

印 度 之 佛 教 聖

四攝燈輝古今

行人到此每流吟

若偏地有休慈悲

一物之善何處尋

戲把枯相作事

枯樹黃葉指石金

等閒遠近成世談

枯葉清香如此琴

印度之佛教目次

自序

第一章 印度佛教流變之概觀

第二章 釋尊略傳

第一節 出家前之釋尊

第二節 出家

第三節 成正覺

第四節 轉法輪

第五節 入涅槃

第三章 佛理要略

第一節 世間

第二節 世間之淨化

第三節 世間之解脫

印度之佛教目次

九

一

四

七

四

二

七

〇

四

第四章 聖典之結集

第一節	王舍城之第一結集	三九
第二節	毗舍離之第二結集	四三
第三節	傳說中之第三結集	四六
第四節	法毗奈耶之初型	四七

第五章 阿恕迦王與佛教

第一節	法阿育與黑阿育	五九
第二節	阿恕迦王之政教	六二
第三節	阿恕迦王時代之佛教	六五

第六章 學派之分裂

第一節	二部、三系、四派	七一
第二節	大衆系末派之分裂	七六
第三節	上座系末派之分裂	八〇

第四節 五部、十八部……………八八

第七章 阿毗達磨之發達

第一節 優波提舍、摩呬理迦與阿毗達磨……………九一

第二節 阿毗達磨之流派及發展……………九三

第三節 阿毗達磨之組織……………九八

第八章 學派思想泛論

第一節 思想分化之原因……………一〇七

第二節 聖德觀……………一〇九

第三節 無我、無常之世間……………一一一

第四節 無我涅槃之出世……………一一八

第九章 中印之法難

第一節 教難之概況及其由來……………一一九

第二節 教難引起之後果……………一二二

第十章 南北朝時代之佛教

第一節 王朝之變遷……………一二五

第二節 西北印佛教之降盛……………一二六

第三節 佛化雕刻之發達……………一二九

第十一章 大乘佛教導源

第一節 思想之根柢、啓發與完成……………一三三

第二節 大乘藏結集流布之謎……………一三四

第三節 菩薩之偉大……………一四〇

第四節 大乘初興……………一四三

第十二章 性空大乘之傳宏

第一節 龍樹師資事略……………一四七

第二節 性空論之前瞻……………一五〇

第三節 性空唯名論述要……………一五五

第十三章 笈多王朝之佛教

第一節 王朝之盛衰與佛教.....一六一

第二節 小乘學之餘輝.....一六四

第三節 因明之大成.....一六九

第十四章 虛妄唯識論

第一節 無著師資事略.....一七三

第二節 瑜伽師與禪者.....一七五

第三節 唯心論成立之經過.....一七八

第四節 虛妄唯識論述要.....一八二

第五節 真常一乘與唯心.....一九一

第十五章 真常唯心論

第一節 思想之淵源及成立.....一九五

第二節 真常唯心論述要.....一九九

第三節	辨僞與釋疑	二〇五
-----	-------	-----

第十六章 教難與空有之爭

第一節	教難之嚴重	二〇九
第二節	空有之爭	二一〇
第三節	性空者之復興與分流	二一四
第四節	虛妄唯識者之分流	二一七
第五節	眞常論之融合	二二一

第十七章 密教之興與佛教之滅

第一節	祕密思想之濫觴	二二三
第二節	祕密教之傳布	二二六
第三節	祕密教之特色	二三三
第四節	印度佛教之衰亡	二三七

第十八章 印度佛教之回顧

附錄

議印度之佛教.....太
敬答議印度之佛教.....順
印度佛教大事年表.....

自序

編述之緣起、方針與目的

佛說之末流，病莫急於「好大喜功」，若夫則不切實際，僞激者誇誕，擬想者附會，美之曰「無往而不聞融」。喜功則不擇手段，淫猥也可，卑劣也可，美之曰「無事而非方便」。聞融、方便皆佛家語名號，且以此爲佛教獨得之祕也。七七軍興，避難來巴之縉雲山。間與師友談，極深感於中國佛教之信者衆，而卒無以紓國族之急，聖教之危；吾人殆有庸未蓋乎！乃稍稍反而責諸佛。二十七年冬梁漱溟氏來山，自述其佛中止之概曰：「此時，此地，此人。」一聞而感之，竟不特梁氏之爲然，宋明理學者之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。佛教之徧十方界，遠來東際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競爲「三生取辦」，「一生圓證」，「卽身成佛」之談。事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於阿含經，讀得唯識佛肯綮人間，終不在天上成佛也。一句，有所入。釋尊之爲教，有十方世界說而詳此土；並三世而重現在；志度一切有情而特以人類爲本。釋尊之本教，初不與末流之圓融論者同。如勸善千方世界，一切有情也；吾爲之喜極而深。二十九年，遊黔之筑垣，獲友羣氏，感稱過從。

時太虛大師訪問海南佛教國，以評王公度之「印度信佛而亡」，主「印度以不信佛而亡」與海南之同情王氏者辯。張氏聞之舉以相商曰：「爲印度信佛而亡之說者，味於孔雀王朝之興佛而破，固不可。然謂印度以不信佛而亡，疑亦有所未盡。夫印度佛教之流行，歷千六百年，時不爲不久；遍及五印，信者不爲不衆；而未流所趨，何以日見衰竭？其或印度佛教之興，有其可興之道；佛教之衰滅，未流尙難有以救之乎？」余不知所以應，姑答以「容考之」。釋慧松歸自海南，道出筑垣，與之作三日談。慧師於「無往不圓融」，「無事非方便」，攻難甚苦，蓋病其流風之雜濫，梵佛一體而失佛教之真也。自爾以來，爲學之方針日定；深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心、家國實益之所在；不爲華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教。

治印度佛教不易，取材於詮釋之經論，古德之傳記，支離破碎甚，苦無嚴明條貫之體系，足資依循。察印度佛教之流變，自其訂證之特徵，約爲五階而東之爲三時。三時之證，有四：一、經典之暗示；二、聲聞藏不判教。性空大乘經判小大二教，以空爲究竟說。真常與唯心之大乘經，判三教：初則詳經常，實有之聲聞行；次則說性空，幻有之苦薩行；後則說真常，妙有（不空）之如來行；以空爲不了義。昔以一切經爲佛說，則三者爲如來說教之次第；今以歷史印證之，則印度佛教發展之遺痕也。二、經學者之從違：凡信聲聞藏者，或言不信

大乘經論傳說，信大乘經者，必信聲聞藏。信聲聞藏大乘經者，多指斥真常輪與唯心論。信真常唯心論者，必以空論佛說。此以後承前前必信；前者不詳後，見後說之有異於前，故或破之。三、符古德之判教：印華古德之判教者，並與此三期之次第合，蓋三期佛教與判教之一文，揭之南海潮音。（卷二十二卷十二期）四、合傳譯之次第：經則自西觀、梁法雲等不聞此說。十地、淨名、首楞嚴、三聖經等為盛並住之經也。東晉末，覺賢譯如來藏經，北涼曇無讖譯涅槃、金光明、大集；劉宋求那跋陀羅，譯楞伽、深密、法鼓、勝鬘經，其常與唯心之經，東來乃日盛。以言說，則有至法說，創譯翻初之性之論。北涼宋齊時，乃有彌勒、無著、聖慧等真常與唯心論之入乘經信論，則即出於陳與論之譯。印度之佛教，初則無常論盛行，後則惟空論。後乃有真常與盛行。參釋史述有如此，不可以意為自入也。印度佛教史述之僅存者，多斷片，支離，碎甚，吾人實無如之何？欲為印度教史之敘述，惟有藉此支離破碎之片段，以進而歸於複雜之論。離此，實難適當之途徑可須。

印度佛教發軔之本朝，時賢論說有異，而對大體無異。即此以探其宗，自流變以批判其感悟，則以佛教者行解之難，難於其本。蓋佛教者，以聲聞行為究竟。藏衛來者則以無上瑜伽為特高。中則佛本之修持學者，以真常與為根本。（三論、天台，融真常於性空。華嚴、法華、涅槃、楞嚴，為徹底之真常者。淨則隨學者所學而出入之。）茲

不暇辯證，請直述研究之所見：「佛教乃內本釋尊之特見，外治印度文明以創立者。」故流變之印度佛教，有反釋尊之特見者闕之可也。非適應無以存，其因地、因時、因人而間不同者，事之不可免，已毋庸謂爲當然。以是海內佛教者，忽視佛教正常之關顯，方便之適應，指實一切大乘道，非佛意也。然方便云云，或爲正常之適應，或爲畸形之發展，或爲毒素之闖入，必嚴爲料簡，正不應率以「方便」二字混濫之。釋尊之特見，標「緣起無我說」，反吠陀之常我論而興。後期之佛教，日傾向於異常唯心，與常我論合流。直就其理論觀之，雖融三明之實理，未見其大失；卽細羅之，亦見理未徹，姑爲汲引婆羅門而談，不得解脫而已。若卽理論之圓融方便而見之於事行，則印度異常論者之未流，融神祕，欲樂而成邪正雜濫之梵佛一體。在中國者，末流爲三教同源論；冥繼祀祖，扶鸞降神等，無不參雜於其間。異常唯心論，卽佛教之梵化。設以此爲究竟，正不知以何爲釋尊之特見也！印度之佛教，自以釋尊之本教爲淳樸，深簡、平實。然適應時代根性之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空（卽緣起無我之深化），雖已啓梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也，三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神爲「忘己爲人」。抑他力爲卑怯，「自力不由他」，其精神爲「盡其在我」。三阿祇劫有限有量，其精神爲「任重致遠」。菩薩之精神可學，略可於此見之。龍樹有革新價値之思，事未成而可憐。能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解，（梵化之適應慎）務取後期佛教之遺害者，庶足以復興佛教而轉

佛之本懷也歟！

中國佛教，爲「圓融」、「方便」、「真常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，已奄奄無生氣；「神祕」、「欲樂」之說，自西而東，又日有泛濫之勢。乃綜合所知，編「印度之佛教」，爲諸生講之。僻處空山，參考苦少。直探於譯典者多；於時賢之作，惟內院出版之數種，商務本之印度佛教史略，印度實學宗教史而已。不復一一註出，非掠美也。書成，演培、妙欽、文慧等諸學友，勸以刊行，且罄其儻有之一切爲刊費，心不惡却，允之。得周君貫仁、龔君仁慈，爲任印校之責。學友之熱忱可感有如此，令人忘其庸病矣！

三一，一〇，三，印順自序於合江法王學院

印度之佛教

印度之佛教

第一章 印度佛教流變之概觀

了解佛教，應自了解印度佛教始。

佛教創始於印度釋迦牟尼佛，乃釋尊獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度之文化而獨立者，其在印度，凡流行千六百年而斬。因地而異，因人而異，因時而異，雖合錯綜極其變。法海汪洋，入之者輒莫知方隅焉。試聚世界佛徒於一堂，叩其所學，察其所行，則將見彼印之不同，遠出吾意料外。此雖以適應異民族文化而有所變，然其根本之差別，足以承遺流。此度佛教者異也。以是，欲知佛教之本質及其流變，應於印度佛教中求之。

佛教乃內本釋尊之特見，外治印度文明而創立者，與印度固有之文明，淵涉頗深，故欲為印度佛教流變之鳥瞰，應一審佛教之前印度文明之梗概。印度文明之開發者，為印歐族之雅利安人（白色種之一支）初自西北，移入印度，於佛元（今難定釋尊入滅之周安生六四零即元前三八七年，以此為佛元，其義下當詳之）前十二世紀起至六世紀頃，以五河平原為中心，逐漸往之達羅維亞斯（櫻色人種之一支）等于南印而居之。其較廣遠者，呼為首陀



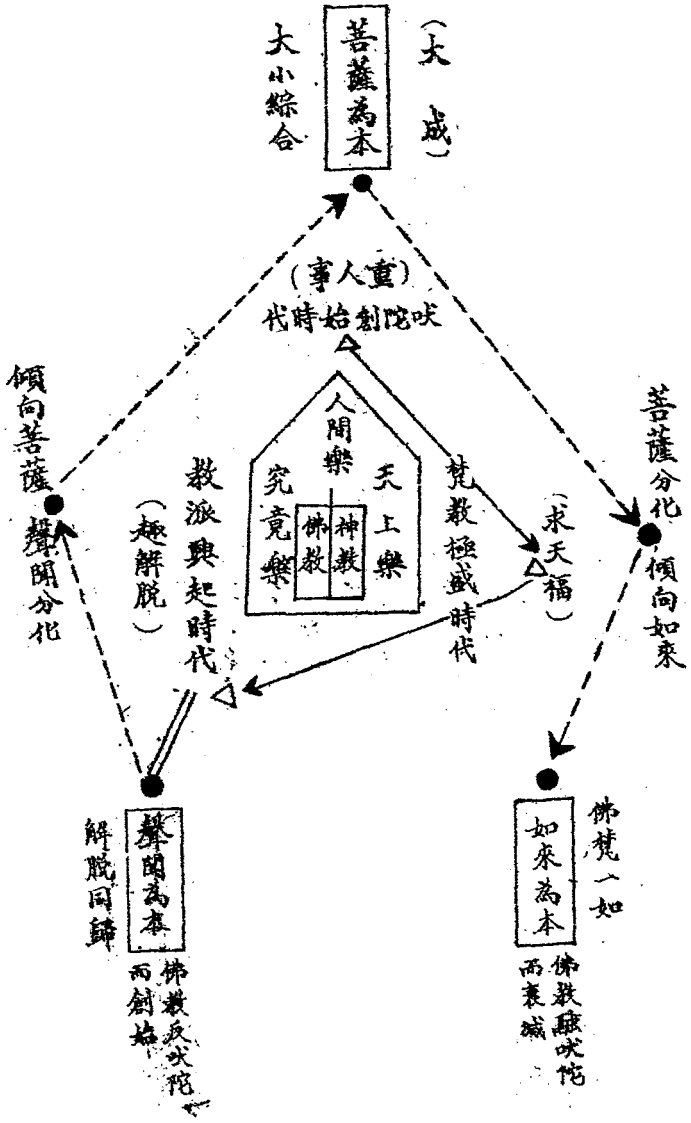
羅族，即奴隸族也。其時之雅利安人。崇敬日月等自然神；事火；祭神讚神而述其願求。懷德畏威，神格尙高潔。崇拜之目的，如戰爭勝利，畜牧繁殖，乃至家庭和諧，身心健康，概爲現實之滿足。生之觀念，雖有而未詳晰。其末期，已有自營學之口地，開始爲宇宙人生之解說。代表印度古文化之梨俱吠陀，卽此期之作品，可謂之「吠陀創始時代」。次於佛元前六世紀至二世紀頃，雅利安人，初往於閩牟那河上流之拘羅地方，厚植其勢力。婆羅門教所說之「即此」，次又南下，達恆河之下流。舍衛國以東，特以隣接緬臘區之民族，多爲黃色人種。亦所征服。此河之雅利安人，受被征服者（譯羅仲亞族）秘密思想之薰染，幽靈密咒之崇拜大盛。婆羅門高於一切；以祭祀爲萬能；以神鬼爲工具而利用之，神格日卑落；好表徵，重儀式而輕實質，確立四姓階級之制。（生死流轉之說起於此時）於現實人生之無限滿足外，轉爲求生天國之要求，此可謂之一梵教極盛時代。自佛元前三世紀起，至佛教創立止，雅利安文明，漸南漸德于高原，徧及於全印。然南印民族，雖漸受梵化，而非武力之征服。其恆河下流，富有黃種血統之民族，受吠陀文化之誘發，文事大啓，摩伽陀之悉蘇那伽王朝，且爲印度政治之重心；婆羅門教之中國，反退爲邊地矣。時東方有爲之民族，以久受吠陀文明之薰習，多以雅利安人之帝族自居，而實未盡然。如巴澤那那法經說，摩竭陀人，韋提希人，悉非雅利安人也。吠陀受黃種文明之潛化，不復以祭祀萬能，生天永樂之思想爲滿足，乃演爲窮理達本之學。承吠陀梵書而起之奧義書，於婆羅門教

，隱含口定之機。於「梵行」（幼年學業）「家住」（主持家業）之上，加以「林棲」「遁世」之苦行之生活。於祭祀生天之上，創真我解脫之說。我性（即靈魂）本淨，如何離塵垢而契入梵我（大我）之實體？要以克制情欲之「苦行」，集中意志之「瑜伽」，外形骸而內離妄念，念表徵梵我之「唵」字，則達真我超越之解脫。承此反吠陀傾向之暗流而開展之，乃產生多種出家之沙門團，以嚴酷之苦行求解脫，而成風行一時之反吠陀潮流。此可謂之「教派興起時代」。雅利安文明受櫻族神祕文化之同化於前，受黃族文化之反抗於後，婆羅門教乃為之一時衰落也。

東方新興民族之勃起，雖行出反吠陀之洪流，而以氣候酷暑，受東南海濱民族之影響頗嫌於神祕苦行。釋尊乃乘時而興，來自雪山之麓。慈和不失其雄健，深思而不流於神祕，淡泊而薄苦行。創佛教，弘正法於恆河兩岸。所弘之正法，以「緣起無我」為本；即世間為相依，相實之存在，神我為世界之主宰，亦無神我為個人之靈體也。以世間為無我之緣起，故於現實人生之佛教，反侵略而頌無諍；闢四姓階級而道平等。於未來生天之佛教，崇善行以代祭祀萬能；尊自學努力以斥神力咒力。於究竟解脫之佛教，以不苦不樂為中道行；不以瑜伽者之狂禪為志，而以戒為足，以慧為目。釋尊之教化，雖以適應時代思潮，特貴於出家之聲聞，然釋尊本身，則表現悲智之大乘，中和雄健，與弟子同證真解脫，而佛獨稱「十力大師」也。佛於反吠陀之學流中，可謂月朗秋空，繁星大照矣！此第一期之佛教，可曰「聲聞為

本之解脫同歸一得，入滅已，下設佛元四百年中，佛教以孔雀王朝之發信，漸自摩竭陀分化各方，東之大眾系，自毗舍離而與伽藍，而南印，又沿西海濱北來。西之上座系，則沿恆河西上，以摩倫羅為中心；或深入西北印，或沿雪山麓而東還，或西南抵摩羅婆一帶。以分化一方，語言，文字，師承，環境之異，學派之分流日甚。然分化之主因，實在大乘，入世頓向之勃發。其見之於辨論者，崇兼濟，則有佛菩薩聖德之證；求適應，則有重根本之證。開奮融新，則有有無雜藏之證。分化之方式不一，而實為急於己利（聲聞）與重於為人（菩薩）兩大思想之激盪。此第二期之佛教，小乘盛而大乘猶隱，曰一傾向菩薩之聲聞分流。佛元四紀至七世紀，以大月氏迦風色迦王之時，兩系合流於西北印，大乘佛教乃盛。大乘於各派之思想，為綜合者。就中龍樹菩薩，以一南方學者而深入北方佛教之虛與，開一切法皆空而三世幻有之大乘，尤為大乘不礙之宗。以融攝世俗，大乘經中已不無神祕苦行表徵，它力思想之潛萌；龍樹菩薩乃開為洗刷也。此第三期之佛教，說三乘共同一解脫，其顯明本佛相，聲聞。然佛世重聲聞，今則詳菩薩之利他，可曰一菩薩為本之大乘綜合。佛元七世紀至十世紀，大乘佛教又分流：西以為毘陀為中心，無著師資弘闡空唯識論。東以摩竭陀為中心，道場摩竭陀。大乘分化之因甚複雜，而一如來一稱向之潛流，實左右之。多陀伽陀，善信如來有二義：一，从道之神與真名，即如來不變而流轉解脫之體。二，如來死後法，死後法也。

之如來，即此。二，佛教之佛陀異名，可譯為如來，如解或如說。即證如之法性而來成正覺者；如法相而解者；如法相而說者。佛陀具此三義，故曰如來。與後期佛教迥然異趣不同。如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。此如來性，真常不變，即清淨本具之心體，離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。此真常淨心，易與婆羅門教之梵我相雜；而其時，又適為婆羅門教復興，梵我論成之世，佛陀漸與梵天同化矣，其見之於辨論者，有生滅心與真常心之諍；有唯心與有境之諍；有無空與不空之諍。此第四期之佛教，可曰「傾向如來之菩薩分流」。千年以降，佛教漸趨地勢縮而局促於摩竭陀一帶。以如來不可思議之秘密，為發揮之。立本於唯心之唯心論，之行解，為一切學派，內外思想之綜合，為一切秘密迷信之綜合。一切有情或佛，不獲如大乘初興之重於利他，而求即心，即身之成佛。奄奄六百年，受異教者之壓迫而滅。此第五期之佛教，可曰「如來為本之梵佛一體」。印度佛教凡經五期之演變，若取驗一生，則如誕生，童年，少壯，漸衰而老死也。



依此圖以觀印度佛教之興衰，不難知其梗概。夫人之所求者，現實人間樂，未來天上樂，究竟解脫樂三者而已。其即事向天道，以天道明人事者，神教也。即解脫以入世利生，依人間悲濟之行，以向解脫者，佛教也。解脫思想起，則神教衰；天神崇拜盛，則佛教滅。此必然之理也。觀吠陀創始時，崇天道以盡人事。繼之者，祭祀求生天，祕索求神祐。婆羅門教乃底於極盛。迨一脫思想起，理智開發，婆羅門教衰而教派紛起矣。佛教以反吠陀（神教）之精神，習婆羅門教而興。初則以聞爲本而重於解脫事。繼起者，以菩薩爲本，詳悲智利濟之行，以入世而爲出世，佛教乃大成。惜佛徒未能堅定其素志，一轉爲忽此土而重他方，薄人間而尊天上，輕現在而急未來。融攝神教之一切，彼神教以之而極盛者，佛教以之而衰滅；婆羅門教又起而代之矣。

印度佛教五期之流變，已如上述，今更東之爲兩類三時教，即與從來判教之說合。一、自佛教傳布之興衰言之：佛元三世紀中，重迦王朝，毀佛而佛教一變。前乎此者，佛教與孔雀王朝相依相成，國運達無比之隆盛，佛教亦登於國教之地位，遍及於五印。後乎此者，佛教已失其領導思想之權威矣。佛元九世紀末及十世紀，佛教北受匈奴族之蹂躪，東受設賞迦王之摧殘，婆羅門教則尤明攻暗襲其間，佛教爲之一變。前此，佛教雖失其政治之指導權，偏於學術之研究；然傳布普遍，猶不失爲印度大教之一。後則局處摩竭陀一帶，書空咄咄，坐待聖命而已。以教難而觀佛教之演變，頗明白可見：初則爲聲聞（小乘）之四諦乘；中期

爲菩薩(大乘)之波羅蜜；後爲如來(一乘)之陀羅尼乘。以其自教地之發展，則亦有二時：即初二期爲初時教，第三期爲中時教，四五兩期爲第三時教。初時教以「講行無常印」爲中心。理論，修行，並自無常門出發。實有之「乘」，如龍一切首飾，其代表也。第二時教以「諸法無我印」爲中心。理論之解說，修行之宗要，並以一切法性空爲本。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。第三時教，以「涅槃寂靜印」爲中心。成立染淨緣起，以無生寂滅性爲所依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常(即常樂之「妙有」)，「不空」，「中道」之一乘，如楞伽，密嚴經，其代表也。後之祕密教，雖有不同之解說，於真常證而融攝一切事相耳，論理更無別也。雖然，世間事，乃「非斷非常」之緣起，固不得而割截之；「非一非異」之緣起，亦不得執一切概全。此中，僅就其時代事理之特徵，姑爲此分畫而已！

釋尊略傳 三眼。亦於其時。其去又既。學不獲

再。第一章 釋尊略傳 三眼。亦於其時。其去又既。學不獲

出釋迦牟尼佛之傳記，零落難詳。即其僅見於記述者，亦多傳說互異；且難以表象之辭。

其真者以得精確之佛傳，實非今日所能也。今僅取近於真實者，敘之，用以發見聖者之化

迹而已。

一、釋迦一訓語，為種族之名。一牟尼一訓語，乃聖者之稱。合言之為能寂，所以釋

迦族中之聖者也。釋迦族，舊傳雅利安人，出名于甘蔗之後。初居印度河側，其下立國，其

山之麓，饒釋種所自起。甘蔗王族，由曼曼（即喬答摩）世之後，因以曼曼為氏云。然以近人

之考證，頗不以此說為然；而釋種為黃色之蒙古種人。玄奘西域記，謂迦毗羅衛以外之釋

族，凡四國：一、梵衍那國，在雪山中，即今興都庫斯脈之西部。二、四羅國，在雪山

下。三、國，在巴達克山南。四、附庸國，在葱嶺西南境，與印度、阿富汗接壤。四、烏使那，

釋尊即度西北邊省之北部，其故都直逼葱嶺下。此四國，悉非雅利安人也。雖種各經載，釋

尊嘗入婆羅門家，被呵曰「饒婆特」且拒其入室，使釋尊而為雅利安人，則不啻如此。舍衛

國之波斯匿王，雅利安人，而釋種拒不與婚嫁。其種族之不同，麻姑亦可見。從地地之分布

而考之，則可見其為山嶽民族而南望印度大陸者。釋族以瓦武有方稱，其東鄰揭戶那，釋力

士生地。迦毗羅衛之釋族，蓋雪山中之遊牧民族，卜居平地而漸農業化者。自益嶺東來，深
 巖馬拉雅山分布之居民，如西藏，尼泊尔，不丹及阿薩密省，悉為黃種。釋族非雅利安系，
 其為黃種無疑也。毗舍離民族為離車子，摩竭陀與之通婚嫁。玄奘傳泥泊爾為離車子。毗舍
 離跋耆比丘，以「佛出波夷那」為言，疑釋種同此。釋族所住地，在恆河支流羅泊提河東北
 ，面積約三百二十方里，有盧毗尼河貫其間，遂分十家，各主一城。位盧毗尼河西北之迦毗
 羅衛城，即釋尊父王之治地也。迦毗羅衛，即今之畢拍囉婆，在尼泊尔南境。佛元二千二百
 八十六年一月，佩於其地掘得吠陀族供養釋尊靈骨之石瓶。地當北緯二十七度三十七分，東
 經八十三度八分，與法顯所述之迦毗羅衛正合，因得定之故鄉焉。盧毗尼之東，有拘利城，
 與迦毗羅衛自昔通婚嫁。釋尊父王輸頭陀那，娶拘利城主阿藍釋迦之二女，摩耶及波闍提為
 妃。摩耶夫人四十四歲時，夢白象入胎而有娠。翌年，分娩期近，乃從俗歸隸。途經盧毗尼
 園，少憩，遂誕生太子於無憂樹（或作娑羅樹，鉢羅叉樹）下。園去迦毗羅衛東四十里，為
 憍利城主善覺妃嵐毗尼之別墅，在今尼泊尔之蘭莫帝。時距今二千四百零九年。四月八日
 日出時也。釋尊誕生之辰，大地為之狂歡，草木競榮，鳥獸呈瑞，非常人有非常事，理應然
 也。釋尊系出名門，色相端嚴，有異常兒。識者知其不凡，咸謂在家當為輪王，出家必成一
 切智；因錫以悉達多（義成）之名。太子生七日，母摩耶命終，由姨母波闍提代育之。年七
 歲，就傅；依名學者毗奢密多羅，吠陀及五明論。次依孺提提婆，兵法及武術。學不數

年，靡不精達。乃於十五歲時，父王爲其舉行灌頂大典，立爲太子。太子處儲位，尊，享王家物質之樂，而常若不愜於懷。父王因爲其完婚，納善覺女耶輸陀羅爲妃。關三時之殿，益五欲之樂以娛之。孰知太子之別有會心，如蓮之出淤泥而不染歟！

第二節 出家

太子於二十九歲之十二月八日中夜，（或云十九歲二十五歲）捨父母妻兒臣民，僭侍者車匿，悄悄離城去。至跋伽婆仙人所住林中，剃鬚髮，服僧伽藍，遺車匿還報。車匿遠，以太子出家告。父王大驚，遣使召之；不得，因留憐陳如，跋提，跋提，摩訶男，阿訶示以侍之。

釋尊出家之動機，佛教世目的之所在，此應略事分疏之，以見佛意。雅利安民族之初移殖於五河地方也，勇敢善戰，夷舊住民族而奴役之，階級之制由此興。政治無專政帝制，選舉或世襲，以家族爲中心，而組成一種族之小國。宗教則崇拜自然，未聞出世解脫之說。此佛元前六世紀前事也。此後，沿恆河東下，入於豐沃之平原，農業勃興，文化大啓。婆羅門學者，創因姓之說，視爲有神聖不可踰越之限制；婆羅門爲專責宗教之祭司，剎帝利爲獨占軍政之武士，吠舍爲業農工商之平民；此三者爲雅利安人，固有誦吠陀而祭神之權利，且可依宗教而得新生命。第四首陀羅族，即被征服者，但以勞力供贖德，無祭神重生之權也。

時宗教之儀式，制度，及神學，燦然大備，瘡痍思辨而應以神祕之鬼術。所謂吠陀天學，「祭祀萬能」，「婆羅門至上」之婆羅門教三綱，即於此時確立之。道佛元前二三世紀，政治與宗教，俱有顯著之變遷。祭祀萬能，已不能壓迫人靈。窮理盡性以求澈底解脫之風，因森林密，優波尼沙曇之出而日盛。厭世出家修行以達神我之解脫，蔚為一時風尚焉。婆羅門之教權，雖仍有人為之支持發揚，然以拘於傳承形式，嚴階級，重祭祀，已不足適應時代。兼之，婆羅門恃宗教而營家族之生活，自自趨於腐化，藉以神祕咒術，存靈泛濫而不可收拾。有心之士，慨然而起，否認吠陀，反抗婆羅門之學派是也。然思想一旦解放，即陷於混亂之局；或否認道德之價值；或創自然之說；或作殘酷之善行；或修枯寂之禪定；或作說辨論；或唱導唯物，追求現世五欲之樂。舞駭弊而新學問，安得一切管者以正之！以言破壞自權利安民族東移恆河流域以來，東方被征服之族，受吠陀文化之啓發，而次第復興。王位多世襲，不復選舉。養兵固位，既為同族兼併之戰，又為反雅利安族之爭，摩竭陀與薩羅之對立，其著者也。羣雄分立，相為爭伐，東方新興民族之勢力，且駸駸駕雅利安族而之上。然世亂時荒，民不堪命矣！安得一施仁政，一閭浮躋人民於盛世之輪王哉！不作轉輪王，即為一切智者，釋種以之期待釋尊者，實法代之公意也。

時代之政教趨勢既明，可以進論釋尊出家之動機矣。傳說父王曾偕太子郊遊，並觀耕焉。田間作人，赤露辛勤事耕墾，形容枯瘠，日炙汗流，並困乏飢渴而不得息。犁牛困頓，備

受鞭策羈勒之苦。羣場上殺之下，悉有蟲出，鳥雀飛來覓食之。太子有感於農奴貧病，遂生相殘之苦，悲心油然而生，因移坐閻浮樹下，寂然而思所以救濟之道。釋迦出家之志。此釋迦入道之初心，社會救濟與生死解脫，實兼而有之。復有傳說焉，太子嘗遊觀四門，歷見老病，死，苦，及見出家安樂而日增其厭世出家之心。此不必視為事實，要為發願渡世，同其解脫為樂而回家。遊觀云云，特象徵其內心之感悟而已。傳說出家之動機，止於此。吾嘗於迦毗羅衛之國政，若有可見焉。迦毗羅衛，地不滿百里，受薩摩羅國之控制。爾非其種族。薩摩羅王徵妃於釋種，釋種不願為異族之婚，而又莫敢與抗。國小，地僻，處兼併之世，強鄰虎視，亦難以圖存矣。當佛之世，即為薩摩羅所滅，其地證也。末利夫人信佛，波斯匿王猶多憎嫌之辭。（與薩摩羅爭霸之摩竭陀）王頻毗娑羅，則有願分國與釋尊並治之說，願其玩味）釋尊其有感於國族之苦乎！不為轉輪王，則為一切智人，二者不相兼而不相悖。捨無可為之故國，謀生死之解脫，兼求淑世善生之道，釋尊毅然成行矣。

釋尊忘世為道，日以求道為務。嘗南行參訪於毗舍離城北之阿羅邏迦藍，彼以超越一切有，而住無所有之定境為解脫。釋尊以為未盡，去訪鬱頭藍弗於王舍城外森林中。彼以非想非非想為涅槃，即泯滅非想之差別，而住於空寂靜之印見。釋尊知其未盡，又捨之行。止於樂茶婆山，入王舍城乞食，頻毗娑羅土見之，力勸返俗，釋尊謝却之。玉樹以菴感勸者願先見度為請。釋尊往優曇頻羅聚落之苦行林，與苦行者為伍，備嘗辛苦，精進不為不盡。

而終無所獲。因悟苦行之非計，翻然改圖，欲於定中觀象以得之。先趨尼連禪河，解衣入浴；受牧女善生乳糜之。色力乃漸復。僑來如等五。見之，謂爲退失，心生誹謗，捨之而去。波羅奈。釋尊乃行於伽耶山之畢波羅樹下，敷吉祥草，跏趺而坐。以「不成正覺，不起此座」爲誓。時出家去已六年矣。（或云十二年）

第二節 成正覺

釋尊以大悲、智大精進，宴坐思者凡四十九日，破魔障，得三明，於二月八日明星現時。廓然圓悟而成正覺，因得佛陀之名。今印度之巴特拿城南七十里，有伽耶城；距伽耶城八里，有佛陀伽耶，卽釋尊成道處也。其所坐之畢波羅樹，因釋尊悟道其下，遂稱之爲菩提樹。今尚存。

成正覺云者，簡言之，卽正覺世間之真相，智明成就而生死永寂。佛陀追述悟道之經過不外止覺緣起之生滅。釋尊嘗以「我說緣起」，示異於外道，持此身爲佛法之特質可也。生死太苦，由業力而輪迴不息，爲印度學者之其信。然一及大我小我，本體，現象之說，則莫不陷於。彼輩探宇宙之本元而立梵，探個體之本體而立我，又從而融合之。然一之則一，解脫而一切解脫，異之則梵我一體之說不消。其說現象也，謂自本淨之梵我，起迷妄苦迫之世間。無論其解說爲如形之與影，如水之與波，或如父子，然以本淨爲迷妄之因，終無以

自圓其矛盾。若以迷妄爲淨我同爲無始之存在，則陷入二元失其本宗矣。使爲二元也，眞妄又如何聯繫以構成流轉？眞我會無所異，又如何離妄而獨存？釋尊正覺緣起，知其病根在眞我。既無我爲宇宙之本元，亦無我爲輪迴之主體，世間唯是惑業苦緣起之鈎鎖。卽緣起以達無我，乃徹見生死之實相而解脫。成正覺者，此也。

釋尊菩提樹下之正觀：以爲吾人有身心演變之老病死苦，有人事糾紛之愛別離苦，憎怨會苦，自然缺陷之求不得苦，悉沈沒於「老病死憂悲苦惱」之大海而莫之能脫。卽此苦而探其原，知衆苦之因，受「生」。有生卽有苦，苦實與生以俱來樂生厭苦之常情，蓋亦顛倒之甚矣。吾人何事有生而爲衆苦之所迫？必有能生身心者在。此能生者之存在，曰「有」。明言之，則以業力熏發，構成身心之潛在也。業力熏成身心之潛在，由於執「取」。何者？內則妄取自我；外則或爲五欲之追求；或執取倒見以爲是，邪行以爲清淨。於是乎三業繁興，而集未來身心之苦因。馳取一切，又以欲「愛」染着爲因。於相續之三有自體，於所取之三有境界，若磁鉄之相引而不捨。着之不已，則羣爲縱我役物之行。釋尊嘗教之云：「當知因愛有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有着，因着有嫉，因嫉有守，因守有護，因護故有刀杖爭訟，作無數惡。」又云：「以欲爲本故，母共子諍，子共母諍，父子兄弟姊妹親屬展轉爭諍，更相說惡，況復它人？以欲爲本故，國民共諍，彼因鬥爭共相憎故，以種種器械及轉相害。」愛取爲未來生死之動力，亦現在愛別，憎會，求不得之苦因。

現是節制婪取，乃樂生之王政；根絕愛取，爲厭苦離欲解脫之聖法。釋尊爲之而日家者，今則以正觀緣起而得之。逐物流轉與離貪解脫之緣起正觀，卽正法之根本。釋尊於初轉法輪時，以書約之爲四諦：生老病死爲苦諦，愛爲集諦，愛滅爲滅諦，以厭苦離欲解脫之進爲道諦也。

緣起不出此五支！然考釋尊之教，猶有闡述緣起之底蘊而詳說之者，卽求觸境繫心之歷程而達於身心相依之開展也。順其序而略言之：「識」入母胎，因有「名色」之開展。識與名色相依不離，一期生命於是乎相續而住。名色開展有「六處」。根境相涉入，則有相觸識三者相「觸」之認識。識觸與無明俱，昧於緣起，乃昧著於苦樂之「受」，而「愛」著生焉。識與名色，六處，同爲前生惑業所起之身心，雖識爲一期生命開展之初始，然是苦而非苦。故欲解脫未來之生死者，在滅觸俱無明而非滅識也。釋尊又推由意而闡述之，識爲無始相續之苦果，不勞滅之，滅無始相續之惑業可矣。以過去之觸俱無明爲「無明」，以過去諸境馳求之一切身口意行爲「行」；必無明滅而後行滅，行滅而後識滅也。釋尊於緣起正觀中，知生死之因緣愛取之行，染愛以無明爲本。以無明之蒙昧無知，不覺生，爲惑著苦緣起之鎖鎖，面若有自我者存。有我則有我所，愛之爲自體愛，壞異戀，取之爲我語取，欲取緣以纏我逐物，苦輪常運不息矣。一旦緣起觀成，無明滅而明生，無我無我所，離無因緣因著諸見，愛欲自離而解脫。如旭日初升，長夜永別。自覺自證：我生已盡，梵行已立，所傳已獲。

不更受後有。釋尊正覺而成佛，蓋如此。

第四節 佛法論

釋尊成正覺已，欲出其所悟之正法以化迪有情，實現涅槃，後樂，及究竟樂。然際於時代根性之積重難返，實難與言正覺之本懷，乃於五十七日中，（或云三七日，一年等）度長期勤善之行，而思所以應化之方焉。嘗慨然曰：『我法甚深妙，無信云何解？』『辛勤我所證，顯說爲徒勞』。『我甯不說法，疾入於涅槃』！是何言之痛也！其不易說，即說亦難信難行之道，或解爲緣起及緣起之滅；或解爲緣起之性空；或解爲一乘之實相；所說不必同，而不離緣起正法則一。蓋緣起正法，不特證之以寂滅出世，因『衆生著阿賴耶，樂阿賴耶，喜阿賴耶』，固不易；即解之以和樂入世，亦非剎帝利以武力，毗舍以財力，首陀羅貧弱不克自振之時機所能喻。傳說有梵王來請，佛起而弘布其正法，此豈非有感於婆羅門文明之有待救濟，不忍於世之終古長夜耶？我期熟思已，決意唱道一適應時代之方便教，而寓真實於其中，俾漸加格化，以達暢盡正覺之本懷也。

釋尊去波羅捺，遇商人提謂、波利，途，二人以麩蜜獻佛，受歸依而去；得佛財分之最初弟子也。途中又值異學阿耨婆迦，叩佛所師，佛以『我最上最勝，不著一切法，諸愛盡解脫，自覺離漏』答之。又問佛所之，佛告以『我至波羅捺，擊妙甘露鼓，轉無上法輪，

世所未曾轉。蓋聖智洞徹，事見機先，確信所證而無疑也！佛訪橋陳如等五人於波羅捺之鹿野苑，五人見其來也，初以其退失淨行，相約勿爲禮。佛至，不覺肅然致敬。佛告以「我卽是佛，具一切智，寂靜無漏，心得自在。汝等相來！當示汝法，教授於汝，汝應聽說如說修行，卽於現世得盡諸漏」。五人乃執弟子禮，卽所謂五比丘是。五比丘以佛之捨苦行爲疑，佛乃進而教之曰：「有二種障：一者，心著欲境而不能離，是非解脫之因。二者，不正思惟，自苦其身而求出離，永無解脫。離此二邊，乃爲中道。精勤修習，能至涅槃」。此中道之名，卽八正道，爲佛家精義所在；有利利它，悉應於此中求之。此就教授之中心立言，若詳示生死流轉之苦痛及原因，解脫生死之聖境，離苦得樂之正道，卽四諦是。有轉法輪經等載之。聞法已，橋陳如首先悟入正法，因得阿若橋陳如之稱。餘四人亦次第得入，悉成羅漢。三寶乃具足，世間凡有六阿羅漢。

苦——生，老，病，死，愛別離，怨憎會，求不得……如病

苦之集——後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛……如病源

苦之滅——愛滅……如病愈

苦滅之道——八正道……如藥

此四諦之創說，卽所謂初轉法輪也。轉法輪者，法爲規律之義。約道諦言，卽行持之正軌，解脫者所必由，故曰「法者，八正道也」。約四諦言，卽一切普遍，不變，真實之法則。

緣起流轉爲苦集，緣起還滅爲滅，卽流轉以達還滅之行爲道。此世出世間，必然而不容或異之軌律，曰法。此法，性自爾，曰「法性」；法常爾，曰「法住」；法各如其分，曰「法位」；法爲一切之因依，曰「法界」。是真，是實，是諦，是如，釋尊之所證所說，此法也。輪爲輪形之武器。據印度舊說，統一閩浮，正法化世之大王，名轉輪王。當其舉行卽位典禮時，有此輪寶來應。以輪寶之力，自近而轉及遠方，摧擄一切讎敵，而後王道化被於天下。今以喻佛之說法，自己而轉及它人，摧折一切異論惡見，而後佛化徧及於世界。大品經以「不轉不還」爲說，知轉有病動推進之意。以鹿野苑之最初推勸此正法，乃若獨得轉法輪之名；實則法輪常轉，不必限於初說也。

佛度五比丘已，卽於波羅捺小住，禪思，經行，教授，初創和樂僧團之制。波羅捺有長者子耶舍，及親友多人，聞風來歸，並出家證果，世間乃有六十一阿羅漢。滿慈子，大迦旃延娑毗耶，並憍外道入佛法。度雨期已，釋尊遣弟子游化人間，自身則獨往優婁頻羅聚落，化事火婆羅門迦葉氏三弟兄及其弟子千人，佛教之勢日張。釋尊憶頻毗沙羅王之約，乃與比丘趣摩竭陀首都王舍城。王聞之，率臣民郊迎。見三迦葉爲弟子，信心彌切。王聞法，得法眼淨。因於城旁迦蘭陀長者之竹園，建精舍奉佛；此國王信佛之始，亦佛教僧寺之始也。釋尊之二大弟子，舍利弗，目犍連，於佛成道後四年歸佛。初二人從刪闍耶外道出家，常以未聞道要爲報，一日，舍利弗入城，見阿菴木（五比丘之一）處饑序序，諸根豫悅，叩其所

師，曰：「釋氏大沙門，詢其所學，則舉緣起偈答之：『諸法因緣起，如來說是因，諸法因緣滅，是大沙門說』。舍利弗聞之，得法無滯。歸語曰：『連，亦吾，因偈二百五十弟子，詣竹園出家。時有摩訶迦葉者，出家修厭離行，素爲國人所宗仰。於王舍城多子塔前值佛，因適心入佛教，自謂『若不值佛，亦當獨覺』云。成道第六年，淨飯王病，遣優陀夷來迎佛，以生前一見爲幸，並於尼拘樹園預設精舍以待之。釋尊偕弟子還迦毗羅衛，爲種種說法，淨飯王得道證，宮人多受戒法。惟度異母弟難陀及佛子羅睺羅出家，淨飯王爲之悲感不勝。留七日，辭還竹園。甫抵末羅族之阿菴比耶村，種種之釋耶律，阿難、金毗羅，提婆達多等，隨至，請爲弟子；或由此出淨飯王意云。理髮師之優波離，亦於此時出家。後世所傳之十大弟子，除解空第一之須菩提，似出家較晚外，餘並釋尊初期之弟子也。」

此後，至入涅槃，無連續之記載，惟遊化之地點，所化之弟子，散見於聖典中，得以見其概略。釋尊教化凡四十五年，其足跡所及，東至瞻波，西至拘睺彌及摩倫羅，南至波羅捺，北至迦毗羅衛；猶不出恆河流域。其常住說法之處，非信徒奉獻之精舍園林，卽水邊，林下，大率以清靜而宜於教化爲主。其有名者，如王舍城之竹園，靈鷲山，溫泉林；舍衛城之祇園，鹿子母講堂，華氏城之雞園，波羅捺之鹿苑，毗舍離之庵羅園，重閣講堂，獼猴河畔之牛角林；迦毗羅衛之尼拘律園，拘睺彌之瞿師羅園等。以在竹園及祇園之時尤多。

釋尊初期之出家弟子，推限於男性之比丘，以從其它教團中來者爲多。初至王舍城，已

有千二百五十弟子矣。佛之姨母摩訶波闍波提，自淨飯王沒後，求度出家，佛初不之許。後以阿難之請，始允其出家，由是有比丘尼。比丘尼中，如耶輸陀羅，蓮華色，曠野等，亦有名。其皈依佛之在家弟子，男稱優婆塞，女稱優婆夷，爲數尤衆。上自王公貴族，下至乞丐，淫女，無不爲釋尊慈悲所攝受。優婆塞之有名者，如摩竭陀王頻毗沙羅，柯闍世；拘薩羅王波斯匿，頻王之待醫耆婆，大臣雨勢；舍衛城之婆須達多，釋種釋摩訶男等。好婆夷之有名者，有頻王妃之韋提希；置王妃之末利；須達多之妻善生，舍衛城之鹿子母，毗舍離之淫女庵摩羅等。此等在家弟子，亦多有證果者，乃能證深法者。

釋尊之說法也，不務深遠理論之闡述，不爲苦行奇難以感衆，惟以簡明切實之教旨，示人以中道之行。務使聞法者，人能隨分隨力，去惡進德，以自淨其心。佛法之在恆河兩岸，如春風時雨之化洽無間，固由說法之善巧，解脫道之正，與適合時代性之要求，然有賴於釋尊崇高之德性，悲懷，平等，躬行，身教者尤多。釋尊之弟子，師友也。「我不攝受衆」：「同坐解脫床」，不如異教者之以神祇自居，或統攝自居。迦蘭於僧，不欲厚於己；五日一行比丘之房；爲病比丘洗濯；爲官比丘經針，向小比丘懺悔，聞病，則不辭跋涉之勞；憫其愚，則不以誑佛爲嫌；凡沐浴釋尊慈和懇至之化者，莫不自尊自律而日進於德。阿難說精進，忘病起坐以聽之；聞堂中說法，則於戶下；釋尊之敬正法也如此。其於人世之和樂，悲憫兼濟，亦有可言者：釋迦族與拘利族爭水，釋尊送來爲之和解。毗舍離大

疫，則身入其境以化之。教破耆族以國不危之道，迴琉璃王殘民之師；息阿闍世王東征之謀，化央裡利囉羅，行旅蒙其澤；卽此數端，可見釋尊之重視現樂人羣爲何如。餘如設四姓平等之教；斥祭祀；訶苦行；禁咒術；糾正印度文明之偏失，則尤世人所熟知者。及門之聲聞弟子，以蔽於時習間或未來能深體釋尊之本懷；然如畢陵迦婆蹉之捍盜，富樓那之化羸獯之耆民，目連健之殉教等，亦有足多者。在家弟子，尤多難能之行，釋摩訶男自殺以救同族；末利夫人飲酒以救人，須達多及梨師達多等，更能舉所有資產，與信佛之四衆弟子共之。佛及弟子之高行頌德如此，宜其風化所及，翕然景從也！

初期出家之弟子，多耆年久學，厭離心切，釋尊僅提示「法味同受」，「財利共享」之原則，卽能淡泊知足，和諧共存，固無須制戒律以繩墨之也。後以比丘日衆僧事日繁；或放逸而作罪行；或愚昧而受譏嫌；或共住相紛爭，比丘之衣，食，住行，在在與社會經濟有關；時代俗尚之無礙於正法者，亦不必矯情立異，與世共諍。釋尊乃適應時衆之要求，一一爲之制。其遮止性罪及足以引生性罪之方便，易受世人疑慮譏毀者，制爲戒條，半月半月誦習之，曰「波羅提木叉」。餘如參加僧團及退出之規定，安居，誦戒之規則等，大抵經佛之指導而日常行之，此則結集所出之「雜跋渠」是也。比丘之出家，在求解脫自由。然羣衆相處，不能無法制；否則自相凌奪，不能身心安甯以和樂爲道。游化人間，必求時代之適應，否則受譏毀摧殘而無以圖存。求正法之久住，端賴此「攝僧」之制耳。佛教之僧制，泯階級

均貧富，齊貴賤老少；融法治德化於一爐；實兼自由與團結而有之。其制本世間事；或爲道德之訓條；或爲僧團之規繩法；或爲衣，食，等瑣事；而佛制不許白衣（在家衆）人聞。舊傳有人竊聽戒法，金剛力士擊殺之。僧團極公開，其內容則諱莫如深，何哉！誠以和樂，平等，共存之制，驚世駭俗，未爲時衆所共喻也。

因佛教之開展，外來之障礙亦隨之而生。婆羅門反對之，以其一反婆羅門教三綱也。苦行沙門反對之，以其訶苦行爲癡人也。釋尊之遊化，常與四衆弟子俱，貧乞者亦隨行。此無所有者之羣團遊行，常使地主頹輸金之樂，村主發羨慕之論。餘若農奴怠工，武人解甲，並使治者爲之不快。然釋尊之教，以究竟之解脫爲主。方便之社會救濟，厄於時勢，未能一展所長。故佛教之受壓迫，亦以外道爲多。有帶孟而謗佛者；有埋尸以相諷者；有設火坑毒飯以害佛者；尤以提婆達多之摧殘佛教爲最烈。提婆達多，佛之堂弟而從佛出家者。其章提希子阿闍世之敬禮，染着利養，乃與阿闍世謀，勸殺父王頻毗婆羅爲新王，已則殺佛別創新教爲新佛。彼欲害佛者數次，初放野象，次使狂人，後投大石，而皆目的不果。乃自稱大師，創五法是道，一，八正道非道。五法者，一，形壽著糞掃衣；二，盡形壽常乞食；三，盡形壽唯一坐食；四，盡形壽露坐；五，盡形壽不食一切魚，肉，血味，鹽，酥，乳等。（或作：不食鹽；不食酥乳；不食魚肉；常乞食；春夏八月露坐，四月住草庵。）觀其五法之峻嚴，顯顯着那苦行之教。以時兼崇尚苦行，乃使佛教之五百漸學，暫時叛教以去。佛真弟子，

雖盡受政教之摧殘，從未叫囂，少流於感情用事，沈靜悲憫，一以德化，卒於心安理得中勝之。

第五節 入涅槃

釋尊遊化四十五年，年八十矣。由王舍城而拘尸那，最後之遊行。途經波吒釐子城，時方興築，佛即言其將來當甚繁榮云。又與弟子渡恆河，入毗舍離。值雨期，欲於城外波梨婆村安居；時世饑饉，乃散衆獨與阿難居。處。此時，佛已重病，自知化緣已畢；惟以弟子多不在前，不宜入涅槃，遂自支持以待。阿難知佛入滅期近，乃請所以命弟子者。佛曰：「我不攝受衆，亦無所教命汝等當自依止，法依止，莫與依止；卽修四念處而行。」蓋四念處爲七覺支之初基，離四倒之妙術，出生死唯一可依之道也。安居畢，入鉢乞食，爲衆說法。翌日，勉力向拘尸那行。經路乾茶村，說戒，定、慧、解脫之四法；卽總攝佛學之宏綱及其目的所在也。佛由此入波婆村，食金工繩陀所獻之楸椹耳，而病益劇。途中，腹痛如血，疲累不堪，乃命阿難敷座稍息。旋復行，浴於拘孫河，宿拘尸那城外照連河畔之二雙羅樹間。有外道須跋陀羅，聞釋尊中夜將入涅槃，請見佛一決所疑。阿難以莊尊疲乏辭，須跋陀羅固請不已，佛啓之，命入，示以唯八正道有沙門果。聞法請果，因爲佛最後弟子。於時大衆知佛將滅，未離欲者，悲痛淚落不自勝，佛乃起爲作最後之教誨：「汝等勿謂失師主；

我涅槃後，所說法，律，是汝等師也。『佛諭衆有所疑者，可疾問之，無得懷疑不求決也。世尊三唱而無八問者，乃更謂弟子曰：『汝等勿懷憂惱！若我住世一劫，會亦當滅。世和如是，當勤精進自今已後，我語弟子展轉行之，卽是如來法。』言在而不滅也。』釋尊忍疾爲弟子說法，安慰之，勉勵之，其教誠之懇篤，可以見矣！教誡畢，從容入滅，時二月十五日中夜也。侍佛涅槃之大弟子，唯阿那律及阿難在，乃移舍利於郊外天冠寺，以待衆比丘之來。七日後，迦葉共五百比丘至，乃依輪王禮而荼毗之。

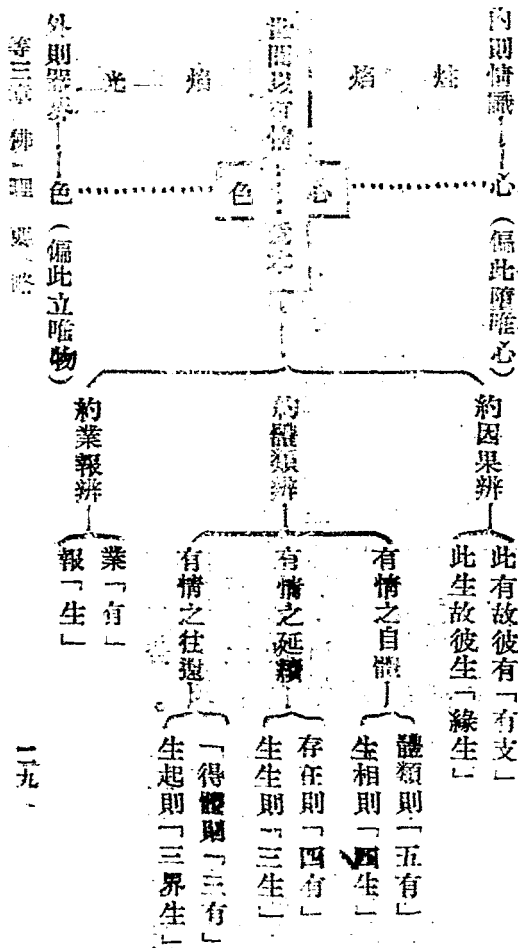
第三章 佛理要略

第一節 世間

佛法無它事，「淨化世間以進趨出世之寂滅」而已。世間者。本無今有，有已還無，時劫之漂流變壞謂之世。十方器界無邊際，在成住壞中；一切有情無數量，在生，老；死中有情與器界，超滅於三世之流，莫知其終始，此之謂世間。世間唯有情與器界，而有情則又爲其本。何者？有情，而後往反彼此知器界；前後延續有時劫。若雜有情，此器界之與時劫，不必論亦無可論也。言有情者，「自體」愛則內我之貪染，「境界愛」則外境之執取，「後有愛」則無限生存之畫欲；有情者，有此情愛也。外書之釋此，爲喜，爲動，爲情，爲光明內典之釋此，爲大心，快心，勇心，如金剛心；生存意志躍躍然，熱烈衝動奔放而靡止；有情者，有此情識也。有情愛與情識者，其緣起之和合邊，名之曰有情。從其緣起之種種邊，則曰名色，曰五蘊（色，受，想，行，識）曰六處（眼處，耳，鼻，舌，身，意處）曰六界（地，水，火，風，空，識）蓋心色不一不異之和合，而以愛取營爲個性之活動者也。何由世間以此有情爲本乎？世間之存在曰「有」世間之顯現曰「生」，此生之與有，佛教並約有情爲論；有情卽世間生死生生，生生不已之存在，此可於聖典知之。自有情之種類言：分別有情之體類者，曰五有：天有，人有，旁生有，鬼有，地獄有，以人有爲本爲中心，

旁攝於鬼，畜。此三者之勝進者爲天，劣退者爲地獄。若分別有情出生之相類者，曰曰生：胎生，卵生，濕生，化生。前三生甚常見，化生則其變也。卽此五有，四生而論其延續於時劫：一期則生有，本有，死有；前後則本有，中有，終有；卽現實之存在且未來之存在，相續非斷滅者，名爲有。曰前生，曰今生，曰後生，生滅不居非常住，名曰生。卽此五有，四生而論其往反乎器界，有則欲有色有，有無色，因所愛，所取以成世間之存在；生則欲界生，色界生，無色界生。世間以苦情爲本，存在者唯此，不亦灼然可見乎！自因果言之：『此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行乃至純大苦。』世間以有情爲本，有情不出惡業，苦三難染。此三者之因有曰有支，此生彼生曰緣生。有情之生死相續，苦非自，它，共，無因作，佛說爲緣起逐物流轉，觸境繫心，心色依持，緣起如環之無端。以無始來不見真實諦，死生無邊際，生生不已而苦永流。自業報論之：業力所感爲報；如五有，緣起之顯在也。無有情而無色者，亦無無心者，必色和合，不離而依持而相續存在。此有情，卽世間之根本。本而起末，由，河、大地、草木叢林曰無情，無情乃有情之外在，如燄之舒光明。卽總以探別，曰情愛，情識，情變，情識乃有情之身軀，如燄中之焦炷。有情，內不離情識，外不離器界，依彼得存而爲彼之本。世間之學者不達，外逐於物立唯物，內蔽於心談唯心，別而礙總則多元，總而乘別明一本，人各一是非。孰知世間之實和哉；有情所起之動能曰業，不卽色心亦不離，曰有，曰業有，緣起之潛存也。業感有情

總別之報果，則即潛而至顯、依心色活動而成業力，則即顯而至潛。雖業之與報，並有並生，然據偏勝而言，則業為有而報為生。如上所述，器界無邊際，有情無數量，其起滅於時劫無始終，可謂廣大，衆多悠久矣！若探其本，則有情之體，又有相生而已。知此，乃知佛法所用世間之宗本，乃足以進言淨化世間以進趨出世之寂滅。下附表一



第二節 世間之淨化

有情所依之器界有淨穢，心識有愚智；觸境生心而有情有苦樂。淨化云者，化世間之穢者，愚者，苦者爲淨智樂也。天樂，地獄苦，人鬼畜三苦樂雜。格其優降，則以天、人、鬼、畜、地獄爲次第。離三惡趣生人中，捨人身上天，此異學之世間淨化。佛法則不然，求出三惡趣，不必生天上；所謂「人身難得」，「佛法難聞」，淨化世間在人中。致人世和樂，階梯出世之寂滅，此佛法之世間淨化也。淨化之道有三；曰施、曰戒、曰定。然施不如法或無戒，生大力鬼；畜中，非世間所貴。若不以進趣出世而修定，爲定力所拘者，生長壽天中。不特樂極生悲，亦無以階梯出世。施攝眾而皆雜惡，定離惡而多獨善，施定非不善。終不如淨戒之處衆不礙衆，自他俱利而和樂善生也。釋尊有云：吾爲汝說過去，未來，不知汝信不信，且爲談現在。準此意以讀釋尊本教，則於十方世界談此土，三世時劫重現在，一切有情群人類；即此土，此時之人類以明世間之淨化可也，豈必勸言十方世界，一切有情哉！人之生也，緣愛生，與愛俱。自體愛，境界愛，其所愛不必同，而求暢達其生存則一。愛以樂起，樂者愛之不欲離；苦者未得不欲得，已得求所去，意在愛未得之樂而欲得之。樂其樂，生其生，是爲世人之情。我欲之，人亦欲之，卽自情以通它入之情，「自通之法」盡人之樂而益人之生，謂之善；人生道德之十善基於此。十善者，不殺生以絕內命，不偷盜以奪外命，

而個人於是乎樂生。不邪淫以破室家之好，而家族於是乎樂生。不妄語亂是非，不兩舌以破和合，不惡口以予人難堪，不唐言綺語以啓人邪思，而社會，國家於是乎樂生。此七者，曰「善業」，身語之動動於意，不貪而後飽克己；不嗔而後能恕人。此二者，曰「善心」，善心者，情意之善者也。正常之情意與行爲，必因正確之認識，曰「善意」，善意者，信業報，明因果，知善惡，不邪見者，爾後知所以自處，知所以處人。十善行而仁政興，災難息，修、齊、治、平在十善。行十善而現生樂，後生樂，近涅槃樂，和樂善生在十善。人無賢不肖，莫不本樂生之情而動。不肖者，雖常苦它死它而遂己之樂生，然亦未嘗不欲人之予以樂生，此樂生之十善，所以爲世之常道，釋尊因而教之。又以化在世間，身語爲重，階梯出世，禁醉亂之無知，乃別啓五戒（不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）之教。五戒，十善，本於自它共處，非一人之戒善；自行，教它行，讚歎行，隨喜行，必自它共行，乃足以致人世之和樂善生。不欲此世之淨化則已；求淨化，欲以大同，和平，自由爲鵠者，「離五戒，十善，不可得也！」

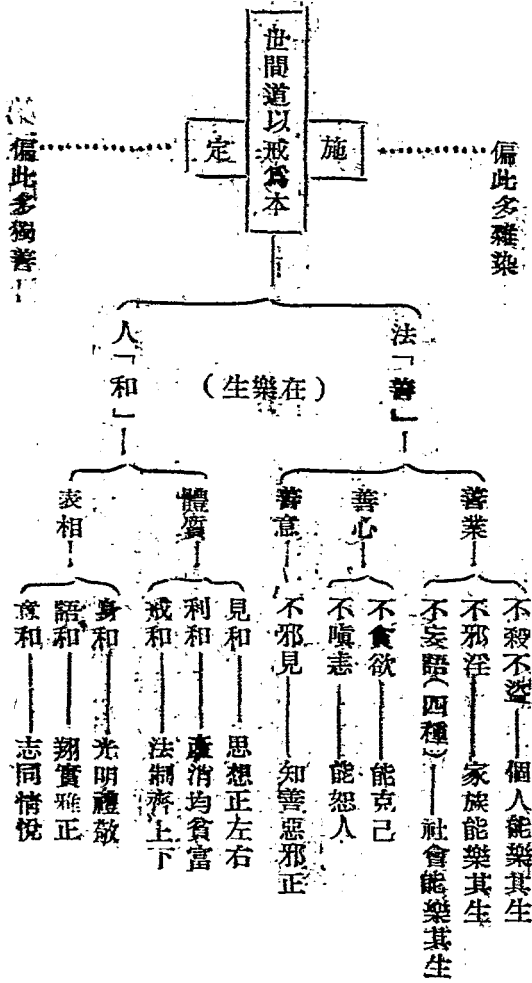
雖然，自它共處，世事繁多，離合，存奪不可名狀。戒善重於止惡，淨化世間不離此；然唯此則樂自人之未來生而有餘，樂羣衆現在之和諧共存則不足。釋尊爲在家衆多說施戒，慈定以處世，戒備於止惡。爲出家衆多說戒，定、慧、以出世，戒不僅止惡，和樂共處之法，制，即寓於其中。「種族無優劣，職業無貴賤，四姓出家同姓釋」。僧事者，衆人之事也。衆

大事，非一人治，非少數人治。「我不攝受衆」，佛滅無大師，一切決於僧羯磨。（會議辦事）出家者，受同一教育，守同一戒律。其學而無成者曰啞羊，亂法紀者曰無羞、不使預羯磨。德學集團會議的主僧事，非少數人主，亦非侈言羣主。彼無識無行者，如何能主！徒爲狡黠者所利用欺騙而已。沓婆受誘，佛明知之而令自白於衆，舉道德之化而一一納諸法軌之中也。論經濟，有四方僧物，有現前僧物，衆人共有共享之，亦隨時、地而有別。如法受別施，受別請，此私有經濟，制標準而或出入其中。超標準之私物，生則公諸衆而不得隱；死則大分沒爲僧物。犯罪者，悔則服務以淨罪，不悔則曝擯不齒以爲刑。凡此種種，莫非自它和樂共存之制。此世間和樂共存之制。唯限於出家衆，白衣不許問聞，何哉！蓋不能見容於封建階級獨善之當世，故不得不隱之以待時！即僧制以論自它共處之羣制，而世間乃有和樂平等。思想正左右則「見出」，資生均貧富則「利和」，法制齊上下則「戒和」；此三和之體。具和之體，必有和之相，情投意悅則「意和」，翔實雅正則「語和」，光明禮敬則「身和」。攝同行同願六和之羣衆，行自樂樂它，自生生它之十善，淨化世間爲大同，和平，自由，可立而待也。

雖然，世間以有情爲本，有情體有而相生；莫不悅生而惡死，厭苦以求樂。獨不知有情之樂生，即衆苦之本。有苦即苦生，有生即苦生。厭苦而苦不盡，求樂而苦來；生不常而死繼之，奈何！致人世和樂，非不善也。然身心無常變易苦，自它共處離合苦，器界以存拘礙

善，有即善而善即有，又奈何！和樂養生之淨世，不足以持久。昔周生王以十善化四洲分帝釋之半應，然時移，人亡則政息。善眼十善化弟子，自修慈定生三禪，功德巍巍，而今安在？有生必有滅，樂會終當離，世間之實相如是，吾人其奈彼何？下附表二。

偏此多雜染



偏此多獨善

第三節 世間之解脫

有情爲世間之本，樂於樂生而不知樂生之卽苦。身心和合必變異，「生老病死苦」也。有欲則有禱，有欲則有厭，自它共處必凌奪，「愛別，怨會苦」也。器界，其感不以一人爲轉移，共用不爲一人所攝取，「求不得苦」也。苦雖無量，五蘊和合而苦生，故曰「略攝爲一，五蘊熾盛苦」也。有在卽苦在，有生卽苦生；不特苦受之爲苦，樂受爲壞苦，不苦不樂爲行苦，世間與苦，一體而異名耳。若知此者，人身難得，如盲龜過浮木。佛法難聞，如見優鉢曇華。如不卽此人身，不卽此和樂善生之人生以向出世，豈非入寶山而空手回歟！雖然，出世之道，未易言也。世之求離苦而超此世間者，見老病死之爲苦，乃欲駐顏於仙國，永生於天堂。見愛別，怨會之爲苦，乃欲身隱山林以傲世，離塵世，神我獨存。見求不得之爲苦，乃欲蒙神之恩寵，以供獻市富貴，變化自在，聲色自娛，淨妙莊嚴。見五蘊生之爲苦者，乃欲自殺以畢命。前三者見於常；求有之相續，生文不已，樂之無涯，本有精樂生之世間心行以求出世，如「煮沙成飯」。此而可以超脫世苦，孰不能畢苦哉！後「離於斷，不知有有相續，生生不已，病在有情之染愛，我法愛之不盡，乃欲一取以爲快，「老牛敗車」之類也。此而可以畢苦，則凡死者莫不解脫，何至生生不已之狂流，弄數無極而至於今而覺然則奈何？曰：有佛法在。出離之道唯「八正道」，八正道以正見爲首，爲導，積業限除胡套

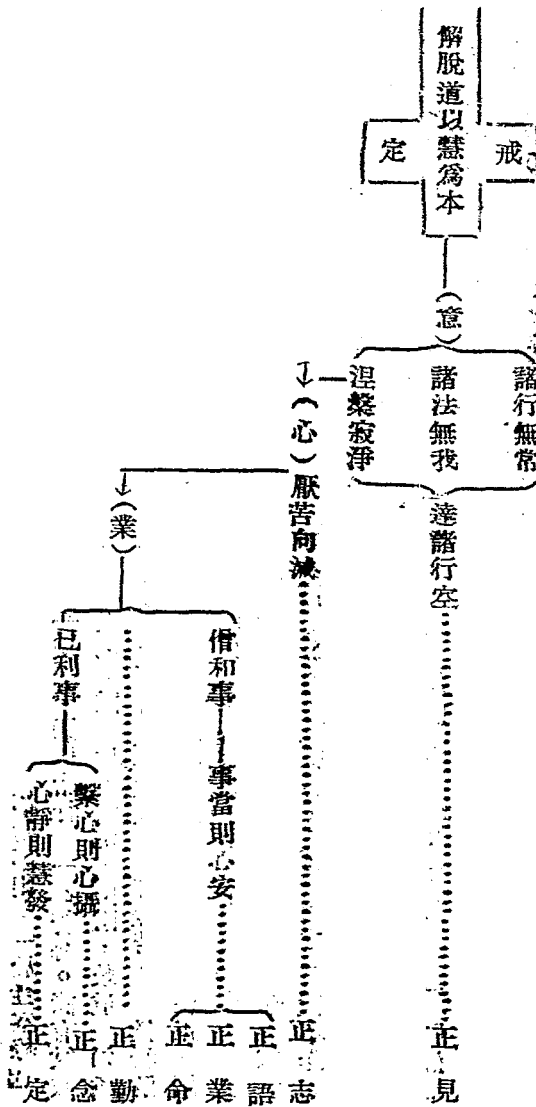
惡，世間之正見，未足以言出世。有有之相續不已，源於愛取之樂生。樂生故苦苦相因，死死不已。惟不著樂而後能厭苦，不染生而後能寂滅。拔樂生之根，乃入於不死不苦之境。離苦以入寂，在解有情之本無。以昧於緣起無我，故味著而愛取滋生。此即苦之有情，若有真實之自體，又如何能滅之！唯達有情之本空，乃能不染於樂生。故出世正見，以空有爲本也。且引經略敘之：「空諸行」：名色，五蘊，六處，六界，行也。有情之所依，亦有情之所取，似有真實而實唯性空之緣起。故曰：「眼等，眼等性空。生無所從來，去亦無所至。是眼不實而生，生已盡滅。有果報，無作者。陰陰相續，以世俗故說有，謂此有故彼有，此生故彼生」。蓋因緣所生法，即畢竟無自性。生非實生，滅亦非實滅。若實生者，不滅則墮常，可滅則成斷。中道正見，此惟是空行生，空行滅，如幻，如化之緣耳。不知諸行空者，情滯於有，未聞滯有而能滅即苦之有也。此如尺蠖之有所依，即不得無待而遊。此性空之諸行，變無常，無恆，非久住，不安隱，是變壞法。諸行無常義也。不安隱而可壞，無常之所，以即苦。知此者能厭，厭切則能離染而得脫。然無常乃空行之生滅，陰陰相續之生滅，故若以諸行爲無常，而又說諸法不空，或說止於現在，決非真知無常者。即此性空生滅之諸行，無我無我所，諸法無我義也。無常故苦，苦故無我，無我所。得無我智者，則於自體愛，境界愛而離欲。世間以有情爲本，而惑者不解有情爲性空之行聚，取自我爲質，曰我見，我見爲生死之根本。見淺者，直聞無我即離欲。若無有我，何得復云是我之所？牽其源而流自

竭，按其根而枝自枯，不勞說一切法空也。見利者，聞無我似解而走解，執我所依，我所取者以爲實，曰法見。（我所見）法見，乃死生之網羅。爲彼廣說一切法空，『一切法尚空，何況我耶！』若取法相，即著我，人，衆生，壽者。博學而能反約，還曰無我智入。以無我所故，『無餘斷，吐盡，離欲，滅，息，沒。餘苦更不相續，不出，不生。寂靜，勝妙。捨一切有餘，一切愛盡，無欲，滅盡，涅槃』，涅槃寂靜義也。涅槃者，寂滅義。樂生之覺盡，死苦之有滅，前蘊滅而後蘊不生。若厲風濟而衆竅虛，眩翳除而空華失，了無蹤跡、不復可以心行，言語得之。有情之所以能涅槃解脫者，以一切法性自寂滅耳。法性空，似生而實不生，『不生不滅，法如涅槃』，此以空義成立之。空行生者，生必滅盡，『以生滅故，寂滅爲樂』，此以無常義成立之。不以無我智送我法空，雖三有愛，雖空行生滅本來寂，而幻幻相依，化化相引，此有故彼有，此生故彼生，無自性之緣有，生生不已而衆苦永在。以無我所智，達有情空，見正法性，雖無明而得慧解脫。不復染着三有，離貪愛者得心解脫。若所依盡在而涅槃不生，曰有餘依。前滅後不生，曰無餘依。待彼生死之有生，曰『此無故彼無，此滅則彼滅』。若直論涅槃，非有，無，生，滅，非苦，樂，斷，常，以此皆世間有情事也。或者，見其爲滯泊空寂而妙存之，則異常，妙樂。言之非不成理，聞者非不愛樂，而不知由於有之永在，生之不已，樂之無涯，世間有情心行之想像成之，即空行樂而見三法印，知厭，離欲，得解脫，古仙人之道也。唯此一道得清淨，無二亦無三。此所以『空

爲無二寂靜之門」，「離三解脫門無道無果」，「若諸法不空者，不動不出。」於性空緣起見三法印，曰正見，正見即般若之異名。見正者，一切正，攝導諸行人一切智海。諸有欲破魔軍，離愛網，越生死河以登涅槃城者，非正見不爲功。識稠林，深坑，險隘，歧道，知魔軍窟穴，知彼知此者，乃足以克敵制勝，卽正見以端其志，決其所行，在厭苦，離欲得解脫，正志（或譯正思惟）也。謀定而後發，破釜沉舟，毅然成行。離口四過，翊翼雅正，謹佛法僧，正語也。離身三失，舉止動靜合乎律，光明禮敬，正業也。如法清淨以活命，易養易滿正命也。此三者，守護六根，起居有節，飲食知量，勿驚魔衆，勿驚魔擾。此如行軍者之齊步伐，精戰術，嚴紀律，充軍實，敵大變風而披靡。禮觀經行，晝夜精勤，勇猛不退止，惡生善以心勤正，不以小勝而驕，不以小損而怯，直入無難，克敵而後已。眼所見，耳所聞，手足所擬，莫非敵也。語默於此，動靜於此，在厭苦離欲，得解脫，正念也。破魔軍，登涅槃城，王師所過，叱咤不驚，正定也。慧因定發，定得慧融，寂然深入無生忍，脫然無繫，涅槃名爲大定窟也。

于空行聚正見三法印，導八正道行入涅槃，解脫之道，唯此一門。然有情之根性非一，有厭心切，有急求出離者，有聞也。有微見緣起，悲心深入骨髓。一切有情，無始來相爲親友，盲無慧目，沈溺苦海與我同，我何忍獨出於生死，於是充悲憫之心，行悲濟之事，不疾慚煩惱以求證。但知行其所應行，初不以自證之勝妙爲心。一切智智相應作意，大悲爲上

首，無所得為方便，一、行六度四攝以利世，菩薩也。三、鳥出籠，三獸渡河，三乘共轍，智慧功德，相距不可逾道遠計，而其同入無餘涅槃為究竟，則不復有勝劣之差。釋尊之本教，雖窮深極廣，而亦簡易可知，因為鉤玄，探本、述其法門之體系如此。（下附表三）



第四章 聖典之結集

第一節 王舍城第一結集

佛滅後，第一大事，厥爲結集聖典。蓋佛在依佛，佛滅則唯以法律爲師。佛之教授（法）教誡（律）雖傳布人間，然求其持而不失，純而不謬，則有賴於結集。結集，等誦或會誦之義；即於衆中推出精諳法律者，因上座之問，而誦出經律，經大衆爲之審定。文句既定，又從而編次之，垂以爲典則。聖典之結集非一，以王舍城之五百結集爲始，故此爲佛典之根本結集也，其結集之後起者，初摩訶迦葉，知佛滅期近，與五百比丘，自王舍城首途，由波婆赴拘尸耶。途次，遇一手持曼陀羅華之異學，得悉釋尊已入滅七日，比丘之未離窠者聞之多，慟哭；無學者亦嗟然不樂，跋陀羅獨欣然曰：『大沙門在時，是淨是不淨，是應是不應，吾等憐爲所困。今若得自在，可適吾等意，欲作而作，不作而止。』大迦葉聞之，慨然。於拘尸耶祇園，思所以住正法，以免衆人之穢亂，以結集聖典護諸宗，得衆所贊，乃選得五百人以任其事。迦葉以阿難猶住學地，初不凝，以阿難在數中。衆比丘以阿難久侍釋尊，多各聞一，故曰：『大迦葉！應取阿難是五百數。』此結集聖典也。大迦葉以衆議，乃將議定，大迦葉與阿那律，分率聖衆赴王舍城。以結集事傳阿闍世王。隨於城上，築壇集衆。

精舍以安樂，垂於結集期中，皆俱飯食以充乞化之勞。阿難一以獨行，過毗舍離，決迦葉深致其悲感之思：『世尊已涅槃，我今正欲依附，云何持我作癩瘡野干？心坐不悅。』乃專精行道，斷殘結，無學果。辭經漢已，往王舍城預結集。是年夏安居中，集和合僧，以迦葉等為上座。先推優，離登高座，誦出毗奈耶；次由阿難誦出修多羅、（達磨）大乘共誦，定為佛說，凡三月而竣事。（覺音傳凡七月）時佛滅初夏，即阿闍世王在位第八年也。

根本結集之聖典，或言唯經、律二藏；或言經、律、論三藏；或加雜藏為四藏；（增一經序）或更開雜藏為雜與菩薩而成五藏。（分別功德論，成實論）其雜藏與菩薩藏下當別論之。經之與律，其內容如何，雖猶待考訂，而阿難誦出修多羅，優波離誦出毗奈耶為後代一致之說確實可信。至於阿毗達摩論藏之結集，則吾人不敢遽以為信史也。何者？般特大眾律，五分律之所不載，即載其事者，如四分律，善見律，亦附見於經藏之末，而不明結集之人；即明記結集之人者，亦復傳說不一。論及論藏之內容，又莫不以自宗所尊信之論典當之。傳說若此之紛紛，其可信耶？正以根本結集之無此也。

所據典籍	論者及作者	論典之內容	部別
藏傳分別功德論	迦旃延撰以呈佛	（意指毗勒）	大眾部傳

斗爾律毗尼身	(不明)		
智論	阿難誦	五戒等一(意指淫蘊足論)	有部傳
毗奈耶雜事西域記	大迦葉波誦		
四分律毗尼母論	(不明)	有難無難等五分(意指舍利弗毗曇)	法藏部傳
善見律毗婆沙	(不明)	論事等七部阿毗曇	銅鞮部傳
真諦部執論疏	富婁那誦	(不明)	(不明)

五百結集，大迦葉實促成之。其譽功偉業，澤被後世，吾人無間言矣！然未能集思廣益，求其備且當，而忽促成之；雖聖者難欲，心無染着如虛空，而習氣所引，究不無圭璧之玷也。釋尊晚年，上首弟子舍利弗，目犍連先佛入滅。其常侍佛左右，歷廿五年而不離，稱逐佛轉法輪將者，允推阿難。大迦葉不嫌於阿難，佛世已啓其機，佛滅而其跡益著。佛說迦葉以爲茶說法，每以「有比丘聞所說法，不忍不喜」爲辭。曾於佛前指責目連及阿難弟子共相論議，阿難告以「且忍尊者，此年少比丘少智」。而迦葉竟以「汝且默然莫令我於僧中聞汝事」答之。因乘以抑阿難，辭鋒咄咄，若不知佛在者。儉羅難陀尼不滿迦葉之先阿難說法

，諷以「如販針兒於針師家買」。迦葉即廣顯證德，於阿難及「尼衆中作師子吼」。迦葉安寤於尼衆時，即謂「我不怪汝等，我怪阿難」。蓋迦葉頭陀第一，嚴肅而好離，爲者年苦行者所重；阿難則多聞第一，和忍而樂化它，爲少壯悲解者所資。一則薄視女性，一則求度女人。個性不同，所見自難苟合也！當結集之初，迦葉不欲以阿難入數中，有把臂推世之說。雖以衆意而允之，猶責阿難以六突吉羅，竟以求佛度瞿曇彌出家，不請佛住世等爲阿難罪。此豈持平之論哉！於結集時，阿難傳佛遺命；「大衆若欲棄小小戒，可隨意棄。」迦葉以「世人既知釋子沙門所當護持之戒矣，今若棄小小戒，人不將謂沙門瞿曇所設戒法，以師遊而與煙俱消！爲免此議，佛所未制，今不別制；佛所已制，不可少改。」其所說雖持之有故，而顯違佛訓，拘滯不通，馴致戒律之在後世，務爲繁文縟節，而失其適應之能！此猶可也，又以阿難之不問小小戒，判爲犯突吉羅。以地則土舍爲迦葉遊化之區，以人則五百多頭陀苦行之侶；阿難雖「不見罪相，敬信大德，今當悔過。」被抑於上座而無可如此。夫忍結不斲以待佛，忍上座之責以竟其誦出經藏之功，柔順慈忍如阿難，洵不可及也！

大法結集竟，尊者富婁那引五百比丘自山來。大衆告以「曇摩毗奈耶結集已了，宜共許此！」富婁那曰：「諸德結集佛法，自是。然我從佛得聞之法，亦當受持。」迦葉乃復與富婁那共論法律，唯內宿內養等八事，（五分律作七事）富婁那請釋尊制而復開；迦葉則謂開而又制，終於各行其是。僧祇律則謂迦葉結集已，「喚外千比丘入，」因有捨微細戒之譁

。總之，五百結集，僅爲少數人之結集，當時卽未能得大衆之同意，則無可否認者。大迦葉領導之結集，於初四百年佛教之小行大隱有關，故特爲摘發之。此第一結集，雖未盡愜人意，然上座迦葉爲時望所宗，護法阿闍世爲摩竭陀之主，當時既無較完善之結集相諍，故仍爲一般所宗信。惟律重根本，道通兼濟之思想，自由流布於人間而已！

第二節 毗舍離之第一結集

佛元百年間，佛弟子傳持不絕，聖教之化力日張。自波陀利弗城（或譯：波利，波多，波多羅弗，波羅離子）沿恆河西上，經拘舍彌，摩倫羅，而西北及於印度河流域，西南達德于高原。東方則毗舍離之佛教日盛，與波陀利隔河相望，形成東西兩系焉。當第一結集，衆意已未能盡同。阿難慮摩竭陀，毗舍離雙方之不滿，乃於恆河中流分身入滅，足以見分裂之機。經百年之醞釀，因人地之分化，乃有七百結集之舉。阿難弟子有耶舍者，波利比丘也，遊化至毗舍離，於大林精舍中住。見毘舍族比丘，布薩日以金鉢盛水，白衣來，輒呼曰：「諸賢！其施大衆以錢！大衆將以此購易所齋。」耶舍不以為然，不要分，且明斥爲不淨，申其理。白衣之前。跋耆比丘以耶舍誹謗大衆，啓白衣之疑，譏爲之作擯羯磨，耶舍乃西行。尋畜金銀，爲引起結集之因，僧祇律卽唯傳此事。若依餘律，則不止此一端，謂跋耆比丘凡有十事非法云。耶舍去摩倫羅，訪三浮多於阿呼菴伽山，謀有以糾正之又其訪精通法律之名

德離婆多於僧伽奢！得其贊可。乃遣使廣集波利比丘之在阿槃提，（阿槃荼）阿騰脾，（伐臘毗）沙祇（奢羯羅）及摩偷羅等地者，共下毗舍離以諭之。跋耆比丘聞之，亦遣使四出；以『波夷那（即跋耆）波梨二國比丘共許，世尊出在波夷那，願大德助波夷那比丘』爲言。波利比丘既來，衆口紛呶，未內取決，乃推代表九人！薩婆伽羅，離婆多，三善伽，耶舍，修摩那，沙羅，富闍蘇彌羅，婆薩摩伽羅摩，阿耆多！以決之。時參與結集者，凡七百衆，共會於婆利迦園。離婆多就十事一一發問，薩婆伽羅則一一答之，判爲非法。傳聽如此。

覺音等所述：當時之跋耆比丘，不以彼等之判決爲然，仍遂行其所見。集比丘萬人，別爲結集，號大結集。國王左祖之，波利比丘乃被逼西邁，僧祇律謂陀婆婆羅（優波離之弟子，疑卽婆薩摩伽羅摩）誦出律藏。錫蘭島史及覺音，則說七百比丘，斷定十事非法後，卽誦出法律，以八月終其事。比較衆說而觀之，則七百比丘，卽波利比丘之東下及同情加入者。九代表之共論十事，實未必然獲得定論；相持不下，乃各行其是。一則西方比丘之上座結集，一則東方比丘之大衆結集。國王不滿客比丘之少數圍執，下令逐客，或亦有之。

十事之判爲非法，實波利系比丘片面之辭。於此有不可不知者，則後世之所謂正統佛敎，乃受波利城阿恕迦王之維持而形成者，吾人今日所據之史料，多爲波利系之說，求其當於事理，蓋亦難矣。卽以十事爲論：一、角鹽淨，聽許貯鹽於角器中，食時取箸食中食之。淨，卽聽許之證也。二、二指淨，日影過中，橫列二指之長，亦得進食。三、他聚落淨，到

它聚落，得復食。四、住處淨，在同一界住者，不必一布薩，得隨所住而各別行羯磨。五、贊同淨，得先爲議決，後於僧中追認之。六、所習淨，卽聽許先例。七、不撥搖淨，未經攪搖之乳，卽未去脂者，得取飲之。八、飲圍樓淨，未醞酵及半醞酵之椰子汁，得取飲之。九、無緣坐具淨，造坐具得不用邊緣而隨意大小。十、金銀淨，卽受畜金銀。此十事，現存各律並判爲非法。然以吾人所見，則一、二、三、七、八、九，事關飲食，應卽小小戒可捨之例。六、爲環境慣例之適應，其不礙解脫可矣，正不必一一與世俗爭也。四、五、疑出於僧事日繁，而多兼和合之不易。受畜金銀寶物之戒，緣起於摩尼珠鬘聚落主，蓋禁其爲嚴飾也。故曰：『若自爲受畜金銀珍寶，清淨者五欲功德悉應清淨。』其銅錢貝齒等諷幣，縱有所禁，亦突吉羅而已。然則商業發達，金銀成爲社會常用通貨之時，『乞以購易所需』，是
否如耶舍所見之絕對不可，亦有所難言矣！

於此結集中，有薩婆摩伽羅婆，（或譯婆羅婆，婆娑婆，婆沙藍等）阿耆多，（或譯阿夷頭）其人。藏傳當時有上座婆娑婆，受納金鉢，夜遣比丘，持赴市中收集金寶施物，應卽薩婆摩伽羅婆；跋耆系比丘之一也。異譯等傳說五百結集時，別有界外結集，聚衆萬人，以婆師波羅漢爲上座，殆亦卽此人。後之大乘學者，欲托古以自厚，故移婆師波領導跋耆系之史迹，結合富婁那等五百人事，以成王舍城界外結集之說也。阿耆多，譯無勝或難勝，與彌勒菩薩同名。四分，十誦，並謂阿耆多受戒五歲，本難預結集之席，以其堪任教化，精諳法律，乃

立爲敷坐具人，實爲九上座之一。其青年明達，廁身上座之席，可謂創舉！增一經序謂第一結集時有彌勒；大乘者每謂阿難與彌勒集大乘藏，固亦事出有因。阿耨多，應是跋耆系之青年英俊，與大乘佛教之關係特深。惟此佛滅百年頃事，屬於第一結集，有未盡然耳！參加此第二結集之上座，除阿耨多外不出阿難，阿律，優波離之弟子，其時代不能後於佛元百年也。

第二節 傳說中第三結集

第一結集，有意見之異而未分裂。第二結，則上座大眾已各爲結集。依佛教之傳說，則更有所謂第三結集者。考其實，乃上座所出之三大系，根據舊傳而各爲自宗聖典之整理。此固事所必有，然傳說紛亂，事多難憑；其時代與經過，卒莫得而論定焉。有云：佛元一百三十七年，波吒釐子城有魔名衆賢者，作阿羅漢形，致僧衆共諍，凡六十年。有犢子比丘，集和合僧而息其諍事，名第三結集，時護法者爲難陀十云。此犢子系之傳說也。或云：佛元二百三十年頃，華氏城以賊住比丘起諍。阿瑟迦王迎目犍子帝須而息滅之。集千比丘，爲第三結集，此分別說系之傳說也。或云：佛元四百年，迦膩色迦王信說一切有部，集五百大德，於迦膩彌羅集三藏，裁正衆說，此說一切有部之傳說也。此皆不盡無稽，而事多錯失。華氏城與迦膩彌羅之結集，下當更論之。

第四節 法毗奈耶之初型

釋尊之教法，唯一達磨；真攝義理，無非經也。以遮顯之相待而成，漸分益爲二：卽法之行善以悟入真實者，曰教授，曰法；法之止惡以調伏妄恣者，曰教誡，曰毗奈耶。（律）法之舉律，初非判然之二物；然釋尊晚年，此二者起大異其趣。教授之法，卽憶持釋尊斷片之闡釋，積稜爲定型文句，轉相教授，曰句法。此種種之句法，佛世已有編次集合者，如憍耳所謂之義品，（八章或云十六章）卽其一也。以文字爲斷片之記錄，容亦有之。其教誡之律，隨犯而誦爲定文，半月半月舉行布薩，卽誦佛制，卽波羅提木叉戒經是。佛入滅已，弟子集種種句法爲經藏，以戒經爲主，聞及僧團之種種規制，彙爲律藏，蓋卽承此法律分疏之餘緒，而編集之。後世所傳之經律，雜以學派之言，互有出入，增減編集之次第亦不同。孰爲聖典之舊，孰爲演繹引伸或隱入者，極難言矣。然彼此仍有其一貫之迹，吾人卽其共同者以推論爲聖典之舊，要無大過。略言之，佛滅百年之晉部派分裂之頃，必有一共許之經律在。迨部派分流，而經律乃日形改觀也。

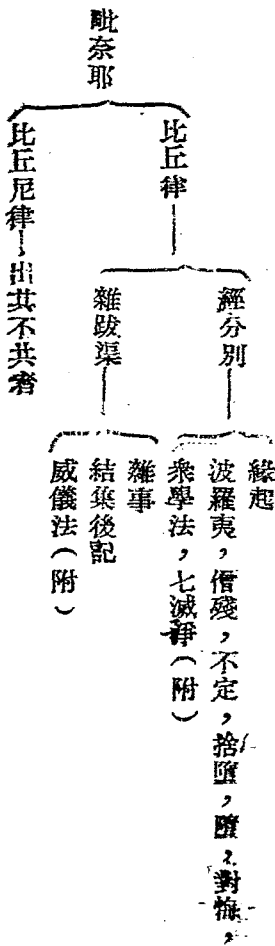
先就律典言之，以僧祇律之製作爲近古。彼分比丘律及比丘尼律兩大綱，又各分十毗尼，「一雜跋渠，」一威儀法」之三。此比丘律爲主，次出尼律之不共者，頗合於當時佛教之精神。較之上座分別說系諸律，次尼律於健度之前者爲當，卽其三類之分，既合於學

儀，專毗尼，學波羅提木叉』之三學，亦與『受戒聚，相應（雜）聚，威儀聚』之三聚合。『毗尼』部，乃戒經之分別解釋，即巴利律藏之修多羅毗崩伽也。戒經分波羅夷等八類，諸律無異，即出入最大之衆學法，著衣及受食等事，亦大體從同。分別戒經以下，諸律極開合之異。僧祇本非「雜跋渠」與「威儀法」之二，雖不必即古本之真，亦較爲近古。何者？一、僧祇本之雜跋渠，標傷而釋之，隨事類及簡擄而次第微嫌雜亂，此初編之應爾也。二、雜跋渠即相應品，即隨事逐相類而類別之，威儀法多爲日常生活之拾遺。此與五分律之十九法，四律律之二十健度，十誦律之十八事，雖次第不盡同，而內容多合，此可以覆按知之。三、法藏部（？）之毗尼母論，薩婆多部之毗尼摩德勒迦之雜事，（即雜跋渠）十誦律善誦之初分，迦旃旬而爲之釋。其牒句與僧祇雜跋渠及威儀之牒，雖次第或異而文義相當。其顯然可見者，即以五百結集及七百結集屬其中也。此毗尼之本母，淵源有據，準此以比較諸家之雜律，則謂合演變之迹，歷然可指。一、嫌其次第之微雜而改組之，演繹補充之；集出受其，禰薩，安忍等大事已，雜跋渠中所遺之雜事與威儀法五分律集之爲雜法及威儀法；四分律集之爲雜健度及法健度，猶沿用其舊名。有部律合之爲雜事。其雜跋渠中之結集事，四分，五分律並以之殿健度之末。此因雜跋渠及威儀之舊而改組之，故雖緣起次第多異，而大體猶同。二、即此整理者，縱其未盡而施以抉擇分別：（初附於諸事中）或分別波羅夷及僧殘；及於波羅提木叉之全；或及於健度；或增一爲次。如四分律之調部毗尼，毗尼增一，十誦

波羅之優劣雖同，善見法之合則弗問，並僧祇律，五分律之所無，此蓋後人之分別，藉優波羅等以自重，文既後出，宜其有無出入，邈不相及也。十誦律之善誦，本抉擇分別之作，而保存雜事之古迹於其中，使吾人得以推見僧抵律之近古，何幸如之！

此猶學派分裂頂之律典，未足以言初型，請更進而論之。戒經之編次，以罪相之輕重爲類：三犯而宜擯者，集爲波羅夷；犯而宜治罰者，集爲僧伽婆尸沙；雖可決其犯重而判別未明者，集爲不定；此三重罪也。有犯而宜懺悔者，集爲波羅提；波羅提中，有以資具之與它屬三而犯者，則物應捨而罪宜悔，別集爲尼薩耆波逸提而列之於前；有犯輕，但向他悔即可者，集爲波羅提舍尼；此三輕罪也。六者之文句，次第，因部派而或出入，然察其演變之迹，猶得想見其爲古型也。各家律此下並有衆學法與七滅律。然衆學法出威儀法中，結句云應當學，與前六者之結罪不類。七滅諍乃悔過，息諍之作法，出雜跋渠中，與波羅提木叉之名義不符，此二宜爲後學者習之方便而附益焉。古本之戒經，應爲四波羅夷，十三僧伽婆尸沙，二不定，三十尼薩耆波逸提，九十二波逸提，四悔過，凡百四十五戒而止。婆沙引經云：跋耆比丘聞誦戒一百五十事，（漢譯改二百五十）蓋波羅提木叉之古本也。雜跋渠與威儀，以五百結集七百結集事廁其中，則亦非七百結集之舊。原始結集，僧事遽類而鳩集之，曰雜跋渠，未附以五百結集之記載，猶齊竊之後記也。七百結集者，取而詳審董理之，又附記七百結集事於後。此下之種種，多威儀事，附麗於雜跋渠之下；殆七百結集之後，阿瑟

迦土之世乎？諸家雖分之爲二，有部優羅名之爲雜事，猶可見古型之唯一也。錫蘭島史謂「大衆之徒，棄甚深經律之一分。」可謂以不病爲病者也。跋耆比丘受百五十事之戒本，（或已包括七滅淨在內）實即暗示七百結集時之跋耆系。彼等繼承小小戒可捨之富婁那系之精神，貴得大體而不務瑣細，傳習舊傳之律文爲已足。（參見學派之分裂）若波利系比丘則反是，深入微細而流於繁瑣，比丘慣習之生活，事無鉅細，一一爲之審定，而附於雜跋渠之後。次第之雜者整理之，事理之不詳者分別之，上座系重律而律之古型失。雖然，此威儀等事，非謂事事後出，固亦有佛世遺制而習行者。大衆系於律，本爲守舊；迨波利系得勢，大衆系亦不得不稍事更張矣。七百結集之律典，猶可得而議，古則吾不知。然學派未分，要當無大異也。



選譬即修多羅藏之結集，據典籍所載，僻處西北印之薩婆多部，唯雜（亦譯相應）中，長，增一四阿舍；餘部則有第五部之雜藏。雜阿舍，隨事義之相應者，而類別編次之，如處與處相應，界與界相應，義相應而文則雜碎。中阿舍經文不長不短。長阿舍則經文甚長。增一阿舍，以數相次而集經，一而二，二而三，乃至多法。雜藏或為四舍所不攝，或自四舍中集出，內容多出入，證論之所在也。四舍之次，既有異說；各家所誦之經文，亦具缺不同，編制亦異；學派之異見，固不懂解釋不同而已。

	銅	鐵	部	化	地	部	法	藏	部	大	乘	部	有	部
長阿舍	一、梵動經等	一、增一，增十一，大因緣至梵動	增十一，增至十帝釋問經	一、	二、	三、	二、	一、	二、	三、	一、	二、	三、	四、
中阿舍	二、根本說經等	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	三、
雜阿舍	三、五十六部	三、雜為四衆天子天女說	四、雜比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，雜夫，雜帝釋，雜魔王	四、	四、	四、	四、	四、	四、	四、	四、	四、	四、	四、
增一阿舍	四、一集至十一集	四、一，增一至十一，一事至十三事	三、一事至十三事	三、	三、	三、	三、	三、	三、	三、	三、	三、	三、	四、一句事至十句事

雜藏	附記
五、小誦，法句，無問自說，如是語，經集，天宮事，餓鬼事，長老，長老尼，解，釋，無生，老道，釋，佛，姓，凡十五部	
五、其餘雜說	
五、生經，善因緣，經，方等經，譬喻，有經，波提舍，經，義，難，聖，經，句，義，難，聖，法，經，雜，羅，延，經，偈，經，	毗尼母論云：修多羅乃至優波提舍，與雜藏相應者，集為雜藏，
五、薩支佛阿羅漢自說本起因緣	分別功德論云：或佛說，或弟子說，或諸天讚頌，或說宿緣，三阿僧祇菩薩所生，文非一，故曰雜藏，
(無)	

雜藏中之本生本事等，薩婆多部亦有之，然以此為經律所固有，無有出三藏外者。此雜藏之雜四合而獨立，非結集之舊。雖有藏目錄為小阿舍者，然律文但曰「集為第五雜藏」；不名之為阿舍，是異之也。雖然，雜藏檢出，而內容則有極古者，此不可不知也。雜藏之內容，與黃摩九部經（依法華說）之名目多合。不許雜藏者，以九部為聖典內容之分類，非

部帙之別。然計其雜藏者，則本生、譬喻等，確有部帙之差別可指。九部之說，各派所共信，而解說殊曖昧，即名目亦時異；其與雜藏及四舍之關係，尤多異說。古史無徵，難期精確之論定；然詳契經之內容，尋學派之流別，則大意猶可說也。

修多羅之結集沿革，略經三期而後大定：

一、集佛陀言行爲九部經：佛之世，斷片教授之文句，遞相教授，曰句法。有爲之類集者，如法句（暹撈南），義品（阿達婆者）波羅延（過道）等。餘則釋尊及弟子之事迹，與句法共構人間。佛滅已，弟子取佛之言，行，類集爲九部：一、修多羅，即說法之以散文者。二、祇夜，即以韻文而重頌散文之所說者。三、伽陀，即說法之全以韻文出之者。此三雖就文字之形式分類，而實爲釋尊言教（法義）之類集。今之雜阿含經，雖多所演變，猶存當時之舊，何者？瑜伽論雜錄大小，前古意猶彷彿可窺。其說四阿舍，以雜阿含經爲本事；餘經則依此而爲不同方式之編制，故曰：「即彼相應（雜）教，復以餘相說」云云。其敘雜阿舍經之內容曰：「世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應；雜，界，處相，緣起，食，諦相應；念住，正斷，淨道，力，覺支，道支，入出息念，學證淨等相應；又依八衆說衆相應。……即彼一切事相應教，問廁鳩集，是故說名雜阿含摩訶」。此與「諸佛語言九事所攝」之說正合。此事相應教，大別爲散文之修多羅與韻文之伽陀。（祇夜則隨交義所攝之）瑜伽謂思擇聖教有二：一、思擇素怛攬義法之思擇伽陀義。思擇素怛攬義，如

攝事分及菩薩藏教授中說。」其攝事分所說，卽雜阿含之蘊相應事等。其思擇伽陀義，則十九爲雜合八衆相應文。釋尊法義之教授，初類集爲修多羅，祇夜，伽陀三部經，與今之雜合相當，實無可疑者。雜合之雜，卽當應義，與毗奈耶雜跋渠之雜正同。隨義類而鳩集成編，固原始結集之舊制；若嫌其文段之無倫次，陋矣！次因緣者，記佛及弟子之事迹，始終，本末，歷然有徵。（約現生說；後之賢愚因緣，百緣，雜寶藏經之一「專緣，卽其例）以事緣常爲說法之緣，故後人每以因人因事而起解之。譬喻者，不但取譬以說法；凡因事而興感，亦譬喻也。本生者，說釋尊（兼弟子）之宿行。本事者，敘古佛之化。未曾有者，明佛及弟子不思議之證德奇迹。此五部，爲釋尊景行之類集，與前三部迥異。優波提舍者，於法藏之深簡者，藉問答而解說之，後世之論藏，卽胚胎於此。其傳十二部（或較九部經略後）經者，於佛弟子之聞修多羅祇夜而證果者，別出而題爲記別。佛世句法之類集，雖已攝入修多羅，祇夜，伽陀，而小型類集之風未替。「五部沙門，蘊集法句」，或有更張，要皆佛典之極精要親切者。此類之編集，淵源極古，而內容亦雜。梵本之根本有部律，舉無不自說，波羅延，歸見，山人頌，賢人頌，義品六種；（梵本之譬喻集，卽集此而成。）漢譯省略，藏譯又增男上座頌女上座頌二種於義品之前。根本有部律之藥事，舉嚧撻南，諸上座頌，世羅尼頌，衆義經（義品）四種。銅鑿部之雜藏，將此數種，攝爲法句，無問自說，經集，（義品，波羅延等）長老偈長老尼偈等。四分律之說雜藏，除優波提舍等七部外，有句義經，

法句經、波羅延經、雜經、聖德經。(獨缺優陀南)此等並法義精要之小集，於十二部經中，唯捨南經也。如漢譯之法句，藏譯即題優陀南。智論云：「優陀那者，名有法佛應說而無有問者，佛略開問端。……又如佛涅槃後諸弟子抄集要偈，……諸有集衆妙事，皆名優陀那」。優陀那有「集施一義，小集皆優陀南之類，後世偏以此爲無問自說，非也。是法義之小集，列伽陀之後。其方廣經，與大乘之方等，方廣關係特深古淺雖不詳，似爲大行之綜合。如是，集釋尊言行爲九部經，修多羅之初型，是部秩之部也。

二、演九部經爲四阿舍：五百結集，人少，時暫，釋尊遺言景行之未見結集者，所在而有，則宜爲之拾遺。碎金，雜錦，非不燦然可觀，而雜碎難持；說理者，簡淡而中下不及，紀事者，渲染而或傳聞失實。則宜爲之聯比綜合。於是或本相應之舊文，或取傳聞之新義，演釋引申聯比之；緣以因緣，譬喻，本生，本事，未嘗有之紀事，構爲較長之篇什。以篇幅之長短得名，曰中阿舍，曰長阿舍。其原始結集之事相應教，(修多羅，祇夜，伽陀)沿用相應之舊名，曰雜阿舍。增一之制，便於誦持，佛世已有之。迨長舍之增一、增十，集異門經，已日臻發達，增一阿舍，卽全以此數目之相次而組織之者。凡一事而再見於四舍者，雜舍則簡潔平淡；中含猶大體相近；及增一則特詳，化簡潔爲長漫，平淡爲瑰奇，蓋去佛日遠，傳說久而想像富此不難比觀知之。同一之記載，長舍輒移其說處於毗舍離，增一則又每移於舍衛，殆與編集之地點有關。演相應教爲四舍，與律典之更張，頗見一致。律則以雜跋

譯爲本，緣以因緣，譬喻，本生等，集爲諸健度，別之爲七法八法或大品小品，而仍名其遺餘者爲雜事。法則以相應教爲本，緣以記事，演爲長舍，中舍，而名其本教爲雜舍。阿舍之有增一，亦猶毗奈耶之有增一也。四阿舍之類集，時，地不詳，惟傳聞阿難曇佛說九分教而爲四阿舍。事則應有，人不必阿。以各派共許四阿舍而論之，則猶七百結集以前事也。

三、依四舍而立雜藏，演九部經爲四阿舍，四舍與而九部經之古型失。然優陀那小集，本生等傳說，當仍有離四舍而鳩集者。七百結集，聖衆初破，跋耆系與波利系，分化於東西。阿瑟迦王時，因五事之爭而思爲融合。惟波利系之深入西北者，（西系）與遊化中印者，（中系）意見殊不一，佛教乃啓三分之勢。時彼此聖典，亦多所出入：西系尊雜舍，中系推長舍，東系（跋耆系）則重增一。（或作長舍）增一阿舍經，西系唯十事，中系凡十一事，東系則推衍繁廣，舊傳百事之多。西系與東系，若不兩立，優婆塞多不與大天共語；中系則受東系之熏染，態度和緩而折中。華氏城之第三次結集，雖猶待證實，然中系之帝須，似得東系之合作，大抵以中系爲主，而分別取捨東西之善說：「分別說」之得名，其在此乎！優陀那小集，本生等傳說，雖小異亦視爲可繫，附於四舍之末「集爲第五雜藏」。次四舍爲第五，而不名阿舍，何也。慈和佛說，展轉傳移爲阿舍，不名之爲阿舍，是異之也。分別功德論謂一文殊非一，少三藏，故名雜藏；其部類龐雜，更非雜藏之舊矣！西系學者，堅拒雜藏，雖知佛法多所零落，而甯缺毋濫。中系東系則佛法務求其廣備，撫拾遺聞，未可厚非。

。彼此所見，各有所是。及其弊也，一則以固，一則以濫；抉擇而取捨之，在善學者！阿瑟迦王時，文字之用漸宏，聖典傳有八部之記錄。自此而後，四合雖或出入而大體已定。惟雜藏一門，日見弘廣，初雖修多羅藏而別爲第四雜藏；又漸遞演而出摩訶衍藏及禁咒藏也。

印度之佛教

第五章 阿恕迦王與佛教

第一節 法阿育與黑阿育

佛元百十六年，摩竭陀王阿恕迦（卽阿育）立。迦王出佛滅百年後，爲大小各宗所共信。自上而下，佛滅於阿闍世王八年，闍王子曰鬱多耶跋陀羅王。自下而上則阿恕迦王以前，有頻頭沙羅王，旃陀掘多王，難陀王。其間之王統不詳，信古而闕疑，如此而已。銅鏃部者，卽謂王卽位於佛滅二百十四年。自鬱多耶跋陀羅王以下，有阿闍世王，閔闍王，那迦達寫迦王，修修佛那迦王，迦羅阿育王，迦王十兒，此下乃與難陀王接。詳記諸王在位之年，合於錫蘭王統，五師傳承，一若備而可徵者，宜今之學者多依之。然常傳迦王出百年後，銅鏃者亦傳此時有迦羅（黑）阿育王其人，並謂七百結集時之助跋耆比丘者，卽此王云。彼於黑阿育後，隔百年別有達磨（法）阿育出；二阿育之說，可疑。考迦王之初立，脅父於死，陷兄於坑，置地獄之刑；其伐羯陵伽也，虜殺無算；鐵輪王以鐵血定閻浮，暴力可畏，人皆稱之爲「旃陀阿育」；旃陀，暴惡可畏義也。（黑亦惡義）迨薰陶佛化，一變力政而爲德化，人復以法阿育稱之；猶言賢德者阿育也。是則迦羅阿育，言其卽位之初；達磨阿育，指其信佛以後。銅鏃傳誤以爲二人，視爲有百年之隔，非也。或者，雖覺二阿育之無稽，猶以

銅鑠傳之年代實可信，其帝王為佛元二百年後人。尋統一閻浮之迦王，與優波鞠多，未闌地同時，銅鑠部之善見律有云：此說。未闌地為阿難弟子，鞠多則其再傳；（分別功德論，謂阿難傳優多羅，優多羅弟子善見，與迦王同時）。迦王與之同時，其不能後於佛滅二世紀，無疑。即以五師傳承而論：七百結集之阿難弟子耶舍，即第三師之須那拘，此可於善見律知之。彼稱耶舍為耶須拘迦，次又曰「第一」，須那拘集毗尼藏」。須那拘於優波離為再傳，（律）於阿難為弟子，（法）與阿難弟子商那和修同時。優波鞠多出商那和修之門，與須那拘再傳之帝須同時。雖銅鑠部所傳，詳五師傳承之年，使合於二百餘年之說。然此數人與迦王並世，其不能後於佛元二世紀，可斷言也。



銅鑠傳之傳說，不求於迦王之尸暴而疑，求於同時之大德而疑；其似可信者，則印度錫蘭之王統年式耳。然印度爲無歷史國，銅鑠者何知之獨詳，此蓋由誤會而以意爲之，非事實也。大史及錫蘭島史，亦銅鑠傳也，詳記王統之年代；然準彼推算，則佛滅於西元前五百四十三年，與善見律亦有五十餘年之差。如彼等所傳錫蘭建國於佛滅之年，托始云爾，何必可信；七百結集，舊傳在佛滅百年；（概說）此後百十餘年，有阿恕迦王出。銅鑠之學者，必誤以此爲百年後之百十餘年，乃有『阿育王自拜爲王，時佛蓋已二百十八年』之說。並迦王出於佛後百年，亦爲彼等所熟聞，而無以明其故，乃誤會迦羅阿育與達摩阿育爲二人，取傳說中之嚩王，諸師，製年譜以自圓其說。百年之差，其以是歟。於聲聞四大派中，於分別說系四部中，惟銅鑠部作此說。吾信古以闕疑，（王統不明）曰：阿恕迦王惟一，登位於佛滅百十六年也。

釋尊入滅之年代，且附此一論。佛滅之年代，傳有七十餘家。我國古德，惑於星隕地動之變，多用周穆王壬申入滅說，然此實渺茫難憑，時又實無信之者。推論佛滅之年，莫如依迦王卽位之年而逆算之。蓋迦王卽位於周赧王四十三年，已爲史學所公認；則加以去佛之年代，卽佛滅之年矣。近八多信善見律，衆聖點記（銅鑠部所傳）等，故出入於西元前四百八十年左右。今循以迦王時代住持佛教之大德，派遣之傳教師，不立迦羅阿育王，故稱小乘各派之共說（除銅鑠部）馬鳴，（大莊嚴論）龍樹（大智度論）之說，信迦王惟一，出佛後百

年。此佛後百年，都執異論及十八部論，明定爲「百十六年」，則知釋尊入滅之年，應爲周安王十四年。（西元前三百八十七年）本書據此爲佛元，與拉斯之西元前四百年頃，克引及威士達之三百七十年頃說略同。

第二節 阿瑟迦王之政教

佛元六十一年，馬其頓名王亞歷山大，以暄又斯羅王之請，（時印度內亂甚）引兵侵印度。抵五河已，更欲東窺恆河之平原，後以將士不欲東行，乃留守而歸。時有旃陀羅攝多（月護）者，出冒狸（孔雀）種姓，乘間糾合西北印之士族，逐馬其頓守兵而獨立。又東下廢難陀王，統一中西北三印，再建摩竭陀帝國，是爲孔雀王朝。都於波吒釐子城。時佛元六十七年也。越四年，敘利亞王塞留克斯，爲旃王所敗，退還阿富汗斯坦以和，並遣使美加斯迭累斯駐波吒釐子城。其人記當時見聞爲一書，殘篇猶存，故得考見旃王之年代。旃王力護佛敎，政治修明，治國凡二十四年。子賓頭沙羅王，克承厥業，又三十五年而阿瑟迦王立，時佛滅已百十六年矣。迦王未立頃，嘗西平咄又斯羅之事變，頗得臣民之好許。賓王病篤，羣臣擁立迦王，拒太子修私廢而之死，賓王用是憤憾死。迦王承祖父之餘緒，雄才大略，討伐不臣，開印度統一之局。威聲驚域外，東之緬甸，南之錫蘭、西北之馬其頓，敘利亞，埃及等，並畏威懷德，遂承其聲教。孔雀王朝大業之成，外由希臘文明之輸入，而特力於佛敎者尤

多。嚴階級，崇祠祀，信咒禁，尙苦行，凡此印度文明之積弊而幾乎無可救藥者，初期佛教無不一反其所行。佛教初行於恆河流域，次及西北印，孔雀王朝則據此而崛起，亞歷山大來侵，受恆河流域聯軍之抗拒，卒阻其東進之心。亞歷山大去，北印即起謀獨立。以觀二百年來，一任波斯王朝之蹂躪剝削，印度民族之融合精神，已有極大之進步，非佛教民族平等論之影響而何？印度民族，沐佛百年之化而孔雀王朝興，其盛衰與佛教相終始。吾人於此，不特引爲佛教之光榮，亦引此爲後期佛教之遺憾也！

迦王初立，羣臣以擁戴功，多有以此驕王者，乃大殺以治反側。兄弟多被殺，卽毗地輸~~及~~迦（亦作帝須）出家爲道，似亦不得其善終。兵遂所至，虜殺無算，初期之暴力政治，縱不爲王者，必先自治而後能伏敵，人而不能勝自身之欲，焉能勝敵人？啓發其信心者，或云~~諸~~比丘，或云~~覺~~，或云修私摩雅兒泥嬰陀，出家爲沙彌，王見而有感，乃皈心佛教云。就佛於佛教事業熱誠觀之，則王之正信佛教無可疑，然於婆羅門教，耆那教等，亦予以尊重維~~持~~。蓋迦王之心目中，宗教乃廣義之道德，雖有淺深其間，而同以導人爲善，心胸廣大，信佛而能予異教爲之信仰自由以尊重，非徧急政治家之可及也。王沐佛教之化已，誠信爲法，仁慈爲政，寬刑賦，施醫藥，廢漁獵，睦友邦，爲正法之興隆，人民之安寧與幸福計，歷訪地之名德沙門及婆羅門，於內國外國置正法大官以主其事。自灌頂後之十三年，至二十八年

凡數發動令講真正之勝利，在宗教而不任武力云。王有爲佛教四乘弟子，特發之勅令，名婆
伯那者，勅刻石於巴羅特帝附近之山頂。其勅文舉佛說之七種法門，以勸佛弟子修學者，即
一，毗奈耶要略，二，聖者之自在，三，未來之怖畏，四，牟尼歌，五，寂默經，六，耶波
底沙之圖，七，始於妄語之羅曠羅教誡。王灌頂後二十年，巡禮佛陀及佛弟子之聖迹：自
波吒釐子城北上，經毗舍離，至釋尊誕生之藍毗尼園。後循釋尊最後遊行之舊道，至拘尸那
之佛涅槃處。於道中建大石柱五處。其藍毗尼園之石柱，上刻馬像，今猶存下截，刻文亦明
白可辨，略爲某年，王自來禮釋迦牟尼誕生之處。此巡禮之事，備載於阿育王經，蓋從優婆
塞多之教而爲之。今得刻文，益見巡禮之說不虛。王禮菩提樹，廣施供養，并建八萬四千塔
，分置佛舍利，遍布閻浮。王所建之佛教精舍，今無有存者。所造之塔婆，唐代玄奘目擊者
，不下五百餘；現已發現者，惟桑琪之一塔。婆爾呼之一塔。又王所建之石柱，分有銘無銘
二類。玄奘所見者凡十六處；現存止九處。其中六柱各刻勅令七條。其他刻全同或全別之勅
令。王之石刻，於印度之宗教宣傳，至今仍有極大之價值也。王信佛法切，三以閻浮施；兒
摩西兒女皆迎帝，湄河耆，並先後出家。派名德宣化於各地。晚年，王被抑於王子及大臣，
懼張不待志，以半庵摩羅果奉鷄園寺僧而卒。「崇高必墜落，樂會要當離」，無常法爾，迦
王之所言，所行爲不虛矣！佛元百六十二年也。

第二節 迦王時代之佛敎

七百結集時，某王助跋耆系，而有六裝之結集。迦王都波吒釐子城，波利系大興，然跋耆系亦日形活躍。說一切有部傳王因耶舍之說，迎優婆耆多於摩偷羅之優留蔓茶山；王之禮聖迹，建塔婆，皆耆多等教之。善見律僅謂因婆耆多知僧事，助王營建云。銅鑠部傳，王因積疑求決，迎摩偷羅阿忽河山之目健連子帝須。凡此皆波利系也。王子摩晒陀出家，奉帝須爲和上，有部之未闡地，大衆部之大天爲阿闍梨。其後並授以化導一方之命。此足見迦王之於佛敎，雖或尊帝須，而實無所偏黨。付法藏傳，謂一曾犯逆罪而精通三藏之比丘（與婆沙論之說大天相合）往見優婆耆多，耆多不與語。有部學者之於大天，備極毀訾，並謂迦王黨於大天，聖衆相率西避迦。彌羅云。此又可見深入西北之波利系，與跋耆系積不相容。當迦王之時，王意平等，而有部系爲跋耆系及波利東系之協調所抑，實不勝其憤慨也！目健連子帝須，舊傳所不詳。惟識身足論，破目乾連之過未無禮，似卽此人。善見律之名帝須者不一；王弟毗地輸迦，善見律亦作帝須，然則帝須卽毗地輸迦之著轉。大悲經云：「摩偷羅優樓蔓茶山，有僧伽藍，名那馳迦，於彼常有比丘，毗地奢，廣行流布我之正法。」其卽指此帝須歟！說一切有者，傳迦葉子優波耆多，凡五師承。銅鑠部重律，傳優波離至帝須之五師。（見上表）實則帝須卽阿難之三傳弟子。初與有部同以摩偷羅爲中心；迨後一東下，一西上，乃分裂爲二若不相涉耳。

銅鑠部者說（真諦浮海來，所傳當亦本此）迦王尊信佛敎，外道窮於衣食，多遮遮佛門

以外道糞入佛法中。佛教因之起諍，摩竭陀大寺雜國內，不能和合說戒者凡七年。王遣使勸和，不應，使者怒。僧來。王聞之，大驚，至寺悔過，問使者以應得之罪。或曰：依王所命，應王得罪。或曰：王無殺意，使者得罪。王大惑曰：誰斷我疑？藉比丘推目梵連子帝須，於是遣使迎之於阿然河山。三從之陪受佛教，知其為分別說者，即依之沙汰僧侶，賊住比丘多逐歸本宗。時博達者猶數百人，以外道朋黨盛，恐剪除之為害佛法，乃別建寺以處之。僧來清淨已，集學德兼備者千人，和合說戒，並結集三藏，即銅鑠部所傳之第三結集也。然此事可疑，試舉其異說而辨之。

銅鑠部傳說

諸學派傳說（除大宗系）

佛滅 百年	毗舍離七百結集	迦羅阿育 時分二部	佛滅 百年	毗舍離七百結集	國王不現
佛滅二百 卅年頃	賊住比丘起諍	達摩阿育王時	佛滅百十 六年後	船主克大天諍五學	阿育王時 分二部
	大衆部分出東山等 部華氏城三結集		佛滅二 百年滿	大天諍五學	國王不現或 作妙雲王時
				大衆部分出東山等二部	

銅鑠者所傳賊住比丘之辭，為東山部等之因，為佛滅二百年許事，與有部者所說大同。

然有部以應爲徒於迦王。且四五千部，亦不言歸往。銅鑠者以此爲法稱寶王時頗不合。薛東山等部，銅鑠者目爲案達羅學派。案達羅爲大天教化之區，佛大天未行，何得有案達羅學派之分？且銅鑠者傳佛滅百年後之百年，佛法成十八部，則十八部之身，先於迦王案。迦王所遺名傳教師，與五部等分裂有關，灼然可見。迦王既不應後於佛元二世，則當時之爭，亦不應與案達羅學派之爭相混。舊傳優婆塞多後，律分五部；時雖多雜在，五部將分，應爲分出東山等未部之爭也。雖然，迦王之世有爭論，則無可疑者，在所證何事耳！有部系與犢子系，並說佛元百年後，有五事之爭，分根本二部。然據大衆系所傳者察之，此實三系（大衆，分題，一切有）或四派（大衆，月上座，一切有，犢子）之分爭也。此不具論，當於下學派分裂中辨之。銅鑠者（分別數）之在當時，實與大天等相提攜，合力以除大衆系之極端者，或亦有之。如其非雜藏，卽其例。現存之僧祇律，亦與銅鑠者相近，波逸提九十二，衆學法儀七十五，有大衆系稱「惟大天」，大是大士，諸餘皆小節；銅鑠者亦尊爲名德之一。有部傳世際王爲大天；帝須亦取佛迦王之尊信而有所論說。迦王時佛教之爭，乃大衆系與分別說系相混，與波利之兩系共爭五事也。銅鑠者說迦王爲二百年後人，因與二百年後之爭相混。傳說登須於此結案于比丘結第三藏，餘部皆無此說，似亦涉莊難信。或可共論三藏之義，述他其自以成書，如所傳論事之類。

迦王之前，佛教頗局促於恆河流域，間及印度河；以迦王之戰，佛教乃上躍而爲世界

之宗教。迦王之賜予佛教，不可謂不深且厚矣。迦王初置正法官，融道德宗教於政治，以促進民生之和樂。次派傳教師，專力於弘布佛教，努力於國際之和平。王與敘利亞、埃及等王國，締結友善之邦交；並藉佛教以宣達國際間之信義和平。雖維持和平僅五十年，然實開國際和平運動之先聲也。迦王之傳教事業，以西北及東南爲最成功。正法官所治之國家及國王之名，見於勅令之刻文者，有敘利亞之安提柯斯，埃及之度萊梅，馬其頓之安提谷那斯，克萊奈之馬迦斯，愛毗勞斯之歷山王；（此上即希臘五王國）以及北印之健馱羅，南印之安達羅、錫蘭等，可見此皆佛教宣揚之地也。佛教傳入希臘五國，頗爲時衆所歡迎；遠至佛元千年，波斯猶有佛教僧在。晚近各該處之考古及發掘，並發現久已湮失之佛教。希臘五國，乃四面發祥之地；彼二之自猶太教而演化爲世界宗教，不應忽略佛教深大之影響。尤以基督教爲甚，不特博愛、和平，即耶穌及彼得等之獨身，亦染有濃厚之佛教色彩也。或謂基督教稱上帝爲喬達，亦即喬達摩之普轉云。其在東南者，南印佛教日發達，促成案達羅民族之勃興。王爭摩訶陀，王女僧迦密他之去錫蘭，其成功尤大；錫蘭王國接受佛教，且更傳播於緬甸、暹羅等地。巴利語系聖典之保存，維持初期佛教之形式以迄現在，皆難能可貴也。其東北方面，隔於崇山峻嶺，弘布稍難。舊傳秦始皇時，有室利房等十八人來化；雖傳說無徵，然適與迦王之時代相當，或即所派傳教師之一也。

佛教至迦王而一變，前此之雖有二部，猶能大體和合者，此後則學派分流，不復如前矣。

。蓋學者之間，已有不同之見，迨受命而分化一方，適應不同之民族文化，學派乃競興。迦王所派之傳教師，亦不必盡為受命而後成行；在一方弘化之名德，即因而授以一地方化導之命，如末闍提等，應是此類。諸上座受命已，各率其弟子以行。此與學派之分裂，顯灼可見。如摩訶提婆之與大衆末系；曇無德（王弟帝須之師）之與曇無德部；迦葉波之與迦葉波部；摩訶陀之與銅碟部；末闍提之與薩婆多部。在當時雖未有學派之形式，然經一期之分化，即形成分立。舊傳優婆塞多後，律分五部，蓋紀實也，以此銅碟者以達摩阿育出十八派分裂之機，非吾所敢信！茲附迦王派遺之傳教師及其教化區於下：

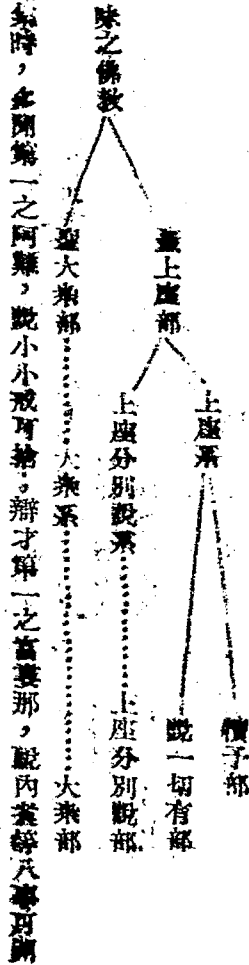
布	教	師	布	教	地	部
末闍提			鬪賓、健陀羅		北印之克什米爾等	
摩訶提婆			摩醯漫陀羅		南印之曩索爾等	
勒曷多			婆那婆私		未詳，或云在南印	
曇無德			阿波蘭多迦		西印之蘇庫爾以北	
摩訶曇無德			摩訶刺陀		南印之孟買	

摩訶勒婆多	夏那世界	阿富汗以西
未示摩、迦葉波	幹山邊	尼泊尔等
賓那迦、鬱多羅	金地	緬甸
摩訶陀等	師子	南印之錫蘭

第六章 學派之分裂

第一節 二部、三系、四派

佛世一昧之教，以七百結業，初分爲靈大衆部及靈上座部，謂之根本二部。次於佛元百三十年頃，於上座部出分別說者，合爲大衆、上座分別說及上座之三系，或鼎立之勢。迨大天等率衆南行，其上座系之沿恆河北岸及雲山麓而東進者，別出犢子部。其在西北印者，自稱說一都有以別之，成四大派。寄歸傳云：「諸部流派，生起不同，西國相承，大綱唯四」，蓋謂此也。其弘布之區域，略言之，則大乘系在南印，說一切有系在西北印，分別說系在中印，犢子系則在中印之東北亦間及西爾也。



五百結業時，此開第一之阿難，說小小戒可捨，辯才第一之富婁那，說內齋等八事可斷

。以觀迦陀對一之迦葉，持律為一之優波離，誠有間矣！經律多不講阿難之辭，佛滅且數傳，迦葉猶責阿難以不請律制如童子；陀婆婆羅猶責其徂釋權而啓諍。不必有此事而一戒勝於一聞，戒律一者之上座優勝，則顯然可見也。時釋尊涅槃未久，未有部別之名，而戒慧之各有所重，實為分化之緒矣。後之學者，法宗阿難，律惟優波離，仰之如日月；法律雖等學，而未嘗不軒軋其間。七百結集時，波利系與跋耆系相左，亦不出重戒重慧之爭。律典僅傳其判決十事，一若聖教遠復其相合清淨者，然依銅鑿音所傳，波利系未能屈踐者系就範，且或受黜於毗舍離。跋耆系自行結集，初為二部之分。波利系多著等上座，稱上座部。跋耆系乘至萬人，稱大眾部。佛教僧制，尊上座而重大眾；行，坐，食，宿以戒臘為本，尊上座也。羯磨則乘乘，齋辭則優衆，重大眾也。僧制尊上座而重大眾，合之則健存，離之則兩失，必相資相成而後可。以上座多著年，急於己利，重律則貴乎受持；謹嚴篤實是所長，而常失於泥古；大眾多少壯，重於為人；重慧則貴乎巧便，發皇揚厲是所長，而常失於好異。佛世之相資相成者，百年而相爭，情說一僧事決於大眾，大眾之勢必日張；非上座者傳統之可限也。然輕上座而重大眾，必至尙威情，薄理智，競新好異，鹵莽滅裂而後已！此二部之分，大眾系及分別說系，皆固於戒律之歧見；說一切有與犢子系，則視為教理之爭，理應兼有之。然二部分裂之初，律制重於法，蓋多聞者起與持律者異也。大眾系於律，貴得其大體，而上座座深入其微。得大則開達貴通，作法務簡；或不免於脫略。入微則開達從嚴，作法惟密，未

免拘滯瑣碎。法則反是，大衆好博，得力於歸納，直觀；上座則尊舊，得力於推衍分別。一則多聞求悟，學貴化它；一則持律守寂，學務律已。此二系精神之異，其初甚樸微，及其至也，已將背道而馳，而況加之於師承之別，語言、交通之礙，民族文化之激盪於其間哉！七百結集，乃分裂之一緣，非其本也。大衆系所傳，如舍利弗闍經（參僧祇律後記）說：中印佛法，經一度破壞已，後有善王信佛，佛法乃復興。一長老比丘，請益迦葉結集大衆常用之戒律，佛教以是起譯。行籌以公決之，「學舊者多，從以爲名，爲摩訶僧祇部。學新者少而是上座，從上座爲名」。舍利弗問經，置此事於弗沙密多羅滅法之後，固犯有時代之錯誤；然其以較簡要者爲舊來大衆所常用，以上座之推衍繁密爲後起，則深得其實。與上座者所傳，若相反而實同也。錫蘭島史云：「大衆之徒，違背佛教，破壞根本結集，別爲結集，雜亂經文，壞五部（四舍及難）義。不知異門說，無異門說，了義、未了義及密意說，變更其義，附會解釋。於是棄甚深經律之一分，別作疑似之經律。又廢波利婆羅、（律之眷屬）六分阿毗曇，波致參毗陀，（無礙道）尼諦婆（解釋）及本生一分，別爲更作而用異名。別爲僧服，條色皆異，各自集會」。上座學者責其廢波利婆羅等，蓋亦言其略也。此等典籍，若例以儒家，猶易之有翼，春秋之有傳，詩之有序，禮之有記。學有師承而不無推衍附會；尊爲根本結集之養固不可，直棄之亦無當也。本生之別作，則傳說之或異；服色各異，亦諸部間風；別爲制作，即別爲結集。得大者好略，入微者從詳，正不必據此爲是非也。

次二部而起者，傳說不一，以大衆部之傳說（藏傳）爲近似，即次成大衆分別說，及上座三系。彼不明分別說之所出，然尋其法出之派，證以錫蘭之所傳，（分別說之一）可見其出於上座部，而取捨大衆系之善說成之。次於上座出一切有及犢子，此即合於漢譯『大綱唯四』之義。上座系學者多鳴於大莊嚴論，序云：『富那，協丘，彌絨諸論師，（北方分別說系之主流）毘婆塞婆（一切有部）衆，牛王正道者，（犢子）是等諸論師，我等皆隨順』。此亦於敬禮其師長富那，及協尊者而外，等視上座三系而尊敬之。上座有此三系，爲探究學派源流者所不容忽略者。自二而三，三而四，其形迹不詳。分別說系之形成，即較者系之學說影響於中印之波利系。當迦王之世，當須即以分別說者自居，拚中於東舊之固，其成立應最早。學說之傳承，銅器者自謂繼承阿難、優波離，近接耶舍、羅伽婆之統也。犢子部（異譯可住子弟子，舊梵文有弟子二字）之法系，真諦曾敘之：羅睺羅是舍利弗弟子，憍離子（犢子）是羅睺羅弟子，此部衆，是憍離子弟子。據傳說一切有部律，傳自羅睺羅。婆迦論謂犢子部所說多同，說一切有，惟五六事少異，則犢子與有部爲同源者。然犢子系發揚之地，多初期大衆遊化之區；犢子之梵語婆羅弗羅，與跋耆子之梵語同，亦與七百結集九代表之婆羅婆同；不可說之真我，亦略與大衆系之一心同。古今之論學派者無不以犢子爲上座系，則殊可異也。今以犢子弟子部，爲波利西系之東下，多少折中大衆系者，當無大過。依有部之傳說，迦王之世，因大天五事之譯，佛法初裂爲二部。犢子系之正量部，亦謂佛滅

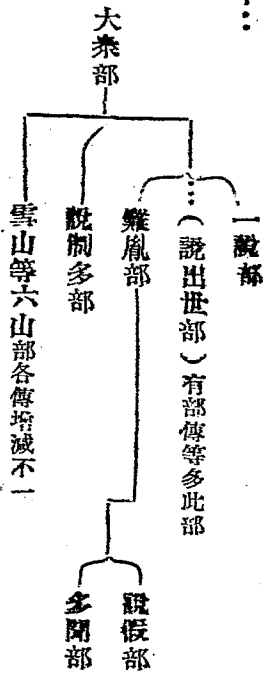
百三十七年，魔化比丘，以五事破壞緣教成二部。實則分成兩派非初裂也。宗輪論以佛滅百十六年，迦王居位；正量以五事之率在百三十七年；此與善見律之達磨阿育灌頂於佛滅二百十八年，滅諍於二百三十六年，相距適為百年。當時有大德大天在，則知同其所指，惟銅錄部多算百年之誤耳。迦王之世，非二部初分，已為四衆，此如異部宗輪論云：「是時佛法大衆初破，謂因四衆共成大天五事不同，分為兩部」。異譯之部執異論云：「如是時中，大衆破散，碎散大衆，凡有四種」。〔羅什古譯唯三，〕當時有四衆之存在，固明甚者。彌伏天、蓮華等，並謂佛滅百十六年，佛弟子以四種語誦戒，佛教乃裂為大衆、上座、說一切有、犢子四派；與「大衆破散，凡有四種」之說合。其說四派云：一切有部以雅語誦戒，承羅喉羅之學統；大衆部以俗語，承大迦葉之統；正量部（犢子系之盛行者）以雜語，承優波離之學；上座部以鬼語，承迦旃延之學統。此以師承及言語之別，彼四部分裂之因，頗有合佛子內以師承之異，外緣不同民族之語言、文化，而聖教乃為離破之實。契譯宗輪論之四衆，即「一龍象衆，二迦那衆，三迦那衆，四大德衆」。述記或釋之云：「即持律者名龍象衆，尊者近執（優波離）之學徒也。惟是凡夫諸破戒者，名迦那衆，去天之類也。善持佛語諸經師等，名迦那衆，尊者近執（阿難）之學徒也。深悟幽宗，有遺可稱，名大德衆，即阿毗達磨諸大論師，尊者近執（富婆那）之學徒也」。此以師承分四衆，與藏傳大似。或譯龍象衆為「大國衆」，與迦那衆相待，尤富區域之色彩。此四衆之別記四部，確定其師承，無

關宏詣；知當時有師承、區域、語言不同之四衆存在，可矣。四衆譯五事而二分部者，以雖有四衆共譯，其或贊或否，不出兩大流也。有部與犢子部否決之，大衆及分別說部（後之雲山部，許此有明文，飲光，法藏等或亦許之，）贊同之，有兩大流則可，直視爲初分大衆上座二部，則非也。自二而三，三而四，四衆譯五事，形成兩大流之對峙。有部犢子部被抑，迦王同情於大衆及分別說系。五事之唱自大天，有部及犢子部，乃咒詛之如惡魔也。

第二節 大衆系末派之分裂

自根本二部分流爲十八部，傳說多不同。略舉其要者，世友之異部宗輪論所說，可簡曰有部傳。文殊師利問經、舍利弗問經、藏傳之上座部說，並大同。錫蘭高史及大史等所載，可簡曰（南方）分別說傳。藏傳犢子系之正量部，及大衆部，各存一說，可簡曰正量傳，大衆傳。四大派之傳說，猶大略具見。餘若藏傳調伏天及蓮華之說，我國古三藏之說，並遊說無稽，不足信。分別說傳：大衆部初出雞胤，一說二部；又從雞胤出多聞，脫假二部；後又從大衆出制多山，本末共六部。此與正量傳之本末六部同；特正量傳名雞胤曰牛住，及以制多山爲牛住部所出而已。有部傳謂大衆初出一說，說出世，鷄胤三部；又從大衆出多聞部，說假部；後又從大衆出說制多山、北山、西山三部。比觀三傳，則知有部傳於初分出者，多說出世部。後多北山、西山者，真諦舊譯缺西山；文殊問經有東山而無西山；藏傳之上座部

說，有東山、西山、無北山；殊出沒不定。分別說者謂佛滅二百年後，又出雪山、東山、西山、王山、義成山、西王山等六部。則知本末大部，據其初分而言；後時末派之分，要不出六山之外也。大乘傳謂大乘本末凡八部，即王大乘、牛住、說制多、雪山、東山、西山、王山、義成山。於六山不舉西王山；於初期流出之學派，獨遺一說，說假、多聞、說出世四部，轉不若上座三家所傳之一致。其說出世等不久即式微歟！轉化為大乘歟！依分別說者所傳，列表如下：



未派分裂之時節因緣，多難確指，其為內積異見，外受熏染，經一期之醞釀，藉某一現緣而分裂，則大致同也。茲依傳說而略辨之：大乘部學者住王舍城北之央掘多羅，以所見不同，初分三部。有作好作概略之說者，如以一音說一切法，以一切法皆了義者，別出一說部。有說一切佛語皆是出世間者，別立說出世部。有以毗奈耶在調伏煩惱，衣、食、住小事，但

求適宜，可會拘於舊習，故頌曰：「隨宜覆身，隨宜住處，隨宜飲食，莫斷煩惱」。又以達磨在卽解成行以求證，學者爲己非爲人甚，故頌曰：「出家爲說法，聰故必驕慢，須捨爲說心，正理正修行」。從彼部主種姓爲名，曰雞胤部。雞胤部學者多聞精進勝餘部，其學風頗與中國之禪者合，善提達磨從南天來，疑多所承襲也。攝法林之本，是能尋法者；然一切隨宜，其勢亦不可長矣！大乘學者，理貴多聞，行務要約，故初期學派，多見理精深，行踐篤實，未可以末派之濫而薄之。次有阿羅漢毘皮衣者，本外道仙人，值佛出家，能持佛法。佛滅時，於雪山中坐禪不覺。佛元二百年，從雪山來央掘多羅國。見大衆部惟弘淺義，乃具足誦出淺深之義，於深義中有大乘云。以所傳誦者，多於大乘之舊聞，曰多聞部。次有大迦旃延，佛之大弟子，以論議見稱。初任阿耨達池側入禪。佛元二百年頃來摩訶羅陀國，分別大乘傳之聖教，此是假名說，此是真實說，此是俗諦，此是真諦等。卽多聞而分別之，故稱多聞分別部。多聞部以無常苦與五音爲出世，今分別解亦是世間假施設，故亦曰說假部。多聞、說假二部，並料簡舊說，融合新知；並以釋尊及門弟子從雪山來爲分部之緣；其機甚微，其事則可畏。何者？釋尊遺教之湮沒者，事之所必有，然博采舊聞，其取捨應如何其嚴！攝發新知，料簡舊說，探釋尊之本懷，推陳出新以覺世，亦理所應爾；然不應濫同佛說，用爲教證！（以阿耨達磨爲佛說者，同失，）古德不此之圖，竟概歸諸釋尊及弟子之所傳！此風啓而淳源失，昔之言釋尊及門弟子者，今則言長壽天、龍、夜叉；昔之言雪山者，今則言

天宮、龍宮、夜叉宮、古塔、鐵圍山。馴致夢中之所見，定中之所覺，一一視為佛說。相拒則部執紛然，相攝則瓦玉雜糅；佛弟子何可不深思之！祀皮衣仙人與唱優婆塞尼教曇首學者同名，或謂此卽指示外學之混入佛法云。

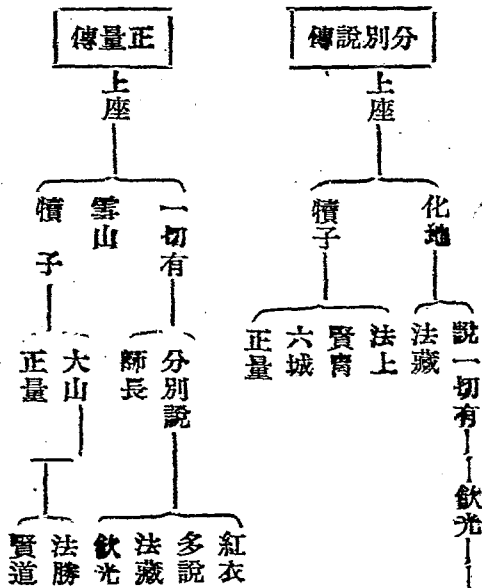
二百年前已承大天之學者，又多所分裂。迦王之世，大天創說五事。大天住雞園，於布薩時，誦其五事之頌云：「餘所誘，無知、猶預、它舍入，道因聲故起，是名真佛教」。波利西派之學者，指爲異端，因此起諍。有部等爲大天系所抑，乃毀其造三逆罪，以五事那見欺學衆，如大毗婆沙論九十九卷說。大天之學權毀譽不一；其所傳五事，亦解說歧異，姑略言之，今錄所誘二者，天魔憐憫阿羅漢，在於夢中漏失。《銅鑠者作「離附與」，意謂天魔化作不淨，以啓羅漢之疑也。》「無知」者，阿羅漢有不染汗無知，不明事物之相。「猶預」者，阿羅漢有處非處疑。卽疑事物之是否如此。「它舍入」者，阿羅漢不從自覺，要由師之開示而後能入。「道因聲故起」者，要痛感生死，誠唱「苦哉」，聖道乃得起。《銅鑠者謂諸劫果之聖者，於定中唱言苦哉。》前之四者，蓋以聲聞無學果爲未盡。說一切有部等，以不染汗無知處非處疑等，阿羅漢已斷而猶現起，不由它悟，自覺自知。大天則指以未斷不知，此其所以諍也。道因聲起，藉語言以導悟心，聞音聲佛說之疑，亦非上座系所許。大天受命傳教於摩羅沙漫陀羅，（今南印之賈索爾）克行於案達羅，歇那羯羅迦。《今之海得拉巴》承大天五事之學者，又分爲多部，如在東山者名東山部，在西山者名西山部，並從所

住得名。西域記謂跋那羯鉢迦，一名大案達羅。大城側之東山。西山，有二古寺，鑿巖所成，舊屬於大衆部，應卽東山部，西山部之道場也。覺音之論事釋，稱東山、西山、王山、義成山四部爲案達羅學派，其爲大天系之後學甚明。其分裂之緣有部傳謂「二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天。於大衆部出家受具，多聞精進，居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍，分爲三部」。銅鑠者以此爲達磨阿育王時事，不言大天，已見前說。高史謂以迦王時賊住比丘之爭，乃有雪山等六部。參詳衆說，其事實亦約略可知。大天乃迦王時之名德，遊化南印。數十年後，學者以環境之熏染，不無墮入達羅維荼神祕之文化。學不厭博，立說務新，大天系之學者本此大衆部之精神，乃形成種種之派別。有部歸之於大天，蓋深惡大天之開其始也。其以重詳五事起諍，不可信；設以共諍五事而分部，如何東山、西山等並以五事爲善說？迦王逝世不久，南印諸國卽宣告獨立，而案達羅尤強。佛元二百二十年，且北上以攻摩竭陀。大天學者之擴展分裂，以在案達羅收權之所在地爲近情。銅鑠者以此爲迦王及波羅釐子城事，揆之事理有不可信者矣。

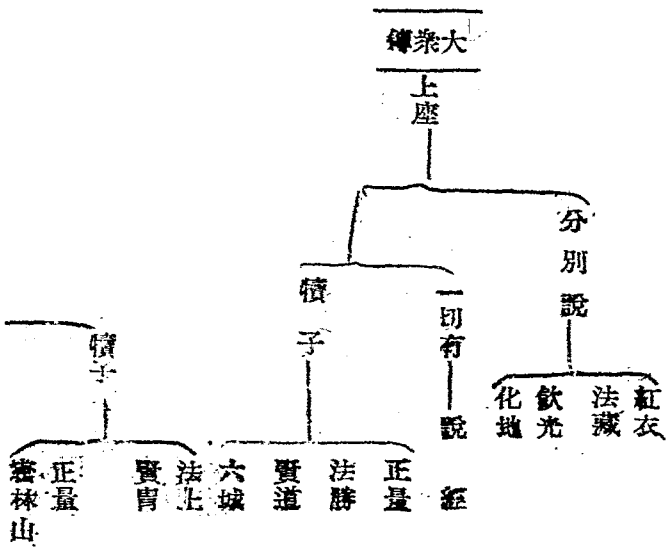
第二節 上座系末派之分裂

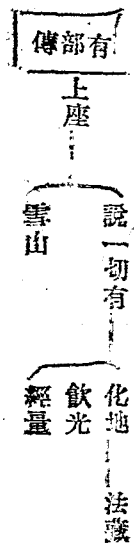
上座系末派之分，異部宗輪論說：「經爾所時，（大衆系分裂之時）一味和合。三百年初，有少乖諍」。或者據此謂上座部多耆年，思想多保守，乃得歷久而無異。然銅鑠說：

二百年頃，佛教已成十八部。則是上座末派之分，實與大眾系同時。於迦王之世，上座已有三系之分：法藏、飲光、銅鑠、一切有，亦即於此時而顯然分化；優婆塞之後，律分五部；凡此皆與上座系之分裂有關也。上座思想多尊舊聞，此無可疑，然即舊聞者而分別推衍之，於律學尤甚，較之大眾系，無多讓也。彼有部傳之說，特自讚其所宗耳！上座系末派之分，衆傳不一，尤以關於分別說系者為甚：茲先舉示於下而後辨之：



第六章 學派之分裂





上座系末派之分，衆傳之不一如此。然若即衆傳而除其自尊所宗之感見，則學派之分，猶大略可見。正量、法勝、（法上）賢道（賢胄）六城（大山、密林山）四部，從犢子部出，衆傳所同。犢子部則有部傳謂其從一切有部中分出，餘傳則謂其直從上座部來。此可解，有部者素以上座之根本者自居，宜其以弟兄行之犢子，親爲自宗之子派也。經部（師長，說轉）自有部中出，衆傳無諍。分別說傳，視轉與說經爲二部，餘傳則視爲一部。詳說轉部之宗義，與經部譬喻師異，應有本末之分，如分別說者說。有部傳與正量傳，謂本上座部轉名爲雪山；大衆與分別說傳，則判爲大衆之末派；此以有部傳之所說爲當。化地，（護地，多說）飲光、法藏、紅衣（銅鏤）四部，依大衆傳及正量傳，系出分別說部。此分別說部，大衆傳謂其與一切有、犢子爲弟兄行，且分出爲早；而正量傳則視爲一切有之子派。有部傳與分別說傳，同唯化地、飲光、法藏三家，無紅衣，亦無分別說部之名。化地等與有部之關係，有部傳謂化地等爲有部之支裔；分別說傳則謂有部從化地部分出；大衆傳則謂其同從上座部出，相爲弟兄。傳說之紛亂，至此而極。諸傳中，以大衆傳爲當，以彼其上座系學派之分流

，處身事外，不以自尊，所宗之成見，屢入其中也。於中分部說部之地位，應先予以審定，否則無從論之。銅鑠者，雖不言分別說部，而實以分別說部自居。有部傳之宗輪論，雖無分別說部，而大毗婆沙論則有之，即分別論者是。分別說與分別論，其實一也。婆沙之分別論者，古今學者多不明其所屬。以婆沙抨擊之，或者乃以『諸邪分別，皆名毗婆圍婆提』解之。見宗輪論無分別論者之名，見其立心性本淨等同大眾部，或者乃以為即多聞分別部，或以為大眾上座二部末派之合流，不知即分別說部，即波利之東系，為化地等四部之本；亦為分別說系學者之總名。其初，稱上座分別說者，嘗與大眾及上座（除分別說之餘）鼎立而三，蓋上座三大系之一也。攝論無性釋云：『上座部中，以有分聲亦說此識。如是分別說部，亦說此識名『有分識』。此上座分別說部，成惟識論卷三，即作『上座部經分別論者。』』大乘成業論，謂即赤銅鑠部經中，建立有分識。錫蘭傳來之清淨道論，亦有分識之文。此實銅鑠部者，彼以上座分別說部正統自居，故或作上座，或嘗分別論者，或言銅鑠，其實一也。順正理論五十一卷之分別論者，立業果已熟則無，即飲光部。婆沙分別論者之『羅漢不退』（六十卷）『定無中有』（六十八卷）『隨眠異蘊』（六十卷）『緣起無爲』（二十卷）『有五法徧行』（十八卷）等，多與化地部合。或者見分別論者之與大眾部多同，想像其為大眾與上座末派之合流，而不知法藏部之『餘義多同大眾部執』；飲光部又『餘義多同法藏部執』；論事及宗輪論所統之化地部義，同大眾系者十八九。分別說系之化地等部，其

所以與大衆近者，非必轉向大衆亦非合流：正以學派初分，大義猶近，本不如後代所傳之甚也。若解上座三分論，知分別說或分別論者之地位，則於各傳異說，渙然可解。有部傳以飲光、法藏、化地從有部出、分此以有部者之以上座根本及正統自居也。不言分別說而言雪山者，以分別說部，自銅鑠部之南移於錫蘭，化地、飲光、法藏之離本宗而分化於大陸，上座分別說部之本宗，日就式微；移化雪山，因之轉名雪山部。彼之用大天五事，猶分別說者之舊。學派初分，大義多同；迨後學派競興，於此式微之舊宗，或判爲大衆，或攝屬上座，不復能詳也。（正量傳出於大衆傳及有部傳，於上座系中，舉雪山又言分別說，誤，）有部傳不言銅鑠者，一在北印之山國，一在南印之海南。少所交涉而淡忘耳。銅鑠者之分別說傳，以上座分別說者之正統自居；上座與分別說及銅鑠視爲一部之異名，故但舉上座，不復言分別說及銅鑠。既自以爲上座正統，則以有部及犢子等爲其屬派，亦自尊所宗之通病。正量傳與有部同源，除以自宗之母部犢子部，直承上座，餘即隨有部說之。知上座三分之說，知分別說者之真，則能不爲三傳宗派成見之所拘，見大衆部所傳爲平允而疑得其實也。

學派之分裂，乃思想集團之分化，雖有師承可談，而實不僅一二人事。其分裂者，彼此仍多有所同；卽和合一派之中，亦未嘗不蘊有異見，此吾人所應深切記取者也。噲耆系得勢於毗舍離，而後知務廣博，行貴要約之大衆精神，益趨發揚。波利系之先見者，起而折衷之，成分別說部。分別說者，學無常師，理長爲宗，分別取捨而求其當也。繼之而起者，上座

部(除分別說之餘)又裂爲說一切有及犍子二部。說三世及無爲法皆有體，與上座分別說及大衆之過去未來無，現在無爲有者不同。『一切有』本於佛說，惟何謂一切有，則彼此異解，一分學者乃舉『一切有』以類自異它，名說一切有部。然一切有宗，不必卽爲薩婆沙師，彼時彼三世實有之義，分別推衍而至於極端者。舊以發智論作者迦旃延尼子出佛滅三百年，乃以說一切部爲三百年始出，非也。自三大系再分，經過不詳，疑分別說系之分派爲早，卽迦王所遺布教師之分化一方，可謂卽法藏等分部之始也。有國師(或云國王)化地者，通吠陀聲明之學。出家得羅漢果，聞取吠陀及聲明以莊嚴佛法，視同佛說。僕其說者，從部主爲名，曰化地部。又有法藏(曇無讖)阿羅漢者，自稱以目犍連爲師，習經、律、論、咒、菩薩五藏云。漢譯法藏之四分律，但明經律論藏四藏。然卷十一云：『字義者，二人共誦，不前不後，阿波遮那』。阿羅波遮那，乃文殊師利之陀羅尼，四分律有之，則法藏部之有明咒，信不誣也。信其所說者，從部主爲名，名法藏部。又有飲光羅漢者，撰集佛語，以破外道爲一類，對治煩惱爲一類，亦從部主得名飲光部。此三部化行大陸，於聖典多有改作。或融入吠陀而尊爲佛說；或仰攬目蓮(神通)以證明咒之可信；或以破外對內而別爲撰集，與大衆系之多聞說假同其作風。紅衣卽銅鬘部，由迦王子摩訶陀傳入錫蘭，得國王之信奉，故建眉伽園以居之。大陸佛法之變化，所受者少，故今巴利語系之佛教較淳樸；吾人亦得據之以推據分別系之初型。上座分別說者重律，故每分一派，卽有一不同之律。古傳律分五部，

卽上座分別齋齋所出之飲光、法藏、化地三部，及一切有、摩訶僧祇律也。次犢子系之分裂者，犢子畢舍利弗阿毗曇，特重論議。於本論之有所不足者，各取經義補充之，立義既異，遂分四部。賢阿羅漢之後學，名曰賢胄。以法上爲部主，名法上部。正量，言其法之正確。密林山以住處得名。四部中，正量部之信者尤多，儼以犢子之正統自居；故後之言四派者，每以正量代犢子也。次從說一切有出說經者，犢子與有部同源，信守師承，於阿毗達磨漸爲偏頗之發達。犢子亦以三世無爲爲實有者，唯依續施設補特伽羅之假實，及阿毗達磨之師承，與說一切有著異。迨犢子分離已，說一切有中之二分學者，不滿於論典之偏重，乃宣稱以阿難爲師，以經爲量，成說經部。亦名說轉部，以彼立勝義補特伽羅，自此世轉至後世，與犢子之不可說我大同。此說轉之經量，成立亦早，立義多同說一切有及犢子，如以五根爲世第一法，卽其一例。宗輪論之所說者卽此；大毗婆沙論，亦嘗析經量及譬喻者爲二。佛元三世紀之初，一切有部中，迦旃延尼子於至那僕底（東）造發智論，阿毗達磨之面目一新。其實遠舊說，演釋新知，頗多善巧。與之前傳者，有鳩摩羅陀，（童受）住健陀羅（西），非說轉部之著處，亦以經爲量，作喻慧論等，因得經部譬喻師之名。西域記傳鳩摩羅陀曾受迦王之敬禮，後謁盤陀國（在葱嶺之東南境）王，突以兵入健陀羅迎之移住羯盤陀，則亦佛元二三世紀間之大德也。法顯傳佛弟子之沿印度河上流，由烏長國渡險道以入葱嶺而東來者，在佛元三百年。迦王之世，雖或未離越崇山宏大法於東北之大陸，然二三世紀之間，已通葱嶺

之道，佛教之流布東方，固不特迦膩色迦王之世也。

第四節 五部、十八部

舊傳律分五部，而義淨獨闢之曰：『不聞西土』；別舉大衆、說一切有、正量、上座四宗。以正量當犢子而舉四宗，固後期佛教之常談；第據此以斥五部，則失之。傳五部者不一，大集經以曇摩耆多、薩婆帝婆、迦葉毗、彌沙塞、婆蹉富囉爲五部，次曰：『廣博遍覽五部經書，名爲摩訶僧祇』。則是以五部爲一枝，以摩訶僧祇爲綜貫遍達者，其爲大衆部之傳說無疑。薩婆多師資傳以曇無德、摩訶僧祇、彌沙塞、迦葉維、犢子爲五部，有大衆而無薩婆多，與大集經異。其故亦可知，蓋薩婆多學者，以迦葉至優婆耆多爲自宗之師承；優婆耆多後而律分五部，則五部爲末而薩婆多爲本。此與大衆者之自尊所宗，初無二致。僧祇律私記、舍利弗問經、大比丘三千威儀、佛本行集經、又別傳一說，以曇無德、彌沙塞、迦葉遣、薩婆多、摩訶僧祇爲五部，獨缺犢子。僧祇律記以大衆律爲舊來所常用；舍利弗問經譽『摩訶僧祇』，其味純正』，並大衆部之占說。佛本行集經，屬法藏部。律分五部，似以此說爲常見古意。蓋分別說之上座，初與大衆及餘上座鼎立爲三。分別說者重律，又出化地、法藏、欽光三家律。其銅鐸部之傳於海南者，與大衆之關係不深，故傳者略之。大衆部律務要略，雖分派而律唯一。餘上座又分說一切有及犢子二派，犢子重論議，疑初與說一切有者同

用一律。雖分別說三家，加大衆、一切有爲五部，爲大陸佛教律典之初分。迨後犢子別成一律，卽成六家。大衆及薩婆多學者，習聞五部之說，乃以犢子入五部中，而自居於根本、綜貫之位。古今未見五、六之別，乃疑惑於大衆及犢子之間。

疏譯十八部之說，各傳共許而所說不同。玄奘承後期之說，以十八部爲末派，上座、大衆爲根本，合於文殊問經二十八及本二之說。其說文離其辭，除大衆而言十八。文殊問經無說假部。依錫蘭所傳之十八軌範說，合上座六部於十八部，非二十也。若加後起之學派，其類實多。藏傳各說，一一求合於十八，謂亦彼此不定，總之，佛教演爲十八部，於佛元二三世紀間，爲衆所周知之事實。迨學派既多，與履不一，言十八者多無從確指，或加本二成二十也。其最初者究何指，除衆傳一致者外，恐難得決定之。

印度之佛敎

第七章 阿毗達磨之發達

第一節 優波提舍、摩呬理迦與阿毗達磨

佛學之發展，阿毗達磨之隆盛，實有以致之；蓋各承師說，競爲論議，思慮乃日趨分化也。佛之世，釋尊以義解說其法者有之；標要而大弟子爲之解說者有之，佛弟子之共爲論議而組織者有之。如中阿含經根本分別品等，卽九部經中優波提舍（論議）之類，其中卽有佛說考証。論議第一之摩訶迦旃延，智慧第一之舍利弗，尤多用力於此，宜後世之言論興者，仰尊二氏爲師宗也。現存巴利語雜藏之尼涕娑，（解釋）亦是其類。佛滅後，論議漸出，與經律並立而三者，有摩呬理迦與阿毗達磨。此二者，以傳說之紛岐，辨別甚難。大論謂佛世有持摩得勒迦比丘，無阿毗曇；瑜伽論亦以摩呬理迦爲如來三種言音之一。然此不獨阿毗達磨論師所不許；卽依攝事分、毗尼母等而觀之，則所謂摩呬理迦，亦一家之師說，非佛世之制。瑜伽以聲聞隨轉理門，列阿毗達磨於三藏之次；世親釋攝論，則謂「說阿毗達磨，卽顯論是大乘藏攝」。今謂摩呬理迦，（本母）依經立論，釋難句，明教意，通血脈，抉發其宗要，爲法義之所本。阿毗達磨，（分別法）依經作論，分別法門之自性、共相；抉擇諸法之相

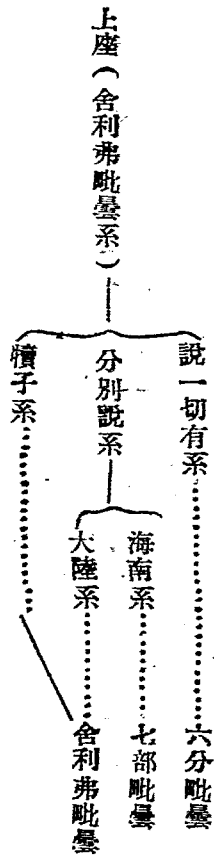
阿毗達磨，有廣略二義，此可於大論知之。廣則阿毗曇藏攝一切論典，略則唯是三門中之毗曇門也。廣阿毗達磨之名，阿含已有之。然究其所指，則既非三藏之本，亦非但是無漏慧，實以「阿毗」稱美達磨中之極甚深玄者。古人以「增上義」、「讚歎義」超越、廣、大、無比之「長義」釋阿毗，頗得其實。佛法唯達磨、毗奈耶之二，故佛亦嘗以「阿毗達磨、阿毗奈耶」，形容法律之深玄者，此釋阿毗達磨者所應知也。後世之河毗達磨論師，以無漏慧爲阿毗達磨自性者，以阿毗之「毗」，有明了分別義。聲論者謂「毗謂抉擇」。上座分別說系自稱分別說者，梵語毗「婆」闍婆提；錫蘭傳有分別論，梵語毗「摩」伽；（卽毗婆闍）其分別，卽阿毗之毗。此阿毗之明了分別，有直接親切意，如言「直下領會」，「洞然明白」，故古人又釋阿毗達磨爲「對法」、「照法」、「現法」。此分別又有明晰條理意，如言「文理密察」，故古又釋之爲「分別法」、「抉擇法」。若以明鏡當前，幽微畢顯爲喻，頗切阿毗之義也。上座稱分別說者，不特取捨於東西二系，實卽阿毗達磨者之異名。惟毗之分別，或又引申爲推度妄計，而後說一切有部，自稱應理論者而彈分別論者。聲論釋卽釋阿毗

爲無分別。阿毗達磨者，卽分別說者，世人忘之久矣！難論講師，或重觀法相，或抉擇分別法相，就其論理體悟之所得者，師資授受，以名句文身而分別安布之。以其分別法門，有合於阿毗達磨之合說，乃卽以阿毗達磨爲論典之名，終於與經律並峙而爲三藏之一也。

第二節 阿毗達磨之流派及發展

阿毗達磨，雖論學派之分裂而日多，然皆尊重阿毗達磨之記一切有部爲最繁，餘則寥寥可指。當佛法之有分二部，而有二種論典之不同，蓋大衆部爲迦旃延之專造，如大論統各家之論典時，請佛世之大迦旃延造論，後其得道人，重其調略，大行於南印。分別功德論謂「迦旃延子撰集衆經，抄撮經藏，具錄卽可，故名大論（卽阿毗達磨）」。南印乃大衆部發揚之區，分別功德論是大衆部之論，其論之爲大衆部本論與否，雖然無據，上座部用舍利弗之阿毗達磨，然自上座三分而後，其原亦已無從確指。大迦旃延一六座而相尋出入。大論謂舍利弗阿毗曇，續子道人等誦習之。宗輪論述記，薄伽梵王曼等四部，皆舍利弗阿毗曇稍異；則續子系亦未五部，並用舍利弗阿毗曇也。四分律及毗尼母論，謂原爲結集之論藏，爲有問、無問、請、勸、處所五分，此與現在舍利弗阿毗曇之五分合。四分律是二部部律，則知法藏部亦用此部。現存之舍利弗論法，立論中亦必本淨、九攝等。與善妙之分別論者多同，可知本論不但於法藏部所出，且於彼部亦甚顯明，無不與此部同本也，今存之

舍利弗毗曇，多言五道、無我，與犢子系不盡合，與分別說系近；二系並用舍利弗毗曇，而現存者，乃大陸分別說系之所誦也。其分別說系之南傳錫蘭者，僻處海南，另為獨特之發展，有法聚、分別、界說、雙對、發趣、人施設、論事之七論。近人勘七論中較古之分別論等，見其組織形式與舍利弗阿毗曇有類似者。說一切有系，以六分阿毗曇為本，然此為發智婆沙學者一偏之見；六分既但為發智婆沙學者所宗，而六分以外，更別有極重要之論典也。即以六分最古之法蘊足論而言，與錫蘭傳之法聚同名；其論題與舍利弗阿毗曇之間分、非問分，十同六七；三科之以處為第一，尤見其一致。此法蘊論，稱友俱舍釋及西藏傳，謂是舍利弗造。婆沙尊舍利弗為佛世大論師，可見其亦以舍利弗毗曇為本而出入之也。



大乘（迦旃延蠟勒系）……………轉勸
 大乘系之阿毗達磨，以轉勸（此云儀藏）為根本。大論以之為三種法門（小乘三系）之

十。其解經有隨相門，對治門等，在舉一反三，要約易見，不若上臺毗曇之推衍分別。文謂「不解般若，入毘勒門則墮有無（見）中」。其立論之備明有無，與說一切有之毗曇門，及分別說系之空門異。然「有無」難解！傳說摩訶迦旃延闢宗之說覆部，以聖道爲禪力所引顯而體常不壞；世間法虛妄無實，出世法（滅道）異常實有，此其所以名「有無」歟！大乘系之論典，見於記載者，僅分別功德論，及覺取之集異論，餘無所聞，可疑。或謂「大乘部等本不認佛說有不了義經，解經之阿毗達磨，無關輕重，其籍自鮮」，非篤論也。詳大乘部許有雜藏，「文義非一，多於三藏」，部帙之龐大，蓋不僅博采異聞已也！法律，並出弟之持誦傳來，以三法印及佛語三相爲準則；入佛法相者，以佛說視之可也。大乘部學者，以體悟，論理之所得者，或依傍古說，或撫拾遺聞，或融攝世學，大抵編集爲經律之體裁以行世。大乘系唱佛身無漏，佛壽無邊際，心性本淨，道體異常，吾人固嘗廣讀之矣！大乘系論師及論典之鮮聞於世，實以此耳。分別說系之在大陸者，與大乘系之作風同。故論典鮮出。犢子系學務通俗，於舍利弗毗曇多少改作而不若有部之偏重。漢譯有三彌底（正量）論；傳瞿波作聖教要實論，要皆斤斤於有我無我之辨，未及其餘。舊傳正法念處經，顯然巨製，云是正量部所誦。其內容多長壽天之傳聞古佛說，則亦受大眾、分別說系之化也。銅葉部僻處海南，受大陸佛教之影響不多；故雜藏猶未大雜，說一切有部不立雜藏，佛弟子所作多入於論藏，於阿毗達磨特多製作，雖尊發智爲佛說，推衍頗嫌支離，而佛說之法，難以較淨。

說一切有部之迦濕彌羅師，以法蘊等六論爲六足論。法蘊足論，契傳目健連作，稱友之俱舍論釋。謂是舍利弗作。凡二十一品。品釋一終，與舍利弗毗曇之間分界同。有部之言結集者，經舉近事五戒爲論藏，卽指此論。六足論中，此爲最古。次集異門足論，釋長舍之集異門經。契傳以經出舍利弗所集，因以爲舍論弗造；稱友則以爲拘絺羅作。文義明淨，瑜伽論所成總之內明，可當此證之。次論數足論，大論傳佛樓炭經（舍舍之起世因本經）出，目健連造，與稱友同；契傳則作拘絺羅造。次論初維小別世間，證譯者有三品而未盡；疑後人所造也。起世因本經，巴利文之長舍小經。俱舍十一云：世說中說『舊譯卽作』分別世經說』，契傳引此又作『如世說經』。經之內明，與立世世間經大同。出後人編集。故或疑或證不實。巴利本經中，自述起世王之言：『世說經說世間分別之，出世應更遲』；傳說之目連或迦旃延造，未可定也。次有論之足論，契傳說目連造。六論初前目健連造，破過未無證，似目健連子目須而造。次有論佛師經，契傳說目連造。我爾歸於六論，與帝須論事初章之『我相』。提提說摩竭於宗列，以爲佛舍三世紀轉說。更復類是論，四品是世友作，四品是迦濕彌羅師作。願爲佛說所重。世友於佛說五世紀人，卽此論之世世進矣。次界身足論，以十大地爲本善而轉門分別之，契傳亦非友作。稱友則謂是目健連造。此上六論，性質既不一，時代亦殊；以契傳師爲發智宗說（之）以六論爲編製（之）而其各著者或者卽以此六論乃有部初期之阿毗達磨，先於發智心論，誤矣。詳觀一切有之論典，同源於舍利

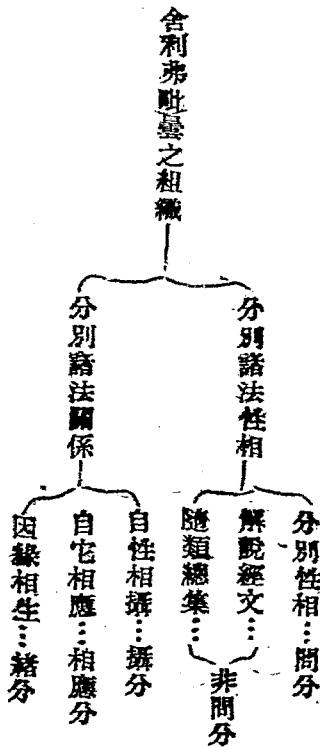
佛阿毗曇，以法蘊集異門論爲早出。其後即演化爲三大流：一、佛元三世紀，至那僕底之迦旃延尼子，作發智論，於舊師之說多所裁正。揚三世實有之宗，分別諸法之自相極於微茫，不以三科爲本，常以色、心、心所、心不相應行而辨其攝、相、成就、緣起之能事。凡八經四十四納息。次爲雜亂，不以組織見長。繼之而起者，如世友之品類足論，尊婆須密集論，並承其軌則，品目亦倣之。二、瞿沙尊者，(妙音)西域記傳與迦王同世。源舍利弗毗曇而作甘露味毗曇，多存古迹，並依經文作之。別有生智論，未詳。吐火羅國之法勝論師，依甘露味毗曇而編次之，未附論品，一一以頌文標舉，作阿毗曇心論，凡十品，以組織見長。婆沙論所指之西方尊者，外國諸師，並此論之學者也。爲之譯者不少。有四卷之極略本，有優婆扇多之八千頌本，一師之萬二千頌本，古世親之六千頌本，與迦旃延尼之發智系，隱然東西並峙焉。法勝之心論，古人誤以爲婆沙綱要，乃謂法勝爲佛元五百年或七百年人。焦鏡序謂「出秦漢之間，」近之。三、與迦旃延尼妙音相先後者，有健陀羅之特噶尊者鳩摩羅陀，(童受)作論整論等。宗經爲量，不以發智論爲本於佛說，特謂「無常無體」，「過未無體」，「不相應行無實」，「夢影化無實」等，以抗發智論三世無常實有之偏。有大德，覺天尊者，並承其遺意。如大德之「諸心心所是思差別心」，「眾生無有諸眼識」，「諸所有色，皆五識身所依、所緣」，「化非實有一等，覺天之「色惟六種，心所即心」等，並與譬喻義同。(經部非無論，但不以爲佛說，不以爲權說。此三者，皆說一切有系之分化

，而譬喻系則近於大衆，分別說系。佛元六世紀初，發智系學者，集大衆造毗婆沙論以釋發智。羅列三系之說，而一一評正之。近世友說，而亦多不同。妙音猶有取捨，於大德，覺天、譬喻尊者之說，概加駁斥。態度專橫，獨尊發智，而以六論助成之。婆沙出而譬喻師之地位日深，發智系與心論系亦不無辭論。於是心論系之學者達磨多羅。出佛元七世紀，不以譬喻者之離宗爲然，亦以婆沙之繁廣瑣碎爲難，乃取婆沙之精義，增補心論而成雜心論，以溝通東西二系，存有部之真。凡六百頌十一品，多心論之舊，而增一擇品。惟時大乘之說日昌；室利邏多著經部毗婆沙，經部之學日盛，有部學之弱點，已無可諱飾。有部學者，猶存自尊之故習，守舊而莫之能改。世親論師乃依雜心而著俱舍論，宗有部而取經部義以格量之。有部之衆賢論師，不忍己宗之被破，作順正理論以救之，此當別爲論述也。

第三節 阿毗達磨之組織

明阿毗達磨之組織，可窺其性質之一般；即藉論述演之迹，亦得因以見之。上座毗曇以舍利弗毗曇爲近古，（法蘊論亦其一本）凡五分，可析爲二類：一、分別諸法之性相；有分別法相者，依一法而分別其體性，以諸門問答以明其共相，卽分，凡十品。有解說經文者，卽非闡分之第五緣起品，第六念處品，第七正斷品，第八神足品，第九禪定品。有隨類總集者，卽非闡分之餘六品。釋經及類集者，並無諸門問答，故合爲非闡分。二、分別諸法之關係

，又三。明諸法之自性相攝，即攝分。明諸法之自它相應，即相應分。明諸法之因緣相生，即緒分，而有多品。遍品、因品，總明十緣十因。名色集故議集，立名色品。喜愛集則色集，立結品。觸集則受想行識集，立觸品。隨業感善惡報，立行品。心尊、心導、心垢、心淨立心品。餘有十不善、道品，十善業道品，解說經文；定品則隨類總集，與非問分之體裁同，不知何以列於緒分之末也。又舍利弗毗曇之圖、非問分，隨類總集之六品，實後代論典之初型。餘十五品，即有十二論題同法蘊足。然法蘊論偏於解經，不足以賅阿毗達磨。以意論之，原始之阿毗達磨，並探阿含而爲之分別解說，次以一經爲主而類集之，問與非問，似出有先後，而難確指；若揉合之，則諸論之原型宛然見矣。



且觀甘露味毗曇系諸論，次以比類前論。甘露味論凡十六品，法勝即依之而作阿毗曇心論。以甘露味之第五陰持入品爲界品；以第六行品爲行品；以第四業品爲業品；以第九結使禪智品爲使品；以第十三三七無漏人品爲賢聖品；以第十一智品爲智品；以第十二禪定品、十三雜定品爲定品。此七品之內容，幾無一不合。以甘露味毗曇前五品之餘七品及第十雜品之前分，爲修多羅品；以雜品之後分爲雜品；其內容，次第，亦十同八九。以是，或謂阿毗曇心論之前七品明經義，而修多羅品分別其經者，非也。蓋甘露味毗曇之前十五品，並依經而成論。心論抽出其中之八品，合爲七品；次隨次而明其餘，因仍以修多羅名之。心論第十品之論品，則論師增附之。法救之雜心論，組織內容大同，惟取婆沙義以莊嚴之爲異。別立擇品於雜品之後，詳其義趣，則即演經抉擇修多羅品以成之。世親之俱舍論出，與甘露味之原型轉遠。甘露味第一之布薩持戒品，俱舍入之於業品。第二界道品，第三住食生品，第七因緣種品，俱舍依之別立世間品。第八之淨根品，列於行品之首，因改行品爲根品。第十四之三十七品品，十五之四諦品，入於賢聖品。因之，心論之修多羅品，卽失其存在。餘雜品、擇品、論品，皆攝其義入諸品中。俱舍精練爲八品，世但知其承心論、雜心而來，而不知本於甘露味毗曇也。卽甘露味而溯其源，以舍利弗毗曇之間非問分勘之，無不相合。惟缺第十六之雜品，以此非修多羅之舊，而論師附益之。又缺第六行品，續尋之，恍然知行品之卽相應分，緒分也。蓋舍利弗毗曇以問非問之二十一品爲法本，次以攝，相應，緒分明其

關係。甘露味毗曇則獨取陰入界三科爲本事。於陰持入品之末，明攝法，如心論之「諸法離它性」頌，即當舍利弗毗曇之攝分。次行品初明不相應行之四相，心相應行之十大地等，及色法，論其相伴共成，即相應分。次明四緣、六因之總，又明善不善無記心所攝爲三處以成行，即緒分。其開合之迹，論典之源，不亦灼然可見乎。心論等之前七品，除行品，餘並與非問分之隨類總集之六品全行，則尤爲明確無疑者。茲列表示之。

舍利弗毗曇	甘露味毗曇	阿毗曇心論
問一 入	五 陰持入	一 界品 (未有相攝當攝分)
問二 界 非問 一界(總集)		
問三 陰 (相應分，緒分，與行品相當)	六 行	二 行品
非問 二業(總集)	四 業	三 業品

	二 界道	八經二 界
非問三 人 (總集)	三 住食生 (又諦雜品之一 分)	八經三 識住, 衆生居 八經九 四預 (又八經四之一分)
非問四 智 (總集)	十 三十七無漏人 (又諦雜品之少 分)	五 賢聖品 八經六 果、道、證淨
問四 諦	十一 智	六 智品
非問五 緣起	十五 四諦	八經五 諦
問五 根	七 緣起「種」 八「淨」根	八經四 十二因緣, 「六界」 八經十二 根

<p>問六 覺</p> <p>非問六 念處</p> <p>非問七 正斷</p> <p>非問八 神足</p>	<p>(諦之四聖種)</p> <p>十四 三十七品</p>	<p>八經八 如意足、正斷、念處、聖種、三十七覺品</p>
<p>非問九 禪定</p> <p>非問十 道 (總集)</p>	<p>十二 禪定</p> <p>十三 雜定</p>	<p>七 定品</p> <p>八經十 三三昧</p> <p>八經七 四修定</p>
<p>問七 不善根</p> <p>非問十一 煩惱 (總集)</p>	<p>九 結使「禪智」</p>	<p>四 使品</p>

問八 善根

問九 大

問十 五戒

一 施戒	八經一 施戒修
十五 諦之餘	八經十一 顛倒、見、十三 識所識等
十六 雜上	九雜品
十六 雜下	十論品

次以舍利弗毗曇而觀發智論，則其間亦不乏密接之聯絡。發智凡八蘊，以雜蘊爲始，此與甘露等舉之後出雜品適相反。諸論次再每顛倒，如問分以五戒爲終，而法蘊等舉以爲始，實無何意義可言也。結蘊、智蘊、業蘊、定蘊出非問分。二十二根：法蘊論有經，甘露味論有諸門問答，然不以爲類聚。發智以二十二根爲一蘊，亦唯於舍利弗毗曇之問分見之。後之

俱舍，即依此而改行品爲根品。問分以四大爲第九品，而諸論無文。發智以大爲一蘊，蓋亦本此。見蘊，舍利弗毗曇缺，見甘露味論等最後之雜品，發智亦即以之爲發。發智之於舍利弗毗曇，有更近於心論等者在。心論以三科爲本事，廟行品之相應、因緣、相生於後，非毗曇之舊。發智論於結、智等一一法門，分別其自相、共相；又以相攝、相應、成就、因、緣、果、相生廣辨之。相應乃相伴共有義，因以『有此亦有彼耶』等作四句分別，約彼此、三世、界地、得失，凡聖而論之，乃極繁廣。成就，非舍利弗毗曇所重，此待有部執之爲實有，乃爲毗曇要門。辨相生則爲緣，從緣得果等也。凡此攝、相應、成就、因、緣、果、自相、共相，徧於一切法門，舍利弗毗曇之意正同，特未爲推衍而已。即此以論世友之集論，品目極類發智，而雜亂過之。第七之更樂，（觸）第八之結使，第九之行，三門之連類而及，則舍利弗毗曇緒分之制也。發智與世友集論，範圍遠廣於毗曇之舊，分別精詳，而終不無雜亂之感也！

海力製菓株式會社

HOK

第八章 學派思想泛論

第一節 思想分化之原因

僧伽以和合爲本，事既六和，理則共證，曷何爲佛後百年而異說並起耶？其原因固甚複雜也。師承有異，傳古與出新有異，文字、語言有異，上來已略及之，今請更言其餘。一、聖典之存異也：如佛說三界有「無色界」、似有情可有無色者；然緣起篇三邊而「名色」、「六處」不離，有情依「五蘊」、「六界」立，不言有無色者。佛弟子取捨其間，莫不融通異說，而無色界之有色與色無成證。又如戒、定、慧三學，佛或當機辨揚，學者從而輕重之，雖無不言三學應精神則異。諸如此類，不勝枚舉。和合必存異，因其所異而異之，學派乃繁興。二、性質之各異也：多聞者與多聞者俱，持律、神通、論議與論議者俱，佛願而樂之。同氣相感，此谷彼離，事之常也。三、傳說之紛駁也：因緣、譬喻、本生、本事，未嘗有。凡此佛弟子之事迹，諸大鬼畜之事迹，甚至世俗之傳說，佛弟子每失之未盡甄別。本朝家爲傳略、雜言、神話、爲史實、爲妄說，概視爲史實而求其不違於教理。傳說既漸漸各異，教理亦變化漸莫可究詰。四、觀點之不盡同也：所依之教典，所處理之問題，以觀點之異，論法亦異，而詰論亦異。此相同一物象，可攝爲不同之影片，作不同之研究。設得其維，

異說不妨皆是，正不必執一以非餘。然一失其正，則並存適足以爲病。學者出入貫通，備別之間，離合錯綜，學派日多。五、時地有異也：時者，釋尊以平教爲實爲教，「掃空際與無義之行。佛元百年，僧衆猶仍身體力行之舊。迨迦王御世，佛教並汲力而極盛。爲學漸重外化，內外定諍辨日多，論理說明之要求日亟，理論乃日趨發達也。如迦王廣建塔婆，而供養塔婆之是否能得大福，遂成諍論。此則與時勢有關者。地則環境文化之薰染，西北山地，樸實而接觸希臘、波斯之文化，南印富庶，其文化融神祕藝術以爲一；恆河流域，思慧自由，夙爲異學爭鳴之場。佛教發環繞之薰染，不無受其影響焉。六、指制之繁簡也：佛教僧團之制，以小區域爲獨立之單位。(一界)於此中住者，專事佛法，專事從衆，來不拒，犯罪者(例外)而去不留，無彼此之分。治之以衆以化之以德，齊之以法，均之規劑，自善共勉之制，蓋以加矣。七、釋法附融世界爲一體，而無權力，統一之組織，僅有文化，道德與精神之聯繫。此舉世之僧制，適宜於學養高之理智生活，使人以下似不來。如諍論而稍涉感情；或雙方並有僧衆爲之支持；或一方利用軍政者之權力，輒無法使盡者。佛教常有諍論，然非不和得諍解，若合不如樂離。「此僧也，彼僧也，如析金杖而分分金」。學派思想之分化，乃至於顯之微而分爲四部，實與此制有關。此今之言僧制者，不可不知也。

佛以一香蓮誦一勝法，汝無不了義；念念遍知一切法；佛無睡夢；度有情之空願，從無厭足也。然佛陀觀之崇高，決非純爲大衆系及大陸分別說系之想像成之。蓋於佛元百年間，植其深蘊於聖典，百年後乃新芽茁焉。所謂潛植其根蘊者，卽因緣、本生、譬喻等，尤以本生談爲甚。本生談等，經百年來之傳說，或渲染失實，然其源自佛說，則諸宗共信。釋尊於三阿僧祇劫中，行大行難行之菩薩道而今乃成佛。然無一處非修造之場，無一有情面不思濟拔，如何成佛偏於此土？有情之苦痛方深，釋尊先自入滅？無一物不施，如何有空鉢、馬麥之報？歷劫不殺而多所濟拔，如何年僅八十，衰病相纏？不與一有情爲怨，如何有魔、外之妨？常得宿命智；見燃燈佛已，自知作佛，如何從外道修禪之行？若以本生談等爲史實，衡以教理，則人間釋尊爲本體之變化，非佛陀之實，以其視爲偶像，無甯視爲必至之繫。反觀上座系之鑽錄，說一切有等，多持舊說，然以信受本生談等，卽本身已墮植其義。不能抉擇開發菩薩之實道，徒知偏執聲聞，宜其終無以抑大衆之新潮，坐視其狂瀾泛溢，甚或轉而同化也。大衆學者所見之佛陀，既爲常在、遍在、全知、全能之極果，自非凡庸所可一蹴而躋。於是或謂：入第三僧祇卽老耄者，或謂：值迦葉時得決定道。釋決定道者，卽不馳欲想、悲想、空想、願生喜趣、願隨尊能狂、化現同類之身而濟拔之。此以釋決定曰決道者位，智齊阿羅漢而悲願勝之。初得決定者尙爾，況後身菩薩乎！菩薩之因地，既歷長期之聖位，十地等階位，亦卽依此建立也。說一切有系等，以佛身爲有漏；一念智不遍知；威力有邊際

；佛應觀既不着大乘學養所說之崇高，故最後身菩薩，「猶是異生，斷結未斷」，猶起三想。最後身且爾，況以前乎！此則以菩薩為慈願勝於聲聞，而智證則不及，與大乘系異也。大乘、分別說系，不徒深化佛菩薩之聖格，即聲聞之阿羅漢果，亦主決定不退，與說一切有及犢子系異。既以菩薩入聖位已，能隨願往生惡趣，則惡趣之權實難明。以聲聞之證預流果者，可退；「諸預流者造一切惡，唯除無間」；則不得以行為而判凡聖。阿羅漢為餘所隨，猶有無知、疑惑，因它合入，則自亦不知其為凡聖。此「龍蛇混雜，凡聖交參」之精神，大乘分別說系取之。說一切有及犢子系則不然，菩薩得忍以去，不生惡道；預流決定不退；聖者有應證智，不復於四諦、三寶起疑。嚴凡聖之別，不容稍事混濫也。如來斷障淨，聲聞弟子有餘善，此事等也。大乘系俾推如來，以聲聞不斷餘習而抑之，漸開抑小揚大之風。聲聞不斷之餘善，漢俗為無明習地，與所知障，而佛菩薩所斷之不共障，因之成立。上座說一切有系等不然，阿羅漢之餘習，斷而習現於，非不斷也。總上所述以觀之，大乘系之於聖格，理想則崇高，行踐則寬容，聲聞而貴警謹。思想多所啓察，而言不及實。於清淨戒律律制之保持，時有所難，固不待大乘與密教之起也。

第三節 無我無常之世間

世間，即六諸行之發起，無明緣行乃至生緣老死也。佛嘗分別緣起及緣生，二者雖同攝

十二支之因果，而以緣起為一者佛出世，若不出世，法性，法住，法界常住」。大乘及淨土說系，以緣起為無為法，緣生為有為法。說一初有及積子系，則緣起亦是有為，約因果決定義，說法性法住，非無為常住義也。緣起論因，緣生論果，是二者之別。大眾系等以緣起為無為，蓋就因緣鎖鑰之必然，而推論其所以必然，必有一常住不變之理則在；因果生滅之必然，無非循此理則之必然而發現而已。緣起無為之理近於拉圖之理型。彼以概念所知之理型，其為有為無為，知覺所知之事物，其為成、為生滅，其緣起是無為、不變、實體。緣生是有為、變著、現象。大體此一鏡無為法，有為是造作生滅法，無為是本然不生滅法，此三諦有變著。一切有系及懷基系，唯三無為。一、「擇滅」，諸有漏法，以智慧簡擇之方，離煩惱繫縛而得滅。二、「非擇滅」，而蓋指不生滅之實體。三、「非擇滅」，則有為法之不變理。非擇滅之簡擇使然，但由緣關。如此時本有鼻根嗅香引發身識之功能，然以鼻心色等緣起鼻識不生。一切法在生滅中，此鼻識即永無現起之能，以後鼻識生時，迥非此時可起之能矣。三、「擇滅」，不藉因緣本自存在之無礙性，而為有礙色法之於中生滅者，與近人

之說以本大同。惟此虛空，亦有不計其為無為者。大乘分別說系立九無為，而三說互異。大乘等四教無為地都，為三無為及緣起無為外，立一聖道支體。無為。八正道之離離染而脫生死，是稱仙人之樂，亦應有其必然之理型，常住不變者在。化地部又立一善法真如。不盡淨顯顯，不若無礙法真如。三教之善法真如之應以善，不善之所以不善，並有其善不善之理

性無二性。學派相離。而三性之真實不離。是善。又立「不動」。指四福以離苦。而顯空不離。大衆部等立三性及不動。而立「空無邊處」。一「無邊處」。一「非想非非想處」。四無爲。空無邊之空。即虛空。厥色界質礙之粗障。成虛空之離。無邊空觀成。顯生色之煩惱。離色界質礙而顯者。即無爲。爲有情心行之所依處。然此所依事。是極微細之色法。故曰無色界有色。餘論無邊處等三。例此可知。舍利弗唯曇。一「擇」。一「非擇」。一「緣起」。一「四空處」。而外。別立「決定」。及「法住」。爲九。與案連釋學派同。總諸家之無爲說而離之。則「緣起」。一「支性」。一「法住」。一「三性真如」。皆即一切法之必然。而以此必然爲形上之實在。即賦生滅以形而上之根據也。「不動」。及「四空處」。則修心境之寂靜而建立者。以是。說一切有系爲樸素之實在論者。大衆及朱成說系。則爲形而上之實在論者。其思想固條然異也。上座及大衆之初。多以無爲爲實在者。這經真部轉立無爲假名說。以消極之觀念出之。與實在論者相頡頏。諸法實情之爲真實。爲妙有。可謂以此爲深解也。佛教所重在擇滅。即涅槃無爲。在以慧力而得不生。故固可以有無論之乎。

一即一切生滅有爲法而論之。有有無假實之證。說一切有及贖子系。立三世實有。利現生滅時之現在法實有。未來法已有而作用未生。過去法猶有而作用已滅。此即現實之存在。以爲過者。非無也。尤衆座分別說系則不然。唯現在實在而過去未實。說經都同用三世實有而解。

既畢。此即總有三說：說一攝有及種子系，立體用義；法體本然恆爾，以體之用未生正在，已滅而說爲三世；生滅約法體所起之引生自果作用言，非謂諸法先無後有，先有後無也。大衆及分別說系，立理事義；染則緣起，淨則道支，理性無爲，超三世而恆在。以事緣之引發，乃據理成事。事唯現在，論其曾有，當有而說爲過去，非離現在而有過去之別體也。說經部立種現義：不離現在諸行而有能生自果之功能性，名曰種子；種子不離現在之諸行，約前引後，乃說爲過去耳！體用義，生滅用依恆存之法體；理事義，生滅事依常寂之理則，種現義於理爲長而未盡，彼過去法，固不離現有，現在實亦不離過去也！於現在有中，軍林等假名無實，諸宗所共。佛以五蘊、十二處、十八界攝一切法，說一切有及種子系，即計之爲真實。大衆系之說假部，以十二處爲非實；上座系之說經部，以蘊、處爲假有。以處爲假者，請色等六外處，眼等六內處，約能爲六識之所依，所緣而建立；然一一極微不成所依、所緣之用，和合則非實。此六境非實，如苦樂隨心而不同，水火隨報而各異。雖經部等猶許十八界之自體爲真實，然即此而引申之，開境界無識有之先河。其以蘊爲假者，蘊是和合衆集義，集合故非實。即此義而盡論之，凡有必因緣和合生，即無一法而非假名。舊傳大衆系之一說部，即曾作此說。佛教本爲常識之實在論者，於正觀則唯性空之諸行。學派初興，多明實在。追思辨稍深，色法極於微塵，必法極於刹那，即一法而論其和合大用，爲有無二假實所因而莫通。積長劫之虛辨，迨三世如幻，諸法性空之說張，乃圓見佛意，無復

種種法。一切有爲法。唯色、心、非色非心之三。色法中，僅說四大及四大造。說一切有爲法，以四大及所造之根塵爲各別實有，經無師顯說唯大無造。心法中，僅說心及心所。說一切有爲法，與位正供時相應別有心所法。經部譬喻師，則說心所即是心之差別。非色心法之師不相應。如生滅三相等。說一切有爲法，並視爲實有。大表系等，雖說爲不即不離色心之功，無別實體。凡此有無之辨，皆屬深證論。麻律也。

若情爲本之世間，即應業苦三之緣起。緣起法生滅無常，無一恆存不變之自受，於前後生感之簡，究以何而建立自作自受耶？於生命之洪流，豈見其前後一貫性，誠爲必要。佛說有情，彼名色、五蘊、六界、六處立，不偏於色不偏於心，色心和合而情識則爲其核心。說一切有及種子系，依有情受之蘊、界、處和合相續，處處有情，以之建立業果前後之移轉。經中說一切有情，以法體一一恆在自性，不可說有我，作用則起那生滅，亦無少法能從前世轉至後世。然依此生滅用之和合相續，說「有世俗（假名）補特伽羅，說有補特伽羅」。此假我之前後相續，如波相次而遠，相似一也。懷十系立不可說我，「補特伽羅非即蘊離蘊，依一蘊、處、界假施設名」。此補特伽羅，依蘊、處、界施設，即體起用，用不離體，故亦不可說即蘊、非蘊，不可說離、是實，不可說常在，亦非前後不相異。依此補特伽羅，可說從前世至後世，從凡夫至聖人。此如波浪之前後起滅，而從此之水性恆一味也。經量部之本讀，（說）立法體常住之一味蘊，作用生滅之緣蘊，即此一壽之和合。說「有勝義補特伽羅」。

第四節 無我涅槃之出世

凡夫有漏之身心，何由而得聖道現前？二世有者，未來法中本有無漏聖法，以有漏慧為緣，引之來現在。故初念無漏，無同類因，然有相應因等。二世無者，大乘、分別說系，謂有情之心性本淨，為客塵所纏，名為有漏；離煩惱時，即此淨心為無漏因。說一切有系之經量本對，謂中異生位中亦有聖法，未對則說「有漏心必所法為無漏緣，而體非無漏」，如乳之轉變為酪，而乳非酪也。具此成聖之可能，修道斷惑則成聖。斷惑證理，離智慧力，然戒定慧三學相資，諸家互有所重；如說一切有系重禪定；分別說系重戒律；大乘系重慧，乃有「慧為加行」之說。聖道是有為法，因修觀慧而生，諸宗之共義也。說般若部獨說「由福故得聖道，道不可修，道不可壞」，則是了因所了，以無為觀之也。東山住部，亦注道體無為之說。夫有為者，生者必滅，聖道是有為，則「法尚應捨」，慧歸於廢滅。此既足以張三乘共入無餘之說，即佛著無邊際，亦理有所難。自道體異常之說興，涅槃妙有之談，乃日見宏肆也。加行位中，觀四諦理。然其證入見道，說一切有及犢子系，注四諦漸現觀，十五心或十六心次第而入。大乘及分別說系，則於四諦一時現觀，頓入四諦共相之空無我性。即觀一切法無常故苦，苦故無我無我所，證空寂無生之一滅，乃名見道。餘若大乘者之「善能引道，善能助道」，與東南印之文化有關，獨開行持之特色也。

上論道體，大乘為第五百年間之舊，漸要而說，不復一一。

第九章 中印之法難

第一節 教難之概況及其由來

迦王之世，佛教一躍而爲印度之國教，遍及異域，炳耀其睿智之榮光。然諸行無常，迦王歿，不五十年而教難起；自爾以來，佛教退爲印度文明之波濤，不復爲主流矣！迦王歿後，其子達摩娑陀那立。依禪那教徒所傳，王嘗於五印度廣建禪那寺院；其子十軍王，則爲邪命外道造三洞窟精舍云。佛元二百零四年，多軍王不孚衆望。大臣補砂蜜多羅，握兵權，得婆羅門國師之助，乃弑王而自立。於是冒狸朝亡，越熏迦王朝。補砂蜜多羅王，信婆羅門教，行迦王難爲厲禁之馬祠，開始爲毀寺，截僧之反佛教行爲。佛教所受苦難之殘虐，傳記多不詳。阿育王傳，舍利弗問經，極言其寺空、僧絕，有避入南山以僅存者。王歿，佛教乃稍稍復興，然遠非昔日之舊矣。幸補砂蜜多羅王之排佛，僅及於中印，時西北印及南印，非其政力所及也。

教難之來有內因，亦有外緣。內因者，佛教之興也，不特以解脫道之真，亦以華城陀之弊而救其窮。混階級爲平等，化天道爲人事，卽獨住爲和合，離苦樂爲中道，禁咒術，驅神權，人本爲實之教，實于雅利安人以新生之道。然自迦王御世，佛教勃興，而淳源漸失；彼

婆羅門以之而衰敗者，佛徒則蹈其覆轍矣！部執競興，失和樂一味之風，動輒爭持數年而不決。是非難以感情，如說一切有者以天為三逆極惡，大衆者亦於持律那含有微詞，此皆自誣自辱以自害也。化外之要求而論藏與，論與而空感盛。其極也，務深玄不實實際，哲理之思辨日深，化世之實效日渺。至若極慶與而憐倫起，咒藏與而禪祕熾，每異佛世之舊。而廣利養，潛流浮雜，則其致命之傷也。迦王崇佛，作廣大布施，動輒以百萬計。建舍利塔八萬四千，修精舍，鑿石柱，乃至以國淨施。無遮大施，於印度本不足異，然屬佛世，不無始嫉憤者。王大夫人以熱乳咒善提樹，國王及大臣，鑿於樹蔭之虛，則王而僅得半阿寒勒果世僧，其勢之不可畏，明矣。釋尊有留乳之訓，轉施之訓，而佛徒莫之覺也。劫野之信施既盛，必有貧衣食而出者，賦性比丘，雖入佛門，事應有之。無次泊篤實之行，以廣致利養為能，有唱「由福故得聖道」者，有尊福德上座者。物充積而國敵民難，淨人為之役，僧侶則空談而享其成。處國難之運，敵教者，誦弄其詞，毀寺截僧以掠其金寶財，蓋亦難以稀矣。昔釋尊垂訓，以廣致利養為正法衰頹之緣，而後世徒，卒以此召禍也。雖然，佛徒之內蘊未極，道綱猶存，若非外方之鼓動其間，則事不至此。外力者，雅利安貴族階級之反動是。雅利安人抵五河，成梨俱吠陀，奠定其文明之本。次達恆河流域，初則整理祭典而予以神學之解說，成梵書，確立婆羅門教之三綱。繼則熏染於東方民族，依梵書之極重，發為苦行、禮思、解脫之黨，成奧義書。奧義書興，反吠陀之潮流，以東方新興民族

之摩竭陀爲中心而厥起。佛教亦其一也。釋尊以人本、篤信之中道觀，揭慈惠、平等之教，力反吠陀，然於雅利安人優良崇高之傳統，未嘗不取而化之。自俗諦之立揚言，佛教乃立足於蒙古族文化，而攝取雅利安文化者。以此，以婆羅門教爲思想動力之雅利安人，不以佛教爲正統者，其故視之。自佛教之創立，以迄冒狸王朝之亡，凡二百五十年，佛教極一時之盛。婆羅門教雖一時中落，然以千百年來之深入民間，力量雄厚，猶自以印度之國教自居。在政治，有國師其人，能左右政權，得其同意，可擅行廢立。在宗教，卽反吠陀者，其哲理亦與創造讚歌、奧義書等有關。在人民之日常生活，自誕生、婚姻而一亡，自家庭、社會而國家，婆羅門教無不一見之於實際。政教一貫之婆羅門文明，頗堅韌有力。中曆期中，或奉禮法之要求，粗成幾多之經書，吠陀支分，及摩象法論等名著，於階級之別，特爲嚴格之規定。或應信仰之要求，於吹神之熱信，毗紐教、濕婆、梵天，則其有力者也。或應管理之要求，流出吠檀多等學派。積三百年之努力，雖管理遠不及佛教；神力愚民異佛教；而融宗教爲人與生活之全體，則殊後起之佛教可及。佛教之失敗，亦在於此。依印度之古例，如純爲宗教之對，則不難集人而辨論以定之。中印 佛之出於毀寺戮僧，政治其重心焉。婆羅門教爲政治之動力，以冒狸王朝之大一統而危殆；佛教之種族平等，仁民愛物之思想，影響支配於政治，以爲婆羅門貴族政治家所痛心者。迦王逝世，適逢羅維荼民族勃興於南印，悉羅波斯人進窺於西北，冒狸王朝之政權，僅及於中印。國家受南北之威脅，國王庸懦無能，國

羅門階級仍執弄其間，錯各於佛教之無神、無壽。藉補砂密多羅之兵權，廢多車王，行馬爾王，以政治之陰謀，為廣大之排佛。行馬爾王，亦征得小勝，婆羅門者乃大振厥辭。然摩竭陀王勝之衰落，如恆流東奔，勢成莫挽。薰迦王朝十傳（僅一百零二年）而至地天子，婆羅門大臣婆頌提婆，又得婆羅門國師之贊許而行篡立，別建迦提婆王朝。四傳至善護王，凡四十五年，為案達羅王尸摩迦所滅。婆羅門文明之復起，終無以救摩竭陀土朝之危亡，而階級、神祇，則陷印與於厄運，迄今百而未已。

第二節 教難引起之後果

中印佛教，隨摩竭陀土朝俱衰。薰迦、迦提婆，佛教抑鬱不得志。僧眾多南遊北上以避之。促成業達羅中心之南方佛教，迦提婆、提陀羅中心之北方佛教，為獨特偏幸之發展。分別說系，南化於大眾系，北影響於譬喻師，並印法難後事也。北方事分析，為實在多元論，其極出婆沙師。南方重直觀，明一體常空，其極出方廣道人。一則嚴密而瑣碎，一則雄辯而脫略。這案達羅土朝入主中印，中印佛教乃稍稍有起色。然摩竭陀中心之中印佛教，夙為分別說系教化之區。以受創深鉅，復興不易，非輸入新思想不為功。時值案達羅文明發軔之期，故取於大眾系者特多。普迦王之世，分別說系初分。其傳入錫蘭者，枝葉可喜，而大陸分別說系凋敝。如化地之綠世界，祛滅之合明咒，真不必即初分之舊，受案達羅

朝文化之熏染而同化耳！本佛所說而行爲學派，彼此各得其一體；分別說系析中其間，尤長。教難而後，南北趨偏頗，中印佛教則常爲折衷而綜合之。此至後期佛教猶爾，惜流於邪正綜合爲可憾耳！

佛教因教難而引起之變質，以教務外延；法滅及它力思想爲最。佛教攝雅利安人之優異傳統，而實歸宗於中道，與吠陀異趣。摩竭陀東北一帶，受雅利安文化之熏陶而多爲蒙古族，宜佛教之能適應而誕育成長也。（佛教勢成黃種人之宗教，以此）教難之先，學理間或出入，而佛則釋尊，法則三藏，僧則聲聞，猶大體從同。教難而後，因政治關係而南北分化。僧衆未能注力於攝雅利安人之優異傳統，而佛教之特質，以該印度佛教之綜合發揚。以感於教難，乃本世界宗教之見，不隸內、國本，遠源而教化自溢外延。萬世傳經，惟恐不及；重廣布而不求精嚴。以隨處而應，節制尊嚴，亦不措資以爲度，便必佛教疊經教難，而猶節制並廣八間，以賴瞻者正多。然不固本印度佛教，其以不濟源，其從遠逾他方者，雖源悉五印而多歧，不盡釋尊之本，可憐者，生者必溢，其盛者必衰，其傳教重世間，自當有盡時。然世世變久，盛而衰，衰而復興，要以佛弟子，其處極轉，其業成非命定也。釋尊制戒，釋僧和稱，合則空羣力，清淨則除邪雜，以是五法住千年，正不壞，其去而法滅，其經律舊傳此說，遂指千佛之同時，久本以稱譽聖教也。佛教難劫與，古本朝集千年法滅之威，可謂一言而必異，矣可或謫五百，或說千年，法滅之時，地，因緣，其變異相參，強如迦，其說當來變續等；其

思想瀟漫於教界。法滅有期，一若命定而無可移易。雄健之風，壽焉無存，易之以頹喪；莫大於心死，可慨者二。佛弟子自視甚高，淡泊知足，隨方遊化，無需乎政力之助，亦不恐政力之縛。外化、內淨，一本自力，僧事固非王臣所得而問也。迦王誠護正法，然受命之傳教師，卽王子摩哂陀，亦悄然南行，不聞煊赫之聲。教難而後，佛弟子感自力之不足，而佛法乃轉以付魔王公大臣。僧團之清淨，佛法之流布，一渴望外力爲之助，一若非如此不足以倖存者。又天、龍護法，聖典有之。僧衆和合清淨以爲法，執不珍護如眼目乎！存於中者形於外，自力勳而外力成，來助非求助也。教難而後，護法之思想日盛，而出於卑顏之求。其極也，聖教之任世，生死之解脫，悉有賴於天神或聖賢之助力。它力思想之發展，一反於佛教之舊，可慨者三。中印法教之關係於未來佛教，豈淺鮮哉！

第十章 南北朝時代之佛教

第一節 王朝之變遷

佛元二百零四年，中印法難起，佛教爲南北之分化。三百六十一年，案達羅王朝入主中印，與北方貴霜王朝並峙；迄笈多王朝興而復歸於統一。自南北獨立，並立以至統一，凡五世紀之久，可稱爲南北朝時代。初，南印德干高原之達羅維荼民族，自始即有文化。受吠陀文明之啓發，始立國家。如安達羅等，爲時約佛世之前後。此後佛教文明，相繼流入。受高等文化之融冶，乃發展爲富麗特色之文明。文化既啓，國力日強。迦王世之臣附者，今則獨立而轉爲內侵矣，就中，案達羅區最顯，膏約烏荼國共競摩竭陀，爲補沙蜜多羅所拒而止。然案達羅王尸摩迦時，卒陷波陀利弗，創案達羅王朝，凡二百六十年而亡。其西北，則迦王之世，希臘人成立大夏國。迦王歿後，希臘波斯人，隙開伯爾山隘而東，略犍陀羅等地。二百二十二年頃，彌蘭陀王將大軍入印度，略緬度河流域，直逼恆河之上流；乃擺脫大夏國而獨立。都舍竭。(奢羯羅)王於佛教有淨信，嘗就那伽斯那(那先，即龍軍)比丘而問佛法。集其詞答爲一書，即漢譯之那先比丘經也。此後，希臘人在印度之勢力日衰；佛元三百六十四年，大月氏王丘就卻滅之，創貴霜王朝。月支，本塞種之一支。初居甘肅西境，爲匈奴所逼，

西走阿姆河，破大夏而據其地。丘就卻，亦稱貴霜，翕侯，猶華奢將軍，於同族五都翕侯中特強，乃併四翕侯而為大月氏王。侵略四方，有迦濕彌羅，西達於波斯之境，東及於信度河。迨闐膏珍在位，又侵入印度內地，而有西北印度之全境。繼此而立者，即誠信佛教之名王迦膩色迦也。王約於佛元五百二十年頃登位，以迦濕彌羅之迦膩色迦補羅為首都。西勝波斯，東侵波謎羅，攻于闐等地，受漢地之質子而歸之。王初信異學，晚年乃專心佛教，此可證之於所鑄之貨幣。最初發行者，形式美而題以希臘語，刻日月神像。其次發行者，以希臘文題之，刻希臘神像，刻希臘、波斯、印度之神像，未見有作釋迦像者。自王而後，西域之佛教乃開始新時代；大法盛於中華，此王與有力焉！五百五十年頃，其子富西伽立。爾後，月氏之勢力漸衰，國祚延長至七百年許而滅，印度乃後歸於一。

第二節 西北印佛教之隆盛

於此期中，大乘佛教已自南而北，應時流行，此當別為專章；一論西北印一切有系之發達。自末闐地等弘化西北，西北印之法事漸盛，儼成說一切有系之化區。惟拘羅及五河地方，即吠陀文明之發祥地，則稍寂寞焉。本系之特色，富論典之撰述。傳說優婆塞多，有理目足論之作。此後論節之撰述至夥，阿毗達磨之發達中，已概述之。阿毗達磨即釋法，本以為禪思之思擇，故此系特重禪定。雜事稱阿難弟子坐禪第一；付法藏傳稱優婆塞多坐禪第一。

。學風重禪，而迦羅彌羅之環境於坐禪特佳，宜後之禪師、論師，十九爲該系之學者。西北印繁異族入侵之衝，幸希臘人、塞人，多受印度文明之化，於佛教尤契合無間，乃能日拓其化區。然戎馬紛紜，礙難自亦不免；「將有三惡王，大秦（希臘）在於前，攬羅在於後，安息在中央，由是正法有業亡」，古人實感慨系之。迦膩色迦王，初亦多所殺伐，後得脅尊者馬鳴之化，乃大崇佛法。其富樓沙補羅，造有名之佛塔，高四十餘丈，莊嚴偉大冠全印。王於佛教貢獻之最鉅者，厥爲結集一事。先是，學派分流，異說孔多。說一切有系中，自迦旃延尼子造發智論，法勝造心論，末流所趨，多生諍論。東系以發智爲佛說；而西系之極端者，竟視爲異論。加之，童受毘喻鬘諸論，宗經以抑論；與中印之分別說系相呼應。譬喻者與分別論者，多含空義，頗足動有部之宗本，於是有所婆沙之結集也。西域記傳迦膩色迦王，嘗以道問人而解答各異，以問脅尊者。尊者曰：「如來去世，歲月今迴，其弟子各以自宗爲是，它宗爲非，所以致有今日」。王聞而痛惜之，乃發心護持結集云。當時所結集者，西域記謂：集五百聖衆，以世友菩薩爲上座，結集三藏而解釋之，凡三十萬頌。王乃銅鑿雕鏤，珍藏石室，不許妄傳國外。此則集說一切有之三藏而爲之解釋，大毗婆沙論，其一也。然西藏所傳：王於迦羅彌羅之毘梨林精舍，集五百阿羅漢，五百菩薩，五百在家學者，使結集佛語。自爾以後，十八部異說，悉認爲眞佛教。又記錄此文，其經論之未盡錄者，補錄之，且記者，則爲之校正。果爾，三藏之結集，不局於有部矣。佛元二千二百九十七年，施婆那博士

於西北印掘得迦膩色迦王供養之舍利函。刻有王名，又云「納受說一切有部乘」。據此，王之捨情說一切有，確無可疑，藏傳則使人想像之辭耳！時所集者之傢西域記，乃三藏之釋論。大論謂：「耆尊者作四阿含之波提舍，大行於世」。龐然鉅作，以集多數人編輯成之爲近似，耆尊者應即發起人也。今之大毗婆沙論，有「昔迦膩色迦王時」之言，則本論又經後人修補之矣。大毗婆沙論，乃發智之特論，其編纂之動機實感於異說之相脅。發智學者得王之護持，乃釋論以裁正衆說。凡有新別系，同系論陣，悉致破斥；於譬喻者及分別論者，尤爲其彈斥之的。論成，說一切有尙大成，一時呈隆盛之勢。然說一切實有，至此而極；機械之分析，亦於此而極；論之極即衰之始也。如以五根爲世無一法，犢子，經量，舊阿毗達磨師並同。古義本就總聚而約特勝以標名。發智論自分析之見地，以五根爲但心所也，改立心所法爲世界第一法。婆沙則更論及隨心行之「得」等。以之扶擇論門，自極繁廣。婆沙系陷於極難之多元實在論，闡經說「得無學聖法」，即立「能得之「得」。問法生，法滅，即立「生法滅法之「生」「滅」。然「得」復待得，「生」亦由生，乃不得不立「得待」「生待」以通之，則經所未聞也。（大衆經有之）若即此意而極論之，則待得不已，生生無窮，乃劍連環論法以通之，如「得」能得於法，此「得」別有「得待」得之，此「得待」復爲彼「得」所得。「得」與「得待」，相爲因果，乃者可通。若以譬喻、分別論者之見衡之，則不啻作繭自縛也。其深不在繁瑣，阿毗達磨之教權，求其持久，蓋亦難矣！

大毗婆沙論卷編，集乘五百，傳以世友，法教、妙音、覺天爲四志，壽家、壽壽必傳，論解三世一切有，有四家所說不同，學者因之謾傳。如覺天等學通譬喻者之妙音及西壽師之先賢，論中力事破斥，以乃一切有系之異師，非迦實彌羅之發智學者，安見其爲壽家也。世友立難近發智，然「滅定有心」與譬喻師同。自道安以來，並稱世友爲菩薩，是否卽婆沙會中之上座？疑亦因婆沙取世友「依用立世」而誤會成之。至稱其志在大道，未證聖果，則效襲王舍結集之阿難，毗舍離結集之曲安，非事實也。參與此會者，西域記僅記世友一人爲菩薩；世親傳則羅漢菩薩各五百人；藏傳又增世學五百人；藏傳世友爲五千大乘僧之長，說「出」迦旃延尼子弟子輩「之手」。從事毗婆沙之編纂中，世親傳謂「馬」章文「十三年而感」。馬鳴生值其時，爲之潤文，或有之，然非婆沙也。

第二節 佛化雕刻之發

於此一長之時期，中南印聲聞佛教之情況，全付諸黑暗，復能詳。惟時佛化雕刻之風，頗爲流行，其影響於佛教，實深且鉅也。出世解脫之道，泊然而足，知苦則厭，在忘情以覺滅。音樂、美術之類，則爲道障。以是音聲之吟哦，歌伎之觀聽，華鬘之嚴飾，概非比丘所應行。卽俗人以歌舞伎樂爲樂，佛亦小以爲然。侯而無欲，質而不文，頗類迦曇之說。

舊傳佛世，祇道畫天王，夜叉之像，僅見於有部律，疑亦後出。迦王作石柱，柱頭之浮雕，有佛化之象徵物；佛像之雕刻，則始於熏迦王朝。佛化雕刻之初，常以法輪、菩提樹等以表象佛陀，無有具體者。最初雕刻之佛像，據今所已發現者，薩特那之立像，時爲佛元二百六十五年。其像蓋以法夜叉像而改造成之。如南印秣羅矩咭（馬都拉）所發現之佛像，皆其類也。早期之佛像，頂無肉髻，坐則多以獅子爲主。夜叉，本達羅維荼民族之神，以雄健著；於佛教爲護法神，卽金剛力士是。際達羅維荼民族文化發揚之時，流行佛像，而佛像卽取法於夜叉；其意味之深長爲何如。此雕像之風，自南而漸入北印，成所謂犍陀羅式。佛像有肉髻，蓮花作座者多。中南印者之雄渾勇健，微嫌纖弱，而犍陀羅活動則過之。時南印摩臘婆之佛教，亦盛行雕刻。如迦利、那西克、阿闍思陀等洞之雕刻，阿摩羅婆提塔婆之雕刻。此等雖經後世之修改，然最古部分，約成於佛元三世紀頃。其中迦梨及阿摩羅婆提之建築，屬大乘部；那西克洞屬賢冑部，皆由其刻文知之。阿闍思陀之石刻，有觀音、文殊像；殆大乘學者爲之。又頻闍耶山北，有石塔門石欄等，有本生談及化迹之雕刻，考者謂作於阿剌迦王不遠之時云。

佛像始於佛世；優填王以久不見佛，造旃檀佛像，舊有其說。亞歷山大入侵，造希臘式之石像於貢大拉。印度之石像及佛像似起源甚早。然阿剌迦王，建塔以供舍利（其作用與造像同）立柱以祀聖蹟，布教令，未聞作佛像之浮雕。（平面，半立體全立體三式）南印度有

郎馱衍居者，（優禪居）卽今之印度爾，與優填之香正合。該地大小乘並盛，優填王造像之說，或起於此！解脫之佛教，忘情達本，崇高之理智生活，足以安心。然去佛日遠，釋尊慈智之格化，漸難爲世人所喻，感情之信仰油然而興。南印之達羅維荼民族，富神祕，好象徵；北印之希臘人、塞人等，亦各有其所崇之神像，求其不自聲色門中入，直承古聖之教，勢有所難，佛化雕刻之風行，非偶然也。情感之象教盛，雄渾樸質之風失，而後卽情以達智，卽智以化情，情智融合之大乘，亦應時而興。佛像既陳，一則求其麗飾，一則望其呵護，思想爲之一變。浸漸而流爲神鬼之崇拜，此豈創始者所及料耶？

印度之佛教

三三

第十一章 大乘佛教導源

第一節 思想之根柢、啟發與完成

大乘者，立成佛之大願，行悲智兼濟之行，以成佛爲終極者也。修菩薩行而後成佛，佛弟子無否認者。然以菩薩行爲大乘，抑聲聞行爲小乘；於阿含毗尼外，別有多量之大乘經，則有「大乘非說佛」之諍焉！平心論之，以大乘經爲金口親說，非吾人所敢言；然其思想之發而當理，則無可疑者，夫釋尊修菩薩道而成佛，乃以直趣解脫教人，不令成佛；聲聞弟子之自殺者有之，自請入滅者有之，避世若挽者有之，而佛則遊化人間，老而彌勤，雖波旬誘滅亦不許；十力大師，悲智無倫，「佛爲法根，法從佛出」，聲聞弟子，曾未聞有自禪齊佛者。師資之道，其有所異乎？佛成道已，經一期之禪思，有「辛勤我所證，顯說爲徒勞」之嘆。受請已，乃起而轉法輪。欲說而若有所難說者，何耶？以釋尊悲智之大化，律聲聞獨善之小行，則時機所限，釋尊本懷未暢，別有大道之思想，固極自然而極合理也。法華經之三七日思惟，爲實道而施方便；華嚴經之初教菩薩，次乃漸化聲聞，要皆有見於此。

大乘思想之啓發，以佛德、菩薩行之闡述爲有力。「見賢思齊」，求達於悲深智極之佛果，大丈夫當如是矣！吠陀有七聖，禪那教有二十三勝者，佛教則立七佛。長阿含中，毗沙門

歸敬三寶曰，別敬釋尊，則知現在有多佛。以是，暨論之，近則七佛相承，遠則無量佛出，橫論之，則有十方諸佛。『佛佛道同』，而後古佛遺聞，它方佛說，諸佛共集，乃時時而出也。阿含經唯二菩薩，即釋尊（未成佛以前）與彌勒。然佛果既多，因行之菩薩當不少。即堅指大乘之有部，其律典亦說提婆達多，未生怨王授成佛之記；善財童子是寶劫菩薩；舍利子為發說法，或發無上菩提心。是知菩薩道思練之確立，固事理所必然，非一二人所能虛造者也。發大菩提心，行菩薩兼濟之行，阿含經不詳；釋尊未以佛道教弟子，而嘗自述其往行，有所謂本生談者。釋尊於往昔生中，勤求佛法，慈濟有情，但求事有所濟；即明知無濟，亦但行自心之平安，無苦而不能忍，雖身命亦可捨；此悲智之大雄力也。爲外道，爲王、臣、僇、上、商賈、爲鳥獸，事有所益於有情者無不卒；行殺、盜、娼、妄而足以利人者，則殺之、盜、娼、妄之；此悲智之大善巧也。菩薩行與聲聞行異趣，以本生談最明。本生，即釋尊本行之傳記，多存取於印度傳說而淨化之者。其種類至夥，或遺失，或創新，正不必一一爲佛說之舊，然釋尊嘗以之爲菩薩大行之典則，則無有能否認之者。然則，取法釋尊之本行而行菩薩道，佛弟一執待而非議之！依本生談所說而思辦之，彌顯佛菩薩之聖德之崇高，此則已於學派思想泛論中言之。本佛陀之聖德，本生談之大行，進窺釋尊之本懷，曾入生死解脫之道，所謂大乘成佛之道，已具體而微，釋之欲出矣！

第二節

大乘藏結集流布之謎

大乘經數多而量大，以十萬頌爲部者，昔研句迦國，卽有十數。如此浩如煙海之聖典，果佛說而結集者誰乎？大論傳一說：『文殊彌勒等大菩薩，將阿難於鉄圍山結集大乘。』菩薩摩訶薩說：佛滅七日，迦葉阿難等於娑羅雙樹間，集大乘爲胎化等八藏。眞諦玄奘等傳：王舍集時，別有窟外大衆結集，其中有大乘經。凡此諸說，悉以大乘經爲親從佛說，離四含等而獨立。影響彷彿，實無一可徵信者。

聖典初集爲九部經，以經、律別之，則條多羅、祇夜、伽陀爲（達摩）經；本生等爲律（毗奈耶）本生譬喻之攝於毗奈耶，如大論中說：『摩偷羅國毗尼，舍阿波陀那』（譬喻）本，共有八十部。廁資國毗尼，除却本生、阿波陀那，但取要用作十部』，涅槃經亦說：『如戒律中所說譬喻，是名阿波陀那』。因緣與律有關，則盡人所知。本事、未曾有、方廣，因此應亦亦毗奈耶攝也。迨迦王之世，大衆，分別說系，於四舍外立雜部，次卽擴張爲雜藏。蓋以本生等爲主，博采遺聞故事以組成之。雜藏之成立關三藏外大乘經之始矣。如釋尊代之化迹，（兼本生）『摩訶僧祇師，名爲大事；薩婆多師名此經爲大莊嚴；迦葉維師名爲佛在因緣；曇無德師名爲釋迦牟尼佛本行；尼沙業師名爲毗尼藏根本』。化地部（尼沙業）名此爲毗藏根本，足爲源出毗尼之證。今存梵本大事，屬大衆系說出世部，明戒律，『菩薩十地』之文，與般若經之十地近。大乘經之淵源，不難想見之美。然大乘，不止釋尊之化迹本行已也，以釋尊之身教言教爲經，緣、律之深見實行爲緯，博采異聞，融攝世學，前

別爲更張組織之。迥非雜藏之舊，乃雖雜藏而別立，成菩薩藏。其經過，可於增一經、論見之。經云：『方等大乘義玄邃，及諸契經爲雜藏』，是大乘猶爲雜藏之一分。論釋則謂『佛在世時，阿闍世王問佛菩薩行事，如來爲說法，佛在世時已名大士藏。阿難所撰（集）者，卽今四藏；合而言之爲五藏』，則菩薩藏已離雜藏而別立矣。法藏部之明咒藏，不見於四分律，此應初卽少有，後更廣集成之。於毗尼（兼經）衍出雜藏，雜藏衍出菩薩藏，其初爲纂集，亦僅就其成立而概言之，詳則不可知也。大乘藏數多而量犬，非一人一時出。其初爲纂集，雖雜藏而獨立者，時則佛元四世紀以降、時時而出；人則大衆及大陸分別說系之學者爲之。佛典重口授傳誦，卽記錄以後，猶遺風不盡，演變實多。大乘經之自傳說而爲定型（中多演變）經一人、一地、一派、一系之傳誦流布，漸爲人所熟知，終乃見於典籍，實經悠久之歲月而來。義本佛說，而不可於文句求之；編集自有其人，而古宮不欲以各闕。佛法「依法不依人」，求不違法相，不違釋尊之精神可也，必欲證實其結集者，既不能亦無當也。

大乘經之傳本人間，古多傳說。漢傳龍樹入龍宮，得華嚴經。藏傳大乘經皆天龍等所守護，如般若經，卽龍樹於龍宮得之。秘密者傳：龍樹入南天鐵塔，從金剛薩捶面授大日經。以是入或疑本乘經爲龍樹所集出。不知印人薄於史地觀念，於經典之不知所自來者，輒歸諸時乘所集傳之天龍、仙人。當聲聞教遺聞之集出，多歸於釋尊及門之弟子，如多聞部之天迦

旃延，說假那之祀皮衣，法藏部之目鍵連，律之優波離等。大乘教法之出，去佛且四世紀，爲人注目則更後。以傳說天、龍等，長壽，金剛力士（夜叉）護法，乃於大乘經之傳出，想像爲天龍所守護，龍樹等所傳。入龍宮，開鐵塔，或者擬於敦煌石室遺物之發現，是說以象喻爲實事也。入龍宮見龍王，開鐵塔見金剛薩埵而傳出，乃象喻觀心悟入法性，而後弘通其法耳。經既不自龍宮、鐵塔來，人亦非龍樹也。卽以般若經而論，龍樹之般若釋論，廣引古人之舊說，又以經文缺十八界爲誦者忘失。龍樹所依之經本，顯非初出或自作。但以龍樹起而大乘興，於般若華嚴特多宗重，昔之潛行者，今則離小乘而獨步，後學乃歸諸龍樹耳！

大乘經之流布有先後，此與編集時節，思潮之演變有關，不可不深切思之。大乘經中，每自述其傳布人間之時代，或佛後四百年，或五百年不等，據此可推知出世之年，然印人於佛元傳說無定，故可參考而不可偏執也。又經中嘗引述餘經，如無量義經般若及般若、華嚴，法華經及般若攝異義。大般涅槃經則論及華嚴、般若、法華；楞伽經敘及大雲、涅槃、勝鬘、央掘魔；華嚴經則敘及華嚴、楞伽。諸如此類，皆可見其次弟之迹。惟華嚴般若等大部，非一時所出，則又不可不句也。大乘經中每懸記後代之論師，如摩訶庵耶經之馬鳴、龍樹，楞伽經之龍樹，文殊大教王經之龍樹、無著等，皆足以推知該經出世之時節。卽印度王、臣、學者之名，亦可資以爲證。其尤爲重要者，則依聖典之特教，得知經典傳布之先後，且能藉以見思潮演進之迹。如何合毗奈耶中，無有以說教之先後而判教理之淺深者。此卽編其

佛教之聖典，小乘大隱，皆乘之名而以聲聞乘爲中心。迨大乘經出，或舍小明大，或折小
明大或簡小明大。法既有大乘小乘二者之別，說教亦有先後，如般若、思益之一見第二法輪
轉一等。此即中期佛教之經，大小並存，有三乘之名而以菩薩乘爲主。繼此而起者，雖或待
小始大，於大中更事分別而爲三教。如法華之初合釋教，次教理家，（指般若經等）後則付
乘，此釋教自性生經，金光明經，千餘部，並制先說有，次說空，後說眞常（中）之三教。
此釋教三藏，釋教三藏，此三教，初說事有，次明性空，後顯眞常。約
被機而論，初則聲聞，次則不廢聲聞而明大乘，後則一切有情成佛之一乘。此即後期佛教之
經，判三教，無小不大，以佛具乘爲中心。此外復有旁流，如解深密經並有、空、中三教，
密圓成實之眞常於依它有中明之。初爲小，次爲大，後爲三乘。若知大乘眞義於大乘分別說
其秀，解深密經乃瑜伽學者所出，淵源說一切有系而滲透大乘者，則其事易明。雖孤軍突起，
直往無前，而終於助成時代佛乘之常而已。別有大乘妙善經，初說心境俱有，次開攝空心
有，後辨心境皆空。此則佛元九世紀，中宗復興，耗與陰陽共諍之迹也。深密與妙善相反
對，而皆爲後期佛教之正統。能參詳上述四經，必助於印度之論典，中國之譯經史，判教說，
則於教理思想之演進，猶如洞然明白，豈僅大乘經傳布之先後而已！

初期佛教

事有

無常

小乘

分別說者興 一〇〇

發智者興 四〇〇

本極空者 大成 四五〇

方廣者興 五五〇

一乘佛者 八七〇〇

中觀者興 七五〇

異流者興 八〇〇

佛教衰滅 一一〇〇

佛教興始 佛世

大衆者初分 佛元

一初有者 一〇〇〇

一初有者 一〇〇〇

發智者興 四〇〇

本極空者 大成 四五〇

方廣者興 五五〇

一乘佛者 八七〇〇

中觀者興 七五〇

異流者興 八〇〇

佛教衰滅 一一〇〇

緣有性空 大乘

後期佛教

一乘

第三節 菩薩之偉大

增一阿含經序，以解空寂之理，行六度之行，爲菩薩乘；可謂要言不煩，直中肯綮。夫悲事大行不成，解脫非解脫，不成智慧見空，悲人有，如鳥之有兩翼，乃能有所至。菩薩道雖深廣無倫，般若緣以三句釋之，勝無不盡。一、『一切智智相應作意』者；一切智智即無二菩提，即以佛智爲中心而攝一切佛德。學者于生死中創發大心，期圓成此崇高究竟之佛德。虛空可盡，此希聖成佛之大志不移。能發此菩提心者，卽名菩提薩埵。（菩薩）薩埵卽有情，強毅而不拔，熱誠而奔放。凡人以此趨生死者，今則以此求菩提。此大菩提願，乃成佛之因種也。聲聞志求解脫以出離心爲因，與菩薩異。二、『大悲爲上首』者：悲以拔苦爲義。世間卽苦，知之切者痛之深。人莫不能離苦，而莫知之也。背解脫，趣生死，吾不濟拔誰之？以有情之苦樂爲善樂，如母之子愛而愛，善樂而樂，故曰『爲衆生病』；『我不入地獄，誰入地獄』。悲心骨髓而莫能自己，唯悲所之。『菩薩但從大悲生』，悲心（情）動而後求佛果，（意志）非爲成佛而生大悲也。菩薩憫焉，與聲聞厭苦異。三、『無所得爲方便而行』者：世間卽緣起，緣起無自性；無自性而愚夫執以爲實，故於無生死中成生死，無苦痛中有苦痛。陷身網罟，觸處刑棒，自苦不能離，他苦不能拔也。達一切法之本空，無我無我所，外不拘於物，內不蔽於我，以無所得爲方便，乃能忘我以爲衆，行六度大行以成

就有情，嚴淨國土也。聲聞道以無常爲門；無常故苦，苦故無我；厭心切者，無我智生而離欲。於禪思中，達空寂理，得現法樂；視世間如怨毒，離苦海之陷弱方深，曾不能起其同情之戚，惟直入於無餘。菩薩道從性空門入：解一切法無自性，如幻如化；無常如幻，苦亦如幻。卽如幻生死而寂滅，固大佳，其如苦海之同情，淪溺而求脫苦何？厭心薄而空見生，乃能動無緣之悲，發菩提之願。菩薩覺空之巧用，及能行六度之行。成就有情，則令於佛法厚植善根，生正見，成正行。嚴淨國土，則以三心行六度；攝一切同願同行之有情，共化世間爲淨土。成就世間善根者，和樂善生，得現生未來之樂。成就解脫善根者，卽事和而證一滅。此中期大乘者之說，後期眞常論者則不然。體悟離戲論之心性，達眞常本爾爲菩薩之本因，曰「菩提心爲因」。悟自它不二，趨同體之悲，曰「大悲爲根本」。大用無方，應機巧化，無事而靡方便，而方便無不至究竟，曰「方便爲究竟」。若以中期大乘而姑爲融攝之，則以聖者之方便道，擬彼凡庸也。

卽上諸端，菩薩心行之特色可見。然中道難能，賢者勉之而愚者不及。立志於圓成佛果，人莫不有成佛之可能。然佛德彌高，彌成成佛之不易；佛德難思，幸憐力之無所不能。於是以前成佛之大願，願佛之助，以成佛，猶者失之怯。或我願成佛，我能成佛，裝心能成佛，遂於我心卽是佛，狂者失之慢。或我卽是佛，願佛予我以助力，而我身實現成佛，極右者右，極左者左，交流雜錯者失之驕。菩薩本慈心以行悲事，當矣！然不解無性緣起之難獲染；

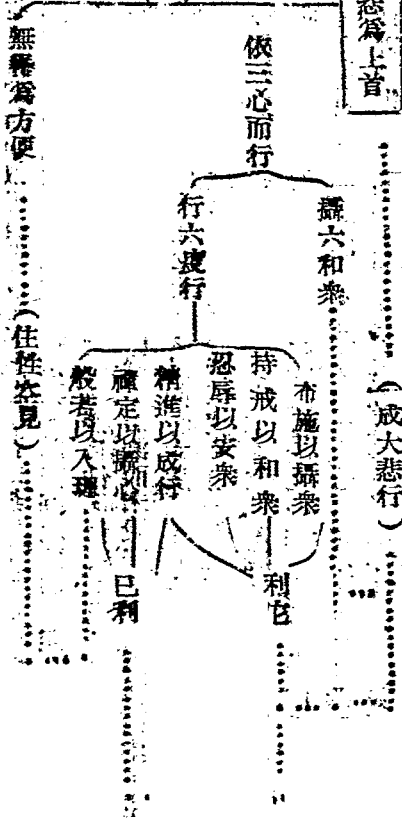
乃濫世俗之仁愛為慈悲，善行拘於人間，非即人成佛之道也。或不解無始緣起之秩然有次，
 偏急而求躡等，乃精勤禪定，求神通。不解無性緣起之和樂善生，有悲心而無方便，不能即
 此時此土以成熟有情、嚴淨國土，而唯能資之於未來、它方。以無所得為方便者，或有住性
 空之解，謂六度已行，縱染惡之狂行，請方便解脫，則又比比然也。欲求大乘真精神者，捨
 中期大乘而誰歎！

下附表四

菩提心為因

(證菩提果)

菩薩道以大悲為上首



第四節 大乘初興

大乘源流遠據世。至舍赫美之阿難，毗舍離結集之阿難多，波羅利弗結集時之摩訶提婆，迦毘羅結集之脅尊者，世友，藍鶻。凡此諸德，雖學派不關，諸其向神重根本，法主象濟之大乘演進，則一。佛世有彌勒其人，與友人偕來見佛，獨發大菩提心，釋尊記其未來作佛。時無獨立之菩薩僧，彌勒信心已成已，形跡聲聞比丘，「於聲聞會中坐」。但以本斷煩惱，不修禪定，以為異。其在象菩薩，以後世所傳而推之，如毗舍離結集，維摩詰，五百人，至舍赫美，十六人，交殊，善財，亦有其人，惜其詳不可知。於中應深切注意者，即初期流衍之大經，舍利弗等聲聞弟子，雖給養其間，而實以教化在家菩薩為中心。直趨解脫之聲聞，常見詰於在家之信眾，被視為「負佛債者」。大乘思想之觸發，出處中，以大乘及分別說者之勸導為多；然不久即思應彌於全印，為各派先覺者之所尊重。在家乘，不可磨滅之功績尤多。佛教普及於大乘，直趨解脫之甚深道，難為在家學者所懷意，而大乘思想日興。此於初期大乘經之以在家菩薩為化機，甚或語侵聲聞，即可想見其故。在持佛教者，仍為出家之比丘；而其先覺者，尊重大乘為善巧方便。深入於化，屬諸在家菩薩，而承認聲聞能達究竟之解脫。隨處於小，小不障大，相資相助而大乘日興。大乘教，雖大乘者開其先道，然不久為各派先覺者所公認，故初期之大乘經，已非純為某一學派所集出。此不

難考其思想而知之。大抵，大乘系之特色爲圓融融攝，分別顯系爲取精用宏，說一切有系爲善析精緻。初明之大乘經，以前二系爲多。圓攝則及於世學；取精則出入諸部而輕疑爲宗。至若辨析精緻之大乘，以�期者實多。佛教界經三百年之競辨，思想漸分流爲三大系，各派之短長，得失，以辯難而日明。當急求出世之聲聞乘，不足以應付時機，婆羅門再起，安達羅及希藏，月支文化激盪之秋，大乘學者，取學派思想而取捨貫攝之，以求新適應。大乘經乃其時而出也。大乘學之於各派思想，雖不無出入抑揚，然大體爲論。則學派思想之大綜合也。

佛滅百年，佛弟子分東西二系：東以毗舍離，西以波吒利弗。摩竭羅爲中樞。迦王時，兼系漸東南移其重心於央闍多羅，舊傳其兼弘般若等大經。創多聞之祀皮衣，亦宏法於此。西系之東與大眾相呼應者，以波吒利弗爲中心，成分別說系。流出之化地，法藏並有大乘義，法藏則西化於闍婆提者。西系之西行者，則西北建於健陀羅及迦彌羅。大眾系之夫天，南化於摩醯沙漫陀羅，流出案達羅學派。據西傳所傳，彼等有般若及餘大乘經，而經又以印度之俗語記之。又如說假部主之南化摩訶剌陀，並後世大乘盛行之地也。追中印辨佛，分別說系多南行避之。四世紀，隨案達羅王朝而中印佛教興；經謂時彌勒下闍浮提助佛教復興云云；其與大乘之關係，蓋可想見。說一切有系中，如譬喻尊者，於二三世紀頃，創經量部於健陀羅；其後移居於竭蹶陀，地當帕米爾高原之東境。察後世大乘佛教發達之區，如健陀羅；北上而烏仗那；入帕米爾而抵竭蹶陀；東入今之新疆，如旃旬迦、于闐，並爲大乘之化區。

。譬喻者，實西北大乘之遠緣；入竭燄陀，則又大乘東來之漸也。摩訶色迦王時，（佛元六世紀上半）般若經已至北印，已有多量大乘經之成立無疑。考般若者之學風，好直要而厭繁瑣，於法門推衍，輒以：「理不應責；無明者愚，盲者墮坑」答之。與發智學者之精神，相去何遠？彼解方廣經云：「此中般若，說名方廣，專用大故。」其爲說一切有中之大乘學者，與馬鳴同。般若者常南遊中印，見佛教爲外道所抑，未能暢行，乃論議以折外道。馬鳴、世友之具有大乘傾向，爲傳記所公認。然則龍樹未興，大乘之勢，已瀾漫全印矣。就此時、地之分布而觀之，大乘教之根源地，不容責之於一隅。若以經中暗示者而解說之，則般若經（一分）可謂淵源於東方；如常啼菩薩求法之東行；大眾見東方不動佛之國土；般若自東而轉至南方，南方漸至北方，後五百年而大盛。華嚴、大集，並兩印大眾學者集出之；善財求法之南行，其確證也。餘若大悲經、阿彌陀經，明西方極樂，當爲西方學者所集出。如能就經典之思想、環境、預言、傳說而作邊關之解說，則亦可待其概略，惟吾人不能窺略者，即自編集至盛行，多有演繹、充實、修改之經過，未可一例拘也。

迦膩色迦王，與西域大乘教之隆盛，有深切之關係。傳說王有至友三人：智臣摩訶羅以治國；良醫遮羅迦以訓身；名德馬鳴菩薩，則爲王思想之指導者、安慰者。馬鳴之在當時，可謂一代名德矣！馬鳴，中印人，本出家外道。其異名有黑、難伏、難伏黑、勇母兒、父兒、慈善現等。彼通吠陀及吠陀支，於文學特長。歸心佛教後，嘗作頌陀和羅伎以化衆。國人

聞而舉無常之感，出家者足靈相續，國王乃下令停止此曲云。文學之感人深切如是，佛教有數之詩人也。其作品之譯漢者，有佛所行讚，百五十頌，讚佛頌，大莊嚴論，本生鬘論，並以佛之本生、史傳為題。彼於大莊嚴論序，歸敬於富那及脅，於一切有部衆，化地論師，牛王正道者，並皆敬順。不拘一宗，具大乘之量度。惟時大乘猶依傍於小宗，故馬鳴及脅尊者，仍以一切有宗之學者視之。脅尊者信般若經；馬鳴菩薩則與西方淨土有關。大悲經謂北天竺國，嘗有比丘名那婆迦，（馬鳴之梵語）作大乘學，生西方極樂世界。馬鳴本信仰之熱誠，讚佛之本生、史迹，有在生他方佛土之信念，頗與其個性符。蓋文藝者富高潔之情感，發揮佛引俗流信願之大乘，亦其宜也。馬鳴之智見不詳。婆沙論中，有名「大德」者，有名「法救」者，有名「大德法救善現」者。從來以大德及法救為一人。然大德法救善現，舊譯但作「法善現」；若語「達磨須善吼底」，亦無「教」義。以大德法善現別有其人，與法救異。大德究何德，何人，竟使發智學者稱大德而不敬名？馬鳴一名法善現，為迦膩色迦王所重之第一大德；疑大德乃法善現，即馬鳴也。其思想於婆沙為有部之異師，與分別、譬喻者相近。學者詳之！

第十二章

性空大乘之傳宏

第二節 龍樹師資事略

龍樹菩薩出，大乘佛教乃入於新時代，彌尊入滅以來，末之有也。菩薩生南印之婆羅門家。天聰奇悟，事不再告，於吠陀等世間學藝，靡不練達。嘗與契友三人，聘情極欲以爲樂，潛入王家，橫亂宮廷，事覺，幸免於難。悟欲爲苦本，厭離心生，詣佛塔出家受戒。九十日中，誦三藏盡通其義。更求餘經，都無得處。於雪山深處一佛塔中，遇老比丘，授以大乘經，讀而善之。歷遊諸國，與外道論議，咸皆折伏。遂自念言：適應世間，方便甚多。佛經雖妙，而推理猶未盡，求證者推而說之，以此悟後學，於理不違，於事無失。乃懷蓋新佛教之毒，擬離傳統之聲聞僧而別立。傳說有龍王見而感之，接入龍宮，授以無量方等深經。九十日中，通練甚多，乃悟入無生忍，得經一箱而出云。菩薩初遊化摩竭陀，後抵南印，化一承事外道之國王，得其歡信，大乘教乃盛行。裝傳南橋薩羅國王（今之貝拉爾）變多婆訶，（引正）珍敬龍樹，供養甚厚；現存之龍樹論中，有發誠王頌，以之寄禮陀迦王者。應卽此人也。菩薩出世之年代，多異說，什公傳其佛後五百三十年出，近之。什譯龍樹傳，保聞芝師說而錄出者，時爲佛元七百四十年。而傳云：「去世已來，始過百歲」；則其入滅約爲六百三十年頃。竺法護於六百七十年頃，已片斷譯出其十住毗婆沙論。論中多涉婆沙師。冷推

定其生於五百年頃，滅於六百三十年頃，享百二三十之高壽；此與衆傳之譽其長壽，傳其有大量之論典，無不合。菩薩之撰述甚多，以中觀論、智度論、十住毗婆沙論爲最著。中觀論開發緣起性空之深義，揭示生死解脫之根本，爲三乘共由之門。智論釋般若經之第二會，十住釋華嚴經之十地品，即以深見而暢發菩薩之大行。菩薩爲南印學者，游北印雪山，出家受戒於說一切有，漫遊全印，而弘化於南印之橋薩羅。於外，大小無不達，故其教學之弘廣，於大乘論師中，允推獨步。時北印之婆沙初編，婆沙師執一切有而礙空，執小障大，專橫不可一世。南印之方廣學者，執一切空而壞緣起，執理而廢事，說一切法如龜毛兔角之常無。菩薩乃起而攻異端，暢中道，斥迦旃延尼子爲非釋子，其弟子輩爲生死人。以方廣者爲邪空，信戒無基而取一息戲論之雲霧，朗中道之秋月。大乘光芒萬丈，案蓮羅王朝與有榮焉。菩薩嘗約學派之流爲三，毗曇門明有，空門說空，辨勸門辨亦有亦無。於此三門，不存般若，愚者謂爲乖錯；智者得般若波羅蜜，入三種法門無所礙。是於說一切有、分別說、大衆之三系，使其於不遠緣起性空之正見中，貫攝而條理之。汲方便之三流，而歸於自宗之大乘空門。西北印之往生樂行，雖斥其志性下劣，以當時風行，亦嘗論及之。自中論等出，法界雷動，智者欣受，愚者驚懼，大乘乃不復依傍小宗，卓然自立，宣後之言大乘者，咸仰菩薩爲太祖也。藏傳其弟子有弘如來觀法門者，有持明咒者，傳說無數；惟提婆菩薩，則確受持其法門而繼踵弘傳。提婆菩薩，歸子國（錫蘭）人，初於犢子部出家。嘗不避萬人

之怒，挾大自在天神像之寶目，以明神之無靈；又自抉一目以報之。人因以迦那（一目）提婆稱之。後來唯龍樹之門，執弟子禮，精中觀。游化於中印之寧祿勤那、鉢邏那伽、摩伽陀，所至破外道，不遺餘力。其著作以四百論爲最著。其後，遊化南印，廣破外道。有一外道弟子，不惑其陳之被破，乃乘間以利刀刺之，曰：『汝以口破我師，何如我以刀破汝腹！』命未畢頃，繼臨此惡頑面善道之。爲法不惜身，無我不贖敵，提婆菩薩有之。傳說提婆弟子有羅施羅跋陀羅者，亦曾釋中觀。再其弟子又有名龍樹者，漸爲唯心密咒之弘傳；傳者因誤以爲龍樹菩薩云。龍樹菩薩師賈之學，於佛元七百四十年，經沙車王子須利耶沙摩之介，以之授鳩摩羅什三藏而傳來中國，弘布彌廣。其在印度，則提婆以去，日見衰落，即大智度論等，亦佚失無聞矣！

龍樹菩薩，深達大乘之奧，了然於化世之方便，擬革新佛教，建立菩薩僧而未果行。事之所以不果，傳說恍惚不明。尋龍樹菩薩之學風，頗有不可以聲聞僧拘之者。傳龍樹菩薩，爲化國王而易服七年，持旛奔走於王前。提婆菩薩，易俗服，受募爲國王衛士，而後得論議；轉其城外道跋扈，禁比丘出入，則易服入城而破之。釋中論之青目，乃一婆羅門學者。鳩摩羅什三藏來中國，受姚興之逼，爲完成傳譯之大業，乃易服娶妻而別住官廡。菩薩道，蓋不能以聲聞拘也。龍樹菩薩有創菩薩僧團之素志而未果；意論之，大乘初興，聲聞僧之力猶強；况成立大乘僧團，即人事以向佛道，非當時之政治可容。受龍王之化而止，其在此乎！

菩薩乘內無攝僧之制，環同證而事不和，獨往獨來，僅能隨機以適化。善願普化有情，而息於羣衆之粗合。未流所趨，散漫而難以言和合僧；以視聲聞僧之和合而緝於化世，反墮乎其後矣！爲政教所限而不果；大乘佛教未來之逆轉，無有沈痛如此者！

第二節 性空論之龍樹

龍樹出六七世紀，大成性空論，而實性空不自龍樹始。般若之流行北印，僞（？）三藏出世，婆沙論已言之。其經之行世，早於龍樹且三數百年。特大經之出處難詳，佛史者乃多以龍樹爲言，實則未盡釋也。性空論處學風丕變之會，前乎此者，雜多、厭苦、無我、事、重實行、契智；後乎此者，一談、妙樂、大我、尊天、唯心、達情。承先啓後，厥爲性空，學者不知此，無以見佛教流變之機也。性空論以深見著，莫妙於即空即假之緣起中道，試爲源而溯之。釋尊化世，反吠陀而道平等；致力、智力、財力，一以行業爲準，初無種族優劣之別。自非雅利安人勃興於南北，平等之要求日亟。故曰：緣起無定性，實際理地，平等不二，何有於種族先天之優劣也。聲聞道以道世，獨善爲高，受學於先覺爲尙，此非盡人所能及所願也。迦王薄薄拘羅之遺世獨善，僅施以一錢。夫世之所求於佛教者，爲其能利濟羣萌，非但爲一己之證解脫者而已。聲聞僧持佛法而不揚釋尊之本懷，不足以應世求，乃羣起共責：聲聞是「癡狗」，是「敗種」，是「婢子」，「賤作」！緣起無自性，發菩提心，行菩薩

道則成佛耶，何事封局小心爲？般若廣大以喻小，則曰法性空中，聲聞不可得，菩薩亦不可得，但以假名說有三乘。法華迴小以入大，則曰「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」。以性空而能緣起成佛，見性空即見佛，此分別論者之所以以「空爲佛性」也。政教渴求平等，佛子乃自聲聞之多元論，反求於釋尊之本，卽萬事以達一理，而「諸法無我」，乃應時而宏闡焉！聲聞道以無常爲門，已利爲事，切感於人生之苦，急求有以解脫之。其苦行餘習之深厚者，竟以乞食教化爲多事，業盡命終爲難事，此心此行，難以言菩薩之道也。而宗渴留於菩薩道，而聲聞不能，奈何？行菩薩道者，必求其知苦不厭，以它利爲己利；反求於釋尊之本教，乃知唯性空能之。菩薩道常無常性空如幻，苦樂如幻，一切一味相，齊染淨、苦樂、人我、縛脫，卽一切之自虛而等視之。知緣起之苦樂宛然而自性都空，以法持心，夷然而住。不以常樂而少拘物欲，不因無常苦而急節生死，乃能在塵不染而化世也。此與聲聞之捨染取淨，厭苦求樂，其心行有天地之隔；文殊師利本緣，曾於此深切言之。一切有情學覺空，覓自它了不可得，非有已可利也。緣起假名，則一切有情相依相資；自「三火」，「六道」而極論之，自過去，至未來，有「四恩」之說，它利卽己利，有悔癘卽菩薩病，忘己以爲人，乃成菩薩之道。達性空則知苦不厭，解性空之緣起假名，則憫苦而悲生。聞菩薩之大道，而性空門乃恢恢乎其大矣！又自釋尊息化以來，學派爭鳴，說一切有稱「根本」，分別說稱「上座」，犢子稱「牛王」，六衆稱「大乘」，斤斤於優劣是非之間，無

諍之風，亦幾呼息矣！葛藤絡索，是個可厭，乃有扇大悲之風，熾般若之烈燄，一舉而廓清之。一切法無自性，於畢竟空中戲論都息。戲論息，則了然於緣起之正，取精用宏，而無不當也。『十八及本二，皆從大乘出，無是亦是非；我說未來起。』『雖有五部，不妨如來法界』。於如來正覺平等法界中，何部執之有？道一切執而融攝之，非空不能。龍樹論，即深於此。相者也。凡此政教平等之求；菩薩道知苦不厭，爲它忘己之求；聖教無諍和合之求，時代之模範也。應所求而滿足之，性空大乘乃日張。

復有由本釋尊之教，循論理之規律，而爲思想應有之開發者在。釋尊之爲教，做事以常識之實在；現在有過去亦有；色有心亦有；有爲之生死有，無爲涅槃亦有。卽事以顯理性，則剎那生滅而諸行無常，蘊界處和合而諸法無我，苦不復生而涅槃寂靜。卽其教而直述之，則三世實有，無爲實有，如說一切有系所說者近之。雖然，以之爲常識之實在可，以之爲無智之實在則不可。龍樹責其『聞世諦謂是第一義諦』，蓋確論也。說一切有者，以色、心之和合相爲世俗（假名）有，色、心之有特自體用而不可析者，爲勝義（實）有。此色極微及心心所法之實性，體返住兩用有生滅，剎那間正生正滅爲現在，未有作用爲未來，作用息名過去，體恆有而無三世之異也。以是，前後爲各別法用之假名相續，同時爲各別法用之假名和合。捨假名而直談實相，則世間爲無限量之實在性也。相續、和合，法體之所無，卽體起用，其能成立相續和合否？說一切有者以爲能，亦唯自信而已！犢子系，信三世實有而見其不能

乃立「四微和合有狂法，五陰和合有人法」。即於和合相續中，別有二不即不離之統一性。有此，相續和合或可能，然求此統一者之實在，則不可得也。三世實有者，以前後之法體爲各別；然則如兼用之息入過去，與現在之有情復何關涉？於是立非色非心之「得」，以爲不失法」等以爲之聯繫。法無限，得亦無限；得復待得，此無限之實在更無限；蓋論辨而愈繁愈難。其根本癥結，在不見轉得立教之大本，以豈識之實在爲理智之實在也。佛說百年大衆分別說系，有見於三世實有者之難，乃說「現在實有，過去無體」；或說過去少分實有，或說現在亦分遍假有。彼三世實有者，如珠珠之相累；唯現在實有者，則如動珠之旋轉反側自空而下，似相續而實唯一珠。然此亦難知。諸行無常剎那生而即滅；前者未滅則有能生無所生，已滅則有所生無能生，猶然因是不相及也。大衆者說：「色根大類有轉變」。化地者說：「色根大類有轉變，心心所法亦有轉變」。實法念念滅而立轉變，則亦自備而已。况過去曾有，(意)未來常有，(種)在即生即滅之現有中。此皆當之有，爲實爲假？總現有一耶？異耶？凡此，雖出三世實有之火坑，又另入現在實有之深水矣！大衆分別說相續子多於別別實法之和合相續中，立一統一性；此統一者，實爲一別法也。假則說「相續之實說，不假不實又不捨，可謂辭窮理盡者矣！性空者之說法，彼等亦微知之，由間用以實法然以爲假名者可知所說，世觀色、心之實在，不能不實存也。不應以此相責。實知實在之現陷一切於不可離耶！大衆分別說系之先覺者，乃進而即現在之實在而亦破之，不離現在有也

未，豈可有離過未之現在也！緣起幻網，拘於常論之實在者，每困隘而難入，病在不知空即假名也。無性之假名者，五蘊和合爲有情，求蘊與有情之自性，皆了不可得。然五蘊之假名，似「有情」不礙異，色心無邊相用不可亂；有情亦假名，似五而不礙一，無離色之心及離心之色者。（離則卽非有情）。不一不異而一異宛然，唯性空之假名能之。三世相續，求利那別法不可得，貫三世而常一者亦不可得。假名則不離過未有現在，不離現在有過未；雖不離亦不卽。以是，因有則果有，幻相歷劫而「不失」；因無則果無，「終歸於磨滅」。不斷不常而常斷宛然，亦唯性空之假名能之。自三世實有而現在實有，過未無實，進達於三世之性空無實。空之極亦有之極，三世幻有，我法幻有，轉與犢子、說一切有者近，特假有與實有爲異，此非俗流所知矣。

佛以惡業苦之不生爲無爲涅槃；衆苦永息，學佛者所歸心也。佛以不生不滅爲無爲，學者乃以之爲常恆，不變之實體。以慧力簡擇，證一一法之無爲，而有漏有爲不生。作此說者，以生死涅槃爲兩極，亦以涅槃爲雜多也。迨譬喻者出，以有爲爲實，無爲非實。如燒衣，無瓶，則衣瓶之燒無耳，何可別計有燒衣無瓶之實？以是，無爲者，於生滅有爲之不生，知其不生而已！作此說者，捨生死有爲之真實，入涅槃無爲之非實，顛難爲學者諒也！性空者，舉有爲，無爲而一切空之。惡業苦本空而因果相生，曰有爲。正智生者，達諸法無性，不見有若生若滅者，「心行既斷，言語亦滅，不生不滅，法如涅槃」，曰無爲。無爲乃有爲之

性空，有爲即無爲之假名；『生死之實際，及所_レ遷_レ變_レ者，如是二際者，無_レ差_レ別』，豈可謂離有爲而別得無爲之一實？一切法性空即真如實性。無始來幻幻相生，幻幻生滅亦空也；無明滅者一切滅。假名相以說之，則捨妄倒入真實，與譬喻者異。性空者承初期佛教之學，洞知其癡結而批判之。自常識之真實，導歸於理智之真實，（空）繼無常論而代興，儼然釋尊本典之舊也！諸行無常偏於妄。涅槃寂靜偏於真；性空者詳諸法無我，中正嚴謹，真俗宛然而一貫也。

第二節 性空唯名論述要

龍樹菩薩之學綱。在二諦在無俗諦得第一義。得第一義入涅槃。其言曰：『諸佛以二諦，爲衆生說法。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃』。所謂二諦者，卽緣起之中觀也。阿含以『我說緣起』爲宗；般若經論以『觀十二因緣如虛空不可盡，爲菩薩不共中道妙觀』。緣起卽一切法，爲『此有故彼有，此無故彼無』者。若假名相而辨說之，則緣起是『無自性』，自性無故空；是『唯名唯假』，唯假名則有。有宛然而畢竟空，空畢竟而宛然有，空有相成不相奪，卽緣起之中道。故曰：『因緣所生法，我說卽是空，亦爲是假名；亦是中道義』也。緣起者，不離因緣有而非自成。『不從生』之自成，曰自性。卽自性而論之，自成者必爲『非新有』之常在，『不待它』之獨存。自成，（實）常在，（常）獨存，

(一)以理智而觀於緣起之存在，了無毫許可得。以「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。緣起法無此，「身性」之爲空，非說因緣假有亦無也。常人之於世間，莫不多少有見於「緣起」之「空」；然自常識之所見，得實以至神教之想像又無不以世間之事實，爲緣起之成，或實之成者。斷說「真實自性空，則體然而空，誤以爲一切皆無也。本此見以得實，故曰「若一切皆空，應無生無滅」等。知真實之自成，論理即不得不爲常法與空存；自成、常在、獨存，則世間因眾生滅等，不復可能！龍樹菩薩，因之轉以相贊曰：「若不許空者，彼一切不成」。反之，唯其無真實之自性，乃依因待緣而得成；如幻如化，唯名唯假，無毫許自性而因果染淨無不成。『以有空義故，一切法得成』，此即緣起中道觀之特色，非世學者所能解緣起法，性空假名不相礙，而常人以無智所蒙，見聞覺知之所及，輒計以爲真實自性有。此常識之真實，曰俗諦。一切法非無，而真實自性實不有。非有而執以爲實有，藉緣起之正見以徹破之，觀一切法自性空。此理智之真實，曰第一義諦。釋尊以常識之真實，顯理智之性空，引凡入聖，安立二諦之本也。有情情滯於實有，佛教乃盛談乎性空。解性空，則見性空之假名，圓見緣起之中道，豈執空而撥有哉！

緣起法，空假無礙爲中道，而要在明空，此所以中論以「八不緣起爲宗要也。常人以一切法爲自性有，乖緣起則一切倒，論理則不成，修行則不得解脫，舉此一切倒而空之，不之可也；八不特示其要耳！『不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；』(去)能說是

因緣，（即緣起善滅諸戲論。我釋首禮佛、諸說中第一）！「八不滅一切戲論，一一不滅一切戲論；其義極深玄，姑爲作一途之解。緣起唯名，新新生滅宛然而非自性有。何者？自性滅則「不從生」；「諸法不自生，亦不從它生，不共，不無因；是故知無生」。不生則不滅，本自無生，今後何所滅？即自性而觀於當念，則生滅不成。因力在則生命常在，因力盡則命根即斷，緣起常斷宛然唯假名，而自性不成。『若有自性者，非無故應常；若先有現無，是則應成斷』。蓋無自成之自性，則無「非新有」之常在。不常則不斷，何實有可壞而使無？即自性而觀於「生」，則常、（緣斷不成。前緣滅而後蘊生，自作自受則「前滅後生則異，緣起唯名前一異成。自性有則若天人各異，則不應相續」。若天即是人，則墮於常邊。無「不從他」之獨存故不「不一」即不異，無獨存之一，更何有敵對之別異耶？即自性而觀於三世。則「同」，「異不成。生死無辨來而入三界，涅槃無所至而去至寂滅。生死之來如幻化，涅槃之去如幻化，所謂「一切法如幻如化。涅槃亦如幻如化；若有一法過涅槃者亦復如幻如化」。假名如幻則成，自性有則「已去無有去；未去亦無去；離已去，未去去時亦無去」。無去則無來。即自性而觀於始終，則來去不成。戲論無邊，正觀緣起之八不，則自性空而分別滅，分別滅而戲論息矣。此八不之緣起中道，爲三乘解脫所共由，而菩薩則不共。何者？於唯名之緣起流中，一切之情莫能正覺，味無性假名而執以爲自性之真實，曰無明。無明者，蒙昧之認識也。於五蘊和合之有情，妄執爲實，曰我見。於五蘊執實曰法見。所緣處我法

不同，而執爲自性之真實則一。此常識中樸素之「自成」「不變」「獨存」感，卽十二緣起支之無明，迷妄之本，生死之根，一切有情所同然者也。基此根本之無明，經學者之分別，生衆多枝末之戲論：於我見，計小我之靈魂，大我之天帝；於法見，計一法之實色、(物)實心，或一切法之唯色唯心。卽此無明之妄見，(觸)觸境生情而離合悉歎失其正；(受)妄情所繫，生貪瞋，邪見而發爲縱我役物之行；(愛取)妄導行而事業成；(有)隨善惡業而苦果生也。解脫之道，在反其道而行之，業惑從分別，分別從戲論，戲論因空滅。以空滅之者，破分別執而達於自性之本空；我無自性曰我空，法無自性曰法空，假名不同而性空則一。聲聞直自我空入，我性空而法見不生。菩薩遍達一切法空，而反歸於我空之門。達我法空，則戲論息而生死永滅。龍樹菩薩有見於緣起之空有無礙不落兩邊，尤有見於性空爲中道之門，乃舉緣起之八不以標宗，而以「瞿曇大聖主，憐憫說是法，悉斷一切見，是故稽首禮」結之。

行菩薩道者，始自發心，終訖成佛，略爲二道，五菩提。五菩提者，有情於生死中，從佛聞，弟子聞，經典聞，引生性空見，大悲心，確樹圓成佛果之大願，曰發心菩提。初發心者，或自信入，或自悲入，或自慧入，結歸於三心圓具之大菩提願。依斯大願，動悲心而行六度、四攝行，集福智資糧，折伏粗煩惱垢，曰伏心菩提。以悲心悲事而大願彌固，空解轉深。空得悲而不捨有情，悲以空而不著戲論，方便成就，斷煩惱，達一切畢竟空，入無生法忍，曰通心菩提。此三者，初發願心，中成悲事，後證空寂，曰般若道。從凡入聖，以空慧爲

本也。(此下是聖人所行)卽此通心菩提，正見法性卽見佛，是真發菩提心者。(前發心菩提是世俗發心)得無生忍已，以大悲願力爲因，煩惱習爲緣得法性生身。以無所得爲方便，隨機應物，行六度四攝之行。菩薩自利(脫生死)已具，此心此志，唯成熟有情與嚴淨國土，無復它事。自生死中出，薄餘習，到一切智中住，曰出到菩提。因圓果滿，斷餘習而成佛，曰究竟菩提。此三者，初發心，次悲行，終圓證，曰方便道。從自脫以脫它，以卽空之巧慧爲本也。究竟菩提，於摩訶首羅天上得法性佛：「遍滿虛空，光明遍十方，說法音聲亦遍十方，無量恆河沙等世界滿中大衆皆共聽法，說法不息」。其父母所生身，如印度之釋尊，則不離真身，爲化人類而示同人道者。佛雖有真化之說，而終入於無餘涅槃。涅槃非別法，卽達一切法性自空寂而不生，豈可以有無生滅論之！「雖得亦無空，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃」。

於此二道五菩提而行菩薩道者，根性有利鈍之異，此以類(注意)發大心而分別之。或有信戒無基，願慈微劣而漸發菩提心者，自空慧入，則厭離心切，墮聲聞中；自悲心入，則敗壞菩薩；成仁民愛物之行，墮凡夫中；自信門入，則神佛難濫，墮外道中。如乘羊而爲萬里之行，鮮有不退失者。其有無量百千萬億中，若一若二住不退失者，初觀無常等十五事而後入空，鈍根也。或有曾集福智，善修信戒，心未純淨(卑怯自私，戀世之情猶深)而創發大心者，願以正其志，悲以植其福，智以滋其滯，不急不緩，成中道之行。直自性空門入，歷二

價觀越而後得無生法忍（此中又有三品，此下品也）。此如乘馬而行，久久而後至，中根也。或有無量坐中積集無邊福智，從不見佛聞法，而究窮事理類大慧、仁愛及物近大悲，求達至善若大願。今牛利根，悲熱，得善知識，創發菩提心，卽直悟無生而趣佛道。於中後三品：或入無生忍，或得忍而卽成嚴土慈憫之行，或得忍而直入究竟菩提。如乘神通（日月通，聲聞通，佛通）而行，瞬息卽至，利根也。論曰：「無常爲空初門」，「空爲無生初門」，「無生助佛道門」，隨根性之利鈍而初入觀門之不同如此。夫上根，百千萬億不得一，生而知之，不可身力求。其有不甘墮外道、凡夫、聲聞中者，則中根猶可勉學而行之！守之道，從性空見，慈濟行，菩提願之相資不偏中求。

第十三章 笈多王朝之佛教

第一節 王朝之盛衰與佛教

乘南北朝之衰，中印氏族得徐恢復其勢力。佛元七百零八年，有旃陀羅笈多者，再孔雀朝名臣之裔，創立笈多朝，都阿旃陀。子沙母陀羅嗣立，統一五印。一時國力充實，文事大啓，上追孔雀王朝之盛也。初，印度之語言文字，隨方各異，動輒彼此不通。佛世前後，有耶斯卡，巴爾尼等，據吠陀、梵書、奧義書之語法而整理之，成文法精密之梵文。釋尊化世，務求平易近人，『摩隨師會讀誦，但不得遠失佛意』。故佛弟子之語文不一；四大派以四攝語，牽連羅摩派以南印之俗語集經；摩訶陀南化於錫蘭者，以佛元三百零一年，無畏波陀伽摩尼王，集僧於大寺，審訂三藏，開即以巴利語出之。蓋時梵文雖興，猶未編行於全印；如般迦王之刻文，亦即隨地而少異也。自中印豐佛，婆羅門教再起。雖政治之角逐，卒告失敗，婆羅門族者凡二百餘年；而從事文化之新生，則頗有所成。蓋北印之婆羅門文化發祥之地也；佛教傳布於此者，多以梵文寫經，亦事理之當然者。迦毗色迦王時，北印流行之失乘經，說一切有部之經論，即以梵文寫之。馬鳴之詩篇及三啓無常經，即梵文文學之傑作也。笈多王朝，與文梵學偕興，史家稱之爲古典時代，或印度之文藝復興。如彼阿旃陀之

史詩、戲劇，雖千載以下，讀之猶令人嚮往。雕刻、建築，亦多崇高、圓熟之作。以梵文之興，梵文論之神學、數論、勝論、正理、禪那諸學派，亦日見隆盛。佛教於此時，如唯心論之確立，因明之大成，則亦特放異彩者也。

龍樹提婆大乘，雖北盛於西域，南行於南印，然外小交脅，猶未能大通。無着、世親，舉出說一切有等論者，承性空論之衰，唱虛妄唯識論。事則現在幻有，理則真實常在，與龍樹學異。無着世親自健陀羅來，以岡都之阿踰陀爲中心，沿西海岸南下，與南印學者接。如世親及門上首之安慧，南印羅羅人；曠那多住摩訶刺陀，作因明法乘達羅；德慧，遊化於伐臘毗；此西系之唯識論也。時東方之摩竭陀，於佛元八百年頃，法顯、智猛目難華氏城之佛教，賴婆羅門大乘學者而住持。智曰：「遇大智慧羅門羅闍宗」；顯曰：「有一大乘婆羅門子，名羅汰和婆迷。極此一人，弘宣佛法。師名文殊師利，國內大德沙門，諸大乘比丘，皆宗仰也」。大乘大般涅槃經，卽於此得之。東出濱海之耽摩栗底，法事甚盛；放海南下，師子頭亦大乘上座二流並暢。考其時來華傳譯眞常心論者，如曇無讖中印人，覺大涅槃、大集、金光明、地持等經來。求那跋陀羅亦中印人，與求那跋摩，經師子頭來，出勝鬘、楞伽、等經。傳說現存之楞伽經，卽那爛陀寺之殘本。於蓋界處中不卽不離而有眞常之覺性，乃眞常唯心論之特徵；其學蓋以大乘、分別說之心性本淨，融糝子系不卽不離之眞我成之。摩竭陀本土歷分別說之化區；南印之大衆學，沿東海岸北來；流行於雪山恆河間之犢子系

，（華氏城北毗舍離；東之伊爛拏鉢伐多；迤西之迦毗羅衛，舍衛，波羅奈、鞞索迦，劫比它，以玄奘所見，並宏曠子系之正量部。）南下而交流於此。摩竭陀（故都所在）之異常唯心論，西與阿瑜陀並峙。東系存大衆，分別謀之舊，編集者不以名聞；西系則富說一切有系之精神，乃推思想之傳承於彌勒而論觀之。虛妄唯識論，以無着世親之宏闡，一時大盛，東行於摩竭陀，那爛陀寺之爭論以起。那爛陀寺，奘傳婆迦羅阿逸多（帝日）王始功，迄戒日王，凡歷六帝，七百年。藏像無著世親，並於此弘通；然漢傳無東下之說，法顯、智猛亦未嘗言及；那爛陀之蔚爲中印最高學府，實世親以後事也。達寺之六帝，戒日而外，笈多及伐彈那王朝，均無其人。考玄奘留印之時，戒日王中印，而摩竭陀別有王統。『今王祖胤繼接無憂，王卽戒日之塔矣』。其父曩胄王，嘗建提羅釋迦寺，作大銅佛像，與戒日王並世而早卒。蓋摩竭陀雖受命於笈多朝，而王統猶未絕也。那爛陀寺之修建，應卽摩竭陀諸王之功，而今莫可詳考矣。地本佛世之庵摩羅園，六帝相承，廣事修建，約始於笈多王朝之世。

匈奴族，被逐於漠北，遠走中亞，西侵歐洲；東則於佛元八百五十三年頃，掠北印，佔健陀羅。時笈多王奉建陀在位，悉力禦之，始得遏其南下；然笈多朝自此衰矣。八百七十三年，那羅新哈笈多（奘傳作婆羅阿迭多，卽幻日）立，匈奴復大掠，占北印。其酋多拉馬拉，立匈奴王國，勢力日強。八百九十八年，匈奴王密希拉古拉立。逞其劫掠民族之特性，北印佛教，乃陷入法難之厄運。付法藏傳之師子比丘，於罽賓大作佛事，爲彌羅掘所殺，法統乃

絕。西域記摩羅邏短羅，(大族)毀滅佛法，並卽此事也，匈奴之鉄騎，南下大掠，那羅新哈出走，避之於海島，計破密希拉古拉而生達之。笈多朝宜可以復興矣，惜那羅新哈密氏歸，而世亦旋卒。(九百二十八年)不數年，密氏重占北印，毀佛更甚。五印各族，咸據地自爲，笈多王朝乃亡。

第二節 小乘學之餘輝

自十成部分流，聲聞乘極一時之盛。爾後，或衰竭，或融合，或迴入大乘；加以經律既定，思想以辨而愈明，成三系四派，末宗乃漸無聞焉。說一切有系，初爲發智、心論、譬喻之分。次以夫毗婆沙論之編集，由爲自宗別系之相拒，外爲大乘性空之所排擊，相摩相盪，思想又有新啓發，終乃導出虛妄唯識論也。健陀羅心論系之法救，於七世紀作雜心論，溝通婆沙、心論，申一切有之本宗。經部師初從說一切有系中出，立三世恆爾之「一味蘊」，作用起滅之根邊蘊；說「異生位中亦有聖法」。此則以三世恆爾之染淨法體，爲不離現在作用而存在者。追鳩摩羅陀出，立說漸備。雖一反有部之舊，說過未無體；無有中者，隨眠異纏；無色界有色，無心定有心；與大乘，分別說近。然立論大本，緣起是有爲，化有部之體用爲種現，和合相續，仍有部假名說之舊，則猶不妨其爲說一切有系也。譬喻者之權義，爲種子。業力感果，其說明頗難。前生之業力，剎那卽滅，何由能感後果？過去非實有，則業

力必潛存於現在無疑。乃自種子生果之事例，悟入業種（如生果之能力）不離所依（心心所法）而潛流，依心心所之相續演變，（如根芽之相續）種業增長成熟而感果。（如結果）其說於婆沙遺隱而未詳，龍樹中觀論則破而蔽之；阿子說之確立，約爲婆沙、中論間，自婆沙出，一切有之分化彌著。譬喻者融有部諸異師，其說乃大昌。世親同時先德，有室利邏多，（執勝，順正理論呼之爲上座）於河隄陀國著經部毗婆沙。以順正理論所破者觀之，則大以發智者也。經部譬喻學者，立種子義六同，而於種力不離之所依，其解說間異；室利邏多師資，仍譬喻者之舊，立決定有心，乃以心心所（六識）相續爲受薰及所依。先軌範師，用有部舊義，滅定無心，乃立六處。色心爲所依。一分經爲業者，於六識外，別立一集起心，爲受薰及所依，則經量迥入大乘之學者。經部既盛，說一切有之本宗，爲之搖搖欲墜，乃有世親作俱舍論以救之。世親，健陀婆人，其說一切有部出於精說一切有三系之學，乃取精用宏而爲之折中，成俱舍論。論承阿毗曇心論及心論之統，雖以婆沙爲己所宗，而不專盲從。其組織次第，同雜心而少爲改作。頌文仍雜心之舊者，亦十之四五，此可勘而知之。然俱足重取經部之善說，則非復雜心之舊矣！俱舍論於阿毗達磨，不信其爲佛說，祇爲「傳說」，破發智學者循執師承之固陋。於經部之遺未無體，種子熏生，不相應行無實，多所引述。每辯論難往復以彰有部舊義之有待修正。其辨論不決時，每以「經部不遠理故，婆沙我所宗故」不取上之；其明宗婆沙，意存經部之善說，蓋明甚也。然俱舍所尊信之經部師，乃先軌範師，不取上

座師資，此可於種子之六處受熏，解緣起、緣生之別而知之。先軌範師，乃經部而折中有部之學者也。以是，俱舍論主之在當時，實雜心系之先覺者，非全捨心論及發智之說以從經部也。流通頌云：『迦彌彌羅義理成，我多依彼釋對法，少有貶量我爲失，判法正理在牟尼』，其確論也。俱舍論出，迦彌羅有衆賢者，悟入之弟子，青年英俊，頗不以俱舍之明宗暗抑爲然。乃竭十二年之心力，以其人之道治之，爲俱舍論作釋，名俱舍釋，亦曰順正理論。於世親猶疑取捨處，一一翻破，譏世親之未善婆沙，兼斥時行之經部。又約順正理論之正義，成顯宗論。婆沙大義，自有所難，必欲一一爲釋，反墮於失宗之譏。如以有法能礙解非擇滅，出婆沙正義外，後人乃以新薩婆多稱之。衆賢曾挾論南下，求與世親面論，世親聞而避之；衆賢至秣底補羅，病卒，乃不果。舊傳世親潛入迦彌羅，從悟入受婆沙論。次還健陀羅，講婆沙，日攝其義爲一類；乃至以金請釋云云。又謂衆賢死時，遺書世親機軸，乃爲易名順正理云云。並出唯識學者之傳說：不足置信，此不暇廣辨也。時悟入曾作五事論、婆沙論；私淑衆賢之無垢友；世親弟子德光，作辨真論等百部，弘一切有義；安慧則致力於俱舍。然遇小入大之勢成，大乘河毗達磨興，而西北印之小乘，自此衰矣。（何奴之掠，亦其一因。）

傾向經部而反發智婆沙者，復有訶梨跋摩。（師子鎧）訶氏中印婆羅門子，善數論，出提婆、世親間。初學說一切有之發智，恨其支離；乃東遊華氏城，從大衆系學者遊。作成實論，力闢說一切有。多用經部說，而亦不拘所宗。引數論義以入佛，乃謂四微和合爲四大，四

微實而四大假，異於諸家之說。成實以滅三心爲滅諦；初滅假名心，則我空（柱等假名亦空）也。次滅法心，卽法空。次滅空心，則空相亦遣。三乘同見一滅諦而得道；滅三心以契眞，眞非卽無性之謂。蓋一乘部學者，融大衆、分別說之空義成之；於大乘性空，則猶有所滯也。

大衆、分別說，犢子諸宗，以記載不詳，苦無可論。唯覺音之南遊師子國，（錫蘭）則確予海南佛教以深大之影響者也。摩訶陀南化，開上座分別說之銅鑠一宗。國王建眉伽精舍以處之，卽後之大寺也。佛元三百年頃，無畏波伽摩王，信心轉深，乃建無畏山寺。因之，新舊對立爲二部：『一曰摩訶毗盧住部，斥大乘習小乘；一曰阿跋那毗釐住部，學兼二乘』。無畏山寺之建，疑有名德自大陸來者，以大陸流行聲聞兼大之佛教，傳入師子國，乃引起紛爭；惟事無可徵，闕疑而已。銅鑠學者，傳說此時，無畏王集五百衆於大寺，審定三藏，以巴利語寫經，乃歸於一致云。銅鑠者拒外來之新義，乃記錄巴利語爲經以固己宗，事或有之。然無畏山寺乃無畏王所立，學兼二乘，豈揚如故，初不以巴利語之錄集而稍衰。耆婆自錫蘭來；法顯於其地得化地律等；譯真常唯心論者，如求那跋摩，求那跋陀羅，均遊化於此；玄奘於養羅毗奈國，遇自師子國來之覺自在雲等三百餘僧，從之問大乘瑜伽義；唐永徽年來華之那提三藏，特精中觀，會於師子國搜集經論梵本五百餘夾。是知師子國之佛教，不但銅鑠一派，中觀，瑜伽，卽祕密教亦曾暢行其地。摩竭陀有『摩訶提婆（大天）僧伽藍，其

先師子國主之所建；多執師子國僧三玄英留印之世，摩竭陀爲大乘中心；師子國僧遊化其間，何有不弘通大乘於故鄉之理？考玄奘目擊之大陸佛教，大衆系似少衰；摩竭陀，羯伽伽，跋祿羯伽婆，蘇刺陀，及傳聞之師子國，此大乘與去座（分別說）兼行。師子國之無異山寺派，卽此；其上座分別說與銅鉢道，而歸及不礙大乘則異。今日海南佛教之簡宗銅鉢道，乃由復古思想之反流而成，非卽初創也。覺音，本中印學者，精讀三藏，有感於大陸佛教之未衰，乃承師命而南遊錫蘭。時佛元八百零頃，法顯西遊時，或曾一見之。覺音留學錫蘭，精巴利語，（佛世方言之一）乃作清淨道論，並以巴利語注釋聖典，大爲時衆所重。時大陸佛教，爲梵文復興之氣勢所使，初期之方言佛教，演變日多；不特將會歸大乘，且有流露佛梵融合之傾向。覺音殆有感於此，乃南遊於巴利語盛行之錫蘭！以其語爲佛世之摩竭陀語，以其學爲上座分別說之根本，雖有乖事實，而發揚保存方言佛教之一，與梵文相格拒，則頗于海南佛教以新機運也。覺音以後，師子國仍有大乘流行。其爲巴利語佛教所統一，遠及緬、暹，或疑有一大力國王以統一之，吾以爲不然。大乘佛教之末流，情勝於智，辨過於行，華飾而不實，惟恃不墮之創新立異以圖存。迨大陸佛教衰，思想失其創新之源，卽流於滯礙消沈。銅鉢者不初期佛教之精神，平實樸質，加以巴利語之助，乃逐漸得勢耳。此如中國佛教，一失傳譯上不斷之創新，台、賢、唯識，莫不陷於沒落。平實樸質之禪宗，乃得獨盛。此雖興衰之原因不簡單如此，要亦可爲例證也。台賢於中國之思想界，關涉頗深；而覺音

梵國化，乃將漸次復興，則亦猶巴利語之於錫蘭也。彼辯論術無行，繁瑣而重要，文字思想不能融此，其雖有大力者之助，恐亦難以久存歟！本無文化之民族，例外也。

第三節 因明之六說

因明，胚胎於辨論術，其始不可得詳。昔奧義書時代，學者說留意於整理達本之學，論風漸熾。擊鼓以求是非，其優勝者，國王且從而優禮之。聖德格耶奧義書，有辨論法之名，以究理著名之勝論及尼夜耶（正理）派，並興起於此時。以辨論法爲學而研探之，謂其始於此時，亦無不可也。初於斯學深研者，屬諸外學之尼夜耶派，傳說創始者名尼目云。迦風色迦王待醫遮羅迦，其著述考及論法之典則；馬鳴大莊嚴論，有五分作法之名；尼夜耶派之於此時，已頗有進展，或已影響佛教矣！彼派之正理經，立量等十六句義，約成形於佛元六七世紀頃。龍樹之過諍論，精研經，力斥其義；然亦病其執有自性，非世諦假名無是非邪正之謂也。有方便心論者，傳龍樹作。開論法爲八，析過類爲二十，以譬喻爲首，雖開合有異，次第順正理經見邊以下諸句。蓋佛教之論法，初固有取於正理派，略事剪裁以備顯正破邪之用，方便心論所謂如爲修治菴婆羅果，而外廣植荆棘之林，令我違論，亦復如是欲護正法，是也。真諦譯如實論反質難品，舊傳世親作，顯邪對辨其非。此佛家因明之古說也。笈多朝文化復興，百家競進，非雅善論術，幾無以自存。佛弟子乃深研論法卓然成家，名之曰因

明；於此特多功績者，則瑜伽學者也。

尼夜耶派之重視論法，意在深知事理之真以得解脫，故以量爲初。量者，正確之知識也。正知因四事得；現見所得者曰現量，依現見而推比得者曰比量，引譬類而例證得者曰譬喻量，依聖典聖說而得者曰聲量。（卽聖教量）以此四而得正知，正知（量）之所依，卽是因也。方便心論以知四量爲「知因」，以此。然印度論法，初意本在悟他；卽研求論議之軌式，俾得依之以判是非，曉未悟。故論法中，不單爲論理之是非，卽論場，評證者，語言之巧拙，詭辯，咸在論求之列。昔世親之師，卽以言辭不次而被判爲墮負。吹求於形式，頗涉漫衍之弊！迨無著傳瑜伽論，始創因明之名，釋爲「於觀察義中諸所有事」，（顯揚卽作論議，集論作論軌）則猶辨論法也。論以自性差別二者爲所成立，以立宗，明因、引喻、同類、異類、現量、比量、至教量八者爲能成立。世親於此學，傳有論軌、論式、論心之作，精字無傳。窺基以論軌「說能立有三：一宗，二因，三喻」，則化五支之繁冗爲三支論法，世親嘗啓其緒。佛元九世紀頃，南印有陳那（大域龍）者，親及世親之門，於因明特深研尋。其著述之有關因明者，凡八論，以因明正理門論，集量論爲著。門論明「立破真實」詳正確之論式；量論則「釋成量義」，詳正確之知識。一重悟它，一重自悟，二論相資發明，未可輕重其間也。陳那於論式，以立敵共諍之宗支爲所成立，以共許之因喻爲能立。因具三相，固「已善成宗法」；惟因支特詳「遍是宗法性」，故於「同品定有性」，「異品遍無性」之二相，舉同喻、異喻、

自正反兩方證成之。喻即因之一分，因明乃名符其實。此與古學之以譬喻爲首，迥乎異矣！於量論，不取聲量，不僅所量唯自相共相之二，亦以各守宗承爲是，難以見事理之臧否也！其於立破現比，辨析精嚴，可謂斯學之泰斗矣。其弟子有天主，著因明入正理論。有自在軍，亦善此學。佛元十一世紀，南印鳩陀摩尼國，有法稱者，從自在軍受集量論。反復研尋，深見陳那之意，乃作正理一滴等七支論以釋之。又使弟子帝釋慧爲釋，凡三易稿而後當意。法稱於因明，間有廢立，如以喻爲非支，宗過無不極成等；畫受者那教因明之影響也。

佛教自因明大盛，學風爲之一變；造論、講學，無不奉以爲規矩。後期佛教論理之多細密，實受其賜。昔之視論法爲外學者，今則「佛法當於因明處求」。抉擇事理，起信、生解，在在有賴於因明，因明乃成入佛之要學也。後期之性空論者，清辨、月稱輩，且以之而立說有異。唯識者，以不立教量，唯理爲宗，故陳那以後，流出「隨理行」之唯識。因明本於論法雖量論重自悟，然爲之者多用以申自摧他。知以因喻證成己之所立，求得敵者之信解；於創發新知，卽依已知以推所未知，則其用殊夥。今之西藏，抵掌雄談，猶有五印之風；而陳陳相因，於文化亦未見所益。卽就論法而言：勝軍二十年立一量，玄奘以爲有過；清辨立「真性有爲空」量，唐人競出過難，而十異八九；玄奘立真唯識量，或爲之出決定相違；立量之不易又如斯。重論式而論式不易，宜斯學之晦也！

環度之佛我

1171

第十四章 虛妄唯識論

第一節 無著師資事略

無著以彌勒爲師，世親爲弟子，創開唯識一宗，於瓦王維祿之後期佛敎中，精嚴明淨，勝餘宗多矣！無著兄弟三人，北則隨陀羅之富婁沙富羅（今之白沙瓦）人，無著其長兄也。真諦傳其初於薩婆多部（或云化地）出家，修小乘空觀，久而無欲，欲自觀，竟頭羅來敎之，乃得悟入。然一着猶未安，謂理不應止此，乃上升兜率，問彌勒大乘空義，思惟得入，因此名無著云。藏傳則謂初修彌勒法十二年，竟無所得。心生厭離，去而之他。後以割肉餉蟲因緣，感彌勒現身。因曾往兜率，親說大乘云。無著初曾思惟空義，不愜於時行之空觀。經長斯之問思，得彌勒之學，乃別傳唯識無境之空觀，則其學歷之大概也。無著之學，傳自彌勒。或言上升兜率而問之。或言請彌勒下降阿踰陀阿踰遮那離室，於四月中誦出十七地經（即瑜伽本地分）然親見彌勒者，唯無著一人。見彌勒者，唯無著一人；編集十七地論而初傳其學，亦即無著其人；然前無著之師彌勒，不可疑乎！彌勒，族姓之一，印人多以姓爲名，不必即兜率之彌勒也。姚秦之世，有印人來華，舉羅什三藏爲苻帝利以來第一人，苻帝利即彌勒也。道安傳有彌妬路刀利，與彌勒、衆護、婆須密並稱四大士。薩婆多部記目錄，三十五

祖提婆，四十二祖摩帝麗，四十四祖婆修盤頭。（卽世親）傳燈錄之旁系，十祖有摩帝綠拔羅其人，十二祖卽世親。提婆以後，世親以前，說一切有系，確有一代名德名彌勒者。無著集其學以傳，乃誤傳爲兜率之彌勒菩薩耳！（無著、世親，似有意作此說）如以九華山之新羅僧地藏爲地藏菩薩也。無著所傳之彌勒論凡五：一、瑜伽十七地論；自曇無讖創譯地持，李玄奘譯瑜伽論，凡經二百餘年，並以此爲彌勒說；地持經且明記彌勒。藏傳以此爲無著作，後期之誤說，不可信也。或可據抉擇分以下，出無著作。二、分別中邊論，三、分別瑜伽論，（藏傳無此，有分別法法性論）。四、莊嚴大乘經論，五、金剛藏苦經論。藏傳無金剛論，別有現觀莊嚴論。此後世僞托，下當別詳之。無著於晚年，造大乘論頗多，其確立大乘唯識者，以攝大乘論爲主；學貫三乘，以阿毗達磨體裁出之者，則莫如集論也。

承無著之學而光大之，卽其弟世親。初亦於說一切有部出家，精學小乘，作俱舍論，已如前述之。世親之中年，承雜心之法統，擬採經部之長，以修正婆沙之偏失。觀其用先軌範師之色心持種，不取上座師資之心心所持種，蓋嫌其有唯識之傾向也。嘗作論以誹謗大乘，固將以說一切有之進步學者自終矣！後受兄無著之咸化，乃迴入大乘。無著歿後，宏化於阿瑜陀國者，凡二十五年，國王及母后，並申皈依云。其著述繁多，稱千部論師。小乘以俱舍論爲著。大乘則莊嚴論釋，攝大乘釋十地論等，莫不精義入神。暮年，約唯識學之要，作唯識三十論，其影響於唯識學者尤多。菩提留支譯淨土論，傳出世親手，一反唯識學之舊，可疑

○無著幼弟比鄰持跋婆，（奘譯作師子覺）亦於說一切有出家，嘗爲集論作釋云。

無著師資出世之年，傳說不一。考曇無讖於佛元八百年頃，創譯彌勒論。八百九十五年，善提留支來華，創譯世親論。嘗作金剛仙論，敘其傳承，自彌滿、無障礙（無著）天親、金剛仙「以至於今，始二百年許」，則彌勒約出七百年頃。二十三祖圖子，於九百年頃被殺，世親爲二十祖，前於師子，當不出百年左右也。今假定彌勒生年爲六百五十至七百三十；無著爲六百九十至七百七十；世親爲七百十至八百年，似無所違難也。或者以什公譯婆藪之百論釋，及傳爲什譯之天親傳，推定世親應提早一百年；此所謂知前而不知後也。玄奘親承之戒賢，生於九百十三年；其師護法，傳享年不永；護法師陳那，卽世親門人。又玄奘親見九十老叟之密多斯那，卽德光弟子；德光卽世親門人。玄奘從勝軍學，勝軍曾從安慧學因明，安慧又世親弟子。世親至玄奘，不過三傳四傳耳，決不能有二百餘年之隔也。然則無著世親窺闡大法之時，適笈多祖之盛世，尙自沙母陀羅笈多末年，經旃陀釋二世，至鳩摩羅笈多之末；亦卽法顯西遊，什公東來之前後。舊傳世親之時，阿踰陀國王爲毗柯羅摩阿迭多。（正勤日，奘譯超日）及其子婆羅秩底耶。（新日，奘譯幻日）西域記以爲室羅伐悉底國王，（舍衛）然與宏法阿踰陀不合。尋笈多王朝，無與此二王同名者，疑甚。或可一王而有異名，如戒日（尸羅迭多）之本名曷利沙伐彈那也。

第二節 瑜伽師與禪者

無著學本於瑜伽論。巧修止觀而有所契入者，曰瑜伽師；瑜伽師所依住，曰瑜伽師地。安世高所譯僧伽羅刹之修行經、大道地經；覺賢所譯之修行方便，（又作修行地）並梵語瑜伽師地之別譯。以是，瑜伽師與禪師，一也。佛世舊有經師、律師、禪師之別；說一切有系，則特深於內。佛元三世紀，或專宗契經而得其宗要；或守師說而推衍分別；或專精禪觀而證以內心之實驗；（瑜伽師）說一切有系之學，乃稍稍異趣，然於禪學，並傳習不廢。瑜伽師以五識善能意識無間生，以定自在色爲無衣色等，皆本其經驗以立說。以瑜伽師爲名而立異議者，初見於婆沙；迨世親、龍樹，則多所引述矣。從禪出發，本瑜伽師說，抉擇而組織之者，則彌勒其人；薩婆多之學者也。此人論此者，多偏執；聞說一切有，即拘於發誓婆沙，不知乃三系之一。聞說一切有系，即當稱唯小乘。不知佛滅千年，印度無大乘僧團；大乘學者，於小乘僧中出家受戒。小乘之階大；大亦現聲聞身，宏大乘學。說一切有系之先覺者，如童受、世友、柔護、看、馬鳴、龍樹、彌勒、無著、世親，並說一切有部出家，多作大乘學，非迦旃延尼子輩比也。其次風之精靈觀，多論典和詩，而愚想間異者，則以出入三系者異也。龍樹暢大乘空義；然一各別說謂其，多存世法之靈；於世友論特多推重；斥發誓婆沙；於經部義亦間用之。無著師資，則於世俗如幻中，捨三世有而取經部之現在有；存毗曇之舊者亦多。並大乘學；說一切有之先覺者，列於說一切有之祖庭，無不可也。瑜伽師出一切有，而流爲瑜伽唯識之學者，以專精禪思，久則心力增強、生理變化，引起幾多超人之境界

，神方；（五通之類）雖不經空，專行外道，無關於生死之解脫，而事則確乎有之。說一切有系之瑜伽師，本其一境隨心轉之自覺，及種種因緣，日傾向於唯心。如深密經之「我識所緣，唯識所現」；阿毗達磨大乘宗之「成就三種勝智隨轉妙智」；攝論引「諸瑜伽師於一物」等，凡據以證實唯識者，皆出於瑜伽師自覺之證驗。然自無著而後，從禪出教，演爲名相分別之學，一反瑜伽者爲止觀體驗之風矣！

禪教之學，在印流爲瑜伽學，傳於中國，而成禪宗。漢末，安世高傳僧護之禪。羅什三藏傳童受，世友，僧深，攝波頗，僧伽斯那，香、馬鳴之禪。覺賢及沮渠安陽侯，傳佛陀斯那（卽佛大先）之禪。此學有二源：一，屬密之富者密多羅富者羅，佛陀斯那之漸入。二，達磨多羅，（疑卽難心論三）傳慧超，又傳與佛陀斯那之頓入佛陀斯那總實二流，而以漸入爲主。菩提達磨，則實林傳其法，從覺賢經學云。禪者昧於史實，或依付法藏傳而唱二十八祖說，則以師子尊者入於菩提之登，乃爲達磨爲其口傳弟子。不知師子之見殺於彌提羅，時佛元九百年頃，（梁天監年中）正達磨來華之日也。付法藏傳之二十三祖，並說一切有而與大乘有別。其中如迦葉（佛大先所傳，除迦葉）阿難，並稟釋尊，末田地與舍那婆斯，同出於阿難之門；富那、香、並馬鳴之師；慧超、慧超與摩奴羅，（如意論師，）慧傳則如意爲世親之師，陳傳爲世親之友，此兩師爲弟子，俱不必有師承之關係。蓋東說一切有派之一代名德，蔚爲隆宗者，先後相次之而已；禪爲師資授受，陋矣！初五百年，聖馬鳴之世，凡十

一世；至九百年頃，三百年間凡十二世，平均每每人持法四十年，禪者多長壽也。或有據薩婆多師資傳而唱五十餘祖說。自佛滅至馬鳴，亦得十一世；（迦膩色迦王當漢順帝頃）馬鳴至提婆，二百年間，凡二十四世；馬鳴至什公之師盤頭達多，三百年間，竟達三十七世。其雜取後期禪匠以入之，浮濫難信，遑勝於付法藏傳。近人猶有爲五十餘祖張目者，殊可異也。自迦葉下及師子尊者之法統，西戎亦有此說。彼傳無著升兜率見彌勒，彌勒爲說般若法門，乃傳出現觀莊嚴論，此卽大法之已中斷者。其昧於史實，與禪者同；豈知師子尊者未滅，無著師資之論典，已大行中土矣！因瑤伽師與禪師而順論及此，爲妄執傳承者告。

第三節 唯心論成立之經過

解說生生不已之存在，凡二大流：犢子及說一切有系，於蘊界處之和合中，立補特伽羅；以緣起緣生爲因果義；立三世有。大衆及分別說系，於心心之相續中立補特伽羅；以緣起緣生爲理事義；立現在有。取捨此兩大流而深入之，傾向於大衆分別說，乃有真心妄心二唯心論也。由來學者，多以虛妄唯心論爲唯識，眞常唯心論爲唯心，實則「三界唯心」，「卽萬法唯識」；唯心與唯識，一也。釋尊之明緣起中道「識緣名色，名色緣識」，心色不一不異之和合，固未嘗以爲唯心也。然生生不已，實以情識爲主爲導。「意爲前行」，「心尊心使」，「心王」，「識種」；學者本此尊心，由心之靈與而過論之，乃入於唯心之門。爲煩惱之研討

者，大衆，分別說者說「心性本淨，無始來爲客塵所染，而有不淨」。此塵染，爲間斷煩惱，亦爲相續之「俱生我執」；不但爲起煩惱，且爲煩惱之潛能；（隨眠）其微細者，且爲聲聞所不斷。（習氣）譬喻者，雖不取塵染熏染淨心說於隨眠及俱生我執，則悉取用之。此中卽有二義：一、淨心受染說，二、染心恆有說。爲業力之研討者，譬喻者自業力熏習，發爲種子說，此固大衆、分別說者「曾有」，「業集」之義也。業力由熏習而存在生果；隨眠亦爾；餘一切法又何如？推大衆部「攝識」之意，則一一並新熏而存在生果。據上座系化地部之「窮生死蘊」；說轉部之「一味蘊」而論之，則一切法種本有，由業力之熏發，現緣之引生，如水之滋種而生芽也。此則具二義：一、本具之熏發，二、新有之熏成。種子之所依，固不必與心有關；然依「心能集起」，「識種」之聖典，乃自六識爲受熏所依，達於六識外之細心受熏成一切種識說。爲苦果之研討者，吾人之根身，如何能壽極百年而不壞？經說「識緣名色」，以心之執受也。六識不遍執，不恆執，大衆末計乃說「心遍於身」，有細心執受說。一期生命之開始終了，上座計之銅鑲部，立意識細分之「有分識」。本計立「生死等位，別有一類微細意識」，與粗意識得並生，卽立七心，成生死細心說。六識常間斷，如何得斷已復生？大衆部立「根本識，如樹依根」；意界是常論者說「六識雖生滅，而意界常住」，意界卽識根，以是有「現在意」界說。凡此種種，莫不根源於釋尊之本教，自不同之問題，初由大衆分別說系大成細心說，次由譬喻者大成種習說，綜合而成唯識思想之一端。大

概論之，亦大衆分別說宗之三宗。以眞常之涅槃爲本，詳於感轉之熏染而建立唯心者，爲眞常唯心論。承譬喻者之說，以生滅之眞妄分別心爲本，詳於種種因果而建立者，爲虛妄唯識論也。

大衆分別說

經部譬喻者

淨心受樂

妄執恒行

一切種識

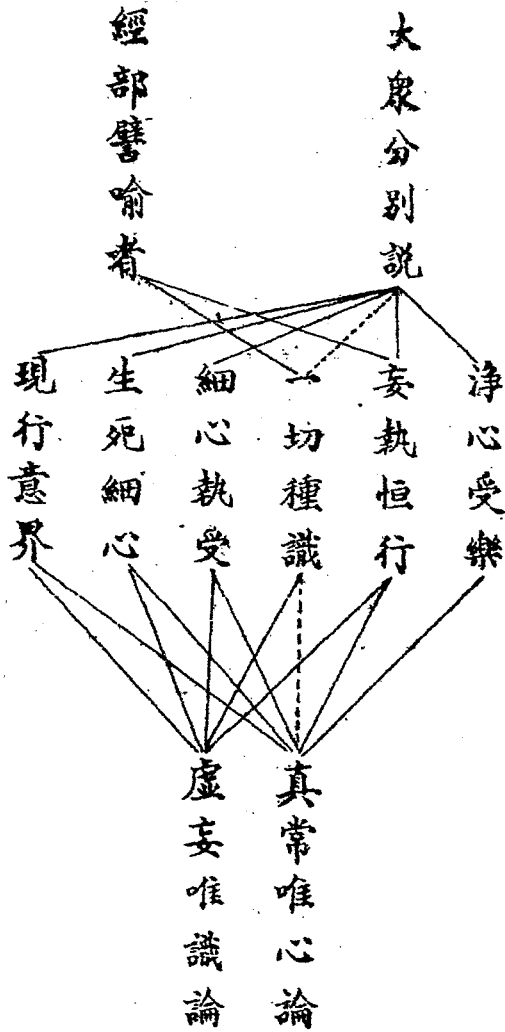
細心執受

生死細心

現行意界

虛妄唯識論

真常唯心論



且自虛妄唯識論之境空義說之。情我系之正量部，愚謬能取取知理，一切有部等，以心識之緣外境，有境相於心識中現，名曰行相。其緣名、總相、總無體於外境之實在，然見其爲青爲白，嘗其爲苦爲辛則雖契在外境之真實相。譬喻者起而說，取壞不成實；十二處皆假，意謂隨心情而苦樂異，隨業感而水火別，隨凡聖而染淨殊。吾人所知之境相，能知心識之假像而已！然「假必依實」，「一法從種子生之者八界性，爲起認識之實在，固和當無也。種子熏依在內心，及其生起境界，離心而有實體，蓋太近唯識而未是。瑜伽本地分之辨真實，并於心行所依言自性之廣義，確立離言自性爲勝義有。此勝義有者，即一切法，未嘗以爲即心爲體，則猶經前所說也。觀其引離障蔽之釋，經云：「勝義有者，即一切法，未嘗以緣起爲別，求實性了不可得，故勝義一切空，世假假各有。無著爾資，承經部之學，亦雖亦以生滅緣起爲觀，而不出「假必依實」之見，故不以一切空爲然。其真論云：「要有色等諸法實有唯事，（離言自性）方可得有色等諸法假說所表；非無唯事而有色等假說所表。若唯其義，（心行所依境）無有實事，既無依處，假亦應無」。則其說空說假，迥異於性空大乘矣！此依言自性，（義）不離心識名相之假立，空之可也。此離言實性之「實有唯事」，何事而能證知爲唯識，以識爲體乎？若覆依六處如先軌範師說，則何處成立唯識之可能，然諸法種子，以心識爲所依所熏，不一亦不得異。此識中種子所生「實有唯事」之勝義，雖有十八界之別，要亦不能異識。以是因緣所生法，即「虛妄分別識爲自體」，此則推測而知之。若

拘於識因外色（如入歡喜園而歡喜，入粗澀園而忿恨）根身（如隨根之明昧，識有變異）而變異；以「枯樹有種種界而隨觀不同」，則固難以成立唯識。然今則「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取皆唯識」，此則實驗而得之。捨一切空而以離言實性爲不空；進而以此離言實性卽心所爲體。唯識無境之學於是乎成矣。

第四節 虛妄唯識論述要

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

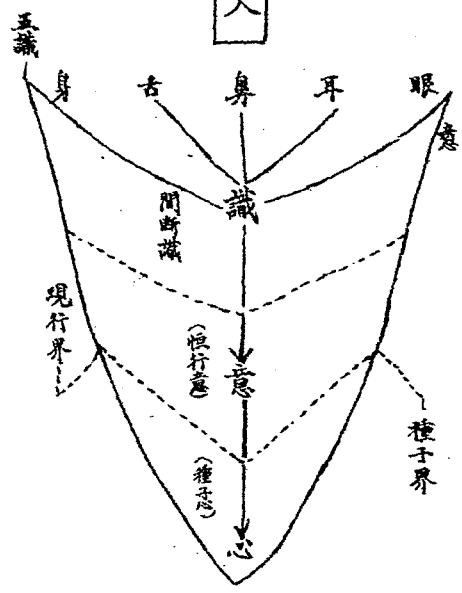
識爲一般之認識，意爲蒙昧之我執；心爲生起萬有之識能也。唯識學以種子心爲所知（之）依，兼一切法之熏習，起一切法之現行；如彼庫藏，入者入於此；出者出於此，故名阿賴耶識。阿賴耶，意譯行「藏」，依處之義也。辨一切種子阿賴耶識，以三相：直論阿賴耶識之自體，一味如流，固難以差別形容之。然以一切雜染法之時時生起，知一味識有能生之種子性，此能生識種爲雜染法之生起因，曰因相，亦曰一切種子。以識流之相續而生，知有無始來之熏習；受熏種識依雜染法熏習而起，曰果相，亦曰異熟識。卽此異熟、一切種識，爲阿賴耶識自相。「攝持種子識爲自相」；「功能差別爲自性」；「攝持種子者，功能差別也」。「依一切雜染品法所有熏習，爲彼生因」，卽阿賴耶識之自體也。種卽心之能，心乃種之集，賴耶以種子識爲自性，然則種習卽賴耶識乎？不可說離賴耶有別體，亦不可說一。何者？種習一味和集之心流，曰阿賴耶；一一法之功能差別性，曰種習。如比丘之於和合僧然，僧卽比丘之和合，而比丘有來者、去者，和合僧如故，不可說一，非謂全體異識體也。唯識學立一切種子識爲本者，以其爲雜染法之所攝藏，一切從此生，則賴耶爲因性；一切熏於此，則賴耶爲果性。賴耶爲果者，種習和集之心流，相續不斷故「堅住」；一味不明了故「無記」；種習和集故「可熏」；雜染法起，必與種識俱，故「與能熏相應」。必如是而後成所熏，故唯賴耶爲所熏也。種子心依雜染法而俱生俱滅，引起能生彼雜染法之因性。依熏染而有彼因性，卽名之曰熏習。熏習有無限之差別，略辨則爲三：無始來虛妄分別之轉（現起）識，故名對

義，依義計名，名義相應而取所分別之境相，心思口議，熏成「名言熏習」，（即偏計自性種，或名相分別戲論習。）此攝一切熏習盡；餘二則就其特勝而立之。染汗意，內取一切種之心流，恃我、着我，熏成「我見熏習」。了別境識之善惡性者，熏成「有支熏習」。以雜染法（轉識）之熏習，賴耶相續生中起三熏習，則阿賴耶識爲果相也。其有支熏習，新熏於識中，爲愛、取之所熏潤，視其善惡之別，感發一切種子心中一類自體熏習展轉成熟，候生後有之異熟自體。緣感自體熏習而異時成熟，於相續生中，爲一期異熟之生能，則賴耶爲果相之異熟識也。賴耶爲因者，「阿賴耶識爲種子」，有「虛妄分別所攝諸識」生。種即識之能，識即所起之一切法。即以識爲性。一切法者，中邊約爲假根識、似塵識、（所）似我識、似了識（能）四者；莊嚴約爲所取三光之句，（無界）義，（境相）身，（根）能取三光之重、受、（五識）分別（意識）六光；攝論則類爲十一識。蓋唯識學之初創，乃總攝世間現有之一切爲數類；以此並從種子識生，故一切唯識；此立本於種識變現之唯識也。十一識者，以賴耶之有支熏習爲種，故現起根身、資具爲我我所攝取之差別相，曰「自它差別識」。以賴耶之名我見熏習爲種，故現起根身、資具爲我我所攝取之差別相，曰「自它差別識」。以賴耶之名言熏習爲種，故現起餘九識。以生死相續、有時別相之「世識」。以往來彼此，有器界相之「境識」。以有對無量。有數量相之「數識」。以有情之「理相」表示，有語言文字之「言說識」。此四及前二，者依治著熏習所生之自體而假立，非別有實事也。實有之唯識事，不出十八界

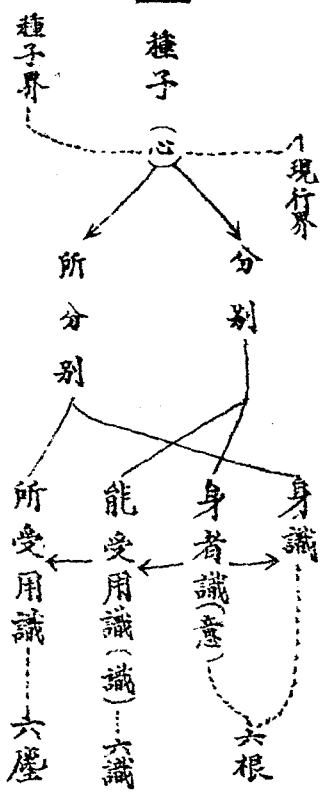
性，攝爲五識：從名言熏習爲種，不起眼等五根，曰「身識」。現起染汙意爲根身所依，曰「身者識」。現起無間滅意爲能受用六識之所依，曰「受者識」。此三、六根也。現起色、聲、香、味、觸、法六塵，爲彼依根識之受用了別，曰「彼所受識」。現起依彼根而了別境之六識八識，彼能受識」。身、身者等五識爲自體，離六識爲差別，凡此悉從賴耶種子生，則賴耶爲因相也。然種生現行，何以成其爲唯識也。此當求之於分別識變。世間之現起者，林泉別識與所分別義（境）相二類，此常識所攝也。若分別識相，似樂於心行名言，然離心行各言相，吾人不能有所知，所分別非它，分別心之影現於色、香、味、觸、法所以覺有所分別之義相，離心而存在者，則以分別心於一切法中，名義相應，分別計度而生，熏成名言熏習，從此名言種生時，即自然而現似分別、所分別相。所分別非義而義相現，吾人乃爲其所顛耳！以分別現似所分別，知一切法唯識，分別識變之義語也。以即識之分別所分別爲種，種亦識也。識種生現，現亦識也。即此種子識變爲四變，分別識變爲果變，以之組成唯識華，則阿賴耶識爲「義（因）識」，曰根本分別。自願耶生者，彼能受之一念識識」。受者，身者之「所依止」意，以現似分別者，曰「見識」。餘色等一切識，現似所分別者，曰「相識」。此思、觸二者，亦曰「顯相分別」，曰「緣相分別」，或曰「非色識」，曰「色識」也。心爲種識，意及識從名言種生，現似分別所分別二相現，爲現識。直約八識論之，則阿賴耶心爲種識，意及識爲轉識也。以是種現、因果、熏變之說，而生死雜染之迷界，生生不已而存在矣。

立本於分別識變之唯識，與種變說略異。於此應起溯於瑜伽。瑜伽本地分，初不明唯識。其語以現行為本，自現行而達於種子心。光明五識，次攝餘為一意，分列之，則至別境者攝（意）識，無間滅及返行意為意；一切種子阿羅耶識為心。五識以賴耶心為種子，依五根為俱有依，於高則曰：彼所依者，種子依謂一切種子阿羅耶識。為唯了境識有種子，彼了境恆行意及心亦有之歟？又何不說俱有依耶？推論瑜伽論主之意，則實唯一意，以其了境（或聞斷）為識，具一切種子為心，固未可機械分析之也。瑜伽論主深現行識論而獨發種子心，據論主歸諸種子心而立唯識學。即識之種為心；轉起者為意及識。意識以恆行意為俱有依，恆行意以賴耶為種子；阿羅耶識為種子，更不論種子及俱有依，但依轉識之熏習而起耳。攝論初成之唯識，乃自種子心以達現行識，與本地分之說明異。攝抉擇與三十唯識論大成分別識變，即依攝論心意識之唯識學，綜合於本地分之現行識論。以是；於意及識之轉識外，別有持種受熏之現行阿羅耶識；恆行意與賴耶俱轉，乃亦有俱有依矣。言唯識變，則佛三類分殊識變，於種子識變分別、所分別，其義漸疎。言現識，則本地分攝論唯七識？抉擇分別立八識也。

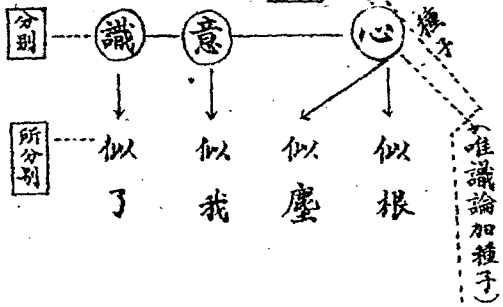
瑜伽之深入



攝論之演繹



抉擇分之綜合



第十四章 虛妄階級論

自生死雜染向解脫，應知有三相焉。故它類那種子爲因而生者，以唯妄分別爲自性者，(十一識)曰「依他起相」。依它起卽卽幻之緣生法，不出蘊業苦三雜染，滅之乃得解脫，不可以爲都無也。雖一切唯識，然以無始虛妄論名言所熏生，故不期然而有分別、所分別相。於唯有分別中，似有義相於心上現，此所取之淺相，曰「徧計執相」。義相實無，唯是徧計心之所徧計耳！緣生妄心有。所取領達無；義相無實故空，非妄識亦可空，「有心無境」，唯識學之根本定義也。於唯有識中，似識相永無有性，曰「圓成實相」。此卽真實性，雖本來清淨常爾，而以無義相所顯，曰空性，卽即是空也。此空、有、妄真之辨，不但以明唯識無境之理；於所分別而觀其義相之無實，所得說之要道也。於此「僅有相、有見，應知彼三相」，徧依分別識變，未明種識變，於對淨蘊染之解說，猶有待焉。何者？依它是雜染事，徧計是雜染因，圓成是寂滅性；然則總論其以連繫，出世聖道亦非三相可攝！無着論於生死雜染之解說，以轉識爲雜染，以種種爲雜染，習所和雜；了無真心論之痕迹；蓋異常不變，難以明生死流轉之事也。然於轉染等之解說，則立「雜染清淨性不成」之依他起，立「四清淨法」之圓成實，與真常論相悖。種種以徧計所執爲，實集一切戲論種，識種和融不二，種生滅而識亦生滅。此雜染種種爲雜染，生唯識爲性之依它起，自然而義相現；以能所遍計，成雜染分之生死事，流轉無已。然極難雖判爲雜染，而所以生滅雜染，在徧計執之熏習也。設離徧計執，則染寂淨證得淨法界矣。以逸重淨證之不司，或蓋妄性(識)

之阿賴耶識，真實性（智）之法身，爲染淨法之所依。染淨有差別，非阿賴耶之真實。（心性）不異法身之真實也，染熏而覺性成生滅雜染之阿賴耶識；依種識而一切唯識現。賴耶立名，偏在雜染，此則成生死也。然雜染識非一成不變者，若聞思淨熏，初雖猶爲虛妄性所隔，次則直與真實性相融，成不生滅清淨之法身。法身究竟，卽大圓鏡智，依種智而一智唯智，亦一切圓成實矣。立「雜染清淨性不成」之依它起，則以此真實覺性，無始來隨染而染，修行則隨淨而淨也。詳言之，學者聞正法界等流之聖教，成「聞熏習」，爲出世心種。此聞熏習寄存於染種和集之阿賴耶中，而其性能則適爲雜染種識之對治，力能發淨智以現證法界，故名曰「法身種子」；「是法身解脫身躰」。然未與法身相融，猶是世間事也。依聞熏而起如理作意，初觀偏計性之義相無實；次則境無故識亦不成，遠觀此依它起之似識相亦非有。以聞熏之久熏，染種之功力日減，淨能漸增地前之菩薩，名「預力益能轉」。轉卽滅彼種卽妄識之染力，益此種順法身之淨能。迨聞熏融真，偏計、依它俱遣，則有出世無分別智現前，現證法界，成無漏智種。爾時，無分別智生，則真實性（無義一分）顯現；分別心生，則偏計性之義相又現。然以通達法界實性，轉去二障粗垢，得種卽法身一味之淨依，爲無漏法所依。初地以上，名「通達轉」。轉得之淨法身，係清淨不變之圓成實性，依之而現起者，亦圓成實性。七地至十地，念念現證真實性，偏計相不復顯現，曰「修習轉」。時雜染種識中，微細障習猶存，亦卽清淨智種之淨依未圓。迨因圓果滿，雜染之一切種識，失其存在，

唯是最高淨淨真實之法身顯現，亦即淨依究竟，佛果名「真圓滿轉」。以所依之染淨不成，離偏計熏成清淨圓成實，故所起之正教，正行皆圓成實，亦可名爲依它起之清淨分也。

轉依者離遍計相，捨染依之染種染現（識），顯現最清淨之實智，曰無住涅槃，即斷德。真實性，得淨依之淨種、淨現、（智）圓滿究竟之實智，曰無上菩提，即智德。一言其寂滅，一言其圓明，不二不異之差別說也。智德者，昔之雜染爲唯識，今之清淨則唯智。心本淨性，（法界）與淨熏融然一味，爲淨法之所依；猶雜染之有賴那種識也。此即轉阿賴耶識爲大圓鏡智；自在明徹，攝持一切而不失；爲諸智之所依；一切法於中影現。常恆、不變、清淨、圓滿，蓋即覺之淨能也。依圓鏡常智而起者，轉恆行意之我我所執，爲無分別之平等性智，遂自它不二，悲深智極。染意從種種識生，而實指即種之妄識，（意）所謂「末那即阿陀那」也。此平等性智亦爾，悉智圓證之實覺，具一切淨德而融入實性。鏡智取即覺之淨能，此則取即能之淨覺。現證無上菩提，即此。轉意識之徧計度爲妙觀察智，通達自相共相一切無礙，自在應機說法。轉前五識之取五塵，爲成所作智，作種種變化利生之業。此實翻染成淨之驗，無漏融攝，固不可作隔別之見。證此斷德智德者，即佛；總智斷爲體，無別佛也。攝末歸本而論，唯一法身，以法身「由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識盡依故」。若就所見而本末別論，則安立三身：爲凡夫小乘所見者，現八相成道，名變化身。爲地上菩薩所見者，於淨土中說大乘法，名受用身。此二皆依法身爲依止。法身亦名自性身，此二不同者

法身詳慧之實性，爲佛功德所依，辯法身即自性身，則攝一切法自在轉，爲受用，變化之所依止，詳實性之覺也。隨二即轉阿賴耶種識與恆行意成之。攝論、莊嚴、立義大綱，彼以天識爲現行者，則安立三身、四智，多有不同矣！

第五節 眞常、一乘與唯心

後期佛教有三特徵，卽眞常、一乘與唯心。以此格量虛妄唯識論，則無疑爲後期佛教也。「眞常」者，中期判二教，以性空爲了義，爲勝義。後期則判三教，以一切空爲不了義，別有「空之眞常」。如涅槃經無眩翳所見之渠月，見圓淨之明月；「不但見空」其所無，「並見不空」之妙有。妙有，卽恆常、不變、清淨、自在之實體。虛妄唯識者，自瑜伽、深密以至成唯識，一貫之見解，以一切空爲不了，如言取義爲惡空；遺漏計所執性，故說無自性空，非依它，圓成亦無。然其說，特斥斥於依他起不空，不直明眞常之圓成實不空，而寄依它不空以顯之，故或稱之爲以用顯體。如以依圓爲事理，如成唯識論所說，則僅爲說一切有「我及我所無，有爲無爲有」之修正。如以依它爲虛妄雜染，圓成爲眞實清淨（含如、智）則以虛妄識之實有雜事，因徧計義相察，顯眞實淨智之實性。初則以妄用顯眞體，現證法界已，則轉而爲卽眞體以遮妙用矣。體用備明之圓成實性，以身則法身、自性身，以智則鏡智平等智，常恆而妙用無方，律之以眞常論，無不合宜。宜莊嚴、攝論之明身、智，以法界爲本，與眞

常者之聲慧論同。彼以妄心不空而顯真智不空，可謂外虛妄無常而內真常立說至巧，而終不捨其時代之色彩也。

後期佛教，以一切有情有如來性，無不成佛，故一乘是真實說，三乘乃方便說，與中期大乘之大小並賜異。虛妄唯識論者，獨以一乘爲方便，三乘爲究竟，近於中期，殊爲異也。實則虛妄唯識者，出現於後期之初，承說一切有之緒，適化於小乘降格之區。論理所至，雖法華經等已高唱一乘；然以一乘爲究竟，難以求適應，乃多少含容言之。然小乘聖者，每迴心，唯入無餘者則否；是亦不追既往已耳！中期之三乘究竟，同學般若，同證空，同入無餘，皆隨以天行、斷習氣爲異。虛妄唯識論則不然，瑜伽、集論、攝三乘並明；莊嚴、攝論以下之唯識學，則獨闢大乘。大者，勝乘也；即小之乘。阿賴耶爲分別自性緣起，以之建立流轉還滅，以分別識爲依它起，似義相爲徧計，法空所顯性爲圓成實；唯識無染爲觀門，如來不究竟入涅槃；教理行果一切異，蓋亦不共大乘也。彼之五乘如寶，皆皆適應或思慮未徹而已；論其所宏，則亦一佛乘也。此與詳妄有不空而結歸真常之妙旨，有異曲同工之妙！

以唯心爲旨歸，明甚！詳大乘佛教之傾向於唯心，非論理所必至，而實爲事實之所逼。瑜伽者重定、定、心學也。禪者之風，專於禪觀，因省，少爲事實環境之考察；一落窠臼，宜其僻也。大衆、分別說、經部等，皆於正業特重慧業，於三學重慧。久之，於戒律日感其拘束，不見其妙用。非墨守陳規，一朝一切隨真，夫論事後務，非不當理，然自它其處，何能無

法則？衣食所資，豈漫無所制？隨方異宜則可，漠視律制之原則則不可。又豈能以一二獨拔之士，離羣苦行之機，而忽律制乎？然化地部「正道唯五」；譬喻者以「止觀爲道諦」，「三業唯一思」。一反於釋尊之正道，重視身口七支之正語、正業，如法（經濟）生活之正命。經部依經不依律，以爲事局而理通。輕戒者，輒以毗奈耶重在內心之調柔；而不知律以「攝僧」，「令僧安樂」，「未生諸漏令不生」等爲用也。大乘者承此學風，特輕彌度，有道德之訓條，無六和攝僧之制。大乘以悲濟入世爲心，當機多在家弟子，修行重四攝六度。然形格勢禁，未能創立菩薩僧團，僅能發揮其隨機適應。徒善不足以爲政，則惟日趨於唯心之救濟而已。思想之演進，將不止理論之唯心已也！雖然，於後期佛教之瓦玉雜糅中，無著師資之學，究難能可貴也。薄它力而以「生極樂爲別時意趣」；漸行不漸入；神祕淫樂之道，不欲以之置唇齒；思想亦嚴密。且以初自說一切有中出，於律制猶重；雖不爲異常者所滿，性空者所重，而實有足多焉！

中華書局影印

一九四

第十五章 眞常唯心論

第一節 思想之淵源及成立

眞常唯心論，乃眞常心與眞常空之揉合，自眞常心來，非即眞常心也。佛顯外道之常、我，以「諸行無常，諸法無我」說緣起。然剎那滅與無自體，或有本常我之舊見，而見其難以成立緣起者。尤以在家佛弟子信業果輪迴而罕聞無常無我之解脫道者爲甚。佛教普及大乘而大乘興，在家佛學者輩出而常我論起，亦自然之勢也。常我論之根據，內本所見而外依佛說。佛說阿羅漢離欲，不復有變悔熱惱之情；或者化之爲「無煩無熱，常住不變」；則有類凡心變異而聖心常住清涼矣。佛說心意識「須臾轉變，異生異滅」，而長夜爲施戒所熏，則生善處。或者先明色身之「是滅盡之法，離欲之法」；次說「彼心意識常，爲詹所熏，因此緣此，自然昇上」，則有似色身無常而心常矣。「是心長夜爲貪瞋癡所汗」；或即本之以立常心性本淨，客塵所染」；則心淨本然而塵染外鑽矣。其解說之尤離奇者，如經以心之異生異滅，緣此緣彼，如獼猴之取一枝，捨一枝，乃曰：「獼猴！獼猴！勿謂如故」！此訓以無常也。或者釋爲「勿謂如故，以卽故也」。央掘摩追佛不及，呼曰「住！住！」佛答以「我

住汝不住』。『我常住大悲』；央掘魔羅經即演此『我常住』為一真我常住』。而痛斥無常為外道。眞常心之淵源極早，而是否吻合佛意，實有可研究者。眞常心之初說，即於六識之心心相續中，想見其內在不變常淨。後分為七心，或以意識界為常而六識生滅；或立根本識而六識從之生；則眞常淨心，自應為意識界及根本識矣。此眞常心，即前經之五藏，縛脫之連繫，乃漸與真我論合。佛說本行，輒說『彼時某某者，匪我身是』。言自作自受，佛亦曾說之。檀子系乃越而說不可說我，說轉部立勝義我。此係五藏說，彼眞心唯依心立，然於眞常唯心論中，不復有分別焉！

現在實有，無為實有（或五法藏）中，眞常心（我）僅某一類。雖以之為縛脫主體，初非總持，一體而說唯也。大眾、分別說者，以緣起為無常，亦僅緣生法之必然理則，非即此理則以成事。說出世部之出世法眞實，說假部之道不可壞，佛壽無邊，充其量，僅為出世之眞常論，而非眞常唯心論。眞常心而進為眞常唯心論，實有賴性空大乘之發發。性空者之一切皆空，不自無為常住來。佛說緣起，常識見其為實在，以理智而觀察之，探其究竟之眞實，（勝義）則知非三世實有，非現在實有，非無為實有，非出世道實有。一切如幻，唯是因緣和合之存在，親待之假名。一切無實性，乃曰『勝義論中，一切皆空』。此無自性空，不如自性之誑惑，曰諸法實相。自性本來無，非觀之使無故常。不如自性有之染，以或者怖畏空教，乃曰一切清淨。（龍樹說）一切空即一切眞實清淨，然即一切如幻假名，非眞常論者

所見「非幻不滅」之真常也。真常者見性空論之「非」、「不」、「無」，空或想像爲開於梵我論之「曰非，曰非」，視爲萬有實體之真常，然非性空者之意也。以一切空之啓發，真常心乃一變。真常淨者，一切一味相，於一法蓮蓬即一切通達；以是而諸法實相之常淨，與心性之真常淨冷。常淨之心，一變而爲萬有之實體矣。了了明覺之心性，昔之爲客塵所染者，業集所熏者，成生死而與淨心別體；今則客塵業集之熏染淨心，幻現虛妄生死，而淨心則爲一切之實體。（不一不異）至此，真常心乃可以觀「唯心」。

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

以真常心建立唯心論，莫急於離染淨之因。爲客塵所染之客塵，大衆、分別說者，初以「隨順」釋之。大乘學興，煩惱氣分爲被羅漢所不斷之「習氣」，演化爲大乘不共斷之煩惱障。此所知障名曰「無明住地」，（卽習氣）爲隱覆淨心之客塵，與經量者之熏習說合流。必性本淨，卽清淨之因。常住真心中本具之淨能，無始來不離生死之羶界處而流，特未嘗顯

發願已。此與非即離蘊之我，性空者之性空糅合，成如來性，如最勝天王般若經云：「如來法性，在有情類蘊界處中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨。……說名無相，非所作法，無生無滅」，此如來法性，即「如來藏」、「圓覺」、「常住真心」、「佛性」、「緣及」「菩提心」、「大涅槃」、「法身」、「空性」，真常論者並視爲一事；爲一切有情所本具諸佛如來所圓顯者也。

或有不真常論了義之見，以爲馬鳴著起信論，廣讚佛德，開真常唯心論，遙與佛陀之本懷相合。龍樹、無著出，各就一門而分別空、有。此以不知真常心與真常唯心論之別，不知真常心之所以「唯」，有待於性空之「一切」，乃有此說。今明二義，以證其不可。一、凡性空大乘經，但開二教。以空爲了義。真常唯心論之經論，則判三教，以空爲不了，以此真常心爲我見者、（外）因緣者、（小）空見者（指空宗）所不解。二、如來藏佛性之說，性在大乘經所不期；不特楞伽等後出，即般若經等混入之藏心見，亦屬後起。無著等以破十種分別釋般若經，有「實有菩薩不見有菩薩」文。實有菩薩，以圓成實爲菩薩體解之，此即大我之說。檢付譯般若及龍樹所依本，舊譯諸經，並無之。如上所引之最勝天王經文，舊譯勝天王中無之，似異而實同之寶雨寶雲經，亦無此文。華嚴「一切衆生皆有如來智慧德相」，不見於十地，無上依經異譯極多，而真諦譯獨廣談如來界。大般涅槃經，即大毗婆沙論，亦運糅糅集其中。真常唯心論，詎可視爲先於性空大乘經，先於龍樹論乎！

第二節 眞常唯心論述要

與眞常唯心論之經典頗多，如藏藏、法鼓、（卽法華之眞常化）大涅槃、勝鬘、不增不減、無坐樂、楞伽、密嚴、楞嚴、圓覺等，其顯而易見者。雜入一分者尤多；後期之經典，亦如梵網之類（有直談眞常者，每與性空經混）以部類之雜多，立義亦間異。眞常唯心論，以眞常淨緣一切之本體，而立相對之二元：一、清淨眞心，二、雜染妄習。眞常淨乃一切之實體，所謂依之而成立。本體常淨，究何事而爲雜染所染乎！爲雜染所染，而實不變其淨性，豈有惡道表然熱雜染與清淨不相攝，相離；自有情迷亂而生死邊，多立此無始本相對之二元。然達此情竅，知妄卽覺，實無所捨而一切常淨，則無不歸結於絕對之眞實。圓覺經爲之據，以證其論理之兩攝攝，豈特此難解哉！元之實在論，無不於此失據。眞常大乘者說：此雖不識究竟深法智，或有隨順法智者所信解，餘則唯可「仰推如來」而仰信之。以是「清淨緣」必深難透了知，彼心爲煩惱染，亦難了知。汝幾舉心，塵勞堯池，如之何能知定？此非因明者之境界也。眞常者以此「妙有」爲雜染清淨之依止者，蓋以利那無常爲斷滅，無常緣緣爲可斷也。如瓶破不作瓶事，又如蕉種不能生芽。若蘊界處性已，現當滅，應知緣無相續生，豈覺緣故。以無常爲斷滅也。若本無有識，緣緣台生，龜應生毛。

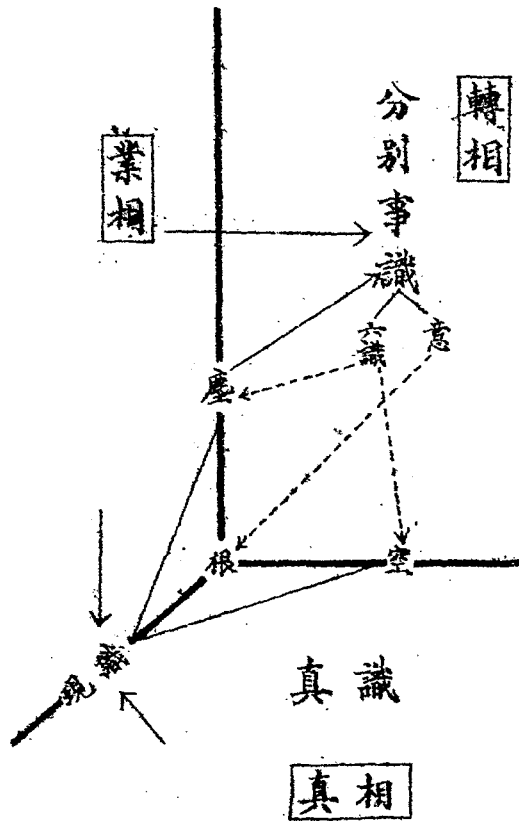
涉塵博涉，曰「究其根源，咸有體性，何況一切心而無自體」？此以空爲都無也。彼七議爲「然空性住」者，故曰「不流轉，不受苦樂，非涅槃因」。必真實不空，常住不變者，乃足以爲生死涅槃因。故曰「如來之藏，是善不善因，能徧興造一切趣生」。「如來藏者，無有前際，無生無滅法，受諸善（輪迴之主體）彼爲厭苦願求涅槃」。眞常者之見，與大乘、分別說下種子派之立常心、眞義，其動機如出一轍。如不於上來二義明見其與虛妄唯識論及性空唯名論之不同，則終無以理解其眞義；讀攝爲了義，貶抑爲不了，皆無當也。

然於眞常唯心論中，楞伽經頗有特色。舉內外、大小、行果、眞妄、種現、見相等，而爲宏偉之結構，曾不見有眞心論而能過此者。惜嗣後未盡來華耳。今姑據此以談，類及其餘。楞伽經之議爲三議：眞常不變、清淨周遍之心體，曰「眞識」。無始本存徧計所熏之戲論習氣，曰「總即一切雜染熏習」，別即身語行業所熏。此二者交繫而爲不思議之熏變；眞性本淨而雜染所熏染，熏染而性本淨，性淨而變爲似染之「現識」。此即「如來藏爲無始虛偽器習所熏，若爲藏識」。如來藏藏識，即眞識現識之別名也。如來藏亦曰如來之藏，指之眞在隱覺，爲蘊界處，實隱覺所覆而自性常淨，亦可解爲如來之因。（即佛性）藏識即「藏眞相」之識，則眞覺在纏而似不淨。此二者，「我說如來藏以爲阿賴耶，愚夫不能知藏即賴耶識」；蓋就賴耶之自體相言，二者固無別。藏識言其發眞，現識明乎妄現，其實一也。眞常唯心論之阿賴耶，異於妄心者所見矣。此現識，雖自體不變，而已現似虛妄生滅，就迷論迷，已不復當住寂滅。

如澄水，而有類微風汨汨之波，所謂「瀑流」與「微細妄想流注」也。業習熏熏而構成現識，即如明鏡之現色相，頓變似「受用」（即六塵）「根」、「建立」三者。（或解建立爲器世間，或解爲空間）。所現之色空，與能現之現識，如水之與波，華之與香，不可說是一是異；此現識之現所分別也。以現識中無始熏習爲所依，以現識所現之六塵爲所緣，而意、意識等轉識生；此現識之現分別也。「藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生」。此識浪之與藏識，業相邊同而真相異。依現識所起之轉識，即意及意識等七識。意之作用有二：「如蛇有兩頭」，即內取現識以爲我，外取色根而不壞。密嚴經如此說，圓覺經亦謂「我相堅固執持，潛伏藏識，遊戲諸根」。此亦虛妄唯識者之共義，末那執藏識爲自我；又名身者識，爲根身所依也。此七轉識，或頓起，或漸起，以取境而了別之，名「分別事識」。轉識緣境，計着自相共相，多所計度；「衆生心二性，內（分別）外（所分別）一切分。所取能取纏，見種種差別」，蓋謂此也。了別事識與前現識、真識，凡三識，攝「如來藏藏識心、意、眼識乃至意識」。以此言唯識，可有三節：真識在纏而爲現識，是唯真識變。現識之現根塵空界，依之而起轉識，是唯種識變。分別事識之施設名相而取六塵，則分別識變。此三識之變現成雜染流轉。若論其體相，則唯三：真識爲「真相」；（實體界）無始來之虛妄熏習，「心能積集業」，曰「業相」；（種子界）染熏熏而展起一切，曰「轉相」。（現行界）明三識、三相，於楞伽之流轉門，思過半矣！

印度之佛教

1017



眞常唯心論，初爲心性本淨之六識論。次發展爲本淨之根識（意界）及虛妄生滅之六識。勝鬘經演化爲本淨心及念念生滅之七識。楞伽、密嚴，進立『八九種種識』；卽眞識隨染及七妄之八識，或可別立在纏眞心之如來藏心，眞心在纏妄現之藏識心，及七妄爲九。以是，言生滅，或但言七識念念滅；或可於相續次第生之七識「相續生滅」外，別有微細流注之「相生住滅」。「相」者，編計義相所熏染，猶攝論之以藏識爲「義識」也。言分別執，或以七識爲分別所徧計之分別事識，或可立『自心現妄想八種分別』。此與虛妄唯識論之自心性無記來不同，宜其彼此相接，而終於相拒也。別有一要義也，佛說六塵、六根、六識爲十八界。有力能生者爲根，卽有引發六識之功歸體。細意識之意根與眼等五根，所關綦切；『五根所行境界，意各能受』；而意根『又爲彼（五根之所）依』。其但言六識及意之分別心者，則大抵以五根爲「不可見、有對」之細色；卽身體中之生機，能生心而有因感發識之官能。此細色，由細心之意執取、攝持之。若於分別心之內在立種子心，則身中發識功切之五根，或者卽視爲能生識之種子。世親之二十唯識論，陳那之觀所緣緣論，均有此新意。楞伽偈頌品有之；卽分別事識之以無始妄熏習爲所依，（根）六塵爲所緣；『虛妄分別種種熏滅，則諸根亦滅』，皆此義也。若於種心內在而立淨心，則或者又視根爲在纏眞心之映現；（不全眞亦不全妄）依眞心妄熏而立妄識，亦卽依根發識也。自識言，於恆行意而見種識，更進而見其爲淨心，不離於虛妄之恆行意。自根言，於五根意根之依持中，見其爲種習，又見其

爲淨能，亦不離常識之六根也。後世之唯識論者，尙不解何故以種爲根，自更難知淨心在纏之發爲六根。有欲於唯識外立唯根，則亦未知其所以異也。

如來藏爲生起雜染依，亦爲清淨涅槃依。如來藏與非剎那之無漏習氣相應，故「與不離、解脫智藏」是依、是持、是爲建立」也。以一切有情有性淨藏性，（一切有佛性）具無量稱性之淨德，故雖迷感生死，莫之能覺，而能發厭苦求樂之思。如外遇知識，聞思熏修，則得破煩惱繫而顯本淨之法身藏。斷德之涅槃本淨；不思議之智德，覺性圓明，不生不滅，亦不從外來也。真心者以淨心爲本，與非剎那之習氣融然一體，爲清淨依；其無始妄染，則有漏剎那，與淨心相離、不相攝，依附而已。此與妄心者適得其反，彼以妄識爲本，與無始虛妄熏習，和合一昧，爲雜染依；生滅之無漏聞熏，寄存賴耶中，而非賴耶自性攝。二大唯心論之判然可別，不如指諸掌乎！此藏心，真心者解爲法空所顯性，然非空也。如來藏不與雜染相應，故說爲如來藏空；而實「具過恆沙佛脫智不思議法」，名不空如來藏。此不以性空爲了義，而以體用常恆之妙有爲真實，所謂眞常論者此也。其返染還淨之行，楞伽有四禪：（止觀相應）一、以無常苦無我不淨爲門，觀法有我無者，曰「愚夫所行禪」。證我空性者，相續識（分別事識）滅，小乘者以爲涅槃。然藏識中無始染業猶在，不轉去如來藏中藏識之名，不得究竟解脫也。二、觀三界唯心，身、受用、建立、唯自心現；所現義相，如幻化無實。此唯內心無外義之觀，卽法無我觀，名「觀空義禪」。三、依法有以遣人無、依心

有以遣境無，此二無我，猶是妄想分別；故於見外法非實，隨了諸識不生，而觀如實法不生不滅。離生滅見，得無生法忍，住第八地，曰「攀緣如禪」。得無生法忍已，起寂滅想，諸佛加持，菩薩乃即寂而起如幻三昧，廣作佛事，名「如來禪」。前七地名有心地，八地名無心地，八地以上名佛地，即現證如來禪者所入也。楞伽經以不生法爲依而建立生滅。然返染之方，與虛妄唯識者同；即觀外義無質，境空心寂以證實，可謂能融攝妄心者矣！其後出者，頗有異同：不特以不生而立生滅，還滅亦頓觀眞常，自定力制心不起入。

第二節 辨僞與釋疑

眞常唯心論，經多論少；且人輒以大乘起信論爲主，視爲馬鳴所說，近人於此多疑之。虛妄唯識論者，以所見不同而撥之，是未知起信也。考證者，以馬鳴時不應有此思想，且非眞諦所譯而非之。起信論立一心二門，眞如門有空、不空二義，生滅門有覺、不覺二義，眞妄和合名阿黎耶，立善大本，吻合於眞常唯心論，此不可非也。然起信之辨心意、意識，凡七識，術語並出魏譯楞伽，而立義全非。楞伽明三相，（魏譯並作顯）則眞常界、妄習界、現行界；明三識，則眞淨心，眞似妄現心、安心；二者立意既別，更不得隨意增減之。起信作者，以魏譯爲依，昧於三相、三識，乃糅合而附益之，成七種識。名同楞伽而義異，古人多知之，即此以疑起信可也；論之非馬鳴作，固不勞辨矣！（或者據起信以明眞心之早於性空，尤不可）。

印度之佛教

101

楞伽之三相三識 ↑ ↓ 起信之心意識

真相(魏譯智相識)

真識

業相(魏譯業相識)

現識

阿梨耶識

轉相(魏譯轉相識)

分別事識

相續識

阿梨耶識 | 心

業識

轉識

現識

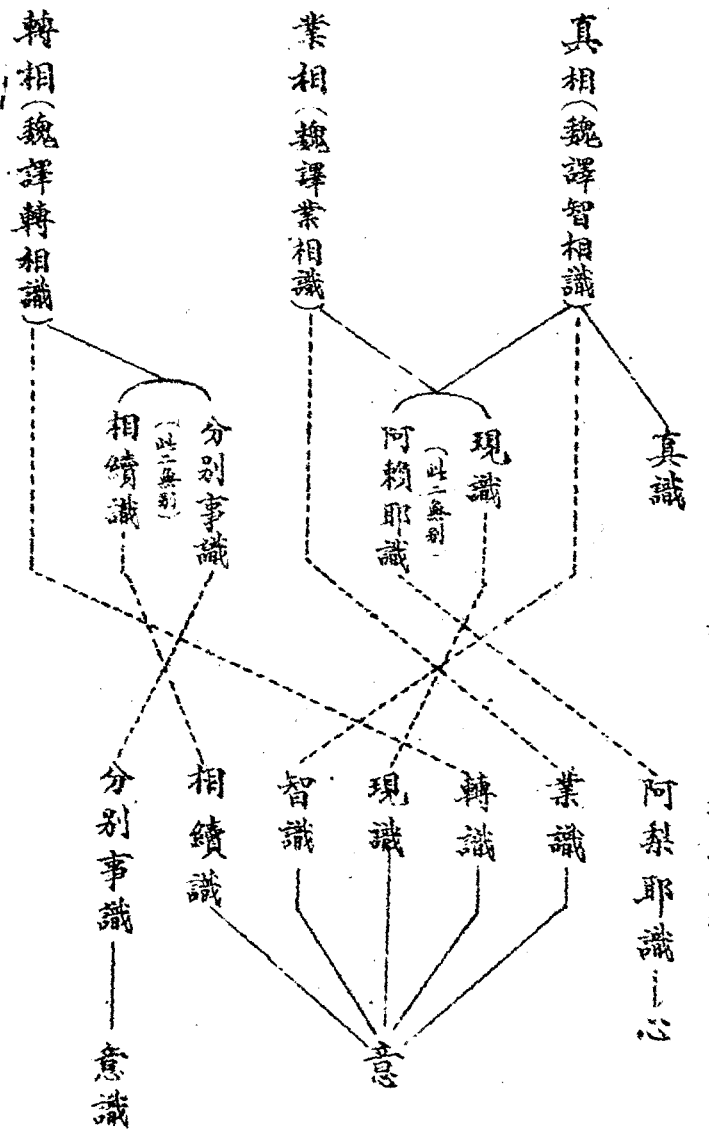
智識

相續識

分別事識

意

意識



異常唯心論，源出大衆，分別說系，罕以論典著名。與說一切有系有關者，如龍樹、無著等，卽以論著。異常唯心者之多經，虛妄唯識者之多論，（唯見深密一經）一也。然大衆、分別說之大乘學者，常爲思想之開導者。漢譯之法界無差別論，實性論，盛悲作，與真心論之思想合。其論典曾受莊嚴大乘、攝大乘之影響，約爲無著同時之後進。此二流，古人以仰尊論師，或並以歸之無著學。實則一起於東，一起於西，後乃相接而率相拒，不可混也。印度之後期佛教，外若特重論師，非論師所說者不談；其實大衆、分別說之大乘學者，別有其學風，仍爲新新不斷之創作。今之西藏，承後期之風，故唯許龍樹中觀無著唯識二大乘。雖唯識之派別繁多，抉擇正見，偏重瑜伽；故於眞常心爲依之學，卒未能明。內地之佛教，台、賢等並重經，以論義爲參考；故別立眞常法界或法性宗之妙有論，而以性空唯名、妄心唯識爲不了義。以風不同，內地與藏衛乃異。平心論之，『經富論貧』固不必，專宏論典而不知經，亦無當也。

一切名言思惟所不及，而體爲常樂我淨之妙有。以此爲依，流轉門立相待之二本；遠滅門歸於絕待之一實。此與吠陀以來之梵我論，其差別究何在耶？差別誠不易，然亦有可說者。楞伽經以外道之眞常不思議，但由推論比觀待之；卽觀生滅無常，而推論想像有眞常超越之本體，爲大梵，爲小我。佛教之眞常妙覺，則以聖智現證得之。涅槃經以外道常樂我淨之大我，係遠聞古佛眞常大我正誤解者，彼實未嘗見我。然就印度思潮觀之，則佛梵綜合之形勢已成。在佛教，將不但融攝三明之哲理，且將融攝阿闍婆吠陀之祕咒；吠檀多之學者，亦將融佛於梵，以釋迦爲神之化身矣！

第十六章 教難與空有之爭

第一節 教難之嚴重

佛元九世紀之初，名德輩出。性空者佛護、清辨，唯識者陳那、安慧，說一切有者德光、覺使，各暢所宗，大法稱盛。然大體爲論，小乘既日見衰竭，大乘復遠遜於小乘也。八百年頃，匈奴族掠北印，至密希拉古拉而破壞特盛，前已備言之。夙爲說一切有系淵藪之迦濕彌羅、健陀羅，寺圯僧少，迨非昔日之舊。笈多王朝瓦解，全印陷割據之局。占有北印之匈奴，南下之勢猶急。九百四十年頃，拉奇普他那地方，成立遮婁其國，以阻匈奴之南下。婆羅門學者，師熏迦王朝遺意，鼓勵濕婆神（即大自在天）之熱信，以資武力之團結；佛教頗受其礙。時有崇信佛教之伐彈那王朝，興起於中印，以羯若鞠（曲女城）爲國都，其始不詳。或謂系出摩臘婆云。以玄奘所記觀之，則與摩竭陀關係頗深。十世紀之後期，東印羯羅摩蘇伐剌那（金耳）國日強。國王設賞迦（月）挾式力西侵，所至壞佛法：毀寺、坑僧、伐菩提樹，（佛成道處）教難徧及於恆河兩岸。拘尸那（佛涅槃處）之佛教，爲之焚戮殆盡。玄奘師事之戒賢，卽被坑而得脫者。九百九十一年，伐彈那王波羅羯，（也）感國難教難之逼，率兵兼征，不幸卒於軍。長子曷邏闍伐彈那（王增）立，設賞迦王誘與和而殺之。弟曷利沙伐彈

那(喜增)被立於危危之時，號尸羅阿迭多，即玄奘西遊所值之戒日王也。戒日王時於羣羣在，一舉而勝設賞迦王伐彈那王，朝慶中與焉！戒日王崩兵六年，統一中印度。崇信佛法，致三十年太平，佛教得稍稍復興。戒日南攻摩訶刺陁不克，晚年用兵於烏荼，連屬縹緲有稱衛意；其受東南民族之掣肘，無暇圖西北事，實非茂多朝強大之由也。一千零三十四年，戒日王卒，中印復大亂。婆羅門教學者，如前彌曼薩派之鳩摩利羅，後彌曼薩派之商那羅，同出十一世紀；融攝佛教之理論而大成其學。婆羅門教之復興，至此而成。孔雀王朝而後，佛藝在印度，雖多受嫉視，然以哲理之發揚，猶見重於時。迨婆羅門哲學大成，佛教僅有之特色，亦消失無存。不探古以創新，則因循荏苒，阿世取容，以苟存而已！(中國佛教，會昌法難而理論衰，特色猶有禪在；理學與而佛教之特徵失，寺院經懺之佛教，其何以自存乎！)相傳商羯羅當至藩伽羅，與佛徒辯；其時法將無聞，竟莫有能敵之者。道場二十五處被焚掠，五百比丘被逼改宗。東至歐提毗舍亦然。南印度以鳩摩利羅派之隆盛，佛弟子莫能勝之，民間乃多改其信仰。即佛教最高學府之那爛陀寺，講學之制，亦因之略變。凡無力抗伏外道者，可於內室講授，不得公開云。

第二節 空有之爭

政治若是其混亂，談難若是其嚴重，而佛徒曾不稍自覺，一仍舊貫，變本加厲。論議者

，務爲瑣碎之思辨，其入空有，其改俱備；異常唯心者，則無往而不通，總攝空有，融神祕淫樂於一爐。大乘教日趨分化，轉入佛梵綜合論矣！空有之爭，初起於虛妄唯識者之巧辯。龍樹、提婆之性空論，雖一度中落，談談幾絕，然大乘以龍樹而光大，其權威令德，固無人敢輕議之者。無著師資承經部之「界實處假」，演釋爲心有境空之唯識。依深密、瑜伽，立依它「自相有」，斥勝義一切皆空，世俗假有之性空論爲惡取空者，然亦未敢明斥龍樹也。龍樹說一切空，不將有惡以空之嫌乎！世親弟子安慧，首爲中論作釋，以般若隱密意釋之。意謂依不了義作如此說，龍樹本意非不知依圓有也。作中觀論釋以破中觀學者，安慧亦巧點矣！時南印清辯，不以唯識者所見爲然，作般若燈、掌珍、中觀心論等，於瑜伽唯識學，頗致抨擊。安慧弟子有粵慧者，宗安慧，心有境無，再釋中論以破清辯。傳說清辯弟子，北來那爛陀寺，與安慧門人抗辯，卒勝之云。又、陳那弟子護法，爲提婆四百論作釋，體彈依它自相有（似指安慧）自性無，（指清辯）而以一切空爲但遺漏計執性；依它起性，離言而爲言說所依，非自性無亦不說自相實有；圓成實乃因空所顯之一味離言性，不復可以有空名也。然於提婆本論，有難通處，曾爲之改文以自圓其說。清辯擬與之面論，不果。佛元千年頃，月稱據無自性之宗，於唯識學之「阿賴耶識」，「自證分」，「外境無」，一一舉而破斥之。作四百論釋，於護法曲解，悉爲指正。護法弟子有提婆羅摩者，又注中論以破月稱。當月稱主控那爛陀寺時，安慧系之學者月官，特來寺共論，一主性空，一主唯識，往復辨難，歷七年而勝。

負始決。民衆多久預論場，熟聞其辭論所在及優劣所分，羣作頌以讚性空宗云：「噫！龍樹本論，有藥亦有毒，難勝無着論，是羣生甘露」。性空宗久衰，至清辯、月稱、乃告中興，與虛妄唯識論並峙，且進而過之焉！

兩家爭辯之焦點，在性空假名之中道，與唯識無義之中道，孰爲了義。以初起於唯識者之巧辯；故演爲深密經與中觀論本義之爭，推衍及於一切。性空者以龍樹提婆論爲宗。唯識者不敢輕議前賢，乃依解深密經之教判，謂龍樹論乃隱說。隱密說者，非龍樹不知依他圓成是有之謂，但爲一類根性，依偏計無自性說耳！以是，龍樹所悟之中道，實與唯識者同。反之，以龍樹中觀學自居之偏執一切皆空，不足以知龍樹，正中論所破之空見也。性空者起爾應戰，解中、百論之本義，彈安慧、護法等之曲解。於解深密經，亦競起解說之，蓋非如此，不足以奪唯識者之守也。瑜伽唯識者，以自相有爲勝義（眞實）有。依他起有勝義自相，不可言空；偏計所執性乃可空耳；清辨、靜命等，評爲不見解深密之眞義。深密所說之依它自相有，是世俗自相，若執爲勝義有者，卽偏計執性。以是，依它爲世俗自相有，於勝義中則自相皆空。然則解深密經，與瑜伽者不合，反與清辯、靜命所見之性空宗同。月稱解：解深密經之意趣，確如唯識者所說。於不能於性空中建立緣起之鈍根，故爲說一切空爲隱密，恐其墮斷見也。若能於性空中立一切法之利根，則一切皆空乃究竟之談，如龍樹所說者是。詳兩宗立義，確有不能強回者。卽「自性」一名，解深密以自相爲依它起之因果自相；偏計執

性無彼緣想相；名相無自性性。如說「瓶中無水」，此中無彼水，非彼餘處無水也，是爲他空派。龍樹之言自性則不然，不從因緣生，非新作，不待心者名自性有。一切法爲緣起，緣起不如吾人所見之自相有，自相無，名無自性。緣起本身，雖假名有而即無性者。此則如云幻化無實，卽此幻化之實體無，非此無而彼有實體，是爲自空派。龍樹、以因果妄現及妄心所取者爲自相而自相實無；無著系以緣起因果之實有事爲自相，而自相必有，何可濫同一體也！深密經謂爲五事不具之鈍根，說三性；爲五事具足之利根，依三無性說一切空，月稱所解，似稍近之。

唯心不空之大乘，隨性空者而興；宜後起之經，多以性空爲不了，無著師資論且明斥勝義一切空爲收空也。性空者處此，卽論理足以制勝，而事有所難，乃師瑜伽者之故智，別出反攻之道焉！地婆訶羅（日照）於佛元一千零一十五年頃來華，傳那爛陀寺，智光與戒賢爲空有之爭。智光宗性空，依大乘妙智經，立「心境俱有」之小乘。「境空心有」之唯心，「心境皆空」之般若。以此三時教判，證虛妄唯識者之未了。此因明「決定相違」之法也。既各有經典可據，則空、有之了不了，唯可以論理決之矣！別有解軍者，傳其初從世親學般若，次從僧護學中觀而通其義，爲彌勒之現觀莊嚴論作釋。現觀莊嚴之爲彌勒論，舊無此說。西藏傳般若法門之傳承中斷，無著聞諸彌勒而復傳之，卽現觀莊嚴論。傳承說之無當，前已辨之。論凡八品七十義，實性空者反攻唯識之妙術也。解脫軍次第傳於小解脫軍，勝軍，調

伏軍，而至靜命；靜命傳於師子賢，達華戒乃大昌，已佛元千二百年頃，達摩波羅王時矣！其爲說也，世諦門立境空心有如唯識，第一義門立心境皆空如中觀，蓋巧於唯識之性空論也。立說本於中論，於理觀莊嚴論特所宗重。彌勒傳爲虛妄唯識者之論祖；而彌勒之現觀莊嚴，以所取空而能取不空爲緣覺道，菩薩雖備學而非所宗。其議調唯識之意，隱然可見。依此論則彌勒之中道正見，不如唯識者所說，而與性空者同。此與瑜伽者之釋中、百論，以龍樹提婆之見同唯識中道，豈不異曲同工哉！現觀莊嚴，約般若經文作頌，而獨多二頌曰：「無彼滅自性：何能以見道盡彼分別種，而得無生相？若有餘實法，而謂於所空盡彼障者，吾（彌勒）以彼爲奇！」性空者，提唯識學於世諦門，藉彼所宗彌勒之大名，以空無著世親之唯識，蓋亦巧黠之甚矣！波羅王朝，性空者融於異常而大盛，現觀莊嚴乃被視爲五部大論之一，今猶風行於西藏。若作者，或卽解脫軍其人。

第三節 性空者之復興與分流

提婆以後，性空大乘式微甚。世親時，中印有僧護者，扇將熄之法燄而漸興之。然以龍樹之大論失傳，僅恃中、百論頌爲宏通，於龍樹圓滿之體系，卒無以盡見也。承僧護之學者，出佛護、清辨、解脫軍三大流：一、佛護，南印摩羅國人，從僧護學還南印，特弗利伽藍宏之。依中論無畏釋作中觀論釋。弟子達華覺，再傳而至月稱，大宏其說。或謂月稱於中論諸釋，雖獨契佛護釋，而實不出其門云。二、清辨，南印摩羅耶囉王族，與慧持同世

其後亦宏法於南印。時唯識之勢方張，安慧且作中論釋，引蘊樹爲同調，以破勝義一切皆空。且以陳那之大成因明，學風一變，大有非三之量不足以立破之概。精辨乃著然而。中論作中論般若燈釋等，揭「唯識非佛說」之宗。於無著系之唯識學，抨擊不遺餘力。於先觀唯識有以道境，次觀唯識亦不可得之唯識觀，評爲「與其先以泥塗而後死，勿如初即不解之爲妙」！「先即並修，無須慳吝」！勝義一切空者，即無自性寂滅爲真如，斥唯識者因空所顯之實性爲「似我真如」。起思議之實在，一味、微妙，與梵我究何所差別也！清辨事事依乎因明，以主敵共許之因相，立其破中以顯目；因於佛護論間有微辭。清辨之立世俗心境，多順經部說，後人因謂爲「隨經部行者」。其道既行，常隨比丘觀千人。於性空之復興、功不可沒也！其弟子觀音禁、曾作般若燈論釋。三、解脫軍，即現觀莊嚴論之傳宏者。其學數傳至靜命，作中觀莊嚴論。其弟子蓮戒華，作中觀光明論，修次三編，且爲中觀莊嚴論作釋難。於性空學者中，成「隨瑜伽行者」一派，蓋其建立世諦緣起、順同瑜伽者之有心無境也。靜命師資，先後遊化西藏；西藏前宏期之中觀，即以此爲主。靜命師資之巧攝唯識，蓋有見於清辨立義之有所難。以唯識爲非佛說，而以楞伽經等爲佛說，無論作何解說，實不曾示人以破隙。靜命之創新說，蓋深見於此也。靜命云：「何者爲世俗事？唯心之所爲自體耶？抑亦有外法體耶？有依後義者，如論指指辨論」說「唯心，但破作者、受者。破者思云：『唯識因果法，亦皆唯有識』。或有思者，即靜命自述已見。以『若作此說，與經嚴、解深

審經義相符，與楞伽經之「外境悉非有，心假外境現」亦合。其立說雖綜合唯識性空二大流，而實歸宗於性空也。師子賢亦許命弟子，作八千頌般若廣釋，現觀莊嚴論釋，卓然成家。月稱以先，雖有佛護清辨諸家，性空猶和合無諍。彼此亦不自覺其有異。月稱獨契佛護，直標「此宗不共」之談，乃有「應成」、「自續」之諍也。月稱作中論明句釋，四百論釋；又作入中論，尤注力于遮「唯識」。初、佛護釋中論，於破「自生」時，以「應成」無窮等，隨敵者所許而破之。清辨評其不以立敵共許之因喻爲量，無破它之力。月稱卽此以發見佛護、清辨所見之不同。清辨以世諦爲自相有，爲(五)根識現量之所得。立者、敵者，有此共許之正量，故得以共許之因相，「自立量」以破它立自。若直出敵者「自生」之過，卽非善於立破者也。佛護之意不爾；龍樹菩薩亦嘗以「應成」破。常人於如幻有而現爲自相有，以此自相爲有緣起相，視以爲正確。性空者知法無自性，一切唯是無性之緣起，自相有是錯亂現。在緣起雖與世八共，而實無一其許者。以是，性空者於世人之執緣起自相有者，但可就其本身立說之矛盾，勦絕其情見，無立敵共許因之正量。立。清辨以爲有，蓋以緣起爲有自相者，於三諦無疑之正見，未盡善也。月稱說，申二諦都無自性，三乘同見法性空，三世幻有「心境幻有」(或者稱之爲「隨婆沙行者」)頗近於什公初傳之龍樹學。(近天台之共空)於後期復興之「觀學者中，所見特深！然以緣起之「待它」爲依心；「不從它生、非新生、不待它」之真性爲勝義自性；不許現在意而破阿賴耶等。(細心)則以學出後期，或濫

於真常、悲、壞、無、識、而、失、之、太、過、與、大、體、爲、論、餘、暉、峻、嶺、性、空、者、之、傑、出、者、也、上、月、稱、傳、太、聖、性、歸、於、明、杜、蘭、而、至、阿、提、峽、於、佛、元、千、四、百、二、十、五、年、入、藏、作、著、提、道、燈、論、影、響、於、西、藏、之、佛、教、特、深、此、外、之、性、空、者、猶、多、如、寂、天、作、集、善、隨、學、論、集、經、義、論、及、學、善、行、論、荒、草、亦、黃、。

第四節 虛云唯識者之分流

虛妄唯識論之學系，不甚詳，安慧、陳那，則其兩大流也。安慧，南印羅羅國人，七歲，從世親學。作俱舍論釋，又糅雜集論以救俱舍，於俱舍一學，似有獨得。善因明，廣釋世親論，其中三大唯識論釋，梵本猶存。弟子月官、弘土地、月燈樹嚴、楞伽、般若五大經。與月稱共論七年，卽此人也。大成因明之陳那，前已敘之。其弟子有護法者，南印達羅毗荼國人，作唯識寶生論、四百論釋，尤以三十唯識論釋爲長。玄奘傳來之唯識，雖雜糅十師之說，而實以此願爲宗。年三十二卒，藏傳其繼陳那而住金剛寶座三十餘年，二說相遠，未知孰正。護法弟子有智月、勝友、戒賢、勝子等。戒賢著年頌學，主持那爛陀寺極久，人稱「正法藏」。玄奘初見時，已百零六歲矣。弘瑜伽唯識，一時稱盛。初，世親作唯識三十論，未造長行，卽世。親勝、火辨，爲之作釋。繼之而作釋者甚多，玄奘傳凡十大家，卽親勝、火辨、安慧、德慧、難陀、淨月、護法、勝友、勝子、智月。情玄奘徇窺基之請，糅爲成、唯識論，傳曉於然。各家之面目，已不得而詳！性空者復興，唯識學日見萎縮；戒賢、法稱

而後，幾不開有法將矣。

莊嚴玄經論等創立唯識學，詳種識變，攝一切法以虛妄分別爲自性，而統以分別之所分，別二分。莊嚴以心所爲種識之根現；攝論明內種子皆薰習生，蓋有取於經部之說，而異於瑜伽本之分之舊也。迨攝抉擇分，三十唯識論，詳分別識變，至所心境之同異，又反流彌罔於瑜伽本地，無著師資之學，含有幾多之歧義；後學者隨所重而貫攝研辨之，乃顯然分化爲上藏、陳那、法稱系，特重集量論及七部因明，流出「隨理行」派。其中有相分實有、相分假有。相分假有中，又有有垢、無垢派云云。隨理行者以客塵垢染之心光明性，建立究竟一真，以顯那非現量，比量所得，乃但說六識。不取教量、唯理爲宗，未流所趨，大異於無著世親之舊矣。訓傳來中國者，初自菩提流支，次有真諦，後有玄奘。玄奘所傳，特宗護法，於何經譯師悉加摒棄。護法師陳那，而其學不若隨理行者之偏激；疑隨理行者，法稱後及漸宏爾壽並玄奘護法，雜糅十師，是非難言。參酌衆說，其爭論所在，猶可見一二。瑜伽以現之恆行爲本，依之請問起者爲(意)識，持種子爲心，有心意識而現行唯七識。此與深密經之阿陀那識及六識，攝論三種子生者，唯意及六識同。唯識三十論，依抉擇分而標三種生起之三種識變，立現行人識，阿陀那是否未那，乃有爭。未那(意)者，識所依止(或生起)依(或種)變(依)義。阿陀那識爲依止爲建立，之識身轉(意)則阿陀那即未那也。阿陀那執持根、塵、識、顯、顯、未那爲一身者識，密顯顯圓覺，亦以未那爲取諸根。阿陀那執受名攝

分界戲論。習氣。因而種習。一味之賴耶心。有「所緣相」。即彼種子。是所緣相。末那緣識。即此種子。則與陀那之執受種子。難別。細心、種子。乃至若光明性。亦不可分者。攝論以種子為世。其極行意之執取為意。十地論以心光明性為阿賴耶。以執取為阿陀那。自現行七識之見。掩暗固無不可者。道現行八識論出。玄奘傳護法之書。乃指阿陀那即末那。為妄說。而實是非未可言也。難陀、安慧、猶承用古義。故末那識。但依阿賴耶種。無現行俱有依。護法則以八識現行以推論之。不憶心種生。意之唯識事。乃謂末那以阿賴耶現行為俱有依。賴耶既現行心。應亦以末那為依。六識依意。意依賴耶。賴耶依意。藉循環論以自圓其論。則有取於說一切有系。得與得得。生與生之故智也。然末那與賴耶之有俱有依。非無著世親之舊。恆行末那與種子心乃約義而別立者。轉染成淨。亦得立圓鏡智、平等智。鏡智取其攝持。顯現。平等智取無分別智。二者乃一體之二義。末那四智為三身。則鏡智與平等智。為法身與自性身。世親釋莊嚴。如此。自後起三類講義。多以賴耶為恆行心。圓鏡種子。實別無末那可說。雜染。以大乘不共斷之微細法執。三乘共斷之恆行我執。不妨離賴耶而別立攝執末那。若轉染成淨。則唯一無分別而攝持淨能。定慧智熱。安慧。末那。唯我執。賴耶有法執。六微習。三位無末那。要皆有見於此。護法本唯識論。謂賴耶側重於異熟。乃以我法執並周之末那。轉染成淨。立清淨末那。其說無不。而末那有法執。古義之所未明也。種子與細心。習氣心與恆行意。雜染心與心光明性。執取異熟。種子。學者離台

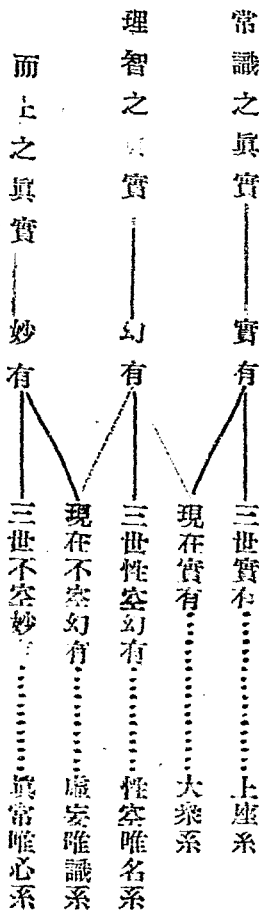
其間以談心，意之別，宜學派之爭無已。

論以「唯識」二、種種三三相成立唯識，本為一貫之三相。假議顯現者非有，唯虛妄分別為性。此之謂「唯識」。雖一切唯識，以無熏習力，有分別之見，所分別之相現，則是「唯二」。分別心分別彼所分別，有種種之行出，則曰「種種」。唯識實然倏空起性。種種為偏許執性，分別所分別二者，從其種生而以識為自性邊，是依它，勝於別於分別。心中現，若有別體之能取，所取邊，是偏計執性。此三相一，無諍，識有境無之義耳！中邊論以「境故」，「心故」為偏計及依它性，又以「虛妄分別有」為依它，「於此二都無」為偏計執性；以「識」或以「二取」為偏計性，一也。莊嚴論以幻師喻虛妄分別，以幻事喻二迷，又以能所各重者為依它性；依、徧徧通二分，亦非矛盾。密嚴經云：「一切唯有覺，所覺義皆無；能覺所覺分，各自然而轉」；上二句是唯識，下二句是唯三。又說「衆生心二性，內外一切分」；所取能取體，是種種差別。上二句明二分，下二句明種種。此固二實之談，豈可隨文而徧執二分二分哉！玄奘東來，乃有所謂「安、難、陳、護」之別。所謂一分、二分，實即相分實有與相分假有之證也。唯識義，以分別徧計所分別，熏徧計所執覺氣，以能所交涉而熏成。生時即自然現二分。相即是識之一分，即即是識一名唯識也。自唯識反溯於瑜伽，以依他之辨別心，與離言樂悟入勝性相接，則覺見相相涉而成種，熏成各別種子。至現前與勝別而轉覺，自種子雖即境有自相，非識而不離識。七、八、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十六、四十七、四十八、四十九、五十、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六、五十七、五十八、五十九、六十、六十一、六十二、六十三、六十四、六十五、六十六、六十七、六十八、六十九、七十、七十一、七十二、七十三、七十四、七十五、七十六、七十七、七十八、七十九、八十、八十一、八十二、八十三、八十四、八十五、八十六、八十七、八十八、八十九、九十、九十一、九十二、九十三、九十四、九十五、九十六、九十七、九十八、九十九、一百。

專用見相兩種之「卽識」，難陀、親勝等則用見相別種（不談獨影境）之「不離識」。相有自相而不離識，卽相分實有。此後世之所謂二分，非唯識「唯二」之舊也。陳那師資，自見相別種而稍加融會。然其三分四分，則實有取於大眾系之「心自知心」、與唯識舊義異。然自證分證知見分，不變影像而直覺，護法之再事推衍，殊覺瑣屑無當！幸有循環論法在，否則將知無窮矣！餘義繁多，今不復一一。總言之，唯識有種種學派，護法唯識其一支耳！

第五章 眞常者之融合

眞常唯心論，以空有之爭，乃嘿然而坐享其成。以眞常之離過絕非，比合於性空。性空者之勝於自性，亦漸合眞常。彼此相提攜，性空與而眞常論大盛。安心者之心光明性，與眞常心相接；真以妄盡而成之賴耶，亦附合於生滅無常者。以空性爲體，以唯心爲用，間或有所發明，而無不圓融體用無礙之眞常。內合於玄理，外融乎俗事，至高至卑，無事而不眞常本淨，無往而不圓融無礙，造於形而上之妙有。千一百年之佛教，其空有理論之發達，應作如此觀。（具依有爲法列之）



印度之佛教

章 密教之興與佛教之滅

一、秘密思想之流傳

「秘密教日見風行，以舉語意三密相應行，求得世出世之成就，果極秘密。其信咒語有神祕之能力，藉其徵物與咒力，以利用神鬼精魅，俾達其目的。乃至身體之動作，常若有神力於其間者！咒法之作用，分「息災」、「或加」、「幻術」為四類。此與秘密教之「息災」、「調伏」、「增益」同俱吠陀為本。次組織補充之為沙塵、夜柔二吠陀。是三者，雖崇奉神靈，而意義則尚稱高深。其總名之曰三明。別有阿闍婆吠陀，以咒術為中心，用以適應低級趣味者。釋尊出世，斥婆羅門三明，而猶略事含容。燒之能恐不及。雜合之「幻術替懸誑法，令人墮地獄」，已刊、律小品、三經，並嚴禁之。佛滅百餘年，分別說系之法藏部，推尊「連，嚴說鬼神，後，相涉益深，即阿含毗奈耶亦有此一着矣！初時之咒法，見於現在經律為主。

秘密，無必然之關係，然大乘佛教之興趣，則確予秘密思想以活躍之機。夫

地高，昔之世出世善並由自力以致之者，今則佛力無量，菩薩衆多，他力如菩薩徧入六道，龍鬼夜叉中，自不少菩薩在。而佛弟子之編集遺聞，融攝外道師宗多菩薩之示迹，又以天龍夜叉之護法，而謂傳自龍宮及夜叉宮。魔、夜叉與菩薩同化之傾向，日益顯著。河川女神薩羅婆縛底之與觀音，摩六自在天，夜叉之與普賢，其顯例也。其中以夜叉爲甚；夜叉爲達羅維荼，有密迹金剛力士護佛；密迹經即謂係大菩薩，以護持千佛之佛法而示現之普賢，說十地經之金剛藏，並夜叉之一。大論謂夜叉語音隱密雜亂不有關。夜叉爲執金剛神，金剛乃常住不壞之寶物，因與眞常論特相契合。羅王朝之文化大啓；大乘由此而勃興；夜叉卽於此時菩薩化；後之傳密空鐵塔，見金剛薩埵（卽密迹金剛）而後傳出；密典多以祕密主，或金之關係，固顯然可見也。大乘佛教何故而漸演化爲密教，雖千頭萬緒，夜叉之合化，爲一特要之因素也！此外，般若、華嚴之字門陀羅尼，之根據大衆部「善言能助」，開音聲佛事之始。至字門陀羅尼，則藉同聲思義，因之悟入一切法之實相。如「阿」字是無義、不義，聞唱「阿」切本不生性，此受婆羅門聲常論之影響極深也。其初，猶以此開聲顯義爲繼，則以梵字爲眞常之顯現，以之表示佛德及眞常之法性矣。以此，昔之密

咒，但用以爲息災、調伏、增益，後則以密咒爲成佛之妙方便，「阿字本不生」，爲其重要理論之一也。龍鬼神祕之思想，雖逐大乘而漸盛，然初期大乘佛教中，助佛揚化及受化者，多爲人身菩薩，猶以入世利生爲本。此期之經典，密咒之成分漸多，然多用以護持佛法，未視爲成佛之道。且此項密咒，亦多後人孱入之。如般若經本無咒，雖說「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，是一切咒王」；實以喻般若之特尊。後人集出學觀品文成般若心經，則加以「卽說咒曰」云云。法華經本無咒，而囉累品以後之附加者，有陀羅尼品。仁王經、理趣經本無咒，唐譯則有。凡此皆足以見初期大乘之猶未大濫也！密教亦稱瑜伽教，與瑜伽者之關切特深。詳解脫之道，唯入正道，卽三學：以正見、正志之慧學爲眼；以正語、正業、正命之戒學爲足；必心憶明潔，行止無瑕，而後以勇猛心，因正念以入正定。（定學）止觀相應，乃得斷惑證真。斷證有賴於禪定，而佛法不以禪定始，亦不以禪定爲尙，取其攝心明淨而已。否則，離戒、慧以入禪，未有本尊魔外知見也。佛世言禪定，推二甘露門常行之禪法，而佛資以爲攝心之門。初以不淨觀，厭心切者多自殺，乃教以安般念；卽以調，皆印度息爲方便而繫心入定。「風」「一脈」等瑜伽，卽此安般之餘；而懸世心切者，未流乃與方士家言合轍。靜居入禪，其戒行不淨，慧眼不明，動機不正，或不善用心者，常有種種身心病生，存種種怖畏境界現前。正本清源，莫如戒慧。或者不務本而逐末，懸聖賢像，奉神像，燒香燄華以求護衛者有之，誦禪咒吉凶、時日祥惡、山水利害，以說解者有之。

釋咒力、表徵物、諸護法神以驅鬼魅。禪洞幽深，禪密之風日熾。昔佛在世，弟子以不見佛爲苦，夜行、獨居而有怖畏者，佛嘗教以念佛。念天、念佛陀之智慧、慈慧；或行善者必升天。我行善復何所畏？以此強其意識，懸期脆弱之心。禪者怖畏多，念佛爲其要行，流爲念佛三昧。然不在念佛之悲智，而念佛之相續圓滿，及住處之莊嚴，求於此三昧中。佛爲現身說法。所念者不僅佛陀，卽普賢菩薩等，亦爲觀想之境。迨佛天綜合之勢成，觀夜叉等爲本尊而求成就之密法出。瑜伽師初出虛妄唯心論，又伴眞常唯心論而流出密法。南北瑜伽者合流，三密瑜伽之教乃盛行矣。

第三節 祕密教之傳佈

祕密雖逐大乘而起，然獨立而成斯稱。特羅乘，則遠在其後。密乘學者，欲斥古以自厚，乃謂昔已有之，且大宏於龍樹。於佛教名德，如提婆、無著輩，莫不引以爲密乘大師；傳說之紛紜，亦已極矣！藏傳密乘有軍部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部四部。我以舊傳之密乘流入日本者，有胎藏、金剛兩大部，此二與行部、瑜伽部相當。無上瑜伽後出，始宏於波羅王朝，趙宋曾略出一二而被禁不行。事部則與日密二大部外之所請「雜密」者大同。自理論言之，胎藏界明本具之眞常理性；金剛界則詳於眞常本合性修顯，並與眞常唯心論合。雜密則罕言理性；其修無相瑜伽，亦卽妄以明空，不與天色身觀之相，眞常之色彩不深。言總攝

、秘密常聚佈善護鬼神於一堂，未若胎藏界等之組織嚴密，秩然有序。其行法中，結壇場、重供設、誦咒、結印，詳於事相而略觀想。其觀想本尊，則召請一外來之本尊而觀之，修畢則送還，未直觀自身即佛也。（大都如此）於秘密教之發展中，事部即其未臻圓熟之初型，其流出應先於真常唯心論之盛行。佛元七世紀之末，（晉永嘉中）帛尸密梨密多羅，即以善持咒術稱，來華譯出孔雀明王、灌頂神咒經矣。初期之雜密，與北印之瑜伽師有關。西域記謂北印烏仗那，「特闕咒術」，秣底補羅，亦以深闕咒術著稱。藏傳僧談以前，祕密法不無流傳，烏仗那人多有得持明位者。初期來華傳譯密典與精闕咒術者，多北印及西域之龜茲人。龜茲之帛尸密梨密多羅，善持咒術，無論已。佛圖澄姓帛，再到罽賓，亦「善誦咒術，能役使鬼神」。餘如北印善提流支之兼工咒術，烏場（即烏仗那）之那連提耶舍，健陀羅之因那喇多，且於隋世廣出咒典。沿雪山而任之瑜伽師，內有所見於定境，外有取於民俗之咒術，以之自護，以之教它，事部乃漸行！

密乘之流布，常途多托始於龍樹，（其初指大日經）請一論龍樹師資之傳承。什公來華，惟傳龍樹提婆；青目等之傳承不明。付法藏謂提婆弟子羅睺羅；真諦謂羅睺羅以常樂我淨釋八不，性空者之轉入真常，見於記載者，自此人始。藏傳羅睺羅弟子有龍友，龍友弟子傳龍友之師為羅睺羅（跋陀羅），乃謂龍樹之師亦為羅睺羅，其訛傳蓋可想見。以各種記載觀

之，龍友之弟子僧護時，行部始顯然流行於世。有龍智者，或言玄奘於北印，確述其所見之長壽婆羅門，（時佛元一千零十五年頃）即龍智其人。略後，勝天弟子毗流波，月稱弟子護尼，亦從龍智學。唐開元（千一百年頃）來華之三大士，並自稱受學於龍智。密學之盛，與此老關係之深，可以見矣！龍智年壽極長，傳出龍樹之門，殆即龍友之弟子歟！事部，乃咒法發展中之雛形；其融攝真常論之實理，以三密爲行法，組成事理間具之密典，疑即龍友龍智其人。行部之流行較早，以一善提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟。三句爲大行；明十緣生句，頗類於般若之說。然善提心指心中本具之真常性德；方便則多明隨順適化之行，可謂真常化之般若也。瑜伽部之金剛頂經，則後於唯心論之盛行，已明五智成身。行部瑜伽部之流行，已漸自北印而移入南中。後期之性空者，佛護、清辨宏法於南印，並轉入密乘。西域記謂清辨入那羅延窟，實即學密之謂。中印之月稱、智藏、下至靜命、蓮華戒，亦無不學密。無著學系之遊化南印中印（真部）者，如陳那、護法、法稱等，藏傳其並與密有緣。唐代來華之傳譯密典者，亦以南印尤以中印者爲多。蓋時秘密之思潮，立本於真常、唯心、圓融、秘密、他力、頓成，融性空、唯識之學，而無所不可。空有之牽爭，僅傳秘密者之莊嚴，代辯而已！初無所偏於兩家；其力崇中觀，則以龍智而下，性空者多大密而成之。行部、瑜伽部之成立，在融攝世俗邊，可謂梵佛之綜合，此於胎藏、金剛界之曼陀羅可知。惟其中有可注目者，即以在家菩薩（天人）形之天日始來爲中心；以金剛手等護翼之；釋迦、是二乘，則

退却於外國。蓋以密者之見，印度之羣神，自其本地言之，並佛菩薩之顯現，爲大日如來之內眷屬、大眷屬。應化身之釋迦及眷屬，轉望塵莫及。以在家菩薩爲中心，本大乘佛教必至之勢。顯教之文殊、淨名，以及諸大菩薩，無不具有越出家聲聞乘而上之概。惟密者以在家佛教之立場，不能發爲入世濟衆之行，而融合世俗之神教，猶敢輕究竟之解脫道，唱釋迦不得成就，請教於天上之大日如來而後爲證入之說，不能無感於尊卑倒置耳！當佛經翻譯陀羅，即婆羅門學者婆訶羅，而龍智亦一長壽婆羅門。其時之佛教，常以佛教之婆羅門學者爲其先導；其精神固已非僧非俗，亦佛亦梵矣！雖然，行部與瑜伽部，猶以大日如來爲中心也。次以密乘行者，於胎、舍之圖騰大法中，特契於金剛明王。以大寶藥爲標引，大忿怒爲折伏；大瞋大貪而大慢，親自身即本尊而修之。其中心之崇拜，爲羅刹、夜叉、鬼神，求其如大日如來之人形，亦不易得矣！於此，吾人於古人之必行，似應有所瞭解也。印度爲神之世界，一切在神祕之氛圍中。初以佛教之行而少衰；中印法難後，又漸復其繁榮。佛教以大乘入世之融攝，多少傾向於他力。迨笈多王朝興，婆羅門學者以梵我論爲本，予人格神以論理之根據，增強其婆、毗紐、梵天之信仰；下至一切世俗迷信，無不兼收並蓄，蔚成時代之思潮。以反吠陀爲本之佛教，對此能無切身之感乎！聲聞之解脫行，不足以應羣機，亦不足以暢佛懷。入世之菩薩行，雖理論已極於性空緣起，而菩薩僧之不立政教形勢之限制，亦難以成入衆利濟之行。大乘唯有趨於隨機適應，專精禪定發通以濟衆之途。自性空以

大形。願者之切。食。盡。其。力。以。入。他。力。之。際。緣。起。以。入。唯。心。之。無。神。而。入。有。神。之。神。有。意。而。開。始。轉。變。者。則。我。佛。之。緣。合。之。二。反。根。本。佛。教。之。精。神。然。則。始。轉。化。者。似。未。嘗。不。知。之。深。密。經。則。說。為。五。事。者。亦。云。鏡。提。之。說。後。它。自。知。有。佛。伽。則。佛。常。唯。心。之。而。謂。者。說。真。實。者。心。無。所。實。者。書。心。其。所。懷。亦。亦。唯。識。現。一。為。化。而。識。夫。一。大。日。經。明。密。教。之。而。謂。者。勞。慧。不。能。堪。且。存。有。相。說。之。意。亦。其。本。益。之。特。欲。以。此。為。方。便。之。說。世。當。以。向。佛。耳。其。始。始。簡。將。鉅。真。常。唯。心。神。祕。之。說。與。生。死。心。機。誓。相。應。乃。一。發。而。不。可。收。如。秦。兵。之。涇。水。一。退。不。復。可。以。止。之。也。

王。朝。傾。軼。而。印。天。亂。佛。教。之。勢。漸。衰。者。波。羅。王。朝。與。佛。教。乃。頗。以。偏。安。五。百。年。而。成。一。異。樣。之。繁。榮。其。向。有。提。波。羅。王。之。起。而。統。一。佛。伽。羅。而。西。取。摩。竭。陀。等。地。創。波。羅。王。朝。佛。元。一。千。零。四。十。八。年。迄。九。十。三。年。即。提。波。羅。王。在。位。時。也。王。朝。相。承。凡。十。八。世。後。又。波。羅。王。於。一。千。五。百。二。十。七。年。為。大。臣。羅。漢。所。篡。王。朝。遂。亡。此。十。八。世。五。百。年。間。崇。信。佛。法。歷。世。不。替。其。尤。竭。誠。護。持。者。凡。有。七。世。一。波。羅。七。代。七。代。中。第。四。世。達。磨。波。羅。王。時。國。力。最。盛。曾。擴。展。至。南。安。第。一。於。佛。教。之。護。持。亦。最。力。王。於。那。爛。陀。寺。附。近。建。歐。陽。多。梨。寺。又。於。北。近。建。毗。致。摩。羅。尸。羅。之。顯。有。名。之。達。磨。寺。道。場。百。八。規。模。宏。大。觀。那。爛。陀。之。八。院。三。百。房。馮。之。遂。奪。那。爛。陀。之。席。之。顯。越。岩。城。當。時。之。最。高。學。府。矣。於。此。波。羅。王。朝。一。類。無。上。瑜。伽。初。非。人。間。所。有。者。自。猿。由。雲。乘。學。者。炎。第。傳。出。初。有。毗。流。波。者。出。那。爛。陀。座。主。勝。天。之。期。後。從。龍。智。學。而。得。悉。地。自。

後一曇毗摩流迦婆羅門羅糖陀等，相繼得道。又有婆婆波婆婆波，俱俱囉羅闍，喜金剛，麟
 足等出，並宏瑜伽及無上瑜伽五部，如集密、歡喜金剛、明點、幻化、妙蓮閣摩德迦，先後流
 布。喜金剛弟子樓毗隨摩迦，又傳來佛頂輪救度等，無上瑜伽四大體備矣。佛元空二世紀
 後期，蓮府蓮羅王在位，摩超岩已，密乘之勢益盛。王感現觀莊嚴派之師子寶，弟子行足，
 特加修養，密乘之興隨瑜伽行之中觀師，相涉乃益深。智足徧宏前三部及五種內道，特羅，
 於集密之解釋尤工。然與護足之舊傳有異，集密時有所謂古龍猛傳，皆智足傳，之兩大流祖，
 繼智足而為超岩寺主者，有燃燈賢等十一人，通稱「調伏法」唯唯囉囉闍梨，蓋皆維持智
 足之統，專宏勝樂、閻摩、明點、歡喜金剛、集密等無上瑜伽者。超岩葬之密乘學者，亦復
 不少。始寂友之遺前三部，覺密、覺寂之遺前三部而特精瑜伽部，皆其著者也。第七世摩
 波羅王時，毗觀波始傳來時輪金剛，其徒時輪足宏之。密乘之學之發展至山窮水盡矣！十一
 世惹那迦王之時，各德濟濟，超岩極一時之盛，有「六賢門」出。六門者，東則寶作，南
 則智生慧，西則自在壽稱，北則那露波，次以覺賢；中則寶金剛於智吉祥友。六賢皆博覽五
 明，專宏密乘，於無上瑜伽之勝樂，尤所致意。其後之摩妻志校校者，有阿提師資，那露
 波師資，以十七世羅摩波羅王時之無畏現護為斯學之度軍。玉朝對後，教界漸落，其餘第
 已奄奄欲息矣。

理而總攝之，分佛部，（上）蓮華部，（中）金剛部（下）三部。佛部以釋迦爲部尊，文殊爲部主；蓮華部以阿彌陀爲部尊，觀世音爲部主；金剛部以不動佛爲部尊，金剛手爲部主。雖意在融攝鬼神道，而尊卑之勢猶存。此三部，就其所重而言之，則佛部爲解脫相之佛；蓮華部爲慈悲相之菩薩，金剛部爲忿怒相之鬼神。世人之所崇事，唯此三類而已。此亦卽以釋迦文殊之大乘深智，融西（北）方彌陀、觀音之慈悲柔和，東（南）方不動金剛手之方便（智）雄猛也。行部承之，綜合爲三部，然佛部之釋迦，已轉化爲在家菩薩（天人相）相之大日如來，祕密教爲之一變。化則家佛爲在家佛，以爲重人可，以之爲重天尤當。其曼陀羅，中台作八葉蓮華形以象心，中爲大日如來，四方四佛。瑜伽部卽五方五佛說而開爲如來、寶、蓮華、業、金剛五部。其曼陀羅，依身輪心中五智成五佛，一一出三輪身。卽以大日、（中）不動，（東）寶生，（南）彌陀，（西）不空（北）五佛爲自性輪身。普賢、文殊、虛空藏、觀自在、金剛業五菩薩爲正法輪身。不動金剛、降三世、軍荼利、六足、（卽因摩德迦）大夜叉金剛五大明王爲教令輪身。行部以三而啓五，瑜伽部明五以合三。以如來部爲最勝，而如來爲在家菩薩形。僧俗之形已倒，人鬼之敍未失也。嗣以學者，特重金剛之調伏，乃流出集密、勝樂、閻摩等無上瑜伽。然諸部獨立，頗有無統之感。或謂五部統以金剛持之第六部，卽以金剛持爲最勝；亦卽離去天人相之菩薩而以鬼神夜叉之忿怒身爲所崇，祕密教又一變。或謂灌羅王朝時，國難，教難，相逼俱來，故特修金剛之極猛法以制之。教法當構

，此義近之。雖然，國難、教難，五大金剛果能救之乎？

其由極事、請禱、... 解脫之佛陀主、... 悲和之菩薩主、... 鬼神崇拜之老教

... 悲和之菩薩主，融外... 鬼神崇拜之老教

... 惟畏之鬼神主，成外...

第二節 秘密教之特色

一、秘密教之特色，承固有之傾向而流於極端者有之；融攝外道者有之。若以一貫而發無不盡者，則顯以顯聞心為解說。是也。僧師長遠於極端，即顯身之妻女亦奉獻而不疑；顯命之親種政本家，命志如不敢不淫，此婆羅門教所固有（藏史掘羅羅經可知）彼期佛教所利用者為。佛祇外道之專火，而教以事根本亦（供養父母）居家（供養家族）死者（密宗學者）深轉而顯為三（護應）事升和城、求壽、求官、一切無不於火中求之。酥、蠶、衣服、珍物、悉舉以供多。炬、將以求其大欲也。佛之世，以儀儀奉行為最勝之供養。佛後亦供以顯顯寶華等顯顯品。秘密教以崇拜者相見相其供品乃有清、肉。更有解割五律者熱則成顯顯中官顯一昆稱、金顯也。有查肉者，則有顯天牛、馬、人肉。以此顯儀儀而事來

尊之呵謔，亦可奇矣！且置此等瑣屑事，試言其要訣：一、心餘力絀之天慢；密教，以修天
觀身爲唯一要行，念佛三昧之遺意也。然自佛天合化，佛菩薩既爲天神身，龍鬼夜叉，亦天
師寶佛菩薩之示現。觀其天等之相好，莊嚴，此自世俗假觀來。『觀身實相，觀佛亦然』，觀
自身，天等是佛之異名，身之實性，此自勝義空觀來。此三觀，祇或相離而必合，以
身語意三密修之，即手結印契，口誦真言，意觀本尊之三昧耶，或種子，或本尊之相好，求
佛功德而有所成就也。若直觀佛相，觀成則佛爲現身說法，顯發大乘亦有之。然密教者，
意不在此，雖亦謂起本尊，而要在信己身爲本尊，觀想己身爲本尊，本尊入我中，我入本尊
中，相融相即而得成就。天慢者，即以佛菩薩自居也。此由客我念佛之漏難救護，自以念佛
之我，佛平等，極卑極慢之綜合，而以三密行出之。一切法真常本淨，不應妄自菲薄，應有嚴
強之天慢。自身即佛，雖未嘗不自慚其無能，乃唯求本尊之三密加持。實言之，即信自身即
佛，而求諸佛三密加持力以助成之。此與性空大乘之信有成佛之可能，而但可於智深悉切之
大行中得之，精神之相去遠矣！秘密者，天慢而歸奉於佛，如乞兒之以富有自居，衣食不給
，乃卑辭厚顏以乞富翁之賜予，俾與富人同樂耳！何慢之有？二、厭苦求樂之妙樂：出家聲
聞弟子，觀五欲如怨讐，以『熾欲爲障道法』，固非在無弟子所必行，然以性空爲成佛之妙
方便，則唯密宗有之。『先以欲鉤牽，後令人佛智』，大乘攝化之方便耳！方便云者，且以
此引發趣，既詳究竟，亦非漫無限制也。或者謬解『以樂得樂』，乃一反佛教之嚴謹恆素，

行和合之大定，弟子在外靜聽之。畢，上師偈明妃至幕前，以男種女血（甘露）即所謂「菩提心」者，灌弟子舌端。次灌弟子此時，觸舌舌樂，致喉喉樂，繼則生大樂。此以實師長得與之秘密法。其名曰甘露頂。甘露頂已，去弟子之遮具布。為導師者，以明妃與弟子之樂明妃之功德。而訓弟子曰：此汝成佛之道場，成佛壽於此中求之。實難割切。以一切之命。蓋與明妃（智慧）之冥中，引由大樂。此即甘露頂。歡喜金剛云：觀慧滿丈六。以手持。攝慧。一鉢。一禮。正稱合。阿彌梨灌頂。上即此也。經此灌頂已，弟子乃得修行無上瑜伽。其願妃每多至九天。西藏宗喀巴。似有感於此道難行。轉於無上瑜伽之雙身法。自灌願以至修持。多以智印。即如觀想行之。然餘無猶未盡也。解脫是所求。不欲棄。厭苦求。樂而不知樂之類。若。為難於嬉欲為道。或。為。拜。渡。有。偏。行。財。道。於。誰。交。為。神。祕。之。崇。拜。一。佛。數。味。有。此。欲。以。為。此。外。道。云。三。色。厲。前。獨。之。忿。怒。折。伏。者。割。折。伏。之。惡。善。羅。之。行。也。密。乘。前。濟。於。難。止。瑜。伽。其。祭。事。之。本。尊。無。多。首。多。手。多。狗。多。腳。脚。口。咬。多。眼。眼。眼。眼。多。眼。眼。在。握。即。善。畫。畫。者。亦。常。難。設。想。其。所。畏。也。以。呼。觀。之。市。大。破。跌。怒。而。安。天。下。多。猶。非。面。而。解。端。之。謂。謂。而。說。諸。難。難。多。即。難。樹。薩。胡。揭。云。若。若。影。畫。像。泥。像。泥。像。解。釋。狀。及。畫。狀。一。如。是。四。種。暗。天。尊。密。者。手。執。蓮。葉。杖。口。堵。訪。不。如。畏。於。他。若。若。恐。怖。怖。怖。是。實。一。切。當。怖。畏。一。是。敬。懽。者。憂。天。生。功。功。不。如。則。殊。難。設。想。心。不。斷。割。失。慈。慈。其。區。區。事。其。胡。胡。胡。也。密。乘。皆。以。練。出。難。樹。自。居。也。而。以。辨。辨。之。天。天。諸。為。所。崇。不。亦。河。以。世。等。入。總。之。情。秘。密。者。以。天。化。之。佛。善。羅。為。緣。

事之本，以欲樂爲攝引，以狎猶爲折伏，未曠大貪大慢之纏和；而世人有信之者，則以艱奧之理論爲其代辯，以師承之熱信麻醉之耳！察其思想所自來，動機所自出，價值之所在，痼疾其可愈乎！

第四節 印度佛教之衰亡

佛元八世紀以來，佛教外以婆羅門教之復興，於具有反伏陀傳統之錫教，予以甚大之逼迫。內以「唯心」、「眞常」、「圓融」、「他力」、「神祕」、「欲樂」、「頓證」思想之泛濫，日與梵神同化。幸得波羅王朝之覆育，乃得一長期之偏安。然此末期之佛教，論理務瑣屑，玄談，供少數者之玩弄；實行則迷信、淫穢，鄙劣不堪！可謂無益於身心，無益於國族！律以根本佛教，幾無不爲反佛教者！聞當時王舍城外之尸林中，密乘行者之於中修起屍法（可用以害人）者，卽爲數不少云。佛教已奄奄一息矣，而又有強暴之敵人來。佛元十四世紀初，阿富汗王摩訶末，率軍略印度，佔高附而都之。時拉奇普德那族，領中北印，其力猶強，以拒回軍之侵入，彼此相聯合，斥佛教而用婆羅門。然回教仍逐漸滲入印度內地。相傳侵入者凡十七次；每一侵及，必毀異教之寺院而悉火之。佛教所受之損害，可概見也。於是恆河、薩摩河兩岸，西至摩臘婆，各地之佛教徒，改信回教者日衆。其佛教僅存之化區，惟摩竭陀迤東耳！一千五百二十七年，波羅王朝覆亡，建斯那王朝。回教之侵入益深，漸達東印

亦金剛土所量散。不次，王室政宗，既丹意丹梨寺及超岩寺。後魏時，即像存之，那爛陀寺
 亦獲餘七十餘人。佛教滅迹於印度大陸。時佛元十六世紀也。佛教興於環加那海達地，全
 印。次又婆羅門衰亡於東方。吾人為印度佛教，然於後期之佛教，亦未嘗不感其有可亡之遺
 也。善惡、邪正，因果，佛魔，悉混濛不分，而猶敢馳說辨以惑衆。此而不亡，佛法直可謂
 不學已。

第十八章 印度佛教之回顧

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

佛教之興衰，自其傳布於印度者言之，則以孔雀王朝爲極盛。雖教化初及於南北，未足以言深入，然一躍而爲印度之國教，導達羣方，五印一家，實佛教從來所未有。中印法難後，已不足言此矣。就其思想之發展言之，則初以大乘入世傾向之開展，而演爲學派之分流；後分流又綜合，大乘佛教乃確立。雖以婆羅門學者之治佛法者多，內蘊神化之機；爲現實政教所限，大乘無僧；然大體言之，不失爲達摩正常之開發也。笈多朝興，眞常、唯心之說盛，已不足言此矣！佛教之盛極而衰，漸失淳源而變質，外來之教難，爲其一因。佛教，應吠陀之潮流而創立者；頗爲吠陀文化之唯利安人所不滿，醜陋爲熏遮王草之毀佛。自爾以來，婆羅門教，憑其千百年來雄厚之潛力。在在與佛教爭。理論之辯難而外，常利用外族入侵之政

治形勢以抵佛。其甚者，戒日王信佛，婆羅門謂之以行刺。佛坐菩提樹下而成佛，於拘尸那大涅槃，設賞迦王竟伐菩提樹而毀拘尸那爲空墟。佛教所受之損害，實不堪回首！匈奴族之毀佛，動機爲寺院財產之掠奪。以思想之衝突，兼貨利之劫掠者，則回軍之入窺是矣。歷受無限之摧殘，佛弟子之心境，間失其中道之常軌，佛教於是大變矣。

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

印人之思想，多偏激；偏激非如實徹底之謂，強調誇大而達於極端是也。見之於行爲，淡泊自勵者，流於殘酷之苦行；聲色自娛者，流於縱欲之狂逸。見之於神格，吠陀之讚詩，

輒以盡善盡美以讚一神；又卽以此讚別神，以是雜亂無系，成所謂「交換神教」。極端思想之演化，卽隨舉一神而崇奉之，卽等於一切。自生主、造一切者、祈禱主、原人等，演化爲生主、爲梵、爲我，而其根本仍大同。釋尊出世，反極端而唱中道，宜可以日有起色矣！惜釋尊滅後，佛弟子卽受其重染而失中道；重律者，日務瑣細而拘滯莫通；重法者一切隨宜，薄律制爲事相。禪師昧教，浸假而不立文字；經師重說，日失其篤行之精神。其偏激之思想，泛溢於大乘佛教者尤多；無一大乘經而不自以爲究竟；無一修行法而不貫徹一切。偏激思想之交流，形成無可無不可、無是無非之圓融。於是乎佛天同化，邪正雜濫。餘曠及中國，禪者一捧一喝，聲無不盡；念佛者則「南無阿彌陀佛」六字，是一味阿伽陀藥，無病不治。偏激誇大極，而無不自以爲圓融也。請以人身喻之，人之所以爲人，以其有五官、四肢、百骸之全也。然各當其分，各司其職，而後爲健康；否則即殘廢毀滅耳！若自偏濫而圓融之，則盲目者，人非目不見，眼大於頭，舉一身之空而唯一眼可也。重手者，人非手不執，不妨手多於毛髮，舉全身而手之可也。舉七尺之身，無一而跳躍，無一而非手也。耳與目，無一不聽，圓融而不自知其爲偏激誇大也。一切因緣和合生，畢竟無自性，而緣起性空，無一亂。緣異則變，因異則滅，圓融者殆末之思也。以此爲聖者境，爲吾人所不能及，然不可求之，可也；而擬議聖境之圓融論者，忘其自身爲凡愚，不於悲心利中求之，及欲於一唯心「它力」「神然」「欲樂」中求之。凡於平日之行事，無不好大急功，流於觀望取巧也。

彼必曰：「一條條大路通長安」，「無一物而非藥」也。孰知西國諸國，未足以語此。有居瀾都而赴南岸午餐之約者，沿嘉慶江北上，出秦隴，繞道西伯利亞，經歐洲，經紅海，歷印度而至南岸，雖條條是路，其奈此路行不得何？無一物非藥，其如屢屢不可以應病何？圓融之病，深入佛教，或者以此為佛教光，而吾則恥之。或者以此為不執者，則又謗佛之甚者！

基於傳說之紛歧，偏激之圓融，無不可而「方便」之義大濫。釋尊之創教，內具特有之深見，然以非適應時代根性，正法莫得而宏闡，乃於適應時代根性之方便中，唱中道之行，如實之理。於印度固有之一切，善者從之，猶無大害者，則姑存之，而予以新解釋。（如雜合經帝釋與阿修羅之爭）藉方便而暢真實，然未嘗無是非之辨也。方便，以時地之適應而需要，時移境易，則昔之為妙方便者，今則轉為佛法之障。方便僅為導入真實之方式，偏讚方便，每陷於喧賓奪主之勢。方便或有適應特殊而偶用之者，沒誇大而普遍之，無不咸為「佛教者」。大乘初興，猶知「正直捨方便，但說無上道」；而後趨者，惑於菩薩方便之勝於「乘」，且舉種種邪鄙為無上方便，追論其餘？佛教有諺云：「方便出下流」，吾於佛教之弊，有同感也。嗟乎？過去之印度佛教已矣，今流行於黃族間之佛教又如何？殷鑒不遠，勿謂圓融神祕而可以住持正法也！

附錄

讀印度佛教史

太虛

印度不注重歷史，所以治佛教史最困難者，即在印度部分，至今不能有一部較為完整之印度佛教史。

印順法師讀書，好為精渺深微之思，故其著作往往趨鉤玄揭要，自成統貫。以從事洗滌之印佛史，必有弊讀。今以已成十餘萬言之「印度之佛教」開。然鈔傳不易，僅郵其第一章「印度佛教流變之概觀」，乞冠一音。乃就此章所畫之輪廓，略抒吾意。

「佛教乃內本釋尊之特見，外治印度文明而創立」，此語最好。

由此先探溯佛前印度文明之源流，自為必要。但吾意所分吠陀瓶立時代，母黨遊牧之雅利安族，征服土族，而承受其農業文明。梵教極盛時代，則由統治之雅利安族，凌駕馴服及鄰接各族之上發展而成。教派興起時代，則不安梵教祭禮及舊習制而起反抗之運動。然此雖說明不同，而大致可認為相差不遠。

於佛世以來之教史，似因難嚴「獨尊權樹」之主見，將大乘時代，糅成支離破碎，殊應矯正。公平之看法，第一期之佛教，應曰「佛陀為本之深聞解脫」，處於後行之大乘，有其本

概。第二期可曰「非菩薩傾向之聲聞分流」，但應歷佛滅至罽賓約五百餘年，內更可分小節。第三期應東三四期曰「佛陀傾向之菩薩分流」，此中可再分四小節：一、佛陀行果讚仰而揚出衆生淨因之眞常唯心論，此於六百年頃，法華、涅槃、般若、華嚴等漸興，世友馬鳴等論代表之。二、對治外小執障而盛弘摩訶般若之性空幻有論，此於七百年頃龍樹提婆諸論代表之。三、依據法性空義而補充小大有義有爲唯識論，此於九百年頃無著、世親諸論代表之。四、空有劇烈爭辯而小大宗見各持之漸傾密行論，此於千餘年頃清辨、月稱、安慧、護法諸論代表之，則驗之向傳印華佛教更無不符合之大乘時代也。第四期可曰「如來爲本之佛性一體」，則承前厭棄苦證而傾向外內小大，有空融合持行之趨勢，龍智等密咒興行，在佛滅千二百年起，奄奄五六百年，內更可分小節，則適當我國唐開元前，以至宋元時是也。

蓋佛世之淳樸，由握持馬鳴、龍樹、無著之一貫大乘，前融聲聞分流，而後擇宗見各持與如來一體；亦即依流傳在中國者，攝持錫蘭傳者及採取西藏傳，爲一批評而縱合，而陶鑄之新體系，庶其爲著述印度佛教史之目標歟！

關於印度之佛教的議論，作者與太虛大師曾作过好幾次的書面商榷，現在把作者再後的一封信刊出。見解的差別所在，請者自己體會吧！

敬答議印度之佛教

印 順

虛公大師慈鑒：讀來函及前議印度佛教史，深覺意見之出入，或可探討而離於一。大師不吝慈慈，既再示以供商究；學人不敢自外，謹再陳管見，上求垂鑒。

一論事推理之辨：一切佛教，乃同依本教流變而來。本教即釋尊之遺言景行，弟子聞佛聲而奉行，即聲聞。一聞而受持之者，大乘道孕於其中；然就歷史而論，則初期以聲聞行果爲所著，故名之爲「聲聞爲本之解脫同歸」。此後之佛教，莫不據此本教之內核起論之開發，外爲方便之適應而次第發達成之。理論開發與方便適應，有正當者，有強詞而實佛說於附會顛倒而無當者，故有抉擇洗鍊可言。佛教既爲契筭之發展，繼續聯合，爲母教非非常非一非異之緣起，融得而分割之；然就「事理之特徵」，姑劃爲無常、實有之聲聞行

爲性空。如有之善薩行。其常。妙有之如來行三期。而聲聞之傾向善薩。菩薩之傾向如來期。則實爲出入兩可之間者。(外同前而內近後)學人之論印度佛教史。略如鳥。研究大師之來表。則以爲善薩心境(後得之他涉智)有此「變緣空真如相」。「性具如來淨德」。「藏識種現體藉」三者。故三者爲一貫之大乘。不容分歸爲先空後常。此則立足於真常唯心論。即以次第發展成暴之楞伽起信等而說；若立足於性空論及唯識論。則決不如此。以真常唯心論之善薩心境而推論其不可分。何不足爲歷史之說明也。性空與真常之前後分割。有多種大乘經之之根據；(詳本文)而此類經。又無一非真常論者。則學人特援引古人之前例而分割之。實不敢糅成支離破碎也。又云：「印度大乘。單以性空爲一期。令(密教前)傳中國(大乘分割)不整。至無遺失」；此似以爲中國有大乘三宗爲一貫者。故印度之大乘不應分割。此亦迹近推理。有強印度佛教以從中國之嫌。否則。印度之判三時教者。其類實多。以學人所解。空常之分割。不應有問題；二者之爲平等。爲勝劣。則不妨別論之也。

二、兼空後常之辨。大師提示之意見。可自歷典而研究之。隋則「驗之向傳印華佛史無不符合昭然。其大齊起於崇佛行暴。先從衆生心示佛淨德」。禪仰佛果而揭出衆生之真常淨因)之二義。大師合空常爲一期。而又先真常而後性空；此與印度之多種三時教說。顯然不合。其傳於中國者。則曾檢之譯史。論則西晉竺法護創譯龍樹論。晉末之羅什。大譯龍樹涅槃論。十得其八九。此性空論也。真常論則北涼曇無讖。劉宋求那跋陀羅創譯彌勒論；北

涼末，道泰譯《論》，越七十年，魏書提流支譯無着世親論；而起信論則傳出於陳真諦之譯。此則性空之真常矣。經則大乘初傳，印度已漸入真常期，故分別稍難。然就其譯而尋，羅什意似如般若若維摩。首後嚴三昧、思益、華嚴、法華，此亦性空也。不覺晉譯之夫都齊（譯）於空而解爲真常，則事亦後起。長安三家義，無真常之義；精必無一盡，則無出。出論。無惑乎涅槃初譯，僧嵩斥之。法華至樂光緒，猶以因中亦了亦不了，不明正簡，更全不了（佛非常住）爲言。自東晉末之覺賢，譯如來藏經，變無識譯大涅槃，空明。三。破階羅譯楞伽，深密勝鬘、法成，真常論之大義始著。若密嚴、楞嚴、圓覺，則龍溪在此則真常又後於性空矣。大師謂：「驗之尚傳印華佛更無不符合」，何從此所見之異立。大涅槃經乃明顯之真常論，已言及般若、華嚴、法華。佛元六世紀出之大毗婆沙論，亦以經所采錄；大師以之爲先於性空，無可議乎。馬鳴之被譽，道安、慧遠之世已然。初以起信論稱名。中國佛教界之有真常唯心論，亦不自起信始。起信論之非真諦譯，非馬鳴作，隨世即有此說。如以此有待考訂之作品，用爲真常先於性空之證，則不如捨此而別求論。論之爲當也。至於大乘佛教之起於崇佛行果，事無可疑；然不必爲真常論也。馬鳴讚佛諸祇，衆敬之極，無真常論意。大經之明佛果菩薩行者，性空者視爲菩薩行之修集；佛陀雖爲壽相無邊，威勢無邊，壽量無邊，亦不覓其爲真常。必以佛智爲本具者，由萬行修顯，乃爲真常論耳。指出衆生之淨因，學派本有二義：一爲山衆分別說系之心性本淨，二爲經本

指
 觀 卷一 講 印 度 之 佛 教

計之聖法現存。然二者為三乘聖法之共因，非不共法身之因。眞常唯心論之性德淨因，源於眞常慈眞常空之華嚴玄覺當心。我宗思想之開發，由於戒波王世之蓮華三藏脫之蓮華。不宣變轉機變行與乘別教本文具明。眞常空則一變法空，或將解得眞常空內此法空。眞常空經雖有名之爲眞常空，然此法空與法身空然此法空見法即見佛。眞常空以性空而修行，則眞常佛。眞常佛凡夫心之空體。眞常佛之性德淨能也。即以法空經言：『諸佛兩足尊，知枯常無性，種種微妙趣，是故說一乘。』蓋亦以性空而成立緣起之佛轉。如繫珠者，即以喻聞大乘法爲慧提心而爲因。天台家解爲本具之理性，與一乘含垂。迨眞常心與眞常空合流，乃以爲心空性空。空在清淨義。義通兩着。又以法身爲實體，乃觀爲有具體而微之相好，漸立大乘不共法身因。佛之性德本具，一切衆生皆備，乃發爲顯證，祕密唯心之大流。此則後於性空，隨義釋教復興之機運，外應潮流而日顯，不應早於性空齊也。

三、空當顯指之機。攝攝於大乘中見龍樹有特勝者，非發空也。言其行，則龍樹觀別創傳而事。果其志可師。言其學，三乘共證性空，與本教之解脫同歸一合。惟初重解開錄果，此重蓋薩爲壽母。無自性之緣起。察其事相，十九爲阿舍之齋。於學派則取捨三門。此轉而後實攝。以非在極亦非漫爲探其也。言菩薩行三期。蓋乘阿舍無餘。而菩薩爲衆生發誓提心。攝行忘己爲他。求精神也。不難功利思想。爲人忘我之最高道德。於菩薩之心行見之。取既證行因爲有限存意。此大任重教遠行在精神也。當於於佛德廣其廣大，於廣行期樂。

其易而速，「好大急功」，宜後期佛教之言誕而行僻也。斥求易行道者爲志性怯劣，「盡其在我」之精神也。蓋唯自立而後有護助者。菩薩乘爲雄健之佛教，爲薄者、以救世爲己任者，求於本生談之善匯精妙無不合。以比格重諸家，無有系映初談，起信論唯一漸成義，禪宗唯一自力義；淨之與密，則無一可取；權攝愚下而已。大師以「掩抑許多大經論」爲言，此出大師誤會，愚見初不如是。佛後之佛教，乃次其發展而形於世者。其方便之適應，理論之闡述，或不適於今者，或偏激者，或適應高級趣談者，則雖初期者猶當置之；况龍樹論乎？乃至後之密宗乎！反之，其正常，深確者，適應於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而况異常系之經論乎？其取捨之標準，不以傳於中國者爲是，不以盛行中國之眞常論爲是，而以釋尊之特見爲着眼；此其所以異乎？

印度之佛教

六

印度佛教大事年表

<p>佛元</p> <p>第一世紀</p> <p>元年第四月</p> <p>一〇〇年頃</p>	<p>西元</p> <p>第四世紀</p> <p>三八八年</p> <p>三世紀</p>	<p>中國歷朝年</p> <p>周</p> <p>安王十四年</p>	<p>印度王朝年代</p> <p>摩竭陀悉蘇那伽王朝</p> <p>阿闍世王即位 八年</p> <p>摩竭陀孔雀王朝</p> <p>(元六七——二〇四年)</p> <p>賓頭沙羅王在位時</p>	<p>印度佛教史實</p> <p>王舍城第一結集。</p>	<p>毗舍離第一結集， 佛教初分大衆上座二部。</p>
<p>二九〇年頃</p> <p>赧王在位時</p>	<p>周</p> <p>安王十四年</p>	<p>中國歷朝年</p> <p>周</p> <p>安王十四年</p>	<p>印度王朝年代</p> <p>摩竭陀悉蘇那伽王朝</p> <p>阿闍世王即位 八年</p> <p>摩竭陀孔雀王朝</p> <p>(元六七——二〇四年)</p> <p>賓頭沙羅王在位時</p>	<p>印度佛教史實</p> <p>王舍城第一結集。</p>	<p>毗舍離第一結集， 佛教初分大衆上座二部。</p>

印度佛教大事年表

第一世紀

一二八年

二六〇年

五十五年

阿恕迦王灌頂九年

迦王皈依佛教。

華氏城比丘爭五事，佛教分成四派。

第二世紀

二〇四年

一八四年

呂后四年

一二〇年頃

一六〇年頃

文帝在位時

二世紀

漢

秦

始皇帝在位時

摩竭陀無遮王

朝

(佛元二〇四—三〇六年)

補沙蜜多羅王初年

王遣傳教師，布佛教於四方。

中印法難起，南北佛教轉盛。

龍軍比丘為北印彌蘭王說法。

<p>第五世紀</p>	<p>第四世紀</p> <p>三〇一年</p>
<p>第一世紀</p>	<p>一世紀</p> <p>八七年</p>
	<p>武帝後元二年</p>
<p>貴霜王朝北</p> <p>(佛元三六一— 七〇〇年頃)</p>	<p>案達羅王朝南</p> <p>(佛元三六一— 六二三年)</p>
<p>馬鳴菩薩宏法中印， 著頌陀和羅曲等。</p>	<p>南中大乘佛教日盛。</p> <p>師子對大寺與無畏山寺共譯，大寺始以巴利語寫經。</p> <p>迦旃延尼子作譬喻論，妙音作甘露味毗曇，鳩摩羅北印佛敎分化。</p>

第六世紀	五三〇年頃	第七世紀
第二世紀	一四〇年頃	第三世紀
順帝在位時	魏	
迦膩色迦王在位時		
<p>王信彌敦，馬鳴來北 印，北方大乘漸盛。 迦濕羅論師，編大 毗婆沙論，一切有 說大成。</p>	<p>龍樹著中論、智 論，宏性空大乘。</p>	<p>提婆著薩婆百論，廣 破外道。</p>
<p>提摩多羅，貫通有部 東西二系，著雜心 論。 訶梨跋摩集譬喻及大 衆分別說義，著成 實論。</p>		

第八世紀

第四世紀

晉

笈多王朝

(佛元七〇八—九二八年)

七四〇年頃

三五〇年頃

室和邏多著經部毗婆沙。

無著、世親、勒摩、田論、加論等，於西方宏廣安唯識論。

羅什造學劇寶。

世親所中說一切有宗，作舍論。

世親最大，作十地論等。

衆賢作順正理論，破俱舍以救婆沙。

堅執善寶性論，於東方弘真常唯心論。

增建那爛寺，漸爲大乘中心。

	<p>第九世紀</p> <p>七九三年</p>
	<p>第五世紀</p> <p>四〇五年</p>
	<p>宋、齊</p> <p>安帝義熙元年</p>
	<p>旃陀羅笈多二世 在位時</p>
<p>清辯私性空於前印， 著《珍鈔》等，空有 之爭始烈。</p> <p>陳那著《因明七論》，因 明大成。</p>	<p>覺音赴錫蘭，銅鑿 部由此轉盛。</p> <p>晉法顯至。</p> <p>安慧作中論釋，啓空 有之爭。</p>

<p>八九〇年頃</p>		<p>第十世紀</p>	<p>八九七年頃</p>
<p>五九〇年頃</p>		<p>第六世紀</p>	<p>五〇九年頃</p>
<p>文帝開皇年</p>	<p>陳、隋</p>	<p>梁</p>	<p>武帝天監年</p>
<p>波羅羯羅伐彈那王在位時</p>	<p>伐彈那王朝 (佛元一一〇〇四年)</p>	<p>那羅新哈欠多在位時</p>	<p>那羅新哈欠多在位時</p>
<p>設賞迦王西侵，排斥中印佛教。</p>	<p>龍智盛弘祕密教。月稱於中印大弘空宗。</p>	<p>護法著三十唯識論釋。</p>	<p>匈奴王密希拉古拉，摧殘西北印佛教。</p>

一〇〇〇年頃	第十一世紀	六一〇年頃	第七世紀	煬帝上業年	曷利沙伐彈那王時(戒日)	中印佛教復興。成賢於那爛陀寺弘瑜伽論。
一〇一九年		六三一年		唐	二二年	唐玄奘至。法稱再興因明。
一〇五〇年頃		六六〇年頃		高宗在位時	波羅王朝 (佛元一〇四八—一五二七年)	南北佛教並衰，秘密教盛極。
		瞿波羅王在位時			唐義淨至。	

第十二世紀	第八世紀			
第十三世紀	第九世紀			
第十四世紀	第十世紀	宋		
第十五世紀	第十一世紀	太祖在位時		
第十六世紀	第十二世紀	甯宗在位時		
			摩波羅王在位時	始建超岩寺，為祕 密教中心道場。 師子賢宏現觀莊嚴 論。
			摩醯波羅王時	毗觀波傳出時輪金 剛，密教乃備。
			荼那迦王在位時	超岩寺六賢門出。
			斯那王朝 (佛元一五二七— 一六〇〇年即)	回教侵入東方，王 朝覆亡，佛教受 毀，未幾而滅。

印度之佛教

勘誤表

頁數	行數	誤	正
一	四	尊獨	尊本其獨
一	七	印之	此之
一	八	此度	印度
二	二	八七	八八
二	五	初於	初住於
二	六	又南	又東南
二	七	色種	色人種
二	七	羅亞	羅維亞
二	八	咒崇	咒之崇
二	八	祀萬	祀爲萬
二	〇	滿外	滿足外
二	〇	爲生	爲來生
二	四	之帝族	之利帝利族

頁數	行數	誤	正
三	二	祀天	祀生天
三	二	，何	，如何
三	一	，神	，無神
三	一	自學行力	自力
三	一	同時	同時
三	一	，十	，十
四	二	伽陀	伽羅
四	二	有重	有律重
四	五	四紀	四世紀
四	八	爲踰	阿踰
四	一	，聚	，而聚
四	一	，如	，如
七	三	行向	行以向

頁數	七	七	八	九	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇	一〇
行數	三	一〇	八	三	二	五	七	七	八	八	八	九	一五	一	一	二	二	二	二	二
誤	教滅	之變	(非斷非常)	難詳	布居	毗尼	佩尼	吠陀	定之	尼之	闍提	智者	種族	戰。						
正	教義	之流變	「非斷非常」	難詳	布之店	毗尼	佩毗	釋迦	定佛之	尼河之	闍波提	智者	族族	戰，						

頁數	一三	一三	一三	一三	一四	一四	一四	一四	一四	一五	一五	一五	一五	一五	一五	一五	一五	一五	一五	一五
行數	一	九	四	一五	四	四	四	四	二	三	四	六	〇	一	二	二	二	二	二	二
誤	土撥	陀。王	非	王	或十	己年	不。	繫構	無	實而	不苦	妄自	苦。	則為	求利					
正	土撥	陀王	派想非	，入王	或云十	已六年	不成。	繫以構	無我為	實相而	不得苦	妄取自	苦因。	則為為	求有利					

九	九	九	九	八	七	七	七	六	六	六	六	五	五	八	數
一	一	九	七	七	三	三	九	三	九	八	二	五	五	四	行數
獨住	撫	僧	病	中	三	熱	樂	之	爲	觸	緣	它	轉	故	誤
			立			世	於	期	無	正	?	譯	刃		

獨住	捨	僧	發	中	二	熱	樂	之	爲	觸	緣	它	轉	故	正
			立			世	於	期	無	正	?	譯	刃		

三	三	三	三	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	九	九	數
一	一	七	四	五	三	〇	二	三	一	七	七	一	六	二			行數
已	婆	崇	未	必	洗	化	蓮	靈	概	阿	釋	門	爲	張	誤		
則	羅	村	爲	不	灑	治	華	鷲	略	難	律	。	帳	釋			

三

已	婆	崇	未	必	洗	化	蓮	靈	其	阿	阿	門	爲	張	正
則	羅	村	爲	不	灑	治	華	鷲	概	難	那	。	帳	釋	

頁數	行數	誤	正
二二	一五	峻嚴	峻嚴
二四	八	異止	異依止
二四	一二	婆羅	婆羅
二五	三	精！進	精進！
二七	四	中有	中。有
二七	〇	其緣	從其緣
二七	一三	由世	由知世
二八	三	後：	後有：
二八	五	有無色	無色有
二八	八	因有曰	因有果有曰
二八	九	起逐	起。逐
二八	一一	無有	無有有
二八	一一	離而相	離，相
二八	一四	識即外	識，外
二九	三	體，有	體有

頁數	行數	誤	正
三〇	八	善終，	善，終
三〇	一三	所去	其去
三〇	一四	『自通之法』	『自通之法』
三一	二	語 啓	語以啓
三一	七	它 它	它死它
三一	七	有淨	有淨
三四	三	若知	若知
三四	六	無我無我所	『無我無我所』
三五	一四	釜而沈	釜沈
三七	五	以心勤正。	以淨心，正勤
三七	九	動淨	動靜
三七	一〇	一切行急	切而急
三七	四一	可有	可以
三八	二	鈎玄	鈎玄
三八	三	也，	也。』
三九	一四	也，	也。』

頁數	四〇	四〇	四一	四二	四二	四二	四三	四三	四三	四三	四四	四五
行數	二	三	五	三	一	一五	二	三	八	二	三	六
誤	癢療	淺結	毗曇	悲解	可如	請釋	未免	頡頏	東方	所需	共淨	其
正	疥癬	殘結	毗曇	慧解	可如何如	謂釋	未克	頡頏	東方	所需	共淨	取其

頁數	四五	四六	四六	四六	四六	四七	四七	四七	四八	四八	四八	四八	四九	四九	四九
行數	八	二	六	六	七	一〇	一〇	七	九	五	一六	一	二	五	九
誤	課幣	勒集	中第	結果	第集二結	言共然	吾即其！同	簡而	牒，	；及	或律	雜等	治罰	滅淨	儀中
正	貨幣	勒等集	中之第	結集	第二結集	言。然	吾人即其共同	簡樸而	牒文，	；或及	律	離等	治罰	滅淨	儀法中

五

五三	五二	五二	五二	五二	五一	五一	五〇	五〇	五〇	四九	四九	四九	四九
一〇	四	二	二	表	表	表	二	三	二	一	一	二	〇
瑜伽	說()	藏目錄	離四合	碎支	佛道品	增至十	經	減淨	減淨	總	著習	迴直宜	法

說()	雜藏	離四合	碎支	佛品	增至十	金誦經	減淨	減淨	總	著習	法	法	法
瑜伽				聖道品									

六一	六〇	六〇	五九	五九	五九	五六	五五	五五	五四	五四	五四	五三	五三
六	三	二	一	六	六	五	五	八	三	一	六	五	二
時	王	善	佛	佛	與	同	為	為	當	當	偷	中	中

時	王	善	佛	佛	與	同	為	為	當	當	偷	中	中
時	王	善	佛	佛	與	同	為	為	當	當	偷	中	中

頁數	行數	誤	正
六一	六	並迎	然迎
六一	九	吾信	吾信
六一	一二	時，	，時
六一	一五	故有	故用
六二	二	十七	十八
六二	六	握多	握多
六三	八	爲迦	迦
六三	八	兵逢	兵鋒
六三	八	從不	縱不
六三	九	海苦	若
六三	九	要無容俸	要亦無容諱
六三	一	護比	海比
六三	二	佛於	王於
六三	二	業熱	業之熱
六三	三	仁。	誠。

頁數	行數	誤	正
六三	一三	善，	善爲目的。
六三	一四	教爲之	教者之
六三	一五	，慈	，仁慈
六三	一六	地之	各地之
六四	一	勅令	勅令
六四	一	不任	不在
六四	二	特帝	特市
六四	三	布畏	怖畏
六四	四	佛陀弟	佛弟
六四	四	西陀女	西陀，女
六四	一五	佛元	佛元

中華民國三十三年四月出版

印度之佛教 全一册

定價法幣貳拾伍元

郵費附加

著者 釋 印 順

發行者 正 開 學 社
四川合江法王學院

校閱者 釋 无 周 賈 仁 慈

代售處 全國各佛經流通處
全國各大書店

版權所
必究

(文匯印務局代印)

#2
269472

書雜誌書查虛審查證安圖字第九十八號

42
269472