

印 度 之 佛 教

正 聞 學 社 印 行

民國二十二年八月廿四日

印順法師贈

更慧於
流澤為山

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……………九

第二節 出家……………一

第三節 成正覺……………四

第四節 轉法輪……………七

第五節 入涅槃……………四

第三章 佛理要略

第一節 世間……………七

第二節 世間之淨化……………〇

第三節 世間之解脫……………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 阿毗達磨之滅達

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……………一二九

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 西北印佛教之隆盛	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 大乘藏結集流布之概	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 性空唯名論述異	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……………〔六一〕
第二節 小乘學之餘輝……………〔六四〕
第三節 因明之大成……………〔六九〕

第十四章 虛妄唯識論

- 第一節 無著師資事略……………〔七三〕
第二節 瑜伽師與禪者……………〔七五〕
第三節 唯心論成立之經過……………〔七八〕
第四節 虛妄唯識論述要……………〔八二〕
第五節 眞常一乘與唯心……………〔九一〕

第十五章 眞常唯心論

- 第一節 思想之淵源及成立……………〔九五〕
第二節 眞常唯心論述要……………〔九九〕

第三節 辨偽與釋疑.....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 性空者之復與與分流.....二一四

第四節 虛妄唯識者之分流.....二一七

第五節 真常論之融合.....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.....二二三

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……………印
印度佛教大事年表……………願 虛

印度之佛敎

自序

一 編述之緣起、方針與目的

佛敎之末流，病莫急於「好大喜功」，好大則不切實際，偏激者誇誕，擬想者附會，美之曰「無往而不圓融」。喜功則不擇手段，淫猥也可，卑劣也可，美之曰「辦事而非方便」。圓融、方便皆嘗深信不疑，且以此爲佛敎獨得之祕也。七七策實，避難來巴之辯雲山。開與師友談，輒深感於中國佛敎之信者衆，而卒無以紓國族之急，聖敎之危；吾人殆有所未盡乎！乃稍反而實諸君二十七年冬梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機旨：「此時，此地，此人。」吾聞而思之，深覺不特梁氏之爲然，宋明理學者之出佛歸儒，亦未嘗不緣此三念焉。佛敎之徧十方界，遊未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競爲「三生取辦」，「一生圓證」，「卽身成佛」之談。事大而急功，無感乎佛敎之言高而行卑也！善心疑甚，殊不安。時治階識學，探其源於阿舍經，讀得諸佛皆出入間，終不在天上成佛也。句，有所入。釋尊之爲敎，有十方世界說而詳此土，立三世而重現在；志度一切有情而特以人類爲本。釋尊之本敎，初不與末流之圓融論者同。勸言十方世界，一切有情也；吾爲之喜極而淚。二十九年，遊巖之筑垣，張力琴氏，詩相過從。

時太虛大師訪問海南佛教園，以許王公度之「印度信佛而亡」，主「印度以不信佛而亡」與海南之同情王氏辯。張氏聞之舉以相商曰：「爲印度信佛而亡之說者，昧於孔雀王朝之藝術而論，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；而未竟所造，何以日見衰竭？其或印度佛教之興，有其可異之道；佛教之衰滅，未流僞雜有以致之乎？」余不知所以應，姑答以「容考之」。釋慧松歸自海南，道出筑垣，與之作三日談。慧師於「經往不聞融」，「無事非方製」，攻難甚苦，蓋病其流風之雜濫，梵佛一體而失佛教之真也。自稱以來，爲學之方針日定：深信佛教於其期之發展中，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，勸機之所出，於身心、家國實益之所在；不爲華飾之辯論所惑，願本此意以治印度之佛教。

治印度佛教不易，取材於遠譯之經論，古德之傳記，支離破碎甚，苦窳嚴明條貫之體系，足資依循。察印度佛教之流變，自其事遷之特徵，約爲五階而東之爲三時。三時之證，有四：一、經典之暗示；聲聞藏不判教。性空大乘經判小大二教，以空爲究竟說。異常與唯心之大乘經，判三教；初則詳無常，實有之聲聞行；次則說性空，幻有之菩薩行；後則說異常，妙有（不空）之如來行；以空爲不了義。嘗以一切經爲佛說，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、察學者之從違；凡信聲聞藏者，或尙不信

大乘經爲佛說；信大乘經者，必信聲聞經。信聲聞及大乘性空經者，多有排斥其常論與唯心論。信其常唯心論者，必以空爲佛說。此以後承於前故必信；前者不詳也。見後點之有異於前，故或破之。三、符古德之判教：印華古德之約理以判教者，並與此三期之次第合。嘗爲三期佛教與判教」一文，揭之於海潮音。（見二十二卷十二期）四、合傳譯之次第：經則自漢迄東晉之末，以般若、法華（以法華爲真常論，隋智者家合於涅槃而後盛說之。前此之宋慧觀、梁法雲豈不聞此說。）十地、淨名、首楞嚴、三昧經等爲盛並性空之經也。東晉末，覺賢譯如來藏經；北涼曇無讖譯涅槃、金光明、大集；劉宋求那跋陀羅，譯楞伽、深密、法鼓、勝鬘經，屬常與唯心之經，東來乃日多。以言論，西晉竺法護，創譯龍樹之性空論。北涼宋齊間，乃有彌勒、無著、堅慧等異常與唯心論。傳說之大乘起信論，則顯出於陳真諦之譯。印度之佛教，初則無常論盛行，中則惟空論，後乃有真常論盛行。參證史迹有如此，不可以意爲出入也。印度佛教史迹之僅存者，多斷片，支離破碎甚，吾人實無如之何？欲爲印度教史之敘述，惟有藉此支離破碎之片段，以進窺錯綜複雜之流變。雖此，實察適當之途徑可循。

印度佛教發展之全貌，時賢雖或有異說，而實大體從同。卽此以探其宗本，自洗變以批判其臧否，則以佛教者行解之加雜，勢必紛囷不已。海南佛教者，以聲聞行爲究竟。嚴衛來者則以攝上瑜伽爲特高。中興佛教之傳統學者，以真常論爲根本。（三論、天台，隨真常於性空。唯願，則歸而於其常。賢、禪、密，爲徹底之真常者。淨則隨學表所學而出入之。）茲

不暇辯論，請其論其宗教之精義，「佛敎爲內本佛敎之總見，外治印度文明以創立者。」故流變之印度佛敎，有種種之特色，皆顯之可見。其適應佛以存，其因地、因時、因人而間不同者，事之不可忽也。其要實則皆當然。以是影響佛敎者，忽視佛敎正常之關頭，方便之適應，指習一切大乘道，非佛敎也。然方便云云，成爲非常之適應，或爲畸形之發展，成爲毒素之匯入，必若片外華宗教之所謂「二宗混雜」之特見，擅「緣起無我說」，反吠陀之常我論而論。佛敎之佛敎，自傾向於其常中心，與常我論合流。直就其理論觀之，雖融三明之實理，求其大矣；雖顯墨之，亦自理未徹，姑爲吸引婆羅門而談，不得解脫而已。若卽理論之間融方便而見之於事行，則印度佛敎常論者之未流，融神祕，欲樂而成邪正雜處之梵佛一觀。在中國者，求流爲三教同源論；其雜祀祖，扶鸞降神等，無不濫雜於其間。異常唯心論，卽佛敎之梵化。說以佛說梵說，正不知以佛爲釋尊之特見也！印度之佛敎，自以釋尊之本教爲源流，深簡、平實、然適應時代根性之變聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛敎之緣起性空（即緣起無我之深化），緣已時梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也，三乘同入歸歸涅槃而發菩提心，其精神爲「空」爲人。抑他方爲卑怯。自力不由他，其精神爲「垂其在世」。三寶祇劫有有限有益，其精神爲「任實致遠」。菩薩之屬精神可學，賤可於此見之。龍樹有革新佛敎之思，導未成而可師。能立本於根本佛敎之淳樸，宏闡中期佛敎之行，以爲化之新源流。對原佛敎之雜者，盡足以覆與佛敎而攝。

佛之本懷也歟！

中國佛教，爲「因融」、「方便」、「尋常」、「曠心」、「他力」、「頌證」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」，爲諸生誘之。辭處空山，參考苦少。直探於譯典者多；於時賢之作，僅內院出版之數種，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，且罄其儲有之一切爲刊費，心不忍却，允之。得周君貫仁、袁君仁慈，爲託印綬之責。學友之熱忱可感有如此，令人忘其庸病矣！

三一，一〇，三，印願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，乃釋尊本其獨特之深見，應人類之共欲，陶冶印度文化而樹立者。其發印度，凡流行千六百年而漸。因地而異，因人而異，因時而異，離合錯綜極其變。法海汪洋，入之者輒莫知方隅焉！試聚世界佛徒於一堂，叩其所學，察其所行，則將見彼此之不同，遠出善人意料外。此雖以適應異族文化而有所變，然其根本之差別，實以承受於印度佛教者異也。以是，欲知佛教之本質及其流變，應於印度佛教中求之。

佛教乃內本釋尊之時見，外治印度文明而創立者，與印度固有之文明，關涉頗深。故欲為印度佛教流變之鳥瞰，應一審佛教以前印度文明之梗概。印度文明之開發者，為印歐族之雅利安人，（白色八種之二支）初自西北移入印度，於佛元（今推定釋尊入滅於周安王十四年，即西元前三八七年，以此為佛元，其詳下當詳之，）前十二世紀迄六世紀頃，以五河地方為中心，遂先住之達羅維亞族（櫻色人種之一支）等於南印而居之。其被虜獲者，呼為首陀



(南)

11986

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，概爲現實人生之滿足。來生之觀念，雖有而未詳晰。其末期²已有自醫學之見地，開始爲宇宙人生之解說。代表印度最古文化之梨俱吠陀，即此期之作品，可謂之「吠陀創始時代」。次於佛元前二世紀至二世紀頃，雅利安人，初住於閩牟那河上流之拘羅地方，摩植其勢力；婆羅門教所說之中國，即此。次又東南下，達恆河之下流。舍衛國以東，特以鄰接緬藏區之民族，多爲黃色人種，然亦爲所征服。此時之雅利安人，受被征服者（達羅維亞族）秘密思想之熏染；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。（生於流轉之說起於此時）於現實人生之無限滿足外，轉爲求生天國之要求，此可謂之「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，漸南遷德干高原，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，且爲印度之政治重心；婆羅門教之中國，反退爲邊地矣。時東方有爲之民族，以久受吠陀文明之熏習，多以雅利安人之利帝利族自居，而實未盡。如巴達耶那法經說，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，

隱含否定之機。於「梵行」(幼年學業)「家住」(主持家業)之上，加以「林棲」「遷世」之苦行生活。於祭祀生天之上，創真我解脫之說。我性(卽靈魂)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「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，而成風行一時之吠陀潮流。此可謂之「教派興起時代」。雅利安文明受樹族神祕文化之同化於前，受黃族文化之反抗於後，婆羅門教乃爲之一時衰落也。

東方新興民族之勃起，雖衍出吠陀之洪流去而以氣候酷暑，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」爲本，卽世間爲相依、相資之存在，無神我爲世界之主宰，亦無神我爲個人之靈體也。以世間爲無我之緣起，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。於衆生天之佛教，崇善行以代祭祀萬能；尊自學行力以斥神力、咒力。於究竟解脫之佛教，以不苦不樂爲中道行；不以瑜伽者。正禪爲是，而以戒爲足，以慧爲旨。釋尊之教化，雖以適應時代思潮，特重於出家之聲聞。釋尊本身，則表現悲智之大乘，中和雄健，與弟子同得真解脫，而佛獨稱「十力大師」也。佛於反吠陀之學流中，可謂月朗秋空，繁星失照矣！此第一期之佛教，可曰

「聲聞爲大，始尚同歸」。釋尊入滅已，下訖佛元四百年中，佛教以孔雀王朝之崇信，漸自摩竭陀分化各方。東之大乘系，自毗舍離而夾伽羅而南印，又沿西海濱北來。西之上座系，則沿波河而上，以摩偷羅爲中心；或深入西北印，或沿雪山麓而東遠，或西南抵摩臘婆一帶。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，實在大乘入世傾向之勃發。其見之於辯論者，崇兼濟，則有佛菩薩聖德之諍；求適應，則有律重根本之諍；開舊融新，則有有無雜處之諍。分化之方式不一，而實爲急於己利（聲聞）與重於爲人（菩薩）兩大思想之激盪。此第二期之佛教，小乘盛而大乘猶隱，可曰「傾向菩薩之聲聞分流」。佛元四世紀至七世紀，以大月氏迎賦色迦王之護持，兩系合流於西北印，大乘佛教乃盛。大乘於各派之思想，爲綜合者。就中龍樹菩薩，以一南方學者而深入北方佛教之堂奧，闡一切法皆空而三世幻有之大乘，尤爲大乘不祧之宗。以融攝世俗，大乘經中已不無神祕、苦行、表徵、官方思想之潛萌；龍樹菩薩乃間爲洗刷也。此第三期之佛教，說三乘共同一解脫，與根本佛教相呼應。然佛世重聲聞行，今則詳菩薩之利他，可曰「菩薩爲本之大小綜合」。七世紀至千年頃，大乘佛教又分流：西以阿踰陀爲中心，無著師發弘虛妄唯識論。東以摩竭陀爲中心，眞常唯心論之勢大張。學出龍樹之佛護、清辨等，又復與性空唯名論於南印。三系競進，而聚訟於摩竭陀。大乘分化之因甚複雜，而「如來」傾向之潛流，實左（如來）多陀阿伽若，華語如來，有二義：一、外道之神我異名，明如如不變而流轉解脫之當體，一

如來死後去，死後不去」之如來，卽此。二、佛教之佛陀異名，可譯爲如來、如解、或如說。卽證如如之法性而來成正覺者；如法相而解者；如法相而說者。佛陀具此三義，故曰如來。與後期佛教之如來義頗不同。如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。此如來性，眞常不變，卽清淨本具之心體。離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。此眞常淨心，易與婆羅門教之梵我相雜；而其時，又適爲婆羅門教復興，梵我論大成之世，佛陀漸與梵天同化矣。其見之於辨論者，有生滅心與眞常心之諍；有唯心與有境之諍；有性空與不空之諍。此第四期之佛教，可曰「傾向如來之菩薩分流」。千年以降，佛教漸自各地萎縮而局促於摩竭陀一帶。以如來不可思議之三密，爲發揮之點。立本於神祕、唯心、頓證之行解，爲一劫學派。內外思想之綜合；爲一切祕密、迷信、之綜合。唱一切有情成佛，不復如大乘初興之重於利他，而求卽心、卽身之成佛。奄奄六百年，受異教者之壓迫而滅。此第五期之佛教，可曰「如來爲本之梵佛一體」。印度佛教凡經五期之演變，苦取喻一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也。

菩薩分化 傾向如來

(求天福)

梵教 極盛時代

天上樂

神教
|
佛教

人間樂
|
究竟樂

教派與起時代

(趨解脫)

傾向菩薩 聲聞分化

佛梵一如

如來為本

佛敎衰滅
陀而衰滅

菩薩為本

(大成)

大小綜合

△

(事人重)
代時始創陀吠

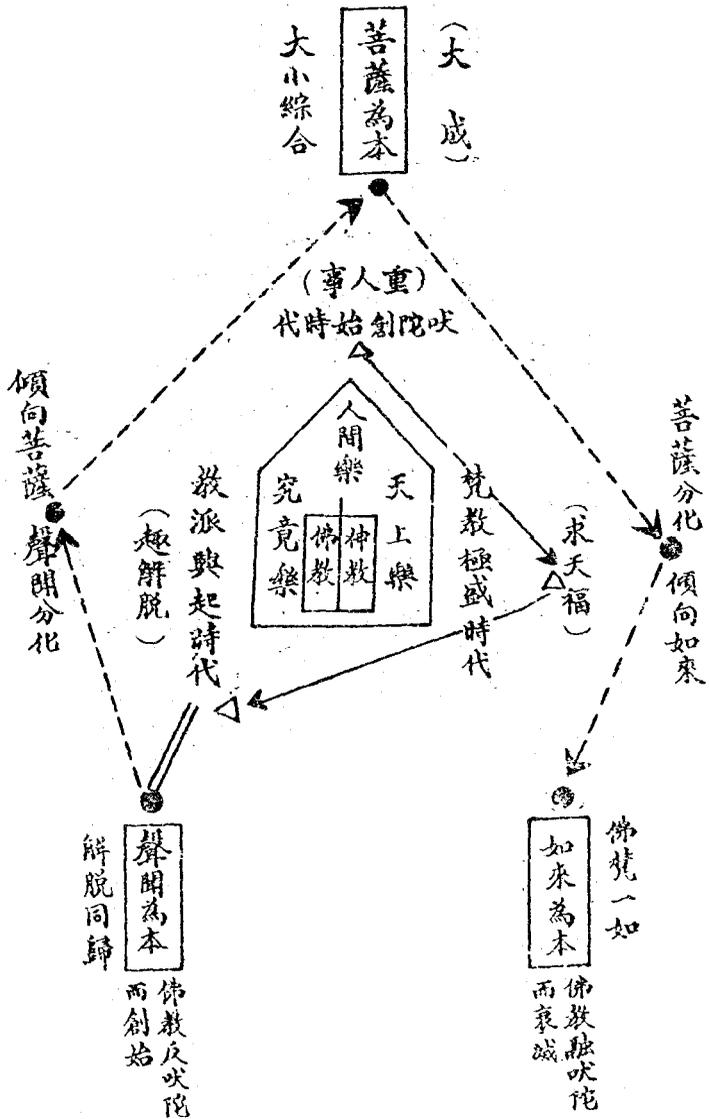
△

◎

聲聞為本

佛敎反始
陀而創始

解脫同歸



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。其卽人事向天道，以天道明人事者，神教也。卽解脫以入世利生，依人間悲濟之行以向解脫者，佛教也。解脫一想起，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，祕密求神佑，婆羅門教乃底於極盛。迨解脫思想起，理智開發，婆羅門教衰而教派紛起矣。佛教以反吠陀（神教）之精神，替婆羅門教而興。初則聲聞爲本而重於解脫事。繼起者，以菩薩爲本，詳悲智利濟之行，以入世而向出世，佛教乃大成。借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，卽與從來判教之說合。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，徧及於五印。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，徧於學術之研幾；然傳布普逼，猶不失爲印度大教之一。後則局處摩竭陀一帶，書空咄咄，坐待異命而已。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；中則

爲菩薩(大乘)之波羅密乘；後則爲如來(一乘)之陀羅尼乘。二、自教理之發展言之，亦有三時：卽初二期爲初時教，第三期爲中時教，四五兩期爲第三時教。初時教，以「諸行無常卽」爲中心。理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。第二時教，以「諸法無我卽」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「涅槃寂靜卽」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。眞常(卽常談之「妙有」、「不空」、「中道」)之一乘，如楞伽、密嚴經，其代表也。後之祕密教，雖多不同之解說，於眞常論而融攝一切事相耳；論理更無別也。雖然，世間事乃「非斷非常」之緣起，固不得而割截之；「非一非異」之緣起，亦不得執一以概全。此中，僅就其時代事理之特徵，姑爲此分畫而已！

第二章

釋尊降傳

第一節

出家前之釋尊

釋迦牟尼佛之傳記，零落難詳。卽其僅見於記述者，又多傳說互異；且雜以象徵之辭。欲取捨以得精確之佛傳，實非今日所能及也。今但取近於史實者敘之，用以考據此聖者之化迹而已。

「釋迦」訓能，爲種族之名。「牟尼」訓寂嘿，乃聖者之德。合言之爲能寂，所以尊釋迦族中之聖者也。釋迦族，舊傳雅利安人，出名王甘蔗之後。初居印度河側，東下立國於雪山之麓，卽釋種所自起。甘蔗王族，出瞿曇（卽喬答摩）仙之後，因以瞿曇爲氏云。然以近人之考證，頗不以此說爲然，而以釋種爲黃色之蒙古種人。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，卽今興都庫斯山脈之西部。二、呬摩咀羅（雪山下）國，在巴達克山南。三、商彌國，在葱嶺南境，與印度、阿富汗接壤。四、烏仗那，在今印度西北邊省之北部，其故都直逼葱嶺下。此四國，悉非雅利安人也。離阿含經載：釋尊嘗入婆羅門家，被阿爲「領羣特」，且拒其入室；使釋尊而爲雅利安人，則不當如此。舍衛國之波斯匿王，雅利安人，而釋種拒不與婚嫁。其種族之不同，固灼然可見。從地理之分布而考之，則可見其爲山嶽民族而南望印度大陸者。釋族以孔武有力稱；其東鄰拘尸那，稱力

士生地。迦毗羅衛之釋族，蓋雪山中之游牧民族，卜居平地而漸農業化者。自葱嶺東來，沿喜馬拉雅山分布之居民，如西藏、尼泊尔、不丹及阿薩密省，悉爲黃種。釋族非雅利安系，其爲黃種無疑也。毗舍離民族爲離車子，摩竭陀與之通婚嫁。玄奘傳泥洹爲離車子。毗舍離跋耆比丘，以「佛出波夷那一爲」，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，有盧隴尼河貫其間，遂分十家，各主一城。位盧隴尼河西北之迦毗羅衛城，卽釋尊父王之治地也。迦毗羅衛，卽今之畢拍囉婆，在尼泊尔南境。佛元二千二百八十六年一月，佩毗於其地掘得釋迦族供養釋尊靈骨之石瓶。地當北緯二十一度三十七分，東經八十三度八分，與法顯所述之迦毗羅衛正合，因得定佛之故鄉焉。盧隴尼之東，有拘利城，與迦毗羅衛自昔通婚嫁。釋尊父王輸頭陀那，娶拘利城主阿菴釋迦之二女，摩耶及波闍波提爲妃。摩耶夫八十四歲時，夢白象入胎而有娠。翌年，分娩期近，乃從俗歸甯。途經嵐毗尼園，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，爲拘利城主善覺妃嵐毗尼之別墅，在今尼泊尔之蘭冥帝。時距今二千四百零九年之前。四月八日日出時也。釋尊誕生之辰，大地爲之狂歡，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，咸謂在家當爲輪王，出家必成一切智者；因錫以悉達多（義立）之名。太子生七日，母摩耶命終，由姨母波闍波提代育之。年七歲，獄傳；依名學者毗奢密多羅，受吠陀及五明論。次依隱提提婆，受兵法及武術。

。舉不數年，靡不精達。乃於十五歲時，父王爲其舉行灌頂大典，立爲太子。太子處儲位之尊，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。開三時之段，益五欲之樂以娛之。孰知太子之別有會心，如蓮之出淤泥而不染歟！

第二節 出家

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

釋尊出家之動機，卽佛教化世目的之所在，此應略事分疏之，以見佛意。雅利安民族之初移植於五河地方也，勇敢善戰，夷舊住民族而奴役之，階級之制由此興。政治無專政苛斂，選舉或世襲，以家族爲中心，而組成一種族之小國。宗教則崇拜自然，未聞出世解脫之談！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，創四姓之說，視爲有神聖不可踰越之限制；婆羅門爲專責宗教之祭師，刹帝利爲獨占軍政之武士，吠舍爲業農工商之平民；此三皆爲雅利安人，同有誦吠陀而祭神之權利，且可依宗教而得新生命。第四首陀羅族，卽被征服者，但以勞力供賤役，無祭神重生之權也。

。時宗教之儀式、制度、及神學，煥然大備，瑣瑣思辨而融以神率之咒術。所謂「吠陀天啓」，「祭祀萬能」，「婆羅門至上」之婆羅門教三綱，卽於此時確立之。迨佛元前二三世紀中，政治與宗教，俱有顯著之變遷。祭祀萬能，已不能戾足人意。窮理盡性以求澈底解脫之風，因森林中、優波尼沙曇之出而日盛。厭世出家修行以達神我之解脫，蔚爲一時風尚焉。婆羅門之教權，雖仍有人爲之支持、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，婆羅門恃宗教而尊家族之生活，自趨於腐化；雜以神祕咒術，乃益泛濫而不可收拾。有心之士，慨然而起，否認吠陀，反抗婆羅門之學派是也。然思想一旦解放，卽陷於混亂之局；或承認道德之價值；或創自然之說；或存殘酷之苦行；或修枯寂之禪定；或作詭辨論；或引導唯物，追慕現世五欲之樂。舊說弊而新學罔，安得一切智者以正之！以言政治，自雅利安民族東移恆河流域以來，東方被征服民族，受吠陀文化之啓發，而次第復興。王位多世襲，不復選舉。養兵固位，既爲同族兼併之戰。又爲反雅利安族之爭，摩竭陀與憍薩羅之對立，其著者也。羣雄分立，相爲爭伐，東方新興民族之勢力，且髮鬢駕雅利安族而上之。然世亂時荒，民不堪命矣！安得一施仁政，一闔浮，躋人民於盛平之鷄王哉！不作轉輪王，卽爲一切智者，釋種以之期禘釋尊者，實時代之公意也。

時代之政教趨勢既明，可以進論釋尊出家之動機矣。傳說父王曾偕太子郊遊，並親耕焉。田間作人，赤體辛勤事耕耨，形容枯槁，日炙汗流，並困乏飢渴而不得息。犂牛困頓，備

受穢策，羈勒之苦。犂場土墜之下，悉有蟲出，鳥雀飛來競食之。太子有感於農奴貧病、衆生相殘之苦，悲心油然而生。因移坐閻浮樹下，寂然而思，所以救濟之道，隱萌出家之志。此釋尊入道之初心，社會救濟與生死解脫之實業而有之。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。此不必視爲事實，要爲熟聞塵世可厭解脫爲樂而出家。遊觀云云，特案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，若有所見焉。迦毗羅衛，地不滿百里，受僑薩羅國之控制，而非其種族。僑薩羅王徵妃於釋種，釋種不願爲異族之婚，而又莫敢與抗。國小、地僻、處衆併之世，強隣虎視，亦難以圖存矣。當佛之世，卽爲僑薩羅所滅，其明證也。末利夫人信佛，斯置王猶多憎嫌之辭。（與僑薩羅爭霸之摩竭陀王頻毗娑羅，則有願分國與釋尊並治之說，頗可玩味。）釋尊其有感於國族之苦乎！不爲轉輸王，則爲一切智人，二者不相兼而不相悖。捨無可爲之政圖，謀生死之解脫，兼求淑世善生之道，釋尊毅然成行矣。

釋尊忘世爲道，日以求道爲務。嘗南行參訪於毗舍離城北之阿羅邏迦藍，彼以超越一切有，而住無所有之定境爲解脫。釋尊以爲未盡，去訪鬱頭藍弗於王舍城外森林中。彼以非想非非想爲涅槃，卽泯想非想之差別，而住於平等寂靜之知見。釋尊知其法之未盡，又捨之行。止於婆伽婆山，入玉舍城乞食，頻毗娑羅王見之，力勸返俗，釋尊謝却之。王因以若成道者願先見度爲請。釋尊往優婁頻羅聚落之苦行林，與苦行者爲伍。備嘗辛苦，精進不爲不至。

，而終無所獲。因悟苦行之非計，翻然改圖，欲於定中觀察以得之。先趨尼連禪河，解衣入浴；受牧女善生乳糜之供，色力乃漸復。橋陳如等五人見之，謂爲退失，心生誹謗，捨之而去。波羅奈，釋尊乃獨行，於伽耶山之畢波羅樹下，敷吉祥草，跏趺而坐。以「不成正覺，不起此座」爲誓。時出家來已六年矣。（或云十二年）

第二節 成正覺

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

成正覺云者，簡言之，卽正覺世間之實相，智明成就而生死永寂。佛陀追述悟道之經過，不外正覺緣起之生滅。釋尊嘗以「我說緣起」，示異於外道，持此以爲佛法之特質可也。生死大苦，由業力而輪迴不息，爲印度學者之共信。然一及大我、小我、本體、現象之說，則莫不陷於矛盾。彼輩探宇宙之本元而立梵，探個人之本體而立我，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成。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，如本之與波，或如父與子，然以本淨爲迷妄之因，終無

以自圓其矛盾。若以迷妄與淨我同爲無始之存在，則陷入二元失其本宗矣。他果爲二元也，眞妄又如何聯繫以構成流轉？眞我曾無所異，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，亦無我爲輪迴之主鈎，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，有人事剝紛之愛別離苦，怨憎會苦，自然陷之求不得苦，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，知衆苦之因於愛「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，則以業力熏發而構成身心之潛在也。業力薰成身心之潛在，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」，若磁鐵之相引而不捨。着之不已，則發爲縱我投物之行。釋尊嘗敍之云：「當知因有求，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，母其子諍，子共母諍，父子兄弟姊妹親屬展轉共諍，更相說惡，況復它人？以欲爲本故，民民共諍，國國共諍；彼因鬥爭共相憎故，以種種器械展轉相害」。愛取爲未來生死之動力，亦現在愛別、憎會、求不得之苦因。

。以是，節制愛取，乃樂生之王政；根絕愛取，爲厭苦離欲解脫之聖法。釋尊爲之而出家者，今則以正觀緣起而得之。逐物流轉與離貪解脫之緣起正觀，卽正法之根本。釋尊於初轉法輪時，嘗說之爲四諦：生老病死憂悲苦惱爲苦諦，愛爲集諦，愛滅爲滅諦，以厭苦離欲解脫之道爲道諦也。

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，則有根境識三者相「觸」之認識。識觸與無明俱，昧於緣起，乃昧著於苦樂之「受」，而「受」著生去。識與名色、六處，詞爲前生惑業所起之身心。唯識爲一期生命開展之初始，然是苦而非苦集。故欲解脫未來之生死者，在滅觸俱無明而非滅識也。釋尊又推此意而闡述之：識爲無始相續之苦果，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」，以過去著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，知生死之因於愛取之行，染愛以無明爲本。以無明之蒙昧無知，不覺生死爲惑業苦緣起之鈎鎖，而若有自我者存。有我則有所愛，愛爲自體愛，境界愛，取之爲我語取，欲取等，縱我逐物，苦輪常運不息矣。一旦緣起構成，無明滅而明生，無我無我所，離無因邪因等惡見，愛欲自離而解脫。如旭日初升，長夜永別。自覺自證：我生已盡，梵行已立，所作已辦

，不更受後有。釋尊正覺而成佛，蓋如此。

第四節 轉法輪

釋尊成正覺已，欲出其所悟之正法以化迪有情，實現現樂、後樂、及究竟樂。然鑒於時期獨善之行，而思以應化之方焉。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，疾人於涅槃』。是何言之痛也！其不易說，卽說亦難信，難行之意，或解爲緣起及緣起之滅；或解爲緣起之性空；或解爲一乘之寶箱；所說不必同，而不難緣起正法則一。若緣起正法，不特證之以寂滅出世，因『衆生著阿賴耶，樂阿賴耶，喜阿賴耶』而不易，卽證之以和樂入世，亦非利帝利以武力，毗舍以財力。首陀羅貧窮不克自振之時後所能傳說有梵天來請，佛乃起而弘布其正法。此豈非有感於婆羅門文明之有待救濟，不忍新世之終古長夜耶？長期熟思已，決意唱道一適應時代之方便教，而寓真實於其中，原漸加善化，以達暢盡正覺之本懷也。

釋尊去波羅捺，遇商人提謂、波利於途，二人以蜜獻佛，受三歸依而去。得佛財分之最初弟子也。途中又值異學阿耆婆迦，卽佛所師，佛以『最上最勝，不著一切法，諸愛盡解脫，自覺離師』答之。又問佛所之，佛告以『我至波羅捺，變妙甘露，轉無上法輪，

世所未曾聞」。蓋聖智洞徹，事見機先，確信所證而無疑也！佛訪。願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，相約勿為禮。佛至，不覺肅然致敬。佛告以「我即是佛，具一切智，寂靜無漏，心得自在。汝等須求！當示汝法，豈畏於汝，汝應聽說如說修行，即於現身得盡諸漏」。五人乃執弟子禮，即所謂五比丘是。五比丘以佛之著苦行為疑，佛乃進而教之曰：「有二種障：一者、心著欲境而不能離，是著欲之因。二者、不正思惟，自苦其身而求出離，永無解脫。離此二邊，乃為中道。無動、行、修、溫、結」。此中道之行，即八正道，為佛家精義所在；自利利他，悉應於此中求之。此處所授之中心立言，若詳示生死流轉之苦痛及原因，解脫生死之聖境，隨苦得樂之正道，即四諦是。有轉法輪經等載之。聞法已，憐陳如首先悟入正法，因得阿若。陳如之稱。餘四人亦次。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，彼彼喜樂意……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，即所謂初轉法輪也。轉法輪者，法為規律之義。約道諦言，即行持之正軌，解脫者所必由，故曰「法者，八正道也」。約四諦言，即一切普遍、不變、真實之法則。

緣起流轉爲苦、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」；法常備，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，統一閻浮，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，摧輓一切怨敵，而後王正化被於天下。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「不轉不退」爲說，知轉有「動推進」之意。以鹿野苑之最初推動此正法，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、婆毗耶，並捨外道入佛法。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，乃與千比丘趨摩竭陀首都王舍城。王聞之，率臣民郊迎。見三迦葉爲佛弟子，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，於佛成道四年歸佛。初二人從摩竭陀外道出家，常以未闕道要爲愴。一日，舍利弗入城，見阿說示（五比丘之一）威儀庠序，詣根豫悅。

叩其所師，曰『釋氏大沙門』。詢其所學，則舉緣起偈答之：『諸法因緣起，如來說是因，諸法因緣滅，是大沙門說』。舍利弗聞之，得法眼淨。歸語目犍連，亦悟。因偕二百五十弟子，詣竹園出家。時有摩訶迦葉者，出家修厭離行，素爲國人所宗仰。於王舍城多子塔前值佛，因迴心入佛教，自謂『若不值佛，亦當獨覺』云。成道第六年，淨飯王病，遣優陀夷來迎佛，以生前一見爲幸，並於尼拘律園預建精舍以待之。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，僻遠竹園。甫抵末羅族之阿菟比耶村，釋種之阿那律、阿難、金毗羅、提婆達多等追躍至，請爲弟子；或謂此出淨飯王意云。理髮師之優波離，亦於此時出家。後世所傳之十大弟子，除解空第一之須菩提，似出家較晚外，餘並釋尊初期之弟子也。

此後，至入涅槃，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；北至迦羅羅衛；猶不出恆河流域。其常住說法之處，非徒奉獻之精舍、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，鹿野園，華氏城之雞園；波羅捺之鹿野；毗舍離之庵羅園，重開講堂，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日尤多。

釋尊初期之出家弟子，僅限於男性之比丘，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。其皈佛之在家弟子，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，如摩竭陀王頻毗娑羅、阿闍世；拘薩羅王波斯匿；頻王之待醫耆婆，大臣雨勢；舍衛城之豪商須達多，釋種之釋摩訶男等。優婆夷之有名者，有頻王妃之韋提希；匿王妃之末利；須達多之妻善生；舍衛城之鹿子母；毗舍離之淫女庵摩羅等。此等在家弟子，亦多有證果者，及能論議深法者。

釋尊之說法也，不務深遠理論之闡述，不爲苦行奇事以惑衆，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，同由說法之善巧，解脫道之真正，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。釋尊之與弟子，師友也。『我不攝受衆』；『同坐解脫床』，不如異教者之以神子神使自居，或統攝者自居。迴施物於僧，不欲厚於己；五日一行比丘之房；爲病比丘洗滌；爲盲比丘紮針；向小比丘懺摩；聞其病，則不辭跋涉之勞；憫其愚，則不以誑佛爲嫌；凡沐釋尊慈和懇至之化者，莫不自尊自律而日進於德。阿難說精進，忘病起坐以聽之；聞堂中說法，則佇立於戶外；釋尊之敬正法也如此。其於人世之和樂，悲懷兼濟，亦有可言者：釋迦族與拘利族爭水，釋尊遠來爲之和解。毗舍離大疫

，則身入其境以化之。教跋耆族以謂不危之道；迦瑣璃王殘民之師；息阿閼世王東征之謀；化央瞿利摩羅，行旅蒙其澤；卽此數端，可見釋尊之重視現樂人羣爲何如。餘如張四姓平等之教；斥祭祀；誨苦行；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，開或未來能深體釋尊之本懷；然如畢陵迦婆蹉之捍盜，富樓那之化羸齋之邊民，目連躄之殉教等，亦有足多者。在家弟子，尤多能之行；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，多者年久學，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；或慧昧而受讒嫌；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。釋尊乃適應時衆之重要，一一爲之制。其遮止性罪及足以出生性罪之方便，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，不能身心安寧以和樂爲道。游化人間，必不求時代之適應，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，低階級

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

因佛教之開展，外夾之障礙亦隨之而生。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。此無所有者之集團遊行，常使地主頽輸金之崇村主發羨慕之論。餘者農奴怠工，武人解甲，並使治者爲之不快。然釋尊之教，以究竟之解決爲主。方硬之社會救濟，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；有埋尸以相毀者；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。受韋提希子阿闍世之敬禮，染眷利養，乃與阿闍世謀，勸殺父王頻毗娑羅爲新王，已則殺佛別，創新教爲新佛。彼欲害佛者數次，初放醉象，次使狂人，後投大石，而皆目的不達。乃自稱大師，創五法是道，毀八正道非道。五法者，一、盡形壽著糞掃衣；二、盡形壽常乞食；三、盡形壽唯一坐食；四、盡形壽常露坐；五、盡形壽不食一切魚、肉、血味、鹽、酥、乳等。（或作：不食鹽；不食酥乳；不食魚肉；常乞食；春夏八月露坐，四月住草庵。）觀其五法之峻嚴，頭類着那苦行之教，以時衆崇尚苦行，乃使佛教之五百新學，暫時斂教以去。佛與弟子

，雖受政教之摧殘，從未叫聲。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

釋尊遊托四十五年，年八十矣。由王舍城而拘尸那，爲最後之遊行。途經波託釐子城，時方與衆，佛即言其將死，當甚繁榮云。又與弟子渡恆河，天毗舍離。值雨期，欲於城外波梨婆村安居；時世饑饉，乃散衆獨與阿難居其處。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。阿難知佛入涅槃期近，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，莫異依止，即應依四念處而行」。蓋四念處爲七覺支之根基，離四倒之妙構，出生死唯一可依之道也。安居畢，入城乞食，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；即總攝佛學之宏綱及其目的所在也。佛由此入波婆村，食金工純陀所獻之旃檀耳，而病益劇。途中，腹痛痢血，疲累不堪，乃命阿難敷席稍息。旋復行，浴於拘孫河，宿拘尸那城外黑連禪河畔之二娑羅樹間。有外道須跋陀羅，聞釋尊中夜將入涅槃，請見佛一決所疑。阿難以世尊疲乏辭。須跋陀羅固請不已。佛愍之，命入示以唯八正道有沙門果。聞法證果，因爲佛最後弟子，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：「汝等勿誦失師主，

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。世尊三唱而無人問者，乃更謂弟子曰：『汝等勿懷憂惱，若我住世一劫，會亦當滅。世相如是，當勤精進！自今已後，我諸弟子展轉行之，卽是如來法身常在而不滅也。』釋尊忍疾爲弟子說法，安慰之，勉勵之，其教誡之懇篤，可以見矣！教誡畢，從容入滅，時二月十五日中夜也。待佛涅槃之大弟子，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。

印度之佛教

第三章 佛理要略

第一節 世

佛法無它事，「淨化世間以進趣出世之寂滅」而已。世間者，本無今有，有已還無，時劫之遷流變壞謂之世。十方器界無不際，在成、住、壞中；一切有情無數量，在生、老、死中。有情與器界，起滅於三世之流，莫知其終始，此之謂世間。世間唯有情與器界，而有情則又爲其本。何者，有情，而後往反彼此知器界；前後延續有時劫。若離有情，此器界之與時劫，不必論亦無可論也。言有情者，「自體愛」則內我之貪染，「境界愛」則外境之執取，「後有愛」則無限生存之意志；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，從緣起之和合邊，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。何由知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，旁聳於鬼、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，曰四生：胎生，卵生，濕生，化生。前三生其常見，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、後有；卽現實之存在以知未來之存在，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、無色有，則因所愛、所取以成世間之存在；生則欲界生，色界生，無色界生，世間以有情爲本，存在者唯此，顯現者唯此，不亦灼然可見乎！自因果言之：一此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行乃至繩大苦聚集。世間以有情爲本，有情不出惑、業、苦三雜染。此三者之因有果有曰有支，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，死生無際，生生不已而苦永在。自業報論之：業力所感爲報，如五有、緣起之顯在也。無有有情而無色者，亦無無心者，心色和合，不卽不離而相依相持而相續存在。此有情，卽世間之根本。卽根本而起末，山、河、大地、草木叢林曰無情，無情乃有情之外在，如箴之舒光明。卽總以探別，曰情愛、情識，情愛、情識乃有情之中樞，如箴中之焦炷。有情，內不離情識，卽外不離器界，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，總而乖別明一本，人各一是非，孰知世間之實相哉！有情所起之動能曰業，不卽色心亦不離，曰有，曰業有，

緣起之潛存也。業感有清濁別之報果，即即潛而至顯；依心色活動而成業力，則顯而潛潛。離業之與報，並有並生，然據偏勝而言，則業爲有而報爲生。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，則有情之體有相生而已。知此，乃知佛法所明世間之宗本，乃足以進言淨化世間以進趨出世之寂滅。（附表一）

則情識——心（偏此墮唯心）

炁——焰

焰——光

世間以有情……爲本

心

色

則器界——色（偏此立唯物）

第三章 佛理要略

約因果辨

此有故彼有「有文」
此生故彼生「緣生」

有情之自體——體類則「五有」
生起則「四生」

有情之延續——存在則「四有」
生生則「三生」

有情之往還——得體則「三有」
生起則「三生」

約業報辨

業「有」
報「生」

第二節 世間之淨化

有情所依之器界有淨穢，心識有愚智；觸境生心而情有苦樂。淨化云者，化世間之穢者、愚者、苦者爲淨智衆也。天樂、地獄苦，人鬼畜三苦樂雜。格降，則以天、人、鬼、畜、地獄爲次第。離三惡趣生人中，捨人身生天上，此異學之世間淨化。佛法則不然，求出三惡趣，不必生天上；所謂「人身難得」，「佛法難聞」，淨化世間在人中。致人世和樂，階梯出世之寂滅。此佛法之世間淨化也。淨化之麴有三：曰施、曰戒、曰定。然施不如法或無戒，生人力鬼、畜中，非世間所貴。若不以進趨出世而修定，爲空之所拘者，生長畜天中。不特樂極生悲，亦無以階梯出世。施攝衆而常難慳，定繫慧而多獨善。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，且爲說現在。進此意以讀釋尊本教，則於十方世界談此，三世時劫重現在，一切有情詳人類；卽此上、此時之人類以明世間之淨化可也。豈必動言十方世界，一切有情哉！人生也，緣發生，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，已得求其去，意在愛未得之樂而欲得之。樂其樂，生其生，是爲世間之情。我欲之，人亦欲之，卽自情以通它人之情，（自通之法）蓋人之樂而遂人之生，謂之善；人生道德之善基於此。不善者，不發生以絕內命，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，不貪而後能克己；不瞋而後能恕人。此二者，曰「善心」，善心者，情意之善者也。正常之情意與行爲，必因正確之認識，曰「善慧」，善慧者，信業報，明因果，知善惡，不邪見者而後知所以自處，知所以處人。十善行而仁政興，災難息，修、齊、治、平在十善。行十善而現生樂，後生樂，近涅槃樂，和樂善生在十善。人無賢不肖，莫不本樂生之情而動。不肖者，雖常苦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；階位出世，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，雖五戒、十善，不可得也！

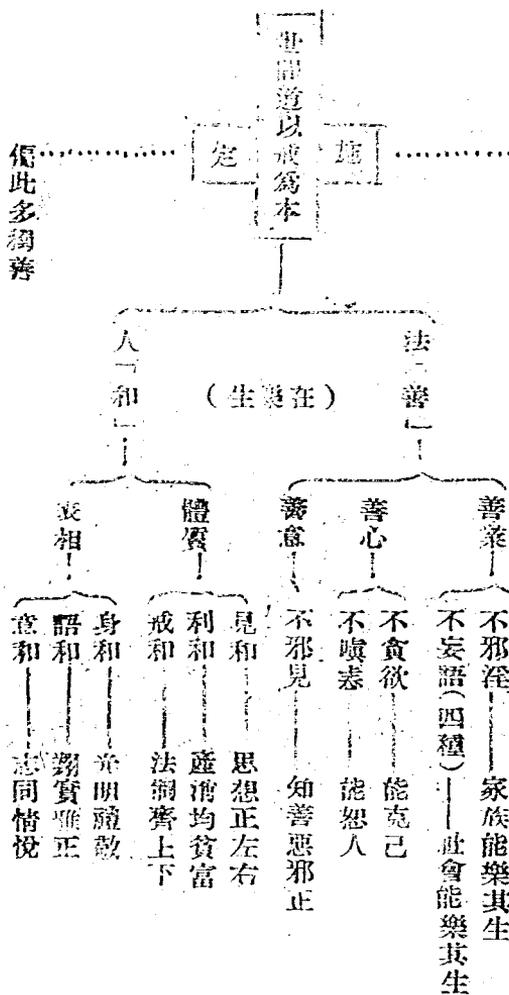
雖然，自它共處，世事繁多，離合，存奪不可名狀。戒善重於止惡，淨化世間不離此；然唯此則樂個人之未來生而有餘，樂羣衆現在之和諧共存則不足。釋尊爲在家衆多說施戒，慈定以處世，戒偏於止惡。爲出家衆多說戒、定、慧，以出世，戒不僅止惡，和樂共處之法，翻，卽寓於其中。種族無優劣，職業無貴賤，四姓出家同姓釋。僧導者，衆人之事也。衆人

事，非一人治，非少數人治。『我不憚受衆』，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。德學集團會議而主僧事，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。查婆受謗，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，此以有經濟，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，不悔則墮擯不齒以爲刑。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、獨尊之當世，故不得不隱之以待時！卽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「見和」，資生均貧富則「利和」，法制齊上下則「戒和」；此三和之體。具和之體，必有和之相，情投意悅則「意和」，翔實雅正則「語和」，光明禮敬則「身和」。攝同行同願六和之羣衆，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，卽衆苦之本，有在卽苦在，有生卽苦生。厭苦而苦不盡，求樂而苦來；生不常而死繼之，奈何！說人世和樂，非不善也。然身心無常變易苦，自它共處難合善，器界依存拘礙

善，有即苦而苦即可，又奈何！和樂善生之淨世，不足以持久。昔項生王以十善化四洲，分帝釋之半座，然時移、人亡則政息。善眼十善化弟子，自修慈定生三禪，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）

信此多雜染



第三節 世間之解脫

有情爲世間之不平，樂於樂生而不知樂生之卽苦。身心和合必變異，「生者病死苦」也。有欲則有諍，有欲則有厭，自它共處必凌奪，「愛別、怨會苦」也。器界、其成不以一人爲轉移，共用不爲一人所攝取，「求不得苦」也。苦難無盡，五蘊和合卽苦生，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，樂爲壞苦，不苦不樂爲行苦，世間與苦，一體而異名耳。若如此者，人身難得，如寶龜過浮木。佛法之聞，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，豈非入寶山空手回歟！雖然，出世之道，未易言也。世之求離苦而起此世間者，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，離塵世而留我獨存。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，生之不已，樂之無涯，本有情樂生之世間心行以求出世，如「糞沙成飯」。此而可以超脫世苦，孰不能畢苦哉！後一墮於斷：不知有相續，生生不已，病在有情之樂愛。我法衆之不盡，乃欲一死以爲快，「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，奔放無極而至於今日？然則奈何？曰：有佛法在。出離之道唯一，曰八正道，八正道以正見爲首、爲導，信業果，明善

，世間之正見，奉足以言出世。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，故味着而愛取滋生。此卽苦之有情，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。且引經路敘之：『空諸行』：名色、五蘊、六處、六界，行也。有情之所依，亦有情之所取，似有真實而實唯真空之緣起。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，卽畢竟無自性。生非實生，滅亦非實滅。若實生者，不滅則常，可滅則成斷。中道正見，此惟是空行生、空行滅，如幻、如化之緣有耳。不知諸行空者，情滯於有，未聞滯有而能滅卽苦之有也。此如尺蠖之有所依，卽不得無待而遊。此性空之諸行，『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，無常之所以卽苦。知此奢飽厭，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。卽此性空生滅之諸行，『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，取自我爲實，曰我見，我見爲生死之根本。見淺者，直聞無我卽離欲。若無有我，何得復云是我之所。審其源而流自

竭，拔其根而枝自枯，不勞說一切法空也。見利者，聞無我似解而未解，執我所依、我所取者以爲實，曰法見（我所見）法見，乃眾生之網羅。爲彼廣說一切法空，『一切法尚空，何況我耶！』若取法相，卽著我、人、衆生、壽者。博學而能反約，還自無我智入。以無我智證，『無餘蘊，吐盡，離欲，滅，息，沒。餘苦更不相續，不出，不生。寂靜，勝妙。捨一切有餘，一切愛盡，無欲，滅盡，涅槃』，涅槃寂靜義也。涅槃者，寂滅義。樂生之愛盡，『苦之有滅，前蘊滅而後蘊不生。若厲風濟而衆竅虛，眩醫除而空華失，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。不以無我智達我法空，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。若所依蘊在而涅槃智生，曰有餘依。前滅後不生，曰無餘依。待彼生死之有、生，曰『此無故彼無，此滅則彼滅』。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，見其爲澹泊空寂而妙存之，則眞常、妙樂。言之非不成理，問者非不愛樂，而不知由於有之求在，生之不已，樂之無涯，世間有情心之想像成之！卽空行聚而見三法印，知禪、離欲、得解脫，古仙入之道也。唯此一道得清淨，無二亦無三。此所以『空

爲無二寂靜之門』，『離三解脱門無道無果』，『若諸法不空者，不動不出』。於性空緣起見三法印，曰正見，正見卽般若之異名。見正者，一切正，攝導諸行入一切智海。諸有欲破魔軍、離愛網、越生死河以登涅槃城者，非正見不爲功。識稠林、深坑、險隘、歧道、知魔窟穴、知彼知此者，乃足以克敵制勝。卽正見以當其志，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，翔實雅正，讚佛法僧，正語也。隨身三矢，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，勿爲魔嬈。此如行軍者，齊步伐，精戰術，嚴紀律，充軍實，敵人望風而披靡。禪觀經行，晝夜精勤，勇猛不羸止，惡生善以淨心，正勤也。不以小勝而驕，不以小損而怯，直入無難，克敵而後已。眼所見、耳所聞、手足所握，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，王師所遣，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。

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

上首，無所得為方便，行六度四攝以利世，菩薩也。三鳥出籠，三獸渡河，三乘共轍；智慧功德，相距不可以道里計；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，因為鈎玄、探本，述其法門之體系如此。（下附表三）

解脫道以慧為本

定

戒

(意)

諸法無我

遠離行空

正見

諸行無常

涅槃寂靜

(心) 厭苦向滅

↓(業)

僧和事

事當則心安

正命

正業

正語

正志

已利事

繫心則心攝

正念

正勤

心靜則慧發

正定

第四章 聖典之結集

第一節 王舍城之第一結集

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，純而不濫，則有賴於結集。結集，等誦或會誦之義；卽於衆中推出精諸法、律者，因上座之間，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。其結集之緣起者，初，摩訶迦葉，知佛滅期近，與五百比丘，自王舍城首途，由波婆赴拘尸那。途次，遇一手持曇陀羅華之異學，得悉釋尊已入滅七日。比丘之未離欲者，聞之多慟哭；無學者亦嗚然不樂。毘陀羅獨欣然曰：『大沙門在時，是淨是不淨，是應是不應，吾等恆爲所困。今者得自在，可適吾等意，欲作而作，不作而止』，大迦葉聞之，慨然。於拘尸那禮藝竟，思所以住持正法，以免後人之穢亂，乃以結集聖典謀諸衆，得衆所贊許，乃選得五百，以任其事。迦葉以阿難猶住學地，初不擬，以阿難在數中。衆比丘以阿難久待釋尊，多聞第一，故曰：『大德迦葉！應取阿難足五百數，此是衆聖意也』。迦葉以衆議，允之。議定，大迦葉與阿那律，分率聖衆赴王舍城。以結集事告阿闍世王，請於城

北七葉岩修建精舍以安衆；並於結集期中，日供飯食以免乞化之勞。阿難一人獨行，遇毗舍離，於迦葉寮致其悲感之思：『世尊已涅槃，我今正欲依附，云何持我作疥癩野干？』心生不悅。乃專精行道，斷髮結髮無髮。誇耀漢已，往王舍城預結集。是年夏安居中，集和合僧，以迦葉等爲上座。先推優婆塞高座，誦出毗奈耶；次由阿難誦出修多羅，（達磨）大衆共誦，定爲佛說，凡三月而竣事。（見音傳凡七月）時佛滅初夏，卽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；或加雜藏爲四藏；（增一經序）或言開雜藏爲雜與菩薩而成五藏。（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，優波離誦出毗奈耶爲後代一致之說，確實可信。至於阿難達摩論藏之結集，則吾人不敢遽以爲信史也。何者？微特大衆律、五分律之所不載；卽載其事者，如四分律、善見律，亦附見於經藏之末，而不明結集之人；卽明記結集之人者，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

誦者及作者

論典之內容

部別

集藏傳、分別功德論

迦旃延撰以呈佛

（意指毗勒）

大衆部傳

十誦律毗尼序	(不明)	五戒等一(意指法蘊尼論)	有部傳
智論	阿毘曇		
毗奈耶經、事西域記	大迦葉波誦		
四分律、毗尼母論	(不明)	難經等五分一(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	銅鑠部傳
曇諦部執論疏	富婁那誦	(不明)	(不明)

五百結集，大迦葉實促成之。其學功偉業，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；縱聖者雖欲，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，歷廿五竿而不離，稱逐佛轉法輪者，允推阿難。大迦葉不懷於阿難，佛世已啓其機，佛滅而其跡益著。佛論迦葉以爲衆說法，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齟齬，阿難告以『且忍！尊者！此年少比丘少智』。而迦葉竟以『汝且默然！莫令我於僧中間汝事』答之。因衆以抑阿難辭鋒咄咄，若不知有佛在者。像羅難陀尼不滿，迦葉之先阿難

說法，謚以『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』。迦葉受窘於尼衆時，卽謂『我不怪汝等，我怪阿難』。蓋迦葉頭陀第一，嚴肅而好遠離，爲營生苦行者所重；阿難則多聞第一，和藹而樂化它，爲少壯慧解者所資。一則薄視女性，一則求度女人。個性不同，所見自難苟合也！常結集之初，迦葉不欲以阿難入數中，有把臂推出之說。雖以衆意而允之，猶責阿難以六突吉羅，竟以求佛度瞿曇瞿蘭家，不請佛住世等爲阿難罪，此豈持平之評哉！於結集時，阿難據佛遺命：『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發持之戒矣，今若棄小小戒，人不將謂沙門瞿曇所設戒法，以師逝而與曜俱消；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。以地則王舍爲迦葉遊化之區，以人則五百多頭陀苦行之侶，阿難雖『不見罪相，敬信大德，今常悔過』。若抑於上座而無可何，如此。夫忍結不斷以待佛，忍上座之責以竟其誦出經藏之功，柔和慈忍如阿難，洵不可於也！

大法結集竟，尊者富婁那引五百比丘自南山來。大衆告以『曇摩毗奈耶結集已了，宜共許此』！富婁那曰：『諸德清集佛法，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）富婁那謂釋尊制而復闕；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』，因有繁微細戒之諍

。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，雖未克盡攝入意，然上座迦葉爲時望宗，講法阿闍世爲摩竭陀之主，當時既無較完善之結集相頌頌，故仍爲一般所宗信。惟律重根本，道通兼濟之思想，自由布於人間而已！

第二節 毗舍離之第二結集

佛元百年間，佛弟子傳持不絕，聖教之化力日張。自波吒利弗城（或譯：波利、波多、波多羅弗、波羅離子）沿恆河而上，經拘舍彌、摩偷羅，而西北及於印度河流域，西達德干高原。東方則毗舍離之佛教日盛，與波吒利隔河相望，形成東西兩系焉。當第一結集，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。見跋耆耆比丘，布薩日，以金鉢盛水，白衣來，輒呼曰：『諸賢！其施大衆以錢！大衆將以此賄易而需。』耶舍不以爲然，不受分，且明斥爲不淨，申其理於白衣之前。跋耆比丘以耶舍誹謗大衆，啓白衣之疑，議爲之作擯羯磨，耶舍乃西行。受畜金銀，爲引起結集之因，僧祇律卽唯傳此事。若依餘律，則不計此一端，謂跋耆比丘凡有十事非法云。耶舍去摩偷羅，訪三淨多於阿呼恆伽山，謀有以糾正之。又其訪精通法律

之名德雖多於僧伽者，其贊可。乃遣使廣集波利比丘之在阿婆提、(阿耨茶)阿闍提、(伐臘毗)沙旃(奢羯羅)及摩倫羅等處者，其下毗舍離以諭之。跋耆比丘聞之，亦遣使四出，以二波夷那(即跋耆)波梨二國比丘共評，世尊出在波夷那，願大德助波夷那比丘爲言。波利比丘既來，衆口紛囁，未敢取決，乃推代表九人(薩婆伽羅、離婆多、三菩伽、耶舍、修摩那、沙羅、富闍蘇彌羅、婆薩摩伽羅摩、阿耆多)以決之。時參與結集者，凡七百衆，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。傳說如此。

錢覺音等所述：常時之跋耆比丘，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。波利比丘乃被逐西避，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。九代表之共評十事，實未嘗獲得定論；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。國王不滿容比丘之少數固執，下令逐容，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護持而形成者。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，食時取著食中食之。淨，卽聽許之意也。二、二指淨。目影過橫中，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，在四一界住者，不必一布薩，得隨所住而各別布薩。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、不攪搖淨，未經攪搖之乳，卽未去脂者，得取飲之。八、飲闇樓礙淨，未釀酵及半釀酵之椰子汁，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，取其不礙解脫可矣，正不必一一與世俗爭也。四、五，疑出於僧事日繁，而多衆和合之不易。受畜金銀寶物之戒，緣起於摩尼珠髻聚落主，蓋禁其爲嚴飾也。故曰：『若自爲受畜金銀珍寶清淨者，五欲功德悉應清淨』。其銅錢貝齒等貨幣，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：婆瓊婆、婆沙藍等）阿耆多，（或譯阿夷頭）其人。藏傳當時有上座婆娑波，受納金鉢，夜遣比丘，持赴市中收集金寶施物，應卽薩婆摩伽羅婆；跋耆系比丘之一也。真諦等傳說五百結集時，別有界外結集，聚衆萬人，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，以戒王舍城界外結集之說也。阿耆多，譯無勝或難勝，與彌勒菩薩同名。四分、十誦，並謂阿耆多受戒五歲，本難預結集之席，以其堪任教化，精識法律，乃

立爲數坐具云，實爲九上座。二。其青年明達，廟身上座之座，可謂創舉。第一經序讀第一結集時有頌勒；大乘者每謂阿難與彌勒等築大乘藏，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。惟移此佛滅百年頃事，屬於第一結集，有未盡然耳！參加此第二結集之上座，除阿耨多外，不出阿難、阿那律、優波離。弟子，其時代不能後於佛元百年也。

第三節 傳說中之第三結集

一結集，有意見之異而宗分裂。第二結集，則上座、大乘已各爲結集。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，根據舊傳而各爲宗教聖典之整理。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，波陀釐子城有魔名衆賢者，作阿羅漢形，致僧衆共誣，凡六十年。有犢子比丘，集和合會而息其誣事，名爲三結集，時設法者爲難陀王云。此犢子系之傳說也。或云：佛元二百三十年頃，華氏城以誠住比丘起誣。阿瑟迦王迎目犍連子帝須而息滅之。集于比丘，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，於迦彌彌羅集三藏，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；貫攝義理，無非經也。以遮顯之相待而成，漸分流爲二：卽法之行善以悟入真實者，曰教授，曰法；法之止惡以調伏妄念者，曰教誡，曰毗奈耶。（律）法之與律，初非判然之二物；終釋尊晚年，此二者已大異其趣。教授之法，卽憶持釋尊斷片之開示，積練爲定型文句，轉相教授，曰句法。此類種之句法，佛世已有編次集合者，如篋耳所誦之叢品，（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，隨犯而制爲定文，半月半月舉行布薩。胡誦佛制，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，間及僧團之種種規制，集爲律藏，蓋卽承定法律分流之緒餘，而編集之。後世所傳之經律，難以學派之言，互有出入、增減，編組之次第亦不同。孰爲聖典之舊，孰爲演繹引申或加入者，極難言！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，當部派分派之頃，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類，又各分「毗尼」，「雜跋渠」，「威儀法」之三。此比丘律爲主，次比丘尼律之不共者，頗合於當時佛教之精神。較之上座分別說系諸律，次尼律於難度之前者爲當。卽其三類之分，既合於「學販

儀，學毗尼，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，卽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；卽出入最大之衆學法，着衣及受食等事，亦大體從同。分別戒經以下，諸律極開合之異。僧祇本作「雜跋渠」與「威儀法」之二，雖不必卽古本之真，亦較爲近古。何者？一、僧祇本之雜跋渠，標齒而牒釋之，隨事類及簡樸而次第徵嫌雜亂，此切編之應爾也。二、雜跋渠卽相應品，卽隨事之相類而類別之；威儀法多爲日常生活之拾遺。此與五分律之十九法，四分律之二十雜度，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，（卽雜跋渠）十誦律善誦之初分，並牒句而爲之釋。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，則以五百結集及七百結集屬其中也。此毗尼之本母，淵源有據；準此以比較諸家之廣律，則開合演變之迹，歷然可指。一、嫌其次第之微雜而改組之。演繹補充之；集出受具、布薩、安居等大事已，雜跋渠中所遺之雜事與威儀，五分律集之爲雜法及威儀法；四分律集之爲雜雜度及法雜度，猶沿用其舊名。有都律合之爲雜事。其雜跋渠中之結集事，四分律並以之嚴雜度之末。此因雜跋渠及威儀之舊而改組之，故雖緣起次第多異，而大體體同。二、卽此整理者，嫌其未盡而施以抉擇分別：（初附於諸事中）或分別波羅夷及僧殘；或及於波羅提木叉之全；或及於雜度；或增一爲次。如四分律之誦部毗尼、毗尼增一，十

誦律之優劣。蓋其律之舍利弗問，並僧祇律、五分律之所無。此蓋後人之分別，藉優波離等以自重，文經後出，宜其有無出入，遠不相及也。十誦律之善誦，本抉擇分別之作，而保存雜事之古迹於其中，使吾人得以推見僧祇律之近古，何幸如之！

此，學派分變項之律典，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；有犯而宜演者，榮爲波羅夷；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，集爲不竟；此三重罪也。有犯而宜懺悔者，集爲波逸提；波逸提中，有以資具之與它屬已而成犯者，鼠物應捨而罪宜悔，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諍。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，此二直宜爲後學者學習之方便而附益焉。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：戒者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，僧事連類而鳩集之，曰雜跋渠，末附以五百結集之記載，猶書籍之後記也。七百結集者，取而詳審董理之，又附記二百結集事於後。此下之種種，多威儀事，附麗於雜跋渠之下，殆七百結集之後，

阿恕迦王之世乎！諸家雖分之爲二，有部但總名之爲雜學，猶可見古聖之唯一意。錫蘭島史謂「大衆之徒，乘甚深經律之一分」，可謂以不病爲病者也。跋耆等法受自五十部之戒本，（或已包括七滅諍在內，實即暗示七百結集時之跋耆系。彼等繼承小戒可捨及富婁那系之精神，嘗得大體而不務瑣細。佛、舊傳、律文爲已足。）參考學派之分裂，當波、系出五則反是，深入微細而至於繁瑣。比丘慣習之生活，事無鉅細，一一爲之審定。前據於雜跋耆之後。次第之雜者整理之。事理之不詳者分別之，二座系律而律之古聖久已離然，此威儀等事，非謂事事出，固亦有傳世其制者。大衆系於律，本爲舊者；迨波利系得傳，大衆系亦不得不稍事擴張矣。七百結集之律典，固可從而談，官則吾不知。然學派未分，要當無大異也。

緣起

經分別

波羅夷

僧殘、不定、捨墮、離

對悔

比丘律

衆學法、七滅諍（附）

雜學

毗奈耶

雜跋耆

結集後記

威儀法（附）

比丘尼律！出其不共者

遠唐卽許多羅藏之結集，據其書所載：備述西北印之薩婆多部，唯雜（亦譯爲）中、長、增一四阿舍；餘部則有第五部之雜藏。雜阿舍，隨部義之相應者，類別超次之，如處與處相應，界與界相應；義相應而文則破碎。中阿舍經文不長，短。長阿舍則經文甚長。增一阿舍，以數部次而纂經，一面二，二面三，乃至多法。雜藏，或爲四舍所攝，或爲四舍所出；內容多出入，證論之所在也。四舍之次第既有異說；各家所歸之經文，亦具缺不同；編制亦異；學派之異見，固不僅解釋不同而已。

	銅	鐵	部	化	地	部	法	藏	部	大	衆	部	有	部
長阿舍	一、梵動經等	一、增一，增十一，大因緣至梵動	一、梵動，增一，增十一，帝釋問經	一、	二、	一、	二、	一、	二、	一、	二、	三、	一、	二、
中阿舍	二、根本說經等	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、	二、
雜阿舍	三、五十六部	三、雜爲四衆天子天女說	四、雜比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷；雜天；雜帝釋；雜魔；雜梵王	四、										
增一阿舍	四、一集至十一集	四、一增至十一，	三、一事至十一事	三、										
阿舍														

部族之別。然亦有雜藏者，則本生、譬喻等，確有部族之差別可指。九部之說，各派所共信，而解說參駁，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（靈持南）、義品（阿達婆耆）、波羅延（過道）等。餘則釋尊及弟子之事迹，與句法共傳人間。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？儉伽論雜務大小，而古意猶彷彿可窺。其說四阿含，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。其敘雜阿含經之內容曰：『世尊觀待彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應；蘊、界、處相、緣起、食、諦相應；念住、正斷、神足、根、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，間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩』。此與『諸佛九事所攝』之說正合。此事相應教，大別爲散文之修多羅、與韻文之伽陀。（祇夜則隨文、義兩攝之）儉伽謂思擇聖教有二：『一、思擇素怛纒義，二、思擇伽陀義。思擇素怛纒義，如攝

事分及菩薩藏中說。其攝事分所說，卽雜阿舍之蘊相應事等。其思擇伽陀義，則十九雜舍八經相應文。釋尊法說之文後，初類集爲修多羅、祇夜、伽陀三部經，與今之雜舍相當，實無可疑者。雜舍之雜，卽當應義，與毗奈耶雜跋渠之雜正同。隨義類而鳩集成經，固原始結集之實則；若緣其文辭之無倫次，隨去一次因緣者，記佛及弟子之事迹，始終、本末靡然有餘。爲此緣故，後之賢愚因緣、百緣、雜寶藏經之一二事緣，卽其例。以事緣當爲說法之緣，故經人等以因八因事部起說解之。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。未會有者，明佛及弟子不思議之證德寄迹。此五部，爲釋尊景行之類集，與前三部迥異。優波提舍者，於法義之深簡者，辯問答而解說之。後世之論藏，卽胚胎於此。其傳十二部（或較九部經略後）經者，於佛弟子之開導釋疑，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，號集法句，或奪更張，要言佛典之精要親切者。此類之類集，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，譯見，山火頌，賢八頌，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，舉唱持南，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，有句經義、法句經、波

羅延經、雜難經、聖德經。(明缺護陀南)此等三法義精要之小集，於十二部經中，現掩而攝也。如釋之去句，或轉明顯掩而。智論云：「優陀那者，名有法佛應位而無有問者，佛略開問攝。……又如佛涅槃後，諸弟子抄集遺偈，……諸有集衆妙事，皆名優陀那。」優陀那有「集施」義，小集等陀南之類，後世何以此爲無問自說，非也。是法義之小集，則伽陀之後。其方廣經，與大乘之方等、方廣關係特深；古流雖不詳，似爲深法大行之總合。如是，集經等言行爲九部經，密多羅之初型，是部帙之部也。

二、演九部經爲四舍：五百結集，人少、時暫，釋尊遺言景行之未覓結集書，所在而有，則宜爲之拾遺。碎金、雜錦，非不濼然可觀，而雜碎難擇；說理者，簡淡而中下不及，紀事者，增華而或闕開生實；則宜爲之攝比綜合。於是或本相應之舊文，或取零闕之新義，演繹引申聯比之；雜以因緣、譬喻、生、大事、未曾有之紀事，構爲較長之篇什。以篇什之長短得名，曰中阿舍，曰長阿舍。其京始結集之事相應教，(修多羅、祇夜、伽陀)沿用相應之舊名，曰雜阿舍。增一之詞，便於誦持，佛世已有之。道長舍之增一、增十，集異門經，已曰增結集；增一阿舍，卽全以此數目之相次而組織之者。凡一事而再言於四舍者，雜舍則簡潔不決；中舍特大體用竟；長及增一則特詳，化簡潔爲長漫，平淡爲瑰奇。蓋去佛日遠，傳說久而想與富，此不難比觀知之。同一之記載，長舍飄移其說處於毗舍離，增一則又每移於舍衛，殆與結集之地點有關。演相應教爲四舍，與律典之更張，頗見一致。律則以雜跋

渠爲本，糅以因緣、譬喻、六生等，集爲諸健度，別之爲七法八法或火品小品，而仍名其遺餘者爲雜事。法則以相應教爲本，糅以記事，演爲長合、中合，而名其本教爲雜合。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，惟傳聞阿難彙佛說九分教而爲四阿舍。事則應有，人不必阿難。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，當仍有離四舍而爲集者。七百結集，聖衆初破，跋耆系與波利系，分化於東西。阿恕迦王時，因五事之爭而思爲融合。優波利系之深入西北者，（西系）與遊化中印者，（中系）竟見殊不一，佛教乃啓三分之勢。時彼此聖典，亦多所出入：西系尊離舍，中系推長合，東系（跋耆系）則重增一。（或作長合）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，離度和緩而折中。華氏之第三結集，雖猶符證實，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，雖小異亦視爲可留，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？源本佛說，展轉傳來爲阿舍，不名之爲阿舍，是異之也。分別功緣論謂「文賤非一，多於三藏，故名雜藏」；其部彌鹿雜，更非雜藏之舊矣！西系學者，堅拒雜藏，則知佛法多所零落，而甯缺毋濫。中系東系，則佛法務求其廣備，摭拾遺聞，未可厚

非。較此所見，各有所見。及其弊也，一則以匿，一則以濫；抉擇而取捨之，在善學者！阿
恕迦王時，文字之用漸宏，聖典似有大部之記錄。自此而後，四含畢成出入而大體已定。惟
雜藏一門，日見弘廣，初雖修多羅藏而別爲第四雜藏；又漸遷演而出摩訶衍藏及禁咒藏也。

第五章

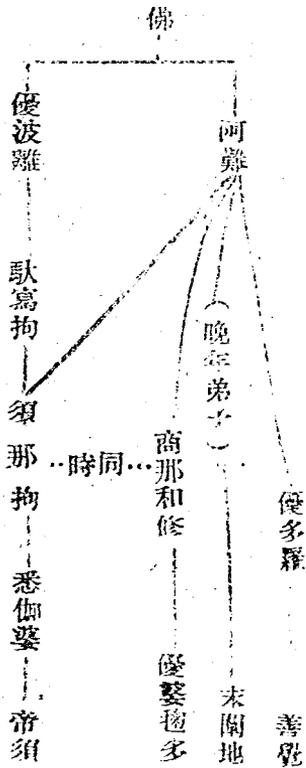
阿恕迦王與佛教

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，閔王子白鬱多耶跋陀羅王。自下而上，則阿恕迦王以前，有頻頭沙羅王，解陀掘多王，難陀王。其前之王統不詳，信古而闕疑，如此而已。銅鑿部者，則謂王卽位於佛滅二百十四年。自鬱多耶跋陀羅王以下，有阿毘提陀王，閔闍王，那迦連寫迦王，摩修佛那迦王，迦羅阿育王，迦王十兒，此下乃與難陀王接。詳記諸王在位之年，合於錫蘭王統、五師傳承，一若信而可徵者，宜今之學者多依之。然常傳迦王出百年後；銅鑿者亦傳此時有迦羅（黑）阿育王其人，並謂七百結集時之跋跋耆比丘者，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，曾父於死，陷兄於坑，置地獄之刑；其伐羯餒伽也，虜殺無算；鐵輪王以鐵車定閭浮，暴力可畏，人皆傳之爲『旃陀阿育』；旃陀，暴惡可畏義也。（黑亦惡義）迨重陶佛化，一變方政而爲德化，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。銅鑿傳誤以爲二人，視爲有百年之隔，非也。或者，雖覺二阿育之無稽，猶以銅

鑠傳之年代為可信。以迦王為佛元二百年後人。尋統一闍浮之迦王，與優波鞠多、末闍地同時，銅鑠部之善見律亦作此說。末闍地為阿難弟子，鞠多則其再傳；（分別功德論，謂阿難傳優多羅，優多羅弟子善覺，與迦王同時。）迦王與之同時，其不能後於佛滅二世紀無疑。嗣以五師傳承而論：七言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。彼初釋耶舍為耶須拘迦，次又曰「第二、須那拘墾毗尼藏」。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。



錫蘭之王統年代耳。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。銅鑠部之學者，必誤以此爲百年後之百十餘年，乃有『阿育王自拜爲王，時佛涅槃已二百十八年』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，取傳說中之諸王、諸師，製年譜以自圓其說。百年之差，其以是歟！於聲聞四大派中，於分別說系四部中，唯銅鑠部作此說。吾寧信古以闕疑（王統不明）曰：阿恕迦王唯一，登位於佛滅百十六年也。

釋尊入滅之年代，且附此一論。佛滅之年代，傳有七十餘家。我國古德，惑於星隕、地動之變，多用周穆王壬申入滅說，然此實渺茫難憑，時賢無信之者。推論佛滅之年，莫如依迦王即位之年而推算之。蓋迦王即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。近人多信善見律、衆聖點記（銅鑠部所傳）等，故出入於西元前四百八十年左右，今衡以迦王時代住持佛教之大德，派遣之傳教師，不立迦羅阿育王；故用小乘各派之共說，（除銅鑠部）馬鳴、（大莊嚴論）龍樹（大智度論）之說，信迦王唯一人，出佛後

百年。此佛後百年，部執義論及十八部論。同定爲二百十六年。前知罽得入滅之年，應爲周安王十四年。（西元前三百八十七年）本書據此爲佛元；與波斯之西元前四百零九年，克引及威下達之三百七十年頃說略同。

第二節 阿育王之政教

佛元六十二年，爲其教名王亞歷山大，以明文斯羅王之語、（時印度內亂甚）引兵侵印度。抵五河已，更欲窺窺恆河之平原，參以將士不欲東行，乃留守而歸。時有旃陀羅羯多（月護）者，出胥羅（孔雀）種姓，乘間糾合西北印之士族，逐竭其額守兵而獨立。之東下廣難陀王，統一中、西、北三印，再建旃陀羅帝位，是爲孔雀王朝；都于波吒釁多歲，時佛元六十七年也。越四年，彼利亞王塞留克斯，爲旃王所逐，逃還阿富汗斯里以居，並遣使與加斯迭墨斯駐波吒釁子城。其人記當時所聞爲一書，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，又二十五年而阿恕迦王立。時佛滅已百十六年矣。迦王未立頃，嘗西平咀文斯羅之事變，頗得臣民之好評。賓王病篤，羣臣擁立迦王，拒太子修私厭而死之，賓王用是憤憾死。迦王承祖，父之餘緒，雄才大略，討伐不臣，開印度統一之局。威聲蓋域外，東之緬甸，南之錫蘭，西北之馬其頓，彼利亞、埃及等，並畏威懷德，遠承其教。孔雀王朝大業之成，外由希臘文明之輸入，而內得力

佛敎者尤多。嚴階級，崇祠祀，當咒禁，尚苦行，凡此印度文明之積弊而幾乎無可救藥者，初期佛敎無不一反其所行。佛敎初行於恆河流域，次及西、北印，孔雀王朝則據此而興與立，以視二百年來，一任波斯王朝之蹂躪剝削，印度民族之融合精神，已有極大之進步，非佛敎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，其盛衰與佛敎相終始。吾人於此，不特引爲佛敎之光榮，亦引此爲後期佛敎之遺憾也。

迦王初立，羣臣以擁戴，多有以此驕王者，乃大釋以清厚側。兄弟多殺殺，卽隨地輸逝（亦作帝須）出家爲道，似亦不得其善終。兵鋒所至，虜殺無算，初期之暴力政治，縱不若記載之甚，要亦無弊諱飾者。王灌頂之第九年，始歸三寶爲優婆塞。並刻石以誌悔：『爲王者，必先自治而後能伏衆；人而不能勝自身之欲，焉能勝敵人？』啓發其信心者，或云海比丘，或云善覺，或云修羣摩稚兒泥瞿陀，出家爲沙彌，王見而有感，乃皈心佛敎云。就王於佛敎事業之熱誠觀之，則王之正信佛敎無可疑；然於婆羅門敎，耆那敎等，亦予以尊重維護。蓋迦王之心自中，宗敎乃廣義之道德，雖有淺深其間，而同以導人爲善爲目的，心胸廣大，信佛而能予異敎者之信仰自由與尊重，非褊急政治家之可及也。王沐佛敎之化已，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，歷訪各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，凡數發勅令，謂真正之勝利，在宗教而不在于武力云。王有爲佛教四衆弟子特發之勅令，名築師那者，勅刻石於巴羅特市附近之山頂。其勅文舉佛說之七種法門，以勸佛弟子修學者，其一、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、部支底沙之間，七、始於妄語之羅闍羅教誡。王灌頂後二十年，巡禮佛陀及佛弟子之聖迹；自波陀魯子城北上，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，至拘一那之波羅提處。於道中愈大石柱五處。其藍毘尼園之石柱，上刻馬像，今猶存下截，刻文亦明白可辨，略爲某年，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，遍布闍浮。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，唯桑琪之一聚，婆羅呼之一塔。又王所建之石柱，分有銘，銘錄二類。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，至今日仍有極大之價值也。王信佛法切，三以闍浮施；見摩西陀、女僧迦密、阿堵耆，並先後出家。派名德宣化於各地。晚年，王被抑於王子及大臣，懷恨不得志，以半庵摩羅果率鷄園寺僧而卒。『崇高必墮落，樂會要當離』，無常法爾，迦王之所信，所行爲不虛矣！時佛元百六十二年也。

第三節

迦王時代之佛教

七百餘集時，某王助跋耆系，而有大衆之結集。迦王都波吒釐子城，跋耆系大興，然跋耆系亦日形活躍。說一切有部傳王因耶舍之說，迎優婆塞多於摩偷羅之優留蓮茶山；王之祖聖迹，建塔婆，習耄多等教之。善見律儀謂因婆耄多知僧事，助王營建云。銅鑲部傳，王因積疑求決，迎摩偷羅阿窰河山之目健連子帝須。凡此皆波利系也。王于摩哂陀出家，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。此是見迦王之於佛教，雖或尊帝須，而實無所偏黨。付法藏傳，謂一會犯逆罪而精進三歲之比丘（與婆沙論之說大天相合）往見優婆塞多，耄多不與語。有部學者之於大天，備極毀謗，並謂迦王黨於大天，聖衆相率而避迦。彌羅云。此又可見深入西北之波利系，與跋耆系積不相容。常迦王之時，王意平等，而有部幸爲跋耆系及波利東系之協調所抑，實不勝其憤懣也！目健連子帝須，舊傳所不詳。惟識身足論，破目乾連之過未無體，似卽此。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。毗地奢，廣行流布我之正法，其卽指優樓曇茶山，有僧伽藍，名那馳迦，於彼當有比丘。毗地奢，廣行流布我之正法，其卽指此帝須歟。能一切有者，傳迦葉至優波耄多，凡五師相承。銅鑲部律，傳優波耄多至帝須之五師。（見上表）實則帝須卽阿難之三傳弟子；初共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。

銅鑲部者脫（真翻淨海來，所傳當亦本此）迦王尊信佛教，外道歸於衣食，多造逆佛門

，以外道流入佛法中。佛教因之起諍，摩竭陀大寺難園內，不能和合說戒者凡七年。王遣使勸和，不聽，使者怒。僧衆。王聞之，大驚，至寺悔過，問使者以應得之罪。或曰：依王所命，應王得罪。或曰：王無殺意，使者得罪。或曰：兩俱得罪。王大惑曰：誰斷我疑？諸比丘推自梵志子帝須，於是遣使迎之於阿然河山。王從之，謬受佛教，知其爲分別說者，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，恐剪除之爲害佛法，乃別建寺以處之。僧衆清淨已，集學德兼備者十人，和合說戒，並結墓三歲，即銅鑿部所傳之三結集也。然此事可疑，試舉其異說而辨之。

銅鑿部傳說

諸學派傳說（除大衆系）

佛滅 毗舍離七百結集 迦羅阿育
百年 十時分二部

佛滅 毗舍離七百結集 國王不明
百年

佛滅二百 賊住比丘問諍 達磨阿育王時

佛滅百十 船主兒大天諍五事 阿育王時
六年後 分二部

佛滅二百 大衆部分出東山等六 大華氏城第三結集

佛滅二 大天諍五事 國王不明或作妙雲王時
百年滿

大衆部分出東山等三部

銅鑿者所傳賊住比丘之辭，爲東山部等之因，爲佛滅二百年許事，與有部者所說大同。

然有爲以此爲後於迦王且四五十年，亦不其勝住。銅鑠者以此爲法阿育王時頗不合。詳東山等部，銅鑠者目爲案達羅學派。案達羅爲大天教化之區，時大天未行，何得有案達羅學派之分？且銅鑠者傳佛滅百年至二百年，佛法成十八部，則十八部之分，先於迦王矣。迦王所遣之傳教師，與五部等分裂有關，灼然可見。迦王既不應後於佛元二世紀，當時之爭，亦不應與案達羅學派之爭相濫。舊傳優婆塞多後，律分五部；時趨多猶在，五部將分，應爲分出東山等末部之爭也。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，分別說，一切有）或四派（大衆，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（分別說）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。如其於雜藏，卽是其例。現存之僧祇律，亦與銅鑠者相近，波逸提九十二，衆學法僅七十左右大衆系稱「惟大天一人是大士，諸餘皆小節」；銅鑠者亦尊爲名德之一。有部傳當時王黨大天，帝須亦取得迦王之尊信而有所論說。迦王時佛教之爭，乃大衆系與分別說系相協調，與波利之西系共爭五事也。銅鑠者視迦王爲二百年後人，因與二百年後之爭相混。傳說帝須於此時集千比丘結集三藏，餘部曾無此說，似亦渺茫難信。或可其論三藏之疑，述他立自以成書，如所傳論事之類。

迦王之前，佛教猶局促於恆河流域，間及印度河；以迦王之誠護，佛教乃一躍而爲世界

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，嚴道德宗教於政治，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。雖維持和約僅五十年，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。正法官所定之國家及國王之名，見於穆罕之刻文者，有敘利亞之安提柯斯，埃及之度萊梅，馬其頓之安提亞那斯，克萊奈之馬迦斯，愛庇勞斯之歷山王；（此上卽希臘五王國）以及北印之健陀羅，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；遂至佛元千年，波斯猶有佛教僧徒。晚近各該處之考古及發掘，並發現久已湮失之佛教。希臘五國，乃耶回發祥之地；彼二之自猶太教而演化爲世界宗教，不應忽略佛教深大之影響。尤以基督教爲甚，不特博愛、和平，卽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述，亦卽喬述摩之音轉云。其在東南者，南印佛教自發達，促成案達羅民族之勃興。王子摩訶陀，王女僧迦施他之去錫蘭，其成功尤大；錫蘭王國接受佛教，且更傳播於緬甸、暹羅等地。巴利語系聖典之保存，維持初期佛教之形式以迄現在，皆難能可貴也。其東北方，隔於崇山峻嶺，弘布稍難。舊傳秦始皇時，有室利房等十八人來化；雖傳說無徵，然適與迦王之時代相當，或卽所派傳教師之一也。！

佛教至迦土而一變，前此之雖有二部，猶黏大體和合者，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。迦王房派之傳教師，亦不必盡為受命而後成行；在一方弘化之高僧，卽一而授以一方化導之命，如末闍提等，應是此類。諸上座受命者，率其弟子以行。此與學派之分裂，頗為可見。摩訶陀之與銅鑿部；末闍提之與薩婆多部。在當時雖未行學派之形式，然經一別之分化，卽形成分立。舊傳優婆塞多後，律分五部，實紀實也，以此銅鑿者以遼寧河青出十八派分裂之說，非吾所敢信！茲附迦王派道之傳教師及其教化區於下：

部	教	師	布	教	地	部
末闍提			彌寶、贊陀羅			南印之克什米爾等
摩訶提婆			摩訶提婆陀羅			南印之寶賈爾等
勸修多			婆羅婆私			東非、或云在青印
曇無德			河波調多迦			南印之蘇末魯以北
摩訶曇無德			摩訶剌陀			南印之孟買

摩訶勒多	摩訶勒多	阿富汗以西
末示摩、迦葉波	雪山燈	尼泊爾等
須那迦、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

佛說一味之教，以七百結錄，初分爲毘大衆部及毘上座部，謂之根本二部。次於佛元百三十二年，於上座部出分別說者，合爲大衆、上座分別說及上座之三系，成鼎立之勢。迨大天等率衆南行，其上座系之僧徒河北岸及雪山饒而東遶智，別出犍子部。其在西北印者，自稱說一切有以別之，成四大派。寄囑傳云：『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，則大衆系在南印，說一切有系在河北印，分別說系在中印，犍子系則在中印之東北亦聞及西爾也。



五百結集時，在阿闍第一之阿難，說小小戒可捨；辯才第一之富婁那，說內養等八事可闕

。以編頭飾，一之迦提，音律，一之曼提羅，似有問答之義，象多不譯河神之辭。佛說且數年，迦提諸音阿難以不詳律制如意，諸婆羅門當以其用非變而論，不必，此等律一戒律於開，感音，一音之上應，譬，則顯感耳其也。時釋尊涅槃後，夫其部別之名，而成慧之各有所重，實覺分化之緒矣。祭之業者，法宗河羅，律道或也，即也。且，法律雖等感，而未覺，軒經者，七，結通時，波利者與數者亦相在，亦不謂彼以智慧之律，律與德修其判決十亭，一皆聖教還復其相合濟濟者，於律無一，所傳，皆謂其宗並謂數者系家也，且或受顯於說舍釋。其實系自行兩端，初為二部之分，波利者之義，上座，釋上座部。波利者系至萬人，釋大我部，佛教僧制，尊上座部尊大德；行，現，食，亦以波利者，尊上座部。羯磨則集衆，齋語則集衆，蓋大衆也。僧制尊上座部尊大衆，亦之，餘存，難之則高矣，必相資成而後可。以上座部者，急於己利；蓋律則實乎受持；讀經則實於所長，而常失於泥古。大衆多少壯，實於爲人；蓋經則貴乎巧便，發曇揚厲是所長，而常失於好異。佛世之相資相成者，百年而相參，皆載一僧事決於大衆，大衆之勢必日強；非上座部傳統之可限也。然經上座部重大衆，必至尙威情，薄理智；號新好異，尚莽說變而後已。此二部之分，大衆系及分別說系，皆置於戒律之技是；統一切有與種子系，則視其教理之爭，現應兼有之。然二部分裂之初，律輕重於法，蓋多聞者起與持律者共息。大衆系於律，貴得其大體，而上座座深入其微。得大則兩邊皆通，作法務簡；或不免於耽賂。入微則兩邊皆嚴，作法務密，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，乃分裂之一線，非其本也。大衆系所傳，如舍利弗問經（參僧祇律後記）說：中印佛法，經一度破壞已，後有善王信佛，佛法乃復興。一長老比丘，增益迦葉結集大衆常用之戒律，佛教以是起誣。行箴以公決之，『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（四舍及雜）義。不知異門毗、無異門毗，了麟、來了麟及密意說，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，（無疑道）尼滂婆（辯澤）及本生一分，別爲更作而用異名。別爲僧服，條色皆異，各自緣會一。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；尊爲根本結集之舊固不可，直棄之亦無當也。本生之別作，則傳說之或異；服色各異，亦諸部同風；別爲制作，卽別爲結集。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（毘婆沙）爲近似；即次成大衆分別說，及上座三系。較不明分別說之所出，然尋其流傳之派，證以錫蘭之所傳，（分別說之一）可見其出於上座部，而取諸大衆系之書說成之。次於上座出一切有及犢子，此即合於義淨「大綱唯四」之說。上座系學者均爲，於大莊嚴論，序云：「當那，協丘丘，經說諸論師，（北方分別說系之主說）婆伽婆（一切有部）衆，牛王正道者，（犢子）是等諸論師，我等皆隨順」。此亦於教理其兩長寬勝，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，其義過不辭。分別說系之形成，即跋耆系之學說影響於中印之波利系。當迦王之世，帝須即以分別說者自居，世中於東西之間；其成立極早。學說之傳流，溯自諸婆承阿耨，優波離，近接耶舍，證諸繫之統也。犢子部（其論說可佳）弟子，佛經文有弟子二字之法系，真諦曾敘之：嚴險羅是舍利弗弟子，闍維子（犢子）是羅曠羅弟子，此部衆又是闍維子弟子。嚴傳說一切有部釋，傳自羅曠羅。婆沙論謂犢子部所說多同，說一則有，惟五六事少異，則犢子與有部爲同源者。然犢子系發揚之地，多初期大乘遊化之區；犢子之梵語婆提弗羅，與跋耆子之梵語同，亦與七百結集九代表之婆提婆同；不可說之真我，亦與大衆系之一心同。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，因大天五事之譁，佛法初裂爲二部。犢子系之正量部，亦謂佛滅

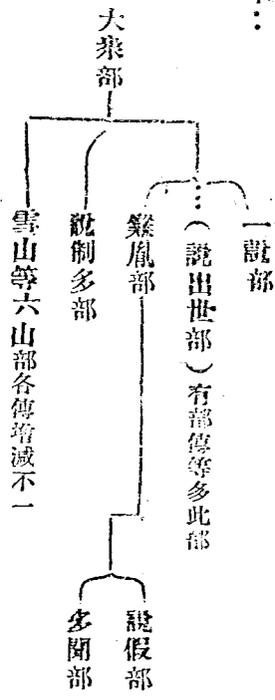
百三十七年，處化比丘，以五事破壞舊教成二部。實則分成兩派非初裂也。宗幹論以佛滅百十六年，迦王居位；正量以五事之事在百三十七年；此與善見律之遠磨阿育灌頂於佛滅二百十八年，滅跡於二百三十六年，相距適為百年。當時有大德大天在，則知同其所指，惟銅錄部多算百年之誤耳。迦王之世，亦二部初分，已概為四衆，此如異部宗輪論云：『是時佛法大衆初破，闍因四衆共議大天五事不割，分為兩部』。異部之部執異論云：『如是時中，大衆破散，破散大衆，凡有四種』。（羅什古譯唯三，）當時有四衆之存在，固明甚者。獨伏天、遺棄等，並謂佛滅百十六年，佛弟子以四種語誦戒，佛教乃裂為大衆、上座、說一切有、犢子四派；與『大衆破散，凡有四種』之說合。其說四派云：一切有部以雜語誦戒，承羅騰羅之學說；大衆部以俗語，承大迦鞠之統；正量部（犢子系之盛行者）以雜語，承優波離之學；上座部以鬼語，承大迦旃延之學統。此以師承及言部之別，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，而聖教乃為碾破之實。樊譯宗輪論之四衆，即『一龍象衆，二邊鄙衆，三多聞衆，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。惟是凡夫誦破戒者，名邊鄙衆，大天之類也。善持佛語滿經師等，名多聞衆，尊者厚善（阿難）之學徒也。深悟幽宗，有道可稱，名大德衆，即阿說達諸諸大德師，受空清慧（富美那）之學徒也』。此以師承分四衆，與遺傳大德。或譯龍象衆為『大德衆』，其義部亦相得，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、師統、語言不同之四衆存在，可矣。四衆證五事而二分部者，曰雖有四衆共證，其或費或否，不出向大衆也。有部與犢子部否決之，大衆及分別說部（後之靈山部，併此有明文，飲意，法搜證或亦許之。）贊同之，有南大流則可，南視爲初分大衆上座二部，則非也。自二面三，三面四，則衆證五事，形成南大流之對峙。有部犢子部被抑，趨主同證於大衆及分別說部。五事之唱曰大天，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，世友之異部宗輪陰所說，可簡曰有部傳。文殊師利問經，舍利弗問經，藏傳之上座部說，並大同。錫蘭島史及大史等所載，可簡曰（南方）分別脫傳。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。餘若藏傳鬪伏天及蓮華之說，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巳。有部傳謂大衆初出一說、說出世，雞胤三部；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、西山著，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、玉山、義成山、西玉山等六部。則知本末六部，據其初分而言；後時末派之分，要不出六山之外也。大乘傳附大乘本末凡八部，即王大衆、牛住、說制多、雪山、東山、西山、玉山、義成山。於六山不舉西玉山；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！轉化爲大乘歟！依分別說者所傳，列表如下：



末派分裂之時節因緣，多難確指，其爲內積異見，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：大乘部學習住王舍城北之央掘多羅，以所見不同，初分三部。有好作概略之說者，如以一番說一切法，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，可勿拘於舊習，故頌曰：「隨宜覆身，隨宜住處，隨宜飲食，衰頹頹憊」。又以造磨在卽解成行以求證，學者爲己若爲人也，故頌曰：「出家爲說法，聽教必謙慢，須捨爲說心，正理正修行」。從後部三種姓爲名，曰雜亂部。雜亂部學者多聞精進勝餘部，其學風頗與中國之儒者合，菩提達磨從南天來，疑多所承襲也。探法律之本，是當尊法律者！然一切隨宜，其勢亦不可長矣！大乘學者，理貴多聞，行務簡約，故初期學派，多見理精深，行踐篤實，未可以末派之濫而薄之。次有阿羅漢忍皮衣者，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，從雪山來與多羅國。見大乘部僅弘淺義，乃具足諷出淺深之義，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。初住阿耨達池側入慧。佛元二百年頃來與訶羅陀國，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，今分別謂亦是世間假施設，故亦曰說假部。多聞、說假二部，並料簡舊說，融合新知；並以釋尊及門弟子從雪山來爲分部之緣；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，其取舍應如何其嚴！掘發新知，料簡舊說，探釋尊之本懷，推陳出新以覺世，亦理所應爾；然不應濫同佛說，用爲教證！（以阿毗達磨爲佛說者，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。劇致夢中之所見，定中之所覺，一一視爲佛說。相拒則部執紛然，相攝則瓦玉雜糅；僞弟子何可不深思之！祀皮表仙人與唱優波尼熬曇實學者同名，或謂此卽暗示外學之滲入佛法云。

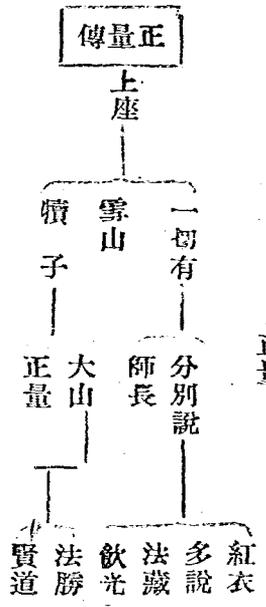
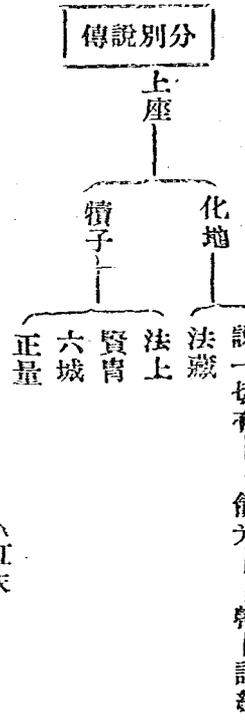
二百年猶已，承大天之學考，又多漸分裂。迦王之世，大天創說五事。大天住雞園，於布薩時，誦其五事之頌云：「餘所誘、無知、謗預、它令入，遂因聲故起，是名爲佛教」。波利西系之學者，指爲異端，因此起諍。有部等爲大天系所抑，乃毀其造三道罪，以五事邪見欺學衆，如大毗婆沙論九十九卷說。大天之學總毀譽不一；其所傳五事，亦辯說歧異，姑略言之：「餘所誘」者，天魔醜婦阿羅漢，令於夢中漏失。（銅鑲者作「餘附與」，意謂天魔化作不淨，以啓羅漢之疑也。）「無知」者，阿羅漢有不染汗鑷知，不明事物之相。「猶預」者，阿羅漢有處非處疑。卽疑事物之是否如此。「它令入」者，阿羅漢不能自覺，要由師之開示而後能入。「道因聲故起」者，要痛感生死，賊唱「苦哉」，聖道乃得起。（銅鑲者謂證初果之聖者，於定中唱言苦哉。）前之四者，蓋以聲聞無學果爲未盡。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，聞音聲佛事之端，亦非上座系所許。大天受命傳教於摩醯沙漫陀羅，（今南印之賈索爾）流衍於炎達羅，馱那羯樂迦。（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

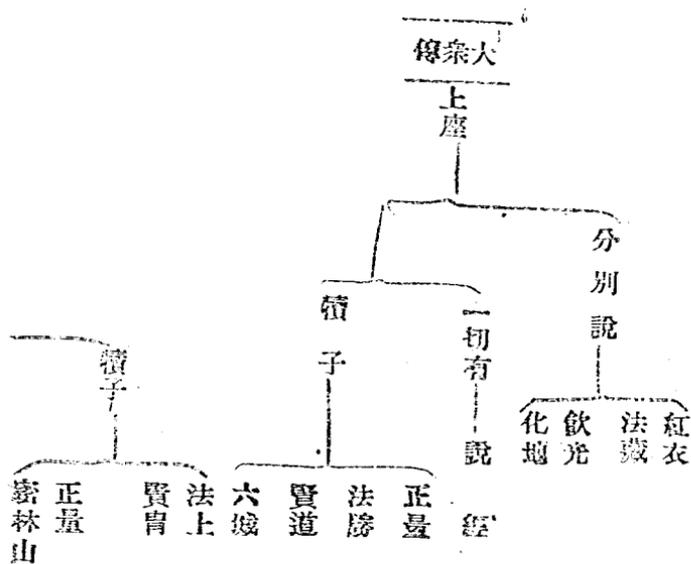
住得名。西域記謂馱那羯磨迦，一名大塞達羅，大抵側之東山、西山，有二古寺，蓋巖所成，舊屬於大衆部，應卽東山部，而山部之道場也。鶩音之論專釋，稱東山、西山、玉山、義成山四部爲塞達羅學派，其爲大天系之後學甚明。其分裂之緣有部傳謂「二百年時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天。於大衆部出家受具，多聞辯達，居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍，分爲三部」。銅鑿者以此爲達磨阿育王時事，不言大天，已見前說。烏史謂以迦王時賊住比丘之爭，乃有雪山等六部。參詳前說，其事實亦約略可知。大天乃迦王時之名德，遊化南印。數十年後，學者以環境之薰染，不無闖入達羅維荼祕教之文化。學不厭博，立說務新，大天系之學者本此大衆部之精神，乃形成種種之派別。有歸歸之於大天，蓋深惡大天之開其始也。其以重詳五事起諍，不可信；設以其諍五事而分部，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，而塞達羅尤強。佛元二百二十年，且北上以攻摩竭陀。大天學者之擴展分裂，以在塞達羅收權之所在地爲此情。銅鑿者以此爲迦王及波陀釐子城事，揆之事理有不可信者矣。

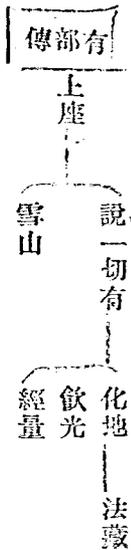
第二節 上座系末派之分裂

上座系末派之分，異部宗輪論說：「羅備所時，（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番年，思想多保守，乃得歷久而無異。然銅鑿說：

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、銅鑿、一切有，亦即於此時而顯分化；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，然律聞者而分別推衍之，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爲甚：茲先舉示於下而後辨之：







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成見，則學派之分，猶大略可見。正量、法勝、(法上)賢道(賢胄)六城(大山、密林山)四部，從犢子部出，衆傳所同。犢子部則有部傳附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，衆傳鑿證。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(銅鑲)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，以彼於上座系學派之分流

處身事外，不以自尊所宗之成見，層入其中也。於中分部說部之地位，應先予以審定，否則無從論之。銅錄者，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，卽分別論者是。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，皆名毗婆闍婆提』解之。見宗輪論無分別論者之名，其立心性本淨等同大衆部，或者乃以爲卽多聞分別部，或以爲大衆上座二部末派之合流，不知卽分別說部，卽波利之直系，爲化地等四部之本；亦爲分別說系學者之總名。其初，釋上座分別說者，嘗與大衆及上座（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，卽作『上座部經分別論者』。大衆成業論，謂卽赤銅錄部經中，建立有分識』。錫蘭傳來之清淨道論，亦有分識之文。此實銅錄部者，彼以上座分別說部正統自居，故或作上座，或言分別論者，或言銅錄，其實一也。顯正理論五十一卷之分別論者，立業果已熟則無，卽飲光部。婆沙分別論者之『羅漢不退』；（六十卷）『定無中有』；（六十八卷）『隨眠異纏』；（六十卷）『緣起無爲』；（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衆部多同，想像其爲大衆與上座末派之合流，而不知法藏部之『餘義多同大衆部執』；飲光部又『餘義多同法藏部執』；論事及宗輪論所敍之化地部義，同大衆系者十八九。分別說系之化地部，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。若歸上座三分論，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，自銅鑿部之南移於錫蘭，化地、飲光、法藏之難本宗而分化於大陸，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；迨後學派離輿，於此式微之舊宗，或判爲大衆，或攝屬上座，不復能詳也。（正量傳出入於大衆傳及有部傳，於上座系中，舉雪山又言分別說，誤，）有部傳不言銅鑿者，一在北印之山國，一在南印之海南，少所交涉而淡忘耳。銅鑿者之分別說傳，以上座分別說者之正統自居；上座與分別說及銅鑿視爲一部之異名，故但舉上座，不復言分別說及銅鑿。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最得其實也。

學派之分裂，乃思想集團之分化，雖有師承可談，而實不僅一二人事。其分裂者，彼此仍多有所同；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。勝耆系得勢於毗舍離，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，分別說捨而求其當也。繼之而起者，上座

部（除分別說之部）又總爲說一切有及犍子二部。說三世及無爲法皆有體，與上座分別說及大乘系之過未未無。現在無爲者不問。三一切有本於佛說，惟何謂一切有，則彼此異解；一分學說乃舉一切有以顯顯自異它，名說一切有部。然一切有宗，不必卽爲婆智婆沙師，彼特依三邊實有之說，差別無常而至於極顯者。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所出，非也。自三大系再分，經遠不詳，疑分別說系之分派爲早，卽迦王所遣帝教師之分化一方，可謂卽法藏等分部之始也。有剎師（或云國王）化地者，通吠陀聲明之學。出家爲羅漢果，聞取吠陀及聲明以莊嚴佛法，視同佛說。信其說者，從部主爲名，曰化地部。又有法藏（曇無讖）阿毘曇者，自稱以目犍連爲師，習經、律、論、咒、菩薩五藏云。從譯法藏之四分律，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」。阿毘曇遮那，乃文殊師利之陀羅尼，四分律有之，則法藏部之有明咒，信不疑也。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；或仰推目連（神慈）以證明咒之可信；或以破外對內而別爲撰集，與大乘系之多聞說偈同其作風。紅衣卽銅鑲部，由迦王子摩訶陀傳入錫蘭，得國王之信奉，改建眉伽園以居之。大陸佛法之變化，所受者少，故今巴利語系之佛教較淳樸；吾人亦得據之以想像分別系之初型。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，

卽上座分別說系所出之俱舍、法藏、化超三部，及一切有、摩訶僧祇律也。次犢子系之分裂者，犢子學舍利弗阿毗曇，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，唯依蘊施設補特伽羅之般實，及阿毗達磨之師承，與說一切有者異。迨犢子分離已，說一切有中之一分學者，不滿於論典之偏重，乃宣稱以阿難爲師，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，如以五根爲世界第一法，師其一例。宗輪論之所說者卽此；大毗婆沙論，亦審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。其實通舊說，演繹新知，頗多善巧。與之前後者，有鳩摩羅陀，（童受）住健陀羅（西），弗說轉部之芳塵，亦以經爲量；住瞻曇論等，因得經部譬喻師之名。西域記傳鳩摩羅陀曾受迦王之敬禮，後鳩摩羅陀國（在葱嶺之東南境）王，突以兵入健陀羅迎之移住羯羅陀，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，由烏菴國渡險道以入葱嶺而東來者，在佛元三百年。迦王之世，雖或未能越崇山宏大法於東北之大陸，然二三世紀之間，已迺葱嶺

之道，佛教之流布東方，固不待迦膩色迦王之世也。

第四節 五部、十八部

舊傳律分五部，而義淨獨闕之曰：『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，大集經以曇摩耄多、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遠者，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，菩薩婆多學者，以迦葉至優婆耄多爲自宗之師承；優婆耄多後而律分五部，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、迦葉遺、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；舍利弗問經舉『摩訶僧祇』，其味純正，並大衆部之古說。佛本行集經，屬法藏部。律分五部，似以此說爲最見古意。蓋分別說之上座，初與大衆及餘上座鼎立爲三。分別說者實律，又出化地、法藏、飲光三家律。其銅鑿部之傳於海南者，與大陸之關係不深，故傳者賡之。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。於分別說三家，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。

舊傳十八部之說，各傳共許而所說不同。玄奘承後期之說，以十八部爲末派，上座、大衆爲根本，合於文殊問經「十八及本二」之說，真諦文離其辭，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，合上座大衆於十八部，非二十也。若加後起之學派，其類實多。藏傳各說，一一求合於十八，而亦彼此不定。總之，佛教演爲十八部，於佛元二三世紀間，爲衆所周知之事實。迨學派更多，興廢不一，言十八者多無從確指，或加本二成二十也。其最初者究何所指，除衆傳一致者外，似難得決定之。

印度之佛學

第七章 阿毗達磨之發達

第一節 優波提舍、摩咀理迦與阿毗達磨

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，其中卽有佛說者在。論議第一之摩訶迦旃延，智慧第一之舍利弗，尤多用力於此，宜後世之言論真者，仰尊二氏爲師宗也。現存巴利語雜藏之尼弟娑，（解釋）亦是其類。佛滅後，論與漸出，與經律並立而三者，有摩咀理迦與阿毗達磨。此二者，以傳說之紛歧，辨別甚難。大論謂佛世有持摩得勒迦比丘，無阿毗曇；瑜伽論亦以摩咀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，則所謂摩咀理迦，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」。今謂摩咀理迦，（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

攝、相攝、相生。摩訶理迦，卽一一經而握其宗要；阿毗達磨，卽一一法而窮其深廣。二者雖非區別，佛世之使波舍兼此二，厥後初出之論典亦多兼及。迨阿毗達磨大盛，推衍分別或漸於枝蔓。於是一分學者，乃宗經爲量，撥阿毗達磨而意存摩訶理迦爲佛說。實則二者並多同源於佛說，演繹釋化於佛後，未可輒爲是非也。

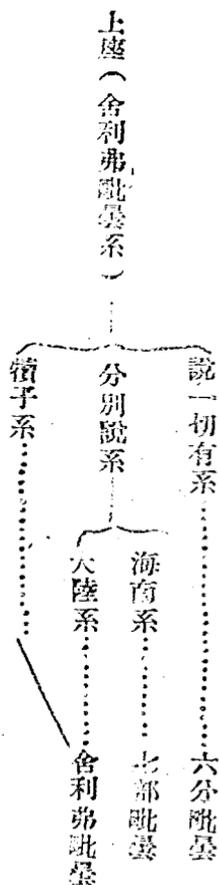
阿毗達磨，有廣略二義，此可於大論知之。廣則阿毗曇藏攝一切論典，略則唯是三門中之毗曇門也。原阿毗達磨之名，阿舍已有之；然究其所指，則旣非三藏之一，亦非但是無漏慧，實以「阿毗」稱美達磨中之極甚深玄者。古人以「增上義」、「讚歎義」超越、廣、大、無比之「長義」釋阿毗，頗得其實。佛法唯達磨、毗奈耶之二，故佛亦嘗以「阿毗達磨、阿毗奈耶」，形容法律之深玄者，此釋阿毗達磨者所應知也。後世之阿毗達磨論師，以無漏慧爲阿毗達磨自性者，以阿毗之「毗」，有明了分別義。聲論者謂「毗謂抉擇」。上座分別說系自稱分別說者，梵語毗「婆」閻婆提；錫蘭傳有分別論，梵語毗「崩」伽；（卽毗婆闍）其分別，卽阿毗之毗。此阿毗之明了分別，有直接親切意，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。攝論釋卽釋阿毗

爲繁分列。阿毗達磨者，卽分別論者，世人忘之久矣！譬論議師，或直觀法相，或抉擇分別法相，就其論理體悟之所得者，師資授受，以名句文身而分別安布之。以其分別法門，有合於阿毗達磨之含義，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，雖隨學派之分裂而日多，然惟特重阿毗達磨之說一切有部爲最繁，餘則寥寥可指。當佛法之初分二部，卽有二種論典之不同。在大衆部爲迦旃延之鞞勒，如大論敍各家之論典時，請佛世之大迦旃延造鞞勒，後世得道人，重爲刪略，大行於南印。分別功德論謂「迦旃延子撰集衆經，抄撮要慧，呈佛印可，故名大法（卽阿毗達磨）藏」。南印乃大衆部發揚之區，分別功德論是大衆部之論，鞞勒之爲大衆部根本論典，確然無疑，上座部用舍利弗之阿毗達磨，然自上座三分而後，其原本已無從確指，大抵依同一本論而相爲出入。大論謂舍利弗阿毗曇，犢子道人等誦習之。宗輪論述記，傳舊解正量等四部，釋舍利弗阿毗曇稍異；則犢子系本末五部，並用舍利弗阿毗曇也。四分律及毗尼母論，謂原集結真之論藏，爲有間、無間、攝、相應、處所五分，此與現存舍利弗阿毗曇之品目合。四分律是二藏部律，則知法藏部亦用此論。現存之舍利弗阿毗曇，立無中有、心使本淨、九無爲等，與婆沙之分別論者多同，可知本論不但爲法藏部所宗，化地飲光等分別說系，無不仰此論爲宗本也，今存之

舍利弗毗曇，多由五部、經我、與犍子系不適合，與分別說系執；二系並用舍利弗毗曇，而現存者，乃大義分別說系之所編也。此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、緣起、發趣、入施說、論事之七論。近人勸七論中較右之分別論等，見其組織形式與舍利弗阿毘曇有相似者。說一切有系，以六分阿毘曇為本，然此為智婆沙學者一偶之見；六分雖但為智婆沙學者所宗，而六分以外，並別有極重要之論典也。即以六分最古之法蘊是論而論，與錫蘭傳之法聚同者；其論蘊與舍利弗阿毘曇之同分，非同分，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導師，可見其亦以舍利弗毗曇為大而出入之也。



大衆(迦旃延、犍勸系).....
 大衆系之阿毘達磨，以犍勸(此云筏致)為根本。大論以之為三蘊法門(小乘三系)之

犍勸

一。其解經有說相門，對法門等，在卷一反三。要約。見，不若上卷毗曇之推衍分別。又謂『不解般若。入。勸門則皆有無（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』之難解。傳說摩訶迦旃延開宗之說。偃部，以聖道爲願力所引顯而體常不變；世間法虛妄無實，出世法（滅道）莫常實有，此其所以名『有無』歟！大衆系之論典，見於記或著，僅分別功德論，及覺取之真異論，餘無所聞，可疑。或謂『大衆部等本不認佛說有不了義經，解經之阿毗達磨，無關輕重，其辭自鮮』。非篤論也。詳大衆部許有雜藏，『文義非一，多有三藏』，部族之龐大，蓋不淺博采異聞已也！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。大衆部學者，以體悟，論理之所得者，或家傍古說，或撫給遺聞，或假據世學，大抵編集爲經律之體裁以行世。大衆系唱佛身無漏，佛壽無邊際，心性本淨，道體眞常，吾人因嘗實實之矣！大衆系論師及論典之鮮聞於世，實以此耳。分別說系之在大陸者，與大衆系之作風同。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；傳羅波作聖教要實論，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。其內容多長壽天之博聞古佛說，則亦有大衆、分別說系之化也。銅鑿部僻處海南，受大陸佛教之影響不多；故難藏積未大雜，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，頗以較淨。

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，奘傳目健連作，釋友之俱舍論釋，謂是舍利弗作。凡二十一品，品釋一經，與舍利弗毗曇之間分非開分大同。有部之言結集者，輒舉近事五戒爲論藏，卽指此論。六足論中，此爲最古。次集異門足論，釋長合之集異門經。奘傳以經出舍利弗所集，因以論爲舍利弗造；釋友則以爲拘絺羅作。文義明淨，論伽論間所成地之內明，卽演此成之。次施設足論，大論傳從樓炭經（長舍之起世因本經），目健連造，與稱友釋同；奘傳則作迦旃延造。本論初惟分別世間；藏譯者有三品而未盡，疑後人所續也。起世因本經，巴利文之長舍中缺。俱舍十一云『世施設中說』，舊譯卽作『分別世經說』，婆沙引此文作『如施設論說』。經之內容，與立世阿毗曇大同。出後人編纂。故或經或論不定。巴利本無此，則應出迦王之後。施設足論據此而分別之，出世履更遲；傳說之目連或迦旃延造，未可信也。次有識身足論，提婆設摩造。本論初品目健連造，破過未無證，似對目健連子帝須而發。次品補特伽羅蘊，破犢子不可說我而歸於六識，與帝須論事初章之我我相似。提婆設摩後於帝須，以出佛元三世紀爲當。更後品類足論，四品是世友作，四品是迦濕彌羅論師作，頗爲學者所重。世友是佛滅五世紀人，則本論之出孰遲矣。次界身足論，以十大地爲本事而諸門分別之，奘傳亦世友作，稱友則謂是圓滿造。此上六論，性質既不一，時代亦殊；以婆沙師尊發智爲本論（身）以六論爲輔翼（足）而其名大著。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；詳說一切有之論典，同源於舍利

堯阿毗曇，以法苑集異門論爲早出。其後卽演化爲三大流：一、佛元三世經。至那侯底之迦旃延尼子，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；不以三科爲本事，常以色、心、心所、心不相應行而辨其攝、相應、成就，極繁衍之能事。凡八經四十四納息，次第雜亂，不以組織見長。繼之而起者，如世友之品類足論，尊婆須密集論，並承其軌則，品目亦倣之。二、瞿沙尊者，（妙音）西域記傳與迦王同世。源舍利弗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，末附論品，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。爲之釋者不少，有四卷之極略本，有優婆扇多之八千頌本，一師之萬二千頌本，古世親之六千頌本，與迦曼彌羅之發智系，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、與迦旃延妙音相先後者，有健陀羅之譬喻尊者鳩摩羅陀，（童受）作譬喻論等，宗經爲量，不以發智論爲本於佛說，特唱「無爲無體」，「過未無體」，「不相應行無實」，「夢影像化無實」等，以抗發智論三世無爲實有之偏。有大德，覺天尊者，並承其遺意，如大德之「諸心心所是思差別」，「異生無有斷除眼義」，「諸所有色，皆五識身所依、所緣」，「化非實有」等；覺天之「色惟大種，心所卽心」等，並與譬喻義同。（經部非無論，但不以爲佛說，不以爲權證。）此三者，皆說一切有系之分化

，而譬喻系則近於大眾，分別說系。佛元六世紀初，發智系學者，集大眾誹毗婆沙論以釋發智。羅刹三系之說，而一一詳正之。近世友誼，而亦多不同，妙音猶有取捨，於大極，覺天、譬喻尊者之說，概加排斥。慧度橫，獨尊發智，而以六論助成之。婆沙出而譬喻師之分化日深，發智系與心論系亦不詳辯論。於是心論系之學者遂磨多羅。出佛元七世紀，不以譬喻者之離宗爲然，亦以婆沙之繁賡瑣碎爲難，乃取婆沙之精義，增補心論而成難心論，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；室利選多羅經部毗婆沙，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，守舊而莫之變改。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。有部之崇賢論師，不忍己宗之衰頹，作願正理論以救之，此當別爲論述也。

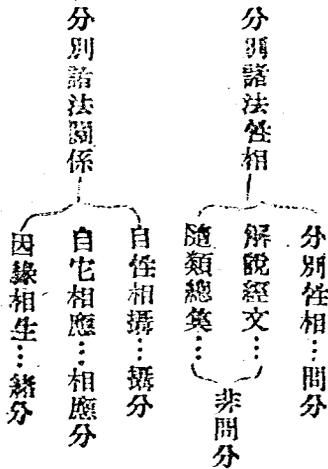
第三節

阿毗達磨之組織

明阿毗達磨之組織，可窺其性質之一般；卽略論選演之迹，亦得因以見之。上座毗曇以舍利弗毗曇爲近古，（法蘊論密論一本）凡五分，可析爲二類：一、分別諸法之性相；有分別法相者，依一法而分別其續體，以諸門問答以明其共相，卽分，凡十品。有解說經文者，卽非問分之業五緣起品，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，卽非問分之餘六品。釋經及類義者，並無諸門問答，故合爲非問分。二、分別諸法之關係

，又三：明諸法之自性相攝，即攝分。明諸法之自它相應，即相應分。明諸法之因緣相生，即緒分，而有多品。通品、因品，總明十緣十因。名色緣故識集，立名色品。喜愛集則色集，立結品。渴樂則受想行識集，立觸品。隨業感善惡報，立行品。心尊、心羸、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。又舍利弗毗曇之問、非問分，隨類總集之六品，實後代論典之初型。餘十五品，即有十二超越同法蘊足。緣法蘊論屬於解經，不足以賤阿毗達磨。以意論之，原始之阿毗達磨，並探阿舍而爲之分別解說，次以一經爲主而類集之，問與非問，似出有先後，而難確指，考緣合之，則諸論之原型宛然見矣。

舍利弗毗曇之組織



且觀甘露味毗曇系諸論，次以比觀前論。甘露味論凡十六品，法勝即依之而伴阿毗曇心論。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；以第十三十七無漏入品爲賢聖品；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。以甘露味毗曇前十五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，則卽演繹抉擇修多羅品以成之。世親之俱舍論出，與甘露味之原型轉遠。甘露味第一之布施持戒品，俱舍入之於業品。第二界道品，第三住食生品，第七因緣種品，俱舍依之別立世間品。第八之淨根品，列於行品之首，因改行品爲根品。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，散攝其義入諸品中。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，細尋之，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，如心論之四諸法離它性一頌，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，即總分。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合，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	問二 界	五 陰持入		一 界品	
非問 陰	非問 一界（總集）	六 行		二 行品	
（相應分，緒分，與行品相當）		四 業		三 業品	
非問 二	業（總集）				

	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 說住，衆生居 八經九 四頌 (又八經四之一分)
非問四 智 (總集)	十 三十七無漏入 (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>(證之 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</p>
<p>非問七 正斷</p>	<p>神足</p>	<p>十七覺品</p>	<p>念處、聖種、三</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 寤品</p> <p>八經十 三三昧</p>
<p>問七 不發根</p>	<p>非問十一 煩惱 (總集)</p>	<p>九 結使「禪智」</p>	<p>四 僞品</p>

問八 善根		問十 五戒		問九 大	
一 施戒		十五 諱之餘		八經 一施戒修	
十六 雜上		十六 雜下		九 雜品	
八經十一 類例、見、十三 識所識等		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，以雜蘊爲終，此與甘露等舉之後出雜品適相反。諸論次第每顛倒，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，餘不以爲類聚。發智以二十二根爲一蘊，亦唯於舍利弗毗曇之間分見之。後之

俱舍，卽依此而改行品爲根品。開分以四大爲等九品，而諸論無文。發智以大爲一蘊，蓋亦本此。見蘊，舍利弗毗曇缺，見甘露味論等書後之雜品，發智亦卽以之爲根。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，闍行品之相應、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。卽此以說世友之集論，品目極類發智，而雜亂遇之。第七之更樂，（觸）第八之結使，第九之行，三門之達類而及，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！

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，顧何爲佛後百年而異說蠱起耶？其原因固甚複雜也。師承有異，尊古與出新有異，文字、語言有異，上來已略及之，今請更言其餘。一、聖典之存異也：如佛說三界有「無色界」、似有情可有無色者；然緣起徧三界而「名色」、「六處」不離，有情依「五蘊」、「六界」立，不言有無色者。佛弟子取捨其間，莫不融通異說，而無色界之有色與色無成諍。又如戒、定、慧三學，佛或當機擲揚，學者從而輕重之，雖無不言三學而精神則異。諸如此類，不勝枚舉。和合必存異，因其所異而異之，學派乃繁興。二、性習之各異也：多聞者與多聞者俱，持律、神通、神通、論議與論議者俱，佛顯而樂之。同氣相感，此合彼離，事之常也。三、傳說之紛歧也：因緣、譬喻、本生、本事、未曾有。凡此佛弟子之事迹，諸天鬼畜之事迹，甚至世俗之傳說，佛弟子每失之未能甄別。不問其爲譬喻、寓言、神話、爲史實、爲妄說，概視爲史實而求其不違於教理。傳說既新新不窮，教法亦變化而莫可究詰。四、觀揚之不盡同也：所依之教典，所處理之問題同，以觀點之異，論法之異，而諸論亦異。此如同一物象，可攝爲不同之影片，作不同之研究。設得其當，

異說不紡皆是，正不必執一以非餘。然一失其重，則並存適足以爲病。學者出入昏攝，簡別之間，離合錯綜，學派日多。五、時地有異也：時者，釋尊以平淡篤實爲教，一掃空談與無義之行。佛元百年，僧衆猶仍身體力行之舊。迨迦王御世，佛教並政力而隆盛。爲學漸重外化，內外之證辨日多，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，遂成證論；此則與時勢有關者。地則環境文化之薰染，西北山地，樓實而接觸希臘、波斯之文化驗；南印富想像，其文化融神祕藝術以爲一；恆河流域，思想自由，夙爲異學爭鳴之場。佛教受環境之薰染，不無受其影響焉；六、僧制之崇高也：佛教僧團之制，以小區域爲獨立之單位。（界）於此中住者，專事佛法，事事從衆，卒不拒（犯罪者例外）而去不留，無彼此之分。治之以衆，化之以德，齊之以法，均之以利，自它共處之劇，莫以加矣！釋沙門融世界爲一體，而無權力，統一之組織，僅有文化、道徳即精神之聯繫。此崇高之僧制，適宜於學德崇高之理智生活，中人以下似不及。如證論而稍涉感情；或雙方並有僧衆爲之支持；或一方利用軍政者之權力；輒無法使其合一。佛教常有證論數年而不得和合說戒者，亦由於此。衆之，佛教重自由、德化，不願勉爲之合。其傳統精神，制是非不如得諒解，苦合不如樂離。『此僧也，彼僧也，如析金枝而分分皆金』。學派思想之分化，乃至以一頌之微而分爲四部，實與此制有關。此今之言僧制者，不可不知也。

第二節 聖德觀

學派思想之分化發展，如爲一系一派之別異論述，不如以論題爲中心而觀各派離合之爲當也。請先言佛陀：釋尊正覺緣起之寂滅性，卽人身而成佛。智極悲深，固有異於聲聞弟子，而況凡夫？然衣、食、起、居、少壯、衰老，以目視，以耳聞，佛在人間而猶是人也。卽人而成佛；智極悲深，亦唯實現於人間而後知之。卽生身而體法身，法身不離於生身，雖然無礙，佛固未嘗作隔別之說。佛弟子之在佛世，而對佛陀，曾無異說；然所見有淺深，不無偏以見佛相好身爲見佛者。釋尊之成佛，不以種族、相好、出家之生身，實以其正覺法性；是則依佛所說而行，悟佛所悟，乃真見佛之所以爲佛，亦卽「法身常在世間」矣！須菩提觀性空爲見佛；初果名初得法身；「見終起卽見法，見法卽見佛」。此則如實之說，佛世之舊也。自雙林入滅，遺教僅存；佛所覺法，卽佛覺之而成佛寶，賴文字而傳，文字固得法身之名。天竺人嘗謂「生身垂滅，法身尚存」；故以緣起偈內塔中供養，名之爲法身塔。去佛漸遠，學若不觀金色之身，沖淡簡實之法身，（聖教實理）難以滿大眾渴仰孺慕之情；尊敬之不已，而「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」之說起。卽以生滅人間之釋尊爲現迹，而佛陀寶爲常在、遍在、全知、全能之永存；此則上座系學者所不敢苟同也。大眾系於佛身之「不爲世法所染」；釋尊無一而不清淨，無非出世，無非無漏，故謂

佛以一音遍說一切法，法無不了義；念念遍知一切法；佛無睡夢；度有情之宏願，從無厭足也。然佛陀觀之崇高，決非純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根莖於聖典，百年後乃新芽怒茁焉。所謂潛植其根莖者，即因緣、本生、譬喻等，尤以本生談爲甚。大生談等，經百年來之傳說，或遺失實；然其源自佛說，則諸宗共信。釋尊於三阿僧祇劫中，行大行難行之菩薩道而今乃成佛。然無一處非修道之場；無一有情而不思濟拔，如何成佛偏於此土？有情之苦痛方深，釋尊先自入滅？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，如何從外道修無義之行？若以本生談等爲史實，衡以教理，則八間釋尊爲本體之垂化，非佛陀之實，以其視爲想像，無當視爲必至之勞。反觀上座系之經錄，說一切有等，多持舊說，然以信受本生談等，即本身已隱植其義。不能抉擇闡發菩薩之實道，徒知偏執聲聞，宜其終無以抑大衆之新潮，坐視其狂爛泛溢，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，自非凡常所可一蹴而躋。於是或謂「入第二僧祇即名聖者」；或謂「值迦葉時得決定道」。得決定道者，即不起欲想、恚想、害想；願生惡趣，卽隨意能往，化現同類之身而濟拔之。此以得決定已入聖者位，智齊阿羅漢而悲願勝之。初得決定者尙爾，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

；佛陀觀既不若大衆學者所說之崇高，故最後身菩薩，「猶是異生，密結未斷」，猶起三想。最後身且爾，況以前乎！此則以菩薩爲悲願勝於聲聞，而智證則不及，與大衆系異也。大衆、分別說系，不徒深化佛菩薩之聖格，卽聲聞之阿羅漢果，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」；則不得以行爲而判凡聖。阿羅漢爲餘所勝，猶有無知、疑惑，因它合入，則自亦不知其爲凡聖。此「龍蛇混雜，凡聖交參」之精神，大衆分別說系取之。說一切有及犢子系則不然，菩薩得忍以去，不生惡道；預流決定不退；聖者有自證智，不復於四諦、三寶起疑。嚴凡聖之別，不容稍事混濫也。如來斷障淨，聲聞弟子有餘習，此事實也。大衆系仰推如來，以聲聞不斷餘習而抑之，漸開抑小揚大之風。聲聞不斷之餘習，演化爲無明習地，與所知障，而佛菩薩所斷之不共障，因之成立。上座說一切有系等不然，阿羅漢之餘習，斷而猶現行，非不斷也。總上所遠以觀之，大衆系之於聖格，理想則崇高，行踐則寬容，輕聲聞而貴菩薩。思想多所啓發，而言不及實。於清淨大衆律制之保持，勢有所難，固不待大乘與密教之起也。

第二節 無我無常之世間

世間，卽空諸行之緣起，無明緣行乃至生緣老死也。佛嘗分別緣起及緣生，二者雖同指

十二支之因果，而以緣起爲「若佛出世，若不出世，法性，法住，法界常住」。大衆及分別說系，以緣起爲無爲法，緣起爲有爲法。說一切有及犢子系，則緣起亦是有爲，約因果決定說，說法住法住，非無爲常住義也。緣起論因，緣生論果，是二者之別。大衆系等以緣起爲無爲，蓋緣起是鈎鎖之必然，而推論其所以必然，必有一常住不變之理則在；因果生滅之必然，無非循此理則之必然而發現而已。緣起無爲，頗近柏拉圖之理型。彼以概念所知之理型爲有、爲實體，知覺所知之事物，爲成、爲生滅；與緣起是無爲、不變、實體，緣生是有爲、變異、現象大爾。顯此一般無爲法；有爲是造作生滅法，無爲是本然不生滅法，此二攝一切蓋。說一切有系及犢子系，唯三無爲。一、「擇滅」，諸有漏法，以智慧簡擇之力，離煩惱緊縛而得滅；此滅緣就所滅言，而意指不生滅之實體。二、「非擇滅」，則有爲法之不能復現起，非慧力之簡擇使然，但由緣闕。如此時本有鼻根嗅香引發意識之可能，然以專心色境，此意識不生。一切法在生滅中，此意識即永無現起之能；以後鼻識生時，迴非此時可起之舊矣。三、「虛空」，不藉因緣本自存在之無礙性，而爲有礙色法之於中生滅者，與近人之說以太大同。惟此虛空，亦有不許其爲無爲者。大衆分別說系立九無爲，而三說互異。大衆等四部及化地部，於三無爲及緣起無爲外，立「聖慧支住」無爲。八正道之龍離染而脫生死，稱古仙人之證，亦應有其必然之理性，常住不變者在。化地部又立「善法真如」、「不善法真如」、「無記法真如」三者；蓋謂善之所以善，不善之所以不善，並有真實不變之理

性。三性之現象歸差別，而三性之真實不難易極，是善。又立「不動」，指因緣以之經苦樂而顯之不動體。大摩部等不立三性及不動，而立「空無邊處」，「識無邊處」，「無所有處」，「非想非非想處」四無爲。空無邊之空，卽虛空。厭色界質礙物之相障，欣虛空之靜妙。無邊空成就，瞿生色之煩惱，離色界質礙而顯者，卽無爲，爲有情心行之所依處。然此心所依事，是極微細之色法，故曰無色界有色。緣識無邊處等三，例此可知。舍利弗毗曇：除「擇」、「非擇」、「緣起」、「四空處」、而外，別立「決定」及「法住」爲九，與案達經學派同。總諸家之無爲說而觀之，則「緣起」、「支性」、「法住」、「三性真如」，皆卽一切法之必然，而以此必然爲形上之實在，卽賦生滅以形而上之根據也。「不動」及「四空處」，則依心境之寂靜而建立者。以是，說一切有系爲樸素之實在論者，大衆及分別說系，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；迨經量部興，立無爲假名說，以消極之觀念出之，與實在論者相頡頏。諸法實相之爲真空、爲妙有，可謂以此爲濫觴也。佛敎所重在擇滅，卽涅槃無爲，在以慧力而得不生；此固可以有無論之乎！

卽一切生滅有爲法而論之，有有無假實之許。說一切有及犢子系，立三世實有；剎那生滅頃之現在法實有，未來法已有而作用未生，過去法猶有而作用已滅；此卽現實之存在以類過未之非無也。大衆及分別說系則不然，唯現在實有而過未非實。說經部同用二世無義而解

說異。此卽總有三說：說一攝有及犢子系，立體用義；法體本然恆爾，體之用未生，正住、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。說經部立種理義：不離現在諸行而有能生自果之功能性，名曰種子；種子不離現在之諸行，約酬前、引後，乃說爲過去耳！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，說一切有及犢子系，卽計之爲真實。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，謂色等六外處，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，水火隨報而各別。雖經部等猶計十八界之自體爲真實，然卽此而引申之，開境界無識有之先河。其以蘊爲假者，蘊是和合聚彙義，集合故非實。卽此義而極論之，凡有必因緣和合生，卽無一法而非假名。舊傳大衆系之一說部，卽曾作此說。佛教本爲常讀之實在論者，於正觀則唯性空之諸行。學派初興，多明實在。迨思辨稍深，色法極於微塵，心法極於刹那，卽一一法而論其和合大用，爲有無、假實所困而莫通。積長期之思辨，造三世如幻、諸法性空之說張，乃聞見佛意，無復

礙滯也。一切有爲法，略分色、心、非色非心之三聚。色法中，佛說四大及四大造；說一切有系等，以四大及所造之根處爲各別實有；經部師則說唯大無造。心法中，佛說心及心所；說一切有等，與心王俱時相應別有心所法；經部譬喻師，則說心所即是心之差別。非色心法，即不相應行，如生滅三相等。說一切有及犢子系，並視爲實有；大乘系等，則說爲不即不離色心之功能，無別實體。凡此有無之辨，皆學派諍論所在也。

有情爲本之世間，即感業苦三之緣起。緣起法生滅無常，無一恆存不變之自我，於前後生滅之間，究以何而建立自作自受耶？於生命之洪流，發見其前後一貫性，誠爲必要。佛說有情，依名色、五蘊、六界、六處立，不偏於色不偏於心，色心和合而情識則爲其核心。說一切有及犢子系，依有執受之蘊、界、處和合相續，施設有情，以之建立業果前後之移轉。藏中說一切有部，以法體一一恆住自性，不可說有我；作用則剎那生滅，亦「無少法常從前世轉至後世」。然依此生滅用之和合相續，說「有世俗（假名）補特伽羅，說有移轉」。此假我之前後嗣續，如滅相次而遠望似一也。犢子系立不可說我，「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名」。此補特伽羅，依蘊、處、界施設，即體起用，用不離體，故不可說即蘊、非蘊，不可說假、是實，不可說常住，亦非前後不相及。依此補特伽羅，可說從前世至後世，從凡夫至聖人。此如波浪之前後起滅，而彼此之水恆一味也。經量部之本計，（說轉）立法體常住之一味蘊，作用生滅之根邊蘊，即此二者之和合，說「有勝義補特伽羅

「，依此可說有移轉，與犢子之說同。無常、無我，佛教之常說，而犢子等六部，不知外道之常說而建立非剎那無常之真我，以成立生命之一貫，業果之連繫。然印度外道之神我，與此不卽有爲不離有爲之真我，究有何等之差別，學者至不可忽視之也！大衆及分別說系異於是，依心心所而立有情，唱「一心相續」之說，此復與心性本淨有別。彼以心之或善或惡，有漏、無漏，異議乃至意識，雖極不同而心之能覺了性無別。卽於心心所之相續演化中，發見覺了性內在之常一，與所謂「渴中之靜」同。此心爲貪瞋癡所染，作有漏而繫縛生死；離煩惱時，心性出纏而淨脫。以心是一，名一有情。以心是一，善惡業可積集。故曰「無一有情而無心者」。其偏依心心所法，雖異於犢子，而直覺內在之統一則同，宜其思想於大乘異常唯心論中合流爲一也。經部譬喻師，取捨其間，本一切有系假名我之見，而立於一心，故曰「離思無異熟因，離受無異熟果」。舉業果而安立於依心之假名我，虛妄唯識論之前身也。此是學派之本義。其後，一心論者，漸分化爲本末之二心：大衆部離六識而別立根本識，與「意界是常」論者合。分別說系之銅鑠，卽六識之流而探其意識之根，呼爲有分。經量末計，於六識覆覆心外，別立集起心。自無常以至真常，自間斷至相續，自粗顯至深細，所不同，立六識外之細心，以解說業果之相續，則一也。

於生命相續流中，內而身心，外而器界，呈無限差別之相。此粗顯間斷之差別，如波浪起滅；末際可起，過去非都無，應有深細相續者在，爲差別法生起之所依也。先驗虛業：昏

人善心現行時，無煩惱而煩惱未斷，未斷者何耶？說一切有部，以煩惱惑即瞋眠，是心所，心相應行。煩惱不起而未斷者，以煩惱之「得」常隨行人未離耳。大眾犢子及分別說系則不然，現行纏雖不起，別有非心、非心所，心不相應行之隨眠在。隨眠因緣而增長，爲現纏作因。隨眠猶在，故說煩惱未斷。身、語、意業，生而即滅，佛說業力若干劫不失能引後果，此不失者何耶？說一切有部，以此爲無表色，即因身、語表色而引起之色法，法處所攝。大眾、犢子，及分別說系，並以表色爲有善不善性，此表色能引思心之善不善性。於中飲光部謂業入過去，未得果來不滅。正量部謂業滅過去，別起不相應行之「不失法」，隨行人，得果而後滅。餘則「業謝過去，體是無而有曾有礙，是故得果」。經部譬喻師，以身語業業，業唯是思，思心所起之潛流，待緣成惑而取果也。若總一切法爲諦：說一切有及犢子系用體用義，法體恆住自性，以因緣力使去來法起用於現在。此法體恆有常住之疑。經量本計，卽據此而立一味之常蘊，爲作用蘊生滅所依。大眾、分別說系，用唯名義，然羣言不變。就則，成事有待於有爲之真相。既唯現在而無過去，何必攝未來之能生性，過去之曾習性於現在，潛在於現行法之底裏。大眾部立攝識，爲不相應行，識上變異之用。化地部則「諸蘊、處、界現在」，卽於生滅現行之一念頃蘊中，別立業力之一期生蘊，色心功能之窮生死蘊。譬喻者折衷其間，捨過去之實有，捨無爲之理則，不離現在諸行，並不卽諸行之積習，爲諸法生起所因也。

第四節 無我涅槃之出世

凡夫有漏之身心，何由而得聖道現前？二世有者，未奉法中本有無漏聖法，以有漏慧爲緣，引之來現在。故初念無漏，無同類因，然有相應因等。二世無者，大衆、分別說系，謂有情之心性本淨，爲客塵所纏，名爲有漏；離煩惱時，卽此淨心爲無漏因。說一切有系之經量本計，謂『異生位中亦有聖法』；未計則說『有漏心心所法爲無漏種，而體非無漏』，如乳之轉變爲酪，而乳非酪也。具此成聖之可能，修道斷惑則成聖。漸惑證理，唯智慧力，然戒定慧三學相資，諸家互有所重；如說一剎有系重禪定；分別說系重戒律；大衆系重慧，乃有『慧爲加行』之說。聖道是有爲法，因修觀慧而生，諸宗之共談也。說假部獨說『由福故得聖道，遂不可修，道不可製』，則是了因所了，以無爲視之也。東山住部，亦主道體無爲之說。夫有爲者，生者必滅，竄道是有爲，則『法尚應捨』，終歸於磨滅。此既足以張三乘共入無餘之說；卽佛壽無邊際，亦理有所難。自道體異常之說與，涅槃妙有之談，乃日見宏肆也。加行位中，觀四諦理。然其證入見道，說一切有及犢子系，主四諦漸現觀；十五心或十六心中次第而入。大衆及分別說系，則於四諦一時現觀，頓入四諦共相之空無我性。卽觀一切法無常故苦，苦故無我歸我所，證空寂無生之一滅，乃名見道。餘若大衆者之『苦能引道，苦言能助』，與東南印之文化有關，獨闢行持之特色也。

上述種種，大抵爲佛元五百年間之舊；撮要而談，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，遠及異域，炳耀其懸智之榮光。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，其子達摩婆陀那立。依禪那教徒所傳，王嘗於五印度廣建禪那寺院；其子十車王，則爲邪命外道造三洞窟精舍云。佛元二百零四年，多車王不孚衆望。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，慈重迦王朝。補砂蜜多羅王，信婆羅門教，行迦王遜爲厲禁之馬祠，開始爲毀寺。截僧之反佛教行爲。佛教所受苦難之程度，傳記多不詳。阿育王傳，舍利弗問經，極言其寺空、僧絕，有避入南山以僅存者。王歿，佛教乃稍稍復興，然遠非昔日之舊矣。幸補砂蜜多羅王之排佛，僅及於中印，時西北印及南印，非其政力所及也。

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

婆羅門以之而衰敝者，佛徒則蹈其後轍矣！部執說與，失和樂一味之風，動輒爭持鼓卒而不決。是非難以感情，如說一切有者以大天爲三逆極惡，大天者亦於詩律那含有微詞，此皆自誣自輕以自啓也。化外之要求愈而論說與，論與而空與盛。其極也，務深玄不務實際，管理之思辨日深，化世之實效日渺。至若雜處與而情僞起，見與與而心離，每與佛世之舊。而廣致利養，僧流浮雜，則其致命之傷也。迦王崇佛，作廣大布施，動輒以百萬計。達舍利塔八萬四千，築精舍，豎石柱，乃至三以閻浮施。無遮大施，於印度本不足異，然偏爲佛教，當不無妬嫉憤慨者。王大夫人以熱乳咒殺菩提樹，闍王及大臣，鑒於府庫之虛，闍王而僅得半阿梨勒果供僧，其勢之不可長，明矣。釋曾有留乳之詞，輕施之勸，而佛徒莫之覺也。朝野之信施既盛，必有爲衣食而出家者。賊佔比丘，濫入佛門，舉應有之。無談泊實之行，以廣致利養爲能，有唱「由福故得聖道」者，有尊福標上座者。僧物充積而闍敵民艱，淨人爲之役，僧侶則空談而享其成。處國難之運，敬教者久播弄其間，毀寺褫僧以掠其金寶府密，蓋亦難以免矣。昔釋尊垂訓，以廣致利養爲正法衰頹之緣，而後世佛徒，卒以此召禍也。雖然，佛徒之內窳未極，遺制猶存，若非外力之鼓勵其間，則事不至此。外力者，摩利安貴族階級之反動是。摩利安人抵五河，成梨俱吠陀，奠定其文明之本。次達恆河流域，初則整理祭典而予以神學之解說，成梵書，確立婆羅門教之三綱。繼則熏染於東方民族，依梵書之極意，發爲苦行、禪思、解脫之風，成奧義書。奧義書與，反吠陀之潮流，以東方新與民族

亦以爲文化中心而興起。佛教亦其一也。釋尊以人之。篤之中道觀、揭慈惠、平等之教；力反吠陀。然於雅利安人優良豐富之傳統，未嘗不取而化之。自俗語之立焉，佛教乃立於於蒙古族文化。而擁護雅利安文化者。以此，以婆羅門教爲思想動力之雅利安人，不以佛教爲正義者，互敬觀之。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，有固師其人，能左右政權，得其同意，可擅行廢立。在宗教，卽吠陀者，其管理亦與創造讚敬、奧義書等有關。在人民之日常生活，自誕生、婚姻而亡、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。山我期中，或亦禮法之要求，粗而難多之經書，吠陀支分，及摩倫法論等名書，於階級之別，特爲嚴格之規定。或應信仰之要求，世吹神之熱信，毗紐箴、翼婆、梵天，則其有力者也。或應管理之要求，流出吠檀多等學派。習三百年之努力，雖管理遠不及部教；神力愚民異佛教；而融宗教爲人民生活之全體，則非後起之佛教可及。佛教之失敗，亦在於此。依印度之古例，如純爲宗教之爭，則不以棄人。而辨論以定之。中印。佛之出於最寺職僧，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，影響支配平政治，實婆羅門貴族政治家所痛心者。迦王逝世，適逢羅維維荼民族勃興於南印，希臘波斯人進窺於西北，冒狸王朝之政權，僅及於中印。國家受南北之威脅，國王庸懦無能，婆

婆門階級乃鼓弄其間，歸咎於佛教之無神、無靜。藉補修密多羅之兵權，廢多車王，行馬祠，以政治之陰謀，爲廣大之排佛。行馬祠已，西征得小勝，婆羅門者乃大振厥辭。然摩竭陀王朝之衰微，如恆流東奔，勢成莫挽。窻迦王朝十傳（僅一百零二年）而至地天子，婆羅門大臣婆須提婆，又待婆羅門國師之贊計而行篡立，別建迦思婆土朝。四傳至善識王，凡四十五年，爲窻迦羅土尸摩迦所滅。婆羅門文明之復起，終無以救摩竭陀土朝之危亡、而陷救、神祇，則陷印度於厄運，迄今日而未已。

第二節 教難引起之後果

中印佛教，隨摩竭陀土朝俱衰。迦思婆朝，佛教抑抑不得志。僧衆多南遊北上以避之。恆成業達羅中心之南方佛教，迦濕彌羅、犍陀羅中心之北方佛教，爲獨特偏全之發展。另別說系，南化於大眾系，北影響於譬喻師，並甲印法難後事也。北方事分析，爲實在多元論，其極出婆沙師。南方重直觀，明一體常空，其極出方廣道人。一則嚴密而瑣碎，一則雄渾而脫略。迨窻達羅土朝入主中印，中印佛教乃稍稍有起色。然摩竭陀中心之中印佛教，夙爲分別說系教化之區。以受創深鉅，復興不易，非輸入新思想不爲功。時恆案達羅文明發軔之期，故取於大眾系者特多。昔迦王之世，分別說系初分。其傳入錫蘭者，積素可喜，而大陸分別說系則反是。如化地之樣世尊，法藏之舍明咒，與不必卽初分之舊，受案達羅

轉文化之薰染而同化耳！本佛所說亟衍爲學派，後此各得其一證；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處傳統，而實歸宗於中道，與吠陀異趣。摩竭陀東北一帶，受雅利安文化之薰陶而多爲蒙古族，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良傳統，闡佛教之特質，以謀印度佛教之綜合發揚。以感於教難，乃本世界宗教之見，不崇內、固本、清源而教化日務外延。萬里傳經，惟恐不及；重廣布而不求精嚴。以隨方而應，卽釋尊所深斥者，亦不惜資以爲方便。佛教臺經教難，而猶能徧布於人間，賴此者正多。然不固本印度佛教日衰；不清源，化達於他方者，雖源承五印而多歧，不盡釋尊之本，可慨者一。生者必滅，盛者必衰，佛教在世間，自當有盡時。然住世幾久，盛而衰，衰而復興，要以佛弟子之信行爲轉移，業感非命定也。釋尊闡戒攝僧，和合則集羣力，清淨則除邪雜，以是正法住千年，不以人去而法滅。經律舊傳此說，遙指千年之長時，本以稱譽聖教也。自教難勃興，古人卽興千年法滅之慮，可謂「言同心異」矣。或說五百，或說千年，法滅之時、地、因緣，一一預記以相警。如迦丁比丘說當來變經等，其

思想飄漫於教界。法說言期，一若命定而無可移易。衰頹之風，莫焉無存，易之以頹廢；衰莫大於心死，可憐者二。佛弟子自視甚高，淡泊知足，隨方遊化，無需乎政力之助，亦不忍政力之縛。耳訕、內淨，一本自力，僧事固非王臣所得而問也。迦王賊謾正法，然受命之傳教師，卽王子摩訶陀，亦肅然有行，不聞煇赫之聲。教難而後，佛弟子咸自力之不足，而佛法乃得以付囑王公大臣。僧團之清淨，佛法之流布，一一渴望外力爲之助，一若非如此不足以倖存者。天、龍護法，聖典有之。僧衆和合清淨以爲法，孰不珍護如眼目乎！存於中者形於外，自力動而外力成，來助非求助也。教難而後，護法之思想日盛，而出於卑顏之求。其爾也，聖教之住世，生死之解脫，悉有賴於天神或聖賢之助力。它力思想之發達，一反於佛教之舊，可慨者三。中印法難之關係於未來佛教，豈淺鮮哉！

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，南印德丁高原之達羅維荼民族，自始卽有文化。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，案達羅國最強。嘗約烏荼國共窺摩竭陀，爲補砂蜜多羅所拒而止。然案達羅王尸摩迦壽，卒啓波陀利弗，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，繼開伯爾山隘而東，略犍陀羅等地。二百二十年頃，彌爾陀王將大軍入印度，略信度河流域，直逼恆河之上流；乃攜脫大夏國而獨立，都舍竭。（奢羯羅）王於佛教有淨信，嘗就那伽斯那（那先，卽龍軍）比丘而問佛法。葉其闍答爲一書，卽漢譯之那先比丘經也。此後，希臘人在印度之勢力日衰；佛元三百六十一年頃，大月氏王丘就卻滅之，創貴霜王朝。月支，本焉耆之一支。初居甘肅西境，爲匈奴所逼，

西走阿姆河，戰大夏而據其地。丘就卻，亦稱貴霜，翁候，猶華言將軍，於同族五都翁候中特強，乃併四翁候而爲大月氏王。侵略四方，有迦濕彌羅，西達於波斯之境，東及於信度河。迨閼耆珍在位，又侵入印度內地，而有西北印度之全境。繼此而立者，卽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釋爲首都，西勝波斯，東侵波謎羅，攻于闐等地，受漢地之質子而優遇之。王初信異學，晚年乃專心佛教，此可證之於所造之貨幣。最初發行者，形式美而題以希臘語，刻日月神像。其次發行者，以希臘文類古波斯語，刻希臘、波斯、印度之神像，未見有作釋迦像者。自王而後，西域之佛教，乃開始新時代；大法盛於中華，此王與有力焉！五百五十年頃，其子富西伽立。爾後，月支之勢力漸衰，國祚延長至七百年許而滅，印度乃後歸於一。

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，此當別爲專章；一論西北印一切有系之發達。自末闍地等弘化西北，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，卽吠陀文明之發祥地，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。此後論師之撰述至夥，阿毗達磨之發達中，已概述之。阿毗達磨卽擇法，本以爲禪思之思擇，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。

。學風重禮，而迦羅羅之環境於坐落特佳，宜後之禪師、論師。十九爲該系之學者。西北印度異族入侵之衝，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。然或馬粉紘，礙難自亦不色；『將有三惡王，大秦（希臘）在於前，撥羅在於後，安惠在中央，由是正法有棄亡』，古八寶感慨系之。迦膩色迦王，初亦多所殺伐，後得尊尊者馬鳴之化，乃大崇佛法。於富樓沙補羅，造有名之佛塔，高四十餘丈，莊嚴偉大冠全印。王於佛教貢獻之最鉅者，厥爲結集一事。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，童受作喻鬘諸論，宗經以抑論，與中印之分別說系相呼應。譬喻者與分別論者，亦含容義，頗足動有部之宗本，於是有婆沙之結集也。西域記傳迦膩色迦王，嘗以道問人而解答各異，以同尊尊者。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。王乃銅鑄摩羅，珍藏石室，不許妄傳國外。此則集說一切有三藏而爲之解釋，大毗婆沙論，其一也。然西藏所傳：王於迦羅羅之耳翠林精舍，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。又記錄佛文；其經論之未盡錄者，補錄之；已記者，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

於南北印獲得迦膩色迦王供養之舍利函。刻有王名，又云「納受說一切有部衆」。據此，王之信說一切有，確無可疑，勝傳則後人想像之辭耳！時所集者，依西域記，乃三藏之釋論。大論謂「尊者者作四阿舍之波提舍，大行於世」。胤然鉅作，以集多數人編成之爲近似，尊者者顯即發起人也。今之大毗婆沙論，有「普迦膩色迦王時」之言，則不啻又經後人修飾之矣。大毗婆沙論，乃發智之特論，其組織之動機實由於異說之相背。發智尊者，得王之護持，乃特說以表正衆說。凡有部別系，同系論師，悉致排斥；於譬喻者及分別論者，尤爲其排斥之詞。論成，說一切有讚大成，一時呈隆盛之勢。然說一切有，至此而極；繼續之分析，亦於此而極；極之極即衰之始也。如以五根爲世界第一法，種子、緣起、業、高麗達磨師並同。古義本就緣聚而約特勝以標名。發智論自分析之地地，以五根爲核心也，故立心所法爲世界第一法。婆沙則更論及隨心行之「得」等。以之抉擇論門，自極繁廣。婆沙系陷於極繁之多元實在論，開經說「得無學聖法」，卽立一能得之「得」。摩訶生，法滅，卽立一生效滅法之「生」「滅」。然「得」「復得得」，「生」亦由生，乃不得立「得得」「一生生」「以通之」則經所未聞也。（大衆經有之）若卽此意而極論之，則「得」不已。生生無窮，乃創連環論法以通之，如「得」能得於法，此「得」別有一「得得」得之，此「得得」遂爲彼「得」所得。「得」與「得得」，相爲因果，乃若可通。若以譬喻、分別論者之見衡之，則不啻作繭自縛也。高深不在繁瑣，阿毗達磨之教權，求其持久，蓋亦難矣！

大毗婆沙論之編纂，集衆五百，傳以世友，法救、妙音、覺天爲四大師家。此未必備，論解三世一切有，有國家所說不同，學者即因之誤傳。如覺天等學近譬喻者，妙音乃西方師之先賢，論中力事破斥；此乃一切有系之異師，非迦旃彌羅之發智學者，安見其爲評家也！世友立說近發智，然其滅定有心，與譬喻師同。自道安以來，並稱世友爲菩薩，是否即婆沙會中之上座？疑亦因婆沙取世友「依用立世」而誤會成之。至稱其志在大道，未證聖果，則效靈王舍結集之阿難，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，富樓那迦爲五千小乘僧之長；凡此並當時流行大乘之徵。以婆沙之思想論之，吾寧從龍樹之說，出一迦旃延尼子弟子輩之手。從事毗婆沙之編纂中，世親傳謂「馬、草文，十二年而成」。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，如苦則聚，在忘情以覺滅。音樂、美術之類，則初爲道障。以是音聲之吟哦，歌伎之觀聽，華蓋之嚴飾，概非比丘所慮也。卽俗人以歌舞伎樂爲樂，佛亦不以爲然。侯而無欲，實而不文，頗類道墨之說。

舊傳佛世，祇這畫天王、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，則始於重迦王朝。佛化雕刻之初，當以法輪、菩提樹等以表象佛陀，無有世人體著。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。其像蓋取法夜叉像而改造成之。如南印秣羅矩吒（馬都拉）所發現之佛像，皆其類也。早期之佛像、頂無肉髻，坐則多以獅子爲主。夜叉，本達羅維荼民族之神，以雄健著；於佛教爲護法神，卽金剛力士也。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。此雕匠之風，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，而輕盈活動則過之。時南印摩臘婆之佛教，亦盛行雕刻。如迦利、那西克、阿閻思陀等洞之雕刻，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，屬大衆部；那西克洞屬賢胃部，皆由其刻文知之。阿閻思陀之石刻，有觀音、文殊像，殆大乘學者爲之。又頹閣那山北，有石塔門石欄等，有本生談及化迹之雕刻，考者謂作於阿恕迦王不遠之時云。

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

耶默衍尼者，（優羅尼）卽今之印度爾，與優壇之音正合。該地大小乘並盛，優壇王造像之說，或起於此！解脫之佛教，忘憐達本，崇高之理智生活，足以安心。然去佛日遠，釋尊悲智之格化，漸難爲世人所喻，感情之信仰油然而興。南印之達羅維荼民族，富神秘、好象徵；北印之希臘人、塞人等，亦各有其所崇之神像，求其不自聲色門中入，直承古聖之教，勢有所難，佛化雕刻之風行，非偶然也。情感之象教盛，雄渾樸質之風失，而後卽情以達智，卽智以化情，情智融合之大乘，亦應時而興。佛像旣陳，一則求其麗飾，一則冀其呵謔，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？

釋
度
之
佛
教

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」之證焉！平心論之，以大乘經爲金口親說，非吾人所敢言；然其思想之蘊而當理，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，避世若逸者有之，而佛則遊化人間，老而彌勤，雖波旬請滅亦不許；十力大師，悲智無倫，「佛爲法根，法從佛出」，聲聞弟子，曾未聞有自視齊佛者。師資之道，其有所異乎？佛成道已，經一期之禪思，有「辛勤我所證，顯說爲徒勞」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，爲寶道而施方便；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。長阿舍中，毗沙門

歸就三寶已，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，卽釋尊（未成佛以前）與彌勒。然佛果既多，因行之菩薩當不少。卽堅拒大乘之有部，其律典亦說提婆達多，未生怨王授成佛之記；釋迦童子是賢劫菩薩；舍利子爲衆說法，或發無上菩提心。是知菩薩道思想之確立，固事理所必然，非一二人所能虛造者也。發大菩提心，行菩薩兼濟之行，阿含經不詳，釋尊未以佛道教弟子，而嘗自逸其往行，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；卽明知無濟，亦但行自心之所安；無苦而不能忍，雖身命亦可捨，此悲智之大雄力也。爲外道，爲王、臣、爲農、工、商賈、爲鳥獸，事有所益於有情者無不至；行殺、盜、姦、妄而足以利人者，則殺之、盜、姦、妄之；此悲智之大技巧也。菩薩行與聲聞行異趣，以本生談最明。本生，卽釋尊本行之傳記，多有取材於印度傳說而淨化之者。其種類至夥，或遺失，或創新，正不必一一爲佛說之舊，然釋尊嘗以之爲菩薩大行之典則。則無有能否否認之者。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，曾入生死解說之道：所謂大乘成佛之道，已具體而微，呼之欲出矣！

第二節

大乘藏結集流布之證

大乘經數多而量大，以十萬頌爲部者，昔研旬迦國，卽有十數。如此浩如溟海。聖典，果佛說而結集者誰乎？大論傳一說，「文殊彌勒等大菩薩，將阿闍於鉢圍山結集大乘。」菩薩胎經說：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，別有窟外大眾結集，其中有大乘經。凡此諸說，悉以大乘經爲親從佛說，離四舍等而獨立。彭鬱彷彿，實無一可徵信者。

聖典初集爲九部經，以經、律別之，則修多羅、毘夜、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：「摩儉羅國毗尼，舍阿波陀那，（譬喻）本，有八十部。尉資國毗尼，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，例此應亦亦毗奈耶攝也。道迦王之世，大眾、分別說系，於四舍外立齋部，次卽擴張爲雜藏。蓋以本生等爲主，博采道間故事以組成之。雜藏之成立開三藏外大乘經之始矣。如釋尊一代之化迹，（競本生）「摩訶僧祇師，名爲大事；薩婆多師名此。經爲大莊嚴；迦葉維師名爲佛住因緣；曇無德師名爲釋迦牟尼佛本行；尼沙塞師名爲毗尼藏根本」。化地部（尼沙塞）名此爲毗藏根本，足爲源出毗尼之證。今存梵本大事，尉資國系說出世部，明戒律，「菩薩十地」之文，與般若經之十地近。大乘經之淵源，不難想見之矣。然大乘，不止釋尊之化迹本行已也；以釋尊之身教言教爲經，經、律之深見要行爲緯，博采異聞，融攝世學，而

別爲更張組織之。迺雜藏之舊，乃離雜藏而別立，成菩薩藏。其經過，可於增一經、論見之。經云：『方等大乘義玄遠，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，此應卽卽少存，後更廣集虛之。於毗尼（兼經）衍出雜藏，雜藏衍出菩薩藏，次出明咒，亦僅就其成立而概言之，詳則不可知也。大乘藏數多而量大，非一人一時出。其初爲纂集，離雜藏而獨立者，時則佛元四世紀以降、時時而出；人則大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，而古賢不欲以名聞。佛法「依法不依人」求不違法相，不違釋尊之精神可也，必欲證實其結集者，既不能亦無當也。

大乘經之傳布人間，古多傳說。漢傳龍樹入龍宮，得華嚴經。藏傳大乘經皆天龍等所守護；如般若經，卽龍樹於龍宮得之。秘密者傳：龍樹入南天鐵塔，從金剛薩埵面授大日經。以是，或疑大乘經爲龍樹所集出。不知印人薄於史地觀念，於經典之不知所自來者，輒歸諸時衆所崇信之天神，實人。當聲聞教遺聞之集出，多歸於釋尊及門之弟子，如多聞部之大迦

旃延，說波那之忍皮衣；法藏部之目鍵逐，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）讓法，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，或者想於敦煌石室遺物之發現，是誤以象喻爲實事也。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，而後弘通此法耳。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，然印人於佛元傳說鑿定，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、華嚴，法華經又敘及無量義；大般涅槃經則論及華嚴、般若、法華；楞伽經敘及大雲、涅槃、勝鬘、央掘魔；嚴經則又敘及華嚴、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，則又不可不知也。大乘經中每懸記後代之論師，如摩訶摩耶經之馬鳴、龍樹，楞伽經之龍樹，文殊大教王經之龍樹、無著等，皆足以推知該經出世之時節。卽印度王、臣、學者之名，亦可資以爲證。其尤爲重要者，則依聖典之判教，得知經典傳布之先後，且能藉以見思想演進之迹。如阿含毗奈耶中，無有以說教之先後而判教理之淺深者。此卽初現

佛教之聖典，小行大隱，有三乘之名而以聲聞乘爲中心。迨大乘經出，或合小明大，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、思益等（見第二法輪轉）等。此卽中期佛教之經，大小並存，有三乘之名而以菩薩乘爲主。繼此而起者，雖或待小明大，於大中更事分別而爲三教。如法華之初令隳蕪，次教理家，（指般若經等）後則付業。陀羅尼自在王經，金光明經，千鉢經，並判先說有，次說空，後說眞常（中）之三教。理趣經舉三藏、般若、陀羅尼。凡此三教，約理而論，初說事有，次明性空，後顯眞常。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。此卽後期佛教之經，判三教，無小不大，以佛果乘爲中心。此外復有旁流，如解深密經立有、空、中三教，密圓成實之眞常於依它有申明之。初爲小，次爲大，後爲三乘。若知大乘導源於大衆分別說系，解深密經乃瑜伽學者所出，淵源說一切有系而進達大乘者，則其事易明。雖孤軍突起，直往無前，而終於助成時代佛教之眞常而已。別有大乘妙智經，初說心壇俱有，次明境空心有，後辨心境皆空；此則佛元九世紀，中觀宗復興，起與唯識共諍之迹也。深密與妙智相反，而皆爲後期佛教之一端。能參詳上述四藏，旁助於印度之論典，中國之譯經史，判教說，則於教理思想之演進，猶將洞然明白，豈僅大乘經傳布之先後而已！

佛教開始 佛世

初期佛教

事有
無常

大衆者初分 佛元

中期佛教

小乘

分別說者興 二〇〇

一切有者盛 二〇〇

發智者病有 四〇〇

本性空者 大成 四五〇

方廣者執空 五五〇

瑜伽者入大 七〇〇

中觀者重光 七五〇

異常者綜合 八〇〇

佛教衰滅 一一〇〇

緣有 性空 大乘

後期佛教

妙有
異常
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；可謂學言不煩，直中肯綮。夫悲事非大行不成，解脫非解空不成；智見空，悲入有，如鳥之有兩翼，乃德有所至。菩薩道雖深廣難倫，般若經以三句釋之，罄無不盡。一、『一切智智相應作意』者；一切智智即無上菩提，即以佛智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，吾不濟拔誰濟之？以有情之苦樂爲苦樂，如母之子憂而憂，子樂而樂，故曰『爲衆生病』；『我不入地獄，誰入地獄』。悲心徹骨髓而莫能自己，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。菩薩憫苦，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，觸處荆棘，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

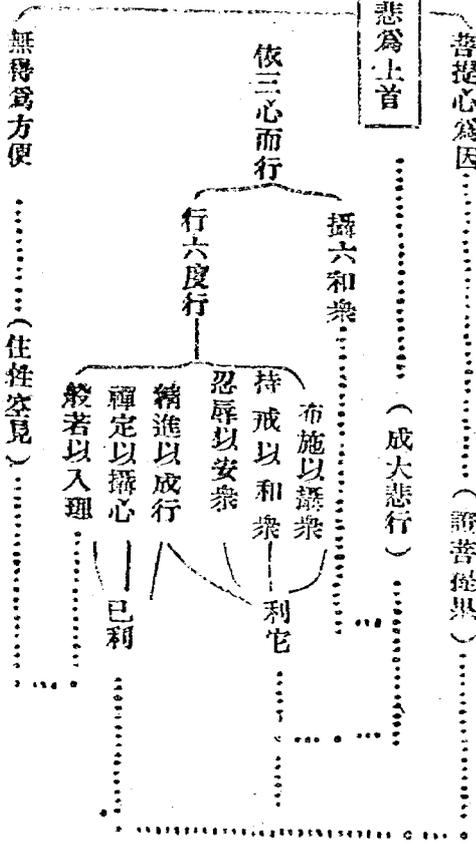
祇有情，嚴淨國土也。聲聞道以無常爲門；無常故苦，苦故無我；厭心切者，無我智生而離欲。於禪思中，達空寂理，得現法樂；視世間如怨毒，離苦海之陷弱方深，曾不能起其同情之感，催直入於無餘。菩薩道從怪空門入；解一切法無自性，如幻如化；無常如幻，苦亦如幻。卽如幻生死而寂滅，固大佳，其如苦海之同情，淪溺而未脫苦何？厭心薄而空見生，乃能動無緣之悲，發菩提之願。菩薩得空之巧用，乃能行六度之行。成就有情，則令於佛法厚植善根，生正見，成正行。嚴淨國土，則以三心行六度；攝一切同願同行之有情，共化世間爲淨土。成就世間善根者、和樂善生，得現生未來之樂。成就解脫善根者，卽事和而證一滅。此中期大乘者之說，後期眞常論者則不然。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』。偕自它不二，起同體之悲，曰『大悲爲根本』。大用無方，應機巧化，無事而非方便，而方便無不至究竟，曰『方便爲究竟』。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，賢者過之而愚者不及。立志於圓成佛果，人莫不有成佛之可能。然佛德彌高，彌成成佛之不易；佛德難思，幸佛力之無所不能。於是已成佛之大願，願佛之助我以成佛，獨者失之怯。或我願成佛，我能成佛，我心能成佛，達於我心卽是佛，狂者失之慢。或我卽是佛，願佛予我以助力，而我身實現成佛；極左者右，極右者左，交流雜錯者失之亂。菩薩本慈心以行悲事，當矣！然不解無性緣起之難愛染，

乃濫世俗之仁愛為慈悲，善行拘於人間，非卽入成佛之道也。或不解無繫緣起之秩然有次，褻急而求躡等，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，不能卽此時此士以成熟有情、嚴淨國土，而唯能責之於未來、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，謂方便解脫，則又比比然也。欲求大乘真精禪者，捨中期大乘而誰歟！

下附表四

菩薩道以大悲為上首



第四節 大乘初興

大乘淵源於佛世。王舍結集之阿難，毗舍離結集之阿夷多，波陀利弗結集時之摩訶提婆，迦毘羅羅結集之脅尊者、世友、馬鳴。凡此諸德，雖學派不同，而其向律重根本，法主兼濟之大乘演進，則一。佛世有彌勒其人，與友人偕來見佛，獨發大菩提心，釋尊記其未來作佛。時無獨立之菩薩僧，彌勒發心受戒已，形同聲聞比丘，『於聲聞會中坐』，但以『不斷煩惱，不修禪定』爲異。其在家菩薩，以後世所傳而推之，如毗舍離城寶積、維摩詰等五百人，王舍城賢護等十六人；文殊、善財，亦實有其人，借其詳不可知。於中應深切注意者，卽初期流行之大經，舍利弗等聲聞弟子，雖猶參預其間，而實以教化在家菩薩爲中心。直趣解脫之聲聞，常見詰於在家之信衆，發視爲「負佛債者」。大乘思想之開發，出家僧中，以大衆及分別說者之功績爲多，然不久卽思想彌漫於全印，爲各派先覺者之所尊重。在家信衆，不可磨滅之功績尤多。佛教普及於大衆，直趣解脫之甚深道，難爲在家學者所愜意，而大乘思想日興。此於初期大乘經之以在家菩薩爲化機，甚或語侵聲聞，卽可窺見其故。住持佛教者，仍爲出家之比丘，而其中先覺者，尊重大乘爲善巧方便。深入廣化，屬諸在家菩薩，而承認聲聞能達究竟之解脫。隱大於小，小不障大，相資相助而大乘日興。大乘教，雖大衆者開其先道，然不久爲各派先覺者所公認，故初期之大乘經，已非純爲某一學系所傳出，此不

難考其思想而知之。大抵，大乘系之特色爲圓融賡攝，分別說系爲收精用宏，說一切有系爲辨析精嚴。初期之大乘經，以前二系爲多。圓攝則及於世學；取攝則出入諸部而理長爲宗。至若辨析精嚴之一乘，以後期者爲多。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，安達羅及希臘，月支文化激盪之秋；大乘學者，取學派思想而取捨貫攝之，以求新適應，大乘經乃時時而出也。大乘學之於各派思想，雖不無出入抑揚，然大體爲論，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，西以波陀利弗爲中心。迦王時，東系漸東而移其重心於央爾多羅，舊傳其兼弘般若等大經。創多聞之視皮衣，亦宏法於此。西系之東與大乘相呼應者，以波陀利弗爲中心，成分別說系。流出之化地，法藏並有大乘義；法藏則幽化於阿婆提者。西系之西行者，則西北達於健陀羅及迦彌羅。大乘系之大天，南化於摩醯沙漫陀羅，流出婆達羅學派。據西傳所傳，彼等有般若及餘大乘經，而經文以印度之俗語記之。又如說假部主之南化摩訶陀，並後世大乘盛行之地也。迨中印辨佛，分別說系多南行避之。四世紀，隨索達羅王朝而中印佛教興；經謂時彌勒下閻浮提助佛教復興云云，其與大乘之關係，蓋可想見。說一切有系中，如譬喻尊者，於二三世紀頃，創經量部於健陀羅；其後移居於羯陵陀，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；入帕米爾而抵羯陵陀；東入今之新疆，如疏句迦、于闐，並爲大乘之化區。

。譬喻者，實西北大乘之遠裔；入羯荼陀，則又大乘東來之漸也。梨鼠色迦王時，（佛五六世紀上半）般若經已至北印，已有多量大乘經之成立無疑。考尊者之學風，好直要而厭繁瑣，於法門推衍，輒以：「理不應責；無明者愚，盲者墮坑」答之。與發智學者之精神，相去何遠？彼解方廣經云：「此中般若，說名方廣，專用大故」。其爲說一切有中之大乘學者，與馬鳴同。尊者常南遊中印，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，已瀾沒全印矣。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；大乘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，並南印大衆學者集出之；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、環壇、預言、傳說而作透闢之解說，則亦可得其概略，惟吾人不能忽略者，卽自蘊集至盛行，多有演繹、充實、修改之經過，未可一例拘也。

迦鼠色迦王，與西域大乘教之隆盛，有深切之關係。傳說王有至友三人：智臣摩吒羅以治國；良醫遮羅迦以詢身；名德馬鳴菩薩，則爲其思想之指導者、安慰者。馬鳴之在當時，可謂一代之德矣！馬鳴，中印人，本出家外道。其異名有黑、難伏、難伏黑、勇母兒、父兒、法善現等。彼通吠陀及吠陀支，於文學特長。歸心佛教後，嘗作頹吒和羅伎以化衆。國人

聞而興無常之感，出家者足躡相濟，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、史傳爲題。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，並皆敬頌。不拘一宗，具大乘之豐度。惟時大乘猶依傍於小宗，故馬鳴及脅尊者，仍以一切有系之學者視之。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，當有比丘名那婆迦，（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，有任生他方佛土之信念，頗與其個性言。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。從來以大德及法救爲一人。然大德法救善現，復譯但作『法善現』；若語『達磨須菩吼底』，亦無『救』義。似大德法善現別有其人，與法救異。大德究何德，何人，竟使發覺學者且稱大德而不敢名？馬鳴一名法善現，爲迦膩色迦王所重之第一大德；疑大德乃法善現，卽馬鳴也。其思想於婆沙爲有部之異帥，與分別、譬喻者相近。學者詳之！

第十二章

性空大乘之總宏

第一節 龍樹師資事略

龍樹菩薩出，大乘佛教乃入於新時代，釋尊入滅以來，未之有也。菩薩生南印之婆羅門家。天聰奇悟，事不再告，於吠陀等世間學藝，靡不練達。嘗與契友三人，聘情極欲以爲樂，潛入王家，穢亂宮廷；事覺，幸免於難。乃悟欲爲苦本，厭離心生，詣佛塔出家受戒。九十日中，誦三藏盡達其髓。更求餘經，都無得處。於雪山深處一佛塔中，遇老比丘，授以大乘經，讀而善之。歷遊諸國，與外道論議，咸皆折伏。遂自念言：適應世間，方便甚多。佛經雖妙，而推理猶未盡；未盡者推而說之，以此悟後學，於理不違，於事無失。乃懷革新佛教之志，擬離傳統之聲聞僧而別立。傳說有龍王見而愍之，接入龍宮，授以無量方等深經。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，得其敬信，大乘教乃盛行。契傳南僑薩羅國王（今之貝拉爾）婆多婆訶，（引正）珍敬龍樹，供衛甚厚；現存之龍樹論中，有教誡王頌，以之寄禪陀迦王者：應卽此人也。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，係聞之師說而錄出者，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。坐法護於六百七十年頃，已片斷譯出其十住毗婆沙論。論中多及婆沙師。今推

定其生於五百年頃，滅於六百三十年頃，享百二三十之高壽；此與衆傳之壽其長壽，傳其有大量之論與，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。中觀論闡發緣起性空之深義，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，卽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，而弘化於南印之憐薩羅。於內外，大小無不達，故其教學之弘廣，於大乘論師中，允推獨步。時北印之婆沙初編，婆沙師執一切有而礙空，執小障大，專橫不可一世。南印之方廣學者，執一切空而壞緣起，執理而廢事，說一切法如龜毛兔角之常無。菩薩乃起而攻異端，暢中道，斥迦旃延尼子爲非釋子，其弟子輩爲生死人。以方廣者爲邪空，信戒無基而取一空。息厭論之雲霧，朗中道之秋月，大乘光芒萬丈，案達羅王朝與有榮焉！菩薩嘗約學派之見爲三，毗曇門明有，空門說空，鞞勒門辨亦有亦無。於此三門，「不得般若者，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、大衆之三条，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。西北印之往生禪樂行，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，宜後之言大乘者，咸仰菩薩爲大祖也。藏傳其弟子有弘如來觀法門者，有持明咒者，傳說無幾；惟提婆菩薩，則確受持其法門而繼弘傳。提婆菩薩，師子國（錫蘭）人，初於債子部出家。嘗不避萬人

之怒，挾大自在天神像之寶目，以明神之無靈；又自挾一目以報之。人因以迎那（一目）提婆稱之。後來叩龍樹之門，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，不忍其師之被破，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，猶怒此愚頑而善遣之。爲法不惜身，無我不瞋敵，提婆菩薩有之。傳說提婆弟子有羅曠羅跋陀羅者，亦曾釋中觀。再傳弟子又有名龍樹者，漸爲唯心密咒之弘傳；傳者因誤以爲龍樹菩薩云。龍樹菩薩師資之學，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，卽大智度論等，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；華氏城外道跋扈，禁比丘出入，則易服入城而破之。釋中論之青目，乃一婆羅門學者。鳩摩羅什三藏來中國，受姚興之逼，爲完成傳譯之大業，乃易服娶妻而別住官廨。菩薩道，蓋不能以聲聞拘也。龍樹菩薩有創菩薩僧團之素志而未果；意論之，大乘初興，聲聞僧之力猶強；况成立大乘僧團，卽人事以向佛道，非當時之政治可容。受龍王之化而止，其在此乎！

菩薩乘內無攝僧之制，理同證而事不和；獨往獨來，僅能隨機以適化。心願普化有情，而息於羣衆之組合。未流所趨，散漫而難以言和合僧；以視聲聞僧之和合而細於化世，反證乎其後矣！爲政教所限而不果；大乘佛教未來之逆轉，無有沉痛如此者！

第二節 性空論之前瞻

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（一）三藏出世，婆沙論已冒之。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，實則未盡善也。性空論處學風丕變之會，前乎此者，雜多、厭苦、無我、事八、重行、契智；後乎此者，一喙、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；政力、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。聲聞道以遺世，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，非但爲一二急證解脫者而已。聲聞僧持佛法而不暢釋尊之本懷，不足以應世求，乃羣起共責：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

道則成佛耳，何事封局小心爲？般若讚大以喻小，則曰法性空中，聲聞不可得，菩薩亦不可得，但以假名說有三乘。法華迴小以入大，則曰「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」。以性空而能緣起成佛，見性空即見佛，此分別論者之所以以「空爲佛性」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，己利爲事，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；業盡命終爲難忍，此心此行，難以言菩薩之道也。時衆渴留於菩薩道，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，不因無常苦而急怖生死，乃能在塵不染而化世也。此與聲聞之捨染取淨，厭苦求樂，其心行有天地之隔；文殊師利本緣，曾於此深切言之。一切有情畢竟空，覓自它了不可得，非有己可利也。緣起假名，則一切有情相依相資；自「三火」，「六禮」而極論之，自過去以至未來，有「四慰」之說，它利卽己利，有情病卽菩薩病，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。闢菩薩之大道，而性空門乃恢恢乎其大矣！又自釋尊息化以來，學派爭鳴，說一切有釋「根本」，分別說稱「上座」，犢子稱「牛王」，大衆稱「大衆」，斤斤於優劣是非之間；無

諍之風，亦幾乎息矣！葛藤絡索，是何可厭？乃有扇大悲之風，熾設若之烈儀，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，取捨用宏，而無不常也。『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？遣一切執而融攝之，非空不能。龍樹論，即深於此道者也。凡此政教平等之求；菩薩道知苦不厭，爲它忘己之求；聖教無諍和合之求，時代之機感也。應所求而滿足之，性空大乘乃日張。

復有由本釋尊之教，循論理之規律，而爲思想應有之開發者在。釋尊之爲教，敘事以常識之實在；現在有過未亦有；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，以之爲理智之實在則不可；龍樹責其『聞世諦謂是第一義諦』，蓋確論也。說一切有者，以色、心之和合相爲世俗（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，體恆住而用有生滅，剎那間正生正滅爲現在，未有作用爲未來，作用息名過去，體實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「四徵和合有性法」，五徵和合有人法」。即於和合相續中，別有一不覺不離之統一性。有此，相續和合或可能；然求此統一者之實法，則不可得也！三世實有者，以前後之法體爲各別；然則如業用之息入過去，與現在之有情復何關係？於是立非色非心之「得」，「不失法」等以爲之聯繫。法無限，得亦無限；得復待得，此無礙之實在更無限；愈論辨而愈愈難。其根本癥結，在不見釋尊立教之大本，以常識之實在爲理智之實在也。佛元百年，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；或說現在亦分通假有。彼三世實有者，如珠珠之相染；唯現在實有者，則如明珠之旋轉反側自空而下，似相續而實唯一珠。然此亦難知。諸行無常剎那生而即滅；前者未滅則有能生無所生，已滅則有所生無能生，猶然因果不相及也。大衆者說：「色根六種有轉變」。化地者說：「色根六種有轉變，心心所法亦有轉變」。實法念念滅而立轉變，則亦自信而已！況過去曾有，（熏）未來當有，（種）在即生即滅之現有中。此曾、當之有，爲實爲假？與現有「耶、最耶？凡此，雖出三世實有之火坑，又另入現在實有之深冰矣！夫求、分別說、續子，多於別別實法之和合相續中，立一統一性；此統一者，實則又一別法也。假則說一切有之實說，不假不實又不得，可謂窮窮理經者矣！性空者之說法，彼等亦微知之，且間用以責它。然以爲假名者可如所說，世間色、心之實性，不能不實在，不慮以此相責。當知實在之見，陷一切於不可得耶！大衆分別說系之先覺者，乃進而即現在之實有而亦彼之；不離現在有邊

未，豈可有離過未之現在也！緣起幻網，拘於常誠之實在者，每因蹟而難入，病在不知空卽假名也。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，似一有情而不礙異，色心無邊相用不可亂；有情亦假名，似五而不礙一，無雜色之心及離心之色者。（離卽卽非有情）。不一不異而一異宛然，唯性空之假名能之。三世相續，求剎那別法不可得，貫三世而常一者亦不可得。假名則不離過未有現在，不離現在有過未；雖不離亦不卽。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，通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。

佛以惑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，不變之寶體。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，亦以涅槃爲難多也。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，類難爲學者諒也！性空者，舉有爲，無爲而一切空之。惑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，言辭亦滅，不生不滅，法如涅槃」，曰無爲。無爲乃有爲之

性空，有爲卽無爲之假名；二生死之實際，及與涅槃際，如是二際者，無一釐差別，豈可謂離有爲而別得無爲之一實？一切法性空卽真如實性。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，則捨安倒入真實，與譬喻者異。性空者亦初期佛教之學，洞知其癥結而批削之。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！諸行無常偏於安。涅槃寂靜偏於真；性空者詳審法無我，中正賅辯，真俗宛然而一貫也。

第二節 性空唯名論述要

龍樹菩薩之學網。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，爲菩薩不其中道妙觀」。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，了無毫釐許可得。以「未曾有一法，不從因緣生」是故一切法，無不是空者。緣起法無此，「自性」之爲空，非說因緣假有亦無也。常人之於世間，莫不多少有見於「從生」「暫住」「待亡」；然自常識之所見，習習以至宗教之想像又無不以世間之本質，爲真實自成者，或常在顯存者。聞佛說真實自性空，則瞠然而驚，誤以爲一切都無也。本此見以相責，故曰「若一切皆空，應無生無滅」等。知真實之自成，論理即不得不爲常在與獨存；自成、常在、獨存，則世間因果生滅等，不復可能！龍樹菩薩，因之轉以相責曰：「若不許空者，彼一切不成」。反之，唯其無真實之自性，乃依因待緣而得成；如幻如化，唯名唯假，無毫釐許自性而因果染淨無不成。「以有空義故，一切法得成」，此卽緣起中道觀之特色，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，安立三諦之本也。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，容假無礙爲中道，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；(六)」說說是

因緣，（卽緣起）善說諸戲論。我嘗首禮佛、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，齊新生滅窳然而非自性有。何者？自性成則「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？卽自性而觀於常念，則生滅不成。因力在則生命常在，因力盡則命根卽斷，緣起常斷宛然唯假名，而自性不成。「若有自性者，非無故應當；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？卽自性而觀於一生，則常、（變）斷不成。前蘊滅而後蘊生，自作自受則一，前滅後生則異，緣起唯名而一異成。自性有則「若天人各異，則不應相續」。若天卽是人，則墮於常邊。無「不待它」之獨存故不一；不一卽不異，無獨存之一，更何有敵對之別異耶？卽自性而觀於三世，則（同）一、異不成。生死無所來而來入三界，涅槃無所至而去至寂滅。生死之來如幻化，涅槃之去如幻化，所謂「一切法如幻如化；涅槃亦如幻如化；若有一法過涅槃者亦復如幻如化」。假名如幻則成，自性有則「已去無有去；未去亦無去；雖已去、未去，去時亦無去」。無去則無來。卽自性而觀於始終，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，一切有情莫能正數，味無性假名而執以爲自性之眞實，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。所緣之我法

不同，而執爲自性之真實則一。此當識中禊素之「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，終學者之分別，生業多枝末之戲論：於我見，計小我之靈魂，大我之天帝；於法見，計一一法之實色、(物)實心，或一切法之唯色唯心。卽此無明之妄見，(觸)觸境生情而離合悲歡失其正；(受)妄情所繫，生貪瞋，邪見而發爲纏我役物之行；(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。業穩從分別，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。菩薩徧達一切法空，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『覆曇大聖主，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，勸悲心而行六度，四攝行，集福資糧，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，悲以空而不着戲論，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。從自證以脫它，以卽空之巧慧爲本也。究竟菩提，於摩醯首羅天上得法性佛：『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，爲化人類而示國人道者。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！『雖得亦無生，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，此以迴（注意）發大心而分別之。或有信戒無基，願慧微劣而剗發菩提心者，自空慧入，則厭離心切，墮聲聞中；自悲心入，則敗壞善薩，成仁民愛物之行，望凡夫中；自信門入，則神佛雜濫，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，戀世之習猶深）而剗發大心者，願以正其志，悲以植其福，智以滌其滯，不怠不緩，成中道之行。直自性空門入，歷二

僧祇劫而後得無生法忍（此中又有三品，此下品也）。此如乘馬而行，久久而後至，中根也。或有無量生中積集無邊願智；徒不見佛聞法，而究窮事理類大慧、仁愛及勸近大慧，求達至善若大願。今生利根，悲慈，得善知識，創發菩提心，即直悟無生而越佛道。於中後三品：或不無生忍，或得忍而即成嚴土熟情之行，或得忍而直入究竟菩提。如乘四道（日月通，靜聞通，佛通）而行，瞬息即至，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，不可以力求。其有不甘墮外道、凡夫、聲聞中者，則中根猶可勉學而行之。下根之道，從善空見，悲濟行，菩提願之相資不偏中求。

第十一章

笈多王朝之佛教

第一節

王朝之盛衰與佛教

秦南北朝之衰，中印氏族得徐徐恢復其勢力。佛元七百零八年，有廢陀羅笈多者，出孔雀朝名臣之裔，創立笈多朝，都阿踰陀。子沙母陀羅翽立，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，動輒彼此不相通。佛世前後，有耶斯卡，巴爾尼等，據吠陀、梵書、奧義書之語法而整理之，成文法精密之梵文。釋尊化世，務求平易近人，三隨隨國音讀誦，但不得違失佛意。故佛弟子之譯文不一；四大派以四種語；案達羅學派以南印之俗語集經；摩竭陀南化於錫蘭者，於佛元三百零一年，無畏波陀伽摩尼王，集僧於大寺，審訂三藏，聞即以巴利語出之。蓋時梵文雖興，猶未獨行於全印；如彼迦王之刻文，亦即隨地而少異也。自中印毀佛，婆羅門教再起。雖政治之角逐，幸告失敗，受制異族者凡二百餘年；而從事文化之新生，則頗有所成。西北印，婆羅門文化發祥之地也；佛教傳布於此者，多以梵文寫經，亦事理之當然者。迦眼色迦王時，北印流行之大乘經，說一切有部之經論，即以梵文寫之。馬鳴之詩篇及三啓無常經，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。如彼訶利陀沙之

史詩、戲劇、雖千載以下，讀之猶令人嚮往。雕刻、建築，亦多崇高、幽然之作。以梵文之興，梵我論之神學，微論、勝論、正理、禪那驚學派，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。無著、世親，學出說一切有譬喻論者，承性公論之衰，鼎盧安唯識論。事則現在尚有，理則真實常在，與龍樹學異。無著世親自健陀羅來，以國都之阿踰陀爲中心，沿西海岸南下，與南印學者接，如世親及門上首之安慧、南印羅經師人；摩那多往摩訶剌陀，作因明法婆羅；德慧，遊化於伐臘毗；此兩系之唯識論也。時東方之摩竭陀，於佛元八百年頃，法顯、智猛自犍華氏城之佛教，賴婆羅門大乘學者而往持。智曰：「遇大智婆羅門闍宗」；顯曰：「有一大乘婆羅門子，名羅汰和婆迷。稱此一人，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，師子國亦大乘上座二派並暢。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。索那跋陀羅亦中印人，與求那跋摩，經師子國來，出勝鬘、楞伽、等經。傳說現存之楞伽經，卽那爛陀寺之殘本。於蘊界處中卽不離而有眞常之覺性，乃眞常唯心論之特徵；其學蓋以大衆、分別說之心性本淨，融犢子系卽不離之眞我成之。摩竭陀本上座分別說之化區；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；迦西之迦毗羅衛、舍衛，波羅奈、鞞索迦，劫比它，以玄奘所見，並宏贖子系之正量部。）南下而交流於此。摩竭陀（故都所在）之真常唯心論，西與阿瑜陀並峙。東系存大衆、分別說之舊，編集者不以名聞；西系則富說一切有系之精神，乃推思想之傳承於彌勒而論視之。虛妄唯識論，以無著世親之宏闡，一時大盛；東行於摩竭陀，那爛陀寺之爭論以起。那爛陀寺，奘傳傑迦羅阿逸多（帝日）王始功，迄戒日王，凡歷六帝，七百年。藏傳無著世親，並於此弘通；然漢傳無東下之說，法稱、智度亦未嘗言及；那爛陀之盛爲中印最高學府，實世親以後事也。建寺之六帝、戒日而外，笈多及伐彈那王朝，均無其人。考玄奘留印之時，戒日王中印，而摩竭陀別有王統。『今王祖胤繼接無憂，王卽戒日之婿矣』。其父滿胄王，嘗建鞞羅釋迦寺，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，廣事修葺，約始於笈多王朝之世。

匈奴族，被逐於漠北，遠走中亞，西侵歐洲；東則於佛元八百五十三年頃，掠北印，佔健陀羅。時笈多王塞建陀在位，悉力禦之，始得遏其南下；然笈多朝自此衰矣。八百七十三年，那羅新哈笈多（奘傳作婆羅阿迭多，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，乃陷入注難之厄運。付法藏傳之師子比丘，於罽賓大行佛事，爲彌羅編所殺，法統乃

絕。西域記摩醯邏矩羅，（大族）毀滅佛法，並卽此事也，匈奴之鉄騎，南下大境，那羅新哈出走，避之於海島；計破密希拉古拉而生犍之。笈多朝宜可以復興矣，惜那羅新哈密氏歸，而已亦旋卒。（九百二十八年）不數年，密氏重占北印，毀佛更甚。五印各族，咸捨地自爲，笈多王朝乃亡。

第二節 小乘學之餘輝

自十八部分流，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，初爲發誓、心論、譬喻之分。次以大毗婆沙論之編集，自爲自宗別系之相拒，外爲大乘性空之所摺擊，相摩相盪，思想又有新啓發，終乃導出虛妄唯識論也。健陀羅心論系之法教，於七世紀作雜心論，講通婆沙、心論，申一切有之本宗。經部師初從說一切有系中出，立三世恆有之『一味蘊』，作用起滅之根邊蘊；說『異生位中亦有聖法』。此則以三世恆有之染淨法體，爲不離現在作用而存在者。道鳩摩羅陀出，立說漸備。雖一反有部之舊，說過未無體；無有中；隨眼異纏；無色界有色，無心定有心；與大眾，分別說近。然立論大本，緣起是有爲，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。譬喻者之精義，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。乃自種子生果之專例，悟入業種（如生果之能刀）不離所依（心心所法）而潛流，依心心所之相續演變，（如根芽之相續種業有長成熟而感果。）（如結果）其說於婆沙猶隱而未詳，龍樹中觀論則敍而破之；種子說之種立，約爲婆沙、中論間，自婆沙出，一切有之分化彌蓋。譬喻者融有部諸異師，其說乃大昌。世親同時先德，有室剌邏多，（執勝，順正理論呼之爲上座）於阿毘達磨經部毗婆沙。以順正理論所敍者泯之，則六、發智者也。經部譬喻學者，立種子義大同，而於種力不離之所依，其解說間異，室利邏多師資，仍譬喻者之舊，立滅定有心，乃以心心所（六識）相續爲受熏及所依。先軌範師，用有部舊說，滅定無心，乃立六處（色心）爲所依。一分經爲量者，於六識外，別立一集起心，爲受熏及所依，則經量迴入大乘之學者也。經部既盛，說一切有之本宗，爲之搖搖欲墜，乃有世親作俱舍論以救之。世親，健陀羅人，於說一切有部出家。精說一切有三系之學，乃取精用宏而爲之折中，成俱舍論。論承阿毗曇心論及經心論之統，雖以婆沙爲己所宗，而不事盲從。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。然俱泛意取經部之善說，則非復雜心之舊矣！俱舍論於阿毗達磨，不信其爲佛說，視爲『傳說』，破發智學者偏執師承之固陋。於經部之過未無礙，種子熏生，不相應行無實，安所引述。發智論議往復以彰有部舊說之有待修正。於辨論不決時，每以『經部不違理故，婆沙我所宗故』不了了之；其明宗婆沙，意存經部之善說，蓋明甚也。然俱舍所尊信之經部師，乃先軌範師，不取上

座師資，此可於種子之六處受熏，解緣起、緣生之別而知之。先軌範師，乃經部而折中有部之學者也。以是，俱舍論主之在當時，實難心系之先覺者，非全捨心論及終智之說以從經部也。流道頌云：『迦彌彌羅義理滅，我多依彼彼釋對法，少有貶責我爲失，判法正理在牟尼』，善權論也。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。乃踴十二年之心力，以其人之道治之，爲俱舍論作釋，名俱舍雹，亦曰順正理論。於世親猶疑取捨處，一一翻破，讓世親之未善婆沙，彙斥時行之經部。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，後人乃以新薩婆多謂之。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，日攝其義爲一頌；乃至以全請釋云云。又謂衆賢死時，遺書世親懺謝，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。時悟入曾作五事毗婆沙論；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。然迴小入大之勢成，大乘回毗達磨興，而西北印之小乘，自此衰矣。（剎梨之掠，亦其一因。）

傾向經部而反發智婆沙者，復有訶梨跋摩。（師子鑽）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，從六衆系學者遊。作成實論，力闢說一切有。去用經部說，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；初攝假名心，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；滅三心以契真，眞非卽無性之謂。蓋一經部學者，融大乘，分別說之空義成之；於大乘性空，則猶有所滯也。

大乘、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，關上座分別說之銅鑿一宗。國王建用伽精舍以處之，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；一曰阿跋那祇釐住部，學兼二乘」。無畏山寺之建，疑有美德自大陸來者，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。銅鑿學者，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。銅鑿者拒外來之新義，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，發揚如故，初不以巴利語之錄集而稍衰。提婆自錫蘭來；法顯於其地得化地律等；譯真常唯心論者，如求那跋摩，求那跋陀羅，均遊化於此；玄奘於達羅毗奈國，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，曾於師子國搜集經論梵本五百餘夾。是知師子國之佛教，不但銅鑿一派，中觀，瑜伽，卽祕密教亦曾暢行其地。摩竭陀有「摩訶提婆（大天）俗伽藍，其

先師子國王之所建；多執師子國僧玄奘留印之世，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？考玄奘自譯之大陸佛教，大衆系很少衰；摩竭陀，羯陵伽，跋祿羯咭婆，蘇刺陀，及傳聞之師子國，並大乘與上座（分別說）兼行。師子國之無畏山寺派，卽此；其上座分別說與銅錄近，而實歸及不礙大乘則異。今日海南佛教之同宗銅錄部，乃由復古思想之反流而成，非初卽舊也。覺音，本中印學者，積謬三藏，有感於大陸佛教之未衰，乃承師命而南遊錫蘭。時佛元八百年頃，法顯西遊時，或曾一見之。覺音留學錫蘭，精巴利語，（佛世方言之一）乃作清淨道論，並以巴利語注釋聖典，大爲時衆所重。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；不特總會歸大乘，且有流露佛梵融合之傾向。覺音殆有感於此，乃南遊於巴利語盛行之錫蘭歟！以其語爲佛世之摩竭陀語，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，則頗予海南佛教以新機運也。覺音以後，師子國仍着大乘流行。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，惟恃不斲之創新立異以圖存。迨大陸佛教衰，思想失其創新之源，卽流於滯礙消沈。銅錄者本初期佛教之精神，平實樸質，加以巴利語之助，乃逐漸得勢耳。此如中國佛教，一失傳譯上不斷之創新，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，開涉頗深；而文字

尤國化，乃得漸次復興，則亦猶巴利語之於錫蘭也。彼辨飾而無行，繁瑣而不要，文字思想不能融化者，縱有大力者之助，恐亦難以久存歟！（不無文化之民族，例外）

第二節 因明之大成

因明，胚胎於辨論術，其始不可得詳。昔與義書時代，學者競留意於窮理達本之學，論風漸熾。擊鼓以求是非，其優勝者，國王且從而優禮之。聖德格耶與義書，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，傳說創始者名足目云。迦颯色迦王侍醫遮羅迦，其著述旁及論法之典則；馬鳴大莊嚴論，有五分作法之名；尼夜耶派之於此時，已頗有進展，或已影響佛教矣！彼派之正理經，立量等十六句義，約成形於佛元六七世紀頃。龍樹作迴諍論，精研經，力斥其義；然亦病其執有自性，非世諦假名無是非邪正之謂也。有方便心論者，傳龍樹作。開論法爲八，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。今我遺論，亦復如是欲護正法」是也。真諦譯如實論反質難品，舊傳世親作，陳那力辨其非。此佛家因明之古說也。笈多朝文化復興，百家競進，非雅善論術，幾無以自存。佛弟子乃深研論法卓然成家，名之曰因

明；於此特多功績者，則瑜伽學者也。

尼夜耶派之重視論法，意在深知事理之真以得解脫，故以量爲初。其者，正確之知識也。正知因四事待；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聖量。（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；卽辨求論議之軌式，俾得依之以判是非，曉未悟。故論法中，不單爲論理之是非，卽論揚，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。吹染於平式，頗涉淺衍之弊！迨無著傳瑜伽論，始創因明之名，釋爲「於觀察中證所有事」。（因揚卽作討論，集論作論軌）則爲辨論法也。論以自悟深別二者爲所成立，以立宗，因內、引喻、圖類、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、論心之答，惜乎無傳。窺基以論軌「說能立有三：一宗，二因，三喻」，則化五支之繁冗爲三宗三法，世親實啓其緒。佛元九世紀頃，南印有陳那（大城龍）者，親及世親之門，於因明特深研尋。其著述之有因因明者，凡八論，以因明正理門論、集量論爲著。門論明「立破真實論五種之論式；量論則「釋成量義」，詳正確之知識。一重審它，一重自悟，二論相資發明，未可輕重其間也。陳那於論式，以立敵共許之宗文爲所成立，以共許之因喻爲能立。因具三相，圖「已善成宗法」；惟因支特詳「這是宗法性」，故於「同品定有性」，「異品遍無性」之二相，舉因喻、異喻、

自正及兩方論說之。佛自量之一分，因明乃名師共賞。此與古學之影射無異。其於量論，不無聲量。本佛所量唯自相共相之二，亦以有守宗承爲是，難見其專理之威脅也！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，南印鳩陀摩尼闍，有法稱者，從自在軍受其量論。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，宗過無不釋成等；蓋受耆那教因明之影響也。

佛教自因明大盛，學風爲之一變；造論、講學，無不奉以爲規矩。後佛敎論理之多細密，實受其賜。昔之視論法爲外學者，今則『佛法當於因明處求』。抉擇真理，起信、生解，在在有賴於因明，因明乃融入佛之要學也。後期之性空論者，清辨、月稱輩，且以之而立說有異。唯識者，以不立數量，唯理爲宗，故陳那以後，流傳『隨理行』之確證。因明本於論法雖量論重自悟，然爲之者多用以申自摧他。知以因喻成己之所立，求得敵者之肯解；於創發新知，卽依已知以推所未知，則其用殊渺。今之西藏，抵掌雄辯，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：摩訶二十一年立一量，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；玄奘立真確識量，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！

印度之佛教

1911

第十四章

虛安唯識論

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，於瓦玉雜糅之後期佛教中，精嚴明淨，勝餘宗多矣！無著兄弟三人，北印健陀羅之富婁沙富羅（今之白沙瓦）人，無著其長兄也。真諦傳其初於薩婆多部（或云化地）出家，修小乘空觀，久而無徵；欲自殺，賓頭羅來教之乃得悟入。然『意猶未安，謂理不應止爾』，乃上升兜率，問彌勒大乘空義，思惟得入，因此名無著云。藏傳則謂初修彌勒法十二年，竟無所得。心生厭離，去而之他。後以割肉飼蟲因緣，感彌勒現身。因偕往兜率，爲說大乘云。無著初曾思惟空義，不愜於時行之空觀。經長期之間思，得彌勒之學，乃別傳唯識無境之空觀，則其學歷之大概也。無著之學，傳自彌勒。或言上升兜率而問之。或言請彌勒下降阿踰陀國瑜遮那講堂，於四月中誦出十七地經（卽瑜伽本地分）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，亦卽無著其人；然則無著之師彌勒，不可疑乎！彌勒，族姓之一，印人多以姓爲名，不必卽兜率之彌勒也。姚秦之世，有印人來華，譽羅什三藏爲蔑帝利以來第一人，蔑帝利卽彌勒也。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，十祖有摩帝慧披羅其人，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，至玄奘譯瑜伽論，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。或可攝抉擇分以下，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、金剛般若經論。藏傳無金剛論，別有現觀莊嚴論。此後世僞託，下當別詳之。無著於晚年，造大乘論頗多，其確立大乘唯識者，以攝大乘論爲主；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，可與

。無著幼弟比鄰持跋婆，（樊譯作師子覺）亦於說一切有出家，嘗爲集論作釋云。

無著師嘗出世之年，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，著提留支來華，創譯世親論。嘗作金剛仙論，敘其傳承，自彌勒，無障礙（無著）天親、金剛仙（即世親）今，始二百年許，則彌勒約出七百年頃。二十三祖師子，於九百年頃被殺，世親爲二十祖，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，似無所遠難也。或者以什公譯婆跋之百論釋，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。又玄奘親見九十耆叟之密多斯那，創德光弟子；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，決不能有三百餘年之隔也。然則無著世親安闍大法之時，適寬多跋之盛世，約自沙毘陀羅寬多末年，經旃陀羅二世，至鳩摩羅寬多之立；亦卽法顯西遊，什公東來之前後。舊傳世親之時，阿闍陀國王爲毗訶羅摩阿迭多。（五劫日，樊譯眉目）及其子婆羅族族耶。（新日，樊譯幻日）西域記以爲室羅伐悉底國王，（舍衛）然與宏法阿闍陀不合。尋夏多王朝，無與此二王同名者，疑甚。或可一王而有異名，知戒日（尸羅迭多）之本名曷利沙伐彈那也。

第二節 瑜伽師與禪者

無著學本於瑜伽論。巧修止觀而有所契入者，曰瑜伽師；瑜伽師所依住，曰瑜伽師地。安世高所譯僧伽羅刹之修行經、大道地經；覺賢所譯之修行方便，（又作修行地）並梵語瑜伽師地之別譯。以是，瑜伽師與禪師，一也。佛世舊有經師、律師、禪師之別；說一切有系，則特深於禪。佛定三世紀，或專宗契經而探其宗要；或守師說而推衍分別；或專精禪觀而證以內心之實驗；（瑜伽師）說一切有系之學，乃稍稍異趣，然於禪學，並傳習不廢。瑜伽師以五識皆從意識無間生；以定自在色爲無表色等，皆本其經驗以立說。以瑜伽師爲名而立異義者，初見於婆沙；迨世親之世，則多所引述矣。從禪出教，本瑜伽師說，抉擇而組織之者，則彌勒其人；薩婆多之學者也。近人論此者，多偏執：聞說一切有，卽拘於發智婆沙，不知乃三系之一。聞說一切有系，卽意謂唯小乘。不知佛滅千年，印度無大乘僧團；大乘學者，於小乘僧中出家受戒。小不必障大；大亦現聲聞身，宏大乘學。說一切有系之先覺者，如童受、母友、衆護、脅、馬鳴、龍樹、彌勒、無著、世親、並說一切有部出家，多作大乘學，非迦旃延尼子輩比也。其學風之精禪觀，多論典相同，而思想間異者，則以出入三系者異也。龍樹暢大乘空義；然『分別說諸法』，多存毗曇之舊，於世友論特多推重；斥發智婆沙；於經部義亦間用之。無著師資，則於世俗如幻有中，捨三世有而取經部之現在有；存毗曇之舊者亦多。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

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

禪教之學，在印流爲瑜伽學，傳來中國，則成禪宗。漢末，安世高傳僧護之禪。羅什三藏傳童受，世友，僧護，攝波囉，僧伽斯那、脅、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，屬賓之富若密多羅富若羅，佛陀斯那之漸入。二，達磨多羅，（疑卽雜心論主）傳婆羅，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，則寶林傳謂其言從覺賢修學云。禪者昧於史實，或依付法藏傳而唱二十八祖說，則以師子尊者入滅於曹魏之世，乃以達磨爲其四傳弟子。不知師子之見殺於彌掘羅，時佛元九百年頃，（梁天監年中）正達磨至華之日也。付法藏傳之二十三祖，並說一切有而與大乘有關。其中如迦葉（佛大先所傳，除迦葉）阿難，並寫釋尊，末田地與舍那婆斯，同出於阿難之門；富那、脅、並馬鳴師師；婆藪盤頭與摩奴羅，（如意論師，）慧傳則如意爲世親之師，陳傳爲世親之友，此則以爲弟子；俱不必有師承之關係。蓋取說一切有系之一代名德，蔚爲時宗者，先後漸次之而已；視爲師資授受，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，平均每人持法四十年，禪者多長壽也。或有護薩婆多師資傳而出五十餘祖說。自佛滅至馬鳴，亦得十一世；（迦膩色迦王當漢順帝頃）馬鳴至提婆，二百年間，凡二十四世；馬鳴至什公之師盤頭達多，三百年間，竟達三十七世。其雜取後期禪匠以入之，浮濫難信，遠勝於付法藏傳。近人猶有爲五十餘祖張目者，殊可異也。自迦葉下及師子尊者之法統，西徼亦有此說。彼傳無着升兜率見彌勒，彌勒爲說般若法門，乃傳出寫觀莊嚴論，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，已大行中國矣！因逾伽師與禪師而順論及此，爲安執傳承者告。

第二節 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，由心之聖典而過論之，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，則一一並新熏爾存在生果。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，大衆未計乃說『心遍於身』，有細心執受說。一期生命之開始終了，上座計之銅鏢部，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

體論之，於大乘分別經系之正宗，以異常之覺性爲本，詳於惑障之熏染而建立唯心者，爲眞常唯心論。承譬喻者之說，以生滅之虛妄分別心爲本，詳於熏種感果而建立者，爲虛妄唯識論也。

大眾分別說

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

真常唯心論

虛妄唯識論

且自虛妄唯識論之境空義說之。種子系之正量部，心識能直取外境。一切有部等，以心識之緣外境，有境相於心識中現，名曰行相。其總名、總相，雖無當於外境之實在，然見其爲青爲白，嘗其爲苦爲辛則確契合外境之真實相也。譬喻者起而說「境不成實」；「十二處皆假」，意謂隨心情而苦樂異，隨業感而水火別，隨凡聖而染淨殊；吾人所知之境相，能知心識之假像而已！然「假必依實」，「一法從種子生之十八界性，爲超認識之實在，固未嘗無也。種子熏依在內心，及其生起境界，離心而有別體；蓋大近唯識而未是。瑜伽本地分之辨真實，於心行所及依言自性之底裏，確立離言自性爲勝義有。此勝義有者，卽一切法，未嘗以爲卽心爲體，則猶經部之舊也。觀其引聲聞藏之轉有經，義品，散他經以證，可知。龍樹以緣起爲觀，求實性了不可得，故勝義一切空，世俗假名有。無著師資，承經部之學，雖亦以生滅緣起爲觀，而不出「假必依實」之見，故不以一切空爲然。其立論云：『要有色等諸法實有唯事，（離言自性）方可得有色等諸法假說所表；非無唯事而有等假說所表。若唯其義，（心所取境）無有實事，既無依處，假亦應無』。則其說空說假，迥異於性空大乘矣！此依言自性，（義）不離心識名相之假立，空之可也。此離言實性之「實有唯事」，何事而能證知其爲唯識，以識爲體乎？若種依六處如先軌範師說，則固無成立唯識之可能，然諸法種子，以心識爲所依所熏，不一亦不得異。此識中種子所生「實有唯事」之諸法，雖有十八界之別，要亦不能異識。以是因緣所生法，卽「虛妄分別識爲自體」，此則推理而知之。若

拘於識因外色（如入歡喜園而歡喜，入粗澀園而忿恨）根身（如隨根之明昧，識有變異）而變異；以「枯樹有種種界而隨觀不同」，則固難以成立唯識。然今則「將瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取皆唯識」，豈則實驗而得之。若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）此二說，立義多異，而實頗資發明。且依攝論述其要：一則有情，無始來有「心意識」三者，雖義可互通，而各有其特勝。了別境以者，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」。遍於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）意及識之所聚集而依之轉起者，曰「心」。「種種法薰習種子之所聚集」，彼意及識，因之而轉起。心意識三者中，

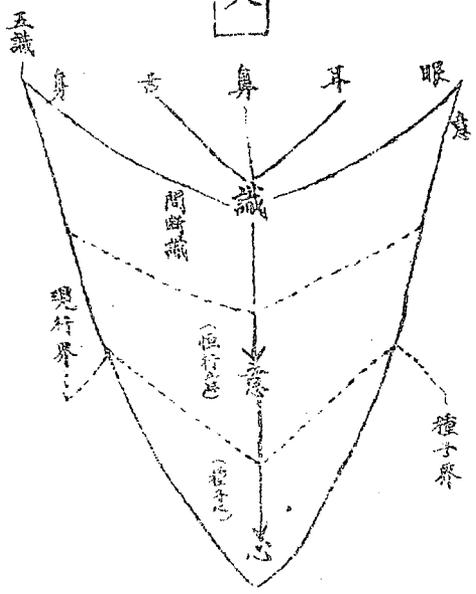
識爲一般之認識；意爲蒙昧之我執；心爲生起萬有之識能也。唯識學以種子心爲所知（之）依，彙一切法之熏習，起一切法之現行；如彼塵障，入者入於此；出者出於此；故名阿賴耶識。阿賴耶，意譯行「藏」，依處之義也。辨一切種子阿賴耶識，以三類；直論阿賴耶識之自體，一味如流，固難以差別形容之。然以一切雜染法之時時生起，知一味識有能生之種子性，此能生識種爲雜染法之生起因，曰因相，亦曰一切種子，以識流之相續而生，知有無始來之熏習；受熏種識依雜染法熏習而起，曰果相，亦曰異熟識。卽此異熟、一切種識，爲賴耶耶識自相。『攝持種子識爲自相』；『功能差別爲自性』；『攝持種子者，功能差別也』。依一切雜染品法所有熏習，爲彼生因，卽阿賴耶識之自體也。賴卽心之識，心乃種之集，賴耶以種子識爲自性，然則種習卽賴耶識乎？不可說雜賴耶有別體，亦不可說一。何者？種習一味和集之心流，曰阿賴耶；一法之功能差別性，曰種習。如比丘之因和合僧然，僧卽比丘之和合，而比丘有來者、去者，和合僧如故，不可說一，非謂種種異體也。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」；一時不明下故「無記」；種習和集故「可熏」；緣染法起，必與種識俱，故「與諸重相應」。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，引起自來彼雜染法之因性。依熏染而有彼因性，卽名之曰熏習。熏習有無限之差別，略攝則爲三：無如來虛妄分別之轉（現起）識，依名計

義，依義計名，名義相應而取所分別之境相，心思口議，熏成「名言熏習」，（卽徧計自性種，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。染汙意，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，俟生後有之異熟自體。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。種卽識之能，識館所起之一切法，卽以識爲性。一切法者，中邊約爲似根識、似塵識、（所）似我識、似了識（能）四者；莊嚴約爲所取三光之句，（器界）義，（境相）身，（根）能取三光之章、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，以此並俟種子識生，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，故現起苦樂果報、死此生彼之差別相，曰「善趣惡趣死生識」。以賴耶之我見熏習爲種，故現起根身、資具爲我所攝取之差別相，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、有時間相之「世識」。以往來彼此，有器界相之「處識」。以有情無量。有數量相之「數識」。以有情之互相表示，有語言文字之「言說識」。此四及前二，皆依名言熏習所生之自體而假立，非別有實事也。實有之唯識事，不出十八界

性，攝爲五識：從名言熏習爲種，現起眼等五根，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，曰「彼能受識」。身、身者等五識爲自體，餘六識爲差別，凡此悉覺阿賴耶種子生，則賴耶爲因相也。然隨生現行，何以成其爲唯識乎。此當求之於分別識變。世間之現起者，有分別識與所分別義（境）相二類，此常識所知也。所分別義相，似離於心行名言；然離心行名言相，吾人不能有所知，所分別非它，分別心之影現而已！吾人所以覺有所分別之義相，離心而存在者，則以分別心於一切法中，名義相應，分別計度而生，熏成名言熏習；從此名言種生時，卽自然而現似分別、所分別相。所分別非義而義相現，吾人乃爲其所欺耳！以分別現似所分別，知一切法唯識，分別識變之唯識也。以卽識之分別所分別熏習，種亦識也；識種生現，現亦識也。卽此種子識變爲因變，分別識變爲果變，以之組成唯識學，則阿賴耶識爲「義（因）識」，曰根本分別。自賴耶生者，彼能受之「意識識」，受者、身者之「所依止」意，現似分別者，曰「見識」。餘色等一切識，現似所分別者，曰「相識」。此見、相二者，亦曰「顯相分別」、「緣相分別」；或「非色識」、「色識」也。心爲種識，意及識從名言種生，似分所分別二相現，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，此應溯於瑜伽。瑜伽本地分，經不明唯識。其說識以現行為本，自現行而達於種子心。光明五識；次攝餘爲一意，分別之，則了別境者爲（意）識，無間滅及逆行意爲意。一切種子阿賴耶識爲心。五識以賴耶心爲種子依，五根爲俱有依。於意則但曰「彼所依者，種子依謂一切種子阿賴耶識」。爲唯了境識有種子依？爲恆行意及心亦有之歟？又何不說俱有依耶？推瑜伽論主之意，則實唯一意，以其了境（或間斷）爲識，具一切種子爲心，固未可機械分析之也。瑜伽論主釋現行識而觸發種子心，攝論主即據種子心而立唯識學。即識之種爲心；轉起者爲意及識。意識以恆行意爲俱有依，恆行意以賴耶爲種子；阿賴耶識爲種子，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太成分別識變，即依攝論心意識之唯識學，綜合於本地分之現行識論。以是，於意及識之轉識外，別有持種受熏之現行阿賴耶識；恆行意與賴耶俱轉，乃亦有俱有依矣。言唯識變，則明三類分別識變，於種子識變分別、所分別，其義漸疎。言現識，則本地分攝論唯七識，抉擇分別立八識也。

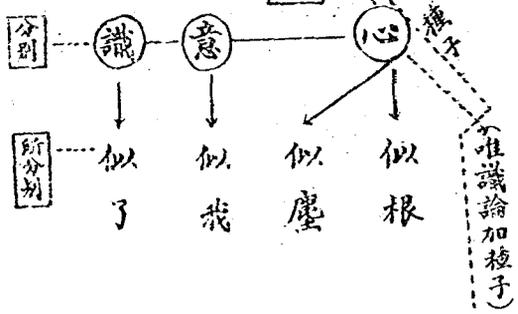
瑜伽之深入



攝論之演繹



抉擇分之綜合



第廿四章 總 論

一八七

自生死雜染向解脫，應知有三相焉。依它起即如幻之緣生法，不出盡業苦三雜染，滅之乃得解脫，（十一識）曰「依他起相」。依它起即如幻之緣生法，不出盡業苦三雜染，滅之乃得解脫，不可以爲獨無也。雖一切唯識，然以緣始末緣論名實所熏生，故不期然而有分別，所分別相。於唯有分別中，似有差相於心上現；此所取之義相，曰「徧計執相」。義相實無，唯是徧計心之所徧計耳！緣生妄心有，所取似強弱，強相攝實故空，非妄識亦可空，「有心無境」，唯識學之根本定論也。於唯有識中，似義相永無有性，曰「圓成實相」。此即真實性，雖本來清淨常爾，而以無義相所顯，曰空性，非即是空也。此空、有、妄真之辨，不但以明唯識無境之理；於所分別而觀其義相之無實，即解脫之要道也。然此「從有相、有見，應知彼三相」，徧依分別識變，未明種識說，於清淨涅槃之辯說，猶有待也。何者？依它是雜染事，徧計是雜染因，圍成是寂滅性；然則縛脫既矣其連繫，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，以種識爲雜染種習所和集，了無真心論之痕迹；蓋真常不變，難以明生死流轉之事也。然於轉染爲淨之解脫事，則立「雜染清淨性不成」之依他起，立「四清淨法」之圓成實，與真常論相接。種識以徧計所執熏，積集一切戲論種，識種和融不二，種生滅而識亦生滅。此雜染種識爲雜染依，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。餘種識雖判爲雜染，而所以生滅雜染，在徧計執之熏習也。設離徧計執熏，則染依種識轉爲淨依法界矣。以染重淨熏之不同，成虛妄性（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，而阿賴耶之真實，（心性）不異法身之真實也，染熏而覺性成生滅雜染之阿賴耶識；依種識而一切唯識現。賴耶立名，偏在雜染，此則成生死也。然雜染識非一成不變者，若聞思淨熏，初雖猶爲虛妄性所隔，久則直與真實性相融，成不生滅清淨之法身。法身究竟，卽大圓鏡智，依種智而一切唯智，亦一切圓成實矣。立「雜染清淨性不成」之依它起，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」，爲出攝心種。此聞熏習尚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」；「是法身解脫身攝」。然未與法身相融，猶是世間事也。依聞熏而起如理作意，初觀徧計性之義相無實；次則境無故識亦不成，進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「積力益能轉」。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，徧計、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（無礙一分）顯現；分別心生，則徧計性之礙相又現。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「通達傳」。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，徧計相不復顯現，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，

唯是最清淨真實之法身顯現，亦即淨依究竟，佛果名「遍體滿轉」。以所依之染淨不成，雖徧計熏成清淨圓成實，故所起之正教，正行皆圓成實；亦可名爲復它起之之清淨分也。

轉依者雖遍計相，捨染依之染種染現（識），顯現盡清淨之實性，曰無住涅槃，即斷德。契真實性，得淨依之淨種、淨現、（智）圓滿究竟之實智，曰無上菩提，即智德。一言其寂滅，一言其圓明，不一不異之差別說也。智德者，昔之雜染爲唯識，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；猶雜染之有賴那唯識也。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，達自它不二，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，悲智圓證之實覺，具一切淨德而證入實性。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，適達自相其相一切無礙，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。此實翻染成淨之談，無漏融通，固不可作隔別之見。證此斷德智德者，即佛；總智斷爲體，無別佛也。攝末歸本而論，唯一法身，以法身二由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。若就所見而本末別論，則安立三身：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

，法身詳覺之實性，爲佛功德所依；而法身卽自性身，則攝一切法自在轉爲受用、變化所依止，詳實性之覺也。此二卽轉阿賴耶那種識與恆行意成之。攝論、莊嚴，立義大同；彼以八識爲現行者，則安立三身、四智，多有不同矣！

第五節 真常、一乘與唯心

後期佛教有三特徵：卽真常、一乘與唯心。以此格量虛妄唯識論，則無疑爲後期佛教也。「真常」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「空之真常」。如涅槃經無眩翳所見之染月，見圓淨之明月；「不但見空」其所無，「並見不空」之妙有。妙有，卽恆常、不變、清淨、自在之實體。虛妄唯識者，自證伽、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；遣徧計所執性，故說無自性空，非依它，圓成亦無。然其說，特斤斤於依他起不空，不直明真常之圓成實不空，而寄依它不空以顯之，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。如以依它爲虛妄殘染，圓成爲真實清淨（合如、智）則以虛妄識之實有唯事，因徧計義和空，顯真實淨智之實性。初則以妄用顯真體，現證法界已，則轉而爲卽真體以起妙用矣。空、徧明之圓實性，以身則法身、自性身，以智則鏡智平等智，常恆而妙用無方，律之以真常論，無不宜。宜莊嚴、攝論之問身、智，以法界爲本，與真

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

後期佛教，以一切有情有如來性，無不成佛，故一乘是真實說，三乘乃方便教，與中期大乘之大小並賜異。虛妄唯識論者，獨以一乘為方便，三乘為究竟，近於中期，殊可異也。實則虛妄唯識者，出現於後期之初，承說一切有之緒，適化於小乘隆盛之區。論理所至，雖法華經等已高唱一乘；然以一乘為究竟，難以求適應，乃多少含容言之。然小乘聖者可迴心，唯入無餘者則否；是亦不追既往已耳！中期之三乘究竟，同學般若，同觀法空，同入無餘；菩薩以大行、斷習氣為異。虛妄唯識論則不然，瑜伽、集論，猶三乘並明；莊嚴、攝論以下之唯識學，則獨闢大乘。大者，勝乘也，即異小之乘。阿賴耶為分別自性緣起，以之建立流轉還滅；以分別識為依它起，似義相為徧計，法空所顯性為圓成實；唯識無義為觀門；如來不究竟入涅槃；教理行果一切異，蓋亦不共大乘也。彼之三乘如實，錯資適應或思想未徹而已；論其所宏，則亦一佛乘也。此與詳妄有不空而結歸真常之妙有，有異曲同工之妙！

以唯心為旨歸，明甚！詳大乘佛教之傾向於唯心，非論理所必至，而實為事實之所逼。瑜伽者重定、定、心學也。禪者之風，專於禪觀、內省，少為事實環境之考察；一落窠臼，宜其爾也。大眾、分別說、經部等，於三業特重意業，於三學重慧。久之，於戒律日感其拘束，不見其妙用。非墨守陳規，即一切隨宜。夫繪事後素，非不常理；然自它共處，何能無

法則？衣食所資，豈漫無所制？隨方異宜則可，漠視律制之原則則不可。又豈能以一二獨拔之士，離羣苦行之機，而忽律制乎？然化地部「正道唯聖」；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，以爲事局而捫通。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，特輕制度，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。薄它力而以唯生極樂爲別時意趣；漸行不墮入；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！

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糅合，自眞常心來，非卽眞常心也。佛開外道之常、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。佛教普及大衆而大乘興，在家佛學者露出而常我論起，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，爲信所熏，因此終此，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」；或卽本之以立「心性本淨，客塵所染」，則心淨本然而塵染外鑠矣。其解說之尤離奇者，如經以心之異生異滅，緣此緣彼，如獼猴之取一枝，捨一枝；乃曰：「獼猴！獼猴！勿謂如故」！此訓以無常也。或者釋爲「勿謂如故，以卽故也」。史掘摩追佛不及，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」爲「真我常住」，而痛斥無常爲外道。眞常心之淵源極早，而是否吻合佛意，實有可研究者。眞常心之初意，卽於六識之心心相續中，想見其內在不變常淨。後分爲七心，或以意界爲常而六識生滅；或立根本識而六識從之生；則眞常淨心，自應爲意界及根本識矣。此眞常心，卽輪迴之主體，縛脫之連繫，乃漸與真我論合。佛說本行，輒說「彼時某某者，卽我身是」。『自作自受』，佛亦曾說之。犢子系乃起而說不可說我；說轉部立勝義我。此依五蘊設施，彼眞心唯依心立，然於眞常唯心論中，不復有分別焉！

現在實有，無爲實有（或五法藏）中，眞常心（我）僅其一類。雖以之爲縛脫主體，初非總持、一體而說唯也。大衆、分別說者，以緣起爲無爲、亦僅緣生法之必然理則，非卽此理則以成事。謠出世部之出世法眞實；說假部之道不可壞；佛壽無邊；充其量，僅爲出世之眞常論，而非眞常唯心論。眞常心而進爲眞常唯心論，實有賴性空大乘之啓發。性空者之一切皆空，不自無爲常住來。佛說緣起，常識見其爲實在；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，非無爲實有，非出世道實有。一切如幻，唯是因緣和合之存在，觀待之假名。一切無實性，乃曰「勝義諦中，一切皆空」。此無自性空，不如自性之誑惑，曰諸法實相。自性本來無，非觀之使無故常。不如自性有之染相，以或者怖畏空教，乃曰一切清淨。（龍樹說）一切空卽一切眞實清淨，然卽一切如幻假名，非眞常論者

所見「非幻不滅」之眞常也。眞常老見性空論之「非」、「不」、「無」，容或想像爲同於梵我論之「曰非，曰非」，視爲有實體之眞常，然非性空者之意也。以一切空之啓發，眞常心乃一變。眞常淨者，一切一味相，於一法通達卽一切通達；以是而諸法寶相之常淨，與心性之眞常淨合。常淨之心，一躍而爲廣有之實體矣。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「不異」至此，眞常心乃可以說「唯心」）。

眞常唯心論之與，與寬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。譯尊破梵我之實性，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，卽爲生不生之解脫；所謂「滅者卽是不可量，破壞因緣及名相」也。如以此寂滅不生爲眞常妙樂之存在，使與無明業感說合，則與梵我論之區別，亦有所難矣。法顯見華氏城之佛教，賴婆羅門學者而住；玄奘西遊，從長壽婆羅門、某婆羅門、勝軍學。處梵我論大成之世，而大乘學漸入於婆羅門學者之手，求其不佛梵綜合，卽可得乎！

以「隨眠」釋之。大乘學與，煩惱氣分爲被羅漢所不斷之「習氣」，積化爲大乘不共斷之所知障。此所知障名曰「無明住地」。（卽習氣）爲隱覆淨心之客塵，與經量者之意識說合流。心性本淨，卽清淨之因。常住眞心中本具之淨能，無始來不離生死之羶界處而流，特未嘗顯

發而已。此與非即誰藏之我，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，在有情類羶界處中，從無始來展轉相續，煩惱不染，本性清淨……說名無相，非所作法，無生無滅」，此如來法性，即「如來藏」、「圓覺」、「常住真心」、「佛性」，以及「菩提心」、「大涅槃」、「法身」、「空性」，真常論者並視為一事；為一切有情所本具，諸佛如來所圓顯者也。

或有本真常論了義之見，以為馬鳴著起信論，廣讚佛德，開真常唯心論，遂與佛陀之本懷相合。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，世開二教。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，性空大乘經所不聞；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。檢什譯般若及龍樹所依本，舊譯諸經，並無之。如上所引之最勝天王經文，舊譯勝天中無，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，亦連篇雜集其中。真常唯心論，詎可視為先於性空大乘經，先於龍樹論乎！

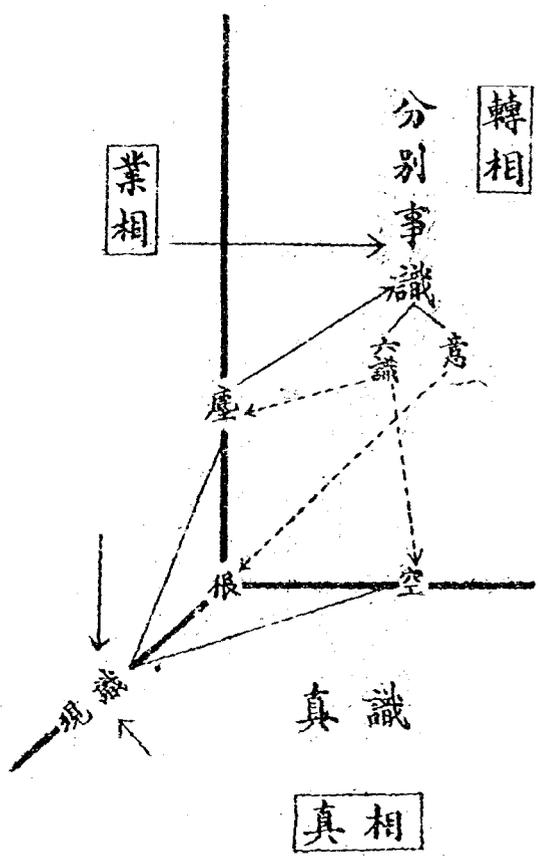
第二節 眞常唯心論述要

眞常唯心論之經典頗多，如來藏、法鼓、（卽法華之眞常化）大涅槃、勝鬘、不增不減、無上依、楞伽、密嚴、楞嚴、圓覺等，其顯而易見者。雜入一分者尤多；後期之密典，十九皆屬之。（有直談眞常者，每與性空經混）以部類之雜多，立義亦間異。眞常唯心論，以眞常淨爲一攝之本體，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，一切依之而成立。本家常淨，究何事而爲雜染所染乎！爲雜染所染，而實不變其淨性，似有二元矣。此雜染眞清淨，『不相雜，相離』；自有情迷亂而生死邊，多立此無姑來相對之二元。然達本情空，知妄卽常，實無所捨而一切常淨，則無不歸結於絕對之一實。圓覺經爲之證，此非論理之可明也。豈特此難解哉！一元之實在論，無不於此失盡。眞常大乘者說：此唯『成就甚深法智，或有隨順法智』者所信解，餘則唯可『仰推如來』而信之。以是，『往清淨心，難可了知；彼心爲煩惱染，亦難了知』。汝纔舉心，塵勞先起，如之何能知之？『此非因明者之境界』也。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，無性從緣爲不可能也。如瓶破不作瓶事，又如焦種不能生芽。若蘊界處性已，現常滅，應知此則無相續生，以無因故』。此以無常爲斷滅也。『若本無有識，三緣台生，龜應生毛』。

沙應出油』！『究其根源，咸有體性，何況一切心而無自體』？此以空爲都無也。彼七識爲『念念不住』者，故『不流轉，不受苦樂，弄涅槃因』。必眞實不空，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；受諸苦（輪迴之主體）彼爲厭苦願求涅槃』。眞常者之見，與大眾、分別說、犢子系之立常心、眞常，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；讚揚爲了義，貶抑爲不了，皆無當也。

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，惜闕佚未盡來華耳。今姑就此以談，類及其餘。楞伽略八識爲三識：眞常不變、清淨周遍之心體，曰『眞識』。無始來有徧計所薰之戲論習氣，總卽一切雜染熏習，別卽身語行業所熏。此二者交繫而爲不思議之熏變；眞性本淨而爲雜染所熏染，熏染而性本淨，性淨而變爲似染之『現識』。此卽『如來藏爲無始虛偽惡習所熏，名爲藏識』。如來藏藏識，卽眞識現識之別名也。如來藏亦曰如來之藏，指之眞在纏覺，爲纏界處、貪瞋癡所覆而自性常淨；亦可解爲如來之因。（卽佛性）藏識卽『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，愚夫不能知藏卽賴耶識』，蓋就賴耶之自體相言；二者固無別。藏識言其覆眞，現識明乎安現，其實一也。眞常唯心論之阿賴耶，異於安心者所見矣。此現識，雖自澆不變，而已現似虛妄生滅，就迷論迷，已不復常住寂滅。

如澄水，而有類微風汨汨之波，所謂『瀑流』與『微細妄想流注』也。業習熏真而構成現識，即如明鏡之現色相，頓變似『受用』（即六塵）『根』、『建立』三者。（或解建立爲器世間，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，卽意及意識等七識。意之作用有二：『如蛇有兩頭』，卽內取現識以爲我，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，遊傲諸根』。此亦虛妄唯識者之共義，未那執藏識爲自我；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。了別專識與前現識、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：真識任纏而爲現識，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）染熏真而展起一切，曰『轉相』。（現行界）明三識、三相，於楞伽之流轉門，思過半矣！



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，卽有引發六識之功能體。細意識之意根與眼等五根，所關綦切；『五根所行境界，意各能受』；而意根『又爲彼（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，能生動而有因感發識之官能。此細色，由細心之意執取、攝持之。若於分別心之內在立種子心，則身中發識功切之五根，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，於恆行意而見種種，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，故雖迷惑生死，莫之能覺，而能發厭苦求樂之思。如外遇知識，聞思熏修，則得破煩惱殼而顯本淨之法身藏。斷德之涅槃本淨；不思議之智德，覺性圓明，不生不滅，亦不從外來也。真心者以淨心爲本，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。此與安心者適得其反，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；而實一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，直觀如實法不生不滅。離生滅見，得無生法忍，住第八地，曰「攀緣如禪」。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；即觀外義無實，境空心寂以證實，可謂能融攝妄心者矣！其後出者，頗有異同：不特以不生而立生滅，還滅亦頓觀眞常，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；國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，立義大本，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，（魏譯並有論）則眞常界、妄習界、現行界；明三識，則眞存心，眞似妄現心、妄心；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，卽此以疑起信可也；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）。

楞伽之三相三識 ↑ ↓ 起信之心三識

真相 (魏譯智相識)

業相 (魏譯業相識)

轉相 (魏譯轉相識)

真識

現識

阿賴耶識

分別事識
(此二無別)
相續識

阿黎耶識 — 心

業識

轉識

現識

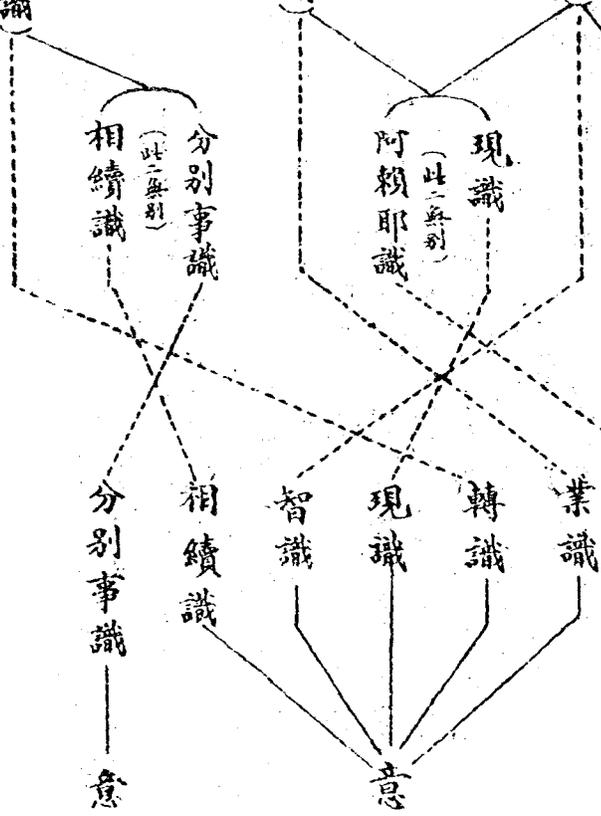
智識

相續識

分別事識

意

意識



實常唯心論，源出大乘、分別說系，罕以論典著名。與說一切有系有關者，如龍樹、無著等，即以論著。真常唯心者之多經，虛妄唯識者之多論，（唯見深密一經）一也。然大衆、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。其論典會受莊嚴大乘、攝大乘之影響，約爲無著同時之後進。此二說，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，仍爲叢新不斷之創作。今之西藏，承後期之風，故唯許龍樹中觀無著唯識二大乘。雖唯識之派別繁多，抉擇正見，偏重瑜伽；故於真常心爲依之學，卒未能明。內地之佛教，台、賢等並重經，以論義爲參考；故別立真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；遺滅門歸於絕待之一實。此與吠陀以來之梵我論，其差別究何在耶？差別誠不易，然亦有可說者。楞伽經以外道之真常不思議，但由推論比觀待之；卽觀生滅無常，而推論想像有真常超越之本體，爲大梵，爲小我。佛教之真常妙覺，則以聖智現證得之。涅槃經以外道常樂我淨之大我，係遠聞古佛真常大我而誤解者，彼實未嘗見我。然就印度思潮觀之，則佛梵綜合之形勢已成。在佛教，將不但融攝三明之實理，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，小乘旣日見衰竭，大乘復遠遜於小乘也。八百年五十年頃，匈奴族掠北印，至密希拉古拉而破壞特盛，前已備言之。夙爲說一切有系淵藪之迦濕彌羅、健陀羅，寺圯僧少，迥非昔日之盛。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，拉奇普地那地方，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（卽大自在天）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，則與廢竭陀關係頗深。十世紀之後期，東印羯羅拏蘇伐刺那（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，爲之焚燬殆盡。玄奘師事之戒賢，卽被坑而得脫者。九百九十二年，伐彈那王波羅羯，（光）威國難教難之逼，率兵東征，不幸卒於軍。長子曷邏闍伐彈那（王增）立，設賞迦士誘與和而殺之。弟曷利沙伐彈

那，(喜增)被立於危殆之時，號尸羅阿迭多，卽玄奘西遊所值之戒日王也。戒日王禱於觀自在，一舉而勝設賞迦王伐憐那王，朝慶中興焉！戒日王用兵六年，統一中印度。崇信佛法，致三十年太平，佛教得稍稍復興。戒日南攻摩訶刺陀不克；晚年用兵於烏荼；迦摩羅波有抗衛意；其受東南民族之掣肘，無暇問西北事，實非笈多朝強大之比也。一千零三十四年，戒日王卒，中印復大亂。婆羅門教學者，如前嚮曼薩派之鳩摩利羅，後嚮曼薩派之商羯羅，闢出十一世紀；嚮佛敎之理論而大成其學。婆羅門教之復興，至此而成。孔雀王朝而後，佛敎在印度，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，佛敎僅有之特色，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！(中國佛敎，會昌法難而理論衰，特色猶有禪在；理學興而佛敎之特徵失；寺院經懺之佛敎，其何以自存乎？)相傳商羯羅嘗至藩伽羅，與佛徒辯；其時法將無聞，竟莫有能敵之者。道場二十五處被焚掠，五百比丘被逼改宗。東至歐提毗舍亦然。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。卽佛敎最高學府之那爛陀寺，講學之制，亦因之路變。凡無力折伏外道者，可於內室講授，不得公開云。

第二節 空有之爭

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

，務爲瑣碎之思辨，出入空有，兩敗俱傷，巽常唯心者，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。法儀幾絕，然大乘以龍樹而光大，其權威令德，固無人敢輕議之者。無著師資承經部之「界實處假」，演繹爲心有境空之唯識。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，不將有惡取空之嫌乎！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，安慧亦巧黠矣！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。安慧弟子有護慧者，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，雙彈依它自相有（似指安慧）自性無，（指清辯）而以一切空爲但遺徧計執性；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。當月稱主持那爛陀寺時，安慧系之學者月宮，特來寺共論，一主性空，一主唯識，往復辨難，歷七年而勢

負始決。民衆多久預論場，熟聞其諍論所在及優劣所分，羣作頌以讚性空宗云：「噫！龍樹本論，有樂亦有毒，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！

百家爭辯之焦點，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；故演爲深經與中觀論本義之爭，推行及於一切。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，依徧計無自性說耳！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徧執一切皆空，不足以知龍樹，正中論所破之空見也。性空者起而應戰，解中、百論之本義，彈安慧、護法等之曲解。於解深密經，亦競起解說之，蓋非如此，不足以奪唯識者之守也。瑜伽唯識者，以自相有爲勝義（眞實）有。依他起有勝義自相，不可言空；徧計所執性乃可空耳！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，即徧計執性。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，確有不能強同者。即「自性」一名，解深密以自相爲依它起之因果自相；徧計執

性無彼緣起相，名相無自性性。如說「瓶中無水」，此中無彼水，非彼誑處無水也，是爲他空派。龍樹之言自性則不然，不從因緣生，非新作，不待作者名自性有。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，雖假名有而卽無性者。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，繼性空者而興；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取空也。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）於佛元一千零六十五年頃來華，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

伏策，而至靜命；靜命傳於師子賢，蓮華戒乃大昌，已佛元千二百年頃。薩摩波羅土時矣！其爲觀也，世諦門立境空心有如唯識，第一義門立心境皆空如中觀，蓋巧論唯識之性空論也。立說本於中論，於現觀莊嚴論特所宗重。彌勒傳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，菩薩躋循學而非所宗。其調唯識之意，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，而猶多二頌曰：「無彼滅自性；何能以見道盡彼分別種，而得無生相。若有餘實法，而謂於所知能盡彼障者；吾（彌勒）以彼爲奇！」性空者，擬唯識學於世諦門，藉彼所宗彌勒之大名，以破無著世親之唯識，蓋亦巧黠之甚矣！波羅王朝，性空者融於真常而大盛，現觀莊嚴乃被視爲五部大論之一，今猶風行於西藏。著作者，或卽解脫軍其人。

第二節 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、百論頗爲宏通，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，南印毗婆羅國人，從僧護學還南印毗特弗利伽藍宏之。依中論無畏釋作中觀論釋。弟子蓮華覺，再傳而至月稱，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，與護法同世

，其後亦宏法於南印。時唯識之勢方張，安慧且作中論釋，引龍樹爲同調，以破勝義一切皆空者。且以陳那之大成因明，學風一變，大有非三支比量不足以立破之概。清辨乃奮然而作中論般若燈釋等，揭「唯識非佛說」之宗。於無著系之唯識學，抨擊不遺餘力。於先觀唯識有以遣境，次觀唯識亦不可得之唯識觀，評爲「與其先以泥塗而後洗，勿如初卽不觸之爲妙」！「先卽並修，無須偃咨」！勝義一切空者，卽無自性寂滅爲真如，斥唯識者因空所顯之實性爲「似我真如」。超思議之實在，一味、微妙，與梵我究何所差別也！清辨事事依乎因明，以主敵共許之因相，立量破官以顯目；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」。其道旣行，常隨此丘軛子人。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，卽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，卽以此爲主。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，而以楞伽經爲佛說，無論作何解說，實不曾示人以瑕隙。靜命之創新說，蓋深見於此也。靜行云：「何者爲世俗事？唯心心所爲自體耶？抑亦有外法體耶？有依後義者，如論（指清辨論）說「唯心，但破作者、受者。或有思云：『雖諸因果法，亦皆唯有識』。或有思者，卽靜命自述已見。以『若作此說，與密嚴、解深

密經義相符，與楞伽經之「外境悉非有，心似外境現」亦合。其立說雖綜合唯識性空二大流，而實歸宗於性空也。師子賢亦靜命弟子，作八千頌般若廣釋，現觀莊嚴論釋，卓然成家。

月稱以先，雖有佛護清辨諸家，性空猶和合無諍。彼此亦不自覺其有異。月稱獨製佛護，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，尤注力于遮後唯識。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。在緣起雖與世人共，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，於二諦無礙之正見，未盡善也。月稱立說，申二諦都無自性，三乘同見法性空，三世幻有。心境幻有，(或者稱之爲「隨婆沙行者」)頗近於什公初傳之龍樹學。(近天台之共空)於後期復興之中觀學者中，所見特深！然以緣起之「待它」爲依心；「不從它生、非新生、不待它」之自性爲勝義自性；不許現在意而破阿賴耶等，(細心)則以學出後期，或濫

於異常，或拒唯識而失之太過。大體爲論，餘障峻嶺，性空者之傑出者也！月稱傳大明杜鵑，小明杜鵑而至阿提峽，於佛元千四百二十五年入藏，作菩提道燈論，影響於西藏之佛教特深。此外之性空者猶多，如寂天作集菩薩學論，集經義論，入菩薩行論，流傳亦廣。

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，又糝雜集論以救俱舍，於俱舍一學，似有獨得。善因明，廣釋世親論，其中三十唯識論釋，梵本猶存。弟子月官、弘十地、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，雖糝雜十師之說，而實以此師爲宗。年三十二卒，藏傳其繼陳那而住金剛智座三、餘年，二說相違，未知孰正。護法弟子有智月、勝友、戒賢、勝子等。戒賢著年碩學，主持那爛陀寺極久，人稱「正法藏」。玄奘初到時，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。信玄奘徇窺基之請，糝爲成唯識論，傳說紛然，各家之面目，已不得而詳！性空者復與，唯識學日見萎縮；戒賢、法稱

而後，幾不聞有法將矣！

莊嚴、攝論等創立唯識學，詳種識變，攝一切法以虛妄分別爲自性，而統以分別、所分別二分。莊嚴以心所爲心識之似現；攝論明內種子皆熏習生，蓋有取於經部之說，而異於瑜伽本地分之舊也。迨攝抉擇分，三十唯識論，詳分別識變；王所、心境之同異，又反流而同於瑜伽本地。無著師資之學，含有幾多之歧議；後學者隨所重而貫攝研辨之，乃顯然分化矣。一藏傳陳那、法稱系，特重集量論及七部因明，流出「隨理行」派。其中有相分實有、相分假有二派。相分假有中，又有有垢、無垢派云云。隨理行者，以客塵垢染之心光明性，建立究竟一乘。以賴耶非現量、比量所得，乃但說六識。不取教量、唯理爲宗，未流所趨，大異於無著世親之舊矣。傳來中國者，初有菩提流支，次有真諦，後有玄奘。玄奘所傳，特宗護法，於同系諸師悉加摒棄。護法師陳那，而其學不若隨理行者之偏激；疑隨理行者，法稱後乃漸宏闡焉！玄奘護法，雜糅十師，是非難言！參酌衆說，其爭論所在，猶可見一二。瑜伽以現行之恆行意爲本，依之而開斷起者爲（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；攝論從種子生者，唯意及六識同。唯識三十論，依抉擇分而標從種生起之三類識變，立現行人識，阿陀那是否末那，乃有爭。末那（意）者，識所依止（或生起依，或雜染依）義。『阿陀那識爲依止爲建立，六識身轉』，（起）則阿陀那即末那也。阿陀那執持根身，攝論以末那爲『身者識』，密嚴、圓覺、亦以末那爲取諸根。阿陀那執受名相

分別戲論習氣，而種習一味之賴耶心，有『所緣相』；『即彼種子是所緣相』；末那緣藏識，即此種子相，則與陀那之執受種子難別。細心、種子乃至心光明性，本不可分者。攝論以種子爲『以恆行意之執取爲意；十地論以心光明性爲阿賴耶，以執取爲爲阿陀那。自現行七識之見地，固無不可者。迨現行八識論出，玄奘傳護法之學，乃以『阿陀那即末那』爲妄說，而實是非未可言也！難陀、安慧、猶承用古義，故末那識但依阿賴耶種，無現行俱有依。護法則自八識現行以推論之，不憶心種生意，識之唯識學，乃謂末那以阿賴耶現行爲俱有依。賴耶既是現行心，應亦以末那爲依。六識依意，意依賴耶，賴耶反依意，藉循環論以自圓其說，則有取於說一切有系，得與得得、生與生生之故智也。然末那與賴耶之俱有依，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，東四智爲三身，則鏡智與平等智，爲法身即自性身；世親釋莊嚴，如此。自後起三類識變觀之，以賴耶爲恆行心而持種子，實別無末那可說。雜染邊，以大乘不共斷之微細法執，三乘共斷之恆行我執，不妨離賴耶而別立我執末那。若轉染成淨，則唯一無分別而攝持淨能之妙智。安慧承古義，末那唯我執，賴耶有法執，（微習）三位無末那，要皆有見於此。護法承唯識三十論，賴耶側重於異熟，乃以我法執並屬之末那；轉染成淨，立清淨末那。其說無不可，而末那有法執，古義之所未明也！種子與細心，習氣心與恆行意，離染心與心光明性；執取異熟、種子，學者離合

其間以談心，意之別，宜學派之空無己。

講論以「唯識、二、種種」三相成立唯識，本爲一貫之三。相。似義顯現者非有，唯虛妄分別爲性，此之謂「唯識」。雖一切唯識，以無始熏習力，有分別之見，所分別之相現，則是「唯二」。分別心分別彼所分別，有種種之行相，則曰「種種」。唯識，然依它起性。種種爲偏計執性。分別所分別二者，從其種生而以識爲自性邊，是依它；所分別於分別。心中現，若有別體之能取、所取邊，是偏計執性。此三相一。無證，證有境無之義耳！中邊論以「境故」爲心故，爲偏計及依它性；又以「虛妄分別有」爲依它，「於此二都無」爲偏計執性；以「義一或以「二取」爲偏計性，一也。莊嚴論以幻師歌虛妄分別，以幻事喻二迷；又以能所各盡光爲依它起；核、徧、遍二分，亦非矛盾。密嚴經云：「一切唯有覺，所覺義智兼；能覺所覺分；各自然而轉」；上二句是唯識，下二句是唯二。又說「衆生心二性，內外一切分」；所取能取緣，見種種差別」；上二句明二分，下二句明種種。此固一貫之義，豈可隨文而徧執一分二分哉！玄奘東來，乃有所謂「安、慧、禪、護，一、二、三、四」之別。所謂一分、二分，實即相分實有與相分假有之證也。唯識之義，以分別徧計所分別，重徧計所執習氣，以能所交涉而熏成，生時卽自然而現二分。相卽是識之一分，「卽是識」名唯識也。自唯識反流於瑜伽，依它之分別心，與離言之十八界性相接，則覺見相相涉而成種，熏成各別種子。分別與所分別，各從自種子生，卽境有自相，非識而不離識，「不離識」名唯識也。安慧

等用見相同種之「即識」，難陀、親勝等則用見相別種（不談獨影境）之「不唯識」。相有自相而不離識，即相分實有。此後世之所謂二分，非唯識「唯二」之舊也。陳那師資，自見相別種而稍加融會。然其三分四分，則實有取於大衆系之「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，護法之萬事推衍，殊覺瑣屑無當！幸有循環論法在，否則將知知無窮矣！餘義繁多，今不復一一。總言之，唯識有種種學派，護法唯識其一支耳！

第五節 眞常者之融合

眞常唯心論，以空有之爭，乃嗚然而坐享其成。以眞常之離過絕非，比合於性空。性空者之勝於自性，亦漸合於眞常。彼此相提攜，性空與眞常論大盛。妄心者之心光明性，與眞常心相接；眞以妄重而破之賴耶，亦附合於生滅無常者。以空性爲體，以唯心爲用，間或有所徧明，而無不開顯體用無礙之眞常。內合於玄理，外融乎俗事，至矣哉！無事而不眞常本淨，無往而不圓融無礙，達於形而上之妙有。千一百零之傳教，其空有理論之發達，應作如此觀。（其依有爲法列之）



第十七章

密教之興與佛教之滅

第一節

祕密思想之濫觴

佛元八世紀以降，祕密教日見風行；以身語意三密相應行，求得世出世之成就果也。密咒遠溯於吠陀之咒術，信咒語有神祕之能力；藉表徵物與咒力，以利用神鬼精魅，俾達其目的。表徵物及咒力，乃至身體之動作，常若有神力於其間者！咒法之作用，分「息災」、「咒祖」、「開運」、或加「幻術」爲四類；此與祕密教之「息災」、「調伏」、「增益」同。原印度文明，以梨俱吠陀爲本。次組織補充之，爲沙磨、夜柔二吠陀。是三者，雖崇事神權，未流成祭祀萬能；而意象則尙稱高潔，總名之曰三明。別有阿闍婆吠陀，以咒術爲中心，乃鬼魅幽靈之崇拜，用以適應低級趣味者。釋尊出世，斥婆羅門三明，而猶略事含容。於咒法、幻術，則拒之惟恐不及。雜含之「幻術」皆是誑法，令人墮地獄，巴利、律小品，三明經，釋塔尼波陀經，並嚴禁之。佛滅百餘年，分別說系之法藏部，推尊日連，盛說鬼神，始雜有咒法。其後，相涉益深，卽阿含毗奈耶，亦有此一着矣！初時之咒法，見於現存經律，大抵以治病爲主。

大乘佛教與祕密，無必然之關係，然大乘佛教之興趣，則確予祕密思想以活躍之機。大

乘以聖者功德之提高，昔之世出世善並由自力以致之者，今則佛力無量，菩薩衆多，佛力加持之思想乃勃興。菩薩循入六道，謂鬼夜叉中，自不少菩薩在。而佛弟子之經集遺聞，聽據俗學，既以魔王外道師衆多菩薩之示迹，又以天龍夜叉之誑誘，而謂傳自龍宮及夜叉宮。魔王、外道、龍、鬼、夜叉與菩薩開化之傾向，日益顯著。河川女神薩羅婆縛底之與觀音，摩醯首羅天成佛之與大自在天，夜叉之與善賢，其顯例也。其中以夜叉爲甚：夜叉爲達羅雜荼民族之神靈。佛世傳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夜叉者。與文殊齊名之普賢，說十地經之金剛瓔珞，並夜叉之一。大論謂夜叉語音隱密雜亂不易知，此與密咒之密有闕。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。自中印法難，安達羅王朝之文化大啓；大乘由此而勃興；夜叉即於此時菩薩化；後之傳密宗者，請龍樹開南天竺鐵塔，見金剛薩埵（即密迹金剛）而後傳出；密典多以跋密主，或金剛手爲當機者，其間之關係，固顯然可見也。大乘佛教何故而漸演化爲密教，雖千頭萬緒，菩薩與外道、龍、鬼、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，亦予秘密思想以有力之根據。大衆部「苦言能助」，開音聲佛事之始。至字門陀羅尼，則藉梵文字母之含義，聞聲思義，因之悟入一切法之實相。如「阿」字是無義、不義，聞唱「阿」字時，即悟入一切法本不生性；此受婆羅門聲常論之影響極深也。其初，猶以此聞聲顯義爲悟入實相之方便，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，亦多後人摩入之。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。後入案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，而屬累品以後之附加者，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，唯八正道，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；必心懷明潔，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，未有不落魔外知見也。佛世曾禪定，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」「脈」等瑜伽，卽此安般之餘；而戀世心切者，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，有種種怖畏境界現前。正本清源，莫如戒慧。或者不務本而逐末；懸聖賢像、善神像、燒香燒華以求護衛者有之；論宿曜吉凶、時日祥忌、山水利害，以求解免者有之；

辯咒力、表徵物，請護法神以驅鬼魅者有之。禪病日深，神密之風日熾。昔佛之世，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、慈悲；或行善者必升天，我行善復何所畏？以此強其意志，慰其脆弱之心。禪者怖畏多，念佛乃爲其要行，流爲念佛三昧。然不在念佛之悲智，而念佛之相好圓滿，及住處之莊嚴；求於此三昧中，佛爲現身說法。所念者不僮佛陀，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！

第二節 祕密教之傳布

祕密雖逐大乘而起，然獨立而成所謂吽特羅乘，則遠在其後。密乘學者，欲托古以自厚，乃謂昔已有之，且大宏於龍樹。於佛教名德，如提婆、無着輩，莫不引以爲密乘大師；傳說之紛雜、亦已極矣！藏傳密乘有事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部四部。我國舊傳之密乘流入日不者，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。言組織

〔雜密常聚佈菩薩鬼神於一堂，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，未直觀自身卽佛也。〕（大都如此）於祕密教之發展中，事部卽其未臻圓熟之初型，其流出應先於眞常唯心論之盛行。佛元七世紀之末，（晉永嘉中）帛尸密梨密多羅，卽以善持咒術稱，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，能使鬼神」。餘如北印菩提流支之兼工咒術；烏場（卽烏仗那）之那連提耶舍，健陀羅之闍那彌多，且於隋世廣出咒典。沿雪山而住之瑜伽師，內有所見於定境，外有取於民俗之咒術，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；眞諦謂羅睺羅以常樂我淨釋八不，性空者之轉入眞常，見於記載者，自此人始。藏傳羅睺羅弟子有龍友，龍友弟子僧護。龍友之與龍樹，傳說頗爲紊亂，以記載中嘗簡稱曰「龍」，不知究爲誰何也！因之，以龍友之師爲羅睺羅（跋陀羅），乃謂龍樹之師亦爲羅睺羅，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，或言玄奘於北印磔迦園所見之長壽婆羅門，（時佛元一千零十五年頃）卽龍智其人。略後，勝天弟子毗流波，月稱弟子護足，亦從龍智學。唐開元（千一百年頃）來華之三道士，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，殆卽龍友之弟子歟！事部，乃咒法發展中之雛形；其融攝真常論之哲理，以三密爲行法，組成事理圓具之密典，疑卽龍友龍智其人。行部之流行較早，以「菩提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟」三句爲大本；明十緣生句，頗類於般若之說。然菩提心指心中本具之真常性德；方便則多明隨機適化之行，可謂真常化之般若也。瑜伽部之金剛頂經，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，實卽學密之謂。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（東部）者，如陳那、護法、法稱輩，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。空有之交爭，僅供秘密者之莊嚴、代辯而已！初無所偏於兩家；其力崇中觀，則以龍智而下，性空者多入密而成之。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，卽在家菩薩（天人）形之大日如來爲中心；以金剛手等護翼之；釋迦、及二乘，則

退列於外圍。蓋以密著之見，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衆而上之概。惟秘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，猶敢輕視竟之解脫道，唱釋迦不得成就，請教於天上之大日如來而後聖證入之說，不能無感於尊卑倒置耳！舊傳羅漢羅跋陀羅，卽婆羅門學者婆訶羅，而龍智亦一長壽婆羅門。此時之佛教，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，猶以人相之大日如來爲中心也。次以密乘行者，於胎、金之圓融大法界中，特契於金剛明王。以大貪樂爲講引，大忿怒爲折伏；大墮大貪而大慢，觀自身卽本尊而修之。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，吾人於古人之心行，似應有所諒解也。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，于人格神以論理之根據，增強冥婆、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

入形而上之妙有，自力以入他力，緣起以入唯心，無神而入有神，固有意無意間而開始轉變者。馴致形成梵佛之綜合，一反根本佛教之精神。然創始轉化者，似未嘗不知之。深密經明說爲五事不具之鈍根，說依它自相有。楞伽明眞常唯心，而謂「若說眞實者，心卽無眞實。言心起衆相，（唯識現）爲化諸愚夫」。大日經明密教，而謂「劣慧不能堪，且存有相說」。古人非不知，特欲以此爲方便，攝世俗以向佛耳！其如始簡終鉅，眞常唯心，神祕之脫，與生死心積習相應，乃一發而不可收，如秦兵之灑水一退，不復可以止之也。

前三部之流行，笈多朝以來三百餘年事也。若無上瑜伽，則後宏於波羅王朝。自伐彈那王朝傾覆，中印大亂，佛教之勢轉衰。有波羅王朝興，佛教乃賴以偏安五百年，而成一異樣之繁榮，東印有瞿波羅王，起而統一藩伽羅國，西取摩竭陀等地，創波羅王朝。佛元一千零四十八年，迄九十九年，卽瞿波羅王在位時也。王朝相承，凡十八世；夜叉波羅王於一千五百二十七年，爲大臣羅婆斯那所篡，王朝遂亡。此十八世五百年間，崇信佛法，歷世不替。其尤竭誠護持者，凡有七世，稱「波羅七代」。七代中，第四世達摩波羅王時，國力最盛，曾擴展至曲女城，於佛教之護持亦最力。王於那爛陀寺附近，建獸丹富多梨寺。又於北近毘毗致摩羅尸羅，卽有名之超岩寺。道場百八，規模宏大，視那爛陀之八院三百房過之，遂奪那爛陀之席，而起岩成當時之最高學府矣。於此波羅王朝，一類無上瑜伽，卽非人間所有者，始由密乘學者次第傳出。初有毗流波者，出那爛陀座主勝天之門；後從龍智學而得悉地。自

後，曇毗弊流迦，婆日羅慧陀等，相繼得道。又，婆婆波婆羅波、俱俱囉羅閣、喜金剛、護足等出，並宏瑜伽及無上瑜伽五部；如集密、歡喜金剛、明點、幻化母、閻摩德迦等先後流布。喜金剛弟子檀毗醜盧迦，又傳來佛頂輪救度等，無上瑜伽已大體備矣。佛元十二世紀後期，達磨波羅王在位。建超岩已，密乘之勢益盛。王於現觀莊嚴派之師子賢，弟子智足，特加欽崇，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咀特羅，於集密之解釋尤工。然與護足之舊傳有異，集密因有所謂「龍猛傳」「智足傳」之兩大流也。繼智足而爲超岩寺主者，有燃燈賢等十一人，通稱「調伏法吼特羅阿闍梨」，蓋皆維持智足之統，專宏勝樂、閻摩、明點、歡喜金剛、集密等無上瑜伽者。超岩外之密乘學者，亦復不少。如寂友之通前三部；覺密、覺寂之通前三部而特精瑜伽部，皆其著者也。第七世摩醯波羅王時，毗觀波始傳來時輪金剛，其徒時輪足宏之。密乘之學，發展至山窮水盡矣！十一世荼那迦王之時，名德濟濟，超岩極一時之盛，有「六賢門」出。六門者，東則寶作寂；南則智生慧；西則自在語稱；北則那露波，次以覺賢；中則寶金剛及智吉祥友。六賢皆博覽五明，專宏密乘，於無上瑜伽之勝樂，尤所致意。其後，座主之校校者，有阿提峽師資，那露波師資等，以十七世羅摩波羅王時之無畏現護爲斯學之殿軍。王朝多故，教界漸落寞，餘勢已奄奄欲息矣！

綜觀祕密教發展之勢，卽鬼神崇拜之達於究竟。事部、本爲次第錯雜之傳出，後人嘗薰

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）方佛陀、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）謂之大日如來，祕密教爲之一變。化出家佛爲在家佛，以爲重人可，以之爲重天尤當。其曼陀羅，中台作八瓣蓮華形以象心，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、慧、金剛五部。其曼陀羅，依月輪心中五智成五佛，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。手勸金剛、降三世、軍荼利、六足、（卽闍維德迦）大夜叉金剛五大明王爲教令輪身。行部以三面啓五，瑜伽部明五以合三。以如來部爲最勝，而如來爲在家菩薩形。僧俗之形已偶，人鬼之敍未失也。嗣以學者，特重金剛之調伏，乃流出集密八勝業、闍摩等無上瑜伽。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。或謂波羅王朝時，國難、教難，相逼俱來，故特修金剛之雄猛法以制之。教法當攝

，此護近之。雖然，國難、教難，五大金剛果能救之乎！

事 部 ————— 解脫之佛陀主，攝外……………

行 部

瑜 伽 部

悲和之菩薩主，融外……………鬼神崇拜之密教

無 上 瑜 伽 部 ————— 怖畏之鬼神主，成外……………

第三節 秘密教之特色

密教多特色，承固有之傾向而流於極端者有之；融攝外道者有之。若以一言而罄無不盡者，則「以世間心為解脫」是已。僧師長達於極端，即自身之妻女亦牽累而不疑；師命之殺不敢不殺，命之絕不敢不淫，此婆羅門教所固有（說央掘摩羅經可知）後期佛教所利用者也。佛斥外道之水火，而教以事根本，（供養父母）居家（供養家族）火等。密宗學者，又轉而事火；（護摩）求子、求財、求壽、求官，一切無不於火中求之。酥、蜜、衣服、珍物，悉舉以供火之一炬，將以求其大欲也。佛之世，以依教奉行為最勝之供養。佛後，亦供以燈明香華等物而已。密教以崇拜者為鬼神相，其供品乃有酒、肉。更有所謂五甘露者，則尿、屎、骨髓、男精、女血也。有五肉者，則狗肉、牛、馬、象及人肉也。以此等為供品而求本

尊之呵護，亦可奇矣！且置此等瑣屑事，試言其要義：一、心餘力絀之天慢；密教、以修天色身爲唯一要行，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，亦天而實佛菩薩之示現。觀此天等之相好、莊嚴，此自世俗假觀來。『觀身實相，觀佛亦然』，觀己身，天（卽是佛之異名，）身之實性，此自勝義空觀來。此二觀，初或相離而終必合一，以身語意三密修之，卽手結印契，口誦真言，意觀本尊之三昧耶，或種子，或本尊之相好；求佛天加持而有所成就也。若直觀佛相，觀成則佛爲現身說法，顯教大乘亦有之。然祕密者，意不在此，雖亦前起本尊，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，相融相卽而得成就。天慢者，卽以佛菩薩自居也。此由它力念佛之渴望救護，自力念佛之我佛平等，極卑極慢之綜合，而以三密行出之。一切法真常本淨，不應妄自菲薄，應有堅強之天慢。自身卽佛，雖未嘗不自慚其無能，乃唯求本尊之三密加持。質言之，卽信自身卽佛，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，而但可於智深悲切之大行中待之，精神之相去遠矣！祕密者修天慢而卽身成佛，如乞兒之以富有自居；衣食不給，乃卑辭厚顏以求富翁之賜予，俾與富人同樂耳！何慢之有？二、厭苦求樂之妙樂；出家聲聞弟子，觀五欲如怨毒，以『憐欲爲障道法』，固非在家弟子所必行；然以性交爲成佛之妙方便，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，且以此引攝之，既非究竟，亦非漫無限制也。或者謬解『以樂得樂』，乃一反佛教之嚴謹實素，

欲於充滿欲樂中，成就究竟佛果之常樂。欲界五欲中，娼樂特重；或者乃以此爲方便，且視爲無上之方便。惟娼樂爲道，密宗之舊傳我國而流入日本者，猶未嘗顯說，故每斥無上瑜伽之雙身法爲左道佛教。然特宏無上瑜伽之西藏喇嘛，則矜矜以妙法獨備於我已。平心論之，此卽欲爲方便之極端，固於前三部見其緒矣。所崇事者，天身之佛，天有明妃（天后）佛亦仿之而有「佛母」「明妃」。此卽與「方便（悲行）爲父，般若（慧解）爲母」之大乘本義相雜。金剛以表雄猛折伏，蓮華以表慈和攝引，亦一轉而爲生殖器之別名。密教所崇事之本尊，無不有明妃；事部則彼此相顧而心悅；行部則握手；瑜伽部則相擁抱；無上瑜伽則交合；此固順欲界欲事之次第而成立者。前三部雖有相視相抱之事，而行者每以表悲智和合解之。然於樂上瑜伽，則付之實行。衛以密者之說，則「三昧耶」爲表象，「法」爲觀想，「業」爲實行，固表法獨是而觀想實行之非耶？以祕密教之發展觀之，固不達此不止。吾人以祕密教爲佛教之梵天化則可；尊信前三部而不信無上瑜伽則不可。何有智者，而舉病入膏肓之彌留爲健康，而歸死亡之責任以臨終一念也。無上瑜伽者，以欲樂爲妙道，旣以金剛蓮華樂生殖器，又以女子爲明妃，女陰爲婆伽曼陀羅，以性交爲入定，以男精女血爲赤白二菩提心，以精且出而久持不出所生之樂觸爲大樂。外眩佛教之美名，實與御女術同。凡學密者，必先經灌頂，其中有「密灌頂」、「慧灌頂」，卽傳授此法者也。其法、爲弟子者，先得一清淨之明妃，引至壇場。弟子以布遮目，以裸體明妃供養於師長。師偕明妃至幕後，實

行和合之大定，弟子在外靜聽之。畢，上師偈明妃至幕前，以男精女血（甘露）即所謂「菩提心」者，置弟子舌端。據謂弟子此時，觸舌舌樂，及喉喉樂，能引生大樂云。以嘗師長授與之祕密甘露，名「密灌頂」。嘗甘露味已，去弟子之遮目布。爲師者，以明妃賜與弟子，指明妃之「婆伽，而訓弟子曰：此汝成佛之道場，成佛應於此中求之。並剴切誨以一切，令其與明妃（智慧）入定，引生大樂，覺即「慧灌頂」。歡喜金剛云：「智慧滿十六，以手相抱持，「鈴」「杵」「正和合，阿闍梨灌頂」，即此也。經此灌頂已，弟子乃得修行無上瑜伽；其明妃可多至九人云。西藏宗喀巴，似有感於此道難行，故於無上瑜伽之變身法，自灌頂以至修行，多以智印，即以觀想行之，然餘風管未盡也。解脫是所求，欲樂不欲藥；厭苦求樂而不知樂之卽苦，乃達於娼欲爲道。或云：印度有徧行外道，於性交爲神祕之崇拜，佛教之有此，欲用以攝此外道云。三、色厲內傷之忿怒：應折伏者則折伏之，菩薩之行也。密乘行者，特於無上瑜伽，其崇事之本尊，無不多首、多手、多角，腳踏口咬，烈焰熾然，兵戈在握，卽善畫鬼者，亦常難設想其可畏也！然以予觀之，大丈夫一怒而安天下，猶非面目猙獠之謂；爾况菩薩之雄猛乎！龍樹菩薩引偈云：「若影畫像及泥像，聞經中天及讚天，如是四種諸天等，各各手執諸兵仗。若力不如畏於他，若心不善恐怖他。是天一切常怖畏，是故智者不屬天」。力不如則失雄威；心不善則失慈悲，其不堪崇事，固明甚也。密乘者以學出龍樹自居，而以猙獠之天形者爲所崇，不亦可以已乎！總之，祕密者，以天化之佛菩薩爲崇

事之本，以欲樂爲攝引，以狎寵爲折伏，大曠大貪大慢之總和；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佛教，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。時拉奇普頓那族，領中北印，其力猶強。以拒回軍之侵入，彼此相聯合，斥佛教而用塔羅門。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，必舉異教之寺院而悉火之。佛教所受之損害，可想見也。於是恆河、閩摩河兩岸，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

，金剛上師星散。不久，王室改宗，歐丹富丹梨寺及超岩寺，先後被毀；即僅存之那爛陀寺，亦僅餘七十餘人。佛教滅迹於印度大陸，時爲佛元十六世紀也。佛教興於東方，漸達於全印；次又萎縮而衰亡於東方。吾人爲印度佛教惜，然於後期之佛教，未嘗不感其有可亡之遺憾！善惡、邪正、因果、佛魔，悉混淆不分，而猶敢馳詭辨以惑衆；此而不亡，佛法直可以不學已！

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，未嘗不感慨系之。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；批評者逐影狂吠，亦徒亂視聽而已！

佛教之興衰，自其傳布於印度者言之，則以孔雀王朝爲極盛。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；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；然大匠言之，不失爲達磨正常之開發也。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，應反吠陀之潮流而創立者；頗爲吠陀文化之辟利安人所不滿，醞釀爲重迦三教之毀佛。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，常利用外族入寇之政

淫形勢以拱衛。其甚者，戒日王信佛，婆羅門出之以行刺。佛坐菩提樹下而成佛，於拘尸那入涅槃，設賞迦王竟伐菩提樹而毀拘尸那爲空墟。佛敎所受之損害，實不堪回首！匈奴族之毀佛，動輒爲寺院財產之掠奪。以思想之衝突，發貨利之劫掠者，則回軍之入途是矣。屢受無限之摧殘，佛弟子之心境，間失其中道之常軌，佛敎於是大變矣。

敎者之摧殘不足爲佛敎害；吠陀文化之熏染，則佛敎致命傷也。傳說魔王面佛時，宣布其反佛敎之決心；歷舉種種方法。佛嘗以不能損正法之一毫。魔末謂：吾將衣汝衣，食汝食，入佛敎而行我舊法；佛爲之瞿然而驚。受反佛敎精神之熏染，外若佛敎而實非法非律；「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；佛敎宏布其間，亦未能免此。初以釋尊根本聖典之賸遺未盡，又博採而補直之。然以事憑傳說，乏精密之考訂，故於是否佛說，僅能以「法印」辨別之。由是而天、龍、夜叉宮中之佛法，源源而來；非之則頗有符合佛說者在，是之則又多少異。後後承於前前，積小異爲大異，馴敎以「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，跋扈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。見之於人格，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，卽隨舉一神而崇事之，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，度極端而唱中道，宜可以日有特色矣！惜釋尊滅後，佛弟子卽受其熏染而失中道；重律者，日務瑣細而拘滯莫通；重法者一切隨宜，薄律制爲事相。禪師味教，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。餘風及中國，禪者一捧一喝，罄無不盡；念佛者則南無阿彌陀佛六字，是一味阿伽陀藥，無病不治。偏激誇大極，而無不自以爲圓融也。請以人身喻之：人之所以爲人，以其有五官、四支、百骸之全也。必各當其分，各司其職，而後爲健康；否則卽殘廢毀滅耳！若自偏激而圓融之，則言目者，人非目不見，眼大於頭，舉人身之全而唯一眼可也。重手者，人非手不成，不妨手多於毛髮，舉全身而手之可也。畢七尺之身，無一而非眼也，無一而非手也，卽眼卽手，無手不眼，圓融極而不自知其爲偏激誇大也。一切因緣和合生，畢竟無目性，而緣起秩然不可亂。緣異則變，因異則滅，圓融者殆未之思也。以此爲聖者境，爲吾人所能達，懸爲理想以求之，可也；而擬議聖境之圓融論者，忘其自身爲凡愚，不於悲心利它中求之，乃欲於「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：『條條大路通長安』；『無一物而非藥』也。孰知面牆而立者，晝夢冥遊者，未足以語此。有居渝都而赴南岸午餐之約者，沿嘉陵江北上，出秦隴，繞道西伯利亞，過歐洲，經紅海，歷印度而至南岸，雖條條是路，其奈此路行不得何？無一物非藥，其如屎尿不可以應萬病何？圓融之病，深入佛教，或者以此爲佛教光，而吾則恥之。或者以此爲不執者，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）籍方便而暢真實，然未嘗無是非之辨也。方便，以時地之適應而需要，時移境易，則昔之爲妙方便者，今則轉爲佛法之障。方便僅爲導入真實之方式，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，沒誇大而善徧之，無不成爲反佛教者。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二乘，舉一切而融攝之。不知時空之適應，不知主客之勢，不知常軌與變例。彼「方便究竟」者，且舉姪穢邪鄙爲無上方便，遑論其餘？佛教有諺云：『方便出下流』，吾於佛教之梵化，有同感也。嗟乎？過去之印度佛教已矣，今流行於黃族間之佛教又如何？殷鑒不遠，勿謂圓融神祕而可以住持正法也！

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

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，或可探討而歸於一。大師不吝慈悲，既再示以供商究；學人不敢自外，謹再陳管見，上求郢鑿。

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，弟子之聞佛聲而奉行者，即聲聞。見聞而受持之者。大乘道孕於其中；然就歷史而論，則初期以聲聞行果爲所崇；故名之爲「聲聞爲本之解脫同歸」也。此後之佛教，莫非據此本教，內爲理論之開發，外爲方便之適應而次第發達成之。理論開發與方便適應，有正常者，有強調而失佛意，附會顛倒而無當者，故有抉擇沈鍊可言。佛教既爲次第之發展，錯綜離合，爲「非斷非常非一非異之緣起，孰得而分割之」；然就「事理之特徵」，姑劃爲無常、實有之聲聞行

，性空、幻有之菩薩行，眞常、妙有之如來行三期。而聲聞之傾向菩薩，菩薩之傾向如來期，則常爲出入兩可之間者。（外同前而內近後）學人之論印度佛教史，略如是。研究大師之來表，則以爲菩薩心境（後得之他涉智）有此「變緣空慧如相」，「性具如來淨德」，「藏識種現情器」三者，故三者爲一貫之大乘，不容分割爲先空後常。此則立足於眞常唯心論，即以次第發展成果之楞伽起信等而說；若立足於性空論及唯識論，則決不如此。以眞常唯心論之菩薩心境而推論其不可分，何不足爲歷史之說明也。性空與眞常之前後分割，有種種大乘經之之根據；（詳本文）而此類經，又無一非眞常論者。則學人特援引古人之前例而分割之，實不敢贊成支離破碎也。又云：『印度大乘，單以性空爲一期，令（密教前）傳中國天乘（分割）不全，不無過失』，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。此亦近推理，有強印度佛教以徇中國之嫌。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、先空後常之辨。大師提示之意見，可自歷史而研究之者，則『驗之向傳印華佛史無不符合』；及『大乘起於崇佛行果，先徒衆生心示佛淨德』（讚仰佛果而揭出衆生之眞常淨因）之二義。大師合空常爲一期，而又先眞常而後性空，此與印度之多種三時教說，顯然不合。其傳於中國者，則會檢之譯史。論則西晉竺法護創譯龍樹論，晉末之慧什，大譯龍樹提婆論，予得其八九，此性空論也。眞常論則北涼曇無讖，劉宋求那跋陀羅創譯彌勒論；北

據末，道泰譯堅慧論；越七十年，魏菩提流支譯無着世親論；而起信論則傳出於陳真諦之譯。此則性空論先於真常矣。經則大乘初傳，印度已漸入真常期，故分別稍難。然就其盛譯者而言：羅計以前，如般若、維摩、首楞嚴三昧、思益、華嚴、法華，此亦性空也。（覺賢譯之大部有真常義）於空而解爲真常，則事亦後起。長安三家義，無真常之談；有一心無一說，無「唯心」論。無惑乎涅槃初譯，僧高斥之。法華至梁光宅，猶以因中亦了亦不了（不明正因）果中全不了（佛非常住）爲言。自東晉末之覺賢，譯如來藏經；曇無讖譯大涅槃、金光明；求那跋陀羅譯楞伽，深密、勝鬘、法鼓，真常論之大義始著。若密嚴、楞嚴、圓覺，則更後。此則真常又後於性空矣！大師謂：「驗之向傳印華佛史無不符合」，何彼此所見之異也。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，亦爲該經所采錄；大師以之爲先於性空，爲無可議乎？馬鳴之被譽，道安、慧遠之世已然，初非以起信論得名。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，隨世卽有此說。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證之爲當也。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。馬鳴讚佛諸作，崇敬之極，無真常論意。大經之明佛果菩薩行者，性空者視爲菩薩萬行之修集；佛陀雖爲身相無邊，威力無邊，壽量無邊，亦不見其爲真常。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：一爲大衆分別統系之心性本淨，二爲經量本

計之聖法現在。然二者爲三乘聖法之共因，非不共法身之因。眞常唯心論之性德淨因，源於眞常心及眞常空之合流。眞常心（我）思想之開發，由於成立三世之連繫，縛脫之連繫，不自讚仰佛陀行果來。（本文具明）眞常空則一切法空，或者解以爲眞常不空。此法空，性空經亦有名之爲佛性（分別論者同）法身者。然此謂「見法即見佛」，及以性空而修行，則能成佛，非謂凡夫心之空性，圓具佛之性德淨能也。卽以法華經言：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘，蓋亦以性空而成立緣起之佛種者。如繫珠譬，卽以證開大乘法發善提心而爲因者。（台家解爲本具之理性，與「繫」義全乖）迨眞常心與眞常空合流，乃以爲心之性，（空有清淨義）義通兩者；又以法身爲實體乃視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，乃發爲頓證、祕密唯心之大流。此則後於性空，隨婆羅門教復興之機運，外應潮流而日盛，不應早於性空者也。

三、空常取捨之辨 掘稿於大秦中見龍樹有特勝者，非覺空也。言其行，則龍樹掘別創僧團而事不果，其志可師。言其學，三乘共證性空，與本教之「解脫同歸」合。惟初重聲聞行果，此重菩薩爲真耳。無自性之緣起，辨其事相，十九爲阿舍之舊。於學派則取捨三門，批判而後貫攝之，非偏執亦非漫爲綜貫也。言菩薩行，則三乘同入無餘而菩薩爲衆生發菩提心，此「忘己爲他」之精神也。不雜功利思想，爲人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。以三僧祇行因爲有限有量，此「任重致遠」之精神也。常人於佛德喜其高大，於實行則樂

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快劣，「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，爲導者、以救世爲己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。以此格量諸家，無有系缺初後，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，乃次第發展而形成者。其方便之適應，理論之闡述，或不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之；況龍樹論乎？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，而况眞常系之經論乎？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

印度佛教大事年表

佛元	第一世紀 元年第四月 一〇〇年頃
西元	前四世紀 三三八年 三世紀
中國歷朝代	周 安王十四年 赧王在位時
印度王朝年代	摩竭陀悉蘇那伽王朝 阿闍世王即位第八年 摩竭陀孔雀王朝 (前元六七一一二〇四年) 賓頭沙羅王在位時
印度佛教史實	王舍城第一結集。 毗舍離第二結集， 佛敎初分大衆上座二部。

印度佛教大事年表

第二世紀

二二八年

二六〇年

五十五年

阿恕迦王灌頂第九年

迦王皈依佛教。

秦

始皇帝在位時

華氏城三丘事，佛教分四派。

第三世紀

二世紀

漢

摩竭陀熏連王朝

王遣傳教師，布佛教於四方。

二〇四年

一八四年

呂后四年

(佛元二〇四—三〇六年)
補紗蜜多羅王初年

中印法難滅，南北佛教轉盛。

二二〇年頃

一六〇年頃

文帝在位時

龍軍王為北印國王，法。

<p>第五世紀</p>	<p>三〇一年</p>	<p>第四世紀</p>
<p>第一世紀</p>	<p>八七年</p>	<p>一世紀</p>
	<p>武帝後元二年</p>	
<p>貴霜王朝北 (佛元三六一— 七〇〇年頃)</p>	<p>案達羅王朝南 (佛元三六一— 六三三年)</p>	
<p>馬鳴菩薩宏法中印， 哥頓托和羅蘭等。</p>	<p>南中大乘佛教自盛。</p>	<p>迦旃延尼子作發智 論，妙音作甘露 味毗曇，鳩摩羅 陀作險釐論，西 北印佛教分化。</p> <p>師子國大寺與無畏 山寺共諱，大寺 始以巴利語經。</p>

第六世紀

五三〇年頃

第二世紀

一四〇年頃

第七世紀

第三世紀

魏

順帝在位時

迦膩色迦王在位時

王信佛敎，馬鳴來北印，北方大乘漸盛。迦膩色迦論師，獨大毗婆沙論，一切有說大成。

龍樹著薩著中論、智論，宏性空大乘。

提婆著薩著百論，廣破外道。

達磨多羅，貫通有部東西二系，著雜心論。

訶梨跋摩集譬喻及大眾分別說義，著成實論。

第八世紀

七四〇年頃

第四世紀

三五〇年頃

晉

笈多王朝

(佛元七〇八—
九二八年)

室利邏多著經部毗婆沙。

無著承彌勒學，出瑜伽論等，於西方宏虛妄唯識論。

羅什遊學罽賓。

世親所中說一切有宗，作俱舍論。

世親偈大，作十地論等。

衆賢作顯正理論，破俱舍以救婆沙。

堅慧著實性論，於東方弘真常唯心論。

增建那爛寺，漸爲大乘中心。

第五世紀

七九三年

四〇五年

安帝義熙元年

旃陀羅笈多二世
在位時 晉法顯至。

第九世紀

宋、齊

秘密教漸盛。

覺音或錫蘭，錫蘭部由此轉盛。

安靈作中論釋，啓空行之爭。

陳那等因明七論，因明大成。

清辯弘性空於南印，著妙珍等，空有之爭始烈。

第六世紀

梁

八九七年頃

五〇九年頃

武帝天監年

那羅智哈寔多在位時

匈奴王密希拉古拉，撰殘西北印傳教。

第十世紀

陳、隋

世彈那王崩

(佛元？——一〇二四年)

護法著三十喻識論。

龍智盛弘秘密教。

月稱於中印大夏空宗。

九八〇年頃

五九〇年頃

文帝開皇年

波羅羯羅伐彈那王在位時

設賞迦王西侵，世斥中印佛教。

第七世紀

一〇〇〇年頃

六一〇年頃

楊帝大業年

曷利沙伐彈那王
時(戒日)

中印佛教復興。戒
賢於那爛陀寺弘
諭伽論。

第十一世紀

一〇一九年

六三一年

太宗貞觀五年

唐

二二年

唐玄奘至。
法稱再興因明。

波羅王朝

(佛元一〇四八)
一五二七年)

一〇五〇年頃

六六〇年頃

高宗在位時

瞿波羅王在位時

唐義淨至。

南北佛教並衰，祕
密教盛極。

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		
			磨波羅王在位時	始建超岩寺，為祕密教中心道場。師子賢宏現觀莊嚴論。
			磨醯波羅王時	毗觀波傳出時輪金剛，密教乃備。
			茶那迦王在位時	超岩寺六賢門出。
			斯那王朝 (佛元一五二七一六〇〇年頃)	回教侵入東方，王朝覆亡，佛教受毀，未幾而滅。

印度之佛教

中華民國三十二年四月出版

印度之佛教 全一冊

定價法幣貳拾伍元

郵費酌加

著作者 釋 印 願

發行者 正 聞 學 社
四川合江法王學院

校閱者 釋 光宗 周 貫 仁 慈

代售處 全國各佛經流通處
全國各大書店

版權所
翻印必究

(文匯印務局代印)

3
777221
21

269