印度佛教思想史

印順法師

卷001

自序

民國五十六年，我在《說一切有部為主的論書與論師之研究．序》中說：在戰亂中所寫的《印度之佛教》，「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」。但直到現在，二十年的悠長歲月，《說一切有部為主的論書與論師之研究》以外，只寫了《原始佛教聖典之集成》，《初期大乘佛教之起源與開展》，《如來藏之研究》，《空之探究》。晚年衰病，「重寫一部」——分為多少冊的意願，已無法達成，所以三年前，將《印度之佛教》重印出版。《印度之佛教》的錯誤與空疏，在上面幾部寫作中，雖已作部分的改正與補充，但印度佛教演變的某些關鍵問題，沒有能作綜合聯貫的說明，總覺得心願未了。現在據我所理解到的，再扼要的表達出來。

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

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

般人心——「大乘佛法」在這樣的情形下出現。

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

佛法甚深——緣起甚深，涅槃更甚深，一般人是難以受學的。為了方便普化，施設「念佛，念法，念僧，念施，念戒，念天」——六念法門，使不幸的人，在恐怖、苦惱或病重時，能內心安定，不失善念，這有點近於一般宗教了。「念（憶念，繫念，觀念）佛」是特別發達的！大乘興起不久，犍陀羅、摩偷羅一帶，有塑造、繪畫的佛像流行。方便的「念佛」，過去是念佛的功德，現在也取（佛像）相而念佛的色身。一心繫念，佛於自心中現起；依據這種修驗，得出「自心作佛」，「三界唯心」的理論。後期的大乘經說：如來藏、我是相好莊嚴的，自性清淨心是清淨光明的，眾生本具，所以念佛不只是念三世十方佛，更要念（觀）自己是佛。「念佛」，是從「初期大乘」，「後期大乘」，進入「秘密大乘佛法」的通途。

菩薩發菩提心，久在生死修難行大行，精神偉大極了！但在一般人，可說嚮往有心而不免無力承擔的，於是繼承「佛法」的方便，說佛前懺悔，勸請，隨喜，迴向菩提。這是廣義的「念佛」，容易修行，為養成大乘法器的方便。一般的「念佛」方便，著重稱名，有「消業障」，「生淨土」，「不退菩提」，種種的現生利益。西元前後，經典的書寫流行，為了普及流通，經中極力稱揚讀、誦、書寫、供養經典，有種種現生利益。般若「是一切咒

王」，勝過一切神咒，也就承認了世間的神咒。以唱念字母，為悟入無生的方便。大乘經的音聲佛事：唱字母，稱佛名，誦經，持咒，是「大乘佛法」能普及民間的方便。

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

「大乘佛法」的菩薩大行太難了，一般傾向於重「信」的「易行道」。恰好如來藏是佛智與色相莊嚴的本來具足，與「念佛」的是心作佛，自心是佛相通，「秘密大乘」這才觀自身是佛——「天慢」，發展為即身成佛的「易行乘」。即身成佛，不用修利濟眾生的菩薩大行，等成了佛再來利濟眾生。難行不用修，佛果可以速成，對一般人來說，真可說太好了！

大乘經中，十方世界的佛、菩薩多極了，再加入印度群神，不免雜亂。「秘密大乘」作了有組織的序列，如《瑜伽續》以中央毘盧遮那，及四方四佛，分五部（族）而統攝一切。五方五佛，是仿照忉利天主帝釋在中央，四方來的四大天王四面坐的集會方式。帝釋是執金剛（杵）的夜叉；夜叉是一向分為五族的。夜叉王——執金剛，金剛手，金剛藏，普賢（坐六牙白象，與帝釋相同），是「秘密大乘」的當機者。忉利與四大王眾天，是欲界的地

居天，天龍（鬼畜）八部的住處。欲界是有淫欲的，地居天形交成淫而不出精，正是「無上瑜伽續」，修天色身，貪欲為道的理想境界。太虛大師稱「秘密大乘」為「依天乘行果而趣佛果」，這是不以人事為本，適應印度神教，以天（鬼神）法為本的大乘。

以上是大乘經法的情形。分別抉擇經文，成為條理嚴密的義解（論義也影響後起的經典），是論。大乘論有1.中觀系：「初期大乘」的直顯深義，學者容易流入歧途，龍樹起來造論，說緣起無自性故空；以「佛法」的「中道、緣起」，貫通「大乘佛法」的「性空、唯（假）名」。龍樹說：「若不依俗諦，不得第一義」，那是回歸於「佛法」的立場，「先知法住，後知涅槃」了。所以中觀是三乘不二的正觀，有貫通「佛法」與「初期大乘」的特長！2.瑜伽行系：無著依（文體近於論的）《解深密經》等造論：「初期大乘」的一切法空，是不了義說，緣起——依他起相是自相有的；「後期大乘」的如來藏、我，是真如的異名。瑜伽行系的特色，是依虛妄分別（的「分別自性緣起」），說「唯識所現」。為了論證唯識所現，陳那與法稱，發展了量論與因明。說到轉染成淨，立佛的「三身」、「四智」；佛果是當時佛教界的重要論題。中觀與瑜伽行二系，都分別如實與方便，多少糾正了佛教界的偏差。不幸是，後學者為了龍樹說緣起無自性，無著說緣起自相有，彼此間引起無邊的論諍，忘失了佛法「無諍」的精神！3.如來藏系：如來藏、我，自性清淨心，近於神教的真我、真心，適應世俗而流行。堅慧的《究竟一乘寶性論》，受到無著論的影響，卻沒有說種子與唯識。論說四法：「佛界」是本有如來藏；「佛菩提」、「佛法」、「佛事業」，是如來藏離染所顯的佛體、佛德與佛的業用。有的學者，融攝瑜伽行派的「五法、三自性、八識、二無我」，使虛妄的阿賴耶——藏識，與如來相結合，說「如來藏藏識心」。以真常為依止而說唯心，是文體近於論的《楞伽》與《密嚴》。《寶性論》明佛的因果體用，《密嚴經》說如來藏是念佛三昧者的境界，也就是觀自身本來是佛。後起的「秘密大乘」，攝取「中觀」與「瑜伽」，繼承「如來藏」說，從信仰、修行中發展完成。

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

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！民國七十七年二月三日，印順序於南投寄廬。

凡例

一、本書所引日本《大正新修大藏經》，今簡稱「大正」。

二、日本所譯《南傳大藏經》，簡稱「南傳」。所引文字，並轉譯為華文。

三、日本所譯《タ ーラナ ータ印度佛教史》。作者名稱拼音為Tāranātha，或音譯為多羅那他。本書引用，簡稱為多氏《印度佛教史》。

四、法尊所譯書，如《入中論》等，原本為四川漢藏教理院刊行，簡稱「漢院刊本」。

五、印度波羅（Pāla）王朝的年代，依呂澂《西藏佛學原論》（商務本）所說。

第一章 「佛法」

第一節 佛法興起與印度的時代文明

釋迦牟尼（Śākyamuni，以下簡稱「釋尊」）誕生於印度，宣揚「佛法」，為人類開顯了真理與自由的光明。釋尊的出現人間，有他的時節因緣，也就是印度當時的文化環境，有發生佛教的可能與需要。說到印度文明，開拓者是西方移來的阿利安（Ārya）人。古印度文明史的開展，通常分為三期：殖民於五河地方時期，移殖於恒河流域時期，開拓南方時期。移殖恒河（Ga□gā）時期，約從西元前十世紀起，為印度文明的燦爛時期；這又可分為三期來說明。

一、阿利安人向南移殖，以拘羅地方（Kuruk□etra）為中心，到達恒曲一帶，這是婆羅門教（Brahmanism）所說的「中國」。教典方面，先集出古代傳來（部分新出）的讚歌，為《梨俱吠陀》，《娑摩吠陀》，《夜柔吠陀》——三吠陀，吠陀（Veda）是用於祭祀的讚歌，對祭祀儀式的規定，祭式及讚詞的意義，更作詳盡記述的，成為《梵書》。那時的教義，確立了婆羅門教的三綱：吠陀天啟，婆羅門至上，祭祀萬能。「吠陀天啟」是：古代傳下來的宗教讚歌，看作神的啟示，作為神教最有力的權證。「婆羅門至上」是：神的啟示，分人類為四種階級：祭司的婆羅門（brāhma□a），武士（王）的剎帝利（K□atriya），自由工商的吠舍（Vaiśya）——都是阿利安人，享有宗教的再生權。非阿利安的原住民，成為被奴役的首陀羅（śūdra），死了完事，名為一生族。嚴格的階級，出於神的意思；作為祭師的婆羅門，地位最崇高。「祭祀萬能」是：神與人的關係，依於祭祀，祭祀為宗教的第一目的。進而以為：天神，人，世界，一切因祭而動作，因祭而存在；天神也不能不受祭祀的約束。此外，古代阿闥婆阿耆羅（Atharvâ□giras）傳來的，息災，開運，咒詛，降伏的咒法，為一般人民的低級信仰，後來集為《阿闥婆吠陀》。

二、阿利安人漸向東移殖，恒河中流出現了毘提訶（Videha）王朝，首府彌絺羅（Mithilā），在今恒河北岸。毘提訶不是純正的阿利安人，有悠久的王統傳說。那時拘羅中心的婆羅門，著重於祭祀的事相，努力使他通俗化；而恒河中流，受阿利安宗教文化的熏陶，開展出新的文化，就是古《奧義書》（Upani□ad）。那時，苦行與隱遁者，漸漸多起來。隱遁者不再從事形式的祭祀，不再為衣食勞心，專心於禪思。這種似乎消極的學風，不但哲理深入，更有不受祭祀束縛的積極意義。如迦尸（Kāśi）國的阿闍世王（Ajātaśatru），以「梵」（brahma）教授吠陀學者跋梨格（Bālāki）；毘提訶王庭以祀皮衣（Yājñavalkya）仙為中心，召開哲理的討論會。《奧義書》的勃興，由王家領導思想，「婆羅門至上」，不能不退處於受教的地位。《奧義書》重視真我（ātman）的智識，祭祀已不再是萬能，所以說：「行祭祀苦行者入天界，於其中輪迴；惟住於梵者能得不死」。吠陀也不過是名目的學問，與真我無關。《奧義書》的重要建樹有二：一、真心的梵我論；二、業感的輪迴說。從《梨俱吠陀》的創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理論化而成宇宙的本原，為神秘的大實在。在《奧義書》中，稱之為「梵」；如顯現為人格神，就是梵天（brahman）。有情生命的本質，稱之為我。在生死歷程中，人類似乎是迷妄的，虛幻的，然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的，所以說「我者梵也」。自我是超經驗的純粹主觀，所以是「不可認識的認識者」；此「唯一不二的主觀，即是梵界，即是最高的歸宿，最上的妙樂」。至於業感輪迴（sa□sāra）說，是在生死的相續中，依自己的行為——業（karman），造成自己未來的身分，如說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，依業而有果」報。《奧義書》的業力說，與真我論相結合。「我」為自身的行為所限制、拘縛，從此生而轉到他生。對照於自我的真淨妙樂，加倍感覺到人生的迷妄與悲哀，因而促成以後解脫思想的隆盛。真我論，為吠陀文化的開展，而業力說卻是時代的新聲。有人請問死後的歸宿，祀皮衣仙說：「此不可於眾人中說，惟兩人間可傳」，所說的就是業。在當時，業是新說而不公開教授的，所以耆婆利王（Pravāha□a-jaivali）對婆羅門阿爾尼（Uddāllaka-āru□ī）說：「此（輪

迴）教，直至今日，婆羅門未曾知之」。這一東方思想，業力與真我相結合，而後隨業輪迴中，首陀羅人如此，阿利安誦習吠陀，也不過如此。反之，如依智而悟真我，首陀羅也能入於不死的梵界。《奧義書》的精神，顯然存有革新婆羅門教的意義。這是阿利安人文化到達東方，展開溫和的宗教革新的前奏。

三、毘提訶王朝沒落了。約在西元前六世紀初，恒河南岸，以王舍城（Rājag□ha）為首都的摩竭陀（Magadha），建立尸修那伽（Śaiśunāga）王朝。摩竭陀也是毘提訶族；而恒河北岸，形成小邦自立。恒河兩岸，雜有非阿利安人的東方，受阿利安文化影響，展開了思想的全面革新，這就是反婆羅門的沙門（śrama□a）文化。沙門，本為婆羅門教所規定的，再生族晚年，過著林棲與隱遁期的名稱。東方不受婆羅門教的限定，不問階級，不問老少，都可以過沙門的生活，因而遊行乞食，從事宗教生活的沙門團，流行起來。當時的思想，屬於剎帝利，然沙門不分階級，為種族平等的全人類宗教。沙門團很多，佛教稱之為外道的，著名的有六師：富蘭迦葉（Pūra□a-kāśyapa），末伽黎拘舍羅子（Maskarī-gośālīputra），阿夷多翅舍欽婆羅（Ajita-keśakambala），鳩（羅）鳩陀迦旃延（Kakuda-kātyāyana），散惹耶毘羅梨子（Sañjaī-vaira□īputra），尼乾陀若提子（Nirgrantha-jñātiputra），六師都是東方的一代師宗，有多少學眾隨從他（尼乾子即耆那教，現在還有不少信徒）。

六師有共同的傾向：一、分析人生（宇宙）的要素，大抵是二元論的，是機械的「積集」說。如阿夷多立五大說：人死了，屬於物質的，還歸於地、水、火、風（四大）；「諸根」——感覺與意識的根源，歸於虛空。人的生死，不過是五大的集散。末伽黎以為：地、水、火、風、空、苦、樂、生、死、得、失、命（自我），為宇宙（人生）的根本要素。鳩鳩陀立七要素說：地、水、火、風、苦、樂、命（或加虛空為八）。尼乾子立六根本事：命，法（動）、非法（靜止）、時、空、四大。二、論到事物的認識時，散惹耶是這樣的：如有人問有無後世，他是不以為有的，也不以為無的，不反對別人說有說無，自己卻不說是非有非無的。他的真意不容易明瞭，所以佛教

稱之為不死矯亂論（Amarāvikkhepa）。末伽黎以為一切都可說，可從三方面去說：可以說是，可以說不是，也可以說也是也不是：這恰好與散惹耶對立。尼乾子立或然主義，以為同一事物，可從七方面去說：如一、瓶是實；

二、瓶非實；三、瓶也實也非實；四、瓶不可說；五、瓶實不可說；六、瓶非實不可說；七、瓶也實也非實不可說。新宗教的思辨，多少了解事物的相對性（似乎否認真理的懷疑論）。三、論到行為的善惡時，阿夷多以生死為五大的集散，否定善惡業力（輪迴）的存在。富蘭那是無因論者，以為生死雜染與清淨解脫，非人類意欲的產物，實為偶然。末伽黎為必然論者，以為生死輪迴的歷程，有一定的時劫，人類對解脫沒有絲毫的力量。鳩鳩陀為要素不滅說，以為殺生並不損害任何物，無所謂殺生。這四說，似乎都達到了善惡業果的否定。然六師都是沙門，過著出家的，遊行乞食的生活，到底為了什麼，要過這樣的宗教生活呢？如尼乾子，以「業」為自我(命)不能解脫的要素，所以要以嚴格的苦行來消滅宿業，防止新業。在「內的苦行」中，有禪定。末伽黎初從尼乾子派分出，信仰輪迴與解脫，但認為必然而有一定期限的，所以今生的行為，什麼都與解脫無關。他的生活，也有苦行、禁食等行為，有時卻又飽食、美食。

他說「淫樂無害，精進無功」，耆那教指責他為婦女的奴隸。這應該是適應情趣、境遇，什麼都不勉強，過著任性隨緣的生活。真能任性隨緣，現生自在，非有相當的定力不可。散惹耶的不知主義，似乎是懷疑真理，其實是了解認識的相對性，所以「中止認識」，而想直下忘念去體驗真理。從忘念去體驗，當然是重於禪定的。富蘭那為偶然論者，主觀的意欲及依此而有的行為，對輪迴與解脫來說，都是無關的，解脫可於無意中得之。他與鳩鳩陀及末伽黎的學說有關，都被稱為邪命派（Ājīvaka），那他當然會傾向於任性隨緣的生活。阿夷多，或者以為是唯物論的，感覺論的，以快樂的滿足為目的，這應該是不對的！如以享樂為目的，怎麼會度著出家乞食的生活？他的名字，有「毛髮衣」的意思，可見是過著極簡單生活的學派。過著極簡陋的生活，不受物欲的干擾，而求現生精神生活的解脫自在，這不會是修苦

行的，但可能修習禪定。總之，六師的宗教生活，是修定主義，苦行或是任性的隨緣，以求人生苦迫（現生或來生）的解脫。

神意論者，定命論者，無因的偶然論者，道德的引起懷疑，行為又或苦或樂趨於極端。時代的思想界，活躍而陷於混亂。釋尊適應於這一情形，在理性與德行的基礎上，後來居上，建立實現解脫的正道。

第二節 釋尊略傳

佛教是釋尊所創立的。釋尊在人間自覺覺他的行跡，深入人心，傳說於僧伽（sa□gha）及民間。有關釋尊的事跡，主要的出於「律」部。一、為了說明僧伽的成立，敘述釋尊的出家，修行，說法；到成佛第六年，回迦毘羅衛（Kapilavastu）省親，教化釋族止。後來加上誕生因緣（或更早些），集成佛傳。這部分，「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」。二、釋尊晚年，作最後的遊行，到拘尸那（Kuśinagara）入涅槃。起初也屬於「律」部，如《有部毘奈耶雜事》所說；《大毘婆沙論》也說：「如大涅槃，持律者說」。這部分，又增補而集為《遊行經》（南傳名《大般涅槃經》），編入《長阿含》。這二部分集合起來，如《佛所行讚》，《佛本行經》等，為現存佛傳的全部。但回國省親以後，最後遊行以前，三十多年的化跡，雖有無數的片段傳說，卻缺乏前後次第的敘述！

關於釋尊出世的年代，由於印度古代缺乏精確的信史，很難下一定論。經近代的研究，阿育王（Aśoka）已有相當明確的年代可考，也就有了論定釋尊年代的可能性。因為佛教界傳說，阿育王是佛滅多少年登位的，依此可推定釋尊在世的年代。阿育王登位，學者間仍有二、三年的出入，今姑依西元前二七一年登位說。但佛教界異說紛紜，古老的傳說有三：一、說一切有部（Sarvāstivādin）等說，如《十八部論》說：「佛滅度後百一十六年，城名巴連弗，時阿育王王閻浮提」。依此說，佛滅於西元前三八七年；生年八十，釋尊應生於西元前四六七年。二、南傳赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的傳說，如《善見律毘婆沙》說：「阿育王自拜為王，從此佛涅槃已二百一十八

年」。依此說，釋尊入滅於西元前四八九年，生於前五六九年。三、清辨（Bhavya）的《異部精釋》說：「佛世尊無餘涅槃後，經百六十年，俱蘇摩弗羅城，達摩阿育王支配帝國」，這可能是上座部的傳說。依此說，釋尊於西元前四三一年入滅，生於前五一一年。「百六十年」說，過去也有譯出，但總以為是「百十六年」的誤寫，不受重視，其實是古說之一。「百十六年」與「百六十年」，可能本為一說，因誤而分為二說，如「百八法門」，被誤為「八百法門」那樣。部分學者，以赤銅鍱部說為可信；有的以「眾聖點記」為證。在每年自恣、誦戒後，在《戒經》加上一點，年年如此，有幾點就是佛滅幾年：說得似乎信而有據。其實，印度早期，並沒有書寫「戒本」（西元五世紀，手寫的戒本還不多），自恣誦戒後，在那裡去下這一點！這三說都是古老傳說，說到阿育王登位於佛滅多少年。這裡提出這三說，不能詳為考論，但我覺得：阿育王登位於佛滅百六十年，也許更近於事實。

釋尊是釋迦（Śākya）族。釋族的所住地，在今尼泊爾（Nepal）南境的羅泊提（Rāpti）河東，盧呬尼（Rohiṇī，今 Kohāna）河兩岸，傳說有十城。盧呬尼河西北的迦毘羅衛，是釋尊的父王——淨飯王（Śuddhodana）所治理的，在今尼泊爾的 Tilorakot 地方。從釋族的住地，沿雪山（Himālaya）向東，藍莫（Rāmagrāma）是拘利（Koli）族，拘利族是與釋族通婚嫁的。再向東，到拘尸那——釋尊的涅槃處，這裡是末羅（Malla）——「力士」族。向南到毘舍離（Vaiśālī），這一帶是跋耆（Vṛji）——「金剛」族。跋耆有八支族，領導的貴族名梨車（Licchavi）。還有酥摩（Himā）族，是尼泊爾一帶的民族。這些東方民族，都與釋族相近。如釋尊的堂弟阿難（Ānanda），被稱為「毘提訶牟尼（Videhamuni）」。釋尊被婆羅門稱為 Vaiśālīka，也就是毘舍離人。波夷那或作波婆（Pāvā），是佛受純陀（Cunda）最後供養的地方。七百結集時，波夷那比丘竟這樣說：「世尊出在波夷那國，善哉大德！當助波夷那比丘」。跋耆比丘等，對釋族是認為同一族系的。在佛教的傳說中（除使用梵語的說一切有部），釋族是從東方，沿雪山而向西方遷移的民族，與跋耆族等是大同族，所以《長阿含經》，有六族——「釋種，俱利，冥寧，跋祇，末羅，酥摩」奉佛的傳說。

釋尊的時代，恒河（Ga□gā）南岸，以王舍城為首都的摩竭陀，興盛起來；而在西進最前端的釋族，與舍衛城（Śrāvastī）為首都的（北）憍薩羅（Kośalā）國毘連。事實上，當時的釋族，已成為憍薩羅的附庸。憍薩羅代表阿利安（或準阿利安）人，而摩竭陀是六師流行，代表抗拒西方宗教的中心。釋迦族是東方的，卻是接近西方的，這是有助於理解釋尊的立場，不落二邊的思想特性。

釋尊姓瞿曇（Gautama），名悉達多（Siddhārtha），是迦毘羅衛淨飯王的王子，母親名摩訶摩耶（Mahāmāyā），誕生於嵐毘尼（Lumbinī）園，在今尼泊爾的 Tarai 地方。誕生七天，摩耶夫人就去世了，所以釋尊是由姨母摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī）撫育長大的。生在王家，從小就被稱許為：「若當出家，成一切種智；若在家者，成轉輪王」。轉輪王（Cakravarti-rāja），是不以武力，不為民族移殖，經濟掠奪，而是為了以十善教化，使世間過著和平、繁榮、安樂、統一的仁王。一切種智（sarvathā-jñāna）就是佛（buddha），佛是徹悟人生實相，闡揚正法的教化，而使人實現真平等與大自在。在當時，宗教的思想，趨於極端；而政治上，以強凌弱而進行兼併。所以，輪王是人類新的政治要求，佛是人類新的宗教仰望：釋尊是出生於這樣的時代。

釋尊少年時代，受到王家的良好教育。娶了耶輸陀羅（Yaśodharā）為妃，生兒名羅睺羅（Rāhula），過著王家的尊榮、優越富裕的享受。然而釋尊卻起了不滿現實的意念，傳說是：一、由於在田野裡，見到農耕而引起的，如《佛所行讚》說：「路傍見耕人，墾壤殺諸蟲，其心生悲惻，痛踰刺貫心。又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬髮而流汗，塵土坌其身。耕牛亦疲困，吐舌而急喘。太子性慈悲，極生憐愍心」。釋尊見到貧農（或是農奴）的勞苦而不得休息，眾生的互相殘害，不覺慈憫心起，因而在樹下作深長的靜思。二、由於外出遊行，見到老年的龍鍾艱苦，病人的病患纏綿，死人的形容變色，而深感人生的無常。在當時解脫（vimok□a）的宗教風氣下，二十九（或說「十九」）歲時離家國而去，過著出家的沙門（śrama□a）生活，以求得究竟的解脫。

出家的沙門行，為東方新宗教的一般情形。然依佛法說：「家」為男女互相佔有，物資私有的組合；依此發展下去，人世間的相侵相爭，苦迫不已。出家，只是為了勘破自我，捨卻我所有的，以求得解脫的生活。為了求得解脫，向南遊行，參訪了阿羅邏伽羅摩（Ārā□a-kālāma），鬱頭羅摩子（Udrakarāma-putra），學習高深的禪定。但學成了，卻不能得到解脫，所以又到優樓頻螺（Uruvilvā）村，專修苦行。調息、止息，節食，斷食，這樣的精嚴苦行，瀕臨死亡邊緣，還是不能解脫；這才捨棄了苦行，恢復正常的飲食。這樣，捨棄王家的欲樂生活，又捨棄了禪定、苦行的生活；學習，了解而又超越他，踏上又一新的行程。

釋尊受牧女的乳糜供養，在尼連禪（Nairañjanā）河中沐浴，身體漸康復了。這才到河東，在現在的佛陀伽耶（Buddhagayā），敷草作座，於樹下禪思。立誓說：「我今若不證，無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座」。起初修習四禪，在禪定中正觀緣起（pratītya-samutpāda），終於證覺緣起的寂滅（vyupaśama），超脫一切障礙而成佛。釋尊表達其自覺解脫的信念，如《五分律》說：「一切智為最，無累無所染；我行不由師，自然通聖道。唯一無有等，能令世安隱」。釋尊修證的內容，稱為「古仙人之道」，「古王宮殿」。釋尊無師自悟，是獨到的創見，而其實是無分於古今中外，聖者所共由共證的，永恒普遍的大道！佛法是與神教不同的，佛不是神，也不是神的兒子或使者，佛是以人身而實現正覺解脫的聖者。佛教不是神教那樣的，以宗教為「神與人的關係」，而是人類的徹悟，體現真理，而到達永恒的安樂、自在、清淨。佛是人，人間的「勇猛」、「憶念」、「梵行」，神（天）界不及人類多多。所以究竟成佛，不是天神，也不在天上，惟有在人間，所以釋尊說：「我今亦是人數」；「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。釋尊成佛後，四十五（或作「四十九」）年間，踏遍了恒河兩岸，化導人類，不是神教那樣的，化作虹光而去。釋尊是真正的「父母所生身，直登大覺位」；「即人成佛」，創開人類自己的宗教。

釋尊成佛後，曾作七七日的禪思，享受解脫的法樂。釋尊感到正法（saddharma）的深奧，眾生（sattva）的愛著，而有不想說法的傳說，如《

彌沙塞部和醯五分律》卷一五(大正二二．一〇三下)說：

「我所得法，甚深微妙，難解難見，寂寞無為，智者所知，非愚所及。眾生樂著三界窟宅，集此諸業，何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法！又復息一切行，截斷諸流，盡恩愛源，無餘泥洹，益復甚難！若我說者，徒自疲勞」。

佛法是甚深的，但不是世俗學問的精深，而是眾生本性（獸性、人性、神性）的癥結(窟宅)，不容易突破，也就難於解脫。傳說：自稱人類、世界的創造者——最高神（印度名為「梵天」），殷勤的請佛說法：眾生的確難以度脫，但也有利根而可能達成解脫的。釋尊這才到迦尸（Kasi）國的波羅奈（Vārā□asī），今 Benares，為五（位）比丘初轉法輪。傳說輪王治世，有「輪寶」從空而行；輪寶飛到那裡，那裡的人就降伏而接受教令。釋尊依八正道（āryâ□□â□gika-mārga）而成佛，八正道就是法，所以說：「正見是法，乃至……正定是法」。釋尊依八正道成佛，為眾生說法，弟子們依法修行，八正道也就出現於弟子心中。從佛心而轉到弟子心，降伏一切煩惱，如輪寶那樣的從此到彼，降伏一切，所以名為轉法輪。法輪，是以「八支正道」為體的。釋尊與五比丘共住，開始僧伽（sa□gha）的生活——法味同嘗，財味共享。不久，隨佛出家的弟子，已有一百多人，釋尊囑付他們去分頭教化：「汝等各各分部遊行！世間多有賢善能受教誡者。……諸比丘受教，分部而去」。釋尊所宣揚的正法，迅速的發展。第二年，遊化到王舍城，得到頻婆沙羅王（Bimbisāra）的歸依。佛的二大弟子，舍利弗（Śāriputra）與大目犍連（Mahāmaudgalyāyana），也加入釋沙門的僧伽。那時，出家弟子已有一千二百五十人了。釋尊「以法攝僧」，使出家眾過著「和樂清淨」的集體生活。僧伽是「眾」，是有組織的集合。在僧伽中，人人平等，依德化的法治——戒律而住。彼此間互相警策，互相教誡，互相勉勵，在和——團結，樂——身心安樂，清淨——健全的僧伽裡，努力於修證及教化的活動。釋尊曾勸優波離（Upāli）住在僧中，勸大迦葉（Mahākāśyapa）放棄頭陀行而來僧中住。離眾的精苦行，受到當時（東方）摩竭陀與央伽（A□ga）民間的崇敬，但釋尊戒律的精神，是集體的僧伽；僧伽是佛法在人間的具體

形象。釋尊一直在恒河兩岸，平等的施行教化。五十多歲後，體力差些，雖也遊行教化，但多住在舍衛城。

佛與弟子們的長期教化，佛法是相當興盛的。但在釋尊晚年，也有些不幸事件，世間就是這樣的！一、提婆達多（Devadatta）的「破僧」——叛教：在僧伽中，釋族與釋族關係密切的東方比丘，覺得佛法是我們的。釋尊的堂弟提婆達多，有了領導僧眾的企圖，但得不到釋尊的支持。依釋尊的見解，佛法不是種族的、國家的，而是世界全人類的，不應該以某一種族為主體。釋尊曾說：我不攝受眾，亦無所教令。釋尊不以統攝的領導者自居，也不交與大弟子領導，何況提婆達多！因此，提婆達多索性與五百初學比丘，脫離佛法而自立教誡，說苦行的「五法是道」。在這破僧事件中，釋尊受到了石子打擊而足指出血。雖由舍利弗與目犍連說法，而使初學者回歸於佛法的僧伽，而教團分裂的不幸，將影響於未來。二、釋迦族被滅：釋族早已成為憍薩羅的附庸，在釋尊晚年，終於為憍薩羅軍隊所毀滅。釋族地小而人少，在強鄰的兼併政策下，是無可奈何的事。目睹祖國與親族的不幸，釋尊也不能不有所感吧！三、舍利弗與大目犍連入滅：舍利弗與大目犍連，稱「雙賢弟子」；在釋尊晚年，遊化各方，使佛法得到正常的開展。但不幸，目犍連為婆羅門所襲擊，傷重而死；舍利弗也回故鄉入滅了！對佛法的開展，是不幸的，如《雜阿含經》說：「若彼方有舍利弗住者，於彼方我(釋尊)則無事」；「我觀大眾，見已虛空，以舍利弗、大目犍連般涅槃故。我聲聞(弟子)，唯此二人善能說法，教誡教授」。晚年的不幸事件，接踵而來，釋尊始終以慈忍理性來適應，這就是世間呀！

釋尊八十歲那年，在毘舍離安居。身體衰弱有病，自己說如「朽車」那樣。安居三月終了，率領阿難等比丘，向北方遊行。在波婆，受純陀的供養飲食，引起病勢的急劇變化。勉力前進到拘尸那，就在這天半夜裡，釋尊在娑羅雙樹間般涅槃（parinirvā□a）了。將入涅槃前，身體極度虛弱，還化度須跋陀羅（Subhadra）為最後弟子。諄諄的教誨弟子：「我成佛來所說經戒(法)，(毘奈耶)，即是汝護，為汝等（怙）恃」；不要以為世尊涅槃，就沒有依怙了。「諸行是壞法，精進莫放逸，此是如來最後之說」。諸行是無

常的，必然要滅壞的，佛的色身也沒有例外。最要緊的，是依佛所說而精進修行，所以說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」！人間的佛陀入涅槃，也就是去世了。眾生是生死死生，無限的流轉，正覺而得究竟解脫的入涅槃，又是怎樣呢？大迦旃延（Mahākātyāyana）對婆蹉（Vātsī）種說：不可說如來死後是有的，也不可說死後是無的，說死後也有也無，或非有非無，都是不可這樣說的。那死後怎樣呢？「惟可說為不可施設，究竟涅槃」。涅槃是超越的，不能以世間的存在或不存在來表示。這不是分別言語所可及的，只能說：無限的生死苦迫是徹底的解脫了。

第三節 中道正法

釋尊本著現等覺（abhisa□bodhi）的自證，為人類說法，提貢了不共世間的正道。佛法不是重信仰的，他力的，神秘的，也不是學問的，而是從現實人生著手的正道，從正道的修行中得解脫。釋尊為五比丘初轉法輪（dharma-cakra-pravartana），首先提出了中道（madhyamāpratipad），如《赤銅鍱部律．大品》(南傳三．一八——一九)說：

「諸比丘！世有二邊，出家者不應親近。何等為二？於諸欲愛欲貪著事，是下劣，卑賤，凡夫所行而非聖賢，無義相應。自煩苦事，是事非聖賢法，無義相應。如來捨此二邊，依中道而現等覺，眼生，智生，寂靜，證智，正覺，涅槃所資」。

「諸比丘！何謂如來現等覺，眼生，智生，寂靜，證智，正覺，涅槃所資之中道？即八聖道：謂正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定」。

當時印度民間的風尚，有的貪著欲樂，主要是在家的婆羅門（brāhma□a）；有的過著苦行（du□kara-caryā）生活，主要是出家的沙門（śrama□a）。極端的傾向，是不正常的。釋尊揭示「中道」，對時代的一切，是攝取精英而吐棄糟粕。對西方傳統的婆羅門教，幾乎全部的否定了。如所說的創造主——梵天，釋尊批評為：「若彼三明婆羅門無有一見梵天者，若三明婆羅門先師無有見梵天者，又諸舊大仙——三明婆羅門阿咤摩等亦

不見梵天者，當知三明婆羅門所說（梵天）非實」。「梵志(婆羅門)自高，事若干天(神)，若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上」。不問人的行為如何，以信神及祈禱為生天法門，批評為如投石到水中，而在岸上祈禱，希望大石的浮起來。祭祀，特別是犧牲的血祭，釋尊以為：「若邪盛大會，繫群少特牛、水特、水牸，及諸羊犢，小小眾生悉皆傷殺；逼迫苦切僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼。……是等邪盛大會，我不稱歎」；

「種種供養，實生於罪」。所以當時人說：「沙門瞿曇呵責一切祭法」。至於《阿闥婆吠陀》的咒法，占卜等迷信，「沙門瞿曇無如是事」。這只是愚人的迷信，所以「見（真）諦人信卜問吉凶者，終無是處。……生極苦……乃至斷命，從外（道）求……一句咒……百千句咒，令脫我苦……，終無是處」。真正體見真諦的智者，是不會從事這類迷妄行為的。徹底的說：「幻法，若學者令人墮地獄」。總之，因神權而來的祈禱，祭祀，咒術，給以徹底的廓清。對於四姓階級，是社會發展中的分工，無所謂優劣。假借神權而來的階級制，「如有人強與他肉而作是說：士夫可食，當與我直」！這種人為的階級制，是沒有接受義務的。但有關人生道德，婆羅門稱之為法（dharma）的——正常生活，善良風俗，釋尊攝取他，使他從神權與階級不平等中脫離出來。破除神權與階級制，祭祀與咒法，把人類的合理生活，確立於社會關係，彼此應盡的義務上，顯出了「人間佛教」的特色。《奧義書》（Upani□ad）的思想，如依業（karman）而有輪迴，依智（jñāna）而得解脫，釋尊大致是看作事實的；

但生死的根源，是煩惱（kleśa）。釋尊是東方的，所以理性是出發於現實，不是形而上的玄想。徹底的說：「無常故苦，苦故無我」，而否定常、樂的真我（ātman）。也就因此，不是見真我以契入梵界，而是從無我（nirātman）以契入正法。因《奧義書》而來的苦行與瑜伽（yoga），釋尊曾修學而又捨棄了。攝取他的精義，用作修證的方便，而不落入苦行與修定主義。釋尊所說的正法，是東方的，如重現實，重變化，重自由思考；主張種族平等，反對吠陀（Veda）權威，與東方沙門團，採取一致的立場。然而，一、抨擊極端的縱欲與苦行，唱導不苦不樂的中道說。二、對阿耆多（

Ajita-keśakambala）「命即是身」的斷滅論；尼乾子（Nirgrantha-jñātiputra）等「命異身異」的二元論；「色（心）是我，無二無異，常住不變」的梵我論，一一的破斥，而宣揚無常、無我的緣起中道。三、對於否定道德，否定真理的傾向，釋尊舉揚正法（saddharma）——中道行，如實理，究竟涅槃，給以「法性、法住、法界」的意義。

這是道德與真理的肯定，實現絕對的理想。釋尊從自覺的聖境裡，陶鑄東西印度文明，樹立中道的宗教。

中道行，是正見（samyag-d□□□i）為先導的聖道（āryamārga）的實踐。聖道的內容，釋尊隨機說法，有種種組合，主要的有七類，總名為三十七菩提分法（saptatri□śad-bodhipāk□ikā-dharma）。其中根本的，是八正道（āryâ□□â□gika-mārga）：正見，正思惟（samyak-sa□kalpa），正語（samyagvāc），正業（samyak-karmānta），正命（samyag-ājīva），正精進（samyagvyāyāma），正念（samyak-sm□ti），正定（samyak-samādhi）。正見是正確的知見；正思惟是正確的思考，引發出離的意願；正語是正當的語文（及書寫文字）；正業是正當的身體行為；正命是正當的經濟生活；正精進是離惡行善的正當努力；正念是純正的專心一意；正定是純正的禪定。聖道是以正見為先的，這是說：人生世間的無限苦逼，相對的改善或徹底解脫，惟有從正確的理解問題去解決，不是憑傳統信仰，想像，或某些神秘經驗所能達成的。我們的身心自體，釋尊分別為：重於心理分別的是五蘊（pañca-skandha）；重於生理分別的是六處（□a□-āyatana）；重於物理分別的是六界（□a□-dhātava）。身心自體，不外乎蘊、界、處；身心的活動情形，是現實的存在，需要有所了解。身心的或苦或樂，不是神所規定的，不是宿世命定的，也不是偶然的，一切都是依於因緣（nidāna）而如此的。論到這些問題，釋尊曾這樣說：「苦樂（苦樂是當前的感受，也是現生的苦樂報體）從緣起生」；「我論因說因」。現實身心充滿了無限的苦惱，這是由於處身現實人間，受到身心變化——「生」、「老」、「病」、「死」；自他聚散——「愛別離」，「怨憎會」；物我關係不協調——「求不得」而來的。進一步說，現實的身心活動——內在的知、

情、意作用，表現於外的身、語行為，相互影響而有苦有樂的。生死邊事，釋尊大分為三類：「煩惱」是知情意的惑亂；「業」是行為與行為的潛力；「苦」（du□kha）是身心自體。生死苦迫，以煩惱的無明（avidyā）、愛（t□□□ā）為先，而實一切都是依於因緣的。釋尊沒有提出什麼形而上的實體，或第一因來說明眾生世間的開展，而只是從因緣關係去理解問題，也就依因緣去解決問題。這就是不共世間的中道，如《雜阿含經》卷一二(大正二．八五下)說：

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

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

┌此有故彼有，此生故彼生……眾苦集起（流轉）

緣起┤

└此無故彼無，此滅故彼滅……眾苦息滅（解脫）

緣起，依緣有而有的，是生死苦的集起（samudaya）；依緣無而無的，是生死苦的息滅（nirodha）。苦聚的止息，實現了涅槃（nirvā□a）寂靜。生死與涅槃，都是依緣起而如此的，佛弟子也就依緣起生滅的如實知（yathābhūta-jñāna）而得解脫。如實知緣起而能得解脫的，是正見為先的聖道的實踐。聖道與緣起的如實知，綜合的說，就是四諦（catvāry-ārya-satyāni）——苦（du□kha），集（samudaya），滅（nirodha），道（mārga），在「佛法」的開展中，四諦說日漸重要起來。

四諦的苦與集，是世間因果；滅與道，是出世間因果。這樣的分類敘述，對一般的開示教導，也許要容易領解些吧！但世出世間的一貫性，卻容易被漠視了！從現實身心去觀察，知道一切起滅都是依於因緣的。依經說，釋尊是現觀（abhisamaya）緣起而成佛的。釋尊依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）而得解脫。所以在「佛法」中，緣起是最普遍的法則，如《阿毘達磨法蘊足論》卷一一，引經(大正二六．五〇五上)說：

「云何緣起？謂依此有（故）彼有，此生故彼生，謂無明緣行，……如是便集純大苦蘊。苾芻當知！生緣老死，若佛出世，若不出世，如是緣起，法住、法界。……乃至無明緣行，應知亦爾」。

「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異，是名緣起」。

緣起，是佛出世也如此，不出世也如此，佛不過發見、現證了緣起，方便的教導弟子而已。緣起是「法」的又一內容，所以經中多方面表示緣起的意義。如法住（dharma-sthititā），是說緣起是確立而不可改易的；法界（dharma-dhātu），緣起是一切的因性；法性（dharmatā），緣起是自然（客觀性）如此的；法定（dharma-niyāmatā），緣起是決定（各安自位）而不亂的；諦（satya），緣起是如實不顛倒的；如（tathatā），緣起是如此如此而不變異的。這一切，都表示了緣起的如實性——「法」。

說到緣起，無明緣行……生緣老死、憂悲苦惱，是有代表性的十二支說。釋尊說緣起，不一定是十二支的；愛，取，有，生，老死、憂悲苦惱——五支說，應該是最簡要的。為了「愛」也依因緣而有，所以開展出九支說，十支說，十二支說等。五支說中，老死、憂悲苦惱是苦，愛是苦的原因，苦的集起。上面說到，釋尊感到佛法太深，不想說法，問題在「眾生樂著三界窟宅」。在《相應部》中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，憙阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶（ālaya），譯義為窟、宅、依處、藏；在《阿含經》裡，也是愛著的一類。聯想到四諦中集諦的內容，是：「（愛），後有愛，喜貪俱行愛，彼彼喜樂愛」。愛、樂、欣、憙、貪、阿賴耶，以不

同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就是生死不已的癥結所在。淺顯的說，沒有得到的要得到他，得到了又怕失去；沒有得到的生怨恨心，瞋恨是愛的反面，沒有愛那會有瞋恨呢！愛著的意義是深廣的，如染著了就受到繫縛，隨內身、外境的變動而苦惱不已。世間的喜樂，不永久，不穩定，終歸於消失。徹底的說，世間的或苦或樂，一切是無可奈何的苦樂不已，終究是苦。眾生為什麼愛著？由於愚昧無知——無明。無明是蒙昧的意欲，與愛不相離，是生死眾生的通病。無明與愛是煩惱根本，因煩惱而起（善惡）業，因業而感苦果——身心自體又愛染不已，苦惱不了。在緣起的正見中，知一切依緣起，也就能知一切法的無常性（anityatā）。無常的，所以是不可保信，不安隱的，也就是苦。如《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸受變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。是無常、苦、變易法，所以一切「非我非我所」（即無我、我所 nir-ātman-mamakāra）。我（ātman），是主宰的意思；主是自在的，能控制處理一切的。然世間一切是無常變易法，不可能有絕對自主，一切依自己意欲而轉移的可能。眾生只是身心和合的個體活動，一切依於因緣，而眾生卻都感到與他對立的自我存在，這才表現出向外擴展（我所的無限擴展），向內自我固執的特性。生死不已的根源在此，人間——家庭、社會、國家間的無限糾紛，也根源在此。如通達緣起故無常、苦、無我我所的，也就能契入「空相應緣起」。如經說：「我我所有空」。詳盡的說：「空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我非我所」。知無常、無我，能離一切煩惱（主要的是：我我所見，我我所愛，我我所慢）而得涅槃，所以《雜阿含經》卷一〇(大正二．七一上)說：

「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。

「佛法」是緣起說，依緣起而生死流轉，依緣起而涅槃還滅；佛弟子如實知緣起（無常、無我、空）而能得解脫的，是道諦，聖道是否也依因緣而有呢？《中阿含》的《七車經》說：依戒淨得心(定)淨，依心淨得見淨，這樣相依而直到解脫，聖道顯然也是依因緣而起的。如《中阿含經》（四二）《何義經》(大正一．四八五中)說：

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

「法法相益，法法相因」，聖道是因緣相生而次第增進的。依緣起法的定律，依緣而有的，也依緣而滅無，聖道依因緣有，也會緣無而息滅嗎？《雜阿含經》有譬喻說：「拾草木，依於岸傍，縛束成桴，手足方便，截流橫渡。如是士夫，免四毒蛇、五拔刀怨、六內惡賊，復得脫於空村群賊，……至彼岸安隱快樂」；「桴者，譬八正道」。八正道是從生死此岸，到彼岸涅槃所不可少的方便，如渡河的舟桴一樣。《增壹阿含經》有「船筏譬喻」，即著名的《筏喻經》。人渡生死河而到了彼岸，八正道——船筏是不再需要了，所以說：「善法（八正道等）猶可捨，何況非法（八邪道等雜染法）」！解脫生死而入涅槃的，生死身不再生起，以正見為先導的聖道也過去了。涅槃是不可以語言、思惟來表示的，所以釋尊點到為止，不多作說明；多說，只能引人想入非非而已。忽視涅槃的超越性，以涅槃為「灰身泯智」，那是世間心的臆測了！

依緣起（或四諦）而修行的，在家、出家的佛弟子，次第進修，到達究竟解脫境地，分為四階，也就是四聖果。四果是：一、須陀洹果（srotāpanna）；二、斯陀含果（sak□dāgāmin）；三、阿那含果（anāgāmin）；四、阿羅漢果（arhat）。初果名須陀洹，是「預流」的意思：預入法流，或預聖者的流類。到達這一階位，截斷了生死的根源（三結），成為聖者。即使修行遲緩或停頓，也不會墮入惡趣；再多也不過七番生死，一定要到達究竟解脫的。二果斯陀含，是「一來」的意思，再多也只有人間、天上——一番生死了。三果阿那含，是「不來」果。這是說：證得阿那含果的，如死後上生，就在天上入涅槃，不會再來人間了。四果阿羅漢，有應（受尊敬供養），殺賊，不生等意義。這是究竟解脫聖者的尊稱，依修道求解脫來說，這是最究竟的，所以釋尊在世時，也是被稱為阿羅漢的（還有其他的尊稱）。然而人的根性不同，雖同樣的證得阿羅漢，而阿羅漢也還有

多種不同。這裡，說主要的二大類。經上說：有外道須深（Susīma），在佛法中出家，目的在「盜法」，以便融攝佛法，張大外道的教門。長老比丘們告訴須深：他們已證得究竟解脫的阿羅漢，但不得四禪（《相應部》作五通），不得無色定，是慧解脫（prajñā-vimukta）阿羅漢。不得（根本）定而究竟解脫，須深覺得離奇，所以提出來問佛。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。1.法住智（dharma-sthititā-jñāna）知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於（現實身心）蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。2.涅槃智（nirvā□a-jñāna）知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃（d□□□adharma-nirvā□a），能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為（定慧）俱解脫（ubhayatobhāga-vimukta）的大阿羅漢。雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。

佛法是宗教，修持與專心修持者，總是受到尊重的。修持的聖道，以八聖道來說，內容可分為：戒（śīla），定（samādhi）——心（citta），慧（Prajñā）——三學。佛教，當然也重視信（śraddhā），所以佛法所說修持，以信，戒，定，慧為重要。一、信：佛法所說的信，從正確理解佛法而來。「深忍」（勝解）為依而起的信，是當下內心澄淨，貪、瞋、邪見等不起，譬喻為「如水清珠，能清濁水」。有了澄淨的信心，一定會引起進修的意願。所以如對佛法有些理解，不能引起信心，那不過世間知識，與佛法無關。信是極重要的，但依正確理解佛法（三寶功德）而來，所以與一般神教的信仰不同。尼犍若提子（Nirgrantha-jñātiputra）問質多（Citra）長者：你信沙門瞿曇（指釋尊）得「無覺無觀三昧」嗎？質多長者對他說：「我不以信故來也」。佛法是依正知見，而進求自身修驗的，不是一般的盲目信仰，求得情感的滿足。二、戒：戒是善良的德行，佛法是以世間正行為基而

進向解脫的。戒是基礎，不應該以持戒為滿足。三、定：定有淺深，方便也有不同，主要是四禪、四無量、四無色定。佛世的出家弟子，都是修禪的，但禪定是共世間法，即使修得非想非非想定，也不能解脫生死；反而不得根本定的，也能成慧解脫阿羅漢。這可見，禪定能除散亂而得一心清淨相續（還有些身體上的利益），只是佛法的要方便，不是解脫道的主體。四、慧——般若：慧是解脫的主因，如《雜阿含經》卷二六(大正二．一八三中)說：

「此五根（信，精進，念，定，慧），一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。如是五根，慧為其首，以攝持故」。

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

卷002

第二章 聖典結集與部派分化

第一節 舍利塔與結集

阿闍世王（Ajātaśatru）七年，釋尊在拘尸那（Kuśinagara）涅槃。佛涅槃後，佛教界有兩件切要的大事：一、釋尊的遺體——舍利（śarīra），在大迦葉（Mahākāśyapa）的主持下，舉行荼毘（jhāpita）典禮。荼毘（火化）遺下來的碎舍利，由拘尸那，摩竭陀（Magadha），釋迦（Śākya）等八王，分得舍利回國建塔（stūpa），供佛弟子的瞻仰禮敬，這是在家佛弟子的事。到西元前三世紀中，孔雀（Maurya）王朝的阿育王（Aśoka）信佛。阿育王集合一部分的佛舍利，分送到有佛法流行的地區，（多數）在僧寺旁建塔，作為禮敬供養的對象，以滿足佛弟子對佛懷念的虔誠。舍利塔

與出家眾的僧寺相關聯，出家眾也漸漸的負起建塔及對塔的管理責任。舍利塔是象徵佛陀的。佛法以三寶（ratnatraya）為歸依處，而佛卻已過去了，為眾生著想，以舍利塔象徵佛寶，這是可以理解的。但以香，華，瓔珞，傘蓋，飲食，幡幢，伎樂歌舞等供養舍利塔，佛教開始有了類似世俗宗教的祭祀（天神）行為。釋尊在世時，飲食以外，是不受這類供養的；現在已入涅槃了，怎麼要這樣供養呢！難怪有人要說：「世尊貪欲、瞋恚、愚癡已除，用是塔（莊嚴……歌舞伎樂）為」？這是不合法的，但為了滿足一般信眾的要求，引發信眾的信心，通俗普及化，佛教界一致的建塔供養。而且，塔越建越多，越建越高大莊嚴；塔與僧寺相關聯，寺塔的莊嚴宏偉，別有一番新氣象，不再是釋尊時代那樣的淳樸了！這是釋尊時代沒有的「異方便」之一；宏偉莊嚴的佛塔（及如來聖跡的巡禮等），對理想的佛陀觀，是有啟發作用的。舍利塔的發達，對佛舍利塔的供養功德，當然會宣揚重視起來，有的竟這樣說：「於窣堵波(塔)興供養業，獲廣大果」——得解脫，成佛道。舍利塔的莊嚴供養，也就傳出舍利的神奇靈感，如南傳的《善見律毘婆沙》卷三(大正二四．六九一上——中)說：

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

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

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

為：「法」，將佛所說的法，分為蘊，處，緣起，食，諦，界，菩提分等類，名為「相應修多羅」（sa□yukta-sūtra）。修多羅，義譯為「經」，是簡短的文句，依印度當時的文體得名。佛說而內容相類的，集合在一起（有點雜亂），如蘊與蘊是同類的，就集合為〈蘊相應〉。「律」，釋尊為出家弟子制的戒——學處（śik□āpada），依內容而分為五篇，名「波羅提木叉」（Prātimok□a），就是出家弟子半月半月所誦的「戒經」。後來，又集出祇夜（geya）與記說（vyākara□a）——「弟子記說」，「如來記說」。祇夜，本來是世俗的偈頌。在（法與律）修多羅集出以後，將十經編為一偈頌，以便於記憶，名為祇夜。經法方面，又集合流傳中的，為人、天等所說的通俗偈頌，總名為祇夜。遲一些傳出的偈頌而沒有編集的，如〈義品〉（Arthavargīya），〈波羅延〉（Pārāya□a）等。如表達佛法的，後來別名為伽陀（gāthā）。如來有所感而說的偈頌，名「無問自說」——優陀那（Udāna）。在北方，優陀那成為偈頌集的通稱，如《法句》（Dharmapada）名為「法優陀那」。這些偈頌體，或為字數所限，或為音韻所限，說得比較含渾些；偈頌有文藝氣息，或不免過甚其辭，所以在佛法中，祇夜是「不了義」的。「律」也有祇夜，那是僧團中常行的規制，起初是稱為「法隨順法偈」的。法的記說，有「弟子記說」與「如來記說」。對於深隱的事理，「記說」有明顯、決了的特性，所以對祇夜而說，記說是「了義」的。律也有記說，那就是「戒經」的分別解說，如「波羅提木叉分別」。修多羅，祇夜，記說，是法與律所共通的，就是「九分（或「十二」）教」（navâ□ga-vācana）的最初三分。法的最初三分，與漢譯的《雜(相應)阿含經》，南傳巴利語的《相應部》相當。

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

伽重歸於和合。由於集會因緣，對經、律進行第二次的結集。在經法方面，集成了五部：一、《雜阿含》，南傳名《相應部》；二、《中阿含》，南傳名《中部》；三、《增一阿含》，南傳名《增支部》；四、《長阿含》，南傳名《長部》；五、《雜藏》，南傳名《小部》，這部分，各部派的出入極大。現在錫蘭——吉祥楞伽（Śrīla□kā），南傳的《小部》，共有十五種：《小誦》，《法句》，《自說》，《如是語》，《經集》，《天宮事》，《餓鬼事》，《長老偈》，《長老尼偈》，《本生》，《義釋》，《無礙解道》，《譬喻》，《佛種性》，《所行藏》。

《法句》與《經集》，是比較古的；其他部分，有些集出是很遲的。戒律方面，波羅提木叉的分別，分別得更詳細些。偈頌，在舊有的以外，增補了「五百結集」，「七百結集」，「淨法」；更增補了一部分。這部分，上座部（Sthavira）名為（律的）本母——摩得勒伽（mā□rkā）；大眾部（Mahāsā□ghika）律作「雜品」，就是「法隨順法偈」。上座部集出的種種犍度（khandha），或名為法（dharma），或名為事（vastu），都是依摩得勒伽纂集而成的。以上所說的經法與戒律，各部派所傳，內容都有出入。大抵主要的部派成立，對經法與戒律，都有過自部的共同結集（有的還不止一次）。不過集成經、律的大類，是全體佛教所公認的，可以推定為部派未分以前的情形。當時集成的經、律，一直在口口相傳的誦習中，還沒有書寫的記錄。南傳錫蘭的（上座部系）赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）說：七百結集終了，為上座們所放逐的惡比丘跋耆子（Vajjiputta）等一萬人，集合起來結集，名為大合誦——大結集，就成了大眾部。

然依漢譯的大眾部律——《摩訶僧祇律》，在七百結集中，承認比丘手捉金銀是非法的。如東方跋耆比丘，否認七百結集的合法性，自行結集而成為大眾部，那麼《摩訶僧祇律》怎會同意比丘手捉金銀是非法呢？所以，赤銅鍱部的傳說，是不足採信的！由東西雙方推派出來的代表，舉行論諍的解決，依律是有約束性的，東方比丘不可能當時再有異議。而且，會議在毘舍離舉行，而跋耆是毘舍離的多數民族。放逐當地的跋耆比丘一萬人，是逐出僧團，還是驅逐出境？西方來的上座們，有力量能做得到嗎？這不過西方的

上座們，對跋耆比丘的同意手捉金銀（或說「十事」），深惡痛絕而作這樣的傳說而已。北方的另一傳說是：第一結集終了，界外比丘一萬人，不同意少數結集而另行結集，名「界外結集」，就是大眾部的成立。將大眾部成立的時代提前，表示是多數，這也是不足信的。依《摩訶僧祇律》說：經七百結集會議，東西方代表的共同論定，僧伽仍歸於和合。在部派未分以前，一味和合，一般稱之為「原始佛教」。

第二節 部派分化與論書

從「原始佛教」而演進到「部派佛教」，首先是大眾部（Mahāsā□ghika）與上座部（Sthavira）——根本二部的分化。「七百結集」的論諍，雖由雙方代表的會議而和平解決，但只是暫時的。毘舍離（Vaiśālī）中心的，東方比丘的佛教在發展中，與西方比丘們的意見，距離越來越大，終於與西方分立，事實上成為二部。從「大眾」與「上座」的名稱而論，「佛法」的最初分化，法義上雖也不免存有歧見，而主要的還是戒律問題。釋尊所制的僧伽（sa□gha）制度，原則上是「尊上座而重大眾」的。對於有學、有德、有修證的長老上座，受到相當的尊敬；但在僧伽的處理事務，舉行會議——羯磨（karma）時，人人地位平等，依大眾的意見而決定。西方系的佛教，漸漸形成上座的權威，所以有「五師相承」的傳說；思想保守一些，對律制是「輕重等持」的。東方系多青年比丘，人數多而思想自由些，對律制是重根本的。如引起七百結集論諍的，主要是比丘手捉金銀，而在上座部系所傳，就有「十事非法」。如《五分律》說：「一、鹽薑合共宿淨；二、兩指抄食食淨；三、復座食淨；四、越聚落食淨；五、酥、油、蜜、石蜜和酪淨；六、飲閣樓伽酒淨；七、作坐具隨意大小淨；八、習先所習淨；九、求聽淨；十、受畜金銀錢淨」。淨（kappa）是適宜的，與戒相應而可以這樣做的。西方系「輕重等持」，對飲食等細節，非常重視，要與重戒同樣的受持。東方系律重根本，「不拘細行」。重大眾而尊上座的一貫性，終於分裂而成為二部。部派的分化，雖說大眾與上座初分，重在戒律問題，思想方面當然也是有所出入的。無論是初分及以後再分出的，應重視思想的根本差異，不能以後代傳說的部派異義，想像為當初分出的情形，每一部派的

思想，都是有所發展與變化的。

「佛法」自二部分化，後來又一再分化，傳說分為十八部。其實，枝末分化，部派是不止十八部的。部派的不斷迅速分化，與阿育王（Aśoka）的信佛護法，是有一定關係的。摩竭陀（Magadha）的尸修那伽（Śaiśunāga）王朝崩潰後，由難陀王（Mahāpadma-nanda）創開難陀（Nanda）王朝，國勢相當強盛。西元前三二七年，馬其頓（Macedonis）王亞歷山大（Alexander），在攻佔波斯（Pārasya），阿富汗斯坦（Afghanistan），俾路支斯坦（Baluchistan）後，進侵西北印度，直逼中印度。由於亞歷山大回國，在西元前三二三年去世，中印度免受浩劫。亞歷山大的來侵，傳入了希臘（Hellas）的文化藝術，也引起了印度人民的抗外運動。有名為旃陀羅笈多（Candragupta）的，為摩竭陀王所流放，到北印度的旁遮普（Panjāb）。亞歷山大回國後，就聯絡少數武力，起來驅逐希臘駐留西北印度的軍隊。

後來推翻難陀王朝，創立孔雀（Maurya）王朝。王朝極盛時，除南印度以波那河（Penner）為界外，占有印度的全部；阿富汗與俾路支斯坦，也在其內，成為古印度的大統一時代。再傳到阿育王，約登位於西元前二七一年。阿育王與兄爭位，為了鞏固政權，對政敵是不免殘暴的，被稱為「旃陀羅阿育」。即位第九年，征服了羯□伽（Kali□ga）。由於軍民死亡的慘酷事實，阿育王放棄征略，而改取和平友好的睦鄰政策。對國內，也以「法」——道德的善行來教導民眾，從留傳下來的磨崖「法敕」，可見他施行仁政的一斑。因此，他又被稱為「法阿育」。阿育王行為的改變，與信仰佛法有關。對於一般宗教，都能予以尊重，而對佛法是深切的信仰。如一、阿育王以佛的舍利（śarīra），分送各地去建塔（stūpa），使人民有瞻禮佛舍利的機會；造塔（起初小型，一再加建而成為大塔）的風氣，從此興盛起來。二、北方的傳說：在優波毬多（Upagupta）指導下，阿育王巡禮了釋尊及過去佛的聖跡。

南傳雖沒有說到，但的確是事實。阿育王在瞻禮處，都建有四、五丈高的大石柱，雕築精美，並刻著阿育王於××年來此巡禮的銘記。佛誕生處的嵐

毘尼園（Lumbinī），轉法輪處的鹿野苑（□□ipatana-m□gadāva），現在還存有殘柱。三、南方傳說：阿育王派遣知名大德，分往邊遠地區，弘宣佛法。印度以外，有臾那世界（Yonaloka），是印度西北希臘人的控制地區；金地（Suva□□abhūmi），是緬甸（Burma）；楞伽島（La□kādīpa），是錫蘭。從此，佛教進而為國際的佛教。四、阿育王曾住在僧中，這是在家弟子，受八關齋戒（一日一夜，或延長時間）而住在僧院中。他的兒子摩哂陀（Mahinda），女兒僧伽蜜多（Sa□ghamitta），都出了家，後來到錫蘭去弘法。阿育王信佛，引起佛教的大發展。分化地區的民族文化，語言、風俗，都不能相同；佛法的適應教化，也就多少差異，成為部派更多分化的因素。

阿育王時代，部派已經存在，如南傳說：目揵連子帝須（Moggaliputta tissa）說：「佛分別說也」，可見他是上座部分出（自稱上座部）的分別說部（Vibhajyavādin）。當時的摩訶提婆（Mahādeva）——大天，是分化南印度摩醯沙慢陀羅（Mahisakama□□ala，今 Maisur）的上座。由於大天的弘化，後來分出制多山部（Caityaśaila）等，大天是屬於大眾部的。末闡提（Majjhantika, Madhyāntika）分化到罽賓（Kaśmīra），犍陀羅（Gandhāra），這是北印度，就是《漢書》所說的罽賓；末闡提是屬於（上座部分出的）說一切有部（Sarvāstivāda）的。阿育王時代，「佛法」已從根本二部，再分化成三大系了。《善見律毘婆沙》卷二(大正二四．六八二上)說：

「目揵連子帝須為和尚，摩呵提婆為阿闍梨，授十戒。大德末闡提為阿闍梨，與（授）具足戒。是時摩哂陀年滿二十，即受具足戒」。

《善見律》，是南傳律部的名稱。阿育王子摩哂陀，出家受戒。從這一事實中，可以理解到的，是：孔雀王朝的首都，在華氏城（Pā□aliputra），與大眾部重鎮的毘舍離，只是「一水（恒河）之隔」。當時王朝的中心地帶，是大眾部的化區。摩訶提婆受到阿育王的尊重，是可以理解的。阿育王登位以前，出鎮優禪尼（Ujjayainī），這是上座（分別說系）部向西南發展的重要地區。阿育王在這裡，娶了卑地寫（Vedisa）的提毘（Devī），生了

摩哂陀與僧伽蜜多兄妹；提毘一直住在優禪尼。阿育王因妻兒是優禪尼人；因鎮守優禪尼，得到當地力量的支持而得到王位：與這裡的佛教——分別說部的關係，也許更密切些，這所以摩哂陀出家，而從目揵連子帝須為和尚吧！摩哂陀初受沙彌十戒，依律制，應從二師受戒，所以依目揵連子帝須為和尚，摩訶提婆為阿闍黎。年滿二十，應該受（比丘）具足戒，要有三師——和尚與二位阿闍黎。在阿育王的心目中，說一切有部似乎沒有大眾部與分別說部的親切，但同樣的尊重，請末闡提為阿闍黎。從摩哂陀受戒的三師，知道部派的存在；阿育王一體尊敬，表示三部的平等和合，並共同為佛法努力的厚望！所以阿育王時，大德們分化各方，可能分別說部多些，但大天與末闡提，決不是目揵連子帝須的統系。摩哂陀分化到楞伽島，成為赤銅鍱部（Tāmraśā□īya），今稱南傳佛教。這一派傳說「五師相承」，以目揵連子帝須為正統，其他的部派為異說，那只是宗派意識作祟！釋尊的「無諍」精神，顯然是淡忘了！南傳阿育王時有「第三結集」，其他部派都沒有說過。傳說帝須當時論決正義，作《論事》；其實《論事》所破斥的部派，當時多數還沒有成立呢！

十八部的名稱，在不同的傳記中，也小有出入；而部派分化的過程，真可說異說紛紜，莫衷一是。如加以考察，主要的是：大眾部所傳，上座部所傳，正量部（Sa□matīya）所傳——三說，出於清辨（Bhavya）的《異部精釋》；說一切有部所傳，見《異部宗輪論》等；赤銅鍱部所傳，見《島史》等。說一切有部所傳的，與上座部所傳相近。義淨的《南海寄歸內法傳》說：「諸部流派生起不同，西國相承，大綱唯四」。依晚期四大派的傳說，我覺得：大眾部的一再分派，以上座部三系（上座，說一切有，正量）所說的，相近而合理；反之，上座部的一再分派，大眾部所傳的更為合理。這由於對另一系統的傳承與分化，身在局外，所以會敘述得客觀些。對於同一系統的分化，都覺得自己是正統，將同系的弟兄派，作為從自派所分出的。這一「自尊己宗」的主觀意識，使傳說陷於紛亂。依據這一原則而略加整理，部派分化的經過是這樣：初由戒律問題，分為大眾、上座——二部。上座部中，又分化為（上座）分別說部，上座（分別說部分出以後的說一切有系）

——二部；與大眾合為三部。上座（說一切有系）又分為說一切有部與犢子部（Vātsīputrīya）。西元二世紀集成的《大毘婆沙論》說：犢子部「若六若七，與此（說一切有部）不同，餘多相似」，可以想見二部是同一系中分出的。這樣，就成四大部。犢子部分出的正量部，弘傳極盛，取得了犢子系中的主流地位。義淨所說的「大綱唯四」，就是以大眾、上座、說一切有、正量——四大部派為綱。「佛法」的分化，自二部、三部而四大部，如下：

大眾部———大眾部————大眾部

┌（上座）分別說部———分別說部（自稱上座）

上座部┤ ┌說一切有部

└上座（說一切有）部──┤

└犢子部（正量部為大宗）

阿育王時，目犍連子帝須自稱「分別說者」，即分別說部；末闡提是說一切有部；大天是大眾部。大天遊化南方，其後《論事》所說的案達羅（四）派（Andhaka）——東山部（Pūrvaśaila），西山部（Aparaśaila），王山部（Rājagiriya），義成部（Siddhārthika），都是從此分化出來。這可見阿育王時，佛教三大部已明顯存在；大眾部早已一再分化了。所以部派的最初分化（為二部），推定為西元前三〇〇年前後。部派第二階段的分化，約開始於西元前二七〇年前後。這一階段，如分別說部，說一切有部，都依法義的不同而（分化）得名。這樣，大眾部初分出的一說部（Ekavyāvahārika），說出世部（Lokottaravādin），多聞部（Bahuśrutīya），說假部（Prajñaptivādin），也依法義得名；就是雞胤部（Kukku□ika），其實也是依說「一切行是燄煨」而得名的。第三階段的分化，約為西元前三世紀末到前二世紀。這一階段分化的部派，都依人名、地名、山名、寺名。如大眾系分出的制多山部，東山部，西山部等。說一切有系分出犢子部，犢子部又出四部：正量部，法上部（Dharmottarīya），賢冑部（Bhadrayānīya），密林山部（□a□□âgārika）。分別說部分出四部：化地部（Mahīśāsaka），飲光部（Kāśyapīya），法藏部（Dharmaguptaka），赤銅鍱部（

Tāmraśā□īya）。這些部派，都是以人名、地名為部名的。赤銅鍱即錫蘭島，赤銅鍱部即被稱為南傳的佛教。第四階段約為西元前一世紀：從說一切有部分出說轉部（Sa□krāntika），也名說經部（sutrāntika），但這是說轉，與西元三世紀後的經部不同。大眾系又分出說大空部（Mahāsuññatāvādin）。這兩部又以法義為名，已接近「大乘佛法」時期了。試依四階段，表示部派分化的本末先後如下：

┌：一說部：　：

├：————————————：————————————：說大空（方廣）部

├：　（說出世部）　：　：

大眾部┤：　┌多聞部：　：

├：雞胤部┤：　：

｜：　└說假部：　┌（東山部）　：

└：————————————：制多部┤：

：　：　└（西山部）　：

：　：　：

：　：　：

：　：　：

：　：　┌法上部：

：　┌————：犢子部 ┼賢胄部：

：　｜：　├正量部：

：　｜：　└密林山部：

┌：上座（說一切有）部┴說一切有部─：————————————：說轉部

｜：　：　：

上座部┤：　┌：化地部：

｜：　├：法藏部：

└：（上座）分別說部————————十：飲光部：

：└：赤銅鍱部：

「七百結集」時，傳誦的佛說、弟子說、諸天說，如公認為正確的，都已結集了。到了部派分化時期，又有新的部類集出，這是在固有的九分教外，又有因緣（nidāna），譬喻（Avadāna），論議（Upadeśa），成為十二分教（dvādaśâ□ga-vacana），舊譯為十二部經。因緣與譬喻，是事跡的傳述；論議是法義的討論。傳說的事跡，是可以通俗化的，說法時引用為例證的，所以對未來佛教的影響來說，決不低於法義的論究，也許會更大些。說到事跡，以釋尊的事跡為主。性質與因緣、譬喻相近的，事實上早已存在，但在這一時期，更廣泛的綜合而集出來。九分教中的本生（Jātaka），也是事跡，應該一併敘述。一、「本生」：以當前的事實為因緣，說到過去生中的一項事情，然後結論說：當時的某人，就是我（釋尊），或是某一佛弟子。這樣的體裁，名為本生。本生在《阿含經》中已有，但在這一時期，傳出的更多。北方泛說「五百本生」；南傳《小部》中的《本生》，共五四七則，都是釋尊過去世事，也就是修菩薩行的事跡。

「本生」所說的釋尊過去生中的身分，是王，臣，平民，宗教師（有的是外道），也可能是天神（鬼），或是旁生——獸類、鳥類、魚類。這類本生故事，對未來的「大乘佛法」，菩薩不只是人，也可能是天，或是高等的畜生與鬼王，起著決定性的作用。二、「譬喻」：譬喻的意義，是光輝的事跡，所以古譯為「出曜」或「日出」。南傳《小部》的《譬喻》，分為四部：「佛譬喻」，讚美諸佛國土的莊嚴；說十波羅蜜多，就是菩薩的大行。「辟支佛譬喻」。「長老譬喻」也是五四七人，「長老尼譬喻」四〇人：這是聲聞弟子，自說在過去生中，怎樣的見佛，布施，修行，多生中受人天福報，現在生才得究竟解脫。說一切有部的譬喻，是編在《根本說一切有部毘奈耶藥事》中的。初說如來往昔生中的廣大因行，先長行而後說偈頌；偈頌部分，與南傳的「佛譬喻」相當。（中間隔著別的事情），次說如來與五百弟子，到無熱池（Anavatapta）邊。大迦葉（Mahākāśyapa）等大弟子，自說過去的本行，共三五人，這可說是南傳《小部》「長老譬喻」的原始本。

三、「因緣」：因緣本來是通於如來的說法、制戒，在那裡說，為什麼人、什麼事而說。後來傳出的因緣，主要是釋尊的事跡。或是建僧的因緣，如《赤銅鍱部律》（《善見律》），化地部的《五分律》，法藏部的《四分律》，大眾部的《摩訶僧祇律》，說一切有部的《十誦律》，正量部的《佛阿毘曇經》。為了成立僧伽組織，制定受戒制度，都從釋尊成佛說起，或從釋尊誕生說起，或從前生受記作佛說起，說到成佛以後度五比丘，一直到王舍城說法，舍利弗（Śāriputra）、目犍連（Mahāmaudgalyāyana）出家，再說到制立受具足戒的制度。《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，從佛誕生說起，一直到釋尊回故國——迦毘羅衛（Kapilavastu），度釋種提婆達多（Devadatta）等出家，以下說到提婆達多的破僧，所以這是破僧的因緣。《赤銅鍱部律》在說《本生》前，先說釋尊的「遠因緣」，「次遠因緣」，「近因緣」，也是從過去生事說起，說到成立祇園（Jetavana），在祇園說《本生》，這是說《本生》的因緣。

釋尊的傳記，各部派廣略出入很大，主要是附於毘尼（vinaya）藏，而後才獨立成部的。法藏（曇無德）部的《佛本行集經》卷六〇(大正三．九三二上)說：

「當何名此經？答曰：摩訶僧祇師名為大事，薩婆多（說一切有）師名此經為大莊嚴，迦葉維（飲光）師名為佛往因緣，曇無德師名為釋迦牟尼佛本行，尼沙塞（化地）師名為毘尼藏根本」。

佛的傳記，隨部派而名目不同，尼(彌)沙塞部名為《毘尼藏根本》，正是建僧因緣的意義。大眾部名為《大事》，現存梵本《大事》，是大眾部分出的說出世部本，開始也說到毘尼。漢譯的《方廣大莊嚴經》，是說一切有部的佛傳，但多少受到大乘的影響。《修行本起經》，《過去現在因果經》等，漢譯本的佛傳，著實不少！以上三類，或是釋尊的事跡，或是往昔生中的事跡，與佛德及菩薩行有關。如《大事》說到了他方世界現在佛，菩薩的「十地」。而部派中，或說四波羅蜜多，或說六波羅蜜多，或說十波羅蜜多，都是從釋尊過去生的大行中歸納得來的。釋尊涅槃以後，再也見不到佛了，引發「佛弟子對佛的永恒懷念」。佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，

發展為對佛遺體、遺跡的崇敬，如舍利建塔等，莊嚴供養，使佛教界煥然一新。在意識上，從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本生」；出世成佛說法的「因緣」。希有的佛功德，慈悲的菩薩行，是部派佛教所共同傳說的；對現實人間的佛——釋尊，多少存有想像的成分。重視人間佛的，如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「凡是本生，因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以（作為決）定義」。但重信仰重理想的部派，依此而論究佛功德，菩薩的大行。這是部派分化的重要因素；也是重信仰與重理想的，發展而傳出「大乘佛法」的關鍵所在。

再說「論議」：論議是有關法義的，彼此間的問答對論。論議的本義，是通於佛與弟子，弟子與弟子間的問答。後來，如《瑜伽師地論》卷二五(大正三〇．四一九上)說：

「云何論議？所謂一切摩呾理迦，阿毘達磨，研究甚深素怛纜義，宣暢一切契經宗要，是名論議」。

摩呾理迦（mā□rkā），舊譯摩得勒伽；阿毘達磨（abhidharma），或簡譯為阿毘曇。這兩大類論書，是佛弟子對素怛纜——修多羅的探究、解說，都稱為論議。摩怛理迦是「本母」的意思，通於法與律，這裡所說的，是「法」的本母。對於修多羅——契經，標舉（目）而一一解說，決了契經的宗要，名為摩怛理迦。如《瑜伽師地論．攝事分》（卷八五——九八）的摩怛理迦是《雜阿含經》「修多羅」部分的本母。又如《瑜伽師地論．攝決擇分》（卷七九——八〇），標舉菩薩的十六事，一一加以解說，是大乘《寶積經》的「本母」。這是「釋經論」，但決了宗要，與依文釋義的不同。阿毘達磨，在部派佛教中發展起來，與經、律合稱三藏；阿毘達磨受到佛教界的重視，是可想而知的。阿毘達磨所論究的，也是結集的契經，但不是解說一一經文，而是整理、探究、決擇，成為明確而有體系、有條理的佛法。經義深廣，所以僧界有集會論究（問答）的學風，有「論阿毘達磨，論毘陀羅論」的。

阿毘達磨，起初是以修持為主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，所以名為阿毘達磨，有「增上法」、「現觀法」（即「對法」）、「覺了法」等意義。毘陀羅（vedalla），是法義的問答，如蘊與取蘊，慧與識，五根與意根，死與滅盡定等。重於問答分別，聽者了解後，喜悅而加以讚歎；這樣的一項一項的問下去，也就一再的歡喜讚歎。南傳的「毘陀羅」，在其他部派中，就是「方廣」（vaipulya）：廣說種種甚深法，有廣顯義理的幽深，廣破無知的作用。方廣，後來成為大乘法的通稱。論阿毘曇與論毘陀羅，後來是合一了，發展成阿毘達磨論典，是上座部所特有的。「大乘佛法」興起以前的，早期的阿毘達磨論，現存有南傳的七論：一、《法集論》；二、《分別論》；三、《界論》；四、《人施設論》；五、《雙論》；六、《發趣論》；七、《論事》。《法集》等六論，傳說是佛說的。《論事》，傳說目犍連子帝須，在論義中遮破他宗而造，可說是異部的批判集。

但《論事》的內容，多數是後代增補的。說一切有部也有七論：一、《法蘊足論》；二、《集異門足論》；三、《施設足論》；四、《品類足論》；五、《界身足論》；六、《識身足論》；七、《發智論》，舊譯名《八犍度論》。除《施設（足）論》外，都由唐玄奘譯出。《發智論》是迦旃延尼子（kātyāyanīputra）造的，為說一切有部的根本論。迦旃延尼子是東方（恒曲以東）人，在至那僕底（Cīnabhukti）造論；造論的時間，約為西元前一五〇年前後。《發智論》全論，分為八蘊：〈雜蘊〉、〈結蘊〉、〈智蘊〉、〈業蘊〉、〈根蘊〉、〈大種蘊〉、〈定蘊〉、〈見蘊〉。在時間上，世友（Vasumitra）所造的《品類足論》，富樓那（Pūr□a）所造的《界身足論》，提婆設摩（Devaśarman）所造的《識身足論》，都已受到《發智論》的影響，造論的時代，要比《發智論》遲一些。說一切有部以《發智論》為主，以六論為助，所以說「一身六足」。

此外有姚秦曇摩耶舍（Dharmayaśas）與曇摩崛多（Dharmagupta）所譯的《舍利弗阿毘曇論》。《大智度論》說：「舍利弗解佛語故，作阿毘曇，後犢子道人等讀誦，乃至今名為舍利弗阿毘曇」。《舍利弗阿毘曇論》，全論分〈問分〉、〈非問分〉、〈攝相應分〉、〈緒分〉——四分，與法

藏部《四分律》所說的論藏相合。傳為雪山部（Haimavata）的《毘尼母經》也說：「有問分別，無問分別，相攝，相應，處所生，五種名為阿毘曇藏」。可見這部論，是犢子部系，印度大陸分別說系——法藏部等所誦習的。各部派的誦本，有些出入，漢譯本是分別說系的。

從《舍利弗阿毘曇論》的內容，參考《大毘婆沙論》的解說，可以看出阿毘達磨論究的主題，與論究的方法，也可從此了解南傳與說一切有部論書的關係。論中的四分或五分，是初期阿毘達磨論究的主題：自相（svalak□a□a），共相（sāmānya-lak□a□a），攝（sa□graha），相應（samprayukta），因緣（nidāna）——這是阿毘達磨的根本論題。「自相」是：對佛所說的，如眼、耳等，定、慧等一切法，確定不同於其他的特性；也就確定他的體性，名為自性（svabhāva）。「共相」是：如善與不善，善性通於一切善法，不善通於一切不善法；凡通於一分或通於一切法的，名為共相，是法的通性。「攝」是：佛隨世俗說法，有些是名異而內容相同的，將他統攝為一法。這樣的化繁為簡，容易理解。「相應」是：內心是心心所的綜合活動。心與心所，心所與心所，有些是一定共同起用的，有的性質相反而不能同起的。心心所同時起而同緣一境的，名為相應。經這樣的分別，複雜的內心活動，容易有明確的認識。「因緣」是佛法的重要論題。因緣的情形，是不一致的，如種子與芽，水分、溫度與芽，同是因緣而意義各別。古人依據經文，作種種分別。攝，相應，因緣，就是《舍利弗阿毘曇論》的〈攝相應分〉、〈緒分〉。〈問分〉是對於一一法（自相），以「共相」作問答分別；沒有共相分別的，是〈非問分〉。經這樣的論究，對佛所說法的意義，能充分的明白出來。在阿毘達磨的論究中，又進行隨類纂集的工作。以某一論題為主，將有關的經說總集起來，在《舍利弗阿毘曇論》中，就有〈業品〉、〈人品〉、〈智品〉、〈道品〉、〈煩惱品〉、〈觸品〉、〈結品〉、〈心品〉、〈定品〉。如〈業品〉，從二業到四十業，有關業的經說，總集而一一加以解說。這些類集，可說是資料的搜集。依《舍利弗阿毘曇論》，這類纂集，是稱為施設（prajñapti）的，如說：「今當集假結正門」；「今當集假觸正門」；「今當集假心正門」：假，是施設的異譯。又如說

：「今當集諸道門」；「今當集諸不善(煩惱)法門」；有的直捷的纂集，連「今當集××門」也略去了。依同性質的〈結品〉、〈觸品〉、〈心品〉，這些都應稱為假——施設的。如〈人品〉，與南傳六論中的《人施設論》，是非常接近的。六足論中的《施設論》，趙宋法護（Dharmapāla）譯出七卷，內容為〈世間施設〉、〈因施設〉、〈業施設〉。這是傳說為八品的大論，宋譯不全。《阿育王傳》說：「摩得勒伽藏者，所謂四念處，……願智三昧，增一定法(定的類集)，百八煩惱，世論記，結使記，業記，定、慧等記」。「記」，是施設的異譯。依上文所說，可見有世間施設，因施設，業施設，結使施設，定施設，慧施設等。這是依隨類纂集的，抉出重要的問題，作為論究的項目。後代論書的品名，大都由此而來。

呂澂的〈毘曇的文獻源流〉，依圓測的《解深密經疏》（卷二），《仁王經疏》（卷一），引用真諦（Paramârtha）的《部執論記》，說「佛說九分毘曇」，是一切阿毘曇的根源。九分是：「分別說戒，分別說世間，分別說因緣，分別說界，分別說同隨得，分別說名味句(名句文)，分別說集定，分別說集業，分別說諸陰(蘊)」。「分別說」，就是施設。該文解說「名味句」，是「慧」的誤譯；「同隨得」是種子習氣的聚集，與隨眠（煩惱）相當；「世間」是「賢聖」，「諸陰」是「契經」，解說得未免牽強了些！「九分毘曇」既然是佛說的，是毘曇的根源，那怎會有「同隨得」？這是正量部特有的術語呀！真諦的譯品，多處引用正量部說，那因為真諦是優禪尼人，這一帶是正量部化區的緣故。可以論定的，真諦所傳的「九分毘曇」，是正量部所傳的。正量部的「九分毘曇」，已部分傳來，就是真諦所譯的《佛說阿毘曇經》，傳說共九卷，現存二卷。經文先說「若見十二因緣生相，即是見法；若能見法，其即見佛」。廣說因緣，與《佛說稻芊經》大致相同，這就是「分別說因緣」。經文「次論律相」，是受戒法的次第安立——「分別說戒」。還有真諦所譯的《立世阿毘曇論》，開端說：「如佛婆伽婆及阿羅漢說」，可見這不只是佛說，而已經過佛弟子們的補充。內容與《長阿含經》的《世記經》相同，是三界世間的施設，不正是「分別說世間」嗎（在九卷《佛說阿毘曇經》中，想必簡略多了）？真諦所傳的「九分毘曇」，

是正量部所說。正量部從犢子部再分出的部派，離佛法根源是遠了些！其實，「九分毘曇」，確是古代所傳的佛說，如《摩訶僧祇律》說：

1.「九部修多羅，是名阿毘曇」。

2.「阿毘曇者，九部經」。

3.「阿毘曇者，九部修多羅」。

九部經（修多羅），正譯為「九分教」。佛說的九分教，是「修多羅」，「祇夜」，……「未曾有經」。九分教是希有的，甚深的，被稱歎為「阿毘達磨」，與「阿毘毘奈耶」並稱。「阿毘曇有九分」，古代的傳說久了，後起的正量部，以為「阿毘曇論」有九分，這才依自己的宗義，解說為「九分阿毘曇論」。這一傳說，西元六世紀，真諦引進到中國來，竟受到名學者的賞識，推為毘曇根源，也可說意外了！

第三節 部派思想泛論

部派思想的分化，主要是一、地區文化的影響：大眾部（Mahāsā□ghika）在東方，以毘舍離（Vaiśālī），央伽（A□ga）一帶為重鎮；上座部（Sthavira）在西方，以拘睒彌（Kauśāmbī），摩偷羅（Mathurā）為中心，形成東西二派。大眾部向東傳布而入南方，是經烏荼（U□ra），迦陵伽（Kali□ga）而到達案達羅（Andhra），即今 Godavari 河與 Krishnā 河流域（主要的大乘思想，都由這一帶傳出）。西方上座部中，有自拘睒彌等南下，經優禪尼（Ujjayainī）而到達阿槃提（Avanti），成為（上座）分別說部（Vibhajyavādin）。阿育王（Aśoka）時，分別說部中，有分化到楞伽島（La□kādīpa）的，成為赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）。留在印度的，與南方大眾部系的化區相啣接，所以再分化出的化地部（Mahīśāsaka），法藏部（Dharmaguptaka），飲光部（Kāśyapīya），思想都接近大眾部。

如《異部宗輪論》說：法藏部「餘義多同大眾部執」；飲光部「餘義多同法藏部執」。化地等三部，後來也流化到北方。自摩偷羅而向北發展的，到達犍陀羅（Gandhāra），罽賓（Kaśmīra）地區的，是說一切有部（

Sarvāstivāda）。由拘睒彌、摩偷羅而向東西發展的，是犢子（Vātsīputrīya）系的正量部（Sa□matīya）。地區不同，民族也不同。阿育王以後，南方案達羅民族日見強大，西元二八年，竟滅亡了中印度的摩竭陀（Magadha）王朝。在北方，有稱為臾那（Yavana）的希臘人，稱為波羅婆（Pahlava）的波斯人，還有塞迦（Saka）人，一波一波的侵入西北，直逼中印度。外來民族，雖也漸漸的信受佛法，但在兵荒馬亂中，不免有「破壞僧坊塔寺，殺諸道人」(比丘)的事件，所以被稱為「三惡王」。其中塞迦族，傳說為就是釋迦（Śākya）遺族，所以非常信仰佛法。烏仗那（Udyāna）一帶的佛教，對未來有深遠的影響。

在佛法的分化中，孔雀（Maurya）王朝於西元前一八四年，為權臣弗沙密多羅（Pu□yamitra）所篡滅，改建熏伽（Śu□ga）王朝。那時，旁遮普（Panjāb）一帶，希臘的彌蘭陀（Milinda）王的軍隊，南侵直達中印度，虧得弗沙密多羅逐退希臘部隊，也就因而篡立。弗沙蜜多羅恢復婆羅門教在政治上的地位，舉行馬祭；不滿佛教的和平精神，及寺塔莊嚴，而採取排佛運動。從中印度到北方，毀壞寺塔，迫害僧眾，如《阿育王傳》，《舍利弗問經》等說。經歷這一次「法難」，中印度佛法衰落了，佛法的重心，轉移到南方與北方。南方與北方的佛法，在動亂中成長；佛教的「末法」思想，偏重信仰的佛教，由此而興盛起來。由於分化的地區與民族不同，各部派使用的語言，也就不一致。傳說說一切有部用雅語(梵文)，大眾部用俗語，正量部用雜語，上座（分別說）部用鬼語(巴利文)。邊遠地區的民族與語文不同，對部派佛教的思想紛歧，是有一定關係的。

二、思想偏重的不同：世間是相對的，人類的思想、興趣，是不可能一致的。佛在世時，多聞者，持律者，頭陀行者等，比丘們已有同類相聚的情形，法義與修習，經過展轉傳授，彼此間的差別就顯著起來，這可說是部派分化、思想多歧的主要原因。如「法藏部自稱我（承）襲采菽氏(目犍連)師」；經量部（sutrāntika）「自稱我以慶喜(阿難)為師」，明顯的表示了這一意義。對「佛法」的態度與思想不同，如大眾部是重法的，上座部是重律的。上座部中的分別說系，對律制特別尊重。如漢譯的《四分律》屬法藏部，《

五分律》屬化地部，《解脫戒經》屬飲光部，《善見律毘婆沙》屬赤銅鍱部。每派都有自宗的律典，可以想見對於戒律的尊重。這是重法與重律的不同。對於經法，重於分別的，如赤銅鍱部有《法聚》等七論，說一切有部也有六足、一身（《發智論》）——七論。南、北兩大學派，特重阿毘達磨（abhidharma），對一切法的自相，共相，攝，相應，因緣（說一切有部更立成就、不成就），不厭其詳的分別抉擇，使我們得到明確精密的了解。大眾部是重貫通的，有《蜫勒論》，「廣比諸事，以類相從」；有「隨相門、對治門等」論門。重於貫攝，也就簡要得多。傳說大眾部有「論」，但沒有一部傳譯過來，這是重經輕論的學風。以上是重於分別，重於貫通的不同。大概的說：上座系是尊古的，以早期編集的聖典為準繩，進而分別抉擇。大眾部系及一分分別說者，是纂集遺聞，融入新知的，如真諦（Paramârtha）《部執異論疏》說：化地部「取四韋陀好語，莊嚴佛經」；法藏部於三藏外，有「四、咒藏，五、菩薩藏」；大眾部系中，更「有大乘義」，這是尊古與融新的不同。對於經說，大眾部與經部等，一切依經說為準。如來應機說法，都是究竟的，所以大眾部等說：「世尊所說，無不如義」。但重義理的，說一切有部自稱「應理論者」；赤銅鍱部自稱「分別論者」。佛說是有了義的、不了義的，應論究諸法實義，不可以世俗的隨宜方便說為究竟。佛說有了義、不了義，如結集的「四部阿含」，也有宗趣的不同，覺音（Buddhaghoṭa）所作的四部注釋，名稱為：

《長部》注：Sumaṅgalavilāsinī（吉祥悅意）

《中部》注：Papañca-sūdanī（破斥猶豫）

《相應部》注：Sāratthapakāsinī（顯揚真義）

《增支部》注：Manoratha-pūraṇī（滿足希求）

四部注釋的名稱，表示了古代所傳，四部（阿含）的不同宗趣。龍樹（Nāgārjuna）所說的四種悉檀（siddhānta），就是依此判說，而作為判攝一切佛法的準繩。如「世間悉檀」是「吉祥悅意」；「對治悉檀」是「破斥猶豫」；「各各為人（生善）悉檀」是「滿足希求」；「第一義悉檀」是「

顯揚真義」。這一佛法化世的四大宗趣，說一切有部也有相近的傳述。如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種隨禪法，名雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含」。上座系（除一分接近大眾部的）與大眾系的學風，就是「隨教行」與「隨理行」，重經與重論的不同。對佛法的偏重不同，應該是部派異義紛紜的主要原因。

部派分化而引起信解的歧異，先從佛（buddha）、菩薩（bodhisattva）說起：佛與弟子們同稱阿羅漢（arhat），而佛的智德勝過一般阿羅漢，原則上是佛教界所公認的。傳說大眾部的大天（Mahādeva）五事：「餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起」，引起了教界的論諍。「道因聲故起」，是說音聲可以引起聖道，音聲可作為修道的方便。前四事，都是說阿羅漢不圓滿，顯出佛的究竟；離釋尊的時代遠了，一般人對佛與阿羅漢間的距離也漸漸遠了。釋尊的傳記，多少滲入些神話，但上座部的立場，佛是現實人間的，與一般人相同，要飲食、衣著、睡眠、便利，病了也要服藥。佛的生身是有漏的，佛之所以為佛，是佛的無漏功德法身。大眾部系傾向於理想的佛陀，以為佛身是無漏的，是出世間的，如《摩訶僧祇律》說：「世尊雖不須，為眾生故，願受此藥」。這是說：佛身無漏，是不會生病的，當然也就不需要服藥。所以說佛有病服藥，那是方便，為後人作榜樣，如比丘有病，就應該服藥。大眾系的說大空宗（Mahāsuññatāvadin）以為：佛示現身相，其實佛在兜率天（Tu□ita）上，所以也不說法，說法是佛的化現。《異部宗輪論》也說：大眾部等，「佛一切時不說名等，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」，這也是佛不說法了。案達羅派與北道部（Uttrāpathaka）說得更希奇：佛的大小便，比世間的妙香更香。從佛出人間而佛身無漏，演進到人間佛為化身，真實的佛，如《異部宗輪論》(大正四九．一五中——下)說：

「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」。

佛是無所不在的，無所不能的，無所不知的，而壽命是永遠無邊際的。《大智度論》所說：「佛有二種身：一者、法性身；二者、父母所生身」，實不外乎大眾系的佛身觀。同時，大眾部以為：此土的釋尊以外，十方世界也有佛出世的；世界無量，眾生無量，怎能說只有此土有佛？經上說沒有二佛同時出世，那是約一佛所化的世界（三千大千世界）說的。現存說出世部（Lokottaravādin）的 Mahāvastu（《大事》），及《入大乘論》，都說到了大眾部系所傳，他方世界佛的名字。佛陀的理想化，十方化，實由於「釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心無比的懷念」。思慕懷念，日漸理想化，演化為十方世界有佛現在，多少可以安慰仰望佛陀的心情。這樣，與尊古的上座部系，堅定人間佛陀的信心，思想上是非常的不同了！釋尊智德的崇高偉大，由於在未成佛以前，長期的利益眾生，不是阿羅漢那樣的「逮得己利」，自求解脫。被稱為菩薩的過去生中的修行，廣泛的流傳出來，名為「本生」（Jātaka），這是各部派所共有的（也有出入）。本生中的菩薩，是在家的，出家的；有婆羅門、王、臣、外道；也有天（神）、鬼、畜生。如「六牙白象本生」、「小鳥救火本生」，那種偉大的精神，在人都是希有難得的；惡趣中的象與鳥，能有這樣的偉大德行嗎？上座部以為是可能的；大眾部系以為不可能，那怎樣解說本生呢？大眾部中，案達羅學派及北道部以為：釋尊長期修行，到遇見迦葉佛（Kāśyapa）時入決定。入「決定」（niyāma），鳩摩羅什（Kumārajīva）譯為入正位，與入「正性離生」的意義相當。這是說：那時的釋尊（前生），已證入諦理而成為聖者；所以（聖者）菩薩能「隨願往生惡趣」，是願力而不是業力。這就是大眾部等所說：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。這樣，菩薩修行，可分為二個階段：初修是凡位，入決定以上是聖位。入聖位的菩薩，與「大乘佛法」的不退轉——阿毘跋致（avaivartika）菩薩相當。這與上座部所說，未成佛以前的菩薩，是「有漏異生」，又非常不同了。總之，大眾部系的佛及菩薩，是理想的，信仰的；上座部系是平實的。對滿足一般宗教情緒來說，大眾部系所說，是容易被接受的；這是一項引向「大乘佛法」的重要因素。

佛與菩薩，是依據釋尊的傳記（「因緣」），及傳說（「本生」）等而發展；佛法的義理，是依據「四部阿含」及「雜部」的。論到法義（教理），大概的說：大眾部系著重理性的思考，上座部系著重事相的論究。無為（asa□sk□ta）法，在《阿含經》中，指煩惱、苦息滅的涅槃（nirvā□a）；涅槃是依智慧的抉擇而達成的，所以名為擇滅（pratisa□khyā-nirodha）。赤銅鍱部但立擇滅無為，代表了初期的法義。無為是不生不滅的，有永恒不變的意義，依此，說一切有部立三無為：擇滅，非擇滅（apratisa□khyā-nirodha），虛空（ākāśa）。如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於智慧的抉擇而得滅（不起），名為非擇滅。虛空無為，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。在大眾部系及接近大眾部（流行印度）的分別說系，無為法可多了！如《異部宗輪論》(大正四九．一五中——下)說：

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

九無為中的前三無為，與說一切有部相同。空無邊處（ākāśânañcāyatana）等四無為，是四無色定所契的定體。緣起支性（pratītya-samupādâ□gikatva），經說十二緣起是：「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界」，所以是本來如此，生死流轉的必然軌律。聖道支性（āryamārga□gikatva），經上稱「八正道」為「古仙人道，古仙人徑」，這是佛佛道同，解脫生死所必由的常道。這二者都稱為無為，都是永恒不變的理性。分別說系的化地部，也立九無為：「一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如」。前三無為相同。不動（acala），一般指不為三災所動亂的第四禪；化地部可能是廣義的，通於空無邊處等四無色定，都約定體說。真如（tathatā）是如此如此而沒有變異的；善（kuśala）、不善（akuśala）、無記（avyak□ta）法被稱為真如，說明了善、不善、無記（中容）性，都有一定的理則，決不變異的，可說是道德與不道德的鐵則。

《舍利弗阿毘曇論》，也立九種無為：擇（智緣盡）、非擇（非智緣盡）、緣（緣起）、空無邊處等四處外，別立決定與法住。決定（即「正性離生」）是無為，與大眾部系中的案達羅（四）派相同。法住，可能是法住智所悟入的諦理。傳說犢子部誦習《舍利弗阿毘曇論》，但現存漢譯本，沒有不可說我（anabhilāpya-pudgala），也不立阿修羅（asura）為第六趣，不可能是犢子系的誦本。《舍利弗阿毘曇論》的組織，與法藏部的《四分律》，雪山部（Haimavata）的《毘尼母論》所說的「論藏」大同，現存本應該是屬於印度上座分別說系的。此外，案達羅四部與北道部說，滅定是無為。北道部說：色等自性名真如，是無為。案達羅四部中的東山住部（Pūrvaśaila），立四諦是無為；沙門果及得是無為。大眾系及（流行印度的）分別說系，立種種無為，都是在推究永恒不變的理性；傾向於形而上的理性探究，是明確而無疑的。這一傾向，論到理想的佛陀觀，就是絕對不二的佛陀。佛是超越常情的，東山住部的〈隨順頌〉，說得非常明白，如《入中論》卷二(漢藏教理院刊本三一)引「頌」說：

「若世間導師，不順世間轉，佛及佛法性，誰亦不能知。

雖許蘊處界，同屬一體性，然說有三界，是順世間轉。

無名諸法性，以不思議名，為諸有情說，是順世間轉。

由入佛本性，無事此亦無，然佛說無事，是順世間轉。

不見義無義，然說法中尊，說滅及勝義，是順世間轉。

不滅亦不生，與法界平等，然說有燒劫，是順世間轉。

雖於三世中，不得有情性，然說有情界，是順世間轉」。

在如來如實證——佛本性中，一切是同一的離言法性，沒有世俗所見那樣的我與法、有與無，連佛、滅、勝義，也都是無可說的。為眾生——有情說這說那，都不過「順世間轉」，隨順世間的方便。從如來自證的離言法性說，法性是超越於名言的。大眾部系發展到此，與「大乘佛法」是沒有太多不同的。

重於事相論究的，是上座部系的阿毘達磨（abhidharma）——「論」。探求的內容，一、自相（svalak□a□a）：佛所說的，我們平常所了解的，都是複合體；就是「一念心」，也有複雜的心理因素。所以，從複合而探求（分析）到「其小無內」的單位，不同於其他而有自體的，「自相不失」，就立為一法。二、共相（sāmānya-lak□a□a）：一切法所有的通遍性，或通於一切法，或通於有為（sa□sk□ta），或通於色法等，通遍性名為共相。赤銅鍱部稱共相為「論母」，說一切有部名為「論門」（分別）。三、攝（sa□graha）：佛所說的，有同名而含義不同的，也有不同名字而內容是同一的，所以以「自性攝自性」，凡同一體性的，就是一法，如《舍利弗阿毘曇論》說：「擇，重擇，究竟擇，擇法，思惟，覺，了達（自相他相共相），思，持，辯，進辯，慧，智，見，解脫，方便，術，焰，光，明，照，炬，慧根，慧力，擇法，正覺，不薄，是名慧根」。這樣，異名而同實的，就化繁為簡了。四、相應（samprayukta）：這是複雜的心理而與心同起的。由於心理因素的性質不一，有可以同時緣境而起的，是相應；不能同時緣境而起的，是不相應。從「自相」分別得來的一一心心所法，經相應不相應的論究，對內心能有明確的理解。五、因緣（nidāna）：一切有為法，都依因緣而生起，這是佛法的定律。探求佛所說的因緣，意義非常多，所以立種種因緣。如赤銅鍱部的《發趣論》，立二十四緣；《舍利弗阿毘曇論》，立十因十緣（十種因緣）；說一切有部的《發智論》，立六因、四緣。佛說（《阿含經》）經自相等論究，這才條理分明，容易了解（不斷論究而成為繁密的義學，是以後的事）。在論究中，經「自相」、「攝」而成立的一一法（一般所說的七十五法，百法，就是這樣來的），加以分類，如赤銅鍱部的《攝阿毘達磨義論》說：「說此對法(阿毘達磨)義，勝義有四種：心及心所、色，涅槃攝一切」。《攝義論》歸納一切法為四類：涅槃是無為法；有為法是心（citta），心所（caitta），色（rūpa）——三類。這四類都是勝義（Paramârtha），也就是實有的。說一切有部的《發智論》，覺得有些有為法，不能納入心、心所、色的，所以立心不相應行（cittaviprayukta-sa□skara）。世友（Vasumitra）所造的《阿毘達磨品類（足）論》，立〈辯五事

品〉，以色，心，心所，心不相應行，無為為五類，統攝一切法，可說「綱舉目張」，一直為後代的論師所採用。

部派的異義多極了，略述三項最重要的。一、三世有與現在有：佛說「諸行無常」，一切有為法是生而又滅的。在生滅現象中，有未來、現在、過去的三世，有依因緣而生果的關係。但經深入的論究，論究到一一法的最小單元，生滅於最短的時間——剎那（k□a□a），就分為二大系，三世有與現在有。三世有，是上座部中，說一切有部，犢子部（本末五部），及從說一切有分出的說轉部（Sa□krāntika）所主張的。「三世有」是什麼意義？一一法的實體，是沒有增減的（這是「法界不增不減」的古義），如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七六(大正二七．三九五下——三九六上)說：

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

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

是說一切有部的法體與作用，差別只是法體的是常、是恒而已；但在一般解說，常與恒是沒有不同的。化地部末計，也說「實有過去、未來」。案達羅四部說：「一切法自性決定」；「一切法有，三世各住自位」，也近於三世有說。與三世有說對立的，是現在有說，如大眾部等說：「過去、未來非實有體」；化地部說：「過去、未來是無，現在、無為是有」。一切有為法，生滅無常，因果相續，都是現在有。過去了的，影響現在，所以說過去法「曾有」。還沒有生起而未來可能生起，所以說未來法「當有」。曾有而影響現在或未來的，未來而可以生起的功能，其實都是現在有；一切依現在而安立，過去與未來，假名而沒有實法。這是說：人生、宇宙的實相，都在當前的剎那中。《大毘婆沙論》有一值得注意的傳說：「有說：過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」。這是現在有說，應屬於大眾、分別說系。說現在有而是無為的，似乎非常特殊！從大眾部分化出的北道派說：色等（有為）法的自性（svabhāva），是真如、無為。這正是「現在雖有而是無為」；無為是有為的自性，如如不異，依自性而起用，有生有滅，才是有為。這與說轉部的根本蘊是常，同一意義，不同的是三世有與現在有而已。三世有與現在有，論諍得尖銳的對立著，但論究到一一法的自性，現出了是常是恒的共同傾向；對「大乘佛法」來說，也可說殊途同歸了！

二、一念見諦與次第見諦，是有關修證的重要問題。佛弟子依法修行，以般若——慧（Prajñā）見諦。形容體見諦理的文句，經律也有不同的敘述，如《銅鍱律．大品》(南傳三．二一)說：

「具壽憍陳如遠塵離垢法眼生：一切集法皆是滅法」。

阿若憍陳如（Ājñāta-kau□□inya），為五比丘中最先悟入的。見苦集皆是滅法，顯然是緣起（pratītya-samutpāda）的苦集與苦滅的體見。由於安立四諦：苦應知，集應斷，滅應證，道應修；在正見為先導的修行中，知苦、斷集而證滅，名為「見滅得道」或「一念見諦」。然在《阿含經》中，如實知苦（或五蘊等分別說），如實知集，如實知滅，如實知道，處處都這樣說。如《轉法輪經》，在知苦、斷集、證滅、修道下，都說：「正思惟時，生眼、智、明、覺」：這是於四諦別別的生智，那就是別別悟入了。在

分化的部派中，說一切有部立十五心見道；犢子系立十二心見諦（從說一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦）：這都是次第見諦，而且是（先）見苦得道的。大眾及分別說系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。梁真諦（Paramârtha）譯的《四諦論》，屬於大眾系的說假部（真諦譯作分別部），如《論》卷一(大正三二．三七八上、三七九上)說：

「若見無為法寂離生滅(滅諦)，四（諦）義一時成」。

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

《大毘婆沙論》說：法藏部「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」，也是見滅得道的。化地部說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦」。這是頓見四諦，而頓見以後，「見苦諦時能見諸諦」。可說是次第見苦得道，與一時見滅得道的折衷派。怎樣的修行，才能見諦理，不是從論理中得來，而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。對於這二派，我以為都是可行的。佛法中的阿羅漢（arhat），有慧解脫（prajñā-vimukta）與俱解脫（ubhayatobhāga-vimukta）。慧解脫者是以法住智（dharma-sthititā-jñāna），知緣起的因果生滅而得證的。俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃（d□□□adharma-nirvā□a），也就是以涅槃智（nirvā□a-jñāna）得證的。阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鍱部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，似乎嚴密周詳，而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有釋尊時代那種簡要直入的修證了！

三、補特伽羅（pudgala）與一心：補特伽羅，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生——有情（sattva）。眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說（生滅）無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫——這一連串的事實？主張「三世有」的部派，可說是依蘊、界、

處——身心的綜合活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。依蘊、界、處而立補特伽羅的，一、說一切有部以為：「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。現在世攝的身心，有執持、覺受用，剎那滅而又相續生。法是剎那滅的，沒有移轉，但在這執受為有情自體的和合相續上，說有「假名我」，有移轉——從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的，所以佛說「無我」。二、犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界——假施設名」。犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。

犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。這二派，古代稱之為「假無體家」，「假有體家」。三、從有部分出的說轉部說：「說諸蘊有從前世轉至後世。……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅」。上面曾說到：一味蘊是有部的法性恒住，根邊蘊是作用差別。有部說「恒住」，說轉部說是「常住」。體常而用無常，綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性，又有轉變性。這三家，都是說三世實有，法性恒(常)住的；後二家，與大乘的「真常我」，可以比較研究。再說「現在有」的，依心立我，如《成實論》說：「又無我故，應心起業；以心是一，能起諸業，還自受報。心死心生，心縛心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集，若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故，名眾生相」；「心法能知自體，如燈自照，亦照餘物」。從燈能自照照他的譬喻，可知這是大眾部的本義（末宗或說「心心所法無轉變」）。

一心論，不是剎那生滅而是剎那轉變的。以一心來說明一眾生，說明記憶、造業受報的事。這種見解，在說明記憶時，有「前後一覺論者」：「彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一，如是可能憶本所作」。在說明雜染與清淨時，有「一心相續論者」：「有執但有一心。……有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性。為對治煩惱，非對治心，如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等」。這與心

性本淨論者相同：「心本性清淨，客塵煩惱所染汙故，相不清淨」；「染汙不染汙心，其體無異」。心性本淨，是大眾部、分別說部系所說。一心的「其性不異」，「其體無異」，不是常住的。依《成實論》說：「我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染」，正是「一心相續論」的見解。但說識而有特色的，有「意界是常論」者：「彼作是說：六識雖生滅，而意界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，意界能憶故」。意界（mano-dhātu）是六識界生起的所依，所以「意界是常」，是依常住意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裡，別有常住不變的心。

這也是為了說明憶念的可能，不知是那一部派的意見！二、赤銅鍱部立有分識：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」。這二說，都是從一般的六識，而探求到心識的底裡。部派早期的心識說，都是為了說明憶念，造業受報，從繫縛得解脫，通俗是看作自我的作用。「心性本淨」，「意界是常」，與大乘的真常心，是有深切的關係的。

再論僧伽（sa□gha），釋尊「依法攝僧」，將出家弟子納入組織；在有紀律的集體生活中，安心修學，攝化信眾。釋尊入滅以後，佛法依僧伽的自行化他而更加發展起來。「毘尼是世界中實」，有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼——律，也有多少適應的變化。大眾部系是重「法」的，對律制不拘小節。如灰山住部——雞胤部（Kukku□ika），是從大眾部分出的，《三論玄義》(大正四五．九上)說：

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

衣服，飲食，住處，雞胤部以為一切都可以隨宜，不必死守律制。以僧伽住處來說，律制是要結界的，界（sīmā）是確立一定的區域，界以內的比丘，依律制行事。雞胤部以為結界也可以，不結界也可以。如不結界，那僧

伽的一切規制，都無法推行；犯罪而需要懺悔的，也無法如律懺悔出罪了：這等於對僧伽制度的全盤否定。這一派比丘，並不是胡作非為的，反而是精進修行，專求斷煩惱得解脫的。這也許是不滿一般持律者的墨守成規，過分形式化；也許是懷念佛法初啟，還沒有制立種種規制時期的修行生活。因而忽略佛制在人間的特性，陷於個人主義的修持。雞胤部是大眾部早期分出的部派，這可能是勤修定慧，經長期演化的情形；《三論玄義》是依真諦《部執異論疏》所說的。大眾部的律制隨宜，發展在南方的案達羅學派及方廣部（Vetulyāvada）說：為了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫，這是破壞了佛制出家的特性。北道部說：有在家的阿羅漢。在家人是可以修得阿羅漢果的，但得了阿羅漢果，依然妻兒聚居，勞心於田產事業，這是律制所沒有前例的。在家阿羅漢與同意可以行淫，對釋尊所制出家軌範，幾乎蕩然無存。大眾系重法而律制隨宜的傾向，將使佛法面目一新了！

卷003

第三章 初期「大乘佛法」

第一節 初期大乘經的流布

西元前一世紀中，「大乘佛法」開始興起，這是佛法而又大乘（mahāyāna）的；傾向於理想的、形而上的，信仰而又通俗化的佛法。大乘經典的傳出，從內容的先後不同，可以分為「初期大乘」與「後期大乘」。初期與後期的分別，是有經說可據的，如《解深密經》的三轉法輪：初轉是（聲聞）「佛法」；二轉與三轉，就是「大乘佛法」的初期與後期。又如《大集經》的〈陀羅尼自在王品〉：初說無常、苦、無我、不淨；次說空、無相、無願；後說不退轉法輪，令眾生入如來境界，也表示了大乘有先後的差別。大概的說：以一切法空（sarva-dharma-śūnyatā）為了義的，是「初期大乘」；以一切法空為不究竟，而應「空其所空，有（也作「不空」）其所有」的，是「後期大乘」。「初期大乘」經的傳出，約自西元前五〇年，到西元二〇〇年頃，傳出也是有先後的。也有思想與「初期」相同，而傳出

卻遲在「後期」的，這如「部派佛教」，是先於大乘的，而在大乘流行中，部派也還在流行發展一樣。

「初期大乘」經的部類繁多，在「大乘佛法」的傾向下，多方面傳出，不是少數地區、少數人所傳出的。傳出的，或起初是小部，漸漸的擴編成大部，如《般若經》。或各別傳出，後以性質相同而合編的，如《華嚴經》。要確定「初期大乘」到底是那些經典，說明也真不容易！鳩摩羅什（Kumārajīva）譯經，雖遲在西元五世紀初，但所譯龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》與《十住毘婆沙論》，是屬於西元三世紀初的論典。「論」中廣引大乘經，性質都是初期的，比西元三世紀後半，竺法護（Dharmarak□a）所譯的部分經典，反而要早些。龍樹論所引大乘經，標舉經名的，共二十六部；沒有標出經名，而內容明確可見的，共八部；可能沒有譯成漢文的，有三部；還有泛舉經名的九部。先敘述於下，作為「初期大乘」最可信的教典。

屬於「般若部」的，有「上品」十萬頌，與玄奘所譯的《大般若經．初分》相當；「中品」二萬二千偈，與《大般若經．第二分》相當；「下品」——《道行》，與《大般若經．第四分》及〈第五分〉相當。「中品」與「下品」，中國一向稱之為「大品」與「小品」。屬於「華嚴部」的，有〈華藏世界品〉、〈十地品〉、〈入法界品〉。屬於「寶積部」的，有與「第三會」相當的《密迹金剛力士經》；與「第五會」相當的《阿彌陀佛經》；與「第六會」相當的《阿閦佛國經》；與「第一九會」相當的《郁伽長者所問經》；與「第三三會」相當的《離垢施女經》；與「第四三會」相當的《寶頂經》，這是原始的《寶積經》，《大寶積經》四九會，就是依此而彙編所成的。依《十住毘婆沙論》，今編入《大集經》的《無盡意菩薩經》，早期也是屬於「寶積部」的。

不屬於大部的，如《首楞嚴三昧經》；《般舟三昧經》，後代作為「大集部」，與經意不合；《賢劫三昧經》；《弘道廣顯三昧經》；《毘摩羅詰經》；《法華經》；《三十三天品經》，即《佛昇忉利天為母說法經》；《放鉢經》；《德女經》；《自在王菩薩經》；《海龍王經》；《大樹緊那羅王所問經》；《文殊師利淨律經》；《寶月童子所問經》；《三支經．除罪

業品》，與《舍利弗悔過經》相當；《智印經》；《諸佛本起經》；《諸法無行經》；《不必定入定入印經》；《持人(世)經》；《決定王大乘經》；《淨德經》；《富樓那彌帝隸耶尼子經》。

還有但舉經名而不詳內容的，如《雲經》，《大雲經》，《法雲經》，都是「各各十萬偈」的大部。曇無讖（Dharmarak□a）所譯《大雲經》，不知是否十萬偈《大雲經》的一分？《六波羅蜜經》，可能是《六度集經》。《彌勒問經》，可能與《大寶積經》的「四一會」或「四二會」相當。《大悲經》，那連提耶舍（Narendrayaśas）也譯有《大悲經》，不知是否相同？《方便經》，《阿修羅問經》，《斷一切眾生疑經》，內容不明。

龍樹所引的大乘經，不可能是當時大乘經的全部。從我國現存的譯本來看，漢、魏、吳所譯的，如《文殊問菩薩署經》，《內藏百寶經》，《成具光明定意經》，《菩薩本業經》（《華嚴經．淨行品》的古譯）。西晉竺法護所譯的，如《文殊師利嚴淨經》，《文殊師利現寶藏經》，《等集眾德三昧經》，《大淨法門經》，《幻士仁賢經》，《濟諸方等學經》，《文殊師利悔過經》，《如幻三昧經》等；鳩摩羅什所譯的《金剛般若波羅蜜經》，《菩薩藏經》（《富樓那問》）等，也都是「初期大乘」的教典。大部、小品，部類是相當多的！

「大乘佛法」興起的因緣，是多方面的。釋尊入滅了，在「佛弟子的永恒懷念中」，「世間情深」，不能滿足於人間（涅槃了）的佛陀（buddha），依自我意欲而傾向於理想的佛陀，不過理想的程度是不一致的。如說如來（tathāgata）無所不在，無所不能，無所不知，在大眾部（Mahāsā□ghika）系中，也不可能起初就是這麼說的。佛是修行所成的，與聲聞（śrāvaka）弟子的修行，當然會有些不同。從不斷傳出的釋尊過去生中的本生（Jātaka）事跡，歸納出成佛的大行——波羅蜜多（pāramitā），波羅蜜多譯為「到彼岸」，也是「究竟完成」的意思。說一切有部（Sarvāstivāda）立四波羅蜜多。「外國師」立六波羅蜜多——施，戒，忍，精進，靜慮，般若。又有別立六波羅蜜多，去「靜慮」而加「聞」的。赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）立十波羅蜜多。「外國師」所立六波羅蜜，是法藏部

（Dharmaguptaka）、說出世部（Lokottaravādin）等所用，也是一般大乘經所通用的。

六波羅蜜是成佛的因行，發心成佛而修行的，名為菩薩（Bodhisattva）。佛是福德、智慧都圓滿的，依因果律，一定是菩薩長期修集福慧的成果。所以菩薩修行，說一切有部以為要經三大阿僧祇劫；「別部執有七阿僧祇」。龍樹評斥說一切有部說：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言於三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」！無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，所以說沒有一處不是釋尊過去生中，捨身救度眾生的地方。為法為眾生而無限精進，忘己為人，不求速成——不急求自己的解脫成佛，而願長期在生死中，從利他中去完成自己。菩薩修行成佛的菩提道，無比的偉大，充分的表現出來；這才受到佛弟子的讚仰修學，形成「大乘佛法」的洪流。菩薩道繼承「佛法」，自利利他，一切都是以般若（Prajñā）為先導的。般若的體悟法性，名為得無生法忍（anutpattika-dharma-k□ānti）；知一切法實相而不證（證入，就成為聲聞的阿羅漢了），登阿鞞跋致（avaivartika）位——不退轉。

以前，名柔順忍（ānulomikī-dharma-k□ānti）。修菩薩行的，「以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便」。菩提心（bodhi-citta），大悲（mahākaru□ā），（般若）無所得（aprāptitva），三者並重。如以般若為先導來說，般若於一切法都無所得，在聞、思、修、證中，是最根本最重要的。「大乘佛法」的甚深，依般若無所得而顯示出來。菩薩行太偉大了！一般人嚮往有心，而又覺得不容易修學成就，所以有「魚子、菴羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」的慨歎。恰好大眾部等，說十方世界現前有佛，於是信增上人，以念佛（及菩薩）、懺悔等為修行，求生他方淨土，見佛聞法，而得不退於阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-sa□bodhi）。「大乘佛法」是多方面的，傳出也是多方面的，而「初期大乘」的主流，是般若為導的，甚深廣大的菩薩行。

重信行的，重智行的，重悲行的，大乘經從多方面傳出，都是以修行為主，不是論典那樣的。大乘經從那些地區傳出，沒有明確的記錄，但一部分

是可以推論而知的。如《般若經》原始部分，相當於《道行般若經》初〈道行品〉；後來發展而集成「下品」，一般所說的《小品般若》。再擴大而集成「中品」，一般稱之為《大品般若》。再擴編為「上品」的十萬頌。經典在傳寫中，偈頌或多或少，所以玄奘所譯《大般若經》，就採取了五部——前五分。《道行般若波羅蜜經》卷四(大正八．四四六上——中)說：

「怛薩阿竭(如來)去（世）後，是般若波羅蜜當在南天竺；其有學已，從南天竺當轉至西天竺；其有學已，當從西天竺轉至到北天竺」。

從南印度而西而北，除後來玄奘所譯以外，《小品》、《大品》各譯本，都是一致的。這說明了，「般若法門」是起於南印度，大眾部系的化區。流行到西（南）印度，那是分別說部（Vibhajyavādin）中，法藏部等的化區。再到北印度，那是（罽賓）以烏仗那（Udyāna）為中心的地區。經中說般若在北方盛大流行，暗示了「下品般若」是在這一地區集成的。玄奘所譯，一致說從北方轉至「東北方」，那是《般若經》從于闐而傳來中國了，與「下品般若」集成的情形不合。「中品般若」融攝了北方說一切有部的部分「法數」；「上品般若」受到了犢子部（Vātsīputrīya）系的影響。呂澂《印度佛學思想概論》，以為「般若部」中，《金剛般若經》成立最早，是不妥當的。《金剛般若經》說到「五眼」，出於「中品般若」的前分。「大身」，出於「中品」前分的〈序品〉。處處說「即非……，是名……」，也與「中品」後分，依勝義諦（paramârtha-satya）一切法不可得、不可說，依世俗諦（sa□v□ti-satya）可說有一切相合。《金剛般若經》的成立，早也不過與「中品」相同。

《華嚴經》，龍樹論所引，已有晉譯的初二品，〈十地品〉、〈入法界品〉。〈入法界品〉以文殊師利（Mañjuśrī）南下，教化福城——覺城（Bhaddiya-nagara）的善財（Sudhana）童子，發菩提心，然後不斷的南行，參訪善知識，表示在家菩薩的修行歷程。唐譯〈入法界品〉，說到「華藏莊嚴世界海」，「一切世界海，一切世界種」，已接觸到《華嚴》前二品的內容。在說一切有部中，善財是釋尊的「本生」事跡；〈入法界品〉就以善財窮追不捨的精神，作為求法無厭，無限精進的菩薩典型。善財所住的福城

，考定為古代烏荼（U□ra），現在奧里薩（Orissa）的 Bhadraka 地方。這裡瀕臨大海，與龍樹入龍宮得《華嚴經》的傳說有關。唐德宗貞元十一年（西元七九五），烏荼國王向我國進獻的〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，正是〈入法界品〉。〈入法界品〉的傳出，與此地有關。善財由此而向南參訪，表示了當時南方佛弟子心目中的菩薩形象。南方傳出的《華嚴經》部分，也流傳到北方。大部《華嚴經》中，有〈諸菩薩住處品〉，提到了震旦——中國與疏勒。大部《華嚴經》的集成，說在印度北方，應該是沒有問題的。

「初期大乘」經中，與文殊師利有關的不少。文殊是現出家相的，卻不重視釋尊的律制。經上說：文殊是從東方寶氏世界、寶英如來（佛土與佛名，異譯不一）那邊來的，來了就沒有回去，贊助釋尊弘法，也獨當一面的說法。多氏《印度佛教史》說：文殊現比丘相，來到歐提毘舍（O□iviśa）月護（Candrarak□a）的家中，說大乘法，為人間流行大乘法的開始。歐提毘舍為印度東方三大地區之一，就是現在的奧里薩，也就是善財的故鄉；「文殊法門」與這一地區有關。文殊從東方（也可說南方，已屬南印度）來，是「初期大乘」經的一致傳說。《華嚴經》後出的〈菩薩住處品〉，說文殊住在東北的清涼山；文殊也就漸漸轉化為中國五臺山的菩薩了。

重信願的（大本）《阿彌陀佛經》，原本是著重無量光（Amitābha），從落日潛暉，而以那邊的無量光明（淨土）為理想的。無限光明的仰望，有崇仰太陽的意義；印度的毘盧遮那（Vairocana）——日，也正受到《華嚴經》的尊重，不過阿彌陀佛，更多一些外來的氣息。波斯（Pārasya）的瑣羅斯德（Zoroaster）教，無限光明的神，名（Ohrmazd），是人類永久幸福所仰望的；與阿彌陀佛的信仰，多少有點類似。《三寶感應要略錄》卷上(大正五一．八三一下)說：

「安息國人，不識佛法，居邊地，鄙質愚氣。時有鸚鵡鳥，……身肥氣力弱。有人問曰：汝以何物為食？曰：我聞阿彌陀佛唱以為食，身肥力強，若欲養我，可唱佛名。諸人競唱（佛名），鳥漸飛騰空中，……指西方而去。王臣歎異曰：此是阿彌陀佛化作鳥身，引攝邊鄙，豈非現生往生！……以其

（疑「从是」之誤）已來，安息國人少識佛法，往生淨土者蓋多矣」。

這是出於《外國記》的傳說。傳說不在別處，恰好在安息（Arsaces），也就是波斯，這就有傳說的價值。安息人不識佛法，而有念阿彌陀佛的信仰，正說破了彌陀淨土與印度西北的關係。

「初期大乘」的主要教典，可以推定的是：《般若》，《華嚴》（部分），及思想介於《般若》、《華嚴》間的文殊教典，重於菩薩深廣的大行，菩薩普入世間的方便，是興起於南方，傳入北方而大成的。重於信願的，如《阿彌陀佛經》，是起於北方的。「初期大乘」的興起，是佛教界的共同趨勢，適應邊區而面目一新。南方——烏荼，安達羅（Andhra）興起的大乘，傳入北方。北方大乘以（罽賓）烏仗那為中心，向東西山地延伸；向南而進入平地，就是犍陀羅（Gandhāra）——眾香城。這一帶，是「大乘佛法」非常興盛的地區。這一地區，受到臾那人（Yona, Yavana），波斯人，塞迦人（Saka）的一再侵入；西元初，稱為貴霜（Ku□ā□a）王朝的大月氏人，又進入印度。其中，烏仗那，舍摩（Śamī）等四國，是塞迦族，被傳說為釋迦（Śākya）同族。塞迦族與波斯人，有長期的合作關係，都是大乘的信仰者。這一地區，由於民族複雜，長期共存，思想比較能兼容並蓄，如聲聞五部派的戒律，都在這裡流行，就是一例。同時，印度各方面的政權起伏，而佛法卻是超政治的，由南而北，也由北而中而南（反傳南方，似乎少些），到處暢通。如起於北方的《阿彌陀佛經》，二大菩薩——觀世音（Avalokiteśvara）與大勢至（Mahāsthāmaprāpta），與〈入法界品〉的觀自在，及從空而來觀自在菩薩處的正趣（Ananyagāmin）——二位菩薩，功德是相同的。南、北思想的流通與相互影響，是不因政治而有所限礙的。總之，「初期大乘」的興起，與南北邊區佛教的開展有關。

第二節 深智大行的大乘

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

律」，以達成正法久住，利樂眾生為目的；而「初期大乘」，是重「法」的自行化他而不重「律」的。對於「法」，二者也不同。「佛法」是緣起（pratītyasamutpāda）說，從眾生——人類現實身心中，知迷悟、染淨的必然而通遍的「法」，觀一切為無常、苦、無我我所而契入的。「初期大乘」卻以為這些是世俗諦（sa□v□ti-satya）說，要依勝義諦（paramârtha-satya）說。所以如說五蘊無常，「若如是求，是為行般若波羅蜜」，也要被斥為「說相似般若波羅蜜」了。「初期大乘」的依勝義諦說，如《佛說文殊師利淨律經》(大正一四．四四八下)說：

「彼土眾生，了真諦義以為元首，不以緣合為第一也」。

異譯《清淨毘尼方廣經》作：「彼佛剎土，不知（苦）斷（集），不修（道）證（滅，以上是四諦）；彼諸眾生重第一義諦，非重世諦」。文殊師利菩薩是從東（南）方世界來的，那邊的佛法，以了達真諦——勝義諦為先，不如此土的佛法，以緣起（四諦，世俗諦）為先要的。「此土」，是釋尊以來傳統的「佛法」；文殊所宣揚的「彼土」佛法，就是出現於東南印度的「大乘」（mahāyāna）。依「佛法」說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。如實知緣起的法住智（dharma-sthititā-jñāna），是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知，而能得涅槃（nirvā□a）的。然在「初期大乘」，無論是利根、中根、鈍根；初學、不退轉，都直從與涅槃相當的「甚深處」入門。《般若經》是「初期大乘」的重要經典，充分表達了這一意趣，試引經所說：

1.「甚深相者，即是空義，即是無相、無作(願)、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義」。

2.「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、（無滅）、無染、寂滅、離、如、法性(界)、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義」。

這都是姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的。1.是《小品般若波羅蜜經》；2.是《摩訶般若波羅蜜經》，俗稱《大品》。經中列舉種種甚深義，唐玄奘譯本結論為：「如是所說甚深義處種種增語，皆顯涅槃為甚深義」。涅

槃是聖者自證的，非一般的意識分別、語言文字所能及的。不可說是「有」，也不等於「無」，《阿含經》只以遮離、譬喻，及「微妙」等形容詞為方便來表示。大乘《般若經》中，所說種種深義，都是涅槃的異名。如無生（anutpāda），離（ni□sara□a），滅（nirodha），是《阿含經》常用來表示涅槃解脫的。空（śūnyatā）、無相（animitta）、無願（apra□ihita），是趣向涅槃的甚深觀行，大乘經也就以此表示涅槃。（真）如（tathatā）、法界（dharma-dhātu）、實際（bhūtako□i），在《大般若經》中，類集為真如等十二異名。這些名字，如、法界等，《阿含經》是用來表示緣起法的，但在大乘經中，都作為勝義諦、涅槃的別名。「佛法」與「大乘佛法」的所重不同，依此而可以明了出來。

《般若經》等著眼於佛弟子的修行，所說的甚深義，是言說思惟所不及的。這是以佛及阿羅漢的自證為準量的，如《大般若經》一再的說：「以法住性為定量故」；「諸法法性而為定量」；「皆以真如為定量故」；「但以實際為量故」；量（pramā□a）是正確的知見，可為知見準量的。與《般若經》同源異流的，有關文殊菩薩的教典，也一再說：「皆依勝義」；「但說法界」；「依於解脫」。這是大乘深義的特質所在，惟有般若——聞慧（音響忍）、思與修慧（柔順忍）、修與現觀慧（無生法忍）所能趣入。由此可見般若波羅蜜在菩薩道中的重要性，對經中所說：「一切法不可得」；「一切法本性空」；「一切法本不生」；「一切法本清淨」（淨是空的異名）；「諸法從本來，常自寂滅相」，也可以理會，這都是「無所得為方便」的般若——菩薩慧與佛慧（「佛之知見」）的境地。

大乘甚深義，從「佛法」的涅槃而來。但在「佛法」，見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是「不再受後有」的，那菩薩的修「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？我曾加以論究，如《空之探究》(一五一——一五三)說：

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

槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。……有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來」！

「大乘佛法」的甚深義，依於涅槃而來，而在大乘法的開展中，漸漸的表示了不同的涵義。起初，菩薩無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，《華嚴經．十地品》也說：「一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異。一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法」。「般若」等大乘經，每引用二乘所證的，以證明菩薩般若的都無所住。二乘的果證，都「不離是忍」，這表示大乘初興的含容傳統佛法。然菩薩是勝過二乘的，菩提心與大悲不捨眾生，是殊勝的。智慧方面，依般若而起方便善巧（upāya-kauśalya），菩薩自利利他的善巧，是二乘所望塵莫及的；《華嚴經．入法界品》與《維摩詰經》，稱之為不可思議解脫（acintya-vimukta）。發展到二乘的涅槃，如化城一樣，「汝所得非（真）滅」。這如一時睡眠；只是醉三昧酒，佛的涅槃才是真涅槃呢！「大乘佛法」的甚深涅槃，與「佛法」不同；簡要地說，大乘是「生死即涅槃」。

「佛法」的緣起說是：依緣有而生死流轉，依緣無而涅槃還滅，生死世間與涅槃解脫，同成立於最高的緣起法則。不過敘述緣起的，多在先後因果相依的事說，這才緣起與涅槃，不自覺的對立起來。「緣起甚深」，「涅槃甚深」，是經、律中一致說到的，也就以緣起為有為（sa□sk□ta），以涅槃為無為（asa□sk□ta），意解為不同的二法了。「大乘佛法」中，空性、真如、法界等異名的涅槃，是不離一切法，即一切法的，如《般若經》說：「色（等五蘊）不異空，空不異色（等）；色（等）即是空，空即是色（等）」，《智度論》就解說為：「涅槃不異世間，世間不異涅槃」。涅槃是超越凡情的，沒有能所相，沒有時空相，沒有數量彼此差別相（近於某些神秘經驗），是不能以心思語言來表示的。「佛法」重在超脫，所以聖者入涅槃的，不是人類的祈求對象，不落神教俗套，但不能滿足世俗的迷情。「大乘佛法」的涅槃，可說是超越而又內在的，不著一切，又不離一切。從涅槃、真如、法界等即一切而超越一切來說，沒有任何差別可說，所以說「不二法門」，

「一真法界」。《維摩詰經》說：「一切法亦（真）如也」。《文殊師利普超三昧經》說：「一切諸法悉歸法界」。《大般若經》說：「如是等一切法，無不皆入無相無為性空法界」。以譬喻來說：「如種種諸穀聚中，不可說別」。「萬川四流，各自有名，盡歸于海，合為一味」。「如種種色身，到須彌山王邊，皆同一色」。這是在般若智證中，超脫名相而不可說是什麼的，一切等於一，所以《佛說如幻三昧經》卷上(大正一二．一四二下)說：

「一切諸佛皆為一佛，一切諸剎(國土)皆為一剎，一切眾生悉為一神(我)，一切諸法悉為一法。是一定(空？)故，故名曰一；亦非定一，亦非若干」。

「一」，還是相待而立，對種種說。眾生心境是無限差別，所以說不二，說是一，而其實是非定一，也非若干的，不妨說「不一不異」。大乘行者的超越修驗，結合了佛菩薩普化無方的信心，一切是一，更表現為一與多的互相涉入，如《大方廣佛華嚴經》卷七七(大正一〇．四二三中)說：

「是以一劫入一切劫，以一切劫入一劫，而不壞其相者之所住處。是以一剎入一切剎，以一切剎入一剎，而不壞其相者之所住處。是以一法入一切法，以一切法入一法，而不壞其相者之所住處。是以一眾生入一切眾生，以一切眾生入一眾生，而不壞其相者之所住處。是以一佛入一切佛，以一切佛入一佛，而不壞其相者之所住處」。

一，是平等不二；平等就不相障礙，於是劫(時間)、剎(國土)、法、眾生、佛，都是一切在一中，一在一切中：相互涉入，各住自相而不亂。「佛剎與佛身，眾會(眾)及言說(法)，如是諸佛法，眾生莫能見」：這樣的境界，對眾生來說，只能存在於理想信仰之中。

在大乘興起中，般若法門得到最大的發展，如般若部教典的不斷傳出，現存的「上品般若」有十萬偈，可以看出般若法門流行的普遍。《般若經》重於菩薩行，以般若攝導六度萬行，趣入一切智（sarvajñā）地，特別是空義的闡揚。「空」，本於《阿含經》的無我我所空，是各部派所同說的。《原始般若》部分，並沒有說到空，只說離、無所有、無生、無所得等。「下品」——《小品般若》才說「一切法空」；「須菩提為隨佛生，有所說法，

皆為空故」。所說「一切法空」，還是總說而不是別名。「中品」——《大品般若》，取「阿含」及部派所說，依大乘義而為種種空的類集。如「中品」「前分」說七種空；「後分」說十四空；「中品」集成時，更總集為十六空，又進而說十八空，如《大般若經》的〈第三分〉與〈第二分〉。「上品」——《大般若經．初分》，更增說為二十空。由於《般若經》的成立種種空，又在經中處處廣說，於是《般若經》義，傾向於空的闡揚，也影響了其餘的大乘經，似乎「空」是《般若經》的心要了。其實，《般若經》所說的空（性），是深奧處，與無生、真如、法界、涅槃等同一內容。所以稱之為空，固然是修行重在離妄執，脫落名相的體悟，也是形容聖者心境的了無住著，無所罣礙。「佛法」的空，是這樣而受到修行者的重視；在大乘《般若經》中，大大應用而發揚起來。《般若經》說空，著重於本性空（prak□ti-śūnyatā），自性空（svabhāva-śūnyatā）。種種空的所以是空，是「本性爾故」，所以可說「本性空」是一切空的通義。（勝義）自性是真如、法界等異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一〇(大正八．二九二中)說：

「云何名無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨、無增無減諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相」。

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

大乘以真如、法界為準量，即一切而超越一切，不可說、不可示、不可分別，一切是無二無別的。但在菩薩修行中，又說六度、四攝、成熟眾生、莊嚴國土，在眾生心境中，不免難以信解。《般若經》「方便道」中，一再的提出疑問，總是以二諦來解說，也就是勝義諦中不可安立，依世俗諦作這樣說。這是以眾生心境、佛菩薩智境的不同來解說。然一切本性空，一切本

來清淨，眾生也本來如此，為什麼會生死流轉，要佛菩薩來化度呢！「佛法」依緣起，成立生死流轉、涅槃還滅；從眾生現實出發，所以沒有這類疑問。大乘經重在修證，出發於超越的證境，對生死流轉等說明，不太重視。偶然說到的，如《大般若波羅蜜多經》（〈第五分〉）卷五五六(大正七．八六七下)說：

「佛告舍利子：如無所有，如是而有，若於如是無所有法不能了達，說為無明。愚夫異生於一切法無所有性，無明、貪愛增上勢力，分別執著斷常二邊，由此不知不見諸法無所有性。……不見不知，……於如實道不知不見，不能出離三界生死；不信諦法，不覺實際，是故墮在愚夫數中。由斯菩薩摩訶薩眾，於法性相都無執著」。

凡夫的生死流轉，根源在無明（avidyā），這是「佛法」所說的。依《般若經》說，無明不能了知一切無所有性，由於不知而起執著，不能出離生死。所以菩薩以般若而不起執著，不執著而能得解脫。這不外迷真如而有生死，悟真如而得解脫的意思。「初期大乘」經說，大抵如此。如《維摩詰經》說：「問：善不善孰為本？答曰：身為本。又問：身孰為本？……顛倒想孰為本？答曰：無住為本。又問：無住孰為本？答曰：無住則無本。文殊師利！從無住本立一切法」。從心行的善與不善，層層推求，到達「依無住本立一切法」，而「無住則無本」。無住，古德或解說為無明住地。然無住的原語為 aniketa，無明住地為 avidyā-vāsa-bhūmi，梵文不同，古人是望文取義而誤解了！無住應是一切法都無住處，如虛空一樣，一切色法依此而有，而虛空卻更無依處。所以「依無住本立一切法」，就是「不動真際建立諸法」。依勝義超越境地，立一切法，說明一切法，真是甚深甚深，眾生是很難理解的！

「般若波羅蜜」，在菩薩修學中，是最重要的。「中品」——《大品般若經》初，勸學般若，如要學任何法門，都「應學般若波羅蜜」。因為修學般若，一切法門在般若——空相應中，都是成佛的方便（upāya）。所以在說明大乘——摩訶衍（mahāyāna）的內容時，舉出了「六波羅蜜」，「十八空」，「百八三昧」，「四念處……八聖道分」，「十一智」，「三三昧」

，「十念」，「十力」，「四無所畏」，「四無閡智」，「十八不共法」，「陀羅尼門」（四十二字母）等法門。「四念處……八聖道分」，「十智」（十一智中除如實智），「三三昧」，「十念」，都是聲聞修學的法門，但菩薩與般若相應來修習，「以不可得故」，都是成佛的方便了。經上說：「菩薩摩訶薩以一切諸法不可得故，乘是摩訶衍，出三界，住薩婆若」(一切智)。依據這一意義，般若以無所得為方便，般若是大方便，離般若就一切都不成其為（成佛的）方便了。然菩薩的利益眾生，在世俗事中，不能說般若都無所得就夠了。方便有多種意義，對般若的「體真」，而論悲願利濟的「涉俗」，方便與般若是同樣重要的。《維摩詰所說經》卷中(大正一四．五四九下)說：

「智（般若）度菩薩母，方便以為父，一切眾導師(佛)，無不由是生」。

般若與方便，是成佛的兩大因素，而且是相助相成的，所以說：「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解」。沒有方便的慧——般若，是要證實際而成小果的；沒有般若的慈悲方便，只是人天善業，對佛道來說，都是繫縛。只有般若與方便的相資相成，才能實現大乘的不思議解脫。這樣，如《須真天子經．頌偈品》，廣泛的對論，什麼是「智慧」(般若)，什麼是「善權」(方便)，以說明二者在菩薩行中的重要性。在菩薩利他行中，「方便」受到重視，所以《大樹緊那羅王經》，在以三十二法淨六波羅蜜外，又說「有三十二法，淨方便波羅蜜」，成為七波羅蜜說。《華嚴經》為了滿足十數，說了多種的十波羅蜜。然西晉竺法護，姚秦鳩摩羅什，東晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra），在所譯《華嚴》的〈十地品〉中，都沒有說到在方便以上，更加願、力、智而成的十波羅蜜。六度加方便、願、力、智，成為一般定論的十波羅蜜，是屬於「後期大乘」的。

「方便」在「大乘佛法」中的重要性（更影響到「秘密大乘佛法」），是應該特別重視的。羅什所譯《維摩詰所說經》，經題下注「一名不思議解脫」。《華嚴經》的〈入法界品〉，《智度論》稱為《不可思議解脫經》；「四十華嚴經」題，也作「入不可思議解脫境界」。解脫（vimukti）是「佛法」的修行目標，「大乘佛法」稱為「不思議解脫」，形式與方法上，應

有某種程度的差異；差別的重點，就是方便。一、菩薩道是依釋尊過去的本生（Jātaka）而形成的。在本生中，修菩薩行的，不一定是出家的。如善財（Sudhana）所參訪的善知識（菩薩），多數是人。出家的，有比丘，比丘尼。在家的，有仁慈的國王，法官，航海者，醫師，製香師，語言學者，數學家，長者，優婆夷，童女等；也有方便示現殘酷嚴刑的國王，愛欲的淫女，愚癡的「服樹皮衣」的外道仙人，「五熱炙身」的苦行婆羅門。也有不是人的，如一頭四手的大天（神）；眾多的夜天，是女性的夜叉（yak□a）。有的是出家，有的是在家；有的是人，有的是鬼神：這樣的菩薩而修菩薩行，當然與「佛法」不同了。二、「佛法」中，在家是可以證果的，但住持佛法，屬於出家僧。不涉政治，不事生產，表現謹嚴拔俗的清淨形象。為了維護僧伽的清淨，有些地方是不能去的，有些人是不能隨便接觸的，有些事是不可以做的。遵守傳統制度，與社會保持適當距離，對佛法的普化人間，似乎有所不足。「大乘佛法」的菩薩，以不同身分，普入各階層，從事不同事業，以不同方便，普化人間。理想的「大乘佛法」，與謹嚴拔俗的比丘生活，說法利生，作風上顯然不同。就是現出家相的文殊菩薩，不在僧中雨安居（vār□ika），而在「王宮采女中，及諸婬女、小兒之中三月」，也與傳統的出家生活不同。這一大乘的方便風格，正是受了流行這一地區，重「法」而不重「律」的大眾部（Mahāsā□ghika）系的影響。雞胤部（Kukku□ika）主張，衣、食、住一切隨宜；北道部（Uttrāpathaka）說有在家阿羅漢。南方大乘——「文殊法門」，〈入法界品〉所表現的解行，就是在這種部派思想上，適應地域文明而發展起來的。「原始般若」應用否定的、反詰的語句，本與「文殊法門」相近。「般若」流入北方而大成，雖同樣的著重於勝義的體悟，而改取平實的語句，且引用說一切有部（Sarvāstivāda）等術語。「文殊法門」在南方，充分的發展起來。〈入法界品〉善知識的種種方便，不妨說是集當時「文殊法門」的特性，而以善財童子的參學，表示出大乘方便的特色。三、菩薩的示現殘殺，示現淫欲，示現為鬼、畜、外道、魔王，那是大菩薩利益眾生的方便，姑且不論。修學菩薩道的作風，也與「佛法」不同，如《清淨毘尼方廣經》(大正二四．一〇八〇中)說：

「（此土所說）一切言說，皆是戲論，是差別說，呵責結使說。世尊！（文殊來處）寶相佛土無有是說，純明菩薩不退轉說，無差別說」。

此土釋尊的教說，的確是差別說。有苦有樂，有邪有正，有雜染也有清淨。「結使」，使就是隨眠（anuśaya）。釋尊總是呵責煩惱（kleśa），以煩惱為生死的原因，勸弟子捨斷煩惱，以無漏智得解脫。文殊國土的「無差別說」，是「皆依勝義」，一一法到究竟處，是一切法不生，一切法清淨，無二無別的如、法界，是沒有差別可得的。這才能不著煩惱又不離煩惱，不著生死而不離生死。文殊所代表的不思議解脫，如《諸法無行經》說：勝意比丘持戒、得定，少欲知足，修頭陀行，這是「佛法」中的比丘模樣。喜根比丘不稱讚少欲知足，嚴持戒律，但說諸法實相——貪、瞋、癡性即法性；說貪欲、瞋恚、愚癡——一切法無障礙。如偈說：「貪欲是涅槃，恚、癡亦如是，於此三事中，有無量佛道」。「若人無分別，貪欲、瞋恚、癡，入三毒性故，則為見菩提，是人近佛道，疾得無生忍」。這就是一般所說的煩惱即菩提，文殊法門是著重於此的。說得平實些的，如《般若經》說：「若人已入正位，則不堪忍發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故」。菩薩是要長期在生死中度眾生的，如入正位——入正性離生，斷煩惱而證聖果，那就多也不過七番生死，不能長在生死修菩薩行了。所以說「菩薩不斷煩惱」。但不斷煩惱，只是不斷，而猛利、相續煩惱，能造作重大罪業的，還是要伏除的。只是制伏了煩惱，淨化了煩惱（如馴養了猛獸一樣），留一些煩惱，才能長在生死，利益眾生。這樣，對菩薩修行成佛來說，如有善巧方便，煩惱是有相當意義的。《維摩詰所說經》卷中(大正一四．五四九中)說：

「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。……若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地，不生蓮華；卑濕淤泥乃生此華。……當知一切煩惱為如來種，譬如不下巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶」。

「初期大乘」佛法，著重於勝義法性的契入，所以能不離煩惱、不著煩惱，於生死海中利益眾生，以圓滿一切智——無上菩提。本著這樣的慧悟，

攝化眾生，也就處處可行方便。對於傳統的「佛法」，是有衝擊性的，所以佛教界有「大乘非佛說」，及聲聞法是「小乘」（hīnayāna）的相互對立。

深廣的菩薩大行，是「大乘佛法」的主要部分，而究竟圓滿的佛果，也多方表顯出來。十方諸佛的淨土，清淨的程度是不一致的。有讚揚某佛與佛的淨土；也有說某佛比其他佛與佛的國土更好。抑揚讚歎，無非是「為人生善」，引發人的信心而已。佛果，是修菩薩因行所成的，是「大乘佛法」的通論。人間成佛的釋尊，由於本生（Jātaka）等傳說，修廣大因行，怎麼成了佛，還有多種不理想的境遇？依此而引出方便示現的化身（nirmā□a-kāya），真實的法身（dharmakāya）——二身說。然「初期大乘」經，說「如是我聞：一時，佛在」某處，還是人間的釋尊。如《華嚴經》說：「佛在摩竭提國，阿蘭若法菩提場中，始成正覺」。以佛的神力，見到了「華藏莊嚴世界海」；見到了「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座」。佛名毘盧遮那，又說：「或名釋迦牟尼，或名第七仙，或名毘盧遮那，或名瞿曇氏」。這顯然釋尊與毘盧遮那不二；修行圓滿而成佛，毘盧遮那與釋迦牟尼（Śākyamuni），是同一佛而隨機所見不同，所以古有「舍那釋迦，釋迦舍那」的通論。《首楞嚴三昧經》的意趣，與《華嚴》相近。東方的照明莊嚴自在王如來說：「如彼釋迦牟尼佛壽命，我所壽命亦復如是。……我壽七百阿僧祇劫，釋迦牟尼佛壽命亦爾。……彼佛身者，即是我身。……我壽七百阿僧祇劫，乃當畢竟入於涅槃」。照明莊嚴自在王如來與釋尊，是二而一、一而二的。釋尊的壽命那麼久，還是「畢竟入於涅槃」，與傳統所說，前佛涅槃，後佛繼起說相合。西方的阿彌陀佛，壽命無量無邊，還是「然後般泥洹者，其廬樓亘(觀音)菩薩便當作佛」。說得突出些的，如《妙法蓮華經》卷五(大正九．四二下)說：

「我成佛已來，甚大久遠！壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」。

「諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數」。

《法華經》開權顯實，會三乘歸一乘，說法者是釋尊。接著，顯示釋尊的法身，成佛已經很久很久了！一則說：「常住不滅」；再者說：「壽命今

猶未盡，復倍上數」——有數量是有盡的。成佛以來甚大久遠的，當然不是王宮誕生，伽耶（Gayā）成道，拘尸那（Kuśinagara）入滅的；燃燈佛（Dīpa□kara）授記，也只是方便說。這樣，大通智勝（Mahâbhijñā-jñānâbhibhū）如來教化十六王子，現在成佛，也是方便說了！佛的究竟實義，顯然的不可思議！但到底是常住不滅呢，還是有盡而後佛繼起呢？不過，《法華經》還是說本行菩薩道而成佛的。

第三節 方便易行的大乘

「大乘佛法」，還有重信仰與通俗化的一面，對「大乘佛法」的發展演化來說，是有非常重要性的。為了適應慧（Prajñā）弱信（śraddhā）強的根性，「佛法」有六念——六隨念（□a□anus□□taya）法門。遭遇恐怖的，特別是病重而瀕臨死亡邊緣的，可依六念的修行（憶念），能得到心無怖畏。六念是：念佛，念法，念僧，是憶念（信敬）三寶的功德；念戒是憶念自己的戒行清淨；念施是憶念自己所作的清淨布施功德；念天是念六欲天，有信有戒有施的，不會墮落，一定能生於莊嚴的天界。在「大乘法門」中，廣說十方佛與莊嚴的國土。東方妙喜（Abhirati）世界的阿閦佛（Ak□obhya），西方極樂（Sukhāvatī）世界的阿彌陀佛（Amitābha），在眾多的佛世界中，受到大乘行者的特別尊重。「佛法」為信行人（śraddhânusārin）說六念法門，是為了慧力不足，生怕墮落，沒有現生修證的自信。大乘念佛（buddhânusm□ti）法門的開展，也是為了佛德崇高，菩薩行偉大，佛弟子是有心嚮往的；

但想到長期在生死中利益眾生，又怕在生死中迷失了自己。所以依信願憶念力，求生淨土，能見佛聞法，也就不憂退墮了。念佛法門的廣大發展，說明了菩薩行是甚深廣大的；修菩薩行成佛，是並不容易的。往生淨土而不憂退墮，正與六念，特別是念天意識的共通性。大乘的念佛法門，眾多而又廣大。除《阿彌陀經》，《阿閦佛國經》，編入「寶積部」以外，眾多的念佛法門，在《大正藏》中，主要是編入「經集部一」。念種種佛的目的，是為了：一、「往生佛國」：念佛而往生佛國，可以見佛聞法而不斷的進修了。二、「不退菩提」：念佛的能不退阿耨多羅三藐三菩提心，也就不會退墮二

乘了。三、「得陀羅尼」：陀羅尼（Dhāra□ī）的意義是「持」，念佛能生生世世的不忘失佛法。四、「懺悔業障」：在「佛法」中，懺——懺摩（k□ama）的意義是「容忍」，求對方或僧眾容恕自己的過失。悔是 desana 的意譯，直譯為「說」：毫不隱瞞的，在大眾前，陳說、發露自己的過失。

犯了戒的，內心有罪惡感，內心不得安寧，是要障礙進修的。所以釋尊制律，要弟子們隨犯隨懺，保持身心的清淨（也就是僧伽的清淨），能向上進修。「佛法」的懺悔法，是懺悔當前所犯的過失，而大乘的懺悔，如《舍利弗悔過經》，是在十方一切佛前，懺悔現生的，更懺悔無始以來，過去生中的惡業。所以經中每有念佛可消除多少劫惡業的話，如《觀無量壽佛經》說：「除無量億劫極重惡業，命終之後，必生彼國」。大乘念佛法門，以念佛為主的「易行道」，也是廣大的，如《舍利弗悔過經》所說，十方佛前懺悔，勸請，隨喜，迴向；這是多數經所說到的，《華嚴經》的「普賢十願」，也是依此而湊成「十」數的。一、念佛：這是主要的，如稱佛名號（讚佛），禮拜佛，供養佛；深一層的是觀念佛。二、懺悔。三、隨喜（anumodana）：見聞眾生的功德——善心，善行，不嫉忌而能生歡喜心；「隨喜」是「佛法」所說的。四、勸請——請轉法輪，請佛住世：釋尊覺得佛法甚深，眾生不容易領受，有「不欲說法」的意思。

由於梵天（Brahman）的勸請，才大轉法輪。晚年，因阿難（Ānanda）不請佛住世，佛才三月後涅槃了。大乘行者深信十方有佛，所以請初成佛道的說法；請要入涅槃的住世。這是願望佛法常在世間，為苦難眾生作依怙，出發於虔誠的護法心。五、迴向：迴向（pari□āma）是迴轉趣向，將自己所有念佛等功德，轉向於某一目標。〈普賢行願品〉說：「迴向眾生及佛道」。一切功德，迴向給眾生，與眾生同成佛道。自己所作的功德，能轉給別人嗎？《大智度論》說：「是福德不可得與一切眾生，而（福德的）果報可與。……若福德可以與人者，諸佛從初發心所集功德，盡可與人」！自己所作的功德，是不能迴向給眾生的。但自己功德所得的福報，菩薩可以用來利益眾生，引導眾生同成佛道。這樣的迴向說，才沒有違反「自作自受」的因果律。以念佛為主的修行，龍樹（Nāgārjuna）的《菩提資糧論》、《寶行王正論

》，都以佛前懺悔等行法，為初發心菩薩及日常的修持法。

中國佛教的早晚課誦，及禮懺的「五悔法」，都是這易行道的普及流行。

西元前後，「大乘佛法」開始流行，恰好佛教界出現了新的情況，造像與寫經。一、「佛法」本來是不許造像的，如《十誦律》說：「如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像」！所以當初的佛教界，以佛的遺體——舍利造塔供養外，只雕刻菩提樹、法輪、佛足跡等，以象徵釋尊的成道、說法與遊行。念佛也只憶念佛的功德（法身），因為佛是不能從色身相好中見的。如偈說：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我」。但西元前後，犍陀羅（Gandhāra）式、摩偷羅（Mathurā）式的佛像——畫像、雕刻像等，漸漸流行起來。這可能由於大眾部（Mahāsā□ghika）的「佛身無漏」，相好莊嚴，影響大乘經（成為「法身有色」說）；也可能由於西北印度，受異族（希臘人，波斯人，塞迦人，月氏人）侵入，受到外來文化的影響，適應一般信眾而造佛像（菩薩像）。佛像的興起，終於取代了舍利塔，表示佛的具體形象。二、寫經：結集的聖典，一直在口口相傳的傳授中。錫蘭傳說：西元前四二——二九年間，比丘們在中部摩多利（Mātale）的阿盧精舍（Aluvihāra），誦出三藏及注釋，書寫在貝葉上，以免聖典的散失遺忘。這是錫蘭的傳說，而在「大乘佛法」初期傳出中，如《般若經》，《法華經》，《阿閦佛國經》等，都說到了書寫經卷，可見「寫經」成為這一時期的學風。佛法本是正法（saddharma）中心的，但在三寶中，正法缺少具體的形象。自書寫經典流行，經典的書寫（lekhana），經書的莊嚴供養（pūjana），寫經來布施（dāna）他人，成為「十法行」的三項。寫經等功德，給以高度的讚歎。對經書「敬視如佛」；「則為是塔」，以法為中心的大乘行者，幾乎要以經書（莊嚴供養）來代替舍利塔了！佛弟子——善男子、善女人們，讀、誦、受持、解說、書寫大乘經的，稱為「法師」（dharma-bhā□aka）——法唄□，這是甚深經法的通俗化，「唄□者」是以音聲作佛事的。讀、誦、書寫的功德，更有種種的現生利益，那是適應世俗，類似一般低級的神教了！佛像的塑造，當然是使信者禮拜，得種種功德，而重要的是，激發念佛三昧的修行。《般舟三昧經》也說：「作佛形像，用

成是（般舟）三昧故」。修念佛三昧，依《坐禪三昧經》，《思惟略要法》，《觀佛三昧海經》等說，都是先取像相，憶念不忘，然後正修念佛三昧的。如修般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sa□mukhâvasthita-samādhi）成就的，佛現在其前，能為行者說法，答行者的疑問。修行(瑜伽)者因此理解到：佛是自心所作，三界也是自心所作的。自心是佛，唯心（cittamātratā）所現，將在「後期大乘」、「秘密大乘」中發揚起來。

「佛法」所說的天（deva），無論是高級的，低級的鬼天與畜生天，即使是身相莊嚴，壽命長，神力大，享受好，而都是生死流轉中的苦惱眾生，與人類一樣。然從發心修行，究竟解脫來說，人間勝過了諸天。人有三事——憶念、梵行、勇猛勝過諸天，所以「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。因此，佛與在家、出家的賢聖（人）弟子，諸天只有恭敬、讚仰、歸依，表示護法的真誠（邪神、惡鬼等在外）！釋尊容忍印度民間信仰的群神，而佛與人間賢聖弟子，勝過了一切天神；不歸依天神，是「佛法」的根本立場！「大乘佛法」興起，由於「本生」的傳說，菩薩也有是天、鬼與畜生的，而有（高級與低級的）天菩薩在經中出現。如「娑伽度龍王十住(地)菩薩，阿那婆達多龍王七住菩薩」，有《海龍王經》與《弘道廣顯三昧經》，這是（畜生）龍（Nāga）菩薩。《大樹緊那羅王所問經》，是（鬼）緊那羅（ki□nara）菩薩。《維摩詰經》說：「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩」，那是魔（māra）天菩薩了。

重要的是（鬼）夜叉（yak□a），經中有金剛手（Vajrapā□i），或名執金剛（Vajradhara），或譯金剛密迹力士，從手執金剛杵（vajra）得名。帝釋（Śakro devānām indra□）也是夜叉天，是夜叉群的大王。經律中說到一位經常護持釋尊的金剛力士，在《密迹金剛力士經》中，是發願護持千兄——賢劫千佛的大菩薩。經常隨侍釋尊，所以沒有聽說過的佛事、佛法，如如來身、語、意——三密（trī□i-guhyāni），就由這位金剛密迹力士傳說出來。《華嚴經》以毘盧遮那佛（Vairocana）為主，依〈十地品〉說，是與印度的大自在天（Mahāśvara），同住色究竟天（Akani□□ha）而成佛的。毘盧佛的兩大脇侍，文殊（Mañjuśrī）與普賢（Samantabhadra）

菩薩，其實是釋尊人間與天上的兩大弟子的合化：文殊是舍利弗（Śāriputra）的梵天化，普賢是大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）的帝釋化。

與色究竟天成佛，綜合起來，表示了佛法與印度天神的溝通。《華嚴經》法會開始，十方菩薩以外，有無數的執金剛神，無數的主城神、主地神，一直到大自在天，都來參與法會。參與毘盧遮那佛法會的，當然是大菩薩。善財（Sudhana）童子參訪的善知識，有不少的主夜神，都是女性的夜叉。圍繞師子頻申（Si□havij□mbhitā）比丘尼的，在十地菩薩以上的，有「執金剛神」，與「坐菩提道場菩薩」（也就是「普賢行地」）相當。夜叉天身相的菩薩，在《華嚴經》中，地位非常高，與「秘密大乘佛法」是一脈相通的。大力鬼王與高等畜生天的菩薩化，與鬼神等結合的咒術等世俗信仰，也就不免要融入佛法。「大乘佛法」的天菩薩，勝過人間（聲聞）賢聖；在天上成佛，適合世俗迷情，而人間勝過天上，佛出人間的「佛法」，被顛倒過來了。佛、天的合流，已經開始。「初期大乘」特重文殊菩薩，稱為「諸佛之師」。與文殊有關的教典，多為天子說法。不過，「初期大乘」的天菩薩說，為天菩薩說的，還是菩薩道的深智大行，佛果的功德莊嚴，與後來以普賢菩薩（金剛手等）為主，適應低級天的法門，意境還是不相同的。

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

卷004

第四章 中觀大乘——「性空唯名論」

第一節 龍樹及其論著

多方面傳出的大乘經，數量不少，內容又各有所重，在下化眾生，上求佛道，修菩薩行的大原則下，「初期大乘」經的行解，不免有點龐雜。「初期大乘」流行以來，（西元前五〇年——西元二〇〇年）已經二百多年了。

面對印度的神教，「佛法」流傳出的部派，大乘自身的異義，實有分別、抉擇、貫通，確立大乘正義的必要。龍樹（Nāgārjuna）就是適應這一時代的要求，而成為印度佛教史上著名的第一位大乘論師。

龍樹在世的年代，傳說不一，而年壽又都說很長。西元四〇一年，鳩摩羅什（Kumārajīva）來到我國的長安。羅什譯出的《龍樹菩薩傳》說：「去此世已來，至今始過百歲」。羅什二十歲以前，在西域學得龍樹的大乘法門。二十歲以後，住在龜茲。前秦建元十八年（西元三八二），羅什離龜茲而到了姑臧，住了十九年，才到長安。可見《龍樹傳》的成立，一定在西元三八二年以前。那時，龍樹已去世百零年了，所以推定為：龍樹約生於西元一五〇——二五〇年，這也是很長壽了！龍樹是南印度人；當時的南方，是案達羅（Andhra）王朝。宋（西元四三一年）求那跋摩（Gu□avarman）譯出了《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》。「禪陀迦王」，就是唐義淨的異譯本，《龍樹菩薩勸誡王頌》所說的「乘土國王」；《南海寄歸內法傳》說到的「市演得迦」。一般以為：「禪陀伽」是案達羅王朝的創建者 Simuka。龍樹仰推禪陀伽王，用意在勸誡案達羅國王，依法而行。宋僧伽跋摩（Sa□ghavarman）再譯本，名《勸發諸王要偈》，也許更符合實際。後代稱此「偈」為《密友（或作「親友」）書》，那是說龍樹與某國王有親密關係，得到某國王的崇敬護持了。近代學者，紛紛的推定當時的國王是誰，但一直在推論階段，沒有得到定論。

關於龍樹的傳記，首先要辨別的是：龍樹或譯作龍猛、龍勝。然《楞伽經》所說：「證得歡喜地，往生極樂國」的龍猛，梵語 Nāgāhvaya，應譯為「龍叫」、「龍名」。月稱（Candrakīrti）的《入中論》，為了證明龍樹的勝德，引了《楞伽經》說；又引《大雲經》說：「此離車子，一切有情樂見童子，於我滅度後滿四百年，轉為苾芻，其名曰龍，廣弘我教法，後於極淨光世界成佛」，這也是龍名。依多氏《印度佛教史》說：南方的龍叫（或「龍名」）阿闍黎，真實的名字就是如來賢（Tathāgata-bhadra），弘揚唯識中道，是龍樹的弟子。這位如來賢阿闍黎，絕對不是龍樹；思想（其實是如來藏說）與龍樹不同，也不可能是龍樹的弟子。

龍樹菩薩出家，修學，弘法的事跡，依早期的《龍樹菩薩傳》，是這樣的：

「入山，詣一佛塔，出家受戒。九十日中，誦三藏盡，更求異經，都無得處」。

「遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之」。

（龍樹欲）「立師教戒，更造衣服，令附佛法而有小異」。

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

「去此世已來，至今始過百歲，南天竺諸國為其立廟，敬奉如佛」。

龍樹出家時，佛像初興，舍利塔（śarīra-stūpa）代表了佛，與僧寺相連，由比丘僧管理。龍樹在佛塔出家，就是在僧寺中出家。「初期大乘」經的傳出，雖與部派佛教的三藏不同，但「初期大乘」是重法而輕律的，還沒有成立菩薩僧團，所以大乘而出家的，還是在部派的僧寺中出家。也就因此，龍樹出了家，先讀聲聞乘的三藏。龍樹論所引的律典，多與《十誦律》相同，所以傳說龍樹於說一切有部（Sarvāstivāda）出家，大致是可信的。後來，龍樹在雪山（Himālaya）的一處佛寺中，讀到了大乘經。雪山在印度北部的邊境；《般若》等大乘經，起於南方而大成於北方，在雪山地區讀到大乘經，是合於事實的。龍樹有「立師教戒，更造衣服」，也就是有別立大乘僧伽的意圖。但沒有實現這一理想，可能是為了避免諍論，或被誤會為叛離佛教。這可見個人的理證不難，而大眾制度的改革，卻是很不容易的！龍樹入龍宮的傳說，極為普遍。我曾作〈龍樹龍宮取經考〉，論證為：龍樹取經處，在烏荼（U□ra），今奧里薩（Orissa）地方。這裡在大海邊，傳說是龍王往來的地方。這裡有神奇的塔，傳說是龍樹從龍宮取來的。這裡是善財（Sudhana）童子的故鄉，與《華嚴》的〈入法界品〉有關。龍樹在龍宮讀到大乘經，應有事實成分，極可能經典是從龍王祠廟中得來的。龍樹在南天竺弘法。是當然的。多氏《印度佛教史》說：龍樹也在中印度弘法。多氏所說的龍樹弘法事跡，已有後期「秘密大乘」的色彩，有些是附會的傳說。龍

樹曾在雪山地區修學大乘法，對北方也應有影響。龍樹的弘揚佛法，不是局限在一地區的。依《大唐西域記》，龍樹晚年，住南憍薩羅（Kośalā）國都西南的跋邏末羅耆釐山（Brāhmagiri）——黑峰山。後住阿摩羅縛底（Amarāvatī）大塔西北的吉祥山（Śrīparvata），在這裡去世。

龍樹所造的論典，留傳世間，受到大乘佛教界普遍的崇敬。由於眾望所歸，即使思想不同，也沒有人敢出來責難的。西元七、八世紀，還有人自稱是龍樹的傳人；後起的著作，也傳說是龍樹造的，那不免為盛名所累了！龍樹論流傳在北方，經西域而傳來我國的，西元五世紀初，譯出了四部：一、《中論》：四卷，是龍樹本頌與青目釋論合編的。二、《十二門論》：一卷，《論》中引到了龍樹所造的《七十空（性）論》。這兩部，是明甚深義的。三、《大智度論》：一百卷，是二萬二千偈（中品）《大般若波羅蜜經》的釋論，也是經、論合編的。僧叡的〈大智釋論序〉說：「論之略本，有十萬偈。……三分除二，得此百卷」。〈大智論（後）記〉說：「論初品三十四卷，解釋一品，是全論具本。二品已下，法師略之，……得此百卷。若盡出之，將十倍於此」。這部《大般若波羅蜜(大智度)經》的釋論，是十萬偈廣論的略譯。「後記」所說，似乎誇大了些！四、《十住毘婆沙論》：十七卷，是《華嚴經．十地品》重頌的廣說，僅解說二地。這兩部解說經文的論，在甚深義的基礎上，廣明菩薩的大行。以上四部，是現存最早譯出的龍樹論。《龍樹傳》說：「廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈，又作莊嚴佛道論五千偈，大慈方便論五千偈，中論五百偈，令摩訶衍教大行於天竺。又造無畏論十萬偈，中論出其中」。「優波提舍十萬偈」，應該就是《大智度論》；經的釋論，一般是稱為「論議」——優波提舍（Upadeśa）的。《十住毘婆沙論》，是菩薩道——十地的廣釋，可能就是《莊嚴佛道論》。《中論》，傳說出於《無畏論》，那《無畏論》是龍樹所作偈頌（及注釋）的總集了。

西元七、八世紀，佛法傳入西藏；在藏文的譯本中，有眾多的龍樹作品。除傳說的秘密部外，主要的是「五正理聚」，顯示甚深義的五部論。一、《根本中論頌》。二、《六十頌如理論》：我國趙宋施護（Dānapāla）曾譯出龍樹的本頌。三、《七十空性論》（頌及釋）：近代法尊依藏文譯成漢文。

四、《迴諍論》：後魏毘目智仙（Vimok□aprajñā□□i）與瞿曇流支（Prajñāruci），曾譯出偈與釋。五、《廣破經》。後二部，是破斥印度的正理派（Nyāyika）的。此外，有一、《菩提資糧論》：隋達磨笈多（Dharmagupta）譯，六卷。本頌是龍樹造，釋論是自在（□śvara）比丘造的。《十住毘婆沙論》提到了這部論，羅什譯作《助道經》。二、《寶鬘論》：真諦（Paramârtha）所譯《寶行王正論》，就是《寶鬘論》，但真諦沒有題「龍樹造」。三、《寄親友書》：與《勸發諸王要偈》同本，我國共有三譯。四、《大乘二十頌論》：趙宋施護也有譯出。論說「一切唯心」，未必是龍樹造的！

龍樹成立的大乘義，特別是《中論》，影響深遠，所以稱龍樹學系為中觀派（Mādhyamika）。傳說無著（Asa□ga）造《順中論》，元魏瞿曇（般若）流支譯為二卷。西藏傳《中論》有八家注釋：安慧（Sthiramati）釋，提婆設摩（Devaśarman）釋，德吉祥（Gu□aśrī）釋，德慧（Gu□amati）釋——四家，都屬於瑜伽行派（Yogācāra）。瑜伽派的解釋，未必符合龍樹論的本義，但受到大乘學界所重視，可以想見龍樹《中論》的地位了！四家中的安慧釋論，由趙宋惟淨等譯出，名《大乘中觀釋論》，十八卷。其他四家中，有《無畏釋》，也許因此說龍樹造《無畏論》，《中論》出在其中。這部釋論，近於羅什所譯的青目釋。西藏傳說為龍樹造，但也有以為不是的。有清辨（Bhavya）釋，名《般若燈》。唐波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）譯出，十五卷，名《般若燈論釋》。譯者是瑜伽行派，在〈觀涅槃品〉中，清辨評斥瑜伽行派部分，譯者竟把他刪去了，對翻譯來說，未免不夠忠實！西藏所重的龍樹「五正理聚」，是屬於甚深觀行的。而《中論》所明深義，是三乘共入的，如（一八品）〈觀法品〉所說。龍樹為公認的大乘行者，他所說的菩薩大行，難道只是《菩提資糧論》？廣明菩薩大行的，是《大智度論》，《十住毘婆沙論》；由於西元四世紀，印度的中觀者一度衰落而失傳了，是後期（復興的）中觀者的不幸！近代學者，有的由於後期中觀者不知道這兩部論；而《大智度論》有〈讚般若偈〉等，懷疑不是龍樹造的。不知大部的經、論，後人增補片段，是印度經、論的常態，

怎能以點滴而懷疑全部！《大智度論》是龍樹造的，西元四世紀在西域流傳，五世紀初傳來我國，這比之晚期出現於印度的龍樹作品，應該可信得多了！

第二節 龍樹的思想

龍樹（Nāgārjuna）學被稱為中觀派（Mādhyamika），可見《中（觀）論》所受到的重視。龍樹是大乘行者，本於深觀而修廣大行的，所以更應從《大智度論》，《十住毘婆沙論》，去理解大乘的全貌。龍樹生於南印度，在北方修學，所以龍樹論有綜貫南北的特色；抉擇、貫通一切，撥荊棘而啟大乘的坦途，不是為理論而理論的說明者。「佛法」的「四部阿含」以外，大乘經的傳出，部類眾多，宗趣不一，所以龍樹依據古說，依「四阿含」的不同特性，立四種悉檀（siddhānta），以貫攝一切佛法，悉檀是宗旨、理趣的意思。四悉檀是：有的是適應俗情，方便誘導向佛的「世界悉檀」；有的是針對偏蔽過失而說的「對治悉檀」；有的是啟發人心向上向善的「各各為人悉檀」；有的是顯示究竟真實的「第一義悉檀」。以此四悉檀通攝當時的一切佛說，「皆是實，無相違背」。經說不同，如從應機說法來說，一切是如實說，「佛說無不如義」，所以「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」！然依修行而得究竟來說，那就是「第一義悉檀」了。第一義——勝義（paramârtha）在「佛法」中，是緣起（pratītyasamutpāda）；緣起法是法性（dharmatā），法住（dharma-sthititā），法界（dharma-dhātu）。依緣起說，蘊，處，（因緣），諦，界，及出世因的道品，都是勝義，這就是《雜阿含經》（巴利藏作《相應部》）的主要內容。龍樹是大乘行者，依《般若經》說，以涅槃（nirvā□a）異名——空性（śūnyatā），真如（tathatā），法界，實際（bhūtako□i）等為勝義，如《論》說：「第一義悉檀者，一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散」。勝義是三乘聖者自證的，不落論議語言，所以不可破壞。反之，說一切法（自）性，一切論議語言，說是說非，都是可破壞的。因為世俗施設，都有相對性，沒有不落於可破壞的境地。第一義悉檀真實不

可破；如方便的應機設教，有相對的真實意義，所以前三悉檀也可說是實了。

龍樹的造論通經，面對佛教界的種種問題。如「佛法」的部派林立，互相評破；「佛法」與「大乘佛法」間，存有嚴重的偏差，有礙佛法的合理開展。如傳統的「佛法」行者，指大乘為非佛所說。「大乘佛法」行者，指傳統「佛法」為小乘（hīnayāna）；過分的讚揚菩薩，貶抑阿羅漢，使釋尊為了「佛法久住」而建立起來的，和樂清淨僧伽的律（vinaya）行，也受到輕視。如維摩詰（Vimalakīrti）呵斥優波離（Upāli）的如法為比丘出罪；文殊師利（Mañjuśrī）以出家身分，「不現佛邊，亦不見在眾僧，亦不見在請會，亦不在說戒中」，卻在「王宮采女中，及諸婬女、小兒之中三月」安居。這表示了有個人自由主義傾向的大乘行者，藐視過著集體生活的謹嚴律制（也許當時律制，有的已徒存形式了）。大乘的極端者，以為：「若有經卷說聲聞事，其行菩薩（道者）不當學此，亦不當聽。非吾等法，非吾道義，聲聞所行也，修菩薩者慎勿學彼」。以上是「佛法」與「大乘佛法」者的互相抗拒。又如「大乘佛法」以勝義諦為先，尤其是《般若經》的發揚空義。空是無二無別的，一切法平等，所以空中無善無惡，無業無報，無修無證，無凡無聖。在「一切法空」的普遍發揚中，不免引起副作用，如吳支謙所譯《慧印三昧經》說：「住在有中，言一切空。亦不曉空，何所是空。內意不除，所行非法。口但說空，住在有中」。西晉竺法護譯的《濟諸方等學經》也說：「所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」。談空而輕毀善行，是佛教界的時代病，難怪原始的《寶積經》，要大聲疾呼：「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見依空得脫，若起空見，則不可除」。「大乘佛法」興起，「佛法」與「大乘佛法」的相互抗拒，談空而蔑視人間善行，龍樹的時代，已相當嚴重了！

「佛法」以緣起（pratītya-samutpāda）為先，「大乘佛法」以空性、真如等為量。龍樹面對佛教界的相互抗拒，於是探求佛法的真義，以「佛法」的中道（madhyamā-pratipad）緣起，貫通大乘空義，寫出最著名的一偈，如《中論》卷四(大正三〇．三三中)說：

「眾因緣生法，我說即是無(空)，亦為是假名，亦是中道義」。

「眾因緣生法」，是緣起法的異譯。第二句，依梵本是「我等說是空性」。緣起與空性的統一，可見當時的經文及大乘行者，已有這種見解，龍樹不過是論述得更精密更完成而已。緣起與空性，不是對立的，緣起就是空性，空性就是緣起。從依緣而起說，名為緣起；從現起而本性空說，名為空性。出發於緣起或空性的經典，所說各有所重，而實際是同一的；說得不同，只是應機的方便。龍樹是大乘行者，所以依空性成立一切，如《中論》說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」。《迴諍論》說：「若人信於空，彼人信一切；若人不信空，彼不信一切」。空，是成立世出世間一切法的法則。大乘經說空性，大都是：「空中無色，……無智亦無得」。一切無所得，一切不可安立，一切法空而隨順世俗說有，不免引起誤解：真實義並沒有善惡因果，說善惡因果，只是化導愚人的方便。說空而有輕視或破壞世俗事的傾向，問題就在這裡。所以龍樹重空性，而說緣起與空性，不但不是對立，而且是相成的。《般若經》廣說空，重在勝義，但空也有虛妄不實的意義，龍樹著重這點，專依無自性（ni□svabhāva）明空性。為什麼一切法空？因為一切法是沒有自性的。為什麼無自性？因為是緣起有的。《中論》貫徹了有自性就不是緣起，緣起就沒有自性的原則，如說：「如諸法自性，不在於緣中」；「眾緣中有（自）性，是事則不然」。這樣，緣起是無自性的，無自性所以是空的；空無自性，所以從緣起，明確的說明了緣起與空性的統一，如《迴諍論》說：

「若法依緣起，即說彼為空；若法依緣起，即說無自性」(頌)。

「諸緣起法即是空性。何以故？是無自性故。諸緣起法其性非有，無自性故。……無自性故說為空」。

緣起與空性的統一，關鍵在沒有自性。緣起是無自性的、空的，所以可依緣起而契會空性。空性是無自性的，所以依空而緣起一切。緣起即空，也就是「世間即涅槃」了。

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，偈中所說的「亦為是假名」，「論」意是：空性也是假名的。如《智度論》說：「畢竟

空但為破著心故說，非是實空」；「畢竟空亦空」。空性是假名說，緣起也是假名說的。《般若經》初，以一切但有名字——唯名（nāmamātratā），說菩薩、般若波羅蜜不可得。假名——波羅聶提（prajñapti），或譯施設，假施設。《大品般若》立三種假：法假（dharma-prajñapti）、受假（upādāya-prajñapti）、名假（nāma-sa□keta-prajñapti）。法假，如蘊、處、界等法（或類別七十五法，或百法）。受假，如五蘊和合為眾生，是依眾緣和合而有的。名假，是世俗共許的名字。這一切，都是假名的。《中論》的「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說」的假名，正是 prajñapti 的對譯。然「亦為是假名」的假名，原語為 prajñaptirupādāya，正是三假中的受假（或譯為取施設、因施設）。龍樹說「亦為是假名」，在三種假中，特取「受假」，這不致為一般誤解為「有法施設」，也不同於空華，龜毛等名假。「亦為是假名」的假名，是不常不斷、不一不異等緣起，沒有實性而有緣起用，如《空之探究》中廣說。《般若經》說空性，說一切但有名字——唯名；龍樹依中道的緣起說，闡揚大乘的（無自）性空與但有假名。一切依於空性，依性空而成立一切；依空而有的一切，但有假名（受假），所以我稱之為「性空唯名論」。

龍樹以無自性義，成立緣起即空，空即緣起，也就貫通了「佛法」（大乘稱之為「聲聞法」）與「大乘佛法」的對立。如「佛法」說三法印——「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」；而大乘說一實相印，即一切法本空、本不生、本來寂滅。知一切行無常（anityatā），無常故苦（du□kha），苦故無我我所（nir-ātman-mamakāra），以無我我所執而得涅槃（nirvā□a），是《阿含經》的一致意見。「大乘佛法」依據一切法本不生的見地，竟說：「色是無常，……受想行識是無常，……是名說相似般若波羅蜜」。應該說：「不壞色故觀色無常，不壞受想行識故觀識（等）無常」。不壞，是沒有變易的。不壞色等觀無常，也就是《維摩詰經》所說：「不生不滅是無常義」。不生不滅，怎麼說是無常呢？《大智度論》卷二二(大正二五．二二二中——下、二二三中)說：

「問曰：摩訶衍(大乘)中說諸法不生不滅，一相所謂無相，此中云何說一切有為作法無常，名為法印？二法云何不相違？答曰：觀無常即是觀空因緣，如觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅；無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略」。

「摩訶衍中有一實，今何以說三實（法印）？答曰……有為法無常，念念生滅故皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我。無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中。雖說一切法不生不滅，一相所謂無相，（其實）無相即寂滅涅槃」。

無常是念念生滅的，涅槃是不生不滅，一般每以此而看作不相同的二法。然「佛法」以無常（苦）故無我我所，以無我我所能契入涅槃。無我我所是空義，龍樹以空（即無我我所）為中心，無常故空；空即無相涅槃。以空貫通了生滅與無生滅，而有「無生無滅及生滅，其實是一」的結論。無我我所是空義，然「佛法」並沒有說一切法空，不生不滅！對於這，龍樹也有良好的通釋，如《智度論》說：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」。「佛法」並不是不說法空，如《智度論》所說，三種法門中的「空門」。「佛法」只是「多說眾生空」而已，如《大智度論》卷二六(大正二五．二五四上)說：

「不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本末空。何以故？若無我則捨諸法」。

「佛法二種說：若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」。

依龍樹論意，說無我，說一切法空，只是應機不同；說得含渾些，說得徹底些。所以「佛法」說無我，「大乘佛法」說一切法空，是相通而不相礙的。修行者從觀法而契入實相，《中論》的〈觀法品〉，是觀五蘊無我入門的，如說：「若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。……諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」。可見佛法本來不二，隨機而方便不同，真正的解脫門是沒有別異的。

大乘經說一切法空，一切不可得，對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從《慧印三昧經》等，可見《般若經》等，已引起不重正行的流弊。同時，外道也有觀空的，所以龍樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義」。眾生生活在世俗中，沒有世俗諦的名、相、分別，不可能契入第一義空；不依世俗諦的善行，怎麼能趣向甚深空義？如《大智度論》說：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空」；「不行諸功德，但欲得空，是為邪見」。所以雖一切法空平等，沒有染淨可得，而眾生不了，要依世俗的正見、善行，才能深入。《金剛般若經》也說：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」。要知道，空性即緣起，也就是不離如幻（māyā）、如化（nirmita）的因果。如《論》說：「若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空」。空是如幻如化的，幻化等譬喻，是「以易解空，喻難解空」；「十喻為解空法故」。一切法空，一切是如幻如化的：「如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情(根)相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂」。所以，「大聖說空法，為離諸見故」。為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南！

龍樹的時代，部派紛諍，而「佛法」與「大乘佛法」，又處於嚴重的對抗局面。所以龍樹論的特色，是確立不二的中道，能適應多方，兼容並蓄。龍樹《中論》的中道，是八不的緣起說。不斷不常，不一不異，不來不出，《阿含經》是約中道緣起說的；不生不滅，《阿含經》是約涅槃說的。緣起的定律是：依緣而有的，也依緣而無。在依緣而有的一切法中，直顯依緣而無的本性空寂（涅槃），一以貫之而立八不緣起。這就是：緣起是不生不滅，……不來不出；緣起寂滅也是不生不滅，……不來不出的。正如《般若經》所說：十八空是「非常非滅故」；而說「如燄燒炷」譬喻的緣起時，也是非

常非滅的。說緣起，說本性空寂，都是如來本著了無戲論，畢竟寂滅的自證，為化度眾生而方便說法。說，就不能不是相對的「二」，說緣起，說涅槃，而其實是無二無別。「佛法」與「大乘佛法」的如實相，是不二的，不過由於根性利鈍，智慧淺深，譬喻為「如毛孔空與太虛空」，其實虛空是不能說有差別的。龍樹正本清源，貫通了「大乘佛法」與「佛法」。《中論》說世間即涅槃，是大乘論義。而二十七品中，初二品總明不生（不滅）與（不來）不出，以下依四諦（catvāry-ārya-satyāni）開章，所觀察的，都是《阿含經》與各部派所說的。每品都稱為「觀」，是以八不緣起的正觀，觀察佛教界流傳的教法，使所說契合於佛法的實義。一一的探求論究，似乎破斥了一切，而不知正是為了成立。「以有空義故，一切法得成」：《中論》依即空的緣起，成立「佛法」的三寶，四諦，世間因果。在大乘法中，當然是依即空的緣起，成立菩提心，六度，四攝，自利利他的大行；成立究竟圓滿的佛果——大菩提，大涅槃。《般若經》說：一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。一切是不離即空的緣起，也就不離即緣起的空寂。古代三論宗說：龍樹「破邪即顯正」，是約深觀的契悟說。如約依空而能成立一切法說，那就不能這樣的泛泛而說了！

龍樹會通了《般若經》的性空、但名，《阿含經》的中道、緣起，也就貫通了「大乘佛法」與「佛法」，互不相礙。一切法義的成立，不是為了論議，論議是可破的，惟有修行以契入實相——第一義，才是龍樹論意的所在。大乘的修行，一切依般若（Prajñā）為導；然得無生法忍（anutpattika-dharma-k□ānti）菩薩，重於方便（upāya），所以說：「菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道；二者、方便道」。這是依《般若經》，先後有二〈囑累品〉而說的。其實「方便即是智慧(般若)，智慧淳淨故變名方便，教化眾生，淨佛世界」。般若是體，方便是般若所起的利他巧用，如真金與真金所造的金飾一樣。《般若經》說「五種菩提」（pañcabodhi），《智論》解說為：一、發心菩提，二、伏心菩提，三、明心菩提，四、出到菩提，五、無上菩提。大乘以成就阿耨多羅三藐三菩提——成佛為究竟，從初發心以來，無非是隨順，趣入菩提的進修，所以五菩提是從發心到成佛

的歷程。天臺家的「六即佛」，就是依此（加「理即」）而成立的。然發心有二：初於生死中，聞佛功德，悲憫眾生而發願成佛；次知諸法如實相，得無生法忍，與無上菩提相應，名「真發心」。初發心是發心菩提，明心菩提是真發心——勝義發心。二道、五菩提，說明了發心成佛的修行歷程。眾生的根性是不一致的，所以「菩薩以種種門入佛道：或從悲門，或從精進智慧門入」。「或有勤行精進，或有以信方便，易行疾至阿惟越致」，這就是難行道與易行道。在般若法門的進修中，也有「智慧精進門入；……信及精進門入」。重於信願的，重於慈悲的，重於智慧的，眾生的根性不一，所以經中入佛道的方便也不一。菩薩的種種不同，如《般若經》的〈往生品〉說。發心到成佛，有遲緩與速疾的差別，《智論》說「乘羊而去」，「乘馬而去」，「神通去」，是依《入必定不必定印經》說的。成佛的遲速，由於發心以前，修習功德所成的根性不同。《十住毘婆沙論》也說：「或有初發心時即入必定；或有漸修功德，如釋迦牟尼佛，初發心時不入必定，後修集功德，值燃燈佛，得入必定」。初入的方便不同，發心成佛的遲速不同，而實質上，都是通過菩薩行位（二道、五菩提）而到達究竟的。龍樹是論師，但也有經師隨機方便而貫通的特長，一切論議是與修持相關聯的；這所以成立緣起即空的中道，而又說「空則不可說」；「若復見有空，諸佛所不化」。

龍樹依緣起與空性（涅槃）而明一貫的中道，那對於從「佛法」而分流出的部派，也就有了合理的處理。當時，部派佛教思想，趨於極端，如「佛法中方廣道人(比丘)言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無」，這是極空而破壞了世俗。而「是聲聞人，著聲聞法，佛法過五百歲後，各各分別有五（百）部，……聞說（大乘）般若諸法畢竟空，如刀傷心」，這是極有而不知勝義。部派的種種異見，龍樹統攝為「三門：一者、蜫勒門，二者、阿毘曇門，三者、空門」。蜫勒（kara□□a），傳說是佛世大迦旃延（Mahākātyāyana）所造的，可譯名《藏論》，是盛行於南天竺的論書。蜫勒論的特色是：「廣比諸事，以類相從」；「入蜫勒門，論議則無窮，其中有隨相門、對治門等種種諸門」；論議的都是佛說。阿毘曇（abhidharma），「或佛自說諸法義，或佛自說諸法名，諸弟子種種集述解

其義」。說一切有部有「六足毘曇」；《發智經八犍度》，及釋義的《大毘婆沙論》。有《舍利弗阿毘曇》，是「犢子道人等讀誦」的。現存漢譯的《舍利弗阿毘曇論》，與雪山部（Haimavata），法藏部（Dharmaguptaka）的論書相近。赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的七部阿毘曇，龍樹沒有說到，也許是孤傳海島，對印度大陸佛教的影響不深吧！「空門」說（眾）生空（pudgala-śūnyatā），法空（dharma-śūnyatā），都是依據經文——《雜阿含經》，《中阿含經》，《長阿含經》，《增壹阿含經》，《波羅延經》——〈彼岸道品〉，〈義品〉等而說的。部派佛教的三門，都是依佛說，依佛說的意義而論述的，只是思想方法不同，陷於對立而互不相容的狀態。對於這，《大智度論》這樣說：

「無智聞之，謂為乖錯。智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背」。

「入此三門，則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入蜫勒門則墮有無中」。

阿毘曇分別法的自相、共相，因而引起一一法實有自性（svabhāva）的執見，所以墮在「有」中。空門說法空，如方廣道人那樣，就是墮在空「無」中。蜫勒是大迦旃延所造的論，依真諦的《部執異論疏》說：大眾部（Mahāsā□ghika）分出的分別說（玄奘譯作「說假」）部（Prajñaptivādin），是大迦旃延弟子：「此是佛假名說，此是佛真實說；此是真諦，此是俗諦」。分別的說實說假，說真說俗，很可能墮入「有無」中的。這種種論義，都淵源於佛（《阿含》）說，只是偏執而以對方為「乖錯」。如得般若波羅蜜，也就是通達緣起即空即假名的中道，那可說部派異義，都有其相對的真實性，於一切法門無所礙了！一切法是緣起的，不是沒有特性、形態、作用，與其他法的關係，只是沒有自性罷了。如《大智度論》說：「一一法有九種」：一、有體，二、各有法（業），三、各有力用，四、各有因，五、各有緣，六、各有果，七、各有性，八、各有限礙，九、各有開通方便，知此九法名「下如」。知九法終歸要變異盡滅的，名「中如」。知九法「非有非無，

非生非滅，滅諸觀法，究竟清淨，是名上如」。如（tathatā）是不異義，也就是如實。下、中、上——淺深的不同，可說都是如實的。所以論師的不同異義，都有相對的意義，只是執有執無，執假執實，所以處處不通。如得般若如實慧，那就一切無礙；應機說法，知「一切佛語皆是實」了！

龍樹說緣起即空的中道，然空是《阿含經》以來，佛教界一致宣說的修行法門，只是解說有些不同而已。《大智度論》提出了三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。「分破空」，即天臺宗所說的析法空。以氈為例：將氈分析到極微（paramā□u），而極微是假立的，如「推求微塵，則不可得」。「觀空」：外境是可以隨觀心而轉的，如《阿含經》所說的不淨觀（Aśubhā-sm□ti），十遍處（da□a-k□tsna-āyatanāni）等。如一女人，或見是美麗清淨的；修不淨觀的，見是惡露充滿的；嫉妒他的生瞋恨心；無關的人「無所適莫」。好惡、美醜，隨人的觀感不同而異，可見外境沒有實性，所以是空。「十八空」（a□□ādaśa-śūnyatā□）：雖隨法而有種種名字，而所以是空的理由，都是「非常非滅故。何以故？性自爾」。這是說一切法本來自性空，也就是出離二邊戲論的中道，是大乘空的精義。《智論》含容的統攝了三種空，偶爾也以前二空為方便，但究極的離戲論的中道，是十八空——本無自性空。《智度論》在說到空，無相（animitta），無願（apra□ihita）為甚深義時，又提到三種空：一、「三昧空」：在三昧（samādhi）——定心中，觀一切法空；空是能緣的三昧（心）空，以空三昧觀一切法，所以說一切法空。二、「所緣空」：所緣境是空的，緣外境的空相，名為空三昧。三、「無自性空」，如《大智度論》卷七四(大正二五．五八一中——下)說：

「不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。……此中說離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空。……無自性故即是畢竟空，是畢竟空從本以來空，非佛所作，亦非餘人所作，諸佛為可度眾生故，說是畢竟空相」。

從這裡，可以理解龍樹的大乘空義，依緣起說；從緣起而知一切法沒有定性(自性)，沒有自性故是畢竟空（atyanta-śūnyatā），畢竟空是寂滅無

戲論的。為了化度眾生，依世俗諦說畢竟空，畢竟空是空相也不可得的。龍樹是中道的緣起即空論者，如從認識論去解說，那是不能符合龍樹論意的。當然，龍樹得般若波羅蜜，是於一切法無礙的，也偶爾應用「觀空」來解說。《論》引《般舟三昧經》的念佛見佛說：「三界所有，皆心所作。……若取心相，悉皆無智，心亦虛誑」（不實）。修念佛三昧成就，佛現在前立；進而見佛如虛空中繁星那樣的現前。但不是佛來了，只是自心三昧力所現。依此而推論為：三界所有，都是自心所造作的。心所造作的，虛誑不實，所以取著心相，是愚癡的。《般舟三昧經》也說：「心起想則癡，無想是泥洹」。《智論》引偈說：「諸法如芭蕉，一切從心生，當知法無實；是心亦復空，若有人念空，是則非道行」。這也是法從心生說，法空心也是空，空是離取著戲論的，所以取空相的也就非道了。又說：「如頗梨珠，隨前色（而）變，自無定色。諸法亦如是，無有定相，隨心為異」。法無定相，隨心而差異不同，與上面所說的「觀空」，是完全相同的。佛法中，善惡與迷悟，「心為一切法的主導者」，所以說「心所作」，「從心生」。反之，「心隨身故，身得樂事，心則欣悅。……將諸天眾入龕澁園中，……諸天人眾鬪心即生」，又如「北方地有雪山，雪山冷故，藥草能殺諸毒。所食米穀，三毒不能大發；三毒不能大發故，眾生柔軟，信等五根皆得勢力。以是等因緣，北方多行般若波羅蜜」。心隨身轉，心隨環境而變異，《智度論》不也說得很明白嗎？所以不可依據片段文字，誤解龍樹與無著（Asa□ga）的「唯心論」一脈相通！龍樹是緣起論者，直說一切法空，而不是無著學系那樣的。

文殊（Mañjuśrī）法門，與《般若》同源而異流，每說煩惱即菩提，如說：「貪欲是涅槃，恚癡亦如是，如此三事中，有無量佛道」。龍樹怎樣解說這些文句？對於淫欲，《智論》依《般若經》，說三種菩薩：「初者，如世間人受五欲，後捨離出家，得菩提道。二者，大功德牢固，初發心時斷於婬欲，乃至成佛道。是菩薩或法身，或肉身；或離欲，或未離欲。三者，清淨法身菩薩，……與眾生同事而攝取之」。第一類菩薩，如釋尊。第二類，「從初發心常作童真行，不與色欲共會」，也就是發菩提心以來，生生世世，過著清淨梵行的生活。即使是得了無生忍的法身菩薩，也是這樣。《大智

度論》卷三五(大正二五．三一七中)說：

「有人言：菩薩雖受五欲，心不著故，不妨於道」。

「菩薩應作童真修行梵行，當得阿耨多羅三藐三菩提。梵行菩薩不著世間故，速成菩薩道。若婬欲者，譬如膠漆，難可得離」。

有大乘人以為：受五欲，對修道是不妨礙的，只要不執著他。對於這種見解，龍樹是不以為然的。認為始終修童真梵行，能「速成菩薩道」，也就是成佛要容易得多。《龍樹傳》說：起初，龍樹與友人，到王宮中去淫亂，幾乎被殺，這才深感欲為苦本而出家。龍樹有過這一番經歷，當然會稱讚始終修梵行的。這是「大功德牢固」，不是一般人都能這樣的。先受欲而後出家（第一類），應該是最一般的。第三類是法身菩薩，為了攝化眾生，如維摩詰（Vimalakīrti）長者那樣。大菩薩的善巧方便，不是初學者所能行的。說到「煩惱是菩提」，如《大智度論》說：

「因緣生故無實，……不從十方三世來，是法定相不可得。何以故？一切法入如故。若（不）得是無明定相，即是智慧，不名為癡。是故癡相、智慧相無異，癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡」。

「諸法如入法性中，無有別異。……愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡。如是愚癡智慧，有何別異」？

龍樹的解說，是依據《思益梵天所問經》的。《思益經》明如來以「五力」說法，「二者、隨宜」：「如來或垢法說淨，淨法說垢。……何謂垢法說淨？不得垢法性故。何謂淨法說垢？貪著淨法故」。這就是《智度論》所說：「癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡」的意義。一般不知道這是「隨宜」說法，以為究竟理趣。只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱！如通達性空，般若現前，那裡還有煩惱？如誤解煩惱為即是菩提，那真是顛倒了！

第三節 提婆的「百」論

龍樹的弟子提婆（Āryadeva），印度南方的錫蘭人，從犢子部（Vātsīputrīya）出家。那時錫蘭的無畏山（Abhayagiri）派，態度寬容，容

許別部及大乘者共住。提婆到了南印度，從龍樹（Nāgārjuna）學。留傳下來的提婆事跡，主要是到處去破斥外道，破斥小乘的妄執，後來為外道所殺。提婆的著作有：一、《百論》，以百偈得名。鳩摩羅什（Kumārajīva）譯，不是全譯而是有所省略的。提婆的本論，名為「修妬路」(經)，論釋是婆藪開士造的。有以為婆藪就是世親（Vasubanbhu），然在年代上是不可能的。二、《四百觀論》，西藏本作《瑜伽行地四百論》，四百偈。唐玄奘所譯《大乘廣百論釋論》，一〇卷，是《四百論》的後二百偈，及瑜伽學者護法（Dharmapāla）的注釋。三、《百字論》，元魏菩提流志（Bodhiruci）譯，一卷。提婆本論僅百字，就是論末偈頌中，「一切法無一，如是法無異！……等如夢無異，相亦無有體」；其餘論釋，不知是誰造的。此論在西藏，說是龍樹造的。提婆所造的論，都以「百」為名。這固然由於百字、百偈、四百偈的論偈數目，然在梵文中，百是 śataka，字根 śat 有破壞的意義，實表示了破斥摧壞一切異說的宗趣。此外，北涼道泰譯出《大丈夫論》，二卷。論末說：「阿闍黎犢子部提波羅大菩薩，生在南方，是（彼）所作竟」。與傳說的提婆相合，僅名字——提婆與提波羅小異。這部論，著重於悲心施捨一切的菩薩行，為慈悲增上的代表作。如是提婆所造的，那提婆不計自身安危，盡力破斥外小異見(法施)，弘護大乘，終於以身殉教，這真是能說能行的大丈夫！

提婆的弟子羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra），曾在中、南印弘法。西藏所傳，羅睺羅跋陀羅著有〈讚法華經偈〉，〈讚般若偈〉。真諦傳說：羅睺羅跋陀羅有《中論註》。據吉藏《中觀論疏》說：「羅睺羅法師，是龍樹同時人。釋八不，乃作常樂我淨明之」。以八不緣起來解說大涅槃四德，與《大般涅槃經》續譯的〈師子吼菩薩品〉，以八不緣起為「正因佛性」，同一學風。這顯然是中觀學者，面對後期大乘經而加以會通了。《智度論》引用他的〈讚般若偈〉，可能是後人所附入的。龍樹，提婆，羅睺羅跋陀羅，三人有先後的師資關係，為漢、藏一致的傳說。以後的傳承，如西藏所傳的，我國從來不知。如三論宗所傳：羅睺羅傳青目，青目傳須利耶蘇摩（Sūryasoma），須利耶蘇摩傳羅什。這一傳承中，青目是什麼傳說也沒有，

說他在羅睺羅與羅什之間，不過因為青目作《中論釋》而已。佛教學派的次第相傳，有些是不必盡信的！

龍樹開闢了大乘的坦途，提婆也就移重心到對外的破斥。以空義來掃除有、非有等一切戲論，而「空」不是言說所安立處，所以空也不立，而被稱為「破而不立」。說到破，破的是什麼？法是不可破的；種種論破，只是破除眾生的愛著、執見，如《大智度論》卷三二(大正二五．二九六下、二九七中)說：

「般若波羅蜜，於一切法無所捨，無所破，畢竟清淨，無諸戲論。如佛說有四緣，但以少智之人，著於四緣而生邪論，為破著故，說言諸法實空無所破」。

「般若波羅蜜中，但除邪見而不破四緣」。

「佛為破妄見故，言三事不可得，實無所破」；「是法空，諸佛以憐愍心，為斷愛結、除邪見故說」。這就是《維摩詰經》所說：「但除其病而不除法，為斷病本而教導之。何謂病本？謂有攀緣」的意思。攀緣，玄奘譯作「緣慮」。大概的說，「佛法」重在破愛著。由於部派分化而異說紛紜，外道的反對聲也漸高，都在義理上兜圈子，辯論上下功夫，這所以「一切法空」說應運而生，重在破邪了。如於一切法不生愛著，於一切法不「自以為是」，那緣起法本來如此，有什麼可破的！提婆的《大乘廣百論釋論》卷八(大正三〇．二三六上)說：

「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。

或者以為：「見境無我」，是破境，這是境空而心不起的意思。其實，提婆所說，是本於《雜阿含經》卷二的，如(大正二．九上)說：

「種子者，譬取陰俱識。地界者，譬（色、受、想、行）四識住。水界者，譬貪喜四取攀緣識住」。

「色（受、想、行）界離貪；離貪已，於色封滯意生縛斷；於色封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，識無住處，不復生長增廣」。

識（vijñāna）是有取識，為流轉三有的種子。為什麼是三有種？因為識在色、受、想、行——四處住（四識住）。識行境時，由於貪喜的染著繫縛，取識攀緣不捨而成流轉三有的種子。如離愛，識行境時就不為貪喜所縛而攀緣不捨，那就識無住處——「三有種當滅」了。黑牛與白牛相繫的譬喻，也是同一意義，不過約根境說：「非意繫法，非法繫意。……於其中間，若彼欲貪，是其繫也」。依《維摩經》說：只因攀緣三界，起有無見，如不起二見，那就都無所得，攀緣——生死病根也就斷了。《阿含》與《大乘經》一脈相通，不過《阿含》重在離愛（t□□□ā, anunaya），大乘重在離見（d□□□i）。生死病根的「攀緣」，不是能緣，也不是所緣，是能所相關時，有所愛染、執見的緣慮。愛染、執著，「佛法」說我愛（我見、我慢等），無我就解脫了。「大乘」說我見、法見（依自性起），離我法自性見，就都無所著了。所以，「不以空三昧（心）故空，亦不以所緣外色等諸法故空。……此中說離是二邊說中道，所謂因緣和合生，是和合法，無有一定法故空。……無自性故，即畢竟空」。論師以「分破空」、「觀空」、「本性空」，推求破斥外道、小乘所說，顯一切法離戲論而寂滅，不是論議，一切論議是可破的，佛法是「大聖說空法，為離諸見故」。

卷005

第五章 後期「大乘佛法」

第一節 後期大乘經

「大乘佛法」後期，與初期的有了顯著的差別。後期的大乘經，雖也是部類眾多，而以如來藏（tathāgata-garbha）、佛性（buddha-dhātu, tathāgata-gotra），及與如來藏思想接近的佛菩提（buddha-bodhi）、涅槃（nirvā□a）功德的闡揚，為後期大乘經的一般傾向。大乘論方面，無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）造論通經，成立阿賴耶識（ālayavijñāna）為依止的瑜伽行派（Yogācāra）。瑜伽派的發揚，中觀派（Mādhyamika）也告中興；兩派的「相奪相成」，與兩派內部的論諍，使論

議進入嚴密的思辨時期。大概的說，經典是從南而北的，論書是從北而南的，相互交流，而中印度的佛法，從笈多（Gupta）王朝（西元三二〇——）起，再成為佛法的主流。

後期大乘經，從西元三世紀起，到五世紀末，大多已經傳出。六世紀以下，一則論議的風氣高張，一則是一個新時代（「秘密大乘佛法」），正孕育接近成熟，將流布面目一新的教典：所以「大乘佛法」的經典，傳出也就少了。這一時代（先後共三百年），起初，南方案達羅（Andhra）王朝，於西元二二五年滅亡。北方的貴霜（Ku□ā□a）王朝，三世紀也日漸衰落，印度又是到處分裂割據的局面。旃陀羅笈多第一（Chandragupta Ⅰ），自摩竭陀（Magadha）興起，於西元三二〇年，建立笈多（Gupta）王朝。經薩母陀羅笈多（Samudragupta），到旃陀羅笈多二世（Chandragupta Ⅱ），國勢相當強盛，統治了東、西及北印度，南印度也表示臣服。那時，梵文學大大的興盛起來（引起以後印度教的盛行）。到了鳩摩羅笈多（Kumāragupta）末期（西元四五五年前），北方受白匈奴，即我國史書中的嚈噠（Hephtalites）的侵入；不斷來侵，國力大受損耗，終於在五世紀末，北印度落入嚈噠的統治。佛教受到嚈噠的摧殘，北印度的佛教，開始走向衰落。鳩摩羅笈多以後，笈多王朝分化了；中印度「大乘佛法」的兩大中心——東方摩竭陀，西方摩臘婆（Mālava），也因此漸漸形成。

「後期大乘」的經典，有編入大部的。編入《大般若經》的，如梁曼陀羅仙（Mandra）與僧伽婆羅（Sa□ghavarman），先後譯出的《文殊師利所說（摩訶）般若波羅蜜經》，與第七分相當。陳月婆首那（Upaśūnya）譯的《勝天王般若波羅蜜經》，與第六分相當。編入《華嚴經》的，如晉譯《華嚴》中，（二八）〈佛不思議法品〉，到（三三）〈離世間品〉，都是以佛（普賢行）地功德為主的。編入《大寶積經》的，如唐菩提流志（Bodhiruci）所譯的（二）〈無邊莊嚴會〉，（一一）〈出現光明會〉；隋闍那崛多（Jñānagupta）譯的（三九）〈賢護長者會〉等。唐玄奘所譯的《大菩薩藏經》，編為寶積部（一二）〈菩薩藏會〉。經是後期集成的，但思想卻大多是初期的。因為除第一卷（明聲聞法）外，其餘的十九卷，只是

《陀羅尼自在王經》，《密迹金剛力士經》，《無盡意經》的纂集。北涼曇無讖（Dharmarak□a）所譯的《大般涅槃經》，《方等大集經》，《大雲經》，都是大部的。《大般涅槃經》，曇無讖初譯的，僅十卷，與晉法顯在華氏城（Pā□aliputra）所得的《方等大般泥洹經》同本。後三十卷，是曇無讖再到西域，在于闐求得而續譯的。初十卷，以佛入涅槃為緣起，說大般涅槃（mahā-parinirvā□a）常樂我淨。經上說：世間所說的「我」（ātman），不免誤解，所以佛說無我；其實，我是有的，因我而說到了如來藏。後三十卷，是經過般若學系的會通修正（下文再當解說）。《大方等大集經》，依〈校正後序〉，「丹本」共十一品：「第一、陀羅尼自在王菩薩品，二、寶女品，三、不眴品，四、海慧品，五、虛空藏品，六、無言品，七、不可說品，八、寶幢分，九、虛空目分，一〇、寶髻品，一一、日密(藏)分」。上七品名為「品」，〈寶幢分〉以下稱為「分」，而又有〈寶髻品〉夾在稱為「分」的中間。凡稱為「品」的，都是明菩薩行及佛功德，有通於如來藏的意義。而〈寶幢分〉、〈虛空目分〉、〈日藏分〉以下，後來還有〈月藏分〉等譯出。〈寶幢分〉以下，法義要淺些，傾向於通俗的、神秘的。此外，如失譯的《佛說長者女菴提遮獅子吼了義經》；元魏曇摩流支（Dharmaruci）初譯的《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》；（秦）失譯的《度諸佛境界光嚴經》等：都是宣說「不空」，或宣說如來不可思議德業的。

「後期大乘經」中，明確闡揚如來藏法門的，《大般涅槃經》的前分十卷外，是：一、《大方等如來藏經》，現存晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）與唐不空（Amoghavajra）所譯的二本。這部經，受到了《華嚴經》思想的啟發。《華嚴經》初說毘盧遮那（Vairocana）佛的華藏（kusuma-tala-garbha）莊嚴世界海；世界與佛，都住在蓮華上。華藏是蓮華胎藏：蓮華從含苞到開花，蓮實在花內，如胎藏一樣；等到華瓣脫落，蓮臺上的如來（蓮蓬上的蓮子），就完全呈現出來。《如來藏經》就是以蓮華萎落，蓮臺上有佛為緣起，以種種譬喻說明如來藏的。二、《大法鼓經》宋求那跋陀羅（Gu□abhadra）譯。《大法鼓經》與《法華經》有關：《法華

經》初說「會三歸一」，二乘同得佛智慧——一乘（ekayāna）；說實相與《般若經》相近。但「開迹顯本」，涅槃了的多寶（Prabhūtaratna）佛塔涌現在空中；釋尊自說「我成佛已來甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」；三變淨土；十方受化菩薩來集，意味著如來（tathāgata）常住。《法鼓經》提到了《法華經》的「化城喻」、「窮子喻」；《大般涅槃經》比喻佛性的五味——乳……醍醐喻；說如來藏與一乘。三、《央掘魔羅經》，也是求那跋陀羅譯的。《雜阿含經》中，央掘魔羅——鴦瞿利摩羅（A□gulimāla）執劍追殺釋尊，怎麼也追不上，於是口呼「住！住」！釋尊對他說：「我常住耳，汝自不住」。在大乘如來常住思想中，也就以此為緣起，宣說如來常住的如來藏法門。《大般涅槃經》，《大法鼓經》，《央掘魔羅經》，《大雲經》，都說到正法欲滅時，法在南方。四、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，也是求那跋陀羅初譯的。勝鬘（Śrīmālā）出嫁到阿踰陀（Ayodhyā），說一乘、如來藏法門。阿踰陀為笈多王朝的文化發達地區，無著傳出《瑜伽師地論》，就在此地。《勝鬘經》分十四章，說到如來藏與生滅識的關係。五、《不增不減經》，元魏菩提流支（Bodhiruci）所譯。這幾部宣說如來藏的經典，表示了眾生本具如來。這雖是「佛法」與「初期大乘佛法」所沒有的，但如來藏說對未來佛教的影響，是極為深遠的！還有《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》，《入楞伽經》，《大乘密嚴經》，《佛地經》等，當別為論述。

如來藏說，是「大乘佛法」的佛道論，適應世俗而興的通俗說。《般若》等大乘經，修菩薩行為主，以般若（Prajñā）的解悟為先導。般若所體悟的，是「佛法」的涅槃（nirvā□a），有法性（dharmatā）、真如（tathatā）、法界（dharma-dhātu）等異名。真如等不離一切而超越一切；超越一切，所以空性（śūnyatā）為其他經典所應用，被稱為「空相應經」。然《般若經》初義，是自性空（svabhāva-śūnyatā）。自性空，形容自性（svabhāva）的不落名、相、分別——體悟的真實，不是沒有勝義（Paramârtha）自性。由於遮遣虛妄執著，對治部派的實有說，「無自性（ni□svabhāva）故空」的思想發展起來；這是高層次的，但也是容易被誤解

的。《般若經》等說「一切法空性」，「一切法無生」，「一切法清淨」，重於般若的體悟，方便說明，有所證理性的傾向，但也有傾向於能證智慧的說明。如釋尊證得無上正等菩提（anuttara-samyaksa□bodhi），由於眾生的難以理解，曾經默然而不想說法。甚深而難解的，《阿含經》說是緣起（pratītya-samutpāda）與涅槃。但《小品般若經》說：「般若波羅蜜甚深，難解難知，以是義故，我欲默然而不說法」。又如說：「諸佛依止於法，……法者則是般若波羅蜜」。《般若經》所說的般若，是菩薩慧，成佛就轉名佛慧。《法華經》正是以佛慧為主，所以說：「我所得智慧，微妙最第一！眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？……我寧不說法，疾入於涅槃」。眾生所難以信受的，是佛智慧，也就是妙法——正法。經上說：「說佛智慧故，諸佛出於世」；「如來所以出，為說佛慧故」：這就是為了開示悟入佛之知見。《華嚴經》廣說菩薩大行，而也以佛智慧為重。無二無相，不可思議的甚深涅槃，大乘經傾向於（菩薩及）佛智慧，其實《般若經》中也已說到了，如《摩訶般若波羅蜜經》卷二五(大正八．四〇三上)說：

「第一義(勝義)亦名（本）性空，亦名諸佛道」。

諸佛道，是「諸佛所證無上正等菩提」的異譯，與勝義，性空同一內容。所以《智度論》說：「諸法實相有種種名字：或說空，或說畢竟空，或說般若波羅蜜，或名阿耨多羅三藐三菩提」。大乘法從共聲聞的涅槃，傾向於不共聲聞的（菩薩與）佛菩提。大乘法本從「佛弟子對佛的永恒懷念」而來，修菩薩行，求成佛的等正覺，所以著重理想中的佛智慧，也可說應有的事了。

佛菩提是般若波羅蜜的究竟圓成。《華嚴經．十地品》說：初地證入智地，展轉增勝。有鍊金喻，治摩尼寶喻，比喻發大菩提心（bodhi-citta），從初地到十地，進而成佛。這雖是菩提的發起到圓滿，暗示了菩提（如金、珠那樣）是本來如此的，正如《維摩詰經》所說：「非謂菩提有去來今」。《大集經．陀羅尼自在王品》，有治青琉璃珠喻；〈海慧菩薩品〉，有淨寶珠喻：都表示菩提寶，經淨治而究竟清淨。大乘經說一切法無二無別，《華嚴經》說一切法相互涉入。這樣，在眾生位中，本有佛菩提，只是沒有顯發

而已。如《大方廣佛華嚴經》卷三二，〈寶王如來性起品〉(大正九．六二三下——六二四上)說：

「譬如有一經卷，如一三千大千世界，大千世界一切所有無不記錄。……彼三千大千世界等經卷，在一微塵內；一切微塵亦復如是」。

「佛子！如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。……永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異」。

微塵內有大千世界經卷的比喻，表示眾生本有佛智慧——無上菩提，只是妄想顛倒而不能自覺。如離卻妄想顛倒，就知道如來的圓滿智慧，自己是本來具足的。這段經文，一般引用來解說如來藏。但經文只說佛智慧本來具足，通於《般若經》、《法華》等大乘經義，還不是顯有特色的如來藏說。

大乘經說「法界」，如眾流入海而沒有差別，與真如、空性等相同。《須真天子經》卷四(大正一五．一一一上)說：

「譬若天子！於無色像悉見諸色，是色亦無，等如虛空也。如是天子！於法界為甚清淨而無瑕穢。如明鏡見其面像，菩薩悉見一切諸法。如是諸法及於法界，等淨如空」。

這一譬喻中，法界如虛空，如明鏡；一切法如虛空中色，如明鏡中的影像。色與虛空是沒有差別的，影像是不離明鏡而有的。法界與一切色，同樣的清淨如虛空，但表示了依法界而有一切法的意思；界（dhātu），是可以解說為因、依、本性的。與文殊師利（Mañjuśrī）有關的經典，重視法界，並說到了種種界，如西晉（西元二七〇年）竺法護所譯的《文殊師利現寶藏經》說：「人種(眾生界)，法界，虛空界而無有二」。經末的「法界不壞頌」說：我種，法界，人士(眾生)（界），慧壇，法界，塵勞（界），（虛）空種等，一切平等。種與壇，依異譯《大方廣寶篋經》，都是「界」的異譯。我界（ātma-dhātu），眾生界（sattva-dhātu），與法界、慧——般若界並舉，平等不二。我是眾生的異名，在神教中，是生命主體；佛法中解說為身心和合為一而沒有實體，是假名。現在稱為我界、眾生界，與法界不二，

這顯然不是世俗的假名，而存有深義。《文殊般若經》說到了：眾生界，如來界，佛界，涅槃界；法界，無相（界），般若波羅蜜界，無生無滅界，不思議界，如來界，我界，平等不二。如來界（tathāgata-dhātu），佛界（buddha-dhātu）與眾生界、我界平等，與《文殊師利現寶藏經》義大同。然界有界藏——礦藏的意義，眾生界與如來界平等，可引發眾生本有如來功德的意思。而且，如來（tathāgata）是佛的德號，也是世俗神我的異名，如《大智度論》說：「或以佛名名為如來，或以眾生名為如來」。與法界不二的我界與如來界，可能被解說為真我，如《清淨毘尼方廣經》(大正二四．一〇八〇下)說：

「器雖種種，其（虛）空無異。如是一法性(界)，一（真）如，一實際，然諸眾生種種形相各取生處，彼自體變百千億種形色別異」。

「自體變百千億種形色別異」，異譯《寂調意所問經》作：「我分化成若干千色」。自體——我，與法界不二，而變現為地獄色、……佛色，這顯然是世俗所傳，流轉與還滅（十法界）中的自我了！大乘法的真如、法界等，本是涅槃的異名。在無二無別中，漸著重於佛果，更引用為「佛法」所否定的真我，早已滲入《大般若經．初分》——十萬頌的《般若經》。《大般若經．初分》，引用犢子部（Vātsīputrīya）的五法藏；第五不可說，在犢子部系中，是依蘊、界、處施設的，不可說是常是無常、是一是異的我——補特伽羅（pudgala）。又一反《般若經》常例，立「實有菩薩」。什麼是實有菩薩？世親（Vasubandhu）等解說：「實有空（性）為菩薩體」；這就是以真如為「大我」的意思。「初期大乘」的發展傾向，終於出現了「後期大乘」的如來藏說。

如來藏說的興起，是「大乘佛法」的通俗化。如來，也是世俗神我的異名；而藏（garbha）是胎藏，遠源於《梨俱吠陀》的金胎（hira□ya-garbha）神話。如來藏是眾生身中有如來，也可說本是如來，只是還在胎內一樣，沒有誕生而已。大乘以成佛——如來為目標的，說如來本具，依「佛法」說，不免會感到離奇。但對一般人來說，不但合於世俗常情，眾生身中有如來，這可見成佛不難，大有鼓勵人心，精勤去修持實現的妙

用。稱之為「藏」，又與印度傳統神學相呼應，這是通俗而容易為人信受的。傳說南印度的毘土耶那竭羅（Vidyānagara）地方，如來藏的偈頌，童女們都會吟詠歌唱呢。

如來藏、我的思想，適合世俗常情，一般人是樂意接受的，但對「佛法」來說，是一更大的衝擊！部派佛教也有立「不可說我」、「勝義我」的，但只是為了說明流轉中的記憶與作業受報，不是所迷與所證的如實性。而且，（胎）藏與我，都從婆羅門教（Brahmanism）的教典中來，這不是向印度神教認同嗎？依佛經說，當然不是的。我，是過去佛所說而傳來的，世間雖聽說有我而不知我的真義。現在說（眾生位上）如來藏我，（佛果位上）常樂我淨的我，才是真我。《楞伽經》也明白的說：「開引計我諸外道故，說如來藏」。為了攝化外道，所以說如來藏我；如來藏我與印度固有宗教，是有關係的。依佛法說，這是適應世間的妙方便，但在一般人，怕有點神佛莫辨了！其實，流傳中的「大乘佛法」，融攝印度神教的程度，正日漸加深。後期大乘重於如來，所以從「初期大乘」的「天菩薩」，進展到「天如來」，如《入楞伽經》卷六(大正一六．五五一上——中)說：

「大慧！我亦如是，於娑婆世界中，三阿僧祇百千名號，凡夫雖說而不知是如來異名。大慧！或有眾生知如來者，有知自在者，……有知仙人者，有知梵者，有知那羅延者，有知勝者，有知迦毘羅者，有知究竟者，有知阿利吒尼彌者，有知月者，有知日者，有知婆樓那者，有知毘耶娑者，有知帝釋者，……有知意生身者。大慧！如是等種種名號，如來應正遍知於娑婆世界及餘世界中，三阿僧祇百千名號，……而諸凡夫不覺不知，以墮二邊相續法中，然悉恭敬供養於我」。

依《楞伽經》說：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。梵天、帝釋以外，如自在（śvara）是溼婆天；那羅延（Nārāya□a），也就是韋紐——毘溼笯天（Vi□□u）；日是日天；月是月天；婆樓那（Varu□a）或譯明星：這都是印度神教所崇拜的神。迦毘羅（Kapilā），傳說是數論（Sā□khya）派的開創者；毘耶娑（Vyāsa）——廣博仙人，傳說是摩訶婆羅多（Mahābhārata）史詩的編集者：這都是印度神教傳說的仙人。印度的

群神與古仙，都是如來的異名。一般人恭敬供養梵天等，卻不知道就是如來。天神（與仙人）與如來不二的思想，非常明顯。又如《大集經》的〈寶幢分〉，說到如來入城時，「若事（奉）象者，即見象像。……有事魚，龍，龜，鼈，梵天，自在（天），建陀（天），八臂（天），帝釋，阿修羅，……四王（天），夜叉，菩薩，如來，各隨所事而得見之」。如來在不同的宗教信仰中，就是他們平時所信奉的神。這是泛神的，也就是一切神是一神的，與《楞伽經》相同。「天佛不二」，不只是理論的，更是信仰的。這一發展，印度佛教將到達更神秘的境地。

第二節 如來藏我思想的特色

從眾生與如來不二，相互涉入，而說一切眾生具有如來智慧的，是《華嚴經》。然明確表示如來藏（tathāgata-garbha）特色的，是《如來藏經》，《大般涅槃經》「前分」，《大法鼓經》，《央掘魔羅經》，《勝鬘經》，《不增不減經》等。這幾部如來藏教典，傳出應該有先後的。《如來藏經》等，多說譬喻，而《勝鬘》與《不增不減經》，卻是義理明晰，有「論經」的特色。如來藏說，著重於如來的大般涅槃（mahā-parinirvā□a）、常樂我淨，從如來常住說到一切眾生有如來藏，《大般涅槃經》「前分十卷」，就是這樣。《勝鬘》與《不增不減經》，進而說到如來藏（或「界」）為依，成立一切法——生死與涅槃，眾生與（佛）法身（dharma-kāya）。以真實常住的如來（界）藏為依止，與以虛妄生滅的阿賴耶識（ālayavijñāna）為依止，恰好對立。阿賴耶識為依止，是從意識探究到深細處而成立的，如《瑜伽師地論．意地》說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受，異熟所攝阿賴耶識」。然後說到死與生；說到「此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處自體之中，餘體種子皆悉隨逐」。生死雜染與清淨涅槃，佛法本是依緣起（pratītyasamutpāda）以成立一切的，《瑜伽師地論》也還是依緣起的。彰顯眾生本有如來功德的如來藏說，遲一些傳出的《勝鬘經》等，也說依住，可能受到早期瑜伽學的影響。本來，專重甚深的契證，專重果德的仰信，在佛法體系中，是不夠完滿的！

《如來藏經》以九種譬喻說如來藏：一、萎華有佛，二、蜂群繞蜜，三、糠糟粳糧，四、不淨處真金，五、貧家寶藏，六、果種，七、弊物裹金像，八、貧女懷輪王，九、鑄模內金像。「萎華有佛」，是說佛所化的蓮華萎謝了，華的胎藏內，有無量如來，這是如來藏的根本譬喻。如來藏在眾生身中，如《大方等如來藏經》(大正一六．四五七中——下、四五八中、四五八下、四五九上)說：

「一切眾生貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染汙，德相備足，如我無異」。

「如來知見、力、無所畏，大法寶藏，在其身內」。

「彼如來藏清涼無熱，大智慧聚，妙寂泥洹(涅槃)，名為如來應供等正覺」。

「佛藏在身，眾相具足」。

如來藏是眾生身內的如來知見、力、無所畏等大智慧聚，也是眾相（三十二相）具足的如來身，結跏趺坐，與佛沒有不同。這樣的如來藏，難怪《楞伽經》中，提出一般人的疑問：這不就是外道的神我（ātman）嗎?

如來藏我，《大般涅槃經》（前一〇卷）是從如來常住大般涅槃而說到的。如來的般涅槃，是「常樂我淨」的涅槃，是法身常住，壽命無量的。常住是超越時間的，也就不離時間，什麼時間都是如此的。從如來常住，引出眾生本有如來，就是如來藏我。如來藏是我，如《大般涅槃經》等說：

1.「佛法有我，即是佛性」；「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義」。

2.「我者，即是佛義」；「我者，名為如來」。

3.「若勤方便，除煩惱垢，爾乃得我」；「常住安樂，則必有我」。

4.「一切眾生皆有如來藏我，……斷一切煩惱，故見我界」。

依《大般涅槃經》等，可見佛性(界)（buddha-dhātu），佛藏（buddha-garbha），如來性——如來界（tathāgata-dhātu），都是如來

藏的異名。一切眾生有如來藏（佛性），離一切煩惱，顯出如來法身，也就是「見我」、「得我」；我，正是如來的異名。從如來涅槃果位，說到眾生位的如來藏（或「如來界」）我，我是生死流轉中的我，還滅涅槃中的我，「生佛不二」。如《不增不減經》(大正一六．四六七上——中)說：

「眾生界者，即是如來藏：如來藏者，即是法身。……此法身，過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生」。

「此法身，厭離世間生死苦惱，……修菩提行，名為菩薩」。

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

眾生（sattva）、菩薩（bodhisattva）、如來（tathāgata），雖有三名，其實只是一法身，也就是如來藏我。如來藏就是如來界，所以經中說「一界」。「佛法」說無我，而現在極力說如來藏我，到底我是什麼？《大般涅槃經》說：「何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為我」。這與《奧義書》（Upani□ad）所說的我，是常、是樂、是知，似乎相差不遠。但《大般涅槃經》以為：我，是過去佛所說的，由於傳說久遠，神教說得似是而非了。為了遮止外道的誤傳，所以說無我；現在才闡明我的真相。成立如來藏與我，經中多用譬喻來說明，這是值得注意的！

如來藏就是佛性，約眾生位說。眾生身心中的如來藏，是如來那樣的相好莊嚴，如《經》上說：

1.「一切眾生貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動」。

2.「如來性(界)是無作，於一切眾生中，無量相好，清淨莊嚴」；「佛性於一切眾生所，無量相好，清淨莊嚴」。

3.「一切眾生悉有佛性，無量相好，莊嚴照明」。

如來藏是有色相的，等到離一切煩惱，安住大般涅槃的如來，當然不是二乘那樣的灰身泯智，而是色相莊嚴的。如《經》上說：

1.「涅槃者，名為解脫。……言非色者，即是聲聞、緣覺解脫；言是色者，即是諸佛如來解脫」。

2.「常解脫非名，妙色湛然住，非聲聞、緣覺、菩薩之境界」。

3.「虛空色是佛，非色是二乘。解脫色是佛，非色是二乘」。

4.「一切諸如來，解脫有妙色」。

5.「如來妙色身，世間無與等。……如來色無盡，智慧亦復然」。

「初期大乘」經，重於甚深智證的，如《般若經》，與文殊（Mañjuśrī）有關的聖典，觀佛如觀虛空；佛是不能於色聲相好中見的，被稱為「法身無色說」。以如來藏、佛性等為主流的「後期大乘」經，可說是繼承大眾部（Mahāsā□ghika）「如來色身無有邊際」的信仰而來；受到重信的念佛三昧（buddhânusm□ti-samādhi）所啟發，形成「法身有色說」。法身相好莊嚴，因位本有的如來藏與佛性，當然也是有色了。

如來藏是「我」，「有色」而外，不空（aśūnya）是一重要意義。「初期大乘」，特別是《般若經》的發展，說一切法如幻化，也就是一切法空，空也不可得。在一切法本性空（prak□ti-śūnyatā）中，如來，菩提，涅槃，都是空如幻化。這一甚深空義，是一般人所難以信解的；信受的，也不免誤解而流入歧途。「中本般若」（俗稱《大品》）末了，已注意到這點，所以《摩訶般若波羅蜜經》卷二六(大正八．四一六上)說：

「若新發意菩薩，聞是一切法皆畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化」。

適應初學者，說「若有法生滅相者，皆是變化。……無誑相涅槃，是法非變化」，這與如來藏不空說相當。但如來常住不空說者，倒過來說：「諸不了義空相應經」；「一切空經是有餘說」。以文殊為說一切空者的代表，加以訶責、譏刺，與文殊過去呵責釋尊的諸大弟子的作風，完全一樣。依不空論者說：有的是空（śūnya），有的是不空，不能一向說空或說不空的。

如《大般涅槃經》卷五(大正一二．三九五中——下)說：

「不可（一向）說空，及以不空。空者，謂無二十五有及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有為行；如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變；猶如彼瓶色香味觸，故名不空。是故解脫，喻如彼瓶。……真解脫者，即是如來」。

二十五有是三界生死的類別，煩惱，（業），苦，一切有為是空的；如來涅槃解脫是不空的。這正如《央掘魔羅經》所說：「有異法是空，有異法不空」。如瓶無酪，說是空的；瓶有色香味觸，是不空的。這樣的空，與《中阿含經．小空經》所說，方法是一致的。如來解脫的空與不空，也就是因位如來藏的空與不空，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正一二．二二一下)說：

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

空如來藏（śūnya-tathāgata-garbha），指覆藏如來的一切煩惱，煩惱與如來藏是別異的，可離的，不相應的，如寶珠上的塵垢一樣。覆藏如來的煩惱是空的，並非說如來藏是空的。不空如來藏（aśūnya-tathāgata-garbha），指與如來藏不離不異的不思議佛法，也就是與如來藏相應的（稱性）功德；這是不可說空的。依《勝鬘經》意：如來藏為煩惱所覆（煩惱是生死根本）而成生死，與清淨功德相應而顯出法身，如來藏已成為迷悟、染淨的依止。如綜合起來，就有三法，如《佛說不增不減經》(大正一六．四六七上——中)說：

「眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身」。

「眾生界中示三種法，皆真實如不異不差。何謂三法？一者，如來藏本際相應體及清淨法；二者，如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法；三者，如來藏未來際平等恒及有法。……如來藏未來際平等恒及有法者，即是一切諸法根本：備一切法，具一切法，於世法中不離不脫真實一切法，住持一切法，攝一切法」。

《不增不減經》，繼《勝鬘經》而作進一步的說明。本際相應的，是不空如來藏。本際不相應的，是空如來藏。未來際平等恒及有法，正明如來藏體，為一切法根本（依止）。「備一切法，具一切法」；「住持一切法，攝一切法」，表示如來藏是一切的根本依，一切法依如來藏而能成立，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正一二．二二二中)說：

「生死者，依如來藏；……有如來藏故說生死，是名善說。……非如來藏有生有死，如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫，不異不思議佛法。世尊！斷、脫、異外有為法，依、持、建立者，是如來藏。世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃」。

「是依、是持、是建立」，是「能作因」五因中的依（niśraya）、持（upastambha）、立（sthāna）——三因，也就是《不增不減經》說的「住持」。一切法依如來藏：有與如來藏不相應的煩惱等有為法，所以有生死流轉。有與如來藏相應的清淨法，所以能得涅槃。生死與涅槃，都依真常不變的如來藏而成立。特別是，如來藏有相應的不思議佛法，所以眾生雖不覺不知，由於內在具有真實功德，能生起厭生死苦報，求究竟涅槃的動機。依真常不變的實有法為所依，能成立一切法，所以我稱之為「真常（為依的）唯心論」。不過初期的如來藏說還只是真常為所依，正向唯心（cittamātratā）或唯識（vijñaptimātratā）而演進。後期（受論師影響）的如來藏說——「真常唯心論」，到下文再為論述。

初期如來藏說的特點，是「我」，「有色」，「不空」，「所依」。一、「我」到底是多少神化的，所以《不增不減經》（稱為眾生、菩薩、如來），已不再提到了。二、如來藏的空與不空，是有為行與無為功德，對立而不能說「空即不空，不空即空」，與「染淨一如」說不同。三、依、持、建立是能作因（kāra□a-hetu），所以不能說如來藏生一切法，四、如來藏說重在色相莊嚴的如來，在眾生身中，本有如來藏。如來是真實、常住不變，是無為法，以此為信佛者的理想，所以對以前所說的佛法，一一的引歸如來。說歸依三寶而唯是「一依」——依佛；說四諦而唯是「一諦」——（無為）

滅諦；說凡聖而唯是「一界」——如來界（因位名「眾生界」）；說五乘佛法而唯是「一乘」——佛乘；說三乘涅槃而唯是一涅槃——如來涅槃。仰信果德，「生佛一如」，初期的如來藏說，受《法華》與《華嚴》的影響極深！

在如來藏說流行中，與自性（或譯「本性」）清淨心（prak□tipariśuddha-citta, prak□tiprabhāsvara-citta），也就是與心本性清淨結合起來。《勝鬘經》稱如來藏為自性清淨藏（prak□ti-pariśuddhhi-garbha）。又說：「（自）性清淨心，難可了知；彼心為煩惱染，亦難了知」。《不增不減經》說：「我依此清淨真如、法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心」。「心本清淨，為客塵所染」，出於《增一阿含經》——大眾部（Mahāsā□ghika）、分別說部（Vibhajyavādin）系的誦本（說一切有部本，缺）。在部派中，如「前後一覺論者」，「一心相續論者」，心性本淨的「分別論者」，早已主張前後心相續的，是一是淨了。心性本淨為煩惱所染，與本有清淨如來藏而為煩惱所覆藏，意趣非常接近，所以如來藏也就被稱為自性清淨心了。如來藏而稱為自性清淨心，與真我與真常心思想的合流。論師們是引向心性本淨的，說如來藏是真如的異名，而色相莊嚴的如來藏我，仍在神秘、通俗的信仰中流行。

如來藏的本義，是眾生身中，有如來那樣的智慧與色相莊嚴，「生佛不二」，眾生只是為生死法所隱覆而已。如來藏是人格化的；與大眾部系中，「世間法虛妄，出世法真實」的思想相近，與「生死即涅槃」說是不同的。但在思想發展中，如來藏融合了心性本淨說，也與真如等相結合，如《勝鬘經》說：「有二種如來藏空智」。空智是「空性智」（śūnyatā-jñāna），《勝鬘經》是依空性智，而說空與不空的。空性智是：「無有如外智，無有智外如」，「如智不二」的實體；依此而說與有漏雜染不相應——空，與無漏清淨法相應——不空。這就是《不增不減經》三種法中，「如來藏未來際平等恒及有法者，即是一切諸法根本」。瑜伽行派（Yogācāra）以真如——空所顯性解說如來藏，以真如所有無為功德解說不空，似乎會通了，而其實是貌同神異的。《勝鬘經》說如來藏為空性智，所以後起的中觀者（

Mādhyamika），有的也附和而不自覺了。說如來藏是自性清淨心，六識等七法剎那（k□a□a），開始了如來藏與生滅識的關聯，發展成後起的「真常唯心論」。總之，如來藏者以空性智融攝「空」義，以如來藏心融攝「唯識」義。印度的大乘論義，中觀與唯識，被融攝在如來藏說中，為印度大乘學的又一大系統。如來藏說比附於中觀、瑜伽而發展，一般還以為大乘只有中觀、瑜伽二家，那是受到專重論議的影響了！

卷006

第六章 大乘時代之聲聞學派

第一節 說一切有部

西元前後，佛教進入「大乘佛法」時代，然依「佛法」而演化分裂的部派佛教，雖有興盛或衰落的不同，但還是存在的，還在弘揚發展中，這可從（西元五世紀初）法顯，（七世紀前半）玄奘，（七世紀後半）義淨等的見聞而知道的。部派佛教以寺院（附有塔、像）為中心，僧眾過著團體的生活。經長期的教化，適應不同地區的部派，擁有寺產，或有眾多的淨人，形成了相當穩定的教區。「大乘佛法」興起，無論是悲智的「難行道」，信願的「易行道」，都不可能完全取而代之。由於大乘重於「法」的闡揚，所以大乘的出家者，不能不先在部派的寺院中出家（受戒）。部派佛教的存在，不一定障礙大乘，從現實的大乘佛教來說，等於是大乘出家的先修階段。傳承「佛法」的部派佛教，經中多稱之為聲聞乘（śrāvakayāna）；聲聞，是從「多聞聖弟子」，聞佛聲教而來的名詞。由於部分傳統的部派，否定大乘是佛說，大乘者也就反斥「佛法」為小乘（hīnayāna），含有輕蔑、貶抑的意義。「後期大乘」論師，弘揚不共聲聞，「佛法」本來所沒有（或恰好相反）的佛法，在互相論諍中，更多用「小乘」一詞。這是情緒化的對抗名詞，不如稱為聲聞乘的來得好些！

阿育王（Aśoka）時，「佛法」已有三大系；因為向四方傳布，而佛法有更多的部派分化。中印度的弗沙蜜多羅（Pu□yamitra）王，破壞佛教；

中印度的佛教，多少受到挫折而衰落些。邊地的佛教，相反的越來越盛，也就分化為十八部，或者還多一些。各部派的興盛地區，以四大部來說：大眾部（Mahāsā□ghika）系在南印度。說一切有部（Sarvāstivāda）系在北印度，更遠達印度的西北。犢子部（Vātsīputrīya）系在西、西南印度。分別說部（Vibhajyavādin）中的赤銅鍱部（Tāmraśā□īya），流行在錫蘭——今名室利楞伽（Śrila□kā）；化地部（Mahīśāsaka）等本來在西南印度，後來分散了，沒有廣大的教區，所以赤銅鍱部就自稱分別說部，進而以根本上座部（Sthavira）自居。以上是大概的情形，各部派是到處遊化的。特別是北方，長期來受到外族的不斷侵入，民族複雜，所以民眾都採取容忍共存的心態。這一帶的佛法，也是這樣，「聲聞佛法」與「大乘佛法」共住，如烏仗那（Udyāna）為大乘主要教區，而大眾部、化地部、飲光部（Kāśyapīya）、法藏部（Dharmaguptaka）、說一切有部——五部律一致流行。「聲聞佛法」與「大乘佛法」在北方，各各傳宏自宗，大體能互相容忍共存；當然，少數的偏激者，也不能說沒有的。

西藏所傳，小乘思想分有部與經部（sutrāntika），以二部思想為小乘的代表。這是從《俱舍論》、《順正理論》而來的，雖不符合聲聞法的實際情形，但在西元四、五世紀後，這二部確是具有代表性的。現在論述「大乘佛法」時代的聲聞部派思想，當然不能如此。且先從說一切有部（簡稱「有部」）說起。自迦旃延尼子（kātyāyanīputra）造《發智論》——《八犍度論》，成為有部思想的主流，且因此而有部的阿毘達磨（abhidharma）論師，取得說一切有部正統的地位。研究《阿毘達磨大毘婆沙論》，知道在說「三世實有」的有部中，本有兩大系：一、持經者（sūtrānta-dhara）、譬喻師（dār□□āntika）；二、阿毘達磨論師。持經譬喻師，如法救（Dharmatrāta），覺天（Buddhadeva）；阿毘達磨論師，如世友（Vasumitra），妙音（Gho□a）：這是具有代表性的四位大德。法救，在有部中是有崇高德望的，所以《大毘婆沙論》中，每稱之為大德（bhadanta）。

多氏《印度佛教史》說：法救與弟子，經常受到迦溼彌羅（Kaśmīra）須陀羅（Su□ra）婆羅門的供養。法救對於《發智論》，有解說，也有所破斥；離迦旃延尼子的時代不會太遠，約出於西元前一世紀。傳說法救是《尊婆須蜜菩薩所集論》作者——婆須蜜（Vasumitra，與四大德中的世友同名）的舅父。《尊婆須蜜菩薩所集論》，苻秦（西元三八四年）僧伽跋澄（Samghabhūti）譯出，就是繼承法救思想的重要論典，造於《大毘婆沙論》集成以前。覺天的事跡，無可考。關於思想，大德法救說「諸心心所，是思差別」；「諸心所法次第而生，非一時生」。心（citta）與心所（caitasika）法，阿毘達磨論師，以為是各有自體的，同時相應的。法救以為：經中所說的心與種種心所有法，都只是思（cetanā）的差別。有情（sattva）是以情識為本的；「諸心心所是思差別」，正說破了情意為本的心識論。心心所法，是前後次第生起的；前後沒有什麼間隔，如人的前後相伴而行，也可說是「相應」的。

對於色（rūpa）法，「法救說離大種別有造色。……然說色中二非實有，謂所造觸及法處色」。法救依《阿含經》說，能造的地等四大種（catvāri-mahā-bhūtāni），所造的眼等五根（pañcendriyā□i）、色等五塵（pañcarajā□si），是別有自體的。但認為身所觸的就是四大，沒有四大以外的所造觸。《發智論》所說的法處所攝色——無表色（avijñapti-rūpa），是沒有實體的；這就是說，業力不是色——物質，而是以思為體的。法救進一步說：「若計度外事於內取相，及於事取補特伽羅，并法處所攝色，心不相應行，無為相：如此類受，皆名心受，以於非實有境分別轉故」。如見外色，而後內心取青相，這是淨、不淨觀心所現的境相；於五蘊事而取補特伽羅（pudgala）——我；法處所攝色；心不相應行（citta-viprayukta-sa□skāra），如生、住、滅等；無為（asa□sk□ta）是不生不滅的：這些，都是心所取相，是非實有的，只是內心分別所起的。

法救代表說一切有部早期持經者的見解，為後來經部思想的淵源。至於覺天的見解，是：「諸有為法，有二自性：一、大種，二、心。離大種無所造色，離心無心所；諸色皆是大種差別，無色皆是心差別」。覺天將生滅的

有為（sa□sk□ta）法，歸納為色——物質與心的二類，為一明確的二元論者。覺天也解釋《發智論》，還同意立三無為法，也承認心不相應的相對實在性。覺天的時代遲一些，受《發智論》的影響也深一些，大概是西元前後人。西元一八六九年，摩偷羅（Mathurā）發見出土的獅子柱頭銘文，有「軌範師佛陀提婆(覺天)」，「說一切有部比丘」字樣，可能就是這位有部四大師之一的覺天！持經譬喻師，當然不只這二位，這是有獨到思想的，受人尊重的大德。

有部的阿毘達磨論師中，因迦溼彌羅論師，集成《大毘婆沙論》，因而對健陀羅（Gandhāra），覩貨羅——吐火羅（Tukhāra）地區的阿毘達磨論師，稱之為「健陀羅師」，「西方師」，「外國諸師」，而形成（迦溼彌羅）東、西二系。四位大德中的世友，是摩羅（Maru）人；摩羅就是《漢書．西域傳》中的木鹿，現屬蘇聯的謀夫（Merv）。妙音是吐火羅人。吐火羅的縛喝（Balkh），就是現在阿富汗（Afghanistan）的 Balkh，古稱小王舍城，是聲聞佛法極興盛的地方。世友在健陀羅的布色羯邏伐底（Puskarāvatī），造《眾事分》——《品類足阿毘達磨論》，受到阿毘達磨論師的推重。世友是《發智論》的研究者，思想是非常卓越的！如依「作用」安立三世，成為有部三世實有說的正宗；論到空與無我，以為「我不定說諸法皆空，定說一切法皆無我」，也成為有部等「他空說」的定論。世友論義的風格，多少與《發智論》及迦溼彌羅系不同，他是重組織而條理分明的（如〈辯五事品〉）；

重扼要的（如〈辯諸處品〉、〈辯諸智品〉、〈辯隨眠品〉）；重簡明的；重定義的。世友的學風，對後來的阿毘達磨者，給予深遠的影響。「六足」論中的《界身論》，與《品類論》的〈辯七事品〉有關，玄奘傳說也是世友造的。但西藏所傳，稱友（Yośomitra）的《俱舍論疏》，說《界身論》是富樓那（Pūr□a）造的。還有玄奘譯的《異部宗輪論》，共有三種譯本，也是世友造的。敘述二部及十八部派的分裂，各部派的教義，為了解部派佛教的重要參考書。世友是西北方的論師，對南方大眾部系的佛教情形，多少隔膜些；而說一切有部的思想，就是阿毘達磨論義，阿毘達磨代表了有部。

多氏《印度佛教史》，以為這是注釋《俱舍論》的世友，遠在世親（Vasubandhu）以後的世友所造，是不可能的。世友出世的年代，大約與法救相近。妙音也是西方的大論師，著有《生智論》，論名顯然受到《發智論》的影響。在《大毘婆沙論》中，妙音說到了世友的《品類論》，提婆設摩（Devaśarman）的《識身論》，所以要比世友遲一些。

《發智論》說到世第一法（laukikâgra-dharma），頂（mūrdhāna），煖（u□ma-gata），沒有說到忍（k□ānti）。「妙音生智論說：云何煖？云何頂？云何忍？云何世第一法」？有部的「四順決擇分善根」，可能到妙音才完成。如《大毘婆沙論》說：「西方尊者以十七門分別此四（順決擇分善根），如彼頌曰：意趣、依、因、所緣、果，等流、異熟及勝利，行相、二緣、慧、界、定，尋等、根、心、退為後」。所說的「西方尊者」，應該就是妙音或妙音的學系。妙音是《發智論》的權威學者，對阿毘達磨有重大的貢獻，但與迦溼彌羅的毘婆沙師，意見大有出入。在阿毘達磨東西二系的日漸分歧過程中，妙音的論義，起初為「毘婆沙師」所容忍的，也越來越被排斥了。妙音有一項獨到的見解，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一一七(大正二七．六〇七中)說：

「尊者妙音作如是說：若受上命訊問獄囚，肆情暴虐，加諸苦楚；或非理斷事；或毒心賦稅，如是一切皆名住不律儀者」。

住不律儀的人，舊說有十六種，是以殺（如屠者、獵者），盜，淫為職業的，過著罪惡生活，而與律儀——道德生活無緣的。妙音引申佛法的意趣，以為從事政治的人，如對犯法者施以殘酷的刑罰；或徵收苛重的捐稅（或部分侵吞）；或作不公平的——枉法的判斷。從事政治而非法虐害民眾的，都是住不律儀的罪惡之徒。也許妙音面對當時的北方政局，外族不斷入侵，不肖官僚所造成的民眾疾苦，而作出這樣的呼聲。這是一位不忘人間，深得釋尊教意的大論師！

迦旃延尼子的《發智論》，古人每稱之為「阿毘曇」，承認為阿毘達磨的根本論。這部論，促成有部的發展，也引起了內部的紛歧，無疑是一部不

朽的著作！無論是贊同的，或取反對的立場，都要來研究他、了解他。代表有部經師舊義的持經譬喻師，法救、覺天他們，是不能同意的。阿毘達磨者，都是推重的，進行研究與解說，但由於地區不同，修學的態度不同，依《發智論》而引出無邊論義，也不能一致。大家解說《發智》，而所說卻異義繁多，這是纂集《大毘婆沙論》，列舉各大家以及種種異說，而作出定論的主要原因。《大智度論》說：「姓迦旃延婆羅門道人(比丘)，智慧利根，盡讀三藏內外經書，欲解佛語故，作發智經八犍度，初品是世間第一法。後諸弟子等，為後人不能盡解八犍度故，作《鞞婆娑》」。鞞(毘)婆娑（Vibhā□ā）是種種廣說的意思。《大毘婆沙論》是迦旃延尼子的弟子（後學）們造的。的確，《發智論》是不太容易了解的，《發智論》學者造一部廣解，使人容易了解，也是造論的原因。但主要的，應該如（涼譯）《阿毘曇毘婆沙論》卷一〈序〉(大正二八．一上)說：

「時北天竺有五百應真(阿羅漢)，以為……雖前勝迦栴延撰阿毘曇以拯頹運，而後進之賢，尋其宗致，儒墨競構，是非紛如。故乃澄神玄觀，搜簡法相，造毘婆沙，抑止眾說：或即其殊辯，或標之銓評」。

《發智論》造論以來，經論師們長期（約三百年）的論究，意見紛歧，形成「儒墨競構，是非紛然」的狀態，這不是好現象。「北天竺」，應該是迦溼彌羅的論師們，造毘婆沙以達成有部思想的「定於一」。對於有部自宗，態度要寬容些，廣引持經譬喻師，阿毘達磨論師——健陀羅等西方系，迦溼彌羅系諸論師說，或沒有標名的「有說」，不加評論，那就是「即其殊辯」了。或加以評破：「如是義者」，「應作是說」，「評曰」，那就是「標之銓評」，決定有部迦溼彌羅系的正義了。法救、覺天、妙音，或不以為正義，或加以評破；就是世友，也不是全部採納的。所以古人傳說的「四大評家」，是毫無事實成分的。總之，《大毘婆沙論》義，是迦溼彌羅論師所編集的，但內容包含了《發智論》研究的全體成果，所以大體上為有部阿毘達磨論者所接受。關於《大毘婆沙論》的集成，《智論》與〈阿毘曇毘婆沙論序〉所說，是相當正確的。其他，如唐玄奘傳說，與迦膩色迦王（Kani□ka）有關：「迦膩色迦王與脇尊者，招集五百賢聖，於迦濕彌羅國作毘婆沙論」。

多氏《印度佛教史》，有迦王結集三藏的傳說；對於《大毘婆沙論》的造作，卻另有不同的傳說。迦膩色迦王信仰佛法，由於政治中心在健陀羅，也就信奉當時盛行北方的有部。迦王信奉有部，是有事實根據的，有部也可能受到了鼓舞，但將《大毘婆沙論》的集成，作為迦王的意思，是不對的。《大毘婆沙論》說到：「昔健馱羅國迦膩色迦王」，可見造論在迦王之後。造論在迦王（約在位於西元一二八年——一五〇年）以後，而西元二、三世紀間的龍樹（Nāgārjuna）論，已引用這部論，所以《大毘婆沙論》的集成，離西元一五〇年不遠。真諦（Paramârtha）《婆藪槃豆法師傳》說：《大毘婆沙論》的集成，「五百阿羅漢與五百菩薩」集會，由迦旃延尼子主持，馬鳴（Aśvaghoa）潤文。由《發智論》主——迦旃延尼子主持，是決不可能的。值得注意的，還是晉道安的〈鞞婆沙序〉所說：「有三羅漢：一名尸陀槃尼，二名達悉，三名鞞羅尼。撰鞞婆沙，廣引聖證，言輒據古，釋阿毘曇焉。

……達悉迷而近煩，鞞羅要而近略，尸陀最折中焉」。依〈序〉說，解釋阿毘曇——《發智論》的，有三人，也就有三種本子。「尸陀最折中焉」的，就是苻秦十九年（西元三八三年），僧伽跋澄（Saghabhūti）所譯的《阿毘曇鞞婆沙》。《鞞婆沙》的內容，是《大毘婆沙論．結蘊》中，〈不善納息〉、〈十門納息〉的四十（二）章「章義」。《發智論》的體裁，是先立「章」，再作幾「門」的分別。如〈世第一法〉、〈有〉是章，如不理解章的意義，就不能了解論門的分別。所以在《大毘婆沙論》集成以前，先有章義的存在。《大毘婆沙論》中，每品開端，總是說：「如是等章，及解章義，先領會已，次應廣釋」。所以解說《發智論》，先有章義；《鞞婆沙論》的四十二章義，可能是尸陀槃尼所作，單獨流行的。在釋「三結」章時，以譬喻廣說先立章，後立門的必要，這可說是早期所作的。《大毘婆沙論》的編集者，也許就是達悉。以這些章義（不止這四十二章，也不只是一人所作）為基礎，然後加以廣釋——分別、抉擇、貫通、論定，成為一部偉大的《毘婆沙論》（當然還有不止一次的修正與補充）！

道安的三羅漢說，可能從僧伽跋澄、僧伽提婆（Sa□ghadeva）等迦溼彌羅學者得來的消息，比後代的傳說，可信度高多了。還有，世友依「作用」安立三世，成為《大毘婆沙論》的正義，是卓越的大論師，因此有世友為結集上座的傳說。又與《尊婆須蜜(世友)菩薩所集論》的世友，混而為一，於是（四大論師之一的）世友又被說成大菩薩了。其實，世友是《發智論》的闡揚者，《品類論》的作者，西方系的大論師，與編集《大毘婆沙論》是毫無關係的。

《大毘婆沙論》的漢譯本，《鞞婆沙》以外，有北涼浮陀跋摩（Buddhavarman）共道泰譯出的《阿毘曇毘婆沙論》，一百卷；因政治動亂而佚失了四十卷，現存六十卷，解釋前三犍度。唐玄奘譯出本，名《阿毘達磨大毘婆沙論》，二百卷，最為完善。《大毘婆沙論》的集成，使《發智論》有了充分的解說、抉擇與發揮。試略說三點：一、確立三世實有說，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七七(大正二七．三九六上、中)說：

「說一切有部有四大論師，各別建立三世有異，謂尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天說待有異」。

「故唯第三（世友）立世為善，諸行容有作用時故」。

論究一一法的自相（svalak□a□a），到達一一法的自性（svabhāva）不失，雖有三世的遷流，而（有為）法的體性是沒有變異的。這是著名的「三世實有，法性恒住」，為有部的特見，而所以被稱為說一切有的。還有，三世是時間，而時間並沒有實體，只是依法生滅而安立的，所以說：「謂世即行（有為），行即是世」。沒有變異的一一法體，那又怎能說有三世差別呢？四大論師對此提出了不同的解說。法救是「類異」說：類是類性，有未來類，現在類，過去類——三世的不同類性。如捨未來類而得現在類，那就是從未來到現在世了；如捨現在類而得過去類，那就從現在到過去世了。法救所說的類性，有捨也有得，所以是三世類性的差別，而法體有已生、未生，已滅、未滅的不同。妙音是「相異」說：相是世相，未來、現在、過去的時間形態。一一法有三世相，如與未來相相合，就是未來法；……與過去相

相合，就是過去法。「類異」與「相異」，思想是大同小異的，不過「類異」約通性說，「相異」約通相說。世友是「位異」說：如有為法而未有作用，名未來世；正有作用，名現在世；作用已滅，名過去世。依作用的起與未起、滅與未滅，分別為三世法，而法體是沒有差別的。世友依法體（起用或不起用等）立三世，與前二家依通遍的類性與相說不同。覺天是「待異」說：法體沒有差別，依相待就有三世不同：「待後名過去，待前名未來，俱待（前後）名現在」。「位異」與「待異」，約法自體說，意義也相差不多。不過覺天重於（作用起滅的）相待，世友重於（前後不同的）作用。《大毘婆沙論》評定世友所說——依作用立三世，是最為合理的。法救的類性，約三世說而沒有實體，如作為普遍的、有實體的去解說，那就轉化為「譬喻者分別論師」，如說：「世體是常，行體無常」。時間——未來世，現在世，過去世，是常住不變的實體。一切有為法(行)的起滅，只是活動於不同的時間區中，如從這房屋出來，進入那一房屋。這樣說，是譬喻師而傾向於時間實體，不再是有部了。

二、十二緣起說：緣起（pratītya-samutpāda）是「佛法」的中道說，經說的支數不一，以十二支緣起為準。十二支緣起，說明眾生生死流轉的因果系列，是生命的緣起，而緣起法則是可通於非情的。有部論師對緣起的解釋，各有所重，所以「緣起有四種，一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續」。一、剎那（k□a□a）緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多（Śarmadatta）所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。《華嚴經．十地品》說：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心」；「知十二因緣，在於一心中」。一心緣起，可說受到剎那緣起的影響。二、連縛（sa□bandhika）緣起：世友《品類足論》說「云何緣起？謂一切有為法」。一切有為法，通於有漏、無漏；有先後或同時的因果關係，所以名為連縛。三、分位（avasthita）緣起：《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。以人來說，如識入母胎，新生命開始，名為

「識」。胎中肉團，還沒有成（人）形階段，名為「名色」。胎中人形成就，眼、耳等形成，名為「六處」。十二支，是三世因果的十二階段。每一階段，在欲、色界的，都具足五蘊，以五蘊為體。名為「無明」、「識」等，是約這一階段的特性而說，並非只是「無明」或「識」等。四、遠續（prākar□ika）緣起：是《識身足論》說的。生死業報，是不限於前後二生的。可能很久以前的惑業因緣、到今生才受報；今生的惑業因緣，要多少生以後才受報。所以生死業報的十二支，是通於久遠的，名為「遠續」。這四說，毘婆沙師認為都是合理的；特別是世友的「連縛緣起」，通於一切有為法，受到《大毘婆沙論》編集者的稱讚：「是了義」說，「是勝義」說。然佛說十二緣起重於惑業苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以「分位緣起」為主。。

三、二諦說：二諦是世俗諦（sa□v□ti-satya）與勝義諦（paramârtha-satya）。《大毘婆沙論》說：「餘契經中說有二諦」，不知是那一部經。在《大毘婆沙論》編集時，二諦說已是佛教界的通論了。《大毘婆沙論》說二諦有四家說，不一定是有部論師的。一、苦、集二諦是世俗現見的有漏事，是世俗諦；滅、道二諦是出世的修證，是勝義諦。這可能與說出世部（Lokottaravādin）的「俗妄真實」說相通。二、苦、集二諦是世俗事，滅諦是以譬喻等來施設的，所以前三諦都是世俗諦；「唯一道諦是勝義諦」，這是聖者自知，不可以世俗來表示的。這可能與說假部（Prajñaptivādin）所說：「道不可修，道不可壞」——聖道常住的思想相通。三、苦、集、滅、道——四諦，都是世俗諦；「唯一切法空非我理，是勝義諦」。傳說一說部（Ekavyāvahārika），「說世出世皆無實體，但有假名」，第三家可能與一說部相近。四、毘婆沙師自宗：四諦事是世俗諦；四諦的十六行相——無常、苦、空、非我，因、集、緣、生，滅、盡、妙、離，道、如、行、出。十六行相是四諦的共相——通遍的理性，是聖智所證知的，所以是勝義諦。毘婆沙師的本義，是事理二諦，與後代所說的不同。——以上，說明《發智論》成立以來，三百年中有部論師的大系，編集《大毘婆沙論》的實際情形。

《發智論》，經迦溼彌羅師的廣釋——毘婆沙，使說一切有部的論義，光芒萬丈！但過分繁廣，不容易把握精要；過分雜亂，沒有次第，對一般初學來說，實在難學！而《大毘婆沙論》的評黜百家，也不可能盡合人意。這就是阿毘達磨論書，進入一新的階段，擇取要義而組織化的原因。這一發展趨勢，一直到《俱舍論》，《顯宗論》，但《俱舍論》已不能說是有部的論書了。在漢譯中，這一新風格的論書，試次第的略加敘述。

一、《阿毘曇甘露味論》：失譯，二卷，十六品；作者瞿沙（Gho□a），與四大論師的妙音同名，但論義多不合，應該是另一位瞿沙。十六品的組織，列表如下：

略示道基……布施持戒品

┌世間……界道品

┌業果┤└…住食生品

｜└行業……業品

｜┌性相……陰持入品

┌應知應斷┼體用┤┌有為緣生……┐

｜｜└作用┼心法相應……行品

｜｜├眾生緣起……因緣種品

廣明法義┤｜└染淨增上……淨根品

｜└縛解……結使禪智品

｜┌行位……三十七無漏人品

└應修應證┤┌智慧……智品

└行法┼禪定┬修定次第……禪定品

｜｜┌……┘

｜└趣道斷結……雜定品

└覺支……三十七品

結示宗要.....四諦品

「.....」

散攝餘義.....雜品

《甘露味論》，引用了《發智論》，《品類論》，《大毘婆沙論》，對《品類論》的關係極深。如〈行品〉的相應行與不相應行，四無記根，同於《品類論》的〈辯五事品〉。〈智品〉的十智，出於《品類論》的〈辯諸智品〉。又如〈業品〉的身、口、意行，……樂、苦、不樂不苦報三行，次第與文句，都與《品類論》的〈辯攝等品〉相合。作者重《品類論》，論義每不合毘婆沙師的正義；或引用「西方師說」，「外國師說」，「妙音說」，「有說」，作者是一位西方系的論師。是西方系，卻又有綜合東西與發展性。如不相應行，是依《品類論》的，卻又取《大毘婆沙論》的異生性。如經說七隨眠；《發智論》立九十八隨眠；《品類論》又別立十二隨眠；《甘露味論》以為：如不分界與部，隨眠應該只有十種，所以說：「實十使」。這一隨眠的分類，成為以後阿毘達磨論師的正義。擇取要義，作有組織的著作，為一部阿毘達磨良好的入門書！

二、《阿毘曇心論》：吐火羅法勝（Dharmaśre□□hin）所造。曾經二度譯出，符秦鳩摩羅佛提（Kumārabuddhi）初譯，譯文拙劣，已經佚失了。晉太元一六（西元三九一）年，僧伽提婆再譯，即現存的四卷本。關於《阿毘曇心論》，先要澄清兩點：一、道樫的〈毘婆沙（經）序〉說：「法勝迦旃延撰阿毘曇以拯頹運」。呂澂〈阿毘達磨汎論〉等，因此說：法勝與迦旃延尼子，所作《阿毘曇心論》與《發智論》，為東西二系的對立，以後才有《大毘婆沙論》的結集。其實，序文的「法勝」，是「前勝」的訛寫；《心論》是造於《大毘婆沙論》以後的。二、《心論》先偈頌，後長行。讀起來，偈頌的音調動聽，也容易記憶，所以這一體裁，為後起的《雜心論》、《俱舍論》等所採用。慧遠的〈阿毘曇心序〉說：「其為經，標偈以立本，述本以廣義」。先造偈，再以長行解義，一般都這樣說。實際上，《心論》是依《甘露味論》而改編的。《心論》（大數）二五〇偈，分為一〇品。如〈

行品〉、〈業品〉、〈智品〉、〈定品〉（〈禪定品〉、〈雜定品〉）、〈雜品〉，名稱與內容，可說與《甘露味論》相合。改〈結使禪智品〉為〈使品〉，〈三十七無漏人品〉為〈賢聖品〉，〈陰持(界)入品〉為〈界品〉；其他各品，除〈布施持戒品〉，大都編入〈契經品〉；僅〈論品〉是《心論》獨有的。《甘露味論》是長行，法勝依據這部長行，改編為前九品。依自己的立場，修正補充長行文句，再造偈頌。《心論．雜品》長行中，說到：斷法，知法，遠法，近法，見處，二道得果，何心般涅槃：沒有偈頌，與偈頌也沒有意義上的關聯，這是從那裡來的？《甘露味論．雜品》中，恰好說到了這些問題。問題瑣碎，《心論》雖沒有立偈，也還是編了進去。這是改編《甘露味論》為《心論》的最可信的證據！《甘露味論》與《心論》的造作時代，假定為西元二〇〇年，或稍遲一些。

從阿毘達磨法義的精要與組織來說，《心論》是比《甘露味論》更成功的！全論十品中，一、〈界品〉，明法的「自相」與「共相」。品末說：「故說一切法，自性之所攝」，就是「攝」。二、〈行品〉，明「相應」（不相應）與「因緣」。這二品，是阿毘達磨的根本論題。三、〈業品〉，四、〈使品〉，明生死雜染的因。五、〈賢聖品〉，明修行的歷程與果德。六、〈智品〉，七、〈定品〉，明清淨解脫的因行。這七品論究法義，可說次第有序。八、〈契經品〉，九、〈雜品〉，一〇、〈論品〉，雖還沒有次第條理，但依前七品說，次第條理，已是很難得了！心所法，《發智論》舉十（大地）法；《品類論》與《大毘婆沙論》，也組成一類一類的心所法，有些是重複的。《心論》依《甘露味論》，先結二頌，然後說不善心品二十一，善心品二十，無記心品十二，悔與眠。這一心所法的整理，雖還有可討論的，但比以前的是進了一步。《心論》的〈契經品〉，以「識、智及諸使，分別此三門」作結。識所識，智所知，使(隨眠)所使，是世友《品類論》義。《心論》作者法勝，是說一切有部中，西方系的論師。他改組《甘露味論》而造《心論》，論義每與《甘露味論》不合，與毘婆沙師正義，相異的更多。《心論》採取了分別說（Vibhajyavādin）系的某些論義，如稱中間禪為無覺少觀，與赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）說相同；意業無教——無表（

avijñapti），與可能為化地部（Mahīśāsaka）論書的《舍利弗阿毘曇論》相合；正法滅時失律儀，是法藏部（Dharmaguptaka）義。特別重要的，說無教色——無表色（avijñapti-rūpa）是假色。這雖是有部中譬喻師的舊義，但在造《心論》時，譬喻師已脫離有部，以經部（sutrāntika）師的名義而興盛起來。總之，法勝是有部的西方系論師，但過分的自由取捨，與東方的毘婆沙師正義，距離越來越遠了！

三、《阿毘曇心論經》：《心論》的優波扇多（Upaśānta）「釋」，高齊那連提梨耶舍（Narendrayaśas）譯，六卷。先偈頌而後長行的《心論》，精簡而有組織，風行當時，是可以想見的。傳說有好幾種注釋，但不是一般的注釋。因為《心論》過於簡略，傾向於非正統的異義，所以在《心論》的組織狀況下，加以修正或補充。優波扇多釋本，品目與《心論》相同。偈頌增加了二偈，共二四九偈；如解義不同，就修改偈頌。大體說，這部釋論恢復了《甘露味論》的本義；又引《大毘婆沙論》義來補充，如有漏離常樂我淨，野干看緊叔迦花等。這樣，雖還是西方系的，與毘婆沙師正義要接近些。

四、《雜阿毘曇心論》（簡稱《雜心論》）：健陀羅法救論師造。晉法顯譯，宋伊葉波羅（□śvara）等譯，都已佚失；現存宋（西元四三四）僧伽跋摩（Sa□ghavarman）譯本，一一卷。品名都相同，只有在〈雜品〉後，增補一〈擇品〉，共一一品。法救以為：《心論》太簡略了，所以「增益論本」，以「廣說(毘婆沙)義（來）莊嚴」這部論。或修改舊頌，或增補新頌，總為五九六頌。前七品更為充實，但後四品未免更雜亂了。《雜心論》是繼承優波扇多的學風，回歸於《甘露味論》，更接近《大毘婆沙論》的立場。取毘婆沙師的正義，又每每保存西方系異義，取懷柔保留的態度。在〈擇品〉中，對次第見諦，有中有，一切法有，三世有，佛不在僧數，這類部派的重要論諍，一一抉擇而確定有部的正義。然有值得注意的：一、在四家二諦說中，毘婆沙師以「事理二諦」為正義。《大毘婆沙論》又論到：「世俗中世俗性，為勝義故有？為勝義故無」？對於言說的世俗，純屬虛無，還是也有真實性？毘婆沙師說：「應作是說：世俗中世俗性，勝義故有」。世俗名

為諦，當然是有諦實性的。依此，《雜阿毘曇心論》卷一一(大正二八．九五八中)說：

「若事分別時，捨名則說等(世俗)；分別無所捨，是則第一義」。

如房屋，一加分析，就沒有屋的實性，那就是世俗。如推求色法，到四大等一一極微，不可再分析的自性，就是勝義。從此，阿毘達磨論師，以「假實二諦」為主了。假法中也有勝義性，如大乘有宗，依他起事可說為勝義有，也契合這一原則。二、《雜心論》說：身作(表)、語作，意業沒有無作。什麼是無作（表）？在身、語「動（作）滅已，與餘識俱，彼（無表）性隨生」。所以「無作亦非色，以作是色故，彼亦名色」。無表色是感報的業，是毘婆沙師——有部的重要教義。現在說：無表不是色，是在身語動作滅時，立即引起的，與識俱生的無表業。為身、語表色所引起，也就假名為色，其實不是色法。這一無表假色的見地，是譬喻師的；在經部興盛中，這將成為有部的新說了。

從《阿毘曇甘露味論》以來，精簡而有組織的作品，都是有部的西方系。《俱舍論》是在《雜心論》的基礎上，更進一步，但已不能說是有部的了。

第二節 譬喻、分別說、正量、大眾部

「大乘佛法」時代（西元前一世紀中起）的「部派佛教」，特重阿毘達磨（abhidharma）論的，南方是赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的大寺派（Mahāvihāra），北方是說一切有部（Sarvāstivāda）的阿毘達磨論師，都取得該部的正統地位。以有部來說，持誦經者、譬喻師（sūtrantika, dār□□āntika），不但法義與阿毘達磨者不合，風格也大有差別。依經法而為深義的探究，是事實所需要的，但論阿毘達磨，進行於僧伽內部，受到僧伽的尊重，卻是不能通俗的。內重禪觀，深入淺出而能向外（民間）宣化的，就是持經譬喻師了。「佛法」自部派分流，是各有所重的，然都有自行（禪觀）與一般教化。所以上座部（Sthavira）分出的，犢子部（Vātsīputrīya）系與分別說部（Vibhajyavādin）系，凡是不重阿毘達磨的，在風格上，就有與有部的持經譬喻師相近的，如犢子系的僧伽斯那（

Sa□ghasena）。與持經譬喻師風格相近的，在當時，與大乘是比較能和平共存的。譯為譬喻的，原語不止一種。十二分教中的「譬喻」，音譯為阿波陀那（Avadāna），義譯為「出曜」或「日出」；「譬喻」是偉大的光輝事跡。無論是佛的，佛弟子的，一般出家在家的，凡有崇高的德行，都閃耀著生命的光輝，為佛弟子所景仰。此外，如《蛇喻經》，《象跡喻經》的喻，原文為 aupamya。還有比量中的喻，原文為 d□□□ânta。後二者，都是對於某一義理，為了容易理解，舉事來比況說明，與阿波陀那，本來是完全不同的。但在佛法的傳布中，阿波陀那——譬喻；佛傳的事跡——「因緣」（也稱為阿波陀那）；「授記」；佛弟子及世人的傳記，或是傳說；通俗的比喻：都在宣說佛法時，用作譬況或舉事例來說明而統一起來，泛稱譬喻或因緣。以比喻、舉事例來次第解說，是古代通俗教化的實際情形。這類教典，譯為漢文，《大正藏》編為「本緣」部的，內容可說太多了！有部的誦經者，以譬喻為教化方法，在義理的論究時，多附以通俗的譬喻。在《大毘婆沙論》中，就有射箭喻，陶家輪喻；失財喻，露形喻，破衣喻；拳指喻；天衣喻；女人喻；行路喻，也就被稱為譬喻師了。譬喻師對佛化民間的影響力，在一般人心目中，也許比阿毘達磨論者更親切的！

先說馬鳴（Aśvagho□a）菩薩：又名法善現（Dharmasubhūti），勇（Vīra）。唐義淨所譯《一百五十讚佛頌》，摩咥里制吒（Mā□rice□a）造，西藏傳說就是馬鳴，然依《南海寄歸內法傳》，摩咥里制吒與馬鳴不同，只是學風有些相似。馬鳴是東天竺的桑岐多（Sāketa）人，本是外道，（在華氏城）以辯論勝過當地的佛弟子，使僧眾們不得鳴犍椎。脇（Pārśva）尊者從北天竺來，折伏了馬鳴，在佛法中出家，人稱他為「辯才比丘」。月氏國王——迦膩色迦王（Kani□ka）兵臨中印度，佛鉢與馬鳴，這才到了月氏（健陀羅為首都）。說到馬鳴的學風，他是禪師，著有「禪集」，鳩摩羅什所譯的《坐禪三昧經》，就有馬鳴的禪偈在內。他是以文藝弘法的大師：如曇無讖（Dharmarak□a）所譯《佛所行讚（經）》，以偈讚述如來的一代化跡，是非常著名的作品。又《三啟經》：凡是誦經，都前有歸敬三寶偈，後有迴向發願偈。馬鳴所作的歸敬三寶與迴向發願偈，為印度佛教界所普遍

採用。馬鳴依□吒咄羅（Rā□□rapāla）比丘出家故事，作「□吒咄羅伎」——歌劇本，「其音清雅，哀婉調暢」，激發多少人發心出家。又劉宋僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）所譯《分別業報略》偈，大勇菩薩造，勇就是馬鳴的別名。異譯本如《佛說分別善惡所起經》，文前多五戒、十善一段；趙宋日稱譯的《六趣輪迴經》，就說是馬鳴造。又有日稱等譯的《十不善業道經》，說善惡業報、五戒、十善，正是通俗教化的主要內容。七十卷的《正法念處經》，以「說一切業果報法」為宗，可能是受馬鳴作品的影響而發展集成的。馬鳴的作品，以偈頌為主，所以《大毘婆沙論》稱之為「造文頌」者。馬鳴在高度的文學修養中，充滿了歸敬的虔誠。融合佛法的嚴肅與文藝的興味，激發一般人向上向解脫的心。馬鳴是屬於有部（兼通各部）的，一向被稱為菩薩，與《大乘起信論》無關。

早期中國佛教界，稱某些人為菩薩，大抵是與馬鳴風格相近的。〈關中出禪經序〉——《出三藏記集》卷九(大正五五．六五上——中)說：

「初四十三偈，是究摩羅羅陀法師所造。後二十偈，是馬鳴菩薩之所造也。其中五門，是婆須蜜，僧伽羅叉，漚波崛，僧伽斯那，勒比丘，馬鳴，羅陀禪要之中抄集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也。初觀婬恚癡相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也」。

鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《坐禪三昧經》，是集各家「禪集」而成的。說到的禪師，如究摩羅羅陀（Kumāralāta），是經部（sutrāntika）的創始者（下文再說）。馬鳴，如上說。婆須蜜（Vasumitra）是《尊婆須蜜菩薩所集論》，被稱為「偈論」，「問論」或「偈問論」的作者，為持經譬喻師法救（Dharmatrāta）的後學。依《論》序說：「尊婆須蜜菩薩大士，次繼彌勒作佛，名師子如來也」。《惟曰雜難經》說，婆須蜜——世友是菩薩，是不久要成佛的。僧伽羅剎（Sa□gharak□a）是大禪師，傳說為迦膩色迦王師。他的《修行道地經》（本名《瑜伽行地集》），從漢安世高到西晉竺法護（Dharmarak□a），一直譯傳來我國。《修行道地經》是偈頌集，長行是有人講說而附入的。僧伽羅剎也有讚說菩薩行與如來功德的作品，如僧伽跋澄所譯的《僧伽羅剎所集經》。依道安所作〈序〉說：僧伽羅剎「

將補佛處，賢劫第八」；名「柔仁佛」，這是傳說為菩薩的禪師。漚波崛就是優波崛多（Upagupta），是阿育王（Aśoka）時人。「教授坐禪，最為第一」；「教化弟子，優波笈多最為第一」，被稱為「無相佛」。僧伽斯那，或作僧伽先（Sa□ghasena），為《三法度論》作注釋，應屬於犢子部（Vātsīputrīya）系。〈三法度經記〉說：「比丘釋僧伽先，志願大乘」，著有求那毘地（Gu□av□ddhi）所譯的《百喻經》，原名《癡華鬘》，以輕鬆諧笑的筆調，寫出佛法，這是容易深入人心的。另有《百句譬喻經》，《菩薩本緣集經》。有禪集，有讚佛行果的，有通俗的譬喻文學，與馬鳴等風格相同。勒，就是脇尊者。精進修行，也有「四阿含經」釋。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「脇尊者言：此中般若說名方廣，事用大故」。

十二分教的方廣（vaipulya），脇尊者以為就是《般若》，那時《般若經》已流行北印度了。脇尊者不作不必要的分別，以簡略的方法來解說經文；雖也論究阿毘達磨，但與持經者的學風相近。此外，還有二位：一、彌妬路尸利（Maitreyaśrī）：依〈婆須蜜集序〉，婆須蜜與僧伽羅剎中間，有彌妬路刀(尸)利，是賢劫（第七）光炎佛。雖不知史實，然《智度論》說：「罽賓國有彌帝□力(尸)利菩薩，手網縵」。手網縵，為佛相之一，這是北印度著名的菩薩。二、持經譬喻師法救，如僧叡〈出曜經序〉說：「出曜經者，婆須蜜舅法救菩薩之所撰也」。法救所撰的，是《法句經》。《法句經》是各部都有的，而有部的《法句經》，從〈無常品〉到〈梵志品〉——三三品，是法救所纂集的。譯成漢文的，如竺佛念所譯的《出曜經》，長行是譬喻(出曜)解說；趙宋天息災譯的《法集要頌》。《法句》是偈頌，為印度初出家者的入門書。法救以為：「二聲（語與名）無有差別，二事相行別」，「入三昧乃知」。以禪定的修驗來解說佛法，無疑的是位禪師。法救被稱為菩薩，對菩薩確有獨到的見地：

「菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入；勿令般若有斷有礙，故雖有能而不現入」。

「菩薩發意以來，求坐道場，從此以來不入泥犁(地獄)，不入畜生、餓鬼，不生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧不可沮壞」。

菩薩為了修學般若（Prajñā），不願入滅盡定；發心以來，不會墮落三惡道，貧窮與未開化地區，也是般若的力用。這位有部譬喻師，這樣的推重菩薩的般若！法救，婆須蜜，彌帝□尸利，僧伽羅剎，馬鳴，都被稱為菩薩；還有肯認《般若經》的脇尊者，正是「初期大乘」時代的有部大師。北方的持經者、譬喻師，以聲聞佛法立場而含容兼攝菩薩精神，在北方「大乘佛法」興盛中，不應該忽略這一學系的影響！

《大毘婆沙論》中，說到分別論者——毘婆闍婆提（Vibhajyavādin）的，共有五六十則。有部的毘婆沙師，極力予以評破，所以被解說為不正分別者的泛稱。其實，分別論者或分別說者，是上座部（Sthavira）分出的兩大部之一——分別說部；分別說部再分化為四部：化地部（Mahīśāsaka），法藏部（Dharmaguptaka），飲光部（Kāśyapīya），赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）：這四部，都可稱為分別論(說)者。赤銅鍱部遠在海南的錫蘭；流行印度的三部，就是《大毘婆沙論》所說的。化地等三部，譯傳來中國的，有律——《五分律》，《四分律》，《解脫戒經》；經典，僅有「法藏部」的《長阿含經》；論有《舍利弗阿毘曇論》，近於化地部。沒有充分的論書，所以難有精確的理解。依《異部宗輪論》，知道與大眾部（Mahāsā□ghika）系相近。經考論，《大毘婆沙論》的分別論者，以化地部為主。分別論者的學風，與譬喻師有同一傾向。如以偈頌稱讚佛德：「諸讚佛頌，言多過實，如分別論者：讚說世尊心常在定；……又讚說佛恒不睡眠」。這與評破馬鳴——法善現，及達羅達多（Dharadatta）為「文頌者」是相同的。又依經說為主：「分別論者作如是說：無九十八所立隨眠，經說隨眠唯有七故」。這是否定《發智論》的九十八隨眠說，毘婆沙師嫌責他「執著文字」。又多說譬喻，如破瓶喻，折路迦緣草木喻，果從器出轉入彼器喻；被毘婆沙師責斥為「依世俗言論」。以上所說，可見分別論者也是重視簡要，通俗教化的。還有，「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。經上說有「無色界」，「無心定」，然分別論者與譬喻者的見解相同：有情是心

色互不相離的，無色界有細色，無心定是有細心不滅的。然分別論者到底與譬喻者不同：說心性本淨。對緣起、道、果與滅，都說是無為，也就是重於因果的必然理性，及修證所得的恒常不變性。這二點，同於大眾系，與譬喻者不同。

化地部說：「隨眠非心亦非心所，亦無所緣。眠與纏異，隨眠自性心不相應，纏自性心相應」。纏（paryavasthāna）是煩惱現起而與心相應的，隨眠（anuśaya）是潛在的煩惱，所以與心不相應。凡是「過未無而現在有」的，大都這樣說。在沒有斷惑以前，雖沒有生起煩惱，而煩惱還是現在的，不過潛伏而已。化地部又說：「慧有二種，俱時而生，一、相應，二、不相應；相應慧知不相應者，不相應慧知相應者」。二種慧同時，互相了知，只是為了成立當前的一念中，有「自知」的作用。心能自知，是大眾、分別說系的共同傾向。從顯現而論到潛在的，化地部又立三種蘊：「一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法」。三種蘊，是層次不同的三類五蘊。「一念頃蘊」，是剎那生滅的五蘊。「一期生蘊」，是業力所感的異熟五蘊，從生到死，都恒時隨轉的。《異部宗輪論》已經說到：一切是剎那滅的，剎那有前後二時，所以有轉變可能。「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」。業力所得的報體，不斷轉變相續，到業盡而死，才滅而不起了。所以，這還是「定無少法，能從前世轉至後世的」。「窮生死蘊」，應該是遲一些成立的。剎那滅了，一生滅了，而還是生死不斷，由於微細五蘊不斷的延續。直到金剛喻定，斷盡一切煩惱，有漏五蘊才徹底的滅了。瑜伽行派（Yogācāra）以窮生死蘊為阿賴耶（ālaya）識，應該是種子阿賴耶識。聲聞法中，微細的深潛的存在，都是阿賴耶種子識思想的啟發者。此外，法藏部是舍利塔（śarīra-stūpa）的崇拜者，所以說：「於窣堵波(塔)興供養業，得廣大果」。法藏部的《四分律》，在中國成為著名的律宗。《四分律》的誦出者佛陀耶舍（Buddhayaśas），「誦大小乘經二百萬言」，也學習有部的《十誦律》。法藏部與有部，流行在北印度，關係相當好。《四分律》末後的「調部」與「毘尼增一」，與有部律相通。供養塔能

得大果，起初只是能得解脫。《四分律》說：「學菩薩道，能供養（佛）爪髮者，必成無上道」。與《法華經》的供養舍利塔，「皆已成佛道」的思想相通。「說戒」，是佛制比丘半月半月舉行的，《四分比丘戒本》卻說：「我今說戒經，所說諸功德，施一切眾生，皆共成佛道」，那是已成為菩薩行了。這決不是法藏部的本義，而是在「大乘佛法」開展中，與大乘相溝通。「五義分同大乘」，這才為大乘的中國佛教所賞識。

分別說部傳入錫蘭的一支，是赤銅鍱部。西元前四三——一七年間，因戰亂而發起書寫三藏，一向為佛教中心的大寺（Mahāvihāra），就嚴守這一次所集成記錄的。戰亂平復，毘多迦摩尼王（Va□□agāma□i），建無畏山寺（Abhayagirivihāra），盛大供養，引起大寺與無畏山寺的不和。不久，跋耆子派（Vajjiputta）——犢子部比丘法喜（Dhammaruci），與弟子們來錫蘭，受到無畏山寺僧的禮遇共住，無畏山寺也就稱為法喜派。「大乘佛法」傳入錫蘭，也受到無畏山寺派的接受。無畏山寺派是「大小並弘」的，玄奘稱之為「大乘上座部」。大寺派嚴守舊傳，與無畏山寺派處於嚴重的不和狀態。赤銅鍱部的《小部》中，《譬喻》的〈佛譬喻〉(南傳二六．九、一一)說：

「此世有十方界，方方無有邊際，任何方面佛土，不可得以數知」。

「多數佛與羅漢，遍集而來（此處），我敬禮與歸命，彼佛及以羅漢」。

現在有十方佛，十方佛土，赤銅鍱部已於西元前容認了，也就開啟了大乘的通道。不過為了與無畏山寺派對抗，拘守舊傳，不再容受一切。西元五世紀初，法顯去錫蘭，在那裡得到了《五分律》與《雜阿含經》；《五分律》是化地部的，《雜阿含經》屬於有部。可見當時以無畏山寺為中心的錫蘭佛教，應有各部派的比丘前來弘法。玄奘知道錫蘭有瑜伽大乘；唐不空（Amogha-vajra）在這裡受學十八會金剛界瑜伽，那是西元八世紀的事了。錫蘭佛教成為大寺一統的局面，覺音（Buddhagho□a）是一位重要人物。覺音是中印度人，在佛陀伽耶（Buddhagayā），錫蘭僧眾所住的大菩提寺（Mahābodhivihāra），依離婆多（Revata）出家，修學巴利文三藏。覺

音到錫蘭，住在大寺。西元四一二年，與大寺僧眾，以巴利語寫定全部三藏；以巴利語為釋尊當時所用的語言，提高巴利語三藏的權威信仰。覺音為四部（與四阿含相當）及律藏作注釋，並以戒定慧為次第，寫成最著名的《清淨道論》。這部論，是依據優波底沙（Upatissa）的《解脫道論》（梁僧伽婆羅譯為漢文），修正，補充，說明聲聞解脫完備的修道歷程。但當時，二派仍在對立中。錫蘭因戰亂頻仍，佛教也受到傷害，衰落得幾乎消滅。以巴利三藏、大寺派舊制而復興，是曾由錫蘭比丘去泰國弘法，再由泰國比丘來錫蘭，再度成立僧伽，那已是西元一八世紀了。

再說犢子部系：犢子部分出四部：法上部（Dharmottarīya），賢胄部（Bhadrayānīya），正量部（Sa□matīya），密林山部（□a□□agarika）；正量部非常發達，成為這一系的大宗。犢子部與有部，是兄弟學派，法義的差別不大，如《大毘婆沙論》說：「若六若七與此不同，餘多相似」。犢子系的教典，早期傳來中國的，是苻秦鳩摩羅佛提（Kumārabuddhi）譯的《四阿含暮抄解》；僧伽提婆再譯，名《三法度論》。《論》是婆素跋陀（Vasubhadra）所撰，僧伽先（Sa□ghasena）所注釋的。《論》分三品：〈德品〉、〈惡品〉、〈依品〉，每品分三度。真諦（Paramârtha）譯的《部執異論》，在犢子等部下，增列：「如來說經有三義：一、顯生死過失，二、顯解脫功德，三、無所顯」，與三品的意義相當。其實，這也是有部所說的，如《大毘婆沙論》，分四二章為三類：「境界類」，「過失類」，「功德類」。

《三法度論》一切以三分法來說明，應該會容易記憶些。犢子系的教典，陳真諦譯出三部：一、《佛阿毘曇經》，九卷，現在僅存二卷。前與《稻芊經》的內容相合，是「分別說因緣」。後是「分別說戒」：佛抵王舍城（Rājag□ha），舍利弗（Śāriputra）等出家；犢子（Vātsīputra）外道來出家，廣明受戒事。二、《律二十二明了論》，一卷，是正量部的律論。此論與《苾芻五法經》合併考定：犢子部的「比丘戒本」，是二百戒。三、《立世阿毘曇論》，一〇卷，與《起世因本經》性質相近，色界立十八天，是犢子系的。元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯出三部：一、《正法念處經》

，七十卷，以善惡業報為宗旨，與馬鳴的《善惡業報略》，意趣相通。傳說是「正量部誦」，然有部論師也有引用此經的（文句可能多少差別）。二、《犢子道人問經》，一卷，已經佚失。三、《三彌底部論》。依《論》末，應名「依說論」——《取施設論》，立三種人：「依說人」，「度說人」，「滅說人」。

在這些譯本中，可見犢子系是重在通俗教化，與有部的譬喻師學風相近。重於通俗教化，所以玄奘所見的正量部，教區非常廣大。犢子部也有阿毘曇，但義理論究，也傾向於世俗所能信受的。如立「不可說我」外，說「諸行有暫住，亦有剎那滅」。有為法中，心心所法、聲音、燈焰是剎那滅的，一般色法——身體及山河大地，都是一定時期暫住的。這樣，正量部就說：「身表（以）行動為性。……云何名行動？謂轉至餘方，……色處所攝」。身表業，如從此到彼；身體的行為，在動作過程中，動是暫住的，所以能從此到彼。又立不失法（avipra□āśa），如《中論》說：「不失法如券，業如負財物，此性則無記，分別有四種。……以是不失法，諸業有果報」。在身語表業生起時，蘊相續中有不失法生起；業滅去了，不失法還在。如借人的財物，立下借據一樣。不失法是暫住的，要等到感報才滅去。如還了債，債據才毀去一樣。不失法是有實體的，是不相應行所攝，是無覆無記性。成立三世業果，立不失法而以借據為喻，不是通俗而容易信受嗎！

又如正量部立「直緣外境」，根識能直接的認知外境，不如有部那樣，識上要起境的「行相」，這也是簡單直捷的。正量部等的學風，與有部的持經譬喻師相近，在佛教普及化中，是不應該忽視的。

「大乘佛法」時代，大眾部系的思想，由於沒有經論傳譯過來，所以不能明瞭。《大集經》說：大眾部「廣博遍覽五部經書」；〈訶梨跋摩傳〉說：「有僧祇部僧，住巴連弗邑，並遵奉大乘。……研心方等，銳意九部」。大眾部是泛覽各部，而並不反對大乘的。大乘論中，偶而說到大眾部義。一、根本識：如《攝大乘論》說：大眾部說「根本識，如樹依根」。意識與前五識，都是依意而起的。《解深密經》的「阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」；《唯識三十論》就說：「依止根本識，五識隨緣現。……意識常現起」

了。根本識，無非《阿含經》中「依意生識」的一種說明。二、攝識：真諦所譯《顯識論》說：熏習力，大眾部中「名為攝識」。如誦經一樣，一遍一遍的讀下去，第十遍就會背誦，那是後一遍能攝得前一遍的關係。攝識，名為識而實是不相應行，應該是攝藏在識中的一種力量。《阿毘達磨大乘經》說：「由攝藏諸法，一切種子識」，不也是有類似的意義嗎？大眾部的心識論（及分別說者的「窮生死蘊」、「有分識」），不一定為了說明唯識（vijñapti-mātratā），但大乘唯識者的第八識，正是由此引發而成立的。

第三節 經部興起以後的綜合學派

說一切有部（Sarvāstivāda）中，迦溼彌羅（Kaśmīra）的阿毘達磨（abhidharma）論師，在貴霜（Ku□ā□a）王朝盛世，發起《大毘婆沙論》的編集，羅列百家，評論得失，確定了有部——毘婆沙師的正義。這是大事，對毘婆沙師來說，真可說千秋盛業；對其他的聲聞學界，也引起不同程度的震動。健陀羅（Gandhāra）、吐火羅（Tukhāra）等西方系的阿毘達磨論師，從精要的、組織的、偈頌的方向發展，如《甘露味論》、《心論》、《雜心論》等，尊重《發智論》，而作限度內的自由取捨，上面已經說過了。有部中的誦持經者、譬喻師（sūtrantika, dār□□āntika），在《大毘婆沙論》中，表面上受到尊重，實際卻被全面否定了；這才脫離有部——「三世實有」、「法性恒住」的立場，獨立發展，攀附十八部中的（說轉部，或稱）說經部（Sautrāntika），自稱經部或譬喻師，進行對有部阿毘達磨的批評。這一趨勢，引發聲聞佛教界一場反有部毘婆沙師的運動。在反有部「三世實有」、「法性恒住」的原則下，由於反對者的自由取捨，形成不同的綜合學派。如《經部毘婆沙》、《成實論》、《俱舍論》等，都自成一家，就是在這一形勢下產生的。

有部的譬喻者，開始脫離有部而獨立發展的，可能是玄奘門下所傳，「經部祖師」或「經部本師」的鳩摩羅羅陀（Kumāralāta），義譯為「童受」。童受是健陀羅的呾叉始羅（Tak□aśīlā）人，曾在呾叉始羅造論。後為揭盤陀（Khabandha）王所請，晚年住在揭盤陀，就是新疆西陲，塔什庫爾干（Tush-kurghan）的塞勒庫爾（Sarikol）。傳說童受「造喻鬘論，癡鬘

論，顯了論」，所以被稱為日出(譬喻)論者。《癡鬘論》就是《百喻經》，其實是僧伽斯那（Sa□ghasena）造的。近代在新疆庫車廢墟中，發現與漢譯馬鳴（Aśvagho□a）《大莊嚴（經）論》大同的斷簡，書名Kalpanāla□k□tika——《譬喻莊嚴》又名 D□□□āntapa□ktiyā□——《譬喻鬘》，也就是《喻鬘論》，題為鳩摩羅羅陀造。在《大莊嚴（經）論》中，說到「我昔曾聞，拘沙種中，有王名真檀迦膩吒」；又說到「國名釋伽羅，其王盧頭陀摩」。盧王約在位於西元一二〇——一五五年，可見不可能是與迦王同時的馬鳴造的。鳩摩羅羅陀在西元二、三世紀間造這部論，更為合理。羅陀所造《大莊嚴（經）論》——《喻鬘論》，是譬喻文學，一般教化的書。傳下來的羅陀說，幾乎都是偈頌；他又是禪者，與譬喻者的風格相同。《大乘成業論》說：「日出論者作如是言：諸行實無至餘方義，有為法性念念滅故。然別有法，心差別為因，依手足等起，此法能作手足等物異方生因，是名行動，亦名身表。此攝在何處？謂色處所攝」。日出論者肯定有為法是剎那滅的，身表是色處所攝，與有部說相同。但身表就是「行動」，在剎那的前滅後生中，以心為因，依手足而起別法——行動，使手足等有此處滅彼處生的現象，就與有部不同了。童受以為：「佛有漏無漏法，皆是佛體」，不同於有部，也不同大眾部（Mahāsā□ghika）說。又說：沒有真我而有俗我，肯定俗我的存在，容易說明業報等事。平實而不落玄想，對一般教化來說，應該是適當的！

有部中的譬喻師，大德法救（Dharmatrāta）與覺天（Buddhadeva）外，還有泛稱為譬喻師的。等到離有部而獨立發展，也就自由取捨，難以一致。姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）譯出的，訶黎跋摩（Harivarman）造的《成實論》，也是一大家！論義接近大乘空義，在中國齊、梁的南朝，非常興盛，有「成論大乘」的稱譽。依玄暢的〈訶黎跋摩傳〉說：訶黎跋摩從有部的究摩羅陀出家，教他先學迦旃延（kātyāyanīputra）的「大阿毘曇」（《發智論》）。訶黎跋摩不滿阿毘曇，終於脫離了有部。不滿《發智論》，是事實；鳩摩羅（羅）陀被稱為「經部本師」，正是不滿《發智論》的，怎會教他讀，並稱讚為「三藏之要目」呢！訶黎跋摩到了華氏城（

Pā□aliputra），與大眾部（Mahāsā□ghika）僧共住，「研心方等」。《成實論》是在華氏城造的；在摩竭陀（Magadha）難破外道，似乎沒有回到北方。說他「研心方等」，是可以信賴的。《論》中明白說到了提婆（Āryadeva）的《四百觀論》；說到「若智能達法相，謂畢竟空」；「世尊有如是不思議智，雖知諸法畢竟空，而能行大悲」；「以見法本來不生，無所有故」。《成實論》引用了大乘經論，是沒有問題的。如說：「佛一切智人無惡業報。……但以無量神通方便，現為（如受謗等）佛事，不可思議」。對「佛傳」中，受謗、傷足等不如意事，與大乘一樣，解說為是方便示現的。《成實論》主兼通大乘，而以聲聞佛法，成立四諦的實義為宗。全論分為五聚，第一〈發聚〉，讚歎三寶功德，闡明造論的意趣，辯決當時的重要異論；然後以苦、集、滅、道為次第來說明。《成實論》不用種子說，與《俱舍論》所說的經部，並不相同；與鳩摩羅羅陀，倒是有思想上的共同。如《論》說：「身（於）餘處生時，有所造作（造作就是行），名為身作(表)」；「隨心力故，身餘處生時，能集業，是故集名善不善，非直是身」。《成實論》的「身作」，與日出論者的「行動亦名身表」，意義是相同的。《俱舍論》引鳩摩羅羅陀的「如牝虎啣子」偈，《成實論》也說：「如虎啣子，若急則傷，若緩則失。如是若定說有我，則墮身見；定說無我，則墮邪見」；「若說世諦故有我，第一義諦故無我，是為正見」。世俗有我，勝義無我，繼承了鳩摩羅羅陀的思想。傳說訶黎跋摩出於提婆與婆藪盤頭（Vasubandhu）之間，約為西元三、四世紀間的大師，可說是鳩摩羅羅陀的私淑弟子。但羅陀是標準的譬喻者，而訶黎跋摩已大小兼學，著重於義理的立破，思想自由，表現出獨到的立場。

《成實論》有許多特出的思想：對於色法，以為：「色陰者，謂四大，及四大所因成法，亦因四大所成法。……因色、香、味、觸故成四大，因此四大成眼等五根，此等相觸故有聲」。能造四大，所造色是五根、五塵，這可說是佛教界的定論（依經說而來）。《成實論》卻說依四塵成四大；依四大成五根；這些色相觸故有聲。數論（Sā□khya）師說：五唯（色、聲、香、味、觸）生五大（四大及虛空大），五大生五根。《成實論》所說，顯然是

採取了「數論」所說，而多少修正。在心與心所法中，離心沒有別的心所，是譬喻師義，但又以為：「識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思。思及憂喜等（受），從此生貪、恚、癡」。五蘊中的受、想、行(思等)、識，《成實論》以為識、想、受、思，先後次第的生起，也與譬喻師說不同。心不相應行：阿毘達磨所成立的，一概是假的，但立無作(表)業是心不相應行。直名為無作業，與正量部（Sa□matīya）的「不失法」，大眾部的「攝識」，同樣的是不相應行。無為法：但滅諦是無為；見滅名為得道，是一時見諦說，修證是有次第的。如《論》說：「假名心，法心，空心，滅此三心，故名滅諦」。心，是能緣的心，緣假名法的心，名「假名心」；緣色等實法的心，名「法心」；「若緣泥洹，是名空心」。修證次第是：先緣法有滅假名心，是聞、思慧。《論》上說：「真諦，謂色等法及泥洹；俗諦，謂但假名，無有自體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人」。這是假實二諦；如能見實法，就能破假名心。進一步，以空心滅法心，在修慧（四加行）中。如說：「五陰實無，以世諦故有。……（擇）滅是第一義有，非諸陰也」。這是事理二諦；如緣涅槃空，就能滅法心。再進一層：有緣空的心，還是不究竟的；在滅盡定時，入涅槃時，空心也滅了，才是證入滅諦。「陰滅無餘，故稱泥洹。……非無泥洹，但無實法」。這一次第，是假名空，法空，空空——空也不可得。在聲聞四諦法門中，這是非常特出的！《成實論》引經來說明法空，大抵是《智論》所說，三門中的「空門」，所以雖溝通大乘空義，而與龍樹（Nāgārjuna）的一切法空說，還隔著一層。《成實論》對一切法空(無)，是不以為然的，所以廣破「無論」（〈破無品〉……〈世諦品〉，共七品）。這與後來的瑜伽行派（Yogācāra），先依依他起（心）有，達遍計所執（境）空；而後依他起也空（有的只說是「不起」）；空相也不可得，才是證入圓成實性。次第契入，倒有共同的意趣。

《成實論》，在反對阿毘達磨陣營中，是綜合而有獨到的學派。

世親（Vasubandhu）在世的年代，假定為西元三六〇——四四〇（理由下文再說），那麼西元四、五世紀，與有部對抗的經部，是相當發展的。從眾賢（Sa□ghabhadra）反駁世親《俱舍論》而造的《順正理論》中，多

少了解些經部的事實。在經部師中，被尊稱為上座（Sthavira）的室利邏多（Śrīrāta），義譯為「勝受」或「執勝」，比世親的年齡要長一些。到阿瑜陀（Ayodhyā）來弘法，造了一部《經部毘婆沙》，大成經部的思想。眾賢造論的時候，世親已轉入大乘；那時的上座，「居衰耄時」，門人眾多，受到佛教界的尊重。所以造《經部毘婆沙》的年代，大約是西元三五〇年頃。在思想上，室利邏多應該是有所承受的，雖然史實不明，而淵源於有部的持經譬喻師，逐漸發展完成，是可以決定的。為了反抗有部阿毘達磨的權威性，特地標榜「以經為量」，這才被稱為經部。室利邏多弘法的地方，是阿瑜陀；無著（Asa□ga）、世親也從北方到這裡弘法。這裡是笈多（Gupta）王朝的新都，經濟繁榮，文化發達的地方。在佛教中，有一大致如此的情形：思想的啟發者，從山林修持中來；義理發達而形成學派的，在都市。室利邏多，還有訶黎跋摩等，遊化文化發達地區，義理上都大有成就。但已不是從前的譬喻師風範，成為解釋契經的論議者了！

經部（譬喻師）採取了過去、未來是無，現在是有的立場，與大眾、分別說（Vibhajyavādin）系一致。在法義上有重要貢獻的，是種子（bīja）或熏習（vāsanā, abhyāsa）說，為大乘瑜伽行派所採用。有以為，依「無始時來界」的大乘經說，引起經部種子思想的發展，那是先後顛倒了！對「種子」說得具體些的，如《中論》卷三(大正三〇．二二上)說：

「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常」。

為了過去造業（karman），後來感報——異熟果（vipāka-phala）的問題，有人提出了種子生果的譬喻。從種子生果，不是直接的，是從種生芽、莖、葉、花等「相續」，然後結果。種子滅壞了，然種中生果的作用，依芽、莖等相續，不斷的生滅，到最後才結果的。這樣，從初剎那心造業，業是剎那滅的，而業力依心法而一直相續，到因緣成熟，才感得果。以種子為譬喻，成立過去的業能感果報，《中論》所引的，當然不及後來的經部說得完美，但確與經部師說有同樣的意義。在《中論》中，業種說是被批評的，依《

般若燈論》說：「阿毘曇人言」，這是出於《阿毘曇》的。在漢譯的眾多阿毘曇中，有種子說形跡的，是法勝（Dharmaśre□□hin）的《阿毘曇心論》，《論》卷一(大正二八．八一二下)說：

「無教(表)者，若作業牢固，轉異心中，此種子生。如善受戒人，不善、無記心中彼猶相隨；惡業人，惡戒相隨」。

「無記心羸劣，彼不能生強力業，謂轉異心中，彼相似相隨。是故身無教(表)，口無教(表)，（但善、惡而）無無記」。

《阿毘曇心論》，上面曾說到，是依《甘露味論》造的。《心論》所說：「轉異心中，此種子生」；「轉異心中，彼相似相隨」，雖種子的譬喻，不太明白，但確是為了說明業力的存在。《阿毘曇心論經》也說：「善不善，……若與餘識俱，與彼事相續。如執須摩那花，雖復捨之，猶見香隨。何以故？香勢續生故」。《雜心論》也說：「強力心能起身口業，餘心俱行相續生。如手執香華，雖復捨之，餘氣續生」。與餘識俱起而相續生，以持香華為譬喻，可說是熏習說。《大毘婆沙論》說：「別解脫律儀，從初表業發得已後，於一切時……現在相續隨轉不斷」。表業（vijñapti-karman）是依身、語的善惡行為。身業與語業，能引發（如受戒而起）無表業（avijñapti-karman），「於異心中相似相隨」。有部是三世實有的：例如受戒發生無表業，在現在相續蘊中，是相續不斷的，但如捨戒或死了，戒無表就中止了；而依業感果報的，是無表業剎那滅而成過去，業在過去中，因緣成熟而感報。所以阿毘曇的業相續說，與經部不完全相同。不過業的種子說，熏習說，一生中相續不斷，阿毘達磨確已說到了，經部師只是依現在有去說明罷了。《大乘成業論》引偈說：「心與無邊種，俱相續恒流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果，如染枸櫞花，果時瓤色赤」。傳說偈頌是馬鳴（Aśvagho□a）所說的，不知是否正確？但經部的種子、熏習說，出於譬喻師（阿毘曇說的現在化），應該是合理的！世親所傳的經部種子說，說得比《中論》偈更精密些，如《順正理論》（引《俱舍論》）說：「然業為先所引相續轉變差別，能生當果。業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起。即此相續，後後剎那異異而生，名為轉變。即此轉變，於最

後時，有勝功能無間生果，異餘轉變，故名差別」。從種子生果的譬喻，理解出相續「傳生」的道理，拿來解說從業生果。一、相續：無表業生起，一直生滅相續下去；如從種生芽、生莖等，相續不斷。二、轉變：業在心相續中，是不斷轉變的，或業力減弱，或者增強；如從芽到莖，到枝條等，不斷的轉變。三、差別：某種業力，勝過其他的而感得某種果報；如開花而結果。「差別」是與前不同，也就是功能的殊勝。從芽、莖等相續，而理解到業種生果的功能，依心心相續、轉變而能感果。到這時，種子、熏習等，已從世俗的譬喻，轉為義理上的術語了。

種子、熏習，到底依什麼而相續轉變生果呢？共有四說。一、「心心相續」說：《中論》所引是這樣說的，到世親的時代，這也還是經部師的一般意見；所以《順正理論》評破經部，總是說到心法上去。心心相續，一般是六識說，因而有六識前後相熏，或熏「識類」的見解。二、「六處受熏」說：六處——眼等五處是色，意處是心。上座室利邏多說：「是業煩惱所熏六處，感餘生果」；上座立六處受熏，也就是六處相續為所依的。本來，譬喻師與分別論者一樣，「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。佛經雖有無色界及無心定——無想定、滅盡定的名稱，其實無色界是有色的，無心定是有心的。有情，是根身（色）與心的綜合，所以論到種子的所依與受熏，當然不只是色，不只是心，而是色根與心——六處受熏了。三、「色（根）心互熏」說：世親在《俱舍論》中說：「先代諸軌範師咸言：二法互為種子。二法者，謂心有根身」，世親採用此說。這與六處受熏，似乎相差不多，但《俱舍論》是有部阿毘達磨化的。依有部的阿毘達磨說：無色界是無色的，無心定是沒有心的。依據這一見解，所以說：色根能為色法、心法種子的所依，心也能為心法及色法種子的所依。這樣，無心定以後，可以從依色根的心種子而起心法；無色界以後，也可以從依心的色種子而生色。四、「細心相續」說：《大乘成業論》說：「一類經為量者，所許細心彼（無心定）位猶有」。一切種子依細心相續，所以無心位中，細心能為種子的相續所依。「一類經為量者」，如世友（Vasumitra）所造《問論》——《尊婆須蜜菩薩所集論》說：「滅定猶有細心」。原則的說：「無有定而無心者」的譬喻

師，都以為無心定中有細心的，不過是微細的意識；論所依相續，也不會專依細心說的。如專依細心為種子的相續所依，那就轉進到瑜伽行派的唯識論了。經部的相續所依，應以前二說為主。

《大毘婆沙論》中，如所造（色的）觸，無表色，不相應行等，譬喻者都說是沒有實體的。獨立而成為經部譬喻師，過去、未來也是無了。五蘊——蘊是聚義，容易解說為是假有的。十二處——六根、六境，說假部（Prajñaptivādin）說：「十二處非真實」。室利邏多也說：「故處是假，唯界是實」。依經部——上座等說：勝義有的，是剎那的因果諸行；從一一界（能生因）性生起一一法，可說是真實有的。從一一法成為所依（根）、所緣（境）生識來說，都是沒有真實作用的。所以說：「五識（所）依（根、所）緣（境），俱非實有。極微一一不成所依、所緣事故。眾緣和合方成所依、所緣事故」。五根與五（塵）境，都是色法，色的實法是極微。但每一根極微，都沒有為識所依的作用；每一境極微，都不能為識的所緣。要依眾多的極微和合，才能說是識的所依、所緣。這樣，和合而說根說境，都是假有而不是真實的。在認識中，「識是了者，此非勝義」。識的了別作用，沒有自性的了別，要在依根、緣境的和合中顯現出來，所以也不是真實的。這樣，上座等經部師，達到了認識論中，根、境，識都是假施設有的結論。

陳真諦（Paramârtha）所譯的《四諦論》，婆藪跋摩（Vasuvarman）——世胄所造，是一部釋經論，與《成實論》一樣，依四諦次第來說明。《論》上說：「大聖旃延論，言略義深廣；大德佛陀蜜，廣說(毘婆沙)言及義」。略的太略，廣的太廣，所以造這部不略不廣的論釋。迦旃延（Mahākātyāyana）應該是說假部（真諦譯為分別說部）的創立者，《蜫勒》——《藏論》的作者。佛陀蜜（Buddhamitra）是世親同時的前輩。《四諦論》廣引《俱舍論》，是贊同經部義的。主要是重於《藏論》及說假部。《四諦論》是一時見諦說：「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）」。又泛說見道時，「或一心，或十二心，或十五心」。十二心是犢子部（Vātsīputrīya），十五心是有部說。經部說十二處是假，與說假部相同。本論說道是有為的，與說假部的「道不可修，

道不可壞」不同。這部論比《俱舍論》遲一些，也有自由取捨，綜合折衷的精神，被稱為「經部異師」。

在經部思想大發展中，世親所造的《俱舍論》，受到眾賢（Sa□ghabhadra）《順正理論》的評破，為當時聲聞佛教界的大事，也是印度聲聞佛日的餘輝。世親是健陀羅（Gandhāra）的富樓沙富羅（Puru□apura）人。這裡，是大月氏王朝的首都，西方系阿毘達磨論學的重鎮。世親從說一切有部出家，曾到迦溼彌羅去，深究《發智》與《大毘婆沙論》，應該是可能而合理的事。世親造《俱舍論》的因緣，有多少不盡不實的傳說，且不去說他。《俱舍論》曾二次譯為漢文：陳真諦的《阿毘達磨俱舍釋論》；唐玄奘的《阿毘達磨俱舍論》。全論分九品；第九〈破我執品〉，體例與前八品不同，實為另一部論書而附在《俱舍論》後的。前八品的組織次第，是繼承《阿毘曇心論》，《阿毘曇雜心論》而來的。《雜心論》的末後四品，不免雜亂而沒有組織，《俱舍論》作了重要的修正。在分品上，改〈行品〉為〈根品〉；在〈業品〉以前，增立〈世間品〉，為煩惱與業的果報——器世間及有情世間的五趣、四生、四有等。《雜心論》的後四品——〈契經品〉等，一律刪除，重要的教義，分編在有關的八品中。這樣，〈界品〉、〈根品〉，明法的體用（也就是「自相」、「共相」、「攝」、「相應」、「因緣果報」、「成就不成就」等）。〈世間品〉、〈業品〉、〈隨眠品〉——三品，明世間的雜染因果。〈賢聖品〉、〈智品〉、〈定品〉——三品，明出世間的清淨因果。組織完善，在一切阿毘達磨論中，可稱第一！偈頌方面，《雜心論》的五九六偈，被簡練為三百餘偈，又增補共為六〇〇偈。《阿毘達磨大毘婆沙》的論義，可說概括無餘。《俱舍論》是依說一切有部的阿毘達磨而造的；世親雖不滿毘婆沙師義，卻是廣泛而深入研究過的，大概受到當時經部思想的影響，所以在論偈中，加上「傳說」、「自許」等字樣，表示傳說是這樣說的；毘婆沙師自以為是這樣的。不同意有部的思想，在長行解說中，才充分表達出來。《俱舍論》偈，組織精嚴，確是有部的阿毘達磨論書，所以嚴厲評斥《俱舍論》的眾賢，在表示有部毘婆沙師正義的《顯宗論》，除了刪去「傳」、「許」等字樣，修正幾個偈頌，

一切都依世親的《俱舍論》偈而作解說。可見《俱舍論》偈的組織完善，攝義精審，對有部的阿毘達磨法義，容易充分明了；世親雖已不是有部論師，對有部還是有貢獻的！

《俱舍論》的立場：一、「非說一切有部，非毘婆沙宗」：有部的根本大義，是「三世實有」、「法性恒住」。《俱舍論》在說三世實有時，以經部過未無實的思想，加以評破，那是不屬說一切有部了。評「依用立（三）世」說：「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在（天）作」，那簡直把三世實有說，看作外道的神學了！有部的無表色，不相應行法，三無為法，都依經部而一一評破。論中每說：「毘婆沙師是我所宗」，這是故弄玄虛，以「假擁護、真反對」的姿態，盡量暴露毘婆沙師的弱點。「毘婆沙師是我所宗」，不過文字技巧而已。如說：「如是二途，皆為善說。所以者何？不違理故，我所宗故」。這是說：經部與有部，都說得好。經部說得好，因為是合理的。有部說得好，因為是我所宗的。這似乎在調和二派，其實表示了：唯有站在宗派的立場，才說有部毘婆沙師是對的。又如在經部與有部的論辯中，只見經部的批評毘婆沙師，從沒有以毘婆沙師義來駁難經部。這一點，《俱舍論》是不公平的！偏袒經部，是毫無疑問的。所以《俱舍論》不屬有部，也決非以毘婆沙師義為所宗的。二、「隨順經部，不屬經部」：在論究過去、未來非實有，及種子、熏習的因果說，《俱舍論》是隨順經部的，但並非一切都是隨順經部的。如經部上座說：「故處是假，唯界是實」。《俱舍論》卻以為十二處是實有的：如說一一極微，那的確是不能為（所）依、為（所）緣而生識的。但眾微積聚，所以能成為所依、所緣，正因為「多（微）積聚中，一一極微有（為依、為緣的）因用故」。這一解說，符合阿毘達磨者的見解。古代的（有部）譬喻者，有「心所非心」、「心所即心」二流，但都是心心所前後次第而起，沒有同時相應的。對於心所法，在經部與有部的論諍中，《俱舍論》採取了審慎的態度，如說：「雖有一類作如是說，然非古昔諸軌範師共施設故，應審思擇」！後來世親著作的大乘論書，都是心與心所同時相應而起的。可見這一問題，世親雖沒有公然支持毘婆沙師，而內心中還是尊重阿毘達磨論義的。說到修證問題，《俱舍論》的〈分

別賢聖品〉，幾乎全部採用阿毘達磨論者的定論。修證的方便次第，都是有傳授的，經多少年、多少大德的修驗，才成立說明一條修行的坦道。雖然方便多門，但決不能從少數論師推論得來，所以室利邏多創立八心見道，《成實論》主立「次第滅三心」，都只是有此一說而已。《俱舍論》遵從有部阿毘達磨的修證次第，應該是正確的！這樣，《俱舍論》出入於阿毘達磨與經部之間，成為一折中的學派。

《俱舍論》在處理經部與有部的異義時，有經部的批評，卻沒有毘婆沙師的反駁；還故意說：「毘婆沙師是我所宗」。對當時阿毘達磨毘婆沙師，實在是一項無比的刺激。這就引起了眾賢造《順正理論》來反駁；且擴大論議，對當時的經部師——上座室利邏多等，作廣泛而徹底的評破。依《俱舍論》，能理解有部的全部要義；雖然《經部毘婆沙》沒有傳譯，依《順正理論》，也能充分了解經部思想。後來西藏方面，以「有部見」、「經部見」，代表一切聲聞法門，就是由此而來的。眾賢是（造《入阿毘達磨論》的）悟入（Skandhila）的弟子，是一位精通阿毘達磨毘婆沙義的論師，是毫無疑問的，他在迦溼彌羅造《順正理論》，有與世親來一次面決是非的傳說。據說：世親當時在奢羯羅（Śākala），聽說眾賢要來，就避往中印度；有的說：避往尼泊爾（Nepāla）。大概世親晚年，專弘大乘，是非自有公論，不願為此而多費唇舌吧！玄奘門下，弘傳世親學，所以世親總是對的，反而說眾賢不合毘婆沙義，而稱之為「新薩婆多」（新說一切有）。

其實，眾賢所說毘婆沙義，與世親不同的，或是毘婆沙義的（彼此）取捨不同。如「緣闕」與「能礙」，「和合」與「和集」，「作用」與「功能」，「自性受」與「境界受」等，只是依毘婆沙義而說得明確些。《俱舍論》與《順正理論》，有關經部與有部的互相辯難，核心問題，是「有」與「無」的見解不同，是非是難有定論的。《俱舍論》中，有部引了二教、二理，說明三世實有。其中一教是「經說：識二緣生」；一理是「以識起時必有境故」。依「經」說：（六）識的生起，一定有二種緣：所依根與所緣境，如缺了，識就不能生起。依「理」說：心識，一定有所緣——境。合起來說：識起必有所緣境，境是識生起的所緣緣，所以說：「為境生覺，是真有相」。譬

喻師早期屬於有部階段，就說：「有緣無智。……若緣幻事、健達縛城，及旋火輪、鹿愛等智，皆緣無境」。到了經部，決定說：「有及非有，二種皆能為境生覺」。經部以幻事、旋火輪等現象，論證這些非實有的——無體的，也是可以生識的。

這是以當前所知的境相，虛幻不實，就斷言「無」體也可以生識，近於常識的見解。但在經部中，如徹底的說起來，十二處及識，都是假有而不實的；真實的是十八「界」性的因果相生。以「界」的因果系為勝義實有的，能（緣）所（緣）系是世俗假有的，等於為「唯心無境」說作了準備工作。然在有部毘婆沙師看來，能生覺的「無」，如等於沒有，就違反二緣生識的「經說」。如「無」只是沒有實體，而有境相現前，那還是「有」的。對於「有」，有部真的下了一番研究，《大毘婆沙論》列舉了二種有，三種有，五種有說，五種有是：「一、名有，謂龜毛、兔角、空花鬘等。二、實有，謂一切法各住自性。三、假有，謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等。四、和合有，謂於諸蘊和合，施設補特伽羅。五、相待有，謂此彼岸、長短事等」。《順正理論》總為實有、假有；分別為：「一、實物有，二、緣合有，三、成就有，四、因性有」。有部對當前所知的境相，無論是正確的，錯誤的，疑惑不定的，深一層的推求，從世俗假有到勝義實有，假有是不離實有，也就依實有而可以成為認識的。

這些根本問題，由來已久，《成實論》已有廣泛的論辯了。意見不同，顯然由於思想方式的差別；人類的思想方式，是不可能一致的。依佛法來說，凡是不違反佛說，對策發修行更有力些，這就是好的！

譬喻師的脫離有部，反對毘婆沙師，引起聲聞佛教界的廣大回響。如上面所說，鳩摩羅羅陀，訶黎跋摩的《成實論》，室利邏多的《經部毘婆沙》，世親的《俱舍論》，婆藪跋摩的《四諦論》，這些都是聲聞佛法中的綜合學派。在這些綜合學派中，一、如《成實論》引用提婆的《四百觀論》；滅三心而見滅諦，通於大乘空義。世親同意經部所說的：「世尊舉意遍知諸法」；十方「同時定有多佛」，也與大乘聲氣相通。二、與大眾部及印度的分別說系，有重要的差別：如但立涅槃，而大眾及分別說系所立的種種無為，一

概不立。大眾及分別說系，說「心性本淨」，而這些綜合學派，都不說「心性本淨」。所以這是上座系的，與說一切有不合，而在某些見解上，仍有共同性。因此，後來西藏以「有部見」、「經部見」，代表聲聞佛法，而不知大眾及分別說系，是有部與經部所不能代表的。同樣的情形，西藏以「中觀見」、「唯識見」代表大乘佛法，而不知如來藏思想別有體系，不是「中觀」、「唯識」所能代表得了的。三、經部譬喻師的思想，影響深遠，但在阿瑜陀一帶，盛極一時的經部，玄奘於西元七世紀去印度，竟沒有見到一所屬於經部的寺院，經部在實際存在的部派中，已經消失了！經部的思想過分自由，上座與弟子邏摩（rāma）間，思想就有些不一致。推定的修證次第，缺乏傳承，也不能引生堅定的信仰。瑜伽行派正在那時代興起，融攝了經部思想，也就轉化為瑜伽大乘了。持經譬喻者，都被稱為菩薩；對北方佛教的廣大影響，是得力於讚頌佛德，廣說譬喻，內勤禪觀，充滿宗教活力的通俗教化。等到脫離有部，為了反對毘婆沙義，轉化為專精義理的思辯者。固有的長處淡化了，而論義又不能堅定自宗，從佛教界迅速消失，也是當然的事！

卷007

第七章 瑜伽大乘——「虛妄唯識論」

第一節 瑜伽行者與論書

西元四、五世紀間，無著（Asa□ga）與世親（Vasubandhu）論師，造了很多論書，成為瑜伽行派（Yogācāra-bhūmi），與龍樹（Nāgārjuna）的中觀派（Mādhyamika），並稱為大乘的二大正軌。關於無著、世親的年代，近代學者的意見不一，試依我國譯經史而加以推斷。無著、世親學，被稱為瑜伽派，是依《瑜伽師地論》（玄奘譯為一〇〇卷）得名的。瑜伽行地（Yogācārabhūmi），本為一般禪觀集的通稱。如僧伽羅剎（Sa□gharak□a）的《修行道地經》，佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）所譯的《修行方便禪經》，原文都是瑜伽行地。這部論也是瑜伽行地（西藏譯如此），瑜伽行的所依地，也就是瑜伽行者的所依地，語音小有變化，成為瑜

伽師地（yoga-cārya-bhūmi）。《瑜伽師地論》分為五分：〈本地分〉、〈攝決擇分〉、〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉（藏譯本分為八事）。

〈本地分〉是根本的，分為十七地，所以我國起初傳說為《十七地論》。〈攝決擇分〉是抉擇〈本地分〉的。〈攝釋分〉與〈攝異門分〉，是對《阿含經》教體等的解釋，及經中以不同名字來表達同一內容的解說。〈攝事分〉是「經」（《雜阿含經》的「修多羅」部分）與「律」的摩怛理迦——本母（mā□rkā）。在〈本地分〉的十七地中，第十五名「菩薩地」，有單行流通的，現在還存有梵本。對於《瑜伽師地論》，漢、藏的一切傳說，都是與無著有關的。北涼玄始三年（西元四一四），中印度人曇無讖（Dharmarak□a），來到姑臧，譯出《菩薩地持經》。宋元嘉八年（西元四三一），求那跋摩（Gu□avarman）從南方海道到達建業（今名南京），譯出《菩薩戒經》。這二部，都是〈本地分〉中〈菩薩地〉的早期譯本。求那跋摩又譯出《優婆塞五戒略論》，《三歸及優婆塞二十二戒》，《曇無德（法藏部）羯磨》。求那跋摩是重戒律的，所以在所譯的《菩薩戒經》中，增加了〈序品〉，從布施說到菩薩戒法。

宋元嘉十二年（西元四三五），中印度人求那跋陀羅（Gu□abhadra），也從海道到了廣洲。他譯出《相續解脫經》，《第一義五相略》。所譯的《相續解脫經》，是《解深密經》的後二品；《第一義五相略》，據嘉祥吉藏所引，說三轉法輪，可見這是《解深密經》的〈勝義諦相品〉到〈無自性相品〉的略譯。求那跋陀羅所譯的《相續解脫經》，經前都有「如相續解脫經中說」一句，可見這不是依經譯出，而是從《瑜伽師地論．攝決擇分》所引的《解深密經》譯出的。這樣，〈本地分〉與〈攝決擇分〉，在西元四一四——四三五年間，已有部分先後的傳到我國。無著與《瑜伽師地論》的傳出有關，是不能遲於西元四世紀的。還有，西元五〇五年前後，菩提流支（Bodhiruci）來華，傳出《金剛仙論》。論中提到彌勒（Maitreya），無障礙（無著），天親（世親），金剛仙（Vajrasena），菩提流支的師承次第。雖屬傳說，但菩提流支與世親，已隔著一段時間。

所以，假定無著為西元三三六——四〇五，世親為西元三六一——四四〇年間人，才能與我國譯經史上的史實相吻合。

無著與世親，是兄弟，犍陀羅（Gandhāra）富婁沙富羅（Puru□apura）人。依玄奘所傳，無著依化地部（Mahīśāsaka）出家，世親從說一切有部（Sarvāstivāda）出家。無著修學大乘，在阿瑜陀國（Ayodhyā），夜晚上昇兜率天（Tu□ita），從彌勒菩薩受學《瑜伽師地論》——應該是稱為《十七地論》的〈本地分〉。《婆藪槃豆法師傳》說：彌勒每晚從天上來到人間，為大眾「誦出十七地經」，只有無著能親見彌勒的聖容。無著從彌勒學得《瑜伽師地論》，在一般人看來，當然是神話，其實是事出有因的。一、彌勒是未來佛，現在兜率天宮，是佛教界公認的。如對佛法有疑難而無法決了，可以「上昇兜率問彌勒」。西元四、五世紀，在罽賓（北印度）一帶，這一宗教信仰，非常流行。早在吳支謙（西元二二二——二五〇間）所譯的《惟曰雜難經》，就說到有一位羅漢，上昇兜率問彌勒的事了。西元四世紀，釋道「安每與弟子法遇等，於彌勒前立誓，願（死後）生兜率」，都是為了「決疑」。漢（西元一七九）支婁迦讖（Lokarak□a）初譯的《般舟三昧經》，說到專心念佛的，能見佛，與佛問答。這是自心所見的，在佛教的修持中，的確有這種現象。「秘密大乘」的悉地成就，本尊現前，如有疑問，也可以請本尊解答。在瑜伽行者的定境中，這些是修驗的現象，是沒有什麼可疑的。二、問答決疑，一般是與所見聖尊的法門有關的。無著見彌勒，那彌勒法門是怎樣的呢？在早期大乘經中，佛為彌勒說的，彌勒為大眾說的並不多。支謙所譯《慧印三昧經》，佛命彌勒護法，說七事因緣發菩薩意(菩提心)，與《瑜伽師地論．發心品》的四因四緣發心相近。佛為彌勒說：後世有些自以為菩薩的，「住在有中，言一切空，亦不曉空，何所是空。……口但說空，住在有中」。西晉竺法護所譯《濟諸方等學經》，是糾正大乘學者偏差的。佛對彌勒說：「不能覺了達諸法界，專以空法而開化之，言一切法空，悉無所有。所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行」；「或有愚人口自宣言：菩薩惟當學般若波羅蜜；其餘（聲聞、辟支佛）經者，非波羅蜜，說其短乏」。這兩部彌勒法門，與無著所傳的《瑜伽師地論》，以一切空經為

不了義，普為三乘，可說完全契合！又如支謙等五譯的《佛說稻芊經》，彌勒說明「見緣起即見法，見法即見佛」的佛意。經中說到「如秤低昂」的同時因果說，也與《瑜伽師地論》相合。與彌勒有關的少數經典，思想都與後起的瑜伽行派相同，這是值得注意的！三、《瑜伽師地論》是以瑜伽行為中心，攝持境相與果德的。瑜伽行，都是有所傳承，展轉傳授而後集出的。《瑜伽師地論》卷二六(大正三〇．四二七下——四二八上)說：

「曾聞長老頡隸伐多問世尊言：大德！諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師能於所緣安住其心：為何於緣安住其心？云何於緣安住其心？齊何名為心善安住？佛告長老頡隸伐多：……諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師能於所緣安住其心，或樂淨行，或樂善巧，或樂令心解脫諸漏；於相稱緣安住其心，於相似緣安住其心，於緣無倒安住其心，能於其中不捨靜慮」。

「曾聞」，是沒有經典明文，是傳承下來這樣說的。勤修觀行的瑜伽師，不外乎止——奢摩他（śamatha）與觀——毘鉢舍那（vipaśyanā），止觀於所緣而安心。所緣有三：「淨行」是對治煩惱偏重的不同方便，就是五停心——不淨，慈愍，緣性緣起，界差別，安那般那念。「善巧」是於法無倒了知的，是蘊善巧，界善巧，處善巧，緣起善巧，處非處善巧。「淨惑」是斷除煩惱的：世間道斷惑，是粗、靜——厭下欣上的定法；出世道斷惑，是四諦（十六行相）觀。這一瑜伽行，是聲聞行。《瑜伽師地論》總立「四種所緣境事」：「一、遍滿所緣境事；二、淨行所緣境事；三、善巧所緣境事；四、淨惑所緣境事」。後三者，就是頡隸伐多（Revata）所傳的。《瑜伽師地論》增列「遍滿所緣境事」，內容為一、「有分別影像」——觀；二、「無分別影像」——止；三、「事邊際性」，是盡所有性、如所有性；四、「所作成滿」，是止與觀的修行成就。在《解深密經》的〈分別瑜伽品〉中，佛為彌勒說瑜伽行，就專約「有分別影像境事」等四事（即「遍滿所緣境事」）說；這是與彌勒有關的，大乘的瑜伽行。所以《瑜伽師地論》的四種所緣境事，是在頡隸伐多的，聲聞瑜伽行的基礎上，與彌勒的大乘瑜伽行——「遍滿所緣境事」相結合而成的。頡隸伐多，或譯離越，離婆多，是釋尊門下專心禪觀的大弟子。但在罽賓（烏仗那一帶）地區，有離越寺，如說

：「此（離越）山下有離越寺」；離越寺是與「大林」、「晝闇林」齊名的大寺。也有離越阿羅漢，如《雜寶藏經》說：「昔罽賓國有離越阿羅漢，山中坐禪」。罽賓有著名的離越寺，有離越阿羅漢，所以「曾聞」佛為頡隸伐多(離越)說瑜伽行，可能是出於罽賓離越大寺的傳承！關於彌勒，彌勒是姓，義譯為慈，北印度也確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德。《大毘婆沙論》說：尊者慈授子（Maitreya-datta-putra）生下來就說：「三界各有見修所斷二部諸結」；他墮在地獄，還能說法救度眾生。在我國，這位彌勒是被稱為菩薩的。還有，「罽賓國彌帝□(彌勒)力(尸)利菩薩，手網縵」。彌帝□尸利（Maitreyaśrī），應譯為慈吉祥。在《出三藏記集》的〈薩婆多部記〉，也有這位菩薩（名字傳寫多訛誤）。道安從西域譯師得來的消息，這是大菩薩，是賢劫第七「光炎佛」，在同是菩薩的《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者婆須蜜（Vasumitra），大瑜伽師僧伽羅剎的中間成佛。西元二世紀前，這二位是北印度姓彌勒的菩薩。依上三點，可以推定為：在未來彌勒的信仰下，北方有不滿說一切空，不同意偏讚大乘的彌勒學；也有含攝離越寺所傳的聲聞瑜伽，彌勒的大乘瑜伽行；北方確有姓彌勒而被稱為菩薩的大德。無著出於這樣的北印度，總持傳統的聲聞行，面對當時的大乘法門，有不能貫通的地方，在修彌勒觀行中，見彌勒菩薩，而得到疑滯的決了；也就依此而集出，作為彌勒所傳的《瑜伽師地論．本地分》——《十七地論》。這是瑜伽行派學行的根源。

無著傳出彌勒的瑜伽行，造論弘揚大乘。世親造《俱舍論》後，也轉入大乘。據《婆藪槃豆法師傳》，這是受了無著的化導。受到無著的影響，是無可懷疑的。但《傳》上說：世親起初建造三寺，有一所是「大乘寺」。後受無著的感化，因為曾毀謗大乘，想割舌謝罪，那就不免前後矛盾！世親造《俱舍論》，學風自由取捨，不拘一派。次造《成業論》，就依「一類經為量者」的細心——《解深密經》的阿陀那（ādāna）識持種說，轉入大乘了。無著與世親，都曾住阿瑜陀弘法，約為西元三七〇——四四〇年間。這是旃陀羅笈多二世（Candragupta Ⅱ），鳩摩羅笈多（Kumāragupta）王的時代；旃陀羅笈多二世，被稱為超日——正勤日（Vikramāditya）王。無著

與世親，傳說都受到了王室的尊敬。漢譯與藏譯，彌勒與無著都有論書。彌勒學是無著所傳出的，不妨說這都是無著論（也可說都從彌勒傳來的）。不過可以這樣分別：無著有所受而傳出的早期論書，可歸於彌勒；

無著後來有所抉擇，有所發展而造的大乘論，應該說是無著造的。依據這一原則，彌勒論是：一、《瑜伽師地論》——《十七地論》。二、《辯(分別)中邊論》本頌，真諦（Paramârtha），玄奘譯。三、《分別瑜伽論》，沒有譯出，大概與《解深密經》的〈分別瑜伽品〉有關。四、《辨法法性論》，近代法尊由西藏本譯出。西藏所傳，有彌勒解說《般若經》的《現觀莊嚴論》。西元七世紀，玄奘與義淨，留學印度，都還沒有說起這部論。無著論是：一、《大乘莊嚴經論》，唐（西元七三三年譯畢）波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）譯。品目是依《瑜伽師地論．本地分．菩薩地》的，而在〈菩提品〉中，廣說「法界甚深」、三身（trayaḥ-kāya）、四智（catvāri-jñānāni）；在〈述求品〉中，廣說唯識（vijñapti-mātratā）。依玄奘所傳，本頌是彌勒造的。二、《攝大乘論》，我國有四種譯本。依《阿毘達磨大乘經》（是菩薩在佛前說的）的〈攝大乘品〉，以「十種殊勝」，作有條理而詳明的，成立不共二乘的大乘唯識。

三、《阿毘達磨大乘集論》，唐玄奘譯。「遍攝一切大乘阿毘達磨經中諸思擇處」，是與《阿毘達磨大乘經》有關的。本論是阿毘達磨（abhidharma）論：〈本事分〉四品：〈三法品〉明「自相」與「共相」；〈攝品〉明「攝」；〈相應品〉明「相應」；（「因緣」在〈三法品〉中說）；〈成就品〉明「成就」——這是阿毘達磨的主題。本論是以大乘立場，賅攝二乘的。莊嚴大乘，攝大乘，集大乘，應該是無著的主要論著。四、《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，廣論「五法」：引《解深密經》全部（除〈序品〉），及《寶積經》的本母。對《瑜伽師地論》的阿賴耶（ālaya）識，以八相論證其決定是有的；依阿賴耶建立流轉與還滅。無漏新熏說，與《攝大乘論》相同。這是無著對〈本地分〉所有的決擇。《瑜伽師地論》的後三分，〈攝事分〉中事契經的本母，確定與說一切有部的《雜阿含經》相合。這可能是舊有傳來的，而綜合為《瑜伽師地論》五分。表示大乘是勝於聲聞

的，而佛法根原在「阿含」。

五、《顯揚聖教論》，玄奘譯。前三品，攝《瑜伽師地論》的文義；後八品——〈成無常品〉、〈成苦品〉、〈成空品〉、〈成無性品〉、〈成現觀品〉、〈成瑜伽品〉、〈成不思議品〉、〈攝勝義決擇品〉，著重於觀行，明勝過聲聞的大乘深義。六、《六門教授習定論》頌，唐義淨譯，這是有關止觀修行的。七《金剛般若（經）論》，隨達磨笈多（Dharmagupta）譯，以「七種義句」來解說經文。據《金剛仙論》的傳說，這是彌勒所造的長行義釋，由無著傳受流通。還有《順中論》，元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯，是隨順《中論》的，題無著造。西藏譯本中缺，這是可疑的。說到世親的論書，一、《辯中邊論》，是彌勒頌的解釋。二、《大乘莊嚴經論》長行；三、《攝大乘論釋》（有三種譯本）；四、《六門教授習定論》長行：這三部是解釋無著論的。世親的主要創作，是五、《唯識二十論》；六、《唯識三十論》頌。《唯識二十論》，有頌與長行，有三種漢譯本。

這部論，成立「唯遮外境，不遣相應，內識生時似外境現」的唯識說；遮破種種外人的疑難，是重於遮遣外境的。《唯識三十論》，重於成立唯識的事理、行果。傳說是晚年所作，沒有長行解說就去世了。《唯識三十論》，成為後起的唯識學者，研究與解說的重要論書。在漢譯中，世親有不少的釋經論，如一、《十地經論》，二、《文殊師利菩薩問菩提經論》；三、《勝思惟梵天所問經論》；四、《彌勒菩薩所問經論》；五、《大寶積經論》（西藏所傳，這是安慧造的）；六、《涅槃（經）論》；七、《妙法蓮華經憂波提舍》（又有勒那摩提譯本）；八、《無量壽經優波提舍》：這八部，都是元魏菩提流支（Bodhiruci）譯的。九、《寶髻經四法優波提舍》；一〇、《轉法輪經優波提舍》；一一、《三具足經優波提舍》：這三部是東魏毘目智仙譯的。一二、《涅槃經本有今無偈論》；一三、《遺教經論》：這二部是陳真諦譯的。北魏早期（西元五〇八——五四〇年）譯出的世親論，主要是些釋經論；

譯者是北印度人，可能與當時當地的學風有關。在這些釋經論中，《十地經論》與《無量壽經優波提舍》，對中國佛教的影響極深！

第二節 瑜伽行者對一般大乘法的見解

「大乘佛法」是在（東）南方興起的；或起於南方而大成於北方，如《華嚴》、《般若》、《涅槃》等大部。直到無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu），才有學出北方，在中印度大成的瑜伽行派（Yogācāra）。這是孕育於說一切有（Sarvāstivāda）系——阿毘達磨者，譬喻者，經部師的學風中，有精思密察的特長。無著、世親的時代，流傳的大乘教典相當多，思想不免雜亂。龍樹（Nāgārjuna）系的大乘空義，也在流行，但顯然衰落了。當時的大乘佛教界，問題多多：有誤解大乘空義的；有依「後期大乘」（如來藏我）而重如來果德的，專說一乘的；傾向於易行的、秘密的。無著與世親，繼承彌勒（Maitreya）學，起來造論通經，導引佛法於正道。又在「佛法」的律儀基礎上，成立菩薩的「三聚淨戒」，使大乘的出家者，過著如法的僧團生活。這一學系，在「普為發趣一切乘者」（尊重聲聞涅槃的究竟）的基礎上，闡揚大乘不共的唯識（vijñapti-mātratā）說，為佛教界所推重，成為大乘的顯學。

瑜伽行者怎樣決了當時流傳的「大乘佛法」？《般若》等空相應經，說一切法皆空，瑜伽者說是「不了義經」；如依文解義，說一切法都無自性空，那就是惡取空（durg□hītā-śūnyatā）。初期的《瑜伽師地論》中，〈菩薩地〉的〈真實義品〉，立假說自性（prajñaptivāda-svabhāva），離言自性（nirabhilāpya-svabhāva），近於二諦說。什麼是假說自性？「世間共了」的色、聲、香、……涅槃——一切法，是假說自性；依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性。於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的離言自性，就是勝義自性，這是真實有的。如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。假說自性是空，離言自性是有，近於《般若經》所說的：「為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化」。但龍樹的《中論》，不立勝義自性，所以《瑜伽師地論》所破斥的惡取空者，說「一切唯假」，可能是龍樹系的學者。空與有的定義，如《瑜伽師地論》卷三六(大正三〇．四八八下——四八九上)說：

「云何復名善取空者？謂由於此，彼無所有，即由彼故正觀為空。復由於此，餘實是有，即由餘故如實知有。如是名為悟入空性，如實無倒」。

《論》上說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」。這一善取空的基本見解，正是「異法是空，異法不空」的「他性空」，與如來藏說相同。經上說「一切法空」，應該解說為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空。但假說的一切法，依「實有唯事」而有，假是依實而成立的，這所以是有（空所顯性）。這一空與有的基本定義，為瑜伽學者所信守。

《解深密經》是瑜伽學者所依據的主要經典。對於空（śūnya）、有（bhāva）的意義，進一步的立「三相」、「三無自性性」來說明。除了〈序品〉，全部經文都被編入《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉；〈攝決擇分〉更依三相而立五法，作深廣的分別抉擇。三相或稱三（種）自性（trividha-svabhāva）：一、遍計所執自性（parikalpita-svabhāva），二、依他起自性（paratantra-svabhāva），三、圓成實自性（pariniṣpanna-svabhāva）。依《解深密經》說，依他起相是：「一切法緣生自性」，就是無明等十二有支，約因緣所生的「雜染法」說。遍計所執相是：於因緣所生的一切法相，隨情妄執的「相名相應」，是假名安立的「無相法」。圓成實相是：於依他因緣而生的一切法上，遠離遍計所執的「清淨法」——平等真如（tathatā），修行所證的勝義。三相，可說是〈本地分〉所說的，假說自性與離言自性的說明，主要是為了「大乘空相應經」所說的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，給予明確顯了的解釋。《解深密經》以為：空相應經所說，是不了義說——說得意義不夠明顯。雖然五事具足的眾生，聽了能如實通達，但五事不具足的人，聽了不免要落入惡取空見，撥無一切，或者誹毀大乘，說「此非佛說」。所以立三相，顯了的說明「無自性」的意義。三無自性性（trividha-niḥsvabhāvatā），是依三相而立的。一、相無自性性（lakṣaṇa-niḥ-svabhāvatā），依遍計所執相說：因遍計所執是「假名安立」，而不是「自相安立」的。二、生無自性性（utpatti-niḥsvabhāvatā），依依他起相說：依他起相是依因緣

而生，不是自然生的。三、勝義無自性性（paramârtha-ni□-svabhāvatā），通於依他起與圓成實相。勝義，是清淨所緣境界——法無我性；在清淨所緣境中，沒有依他起相，所以依他起相是勝義無自性性。圓成實相是勝義，也可以名為勝義無自性性，如說：「是一切法勝義諦故，無（遍計所執）自性性之所顯故」。這就是空性（śūnyatā），瑜伽學者解說為「空所顯性」。這樣，大乘經所說的「一切諸法皆無自性」，不是說一切都沒有自性。圓成實相是勝義有的；依他起相是世俗因果雜染法，也不能說沒有自性的。真正無自性（也就是空）的，是於一切法所起的遍計所執相。以上，依《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉說。依此來解說空義，如《解深密經》卷三(大正一六．七〇一中)說：

「善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相」。

依他起相是雜染法，圓成實相是清淨法。遠離於雜染或清淨法所起的種種妄執（遍計所執相），都無所得，這就是空性的總義。經中或說十四空，十六空，十八空等，本經說十種空，而空性的意義，都不出這一通則。《瑜伽師地論．攝決擇分》，深廣的分別五相：名（nāma），相（Lak□a□a），分別（vikalpa），真如（tathatā），正智（samyag-jñāna）。前三是雜染法，後二是清淨法。正智也是依他起相，與《解深密經》的依他起雜染法不合。《瑜伽師地論》解說為：「彼（《解深密經》）意唯說依他起自性雜染分，非清淨分；若清淨分，當知緣彼無執，應可了知」。清淨依他起的安立，在瑜伽學中是有異義的；正智是依他起相，為《成唯識論》所依。

瑜伽學中，大乘不共的唯識（vijñapti-mātratā）學，論到空與有，當然也符合上來所說的原則，如彌勒造的《辯中邊論頌》(大正三一．四七七下)說：

「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。

虛妄分別（vitatha-vikalpa），是虛妄的分別——迷亂的識（vijñāna），這是有的。虛妄分別時，一定有能取（grāhaka）、所取（grāhya）相

——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。這一分別，與三自性對論，那就是：「唯所執、依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」。這是說：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故」。虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有（「都無」）。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫（vimukta），這是佛教界所公認——共許的。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空（無）與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

「大乘佛法」的特色，是不離一切而超越一切。不離一切，所以「大乘佛法」的態度，不及「佛法」的謹嚴；但適應性強，通俗的與在家（行者）的地位，不斷的增強。「後期大乘」末期（西元四世紀後半），情形更為顯著。瑜伽學者的傳統，是通為三乘的「含容大」；由於適應時代，傾向「殊勝大」的不共二乘法義的闡揚。無著、世親及其門下，多是出家菩薩，有「佛法」的深厚淵源，所以對時代佛教的某些問題，有不同流俗的獨到解說，然也不免要多少受到些時代的影響。「後期大乘」的如來藏（tathāgata-garbha）說，是一大問題，這是不能否定的，依義而給以解說，如《大乘莊嚴經論》卷三(大正三一．六〇四下)說：

「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏」。

無著依真如的無差別性，本來清淨，解說一切眾生有如來藏。眾生真如，一切佛真如，是沒有差別的；眾生不離真如，也就不離——有如來清淨性，不過還沒有顯出，如在胎藏一樣，所以說眾生有如來藏。世親的《攝大乘

論釋》也說：「自性本來清淨，即是真如；自性實有，一切有情平等共相，由有此故，說一切法有如來藏」。總之，如來藏，瑜伽學者是依真如（即圓成實性）的平等普遍性說的。然在《大般涅槃經》中，「我者，即是如來藏義」；經說如來常樂我淨，我是如來果德，瑜伽者又怎樣解說「我」呢？《大乘莊嚴經論》卷三(大正三一．六〇三下)說：

「清淨空無我，佛說第一我；諸佛我淨故，故佛名大我」。

《究竟一乘寶性論》，《佛性論》，都引用了這一偈。這一偈，在《大乘莊嚴經論》中，是說無漏法界的大我（mahātman）相。空性是清淨（viśuddha）的，無我（nairātmya）的；沒有眾生妄執的神我，無我空性就是佛所得的最勝我。《論》釋說：「第一無我，謂清淨（真）如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」。真如、法界、空性，瑜伽學者是解說為（如來藏）我的。《攝大乘論釋》，解說《大般若經》的「實有菩薩」說；「言實有者，顯示菩薩實有空體」；「謂實有空（性）為菩薩體」。這可見如來，菩薩，眾生，都是以真如——如來藏我為自體的。《莊嚴經論》又說：「佛體平等，由法界與我無別，決定能通達故」。以法界與我的無差別，說明（佛與）佛的自體平等；佛以最清淨法界為自體，這正是法界的「大我相」。論到佛的自性身（svabhāva-kāya），《攝大乘論本》說：「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。《成唯識論》說：「自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性」。——佛的自體，就是法界。「具無邊際真常功德」，是會通如來藏相應的清淨功德。總之，如來藏我，瑜伽學者是以法界、真如來解說的。這不宜向理性邊說，這是眾生、菩薩、如來的我自體；如來不可思議的大我。不過，如來藏我，在不忘「佛法」者的心目中，總不免有神化的感覺。所以世親以下，陳那（Di□nāga），護法（Dharmapāla），戒賢（Śīlabhadra），玄奘一系，特重《瑜伽師地論》與《解深密經》，探究論理軌範而發揚因明（hetu-vidyā），對於如來藏我，也就幾乎不談了！

弘揚廣大甚深菩薩道的「大乘佛法」，內容是多方面的，甚深行以外，有適應「信行」的方便。在甚深行中，與《般若》同源而異流的，有與文殊（Mañjuśrī）有關的法門。「文殊法門」，有輕視僧伽律制，「但依勝義」說法的特性。傳出多少出格的行動，如（現出家相的）文殊三月在王宮、淫女處安居；執劍害佛。多少出格的語句，著重於煩惱是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提。在煩惱上用力，如說：「有此四魔、八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞，諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門」。這些出格的語句，多數在經中作了合理的解說：沒有解說而流傳在佛教界的，當然也不少。在瑜伽學者看來，這一方便，可能引起逆流，成為正法住世的障礙。所以無著、世親以下，多少通變而維持僧伽的清淨形象。對於當時流行的「大乘佛法」（及「佛法」），宣說：「復有四種意趣，四種秘密，一切佛言應隨決了」。四種意趣（catvaro abhiprāyā□）是：平等意，別時意，別義意，眾生樂欲意。四種秘密（catvāro abhisa□-dhayā□）是：令入秘密，相秘密，對治秘密，轉變秘密。如經上說：誦持佛名，決定不退無上菩提；唯由發願，往生極樂國土。這是別時意趣，為了對治眾生的懈怠障，所以這樣說的。這與龍樹（Nāgārjuna）所說，為心性怯劣者說易行道，意見恰好相合。這裡要略說轉變秘密（pari□āmanâbhisa□dhi）：語句隱密，不能依通常的文義去解釋，要轉作反面的別解，才不致於誤會。如《攝大乘論本》卷中(大正三一．一四一中)說：

「覺不堅為堅，善住於顛倒，極煩惱所惱，得最上菩提」。

這一頌，如依文解釋，那真比邪教更邪了！《大乘阿毘達磨集論》，說「秘密決擇」，舉：「逆害於父母，王及二多聞，誅國及隨行，是人說清淨」；「不信不知恩，斷密無容處，恒食人所吐，是最上丈夫」；及「覺不堅為堅」等三頌。第一頌，是世間公認的極大罪惡，怎麼能說是清淨？後二頌，是世間極下劣人，煩惱深重，怎麼能說是最上的大丈夫？說他能得無上菩提？這都要「轉變密顯餘義」，才能合理。論末，引一段經文，如《大乘阿毘達磨集論》卷七(大正三一．六九四中)說：

「又契經言：菩薩摩訶薩成就五法，名梵行者，成就第一清淨梵行。何等為五？一者、常求以欲離欲；二者、捨斷欲法；三者、欲貪已生，即便堅執；四者、怖治欲法；五者、二二數會」。

從文字表面來說，這是「秘密大乘佛法」中的男女和合。經文以為：最上的梵（清淨）行，是「以欲離欲」，希望從淫欲中遠離一切欲。如貪欲（欲念或欲事）生起，就要「堅執」延續下去。所以，不用斷欲法；對於「治（淫）欲法」，也是怕聽的。「二二數會」，就是男女的時時交合。無著以為這些秘密語句，不能依文解說，應該轉變作別的解說。安慧（Sthiramati）所造《阿毘達磨雜集論》，以大乘法義，給以合理的解釋。解釋「二二數會」為：「以世出世二道，及奢摩他、毘鉢舍那二道，數數證會故」。這是說：菩薩依世間道而修出世道，得出世道而修世間道（無分別後得智）；及止、觀雙運的修證。傳入日本的密宗，對於男女的相伴、相抱等，也是解說為止觀雙運或悲智雙運的。在這裡可以知道：「秘密大乘」的某些部分，已經流行；男女和合，以欲離欲的密法，也已開始傳說了。對於佛教界的這一傾向，瑜伽學者是不以為然的，以「轉變秘密」來解說。但眾生心如水向下，瑜伽學者並不能達成阻遏的任務，佛教界將每下愈況，然瑜伽學者曾盡其維護正法的努力！

第三節 瑜伽行派學要

上文略論瑜伽行（Yogācāra）者對當代流行的佛法，採取的立場與評說，這裡要敘述瑜伽學的自宗大意。瑜伽學論典多而法義繁廣，在根本的思想基礎上，免不了也有不同的異義，然扼要的說：《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，雖廣引《解深密經》與原始《寶積經》（該經現編為《大寶積經》的〈普明菩薩會〉），廣明大乘，但《瑜伽師地論》的〈本地分〉，是通明三乘的；〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉——後三分，更都是為了解說《阿含經》與律的。瑜伽學宗本所在的《瑜伽師地論》，沒有遠離了「佛法」。無著（Asa□ga）與世親（Vasubandhu）的論書，成立唯識（vijñapti-mātratā），引用了《華嚴》的《十地經》，《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》。一般所說的依六經、十一論，那是依《成唯識論》而說的。

現在，從無著的《攝大乘論本》卷中(大正三一．一四一中)說起：

「欲造大乘法釋，略由三相應造其釋。一者，由說緣起；二者，由說從緣所生法相；三者，由說語義。……說語義者，……或由德處，或由義處」。

論文舉出了造論的三大內容。「說語義」，是直依經文來說明。其中「德處」，是佛與佛土的圓滿功德，經文是《華嚴經》，《解深密經》，《佛地經》等所共說的。「義處」是慈悲利益(義)眾生的菩薩大行，可說是名符其實的真實菩薩，經文出原始《寶積經》。瑜伽學者論義的特長，是「說緣起」與「說緣所生法相」。

緣起（pratītya-samutpāda），是「佛法」重要的術語。《緣起經》中，說緣起是法住（dharma-sthititā），法界（dharma-dhātu）。界（dhātu）是因義、本性義；《相應部》與此「界」相當的，作idappaccayatā，是「緣性」——「相依性」的意義。佛說緣起是：「此有故彼有，此生故彼生」而純大苦聚集；「此無故彼無，此滅故彼滅」而純大苦聚滅。生死流轉與還滅涅槃，都是依緣起而成立的。無著的《攝大乘論》，先說緣起，原則上是繼承「佛法」（與著重勝義的大乘經不同）的。《攝論》是怎樣的說明緣起呢？引《阿毘達磨大乘經》頌說：「言熏習所生，諸法此從彼，異熟與轉識，更互為緣生」。名言熏習（vāsanā），就是生起轉識（prav□tti-vijñāna）的一切法種子（bīja）；種子是熏習所成的，所以稱為熏習。從名言熏習，生起前七轉識——一切法；轉識——諸法又熏習在第八異熟識（vipāka-vijñāna）內。這樣，異熟識與前七轉識，種（與）現的相互為緣而生起，就是緣起。這是緣起的說明，而重要在第八攝藏種子識。種子說，是部派佛教中，經部（sutrāntika）的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。種子或熏習，是生起一切法——各各差別的潛能（如草木種子的能生果性那樣）。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子（近於能轉化為質，質又轉化為能）。佛法是眾生中心的，眾生的身體要毀滅，一般的六識會中斷，佛法說無我，那種子潛藏在身心的那裡？另一方面，經上說六識，這是我們所能覺察到的。但在「佛法」流行中，大眾部（Mahāsā□ghika）別立根本識（

mūla-vijñāna），赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）別立有分識（bhava□ga-viññа□a），都是從一般六識，而深究到微細潛在的識。在經部中，有的就將種子（潛能）的存在，與微細識統一起來，種子在細心識中；瑜伽學者也就依此而成立攝藏一切種子的阿賴耶識（ālayavijñāna）。如世親所造的《大乘成業論》(大正三一．七八四中——下)說：

「一類經為量者，……心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種種心，所緣行相差別轉故。……異熟果識，攝藏種種諸法種子。……有說頌言：心與無邊種，俱相續恒流。遇各別熏緣，心種便增盛，種力漸次熟，緣合時與果」。

「世尊依此，於解深密大乘經中說如是頌：阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。能續後有、能執持身，故說此名阿陀那識；攝藏一切諸法種子，故復說名阿賴耶識；前生所引業異熟果，即此亦名為異熟果識」。

「一類經為量者」，是經部師中的一派。立二類的心，「集起心」與六識等「種種心」。集起的心（citta），是攝藏一切法種子的異熟果識；種子所熏集處，又依種子而起一切法，所以名為集起心。集起「心與無邊種（子），俱（時）相續恒流」，不就是「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流」嗎？依論文，《解深密經》的阿陀那識（ādāna-vijñāna），是依「一類經為量者」而說的。集起心，阿賴耶識，阿陀那識，異熟果識，都是同一識的異名。在攝藏種子、生起一切法的作用外，還有執持（根）身的，也就是與身同安危的。生死流轉與還滅，都依此種子心識而成立，如《攝論》引《阿毘達磨大乘經》說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。界（dhātu），是被解說為種子的。流轉、還滅依此而成立，是符合緣起原則的，但與《阿含經》所說有些不同，所以《攝大乘論本》卷上(大正三一．一三四下——一三五上)說：

「略說有二緣起：一者，分別自性緣起；二者，分別愛非愛緣起。此中，依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。

復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣，能分別愛非愛種種自體為緣性故」。

《攝論》分緣起為二類：分別愛非愛緣起，是「佛法」常談的十二緣起。在生死中，或生人、天善趣，受可愛的身心自體。或生地獄等惡趣，受不可愛的身心自體。所以有善報惡報的分別，是以十二支緣起為緣性的，這就是一般所說（共三乘）的「業感緣起」。但在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。分別自性緣起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的緣起（重在種子生起一切）。《攝大乘論．所知依分》，主要是成立這一緣起。《成唯識論》以五教、十理（十理是引《阿含經》說而推理的）成立阿賴耶識，那更深廣了，使人非承認阿賴耶識不可。

阿賴耶識以「異熟識(果)、一切種子(因)為其自性」，為「分別自性緣起」。依《瑜伽師地論》說：「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性，體能執受、異熟所攝阿賴耶識」。所隨依止性，所隨依附依止性——二類，就是有漏（sâsrava）與無漏（anāsrava）種子；無漏種子雖然「依附」阿賴耶，而性質不同，所以說是「依附」。依阿耶識的種子，論師間也有異義：難陀（Nanda）是主張新熏的；護月（Candragupta）是主張本有的；護法（Dharmapāla）主張有本有與新熏二類的。以無漏種子來說：《瑜伽師地論．本地分》，立二種姓：一、本性住種姓（prak□ti-stha-gotra）；二、習所成種姓（samudānīta-gotra）：種姓是種子的異名。依〈菩薩地〉而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性——性種自性，習種自性，與〈菩薩地〉相同，是本有與新熏合論的。但無著的《攝大乘論》，以為：「外（物）或無熏習，非內種應知」。這是說：內種——阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。這樣，「出世（無漏）心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那

又怎能修行而生起無漏心呢！無漏新熏說，與《瑜伽師地論》的〈本地分〉不合，但卻合於〈攝決擇分〉，如《瑜伽師地論》卷五二(大正三〇．五八九上)說：

「諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生」。

無漏新熏說，〈攝決擇分〉採取經部的見解。「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裡，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裡，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。這樣說，有會通如來藏（tathāgata-garbha）說的可能。

種子的定義，有六項，是本於《瑜伽師地論》的。第一項是「剎那滅」，表示種子一定是生滅無常的。種子所依的阿賴耶識，也是生滅無常的。種子攝藏在阿賴耶識中，「和合俱轉」，「不一不異」，在不息的流變中，所以說：「阿陀那識（阿賴耶識異名）甚深細，一切種子如瀑流」。依虛妄生滅的阿賴耶識（攝藏種子）為依緣性，世間的雜染、清淨，出世間清淨，一切都依此而成立，這是緣起義。

再說緣所生法相：緣所生法——緣已生法（pratītya-samutpanna），《阿含經》中是與緣起法對說的。緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。在瑜伽學中，緣起重在阿賴耶識（種子），緣所生法重在轉識，如《攝大乘論本》卷中(大正三一．一四一中)說：

「復次，彼轉識相法，有相、有見，識為自性。又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。如說：從有相、有見，應知彼三相」。

「緣所生法相」，不是廣明事相，而是明三相——三自性的。如《解深密經》的〈一切法相品〉，所說的正是三相。「從有相、有見，應知彼三相」，是瑜伽學的唯識說。三相——三自性是：遍計所執自性（parikalpita-svabhāva），依他起自性（para-tantra-svabhāva），圓成實自性（parini□panna-svabhāva）。依他起為依（處）而起遍計所執相，如於依他起而離遍計執相，就是圓成實相。這三相就是唯識：如虛妄分別識起時，現起所分別的相（分），能分別的見（分），這都是以識為性的（依他起相），所以說「唯識」。不了解唯識所現，以為心（見）外有境（相），也就是相在見外，這就是遍計所執相了。如正知見、相都以識為自性，不執外境是有，那就是遍計所執相空。沒有離心的境，也就沒有離境的心，而依他起識相不起；境、識並泯，就是證入圓成實相。所以瑜伽學說「法相」，三相是唯識的，唯識是三相的。彌勒《辯中邊論頌》也說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」。這不只是唯識學，而是與修行的唯識觀有關的，如《辯中邊論頌》(大正三一．四七七下)說：

「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有所得，亦成無所得，故知二有得、無得性平等」。

一切唯是虛妄識所現，識是（世俗）有的，不能說是無。觀一切唯識所現，所以遍計所執相——心外的境是空了。先依（依他起）識有而觀（遍計所執）境空，進一步，心是由境為緣而起的，沒有境也就沒有心識可得（依他起也名「勝義無自性」），識也就泯寂不起了。這樣，有所得的識，無所得的境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性——圓成實相。三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論．辯相品第一》、《攝大乘論．所知相分第三》、《大乘莊嚴經論．述求品第十二》，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的。《唯識三十論》，說轉變的識，共十六偈；說唯識與三相，共九偈；行證僅五偈。依此而集大成的《成唯識論》，廣明轉變的識，占了全論十卷的六卷半，這所以後代的唯識學者，對於三相即唯識，唯識即三相的原則，不免漸漸的模糊了。

唯識（vijñaptimātratā），唯心（cittamātratā），經中並沒有顯著的差別，但在習慣上，瑜伽學是被稱為「唯識」的。佛法以離惡行善、轉迷啟悟為宗旨，所以如說一切以心識為主導，那是佛教界所公認的。但如說「三界唯心」，「萬法唯識」，那是「後期大乘」所不共的；與「初期大乘」的「一切皆空」，可說是大乘的兩絕！唯心（識）的思想，是從瑜伽者（yogaka）——定慧的修持經驗而來的。漢支婁迦讖（Lokarak□a）所譯《般舟三昧經》說：修般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sa□mukhâvasthita-samādhi）的，在三昧中見佛，與佛問答。「自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處（以上即三界），是三處意(心)所作耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心佛(心是如來)，心是我身，心見佛」。《解深密經》卷三(大正一六．六九八上——中)說：

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

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

《解深密經》所說「唯識所現」，也是在說明三摩地（samādhi）的境界，然後說到一般人心所行影像，也是唯識的。這與《般舟三昧經》所說，從知道佛是自心作，再說三界唯心，是相同的。「唯識所現」的思想，是這樣來的。又如《攝大乘論本》說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同；種種所見皆得成，故知所取唯有識」。《阿毘達磨大乘經》所說唯識的理由，主要也還在禪觀的經驗。但禪觀經驗，不是一般人所知的，這怎能使人信受呢？《般舟三昧經》說了多種夢境，及麻油、水精、淨水、明鏡，能見自己影像的譬喻。《解深密經》也說明鏡喻。《阿毘達磨大乘經》說：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識都無有義」。在定慧經驗外，又多舉一例：如人見是水，魚見是窟宅，鬼見為火，天見為七寶莊嚴。不同類的有情，所見彼此「相違」，可見唯是自心的變現。依瑜伽行而引出的「三界唯心」，「萬法唯識」，在瑜伽者是修驗所證明的，但萬象森羅，說一切是唯識所現，到

底是一般人所不容易信解的。所以世親造《唯識二十論》，陳那（Di□nāga）作《觀所緣（緣）論》，破斥外境實有的世俗所見，是道理所不能成立的。外境實有不能成立，反證「唯識所現」的可信，近於一般的唯心哲學了！

梁真諦（Paramârtha）譯出《攝大乘論釋論》等，所傳的唯識說，被稱為「一（識）能變」說。唐玄奘廣譯這一系的論典，以《成唯識論》為主，稱為「三（類識）能變」說。這二系，在我國很有諍論，其實是依據的經論不同，思想的著重不同。如無著的《攝大乘論》說：依阿賴耶識為種子而生起的，一切都是識。類別一切法為十一種識：「謂身、身者、受者識，彼所受識，彼能受識；世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣生死識」。「身」識，是眼等五根（身）；「身者」識是染汙意；「受者識」是無間滅意：這三識，是六內界。「彼所受識」是色等六外界。「彼能受識」是六識界。從識中十八界種子而生起的，就是十八界法；從識種變現一切，一切都是識。上來五種識，是有情的一切；其他六種識，「世識」（時間）等只是上五種識的差別安立。依《攝大乘論》，「緣起」是攝持種子阿賴耶識；「緣所生法」是轉識的有見有相。依此來成立唯識。如《攝大乘論》卷中(大正三一．一三九上)說：

「若處安立阿賴耶識識為義識，應知此中餘一切識是其相識，若意識識及所依止是其見識；由彼相識是此見識生緣相故，似義現時，能作見識生依止事：如是名為安立諸識成唯識性」。

一切唯識，有兩個層次：一、依阿賴耶種子識而現起一切法，一切都是以識為性，都名為識。《攝論》類別為十一識，這是依緣起的因果關係說。二、在現起的一切法（識）中，又分為二，見識與相識，或名為「似義影像」、「分別影像」。七識等是見，是分別影像；六塵等一切法是相，是似義影像。雖然都是依阿賴耶種子而現起的，見與相也有相互緣生的意義，但又構成能所關係。使人信解唯識的，主要還在能所——相不離見，相依見起（認識論）的正理。無著《大乘莊嚴經論》也是這樣，如說：「自界及二光」。「自界」是阿賴耶識中的自種子，「二光」是能取光與所取光，光（ābhāsa）是顯現的意思。又說：「能取及所取，二相各三光，不真分別故

，是說依他相」。顯現為所取相的，是「句光」，「義光」，「身光」；顯現為能取相的，是「意光」，「受光」，「分別光」。從識種子所顯現的，能取（grāhaka）與所取（grāhya），各有三類，是依他起相。在〈菩提品〉說到轉依時，有五根——「身」；意根——染汙的「意」；「義」——五塵；「受」——五識；「分別」——第六意識；安立——器世間，與「句」（形跡）相當。《大乘莊嚴經論》與《攝大乘論》，都是從種識而現為能取所取——見與相的；一切依種子識而顯現，成為一識轉變的唯識，這是無著論的唯識說。然而攝持種子的阿賴耶識，也有識的了別與所取，如《瑜伽師地論》卷五一(大正三〇．五七九下)說：

「略說有四種業：一、了別器業；二、了別依業；三、了別我業；四、了別境業。此諸了別，剎那剎那俱轉可得」。

為了成立阿賴耶識，提出這四類了別作用；這不是一識所能了別，是同時有多識俱起所了別的。了別器與了別依，是屬於阿賴耶識的了別作用。多識同時俱起的了別作用，與彌勒的《辯中邊論》說相同，如說：「識生變似義，有情、我及了」。似「義」是變似色等諸境性——「器世間」；似「有情」是「依」眼等根而現似有情；似「我」是染汙意所執自我；似「了」是前六識所了的粗「境」。阿賴耶識所了別的，說得詳細些，如《瑜伽師地論》卷五一(大正三〇．五八〇上)說：

「略說阿賴耶識，由於二種所緣境轉：一、由了別內執受故；二、由了別外無分別器（世間）相故。了別內執受者，謂能了別遍計所執自性妄執習氣，及諸色根根所依處」。

「阿賴耶識緣境微細，世聰慧者亦難了故」。

阿賴耶識既稱為識，當然有他的了別所緣作用，只是深潛微細的存在，不是一般人所能覺了的。阿賴耶識所了別的，自體以外的是器世間；自體內的，有遍計所執習氣——種子，及有色根身與根所依處。這是與《解深密經》所說相近的，如說：「一切種子心識，……依二執受：一者，有色諸根及所依執受；二者，相名分別言說戲論習氣執受」。《解深密經》說明有情身

分最初生起，所以沒有提到器世間，但說到了執受名言戲論習氣。在阿賴耶識的執受了別中，有種子，可見這是著重賴耶現行的。阿賴耶與前七識，同樣是現行識，那就阿賴耶與七轉識一樣，應有自性，所依，所緣，助伴（心所相應），作業等。世親所造的《唯識三十論》頌，正是依據《解深密經》，〈攝決擇分〉，《辯中邊論》頌，可說是繼承彌勒的唯識說。重於阿賴耶種子識，重於阿賴耶現行識，義理相通而說明未免差別！

大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。虛妄分別的根本——阿賴耶識，是妄識，剎那剎那的生滅如流；攝持的種子，也是剎那生滅，瀑流那樣的恒轉。以虛妄分別攝持種子為依，依此而現起一切，「一切唯識現」，是「緣起」的從因生果。現起的一切，境不離識，境依識起，「一切唯識現」，是「緣起所生」的依心有境。雖有二系，都是虛妄分別識為依的唯識說，所以我稱之為「虛妄唯識論」。綜觀瑜伽行派，以眾生生死事為出發點，「佛法」那樣的尊重「緣起」與「緣起所生」。依此說迷妄而生死，轉迷染而清淨解脫。依緣起以成立一切，多少保持了「佛法」的特色。也就因此，重於正常道的「多聞熏習，如理思惟」。雖發展流行於「後期大乘」時代，傾向「唯心論」，而沒有落入偏重信仰與神秘的佛教！

佛法，主要是為了轉迷啟悟，轉雜染為清淨；瑜伽行派因此而提出轉依（āśraya-parāv□tti）一詞。轉依是轉生死為涅槃（nirvā□a），轉迷妄為菩提（bodhi）；生死雜染等所依轉去了，轉而顯現成就的，名為轉依。「佛法」說「依於緣起」。「大乘佛法」說：「依於勝義」，「依無住本立一切法」；或說「依如來藏故有生死，依如來藏故涅槃」：含義雖可能不同，而以「真常」為依，卻是一致的。瑜伽行派怎樣的說明轉依呢？《瑜伽師地論．本地分》說：「與一切依不相應，違背一切煩惱諸苦流轉生起，轉依所顯真無漏界」；轉依是一切依寂滅的無漏界（anāsrava-dhātu）。〈攝決擇分〉以阿賴耶識成立還滅說：「阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界。……由緣真如境智，修習多修習故而得轉依；轉依無間，當言已斷阿賴耶識」。生死雜染是以阿賴耶識為依的，阿賴耶識滅而得轉依。「轉依是常」；「真無

相界」，「清淨無為離垢真法界」，「是有」，「無戲論相，又善清淨法界為相」，「非眾緣生，無生無滅」。

總之，轉依是轉生死雜染而得清淨法界，也就是不可思議的般涅槃界。《大乘莊嚴經論》是大乘不共法，〈菩提品〉中，以「一切種智為佛身（之）體」，是轉依所成的，如說：「二障種恒隨，彼滅極廣斷，白法圓滿故，依轉(轉依)二道成」。眾生無始以來，有二種障的種子隨逐（阿賴耶識）。現在徹底的、全部的斷滅了，也就是生死依轉滅了，那就「佛體與最上圓滿白法相應」；「一、得極清淨出世智道，二、得無邊所識境界智道，是名轉依」。這似乎只是轉去雜染法，轉得清淨法，而實轉依是要「緣真如（圓成實性）清淨境智」修習而得的。所以轉依，是以無漏界而顯出圓滿究竟清淨的佛身。這樣，〈菩提品〉廣說無漏（法）界甚深，也就是顯佛身的甚深。《論》中約種種轉變，而說明種種功德。〈述求品〉說：「自界及二光」。自界是阿賴耶種子識，二光是能取與所取的顯現；能取與所取的顯現，都有三類。這樣，轉依就是：「如是種子轉，句、義、身光轉，是名無漏界，三乘同所依。

意、受、分別轉，四種自在得，次第無分別，剎土、智、業故」。上一頌是：阿賴耶種子識滅了，所取的句等三種顯現也滅了，這就是轉依的無漏界，通於三乘的般涅槃。次頌說：能取顯現的意、受（五識）、分別（意識）也轉滅了，能轉得平等、剎土、智、業等自在。約種種依來說轉依，《攝大乘論》也還是這樣，約五蘊而別別的說轉依功德。無漏法界的最清淨，也就是一切種智（sarvākārajñatā）為佛身的最圓滿。佛身，「佛法」只說人間的釋尊。「大乘佛法」以釋尊為示現的，稱究竟圓滿的佛為「法身」或「法性生身」。《莊嚴論》立三身：自性身（svabhāva-kāya），也就是法身（dharma-kāya）；受用(食)身（sa□bhoga-kāya）；變化身（nirmā□a-kāya）。菩薩廣大修行而功德圓滿，在淨土中受用法樂，所以特立受用身。這三身，都是由法界（dharma-dhātu）清淨而成的。自性身以「轉依」為相，是受用、變化——二身所依止的。

如約佛智說，立四智：大圓鏡智（ādarśa-jñāna），平等性智（samatā-jñāna），妙觀察智（pratyavek□a□a-jñāna），成所作智（

k□tyânu□□hāna-jñāna）。漢譯本說：「八、七、六、五識，次第轉得故」，就是一般所說的「轉八識，成四智」，但梵本沒有轉八、七、六、五識的文義。四智中，圓鏡智如如「不動」為其他三智的所依。《大乘莊嚴經論》的思想體系是這樣：有漏雜染法，依「自界」——阿賴耶識種子而顯現；轉依所得的無漏清淨法，依無漏（法）界。依無漏界而說三身，自性身為所依；說四智，大圓鏡智為所依。自性身與大圓鏡智，可能只是約身、約智的不同說明而已。

《攝大乘論》，思想上有了進一步的發展。依《阿毘達磨大乘經》，立〈所知依分〉，「所知（一切法的所）依即阿賴耶識」。煩惱、業、生——三種雜染，世間、出世間——二種清淨，都依一切種子阿賴耶識而成立，所以阿賴耶識是「染淨依」。然而有一問題，阿賴耶識是虛妄的，有漏雜染的，怎麼清淨無漏法能以阿賴耶為依，從染依而轉成淨依呢？《攝論》是無漏新熏說，解說為：出世的無漏心，「從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」。聞熏習「寄在異熟識中，……然非阿賴耶識，（反而）是彼對治種子性。……此熏習非阿賴耶識，是法身，解脫身攝」。在進修中，正聞熏習的種子漸增，有漏雜染的種子也就漸減，「一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子，無（雜染）種子而轉，一切種永斷」。一切種子沒有了，阿賴耶異熟果識也就轉滅了。依《攝論》說：正聞熏習到出世心種子，「寄在異熟（阿賴耶）識中」，而「非阿賴耶識所攝」，是法身、解脫身攝的。這可以說：清淨無漏熏習，表面上是依阿賴耶識，而實際是依於法身的。

「依法身」，那就通於以法界為依，以如來藏（tathāgata-garbha）為依了。《攝論》說到轉依得涅槃，約三自性說。所依止性，是「通二分依他起性；轉依謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分」，轉得的依他起清淨分，就是離染的圓成實性，就是涅槃。說到轉依得菩提，佛智也立三身。「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。法身五相中，第一「轉依為相，謂轉滅一切障雜染分依他起故，轉得解脫一切障，於法自在轉現前清淨分依他起性故」，是無邊功德(白法)莊嚴的常住法身。說到法身的自在，約轉五蘊依說；第「五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自

在，由轉識蘊依故」。轉識蘊得四智，也沒有分別，轉什麼識得什麼智。法身依四智自在而得自在，似乎四智都屬法身，但《論》上又說：「一由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故」。轉依的依，都約依他起性說，而且是約通二性的依他起說。這樣，《攝大乘論》的思想，有先後的一貫性，當然還有一難解的結。

《論》初立〈所知依分〉，所知是雜染、清淨的一切法，就是三自性：遍計所執性是雜染分，圓成實性是清淨分，依他起是可通於二分——雜染、清淨的。雜染清淨法的因，依此而有雜染清淨的，名為所知依。這是依《阿毘達磨大乘經》造的；經頌的「無始時來界，一切法等依」，應該是這樣的。瑜伽行派的三自性說，從虛妄分別的依他起性說起；虛妄分別——心心所法的根本，是阿賴耶識。依他起性，一般也是約雜染說的，《攝大乘論》已依《阿毘達磨大乘經》，說到依他起通二分了。「雜染清淨性不成故」，所以隨染而成遍計所執性，隨淨而成圓成實性。依此來說轉依，就是轉雜染分依他起，成清淨分依他起——圓成實性。那麼，依他起性的阿賴耶識，為什麼不說通二分呢？問題就在這裡：「阿賴耶」是雜染的，為《阿含經》以來的一致論定；通三乘的《瑜伽師地論》，也這樣說，所以《攝論》也還說是雜染的（要等到《楞伽經》與《密嚴經》，阿賴耶才具有清淨性）。同時，《阿毘達磨大乘經》是不共大乘法，與聲聞佛法隔著一層。

無著的時代，細意識持種，說明雜染與清淨，是「一分經為量者」所共信的。虛妄的微細識持種，也是引聲聞迴入大乘的方便，所以《攝論》依《阿毘達磨大乘經》而造，還是以雜染的阿賴耶識為所知依。阿賴耶是雜染的，怎麼能說是清淨熏習所依？這才有依附阿賴耶識，而實是法身所攝的解說。依他起性通二分說，可說是「佛法」的「依於緣起」，「大乘佛法」的「依於法性」——二者的折中調和；與龍樹的「緣起即空性」說，異曲同工！但瑜伽行派淵源於北印度的阿毘達磨及經部師，以《瑜伽師地論》為本典，不可能放下「虛妄的阿賴耶種子識」的原則，決定了瑜伽行派的未來。

卷008

第八章 如來藏與「真常唯心論」

第一節 般若學者的佛性說

西元四世紀後半起，無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）的瑜伽派（Yogācāra）興起，不但論義精嚴，門下人才濟濟，出家眾也相當嚴淨。這時期，重在如來（tathāgata）本具的如來藏（tathāgata-garbha）說，在重信仰與修持（念佛）的學流中，流行不衰。如來藏說與瑜伽學，有了相互的影響，開展不同的新猷：理論傾向於真常的唯心（cittamātratā），事行傾向於念佛（buddhânusm□ti）。當然，「初期大乘」經與龍樹（Nāgārjuna）的「一切皆空」說，也在流行；佛護（Buddhapālita）與清辨（Bhāvaviveka, Bhavya）的興起，使後期龍樹學大盛。「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」——論義的多采多姿，非常興盛，而在適應印度的時代文化下，重信仰重修持的傾向，由真常的如來藏心說，推進佛法到另一階段——「秘密大乘佛法」。這需要分別的來敘述。

如來藏與我（ātman），瑜伽學者是以真如（tathatā）、法界（dharma-dhātu）來解說的；這是無著與世親論的見解，多少融會了如來藏說。但世親的弟子陳那（Di□nāga），譯作「大域龍」，依（下本）《般若經》，造《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》，卻這樣(大正二五．九一三上)說：

「若有菩薩有，此無相分別，散亂止息師，說彼世俗蘊」。

《大般若經．初分》（上本十萬頌），說「實有菩薩」等一段經文，無著論解說為「遣除十種分別」。「實有菩薩」句，是對治「無相散動分別」的，世親解說為：「顯示菩薩實有空體」，以為菩薩以實有空性（śūnyatā）為體的。陳那的解說不同，如《釋論》說：「謂令了知有此蘊故，除遣無相分別散亂。如是所說意者，世尊悲愍新發意菩薩等，是故為說世俗諸蘊（為菩薩有），使令了知，為除斷見，止彼無相分別，非說實性」。這是說，說有世俗五蘊假施設的菩薩，是為了遣除初學者的斷見。陳那這一系，重於論

理，接近《瑜伽師地論》義，所以不取無著、世親調和真常大我的意見。

如來藏我，是《大般涅槃經》說的。從如來常住，說到如來藏我，我是「常樂我淨」——四德之一，是如來大般涅槃（mahā-parinirvā□a）的果德。如來常住，所以說眾生本有如來藏我：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。我，如來藏，佛性（buddha-dhātu），約義不同而體性是一。《楞伽經》（世親同時或略遲集出的）近於瑜伽學而傾向唯心說，也覺得「如來藏我」，太近於印度神學的「我」了，所以特加以解釋，如《楞伽阿跋多羅寶經》卷二(大正一六．四八九上——中)說：

「世尊修多羅說：如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。……云何世尊同外道說我，言有如來藏耶」？

「大慧！我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃……，如是等句說如來藏已，如來應供等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想。……為離外道（我）見（妄想）故，當依無我如來之藏」！

《楞伽經》以為：如來藏是約真如、空性等說的，與無著、世親論相同。《大般涅槃經》說：為聲聞說無我（nirātman），使離我見，然後開示大般涅槃的大我：如來藏我是比無我深一層次的。《楞伽經》意不同：愚夫、外道都是執有自我的，「畏無我句」的，如說無我，眾生不容易信受。為了攝引外道，所以說如來藏（我）。如外道們因此而信受佛法，漸漸了解真如、空性等，「離妄想無所有境界」，就能遠「離不實（的）我見妄想」。說如來藏，與「佛法」說無我一樣，不過不是直說無我，而是適應神學，方便誘導「計我外道」，稱真如為如來藏，故意說得神我一樣。說如來藏的意趣如此，所以結論說：「當依無我如來之藏」。如真能了解如來藏教的意趣，佛教也不會步入「佛梵一如」了！

《大般涅槃經》，中天竺的曇無讖（Dharmarak□a），北涼玄始十年（西元四二一）初譯。起初只是「前分十二卷」，後又回西域去尋訪，在于

闐得到經本，共譯成四十卷。前分十二卷，與法顯、智猛所得的《泥洹經》同本；法顯與智猛，都是在（中天竺）華氏城（Pāṭaliputra）老婆羅門家得來的。「前分十二卷」，是現行本的前十卷五品。這部分，從如來常住大般涅槃，說到眾生本有如來藏我：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。與《不增不減經》，《央掘魔羅經》等所說主題，完全相同。富有神我色彩的如來藏我，與佛法傳統不合，所以佛教界，如瑜伽學者等，都起來給以解說，也就是淡化眾生有我的色彩。《大般涅槃經》的後三十卷，思想與「前分」不同。如來藏說起於南印度；《大般涅槃經》傳入中印度，也還只是前分十卷。流傳到北方，後續三十卷，是從于闐得來的，這可能是北印、西域的佛弟子，為了解說他、修正他而集出來的。在後續部分中，說「一切眾生悉有佛性」，「佛性即是我」，不再提到如來藏了，這是值得注意的！佛性的原語為 buddha-dhātu，也可能是 buddha-garbha（佛藏）、tathāgata-dhātu（如來界）的異譯，意義都是相通的。對眾生身中，具足三十二相的如來藏我——佛性，給以修正的解說，如《大般涅槃經》卷二七(大正一二．五二四中)說：

「一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性；一切眾生真實未有三十二相，八十種好」。

這是「佛性當有」說。一切眾生決定要成佛，所以說眾生將來都有佛的體性，不是說眾生位上已經有了。所以說「佛性是我」，是為了攝化外道，如梵志們「聞說佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心」。佛然後告訴他們：「佛性者實非我也，為眾生故說名為我」。又有外道聽說無常、無我，都不能信受佛的教說，但佛「為諸大眾說有常樂我淨之法」，大家就捨外道而信佛了。總之，依《大般涅槃經》的後續部分，說一切眾生皆有佛性（如來藏我），只是誘化外道的方便而已，與《楞伽經》的意見相同。如來藏我、佛性說，依佛法正義，只是通俗的方便說，但中國佛學者，似乎很少理解到！

續譯的三十卷，可分四部分。一、從〈現病品〉到〈光明遍照高貴德王菩薩品〉——五品，明「五行」、「十德」，以十一空或十八空來說明一切

，可說是依《般若經》義來說明佛性、涅槃的。關於佛性，如《經》上說：

「若見佛性，則不復見一切法性；以修如是空三昧故，不見法性，以不見故，則見佛性」。

「眾生佛性，亦復如是，假眾緣故，則便可見。假眾緣故，得成阿耨多羅三藐三菩提。若待眾緣然後成者，則是無性；以無性故，能得阿耨多羅三藐三菩提」。

「不見法性，……則見佛性」，佛性是「絕無戲論」的空性。一切都是依待眾緣而成的，所以是無性（Asvabhāva）的，空的。般若（Prajñā），如來，大般涅槃，阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-sa□bodhi），都是無自性空的，所以依待眾緣——修行而能得、能成、能見；隨順世俗而說是有的。佛性是常住無為的；「不說佛（如來）及佛性、涅槃無差別相，惟說常恒不變無差別耳」。經依緣起無性空說佛性，當然一切眾生悉有佛性了。不過眾生有佛性，不是芽中有樹那樣，而是說：以善巧方便修習（空三昧），離一切戲論，不見一切法，就可以見佛性了。

二、〈師子吼菩薩品〉：本品依十二因緣(緣起)（dvādaśâ□ga-pratītya-samutpāda），第一義空（paramârtha-śūnyatā），中道（madhyamā-pratipad），而展開佛性的廣泛論究。如《大般涅槃經》卷二七(大正一二．五二四中)說：

「觀十二緣智，凡有四種：……下智觀者，不見佛性，以不見故得聲聞道。中智觀者，不見佛性，以不見故得緣覺道。上智觀者，見不了了，不了了故住十住地(十地)。上上智觀者，見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性；佛性者即第一義空；第一義空名為中道。（見）中道者，即名為佛，佛者名為涅槃」。

緣起即空的中道，是龍樹《中論》所說的。《迴諍論》也說：「諸說空、緣起、中道為一義」。觀緣起得道，是一切聖者所共的，只是聲聞（śrāvaka）與緣覺（pratyaka-buddha）——二乘聖者，第一義空不徹底，所以不見佛性，也就是不見中道。究竟徹見緣起即空即中的，就是佛。十二

因緣的真相，是：「十二因緣，不出(生)不滅，不常不斷，非一非二(異)，不來不去，非因非果。……非因非果，名為佛性」。這是參考了龍樹的「八不中道」的緣起。緣起是佛出世也如此，不出世也如此，常住而超越因果的，所以加「非因非果」句。八不中道的緣起，就是佛性；二乘不見中道，所以不見佛性，如《大般涅槃經》卷二七(大正一二．五二三中)說：

「佛性者，名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空（無常、苦、無我）者，一切生死；不空（常、樂、我）者，謂大涅槃。……中道者，名為佛性」。

這段文字，應略加解說。第一義空，是緣起勝義空。空為什麼名為智慧？如《大智度論》說：「般若波羅蜜分為二分：成就者名為菩提，未成就者名為空」；「十八空即是智慧」。空是空觀（空三昧），觀因緣本性空；如到了現見空性，空觀即轉成菩提（bodhi）。觀慧與菩提，都是般若——智慧，所以「第一義空名為智慧」。空，怎麼不見空與不空？空是畢竟空（atyanta-śūnyatā），般若是絕無戲論的，於一切法都無所得，所以空也不可得。然般若無所見而無所不見，所以見空、無常、苦、無我，也見不空、常、樂、我。空、無常等是一切生死；不空、常、樂、我，是大般涅槃。二乘但見空、無常、苦、無我，所以不見中道佛性。佛見空等又見不空等，所以說見中道，見佛性。即空的中道緣起，曾參考龍樹論，是非常明顯的。然龍樹所說的緣起中道，是三乘所共的；中道是不落二邊，如落在一邊，怎能成聖呢！但〈師子吼菩薩品〉是不共大乘法：二乘但見一邊，不見中道；佛菩薩是雙見二邊的中道。所說空與不空，用意在會通《涅槃經》「前分」：「空者，謂無二十五有（生死）……；不空者，謂真實善色，常樂我淨（大般涅槃）」。

佛性，一般解說為成佛的可能性。依〈師子吼菩薩品〉說，「佛性」一詞，有不同意義。如說：「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。……無常無斷，即是觀照十二因緣智，如是觀智是名佛性」。「觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子，以是義故，十二因緣名為佛性」

；「觀十二因緣智……見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道，以是義故，十二因緣名為佛性」。觀十二因緣（第一義空）智，能成無上菩提，是無上菩提的種子（因），所以觀智名為佛性。觀智是觀中道的十二因緣智，所以十二因緣也名為佛性了。觀智與十二因緣，都名為佛性，其實（八不的）十二因緣，是非因非果的，不過為觀智所依緣，也就隨順世俗，說十二因緣為佛性。這二類——觀智與十二因緣的名為佛性，是約「因」說的。又如說：「佛者，即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性」。這裡所說的佛性，約「本性」說。其實，無上菩提與大般涅槃，都是佛的「果」性。依此而論，眾生有沒有佛性呢？「一切眾生定有如是（即空中道的）十二因緣，是故說言：一切眾生定有佛性」。約十二因緣說，一切眾生是「定有」佛性的。佛性——佛的果德，「一切眾生定當得故，是故說言：一切眾生悉有佛性」。在眾生位，這是當來一定可得的，所以是「當有」佛性。以中道緣起（或稱「正因佛性」）來說，即空的緣起中道，是超越的，虛空般的平等無礙，可以作不同說明：「云何為有？一切眾生悉皆有故。云何為無？從善方便而得見故。云何非有非無？虛空性故」。所以，一切眾生「定有」佛性，猶如虛空，要觀即空的緣起中道，才能體見的，決不能推想為因中有果那樣。

三、〈迦葉菩薩品〉：繼承上一品的思想，而著重因緣說。關於眾生有佛性，「前分」所說的「貧家寶藏」、「力士額珠」等譬喻，幾乎都作了新的解說。分佛性為二類：「佛（的）佛性」，「眾生（的）佛性」。「佛佛性」是：圓滿一切功德，佛性究竟圓滿，不再有任何變易，也就不落時間，所以說：「如來佛性，非過去，非現在，非未來」。「眾生佛性」是：眾生位中，「一切善、不善、無記，盡名佛性」。這一見地，是非常特出的！如《大般涅槃經》卷三五(大正一二．五七一中——下)說：

「一切無明、煩惱等結，悉是佛性，何以故？佛性因故。從無明、行及諸煩惱，得善五陰，是名佛性。從善五陰，乃至獲得阿耨多羅三藐三菩提」。

這是不斷不常的緣起說。眾生在十二因緣河中，生死流轉，一切不斷不滅的相似相續，如燈燄（流水）一樣，前後有不即不離的關係。如沒有無明煩惱，就沒有生死眾生，也沒有善的五陰，不能展轉增勝到圓滿無上菩提。

所以，不但善法是佛（因）性，不善法也是佛性，一切是佛所因依的。一般所說的生死河，其實也就是「佛性水」。這樣，十二因緣流中的眾生，「眾生即佛性，佛性即眾生，直以時異，有淨不淨」。本品專依因緣說佛性，可說簡要精當了！這樣，眾生有無佛性的說明，也都可以通了，如《大般涅槃經》卷三五(大正一二．五七二中)說：

「佛性非有非無，亦有亦無。云何名有？一切（眾生）悉有，是諸眾生不斷不滅，猶如燈燄，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無？一切眾生現在未有一切佛法，常樂我淨，是故名無。有無合故，即是中道，是故佛說眾生佛性，非有非無」。

說眾生有佛性，無佛性，亦有亦無佛性，非有非無佛性，如合理的了解，那是都可以這麼說的。否則，就不免大錯了。「若有人言：一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧」！文句雖依佛性說，但顯然是指通俗而神化的，一切眾生有如來藏，具足如來功德的本有論者。在「佛法」緣起論的立場，如來藏我本有說，不免是毀謗三寶了！

四、〈憍陳如品〉：遮破外道的種種異見，說如來常樂我（續譯部分，我約得八自在說）淨，使外道改宗信佛。全品沒有說到佛性的含義。總之，續譯部分，是以《般若經》空義，龍樹的緣起中道說，緣起說，淨化「前分」如來藏——佛性的真我色采。這是如來藏思想流行中，受到北方「初期大乘」學者的分別、抉擇，修正。

第二節 融唯識而成的「真常唯心論」

興起於南印度的，真實常住的如來藏（tathāgata-garbha）為依說；起於北方的，虛妄無常的阿賴耶識（ālayavijñāna）為依說：二者是恰好對立的。傳入中印度（北方人稱之為「東方」），因接觸而有了折衷與貫通。如來藏，本來不一定說是「心」的，後來也就名為「如來藏心」。心在梵文中，有二：一、citta，音譯為質多，是「心意識」的心。依契經的習慣用法，是一般心理作用的通稱。特有的意義是：「心是種族義，……滋長是心業」

；「集起故名心」，表示種種（知識、經驗、業力）積集滋長的心理作用。這是一般的，也是「虛妄唯識論者」所說的。二、汗栗馱（hd）或干栗馱耶（hdaya），是心臟的心(肉團心)，樹木的心。一般樹木，中心總是比較緻密堅實些，所以解說為堅實，引申為「心髓」、「心要」等。肉團心，在古人的理解中，是個體生命中最重要的部分；一切心理作用，是依此而有的，所以名為汗栗馱(心)。有偈說：「若遠行、獨行，無身寐於窟」。質多心是沒有形質的，卻潛藏在洞窟裡；窟就是心臟。這樣，汗栗馱心與質多心，在古人的理解中，是不同的，卻不是無關的。關於心(質多)，《增支部》這樣說：「心極光淨，而（為）客隨煩惱雜染」。心是極光淨（pabhassara）的，使心成雜染的，是隨煩惱（upakkilesa）。隨煩惱是客，有外鑠而非心自性的意義，後來形成「心性本淨（cittaprakti-viśuddhi），客塵所染」的成語。心性是否本淨，成為「部派佛教」間重要的論辯項目。「初期大乘」的《般若經》等，也說心性本淨，但約心的空性（śūnyatā）說。不但心本淨，一切法也是本淨的。《大智度論》說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」。本性淨與本性空（praktiśūnyatā）同一意義，所以不能意解為心本性是怎樣清淨莊嚴的。

佛教界流傳的「心性本淨」說，瑜伽派（Yogācāra）怎樣解說呢？《瑜伽師地論》（〈攝決擇分〉）卷五四(大正三〇．五九五下)說：

「又復諸識自性非染，由世尊說一切心性本清淨故。所以者何？非心自性畢竟不淨能生過失，猶如貪等一切煩惱。亦不獨為煩惱因緣，如色受等，所以者何？以必無有獨於識性而起染愛，如於色等」。

心識的本性，不是煩惱那樣的不清淨。如於識而起染愛，那是與煩惱俱起的關係。論心識的自性，可說是本淨的。這樣的會通經說，不同於「心性本淨」的學派，是心識本性無記（avyākta）說，繼承說一切有部（Sarvāstivāda）等的思想。但在《辯中邊論》，也依心空性來解說了。《辯中邊論．相品》，論說空性，末了說：「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，為客塵所染」。世親（Vasubandhu）解說為：「云何非染非不染？以心性本淨故。云何非淨非不淨？由客塵所染故」。本淨而又為客塵所染，

是多麼難以理解呀！無著（Asa□ga）的《大乘莊嚴經論》說：「非淨非不淨，佛說名為如」。如（tathatā）是空性、心性的異名，實際上是離言而不可說的。說非淨非不淨，非染非不染，本性清淨而為客塵所染，都只是方便安立。關於心性本淨，《大乘莊嚴經論》卷六(大正三一．六二二下——六二三上)說：

「譬如清水濁，穢除還本清，自心淨亦爾，唯離客塵故」。

「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨」。

經上說的「自心淨」，約心的真如（citta-tathatā）說，並非說虛妄分別（vitatha-vikalpa）的心識是本淨的。《論》上解說為：「此中應知，說心真如名之為心，即說此心為自性清淨」。「心性淨」，大乘經每譯為「自性清淨心」——自性清淨的心。「心真如」，梵本作「法性心」（dharmatā-citta）。所以論義的抉擇，是大乘經的「自性清淨心」說。瑜伽學者約真如說自性清淨心，說如來藏，心還是質多心，虛妄分別心與真如心，有不離的關係，也就是與如來藏不相離了。真如是可以稱為心的，那麼對妄心說「真心」，當然是可以的。後魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）所譯《唯識論》說：「一者相應心，二者不相應心。相應心者，所謂一切煩惱結使、受想行等諸心相應。……不相應心者，所謂第一義諦常住不變自性清淨心」，也不能說不對的。不過真常的清淨心，後代瑜伽學者大都避而不談，以免有「似我真如」的嫌疑。

如來藏我，是一切眾生中，具足如來功德相好莊嚴的。在傳布中，與自性清淨心相結合，由於清淨的如來藏，在眾生身中，為煩惱所覆，與心性清淨而為客塵所染，有相同的意義。如來藏的本義是「真我」，在「無我」的佛法傳統，總不免神化的嫌疑。說如來藏是自性清淨心——「真心」，那如來藏更可以流行了。所以，《央掘魔羅經》解說為聲聞說偈中的「意」說：「此偈意者，謂如來藏義。若自性清淨意，是如來藏，勝一切法，一切法是如來藏所作」。《不增不減經》說：「我依此清淨真如法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心」。這是說：依清淨真如、法界（dharma-dhātu）

，說如來藏；依如來藏相應的不思議佛法——清淨功德，說為自性清淨心。依真如、法界說，可通於瑜伽學。如來藏與自性清淨心相結合，更說到剎那（k□a□a）生滅識的，如《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正一二．二二二中)說：

「若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦樂求涅槃」。

「如來藏者，是……自性清淨藏。此自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染。……自性清淨心而有染者，難可了知」。

《勝鬘經》以如來藏為自性清淨藏（prak□ti-pariśuddha-garbha），自性清淨藏就是自性清淨心。如來藏有空（śūnya）義，有不空（aśūnya）義，而經說「如來藏智是如來空智」——「如來藏者，即是如來空性之智」。以如來藏為空性智（śūnyatā-jñāna），對《華嚴經》所說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見」，解說上是更為適當的。如來藏依真如、空性而說，與瑜伽學相同；但與本有的如來智慧功德等相應，還是不同的。「七法剎那不住」，經說是六識與心法智（或作「所知法」）。剎那剎那生滅不住，不能成立受生死苦，求得涅槃；生死與涅槃，非有常住的如來藏為依不可。如來藏通過自性清淨心，與生滅的妄識，開始了關聯的說明。

真常清淨（如來藏）心，虛妄生滅（阿賴耶）心，是對立的，但漸漸聯合，如《楞伽經》所說：「如來藏藏識心」。我以為，《阿毘達磨大乘經》，有重要的中介地位，無著的《攝大乘論》，是依《阿毘達磨大乘經》的〈攝大乘品〉而造的。這部經並沒有譯出，當然不能充分明了。如「十相殊勝」，《攝大乘論》的組織次第，是依這部經的。《攝論》的成立大乘唯識，大體是依這部經的。《論》中引用的少數經文，意義是非常特出的！如《攝大乘論．所知依分》，引用《阿毘達磨大乘經》二偈，如《攝大乘論本》(大正三一．一三三中)說：

「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。

「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示」。

第二偈，明一切種子阿賴耶識，《論》中解說了「攝藏」的意義。第一偈的界（dhātu），當然可以解說為種子，但《論》文卻沒有加以解說！《究竟一乘寶性論》引用了這一偈，以《勝鬘經》的如來藏來解說。「無始時來界」一偈，在當時佛教界，是有不同解說的。真諦（Paramārtha）所譯《攝大乘論釋》，也引《勝鬘經》的如來藏為依止說，解說第一偈。也許是真諦所增附的，但事有依據，決不是真諦自己的臆解。

「界」，在《攝論》的引經中，可以發見他的意義，如《攝大乘論本》卷中(大正三一．一四〇下)說：

「阿毘達磨大乘經中，薄伽梵說：法有三種：一、雜染分，二、清淨分，三、彼二分。依何密意作如是說？……於此義中，以何喻顯？以金土藏為喻顯示。譬如世間金土藏中，三法可得：一、地界，二、土，三、金。於地界中，土非實有而現可得，金是實有而不可得；火燒鍊時，土相不現，金相顯現。又此地界，土顯現時，虛妄顯現；金顯現時，真實顯現，是故地界是彼二分。……故此虛妄分別識、依他起自性，有彼二分，如金土藏中所有地界」。

經說有雜染分、清淨分、彼二分。「彼二分」，是有漏生有漏，無漏生無漏的瑜伽學者所難以同意的，所以說是不了義（密意）說。在了義的解說中，以金土藏——金（土）礦作比喻。如金礦中可有三法：地界，土，金。地界（p□thivī-dhātu）是金與土所依止的，構成土與金的堅性物質。平時只見泥土，不見金質，如眾生「於此識中所有虛妄、遍計所執自性顯現」。如開採冶鍊，去泥土而顯出金質，如經般若火鍛鍊，那就「於此識中所有真實、圓成實自性顯現」。雜染虛妄的遍計所執自性（parikalpita-svabhāva），清淨真實的圓成實自性（parini□panna-svabhāva），如土與金。而「虛妄分別識、依他起自性」（para-tantra-svabhāva），「有彼二分」，如金、土所依的地界。《攝大乘論》以依他起為「彼二分」，也就是虛妄分別識通二分；譬喻如地界，界也是通二分的。《攝論》以依他起、妄識為「界」，

通於二分，成為隨染、轉淨的樞紐，是沒有定性的。《攝論》解釋三性時說：「謂依他起略有二種：一者，依他熏習種子而生起故；二者，依他雜染清淨性不成故」。依他起中，依種子而生，是依因緣而生的一般解說。而雜染清淨性不成，是說可以染、可以淨，不一定染、不一定淨，正是依他起通二分的特殊意義。「依他起虛妄分別識」，當然是有漏的。以此為「界」，為「一切法等依」，是符合瑜伽的唯識（vijñaptimātratā）思想的。但以金土藏譬喻來說：界——虛妄分別識「有彼二分」，凡夫如見土不見金，是沒有嗎？金是真實存在的。這樣，「彼二分」或「有彼二分」，不是可以解說為具有二分嗎！依他起、虛妄分別識（根本識是阿賴耶識）的底裡，就是圓成實性，不就是可以稱為「界」的如來藏嗎？唯識學不許依他起、虛妄分別識是性淨的，但經「彼二分」的溝通，如來藏與阿賴耶識的結合，順理成章的出現於大乘經了。

《楞伽經》與《密嚴經》，無著與世親的論書中，都沒有引述。唐玄奘雜糅所成的《成唯識論》，引用這兩部經，所以被認為「唯識宗」所依的經典，其實經義是不屬於這一系的。《楞伽經》的漢譯本，有三部；宋求那跋陀羅（Gu□abhadra）於元嘉二十年（西元四四三）初譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷。集出的時代，應該要比無著論遲一些。《密嚴經》的漢譯本，有兩部；唐（西元六八〇年前後）地婆訶羅（Divākara）初譯，這是集出更遲一些的。這兩部經，是如來藏為依止說，與瑜伽學系的阿賴耶識為依止說的綜合。在「大乘佛法」思想上，無著（與世親）論師是非常卓越的！依部派佛教而來的細意識說，種子熏習說，成立以虛妄分別的阿賴耶（種子）識為依止，抉擇貫通大乘經說，而形成大乘不共的唯識論。在這一系經論中，如五法（pañca-dharma），三自性（trividha-svabhāva），八識（a□□au-vijñānāni），二無我（dvidhānairātmya）等（無著論著重於八識的成立），成為體系精嚴的論義。無著（傳承彌勒）論是分別敘述的，為《楞伽》與《密嚴》所融攝，綜合的敘述。如《大乘入楞伽經》說「五法、三自性，及與八種識，二種無我法，普攝於大乘」。《大乘密嚴經》說：「菩薩入於諸地，了知五法、八識、三性及二無我」；「大乘真實義，清淨無等

倫，遠離諸分別，轉依之妙道。八種識境界，諸自性不同，五法及無我，差別而開示」。綜合為大乘的重要經義，是顯然可見的。無著論所成立的三身（trayā kāyā），及轉識所成的四智（catvāri-jñānāni）；《楞伽經》一再說到三身，但二經都沒有說到四智。由於這二部經，引用了「五法、三自性、八識、二無我」成語，所以一般誤以為是瑜伽學的。瑜伽派本是出於定慧修持的瑜伽者（yogaka），傳出了《瑜伽師（或作「行」）地論》，學風漸重於義理的思擇。而《楞伽》與《密嚴》，雖也作分別思擇，而重在修持；經中到處說「自證聖智」，「瑜伽」，「現法樂住自證之境」。這是如來藏系的瑜伽行者，融攝阿賴耶識系的法義，成立自宗——真常為依止的唯心（cittamātratā）論。

如來藏約真如（tathatā）說；心性本淨約心空性（śūnyatā）說，虛妄分別識不是性本淨的：這是瑜伽學。《阿毘達磨大乘經》，說依他起性「彼二分」，以「金土藏」為譬喻，是以引起如來藏與阿賴耶識的聯合。《楞伽經》也說八識，八識是：「如來藏名識藏心，意，意識及五識身」。如來藏與藏識——阿賴耶識的關係，到底是怎樣的？《大乘入楞伽經》卷五(大正一六．六一九中——六二〇上)說：

「世尊！惟願為我說蘊界處生滅之相，若無有我，誰生誰滅？而諸凡夫依於生滅，不求盡苦，不證涅槃」。

「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。……無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續，恒注不斷。本性清淨，離無常過，離於我論。其餘七識——意、意識等念念生滅」。

「我為勝鬘夫人，及餘深妙淨智菩薩，說如來藏名藏識，與七識俱起」。

「甚深如來藏，而與七識俱」。

這段經文，可說是《勝鬘經》義的引申。《勝鬘經》以為：「七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦樂求涅槃」。惟有「如來藏常住不變」，能為依止，才能成立生死與涅槃。依《楞伽經》說：凡夫，外道們，總以為生死流

轉，非有我（ātman）不可。生死如沒有所依自體，那一切是生滅的，也就不可能希求涅槃了。依此而說如來藏教，也就說生滅法是不能為依而成立生死的。如經上說：「譬如破瓶不作瓶事，亦如焦種不作芽事。如是大慧！若陰界入性，已滅、今滅、當滅，自心妄想見，無因故，彼無次第生」。這所以要依如來藏為依止，這種思想，與「瑜伽」是完全對立的。這段經文，可以另一節經文為參考，如《大乘入楞伽經》卷一、二(大正一六．五九三中——下、五九四下)說：

「識，廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識。大慧！如明鏡中現諸色像，現識亦爾。大慧！現識與分別事識，此二識（異）無異，相互為因。大慧！現識以不思議熏變為因；分別事識以分別境界及無始戲論習氣為因。……轉識、藏識若異者，藏識非彼因；若不異者，轉識滅藏識亦應滅，然彼真相不滅。大慧！識真相不滅，但業相滅。若真相滅者，藏識應滅」。

「意等七種識，應知亦如是，如海共波浪，心俱和合生。譬如海水動，種種波浪轉，藏識亦如是，種種諸識生」。

與宋譯《楞伽》相當部分，說「八識」，處處說「藏識」，而上（一節）引經文，明確的說：如來藏為善不善的因依。在或善或惡的五趣、四生中，如來藏如伎兒那樣，現起種種變化，而伎兒還是伎兒。依如來藏而有生死，但如來藏不是作者，不是受者，所以能離凡俗外道們的我執。在生死中流轉諸趣，與《不增不減經》所說：「如來藏即是法身。……從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生」的意義相當。然《楞伽經》融攝了瑜伽的阿賴耶識，以阿賴耶識來說明，善巧多了！如來藏為無始以來的虛偽惡習——虛妄的種種戲論所熏習，就名為藏識。熏習，瑜伽學者也稱之為「遍計所執種子」，「過患之聚」。所以，藏識不外乎自性清淨心為煩惱所覆染，形成攝藏一切熏習，現起一切的藏識——現識（khyāti-vijñāna）。現識，如明淨的頗胝迦寶（spha□ika），受外色反映而現為雜染色。這種受熏而轉變，稱為不思議熏變（acintyavāsanā-pari□āma）。現識與分別事識（vastu-prativikalpa-vijñāna）——前七種轉識（prav□tti-vijñāna），俱時而轉，如海水與波浪一樣。所引的上一節經，還說到，「應淨如來藏藏識

之名。大慧！若無如來藏名藏識者，則無生滅」；「若無藏識，七識則滅」。如來藏而被稱為藏識，那是為無始惡習所熏變，現起不淨，七識也剎那生滅不住了。所以應該淨除——捨藏識名字。藏識是依如來藏而幻現的；應該滅去的，是藏識的名字而不是藏識自體。在所引的下一節經中，可見阿賴耶識有業相（karmalak□a□a）與真相（jāti-lak□a□a）二分（通二分）。業（karman），《楞伽經》是泛稱一切熏習——動能的。藏識所攝藏的業相，也就是藏識之所以被稱為藏識的，是應該淨除的。但真相不能滅，如滅除真相，那就藏識自體也被滅，這是什麼也沒有的了邪見。這裡的真相，是如來藏別名。如所引經文，第二節說藏識與七識俱轉，如海與波浪；第一節說「甚深如來藏，而與七識俱」，也是大海與波浪那樣。可見《楞伽經》處處說八識，說藏識而藏識有真相（如來藏），是與瑜伽學不同的。瑜伽者說唯識，而《楞伽經》到處說「唯心」，「唯心所現」，「唯自心現」，「唯是心量」，也是不相同的。《楞伽》雖融攝了瑜伽學，而意在如來藏自性清淨心吧！

魏菩提流支（Bodhiruci）與唐實叉難陀（Śik□ānanda）所譯的《楞伽經》，後面增多了〈陀羅尼品〉與〈偈頌品〉；〈偈頌品〉與《大乘密嚴經》，以偈頌說法的風格相近。《密嚴經》也說五法、三自性、八識、二無我，也類似瑜伽派經典。由於傳出遲一些，《楞伽經》說得多少含蓄些的——如來藏與藏識的關係，《密嚴經》說得更具體，如說：「藏識亦如是，諸識習氣俱，而恒性清淨，不為其所染」；「賴耶體常住，眾識與之俱」。「阿賴耶識本來而有，圓滿清淨，出過於世，同於涅槃」。說得最明顯的，如《大乘密嚴經》卷下(大正一六．七四七上)說：

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

阿賴耶識真相，《密嚴經》更著力的表示出來。《楞伽經》的〈偈頌品〉，回到了如來藏的本來意義，所以說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知」。破斥外道所說的我，進而破佛法的無我說，如《大

乘入楞伽經》卷七(大正一六．六三八上)說：

「說真我熾然，猶如劫火起，燒無我稠林，離諸外道過。……於諸蘊身中，五種推求我，愚者不能了，智見即解脫」。

以如來藏真我，破斥外道的我，也破佛法所說的無我。以五蘊中，作五種推求而我不可得，是《中論．觀如來品》所說的。經上說：「蘊中真實我，無智不能知」，如是智者，那就見真我而得解脫了。有真我的理由，是金銀在礦，琴中妙音，地下水，懷胎，木中火等譬喻；而最有力的，當然是「內證智所行」的修持經驗了。《密嚴經》也說：「所謂阿賴耶，第八丈夫識，運動於一切，如輪轉眾瓶。如油遍在麻，鹽中有鹹味，……沈、麝等有香，日月（有）光亦爾……非智所尋求，不可得分別，定心無礙者，內智之所證」。阿賴耶識是本淨的，名為丈夫識，丈夫是我的異名。我在那裡？如油在麻中，鹹味在鹽中，光不離日、月一樣。你要分別尋求，是求不到的。除了種種譬喻，就是說修證者所知，與論師的立場，是不相同的。有如來藏（阿賴耶識）我的理由，如理解些印度神學——《奧義書》（Upani□ad）、吠檀多（Vedânta）派所說，也許會覺得有些共同性的。

上面說到：心有質多與汗栗馱不同。阿賴耶識是質多心，如來藏自性清淨心，也還是質多。都可以名為識，所以有「八九種種識」的話。《楞伽經》說：「如來、應供、等正覺，性自性第一義心」，附注有：「此心，梵音肝栗大。……是樹木心，非念慮心」。這表示了：一方面，從分別思慮的質多心，說到心臟的心，心臟一般是作為分別思慮心的依處；一方面，從一般的心，到達心的深處。通俗的心臟，深徹的真實心，是可以統一的。《楞伽經》說到「普賢如來佛土」。《密嚴經》的密嚴淨土，為密宗所推為大日（Mahāvairocana）如來的淨土。《密嚴經》說：「入於無垢月藏殿中，昇密嚴場師子之座」。這是說，從清淨圓滿的月輪心，而進入密嚴（Ghanavyūha）淨土。《楞伽經》也說：《楞伽經》宣說者的祖父，是「從於月種生，故號為月藏」，月藏（Soma-gupta）或譯為月護。佛從月藏生，與《密嚴經》意相合。總之，《楞伽經》與《密嚴經》，是在如來藏我的基石上，融攝了瑜伽學——阿賴耶識為依止的唯識學，充實了內容，成為「

真常（為依止的）唯心論」。在通俗的譬喻教化下，引向修證，為出現「秘密大乘佛法」的有力因素。

第三節 如來藏與「如來論」

如來藏（tathāgata-garbha）說的流行，引起佛教界的廣泛迴響。以「初期大乘」及龍樹（Nāgārjuna）學解說佛性（buddha-dhātu）的，是《大般涅槃經》後出部分。以真如（tathatā）解說如來藏與我（ātman），含容如來藏說，而在轉染還淨中，以虛妄分別識為依止的，是廣說唯識（vijñapti-mātratā）的瑜伽派（Yogācāra）。唯識學為如來藏說者所融攝，成為「真常唯心論」。然代表如來藏說主流的，是《究竟一乘寶性論》等。我在《如來藏之研究》中，已有所說明。這裡略加敘述，及新近理解到的重要意義。

代表如來藏說主流的，漢譯有一經二論。一、《究竟一乘寶性論》，魏（西元五〇八年來華的）勒那摩提（Ratnamati）譯，四卷，堅意（Sthitamati）造。有說是世親（Vasubandhu）造的，西藏傳說是彌勒（Maitreya）論。二、《法界無差別論》，唐提雲般若譯，也是堅意造的。三、《無上依經》，二卷，梁（西元五五五頃）真諦（Paramârtha）譯。《無上依經》被編入《勝天王般若經》（梁太清二年，即西元五四八年傳來），即《大般若波羅蜜多經》第六會。《究竟一乘寶性論》，有「本論」與「釋論」。「本論」偈的內容，所依據的經典，顯然可見的是：《大般涅槃經》「前分」，《如來藏經》，《不增不減經》，《勝鬘經》，《大集經》的《寶女經》，《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》（西元五〇一年初譯）。「本論」以體，因，果，業，相應，行——六事，說明如來藏與菩提（bodhi），顯然引用了無著（Asa□ga）的《大乘莊嚴經論》；與《大乘莊嚴經論》的〈菩提品〉，關係極深！《寶性論》立有垢真如（samala-tathatā），無垢真如（nirmala-tathatā）；轉依（āśraya-parāv□tti）；三身——實體身（svābhāvika-Kāya），受樂身（sā□bhogika-kāya），化身（nairmā□ika-kāya）；二障——煩惱、智（所知）障（kleśa-jñeya-āvara□a）；二種（出世間）無分別智（

dvividha-jñāna-lokôttara-avikalpa）；無漏界（anāsrava-dhātu）等，都是與瑜伽學相合的。但五法，三自性，八識，四智，卻沒有引用；不取瑜伽學的種子說，不說唯識所現。這可能是學出瑜伽系而自成一派；更可能是如來藏說者，引用瑜伽學的法義來莊嚴自宗。《法界無差別論》以菩提心（bodhi-citta）為主，以十二義來解說。菩提心是菩薩位中，依如來藏而修證圓滿的；內容與《寶性論》相通。《無上依經》的組織與內容，與《寶性論》相近，應該是參考過《寶性論》的，信（發菩提心）為種子，般若為生母，定為胎藏，大悲為乳母：在《大乘莊嚴經論》中，是菩薩善生的因（以福智二聚為胎藏，小異）。《無上依經》是「為得無上菩提作因」，比《寶性論》為如來藏的因，似乎要適當些。《無上依經》不取如來藏九喻，如來事業九喻，要接近瑜伽學些，但的確是如來藏說。此外有真諦所譯，傳為天親（Vasubandhu）造的《佛性論》，引用瑜伽學的三性、三無性等，解說如來藏，但保持如來藏說的立場。真諦譯的《攝大乘論釋》，引如來藏說去解釋《攝論》。這都是折衷說，但由此可以了解，發展中的如來藏說，與瑜伽學的關係是很深切的。

《寶性論》的主體，是四法：「佛性，佛菩提，佛法及佛業，諸出世淨人，所不能思議」。四法是：佛所依止的因——界（dhātu）；圓滿證得的（無上）菩提（bodhi）；佛所圓滿的一切法（dharma），也就是功德（gu□a）；利益眾生的事業（karman）。《無上依經》也這樣說：「如來希有不可思議。所以者何？為界為性不可思議；為菩提為證得不可思議；為功德為法不可思議；為利益為作事不可思議」。《寶性論》初，歸依三寶，而以佛為究竟歸依處。這是《論》的序分，「釋論」以三寶及佛性、佛菩提、佛法、佛事業，合稱「七金剛句」。四法中，佛性——佛界（buddha-dhātu），是如來藏異名，是佛所依因；一切眾生有此如來界（tathāgata-dhātu），所以眾生都能成佛。是一切眾生所有的，只是凡聖差別，有不淨、有（不淨中）淨、有究竟清淨，而本性是沒有差別的。佛界，可說是約眾生因位說；如依此而成佛，那麼菩提是佛體，佛法是佛的功德，佛業是利益眾生的業用，列表如下：

┌眾生因位（如來在纏名如來藏）——佛界

生佛不二┤ ┌一實體（菩提）

└如來果位（眾生出纏名為法身）─┼一德相

└一業用

「佛性」章，說明「一切眾生有如來藏」，「為煩惱所纏覆」。如來藏是依什麼說的？《究竟一乘寶性論》卷三(大正三一．八二八上——中)說：

「法身遍，無差，皆實有佛性：是故說眾生，常有如來藏」。

「一切眾生界，不離諸佛智；以彼淨無垢，性體不二故；依一切諸佛，平等法性身：知一切眾生，皆有如來藏」。

上引偈頌，依梵本，「一切眾生界」偈在前，是「本論」；「法身遍無差」偈在後，是解釋「本論」的「釋論」。一切眾生有如來藏，《論》依三義來解說：一、佛法身（dharma-kāya）遍在一切眾生身中，所以眾生不離如來智慧。二、真如（tathatā）是清淨無差別，佛與眾生，無二無別。三、平等法性身，梵本為佛種性（buddha-gotra），是眾生確實有的。依此三義，所以經上說：「一切眾生有如來藏」。三義，只是一事的三方面說明：從佛法身說到遍在眾生身中，是法身義；從眾生說到佛性，是種性義；眾生與佛平等無差別，是真如義。真如無差別義，是瑜伽學所同說的。依法身遍一切處，說眾生具有如來智慧；因為眾生有如來藏，所以能厭苦樂求涅槃。法身與佛種性——二義，顯然的與瑜伽學不同。如來藏在纏的九種譬喻，解說為：「眾生貪瞋癡、妄想煩惱等，塵勞諸垢中，皆有如來藏」：覆障如來藏的，約煩惱說。說如來藏有不淨、（不淨中）有淨、善淨——三類，就是眾生、菩薩、佛。不淨是生死眾生；生死依如來藏而有，如《究竟一乘寶性論》卷三(大正三一．八三二下)說：

「地依於水住，水復依於風，風依於虛空，空不依地等。如是陰界根(處)，住煩惱業中；諸煩惱業等，住不善思惟；不善思惟行，住清淨心中，自性清淨心，不住彼諸法。……淨心如虛空，無因復無緣」。

「陰界根」是報得的身心自體，依於業及煩惱而有；煩惱從不善思惟（ayoniśo-manaskāra）而起。這都是依於清淨心——如來藏，如地、水、風的依於虛空一樣。雜染生死——惑、業、苦，依於如來藏，如來藏卻不依生死，所以自性清淨心（prak□ti-prabhāsvara-citta）是不受染汙的。「淨心如虛空，無因復無緣」，如來藏是無所依住的。這與《維摩詰所說經》的「無住為本」，「無住則無本」，「從無住本立一切法」的意義相合。依《論》義，生死煩惱等依自性清淨心，卻不是清淨心所生的，《佛說無上依經》卷上(大正一六．四六九中)也說：

「一切眾生，有陰界入勝相種類，內外所現，無始時節相續流來，法爾所得至明妙善。……是法不起無明；若不起無明，是法非十二有分(支)緣起」。

《經》說如來界是眾生法爾所得的至明妙善，不是無明等十二有支生起的因緣。所以如來藏為依為住而有生死，卻不能說如來藏——「真如生無明」等的。

「佛界」是一切眾生具有的如來藏，是佛的因依。「佛菩提」明佛體，以實體，因，果，業，相應，行，常，不思議——八義來說明。「佛德」是十力，四無所畏，十八佛不共法，三十二相，是依《寶女經》說的。「佛業」是利益眾生的事業，舉九種譬喻：毘琉璃寶地，天鼓，大雲雨，大自在梵天王，日輪，如意寶珠，響，大地，虛空。譬喻中，有帝釋（Śakro devānām indra□），大自在天（Maheśvara）的比喻，可能會使人感到神與佛同樣的不可思議。這九喻，是引用《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》的。

初期大乘經中，都說一切法空寂，為什麼不說空而說一切眾生有如來藏呢？「本論」提出了五點解說。一、心性下劣的「有怯弱心」，覺得佛道難行，心生退怯，如知道自心本具如來藏，就能精進不退了。二、修學大乘法的，容易「輕慢諸眾生」，總以為自己比別人殊勝。如知道如來藏是一切眾生所同具的，那就應該常不輕（Sadāparibhūta）菩薩那樣，逢人就說：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」了。這二義，是針對大乘行者說的。三、

「執著虛妄法」：小乘學者，分別蘊處界等自性，執虛妄法是有而不能說沒有的。如知道如來藏為依，而有生死與涅槃，就不會執著虛妄法事相了。四、小乘行者以為：成佛是非常希有的，多數人（或少數人）是不能成佛的，這是說沒有佛性——成佛可能性的，是「謗真如佛性」。如知道依真如說佛性，佛性是一切眾生平等共有的，就不會謗真實法了。這二義，是針對小乘人（一分通於瑜伽學）說的。五、「計身有神我」，這是一般人，特別是外道。如《楞伽經》說：「為斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」，「為離外道見故，當依無我如來之藏」。不說一切法空而說如來藏的理由，「本論」所說的五義，是相當正確的！「釋論」卻專在如來藏學上說，失去了適應眾生的對治、鼓勵、誘化的善巧方便！

《究竟一乘寶性論》與《無上依經》，沒有得到中國佛教界的重視，然在印度佛法演化史中，是值得重視的。「一葉落而知秋」，《寶性論》與《無上依經》的出現，暗示了印度佛教冬季的迅速來臨。一、「佛法」著重於現實的理解，惟有認清問題，才能解決問題。以緣起法（pratītya-samutpāda）為依止，成立生死集與滅。在修行的前提下，多說惑業苦與戒定慧；對究竟理想的涅槃（nirvā□a），點到為止，這是證知而不可以言說、表徵的，多說是會引人想入非非的。這是以「眾生」——人類為本的佛法。「大乘佛法」出現，以悟入無生法忍（anutpattikadharma-k□ānti），得阿毘跋致——不退轉（avaivartika）為重點，所以說一切法本不生，一切法本性空，一切法本清淨等，而廣說菩提心、六度、四攝等行門：這是以「菩薩」為主的。雖然《華嚴經》以毘盧遮那佛為主，說華藏世界，而全經還是以菩薩行為主，〈入法界品〉明善知識的大行。

《法華經》開迹顯本，而〈安樂行品〉所說，也是一般菩薩行。佛法是甚深的，菩薩道不易！大乘後期的如來藏說，點出眾生身中本有如來藏，使「心怯弱」與「執神我」的眾生，能堅定學佛的信心。眾生本有如來智慧，眾生界（sattva-dhātu）與法身不二，縮短了人與佛間的距離。《無上依經》與《寶性論》，就是以如來藏說，綜貫有關的經典，組成「佛界，佛菩提

，佛法（功德），佛業（義利）」，是佛——「如來」為主的。此後的「秘密大乘佛法」，就是以如來（不是人間的佛）為主的佛法，所以如來藏說的一經一論，可說是秘密佛教的先聲。二、《無上依經》與《寶性論》，以「界」，「菩提」，「法」，「業」（義利）為四大主題。在「秘密大乘」中，立四種曼陀羅（ma□□ala）：大曼陀羅，三昧耶曼陀羅，法曼陀羅，業曼陀羅。有四印（mudrā）：大印，三昧耶印，法印，業印。第三與第四，都名為「法」與「業」，與《寶性論》等相合。金剛界（vajra-dhātu）有四大品：金剛界，降三世，遍調伏，一切義成就。

第一是「界」，第四是「義」（利益）成就，也是相合的。；這不是巧合，是以「如來」為主的四義組合，與「界」，「菩提」，「法」，「業」的內容與次第，有一定程度的契合。不過一經一論的內容，對「秘密大乘」來說，還在孕育發展的雛形階段。三、《究竟一乘寶性論》，依《大唐內典錄》說：「一（名）寶性分別七(大)乘增上論」。梵本論名為：Mahāyāna-uttaratantra-śāstra。mahāyāna，是大乘。uttara，是上、勝、超出等意義。tantra，音譯為怛特羅，大部分秘密教典，不稱為經（sūtra）而名為怛特羅，或譯為「續」，怛特羅是印度固有名詞，在佛教中，是秘密教典的專用名詞。想不到以「界」，「菩提」，「法」，「業」為主題的「如來論」，已首先使用這一名詞了！所以這一如來藏主流思想的經論，承先啟後，佔有佛教思想轉型期的重要地位！

卷009

第九章 瑜伽、中觀之對抗與合流

第一節 瑜伽與中觀論師

西元四五五年，鳩摩羅笈多（Kumāragupta）王去世，笈多王朝也走向衰落。由於從北方來的白匈奴——嚈噠（Hephtalites），不斷侵入，喪失了西北印度，進而危害中印度。嚈噠的入侵，使北印度的佛法，受到了慘重的破壞。北魏的宋雲與惠生，奉使去印度，時為西元五一九——五二一年。

那時的乾陀羅（Gandhāra），為嚈噠所征服，「已經二世」。唐玄奘西遊，西元六三〇頃，經過北印度，所見佛教的衰落情況，及摩醯邏矩羅——彌羅崛（Mihirakula）王的滅法傳說，都與嚈噠的侵入破壞有關。笈多王朝外患嚴重，內部也告分裂，東北摩竭陀（Magadha），西南摩臘婆（Mālava）的分立，王朝越來越衰了。然摩竭陀那爛陀（Nālandā）寺的興建，對佛教的影響極大。依義淨《大唐西域求法高僧傳》說：「那爛陀寺，乃是古王室利鑠羯羅昳底，為北天竺芻曷羅社槃所造。此寺初基，纔餘方堵」。玄奘所傳：那爛陀寺是六王次第興建，才成為八寺合一的大寺。

六王是：帝日——鑠迦羅阿逸多（Śakrâditya），覺護——佛陀鞠多（Buddhagupta），如來護——呾他揭多鞠多（Tathāgata-gupta），幻日——婆羅阿迭多（Bālâditya），金剛——伐闍羅（Vajra），戒日——尸羅阿迭多（Śīlâditya）。首創者鑠迦羅阿逸多，可能就是鳩摩羅笈多的兒子塞建陀笈多（Skandagupta）。那時，在梵文學復興，印度傳統宗教復興的機運中，因無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）的宏揚瑜伽大乘，大乘的論學急劇開展，那爛陀寺的建築越大，那爛陀寺論議的學風，也越來越興盛了！玄奘傳說：「五印度境，兩國重學：西南摩臘婆國，東北摩揭陀國，貴德尚仁，明敏強學」。義淨說到〈西方學法〉：「多在那爛陀寺，或居跋臘毘國。……英彥雲聚，商搉是非」。摩臘婆是南羅羅（Lā□a），伐臘毘（Valabhī）是北羅羅，兩國的「風俗人性」相同，是正量部（Sa□matīya）流行的地區。

弘揚如來藏（tathāgata-garbha）說的堅慧（Sāramati），在這裡（信仰「不可說我」的教區）造論。義淨說：「難陀……在西印度，經十二年，專心持咒。……可十二千頌，成一家之言」；道琳「向西印度，於羅荼國，……重稟明呪」。西印度的羅荼，就是北羅羅。這裡的學風，與摩竭陀是多少不同的。無著、世親引起的重論學風，一直延續下去。笈多王朝衰落時，王室都崇仰大乘，所以那爛陀寺不斷的增建。西元六世紀，中印度有伐彈那（Vardhana）王朝興起。傳到曷利沙伐彈那（Har□avardhana）——戒日（Śīlâditya）王在位（西元六〇六——六四八年）時，以武力統一了中印

度，西北印度的部分地區。尊重佛法，獎勵文學，在印度歷史上，是一位難得的名王。戒日王去世，印度又陷於各自為政的局面。玄奘（西元六二九——六四四）與義淨（西元六七一——六九五）在印度所見到的，「大乘佛法」似乎還算是興盛，但已不如從前了。

西元六九〇年，波羅（Pāla）王朝成立，歷代都信仰佛教。達磨波羅（Dharmapāla）王建立了比那爛陀寺更偉大的超行寺（Vikramaśīla），合百零八院為一大寺，但重於「秘密大乘」，講說的大乘論義已成為附庸了。

無著與世親，仰推彌勒（Maitreya）而創開瑜伽行派（Yogācāra），以中印度（後來以那爛陀寺）為中心，引起佛教界的深遠影響。世親以後，除了瑜伽行派的不斷發展，中觀派（Mādhyamika）也應時而復興起來。瑜伽與中觀二派，相互對抗，又都是內部分化。大乘論義的非常發達，從世親以後到西元七〇〇年，約有二五〇年的興盛。

瑜伽行派：世親門下，知名的大德不少，主要有安慧（Sthiramati），陳那（Di□nāga），德光（Gu□aprabha）。一、安慧是南印度人。傳說前生是聽世親說法的鳩鳥，鳩鳥死後，生在人間，七歲就來摩竭陀，從世親受學。安慧為世親的《俱舍論》作釋，名《俱舍論實義釋》。玄奘傳說：為了《順正理論》的難破《俱舍》，所以將《大乘阿毘達磨集論》，及師子覺（Buddhasi□ha）的注釋，糅合而成《阿毘達磨雜集論》，以申張《俱舍》的正理。安慧的門下，如滿增（Pūr□avardhana）也有《阿毘達磨俱舍廣釋隨相論》的著述。安慧又有（與《阿毘達磨集論》有關的）《五蘊論釋》，就是地婆訶羅所譯的《廣五蘊論》。這樣，西藏說他傳世親的阿毘達磨（abhidharma），可說也有部分意義。其實，安慧的著作，還有依據《瑜伽師地論．攝決擇分》，作古《寶積經》釋，就是菩提流支（Bodhiruci）所譯的《寶積經論》。為世親的《大乘莊嚴經論釋》作廣釋；

《唯識二十論釋》，《唯識三十論釋》，現在都存有梵本。安慧作龍樹（Nāgārjuna）《中論釋》，趙宋惟淨等譯出，名《大乘中觀釋論》。依西藏的傳說，安慧是世親弟子，與德慧（Gu□amati）同時；玄奘的傳說，安

慧是德慧的弟子。安慧屬於世親的學系，是無疑的事實，但西藏的傳說，是不足信的。不但傳說的故事——鳩鳥與七歲就到遠地受學，充滿了神話與傳奇的成分，而安慧的《中論釋》，已評論到清辨（Bhāvaviveka, Bhavya）的《般若燈論》。清辨與護法（Dharmapāla）同時，而護法是陳那的弟子。安慧造（《中論釋》）論的時代，一定是在西元六世紀中。安慧是不可能親受世親教導的，所以玄奘說他是德慧的弟子，似乎更合理些。德慧也有《唯識三十論》的注釋與《中論釋》；所作《俱舍論》的部分注釋，就是真諦（Paramārtha）譯的《隨相論》。德慧的學風，與安慧的確是相近的。二、陳那，南印度人，依犢子部（Vātsīputrīya）出家。

傳說不滿犢子部的「有我」說，離開了來親近世親。曾在東（南）方歐提毘舍（O□iviśa）的巖洞中專修；後應那爛陀寺眾的邀請，來那爛陀寺，廣破外道。在那爛陀寺，著作了阿毘達磨的《俱舍論釋》；唯識的《觀所緣頌釋》，玄奘譯為《觀所緣緣論》；般若的《佛母般若攝頌》，趙宋施護（Dānapāla）譯出，名《佛母般若圓集要義論》。還有有關因明（hetu-vidyā）的《因明正理門論》，玄奘譯；〈因輪決擇論〉等。玄奘所譯商羯羅主（Śa□karasvāmin）的《因明入正理論》，西藏傳說也是陳那造的。陳那再回到歐提毘舍，將有關因明的種種論義，匯集而成著名的《集量論》。陳那的門下，護法是南印度人，從世親的弟子法使（Dharmadāsa）出家，後來從陳那受學。護法曾主持那爛陀寺；在金剛座（大覺寺）說法三十多年。著作有《唯識三十論釋》；《二十唯識論釋》，唐義淨譯，名《成唯識寶生論》；注釋提婆（Āryadeva）的《瑜伽行四百論》頌，玄奘譯出後二百頌釋，名《大乘廣百論釋論》。

護法門下，人才濟濟，如勝友（Viśe□amitra），最勝子（Jinaputra），智月（Jñānacandra），都有《唯識三十論》的注釋。玄奘去印度時，為那爛陀寺眾尊稱為「正法藏」的戒賢（Śīlabhadra），也是護法的弟子，是玄奘求學《瑜伽師地論》的老師。親光（Bandhuprabha），可能是戒賢的弟子。戒賢與親光，都有《佛地經》的釋論；玄奘譯的《佛地經論》，作「親光等造」。戒賢還有一位在家弟子——勝軍（Jayasena），年輕時曾從

安慧學。玄奘曾從勝軍修學了二年；《唯識決擇論》可能是勝軍所造的。陳那下護法一系，是重在「唯識」的。陳那的另一弟子，是自在軍（□śvarasena），受學陳那的因明。南印度的法稱（Dharmakīrti），精通世間的學問。到摩竭陀來，從護法出家修學。後來從自在軍聽講陳那的《全因明要集》。一再聽受，發覺陳那所說的，還有可以改進的地方；自在軍就鼓勵法稱為陳那的因明作注釋。

法稱到處破斥外道，後到頻陀耶山（Vindhaya）區，專心著作，作了七部量論——《量論評釋》，《定量論》，《正理一滴論》，《因一滴論》，《觀相屬論》，《成他相續論》，《論諍正理論》。法稱的著作，成為量論的權威，得到很多學者的研究與注釋。法稱等，是陳那下重因明的一系。三、德光，摩偷羅（Mathurā）或說秣底補羅（Matipura）人，從世親修學大乘。留意於僧伽的清淨，特重毘奈耶，有《毘奈耶分別文句注》，《律經》與《律經釋》等，是依《根本說一切有部律》的。玄奘門下，不滿意德光而有所譏刺，然從佛法來說，是一位末世難得的律師。

中觀派：龍樹系的中觀派，早期傳入我國的，知道龍樹，提婆，羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra）的次第傳承。如依梁真諦所傳，羅睺羅跋陀羅已與如來藏說相結合；其他的傳承，就不知道了。據西藏所傳，與世親同時代，中印度有名叫僧護（Sa□gharak□a）的，據說是從羅睺羅密多羅（Rāhulamitra）的弟子龍友（Nāgamitra）處受學的；而羅睺羅密多羅就是羅睺羅跋陀羅的弟子。僧護與世親同時（推定為西元三六〇——四四〇年），當然不可能是西元二世紀中，造《修行道地經》的僧護。羅睺羅密多羅與龍友，事跡不詳，在西元三、四世紀間，龍樹學顯然是相當衰落了！僧護有兩位著名的弟子，佛護（Buddhapālita）與清辨，清辨或譯為「分別明」。佛護，南方人，從中印的僧護受學，著有《根本中論釋》。後來，回南方去弘法。佛護的弟子蓮華覺（Kamalabuddhi），再傳弟子月稱（Candrakīrti），南方薩曼多（Samanta）人，在南方出家，從蓮華覺受學龍樹宗義。

曾任那爛陀寺座主，是一位卓越的中觀學者！他注釋龍樹論，如《根本中明句論》，《六十如理論釋》，《七十空性論釋》；又注釋提婆的《四百

論》——《瑜伽行四百論廣釋》。又依《十地經》，作《入中論》（於六地中廣破瑜伽學派），有法尊的譯本。這一學系，後為西藏學者所推崇。清辨，生於南印度王族。出家後，來中印度，從僧護聽受大乘經及龍樹的論義。回到南方，造《中論》的注釋，名《根本中般若燈論》，唐波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）譯，名《般若燈論釋》。清辨又造《中觀心論》與注釋《中觀心思擇燄論》；《大乘掌珍論》，玄奘譯，藏譯本缺。清辨在南印度，常隨比丘有一千多人，法門是相當興盛的！弟子三鉢羅多陀（Sampraduta），再傳室利崛多（Śrīgupta）。室利崛多的弟子智藏（Jñānagarbha），歐提毘舍（O□iviśa）人。著《分別二諦論》；在東方——藩伽羅（Ba□gala）地方，宣揚清辨的宗風。

後來有觀誓（Avalokitavrata），著《般若燈論》的《廣釋》。佛護與清辨，不知道龍樹的《大智度論》，《十住毘婆沙論》，只是依龍樹《中論》等五論，提婆的《四百論》等頌文，研求弘揚，可稱為後期龍樹學。因為對立破的意見不同，漸分成二系，後來稱佛護系為「隨應破派」（Prāsa□gika），清辨系為「自立量派」（Svātantrika）。近於「隨應破派」的中觀者，還有寂天（Śāntideva），為南印度的搜羅史吒（Saurā□□ra）王子。為了避王位而到東印度，在般遮摩僧訶（Pañcama-si□ha）王處協助國政多年，才到那爛陀寺，從勝天（Jayadeva）出家。勝天是護法以後，繼任那爛陀寺座主的，所以寂天應該是西元六、七世紀間人。據說：寂天從文殊（Mañjuśrī）聞法，編集了《學處要集》，《諸經要集》，《入菩薩行論》（頌）。寂天在那爛陀寺，平時表現得很懶散、懈怠，所以並不受人尊敬。但在一次誦經大會中，寂天誦出了《入菩薩行論》，這是從來沒有聽說過的，這才引起會眾的尊崇。

後來，寂天到羯陵伽（Kali□ga）去住。末後，他捨棄了出家身分（過在家人的生活），修秘密行。寂天的《入菩薩行論》，以發心、六度、迴向為次第。《學處要集》與《諸經要集》，也是以行持為目，廣引大乘經，也引「阿含」與「陀羅尼」來說明。在論師們專心思辨論諍的時代，顯然的表示了厭倦煩瑣思辨，而重視實踐的學風。寂天的思想，也還是屬於中觀派的。

這三部論，我國趙宋時都已譯出。《學處要集》，法護（Dharmapāla）、日稱等譯，名《大乘集菩薩學論》，題作「法稱造」。《諸經要集》，就是法護，惟淨等譯出的《大乘寶要義論》。《入菩薩行論》，天息災譯出，名《菩提行經》，題作「龍樹集頌」。三部論都譯出，竟沒有傳出寂天的名字！也許是寂天的思想，誘導學者重於實行，為學眾所接受，而義理方面，沒有獨到而不成學派的關係吧！

無著、世親以來，以中印度，主要是以那爛陀為中心的「大乘佛法」，也可說是相當的隆盛。在知名的大德中，依多氏《印度佛教史》所載，有一反常的現象，那就是幾乎沒有摩竭陀人。最多的是南印度人：瑜伽行派中，如安慧，陳那，僧使，德慧，護法，法稱；中觀派中，如佛護，清辨，月稱，觀誓，寂天。如加上龍樹，提婆，龍叫（Nāgāhvaya）或譯龍猛，重要的大乘論師，無著、世親以外，幾乎多數是南印度人了。摩竭陀以東，及東南歐提毘舍（今 Orissa，《大唐西域記》屬南印度）的，瑜伽行派有法使，優婆塞月官（Candragomin）與無性（Asvabhāva）；中觀派有室利崛多，智藏，寂護，師子賢等。時代遲一些的，瑜伽、中觀的綜貫者，多在東方，這是後來中觀與「秘密佛法」結合的重要原因。德光是中印度（偏西）的摩偷羅人，在迦溼彌羅弘法，波羅王朝時期，北方的迦溼彌羅與烏仗那（Udyāna），佛法還在流行，但已多數是秘密行者了。在這三百年中，在家優婆塞而主持佛法，可能出身於婆羅門族的，也多起來了。如法顯（西元五世紀初）於巴連弗邑（Pā□aliputra），見「大乘婆羅門子，名羅汰私婆迷」，「舉國瞻仰，賴此一人弘宣佛法」；《方等泥洹經》（與《大般涅槃經》前分同本），法顯就是在此地得到的。西元七世紀上半，玄奘在礫迦國（□akka），見「七百歲婆羅門，……停一月，學經、百論、廣百論」；從（西印度人）「居士勝軍論師，……首末二年，學唯識決擇論」等。瑜伽行派的月官，無性，都是在家優婆塞。大乘菩薩道，本重於在家者的遍及各階層，普化人群。在家而弘法的人多了，在印度，不免受到印度的傳統文化——印度神教的影響。「秘密佛教」中，更多的以在家身分主持教法，應該是與此有關的。

第二節 瑜伽學的發展

無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）以後，瑜伽行派（Yogācāra）中，大乘不共的唯識（vijñapti-mātratā）學，著重於世親《唯識三十論》（及《唯識二十論》）的闡揚。依唐玄奘所傳，為世親《唯識三十論》（頌）作注釋的，有十家：護法（Dharmapāla），德慧（Gu□amati），安慧（Sthiramati），親勝（Bandhuśrī），難陀（Nanda），淨月（Śuddhacandra），火辨（Citrabhāna），勝友（Viśe□amitra），最勝子（Jinaputra），智月（Jñānacandra）。《成唯識論述記》說：親勝與火辨，是世親同時代的人。安慧是德慧的弟子；淨月與安慧同時。護法出於世親之後；勝友，最勝子，智月，都是護法的弟子。玄奘所出的《成唯識論》，是以護法說為主，雜糅十家的注釋，代表當時的那爛陀寺（Nālandā）戒賢（Śīlabhadra）一系，集當時唯識學的大成。《唯識三十論》的十家注釋梵本，傳來中國的已失去了。安慧的《唯識三十釋》，有梵本與西藏譯本。近有香港霍韜晦的譯註本，名《安慧「三十唯識釋」原典譯註》。陳真諦（Paramârtha）譯的《轉識論》，是《唯識三十論》釋的一本，不知作者是誰，也許是十家注的一種。

傳下來的唯識學，有不少的異義。從前，傳入中國的，有菩提流支（Bodhiruci）所傳的地論系，真諦所傳的攝論系，玄奘所傳的法相（唯識）系，引起了相宗新舊不同的論諍。西藏所傳的唯識學，以安慧說為主，與玄奘所傳的以護法說為主，見解不同，因而有人要分別「唯識古學」與「唯識今學」。要論述唯識思想的同異，有幾點是應該先確認的。一、唯識學是以《瑜伽師地論．本地分》——《十七地論》為根本的。十七地中，以「五識身地」、「意地」為先，表示了一切以心識為主的佛法。關於「心意識」，如《瑜伽師地論》卷一(大正三〇．二八〇中)說：

「心，謂一切種子所隨依止性，所隨依附依止性；體能執受，異熟所攝阿賴耶識。意，謂恒行意，及六識身無間滅意。識，謂現前了別所緣境界」。

唯識學的主要內容，如心、意、識——八識；種子與熏習；轉依：〈本地分〉都已明白的說到。論是彌勒（Maitreya）所傳，是唯識學所公認的。二、唯識學是在發展中完成的：如種子（bīja），《瑜伽師地論》說因有七義；《攝大乘論》精簡為種子六義，所熏四義；《成唯識論》更增立能熏四義。如成立阿賴耶（ālaya）識，〈攝決擇分〉以八相來證明；《攝大乘論》說得嚴密些；《成唯識論》引（阿含）經，又以十理成立非有阿賴耶不可。又如恒行意，《瑜伽師地論》點到為止；《攝大乘論》成立非別有末那（manas）不可；《成唯識論》說得更詳細。唯識學，是瑜伽行者以修驗——唯識所現的信念，與「一類經為量者」的細心受熏持種說，合流而形成的；由渾而劃，由簡而詳，是論師們論究的成就。三、無著與世親，有異義與新義的成立：如無著的《大乘莊嚴經論》，依《瑜伽師地論．本地分》，立本有與新熏所成——二類無漏種子；《攝大乘論》卻依〈攝決擇分〉，立「出世心……從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」——無漏種子新熏說。如《大乘莊嚴經論》，隨順經部（sutrāntika），心所是心的分位差別；但《攝大乘論》等，又說心與心所相應了。《瑜伽師地論》等都說有五色根，而世親的《唯識二十論》，為了成立（認識論的）一切唯識，別立新義：「識從自種生，似境相而轉，為成內外處，佛說彼為十」。這是說「似色現識」——如眼識「從自種子」生，名自種子為「眼處」了。陳那（Di□n-āga）《觀所緣緣論》也說：「識上色功能，名五根應理」。論師們對唯識義的闡明，可能有不同的異義。即使是為「本論」作釋，有相當見地的論師們，不一定依文作釋，總是決擇、會通（甚至修改原文），使論義更精確、更圓滿的。所以論究唯識，唯識的不同派系，應從論師的依據不同，思想不同去理解！

說到「唯識」，梵語有二。一、vijñāna-mātratā：vijñāna，是眼識、耳識等識。二、vijñaptimātratā：《大乘莊嚴經論》以來，到《唯識二十論》，《唯識三十論》，都使用這一術語；元魏菩提流支（Bodhiruci）以來，到玄奘、義淨，都一致的譯為「唯識」。vijñapti，就是表色（vijñapti-rūpa）、表業（vijñapti-karman）的表，那 vijñapti-mātratā 一

詞，為什麼大家不譯為「唯表」，而一致譯為「唯識」呢？玄奘所譯的《唯識三十論》中，「爾時住唯識」，及安慧（Sthiramati）釋「非實住唯識」，梵本也不是唯表，而是 vijñāna-mātratā——「唯識」。又如《唯識二十論》，論題的「唯識」，梵語是 vijñapti-mātratā——唯表；而世親長行說：「安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心；心、意、識、了（別），名之差別」。心、意、識、了，雖然名稱不同，而意義是一樣的。心、意、識的識，當然是 vijñāna；論題 vijñapti，而以 vijñāna 來解說。vijñāna 與 vijñapti——二詞，應有一定程度的共同性！在我國文字中，「表」與梵語的 vijñapti，意義並不一致。「表業」，或解說為：「表示自心令他知故」。依佛法說：表業是思心所為主的內心，表現於身、語的行為，所以身、語行為，依內心而有善惡的差別。表——vijñapti 不是別的，是內心（思等）的表現出來。如經上說：「愚夫希欲，說名為愛；愛所發表，說名為業」。表是心的表現，如將心識（思等）離去，那「表」就根本不能表示 vijñapti 的意義。總之，vijñapti-mātratā 的意義，是唯識表現，也就是「唯識現」；古譯為「唯識」，正是三界唯心，萬法唯識（所現）的意思。大乘唯識學，正為了闡明這一意義，如《攝大乘論》卷中(大正三一．一三八下)說：

「安立如是諸識成唯識性，略由三相：一、由唯識，無有義故。二、由二性，有相、有見二識別故。三、由種種，種種行相而生起故」。

唯識的基本意義，是一切唯識現，沒有外境(義)的存在。然唯識並非只有心識，而是表現為（能）見、（所）相二分的。「種種」，古人解說不一，依《攝論》，是意識遍緣一切而起種種行相。依《攝論》所說「緣起」與「緣起所生法相」來說：緣起是阿賴耶識與轉識的互為因緣，著重種子識的變現，就是「唯識」義。緣起所生法相，是：「彼轉識相法，有相、有見，識為自性」，著重於現行識變，就是「二性」義。所以說「唯識」，說「二性」，並不是矛盾對立而都是成立唯識的。無著的《大乘莊嚴經論》，也是這樣。《論》中沒有明說第八識的名字（世親的解釋中有），只說「自界」，「種子」，「熏聚」（dau□□hulyakāya——粗重身），著重於從（雜染的）種習而現(光)一切，是「唯識」義。《論》上又說：「所取及能取，二

相各三光；不真分別故，是說依他相」。所取（grāhya）與能取（grāhaka），都是依他相（para-tantra-lak□a□a），那是有見有相的「二性」了。依無著的論書，可見無著的唯識說：種子識變現一切，一切「唯識」，是依「因果」說的。「餘（阿賴耶識以外的）一切識，是其相識；若意識識，及所依止，是其見識」；唯識的「二性」義，是依「能所」（認識論）說的。在無著的唯識說中，「唯識」與「二性」，是意義相順而不是別異的。

無著的唯識說，從阿賴耶種子識所生的一切，說見說相，而阿賴耶識的見相，卻沒有明說，這是值得考慮的！世親的《唯識三十論》，就是在無著唯識說的基礎上，接受《瑜伽師地論．本地分》的「心意識」說；〈攝決擇分〉（《解深密經》的〈心意識相品〉）的賴耶所緣，及阿賴耶識了別色根，習氣及器世間說，立三類識變：阿賴耶識轉變，末那轉變，前六識轉變。約三類現行識來說明唯識，這是世親不同於無著論的要點所在。《唯識三十論》說識的轉變（pari□āma），先說三類識。第一，「阿賴耶識、異熟、一切種」，是阿賴耶識的（含得因果）「自性」。「不可知、執受、處、了」，是阿賴耶識的「所緣」（與「行相」）。「與觸」等，是阿賴耶識的「相應」（《瑜伽師地論》作「助伴」）。《三十論》先說三類識的「自性」，「所依」，「所緣」，（心所）「相應」，善不善等「性」，苦樂等「受」，生起與不起（暫時的或捨離）等，然後說唯三類識的變現，如《唯識三十論》(大正三一．六一上)說：

「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」。

「由一切種識，如是如是變；以展轉(相互)力故，彼彼分別生」。

《唯識三十論》，以「唯識無義」為主題。上一頌的「諸識轉變」，是分別（vikalpa），依此而起所分別（vikalpita）；所分別是非實有的，「故一切唯識」所現。這是與《辯中邊論》相同的，如「虛妄分別」，是三界的心心所法，是依他起相，是「有」的。與分別相對立的所分別——境；或依虛妄分別而引起的二取——能取與所取，是遍計所執相（parikalpita-lak□a□a），是沒有的。依他起有的，是心心所法——分別；

《三十論》也說依他起性是：「分別，緣所生」。第二頌，明種子識與前七識，互相熏生，為三類分別——識生起不斷的因，與《攝論》等相同。有分別「識」而沒有所分別的「義」，《唯識三十論》（及《辯中邊論》）可說是極端的「唯識無義」說。《唯識三十論》的研究者與注釋者，也要注意到，《攝大乘論》的「由二性」成立唯識；《莊嚴經論》的「所取及能取，……是說依他起」。對古師的論典，不但要了解他，還要會通、決擇、發展，所以對《唯識三十論》的「唯識」義，雖同樣的依現行識變說，而意見是不能一致了！

關於唯識——心、境有無的見解，玄奘門下所傳，共有四說，如《成唯識論述記》卷三本(大正四三．三二〇下)說：

「安惠立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分」。

安慧是一分說。近見《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，的確是唯有分別，無有所分別的一分說。其實，說一分的，可以有「分別」與「所分別」的一有一無；及「虛妄分別有，於此二都無」的一有二無，不過思想是相通而一致的。有一、二、三、四——四說不同，是可信的；而奘門所解，多少有點揣測，可能由於玄奘所譯《成唯識論》，是雜糅而成的。在說明「唯識」時，以（護法說）陳那三分說為主的，如《成唯識論》卷一(大正三一．一上——中)說：

(一)「變，謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故。依斯二分施設我法，彼二離此無所依故」。

(二)「或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法，此我法相雖在內識，而由分別似外境現」。

這二說，第一是三分說，第二是二分說。《成唯識論》是以陳那（及護法）說為主的，所以說：「變謂識體轉似二分」。二分以外有「識體」，就是三分說。如說「變謂識生轉似二分」，不就是二分說嗎？類似的文句而意義不同的，如《成唯識論》卷七(大正三一．三八下)說：

(一)「三能變識及彼心所，皆能變似見相二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故。所變相分，名所分別，見所取故」。

(二)「或轉變者，謂諸內識，轉似我法外境相現。此能轉變，即名分別。……此所執境，名所分別，即所妄執實我法性」。

第一是二分說；第二是一分說，與安慧釋相合。這二說，本來與卷一的二說相當，但《成唯識論》依陳那（三分）說，所以「識能變似見相二分」，引申為「識體轉似二分」，成為三分說。《攝論》的「唯識」與「二性」，就是一分說與二分說，意義本來是相通的。但著重「唯識」的，以為所分別（境）是無體的遍計所執性，一切唯是識——分別的顯現。而著重「二性」的，以為識能變似見、相分。呈現於心識——分別的對象，是相分——所分別，也是由識種所變現，與見分——分別有同樣的存在意義。如安慧說「唯識」無境——一分說，西藏相傳，這是「無相唯識」。難陀、火辨等，是「識似見相二分」的二分說，也就是「有相唯識」。三分說、四分說，都是同意「有相唯識」而發展所成的。三分說——相分，見分，自證分，是依據陳那《集量論釋．現量品》的，如《成唯識論》引偈說：「似境相所量；能取相、自證，即能量及果：此三體無別」。量（pramā□a），是正確的認識。凡是認識，必有「所量」的境相——相分，是識所顯現的。

能取相是見分，是識——（能）「量」。在能取所取時，有能知對境了解的識自體，也就是「量果」。對於心（心所）的能知方面，分為量與量果，所以成為三分。陳那以為：如沒有自證分，就沒有量果。即使能取境相，但以後的識體，由於沒有自知取境，所以不能自憶心心所了境的情形。對於這一問題，說一切有部（Sarvāstivāda）等，認為念（sm□ti）有憶念過去的作用，所以當時雖沒有能知自心，但後念能憶念以前的心。陳那以為：憶念是心所法，念也還是具足三分的，否則後念也不能憶知前念了。所以在所引的偈頌下，又有一偈說：憶念也有量與量果二分。在唯識學中，相分（所量）、見分（量）、自證分（量果），「此三體無別」。沒有別體而用有差別，所以可立為三分。《佛地經論》提到三分時，就說：「如是三分，不一不異」。瑜伽唯識學，淵源於說一切有部及經部（sutrāntika），堅守「指

不自指，刀不自割」的原則，否認一剎那中，心能自知。現在自證分與見分，是內心的二分，那就可說自證分證知見分的了境情形了。

陳那的三分說，留下待解的問題：自證分能證知見分，那又有誰來證知自證分呢？自證分也是不能自知的，因而有護法的四分說，如《成唯識論》說：「若細分別，應有四分。三分如前（所說），復有第四證自證分；此若無者，誰證第三」？護法的四分說，問題還沒有解決：證自證分又有誰來證知呢？如立證證自證分，那樣的一直推論下去，也不能解脫這問題的困境。好在說一切有部，傳下巧妙的論法，可以採用。如「生」能生一切，誰又生這「生」呢？有「生生」能生於「生」。那「生生」又由誰生呢？說一切有部立展轉論法：「生」能生「生生」，「生生」能生「生」；「生」與「生生」，展轉相生，解免了無窮生的過失。「得」也是這樣：「得」能得「得得」，「得得」能得於「得」。「得」與「得得」，展轉相得，難題也就解決了。四分說者採用了這一論法：「證自證分」能證「自證分」，「自證分」能證「證自證分」，後二分展轉相證知，所以四分說就圓滿了。三分，四分說，堅守「心不自知」的原則，其實是融攝了大眾部（Mahāsā□ghika）所說：心能知他，也能自知的意義。

總之，三分說是成立於依識自體，似現見分與相分的意義。說明唯識變現，實不外乎「唯識」與「二性」。三分、四分，是為了論究心識自知而引起的。

大乘經重於勝義的現證。在這一原則下，「依於法性」，「依於勝義」，顯示發心、修行與佛的果德。大乘經的出現，與論究「佛法」而發達的論書——摩呾理迦（mā□rkā），阿毘達磨（abhidharma）；範圍僧伽的毘奈耶（vinaya），關係不大，也就很少的論到。當然，在「大乘佛法」發揚中，也漸漸的為大乘經師所引用。特別是大乘論師，面對（聲聞部派的）現實佛教界，不能不加以考慮。對阿毘達磨等論書，龍樹（Nāgārjuna）在《大智度論》中，也只多少引用。西元五世紀初，鳩摩羅什（Kumārajīva）「常歎曰：吾若著筆作大乘阿毘曇，非迦旃延子比也」！而在印度，西元四、五世紀間，過去論書的論究方法、論究成果，正融入「大乘佛法」體系中，

這就是論書型的經典——《解深密經》，《阿毘達磨大乘經》，及無著所傳出的論典——《瑜伽師地論》，《大乘莊嚴經論》，《攝大乘論》，《大乘阿毘達磨集論》。瑜伽行派興起於北方，而盛行於中印度，受說一切有部與經部思想的影響極深，表現出與一般大乘經的不同，這就是充滿了摩咀理迦與阿毘達磨的特色。

《大乘莊嚴經論》，是依《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉造的。在〈菩提品〉中，以一切種智（sarvākārajñatā）為佛身。廣說法界（dharma-dhātu）的種種甚深，也就顯示了依無漏法界而住的佛甚深。在〈菩薩地〉的基礎上，《莊嚴論》融攝了當時眾多的大乘經。說諸佛法界後，說佛的三身：自性身（svabhāva-kāya），受用身（sa□bhoga-kāya），變化身（nirmā□a-kāya）；三身說，可能是依《金光明經》的。又說四智：圓鏡智（ādarśa-jñāna），平等性智（samatā-jñāna），妙觀察智（pratyavek□a□a-jñāna），成所作智（k□tyânu□□hāna-jñāna）。轉染為淨的一切種智，《莊嚴論》是以法界為依止的；雜染生死的顯現，也就是「唯識」現，《莊嚴論》是以（阿賴耶）種子（bīja）為依止的。《論》上說：「如是種子轉，句（器世間）、義（色等塵）、身（五根）光轉，是名無漏界，三乘同所依」：這是轉捨雜染種習，轉安住於無漏法界的解脫了。

依雜染種子而唯識現，依清淨法界而住（解脫身或）佛智，轉染依為淨依，在說明上，多少帶有二元的形跡。依《阿毘達磨大乘經》而造的《攝大乘論》，作了更好的安立。依阿賴耶識為依止，成立雜染生死與清淨解脫。阿賴耶（雜染）種子識，唯識現為有漏雜染；阿賴耶識中，「最清淨法界等流正聞熏習」，性質是反阿賴耶識的，能引生出世心，雜染盡就轉所依而得法身。聞熏習依附阿賴耶識，其實是「法身、解脫身攝」，這暗示了「唯識」——唯種識顯現的底裡，就是如如法身，這也許受到《阿毘達磨大乘經》的影響。《阿毘達磨大乘經》的特點，就是依他起性「彼二分」，「雜染清淨性不成故」。依他起性不是一成不變的，如隨染汙而轉，依他起的雜染分，就是遍計所執性；如隨清淨（離雜染）而轉，依他起的清淨分，就是圓成實自性（parini□panna-svabhāva）。轉依（āśraya-parāv□tti）得涅槃，得

菩提，《攝大乘論》的後二分——〈彼果斷分〉、〈彼果智分〉，都是依依他起通二分而說轉依的。

關於圓成實性，《攝大乘論》引經頌說：「若說四清淨，是謂圓成實。自性及離垢，清淨道、所緣，一切清淨法，皆四相所攝」。「所緣」是「生此境清淨」，就是聽聞「最清淨法界等流」的大乘教法。正法是佛所覺證的，依自證而施設教法，教法並不等於佛所證的，但也不離佛的自證，如攝影一樣。教法為清淨的所緣境，依此而引生清淨，名「生此境清淨」，與上文所說到的「正聞熏習」一樣。「清淨道」是菩提分法、波羅蜜多等，菩薩所修的聖道，依聖道能得圓滿清淨的佛果。「自性」是本來清淨的法界、真如等，多約在纏說。「離垢」是法界離一切障垢而顯，約出纏說。這四種清淨，總攝一切清淨法。然「所緣」是境，「道清淨」是行，如來果位所有的無量功德，在四清淨中屬於那一類？如屬於離垢清淨，那就與「不空如來藏」說相近，佛智——菩提應該是常住的。《楞伽經》說：「無漏習氣非剎那法」，無漏習氣不是剎那生滅的，那從無漏習氣所現起的無漏功德，當然是常住了。如不屬於「離垢清淨」，那佛果的無盡功德，就出於四種清淨之外，又與頌說不合。

無著論所說的佛，當然是圓成實性。如《莊嚴經論》以一切種智為佛的「自性」；「白法所成身」，是無漏清淨善法所成身，也就是法身（dharma-kāya）的意義。佛身是轉依而得的，「佛體與最上圓滿白法相應」：「一、得極清淨出世智道，二、得無邊所識境界智道」。所以轉依成佛，是以一切種智為佛自性的。然佛一切種智所攝一切白法，與真如無別，是真如清淨所顯，不是妄分別那樣的。《莊嚴經論》廣說佛無漏法界的甚深，以「譬如染畫空」作結。說佛是這樣那樣的，其實佛無漏界是不容分別戲論的。說佛這樣那樣，是彩色的繪畫虛空那樣，了無形跡可得。這樣的佛，是圓成實性，《楞伽經》等都說正智、真如為圓成實。以此來通釋大乘經，特別是後期大乘的如來觀，容易得出佛智常住（或一得以後，常住不變）的結論。然《莊嚴經論》所說的三身：自性身是轉依所成的，「一切佛等無差別，微細難知」。而為眾所見的，在淨土中受用法樂的，是受用身；種種變化利益

眾生的，是變化身。

自性身重於契證清淨法界，而受用身與變化身，約自利與利他說。佛自利的受用身，剎土，眾會，佛號，佛身體等都不同。這可以釋通十方佛土的種種差別，但佛佛平等的、自利的真實身，有這樣的差別嗎？自性身是自性常；受用身是不（間）斷常，變化身是相續常，後二身是無常的，解說經說的常住佛，所以約別義而稱之為常。《論》說四智，圓鏡智「不動」，後三智與三身中的後二身，都依圓鏡智而起；圓鏡智與自性身，有相當的意義，不過自性身約無漏界為所依止說，圓鏡智約與真如無別的一切種智說。無著的《攝大乘論》，在〈彼果智分〉，也立三身。「自性身者，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故」。《攝論》廣說法身，法身有五相：「轉依為相」，「白法所成為相」，「有無無二為相」，「常住為相」，「不思議為相」；而但為成熟菩薩的受用身，多為成熟聲聞的變化身，是無常的。法身轉五蘊而得自在；轉識蘊得四智，那法身是以四智（等）而自在的。《論》中說「念佛法身」；

說佛受用的十八圓滿淨土。《攝論》所說法身，是如智不二的，超越一切而又顯現一切，利濟一切有情。從如智不二的超越性說，法身與自性身相同；法身內證而起不思議用，利濟有情，應該與自性身不同。法身常住，四智是常還是無常呢？又如《莊嚴經論》的受用身，也稱法受用身，是「自利」的，於淨土中自受用法樂；而《攝大乘論》的受用身，卻是「但為成熟諸菩薩」，意義上是不同的。《莊嚴經論》與《攝論》，都說轉識蘊得四智，而沒有對轉識為智，作詳細的敘述。漢譯本說到轉第八、七、六、前五識——四類，分別的得四種智，但梵本中缺。這是譯者波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra），在那爛陀寺，親近戒賢論師，而以當時那爛陀寺的唯識學，補充了《大乘莊嚴經論》。《唯識三十論》，詳於三類轉變識的分別；從唯識現而論到唯識性；在行果的敘述中，泛稱佛果為「法身」，對身、智沒有明確的分別。唯識學在發展中，對佛果完成精密的敘述，那是世親以後，瑜伽唯識論者的重要任務，以適應佛教界（傾向以佛為主的佛法）的要求。

世親以後，到戒賢的時代，約近二百年。唯識論者，有以阿賴耶（ālaya）識與如來藏（tathāgata-garbha）相結合的，是《入楞伽經》與《大乘密(厚)嚴經》，在「虛妄唯識」的假相下，顯出「真常唯心」的真義。不忘《瑜伽師地論》義，以經典形式出現的，有《佛說佛地經》及《如來功德莊嚴經》。玄奘所譯《佛說佛地經》(大正一六．七二一上)說：

「當知有五種法攝大覺地。何等為五？所謂清淨法界，大圓鏡智，平等性智，妙觀察智，成所作智」。

大覺地，就是佛地，依此五法而成就圓滿大覺佛果的。所說「五法」，清淨法界（dharmadhātu-viśuddhi）是真如（tathatā）異名，如與四智，作了各別的說明。《成唯識論》引《如來功德莊嚴經》說：「如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應」。無垢識，是阿摩羅識（amala-vijñāna）的義譯。依此經說，阿摩羅識是轉染為淨的第八清淨識，攝持一切清淨無漏種子(淨無漏界)；如阿賴耶識的攝持雜染（及清淨）種一樣，阿摩羅識攝持淨無漏種，現起一切無漏清淨的佛法。無垢識與圓鏡智相應，也與有漏第八識，與有漏心所相應一樣。這樣，確定了清淨法界以外的四智，是有為的清淨依他起性，與《瑜伽師地論．攝決擇分》所說：「依他起自性，亦正智所攝」相合。正智是無漏智，是依他起性，不是圓成實性所攝的。還有，佛的無漏智，與無漏識相應，也是有漏智那樣，與有漏識相應。這是與一般大乘經，從「依智不依識」，而傾向於唯智無識的不同。如與智各別，無漏智與識相應，契合《瑜伽師地論》與阿毘達磨論的見解。

在論書與論師方面，《唯識三十論》的安慧釋，不知作者名字的《轉識論》，都沒有廣說佛果。玄奘所譯的「親光等菩薩造」的《佛地經論》這樣說：「無為功德，淨法界攝」；「有為功德，四智所攝」。明確的區別了清淨法界與四智的不同。有漏位說一切唯識，依《大乘百法明門論》，一切法略分為五：「一切最勝故(識)，與此相應故(心所)，二所現影故(色)，三位差別故(不相應行)，四所顯示故(無為)」。無漏位轉識成智，《佛地經論》也說：「四智具攝一切佛地無漏心及心法，若俱有法(不相應行)，若所變現品類差別(色)」。無漏位依智得名，其實也是心與心所相應的，所以：「四智相

應心品，……有二十一，謂五遍行，五各別境，十一唯善」。轉染成淨的八種淨識，每一淨識都是與二十一無漏善心所相應的。以上《佛地經論》的解說，是大乘而阿毘達磨化的，與《瑜伽師地論》的風格相同。無著論說的三身，《佛地經論》分別為自受用身與他受用身，會通了《莊嚴經論》與《攝論》的異說。《大乘莊嚴經論》，說到四智，但沒有說轉什麼得什麼智。無性（Asvabhāva）的《攝大乘論釋》，說轉八、七、六、前五識，別別的得四智。《佛地經論》與無性的《攝大乘論釋》，是世親以下，陳那、護法、戒賢的系統；玄奘雜糅而成的《成唯識論》，所說轉依的意義，就是依此而作更圓滿的安立。《成唯識論》約四種義來說明轉依：一、能轉道；二、所轉依；三、所轉捨；四、所轉得。「所轉依」有二，持（染淨）種依與迷悟依，這是會通了阿賴耶識為所依，如來藏（真如、法界等）為所依的二大流。「所轉得」有二：「所顯得」是真如離障的大涅槃，約義立四種涅槃；「所生得」是大菩提，從無漏種子所生的，就是四智相應心品。在如、智差別（不一不異之異），正智是有為依他起性的原則下，抉擇、會通：《成唯識論》所代表的，是西元六、七世紀間，那爛陀寺大成的唯識學。

在這裡，順便說到瑜伽唯識傳來我國的情形。《瑜伽師地論．本地分》的〈菩薩地〉，西元五世紀初，已由曇無讖（Dharmarak□a）譯出；菩薩戒以外，沒有引發多大影響。西元六世紀初，北印度的菩提流支（Bodhiruci）等來，譯出世親的《十地經論》等。《十地經論》的宏傳，形成「地論師」一系。「地論師」說：阿梨(賴)耶識是真識。《十地經論》說：「應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫」，並沒有真識的意味。「地論師」的真識說，可能是從菩提流支所譯的，《入楞伽經》的「自相阿梨耶識不滅」中來的。西元五四六年，真諦（Paramârtha）來中國，譯出世親的《攝大乘論釋》等，成「攝論師」一系。真諦所譯的《攝論釋》，在世親的解說中，每有所補充、解說（所譯其他的論書，也有這種情形）。如說：「阿梨耶識，界以解為性」；「聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生」。持種、異熟阿梨耶識外，又立解性梨耶，所以阿梨耶有「真妄和合」的意義，這可能是從《阿毘達磨大乘經》所說，依他起性「彼二分」而來的。

真諦於八識外，立阿摩羅識——無垢識，也許是《楞伽經》「八九種種識」的第九識吧！阿摩羅識的內容，是八地菩薩（及阿羅漢）捨阿梨耶所得的「轉依」；又通於初地所證得的；及眾生的本淨心。真諦所譯的論典，重於阿賴耶（或作「本識」）種子識的轉變，被稱為「一能變」說。而最特出的，是對阿梨耶識為所依，如來藏為所依——兩大思想，作了疏解融通的工作。對翻譯來說，不夠忠實，但所援引的思想，是存在於當時的教界，並非他個人的意見。真諦是優禪尼（Ujjayainī）人，近於摩臘婆（Mālava），伐臘毘（Valabhī）。這一帶地方，正量部（Sa□matīya）盛行，當然是不可說我（anabhilāpya-pudgala）的流行區。真諦所傳，代表了中印度西部地區的唯識（唯心）學。西元七世紀初，玄奘傳來了大量的唯識經論，特別是雜糅眾說的《成唯識論》，被稱為是「法相宗」或「唯識宗」。唯識學，本是依《瑜伽師地論》為本的。無著的《大乘莊嚴經論》與《攝大乘論》，闡揚阿賴耶的種子識變（《攝論》說緣起與緣所生法，已有種子識變、現行識變二義）。

由於會通當時流行的大乘經，也會通了如來藏與大我。依此而發展下去，就有《楞伽》、《密嚴》等傳出。世親的《唯識三十論》，依《瑜伽師地論．攝決擇分》，闡揚阿賴耶、末那、前六識——三類現行識變。陳那、護法一系，重視理性思辨，而思想復歸於《瑜伽師地論》。正智是依他起，有為生滅的；智與識相應；如與智不一。依此來論佛果——三身、四智，都作了詳密的分別；《成唯識論》再也不談如來藏了。玄奘的西行求法，主要是「誓遊西方以問所惑，并取十七地論（《瑜伽師地論．本地分》）以釋眾疑」；到了那爛陀寺，從戒賢「聽瑜伽三遍」。玄奘所傳的《成唯識論》，是綜集當時中印度東部——那爛陀大成的唯識學。當然是經過近二百年的發展，可說是後起的，但從瑜伽唯識的發展來說，正是復歸於《瑜伽師地論》的古義。

成立「一切唯識現」以外，瑜伽行派的卓越成就，是因明（hetu-vidyā）的高度發展。在瑜伽行派以前，從辯論術而來的論理學，是稱為正理——尼夜耶（naiyāyika）與因論（hetu-śāstra）的。「正理」，本是真理的意義

，其後演化為思惟論究真理的方法。大抵由於種種沙門團興起，印度傳統的婆羅門（brāhma□a）教徒，迫得發展辯論術。其中特重思辨以求真理得解脫的，形成尼夜耶派，有《正理經》；勝論（Vaiśe□ika）也以究理著名；數論（Sā□khya），彌曼薩（Mīmā□sā）等，婆羅門教分流出的教派，都多少有論理的學風，西元一世紀起，漸漸的流行起來。尼夜耶派的《正理經》，明十六諦（或作十六句義）。一、量（pramā□a），立現量，比量，譬喻量，聲量（教量）。量是正確的知識，可作為知識的準量。正確的知識，依此四量而得，所以《方便心論》說知四量名「知因」。二、所量（prameya），是所知的對象。

三、疑（sa□śaya），四、用（prayojana）：對所知見的事理，不能確定(疑)；所以有求解決的作用。五、宗——悉檀（siddhānta），是立者所主張的，有遍所許宗，先稟承宗，傍準義宗，不顧論宗——四宗。六、喻（d□□□ânta），是舉例。七、支分（avayava），就是比量的五支：宗，因，喻，合，結（決定）。八、思擇（tarka）。九、決（nir□aya），義理決定。以上，是論證的重要事項。以下，是實際論辯，論證的謬誤或失敗，如一〇、論議（vāda），彼此互相論議。一一、紛議（jalpa）；一二、壞義（vita□□ā）；一三、似因（hetu-ābhāsa）；一四、難難（chala）；一五、諍論（jāti）；一六、墮負（nigrahasthāna），論議失敗。從十六句義，可見與未來因明的關係。思惟分別與論辯，依龍樹（Nāgārjuna）的中道觀，是不能證知正理而得解脫的，所以龍樹作《迴諍論》與《廣破經》，徹底的評破了《正理經》。

然思辨正理的方法，主要是為了自宗與他宗間的辯難；受一般異教學風的影響，佛教也不得不採取、修改正理派的論法，作為維護佛法的方便。魏吉迦夜（Ki□kara）譯出的《方便心論》說：「如為修治菴摩羅果，而外廣植荊棘之林，為防果故。今我造論，亦復如是，……為護法故」。《方便心論》，經錄都佚名，《高麗藏》本也如此，但《宋藏》本以下，都作「龍樹菩薩造」，是不足信的。又有陳真諦的《如實論．反質難品》，「如實」可能是「正理」的異譯。〈反質難品〉，與《集量論》所破的《成質難論》相

合。傳說是世親所造，為陳那所否認。《方便心論》與《如實論》，都是佛教徒參照《正理經》的論法，多少修正，作為立正破邪的方便。《瑜伽師地論．聞所成地》，以為「五明處」是三乘學者所應該正確了解的。五明中的因明，是「於觀察義中諸所有事」。「諸所有事」，共七種：「一、論體性，二、論處所，三、論所依，四、論莊嚴，五、論墮負，六、論出離，七、論多所作法」。

七事，都是有關對敵(論)方立論的事，瑜伽行派早期的修學因明，顯然還是辯論法。七事中的「論所依」，為辯論的主要依據。立論：「所成立義」，有自性與差別；「能成立法」有八：「一、立宗，二、辯因，三、引喻，四、同類，五、異類，六、現量，七、比量，八、正教量」。《顯揚聖教論》所說相同，名之為「論法」。《大乘阿毘達磨集論》，名為「論軌」，簡略些，內容大致相合。只有「能成立法」的前五法，作：立宗，立因，立喻，合，結，那是與《正理經》的五支作法，完全一致了。傳說世親有《論軌》，《論式》，《論心》的三部著作，都已失傳！

因明的革新而大有成就的，是世親的弟子陳那。陳那的因明八論，玄奘譯出了《因明正理門論本》，《觀所緣（緣）論》。義淨譯出了《集量論》，可惜佚失了；又譯出《取因施設論》，《觀總相論頌》。呂澂依藏譯本，出〈集量論釋略抄〉，並與《因明正理門論》，互相比對印證。又譯出〈因輪決擇論〉。玄奘所譯的，商羯羅主（Śa□karasvāmin）的《因明入正理論》，是依《集量》、《理門》而作的，陳那因明論的特色，如《瑜伽師地論》等立三種量，陳那但立現量（pratyak□a-pramā□a）與比量（anumāna-pramā□a）——二量。至教量或聖教量——每一教派的經說（如吠陀、佛經、《新舊約》），如不為對方所信受，就不能成為定量。如經教所說，正確而可以為他所接受的，那一定是符合現量與比量的。所以但立二量，不取聖教量，也就是以理為宗，而不是信仰為先的。明顯呈現而離分別的智，是現量。現量有四類：（五）根識所了；意（五俱意）也有離分別的；心與心所的自證分；瑜伽者離分別的直觀。比量是推理的正確知識，有自比量與他比量。自比量，是自己推理的正知；以自己的正知，為了使他了

解而立量，是他比量。舊時是五支作法，陳那簡化為三支：宗（siddhānta），因（hetu），喻（d□□□ânta）。如立「聲無常(宗)，所作性故(因)。諸所作者，皆見無常，如瓶等(同喻)；諸是常者，見非所作，如虛空等(異喻)」。比量的三支中，因三相是最重要的，三相是「（遍）是宗法性；同品定有性，異品遍無性」。《順中論》說到「若耶須摩論師說言：……彼因三相」；因三相是「朋(宗)中之法，相對(異)朋無，復自朋成」。《成實論》說：「十六種（句）義，是那耶修摩（所）有」。若耶須摩或譯那耶修摩（Naya-suma），是正理學徒的意思。《如實論》說：「我立因三種相：是根本法，同類所攝，異類相離」。這可見「因三相」是陳那以前所舊有的，陳那是對「因三相」作更合理的論列。如〈因輪決擇論〉，就是說明因三相的正因，及不具三相的過失。在因明論理的卓見外，依佛法來說，是將重於認識論的現識變現，與重於論理學的正知——量論，結合起來；也是為了成立唯識變現，所以在認識論與論理學上痛下功夫。如唯識學中，立相分、見分、自證分；因明中，立所量、（能）量、量果——自證。又在現量中，立瑜伽者的直觀，與修持佛法的宗教經驗相結合。陳那的因明，或稱量論，不是一般的，而是以世俗的「因論」，作為成立、理解唯識現的方便。

陳那再傳弟子法稱（Dharmakīrti），造了七部量論，《釋量論》是最重要的一部。法稱的論書，文字艱澀，起初不受人尊重。後得弟子天主慧（Devendramati）與釋迦慧（Śākyamati）的精研注釋，才流行起來。玄奘沒有提到法稱，也許他的著作，還不大流行；義淨就說到「法稱則重顯因明」了。法稱的論書，與天主慧等釋論，西藏都有譯本。近來法尊譯出《釋量論》；及依僧成的《釋量論疏》，略出《釋量論略解》，多少可以了解一些。《釋量論》是依據《集量論》，解說而有所修正發展的。如陳那的宗、因、喻——三支，還是傳統五支說的簡化。對他而成立自宗，或評破對方的主張，一定先要揭出自己的見解（或否定對方的主張）——宗；其次說明理由——因；然後從同類、異類兩方面，舉事例來證成——喻。宗、因、喻的三支次第，主要是適合於對他的辯論。法稱修改為近於喻、因、宗的次第：如凡是所作法，都是無常的，如瓶盆等；聲也是所作法；因而得到「聲是無常」

的結論。這一次第，近於西方邏輯的三段論法，是順於自己正確推理的次第（自比量）。法稱著重於自己正確的推理，使這一方法，能普遍應用於自己對佛法的正確思惟，所以《釋量論》四品，第一品就是〈自義比量品〉。陳那在「宗過」中，有「決定相違」：如甲方以三支比量，成立自宗；乙方也成立一比量，與甲方的立義相反，而比量的三支卻都沒有過失。這就成了立敵雙方對立，相持不下的局面，名「相違決定」。「相違決定」，近於西方邏輯中的「二律背反」。法稱不立「相違決定」，以為正確的思惟，必有所決定，也就是正理定於一，所以否定了「相違決定」。然身在相對的世間，運用世間的名言分別，思惟世間的事理，陳那立「相違決定」，可能還是正確的！陳那的《集量論》初說：「歸敬為量、利諸趣，示現、善逝、救護者。釋成量故集自論，於此總攝諸散義」。一般造論的，多數先歸敬佛（法、僧），說明造論的所為——動機與目的所在。《集量論》初的一頌，上二句是歸敬為量的佛；下二句說明造論的所為。這本是造論的一般情形，法稱卻據此一頌，成立第二〈成量品〉（二八五．五頌）。〈成量品〉說釋尊開示四諦，使人如實知四諦：知苦、斷集、證滅、修道。佛是依此修習而成，具足大悲等功德。佛所知、所說，無不是究竟正確的，是真正的「量士夫」，可作為我們聞思的準量。在「量論」、「因論」的發展中，法稱的著作與後起的解說，在世間「認識論」與「論理學」中，應有值得研究的價值！

「量」，是認識論；「因明」，是論理學（邏輯），都只是世間的學問。在瑜伽唯識派中發展起來，對佛法的影響極大，幾乎成為學佛者必修的科目。因明為五明之一，無著、世親以來，非常重視他。由於正理派等勢力增強，學風重視辯論，瑜伽行派不能不研究來求適應，而為了成立「唯識」，應該是發展的主因。「唯心」或「唯識所現」，是瑜伽行者修驗的心境，而說明一切唯識所現，說種子識變，是不夠的，必須依現行識——分別所分別中去說明。唯識理論的誘發者，是經部。經部以為：十八界種子生一切法，是實有的，而約六根、六境——十二處生識來說，是假有的。如《順正理論》說：「（經部）上座作如是言：五識依(根)緣(境)，俱非實有。極微——不成所依、所緣事故，眾微和合方成所依、所緣事故。……極微——各住，無依緣

用，眾多和集，此用亦無，故處是假，唯界是實」。在認識論中，經部是說根與外境是非實有的，但依種子(界)所生色，是實有的。如種子是依心識而相續有的，從種子識生起的色等，不也可以說非實有嗎？在認識論——能所關係中，經部以為眼識所見的色，是眼識的表象，而不是實色，瑜伽唯識者也是這樣說的；所以瑜伽唯識興起，經部就被融攝而消失了。釋尊說：「二和生識」。如眼識生起，一定要有青、黃等色為所緣；有眼根——「清淨色」，等於視覺神經的生理機構作所依，眼識才有生起的可能。瑜伽行者成立「唯識」，說色是眼識的表象，眼根是生識的功能。這是但立能識、所識，而完成「唯識無義」的定律。法稱但說唯識現，沒有說阿賴耶識，可能是：阿賴耶識的行相、所緣，微細難知，在能所相關的認識論中，不容易說明阿賴耶識的所緣，是唯識所現吧！總之，成立「唯識」與量論的發展，是密切相關的。然從印度辯論術而來的，無論是正理、勝論等論法；《瑜伽師地論》的因明，陳那、法稱大成的量論，都不是推求未知的事理，發展新知，只是為了維護自己的宗教而努力——以種種論理方法，證明自宗是正確的。以因明來說，立自、破他，無非是維護佛法的方便。法稱的時代，佛教界傾向於如來果德，及對人（師長）的誠信。《釋量論》特立〈成量品〉，論證佛智的完全正確，多少是為了適應時代的要求。

第三節 中觀學的復興

世親（Vasubandhu）時代，中觀者（Mādhyamika）僧護（Sa□gharak□a），先後得到了兩位弟子——佛護（Buddhapālita）與清辨（Bhāvaviveka），衰落的中觀學，這才重振而開始了新的機運。後期中觀的著作，西藏的譯本不少；漢譯的僅有清辨的《般若燈論》，《大乘掌珍論》，及蓮華戒（Kamalaśīla）的《廣釋菩提心論》等。近來，法尊譯出月稱（Candrakīrti）的《入中論》，及從所譯的《菩提道次第廣論》，《辨了不了義善說藏論》，多少知道一些。衰落的中觀學，忽而興盛起來，可說是瑜伽行派（Yogācāra）所激發的。瑜伽行派的根本信念，是經說「一切法無自性空」，是不了義的；三自性中，遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）是無(空)的，依他起自性（para-tantra-svabhāva）與圓成實自性（

parini□panna-svabhāva）是有（自性）的，這才是了義的（如《解深密經》說）。龍樹（Nāgārjuna）依《般若》等經造論，那時沒有《解深密經》，沒有三自性說，當然不會評論後起的經論。後起的瑜伽行派，卻以先前所說「一切法無自性空」為不了義，中觀派自然會起來聲辯。似乎龍樹的後學，興起了諍論，其實諍論的原因，應該是以「一切法無自性空」為不了義的瑜伽行者。復興的中觀學，在確認「一切法無自性空」是了義的這一點上，是一致的，與瑜伽行派對立。但在瑜伽行派的興盛中，中觀者或多或少的受到影響，也就漸漸的分化了。分化的原因，還有重要的是：一、「後期大乘」經的流行，應給以解說。二、論究《中論》，《四百論》等深觀，而不知龍樹的大論，如《大智度論》，《十住毘婆沙論》，所以在緣起（pratītya-samutpāda）事的安立方面，不免無所適從而所見不同了。

佛護著《中論釋》，大體依《根本中論無畏釋》。清辨著《根本中論般若燈釋》（即《般若燈論》），論中評論了佛護釋，如《般若燈論》卷一(大正三〇．五二下、五三上)說：

「（佛護）釋曰：諸法無有從自體起，彼起無義故；又生（應）無窮故。（評曰）彼不相應，此義云何？以不說因及譬喻故；又不能避他說過故」。

「佛護論師釋曰：他作亦不然，何以故？遍一切處一切起過故。論者(清辨)言：彼若如此說過，即所成能成顛倒故，謂自俱因起體過故。或時有處隨一物起故，先語相違。又若異此，遍一切處一切起過，此語能成他起過故，此不相應」。

在解說《中論》破「自生」與「他生」等處，清辨不同意佛護的破他方法。如破「自生」，佛護以為：自（體）生（自體）是自體已有而說再生，那是毫無意義的。已有，何必再生呢？如有自體而要更生，那就該生生無窮了！這樣的破斥，不提自己的意見，只從對方的主張中（如「自生」），指出對方語意的內在矛盾，這確是龍樹的常用的破法，清辨不同意這一破法，認為要破斥他宗，應說因與譬喻，也就是要應用三支比量（anumāna-pramā□a）的方法。如清辨《掌珍論》說：「真性有為空，如幻

，緣生故。無為無有實，不起，似空華」。明有為，無為空，就立了兩個具足宗、因、喻的比量。清辨（與護法時代相當）在異教的正理派（naiyāyika），瑜伽行派的因明（hetu-vidyā）立破影響下，也覺得破他是應該這樣的自立比量，所以評破了佛護。起初，佛護與清辨門下，都沒有覺得有太大的問題，到了佛護再傳的月稱（Candrakīrti），作《根本中論明顯句釋》，才揭發清辨與佛護間的根本歧異。依月稱說：一般的比量，是依某些共同（「極成」、「共許」）的見地，而論究彼此的不同，到底什麼是正確的。然在中觀者的不共見地中，與中觀以外的學派，不可能有共許的，所以立量（或立或破）是不可能的，如《辨了義不了義論》廣說。「一切法無自性空」，原則上是中觀派一致的。然勝義（Paramârtha）中「一切法無自性空」，而世俗（sa□v□ti）中，清辨以為緣起法是有自相（svalak□a□a）的，自相也就是自性（svabhāva）。在彼此共許的自相有法下，可以立量。然依月稱說：《中論》說緣起無自性，無自性所以是空（śūnyatā）的。「以有空義故，一切法得成」，緣起如幻如化，也是無自性的。這不是一般人所有的共識，所以自立比量以破他，是不可能的。對無明（avidyā）所蔽的眾生，只有從對方的見解中，指出他自義的矛盾，使他「觸處難通」，從反省而理解自相有的謬誤，引向勝義的修證。《入中論》卷二(漢院刊本一八)說：

「癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，能仁說為世俗諦，所有假法唯世俗」。

世俗，有覆障的意義。緣起如幻，而在眾生（無明覆障）心境，現起諦實相，如來也就隨世俗而稱之為（世俗）諦。在聖者的心境，緣起如幻，可說「唯世俗」而不再是「諦」了。《中論》青目釋也說：「一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實」。從破他的方法中，發見清辨所說的因緣生法，世俗諦是自相有的，應「自立量」以破他，所以稱為「自續」或「自立量派」（Svātantrika）。佛護與月稱，隨他所說而難破，所以稱為「應成」或「隨應破派」（Prāsa□gika）。這是有關勝義的觀察與二諦安立的。

後期中觀學，在「後期大乘」經論流行的時代，引起種種新的問題。「佛法」所開示的，是生死的解脫。「後期大乘」的《勝鬘經》，提出了兩類生死。生死是煩惱（kleśa），業（karman），（生死）苦（du□kha）的延續。《勝鬘經》在一般的煩惱——四種住地（與一般所說，見所斷、修所斷煩惱相當）外，別立無明住地（avidyā-vāsa-bhūmi）。在有漏的善惡業外，別立無漏業（anāsrava-karma）。在一般的生死，一次又一次的分段生死外，別立意生(成)身（manomaya-kāya）的不可思議變易死（acintya-pari□āma-cyuti）。無明住地為緣，無漏業為因，得意生身的變易生死。這是在共三乘所斷的五趣生死外，別有大乘菩薩不共的生死，究竟解脫，才能成佛。說明大乘的不共，有二乘共斷的煩惱障（kleśâvara□a），佛菩薩所斷的智(所知)障（jñeya-avara□a）。在離執證空方面，聲聞離我執，證補特伽羅無我（pudgala-nirātman），或名生空——補特伽羅空（pudgala-śūnyatā）；大乘更離法執，證法無我（dharma-nirātman），也就是法空（dharma-śūnyatā）。這些論題，解說上或多少差別，卻是「後期大乘」所共說的。對於這，清辨的《般若燈論釋》卷一一(大正三〇．一〇六中——下)說：

「二乘之人見（人）無我故，煩惱障盡，乘彼乘去，是名說……斷煩惱障方便已」。

「為大乘者，說二無我為最上法，說斷智(所知)障方便已」。

清辨所說的，顯然是隨順「後期大乘」的：二乘得人無我，斷煩惱障；大乘得二無我，更斷所知障。然月稱的見解不同，如《菩提道次第廣論》卷一七(漢院刊本二八)說：

「如明顯句論云：……由內外法不可得故，則於內外永盡一切種我我所執，是為此中真實性義。悟入真實者，慧見無餘煩惱過，皆從薩迦耶見生，通達我為此緣境，故瑜伽師當滅我」。

「由我不可得故，則其我所我施設處(法)亦極不可得。猶如燒車，其車支分亦為燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊

事我所皆無有我」。

無我，《入中論》說：「無我為度生，由人法分二」。無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。無明障蔽，對補特伽羅與所依蘊等法，起諦實相，不知是沒有自性的，這是生死的根源，也就是十二支的無明。執我、法有自性，是煩惱障的根源，那什麼是所知障呢？《入中論釋》說：「彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅」。二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障），確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。

後期的「大乘佛法」，是以如來藏我（tathāgatagarbha-atman），自性清淨心（prak□tiprabhāsvara-citta）說；阿賴耶識（ālayavijñāna）為依止說；二流合成的「真常唯心論」為主流的。後期流行的特出思想，代表「初期大乘」的中觀者，怎樣在保持中觀思想下，去應付、處理這新傳出的思想呢？清辨造《中觀心論》及釋論《思擇燄》，在《中觀心論》的〈入抉擇瑜伽行真實品〉中，對瑜伽行派作了廣泛的批評。《大乘掌珍論》所說：「入真甘露已具分別」，就是指《中觀心論》說的。清辨的《般若燈論》，也批評了「三自性」，但漢譯本的譯者，傳承瑜伽學的波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra），卻把他略去了。《十地經》說：「三界唯心」，清辨以為：經意是遮破外道所說，離心別有作者、受者——我，不是說外境非有。《楞伽經》說：「外境悉非有，心似身、財、處，現為種種義，故我說唯心」。清辨解說為：這是說外境不是自性有的；依境而有種種心，似彼(境)行相而生。經上所說的（唯心），都不是「唯識變現」的意義，徹底否定了瑜伽行派的唯識說。實踐的方法，依《辯中邊論》說：「唯識無義」，是依妄分別識（及心所）的有，遮遣外境的非有；再依外境的非有，識也就不可得——境空心寂。這樣，境無與識有，都歸於無所得，平等平等，也就是契入

真如。這一進修次第，真諦（Paramârtha）所譯《十八空論》，稱之為「方便唯識」，「正觀唯識」。清辨的《般若燈論》說：

「若先許唯識，後仍遍捨者，與其以泥汙後而洗，初即勿觸遠離為妙」。

「先即同修，無須慳吝」！

依清辨的意見，「識」終歸是無所得的，那為什麼不直捷了當的，觀境與識都是虛妄無實，要分成先後次第呢！月稱對唯識說，也作了詳細的評判。經上所說的「唯心」，如《十地經》，是為了遮破外道的作者、受者；《楞伽經》說，是為了遣除外境的執著。《入中論》引經說：「如對諸病者，醫生給眾藥，如是對有情，佛亦說唯心，此教顯彼是不了義」。醫生的應病與藥，當然是隨宜方便；以治病為喻來說「唯心」。顯然唯心（唯識）是不了義教。又廣引《楞伽經》說，「為除愚夫無我恐怖」，佛說類似神我的如來藏。結論說：「是故如是行相契經，唯識師計為了義者，已由此教，顯彼所說皆非了義」。如來藏與阿賴耶識，來自不同的思想系，但在稍遲的「後期大乘」經中。聯合起來，發展到如《密嚴經》所說：「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，（如來）藏即賴耶識」。瑜伽行者對於這一經說，似乎沒有去解說。《入中論釋》依此而說：「隨一切法自性轉故，當知唯說空性名阿賴耶識」。說如來藏是不了義，如來藏就是阿賴耶識，阿賴耶識當然也是不了義了。月稱以為，成立阿賴耶識，是為了眾生的業果相續。其實業入過去，並不等於消滅，過去業是能感報的，所以立阿賴耶識是沒有必要的（為鈍根，可以這樣方便說）。業入過去而是有的，是「三世有」說，但這是三世如幻有，與薩婆多部（Sarvāstivāda）的三世實有說不同。陳那（Di□nāga）立自證分，能證知見分，後起心才能知前心的了境。月稱以為：「念」有憶念過去的作用，所以立自證分是多餘的；而且有「心能自知」的過失。瑜伽行者成立「唯識」的種種譬喻，《入中論》一一的給以評破，成立緣起的心與境，勝義中都是空的，而世俗中都是有的——無自性的有。在世俗安立方面，如三世有，念能憶知過去，有心有色等，近於薩婆多部，不同的是一切如幻，沒有自性，所以有的稱他為「隨婆沙行」。《入中論》卷二到卷五，對瑜伽行者的依他起性自相有，及唯識無境說，作了最徹底的批

評。

瑜伽行者所宗依的《解深密經》，立三自性（trividha-svabhāva），說遍計所執（我法）是空的；依他起、圓成實性是有的。這一理論體系，是說一切有部的，「我及我所無(空)，有為，無為有」的大乘化。《解深密經》依三自性立三無自性（trividha-ni□svabhāva），解說《般若經》等一切法無自性。這一思想，容易為經部等所接受，所以在三時教中，稱此第三時教為「普為發趣一切乘者」。約這點說，是有誘導二乘入大乘作用的（經部等多就大乘化了）。第二時教是：「依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇，甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所」。到第三時教，才是「于今世尊所轉法輪，無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所」。後期的中觀者，依緣起有，說一切法空無自性，與瑜伽行派所宗的《解深密經》不合，那當然要對《解深密經》的三性說，作一番解說了。清辨是說世俗諦中有自相的，所以《般若燈論》中說：能遍計與所遍計，都是世俗依他有的。說遍計所執「相無自性」，是約勝義說的。依他起的「生無自然性」，是無自性生，也是「勝義無生」。「故於勝義，若色自性，若色生等空，為圓成實」。這樣的解說《解深密經》的三自性、三無自性，那是說瑜伽行者的解說錯了！月稱《入中論》卷三(漢院刊本三一)說：

「如是行相諸餘經，此教亦顯不了義。（釋）如是行相經為何等？謂如解深密經，於遍計執、依他起、圓成實三自性中，遍計執無性，依他起有性」。

《解深密經》的三自性說，月稱論定為不了義的，與瑜伽行派的見解相反。《辨了不了義論》解說為：如於一切法空無自性中，能安立生死業果與解脫，那《般若經》與《中論》所說，當然是究竟了義的。如不能於無自性中，安立生死業果與解脫的，對一切法無自性空的教說，會引生極大斷見的，那就應如《解深密經》，也就是如瑜伽行者這樣說了。約根性的利鈍來會通，似乎比清辨的解說好些，因為這是與《解深密經》說相合的。《解深密經》說：「已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積

集上品福德智慧資糧」——五事具足的根性，聽了第二時教的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，能夠深生信解，如實通達，速疾能證最極究竟。對這樣根性，當然無所謂「隱密」，也就用不著再解釋深密了。由於一般根性，五事不具足，引起不信，毀謗大乘，或顛倒解說等過失，這才說三自性、三無自性的第三時教，再來解釋一番。這一解說，確是《解深密經》說的，也許瑜伽行者不以為然，但約應機設教來說，中觀與瑜伽，應該是可以並存的。

第四節 對抗與合流

後期中觀派（Mādhyamika）的清辨（Bhavya）與月稱（Candrakīrti），在所造的論書中，評破了瑜伽行派（Yogācāra）。瑜伽者的唯識（vijñapti-mātratā）說，依他起（para-tantra）與圓成實（pariniṣpanna）有自相說等，月稱認為是不了義的，是為劣機所作的方便說；清辨是徹底的加以否定，認為不合經文的意義，瑜伽行派的對策，是為龍樹（Nāgārjuna）的《中論》，提婆（Āryadeva）的《四百論》作注釋。如安慧（Sthiramati）的《中論》注釋，漢譯名《大乘中觀釋論》。與安慧同時的德慧（Guṇamati），也有《中論》注釋，已經失傳了。護法（Dharmapāla）為《四百論》作注釋，玄奘譯名《大乘廣百論釋論》，但僅是後二百頌的注釋（西藏有全譯）。由於月稱的《四百論釋》，糾正護法的曲解，護法的弟子提婆設摩（Devaśarman），又作《中論》的注釋。

龍樹與提婆，在大乘佛教界，有崇高的聲譽，後起的瑜伽行者，是不適宜進行批評的，所以為龍樹、提婆論作釋，似乎表示意見的和同。如破外道與聲聞部派，當然依文解說；如有關大乘法義，與中觀者所見不合的，當然要依《解深密經》的了義說，來抉擇《般若》、《中論》等「隱密」教了。如護法的《大乘廣百論釋論》，解說「虛妄分別縛，證空見能除」，廣敘依他起有與依他起空（可能指安慧與清辨）的雙方論辯，然後提出：「心境有三：一者、有言有相心境；二者、無言有相心境；三者、無言無相心境」，這就是三自性說。第二，依他起離言而為言所依，「親證為先，後方起說」，所以依他起有性，卻不能說自相實有。這樣，為龍樹、提婆論造釋論，似

乎推崇前輩，其實是評中觀者而表達自宗的意見。這就是傳說中的「空有之諍」。中觀與瑜伽者的論諍，不只是文字（筆墨）上的論諍，還採取印度當時流行的公開辯論。據多氏《印度佛教史》說：南印度清辨的弟子們，不滿意安慧的《中觀釋論》，到那爛陀（Nālandā）寺來，與安慧的弟子爭辯。

安慧的在家弟子月官（Candragomin），到那爛陀寺來，與月稱作了七年的長期論辯。德慧的《中論》註，破斥清辨；清辨的弟子三鉢羅多陀（Sampraduta），與德慧在南方的婆羅保梨（Balapurī），也作了長期的論辯。到底是誰勝利了呢？佛法是否能專憑口舌以定成敗呢？在這重認識論（「量論」）、重論理學（「因明」）的時代，對內對外，愛好口舌的論諍。論辯的結果，往往是敗者被誣辱，被驅逐（或自殺），或改變信仰。以「佛法」的精神來說，可說是走向歧途了！傳說：瑜伽行派大成「量論」的法稱（Dharmakīrti），與婆羅門鳩摩羅梨羅（Kumārila）辯論得勝，鳩摩羅梨羅就改信佛法。法稱又與商羯羅（Śa□kara）辯論，商羯羅失敗，投河自殺。商羯羅轉生，十五六歲時，又與法稱辯論失敗而自殺。到第三生，十二歲時，再與法稱辯論失敗，終於歸信佛教。法稱的論辯法義，真是高明極了！然在印度歷史中，鳩摩羅梨羅與商羯羅，是復興印度教的著名人物，西元七五〇——八五〇年間在世。

法稱是西元七世紀人，是不可能與這二人辯論而使之信佛的。反之，印度教復興，使「大乘佛法」衰落的，鳩摩羅梨羅與商羯羅，正是重要人物。憑法稱辯論的神話傳說，是不能改變印度佛教沒落的事實！

中觀者說一切法無自性空（ni□svabhāva-śūnyatā），是究竟了義的；瑜伽者說一切法無自性空，是不了義的。如上文所說，「大乘佛法」內部，諍論不已。依一般思想進展的情形，雙方對立，論諍不已，總會有第三者——折中、綜貫的思想出來。「大乘佛法」的折中綜貫者，首先是聖解脫軍（Vimuktasena）傳出的《現觀莊嚴論》。聖解脫軍，傳說生於中印、南印的交界處，耆婆羅（Jvāla）洞窟附近，是（世親弟子）覺使（Buddhadāsa）的外甥，從雞胤部（Kukku□īka）出家。解脫軍的傳承，極不明白。有的說：從世親（Vasubandhu）聽受《般若經》，般若論義是從僧護（

Sa□gharak□a）學的。有的說：解脫軍是陳那（Di□nāga）的弟子，般若論義是從清辨學習的。傳說《現觀莊嚴論》是彌勒（Maitreya）造的，所以一般就說解脫軍是世親的弟子。《現觀莊嚴論》是「中本般若」經的論，分八品，七十義，但與「中本般若」的二萬五千頌本，有些地方不大合適。

後來，解脫軍在波羅奈（Vārā□asī），遇到奔陀伐彈那（Pu□□avardhana）地方的寂鎧（Śāntivarman）優婆塞；寂鎧從奔陀伐彈那，到南印度的普陀洛（Potala），從觀自在（Avalokiteśvara）菩薩處取來的二萬頌《般若經》，是分作八品的。聖解脫軍這才造了一部《二萬五千頌般若經現觀莊嚴論釋》。也有人說：寂鎧到普陀洛去，共有三次，第三次才取到了二萬頌的《般若經》；取經的旅程，充滿了神秘的氣息。後來，聖解脫軍在東方一小王國中，三十年弘揚《般若》。聖解脫軍的事跡，闇昧而富傳奇性：一、師承不明確。二、八品《般若經》的來歷太離奇。二萬頌、八品的《般若經》，末後有〈彌勒問品〉，說三性，是其他經本所沒有的。三、玄奘與義淨，都沒有說到解脫軍與《現觀莊嚴論》，西方來的大德也沒有說起。四、聖解脫軍以後的傳承，在多氏《印度佛教史》中，直到達磨波羅（Dharmapāla）王時（西元七六六——八二九年在位），說到師子賢（Si□habhadra）從遍照賢（Vairocanabhadra）受學《現觀莊嚴論》，那已是義淨去印度後一百年了。

如解脫軍真是世親弟子，那從解脫軍到遍照賢，三百年間的傳承不明！傳說解脫軍是陳那弟子，從清辨受學，可能與護法、月稱同一時代（西元五、六世紀間）。解脫軍在東方弘傳（奔陀伐彈那也在恒河東岸，與東印度相鄰接的）；《現觀莊嚴論》在東方興盛起來，這是值得注意的！從傳說佛身說，是從二身、三身而進展到四身的。無著的《大乘莊嚴經論》立三身：〈敬佛品〉的三身，是自性身，受用身，化身；〈菩提品〉的三身，受用身作「法食」——法受用身（dharma-sa□bhoga）。法受用身，泛說受用，如《攝大乘論》所說：「大乘法樂為所受故」。但《攝論》又說：「但為成熟諸菩薩故」，那又偏重在他受用了。《楞伽經》說三身，也不一致。經立法（性）佛（dharmatā-buddha），從法（性）佛而頓現的報佛（

ni□yanda-b.）與化佛——三（身）佛。報佛，又名為法性所流佛（dharmatā-ni□yanda-b.）。ni□yanda 是「等流」的意思，不應該譯作「報佛」的。

但在經初的偈問中，又立變化佛，報佛（vipākaja-buddha），真如智慧佛（tathatā-jñāna-buddha）。vipāka 是異熟，通俗譯為報，與等流不同。而真如智慧佛，如智不二，也比法（性）佛的含義要廣些。約法身說，有約法性及如智不二的差別；約修行（色究竟天）成佛說，有從法性等流所起（符合如來藏說），及福智莊嚴的報得（符合阿賴耶識為依止說）不同。《楞伽經》後出的〈偈頌品〉，立四身：「所有法、報（等流義）佛，化身及變化」；「自性及受用，化身復現化」。化身（nirmā□a-kāya），而《楞伽經》又依化身而立變化（nairmānika），大抵化身如釋尊，變化是隨類現身了。以護法說為主的《成唯識論》立四身，是分別「受用身」為自受用與他受用。《楞伽經．偈頌品》所立四身，是分別化身為化身與變化身。《現觀莊嚴論》立四身，是分別法（性）身為自性身與智法身。用意不同而安立各別，但同樣是從三身而進入四身說。

這應該是同時代所成立的，所以推定《現觀莊嚴論》，成立於西元五世紀末（或六世紀初），應該是非常可能的！傳說《現觀莊嚴論》是彌勒造的，與瑜伽行派應有相當的關係，但思想是歸宗於中觀派的。如論文是攝《般若經》義而造頌的，卻多了（經文所沒有的）二頌，如《論》說：

「無滅自性中，謂當以見道，盡何分別種，得何無生相」？

「若有餘實法，而於所知上，說能盡彼障，吾以彼為奇」！

後一頌，顯然通於評責瑜伽行派，說依他起是有自相的。師子賢努力《現觀莊嚴論》的弘揚，作《二萬五千頌般若合論》，《八千般若現觀莊嚴光明釋》，《般若經論現觀莊嚴釋》等。弘揚《現觀莊嚴論》，也是弘揚《般若經》。在波羅王朝時代，《現觀莊嚴論》大大的發揚；傳入西藏，成為學者必修的要典。

傳說為彌勒造的《現觀莊嚴論》，有綜貫瑜伽與中觀的意趣，但自成一家。勉強說綜合中觀與瑜伽的，是寂護，或譯靜命（Śāntarak□ita）系。寂護是東印度人，從智藏（Jñānagarbha）學，造了一部智藏《二諦分別論》的釋論。智藏是東（南）方歐提毘舍（O□iviśa）人，在藩伽羅（Ba□gala），從室利崛多（Śrīgupta）聞法。室利崛多，智藏，寂護，都是東（南）印度人，都以為依他緣生法，在世俗諦中是自相有的，所以可依自立比量來破他，也被稱為自續——自立量派（Svātantrika），可說是繼承清辨的學風。寂護的主要著作，是《中觀莊嚴論》（頌），及自己的注釋。寂護的弟子蓮華戒（Kamalaśīla），著《中觀莊嚴論精釋》，《中觀光明論》等。西元七四七年，寂護應西藏乞栗雙提贊王（Khri-sro□-lde-btsan）的禮請，與弟子蓮華戒到西藏，奠定了西藏佛教的初基。師子賢也是寂護的弟子，弘揚《般若》與《現觀莊嚴論》。西元六六〇年開創的東方波羅（Pāla）王朝，崇信佛法，寂護這一綜合學派，發展起來。但那時，印度教越來越盛，「大乘佛法」在各處衰落下來。在東方波羅王朝的護持下，維持了一段較長時期。不過已進入「秘密大乘佛法」時代，「密主顯從」，「大乘佛法」與「秘密佛法」深深的結合而流傳。

寂護是自立量派，在世俗自相有中，取「唯識」說，所以不同於清辨，而被稱為「隨瑜伽行」。《中觀莊嚴論釋》說：

「應觀何義為世俗事？唯心心所為自體耶？抑為亦有外法體耶？此中有依後義者，如說：經說唯心，破作者、受者故。有餘思云：雖諸因果法，亦皆唯有識；諸自所成立，亦皆住唯識」。

心外有法體的，是清辨說。「有餘思云」，是寂護自己的意見。寂護在世俗諦中，成立唯識似外境現；進觀勝義，那是心也無自性了。如《中觀莊嚴論》說：「由依止唯心，當知無外事；次由依此理，當知心無我」。這是比較容易會通「後期大乘」的「唯心」說。寂護以為：世俗唯識而勝義皆空，也是龍樹的意見，如《中觀莊嚴論》引（《六十頌如理論》）文說：「此中皆無生，亦皆無有滅，故知生滅法，當知唯是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒」！這樣，世俗唯心，勝義心空，瑜伽行與中

觀的綜合，是龍樹的本意。不過這二頌，在宋施護所譯《六十頌如理論》，文意並不是這樣的。

「隨瑜伽行中觀派」的寂護，對瑜伽行派法稱（Dharmakīrti）的七部量論，是相當推崇的，曾為法稱的《論議正理論》作註釋。法稱是瑜伽行中的「隨理行」者，從量論——認識論的論究中，論定唯識是究竟的，寂護深受法稱的影響，雖遠源於清辨的中觀自立量派，而在所造的《中觀莊嚴論》，也是以認識論來論法義淺深的。自世親造《俱舍論》，眾賢（Sa□ghabhadra）造《順正理論》，有部——薩婆多部（Sarvāstivāda）與經部（Sautrāntika）的思想，經論辯而明確。瑜伽行派以這二部為聲聞法的代表，如世親的《唯識二十論》，陳那的《觀所緣（緣）論》，都評破了這二家（其實部派思想複雜，這只是代表當時的重要思想而已）。中觀派與瑜伽行派，又論諍不已，形成當時佛教界的四大思想——有部見，經部見，唯識見，中觀見。《中觀莊嚴論》，就是以這樣的次第，敘述評論，而以中觀最為究竟的。有部與經部，繼承「佛法」的現實立場，主張外界（物質(色)世界）是存在的。

有部以為：心識的認識外界，外界的形相是存在於外界，而不是存在於心識中的。這一見解，被稱為無形象(行相)知識論（anākārajñāna-vāda）。經部以為：外界是存在的，但心識不能直接認知外界，在心識的認識中，識上現起色等行相(形象)而後了解；行相是識的一分，所以知識到的，只是識自身的一分。這一見解，被稱為有形象知識論（sākārajñāna-vāda）。寂護以為經部的有形象論，勝過有部的見解。寂護依瑜伽行派的觀點：知識與外界物質——心與色的本質是不同的，心識不可能認識與自己相異的對象，所以對承認外界存在的部派，都批評為不能成立。瑜伽行派是心外無物的唯心論，但也分為二派：陳那、護法、法稱等，是有形象論（sākāravāda），也稱為形象真實論（satyākāravāda）。外界是不存在的。剎那的心體，表現為所知的形象(相分)，這是二分說。或所了的形象(相分)，與能了的作用(見分)，及覺知了境作用的識自體(自證分)，是一心的三分說。

了別的相與見，也是（從種子生的）依他起性，不能說是沒有的，所以也被稱為「有相唯識」。安慧等是無形象論（anākāra-vāda），也稱為形象虛偽論（alīkākāra-vāda）。這是唯識無境，或唯有虛妄分別而沒有能取所取；在唯識現中，唯有識體而已。在這一次第中，寂護是以瑜伽唯識為優越的；顯然以形象虛偽論，是更勝於形象真實論的。寂護對有部，經部，唯識有形象論、無形象論，一一的加以批判，更上一層的，當然是極無自性的中觀了。在寂護的批判中，表示了後後的勝於前前。依此而論，「隨瑜伽行」的寂護，應該是：世俗諦中，是無形象的唯識說；勝義諦中，是自立量派的中觀說。寂護真的是這樣綜合了瑜伽與中觀——二大乘嗎？在「隨瑜伽行中觀派」的發展中，有的更分為二系：與形象真實派一致的中觀者，如寂護、蓮華戒、解脫軍；與形象虛偽派一致的中觀者，如師子賢。後者又分為二系：如急達里（Jitāri）是有垢論者，迦姆波羅（Kambala）是無垢論者。

這些傳說，是比較遲些的。

在修行次第中，寂護引《入楞伽經》的三頌（一〇．二五六——二五八頌）來表示。依《空之哲學》所引，略述如下：

「瑜伽行者體會到唯有心，便不以外界為有。住於真相中，更超越了唯心」。

「他超越了唯心，更超越了都無顯現；安住於無顯現的瑜伽中，見到了大乘的真理」。

「不用勉力(無功用)所達到的，是寂靜，依本願而清淨。由於沒有顯現，故能體會到最高智慧的無本體性」。

對於這三頌，蓮華戒有解說。著作《般若波羅蜜多論》的寶作寂（Ratnākaraśānti），也引用這三頌而有所解釋；文句與意義，都與蓮華戒有所不同。《入楞伽經》的〈偈頌品〉，是後起的（宋譯本缺）。我國魏、唐二譯，大致相同，而與寂護、寶作寂所引的，卻不一致。經文與論師的意見，都在變化發展中。但可以肯定的，這三頌的次第修行，是唯心（也就是唯識）觀，與《辯中邊論頌》說，非常的接近。如說：「依識有所得，境無所

得生；依境無所得，識無所得生。由識有所得，亦成無所得，故知二——有得，無得性平等」。頌文大意，是唯心（唯識）觀：依唯心而境不可得；進而（與境相對的）心也無所得。心境不現時，有空相（無顯現的）顯現；進一步，空相也泯寂了，就是「都無顯現的瑜伽」——空（所顯）性。寶作寂強調，作為最高真實的空，不是別的，正是清淨光輝心的本質。從佛教思想發展來說：《般若經》說一切法空，一切如幻。也說到心清淨（prabhāsvarā，可譯為光明、清淨），但「是心非心」，不落有、無，一切法也是這樣。龍樹的《中論》，一切是緣起即空性，一切如幻化。「隨瑜伽行」的中觀者，脫離了法法平等的立場。瑜伽行派以虛妄分別識為依止，說唯識現。一分說，二分說，三分說，都是生滅識。也說到心性淨，如《大乘莊嚴經論》卷六(大正三一．六二三上)說：

「已說心性淨，而為客塵染；不離心真如，別有心性淨」。

「不離心之真如，別有異心，謂依他相，說為自性清淨。此中應知！說心真如名之為心」。

說心清淨，是約心的真如性說，沒有依他起的心，而可說為清淨的。《辯中邊論頌》也說：心性本淨，是「空性異門」。「後期大乘」別有如來藏（athāgata-garbhat），自性清淨心（citta-prak□ti-prabhāsvaratā）一流，瑜伽行派以空性（śūnyatā）去解說，其實如來藏與自性清淨心法門，是別有見解的。《楞伽》與《密嚴經》等，使如來藏與阿賴耶識（ālayavijñāna）相結合，到達：「如來清淨藏，亦名無垢智，常住無始終，離四句言說」；「如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別」。這不只是空（所顯）性與心性的統一，而是空性與真心的統一。世俗安立是：不離如來藏的阿賴耶識，變現一切。（法稱以後，重在認識論的唯識，所以每泛說六識了）。顯示勝義，空性與真心——無垢識、無垢智的統一。晚期的印度佛教，偏重論議，只說中觀派與瑜伽行派，而不知「如來藏我」、「清淨心」，正發展為經典，潛流、滲入於二大乘中。被稱為瑜伽行的中觀者，努力弘揚般若，而主要是傳為彌勒造的《現觀莊嚴論》。追隨「隨理行」的瑜伽者；引《楞伽經》來表示觀行次第，以中觀的空為究竟。返觀「初期

大乘」的《般若經》與《中論》，距離是太遙遠了！嚴格地說，這不是中觀與無著、世親的瑜伽行的綜合，而是傾向真常唯心的，（還不是「如來藏自性清淨心」的主流）與「秘密大乘」更接近的一流。

卷010

第十章 「秘密大乘佛法」

第一節 「秘密大乘」的時地因緣

在「大乘佛法」（及部派佛法）流行中，秘密化的佛法，潛滋暗長，終於成為「秘密大乘佛法」，廣大流行，為印度後期佛教的主流。發展，應有適宜於發展的環境，自身（大乘）也應有發展的可能，所以「秘密大乘」的發展，應從大乘與環境關係中去理解。秘密化的佛教，不論說是高深的，墮落的，或者說「索隱行怪」，但無疑是晚期佛教的主流，是不能以秘密而忽視的。在中國佛教史上，善無畏（Śubhakara-si□ha），金剛智（Vajra-bodhi），不空（Amoghavajra），在西元七一六——七七四年間，先後到中國來，傳授《大日經》，《金剛頂經》等法門。又傳入日本，被稱為「密教」，與「顯教」（「佛法」與「大乘佛法」）對稱。顯教與密教的名稱，可能是引用《大智度論》的。但《智論》所說的「顯(現)示」與「秘密」，指聲聞法與大乘法說；也可說是含容二乘的，與不共二乘的二類大乘。現在也稱之為「秘密」（guhya），雖是隨順舊來的名稱——「密教」，「密宗」，而主要是：這一系的佛教，有不許公開的秘密傳授，及充滿神秘內容的特徵。

善無畏等傳來「秘密大乘」，唐代也就進入衰亂時期，傳譯也就中斷了二百年。趙宋開寶六年（西元九七三），中印度的法天來中國，天息災（後改名「法賢」）、施護也來了，成立譯經院。宋代所譯的，有不少的秘密教典，但中國（及日本）佛教已自成一格，「禪」、「淨」盛行，對譯典已缺少探求的興趣了！「秘密大乘」的教典，大量的傳入西藏，我們才多少知道印度佛教的末後情形。「秘密佛教」，也是先後發展而傳出的，可依內容而

分為不同的部類。中國（及日本）過去，以《大日經》為「胎藏」，與《金剛頂經》合稱二部大法，稱為「純密」，而稱以前所譯出的為「雜密」。西藏所傳，「秘密大乘」的部類，也有不同的分類法，一般分為四部：一、事續（kriyā-tantra）；二、行續（caryā-tantra）；三、瑜伽續（yoga-tantra）；四、無上瑜伽續（anuttara-yoga-tantra）。tantra——怛特羅，原義為線、線的延伸——續，與經——修多羅（sūtra）的意義相近。怛特羅是印度神教教典的一類，「秘密大乘」也採用了這一名詞，不過譯為華文的，還是譯作「經」或「教」（如「教王」）的。「事續」，大抵與過去所說「雜密」相近，部類繁雜，有四部總續：《秘密總持》，《蘇悉地續》，《妙臂問續》，《後靜慮續》。唐輸波迦羅——善無畏所譯的《蘇悉地羯囉經》（三卷）；《蘇婆呼童子請問經》（三卷），與法賢異譯的《妙臂菩薩所問經》（四卷），就是四部總續中的二、三——兩部。「行續」，《毘盧遮那現證菩提經》，與善無畏所譯的《大日經》——《大毘盧遮那神變加持經》（六卷）相當；藏譯還有《金剛手灌頂續》。「瑜伽續」，《攝真實會》為本。金剛智所譯《金剛頂瑜伽中略出念誦經》（四卷），及不空所譯《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》（三卷），都是略譯；宋施護全譯的，名《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》（三十卷）。這樣，過去所傳的雜密，胎藏，金剛界——三部，與四部續中的前三部相當。「無上瑜伽續」，分「父續」與「母續」（也有分「父續」、「母續」、「無二續」的）。「父續」中，《密集》為上，及黑與紅的《閻曼德迦》，《無上幻網》，《金剛心莊嚴經》等。宋施護所譯的《一切如來金剛三業最上秘密大教王經》（七卷），就是《密集》；法賢所譯的《佛說瑜伽大教王經》（五卷），就是《無上幻網》。「母續」中，《勝樂》為上，及《歡喜金剛》，《時輪》，《幻頂座》，《大印點》，《佛平等和合》等。四部續是次第成立的，但某些思想可能早已有了；而「無上瑜伽」盛行時，也還有「事續」等傳出，是不可一概而論的。

「秘密大乘」的傳布，依多氏《印度佛教史》說：西元四、五世紀間，與無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）同時的僧護（Sa□gharak□a）

以前，烏仗那（Udyāna）人有修密法而成就的，但非常隱密，一般人都不知道；等到知道，已成就而消失不見了。從僧護那時起，「事續」與「行續」，漸漸的流行；（西元六、七世紀間）法稱（Dharmakīrti）以後，「瑜伽續」盛行，「無上瑜伽續」也流行起來。依中國佛教的傳譯來說，如吳黃龍二年（西元二三〇），竺律炎譯出《摩登伽經》；支謙也在那時（西元二二三——二五四年間）譯出《華積陀羅尼神咒經》，《無量門微密持(陀羅尼)經》等，可見雛形的「事續」，早已在流行了。元魏菩提流支（Bodhiruci）在西元五一〇年前後來中國，譯出的《入楞伽經．偈頌品》說：「佛眾三十六，是諸佛實體」；異譯作「佛德三十六，皆自性所成」：這就是「瑜伽續」——《金剛頂經》的三十七尊說。唐代傳來的《金剛頂經》，雖是「瑜伽續」，然依《金剛頂經瑜伽十八會指歸》的內容而論，「無上瑜伽」的《密集》，《無二平等》等，都已在內。「瑜伽續」與「無上瑜伽續」，起初本是總稱為「大瑜伽續」（mahāyoga-tantra）的。多氏的這一傳說，與事實還相去不遠。

秘密教典的傳出，充滿神奇的傳說。法身（dharma-kāya）說，法性所流身（dharmatāni□yanda-kāya）說，化身（nirmā□a-kāya）說，《楞伽經》已有三身說法不同的敘述。為了表示秘密教典的殊勝，也就敘述為法身說等。然從流傳人間來說，都是應用印度語文，出現於印度的教典。多氏《印度佛教史》（二二、一四章），說到龍樹（Nāgārjuna）以前，有大婆羅門羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra），又名薩羅訶（Saraha）的，弘傳密法。大婆羅門而傳佛法，可能會融攝神教於佛法的。秘密教典的傳出，傳說與龍樹、提婆（Āryadeva）有關，如多氏《印度佛教史》（二九章）說：在提婆波羅（Devapāla）王父子（西元七〇六——七六五年）時代，摩登伽（Māta□ga）見到了提婆，修習成就，因而得到了龍樹、提婆的一切真言教典。在八世紀而會見了提婆，純是信仰的傳說。有名為龍智的，梵語 Nāgabodhi（龍覺），或 Nāgabuddhi（龍覺者）。

唐開元八年（西元七二〇），金剛智到中國來，說到金剛智在南天竺，從龍智學習七年。西藏的傳說，多氏《印度佛教史》一再說到龍智，如（二

二章）說：大婆羅門薩羅訶，龍樹師資，成就者舍婆梨（Śavari）間，師資相承，所有的真言與注釋，都交與龍智；在提婆波羅王（西元七〇六——七五三）時代，流行起來。又（二五章）說：勝天（Jayadeva）是護法（Dharmapâla）以後的那爛陀（Nālandā）寺住持；勝天的弟子毘流波（Virūpa），在南方吉祥山（Śrīparvata），從龍智學降閻魔法。（二九章）提婆波羅王父子時代，羅睺羅（Rāhula）也見到了龍智，「聖系」開始流行。（一七章）龍智是東印度藩伽羅（Ba□gala）人，童年就追隨龍樹；出家後，作龍樹的侍者。龍樹去世後，龍智在吉祥山修行成就，壽命等同日月。在傳說中，說龍智是龍樹的弟子，而龍樹、提婆的秘密教法，也就不斷流傳出來。依傳說而論，龍智是西元七、八世紀的秘密瑜伽行者，一位養生有術的出家者。

經毘流波，羅睺羅等傳出的密法，大概多少採用流行南方的（後期）龍樹學，因而傳說為龍樹的傳人。如真是龍樹弟子，那佛法傳入中國，西元五——七世紀間，怎麼不曾聽說過呢？其實龍智所傳的，只是「秘密大乘佛法」的一部分。「秘密大乘」是由眾多的秘密瑜伽者傳出來的。在瑜伽行派（Yogācāra）與（後期）中觀派（Mādhyamika）思想的啟發下，瑜伽者憑自身的種種修驗，適應印度神教而漸漸形成。成立而傳出來的，不一定是傳出者所編的，有些是從師承傳授而來的。由於「秘密大乘」重視師承的傳授，所以密典的傳出，反而比大乘經的傳來，還多保留一些史實的成分。多氏《印度佛教史》（四三章）曾說到：很多甚深的「無上瑜伽續」，是由成道者各位阿闍梨傳來，逐漸出現（人間）的。如吉祥薩羅訶（Śrīsaraha）傳來《佛頂蓋》；盧伊波（Lūi-pā）傳來《普行瑜祇》；流婆波（Luvapā）與海生（Sareluha），傳來《嬉金剛》；黑行（K□i□□acaryā）傳來《相合明點》；

遊戲金剛（Lalitavajra）傳來《黑降閻魔尊三品》；甚深金剛（Ganbhīravajra）傳來《金剛甘露》；俱俱利波（Kukkurīpā）傳來《摩訶摩耶》，毘覩波（Pi□opā）傳來《時輪》。這些秘密教典，就是由這些人傳出來的。

「秘密大乘」的某些內容，淵源相當早，但發展成為印度晚期佛教的主流，與印度神教的融合有關。西元四世紀初，笈多（Gupta）王朝興起。梵文學興盛起來。二大史詩的完成，《往世書》的撰作，促成婆羅門教的復興，被稱為印度教。韋紐（Vi□□u）與自在（Śīva）天的信仰大盛，與梵天（Brahmā）——三天，成立「一體三神」的教理。印度教的興起，約與瑜伽行派同時。瑜伽行派發展唯識（vijñapti-mātratā）學，成立佛果的三身、四智說。受瑜伽行派影響的如來藏（tathāgata-garbha）學，如《究竟一乘寶性論》，立「佛界」、「佛菩提」、「佛法」、「佛事業」，以闡明佛果功德。印度教一天天興盛，佛法受到威脅，部分重信仰，重加持，重修行（瑜伽）的，在如來果德的傾向中，攝取印度群神與教儀（印度教又轉受佛教的影響），而「秘密大乘」的特色，顯著的表現出來，流行起來。西元五世紀末，笈多王朝衰落了，小邦林立。

伐彈那（Vardhana）王朝成立；西元六〇六年，曷利沙伐彈那（Har□avardhana）登位，就是玄奘所見的戒日（Śilâditya）王。戒日王死後，印度紛亂極了！印度教的著名人物，北印度的鳩摩羅梨羅（Kumārila），南印度的商羯羅（Śa□kara），在西元七五〇——八五〇年間出世。二人都遊化各地，擅長辯論，對印度教的光大，起著決定性的作用；佛教受到了嚴重的傷害，南印度與北印度的佛法，都衰落下來。幸好東方藩伽羅，現在孟加拉（Bengal）地方，西元六九〇年，瞿波羅（Gopāla）在那裡成立了波羅（Pāla）王朝，後來擴展到摩竭陀（Magadha）。王朝共十八世（西元一一三九年滅亡）；波羅王朝護持佛法著名的，共有七世，稱「波羅七代」。在波羅王朝的護持下，「大乘佛法」，主要是「秘密大乘」，得到長期而畸型的隆盛。瞿波羅王崇敬佛法，在那爛陀寺附近，建歐丹多富梨寺（Odantapurī）。第四代達磨波羅王（Dharmapāla），西元七六六——八二九時，版圖擴大了，國勢很興盛。

王在恒河（Ga□gā）邊，建室利毘訖羅摩尸羅——吉祥超行寺（Śrīvikramaśila）：中央是大佛殿，四周建立一般的（大乘等佛法）五十四院，秘密乘的五十三院，百零八院的大寺，規模比那爛陀寺大多了。達磨波

羅王時，密乘已非常隆盛！王尊敬師子賢（Si□habhadra），師子賢是繼承寂護（Śāntarak□ita），屬於「隨瑜伽行」的中觀派；流行在東方的《現觀莊嚴論》（《般若經》的論），師子賢也努力弘揚，所以「般若」與「中觀」，在東方非常盛行。「後期大乘」的「般若」與「中觀」，都是通過自性清淨心（prak□ti-prabhāsvara-citta），而與「秘密大乘」深深結合的。西元九五五——九八三年，十一世遮那迦王（Ca□aka）時，超行寺的學風最勝，立護寺的六人，稱為「六賢門」，都是精通「大乘」與「秘密大乘」的。印度在邦國林立的紛亂中，回教——伊斯蘭教（Islam）徒，西元一〇世紀後半，占領了高附（Kabul），漸漸的侵入印度內地，佛教（及印度教）的寺院、財物、僧徒，受到了嚴重的破壞傷害。

波羅王朝末期，及後起的斯那（Sena）王朝時，回教的侵入，到達印度各地。歐丹多富梨寺與超行寺，都被毀滅，那爛陀寺也只剩七十人。西元一二世紀末，印度佛教漸漸的沒落消失了！義理高深的「大乘佛法」，神通廣大的「秘密大乘佛法」，對當時佛教的沒落，顯然是無能為力的！唉！「諸行無常」，釋尊所說是真實不虛的！

「大乘佛法」起於南方，「秘密大乘佛法」又從那裡興起傳布呢？《嬉金剛怛特羅》說到怛特羅乘的四處聖地：Jālandhara, O□□iyāna, Paur□agiri, Kāmarūpa。《成就法鬘》也說到：O□iyāna, Pūr□agiri, Kāmākhyā, Siriha□□a——四處，是秘密佛教盛行的地區。日本所譯的，Bhattāchārya 所著《インド密教學序說》，立「發生的場所」一章，顯然是以四聖地為秘密乘發生的地區。Kāmarūpa 就是迦摩縷波，與 Sriha□□a 都在現在的阿薩密（Assam）地方。東印度是秘密乘盛行的地區，因而有人以 o□□iyāna 為現在的奧里薩（Orissa）；但有的以為是印度西北的烏仗那，學者間的見解不一。其實，「秘密大乘」盛行於東方，即使四聖地都在東方，也並不等於是「發生的場所」。印度的政治不統一，經常在各自據地獨立的狀態下，但（各）宗教的遊行教化，一直是全印度暢行無阻的。如教界而有新的傾向，會迅速的遍達各地。從西元四世紀末，到九世紀止，「秘密大乘」的不斷傳出，是不可能出於同一地區的。傳出的地點，不限於一地，

主要是山林、溪谷，適宜於瑜伽者修行的地區。平地與都市，那是理論發達，發揚廣大而不是創發者：這是「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」所共同的。「秘密大乘」傳出的地區不一，主要是：一、北方的烏仗那：這裡是丘陵山谷地區，就是末闡提（Madhyāntika）所開化的罽賓（Kaśmīra）。「佛記罽賓國坐禪，無諸妨難，床敷臥具最為第一，涼冷少病」。傳說阿難（Ānanda）弟子多坐禪，是佛法傳化於北方的一系。《大唐西域記》卷三(大正五一．八八二中)說：

「烏仗那國……好學而不功(切)，禁咒為藝業。……並學大乘，寂定為業。善誦其文，未究深義；戒行清潔，特閑禁咒」。

烏仗那是大乘佛教地區。義理的論究差一些，但重於禪定，持誦經典，對禁咒有特長，這是秘密瑜伽行發展的適當地區。多氏《印度佛教史》說到：烏仗那地方，修秘密法而得成就的不少，但行蹤秘密，一般人不容易知道。到了無著，世親的時代，「事續」與「行續」，開始流行起來。遊戲金剛從烏仗那的「法庫」中，請得《降黑閻魔怛特羅》，流布人間。烏仗那是傳出密法的地區之一。據《八十四成就者傳》，Udyāna 是五十萬城市的大國，分出二王國：一名 Śam-bhala，就是香跋拉；一名 La□kāpuri。這不妨說得遠一些：《大唐西域記》說：烏仗那，商彌（Śamī），梵衍那（Bāmiyān），呬摩呾羅（Hematāla），都是釋（Śākya）種，是釋尊在世時，釋迦族被殘破而流散到這裡來的。這就是塞迦（Saka）族，也就是《漢書》「塞種王罽賓」的塞種。傳說流散的釋種中，有名為奢摩（Śama）的，或作閃婆（Śambha），或作商莫迦（Śyāmaka）。

奢摩所成立的小國，玄奘譯作商彌。《往五天竺國傳》說：「至拘衛國，彼自呼云奢摩褐羅闍國。……衣著言音，與烏長(仗那)國相似」。「奢摩褐羅闍」（Śama-rāja），意思是奢摩王。奢摩，是有悠久傳說的英雄人物。塞迦族與波斯（Pahlava）人，有長期合作的關係；在波斯古史中，以奢摩王為理想的英雄。流傳下來的奢摩王國，在波謎羅川（Pamirs），也就是 Wa-khan 谷西南七百里，在今 Kunar 河上流，是烏仗那四鄰的小國。奢摩，閃婆，商莫迦，語音雖小有變化，而就是從烏仗那分出的 Sambhala——

香跋拉。由於這裡有古代的英雄人物，《華嚴經》已傳說為菩薩住處：「乾陀羅國（古代同稱罽賓）有一住處，名苫婆羅窟，從昔已來，諸菩薩眾於中止住」。苫婆羅窟，就是香跋拉（商彌）山國。傳說中，香跋拉國王因陀羅部底（Indrabhūti），與《密集》有關。而香跋拉王子月賢（Candrabhadra），到南天竺，得到了《時輪》，集成《時輪根本坦特羅》。

《時輪》中說到基督教，回教；並說在未來某一時期，香跋拉國的大軍，將出而掃蕩一切，達成世間清淨，佛法興盛。這一傳說，是以古代英雄——奢摩的傳說為依據，受回教統治的苦難事實，而引出香跋拉復興的預言。從烏仗那分出的另一國家 La□kāourī，是「懸」的意思，這就是烏仗那西鄰的濫波（Lampāka）；在紺顏（Śyāmāka）童子的故事中，濫波正是「懸」的意思。以上的說明，肯定四聖地中的 o□□iyāna，是北方的烏仗那，與分出的香跋拉國有關。烏仗那一帶，與「秘密佛教」的關係深遠，不能以晚期的盛行於東方印度，而將烏仗那、香跋拉，移到東方去的。還有，傳譯《大日經》的善無畏，傳說是中天竺的釋種。其實，釋種被破滅離散，迦毘羅衛（Kapilavastu）一帶的釋種，早已衰微消失了。傳說善無畏在那爛陀寺修學密法，在北天竺得到《大日經》；而《大日經》第七卷的「供養法」，是在迦膩色迦（Kani□ka）大塔處得來的，正表示了北方釋（塞迦）族，傳出密法與儀軌的意思。

二、玄奘《大唐西域記》，幾乎沒有說到密法流行的情形，只說清辨（Bhavya）於「執金剛神所，至誠誦持執金剛陀羅尼」，入阿素洛宮。玄奘重於論義，沒有說到密法流行，並不等於沒有。遲一些，義淨去印度（西元六七一——六九五），在所著《大唐西域求法高僧傳》，說到了當時密法興盛的情形。當時去印度的留學僧，如玄照，師鞭，道琳，曇閏，都是向西印度——羅荼（Lā□a）國求學密法。同時去印度的無行禪師，在寄回中國的信上說：「近有真言密法，舉國崇重」。真言密法的興盛，是全國性的，這決非短期間事！西印度的羅荼，就是《西域記》所說的「南羅羅」與「北羅羅」——摩臘婆（Mālava）與伐臘毘（Valabhī）。義淨傳說：明咒藏——持明藏（Vidyā-dhara-pi□aka），是龍樹的弟子難陀（Nanda），在西印

度專修十二年而得到的，「撮集可十二千頌，成一家之言」。難陀，沒有其他的傳說，未必是事實，但西印度的羅荼，曾有《持明藏》的傳出，為多數人所求學，卻是明確的事實。

三、對於「秘密佛法」，南印度是不容忽略的。多氏《印度佛教史》，說到毘流波等，到吉祥山，從龍智修學密法而傳布出來。中國內地與西藏，都說到從南天竺的鐵塔，得到了密法。鐵塔，古稱馱那羯磔迦（Dhānyaka□aka）大塔，就是 Krishnā 河南岸的阿摩羅婆底（Amarāvatī）大塔。據近代考證，這是《大唐西域記》中，馱那羯磔迦國的西山——阿伐羅勢羅（Aparaśaila）寺的大塔。在大塔西北五十公里處，就是吉祥山，當地仍稱之為龍樹山。馱那羯磔迦城南的大山巖，就是清辨持誦執金剛（Vajradhara）真言的地方。在安達羅（Andhra）王朝下，南印度都接受了印度的神教。南印度民族，凡不是阿利安（Ārya）人，通稱為達羅毘荼（Drāvi□a）人。《大唐西域記》，別有一達羅毘荼國。《一切經音義》卷二三(大正五四．四五一中)說：

「達利鼻荼(……其國在南印度境，此翻為銷融。謂此國人生無妄語，出言成呪。若隣國侵迫，但共呪之，令其滅亡，如火銷膏也)」。

達羅毘荼的語音，與梵語系不同，聽來隱密而不易了解。加上神秘咒術的信仰，所以傳說得非常神秘。《瑜伽師地論》也說：「非辯聲者，於義難了種種音聲，謂達羅弭荼種種明咒」。達羅毘荼，在唐譯（四十）《華嚴經》中，就譯作「咒藥」。這裡的彌伽（Megha）醫師，了知一切「語言秘密」，也與密語有關。「秘密大乘」的內容，當然不限於明咒，但這是「三密」之一，與夜叉（yak□a）的語音隱密有關，到底是「秘密大乘」發展的重要因素。南印度佛教，對於「秘密大乘」的傳出，決不能說是無關的。四、印度東方值得注意的，多氏《印度佛教史》中的歐提毘舍（O□iviśa），古稱烏荼（O□ra），就是現在的奧里薩。《西域記》說：多學大乘法，外道也不少。這裡，是《華嚴經．入法界品》，善財（Sudhana）童子的故鄉，福城（Bhaddiya）的所在地。在〈入法界品〉中，執金剛神的地位，在十地菩薩以上；婆須蜜（Vasumitra）善知識，有「以欲離欲」的方便，都與

後起的「無上瑜伽」意趣相合。民國五十年前幾年，台灣的《拾穗》雜誌，登載了一篇〈古剎亂神記〉的文字。地點是奧里薩，事實是誘惑王女。從文字中，不能斷定是印度教的性力派（Śākta），或是「秘密大乘」的「無上瑜伽」，但情況總是相近的。從以上的略述，可論定「秘密大乘佛法」，傳出是不限於一處的。由於各地的佛法衰落，大乘與秘密大乘，集中到波羅王朝的護持下，形成一枝獨秀。然從「秘密大乘佛法」的傳出來說，北印度的塞迦族，南印度的達羅毘荼族，是不應忽略他的重要地位！

第二節 如來（藏）本具與念佛成佛

「秘密大乘佛法」，是「大乘佛法」而又「秘密」化的。是「大乘」，所以也以發菩提心（bodhi-citta）為因，圓滿成就如來（tathāgata）為果。「秘密大乘」也根源於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」，只是距離釋尊的時代越長，理想與信仰的成分越強，在「大乘佛法」孕育中，終於成為富有特色的「秘密大乘」。本來，發菩提心，修菩薩行，成如來果；菩薩（bodhisattva）為因，如來為果，是大乘法的通義。但從大乘而演化為「秘密大乘」：依如來果德而修，修如來因，成如來果；對修菩薩因行的大乘，也就稱「秘密大乘」為果乘（phalayāna）了。我在《印度之佛教》中，稱「後期大乘」為「如來傾向之菩薩分流」。傾向如來的進一步發展，就是「如來為本之佛梵一如」——「秘密大乘佛法」。

「秘密大乘佛法」，論法義，本於如來藏（tathāgata-garbha）與清淨心（prabhāsvara-citta）；論修行，本於念佛（buddhânusm□ti）、唯心（cittamātratā）。在發展中，融攝中觀（mādhyamaka）與唯識（vijñāna-mātratā），更廣泛的融攝印度神教，成為「秘密大乘」。不斷的發展，所以有事續（kriyā-tantra），行續（caryā-tantra），瑜伽續（yoga-tantra），無上瑜伽續（anuttara-yoga-tantra），四部續——怛特羅（tantra）的不同層次的成立。

「佛法」說無我（nirātman），否定各種自我說，也否定《奧義書》以我（ātman）為主體的「梵我不二」說。「無我」說是佛法的特色所在，為

佛教界所共信共行，「初期大乘」也還是這樣。部派佛教中立「我」的，只是為了解說記憶、業報等問題，而不是以「我」為體證的諦理。到了「後期大乘」，又提出了與「我」有關的問題，如《大般涅槃經》（「前分」）卷七(大正一二．四〇七上、中)說：

「佛法有我，即是佛性」。

「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義」。

眾生是有我的，我就是如來藏，也就是佛性。在眾生身（心相續）中有如來藏、我，與神教的神我思想相近。在印度世俗語言中，如來與我是有同樣意義的，眾生身中是有如來（我）的，只是如人還在胎藏中，沒有誕生而已。所以眾生有如來藏，就是眾生有能成佛的佛性。佛性在梵語中，是buddha-dhātu——佛界，是佛的體性或因性；或是 buddha-gotra——佛種姓，如世間的血統一樣，有佛的種姓，所以能夠成佛。依此，說一切眾生都能成佛，一性、一乘。說得具體些，眾生有佛那樣的智慧，如《華嚴經》說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，……與佛無異」。眾生不但有如來的智慧，而且是如來那樣的相好莊嚴，如《如來藏經》說：「一切眾生貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智，如來眼，如來身，結加趺坐，儼然不動。……有如來藏，常無染污，德相備足，如我(如來)無異」。稍後傳出的《不增不減經》，說到眾生與如來的關係：眾生界（sattva-dhātu）就是如來藏，如來藏就是法身（dharma-kāya）。法身（如來藏）在生死流轉中，名為眾生；發心修菩提行，名為菩薩；如出離一切障礙，就是如來。這樣，眾生有如來藏，就有如來法身，常住不變，如來與眾生的界性，是沒有差別的。約在纏、出纏說，有眾生、菩薩、如來等名字；如約體性說，眾生就是如來。說得徹底些，眾生本來是佛。這是如來藏、我，在契經中的本義。《不增不減經》說：「法身即眾生界」；「依此清淨真如、法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心」。《經》約真如（tathatā），法界（dharma-dhātu）來解說眾生界與法身；為什麼又要說為不可思議自性清淨心呢？自性清淨心（prak□ti-prabhāsvara-citta），就是心性本淨。「為眾生故」，在四悉檀中是「為人生善悉檀」。佛法（第一義）太深了，眾生每

「自卑」、「懈怠」，覺得這不是自己所能修學的，所以「為眾生故」，說眾生有如來藏，如來藏就是本清淨心。心本清淨（有「光明」的意義），眾生這才覺得易學易成，激發向上希求的精進。所以，「為眾生故」說自性清淨心，雖不了義，卻富有啟發鼓勵的作用。如來藏自性清淨，但在眾生位中，為貪瞋癡等煩惱所染汙，與經說的「心性本淨，為客塵所染」，意趣相同，所以《勝鬘經》等，如來藏與自性清淨心，也就合而為一了。「為眾生故」，說自性清淨心；「開引計我諸外道故，說如來藏」。類似神教的真我、真心，部分的經師、論師，多少加以淨化，但深受印度神教影響的，一分重信仰、重修行、重神秘的佛弟子，卻如貧人得寶藏一樣，正為這一法門而努力。

「大乘佛法」的「念佛」與「唯心」，開展出一嶄新的境界。佛法是重於止（śamatha）、觀（vipaśyanā），或定（samādhi）、慧（Prajñā）修持的，通稱為瑜伽（yoga）。修止的，如修四根本禪（dhyāna），與身體——生理有密切關係，所以有「禪支」功德，而無色定是沒有的。修觀慧，有勝解作意與真實作意。勝解作意（adhimok□a-manaskāra）是假想觀，如不淨觀(念)（aśubhā-sm□ti）成就，見到處是青瘀膿爛。真實作意中，有自相作意（svalak□a□a-manasikāra），如念出入息；共相作意（sāmānya-lak□a□a-manaskāra），如觀「諸行無常」等。真如作意（tathatā-manasikāra），如觀「一切法空」，「不生不滅」等。勝解作意對修持有助益的，但不能得解脫。勝解觀成就，自心所見的不淨或清淨色相，與事實不符，所以是「顛倒作意」。這種「三摩地(定)所行色」，大乘瑜伽者是看作「現量」、「性境」的。念佛（觀）與唯心，與瑜伽行者的勝解觀有關，「初期大乘」經已說到了，如漢（西元一七九年）支婁迦讖（Lokarak□a）譯出的《佛說般舟三昧經》(大正一三．八九九中——下)說：

「欲見佛，即見。見即問，問即報(答)，聞經大歡喜。作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處，色處，無色處，是三處(界)意所作耳。（隨）我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心（是如來）佛，心是我身。（我）心見佛，心不自知心，心不自見心。心有想為癡，心無想是涅槃」。

般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sa□mukhâvasthita-samādhi），是「現在佛悉立在前」的三昧。如三昧修習成就，定中能見十方現在的一切佛。經中舉念阿彌陀佛（Amitābhabuddha）——當時盛行西北方的佛為例，如觀想成就，能見阿彌陀佛；漸漸增多，能見十方一切佛，如夜晚見虛空中的繁星一樣。在這段經文中，可以理解到：一、念（觀想）佛成就，能見佛現前。二、見了佛，可以問佛，佛為行者解答說法。無著（Asa□ga）觀想彌勒（Maitreya），見彌勒菩薩，而有瑜伽《十七地論》的傳出；「秘密大乘」的本尊現前，能答能說，都是這一類宗教的事實。三、見到佛，佛沒有來了，自己也沒有去；明明的佛現在前，因此理解到「意所作」——唯心所作，連三界也都是自心所作的。四、從自心作佛，理解到心是佛，心是如來。中國禪者的自心是佛，即心即佛，都不出這一意義。五、可以見佛，與佛問答，可以求生淨土，但「心有想是癡(無明)，心無想是涅槃」，要達到解脫、成佛，還是離不了真實——真如作意的。《般舟三昧經》說到：（見佛）「於三昧中立者，有三事：持佛威神力，持（念）佛三昧力，持本功德力」。見佛現在前的三昧成就，要具備三項條件。在自己（過去及今生）所集的功德善根力，修念佛三昧的定力以外，還有「佛威神力」，也就是佛的加持（adhi□□hāna）力；念佛見佛的法門，「他力」是不可或缺的。《華嚴經．入法界品》，善財（Sudhana）所參訪的解脫（Mukta）長者，成就的「如來無礙莊嚴」法門，也見十方佛：「一切諸佛，隨意即見。彼諸如來不來至此，我不往彼，知一切佛無所從來，我無所至。知一切佛及與我心，皆悉如夢」。所說與般舟三昧相近，但沒有說「唯心所作」，而說「皆悉如夢」，《般舟三昧經》也是以如夢來解說隨意見佛的。這一法門，在西元四世紀，發展出瑜伽行派（Yogācāra）。《解深密經》的〈分別瑜伽品〉，正是從瑜伽行者的修驗，得出「我說識所緣，唯識所現故」的結論，引出「虛妄唯識」的大流。在一般修行瑜伽的實行中，念佛觀興盛起來。西元五世紀初，姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《思惟要略法》；東晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）所譯的《觀佛三昧海經》；宋曇摩蜜多（Dharmamitra）所譯的《五門禪經要用法》等，都說到念佛見佛。當時的佛

教界——「聲聞佛法」與「大乘佛法」，由於「佛像」的流行，而觀佛見佛的法門，正或淺或深的在流行。這還是代表聲聞行與「初期大乘」行，而與「後期大乘」如來藏說相結合的，如宋畺良耶舍（Kālayaśas）所譯《佛說觀無量壽經》(大正一二．三四三上)說：

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

《觀無量壽經》所說，是基於如來藏心的觀佛。《究竟一乘寶性論》，以三義解說眾生有如來藏；《觀經》的「如來是法界身，遍入一切眾生心想中」，與《寶性論》的初義——「佛法身遍滿」（眾生身）相合。如來遍在眾生身心中，所以觀三十二相、八十隨形好的佛，就是觀自心是佛，佛從自心中顯現出來。眾生本有如來藏，自性清淨心，念自心是佛；三者的統一，為「秘密大乘佛法」的解行基礎。

《楞伽經》說：「如來藏藏識心」，統一了自性清淨如來藏與阿賴耶識（ālayavijñāna）。《大乘密嚴經》進一步的說：「如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與（金）指環，展轉無差別」。如來藏法門，本意在說明眾生在生死流轉中，有清淨的如來藏，《密嚴經》卻用來解說阿賴耶識了，如說：「此識遍諸處，見之謂流轉，不死亦不生，本非流轉法」。阿賴耶識是非流轉法，是常住不變清淨的，所以說：「定者觀賴耶，離能所分別，……住密嚴佛剎，清淨如月輪」。「真常唯心論」者的解說，與「秘密大乘」是一致的，如不空（Amoghavajra）所譯《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》卷上(大正一八．三一三下)說：

「藏識本非染，清淨無瑕穢，長時積福智，喻若淨月輪」。

阿賴耶識約在纏的清淨說，那如來藏呢？《大乘密嚴經》卷上(大正一六．七二四下、七二五中)說：

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

「三十二勝相，如來藏具有，是故佛非無，定者能觀見」。

如來藏就是如來；涅槃界（nirvāa-dhātu）與法界，是如來，也就是如的異名。這是修念佛(如來)觀行者的境界。如來藏具有三十二勝相，就是佛，是「定者」（觀行者）所見的；眾生不能見，也就因此名為如來藏了。「修念佛觀行者」一句，非常重要！如來藏是佛，智慧相好圓滿，不能作理性去解說。《般舟三昧經》等，從觀想念佛見佛，理解到一切唯心造。念如來藏，是觀自身本有的佛。這是從唯心——（眾生）阿賴耶識所現，進展到阿賴耶識自性清淨，就是如來藏，如《大乘密嚴經》卷下(大正一六．七七一下、七七三下)說：

「若能入唯識，是則證轉依；若說於空性，則知相唯識」。

「法性非是有，亦復非是空；藏識之所變，藏以空為相」。

依上一偈，「若說於空性，則知相唯識」，這不是世俗中安立唯識，勝義契入空性（śūnyatā），「隨瑜伽行中觀者」的思想體系嗎？依下一偈，法性（dharmatā）是非有非空的；空，是說藏識所變現的一切，這是如來藏空義，如說：「空者，謂無二十五有，……一切有為行」；「空如來藏，若離、若脫、若異，一切煩惱藏」。如依瑜伽唯識，「空」是約遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）說的。《楞伽經》也說：「空者，即是妄計性句義」。融攝唯識的「真常唯心論」——《密嚴經》，空是識藏在生死中變現的一切，是如來藏說。《密嚴經》與「秘密大乘」，關係極深，如說：「顯示法性佛種最上瑜祇」；「瞻仰金剛藏，大力瑜伽尊」等。一再說到瑜伽，瑜祇，還說：「當生摩尼宮，自在而遊戲，與諸明妃眾，離欲常歡娛」。《密嚴經》的宣說者——金剛藏（Vajragarbha），在「秘密大乘」中，是金剛薩埵（Vajrasattva），普賢（Samantabhadra）的別名；《楞伽經》中也說普賢王（Samantabhadra-rāja）如來。唐不空譯《大樂金剛不空真實三麼耶經》(大正八．七八五下)說：

「一切有情如來藏，以普賢菩薩一切我故」。

這部經的譯本很多，與《大般若經》第十分（〈理趣分〉）相當。一切有情(眾生)如來藏，是約普賢菩薩為眾生的「我」體說的。玄奘譯為「普賢菩薩自體遍故」；或譯作「一切自性故」。如來藏是「我」，始終流行在佛教界，上文是出現於《般若經》中。《大日經》是被認為近於般若思想的，但「我」也一直出現在「經」中，如說：「位同於大我」；「彼能有知此，內心之大我」。《密嚴經》說到：金剛藏菩薩住在密嚴國土中，「復見解脫藏，住在於宮中，身量如指節，色相甚明朗，如空淨滿月，如阿恒思花」。不禁聯想到，《大般涅槃經》所說：「凡夫愚人所計我者，或言大如拇指，或如芥子，或如微塵」；「我相大如拇指，或言如米，或如稗子；有言我相住在心中，熾然如日」。如來藏是我，為了表示與外道說不同，多少予以理性化；但為了適應世俗，又回到神我式了。「身量如指節」而明淨如滿月(心)的，與「大如拇指」而「熾然如日」的，差別應該是不太多的。

《華嚴》、《法華》等大乘經，對佛果的功德，讚歎不已。但對應機的教化來說，缺少具體的綜合說明。以法相分別見長的瑜伽行派，對佛果有了具體的說明。唯識是八識（及心所），轉染成淨，也就是轉八識為四智：大圓鏡智（ādarśa-jñāna），平等性智（samatā-jñāna），妙觀察智（pratyavek□a□a-jñāna），成所作智（k□tyânu□□hāna-jñāna）：這是無著的《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》所說的。真如與智慧，瑜伽行派是作差別說的，所以《佛地經》的「有五種法，攝大覺地」，清淨法界（dharma-dhātu-svabhāva）與四智，還是如智差別的。但《密嚴經》說：「如來清淨藏，亦名無垢智」。如來清淨藏，是清淨法界的異名，不只是清淨如，也是無垢智，這是如智不二的。如與智不二，那《佛地經》的五法，可以稱為五智；清淨法界（或作法界體性）就是清淨法界智（dharma-dhātu-svabhāva-jñāna）了。四智與五法，瑜伽行派的說明佛德，為秘密行者所融攝，如以五智配五佛，彰顯佛的果德。又如如來藏說的《究竟一乘寶性論》，是深受瑜伽行派影響的。《論》的主題是：「佛性(界)，佛菩提，佛法及佛業」。《論》明四事，以眾生本有的佛性（buddha-dhātu）——如來藏為依，經修證而成佛的大菩提，佛的功德法，

而起佛的利生事業。四法與「秘密大乘」的四種曼荼羅（ma□□ala），四種印（mudrā），在次第與名義上，都有部分的共同。「秘密大乘」的主要理論，決定是以如來藏為本，融攝瑜伽行派的果德而展開的。

「秘密大乘」立本初佛（ādibuddha），依文義說，是本來佛，根本佛，最初佛。這一名詞，應該是從如來藏我，在眾生身心相續中，具足如來那樣的智慧，如來那樣的色相端嚴。眾生本有如來藏，常住不變，也就本來是佛，是最初的根本佛，而有「本初佛」一詞。世親注釋《大乘莊嚴論》，說到了本初佛：「若言唯有最初一佛，是佛應無福智二聚而得成佛，是義不然」！「最初一佛」，就是本初佛。世親評破「本初佛」的不合理，是「虛妄唯識論」的見解。佛是修成的，以般若、大悲，廣集無邊福智功德而後成佛，怎能說有本初佛呢！但如來藏說是本有論者，眾生本有如來藏，常恒不變，可說本初就是佛了。眾生顛倒，所以說發心、修行、成佛，那只是顯出本有佛性而已。進一步說，佛無在無不在，眾生世間的一切，可說沒有一法而不是佛的。生佛不二，是「大乘佛法」所能到達的理境。「秘密大乘」依佛的果德起修，以觀佛（菩薩、天）為主，所以說法的、觀想的本尊，都可說是本初佛。如《大毘盧遮那成佛神變加持經》——《大日經》卷三(大正一八．二二中——下)說：

「我一切本初，號名世所依，說法無等比，本寂無有上」。

這是說，毘盧遮那（Vairocana）是本初佛。本初佛發展到頂峰的，是時輪（kāla-cakra）法門。在印度摩醯波羅（Mahīpāla）王時（西元八四〇——八九九），毘覩波（Vi□opā）開始傳來時輪法門。當時，在那爛陀（Nālandā）寺門上，貼出那樣的文字：

「不知本初佛者，不知時輪教。不知時輪教者，不知標幟的正說。不知標幟正說者，不知持金剛的智身。不知持金剛的智身者，不知真言乘。不知真言乘是迷者，是離世尊持金剛之道的」。

《時輪》以為：本初佛是一切的本源，是本初的大我。超越一切而能出生一切，主宰一切。本初佛思想是如來藏說，發展為：約眾生說，是眾生自

我；約世間說，是萬化的本源，宇宙的實體；約宗教的理想說，是最高的創造者（ādideva），時輪思想達到了頂峰。本初佛也名持金剛（Vajradhara），金剛薩埵。本具五智，所以又名五智我性（pañcajñānâtmika）。怛特羅所說的五佛，是本初佛所顯現的，所以本初佛——持金剛，是五部佛的總持。「後期大乘」的如來藏我，自性清淨心，唯心的念佛觀，融攝了《般若》的平等不二，《華嚴》的涉入無礙，及中觀、瑜伽學，成為「秘密大乘」的根本思想。發展到《時輪》，也就是印度「秘密大乘」的末後一著。

「秘密大乘」是佛法的潛流，依「大乘佛法」的發展而漸漸流行起來。西元四世紀，無著的大乘論流行。從此，「大乘佛法」傾向於義理的開展（如「佛法」的阿毘達磨），那爛陀寺的講學風氣，主要是龍樹的中觀系，無著的瑜伽系；論到大乘，就以「中觀見」、「唯識見」為準量。阿賴耶（妄）識為依止的唯識說，為如來藏說者引入自宗，成為「真常唯心論」，思想與中觀不同，也與瑜伽唯識不合。而唯識學者，如《成唯識論》，引《楞伽》與《密嚴經》以成立自宗。隨瑜伽行的中觀者——寂護（Śāntarak□ita），竟引《楞伽經．偈頌品》文，作為大乘正見的準量。印度晚期佛教，為大乘論義所拘束，對如來藏說缺乏合理的處理，不及中國佛教的判別了！西元七四七年，寂護應西藏乞嗪雙贊王（Khri-sro□-lde-btsan）的邀請，進入西藏；又有蓮華生（Padma-sambhava）入藏。當時的密法，是與寂護的（隨瑜伽行）中觀相結合的。西元一〇二六年，阿提沙（Atiśa）入藏，所傳是月稱（Candrakīrti）系的中觀。在西藏，中觀派受到特別的尊重，儘管彼此的意見不一致，而大都以「中觀見」自居。對如來藏系經論，異說紛紜，如〈密宗道次第論〉所說。其實，覺曩巴或譯爵南（Jo-na□-pa）派，說依他起自性（paratantra-svabhāva）如兔角，如來藏「他空」說為究竟了義，正是（如來）「藏心見」。但受到經說「三轉法輪」所拘，與《解深密經》同一法輪，自稱「唯識見」，造成矛盾！「唯識見」也是「他空」說，但所空的是遍計所執自性，依他起自性是不能說是空的。「秘密大乘」多說本有的顯發，如俱生歡喜（sahajānanda），俱生瑜伽（sahajayoga），只是如來藏的性具功德，是純正的中觀與唯識所不許的。代表印度晚期的西藏，

高推「中觀見」，以如來藏為不了義說，卻又推與如來藏思想相契合的「秘密大乘」為最上，不免採取二重標準了！

四部怛特羅——四續，是次第成立的。「事續」都是事相的修法。「行續」，如善無畏譯出的《大日經．住心品》說：「出世間心」是唯蘊無我的共二乘行；「無緣」——「他緣乘心」，是「法無我性」的。無緣疑是無所緣境（他緣或是依他緣生），因而能「覺心不生」（境空心寂），是共「大乘行」。「空性」，「極無自性心」，是「真言行」。唯蘊而沒有人我，是二乘知見。無緣而「阿賴耶自性如幻」，是「唯識見」。「極無自性空」（而觀緣起），是「中觀見」；《大日經》顯然是中觀與真言行相結合了。這一次第，與隨瑜伽行的中觀者相合。善無畏與寂護的時代相同，這一淺深次第，怕寂護也是有所承受而不是自創的。「瑜伽續」以下，都是（如來）「藏心見」；善無畏所傳，也不純是中觀的極無自性空義，如《無畏三藏禪要》說：「三摩地者，更無別法，直是一切眾生自性清淨心，名為大圓鏡智。上自諸佛，下至蠢動，悉皆同等，無有增減」。這不是佛智本具嗎（取《金剛頂經》意）？近見《曲肱齋叢書》中，《大手印教授抉微》(《現代佛學大系》三九．一〇五五)說：

「大手印屬俱生智見（或曰「法身見」），對於前唯識見，中觀見，皆有不共特異之處。……或稱如來藏心，或稱圓覺妙心，或曰自性清淨心，或曰真如妙心，或曰涅槃妙心，此屬佛教果位法身的」。

作者是修學西藏密法的，揭出與「唯識見」、「中觀見」不同的「法身見」，可見在西藏，「中觀見」與「唯識見」以外的（如來）「藏心見」，也是存在的。不過，如來藏，我，自性清淨心等，起初著重在眾生本具，是「後期大乘」的一流。傾向如來，以此為果德而起修，才成為「秘密大乘」的特法。

第三節 金剛乘與天行

「大乘佛法」興起，傳出十方現在的無數佛名。現在有佛在世，可以滿足「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恒懷念」。但佛名眾多，佛弟子的信心，散

漫而不容易歸一。（佛法）中，釋尊有二大弟子。在大乘流行中，東方妙喜（Abhirati）世界的阿閦（Ak□obhya）佛，西方極樂（Sukhāvatī）國土的阿彌陀（Amitābha）佛，受到特別尊重，等於是釋尊（法身）的兩大脇侍。阿閦佛，是從「大目」如來聽法而發心的。《賢劫經》說：阿彌陀佛前身，也是大目如來前生的弟子。「大目」，唐譯〈不動如來會〉是譯作「廣目」的。大目與廣目，推定為盧舍那（Rocana），「廣眼藏」的意思。盧舍那就是毘盧遮那（Vairocana），只是大乘初期使用不純的梵語，所以稱為盧舍那。這樣，阿閦與阿彌陀，是（約二身說，釋尊的法身）毘盧遮那佛的兩大脇侍。東方金剛部（Vajrakula），阿閦如來為部尊；西方蓮華部（Padma-kula），阿彌陀佛為部尊；中央如來部（Tathāgata-kula），釋尊也就是毘盧遮那為部尊。「大乘佛法」雖沒有這一組合，而事續（kriyā-tantra）的三部說，無疑是由此而來的。行續（caryā-tantra）也還是三部說。大乘經中，如來法會，每有十方菩薩（也有佛）來會，隨來的方向而坐。下方來的，不知是坐在那裡的！在眾多十方佛中，具有代表性的四方四佛，在「後期大乘」經中出現。南方與北方的，沒有東西二土佛那樣受到普遍推崇的，所以四方四佛，起初是多種多樣的；《大日經》也有不同的二說。瑜伽續（yoga-tantra）《金剛頂經》說：東方阿閦(不動)佛，南方寶生（Ratnasa□bhava）佛，西方阿彌陀(無量壽)（或「觀自在王」）佛，北方不空成就（Amoghasiddhi）佛，毘盧遮那——大日如來在中間，為以後密乘的定論。《金剛頂經》中，從佛出現的菩薩，都名為金剛（Vajra）；受了灌頂（abhi□ecana）後，就取一「某某金剛」的名字；「秘密大乘」也被稱為金剛乘（Vajrayāna）了。到底金剛是什麼意義？金剛是金剛杵，印度因陀羅（Indra）神（即佛教的帝釋）所持的武器，有堅固、不壞、能摧破一切的意義。「秘密大乘」的金剛，可從四方來者四方坐的集會說起。

佛教說：須彌（Sumeru）山頂，有忉利（Trayastri□śa）天，帝釋（Śakro devānām indra□）是忉利天王。低一些，須彌山四方山上，有四大王眾天（Cātur-mahārājakāyikā devā□）。忉利天集會時，帝釋在中間；東方提頭賴吒（Dh□tarā□□ra）天王在東方坐，南方毘樓勒叉（Virū□haka）

天王在南方坐，西方毘樓博叉（Virūpākṣa）天王在西方坐，北方毘沙門（Vaiśravaṇa）天王在北方坐。這一集會方式，如《長阿含經》（三）《典尊經》，（四）《闍尼沙經》所說，與五方五佛的集會方式，不是一致嗎？特別是中間的帝釋，手持金剛杵，是地居天——夜叉（yakṣa）、龍（Nāga）等鬼神的統攝者。帝釋自身也是夜(藥)叉，如《大毘婆沙論》引《帝釋問經》說：「此藥叉天(帝釋)，於長夜其心質直」。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一三三(大正二七．六九一下——六九二上)說：

「蘇迷盧(須彌)頂，是三十三(忉利)天住處。……山頂四角，各有一峯。……有藥叉神，名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見。……城有千門，嚴飾壯麗。門有五百青衣藥叉，……防守城門」。

金剛手（Vajrapāṇi）就是執金剛（Vajradhara），以手持金剛杵得名。四角都有金剛手，可見金剛手是不止一位的。《大智度論》說：「有人言：天帝(帝釋)九百九十九門，門皆以十六青衣夜叉守之」。帝釋是夜叉，守護者也都是夜叉；帝釋統攝四天王，而北方的毘沙門，也是夜叉。夜叉多數是持金剛杵的，所以須彌山上的地居天，真可說是（夜叉）金剛王國了。夜叉——執金剛神，在印度的傳說中，是分為五部族的，如《大般若經》說：「一切不退轉菩薩，……常有五族執金剛神，隨逐守護」。從集會的方式說，分為五部(族)說，「秘密大乘」而稱金剛乘，與帝釋統攝的金剛王國，是有深切關係的！進一步說：「佛法」一向傳說，有一位護持釋尊的金剛神。這位護持者，大乘的《密迹金剛力士經》，說是天菩薩——密迹金剛，並說到了「三密」。帝釋坐六牙白象，與普賢（Samantabhadra）菩薩是一樣的；普賢是綜合釋尊弟子——目犍連（Mahāmaudgalyāyana）與帝釋而大乘化的菩薩。依《華嚴經．入法界品》，十地以上的菩薩，是執金剛神，與普賢行地相當。「秘密大乘」的組織，是適應印度神教，取象於夜叉王國而成的。五方五佛，作為十方一切佛的代表。在「大乘佛法」中，「一切佛是一佛」，「是一佛而不礙一切佛」，所以不只代表一切佛，而只要是表徵一佛的佛德（每一佛都可以為主尊而表徵一切）。起初，以毘盧遮那佛為主，四方四佛為伴，就以四德來表徵佛德，如四佛表徵常樂我淨四德，表徵四曼

陀羅、四印等法門。在發展中，毘盧遮那佛與四佛平等，那就表徵一佛的五德，如五智等。五佛、五部，所以由持金剛來統攝。「秘密大乘」攝取種種事相而興起，採取表徵主義，成為「秘密大乘佛法」的特色。

「秘密大乘」的集會，取法於諸天（鬼神）的集會方式。「佛法」中，《長部》（二〇）《大會經》（《長阿含》一九《大會經》）：有四位淨居（Śuddhâvāsa）天人來，說偈讚歎三寶。於是佛為比丘說：有無量數的天族來會，各地區的夜叉眾；四方四大王眾天王所統攝的，龍，夜叉，犍達婆（gandharva）等，地天，水天，火天，風天，日天，月天等；也有梵天（brahman）來會，護持三寶，魔（māra）不能嬈亂。《長部》（三二）《阿吒曩胝經》，《十誦律》作「阿吒那劍」，附注說：「晉言鬼神成經」。唐代譯出，但已失去了。這部經是：毘沙門以（統攝的）夜叉眾都能信佛，所以說「護經」以護持四眾弟子。護經的內容，是讚歎七佛的佛法清淨，所以領導四天王的部族，守護四眾得安樂。這兩部經中，夜叉占有重要的地位。西元七世紀，錫蘭王最勝菩提第四（Aggabodhi IV）時，錫蘭開始念誦「護經」，以求消災而降吉祥。《長部》是「吉祥悅意」，「世間悉檀」，有適應世俗的特性。鬼神來會，也只是歸信讚歎，自動的願意護持。「佛法」容忍印度民間信仰的鬼神，也就默認鬼神的限度能力，但三寶弟子是不歸依天（鬼）神，也無求於鬼神的（對在家眾，似乎沒有嚴格的禁止）。鬼神有善的，也有惡的，善的歸依護持，惡的會嬈亂傷害，所以「部派佛教」中，有降伏暴惡夜叉、毒龍的傳說。如佛法南傳，赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）說釋尊三次到錫蘭，降服夜叉與惡龍。傳到北方，說一切有部（Sarvāstivāda）有佛與金剛手菩薩，到北天竺，降伏夜叉、龍王等的傳說。依漢譯的《一切有部律》，顯然已有供養天神，乞求護助的事緣，暗示了佛教適應世俗，採取了神教式的祈求。

「大乘」的神教化傾向，越來越顯著。一、由於釋尊的「本生」，也有天神（鬼）的，所以「大乘佛法」，不但梵天與帝釋，轉化為文殊（Mañjuśrī）與普賢，龍，夜叉，犍闥婆，緊那羅（ki□nara）等，有的也是大菩薩了。如參加《華嚴》法會的，有十佛世界微塵數菩薩；（十）佛世界

微塵數的執金剛神，身眾神，足行神，道場神，主城神，主地神，主山神，主林神，主藥神，主稼神，主河神，主海神，主水神，主火神，主風神，主空神，主方神，主夜神，主晝神，（八部眾的）阿修羅王，……乾闥婆王，月天，日天，三十三天王——以上是地居天的；須夜摩天王，……廣果天王，大自在天王（與色究竟天相當）。這樣，民間傳說的鬼天與畜生天，都是大菩薩了。《華嚴經》所說的華藏莊嚴（kusuma-tala-garbha-vyūhâla□kāra）世界，藏是胎藏（garbha），蓮華胎藏，表是蓮實是本有的。〈十地品〉是金剛藏（vajragarbha）在佛前說的。

來會的菩薩，是金剛藏，寶藏，……如來藏，佛德藏，也都以胎藏為名（僅問者名解脫月）。《華嚴經》的泛神與胎藏思想，都是從印度神教中來的。二、通俗化、神秘化的信仰，祈求鬼神以消災，降吉祥、護法，在大乘佛教界流行。西元三、四世紀，已片段的譯傳我國。如《孔雀王神咒經》，說眾多的夜叉，羅剎女（rāk□asasī），女鬼（piśāca），龍，河神，山神，大仙等，雖漫無組織，而神教式的信行，正深深的滲入佛教。三世紀譯出的《摩登伽經》，說二十八宿，七曜的吉凶。《大集經》的一部分，都有這一傾向，如《月藏經》。《大集經》的一部分菩薩（成立經典），取法於地居天：如中央是須彌（山）藏；須彌山以上的，是虛空藏；須彌山外四洲，是地藏；旋繞於須彌山腰的，是日藏與月藏。這幾位菩薩，也都以胎藏為名。印度神教的胎藏思想，這樣的與（地居）天神（鬼畜）相關聯，不斷的融攝在佛法中。三、西元四世紀，印度梵文學復興，舊有的婆羅門教，演化為印度教。

印度的兩大史詩——《羅摩衍那》、《摩訶婆羅多》，傳說極早，而完成現有的形態，約在西元二——四世紀。十八種《往世書》，傳出更遲一些，但民間的神話傳說，早已存在，而在發展演變中完成。這些神的傳說，形成自在天——溼縛（Śīva），毘紐（Vi□□u），梵天，「三天一體」的神學（信行者各有所重）。梵天妃是辯才天（Sarasvatī）；毘紐又名那羅延（Nārāya□a），妃名吉祥天（Śrī-mahādevī），都出現在大乘經中，尤其是溼縛天，天后烏摩（Umā），又名突伽（Durga）；別名非常多，如多羅（

Tārā），不空（Amoghā），千手（Sahasrabhujā），千眼（Sahasranetrā），青頸（Nīlaka□□hi），馬頭（Hayagrīvā），後來都成為觀自在（Avalokiteśvara）菩薩的化身。溼縛天，似乎著重於女性，如溼縛與烏摩所生的長子，毘那夜迦（Vināyaka）又名歡喜自在天（Nandikeśvara），雙身相抱的歡喜天，唐代已傳來我國了。

佛法是含容印度群神的，在這印度神教復興的氣運中，為了適應，「大乘佛法」本著深義的修驗——法法平等，事事無礙而進一步的融攝，也就成為「純密」——「秘密大乘佛法」。依佛天的德性，組成各安其位的大集會（曼荼羅），是《大日經》。如《大毘盧遮那成佛經疏》卷二〇(大正三九．七八七下、七八八上、中)說：

「此八葉及中胎，五佛四菩薩，豈異身乎！即一毘盧遮那耳」。

「（為方便化度）漸次流出漸入第一院，次至第二院，次至第三院。雖作如此流出，亦不離普門之身。其（外院）八部之眾，皆是普現色身之境界也」。

「當知一切大會漫荼羅，皆是一身，無別身也；即是普門身，即是法界身，即是金剛界身也」。

《大日經》的「大悲胎藏生漫荼羅」，中央是蓮花胎藏與八葉，大日如來（等）所安住。由中向外，有三重院，安立如來、菩薩，天神等。這表示佛所顯示，由深而淺，可以攝化一切眾生。修學者應機而入，終歸佛道。然從佛的立場來說，這一切無非是佛的顯現。《大日經》的思想，與《華嚴》相近，而根柢是「胎藏」的本具說。如無著（Asa□ga）的四智說，《寶性論》的四法說，受瑜伽及接近瑜伽派（Yogācāra）思想的影響，「秘密大乘」組成五佛五部說的，是《金剛頂經》，一切金剛化了，可說是名符其實的「金剛乘」。

「秘密大乘」的修持，隨部類不同而不同，然以念佛（buddhânusm□ti）觀自心（自身）是佛為本，結合身、語而成三密（trī□i-guhyāni）行。三密中，口（語）密（vāg-guhya）是極重要的！語

密，是真言（mantra），明（vidyā），陀羅尼（Dhāraṇī），泛稱為咒語。真言與明，從神教中來，婆羅門是「讀誦真言，執持明咒」的。真言是「三吠陀經」，明是一句、二句到多句，祈求持誦的；有些久遠傳來，不知道意義（秘密）的語句。在「佛法」中，認可明咒的某種力量，但（考慮到對社會人心的副作用）佛弟子是絕對禁止的。不過在部派流行中，治病、護身的咒語，顯然已有條件的容許了。法藏部（Dharmaguptaka）是使用咒語的，如南傳的《大會經》，只說諸天鬼神來集會，讚歎，歸依，而法藏部所傳，《長阿含經》的《大會經》，將部分鬼神的名字，作為世尊的「結咒」。《三論玄義》說：法藏部立五藏，在三藏以外，別立「咒藏」與「菩薩藏」。流傳到北方的烏仗那（Udyāna），民間盛行禁咒，法藏部與說一切有部（Sarvāstivāda），都多少融攝了印度古傳與當地民間咒語。明咒的稱為語密，是與夜叉有關的，《大智度論》卷五四(大正二五．四四八上)說：

「諸夜叉語，雖隱覆不正而事則鄙近。……天帝(帝釋)九百九十九門，門皆以十六青衣夜叉守之。此諸夜叉語言浮偽，情趣妖諂，諸天賤之，不以在意，是故不解其言」。

夜叉語音隱密難解，不是與金剛語密的意趣相通嗎！「大乘佛法」興起，下本的《般若經》說：不退菩薩是「不行幻術、占相吉凶、咒禁鬼神」的，與「佛法」的精神一致。然為了普及流通，極力讚揚讀誦《般若經》的功德。諸天擁護般若法門，所以讀誦《般若經》的：鬼神不得其便，不會橫死；在空閒處與旅途中，沒有恐怖；魔王外道不能毀亂佛法；說話能為人所信；煩惱減少；在軍陣中不會死傷；毒不能傷，火不能燒；不遭官事；諸天增益精力；為父母親屬所愛護。這類現世利益，印度神教是以祈神誦咒來求得的。《大般若波羅蜜多經》（〈第五分〉）卷五五七(大正七．八七三上)說：

「般若波羅蜜多，是大神咒，是無上咒」！

《般若經》的適應世俗，可說是以讀誦《般若經》來代替民間的咒語。般若波羅蜜多「是一切咒王」，有一切咒術的作用，而勝過一切咒術。其他

大乘經，也大都是這樣的。同時，重信願的大乘經，稱念佛、菩薩的名號，也有這樣的功德。如吳支謙所譯的《佛說八吉祥神咒經》，受持諷持八方國土如來名號，也有這類現生功德，稱念佛名也就稱為「神咒」了。誦大乘經，稱念佛、菩薩名號，作用與持咒相同，大大流行；佛說、菩薩等說的咒語，也自然會流行。佛菩薩說，那也可稱為「真（實語）言」了。

與「語密」有深切關係的，應該是菩薩行的字門陀羅尼。字（ak□ara），是一般所說（拼音文字）的字母，為一切語文的根本。《般若經》與《華嚴經．入法界品》，都說到四十二字母。四十二字，是南印度古傳的字母，法藏部也曾學習。陀羅尼是「持」，憶持不忘的能力，也就能通達法義。如《大智度論》說：「四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義；菩薩若聞字（音），因字乃至能了其義」。四十二字是一切字根本，而第一「阿」（a）字，是一切字根本。「阿」是最初喉音，經頰、舌、齒、唇，而有種種語音，所以阿是最初的、根本的。「阿」——喉音，什麼意義都不是，所以被看作超越的——「不」，「無」。依「阿」而發展出四十二字，一切語文（所表示的），也就一切本質都是超越的，可從一切文字而通達實相。「阿提，秦言初；阿耨波陀，秦言不生」，所以「入阿字門，（能通達）一切法初不生故」。如羅（ra）是塵垢的意義，所以「入羅字門，一切法離塵垢故」。這樣的從一一文字，能通達實相，是菩薩修行法門。（唱）誦字母而能通達深義，如《華嚴經》說：「唱如是字母時，……入無量無數般若波羅蜜門」。吳支謙所譯《無量門微密持(陀羅尼)經》，說到四十二字中的八字；其他大乘經，說到的不少（不限於四十二字），也與「密語」有關。部分「後期大乘」與「秘密大乘」教典，改用五十字母，那與一般梵文相同，不過意義還是一樣的。一切不離四十二字，不離阿字本不生，那世間語文，即使是外道咒術，不一樣的可以即事入理（「當相即真」）嗎！這樣的唱念字門陀羅尼，與一般誦持咒術的，形式上是沒有太多差別的。終於字門陀羅尼，演化為佛菩薩等明咒，「秘密大乘」的教典，也被稱為「陀羅尼藏」了。聲本不生而顯出一切，一切是本來如此，在「秘密大乘」中，不但一切本來如是，也表徵了佛（菩薩、金剛）德的本來如是。印度神教有「聲

顯論」，以為聲性常住不變，隨緣顯發為無量音聲，而音聲當體常住。音聲的神秘力，神教的「聲顯論」，與佛教的「字門陀羅尼」，原理是相當接近的！

「佛法」說「三法印」，「大乘佛法」說「一實相印」。印（mudrā）或譯「印契」，是標相、標幟的意義。如說三法印，證明這是「佛法」，與佛說相符合，是可信可行的，所以名為「印」。大乘經中，有由此而契入的「門句」；不可破壞，不可動轉的「金剛句」；與實相相符的「印句」。《大集經．陀羅尼自在王品》，說「大海陀羅尼」，內容是「無所有印」到「頗印」（四十二字中的二十六字）。《大寶積經．被甲莊嚴會》，說「虛空印」到「涅槃印」——十六印。《等集眾德三昧經》，說「八種法句」，內容是「空印句」到「滅盡印句」。「大乘佛法」的印，是印定甚深義的。在世俗中，印是「符信」：物品，書寫，雕刻，凡用作證明的，都是印；我國所用的印，璽，關防（近帶有簽字、指印），都是。在譯傳的教典中，傳出的明咒，起初是沒有「印」的。（傳為東晉所譯的）《灌頂神咒經》，初說「文頭婁」（mudrā）——印：以圓木寫（應該是鏤寫）五方神王的名字，以印印身，可以治病；隨印所向處，可以止風、火，退盜賊等。梁代失譯的《阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經》，才見到以手指結成的種種印（有的伴有身體的動作），這就是一般所說的「手印」——身密（kāya-guhya）了。兩手、五指不同結合所成的不同手印，都是有所表徵的，如定印、智印，轉法輪印，施無畏印等。一切咒語，與不同手印相結合。修持時，手結印契，口誦真言，心存觀想；佛、菩薩、金剛所說，有加持力，如修得「三密相應」，就能深達如來內證功德，通達《大日經》所說：「乃至身分舉動住止，應知皆是密印；舌相所轉眾多言說，應知皆是真言」。這是適應世俗（印度神教也有手印）所開展的秘密法，手印變化繁多，與語密的明咒一樣。西藏傳有「大印」，依「俱生智見」而進修成佛，一般稱之為「大手印」，可見「手印」在「秘密大乘」中的影響了！

三密中的意密（mano-guhya），以觀自身是佛為主，是從（觀想）念佛發展而來的。在三摩地（samādhi）中，見佛現在前，而理解到「三界唯

心」，「自心作佛」，「自心是佛」。念佛觀與眾生有如來智慧，本有如來莊嚴色相的如來藏我相會通，所以觀佛的，特重於色相莊嚴。如《金剛幕續》說：「由佛慢瑜伽，成佛非遙遠。佛具三十二，八十隨好相，以彼方便修，方便謂佛形」。修天(佛)色身為方便而即身成佛，可說是「秘密大乘佛法」的特色所在。「秘密大乘」，一般分為四部續。「事續」（kriyā-tantra）的傳出，是雜亂的；分為三部，每部又分部尊，部主，部母等，那是密乘發展以後所組成的。為了治病，消災，求財富等；護持佛法，如法修行等現生利益，佛教界有了結壇，請神，供養，誦咒等事行，有些說不上是大乘的。由於陀羅尼而明咒流行起來。有些天神，已經是菩薩了：求天神的，也當然求菩薩，更進而求佛了——所求的主尊，稱為本尊。執持金剛的夜叉（天），有重要的地位，而密咒又與夜叉的語音隱密有關，所以金剛手（Vajrapāi）、金剛藏（Vajragarbha）等，每成為密法的請問者、宣說者。

天與佛的名義，在觀念上、使用上，也日漸融和。如《金剛幕續》所說的「佛慢瑜伽」，佛慢或作天慢，佛瑜伽也就是天瑜伽，修佛色身也稱為修天色身。本來，天神等是佛異名，《楞伽經》已這樣說了。在印度神教復興中，天與佛的差距，越來越小了！念佛觀，般舟三昧是觀阿彌陀佛（Amitābha）等，於自心中現起。起初求天、求佛的密法，也是這樣。等到與如來藏我思想相結合，那就不但觀本尊現在前，也要觀想自身是本尊，進而如《大日經》所說：「本尊即我，我即本尊」。「事續」是否也自修為天(佛，本尊)？是否修本尊入自身？「事續」所說是不一致的。《密宗道次第論》分為三類：「不自修為天，唯於對方修本尊而取悉地」的，是旁機；也「自修本尊」的，是「事續」所化的正機；修「入智尊」，也就是修本尊入自身中的，是正機而修行支分圓滿的。旁機與正機，只是後人的綜合會通，實際上，這是「事續」在發展中的先後歷程。「事續」與「行續」，在正修念誦時，不外乎修六天：真實天，聲天，字天，色天，印天，相天。

觀自我與本尊(天)的真實性，名真實天。緣本尊的真言音相，名聲天。想心如月輪，(梵文)咒字於空中顯現，次第安布（即「字輪觀」），名字天。於自心輪，修成本尊與自我不二的天慢（慢，是不自卑而觀自身是佛的自尊）

，名色天。以本尊的三昧耶印，印心、額等身分，名印天。修已生起本尊相，堅固明了，名相天。六天的修習，不外乎觀自身與本尊（意密），以咒聲、咒字（語密），以印印身（身密），三密行的修持。「行續」的《大日經》，說到有相與無相。依經說，應有二類意義：一、如《經》說：「凡愚所不知，邪妄執境界，時、方相貌等，樂欲無明覆。度脫彼等故，隨順方便說。而實無時、方，……唯住於實相」。這是密乘行者，在布置壇場——漫荼羅（ma□□ala）時，要選擇地點，時間，說善說惡，所以引起問題：佛法是無相無為，「何故大精進(佛)，……而說此有相」？依上文所引的經意：人類是愚癡愛著，迷信時間與地理的吉凶，為了適應世間，引導眾生，也說應機的方便了。

所以經末說：「甚深無相法，劣慧所不堪，為（適）應彼等故，兼存有相說」。二、《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷六(大正一八．四四上)說：

「諸尊有三種身，所謂字、印、形像。彼字有二種，謂聲及菩提心。印有二種，所謂有形、無形。本尊之身亦有二種，所謂清淨、非清淨。……有想故成就有相悉地，無想故隨生無相悉地」。

字、印、形像，也就是觀心中的語、身、意——三密。於有相事上修持，成就也只是有相的成就——悉地（siddhi）；如不著相，那三密的修持，能成無相悉地。「無相」，不只是離相，如約華嚴宗意，這是即事而理，理事無礙的無相。《無畏三藏禪要》(大正一八．九四五中)說：

「三摩地者，更無別法，直是一切眾生自性清淨心，名為大圓鏡智。上自諸佛，下至蠢動，悉皆同等。……假想一圓明，猶如淨月。……其色明朗，內外光潔。……此自性清淨心，以三義故，猶如於月：一者，自性清淨義；……二者，清涼義；……三者，光明義。……觀習成就，不須延促，唯見明朗，更無一物。……性常清淨，依此修習，乃至成佛，唯是一道，更無別理」。

善無畏（Śubhakara-si□ha）是《大日經》的傳譯者。弟子們記下來的禪要，是比「勝義菩提心」深一層的，修「三摩地菩提心」的禪要，內容是修表徵如來藏自性清淨心的「月輪觀」。「事續」與「行續」，都有月輪觀

，可說是「密乘」修行的基石。「瑜伽續」的《金剛頂經》，修五相而成佛身，也還是這樣。《經》上說：一、「我見自心淨月輪相」；二、「如來如其所有淨月輪相，我亦如是得見自心淨月輪相」；三、「見淨月輪中妙金剛(杵)相」；四、「見一切如來身即是己身」；五、「現成正覺」。這五相，「一是通達心；二是菩提心；三是金剛心；四是金剛身；五是證無上菩提，獲金剛堅固身」。又如《金剛頂經瑜伽觀自在如來修行法》說：「見心圓明如淨月」；「於心中想一蓮華，能令心月輪圓滿益明顯住」；「於淨月輪觀五智金剛，……自身即為金剛界」；「想蓮華中出無量光明，……有觀自在王如來，與諸聖眾前後圍遶，……當知自身還為彼佛，眾相具足」；「具薩婆若智，成等正覺」。這也是「五相成身」，不過以蓮華部的觀自在王（Avalokiteśvara-rāja）如來為本尊，所以於月輪中先現起蓮華。月輪（candracakra），表徵如來藏自性清淨心。金剛(杵)（vajra），執持金剛的（夜叉）天菩薩，為「密乘」發展的重要基素；以金剛表徵智慧，堅固不變而能摧壞一切障。蓮花（padma），表徵大悲胎藏生一切佛；而蓮華八葉，象徵心臟，所以月輪觀，是於胸臆前現起的。月輪，金剛，蓮華，「密乘」的表徵是多樣的，成為瑜伽行者的重要觀行。

「無上瑜伽續」的特色，是「以欲離欲」為方便，而求「即身成佛」。即身成佛，「瑜伽續」的傳譯者不空（Amoghavajra），已說到：「修此三昧者，現證佛菩提」；「父母所生身，速證大覺位」。「無上瑜伽續」後來居上，認為修「三摩地菩提心」，雖有即身成佛的名目，還不可能有即身成佛的事實。要修「滾打(軍荼利)菩提心」，「赤白菩提心」，才真能即身成佛；或在中陰身成佛，或轉生成佛。總之，迅速成佛，現生成佛，是「秘密大乘」行者所希求的，也就因此而覺得勝過「大乘佛法」的。大乘菩薩發心修行，瑜伽行派（Yogācāra）隨順說一切有部，說三大阿僧祇劫成佛；依龍樹（Nāgārjuna）：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」！菩薩的發心作功德，利益眾生，是要見於事實的。如釋尊在過去生中，為了有利於人（眾生），一直在犧牲（布施）自己的體力、財力，甚至獻出自己的生命。大乘如《維摩詰經．方便品

》，維摩詰（Vimalakīrti）長者所作的利生事業。善財（Sudhana）童子參訪的善知識，不只是出家的、苦行的，也是法官，醫師，建築師，語言學者，航海家，藝術家，慈善家……。菩薩是從利他事業中，弘揚佛法，淨化自己。「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。菩薩的心行，是何等的偉大！但對一般人來說，菩薩行到底是太難了！適應世間，「大乘佛法」有了「易行道」的方便，如《十住毘婆沙論》卷五(大正二六．四〇下——四一中)說：

「至阿惟越致(不退轉)地者，行諸難行，久乃可得。……若諸佛所說有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之」！

「答曰：如汝所說，是儜弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！……若汝必欲聞此方便，今當說之！……有以信方便，易行疾至阿惟越致」。

利益眾生的菩薩道，是大行難行。以「信」為方便的易行道，是一般宗教化的，如念（觀想）佛，稱名，禮敬，懺悔，勸請，隨喜，迴向（這些方便，也是「秘密大乘」念誦的方便）。以信行方便，養成堅定成佛的大心，或進修菩薩的難行大行，或往生他方淨土，不退阿耨多羅三藐三菩提心。重信心，重加持，重念佛，雖然往生淨土，不會再退失大心了，而成佛還是遙遠的。一般的宗教信行，總是希望能立即達成理想的。成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！順應世間心行，如來藏我的法門出現：如來的無邊智慧，無邊的色相莊嚴，眾生是本來具足的。在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，漸漸的開展出依佛果德——佛身，佛土，佛財，佛業為方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」了！「易行」，本來是為了適應「心性怯劣」的根性，但發展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！寂靜的《四百五十論釋》說：「若唯修諸天真實(佛勝義性)而非諸天(色身)，是則須經多數劫乃得成佛，非速疾成」。

這是說，不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的。持祥的《扎拏釋俱生光明論》引文為證說：「修習成佛因，謂修佛瑜伽，何不遍觀察，果由似因生」？又「一切秘密經說：總之佛陀果，從定慧出生，除佛瑜伽行，行

者不得佛」。這是說：不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。宗喀巴（Tso□-kha-pa）的《密宗道次第廣論》，引上說而加以說明：「故無凡(庸)身相好而可立為色身相好之因，須於彼生新修能感相好等流之因，此（則）除修天瑜伽，更無餘事」；肯定說非此生修天瑜伽，是不可能成佛的。這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！宗喀巴隨順「果由似因生」的理由，以為佛色身的相好莊嚴，要從「新修能感相好等流之因」；修天色身的等流因（ni□yanda-hetu），才能得佛身相好莊嚴的等流果（ni□yanda-phala）。「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛，但這是「秘密大乘」者的見解。

大乘法中，無著（Asa□ga）《攝大乘論》（及《金光明經》）等立三身：自性身（svabhāva-kāya），也名為法身（dharma-kāya）；受用身（sa□bhoga-kāya）；化身（nirmā□a-kāya）。《楞伽經》最初發問（三譯相同）：「云何變化佛？云何為報佛？真如智慧佛，願皆為我說」！真如智慧佛（tathatājñāna-buddha）是如智不二的，與自性身即法身相當。報（生）佛（vipākaja-buddha），約修異熟(報)因（vipāka-hetu），得異熟生（vipākaja）果說。如約受用法樂說，名受用身（佛）。變化佛就是化身佛。續出的《楞伽經．偈頌品》，二譯都立四身：「自性及受用，化身復現化」。依「梵本入楞伽偈頌品」，四身是：「自性及受用，變化并等流」。《楞伽》的三身與四身，名義不同而沒有實質的差別。三身說的化身，含義廣。四身說的化身，如釋尊；「復現化」是等流（ni□yanda）身，隨類普應的種種身相。

《楞伽經》在三身說法處，又立法佛，法性所(等)流佛（dharmatā-ni□yanda-b.），化佛。法性等流佛，與報(異熟)佛，受用佛相當。法性等流，如佛依自證而出教，稱為「法界等流」一樣，不是說修等流因而得等流果，反而這是被稱為報——異熟生身的。《廣論》又說：「波羅蜜多乘(大乘)說：色身體性之因，謂諸最勝福德資糧。相好等之別因，謂迎送師長等」。意思說，大乘也是要修等流因的。其實，菩薩的大行，是在般若的攝導下，以布施、持戒、忍辱等，廣修利濟眾生行，成為人世間值得稱

揚讚歎的佛法。總之，「大乘佛法」所說的相好莊嚴身，是圓滿報(異熟)身，不是依等流因而成的。「秘密大乘」別說修天色身為等流因，只能說「後來居上」，別創新說，不能以此來說修「波羅蜜多乘」不能成佛的。

「無上瑜伽續」「以欲離欲」的法門，「瑜伽續」早已說到了，如《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》卷五(大正一八．三五五中)說：

「復次，宣說秘密成就：若男子，若女人，謂應遍入於婆儗中，彼遍入已，想彼諸身普遍展舒」。

在一般的灌頂（abhi□ecana）後，教示四種成辦悉地智印。然後說「秘密總持堪任法門」：先說誓；次「示秘密印智」；再說如上所引的「秘密成就」。婆儗，唐不空譯作婆伽（bhaga），是女根（女人生殖器）的梵語。「遍入於婆儗中」，正是男女和合雙修的法門。《一切如來真實攝大乘現證大教王經》——《金剛頂經》的廣本，宋施護譯為三十卷。《經》上不斷的說到：「金剛蓮華兩相合」；「蓮華金剛杵入時」；「金剛蓮華杵相合，相應妙樂遍一切」；「蓮華金剛杵相合，此說即為最上樂」。這一法門，唐不空（傳《金剛頂經》）是知道的，他在《大樂金剛不空真實三昧耶經般若理趣釋》中說：「想十六大菩薩，以自金剛與彼蓮華，二體和合，成為定慧。是故瑜伽廣品中，密意說二根交會，五塵成大佛事」。「瑜伽續」，一般以為只是觀想金剛杵與蓮華二體和合，不空解說為定與慧。唐代傳來的「密乘」，大抵是以定慧雙運來解說的。也許在重倫常道德的中國，這一成佛的秘密大法，還不能被容忍，不空才要方便的解說一番。

修天色身，以「欲貪為道」，是「秘密大乘」一致的，由於所化的根機不一，所以分為四部續。如『結合』說：「笑、視及執手，兩相抱為四；如蟲住、四續」。「如蟲住」，以蟲為譬喻，「如蟲從樹生，即食其樹」，就是「依欲離欲」的意義。《後分別》也說：「由諸笑及視，抱與兩相合，續亦有四種」。秘密的續部中，所修本尊，是有明妃（vidyā-rājñi）的；實行男女二根（金剛、蓮華）和合交會的，是「無上瑜伽續」。前三部也有以貪欲為道的表示，如相顧而笑的，相愛視的，執手或相抱的，這雖不及兩兩交

會，而表徵貪欲為道是一致的。因此，「續部之名，亦名笑續，視續，執手或抱持續，二相合續，共為四部」。「秘密大乘」四續的分類，是依據欲界天、人等安立的。如《瑜伽師地論》說：欲界中，除地獄有情「皆無欲事」外，其他都是有淫事的。如人，鬼（夜叉等），傍生（龍等），四大王眾（Caturmahārājakāyika）天，忉利（Trayastri□śa）天（上二天是地居天）都是「二二交會」成淫事的。時分(夜摩)（Yāma）天「唯互相抱」；知足(兜率)（Tu□ita）天「唯相執手」；樂化（Nirmā□a-rati）天「相顧而笑」；他化自在天（Paranirmita-vaśa-vartin）「眼相顧視」而成淫事。經、論中分五類，四續依此而立，大體上可說是一致的。「佛法」中，人、鬼、畜及地居二天，是交合成淫的；向上是相抱，執手，顧笑，愛視，越高級的欲事越輕微。再高一級的是梵天（brahman），那就沒有淫欲了，所以稱出家法為「離欲梵行」。「秘密大乘」與夜叉 yak□a 等地居天有關，所以顛倒過來：顧笑是淺的「事續」，愛視是「行續」，執手或抱持是「瑜伽續」，二二交會是最殊勝的「無上瑜伽續」。理解與行為，與「佛法」恰好相反。而且，人間——人與傍生的淫事，是二根交合而出精的；地居二天的夜叉等，二根交合，卻是出氣而不出精的。「無上瑜伽續」，也是修到和合不出精而引發大樂的。「秘密大乘」進展到「無上瑜伽」，對印度神教的天神行，存有一定程度的關係。

重信心，重加持，重修行「貪欲為道」的「秘密大乘佛法」中，「無上瑜伽續」分「父續」，「母續」，有《密集》，《時輪》，《勝樂》，《喜金剛》等多部，因傳承修驗不同，修行的名目與次第，也不能一致。在勝義觀中，有依「中觀見」的，有依（如來）「藏心見」的（我以為「藏心見」是主流）。然不同中有一共同傾向，就是怎樣轉化現生的業報身為如來智身。重在「修天色身」（「生起次第」是勝解觀，「圓滿次第」是真實觀），所以在色身上痛下功夫，這就是「無上瑜伽」「貪欲為道」的特色。轉業報身為佛(天)身的修持，扼要的說，如《教授穗論》說：

「修金剛念誦者，遮止左右風動，令入中脈。爾時猛利本性熾然，溶化諸界，證大樂輪」。

試略為敘說。一、脈（dhamani）：脈是風(氣)所行，識所依的，全身共有七萬二千脈，重要的如《教授穗論》說：「脈謂阿嚩都底，從頂髻至摩尼(杵頭)及足心際。然於頂髻，頂，喉，心，臍，密輪（俗稱「海底」），摩尼中央，如其次第，有四，三十二，十六，八，六十四，三十二，八支於蓮華及薄(婆)伽中，作脈結形」；「拉拉那與惹薩那等諸脈，上自頭輪及乃至密輪，結如鐵鎖，纏繞阿嚩都底而住」。在無數脈中，有三脈是最重要的。左脈名拉拉那（lalanā），右脈名惹薩那（rasanā），中脈名阿嚩都底（avadhūti）。中脈本來是從頂髻直貫密輪以及足心（湧泉穴）的，但頂髻輪有四脈，頂輪有三十二脈，喉輪有十六脈，心輪有八脈，臍輪有六十四脈，密輪有三十二脈，蓮華(摩尼)或婆伽有八脈，都與中脈——阿嚩都底形成脈結。而左脈與右脈，也是頭頂直到密輪，與中脈糾纏不清，而中脈不能暢通。所以修風直通中脈，是「貪欲為道」的要目。二、風（vāyu）：釋尊所教示的念出入息——安那般那念（ānâpāna-sm□ti），也是修風的。

如「息念成已，觀身毛孔猶如藕根，息風周遍於中入出」，也有生理上的修驗，但目的不在色身，只是以修息為方便，依止觀而心得解脫。風，「佛法」說是色法（「無上瑜伽」說心息不二），「輕動為性」，是不限於出入息的。如血液循環等，內身的一切動態，都是風的作用，所以《瑜伽師地論》說：「謂內身中有上行風，有下行風，……有入出息風，有隨支節風」。「無上瑜伽」說五風與十風，如《密意授記經》說：「（持）命，下遣，上行，周遍，平等住；龍，龜及蜥蜴，天授與勝弓」。依《攝行》說：「心間，密相，喉內，臍中，一切身節，即為持命，下遣，上行，平等，周遍（風所行）之處」，這是五根本風。龍、龜等五風，依《金剛門經》，名為行，遍行，正行，善行，決定行——五支分風；這是心息相依，「依止眼（等）根，引生色（等）識」等緣慮境界的作用。兩類五風，合為十風。五根本風依左右鼻孔而出入：入從鼻孔入，經喉、心、臍中（與「丹田」相通）而遍及全身，又上行而從鼻孔出。

修風也還是念出入息，只是方便不同。三、明點或譯眷點（tilaka）：明點是人身的精液，但不限於（男）精子、（女）卵子，而是與身體的生長、

壯盛、衰老有關的一切精液。依現代名詞說，如男女兩性荷爾蒙等。人在成年以後，會逐漸衰退，或不平衡（病態），或因體力，心力的消耗過分而早衰。在人來說，這是「生」的根源；約佛說，也是成就佛色身的根源。所以明點也稱為菩提心（bodhi-citta）。在五種（願菩提心，行，勝義，三摩地，明點——赤白二）菩提心中，明點菩提心是最殊勝的。修「無上瑜伽」的，依金剛念誦，修風瑜伽，使風不經左、右而進入中脈。「由業風行動，於臍輪熾然，由得春（點）知足，由安住等至」。這是說，由心修習堅固，策動風力，進入中脈，使臍下風生長廣大，熾然如火。臍輪下，是軍荼利（ku□□alī）處；軍荼利風生火熾，就是修得「瓶氣」與「拙火」的引發。修軍荼利氣與火熱，能溶化一切精力為明點，成為轉業報身為天色身的前提，所以赤白二菩提心，也名為軍荼利（或譯為「滾打」）菩提心。

如修到提、降、收、放自在，明點降到摩尼端而不會漏失，就應該與實體明妃，進行「蓮華、金剛杵相合」，而引發不變的大樂（mahāsukha）。相合（sa□pūr□i），與等至——三摩鉢底（samāpatti）的梵音相近，也有兩相和合而到達（「欲仙欲死」）的意義，也就稱男女交合為入定。所以說：「由得春（而喜樂）知足，由安住（相合而）等至」。這樣的修行，如勝義光明與如虹霓的幻身，無二雙運，達到究竟，就能即身成佛了。即身成佛，非修天色身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為「具貪行」。西藏所傳，也有說不修實體明印，修「智印」（觀想杵蓮和合，達樂空不二），也可以成佛。然以「貪欲為道」，「以欲離欲」為方便，是一致的定論。

作者沒有修學密法，沒有如上所說的修持經驗，只是從印度佛教的解行演變，略為論列。如上所說的種種修持經驗，應該確認為是有相當事實的。如古代中國的方士，修吐納（也是修風的一類）等法，也就發見了任、衝、督（脊骨內的）、帶等奇經八脈；漢代就有（男女和合的）《素女經》。又如印度神教的「哈札瑜伽」，也說到三脈，五輪；「軍荼利瑜伽」立六輪；性力（Śākti）派也是從男女和合中求解脫。人類的身體，是有共同性的。在修行者以修風而引生的定力中，會發現身體內一些平常不知道的事。修持的

淺深，能不能成仙、生天，姑且不談。中國的方士、道流，與印度神教的瑜伽派、性力派，與「無上瑜伽」的某些共同性，是不妨作比較研究的。從前讀過的某一道書說：「只修性，不修命，此是修行第一病！只修祖性不修丹，萬劫千生難入聖」。性、命雙修的主張，不是與「無上瑜伽續」所說，不修天色身，不可能成佛，是同樣的意趣嗎？

「秘密大乘佛法」，是晚期印度佛教的主流（「大乘佛法」附屬而行）。創發，宏傳，盛行於印度東方，達八百年（西元五〇〇——一二〇〇）。傳說中得大成就的，得大神通的，真不知有多少！但在回軍的摧殘，印度神教的攻訐下，竟於西元十二世紀，迅速的衰滅了！