印度之佛教

印順法師

卷001

自序——編述之緣起、方針與目的——

佛教之末流，病莫急於「好大喜功」。好大則不切實際，偏激者誇誕，擬想者附會，美之曰「無往而不圓融」。喜功則不擇手段，淫猥也可，卑劣也可，美之曰「無事而非方便」。圓融方便，昔嘗深信不疑，且以此為佛教獨得之秘也。七七軍興，避難來巴之縉雲山。間與師友談，輒深感於中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危，吾人殆有所未盡乎！乃稍稍反而責諸己。

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

二十九年，遊黔之筑垣，張力羣氏時相過從。時太虛大師訪問海南佛教國，以評王公度之「印度信佛而亡」，主「印度以不信佛而亡」，與海南之同情王氏者辯。張氏聞之，舉以相商曰：「為印度信佛而亡之說者，昧於孔雀王朝之崇佛而強，固不可。然謂印度以不信佛而亡，疑亦有所未盡。夫印度佛教之流行，歷千六百年，時不為不久；遍及五印，信者不為不眾，而末流所趨，何以日見衰竭？其或印度佛教之興，有其可興之道；佛教之衰滅，

末流偽雜有以致之乎」？余不知所以應，姑答以「容考之」。釋慧松歸自海南，道出筑垣，與之作三日談。慧師於「無往不圓融」、「無事非方便」，攻難甚苦。蓋病其流風之雜濫，梵佛一體而失佛教之真也。

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

治印度佛教不易，取材於迻譯之經論，古德之傳記，支離破碎甚，苦無嚴明條貫之體系，足資依循。察印度佛教之流變，自其事理之特徵，約為五階而束之為三時。三時之證有四：

一、經典之暗示：聲聞藏不判教。性空大乘經判小、大二教，以空為究竟說。真常與唯心之大乘經判三教：初則詳無常、實有之聲聞行；次則說性空、幻有之菩薩行；後則說真常、妙有（不空）之如來行，以空為不了義。昔以一切經為佛說，則三者為如來說教之次第；今以歷史印證之，則印度佛教發展之遺痕也。

二、察學者之從違：凡信聲聞藏者，或有不信大乘經為佛說；信大乘經者，必信聲聞藏。信聲聞及大乘性空經者，多有拒斥「真常論」與「唯心論」；信「真常唯心論」者，必以空為佛說。此以後承於前故必信；前者不詳後，見後說之有異於前，故或破之。

三、符古德之判教：印華古德之約理以判教者，並與此三期之次第合。嘗為〈三期佛教與判教〉一文，揭之於《海潮音》（見二十二卷十二期）。

四、合傳譯之次第：「經」則自漢迄東晉之末，以《般若》、《法華》（以《法華》為真常論，隋智者牽合於《涅槃》而後盛說之。前此之宋慧觀、梁法雲輩，不聞此說）、《十地經》、《淨名經》、《首楞嚴三昧經》等為盛，並性空之經也。東晉末，覺賢譯《如來藏經》；北涼曇無讖譯《涅槃》、《金光明》、《大集》；劉宋求那跋陀羅譯《楞伽》、《深密》、《法鼓》、《勝鬘經》，真常與唯心之經，東來乃日多。以言「論」，西晉竺法護創譯

龍樹之性空論。北魏，宋、齊、梁間乃有彌勒、無著、堅慧等真常與唯心論。傳說之《大乘起信論》，則謂出於陳真諦之譯。

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

印度佛教發展之全貌，時賢雖或有異說，而實大體從同。即此以探其宗本，自流變以批判其臧否，則以佛教者行解之龐雜，勢必紛呶不已。海南佛教者，以聲聞行為究竟；藏衛來者，以「無上瑜伽」為特高。中國佛教之傳統學者，以「真常論」為根基（「三論」、「天臺」融真常於性空，「唯識」則隱常於真常。「賢」、「禪」、「密」為徹底之真常者。「淨」則隨學者所學而出入之）。茲不暇辯詰，請直述研求之所見：「佛教乃內本釋尊之特見，外冶印度文明以創立者」。故流變之印度佛教，有反釋尊之特見者，闢之可也。非適應無以生存，其因地、因時、因人而間不同者，事之不可免，且毋寧視為當然。以是，海南佛教者忽視佛教正常之開顯，方便之適應，指責一切大乘道，非佛意也。然「方便」云云，或為正常之適應，或為畸形之發展，或為毒素之羼入，必嚴為料簡，正不能率以「方便」二字混濫之。

釋尊之特見，標「緣起無我說」，反吠陀之常我論而興。後期之佛教，日傾向於「真常、唯心」，與常我論合流。直就其理論觀之，雖融三明之哲理，未見其大失；即繩墨之，亦見理未徹，姑為汲引婆羅門（印度教）而談，不得解脫而已。若即理論之圓融方便而見之於事行，則印度「真常論」者之末流，融神秘、欲樂而成邪正雜濫之梵佛一體。在中國者，末流為三教同源論，冥錮祀祖，扶鸞降神等，無不滲雜於其間。「真常唯心論」，即佛教之梵化，設以此為究竟，正不知以何為釋尊之特見也！

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

1.三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。2.抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。3.三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。菩薩之真精神可學，略可於此見之。龍樹有革新僧團之志，事未成而可師。能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！

中國佛教為「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，已奄奄無生氣；「神秘」、「欲樂」之說，自西而東，又日有泛濫之勢。乃綜合所知，編《印度之佛教》為諸生講之。僻處空山，參考苦少，直探於譯典者多；於時賢之作，惟內院出版之數種，商務本之《佛教史略》，《印度哲學宗教史》而已。不復一一註出，非掠美也。書成，演培、妙欽、文慧等諸學友勸以刊行，且罄其僅有之一切為刊費，心不忍卻，允之。得周君貫仁、蒙君仁慈為任校印之責。學友之熱忱可感有如此，令人忘其庸病矣！民國三一、一〇、三，印順自序於合江法王學院。

第一章 印度佛教流變概觀

佛教創始於印度釋迦牟尼，乃釋尊本其獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度文化而樹立者。其在印度，凡流行千六百年而斬。因地而異，因人而異，因時而異，離合錯綜極其變。法海汪洋，入之者輒莫知方隅焉。試聚世界佛徒於一堂，叩其所學，察其所行，則將見彼此之不同，遠出吾人意料外。此雖以適應異族文化而有所變，然其根本之差別，實以承受印度之佛教者異也。以是欲知佛教之本質及其流變，應於印度佛教中求之。

佛教乃內本釋尊之特見，外冶印度文明而創立者，與印度固有之文明，關涉頗深。故欲為印度佛教流變之鳥瞰，應一審佛教以前印度文明之梗概。

印度文明之開發者，為印歐族之雅利安人（白種之一支）。

一、初自西北移入印度，於佛元前十二世紀至六世紀頃，以五河地方為中心，逐先住之達羅毘荼族（檬種之一支）等於南方而居之。其被虜獲者，呼為首陀羅，即奴隸族也。當時之雅利安人，崇敬日月等自然神，事火，祭祀讚神而述其願求。懷德畏威，神格尚高潔。崇神之目的，如戰爭勝利，畜

牧繁殖，乃至家庭和諧，身心健康，概為現實人生之滿足。來生之觀念，雖有而未詳晰。其末期，已有自哲學之見地，開始為宇宙人生之解說者。代表印度最古文化之《梨俱吠陀》，即此期之作品，可謂之「吠陀創始時代」。

二、次於佛元前六世紀至三世紀頃，雅利安人以閻牟那河上流之拘羅地方為中心，厚植其勢力，婆羅門教之「中國」即此。次又東南下而達恆河之下流，舍衛國以東，特以鄰接緬、藏區之民族，多有黃色人種，然亦為所征服。此時之雅利安人，受被征服者神秘思想之熏染，幽靈密咒之崇拜大盛。婆羅門高於一切，以祭祀為萬能，以神鬼為工具而利用之，神格日以卑落。好表徵，重儀式，確立四姓之制（生死流轉之說起於此時），於現實人生之無限滿足外，轉為來生天國之要求，此可謂之「梵教極盛時代」。

三、自佛元前二、三世紀以來，雅利安文明漸南達德干高原，且遍及於全印。然南印民族，漸受梵化而非武力之征服。其恆河下流，富有黃種血統之民族，受吠陀文化之誘發，文事大啟。摩竭陀之悉蘇那伽王朝，且漸為印度之政治重心。婆羅門教之中國，反退為邊地矣！時東方有為之民族，以受吠陀文化之熏習，多以雅利安人之剎帝利自居，而實未盡然。如《巴達耶那法經》說：摩竭陀人、韋提希人，非雅利安人也。吠陀受東方文明之潛化，不復以祭祀萬能，升天永樂為滿足，乃演為達本窮理之學。承「吠陀」、「梵書」而起之「奧義書」，於婆羅門教隱含否定之機。於「梵行」（幼年學業）、「家住」（主持家業）之上，加以「林棲」、「遁世」之苦行生活。於祭祀生天之上，創真我解脫之說。我性本淨，如何離塵垢而契入梵我之實體？要以克制情欲之「苦行」，集中意志之「瑜伽」，外苦形骸而內離妄念，念表徵梵我之「唵」，則達真我超越之解脫。承此反吠陀傾向之暗流而開展之，乃產生多種出家之沙門團，多以嚴酷之苦行求解脫，而成風行一時之反吠陀潮流，此可謂之「教派興起時代」。雅利安文明受異族文化之同化於前，反抗於後，婆羅門教乃為之一時衰落也。

東方新興民族之勃起，雖衍出反吠陀之潮流，而以氣候酷暑，受東南濱海民族之影響，頗嫌於神秘、苦行、極端。釋尊乃乘時而興，來自雪山之麓。慈和不失其雄健，深思而不流於神秘，淡泊而薄苦行，創佛教，弘正法於恆

河兩岸。所弘之正法，以「緣起」為本。即世間為相依相資之存在，無神我為世界之主宰，亦無神我為個人之靈體也。以世間為無我之緣起，故1.於現實人生之佛教，反侵略而歌頌無諍，闢四姓階級而道平等。2.於未來生天之佛教，崇善行以代祭祀萬能，尊自力以斥神力、咒力。3.於究竟解脫之佛教，以不苦不樂為中道行；不以瑜伽者之狂禪為是，而以戒為足，以慧為目。釋尊之教化，雖以適應時代思潮，特重於出家（己利、解脫為重）之聲聞；然釋尊自身，則表現悲智之大乘，中和雄健，與弟子同得真解脫，而佛獨稱「十力大師」也。佛於反吠陀之學流中，可謂月朗秋空，繁星失照矣！此第一期之佛教，可曰「聲聞為本之解脫同歸」。

釋尊入滅已，下迄佛元四百年，佛教以孔雀王朝之崇信，漸自恆河流域而分化各方。東之大眾系，自毘舍離而央掘多羅、烏荼而遠化南印，後又沿西海濱北來。西之上座系，以摩偷羅為中心，或深入北方而至罽賓；或沿雪山麓而東化；或西南抵阿槃提、摩臘婆，且遠化於錫蘭。以分化一方，語文、師承、環境之異，學派之分流日甚。然分化之主因，實為大乘入世傾向之勃發。其見於辯論者，崇兼濟則有佛、菩薩聖德之諍；求適應，則有律重根本之諍；闡舊融新，則有有無「雜藏」之諍。分化之方式不一，而實為急於己利（聲聞）與重於為人（菩薩）兩大思想之激盪。此第二期之佛教，小乘盛而大乘猶隱，可曰「傾向菩薩之聲聞分流」。

佛元四世紀至七世紀，南以安達羅，北以大月支（貴霜）王朝之護持，兩系合流於北方，大乘佛教乃盛。大乘於各派之思想，固以南方為重而能綜合者。就中龍樹菩薩，以南方學者而深入北方佛教之堂奧，闡一切法性空而三世幻有之大乘，尤為大乘不祧之宗。以融攝世俗，大乘經已不無神秘、苦行、表徵、他力思想之潛萌，龍樹菩薩乃間為之洗刷也。此第三期之佛教，說三乘共同一解脫，與根本佛教相契應；然佛世重聲聞，今則詳菩薩之利他，可曰「菩薩為本之大小兼暢」。

七世紀至千年頃，大乘佛教又分流：（從北來）西以阿瑜陀為中心，無著師資弘「虛妄唯識學」。（從南來）東以摩竭陀為中心，「真常唯心論」之勢大張。學出龍樹之佛護、清辨等，又復興「性空唯名論」於南印。三系

競進，而聚訟於摩竭陀。大乘分化之因甚複雜，而「如來」傾向之潛流，實左右之（多陀阿伽陀，華語「如來」，有二義：一、外道神我之異名，即如如不變而為流轉、解脫之當體。如來死後去或不去，即此。二、佛陀之異名，可譯為如來、如解或如說。即證如如之法性而來成正覺者；如法相而解者；如法相而說者。佛具此三義，故曰如來，與後期佛教之如來義頗不同）。如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。如來性真常不變，即清淨本具之心體。離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。此真常淨心，易與婆羅門之梵我相雜，而其時又適為婆羅門——印度教復興，梵我論大成之世，佛陀漸與梵天同化矣。其見於辯論者，有生滅心與真常心之諍；有唯心與有境之諍；有性空與不空之諍；有三乘與一乘之諍。此第四期之佛教，可曰「傾向如來之菩薩分流」。

千年以降，佛教漸自各地萎縮而局促於摩竭陀以東。以如來不可思議之三密為重點；立本於神秘、唯心、頓入之行解，為一切學派、內外思想之綜合，為一切秘密、迷信之綜合。唱一切有情成佛，不復如大乘初興之重於利他，而求即心即身之成佛。奄奄六百年，受異教者之壓迫而衰滅。此第五期之佛教，可曰「如來為本之梵佛一體」。

印度佛教凡經五期之演變，若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也。

【圖：Y33p0008_01.svg】菩薩為本、大小兼暢、菩薩分流傾向如來、傾向菩薩聲聞分流、如來為本、佛梵一如、佛教融吠陀而衰滅、聲聞為本、解脫同歸、佛教反吠陀而創始、重人事、吠陀創始時代、求天樂、梵教極盛時代、趣解脫、教派興起時代、人間樂、天上樂、究竟樂、神教、佛教

依此圖以觀印度佛教之流變，不難知其梗概。夫人之所求者，現實人間樂，未來（人）天上樂，究竟解脫樂三者而已。其即人事以向天道，以天道明人事者，神教也。即解脫以入世利生，依人間悲濟之行以向解脫者，佛教也。解脫思想興則神教衰，天神崇拜盛則佛教衰，此必然之理也。觀吠陀創始時，崇天道以盡人事。繼之者，祭祀求生天，秘密求神祐，婆羅門教乃底

於極盛。迨解脫思想起，理智開發，婆羅門教衰而教派紛起矣。佛教以反吠陀之精神，代婆羅門教而興。初則聲聞為本而重於解脫事。繼起者以菩薩為本，詳悲智利濟之行，以入世而向出世，佛教乃大成。惜佛徒未能堅定其素志，一轉為忽此土而重他方，薄人間而尊天上，輕為他而重利己。融攝神教之一切，彼神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅，（婆羅門教演化所成之）印度教又起而代之矣！

如上印度佛教五期之流變，今更束之為兩類三時教，即與從來判教之說合。

一、自佛教傳布之興衰言之：佛元三世紀中，熏迦王朝毀佛而佛教一變。前乎此者，佛教與（摩竭陀）孔雀王朝相依相成，國運達無比之隆盛，佛教亦登於國教之地位，遍及於五印，遠及於錫蘭、罽賓。後乎此者，佛教已失其領導思想之權威矣。佛元九、十世紀，佛教北受匈奴族之蹂躪，東受設賞迦王之摧殘，而印度教則尤明攻暗襲其間，佛教又為之一變。前此，佛教雖失其政治之指導權，偏於學術之研幾，然傳布普遍，不失為印度大宗教之一。後則局處摩竭陀，書空咄咄，坐待衰亡而已。以教難而觀佛教之演變，頗明白可見：初則聲聞（小乘）之「四諦乘」，中則菩薩（大乘）之「波羅蜜乘」，後則為如來（一乘）之「陀羅尼乘」。

二、自教理之發展言之：亦有三時，即初二期為初時教，第三期（含得二期之末及四期之初）為中時教，四五兩期為第三時教。初時教以「諸行無常印」為中心，理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。第二時教以「諸法無我印」為中心，理論之解說，修行之宗要，並以一切法（無我）性空為本。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。第三時教以「涅槃寂靜印」為中心，成立染淨緣起，以無生寂滅性為所依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常（即常談之「妙有」、「不空」、「中道」）之一乘，如《楞伽》、《密嚴經》，其代表也。後之秘密教雖多不同之解說，於真常論而融攝一切事相耳，論理更無別也。

雖然，世間事乃「非斷非常」之緣起，固不得而割截之；「非一非異」之緣起，亦不得執一以概全。此僅就其時代事理之特徵，姑為此分畫而已！

卷002

第二章 釋尊略傳

第一節 出家前之釋尊

釋迦牟尼佛之傳記，零落難詳。即其僅見於記述者，又多傳說互異，且雜以表象之辭。欲取捨以得精確之佛傳，實非今日所能也。今但取近於史實者敘之，用以彷彿此聖者之化跡而已。

「釋迦」訓「能」，為種族之名。「牟尼」訓「寂默」，乃聖者之德。合言之為「能寂」，所以尊釋迦族中之聖者也。

釋迦族，舊傳雅利安人，出名王甘蔗之後。初居印度河側，東下立國於雪山之麓，即釋種所自起。甘蔗王族出瞿曇（即喬達摩）仙之後，因以瞿曇為氏云。然以近人之考證，頗不以此說為然，而以釋種為黃色之蒙古人種。

玄奘《西域記》，謂迦毘羅衛以外之釋族，凡四國：一、梵衍那國，在雪山中，即今興都庫斯山脈之西部。二、呬摩呾羅（雪山下）國，在巴達克山南。三、商彌國，在葱嶺西南境，與印度、阿富汗接壤。四、烏仗那，在今印度西北邊省之北部，其故都直逼葱嶺下。此四國悉非雅利安人也。

《雜阿含經》載：釋尊嘗入婆羅門家，被呵為「領群特」，且拒其入室。使釋尊而為雅利安人，則不當如此。舍衛國之波斯匿王，雅利安人，而釋種拒不與婚嫁，其種族之不同，固灼然可見。從地理之分佈而考之，則可見其為山嶽民族而南望大陸者。釋族以孔武有力稱；其東鄰拘尸那，稱力士生地。迦毘羅衛之釋族，蓋雪山中之遊牧民族，卜居平地而漸農業化者。

自葱嶺東來，沿喜馬拉雅山分佈之居民，如西藏、尼泊爾、不丹，及（印度）阿薩密省，悉為黃種。釋族非雅利安系，其為黃種無疑也。毘舍離民族為離車子，摩竭陀與之通婚嫁。玄奘傳尼泊爾為離車子。毘舍離跋耆比丘

，以「佛出波夷那」為言，疑釋種同此。

釋族所住地，在恆河支流羅泊提河東北，面積約三百二十方里，有盧毘尼河貫其間，遂分十家，各主一城。位盧毘尼河西北之迦毘羅衛城，即釋尊父王之治地也。迦毘羅衛，即今之畢拍囉婆，在尼泊爾南境。佛元二千二百八十六年一月，Peppé 於其地掘得釋迦族供養釋尊靈骨之石瓶，地當北緯二十七度三十七分，東經八十三度八分，與法顯所述之迦毘羅衛正合，因得定釋尊之故鄉焉。

盧毘尼河之東有拘利城，與迦毘羅衛自昔通婚嫁。釋尊父王輸頭陀那，娶拘利城主阿瓮釋迦之二女，摩耶及波闍波提為妃。摩耶夫人四十四歲時，夢白象入胎而有妊。翌年，分娩期近，乃從俗歸寧。途經嵐毘尼園，少憩，遂誕生太子於無憂樹（或作娑羅樹、鉢羅叉樹）下。園去迦毘羅衛東四十里，為拘利城主善覺妃嵐毘尼之別墅，在今尼泊爾之蘭冥帝，時距今二千四百零九年前之四月八日日出時也。

釋尊系出名門，色相端嚴，有異常兒，識者知其不凡，咸謂在家當為輪王，出家必成一切智，因賜以悉達多（義成）之名。太子生七日，母摩耶命終，由姨母波闍波提代育之。年七歲，就傅。依名學者毘奢密多羅，受吠陀及五明論；次依羼提提婆，受兵法及武術。學不數年，靡不精達。乃於十五歲時，父王為其舉行灌頂大典，立為太子。太子處儲位之尊，享王家物質之樂，而常若不愜於懷。父王因為其完婚，納善覺女耶輸陀羅為妃。闢三時殿，益五欲之樂以娛之。孰知太子之別有會心，如蓮之出淤泥而不染歟！

第二節 出家

太子於二十九歲之十二月八日中夜（或云十九歲，二十五歲），捨父母妻兒臣民，偕侍者車匿，悄然離城去。至跋伽婆仙人所住林中，剃鬚髮，服僧伽梨，遣車匿還報。父王大驚，遣使召之，不得，因留憍陳如、跋提、跋波、摩訶男、阿說示以侍之。

釋尊出家之動機，即佛教化世目的之所在，此應略事分疏之，以見佛意。雅利安民族之初移殖於五河地方也，勇敢善戰，夷舊住民族而奴役之，階級

之制由此興。政治無專政苛斂，選舉或世襲，以家族為中心，而組成一族一族之小國。宗教則崇拜自然，未聞出世解脫之談，此佛元前六世紀事也。

此後，沿恆河東下，入於豐沃之平原，農業勃興，文化大啟，婆羅門學者創四姓之說，視為有神聖不可踰越之限制：婆羅門為專責宗教之祭師，剎帝利為獨占軍政之武士，吠舍為業農工商之平民；此三皆為雅利安人，同有誦吠陀而祭神之權利，且可依宗教而得新生命。第四首陀羅族，即被征服者，但以勞力供賤役，無祭神重生之權也。時宗教之儀式、制度及神學，燦然大備，煩瑣思辨而融以神秘之咒術。所謂「吠陀天啟」、「祭祀萬能」、「婆羅門至上」之婆羅門教三綱，即於此時確立之。

迨佛元前二、三世紀中，政治與宗教，俱有顯著之變遷。祭祀萬能已不能饜足人意，窮理盡性以求徹底解脫之風，因《森林書》、《優波尼沙曇》之出而日盛。厭世出家修行，以達神我之解脫，蔚為一時風尚焉。婆羅門之教權，雖仍有人為之支持發揚，然以拘於傳承形式，嚴階級、重祭祀，已不足適應時代。兼之，婆羅門恃宗教而營家族之生活，自日趨於腐化，雜以神秘咒術，乃益泛濫而不可收拾。有心之士，慨然而起，否認吠陀，反抗婆羅門之學派是也。然思想一旦解放，即陷於混亂之局：或否認道德之價值；或創自然之說；或作殘酷之苦行；或修枯寂之禪定；或作詭辯論；或倡導唯物，追求現世五欲之樂。舊說弊而新學罔，安得一切智者以正之！以言政治，自雅利安民族東移恆河流域以來，東方被征服民族，受吠陀文化之啟發而次第興起。王位多世襲，不復選舉，養兵固位，既為同族兼併之戰，又為反雅利安族之爭，摩竭陀與憍薩羅之對立，其著者也。群雄分立，相為爭伐，東方新興民族之勢力，且駸駸駕雅利安族而上之。然世亂時荒，民不堪命矣！安得一施仁政，統一閻浮，躋人民於盛世之輪王哉！不作轉輪王，即為一切智者，釋種以之期待釋尊者，實時代之公意也。

時代之政教趨勢既明，可以進論釋尊出家之動機矣。傳說父王曾偕太子出遊，並觀耕焉。田間作人赤體辛勤事耕墾，形容枯瘠，日炙汗流，並困乏饑渴而不得息。犁牛困頓，備受鞭策羈勒之苦；犁場土壤之下，悉有蟲出，鳥雀飛來競食之。太子有感於農奴貧病，眾生相殘之苦，悲心油然而生，因

移坐閻浮樹下，寂然而思所以救濟之道，隱萌出家之志。此釋尊入道之初心，社會救濟與生死解脫，實兼而有之。復有說焉：太子嘗遊觀四門，歷見老、病、死苦，及見出家安樂而日增其厭世出家之心。此不必視為事實，要為熟聞塵世可厭，解脫為樂而出家。遊觀云云，特象徵其內心之感悟而已！

傳說出家之動機止於此，吾嘗於迦毘羅衛之國政，若有所見焉。迦毘羅衛地不滿百里，受憍薩羅國之控制而非其種族。憍薩羅國王徵妃於釋種，釋種不願為異族之婚，而又莫敢與抗。國小，地僻，處兼併之世，強鄰虎視，亦難以圖存矣。當佛之世，即為憍薩羅所滅，其明證也。末利夫人信佛，波斯匿王猶多憎嫌之辭（與憍薩羅爭霸之摩竭陀王頻毘娑羅，則有願分國與釋尊並治之說，頗可玩味）。釋尊其有感於國族之苦乎！不為轉輪王，則為一切智人，二者不相兼而不相悖。捨無可為之故國，謀生死之解脫，兼求淑世善生之道，釋尊毅然成行矣。

釋尊忘世為道，日以求道為務。嘗南行參訪於毘舍離城北之阿羅邏迦藍，彼以超越一切有，而住無所有之定境為解脫。釋尊以為未盡，去訪鬱頭藍弗於王舍城外森林中，彼以非想非非想為涅槃，即泯「想」、「非想」之差別，而住於平等寂靜之知見。釋尊知其法之未盡，又捨之行，止於槃荼婆山。入王舍城乞食，頻毘娑羅王見之，力勸返俗，釋尊謝卻之。王因以若成道者，願先見度為請。釋尊往優婁頻羅聚落之苦行林，與苦行者為伍，備嘗辛苦，精進不為不至，而終無所獲。因悟苦行之非計，翻然改圖，欲於定中觀察以得之。先趨尼連禪河，解衣入浴；受牧女善生乳糜之供，色力乃漸復。憍陳如等五人見之，謂為退失，心生誹謗，捨之而去波羅奈。釋尊乃獨行，於伽耶山之畢波羅樹下，敷吉祥草，跏趺而坐，以「不成正覺，不起此座」為誓。時出家來已六年矣（或云十二年）。

第三節 成正覺

釋尊以大悲大智大精進力，宴坐禪思者凡四十九日，破魔障，得三明，於二月八日明星現時，廓然圓悟而成正覺，因得佛陀之名。今印度之巴特拿城南七十里，有伽耶城；距伽耶城八里，有佛陀伽耶，即釋尊成道處也。其

所坐之畢波羅樹，因釋尊悟道其下，遂稱之為菩提樹，今尚存。

成正覺云者，簡言之，即正覺世間之實相，智明成就而生死永寂。佛陀追述悟道之經過，不外正覺緣起之生滅。釋尊嘗以「我說緣起」示異於外道，持此以為佛法之特質可也。生死大苦，由業力而輪迴不息，為印度學者之共信。然一及大我、小我、本體、現象之說，則莫不陷於矛盾。彼輩探宇宙之本元而立「梵」，探個人之主體而立「我」，又從而融合之。然一之則一解脫而一切解脫，異之則梵、我一體之說不合。其說現象也，謂自本淨之梵我，起迷妄苦迫之世間。無論其解說為如形之與影，如水之與波，或如父之與子，然以本淨為迷妄之因，終無以自圓其矛盾。若以迷妄與淨我，同為無始之存在，則陷入二元，失其本宗矣。使果為二元也，真、妄又如何聯繫而構成流轉？真我曾無所異，又如何離妄而獨存？釋尊正覺緣起，知其病根在「真我」，既無「我」為宇宙之本元，亦無「我」為輪迴之主體，世間唯是惑、業、苦緣起之鉤鎖。即緣起以達無我，乃徹見生死之實相而解脫。成正覺者，此也。

釋尊菩提樹下之正觀，以為吾人有身心演變之老、病、死苦，有人事糾紛之愛別離苦、怨憎會苦，自然缺陷之求不得苦，悉沈沒於「老、病、死、憂、悲、苦、惱」之大海而莫之能脫。即此苦而探其原，知眾苦之因於受「生」。有生即有苦，苦實與生俱來，樂生厭苦之常情，蓋亦顛倒之甚矣。吾人何事有生而為眾苦之所迫？必有能生身心者在。此能生者之存在，曰「有」。明言之，則以業力熏發而構成身心之潛在也。業力熏成身心之潛在，由於執「取」。何者？內則妄執自我；外則或為五欲之追求，或執取倒見以為是，邪行以為清淨。於是乎三業繁興，而集未來身心之苦本。馳取一切又以欲「愛」染著為因。於相續之三有自體，於所取之三有境界，若磁鐵之相引而不捨。著之不已，則成為縱我役物之行。釋尊嘗敘之云：「當知因愛有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有著，因著有嫉，因嫉有守，因守有護，因護故，刀杖爭訟，作無數惡」。又云：「以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共諍。……更相說惡，況復他人？……以欲為本故，……民民共諍，國國共諍，彼因鬪諍共相憎故，以種種器仗展

轉加害」。愛、取為未來生死之動力，亦現在愛別、憎會、求不得之苦因，以是節制愛、取，乃樂生之王政；根絕愛、取，為厭苦離欲解脫之聖法。釋尊為之而出家者，今則以正觀緣起而得之。逐物流轉與離貪解脫之緣起正觀，即正法之根本。釋尊於初轉法輪時，嘗約之為四諦：生、老、病、死、憂、悲、苦、惱為苦諦，愛為集諦，愛滅為滅諦，以厭苦離欲解脫之道為道諦也。

緣起不出此五支（老死、生、有、取、愛），然考釋尊之教，猶有闡述緣起之底蘊而詳說之者，即求觸境繫心之歷程，而達於身心相依之開展也。順其序而略言之：「識」入母胎，因有「名色」之開展。識與名色相依不離，一期生命於是乎相續而住。名色開展有「六處」。根、境相涉入，則有根、境、識三者相「觸」之認識。識觸與無明俱，昧於緣起，乃味著於苦樂之「受」，而「愛」著生矣。識與名色、六處，同為前生惑、業所起之身心。雖識為一期生命開展之初始，然是苦而非苦集。故欲解脫未來之生死者，在滅「觸俱無明」，而非滅識也。

釋尊又推此意而闡述之：識為無始相續之苦果，不勞滅之，滅無始相續之惑、業可矣。以過去之觸俱無明為「無明」，以過去著境馳求之一切身、口、意行為「行」；必無明滅而後行滅，行滅而後識滅也。

釋尊於緣起正觀中，知生死之因於愛、取之行，染愛以無明為本。以無明之蒙昧無知，不覺生死為惑、業、苦緣起之鉤鎖，而若有自我者存。有我則有我所，愛之為自體愛、境界愛，取之為我語取、欲取等，縱我逐物，苦輪常運不息矣。一旦緣起觀成，無明滅而明生，無我無我所，離無因、邪因等惡見，愛欲自離而解脫，如旭日初生，長夜永別。自覺自證：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有」。釋尊正覺而成佛，蓋如此。

第四節 轉法輪

釋尊成正覺已，欲出其所悟之正法以化迪有情，實現現樂、後樂及究竟樂。然鑒於時代根性之積重難返，實難與言正覺之本懷，乃於五十七日中（或云三七日、一年等），度長期獨善之行，而思所以應化之方焉。嘗慨然曰：「我此甚深法，無信云何解」？「辛勤我所證，顯說為徒勞」。「我寧不

說法，疾入於涅槃」！是何言之痛也！其不易說，即說亦難信難行之道，或解為緣起及緣起之滅；或解為緣起之性空；或解為一乘之實相；所說不必同，而不離緣起正法則一。蓋緣起正法，不特證之以寂滅出世，因「眾生著阿賴耶，樂阿賴耶，喜阿賴耶」而不易；即解之以和樂順世，亦非剎帝利以武力、毘舍以財力、首陀羅貧弱不克自振之時機所能喻。傳說有梵天來請，佛乃起而弘布其正法，此豈非有感於婆羅門文明之有待救濟，不忍斯世之終古長夜耶！長期熟思已，決意唱道一適應時代之方便教，而寓真實於其中，俾漸加格化，以達暢盡正覺之本懷也。

釋尊去波羅奈，遇商人提謂、波利於途，二人以麩蜜獻佛，受三歸依而去，得佛財分之最初弟子也。途中又值異學阿耆婆迦，叩佛所師，佛以「我最上最勝，不著一切法，諸愛盡解脫，自覺誰禰師」答之。又問佛所之，佛告以「我至波羅奈，擊妙甘露鼓，轉無上法輪，世所未曾轉」。蓋聖智洞徹，事見機先，確證所證而無疑也！

佛訪憍陳如等於波羅奈之鹿野苑。五人見其來也，初以其退失淨行，相約勿為禮；佛至，不覺肅然致敬。佛告以「我即是佛，具一切智，寂靜無漏，心得自在。汝等須來，當示汝法，教授於汝。汝應聽說，如說修行，即於現身得證諸漏」。五人乃執弟子禮，即所謂五比丘是。五比丘以佛之捨苦行為疑，佛乃進而教之曰：「有二種障：一者、心著欲境而不能離，是非解脫之因。二者、不正思惟，自苦其身而求出離，永無解脫。離此二邊，乃為中道，精勤修習，能至涅槃」。此中道云者，即八正道，為佛教精義所在；自利、利他，悉應於此中求之。此就教授之中心立言，若詳示生死流轉之苦痛及原因，解脫生死之聖境，離苦得樂之正道，即四諦是，有《轉法輪經》等載之。聞法已，憍陳如首先悟入正法，因得「阿若憍陳如」之稱。餘四人亦次第得入，悉成羅漢。三寶乃具足，世間凡有六阿羅漢。

苦……生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得……如 病

苦之集……後有愛、喜貪俱行愛、彼彼喜樂愛……如病源

苦之滅……愛滅……如病癒

苦滅之道……八正道……如 藥

此四諦之創說，即所謂初轉法輪也。轉法輪者，法為規律之義。約道諦言，即行持之正軌，解脫者所必由，故曰：「法者，八正道也」。約四諦言，即一切普遍不變真實之法則。緣起流轉為「苦集」，緣起還滅為「滅」，即流轉以達還滅之行為「道」。此世出世間，必然而不容或異之軌律，曰「法」。此法，性自爾，曰「法性」；法常爾，曰「法住」；法各如其分，曰「法位」；法為一切之因依，曰「法界」。是真，是實，是諦，是如，釋尊之所證所說，此法也。據印度舊說，統一閻浮，正法化世之大王，名轉輪王。輪為輪形之武器，當其舉行即位典禮時，有此輪寶來應。以輪寶之力，自近而轉及遠方，摧輾一切怨敵，而後王道化被於天下。今以喻佛之說法，自己而轉及他人，摧折一切異論惡見，而後佛化遍及於世間。《大品經》以「不轉不還」為說，知轉有運動推進之意。以鹿野苑之最初推動此正法，乃獨得轉法輪之名，實則「法輪常轉」，不必限於初說也。

佛度五比丘已，即於波羅奈小住。禪思、經行、教授，初創和樂僧團之制。波羅奈有長者子耶舍，及親友多人，聞風來歸，並出家證果，世間乃有六十一阿羅漢。滿慈子、大迦旃延、娑毘耶，並捨外道入佛法。度雨期已，釋尊遣弟子遊化人間，自身則獨往優婁頻羅聚落，化事火婆羅門迦葉氏三弟兄，及其弟子千人，佛教之勢日張。釋尊憶頻毘娑羅王之約，乃與千比丘趣摩竭陀首都王舍城。王聞之，率臣民郊迎。見三迦葉為弟子，信心彌切。王聞法，得法眼淨。因於城旁迦蘭陀長者之竹園，建精舍奉佛，此國王信佛之始，亦佛教僧寺之始也。釋尊之二大弟子，舍利弗、目犍連，於佛成道第四年歸佛。二人初從刪闍耶外道出家，常以未聞道要為悵。一日，舍利弗入城，見阿說示（五比丘之一）威儀庠序，諸根豫悅，叩其所師，曰「釋氏大沙門」。詢其所學，則舉緣起偈答之：「諸法因緣起，如來說是因，諸法因緣滅，是大沙門說」。舍利弗聞之，得法眼淨。歸語目犍連，亦悟。因偕二百五十弟子，詣竹園出家。時有摩訶迦葉者，出家修厭離行，素為國人所宗仰。於王舍城多子塔前值佛，因迴心入佛教，自謂「若不值佛，亦當獨覺」云。成道第六年，淨飯王病，遣優陀夷來迎佛，以生前一見為幸，並於尼拘律園

預建精舍以待之。釋尊偕弟子還迦毘羅衛，為釋種說法，淨飯王得道證，宮人多受戒法。惟度異母弟難陀及佛子羅睺羅出家，淨飯王為之悲感不勝。留七日，辭還竹園。甫抵末羅族之阿兕比耶村，釋種之阿那律、阿難、金毘羅、提婆達多等追蹤至，請為弟子；或謂此出淨飯王意云。理髮師之優波離，亦於此時出家。後世所傳之十大弟子，除解空第一之須菩提，似出家較晚外，餘並釋尊初期之弟子也。此後至涅槃，無連續之記載，惟遊化之地點，所化之弟子，散見於聖典中，得以見其概略。釋尊教化凡四十五年，其足跡所及，東至瞻波，西至拘睒彌及摩偷羅，南至波羅奈，北至迦毘羅衛：猶不出恆河流域。其常住說法之處，非信徒奉獻之精舍、園林，即水邊、林下，大率以清淨而宜教化為主。其有名者，如王舍城之竹園、靈鷲山、溫泉林，舍衛城之祇園、鹿子母講堂，華氏城之雞園，波羅奈之鹿苑，毘舍離之庵羅園、重閣講堂，獼猴河畔之牛角林，迦毘羅衛之尼拘律園，拘睒彌之瞿師羅園等，以在竹園及祇園之時日為多。

釋尊初期之出家弟子，惟限於男性之比丘，以從其他教團中來者為多。初至王舍城，已有千二百五十弟子矣。佛之姨母摩訶波闍波提，自淨飯王歿後，求度出家，佛初不許。後以阿難之請，始允其出家，由是有比丘尼。比丘尼中，如耶輸陀羅、蓮華色、曠野等，亦有名。其歸佛之在家弟子，男稱優婆塞，女稱優婆夷，為數尤眾。上自王公貴族，下至乞丐、淫女，無不為釋尊慈悲所攝受。優婆塞之有名者，如摩竭陀王頻毘娑羅、阿闍世，憍薩羅王波斯匿，頻王之侍醫耆婆，大臣雨勢，舍衛城之豪商須達多，釋種之釋摩訶男等。優婆夷之有名者，有頻王妃之韋提希，匿王妃之末利，須達多之妻善生，舍衛城之鹿子母，毘舍離之淫女庵摩羅等。此等在家弟子，亦多有證果者，及能論議深法者。

釋尊之說法也，不務深邃理論之闡述，不為苦行奇事以惑眾，惟以簡明切實之教旨，示人以中道之行。務使聞法者，人能隨分隨力，去惡進德以自淨其心。佛法之在恆河兩岸，如春風時雨之化洽無間，固由說法之善巧，解脫道之純正，與適合時代根性之要求，然有賴於釋尊崇高之德性、悲懷、平等、躬行、身教者尤多。釋尊之與弟子，師友也。「我不攝受眾」，「同坐

解脫床」，不如異教者之以神子、神使自居，或統攝者自居。迴施物於僧，不欲厚於己。五日一行比丘之房，為病比丘洗濯，為盲比丘紆針，向小比丘懺摩。聞其病，則不辭跋涉之勞；憫其愚，則不以誑佛為嫌。凡沐釋尊慈和懇至之化者，莫不自尊自律而日進於德。阿難說精進，忘病起坐以聽之；聞堂中說法，則佇立於戶外，釋尊之敬正法也如此。

其於人世之和樂，悲懷兼濟，亦有可言者：釋迦族與拘利族爭水，釋尊遠來為之和解。毘舍離大疫，則身入其境以化之。教跋耆族以國不危之道；迴琉璃王殘民之師；息阿闍世王東征之謀；化央瞿利魔羅，行旅蒙其澤。即此數端，可見釋尊之重視現樂人群為何如！餘如唱四姓平等之教，斥祭祀，呵苦行，禁咒術，糾正印度文明之偏失，則尤世人所熟知者。及門之聲聞弟子，以蔽於時習，間或未能深體釋尊之本懷；然如畢陵迦婆蹉之捍盜，富樓那之化粗獷之邊民，目犍連之殉教等，亦有足多者。在家弟子，尤多難能之行：釋摩訶男自殺以救同族；末利夫人飲酒以救人；須達多及梨師達多等，更能舉所有資產，與信佛之四眾弟子共之。佛及弟子之高行碩德如此，宜其風化所及，翕然景從也！

初期出家弟子，多耆年久學，厭離心切，釋尊僅提示「法味同受」、「財利共享」之原則，即能淡泊知足，和諧共存，固無須制戒律以繩墨之也。後以比丘日眾，僧事日繁：或放逸而作罪行，或愚昧而受譏嫌，或共住相紛爭；比丘之衣、食、住、行，在在與社會經濟有關；時代俗尚之無礙於正法者，亦不必矯情立異，與世共諍。釋尊乃適應時眾之要求，一一為之制。其遮止性罪及足以引生性罪之方便，易受世人疑慮譏毀者，制為戒條，半月半月誦習之，曰「波羅提木叉」。餘如參加僧團及退出之規定，安居，誦戒之規則等，大抵經佛之指導而經常行之，此則結集所出之「雜跋渠」是也。比丘之出家，在求解脫自由，然群眾相處，不能無法制，否則自相凌奪，不能身心安寧以和樂為道。遊化人間，必求時地之適應，否則受譏毀摧殘而無以圖存。求正法之久住，端賴此「攝僧」之制耳。佛教之僧制，泯階級，均貧富，齊貴賤、老少；融法治、德化於一爐，實兼自由與團結而有之。僧制本世間事，或為道德之訓條，或為僧團之組織法，或為衣食等瑣事，而佛制不

許白衣（在家眾）人聞。舊傳有人竊聽戒法，金剛力士擊殺之。僧團極公開，其內容則諱莫如深，何哉？誠以和樂平等共存之制，驚世駭俗，未能為時眾所共喻也。

因佛教之開展，外來之障礙亦隨之而生。婆羅門反對之，以其一反婆羅門教三綱。苦行沙門反對之，以其呵苦行為癡人也。釋尊之遊化，常與四眾弟子俱，貧乞者亦隨行。此無所有者之集團遊行，常使城主頒輸金之制，村主發蒺藜之論。餘若農奴怠工，武人解甲，並使治者為之不快。然釋尊之教，以究竟之解脫為主，方便之社會救濟，厄於時勢，未能一展所長。故佛教之受壓迫，亦以外道為多。有帶盂而謗佛者，有埋尸以相毀者，有設火坑、毒飯以害佛者，尤以提婆達多之摧殘佛教為最烈。提婆達多，佛之堂弟而從佛出家者。受韋提希子阿闍世之敬禮，染著利養，乃與阿闍世謀，勸殺父王頻毘娑羅為新王，己則殺佛別創新教為新佛。彼欲害佛者數次，初放醉象，次使狂人，後投大石，而皆目的不果。乃自稱大師，創五法是道，毀八正道非道。五法者：一、盡形壽著糞掃衣；二、盡形壽常乞食；三、盡形壽唯一坐食；四、盡形壽常露坐；五、盡形壽不食一切魚、肉、血味、鹽、酥、乳等（或作：不食鹽；不食酥乳；不食魚肉；常乞食；春夏八月露坐，四月住草庵）。觀其五法之峻嚴，頗類耆那苦行之教。以時眾崇尚苦行，乃使佛教之五百新學，暫時叛教以去。佛與弟子雖疊受政、教之迫害，從未叫囂，少流於感情用事，沈靜悲憫，一以德化，卒於心安理得中勝之。

第五節 入涅槃

釋尊遊化四十五年，年八十矣。由王舍城而拘尸那，為最後之遊行。途經波吒釐子城，時方興築，佛即言其將來當甚繁榮云。又與弟子渡恆河，入毘舍離。值雨期，欲於城外波梨婆村安居，時世饑饉，乃散眾獨與阿難居此處。此時，佛已重病，自知化緣已畢，惟以弟子多不在前，不宜入涅槃，遂自支持以待。阿難知佛入滅期近，乃請所以命弟子者。佛曰：「我不攝受眾，亦無所教命。汝等當自依止，法依止，莫異依止，即應依四念處而行」。蓋四念處為七覺支之初基，離四倒之妙術，出生死唯一可依之道也。安居畢，入城乞食，為眾說法。翌日，勉力向拘尸那行，經路乾荼村，說戒、定、

慧、解脫之四法，即總攝佛學之宏綱，及其目的所在也。佛由此入波婆村，食金工純陀所獻之旃檀耳而病益劇。途中，腹痛痢血，疲累不堪，乃命阿難敷坐稍息。旋復行，浴於拘孫河；宿拘尸那城外，熙連禪河畔之二娑羅樹間。有外道須跋陀羅，聞釋尊中夜將入涅槃，請見佛一決所疑，阿難以釋尊疲乏辭。須拔陀羅固請不已，佛愍之命入，示以唯八正道有沙門果。聞法證果，因為佛最後弟子。於時大眾知佛將滅，未離欲者，悲痛淚落不自勝，佛乃起為作最後之教誨曰：「汝等勿謂失師主，我涅槃後，所說法、律，是汝師也」。佛諭眾有疑者，可疾問之，無得懷疑不求決也。世尊三唱而無人問者，乃更謂弟子曰：「汝等勿懷憂惱，若我住世一劫，會亦當滅。世相如是，當勤精進！自今已後，我諸弟子展轉行之，即是如來法身常在而不滅也」。釋尊忍疾為弟子說法，安慰之，勉勵之，其教誡之懇篤，可以見矣！教誡畢，從容入滅，時二月十五日中夜也。侍佛涅槃之大弟子，唯阿那律及阿難在，乃移舍利於郊外天冠寺，以待眾比丘之來。七日後，大迦葉共五百比丘至，乃依輪王禮而荼毘之。

卷003

第三章 佛理要略

第一節 世間

佛法無他事，「淨化世間以進趣出世之寂滅」而已。

世間者，本無今有，有已還無，時劫之遷流變壞謂之「世」。十方器界無邊際，在成、住、壞中；一切有情無數量，在生、老、死中。有情與器界，起滅於三世之流，莫知其終始，此之謂「世間」。世間唯有情與器界，而有情則又為其本。何者？有有情，而後往返彼此知器界，前後延續有時劫。若離有情，此器界之與時劫，不必論亦無可論也。

言有情者：「自體愛」則內我之貪染，「境界愛」則外境之執取，「後有愛」則無限生存之意欲；有情者，有此情愛也。外書之釋此，為喜，為動

，為情，為光明；內典之釋此，為大心，快心，勇心，如金剛心。生存意志躍躍然，熱烈衝動奔放而靡止；有情者，有此情識也。有情愛與有情識者，其緣起之和合邊，名之曰有情。從其緣起之種種邊，則曰名色，曰五蘊（色、受、想、行、識），曰六處（眼處、耳、鼻、舌、身、意處），曰六界（地、水、火、風、空、識）。蓋心色不一不異之和合，而以愛取營為個性之活動者也。何由知世間以有情為本乎？世間之存在曰「有」，世間之顯現曰「生」，此生之與有，佛法並約有情為論。有情即世間生死死生、生生不已之存在，此可於聖典知之。自有情之種類言：分別有情之種類者，曰「五有」：天有、人有、旁生有、鬼有、地獄有。以人有為本、為中心，旁攝於鬼、畜；此三者之勝進者為天，劣退者為地獄。若分別有情出生之相類者，曰「四生」：胎生、卵生、濕生、化生。前三生其常見，化生則其變也。即此「五有」、「四生」而論其延續於時劫：一期則生有、本有、死有，前後則本有、中有、後有。即現實之存在，以知未來之存在，相續非斷滅者，名為「有」。曰前生，曰今生，曰後生，生滅不居非常住，名曰「生」。即此「五有」、「四生」而論其往返乎器界，有則欲有、色有、無色有，同因所愛所取以成世間之存在；生則欲界生、色界生、無色界生。世間以有情為本，存在者唯此，顯現者唯此，不亦灼然可見乎！自因果言之：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至純大苦聚集」。世間以有情為本，有情不出惑、業、苦三雜染。此三者之因有曰「有支」，此生彼生曰「緣生」。有情之生死相續苦，非自、他、共、無因作，佛說為緣起：逐物流轉，觸境繫心，心色依持。緣起如環之無端，以無始來不見真實諦，死生無邊際，生生不已而眾苦永在。自業報論之：業力所感為報，如「五有」，緣起之顯在也。無有情而無色者，亦無有情而無心者；心色和合，不即不離，相依相持而相續存在。此有情，即世間之根本。即本而起末，山、河、大地、草木叢林曰無情，無情乃有情之外在，如燄之舒光明。即總以探別，曰情愛、情識。情愛、情識乃有情之中樞，如燄中之焦炷。有情，內不離情識，即外不離器界，依彼得存而為彼之本。世間之學者不達，外逐於物立唯物，內蔽於心談唯心；別而礙總則多元，總而乖別明一本，人各一是非，孰知世間之實相哉！有情所起之動能

曰「業」，不即色心亦不離，曰有、曰業有，緣起之潛在也。業感有情總別之報果，則即潛而至顯；依心色活動而成業力，則即顯而至潛。雖業之與報，並有並生，然據偏勝而言，則業為有而報為生。

如上所述，器界無邊際，有情無數量，其起滅於時劫無始終，可謂廣大、眾多、悠久矣！若探其本，則有情之體有、相生而已。知此，乃知佛法所明世間之宗本，乃足以進言淨化世間，以進趣出世之寂滅。

內則情識──心（偏此壇唯心） ┌此有故彼有「有支」

┌約因果辨─┤

灶 │ └此生故彼生「緣生」

↑ │ ┌種類則「五有」

焰 ┌─┐ │ ┌有情之自體─┤

│心│ │ │ └生相則「四生」

┌────┘…└─┐ │ │ ┌存在則「四有」

│世間以有情為本├┼約種類辨─┼有情之延續─┤

└────┐…┌──┘ │ │ └生生則「三生」

│色│ │ │ ┌得體則「三有」

焰 └──┘ │ └有情之往返─┤

↓ │ └生起則「三界生」

光 │ ┌業「有」

└約業報辨─┤

外則器界──色（偏此立唯物） └報「生」

第二節 世間之淨化

有情所依之器界有淨穢，心識有愚智，觸境生心而有情有苦樂。淨化之者，化世間之穢者、愚者、苦者，為淨、智、樂也。天樂、地獄苦，人、鬼、畜三苦樂雜。格其優降，則以天、人、鬼、畜、地獄為次第。離三惡趣生人

中，捨人身生天上，此異學之世間淨化。佛法則不然，求出三惡趣，不必生天上；所謂「人身難得」，「佛法難聞」，淨化世間在人中。致人世和樂，階梯出世之寂滅，此佛法之世間淨化也。淨化之道有三：曰施，曰戒，曰定。然施不如法或無戒，生大力鬼、畜中，非世間所貴。若不以進趣出世而修定，為定力所拘者，生長壽天中；不特樂極生悲，亦無以階梯出世。施攝眾而常雜惡，定離惡而多獨善，施、定非不善，終不如淨戒之處眾不礙眾，自他俱利而和樂善生也。釋尊有云：吾為汝說過去、未來，不知汝信不信，且為談現在。準此意以讀釋尊本教，則於十方世界談此土，三世時劫重現在，一切有情詳人類。即此土、此時之人類以明世間之淨化可也，豈必動言十方世界、一切有情哉！人之生也，緣愛生，與愛俱。自體愛，境界愛，其所愛不必同，而求暢達其生存則一。愛以樂起，樂者愛之不欲離；苦者未得不欲得，已得求所去，意在愛未得之樂而欲得之。樂其樂，生其生，是為世人之情。我欲之，人亦欲之，即自情以通他人之情，「自通之法」，盡人之樂而遂人之生，謂之「善」；人生道德之十善基於此。

十善者，不殺生以絕內命，不偷盜以奪外命，而個人於是乎樂生。不邪淫以破室家之好，而家族於是乎樂生。不妄語亂是非，不兩舌以破和合，不惡口以予人難堪，不唐言綺語以啟人邪思，而社會、國家於是乎樂生。此七者，曰「善業」。身、語之動動於意，不貪而後能克己，不瞋而後能恕人。此二者，曰「善心」，善心者情意之善者也。正常之情意與行為，必因正確之認識，曰「善意」。善意者，信業報，明因果，知善惡，不邪見者而後知所以自處，知所以處人。十善行而仁政興，災難息，修、齊、治、平在十善。行十善而現生樂，後生樂，近涅槃樂，和樂善生在十善。人無賢不肖，莫不本樂生之情而動。不肖者雖常苦他、害他而遂己之樂生，然亦未嘗不欲人之予以樂生，此樂生之十善所以為世之常道，釋尊因而教之。又以化在世間，身、語為重，階梯出世，禁醉亂之無知，乃別啟五戒（不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）之教。五戒、十善，本於自他共處，非一人之戒善；自行，教他行，讚歎行，隨喜行，必自他共行，乃足以致人世之和樂善生。不欲此世之淨化則已，求淨化，欲以大同、和平、自由為鵠者，離五戒、十善，

不可得也!

雖然，自他共處，世事繁多，離合存奪，不可名狀。戒善重於止惡，淨化世間不離此；然唯此，則樂個人之未來生而有餘，樂群眾現在之和諧共存則不足。釋尊為在家眾多說施、戒、慈定以處世，戒偏於止惡；為出家眾多說戒、定、慧以出世，戒不僅止惡，和樂共處之法制，即寓於其中。種族無優劣，職業無貴賤，四姓出家同姓釋。僧事者，眾人之事也。眾人事，非一人治，非少數人治。「我不攝受眾」，佛滅無大師，一切決於僧羯磨（會議辦事）。出家者，受同一教育，守同一戒律，其學而無成者曰啞羊，亂法紀者曰無羞，不使預羯磨。德學集團會議而主僧事，非少數人主，亦非侈言群主。彼無識無行者，如何能主！徒為狡黠者所利用欺騙而已。沓婆受謗，佛明知之而令自白於眾，舉道德之化而一一納諸法軌之中也。論經濟，有四方僧物，有現前僧物，眾人共有共享之，亦隨時隨地而有別。如法受別施，受別請，此私有經濟，制標準而或出入其中。超標準之私物，生則公諸眾而不得隱，死則大分沒為僧物。犯罪者，悔則服務以淨罪，不悔則默擯不齒以為刑。凡此種種，莫非自他和樂共存之制。此自他和樂共存之制，唯限於出家眾，白衣不許聞問，何哉？蓋不能見容於封建階級獨善之當世，故不得不隱之以待時！即僧制以論自他共處之群制，而世間乃有和樂平等。思想正左右則「見和」，資生均貧富則「利和」，法制齊上下則「戒和」；此三，和之體。具和之體，必有和之相：情投意悅則「意和」，翔實雅正則「語和」，光明禮敬則「身和」。攝同行同願六和之群眾，行自樂樂他、自生生他之十善，淨化世間為大同、和平、自由，可立而待也。

┌不殺、不盜——個人能樂其生

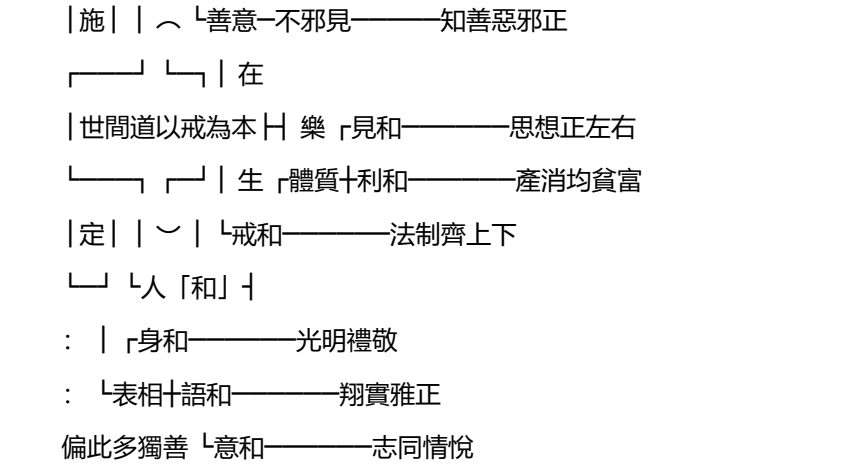
┌善業十不邪淫————家族能樂其生

偏此多雜染｜└不妄語（四種）一社會能樂其生

：｜┌不貪欲————能克己

：┌法「善」十善心┤

┌┐｜｜└不瞋恚————能恕人



雖然，世間以有情為本，有情體有而相生，莫不悅生而惡死，厭苦以求樂。獨不知有情之樂生，即眾苦之本，有在即苦在，有生即苦生。厭苦而苦不盡，求樂而苦來；生不常而死繼之，奈何！致人世之和樂，非不善也，然身心無常變易苦，自他共處離合苦，器界依存拘礙苦，有即苦而苦即有，又奈何！和樂善生之淨世，不足以持久。昔頂生王以十善化四洲，分帝釋之半座，然時移、人亡則政息。善眼十善化弟子，自修慈定生二禪，功德巍巍，而今安在？有生必有滅，合會終當離，世間之實相如是，吾人其奈彼何？

第三節 世間之解脫

有情為世間之本，染著於樂生而不知樂生之即苦。身心和合必變異，「生、老、病、死苦」也。有欲則有諍，有欲則有厭，自他共處必凌奪，「愛別、怨會苦」也。器界共感不以一人為轉移，共用不為一人所攝取，「求不得苦」也。苦雖無量，五蘊和合而苦生，故曰「略攝為一，五蘊熾盛苦」也。有在即苦在，有生即苦生。不特苦受之為苦，樂受為壞苦，不苦不樂為行苦，世間與苦，一體而異名耳。若知此者，人身難得，如盲龜遇浮木；佛法難聞，如見優鉢曇華。如不即此人身，不即此和樂善生之人生以向出世，豈非入寶山而空手回歟！雖然，出世之道，未易言也。世之求離苦而超此世間者，見老、病、死之為苦，乃欲駐顏於仙國，永生於天堂。見愛別、怨會之為

苦，乃欲隱身山林以傲世，離塵世而神我獨存。見求不得之為苦，乃欲蒙神之恩寵，以供獻市富貴，變化自在，聲色自娛，淨妙莊嚴。見五蘊生之為苦者，乃欲自殺以畢命。前三者見於常，求有之相續，生之不已，樂之無涯，本有情樂生之世間心行以求出世，如「煮沙成飯」。

此而可以超脫世苦，孰不能畢苦哉！後一墮於斷，不知有有相續，生生不已，病在有情之染愛。我法愛之不盡，乃欲一死以為快，「老牛敗車」之類也。此而可以畢苦，則凡死者莫不解脫，何至生生不已之狂流，奔放無極而至於今日！然則奈何？曰：有佛法在。出離之道唯一，曰八正道。八正道以正見為首、為導。信業果，明善惡，世間之正見，未足以言出世。有有之相續不已，源於愛取之樂生，樂生故苦苦相因，死死不已。惟不著樂而後能厭苦，不染生而後能寂滅。拔樂生之根，乃入於不死、不苦之境。離苦以入寂，在解有情之本無。以昧於緣起無我，故味著而愛取滋生。此即苦之有情，若有真實之自體，又如何能滅之？唯達有情之本空，乃能不染於樂生，故出世正見，以空為本也。且引經略敘之：「空諸行」：名色、五蘊、六處、六界，行也。有情之所依，亦有情之所取，似有真實，而實唯性空之緣起，故曰：「眼等，眼等性空。生無所從來，去亦無所至。是眼不實而生，生已盡滅。有果報，無作者。

陰陰相續，以世俗故說有，謂此有故彼有，此生故彼生」。蓋因緣所生法，即畢竟無自性，生亦非實生，滅亦非實滅。若實生者，不滅則墮常，可滅則成斷。中道正見，此唯是空行生，空行滅，如幻如化之緣有耳。不知諸行空者，情滯於有，未聞滯有而能滅即苦之有也。此如尺蠖之有所依，即不得無待而遊。此性空之諸行，「無常，無恆，非久住，不安穩，是變壞法」，諸行無常義也。不安穩而可壞，無常之所以即苦。知此者能厭，厭切則能離染而得脫。然無常乃空行之生滅，陰陰相續之生滅，故若以諸行為無常，而又說諸法不空，或說止於現在，決非真知無常者。即此性空生滅之諸行，「無我無我所」，諸法無我義也。無常故苦，苦故無我、無我所。得無我智者，則於自體愛、境界愛而離欲。世間以有情為本，而惑者不解有情為性空之行聚，取自我為實，曰我見，我見為生死之根本。見淺者，直聞無我即離

欲。若無有我，何得復云是我之所？塞其源而流自竭，拔其根而枝自枯，不勞說一切法空也。

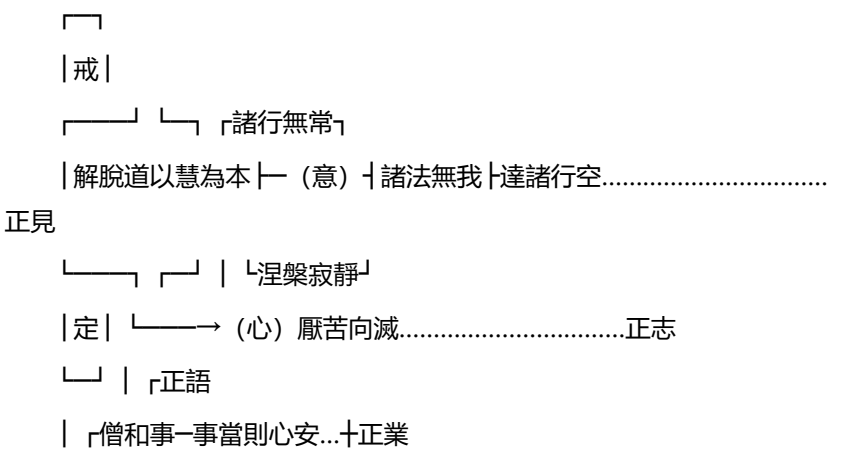
見利者，聞無我，似解而未解，執我所依、我所取者以為實，曰法見（我所見），法見乃死生之網羅。為彼廣說一切法空，「一切法尚空，何況我耶」！「若取法相，即著我、人、眾生、壽者」。博學而能反約，還自無我智入。以無我、我所故，「無餘斷，吐，盡，離欲，滅，息，沒。餘苦更不相續，不出，不生。寂靜，勝妙。捨一切有餘，一切愛盡，無欲，滅，盡，涅槃」，涅槃寂靜義也。涅槃者，寂滅義。樂生之愛盡，死苦之有滅，前蘊滅而後蘊不生。若厲風濟而眾竅虛，眩翳除而空華失，了無蹤跡，不復可以心行、言語得之。有情之所以能涅槃解脫者，以一切法性自寂滅耳。法性空，似生而實不生，「不生不滅，法如涅槃」，此以空義成立之。空行生者，生必滅盡，「以生滅故，寂滅為樂」，此以無常義成立之。不以無我智達我法空，離三有愛，雖空行生滅本來寂，而幻幻相依，化化相引，此有故彼有，此生故彼生，無自性之緣有，生生不已而眾苦永在。以無我我所智，達有情空，見正法性，離無明而得慧解脫。

不復染著三有，離貪愛者得心解脫。若所依蘊在而涅槃智生，曰有餘依；前滅後不生，曰無餘依。待彼生死之有生，曰「此無故彼無，此滅故彼滅」。若直論涅槃，非有、無、生、滅，非苦、樂、斷、常，以此皆世間有情事也。或者，見其為澹泊空寂而妙存之，則曰真常，妙樂。言之非不成理，聞者非不愛樂，而不知由於有之永在，生之不已，樂之無涯，乃世間有情心行之想像成之。

即空行聚而見三法印，知厭，離欲，得解脫，古仙人之道也。惟此一道得清淨，無二亦無三。此所以「空為無二寂靜之門」；「離三解脫門無道無果」；「若諸法不空者，不動不出」。於性空緣起見三法印，曰「正見」，正見即般若之異名。見正者一切正，攝導諸行入一切智海。諸有欲破魔軍，離愛網，越生死河以登涅槃城者，非正見不為功。識稠林、深坑、險隘、歧道，知魔軍窟穴，知彼知此者，乃足以克敵制勝。即正見以端其志，決其所行，在厭苦，離欲，得解脫，「正志」（或譯正思惟）也。謀定而後發，破

釜而沈舟，毅然成行。離口四過，翔實雅正，讚佛法僧，「正語」也。離身三失，舉止動靜合乎律，光明禮敬，「正業」也。如法清淨以活命，易養易滿，「正命」也。此三者守護六根，起居有節，飲食知量；勿驚魔眾，勿為魔擾。此如行軍者之齊步伐，精戰術，嚴紀律，充軍實，敵人望風而披靡。禪觀經行，晝夜精勤，勇猛不退，止惡生善，「正勤」也。不以小勝而驕，不以小損而怯，直入無難，克敵而後已。眼所見，耳所聞，手足所擬，莫非敵也。語默於此，動靜於此，在厭苦、離欲、得解脫，「正念」也。破魔軍，登涅槃城，王師所過，匕鬯不驚，「正定」也。慧因定發，定得慧融，寂然深入無生忍，脫然無繫，涅槃名為大定窟也。

於空行聚正見三法印，導八正道行入涅槃，解脫之道，唯此一門。然有情之根性非一，有厭心切，急求出離者，聲聞也。有徹見緣起，悲心深入骨髓，一切有情無始來相為親友，盲無慧目，沈溺苦海與我同，我何忍獨出於生死！於是充悲憫之心，行悲濟之事，不疾斷煩惱以求證，但知行其所應行，初不以自證之勝妙為心。「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」，行六度、四攝以利世，菩薩也。三鳥出籠，三獸渡河，三乘共轍，智慧功德相距不可以道理計，而其同入無餘涅槃為究竟，則不復有勝劣之差。釋尊之本教，雖窮深極廣，而亦簡易可知，因為鉤玄、探本，述其法門之體系如此。



| | └正命

└→（業）十.....正勤

| ┌繫心則心攝.....正念

└己利事┤

└心靜則慧發.....正定

卷004

佛滅後，第一大事，厥為結集聖典。蓋佛在依佛，佛滅則唯以法、律為師。佛之教授（法）、教誡（律），雖傳布人間，然求其持而不失，純而不濫，則有賴於結集。結集，等誦或會誦之義。即於眾中推出精諳法、律者，因上座之問，而誦出經、律，經大眾為之審定。文句既定，又從而編次之，垂以為典則。聖典之結集非一，以王舍城之五百結集為始，故此為佛典之根本結集也。其結集之緣起者，初摩訶迦葉，知佛滅期近，與五百比丘自王舍城首途，由波婆赴拘尸那。途次，遇一手持曼陀羅華之異學，得悉世尊已入滅七日。比丘之未離欲者聞之多慟哭，無學者亦默然不樂，跋陀羅獨欣然曰：「大沙門在時，是淨是不淨，是應是不應，吾等恆為所困。今者得自在，可適吾等意，欲作而作，不作而止」。大迦葉聞之，慨然。於拘尸那禮葬竟，思所以住持正法，以免癡人之穢亂，以結集聖典謀諸眾，得眾所贊許，乃選得五百人以任其事。迦葉以阿難猶在學地，初不擬「以阿難在數中」。眾比丘以阿難久侍釋尊，多聞第一，故曰：「大德迦葉！應取阿難足五百數，此是眾聖意也」。迦葉以眾議，允之。議定，大迦葉與阿那律，分率聖眾赴王舍城，以結集事告阿闍世王，請於城北七葉岩修建精舍以安眾，並於結集期中，日供飯食，以免乞化之勞。阿難一人獨行，過毘舍離，於大迦葉深致其悲感之思：「世尊已涅槃，我今正欲依附，云何持我作疥瘙野干，心生不悅？」乃專精行道，斷殘結得無學果。證羅漢已，往王舍城預結集。是年夏安居中，集和合僧，以迦葉等為上座。先推優波離登高座，誦出「毘奈耶」

；次由阿難誦出「修多羅」（達磨），大眾共誦，定為佛說，凡三月而竣事（覺音傳凡七月）。時佛滅初夏，即阿闍世王在位第八年也。

根本結集之聖典，或言唯「經」、「律」二藏，或言「經」、「律」、「論」三藏，或加「雜藏」為四藏（《增一經》序），或更開「雜藏」為「雜」與「菩薩」而成五藏（《分別功德論》，《成實論》）。其「雜藏」與「菩薩藏」，下當別論之。「經」之與「律」，其內容如何，雖猶待考訂，而阿難誦出「修多羅」，優波離誦出「毘奈耶」，為後代一致之說，確實可信。至於阿毘達磨「論藏」之結集，則吾人不敢遽以為信史也。何者？微特《大眾律》，《五分律》之所不載；即載其事者，如《四分律》，《善見律》，亦附見於「經藏」之末，而不明結集之人；即明結集之人者，亦復傳說不一。論及「論藏」之內容，又莫不以自宗所尊信之論典當之。傳說若此之紛紛，其可信耶？正以根本結集之無此也。

所據典籍

誦者及作者

論典之內容

部別

集藏傳、分別功德論

迦旃延撰以呈佛

（意指毘勒）

大眾部傳

十誦律毘尼序

（不明）

有部傳

智論

阿難誦

五戒等（意指法蘊足論）

毘奈耶雜事、西域記

大迦葉波誦

四分律、毘尼母論

（不明）

有難無難等五分（意指舍利弗毘曇）

法藏部傳

善見律毘婆沙

（不明）

論事等七部阿毘曇

銅鍱部傳

真諦部執論疏

富樓那誦

（不明）

（不明）

五百結集，大迦葉實促成之。其豐功偉業，澤被後世，吾人無間言矣！然未能集思廣益，求其備且當，而匆促成之；雖聖者離欲，心無染著如虛空，而習氣所引，究不無圭璧之玷也！釋尊晚年，上首弟子舍利弗、目犍連先佛入滅，其常侍佛左右，歷廿五年而不離，稱逐佛轉法輪者，允推阿難。大迦葉不慊阿難，佛世已啟其機，佛滅而其跡益著。佛諭迦葉以為眾說法，每以「有比丘聞所說法，不忍不喜」為辭。曾於佛前指責目連及阿難弟子共相論義，阿難告以「且忍，尊者！此年少比丘少智」，而迦葉竟以「汝且默然，莫令我於僧中問汝事」答之。因眾以抑阿難，辭鋒咄咄，若不知有佛在者。偷羅難陀尼不滿迦葉之先阿難說法，諷以「如販針兒於針師家賣」。迦葉即廣顯證德，於阿難及「尼眾中作獅子吼」。迦葉受窘於尼眾時，即謂「我不

怪汝等，我怪阿難」。蓋迦葉頭陀第一，嚴肅而好遠離，為耆年苦行者所重；阿難則多聞第一，和忍而樂化他，為少壯悲解者所資。一則薄視女性，一則求度女人，個性不同，所見自難苟合也。當結集之初，迦葉不欲以阿難入數中，有把臂推出之說。雖以眾議而允之，猶責阿難以六突吉羅，竟以求佛度瞿曇彌出家，不請佛住世等為阿難罪，此豈持平之論哉！於結集時，阿難傳佛遺命：「大眾若欲棄小小戒，可隨意棄」。迦葉以「世人既知釋子沙門所當護持之戒矣，今若棄小小戒，人不將謂沙門瞿曇所設戒法，以師逝而與煙俱消！為免此譏，佛所未制，今不別制；佛所已制，不可少改」。其說雖持之有故，而顯違佛訓，拘滯不通，馴致戒律之在後世，務為繁文縟節，而失其適應之能。此猶可也，又以阿難之不問小小戒，判為犯突吉羅。以地則王舍城為迦葉遊化之區，以人則五百多頭陀苦行之侶。阿難雖「不見罪相，敬信大德，今當悔過」，被抑於上座而無可如何。夫忍結不斷以侍佛，忍上座之責以竟其誦出經藏之功，柔和慈忍如阿難，洵不可及也！

大法結集竟，尊者富樓那引五百比丘自南山來。大眾告以「曇摩、毘奈耶結集已了，宜共許此」！富樓那曰：「諸德結集佛法，自是。然我從佛得聞之法，亦當受持」。迦葉乃復與富樓那共論法、律，唯內宿、內煮等八事（《五分律》作七事），富樓那謂釋尊制而復開，迦葉則謂開而又制，終於各行其是。《僧祇律》則謂迦葉結集已，「喚千比丘入」，因有捨微細戒之諍。總之，五百結集僅為少數人之結集，當時即未能得大眾之同意，則無可否認者。大迦葉領導之結集，於初四百年佛教之小行大隱有關，故特為摘發之。此第一結集，雖未盡愜人意，然上座迦葉為時望所宗，護法阿闍世為摩竭陀之主，當時既無較完善之結集相頡頏，故仍為一般所宗信。惟律重根本，道通兼濟之思想，自由流布於人間而已！

第二節 毘舍離之第二結集

佛元百年間，佛弟子傳持不絕，聖教之化力日張。自波吒利弗城（或譯：波利、波多、波多羅弗、波羅離子），沿恆河西上，經拘舍彌，摩偷羅，而西北及於印度河流域，西南達德干高原。東方則毘舍離之佛教日盛，與波吒利隔河相望，形成東西兩系焉。當第一結集，眾意已未能盡同。阿難慮摩

竭陀、毘舍離雙方之不滿，乃於恆河中流分身入滅，足以見分裂之機。經百年之醞釀，因人地之分化，乃有七百結集之舉。阿難弟子有耶舍者，波利比丘也，遊化至毘舍離，於大林精舍中住。見跋耆族比丘，布薩日以金鉢盛水，白衣來，輒呼曰：「諸賢，其施大眾以錢！大眾將以此購易所需」。耶舍不以為然，不受分，且明斥為不淨，申其理於白衣之前。跋耆比丘以耶舍誹謗大眾，啟白衣之疑，議為之作擯羯磨，耶舍乃西行。受畜金銀，為引起結集之因，《僧祇律》即唯傳此事。若依餘律，則不止此一端，謂跋耆比丘凡有十事非法云。耶舍去摩偷羅，訪三浮多於阿呼恆伽山，謀有以糾正之。又共訪精通法律之名德離婆多於僧伽奢，得其贊可。乃遣使廣集波利比丘之在阿槃提（阿傘荼）、阿臈脾（伐臘毘）、沙祇（奢羯羅）及摩偷羅等地者，共下毘舍離以論之。跋耆比丘聞之，亦遣使四出，以「波夷那（即跋耆）、波梨二國比丘共諍，世尊出在波夷那，願大德助波夷那比丘」為言。波利比丘既來，眾口紛呶，末由取決，乃推代表九人——薩婆伽羅、離婆多、三菩伽、耶舍、修摩那、沙羅、富闍蘇彌羅、婆薩摩伽羅摩、阿耆多以決之。時參與結集者，凡七百眾，共會於婆利迦園。離婆多就十事一一發問，薩婆伽羅則一一答之，判為非法。傳說如此。

據覺音等所述：當時之跋耆比丘，不以彼等之判決為然，仍遂行其所見，集比丘萬人，別為結集，號大結集。國王左袒之，波利比丘乃被逼西避。《僧祇律》謂陀娑婆羅（優波離之弟子，疑即婆薩摩伽羅摩）誦出「律藏」。錫蘭《島史》及覺音，則說七百比丘斷定十事非法後，即誦出法、律，以八月終其事。比較眾說而觀之，則七百比丘即波利比丘之東下及同情加入者。九代表之共論十事，實未獲得定論，相持不下，乃各行其是。一則西方比丘之上座結集，一則東方比丘之大眾結集。國王不滿客比丘之少數固執，下令逐客，或亦有之。

十事之判為非法，實波利系比丘片面之辭。於此有不可不知者，則後世之所謂正統佛教，乃受波吒利城阿恕迦王之護持而形成者。吾人今日所據之史料，多為波利系之說，求其當於事理，蓋亦難矣。即十事為論：一、角鹽淨：聽許貯鹽於角器中，食時取著食中食之。淨即聽許之意。二、二指淨：

日影過中，橫列二指之長，亦得進食。三、他聚落淨：到他聚落得復食。四、住處淨：在同一界住者，不必一布薩，得隨所住而各別行羯磨。五、贊同淨：得先為議決，後於僧中追認之。六、所習淨：即聽許先例。七、不攢搖淨：未經攢搖之乳，即未去脂者，得取飲之。八、飲闍樓凝淨：未醱酵及半醱酵之椰子汁，得取飲之。九、無緣坐具淨：造坐具得不用邊緣而隨意大小。十、金銀淨：即受畜金銀。此十事，現存各律並判為非法。然以吾人所見，則一、二、三、七、八、九，事關飲食，應即小小戒可捨之例。六，為環境慣例之適應，其不礙解脫可矣，正不必一一與世俗爭也。四、五，疑出於僧事日繁，而多眾和合之不易。受畜金銀寶物之戒，緣起於摩尼珠髻聚落主，蓋禁其為嚴飾也，故曰：「若自為受畜金銀珍寶清淨者，五欲功德悉應清淨」。其銅錢、貝齒等課幣，縱有所禁，亦突吉羅而已。然則商業發達，金銀成為社會常用通貨之時，「乞以購易所需」，是否如耶舍所見之絕對不可，亦有所難言矣！

於此結集中，有薩婆摩伽羅婆（或譯：婆颯婆、婆沙藍等）、阿耆多（或譯阿夷頭）其人。藏傳當時有上座婆娑波，受納金鉢，夜遣比丘持赴市中收集金寶施物，應即薩婆伽羅婆，跋耆系比丘之一也。真諦等傳說五百結集時，別有界外結集，聚眾萬人，以婆師波羅漢為上座，殆亦即此人。後之大乘學者，欲托古以自厚，故移婆師波領導跋耆系之史跡，結合富樓那等五百人事，以成王舍城界外結集之說也。阿耆多，譯無勝或難勝，與彌勒菩薩同名。《四分》、《十誦》並謂阿耆多受戒五歲，本難預結集之席，以其堪任教化，精識法律，乃立為敷坐具人，實為九上座之一。其青年明達，廁身上座之席，可謂創舉！《增一經》序謂第一結集時有彌勒；大乘者每謂阿難與彌勒集大乘藏，固亦事出有因。阿耆多，應是跋耆系之青年英俊，與大乘佛教之關係特深。惟移此佛滅百年頃事，屬於第一結集，有未盡然耳！參加此第二結集之上座，除阿耆多外，不出阿難、阿那律、優波離之弟子，其時代不能後於佛元百年也。

第三節 傳說中之第三結集

第一結集，有意見之異而未分裂。第二結集，則上座、大眾已各為結集。依佛教之傳說，則更有所謂第三結集者。考其實，乃上座所出之三大系，根據舊傳而各為自宗聖典之整理。此固事所必有，然傳說紛亂，事多難憑，其時代與經過，卒莫得而論定焉。有云：佛元一百三十七年，波吒釐子城有魔名眾賢者，作阿羅漢形，致僧眾共諍，凡六十年。有犢子比丘，集和合僧而息其諍事，名第三結集，時護法為難陀王云，此犢子系之傳說也。或云：佛元四百年，迦膩色迦王信說一切有部，集五百大德，於迦濕彌羅集三藏，裁正眾說，此說一切有系之傳說也。此皆不盡無稽，而事多錯失。華氏城與迦濕彌羅之結集，下當更論之。

第四節 法毘奈耶之初型

釋尊之教法，唯一達磨——「法」，貫攝義理，無非經也。以遮顯之相待而成，漸分流為二：即法之行善以悟入真實者，曰教授，曰「法」；法之止惡以調伏妄念者，曰教誡，曰「毘奈耶」（律）。「法」之與「律」，初非判然之二物，然釋尊晚年，此二者已大異其趣。教授之「法」，即憶持釋尊斷片之開示，精鍊為定型文句，轉相教授，曰「句法」。此種種之句法，佛世已有編次集合者，如億耳所誦之〈義品〉（八章或云十六章），即其一也。以文字為斷片之記錄，容亦有之。其教誡之「律」，隨犯而制為定文，半月舉行布薩，朗誦佛制，即《波羅提木叉戒經》是。佛入滅已，弟子集種種句法為「經藏」；以《戒經》為主，間及僧團之種種規制，集為「律藏」，蓋即承此法、律分流之餘緒而編集之。後世所傳之「經」、「律」，雜以學派之言，互有出入、增減，編組之次第亦不同。孰為聖典之舊，孰為演繹引申或羼入者，極難言其實，然彼此仍有其一貫之跡，吾人即其同者以推論為聖典之舊，要無大過。略言之，佛滅百年，當部派分裂之頃，必有一共許之「經」、「律」在。迨部派分流，而「經」、「律」乃日形改觀也。

先就律典言之：以《僧祇律》之製作為近古。彼分「比丘律」及「比丘尼律」為兩大綱，又各分「毘尼」、「雜跋渠」、「威儀法」之三。此以「比丘律」為主，次出「尼律」之不共者，頗合於當時佛教之精神；較之上座分別說系諸律，次「尼律」於「犍度」之前者為當。即其三類之分，既合於

「學威儀、學毘尼、學波羅提木叉」之三學，亦與「受戒聚、相應（雜）聚、威儀聚」之三聚合。「毘尼」部乃《戒經》之分別解釋，即巴利「律藏」之「修多羅毘崩伽」也。《戒經》分波羅夷等八類，諸律無異；即出入最大之眾學法，著衣及受食等事，亦大體從同。分別《戒經》以下，諸律極開合之異。《僧祇律》作「雜跋渠」與「威儀法」之二，雖不必即古本之真，亦較為近古。何者？一、《僧祇律》之「雜跋渠」，標偈而牒釋之，隨事類及，簡樸而次第微嫌雜亂，此初編之應爾也。二、「雜跋渠」即「相應品」，即隨事之相類而類別之；「威儀法」多為日常生活之拾遺，此與《五分律》之十九法，《四分律》之二十犍度，《十誦律》之十八事，雖次第不盡同，而內容多合，此可以覆按知之。三、法藏部（？）之《毘尼母論》，薩婆多部之《毘尼摩德勒迦》之「雜事」（即「雜跋渠」），《十誦律》「善誦」之初分，並牒句而為之釋。其牒句與《僧祇律》「雜跋渠」及「威儀」之牒釋，雖次第或異而文義相當。其顯然可見者，則以「五百結集」及「七百結集」廁其中也。此「毘尼」之「本母」，淵源有據，準此以比較諸家之廣律，則開合演變之跡，歷然可指：一、嫌其次第之微雜而改組之，演繹補充之：集出「受具」、「布薩」、「安居」等大事已，「雜跋渠」中所遺之「雜事」與「威儀」，《五分律》集之為「雜法」及「威儀法」，《四分律》集之為「雜犍度」及「法犍度」，猶沿用其舊名。《有部律》合之為「雜事」。其「雜跋渠」中之結集事，《四分》、《五分律》並以之殿「犍度」末。此因「雜跋渠」及「威儀」之舊而改組之，故雖緣起次第各異，而大體猶同。二、即此整理者，嫌其未盡而施以抉擇分別（初附於諸事中）：或分別波羅夷及僧殘；及於波羅提木叉之全；或及於犍度；或增一為次。如《四分律》之「調部毘尼」，「毘尼增一」，或《十誦律》之「優波離問」，《善見律》之「舍利弗問」，並《僧祇律》、《五分律》之所無。此蓋後人之分別，藉優波離等以自重，文既後出，宜其有無出入，邈不相及也。《十誦律》之「善誦」，本抉擇分別之作，而保存「雜事」之古述於其中，使吾人得以推見《僧祇律》之近古，何幸如之！

此猶學派分裂頃之律典，未足以言初型，請更進而論之。《戒經》之編次，以罪相之輕重為類：有犯而宜擯者，集為波羅夷；犯而宜治罰者，集為僧伽婆尸沙；雖可決其犯重而判別未明者，集為不定：此三重罪也。有犯而宜懺悔者，集為波逸提；波逸提中，有以資具之與他屬己而成犯者，則物應捨而罪宜悔，別集為尼薩耆波逸提而列之於前；有犯輕，但向他悔即可者，集為波羅提提舍尼；此三輕罪也。六者之文句、次第，因部派而或出入，然察其演變之跡，猶得想見其為古型也。各家律此下並有眾學法，與七滅諍。然眾學法出「威儀法」中，結句云應當學，與前六者之結罪不類；七滅諍乃悔過、息諍之作法，出「雜跋渠」中，與波羅提木叉之名義不符。此二者，宜為後學者誦習之方便而附益焉。古本之《戒經》，應為四波羅夷、十三僧伽婆尸沙、二不定、三十尼薩耆波逸提、九十二波逸提、四悔過，凡百四十五戒而已。《婆沙》引經云：跋耆比丘聞誦戒一百五十事（漢譯改為二百五十），蓋波羅提木叉之古本也。「雜跋渠」與「威儀」，以五百結集、七百結集事廁其中，則亦非七百結集之舊。原始結集，僧事連類而鳩集之，曰「雜跋渠」，末附以五百結集之記載，猶書籍之後記也。七百結集者，取而詳審董理之，又附記七百結集事於後。此下之種種，多「威儀事」，附麗於「雜跋渠」之下，殆七百結集之後，阿恕迦王之世乎！諸家雖分之為二，有部俱總名之為「雜事」，猶可見古型之唯一也。錫蘭《島史》謂「大眾之徒，棄甚深經律之一分」，可謂以不病為病者也。跋耆比丘受百五十事之戒本（或已包括七滅諍在內），實即暗示七百結集時之跋耆系，彼等繼承小小戒可捨及富樓那系之精神，貴得大體而不務瑣細，傳習舊傳之律文為已足（參考學派之分裂）。若波利系比丘則反是，深入微細而流於繁瑣，比丘慣習之生活，事無鉅細，一一為之審定，而附於「雜跋渠」之後。次第之雜亂者整理之，事理之不詳者分別之，上座系重律而律之古型失。雖然，此威儀等事，非謂事事後出，固亦有佛世而習行者。大眾系於律，本為守舊者，迨波利系得勢，大眾系亦不得不稍事更張矣。七百結集之律典，猶可得而議，古則吾不知。然學派未分，要當無大異也。

┌緣起

┌經分別十波羅夷、僧殘、不定、捨墮、墮、對悔

｜ └眾學法、七滅諍（附）

┌比丘律──┤

｜｜ ┌雜事

毘奈耶┤ └雜跋渠十結集後記

｜ └威儀法（附）

└比丘尼律──出其不共者

達磨即「修多羅藏」之結集：據典籍所載，僻處西北印之薩婆多部，唯《雜》（亦譯《相應》）、《中》、《長》、《增一》四阿含；餘部則有第五部之「雜藏」。《雜阿含》，隨事義之相應者而類別編次之，如處與處相應，界與界相應，義相應而文則雜碎。《中阿含》經文不長不短。《長阿含》則經文甚長。《增一阿含》以數相次而集經，一而二，二而三，乃至多法。「雜藏」或為四含所不攝，或自四含中集出，內容多出入，諍論之所在也。四含之次第既有異說，各家所誦之經文，亦具缺不同，編制亦異；學派之異見，固不僅解釋不同而已。

銅鍱部

化地部

法藏部

大眾部

有部

長阿含

一、梵動經等

一、增一、增十、大因緣至梵動

一、梵動、增一至增十、帝釋問經

一、

二、

中阿含

二、根本說經等

二、

二、

二、

三、

雜阿含

三、五十六相應

三、雜為四眾、天子、天女說

四、雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、雜天、雜帝釋、雜魔、雜梵王

四、根雜、力雜、覺雜、道雜等

一、蘊品、處界品、緣起品、聲聞品、佛道品、伽陀品

增一阿含

四、一集至十一集

四、一增至十一

三、一事至十一事

三、一增至百

四、一句事至十句事

五、小誦、法句、無問自說、如是語、經集、天宮事、餓鬼事、長老偈、長老尼偈、本生、義釋、無礙解道、譬喻、佛種姓經、行藏——凡十五部

五、其餘雜說

五、生經、本經、善因緣經、方等經、未曾有經、譬喻經、優婆提舍經、句義經、法句經、波羅延經、雜難、聖偈經

五、辟支佛阿羅漢自說本起因緣

（無）

附記

毘尼母論云：修多羅乃至優波提舍與雜藏相應者，集為雜藏。

分別功德論云：或佛說，或弟子說，或諸天讚頌，或說宿緣，三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏。

「雜藏」中之「本生」、「本事」等，薩婆多部亦有之，然以此為經、律所固有，無有出三藏外者。此「雜藏」之離四含而獨立，非結集之舊。雖有目之為「小阿含」者，然律文但曰「集為第五雜藏」，不名之為阿含，是異之也。雖然，「雜藏」後出，而內容則有極古者，此不可不知也。「雜藏」之內容，與舊傳九部經（依《法華》說）之名目多合。不許「雜藏」者，以九部為聖典內容之分類，非部帙之別。然許有「雜藏」者，則「本生」、「譬喻」等，確有部帙之差別可指。九部之說，各派所共信，而解說殊曖昧，即名目亦時異；其與「雜藏」及四阿含之關係，尤多異說。古史無徵，難期精確之論定，然詳契經之內容，尋學派之流別，則大意猶可說也。

「修多羅」之結集沿革，略經三期而後大定：

一、集佛陀言行為九部經：佛之世，斷片教授之文句，遞相教授，曰「句法」。有為之類集者，如《法句》（嗢拖南）、〈義品〉（阿達婆耆）、〈波羅延〉（過道）等。餘則釋尊及弟子之事跡，與「句法」共傳人間。佛滅已，弟子取佛之言、行，類集為九部：1.「修多羅」，即說法之以散文者。2.「祇夜」，即以韻文而重頌散文之所說者。3.「伽陀」，即說法之全以韻文出之者。此三雖就文字之形式分類，而實為釋尊言教（法義）之類集。今之《雜阿含經》，雖多所演變，猶存當時之舊。何則？《瑜伽論》雜糅大小，而古意猶彷彿可窺。其說四阿含，以《雜阿含經》為本事，餘經則依此而為不同方式之編制，故曰：「即彼相應（雜）教，復以餘相說」云云。其敘《雜阿含經》之內容曰：「世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應；蘊、界、處相應；緣起、食、諦相應；念住、正斷、神足、根、力、覺支、

入出息念、學、證淨等相應；又依八眾說眾相應。……即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩」。

此與「諸佛語言，九事所攝」之說正合。此事相應教，大別為散文之「修多羅」，與韻文之「伽陀」（「祇夜」則隨文義兩攝之）。《瑜伽》謂思擇聖教有二：「一、思擇素怛纜義。二、思擇伽陀義。思擇素怛纜義，如攝事分及菩薩藏教授中說」。其〈攝事分〉所說，即《雜阿含》之「蘊相應事」等。其思擇「伽陀」義，則十九為《雜含》「八眾相應」文。釋尊法義之教授、初類集為「修多羅」、「祇夜」、「伽陀」三部經，與今之《雜含》相當，實無可疑者。《雜含》之雜，即相應義，與「毘奈耶」「雜跋渠」之雜正同。隨義類而鳩集成編，固原始結集之舊制，若嫌其文段之無倫次，陋矣！4.「因緣」者，記佛及弟子之事跡，始終本末，歷然有敘（約現生說；後之《賢愚因緣》，《百緣》，《雜寶藏經》之一一事緣，即其例）。以事緣常為說法之緣，故後人每以因人因事而起解之。5.「譬喻」者，不但取譬以說法；凡因事而興感，亦譬喻也。6.「本生」者，說釋尊（兼弟子）之宿行。7.「本事」者，敘古佛之化。

8.「未曾有」者，明佛及弟子不思議之證德奇跡。此五部為釋尊景行之類集，與前三部迥異。9.「優波提舍」者，於法義之深簡者，藉問答而解說之，後世之「論藏」，即胚胎於此。其傳十二部（或較九部經略後）經者，於佛弟子之聞「修多羅」、「祇夜」而證果者，別出而題為10.「記別」。佛世「句法」之類集，雖已攝入「修多羅」、「祇夜」、「伽陀」，而小型類集之風未替。「五部沙門，競集法句」，或有更張，要皆佛典之極精要親切者。此類之編集，淵源極古，而內容亦雜。梵本之《根本有部律》，舉《無問自說》、〈波羅延〉、〈諦見〉、〈山人頌〉、〈賢人頌〉、〈義品〉六種（梵本之《譬喻集》，即集此而成）；漢譯省略；藏譯又增《男上座頌》，《女上座頌》二種於〈義品〉之前。《根本有部律》之「藥事」，舉「嗢拖南」，「諸上座頌」，「世羅尼頌」，《眾義經》（〈義品〉）四種。銅鍱部之「雜藏」，將此數種，攝為《法句》，《無問自說》，《經集》（〈義品〉、〈波羅延〉等）、《長老偈》、《長老尼偈》等。

《四分律》之說「雜藏」，除《優波提舍》等七部外，有《句義經》、《法句經》、《波羅延經》、《雜難經》、《聖偈經》（獨缺「嗢拖南」）。此等並法義精要之小集，於十二部經中，11.「嗢拖南」攝也。如漢譯之《法句》，藏譯即題「嗢拖南」。《智論》云：「優陀那者，名有法佛必應說而無有問者，佛略開問端。……又如佛涅槃後，諸弟子抄集要偈，……諸有集眾妙事，皆名優陀那」。優陀那有「集施」義，小集皆「優陀南」之類，後世偏以此「優陀南」為《無問自說》，非也。是法義之小集，列伽陀之後。12.「方廣經」，與大乘之方等、方廣，關係特深，古跡雖不詳，似為大行之綜合。如是集釋尊言行為九部經，「修多羅」之初型，是部帙之部也。

二、演九部經為四阿含：五百結集，人少時暫，釋尊遺言景行之未見結集者，所在而有，則宜為之拾遺。碎金、雜錦，非不燦然可觀，而雜碎難持。說理者，簡淡而中下不及；紀事者，渲染而或傳聞失實，則宜為之聯比綜合。於是或本「相應」之舊文，或取傳聞之新義，演繹引申聯比之。糅以「因緣」、「譬喻」、「本生」、「本事」、「未曾有」之紀事，構為較長之篇幅。以篇幅之長短得名，曰《中阿含》，曰《長阿含》。其原始結集之事相應（「修多羅」、「祇夜」、「伽陀」），沿用相應之舊名，曰《雜阿含》。增一之制，便於誦持，佛世已有之。迨《長含》之《增一》，《增十》，《集異門經》，已日臻發達，《增一阿含》即全以此數目之相次而組織之者。凡一事而再見於四含者，《雜含》則簡潔平淡；《中含》猶大體相近，《長》及《增一》則特詳。化簡潔為長漫，平淡為瑰奇，蓋去佛日遠，傳說久而想像富，此不難比觀知之。同一之記載，《長含》輒移其說處於毘舍離，《增一》則又每移於舍衛，殆與編集之地點有關。演相應教為四含，與律典之更張，頗見一致。律則以「雜跋渠」為本，糅以「因緣」、「譬喻」、「本生」等，集為諸「犍度」，別之為七法、八法或大品、小品，而仍名其遺餘者為「雜事」。法則以相應教為本，糅以記事，演為《長含》，《中含》，而名其本教為《雜含》。阿含之有《增一》，亦猶「毘奈耶」之有《增一》也。四阿含之類集，時、地不詳，惟傳聞阿難彙佛說九分教而為四阿含。事則應有，人不必阿難。以各派共許四阿含而論之，則猶七百結集以前事也。

三、依四含而立「雜藏」：演九部經為四阿含，四含興而九部經之古型失。然「優陀那」小集、「本生」等傳說，當仍有離四含而鳩集者。七百結集，聖眾初破，跋耆系與波利系分化於東西。阿恕迦王時，因五事之爭而思為融合。惟波利系之深入西北者（西系），與遊化中印者（中系），意見殊不一，佛教乃啟三分之勢。時彼此聖典亦多所出入：西系尊《雜含》，中系推《長含》，東系（跋耆系）則重《增一》（或作《長含》）。《增一阿含經》，西系唯十事，中系凡十一事，東系則推衍繁廣，舊傳百事之多。西系與東系，若不兩立，優婆鞠多不與大天共語；中系則受東系之熏染，態度和緩而折中。華氏城之第三結集，雖猶待證實，然中系之帝須，似得東系之合作，大抵以中系為主，而分別取捨東西之善說；「分別說」之得名，其在此乎！「優陀那」小集、「本生」等傳說，雖小異亦視為可留，附於四含之末，「集為第五雜藏」。次四含為第五，而不名阿含，何也？源本佛說，展轉傳來為阿含，不名之為阿含，是異之也。《分別功德論》謂「文義非一，多於三藏，故名雜藏」；其部類龐雜，更非「雜藏」之舊矣！西系學者，堅拒「雜藏」，雖知佛法多所零落，而寧缺毋濫。中系、東系則佛法務求其廣備，摭拾遺聞，未可厚非。彼此所見，各有所是。及其弊也，一則以固，一則以濫；抉擇而取捨之，在善學者！阿恕迦王時，文字之用漸宏，聖典傳有大部之記錄。自此而後，四含雖或出入而大體已定。惟「雜藏」一門，日見弘廣，初離「修多羅藏」，而別為第四「雜藏」；又漸遞演而出「摩訶衍藏」及「禁咒藏」也。

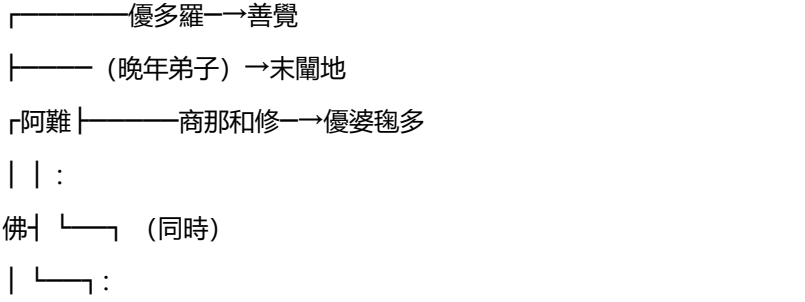
卷005

第五章 阿恕迦王與佛教

第一節 法阿育與黑阿育

佛元百十六年，摩竭陀王阿恕迦（即阿育）立。迦王出佛滅百年後，為大小各宗所共信。自上而下，佛滅於阿闍世王八年，闍王子曰鬱多耶跋陀羅王。自下而上，則阿恕王以前，有頻頭沙羅王、旃陀掘多王、難陀王。其間

之王統不詳，信古而闕疑，如此而已。銅鍱部者則謂王即位於佛滅二百十八年。自鬱多耶跋陀羅王以下，有阿兔樓陀王、閔蹰王、那迦逮寫迦王、修修佛那迦王、迦羅阿育王、迦王十兒，此下乃與難陀王接。詳記諸王在位之年，合於錫蘭王統，五師傳承，一若信而可徵者，宜今之學者多依之。然常傳迦王出百年後，銅鍱者亦傳此時有迦羅（黑）阿育王其人，並謂七百結集時之助跋耆比丘者，即此王云。彼於黑阿育後，隔百年別有達磨（法）阿育出，二阿育之說可疑。考迦王之初立，脅父於死，陷兄於坑，置地獄之刑；其伐羯□伽也，虜殺無算。鐵輪王以鐵血定閻浮，暴力可畏，人皆稱之為「旃陀阿育」；旃陀，暴惡可畏義也（黑亦惡義）。迨熏陶佛化，一變力政而為德化，人復以法阿育稱之，猶言賢德者阿育也。是則迦羅阿育，言其即位之初；達磨阿育，指其信佛以後。銅鍱傳誤以為二人，視為有百餘年之隔，非也。或者雖覺二阿育之無稽，猶以銅鍱傳之年代為可信，以迦王為佛元二百年後人。尋統一閻浮之迦王，與優婆毬多、末闡地同時，銅鍱部之《善見律》亦作此說。末闡地為阿難弟子，毬多則其再傳（《分別功德論》謂阿難傳優多羅，優多羅弟子善覺，與迦王同時），迦王與之同時，其不能後於佛滅二世紀無疑。即以五師傳承而論：七百結集之阿難弟子耶舍，即第二師之須那拘，此可於《善見律》知之。彼稱耶舍為耶須拘迦，次又曰「第二、須那拘集毘尼藏」。須那拘於優婆離為再傳（律），於阿難為弟子（法），與阿難弟子商那和修同時。優婆毬多出商那和修之門，與須那拘再傳之帝須同時。雖銅鍱部所傳，詳五師傳承之年，使合於二百餘年之說，然此數人與迦王並世，其不能後於佛元二世紀，可斷言也。



└優波離→馱寫拘→須那拘→悉伽婆→帝須

銅鍱部之傳說，求於迦王之仁暴而疑，求於同時之大德而疑；其似若可信者，則印度、錫蘭之王統年代耳。然印度為無歷史國，銅鍱者何知之獨詳？此蓋由誤會而以意為之，非事實也。《大史》及錫蘭《島史》亦銅鍱傳也，詳記王統之年代；然準彼推算，則佛滅於西元前五百四十三年，與《善見律》亦有五十餘年之差。如彼等所傳錫蘭建國於佛滅之年，托始云爾，何必可信！七百結集，舊傳在佛滅百年（概說）；此後百十餘年，有阿恕迦王出。銅鍱之學者，必誤以此為百年後之百十餘年，乃有「阿育王自拜為王，時佛涅槃已二百十八年」之說。迦王出於佛後百年，亦為彼等所熟聞，而無以明其故，乃誤會迦羅阿育與達磨阿育為二人，取傳說中之諸王、諸師，製年譜以自圓其說。百年之差，其以是歟！於聲聞四大派中，於分別說系四部中，惟銅鍱部作此說。吾信古以闕疑（王統不明），曰：阿恕迦王惟一，登位於佛滅百十六年也。

釋尊入滅之年代，且附此一論。佛滅之年代，傳有七十餘家。我國古德惑於星隕地動之變，多用周穆王壬申入滅說，然此實渺茫難憑，時賢無信之者。推論佛滅之年，莫如依迦王即位之年而逆算之。蓋迦王即位於周赧王四十三年，已為史學所公認，則加以去佛之年代，即佛滅之年矣。近人多信《善見律》、「眾聖點記」（銅鍱部所傳）等，故出入於西元前四百八十年左右。今衡以迦王時代住持佛教之大德，派遣之傳教師，不立迦羅阿育王，固有小乘各派之共說（除銅鍱部），馬鳴（《大莊嚴論》）、龍樹（《大智度論》）之說，信迦王惟一人，出佛後百年。此佛後百年，《部執異論》及《十八部論》，明定為「百十六年」，則知釋尊入滅之年，應為周安王十四年（西元前三百八十八年），本書據此為佛元，與拉斯之西元前四百年頃，克引及威士達之三百七十年頃說略同。

第二節 阿恕迦王之政教

佛元六十一年，馬其頓名王亞歷山大，以旭叉斯羅王之請（時印度內亂甚），引兵侵印度。抵五河已，更欲東窺恆河之平原，後以將士不欲東行，

乃留守而歸。時有旃陀羅掘多（月護）者，出冒狸（孔雀）種姓，乘間糾合西北印之士族，逐馬其頓守兵而獨立。又東下廢難陀王，統一中、西、北三印，再建摩竭陀帝國，是為孔雀王朝，都於波吒釐子城，時佛元六十七年也。越四年，敘利亞王塞留克斯，為旃王所敗，退還阿富汗斯坦以和，並遣使美迦斯迭累斯駐波吒釐子城。其人記當時見聞為一書，殘篇猶存，故得考見旃王之年代。旃王力護佛教，政治修明，治國凡二十四年。子賓頭沙羅王，克承厥業，又二十五年而阿恕迦王立，時佛滅已百十六年矣。迦王未立頃，嘗平呾叉斯羅之事變，頗得臣民之好評。賓王病篤，群臣擁立迦王，拒太子修私摩而死之，賓王用是憤憾死。迦王承祖父之餘緒，雄才大略，討伐不臣，開印度統一之局。威聲驚域外，東之緬甸，南之錫蘭，西北之馬其頓、敘利亞、埃及等，並畏威懷德，遠承其聲教。

孔雀王朝大業之成，外由希臘文明之輸入，而得力於佛教者尤多。嚴階級、崇祠祀、信咒禁、尚苦行，凡此印度文明之積弊而幾乎無可救藥者，初期佛教無不反其所行。佛教初行於恆河流域，次及西北印，孔雀王朝則據此而崛興者。亞歷山大來侵，受恆河流域聯軍之抗拒，卒阻其東進之心。亞歷山大去，北印即起謀獨立。以視二百年來，一任波斯王朝之蹂躪剝削，印度民族之融合精神，已有極大之進步，非佛教民族平等論之影響而何？印度民族沐佛百年之化而孔雀王朝興，其盛衰與佛教相終始。吾人於此，不特引為佛教之光榮，亦引此為後期佛教之遺憾也！

迦王初立，群臣以擁戴功，多有以此驕王者，乃大殺以清反側。兄弟多被殺，即毘地輸迦（亦作帝須）出家為道，似亦不得其善終。兵烽所至，虜殺無算，初期之暴力政治，縱不若記載之甚，要亦無容諱飾者。王灌頂之第九年，始歸三寶為優婆塞，並刻石以誌悔：「為王者，必先自治而後能伏敵，人而不能勝自身之欲，焉能勝敵人？」啟發其信心者，或云護比丘；或云善覺；或云修私摩稚兒泥瞿陀，出家為沙彌，王見而有感，乃歸心佛教云。就王於佛教事業熱誠觀之，則王之正信佛教無可疑，然於婆羅門教，耆那教等，亦予以尊重維護。蓋迦王之心目中，宗教乃廣義之道德，雖有淺深其間，而同以導人為善。心胸廣大，信佛而能予異教徒之信仰自由以尊重，非褊

急政治家可及也。王沐佛之化已，誠信為法，仁慈為政，寬刑賦，施醫藥，廢漁獵，睦友邦。為正法之興隆、人民之安寧與幸福計，歷訪各地之名德沙門及婆羅門，於國內國外置正法大官以主其事。自灌頂後之十三年至二十八年，凡數發敕令，謂真正之勝利，在宗教而不在武力云。王有為佛教四眾弟子特發之敕令，名婆伯那者，敕刻石於巴羅特帝附近之山頂。敕文舉佛說之七種法門，以勸弟子修學者，1.「毘奈耶要略」，2.「聖者之自在」，3.「未來之怖畏」，4.「牟尼歌」，5.「寂默經」，6.「鄔波底沙之問」，7.「始於妄語之羅睺羅教誡」。王灌頂後二十年，巡禮佛陀及佛弟子之聖跡：自波吒釐子城北上，經毘舍離，至釋尊誕生之藍毘尼園；後循釋尊最後遊行之舊道，至拘尸那之佛涅槃處，於道中建大石柱五處。其藍毘尼園之石柱，上刻馬像，今猶存下截，刻文亦明白可辨，略為：某年，王自來禮釋迦牟尼誕生之處。此巡禮之事，備載於《阿育王經》，蓋從優婆毱多之教而為之。今得刻文，益見巡禮之說不虛。王禮菩提樹，廣施供養，並建八萬四千塔，分置佛舍利，遍布閻浮。王所建之佛教精舍，今無有存者。所造之塔婆，唐代玄奘目擊者，不下五百餘；現已發現者，惟桑琪之一聚，婆爾呼之一塔。又王所建之石柱，分有銘、無銘二類。玄奘所見者，凡十六處，現存止九處。其中六柱，各刻敕令七條，其他刻全同或全別之敕令。王之石刻，於印度之宗教宣傳，至今仍有極大之價值也。王信佛法切，三以閻浮施；兒摩哂陀，女僧迦密，婿阿耆，並先後出家；派名德宣化於各地。晚年，王被抑於王子及大臣，悵悵不得志，以半庵摩羅果奉雞園寺僧而卒。「崇高必墮落，合會要當離」，無常法爾，迦王之所信所行為不虛矣！時佛元百六十二年也。

第三節 阿恕迦王時代之佛教

七百結集時，某王助跋耆系，而有大眾之結集。迦王都波吒釐子城，波利系大興，然跋耆系亦日形活躍。說一切有部傳：王因耶舍之說，迎優婆毱多於摩偷羅之優留蔓荼山；王之禮聖跡，建塔婆，胥毱多等教之。《善見律》僅謂因婆毱多知僧事，助王營建云。銅鍱部傳：王因積疑求決，迎摩偷羅阿然河山之目犍連子帝須。凡此，皆波利系也。王子摩哂陀出家，奉帝須為和上，有部之末闡地，大眾部之大天為阿闍梨；其後並授以化導一方之命。

此足見迦王之於佛教，雖或尊帝須，而實無所偏黨。《付法藏傳》謂：一曾犯逆罪而精通三藏之比丘（與《婆沙論》之說大天相合），往見優婆毬多，毬多不與語。有部學者之於大天，備極毀訾，並謂迦王黨於大天，聖眾相率西避迦濕彌羅云。此又可見深入西北之波利系，與跋耆系積不相容。當迦王之時，王意平等，而有部系為跋耆系及波利東系之協調所抑，實不勝其憤慨也！目犍連子帝須，舊傳所不詳。惟《識身足論》破目犍連之過未無體，似即此人。《善見律》之名帝須者不一；王弟毘地輸迦，《善見律》亦作帝須，然則帝須即毘「地輸」迦之音轉。《大悲經》云：「摩偷羅優樓蔓荼山，有僧伽藍，名那馳迦，於彼當有比丘名毘地奢，廣行流布我之正法」。其即指此帝須歟！說一切有者，傳迦葉至優波毬多，凡五師相承。銅鍱部重律，傳優波離至帝須之五師（見上表），實則帝須即阿難之三傳弟子。初與有部同以摩偷羅為中心；迨後一東下，一西上，乃分裂為二，若不相涉耳！

銅鍱部者說（真諦浮海來，所傳亦當本此）：迦王尊信佛教，外道窮於衣食，多濫跡佛門，以外道義入佛法中。佛教因此起諍，摩竭陀大寺雞園內，不能和合說戒者凡七年。王遣使勸和，不聽，使者怒殺僧眾。王聞之大驚，至寺悔過，問使者以應得之罪。或曰：依王所命，應王得罪。或曰：王無殺意，使者得罪。或曰：兩俱得罪。王大惑曰：誰斷我疑？諸比丘推目犍連子帝須，於是遣使迎之於阿烋河山。王從之諮受佛教，知其為分別說者，即依之沙汰僧侶，賊住比丘多逐歸本宗。時博達者猶數百人，以外道朋黨盛，恐剪除之為害佛法，乃別建寺以處之。僧眾清淨已，集學德兼備者千人，和合說戒，並結集三藏，即銅鍱部所傳之第三結集也。然此事可疑，試舉其異說而辨之。

銅鍱部傳說

諸學派傳說（除大眾系）

佛滅百年

毘舍離七百結集

迦羅阿育王時分二部

佛滅百年

毘舍離七百結集

國王不明

佛滅百十六年後

舶主兒大天諍五事

阿育王時分二部

佛滅二百卅年頃

賊住比丘起諍

達磨阿育王時

佛滅二百年滿

大天諍五事

國王不明或作妙雲王時

大眾部分出東山等六部華氏城第三結集

大眾部分出東山等三部

銅鍱者所傳賊住比丘之爭，為東山部等之因，為佛滅二百年許事，與有部者所說大同。然有部以此為後於迦王四五十年，亦不言賊住。銅鍱者以此為法阿育王時頗不合。詳東山等部，銅鍱者目為安達羅學派。安達羅為大天教化之區，時大天未行，何得有安達羅學派之分？且銅鍱者傳佛滅百年至二百年，佛法成十八部，則十八部之分，先於迦王矣。迦王所遣之傳教師與五部等分裂有關，灼然可見。迦王既不應後於佛元二世紀，當時之爭，亦不應與安達羅學派之爭相濫。舊傳優婆毱多後，律分五部；時毱多猶在，五部將分，應為分出東山等末部之爭也。雖然，迦王之世有諍論，則無可疑者，在所諍何事耳！有部系與犢子系，並說佛元百年後，有五事之爭，分根本二部。然據大眾系所傳者察之，此實三系（大眾、分別說、一切有）或四派（大眾、上座、一切有、犢子）之分爭也。此不具論，當於下學派分裂中辨之。銅鍱者（分別說）之在當時，實與大天等相提攜；合力以除大眾系之極端者，或

亦有之。如共許「雜藏」，即是其例。現存之《僧祇律》，亦與銅鍱者相近，波逸提九十二，眾學法僅七十左右。大眾系稱「惟大天一人是大士，諸餘皆小節」；銅鍱者亦尊為名德之一。有部傳當時王黨大天；帝須亦取得迦王之尊信，而有所論說。迦王時佛教之爭，乃大眾系與分別說系相協調，與波利之西系共爭五事也。銅鍱者誤迦王為二百年後人，因與二百年後之爭相混。傳說帝須於此時集千比丘結集三藏，餘部無此說，似亦渺茫難信。或可共論三藏之義，遮他立自以成書，如所傳《論事》之類。

迦王之前，佛教猶局促於恆河流域，間及印度河；以迦王之誠護，佛教乃一躍而為世界之宗教。迦王之賜予佛教，不可謂不深且厚矣！迦王初置正法官，融道德宗教於政治，以促進民生之和樂。次派傳教師，專力於弘布佛教，努力於國際之和平。王與敘利亞、埃及等王國，締結友善之邦交；並藉佛教以宣達國際間之信義和平，雖維持和平僅五十年，然實開國際和平運動之先聲也。迦王之傳教事業，以西北及東南為最成功。正法官所至之國家及國王之名，見於敕令之刻文者，有敘利亞之安提柯斯，埃及之度萊梅，馬其頓之安提谷那斯，克萊奈之馬迦斯，愛毘勞斯之歷山王（此上即希臘五王國）；以及北印之健馱羅，南印之安達羅、錫蘭等，可見此皆佛教宣揚之地也。佛教傳入希臘五國，頗為時眾所歡迎；遠至佛元千年，波斯猶有佛教僧在。晚近各該處之考古及發掘，並發現久已湮失之佛教。希臘五國乃耶、回發祥之地，彼二之自猶太教而演化為世界宗教，不應忽略佛教深大之影響。尤以基督教為甚，不特博愛、和平，即耶穌及彼得等之獨身，亦染有濃厚之佛教色彩也。或謂基督教稱上帝為喬達，亦即喬達摩之音轉云。其在東南者，南印佛教日發達，促成安達羅民族之勃興。王子摩哂陀，王女僧迦密他之去錫蘭，其成功尤大。錫蘭王國接受佛教，且更傳播於緬甸、暹羅等地。巴利語系聖典之保存，維持初期佛教之形式以迄現在，皆難能可貴也。其東北方，隔於崇山峻嶺，弘布稍難。舊傳秦始皇時，有室利房等十八人來化，雖傳說無徵，然適與迦王之時代相當，或即所派傳教師之一也！

佛教至迦王而一變，前此之雖有二部，猶能大體和合者，此後則學派分流，不復如前矣。蓋學者之間，已有不同之見，迨受命而分化一方，適應不

同之民族文化，學派乃競興。迦王所派之傳教師，亦不必盡為受命而後成行；在一方弘化之名德，即因而授以一方化導之命，如末闡提等，應是此類。諸上座受命已，各率其弟子以行，此與學派之分裂，顯灼可見。如摩訶提婆之與大眾末系；曇無德（王弟帝須之師）之與曇無德部；迦葉波之與迦葉波部；摩哂陀之與銅鍱部；末闡提之與薩婆多部。在當時雖未有學派之形成，然經一期之分化，即形成分立。舊傳優婆毬多後，律分五部，蓋紀實也。以此，銅鍱者以達摩阿育出十八派分裂之後，非吾所敢信！茲附迦王派遣之傳教師及其教化區於下：

布教師

布教地

即今

末闡提

罽賓、犍陀羅

北印之克什米爾等

摩訶提婆

摩醯沙慢陀羅

南印之賣索爾等

勒棄多

婆那婆私

未詳，或云在南印

曇無德

阿波蘭多迦

西印之蘇庫爾以北

摩訶曇無德

摩訶剌陀

南印之孟買

摩訶勒棄多

臾那世界

阿富汗以西

末示摩、迦葉波

雪山邊

尼泊爾等

須那迦、鬱多羅

金地

緬甸

摩哂陀等

師子

南印之錫蘭

卷006

第六章 學派之分裂

第一節 二部、三系、四派

佛世一味之教，以七百結集，初分為聖大眾部及聖上座部，謂之根本二部。次於佛元百三十年頃，於上座部出分別說者，合為大眾、上座分別說及上座之三系，成鼎立之勢。迨大天等率眾南行，其上座系之沿恆河北岸及雪山麓而東進者，別出犢子部。其在西北印者，自稱說一切有部以別之，成四大派。《寄歸傳》云：「諸部流派，生起不同，西國相承，大綱唯四」，蓋謂此也。其弘布之區域，略言之，則大眾系在南印，說一切有系在西北印，分別說系在中印，犢子系則在中印之東北，亦間及西南也。

┌犢子部

┌上座系————┤

┌聖上座部——┤ └說一切有部

一味之佛教┤ └上座分別說系……上座分別說部

└聖大眾部……大眾系……大眾部

五百結集時，多聞第一之阿難，說小小戒可捨；辯才第一之富樓那，說內煮等八事可開。以視頭陀第一之迦葉，持律第一之優波離，誠有間矣！經、律多不滿阿難之辭，佛滅且數年，迦葉猶責阿難以不諳律制如童子；陀娑婆羅猶責其袒釋種而啟諍。不必有此事，而「戒勝於聞」，戒律第一者之上座獲勝，則顯然可見也。時釋尊涅槃未久，未有部別之名，而戒、慧之各有所重，實啟分化之緒矣。後之學者，法宗阿難，律推優波離，仰之如日月；法、律雖等學而未嘗不軒輊其間。七百結集時，波利系與跋耆系相左，亦不出重戒、重慧之爭。律典惟傳其判決十事，一若聖教還復其和合清淨者，然依銅鍱者所傳，波利系未能屈跋耆系就範，且或受黜於毘舍離。跋耆系自行結集，初為二部之分：波利系多耆年上座，稱上座部；跋耆系眾至萬人，稱大眾部。

佛教僧制，尊上座而重大眾。行、坐、食、宿，以戒臘為次，尊上座也。羯磨則集眾，斷諍則從眾，重大眾也。僧制尊上座而重大眾，合之則健存，離之則兩失，必相資相成而後可。以上座多耆年，急於己利；重律則貴乎受持，謹嚴篤實是所長，而常失於泥古。大眾多少壯，重於為人；重慧則貴乎巧便，發皇揚厲是所長，而常失於好異。佛世之相資相成者，百年而相爭，惜哉！僧事決於大眾，大眾之勢必日張，非上座者傳統之可限也。然輕上座而重大眾，必至尚感情，薄理智，競新好異，鹵莽滅裂而後已！此二部之分，大眾系及分別說系，謂因於戒律之歧見；說一切有及犢子系，則視為教理之爭，理應兼有之。然二部分裂之初，律猶重於法，蓋多聞者起與持律者異也。大眾系於律，貴得其大體，而上座系深入其微。得大體則開遮貴通，作法務簡，或不免於脫略。入微則開遮從嚴，作法惟密，未免拘滯瑣碎。法則

反是，大眾好博，得力於歸納，直觀；上座則尊舊，得力於推衍分別。一則多聞求悟，學貴化他；一則持律守寂，學務律己。此二系精神之異，其初甚機微，及其至也，已將背道而馳，而況加之於師承之別，語言、交通之礙，民族文化之激盪於其間哉！七百結集，乃分裂之一緣，非其本也。大眾系所傳，如《舍利弗問經》（參〈僧祇律後記〉）說：中印佛法，經一度破壞已，後有善王信佛，佛法乃復興。一長老比丘增益迦葉結集大眾常用之戒律，佛教以是起諍，行籌以公決之。「學舊者多，從以為名，為摩訶僧祇部。學新者少而是上座，從上座為名」。《舍利弗問經》置此事於弗沙密多羅滅法之後，固犯有時代之錯誤，然其以較簡要者為舊來大眾所常用，以上座之推衍繁密為後起，則深得其實。與上座者所傳，若相反而實同也。錫蘭《島史》云：「大眾之徒，違背佛教，破壞根本結集，別為結集，雜亂經文，壞五部（四含及雜）義。不知異門說、無異門說，了義、未了義及密意說，變更其義，附會解釋。於是棄甚深經、律之一分，別作疑似之經、律。又廢波利婆羅（律之眷屬）、六分阿毘曇，波致參毘陀（無礙解道），尼涕娑（義釋）及本生一分，別為更作而用異名。別為僧服，條色皆異，各自集會」。上座學者責其廢「波利婆羅」等，蓋亦言其略也。此等典籍，若例以儒家，猶《易》之有翼，《春秋》之有傳，《詩》之有序，《禮》之有記。學有師承而不無推衍附會，尊為根本結集之舊固不可，直棄之亦無當也。「本生」之別作，則傳說之或異；服色各異，亦諸部同風；別為制作，即別為結集。得大者好略，入微者從詳，正不必據此為是非也。

次二部而起者，傳說不一，以大眾部之傳說（藏傳）為近似；即次成大眾、分別說及上座三系。彼不明分別說之所出，然尋其流出之學派，證以錫蘭之所傳（分別說之一），可見其出於上座部，而取捨大眾系之善說成之。次於上座出一切有及犢子，此即合於義淨「大綱唯四」之說。上座系學者馬鳴於《大莊嚴論》序云：「富那，脇比丘，彌織諸論師（北方分別說系之主流），薩婆室婆眾（一切有部），牛王正道者（犢子），是等諸論師，我等皆隨順」。此亦於敬禮其師長富那及脇尊者而外，等視上座三系而尊敬之。上座有此三系，為探究學派源流者所不容忽略者。自二而三，三而四，其經

過不詳。分別說系之形成，即跋耆系之學說，影響於中印之波利系。當迦王之世，帝須即以「分別說者」自居，折中於東西之間，其成立應略早。學說之傳承，銅鍱者自謂遠承阿難、優波離，近接耶舍，悉伽婆之統也。犢子部（真諦譯可住子弟子，勘梵文有弟子二字）之法系，真諦曾敘之：羅睺羅是舍利弗弟子，蟠雌子（犢子）是羅睺羅弟子，此部眾又是蟠雌子弟子。

藏傳說一切有部律，傳自羅睺羅。《婆沙論》謂犢子部所說，多同說一切有，惟五六事少異，則犢子與有部為同源者。然犢子系發揚之地，多初期大眾遊化之區。犢子之梵語婆蹉弗羅，與跋耆子之梵語同，亦與七百結集九代表之婆颯婆同；不可說之真我，亦略與大眾系之一心同。古今之論學派者，無不以犢子為上座系，則殊可異也。今以犢子弟子部，為波利西系之東下，多少折中大眾系者，當無大過。依有部之傳說：迦王之世，因大天五事之諍，佛法初裂為二部。犢子系之正量部，亦謂佛滅百三十七年，魔化比丘，以五事破壞佛教成二部。實則分成兩派，非初裂也。《宗輪論》以佛滅百十六年，迦王居位；正量以五事之諍在百三十七年；此與《善見律》之達磨阿育，灌頂於佛滅二百十八年，滅諍於二百三十六年，相距適為百年。當時有大德大天在，則知同其所指，惟銅鍱部多算百年之誤耳。迦王之世，非三部初分，已破為四眾，此如《異部宗輪論》云：「是時佛法大眾初破，謂因四眾共議大天五事不同，分為兩部」。

異譯之《部執異論》云：「如是時中，大眾破散，破散大眾，凡有四種」（羅什古譯唯三）。當時有四眾之存在，固明甚者。調伏天、蓮華等，並謂佛滅百十六年，佛弟子以四種語誦戒，佛教乃裂為大眾、上座、說一切有、犢子四派，與「大眾破散，凡有四種」之說合。其說四派云：一切有部以雅語誦戒，承羅睺羅之學統；大眾部以俗語，承大迦葉之統；正量部（犢子系之盛行者）以雜語，承優波離之學；上座部以鬼語，承大迦旃延之學統。此以師承及言語之別，敘四部分裂之因，頗有合佛子內以師承之異，外緣不同民族之語言、文化，而聖教乃為離破之實。奘譯《宗輪論》之四眾，即「一、龍象眾，二、邊鄙眾，三、多聞眾，四、大德眾」。《述記》或釋之云：「即持律者名龍象眾，尊者近執（優波離）之學徒也。惟是凡夫諸破戒者，名

邊鄙眾，大天之類也。善持佛語諸經師等，名多聞眾，尊者慶喜（阿難）之學徒也。深悟幽宗，有道可稱，名大德眾，即阿毘達磨諸大論師，尊者滿慈（富樓那）之學徒也」。

此以師承分四眾，與藏傳大似。或譯龍象眾為「大國眾」，與邊鄙眾相待，尤富區域之色彩。此四眾之別配四部，確定其師承，無關宏詣；知當時有師承、區域、語言不同之四眾存在，可矣。四眾諍五事而分二部者，以雖有四眾共諍，其或贊或否，不出兩大流也。有部與犢子部否決之，大眾及分別說部（後之雪山部，許此有明文，飲光、法藏等或亦許之）贊同之。有兩大流則可，直視為初分大眾、上座二部，則非也。自二而三，三而四，四眾諍五事，形成兩大流之對峙。有部、犢子部被抑，迦王同情於大眾及分別說系。五事之唱自大天，有部及犢子部，乃咒詛之如惡魔也。

第二節 大眾系末派之分裂

自根本二部分流為十八部，傳說多不同。略舉其要者，世友之《異部宗輪論》所說，可簡曰有部傳；《文殊師利問經》、《舍利弗問經》、藏傳之上座部說，並大同。錫蘭《島史》及《大史》等所載，可簡曰（南方）分別說傳。藏傳犢子系之正量部，及大眾部，各存一說，可簡曰正量傳，大眾傳。四大派之傳說，猶大略具見。餘若藏傳調伏天及蓮華之說，我國古三藏之說，並遊說無稽，不足信。分別說傳：大眾部初出雞胤、一說二部；又從雞胤出多聞、說假二部；後又從大眾出制多山，本末共六部。此與正量傳之本末六部同；特正量傳名雞胤曰牛住，及以制多山為牛住部所出而已。有部傳謂大眾初出一說、說出世、雞胤三部；又從大眾出多聞部、說假部；後又從大眾出說制多山、北山、西山三部。比觀三傳，則知有部傳於初分出者，多說出世部。後多北山、西山者，真諦舊譯缺西山；《文殊問經》有東山而無西山；藏傳之上座部說，有東山、西北、無北山，殊出沒不定。分別說者謂佛滅二百年後，又出雪山、東山、西山、王山、義成山、西王山等六部。則知本末六部，據其初分而言，後時末派之分，要不出六山之外也。大眾傳謂大眾本末凡八部，即大眾、牛住、制多、雪山、東山、西山、王山、義成山。於六山不舉西王山；於初期流出之學派，獨遺一說、說假、多聞、說出世四

部，轉不若上座三家所傳之一致。其說出世等，不久即式微歟！轉化為大乘歟！依分別說者所傳，列表如下：

┌─說部

┌┼（說出世部）──────有部傳等多此部

大眾部┤└雞胤部──────┬說假部

├─說制多部 └多聞部

└─雪山等六山部（各傳增減不一）

末派分裂之時節因緣，多難確指，其為內積異見，外受熏染，經一期之醞釀，藉某一現緣而分裂，則大致同也。茲依傳說而略辨之：大眾部學者住王舍城北之央掘多羅，以所見不同，初分三部。有好作概略之說者，如以一音說一切法，以一切法皆了義者，別出一說部。有說一切佛語皆是出世間者，別立說出世部。有以「毘奈耶」在調伏煩惱，衣、食、住小事，但求適宜，可勿拘於舊習，故頌曰：「隨宜覆身，隨宜住處，隨宜飲食，疾斷煩惱」。又以「達磨」在即解成行以求證，學者為己非為人也，故頌曰：「出家為說法，聰敏必驕慢，須捨為說心，正理正修行」。從彼部主種姓為名，曰雞胤部。雞胤部學者多聞精進勝餘部，其學風頗與中國之禪者合；菩提達磨從南天來，疑多所承襲也。探法、律之本，是能尊法、律者，然一切隨宜，其勢亦不可長矣！大眾學者，理貴多聞，行務要約，故初期學派，多見理精深，行踐篤實，未可以末派之濫而薄之。次有阿羅漢衹皮衣者，本外道仙人，值佛出家，能持佛法。佛滅時，於雪山中坐禪不覺。佛元二百年，從雪山來央掘多羅國，見大眾部惟弘淺義，乃具足誦出淺深之義，於深義中有大乘云。以所傳誦者，多於大眾之舊聞，曰多聞部。次有大迦旃延，佛之大弟子，以論義見稱。初住阿耨達池側入禪，佛元二百年頃來摩訶羅陀國，分別大眾傳之聖教，此是假名說，此是真實說；此是俗諦，此是真諦等。即多聞而分別之，故稱多聞分別部。多聞部以無常、苦等五音為出世，今分別謂亦是世間假施設，故亦曰說假部。多聞、說假二部，並料簡舊說，融合新知；並以釋尊及門弟子從雪山來為分部之緣，其機甚微，其事則可畏。何者？釋尊遺教

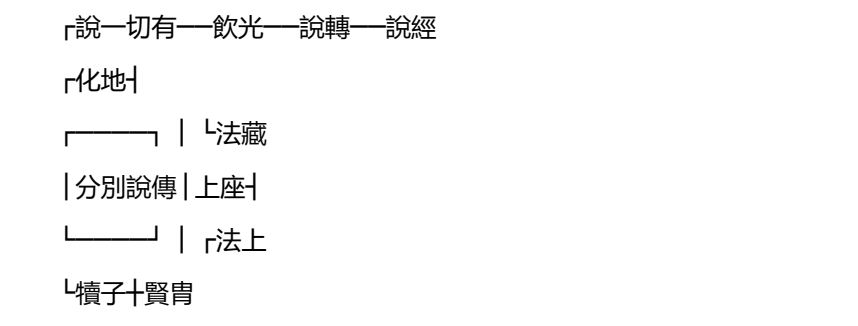
之湮沒者，事之所必有，然博采舊聞，其取捨應如何其嚴！掘發新知，料簡舊說，探釋尊之本懷，推陳出新以覺世，亦理所應爾，然不應濫同佛說，用為教證！（以阿毘達磨為佛說者，同失）。古德不此之圖，竟概歸諸釋尊及門弟子之所傳！此風啟而淳源失，昔之言釋尊及門弟子者，今則言長壽天、龍、夜叉；昔之言雪山者，今則言天宮、龍宮、夜叉宮、古塔、鐵圍山；馴致夢中之所見，定中之所覺，一一視為佛說。相拒則部執紛然，相攝則瓦玉雜糅，佛弟子何可不深思之！祀皮衣仙人與唱「優波尼煞曇」哲學者同名，或謂此即暗示外學之濫入佛法云。

二百年滿已，承大天之學者，又多所分裂。迦王之世，大天創說五事。大天住雞園，於布薩時，誦其五事之頌云：「餘所誘、無知、猶豫、他令入，道因聲故起，是名真佛教」。波利西系之學者，指為異端，因此起諍。有部等為大天系所抑，乃譖其造三逆罪，以五事邪見欺學眾，如《大毘婆沙論》九十九卷說。大天之學德，毀譽不一；其所傳五事，亦解說或異，姑略言之：「餘所誘」者，天魔能嬈阿羅漢，令於夢中漏失（銅鍱者作「餘附與」，意謂天魔化作不淨，以啟羅漢之疑也）。「無知」者，阿羅漢有不染污無知，不明事物之相。「猶豫」者，阿羅漢有處非處疑，即疑事物之是否如此。「他令入」者，阿羅漢不能自覺，要由師之開示而後能入。「道因聲故起」者，要痛感生死，誠唱「苦哉」，聖道乃得起（銅鍱者謂證初果之聖者，於定中唱言苦哉）。前之四者，蓋以聲聞無學果為未盡。說一切有部等，以不染污無知、處非處疑等，阿羅漢已斷而猶現起；不由他悟，自覺自知。大天則指以未斷、不知，此其所以諍也。「道因聲起」，藉語言以導悟心，開音聲佛事之端，亦非上座系所許。大天受命傳教於摩醯沙慢陀羅（今南印之賣索爾），流衍於安達羅，馱那羯磔迦（今之海得拉巴）。承大天五事之學者，又分為多部，如在東山者，名東山部，在西山者名西山部，並從所住得名。《西域記》謂馱那羯磔迦，一名大安達羅。大城側之東山、西山，有二古寺，鑿巖所成，舊屬於大眾部；應即東山部、西山部之道場也。覺音之《論事》釋，稱東山、西山、王山、義成山四部為安達羅學派，其為大天系之後學甚明。其分裂之緣，有部傳謂：「二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，

亦名大天。於大眾部出家受具，多聞精進，居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍，分為三部」。銅鍱者以此為達磨阿育王時事，不言大天，已見前說。《島史》謂以迦王時賊住比丘之爭，乃有雪山等六部。參詳眾說，其事實亦約略可知。大天乃迦王時之名德，遊化南印。數十年後，學者以環境之熏染，不無羼入達羅維荼神秘表徵之文化。學不厭博，立說務新，大天系之學者，本此大眾部之精神，乃形成種種之派別。有部歸之於大天，蓋深惡大天之開其始也。其以重詳五事起諍，不可信。設以共諍五事而分部，如何東山、西山等，並以五事為善說？迦王逝世不久，南印諸國即宣告獨立，而安達羅尤強。佛元二百二十年，且北上以攻摩竭陀。大天學者之擴展分裂，以在安達羅政權之所在地為近情。銅鍱者以此為迦王及波吒釐子城事，揆之事理，有不可信者矣。

第三節 上座系末派之分裂

上座系末派之分，《異部宗輪論》說：「經爾所時（大眾系分裂之時），一味和合。三百年初，有少乖諍」。或者據此謂上座部多耆年，思想多保守，乃得歷久而無異。然銅鍱說：二百年頃，佛教已成十八部。則是上座末派之分，實與大眾系同時。於迦王之世，上座已有三系之分。法藏、飲光、銅鍱、一切有，亦即於此時而顯然分化；優婆毱多之後，律分五部，凡此皆與上座系之分裂有關也。上座思想多尊舊聞，此無可疑，然即舊聞者而分別推衍之，於律學尤甚，較之大眾系，無多讓也。彼有部傳之說，特自讚其所宗耳！上座系末派之分，眾傳不一，尤以關於分別說系者為甚，茲先舉示於下而後辨之：



┣六城

┗正量

┌紅衣

┌一切有┬分別說十多說

┌──┐ │ ┗師長 ┣法藏

│正量傳│上座十雪山 ┗飲光

┗──┘ │ ┌法勝

┗犢子一┬大山一┴賢道

┗正量

┌紅衣

┣法藏

┌分別說一十飲光

┌──┐ │ ┗化地

│大眾傳│上座┤ ┌一切有一說經

┗──┘ ┗┤ ┌正量

│ ┣法勝

┗犢子一十賢道

┗六城

┌法上

┣賢胄

┌犢子一十正量

│ ┗密林山

┌──┐ ┌說一切有十化地一法藏

│有部傳│上座部┤ ┣飲光

└——┘ └雪山 └經量

上座系末派之分，眾傳之不一如此。然若即眾傳而除其自尊所宗之成見，則學派之分，猶大略可見。正量、法勝（法上）、賢道（賢胄）、六城（大山、密林山）四部，從犢子部出，眾傳所同。犢子部則有部傳謂其從一切有部中分出，餘傳則謂其直從上座部來。此可解，有部者素以上座之根本者自居，宜其以弟兄行之犢子，視為自宗之子派也。經部（師長、說轉）自有部中出，眾傳無諍。分別說傳，說轉與說經為二部，餘傳則視為一部。詳說轉部之宗義，與經部譬喻師異，應有本末之分，如分別說者說。有部傳與正量傳，謂本上座部轉名為雪山；大眾與分別說傳，則判為大眾之末派，此以有部傳之所說為當。化地（護地、多說）、飲光、法藏、紅衣（銅鍱）四部，依大眾傳及正量傳，系出分別說部。此分別說部，大眾傳謂其與一切有、犢子為弟兄行，且分出為早；而正量傳則視為一切有之子派。有部傳與分別說傳，同唯化地、飲光、法藏三家，無紅衣，亦無分別說部之名。化地等與有部之關係，有部傳謂化地等為有部之支裔；

分別說傳則謂有部從化地部分出；大眾傳則謂其同從上座部出，相為弟兄。傳說之紛亂，至此而極。諸傳中以大眾傳為當，以彼於上座系學派之分流，處身事外，不以自尊所宗之成見羼入其中也。於中分別說部之地位，應先予審定，否則無從論之。銅鍱者雖不言分別說部，而實以分別說部自居。有部傳之《宗輪論》，雖無分別說部，而《大毘婆沙論》則有之，即分別論者是。分別說與分別論，其實一也。《婆沙》之分別論者，古今學者多不明其所屬。以《婆沙》抨擊之，或者乃以「諸邪分別，皆名毘婆闍婆提」解之。見《宗輪論》無分別論者之名，見其立心性本淨等同大眾部，或者乃以為即多聞分別部；或以為大眾、上座二部末派之合流。不知即分別說部，即波利之東系，為化地等四部之本；亦為分別說系學者之總名。其初，稱上座分別說者，嘗與大眾及上座（除分別說之餘）鼎立而三，蓋上座三大系之一也。《攝論》無性釋云：「上座部中，以有分聲亦說此識。如是分別說部，亦說此識名有分識」。

此上座，分別說部，《成唯識論》卷三，即作「上座部經分別論者」。《大乘成業論》謂：即赤銅鍱部經中，建立有分識。錫蘭傳來之《清淨道論》，亦有有分識之文。此實銅鍱部者，彼以上座，分別說部正統自居，故或作上座，或言分別論者，或言銅鍱，其實一也。《順正理論》五十一卷之分別論者，立業果已熟則無，即飲光部。《婆沙》分別論者之「羅漢不退」（六十卷），「定無中有」（六十八卷），「隨眠異纏」（六十卷），「緣起無為」（二十卷），「有五法遍行」（十八卷）等，多與化地部合。或者見分別論者之與大眾部多同，想像其為大眾與上座末派之合流，而不知法藏部之「餘義多同大眾部執」；飲光部又「餘義多同法藏部執」；《論事》及《宗輪論》所敘之化地部義，同大眾系者十八九。分別說系之化地等部，其所以與大眾近者，非必轉向大眾，亦非合流；正以學派初分，大義猶近，本不如後代所傳之甚也。若解上座三分論，知分別說或分別論者之地位，則於各傳異說，渙然可解。

有部傳以飲光、法藏、化地從有部（分）出，此以有部者之以上座根本及正統自居也。不言分別說而言雪山者，以分別說部自銅鍱部之南移於錫蘭，化地、飲光、法藏之離本宗而分化於大陸，上座分別說部之本宗，日就式微，移化雪山，因之轉名雪山部。彼之用大天五事，猶分別說者之舊。學派初分，大義多同；迨後學派競興，於此式微之舊宗，或判為大眾，或攝屬上座，不復能詳也。（正量傳出入於大眾傳及有部傳，於上座系中，舉雪山又言分別說，誤）。有部傳不言銅鍱者，一在北印之山國，一在南印之海南，少所交涉而淡忘耳。銅鍱者之分別說傳，以上座分別者之正統自居；上座與分別說及銅鍱，視為一部之異名，故但舉上座，不復言分別說及銅鍱。既自以為上座正統，則以有部及犢子等為其屬派，亦自尊所宗之通病。正量傳與有部同源，除以自宗之母部犢子部直承上座，餘即隨有部說之。知上座三分之說，知分別說者之真，則能不為三傳宗派成見之所拘，見大眾部所傳為平允而最得其實也。

學派之分裂，乃思想集團之分化，雖有師承可談，而實不僅一、二人事。其分裂者，彼此仍多有所同；即和合一派之中，亦未嘗不蘊有異見，此吾人

所應深切記取者也。跋耆系得勢於毘舍離，而後知務廣博，行貴要約之大眾精神，益趨發揚。波利系之先見者，起而折衷之，成分別說部。分別說者，學無常師，理長為宗，分別取捨而求其當也。繼之而起者，上座部（除分別說之餘）又裂為說一切有及犢子二部。說三世及無為法皆有體，與上座分別說及大眾系之過去、未來無，現在、無為有者不同。「一切有」本於佛說，惟何謂一切有，則彼此異解；一分學者乃舉「一切有」以顯自異他，名說一切有部。然一切有宗，不必即為發智、婆沙師，彼特依三世實有之義，分別推衍而至於極端者。舊以《發智論》作者迦旃延尼子出佛滅三百年，乃以說一切有部為三百年始出，非也。自三大系再分，經過不詳，疑分別說系之分派為早，即迦王所遣布教師之分化一方，可謂即法藏等分部之始也。有國師（或云國王）化地者，通吠陀、聲明之學，出家得羅漢果。

間取吠陀及聲明以莊嚴佛法，視同佛說，信其說者，從部主為名，曰化地部。又有法藏（曇無德）阿羅漢者，自稱以目犍連為師，習「經」、「律」、「論」、「咒」、「菩薩」五藏云。漢譯法藏部之《四分律》，但明「經」、「律」、「論」、「雜」四藏。然卷十一云：「字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那」。阿羅波遮那，乃文殊師利之陀羅尼，《四分律》有之，則法藏部之有明咒，信不誣也。信其所說者，從部主為名，名法藏部。又有飲光羅漢者，撰集佛語，以破外道為一類，對治煩惱為一類，亦從部主得名，名飲光部。此三部化行大陸，於聖典多有改作。或融入吠陀而尊為佛說；或仰推目連（神通）以證明咒之可信；或以破外對內而別為撰集，與大眾之多聞、說假同其作風。紅衣即銅鍱部，由迦王子摩哂陀傳入錫蘭，得國王之信奉，改建眉伽園以居之。大陸佛法之變化，所受者少，故今巴利語系之佛教較淳樸，吾人亦得據之以想像分別說系之初型。上座分別說者重律，故每一分派，即有一不同之律。

古傳律分五部，即上座分別說系所出之飲光、法藏、化地三部，及一切有，摩訶僧祇律也。次犢子系之分裂者，犢子學《舍利弗阿毘曇》，特重論議。於本論之有所不足者，各取經義補充之，立義既異，遂分四部。賢阿羅漢之後學，名曰賢胄。以法上為部主，名法上部。正量，言其法之正確。密

林山，以住處得名。四部中，正量部之信者尤多，儼以犢子之正統自居，故後之言四派者，每以正量代犢子也。次從說一切有出說經者，犢子與有部同源，信守師承，於阿毘達磨漸為偏頗之發達。犢子亦以三世、無為為實有者，唯依蘊施設補特伽羅之假實，及阿毘達磨之師承，與說一切有者異。迨犢子分離已，說一切有中之一分學者，不滿於論典之偏重，乃宣稱以阿難為師，以經為量，成說經部。亦名說轉部，以彼立勝義補特伽羅，自此世轉至後世，與犢子之不可說我大同。此說轉之經量，成立亦早，立義多同說一切有及犢子，如以五根為世第一法，即其一例。《宗輪論》之所說者，即此；《大毘婆沙論》亦嘗析持經及譬喻者為二。

佛元三世紀之初，一切有部中，迦旃延尼子於至那僕底（東）造《發智論》，阿毘達磨之面目一新。其貫通舊說，演繹新知，頗多善巧。與之前後者，有鳩摩羅陀（童受），住健陀羅（西），步說轉部之芳塵，亦以經為量，作《喻鬘論》等，因得經部譬喻師之名。《西域記》傳鳩摩羅陀曾受迦王之敬禮，後揭盤陀國（在葱嶺之東南境）王，突以兵入健陀羅，迎之移住揭盤陀，則亦佛元二、三世紀間之大德也。法顯傳佛弟子之沿印度河上流，由烏萇國度險道以入葱嶺而東來者，在佛元三百年。迦王之世，雖或未能越崇山宏大法於東北之大陸，然二、三世紀之間，已通葱嶺之道，佛教之流布東方，固不待迦膩色迦王之世也。

第四節 五部、十八部

舊傳律分五部，而義淨獨闢之曰：「不聞西土」，別舉大眾、說一切有、正量、上座四宗。以正量當犢子而舉四宗，固後期佛教之常談，第據此以斥五部則失之。傳五部者不一，《大集經》以曇摩瑿多，薩婆帝婆，迦葉毘，彌沙塞，婆蹉富囉為五部，次曰：「廣博遍覽五部經書，名為摩訶僧祇」。則是以五部為一枝，以摩訶僧祇為綜貫遍達者，其為大眾部之傳說無疑。《薩婆多師資傳》以曇無德，摩訶僧祇，彌沙塞，迦葉維，犢子為五部，有大眾而無薩婆多，與《大集經》異。其故亦可知，蓋薩婆多學者，以迦葉至優婆瑿多為自宗之師承；優婆瑿多後而律分五部，則五部為末而薩婆多為本。此與大眾者之自尊所宗，初無二致。〈僧祇律私記〉、《舍利弗問經》、《

大比丘三千威儀》、《佛本行集經》，又別傳一說，以曇無德，彌沙塞，迦葉遺，薩婆多，摩訶僧祇為五部，獨缺犢子。〈僧祇律私記〉以大眾律為舊來所常用；《舍利弗問經》譽「摩訶僧祇，其味純正」，並大眾部之古說。《佛本行集經》屬法藏部。律分五部，似以此說為能見古意。蓋分別說之上座，初與大眾及餘上座鼎立為三。分別說者重律，又出化地、法藏、飲光三家律。其銅鍱部之傳於海南者，與大陸之關係不深，故傳者略之。大眾部律務要略，雖分派而律唯一。餘上座又分說一切有及犢子二派，犢子重論義，疑初與說一切有者同用一律。於分別說三家，加大眾、一切有為五部，為大陸佛教律典之初分。迨後犢子別成一律，即成六家。大眾及薩婆多學者，習聞五部之說，乃以犢子入五部中，而自居於根本、綜貫之位。古今未見五、六之別，乃疑惑於大眾及犢子之間。

舊傳十八部之說，各傳共許而所說不同。玄奘承後期之說，以十八部為末派，上座、大眾為根本，合於《文殊問經》「十八及本二」之說。真諦支離其辭，除大眾而言十八。《文殊問經》無說假部。依錫蘭所傳之十八軌範說，合上座、大眾於十八部，非二十也。若加後起之學派，其類實多。藏傳各說，一一求合於十八，而亦彼此不定。總之，佛教演為十八部，於佛元二、三世紀間，為眾所周知之事實。迨學派更多，興廢不一，言十八者多無從確指，或加本二成二十也。其最初者究何所指，除眾傳一致者外，似難得決定之。

卷007

第七章 阿毘達磨之發達

第一節 優波提舍、摩呾理迦與阿毘達磨

佛學之發展，阿毘達磨之隆盛，實有以致之；蓋各承師說，競為論議，思想乃日趨分化也。佛之世，釋尊以義解說其法者有之；標要而大弟子為之解說者有之；佛弟子之共為論議而組織者有之。如《中阿含經．根本分別品》等，即九部經中「優波提舍」（論議）之類，其中即有佛說者在。論議第

一之摩訶迦旃延，智慧第一之舍利弗，尤多用力於此，宜後世之言論典者，仰尊二氏為師宗也。現存巴利語「雜藏」之「尼涕娑」（義釋），亦是其類。佛滅後，論典漸出，與經、律並立而三者，有「摩呾理迦」與「阿毘達磨」。此二者，以傳說之紛歧，辨別甚難。《智論》謂佛世有持「摩得勒迦」比丘，無「阿毘曇」；《瑜伽論》亦以「摩呾理迦」為如來三種言音之一。然此不獨阿毘達磨論師所不許，即依〈攝事分〉、《毘尼母》等而觀之，則所謂「摩呾理迦」，亦一家之師說，非佛世之制。《瑜伽》以聲聞隨轉理門，列「阿毘達磨」於三藏之次；世親釋《攝論》，則謂「說阿毘達磨，即顯論是大乘藏攝」。今謂「摩呾理迦」（本母），依經立論，釋難句，明教意，通血脈，抉發其宗要，為法義之所本。「阿毘達磨」（分別法），依經作論，分別法門之自性，共相；抉擇諸法之相攝，相應，相生。「摩呾理迦」，即一一經而握其宗要；「阿毘達磨」，即一一法而窮其深廣。二者初非隔別，佛世之「優波提舍」兼此二，佛後初出之論典亦多兼及。迨「阿毘達磨」大盛，推衍分別或流於枝漫。於是一分學者，乃宗經為量，撥「阿毘達磨」而意存「摩呾理迦」為佛說。實則二者並多少淵源於佛說，演繹變化於佛後，未可輕為是非也。

「阿毘達磨」，有廣略二義，此可於《智論》知之，廣則「阿毘曇藏」攝一切論典，略則唯是三門中之毘曇門也。原「阿毘達磨」之名，《阿含》已有之。然究其所指，則既非三藏之一，亦非是無漏慧，實以「阿毘」稱美達磨之極甚深玄者。古人以「增上義」，「讚歎義」，超越、廣、大、無比之「長義」釋阿毘，頗得其實。佛法唯「達磨」、「毘奈耶」之二，故佛亦嘗以「阿毘達磨、阿毘毘奈耶」，形容法、律之深玄者，此釋「阿毘達磨」者所應知也。後世之阿毘達磨論師，以無漏慧為「阿毘達磨」自性者，以阿毘之「毘」，有明了分別義。聲論者謂「毘謂抉擇」。上座分別說系自稱分別說者，梵語「毘婆闍婆提」；錫蘭傳有《分別論》，原語「毘崩伽」（即毘婆闍）；其分別即阿毘之毘。此阿毘之明了分別，有直接親切意，如言「直下領會」，「洞然明白」，故古人又釋「阿毘達磨」為「對法」，「照法」，「現法」。此分別又有明晰條理意，如言「文理密察」，故古又釋之為「

分別法」、「抉擇法」。若以明鏡當前，幽微畢顯為喻，頗切阿毘之義也。上座稱分別說者，不特取捨於東西二系，實即「阿毘達磨」者之異名。惟毘之分別，或又引申為推度妄計，而後說一切有部，自稱「應理論者」而彈「分別論者」；《攝論釋》即釋阿毘為無分別。「阿毘達磨」者，即分別論者，世人忘之久矣！諸論議師，或直觀法相，或抉擇分別法相，就其論理體悟之所得者，師資授受，以名句文身而分別安布之。以其分別法門，有合於「阿毘達磨」之含義，乃即以「阿毘達磨」為論典之名，終於與「經」、「律」並峙而為三藏之一也。

第二節 阿毘達磨之流派及發展

「阿毘達磨」，雖隨學派之分裂而日多，然惟特重「阿毘達磨」之說一切有部為最繁，餘則寥寥可指。當佛法之初分二部，即有二種論典之不同。在大眾部為迦旃延之《鞞勒》，如《智論》敘各家之論典時，謂佛世之大迦旃延造《鞞勒》，後世得道人重為刪略，大行於南印。《分別功德論》謂「迦旃延子撰集眾經，抄撮要慧，呈佛印可，故名大法（即阿毘達磨）藏」。南印乃大眾部發揚之區，《分別功德論》是大眾部之論，《鞞勒》之為大眾部根本論典，確然無疑。上座部用《舍利弗阿毘達磨》，然自上座三分而後，其原本已無從確指，大抵依同一本論而相為出入。《智論》謂《舍利弗阿毘曇》，犢子道人等誦習之。《宗輪論述記》，傳舊解正量等四部，釋《舍利弗阿毘曇》稍異，則犢子系本末五部，並用《舍利弗阿毘曇》也。《四分律》及《毘尼母論》，謂原始結集之論藏，為「有問」、「無問」、「攝」、「相應」、「處所」五分，此與現存《舍利弗毘曇》之品目合。《四分律》是法藏部律，則知法藏部亦用此論。現存之《舍利弗毘曇》，立無中有、心性本淨、九無為等，與《婆沙》之分別論者多同，可知本論不但為法藏部所宗，化地、飲光等分別說系，無不仰此論為宗本也。今存之《舍利弗毘曇》，多言五道，無我，與犢子系不盡合，與分別說系近。二系並用《舍利弗毘曇》，而現存者，乃大陸分別說系之所誦也。其分別說系之南傳錫蘭者，僻處海南，另為獨特之發展，有《法聚》、《分別》、《界說》、《雙對》、《發趣》、《人施設》、《論事》之七論。近人勘七論中較古之《分別論》

等，見其組織形式，與《舍利弗阿毘曇》有類似者。說一切有系以「六分阿毘曇」為本，然此為《發智》、《婆沙》學者一偏之見，六分既但為《發智》、《婆沙》學者所宗，而六分以外，更別有極重要之論典也。即以六分最古之《法蘊足論》而言，與錫蘭傳之《法聚》同名；其論題與《舍利弗阿毘曇》之〈問分〉、〈非問分〉，十同六七；三科之以處為第一，尤見其一致。此《法蘊足論》，稱友《俱舍釋》及西藏傳，謂是舍利弗造。《婆沙》尊舍利弗為佛世大論師，可見其亦以《舍利弗毘曇》為本而出入之也。

┌說一切有系……六分毘曇

｜ ┌海南系……七部毘曇

上座（舍利弗毘曇系）十分別說系┤

｜ └大陸系……舍利弗毘曇

└犢子系……┘

大眾（迦旃延鞞勒系）……鞞勒

大眾系之「阿毘達磨」，以《鞞勒》（此云篋藏）為根本，《智論》以之為三種法門（小乘三系）之一。其解經有隨相門，對治門等，在舉一反三，要約易見，不若上座「毘曇」之推衍分別。又謂「不解般若，入鞞勒門，則墮有無（見）中」。其立論之備明有無，與說一切有之毘曇門，及分別說系之空門異。然「有無」難解，傳說摩訶迦旃延開宗之說假部，以聖道為福力所引顯而體常不壞，世間法虛妄無實，出世法（滅道）真常實有，此其所以名「有無」歟！大眾系之論典，見於記載者，僅《分別功德論》，及覺取之《集真論》，餘無所聞，可疑。或謂「大眾部等，本不認佛說有不了義經，解經之阿毘達磨，無關輕重，其籍自鮮」，非篤論也。詳大眾部許有「雜藏」，「文義非一，多於三藏」，部帙之龐大，蓋不僅博采異聞已也！法、律並出弟子之持誦傳來，以三法印及佛語具三相為準則，入佛法相者，以佛說視之可也。大眾部學者，以體悟、論理之所得者，或依傍古說，或摭拾遺聞，或融攝世學，大抵編集為經、律之體裁以行世。大眾系唱佛身無漏，佛壽無邊際，心性本淨，道體真常，吾人固嘗廣讀之矣！大眾系論師及論典之

鮮聞於世，實以此耳。分別說系之在大陸者，與大眾系之作風同，故論典鮮出。犢子系學務通俗，於《舍利弗毘曇》多少改作而不若有部之偏重。漢譯有《三彌底（正量）論》；傳瞿波作《聖教要實論》，要皆斤斤於有我、無我之辨，未及其餘。舊傳《正法念處經》，龐然巨製，云是正量部所誦，其內容多長壽天之傳聞古佛說，則亦受大眾、分別說系之化也。銅鍱部僻處海南，受大陸佛教之影響不多，故「雜藏」猶未大雜。說一切有部不立「雜藏」，佛弟子所作多入於論藏，於「阿毘達磨」特多製作。雖尊《發智》為佛說，推衍頗嫌支離，而佛說之法，賴以較淨。

說一切有部之迦濕彌羅師，以《法蘊》等六論為六足論。《法蘊足論》，奘傳目犍連作，稱友之《俱舍論釋》，謂是舍利弗作。凡二十一品，品釋一經，與《舍利弗毘曇》之〈問分〉、〈非問分〉大同。有部之言結集者，輒舉近事五戒為論藏，即指此論。六足論中，此為最古。次《集異門足論》，釋《長含》之《集異門經》。奘傳以經出舍利弗所集，因以論為舍利弗造；稱友則以為拘絺羅作。文義明淨，《瑜伽論．聞所成地》之內明，即演此成之。次《施設足論》，《智論》傳從《樓炭經》（《長含》之《起世因本經》）出，目犍連造，與稱友釋同；奘傳則作迦旃延造。本論初惟「分別世間」；藏譯者有三品而未盡，疑後人所續也。《起世因本經》，巴利文之《長含》中缺。《俱舍》十一云：「世施設中說」，舊譯即作「分別世經說」；《婆沙》引此，又作「如施設論說」。經之內容與《立世阿毘曇》大同。出後人編集，故或經或論不定。巴利本無此，則應出迦王之後；《施設足論》據此而分別之，出世應更遲。傳說之目連或迦旃延造，未可信也。次有《識身足論》，提婆設摩造。本論初品〈目乾連蘊〉，破過未無體，似對目犍連子帝須而發。次品〈補特伽羅蘊〉，破犢子不可說我而歸於六識，與帝須《論事》初章之破我相似。提婆設摩應後於帝須，以出佛元三世紀為當。更後《品類足論》，四品是世友作，四品是迦濕彌羅論師作，頗為學者所重。世友是佛滅五世紀人，則本論之出世遲矣。次《界身足論》，以十大地為本事而諸門分別之，奘傳亦世友作，稱友則謂是圓滿造。此上六論，性質既不一，時代亦殊，以婆沙師尊《發智》為本論（身），以六論為輔翼（足），

而其名大著。或者即以此六論乃有部初期之「阿毘達磨」，先於《發智》、《心論》，誤矣！

詳說一切有之論典，同源於《舍利弗阿毘曇》，以《法蘊》、《集異門論》為早出。其後即演化為三大流：一、佛元三世紀，至那僕底之迦旃延尼子，作《發智論》，於舊師之說，多所裁正；揚三世實有之宗，分別諸法之自相，極於微茫。不以三科為本事，常以色、心、心所、心不相應行，而辨其攝，相應，成就，極繁衍之能事。凡八蘊、四十四納息，次第雜亂，不以組織見長。繼之而起者，如世友之《品類足論》，《尊婆須密集論》，並承其軌則，品目亦倣之。二、瞿沙尊者（妙音），《西域記》傳與迦王同世。源《舍利弗毘曇》而作《甘露味毘曇》，多存古跡，並依經文作之。別有《生智論》，未詳。吐火羅國之法勝論師，依《甘露味毘曇》而編次之，末附〈論品〉，一一以頌文標舉，作《阿毘曇心論》，凡十品，以組織見長。《婆沙論》所指之西方尊者，外國諸師，並此論之學者也。為之釋者不少，有四卷之極略本，有優婆扇多之八千頌本，一師之萬二千頌本，古世親之六千頌本；與迦濕彌羅之《發智》系，隱然東西並峙焉。法勝之《心論》，古人誤以為婆沙綱要，乃謂法勝五百年或七百年人。焦鏡序謂「出秦漢之間」，近之。三、與迦旃延、妙音相先後者，有犍陀羅之譬喻尊者鳩摩羅陀（童受），作《喻鬘論》等，宗經為量，不以《發智論》為本於佛說，特唱「無為無體」、「過未無體」、「不相應行無實」、「夢、影、像、化無實」等，以抗《發智論》三世、無為實有之偏。有大德、覺天尊者，並承其遺意。如大德之「諸心心所是思差別」，「異生無有斷隨眠義」，「諸所有色，皆五識身所依、所緣」，「化非實有」等；覺天之「色惟大種，心所即心」等，並與譬喻義同（經部非無論，但不以為佛說，不以為權證）。此三者，皆說一切有系之分化，而譬喻系則近於大眾、分別說系。佛元六世紀初，《發智》系學者，集大眾造《毘婆沙論》以釋《發智》。羅列三系之說，而一一詳正之。近世友說，而亦多不同。妙音說猶有取捨，於大德、覺天、譬喻尊者之說，概加破斥。態度專橫，獨尊《發智》，而以六論助成之。《婆沙》出而譬喻師之分化日深，《發智》系與《心論》系亦不無諍論。於是《心論》系

之學者達磨多羅，出佛元七世紀，不以譬喻者之離宗為然，亦以《婆沙》之繁廣瑣碎為難，乃取《婆沙》之精義，增補《心論》而成《雜心論》，以溝通東、西二系，存有部之真。凡六百頌、十一品，多《心論》之舊，而增一〈擇品〉。惟時大乘之說日昌；室利邏多著《經部毘婆沙》，經部之學日盛，有部學之弱點，已無可諱飾。有部學者，猶存自尊之故習，守舊而莫之能改。世親論師乃依《雜心論》而著《俱舍論》，宗有部而取經部義以格量之。有部之眾賢論師，不忍己宗之被破，作《順正理論》以救之，此當別為論述也。

第三節 阿毘達磨之組織

明「阿毘達磨」之組織，可窺其性質之一般，即諸論遞演之跡，亦得因以見之。上座「毘曇」以《舍利弗毘曇》為近古（《法蘊足論》亦其一本），凡五分，可析為二類：一、分別諸法之性相：有分別法相者，依一法而分別其體性，以諸門問答以明其共相，即〈問分〉，凡十品。有解說經文者，即非問分之第五〈緣起品〉，第六〈念處品〉，第七〈正斷品〉，第八〈神足品〉，第九〈禪定品〉。有隨類總集者，即〈非問分〉之餘六品。釋經及類集者，並無諸門問答，故合為〈非問分〉。二、分別諸法之關係，又三：明諸法之自性相攝，即〈攝分〉。明諸法之自他相應，即〈相應分〉。明諸法之因緣相生，即〈緒分〉，而有多品。〈遍品〉，〈因品〉，總明十緣十因。名色集故識集，立〈名色品〉。喜愛集則色集，立〈結品〉。觸集則受、想、行、識集、立〈觸品〉。隨業感善惡報，立〈行品〉。心尊、心導、心垢、心淨，立〈心品〉。餘有〈十不善業道品〉，〈十善業道品〉，解說經文；〈定品〉則隨類總集，與〈非問分〉之體裁同，不知何以列於諸分之末也！又《舍利弗毘曇》之〈問〉、〈非問分〉，隨類總集之六品，實後代論典之初型。餘十五品，即有十二論題同《法蘊足論》，然《法蘊足論》偏於解經，不足以賅「阿毘達磨」。以意論之，原始之「阿毘達磨」，並探阿含而為之分別解說，次以一經為主而類集之，〈問〉與〈非問〉，似出有先後，而難確指，若糅合之，則諸論之原型宛然見矣。

┌分別性相──問分

┌分別諸法性相┼解說經文┐

│ └隨類總集┴┄非問分

舍利弗阿毘曇之組織┤

│ ┌自性相攝┄┄攝分

└分別諸法關係┼自他相應┄┄相應分

└因緣相生┄┄緒分

且舉《甘露味毘曇》系諸論，次以比觀前論。《甘露味論》凡十六品，法勝即依之而作《阿毘曇心論》。以《甘露味》之第五〈陰持入品〉為〈界品〉；以第六〈行品〉為〈行品〉，以第四〈業品〉為〈業品〉；以第九〈結使禪智品〉為〈使品〉；以第十〈三十七無漏人品〉為〈賢聖品〉；以第十一〈智品〉為〈智品〉；以第十二〈禪定品〉、十三〈雜定品〉為〈定品〉。此七品之內容，幾無一不合。以《甘露味毘曇》前十五品之餘七品，及第十〈雜品〉之前分，為〈修多羅品〉；以〈雜品〉之後分為〈雜品〉；其內容、次第，亦十同八九。以是，或謂《阿毘曇心論》之前七品明經義，而〈修多羅品〉分別其經者，非也。蓋《甘露味毘曇》之前十五品，並依經而成論。《心論》抽出其中之八品，合為七品；次隨次而明其餘，因仍以「修多羅」名之。《心論》第十品之〈論品〉，則論師增附之。法救之《雜心論》，組織內容大同，惟取《婆沙》義以莊嚴之為異。別立〈擇品〉於〈雜品〉之後，詳其義趣，則即演繹抉擇〈修多羅品〉以成之。世親之《俱舍論》出，與《甘露味》之原型轉遠。《甘露味》第一之〈布施持戒品〉，《俱舍》入之於〈業品〉。第二〈界道品〉，第三〈住食生品〉，第七〈因緣種品〉，《俱舍》依之別立〈世間品〉。第八之〈淨根品〉，列於〈行品〉之首，因改〈行品〉為〈根品〉。第十四之〈三十七道品〉，第十五之〈四諦品〉，入於〈賢聖品〉。因之，《心論》之〈修多羅品〉即失其存在。餘〈雜品〉、〈擇品〉、〈論品〉，散攝其義入諸品中。《俱舍》精練為八品，世但知其承《心論》、《雜心》而來，而不知本於《甘露味毘曇》也。即《甘露味》而溯其源，以《舍利弗毘曇》之〈問〉、〈非問分〉勘之，無不相合。

惟缺第十六之〈雜品〉，以此非修多羅之舊，而論師附益之。又缺第六〈行品〉，細尋之，恍然知〈行品〉之即〈相應分〉、〈緒分〉也。蓋《舍利弗毘曇》以〈問〉、〈非問〉之二十一品為法本，次以〈攝〉、〈相應〉、〈緒分〉明其關係。《甘露味毘曇》則獨取陰、入、界三科為本事；於〈陰持入品〉之末，明攝法，如《心論》之「諸法離他性」頌，即當《舍利弗毘曇》之〈攝分〉。次〈行品〉，初明不相應行之四相，心相應行之十大地等，及色法，論其相伴共成，即〈相應分〉。次明四緣、六因之總，又明善、不善、無記心所，攝為三處以成行，即〈緒分〉。其開合之跡，論典之源，不亦灼然可見乎！《心論》等之前七品，除〈行品〉，餘並與〈非問分〉之隨類總集之六品全合，則尤為明確無疑者。茲列表示之：

舍利弗毘曇

甘露味毘曇

阿毘曇心論

問一 入

問二 界

非問一 界（總集）

五 陰持入

一 界品（末有相攝，當攝分）

問三 陰

（相應分、緒分，與行品相當）

六 行

二 行品

非問二 業（總集）

四 業

三 業品

二 界道

八經二 界

三 住食生（又諦、雜品之一分）

八經三 識住，眾生居

八經九 四預（又八經四之一分）

非問三 人（總集）

十 三十七無漏人（又諦、雜品之少分）

五 賢聖品

八經六 果，道，證淨

非問四 智（總集）

十一 智

六 智品

問四 諦

十五 四諦

八經五 諦

非問五 緣起

七 緣起，種

八經四 十二因緣，六界

問五 根

八 淨、根

八經十二 根

問六 覺

（諦之四聖種）

非問六 念處

十四 三十七品

八經八 如意足，正斷，念處，聖種，三十七覺品

非問七 正斷

非問八 神足

非問九 禪定

十二 禪定

七 定品

非問十 道（總集）

十三 雜定

八經十 三三昧

八經七 四修定

問七 不善根

非問十一 煩惱（總集）

九 結使，禪智

四 使品

問八 善根

問九 大

問十 五戒

一、施戒

八經一 施戒修

十五 諦之餘

十六 雜上

八經十一 顛倒，見

八經十三 識所識等

十六 雜下

九 雜品

十 論品

次以《舍利弗毘曇》而觀《發智論》，則其間亦不乏密接之聯絡。《發智》凡八蘊，以〈雜蘊〉為初，此與《甘露》等之後出〈雜品〉適相反。諸論次第每顛倒，如〈問分〉以五戒為終，而《法蘊》等舉以為始，實無何意義可言也。〈結蘊〉、〈智蘊〉、〈業蘊〉、〈定蘊〉，出〈非問分〉。「二十二根」，《法蘊論》有經，《甘露味論》有諸門問答，然不以為類聚。《發智》以二十二根為一蘊，亦唯於《舍利弗毘曇》之〈問分〉見之。後之《俱舍》，即依此而改〈行品〉為〈根品〉。〈問分〉以四大為第九品，而諸論無文，《發智》以大為一蘊，蓋亦本此。〈見蘊〉，《舍利弗毘曇》缺，見《甘露味論》等最後之〈雜品〉，《發智》亦即以之為殿。《發智》之於《舍利弗毘曇》，有更近於《心論》等者在。《心論》以三科為本事，廁〈行品〉之「相應」、「因緣」、「相生」於後，非「毘曇」之舊。《發智論》於「結」、「智」等一一法門，分別其自相，共相；又以相攝，相應，成就，因，緣，果，相生廣辨之。「相應」乃相伴共有之義，因以「有此亦有彼耶」等作四句分別，約彼此、三世、界地、得失、凡聖而論之，乃極繁廣。「成就」，非《舍利弗毘曇》所重，此待有部執法為實有，乃為「毘曇」要門。辨「相生」則為緣，從緣得果等也。凡此攝、相應、成就、因、緣、果、自相、共相，遍於一切法門，《舍利弗毘曇》之意正同，特未為推衍而已。即此以論世友之《集論》，品目極類《發智》，而雜亂過之。第七之「更樂」（觸），第八之「結使」，第九之「行」，三門之連類而及，則《舍利弗毘曇．緒分》之制也。《發智》與世友《集論》，範圍遠廣於「毘曇」之舊，分別精詳，而終不無雜亂之感也！

卷008

第八章 學派思想泛論

第一節 思想分化之原因

僧伽以和合為本，事既六和，理則共證，顧何為佛後百年而異說蠭起耶？其原因固甚複雜也。師承有異，尊古與出新有異，文字、語言有異，上來已略及之，今請更言其餘。1.聖典之存異也：如佛說三界有「無色界」，似有情可有無色者；然緣起遍三界而「名色」、「六處」不離，有情依「五蘊」、「六界」立，不言有無色者。佛弟子取捨其間，莫不融通異說，而無色界之有色與無色成諍。又如戒、定、慧三學，佛或當機抑揚，學者從而輕重之，雖無不言三學而精神則異。諸如此類，不勝枚舉。和合必存異，因其所異而異之，學派乃繁興。2.性習之各異也：多聞者與多聞者俱，持律、神通、論議者與論議者俱，佛顧而樂之。同氣相感，此合彼離，事之常也。3.傳說之紛歧也：「因緣」、「譬喻」、「本生」、「本事」、「未曾有」，凡此佛及弟子之事跡，諸天、鬼、畜之事跡，甚至世俗之傳說，佛弟子每失之未能甄別。不問其為譬喻、寓言、神話，為史實，為妄說，概視為史實而求其不違於教理；傳說既新新不窮，教法亦變化而莫可究詰。4.觀點之不盡同也：所依之教典，所處理之問題同，以觀點之異，論法之異而結論亦異。此如同一物象，可攝為不同之影片，作不同之體究。設得其當，異說不妨皆是，正不必執一以非餘。然一失其正，並存適足以為病。學者出入於貫攝、簡別之間，離合錯綜，學派日多。5.時地之有異也：時者，釋尊以平淡篤實為教，一掃空談與無義之行。佛元百年，僧眾猶仍身體力行之舊。迨迦王御世，佛教並政力而隆盛，為學漸重外化，內外之諍辯日多，論理說明之要求日亟，理論乃日趨發達也。如迦王廣建塔婆，而供養塔婆之是否能得大福，遂成諍論，此則與時勢有關者。地則環境文化之熏染，西北山地，樸實而接觸希臘、波斯之文化強；南印富想像，其文化融神秘藝術以為一；恆河流域，思想自由，夙為異學爭鳴之場。佛教受環境之熏染，不無受其影響焉！6.僧制之崇高也：佛教僧團之制，以小區域為獨立之單位（界）。於此中住者，事事依法，事事從眾，來不拒（犯罪者例外）而去不留，無彼此之分。治之以眾，化之以德，齊之以法，均之以利，自他共處之制，蔑以加矣！釋沙門融世界僧伽為一體，而無權力統一之組織，僅有文化、道德，即精神之聯繫。

此崇高之僧制，適宜於學德崇高之理智生活，中人以下似不及。如諍論而稍涉感情；或雙方並有僧眾為之支持；或一方利用軍政者之權力，輒無法使其合一。佛教常有諍論數年而不得和合說戒者，亦由於此。兼之，佛教重自由、德化，不願勉為之合。其傳統精神，判是非不如得諒解，苦合不如樂離。「此僧也，彼僧也，如析金杖而分分皆金」。學派思想之分化，乃至以一頌之微而分為四部，實與此制有關。此今之言僧制者，不可不知也。

第二節 聖德觀

學派思想之分化發展，如為一系一派之別別論述，不如以論題為中心而觀各派離合之為當也。請先言佛陀：釋尊正覺緣起之寂滅性，即人身而成佛，智極悲深，固有異於聲聞弟子，而況凡夫？然衣、食、起、居，少、壯、衰老，以目視，以耳聞，佛在人間而猶是人也。即人而成佛，智極悲深，亦唯實現於人間而後知之。即生身而體法身，法身不離於生身，融然無礙，佛固未嘗作隔別之說。佛弟子之在佛世，面對佛陀，曾無異說，然所見有淺深，不無偏以見佛相好身為見佛者。釋尊之成佛，不以種族、相好、出家之生身，實以其正覺法性；是則依佛所說而行，悟佛所悟，乃真見佛之所以為佛，亦即「法身常在世間」矣！須菩提觀性空而見佛；初果名初得法身；「見緣起即見法，見法即見佛」：此則如實之說，佛世之舊也。自雙林入滅，遺教僅存。佛所覺法，即佛覺之而成佛者，賴文字而傳，文字因得法身之名。天竺人嘗謂「生身雖滅，法身尚存」，故以「緣起偈」內塔中供養，名之為法身塔。去佛漸遠，學者不睹金色之身，沖淡簡實之法身（聖教、實理），難以滿大眾渴仰孺慕之情。尊敬之不已，而「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」之說起。即以生滅人間之釋尊為現跡，而佛陀實為常在、遍在、全知、全能之永存；此則上座系學者所不敢苟同也。大眾系於佛身之「不為世法所染」，釋為無一而不清淨，無非出世，無非無漏。故謂佛以一音遍說一切法，法無不了義；念念遍知一切法；佛無睡夢；度有情之宏願，從無厭足也。然佛陀觀之崇高，決非純為大眾系及大陸分別說系之想像成之。蓋於佛元百年間植其根蘗於聖典，百年後乃新芽怒茁焉。所謂潛植其根蘗者，即「因緣」、「本生」、「譬喻」等，尤以「本生談」為甚。

「本生談」等，經百年來之傳說，或渲染失實，然其源自佛說，則諸宗共信。釋尊於三阿僧祇劫中，行大行難行之菩薩道而今乃成佛。然無一處非修道之場，無一有情而不思濟拔，如何成佛偏於此土？有情之苦痛方深，釋尊何先自入滅？無一物不施，如何有空鉢、馬麥之報？歷劫不殺而多所濟拔，如何年僅八十，衰病相纏？不與一有情為怨，如何有魔、外之妨？常得宿命智，見燃燈佛已，自知作佛，如何從外道修無義之行？若以「本生談」等為史實，衡以教理，則人間釋尊為本體之垂化，非佛陀之實，以其視為想像，毋寧視為必至之勢。反觀上座系之銅鍱、說一切有等，多持舊說，然以信受「本生談」等，即已隱植其義。不能抉擇闡發菩薩之實道，徒知偏執聲聞，宜其終無以抑大眾之新潮，坐視其狂瀾之泛溢，甚或轉而同化也！

大眾學者所見之佛陀，既為法身常在、遍在、全知、全能之極果，自非凡常所可一蹴而躋，於是或謂「入第二僧祇即名聖者」；或謂「值迦葉時得決定道」。得決定道者，即不起欲想、恚想、害想；願生惡趣，即隨意能往，化現同類之身而濟拔之。此以得決定已入聖者位，智齊阿羅漢而悲願勝之。初得決定者尚爾，況後身菩薩乎！菩薩之因地，既歷長期之聖位，十地等階位，亦即依此建立也。說一切有系等，以佛身為有漏；一念智不遍知；威力有邊際。佛陀觀既不若大眾學者所說之崇高，故最後身菩薩，「猶是異生，諸結未斷」，猶起三想。最後身且爾，況以前乎！此則以菩薩為悲願勝於聲聞，而智證則不及，與大眾系異也，大眾、分別說系，不徒深化佛菩薩之聖格，即聲聞之阿羅漢果，亦主決定不退，與說一切有及犢子系異。既以菩薩入聖位已，能隨願往生惡趣，則惡趣之權、實難明。以聲聞之證預流果者可退，「諸預流者，造一切惡，唯除無間」，則不得以行為而判凡聖。阿羅漢為餘所誘，猶有無知、疑惑，因他令入，則自亦不知其為凡聖。此「龍蛇混雜，凡聖交參」之精神，大眾、分別說系取之。說一切有及犢子系則不然，菩薩得忍以去，不生惡道；預流決定不退；聖者有自證智，不復於四諦、三寶起疑。嚴凡聖之別，不容稍事混濫也。如來斷障淨，聲聞弟子有餘習，此事實也，大眾系仰推如來，以聲聞不斷餘習而抑之，漸開抑小揚大之風。聲聞不斷之餘習，演化為無明習地與所知障，而佛菩薩所斷之不共障，因之成

立。上座說一切有系等不然，阿羅漢之餘習，斷而猶現行，非不斷也。總上所述以觀之，大眾系之於聖格，理想則崇高，行踐則寬容，輕聲聞而貴菩薩；思想多所啟發，而言不及實。於清淨大眾律制之保持，勢有所難，固不待大乘與密教之起也。

第三節 無我無常之世間

世間即空諸行之緣起，無明緣行，乃至生緣老死也。佛嘗分別緣起及緣生，二者雖同指十二支之因果，而以緣起為「若佛出世，若不出世，法性，法住，法界常住」。大眾及分別說系，以緣起為無為法，緣生為有為法。說一切有及犢子系，則緣起亦是有為，約因果決定義，說法性、法住，非無為常住義也。緣起論因，緣生論果，是二者之別。大眾系等以緣起為無為，蓋就因果鉤鎖之必然，而推論其所以必然，必有一常住不變之理則在；因果生滅之必然，無非循此理則之必然而發現而已。緣起無為，頗近柏拉圖之理型。彼以概念所知之理型，為有、為實體，知覺所知之事物，為成、為生滅；與緣起是無為、不變、實體、緣生是有為、變異、現象大同。順此一敘無為法：有為是造作生滅法，無為是本然不生滅法，此二攝一切盡。說一切有系及犢子系，唯三無為：一、「擇滅」，諸有漏法，以智慧簡擇之力，離煩惱繫縛而得滅；此滅雖就所滅言，而意指不生滅之實體。二、「非擇滅」，則有為法之不復現起，非慧力之簡擇使然，但由緣闕。如此時本有鼻根嗅香引發鼻識之可能，然以專心色境，此鼻識不生。一切法在生滅中，此鼻識即永無現起之可能；以後鼻識生時，迥非此時可起之舊矣。三、「虛空」，不藉因緣，本自存在之無礙性，而為有礙色法之於中生滅者，與近人之說以太大同。惟此虛空，亦有不許其為無為者。大眾、分別說系立九無為，而三說互異。大眾等四部及化地部，於三無為及「緣起無為」外，立「聖道支性」無為。八正道之能離染而脫生死，稱古仙人之道，亦應有其必然之理性，常住不變者在。化地部又立「善法真如」、「不善法真如」、「無記法真如」三者；蓋謂善之所以善，不善之所以不善，並有真實不變之理性。三性之現象雖差別，而三性之真實不變易性，是善。又立「不動」，指四禪以上離苦樂而顯之不動體。大眾部等不立三性及不動，而立「空無邊處」、「識無邊處」、

「無所有處」、「非想非非想處」四無為。空無邊之空，即虛空。厭色界質礙物之粗障，欣虛空之淨妙。無邊空觀成，斷生色之煩惱，離色界質礙而顯者，即無為，為有情心行之所依處。然此心所依事，是極微細之色法，故曰無色界有色。餘識無邊處等三，例此可知。《舍利弗毘曇》，除「擇」、「非擇」、「緣起」、「四空處」而外，別立「決定」及「法住」為九，與安達羅學派同。總諸家之無為說而觀之，則「緣起」、「支性」、「法住」、「三性真如」，皆即一切法之必然，而以此必然為形上之實在，即賦生滅以形而上之根據也。「不動」及「四空處」，則依心境之寂靜而建立者。以是，說一切有系為樸素之實在論者，大眾及分別說系，則為形而上之實在論者，其思想固條然異也。上座及大眾之初，多以無為為實在者。迨經量部興，立無為假名說，以消極之觀念出之，與實在論者相頡頏。諸法實相之為真空，為妙有，可謂以此為濫觴也。佛教所重在擇滅，即涅槃無為，在以慧力而得不生，此固可以有、無論之乎！

即一切生滅有為法而論之，有有、無，假、實之諍。說一切有及犢子系立三世實有：剎那生滅頃之現在法實有，未來法已有而作用未生，過去法猶有而作用已滅；此即現實之存在，以類過、未之非無也。大眾及分別說系則不然，唯現在實有而過、未非實。說經部同用二世無義，而解說異。此即總有三說：1.說一切有及犢子系，立體用義：法體本然恆爾，約即體之用，未生、正住、已滅而說為三世；生滅約法體所起之引生自果作用言，非謂諸法先無後有，先有後無也。2.大眾及分別說系，立理事義：染則緣起，淨者道支，理性無為，超三世而恆在。以事緣之引發，乃據理成事。事唯現在，論其曾有、當有而說為過、未，非離現在而有過、未之別體也。3.說經部立種現義：不離現在諸行而有能生自果之功能性，名曰種子；種子不離現在之諸行，約酬前、引後，乃說為過、未耳！體用義，生滅用依恆存之法體；理事義，生滅事依常寂之理則。種現義於理為長而未盡，彼過、未法固不離現有，現在實亦不離過、未也！於現在有中，軍、林等假名無實，諸宗所共。佛以五蘊、十二處、十八界攝一切法。說一切有及犢子系，即計之為真實。大眾系之說假部，以十二處為非實。上座系之說經部，以蘊、處為假有。以處

為假者，謂色等六外處，眼等六內處，約能為六識之所依、所緣而建立。然一一極微不成所依、所緣之用，和合則非實。此六境非實，如苦樂隨心而不同，水火隨報而各別。雖經部等猶計十八界之自體為真實，然即此而引申之，開境無、識有之先河。其以蘊為假者，蘊是和合聚集義，集合故非實。即此義而極論之，凡有必因緣和合生，即無一法而非假名。舊傳大眾系之一說部，即曾作此說。佛教本為常識之實在論者，於正觀則唯性空之諸行。學派初興，多明實有。迨思辨稍深，色法極於微塵，心法極於剎那，即一一法而論其和合大用，為有無、假實所困而莫通。積長期之思辨，迨三世如幻、諸法性空之說張，乃圓見佛意，無復礙滯也。一切有為法，略分色、心、非色非心之三聚。色法中，佛說四大及四大造。說一切有系等，以四大及所造之根、塵為各別實有；經部師則說唯大無造。心法中，佛說心及心所。說一切有等，與心王俱時相應，別有心所法；經部譬喻師，則說心所即是心之差別。非色心法，即不相應行，如生、滅三相等。說一切有及犢子系並視為實有；大眾系等，則說為不即不離色心之功能，無別實體。凡此有、無之辨，皆學派諍論所在也。

有情為本之世間，即惑、業、苦三之緣起。緣起法生滅無常，無一恆存不變之自我，於前後生滅之間，究以何而建立自作自受耶？於生命之洪流，發現其前後一貫性，誠為必要。佛說有情，依名色、五蘊、六界、六處立，不偏於色，不偏於心，色心和合而情識則為其核心。說一切有及犢子系，依有執受之蘊、界、處和合相續，施設有情，以之建立業果前後之移轉。就中說一切有部，以法體一一恆住自性，不可說有我；作用則剎那生滅，亦「無少法能從前世轉至後世」。然依此生滅用之和合相續，說「有世俗（假名）補特伽羅，說有移轉」。此假我之前後嗣續，如波波相次而遠望似一也。犢子系立不可說我，「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名」。此補特伽羅，依蘊、處、界施設，即體起用，用不離體；故不可說即蘊、非蘊，不可說是假、是實，不可說常住，亦非前後不相及。依此補特伽羅，可說從前世至後世，從凡夫至聖人。此如波浪之前後起滅，而彼此之水性恆一味也。經量部之本計（說轉），立法體常住之一味蘊，作用生滅之根邊蘊，即此二

者之和合，說「有勝義補特伽羅」，依此可說有移轉，與犢子之說同。無常、無我，佛教之常談，而犢子等六部，不如外道之常我，而建立非剎那無常之真我，以成立生命之一貫，業果之連繫。然印度外道之神我，與此不即有為、不離有為之真我，究有何等之差別，學者正不可忽視之也！大眾及分別說系異於是，依心心所而立有情，唱「一心相續」之說，此復與心性本淨有關。彼以心之或善、或惡，有漏、無漏，眼識乃至意識，雖極不同，而心之能覺了性無別。即於心心所之相續演化中，發現覺了性內在之常一，與所謂「動中之靜」同。此心為貪、瞋、癡所染，有漏而繫縛生死；離煩惱時，心性出纏而解脫。以心是一，名一有情；以心是一，善惡業可積集，故曰「無一有情而無心者」。其偏依心、心所法，雖異於犢子，而直覺內在之統一則同，宜其思想於大乘「真常唯心論」中合流為一也。經部譬喻師，取捨其間，本一切有系假名我之見，而立於一心，故曰「離思無異熟因，離受無異熟果」。舉業果而安立於依心之假名我，「虛妄唯識論」之前身也。此是學派之本義，其後一心論者，漸分化為本末之二心：大眾部離六識而別立「根本識」，與「意界是常」論者合。分別說系之銅鍱，即六識之流而探其意識之根，呼為「有分」。經量末計，於六識種種心外，別立「集起心」。自無常以至真常，自間斷至相續，自粗顯至深細，雖有所不同，而立六識外之細心，以解說業果之相續，則一也。

於生命相續流中，內而身心，外而器界，呈無限差別之相。此粗顯間斷之差別，如波浪起滅。未來可起，過去非都無，應有深細相續者在，為差別法生起之所依也。先論惑、業：吾人善心現行時，無煩惱而煩惱未斷，未斷者何耶？說一切有部，以煩惱纏即隨眠，是心所，心相應行。煩惱不起而未斷者，以煩惱之「得」隨行人未離耳。大眾、犢子及分別說系則不然，現行纏雖不起，別有非心、非心所——心不相應行之隨眠在。隨眠因纏而增長，為現纏作因。隨眠猶在，故說煩惱未斷。身、語、意業，生而即滅，佛說業力，千劫不失，能引後果，此不失者何耶？說一切有部，以此為無表色，即因身、語表色而引起之色法，法處所攝。大眾、犢子，及分別說系，並以表色為有善、不善性，此表色能引思心所之善、不善性。於中飲光部謂業入過

去，未得果來不滅。正量部謂業滅過去，別起不相應行之「不失法」，隨逐行人，得果而後滅。餘則「業謝過去，體是無而有曾有義，是故得果」。經部譬喻師，以身、語非業，業唯是思，思心所起之潛能，待緣成熟而感果也。若總一切法為論：說一切有及犢子系用體用義，法體恆住自性，以因緣力使未來法起用來現在。此法體似有常住之嫌；經量本計，即據此而立一味之常蘊，為作用蘊生滅所依。大眾、分別說系，用理事義，然理為不變之軌則，成事有待於有為之事相。既唯現在而無過、未，則必攝未來之能生性、過去之曾習性於現在，潛在於現行法之底裡。大眾部立「攝識」，為不相應行，識上變異之用。化地部則「諸蘊、處、界現在」，即於生滅現行之「一念頃蘊」中，別立業力之「一期生蘊」，色心功能之「窮生死蘊」。譬喻者折衷其間，捨過、未之實有，捨無為之理則，不離現在諸行，立不即諸行之種習，為諸法生起所因也。

第四節 無我涅槃之出世

凡夫有漏之身心，何由而得聖道現前？二世有者，未來法中，本有無漏聖法，以有漏慧為緣，引之來現在。故初念無漏，無同類因，然有相應因等。二世無者，大眾、分別說系，謂有情之心性本淨，為客塵所纏，名為有漏；離煩惱時，即此淨心為無漏因。說一切有系之經量本計，謂「異生位中，亦有聖法」；末計則說「有漏心心所法為無漏種，而體非無漏」，如乳之變為酪而乳非酪也。具此成聖之可能，修道斷惑則成聖。斷惑證理，唯智慧力，然戒、定、慧三學相資，諸家互有所重。如說一切有系重禪定，分別說系重戒律，大眾系重慧，乃有「慧為加行」之說。聖道是有為法，因修觀慧而生，諸宗之共義也。說假部獨說「由福故得聖道，道不可修，道不可壞」，則是了因所了，以無為視之也。東山住部亦主道體無為之說。夫有為者，生者必滅，聖道是有為，則「法尚應捨」，終歸於磨滅。此既足以張三乘共入無餘之說，即佛壽無邊際，亦理有所難。自道體真常之說興，涅槃妙有之談，乃日見宏肆也。加行位中，觀四諦理；然其證入見道，說一切有及犢子系，主四諦漸現觀，十五心或十六心中次第而入。大眾及分別說系，則於四諦一時現觀，頓入四諦共相之空無我性。即觀一切法無常故苦，苦故無我、無我

所，證空寂無生之一滅，乃名見道。餘若大眾者之「苦能引道，苦言能助」，與東南印之文化有關，獨開行持之特色也。

上述種種，大抵為佛元五百年間之舊，撮要而談，不復一一。

卷009

第九章 中印之法難

第一節 教難之概況及其由來

迦王之世，佛教一躍而為印度之國教，遠及異域，炳耀其悲智之榮光。然諸行無常，迦王歿，不五十年而教難起；自爾以來，佛教退為印度文明之波濤，不復為主流矣！迦王歿後，其子達摩婆陀那立。依耆那教徒所傳，王嘗於五印度廣建耆那寺院；其子多車王，則為邪命外道造三洞窟精舍云。佛元二百零四年，多車王不孚眾望，大臣補砂蜜多羅，握兵權，得婆羅門國師之助，乃弒王而自立。於是冒狸王朝亡，建熏迦王朝。補砂蜜多羅王，信婆羅門教，行迦王懸為厲禁之馬祠，開始為毀寺、戮僧之反佛教行為。佛教所受苦難之程度，傳記多不詳。《阿育王傳》，《舍利弗問經》，極言其寺空、僧絕，有避入南山以僅存者。王歿，佛教乃稍稍復興，然遠非昔日之舊矣。幸補砂蜜多羅王之排佛，僅及於中印，時西北印及南印，非其政力所及也。

教難之來，有內因，亦有外緣。內因者，佛教之興也，不特以解脫道之真，亦以革吠陀之弊而救其窮。泯階級為平等，化天道為人事，即獨住為和合，離苦樂為中道，禁咒術，闢神權，人本篤實之教，實予雅利安人以新生之道。然自迦王御世，佛教勃興而淳源漸失；彼婆羅門以之而衰蔽者，佛徒則蹈其覆轍矣！部執競興，失和樂一味之風，動輒爭持數年而不決。是非雜以感情，如說一切有者以大天為三逆極惡，大眾者亦於持律耶舍有微詞，此皆自誣自輕以自害也。化外之要求亟而「論藏」興，論興而空談盛。其極也，務深玄不務實際，哲理之思辨日深，化世之實效日尠。至若「雜藏」興而情偽起，「咒藏」興而神秘熾，每異佛世之舊。而廣致利養，僧流浮雜，則

其致命之傷也。迦王崇佛，作廣大布施，動輒以百萬計。建舍利塔八萬四千，修精舍，豎石柱，乃至三以閻浮施。無遮大施，於印度本不足異，然偏為佛教，當不無妒嫉憤慨者。王大夫人咒訾菩提樹；嗣王及大臣，鑒於府藏之虛，制王而僅得半訶梨勒果供僧，其勢之不可長明矣。

釋尊有留乳之訓，輟施之勸，而佛徒莫之覺也。朝野之信施既盛，必有為衣食而出家者，賊住比丘，濫入佛門，事應有之。無淡泊篤實之行，以廣致利養為能，有唱「由福故得聖道」者，有尊「福德上座」者。僧物充積而國敝民艱；淨人為之役，僧侶則空談而享其成。處國難之運，敵教者又播弄其間，毀寺戮僧以掠其金寶府蓄，蓋亦難以倖免矣。昔釋尊垂訓，以廣致利養為正法衰頹之緣，而後世佛徒，卒以此召禍也。雖然，佛徒之內窳未極，遺制猶存，若非外力之鼓動其間，則事不至此。外力者，雅利安貴族之反動是。雅利安人抵五河，成「梨俱吠陀」，奠定其文明之本。次達恆河流域，初則整理祭典而予以神學之解說，成「梵書」，確立婆羅門教之三綱。繼則熏染於東方民族，依「梵書」之極意，發為苦行、禪思、解脫之風，成「奧義書」。「奧義書」興，反吠陀之潮流，以東方新興民族之摩竭陀為中心而蹶起，佛教亦其一也。釋尊以人本、篤實之中道觀，揭慈悲、平等之教，力反吠陀，然於雅利安人優良崇高之傳統，未嘗不取而化之。

自俗諦之立場言，佛教乃立足於蒙古族文化，而攝取雅利安文化者。以此，以婆羅門教為思想動力之雅利安人，不以佛教為正統者，且敵視之。自佛教之創立以迄冒狸王朝之亡，凡二百五十年，佛教極一時之盛。婆羅門教雖一時中落，然以千百年來之深入民間，力量雄厚，猶自以印度之國教自居。在政治，有國師其人，能左右政權，得其同意，可擅行廢立。在宗教，即反吠陀者，其哲理亦與「創造讚歌」、「奧義書」等有關。在人民之日常生活，自誕生、婚姻而死亡，自家庭、社會而國家，婆羅門教無不一一見之於實際。政教一貫之婆羅門文明，頗堅韌有力。中落期中，或承禮法之要求，組成幾多之「經書」，「吠陀支分」，及「摩兗法論」等名著，於階級之別，特為嚴格之規定。或應信仰之要求，鼓吹神之熱信，毘紐笯、濕婆、梵天，則其有力者也。或應哲理之要求，流出「吠檀多」等學派。積三百年之努力

，雖哲理遠不及佛教，神力愚民異佛教，而融宗教為人民生活之全體，則非後起之佛教可及。

佛教之失敗，亦在於此。依印度之古例，如純為宗教之爭，則不外集人民而辯論以定之。中印排佛之出於毀寺戮僧，政治其重心焉。婆羅門教為政治之動力，以冒狸王朝之大一統而危殆；佛教之種族平等、仁民愛物之思想，影響支配乎政治，實婆羅門貴族政治家所痛心者。迦王逝世，適達羅維荼民族勃興於南印，希臘、波斯人進窺於西北，冒狸王朝之政權，僅及於中印。國家受南北之威脅，國王庸懦無能，婆羅門階級乃鼓弄其間，歸咎於佛教之無神、無諍。藉補砂蜜多羅之兵權，廢多車王，行馬祠，以政治陰謀，為廣大之排佛。行馬祠已，西征得小勝，婆羅門者乃大振厥辭。然摩竭陀王朝之衰落，如恆流東奔，勢成莫挽，熏迦朝十傳（僅一百零二年）而至地天王，婆羅門大臣婆須提婆，又得婆羅門國師之贊許而行篡立，別建迦思婆王朝。四傳至善護王，凡四十五年，為安達羅王尸摩迦所滅。婆羅門文明之復起，終無以救摩竭陀王朝之危亡，而階級、神秘，則陷印度於厄運，迄今日而未已。

第二節 教難引起之後果

中印佛教，隨摩竭陀王朝俱衰。熏迦、迦思婆朝，佛教抑抑不得志，僧眾多南遊、北上以避之；促成安達羅中心之南方佛教，迦濕彌羅、犍陀羅中心之北方佛教，為獨特偏至之發展。分別說系，南化於大眾系，北影響於譬喻師，並中印法難後事也。北方事分析，為實在多元論；其極出婆沙師。南方重直觀，明一體常空，其極出方廣道人。一則嚴密而瑣碎，一則雄渾而脫略。迨安達羅王朝入主中印，中印佛教乃稍稍有起色。然摩竭陀中心之中印佛教，夙為分別說系教化之區，以受創深鉅，復興不易，非輸入新思想不為功，時值安達羅文明發軔之期，故取於大眾系者特多。昔迦王之世，分別說系初分，其傳入錫蘭者，樸素可喜；而大陸分別說系則反是，如化地之糅世學，法藏之含明咒，其不必即初分之舊，受安達羅朝文化之熏染而同化耳！本佛所說而衍為學派，彼此各得其一體，分別說系折中其間，尤長。教難而後，南北日趨偏頗，中印佛教則常為折衷而綜合之。此至後期佛教猶爾，惜

流於邪正綜合為可憾耳！

佛教因教難而引起之變質，以教務外延，法滅及他力思想為最。佛教攝雅利安人之優良傳統，而實歸宗於中道，與吠陀異趣。摩竭陀東北一帶，受雅利安文化之熏陶而多為蒙古族，宜佛教之能適應而誕育成長也（佛教勢成黃種人之宗教，以此）。教難之先，學理間或出入，而佛則世尊，法則三藏，僧則聲聞，猶大體從同。教難而後，因政治關係而南北分化。僧眾未能注力於攝雅利安人之優良傳統，闡佛教之特質，以謀印度佛教之綜合發揚。以感於教難，乃本世界宗教之見，不崇內、固本、清源，而教化日務外延。萬里傳經，惟恐不及，重廣布而不求精嚴。以隨方而應，即釋尊所深斥者，亦不惜資以為方便。佛教疊經教難而猶能遍布於人間，賴此者正多。然不固本，印度佛教日衰；不清源，化達於他方者，雖源承五印而多歧，不盡釋尊之本，可慨者一。生者必滅，盛者必衰，佛教在世間，自當有盡時。然住世幾久，盛而衰，衰而復興，要以佛弟子之信行為轉移，業感非命定也。釋尊制戒攝僧，和合則集群力，清淨則除邪雜，以是正法住千年，不以人去而法滅。經、律舊傳此說，遙指千年之長時，本以稱譽聖教也。自教難勃興，古人即興千年法滅之感，可謂「言同心異」矣。或說五百，或說千年，法滅之時、地、因緣，一一預記以相警。如《迦丁比丘說當來變經》等，其思想彌漫於教界。法滅有期，一若命定而無可移易。雄健之風，蕩焉無存，易之以頹喪；哀莫大於心死，可慨者二。佛弟子自視甚高，淡泊自足，隨方遊化，無需乎政力之助，亦不忍政力之縛。外化，內淨，一本自力，僧事固非王臣所得而問也。迦王誠護正法，然受命之傳教師，即王子摩哂陀，亦悄然南行，不聞煊赫之聲。教難而後，佛弟子感自力之不足，而佛法乃轉以付囑王公大臣。僧團之清淨，佛法之流布，一一渴望外力為之助，一若非如此不足以倖存者。又天、龍護法，聖典有之。僧眾和合清淨以為法，孰不珍護如眼目乎！誠於中者形於外，自力動而外力成，來助非求助也。教難而後，護法之思想日盛，而出於卑顏之求。其極也，聖教之住世，生死之解脫，悉有賴於天神或聖賢之助力。他力思想之發展，一反於佛教之舊，可慨者三。中印法難之關係於未來佛教，豈淺尠哉！

卷010

第十章 南北朝時代之佛教

第一節 王朝之變遷

佛元二百零四年，中印法難起，佛教為南北之分化。三百六十年，安達羅王朝入主中印，與北方貴霜王朝並峙；迄笈多王朝興而復歸於統一。自南北獨立、並立以至統一，凡五世紀之久，可稱為南北朝時代。初，南印德干高原之達羅維荼民族，自始即有文化，受吠陀文明之啟發始立國家，如安達羅等，為時約佛世之前後。此後，佛教文明相繼流入，受高等文化之融冶，乃發展為富有特色之文明。文化既啟，國力日強，迦王世之臣附者，今則獨立而轉為內侵矣。就中，安達羅國最強，嘗約烏荼國共窺摩竭陀，為補砂蜜多羅所拒而止。然安達羅王尸摩迦時，卒陷波吒利弗，創安達羅王朝，凡二百六十年而亡。其西北，則迦王之世，希臘人成立大夏廳。迦王歿後，希臘、波斯人踰開伯爾山隘而東，略犍陀羅等地。二百二十年頃，彌蘭陀王將大軍入印度，略印度河流域，直逼恆河之上流；乃擺脫大夏廳而獨立，都舍竭（奢羯羅）。王於佛教有淨信，嘗就那伽斯那（那先，即龍軍）比丘而問佛法，集其問答為一書，即漢譯之《那先比丘經》也。此後，希臘人在印度之勢力日衰；佛元三百六十一年頃，大月氏王丘就卻滅之，創貴霜王朝。月支，本塞種之一支，初居甘肅西境，為匈奴所逼，西走阿姆河，破大夏而據其地。丘就卻，亦稱貴霜，於同族五部翕侯（翕侯，猶華言將軍）中特強，乃併四翕侯而為大月氏王。侵略四方，有迦濕彌羅，西達於波斯之境，東及於印度河。迨閻膏珍在位，又侵入印度內地，而有西北印度之全境。繼此而立者，即誠信佛教之名王迦膩色迦也。王約於佛元五百二十年頃登位，以迦濕彌羅之迦膩色迦補羅為首都，西勝波斯，東侵波謎羅，攻于闐等地，受漢地之質子而優遇之。王初信異學，晚年乃專心佛教，此可證之於所鑄之貨幣。最初發行者，形式美而題以希臘語，刻日、月神像。其次發行者，以希臘文題古波斯語，刻希臘、波斯、印度之神像，未見有作釋迦像者。自王而後，西域

之佛教，乃開始新時代，大法盛於中華，此王與有力焉！五百五十年頃，其子富西伽立。爾後，月支之勢力漸衰，國祚延長至七百年許而滅，印度乃復歸於一。

第二節 西北印佛教之隆盛

於此期中，大乘佛教已自南而北，應時流行，此當別為專章，先一論西北印一切有系之發達。自末闡地等弘化西北，西北印之法事漸盛，儼成說一切有系之化區。惟拘羅及五河地方，即吠陀文明之發祥地，則稍寂寞焉。本系之特色，富論典之撰述。傳說優婆毱多，有《理目足論》之作。此後論師之撰述至夥，〈阿毘達磨之發達〉中，已概述之。「阿毘達磨」即擇法，本以為禪思之思擇，故此系特重禪定。《雜事》稱阿難弟子坐禪第一；《付法藏傳》稱優婆毱多坐禪第一。學風重禪，而迦濕彌羅之環境於坐禪特佳，宜後之禪師、論師，十九為該系之尊者。西北印當異族入侵之衝，幸而希臘人、塞人，多受印度文明之化，於佛教尤契合無間，乃能日拓其化區。然戎馬紛紜，礙難自亦不免；「將有三惡王，大秦（希臘）在於前，撥羅在於後，安息在中央，由是正法有棄亡」。古人實感慨系之。迦膩色迦王，初亦多所殺伐，後得脇尊者、馬鳴之化，乃大崇佛法，於富樓沙補羅，造有名之佛塔，高四十餘丈，莊嚴偉大冠全印。

王於佛教貢獻之最鉅者，厥為結集一事。先是，學派分流，異說孔多。說一切有系中，自迦旃延尼子造《發智論》，法勝造《心論》，末流所趨，多生諍論。東系以《發智論》為佛說，而西系之極端者，竟視為異論。加之，童受作《喻鬘》諸論，宗經以抑論，與中印之分別說系相呼應。譬喻者與分別論者，多含空義，頗足動有部之宗本，於是有《婆沙》之結集也。《西域記》傳：迦膩色迦王嘗以道問人而解答各異，以問脇尊者，尊者曰：「如來去世，歲月逾邈。其弟子各以自宗為是，他宗為非，所以致有今日」。王聞而痛惜之，乃發心護持結集云。當時所結集者，《西域記》謂：集五百聖眾，以世友菩薩為上座，結集三藏而詳釋之，凡三十萬頌。王乃銅鍱雕鏤，珍藏石室，不許妄傳國外。此則集說一切有之三藏而為之解釋，《大毘婆沙論》，其一也。然西藏所傳：王於迦濕彌羅之耳環林精舍，集五百阿羅漢，

五百菩薩，五百在家學者，使結集佛語。自爾以後，十八部異說，悉認為真佛教。又記錄律文；

其經、論之未盡錄者補錄之，已記者則為之校正。果爾，則三藏之結集，不局於有部矣。佛元二千二百九十七年，施婆那博士於西北印，掘得迦膩色迦王供養之舍利函，刻有王名，又云「納受說一切有部眾」。據此，王之特信說一切有部，確無可疑，藏傳則後人想像之辭耳！時所集者，依《西域記》，乃三藏之釋論。《智論》謂「脇尊者作四阿含之優波提舍，大行於世」。龐然鉅作，以集多數人編輯成之為近似，脇尊者應即發起人也。今之《大毘婆沙論》，有「昔迦膩色迦王時」之言，則本論又經後人修補之矣。《大毘婆沙論》，乃《發智》之釋論，其編纂之動機，實感於異說之相脅。《發智》學者得王之護持，乃釋「論」以裁正眾說。凡有部別系，同系諸師，悉致破斥，於譬喻者及分別論者，尤為其彈斥之的。論成，說一切有義大成，一時呈隆盛之勢。然說一切實有，至此而極；機械之分析，亦於此而極，盛之極即衰之始也。如以五根為世第一法，犢子、經量、舊阿毘達磨師並同。古義本就總聚而約特勝以標名，《發智論》自分析之見地，以五根為但心所也，改立心心所法為世第一法。

《婆沙》則更論及隨心行之「得」等。以之抉擇論門，自極繁廣。《婆沙論》陷於極端之多元實在論，聞經說「得無學聖法」，即立一能得之「得」。聞法生、法滅，即立一生法、滅法之「生」「滅」。然「得」復待得，「生」亦由生，乃不得不立「得得」、「生生」以通之，則經所未聞也（大眾經有之）。若即此意而極論之，則得得不已，生生無窮，乃創連環論法以通之。如「得」能得於法，此「得」別有「得得」得之，此「得得」還為彼「得」所得。「得」與「得得」相為因果，乃若可通，若以譬喻、分別論者之見衡之，則不啻作繭自縛也。高深不在繁瑣，「阿毘達磨」之教權，求其持久，蓋亦難矣！

《大毘婆沙論》之編纂，集眾五百，傳以世友、法救、妙音、覺天為四大評家，此未必爾。論解三世一切有，有四家所說不同，學者即因之誤傳。如覺天等學近譬喻者，妙音乃西方師之先賢，論中力事破斥；此乃一切有系

之異師，非迦濕彌羅之《發智》學者，安見其為評家也！世友立說近《發智》，然「滅定有心」，與譬喻師同。自道安以來，並稱世友為菩薩，是否即婆沙會中之上座，疑亦因婆沙取世友「依用立世」而誤會成之。至稱其志在大道，未證聖果，則效顰王舍結集之阿難，毘舍離結集之曲安，非事實也。參與此會者，《西域記》僅記世友一人為菩薩，《世親傳》則羅漢、菩薩各五百人；藏傳又增世學五百人。藏傳世友為五千大乘僧之長，富樓那迦為五千小乘僧之長：凡此並當時流行大乘之徵。以《婆沙》之思想論之，吾寧從龍樹之說，出「迦旃延尼子弟子輩」之手。從事《毘婆沙》之編纂中，《世親傳》謂「馬鳴著文，十二年而成」。馬鳴生值其時，為之潤文，或有之，然非婆沙師也。

第三節 佛化雕刻之發達

於此漫長之時期，中南印聲聞佛教之情況，全付諸黑暗，不復能詳。惟時佛化雕刻之風頗為流行，其影響於佛教，實深且鉅也。出世解脫之道，泊然而足，知苦則厭，在忘情以覺滅。音樂、美術之類，易為道障，以是音聲之吟哦，歌伎之觀聽，華鬘之嚴飾，概非比丘所應行。即俗人以歌舞伎樂為業，佛亦不以為然。樸而無欲，質而不文，頗類道、墨之說。舊傳佛世，祇洹畫天王、夜叉之像，僅見於《有部律》，疑亦後出。迦王作石柱，柱頭之浮雕，僅有佛化之象徵物。佛像之雕刻，則始於熏迦王朝。佛化雕刻之初，常以法輪、菩提樹等表象佛陀，無有作人體者。最初雕刻之佛像，據今所已發現者，薩特那之立像，時為佛元二百六十五年，其像蓋取法夜叉像而改造成之。如南印秣羅矩吒（馬都拉）所發現之佛像，皆其類也。早期之佛像，頂無肉髻，坐則多以獅子為主。夜叉，本達羅維荼民族之神，以雄健著；於佛教為護法神，即金剛力士是。際達羅維荼民族文化發揚之時，流行佛像，而佛像即取法於夜叉，其意味之深長為何如！此雕像之風，自南而漸入北印，成所謂犍陀羅式。佛像有肉髻，蓮華作座者多。比於中南印者之雄渾勇健，微嫌纖弱，而輕盈活動則過之。時南印摩臘婆之佛教，亦盛行雕刻，如迦利、那西克、阿闍思陀等洞之雕刻，阿摩羅婆提塔婆之雕刻。此等雖經後世之修改，然最古部分，約成於佛元三世紀頃。其中迦梨及阿摩羅婆提之建築

，屬大眾部；那西克洞屬賢胄部，皆由其刻文知之。阿闍思陀之石刻，有觀音、文殊像，殆大乘學者為之。又頻闍耶山北，有石塔門、石欄等，有「本生談」及化跡之雕刻，考者謂作於阿恕迦王不遠之時云。

佛像始於佛世，優填王以久不見佛，造旃檀佛像，舊有其說。亞歷山大入侵，遺希臘式之石像於貢大拉。印度之石像及佛像，似起源甚早。然阿恕迦王建塔以供舍利（其作用與造像同），立柱以紀聖蹟，布教令，未聞作佛像之浮雕（平面、半立體、全立體三式）。南印度有鄔馱衍尼（優禪尼）者，即今之印度爾，與優填之音正合。該地大小乘並盛，優填王造像之說，或起於此！解脫之佛教，忘情達本，崇高之理智生活，足以安心。然去佛日遠，釋尊悲智之格化，漸難為世人所喻，感情之信仰油然而興。南印之達羅維荼民族，富神秘，好象徵；北印之希臘人、塞人等，亦各有其所崇之神像。求其不自聲色門中入，直承古聖之教，勢有所難，佛化雕刻之風行，非偶然也。情感之象教盛，雄渾樸質之風失，而後即情以達智，即智以化情，情智融合之大乘，亦應時而興。佛像既陳，一則求其麗飾，一則望其呵護，思想為之一變，浸漸而流為神鬼之崇拜，此豈創始者所及料耶？

卷011

第十一章 大乘佛教導源

第一節 思想之根柢、啟發與完成

大乘者，立成佛之大願，行悲智兼濟之行，以成佛為終極者也。修菩薩行而後成佛，佛弟子無否認者。然以菩薩行為大乘，抑聲聞行為小乘，於「阿含」、「毘尼」外，別有多量之大乘經，則有「大乘非佛說」之諍焉！平心論之，以大乘經為金口親說，非吾人所敢言，然其思想之確而當理，則無可疑者。夫釋尊修菩薩道而成佛，乃以直趨解脫教人，不令成佛！聲聞弟子之自殺者有之，自請入滅者有之，避世若浼者有之，而佛則遊化人間，老而彌勤，雖波旬請滅亦不許。十力大師，悲智無倫，「佛為法根，法從佛出」，聲聞弟子曾未聞有自視齊佛者，師資之道，其有所異乎？佛成道已，經一

期之禪思，有「辛勤我所證，顯說為徒勞」之嘆。受請已，乃起而轉法輪。欲說而若有所難說者，何耶？以釋尊悲智之大化，律聲聞獨善之小行，則時機所限，釋尊本懷未暢，別有大道之思想，固極自然而極合理也。《法華經》之三七日思惟，為實道而施方便；《華嚴經》之初教菩薩，次乃漸化聲聞，要皆有見於此。

大乘思想之啟發，以佛德、菩薩行之闡述為有力。「見賢思齊」，求達於悲深智極之佛果，大丈夫當如是矣！吠陀有七聖，耆那教有二十三勝者，佛教則立七佛。《長阿含》中，毘沙門歸敬三寶已，別敬釋尊，則知現在有多佛。以是，豎論之，近則七佛相承，遠則無量佛出；橫論之，則有十方諸佛。「佛佛道同」，而後古佛遺聞，他方佛說，諸佛共集，乃時時而出也。《阿含經》唯二菩薩，即釋尊（未成佛以前）與彌勒。然佛果既多，因行之菩薩當不少。即堅拒大乘之有部，其律典亦說提婆達多、未生怨王授成佛之記；善財童子是賢劫菩薩；舍利子為眾說法，或發無上菩提心。是知菩薩道思想之確立，固事理所必然，非一二人所能虛造者也。

發大菩提心，行菩薩兼濟之行，《阿含經》不詳。釋尊未以佛道教弟子，而嘗自述其往行，有所謂「本生談」者。釋尊於往昔中勤求佛法，慈濟有情，但求事有所濟；即明知無濟，亦但行自心之所安。無苦而不能忍，雖身命亦可捨，此悲智之大雄力也。為外道，為王、臣，為農、工、商、賈，為鳥獸，事有所益於有情者，無微不至。行殺、盜、淫、妄而足以利人者，則殺之、盜、淫、妄之，此悲智之大善巧也。菩薩行與聲聞行異趣，以「本生談」最明。「本生」，即釋尊本行之傳記，多有取材於印度傳說而淨化之者。其種類至夥，或遺失，或創新，正不必一一為佛說之舊，然釋尊嘗以之為菩薩大行之典則，則無有能否認之者。然則取法釋尊之本行而行菩薩道，佛弟子孰得而非議之！依「本生談」所說而思辨之，彌顯佛、菩薩聖德之崇高，此則已於〈學派思想泛論〉中言之。本佛陀之聖德，「本生談」之大行，進窺釋尊之本懷，會入生死解脫之道，所謂大乘成佛之道，已具體而微，呼之欲出矣！

第二節 大乘藏結集流布之謎

大乘經數多而量大，以十萬頌為部者，昔斫句迦國即有十數。如此浩如煙海之聖典，果佛說而結集者誰乎？《智論》傳一說：「文殊、彌勒等大菩薩，將阿難於鐵圍山結集大乘」。《菩薩處胎經》說：佛滅七日，迦葉、阿難等於娑羅雙樹間，集大乘為胎化等八藏。真諦、玄奘等傳：王舍結集時，別有窟外大眾結集，其中有大乘經。凡此諸說，悉以大乘經為親從佛說，離四阿含等而獨立，影響彷彿，實無一可徵信者。

聖典初集為九部經，以經、律別之，則「修多羅」、「祇夜」、「伽陀」為「經」（達磨），「本生」等為「律」（毘奈耶）。「本生」、「譬喻」之攝於「毘奈耶」，如《智論》中說：「摩偷羅國毘尼，含阿波陀那（譬喻）、本生，有八十部。罽賓國毘尼，除却本生、阿波陀那，但取要用作十部」。《涅槃經》亦說：「如戒律中所說譬喻，是名阿波陀那」。「因緣」與律有關，則盡人所知。「本事」、「未曾有」、「方廣」，例此應亦「毘奈耶」攝也。

迨迦王之世，大眾、分別說系，於四阿含外立「雜部」，次即擴張為「雜藏」。蓋以「本生」等為主，博采遺聞故事以組成之。「雜藏」之成立，開三藏外大乘經之始矣。如釋尊一代之化跡（兼「本生」），「摩訶僧祇師名為大事；薩婆多師名此經為大莊嚴，迦葉維師名為佛往因緣；曇無德師名為釋迦牟尼佛本行；尼沙塞師名為毘尼藏根本」。化地部（尼沙塞）名為「毘尼藏根本」，足為源出毘尼之證。今存梵本《大事》，屬大眾系說出世部，明戒律，有「菩薩十地」之文，與《般若經》之十地近。大乘經之淵源，不難想見之矣。然大乘，不止釋尊之化跡本行已也。以釋尊之身教、言教為經，「經」、「律」之深見要行為緯，博采異聞，融攝世學，而別為更張組織之，迥非「雜藏」之舊，乃離「雜藏」而別立，成「菩薩藏」。其經過，可於「增一經、論」見之。經曰：「方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏」。是大乘猶為「雜藏」之一分。論釋則謂「佛在世時，阿闍世王問佛菩薩行事，如來為說法，佛在世時，已名大士藏。阿難所撰（集）者，即今四藏，合而言之為五藏」，則「菩薩藏」已離「雜藏」而別立矣。法藏部立「明咒藏」，不見於《四分律》，此應初即少有，後更廣集成之。於「毘尼」（兼經）

衍出「雜藏」，「雜藏」衍出「菩薩藏」，次出「明咒藏」，亦僅就其成立而概言之，詳則不可知也。

大乘藏數多而量大，非一人一時出。其初為纂集，離「雜藏」而獨立者，時則佛元四世紀以降，時時而出；人則大眾及大陸分別說系之學者為之。佛典重口授傳誦，即記錄以後，猶遺風不盡，演變實多。大乘經之自傳說而為定型（中多演變），經一人、一地、一派、一系之傳誦流布，漸為人所熟知，終乃見於典籍，實經悠久之歲月而來。義本佛說，而不可於文句求之；編集自有其人，而古哲不欲以名聞。佛法「依法不依人」，求不違法相，不違釋尊之精神可也，必欲證實其結集者，既不能亦無當也。

大乘經之傳布人間，古多傳說。漢傳龍樹入龍宮，得《華嚴經》。藏傳大乘經皆天龍等所守護，如《般若經》即龍樹於龍宮得之。秘密者傳：龍樹入南天鐵塔，從金剛薩埵面授《大日經》。以是，或疑大乘經為龍樹所集出。不知印人薄於史地觀念，於經典之不知所自來者，輒歸諸時眾所崇信之天神、哲人。當聲聞教遺聞之集出，多歸於釋尊及門之弟子，如說假部之大迦旃延，多聞部之祀皮衣，法藏部之目犍連，律之優波離等。大乘教法之出，去佛且四世紀，為人注目則更後。以傳說天、龍等長壽，金剛力士（夜叉）護法，乃於大乘經之傳出，想像為天、龍所守護，龍樹等所傳。入龍宮，開鐵塔，或者擬於燉煌石室遺物之發現，是誤以象喻為事實也。入龍宮見龍王，開鐵塔見金剛薩埵而傳出，乃象喻觀心悟入法性，而後弘通此法耳。經既不自龍宮、鐵塔來，人亦非龍樹也。即以《般若經》而論，龍樹之《般若釋論》，廣引古人之舊說，又以經文缺十八界為誦者忘失。龍樹所依之經本，顯非初出或自作，但以龍樹起而大乘興，於《般若》、《華嚴》特多宗重，昔之潛行者，今則離小乘而獨步，後學乃歸諸龍樹耳。

大乘經之流布有先後，此與編集時節，思潮之演變有關，不可不深切思之。大乘經中每自述其傳布人間之時代，或佛後四百年、或五百年不等，據此可推知出世之年；然印人於佛元傳說無定，故可參考而不可偏執也。又經中嘗引述餘經，如《無量義經》敘及《般若》、《華嚴》；《法華經》又敘及《無量義》；《大般涅槃經》則論及《華嚴》、《般若》、《法華》；《

楞伽經》敘及《大雲》、《涅槃》、《勝鬘》、《央掘魔》；《密嚴經》則又敘及《華嚴》、《楞伽》。諸如此類，皆可見其次第之跡。惟《華嚴》、《般若》等大部，非一時所出，則又不可不知也。大乘經中每懸記後代之論師，如《摩訶摩耶經》之馬鳴、龍樹、《楞伽經》之龍樹，《文殊大教王經》之龍樹、無著等，皆足以推知該經出世之時節。即印度王、臣、學者之名，亦可資以為證。

其尤為重要者，則依聖典之判教，得知經典傳布之先後，且能藉以見思想演進之跡。如「阿含」、「毘奈耶」中，無有以說教之先後而判教理之淺深者。此即初期佛教之聖典，小行大隱，有三乘之名而以聲聞乘為中心。迨大乘經出，或含小明大，或折小明大，或簡小明大。法既有大乘、小乘二者之別，說教亦有先後，如《般若》、《思益》之「見第二法輪轉」等。此即中期佛教之經，大、小並存，有三乘之名而以菩薩乘為主。繼此而起者，雖或待小明大，於大中更事分別而為三教：如《法華》之初令除糞，次教理家（指《般若經》等），後則付業。《陀羅尼自在王經》，《金光明經》，《千鉢經》，並判先說有，次說空，後說真常（中）之三教。《理趣經》舉「三藏」、「般若」、「陀羅尼」。凡此三教，約理而論，初說事有，次明性空，後顯真常。約被機而論，初則聲聞，次則不廢聲聞而明大乘，後則一切有情成佛之一乘。此即後期佛教之經，判三教，無小不大，以佛果乘為中心。此外復有旁流，如《解深密經》立有、空、中三教，寄圓成實之真常於依他有中明之。初為小，次為大，後為三乘。若知大乘導源於大眾、分別說系，《解深密經》乃瑜伽學者所出，淵源說一切有系而進達大乘者，則其事易明。雖孤軍突起，直往無前，而終於助成時代佛教之真常而已。別有《大乘妙智經》，初說心境俱有，次明境空心有，後辨心境皆空；此則佛元九世紀，中觀宗復興，起與唯識宗共諍之跡也。《深密》與《妙智》相反，而皆為後期佛教之一端。能參詳上述四義，旁助於印度之論典，中國之譯經史，判教說，則於教理思想之演進，猶將洞然明白，豈僅大乘經傳布之先後而已！

．……．　┌──────┐

：事有：　┃佛教創始┃佛世

———：：└———┘

初期佛教：無常：┌———┐

———：：|大乘者初分|佛元

：小乘：└———┘

．……．┌———┐

|分別說者興|一〇〇—

└———┘

┌———┐

|一切有者盛|二〇〇—

└———┘

┌———┐

．……．|發智者病有|四〇〇—

：緣有：└———┘

———：：┌———┐

中期佛教：性空：|本性空者大成|四五〇—

———：：└———┘

：大乘：┌———┐

．……．|方廣者執空|五五〇—

└———┘

┌———┐

|瑜伽者入大|七〇〇—

└———┘

┌———┐

|中觀者重光|七五〇—

．…….└──────┘

：妙有：┌──────┐

───：：│真常者綜合│八〇〇─

後期佛教：真常：└──────┘

───：：┌──────┐

：一乘：│佛教衰滅│──〇〇─

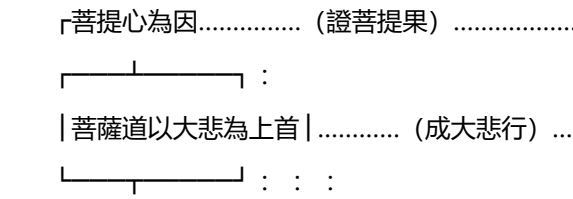
．…….└──────┘

第三節 菩薩之偉大

〈增一阿含經序〉，以解空寂理，行六度之行為菩薩乘，可謂要言不煩，直中肯綮。夫悲事非大行不成，解脫非解空不成；智見空，悲入有，如鳥之有兩翼，乃能有所至。菩薩道雖深廣無倫，《般若經》以三句釋之，罄無不盡。一、「一切智智相應作意」者：一切智智即無上菩提，即以佛智為中心而攝一切佛德。學者於生死中創發大心，期圓成此崇高究竟之佛德。虛空可盡，此希聖成佛之大志不移，能發此菩提心者，即名菩提薩埵（菩薩）。薩埵即有情，強毅而不拔，熱誠而奔放，凡人以此趨生死者，今則以此求菩提。此大菩提願，乃成佛之因種也。聲聞志求解脫，以出離心為因，與菩薩異。二、「大悲為上首」者：悲以拔苦為義。世間即苦，知之切者痛之深，人莫不能離苦而莫知之也。背解脫，趣生死，吾不濟拔誰濟之？以有情之苦樂為苦樂，如母之子憂而憂，子樂而樂，故曰「為眾生病」；「我不入地獄，誰入地獄」。悲心徹骨髓而莫能自已，唯悲所之。「菩薩但從大悲生」，悲心（情）動而後求佛果（意志），非為成佛而生大悲也。菩薩憫苦，與聲聞厭苦異。三、「無所得為方便而行」者：世間即緣起，緣起無自性；無自性而愚夫執以為實，故於無生死中成生死，無苦痛中有苦痛。陷身網罟，觸處荊榛，自苦不能離，他苦不能拔也。達一切法之本空，無我無我所，外不拘於物，內不蔽於我，以無所得為方便，乃能忘我以為眾，行六度大行，以成就有情，嚴淨國土也。聲聞道以無常為門：無常故苦，苦故無我，厭心切者，無我智生而離欲。於禪思中，達空寂理，得現法樂；視世間如怨毒，雖

苦海之陷溺方深，曾不能起其同情之感，惟直入於無餘。菩薩道從性空門入：解一切法無自性，如幻、如化；無常如幻，苦亦如幻。即如幻生死而寂滅，固大佳，其如苦海之有情，淪溺而未脫苦何？厭心薄而空見生，乃能動無緣之悲，發菩提之願。菩薩得空之巧用，乃能行六度之行。成就有情，則令於佛法厚植善根，生正見，成正行。嚴淨國土，則以三心行六度，攝一切同願、同行之有情，共化世間為淨土。成就世間善根者，和樂善生，得現生、未來之樂。成就解脫善根者，即事和而證一滅。此中期大乘者之說，後期真常論者則不然。體悟離戲論之心性，達真常本爾為菩薩之本因，曰「菩提心為因」。悟自他不二，起同體之悲，曰「大悲為根本」。大用無方，應機巧化，無事而非方便，而方便無不至究竟，曰「方便為究竟」。若以中期大乘而姑為融攝之，則以聖者之方便道，擬彼凡庸也。

即上諸端，菩薩心行之特色可見。然中道難能，賢者過之而愚者不及。立志於圓成佛果，人莫不有成佛之可能。然佛德彌高，彌感成佛之不易；佛德難思，幸佛力之無所不能，於是以成佛之大願，願佛之助我以成佛，狷者失之怯。或我願成佛，我能成佛，我心能成佛，達於我心即是佛，狂者失之慢。或我即是佛，願佛予我以助力，而我身實現成佛，極左者右，極右者左，交流雜錯者失之誕。菩薩本悲心以行悲事，當矣！然不解無性緣起之離愛染，乃濫世俗之仁愛為慈悲，善行拘於人間，非即人成佛之道也。或不解無性緣起之秩然有次，褊急而求躐等，乃精勤禪定，求神通。不解無性緣起之和樂善生，有悲心而無方便，不能即此時、此土以成熟有情，嚴淨國土，而唯能責之於未來、他方。以無所得為方便者，或有住性空之解，謂六度已行；縱染惡之狂行，謂方便解脫，則又比比然也。欲求大乘真精神者，捨中期大乘而誰歟！



│┌攝六和眾…….　：　：

││┌布施以攝眾─┐：　：

│依三心而行┤├持戒以和眾─┼利他…….

││├忍辱以安眾─┤：

│└行六度行┤┌─┘：

│├精進以成行：

││└─┐：

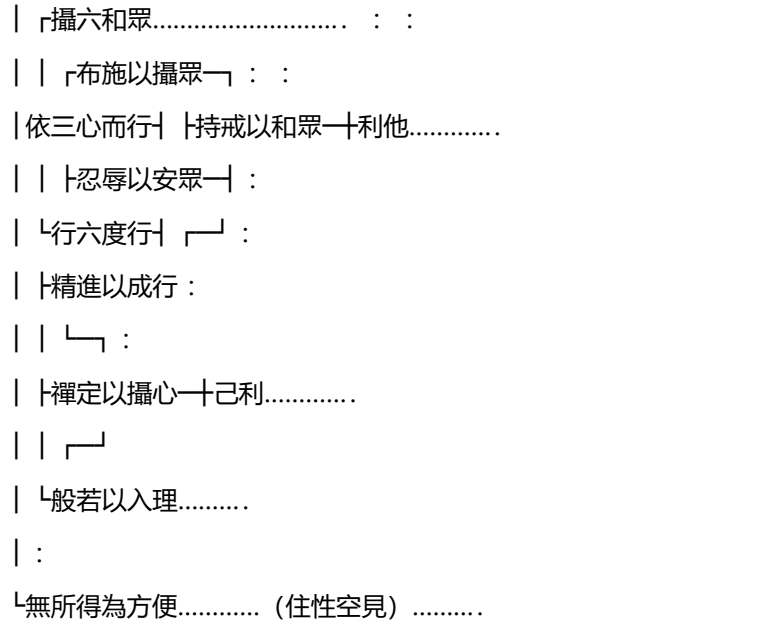
│├禪定以攝心─┼己利…….

││┌─┘

│└般若以入理…….

│：

└無所得為方便……（住性空見）…….



第四節 大乘初興

大乘淵源於佛世。王舍結集之阿難，毘舍離結集之阿夷多，波吒利弗結集時之摩訶提婆，迦濕彌羅結集之脇尊者、世友、馬鳴。凡此諸德，雖學派不同，而其向律重根本，法主兼濟之大乘演進則一。佛世有彌勒其人，與友人偕來見佛，獨發大菩提心，釋尊記其未來作佛。時無獨立之菩薩僧，彌勒發心受戒已，形同聲聞比丘，「於聲聞會中坐」，但以「不斷煩惱，不修禪定」為異。其在家菩薩，以後世所傳而推之，如毘舍離城寶積、維摩詰等五百人，王舍城賢護等十六人。文殊、善財，似亦實有其人，惜其詳不可知。於中應深切注意者，即初期流行之大乘經，舍利弗等聲聞弟子，雖猶參預其間，而實以教化在家菩薩為中心；直趣解脫之聲聞，常見詰於在家之信眾，被視為「負佛債者」。大乘思想之闡發，出家僧中，以大眾及分別說者之功績為多，然不久即思想瀰漫於全印，為各派先覺者之所尊重。在家信眾，不可磨滅之功績尤多。佛教普及於大眾，直趣解脫之甚深道，難為在家學者所愜意，而大乘思想日興，此於初期大乘經之以在家菩薩為化機，甚或語侵聲

聞，即可想見其故。住持佛教者，仍為出家之比丘；而其中先覺者，尊重大乘為善巧方便，深入廣化，屬諸在家菩薩，而承認聲聞能達究竟之解脫。隱大於小，小不障大，相資相助而大乘日興。大乘教，雖大眾者開其先道，然不久為各派先覺者所公認，故初期之大乘經，已非純為某一學系所集出，此不難考其思想而知之。大抵大眾系之特色為圓融賅攝，分別說系為取精用宏，說一切有系為辨析精嚴。初期之大乘經，以前二系為多。圓攝則及於世學，取精則出入諸部而理長為宗。至若辨析精嚴之大乘，以後期者為多。佛教界經三百年之競辨，思想漸分流為三大系，各派之短長、得失，以辯難而日明。當急求出世之聲聞乘，不足以應付時機，而婆羅門再起，安達羅及希臘、月支文化激盪之秋，大乘學者取學派思想而取捨貫攝之，以求新適應，大乘經乃時時而出也。大乘學之於各派思想，雖不無出入抑揚，然大體為論，則學派思想之大綜合也。

佛滅百年，佛弟子分東西二系：東以毘舍離，西以波吒利弗、摩偷羅為中心。迦王時，東系漸東南移其重心於央崛多羅，舊傳其兼弘《般若》等大經。創多聞部之袒皮衣，亦宏法於此。西系之東與大眾相呼應者，以波吒利弗為中心，成分別說系。流出之化地、法藏，並有大乘義；法藏則西化於阿槃提者。西系之西行者，則西北達於健陀羅及迦濕彌羅。大眾系之大天，南化於摩醯沙慢陀羅，流出安達羅學派。據西藏所傳，彼等有《般若》及餘大乘經，而經文以印度之俗語記之。又如說假部主之南化摩訶剌陀，並後世大乘盛行之地也。迨中印排佛，分別說系多南行避之。四世紀，隨安達羅王朝而中印佛教興；經謂時彌勒下閻浮提，助佛教復興云云，其與大乘之關係，蓋可想見。說一切有系中，如譬喻尊者，於二、三世紀頃，創經量部於健陀羅，其後移居於竭槃陀，地當帕米爾高原之東境。察後世大乘佛教發達之區，如健陀羅，北上而烏仗那，入帕米爾而抵竭槃陀；東入今之新疆，如斫句迦、于闐，並為大乘之化區。譬喻者，實西北大乘之遠緣；入竭槃陀，則又大乘東來之漸也。迦膩色迦王時（佛元六世紀上半），《般若經》已至北印，已有多量大乘經之成立無疑。考脇尊者之學風，好直要而厭繁瑣，於法門推衍，輒以「理不應責，無明者愚，盲者墮坑」答之，與《發智》學者之精

神相去何遠！彼解「方廣經」云：「此中般若，說名方廣，事用大故」。其為說一切有中之大乘學者，與馬鳴同。脇尊者嘗南遊中印，見佛教為外道所抑，未能暢行，乃論議以折外道。馬鳴、世友之具有大乘傾向，為傳記所公認。然則龍樹未興，大乘之勢，已瀰漫全印矣。就此時、地之分布而觀之，大乘教之根源地，不容責之於一隅。若以經中暗示者而解說之，則《般若經》（一分）可謂淵源於東方：如常啼菩薩求法之東行；大眾見東方不動佛之國土；《般若》自東方而轉自南方，南方漸至北方，後五百年而大盛。《華嚴》、《大集》，並南印大眾學者集出之；善財求法之南行，其確證也。餘若《大悲經》、《阿彌陀經》，明西方極樂，當為西方學者所集出。如能就經典之思想、環境、預言、傳說而作透闢之解說，則亦可得其概略。惟吾人不能忽略者，即自編集至盛行，多有演繹、充實、修改之經過，未可一例拘也。

迦膩色迦王與西域大乘教之隆盛，有深切之關係。傳說王有至友三人：智臣摩吒羅以治國，良醫遮羅迦以調身，名德馬鳴菩薩則為其思想之指導者、安慰者。馬鳴之在當時，可謂一代名德矣！馬鳴，中印人，本出家外道，其異名有黑、難伏、難伏黑、勇母兒、父兒、法善現等。彼通「吠陀」及「吠陀支」，於文學特長。歸心佛教後，嘗作「賴吒和羅伎」以化眾，國人聞而興無常之感，出家者足踵相接，國王乃下令停止此曲云。文學之感人深切如是，佛教有數之詩人也。其作品之譯漢者，有《佛所行讚》，《百五十頌》，《讚佛頌》，《大莊嚴論》，《本生鬘論》，並以佛之「本生」、史傳為題。彼於《大莊嚴論》序，歸敬於富那及脇，於一切有部眾，化地論師，牛王正道者，並皆敬順。不拘一宗，具大乘之風度。

惟時大乘猶依傍於小宗，故馬鳴及脇尊者，仍以一切有系之學者視之。脇尊者信《般若經》，馬鳴菩薩則與西方淨土有關。《大悲經》謂北天竺國，當有比丘名祁婆迦（馬鳴之梵語），作大乘學，生西方極樂世界。馬鳴本信仰之熱誠，讚佛之「本生」、史跡，有往生他方佛土之信念，頗與其個性合。蓋文藝者，富高潔之情感，發揮俯引俗流信願之大乘，亦其宜也。馬鳴之智見不詳。《大毘婆沙論》中，有名「大德」者，有名「法救」者，有名

「大德法善現」者。從來以大德及法救為一人，然「法善現」，梵語「達磨須菩吼底」，無「救」義。似大德法善現別有其人，與法救異。大德究何德、何人，竟使《發智》學者直稱大德而不敢名？馬鳴一名法善現，為迦膩色迦王所重之第一大德；疑大德乃法善現，即馬鳴也。其思想於《婆沙》為有部之異師，與分別、譬喻者相近，學者詳之！

卷012

第十二章 性空大乘之傳宏

第一節 龍樹師資事略

龍樹菩薩出，大乘佛教乃入於新時代，釋尊入滅以來，未之有也。

菩薩生南印之婆羅門家，天聰奇悟，事不再告，於吠陀等世間學藝，靡不練達。嘗與契友三人，騁情極欲以為樂，潛入王家，穢亂宮廷。事覺，倖免於難，乃悟欲為苦本，厭離心生，詣佛塔出家受戒。九十日中，誦三藏盡達其意，更求餘經，都無得處。於雪山深處一佛塔中，遇老比丘，授以大乘經，讀而善之。歷遊諸國，與外道論議，咸皆折伏。遂自念言：適應世間，方便甚多，佛經雖妙，而推理猶未盡；未盡者推而說之，以此悟後學，於理不違，於事無失。乃懷革新佛教之志，擬離傳統之聲聞僧而別立。傳說有龍王見而愍之，接入龍宮，授與無量方等深經。九十日中通練甚多，乃悟入無生忍，得經一箱而出云。菩薩初遊化摩竭陀；後抵南印，化一承事外道之國王，得其敬信，大乘教乃盛行。奘傳南憍薩羅國王（今之貝拉爾）娑多婆訶（引正），珍敬龍樹，供衛甚厚。現存之龍樹論中，有《教誡王頌》，以之寄禪陀迦王者，應即此人也。菩薩出世之年代，多異說，什公傳其佛後五百三十年出，近之。什譯《龍樹傳》，係聞之師說而錄出者，時為佛元七百四十年。而傳云：「去世已來，始過百歲」，則其入滅約為六百三十年頃。竺法護於六百七十年頃，已片斷譯出其《十住毘婆沙論》。論中多破「婆沙師」。今推定其生於五百年頃，滅於六百三十年頃，享百二三十之高壽；此與眾傳之譽其長壽，傳其有大量之論典，無不合。菩薩之撰述甚多，以《中觀論

》、《智度論》、《十住毘婆沙論》為最著。《中觀論》闡發緣起性空之深義，揭示生死解脫之根本，為三乘共由之門。《智論》釋《般若經》之第二會，《十住》釋《華嚴經》之〈十地品〉，即以深見而暢發菩薩之大行。菩薩為南印學者，遊北印雪山，出家受戒於說一切有，漫遊全印，而弘化於南印之憍薩羅。於內外、大小無不達，故其教學之弘廣，於大乘論師中允推獨步。時北印之《婆沙》初編，《婆沙》師執一切有而礙空，執小障大，專橫不可一世。南印之方廣學者，執一切空而壞緣起，執理而廢事，說一切法如龜毛、兔角之常無。菩薩乃起而攻異端，暢中道，斥迦旃延尼子為非釋子，其弟子輩為生死人。以方廣者為邪空，信戒無基而取一空。息戲論之雲霧，朗中道之秋月，大乘光芒萬丈，安達羅王朝與有榮焉！菩薩嘗約學派之見為三：毘曇門明有，空門說空，鞞勒門辨亦有亦無。於此三門，「不得般若，愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜，入三種法門無所礙」。是於說一切有、分別說、大眾之三系，使其於不違緣起性空之正見中，貫攝而條理之。汲方便之三流，而歸於自宗之大乘空門。西北印之往生極樂行，雖斥其志性下劣，以當時風行，亦嘗論及之。

自《中論》等出，法界雷動，智者欣受，愚者驚懾，大乘乃不復依傍小宗，卓然自立，宜後之言大乘者，咸仰菩薩為大祖也。藏傳其弟子有弘如來藏法門者，有持明咒者，傳說無徵；惟提婆菩薩則確受持其法門而繼踵弘傳。提婆菩薩，師子國（錫蘭）人，初於犢子部出家。嘗不避萬人之怒，抉大自在天神像之寶目，以明神之無靈；又自抉一目以報之，人因以迦那（一目）提婆稱之。後來叩龍樹之門，執弟子禮，精中觀。遊化於印度之窣祿勤那、鉢邏那伽、摩伽陀，所至破外道，不遺餘力。其著作以《四百論》為最著。其後，遊化南印，廣破外道。有一外道弟子，不忍其師之被破，乃乘間以利刃刺之曰：「汝以口破我師，何如我以刀破汝腹」！命未畢頃，猶愍此愚頑而善遣之。為法不惜身，無我不瞋敵，提婆菩薩有之。傳說提婆弟子有羅睺羅跋陀羅者，亦曾釋《中觀》。再傳弟子又有名龍樹者，漸為唯心、密咒之弘傳，傳者因誤以為龍樹菩薩云。龍樹菩薩師資之學，於佛元七百四十年，經莎車王子須利耶沙摩之介，以之授鳩摩羅什三藏而傳來中國，弘布彌廣。

其在印度，則提婆以去，日見衰落，即《大智度論》等，亦佚失無聞矣！

龍樹菩薩深達大乘之奧，了然於化世之方便，擬革新佛教，建立菩薩僧而未果行。事之所以不果，傳說恍惚不明。尋龍樹菩薩之學風，頗有不可以聲聞僧拘之者。傳龍樹菩薩為化國王而易服七年，持旛奔走於王前。提婆菩薩易俗服，受募為國王衛士，而後得論議；華氏城外道跋扈，禁比丘出入，則易服入城而破之。釋《中論》之青目，乃一婆羅門學者。鳩摩羅什三藏來中國，受姚興之逼，為完成傳譯之大業，乃易服娶妻而別住官廨。菩薩道，蓋不能以聲聞拘也。龍樹菩薩有創菩薩僧團之素志而未果，意論之，大乘初興，聲聞僧之力猶強；況成立大乘僧團，即人事以向佛道，非當時之政治可容。受龍王之化而止，其在此乎！菩薩乘內無攝僧之制，理同證而事不和；獨往獨來，僅能隨機以適化。心願普化有情，而忽於群眾之組合。末流所趨，散漫而難以言和合僧，以視聲聞僧之和合而絀於化世，反瞠乎其後矣！為政教所限而不果，大乘佛教未來之逆轉，無有沈痛如此者！

第二節 性空論之前瞻

龍樹出於六七世紀，大成性空論，而實性空不自龍樹始。般若之流行北印，偽三藏出世，《婆沙論》已言之。其經之行世，早於龍樹且三數百年。特大經之出處難詳，佛史者乃多以龍樹為言，實則未盡善也。性空論處學風丕變之會，前乎此者，雜多、厭苦、無我、事人、重行、契智；後乎此者，一味、妙樂、大我、尊天、唯心、達情。承先啟後，厥為性空，學者不知此，無以見佛教流變之機也。

性空論以深見著，莫妙於即空即假之緣起中道，試為源而溯之。釋尊化世，反吠陀而道平等，政力、智力、財力，一以行業為準，初無種族優劣之別。自非雅利安人勃興於南北，平等之要求日亟，故曰：緣起無定性，實際理地，平等不二，何有於種族先天之優劣也。聲聞道以遺世、獨善為高，受學於先覺為尚，此非盡人所能及所願也。故迦王薄薄拘羅之遺世獨善，僅施以一錢。夫世之所求於佛教者，為其能利濟群萌，非但為一、二急證解脫者而已。聲聞僧持佛法而不暢釋尊之本懷，不足以應世求，乃群起共責：聲聞

是「癡狗」、是「敗種」、是「婢子」、「賤作」！緣起無自性，發菩提心，行菩薩道，則成佛耳，何事封局小心為？《般若》讚大以喻小，則曰法性空中，聲聞不可得，菩薩亦不可得，但以假名說有三乘。《法華》迴小以入大，則曰「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」。以性空而能緣起成佛，見性空即見佛，此分別論者之所以以「空為佛性」也。政教渴求平等，佛子乃自聲聞之多元論，反求於釋尊之本，即萬事以達一理，而「諸法無我」，乃應時而宏闡焉！聲聞道以無常為門，己利為事，切感於人生之苦，急求有以解脫之。其苦行餘習深厚者，竟以乞食、教化為多事，業盡命終為難忍，此心此行，難以言菩薩之道也。時眾渴望於菩薩道，而聲聞不能，奈何！行菩薩道者，必求其知苦不厭，以利他為己利；反求於釋尊之本教，乃知唯性空能之。菩薩道，常無常性空如幻，苦樂如幻，一切一味相，齊染淨、苦樂、人我、縛脫，即一切之自虛而等視之。知緣起之苦樂宛然而自性都空，以法持心，夷然而住；不以常樂而少拘物欲，不因無常苦而急怖生死，乃能在塵不染而化世也。此與聲聞之捨染取淨，厭苦求樂，其心行有天地之隔。「文殊師利本緣」，曾於此深切言之。一切有情畢竟空，覓自他了不可得，非有己可利也。緣起假名，則一切有情相依相資，自「三火」、「六禮」而極論之，自過去以至未來，有「四恩」之說，他利即己利，有情病即菩薩病，忘己以為人，乃成菩薩之道。達性空則知苦不厭，解性空之緣起假名，則憫苦而悲生。闢菩薩之大道，而性空門乃恢恢乎其大矣！又自釋尊息化以來，學派爭鳴，說一切有稱「根本」，分別說稱「上座」，犢子稱「牛王」，大眾稱「大眾」，斤斤於優劣是非之間，無諍之風，亦幾乎息矣！葛藤絡索，是何可厭！乃有扇大悲之風，熾般若之烈焰，一舉而廓清之：一切法無自性，於畢竟空中戲論都息。戲論息，則了然於緣起之正，取精用宏，而無不當也。「十八及本二，皆從大乘出，無是亦無非，我說未來起」，「雖有五部，皆不妨如來法界」。於如來正覺平等法界中，何部執之有！遣一切執而融攝之，非空不能，龍樹論即深於此道者也。凡此政教平等之求，菩薩道知苦不厭、為他忘己之求，聖教無諍和合之求，時代之機感也，應所求而滿足之，性空大乘乃日張。

復有由本釋尊之教，循論理之規律，而為思想應有之開發者在。釋尊之為教，敘事以常識之實在：現在有過、未亦有；色有心亦有；有為之生死有，無為涅槃亦有。即事以顯理性，則剎那生滅而諸行無常，蘊、界、處和合而諸法無我，苦不復生而涅槃寂靜。即其教而直述之，則三世實有，無為實有，如說一切有系所說者近之。雖然，以之為常識之實在可，以之為理智之實在則不可；龍樹責其「聞世諦，謂是第一義諦」，蓋確論也。說一切有者，以色、心之和合相為世俗（假名）有，色、心之有特自體用而不可析者為勝義（實）有。此色極微及心心所法之實性，體恆住而用有生滅，剎那間正生正滅為現在，未有作用為未來，作用息名過去，體實恆有而無三世之異也。以是，前後為各別法用之假名相續，同時為各別法用之假名和合。捨假名而直談實相，則世間為無限量之實在性也。相續、和合，法體之所無，即體起用，其能成立相續和合否？說一切有者以為能，亦唯自信而已！犢子系信三世實有而見其不能，乃立「四微和合有柱法，五陰和合有人法」，即於和合相續中，別有一不即不離之統一性。有此，相續和合或可能，然求此統一者之實性，則不可得也！三世實有者，以前後之法體為各別；然則如業用之息入過去，與現在之有情復何關涉？於是立非色非心之「得」、「不失法」等，以為之聯繫。法無限，得亦無限，得復待得，此無限之實在更無限，愈論辨而愈繁愈難。其根本癥結，在不見釋尊立教之大本，以常識之實在為理智之實在也。佛元百年，大眾、分別說系，有見於三世實有者之難，乃說「現在實有，過未無體」；或說過去少分實有；或說現在亦分通假有。彼三世實有者，如珠珠之相累；唯現在實有者，則如明珠之旋轉反側，自空而下，似相續而實唯一珠。然此亦難知，諸行無常，剎那生而即滅，前者未滅則有能生無所生，已滅則有所生無能生，然猶因果不相及也。大眾者說：「色根大種有轉變」。化地者說：「色根大種有轉變，心心所法亦有轉變」。實法念念滅而立轉變，則亦自信而已！況過去曾有（熏），未來當有（種），在即生即滅之現有中，此「曾」、「當」之有，為實為假？與現有一耶？異耶？凡此，雖出三世實有之火坑，又另入現在實有之深水矣！

大眾、分別說、犢子，多於別別實法之和合相續中，立一統一性。此統一者，實則又一別法也，假則說一切有之舊說，不假不實又不得，可謂辭窮理絕者矣！性空者之論法，彼等亦微知之，且間用以責他。然以為假名者可如所說，世間色、心之實性，不能不實在，不應以此相責。寧知實在之見，陷一切於不通耶！大眾、分別說系之先覺者，乃進而即現在之實有而亦破之；不離現在有過、未，豈可有離過、未之現在也！緣起幻網，拘於常識之實在者，每困躓而難入，病在不知空即假名也。無性之假名者，五蘊和合為有情，求蘊與有情之自性，皆了不可得。然五蘊之假名，似一有情而不礙異，色、心無邊，相用不可亂。有情亦假名，似五而不礙一，無離色之心及離心之色者（離則即非有情）。不一不異而一異宛然，唯性空之假名能之。三世相續，求剎那別法不可得，貫三世而常一者亦不可得。假名則不離過、未有現在，不離現在有過、未，雖不離亦不即。以是，因有則果有，幻相歷劫而「不失」；因無則果無，「終歸於磨滅」。不斷不常而常斷宛然，亦唯性空之假名能之。自三世實有而現在實有，過、未無實，進達於三世之性空無實。空之極亦有之極，三世幻有，我、法幻有，轉與犢子、說一切有者近，特假有與實有為異，此非俗流所知矣。

佛以惑、業、苦之不生為無為涅槃，眾苦永息，學佛者所歸心也。佛以不生不滅為無為，學者乃以之為常恆、不變之實體。以慧力簡擇，證一一法之無為，而有漏有為不生。作此說者，以生死、涅槃為兩橛，亦以涅槃為雜多也。迨譬喻者出，以有為為實，無為非實；如燒衣、無瓶，則衣、瓶之燒無耳，何可別計有燒衣、無瓶之實？以是，無為者，於生滅有為之不生，知其不生而已！作此說者，捨生死有為之真實，入涅槃無為之非實，頗難為學者諒也！性空者，舉有為、無為而一切空之。惑、業、苦本空而因果相生，曰有為。正智生者，達諸法無性，不見有若生若滅者，「心行既斷，言語亦滅，不生不滅，法如涅槃」，曰無為。無為乃有為之性空，有為即無為之假名；「生死之實際，及與涅槃際，如是二際者，無毫釐差別」，豈可謂離有為而別得無為之一實？一切法性空即真如實性，無始來幻幻相生，幻幻生滅亦空也；無明滅者一切滅。假名相以說之，則捨妄倒入真實，與譬喻者異。

性空者承初期佛教之學，洞知其癥結而批判之。自常識之真實，導歸於理智之真實（空），繼無常論而代興，儼然釋尊本典之舊也！諸行無常偏於妄，涅槃寂靜偏於真；性空者詳諸法無我，中正賅攝，真俗宛然而一貫也。

第三節 性空唯名論述要

龍樹菩薩之學綱，在二諦，在依俗諦得第一義，得第一義入涅槃。其言曰：「諸佛以二諦，為眾生說法。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。所謂二諦者，即緣起之中觀也。《阿含》以「我說緣起」為宗；《般若經》以「觀十二因緣如虛空不可盡，為菩薩不共中道妙觀」。緣起即一切法，為「此有故彼有，此無故彼無」者。若假名相而辨說之，則緣起是「無自性」，自性無故空，是「唯名唯假」，唯假名則有。宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有，空有相成不相奪，即緣起之中道。故曰：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」也。緣起者，不離因緣而有，而非自成。「不從生」之自成，曰自性。即自性而論之，自成者必為「非新有」之常在，「不待他」之獨存。自成（實），常在（常），獨存（一），以理智而觀於緣起之存在，了無毫釐許可得。以「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。緣起法無此「自性」之為空，非說因緣假有亦無也。常人之於世間，莫不多少有見於「從生」、「新作」、「待他」；然自常識之所見，科哲以至神教之想像，又無不以世間之本質，為真實、自成者，或常在、獨存者，聞佛說真實自性空，則瞿然而驚，誤以為一切都無也。本此見以相責，故曰「若一切皆空，應無生無滅」等。不知真實之自成，論理即不得不為常在與獨存；自成、常在、獨存，則世間因果生滅等，不復可能！龍樹菩薩因之轉以相責曰：「若不許空者，彼一切不成」。反之，唯其無真實之自性，乃依因待緣而得成；如幻如化，唯名唯假，無毫釐許自性，而因果染淨無不成。「以有空義故，一切法得成」，此即緣起中道觀之特色，非世間學者所能解。緣起法，性空假名不相礙，而常人以無智所蒙，見聞覺知之所及，輒計以為真實自性有。此常識之真實，曰俗諦。一切法非無，而真實自性實不有。非有而執以為實有，藉緣起之正見以徹破之，觀一切法自性空。此理智之真實，曰第一義諦。釋尊以常識之真實，顯理智之

性空，引凡入聖，安立二諦之本也。有情情滯於實有，佛教乃盛談乎性空。解性空，則見性空之假名，圓見緣起之中道，豈執空而撥有哉！

緣起法，空假無礙為中道，而要在明空，此所以《中論》以八不緣起為宗要也。常人以一切法為自性有，乖緣起則一切倒，論理則不成，修行則不得解脫，舉此一切倒而空之、不之可也，八不特示其要耳！「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（去）；能說是因緣（緣起），善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一」！八不滅一切戲論，一一「不」滅一切戲論，其義極深玄，姑為作一途之解。緣起唯名，新新生滅宛然而非自性有。何者？自性成則「不從生」；「諸法不自生，亦不從他生，不共，不無因，是故知無生」。不生則不滅，本自無生，今復何所滅？即自性而觀於當念，則生滅不成。因力在則生命常在，因力盡則命根即斷，緣起常斷宛然唯假名，而自性不成。「若有自性者，非無故應常，若先有現無，是則應成斷」。蓋無自成之自性，則無「非新有」之常在。不常則不斷，何實有可壞而使無？即自性而觀於一生，則常（變）、斷不成。前蘊滅而後蘊生，自作自受則一，前滅後生則異，緣起唯名而一異成。自性有則「若天人各異，則不應相續」；「若天即是人，則墮於常邊」。無「不待他」之獨存故不一；不一即不異，無獨存之一，更何有敵對之別異耶？即自性而觀於三世，則一、異不成。生死無所來而來入三界，涅槃無所至而去至寂滅。生死之來如幻化，涅槃之去如幻化，所謂「一切法如幻如化，涅槃亦如幻如化；若有一法過涅槃者，亦復如幻如化」。假名如幻則成，自性有則「已去無有去，未去亦無去，離已去、未去，去時亦無去」，無去則無來。即自性而觀於始終，則來去不成。戲論無邊，正觀緣起之八不，則自性空而分別滅，分別滅而戲論息矣？此八不之緣起中道，為三乘解脫所共由，而菩薩則不共。何者？於唯名之緣起流中，一切有情莫能正覺，昧無性假名而執以為自性之真實，曰無明。無明者，蒙昧之認識也。於五蘊和合之有情，妄執為實，曰我見；於五蘊執實，曰法見。所緣之我法不同，而執為自性之真實則一。此常識中樸素之「自成」、「不變」、「獨存」感，即十二緣起支之無明，迷妄之本，生死之根，一切有情所同然者也。基此根本之無明，經學者之分別，生眾多枝末之

戲論：於我見，計小我之靈魂、大我之天帝；於法見，計一一法之實色（物）、實心，或一切法之唯色、唯心。即此無明之妄見（觸），觸境生情而離合悲歡失其正（受）；妄情所繫，生貪、瞋、邪見而發為縱我役物之行（愛、取）；意導行而事業成（有）；隨善惡業而苦果生也。解脫之道，在反其道而行之。「業惑從分別，分別從戲論，戲論因空滅」。以空滅之者，破分別執而達於自性之本空；我無自性曰我空，法無自性曰法空，假名不同而性空則一。聲聞直自我空入，我性空而法見不生。菩薩遍達一切法空，而反歸於我空之門。達我、法空，則戲論息而生死永滅。龍樹菩薩有見於緣起之空有無礙不落兩邊，尤有見於性空為中道之門，乃舉緣起之八不以標宗，而以「瞿曇大聖主，憐憫說是法，悉斷一切見，是故稽首禮」結之。

行菩薩道者，始自發心，終訖成佛，略為二道，五菩提。五菩提者：有情於生死中，從佛聞，弟子聞，經典聞，引生性空見，大悲心，確立圓成佛果之大願，曰發心菩提。初發心者，或自信入，或自悲入，或自慧入，結歸於三心圓具之大菩提願。依斯大願，動悲心而行六度、四攝行，集福智資糧，折伏粗煩惱垢，曰伏心菩提。以悲心悲事而大願彌固，空解轉深。空得悲而不捨有情，悲以空而不著戲論，方便成就，斷煩惱，達一切畢竟空，入無生法忍，曰明心菩提。此三者，初發願心，中成悲事，後證空寂，曰般若道。從凡入聖，以空慧為本也。（此下是聖人所行）即此明心菩提，正見法性即見佛，是真發菩提心者（前發菩提心是世俗發心）。得無生忍已，以大悲願力為因，煩惱習為緣，得法性生身，以無所得為方便，隨機應物，行六度、四攝之行。菩薩自利（脫生死）已具，此心此志，唯成熟有情與嚴淨國土，無復他事。自生死中出，薄餘習，到一切智中住，曰出到菩提。因圓果滿，斷餘習而成佛，曰究竟菩提。此三者，初發心，次悲行，終圓證，曰方便道。從自脫以脫他，以即空之巧慧為本也。

於此二道五菩提而行菩薩道者，根性有利鈍之異，此以創（注意！）發大心而分別之。或有信戒無基，福慧微劣而創發菩提心者，自空慧入，則厭離心切，墮聲聞中；自悲心入，則敗壞菩薩，成仁民愛物之行，墮凡夫中；自信門入，則神佛雜濫，墮外道中。如乘羊而為萬里之行，鮮有不退失者。

其有無量百千萬億中，若一若二住不退失者，初觀無常等十五事而後入空，鈍根也。或有曾集福智，善修信戒，心未純淨（卑怯自私，戀世之情猶深）而創發大心者，願以正其志，悲以植其福，智以滌其滯，不急不緩，成中道之行。直自性空門入，歷二僧祇劫而後得無生法忍，（此中又有三品，此下品也）。此如乘馬而行，久久而後至，中根也。或有無量生中積集無邊福智，從不見佛聞法，而究窮事理類大慧，仁愛及物近大悲，求達至善若大願。今生利根，悲熟，得善知識，創發菩提心，即直悟無生而趣佛道。於中復三品：或入無生忍，或得忍而即成嚴土，熟情之行，或得忍而直入究竟菩提。如乘神通（日月通，聲聞通，佛通）而行，瞬息即至，利根也。論曰：「無常為空初門」；「空為無生初門」，「無生助佛道門」；隨根性之利鈍，而初入觀門之不同如此。夫上根，百千萬億不得一，生而知之，不可以力求。其有不甘墮外道、凡夫、聲聞中者，則中根猶可勉學而行之！行之道，從性空見，悲濟行，菩提願之相資不偏中求。

卷013

第十三章 笈多王朝之佛教

第一節 王朝之盛衰與佛教

乘南北朝之衰，中印民族得徐徐恢復其勢力。佛元七百零八年，有旃陀羅笈多者，出孔雀王朝名臣之裔，創立笈多朝，都阿踰陀。子沙母陀羅嗣立，統一五印，一時國力充實，文事大啟，上追孔雀王朝之盛也。初，印度之語言文字，隨方各異，動輒彼此不相通。佛世前後，有耶斯卡、巴爾尼等，據《吠陀》、《梵書》、《奧義書》之語法而整理之，成文法精密之梵文。釋尊化世，務求平易近人，「聽隨國音讀誦，但不得違失佛意」。故佛弟子之語文不一，四大派以四種語。安達羅學派以南印之俗語集經；摩哂陀南化於錫蘭者，於佛元三百零一年，無畏波陀伽摩尼王，集僧於大寺，審訂三藏，聞即以巴利語出之。蓋時梵文雖興，猶未遍行於全印，如彼迦王之刻文，亦即隨地而稍異也。自中印毀佛，婆羅門教再起，雖政治之角逐，卒告失敗

，受制於異族者凡二百餘年；而從事文化之新生，則頗有所成。西北印，婆羅門文化發祥之地也，佛教傳布於此者，多以梵文寫經，亦事理之當然者。迦膩色迦王時，北印流行之大乘經，說一切有部之經論，即以梵文寫之。馬鳴之詩篇及《三啟無常經》，即梵文文學之傑作也。笈多王朝與梵文學偕興，史家稱之為古典時代，或印度之文藝復興。如彼訶利陀沙之史詩、戲劇，雖千載以下，讀之猶令人嚮往。雕刻、建築，亦多崇高、圓熟之作。以梵文之興，梵我論之神學，「數論」、「勝論」、「正理」、「瑜伽」諸學派，亦日見隆盛。佛教於此時，如唯心論之確立，因明之大成，則亦特放異彩者也。

龍樹、提婆宏大乘，雖北盛於西域，南行於南印，然外、小交脅，猶未能大通。無著、世親，學出說一切有譬喻論者，承「性空論」之衰，唱「虛妄唯識論」。事則現在幻有，理則真實常在，與龍樹學異。無著、世親自犍陀羅來，以國都之阿踰陀為中心，沿西海岸南下，與南印學者接。如世親及門上首之安慧，南印羅羅國人；陳那多住摩訶剌陀，作因明於安達羅；德慧遊化於伐臘毘，此西系之唯識論也。時東方之摩竭陀，於佛元八百年頃，法顯、智猛，目擊華氏城之佛教，賴婆羅門大乘學者而住持。智曰：「遇大智婆羅門羅閱宗」。顯曰：「有一大乘婆羅門子，名羅汰和婆迷，賴此一人，弘宣佛法。師名文殊師利，國內大德沙門，諸大乘比丘，皆宗仰也」。大乘《大般涅槃經》，即於此得之。東出濱海之耽摩栗底，法事甚盛；放海南下，師子國亦大乘、上座二流並暢。考其時來華傳譯真常心論者，如曇無讖，中印人，持《大涅槃》、《大集》、《金光明》、《地持》等經來；求那跋陀羅亦中印人，與求那跋摩，經師子國來，出《勝鬘》、《楞伽》等經。傳說現存之《楞伽經》，即那爛陀寺之殘本。於蘊、處、界中不即不離而有真常之覺性，乃「真常唯心論」之特徵；其學蓋以大眾、分別說之心性本淨，融犢子系不即不離蘊之真我成之。摩竭陀本上座分別說之化區；南印之大眾學，沿東海岸北來；流行於雪山、恆河間之犢子系，（華氏城北毘舍離，東之伊爛拏鉢代伐多；迦毘羅衛、舍衛、波羅奈、鞞索迦、劫比他、以玄奘所見，並宏犢子系之正量部），南下而交流於此。摩竭陀（故都所在）之「真

常唯心論」，西與阿踰陀並峙。東系存大眾、分別說之舊，編集者不以名聞；西系則富說一切有系之精神，乃推思想之傳承於彌勒而論視之。「虛妄唯識論」，以無著、世親之宏闡，一時大盛，東行於摩竭陀，那爛陀寺之爭論以起。那爛陀寺，奘傳鑠迦羅阿迭多（帝日）王始功，迄戒日王，凡歷六帝，七百年。藏傳無著、世親，並於此弘通。然漢傳無東下之說，法顯、智猛亦未嘗言及；那爛陀寺之蔚為中印最高學府，實世親以後事也。建寺之六帝，戒日而外，笈多及伐彈那王朝，均無其人。考玄奘留印之時，戒日王中印，而摩竭陀別有王統，「今王祖胤繼接無憂，王即戒日王之婿矣」。其父滿胄王，嘗建鞮羅釋迦寺，作大銅佛像，與戒日王並世而早卒。蓋摩竭陀雖受命於笈多朝，而王統猶未絕也。那爛陀寺之修建，應即摩竭陀諸王之功，而今莫可詳考矣。地本佛世之庵摩羅園，六帝相承，廣事修建，約始於笈多王朝之世。

匈奴族，被逐於漠北，遠走中亞，西侵歐洲；東則於佛元八百五十三年頃，掠北印，佔健陀羅。時笈多王塞建陀在位，悉力禦之，始得遏其南下，然笈多朝自此衰矣。八百七十三年，那羅新哈笈多（奘傳作婆羅阿迭多，即幻日）立，匈奴復大掠，占北印。其酋多拉馬拉，立匈奴王國，勢力日強。八百九十八年，匈奴王密希拉古拉立。逞其劫掠民族之特性，北印佛教乃陷入法難之厄運。《付法藏》之師子比丘，於罽賓大作佛事，為彌羅掘所殺，法統乃絕。《西域記》摩醯邏矩羅（大族）毀滅佛法，並即此事也。匈奴之鐵騎，南下大掠，那羅新哈出走，避之於海島，計破密希拉古拉而生獲之。笈多王朝宜可以復興矣，惜那羅新哈縱密氏歸，而己亦旋卒（九百二十八年）。不數年，密氏重占北印，毀佛更甚。五印各族，咸據地自為，笈多王朝乃亡。

第二節 小乘學之餘輝

自十八部分流，聲聞極一時之盛。爾後，或衰竭，或融合，或迴入大乘；加以經、律既定，思想以辨而愈明，成三系、四派，末宗乃漸無聞焉。說一切有系，初為《發智》、《心論》、譬喻之分。次以《大毘婆沙論》之編集，內為自宗別系之相拒，外為大乘性空之所掊擊，相摩相盪，思想又有新

啟發，終乃導出「虛妄唯識論」也。健陀羅《心論》系之法救，於七世紀作《雜心論》，溝通《婆沙》、《心論》，申一切有之本宗。經部師初從說一切有系中出，立三世恆爾之「一味蘊」，作用起滅之「根邊蘊」，說「異生位中亦有聖法」，此則以三世恆爾之染淨法體，為不離現在作用而存在者。迨鳩摩羅陀出，立說漸備。雖一反有部之舊，說過未無體；無有中有；隨眠異纏；無色界有色，無心定有心；與大眾、分別說近。然立論大本，緣起是有為，化有部之體用為種現；和合相續，仍有部假名說之舊，則猶不妨其為說一切有系也。譬喻者之精義，為種子。業力感果，其說明頗難。前生之業力，剎那即滅，何由能感後果?

過去非實有，則業力必潛存於現在無疑。乃自種子生果之事例，悟入業種（如生果之能力）不離所依（心心所法）而潛流，依心心所之相續演變（如根芽之相續），種業增長成熟而感果（如結果）。其說於《婆沙》猶隱而未詳，龍樹《中觀論》則敘而破之；種子說之確立，約為《婆沙》、《中論》間。自《婆沙》出，一切有之分化彌甚，譬喻者融有部諸異師，其說乃大昌。世親同時先德，有室利邏多（執勝，《順正理論》呼之為上座），於阿踰陀國著《經部毘婆沙》，以《順正理論》所敘者觀之，則大反《發智》者也。經部譬喻學者，立種子義大同，而於種力不離之所依，其解說間異。室利邏多師資，仍譬喻者之舊，立滅定有心，乃以心心所（六識）相續為受熏及所依。先軌範師，用有部舊義，滅定無心，乃立六處（色心）為所依。一分經為量者，於六識外，別立一集起心，為受熏及所依，則經量迴入大乘之學者也。經部既盛，說一切有之本宗，為之搖搖欲墜，乃有世親作《俱舍論》以救之。世親，犍陀羅人，於說一切有部出家，精說一切有三系之學，乃取精用宏而為之折中成《俱舍論》。

論承《阿毘曇心論》及《雜心論》之統，雖以《婆沙》為己所宗，而不事盲從。其組織次第，同《雜心》而少為改作，頌文仍《雜心》之舊者，亦十之四五，此可勘而知之。然《俱舍》意取經部之善說，則非復《雜心》之舊矣！《俱舍論》於「阿毘達磨」，不信其為佛說，視為「傳說」，破《發智》學者偏執師承之固陋；於經部之過、未無體，種子熏生，不相應行無實

，多所引述。每藉論議往復，以彰有部舊義之有待修正。於辯論不決時，每以「經部不違理故，婆沙我所宗故」，不了了之；其明宗《婆沙》，意存經部之善說，蓋明甚也。然《俱舍》所尊信之經部師，乃先軌範師，不取上座師資，此可於種子之六處受熏，解緣起、緣生之別而知之。先軌範師，乃經部而折中有部之學者也。以是，俱舍論主之在當時，實《雜心》系之先覺者，非全捨《心論》及《發智》之說以從經部也。流通頌云：「迦濕彌羅義理成，我多依彼釋對法，少有貶量我為失，判法正理在牟尼」，蓋確論也。迦濕彌羅有眾賢者，悟入之弟子，青年英俊，頗不以《俱舍》之明宗暗抑為然。

乃竭十二年之心力，以其人之道治之，為《俱舍論》作釋，名「俱舍雹」，亦曰《順正理論》。於世親猶疑取捨處，一一翻破，譏世親之未善《婆沙》，兼斥時行之經部。又約《順正理論》之正義，成《顯宗論》。《婆沙》大義，自有所難，必欲一一為釋，反墮於失宗之譏。如以有法能礙解非擇滅，出《婆沙》正義外，後人乃以新薩婆多稱之。眾賢曾挾論南下，求與世親面論，世親聞而避之。眾賢至秣底補羅，病卒，乃不果。舊傳世親潛入迦濕彌羅，從悟入受《婆沙論》；次還健陀羅，講《婆沙》，日攝其要義為一頌，乃至以金請釋云云；又謂眾賢死時，遺書世親懺謝，乃為易名《順正理》云云，並出唯識學者之傳說，不足置信，此不暇廣辨也。時悟入曾作《五事毘婆沙論》；私淑眾賢之無垢友，世親弟子德光，作《辨真論》等百部，弘一切有義；安慧則致力於《俱舍》。然迴小入大之勢成，大乘阿毘達磨興，而西北印之小乘，自此衰矣（匈奴之掠，亦其一因）。

傾向經部而反《發智》、《婆沙》者，復有訶梨跋摩（師子鎧）。訶氏中印婆羅門子，善數論，出提婆、世親間。初學說一切有之《發智》，恨其支離；乃東遊華氏城，從大眾系學者遊，作《成實論》，力闢說一切有。多用經部說，而亦不拘所宗。引數論義以入佛，乃謂四微和合為四大，四微實而四大假，特異於諸家之說。成實以滅三心為滅諦，初滅假名心，則我空（柱等假名亦空）也；次滅法心，即法空；次滅空心，則空相亦遣。三乘同見一滅諦而得道，滅三心以契真，真非即無性之謂。蓋一經部學者，融大眾、分別說之空義成之；於大乘性空，則猶有所滯也。

大眾、分別說、犢子諸宗，以記載不詳，苦無可論。唯覺音之南遊師子國（錫蘭），則確予海南佛教以深大之影響者也。摩哂陀南化，開上座分別說之銅鍱一宗，國王建眉伽精舍以處之，即後之大寺也。佛元三百年頃，無畏波伽摩王，信心轉深，乃建無畏山寺。因之，新舊對立為二部：「一曰摩訶毘盧住部，斥大乘，習小乘；一曰阿跋那祇釐住部，學兼二乘」。無畏山寺之建，疑有名德自大陸來者，以大陸流行聲聞兼大之佛教，傳入師子國，乃引起紛諍；惟事無可徵，闕疑而已。銅鍱學者傳說：此時無畏王集五百眾於大寺，審定三藏，以巴利語寫經，乃歸於一致云。銅鍱者拒外來之新義，乃記錄巴利語為經以固己宗，事或有之。然無畏山寺乃無畏王所立，學兼二乘，發揚如故，初不以巴利語之錄集而稍衰。提婆自錫蘭來；法顯於其地得化地律等；譯「真常唯心論」者，如求那跋摩，求那跋陀羅，均遊化於此；玄奘於達羅毘荼國，遇自師子國來之覺自在雲等三百餘僧，從之問大乘瑜伽義；唐永徽年來華之那提三藏，特精中觀，曾於師子國搜集經論梵本五百餘筴。是知師子國之佛教，不但銅鍱一派，中觀、瑜伽，即秘密教亦曾暢行其地。摩竭陀有「摩訶提婆（大天）僧伽藍，其先獅子國王之所建，多執獅子國僧」。玄奘留印之世，摩竭陀為大乘中心，師子國僧遊化其間，何有不弘通大乘於故鄉之理？考玄奘目擊之大陸佛教，大眾系似少衰；摩竭陀，羯口伽，跋祿羯呫婆，蘇剌佗，及傳聞之獅子國，並大乘與上座（分別說）兼行。獅子國之無畏山寺派，即此；其上座分別說與銅鍱近，而會歸及不礙大乘則異。今日海南佛教之同宗銅鍱部，乃由復古思想之反流而成，非初即爾也。覺音本中印學者，精識三藏，有感於大陸佛教之未盡，乃承師命而南遊錫蘭。時佛元八百年頃，法顯西遊時，或曾一見之。覺音留學錫蘭，精巴利語（佛世方言之一），乃作《清淨道論》，並以巴利語注釋聖典，大為時眾所重。時大陸佛教，為梵文復興之氣勢所使，初期之方言佛教，演變日多，不特將會歸大乘，且有流露佛梵融合之傾向。覺音殆有感於此，乃南遊於巴利語盛行之錫蘭歟！以其語為佛世之摩竭陀語，以其學為上座分別說之根本，雖有乖事實，而發揚保存方言佛教之一，與梵文相格拒，則頗予海南佛教以新機運也。覺音以後，師子國仍有大乘流行。其為巴利語佛教所統一，遠及緬、

暹，或疑有一大力國王以統一之，吾以為不然。大乘佛教之末流，情勝於智，辨過於行，華飾而不實，惟恃不斷之創新立異以圖存。迨大陸佛教衰，思想失其創新之源，即流於滯礙消沈。銅鍱者本初期佛教之精神，平實樸質，加以巴利語之助，乃逐漸得勢耳。此如中國佛教，一失傳譯上不斷之創新，臺、賢、唯識，莫不陷於沒落。平實樸質之禪宗，乃得獨盛。此雖興衰之原因不簡單如此，要亦可為例證也。臺、賢於中國之思想界，關涉頗深，而文字尤國化，乃得漸次復興，則亦猶巴利語之於錫蘭也。彼辨飾而無行，繁瑣而不要，文字思想不能融化者，縱有大力者之助，恐亦難以久存歟！（本無文化之民族，例外）。

第三節 因明之大成

因明，胚胎於辯論術，其始不可得詳。昔「奧義書」時代，學者競留意於窮理達本之學，論風漸熾。擊鼓以求是非，其優勝者，國王且從而優禮之。《聖德格耶奧義書》，有辯論法之名；以究理著名之「勝論」及「尼夜耶」（正理）派，並興起於此時。以辯論法為學而研探之，謂其始於此時，亦無不可也。初於斯學深研者，屬諸外學之「尼夜耶派」，傳說創始者名足目云。迦膩色迦王侍醫遮羅迦，其著述旁及論法之典則；馬鳴《大莊嚴論》，有五分作法之名。「尼夜耶派」之於此時，已頗有進展，或已影響佛教矣！彼派之《正理經》，立量等十六句義，約成形於佛元六七世紀頃。龍樹作《迴諍論》，《精研經》，力斥其義，然亦病其執有自性，非世諦假名無是非邪正之謂也。有《方便心論》者，傳龍樹作，開論法為八，析過類為二十，以譬喻為首；雖開合有異，次第順《正理經》見邊以下諸句。蓋佛教之論法，初固有取於正理派，略事剪裁，以備顯正破邪之用。《方便心論》所謂「如為修治菴婆羅果，而外廣植荊棘之林。今我造論，亦復如是，欲護正法」是也。真諦譯《如實論．反質難品》，舊傳世親作，陳那力辨其非，此佛家因明之古說也。笈多朝文化復興，百家競進，非雅善論術，幾無以自存。佛弟子乃深研論法，卓然成家，名之曰因明；於此特多功績者，則瑜伽學者也。

尼夜耶派之重視論法，意在深知事理之真以得解脫，故以量為初。量者，正確之知識也。正知因四事得：現見所得者曰現量，依現見而推比得者曰

比量，引譬類而例證得者曰譬喻量，依聖典聖說而得者曰聲量（即聖教量）。以此四而得正知；正知（量）之所依，即是因也。《方便心論》以知四量為「知因」，以此。然印度論法，初意本在悟他，即研求論議之軌式，俾得依之以判是非，曉未悟。故論法中，不單為論理之是非，即論場，評證者，語言之巧拙，詭辯，咸在論求之列。昔世親之師，即以言辭不次而被判為墮負。吹求於形式，頗涉漫衍之弊！迨無著傳《瑜加論》，始創因明之名，釋為「於觀察義中諸所有事」，（《顯揚》即作論議，《集論》作論軌），則猶辯論法也。論以自性、差別二者為所成立；以立宗，明因，引喻，同類，異類，現量，比量，至教量八者為能成立。世親於此學，傳有《論軌》、《論式》、《論心》之作，惜乎無傳。窺基以《論軌》「說能立有三：一宗、二因、三喻」，則化五支之繁冗為三支論法，世親實啟其緒。佛元九世紀頃，南印有陳那（大域龍）者，親及世親之門，於因明特深研尋。其著述之有關因明者，凡八論，以《因明正理門論》、《集量論》為著。《門論》明「立破真實」，詳正確之論式；《量論》則「釋成量義」，詳正確之知識。一重悟他，一重自悟，二論相資發明，未可輕重其間也。陳那於論式，以立敵共諍之宗支為所成立，以共許之因、喻為能立。因具三相，固「已善成宗法」，惟因支特詳「遍是宗法性」，故於「同品定有性」、「異品遍無性」之二相，舉同喻、異喻，自正反兩方證成之。喻即因之一分，因明乃名符其實。此與古學之以譬喻為首，迥乎異矣！於《量論》，不取聲量，不僅所量唯自相、共相之二，亦以各守宗承為是，難以見事理之臧否也！其於立、破，現、比，辨析精嚴，可謂斯學之泰斗矣！其弟子有天主，著《因明入正理門論》。有自在軍，亦善此學。佛元十一世紀，南印鳩陀摩尼國，有法稱者，從自在軍受《集量論》。反復研尋，深見陳那之意，乃作《正理一滴》等七支論以釋之。又使弟子帝釋慧為釋，凡三易稿而後當意。法稱於因明，間有廢立，如以喻為非支，宗過無不極成等，蓋受耆那教因明之影響也。

佛教自因明大盛，學風為之一變；造論，講學，無不奉以為規矩。後期佛教論理之多細密，實受其賜。昔之視論法為外學者，今則「佛法當於因明處求」。抉擇事理，起信、生解，在在有賴於因明，因明乃成入佛之要學也。

後期之性空論者，清辨、月稱輩，且以之而立說有異。唯識學者，以不立教量，唯理為宗，故陳那以後，流出「隨理行」之唯識。因明本於論法，雖量論重自悟，然為之者多用以申自摧他。知以因喻證成己之所立，求得敵者之信解；於創發新知，即依已知以推所未知，則其用殊尠。今之西藏，抵掌雄談，猶有五印之風，而陳陳相因，於文化亦未見所益。即就論法而言，勝軍二十年立一量，玄奘以為有過；清辨立「真性有為空」量，唐人競出過難，而十異八九；玄奘立真唯識量，或為之出決定相違：立量之不易又如是。重論式而論式不易，宜斯學在中國之晦也！

卷014

第十四章 虛妄唯識論

第一節 無著師資事略

無著以彌勒為師，世親為弟子，創開唯識一宗，於瓦玉雜糅之後期佛教中，精嚴明淨，勝餘宗多矣！無著兄弟三人，北印健陀羅之富婁沙富羅（今之白沙瓦）人，無著其長兄也。真諦傳其初於薩婆多部（或云化地）出家，修小乘空觀，久而無徵；欲自殺，賓頭羅來教之，乃得悟入。然「意猶未安，謂理不應止爾」，乃上升兜率，問彌勒大乘空義，思惟得入，因此名無著云。藏傳則謂初修彌勒法十二年，竟無所得。心生厭離，去而之他。後以割肉飼蟲因緣，感彌勒現身，因偕往兜率，為說大乘云。無著初曾思惟空義，不愜於時行之空觀；經長期之聞思，得彌勒之學，乃別傳唯識無境之空觀，則其學歷之大概也。無著之學，傳自彌勒。或言上升兜率而問之；或言請彌勒下降阿踰陀國瑜遮那講堂，於四月中誦出《十七地經》（即《瑜伽．本地分》）。然親見彌勒者，唯無著一人，編集《十七地論》而初傳其學，亦即無著其人。然則無著之師彌勒，不亦可疑乎！彌勒，族姓之一，印人多以姓為名，不必即兜率之彌勒也。姚秦之世，有印人來華，譽羅什三藏為蔑帝利以來第一人；蔑帝利即彌勒也。道安傳有彌妬路刀（尸）利，與彌勒、眾護、婆須密，並稱四大士。〈薩婆多部記目錄〉，三十五祖提婆，四十二祖摩帝

麗，四十四祖婆修盤頭（即世親）。《傳燈錄》之旁系，十祖有「摩帝隸披羅」其人，十二祖即世親。提婆以後，世親以前，說一切有系，確有一代名德名彌勒者。無著集其學以傳，乃誤傳為兜率之彌勒菩薩耳！無著、世親似有意作此說，如以九華山之新羅僧地藏為地藏菩薩也。無著所傳之彌勒論凡五：一、《瑜伽十七地論》，自曇無讖創譯《地持經》，至玄奘譯《瑜伽論》，凡經二百餘年，並以此為彌勒說；《地持經》且明記為彌勒。藏傳以此為無著作，後期之誤說，不可信也。或可〈攝決擇分〉以下出無著作。二、《中邊分別論》，三、《分別瑜伽論》（藏傳無此，有《分別法法性論》），四、《莊嚴大乘經論》，五、《金剛般若經論》。藏傳無《金剛論》，別有《現觀莊嚴論》，此後世偽託，下當別詳之。無著於晚年，造大乘論頗多。其確立大乘唯識者，以《攝大乘論》為主；學貫三乘，以阿毘達磨體裁集出之者，則莫如《集論》也。

承無著之學而光大之，即其弟世親。初亦於說一切有部出家，精學小乘，作《俱舍論》，已如前述之。世親之中年，承《雜心》之法統，擬採經部之長，以修正《婆沙》之偏失，觀其用先軌範師之色心持種，不取上座師資之心心所持種，蓋嫌其有唯識之傾向也。嘗作論以誹謗大乘，固將以說一切有之進步學者自終矣！後受兄無著之感化，乃迴入大乘。無著歿後，宏化於阿踰陀國者，凡二十五年，國王及母后並申歸敬云。其著述繁多，稱千部論師。小乘以《俱舍論》為著；大乘則《莊嚴論釋》、《攝大乘釋》、《十地經論》等，莫不精義入神。暮年，約唯識學之要，作《唯識三十論》，其影響於唯識學者尤多。菩提流支譯《淨土論》，傳出世親手，一反唯識學之舊，可疑。無著幼弟比鄰持跋婆（奘譯作師子覺），亦於說一切有出家，嘗為《集論》作釋云。

無著師資出世之年代，傳說不一。考曇無讖於佛元八百年頃，創譯彌勒論。八百九十五年，菩提流支來華，創譯世親論。嘗作《金剛仙論》，敘其傳承，自彌勒、無障礙、無著、天親、金剛仙，「以至於今，始二百年許」，則彌勒約出七百年頃。二十三祖師子，於九百年頃被殺，世親為二十祖，前於師子，當不出百年左右也。今假定彌勒生年為（佛元）六百五十至七百

三十，無著為六百九十至七百七十，世親為七百十至八百年，似無所違難也。或者，以什公譯婆藪之《百論釋》，及傳為什譯之《天親傳》，推定世親應提早一百年，此所謂知前而不知後也。玄奘親承之戒賢，生於九百十三年；其師護法，傳享年不永；護法師陳那，即世親門人。又玄奘親見九十老叟之密多斯那，即德光弟子，德光即世親門人。玄奘從勝軍學，勝軍曾從安慧學因明，安慧又世親弟子。世親至玄奘，不過三傳四傳耳，決不能有三百餘年之隔也。然則無著、世親宏闡大法之時，適笈多朝之盛世，約自沙母陀羅笈多末年，經旃陀羅二世，至鳩摩羅笈多之立；亦即法顯西遊，什公東來之前後。舊傳世親之時，阿踰陀國王為毘柯羅摩阿迭多（正勤日，奘譯超日），及其子婆羅秩底耶（新日，奘譯幻日）。西域記以為室羅伐悉底國王（舍衛），然與宏法阿踰陀不合。尋笈多王朝，無與此二王同名者，疑甚。或可一王而有異名，如戒日（尸羅迭多）之本名曷利沙伐彈那也。

第二節 瑜伽師與禪者

無著學本於《瑜伽論》。巧修止觀而有所契入者，曰瑜伽師；瑜伽師所依住，曰瑜伽師地。安世高所譯僧伽羅刹之《修行經》、《大道地經》，覺賢所譯之《修行方便》（又作修行地），並梵語瑜伽師地之別譯。以是，瑜伽師與禪師，一也。佛世舊有經師、律師、禪師之別；說一切有系，則特深於禪。佛元三世紀，或專宗契經而探其宗要；或守師說而推衍分別；或專精禪觀而證以內心之實驗（瑜伽師）；說一切有系之學，乃稍稍異其趣，然於禪學，並傳習不廢。瑜伽師以五識皆從意識無間生，以定自在色為無表色等，皆本其經驗以立說。以瑜伽師為名而立異義者，初見於《婆沙》；迨世親之世，則多所引述矣。從禪出教，本瑜伽師說，抉擇而組織之者，則彌勒其人；薩婆多之學者也。近人論此者，多偏執。聞說一切有，即拘於《發智》、《婆沙》，不知乃三系之一。聞說一切有系，即意謂唯小乘。不知佛滅千年，印度無大乘僧團，大乘學者於小乘僧中出家受戒，小不必障大，大亦現聲聞身，宏大乘學。說一切有系之先覺者，如童受、世友、眾護、脇、馬鳴、龍樹、彌勒、無著、世親，並說一切有部出家，多作大乘學，非迦旃延尼子輩比也。其學風之精禪觀，多論典相同，而思想間異者，則以出入三系者異

也。龍樹暢大乘空義，然「分別說諸法」，多存「毘曇」之舊，於世友論特多推重；斥《發智》、《婆沙》，於經部義亦間用之。無著師資則於世俗如幻有中，捨三世有而取經部之現在有；存「毘曇」之舊者亦多，並大乘學。說一切有之先覺者，列於說一切有之祖庭，無不可也。瑜伽師出一切有，而流為瑜伽唯識之學者，以專精禪思，久則心力增強，生理變化，引起幾多超人之境界、神力（五通之類），雖不解性空，事同外道，無關於生死之解脫，而事則確乎有之。說一切有系之瑜伽師，本其「境隨心轉」之自覺，及種種因緣，日傾向於唯心。如《深密經》之「我說識所緣，唯識所現」；《阿毘達磨大乘經》之「成就三種勝智隨轉妙智」；《攝論》引「諸瑜伽師於一物」等，凡據以證實唯識者，胥出於瑜伽者自覺之證驗。然自無著而後，從禪出教，演為名相分別之學，一反瑜伽者急於止觀體驗之風矣！

禪教之學，在印度流為瑜伽學；傳來中國，則成禪宗。漢末，安世高傳僧護之禪。羅什三藏傳童受、世友、僧護、漚波堀、僧伽斯那、脇、馬鳴之禪。覺賢及沮渠安陽候，傳佛陀斯那（即佛大先）之禪。此學有二源：一、罽賓之富若密多羅、富若羅，佛陀斯那之漸入。二、達摩多羅（疑即《雜心論》主），傳婆羅，又傳與佛陀斯那之頓入。佛陀斯那總貫二流，而以漸入為主。菩提達磨，則《寶林傳》謂其曾從覺賢修學云。禪者昧於史實，或依付法藏傳而唱二十八祖說，則以師子尊者入滅於曹魏之世，乃以達磨為其四傳弟子。不知師子之見殺於彌掘羅，時佛元九百年頃（梁天監年中），正達磨來華之日也。付法藏傳之二十三祖，並說一切有而與大乘有關。其中如迦葉（佛大先所傳，除迦葉），阿難，並稟世尊；末田地與舍那婆斯，同出於阿難之門；富那、脇、並馬鳴所師；婆藪盤頭與摩奴羅（如意論師），奘傳則如意為世親之師，陳傳為世親之友，此則以為弟子：俱不必有師承之關係。蓋取說一切有系之一代名德，蔚為時宗者，先後編次之而已。視為師資授受，陋矣！初五百年，至馬鳴之世，凡十一世；至九百年頃，三百年間凡十二世；平均每人持法四十年，禪者多長壽也。或有據《薩婆多師資傳》而唱五十餘祖說。自佛滅至馬鳴，亦得十一世（迦膩色迦王當漢順帝頃）；馬鳴至提婆，二百年間，凡二十四世；馬鳴至什公之師盤頭達多，三百年間，竟達

三十七世。其雜取後期禪匠以入之，浮濫難信，遠勝於《付法藏傳》。近人猶有為五十餘祖張目者，殊可異也。自迦葉下及師子尊者之法統，西藏亦有此說。彼傳無著升兜率見彌勒，彌勒為說般若法門，乃傳出《現觀莊嚴論》，此即大法之已中斷者。其昧於史實與禪者同，豈知師子尊者未滅，無著師資之論典，已大行中國矣！因瑜伽師與禪師而順論及此，為妄執傳承者告。

第三節 唯心論成立之經過

解說生生不已之存在，凡二大流：犢子及說一切有系，於蘊、界、處之和合中，立補特伽羅；以緣起、緣生為因果義；立三世有。大眾及分別說系，於心、心所之相續中立補特伽羅；以緣起、緣生為理事義；立現在有。說一切有系取捨此兩大流而深入之，傾向於大眾、分別說，乃有真心、妄心二唯心論也。由來學者多以「虛妄唯心論」為唯識，「真常唯心論」為唯心，實則「三界唯心」即「萬法唯識」，唯心與唯識，一也。釋尊之明緣起中道，「識緣名色，名色緣識」，心、色不一不異之和合，固未嘗以為唯心也。然生生不已，實以情識為主，為導。「意為前行」，「心尊、心使」，「心王」，「識種」：學者本此尊心、由心之聖典而過論之，乃入於唯心之門。為煩惱之研討者，大眾、分別說者，說「心性本淨，無始來為客塵所染，而有不淨」。此塵染，為間斷煩惱，亦為相續之「俱生我執」；不但為起煩惱，且為煩惱之潛能（隨眠）；其微細者，且為聲聞所不斷（習氣）。譬喻者雖不取塵染熏染淨心說，於隨眠及俱生我執，則悉取用之。此中即有二義：一、淨心受染說、二、染心恆有說。為業力之研討者，譬喻者自業力熏習，發為種子說，此固大眾、分別說者「曾有」、「業集」之義也。業力由熏習而存在生果，隨眠亦爾，餘一切法又何如？推大眾部「攝識」之意，則一一並新熏而存在生果。據上座系化地部之「窮生死蘊」，說轉部之「一味蘊」而論之，則一切法種本有，由業力之熏發，現緣之引生，如水之滋種而生芽也。此則具二義：一、本具之熏發，二、新有之熏成。種子之所依，固不必與心有關，然依「心能集起」、「識種」之聖說，乃自六識為受熏所依，達於六識外之細心受熏，成一切種識說。為苦果之研討者，吾人之根身，如何能壽極百年而不壞？經說「識緣名色」，以心之執受也。六識不遍執，不恆

執，大眾末計乃說「心遍於身」，有細心執受說。一期生命之開始終了，上座末計之銅鍱部，立意識細分之「有分識」；本計立「生死等位，別有一類微細意識」，與粗意識得並生，即立七心，成生死細心說。六識常間斷，如何得斷已復生？大眾部立「根本識，如樹依根」；意界是常論者，說「六識雖生滅而意界常住」，意界即識根，以是有「現在意界」說。凡此種種，莫不根源於釋尊之本教，自不同之問題，初由大眾、分別說系大成細心說，次由譬喻者大成種習說，綜合而成唯識思想之一端。大體論之，承大眾、分別說系之正宗，以真常之覺性為本，詳於惑障之熏染而建立唯心者，為「真常唯心論」。承譬喻者之說，以生滅之虛妄分別心為本，詳於熏種感果而建立者，為「虛妄唯識論」也。

【圖：Y33p0247_01.gif】大眾分別說、經部譬喻者、淨心受染、妄執恒行、一切種識、細心執受、生死細心、現行意界、真常唯心論、虛妄唯識論

且自虛妄唯識之境空義說之。犢子系之正量部，心識能直取外境。一切有部等，以心識之緣外境，有境相於心識中現，名曰行相。其總名、總相，雖無當於外境之實在，然見其為青、為白，嚐其為苦為辛，則確契合外境之真實相也。譬喻者起而說「境不成實」，「十二處皆假」，意謂隨心情而苦樂異，隨業感而水火別，隨凡聖而染淨殊；吾人所知之境相，能知心識之假相而已！然「假必依實」，一一法從種子生之十八界性，為超認識之實在，固未嘗無也。種子熏依在內心，及其生起境界，離心而有別體，蓋大近唯識而未是。《瑜伽．本地分》之辨真實，於心所行及依言自性之底裡，確立離言自性為勝義有。此勝義有者，即一切法，未嘗以為即心為體，則猶經部之舊也。觀其引聲聞藏之《轉有經》、〈義品〉、《散他經》以證可知。龍樹以緣起為觀，求實性了不可得，故勝義一切空，世俗假名有。無著師資承經部之學，雖亦以生滅緣起為觀，而不出「假必依實」之見，故不以一切空為然。其立論云：「要有色等諸法實有唯事（離言自性），方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯其義（心所取境），無有實事，既無依處，假亦應無」。則其說空、說假，迥異於性空大乘矣！此依言自

性（義），不離心識名相之假立，空之可也。此離言實性之「實有唯事」，何事而能證知其為唯識，以識為體乎？若種依六處，如先軌範師說，則固無成立唯識之可能。然諸法種子，以心識為所依、所熏，不一亦不得異。此識中種子所生「實有唯事」之諸法，雖有十八界之別，要亦不能異識。以是因緣所生法，即「虛妄分別識為自體」，此則推理而知之。若拘於識因外色（如入歡喜園而歡喜，入粗澀園而忿恨）、根身（如隨根之明昧，識有變異）而變異，以「枯樹有種種界而隨觀不同」，則固難以成立唯識。然今則「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取皆唯識」，此則實驗而得之。捨一切空而以離言實性為不空；進而以此離言實性即心心所為體，唯識無境之學，於是乎成矣。

第四節 虛妄唯識論述要

「虛妄唯識論」，源於《瑜伽》之〈本地分〉，《中邊》發其端，經《莊嚴》至無著之《攝大乘論》而大成。以一切種子識為本，種子識變現之唯識也（用種識不一不異之不異義）。唯識學又反流於《瑜伽》，成〈攝決擇分〉，至世親之《唯識三十論》而大成。以三類分別識為本，分別識變現之唯識也（用種識不一不異之不一義）。此二流，立義多異，而實相資發明。且依《攝論》述其要：一切有情，無始來有「心、意、識」三者，雖義可互通，而各有其特勝。了別境界者，曰「識」。依根而了別六塵，故別之為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識六者，而實唯一意識性，依意而生而雜染，依意之識名意識也。為彼識所依止者，曰「意」。過去無間滅識，為後念意識之生起所依者，曰「等無間」之無間滅意。現在與我見、慢、愛、癡相應，執阿賴耶識為自我，為彼俱時了境識之雜染所依者，曰「思量」之染污意（唯識學特重思量意）。意及識之所熏集而依之轉起者，曰「心」。「種種法熏習種子之所積集」，彼意及識，因之而轉起。

心、意、識三者中，識為一般之認識，意為蒙昧之我執，心為生起萬有之識能也。唯識學以種子心為所知（之）依，集一切法之熏習，起一切法之現行；如彼庫藏，入者入於此，出者出於此，故名為阿賴耶識。阿賴耶，意譯為「藏」，依處之義也。辨一切種子阿賴耶識，以三相：直論阿賴耶識之

自體，一味如流，固難以差別形容之。然以一切雜染法之時時生起，知一味識有能生之種子性，此能生識種，為雜染法之生起因，曰因相，亦曰一切種子。以識流之相續而生，知有無始來之熏習；受熏種識依雜染法熏習而起，曰果相，亦曰異熟識。即此異熟、一切種識，為阿賴耶識自相。「攝持種子識為自相」；「功能差別為自性」；「攝持種子者，功能差別也」。「依一切雜染品法所有熏習，為彼生因」，即阿賴耶識之自體也。種即心之能，心乃種之集，賴耶以種子識為自性。然則種習即賴耶識乎？不可說離賴耶有別體，亦不可說一。何者？種習一味和集之心流，曰阿賴耶；一一法之功能差別性，曰種習。

如比丘之於和合僧然，僧即比丘之和合，而比丘有來者、去者，和合僧如故，不可說一，非謂種體異識體也。唯識學立一切種子識為本者，以其為雜染法之所攝藏。一切從此生，則賴耶為因性；一切熏於此，則賴耶為果性。賴耶為果者，種習和集之心流，相續不斷故「堅住」；一味不明了故「無記」；種習和集故「可熏」；雜染法起，必與種識俱，故「與能熏相應」。必如是而後成所熏，故唯賴耶為所熏也。種子心依雜染法而俱生俱滅，引起能生彼雜染法之因性。依熏染而有彼因性，即名之曰熏習。熏習有無限之差別，略攝則為三：無始來虛妄分別之轉（現起）識，依名計義，依義計名，名義相應，而取所分別之境相，心思、口議，熏成「名言熏習」（即遍計自性種，或名相分別戲論習氣），此攝一切熏習盡；餘二則就其特勝而立之。染污意，內取一切種之心流，恃我，著我，熏成「我見熏習」。了別境識之善、惡性者，熏成「有支熏習」。以雜染法（轉識）之熏習，賴耶相續生中起三熏習，則阿賴耶識為果相也。

其有支熏習，新熏於識中，為愛、取之所熏潤，視其善、惡之別，感發一切種子心中一類自體熏習展轉成熟，生後有之異熟自體。業感自體熏習而異時成熟，於相續生中，為一期異熟之生能，則賴耶為果相之異熟識也。賴耶為因者，「阿賴耶識為種子」，有「虛妄分別所攝諸識」生。種即識之能，識能所起之一切法，即以識為性。一切法者，《中邊》約為似根識，似塵識（所），似我識，似了識（能）四者。《莊嚴》約為所取三光之句（器界）

，義（境相），身（根），能取三光之意，受（五識），分別（意識）——六光。《攝論》則類為十一識。蓋唯識學之初創，乃總攝世間現有之一切為數類，以此並從種子識生，故一切唯識，此立本於種識變現之唯識也。十一識者，以賴耶之有支熏習為種，故現起苦樂果報，死此生彼之差別相，曰「善趣惡趣死生識」。以賴耶之我見熏習為種，故現起根身，資具，為我我所攝取之差別相，曰「自他差別識」。以賴耶之名言熏習為種，故現起餘九識。以生死相續，有時間相之「世識」。

以往來彼此，有器界相之「處識」。以有情無量，有數量相之「數識」。以有情之互相表示，有語言文字之「言說識」。此四及前二，皆依名言熏習所生之自體而假立，非別有實事也。實有之唯識事，不出十八界性，攝為五識：從名言熏習為種，現起眼等五根，曰「身識」。現起染污意為根身所依，曰「身者識」。現起無間滅意，為能受用六識之所依，曰「受者識」。此三，六根也。現起色、聲、香、味、觸、法六塵，為彼彼根識之受用了別，曰「彼所受識」。現起依彼根而了別境之六識，曰「彼能受識」。身、身者等五識為自體，餘六識為差別，凡此悉從賴耶種子生，則賴耶為因相也。然種生現行，何以成其為唯識乎？此當求之於分別識變。世間之現起者，有分別識與所分別義（境）相二類，此常識所知也。所分別義相，似離於心行名言，然離心行名言相，吾人不能有所知；所分別非他，分別心之影現而已！吾人所以覺有所分別之義相，離心而存在者，則以分別心於一切法中，名義相應，分別計度而生，熏成名言熏習；

從此名言種生時，即自然而現似分別、所分別相。所分別非義而義相現，吾人乃為其所欺耳！以分別現似所分別，知一切法唯識，分別識變之唯識也。以即識之分別、所分別熏種，種亦識也；識種生現，現亦識也。即此種子識變為因變，分別識變為果變，以之組成唯識學，則阿賴耶識為「義（因）識」，曰根本分別。自賴耶生者，彼能受之「意識識」。受者、身者之「所依止」意，現似分別者，曰「見識」。餘色等一切識，現似所分別者，曰「相識」。此見、相二者，亦曰「顯相分別」、「緣相分別」；或「非色識」、「色識」也。心為種識，意及識從名言種生，似分別、所分別二相現，為現

識。直約八識論之，則阿賴耶心為種識，意及識為轉識也。以是種現、因果、熏變之說成，而生死雜染之迷界，生生不已而存在矣！

立本於分別識變之唯識，與種變說略異，此應上溯於《瑜伽》。《瑜伽．本地分》，初不明唯識。其說識以現行為本，自現行而達於種子心。先明五識；次攝餘為一意，分別之，則了別境者為（意）識，無間滅及恆行意為意，一切種子阿賴耶識為心。五識以賴耶心為種子依，五根為俱有依。於意則但曰「彼所依者，種子依，謂一切種子阿賴耶識」。為唯了境識有種子依，為恆行意及心亦有之歟？又何不說俱有依耶？推瑜伽論主之意，則實唯一意，以其了境（或間斷）為識，具一切種子為心，固未可機械分析之也。瑜伽論主採現行識論而觸發種子心，攝論主即據種子心而立唯識學。即識之種為心；轉起者為意及識。意識以恆行意為俱有依，恆行意以賴耶為種子；阿賴耶識為種子，更不論種子及俱有依，但依轉識之熏習而起耳。《攝論》初成之唯識，乃自種子心以達現行識，與〈本地分〉之說明異。〈攝決擇〉與《三十唯識論》大成分別識變，即依《攝論》心、意、識之唯識學，綜合於〈本地分〉之現行識論。以是，於意及識之轉識外，別有持種受熏之現行阿賴耶識；恆行意與賴耶俱轉，乃亦有俱有依矣。言唯識變，則明三類分別識變，於種子識變分別、所分別，其義漸疏。言現識，則〈本地分〉、《攝論》唯七識，〈決擇分〉別立八識也。

【圖：Y33p0256_01.svg】瑜伽之深入、五識、眼、耳、鼻、舌、身、意、識、間斷識、意、恒行意、心、種子心、種子界、現行界

【圖：Y33p0257_01.svg】攝論之演繹、現行界、種子（心）、種子界、分別、所分別、身識、身者識（意）、能受用識（識）、所受用識、六根、六識、六塵

【圖：Y33p0257_02.svg】決擇分之綜合、種子、心、意、識、唯識論加種子、似根、似塵、似我、似了、分別、所分別

自生死雜染向解脫，應知有三相焉。依他賴耶種子為因而生者，以虛妄分別為自性者（十一識），曰「依他起相」。依他起即如幻之緣生法，不出

惑、業、苦三雜染，滅之乃得解脫，不可以為都無也。雖一切唯識，然無始來戲論名言所熏生，故不期然而有分別、所分別相。於唯有分別中，似有義相於心上現；此所取之義相，曰「遍計執相」。義相實無，唯是遍計心之所遍計耳！緣生妄心有，所取似義無；義相無實故空，非妄識亦可空，「有心無境」，唯識學之根本定義也。於唯有識中，似義相永無有性，曰「圓成實相」。此即真實性，雖本來清淨常爾，而以無義相所顯，曰空性，非即是空也。此空有、妄真之辨，不但以明唯識無境之理；於所分別而觀其義相之無實，即解脫之要道也。然此「從有相、有見，應知彼三相」，偏依分別識變，未明種識變，於清淨涅槃之解脫，猶有待也。何者？依他是雜染事，遍計是雜染因，圓成是寂滅性；然則縛、脫既失其連繫，出世聖道亦非三相可攝！無著論於生死雜染之解脫，以轉識為雜染，以種識為雜染種習所和集，了無真心論之痕跡；

蓋真常不變，難以明生死流轉之事也。然於轉染為淨之解脫事，則立「雜染清淨性不成」之依他起，立「四清淨法」之圓成實，與真常論相接。種識，以遍計所執熏，積集一切戲論種，識種和融不二，種生滅而識亦生滅，此雜染種識為雜染依，生唯識為性之依他起，自然而義相現。以能所遍計，成雜染分之生死事，流轉無已。然種識雖判然雜染，而所以生滅雜染，在遍計執之熏習也。設離遍計執熏，則染依種識轉為清淨法界矣。以染熏、淨熏之不同，成虛妄性（識）之阿賴耶識，真實性（智）之法身，為染淨法之所依。染淨有差別，而阿賴耶之真實（心性），不異法身之真實也。染熏而覺性成生滅雜染之阿賴耶識，依種識而一切唯識現。賴耶立名，偏在雜染，此則成生死也。然雜染識非一成不變者，若聞、思淨熏，初雖猶為虛妄性所隔，久則直與真實性相融，成不生滅清淨之法身。法身究竟，即大圓鏡智，依種智而一切唯智，亦一切圓成實矣。立「雜染清淨性不成」之依他起，則以此真實覺性，無始來隨染而染，修行則隨淨而淨也。

詳言之，學者聞正法界等流之聖教，成「聞熏習」，為出世心種。此聞熏習寄存於染種和集之阿賴耶中，而其性能則適為雜染種識之對治，力能發淨智以現證法界，故名曰「法身種子」；「是法身解脫身攝」。然未與法身

相融，猶是世間事也。依聞熏而起如理作意，初觀遍計性之義相無實；次則境無故識亦不成，進觀此依他起之似識相亦非有。以聞熏之久熏，染種之功力日減，淨能漸增，地前之菩薩，名「損力益能轉」。轉即滅彼種即妄識之染力，益此種順法身之淨能。迨聞熏融真，遍計、依他俱遣，則有出世無分別智現前，現證法界，成無漏智種。爾時無分別智生，則真實性（無義一分）顯現；分別心生，則遍計性之義相又現。然以通達法界實性，轉去二障粗垢，得種即法身一味之淨依，為無漏法所依。初地以上，名「通達轉」。轉得之淨法身，係清淨不變之圓成實性，依之而現起者亦圓成實性。七地至十地，念念現證真實性，遍計相不復顯現，曰「修習轉」。時雜染種識中，微細障習猶存，亦即清淨智種之淨依未圓。

迨因圓果滿，雜染之一切種識失其存在，唯是清淨真實之法身顯現，亦即淨依究竟，佛果名「果圓滿轉」。以所依之染、淨不成，離遍計熏最清淨圓成實，故所起之正教、正行皆圓成實，亦可名為依他起之清淨分也。

轉依者，離遍計相，捨染依之染種、染現（識），顯現最清淨之實性，曰無住涅槃，即斷德。契真實性，得淨依之淨種、淨現（智），圓滿究竟之實智，曰無上菩提，即智德。一言其寂滅，一言其圓明，不一不異之差別說也。智德者，昔之雜染為唯識，今之清淨則唯智。心本淨性（法界），與淨熏融然一味，為淨法之所依，猶雜染之有賴耶種識也。此即轉阿賴耶識為大圓鏡智，自在明徹，攝持一切而不失，為諸智之所依，一切法於中影現。常恆、不變、清淨、圓滿，蓋即覺之淨能也。依圓鏡常智而起者，轉恆行意之我我所執，為無分別之平等性智，達自他不二，悲深智極。染意從種識生，而實指即種之妄識（意），所謂「末那即阿陀那」也。此平等性智亦爾，悲智圓證之實覺，具一切淨能而融入實性。鏡智取即覺之淨能，此則取即能之淨覺。現證無上菩提，即此。轉意識之遍計度為妙觀察智，通達自相、共相一切無礙，自在應機說法。轉前五識之取五塵為成所作智，作種種變化利生之業。此實翻染成淨之談，無漏融通，固不可作隔別之見。證此斷德、智德者，即佛；總智、斷為體，無別佛也。攝末歸本而論，唯一法身，以法身「由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故」。若就所見而本、末

別論，則安立三身：為凡夫、小乘所見者，現八相成道，名變化身。為地上菩薩所見者，於淨土中說大乘法，名受用身。此二皆依法身為依止。法身亦名自性身，此二不同者，法身詳覺之實性，為佛功德所依；而法身即自性身，則攝「一切法自在轉」，為受用、變化「所依止」，詳實性之覺也。此二即轉阿賴耶種識與恆行意成之。《攝論》、《莊嚴》，立義大同。彼以八識為現行者，則安立三身、四智，多有不同矣！

第五節 真常、一乘與唯心

後期佛教有三特徵，即真常、一乘與唯心。以此格量「虛妄唯識論」，則無疑為後期佛教也。「真常」者，中期判二教，以性空為了義、為勝義；後期則判三教，以一切空為不了義，別有不空之真常。如《涅槃經》無眩翳所見之染月，見圓淨之明月；「不但見空」其所無，「並見不空」之妙有，妙有即恆常不變、清淨、自在之實體。「虛妄唯識」者，自《瑜伽》、《深密》，以至《成唯識》，一貫之見解，以一切空為不了，如言取義為惡空；遣遍計所執性，故說無自性空，非依他、圓成亦無。然其說特斤斤於依他起不空，不直明真常之圓成實不空，而寄依他不空以顯之，故或稱之為以用顯體。如以依、圓為事理，如《成唯識論》所說，則僅為說一切有「我及我所無，有為、無為有」之修正。如以依他為虛妄雜染，圓成為真實清淨（含如、智），則以虛妄識之實有唯事，因遍計義相空，顯真實淨智之實性。初則以妄用顯真體，現證法界已，則轉而為即真體以起妙用矣。體用備明之圓成實性，以身則法身、自性身，以智則鏡智、平等智，常恆而妙用無方。律之以「真常論」，無不皆宜，宜《莊嚴》、《攝論》之明身、智，以法界為本，與真常者之堅慧論同。彼以妄心不空而顯真智不空，可謂外虛妄無常而內真常，立說至巧，而終不掩其時代之色彩也。

後期佛教，以一切有情有如來性，無不成佛，故一乘是真實說，三乘乃方便教，與中期大乘之大小並暢異。「虛妄唯識論」者，獨以一乘為方便，三乘為究竟，近於中期，殊可異也。實則「虛妄唯識」者，出現於後期之初，承說一切有之緒，適化於小乘隆盛之區。論理所至，雖《法華經》等已高唱一乘；然以一乘為究竟，難以求適應，乃多少含容言之。然小乘聖者可迴

心，唯入無餘者則否，是亦不追既往已耳！中期之三乘究竟，同學般若，同觀法空，同入無餘；菩薩以大行、斷習氣為異。「虛妄唯識論」則不然，《瑜伽》、《集論》，猶三乘並明；《莊嚴》、《攝論》以下之唯識學，則獨闡大乘。大乘者，勝乘也，即異小之乘。阿賴耶為分別自性緣起，以之建立流轉還滅；以分別識為依他起，似義相為遍計，法空所顯性為圓成實；唯識無義為觀門；如來不究竟入涅槃：教、理、行、果一切異，蓋亦不共大乘也。彼之三乘如實，藉資適應或思想未徹而已。論其所宏，則亦一佛乘也，此與詳妄有不空而結歸真常之妙有，有異曲同工之妙！

以唯心為旨歸，明甚！詳大乘佛教之傾向於唯心，非論理所必至，而實為事實之所逼。瑜伽者重定，定，心學也。禪者之風，專於禪觀、內省，少為事實環境之考察；一落窠臼，宜其爾也。大眾、分別說、經部等，於三業特重意業，於三學重慧。久之，於戒律日感其拘束，不見其妙用；非墨守陳規，即一切隨宜。夫繪事後素，非不當理，然自他共處，何能無法則？衣食所資，豈漫無所制？隨方異宜則可，漠視律制之原則則不可。又豈能以一二獨拔之士，離群苦行之機，而忽律制乎？然化地部「正道唯五」；譬喻者以「止觀為道諦」，「三業唯一思」。一反於釋尊之正道，重視身、口七支之正語，正業，如法（經濟）生活之正命。經部依經不依律，以為事局而理通。輕戒者輒以「毘奈耶」重在內心之調柔，而不知律以「攝僧」，「令僧安樂」，「未生諸漏令不生」等為用也。大乘者承此學風，特輕制度，有道德之訓條，無六和攝僧之制。大乘以悲濟入世為心，當機多在家弟子，修行重四攝、六度。然形格勢禁，未能創立菩薩僧團，僅能發揮其隨機適應。徒善不足以為政，則唯日趨於唯心之救濟而已。思想之演進，將不止理論之唯心已也！雖然，於後期佛教之瓦玉雜糅中，無著師資之學，究難能可貴也。薄他力，而以願生極樂為「別時意趣」；漸行非頓入；神秘、淫樂之道，不欲以之置唇齒；思想亦嚴密。且以初自說一切有中出，於律制猶重，雖不為真常者所滿，性空者所重，而實有足多焉！

卷015

第十五章 真常唯心論

第一節 思想之淵源及成立

「真常唯心論」，乃真常心與真常空之糅合，自真常心來，非即真常心也。佛闢外道之常、我，以「諸行無常，諸法無我」說緣起。然剎那滅與無自性，或有本常、我之舊見，而見其難以成立緣起者；尤以在家佛弟子，信業果輪迴而罕聞無常、無我之解脫道者為甚。佛教普及大眾而大乘興，在家佛學者輩出而常、我論起，亦自然之勢也。

常、我論之根據，內本所見而外依佛說。佛說阿羅漢離欲，不復有變悔熱惱之情，或者化之為「無煩無熱，常住不變」，則有類凡心變異而聖心常住清涼矣。佛說心、意、識「須臾轉變，異生異滅」，而長夜為施、戒所熏，則生善處。或者先明色身之「是滅盡之法，離欲之法」，次說「彼心意識常，為信所熏，因此緣此，自然昇上」，則有似色身無常而心常矣。「是心長夜為貪瞋癡所污」，或即本之以立「心性本淨，客塵所染」，則心淨本然而塵染外鑠矣。其解說之尤離奇者，如經以心之異生異滅，緣此緣彼，如獼猴之取一枝，捨一枝，乃曰：「獼猴！獼猴！勿謂如故」！此訓以無常也。或者釋為「勿謂如故，以即故也」。央掘摩追佛不及，呼曰「住！住」！佛答以「我住汝不住」，「我常住大悲」；《央掘摩羅經》即演此「我常住」為「真我常住」，而痛斥無常為外道。

真常心之淵源極早，而是否吻合佛意，實有可研究者。真常心之初意，即於六識之心心相續中，想見其內在之不變常淨。後分為七心，或以意界為常而六識生滅；或立根本識而六識從之生，則真常淨心，自應為意界及根本識矣。此真常心，即輪迴之主體，縛脫之連繫，乃漸與真我論合。佛說「本生」，輒說「彼時某某者，即我身是」。「自作自受」，佛亦曾說之。犢子系乃起而說不可說我；說轉部立勝義我。此依五蘊設施，彼真心唯依心立，然於「真常唯心論」中，不復有分別焉！

現在實有，無為實有（或五法藏）中，真常心（我）僅其一類。雖以之為縛脫主體，初非總持、一體而說唯也。大眾、分別說者以緣起為無為，亦僅緣生法之必然理則，非即此理則以成事。說出世部之出世法真實；說假部之道不可壞，佛壽無邊。充其量，僅為出世之真常論，而非「真常唯心論」。

真常心而進為「真常唯心論」，實有賴性空大乘之啟發。性空者之一切皆空，不自無為常住來。佛說緣起，常識見其為實在，以理智而觀察之，探其究竟之真實（勝義），則知非三世實有，非現在實有，非無為實有，非出世道實有。一切如幻，唯是因緣和合之存在，觀待之假名。一切無實性，乃曰「勝義諦中，一切皆空」。此無自性空，不如自性之誑惑，曰諸法實相。自性本來無，非觀之使無，故曰常。不如自性有之染相，以或者怖畏空教，乃曰一切清淨（龍樹說）。一切空即一切真實、常、淨，然即一切如幻假名，非「真常論」者所見「非幻不滅」之真常也。真常者見「性空論」之「非」、「不」、「無」，容或想像為同於梵我論之「曰非、曰非」，視為萬有實體之真常，然非性空者之意也。以一切空之啟發，真常心乃一變。真常淨者，一切一味相，於一法通達即一切通達；以是而諸法實相之常淨，與心性之真常淨合。常淨之心，一躍而為萬有之實體矣。了了明覺之心性，昔之為客塵所染者，業集所熏者，成生死而與淨心別體；今則客塵業集之熏染淨心，幻現虛妄生死，而淨心則為一切之實體（不一不異）。至此，真常心乃可以說「唯心」。

「真常唯心論」之興，與笈多王朝之梵文學復興有關。質言之，梵我論本立梵與無明（幻力）二者，視為無始之存在。釋尊破梵我之實性，取緣生之無明業感說。自緣生無常而達性空無我，離欲入涅槃，即為生生不已存在者之解脫；所謂「滅者即是不可量，破壞因緣及名相」也。如以此寂滅不生為真常妙樂之存在，使與無明業感說合，則與梵我論之區別，亦有所難矣。法顯見華氏城之佛教，賴婆羅門學者而住；玄奘西遊，從長壽婆羅門、某婆羅門、勝軍學。處梵我論大成之世，而大乘學漸入於婆羅門學者之手，求其不佛梵綜合，詎可得乎！

以真常心建立唯心論，莫急於雜染、清淨之因。為客塵所染之客塵，大眾、分別說者，初以「隨眠」釋之。大乘學興，煩惱氣分為彼羅漢所不斷之「習氣」，演化為大乘不共斷之所知障。此所知障名曰「無明住地」（即習地），為隱覆淨心之客塵，與經量者之熏習說合流。心性本淨，即清淨之因。常住真心中本具之淨能，無始來不離生死之蘊、界、處而流，特未嘗顯發而已。此與非即離蘊之我，性空者之性空糅合，成如來性，如《最勝天王般若經》云：「如來法性，在有情類蘊、界、處中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨。……說名無相，非所作法，無生無滅」。此「如來法性」，即「如來藏」、「圓覺」、「常住真心」、「佛性」，以及「菩提心」、「大涅槃」、「法身」、「空性」，真常論者並視為一事，為一切有情所本具，諸佛如來所圓顯者也。

或有本真常論了義之見，以為馬鳴著《起信論》，廣讚佛德，開「真常唯心論」，遙與佛陀之本懷相合。龍樹、無著出，各就一門而分別空、有。此以不知真常心與「真常唯心論」之別；不知真常心之所以「唯」，有待於性空之「一切」，乃有此說。今明二義，以證其不可。一、凡性空大乘經，但開二教，以空為了義。「真常唯心論」之經論則判三教，以空為不了，以此真常心為我見者（外）、因緣者（小）、空見者（指空宗）所不解。二、如來藏、佛性之說，性空大乘經所不明。不特《楞伽》等後出，即《般若經》等混入之藏心見，亦屬後起。無著等以破十種分別釋《般若經》，有「實有菩薩，不見有菩薩」文。實有菩薩，以圓成實為菩薩體解之，此即大我之說。檢什譯《般若》及龍樹所依本，舊譯諸經，並無之。如上所引之《最勝天王經》文，舊譯《勝天王》中無，似異而實同之《寶雨》、《寶雲經》，亦無此文。華嚴「一切眾生皆有如來智慧德相」，不見於《十地經》。《無上依經》異譯極多，而真諦譯獨廣談如來界。《大般涅槃經》，即《大毘婆沙論》文，亦連篇糅集其中。「真常唯心論」詎可視為先於性空大乘經，先於龍樹論乎！

第二節 真常唯心論述要

「真常唯心論」之經典頗多，《如來藏》、《法鼓》（即《法華》之真常化）、《大涅槃》、《勝鬘》、《不增不減》、《無上依》、《楞伽》、《密嚴》、《楞嚴》、《圓覺》等，其顯而易見者。雜入一分者尤多；後期之密典，十九皆屬之（有直談真常者，每與性空經混）。

以部類之雜多，立義亦間異。「真常唯心論」，以真常淨為一切之本體，而立相對之二元：一、清淨真心，二、雜染妄習。真常淨乃一切之實體，一切依之而成立。本來常淨，究何事而為雜染所染乎？為雜染所染而實不變其淨性，似有二元矣。此雜染與清淨，「不相攝，相離」；自有情迷亂而生死邊，多立此無始來相對之二元。然達本情空，知妄即常，實無所捨而一切常淨，則無不歸結於絕對之一實。《圓覺經》為之躊躇，此非論理之可明也，豈特難解而已！一元之實在論，無不於此失據。真常大乘者說：此唯「成就甚深法智，或有隨順法智」者所信解，餘則唯可「仰推如來」而信仰之。以是，「性清淨心，難可了知；彼心為煩惱染，亦難了知」。汝纔舉心，塵勞先起，如之何能知之？「此非因明者之境界」也。真常者以此「妙有」為雜染、清淨之依止者，蓋以剎那無常為斷滅，無性從緣為不可能也。如瓶破不作瓶事，又如焦種不能生芽。「若蘊、界、處性，已、現、當滅，應知此則無相續生，以無因故」，此以無常為斷滅也。「若本無有識，三緣合生，龜應生毛，沙應出油」！「究其根源，咸有體性，何況一切心而無自體」？此以空為都無也。彼七識為「念念不住」者，故「不流轉，不受苦樂，非涅槃因」。必真實、不空、常住不變者，乃足以為生死、涅槃因，故曰：「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生」。「如來藏者，無有前際，無生無滅法；受諸苦（輪迴之主體），彼為厭苦，願求涅槃」。真常者之見，與大眾、分別說、犢子系之立常心、真我，其動機如出一轍。如不於上來二義，明見其與「虛妄唯識論」及「性空唯名論」之不同，則終無以理解其真義。讚揚為了義，貶抑為不了，皆無當也。

於「真常唯心」中，《楞伽經》頗有特色。舉內外、大小、行果、真妄、種現、見相等，而為宏偉之結構，曾不見有真心論而能過此者，惜闕佚未盡來華耳。今姑據此以談，類及其餘。《楞伽》略八識為三識：真常不變、清

淨周遍之心體，曰「真識」。無始來有遍計所熏之戲論習氣，總即一切雜染熏習，別即身、語、行業所熏。此二者交繫而為不思議之熏變：真性本淨而為雜染所熏染，熏染而性本淨，性淨而變為似染之「現識」。此即「如來藏為無始虛偽惡習所熏，名為藏識」。如來藏、藏識，即真識、現識之別名也。如來藏亦曰如來之藏，指真覺在纏，為蘊、界、處，貪、瞋、癡所覆而自性常淨；亦可解為如來之因（即佛性）。藏識即「藏真相（之）識」，則真覺在纏而似不淨。此二者，「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識」；蓋就賴耶之自體相言，二者固無別。藏識言其覆真，現識明乎妄現，其實一也。「真常唯心論」之阿賴耶，異於妄心者所見矣。此現識雖自體不變，而已現似虛妄生滅，就迷論迷，已不復常住寂滅如澄水，而有類微風汩汩之波，所謂「瀑流」與「微細妄想流注」也。業習熏真而構成現識，即如明鏡之現色相，頓變似「受用」（即六塵）、「根」、「建立」三者（或解建立為器世間，或解為空間）。所現之色、空，與能現之現識，如水之與波，華之與香，不可說是一是異，此現識之現所分別也。以現識中無始熏習為所依，以現識所現之六塵為所緣，而意、意識等轉識生，此現識之現分別也。「藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生」。此識浪之與藏識，業相邊同而真相異。依現識所起之轉識，即意及意識等七識。意之作用有二：「如蛇有兩頭」，即內取現識以為我，外取色根而不壞。《密嚴經》如此說，《圓覺經》亦謂「我相堅固執持，潛伏藏識，遊戲諸根」。此亦虛妄唯識者之共義，末那執藏識為自我；又名身者識，為根身所依也。此七轉識，或頓起，或漸起，以取境而了別之，名「分別事識」。轉識緣境，計著自相、共相，多所計度。「眾生心二性，內（分別）外（所分別）一切分，所取能取纏，見種種差別」，蓋謂此也。了別事識與前現識、真識，凡三識，攝「如來藏藏識心、意、眼識乃至意識」。以此言唯識，可有三節：真識在纏而為現識，是唯真識變。現識之現根、塵、空界，依之而起轉識，是唯種識變。分別事識之施設名相而取六塵，則分別識變。此三識之變現，成雜染流轉。若論其體相，則唯三：真識為「真相」（實體界）；無始來之虛妄熏習，「心能積集業」，曰「業相」（種子界）；染熏真而展起一切，曰

「轉相」（現行界）。明三識，三相，於《楞伽》之流轉門，思過半矣！

【圖：Y33p0277_01.gif】轉相、真相、業相、分別事識、意、六識、空、塵、根、真識、現識

「真常唯心論」，初為心性本淨之六識論；次發展為本淨之根識（意界）及虛妄生滅之六識。《勝鬘經》演化為本淨心，及念念生滅之七識。《楞伽》、《密嚴》，進立「八九種種識」，即真識隨染及七妄之八識，或可別立在纏真心之如來藏心，真心在纏妄現之藏識心，及七妄為九。以是，言生滅，或但言七識念念滅；或可於相續次第生之七識「相續生滅」外，別有微細流注之「相生住滅」。「相」者，遍計義相所熏染，猶《攝論》之以藏識為「義識」也。言分別執，或以七識為分別所遍計之「分別事識」，或可立「自心現妄想八種分別」。此與「虛妄唯識論」之自心性無記來不同，宜其彼此相接而終於相拒也。

別有一要義也，佛說六塵、六根、六識為十八界。有力能生者為根，即有引發六識之功能體。細意識之意根與眼等五根，所關綦切：「五根所行境界，意各能受」；而意根「又為彼（五根之所）依」。其但言六識及意之分別心者，則大抵以五根為「不可見，有對」礙之細色；即身體中之生機，能生動而有因感發識之官能。此細色，由細心之意執取、攝持之。若於分別心之內在立種子心，則身中發識功能之五根，或者即視為能生識之種子。世親之《二十唯識論》，陳那之《觀所緣緣論》，均有此新意。《楞伽．偈頌品》有之，即分別事識之以無始妄熏習為所依（根），六塵為所緣；「虛妄分別種種熏滅，則諸根亦滅」，皆此義也。若於種子內在而立淨心，則或者又視根為在纏真心之映現（不全真亦不全妄）；依真心妄熏而立妄識，亦即依根發識也。自識言，於恆行意而見種識，更進而見其為淨心，不離於虛妄之恆行意。自根言，於五根、意根之依持中，見其為種習，又見其為淨能，亦不離常識之六根也。後世之唯識論者，尚不解何故以種為根，自更難知淨心在纏之發為六根。有欲於唯識外立唯根，則亦未知其所以異也。

如來藏為生死雜染依，亦為清淨涅槃依。如來藏與非剎那之無漏習氣相應，故「與不離解脫智藏，是依，是持，是為建立」也。以一切有情有性淨藏性（一切有佛性），具無量稱性之淨德，故雖迷惑生死，莫之能覺，而能發厭苦求樂之思。如外遇知識，聞思熏修，則得破煩惱殼而顯本淨之法身藏。斷德之涅槃本淨；不思議之智德，覺性圓明，不生不滅，亦不從外來也。真心者以淨心為本，與非剎那之習氣融然一體，為清淨依；其無始妄染，則有漏剎那，與淨心相離、不相攝，依附而已。此與妄心者適得其反，彼以妄識為本，與無始虛妄熏習，和合一味，為雜染依；生滅之無漏聞熏，寄存賴耶中，而非賴耶自性攝。二大唯心論之判然可別，不如指諸掌乎！此藏心，真心者解為法空所顯性，然非空也。如來藏不與雜染相應，故說為如來藏空；而實「具過恆沙佛脫智不思議法」，名不空如來藏。此不以性空為了義，而以體用常恆之妙有為真實，所謂真常論者此也。其返染還淨之行，《楞伽》有四禪（止觀相應）：一、以無常、苦、無我、不淨為門，觀法有我無者，曰「愚夫所行禪」。證我空者，相續識（分別事識）滅，小乘者以為涅槃，然藏識中無始染業猶在，不轉去如來藏中藏識之名，不得究竟解脫也。二、觀三界唯心，身、受用、建立，唯自心現；所現義相，如幻化無實。此唯內心、無外義之觀，即法無我觀，名「觀察義禪」。三、依法有以遣人無，依心有以遣境無，此二無我，猶是妄想分別，故於見外法非實，隨了諸識不生，直觀如實法不生不滅。離生滅見，得無生法忍，住第八地，曰「攀緣如禪」。四、得無生法忍已，起寂滅想，諸佛加持，菩薩乃即寂而起如幻三昧，廣作佛事，名「如來禪」。前七地名有心地，八地名無心地，八地以上名佛地，即現證如來禪者所入也。《楞伽經》以不生法為依，而建立生滅。然返染之方，與虛妄唯識者同，即觀外義無實，境空心寂以證實，可謂能融攝妄心者矣！其後出者，頗有異同，不特以不生而立生滅，還滅亦頓觀真常，自定力制心不起入。

第三節 辨偽與釋疑

「真常唯心論」，經多論少；國人輒以《大乘起信論》為主，視為馬鳴所說，近人於此多疑之。「虛妄唯識論」者，以所見不同而撥之，是未知《

起信》也。考證者，以馬鳴時不應有此思想，且非真諦所譯而非之。《起信論》立一心二門：真如門有空、不空二義；生滅門有覺、不覺二義，真妄和合名阿賴耶。立義大本，吻合於「真常唯心論」，此不可非也。然《起信論》之辨心、意、意識，凡七識，術語並出魏譯《楞伽》，而立義全非。《楞伽》明三相（魏譯並作識），則真常界、妄習界、現行界；明三識，則真淨心、似真妄現心、妄心。二者立義既別，更不得隨意增減之。《起信》作者，以魏譯為依，昧於三相、三識，乃糅合而附益之，成七種識。名同《楞伽》而義異，古人多知之，即此以疑《起信》可也。論之非馬鳴作，固不勞辨矣！（或者據《起信》以明真心之早於性空，尤不可）。

【圖：Y33p0282_01.gif】

「真常唯心論」，源出大眾、分別說系，罕以論典著名。與說一切有系有關者，如龍樹、無著等，即以論著。「真常唯心者」之多經，「虛妄唯識者」之多論（唯見《深密》一經），一也。然大眾、分別說之大乘學者，常為思想之開導者。漢譯之《法界無差別論》、《寶性論》，堅慧作，與真心論之思想合。其論典曾受《莊嚴大乘》、《攝大乘》之影響，約為無著同時之後進。此二流，古人以仰尊論師，或並以歸之無著學。實則一起於東，一起於西，後乃相接而率相拒，不可混也。印度之後期佛教，外若特重論師，非論師所說者不談；其實大眾、分別說之大乘學者，別有其學風，仍為新新不斷之創作。今之西藏，承後期之風，故唯許龍樹中觀、無著唯識二大乘。雖唯識之派別繁多，抉擇正見，偏重《瑜伽》，故於真常心為依之學，卒未能明。內地之佛教，臺、賢等並重經，以論義為參考；故別立真常法界或法性宗之妙有論，而以「性空唯名」、「虛妄唯識」為不了義。以學風不同，內地與藏衛乃異。平心論之，「經富論貧」固不必，專宏論典而不知經，亦無當也。

一切名言思惟所不及，而體為常、樂、我、淨之妙有。以此為依，流轉門立相待之二本，還滅門歸於絕待之一實。此與吠陀以來之梵我論，其差別究何在耶？差別誠不易，然亦有可說者。《楞伽經》以外道之真常不思議，但由推論比觀得之，即觀生滅無常而推論想像有真常超越之本體，為大梵，

為小我。佛教之真常妙覺，則以聖智現證得之。《涅槃經》以外道常、樂、我、淨之大我，係遠聞古佛真常大我而誤解者，彼實未嘗見我。然就印度思潮觀之，則佛梵綜合之形勢已成。在佛教，將不但融攝三明之哲理，且將融攝阿闥婆吠陀之秘咒；吠檀多之學者，亦將融佛於梵，以釋迦為神之化身矣！

卷016

第十六章 教難之嚴重

第一節 教難之嚴重

佛元九世紀之初，名德輩出。性空者佛護、清辨，唯識者陳那、安慧，說一切有者德光、覺使，各暢所宗，大法稱盛。然大體為論，小乘既日見衰竭，大乘復遠遜於小乘也。八百五十年頃，匈奴族掠北印，至密希拉古拉而破壞特盛，前已備言之。夙為說一切有系淵藪之迦濕彌羅、健陀羅，寺圮僧少，迥非昔日之舊。笈多王朝瓦解，全印陷割據之局。占有北印之匈奴，南下之勢猶急。九百四十年頃，拉奇普他那地方，成立遮婁其國，以阻匈奴之南下。婆羅門學者，師熏迦王朝遺意，鼓勵濕婆神（即大自在天）之熱信，以資武力之團結，佛教頗受其礙。時有崇信佛教之伐彈那王朝，興起於中印，以羯若鞠（曲女城）為國都，其始不詳，或謂系出摩臘婆云。以玄奘所記觀之，則與摩竭陀關係頗深。十世紀之後期，東印羯羅拏蘇伐剌那（金耳）國日強。國王設賞迦（月）挾武力西侵，所至壞佛法、毀寺、坑僧、伐菩提樹（佛成道處），教難遍及於恆河兩岸。拘尸那（佛涅槃處）之佛教，為之焚戮殆盡。玄奘師事之戒賢，即被坑而得脫者。九百九十二年，伐彈那王婆羅羯羅（光），感國難、教難之逼，率兵東征，不幸卒於軍。長子曷邏闍伐彈那（王增）立，設賞迦王誘與和而殺之。弟曷利沙伐彈那（喜增），被立於危急之時，號尸羅阿迭多，即玄奘西遊所值之戒日王也。戒日王禱於觀自在，一舉而勝設賞迦王，伐彈那王朝慶中興焉！戒日王用兵六年，統一中印度。崇信佛法，致三十年太平，佛教得稍稍復興。戒日王南攻摩訶剌陀，不

克；晚年用兵於烏荼；迦摩縷波有抗衡意；其受東南民族之掣肘，無暇問西北事，實非笈多王朝強大之比也。一千零三十四年，戒日王卒，中印復大亂。婆羅門教學者，如前彌曼薩派之鳩摩利羅，後彌曼薩派之商羯羅，同出十一世紀，融攝佛教之理論而大成其學。印度教之復興，至此而大成。

孔雀王朝而後，佛教在印度，雖多受嫉視，然以哲理之發揚，猶見重於時。迨婆羅門哲學大成，佛教僅有之特色，亦消失無存。不探古以創新，則因循荏苒，阿世取容以苟存而已！（中國佛教，會昌法難而理論衰，特色猶有禪在；理學興而佛教之特徵失，寺院經懺之佛教，其何以自存乎）！相傳商羯羅嘗至藩伽羅，與佛徒辯，其時法將無聞，竟莫有能敵之者。道場二十五處被焚掠，五百比丘被逼改宗。東至歐提毘舍亦然。南印度以鳩摩利羅派之隆盛，佛弟子莫能勝之，民間乃多改其信仰。即佛教最高學府之那爛陀寺講學之制，亦因之略變，凡無力折伏外道者，可於內室講授，不得公開云。

第二節 空有之爭

政治若是其混亂，教難若是其嚴重，而佛徒曾不稍自覺，一仍舊貫，變本加厲。論議者務為瑣碎之思辨，出入空、有，兩敗俱傷；「真常唯心」者，則無往而不通，總攝空、有，融神秘、淫樂於一爐。大乘教日趨分化，轉入佛梵綜合論矣！空、有之爭，初起於「虛妄唯識者」之巧辯。龍樹、提婆之性空論，雖一度中落，法燄幾絕，然大乘以龍樹而光大，其權威令德，固無人敢輕議之者。無著師資，承經部之「界實處假」，演繹為心有境空之唯識。依《深密》、《瑜伽》，立依他「自相有」，斥勝義一切皆空，世俗假有之性空論為惡取空者，然亦未敢明斥龍樹也。龍樹說一切空，不將有惡取空之嫌乎！世親弟子安慧，首為《中論》作釋，以《般若》隱密意釋之。意謂依不了義作如此說，龍樹本意非不知依、圓有也。作《中觀論釋》以破中觀學者，安慧亦巧黠矣！時南印清辨，不以唯識者所見為然。作《般若燈》、《掌珍》、《中觀心論》等，於瑜伽唯識學，頗致抨擊。安慧弟子有德慧者，宗安慧之心有境無，再釋《中論》以破清辨。傳說清辨弟子，北來那爛陀寺，與安慧門人抗辯，卒勝之云。又，陳那弟子護法，為提婆《四百論》作釋，雙彈依他自相有（似指安慧）、自性無（指清辨），而以一切空為但遣

遍計執性；依他起性離言而為言說所依，非自性無，亦不說自相實有；圓成實乃因空所顯之一味離言性，不復可以有空名也。然於提婆本論有難通處，曾為之改文以自圓其說。清辨擬與之面論，不果。佛元千年頃，月稱據無自性之宗，於唯識學之「阿賴耶識」、「自證分」、「外境無」，一一舉而破斥之。作《四百論釋》，於護法曲解，悉為指正。護法弟子有提婆濕羅摩者，又注《中論》以破月稱。當月稱主持那爛陀寺時，安慧系之學者月官，特來寺共論，一主性空，一主唯識，往復辨難，歷七年而勝負始決。民眾多久預論場，熟聞其諍論所在，及優劣所分，群作頌云：「噫！龍樹本論，有藥亦有毒！難勝無著論，是群生甘露」。性空宗久衰，至清辨，月稱，乃告中興，與「虛妄唯識論」並峙，且進而過之焉！

兩家爭辯之焦點，在性空假名之中道，與唯識無義之中道，孰為了義。以初起於唯識者之巧辯，故演為《深密經》與《中觀論》本義之爭，推衍及於一切。性空者以龍樹、提婆為宗。唯識者不敢輕議前賢，乃依《解深密經》之教判，謂龍樹論乃隱密說。隱密說者，非龍樹不知依他、圓成是有之謂，但為一類根性，依遍計無自性說耳！以是，龍樹所悟之中道，實與唯識者同。反之，以龍樹中觀學自居之偏執一切皆空，不足以知龍樹，正《中論》所破之空見也。性空者起而應戰，解《中》、《百論》之本義，彈安慧、護法等之曲解。於《解深密經》，亦競起解說之，蓋非如此，不足以奪唯識者之守也。

瑜伽唯識者，以自相有為勝義（真實）有。依他起有勝義自相，不可言空，遍計所執性乃可言空耳！清辨、靜命等，評其為不見《解深密》之真義。《深密》所說之依他自相有，是世俗自相，若執為勝義有者，即遍計執性。以是，依他為世俗自相有，於勝義中則自相皆空。然則《解深密經》與《瑜伽》者不合，反與清辨、靜命（寂護）所見之性空宗同。月稱解：《解深密經》之意趣，確如唯識者所說。於不能於性空中建立緣起之鈍根，故為說一切空為隱密，恐其墮斷見也。若能於性空中立一切法之利根，則一切皆空乃究竟之談，如龍樹所說者是。

詳兩宗立義，確有不能強同者。即「自性」一名，《解深密》以自相為依他起之因果自相；遍計執性無彼緣起相，名相無自性性。如說「瓶中無水」，此中無彼水，非彼餘處無水也，是為他空派。龍樹之言自性則不然，不從因緣生，非新作，不待他者名自性有。一切法為緣起，緣起不如吾人所見之自相有，自相實無，名無自性。緣起本身，雖假名有而即無自性者。此則如云幻化無實，即此幻化之實體無，非此無而彼有實體，是為自空派。龍樹以因果妄現及妄心所取者為自相，而自相實無；無著系以緣起因果之實有事為自相，而自相必有，何可濫同一體也！《深密經》謂為五事不具之鈍根說三性；為五事具足之利根，依三無性說一切空。月稱所解，似稍近之。

唯心、不空之大乘，繼性空者而興，宜後起之經，多以性空為不了，無著師資論且明斥勝義一切空為惡取空也。性空者處此，即論理足以制勝，而事有所難，乃師瑜伽者之故智，別出反攻之道焉！地婆訶羅（日照）於佛元一千零六十五年頃來華，傳那爛陀寺智光與戒賢為空有之爭。智光宗性空，依《大乘妙智經》，立「心境俱有」之小乘、「境空心有」之唯識、「心境皆空」之《般若》，以此三時教判，證「虛妄唯識」者之未了。此因明「決定相違」之法也。既各有經典可據，則空、有之了不了，唯可以論理決之矣！別有解脫軍者，傳其初從世親學《般若》，次從僧護學《中觀》而通其義，為彌勒之《現觀莊嚴論》作釋。《現觀莊嚴》之為彌勒論，舊無此說。西藏傳般若法門之傳承中斷，無著聞諸彌勒而復傳之，即《現觀莊嚴論》。傳承說之無當，前已辨之。《論》凡八品、七十義，實性空者反攻唯識之妙術也。解脫軍次第傳於小解脫軍、勝軍、調伏軍，而至靜命，靜命傳於師子賢、蓮華戒乃大昌，已佛元千二百年頃，達磨波羅王時矣！其為說也，世諦門立境空心有如唯識，第一義門立心境皆空如中觀，蓋巧攝唯識之性空論也。立說本於《中論》，於《現觀莊嚴論》特所宗重。彌勒傳為「虛妄唯識」者之論祖，而彌勒之《現觀莊嚴》，以所取空而能取不空為緣覺道，菩薩雖遍學而非所宗。其譏調唯識之意，隱然可見。依此論，則彌勒之中道正見，不如唯識者所說，而與性空者同。此與瑜伽者之釋《中》、《百論》，以龍樹、提婆之見同唯識中道，豈不異曲同工哉！《現觀莊嚴》約《般若經》文作頌

，而獨多二頌曰：「無彼滅自性，何能以見道，盡彼分別種，而得無生相！若有餘實法，而謂於所知，能盡彼障者，吾（彌勒）以彼為奇」！性空者攝唯識學於世諦門，藉彼所宗彌勒之大名，以破無著、世親之唯識，蓋亦巧黠之甚矣！波羅王朝，性空者融於真常而大盛，《現觀莊嚴》乃被視為五部大論之一，今猶風行於西藏。著作者或即解脫軍其人。

第三節 性空者之復興與分流

提婆以後，性空大乘式微甚。世親時，中印有僧護者，扇將熄之法燄而漸興之。然以龍樹之《智論》失傳，僅恃《中》、《百論》頌為宏通，於龍樹圓滿之體系，卒無以盡見也。承僧護之學者，出佛護、清辨、解脫軍三大流：一、佛護，南印呾婆羅國人，從僧護學，還南印呾特弗利伽藍宏之。依《中論無畏釋》作《中觀論釋》。弟子蓮華覺，再傳而至月稱，乃大宏其說。或謂月稱於《中論》諸釋，雖獨契佛護釋，而實不出其門云。二、清辨，生南印摩羅耶囉王族，與護法同世，其後亦宏法於南印。時唯識之勢方張，安慧且作《中論釋》，引龍樹為同調，以破勝義一切皆空者。且以陳那之大成因明，學風一變，大有非三支比量，不足以立破之概。清辨乃奮然而出，作《中論般若燈釋》等，揭「唯識非佛說」之宗。於無著系之唯識學，抨擊不遺餘力。於先觀唯識有以遣境，次觀唯識亦不可得之唯識觀，評為「與其先以泥塗而後洗，勿如初即不觸為妙」！「先即並修，無須慳吝」！勝義一切空者，即無自性寂滅為真如，斥唯識者因空所顯之實性為「似我真如」。超思議之實在，一味、微妙，與梵我究何所差別也！清辨事事依乎因明，以立敵共許之因相，立量破他以顯自，因於佛護論間有微辭。清辨之立世俗心境，多順經部說，後人因謂為「隨經部行者」。其道既行，常隨比丘輒千人，於性空之復興，功不可沒也！其弟子觀音禁，曾作《般若燈論釋》。三、解脫軍，即《現觀莊嚴論》之傳宏者。其學數傳至靜命，作《中觀莊嚴論》。其弟子蓮華戒，作《中觀光明論》，《修次第》三編，且為《中觀莊嚴論》作釋難。於性空學者中，成「隨瑜伽行者」一派。蓋其建立世諦緣起，順同瑜伽者之有心無境也。靜命師資，先後遊化西藏；西藏前宏期之中觀，即以此為主。靜命師資之巧攝唯識，蓋有見於清辨立義之有所難。以唯識為非佛

說，而以《楞伽經》等為佛說，無論作何解說，實不啻示人以瑕隙。靜命之創新說，蓋深見於此也。靜命云：「何者為世俗事？唯心心所為自體耶？抑亦有外法體耶？有依後義者，如論（指清辨論）說唯心，但破作者、受者。或有思云：雖諸因果法，亦皆唯有識」。或有思者，即靜命自述己見。以「若作此說，與《密嚴》、《解深密經》義相符，與《楞伽經》之外境悉非有，心似外境現亦合」。其立說雖綜合唯識、性空二大流，而實歸宗於性空也。師子賢亦靜命弟子，作《八千頌般若廣釋》、《現觀莊嚴論釋》，卓然成家。

月稱以先，雖有佛護、清辨諸家，性空猶和合無諍，彼此亦不自覺其有異。月稱獨契佛護，直標「此宗不共」之談，乃有「應成」、「自續」之諍也。月稱作《中論明句釋》、《四百論釋》，又作《入中論》，尤注力於遮破唯識。初，佛護釋《中論》，於破「自生」時，以「應成無窮」等，隨敵者所許而破之，清辨評其不以立敵共許之因、喻為量，無破他之力。月稱即此以發現佛護、清辨所見之不同。清辨以世諦為自相有，為（五）根識現量之所得。立者、敵者有此共許之正量，故得以共許之因相，「自立量」以破他立自。若直出敵者「自生」之過，即非善於立破者也。佛護之意不爾，龍樹菩薩亦嘗以「應成」破。常人於如幻有而現為自相有，以此自相有為緣起相，視以為正確。性空者知法無自性，一切唯是無性之緣起，自相有是錯亂現。在緣起雖與世人共，而實無一共許者。以是，性空者於世人之執緣起自相有者，但可就其本身立說之矛盾，剿絕其情見，無立敵共許因之正量可立。清辨以為有，蓋以緣起為有自相者，於二諦無礙之正見，未盡善也。月稱立說，申二諦都無自性，三乘同見法性空，三世幻有，心境幻有（或稱之為「隨婆沙行者」），頗近於什公初傳之龍樹學（近天臺之共空）；於後期復興之中觀學者中，所見特深！然以緣起之「待他」為依心；「不從他生、非新生、不待他」之自性為勝義自性；不許現在意而破阿賴耶等（細心），則以學出後期，或濫於真常，或拒唯識而失之太過。大體為論，餘暉峻嶺，性空者之傑出者也！月稱傳大明杜鵑，小明杜鵑而至阿提峽，於佛元千四百二十五年入藏，作《菩提道燈論》，影響於西藏之佛教特深。此外之性空者猶多，如寂天作《集菩薩學論》、《集經義論》、《入菩提行論》，流傳亦廣。

第四節 虛妄唯識者之分流

「虛妄唯識論」之學系，不甚詳，安慧、陳那，則其兩大流也。安慧，南印羅羅國人，七歲從世親學。作《俱舍論釋》，又糅《雜集論》以救《俱舍》，於《俱舍》一學，似有獨得。善因明，廣釋世親論，其中《三十唯識論釋》，梵、蕃本猶存。弟子月官，弘《十地經》、《月燈三昧經》、《樹嚴經》、《楞伽經》、《般若經》五大經。與月稱共論七年，即此人也。大成因明之陳那，前已敘之。其弟子有護法者，南印達羅毘荼國人，作《唯識寶生論》、《四百論釋》，尤以《三十唯識論釋》為長。玄奘傳來之唯識，雖雜糅十師之說，而實以此師為宗。年三十二卒，藏傳其繼陳那而住金剛寶座三十餘年，二說相違，未知孰正。護法弟子有智月，勝友，戒賢，勝子等。戒賢耆年碩學，主持那爛陀寺極久，人稱「正法藏」。玄奘初見時，已百零六歲矣。弘瑜伽、唯識，一時稱盛。初，世親作《唯識三十論》，未造長行即逝世。親勝，火辨，為之作釋，繼之而作釋者甚多，玄奘傳凡十大家，即親勝、火辨、安慧、德慧、難陀、淨月、護法、勝友、勝子、智月。惜玄奘徇窺基之請，糅為《成唯識論》，傳說紛然，各家之面目已不得而詳！性空者復興，唯識學日見萎縮；戒賢、法稱而後，幾不聞有法將矣！

《莊嚴》、《攝論》等創立唯識學，詳種識變，攝一切法以虛妄分別為自性，而統以分別、所分別二分。《莊嚴》以心所為心識之似現；《攝論》明內種子皆熏習性，蓋有取於經部之說，而異於《瑜伽．本地分》之舊也。迨〈攝決擇分〉，《三十唯識論》，詳分別識變；王所、心境之同異，又反流而同於《瑜伽．本地》。無著師資之學，含有幾多之岐義，後學者隨所重而貫攝研辨之，乃顯然分化矣！藏傳陳那、法稱系，特重《集量論》及七部因明，流出「隨理行」派。其中有相分實有，相分假有二派。相分假有中，又有有垢、無垢派云云。隨理行者，以客塵垢染之心光明性，建立究竟一乘。以賴耶非現量、比量所得，乃但說六識。不取教量，唯理為宗，末流所趨，大異於無著、世親之舊矣。傳來中國者，初有菩提流支，次有真諦，後有玄奘。玄奘所傳，特宗護法，於同系諸師悉加摒棄。護法師陳那，而其學不若「隨理行」者之偏激；疑「隨理行」者，法稱後乃漸宏闡焉！玄奘宗護法，

雜糅十師，是非難言！

參酌眾說，其爭論所在，猶可見一二。《瑜伽》以現行之恆行意為本，依之而間斷起者為（意）識，持種子為心，有心、意、識而現行唯七識。此與《深密經》之阿陀那識及六識，《攝論》從種子生者唯意及六識同。《唯識三十論》依〈決擇分〉而標從種生起之三類識變，立現行八識，阿陀那是否末那，乃有爭。末那（意）者，識所依止（或生起依，或雜染依）義。「阿陀那識為依止，為建立，六識身轉（起）」，則阿陀那即末那也。阿陀那執持根身，《攝論》以末那為「身者識」，《密嚴》、《圓覺》亦以末那為取諸根。阿陀那執受名相分別戲論習氣，而種習一味之賴耶心，有「所緣相」；「即彼種子是所緣相」；末那緣藏識，即此種子相，則與阿陀那之執受種子難別。細心，種子，乃至心光明性，本不可分者。《攝大乘論》以種子為心，以恆行意之執取為意；《十地經論》以心光明性為阿賴耶，以執取為阿陀那。自現行七識之見地，固無不可者。迨現行八識論出，玄奘傳護法之學，乃以「阿陀那即末那」為妄說，而實是非未可言也！

難陀、安慧，猶承用古義，故末那識但依阿賴耶種，無現行俱有依。護法則自八識現行以推論之，不憶心種生意及識之唯識學，乃謂末那以阿賴耶現行為俱有依。賴耶既是現行心，應亦以末那為依。六識依意，意依賴耶，賴耶反依意，藉循環論以自圓其說，則有取於說一切有系得與得得、生與生生之故智也。然末那與賴耶之有俱有依，非無著、世親之舊。恆行末那與種子心，乃約義而別立者。轉染成淨，亦得立圓鏡智、平等智。鏡智取其攝持、顯現；平等智取無分別智，二者乃一體之二義。束四智為三身，則鏡智與平等智為法身，即自性身；世親釋《莊嚴》，如此。自後起三類識變觀之，以賴耶為恆行心而持種子，實別無末那可說。雜染邊，以大乘不共斷之微細法執，三乘共斷之恆行我執，不妨離賴耶而別立我執末那。若轉染成淨，則唯一無分別而攝持淨能之妙智。安慧承古意，末那唯我執，賴耶有法執（微習），三位無末那，要皆有見於此。護法承《唯識三十論》，賴耶側重於異熟，乃以我法執並屬之末那；

轉染成淨，立清淨末那。其說無不可，而末那有法執，古義之所未明也！種子與細心，習氣心與恆行意，雜染心與心光明性；執取異熟種子，學者離合其間以談心、意之別，宜學派之爭無已。

《攝論》以「唯識、二、種種」三相成立唯識，本為一貫之三相。似義顯現者非有，唯虛妄分別為性，此之謂「唯識」。雖一切唯識，以無始熏習力，有分別之見，所分別之相現，則是「唯二」。分別心分別彼所分別，有種種之行相，則曰「種種」。「唯識」為依他起性；「種種」為遍計執性。分別、所分別「二」者，從其種生而以識為自性邊，是依他；所分別於分別心中現，若有別體之能取、所取邊，是遍計執性。此三相一貫無諍，識有境無之義耳！《中邊論》以「境故」、「心故」為遍計及依他性；又以「虛妄分別有」為依他，「於此二都無」為遍計執性。以「義」或以「二取」為遍計性，一也。《莊嚴論》以幻師喻虛妄分別，以幻事喻二迷；又以能所各三光為依他起；依、遍各通二分，亦非矛盾。《密嚴經》云：「一切唯有覺，所覺義皆無；能覺、所覺分，各自然而轉」。上二句是「唯識」，下二句是「唯二」。又說：「眾生心二性，內外一切分；所取能取纏，見種種差別」。上二句明「二」分，下二句明「種種」。此固一貫之談，豈可隨文而偏執一分、二分哉！玄奘東來，乃有所謂「安、難、陳、護，一、二、三、四」之別。所謂一分、二分，實即相分實有與相分假有之諍也。唯識無義，以分別遍計所分別，熏遍計所執習氣，以能所交涉而熏成，生時即自然而現二分。相即是識之一分，「即是識」名唯識也。自唯識反流於《瑜伽》，依他之分別心，與離言之十八界性相接，則覺見、相相涉而成種，熏成各別種子。分別與所分別，各從自種子生，即境有自相，非識而不離識，「不離識」名唯識也。安慧等用見、相同種之「即識」；難陀、親勝等，則用見、相別種（不談獨影境）之「不離識」。相有自相而不離識，即相分實有，此後世之所謂二分，非唯識「唯二」之舊也。陳那師資，自見、相別種而稍加融會，然其三分、四分，則實有取於大眾系之「心自知心」，與唯識舊義異。然自證分證知見分，不變影像而直覺，護法之再事推衍，殊覺瑣屑無當！幸有循環論法在，否則將知知無窮矣！餘義繁多，今不復一一。總言之，唯識有種種

學派，護法唯識其一支耳!

第五節 真常者之融合

「真常唯心論」者，以空、有之爭，乃默然而坐享其成。以真常之離過絕非，比合於性空；性空者之勝義自性，亦漸合於真常。彼此相提攜，性空興而真常論大盛。妄心者之心光明性，與真常心相接；真以妄熏而成之賴耶，亦附合於生滅無常者。以空性為體，以唯心為用，間或有所偏明，而無不開顯體用無礙之真常。內合於玄理，外融乎俗事，至高至卑，無事而不真常本淨，無往而不圓融無礙，達於形而上之妙有。千一百年之佛教，其空、有理論之發達，應作如此觀。（且依有為法列之）

常識之真實——實有┌———三世實有.....上座系

└———┐ ┌.....┘

現在實有.....大眾系

. .....┘

理智之真實——幻有┼———三世性空幻有.....性空唯名系

. .....┐

現在不空幻有.....虛妄唯識系

┌———┘

形而上之真實—妙有┗———三世不空妙有.....真常唯心系

卷017

第十七章 密教之興與佛教之滅

第一節 秘密思想之濫觴

佛元八世紀以降，秘密教日見風行，以身、語、意三密相應行，求得世、出世之成就果也。密咒遠源於吠陀之咒術，信咒語有神秘之能力；藉表徵物與咒力，以利用神鬼精魅，俾達其目的。表徵物及密咒，乃至身體之動作，

常若有神力於其間者。咒法之作用，分「息災」、「咒詛」、「開運」，或加「幻術」為四類，此與秘密教之「息災」、「調伏」、「增益」，大致相同。原印度文明以《梨俱吠陀》為本；次組織補充之，成為《沙磨》、《夜柔》二吠陀。是三者，雖崇事神權，而末流成「祭祀萬能」，意象尚稱高潔，總名之曰「三明」。別有《阿闥婆吠陀》，以咒術為中心，乃鬼魅幽靈之崇拜，用以適應低級趣味者。釋尊出世，斥婆羅門「三明」，而猶略事含容。於咒法、幻術，則拒之唯恐不及。《雜阿含》云：「幻術皆是誑法，令人墮地獄」。巴利藏之《小品》，《三明經》，《釋塔尼波陀經》，並嚴禁之。其後，「阿含」、「毘奈耶」間有雜入，然見於現存經、律者，以治病為主。佛滅二百年，分別說系之法藏部，推尊目連，盛說鬼神，始傳有「咒藏」之說。

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

《般若》、《華嚴》之字門陀羅尼，亦予秘密法以有力之根據。大眾部「苦言能助」，開音聲佛事之始。至字門陀羅尼，則藉字母之含義，聞聲思

義，因之悟入一切法之實相。如「阿」字是「無」義，「不」義，聞唱阿字，即悟入一切法本不生性；此深受婆羅門聲常住論之影響也。其初，猶以此聞聲顧義為悟入實相之方便，繼則以文字為真常之顯現，以之表示佛德及真常之法性矣。以此，昔之密咒，用以為「息災」、「調伏」、「增益」，後則以密咒為成佛之妙方便。「阿字本不生」，固為其重要理論之一。

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

密教亦稱瑜伽教，與瑜伽者之關切特深。詳解脫之道，唯八正道，即三增上學。以正見、正思之慧學為眼目，以正語、正業、正命之戒學為足。必心懷明潔，行止無瑕，而後以勇猛精進心，因正念以入正定（定學）。止觀相應，乃得斷惑證真。斷證有賴於禪定，而佛法不以禪定始，亦不以禪定為尚，取其攝心明淨而已。否則，離戒、慧以入禪，未有不落魔外蹊徑也。佛世言禪定，推二甘露門，此皆印度常行之禪法，而佛資以為攝心之門。初以不淨觀，厭心切者多自殺，乃教以安般念，即以調息為方便而繫心入定。「風」、「脈」等瑜伽，即此安般之餘，而戀世心切者，末流乃與方士家言合轍。靜居入禪，其戒行不淨，慧眼不明，動機不正，或不善用心者，常有種種身心病生，有種種可喜可怖境界現前。正本清源，莫如戒、慧。或者不務本而逐末：懸聖賢像，善神像，燒香散華以求護衛者有之。論宿曜吉凶，時日祥忌，山水利害，以求解免者有之。藉咒力、表徵物，請護法神以驅鬼魅者有之。禪病日深，神秘之風日熾。昔佛之世，弟子以不見佛為苦，夜行獨居而有怖畏者，佛嘗教以念佛、念天。念佛陀之智慧慈容；或念行善者必昇天，我既行善，復何所畏！以此強其意志，慰其脆弱之心。禪者怖畏多，念

佛乃為其要行，發為念佛三昧。不僅念佛之悲智，而多念佛之相好，住處之莊嚴（淨土）；求於此三昧中，佛為現身說法。所念者不僅佛陀，諸菩薩亦為觀想之境。迨佛與天混融之勢成，觀想夜叉等為本尊而求成就之密法乃出。瑜伽師初出「虛妄唯識論」，又伴「真常唯心論」而大出密法。南北瑜伽者合流，三密瑜伽之教乃盛行矣！

第二節 秘密教之傳布

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

所取於民俗之咒術，以之自護，以之教他，「事部」乃漸行。

密乘之流布，常途多託始於龍樹，其初指《大日經》而言，請一論龍樹師資之傳承。什公來華，惟傳龍樹、提婆，青目等之傳承不明。《付法藏傳》謂提婆弟子羅睺羅；真諦傳羅睺羅以常、樂、我、淨釋八不，性空者之轉入真常，可考見者，自此人始。西藏傳羅睺羅弟子有龍友，龍友弟子僧護。龍友之與龍樹，傳說頗為紊亂。龍友之師為羅睺羅（跋陀羅），俗乃傳龍樹之師亦為羅睺羅，其訛傳蓋可想見。又傳說與提婆同時，有本名如來賢而稱為龍叫（即《楞伽經》中之龍猛）者，弘傳唯識中道。龍友、龍叫與龍樹之傳說相雜，而後有龍樹傳密之說。以各種記載觀之，龍友弟子僧護時，「行部」始顯然流行於世。有龍智者，傳為龍樹弟子。或言玄奘於北印磔迦國所見之長壽婆羅門，即龍智其人。略後，勝天弟子毘流波，月稱弟子護足，亦從龍智學。唐開元來華之三大士，並自稱受學於龍智。密學之盛，與此老關係之深，可以見矣！龍智年壽極長，傳出龍樹，殆即龍友或龍叫弟子歟！「事部」乃咒法發展之雛形，其融攝真常之深理，以三密為行法，組成事理圓具之密典，疑即龍叫、龍智其人。

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

「行部」與「瑜伽部」之成立，在融攝世俗邊，可謂佛梵之綜合，此於「胎藏界」、「金剛界」之曼陀羅可知。惟其中有可注目者，即以在家菩薩（天人）形之大日如來為中心，以金剛手等護翼之，釋迦及阿羅漢等，則退列於外圍。蓋以密者之見，印度之群神，自其本地言之，並佛、菩薩之示現，為大日如來之內眷屬、大眷屬。應化身之釋迦及其眷屬，轉望塵而莫及。以在家菩薩為中心，本大乘佛教必至之勢。顯教之文殊、淨名，以及諸大菩薩，無不有越出家聲聞眾而上之之概。惟秘密者以在家佛教之立場，不能發為入世濟眾之行，而融合世俗之神教，猶敢輕究竟之解脫道，唱釋迦不得成就，請教於天上之大日如來而後能證入之說，不能無感於尊卑之倒置耳！舊傳羅睺羅跋陀羅，即婆羅門學者娑訶羅，而龍智亦一長壽婆羅門。此時之佛教，常以佛化之婆羅門學者為其先導，其精神固已非僧非俗，亦佛亦梵矣！

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

特欲以此為方便，攝世俗以向佛耳。其如始簡終鉅，真常、唯心、神秘之說，與生死心積習相應，乃一發而不可收拾也。

前三部之流行，笈多朝以來三百餘年事也。若「無上瑜伽」，則後弘於波羅王朝。自伐彈那王朝傾覆，中印大亂，佛教之勢轉衰。有波羅王朝興，佛教乃賴以偏安五百年，而成一異樣之繁榮。東方有瞿波羅王，起而統一藩伽羅國，西取摩竭陀等地，創波羅王朝。王朝相承，凡十八世。夜叉波羅王為大臣羅婆斯那所篡，王朝遂亡。此十八世、五百年間，崇信佛法，歷世不替。其尤竭誠護持者，凡七世，稱「波羅七代」。七代中，第四世達摩波羅王時，國力最盛，曾擴展至曲女城，於佛教之護持亦最力。王於那爛陀寺附近，建歐丹富多梨寺。又於北近建毘玖摩羅尸羅，即有名之超岩寺。道場百八，規模宏大，視那爛陀之八院三百房而過之，遂奪那爛陀之席，而超岩成最高之學府矣。於此波羅王朝，一類「無上瑜伽」，初非人間所有者，始由密乘學者次第傳出。初有毘流波者，出那爛陀座主勝天之門，後從龍智學而得悉地。自後，曇毘醯流迦，婆日羅犍陀等，相繼得道。又有婆婆波、婆羅波、俱俱囉羅閣、喜金剛等出，並宏「瑜伽」及「無上瑜伽」五部。如《集密》、《歡喜金剛》、《明點》、《幻化母》、《閻摩德迦》等，均先後流布。及喜金剛弟子檀毘醯盧迦，又傳來《佛頂輪》、《救度母輪》等，「無上瑜伽」已大體備矣。佛元十二世紀後期，達磨波羅王在位，建超岩寺，密乘之勢益盛。王於《現觀莊嚴》派之師子賢，弟子智足，特加欽崇，而密乘與「隨瑜伽行」之中觀師，相涉乃益深。智足遍宏前三部，及五種內道咀特羅，於《集密》之解釋尤工。然與護足之舊傳有異，《集密》因有所謂「龍猛傳」及「智足傳」之兩大流也。繼智足而為超岩寺主者，有然燈賢等十一人，通稱「調伏法咀特羅阿闍梨」。蓋皆維持智足之統，專宏《勝樂》、《閻摩》、《明點》、《歡喜金剛》、《集密》等無上瑜伽者。超岩外之密乘學者亦不少，如寂友之通前三部，覺密、覺寂之通前三部而特精「瑜伽部」，皆其著者。第七世摩醯波羅王時，毘覩波始傳來《時輪金剛》，其徒時輪足宏之。密乘之學，發展乃至矣盡矣。十一世荼那迦王之時，名德濟濟，超岩極一時之盛，有「六賢門」出。六賢門者，東則寶作寂；南則智生慧；西

則自在語稱；北則那露波，次以覺賢；中則寶金剛及智吉祥友。六賢皆博曉五明，專宏密乘，於無上瑜伽之《勝樂》，尤所致意。其後座主之佼佼者，有阿提峽師資，那露波師資等，以十七世羅摩波羅王朝之無畏現護為斯學之殿軍。王朝多故，教界落寞，餘勢已奄奄欲息矣！

綜觀密教發展之勢，即鬼神崇拜而達於究竟。「事部」本為次第錯雜之傳出，後人嘗董理而統攝之，分「佛部」（上）、「蓮華部」（中）、「金剛部」（下）之三部。「佛部」以釋迦為部尊，文殊為部主；「蓮華部」以阿彌陀為部尊，觀世音為部主；「金剛部」以不動為部尊，金剛手為部主。雖意在融攝鬼神，而尊卑之勢猶存。此三部，就其所重而言之，則佛部為解脫相之佛；蓮華部為慈悲相之菩薩，金剛部為忿怒相之鬼神。世人之所崇事，唯此三類而已。此亦即以釋迦文殊之大乘深智，融西（北）方彌陀、觀音之慈悲柔和，東（南）方不動、金剛手之方便雄猛也。「行部」承之，綜合為三部，然「佛部」之釋迦，轉化為在家菩薩（天人）相之大日如來，秘密教為之一變。化出家佛為在家佛，以為重人可，以之為重天尤當。其曼陀羅中臺作八葉蓮華形以象心，中為大日如來，四方為四佛。「瑜伽部」即五方五佛說而開為五部——「如來」、「寶」、「蓮華」、「業」、「金剛」。其曼陀羅依月輪心中五智成五佛，一一出三輪身。即以大日（中）、不動（東）、寶生（南）、彌陀（西）、不空（北）——五佛為自性輪身。普賢、文殊、虛空藏、觀自在、金剛業——五菩薩為正法輪身。不動金剛、降三世、軍荼利、六足（即閻摩德迦）、大夜叉金剛——五大明王為教令輪身。「行部」以三而啟五，「瑜伽部」明五以含三。以如來部為最勝，而如來為在家菩薩形，僧俗之形雖倒，人鬼之敘未失也。嗣以學者特重金剛之調伏，乃流出《集密》、《勝樂》、《閻摩》等無上瑜伽。然諸部獨立，頗有無統之感。或謂五部統以金剛持之第六部，即以金剛持為最勝；亦即離去天人相之菩薩，而以鬼神夜叉之忿怒身為所崇，秘密教又一變。或謂波羅王朝時，國難、教難相逼俱來，故特重金剛之雄猛法以制之。教法當機，義或近之。雖然，國難、教難，五大金剛其能救之乎！

事部————解脫之佛陀主，攝外.....

行部┳┓：

┣━━悲和之菩薩主，融外.....：鬼神崇拜之密教

瑜伽部┻┛：

無上瑜伽部━━貪瞋之鬼神主，同外.....

第三節 秘密教之特色

密教多特色，承固有之傾向而流於極端者有之，融攝外道者有之。若以一言而罄無不盡者，則以「世間心為解脫」是已。信師長達於極端，即自身妻女亦奉獻而不疑。師命之殺，不敢不殺；命之淫不敢不淫，此婆羅門所固有（讀《央掘魔羅經》可知），後期佛教所取用者也。佛斥外道之事火，而教以事根本火（供養父母）、居家火（供養家屬）等。密乘學者又轉而事火（護摩）：求子、求財、求壽、求官，一切無不於火中求之，而酥、蜜、衣服、珍物，悉舉以供火之一炬，將以求其大欲也。佛世以依教奉行為最勝之供養，佛後亦供以燈明、香、華等而已。密教以崇拜者為鬼神相，其供品乃有酒、肉。有所謂「五甘露」者，則尿、屎、骨髓、男精、女血也。更有「五肉」者，則狗肉、牛、馬、象及人肉也。以此等為供品而求本尊之呵護，亦可異矣！

且置此等瑣屑事，試一言其要義。一、心餘力絀之天慢：密教以修天色身為唯一要行，念佛三昧之遺意也。自佛天合化，佛菩薩既示現天神身，龍鬼、夜叉亦多天而實佛、菩薩之示現。觀此天等之相好莊嚴，此自世俗假觀而來。「觀身實相，觀佛亦然」，觀己身、天（即佛之示現）身之實性，此自勝義空觀來。此二觀，初或相離而終復合一，以身、語、意三密修之，即手結印契，口誦真言，意觀本尊之三昧耶，或種子，或本尊之相好，求佛天加持而有所成就。若直觀佛相，觀成而佛為現身說法，顯教大乘亦偶有之。然秘密者意不在此，雖或前起本尊，而要在信自己為本尊，觀己身為本尊，本尊入我中，我入本尊中，相融相即而得成就。天慢者，即以佛、菩薩自居。此由他力念佛之渴望救護，自力念佛之我佛平等，極卑、極慢之綜合，而以三密行出之。一切法真常本淨，不應妄自菲薄，應有堅強之天慢。自身即佛

，而未嘗不自感其無能，乃唯求本尊之三密加持。質言之，信得自身即佛，而求諸佛三密加持力以實現之。

此與初期大乘經論，信有成佛之可能，而但可於智深悲切之大行中得之，精神之相去遠矣！秘密者修天慢而即身成佛，如乞兒以富有自居，衣食不給，乃卑辭厚顏以求富翁之賜予，俾與富人共樂耳！何慢之有？二、厭苦求樂之妙樂：出家聲聞弟子，視五欲如怨毒，以「淫欲為障道法」，固非在家弟子所必行。然以性交為成佛之妙方便，則唯密乘有之。「先以欲鉤牽，後令入佛智」，大乘攝化之方便。方便云者，且以此引攝之，非究竟，亦非漫無標準也。或者謬解「以樂得樂」，乃一反佛教之謹嚴樸質，欲於充滿欲樂中，成就究竟佛果之常樂。欲界欲樂中，淫樂最重，或者乃以此為方便，且視為無上之方便。惟是淫欲為道，密宗之舊傳我國而流入日本者，猶未嘗顯說，故每斥「無上瑜伽」之雙身法為左道密教。然特宏「無上瑜伽」之西藏喇嘛，則矜矜以妙法獨備於我已。平心論之，此即「欲為方便」之極端，固於前三部見其緒矣。所崇事者，天身之佛。天有明妃（天后），佛亦仿之而有「佛母」、「明妃」，此即與「方便（悲行）為父，般若（智慧）為母」之大乘義相雜。

金剛以表雄猛折伏，蓮華以表慈和攝引，亦一轉而為生殖器之別名。密教所崇事之本尊，無不有明妃。「事部」則彼此相顧而心悅，「行部」則握手，「瑜伽部」則相擁抱，「無上瑜伽」則交合：此固順欲界欲事之次第而成立者。前三部雖有相視、相抱事，而行者每以表悲智和合等解之，然無上瑜伽則付之實行。衡以密者之說，則「三昧耶」為表象，「法」為觀想，「業」為實行，固表象獨是而觀想、實行之非耶？以秘密教之發展觀之，固不達此不止。吾人以秘密教為佛之梵化、神化則可，尊信前三部而不信「無上瑜伽」則不可。何有智者，譬病入膏肓為健康，而歸死亡之責於臨終一念也！「無上瑜伽」者，以欲樂為妙道，既以金剛、蓮華美生殖器，又以女子為明妃，女陰為婆伽曼陀羅，以性交為入定，以男精、女血為赤、白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸為大樂。外眩佛教之名，內實與御女術同。凡學密者必先經灌頂，其中有「密灌頂」、「慧灌頂」，即授受此法者也。

其法，為弟子者，先得一清淨之明妃，引至壇場，弟子以布遮目，以裸體明妃供養於師長。

師偕明妃至幕後，實行和合之大定，弟子在外靜聽之。畢，上師偕明妃至幕前，以男精、女血（甘露）即所謂「菩提心」者，置弟子舌端。據謂弟子此時，觸舌舌樂，及喉喉樂，能引生大樂云。以嘗師長授予之秘密甘露，名「密灌頂」。嘗甘露味已，去弟子之遮目布。為師者以明妃賜予弟子，指明妃之「婆伽」而訓弟子曰：此汝成佛之道場，成佛應於此中求之。並剴切誨以一切，令其與明妃（智慧）入定，引生大樂，此即「慧灌頂」。《歡喜金剛》云：「智慧滿十六，以手相抱持，鈴、杵正和合，阿闍黎灌頂」，即此也。經此灌頂已，弟子乃得修「無上瑜伽」，其明妃可多至九人云。西藏宗喀巴似有感於此道難行，故於「無上瑜伽」之雙身法，自灌頂以至修行，多以智印，即以觀想行之，然餘風猶未盡也。解脫是所求，欲樂不欲棄，厭苦求樂而不知樂之即苦，乃達於淫欲為道。或云：印度有遍行外道，於性交為神秘之崇拜，佛教之有此，欲用以攝此外道也。三、色厲內荏之忿怒：應折伏者，則折伏之，菩薩之行也。

密乘行者，特於「無上瑜伽」，其崇事之本尊，無不多首、多手、多角，腳踹口咬，烈焰熾然，兵戈在握，雖善畫鬼者，亦難設想其可畏也。然以予視之，大丈夫一怒而安天下，猶非面目猙獰之謂，而況菩薩之雄猛乎！龍樹菩薩引偈云：「若彩畫像及泥像，聞經中天及讚天，如是四種諸天等，各各手執諸兵仗。若力不如畏於他，若心不善恐怖他，是天一切常怖畏，是故智者不屬天」。力不如則失雄威，心不善則失慈悲，其不堪崇事，固明甚也。密乘者以學出龍樹自居，而以猙獰之天形為所崇，不亦可以已乎！總之，秘密者以天化之佛、菩薩為崇事之本，以欲樂為攝引，以猙獰為折伏，大瞋、大貪、大慢之總和。而世人有信之者，則以艱奧之理論為其代辯，以師承之熱信而麻醉之，順眾生之欲而引攝之耳。察其思想所自來，動機之所出，價值之所在，痼疾其可愈乎！

第四節 印度佛教之衰亡

佛元八世紀以來，佛教外以印度教之復興，於具有反吠陀傳統之佛教，予以甚大之逼迫。內以「唯心」、「真常」、「圓融」、「他力」、「神秘」、「欲樂」、「頓證」思想之泛濫，日與梵神同化。幸得波羅王朝之覆育，乃得一長期之偏安。然此末期之佛教，論理務瑣屑玄談，供少數者之玩索；實行則迷信淫穢，鄙劣不堪！可謂無益於身心，無益於國族。律以佛教本義，幾乎無不為反佛教者！聞當時王舍城外之屍林中，密者於中修起屍法（可以害人）者，即為數不少。佛教已奄奄一息，而又有強暴之敵人來。佛元十四世紀初，阿富汗王摩訶末，率軍侵略印度，佔高附而都之，回教漸滲入印度內地。相傳侵入者，凡十七次，每侵入，必舉異教之寺院而悉火之。佛教所受之損害，可想見也。於是恆河、閻浮河兩岸，西至摩臘婆，各地之佛徒，改信回教者日眾。其佛教僅存之化區，惟摩竭陀迤東耳。迨波羅王朝覆亡，回教之侵入益深，漸達東印，金剛上師星散。不久，王室改宗，歐丹富多梨寺及超岩寺，先後被毀；即僅存之那爛陀寺，亦僅餘七十餘人。佛教滅跡於印度大陸，時為佛元十六世紀。佛教興於東方，漸達於全印，次又日漸萎縮而終衰亡於東方。吾人為印度佛教惜，然於後期之佛教，未嘗不感其有可亡之道也！

卷018

第十八章 印度佛教之回顧

千六百年之印度佛教，師弦中絕，寂寞無聞；披陳簡而懷往事，未嘗不感慨系之。衰亡以來，七百年於茲，佛教猶遍行於亞洲之黃色民族間，不失為黃族共信之宗教，佛弟子亦可以自慰矣！今之世，世局混亂，東方民族復甦之秋也。於此黃族文明之重鎮，其不容漠視，當不僅佛弟子已也。為印度佛教之觀察者，不僅知之，而尤要於知其所以興替者。不為其所蒙，不阿其所好，知其本而識其變。必如是，而後信解之可，批評之無不可。否則信者認賊為父，實不足以言信佛；批評者逐影狂吠，亦徒亂視聽而已！

佛教之興衰，自其傳布於印度者言之，則以孔雀王朝為極盛。雖教化初及於南北，未足以言深入，然一躍而為印度之國教，導達群方，五印一家，實佛教從來所未有！中印法難後，已不足言此矣。就其思想之發展言之，則初以大乘入世傾向之開展，而演為學派之分流；分流又綜合，大乘佛教乃確立。雖以婆羅門學者之治佛法者多，內蘊神化之機；為現實政教所限，大乘無僧；然大體言之，不失為達磨正常之開發也。笈多朝興，真常、唯心之說盛，已不足言此矣！佛教之盛極而衰，漸失淳源而變質，外來之教難，為其一因。佛教適應反吠陀之潮流而創立者，頗為吠陀文化之雅利安人所不滿，醞釀為熏迦王朝之毀佛。自爾以來，印度教憑其千百年來雄厚之潛力，在在與佛教爭。理論之辯難而外，常利用外族入寇之政治形勢以排佛。其甚者，戒日王信佛，婆羅門出之以行刺。佛坐菩提樹下成佛，於拘尸那入涅槃，設賞迦王竟伐菩提樹而毀拘尸那為空墟。佛教所受之損害，實不堪回首！匈奴族之毀佛，動機為寺院財產之掠奪。以思想之衝突，兼貨利之劫掠者，則回軍之入寇是矣。歷受無限之摧殘，佛弟子之心境，間失其中道之常軌，佛教於是大變矣。

敵者之摧殘，不足為佛教害，受吠陀文化之熏染，則佛教致命傷也。傳說魔王面佛時，宣布其反佛教之決心，歷舉種種方法，佛答以不能損正法之一毫。魔末謂：吾將衣汝衣，食汝食，入佛教而行我舊法，佛為之瞿然而驚。受反佛教精神之熏染，外若佛教，而實非法非律。「師子身中蟲，自食師子肉」，雖以師子之雄猛，亦且無如之何！印人薄於史地之觀念，故思辨深入而事多疏失，佛教宏布其間，亦未能免此。初以釋尊根本聖典之賅攝未盡，又博采而補苴之。然以事憑傳說，乏精密之考訂，故於是否佛說，僅能以「法印」辨別之。由是而天、龍、夜叉宮中之佛法，源源而來；非之則頗有符合佛說者在，是之則又多少異。後後承於前前，積小異為大異，馴致以「真常」、「大我」，代「諸行無常」、「諸法無我」；以恆常妙樂，代「涅槃寂靜」；以怖畏之天神，代和藹之佛矣。即今日而欲為之指證真偽，亦幾乎難能！唯可以初出者為本而研究之，窺其基本之思想，而後以之衡一切耳！

印人之思想多偏激，偏激非如實徹底之謂，強調、誇大而達於極端是也。見之於行為，淡泊自勵者，流於殘酷之苦行；聲色自娛者，流於縱欲之狂逸。見之於神格，《吠陀》之讚詩，輒以盡善盡美以讚一神，又即以此讚別神，以是雜亂無系，成所謂「交換神教」。極端思想之演化，即隨舉一神而崇事之，即等於一切。自生主、造一切者、祈禱主、原人等，演化為生主、為梵、為我，而其根本仍大同。釋尊出世，反極端而唱中道，宜可以日有起色矣！惜釋尊滅後，佛弟子即受其熏染而失中道：重律者，日務瑣細而拘滯莫通；重法者一切隨宜，薄律制為事相。禪師昧教，浸假而不立文字；經師重說，日失其篤行之精神。其偏激之思想，泛溢於大乘佛教者尤多：無一大乘經而不以為究竟，無一修行法而不貫徹一切。偏激思想之交流，形成無可無不可，無是無非之圓融。於是乎佛天同化，邪正雜濫。餘風及中國，禪者一棒一喝，罄無不盡；念佛者則「南無阿彌陀佛」六字，是一味阿伽陀藥，無病不治。偏激誇大極，而無不自以為圓融也！請以人身喻之，人之所以為人，以其有五官、四肢、百骸之全也，必各當其分，各司其職，而後為健康，否則即殘廢毀滅耳！若自偏激而圓融之，則言目者，人非目不見，眼大於頭，舉人身之全而唯一眼可也。重手者，人非手不成，不妨手多於毛髮，舉全身而手之可也。舉七尺之身，無一而非眼也，無一而非手也，即眼即手，無手不眼，圓融極而不自知其為偏激誇大也。一切因緣和合生，畢竟無自性，而緣起秩然不可亂，緣異則變，因異則滅，圓融者殆未之思也。以此為聖者境，為吾人所能達，懸為理想以求之猶可也；而擬議聖境之圓融論者，忘其自身為凡愚，不於悲心利他中求之，乃欲於「唯心」、「他力」、「神秘」、「欲樂」中求之。凡於平日之行事，無不好大急功，流於觀望取巧也。彼必曰：「條條大路通長安」，「無一物而非藥」也。孰知面牆而立者，晝夢冥遊者，未足以語此。有居渝都而赴南岸午餐之約者，沿嘉陵江北上，出秦隴，繞道西伯利亞，過歐洲，經紅海，歷印度而至南岸，雖條條是路，其奈此路行不得何！無一物非藥，其如屎尿不可以應萬病何！圓融之病，深入佛教，或者以此為佛教光，而吾則恥之。或者以此為不執者，則又謗佛之甚者！

基於傳說之紛歧，偏激之圓融，無可不可而「方便」之義大濫。釋尊之創教，內具特有之深見，然以非適應時代根性，正法莫得而宏闡，乃於適應時代根性之方便中，唱中道之行，如實之理。於印度固有之一切，善者從之；猶無大害者，則姑存之，而予以新解釋（如《雜含經》帝釋與阿修羅之爭）。藉方便而暢真實，然未嘗無是非之辨也。方便，以時地之適應而需要，時移境易，則昔之為妙方便者，今則轉為佛法之障。方便僅為導入真實之方式，偏讚方便，每陷於喧賓奪主之勢。方便或有適應特殊而偶用之者，迨誇大而普遍之，無不成為反佛教者。大乘初興，猶知「正直捨方便，但說無上道」。而後起者，惑於菩薩方便之勝於二乘，舉一切而融攝之。不知時空之適應，不知主客之勢，不知常軌與變例。彼「方便究竟」者，且舉淫穢邪鄙為無上方便，遑論其餘？佛教有諺云：「方便出下流」，吾於佛教之梵化，有同感也。嗟乎！過去之印度佛教已矣，今流行於黃族間之佛教又如何？殷鑒不遠，勿謂圓融神秘而可以住持正法也！

附錄

印度佛教大事年表

佛元

西元

中國歷朝年代

印度王朝年代

印度佛教史實

第一世紀

前四世紀

周

摩竭陀悉蘇那伽王朝

元年第四月

三八八年

安王十四年

阿闍世王即位第八年

王舍城第一結集。

前三世紀

摩竭陀孔雀王朝（佛元六七—二〇四年）

一〇〇年頃

二九〇年頃

赧王在位時

賓頭沙羅王在位時

毘舍離第二結集，佛教初分大眾、上座二部。

第二世紀

一二八年

二六〇年

五十五年

阿恕迦王灌頂第九年

迦王歸依佛教。

——

——

——

——

華氏城比丘爭五事，佛教分成四派。

——

——

秦始皇帝在位

——

王遣傳教師布佛教於四方。

第三世紀

前二世紀

漢

摩竭陀熏迦王朝（佛元二〇四—三〇六）

二〇四年

一八四

呂后四年

補砂蜜多羅王初年

中印法難起，南北佛教轉盛。

二二〇年頃

一六〇年頃

文帝在位時

——

龍軍比丘為北印彌蘭王說法。

——

——

——

——

迦旃延尼子作發智論，妙音作甘露味毘曇，鳩摩羅陀作喻鬘論，西北印佛教分化。

第四世紀

前一世紀

三〇一年

八七年

武帝後元二年

——

師子國大寺與無畏山寺共諍，大寺始以巴利語寫經。

安達羅王朝(南)（佛元三六一—六二三）

——

——

——

——

南中大乘佛教日盛。

貴霜王朝(北)（佛元三六一—七〇〇頃）

第五世紀

第一世紀

——

——

——

——

馬鳴菩薩宏法中印，著賴吒和羅曲等。

第六世紀

第二世紀

五三〇年頃

一四〇年頃

順帝在位時

迦膩色迦王在位時

王信佛教，馬鳴來北印，北方大乘漸盛。

——

——

——

——

迦濕彌羅論師編大毘婆沙論，一切有說大成。

——

——

——

——

龍樹菩薩著中論、智論，宏性空大乘。

第七世紀

第三世紀

魏

——

——

——

——

提婆菩薩著百論，廣破外道。

——

——

——

——

達磨多羅貫通有部東西二系，著雜心論。

——

——

——

——

訶梨跋摩集譬喻及大眾、分別說義，著成實論。

第八世紀

第四世紀

晉

笈多王朝（佛元七〇八—九二八）

——

——

——

——

室利邏多著經部毘婆沙。

——

——

——

——

無著承彌勒學，出瑜伽論等，於西方宏虛妄唯識論。

七四〇年頃

三五〇年頃

——

——

羅什遊學罽賓。

——

——

——

——

世親折中說一切有系，作俱舍論。

——

——

——

——

世親歸大，作十地經論等。

——

——

——

——

眾賢作順正理論，破俱舍以救婆沙。

——

——

——

——

堅慧著寶性論，於東方弘真常唯心論。

——

——

——

——

增建那爛陀寺，漸為大乘中心。

——

——

——

——

秘密教漸行。

——

——

——

——

覺音赴錫蘭，銅鍱部由此轉盛。

第五世紀

七九三年

四〇五年

安帝義熙元年

旃陀羅笈多二世在位時

晉法顯至。

第九世紀

宋、齊

——

——

——

——

安慧作中論釋，啟空有之爭。

——

——

——

——

陳那著因明七論，因明大成。

——

——

——

——

清辨宏性空於南印，著掌珍論等，空有之爭始烈。

第六世紀

梁

八九七年頃

五〇九年頃

武帝天監年

那羅新哈笈多在位時

匈奴王密希拉古拉摧殘西北印佛教。

第十世紀

——

——

——

——

護法著三十唯識論釋。

陳、隋

伐彈那王朝（佛元？——〇三四）

——

——

——

——

龍智盛弘秘密教。

——

——

——

——

月稱於中印大弘空宗。

九八〇年頃

五九〇年頃

文帝開皇年

波羅羯羅伐彈那王在位時

設賞迦王西侵，排斥中印佛教。

第七世紀

一〇〇〇年頃

六一〇年頃

煬帝大業年

曷利沙伐彈那王時（戒日）

中印佛教復興，戒賢於那爛陀寺弘瑜伽論。

第十一世紀

唐

一〇一九年

六三一年

太宗貞觀五年

唐玄奘至。

——

——

——

——

法稱再興因明。

波羅王朝（佛元一〇四八——五二七）

——

——

——

——

南北佛教並衰。秘密教盛行。

一〇五〇年頃

六六〇年頃

高宗在位時

瞿波羅王在位時

唐義淨至。

第十二世紀

第八世紀

——

——

——

達磨波羅王在位時

始建超岩寺，為秘密教中心道場。

——

——

——

——

師子賢弘現觀莊嚴論。

第十三世紀

第九世紀

——

——

——

摩醯波羅王時

毘覩波傳出時輪金剛，密教乃備。

第十四世紀

第十世紀

宋

——

——

太祖在位時

荼那迦王在位時

超岩寺六賢門出。

第十五世紀

第十一世紀

第十六世紀

第十二世紀

斯那王朝（佛元一五二七——六〇〇年頃）

——

——

寧宗在位時

——

回教侵入東方，王朝覆亡，佛教受毀，未幾而亡。

《印度之佛教》重版後記

《印度之佛教》，是民國三十一年寫作的，也是我第一部出版的作品。四十多年來，一直沒有再版，這是多少使人感到有點意外的，其實也只是因緣而已。

這部書在重慶出版。那時的抗戰後方，一般印書是不容易得到白報紙的。生報紙薄而脆，容易碎裂；熟報紙要堅韌些，但又粗又厚，也不理想，當時就是用這兩種紙印的。抗戰勝利了，覺得這種紙張的書，不會受人尊重，所以三十五年春，只帶了二十冊熟報紙本離川。經歷了西安、開封、武昌，回到上海、杭州、寧波，這二十本書也就差不多了。從香港到臺灣，連自己僅有的一冊，也不知給誰借去而失了蹤。在香港時，一直在出版新的作品，沒有想到這本書的再版。來臺灣以後，一直忙著講經，出國，建道場，還有疾病；「在佛法的進修來說，這是最鬆弛的十二年」。沒有有分量的新的作品，也就沒有想到連自己都沒有保存了的《印度之佛教》。所以這一期間，很少有人知道我曾寫過這部書的。

民國五十五年，為了寫《說一切有部為主的論書與論師之研究》，想參考這本書，知道道安老法師有一本，特地向他借來參考。也就在《說一切有

部為主的論書與論師之研究》的序文中，說到了這部《印度之佛教》：「這部書，是用文言寫的，多敘述而少引證，對佛教史來說，體裁是很不適合的。而且，空疏與錯誤的也不少。……我要用語體的，引證的，重寫一部」。這是當時（閉關以後）的決定，覺得文言文寫的，對現代一般讀者，未免困難了一點。這是印度佛教史，著重於佛法流變的思想史，只說這樣那樣，很少引證，引證的也沒有注明出處，這是不能為現代學者所能接受的，所以決定重寫，並且分寫為多少部。還有，在大乘佛法中，本書分為：「性空唯名」，「虛妄唯識」，「真常唯心」三系。前二者，也就是一般所說的「中觀」與「瑜伽」，都重於論義。古代的論師，有思想上的傳承：對於眾多的經文，有整理與抉擇，有批評也有融會。但在傳統的信仰中，又都表示是依經而造論的。這點，在〈空有之間〉——答復王恩洋居士對本書的批評時，已說明了依經立論。但在本書，對於前二系論義，顯然的沒有注重到經典。第三「真常唯心」，在經典中，本重於「勝義自性」——真如、法界，佛身常住，而在眾生位上，點出真常本有；與自性清淨心合一。起初，都是經說（有些是論式的經），僅有的《寶性論》，也重於自性清淨的轉依為離垢清淨。這一真常心的經義，虛妄唯識者早就有了接觸，而多少修正他。但在流行中，真常心與虛妄識相關聯，而有「如來藏藏識心」——《楞伽》、《密嚴》等集出。本書稱之為「真常唯心論」，其實還是尊重「虛妄唯識」者的部分內容（所以《成唯識論》也還引《楞伽》、《密嚴》為經證）。真常心的特質是真常我，在佛法的演化中，達到眾生本來是佛，眾生即佛。末了是意解為「本初佛」，有本為一佛，一切為佛所顯現的意義，這是更梵我化了！對這些，還沒有能明確的表示。所以不想重版，想分別的寫為多少部，而對本書有所修正，有所補充。寫了《說一切有部為主的論書與論師之研究》，又寫了《原始佛教聖典之集成》。六十年夏，我將過去的一般作品（或記錄），編為《妙雲集》。將《印度之佛教》的第一章〈印度佛教流變概觀〉，第十七章〈密教之興與佛教之滅〉，分別編入《妙雲集》的《佛教史地考論》，《以佛法研究佛法》。大概從此以後，《印度之佛教》這部書，知道的人漸漸多了，但書是沒有流通的，連我自己也沒有。

決定不再出版，怎麼又要重版呢？第一，想分寫為多少部，而二十年來，在說到過的兩部以外，只寫了《初期大乘佛教之起源與開展》，《如來藏之研究》，《空之探究》。體力越來越差，怕難有大部的寫作。想到《印度之佛教》，到底是始終條理，表示了印度佛教的演變過程，指出了抉擇取捨的明確標準。在我的其他作品中，還沒有足以代替的。雖然文字、體裁、內容，不完全理想，還是有值得重印的意義。第二，有些人要讀。約在六十三、四年，藍吉富居士在佛光山，油印多少部給同學們參考，原書可能是常覺法師提貢的。六十七年春，臺北研究佛學的青年緇素，重版了一次。今年，圓光佛學院的同學，又重版一次。他們的重版，當然是分贈有緣而不是銷售的。六十七年重版時，不知那一位寫的〈重版前言〉這樣說：

《印度之佛教》為 印順老法師早年於大陸出版的第一部著作，時值動亂，故流傳不廣；來臺之後，始終未嘗再版，故鮮為後學者所知。近年，有得舊本而抄之者，時有託借複印，展轉傳告，求託複印者日眾，而原作者無意再版，奈何！

本書予吾人對印度佛法流傳之遞變以提綱挈領之認識，出吾人於摸索附會之深坑，示吾人學佛之正途，免學者之枉勞，可謂開吾人眼目者，較諸一般，究非凡響。而求者日眾，必難以任其湮滅，故有私下重版之議。

「本書未必普遍為人信受」，但抄寫的，複印的，私下重版的，看來是終究非出版不可的。這部書在重慶初版，脫落、錯誤、前後顛倒的就不少。再經抄寫、重印，也難免有誤。有些錯誤，連我自己都想不出原文是什麼。那不如自己來重加校正一下；表式排得不理想的，也加以改善。既有人要讀，總得校印一部比較好的本子，使讀者讀起來方便些。這樣，就決定重版流通。

在文字的改正，表式的改善以外，在本書的某些章節中，加上附注。這因為，本書是敘述而少引證，引證也沒有說明出處。所以加上附注，這一節、這一段，可參閱我所作的其他作品。這些作品，對某些論題，都引證而注明出處。這樣，可以補足本書的部分缺點。還有，本書是四十多年前的作品，

現在看來，有些是應該修正的，如十二分教；阿含經的集出；有部內在的三系等。注明參閱某書，凡所說而與本書不同的，就應該依據這些後出的作品來改正。這樣，也可以減少因讀本書而引起不完善的見解。

本書〈自序〉中說：「僻處空山，參考苦少，直探於譯典者多，於時賢之作，惟內院出版之數種，商務本《印度佛教史略》、《印度宗教哲學史》而已」。我想在這裡補充幾句：「譯典」是清刻的「大藏經」；法尊法師從藏文譯出的《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》、《入中論》。與支那內學院有關的，是呂澂的〈雜阿含經刊定記〉（《內學》第一輯），〈阿毘達磨汎論〉（《內學》第二輯），《西藏佛學原論》（商務本）；何載陽的〈南傳小乘部執〉（《內學》第二輯）；劉定權的〈經部義〉（《內學》第二輯）；呂澂等合編的〈諸家戒本通論〉（《內學》第三輯）。還有日人寺本婉雅譯註的《タ ーラナ ータ印度佛教史》，這是西藏傳說的，特別是後期的印度佛教，有很好的參考價值。這本書是留日學僧墨禪法師的。抗戰軍興，墨師到武昌來，我向他借了這本書。不久，他去了香港。等到抗戰勝利回來，知道墨師已在上海去世。這本書，就這樣的「久借無歸」，成為我的書了。

沈隱了四十年的《印度之佛教》，忽而重版，多少有點意外。其實，意外的事多著呢！《印度之佛教》初版時，也曾有過非常的意外。當時，我住在合江深山的法王寺，由住在重慶的蒙君仁慈，負責出版事宜。他與出版商談妥了，預付一筆印刷費，開始排版、校對。消息傳到山上，大家非常歡喜。半個月以後，送稿校對的事停止了。蒙君怎麼催，也沒有效果，後來竟渺茫到原稿也不知在那裡了！消息傳來，說不出的著急，著急也沒有用，只有一再寫信給蒙君，急急的追索了。沈悶了一個多月，好消息忽然傳來，有人負責承印，並已開始送稿。後來才知道：蒙君接洽的出版商，自己沒有印刷廠，轉交另一印刷廠承印，當然他要取得一分利益。那時（三十二年），通貨膨脹加速，負責排印的工廠，覺得沒有利潤可得，所以排了多少版（與他收到的款項相當）就停止了，也就是不想做這筆生意了！後來，非常意外的（我想，可能是承包商將原稿到處去接洽），這份原稿落在屬於軍部的一個印

刷廠主管的手裡。這位主管，曾經出家，在國民革命期間，參加了革命行列。他見到這份原稿，覺得有不同平常的內容，憑他對佛法的一分信心，決意由他來負責完成這部書的出版。價錢依舊，可說為佛法服務，工廠是沒有利潤可得的。就這樣，《印度之佛教》終於出版了。三十三年夏，我回縉雲山，路過重慶，特地約這位主管見面，表示我對他深深的謝意。意外的事，我說是不可思議的因緣，在這意外的重版時刻，順便記下了這一段因緣。希望讀者有這樣的感覺，《印度之佛教》能與大家見面，從過去到現在，都是有點意外的！七十四年七月五日，印順記。