

印度佛教思想史入門



釋如源 / 編著

SRI LANKA

MALDIVES

上真下華老和尚圓寂十周年紀念

念恩師——人間菩薩

今年（2022年）十月五日，是恩師真公老和尚圓寂十周年紀念。回想當初我在福嚴佛學院依止恩師出家的情形，恍如昨日。在我近三十年的出家歷程中，如果說導師的人間佛教理念是我思想的引領者，那麼恩師則是我實踐這種理念的典範和推動者。

印順導師人間佛教的核心，簡要地說：即是人菩薩行——即以人為本，發三心（菩提心、大悲心、無所得心）行十善，以十善通六度萬行。這說起來容易，但在這多元而又複雜的佛教環境中，實踐起來又是何等的舉步維艱啊！現前的佛教，到處充斥著各種所謂速成的法門，亦或是花樣繁多的種種活動。有多少佛教徒能認真去瞭解菩薩行的真義，又有多少人能按照佛陀教導的戒定慧三學，踏實地從生活中的一點一滴開始修行。在這樣的環境下，恩師本著「佛法弘揚本在僧」的理念，為了讓出家人接受良好的教育，深刻體認人間佛教思想，讓人間佛教的理念逐漸普及於世，他老人家經年累月、不計名利地培養優秀出家人。恩師曾說：「在家人的好壞不都是出家人教出來的嗎！」優良的出家眾多了，自然能創造良善的佛教環境。

恩師在臺灣曾先後擔任十二間佛學院的院長。在印順導師的盛邀下，更是放棄美國綠卡，回臺灣擔任了十八年福嚴佛學院的院長，栽培了無數的僧材。恩師住持福嚴佛學院期間，一直秉持著弘揚正法的信念，不以經懺超渡等各種佛事法會來籌款。由於長期以來一直從事僧伽教育工作，在社會上並無響亮的名氣，所以也不似各大山頭有著雄厚資金的大財團護持。佛學院的經費完全是靠老人家的德行，弘揚正法的信念，到處籌集而成。我在入佛學院的第二年，就曾開車陪恩師到各寺院拜訪籌款。當年恩師已是七十有二的高齡（1994年），為佛教、為眾生，為我們這些年輕學僧能有一個良好的讀書環境，冒著酷暑和寒冬，四處奔走籌款。當時我內心除了敬佩以外，更多的是不捨。心裏想著：「恩師這樣的教界大德，福嚴這樣的名氣，為什麼還要這樣辛苦地四處奔走」。多年以後，開始在加拿大建設中道禪林，才真正體會到弘揚正法不易，能有始有終地堅持應有的信念，更是艱難。這也讓我更敬佩恩師，更感念恩師。恩師是真正的人間菩薩，人間佛教的實踐者。

公元 2022 年 09 月
如源寫於加拿大中道禪林

目錄

前 言	13
第一章 原始佛教	27
第一節 佛陀	27
第二節 佛法	31
第三節 僧伽	72
第四節 原始教典的結集	80
第二章 部派佛教	97
第一節 部派佛教的產生	97
第二節 佛教的新發展	102
第三節 部派佛教思想概要	115
第四節 新教典的產生	137
第五節 菩薩道	147
第三章 初期大乘佛教	155
第一節 大乘佛教概述	155
第二節 般若思想	159
第三節 華嚴思想	175
第四節 法華思想	182
第五節 淨土思想	187

第四章	中觀學派	191
第一節	龍樹菩薩簡介	191
第二節	龍樹的著作	195
第三節	中觀思想	200
第四節	易行道與難行道	212
第五章	唯識學派	215
第一節	唯識學主要人物介紹	215
第二節	唯識所依經論	218
第三節	阿賴耶識	224
第四節	三性·三無性	234
第五節	修行理論	245
第六節	唯識的觀行	249
第六章	如來藏思想	255
第一節	如來藏與後期大乘	255
第二節	如來藏思想	255
第三節	如來藏思想探源	258
第四節	如來藏思想的發展	263
第七章	中觀與唯識的發展	275
第一節	中觀學派的發展	275
第二節	唯識學派的發展	288
第三節	中觀·唯識的對抗與合流	297

第八章	秘密大乘佛教	305
第一節	密教概述	305
第二節	印度教的影響	312
第三節	密教思想與行持	322
第九章	總 結	329
參考資料		331
一、經論資料		331
二、中文現代著作		334
三、外文著作		336
索 引		337

掃描 QR code 即可觀看上課影片



前言¹

2015年夏天，筆者應宜蘭中道佛學會之邀，特別開了十四講的「印度佛教思想史」網路課程。全部課程以印順導師的《印度佛教思想史》為主，略述了印度佛教思想的演變，及各類教法的思想要點。後由宜蘭中道佛學會制作字幕，於2021年十月，依課程字幕為底稿，在國際中道讀書會僧俗二眾的努力下，將講座整理成文字檔。筆者在此基礎上加以修改刪補，再加入密教部分，以簡要概述的方式，遂編撰成了這本《印度佛教思想史入門》。因為本書為要略概述，所以只描述主要的思想，因此若有不完善之處，請諸方大德多指導包涵。

一、為何要學習印度佛教思想史

學習印度佛教思想史，其目的主要是讓我們通過對佛教思想在印度的流變發展有一概括性的認識。並且能在這種流變發展中，去掌握佛教思想的本質和特色，從而進一步掌握學習佛法與修行的正確方向。所以我們學習印度佛教思想史，其最終目的無非是為了正確地學佛修行。

眾所週知，佛教的基本教理是「緣起法」。緣起的三個面相是：諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。佛陀當初覺

¹ 本章內容取自本書作者所講述「印度佛教思想史」視頻，第一講。

悟到正法——「緣起法」之後，那種覺悟的境界當然絕對是超越的、是語字文字所無法描述的，這稱之為「涅槃寂靜」。無論是「緣起」的法則，或者是超越的境界——「涅槃」，兩者都是不變、不移的，我們可稱之為「佛法」。² 但是問題在於，這種覺悟的境界，如果佛陀不表達不開示，沒人能懂，也沒辦法把他覺悟的內容給弘揚出來。所以佛陀開悟後，必須將其開悟的方法用語言表達教導給其他人。³ 當佛法的這種超越境界，用語言描述和表達後，就變成一種世諦流布的佛法，我們可稱之為「佛教」（佛陀的教示）。世諦流布的佛教，就必定會隨著時間而變化（無常）；隨著不同文化、不同地域而改變（無我）。如此才符合諸行無常、諸法無我的緣起法則。⁴ 所以「佛法」代表著法的本質，是超越而不變的；而「佛教」是法的承

² 《雜阿含》899 經：「佛告比丘：『緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。』」（T2, 85b）。另外《雜阿含》293 經：「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。」（T2, 83c）。

³ 長阿含經上有佛陀不想說法的記載：「佛告梵王：『如是！如是！如汝所言。但我於閑靜處默自思念：『所得正法甚深微妙，若為彼說，彼必不解，更生觸擾，故我默然不欲說法。我從無數阿僧祇劫，勤苦不懈，修無上行，今始獲此難得之法。若為姪、怒、癡眾生說者，必不承用，徒自勞疲。此法微妙，與世相反，眾生染欲，愚冥所覆，不能信解』。梵王！我觀如此，是以默然不欲說法。』時，梵天王復重勸請，懇勸懇惻，至于再三。」《長阿含》「大本經」（T1, 8c）。

⁴ 印順導師《以佛法研究佛法》，1~14。

載體，是遷流變動的。如果有人認為世諦流布的佛法就是佛陀當初如此親口講述，佛弟子一字一句如實地把它記錄下來，然後千百年來就這樣完全不變地流傳下來，這是完全誤解了。實際上這既不符合真實的歷史狀況，更不符合佛教的基本教理——無常、無我。因此我們一定要依據佛法的基本原理——諸行無常、諸法無我，來瞭解掌握佛教的流變，這才是真正地研究佛法，學習佛法。

縱觀印度佛教一千五百多年的流變，既有正確的發展，也有偏頗的發展，這是世間的常態。面對這些發展，我們不能視而不見，反而必須要面對它、抉擇它，這才是學佛的正確態度。當佛教傳入某一些新的地域之後，為適應當地的文化、風俗與思想等社會實際狀況，或說是一種度眾生的方便，它必須要做一些改變。這些改變，有時候只是表面上的，其佛法的本質並沒有改變，有一些改變甚至能更充分地掘發佛陀的本懷與精神。但是有時候卻是每況愈下的改變，當被改變得太多，乃至於失去其本質的時候，這就變成扭曲的發展。正因如此，我們必須在這些變化當中去抉擇佛教，去尋找佛陀當年教導我們佛法不變的本質，掌握這些本質才有助於我們正確地修行。否則，很多時候我們以為我們在修習佛法，其實我們只不過是在學習我們自認為的佛法，甚至是在學習相似佛法或外道而不自知。現在宗派法門那麼多，如果我們沒辦法在

這裡面去掌握到佛法的本質，實際上不管是弘法，還是自我修行，都有一定的困難度。這就是我們為何需要瞭解印度佛教思想的演變，需要學習、研究印度佛教思想史。

最後，我們重新地再來複習一下學習印度佛教思想史的目的：一、對佛教思想在印度的流變發展有一概括性的瞭解。二、從流變發展的佛教中，去掌握佛法不變的思想本質和特色。三、在掌握到佛法的本質之後，才能依之做為修行的指導方針。這就是我們學習印度佛教思想的根本目的。

二、講解方針

1、歷史的觀點

閱讀本書首先要明確一個觀念，我們是從歷史的角度來探討佛教思想與發展。就是從時間的演變，前後的思想變化上，來講示印度佛教思想。大體上是從佛陀時代（公元前 480~400 年）一直到將近一千年前左右，來探討說明這段時間佛教思想發展的大體狀況。

2、正確的描述

就是依於學界公開的各種資料、史料，還有經典上的描述，儘筆者的能力，將佛教的思想做一不偏頗的、正確的描述說明，而不作沒根據的推論。

3、跨文化的理解

既然是談印度佛教，就要儘可能地從印度文化的角度來看待佛教在印度的發展，及其思想在印度所受到的地域和時間發展的影響。而儘量避免用自己的文化，或其他文化，或者是現代的某些觀點，來看印度佛教思想。比如儘量避免用中國文化，乃至中國祖師的某些觀點來看印度佛教。⁵ 直接進入印度文化裡面，去探討印度佛教的思想發展，這是很重要的一點。

4、非個人價值批判

佛教在印度的長期流變中，產生大小許多學派。之所以會有那麼多學派，無非是因為佛弟子們有不同的根機，不同的文化社會背景以及不同的認知等。由此可見宗派的產生，完全是在於個人的喜好。因此，在講解印度佛教思想時，筆者只是忠實地描述出這些學派的狀況，而不加個人的價值評判。比如哪一個宗派比較殊勝，哪一個學派比較好等等。此處只是純粹地探討它們的思想並儘量準確地描述。

5、非個人的宗教偏好

這裏所說的非針對個人的宗教偏好，是指筆者不是在弘揚哪一宗哪一派，也不是針對哪一類宗派的讀者，而

⁵ 有引用處會特別作說明。

只是在描述印度佛教思想，探討印度佛教思想的內容而已，所以是非針對個人的宗教偏好。

6、人本的觀念

我們課堂上所談到的印度佛教思想，大體上都是以人的角度為描述重點。經典上的種種故事中，雖然有許多天龍鬼神、六道眾生等等非人類的描述，這也是大部分宗教所避免不了的，但這不是佛教的重點。印度佛教思想的探討重點在於，佛陀當初是怎樣以現實中人的身份，並以人為主的教導對象，來傳導、教示佛法，而後代佛弟子們依佛的教導而修證，一代一代地傳承下來。所以是以人本的觀念為範圍。

三、教理詮釋的角度

現代的佛學研究是多角度來探討佛教的，如教理、哲學、社會學、文學、歷史、考古學、藝術與印度學等角度。如從哲學的立場來探討佛教，當然可以是佛教本身的哲學，這與教理的探討比較相近；也可以從「比較哲學」的觀點來研究，比如從西方哲學的角度、中國哲學的角度，乃至現代哲學的角度，來比對、探討佛教哲學。還有的從社會學的角度，比如探討佛教組織、僧團的組織架構、信眾組織架構，乃至探討佛教對社會、文化在某一個地域或時代裡面所造成的影響等等。還有文學的觀點，可稱為佛教文學，如佛教的詩歌、經論裏的偈頌、本生故事的描繪

等。還有佛教的藝術表達，如建築、繪畫、雕塑、佛像的塑造等等。還有考古學，如石碑、石窟（地上地下的挖掘）等等。當然，還有從歷史學的角度，研究佛教的歷史發展，其內容偏重於歷史事件發生和描述。最後還有從印度學的角度，即從印度宗教或是印度文化的本身來探討佛教。

本書所選取的詮釋角度是「思想」和「歷史」。即從歷史以及教理思想發展的角度，綜合地探討佛教。這就是本書《印度佛教思想史入門》的詮釋主軸。

四、參考書目

筆者在 2015 年講述「印度佛教思想史」時，主要參考三本相關方面的代表性著作：

- 1、印順導師著《印度佛教思想史》，台灣正聞出版社出版。本書是近代華人有關這方面的代表性著作。內容重於思想的研究與探討，並參考引據大量的漢譯經典資料，是研究印度佛教思想不可或缺的著作。
- 2、Paul Williams 《Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundation》，保羅威廉《大乘佛教：教理底蘊》。書中關於大乘佛教的發展有很多新的資料，以及新的發現，也有一些獨到的觀點與看法。
- 3、平川彰的《印度佛教史》（インド仏教史），由莊昆木中譯，台灣商周出版社出版。平川彰是日本佛學界

的著名學者，其《印度佛教史》大量引用中、日、英三種語言資料，可說是日本學界的研究精華，參考價值極高。

除了上述三本主要的參考著作外，還有其他各種漢譯經典、現代著作、學術論文等等。這些在註腳都會詳細註明。

五、大綱

第一章 原始佛教

第二章 部派佛教

第三章 初期大乘佛教

第四章 中觀學派

第五章 唯識學派

第六章 如來藏思想

第七章 中觀與唯識的發展

第八章 秘密大乘佛教

第九章 總結

(一) 大綱介紹

印度佛教依其思想發展，大致可劃分為幾個階段：1、原始佛教，2、部派佛教，3、大乘佛教，4、秘密大乘佛教。

在大乘佛教中，又可略分為初期大乘和後期大乘。在初期大乘佛教中，本書以般若經為主，介紹初期大乘佛教的思想。此外還概述一些其他初期大乘思想，如華嚴經、法華經和淨土思想等等。接著是大乘學派，即中觀學派和唯識學派。在後期大乘佛教中，將介紹如來藏思想。從原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教、中觀學系、唯識學系、如來藏思想，乃至到秘密大乘佛教，已經涵蓋了印度佛教大致的思想流變。

（二）佛教思想的發展概觀

1、原始佛教

大約在西元前 480 ~ 300 年左右，這一時期我們稱之為原始佛教。它又可分為兩個階段，即佛陀在世的時代和佛滅後到第二次結集完成。

- （1）佛世時代：佛陀在世的時期，依目前最新的研究，大約在公元前 480 ~ 400 年左右。佛滅後的初夏，大迦葉尊者在王舍城召集教法的結集，即第一次結集，這是在公元前 400 年左右。這時所結集的教法大致相當於留存至今的雜阿含經的「修多羅」部份。
- （2）佛滅後時代：佛滅 100 年後，佛弟子們在毘舍離進行佛典的第二次結集，大約是在公元前 300 年左右。這一百年中，大致是四部阿含經和九分教的發展時期。

從佛陀在世到毘舍離的第二次結集，前後有一百多年的時間。這段時間的佛教發展，我們稱作為原始佛教。

2、部派佛教

在第二次結集之後，從公元前 300 年開始，由於思想的不統一，對教法的詮釋不同，更重要的是對持守戒律的觀點不同，於是佛教開始分成許多部派。從佛教分裂、分派開始，一直到初期大乘的興起之前，這個時期我們就稱為部派佛教時期。部派佛教可以分成根本分裂和再分裂。

- (1) 根本分裂：即佛教最開始分裂為大眾部和上座部，所以稱作根本分裂。
- (2) 再分裂：根本分裂後，從最初的兩部又分裂出許多派，就稱為再分裂。據說大的有 18 部，小的多達 108 部等分裂。這統稱為部派佛教時期。

3、大乘佛教

大約是公元前 100 年～公元 500 年左右，其間大乘佛教慢慢興起，乃至茁壯興盛。這段時期我們就稱為大乘佛教時期。

4、秘密大乘佛教

公元 650 年以後，密教逐漸興起，這時期是部派、大乘佛教和密教並行的時代。到了公元八世紀以後，秘密大乘佛教逐漸成為佛教思想的主流。

(三) 佛教發展地理圖

1、初期擴張

佛教的地理傳播，可分為三大期。初以泛印度大陸為主（中亞和南亞）；次以東亞為主，包括中國、韓國和日本；最後以西藏為主（如下圖）。佛陀的出生地是在現今的南尼泊爾，佛在世的時候（公元前 480~400 年），主要是以現今的東印度，即恒河中、下游為主要的教化區。佛滅後 100 多年，大約是在阿育王時期（公元前 268~232 年），佛教開始逐漸擴張，南往斯里蘭卡，西北往阿富汗、中東，東南則向遼國、泰國、緬甸等地區傳播。這是初期的大致傳播情形。

2、中期擴張

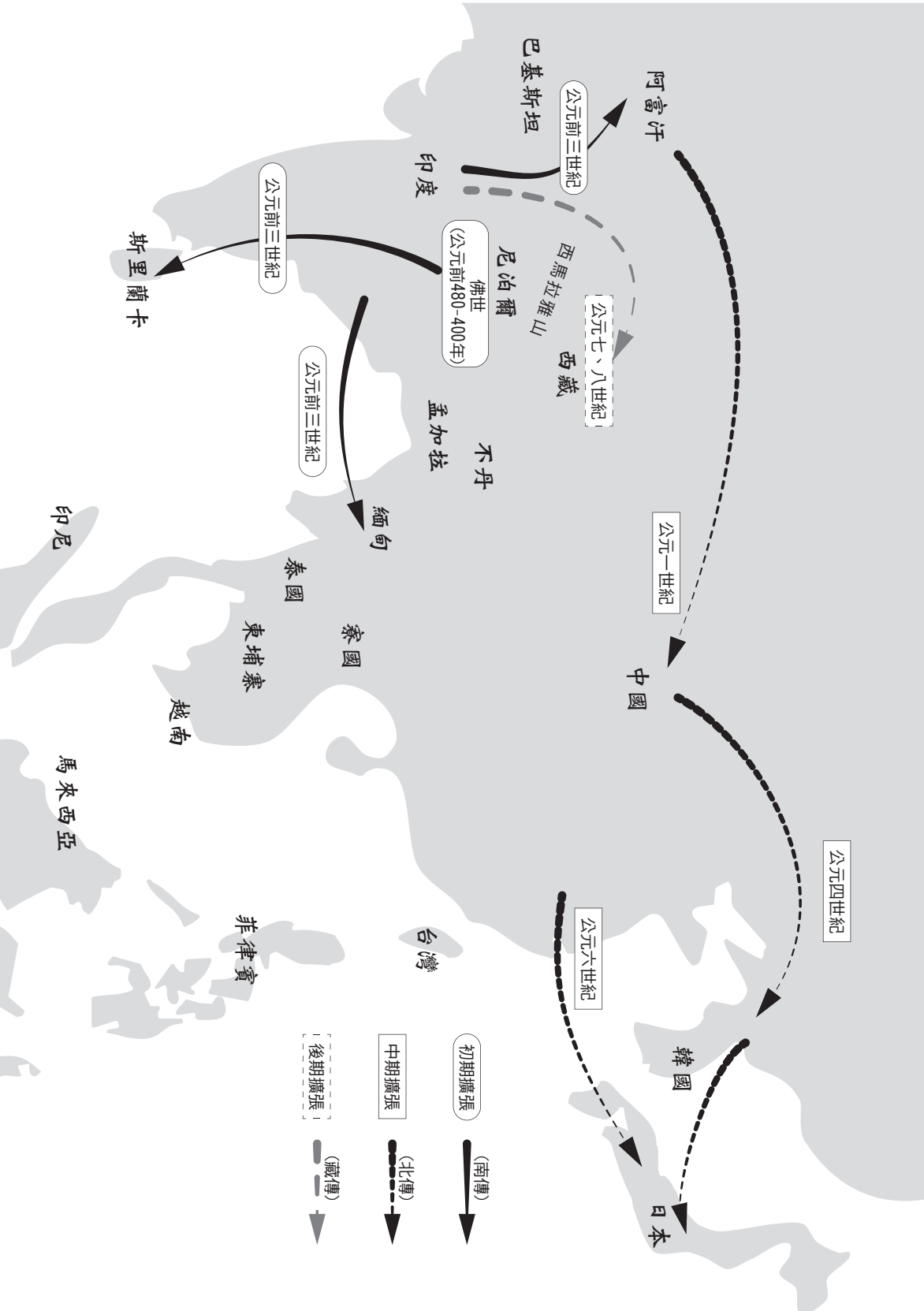
大約在公元元年前後，也就是二千年多前，在東漢明帝時代，佛教傳入中國。最早是經由中亞傳到中國，再由中國傳到韓國，然後從韓國再到日本。再後來，在唐朝時期，日本出家人直接到中國來學習佛教，然後再傳回日本。

3、後期擴張

最後的擴張，大約是在公元七、八世紀左右，佛教直接從印度傳到西藏，發展成為西藏佛教。

以上就是佛教從印度向外傳播的一個概觀。⁶

⁶ 詳見本書第一章「部派佛教」所述。



以地理環境的發展和不同文化的融合，現今的佛教可以分成三個大的支派。首先，佛教由印度往南傳，包括斯里蘭卡、泰國、寮國、緬甸，這一類的佛教，我們稱作南傳上座部，以部派中的分別說系為主。其次，傳到中國乃至到韓國、日本的這一支，我們稱作北傳大乘佛教，因為傳到中國的這支是以大乘佛教為主的。最後，傳到西藏的這一支，我們稱作藏傳佛教。藏傳佛教雖然包含顯教、密教兩類，但是與其他佛教傳統比較起來，它有著很濃厚的秘密佛教色彩，所以我們又稱其為密教傳承。所以現今的三大傳統，即南傳佛教，以初期教法為主；北傳（漢傳佛教），以大乘教法為主；藏傳佛教，具有顯著秘密佛教特質。

第一章 原始佛教

本章要介紹的原始佛教思想，分為三個大主題：佛陀、佛法和僧伽。佛教的總體，佛教的一切，無外乎就是佛法僧，離開了佛法僧就沒有佛教可言。所以本章就以三寶為主，來探討原始佛教的思想。

第一節 佛陀

一、歷史上的佛陀

歷史上的佛陀，也就是釋迦牟尼佛，於公元前 480 年左右，¹ 出生在印度（現今南尼泊爾境內）。「釋迦牟尼」梵文 Śākyamuni，音譯為「釋迦牟尼」，是一般人對佛陀的尊稱，其意思是「釋迦族的聖人」。Śākya 是他的族名，也就是說佛陀屬於「釋迦族」。Muni 原義譯為「寂默」，muni 這個字就印度人而言，多用於稱呼聖人，所以 muni 在此即是聖人的意思。釋迦牟尼指的就是「釋迦族的聖人」，是對佛陀的一種尊稱。釋迦牟尼的本名是 Siddhārtha Gautama（悉達多·喬達摩），Gautama 是他的姓，經上常譯為「喬達摩」或「瞿曇」。Siddhārtha 是他的名字，siddhā 是「成就」之意，ārtha 是「義」、「內容」之意，一般會將 Siddhārtha 翻譯為「一切義成」。因印度

¹ Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundation* (London and New York: Routledge, 2009), 10.

的文字用法與現代的英文很像，是將姓放在後面，所以佛陀的姓名就叫做 Siddhārtha Gautama。

佛陀出生於現今南尼泊爾一個叫 Tilaurakot 的地方。² 古代的尼泊爾大致上還是屬於泛印度文化區，所以一般說佛陀出生於印度。佛陀是迦毘羅衛國（Kapilvastu）的太子，父親淨飯王（King Sudhodana），母親是摩訶摩耶夫人，屬剎帝利種姓，即王公貴族。當時的迦毘羅衛國只是一個小國，以迦毘羅衛城為主，統管週遭的幾個小城鎮，所以迦毘羅衛國在經典上又常稱作迦毘羅衛城。在當時，這樣的小國常依附於大國，而受到保護。

悉達多太子 29 歲出家修行，苦行 6 年於 35 歲在菩提樹下覺悟成佛，後說法 45 年，80 歲入滅。以上是對釋迦牟尼佛一個很概要性的說明。³

二、《阿含經》的佛陀觀：一位覺悟的聖人

受印度歷史的侷限，後代想要認識了解佛陀到底是怎麼樣一個人，真實與傳說到底差距多大，只有透過初期佛教聖典中對佛陀一生的思想言行記錄，才能管窺一二。這也是這裡要著墨探討的，即所謂的「佛陀觀」。

² 佛教資料一致記載佛陀出生於迦毘羅衛國的嵐毘尼園，而迦毘羅衛國據考證即今南尼泊爾的 Tilaurakot。

³ 細節可參考各類佛陀傳和現代各類著作。有關佛陀傳，南北傳各有許多片段資料，南傳可參考《小部》『佛種姓經』（Buddha-vamsa），而北傳比較完整的有《佛所行讚》、《佛本行經》等。

在原始經典裡，如《阿含經》以及一些律典裡，所描述的佛陀是這樣的：

1、色身

即佛陀的生理狀態。原始經典中，佛陀的色身是無常的，即是佛陀也有生老病死。就這點而言，佛陀的生理狀態和普通人沒有太大的差別。他有父母親，有出生的時間、地點，有名字、生活、所屬的家族及親人等等。他也會變老及有生理上的疼痛。如佛陀曾因背疼，要求阿難鋪軟被讓他躺下休息；常年的遊行，腳也曾受傷出血；最後佛陀也歷經了每個人最終要歷經的死亡，佛教敬稱為佛涅槃。這些都是原始經典中所反映出的佛陀如常人一般的真實生理狀態。

2、心理

佛陀的心理狀態是超越一般人的，佛教稱為「涅槃」——即貪瞋癡永盡。意指佛陀的心境是超越凡夫，完全無私無我，是沒有貪瞋癡的人。此外，另有一種描述稱作「無量的功德所聚」，即是說佛陀成佛並不是偶然或一蹴即成的。而是通過累生累世不斷地利益眾生、累積功德資糧，不斷地修行，到最後這一生才成佛的。所以佛陀不但心理狀態是超越的，而且他也是無量功德的聚集。上述就是原始佛教經典裡大致記載的佛陀的身心狀態和現象。

3、佛陀死後去哪裡

對於這個普通人都會好奇的問題，在佛教經典裡一向是不予回答的，認為這是無記的問題。⁴ 因為我們一般人有貪瞋癡煩惱，有煩惱就會造業，所以依煩惱和業的力量就會不斷地在六道裡輪迴。而一位聖人，像佛陀這樣貪瞋癡永滅的人，不再有煩惱潤生，死後也就永不再輪迴了。這種輪迴止息的境界是超越一切的，不是我們一般經驗所能夠體驗到的。佛陀死後去哪裡等這一類問題，在佛教裡面稱作無記，即是說這些並不是佛教要說明的重點，也不是佛教要探討的問題。佛教要告訴大家的是：我們生而為人，要怎樣解決人生的困境，而不是探討成佛之後的境界。這是學習原始教法所必須要瞭解的。

4、法身不滅

在原始佛教裡早已有「法身不滅」的說法。但這並不是說佛陀的法身，是一個超越的、無所不能、無所不在的神秘存在。原始聖典是以佛法為佛的法身，即是指佛陀所留下的、給我們最大的寶藏——佛法。佛陀指導我們如何消滅自己的我執和貪瞋癡，然後到達絕對平靜、絕對超越的涅槃境界。此種教法，就是佛法，就是法身。佛陀將

⁴ 佛教中有所謂的十四無記問題，其中如來死後是有或無即佔了四個無記問題，如《雜阿含》106 經所說，即「如來死後有」、「如來死後無」、「如來死後亦有亦無」和「如來死後非有非無」等（T2, 32c）。

之教導給他的弟子們，並希望他們，尤其是出家弟子，能夠依之而修證，一代一代地將教法傳下去。正如《遺教經》裡所說，如果佛弟子能夠依著佛法實踐修證，然後再教授這樣的佛法，並一代一代地傳下去，就叫做法身不滅。所以佛陀的法身，在早期佛教教典裡，就是指佛法，也是佛陀所留給後代的最大寶藏。⁵

上述四點，大致就是原始佛教所呈現出的佛陀觀。

第二節 佛法

一、緣起法

「佛陀」一詞，簡單的翻譯即是「覺悟的人」。那佛陀到底覺悟的是什麼？又教導了什麼？這所悟和所教的都可用一個詞來含括，即是「緣起法」。「緣起」是佛教最根本的內容，大乘小乘等不同的教法也只是對緣起做深淺或者狹廣的說明而已。經典上說，當有外道問佛陀，你都教導弟子什麼法呢？佛陀回答：很簡單，我論因說因。⁶也就是佛陀教導緣起法。

⁵ 佛陀法身的各種說法詳見印順導師《初期大乘佛教的起源與開展》，160。其中之一就是以佛法為佛的法身之說，而且是早期的說法。

⁶ 詳見《雜阿含》53 經：「聚落主大姓婆羅門…白世尊曰：『沙門瞿曇！何論何說？』佛告婆羅門：『我論因、說因。』又白佛言：『云何論因？云何說因？』佛告婆羅門：『有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。』」（T2, 12c）。

1、字義

緣起法（或作「因緣」、「因緣法」、「諸因緣」）巴利語 *paticcasamuppāda*、梵文 *pratītyasamutpāda*，簡而言之，即「依緣而起」。巴利語 *paticca* 是接頭詞，有「緣」、「原因」、「理由」等意思；⁷ 而 *samuppāda* 是「生」、「生起」的意思。⁸ 梵文 *pratītyasamutpāda*，*pratītya* 是「種種」，*sam* 是「結合」，*utpāda* 是生起的意思。所以無論巴利語的 *paticcasamuppāda* 或梵文的 *pratītyasamutpāda* 都是指種種條件結合而生起，更簡練地說即是依眾因緣而生起就是緣起。這是一切存在的法則，萬事萬物都離不開這個法則，一切都是依因待緣，由種種條件的複合而形成而存在，這就叫做緣起法。所以緣起法則，就是談一切存在的法則。⁹

2、生命的緣起

雖說萬事萬物都是依因待緣而成，但佛陀所教導的緣起法並不是在廣泛地談論外在那些與身心生命無關的種種現象，如山是如何形成、樹是怎麼生長的等等。而是重在人或是有情身心的存在狀態、身心生命是如何緣起的，這是佛教所重視及要說明的。也就是說佛教要探討的是與有情眾生有關的緣起，主要是以人為主。

⁷ *paticca* 由 *pati*+√*i* 所構成，與 *paccaya*、*pratyaya* 同義。

⁸ 由接頭詞 *sam*+*ud*，再加語根√*pad* 所變成。

⁹ 詳見拙作《佛陀的教示》，76。

總之，佛教主要討論的緣起法，是揭示了生命的奧秘，說明一切生命的生與滅皆依於緣起。

二、緣起與緣生¹⁰

佛陀開示「緣起法」時，也常提及「緣生法」。緣生法——巴利語 *praticcasamuppanna-dhamma*、梵文 *pratītyasamutpanna dharma*，亦作「緣已生法」、「為緣所生法」。*praticcasamuppanna* 為過去被動分詞，在此作形容詞用，用來修飾 *dhamma* (法)，有「完成」、「已經」、「被動」之意味。故譯為「緣已生法」、「為緣所生法」，或說「已經被緣所生起之法」。因此，依緣所生的「法」、為緣所生的「法」或說已經被緣所生起之「法」就是「緣生法」。

簡單地說，緣起法是法則，緣生法是現象；而緣生法是依於緣起法則而現起的生命現象。比如牛頓發現的萬有引力定律，地球上的任何東西，只要沒有其他外力的介入，它一定會往著地心的方向掉落或前進，這樣的規律就稱作法則。依於此法則，蘋果從樹上離開後，它就會自然而然地掉到地上。這種掉落就是一種現象。緣生法在佛教裡所指的是生命的現象，是依緣起法則而形成生滅變化的生命現象。更具體地說，緣生法指的就是惑業苦的流轉現象，即四諦、十二緣起。

¹⁰ 以下可參考「印度佛教思想史」視頻，第二講。

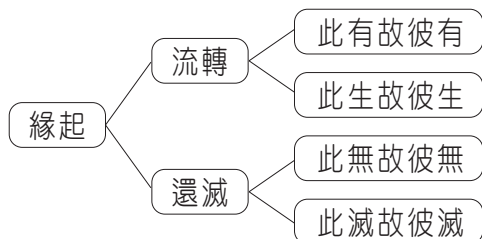
三、緣起的法則

1、流轉與還滅

經上對緣起法則的描述，常用的定型句是：「此有故彼有、此生故彼生；此無故彼無、此滅故彼滅」。¹¹ 這定型句可將之分為流轉面與還滅面來分析。流轉面即「此有故彼有、此生故彼生」，還滅面即「此無故彼無、此滅故彼滅」，這就是對緣起法則最初也是最精準的說明（如圖 1-1）。

圖 1-1

【緣起的說明】



「此有故彼有」，指的是同一時間的因果關係。換言之，即是因果同時存在。「此生故彼生」是指時間上的前後因果，即有些因果關係，是先有因而後有果。

¹¹ 此文句的異譯另有：「有是故是事有，是事有故是事起」或作「緣是有是，無是則無」等。巴利聖典則作： *imasmim sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati; imasmim asati idaṃ na hoti imassa nirodhā idaṃ nirujjhati*. 處於此（因緣具足）之狀態時，彼結果成；由生此因緣故，生彼果。於此（因緣）不存在時，彼果無有；由此（因緣）滅故，彼（果）消滅。

「此有故彼有」是指同一時間當下複合的存在。比如一台車，是由車殼、車輪、方向盤、電子系統、機械裝置等等各個部分的零件所組成。這些種種不同的零件就叫「此」，整體的車就是「彼」。這些車零件是因，這台車是果，零件和車是同時存在的，即是「此有故彼有」的同時因果。

「此生故彼生」是通過時間的前後來表達的因果關係，即先有因而後有果。例如將水果的種子種入泥土裡，只要有合適的條件，慢慢就會發芽、成長，最終會開花結果。從播種到結果之間的每個轉化過程，都是因先果後的。在轉化過程中，雖然種子不見了，但種子卻是最初的因，這就是「此生故彼生」的前後因果。

上述是緣起的流轉面，說的是萬物或者身心生命生起的法則。緣起另有還滅面，即「此無故彼無、此滅故彼滅」，是萬物或身心生命消亡的法則。也就是說一旦構成存在的這些因素改變，乃至消滅，那這個存在，也必會改變，乃至消滅。這與「此有故彼有、此生故彼生」同樣都是依於緣起法則，只是剛好相反而已。

同樣以車為例，如果車的零件損壞，乃至缺失，就叫做「此無」，零件都沒有了，這台車自然也就消失了，這就是「彼無」。車零件發生故障時，車也會同時發生故障，這是同時因果，即「此無故彼無」。某些零件先破壞消失，最後車也破壞消失，這即是「此滅故彼滅」。

小結：依於上述來觀察，一切都不是自有的、永恆的，無非就是相依相待、輾轉相關的因果存在。在因果法則——緣起法則之下，一切存在的現象無外乎都是複合而成，或是時間流轉上的相依相待而成，沒有一個永恆不變的質素或永恆不變的獨一的東西，這就是佛教因果法則——緣起法則的深刻之處。下面還會以此法則帶入身心生命的觀察，方便讀者瞭解佛陀教示緣起的重點。

2、此緣性

緣起法的四句就是「此故彼」的法則，也可稱為「此緣性」（*idappaccayatā*），即因果的必然性。在空間上當某些條件具足時——「此」，就有與此相對應的結果同時形成——「彼」，而絕對不是其他。在時間因果的次第上，因果的前後次第是必然而不可顛倒的，也是「此」而必然是「彼」。

再以車為例。車的組成零件必定在其應有的位置，經過一定條件的組合之後，才會形成這樣一台車。這樣的對應結果是必然的，絕不會是其他，才能成其為車。一台轎車，依它的各種條件組合之後，就必定形成一台轎車，絕對不會是一台大卡車。同樣的，如果依大卡車的各種條件因緣去組成時，它也絕對不會成為一台轎車，只能是大卡車。此外，在各種零件組合時，一定會有先後的必然次序，

種種的先後次序就成為必然序列。這空間上因果之間的必然性，時間上的必然序列，就叫做「此緣性」。¹²

四、緣起法與三法印

在北傳佛教的傳統中，稱「諸行無常」、「諸法無我」和「涅槃寂靜」等三句為三法印，即印定是佛法非佛法的準則。緣起法與三法印又有何內在的關連性呢？簡要地說，三法印是緣起法的三相。緣起法是諸法的實相，依於緣起而產生的種種現象及緣起法的本然性，即是三法印。

先說「無常」。一切法是緣起的，從時間變化前後的延續上來看，就必然是無常的。既然是各種因緣組合成，是依緣起而成，就絕對是無常的變化。沒有任何事物可以永恆不變地存在，因此叫做諸行無常。諸行的「行」梵文 *saṃskāra*，是「造作」的現在進行式，與有為法的「有為」（*saṃskṛta*）同一字根。¹³ 其意為一切依於緣起而現在存

¹² 緣起的法則「此故彼」，可以進一步用邏輯式來分析。在西方邏輯式上，表達因果關係最常用的是：If *p* then *q*。意為有 *p* 的時候就有 *q*，*p* 是因，*q* 是果。然而「此緣性」的因果關係，並非只是單純的 If *p* then *q*，更精確的邏輯式應該是 if and only if *p* then *q*。這裡的 *p* 是因，因當然不會是單一的，而是眾多的，如 $p=a+b+c+d$ 等。這個邏輯式要表達的是：從因來看，這種種因 ($a+b+c+d$) 必然產生特定的果 *q*，絕對不會是其他，如 q_1 、 q_2 等；從果來看，*q* 的因也必然是 *a*、*b*、*c*、*d*，多一個或少一個都不行。這 if only if 即表達了因果間的必然性。此外，*p* 與 *q* 如果有時間前後關係的，他們中更有時間順序上的必然性，就是先有 *p* 後有 *q*，絕對不能反過來。一定是先由 *p* 的種種條件，才會形成 *q* 的必然結果。這就叫做「此緣性」。

¹³ 諸行的「行」梵文 *saṃskāra*，是接頭詞 *saṃ+s* 加字根 \sqrt{kr} ，再做進行式的變化。而「有為」法，梵文為 *saṃskṛtā*，一樣是 *saṃ+s*+ \sqrt{kr} ，再作完成式的變化。

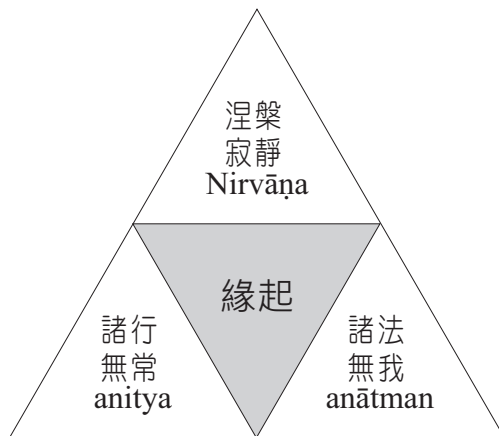
在的，都是不停止地行進的，不斷地行進當然就是不斷地變化。因此「行」一字本就有「存在」與「變化」之意，這就是為何特說為「諸行無常」。

再從一切法在同一時間的複合上來談。既然是緣起的，就表示必定由各種條件組合而成，那就沒有獨一存在的東西，這就叫做「諸法無我」。

最後從緣起的本質面來談。既然是諸行無常，諸法無我，一切存在的生與滅，無外乎只是緣起現象不斷地推移而已，一切法當下即是涅槃寂靜。從時間的前後、空間上的複合、緣起本身——法理的本質上來講，就是諸行無常，諸法無我和涅槃寂靜，這就是實相——三法印（如圖 1-2）。

圖 1-2

【實相：緣起與三法印】

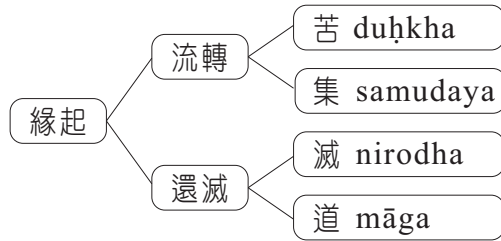


五、緣起法與四聖諦：生命的奧秘

本章從緣起性的說明、緣起與緣生到三法印，最終目的就是要將緣起的理論帶入身心生命來觀察，以了解身心生命的緣起——四聖諦（如圖 1-3）。

圖 1-3

【生命的奧秘：四聖諦】



佛陀在菩提樹下所覺悟的就是這種生命流轉與還滅的「此緣性」。佛陀在提到緣起法時，所特重的不是身外的萬事萬物，而是生命的流轉現象。佛陀在生命的流轉現象中，用他的神通與智慧去觀察分析，發現身心流轉現象背後的法則。然後再依法則去覺發生命不斷流轉的根源，最後找出解決的方法。找到這個方法之後，從根源去解決問題，就達成「此故彼」的還滅，讓我們的身心生命停止流轉。總之，從現象觀察，發覺背後的法則，再以此法則找出解決的方法。

緣起四聖諦：用緣起法則來觀察有情身心生命，覺發其流轉的原因，找出其還滅的方法，即是四聖諦——苦、集、滅、道。就生命的不停流轉上來說，即是苦與集；身心生命的停止流轉，即是滅與道。緣起法運用到我們有情身心生命上來，就是所謂的四聖諦，這是佛教的核心教理。因此無論大小乘或各宗各派，就其根本來說，只是對緣起與四諦解釋的深淺、廣狹不同而已。

(一) 苦聖諦

從我們生生不息的生命流轉上來看，佛陀告訴我們的第一個聖諦，即我們的人生、有情世間，一切無外乎是苦，也就是說人生的本質是苦。

1、苦是人生真實特性的觀察和闡述

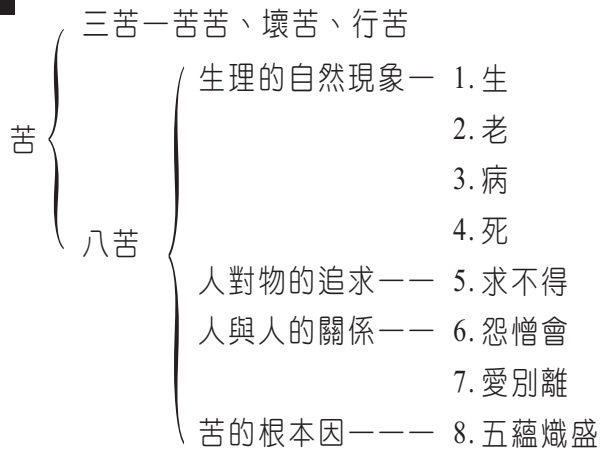
人生是苦，這個命題當然不單指表面的現象或者是身體上的病痛，它講的是人生深層的真实面。從人生表層的現象透析到人生深層的真实面，來讓我們了解，其實人生無外乎是苦。很多人會問，佛教不是廣談六道眾生嗎？是的，但原始佛教談論法理時，更重視現實人間，尤其是依人為主的說明。前面在介紹本書時曾提及人本的觀念，以人為主的闡述。為何人生是苦呢？很多人常常會覺得人生有苦有樂。人生有苦有樂，這只是表面上的現象，佛教要談的是真实的深層的觀察。如果能夠深入觀察人生，深入它的根本、它的真實面時，就會明白人生就是苦。因

此當佛陀在分析我們人生的時候，首先告訴我們的就是人生是苦。佛教將人生中深淺不同的種種苦分為兩類：三苦與八苦。

(1) 苦的三種形態：苦苦、壞苦、行苦。

首先，佛說有三種苦，即苦苦、壞苦和行苦。苦苦就是現前的苦，這可分為身心兩方面。身體上：比如現在正肚子痛、牙痛，這種當下的痛，就叫做身體上的苦苦。心理上：比如被裁員沒有工作，或者說失戀了，結果心裡非常沮喪難過，受到很大的傷害，這稱為心理上的苦苦。總之，不管是生理或心理上的，只要是現前的、當下的苦，都叫做苦苦。

圖 1-4



壞苦，就其字面意義來說，就是指變壞之苦，也可以說是未來的苦。一般人常會覺得，我現在好好的、沒事，沒感覺有何苦。甚或是現前諸事順利，不但沒苦，還特別快樂。但問題是，現在好好的沒事，不等於下一剎那或未來會沒事。壞苦就是說現在所得到、擁有的快樂，一旦失去時，苦就跟著來了。所以壞苦談的不是現前的苦，而是指不久的將來，可能是下一剎那或可能是一段時間以後，因緣變化而失去所擁有的，那時候所產生的痛苦。比如一個人現在身體很健康、沒病痛、感覺良好，但是他無法保證在未來的任何一個時間裡，身體不會有問題，不會生病、跌倒受傷。這些隨時都有可能發生，隨時都會對身心造成傷害的種種痛苦，就是壞苦。

最後是「行苦」，就是之前所說的諸行無常，剎那變化所造成的苦，這就叫做行苦。行苦也是苦的根本原因與根本特質。有關行苦，下面會再做詳細介紹。

(2) 生活中的種種困境：八苦

除了上述的三苦外，佛教更列出所謂的八苦：生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離，最後是五蘊熾盛苦。這八苦可以分成四大類：生理自然現象、人與環境、人與人、苦的根本因來探討。

生理的自然現象：生老病死是每個人都一定要經歷的，誰都逃不了，這是生理自然現象所產生的苦。眾生一生下來就是苦，¹⁴ 老了更會苦。除非一個人內心真的能夠放得下、很豁達，當然可以相對地減低老的苦。但事實上人老了，身體衰老，各方面功能也都慢慢退化，各種病痛是免不了的。很多事情想做而做不到，典型的心有餘而力不足，這時候就真的是非常痛苦了。這個叫做老苦。

病當然是苦，這個大家都有體會。生病是任何年紀、任何時候都有可能產生的。最後是死苦。死亡是每個人最終都要面臨的人生結局。對於大多數人而言，死亡是一種絕對的恐懼和威脅，所以都害怕死亡，故死亡是一種絕對的苦。

人對物的追求：除了以上四種生理現象上逃不過的苦外，還有我們對於外在事物的心理反應狀態，佛教稱為求不得苦。大家都知道，人對外在環境和物質慾望的需求是無止境的，常常是得不到滿足的。而一旦得不到滿足，痛苦就隨之而來，這叫做求不得苦。

¹⁴ 《中阿含》「分別聖諦經」：「生苦者，謂：眾生時，身受苦受，遍受，覺，遍覺。心受苦受，遍受，覺，遍覺。身心受苦受，遍受，覺，遍覺。身熱受，遍受，覺，遍覺。心熱受，遍受，覺，遍覺。身心熱受，遍受，覺，遍覺。身壯熱煩惱憂感受，遍受，覺，遍覺。心壯熱煩惱憂感受，遍受，覺，遍覺。身心壯熱煩惱憂感受，遍受，覺，遍覺。諸賢！說生苦者，因此故說。」（T1, 467b）《瑜伽師地論》卷 61：「謂諸有情生者皆死，生必殞沒，所有壽命死為邊際，死為終極。如是等事非其所愛，由此因緣唯受眾苦，是以不隨所欲離別法，故說生為苦。」（T30, 642a）。

人與人的關係：除了人對事物環境的求不得苦外，還有人與人之間關係的苦。人與人之間的關係所造成的苦痛，佛教列出最主要的兩大類，就是怨憎會和愛別離。怨憎會簡單地說，就是你越不喜歡的人，越不想和他在一起的人，常常就越會碰在一起。愛別離就是說，你越喜歡的人，越不想分離的人，常常在各種因緣之下，卻必須要分離。

苦的根本因：五蘊熾盛。五蘊即是色、受、想、行、識。我們只要有這個色受想行識五蘊身，有身心生命的執著，上面的七種現象——生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離苦，就躲避不掉。除非我們能在五蘊上著手，解決五取蘊的現象，就不會再有這些苦了。至於為何會這樣，下面會進一步來解析。

2、苦的表現：蘊、處、界

上述我們談論了三苦、八苦等種種苦，那麼這些苦是以何種方式從身心表現出來的呢？經典上對於苦的表現，常從蘊、處、界三科來分析觀察討論。蘊、處、界指的是我們身心生命的一種組合體，蘊是指五蘊：色、受、想、行、識，這是偏重從心理上來分析苦的現象和苦的表現。處是指十二入處：眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法，這是側重從認識論上來討論，苦是如何在我們身

心生命和外界的交關中生起。此外，重在物質上的分析就叫做六界。六界指的就是地、水、火、風、空和識。

(1) 五蘊：色受想行識

色：就有情的身心而言，指物質的身體，廣義而言則泛指一切的物質體。一切的物質，都可以用色來表示，或者叫做色法。「色」的定義是「變礙」，「變」是會變壞，「礙」是質礙，即佔有空間的意思。一切物質都俱有變壞和佔有空間的特質。就人類的五蘊身心來講，它指的就是我們肉體或是生理現象，其餘的四蘊則指心理現象。

受：是「領納」，就是內心的感受。外在的任何事物，無論是環境或人事，接觸到之後內心所產生的種種感受，也可說為情緒作用。基本上可分為苦、樂、不苦不樂三種。

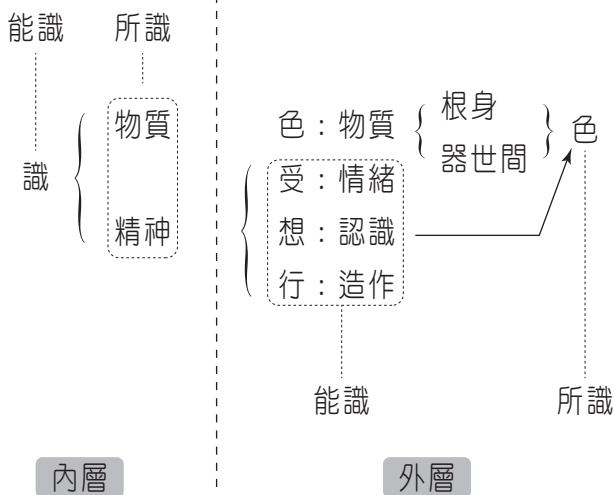
想：是「取像」，就是一種概念的 formation 作用。認識外在境界或是內心產生想法的時候，內心會將無論是看到、聽到、碰觸到、感覺到的，攝取進來，形成一個內心的概念，這即是所謂的「取像」。有了概念之後，內心會再賦予它種種的語言概念，這就稱為名言。

比如看到一台車，我們的眼根取車的顏色和形狀，然後在內心形成顏色和形狀，進一步形成概念和名言叫做「車」，這就是想。

行：行蘊的定義是「造作」，就是一種起心動念，要將思想付諸於身、口的推動力。「行」的體，主要是思心所。「思」就是內心的思考，對境界產生內心認識之後，經由審慮思考，然後做出決定，最後付諸於身體語言的行動。這樣的一連串運作，由思考到推動造作就叫做行。

例如今天有人誇獎你，你對這個誇獎形成內心的概念，認知到這是在誇獎。從聲音進來，然後產生一個概念，進一步形成「誇獎」的認知，這就是「想」。然後你對誇獎所產生的情緒反應，快樂、懷疑，或是沒感覺，這都可以叫做「受」，就是一種情緒作用。在對「誇獎」產生情緒反應之後，內心要做出更複雜的思考反應，乃至要做出回應，這叫做「行」。

圖 1-5



識：是「了別」，即明了識別，從能知得名，是內心認識的統覺作用。也就是無論是對外在的認知（色），還是內心的情緒（受）和取像（想），乃至一種意志的運作（行），這一切都是識所認知的範圍。進一步說，受、想、行的一切運作，都必須有識的同時作用才能進行。

所以說身心無外乎就是色、受、想、行和識，這一切生理和心理的統合，就叫做身心，我們人的身心。

這裡再以圖 1-5 來解釋識的統覺作用。從虛線的左邊區域（內層）來說，識依於五識可以認識到外界的物質體，也可直接認識到一切內在的精神作用。識所認識到的物質體——色，既可包含個人的身體（五根），也可以是外在的物質世界（色等五境）。識也能夠直接認識到內在的精神作用，即受、想、行。受、想、行是心理的反應和作用，它們都是識所認知的對象。¹⁵

從內層往外擴到外層（虛線的右邊區域），即外在的這些物質對象（器世間）或是根身，也是我們受想行所認知的對象。從圖 1-5 裡面，可以看到兩層的認識關係。最深一層是識，他的認知對象可以包含物質或精神體本身的。第二層的認識關係是受想行和外界的色（包括根身、器世間），這時受想行是能知，外境是所知。這就是五蘊整體的一個運作方式。

¹⁵ 以上參考印順導師《佛法概論》，57~63。

再進一步來探討五蘊熾盛苦是如何表現的。《阿含經》上說，識如果只是純粹地認識到外在環境或內在的心理作用時，這樣純粹的認知、判斷和思考，是沒有問題的。但一般人並不是這樣單純的認識，而是經上常說的「四識住」。也就是當我們「識蘊」，在認知到前面的四蘊（色受想行），無論是物質的或是心理的作用時，並不是單純的認識，而是與我執、執取相應的，識已經住於（執取）其他四蘊上了。簡單地講，當我們的識在認識外在環境或是自己的根身，或是在認識我們的情緒作用、取像概念、乃至起心動念時，會產生執著。產生執著，造成負面的心理活動，這即是問題的所在。比如我們看到一件很漂亮的衣服，如果僅是了解這衣服的顏色、剪裁、款式等等，這就是純粹的認知。但是實際上，當凡夫眾生在認識到這個對象的時候，都會因為我執而執取，就會產生所謂情緒上的好惡，價值上的高低評判，乃至進一步會討厭或喜歡，這個就叫做四識住。

再比如，聽到有人讚美時，我們會覺得高興快樂。當我們去認識這種高興的時候，會產生好惡的判斷。對高興快樂，就會產生執取。相反地，當受到批評的時候，就會產生一種負面、不好的情緒反應。這種因讚美或批評而產生的好壞的情緒，會產生苦痛，影響我們的生活。同樣的，當我們的識在認知概念時，也會產生這樣的執著，好惡、好壞、價值，都會把它附加在裡面，所以產生種種痛

苦。因為有概念，覺得好的就想要去執取；覺得不好的就會去厭惡，而這種喜好和厭惡往往就是造成痛苦的根本來源。因為外在的一切，絕對無法如個人所期許的好惡而來去，更常常是違反自己好惡，不隨個人的意志，不受控制而出現，如此便成為我們的痛苦來源。所以說五蘊，經上又稱為「五取蘊」或「五受蘊」，它的「取」或「受」就是「執著」的意思。其根源在於我們的識，識會執取前面的色受想行，這就是我們痛苦的顯現和執著的來源。

(2) 十二入處

十二處的「處」是「生長門」的意思，從引生認識作用立名。十二入處就是內六根（入）和外六處。內六根是眼、耳、鼻、舌、身和意，六根所對應的叫做外六處——色、聲、香、味、觸和法。眼對（認識）色，耳對聲，乃至意根對法處。十二入處包括我們看得到的五種感官（眼等五根），加上精神感官——意根，然後認知到外面的六境（色等），這樣的內外交織作用就叫做十二入處。

六根中的前五根，為生理機構，是色法。此色在經中稱為「清淨色」，又稱為「淨色根」，就是現代所說的神經系統。比如當提到「眼根」時，指的不是看得到的眼球等器官，而是指眼睛裡的神經作用，或說是神經系統。¹⁶「耳根」當然也是耳朵裡的神經感官系統。「意根」與前五根不同，是非物質性的，是內心的心根，可以稱為精神

¹⁶ 同上註 61。

根，是認識作用的源泉。我們內心對外境的認識，無外乎就是透過這五種感官，將接收到的信息傳進心裡，再由心識來產生認識。五種物質根能緣五種對境——色等五境，產生五識，由此而產生心對外境的認識。

精神根——意根能緣法處而產生意識，進而產生對法處的認識。意根的作用範圍很大，不但內心的作用要依意根，前五根也必需依意根才能產生作用。因此五根所攝取認識的五境（色），和一切心心所，都是意根所對的境，是意識所認識的對象。正因如此，意根所對的法處範圍也很大。在經論中，為有所區別，故將「法處」分為兩種，「通法處」和「別法處」。「通法處」包括所有的十二處，因為這十二處都是意根所對、意識的認識對象。但為了不與五根及五根的所緣境相混雜，所以又另立「別法處」，簡別五色根、意根和五境。即是意根所緣的法處不含十一處（五根、意根、五境），唯是別法處。「別法處」則包含受、想、行、三種無為和無表色。¹⁷ 以上簡要說明六根對六境，生起六識，產生了認識的大致情況（如圖 1-6）。

佛陀分析十二入處，即是如此在內心對外境的感官交互作用之下，而觀察我們的認識過程。當六根對六境

¹⁷ 圓測《解深密經疏》卷 2：「法處有二，一別，二通。若別法處，大同薩婆多。而差別者，彼宗無作非色非心。通法處者，彼宗十二皆名法處，第六意識所緣境故。今依大乘，大同經部，通別二種，皆名法處。」（X21, 228a）。

圖 1-6

法處	}	通：十二處
		別：受、想、行、三種無為、無表色

時，接受到信息，傳進內心，就會產生六種認識，稱為六識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識。

比如眼根借由視覺系統接受到外面的顏色或形狀之後，會將接收到的資訊傳入內心，內心對這種訊息所產生的認識就叫做「眼識」。因此眼識透過感官可以認知到外面物質的顏色和形狀。耳根也一樣，當耳根接收到聲波時，會將聲波傳進內心，然後在內心轉換成聲音的概念，進而產生對聲音的認識，這即是耳識。其餘的鼻、舌、身，還有意識，都是同樣的道理。這即是一般所說的六根對六境時，就會產生六識。

如果六識只是純粹的認識，是沒有問題的。但是一般凡夫在產生認識的當下，就出現了問題。經上將凡夫的六識又叫做「有取識」。因為我們一般人在對「對象」產生認識時，並不是單純的認識而已，而是會產生好惡、執取、情緒等各種作用，也就是會有我執相應並執取。這因「有取識」而產生的各種對「對境」的好惡、情緒、好壞、價值批判等等的執取，就是痛苦的來源。

圖 1-7



《阿含經》裡以有名的黑牛白牛喻來說明(如圖1-7)¹⁸。有一黑一白兩頭牛被軛繫在一起。經上將黑牛比喻為六根，白牛為六境。在這情況下，並不是黑牛繫白牛，也不是白牛繫黑牛，而是中間的軛將兩頭牛繫在一起，這個軛即是代表「有取識」。即是我們的六識，並非單純地只是接觸認識其對境而已，而是在認識的當下就產生執取。

¹⁸《雜阿含》250 經：「尊者舍利弗答尊者摩訶拘絺羅言：『非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，尊者摩訶拘絺羅，於其中間，若彼欲貪，是其繫也。尊者摩訶拘絺羅！譬如二牛，一黑一白，共一軛鞅縛繫，人問言：『為黑牛繫白牛，為白牛繫黑牛。』為等問不？』答言：『不也，尊者舍利弗！非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛、若繫鞅者，是彼繫縛。』」（T2, 60b）。

所以不是眼繫色，也不是色繫眼，而是這「有取識」將根和境繫著在一起，使我們對外境念念不忘、繫念執著，或生起瞋惡，乃至引生各種煩惱。這種識對內心與外境的執取，正是苦痛的來源。

(3) 六界：構成眾生身心的六大因素。「界」有種類、質素之意，偏重於物質的分析。

- 地：堅性，如身體的肉、骨等。
- 水：濕性，如血、汗等。
- 火：煖性，如體溫等。
- 風：動性，如身內氣體的流動。
- 空：無礙性，體內的空間。
- 識：精神體，有取識。

界是種類，因素的意思，重於物質的分析。六界是偏重從生理上來分析構成眾生自體的六大因素。經上談六界，就是談我們身心構成的因素，並將這些因素分成六大類，即地、水、火、風、空和識。前五界的各自特性是堅、濕、煖、動、無礙，最後的識界是指精神體。比如身體的毛、髮、皮膚、肉、骨和各種內臟等，這是由地界之堅性所組構而成。水是濕性，比如血、汗、尿、涕、唾等這一類流質的東西。火界的特性是煖性，就是我們身體的體溫，體內的各種溫度，如器官運作的各種溫度等。還有動性，就是內在的流動的氣體，如呼吸、胃氣、肺氣等。空界指體內的

空間，包括我們耳朵和鼻孔、腹腔等各種空間，這些種種身體內的空間，都是空界。最後識是指精神體。前五界地、水、火、風和空等，比較重在於生理的分析，最後的識是一個精神體。

佛陀分析六界和上述的蘊和處一樣，有兩個重點，即：一、我們的身心唯是六界所成，除此之外沒有一個真我。二、「識界」和上面講的一樣，是有取識，這個識會產生對我們身心的執著。以上就是蘊、處、界三科的分析。其主要表達的重點是蘊、處、界無我，以及蘊、處、界因「有取識」而苦。

(二) 集聖諦¹⁹

1、集諦概述

「集」是為因為緣而生起的意思，即是苦的因。集由兩大主要部分組成：業和惑。業是造作的意思，依於煩惱引發出善惡的發心，進而引起身口意的造作，這就叫做業。由善惡發心所造作的善惡行為就是業，所以業重於討論善業和惡業。²⁰ 業是善惡行為的一種表現，惑是指有情的煩惱，業力必須依於煩惱的造作才能形成。有情依善惡發心，引發身、口、意造作之後，會留下來一股潛在的力量，稱之為業力。

¹⁹ 以下集聖諦為「印度佛教思想史」視頻，第三講。

²⁰ 經上當然也有提到非善惡的無記業，但因無記業無法形成業力，無受報的問題，所以經上著重於討論善惡業。見《大毘婆沙論》卷 115 (T27, 596a)。

2、業——苦的直接因

業，梵文 karma，是字根 kr（造作）的名詞化，故有「造作」、「行為」的意思。業可以分成身口意三業，意念所思考的、想要做的，叫做意業。依於意業，進一步引發語言和身體的造作，叫做口業及身業。身口意造作之後，雖然是剎那滅去，但會留下一股潛存的力量。這潛存的力量會一直跟隨著造業者，直到現行受報，這股力量就稱之為「業力」。業力在未來等到因緣成熟的時候就會現行，然後產生對造作者身心的一種影響，稱為「業報」。善業就受善報（可愛可樂之報），惡業就受惡報（不可愛不可樂之報）。²¹ 此外，經典上說業力不失。假使因緣不俱足，不現行受報，業力是永久存在的，無論是百千萬劫，因緣成熟還是一定會感果的。除非我們斷了煩惱，讓它失去潤發業的力量，不然的話，業力會一直存在，一直到它現行受報為止。從三界受報而言，業是苦的直接因。

3、惑——三界輪迴的根本因

（1）煩惱概說

「惑」就是煩惱的意思，惑是苦的主因、根本因。前面談及業是苦的直接因，因為造了業以後受報，無論受的可愛或不可愛之報，到最後因為有煩惱，我們還是會覺得苦。由於業會直接引導受報，因此我們才說業是苦的直接

²¹ 見拙作《俱舍精要》，171。

因。但業並不是苦的主因，因為有漏業的造作還是源於煩惱，有煩惱才能造作輪迴三界的業，所以可說煩惱是苦的主因。煩惱對業有兩種作用：一、發業：有情依於有煩惱，起心動念，然後造作善和惡行，即造業（有漏業）。二、潤生：如上述，造業後會有業力的存在，煩惱又會不斷地再造業去滋潤它、去激發它，待因緣成熟後，就會產生業力的現行——業報。總之，煩惱對業有發業和潤業的兩種功能，惑和業即是集聖諦的內容。

煩惱既造業又潤業，然後眾生就隨著業力感招生死果報。三界眾生的輪迴，就是以這樣的模式，一生又一生地延續下去。由煩惱所引發、滋潤的，無論是何種善業或惡業，好或不好的果報，終究不出於三界的輪迴。所以當佛陀在說明苦集滅道最後的「道」時，就說明了解決問題的方法，要從根源——煩惱去解決，而不是去除業。

（2）煩惱的類別

1) 三不善根：貪、瞋、癡

一切煩惱可總括為三不善根，即貪、瞋、癡。

「癡」：指知見上的錯謬，是對事理的錯誤認知。癡又稱為無明，即不知真理法則，不瞭解一切法的緣起、因果、善惡、業報。因此常常會有顛倒的認知和顛倒的執著。比如無常計常、無樂計樂、無我計我、不淨計淨。

「無我計我」：由於眾生無始來的錯誤認知，常常會認為身心生命內在有一個不變的本質，這個本質又叫做靈魂，或叫做阿特曼（atman）。因此從無始以來，一出生就自然而然地有自我感的存在，這種自我感就叫做我執。但是佛陀告訴我們，這身心生命的輪迴存在，不過就是緣起的一種複合，實際上是沒有這樣一個不變本體的存在。但我們由於煩惱的錯誤認知，會認為有一個不變的本質、不變的我，這叫做「無我計我」。

「無常計常」：由於我們常常會執著，希望外在的一切環境都能夠隨著我們的意志而前進、進行。並且想要以我們的內在意志去控制外在的環境，這即是「常」的觀念。但是實際上依於緣起的法則，一切外在都是變動不安的，都是常變的。雖然我們也多多少少知道它會變化，但是大都不願意去承認或面對這樣的變化，總是希望外在的一切環境能夠被我們所控制。這種自我感或控制感就叫做「無常計常」。

「無樂計樂」、「不淨計淨」也是如此，都是執著本就變動不實的感受或身體。總之，「癡」就是不瞭解一切世間的緣起法則，不瞭解依於緣起法則所形成無常變化的世界，從中計著一個我，而想要控制這無常的世界。「癡」有時候稱為「無明」，就是根本的我執。

「瞋」：是從無明我執所引發出來的。瞋是對於我們

不喜歡的、不滿的境界所產生的惡意，以及一種排斥、遠離的情緒。可以是藏於內心的怨恨、嫉妒，也可以是強烈向外表現的，如忿、諍、惱等。這些對境界不滿所引發的種種負面情緒，其根源還是因於我執和外境的衝突，對於外界想要控制的這種我執現行。

「貪」：是染著於自我及有關自我的一切，是對順境的執取。對我所染著的東西，想要去擁有它，執著它。貪可以對人、對事、對物，如我們所喜愛的人，所喜歡的東西，對某件事順於我所期望的發展等等。

以上是《阿含經》上說的三不善根——貪、瞋、癡，這是煩惱的根本，煩惱的三不善根。

2) 四無記根：見、愛、慢、無明

煩惱又可以從另外一個角度來分類，成為不同的組合，稱為見、愛、慢、無明。

見：與上述的癡一樣，都是指認知上的錯誤。

愛：就是情感意志上的錯誤，是一種染著。

慢：是最微細的一份自我感。

無明就是一切煩惱的總稱。一切煩惱都是根源於我執。我執就是眾生無始以來，自然而然地執著有一個內在不變的本體或本質，我執又稱作無明。從無明所引發的貪、瞋、癡，或是見、愛、慢，這些都是煩惱的不同分類。

(3) 惑與苦：三個圈

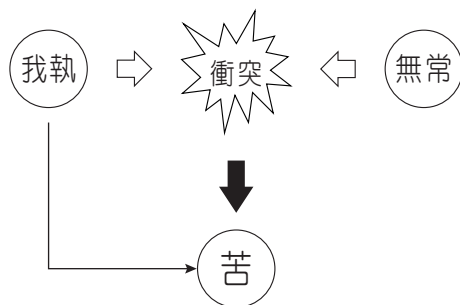
從造業受報來說惑、業、苦，前面曾提及惑是苦的根本因，業是苦的直接因。然而《雜阿含經》中，惑不但是苦的根本因，也是直接因，即是惑與苦有直接關係。由於我執所引發的貪、瞋、癡，所以輪迴的世間就絕對是苦。為什麼絕對是苦？這裡用一個圖來說明，為何有情只要有煩惱我執在，這個世間就絕對是苦。

從圖 1-8 可以看到：苦的產生是由於無明我執與真相的衝突。左圈代表我執，這個我執就是最深層的自我中心感，對有一個不變的本質、靈魂、阿特曼的執取。有了我執，就會有主宰、操控的欲求，想要去控制周遭的一切，想要將周遭的一切變為我所。於是順於我期許的就起貪，不順於我所期許的就起瞋。但現實存在的一切是緣起的，緣起的一切就是諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜（右圈）。這既是世間真理，更是現實世間的真實狀況。

圖 1-8

【現前的苦因】

無明我執和真理的衝突

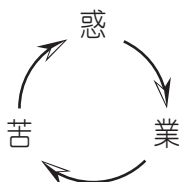


現實世間的真實狀況是，一方面我執想要去操控周遭的一切，另一方面周遭的一切是無常、無我，是剎那變動的，根本是我們沒有辦法擁有、控制的。於是在我執和無常的這種衝突當中，苦便因此而產生，這就是為何佛教說人生絕對是苦。因為只要有煩惱我執，就會有貪與瞋，就會想要去控制外界周遭的人事物。可惜外界的一切是無常的，無法控制的，因此就會產生苦。只要有煩惱就會有執著，就會有苦，除非將我執煩惱控制住，甚至消滅、消除了。我們常說，學習佛法是要離苦得樂，其實最根本的，就是控制我執，然後去接受無常。換句話說，一個人對無常能多一分的接受，就能少一分的痛苦、多一分的快樂。經過長時間的修行之後，如果能夠將我執完全消除，也就是說能百分之百地接受無常，就能百分之百的不苦，得到完全的真實快樂。

4、十二緣起——有情生死相續

- 對惑、業、苦生死相續的詳細解說
- 揭露生死真相
- 十二緣起支：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死

圖 1-9



(1) 惑業苦

上述從苦諦的蘊、處、界到集諦的惑業，都是從當下的狀況來分析。實際上我執煩惱不僅會造成現前的苦，也會因煩惱造業而造成未來的苦，引導有情不斷地在三界中輪迴，不停地受著此種苦迫。如果將惑業苦放在時間軸來說明有情生生不息的輪迴，即是經典上常講的十二緣起支。有情生死的相續，也就是惑業苦不斷地輪迴（如圖 1-9）。

十二緣起：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。有情的生死輪迴，簡要地分為惑業苦三支，詳細分析成十二緣起。此即是佛陀依他的智慧，向我們揭露的生死輪迴真相。概述為煩惱使身口意造業，造了業之後就會有業力的存在，業力再由煩惱潤生成熟後，引導有情眾生投胎輪迴。有情投胎後，由於煩惱的作祟，就會受苦。眾生以苦迫為助緣，激發煩惱現行而再造業，業力在有情一期的生命結束後再引導投胎。有情便如此生生不息、不斷地生死輪迴，這就是惑業苦的循環相生。

(2) 三世兩重因果

十二緣起支，在經典上有各種不同的解說。現在依於比較通泛的解說，也就是將十二緣起支，分成三世兩重因果來分析說明。²² 參考圖 1-10。

²² 見拙作《俱舍精要》，156。

無明：是一切煩惱的總稱，就是根本我執。

行：這裡「行」的梵文是 karma，就是業的意思。有了無明我們就會造業，這個行就是造作，也就是業的意思。造了業之後就會有業力的存在。所以無明就是惑，行就是業。有了這股業力的存在，只要因緣時機一成熟，就會引導「識」去投胎。所以「無明」和「行」，以現生來說，就是過去之因。

識：因無明而造業，造了業就有業力的存在，因緣成熟時，業力就會引導我們去投胎。這投胎的精神體就稱作識。

名色：識投胎之後，經上常說：「識緣名色、名色緣識」，指「識」和「名色」相互依附而生命得以成長。「名」是精神體，「色」是物質體，此處為精血和合之後胎兒還是肉團的階段。投胎識入胎後與此「名色」精血混合體合在一起，相互依託，共同成長。這時的投胎識就成了胎兒的精神主體，「名」即指精神的認識作用。因此，肉團胎是精神與物質的混合體，是有情識的生命體而不單只是生理的有機組合。

六入：胎兒慢慢成長，就會有六入，即眼耳鼻舌身和意根。意識越來越清楚，眼耳鼻舌身等感官越來越敏銳。十二有支從六入和觸開始，都是在說明有情對外境的認識作用。可配合前述十二入處一起了解。

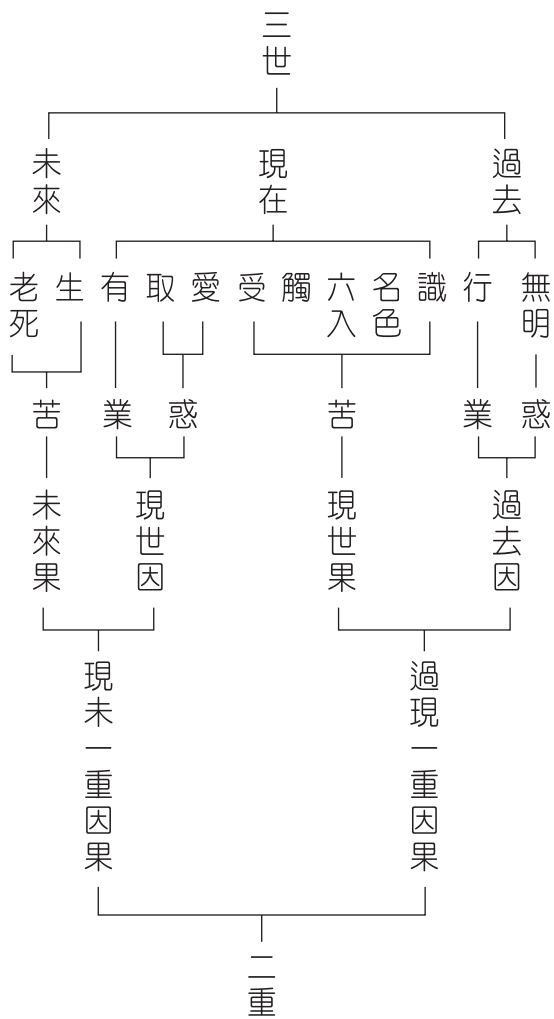
觸：胎兒成熟出胎之後，在持續成長的過程當中即接觸到外境。六根和外境接觸稱作觸。即「觸」是指我們內心的精神、心理，透過感官去接觸認識到外界。這裡有一個很重要的觀念，即是一般凡夫都是無明相應的「觸」。換言之，當我們內心精神體認識到外界時，觸是與無明煩惱相應的，會有我執附加在對外在的認識上。既然有了我執附加，就會對外在的境界起貪、瞋、癡，有了貪瞋癡的相應，即產生無明相應觸。如果長期經過佛法的熏習和訓練後，接觸到外境時，能夠先察覺有這樣一個無明相應觸在裡面，進而覺知到我執或者貪瞋癡，再進一步去降伏、甚至是斷除它，這就是修行。

受：是指我們接觸外境，產生內心的認知時，進而有情緒的反應。可意觸起喜受、樂受，不可意觸起苦受、憂受，沒有可意不可意的觸就起捨受。前五識相應的是苦受和樂受，第六識相應的是憂受和喜受。

愛：受之後就會有「愛」、「取」和「有」。愛是對境界的染著；取就是依於染著，然後發展為行動。愛是指染著，取是付諸於行動，包括身口意。所以愛和取都是煩惱，在三支中屬於惑。

取：是造作或造業，一般有四種：1) 我語取：就是取著有一個不變的「我」，這是根本的「取」。2) 欲取：是對五欲的追求。3) 見取：是知見上的執著，取著自我的看法和觀念，總認為自己的想法永遠是正確的。4) 戒

圖 1-10



禁取：是指錯誤的修行方法，無意義的戒條或苦行。從愛染生命與塵世，進而到思想或行為的取著，就造成了世間的一切苦難。

有：造了業，就會有業力的存在，會形成規範我們未來在三界輪迴的一個存在體，這個存在體（業力）就稱作「有」。「有」可分為三有，即欲有、色有、無色有，就是三界的生命自體。這裡所說的自體，不是指現實生命的存在，而是能起後世生命的業力，也可說是未來生命生起的潛在力量。

生：有了能生起後世生命的業力，現生死了以後，未來識又會結生成為新的生命，這就是「生」。

老死：既然生了，就不可能不老，不可能不死。生老死的相隨而來，便是未來生死相續的簡說。

圖 1-10 中可看到三世兩重因果。無明、行是過去世的因，以無明與行為因緣，就會有識、名色、六入、觸、受，這是現在的苦，也就是現在的果。有了現在的苦果後，我們依於煩惱又會去造業，就會有愛與取，就是現世的煩惱造業。那麼造了業之後就會有業力的存在，現世的「有」。有了業力的存在，在煩惱的潤生下，就會有未來的老死。這整個生死鏈，因含有三世和兩重因果在其中，就稱為三世兩重因果。以上就是將惑業苦放在時間軸上來說明有情生生不息的輪迴。

總之，從現前的苦迫來說，就是三個圈的圖（圖1-8）：左邊是我執，右邊是無常等，兩者的衝突就會產生苦。如果再加上時間因素來觀察，就是十二緣起支的三世兩重因果。所以一個是從空間上當下的分析，一個是透入時間的流轉因素來說明。其實一切問題的根源，無外乎就是因為有我執煩惱，有情才會對境界染著、造業，或產生現前的苦，或者造業受報造成未來的苦。

（三）滅聖諦

佛陀開示，有情身心生命的這種生生不息的流轉，以及所造成的痛苦，是有因的，並且是可以消滅的。除滅生死的因，讓生死不再流轉不息就是「滅諦」。

滅諦的「滅」有兩重意義：第一為「滅除」，是在因上說的；另外一個是「寂滅」，是在果上說的。從因上說，滅是滅除，就是滅除煩惱。在知見上我們要滅除無明。滅除無明，首先要接受緣起法，接受我們這個身心生命是緣起的，沒有一個內在不變本質的生命真相，這是最根本且必須要接受認知的，此為慧學的修習。繼而在行為上透過各種不同的修行，比如誦經、拜佛、禮佛等等宗教行為，重點是持戒、禪修，慢慢消滅對我的執著。這種種修行都是降伏和滅除煩惱的過程，稱為滅除。它包括見道前的聞、思、修慧，和見道後的初果到四果向。

第二是「寂滅」。經過不只一兩生，甚至是多生多劫不斷地修行，到最後將煩惱完全滅除了，就達到寂滅，也就是解脫或稱作涅槃。所謂的涅槃是指一切煩惱滅除，即貪瞋癡永盡是名涅槃，也稱為寂滅，這是佛與阿羅漢的境界。

離苦得樂，並不單指這種斷一切煩惱的最究竟之樂。事實上如果一個人在現前能夠通過修行、自我反省，去減低一分煩惱我執，提高一分對無常的接受度，就多一分抗壓性，相對的苦就能減少一分，也就多了一分真實的快樂。所以佛法的修行並不是一定要等好幾輩子、好幾劫後，才能嘗到真正的快樂，而是如果能夠運用佛法一分，當下就能得到一分快樂。

(四) 道聖諦

1、總說：三學八正道

如前所述，佛陀不但指出人生的問題所在——人生是苦，也說明了苦的原因，同時也告訴我們問題解決之後，會到達怎樣的境界。最後就是要告訴大家，如何才能解決問題，消除造成問題的根源。此方法就稱作「道」，即是修行之道，又稱作解脫之道。其具體內容就是三學八正道。

出離生死的不二法門，就是三學八正道。三學又稱作三增上學，就是戒、定、慧三學。增上是基礎的意思，即

是以戒為基礎，才有能力修定。以定為基礎，才能開發真正的智慧。以智慧的開發為基礎，進一步可以斷除煩惱。總括地說，要以三學為基礎，才能斷煩惱得解脫。三學又可以擴展為八正道，又稱作八聖道分、八聖道支，是依修學的次第來說的。八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

2、三學：戒定慧

為什麼要持戒、修定？為何需持戒、修定才能有開發智慧的機會呢？如上所述，煩惱是一切痛苦的根源，我執煩惱從無始以來就一直跟著我們，所以它是即深又強。這種煩惱，無時無刻不在影響著我們。不但由外來的誘惑引起，更常由內心自然生起。所謂的修行，無外乎就是對治我執。由於煩惱熾盛，一開始修行，一定要有一些外來的約束力，藉由這樣的約束力來減低外現的強烈煩惱。這種強烈而外現的煩惱，必須要用意志力，或透過宗教行為去克制。「戒」梵文是 śīla，常直譯為尸羅，其本意為「善性」、「善習」。²³ 換言之，必須要透過一套特定的行為模式、一套固定的道德規範，強迫自己去執行，藉此來消磨煩惱，對治重大煩惱的外露相。久而久之，就能克制強烈而外露的煩惱。這就是持戒的用意。

²³ 《大智度論》卷 13：「尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」（T25, 153b）。"habit, custom, usage, natural or acquired way of living or acting, practice, conduct, disposition, tendency, character, nature..."，Monier Williams, Sanskrit-English Dictionary, 1097.

經由長期的持戒，雖將外來引誘而起的強烈煩惱克制住了，但仍然不足，因為煩惱的根本是由內心生起的。內心自然生起的煩惱，比較微細難對治。外來的力量雖然可以克制身口的不道德行為，但是內心煩惱的生起，僅靠外在的道德規範，是無法去對治它的，所以我們必須要修定。「定」(samādhi)的基本定義是「心一境性」，或說為「攝心一處」。經過不斷地「攝心一處」訓練之後，慢慢會將內在的煩惱壓制住，就如同用石頭將草壓住，讓它不再繼續生長。所以內在生起的煩惱必須通過禪定的修行，來壓制、對治。

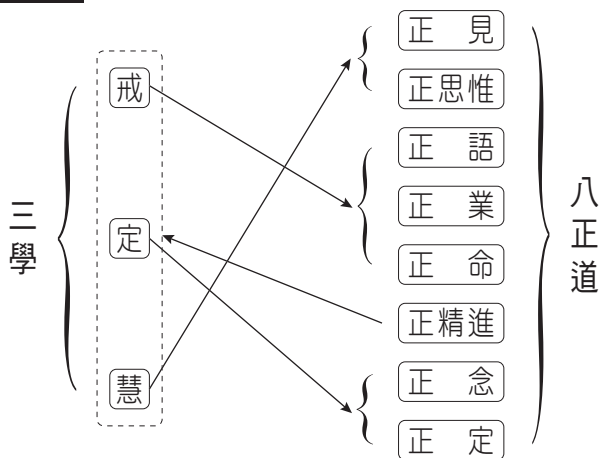
雖然持戒將粗重的煩惱克制住，內心自然生起的微細煩惱也因為修禪定而降伏住了。但是要斷除煩惱，僅憑持戒修定還遠遠不夠。最重要的是必須經過智慧的學習、開發，即慧學的修習來完成。也就是要依於佛教的教理來瞭解煩惱的特質、問題的根源所在，然後藉由對智慧的透徹開發來降伏、乃至斷除煩惱。戒定慧的修學，無非就是在對治煩惱，所以經上常說：「勤修戒定慧，熄滅貪瞋癡」。

慧學的修學，有一定的次第，即所謂的聞、思、修所成慧。聞慧，就是透過不斷地聽經聞法，然後依於對佛法的認識，在日常生活中不斷地檢視自己。同時透過各種宗教行為和訓練，來提升我們佛法的情操與信念。最後，養成佛法的思惟模式和觀念（佛法的人生觀）之後，即成就了聞所成慧，也可說是正見養成。

從聞所成慧進一步再透過不斷地熏習與訓練，我們能夠慢慢地將這種佛法的思惟模式與觀念，轉化養成自己的行為模式。在日常生活中，自己的一切行為與造作，都能自然而然地不違佛法，並成為一種慣性，這就即是思所成慧。

當我們達到思所成慧的程度後，這時必須要配合禪定的力量，依論上說至少要有「未到地定」的能力。²⁴兩者相互配合，依禪定的力量，在定中觀諸法實相——一切法緣起，一切法無常，一切法無我，一切法當下涅槃寂靜。這樣交替配合修習，就是止觀相應、定慧雙修。如此經過不斷地訓練，最終就能斷除煩惱。

圖 1-11



²⁴ 見拙作《佛陀的教示》，266。

以上是對三學最簡要的說明，需要我們真正地去實踐。通過一生，乃至幾生的不懈努力，最終才能斷煩惱得解脫，而這一切自然是不容易的。

3、八正道

戒定慧的修行再細分無外乎就是八正道。正見、正思惟攝屬慧學，正見是養成佛法的思惟模式，即聞所成慧。正思惟就是依於佛法的思惟模式，內心所產生的一股強大的推動力，將佛法付諸於日常的生活實踐當中。

正語、正業、正命，攝屬戒學，也可說是思所成慧。因為思所成慧是養成佛法的行為模式，而佛法的行為模式就是正語、正業和正命。正語，就是語言，包括文字表達，都能夠符合佛法的規範。正業，就是一切行為都符合佛法的規範。正命，是指一個人賴以為生的工作，是合乎佛法規範的職業。具體說，即不殺生、不偷盜、不妄語、不邪淫、不喝酒，以及不從事相關的行業。

正見、正思惟、正語、正業和正命，是從知見觀念一直到行為、職業，經過不斷地訓練，都能夠合乎佛法的方向，合乎佛法的指導。正精進就是督促我們，不斷地檢討，不斷地加強訓練。最後正念、正定，是指修行上更深入。在修行上，單單是知見和行為的正確是不夠的，還必須要配合禪修的訓練，將之前所學的慧學的觀念融合在一起，這樣才能真正地對治煩惱，即修所成慧（如圖 1-11）。

以上就是佛陀所教導我們的根本教法，也是原始佛教所要傳導的佛法核心。佛陀在菩提樹下到底悟了什麼、教導了我們什麼？又留給了我們什麼？簡單地講，就是緣起法，即是三法印、四諦十二緣起、三學八正道。所有這些也就是佛法的核心，大乘教法也不離於這些。

第三節 僧伽²⁵

一、「僧伽」的定義

1、字義

「僧」是僧伽的簡稱，梵文是 *saṅgha*，義譯為「和合眾」，即指一個有組織有紀律的團體，在佛教中也常稱為「僧團」。至少四位比丘或比丘尼，以共同的理念，平和無諍地生活在一起，這就稱和合眾。有組織是指以佛法為核心來組織，有紀律是指以佛教的戒律來規範團體，依此稱為有組織有紀律。佛教的僧團，有廣、狹兩種意義。廣義上，依義理而言，無論在家出家，只要是證果得解脫、斷了根本煩惱、初果以上的聖人都攝屬僧，都可說屬於僧團的一份子。狹義上，依原始聖典，剃頭離家，跟著佛陀修行的出家人，才能稱作僧。這是佛陀所重視的，傳統所說的僧，也是此處所定義的僧。

佛教僧團包括四眾，男女各兩眾。男眾即比丘和沙彌；女眾即比丘尼和沙彌尼（中間還有式叉摩那）。沙彌，最

²⁵ 以下為「印度佛教思想史」視頻，第四講。

早是指未成年的，年紀小小就隨著佛出家修行的，就稱作沙彌。比丘，就最早的定義和狀況來看，是指出家進入僧團，隨佛修行的成年男子。成年的女子來出家修行就叫做比丘尼，還沒成年的小女孩，就叫做沙彌尼。這是最早、最簡單、最廣泛的定義。後來隨著佛教的發展，在佛制了完整戒律後，就以受比丘、比丘尼戒來區分。

2、人間三寶的初形成

當初，佛陀在菩提樹下開悟成佛的時候，並沒有想要組織一個大團體，或者說要建立一個大宗教，有很多的信眾。他只是認為自己悟到的這個世間、宇宙真理非常好，非常寶貴，可以幫助人們解脫輪迴之苦。所以他要將這真理及修行方法宣揚開來，讓大家知道和學習實踐，依法來幫助眾生解脫。據經典上說，佛陀最先想要度的人，本來是成佛前所遇到的兩個外道的大修行人，但這兩位外道修行人都已經死了。於是佛陀就想到原來隨他離開王宮修行的阿若憍陳如等五人。他到鹿野苑尋找到這五人，教導他們真正的解脫方法——四諦十二因緣等法，使得他們都斷了煩惱。這五人就成為佛陀度化的第一批出家弟子，常稱作五比丘。這就是人間三寶的初形成：佛——釋迦牟尼佛；法——四諦十二因緣；僧——五比丘。²⁶

²⁶ 佛陀一開始是在波羅奈的（Bālānāsī）鹿野苑，教導了五比丘。這是佛最早的度化，五比丘也是佛最早的出家弟子。佛陀當初離開皇宮的時候，帶了一個隨從，等離家有一段距離後，他就讓隨從回去告知其父親淨飯王和其

3、依法以攝僧

佛陀教化眾生的初期人數並不多，但是隨著佛陀的四處遊化，跟隨佛陀的修行者越來越多，甚至許多釋迦族的王公貴族也跟著一起出家修行。跟隨佛陀修行的人數慢慢變多，人員成份也複雜起來，問題也隨之越來越多。有不守規矩、行為不恰當的，或是違反傳統習俗的，甚至是違法犯紀的，因此佛陀就逐漸地一一制戒。佛陀制戒並不是一開始就規範了一整套規矩讓大家去遵守，而是視現實狀況和需求來制定。

佛陀建立僧團，制定規矩，其原則是：我不攝僧，依法以攝僧。²⁷ 就是說佛陀不用個人的魅力，個人的能力來攝導大眾，而是以佛法來統攝、引導大眾。依法以攝僧的「法」有兩層意義：一是教法，二是戒律。在佛陀度化初期，人數尚少，根機也都比較利，所以佛陀並沒有具體規定弟子們應該守持何種的規矩，僅用一個簡單的偈頌來規範，

他親族等。而後淨飯王派了國師和一位大臣來勸導釋迦太子，讓他回心轉意，後以失敗告終。在無奈之下，淨飯王就選派了五人來保護太子，這以阿若憍陳如為首的五人便跟隨著太子一起修行。據說剛開始修行時，佛陀遍尋各式各樣的修行方法，跟著不同的外道修行，但到最後發現，這些方法是沒辦法真正解脫的。而後佛陀又嚴修苦行，由於苦行太嚴苛，阿若憍陳如等人便離開了佛陀，到波羅奈的鹿野苑去了。後來佛陀也發現苦行沒辦法開悟，所以他離開了苦行之地去往尼連禪河（Nerañjarā）。而後便在尼連禪河邊的菩提樹下成佛。

²⁷ 《長阿含》：「佛告阿難：眾僧於我有所須耶？若有自言：『我持眾僧，我攝眾僧。』斯人於眾應有教令。如來不言：『我持於眾，我攝於眾。』豈當於眾有教令乎？」（T01, 15a）。

即：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」。²⁸ 換言之，只要有正確的觀念，有學佛斷煩惱求解脫的共同理想，依於此簡單的規範，即可在僧團中，隨佛陀修行。這是最早佛陀依法以攝僧最重要的意義。²⁹

後來隨著佛陀出家的人越來越多，人員情況變得複雜起來，各種不好的行為也不斷出現。為了防非止惡及僧團的清淨和合，於是佛陀根據事件發生的實況，從淫、盜、殺、妄開始，一條一條制戒來規範約束出家僧團。佛陀制戒依現實狀況，常是制了又開、開了又制，在這樣的發展過程中，戒律的規範漸趨近於成熟。後來所說的依法以攝僧的「法」，就包括了教法（理想的終極目標）及戒律（規範出家團體），從而形成了更完整的「僧團」。所以要進入僧團，必須具備兩個要點：第一必須要有終極的目標，就是學習佛法而達終極解脫；第二必須遵守戒律。

「戒律」大體上又可以分為兩個部分，即戒（śīla）與律（vinaya）。如上言，戒（śīla）是比較重在於個人的道德規範操守，比如殺盜淫妄等惡行。這些根本的道德規

²⁸ 《增一阿含》卷 1（T1, 551）。

²⁹ 《增一阿含》卷 44：「我今如來出現於世，一會聖眾千二百五十人，十二年中無有瑕穢，亦以一偈為禁戒：『護口意清淨，身行亦清淨，淨此三行跡，修行仙人道。』」（T2, 787b）。《四分律比丘戒本》：「『善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨，能得如是行，是大仙人道。』此是釋迦牟尼如來·無所著·等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒經。從是已後，廣分別說。諸比丘自為樂法、樂沙門者，有慚有愧，樂學戒者，當於中學。」（T22, 1022c）。

範，無論在家出家都必須要遵守，這就稱作戒。律則是比較重在於團體的規範。比如在僧團中，如何行住坐臥，如何穿衣吃飯等等。這種種團體行為的規則，就攝屬於律的範圍。所以當我們進入僧團中，首先要以佛法為中心目標來修行；其次要依戒律來規範個人的倫理道德，及自己的行為和思考。

總之，佛陀的制戒立僧主要是「依法以攝僧」。從初期到後期，這裡的「法」有兩重意義：一是指「佛法」，即佛法的修行是僧團的理想目標，是佛弟子們出家進入僧團的主要目的。二指「戒律」，即維持僧團能順利運作的規範，進入僧團的佛弟子們，都必須遵守的團體規範。

二、建立僧團的目的

上節已說明了「僧團」的意義，本節進一步談佛陀建立僧團的目的。佛陀建立僧團的目的，經典上大多舉例了十點。但是各經典與律典有所出入，今列如表 1-1：³⁰

³⁰《雜阿含》826 經：「攝僧，極攝僧，不信者信，信者增其信，調伏惡人，愧者得樂住，現法防護有漏，未來得正對治，令梵行久住。」（T2, 211c）。《摩訶僧祇律》卷 1：「一者攝僧故。二者極攝僧故。三者令僧安樂故。四者折伏無羞人故。五者有慚愧人得安隱住故。六者不信者令得信故。七者已信者增益信故。八者於現法中得漏盡故。九者未生諸漏令不生故。十者正法得久住。」（T22, 228b）。《十誦律》卷 51：「有十利：攝僧故。僧一心故。僧安樂行故。折伏高心故。不信者令得信故。已信者令增長故。慚愧者令得安樂故。遮今世惱漏故。斷後世漏故。佛法久住故。是名十利」（T23, 373a）。《四分律》卷 22：「一攝取於僧。二令僧歡喜。三令僧安樂。四令未信者信。五已信者令增長。六難調順者令調順。七慚愧者得安樂。八斷現在有漏。九斷未來有漏。十正法得久住。」（T22, 714a）。

從表看出，建立僧團十大目的可統攝為二項，即：對個人而言，是建立一個理想的修學環境；從利他而言，則可令正法久住。

首先，就個人的修學而言：僧團的成立，可說為了一個終極的目的——修行得解脫，為此目的而建立一個理想的修行團體。上面說到，在法的規範下，大家有共同的理想，也遵守共同的規矩。因此在這樣一個理想的環境裡，修行人可以把所有的時間用於修行上，沒有太多其他的干擾跟旁騖，也沒有其他人事、家庭等等的糾紛。並且在善知識的引導、大眾的影響下，能夠將一切修行的增上助力最大化。所以佛陀建立僧團最初的用意，也是一個僧團存在的最大意義和目的，可說是為了提供個人一個良好的修行環境。建僧團十大利益的前九項，都是對個人的修行有增上利益。

現在學佛者很多，懂些教理的也不少，但若只好談理論，則易產生一個錯誤的觀念，即輕視修學環境的重要性。很多人認為，修行哪裡都可以修，不好的環境、惡劣朋友，甚至一堆家累，只要有心修行，哪裡都可以修。這種說法在理論上固然沒錯，但是卻忽略一個事相上的事實：環境對一個初學者有絕對直接的影響力。一個太干擾、太混亂的環境，甚至是惡知識，對一個初學者，只有壞的、負面的影響，而不可能會有好的、正面的影響。

表 1-1

【建立僧團的十大利益】

	雜阿含	摩訶僧祇律	十誦律	四分律
	攝僧	攝僧	攝僧	攝取於僧
僧歡喜				僧歡喜
極攝僧	極攝僧	極攝僧		
僧一心			僧一心	
僧安樂	僧安樂	僧安樂	僧安樂行	令僧安樂
不信者信	不信者信	不信者令得信	不信者令得信	令未信者信
信者增信	信者增信	已信者增益信	已信者令增長	已信者令增長
調伏惡人	調伏惡人	折伏無羞人	折伏高心	難調順者令調順
慚愧者得樂住	慚愧者得樂住	慚愧人得安隱住	慚愧者令得安樂	慚愧者得安樂
現法防護有漏	現法防護有漏	現法中得漏盡	遮今世惱漏	斷現在有漏
未來得正對治	未來得正對治	未生諸漏令不生	斷後世漏	斷未來有漏
正法久住	令梵行久住	正法得久住	佛法久住	正法得久住

其次，令正法久住：僧團除了對個人的幫助外，更令正法久住。唯有有組織有紀律的出家團體才能住持正法。因為唯有團體，即一群人依著佛法的正法來修行，才可以代代相傳，保持佛法的品質而不會被扭曲。經上曾經提出太過依於個人修學的種種弊端。如單一個人對佛法的理解，有可能是錯誤的，進而導致大眾盲目的跟隨；也有可能因此人放棄學佛而讓跟隨者也受到影響等等，諸如此類的問題。³¹ 所以當初佛陀要涅槃時，並沒有指定繼承者，無論是大迦葉、阿難、甚至是羅睺羅都不是佛陀的繼承人。因為只有僧團能繼承佛陀，將佛法傳承下來。³² 經上說，如果僧團中的每個人都能好好地修行，乃至開悟證果，一代一代地將佛法傳下去，這就叫做法身不滅。³³ 因此僧團是住持正法的主要力量，佛陀才將佛法託付給僧團傳承。一個有組織有紀律的團體，大家和樂共處，認真修證，才能依這樣的一個團體來住持正法。佛教發展兩千多年到今天，長期地這樣不斷地傳繼，僧團一直是住持正法最重要也是最主要的力量。³⁴

³¹ 參見《雜阿含》837 經（T2, 214b），文義太長，故不列出。

³² 《中阿含》「瞿默目捷連經」（T1, 654a）。

³³ 《佛垂般涅槃略說教誡經》：「汝等比丘，勿懷憂惱。若我住世一劫會亦當滅，會而不離，終不可得。自利利人法皆具足，若我久住更無所益，應可度者，若天上人間皆悉已度，其未度者，皆亦已作得度因緣。自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」（T12, 1112b）。

³⁴ 在這裡要特別講明一下，很多人問：「在家人能不能說法呢？」基本上在家人當然也可以說法，這在經典上也是有這樣的一些故事。然而能說法跟

佛陀開悟之後開始弘揚佛法，三寶具足，說法四十五年。然而大眾更需瞭解一件事是，佛法雖源自於佛陀，但是佛弟子們的修證，四處弘法，住持正法，也是佛法能流傳至今的主要因素。佛法就如此在佛陀的證悟教導、弟子的努力傳播下，在印度慢慢弘傳開來。經過二千多年的發展，佛教慢慢形成一股強大的宗教力量，對後世乃至世界產生了重要的影響。

第四節 原始教典的結集

佛陀入涅槃之後，有兩個主要問題亟待處理。首先是遺體處理的問題，這是佛陀的報身，即肉體的處理。第二個是法身，即佛陀所教導的教法應該如何延續下去。

一、色身的處理

佛陀的教導是諸行無常，肉體當然也是無常的，它只是暫時的因緣和合所成的。執著一個已死亡的肉體，不僅一點意義都沒有，且與佛陀的教法更是違反的。因此依於佛陀的教法，佛陀涅槃之後，他的色身火化，是自然之事。佛陀火化後所剩下的遺骨稱為「舍利」。舍利的梵文 śarīra，是屍骨的意思，指的是人或動物等有情眾生死亡

住持正法，是完全不一樣的，因為在家人並沒有一個有組織、有紀律的團體作為傳承與後盾。對於佛法，很多時候都只是個人片面的理解，更遑論修證的正確性。所以在家人，不管他理解的再好，修為再好，絕對無法成為住持正法的力量。也就是說單獨的個人，絕對不能住持正法。

之後所剩餘的肉體。由於佛陀是一位偉大的聖人，因此他的舍利就有許多國家的國王要來迎請供奉，最有名的就是八王分舍利的故事。

八王分舍利指的是當初幾個比較大的國家，每個國家的國王都要來請佛的舍利回去供奉。其供奉方式就是建造佛塔。「塔」的梵文是 (stūpa)，原為土堆、土丘之意。塔的最初建造，是先將舍利放在一個甕或是一個瓷瓶、陶罐中，埋在地下，然後上面再堆成一個土堆，這樣的土堆就叫做「塔」(stūpa)。在印度傳統中，這種塔的建造，依於個人的地位和名望，大小不一。對於佛陀這樣一位偉大的聖人，國王們回去之後，自然就蓋了大佛塔來供養佛的舍利。佛塔的興建，在往後佛弟子們對佛陀的崇敬、信仰和懷念中，逐步發展成一種特殊的信仰方式。

這些佛塔最初所建設的地方，其實並不在僧團裡面，而是在公共場合，比如十字路口等地方。蓋塔的最主要目的是供奉，是對聖人的一種敬仰，可以讓大家來緬懷，甚至來供養。³⁵ 因此必須蓋在大家都能看得到、交通方便，且能輕易到達的地方。所以一些公共場所，如十字路口、

³⁵ 《長阿含》「遊行經」：「佛告阿難：『…汝欲葬我，先以香湯洗浴，用新劫貝周遍纏身，以五百張疊次如纏之。內身金棺灌以麻油畢，舉金棺置於第二大鐵槨中，旃檀香槨次重於外。積眾名香，厚衣其上而闍維之。訖收舍利，於四衢道起立塔廟，表剎懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化。』」(T1, 20a)。

休閒廣場等，自然是最好的選擇。而後，由於管理和供養上的方便，漸漸地就和僧院結合在一起，進而產生了一種對佛舍利的獨特的信仰和崇拜。³⁶

二、法身：教法的結集

1、第一結集

- 原因：保存和統一佛的教法
- 時間：佛滅的初夏
- 地點：王舍城（Rājagṛha）郊區的七葉窟
- 人：五百阿羅漢
 - 大迦葉（Mahākāśyapa）：主持人
 - 阿難（Ānanda）：負責結集教法
 - 優婆離（Upāli）：負責結集律法
- 方法：合誦 saṅgītiya，大眾共同審定
- 結果
 - 教法→經藏 sūtra-piṭaka
 - 律法→律藏 vinaya-piṭaka
 - 還未有論藏的出現

佛陀當初要入滅前，曾交代阿難，他的遺體處理交由在家人負責，而出家佛弟子所要關注的是法身的傳繼，如何將佛法代代地傳下去，使法身不滅。換句話說，佛的色身由在家人來處理，佛的法身則由出家僧團來傳承。

³⁶ 印順導師《初期大乘之起源與開展》，68~75。

由於佛陀四十五年傳教弘法，大多是遊化的方式，隨處應機說法。也就是每到一地，就依當地人的情況，給予合適的教法來教導。除了最根本、最核心的緣起法與四聖諦這些甚深教法以外，也講一些相對比較粗淺的法門，比如人天善法，或強調持戒、佈施等功德，教導比較信仰式的修行如六念法門等等。總之，佛陀是針對不同的根機，教導各式各樣不同的教法。因此佛陀的教法是散落在各地，不同的佛弟子聽聞到的是不同的教法。佛入滅後，為了更好地傳承佛的教法，就必須保持教法的完整性和統一性。於是大家共推大迦葉尊者承擔起結集教法的責任，從各地召集了五百出家弟子，整合結集出佛的教法，這種為第一次結集。

原因：保存和統一佛的教法。上面提到，當初佛說法是到處散說化導眾生，再加上聽經聞法的弟子都是依聽聞、瞭解、認識，然後記憶下來再口口相傳，完全沒有書寫和文字的記錄。因此而產生兩大問題：一是時間久了之後，記憶忘失，教法會隨之消失。二是個人理解記憶不同，容易造成教法的差異和混亂。因此就必須盡可能地將所有人召集起來，一方面以他們對佛法聽聞的記憶重新描述，大眾重新記憶相傳；另一方面則統一佛的教法。因當初那麼多人在聽、在修學，每個人的理解和記憶不可能是完全相同的，且有可能是誤解、聽錯的，或記憶日久而

產生混亂的。所以對這些相傳的教法就要統一審核和謹慎處理，這樣才能統一佛的教法，確保教法的正確性。

時間：佛滅的初夏，即佛入滅的那個夏天。³⁷

地點：王舍城（Rājagha）郊區的七葉窟。王舍城（Rājagha）是當初摩揭陀國的首都，郊區山上有一個地方叫做七葉窟。七葉窟，相傳以前就曾經出現過很多聖人，所以它是王舍城郊外的一個聖地，自然就成了結集教法的地點。

人：傳說為五百阿羅漢，並由大迦葉為總召集人。結集有兩大重點：第一是佛的教法，第二是戒律。佛的教法，負責審核主持的是阿難尊者，因為他做了二十五年佛的侍者，所以很多佛陀教示的場合阿難都在，他也有超人的記憶力。負責結集戒律是優婆離尊者。因為大家公認優婆離尊者持戒第一，所以由他來負責結集佛的戒法。

方法：合誦（sangītia），是大家共同審定的意思。整個過程大概可分為三個階段：

- (1) 誦出：即由與會的阿羅漢誦出（很多是由阿難尊者誦出），佛陀曾經在某個地方，為大眾講的一些教法。
- (2) 大眾審定：參於結集者誦出之後，由阿難尊者回憶核對，再經由大眾來審核確認。

³⁷ 有關第一、二次結集的資料文獻可參考赤沼智善《佛教經典史論》，3 以下。

(3) 編成次第：誦出的內容全部都審核完成後，便依主題編集成為次第。例如，有關三增上學，統集為「學相應」，有關四聖諦，則統集為「諦相應」。再作偈頌，十經作一頌，以方便記憶保存。³⁸ 初期教法的傳遞，都是靠傳誦記憶保留下來的。佛教經典真正被書寫出來，根據現在的研究，大約是在公元前一百年左右。³⁹

有關「如是我聞」：既然經典是結集的，為何每部經開頭都會加上「如是我聞」呢？「如是我聞」的這個「我」到底是指誰呢？有些人說是阿難，其實不是的。從結集的實況來理解，這個如是我聞的「我」，可以是參與結集的任何一個人。因為集會中的任何一個人，誦出佛的教法時，都會說明佛在教導時我就在眾中，佛教導了什麼，所以我就提誦出來。此外，根據印順導師的研究，第一次結集時，並沒有「如是我聞」，是後來加上的。⁴⁰

結果：第一次結集，分為教法和律法，就是經藏和律藏，那時還沒有論藏。第一次結集以佛的教說為主，也包括了佛弟子的討論，還有僧團規範——戒律，當時還沒有論。論是到後來，佛弟子對經藏的解釋，才有論藏的出現。總之，第一次結集的結果就只有經藏和律藏，而且沒有文字的記載，唯是口頭的傳誦。

³⁸ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，15。

³⁹ 這是依據南傳說，參見阿耨樓多著，葉均譯《攝阿毗達摩義論》，279。北傳雖無相關記載，但教法的文字化應該更早。因為阿毘達磨論早已出現，而組織相對嚴謹的論書不可能只是口口相傳。

⁴⁰ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，9。

2、原始教法的內容

第一結集的內容：

- 內容：大致相當於現存《雜阿含》「修多羅」的部份
- 名稱：阿含 (āgama)
 - 阿含慕、阿鉢、阿鉢暮、阿笈摩、阿伽摩...
 - 輾轉傳來：口口相傳、輾轉傳來
- 雜阿含經的組成：
 - 修多羅 (Sūtra)：契經，散文的教說，這是經典集成中最早的部分
 - 祇夜 (Geya)：重頌結經為偈，或在十經後，或總列在最後，主要目的是方便於記誦。
 - 記說 (Vyākaraṇa)：分別與問答，對甚深義理的闡明
 - * 弟子所說
 - * 如來所說

第一次結集的教法內容，可說是最原始的經教，或稱為原始佛法、原始佛教。從歷史的發展和思想的演化來看，第一結集所結集下來的經教內容，大致相當於現存的《雜阿含》「修多羅」的部份。⁴¹《阿含經》的「阿含」梵文 āgama，古代又音譯為阿含慕、阿鉢、阿鉢暮、阿笈摩、阿伽摩... 等等。梵文 āgama 是「來」的意思，其意義為「輾轉傳來」，也可以說是口口相傳，輾轉傳承，即輾轉相傳的教法。如前所述，第一結集，乃至第二結集等，並沒有文字的記載，都是口頭傳誦。因此佛的教法就這樣，一代傳一代，口口相傳，後人即稱之為「阿含」(āgama)。

⁴¹ 印順導師《雜阿含經論會編》，10~11。

現存的原始佛教教典，北傳有四部阿含，南傳有五部，其中《雜阿含》（南傳稱為《相應部》）是四部中最早的。《雜阿含》由三大部分組成，即修多羅、祇夜、記說。修多羅就是原始結集的長行部分，都是一些較短的故事，故事中描述了佛陀的教導、說法的概況。比如佛陀當初在什麼地方，發生了什麼事情，佛陀教導了哪些教法等等，是一種散文式的描述。這些可以說是經典集成最早的部分，稱為「修多羅」，又叫做契經。

《雜阿含》的第二個部份稱為「祇夜」（geya），為「重頌」的意思，即結經為偈。「修多羅」是很多佛陀和弟子們弘法的事，每十個故事後即會有一個重頌、偈頌，目的是將前面十個故事連接在一起，方便於背誦、記憶。所以古代很多祖師大德從印度到中國來的時候，並不是將所有經的散文全部背下來，而是背經文的偈頌。只要憶持偈頌，就能依於偈頌講說經教內容。但在第一結集後，祇夜（geya）已慢慢不再是修多羅的重頌，而是逐漸發展成另外一個部類，其內容除了人外，也涉及了天、魔、梵、夜叉等等。

《雜阿含經》的最後一部分是「記說」。「記說」的梵文是 vyākaraṇa，有分別、詳解、開顯等義，⁴² 主要是以分

⁴² "separation, distinction, discrimination, explanation, detailed description, manifestation, revelation." Monier Williams, Sanskrit-English Dictionary, 1035.

別與問答的方式對甚深教理的闡明。「記說」可分為「弟子所說」和「如來所說」兩部分。弟子所說，重在弟子與弟子間的討論，以闡明教法的甚深義。如來所說，主要是讚頌佛陀的功德，佛陀的能力，佛陀的各種事跡等等。此處值得注意的是，對佛教教典必須要深入客觀全面地認識，即經典並不全都是佛陀的教說，很多內容是佛弟子如舍利弗、目犍連、大迦葉等一些大弟子的開示、教導，以及弟子之間的各種討論。例如，有時候佛陀略說，大弟子們會廣說；有時候是主動說明，有時候是被動解釋。廣說即是解釋得更深入、更詳細、更明白的意思。弟子所說，也包括了弟子與弟子之間的問答及辯論。

3、第二次結集

- 時間：佛滅一百年左右
- 原因：
 - 弟子們對教法與戒律的不同理解，例如東西方比丘對不持金錢戒的不同觀念
 - 不同教法從各地不斷地傳出。
- 地點：毘舍離 (Vaiśālī)
- 人：七百比丘
- 事：
 - 律藏：以保守上座取得一致認同
 - 經藏：四阿含
- 從佛世到第二結集時的佛教，一般稱為「原始佛教」

第一次結集之後，並不意味著佛陀的教法就已經完全被整理出來。要知道，當初大迦葉是盡可能地從各地召集佛弟子們來共襄盛舉，所以才有五百阿羅漢的結集。但是這五百阿羅漢並不能代表全部的佛弟子，第一結集也無法涵蓋佛陀所有的教法。傳說中有許多佛弟子是在結集結束後才趕回來的，甚至結集中許多弟子對佛陀的某些教法的認知和詮釋有相當的差異，所以第一結集確實有許多不盡完善之處。雖然大迦葉表面上統一了說法，但是這些漏失和歧見一直都存在，因此便為往後的佛教分裂埋下了隱患。

第二次結集出現在第一次結集後的一百年。在這一百年中，除了第一結集的內容外，佛陀的教說從各地不斷地傳出。第一結集時，弟子們對教法的歧見，在這一百年中也不斷地被擴大。除了教法的歧見外，更為嚴重的是，佛弟子們對戒律的理解產生了極大的差異。比如出家眾有不持金錢戒，但其意義到底是照字面上的不觸摸捉持，還是不擁有金錢財物？這個認知上歧異很大，眾說紛紜。這些不同的認知及所產生的不同理念之間的差異，隨著時間推移，演變的越來越大。因此到了佛滅的第一百年左右，以不捉持金錢戒為導火線，就爆發了東方比丘和西方比丘的一些衝突。⁴³ 為了解決這些衝突，於是就有了

⁴³ 以不捉持金錢戒為主，西方比丘一共提出十事非法，即：一者鹽淨，二者指淨，三者近聚落淨，四者生和合淨，五者如是淨，六者證知淨，七者貧住

第二次結集。即東西方的比丘各派出代表，一共有七百人（七百比丘），共同在一起，對戒律以及教法再進行一次結集，以達到一致的觀念。此次結集又稱為七百結集。

結集的地點在毘舍離（Vaiśālī），結集眾傳說為七百比丘。經過討論之後，表面上雖然達成了共識，但是實際上並沒有將問題根本解決。以毘舍離為中心，毘舍離及毘舍離以東是東方比丘，以數量龐大的年輕比丘為主，態度開放、重法與律制的精神。毘舍離以西是西方比丘，代表著上座長老，對法與律的態度相對保守。在結集中，東方比丘認可了西方上座長老的保守主張，達到表面上的共識，結集出了新的經藏和律藏。

4、四部阿含

第二結集所集出的經藏，就是所謂的四阿含。第一次結集相當於《雜阿含》「修多羅」的內容，第二次結集相當於現存的四阿含，或是南傳的四部。⁴⁴ 戒律的觀念還是以原來上座保守的觀念為主，取得大家的認同。第二次結集後不久，佛教便分裂為大眾和上座兩部。從佛世到第二結集，這段時間一般稱之為「原始佛教」，即佛世到佛滅後一百年左右。

處淨，八者行法淨，九者縷邊不益尼師檀淨，十者金銀寶物淨，《十誦律》卷 60(T23, 450a)。

⁴⁴ 現存南傳『小部』是大約公元五世紀左右才編集出的，但其內容品類複雜，時間橫跨數世紀，如『義品』和「波羅延」等，最早追溯至第一結集。印順導師《原始佛教聖典之集成》，860~863。

關於四部阿含，此處大略介紹。現存漢傳的有四部阿含：雜阿含、中阿含、長阿含、增一阿含。它們並不是來自同一個部派，雜、中阿含屬說一切有部，《長阿含》為法藏部傳本，增一阿含則為大眾部本。⁴⁵《雜阿含》前已介紹過了，以下介紹其餘三部。

- 中阿含
 - 修多羅 + 弟子所說 + 新增
 - 新增的部分：依弟子所說的學風，而展開法義的分別、抉擇，開展出很多經典
 - 以僧伽內部為主
 - 比雜阿含單一故事較長的經典
- 長阿含
 - 祇夜 + 中阿含 + 新增的經
 - 對外道、婆羅門所說的法；為適應世間及外道
 - 單一故事比中阿含更長的經典
- 增一阿含
 - 如來所說 + 長阿含 + 新增的經
 - 以「如來所說」為主，以增一法而進行類集
 - 重一般信眾的教化；以如來的神通與果德為主

第二結集之後，比第一結集又增加了許多內容，不一定同現在我們所看到的部類，但是內容上相當於《中阿含》、《長阿含》和《增一阿含》的教法。《中阿含》的內容是以《雜阿含》的「修多羅」為主，加上「記說」的「弟

⁴⁵ 同上註 861。

子所說」。「弟子所說」即弟子依佛的教法來討論甚深義或是廣說的部分。再加上第一結集之後，這一百年間所增加的一些新的內容，整合在一起就成了《中阿含》。因為其單一故事的長度和內容比《雜阿含》更長、更多，有許多故事更是直接依《雜阿含》為底本而增加的，所以叫做《中阿含》。總之，《中阿含》以修多羅加上弟子所說，以弟子所說的學風而展開法義的分別抉擇，開展出更多的經典，而成為其特色。此外《中阿含》還以僧伽內部的討論和僧伽的修證為主。

在《中阿含》之後又有《長阿含》。《長阿含》是依《雜阿含》的「祇夜」為主，加上《中阿含》的內容，再加上新增的教法。就單一故事而言，它比《中阿含》更長，所以稱為《長阿含》。《長阿含》的特色是對婆羅門及其他外道的說法，裡面有很多是教化外道及婆羅門的故事，所以是以適應世間及外道為主。

最後是《增一阿含》。《增一阿含》是以《雜阿含》「記說」的「如來所說」為主，加上《長阿含》，然後再加新增的教法。其內容以「如來所說」為主，也就是重於對如來的功德、如來的能力、神通闡述為主，重於信仰的啟發，一般信眾的教化。其內容以增一法來進行類集，即一法、二法（1+1）、三法（2+1），以此類推一直增加到十一法，所以叫做《增一阿含》。它的部類的分類是一增一如此來分別的，所以稱作《增一阿含》。

整體來說，《雜阿含》是根本的教法，《中阿含》是對根本教法的甚深闡述，《長阿含》是以接引外道、度化婆羅門為主，《增一阿含》重於一般信眾的引導起信。以《雜阿含》為主的四部阿含是最原始的教法，四部阿含的不同特性也導致了大乘教法的多元發展。印順導師曾以四悉檀來判攝四阿含及一切教法，並說明大乘教法發展的不同特性。參考表 1-2：⁴⁶

小結：從佛在世一直到第二結集為止，這 180 年間佛教的發展，一般稱作「原始佛教」。原始佛教的幾個特性，筆者在這裡做一個小結。

- 1、佛陀觀：原始佛教的佛陀，重在人間佛陀。佛陀以人的身份修行、成佛，帶領著出家弟子們一起生活、托鉢、遊化。人間佛陀的色身是有漏的，有生老、有病痛，到最後會入涅槃。但是他的內心境界是完全超越的，是離了貪瞋癡，除滅了一切不良的內心質素的。所以佛陀的超越性以內心境界的解脫、超越為主，而不是色身的殊勝。
- 2、佛法：原始教法是理性的，重於內觀、自我省思，自我煩惱的對治和修證，而不談太多的理想，情感和信仰的成份也較少。

⁴⁶ 同上註 878。最後一欄「宗教學」，為筆者加入之說明。

表 1-2

四阿含	雜阿含經	中阿含經	長阿含經	增一阿含經
三分教	修多羅	弟子記說	祇夜	如來記說
龍樹菩薩	第一義悉檀	對治悉檀	世界悉檀	各各為人生善
印順導師	甚深法義為主	分別抉擇為主	佛陀超越天魔梵	教化弟子世、出世善為主
印順導師	以『相應部』為主的「四阿含」無邊甚深法義，從此根源而流衍出來。	大乘初期「空相應教」以遣除一切情執，契入無我空性為主，重在「對治」。	「秘密大乘佛教」為度劣慧、癡愛自蔽諸眾生，隨順說是法。	「後期大乘佛法」，為真常不空的如來藏教，點出眾生心性清淨，而為生善解脫成佛的本因，重在「為人生善」。
宗教學	根本教法	對教法的詮釋	適應社會文化	適應個人喜好

3、僧：僧以出家僧為主，以僧團來住持佛法，在家信眾以護持三寶來修集功德為主，當然少數也可修行出世法。

以上為原始佛教的一個概括說明。

第二章 部派佛教

第一節 部派佛教的產生¹

一、根本分裂

在第二結集不久後，佛教開始分裂。從根本分裂開始到大乘興起，這一段時期以佛教不同學派分裂和發展為主流，稱為部派佛教。在第一結集到第二結集中的 100 年間，有許多新的教法從各地不斷傳出，又加上佛弟子之間對於佛的教法和戒律的理解與詮釋，產生不少分歧，久而久之這些分歧越來越大。到佛滅後 100 年左右，以毘舍離為中心的東西方比丘，就召開了第二次集結大會。目的是希望能夠藉由再一次的結集，對佛的教法和教誡達到一定的共識。雖然第二結集在表面上看似達到一定的共識，但實際上這些分歧並沒有解決，而且是越演越烈。因此佛教在第二結集後不久開始分裂，第一次分裂大概在公元前 300 年左右，分裂為上座和大眾兩大部，又稱為根本分裂。

上座部與大眾部比較

上座部 (Sthavira)	大眾部 (Mahāsaṅghika)
大多由西方而來	大多來自東方
由耆年長老所組成	由多數的年輕比丘所組成
對教法與戒律保持傳統的觀念	對教法與戒律有著先進的思想

¹ 以下為「印度佛教思想史」視頻，第五講。

上座部的梵文是 *Sthavira*，² 一般翻譯成上座、耆年或長老，大多都是由西方而來的一些年長比丘。他們對於教法和戒律採取比較保守的傳統觀念，認為教法應該要保持其原來的風貌，有關戒律也應遵循第一結集所傳承的直接內容。例如不捉持金錢戒，應以佛世的規範，不能去碰觸金錢寶物。換言之，出去托鉢接受供養時，不能接受金錢的供養。上座部就是依於保守傳統的觀念，來理解詮釋佛的教法和戒律，即墨守第一結集以來的傳統觀念。

大眾部的梵文 *Mahāsaṅghika*，即是「大眾」之意。大眾部比丘大多來自東方，由多數的年輕比丘所組成，所以稱為「大眾」，意思就是數量龐大。這些年輕比丘可稱為佛教的改革開放派，對於佛法與戒律，有比較先進、開放的思想。即是比較注重教法與教誡的根本意涵，著重法與律的精神，而不特重表面的條文形式。仍以不捉持金錢戒為例，他們認為這條戒根本的精神是不要貪著財物、離於貪，而不是在形式上到底有無捉拿金錢。

除了戒律外，兩部在教法上也有很多不同的理解和歧見，包括對佛陀本身的看法、對阿羅漢的境界，乃至對修道的過程等等，都有不大相同的意見。總之，上座和大

² 「上座」 *sthavira*，有老者、尊者等義，在佛教中此字專用於指根本分裂之上座部。而此字的巴利同義字是 *thera*，南傳佛教自稱上座部 *Theravāda*，即是由 *thera* 而來。

眾兩大部的分裂，是完整佛教的第一次分裂，稱作根本分裂。在根本分裂之後，接下來兩大部派又不斷地再分裂，這些分裂稱作枝末分裂。

二、枝末分裂

根本分裂之後，由上座與大眾兩部不斷地再分裂，稱作枝末分裂。枝末分裂的原因很多，但主要還是對教法的不同理解所導致的。可以說最開始的導火線是由於戒律，到中間是由於對佛法的詮釋不同，再下去就是因為不同的地域文化融合後，產生不同的觀念，這些就是枝末分裂的原因概況。根據經典上的說法，再參考佛教史的一些記載和傳承，佛教分裂到最後，大部派有大約十八部左右，小派別有一百多部。

圖 2-1 是部派分裂的系譜大要。³ 根本分裂大約是在公元前 300 年，一直到大乘佛教興起（公元前 100~50 年左右），在這大概兩百年期間，佛教不斷分裂與發展，大致可分為四期來說明。

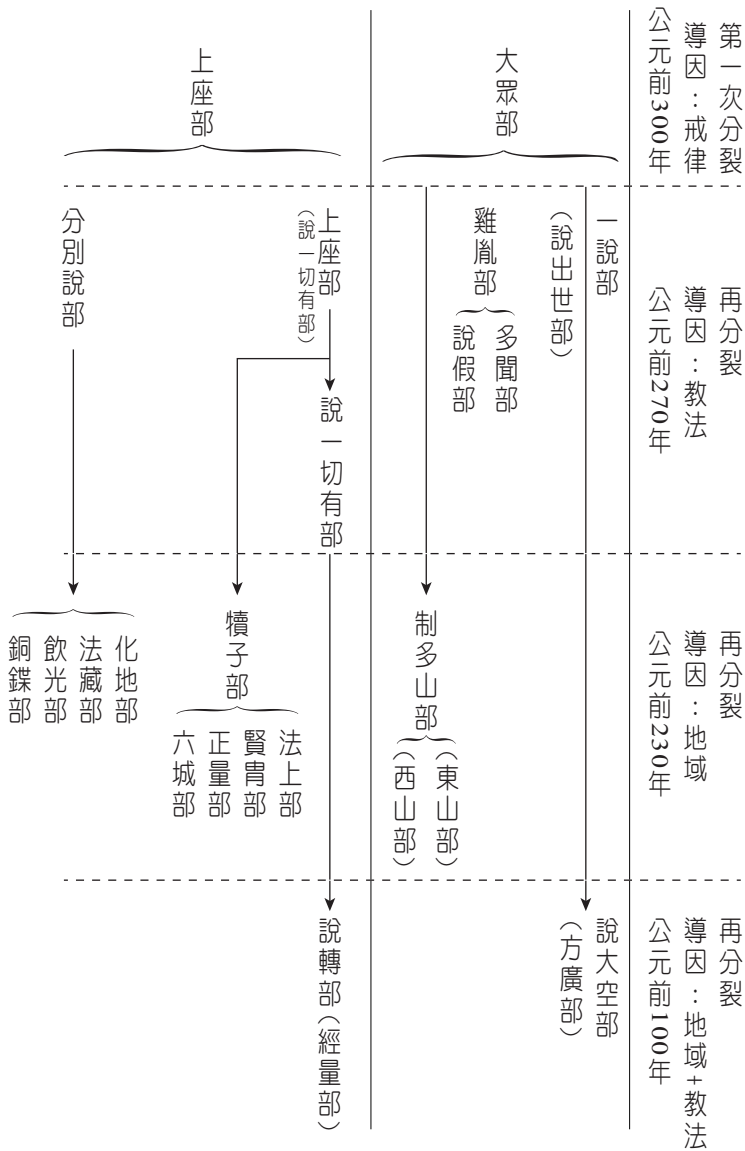
第一期是根本分裂：大約公元前 300 年的根本分裂，主要導因是戒律的歧見，分為上座部和大眾部二部。

第二期大約是公元前 270 年左右，主要是由於對教法的不同理解。大眾部再分裂為一說部（*Ekavyāvahārika*）、

³ 參考自印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，347；《印度佛教思想史》，46。

圖 2-1

【部派根本與枝末的分裂】



說出世部 (Lokottaravādin) 和雞胤部 (Kaukuṭika)，⁴ 而雞胤部則再分為多聞部 (Bahūsrutiya) 與說假部 (Prajñāptivādin)。上座部方面，則是從原上座部分出分別說部 (Vibhajyavādin)，而原上座部則轉變成有名的說一切有部 (Sarvāstivādin)。

第三期大約是公元前 230 年左右。由於阿育王的護持，佛教在印度不斷擴張，在與不同地域的信仰結合後，產生更多不同的派別。大眾部除了上述教派外，又出現制多山部 (分東西兩部)。上座部則從原上座部分出犢子部 (Vātsīputrīya)，犢子部則分裂為法上、賢胄、正量和六城等四部。此外，分別說部分裂為化地、法藏、飲光和銅鑠等四部。

第四期則大約是在公元前 100 年在右，此時初期大乘已逐漸成熟。從大眾部出現說大空部 (又稱方廣部)，此部教義已非常接近般若思想。上座部則由說一切有部分出說轉部，而後變成了經量部。⁵

以上是部派分裂的主要四期系譜。各派的主要學說在第三節將做重點介紹。

⁴ 說出世部之所以括弧主要是因為此部的存在各部資料說法不同 (同上註)。

⁵ 有關經量部和說轉部的關係見印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，528~543。

第二節 佛教的新發展

一、佛教的擴張概要

- 佛教擴展的三個階段
 - 第一階段：地域性
 - * 佛世到第二結集前後
 - * 東方向西方發展
 - 第二階段：國家化
 - * 阿育王 King Aśoka (268~232BCE)
 - * 佛教成為國家主流宗教
 - 第三階段：國際化
 - * 阿育王以後
 - * 從印度到中亞和其他國家

佛教的向外擴展可分為三個階段。第一階段可稱之為地域性的擴展，大約是佛陀在世到第二結集前後，主要是由東方向西方的發展。佛陀出生於現今尼泊爾中南部，在菩提伽耶（佛陀伽耶 /Buddhagayā）成道，在波羅奈的鹿野苑教化五比丘，而後行跡遍及恒河中游包括舍衛城、毘舍離、王舍城等，最後在拘尸那入滅。這些地方依現在的地理位置來看，實際上是在東（北）印度一代。雖然傳說佛陀在世時，大迦旃延和富樓那尊者曾往西方弘法，但佛陀的主要教化區還是以東方為主。當佛陀入滅以後，在第一結集到第二結集的一百年間，佛教逐漸由東方往西方發展。在第二結集的前夕，西方的一些區域如波

利邑 (Pāṭhēyyakā)⁶、摩偷羅 (Madhura) 乃至阿槃提 (Avanti) 等西方地區都已是佛教重鎮了。總之，在佛滅後的 100 年間，佛教由東印往西印發展，可稱之為地域性的發展。

第二階段可稱為國家化。國家化主要是阿育王統治大多數的印度區域之後，⁷ 幾乎將佛教當成像國教一樣地來弘揚和護持。隨著阿育王的護法，佛教漸漸傳播至印度各地，成為當時印度的主要宗教之一。這即是佛教的國家化，大概是在公元前 268 ~ 232 年左右。大約 50 年的階段發展，從地域性的宗教變成國家性的宗教。

第三階段是國際化的發展。國際化發展是指從印度向印度以外的地區傳播，往南如斯里蘭卡、緬甸、泰國等方向傳播；向西則往中亞和中東地區傳播；向東則由絲綢之路進一步經西域傳到中國，再由中國傳至日本和韓國。阿育王以後的時期，即公元前 232 年以後的佛教發展都可歸入這個階段。

總之，佛世到第二結集這個階段，佛教主要是一種地域性的發展。部派佛教時期，可說是一種國家化的發展，主要就是阿育王的護持。在公元前 100 年左右，大乘佛教慢慢興起，佛教逐漸成為國際化的宗教。

⁶ 平川彰《印度佛教史》，88。

⁷ 阿育王的護法見以下的描述。

二、阿育王的護法

1、護僧建寺

阿育王（Aśoka）是孔雀王朝（Maurya Dynasty）的第三任國王，在位期間大約是在公元前 268~232 年。孔雀王朝剛開始只是一個小國家，阿育王即位後東征西討，征服了印度大半地區，都將之納入孔雀王朝的統治範圍。⁸ 由於長年的征戰，殺戮無數，所以阿育王開始反思，感覺到生命的可貴、殺戮的可怕，慢慢開始信仰宗教。雖然不排除其他信仰，但其護持的主要是佛教，於是大力地推廣佛教，並建立許多僧寺。

2、石刻法敕

阿育王時代，立了很多石刻法敕，來倡導道德理念，並宣揚佛教的慈悲思想。換言之，他將很多有關於佛教慈悲的理念及道德觀念刻在石頭上，然後放到國內各地。這些刻在石頭上的法令，內容主要是告誡人們應該要如何去遵守一般的道德規範及慈悲不殺。不但是人，連動物都不可隨便殺害。阿育王的這些石刻法令，到現代在印度很多地區都還看得到。

3、阿育王柱

阿育王更在許多地方立了高大石柱，柱上刻有法敕，

⁸ 阿育王時期，孔雀王朝的國土範圍：東臨孟加拉灣，北方尼泊爾和克什米爾兩邦亦納入其版圖，西達阿伯海，西北至阿富汗境內，南疆則擴張到現今吉斯特那河。聖嚴法師《印度佛教史》，78。

一般稱為阿育王柱。阿育王柱的柱頭雕飾不盡相同，其中最具有代表性的是立於鹿野苑的石柱。柱子上面有四隻獅子朝著四方，石獅下有法輪，法輪下有蓮花。獅子一方面代表勇猛，示意國家的強盛；另一方面則有宗教的意義。佛教常將佛陀說法比喻為獅子吼，所以四隻石獅和法輪代表佛法弘化四方；而蓮花則代表佛陀的慈悲。一般來講，阿育王柱和石刻法令所擺置的地方不大相同。石刻法令會擺放在阿育王的國境內各地或邊境地區，阿育王柱則一般會放在比較重要的地點，如國都、大城市要衝，還有佛教聖地如鹿野苑、毘舍離、嵐毘尼園等地。

4、舍利塔的崇拜

阿育王也提倡舍利塔崇拜。據說阿育王收集佛舍利後，將這些舍利分布到國家各個重要的地方，並修建舍利塔供養，經典上傳說有八萬四千塔。現在仍有很多地方可發現阿育王時代所蓋的舍利塔。⁹ 舍利塔的興建，無疑推廣了舍利塔的崇拜，將佛教的信仰推向另外的境地。

5、派遣傳教師¹⁰

阿育王在位時，也派遣佛教的傳教師到其他國家，作

⁹ 現存並傳說為阿育王所蓋的佛塔有 Sanchi Stupa, Madhya Pradesh 和 Dhamekh Stupa, Sarnath 等。現存於印度的佛塔可參見 Akira Shimada. *Early Buddhist architecture in context: the great stūpa at Amarāvati* (ca. 300 BCE~300 CE) (Boston: Brill, 2012)。

¹⁰ 此外，傳說阿育王時期佛教有第三次結集，就算是有，也只是上座派一些部派的傳說而已。平川彰《印度佛教史》，96。

為弘揚佛教的方法。比如斯里蘭卡，據說阿育王時代，就讓其兒子摩哞陀（Mahinda）出家，而後派遣到斯里蘭卡弘揚佛教。除了斯里蘭卡以外，阿育王也派遣傳教師到印度的其他地區傳法。

傳教師	傳法地區
摩哞陀	斯里蘭卡
末闍地	罽賓、犍陀羅（今克什米爾）
摩訶提婆	摩醯娑漫陀羅（今邁索爾）
勒棄多	婆那婆斯（今南印度泰米彌納德邦境內）
曇無德	阿波蘭多迦（今西北印蘇庫爾以北）
摩訶曇無德	摩訶刺陀（今孟買）
摩訶勒棄多	與那世界（今阿富汗以西） ¹¹
末世摩、迦葉波	雪山邊（今尼泊爾一帶）
須那迦那、多羅	金地（今緬甸）。 ¹²

6、聖地朝聖

阿育王還提倡佛教聖地的朝聖，包括佛的出生地、成道、說法和入滅等地方朝禮。他在巡迴各地，弘揚仁政時，自己都曾經到過這些佛教的聖地朝拜。

¹¹「與那」梵名 Yavana-loka，為巴利語 yona-loka 與希臘語 Ionia 之轉訛，又譯為餘尼國、喻尼國、渝匿國、夜婆那國、夜摩那國、耶槃那國。希臘語 Ionia 則指古代於今阿富汗以西伊朗、伊拉克、敘利亞、土耳其一代的希臘國家。

¹² 以上根據摩訶那摩（巴利 Mahānāma）《大史》（Mahāvamsa），第十二章所述。另聖嚴法師《印度佛教史》，79。

阿育王弘揚佛教，大力推動佛教發展的結果：

- 1、使佛教國家化，讓佛教遍及印度及印度以西的世界。
- 2、部派佛教的分化加大。阿育王征服整個印度的大片地區，然後將佛教弘揚到這些地區。由於佛教在適應印度各地區的文化之後，產生更多對佛法不同的理解，也導致了佛教更多的支派分裂。因此到阿育王時代末期，佛教分裂有十八大部，還有其他的小部派。
- 3、佛弟子們對教法和戒律有更多不同的理解和詮釋。
- 4、大乘佛教興起的契機：不同文化的融合，不同的適應，導致一些新興思想的出現，對於推動大乘佛教的發展有一定的助力。這其中就包括舍利塔的信仰，這也是大乘佛教發展的一股推動力量。以上就是阿育王護持佛教，弘揚推廣佛教，在佛教思想史上產生的結果。

三、舍利塔的崇拜

1、舍利塔與僧院

在部派佛教時期，除了條理嚴謹的論典以外，還有一些新的信仰發展，舍利塔崇拜即是其中之一。舍利塔之所以會成為崇拜目標，乃至形成一種新興的宗教信仰，與阿育王的推廣建塔有直接的關係。在阿育王的推廣之下，舍利塔不僅是保存佛和其他聖人舍利的建築，更重要的是已經成為宗教崇拜中心。很多人會前往舍利塔朝拜，因而逐漸演變成主要的宗教活動。舍利塔崇拜的興起，慢慢將佛教帶往一般通俗化的信仰方向。

佛將入涅槃時交代，他的色身由在家人來處理，一般是火化。因此，火化之後，佛陀的舍利就由各國領導人分取，蓋舍利塔來供養。舍利塔的梵文 *stūpa*，有土堆、土丘之意，等同於中國的墳、墓、塚等。一般是將舍利放入罐中，埋於地下，上面堆土成丘，即成為 *stūpa*。最初期（在阿育王之前），舍利塔的建築、保管、維護，大都由政府主導，與僧團沒有太大關係。由於阿育王推廣舍利塔的崇拜，舍利塔的數量急速增加，在管理與維護上就會有一定的困難。加上已成為一種信仰中心，因此在這種狀況下，慢慢自然而然的，舍利塔就與僧院結合在一起。後來的僧院建設大都依舍利塔為中心，圍繞著舍利塔來蓋僧院。

舍利塔跟僧院結合在一起，自然而然就變成由出家僧院來管理舍利塔，即是舍利塔連帶周遭的僧院，整體建築就慢慢變成一種信仰的中心。當信徒想要修行的時候，來到僧院、寺院裡，不但可以朝拜供養舍利塔，而且可以向出家眾學習佛法，然後由僧眾來領導、教導修行。總之，在原始佛教時期，佛陀入滅後的一段時間，舍利塔和僧院是分開的；於阿育王時代慢慢地結合在一起，最後就演化成舍利塔和僧院成為一體，而成為宗教的信仰中心。¹³

2、舍利塔成為宗教的信仰中心

在阿育王的護持下，舍利塔的興建規模越來越大，變

¹³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第二章·第五項「佛塔與僧伽的關係」。

成瞻仰佛陀的中心。信眾們供養舍利塔的方式也是多樣化的，包括：奉香，供花、供果、食物，甚至以音樂、舞蹈等等來供奉。這有點像台灣或古代中國的一些節慶、廟會，例如佛誕或其他佛教節日慶典，信眾們會到寺廟，燒香禮佛，並且供養許多的供物，如香花、食物甚至會演奏音樂、舞蹈、歌唱等等。經由這種方式，慢慢地將佛教的信仰，由對法的嚴謹理論與修行，帶領到比較通俗化、普及的信仰，以攝導一般群眾。

3、舍利塔的神秘傳說

舍利塔作為宗教的信仰中心，在舍利塔的崇拜和供養越發興盛後，各種有關舍利塔的神奇傳說也慢慢開展出來。例如舍利塔具有神奇的力量，能治病、能消業，供養舍利塔能增福、增壽；有些經典說供養舍利塔和供養佛陀的功德是無二無別的。有的甚至認為佛的法身就存在於舍利塔裡面；還傳說舍利塔在特定的時候會放光。這種種有關舍利塔的神跡與神奇力量的傳說不斷地出現，使佛教的信仰越來越通俗化。

在部派佛教中，有些部派還特別推崇舍利塔崇拜，比如法藏部。法藏部所傳的四分律，就是現在北傳出家人所受的戒律。法藏部（*Dharmaguptaka*），除了是四分律的傳承者，更是舍利塔崇拜的推崇者。在四分律中，有很多關於恭敬舍利塔的一些規定，例如不能在塔的四周亂大小便、埋死屍、燒死屍，抬死屍也不能從塔下經過等。

總之，在部派佛教時期，有些教派已經慢慢地在推崇一些通俗信仰，以便引導一般大眾。這類一般信仰的推廣，對大乘佛教的興起產生了一定的影響。¹⁴

四、佛陀觀的演進

1、《阿含經》中的問題

在部派佛教時期，有一個思想上的重要發展，特別值得留意，即佛陀觀。《阿含經》（特別是雜阿含）中對於佛陀的描述，是比較重在於人間佛陀的——佛出人間，佛的色身是人並依人的身份來修行成佛。既然佛的色身是人，他就必須經過生老病死的種種階段。佛陀內心的境界是超越的，是無貪、無嗔、無痴的，這是《阿含經》的描述。但是《阿含經》中也有許多引起後代討論的一些說法，即《阿含經》一方面說佛陀的修行方法和阿羅漢是無二無別的，都是修三學八正道，也是證悟緣起與四聖諦而成佛的。《阿含經》並沒有特別指出要成佛——無上正等正覺，是不是還有其他有別於成為阿羅漢的方法，也沒有特別指出阿羅漢所修和佛所修的有什麼不同。教法與修行核心不外是緣起、四聖諦與三學、八正道。但是另一方面，又常常強調佛的能力和功德比一般阿羅漢更大，如十力、四無所畏、十八不共法等，這些都是其他阿羅漢所沒有的。因此在《阿含經》中產生一個問題：既然佛和阿羅

¹⁴ 以上有關舍利塔的種種說明，摘要自印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第二章·第一節·第四、五、六項。

漢修的是一樣的道品，那為何結果會不同呢？到底佛是修什麼成佛的？這些問題在佛滅後漸漸受到重視，並引起許多討論。

2、《阿含經》與本生經：

- 阿舍經
 - 佛陀為大阿羅漢
 - 佛陀與阿羅漢同修一乘道：三學八正道
 - 佛陀比阿羅漢更殊勝更圓滿
- 本生經等其他
 - 許多有關佛陀(釋迦牟尼佛)過去生中的事跡
 - 菩薩道的思想出現
 - 菩薩的修行稱為波羅蜜 (paramīta)

《阿含經》所留下的問題，在稍後出現的佛陀本生故事，成為尋找答案的線索。¹⁵ 首先本生經提到許多有關佛陀過去生中的故事，這些故事就演變成菩薩道的來源。從本生故事中可以了解到，佛陀並不是這輩子才開始修行的，而是在過去生中已經修集無量無數的功德，到這輩子機緣成熟才成佛。佛陀過去生中的修行，本生經稱之為「波羅蜜」(pāramitā)，所以菩薩道的修行就稱作波羅蜜。「波羅蜜」在《阿含經》中幾乎沒有提到，¹⁶ 大都是在本生經或其它類似的經典裡面才出現的。上座部的許多「阿

¹⁵ 從《中阿含》開始，已漸漸加入一些佛的本生故事，同時也逐漸向著理想佛陀觀發展，但大體上還是以解脫道和人間佛陀為主。

¹⁶ 有關《阿含經》中的波羅蜜，見山田龍城《大乘佛教成立史論序說》，155~157。

毘達磨論」，也早已在探討菩薩道的修持，並嘗試著將種種的波羅蜜做歸納，如四波羅蜜、六波羅蜜，甚至是十波羅蜜。¹⁷ 從這些可以看出，菩薩道思想在部派佛教時期，經由本生經等一類的經典就慢慢被發展出來。

總之，成佛的菩薩道，是《阿含經》的傳統道品和本生故事中「波羅蜜」的一種結合。佛陀過去生中的菩薩行都稱作「波羅蜜」，至於應該如何歸類，見仁見智。菩薩道的精神雖早已存在於《阿含經》中，但菩薩道的具體行持，可說是部派佛教的論師們從本生故事中掘發出來的。

3、上座部與大眾部不同的佛陀觀

對於佛陀觀，在部派佛教時期，經由不斷地探究、探討，逐漸產生了人間佛陀和理想佛陀的差異。部派佛教時期所討論的問題包括：佛陀的色身到底是有漏還是無漏、佛陀涅槃後的有與無、他方佛與國土等種種問題。對於佛陀觀，有些教派還是維持著人間佛陀的觀點，但另外一些派別如大眾部等，慢慢發展出新的佛陀觀，即「理想佛」的觀點。

¹⁷ 部派間，有關波羅蜜的不同歸納如下：

	施	戒	忍	精進	禪定	智慧	出離	真諦	決定	慈	捨	聞	總計
南傳	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○		十
大眾	○	○	○	○	○	○							六
外國師	○	○	○	○	○	○							六
有部異師	○	○	○	○		○						○	六
有部主說	○	○		○		○							四
總計	五	五	四	五		五	一	一	一	一	一		

由於部派佛教的佛陀觀複雜，筆者僅以根本上座部和大眾部為主，做一簡單比較說明：

上座部 Sthavira	大眾部 Mahāsaṅghika
人間佛陀	理想佛
色身有漏（生老病死）	色身無漏（示現生老病死）
依人成佛	天上成佛
一時唯一佛在世	無數佛於無量佛國中
以佛法為佛的法身	法身為神秘而超越性的
佛滅後唯「法」流傳於世	佛身永在

整體而言，上座部重視《阿含經》，所以重於人間佛陀，大眾部則強調色身超越的理想佛。首先有關佛陀的色身，上座部認為佛陀的色身是有漏的，有漏主要指有生老病死。¹⁸ 即佛陀由人所生，並會生病，如腳傷、背傷等，會衰老，最後會入涅槃。¹⁹ 上座部的佛弟子們，認為這一切都是真實的，這就是佛色身有漏的看法。大眾部從人間佛陀而發展成為「理想佛」。所謂的理想佛即是佛陀無論是色身還是法身，都是具足圓滿的。佛的色身是無漏的，佛陀的生、老、病、死都不是真實的，這些都只是佛陀的示現。之所以要示現生老病死，只因為佛陀所教導的這些

¹⁸ 佛身有漏可從幾個觀點來看：1、與煩惱相關：（1）佛的身生是由過去結業所生，故是有漏。（2）外道見佛身起煩惱。2、不圓滿：佛身有生老病死，佛也曾托空鉢，也曾被婆羅門譏諷等。《大毘婆沙論》卷 76（T27, 391c）。

¹⁹ 有關《雜阿含經》的人間佛陀經證，見筆者《佛陀的教示》第二章「人間佛陀」。

佛弟子們都是凡人，都要歷經生老病死，所以佛陀就以他教化的對象來示現生老病死。就佛陀本身來講，不但內證的境界——法身是無漏的，他的色身也是無漏的，所以沒有所謂的生老病死。大眾部的佛陀觀，已慢慢往理想化中發展，將佛陀逐漸神格化了。

上座部以及傳統佛教的觀點認為，佛陀是依人成佛，即兩千五百年前的釋迦佛是真的成佛。而大眾部則認為，這輩子依人成佛，也只是示現而已，在很久以前已經成佛了。另外還有一個問題，即同一時間一切世界只能有一個佛出現嗎？在《阿含經》的教法中，並不多談他方世界的問題。所以同一時間段，只能有一位佛出現。上座部維持著《阿含經》以來的看法：一時唯一佛在世。但是在大眾部的理想和發展中，他們認為有無量無數的佛國土，與此同時，有許多佛在這些無量無數的佛國土上教化眾生，所以一時有多佛，只是存在於不同國土而已。

關於法身，上座部跟大眾部也有不同的理解。上座部還是維持《阿含經》傳統佛教以來的觀念，以佛法為佛的法身。只要佛弟子能夠將佛法傳承下去，然後能修證證果，那麼一代一代的相傳，法身就不滅。這是《阿含經》以來，上座部維持的一種看法。但是在理想佛的發展中，大眾部認為法身不單僅僅只是教法、佛法的存在，法身已經是一種超越的存在。他無所不在，只是我們不瞭解，沒

辦法看得到而已。因此這種法身，已經從傳統的觀念裡面發展出來，而成為一種神秘的超越的存在。因此在大眾部認為，佛身永在，佛永不涅槃，佛的涅槃也只是一種示現。

在部派佛教時期，大眾部慢慢發展出這種不同的佛陀觀，由現實的人間佛陀發展成為理想、超越的理想佛。這種理想的佛陀觀，不但可以滿足一般人內心的欲求，對大乘佛教的興起和發展也有相當程度的刺激和推動。大部分的大乘經典，所接受的都是類似大眾部這樣的理想佛陀觀。

第三節 部派佛教思想概要²⁰

一、教法的不同詮釋

這一節要講的是部派佛教的教法思想和戒律觀。首先是不同的教法思想，即是指不同教派對於原始佛教的教法，給予何種不同的理解與詮釋。如前面部派分裂的譜系所指出，在第二期的分裂中，從根本大眾部裡又分出四部，即一說部、說出世部、多聞部和說假部。因為這幾個部派是屬於根本大眾部後所分裂的派系，屬較早的派系，而且對於大乘佛教的教法有一定的影響，因此選這四部來說明。上座部中，同樣地也從裡面挑出影響力比較大的一些主要部派來說明，如說一切有部，經量部以及南傳上座部。

²⁰ 「印度佛教思想史」視頻，第六講。

(一) 大眾部

1、一說部 (Ekavyāvahārika)

一說部 (Ekavyāvahārika)，主要的主張是「一切為假名」、「一切都是假施設」。此派說世俗諦——世間生死的輪迴，以及勝義諦——出世的涅槃，都是假名、假施設。世俗與出世法都是佛陀為教導眾生，所暫時設立的分別而已。實際上無論是世俗的輪迴流轉，還是勝義的還滅涅槃，這都只是佛陀暫時的教導，一切都是假施設而已。這種理論，對大乘的般若思想具有一定的影響。因為般若思想認為，生死涅槃無二無別。般若經說不但世俗的生死流轉是虛妄的、如幻如化的，就連出世的涅槃，也同樣的是如幻如化的，都是不真實的。即使有比涅槃更超越的，也還都是如幻如化的。這就是般若的一切都是如幻如化的思想。

2、說出世部

說出世部說世俗是世俗諦，是虛妄不實的，但是出世法是真實不虛的。在《阿含經》的表達中，確是比較重在於「世俗為假、出世為真」的觀念。也就是說世俗的生死流轉是虛妄不實的，是由煩惱造業，然後由業來流轉受苦。我們修行最主要就是從無常下手，體悟無常、無我，進而斷煩惱得涅槃。而斷惑的修道與證真涅槃，則是勝義真實的。從四諦的角度來說，即苦、集二諦為世俗諦，是假；滅、道二諦為出世法，是真實的。這是說出世部的

基本理論。此外說出世部與其他大眾部的分部也認同「心性本淨」的理論。出世勝義為實，與心性本淨說一旦結合，就很容易產生如大乘佛性本具的思想。

3、多聞部

多聞部，其梵文 *Bahuśrutiya*，*bahu* 有多、廣之義，*śrutiya* 即聽聞。傳說此部是以博學多聞而得部名，但這不是此部的本義。《異部宗輪論》說：「其多聞部本宗同義，謂佛五音是出世教：一、無常，二、苦，三、空，四、無我，五、涅槃寂靜。此五能引出離道故。」這是指聞佛所說的無常等能引出離道。「多聞」從《阿含經》以來本就不是指「博學多聞」之義，而是能聽聞出世法而起出世之心，如《雜阿含》卷一：「若聞色是生厭、離欲、滅盡、寂靜法，是名多聞；如是聞受、想、行、識，是生厭、離欲、滅盡、寂靜法，是名多聞。」²¹ 得聞出世法而修出世解脫之道，才是本部的宗義。

此外，承認大天五事是此派與大眾部本宗所共識的。當然他們也有一些不同於大眾部本宗的看法，如其認為佛的教法並非一切都是無漏的，除了無常、苦、空、無我、涅槃等以外，其餘都是世間有漏法。《異部宗輪論》還說多聞部除以上所說以外，其餘主張和說一切有部相同。可見當時大眾部和上座部的枝末小部在思想上是相互啟發借用的。

²¹ 《雜阿含》25 經 (T2, 5c)。

4、說假部

說假部，梵文 *Prajñāptivādin*，*prajñāpti* 常譯為「假名」、「假施設」，所以譯為說假部，又可稱為施設論部。說假部常分別世、出世的種種假、實法，故又稱為分別說部。此部的一些主張如下：

- (1) 苦不以蘊為體：這是說苦是相對而有的，是苦性和五蘊和合而假安立的，所以五蘊本身不是苦。
- (2) 蘊、處、界三科中，唯五蘊是實有，十二處和十八界不是實有的。這是說，在蘊門中，諸法不分所依和所緣，唯是積聚，所以是實有。但在處和界門中，諸法分為所依和所緣，要和合才有用，所以是假施設。
- (3) 諸行都是相待而有，當因緣展轉和合時，就假施設為苦，苦非真實故無實質作用。
- (4) 沒有橫禍而死，一切禍福都是過去業力所感招。
- (5) 由業力增長為因，便有異熟果的生起。
- (6) 由福業而得聖道，聖道非由修而得。
- (7) 聖道一旦成就，就不會壞失。所以一旦得聖果，就不會退失。此外，據傳說假部在六識外別立有細意識，稱為「有分識」。有情的有分識從無始以來從不間斷，是有情三界輪迴投胎的本體。這細意識的主張可說是大乘唯識學阿賴耶識的先驅思想。

(二) 上座部

1、說一切有部

在部派佛教的發展中，不單大眾部對大乘的興起有決定性的影響，其實上座部對大乘佛教也有一定的影響。上座部各派中，對印度佛教有著深遠影響，且主導西北印長達 1000 多年之久的一個學派，即是說一切有部。

(1) 「有」的定義

「說一切有部」，梵文 *Sarvāstivādin*。*sarva* 是「一切」，*asti* 是「存在」，*vādin* 是「宣說的人」。因此，說一切有部直譯就是「宣說一切都存在」的一個學派。說一切有部對「有」（存在）的概念，有其較深的哲理意涵，這也是說一切有部的思想學說重點。

首先，從語詞分析來看：說一切有的「有」，用的是梵文中表示「存在」、「有」的 *asti*，而 *asti* 則是由 $\sqrt{\text{as}}$ 所衍生出來的。梵文中用以表示「存在」最常用的是 $\sqrt{\text{as}}$ 與 $\sqrt{\text{bhū}}$ 。 $\sqrt{\text{as}}$ 是指單純、抽象意義的存在，或靜止、絕對的存在，即表示不含時間變化限制的存在。 $\sqrt{\text{bhū}}$ 則指變動的、具體意義的存在，或運動的、相對的存在，也就是有時間性的存在。可以說，用 *asti* 是表達「存在狀態」的抽象概念；而用 *bhavati* 作為「有」的概念時，則指「動態而具體存在的事相」。說一切有的「有」用 *asti* 而不用

bhavati 等來表示「存在」，是有其特殊用意的。說一切有部還將「存在」分為假有與實有二類。「假有」指一般經驗中的現象物，如有情的人、動物，無情的車、屋舍、山河大地等。「實有」(dravyasat) 是指構成現象物背後的質素——法，如構成我們身心的五蘊、十二入處、十八界，構成物質的最小單位——極微等。在這兩類中，「實有的法」(實有的存在) 才是說一切有部對「有」的教說重點，也是用 asti 而不用 bhavati 的用意。

(2) 實有之法

說一切有部(以下簡稱有部)的論師們在對佛陀所說的，蘊、處、界等色、心、心所這些構成現象界的內在質素，一一分析研究後，發現其單一的不變本質、不共他法之特性，就是「自性」。他們認為，有「自性」之物才是實有，才能稱之為「法」。而我們生活中的一般現象物，都是和合而成的產物，沒有自性，是假有而非實有，亦不能名之為法。這樣，「自性」與「法」便成了定位「實有」之關鍵詞。「自性」梵文 svabhāva，是由表示「自己」之意思的接頭詞 sva+√ bhū (存在) 所構成，有著自己存在的意思。「自性」也可說是一種特性，是指現象物內在質素本身所具有的特性。因為這些內在質素有各自不同的特性，故當它們和合組構成假有物時，就使得假有物千差萬別，各各不同。如此，才得以形成這不混不亂森然羅列的現象界。

例如物質（色法）世界中，所謂的山河大地，在有部論師們看來，都是世俗經驗的假有。而構成這個物質世界四大基本質素的地界、水界、火界、風界，各以堅性、濕性、煖性和動性為自性，故爾是實有的，也因此可以稱之為「法」。

為何將這具有不失本性的質素稱之為「法」呢？「法」梵文 *dharma*，有「規則」、「理則」、「軌範」等意。是由動詞字根√ *dhṛ* 衍生而來的，本有持、握之意，名詞化後就有「持而不失」之含義，依此再引申為表示不變不失之「規則」或「理則」。故只要能符合這「持而不失」之意，或是一種必然規則者，都可名之為「法」。《俱舍論》亦說：「能持自相，故名為法」，從中可以看出有部論師們對「法」之意涵的根本見地。由於構成現象物背後的質素，能持其「自性」而不失，合乎「持而不失」之原則，如「地界」持「堅性」，「水界」持「濕性」等，故稱之為法，而法能持其自性，故是「實有」。

（3）一切有與三世實有

有部的論師們認為，一切有的「一切」 *sarva*，就是組成現象界的內在質素，即是佛陀所說的蘊、處、界三科，尤其是十二處，可說含攝有為、無為的一切法。而五蘊、十二處、十八界都是能持「自性」的「法」，因此也都是「實有」的，故稱「一切有」。

對於「一切有」，有部的論師們更進一步認為，不但是現在實有，更通於過去、未來，故謂之為「三世實有，法體恒存」。其實「三世實有」與「法體恒存」具有相同的意義。「三世實有」梵文 *adhvatrāyamasti*，其中 *adhvan* 是「有為法」的同義語。「有為法」指的是現象物的內在質素。因此「三世實有」的意思是：有為法於三世中皆實有。而「法體恒存」中的法體就是諸法各自的特性（自性 *svabhāva*）。如五蘊中的「色」是「法」，色以「質礙」為性，色法是依質礙性作為與其他法的差別，這「質礙性」即為「法體」。又如「受」，以「領納」為性；「想」以「取像」為性等。而「法」之所以為「法」，就是以這「自性」為體，所以「法體」也就是「法」的自體、本身。法體實有遍於「三世」故稱為「恒存」。「三世實有，法體恒存」就是說：「法」的本身或自性，是不受時間約束而一直存在的。

這就是有部所謂的「三世實有」論。說一切有部進一步將所有的種種法體，即有為法、無為法，生理元素、心理元素等種種，區分為五位七十五法。這五位七十五法全部指的都是法體，這些都是真實的，用這樣的理論來談其法體。

（4）法的作用

諸行無常：如上所述，說一切有部認為法體是恒實不變的，那應該如何來解說諸行無常。法體本身的體雖然

是恆存不變，但法體是有其作用的，從作用的產生與否就可以說是無常。法體雖然是恆常存在，但它並不是時時刻刻在作用。換言之，法體恆存，但是要等待因緣來刺激，讓法體可以產生作用。例如眼識，其法體是恆存的，但是眼識法體如果沒有外來因緣的刺激，是不會作用的。眼識必須經由我們的眼根，接觸到外面的色境，再加上其他條件如等無間緣、光、距離等，眼識才會產生作用。當眼識產生作用的時候，我們就可以看到東西（色境）。所以說眼識法體，雖是恆存的，但它不作用的時候，我們就沒有辦法看到東西。等法體作用之後，因緣不見了，其作用就消失不見了。說一切有部就是依這作用的現行運作與停止來建立諸行的無常變化。

三世：說一切有部進一步依法體的現行作用和停止來建立三世。當法體作用還未現行運作時，稱為未來；當法體正在現行作用時，稱為現在；法體作用過後，已經消失，不再有作用，那它就變成是過去。過去、現在、未來三世是依作用而建立的，若單以法體本身而言則無三世的過程。

法有我無：說一切有部同時也以上述理論來分析我們的身心生命。其認為我們的身心生命是假的，因為身心是由各式各樣的法（蘊、處、界）所複合構成，這樣的一個複合體是假的，所以佛說無我；但是構成身心生命複

合體的這些元素——蘊、處、界等則是真實的。中國的祖師們稱這樣的理論為「法有我無宗」。

(5) 修道論

說一切有部的論師們在分析這些法的時候，並不是在做單純的理論研究，而是根據經典的修行方法，配合他們自己的修行經驗，將所研究的新理論用於指導眾生的修行，並斷除煩惱。在說一切有部看來，凡夫的種種煩惱也是法的一種。煩惱一直都存在，如果具備了因緣條件，煩惱發揮出它的作用，就會導致我們造惡業，從而使我們重新墮入輪迴之中。所謂修行，就是讓本來存在於我們內心的這些煩惱質素，不具備被激發的因緣條件，不起作用，不讓我們再造新的惡業，最終趨向涅槃解脫。根據《俱舍論》的摘要，²² 說一切有部的修道次第可分為入道方便和修行五位。入道方便是住戒修三慧及三清淨因，修行五位是：資糧位、加行位、見道位、修道位和無學位（如圖 2-2）。

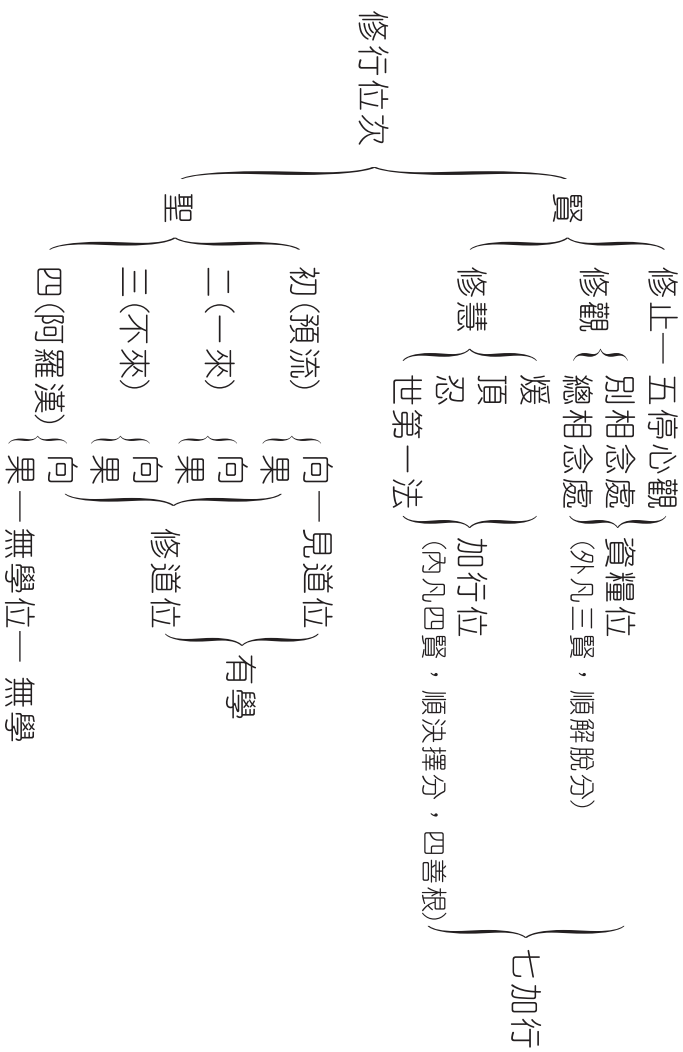
入道方便

住戒修三慧：真正入道的前方便有所謂的住戒修三慧和三清淨因。以持戒降伏粗重煩惱，在家以五戒為主，

²² 見拙作《俱舍精要》，221~265。

出家則有沙彌、沙彌尼、比丘、比丘尼等四眾戒。在持戒的同時，要修定和慧。定即是五停心觀，慧則分聞、思、修三個進程。聞慧主要是對四諦緣起養成正見，即改變世俗思惟，轉換成出世的四聖諦思惟。思慧是進一步能在生活上自然反應出符合四聖諦的行為。修慧則是在定中作觀，即圖 2-2 加行位。在日常培養聞、思慧的同時，必要打坐修定，定的修習可總攝為五種方法——五停心觀。

三清淨因：經上說修禪定有三清淨因作為輔助。三清淨因是止觀生起的方便，它能夠清淨我們的身心，以便進入止觀的修行，因此稱為三清淨因。三清淨因包括身心遠離、喜足少欲和住四聖種。1) 身心遠離：身離不好的修行環境，如喧囂吵鬧等，更要離干擾修行的惡友。心則要依法而住，並離不善尋思。2) 喜足少欲：主要是要克制欲界的欲貪——性欲和五欲。3) 住四聖種：「四聖種」是以無貪為體的喜足少欲，是在日常生活上更高一層的要求，或說是更具體的要求。包括「糞掃衣」：主要是要求衣物用具上的少欲知足。「常乞食」：表面上雖說是乞食，但主要是要求飲食上的少欲知足。「樹下坐」：要求居住的簡樸。「樂斷修」：就是要對修行解脫有根本的好樂。前三個是生活資具，最後一個是根本目的。



修行五位

- 1) 資糧位：在思慧成就，並且修定成就（至少未到地定）後，即可依定作觀。作觀方法是依四念處的次第，觀身、受、心、法的不淨、苦、無常、無我。四念處觀又可分為別相念處和總相念處兩種。五停心觀重於修止，四念處重在修觀，兩者合起來稱為資糧位。
- 2) 加行位：即是修慧的階段。在四念處修習成熟後，即可進一步進入加行位。加行位有四個階段：煖、頂、忍、世第一法。此四位俱觀四諦十六行相，即：苦諦下的苦、空、無常、無我；集諦下的因、集、生、緣；滅諦下的滅、靜、妙、離；道諦下的道、如、行、出。資糧位的五停心觀、別相和總相念處，又稱為外凡三賢，四加行位又稱為內凡四賢，外凡內凡總稱為七賢位。
- 3) 見道位：在加行位的世第一法過後，即進入十六心見道，稱為見道位。見道十六心的排序方法如下：依四諦排序，先是欲界苦諦的苦法智忍和苦法智，然後是上二界苦諦所攝的苦類智忍和苦類智，接著是欲界的集法智忍、集法智和上二界的集類智忍、集類智，以下依此類推。雖說是見道十六剎那（或十六心），但實際上真正見道是十五剎那，第十六剎那已經是修道了。前面十五剎那是初果向，第十六剎那是初果。這十六剎那都是極短暫的一瞬間，故稱為剎那，從能觀心而言故稱為十六心。

- 4) 修道位：見道後進修而斷三界的修惑稱為修道，即是從初果到四果向，所觀之法還是四聖諦。見道斷見惑，修道位以斷修惑為主。見道雖有漸頓現觀之分，但修道絕對是漸修漸斷的。
- 5) 究竟位：解脫道的究竟位是阿羅漢。阿羅漢（Arhat）譯為無生，是修道位的極位，又稱為無學位。Arhat 的梵文原意雖只是無生，但一般會依三種意思來解說：即無生、應供和殺賊。無生是原意，另外兩個是依其果德所延伸的解釋。無生是因已斷盡三界見思二惑，故不再來三界受生之意。應供是依其功德而言，阿羅漢是聲聞乘極果聖人，有大福德，故能受人天供養。殺賊喻為殺盡煩惱賊，因為已斷盡三界一切煩惱故。

（6）影響

說一切有部主導著西北印的佛教長達千年之久，是部派佛教中最有影響力的學派。此學派中著名的論師極多，如造《發智論》的迦旃延尼子，《大毘婆沙論》的法救、覺天、世友、妙音等四大論師，另外還有脇尊者和馬鳴等等，都是著名的大論師。大乘佛教中，包括龍樹和世親菩薩，據說也是在說一切有部出家的。²³ 由於其影響力大，所以也常成為其他學派所抨擊的對象。如龍樹菩薩造《中

²³ 龍樹菩薩與世親菩薩於說一切有部出家，見印順導師《印度佛教思想史》，121 和 243。

論》，其所批評的主要目標就是說一切有部。此外，說一切有部擅長於法相的分析，其法相的分析與歸類，大量被唯識學派所吸收改造。也因此唯識學派被稱為法相宗。此外，其根本思想——法有論，而後被其部派下的經量部改造為種子論，最後也被唯識學派所採用。

2、經量部

經量部（Sautrantika）是相對晚出的一個學派，大約是公元二世紀左右。由說一切有部持經譬喻者脫離其本部後，所成立的一個學派。基本上說一切有部的論師一向是比較重阿毘達磨的，大多認為論比經重要。但這並非說論比經更有權威，而是說經必須要透過論來詮釋理解，根據論才能有更精確的修行。所以說一切有部的阿毘達磨論師，賦予論相當高的地位。但在說一切有部裡面，也有被稱為持經譬喻者的論師，不同於阿毘達磨論師的特質，重視經的教說，並內修禪觀，外勤教化，頌讚佛德，廣說譬喻。²⁴ 也就是說這類論師是重經甚於論，並以說喻、說故事為方法，重於普及的教化。持經譬喻者認為一切教說要依經為量，當論與經有衝突時，必須以經為評斷標準。在這種以經為量的根本態度下，進一步反對三世實有，改為採用現在實有的種子熏習說。最後脫離說一切有部，成立了經量部。

²⁴ 印順導師《說一切有部為主的論師與論書之研究》，368。

(1) 種子論

經部的根本學說是反對三世實有，而認為現在實有。其觀點是雖然法體是存在的，但是法體不能存在於過去與未來，只能存在於現在，並且依種子的形態存在於現在。也就是說經量部發明種子學說。例如造業，由煩惱引發身口意造業，但是這些造作的行為過後已經消失，業力是怎麼保存的呢？經部師認為造業的行為當下消失不見，但是業力會由像種子一樣的東西保存下來，並且這個種子也還是一直在變化當中。在未來因緣成熟時，種子會現行，產生果報。所以種子在未成熟現行前，未來也還沒現起，未來的法體也不存在。唯有現在的法體，才能夠以種子的形式而存在。種子論本來是用來解說業力的相續和受報問題，但後來被唯識學採用，進一步發展並廣泛地用於唯識學的認識論。

(2) 心境不實

經部師還有一種對唯識思想有深刻影響的理論，即心境不實說。經量部等認為，不同眾生對外境有不同的認識。外境是客觀存在的事實，是獨立於我們內心而存在的。我們對外境的認識是由於心境不同而不同，比如經上說「一境四心」，同樣的東西在魚、人、天人，還有鬼道眾生的眼裡，完全不一樣。以水為例：天人看到的是琉璃，我們看到的是水，魚看到的則如同空氣，鬼看到的就是膿

血。這表明外在的東西只是在共識之下產生的一個共通的相，就實際而言它沒有一個本質不變的實體。這就是經部心境不實的理論。

(3) 細心持種說

經部師除了建立種子理論外，還進一步成立種子的所依。經部師說，造業而有業種的熏習存在，但這種子又依於什麼而能相續不斷呢？一部分經部師提出細心持種說。即在六識外，別有細心，能持種子，從初生到死亡，展轉相續，從不間斷。²⁵ 這細心持種的理論，可說已經非常接近大乘唯識學的阿賴耶持種理論了。

說一切有部的譬喻師，本著持經師的傳統，堅持「以經為量」的立場，出入於說一切有、分別說系，而終於超越了說一切有。對於種子熏習說、心境不實說、心法相續說，給予非常大的影響，並且促成大乘有宗——瑜伽論者的更高完成。在北傳佛教的發展中，經部留下了永不消失的光輝！²⁶

3、南傳上座部

南傳上座部（Theravāda）大致是由印度大陸分別說系分出的派別，或傳說為赤銅鑠部，現今主要流傳於斯里

²⁵ 世親菩薩《大乘成業論》卷1：「一類經為量者，所許細心彼位猶有。謂異熟果識具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續曾無間斷。彼彼生處由異熟因，品類差別相續流轉，乃至涅槃方畢竟滅。」（T31, 784b）。

²⁶ 印順導師《說一切有部為主的論師與論書之研究》，546。

蘭卡、泰國、緬甸一帶。其最早可回溯至阿育王時，傳說阿育王派遣其兒子摩哂陀（Mahinda）和五位長老到斯里蘭卡傳法。從阿育王派遣傳教師開始，由於地域環境的緣故，這個學派一直流傳至今。可以說南傳上座部是部派佛教現今唯一幸存的學派，也因此常被現代的某些學佛者當成佛陀原始教法的代表。然而事實上，其佛教思想也是經過變化與發展的，甚至在斯里蘭卡、泰國、緬甸也都曾經流傳過大乘佛教與密教。²⁷

目前所知，在覺音論師的《清淨道論》之後，南傳上座部的思想大體上是以其為主軸而發展的。首先南傳佛教也如上座部大部分部派一樣，認為法體是實有的。但又從分別說部繼承法體現在有說，否定過去有與未來有。²⁸其認為一切有為法是剎那生滅的，未生前不可說是存在，生後即滅，滅後即無，所以法體只能存在現前的一剎那。這是南傳佛教法體唯現在有，過去、未來無的根本理論。

在法體現在實有的根本理論下，其將一切法分為兩種：概念法與究竟法。「概念法」的巴利文是 *paññatti*，相當於梵文的 *prajñapti*（假名、假施設），所以概念法也可解釋為「假名」、「施設」。「概念法」是假法，沒有實體，如我、人、車、山林等等，這些都是施設而有的概念

²⁷ 阿耨樓多著，葉均譯《攝阿毘達磨義論》，260。

²⁸ 《論事》第一品，第六、七、八章中，以「現在有」廣評其他三世有和過、未有的思想。

法，這種種概念法也即是所謂的世俗諦。然而構成這些概念法背後的「法」卻是實有的，即是所謂的「究竟法」，又稱為勝義諦。究竟法有四種，即色法、心、心所法和涅槃法。其中前三類是有為法，涅槃則是無為法。例如「人」是概念法，是由五蘊和合而成，只是一個概念，究竟意義上是沒有實體的，所以是假法。但五蘊的一一蘊，色（色法）、受、想、行（三者為心所法）和識（心法）等，則是究竟法，是實有的。這假、實的兩種分類和說一切有部大體相近。

南傳上座部的修行理念就是立足在這兩種法上而建立的。簡單地說，就是依實破假，即認識到究竟法的真實性，從而破除對概念法的執著。譬如說，「我」只是一個概念，從究竟意義上說，並非真實的，所以說「無我」。但眾生總是在五蘊和合的身心上去執著有一個我，即將概念上的我當成是究竟的，經上稱之為「我執」。破除這「我執」的方法，就是藉由教導、認識、分析究竟法，讓眾生了解何者為實、何者為假。當眾生能證知，色、心、心所為究竟真實，而「我」只不過是這三種實法所和合或交織出來的概念而已，就能破除我執得涅槃。因此，南傳上座部對色（28）、心（89）、心所（52）法做精細的分析，其所歸類出來的法數比說一切有部還多。²⁹ 由於概念的產

²⁹ 說一切有部的法數一般以俱舍論的五位七十五法為代表。所以從表面上看，南傳所立的法數比有部還多。

生來自於心對境的認識，因此其對心識的生起過程也有特別的分析，並稱此為「心路」（cittavīthi）。³⁰

二、對戒律不同的認知

上座部	大眾部
態度保守	改革開放
重傳統（重僧團）	重精神（人性為主）
與社會保持距離	較融入社會
優點：保持僧團優良傳統	優點：易適應社會，度化一般信眾
缺點：造成佛法傳播的限制	缺點：易造成僧團品質的下降

在教法之後，進一步探討不同的戒律觀。律典上記載，當初阿難曾經對大迦葉提到過佛陀這樣的態度。阿難說佛陀交代：「小小戒可捨」。但是大迦葉問阿難：「哪一些是小小戒？」即是哪一些是相對於社會習俗而制定的規範，哪一些是根本而重要的呢？阿難對大迦葉表示，他沒有問過佛陀。大迦葉不是佛陀，所以他也不敢隨便去更動這些戒律。因此在第一次結集時，到最後做了一個非常不得已的決定，即是：「佛已制的，我們不改變；佛未制的我們也不要再制。」雖然這是很不得已的做法，但實際上這已經違反佛陀當初制戒的精神了。大迦葉的做法和決定，雖有違佛陀制戒的精神，但大迦葉也有其困難之處。因為他畢竟不是佛，也無法決定哪一些能留，哪一些

³⁰ 以上南傳上座部思想簡述主要參考瑪欣德尊者《阿毘達磨講要》，57~65。

不能留。由於當初已經有這樣的衝突出現，所以會導致後代對戒律不同的態度和解讀。³¹

關於戒律觀的不同，如果以枝末分裂來談，那是非常複雜的，所以筆者僅以根本上座部與大眾部為主，做大要的介紹。首先是上座部：上座部對於戒律，大體上是一種傳統保守的態度。其認為佛所制的、佛所說的，照其字義的表述和規定來實行即可。即是依當初第一次、第二次所結集的內容，佛已制的就依佛制，佛未制的就不另行再制。因為唯有佛陀能制戒，所以他們對戒律的詮釋就比較傳統保守。相反的，大眾部則是相對的改革開放派，其認為佛陀在即將入滅時，曾交代弟子們戒律隨方、隨宜，小小戒視情況可捨。也就是說，戒律只是世界悉檀，是依於人世間的文化、習俗而制定的。當社會文化改變了，戒律也要因時因地制宜隨之改變，有些完全不適宜的甚至可以廢除。經過僧團的討論決定，可以修改或重制戒律，以適應時代需要。

上座部比較重視傳統和僧團本身的規制；大眾部相對重視僧團存在的精神，且比較重視適應社會發展。上座部對傳統僧團制度的保留，還有僧團的戒律持守非常的嚴格。其觀念是維護僧團的傳統。僧團維持其一貫的生活作息，甚至衣、食、住、藥等，都盡可能地保持著古制

³¹ 印順導師《初大乘佛教之起源與開展》，182。

以來的形式，所以會與社會有一定的距離。但是大眾部重於佛法的入世性，同時也重視僧團的作用性，以及律制的精神。所以大眾部各派相對比較能夠融入社會。

因此，從歷史的角度來看，上座部和大眾部各有優缺點。從好的方面來講，上座部由於重視律制、重視僧團，與社會有一定的距離，所以比較容易保持僧團的優良傳統，不易流俗，也不會讓僧團腐化。大眾部重精神、重適應、重教化，因此容易適應社會，讓佛法能普及於社會，為一般信眾所接受。然而相對來講也有各自的缺失。上座部維持僧團，與社會保持距離的態度，不容易融入社會，易造成佛法傳播的限制。如印度佛教的發展後期，甚深教法的研究只能維持在僧團裡面，沒辦法普及於社會，造成佛法傳播的困難。大眾部雖易融入社會，但是由於與社會的太過接觸，常常受到社會的影響，導致僧團易流俗化而品質下降。印度佛教的末期，就是由於太過適應，造成佛教的印度教化，失去佛教的特質，也是佛教滅亡的原因之一。

另外，由於大眾部比較重視佛法的適應性和教育性，以及對一般社會大眾的影響。加之對法和律制的開放精神，對大乘佛教的擴大發展產生不小的影響。同時，大眾部此融入社會、教化眾生的態度，對菩薩戒的形成³²、菩薩道的推廣也造成了一定助力。

³² 嚴格說，佛並沒有制菩薩戒，現今所傳的菩薩戒大多是從大乘經論中摘要而來的。

第四節 新教典的產生

在部派佛教時代，大乘佛教尚未正式興起前，除了原始聖典外，出現新的教典：阿毘達磨與菩薩藏。以下將逐一介紹。

一、阿毘達磨 (*Abhidharma*)

1、「阿毘達磨」的意義

阿毘達磨 (*Abhidharma*)，是部派佛教嚴謹的學術著作，更是最早的論藏。當阿毘達磨出現時，傳統所謂的三藏已經具備齊全。「阿毘達磨」(*abhidharma*)，梵文是由「阿毘」*abhi* 和「達磨」*dharma* 兩個字結合而成的。「阿毘」是「對」、「對向」、「對觀」的意思。「阿毘」做「對向」解釋時，是指比較外在形式的「對於法」，即利用語言文字來解釋法。而做「對觀」解釋時，則是指內心對法的觀照，就是由內心配合禪觀，進一步對法的覺觀和觀照。

「達磨」*dharma* 漢譯為「法」，有多重含義。佛法是法；萬事萬物，即一切的存在，可以稱為「萬法」；構成現象界背後的質素，如五蘊、十二處等，也稱為法；萬事萬物（現象）背後的道理、軌則即緣起法，也稱作法；還有聖人證悟到的境界（涅槃），也稱作法。「阿毘達磨」這裡所謂的法，是指佛所覺悟和教說的真理，即涅槃。涅槃如前所說就是貪瞋癡永息，是我們學佛的目標。

「阿毘達磨」就是對向於法、對觀於法的意思。根據論書本身的解釋，「阿毘達磨」有兩種：一種是勝義阿毘達磨，勝義阿毘達磨唯是涅槃，就是親證法，證悟了法性真理。另一種是世俗阿毘達磨：就是在還沒證道之前的階段，藉由語言文字對法的學習吸收，然後在日常生活中去觀察運用，再配合禪定對法觀照，即對法的聞、思、修，稱作世俗阿毘達磨。總括來說，阿毘達磨就是對法的詮釋和解說，就是對向涅槃，教導我們經由聞思修到達涅槃。具體而言，阿毘達磨就是在解釋原始教典中的四聖諦，因為四聖諦能引導我們走向解脫。

2、阿毘達磨論

由於佛陀當初是到處遊化講經說法，每次說法所對的聽眾根機都不同，遊化到哪裡，就依當地聽眾的不同根機，施以不同的教法，並沒有次第系統地教說。後來教典結集的時候，也只是將佛陀的教法進行歸類而已，就是將相同的教法簡單地歸成一類，並沒有依教法的深淺做次第的安排。於是部派佛教中懂教理的佛弟子，為了後代人的學習方便，就先將經教做次第的組織安排後再做解釋。

首先要做綱要目錄，稱為「論母」(matṛka)，即是先有次第地挑出主題，例如要解釋「八正道」，就先細分八正道每一道並一一列舉出來。³³ 整理綱目之後，再解釋

³³ 印順導師《說一切有部為主的論師與論書之研究》，29。

每一個綱目，並且旁徵博引，將經典中沒有顯現的深意解釋得更清楚明白。這些深廣又複雜的解釋，便是將佛法理論系統化。所以阿毘達磨論講：「修多羅次第所顯」，意指如果只看「經」，是很難弄懂修行次第的。只有在論師們將「經」有次第地編輯解釋之後，才能將經教的道理和修行次第明白地顯現出來。這些將佛的教法系統化、理論化的註解書，就稱為「阿毘達磨論」。這是部派時的新教典，和原始結集的經與律合稱為經、律、論三藏。

3、「阿毘達磨論」在說一切有部中的發展

上座部中，許多學派都有其各自的阿毘達磨。有些是共通的，有些則是各部自有的。古傳的阿毘達磨大多已流失，現今所留存下來較完整的有南傳赤銅鑊部和漢譯說一切有部的傳本。有關部派時期阿毘達磨的發展，今以漢譯說一切有部的傳譯作一解說。

阿毘達磨論在說一切有部中，得到充份的發展。其中有八部重要的論，被譯為漢文而流傳至今，稱為「六足一身一義」。印順導師將有部阿毘達磨論的發展，分為四大期：³⁴

第一本源期：最主要的阿毘達磨論是《舍利弗毘曇》（「毘曇」是阿毘達磨的舊譯）。這部論的結構分成兩大部分：三科和道品，即依三科和道品來解說佛的教法。三

³⁴ 印順導師《說一切有部為主的論師與論書之研究》，116~120。

科是蘊、處、界三科，道品是告訴我們如何修道。這是目前所知道最早的阿毘達磨論。

第二獨立期：獨立期就是各學派有各自獨立的論書。這一期有部主要的論書有七部，簡稱為「六足一身」。六足就是六部阿毘達磨論，這六部阿毘達磨論又分為兩期：

早期的有（1）法蘊足論：說一切有部最早的阿毘達磨論，分為道品和蘊、處、界來說明教法，與《舍利弗毘曇》的結構一樣；（2）集異門足論：是對《長阿含經》中『集異門經』的解說；（3）施設足論：有部份漢、藏譯。

後期的有（4）品類足論：體現阿毘達磨論的成熟階段，為有部四大論師之一的世友論師所造；（5）界身足論：六論中最後做出的；（6）識身足論：以六識為中心而分別諸法。一身，就是著名的《阿毘達磨發智論》，為迦旃延尼子所造，是說一切有部的根本論書。全論分為八蘊四十四納息，幾乎網羅了當時阿毘達磨的一切論題。

第三解說期：解說期就是將《發智論》作廣泛的解說。主要的論書就是《阿毘達磨大毘婆沙論》，就是「六足一身一義」的「一義」。《阿毘達磨大毘婆沙論》，漢譯為兩百卷，為《發智論》的註釋書。內容從解脫道的各種議題擴大到佛與菩薩的種種問題，並將各家的解說綜合評定，約在公元一百五十年左右集成。

第四組織期：因《阿毘達磨大毘婆沙論》有二百卷，實在太大部了，許多人窮盡一生也未必能讀盡。所以就有論師分別對其進行縮減，將精要的部份摘取出來，然後再將它作更嚴謹的組織、精深的思考以及異義的抉擇，於是就產生很多論書，如妙音論師所集的《阿毘達磨甘露味論》、法勝的《阿毘達磨心論》。而後又有為《阿毘達磨心論》做釋的《雜心論》，乃至古世親的《無依虛空論》。阿毘達磨論就在這種擴大和精簡的交替中，不斷發展、演變，直到最後，出來一部代表這一時期論書最高成就的論——《阿毘達磨俱舍論》。

4、南傳的「阿毘達磨論」

現今南傳的傳承，可說為赤銅鑠部的傳承。由於千百年來一直在發展，所以部數眾多，今擇其重要者簡述之。南傳上座部論書的發展也可大約分為四期：

第一先驅期：這是阿毘達磨論的一些先驅經典，也可說是從經過度到論的著作。這類典籍有兩部：（1）《義釋》（Niddesa）：有大小兩種，收藏於小部中，為小部十五篇的第十一篇。《義釋》事實上也可說是一種論，主要是解釋《經集》（Sutta-nipāta）（同樣收集在小部中），其性質是介於經與阿毘達磨論之間。（2）《無礙解道》（Paṭisambhidā-magga）：同樣收集於小部中，主要是整理修行的項目，並做說明，形式和內容都偏向論的性質。

第二根本七論期：這是真正意義的阿毘達磨論，也是南傳最早的論。古傳有七部，次第如下：(1)《法集論》(Dhammasaṅgaṇi)，(2)《分別論》(Vibhaṅga)，(3)《界論》(Dhātukathā)，(4)《人施設論》(Puggalapaññatti)，(5)《論事》(Kathāvatthu)，(6)雙論(Yamaka)，(7)《發取論》(Paṭṭhāna)。此七部論大約是在第二結集後到公元前兩百年間完成，但其完成先後次第不明。

第三註釋期：在根本七論之後，有許多對七論的註釋書。在種種註釋書中，以公元五世紀覺音論師著的《清淨道論》，有著決定性的地位，也可說是集大成者。《清淨道論》對於南傳阿毘達磨的重要，猶如《俱舍論》在北傳阿毘達磨的地位。現今緬甸的阿毘達磨思想都還是依循著《清淨道論》而教導。

第四綱要書期：就是將一些大部註釋書作綱要整理與重點摘要，這與說一切有部的第四期相似。而這種種綱要書中，最重要的當屬十一～十二世紀左右，阿耨樓多(Anuruddha)著的《攝阿毘達磨義論》(Abhidhammatthasaṅgaha)。本書可說是在《清淨道論》之後，最重要的阿毘達磨論著。當然在綱要書後，還有許多的複註書，即對論註的再註解，這些複註書甚至延續發展到十七世。³⁵

³⁵ 以上參考水野弘元《巴利論書研究》，201~219。

二、菩薩藏

1、本生故事 (Jātaka)

本生故事 (Jātaka)，是佛和弟子過去生中的故事，是菩薩道的主要來源。如前所述，在《阿含經》（特別是雜阿含）中，常提到佛和阿羅漢修的都是四諦、十二因緣、八正道，而證入涅槃。但是《阿含經》裡面還提到，佛的功德、智慧和能力，都不是一般阿羅漢所能比，是超越一般阿羅漢的。對於這一點，從佛的這一生中並不容易找到答案。因此佛陀過去生中的行願就自然而然地被掘發出來，其資料的來源就是本生故事一類的教典。本生故事是一個比較統括性的概念，事實上十二分教中的「本事」、「本生」、「譬喻」、「因緣」等都是有關佛和弟子們過去生中的事，都可說是本生故事。「本事」(Itivṛttaka)是指過去的諸佛之事，或者佛陀和諸弟子的過去生中事。「本生」(Jātaka)常是以現前事為因緣，而說到過去生中事，再結歸於現在的人物。「譬喻」(avadāna)是指佛和弟子們過去生中的偉大事蹟。「因緣」(nidāna)本是說明佛陀的制戒因緣，或者說法因緣，但逐漸發展成為佛的傳記。事實上「本事」、「本生」、「譬喻」中的許多故事，在第二結集時，都已被編入四阿含中。但第二次結集後，世尊的本生故事流傳越來越多，才被另外編集。

本生故事在談過去的這些事蹟時，都在強調一個概

念，佛不是這輩子忽然成佛的。佛在過去生中已經修了許多劫的菩薩道，包括忍辱、佈施、禪定等種種功德，已經累積了無數的資糧。然後帶著無與倫比的廣大福德，在這一一生中，依於這些資糧，進而斷煩惱成佛。這些本生故事要表達的一個重點，即是菩薩道的修行。菩薩道的這些修行法門，或者說種種功德和行持，就稱為波羅蜜，所以波羅蜜就稱作菩薩道，也叫做成佛之道。

「譬喻」梵文 *avadāna* 是偉大的成就、光榮的事蹟等等。其內容大都是有關佛陀在過去生中的菩薩大願，以及許多自利利他的事跡等。*Avadāna* 一般譯為「譬喻」，有時候也譯為「正喻」，是拿來做證據的意思，即在通俗教化中拿來作為佐證用的。弘法師（做一般的弘化）在傳播佛法時，必須用一些通俗的故事來教化一般人，於是「譬喻」裡面的許多故事——佛陀和佛弟子過去生中的偉大事跡，就成為教化的題材，並作為事理的證明。例如，當要教化眾生多佈施行善時，除說明佈施的因果觀念外，也會用釋迦佛的故事作為事證。例如說釋迦佛這一生能成佛，能有大福德，是因為過去生中供養無數佛等等。這種對一般群眾的教化，即所謂的通俗弘法所用，與阿毘達磨有著極大的不同。

赤銅鑠部小部『譬喻』集中有「佛譬喻」，提到十方佛國土，並極盡地讚美諸佛國土的莊嚴與殊勝。與阿彌陀經所描述與讚嘆的西方淨土極為相似。「佛譬喻」是早期

的本生故事，可以說是佛教中最早提及十方佛國土的經典。除了提及並讚美十方佛國土外，在說一切有部的傳頌中，也提到釋迦佛過去生中發願供養諸佛。他方佛國土與供養諸佛，加上種種波羅蜜，漸漸地在修行上扮演很重要的角色。這種觀念對菩薩道的發展，和大乘的興起，都有著一定的影響。

有關本生故事中的種種事蹟，從印度文化的背景來看，其實很多故事都是印度傳統已經有的傳說，只是將之進一步佛法化，成為菩薩的行持。也就是說，這些本生故事其實是融合印度古來已有的許多傳說，將其與佛陀過去生中的種種修行結合在一起，然後開展出一個重要的理念：佛陀的本生——菩薩道的精神。³⁶

2、部派對於本生故事等的態度

理性（說一切有部）	信仰（法藏部等）
僅止於傳說	真實的故事
不能視同於正統三藏	與三藏有同等的地位
放置於律藏中	發展為菩薩藏
拒絕大乘教說	成為大乘經典發展的先導

佛陀的種種本生故事，在第一到第二結集間，已從各地慢慢流傳出來。在第二結集後有更多的故事流出，成為菩薩道的題材來源。然而在各部派中，對種種本生故事的

³⁶ 印順導師《初期大乘之起源與開展》，125。

真實性也有不同的態度。大致可區分為理性與信仰性兩類。在理性的方面，說一切有部等，以相對理性的態度來看待這些本生故事和菩薩行。其認為這些故事僅止於傳說。既然是傳說，就只能取其精神來宣揚，不能把它當成是真實發生的事件。例如某一本生故事說，過去生中某甲在某地方。這些地方或人物，如果不記得或者失傳了，可找一個地名或找一個人名安立上去即可。

既然是傳說，不是真實發生的事件，那麼這些傳說就不能等同於正典——三藏。也就是說這些本生故事並沒有取得與正統的三藏同等的地位，所以說一切有部就沒有在三藏外另成立所謂的菩薩藏等的作法。說一切有部把許多這一類的傳說故事放在律典中，作為佛陀制戒、說法的因緣。例如在佛陀時代發生一些不恰當的事件，為此佛陀就制定一些規範。但佛陀在制戒之前，都會說明事情的前因後果，甚至會涉及過去生中的某些事，以說明導致現在事件發生的因緣。總之，種種本生故事，不能完全當成真實事件，地位不能等同於三藏，所以被編輯於律典中，作為佛陀制戒的一些因緣。基於這種態度，說一切有部等這些上座部派，同時也拒絕大乘佛教的教說。在往後上千年的發展當中，說一切有部一直是大乘佛教的抵抗和排拒者。但從另一方面來看，說一切有部的精闢學術和理論也對大乘佛教思想產生了一定的影響，甚至許多大乘佛教的論師最早都出於說一切有部。

另外一些部派則相反地以信仰的態度來看待這些本生故事。例如法藏部等，他們認為這些本生經中，佛與佛弟子過去的這些故事，都是真實發生的，而不僅止於傳說而已。因此他們將這些故事與三藏同等視之，也就是與傳統三藏有同等的地位。在這樣的立場下，他們另立菩薩藏，把第二結集以後大量出現的本生故事類集於菩薩藏中，而成為四藏。也就是經、律、論以外，還有一個菩薩藏。菩薩藏就成為大乘經典發展的先驅、先導。換言之，大乘經典以及許多大乘思想，便是在這樣的背景下得到啟蒙和發展。另外，如分別說系赤銅鑠部，則在四部尼柯耶（Nikaya/ 四阿含）以外，把大量的這一類故事收集在小部中，而編輯成四部以外的第五部。

第五節 菩薩道

原始聖典基本上以解脫道為主。在部派佛教時期，由於百家興起、思想蓬勃發展，在佛陀觀的演變下，成佛的菩薩道也隨之應運而生。菩薩大行——波羅蜜，題材雖大多取自佛陀本生一類的故事，但也沒有脫離《阿含經》中傳統的解脫道品。因此在大乘佛教未成熟興起前，部派佛教所發展的初期菩薩道，可說是《阿含經》以來的傳統道品和本生經中波羅蜜的一種結合。以下介紹兩種部派佛教的菩薩道，即說一切有部與赤銅鑠部。

一、說一切有部的菩薩道

說一切有部的菩薩修行次第雖不像大乘佛教那樣有很細的區分，但基本上可分為四大階段：即三無數劫修波羅蜜，百劫修相好，一生補處，金剛座上頓斷一切煩惱而成佛。

(一) 三無數劫修波羅蜜

1、發菩提心成菩薩

要成佛首先要發大菩提心，修菩薩道，成為菩薩。「正覺」是指佛無上正等正覺，不是阿羅漢也不是辟支佛的那種「覺」。因此勤勇發奮追求無上正等正覺，或追求無上正等正覺的有情，就是菩薩。阿毘達磨論認為只有極少數的一類根利特殊的有情，才能發起大勇心，追求無上正等正覺，而不是每一個有情都可以這樣。一般有情只要能發心求得解脫就可以了。如果要成佛，就必得發起大心，尋求無上正等正覺，這就是所謂的發大菩提心。

2、三無數劫修波羅蜜

三無數劫就是三大阿僧祇劫，這期間菩薩要修滿六波羅蜜。對於波羅蜜的數量，阿毘達磨的解釋各不相同，大體上有四、六、十等。說一切有部提出四波羅蜜，大眾部說六波羅蜜，南傳上座部則是十波羅蜜。「波羅蜜」是本生經中菩薩的修持，之所以會有不同數量的「波羅蜜」，只是各部派從本生經中歸納的方法不同而已。「波羅蜜」

梵文是圓滿的意思，凡事能做到最好就是圓滿。菩薩道所攝的種種行持都可稱為「波羅蜜」。不過阿毘達磨所說的「波羅蜜」和大乘經所講的「波羅蜜」還是有所不同的。阿毘達磨所認為的「佈施波羅蜜」，就不像大乘般若經所講的是「三輪體空」，而是方法態度上的圓滿。總之，行菩薩道就要先發菩提心，同時為了成就真實的「波羅蜜」，行持時我們還要注意保持正確的心態，採取最適當的方法，才能真正地利益眾生。當然各種波羅蜜要真正圓滿唯有成佛。

3、供養諸佛

三無數劫中除了修種種波羅蜜，還要親近供養諸佛，每一無數劫要供養七萬六千佛。釋迦菩薩初大阿僧祇劫逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼佛最後名寶髻佛。第二大阿僧祇劫逢事七萬六千佛，最初即寶髻佛最後名燃燈佛。第三大阿僧祇劫逢事七萬七千佛，最初即燃燈佛最後名勝觀佛。在修相好的九十一劫中逢事六佛，最初即勝觀佛最後名迦葉波佛。雖然現在釋迦佛已經滅度，彌勒佛還未到來，但我們還是可以藉由佛像來表達我們對諸佛的敬念與供養。

4、不入深定不斷煩惱

菩薩在成佛前，不入深定，不斷煩惱，但以聞思慧伏住煩惱。因為如果沒有集滿三大阿僧祇劫的福德智慧資糧，

沒有修集相好，一旦斷了煩惱，七來生死必定成阿羅漢，就沒有成佛的機會了。所以菩薩在上金剛座前，未斷任何煩惱。不入深定也是因為如此。這裡的深定是指勝義定，即阿毘達磨的真如作意。勝義定就是定慧相應，止觀等持，又或稱為定中起慧觀。一旦定中起慧觀，就有可能斷煩惱了。所以這裏說不入深定，不是說不修禪定，而是不要定中起真如作意的意思。雖然不斷煩惱，但菩薩必須具備聞思慧正見，以正見降伏煩惱，這樣偶爾可能會犯錯，也不會造就太重大的惡業。

(二) 百劫修相好

菩薩在修滿三大阿僧祇劫後，還要再花百劫的時間修三十二相八十種好。雖然說世間的轉輪聖王也有此相好，但是佛陀比轉輪聖王的更殊勝。根據阿毘達磨所說，行者三大阿僧祇劫六波羅蜜修圓滿後，進修相好時，才能稱為菩薩。依照這樣的觀點，一般人就不能隨便自稱為菩薩，否則就是「增上慢」。

(三) 上生兜率天

菩薩經百劫修成相好後，便上生觀史多天（兜率天），在觀史多天為大眾說法。經五十七俱胝劫又六萬年，待因緣時機成熟後，便從兜率天下生人間入胎，出生在帝王之家成為太子。而後出家修行，在六年中嘗試各種修持方法，最後於菩提樹下金剛座上成無上正等正覺（即為下一個階段）。

(四) 金剛座上頓斷一切煩惱

依據阿毘達磨的論說，釋迦牟尼佛在上金剛座之前未斷任何煩惱，而是在金剛座上以三十四心斷見思二惑成就無上菩提。其過程大致如下：釋迦菩薩先前已俱非想非非想定的能力，並依此定降伏前八地修所斷惑（欲界到無所有處地等八地共七十二品）。再於金剛座上時入第四禪，依第四禪觀四諦十六行相，經四加行後入見道十六心斷一切見惑。見惑斷的同時，前面被定力所伏的八地思惑因已無根本所依，故也同時頓斷。再下一剎那起九無間道、九解脫道，進斷非想非非想最微細的九品修惑，至此一切見思二惑全斷盡。無間道正斷思惑，解脫道令所斷惑永不再起。如此見道十六心加上修道十八心，即成三十四心，菩薩依此三十四心於金剛座上斷一切煩惱。再加上三大無數劫所累集的福智資糧，百劫所修的相好，最終成就了無上正等正覺。

綜觀說一切有部的菩薩觀，重視的是人間菩薩的形象，是以人為本，以成佛前的世尊為典範的。阿毘達磨的菩薩觀更重在於一個未斷煩惱的凡夫修行人，如何在各種困難中堅持著菩薩道的信念，不畏艱難地勇往直前。未成佛的釋迦太子，以一個凡夫之身，為尋求真理，離開富貴之家，拋棄一切，終成正覺。這或許更貼近於我們日常的所修所行，堪可為後代學習的楷模。

二、南傳菩薩道——赤銅鑠部

南傳菩薩道的過程大致如下：想成佛的有情稱為三藐三菩薩，簡稱為菩薩。三藐三菩薩，巴利文 *sammāsambodhisatta*，是由 *sammā*（無上）*sam*（正等）*bodhi*（正覺）加 *satta*（有情、勇心）所組合而成，可譯釋為「發心向於無上正等正覺」或「向於無上正等正覺的有情」。「菩薩」二字的字義解釋與北傳大致相同。其菩薩道大致可分為發願、授記、四種成就、成佛等四個階段。

（一）發願

菩薩想成佛必須先發願，發救濟眾生並成佛之願。剛開始只能於心中默默發願，並不可說出。菩薩要不斷地在內心發願，要值遇無數佛，並在無數佛前內心發願。在不斷發願的同時，要修種種波羅蜜（南傳歸類為十種），以修集無量功德。

（二）授記

在經過長時間的不斷發願，並修集種種波羅蜜功德後，當發願菩薩俱足八個條件時，即可蒙佛授記。授記八條件：1、必須是人；2、是男性；3、所修波羅蜜功德足以使其當世可證得阿羅漢果；4、能遇見佛陀；5、是一位佛教比丘，或相信因果業報的沙門；6、成就四禪八定與五神通等功德；7、有為完成諸波羅蜜而不惜生命的精進力；8、超強的成佛願力。

此外，在承佛授記後，依於不同根性，可分為三種不同菩薩：

- 1、慧者菩薩（*pabba-dhika*），又稱為敏知者菩薩，是慧根最利的菩薩。在一切的波羅蜜修行中，都是以智慧為主導。由於根性利，所以只需修四阿僧祇與十萬大劫即可成佛。
- 2、信者菩薩（*saddhadhika*），又稱為廣演知者菩薩，他們的信心比智慧強，所以稱為信者菩薩。由於是以信為主導來修集諸波羅蜜，並非利根菩薩，所以要修八阿僧祇與十萬大劫才可成佛。
- 3、精進者菩薩（*viriyadhika*），又稱為所引導者菩薩。他們修行主要是依靠自身的精進力，不但智慧不是主導，對其他波羅蜜也沒有太大的信念。因此，這一類菩薩要修十六阿僧祇與十萬大劫才可成佛。以上時間是從被授記為菩薩之後算起。

（三）四種成就

再者，菩薩在授記後，必須實踐四種成就才能成佛，即：1、一切資糧成就：圓滿地修集一切波羅蜜。2、無間斷成就：未成佛前要無間斷地實踐波羅蜜行。3、無時懈怠成就：在未成佛前不但不可間斷，更不可以有任何懈怠地修集各種波羅蜜。4、恭敬成就：認真與透徹地培育波羅蜜。總之，菩薩在得佛授記後，就要朝這四個方向努力用功，成就各種波羅蜜。

(四) 成佛

三種菩薩在依其各自時間修持圓滿各種波羅蜜後，在最後一生即能無師自通地徹知四聖諦（當然是過去生中的修行），得一切智以及無量的佛功德，究竟成佛。³⁷

三、部派佛教總結

大概是開始於公元前 300 年左右，一直到公元元年大乘佛教興起前。在這兩三百年間，各教派林立、各種思想蓬勃發展，是部派佛教教派發展最興盛的時期。這段時間因為大乘思想未真正興起，佛教以部派思想為主流，故大體稱為部派佛教時期。然而有些教派一直存在到大約公元 1000 年左右，分別說系赤銅鑠部甚至流傳至今。阿育王的護法，雖然將佛教國家化，甚至往國際化發展，讓佛教成為當時最有影響力的宗教。但同時也造成佛教思想的多元化，讓部派更加地分化。多元化思想促使了佛陀觀的演進、舍利塔崇拜的興起、戒律觀的分歧，甚至菩薩道的形成。在多元化思想的影響下，也出現新的教典。其中阿毘達磨論和本生故事等菩薩藏的出現，是最根本而重要的。這種發展無疑的都是造成大乘佛教興起的契機。

³⁷ 南傳菩薩道摘要自明昆長老《南傳菩薩道》（上）敬法比丘譯，5~25。

第三章 初期大乘佛教¹

第一節 大乘佛教概述

大乘佛教思想，從原始佛教時代的潛流，到部派佛教時期的發展，最後到大概公元前一世紀左右，初期的大乘佛教思想終於出現。從此開始，一直到公元五世紀末左右，通稱為大乘佛教時期。² 這一時期，事實上部派佛教的許多教派還是一直在蓬勃的發展中，只是相對於部派佛教時期而通稱為大乘佛教時期。

一、大乘佛教特色

大乘佛教的「大乘」一詞是由梵文 *Mahāyāna* 義譯而來，*mahā* 是「大」，*yāna* 是「乘」。在佛教裡常常將其教說、教理思想稱為乘。「乘」就是車，可以裝載的意思，可以載眾生到生死解脫的對岸。所謂「大乘」是指不但可以裝載自己，更可以裝載許多人到達解脫涅槃的彼岸。修學大乘佛教，相對於所謂的「小乘」，可以度更多的人。「小乘」之所以稱為小乘，是說只能度自己乃至周遭的少數人而已。

在公元前一世紀左右，有些行者從部派佛教思想跳脫出來，以大乘自居而區別於其他傳統的教派——部派

¹ 「印度佛教思想史」視頻，第七講

² 印順導師《印度佛教思想史》，81、153。

佛教的教派。相對於傳統的教派，這些有新興思想的就自稱為大乘，而稱呼其他傳統教派為小乘。從宗教的形態與發展來看，可以說大乘佛教的出現，是公元前一世紀左右，一種佛教思想的改革運動。一部分人對於傳統派思想提出一些改革的新思想，改革者自稱為大乘或佛乘，以成佛為目標，主張發菩提心，修習菩薩道以取代解脫道。其學說目標是以佛菩提為主，即修行的最終目的已不再只是解脫成阿羅漢，而是要成佛。修行的方法就是勸大家要自利利他、行菩薩道，即修集各種波羅蜜功德。雖然部派佛教中早已有菩薩道的理論，但學說還是以解脫道為主。這是大乘思想和部派學說的主要區別。至於大乘佛教中不同的思想，以下將討論。

二、初期大乘與後期大乘

大乘佛教，依其思想特色又可以分為「初期大乘」與「後期大乘」。而初期大乘與後期大乘，可從兩方面來分判：第一是從根本教理上來區分，第二是從時間上來區分。

	初期大乘	後期大乘
教理	以一切法空為究竟	以一切法空為方便
時間	從公元前 50 年～公元 200 年	從公元三～五世紀末
經論依據	經典以「空」為中心	經以如來藏為中心 論以唯識思想為主

1、教理上的區分

初期大乘以一切法空為究竟。所以大乘佛教中，如果是強調一切法空，以法空為佛教的根本究竟學說，就是初期大乘。大乘佛教發展到後期階段，其思想重點已漸漸從空的思想轉移到佛性實有論，而以空性論為不了義說，以一切法空為方便之教。因此我們可以從經教對法性空的理解，來區分初期或後期大乘。大乘佛教的特色，是以成佛為目標，修菩薩道。因此大乘佛教首重菩提心。此外，菩薩道有別於解脫道的，是不單自己要離苦得樂，更要幫助一切眾生也能離苦得樂，因而稱為大悲心。除了強調菩提心和大悲心外，一切法空學說也是初期大乘的特色。法空思想雖可說濫觴於部派佛教，如前述的一說部，但這樣的理論和思想並沒有成為部派佛教的主流。法體實有論，無論三世有還是現在有，才是部派佛教的主流學說。因此，空性思想可說是初期大乘的特色，不但可依此來與部派學說作區分，更可依此來分判初期和後期的大乘。

2、從時間上來區分

初期大乘大約是從公元前 50 年左右一直到公元 200 年，這 250 年間的發展，可說是初期大乘佛教時期。初期大乘佛教，有強調信仰的經典，也有著重菩薩大行的經典。³ 但若談及諸法實相、勝義諦，以及菩薩甚深智，還是

³ 這一些是共一切大乘的特色，所以無法做為初期大乘的特色。

以空為中心，圍繞著空的思想來探討，所以說「空」是初期大乘佛教的特質。

三、初期大乘經典

	甚深智與廣大行	重信仰
依據經典	般若經 Prajñāpāramitāsūtras 華嚴經 Avataṃsaka (部份) 法華經 saddharmapuṇḍarīkam (部份)	阿彌陀經 其他淨土經典
特色	強調自力、重視深智與廣行	強調他力、信願 重視宗教行為和儀式
方法	六度萬行	求生他方佛土

初期大乘經典種類繁多，但以經典本身的特點，可區分為兩大類，即深智廣行與啟發信仰。⁴ 以下就依此兩大類，介紹幾部比較重要的經典及其思想。

1、第一大類，重視甚深智慧和菩薩廣大行的，有以下幾部經典：

- (1) 《般若經》這類經典，重的是菩薩的甚深智慧，即般若波羅蜜，同時也強調以無所得而廣度一切眾生。
- (2) 《華嚴經》、《法華經》這類經典，比較著重在菩薩的廣大行，難行能行，難忍能忍。
- (3) 還有與文殊菩薩有關的經典。雖強調菩薩的甚深智

⁴ 參考印順導師於《印度佛教思想史》的區分，頁 2。

慧，與般若經相似，但卻重於呵斥聲聞，與般若經容攝聲聞風格迥異。

- 2、第二大類，比較重在宗教性、情操培養、信仰啟發的經典，比如《阿彌陀經》及其他的淨土經典。這一類經典，特色是強調他力的救度，強調信仰，重視宗教行為和儀式。例如求生他方佛土，見他方佛，或求佛菩薩的護佑與加持等。

這兩類經典，在初期大乘佛教中，都扮演著相對重要的角色。以下將逐一介紹其經典形成與思想特色。

第二節 般若思想

一、般若波羅蜜

「般若經」是有關「般若波羅蜜」的經典，顧名思義是以「般若波羅蜜」為學說重點而開展各種論述。大概地說，以闡述般若波羅蜜為主的經典，都可以稱為「般若經典」。般若波羅蜜，梵文為 *prajñāpāramitā*，是 *prajñā* 「般若」和 *pāramitā* 「波羅蜜」，二字的複合詞。「般若」 *prajñā*：*pra* 是接頭詞，有「直接」、「直接面對」的意思；*jñā* 是知道、認知。就其字義上來看，可以翻成「直觀」或「智慧」。但就經典上所要表述的意義來講，指的則是直觀實相的智慧，也可說是勝義諦。直觀的智慧就是直接認知到諸法實相，這是一種超越的境界，一種斷煩惱證悟的境界。為區別於一般的智慧，所以將這種超勝的智慧直譯為「般若」。

「波羅蜜」pāramitā，有兩個意義：一是「到彼岸」，二是「圓滿」。從第一個「到彼岸」來解釋，「般若波羅蜜」（Prajñāpāramitā）就是到彼岸之智。此岸是生死輪迴，彼岸就是解脫涅槃，其意思是般若能度眾生到彼岸。我們要斷煩惱、得究竟解脫，就必須修般若，只有般若才能幫助我們離開生死，到達涅槃的彼岸。從第二個意思「圓滿」來看，圓滿就是圓成佛智，即圓滿的智慧。即是說般若能夠圓滿佛智，幫助我們成佛，所以叫做圓滿的智慧。「到彼岸」是三乘所共的智慧，即聲聞、緣覺和菩薩所共的智慧。但是用「圓滿」的智慧之意時，就不共於聲聞緣覺，唯有菩薩與佛才有。一般而言，般若經典在表詮般若波羅蜜時，以圓滿究竟的智慧為主，因為大乘佛教是以佛菩提為究竟之道、究竟的目標。

二、般若經的發展

只要是以般若波羅蜜為主軸的經典，我們都可以將其歸類為般若系經典，所以般若系經典實際上是由許多大大小小的經典合集而成。同時種類繁多的各種般若經典也並不是一時完成的。從最早的公元前 100 年，一直發展到公元一千多年左右，在這一千多年的漫長時間中，不同時期都有不同的般若經典出現。般若經典的漫長發展，大概可區分為四個階段。⁵

⁵ 般若經的四期發展參考自 E. Conze, *Selected Saying from the Perfection*

- 初期 (100BCE~100CE)
 - 梵文
 - * The Aṣṭasāhasrikā (八千頌般若)
 - * The Ratnagūṣasāncayagāthā
 - 漢譯
 - * 《道行般若》十卷，後漢支婁迦識譯
 - * 《小品般若》(即八千頌般若)十卷，後秦鳩摩羅什譯
 - * 《大般若經》(第四、五分)唐玄奘大師譯
- 擴展期 (100~200CE)
 - 梵文
 - * The Śatasāhasrikā (十萬頌)
 - * The Pañcaviṃśtisāhasrikā (兩萬五千頌)
 - * The Aṣṭādaśasāhasrikā (一萬八千頌)
 - 漢譯
 - * 《光讚般若》十卷，西晉竺法護譯
 - * 《放光般若》二十卷，西晉無羅叉譯
 - * 《摩訶般若波羅蜜經》二十七卷後秦鳩摩羅什譯(即兩萬五千頌般若)
 - * 《大般若經》(第二、三分)唐玄奘大師譯
- 簡短經論期 (200~500CE)
 - 金剛經 (The Vajracchedikā)
 - 心經 (The Prajñāpāramitāhṛdayasūtra)
 - 現觀莊嚴經論 (The Abhisamayālaṃkāra)

of Wisdom (London: Buddhist Society, 1968), 11. 漢譯經典的比對則參考自三枝充 "般若經の成立" 《般若思想》講座・大乘佛教(第二冊), 60~61。

- 密教影響期（600~1200CE）
 - 梵文
 - * The Adhyardhaśatika Prajñāpāramitā（一百五十頌）
 - * 其他
 - 漢譯
 - * 與「般若理趣」有關的般若經典。

1、最初期的發展階段

從公元前 100 年一直到公元 100 年左右，這階段出現的般若經典，稱之為初期般若。這一類經典大概有八千頌的般若經，⁶ 漢譯的有道行般若、小品般若，以及玄奘大師翻譯的大般若經的第四分、第五分等。玄奘大師將所能收集到的般若經全部類集起來，並翻譯成漢譯經典，共有十六分六百卷，稱作《大般若經》。《大般若經》可以說涵蓋長期發展的大小般若經典，而初期般若經典則大概是玄奘大師所譯《大般若經》的第四、五分。八千頌般若現有梵文本存在。

2、擴展期

大約是從公元 100 年到公元 200 年左右的一百多年間。第一期的經典由於是初期，所以一般而言，經文並不很長，大約是漢譯十卷左右。而這一期稱「擴展期」，是因為這一期的經典是依於初期經典增加補充，所以變成相對更長的經典。這類經典長度不定，有所謂十萬頌的般

⁶ 印度傳來的經典長度，常依梵文結構，以頌為單位來計算。所以當說八千頌左右，是指經典的長度，而不是指偈頌。

若經，有二萬五千頌的般若經，有一萬八千頌的般若，這些都是梵文經典。在漢譯方面，屬於擴展期的經典，主要有《光讚般若》十卷、《放光般若》二十卷、《小品般若》二十七卷、《大般若經》的第二、三分等等。

3、簡短經論期

由於第二期的經典太龐大，所以到了第三期，大概是從公元 200 年到 500 年之間，慢慢就有一些縮短的、簡略的概要經典出現。比如著名的《金剛經》，還有我們很多人都會背誦的《心經》，現存於西藏的《現觀莊嚴經論》等，這些都是屬於比較濃縮、簡短的概要性經典。簡短是第三期的特色，所以叫做簡短經論期。

4、密教影響期

從公元 600 年一直到公元 1200 年左右，這時候的般若經因為受到密教的影響，所以叫做密教影響期。這一類般若經，目前有些梵文本留下。至於漢譯，則是一些有關名為「般若理趣」的經典。由於這類經典已不屬於初期大乘，不是本章討論的重點，所以只是大略介紹。

三、教理重點⁷

有關般若教典的思想，此處把它區分為四大重點來說明：大乘三心，空的思想，六波羅蜜，方便善巧。我們通過這四大主題來探討般若經的思想。

⁷ 總結自印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》有關般若教義的部分，704~752。

(一) 大乘三心

菩提心 (Bodhicitta)	大悲心 (Mahākaruṇā)	無所得心 (Prajñāpāramitā)
發成佛之心	願度一切眾生之心	般若波羅蜜
最終目標	動機	方便善巧

大乘三心是菩提心、大悲心、無所得心。這三心可以說是般若經的思想核心，也是大乘佛教所要強調的重點，印順導師又常稱之為「學佛三要」。因為學佛，學的就是大乘佛教，而大乘佛教無外乎就是三心。三心作為大乘的心要，所以是學佛三要。般若經典常說：「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」，這一句話直接道出成佛的要領。

「一切智智相應作意」的一切智，是指佛菩提。「一切智智相應作意」意為一切修行都要匯歸到佛菩提，以佛菩提為最終目標，學佛要發願成佛。菩提心是成佛的目標，是我們學大乘佛教的終極目標，因此大家都要發菩提心。

「大悲為上首」：所謂的大悲心 (Mahākaruṇā) 就是憐憫一切眾生，願度一切眾生，也可以說為願度一切眾生之心。我們學佛，尤其是學大乘佛教，有一個最終的目標——成佛。但要實現這個終極目標，就必須要有一個強有力的動機去推動，這動力就是大悲心。大悲心是動機、動

力，發願去幫助眾生，將度一切眾生作為動力，來推動我們往最終的目標前進。大悲心是根本而重要的，所以稱為「大悲為上首」。

般若無所得：「無所得為方便」，也可說無所得相應。「無所得」就是般若波羅蜜，亦可說為空的智慧。「無所得為方便」即是指以般若波羅蜜為方便，這裏的方便是指方法的意思。我們有了度一切眾生的動機，往成佛的目標前進，但在這長遠的過程中，必須要有般若波羅蜜作為根本方法，才能在這艱苦漫長的路上不斷地前進。

(二) 空 (śūnyatā)

無論是區分初期大乘與部派佛教，或者是區分初期與後期大乘，都可以用「空」來做為判攝標準。空的思想，成為初期大乘思想的一個特色。

1、「空」的語義

「空」是梵文 śūnyatā 的義譯，又常譯為「空性」、「空相」、「無」等等，有些經典則直譯為「舜若多」。梵文 śūnyatā 是從 śūnya 變化而來的。空 śūnya 原意是「中空」，即外有內無的意思。但 śūnya 最原始意義為「膨脹」。一個本來是實心的東西，經膨脹之後會變大，變大之後就變成外有內無。即外面看起來是存在的，但是裡面已經沒有東西，所以稱為外有內無。所以「空」(śūnya)，其最早的意思是指中空或真空的意思，因此也常譯為「無」。

再進一步來說明「中空」的概念。例如當描述一個杯子是空的，這時候並不是否定杯子的存在，而是指杯子裡面沒有水或是沒有飲料等等。所以「空」這種外有內無的含義，是用來表達沒有內在實質，而不是什麼都沒有。依於此種內無外有的含義，「空」被大乘佛教用來表述勝義思想的一個名稱代表。其實在初期大乘佛教的發展中，對勝義境界的描述，不一定都是用「空」一詞，而是用許多和空有同樣概念的名稱，只是後來「空」之語義被更普遍地使用。

2、教義目的

- (1) 超勝於傳統的教法——緣起：首先，般若經提出空的思想，其用意在於超勝於傳統的教法，也就是阿含經及部派佛教傳統以來的緣起法。般若經認為空的思想是超越緣起的，是比緣起更甚深的，也就是說般若的教法是更殊勝的。⁸
- (2) 批判阿毘達磨——法體本有論：在部派佛教中，雖然某一些部派已經有類似像空這樣的思想概念，如一說部，但並沒有成為主流學說。部派佛教的主流學說還是法體實有論。即使這樣，接受一切法空思想的修行者，還是用空思想來批判、反對上座部阿毘達磨的法體論。這也是性空學說的一個肇始。

⁸ 印順導師《空之探究》，148~149。

(3) 對治我執：提出空性說最根本的用意是對治我執、斷除煩惱。這是佛教一切思想的共通目的。所以空思想的提出，有時代背景的意義，也有其終極的目的。時代意義就是表現出它超越傳統的教法，以及對阿毘達磨法體論的批判。終極意義是破除我執、斷除煩惱。

3、空 (śūnyatā) 的雙重義含

從教理內容來看，「空」有雙重涵意：第一重涵意是「勝義諦」離一切絕待的「自性空」；第二重涵意是世俗的「無自性空」。⁹「自性空」梵文為 *svabhāva-śūnyatā*，而「無自性空」是 *abhāva-svabhāva-śūnyatā*，這兩種空義是有不同義含的。在般若經裡面，談到許多種空，比如四種空、十八空，乃至二十四空。這種種空，其實並不是真有什麼不同，只是從不同的角度切入，來描述世間的真相而已。如果我們將這種種空的含義歸納起來，其實不外乎兩種：自性空與無自性空。

自性空 (<i>Svabhāva-śūnyatā</i>)	無自性空 (<i>Abhāva-svabhāva-śūnyatā</i>)
初期般若的核心理論	中期般若的重心
涅槃的同義字	結合「緣起論」的世俗詮釋 世俗無自性
勝義諦 (聖人的證悟境界)	世俗無自性

⁹ 空的雙重意含參考自印順導師《空之探究》，174~188。

(1) 自性空

空的教理內容，在般若經中有著不同的義含。一般都是將空當成無自性來理解，其實無自性只是空之雙重含義的一種，空的最根本義含是「自性空」。「自性空」是初期般若的核心思想，即是《小品般若》或《八千頌般若》一類般若經的核心。這一類般若經，所強調的「空」是「自性空」，而不是「無自性空」。「自性空」是涅槃的同義字，也即是聖人證悟的超越境界，經上用「自性空」或單一個「空」字來表述。經典中對聖人所證悟的超越境界，用許多不同的字義，如涅槃、實相、實際、真如等等，都是描述這種超越生死的同義詞。¹⁰但在往後的發展中，「空」一詞慢慢地為大部份經典所採用，最後成為專用詞。

「自性空」也即是勝義諦，是聖人——諸佛、阿羅漢斷煩惱悟實相的內證境界，是超越一切世俗的存在。世間的一般存在，如名稱、事物、法體、意識分別等等，乃至一切萬物的存在，都是世俗的存在，而勝義諦是超越這一切的境界。從勝義立場來看一切法，一切法皆如幻如化，一切法皆無二無別，包括生死與涅槃也都是無二無別。自性空是一切法的實相，諸法實相是一切法究竟、一切法無生、一切法如，這就是般若的最高境界。般若的境界，就是從這勝義諦來看一切法的。

¹⁰ 同上註，142。

(2) 無自性空

「無自性空」是中期般若發展的重心，即放光、光讚、摩訶般若（兩萬五千頌）等般若經的思想重點。初期般若重的是自性空，但到了中期般若以後，空的理論與思想，漸漸和緣起教義結合在一起，而有了無自性的意思。其理論核心是：因緣所生法，必是無自性，無自性即是空，即空 = 無自性。

自性空·無自性空·緣起法：聖人悟諸法實相，斷了一切煩惱，即是勝義的自性空。從這樣超越的境界來看一切法，一切法如幻如化。雖如幻如化但卻是因緣所成的，因此就沒有一個不變的實體，即一切法無自性，無自性即是空。所以無自性空，可以說是從自性空而衍生出來的。兩種空是一體的兩面，可以從自性空推論到無自性空，反而推之亦可。譬如說，一切法既然是緣起所成，即沒有自性的，無自性的即是空，因為一切法空的，故從緣起而有。能體證這緣起無自性空而斷一切煩惱，即達勝義自性空。

再從修行的入手上來看。勝義空離一切相，沒辦法用語言描述的，但是無自性空卻是世俗諦的層次，可以用語言概念來分析推論。也就是說修行是從理解無自性入手，從無自性的體悟，就可以達到自性空、勝義諦。所以修行還是要從觀察諸法的現象入手，然後瞭解諸法的緣起無自性，即是從戒、定、慧，經聞、思、修的次第，最終才能

證到勝義。無論是般若經或者是龍樹菩薩，都認為修行的下手，還是得要從緣起→無自性→空來體悟。

龍樹菩薩是無自性空的主要宣揚者。其《中論》及《大智度論》，所弘揚的重點並不是自性空，而是無自性空。因為自性空是離一切相的，唯有無自性空可以被邏輯推論，思辨與辯證。龍樹的學說本書的下一章會討論。

(三) 波羅蜜

「波羅蜜」也是般若經裡面一個很重要的主題，菩薩的廣大行稱為波羅蜜，這同部派佛教所說。不過，部派佛教的波羅蜜，在般若經中有更進一步的發展。主要的差別在於般若經中，一切善法必須要與般若相應，才能成為菩薩的大行——「波羅蜜」。

1、般若與廣大行

般若波羅蜜與菩薩廣大行的關係，可從兩點來談：

(1) 般若轉化萬行成為波羅蜜

即是如果沒有般若的引導及轉化，其他所有的善行都只不過是世間善行而已。比如佈施，持戒、忍辱種種善行，無外乎只是世間的善行。但如果行者將般若透入其中，由般若來引導，再與無自性、無執著、空相應之後，佈施、持戒、忍辱等一切萬行就變成波羅蜜。所以當佈施與般若相應時，就成為佈施波羅蜜；忍辱與般若相應時，就稱作忍辱波羅蜜。所以說般若轉化萬行為波羅蜜。

經典上常用三輪體空來說明。三輪體空，即沒有做這件事的人，沒有這件事情牽扯到的事物，沒有被實施的對象。拿佈施來說明，就一般世間而言，佈施時會有佈施的人、佈施的東西，如食物、衣服、錢等，還有受施的對象。施者、受者、施物稱為三輪。如果依般若一切法空觀點來看，則施、受、物都是無自性，稱為三輪體空。也就是說佈施的人沒有自性，施物無自性，受施者也是無自性的，因為都是因緣所成。在這三輪體空相應下，佈施的人不會去執著施、受、物三輪，這就是所謂的般若無所得，這樣的布施就成為布施波羅蜜。總之，當將般若波羅蜜引入萬行時，種種的萬行就不再是一般的善行，而是所謂的般若相應，成為波羅蜜。

(2) 萬行實踐般若

般若波羅蜜和其他波羅蜜是相輔相成的。般若轉化萬行為波羅蜜，反之，萬行也助成般若，或可說萬行實踐般若。因為般若波羅蜜是一種理念——空相應的理念。般若的理念是要在種種的善行中去實踐，不能將種種的善行與般若區分開來。在任一波羅蜜被完成的當下，般若就被體現了，所以叫做萬行實踐般若。總之，般若與萬行是相輔相成的，般若轉化萬行為波羅蜜，而萬行輔助完成般若，即是所謂的波羅蜜。

2、六波羅蜜

般若經談波羅蜜，常以六波羅蜜為主，但是實際上波羅蜜無量無數。般若經典上也說，種種善行只要透入般若都可以成為波羅蜜。如上述，部派佛教有四波羅蜜、六波羅蜜，乃至十波羅蜜，有種種波羅蜜。只要是菩薩的大行，都可以稱為是波羅蜜。但是為實踐的方便，部派佛教以來，論師們做種種的歸類。般若經採用大眾部的歸類，將種種萬行統歸為六種，稱之為六波羅蜜。六波羅蜜即：佈施波羅蜜，持戒波羅蜜，忍辱波羅蜜或叫做忍波羅蜜，精進波羅蜜，禪定波羅蜜，最後是般若波羅蜜。

3、般若與空

- 勝義諦而言：
 - 般若波羅蜜 = 空 = 諸法實相
- 世俗諦上說：
 - 般若波羅蜜：能證悟實相的甚深智
 - 空：般若所證的實相
- 實踐上說：
 - 深觀一切法空即是般若的實踐

初期大乘佛教的思想是空，般若經雖是以般若波羅蜜為主軸，但般若波羅蜜與空有著密不可分的關聯。首先從勝義諦而言，般若波羅蜜與空是一回事，無二無別，所以般若波羅蜜等於空，也即是諸法實相。但是從世俗諦的理論說明上來談，也可說是兩回事。般若波羅蜜的「般若」，是能證悟實相的甚深智，般若即是「能證」，空是

般若所證得的實相——「所證」。也就是說空是外在的客觀事實——實相，般若是能證實相的智慧。能證的智慧證悟到空性就稱為般若。空是所證，般若是能證，看起來是兩件事，但卻是二而一、一而二的，這主要是從勝義諦與世俗諦的不同層面的區分。最後從實踐上來看，深觀一切法空，經由聞、思、修到現證，即是般若的實踐。

(四) 善巧方便 (upāya)

聲聞的般若波羅蜜	菩薩般若波羅蜜
阿羅漢也能悟空——到彼岸	般若讓菩薩不住生死 菩提心和大悲心讓菩薩不入涅槃
無善巧 入無餘涅槃	善巧方便 般若波羅蜜 = 三心相應

「善巧方便」梵文是 upāya，有「方法」(means、ways)、「技巧」(expedient)、「策略」(stratagem)、「計謀」(craft、artifice) 等意思。¹¹ 般若經常說：「無所得為方便」，無所得就是般若智慧，這句話的意思是說以般若波羅蜜為達成無上菩提的方法、善巧或謀略。以般若波羅蜜為成佛的方法、善巧，可從以下兩點來說明。

1、聲聞的般若波羅蜜

從般若經的思想來看，聲聞也有般若波羅蜜，也就是說聲聞也能證悟一切法空。在般若經中並沒有說阿羅漢只能證悟我空，不能證入法空。《金剛經》說，如果一位

¹¹ Monier Williams, Sanskrit-English Dictionary, 215-2。

阿羅漢自認為證得阿羅漢的話，他就不是真實的阿羅漢。依般若經系來說，阿羅漢得證悟的境界並不是化城，是真實地證悟諸法實相、證到涅槃，所以阿羅漢的波羅蜜是指到彼岸的智慧。但是相對於成佛來說，單單是到彼岸的智慧，並不能當成一種成佛的善巧。因為他到彼岸之後，最終會永離生死入無餘涅槃，所以稱阿羅漢為無生。

2、菩薩的般若波羅蜜

相對於聲聞，菩薩的般若波羅蜜就是成佛的方便善巧，可以引導眾生畢竟成佛。所以是究竟圓滿的智慧，而不僅是到彼岸的智慧。這主要的區分還是在於三心相應。也即是說，菩薩觀諸法實相，如果沒有菩提心和大悲心相應的話，就可能證悟空性、證入實際，最後入了涅槃。由於菩薩的般若波羅蜜必須與菩提心和大悲心相應，因此在菩提心和大悲心的引導下，般若波羅蜜就能知空而不證入涅槃，並引導我們一直到成佛。

總之，般若知諸法實相，能讓菩薩離於生死而不住生死，並且因為有菩提心和大悲心的幫助，故能讓菩薩亦不入涅槃。這裡的不入涅槃並不是說沒有斷煩惱，而是說斷了煩惱，但能夠繼續行菩薩道。因此菩薩的般若波羅蜜，本身就已經含攝菩提心和大悲心於其中。唯有在菩提心和大悲心的輔助之下，菩薩的般若波羅蜜才能區分於聲聞，而成為最究竟最圓滿的智慧。因此，般若經才會說：以般若波羅蜜為成佛的方便。

第三節 華嚴思想¹²

一、《華嚴經》介紹

《華嚴經》全名為《大方廣佛華嚴經》。漢譯有許多譯本，可分為全譯本和部分譯本。全譯本是指整部《華嚴經》被全譯成漢語。全譯本有兩種譯本，一種是東晉佛陀跋陀羅所翻譯的六十卷本，一般稱它是六十華嚴或晉本。另一種是唐朝實叉難陀所翻譯的八十卷本，又稱為八十華嚴或唐本。唐朝實叉難陀法師所翻譯的八十卷本，可以說是《華嚴經》最完整的版本。

除了這兩個全譯本之外，還有許多零散的部分譯本。部份譯本中唐朝般若翻譯的四十卷本可說是最大部的，俗稱為四十華嚴。四十卷《華嚴經》，只有「入法界品」以及其它某些部分的翻譯。另外還有《兜沙經》，又叫做「多沙陀」或「多沙陀比羅」。「多沙陀比羅」是梵文 *Tathāgata-piṭaka*，義譯為《如來藏》，意為有關如來的經藏，可說是《華嚴經》裡面最早的經典。還有《菩薩本業經》，談的是菩薩的修行，裡面有「十地品」、「十住品」，都是在談菩薩的階位。《羅摩詰經》，是唐譯本的「入法界品」的一部份古譯。此外還有許多的單譯本，在此不一一舉例。¹³

¹² 「印度佛教思想史」視頻，第八講。

¹³ 細節請參閱印順導師《初期大乘之起源與開展》，999~1011。

二、《華嚴經》的編集

以最完整的八十華嚴來看，共 39 品，可分四類：

- 佛土與諸佛：前六品
- 明菩薩大行：
 - 從「如來名號」(第 7 品)到「十忍品」(第 29 品)共 23 品
 - 略舉佛與菩薩所說法，勸信令行，次第深入
- 明如來果德
 - 「壽量品」(第 31 品)到「離世間品」(第 38 品)共 10 品
- 入法界品(第 39 品)
 - 善財童子參學的故事
 - 舉出修學佛法的各種典型，作為勸學的榜樣

- 1、第一類是前六品，主要是談論十方諸佛、佛功德、色身妙相，以及諸佛國土不可思議。
- 2、第二類主在闡明菩薩大行，大概是從「如來名號品」(第 7 品)到「十忍品」(第 29 品)，一共 23 品。經中列舉佛與佛所說的法，勸眾生起信仰，行菩薩道，進而慢慢次第深入。
- 3、第三類，從如來「壽量品」(第 31 品)一直到離「世間品」(第 38 品)，重點在描述如來的果德和如來的成就。
- 4、最後一類就是最有名的「入法界品」(第 39 品)，主要是善財童子參學的故事。列舉善財童子參學佛法、修學佛法的各種典型，作為勸學的榜樣。

三、集出時間

大致可分為三期：

- 公元 150 年以前：如《兜沙經》、《菩薩本業經》等等
- 公元 150~200 年間：如「世界成就品」和「入法界品」等
- 公元 200 年以後：大部類漸漸完成

《華嚴經》是一個大部類經典，如上述最完備的有八十卷。其集出的狀況與其它佛教的大部類經典一樣，都是在長時間裡，次第增補而成的。整部《華嚴經》的集出時間大致上可分為三期：

- 1、第一期是公元 150 年以前，這一部分可以說是初期大乘經典。內容相當於《兜沙經》和《菩薩本業經》等等，都是公元 150 年以前就已經存在了。
- 2、第二期是大約在公元 150 年到 200 年左右。其內容大致相當於「世界成就品」和「入法界品」等這一類的經典。這些也還算是初期大乘經典。
- 3、第三期是公元 200 年以後，慢慢有其它的經典類集進去，逐漸形成一個大部類經典——八十卷的《華嚴經》。

四、思想概要

(一) 毘盧遮那佛與華藏莊嚴海

1、毘盧遮那佛

「毘盧遮那」是梵文 *vairocana* 的音譯，又譯毘盧折那、吠嚧遮那，略稱盧舍那、盧遮那、遮那等等，而 *vairocana*

有「太陽」、「日光」之意，所以也常意譯為遍照、光明遍照。經上常指佛的法身，或稱為法身佛。後來的密教經典常義譯大日如來。《華嚴經》以毘盧遮那如來為主，代表佛最圓滿的清淨法界，以及佛陀功德的不可思議，依毘盧遮那來說明佛的最清淨圓滿法身。毘盧遮那如來是《華嚴經》所要顯現出最超越的佛陀觀。

2、華藏莊嚴世界海

除了毘盧遮那佛外，《華嚴經》的另一個特色是呈現出無量無數的國土，稱為華藏莊嚴世界海。用可見的大海來比喻無邊無盡的宇宙，有無量無數的世界、佛土，重重無盡的佛土層層堆疊，所以稱為華藏莊嚴世界海，這可說是佛教宇宙觀的終極表述。《華嚴經》的前六品，即以毘盧遮那如來為中心，進而闡述不同的佛，不同的佛國淨土，最後用華藏莊嚴世界海來表述。

《華嚴經》描述佛的不可思議功德與無盡的佛土。這種超勝的境界雖然不是我們一般凡夫所能真實體會的，但其主要目的是為學佛者提供一個仰望的理想，發初學者的信念，勸發初學者願意修行菩薩道，最終能成就不可思議的佛國功德。勸發眾生發願，修行菩薩道，在無量數劫以後，也能夠成就這樣的清淨佛身、清淨佛土。所以《華嚴經》主要是以佛的清淨功德和佛土勸發我們初學者，願意修行菩薩道。

3、理想佛

從思想發展的角度來說，不可思議的法身佛可以說是大眾部系，理想佛陀觀的圓滿表現。部派佛教中，對佛陀觀有不同的概念，而大眾部所代表的是一種理想的佛陀觀。佛陀觀的發展，從人間佛陀慢慢演進到理想佛。在部派佛教裡面，這些理想的佛陀觀還處於發展的過程當中，一些有關佛身的理論還在構築，甚至有許多觀念也在爭議當中。但是理想佛陀觀的發展，到了《華嚴經》可以說達到完備，然後以完整的理論系統表現出來。至於華藏莊嚴世界所描述的十方佛國土，在早期的教典「譬喻」（avadāna）中也早已提及，《華嚴經》只是將其發展的更細緻，描繪的更殊勝而已。

（二）菩薩本業

《華嚴經》談到菩薩本業，即菩薩的根本職責。在八十華嚴中是「淨行品」，單譯本是《菩薩本業經》。《華嚴經》中一般所表述的菩薩道，境界是非常高超的。但是菩薩本業中卻是為初學者說的，說明在家、出家的發心菩薩，如何在日常生活中學習菩薩道，用功精進。而且整品主要部分都是以偈誦表達，如說：

菩薩在家，當願眾生：知家性空，免其逼迫。

孝事父母，當願眾生：善事於佛，護養一切。

妻子集會，當願眾生：怨親平等，永離貪著。

若得五欲，當願眾生：拔除欲箭，究竟安隱。

伎樂聚會，當願眾生：以法自娛，了伎非實。¹⁴

(三) 菩薩階位

《華嚴經》中有「十住品」、「十行品」、「十回向」和「十地品」，主要是談論菩薩的行位，以及每一階位所應行之法。經中清楚地以十住、十行、十回向、十地等等，來安排菩薩階位的先後次第，其後為大部分大乘經典所採用。在初期大乘經典中，對菩薩修行次第和菩薩階位，說法不盡相同，《華嚴經》可說是將各經典中的不同說法做了完整的整合。

(四) 入法界品

《華嚴經》「入法界品」是華嚴思想的重點之一，主要是講述善財童子的參學——善財童子五十三參。「法界」指佛的不可思議境界，善財童子的參學，表示著入佛法界的菩薩大行。善財童子所參學的對象，每一位都是菩薩的化現。菩薩化現為不同的身份，而善財童子的參學正代表著菩薩道的無處不在。以善財童子的參學，來闡明善財童子的精進，菩薩行的難行能行、難忍能忍。由於善財童子的精進向學，因而在一生就能進入普賢地，所以「入法界品」，又稱作「普賢行願品」。¹⁵出發於對佛陀的讚仰，闡揚契入佛法界的菩薩大行，就是入法界品的真義。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》「淨行品」(T10, 69c)。

¹⁵ 印順導師《初期大乘之起源與開展》，1132。

雖然常說為善財童子五十三參，但其真正所參訪的對象一共有 55 人。這些所參訪的對象，各有其不同特色，從這些特色中可發覺其意義所在。這 55 位的參訪對象，大致可分為三類：

第一類：人道眾生。人包含在家與出家。在家人中，從一般的販夫走卒，到王公貴族都有。出家眾包含比丘、比丘尼。將這樣一個廣泛的群眾作為參學的對象，是要表明菩薩道的廣攝在家出家等，即是在家出家皆能行菩薩道。強調在家、出家在修行上的平等，有別於傳統以來的佛教——《阿含經》到部派佛教，有其特殊意義。《阿含經》到部派佛教，強調的修行還是以僧團為主，以出家人作為修行的主角。在傳統佛教裡，認為修解脫道，唯有像出家僧團這樣的條件，才能真正地修行。在家人的修行，是以護持僧團修集功德為主。但是在《華嚴經》裡面，已經把在家人修行的地位慢慢提升了，認為不但是出家，連在家人其實都可以修菩薩道。

第二類：天神。善財童子同時也造訪許多非人的護法神、天道眾生等。佛教以非人的一類眾生做為修行的牽涉，最早可追溯至《雜阿含》的「祇夜」。以非人為參學的對象，可說是佛教對印度神教的一種適應。把印度教的各種信仰納入佛教，然後將其佛法化，以吸引更多信眾，不失為一種引導一般眾生的方便。

第三類：大菩薩。善財童子也參見了聖位的諸大菩薩，有觀音菩薩、大勢至菩薩、大天菩薩、彌勒菩薩、文殊菩薩等。當善財童子參訪這些大菩薩之後，他的精進修行最後讓他進入普賢地，見到普賢菩薩。依《華嚴經》「入法界品」，普賢地雖幾乎是佛，與佛無二，但也還不是佛。¹⁶ 具體說，等同於十地灌頂後的菩薩。

五、小結

最大部類的《八十華嚴經》是經長時間編集而成的，其中最早的部類可追溯至公元 150 年以前，最晚則在公元 200 年以後。由於是眾多不同部類經典所集成，主題各有不同，因此思想也是多元的。可以總歸為：既高超不可思議，又入世普化。高超不可思議的境界，如法身佛、華嚴世界、普賢地、闡明佛果德諸品等，對一般凡夫而言雖遙不可及，但卻有勸發起信的作用。入世普化，如淨行品、入法界品等，表現了菩薩道的普入一般社會，在日常生活中的實踐。

第四節 法華思想

一、《妙法蓮華經》簡介

《妙法蓮華經》，簡稱《法華經》。《妙法蓮華經》梵文是 Saddharma-puṇḍarīka-sūtra。Sad 是「妙」（甚深微妙的意思），Dharma 是「法」（佛法），所以 Saddharma

¹⁶ 同上註，1129。

就是佛法、妙法，甚深微妙之法的意思。Punḍarika 是白色的蓮花，白蓮花有極清淨，無染污之意。Sūtra 是「經」。所以整個詞義 Saddharma-punḍarika-sūtra 譯為「妙法蓮花經」。其意義是：以白蓮花來表徵、比喻清淨、甚深微妙的佛法，故稱為《妙法蓮華經》。

《妙法蓮華經》雖是一部小經，但也是由不同部分集成，尤其是前面幾品，可以代表最早的大乘經典之一。最早的部分，大概完成於公元前 100 年到公元 100 年間，之後慢慢次第增加。《妙法蓮華經》可以說是東亞佛教（中國、韓國和日本）最有影響的經典之一。依《法華經》為主而成立的天台宗，成立於隋唐時代，而後傳到韓國和日本，在日本一直傳承到現今。

二、《妙法蓮華經》的組織結構

《妙法蓮華經》漢譯有三種譯本。一、晉·竺法護譯《正法華經》，二、姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，三、隋·闍那崛多與笈多補譯《添品妙法蓮華經》。從古以來大多以鳩摩羅什譯本做為流通本。羅什大師的譯本一共有 28 品，但是梵文版和其它譯版都只有 27 品。主要差別處在於鳩摩羅什法師的譯本，比其他版本多了「提婆達多品」。¹⁷

¹⁷ 平川彰《印度佛教史》，238。

28 品《妙法蓮華經》（以羅什譯版為主），依先後集成的次序可以分成三部分。第一部分從第 1「序品」到第 9「授學無學人記品」，和第 17「分別功德品」。以「開權顯實」和「一乘教」思想為主，也是最早集出的部分。¹⁸ 第二部分是第 10「法師品」、11「見寶塔品」，13~16 品和 18~22 品。主要思想是「開跡顯本」。第三部分是第 23 品以後，也可以說是最後面才被編輯進去，重在對菩薩的信仰。經中列舉出幾位菩薩，如藥王菩薩、妙音菩薩、觀音菩薩和普賢菩薩等，強調這些菩薩的功德，讓我們去信仰這些菩薩。其中最著名的就是「觀世音菩薩普門品」，是東亞佛教觀音信仰的主要經典依據。

三、《妙華蓮華經》的主要思想

排開後期加入的菩薩信仰部分，《妙法蓮華經》有兩個主要思想，即開權顯實和開跡顯本。

（一）開權顯實

「開權」即排開方便、捨離權教，顯現出佛陀真正的用意，或者說顯現出佛陀真正的教法——「顯實」。在《法華經》之前，《阿含經》和部派佛教，乃至初期般若，都是以三乘教為主，即聲聞、緣覺、菩薩三乘。《法華經》認為三乘教的安立是一種「權教」，「權」即權宜施設之意，是佛陀應機而施設的一種方便。眾生根機不同，高低程度

¹⁸ 最早的是第二品「方便品」，其所闡述的是一乘思想。同上註，239。

千差萬別。對一些根機不高、智慧不足者，如果一開始就向其開示高深的《妙法蓮華經》一類的經教，常會聽不懂，或無法領悟而退失信仰。佛陀為度化這些根機不足的眾生，所以才方便的安立聲聞教、獨覺教和菩薩道等三乘教，主要還是為適應不同眾生的根機而能方便契入。所以說，三乘為權教。《法華經》的終極目的是開權顯實，即表明三乘是方便，一乘教才是真實之教。一乘教也可以說是佛乘，即佛陀來到這個世間唯一的目的，就是開示悟入佛的知見——一切眾生都能成佛。一切眾生無論現在根機夠不夠，修的到底是什麼，到最後必將成佛。這就是《法華經》開權顯實的一個重要理論。

在初期的經教中，阿羅漢是真正地證悟實相，得了涅槃。所以般若經說，如果沒有方便——菩提心和大悲心，悟空性之後斷了煩惱，就入涅槃從此不再來人間。且真正證入涅槃之後，是無法迴小向大，永遠不能成佛的。因此般若經一類的經典，才會說三乘究竟，證悟同一實相。而《法華經》的思想則不同，阿羅漢所證悟的並不是真正的實相，只是一個安立的化城而已。因為對於一類小乘根機者，一開始就讓其發心成佛學菩薩道，是有一定困難的。因此佛陀就暫時施設這樣的一個方便，讓這些人以為他們已經證悟了、究竟了。其實這只是短暫的休息而已，成佛才是真正的終極目的。就像商隊在沙漠中長期跋涉，水

和食物都沒有，已經累得不想再前進了。正當他們想放棄的剎那，看到一座城池，有水有食物，便有了繼續前進的動力。但是其實這只是一座化城，是為了讓他們得到暫時的休息，生起繼續前進的勇氣，化城並不是他們究竟的目的地。這即是三乘為方便，一乘為究竟的開權顯實。

（二）開跡顯本

「跡」是蹤跡，即示現的意思；「本」是本來的面目，真實狀況。「開跡顯本」是說：釋迦牟尼佛 2500 年前以人成佛的人間佛陀形象，只是一個示現而已。其實釋迦牟尼佛在久遠劫以前，就已經成佛。排開這種應機的示現，展現早已成佛的本來面目，即是開跡顯本。2500 年前的釋迦牟尼是一種示現，是為了度化一類低根機者，做為一個學習的對象。現在《法華經》為高根機者直示真相，釋迦牟尼佛早就在久遠劫以前已經成佛了，這即是開跡顯本的真義。

釋迦佛不但成佛是一種示現，八相成道乃至最後的入滅，都是為了要度化娑婆世界的眾生而示現的。不只這個娑婆世界，甚至是在十方無量佛土，也有無量的化身示現，度化十方國土無量有情。佛陀示現化身在一方國土度化眾生，因緣完成就示現涅槃，但佛陀的真實壽命是無限的。換句話說，人間佛陀是示現的，理想佛才是真實的，即是「開跡顯本」的意義。

第五節 淨土思想

在初期大乘的發展中，有重菩薩深智大行的，強調佛菩薩的不可思議境界的，另外還有重於起信、他力加持的，即淨土法門。

佛法的本質是以身心的修持，經由身心的淨化，達到離苦得樂的解脫境地。但佛法不單只是幫助個人要達到這種離苦得樂的境地，更希望一切有情皆能達到相同的境地，故說：「心淨則佛土淨」，這是淨土思想的根源——人間淨土。人間淨土更理想的表現是《中阿含》「說本經」。經中說，在久遠的未來，人壽到達八萬歲時，有轉輪聖王出世。此時，人口眾多，安穩富樂，無有災疫，更重要的是，彌勒菩薩在那時下生成佛說法。這是初期佛教，從現實人間和佛法的立場，相對於人間的缺陷，表現出的理想人間淨土。¹⁹

靠自身的修行淨化，對一般人而言，是有相當困難度的。期盼彌勒的下生，轉輪聖王的出現，又太過遙遠。在大眾部理想佛的發展下，十方佛國土有無量佛的觀念也逐漸產生，在前述『譬喻』的「佛譬喻」就描述了他方佛國土的莊嚴殊勝。因此，將現實無法實現的淨土寄託於他方佛國土的想法自然而然應運而生。淨土已不再只是人間淨土，而是轉向他方淨土的期願。對於以信願為導的一般人，對他方淨土的寄託更勝於人間淨土。在求生他方淨

¹⁹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，808。

土的思想發展中，有兩大淨土可說是最早、也是最重要的，即東方阿閼佛國淨土與西方阿彌陀佛極樂淨土。

一、阿閼佛土

有關阿閼佛土，可用兩點來說明：

1、人間淨土他方化

在大乘淨土中，阿閼佛國的淨土可說是最早的，還保有人間淨土的特性。如說，彼國中有女人，但卻沒有女人的惡露，也沒有生育的苦痛。佛土中有魔，但魔非但不撓人，還勸人出家修行。而且彼國中，人間比天上好，人間的享受和天一樣，人間還有阿閼佛講經說法。這保有傳統佛教人間勝於諸天的說法，如《增一阿含》說：人間對天人來說是善道，因為有佛法，可出家修行等。²⁰ 此外，經中還說阿閼菩薩受大目如來授記時，其瑞相和釋迦佛成道的瑞相一樣。因此，可以說阿閼佛國淨土，是人們對此方世界的不滿，而將人間淨土的期許，寄望於他方世界。

2、自力求生

求生於阿閼佛國，以自力修行為主。求生他方淨土，當然都有佛力加持的意味。但求生阿閼佛國除了誓願外，更重要是自身的清淨行。經上說唯有學習阿閼佛往昔的菩薩行，清淨自身所行，才能往生彼國。²¹

²⁰ 《增一阿含》卷 26 (T2, 693)。

²¹ 印順導師《初期大乘之起源與開展》，781。

二、阿彌陀佛淨土

與阿閼佛國土同一時間發展，卻稍晚出現的是現今最流行的阿彌陀佛淨土。有關彌陀淨土，也可從兩點來談：

1、淨土中的淨土

阿彌陀佛淨土的特色是，理想中的理想，淨土中的淨土，故也常稱為極樂淨土。如果說，阿閼佛國的淨土是人間的淨化、理想化，那彌陀淨土即是欲界天的淨化、理想化。極樂淨土從佛、國土到聖眾，都是極盡理想與完美的。佛是一切佛中最尊，智慧最勇猛；國土是一切佛土中最殊勝，國中無有女人亦無三惡道，一切都是最美好的；眾是諸菩薩與阿羅漢等聖眾，無量無數。

2、自力轉向他力

這麼理想的淨土，照理說往生的條件應該是高標準的。在早期有關彌陀淨土的經典中，其條件也確實不低。如經中說三輩往生，在發大菩提心和求生彌陀淨土願的共同基礎上，出家行六度萬行是上輩，於三寶中廣修福德是中輩，能懺悔惡業並奉行十善是下輩。但在彌陀淨土思想不斷地發展中，而後的譯本裏三輩往生卻變成：上輩是發菩提心，一向專念無量壽佛；中輩也是發菩提心，一向專念無量壽佛；下輩卻是發菩提心，一向專念無量壽佛乃至十念。發展到最後則是，見佛光明，聞佛名號的，

都可以往生。²²不但往生的標準放寬許多，也增加了他力加持的成份。

彌陀淨土雖在初期大乘時期早已出現，但仰仗佛力、念阿彌陀佛，往生極樂國的信行，卻漸漸流行於後期大乘中。對於依靠佛力加持，重於信願，求生他方國土的法門，大乘論師們給予了一定的解說。龍樹菩薩於《十住毘婆沙論》中說，這是為怯弱下劣者所說的易行道。無著菩薩認為經中說發願即能往生極樂世界，這是別時意趣，是對懶惰眾生的一種鼓勵。鼓勵其由發願而進修善法，展轉增上，於未來因緣成熟即能往生淨土。而《大乘起信論》則說是信心不足者，攝護信心用的。²³

總之，從佛教思想發展來看，淨土信仰的產生，是為了適應一般眾生欲求，啟發宗教信仰而發展出來的。對佛法的普及化，以及大乘佛教的弘傳，有相當大的助益。

²² 同上註，770~771。

²³ 《十住毘婆沙論》卷5（T26, 41~42c），《攝大乘論本》卷2（T31, 141a），《大乘起信論》（T32, 583a）。

第四章 中觀學派

初期大乘的發展是以經為主的，到了初期大乘的末期，大約是在公元 200 年左右，大乘論典開始出現。大乘論師們對大乘思想做系統和嚴謹的解說，其結果就是出現大乘論。

大體上而言，初期大乘以經為主，中期可說是經論並弘，到了後期大乘論的重要性甚至超越了經。就詮釋學的角度而言，經與論只是不同的文學體裁。「經」重於故事性的描述，以抒發情感和信仰為主；而「論」著重於甚深義的闡發，對教理做系統的說明和推論。由於大乘論的出現，建構了大乘各種學說，逐漸形成不同的學派。其中，龍樹菩薩可以說是早期大乘論師的代表。

第一節 龍樹菩薩簡介

(一) 概述

龍樹 (Nāgārjuna) 生卒大約在公元 150 年到 250 年之間，出生於南印度安達羅國的婆多婆訶王朝，之後到中印度和北印度學習與弘揚佛法。龍樹菩薩在說一切有部出家，而後脫離說一切有部接受大乘思想，成為大乘佛教一位偉大的弘揚者。傳說他入龍宮取回《華嚴經》(藏傳說是《般若經》)，可見他與初期大乘思想有很深的關係。龍樹學說可統括為：立足於佛陀的原始教說(阿含經)，

依般若思想造論，整合大乘，會通大小乘，開展出重視深智廣行的菩薩道。

龍樹菩薩的根本著作《中論》，對甚深空義有獨到的見解，而後有許多追隨者，便形成一個對佛教產生深遠影響的學派，後人稱其為中觀學派。在北傳系統中，傳說龍樹菩薩也是《大智度論》的作者，¹此論則重在闡述菩薩自利利他的廣大行。龍樹菩薩的著作雖多，但以此二論最為重要。因此，研究龍樹思想，不但要研究《中論》的甚深空義，更要了解《大智度論》所闡述的菩薩廣行。對於龍樹的學說思想，由於西方學者著重於《中論》等空義的闡發，故常稱之為中觀學。但其實龍樹思想的重點不單只是空義，更有菩薩的廣行，所以稱之為龍樹學可能更恰當。在東亞佛教（中、日、韓），龍樹被推崇為八宗共祖，即古德認為中國佛教大乘八宗，天台、華嚴、禪宗，三論宗、唯識宗、淨土宗，律宗、密宗等都是源於龍樹菩薩。雖然有附會之嫌，但其對北傳佛教的影響力可見一斑。

（二）時代背景

龍樹菩薩之所以有深廣的思想，除個人天份外，其生活的時代背景也是一個重要的因素。在其生長的時代，一

¹ 目前在西方和日本的佛學界，大多認為《大智度論》並非龍樹菩薩所造，但在漢傳佛教中傳統以來都認為本論和《中論》的作者是同一人——龍樹。印順導師曾對此問題有深入的論究，並認同漢傳傳統的說法，詳見《『大智度論』之作者及其翻譯》。

個弘揚大乘的行者，要面對的問題大致有以下三點：婆羅門教的復興，部派學說的主導，大乘思想的歧見。²

1、婆羅門教的復興

龍樹菩薩活躍的時代，北印度是貴霜王朝所統治，而龍樹菩薩出生的南印度則是安達羅王國的婆多婆訶王朝所統治。貴霜王朝大致可算是護持佛教居多，但婆多婆訶王朝則是以護持婆羅門教為主。在龍樹的時代，婆羅門教在南印度受到王公貴族的支持，得到復興。因此龍樹菩薩時代，其所要面對的第一個問題就是婆羅門教的復興。

2、部派學說的主導

就佛教內部而言，部派佛教是當時佛教的主流，尤其是西北印，一直都受說一切有部所影響。在龍樹的時代，大乘佛教雖然已經發展了 200 多年，但實際上並不是主流。事實上，大乘學者並沒有獨立的教團，大都是住在傳統的寺院，只是私底下接受和學習大乘佛法而已。³ 所以龍樹菩薩除了面對婆羅門教的復興以外，還要面對部派主導佛教的勢力。

3、大乘的歧見

除上述以外，龍樹菩薩還要面對一個困境，即大乘思想本身的歧見。大乘佛教 200 多年的發展下，自身也產

² 印順導師《印度佛教思想史》，119。

³ 同上註，121。

生許多不同觀念，如有談菩薩深智廣行的、有重他力信仰的、有三乘究竟的、有一乘了義的等等。

在這樣的時代背景下，大乘佛教需要一個完整的理論系統來整合大乘的歧見，會通大小乘的矛盾，以凝聚成一股力量，來對抗部派의思想和婆羅門教的復興。這便成了龍樹菩薩的任務。⁴

(三) 中觀學派

龍樹造《中論》闡揚甚深空義，而後有許多的追隨者，後代的學者們便稱之為中觀學派。《中論》闡述空義，表述於語言文字，但若用之於實踐而深觀空義，即稱為中觀。這就是中觀學派名稱的由來。中觀學派的發展，大體上可分為四期：龍樹、提婆和羅睺羅跋陀羅屬第一期，是根本中觀時代（公元 150~300 年）；第二期的代表人物是佛護、清辯和月稱，其特色是中觀宗的分派——自續派和應成派，大約是在公元 470~650 年左右；第三期的代表人物是寂護和蓮花戒，大約是在公元八世紀左右，其特色是隨瑜伽行中觀派；第四期是九世紀以後，代表人物是阿底峽尊者（公元 982~1054 年），其特色是顯密雙修。⁵

如表 4-1：

⁴ 大乘佛教並沒有獨立的大乘僧團，這些大乘行者都是共住在部派佛教的僧團中，只是在思想修行上接受採納大乘而已。傳說龍樹菩薩想要建立大乘僧團，但到最後並沒有成功。同上註。

⁵ 平川彰《印度佛教史》，395。

表 4-1

時期	第二～三世紀	第五～七世紀	第八世紀	第九世紀以後
思想特色	中觀根本思想	中觀分派	中觀唯識融合	顯密雙修
代表人物	龍樹、提婆 羅睺羅跋陀羅	應成： 佛護、月稱 自續：清辯	寂護 蓮花戒	阿底峽尊者

第二節 龍樹的著作

在現存的資料中，被歸為龍樹菩薩的著作非常多，主要是漢藏二譯的資料（少數梵文）。表 4-2 根據近代研究列舉說明：⁶

總而言之，龍樹菩薩的著作都是在闡明菩薩道的甚深智和廣大行，其中最重要的兩部著作就是有名的《中觀論頌》和唯流傳於漢傳佛教的《大智度論》。《中觀論頌》重在闡明菩薩的甚深智，也就是在闡明一切法空。《大智度論》重在說明菩薩的廣大行，可視為佛教的百科全書。兩部論的偏重不同，以下大要介紹：

一、《中觀論頌》（*Mūlamadhyamakakārikā* / 根本中論頌）

《中觀論頌》梵文為 *Mūlamadhyamakakārikā*，可直譯為「根本中論頌」，常簡稱為《中論》。本論立足於《阿含經》的根本教說——四諦、十二因緣上，來闡述《般若

⁶ 同上註，282。

表4-2

	著作名稱	譯本	備註
1	根本中論頌	梵漢藏	唯有頌沒有長行解釋
2	十二門論	漢	唯有漢譯，為三論宗的根本論之一
3	七十空（性）論	藏	近代由法尊法師中譯
4	迴諍論	梵漢藏	正理學派與龍樹間之論諍
5	廣破論	藏	正理學派與龍樹間之論諍
6	六十頌如理論	漢藏	漢譯唯有頌，藏譯有月稱註
7	大智度論	漢	龍樹最重要的著作之一，但近代學者提出質疑
8	十住毘婆沙論	漢	華嚴經「十地品」重頌的廣釋，僅釋二地
9	大乘二十頌論	梵漢藏	是唯心思想，可能非龍樹所造
10	菩提資糧論頌	漢	龍樹只造頌，自在比丘作釋，有疑偽之慮
11	寶行王正論	梵漢藏	漢譯沒有說為龍樹造，故可能非其著作
12	龍樹菩薩勸誡王頌	漢藏	又可譯為『寄親友書』

經》的空義。論中所引的經證都出自《阿含經》，雖不曾引般若經的經文，但是其所闡釋的內容卻是般若的空義，尤其是《摩訶般若經》的無自性空。因此印順導師認為，龍樹菩薩的中論重在於會通大小，立足在原始教義上來闡述般若的空，讓大小教法有一貫的完整性。《中論》的方法論重哲學的思辨和邏輯的辯證，用邏輯來辯證一切法空，批判自性有的錯謬。本論一共有 27 品，以四聖諦為主要架構來著述。全論只有偈頌而沒有長行解說，其表現方式是以圍繞著緣起·空·中道為主的偈頌，因此造成許多後代論師做不同的解說，比如佛護、清辯和月稱論師等，各自都做有註解。本論也是中觀學派的根本思想著作，是學派命名的根據。

二、《大智度論》

《大智度論》為鳩摩羅什大師所翻譯，共一百卷，為《摩訶般若波羅蜜經》（小品般若）的釋論。整部論的重點是在探討菩薩的廣大行，包括如何實踐菩薩道，如何運用各種波羅蜜，乃至成佛的過程等等，都是探討的對象。對於漢傳佛教而言，《大智度論》的重要性不亞於《中論》。鳩摩羅什大師來華，主要以弘揚《般若經》的空義為主，而後其傳人所成立的三論宗，在廣解空義時，常引《大智度論》作為根據。乃至智者大師的天台宗，雖然以《法華經》、《涅槃經》為圓頓之教，但解說時也是常引《大智度論》做為根據，尤其在說明菩薩的廣大行方面。

《大智度論》的特色之一，就是對大小乘思想，乃至大乘歧見，作整合統一，讓佛教思想達到一致性。其方法就是成立四悉檀，即世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀和第一義悉檀。⁷「悉檀」梵文 *siddhānta*，有宗旨、理趣、結論、目的等等意義。⁸「世界悉檀」指世俗的存在，或社會文化的適應；「各各為人悉檀」是針對不同人，以啟發人心向善之意；「對治悉檀」是針對偏蔽過失提出糾正；「第一義悉檀」則是開顯究竟實相。如從世俗諦來說（世界悉檀），世間的一切即人、我、車、山林、河川等，都是因緣和合，世俗真實存在（實有）。但從勝義諦而言（第一義悉檀），這一切都是無自性、是空的（無實）。再說「各各為人悉檀」，比如經上說，念一句佛號即能往生淨土，這是為提昇學佛信心，增長善根而說的，這即是各各為人（生善）悉檀。再例如，為對治欲貪，佛說修不淨觀得大福大果。但對瞋恚心強的人，則完全不合適，這即是對治悉檀。以四悉檀來判攝一切教法，則一切教法都有其應機的真实性，如此則可掃除不同教法間的矛盾，以貫攝一切教法。

⁷ 《大智度論》卷1：「有四種悉檀：一者世界悉檀，二者各各為人悉檀，三者對治悉檀，四者第一義悉檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實」（T25, 59b）。

⁸ Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 1216-1

《大智度論》的另一特色是「釋」、「宗」融合，即釋經論和宗經論的結合。一般來說，論可以分成釋經論和宗經論。「釋經論」就是為解釋某一部經，依據經文逐一做解釋。「宗經論」則不做經文的逐一解釋，而是宗於某一類（部）經的教義，做義理的綜合說明。「宗」就是不違背經教的意思。《大智度論》100卷中，前面的30卷是依《大品般若經》開頭的經文，逐字逐句做解釋，所以這30卷可以說稱為釋經論。但從30卷以後，是龍樹菩薩的自我發揮，所以後面的70卷則可說是宗經論。整部《大智度論》即是宗經和釋經的融合。

《大智度論》也可說是初期大乘思想的百科全書。本論雖說是在解釋大品般若經，但龍樹菩薩在造論時，常廣引種種大小乘經典。所以《大智度論》是以空義為根本，廣攝不同思想經典於其中，故可稱之為初期大乘思想的百科全書。此外，龍樹菩薩是公元150年到250年間的人，他所引用的大乘經典，都是屬於初期大乘經典。因此《大智度論》提供我們一個判斷初期大乘經典的重要線索，這對研究初期大乘佛教有很大的幫助。⁹

⁹除了根據《大智度論》所引用以外，另外一個判斷初期大乘經的很重要依據，就是中國的譯經。中國差不多從公元元年開始，從《四十二章經》進來之後就一直不斷地譯經。所以在東漢時期及後來的魏晉南北朝所譯過來的經典，大都可判斷為大概是屬於初期大乘經典。印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，24。

《大智度論》目前唯有漢譯版，沒有梵文和藏文，甚至漢譯也只有鳩摩羅什法師的唯一版本。因此本論就顯得彌足珍貴了。

第三節 中觀思想

中觀派的根本思想無疑是以《中論》為主。以下以《中論》為主，簡述中觀根本思想。《中論》的根本思想，可總攝在第二十四品第十八頌中（XXIV. 18）。

「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」¹⁰

白話譯釋：凡是依因緣（*pratīyasamutpāda*）所生的一切法，我們稱之為「空」（無）（*śūnyatā*），¹¹「空」也只是個名稱、假名（*prajñapti*），這就是中道。

頌文的意思是說：凡是以緣起所生的一切法，我們就稱其為空，「空」一詞也只是一個名稱，用來稱呼一切法而已，如果能夠這樣正確瞭解一切法，這就是中道。偈頌裡面提到的四個重要的觀念，只要將這四個重要的觀念弄清楚，就可以知道《中論》的中心思想。這四個概念即：緣起（*pratīyasamudpāda*），空（*śūnyatā*），假名（*prajñapti*），中道（*madhyama*）。

¹⁰ 龍樹造，青目釋《中論》（T30, 33b）。

¹¹ 這裡的「空」*śūnyatā* 鳩摩羅什版本譯為「無」，但是其他版本都譯為空，所以本書以下皆依「空」一詞來說明。

一、緣起 (*pratītyasamudpāda*)

1、八不緣起

有關「緣起」的含意，《中論》第一章第一品的第一頌清楚地表達：

**「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一」。**

頌意是說：一切法都是不生不滅、不常不斷、不一不異、不來亦不出，就是對緣起法最好的解說。如果能這樣的理解，就能夠很善巧地消除各種戲論。「戲論」就是煩惱所引生的一切認知。論中說，這八種否定的緣起論，不是論主自己的意思，而是佛所說的，是一切教法中最尊勝的。所以說：「我稽首禮佛，諸說中第一」。不生不滅等八種否定，確實也不是龍樹發明的，《般若經》中早已經有了，只是在詮說上有點不同。龍樹不過是從經中把種種的否定句整理歸納為四句八不，用以詮釋緣起法，並成為龍樹緣起論的一個特色——八不緣起。

在《阿含經》經中，用「此緣性」來解釋緣起，也即是「此生故彼生…」等四句，而《中論》用八不來解說緣起。雖然在解說上有出入，但是八不緣起的真義，與《阿含經》的「此緣性」是有共同意趣的，只是詮說的重點和對象有些不同。「八不」表達八種否定，最主要是對「自性」的否定，以否定自性來成立一切法「無自性」——空。

自性，梵文 *svabhāva*，從字義上是指「自己存在」、「自存」，即不依他緣而存在。接頭詞 *sva* 是「自己」、「本身」，*bhāva* 是「有」、「存在」，所以 "*svabhāva*" 「自性」，指的是「自己存在」，沒有其他因緣、其他條件，自己生、自存之意。在龍樹的觀念裡面，「自性」有三種含意：

- (1) 自己生成：從事物的產生而言，它是無始存在的、不被生成的，是自己生成的。
- (2) 獨自存在：即是它不是複合的，不是種種因緣條件組合而成的，稱為獨自存在。
- (3) 恆常存在：一個事物不隨時間而變，恆常如此。如果再加上「主宰性」，也就是有自由意志的完全主控，就成為《阿含經》中所講的「我」(*ātman*)。總之，自性是自己生存——無因；獨自存在——無緣；恆常存在——不變，這就叫做「自性」。

圖 4-1



2、八事四對

《中論》以八不來否定「自性」，可說是從事物存在的全方位來否定自性。事物的存在不出於四相，即：存在、時間、空間、活動。

(1) 存在

事物的「存在」即是生與滅。一件事物的存在就必須有「生」——從無而有，生起而現為存在，相對來講它就有「滅」——從有歸於無。所以從事物本身的存在來談，它就是生與滅。

(2) 常斷

事物現起而成為存在，必然有時間相。當一個事物落在時間軸上，就會有兩種狀況：在不同的時間點中，如果它一直是不變的，稱作常；相反的，如果它前後變得完全不同，則稱為斷。

(3) 一異

一件事物的存在，必有其空間上的複合和依托相。當一件事物出現時，一定是複合的，是複合的就會有其組合的部分。從空間上當下複合來看，組成事物部分和這事物本身，到底是一還是異？如果部分即是整體，就是一；如果部分與整體是完全不同的，就是異。

(4) 來去

如果把一件事物，加上時空的概念，就有了活動相，即來與去。來與去指一件事物，在不同的時間軸中，坐落於不同的空間，就有了事物的活動相。如果一件事物恆常在不同的時間中，完全座落於同一空間，就沒有所謂的活動相了。來去可說是前三相整合的表現，即一件事物（存在），在不同時間中，坐落於不同的空間。

總之，一切存在事物（有為法）一定具備這四相，即存在、時間相、空間相和活動相，而這四相的表現即是生滅、常斷、一異與來去。

3、八不

龍樹菩薩認為，一切的存在，都是緣起和合、集散的推移過程，因此一切法是無自性的。

(1) 不生不滅

一件事物的緣起集散的過程中，一切都是如幻如化地存在和消失，即沒有真實的生滅，故一切法都是不生不滅的。如事物甲的生起，是因為 A、B、C、D……等條件俱足，所以顯現為「生起相」。¹² 但 A、B、C、D……等條件都是在不斷地變化中，所以甲物也一直在變化中。一旦這些條件產生重大的改變，或是有些消失了，甲也會跟著產生重大改變甚或消失。所以，甲事物的生與滅，只

¹² 說一切有部認為事物有生、住、異、滅四相，而且都是實有之法。見拙作《俱舍精要》，123。

是其種種條件 A、B、C、D…等等的聚合、改變和消散而已，即沒有真實的生與滅，故說為不生不滅。這樣來看，自生自成的「自性」與緣起的生滅就是矛盾的，所以緣起的一切法其實是無自性的，由此也就否定了自性的「自成」義。

(2) 不常不斷

如上說，事物甲的生滅只是其種種條件 A、B、C、D……等等的聚合、改變和消散而已。所以甲在時間軸的前後（甲 1、甲 2……），不可能是完全一樣，因為其條件一直在變化，故說為不常。但是這並不意味著甲變成完全不同的另一件事物——乙，因為其條件還是 A、B、C、D…等的變化，故有其相對的延續性，因此而說為不斷。也因此，沒有任何事物是完全不變的——無自性，從而推翻自性的「不變」義。

(3) 不一不異

甲和其構成條件 A、B、C、D…等的其中任何一個，既不是完全一樣（不一），也不是完全不相干涉（不異），所以是不一不異。依緣起存在的一切法，不論是時間的前後上，或空間的複合上都是如此不一不異的相續而存在。有自性的法，要不就是一（同一自性），要不然就是異（不同自性），無法在時空上不一不異地存在。所以一切法無自性，證明了「獨一」義的謬誤。

(4) 不來不去

前述「來去」只是一件存在事物在時、空軸上的變化，是相對事物的存在而有的。既然事物存在的本身就是不真實的，那來去當然也是不真實的，所以說為不來不去。

總之，龍樹認為，一切事物的生滅無外乎都是緣起聚合離散的一種推移。在這聚合離散推移的過程中，沒有一個不變的本質，故以八不緣起來表達。龍樹偏從破來成立緣起，除了要破除一般人的自性執外，還有另外一個目的，即對治部派佛教學說的偏差。釋迦牟尼佛提出緣起的教義，經過幾百年的發展之後，已經有被扭曲的現象，如上座部的法有論等。因此龍樹菩薩提出八不來糾正，以闡發釋尊緣起的真義。¹³

二、空

龍樹以「無自性」來詮釋「空」。一切法依緣起而生滅，所以沒有內在不變的本質，即依於緣起的一切法是無自性，無自性就是空。如上章所述，《般若經》談兩種空：自性空與無自性空。自性空是佛、阿羅漢等聖人所證悟內在的超越境界，是般若智慧智證的合一，是超越的，稱為自性空，亦是涅槃的異名。但從世俗有的角度來詮釋，空又跟緣起結合在一起而成為「無自性空」，即自性的否定。

¹³ 以上有關八不中道，摘要自印順導師《中觀今論》第六章「八不」，83~112。

對無自性空最有力的弘揚者就是龍樹菩薩，他根據大品般若以後的《般若經》，將無自性空作為根本思想來弘揚。

龍樹的空除否定自性外，還能成立一切法。一切法從緣起而生滅，所以是無自性空。因為一切是無自性空，所以一切法能依緣而有，故《中論》又說「以有空義故，一切法得成」。如果一切法不空的話，那麼有的一直都有，本來沒有的也不會生起。因為一切法是空無自性，所以可依因緣具足而生起。緣起無自性空，空故緣起有。龍樹菩薩依無自性來匯通「緣起」與「空性」，將原始佛教的緣起論和大乘般若的空義結合起來，體現出世尊教法的一貫性。¹⁴

三、假名

「假名」梵文是 *prajñapti*，常譯為施設、假名等，和認識有關，有安排、從事、名稱、世俗共識、暫時存在等義。¹⁵ 所以在《中論》XXIV. 18 的偈頌：「眾因緣所生法，我說即是空，亦為是假名」中，「假名」一詞，所指涉的對象，可以有兩種解釋：「緣生之一切法」或「空」，而且就教理來說，兩種都是合理的。¹⁶

首先從梵文語法來說，「假名」指的是「空」一詞，¹⁷

¹⁴ 印順導師《印度佛教思想史》，135。

¹⁵ Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 659-1。

¹⁶ 印順導師之《中觀論頌講記》統合兩種解釋，470。

¹⁷ 此頌梵文如下：yah pratīyasamutpādah śūnyataṃ tām pracakṣmahe / sa

所以頌義是說：一切緣生法，我稱之為空，這個「空」也只是一個「名稱」（假名）而已。這是說「空」只是一個名稱或符號，用來表明緣起一切法是無自性的，不能去執著這個空。「假名」是用於指涉「空」，所以說空亦不能執著。論上說，執有者，可以用空來破；但若執空的話，諸佛所不化。¹⁸ 第二種解釋認為，「假名」指因緣所生的一切法，換言之：依因緣所生的一切法是空，而這因緣所生的一切法也是假名。這樣的解讀，可解釋為：依因緣所生的一切法，是假名施設而暫時存在而已，不是永恆的。

有關「假名施設」，《般若經》立三種假，名假、受假和法假。「名假」即是名稱、語言的施設；「受假」的「受」指的是具體的事物，如人、動物、山、水、樹木等。「法假」的「法」即是構成「受假」的元素，如構成人的蘊、處、

prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā / 下半偈由兩個 sa (第二個 sa 是由 saiva = sa eva) 所構成的兩個小子句，此二字是解讀整偈的關鍵。sa 是指示代名詞(她)，由於作陰性、單數、主格，故其所指涉的對象是上半偈的「空」而非「眾因緣生法」，因 sa 與 śūnyatam (空) 同是陰性、單數。prajñaptis 是「假名」、「假施設」等，sa prajñapti 則作：她(空)是假名。madhyamā 是形容詞(中、中間)，作陰性、單數、主格，用以修飾陰性字 pratipat 行、道、道跡，故 pratipat madhyamā 即譯為：中道。pratipat sa eva madhyama 則譯作：她(空)即是中道。這也就是說，「假名」與「中道」是指涉「空」而不是「緣生法」。將上下偈合起來，則整個空假中偈的白話漢譯作：「凡是眾因緣生法，我們稱她為空；她(空)也就是假名，她(空)即是中道」。

¹⁸ 《中論》XIII. 9：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」(T30, 18c)。

界等。如依五蘊和合的人來說，語言上的指涉如「人」、「有情」、「眾生」或英文的 *human* 等，是名假；具體存在的人是受假；構成人的色等五蘊，是法假。從三假的不同層次來看，如果頌中的「假名」是指「空」，則是「名假」，因為其意為「空」也只是個「名稱」（假名）而已。但若是指緣起的一切法，則「假名」可包括從名、受到法等三種假，因為這三者都是緣起和合的施設存在，即無自性而畢竟空。

總之，《中論》XXIV. 18 中的「假名」可以有兩種解釋，一是指「空」，一是指「緣生法」，兩種解釋從教理而言，都是合於中觀思想的。但是就現存的梵文原典來分析，「假名」應該是在指涉空。即是說「空」只是一個名稱（假名）而已，對空也不能起執著。

四、中道

中道 (*pratipat madhyamā*) 是《中論》的核心思想。「中」是正確的意思，指離一切錯誤與極端，即正確地認識「緣起」、「空」和「假名」，所以也可說為正道。瞭解一切緣起所生法是无自性——空，就能離一切的極端：常斷、生滅、一異、來去等執見，符合中道正義。能夠破我執離一切的極端，就叫做中道。此外，中道也有合匯二諦的意思，即二諦圓融。中觀學派將一切存在分為二諦，即「世俗諦」與「勝義諦」。

1、世俗諦

「世俗諦」有兩種意義：

- (1) 「世俗共識」 *vyavahāra*，指的是世俗的共知、世間語言的指涉、世間所共同認知的一般事物，以及事物生起的因緣，也可以說是緣起的假名有。
- (2) 是「障蔽」 *saṃvṛti*，有遮蓋，欺騙的意思。即是說一切諸法本來無自性空，但是眾生顛倒妄執，所以誤認為是實有。這種世俗諦其實是一種虛妄錯誤的認知。

2、勝義諦

「勝義諦」 *paramārtha*，是實相的體證，也即是《般若經》所說的自性空，即勝義空。「勝義」的梵文是 *paramārtha*，*parama* 是勝、終極、最高，*artha* 則是義、內涵。兩個字結合有兩種解釋：

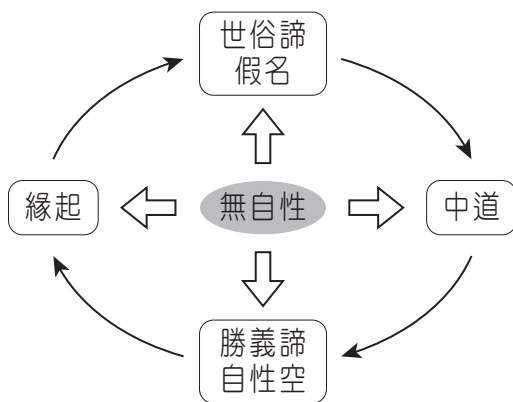
- (1) 唯指「殊勝之境」，即一切法的實相——空，這時不含能證的般若於其中。
- (2) 智境圓融，即 *parama* 是能證的般若，*artha* 是所證的實相。

第二種解釋即符合於《般若經》的自性空。所以世俗諦與勝義諦，一是指世間人的認知，一個是指聖人的證悟。表面上看起來，這兩者是有隔閡而矛盾的。但從中觀學者一切法空、無自性的觀點而言，二諦是一貫圓融的。

世俗存在的一切，無論世俗的共知也好，或是一種虛妄遮蓋也好，其實是緣生而無自性。聖人證悟到一切法的無自性，即能遣除障蔽，證知實相而成為勝義諦。

因此，無自性可以會通世俗與勝義，使諸法無隔礙。事實上，諸法本無二諦之分，世俗與勝義是同一件事——緣生無自性。只因為凡夫的錯知，才有二諦的區分與施設。經上也說，諸法本來無所謂的二諦，佛陀因世間人的錯誤認知，為引導世人，才為眾生施設二諦而說法。¹⁹ 雖然如此，但理論上的建構與說明，還是用無自性空來匯合二諦，這即是中道正義。中觀思想的整體，可以圖 4-2 來簡述：²⁰

圖 4-2



¹⁹ 《中論》XXIV. 18：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦於深佛法，不知真實義」（T30, 32c）。

²⁰ 本圖表參考自印順導師《空之探究》，257。

總之，中觀思想的中心不外是緣起、空、假名、中道和二諦等幾個概念，而這些概念都可以用無自性來統合。如圖 4-2，中間是「無自性」，左邊是「緣起」，右邊是「中道」，上下是二諦。世俗諦是假名有，勝義諦是自性空。緣起的必定是無自性，能瞭解緣起無自性，就是不落二邊的中道。世俗諦是緣起有而無自性，故是假名有，無自性也即是空。能體證一切法無自性，掃除一切煩惱障礙，即是聖人所證自性空——勝義諦。

第四節 易行道與難行道

上一章提到，初期大乘基本上有兩方面的發展：一是菩薩的深智廣行，另一是世俗教化、著重信仰。龍樹菩薩在《十住毘婆沙論》中，用難行道與易行道將這兩類發展做了巧妙的結合。²¹

1、難行道

難行道又名正常道，即是菩薩的甚深智和廣行，是成佛的正常之道。要成佛就必須要修難行道，即是以般若波羅蜜來導攝萬行，難忍能忍、難行能行，這就是菩薩大行，因此可稱之為正常道。

²¹ 《十住毘婆沙論》「易行品」(T26, 41a)。

2、易行道

初期大乘經中，也有很多重視信仰的成份，以及宗教信仰的行為，龍樹菩薩將其稱為易行道。所以易行道是以信仰為主，比如經典的崇拜、舍利塔的崇拜、佛國的信仰、佛陀功德的強調，這些重視宗教行為、重視他力、重視他方佛土等，龍樹菩薩統稱為方便道。方便道可以說是引導初學者入佛門的一個方法，可以生起宗教信心。初學者經過一段時間方便道的熏修，對佛教產生一定的信心之後，最終總是要導入正常道的，所以方便道可說是一種善巧方便。

龍樹菩薩應用正常道和方便道兩個概念，把大乘的深智廣行和世俗信仰巧妙地結合，使佛教的修行和信仰成為一貫性。

佛陀所傳授下來的教法——佛法，本身並不是宗教，只是引導眾生怎麼樣斷煩惱，進一步自利利他修菩薩道，最終成佛。或者說，佛陀只是揭示了世間宇宙的真理，教導我們如何應用此真理去解決人生的問題。這甚深的教法，經過佛陀的言傳身教後，流傳於世間成為了世諦流布。佛法的世諦流布經過時間的變化，不同地域文化的融合，漸漸演變成一種宗教的形態來流傳。後世的眾生接觸佛教時，更多的是接觸到其外在的宗教形式，如誦經、拜佛、禮佛、持咒等，而無法掌握其內在的本質。也因此，

常會有人對佛教產生誤解，甚至是修行上的扭曲。經由龍樹菩薩的整合之後，使學佛者可以瞭解到，初學佛者雖可從佛教的宗教形式入門——易行道，但終將要學習掌握佛法的本質——正常道，才是學佛的正道。

總結：龍樹思想的特色和深意有三點：第一，闡發世尊的緣起真義。第二，有對治部派佛教思想偏差的用意。第三，會通大小乘的緣起性空，進一步整合大乘的歧見，使佛法成為一個整體。²²

²² 印順導師《印度佛教思想史》，119。

第五章 唯識學派¹

第一節 唯識學主要人物介紹

一、彌勒菩薩

彌勒菩薩，大小經論共同認為是繼釋迦牟尼佛之後成佛的未來佛。從歷史的角度來說，大約是公元三世紀左右，在西北印度有一群禪修者，提出一些與早期唯識學有關的教說。² 這些教說和兜率天的彌勒菩薩相結合，唯識學說最早始於彌勒菩薩即由此而來，也因此彌勒菩薩被認為是早期唯識論典的作者。傳說無著遇到法的抉擇，會在定中上升到彌勒內院向彌勒菩薩請法，所以彌勒菩薩因此成為無著的師父。³

彌勒菩薩的著作，通稱為《彌勒五論》，但漢藏所傳有所不同：1、《瑜伽師地論》。《瑜伽師地論》有五分，其中第一分「本地分」，漢傳系統傳說是彌勒菩薩所造。無著菩薩定中上升兜率天，由彌勒菩薩親自傳授，所以將《瑜伽師地論》「本地分」歸為彌勒菩薩所作。但藏傳佛

¹ 「印度佛教思想史」視頻，第十講

² 印順導師《說一切有部的論書與論師之研究》639~640。宇井伯壽（史的人物としての彌勒及び無著の述）（《印度哲學研究》第一，1924），353。

³ 真諦法師譯《婆藪槃豆法師傳》：「阿僧伽譯為無著，爾後數上兜率多天諮問彌勒大乘經義，彌勒廣為解說隨有所得，還闍浮提，以己所聞為餘人說」（T50, 188a）。

教卻將《瑜伽師地論》歸為無著菩薩的作品，並認為《現觀莊嚴論》才是彌勒菩薩的第一部著作。2、《中邊分別論》。3、《辦法法性論》。4、《大乘莊嚴經論》。5、《金剛般若論》。藏傳佛教無《金剛般若論》，而以《究竟一乘寶性論》來代替。但是《究竟一乘寶性論》屬於如來藏思想的論，漢傳說為堅慧所著，所以不大可能是彌勒菩薩的著作。

二、無著菩薩

無著菩薩 (Asaṅga) 大約是公元 310~390 年間人，⁴ 出生於西北印度，在說一切有部或化地部出家。無著菩薩著作很多，重要的有《大乘阿毘達磨集論》、《顯揚聖教論》、《瑜伽師地論》、《金剛般若經論》、《攝大乘論》，還有《順中論》等。⁵ 唯識學雖始於彌勒菩薩，但其思想卻由無著菩薩繼承與弘傳出來。所以從史實的立場說，無著可稱為唯識學的創始者。《瑜伽師地論》的五分中，「攝決擇分」為無著所作。《順中論》是無著對龍樹《中論》的簡要註解。《攝大乘論》則是一部很重要的唯識論典，因為它整合無著菩薩之前的唯識理論，確立了唯識學說的根本體系和觀念，代表無著菩薩的唯識思想。

⁴ 有關彌勒、無著和世親的年代，目前有三種說法，宇井伯壽：三世紀，公元 310~390 年，公元 320~400 年；印順導師：三世紀，公元 336~405 年，公元 361~440 年；平川彰：公元 350~430 年，公元 395~470 年，公元 400~480 年。參見印順導師《印度佛教思想史》，243。平川彰《印度佛教史》，326。

⁵ P. Williams, *Mahāyāna Buddhism, The Doctrinal Foundation* (London: Routledge, 2009), 86~87.

三、世親菩薩

世親菩薩（Vasubandhu）大約是公元 320~400 年間人，也是在說一切有部出家。世親菩薩和無著菩薩是兄弟。其實他們共有三兄弟全部都出家，只是第二個沒有他的兩個兄弟那麼有名。三兄弟都可稱為世親，所以有「三世親」之說。但是為了區別，大哥稱作無著，最小的弟弟就稱為世親。《婆藪槃豆法師傳》記載：世親菩薩因為在說一切有部出家，所以他開始所學的其實是一般所謂的小乘學派的理論，並作了著名的《俱舍論》。後來受無著菩薩的度化，轉而信奉大乘教理，並開始著述大乘教論。由於著作很多，古有「千部論主」之稱。⁶

其重要著作有：《俱舍論》、《唯識二十頌》、《唯識三十論頌》、《大乘成業論》、《大乘五蘊論》（《廣五蘊論》）、《百法明門論》和《佛性論》等，另外還有註解彌勒和無著菩薩的一些論。《唯識二十頌》的重點在於破斥外道，《唯識三十論頌》在於廣成唯識，即確立唯識的思想系統。《唯識三十論頌》可說是世親最重要的唯識著作，但可惜他只作頌文，並沒有解釋。世親之後有許多唯識學家對此論作註解，其中較有名的據說有十家。玄奘大師的《成唯識論》就是以護法論師註解為主，其他九家為輔的採譯作品。

⁶ 真諦法師譯《婆藪槃豆法師傳》（T50, 188a）。

第二節 唯識所依經論

唯識學所依的經論很多，但以論為主。依玄奘大師所傳有六經十一論。⁷ 六經分別是：

- 1、《華嚴經》（佛陀跋陀羅、實叉難陀兩譯本）。
- 2、《解深密經》（菩提流支、玄奘兩譯本）。
- 3、《如來出現功德莊嚴經》（未傳譯）。
- 4、《大乘阿毘達磨經》（未傳譯）。
- 5、《楞伽經》（求那跋陀羅、菩提流支、實叉難陀三譯本）。
- 6、《厚嚴經》（未傳譯，或說是日照譯之《大乘密嚴經》）。

十一論是：

- 1、《瑜伽師地論》（玄奘譯）。
- 2、《顯揚聖教論》（玄奘譯）。
- 3、《大乘莊嚴經論》（波羅頗蜜多羅譯）。
- 4、《集量論》（真諦、義淨兩譯本，今已失傳）。
- 5、《攝大乘論》（佛陀扇多、真諦、玄奘三譯本）。
- 6、《十地經論》（菩提流支譯）。

⁷ 窺基《成唯識論述記》：「今此論爰引六經，所謂：華嚴·深密·如來出現功德莊嚴·阿毘達磨·楞伽·厚嚴。十一部論：瑜伽·顯揚·莊嚴·集量·攝論·十地·分別瑜伽·觀所緣緣·二十唯識·辨中邊·集論等為證。理明唯識三性十地因果行位了相大乘」（T34, 229c）。

- 7、《觀所緣緣論》（玄奘譯）。
- 8、《阿毘達磨集論》（玄奘譯）。
- 9、《二十唯識論》（菩提流支、真諦、玄奘三譯本）。
- 10、《辯中邊論》（真諦、玄奘兩譯本）。
- 11、《分別瑜伽論》（未傳譯）。

以上經論中，本書將比較重要的幾部重點介紹：經有《華嚴經》、《解深密經》和《楞伽經》等三部；論有《瑜伽師地論》、《攝大乘論》和《唯識三十論頌》（因為是最根本的論，所以沒列在十一論裡）。

一、《華嚴經》

本經「夜摩宮中偈讚品」中，有著濃厚的唯心思想，可說是一種存在論的唯心觀。經中說：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。…若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」⁸，從中即可清楚知道其唯心論的大要。由於此經唯心思想濃厚，「唯心所造」被解說為唯識心所現，所以被認為對唯識學有一定的影響。然而唯識的許多重要觀念和名相，如阿賴耶、三自性等，並未出現於此經中，所以此經只能當做是間接的思想性影響。

⁸(T10, 102a)。

二、《解深密經》

《解深密經》是最早的唯識經典，也是唯識學派理論最根本所依。此經大約是在公元 300 年左右集出，並以阿毘達磨的形式來表現。所謂的「經典」，原則上說，是佛陀在不同的地方，針對不同的根機，所說的不同教法。所以經的表現基本上是比較故事性、宗教性、鼓勵式的，不太有很嚴密的系統安排。而阿毘達磨論是經過佛弟子的研究整理之後所呈現出來的，所以組織嚴密，系統嚴謹。

《解深密經》雖說是經，但它的組織結構系統清晰，類似阿毘達磨。換句話說，其文學形式和一般的經不太一樣。

《解深密經》的主要思想有：

- 1、三時教：有教（《阿含經》）、空教（《般若經》），亦空亦有教（《解深密經》）。其中以亦空亦有教為最上了義。
- 2、觀念論（唯識無境）：因禪觀經驗而產生的唯心思想。在此經的「分別瑜伽品」中，佛陀和彌勒菩薩的一段對話為「禪觀所產生的唯心思想」作了很好的註腳。經中彌勒菩薩問佛陀：禪觀中的觀境是唯心所現的，這容易理解，那一般生活中的外境難道也是心所變現的嗎？佛陀肯定地回答：是的，也是唯心所現。
- 3、一切種子識：阿賴耶、阿陀那和種子思想，在《解深密經》裡已明確提到。《解深密經》的特別處在於，它

將阿陀那當作一切種子識，具有執持根身與儲藏種子的功能，而阿賴耶只藏於身中與身同安危。再者，《解深密經》中講心意識，不同於後來唯識學者將其區分為三（心、意、識），它只講「心」和「意識」。「心」就是指阿賴耶，「意識」是第六意識。在無著菩薩、世親菩薩以後的唯識理論中，心指阿賴耶，意指第七識的染末那，識是第六意識和前五識。

- 4、三性三無性：三自性是依他起性、遍計所執性和圓成實性。三自性理論是唯識學的根本教義，《解深密經》可說是最早成立這三性思想的經典。依三無性成立大乘空義：三無性是三自性的相反面，即相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。《解深密經》以此三無自性性來說明一切法空。阿賴耶和三性三無性等，皆是唯識學的主要教義。
- 5、三乘究竟：此經的另外一個重要觀念是三乘究竟，即並非所有人都能成佛。有些人就只是二乘種性，只能成為聲聞或緣覺，唯有菩薩種性才能成佛。這與《妙法蓮華經》的一乘思想剛好是相反的。

三、《楞伽經》

此經大約是在公元五世紀左右集出，主要思想是如來藏、阿賴耶與「空」的結合，並以五法、三自性、八識、二無我為中心而闡述。雖然玄奘大師將它歸為唯識的經

典，但實際上本經具有濃厚的如來藏思想，是將如來藏思想作系統化解說的經典，更是中國禪宗早期印心的經典。此經雖歸宗於如來藏，但它裡面也確實有完整的唯識體系，因此玄奘大師將它列為唯識的經典。

以下針對《楞伽經》的唯識重點：五法、三自性、八識、二無我，做大略介紹。

1、「五法」為相、名、分別、正智、如如，是世間和出世間的認識論。在世俗的認識上分為能分別的識和所分別的境。我們的六識能了知、分別外境，所以稱為「分別」。識所分別的境（對象）有名和相，名就是名稱，相就是具體的事物。認識稱為「分別」，是因為我們的認識都是由「分別」而產生的。凡夫的認識都是帶有煩惱染污的，是不真實的。如果經過修行，最終「轉識成智」，這種清淨無染污的認識就稱為正智，這個正智即般若。如如就是真理，是空性、無我、無常，是一切法的真實樣貌（實相）。正智能認識諸法實相。就唯識學來講，世俗有世俗的認知，勝義有勝義的認知，這就是五法。

2、三自性即遍計所執性、依他起性和圓成實性。

3、八識是指前六識和第七識染末那、第八識阿賴耶。

4、二無我指人、法二無我。這些都是唯識學的重點。

四、《瑜伽師地論》

其中「本地分」是彌勒菩薩作，其餘為無著菩薩的註解，是最早的唯識論。無著的註解中，有嚴密系統的唯識解說，並將《解深密經》的一大部份思想納入其中。本論在說明阿賴耶的特性時，依八種道理論證阿賴耶的存在，並依阿賴耶說明生死的流轉與還滅。其中，有關三性三無性和《解深密經》的論述差不多。《瑜伽師地論》一百卷，共分為五大部分，稱為五分。第一分稱作「本地分」，又稱十七地論，是《瑜伽師地論》的核心。之所以稱為《瑜伽師地論》，是因為「本地分」（十七地論）都是在說明瑜伽師們的禪觀修行次第和階段。「本地分」據說是無著菩薩上升彌勒內院面見彌勒菩薩決疑，下來之後寫下來的，所以說是彌勒菩薩所作。第二分是攝決擇分，是無著菩薩對「本地分」的註解。前面這兩分，佔了一百卷裡面的八十卷。後面三分和唯識沒有太大關係，主要是在說明《阿含經》的次第。

五、《攝大乘論》

《攝大乘論》是無著的代表著作，也是古唯識的中期代表論述。唯識思想大致可分為古唯識學和今唯識學，世親以前的是古唯識學，世親以後以護法等論師為主的一系是今唯識學。古唯識學又可分前中後期，前期是彌勒菩薩的唯識，中期是無著菩薩的唯識，後期是世親菩薩的唯識。《攝大乘論》匯集各種經論而闡明阿賴耶識的特性，

依三相即自相、因相、果相來說明阿賴耶。此外，本論以十種殊勝顯出唯識大乘勝於二乘，並提出「種子六義」說，明確地定義「種子」。本書以下對初期唯識思想的闡述即依本論為主。

六、《唯識三十論頌》

《唯識三十論頌》是世親菩薩對唯識的集大成，是世親唯識學的代表作。他以三十頌說明一切唯識思想。但是世親菩薩只作頌沒有作註解，後來的論師們就開始對此論作註解。著名的有十大論師的註，其中最重要的就是安慧和護法的註。後來玄奘大師將這十大論師的註解，以護法的思想為主進行採譯，這就是漢傳唯識的主要理論依據——《成唯識論》。近幾年，《唯識三十論頌》的安慧註解梵、藏文版被翻譯為中文。安慧的唯識學說是繼承古唯識學的，所以對學者理解世親菩薩的唯識思想有很大的幫助。⁹

第三節 阿賴耶識¹⁰

一、一切認識的來源

唯識學說兩大重點，第一是「阿賴耶識」，第二是「三自性」。阿賴耶就是所依的理，或稱作所知依，是認知的所依，是一切認識的來源。三自性就是依阿賴耶而映現出

⁹ 平川彰《インド仏教史》下卷，233~235。霍韜晦《安慧『三十唯識釋』原典譯註》，香港中文大學，1980。

¹⁰ 「印度佛教思想史」視頻，第十一講。

的認識現象，即能依事。¹¹ 首先來談談阿賴耶。阿賴耶識（Ālayavijñāna）一般譯為「藏識」。阿賴耶（ālaya）是「藏」的意思，也可說是「蓄藏」。我們內心深層處有一個大倉庫，這個倉庫儲存我們所經歷的一切，包括學習、記憶、經歷等等，甚至無始以來的業力，也全部存在裡面。阿賴耶識又稱為「一切種子識」。因為我們過去所經歷的、所造作的一切事，無論善的惡的，它都轉化成像種子一樣的東西，儲存在阿賴耶識裡，所以又叫「一切種子識」。

阿賴耶識還稱作第八識。早期佛教只講六識，包括中觀學派都講六識，即眼、耳、鼻、舌、身、意等六識。六識以意識為中心，意識可以認知到前五識，前五識也依意識而能作用。我們的認識就是六識對六境的認識，只是這個認識在佛教來說它不是客觀的，是被染污的。我們一般人因為有貪嗔癡煩惱，因此六識認識六境時，都會對這個六境起染著、執著。那麼這些貪嗔癡煩惱到底藏在哪裡呢？六識是剎那生滅，而貪嗔癡煩惱則是一直跟著我們的，顯然六識無法蓄藏這些煩惱。唯識學家認為第六識可以劃分成表層的和深層的，表層的是第六意識，深層的還可分為第七識和第八識。貪嗔癡煩惱就潛藏在第七識裡，我們的記憶和經驗，還有輪迴的所有資料則藏在第八識即阿賴耶識裡面。阿賴耶識是中性的，只是很純粹的儲存資料而已，不論好或壞的它全收。

¹¹ 無著菩薩於《攝大乘論》中稱阿賴耶識為「所知依」，三性為「所知相」（T31, 133a）。

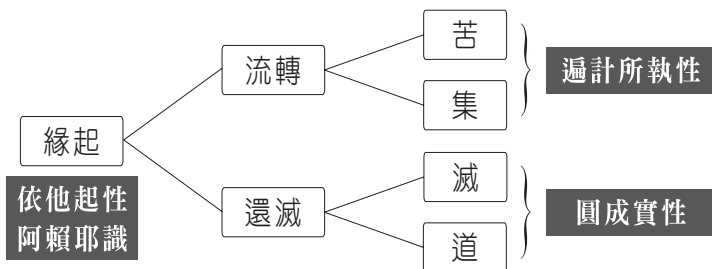
阿賴耶又稱為阿陀那。經論上說，當阿賴耶稱為阿陀那時，有兩重含義：一是阿陀那作為投胎識。也就是說，當有情的一期壽命盡時，阿賴耶識就會依於重業的引導再去投胎，這時就稱為「阿陀那」。二是執持根身，有情投胎之後得到一個新的報體，從一投胎的開始到命終，阿賴耶都要執持這個報身，令其生命得以延續。這執持根身令生命持續不斷的阿賴耶也稱為「阿陀那識」。

二、阿賴耶緣起

唯識學家提出阿賴耶理論的重要原因之一，就是重新解說緣起，或是從不同的角度來說明緣起。即是想要更系統、詳細地解說輪迴流轉的現象、涅槃還滅的可能及成佛之所依。用阿賴耶來解說緣起，無非是要解決這幾個問題：第一，解釋輪迴；第二，說明涅槃；最後，如何修行成佛。

圖 5-1

【阿賴耶緣起】



唯識學即是依阿賴耶為中心來說明這些問題的。佛法的核心教義是「緣起」，唯識理論當然也離不開緣起。只是它在緣起相上的「有」，也就是緣生法上分析的比較詳細，說明的比較透徹。一切法依緣起而生滅，就是依阿賴耶而有生滅，這就是唯識的阿賴耶緣起論。¹²

《阿含經》講緣起，指的是一個法則，即「此故彼」，就是「此有故彼有，…；…，此滅故彼滅」，是講萬物生滅的根本法則。唯識學則是要進一步解釋，依這個「法則」是怎樣發展出有情的身心生命現象。因它是依阿賴耶來解釋緣起法則，因此稱為阿賴耶緣起。¹³《阿含經》所說的緣起有「流轉」和「還滅」，就是苦集和滅道。「流轉」的苦、集一直生生不息地輪迴，在唯識學裡面就稱作「遍計所執性」，因為它是由執著所成的；「還滅」的滅道稱為「圓成實性」，因為是在說明解脫的真實。緣起法在唯識學裡就稱為「依他起性」，因為諸法的生起是依種種因緣而成，這裡的「他」是指種種因緣條件。依他起性、遍計所執性、圓成實性就是唯識的「三性」（如圖 5-1）。

¹²《攝大乘論》卷 1：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」，就是以阿賴耶為生死和涅槃的所依。同上註。

¹³嚴格說應稱為：「阿賴耶分別自性緣起」。如《攝大乘論本》卷 1：「此中依止阿賴耶識諸法生起是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故」（T31, 134c）。

三、種子的現行與熏習

依阿賴耶識生起世間萬法，其實是阿賴耶識裡的「種子」現行變現而成的，是阿賴耶識裡的「種子」能變現成我們所認識到的種種現象。「種子」是一種能生的功能性，是依各種因緣能從潛藏位轉換成各種現象的功能性，這種轉換稱為「現行」（*samudācāra*）。¹⁴「現行」就是產生作用而顯現出來的意思。那麼種子從何而來？從熏習而來。我們日常生活中的見聞覺知，一切的所作所為，都會轉換成種子，存入阿賴耶裡。這個轉換和儲存就稱為「熏習」（*vasanā*）。¹⁵比如你的眼睛現在接收到一個東西（桌子-A）的訊息，依於這個訊息的刺激作為外來因緣，會讓阿賴耶裡面一些相關的種子起現行。阿賴耶的種子現行之後，就會變現成為一個桌子樣貌的東西（桌子-B），而我們直覺地以為它（桌子-B）是離心以外的客觀存在（外境）。當我們的眼識生起後看到這個東西（桌子-B）的當下，它的所有訊息又作為種子熏進我們的阿賴耶裡面。這整個過程唯識學就稱為「種生現，現熏種」。

¹⁴ 世親菩薩《俱舍論》：「此中何法名為種子？謂名與色於生自果，所有展轉近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。」（T29, 22a）。梵文 *samudācāra* 是「生起」、「顯現」之意，種子的無間生果功能一般用「現行」（*samudācāra*）稱之。

¹⁵ 「熏習」是一種比喻。就像是香水，如果只是噴一次，味道不重，過幾天就沒有了。但是如果常常噴香水或香室裡面一直待著，味道就會非常的重。唯識學家就是利用香水或是香這樣的熏染，來做比喻，稱為「熏習」。（《攝大乘論本》卷1（T31, 134c）。

佛教理論認為，人在認知外界事物時，除了需要感覺器官即身根（眼、耳、鼻、舌、身）外，還需要與之對應的「識」來配合，即眼睛需要眼識的配合才能看到東西，耳朵需要耳識的配合才能聽到聲音等等。否則，就是「視而不見，聽而不聞」。唯識學認為我們所有識的生起最基本的要具備四緣：親因緣、所緣緣、等無間緣和增上緣。在上述例子中，種子所變現出來的桌子「相」（桌子-B）是我們所認知的對象，唯識學稱為「所緣」。當這個「所緣」成為我們眼識產生的一個條件時，它就稱為「所緣緣」。眼識的生起還需要眼識種子，由種子現行成為眼識才能產生視覺，我們才能看見這個桌子（桌子-B），這眼識的種子就稱為「親因緣」。眼識現起後，再去認識阿賴耶所變現的境（桌子-B），這就是所謂的「以心識心」。此外還必須有其他輔助條件，如眼根、光線、距離等等，這些輔助條件稱為「增上緣」。「等無間緣」就是前剎那滅去的眼識，滅去的當下有能引起後面眼識生起的引力。經典上說，眼識的產生一共需要九緣，九緣具足之後，我們才可以看到這個東西（桌子-B）。看到這個東西的當下，所有的訊息又熏進我們的阿賴耶識裡去。其他感官的認識過程也都是如此。

種子有許多特性和功能，《攝大乘論》將它歸納成六點：¹⁶

¹⁶《攝大乘論釋》（T31, 329b）。

- 1、剎那滅：這是指種子現行成為現象的當下，種子就消失了。所以它是無常性的。
- 2、俱有：是指種子生現行時，種子和現行作為因果同時存在。種子是因，現行的這些現象是果。「俱有」的意思是說種子剎那間產生現行時，在那個剎那，因果是同時存在的。接下來第二剎那種子和現行便同時消失。
- 3、恒隨轉：指的是種子功能不失。種子沒有現行之前，它的功能一直都存在著，所以稱作「恒隨轉」。待因緣成熟，種子現行，一旦現行，它便消失。此外，有一種特殊的狀況，就是種子功能雖然在，如果現行的根本因緣消失或滅除了，它就永遠不會再現行。例如煩惱有潤發業種的作用，如果煩惱斷盡，不再產生對業種的潤發作用，所剩下的一切業種就永不會再現行。
- 4、性決定：是指三性決定，就是指種子有善、惡、無記三性。例如我們內心有許多「心所法」，這些「心所法」中有許多是善的，如信、不放逸、輕安、捨、慚、愧等等，這些善法的種子其性質就是善的。也有很多是惡的，如痴、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉等，其種子性質本身就是惡的。還有其他一些種子，如五根的種子，可變現山河大地的種子，其性質是無記性的。

- 5、待眾緣：指種子需要各種因緣和合才會現行。例如要看到東西，必須要眼識的種子現行。而眼識種子需要種種條件如眼根、色境、光線等等條件配合，才能現行。
- 6、唯能引自果：指各自種子引各自的果法。如世間的穀麥種子，唯生穀麥等果一樣，根種各引生六根，外六處種子各引生六處，六識種子各引生六識。種子雖有許多特性和功能，但可統攝為以上六大特性。

四、從認識論到觀念論

佛教理論在討論人們的認識時，有一個從認識論發展到觀念論的過程，阿賴耶學說在其中扮演很重要的角色。

認識論主要是在探討我們如何認識客觀外境的。原始佛教、阿毘達磨或是中觀探討認識時，一般都說六根對六境，然後產生六識（如圖 5-2）。當我們的六識去認識外境時，會取一個外境相，然後映現在內心裡面，第六意識再去認識分別這個「相」。這映現於內心的相叫作「行相」，又叫做法塵（六境中的法）。

圖 5-2

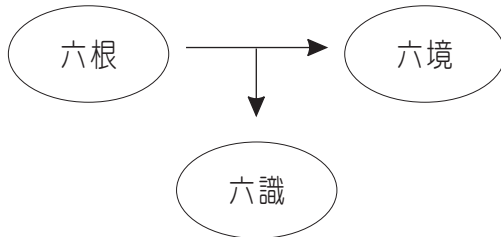


圖 5-3

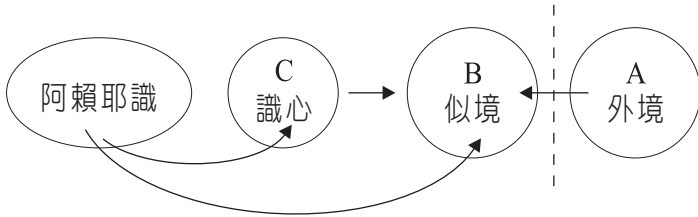
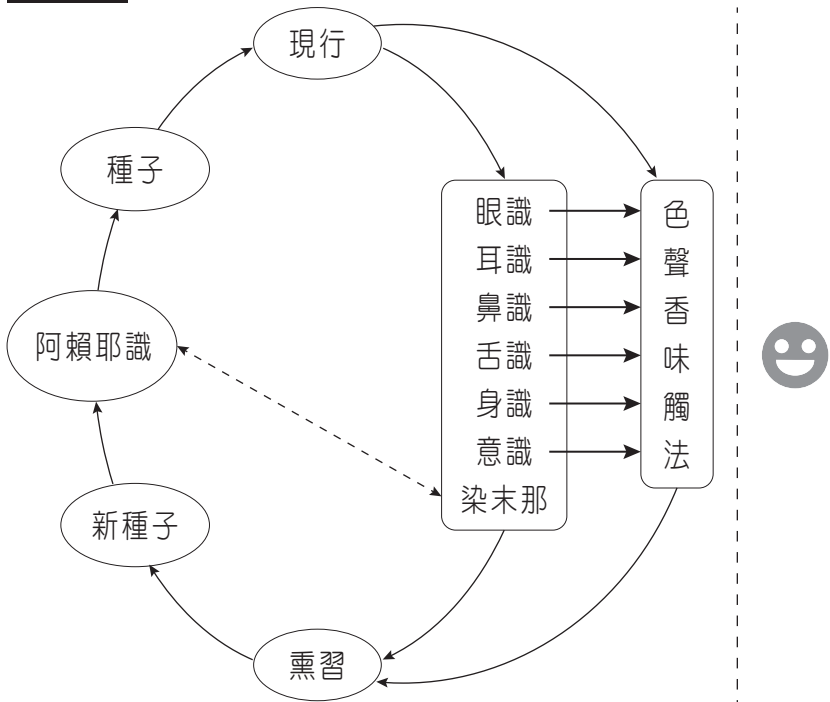


圖 5-4



唯識學家在探討人們的認識時，從認識論的基礎上依於阿賴耶理論漸漸發展出觀念論。觀念論認為，人們認識到的一切事物，都離不開自己的觀念（心識），外境也是內心所變現的。其過程如圖 5-3。當我們的感官接觸到外境（A）時，會從阿賴耶中變現出一個相似外境的東西（B）。同時，從阿賴耶中又會現出一個能分別了知的識（C）。這個識心（C）再去分別了知由心所變現的外境（B）。在這個過程中，無論是能分別的識心（C），還是所分別的外境（B），都是由阿賴耶識所變現而成的，所以稱為「唯識無境」。至於原本的外境（A），唯識學認為它是客觀存在的，並且對似境（B）有一定的影響力。只是由於我們的識心無法直接認識到它，所以它的存在性並不是唯識學所要關注的重點。¹⁷ 唯識學所關注的是似境（B）的存在狀況，和我們的識心怎麼去認識它。

唯識學家更進一步認為，不但我們的六識和所認識的外境（六處）是阿賴耶識所變現的，甚至我們的感知器官（六根）也是阿賴耶所變現出來的，並且作為六識產生的助緣。其中，六識加上染污的第七識，都是由阿賴耶識轉現出來的，故稱為「七轉識」，相對於七轉識，阿賴耶

¹⁷ 依《觀所緣緣論》所說，外境 A 對認識的生起，有助緣的作用，但並不是所緣緣。如說：「所緣緣者，謂能緣識帶彼相起及有實體，令能緣識託彼而生色等極微。設有實體能生五識容有緣義，然非所緣，如眼根等於眼等識無彼相故。如是極微於眼等識，無所緣義」（T31, 888b）。

就稱為第八識或「本識」。¹⁸ 本識和轉識互為因果。轉識固然是由阿賴耶識中的種子現行而來，但現行的轉識在認識到似境的當下，會把新的訊息熏習進阿賴耶識中，這就成互為因果。¹⁹ 唯識學就是依「種生現，現熏種」的過程完成其觀念論（如圖 5-4）。當然，唯識學不單單只是在談觀念論，而重點是在闡述，人們在認識的過程中出了問題，才導致生生不息的輪迴，並進一步指出解決問題的方法。

第四節 三性・三無性²⁰

一、三自性：緣起

（一）三性的提出

1、對緣起的詮釋

唯識學是依於「三性」來解釋緣起，以及有情是如何生死輪迴，又如何才能解脫成佛的。「三性」的第一個是依他起性（*paratantra*），指萬物依各種因緣條件和合而成的道理。第二個是遍計所執性（*parikalpita*），是在說明導致輪迴的惑業苦的流轉。第三是圓成實性（*pariniṣpanna*），就是解脫成佛，達到最終最圓滿的結果。「三性」可以說是三個特點或三個性質，也可以稱為「三

¹⁸ 《攝大乘論本》卷 1（T31, 134a~135b）。

¹⁹ 同上註

²⁰ 「印度佛教思想史」視頻，第十二講。

相。「三性」是唯識學的核心理論，整個唯識學就是圍繞阿賴耶和「三性」而展開的。談「三性」就是在談阿賴耶，談阿賴耶必須談「三性」。「三性」的意義在於說明「法則」與「現象界」的關係。「三性」的重點就是在解說有情生命緣起的緣生相和還滅相，解說緣起的流轉與還滅，輪迴和解脫涅槃。

依他起就是緣起，談緣起法就是在談阿賴耶緣起。在緣起法則的支配下，有情生命依惑、業、苦相生而不斷地生死流轉，這就是遍計所執。同樣依於緣起的法則，經由特定方法的修行，可阻斷苦集的相生，到達清淨的解脫，這就是圓成實。由此可以看出「三性」其實就是在說明四聖諦，要清楚了解「三性」，就不能不了解四聖諦。

2、對治斷滅

目前所知，最早提出「三性」的經典是《解深密經》。²¹《解深密經》中將佛的教法分成三時教。第一時，佛講四聖諦真實不虛，以《阿含經》為代表，就是阿含教，又稱小教、有教。第二時，佛開示甚深般若教義，《般若經》以空為主題，主張一切法空，故又稱空教。第三時，《解深密經》提出「三性」，認為諸法中有些「空」，有些卻不

²¹《解深密經》是唯識學所公認最早的經典，經中已清楚地提及三性並做完整的解說。「謂諸法相略有三種。何等為三：一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相」（T16, 693a）。

能「空」，依此來融貫前面的有、空二教，故稱亦空亦有教。《解深密經》用三性來解釋四聖諦，也用三性來解釋空。經中認為：依他起性是緣起性，緣起是普遍的真理，依之有生死輪迴和涅槃解脫，所以依他起性不能空。而遍計所執性是虛妄性，由煩惱妄執所成，所以遍計所執性是空，是無自性的。圓成實是諸法實相，亦是聖者所證的境界，必是真實不虛的，故圓成實也不能空。²²

《阿含經》談有，《般若經》明空，本都是佛陀教法的一面。但《般若經》之後，因為有人對空產生誤解，認為空就是什麼都沒有，落入斷滅見。所以《解深密經》提出「三性說」來對治斷滅見，然後成立一切法相。²³

所謂「解深密」就是明白地解說佛陀在《般若經》中所開示的甚深密意——「一切法空」。《解深密經》認為佛陀說一切法空，是為高根機的眾生說的，善根深厚者能一下契入此教義，當然就不會有什麼問題。但是後來有許多善根和慧根都不成熟的人（五事不俱），誤解一切法空

²² 《解深密經》卷2：「若諸有情廣說乃至未能積集上品福德智慧資糧，…彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說不能如實解了，…謂一切法決定皆無自性，決定不生不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃。由此因緣於一切法，獲得無見及無相見。由得無見無相見故，撥一切相皆是無相，誹撥諸法遍計所執相、依他起相、圓成實相。何以故？由有依他起相及圓成實相故，遍計所執相方可施設。若於依他起相及圓成實相見為無相，彼亦誹撥遍計所執相。是故說彼誹撥三相」（T31, 695b）。

²³ 同上註引文，又：「善男子！但依如來是三種無自性性由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要，謂：『一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。』」（T31, 695b）。

義，認為所有事物都是空。此類人不但否定緣起——依他起，更否認聖者所證解脫涅槃的圓成實性，所以經中提出「三性」和「三無性」來重新解釋緣起性空教義。《解深密經》認為，由於佛在《般若經》中並沒有把空義解釋的清清楚楚明白，因此《般若經》的空教是不了義的。而佛在《解深密經》中依「三性」、「三無性」，徹底說明空的含義，所以亦空亦有教才是真正的了義教。²⁴

對中觀和唯識兩學派概而觀之，中觀依《般若經》的一切法空之教，重於闡述緣起的性空。唯識依《解深密經》的三性教，重於成立緣起的現象，說明它的流轉和還滅。中觀重在一切法背後的真實，就是本性到底是什麼；唯識重於分析說明一切現象的產生。所以在漢傳佛教中，一個被稱為（法）性宗，另一個被稱為（法）相宗。兩宗偏重點不一樣，一個在成立緣起，一個在說明性空，但同樣都是在解釋說明生死輪迴和還滅解脫。

（二）三自性的內容

1、依他起性（Paratantrasvabhāva）

依他起性的「他」是因緣的意思，依他起就是指萬法

²⁴ 同上兩註引文：「善男子！如來但依如是三種無自性性由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要，謂：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」。於是經中若諸有情，已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說如實解了，於如是法深生信解，於如是義以無倒慧如實通達。依此通達善修習故，速疾能證最極究竟」（T31, 695b）。

依因緣而生，依因緣而滅，因此依他起性其實就是在講緣起。²⁵ 從阿毘達磨以來，將各種因緣歸納為「四緣」，即親因緣、所緣緣、等無間緣和增上緣。依他起性的他，指的就是這四緣。²⁶

第一親因緣，就是阿賴耶識所儲藏的種子。如眼識生起的親因緣就是阿賴耶中的眼識種子。第二等無間緣，就是以無間滅意做為心識生起的助緣。無間滅意就是我們前剎那滅去的心識。這前剎那滅去的心識具有無間引生下一剎那心識生起的力量，這就稱為等無間緣。第三所緣緣，就是以「所緣」為緣。「所緣」是指心識所認識的對象，所緣緣就是以認識的對象作為認識生起的主要條件之一，如眼識的所緣緣就是色處。最後是增上緣。心念生起時，除了要有親因緣、等無間緣、所緣緣外，還必須有其他條件的配合，這其他所有的輔助條件就統稱為「增上緣」。如眼識的生起，其增上緣包括眼根、光線、距離、五俱意識等等。

依他起其實就是緣起。談緣起就離不開四緣，而四緣裡最重要的親因緣，就是阿賴耶的種子。唯識學依阿賴耶識說明緣起，在法相上做更深入的剖析，談論現象怎麼現起的，我們的認識又怎麼產生的等等。依他起同時也是三

²⁵ 《解深密經》卷2：「云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性：則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊」（T31, 693a）。

²⁶ 此四緣見《攝大乘論釋》：「六識幾緣所生，增上、所緣、等無間緣。如是三種緣起，謂窮生死愛非愛趣及能受用具有四緣」（T31, 330b）。

性的中心，其他兩性皆依「依他起」而有。雜染的依他起，說明生死的輪迴，就是遍計所執性；清淨的依他起，說明如何還滅解脫，就是圓成實性。

2、遍計所執性（Parikalpitasvabhāva）

遍計所執性，梵文 *parikalpitasvabhāva*，是「普遍計著」，普遍錯誤地執著的意思。也就是說，在依他起上我們執著於所見的內在之我和外在的世界，並錯誤地認為兩者都是獨立而真實存在的。²⁷ 依他起相是指在各種條件具足後，從阿賴耶現行出一個貌似客觀存在之相（即我和我所）。當我們把依他起所現的相，錯誤地執著為一個獨立而且真實存在的個體，就成為遍計所執。所以，依他起是告訴我們認識產生的過程，遍計所執是說明認識過程中我們所犯的錯誤。凡夫普遍錯誤的認知，就是會執著有一個「我」。有「我」就有「我所」，即我所認識的，我所擁有的。執著一個不變的「我」稱為「我執」，執著有一個外在客觀的世界叫做「我所執」。所以遍計所執就是在認識上的錯誤和執著。

比如一條繩子，是由各種因緣和合而成的。我們眼睛看到繩子時，會攝取繩子的影相於心中，這個認識過程叫做依他起，心中繩子的影相就是依他起相。但是在有些狀

²⁷ 《解深密經》卷 2：「云何諸法遍計所執相？謂一切法假名安立自性差別，乃至為令隨起言說。…善男子。如眩瞶人眼中所有眩瞶過患。遍計所執相當知亦爾」（T16, 693a）。

況下，我們會把這條繩子誤認為是一條蛇，並因此而驚慌害怕。這個映現於心中的「蛇相」就叫做遍計所執，是由我們錯誤的認知和執著所產生的。這種在依他起相上產生錯誤的認知和執著，就是遍計所執相。繩子和蛇影是唯

圖 5-5

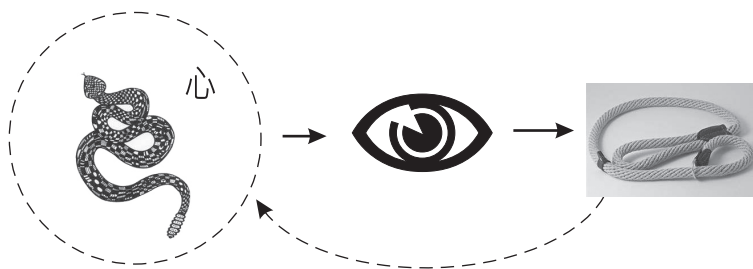
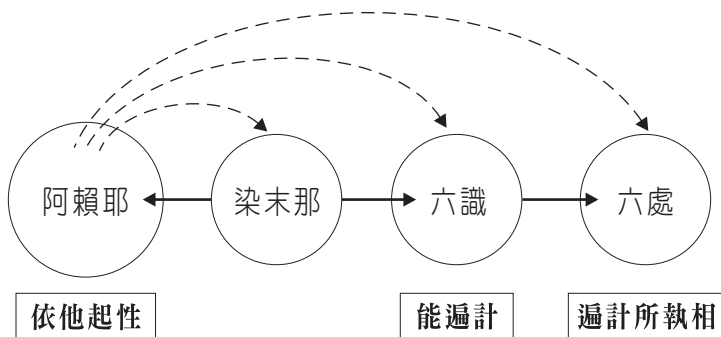


圖 5-6



識學在解釋遍計所執相時常用的一個簡單例子，當然我們的認知實際上要複雜得多（如圖 5-5）。²⁸

遍計所執的根源是第七末那識，又稱為染末那（manas）。經論上說，染末那恒與見、愛、慢、無明四種根本煩惱相應，無論是「人我」或是「法我」，總是執著有一個不變的本體「我」。我們凡夫的阿賴耶受到這個染末那「我執」的染污，導致所有的種子都是有漏的，雜染的。好像一桶水，被丟進一把污泥，整桶水就都染污了。因此從這個被染污的阿賴耶中所現起的眼耳鼻舌身意等六識，以及根身和外在的器世間，就都有「我執」在裡面，這就是遍計所執的含義。其中，能認識的染污六識是能遍計執著，根身和器世間是被遍計執著的相，即遍計所執相。由此可以看出凡夫位的依他起相一定是遍計所執性的（如圖 5-6）。

通常我們都會認為外境是客觀的，是我們的內心有煩惱才會去染著它。但是就唯識的理論來說，由於外境也是從我們被染污的識所變現出來的，所以外境也是有漏雜染的，本身就有引起煩惱的力量。唯識學特將雜染的外境稱為遍計所執相。唯識學認為我們的認識從一開始阿賴耶的種子就有問題，所現出來的六識就會對境界起染著，所認識的對象本身也會自然地引起染著。

²⁸ 《攝大乘論本》卷 2（T31, 142c）。

這些染著造成兩個結果：首先由於不了解諸法依他起上遍計所執相的虛妄無常，我們的識會執持不捨地去貪著無常變化的一切。由於「我執」和無常是相違背的，所以兩者一定會造成衝突，衝突的當下就有苦迫的產生，所以經上常說：「無常故苦」。再者，依他起上我們錯誤認知執著，就會有雜染的身、口、意三業，造業後就會有雜染的業種子熏回阿賴耶。雜染的業力再由煩惱的潤發，因緣成熟就會引導我們再去投胎。如此就成為惑、業、苦不斷地生死輪迴。所以說，遍計所執要說明的就是緣起流轉的苦、集二諦。

3、圓成實性（Pariniṣpanna）

圓成實，梵文 *pariniṣpanna*，是完全成就之義。涅槃、解脫、成佛，甚至勝義諦，都叫做圓成實。具體地說，就是從依他起上遣除遍計所執，見事物的本相，了知一切法依他緣起，這就是圓成實。²⁹ 我們修行也不外乎就是努力於依他起上遣除遍計所執，以期能見到事物的本相。再用前面繩子的例子作說明。我們看到一條繩子，繩子是依他起，但是我們錯將繩子看成蛇，那個蛇的影像，它是沒有實質的，是現於我們內心的錯誤影像，所以它是遍計所執。當我們遣除心中的蛇的影相（遍計所執），看繩子就

²⁹ 《解深密經》卷 2：「云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。…依他起相上遍計所執相無執以為緣故，圓成實相而可了知」（T16, 693a~b）。

現出一個繩子的相，就是還它本來面目，這就是在依他起上遣除遍計所執，就是圓成實。

就唯識的理論而言，我們凡夫就像是長期精神錯亂者一樣，一直都將繩子當成蛇。在我們的亂心中，就只有蛇的影像。所以圓成實性的理論雖然簡單，但實際要做到並不容易。因為我們的阿賴耶識中，無始以來有無量的染污種子，要轉化這些種子成為清淨的，一定要經過長期不斷地熏修。在累生的熏修中，漸漸地把染污種子轉化成清淨。清淨的種子漸漸多，染末那的力量就變小，能遍計的六識染著力也會變小，遍計所執相也會漸趨清淨。等到阿賴耶的種子完全清淨後，遍計所執相不再現，那就是最圓滿的圓成實相。我們凡夫在修習過程中隨順勝義，經過不斷地熏修，最終是可以證得圓成實相的。不過，二乘入初果，大乘入初地，斷了根本我執（身見），證得圓成實相的一分，到成佛時才能究竟圓滿。

二、三無性：性空——空的再詮釋

《解深密經》提出解釋般若的甚深密意，即更清楚說明一切法空的真義。其方法就是依三性的另一面三無性來解釋一切法空，成立一切法無自性。《解深密經》所說的「無自性」是要破除萬物不依因緣而有、自己生成、獨立存在的錯誤觀念。三性是依他起、遍計所執和圓成實性。三無性即相無自性、生無自性和勝義無自性。

1、相無自性

遍計所執是「相無自性」。因為遍計所執相是依於我執所起的妄相，是沒有實質的，所以其相是無自性的。³⁰

2、生無自性

依他起是「生無自性」。因為依他起是指諸法依因緣而現起，它是阿賴耶和轉識的種現生熏而成的，不是自己存在或自己生成的，所以是「生無自性」。³¹

3、勝義無自性

圓成實是「勝義無自性」。因為圓成實相就是勝義諦，而勝義諦則由無自性所顯。如果能在依他起上悟生無自性，了知一切法皆是妄相，去除遍計所執，就能通達勝義。所以一切勝義皆是無自性所顯，故稱為「勝義無自性」。

《解深密經》總結說：由三無性故知一切法無自性，即一切法空。如此即能明白了知般若經的一切法空義。³²

唯識學解釋空的方法可稱為他空法，即去有顯空。除去遍計所執的虛妄有，顯圓成實的勝義空。唯識比較重在

³⁰ 《解深密經》卷2：「善男子！云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」（T16, 694a）。

³¹ 《解深密經》卷2：「云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性」同上註。

³² 《解深密經》卷2：「諸法圓成實相亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性名為勝義，亦得名為無自性性。是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故。由此因緣名為勝義無自性性。」同上註。

事相上如何修，所以要在依他起上去掉遍計所執，然後顯出勝義無自性。就唯識而言，空有不能並存，依他起只能是清淨或是雜染，不能同時並存。現實中，凡聖也確實不能在同一有情生命體上並存。中觀則重於理上契入。中觀很重視根本道理的闡明，從理上直接下手，即一切法緣起故一切法無自性，無自性故一切法空。中觀固然在理上直入透徹，但在實修的次第上，唯識有其優點。

第五節 修行理論

唯識學的修行理論稱為「轉依」。大乘佛教的三大理論學派闡述修行時，雖然最後都是引導我們成佛，但切入角度是不同的。中觀講的是「累積」(accumulation)，福德智慧的不斷修行和累積，所以叫累積。唯識用「轉」(transformation)，轉識成智，或轉依。如來藏是「顯」(manifestation)，就是顯現，去染顯淨。

中觀是說一切法無自性，所以一切法緣起有。修行要依於各種條件因緣，把無漏福德、智慧和功德一直累積起來，量足夠就能成佛。唯識講轉染成淨，轉就是轉依。阿賴耶經過不斷地熏習，整個轉成清淨的就成佛了。如來藏叫顯。內在的如來本自具足，只是被無明蓋住。只要將外面蒙住的那些煩惱雜染去掉、擦乾淨，內在的清淨佛性顯現出來，就是佛了。

這三大理論，只是切入的角度不同。就世俗的認知而言，邏輯角度也不大一樣，但是它們都是依於眾生各種不同的根性來指導我們修行的。

一、轉識成智

唯識的修行理論叫做轉依，轉一切所知依。一切所知依就是阿賴耶識，是我們一切認識的本源。這個「轉」，就是將染污的種子轉成清淨的。³³ 具體地說，就是轉識成智，轉八識成為四智。轉阿賴耶識成為大圓鏡智或無垢識。無垢識又叫做庵摩羅識（*amalavijnana*）；轉末那識成為平等性智；轉第六識成為妙觀察智；最後轉前五識成為成所作智。

1、大圓鏡智

由第八識轉成清淨而得，唯在成佛時初現起。大圓鏡智離一切分別，所以所緣行相微細難知，對一切境相不妄不愚。其本體與相俱是清淨離一切雜染。此智純淨，功德圓俱，是現行功德的所依。能任持無漏功德的種子，能現無量身，化現千百億佛身，能現無量國土。這身及土等諸相，顯現在這智品上，就如在一面大鏡子中所映現的種種影像，所以稱為大圓鏡智。

³³ 《攝大乘論本》卷1：「此熏習非阿賴耶識，是法身解脫身攝。如如熏習下中上品次第漸增，如是如是，異熟果識次第漸減即轉所依。既一切種所依轉已，即異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷」（T31, 136c）。

2、平等性智

由第七識轉得，見道位時初起，成佛時圓滿。此智觀一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等恒共相應。隨諸有情所好樂，示現不同受用身和國土。是妙觀察智不共所依，無住涅槃之所建立的根底，一味相續乃至窮未來際。

3、妙觀察智

由第六識轉得，見道位時初起，成佛時圓滿。此智作用是善於觀諸法的自相與共相而無所障礙，亦即是攝觀無量總持門及所產生的功德珍寶。於大眾會中，能現無邊的神通作用差別，一一化現皆得自在，說法如降大法雨，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。

4、成所作智

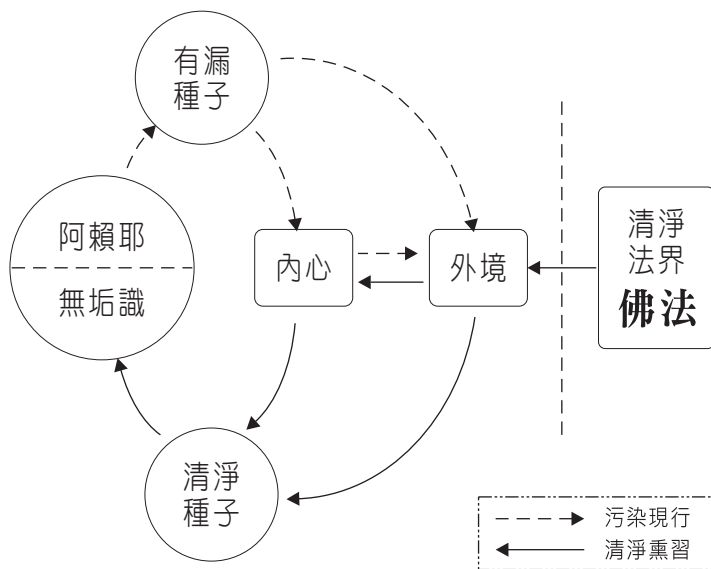
由前五識轉得，佛位才能現起。此智為了要利樂諸有情故，遍訪十方各世界，示現種種變化身、口、意三業，成就本願力所應作的一切度生事業。

四智中最主要是大圓鏡智，大圓鏡智能現一切諸法影像，其他三智都是大圓鏡智所現起，如同轉識是由本識所現一樣。也可以說大圓境智是體，後三智是用。平等性智觀一切法平等起受用身，妙觀察智觀察一切自相共相、陀羅尼門，成所作智依神通作用起變化身。

二、從染到淨的轉化過程

就我們凡夫而言，阿賴耶識是被染末那即我執所染污的。從染污的阿賴耶變現出來的就是有漏種子，或稱作染污種子。從這些染污種子所現起的內在的六識和外在的根身以及器世間也必然是被染污的。其表現是一方面染污的內在心識會執著外在的根身和器世間；另一方面染污的根身和器世間本身也有引起染著的力量。如果我們不依於佛法而修行，那就是染污的現行，又染污的熏習，阿賴耶永遠都是雜染的。經論說，我們心識外有一個清淨法界，就是佛法，落到世間用語言表述，就稱為佛教。唯

圖 5-7



識學告訴我們，雖然從阿賴耶識中開始現行的是雜染的種子，但現行的當下如果受到佛法的正聞熏習（清淨法界的影響），反熏回阿賴耶識的種子就會有幾分的清淨。這些清淨種子在阿賴耶識中會發揮對染污種子的反制作用。如果我們能長期不斷地正聞熏習，清淨種子就會越來越多，從而貪嗔癡煩惱種子逐漸薄弱，直到最終斷除煩惱脫離生死。所以在唯識學看來，正聞熏習非常重要，因為它是修學的第一步，³⁴ 如圖 5-7（虛線條代表染污現行，實線條代表清淨熏習）。

總而言之，轉依就是透過不斷的熏習，慢慢地轉化。我們的修行就是不斷地藉由各種方法（戒、定、慧），將對佛法的認識經由六識熏習進我們的阿賴耶，讓阿賴耶越來越清淨，直到轉識成智。

第六節 唯識的觀行

當行者發起修行時，唯識學繼承阿毘達磨的五位說，依其原則將之轉為菩薩道的修行。這五位即是資糧、加行、通達、修習和究竟位。資糧位是修大乘順解脫分；加行位是修大乘順決擇分；通達位即諸菩薩的見道位；修習位即諸菩薩的修道位；究竟位是住無上正等菩提。以下再詳細說明五位。

³⁴ 同上註引文。

一、資糧位

以發無上正等菩提心，修集種種殊勝資糧為主。這一階位從求斷煩惱障得解脫而言，又稱為順解脫分。因為成佛是最終極的目標，但在這之前要先斷煩惱得解脫，入初地之後，才能一地一地修習。這時要修集四力，即因力、善友力、作意力和資糧力³⁵。所修相通攝世與出世間一切善法，或稱萬行，而萬行可總攝為六度，六度萬行可修集福智兩種資糧。

二、加行位

菩薩發菩提心後，要在第一個阿僧祇劫中修集福智兩種資糧。³⁶在順解脫分圓滿後，為入見道位、住真唯識性，就要修止觀加行入加行位。加行共有四階段，即煖、頂、忍、世第一法，在此位中伏除二取。這四階總稱為順決擇分，順趣真實的決擇。又因為近於見道，所以稱為加行。簡單地說，依定起觀，決擇諸法實相，稱為加行。加行位中煖等四法要依四尋思、四如實智先後起觀。

1、煖位：首先觀行者攝心一境，定力漸起，至未到地定時，依定作觀，觀唯識無境。具體有四種觀法，即分別

³⁵ 見拙作《成唯識論摘要》，169

³⁶ 細節上即是十信、十住、十行、十迴向等階位。在十信位末了，對大乘的信心成就，就進入十住的初住位，從此是三大阿僧祇劫的開始。經一大阿僧祇劫的修行，到第十迴向「法界無量迴向」末了，開始修四加行。

觀外境的名、義、自性、差別等四事皆是虛妄不實，唯識所變。這是順決擇分中四加行的「煖位」，取生火前有煖氣先起之比喻。

- 2、頂位：在煖位中不斷地重複觀名、義、自性、差別等皆是虛妄不實唯識所現，觀心漸深，即可入「頂位」。

「頂」也是一種譬喻，山的最高峰稱為山頂。在上山的過程中，到達山頂，就不會徒勞而返，一定能達到目的。修觀也是如此，如達到頂位，對「唯識無境」之理，更能認識清楚，並且不會再退，所以稱之為「頂」。

- 3、忍位：前二加行中，只是對名義等四事作「唯識無境」的觀察，對「唯識無境」的決定智還未生起，所以只能稱為「四尋思」。在接下來的忍位中，對此四事的唯識無境智已生起，所以稱為四如實遍智。加行位的第三位，名為印順忍，就是順乎諸法的諦實性，而忍可於心的如實智。或說印可前煖頂位的所取空（境空），而順於後的能取空（識空），認可境識俱空名忍。於此位中，由四如實遍智悟入唯識無境，通達遍計所執相無自性，但還沒有證圓成實的勝義無自性。忍位又可分為下忍、中忍、上忍三位。前煖頂二位觀察所取空，下忍位起時印可前所取境空，中忍位進一步觀察能取心也不可得，上忍位起時印可能取空。

4、世第一法：從上忍位進到世第一法，以無間定起上品如實智印可能取所取二空。世第一法中雖雙印二空相，但還帶有二空相，所以尚未證唯識實性。菩薩在加行位四階中，皆帶相觀空，即是說還有能所二取的空相。因為世第一法只有一剎那，從上忍位無間的引起，就一剎那無間地證入見道，所以在時間上是無間的。這是凡夫入見道前的最後一心，在凡夫位，這是殊勝的，所以稱為世第一法。

三、通達位

經由加行位世第一法無間生起根本無分別智，體證真如，稱為通達位。又因為無始來第一次照見真理，所以稱為見道。菩薩這時的無分別智，於所緣境都無所得，不取種種戲論相，這時真正住於唯識真勝義。證真如的智慧 and 真如平等平等，因為已遠離能取所取相。此位即是菩薩初地。

四、修習位

菩薩從見道位出定後，為斷除剩餘的二障，不斷地持續修習此無分別智。在菩薩十地中的每一地，修習圓滿成熟時，依定作觀起無分別智斷所應斷之障，入於上一地。這樣不斷地修習無分別智，最終能得轉依。修道位中要證得二種轉依果（涅槃和無上正覺），具體上要在十地中修十勝行，斷十重障，證十真如。十勝行即是十波羅蜜。唯

識學的理论是十地配合十波羅蜜修行，即六度加上方便、願、力和智，稱為十勝行。方便、願、力和智等四波羅蜜是般若的用，體即是般若，以用而立差別。但不是說每地只修一種波羅蜜，這只是偏重而說的，事實上每一地都要修十種波羅蜜。此外，真如實性本無差別，依其不同殊勝德用假立十種。³⁷

五、究竟位

唯識學說以無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身、法身等來描述究竟位。

- 1、「無漏界」：佛果不但是究竟清淨無漏，含藏無邊希有大功德，並且是五乘世間、出世間之因，故稱之為無漏界。
- 2、「不思議」：究竟轉依果又以不可思議來形容，其主要的意義是不可思、不可議、不可喻。
- 3、「善」：二種轉依果是純善。大涅槃是清淨法界遠離生滅極安隱；大菩提四智利樂眾生妙用無方，極為善巧。涅槃的無為功德，菩提的有為功德，兩相順益，都與不善相違，所以說為善。
- 4、「常」：轉依二果從存在來說，是無盡期的，所以說為「常」。涅槃清淨法界無生無滅，體性沒有變易，所

³⁷ 見拙作《成唯識論摘要》，183~190。

以說為常。菩提四智所依真如是常，所以無斷無盡也說為常。

- 5、「安樂」：二轉依果又稱為安樂，不再有任何逼惱之故。清淨法界眾相寂靜，故名安樂。菩提四智永遠離於惱害，也稱為安樂。此二勝果自性皆無有逼惱，並能安樂一切有情，所以二轉依都是安樂。
- 6、「解脫身」：二乘所得的二種轉依果，只是永遠離煩惱障縛，未離所知障，沒有無上正覺的殊勝法，只能稱為解脫身。
- 7、「法身」：佛陀所得二種轉依果永離二障，才能稱為法身。無量無邊力（十力），四無畏、十八不共法等等大功德法所莊嚴故，所以稱為法身。

第六章 如來藏思想¹

第一節 如來藏與後期大乘

大乘佛教在公元三世紀以後，漸漸進入所謂的後期發展。從三世紀開始到五世紀，後期大乘經典大多已經傳出，思想則以「真常唯心論」為主。真常唯心思想從部派佛教得到啟蒙，經過初期大乘佛教的發展，一直到四、五世紀左右漸趨成熟和完成，成為後期大乘佛教的特色。如來藏學說，可以說是真常唯心論的思想代表，與中觀、唯識並稱為大乘三系。所謂的大乘三系，即中觀、唯識和如來藏等三大思想體系。這是從思想體系而言，並不是學派。從學派來說，只有中觀和唯識兩派。印順導師以性空唯名、虛妄唯識和真常唯心等，來概括這三種思想的特色。

第二節 如來藏思想

一、如來藏字義

「如來藏」(Tathāgatagarbha)是由如來(tathāgata)，以及藏(garbha)所複合而成的一個名詞。「如來」可解釋為：「如實而來」——即實證佛法，也可以解釋為「知如者」、「說如者」。²在佛教傳統中，「如來」是佛的十

¹「印度佛教思想史」視頻，第十三講

²《大智度論》卷72：「如來『如』即是一切法如，是故說：『色等法如、如來如，不二不別』。…佛語須菩提：『是名為如；佛因此如故，名為『如來』。如來者，如實行來到佛法中。』」(T25, 564)。《長阿含》「清淨經」：「如來於過去·

號之一，所以如來也就是佛的意思。「藏」是梵文 *garbha* 的義譯，有許多種解釋，可以說是「藏」，即藏起來的意思。也可以說是「胎」，或是說「子宮」或是「種子」、「胎藏」，乃至「寶藏」等。³ 總之，此字義有「含藏」的意思，指本來就有，只是隱蔽不顯。因此，「如來」和「藏」兩個字結合起來的直接意思可以解說為如來在藏，或是含藏有如來等義。此外，在經論中，也常用如來界、法界藏、法身藏、自性清淨等，作為如來藏的同義語。⁴

二、如來在藏

「如來藏」(Tathāgata)，指如來在藏。根據後期大乘經典所述，這是指：一切眾生皆具足如來智慧功德相好莊嚴，然而卻被貪嗔痴煩惱所覆蓋。⁵ 即是說如來具足功德相好莊嚴，但是卻被外面的貪嗔痴煩惱客塵所覆蓋，這樣一個整體的複合，就稱為如來藏。這個複合體不單只有智慧德行，而且連色身的相好莊嚴也是完備的，如同一位完全圓滿的佛。只是這樣的一個如來體，卻被外在的貪嗔

未來，現在，應時語，實語，義語，利語，法語，律語，無有虛也。佛於初夜成最正覺，及末後夜，於其中間有所言說，盡皆如實，故名如來。復次，如來所說如事，事如所說，故名如來。」(T1, 75b)。

³ Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 349-2。

⁴ 如《勝鬘經》「自性清淨章」：「如來藏者，是法界藏、出世間法身藏、出世間上上藏、自性清淨法身藏」(T12, 222b)。相同的語句亦為《寶性論》所引用(T31, 839a)。

⁵ 詳見第四節分析。

痴煩惱客塵所覆蓋。也就是說我們一般的凡夫眾生是如來在藏，都有如來藏，成佛的有情就稱為「如來出纏」。

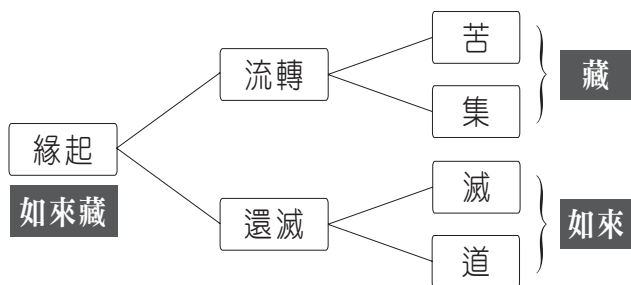
三、如來藏緣起

在大小經論中，只要是完整的思想體系，都必建立一套生死輪迴和還滅涅槃的理論，即是必須解釋緣起論。就如唯識學者依阿賴耶來解說緣起一樣，後期大乘經論也依如來藏來解說四聖諦，即是說明生死輪迴和還滅涅槃。

如來藏經論用如來藏來解說緣起，稱為如來藏緣起（如圖 6-1）。依如來藏而流轉和還滅，流轉的苦集就是貪嗔痴煩惱的覆蓋，稱之為「藏」；還滅的滅道即是成佛，稱為「如來」。所以苦、集是「藏」，滅、道是「如來」。⁶

圖 6-1

【如來藏緣起】



⁶《勝鬘經》「自性清淨章」：「世尊！生死者依如來藏，…世尊！有如來藏故說生死。是名善說。…如來藏者離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依是持是建立，世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依持建立者，是如來藏。世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃」（T12, 222b）。

如來藏的理論與唯識學的最大不同點在於，阿賴耶是雜染的，但如來藏的本質是清淨的。所以唯識學說轉染成淨，轉阿賴耶的雜染成為無染的無垢識；而如來藏是去染顯淨，除去外覆的雜染，顯現內在的清淨——如來。

第三節 如來藏思想探源

如來藏思想，是「如來」與「藏」兩種概念的結合所產生的思想。如來藏思想的出現，離不開部派佛教和初期大乘經的啟發，因此研究如來藏思想的起源，必從兩者去探尋引發此思想的要素。

一、大眾部的影響

1、理想佛

大眾部的許多思想可說是對初期如來藏的一種啟蒙。在大眾部理想的佛陀觀中，佛陀不但法身無漏，連色身都無漏。佛色身不只是無漏而已，更是無邊無際。對於佛陀觀，《阿含經》等初期教法重視教法的流傳，而稱之為法身不滅。但在部派佛教的發展中，逐漸不能滿足於法身的不滅，而進一步發展出色身的圓滿。法身的超越和色身的圓滿兩者一結合，即出現後期大乘經的「法身有色說」——如來藏的特色之一。進一步，如果將這法身、色身的圓滿和心性本淨結合，則大有可能出現如來本具的思想。⁷

⁷ 如來藏思想確實是將初期大乘經典的「自性清淨」當為如來藏的異名，如上引《勝鬘經》「自性清淨章」：所說：「如來藏者，是…自性清淨法身藏」等。

2、心性本淨

眾生的心性是本淨還是雜染，這是常被經論探討的問題。在初期教典如《阿含經》中，比較偏重於心性本來是染污的。⁸ 凡夫眾生無始以來就具有我執，依於我執而起貪嗔痴等各種煩惱，所以是雜染。大眾部和分別說部主張「心性本淨」。其認為眾生心性本清淨，只因為客塵所染，顯現出貪嗔痴等煩惱，以此而說為不淨。⁹ 這樣的心性本淨論，並沒有系統的理論說明，只是用通俗的譬喻來教化人心。這和《如來藏經》以九喻來比喻眾生皆有如來藏，重於啟發一般人的信念，有異曲同工之妙。¹⁰

3、勝義真實

大眾部中，說出世部主張「世俗為假，勝義為真」，也是對如來藏思想的一種啟發。此外，說出世部也認同「心性本淨」、「法身有相」，兩者加起來有可能引生佛德本具的思想。世俗的種種煩惱客塵是假的、虛妄不實，出世的涅槃才是真實，再加上「心性本淨」、「法身有相」，似乎已然是如來藏的根本理論了，只差沒用如來藏、如來

⁸ 當然初期聖典也曾多少提及「心性本淨」的想法，但畢盡是少數，而且多用於通俗的比喻教化。見印順導師《如來藏之研究》，68。

⁹ 《異部宗輪論》：「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說…：『心性本淨，客塵隨煩惱之所雜染說為不淨』」（T49, 15a）。《大毘婆沙論》卷27：「復次為止他宗顯正義故。謂：或有執心性本淨，如分別論者。彼說：『心本性清淨，客塵煩惱所染污故相不清淨』」（T27, 140a）。

¹⁰ 印順導師《如來藏之研究》，73。

界等名相。以上是在部派佛教時期，大眾部學說對如來藏思想的最早啟蒙。

二、舍利塔與如來界

舍利塔崇拜的興起，對如來藏思想的啟發，也具有一定的影響。佛涅槃後，依法而行雖然可達成法身不滅，但在一般宗教意識上，總是希望有一個具體的事物能成為信仰的依托。在此信仰意識推動下，收藏有佛舍利的舍利塔自然成為信仰的目標，舍利塔崇拜因此逐漸興起。無形不滅的法身也漸漸與有形的生身舍利結合在一起，如來不滅的想法被進一步的具象化，最後發展出如來不般涅槃而藏於舍利塔中的思想。《法華經》「見寶塔品」中，開古塔見古佛，而即將入滅的現在佛——釋迦如來也入塔同坐，¹¹ 即是這種思想的具體表現。此外，如來舍利也常稱為如來馱都、佛馱都。「馱都」是 *dhātu* 「界」的音譯，可譯為「如來界」，如來界本就是如來藏的同義詞。因此，如果將如來不般涅槃而藏於舍利塔中的通俗想法，用於表徵眾生身中本具的佛性，是非常有可能出現如來藏的教理思想的。¹²

¹¹ 「於是釋迦牟尼佛，以右指開七寶塔戶，出大音聲，如却關鑰開大城門。即時一切眾會，皆見多寶如來於寶塔中坐師子座，全身不散，如入禪定。…爾時多寶佛，於寶塔中分半座與釋迦牟尼佛，而作是言：「釋迦牟尼佛！可就此座。」即時釋迦牟尼佛入其塔中，坐其半座，結加趺坐。」(T9, 33b)。

¹² 印順導師《如來藏之研究》，37。

三、般若的不二思想

般若經是從勝義自性空來解釋不二的思想。從勝義諦來看世、出世間的一切法，則一切法如幻如化、本性空寂，如此則一切法（生死與涅槃）無二無別，皆是本性空寂、自性涅槃。但這是重於對法性的體證，即是從一切法的勝義法性看一切法相的。般若經的這種一切法無二無別的教義，在後起的教法中，可能被理解為一切法（相）與一切法（相）無礙無別、相融相攝。¹³ 進一步，發展為佛與眾生無二無別，眾生即如來，如來即眾生；如來是出纏眾生，眾生是在纏如來。

四、華嚴經的唯心論

《華嚴經》的絕對唯心論，對如來藏思想的成立也是一個很重要的啟發。《華嚴經》是存在論的唯心思想，經中說世間、出世間，一切皆是唯心所造作，眾生與佛亦是唯心所造。¹⁴ 眾生與佛唯是真心所造，所以就本體而言，

¹³ 《華嚴經》的教法即是將般若的「理事無礙」思想進一步發展為「事事無礙」。依般若經的立場而言，法性空是一切法的共相，從勝義法性看一切法，諸法法性無二無別。但從緣起法相上來說，萬法因緣各不同，雖如幻如化，卻是千差萬別。但華嚴事事無礙的立場，並不是法性（理）和法相（事）的關係，而是法相（事）和法相（事）的關係。雖然同說一切法無二無別，但兩者的思想確實是不同的，極容易混淆。

¹⁴ 「如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。若人知心行，普造諸世間，是人則見佛，了佛真實性。心不住於身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」（T10, 102a）。

是無二無別的。《華嚴經》的絕對唯心論，成立心、佛、眾生無二無別的思想，雖沒用如來藏一詞，但眾生本具如來智慧德相的如來藏思想已呼之欲出。¹⁵ 此外，《華嚴經》的『寶王如來性起品』、『十地品』和『盧舍那品』等，已都隱含有如來藏思想，只是尚未用「如來藏」一詞而已。¹⁶

五、法華的一乘思想

如來藏思想的主要論典《寶性論》除了引用《華嚴經》外，也曾引《法華經》作為如來不般涅槃的經據。一乘教是《法華經》的中心思想，即是說一切眾生終當成佛。相對於一乘教思想，就是三乘教和種姓論，如《解深密經》和《瑜伽師地論》。《解深密經》用嚴密的組織，相對完整的理論，如種子識的理論，來解釋種姓論，成立三乘究竟說。相對的，《法華經》只是用一些故事與譬喻來說明一乘，並無有系統的理論來支持一乘教。為有效地支持一乘思想，早期的心淨本性論、《華嚴經》的真心理論，最後是如來藏思想，都被拿來當成一乘教的理論支持。初期大乘經本來也只是說心性本淨，或說一切眾生皆有佛性，但到了如來藏經典，就轉變成為一切眾生皆具足如來智慧德相。既然一切眾生皆具如來智慧德相，一切眾生必當

¹⁵ 華嚴經的真心理論，確實被如來藏思想論者當成如來藏來引用，如《寶性論》說：「華嚴性起中言：『次有乃至邪見聚等眾生身中，皆有如來日輪光照，作彼眾生利益，作未來因善根，增長諸白法故。』」（T31, 831a）。

¹⁶ 印順導師《如來藏之研究》，100。

成佛自然就成為必然的結論。因此，如來藏在法華一乘教思想的需求下，成為支持一乘教的有力理論。¹⁷

在上述種種要素的結合下，如來藏思想在三世紀左右發展成熟，在五世紀之後慢慢興盛，最後成為後期佛教思想的主流。

第四節 如來藏思想的發展

《如來藏經》、《大般涅槃經》（前十卷）、《大雲經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘經》、《不增不減經》等七部經，可代表如來藏思想的初期經典。但這些經典的集出還是有先後的。以通俗譬喻為主的《如來藏經》，沒有完整的思想體系，應該是最早的，大概是出現於三世紀左右，同時期的還有《大般涅槃經》（前十卷）。其餘的經典已有較完整的理論說明，故是稍後一些才集出的。至於如來藏和藏識的結合那是更後期的了。從經文的內容來看，如來藏思想的發展大致可以分為初期、中期和後期等三期。

¹⁷代表如來藏的重要經典——《勝鬘經》，就以如來藏來支持一乘思想，如說：「聲聞緣覺乘皆入大乘，大乘者即是佛乘，是故三乘即是一乘。得一乘者，得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提者，即是涅槃界。涅槃界者，即是如來法身。得究竟法身者，則究竟一乘。」（T12, 220c）又說：「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊！如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」（T12, 221b）

初期大概是在公元三世紀左右集出，這一時期如來藏思想漸趨成熟，以最早出現的如來藏經典《如來藏經》為代表，包括《大般涅槃經》（前十卷）。其主要思想重於「如來在藏」，並具有濃厚的印度外道「真我」的色彩。中期是公元四世紀初，如來藏思想已經逐漸系統化，有論的特色。代表經典如《勝鬘經》、《不增不減經》等，主要思想是「空與不空如來藏」，以及如來藏為一切法所依。後期大約是公元四世紀末，代表經典是《楞伽經》，主要的思想是如來藏與阿賴耶的結合。¹⁸

- 初期（公元三世紀）
 - 代表經：《如來藏經》（Tathāgatagarbhasūtra）
 - 思想特色
 - * 如來在藏
 - * 有「真我」（ātman）的色彩
 - * 通俗教化
- 中期（公元四世紀初）
 - 代表經典：《勝鬘經》（Śrīmālādevisūtra）
 - 思想特色
 - * 空不空如來藏
 - * 生死與涅槃所依
- 後期（公元四世紀末）
 - 代表經典：《楞伽經》（Laṅkāvatārasūtra）
 - 思想特色：如來藏藏識

¹⁸ 印順導師認為《如來藏經》的集出應該是在公元 250 年以前（《如來藏之研究》，110）。而《楞伽經》則是在公元四世紀末（同書，237）。平川彰認為《勝鬘經》大約是公元 400 年以前成立。《印度佛教史》，363。

一、初期

《如來藏經》和《大般涅槃經》（前十卷），是最早出現的如來藏經典。《如來藏經》中有關如來藏思想的有以下幾個特色：

1、如來在藏

如來藏思想的最大特點是，不單只是說眾生有佛性，能夠成佛，而且說一切眾生本來是佛。一切眾生皆具足如來智慧功德、相好莊嚴，只是被煩惱客塵所覆蓋，如說：「我以佛眼觀一切眾生，貪欲恚痴諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐儼然不動。善男子！一切眾生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足如我無異」。¹⁹「如來在藏」可說是如來藏思想的根本理論。

2、有真我的色彩

有印度外道「真我」（ātman）——阿特曼的色彩。因為經上說一切眾生中皆具有不生不滅的精神本體，又說「我」者即是如來藏，一切眾生悉有佛性，就是「我」的意思。這種說法似乎是在說有一個我，在三界六道裡面輪迴，但清淨本體不變，這和印度教所說的「真我」隨世流轉極為相似。這就難怪同是如來藏的《楞伽經》中，佛弟子會提出如來藏像似「神我」的疑慮了。²⁰

¹⁹ 《如來藏經》（T16, 457b）。

²⁰ 見以下《楞伽經》之如來藏思想之分析。

3、通俗教化

初期的如來藏經典並無嚴謹的理論系統，而是用各種比喻作為通俗的教化，讓一般信眾相信自身是佛，而發起求取無上道的信心。如《如來藏經》中以九喻來比喻眾生身中如來本具：（1）萎華有佛。就如看到凋謝的蓮花，已不再美好，但是在這凋謝的蓮花裡面有佛，具足三十六相八十種好，在花中跏趺坐。這是用萎華有佛來比喻眾生臭皮囊中，有佛具足相好在其中。（2）蜂群繞蜜：是說蜜是被蜂巢所包裹著，蜂群在外面守衛，但是它裡面的蜜卻是香甜無比。（3）糠糲粳糧：一般稻米有稻穀包裹在外，稻穀是粗糙難吃的，但是裡面的白米卻是又香又好吃的。（4）不淨處真金：金塊掉入泥巴裡面，被泥巴裹住，外面看起來是泥巴，但是裡面卻是黃金。（5）貧家寶藏：有一戶人家很窮，但其家裡面卻有無價的寶藏，因為不知道，所以一直過著窮苦的日子。此外還有（6）殼內果種；（7）弊物裹金像；（8）貧女懷輪王；（9）鑄模內金像。

這種種的比喻都在說明，外表看起來粗糙不堪的事物，裡面卻有真正的寶藏。即是說明一個輪迴的眾生，外表雖被貪嗔癡煩惱所覆蓋，但身中都有一個具足完備的如來。

二、中期

繼初期經典之後，續起的經典對如來藏思想做了較有系統的解說，其代表經典如《大雲經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘經》、《不增不減經》等。《勝鬘經》結合般若經空性的思想，成立了「空如來藏」和「不空如來藏」。此外，還依如來藏建立生死輪迴和涅槃解脫，即生死與涅槃都以如來藏為所依。

1、空與不空如來藏

「空如來藏」是指覆蓋如來的煩惱客塵，即貪嗔痴等煩惱。這些煩惱客塵非實有，與如來藏不相應，是空無自性的，經由修行可以去除，故稱為空如來藏。「不空如來藏」指如來藏內在的不思議功德，這些如來智慧德相清淨法是實有而不空的。也就是說整體的如來藏，外面的這一層煩惱客塵雜染法是空的，是無自性的，可以去除的；內在的如來智慧德相是不思議功德，是恆常不滅的，是勝義的。這即是所謂的「空如來藏」和「不空如來藏」。

2、生死和涅槃所依

以如來藏為所依而說明生死流轉和還滅涅槃。

- (1) 雜染法：雜染法不與如來藏相應，是生死輪迴之因，它並不是如來藏所生所攝，所以稱為客塵煩惱。依此雜染法，眾生就會有生死輪迴，因此說依如來藏而有生死輪迴。

(2) 清淨法：清淨法是與如來藏相應的一切內在功德，依此而建立還滅解脫和究竟成佛。因為一切眾生有如此內在的清淨法，所以自然而然會尋求成佛之道，只是需要外緣增上而已。這即是依如來藏而有生死輪迴和還滅解脫。

在如來藏思想中，如來藏也是真如的異名，所以依如來藏而說明生死與涅槃，即是依真如而有生死與涅槃。然而唯識學也講真如，唯識的真如概念很容易和如來藏的真常說混淆。其差別主要在於：唯識主張不隨緣真如，如來藏則是隨緣真如。²¹

唯識學認為，真如是不生不滅的清淨法性，常住、遍一切處，是無為的無漏功德，所以在凡不滅、在聖不增。因為真如是不生不滅，是無為的，因此不能依真如而建立有為的一切有漏、無漏法。有為法只能依阿賴耶來建立，雖說阿賴耶的法性即真如，但阿賴耶卻是有為的，是染淨的所依。有漏的雜染法，是阿賴耶中無始以來的有漏種子，不斷地現行和熏習，而成為有情的生死流轉。不但有漏的雜染法依阿賴耶，就是無漏的也是如此。無漏法是由阿賴耶識中的無漏種子而來，由此才能現起佛法修學的一切無漏功德。無漏種子是有生滅的，所以能生一切功

²¹ 法藏《大乘起信論義記》卷2：「謂真如有二義：一不變義，二隨緣義」（T44, 255c）。

德，也才能轉識成智。因為四智是由清淨種子轉變而來的，所以四智雖是無漏功德，但卻是有為的。²² 因此，不但有漏雜染法不能從真如去說明，就連無漏功德的現行也不能從真如去說明。這就是為何唯識學要建立有為（大菩提）、無為（大涅槃）兩種無漏了。

而如來藏思想是：「依如來藏說有生死，依如來藏說有涅槃。」如來藏不但是生死的所依，更是清淨涅槃的依處，沒有如來藏，一切生死涅槃便無從安立。就清淨法來說，如來藏含攝有為、無為一切無漏功德。《華嚴經》說：佛的一切功德都是由真如法性而起的，因此如來藏為一切清淨法的根本，依之而建立空不空如來藏。空如來藏是指真如法體不為雜染煩惱所污，因為雜染煩惱是空；不空如來藏指真如法體具足一切功德。一切染淨皆依真如而建立，所以稱為隨緣真如。²³

三、後期

《楞伽經》以其結合如來藏和藏識（阿賴耶）為思想特色，也因此被判為後期的經典。此外，本經也為了淡化

²² 宗曉《四明尊者教行錄》卷3：「（法）藏師約：『何義判唯識所談真如不隨緣耶？』。客曰：『起信疏云：唯識宗只以業相為諸法生起之本，彼之真如無覺無知、凝然不變、不許隨緣。但說八識生滅，縱轉成四智，亦唯是有為，不得即理。故詮法分齊，唯齊業識。』余曰：『灼然！若云真如性有覺知，則可熏變，乃說隨緣，既唯頑駘，乃不受熏，既不受熏，安能隨緣變造諸法。』」（T46, 874c）。

²³ 以上大致參考印順導師《以佛法研究佛法》「如來藏之研究」，328~330。

如來藏教法似外道真我的色彩，而提出如來藏說是為度化眾生的方便之教。

1、以如來藏為方便之教

首先在《楞伽經》裡曾經有這樣一個問答，佛弟子問：如來藏之教說像似外道的神我、真我論。外道說離於所依的身心，有「真我」常住不變，周遍不滅。佛陀也說眾生本具如來藏，如來藏具足一切功德，常恆不變。這不就是外道的真我論了嗎。佛陀回答：佛說如來藏和外道真我不同。如來藏只是一個名稱的方便使用，就像如來在其他地方用空、無相、無願、如、實際、法性、法身等不同名稱。其實說如來藏，是一種方便的教化，方便的應用。目的就是要吸引外道和度化一般無法接受甚深教法的眾生。²⁴

2、如來藏藏識

《楞伽經》的如來藏思想特色，就是將如來藏與阿賴耶結合在一起。大體上說，以阿賴耶識為所依的理論大成

²⁴「世尊！…云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊！外道亦說有常、作者離於求那，周遍不滅。世尊！彼說有我。」…世尊告大慧：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，…為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。…開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，希望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來·應供·等正覺作如是說如來之藏。若不如是，則同外道所說之我。是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」（T16, 489b）。

於北方，以論為主導，再往南方流傳；如來藏思想形成於南方，再往北方弘傳，依經為主。本為不同的兩種思想體系，到最後結合在一起，成為《楞伽經》的「如來藏藏識」。

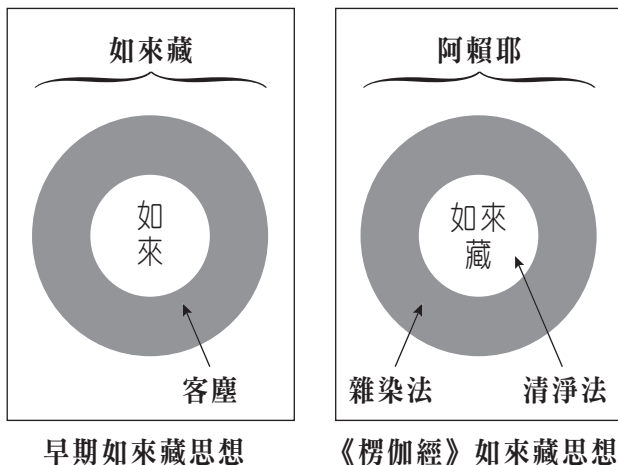
來自北方的阿賴耶識理論，是從雜染開始說明，到最後以轉染成淨為宗。因為以雜染為本，所以在雜染法的生死輪迴上容易解說；但在轉化成清淨的還滅理論上，就會有一定的困難度。本來是雜染的，清淨法到底是從哪裡來的呢？是外來的還是本有的？也就因此產生許多歧見。²⁵ 相對的，來自於南方的如來藏思想以本自清淨為依，建立生死與涅槃，所以如來藏思想在清淨功德的成立上容易解說。但在解釋雜染法的來源時，就會有困難。既然是本自清淨，本來是佛，怎麼會被客塵所染呢？如果如來被客塵所染而成為凡夫，在將清淨去除後，未來會不會再被客塵所染呢？

如來藏藏識巧妙地將兩種理論結合在一起，以阿賴耶來解說世俗的生死輪迴，以如來本具說明還滅解脫。唯識學以阿賴耶建立三性等，在生死輪迴上解釋得非常完整，系統嚴密。所以後期如來藏思想就借用阿賴耶來解釋生死輪迴。在清淨法上，依如來藏功德本具來解說還滅涅槃與成佛。在兩者結合下的理論中，「如來藏藏識」就成

²⁵ 《成唯識論》對清淨種子的來源有三說：本有說，新熏說和兩種綜合說等。詳見拙作《成唯識論摘要》，53。

了一切善不善的根源。依「如來藏藏識」的理論，雜染法並不是外來的，是阿賴耶的本性，因為阿賴耶本就是雜染的。而清淨法和一切如來功德則攝屬於如來藏。在初期的如來藏理論中，如來藏是一切染淨的所依，如來清淨本性在內，外被客塵煩惱所覆蓋，這樣的一個複合體稱為「如來藏」。但是到《楞伽經》中，內具的清淨功德是如來藏，如來藏被雜染覆蓋的整個複合體，稱為藏識（阿賴耶識）。因為雜染的「藏識」中已含清淨的如來藏，所以稱為如來藏藏識。這與初期如來藏教典中的「如來藏」，已有不同的概念了（如圖 6-2）。

圖 6-2



3、文學體裁

《楞伽經》雖是經，但有論的特性，因為其組織架構嚴密，論述性質強，跟論很相似。特別是在唯識的理論上，如五法、三自性、唯識和二無我等，有許多的發揮。也因此，被玄奘體系納入唯識所依的重要經典。

小結：如來藏思想是後期大乘的主要學說，以經的形式表現為主，論相對較少。如來藏思想受有外道真我的影響，與初期佛教緣起無我或無自性空的立場有很大的差異。其初期特色本就重於一般通俗的教化，所以也可說是攝導外道和度化初學者之方便，依四悉檀來判攝，可歸屬各各為人生善悉檀。但在往後的發展中，如來藏思想不但成為後期大乘的主流，也成為密教的修行理論根據。

第七章 中觀與唯識的發展¹

本節主要闡述中觀和唯識學派在中後期的發展概況。中觀的發展主要體現在中觀的復興和分派，即前述中觀四期中的第二、三期。中觀學派在羅睺羅後，曾經沒落了近兩百年的時間，大約是在第五世紀末開始復興，並分為了自續和應成兩大派。唯識學派在世親之後，慢慢地分成了有相唯識和無相唯識。接著要談論的是中觀與唯識的對抗，此中只針對中觀和唯識在某些重要議題上的辯論。最後討論中觀與唯識如何從對抗到合流——隨瑜伽行中觀派的形成。

第一節 中觀學派的發展

一、中觀的分派

在龍樹之後不久，中觀一度式微，將近有 200 多年的時間，沒有出現過中觀大師。一直到五世紀末左右，中觀才再度復興，這主要是因為中期中觀出現了大論師——僧護及其兩位門人，即清辯與佛護。² 雖說僧護本人名氣並不大，也無些許影響力，但佛護和清辯（尤其是清辯），可以說是中觀學派復興的關鍵人物。³ 在僧護之後，由於

¹ 「印度佛教思想史」視頻，第十四講。

² 根據多羅那陀的《印度佛教史》，清辯和佛護都是僧護門人（張建木譯版，142）。僧護（Samgharakṣita），又譯為眾護或僧伽羅剎，著有《僧伽羅剎所集經》，目前有漢藏二譯版。

³ 事實上，在清辯的時代到九世紀前左右，清辯的影響力都超越佛護和月稱。

清辯與佛護在思想和論證法上的異差，因此中觀分為自續（Svātantrika）和應成（Prāsaṅgika）兩派。⁴

佛護（Buddhapālita）大約是公元 470~540 年間人，曾為龍樹的《根本中論》作註，一般稱為《佛護註》。其註中認為龍樹的方法論就是不自立主張，只要指出敵對者的矛盾，就可以推翻敵論。這種方法在西藏被稱為「應成」或「隨應破」，即隨其所述而破之的意思。因此，佛護被當作是中觀應成派的鼻祖。

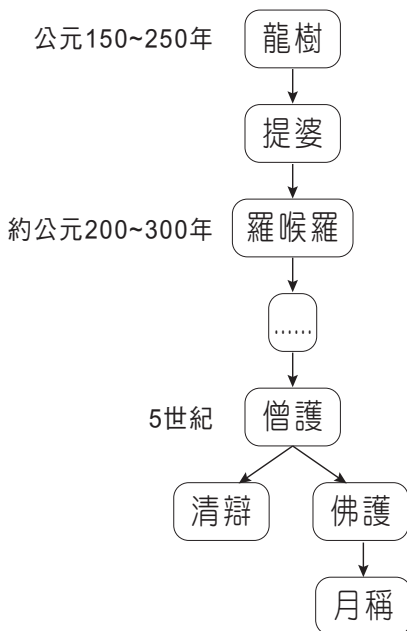
清辯（Bhāvaviveka）大約是公元 490~570 年間人，造有《般若燈論》（Prajñāpradīpa），也是《中論》的注釋書。在佛護造釋論指出龍樹使用應成法後，清辯對佛護提出批判。清辯認為在辯論中不能只指出敵方的缺失，這樣會成為各說各話，無法達到應有的效果。論證者應該要建立一套完整的邏輯式（因明），有自己的理論主張，這樣才能達到辯論目的。這種自立主張和建立邏輯式的想法，西藏稱為「自續」、「自立量」。因此清辯成為中觀自續派的創始人。

參見筆者論文「清辯與月稱在後期中觀地位的再檢視」發表於《福嚴佛學研究》第七期，頁 203-216（民國 101 年），新竹：福嚴佛學院。

⁴ Svātantrika（自續派）和 Prāsaṅgika（應成派）兩名相，並非梵文原有，而是現代學者依藏文 Rang rgyud pa and Thal'gyur ba 再造的梵文。而這兩個藏文字，有可能是十一世紀的西藏學者 Pa tshab nyi ma grags 所創發。參考 David S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. (Wiesbaden:Harrassowitz, 1981), 58~59.

月稱 (Candrakīrti) 大約生活在公元 600~650 年左右，基本上並沒有和清辯同一時代。清辯之後，月稱同樣為《中論》做註解，即有名的《淨明句論》(Prasannapadā)。論中月稱替佛護辯論指責清辯，認為中觀者不僅是對勝義諦和一般人認知不同，就連對世俗諦和一般人也沒有共同的認知，所以根本無法建立因明式，只要指出對方破綻的所在即可。由於佛護的資料不多，無法造成決定的影響力，月稱後來就成為了應成派的代表 (如圖 7-1)。

圖 7-1



二、自續派

(一) 自立比量

自續派有兩大特點：1、根本思想是「真空俗有」：即世俗自性有，勝義一切空；2、運用因明邏輯式來論證一切法空。而「自續」一詞是以其論證方法而命名。

自續派的創始者清辯，其論證方法稱為「自續」或「自立比量」。「自續」之梵文為 *svatantra anumāna*，*svatantra* 是「自立」之意，*anumāna* 則是「比量」，以因三相自立比量作為依據而展開其論證者，稱為「自續派」（*Svātantrika*）。⁵「量」（*pramāṇa*）指認識的結果。佛教中立有四種量：現量、比量、證量和聖言量。其中的 *anumāna* 就是比量，比量就是指推論的結果。自續派以 *svatantra*（自立）*anumāna*（比量）兩個字合成，來代表其論證方法，就是說建立獨立的邏輯推論（因明）式來達成其主張，稱為自立量派，又叫做自續派。

「量」的梵文是 *pramāṇa*，有測量或丈量等意，簡言之即是認識的方法、作用或結果。雖說佛教中談及四個量，但是在因明邏輯式中只承認兩個量，即現量和比量。「證量」是佛的現證，那是現量。聖言量是語言、文字，

⁵ 梶山雄一「中觀思想的歷史與文獻」收於《中觀思想》李世傑譯（台北：華宇出版社，1985），35。貢卻亟美汪蛟《宗義寶鬘》陳玉蛟譯（台北：法爾出版社，1988），96。

其實也是一種推論，那是比量。所以真正的量只有現量和比量。就一般認知上，現量是前五識的認識結果，比量是第六識的推論結果，因明邏輯是依於此二量而建立的。清辯認為錯誤的認識（非量）是可以借用嚴謹的因明來校正，從而達到正確的認識——正量。所以，建立因明式來成立中觀正見是必要的。

清辯主張必須要用因明邏輯式來論證，以說服其對論者。佛教的推論邏輯稱為「因明」（Hetu-vidya），可義譯為「說因」、「明因」，即將立論的「原因」成立、說明清楚，論題就成立了。在佛教的因明學中，因明式有三支，一般稱為三支立量，也可以叫做三段論式或因明三式，即宗、因、喻三支。⁶ 以下以通用的煙山有火做為例子來說明。譬如有人看到山上冒煙，但沒看到火，以有煙為原因推論山上必著火了。其三支立量：

- 宗（主張）：此山有火（推論的結果）
- 因（理由）：以有煙故（現量）
- 喻（例證）：如灶（公認的經驗）

「宗」就是辯論的主張或稱為命題。比如甲與乙想進行辯論，甲必須提出自己的主張——宗。「因」就是理由、原因，即支持甲之主張的理由。「喻」可說是證明，即是

⁶ 佛教的因明式早期有五支，宗、因、喻、和、結，但是到了第五世紀之後，陳那將之簡化為三支，所以陳那以後，佛教的因明論式就變成三支。

提出一個甲乙共同認可的實例來證明甲的理由。如上例，甲要告訴大家這座山起火了。為什麼？因為這座山有煙。最後再提出共認的實例——灶，因為大家都知道，灶冒煙時，灶中必定有火。如前所說，因為「以有煙故」中的煙，必須是大家都看得到的，是大家所現量所共知的，因此就不用再去推論，這即是「因」。那麼為何有煙就有火呢？必須拿出證明，比如灶或爐子等一類的。因為在公認的經驗中，我們雖然看不到灶或爐裡面有火，但是卻會看到它們在冒煙。起火的時候會冒煙，看到煙，按照人們共同的、一向以來的經驗，就知道裡面一定有火。所以舉出這樣一個通例，來證明只要有煙的地方必定有火。因為這座山有煙，所以就得出這座山必定有火的結論。這個就是三段的因明邏輯式。

「因」：佛教「因明」式主要是建立「因」來成立主張的，因此因明的整個重點便在於如何成立有效的因。而有效之因的關鍵就在於如何建立「宗法」（煙）、「宗」（火）、和「前陳」（山）等三者的絕對關係。保證這三者的關係，必須要滿足三個條件，稱為「因三相」，即：遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。⁷

⁷ 詳見《因明入正理論》：「因有三相，何等為三，謂：遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。云何名為同品、異品？謂所立法均等義品，說名同品，如立無常，瓶等無常，是名同品。異品者，謂於是處無其所立，若有是常，見非所作，如虛空等。此中所作性或勤勇無間所發性。遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性是無常等因」（T32, 11b）。

- 遍是宗法性
 - 宗法：煙；煙是連結山和火的關鍵
 - 前陳：山；山是前陳
 - 前陳有法：此山有煙；現量共知（所有人皆可見山有煙）
- 同品定有性
 - 有煙之處必有火
 - 同品：爐、灶等等（不變的經驗）
- 異品遍無性
 - 無火之處必無煙
 - 如水池
 - 宗法（煙）必被後陳（火）所包括

1、遍是宗法性（pakṣadharmatva）：有效之因的三個條件，第一個是「遍是宗法性」，其重點是在建立煙和山的連結。「遍是宗法性」中，有三個概念要確立：「宗法」、「前陳」和「前陳有法」。所謂的「宗法」就是「宗」的「法」，這裏的「法」是 dharmatva 「本質」（inherent nature），所以宗法可理解為宗的本質。

- (1) 宗法：在「煙山有火」這一主張（宗）中，「煙」就是宗法，因為煙是連接山和火的關鍵。
- (2) 前陳：因明推論式中，推論的主要對象叫做「前陳」。在此一論式中，山是前陳。推論式中的主要對象必先表述，以確認雙方所談論的對象是同一個，比如要先確認甲和乙所指涉的是同一座山。因為山是先陳述的，所以稱為「前陳」，而火是後述的所以稱為「後陳」。

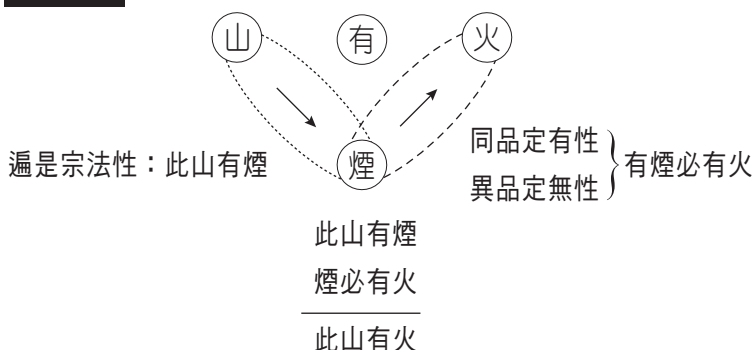
(3) 前陳有法：宗「法」必出現或攝屬在前陳中，即是說這座山（前陳）一定要有煙（法）出現，「前陳有法」必須是要辯論雙方共同認可的。其重點是在雙方共許下，成立前陳（山）和法（煙）的必然關係——雙方共認「這座山有煙」。「宗法」、「前陳」和「前陳有法」是構成「遍是宗法性」的三個要素。

2、同品定有性（*sapakṣe sattavam*）：「同品定有性」指同一類事物必定俱有共同屬性，就像俱有煙的東西一定有火，這來自於一般的共識。比如說，灶冒煙了，灶中必有火。與灶同一類的東西，如火爐、炕等等，這些物品只要有煙，那就必定有火。這一類物品，就一般經驗上的共識而言，都是只看到煙沒看到火，但煙確實來自於火。也就是說煙是火的「屬性」（*sattava*），有煙必定有火。

3、異品遍無性：「異品遍無性」是要建立單一的屬性，即煙唯是火的屬性，不會是攝屬於其他。「異品」指沒有火的地方，「遍無性」指絕對不會有煙，⁸ 所以「異品遍無性」是指：只要是沒有火的地方就一定沒有煙。如果有沒有火的地方也出現煙的話，這表示煙不唯攝屬於火，這樣「煙山有火」的邏輯式就不成立了。而「異品遍無性」也是來自一般經驗的共知。

⁸ 這裏指的煙不同於塵、嵐、雲、霧等等，看起來有點相似，但卻完全不同。

圖 7-2



總之，因三相的第一相是在建立「宗法」（煙）和「前陳」（山）的關係，第二相「同品定有性」和第三相「異品遍無性」是在建立「宗法」（煙）和「後陳」（火）的絕對關係，以「宗法」（煙）來連結「前陳」（山）和「後陳」（火）的關係。當這因三相全部無誤地被辯論的對方認可，這樣這個因明的宗：「煙山有火」就成立了（如圖 7-2）。

（二）自續派觀點：世俗諦自性有

自續派的根本思想觀點是「俗有真空」，即從世俗諦的立場而言，一切法是自性有的，在勝義諦上則一切法無自性——空。⁹ 清辯將世俗諦與勝義諦分開，勝義諦上一切法空，這是中觀派的共識；但是在世俗諦的立場上，他認為世俗的一切法是自性有的。在世俗諦上，如地水火風等法，有其堅濕暖動等各別的自性，這些法的自性是存在的，有它的作用。若否認這些世俗的自性，那世俗諦就不

⁹ 清辯《大乘掌珍論》卷 1：「真義自體說名真性，即勝義諦。就勝義諦立有為空，非就世俗眾緣合成」（T30, 268c）。

能成立了。以十二入處為例：六根對六境，六根有緣六境而發識的特性，六境的色聲香味觸法等，也有其各別自性，才能成為六根各自所緣取的對象。六根緣六境而生六識，識有了別境的功能。這種認知的過程和作用，在世俗諦是存在的，不能否認，不然就不能產生認識作用而落入斷滅見了。¹⁰ 其主張「俗有真空」有兩個原因：

1、避免斷滅見

因為世俗諦的一切法有其作用性，有作用必有其自性，依自性才能有作用。諸法的不同自性而產生不同的作用，才能產生這森然羅列而不混雜的世俗萬象。

2、因明式的建立

因明式的有效性是建立在世俗認知上的。為成立因明邏輯的論證結果，當然必須承認世俗相對的真實。因明式是在現量和比量上成立的，若不承認世俗相對的真實性，這兩種量不存在，因明邏輯也就不存在了。這就是為何清辯必須要承認世俗有。世俗相對的正確認知是大家所公認的，以世俗共識（現量和比量）作為基礎，就可以成立因明式的論證。依世俗的真實，清辯最終可以建立因明式來論證一切法勝義空，這是清辯認為「俗有真空」和建立因明式的終極用意。

¹⁰ 同上註：「此中世間同許有者，自亦許為世俗有故。世俗現量生起因緣亦許有故，眼等有為世俗諦攝，牧牛人等皆共了知，眼等有為是實有故。勿違如是自宗所許，現量共知」。

(三) 以邏輯式來論證空

清辯建立因明式的最終目的就是要論證一切法空。所以在其著作《掌珍論》中，一開始就提出他的根本宗義：「真性有為空，如幻緣生故；無為無有實，不起似空華。」¹¹ 清辯認為從勝義諦的立場來看，一切有為法是空的，因為一切有為法是緣生的，比如幻、化或說是海市蜃樓等。至於無為法，無論世俗或勝義，本身就是假法，從來不曾存在過，就像有眼翳看見空中有花朵出現一樣。事實上清辯此因明式的內容是取自《中論》XXIV. 18：「因緣所生法，我說即是空…」。清辯把這樣的一句話改成因明式，即加入勝義諦為界定詞，再加上喻——幻等，即變成標準的因明式了。

	有為法	無為法
宗	真性，有為空	無為無有實
因	緣生故	不起
喻	如幻	空華

以有為法來討論。在此因明式中，宗是「真性有為空」，因是「緣生」，喻是「幻」。其因三相如下：

- 1、遍是宗法性：宗法是「緣生」；前陳是「有為法」；後陳是「空」。「前陳有法」即是說有為法必是緣生的——有為法 = 緣生。

¹¹ 清辯《大乘掌珍論》卷1：「真性有為空，如幻緣生故，無為無有實，不起似空華」（T30, 268a）。

- 2、同品定有性：只要是緣生的，必定是空（無自性），比如說幻、化等這一類現實我們可以看到的例子。有為的一切如同夢、幻、化，都是種種因素構成的，沒有實質性——無自性，所以是「空」。
- 3、異品遍無性：在此因明式中沒有異品，因為一切有為法絕對都是緣生的。以「緣生」來連結有為法和空性，清辯即如此將龍樹的論義改成因明邏輯式來論證勝義空性。

此外，必須了解的是，清辯的用意並非是以因明邏輯證入勝義。因明邏輯就像標月指一樣，能指出正確的方向。標月指雖是世俗的，但卻是隨順勝義的。我們如何保證現前學習的方向是正確的、向於勝義的呢？清辯認為，必須透過邏輯的論證和推論。簡而言之，解脫的第一步在於建立聞所成慧，而透過邏輯的思辨來正確地了解佛法，則是聞慧養成的首要。¹²

二、應成派 (*Prāsaṅika*)

月稱 (Candrakīrti / 公元 600~650 年) 是應成派的集大成者。「應成」之梵文為 *prasaṅga*，有「結果」之意。不自立比量，單依「應成法」(*prasaṅga*)，就能讓敵論者了解我方的論點，即稱為「應成派」(*Prāsaṅika*)。¹³

¹² 詳見作者論文 "Bhāvaviveka's Syllogism as an Initial Step to Enlightenment" 《正觀》(南投：正觀雜誌社)，59。

¹³ 貢卻巫美汪岐《宗義寶鬘》陳玉蛟譯，101。

若更詳細的說明，所謂的「應成法」，即是在敵方的立論中指出其論點的矛盾所在，進而讓其知難而退的一種辯論法。

首先，月稱的中觀思想是主張「二諦皆空」（無自性），和清辯的「俗有真空」剛好形成對比。月稱認為一切法空，不應該區分為世俗與勝義。世俗只能隨一般的言說，或是大家的共識，一旦探討世俗是否有自性的話，那就是勝義諦的範疇。所以世俗隨言說，當然是空；從勝義而言，一切法無自性，當然也是空。所以二諦皆空。¹⁴

再談月稱的論證方法。月稱認為《中論》的方法論是「破邪顯正」，即不自立宗，專破他宗，以破他宗而顯出正確的教義。因此月稱也沿用此破而不立的方法，專以破他宗錯誤以顯自宗正確，因此後代學者稱其為「應成」。¹⁵由於主張二諦皆空，月稱認為清辯的因明式對中觀學家而言是無法成立的，因為中觀的認知與其他人並沒有共同之處。中觀家認為一切法自性空，而其他人認為自性有，所以中觀是無法和其他人哪怕是在世俗上都無法達到共識的，所以因明論式從正統中觀的立場來看是無法成立的。因此只要指出敵論者的矛盾，使其自省即可。

¹⁴ 同上註，411。

¹⁵ G. B. J. Dreyfus & S. L. McClintock, *The Svātantrika and the Prasāṅgika Distinction* (Boston: Wisdom Publications, 2003), 212.

清辯的理論，特別是俗有真空，是否合於龍樹的思想，當然是可以討論的。但是龍樹是否真如應成派所說，不自立宗，專指出別人的矛盾就可以，這也是問題的。就實說，龍樹當然有其根本的立論，即——緣起性空。《中論》所廣破的，是不符合於緣起性空的理論，並非不自立宗而只破敵論者而已。

以上是中觀學派在中期的發展，重點在於清辯和月稱兩大論師的爭論。在探討唯識學的發展之後，還會再來談一談中觀在清辯後的發展——隨瑜伽行中觀派。

第二節 唯識學派的發展

一、唯識學派發展概說

印度唯識學的發展大體可分為前後兩期：前期可說為無相唯識時代，以唯識三祖即彌勒、無著和世親為主；後期以有相唯識為主，即十大論師時代。唯識三祖的唯識學，彌勒唯識為初創，理論樸直，重三乘所共，但系統不夠完整。無著繼承並發展彌勒的唯識學，強調大乘不共，為唯識理論的大成者。世親則對於無著的唯識學給予更嚴謹的敘述，其理論成為後期唯識發展的開端。

彌勒的唯識學可以《瑜伽師地論》「本地分」和《解深密經》作為代表。在「本地分」的「意地」中，說明心意識、有漏與無漏種子等，確立了唯識的根本。在「菩薩

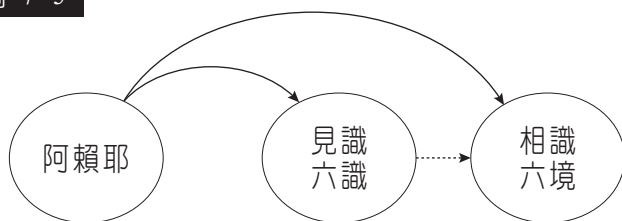
地」的「真實義品」中闡明性相空有的真義。在「攝決擇分」中，充分表達了依阿賴耶建立生死流轉與還滅。此外《解深密經》提出的三時教、一切種子識作為一切法的所依、三性三無性，「識所緣唯識所現」等，都是唯識的核心思想。無著的唯識體系特重阿賴耶種子識（稱為「所知依」），依賴耶種子現起相識（六塵、根身）、見識（六識），而成為所取與能取。這以阿賴耶為唯一能變的思想，演變為後來的一能變說。《瑜伽師地論》和《解深密經》是立足於三乘所共的基礎上，而無著的唯識則特別強調大乘不共，這從無著的唯識三論都賦予「大乘」一名即可看出端倪。世親的唯識特重阿賴耶識的現行識，並從無著的一能變發展為三能變，八、七和前六識各自能變現自識的見、相二分。《唯識三十論頌》繼承《瑜伽師地論》中以自性、所依、所緣、助伴、作業等五門來分別五識和意地的傳統，結合無著論書的精要，以十門等來分別阿賴耶¹⁶、末那和六識，使唯識思想的體系更加完整。

唯識三祖之後，印度唯識學的擴大弘傳，主要是以世親的《唯識三十論頌》為主。有許多論師為其作注釋，其中著名者有十位，俗稱十大論師。十大論師依時代先後分別是親勝、火辨，兩者是世親同時代的後輩。接下來的德慧、難陀是第一代傳承。難陀主張種子新熏說，其論述

¹⁶ 自相、果相、因相、所緣、行相、相應、受俱、三性、因果譬喻、伏斷位次等十門。

常為《成論》所引用。安慧、淨月是第二代傳承。護法、勝友、勝子和智月是同門，為第三代傳承。¹⁷ 安慧是精通阿毘達磨的學者，著有《三十唯識釋》，現有梵、藏譯本，為《成唯識論》外最有參考價值的注釋。陳那是新因明學的建立者，雖非十大論師之一，但其著作《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）對唯識學的發展有很大的影響。陳那後人護法，為南印度達羅毘荼國人，著有《二十唯識釋論》、《三十唯識釋論》。玄奘依為正宗，《述記》奉為世親以降第一人。護法的弟子戒賢（公元 529~645 年）被那爛陀的學眾推為「正法藏」，在玄奘參見時，已是百歲上座。¹⁸ 玄奘大師從戒賢那裏，以護法一系為宗，擷取其他論師的精義，糅譯《唯識三十論頌》各種注解而成《成唯識論》，可說是集印度唯識學大成的論書。

圖 7-3



¹⁷ 參考窺基《成唯識論述記》卷 1（T43, 231b）。平川彰《インド佛教史》下卷（東京：春秋社，1989），229。

¹⁸ 慧立《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷 3（T50, 236c）。

二、一能變與三能變

世親對無著唯識學雖擔負承先啟後的角色，卻也有些許的不同。其中最大的差異即是「一能變」和「三能變」的不同。「一能變」又可稱為一心論者，代表無著的唯識。其學說即以阿賴耶和其種子為根本（所知依），認識生起時，即從阿賴耶現起見識和相識，見識即為六識，相識即六識的所緣（如圖 7-3）。¹⁹

世親的唯識從無著繼承而發展為「三能變」，即異熟（第八）、思量（第七）和了境（前六識），這三者都能變現起各自的見分和相分。

初能變即異熟能變，是指阿賴耶能變現自己的見分和相分。阿賴耶的相分包括其所變現的根身、種子和器世間，其見分即執受根身和種子為自體而同安危。無著理論的阿賴耶唯是受熏和持種，即是如倉庫和貨物一般被動的存在。而世親重視持種現行的阿賴耶，現行識各各有其不同於其他識的見分和相分，更有其相應心所，所以是主動作用的識。²⁰

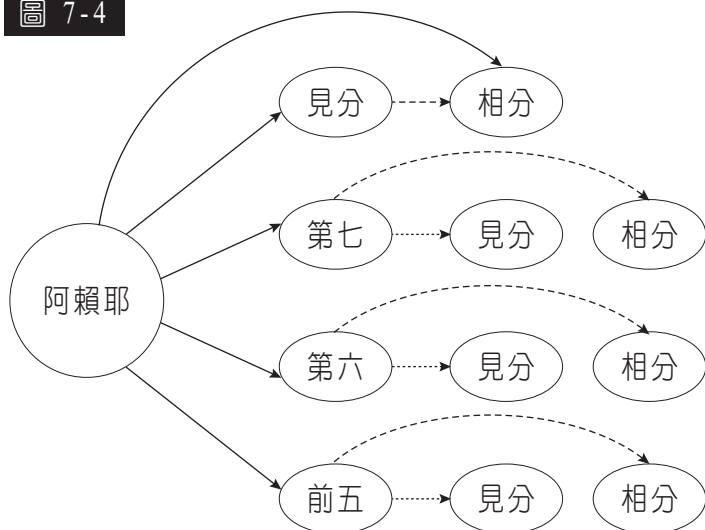
¹⁹ 無著《攝大乘論》卷 1（玄奘譯本）：「復次云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一、由唯識，無有義故。二、由二性，有相有見，二識別故。三、由種種，種種行相而生起故。所以者何？此一切識無有義故，得成唯識。有相見故，得成二種：若眼等識，以色等識為相，以眼識識為見；乃至以身識識為見；若意識，以一切眼為最初，法為最後諸識為相，以意識識為見。由此意識有分別故，似一切識而生起故。」（T31, 138c）。

²⁰ 現行的阿賴耶，自己有不同於轉識的見相二分，更有相應心所法，詳見拙作《成唯識論摘要》第三章，這是《攝大乘論》所沒有的。

第二能變是思量能變，即是第七末那識。末那識自身雖也是阿賴耶種子所變現，但第七識自身也能變現出自己的見、相二分。第七識以賴耶的見分為依托，並變現出自己的相分，同時其見分將相分執為我。

第三能變稱為了境能變，一共有六種即六識。六識以了別認識各自的所緣境為自性和行相，也因此而稱為了別境識。六識即是眼、耳、鼻、舌、身和意識，每一識都能再變現出各自的見分和相分，相分是六識的所緣境即是色、聲、香、味、觸、法等六境，能了別此六境各自行相的就是各自的見分（如圖 7-4）。

圖 7-4

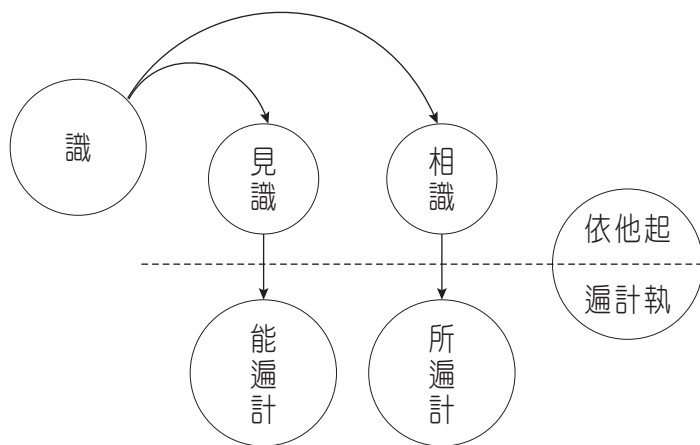


三、無相唯識與有相唯識

唯識學在發展過程中，可分為「無相唯識」和「有相唯識」。無相唯識是古唯識學，有相唯識則被稱為新唯識學。²¹ 無相、有相唯識的差異，關鍵在於見、相二分到底是虛妄的遍計，還是有體的依他起。古唯識學認為是遍計所執，是虛妄的，所以稱為「無相唯識」。「無相」的意思是無實相，或唯妄相。反之，認為見、相二分是依他起、有實體的，則是「有相」唯識，又稱新唯識學。

無著的《攝大乘論》上說，在認識生起時，由種子現行為見識和相識。但由於種子在凡夫位是染污的，所以見

圖 7-5



²¹ 平川彰《印度佛教史》（莊崑木譯），402。

識和相識落到認識界時，一定會成為能遍計和所遍計，而這所遍計在成為能遍計的所執時就成為「遍計所執」。依《攝論》的觀點，阿賴耶種子現行為見識和相識時，就種子的變現而說，是依他起性；但當成為能遍計和所遍計時，所遍計就變成「遍計所執」。這見識和相識所成的能遍計和所遍計是虛妄的，所以稱之為無相唯識，也確實契合「虛妄唯識」（唯識所現）的本意。總之，就《攝論》系統而言，凡夫位的依他起就是遍計所執，兩者不能分開，依他起與遍計執是一而二、二而一的。安慧認為見、相二分皆是虛妄，唯有識體是真實的，²² 可說是盡得無相唯識的傳承，故被認為是無相唯識的後期代表（如圖 7-5）。

接著再來討論所謂的「自證分」和「有相唯識」的概念。唯識學從「無相」而發展到「有相」，陳那（公元 480~540 年）可說是一位關鍵人物。眾所皆知，陳那也是佛教因明的開創者，因而有相唯識的發展和因明有著密切的關係。陳那在其著作《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）中已具體提到見分（*svābhāsa*）、相分（*viṣayābhāsa*）和自證分（*svasaṃvitti*）等唯識三分說。²³

²² 安慧《唯識三十釋》：「我法於識內或外都無所有，故我法唯是遍計所執。…然而施設的建立不能沒有所依，識的轉化作為施設的所依必是真實有」（*Kawamura*, 32，霍韜晦，19）。

²³ 見陳那《集量論》：「一切認識的生起都伴隨著二分，見分（*svābhāsa*）和所認識的對象——相分（*viṣayābhāsa*）。而這見、相二分的認識結果就是自證分（*svasaṃvitti*）。」（筆者英譯中）見 *M. Hattori*。

唯識學的發展，根源於佛教的認識論。在探討認識的過程時，必先了解「量」的定義。「量」的梵文是 *pramāṇa*，有測量、丈量等意，可說是認識的作用。從唯識學的教理來說，在認識產生時，識的見分是能量，相分是所量，認識所產生的結果稱為量果 (*pramāṇa-phala*)。²⁴ 換言之，量果即是認識後所獲得的資訊。量果的獲得必來自識本身的覺知功能，這識的覺知功能 (*viṣayādhigati*) 即所謂的「自證分」。因此，認識必由自證分、見分和相分等三分具備來完成。在因明學中，辯論雙方為達成辯論的可能，必須有一共認、共識的平台 (共許)，才能作進一步的辯論。經由正確的邏輯推論和辯論，是可以達到正確認識世俗的目的，因此因明學家認為見分、相分必是依他起。假如見、相二分完全是遍計所執的妄境的話，因明邏輯的推論便無法成立。再進一步說，依於見、相二分皆依自證分而起的根本理論，陳那主張相分的行相本來就存在於識之中，因此量與量果必是一致的，所以見、相二分必是依他起。由此，陳那除建立自證分外，更主張見、相二分是依他起，這就成了「有相唯識」的新唯識學 (如圖 7-6)。²⁵

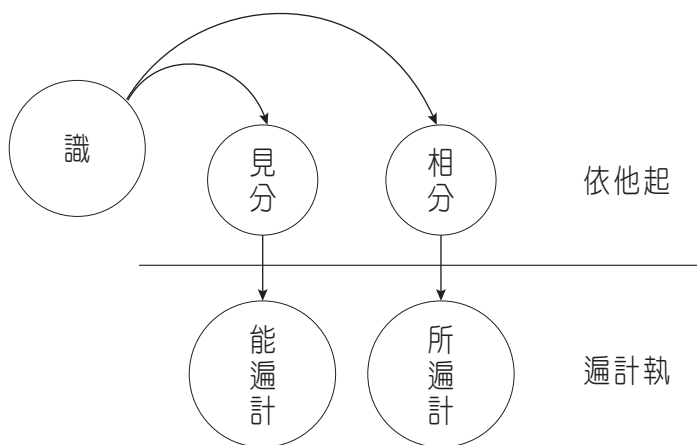
Dignāga, *On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya* (London: Oxford University Press, 1968), 28.

²⁴ 《成唯識論》卷 2 引《集量論》：「所量能量量果別故。相見必有所依體故。如集量論伽他中說。『似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別』 (T31, 10b)。」

²⁵ M. Hattori, *Dignaga on Perception*, 98.

由於有相唯識和無相唯識的差別，在識轉變（三能變）的理論上就有四家之說，即常說的安、難、陳、護，一、二、三、四。安慧認為識體轉化成見、相二分是沒錯，但見、相二分都是遍計所執，所以見相二分都是虛妄，識的變現是依他起，唯有識體是真實的。後人依此而認為安慧所說的識體即是自證分，唯自證分是真實的，所以安慧被認為是一分說。第二位是難陀，被認為是二分說的倡導者。難陀亦認為由內識轉化為外境，即見相二分。但由於見相二分是識體直接轉化成的，所以是依他起而非遍計所執，是世俗的真實，在見相二分上起我法二執才是遍計所執。由於後人認為難陀不立自證分，而見相二分是依他起的實性，所以是二分說。事實上，安慧跟難陀的理論很相近，

圖 7-6



都說見相二分是由識直接轉化的。其差別在於見相二分，一者認為是遍計，另一者則認為是依他起。²⁶ 第三位是陳那。陳那認為見相二分是由識體中的自證分變現而成的。識體中的自證分是真實的，見相二分都是依他起，也是真實的，所以被稱為三分說。第四位護法則在陳那三分說的架構上，在識體中多立一個證自證分。見相二分依自證分而有，而自證分則依托於證自證分。那麼證自證分又要依托什麼呢？護法說自證分和證自證分相互依托，互相印證。以上所說，即是識轉變的過程和無相（安慧）、有相四家理論。

第三節 中觀·唯識的對抗與合流

一、中觀與唯識的對抗

中觀與唯識在中、後期的發展中，產生了相互的影響，由初期的對抗，到最後融攝合流。般若空義和唯識思想的矛盾，從早期的《解深密經》即可見其端倪，但真正出現在台面且有著激烈爭辯的則是從清辯開始。清辯和月稱在各自的論書中對唯識學派都有程度不等的批評，尤其是清辯更為強烈。²⁷ 而唯識學派的反擊方法則是以唯識的

²⁶ 《述記》卷 1：「安惠解云：『變謂識體轉似二分，二分體無，遍計所執，除佛以外菩薩已還。諸識自體即自證分，由不證實有法執故。似二分起即計所執，似依他有，二分體無，如自證分相貌亦有』（T43, 241b）。《述記》卷 1：「論：『或復內識轉似外境』。述曰：『即是難陀、親勝等義。依攝論說唯二義也，但立見、相以為依他，不說第三·第四分也』（T43, 242a）。

²⁷ 清辯在其三本主要著述《中觀心論》、《般若燈論》和《大乘掌珍論》中都

觀念為龍樹和提婆等祖師著作作注釋。因為龍樹、提婆等在大乘佛教中地位崇高，後代論師不宜對其直接提出抨擊。這即是在後期大乘中有名的「空有之諍」。²⁸

中觀與唯識的對抗，重點常圍繞在對「空」的理解上論爭。這種論爭在《解深密經》中已經存在了。般若經中說一切法空是了義之教，因為是究竟之教法，般若經的「究竟」和「了義」有同樣的意思。但《解深密經》立三時教，第一時教是四諦教，是有教，是不了義教。第二時教為發心大乘者開示甚深一切法空，稱為空教。其意指：一切法空是對的，但因為「空義」說明的不夠清楚（隱密相），容易引起論爭，所以還是不了義教。這是將「究竟」和「了義」的概念分開了。第三時教為發趣一切乘者清楚（顯了相）地說明一切法空的教義，因為說明清楚就不會有爭辯，所以是了義之教。²⁹ 而其所謂的說明清楚即是依

有對唯識批評的章節。詳見曹志成《空有之諍的研究》法光佛研所碩士論文（台北：法光佛研所，1994）。

²⁸ 詳見印順導師《印度佛教思想史》，371~372。如安慧的《中論》注釋《大乘中觀釋論》，護法的《大乘廣百論釋論》為提婆《四百論》的注釋書，此外德慧、提婆設摩等也都有《中論》的注釋書。

²⁹ 《解深密經》卷2：「世尊初於一時在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，…而於彼時所轉法輪，有上有容是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃，以隱密相轉正法輪，…而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊於今第三時中普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性無生無滅，本來寂靜自性涅槃無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇最為希有。于今世尊所轉法輪，無上無容是真了義，非諸諍論安足處所」（T16, 697a）。

三自性來顯示三無性，以三無性來說明一切法無自性空。三種自性是有的，三自性的另一面——三無自性才是所謂的空無自性，這有其所有、空其所空，才是一切法空的深義。由於主張有其所有（三性），空其所空（三無性），所以又被稱為亦空亦有教。就文字表意上，《解深密經》看似認同般若一切法空，但其真實義趣則是以隱含的方式來說明空是不了義、不究竟的，不空才是究竟了義的。³⁰

在《解深密經》確立了三性、三無性的理論後，三性、三無性成了唯識學派的思想核心。因此清辯、月稱等也以三性、三無性為評論的對象。大體上說，月稱態度較溫和，只將唯識三性理論評判為不了義說；而清辯則重新解釋三性說，企圖從根本上推翻唯識思想。月稱順著《解深密經》的經義而認為三性說是為五事不具者的方便之說，是不了義的，而般若教法的一切法空才是究竟了義的。³¹《解深密經》確實也說，五事具足者，³²根機高、福

³⁰《成唯識論》直接揭示了《解深密經》所隱含的意味，即「空」是不究竟、不了義的，因為「依他起性」和「圓成實性」是有體的，不能說是空無自性。如說：「即依此前所說三性立彼後說三種無性，謂即相、生、勝義無性，故佛密意說一切法皆無自性，非性全無。說密意言顯非了義。謂：後二性雖體非無，而有愚夫於彼增益妄執實有我法自性，此即名為遍計所執。為除此執故，佛世尊於有及無總說無性」（T31, 48a）。

³¹《入中論》：「頌：『如是行相諸餘經，此教亦顯不了義』。釋：『如是行相，經為何等？謂如解深密經，於徧計執、依他起、圓成實三自性中，徧計執無性，依他起有性』」。法尊法師譯（台北：世樺，1991），194。

³²《解深密經》卷2：「善男子！如來但依如是三種無自性性由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要。謂：一切法皆無自性，無生無滅，本

智深厚，能善解般若經一切法空，即能速證究竟。但根薄智淺、五事不具者，就必以三性、三無性好好地解說一番，不然容易落入斷滅見。只是如上所述，《解深密經》的義趣，是暗指一切法空是不究竟不了義的，而月稱則是依於經文字義順水推舟，將三性說判為不了義說而已。

唯識學者說，遍計所執是虛妄分別、是空，但依他起識所現和離去虛妄分別的圓成實，則是勝義有、是不空的。清辯則依其二諦「俗有真空」的見解來理解三自性。清辯認為，依他起自性有，是就世俗上說的。世俗諦中，諸法有其自性，以眾緣和合生起，這是有其所有，不落斷滅見。而遍計所執空是就勝義而說的，所以無能取所取，一切法畢竟空，即是無其所無而不落常見。一切法就勝義上說，一切法無自性，即是圓成實的勝義無自性。³³ 依清辯的意思，是指唯識學者錯解了三性的真義。

來寂靜自性涅槃。於是經中若諸有情，已種上品善根、已清淨諸障、已成熟相續、已多修勝解、已能積集上品福德智慧資糧，彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說如實解了，於如是法深生信解。」(T16, 695b)。

³³ 《大乘掌珍論》卷上：「又如所說：『由彼故空彼實是無；依此故空此實有等』。若因緣力所生眼等一切世間共許實有，是諸愚夫覺慧所行，世俗似有自性顯現，以勝義諦覺慧尋求，猶如幻士都無實性。是故說言：『由彼故空彼實是無』，為欲遮墮常邊過故。如為棄捨墮常邊過說彼為無，亦為棄捨墮斷邊過，說此為有。謂因緣力所生眼等世俗諦攝，自性是有，不同空華全無有物，但就真性立之為空，是故說言：『依此故空此實是有，如是空性是天人師，如實所說』。若就此義說依他起自性是有，則為善說」(T30, 271c)。

二、中觀與唯識的合流

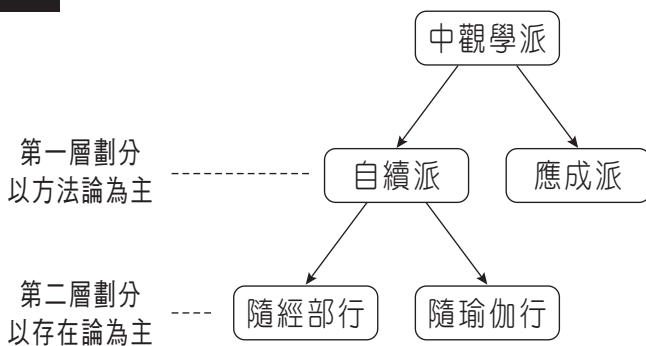
在思想發展的慣例上，當兩種思想衝突一段時間後，就會有綜合型的學說出現，中觀與唯識的發展亦是如此。到八世紀初，就出現一個綜合的學派，即隨瑜伽行中觀派。學派代表者寂護和蓮花戒。寂護（Śāntarakṣita）大約是在公元 725~790 年間，著有《中觀莊嚴論》（Madhyamakālamkāra）、《攝真實論》（Tattvasaṃgrahakārikā）等。其弟子蓮花戒（Kamalaśīla / 公元 740~796 年）除為寂護的作品作註釋外，也著有《修行次第》（Bhāvanākrama）流傳於世。就現存的記載來看，寂護和蓮花戒是將佛教傳到西藏的第一人。³⁴ 此派學說認為中觀和唯識兩種理論是可以整合的。其隨順於清辯世俗諦自性有的思路，將唯識思想導入其學說中，以無相唯識學解釋世俗諦的緣起法相，但勝義諦則依於中觀一切皆空。此外，由於承認世俗諦自性有，寂護在《攝真實論》中也沿用因明邏輯式來進行論證。³⁵ 因為無論是二諦思想，還是因明辯論的主張，其思路都是順於清辯的，所以一般被歸為自續派，稱為隨瑜伽行自續派（中觀派）。而清辯則被稱為隨經部行自續派。

³⁴ 寂護與其弟子蓮花戒於公元 747 年，由西藏國王赤松德贊（Khri sro lde brtsan）邀請入藏弘法，奠定下西藏佛教的基礎。D. S. Lopez, Jr. A Study of Svātantrika (New York: Snow Lion, 1987), 259~260.

³⁵ 平川彰《印度佛教史》，391。

此外，寂護除引唯識理論說明世俗諦外，在修行次第中，也引入了《楞伽經》的教說。其所引《楞伽經》經文的修行次第與《辯中邊論頌》相近，即先觀識有而成境空，再依境空而識亦無所取——二取空，進一步二取空相也泯寂了，即得「無所顯的瑜伽」——空性。空性在後期大乘中又被解說為自性清淨心，而這自性清淨心後期中觀者不是依般若的平等性來解說，也不是依唯識的真如性說，³⁶ 而是更傾向於如來藏心。因此，印順導師認為，隨瑜伽行的中觀者，並不是中觀與瑜伽的綜合，而是傾向真常唯心的（如圖 7-7）。³⁷

圖 7-7



³⁶ 如來藏真如和唯識學真如的差別，見本書第六章第四節。

³⁷ 印順導師《印度佛教思想史》，382。

總之，中觀與唯識在理論上各有偏重，這種偏重成了雙方爭論的關鍵點。可以分成兩方面來說：

1、緣起性空上

中觀重性空，所以沒有在世俗上建立一套理論來說明緣起的森羅萬相，因此唯識會認為中觀在世俗諦上沒講清楚。相對而言，唯識學重性空的緣起有，以三自性清楚說明緣起的森羅萬相，但詮釋空性時就沒有中觀那麼簡潔有力。

2、事理的偏重上

中觀重理悟，所以緣起假名當下即性空無所得，二諦圓融。唯識重事修，所以依他起性在理上雖可通遍計與圓成，但在事修上只能是凡夫位的遍計所執，或聖位的圓成實。

第八章 秘密大乘佛教

第一節 密教概述

一、名稱與由來

秘密大乘佛教，簡稱為密教，是佛教在印度發展最末期的主流（公元八世紀以後）。秘密大乘佛教就像其他佛教系統一樣，是一個統合的概念詞，其中雖然包含了幾類不同的教法，但其共同的特質就是印度教化的佛教。密教是佛教長期吸收印度文化習俗和宗教特色所發展而成的，所以還是屬於佛教的一個體系，但其教法中佛教不共的特質已被印度教取代，故稱之為「印度教化」。¹

「密教」是相對於「顯教」而稱為「秘密」，有不許公開而秘密傳授的意思，或可說是教法神秘難解。² 相對於這一神秘體系，前期的大乘佛教如初期大乘、中觀、唯識乃至如來藏等大乘教法，則稱為「顯教」。依此，大乘佛教可區分為顯教和密教兩類。「秘密」一詞可說取自於佛教內部，如《大智度論》有「顯示」和「秘密」兩種教法，顯示指含容二乘的大乘法，秘密指不共二乘的大乘法。³

¹ 此處所謂的印度教是指笈多王朝時，綜合各種印度信仰而得復興的新印度教，見以下說明。

² 印順導師《印度佛教思想史》，385。

³ 《大智度論》卷4：「佛法有二種：一、祕密，二、現示。現示中，佛、辟支佛、阿羅漢，皆是福田，以其煩惱盡無餘故。祕密中說，諸菩薩得無生法忍，煩惱已斷，具六神通，利益眾生」（T25, 84c）。

稍後的《解深密經》也分大乘教法為「隱密」和「顯了」兩類，如前所述「隱密」指的是般若教法。如來藏系的《寶性論》也分教法為細粗兩類，細者為大乘教法，稱為甚深秘密法藏，粗者即聲聞十二分教。⁴可見用「顯現」與「秘密」來指涉不同教法，是沿用自佛教本身的傳統，只是不同體系的佛教用以指涉的對象不同。公元第七世紀開始，受印度教的影響，佛教開始出現了一類不同於前期的教法，此類教法通稱為密教。⁵密教依於其體系中不同的法門或修持方法，又有不同的稱呼，如「金剛乘」、「坦特羅教」、「時輪乘」、「真言宗」、「持明乘」等。

二、密教的分類

漢傳和藏傳對秘密大乘作有不同的分類。漢傳所傳譯的密教經典中，以《大日經》為「胎藏」，與《金剛頂經》合稱二部大法，稱為「純密」，而將以前所譯出的稱為「雜密」。所以中國所傳的密教可分為「雜密」和「純密」。⁶西藏所傳的密教則可分為四類：事續、行續、瑜伽續和無上瑜伽續。這是依密教經典的不同特質和發展前後而

⁴《寶性論》卷4：「彼說法者復有二種：一細、二麤。細者，所謂為諸菩薩摩訶薩演說甚深秘密法藏，以依第一義諦說故。麤者，所謂種種修多羅、祇夜和伽羅那、伽陀、憂陀那、尼陀那等」。(T31, 838b)

⁵顯密教法的分界可以《大日經》為主。《大日經》以釋迦佛的法身一毘盧遮那如來為主，並將許多密法當成主要的修持法門，這可說與其之前的大乘教典有很大的差別，此經大約成立於公元650左右。平川彰《印度佛教史》，448、473。

⁶印順導師《印度佛教思想史》，386。

區分的。⁷「續」是梵文 *tantra* 的義譯，有「弦」、「線」、「教」等意思，又常音譯為「坦特羅」，大體上和 *sūtra*（經）的意思差不多。坦特羅（*tantra*）本來是印度神教用以某一類特殊教典的稱呼，⁸ 密教由於受印度教的直接影響，故連教典都沿用「坦特羅」一詞。

- 1、事續（*kriyā*）：指的是大乘經典中所附帶而有的密法，專重事相上的作法，如各種儀式、火供、手印、咒語等等，大多用於消災、祈福、驅魔等。由於是附屬於大乘經中，所以被稱為「雜密」（非純正之意）。
- 2、行續（*caryā*）：這是獨立於大乘教法以外的密法，有專門的經典，最具代表性的即《大日經》（公元七世紀左右傳出）。從行續開始，以大日如來取代釋迦牟尼佛成為信仰的中心。此外，因為從行續以降已是不共於一般大乘的純粹密教，故又稱為「純密」。
- 3、瑜伽續（*yoga*）：從瑜伽續開始重視觀想，並發展出性愛（*śakti*）的修行思想。瑜伽續的根本坦特羅是《金剛頂經》，此經在公元八世紀盛行於印度。
- 4、無上瑜伽續（*anuttarayoga*）：其特色是「以欲離欲」而求即身成佛，以性愛行為和觀想修天色身，作為修

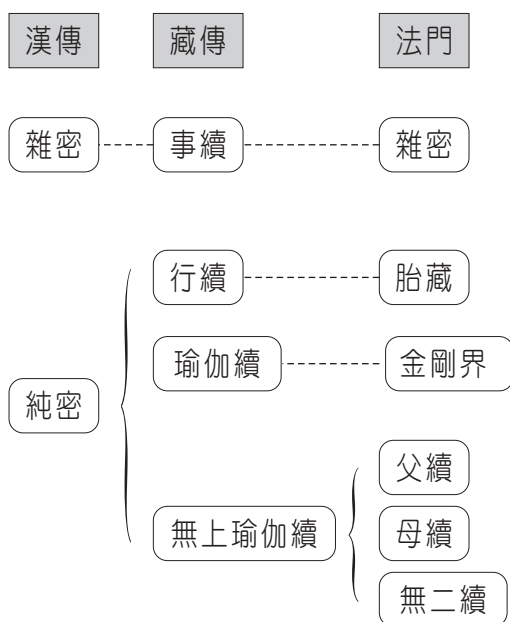
⁷ 見十四世達賴喇嘛《藏傳佛教世界：西藏佛教的哲學與實踐》，15。據其所說，四部的分類出於《金剛幕本續》。

⁸ 見以下第二節分析。

行最高境界。無上瑜伽又可分為父續、母續和無二續三種。無上瑜伽被認為是最純熟的密法，不但是密教的主流，在八世紀後也漸漸成為佛教的主流，其坦特羅數量也是四續中最龐大的。

密教大體可說是依循著四種續的次第而發展。⁹ 密教分類如圖 8-1：

圖 8-1



⁹ 印順導師《印度佛教思想史》，386~387。

三、密教的傳出

傳說在公元四、五世紀左右，有無著、世親和僧護的時代，在烏仗那（Urgyan）開始有人修密法，並有所成就。¹⁰ 從那個時代開始，密法的修持就漸漸流行起來。先是「事續」和「行續」，接著在公元六、七世紀起，「瑜伽」和「無上瑜伽」也開始流傳。但「事續」的出現最早可推至公元三世紀左右，當時所譯出的經典如《摩登伽經》、《華積陀羅尼神咒經》、《無量門微密持經》等，可說已有「事續」的雛形了。密教教典的傳出富有神秘的色彩，但大都認為是龍樹和提婆所傳授。這雖然有附會的嫌疑，但密法的傳出，多少與後期中觀有關係，後期的中觀行者大多是顯密雙修的。印順導師認為：「密法的傳出應該是在瑜伽行派和後期中觀思想的啟發下，瑜伽者憑自身的種種修驗，適應印度神教而漸漸形成的。」¹¹

至於密法的傳出地，根據研究，應該是山林、溪谷、村野等，適合神秘瑜伽者所修行的地方。至於大城市，相對適合學術、理論和教理等的發展。由於在公元四、五世紀以後，佛教已傳遍印度各地，所以密法的傳出地也是多點的，大致有以下幾個地方：

¹⁰ 同上註，388。

¹¹ 同上註，390。

- 1、北方烏仗那：烏仗那（Udyāna）為古印度國名，又譯為烏孫國、烏長國、烏場國、烏纏國、烏菟國等，位於北印度犍陀羅國北方，即今興都庫什山脈（Hindukush）以南之丘陵地帶，也即是當年末闍提所傳弘的罽賓區。烏仗那雖是大乘佛教的教區，但相對於義理的探究，更重視禪觀、持誦經典，對禁咒更有特長，是密法發展的適當地區。¹²
- 2、西（南）印度羅荼（Lāta）：又譯為羅羅，即今印度孟買轄區古加拉特（Gujarat）地方。玄奘西遊時，此地分為南面之摩臘婆（南羅羅）與北面之伐臘毘（北羅羅）兩國。據傳，此地密法流行，唐朝時有許多去印度求法的留學僧都曾到此國求學密法。¹³
- 3、南印度吉祥山：西藏傳說，古代有名為龍智的行者，從龍樹學習密法。龍樹去世後，龍智在吉祥山修行而得成就。後代有許多密法都是從龍智處學習而得。吉祥山大約在現今印度安達羅邦（Andhra Pradesh）境內，阿馬拉瓦蒂大塔（Amaravathi Stupa）西北五十公里處，此處從古以來即是達羅毘荼人（Drāviḍa）的文化區。達羅毘荼文化不但是非雅利安文化，連語言也不是印歐語系，其信仰也非婆羅門教，屬於早期印

¹² 同上註，393。

¹³ 同上註，396。

度河流域的原始宗教信仰。¹⁴ 由達羅毘荼人建立的安達羅王朝（公元前 232 年～公元 225 年）曾統一南印度，其原始神教式的信仰也因此而普及南印度。由於其語言不同於北方的梵文（印歐語系），加上又是原始神教式的信仰，所以根據佛教經典記載，其語音隱密難懂，而且善於咒術。¹⁵ 因此，從此處發展密教也是情理中之事。

- 4、東印烏荼：東南印度的烏荼（Odra）即現代的奧里薩（Odisha），是一個印度教的聖地，《西域記》說此國人多信大乘佛教，但外道也不少。根據印順導師的研究，烏荼就是《華嚴經》「入法界品」中善財童子的故鄉，福城的所在地。如前所說，善財童子的參學對象中，有許多非人的鬼神、護法、天道眾生等。以非人為參學的對象，可說是佛教對印度神教的一種適應。把印度教的各種信仰納入佛教，然後將其佛法化，以吸引更多信眾。但這也可能意味著佛教低俗化、印度神教化的發展。各種鬼神的善知識中，執金剛神的地位在

¹⁴ 達羅毘荼人據考是比雅利安更早移民至印度的民族（也可能是雅利安的一支），其使用的語言大概是古坦米爾語（Tamil）和泰盧固語（Telugu），信仰也非婆羅門，而是一種婆羅門、印度河流域等早期信仰的混合。參見李志夫《印度思想史—從傳統到現代》，36~41。R. Hillary. *Introducing Hinduism* (New York and London: Routledge), 12~17.

¹⁵ 《一切經音義》卷 23：「達利鼻荼（Drāvida）…其國在南印度境，此翻為銷融。謂此國人生無妄語，出言成呪，若隣國侵迫，但共呪之，令其滅亡如火銷膏也」（T54, 451b）。

十地菩薩以上，這可說已是佛教鬼神信仰化的先驅。更而甚者，其中的婆須蜜是一位淫女（性工作者），以其性工作做為度生的方便，這「以欲離欲」的觀念和密教中的「無上瑜伽」不謀而合。從以上這種種來看，說烏荼是密法的初始發展區一點都不為過。¹⁶

第二節 印度教的影響

一、婆羅門教的興衰

1、婆羅門教的起源

「秘密大乘」的某些內容淵源相當早，但發展成為印度晚期佛教的主流，與印度神教的復興有絕對性的關係。大體而言，早期以婆羅門為主的印度教是由雅利安人（Āryan）建立的。雅利安人入侵印度之初，先在印度河流域與先期移民的奧族（Australoid）和達羅毘荼人（Dravidian）產生了文化與信仰的融合，並且建立了以吠陀為中心的信仰，以及四姓階級的社會制度。吠陀信仰本是多神主義的，以雅利安人崇敬的神如因陀羅（Indra）、火神（Agni）、婆奴娜（Varuna）等為主，而非雅利安人的神如濕婆（Śiva）乃至毗斯奴（Viṣṇu）等則受到冷落。吠陀信仰是以對神的祈禱與祭祀為主，而能執行這些神聖儀式的，唯有四姓中最高的婆羅門種姓，故

¹⁶ 以上參考印順導師《印度佛教思想史》，397。

又常稱為婆羅門教。值得一提的是，早期由奧族和達羅毘荼人所建立的印度河文明，不但是母系社會，並且早已有性力崇拜的信仰。¹⁷

2、婆羅門教的發展

大約在公元前一千年左右，雅利安人開始向恒河流域入侵，並征服了恒河中上游。¹⁸ 爾後，雅利安人的信仰逐漸始由多神論向一神論發展，即一切不同神都是同一神的化現。在吠陀之後的《梵書》，建構了大梵為一切本源的思想，並逐漸將吠陀信仰神學化。¹⁹ 《梵書》雖為吠陀信仰建構了神學體系，並進一步提昇了婆羅門的權威，但其思想還是以吠陀的祭祀為中心。《梵書》之後的《奧義書》進一步將吠陀信仰做哲學化的探討和解說，對人與神的關係從祭祀為中心昇華為各種靈修，即靠自身的修行而達梵我合一。²⁰

3、非雅利安人的信仰

雅利安人雖然統治了印度河流域，征服了恒河中上游，並建立以婆羅門教為主流的宗教信仰，但非雅利安人的文化與信仰仍然在發展著。這些非雅利安人的信仰大多傾向反婆羅門，如佛教、耆那教、《阿含經》

¹⁷ 下面分析。

¹⁸ 參見李志夫《印度思想史—從傳統到現代》，56~57。

¹⁹ 同上註，69~74

²⁰ 同上註，82。

所說的六師外道等，甚至印度兩大史詩《摩訶般羅多》（Mahābhārata）和《羅摩衍那》（Rāmāyaṇa）也都是非雅利安人的傳統。²¹ 此外，佛陀時代的許多大國家也都是非雅利安人建立的國家，如統治大部分恒河流域的摩揭陀國，就是非雅利安人的強國。在這些非雅利安國家的保護下，反婆羅門的信仰不斷地發展和茁壯，甚至對主流的婆羅門信仰產生挑戰。²²

4、佛教的興起

佛教的發展在初階段時期，由於受到政治保護和支持，其影響力在某些時候甚至超過婆羅門教。在佛陀時代，摩揭陀國（Magadha）和憍薩羅國（Kośala）是印度十六大國中最強盛的兩個國家，其國王頻婆娑羅王和波斯匿王都是依止佛陀，護持佛教僧團的。後來頻婆娑羅王的兒子阿闍世王，害父篡位，並消滅了憍薩羅國，統一中印度。而後，阿闍世王心生悔悟，向佛懺悔，並大力護持佛教。佛滅後，第一次結集便是在阿闍世王的資助下完成的。²³ 可見在佛世，由於政治上的庇護和支持，佛教的影響力和非雅利安的信仰，已對婆羅門的權威造成嚴重的威脅。

²¹ 同上註，95。

²² 同上註，150。

²³ 《大智度論》卷2：「是時，大迦葉與千人俱，到王舍城耆闍崛山中；告語阿闍世王：『給我等食，日日送來，今我曹等結集經藏，不得他行。』」（T25, 67c）。又如摩訶僧祇律等，律藏多有記載此事。

5、佛教的發展

佛滅後，摩揭陀國孔雀王朝的阿育王統一全印度，並全力宣揚佛教，此時佛教成為印度最具影響力的宗教。阿育王死後不久，孔雀王朝崩裂，佛教曾一度式微，這時的佛教屬部派佛教時期。接著外來入侵者，希臘後裔所建的大夏、安息等國家，亦是佛教的擁護者。在公元元年前後，大月氏族入侵印度，建立貴霜王朝，統治西北印度到中亞一帶。貴霜王朝到迦膩色伽王一世（公元 127~151 年）在位時，達到最鼎盛期。迦膩色伽王大力護持佛教，重新結集三藏，促使大乘佛教發展，希臘式犍陀羅佛像也在這時興起，因此迦膩色伽王也被讚譽為第二阿育王。²⁴ 佛教的興起與長期發展，一度造成婆羅門教的衰退。

二、印度教復興與印度密教

1、印度教復興

公元四世紀初，笈多王朝（Gupta）興起，取代貴霜王朝統治中亞、北印度和恒河流域廣大地區。笈多王朝時代，統治者大力扶持印度教，造成了印度教的復興。在政治的支持下，許多早期婆羅門已廢除的祭祀如「馬祭」等，得到了恢復；在印度文學上，於長期發展後，印度兩大史詩和《往世書》等也都在這時編輯完成；在社會制度上，於《摩奴法典》的基礎上，《耶賈那瓦爾基耶法典》、《那

²⁴ 聖嚴法師《印度佛教史》，138。平川彰《印度佛教史》，198~201。

陀羅法論》也在這時完成。這時的印度教復興，並非單純地恢復婆羅門教，而是一種以婆羅門為主的綜合式宗教。婆羅門教開始重視奧族和達羅毘荼人的原始信仰（多神式的民間信仰），並大量吸收佛教、耆那教等的教義，成為一種多元、多神、多儀式、多思想的混合型宗教——新型印度教。比如其將婆羅門所信仰的大梵，和古印度河流域所信仰的濕婆、毗斯奴，重新組合而成為三位一體。新型印度教不但受到政府的護持，由於多元的特性，更廣為一般民間所信仰，成為印度信仰的主流。²⁵

2、印度密教與性力學派（Śakti）

達羅族和奧族所建立的印度河文明是母系社會，並且有性器官崇拜的信仰。在其信仰中，濕婆（Śiva）是主要的神，濕婆是無上瑜伽師，並常以男性生殖器為表徵，稱為濕婆靈伽（Śiva-linga）而受到崇拜。此外，男性和女性生殖器也常放在一起，成為宗教信仰的象徵。²⁶ 在吠陀信仰為主的婆羅門教中，這種性力崇拜雖非主流，但並沒有消失，而是在民間流傳著。笈多王朝興起後，新形態的印度教產生，濕婆性力信仰又成為主流思想之一。在新印度教《濕婆往世書》（Śivapurāṇa）中，濕婆為宇宙的創生本體，故為一體兩性，男性以濕婆本身為代表，女性

²⁵ 尚會鵬《印度文化史》（台北：亞太圖書，1998），196。

²⁶ 參見李志夫《印度思想史—從傳統到現代》，44。R. Hillary. *Introducing Hinduism*, 11~12.

則現化為性力女神（Devi）。²⁷ 因於此一體兩性的創生論，濕婆教徒常以蓮花座上安置男女性器做為濕婆的表徵。²⁸

在濕婆信仰中，有一神秘教派稱為坦特羅教（Tātrism），也常稱為印度密教。此教的經典稱為坦特羅（Tantra），並宣稱來自濕婆（或毗斯奴、性力女神）的傳授。由於此派重於老師和學生間的密傳，而且其許多思想（主要是性力思想），不被主流印度教所接受，所以又稱為（印度）密教。²⁹ 此派教義依宇宙的創生原理，將人的身體視為一個小宇宙，認為可依循身體的修煉回逆創生過程。經由這種過程，濕婆與性力女神會再度結合為一，而達到梵我合一的解脫。因此，色身的修煉，經由男女性交合和，再加上瑜伽觀想、咒語、手印、儀式、壇場等的配合，成為此派達到解脫的方法。由於這種性力崇拜的修行，有違正統印度教的觀念，也常被稱為左派密教。³⁰

三、秘密大乘的興起與印度教的影響

1、秘密大乘的興起

佛教受到印度教復興的影響，加速密教化。這可從三方面來說：

²⁷ 有關性的女神的信仰請參見 R. Hillary. *Introducing Hinduism*, 180.

²⁸ Shattuck, C. 《印度教的世界》楊玫寧譯（台北：貓頭鷹，1999），63。R. Hillary. *Introducing Hinduism*, 11~12。

²⁹ Fenton, J. Y. general editor. *Religions of Asia* (New York: ST. Martin's, 1993), 70. R. Hillary. *Introducing Hinduism*, 257~268.

³⁰ Shattuck, C. 《印度教的世界》，68~71。R. Hillary. *Introducing Hinduism*, 51~63。

- (1) 佛教在笈多王朝時已漸進入後期大乘佛教時代。在印度教復興的強勢影響下，一方面如來藏思想漸漸成為後期大乘經的主流，另一方面吸收印度教的多元特色，大乘經中出現大量的咒語、鬼神（菩薩）、儀軌等，「秘密大乘」的特色顯著地表現並流行起來。雖然說佛教長期以來和印度的各種信仰一直都有相互的影響，但佛教快速的印度教化——密教，可說是受印度教復興的直接影響。
- (2) 南印度長期受達羅毗荼人所建立的安達羅王朝所統治。達羅毗荼人信的是多神的原始宗教，故佛教在南印度也長期受神教的影響而密教化。
- (3) 波羅王朝的護持：笈多王朝衰落後，小邦林立，各自為政。在其間，伐彈那王朝（Vardhana）統治北印度，到戒日王（曷利沙伐彈那 / Harshavardhana）時期，曾有短暫的和平。但戒日王死後，印度又陷入混亂，佛教也隨之衰弱。而後，波羅王朝成立（Palas / 公元 690~1139 年），統治東北印度，孟加拉和恒河流域一帶。波羅王朝有許多君王護持佛教，因此「大乘佛教」，主要是「秘密大乘佛教」得到長期而畸型的隆盛。³¹

³¹ 印順導師《印度佛教思想史》，391。

2、印度教的影響

印度教復興對佛教的影響可從三方面說：

- (1) 思想上：在印度教的影響下，佛教中先是產生有「真我」特質的如來藏思想。而後進一步密教化，由如來藏小我轉為大梵神我（濕婆）——本初佛，進而產生對色身的修練以達天人合一的觀念。
- (2) 修行上：先是事續與行續，重於各種瑜伽觀想、咒語、手印、儀式、壇場等等，最後全面植入印度左派密教的性力修行，成為秘密大乘的「瑜伽續」和「無上瑜伽續」。
- (3) 經典上：佛教不但思想和修行方法受到印度坦特羅派的影響，連經典都仿照印度密教而稱為「坦特羅」（tantra）。原本「事續」、「行續」的經典並沒有稱為「續」（tantra），而只是稱為經。事續本來就是一些後期大乘經，即使是行續和瑜伽續的經典剛開始也還是稱為「經」，如《大日經》、《金剛頂經》等。但在全面坦特羅教化之後，連經典都改用「續」來稱呼，也因此西藏後期所傳，將密教經典全稱為續。³²

³² 密教經典被稱之為「續」，當在公元八世紀左右，無上瑜伽興起之後。因為《金剛頂經》屬於「瑜伽續」經典，出現於公元七世紀後期，還是稱為「經」。所以密教經典改稱為「續」當在無上瑜伽興盛期。

表 8-1

時間	公元前 2000 年	公元前 1000 年	公元前 500 年	公元前 三世紀	公元 二世紀	公元 四世紀初	公元 七世紀末
印度歷史	印度河流域文明	雅利安人入侵	十六大國時期	孔雀王朝	貴霜王朝	笈多王朝	波羅王朝
宗教信仰	多神教	吠陀為主 婆羅門教	-----	-----	-----	印度教復興	——
佛教發展			原始佛教	部派佛教	初期大乘	後期大乘	秘密大乘

--- 虛線指的是婆羅門教影響力下降，成為非主導地位。

—— 實線指的是印度教的影響力俱有主導地位。

四、小結

印度教對佛教的影響可摘要如下：

公元前兩千年左右，達羅族和奧族先於印度河流域建立原始多神信仰，包括以性器官為表徵的性力崇拜。公元前一千年左右，雅利安人入侵印度，先在印度河流域發展出種姓制度的婆羅門教，進而征服恒河流域。

公元前五百年左右，印度進入十六大國時期，佛教等反雅利安宗教興起，婆羅門教受到嚴重挑戰，影響力急遽下滑。佛世時佛教受到摩揭陀國等政治護持，日益昌盛。孔雀王朝時期，佛教處於部派時代，由於阿育王的大力擁護，佛教成為最具影響力的宗教。貴霜王朝時，迦膩色伽王亦擁護佛教，大乘佛教逐漸興盛。

公元四世紀初，笈多王朝興起，印度教復興，影響力日盛。佛教在印度教的影響下，神我特色的如來藏思想興起，進入後期大乘時期。公元七世紀末，波羅王朝建立，護持佛教，佛教已逐漸進入密教時期。印度教復興後，原始性力崇拜亦隨之發展，這種性力思想的修行常被稱為左道密教或坦特羅教。印度坦特羅教的性力崇拜被引進佛教後，成為了「瑜伽續」和「無上瑜伽續」（如表 8-1）。³³

³³ 印度朝代和佛教的相互影響當然是比表複雜的多，可參考 É. Lamotte. *History of Indian Buddhism: from the origins to the Śaka era*. Trans. by Sara Webb-Boin (Paris: Peeters Press, 1988). 本表只是以主流和主要影響力為主而作。

第三節 密教思想與行持

一、根本思想

1、概述

密教的根本思想是果乘，即修佛因成佛果（大乘是菩薩道為因，佛為果）。立足於如來藏思想下，經三密（即身、口、意三密）相應，修天色身，即身成佛。大乘佛教的發展，並非必然發展成為密教，因為密教有許多觀念是批判大乘佛教，甚至是完全反於佛教傳統的。譬如，密教的觀點，不經由天色身的修行是無法成佛的，因此單依大乘的修法成不了佛，而天色身的性命雙修法則是完全違反佛教傳統的。然而在時事因緣際會下，受印度教復興的影響，佛教終究是發展到密教的境地。更甚者，在全面攝取印度左派密法的性力觀念後，更發展成「瑜伽續」與「無上瑜伽續」。所以說，密教是印度教化的佛教。

2、如來本具

眾生本是佛的如來藏思想是密教理論的根本依據。原始佛教的根本教法是緣起「無我」，證得緣起無我，離一切執著而得解脫。部派佛教依循無我的教義，多方面建立無我而有業報和輪迴的理論。大乘佛教興起，初期般若與中觀依於「無我」的甚深義而廣觀一切法空。唯識學從認識論的立場建立人、法二無我，從三性到三無性，也還是依循著無我、空的思想。後期佛教受印度教神我的影

響，提出眾生如來本具的如來藏思想。類似神我、真我的思想在發展中，雖有部份的經師、論師加以淨化，但一部分重信仰、重禪觀、重神秘的佛弟子們卻努力地弘傳著，成為秘密大乘即身成佛的根本依據。³⁴

3、瑜伽觀行

在禪定中觀自身是佛是密教瑜伽行的根本。原始佛教六念法門中本有念佛觀，但那是憶念佛功德，做為宗教信念的培養。大乘佛教興起，重信仰的他方淨土隨之產生，念他方佛以求生他方淨土的法門逐漸興盛。此種法門，與佛教傳統的瑜伽禪觀相結合，成為觀想念佛的念佛三昧。後期大乘時期，如來藏思想興起，與念佛三昧結合，從觀想他方佛、求生他方佛土逐漸轉為觀想自身如來本具、自身是佛——本尊佛。另一方面，重禪觀的瑜伽行派，其理論也逐漸被如來藏思想所融攝，從如智差別而發展成如智不二。³⁵ 觀想本尊佛是密教的修行根本，是以如來藏為本，融攝瑜伽觀行與瑜伽行派的果德而開展的。

4、時輪與本初佛

無上瑜伽從發展次第說，有方便父續、般若母續，以及最後發展的「時輪續」（kālacakrantra）——無二續。

³⁴ 印順導師《印度佛教思想史》，420。

³⁵ 唯識學派是真如與般若智差別說，如來藏是如與智無差別說。可參考本書第六章第四節「空不空如來藏」的闡述。

「方便父續」重於生起次第，是藉由有情出生的過程，當做由佛法身到化身的過程來觀想，進而觀眾生與佛不二而即身成佛。「般若母續」重於究竟次第，是以獲法身、空樂為一體之智為目的修法，並且必須要經由男女性交來實踐。³⁶再說時輪續：「時輪教」的時（kāla）是時間、時間點，輪（cakra）是循環，「時輪」意為時間的循環或說循環運作。這可從三方面來談：

- (1) 從時間的循環來說，時輪教認為眾生迷茫，在過去、現在、未來三時中，不斷地循環受苦，無有出期。
- (2) 從不斷的運作說，有外時輪、內時輪。外時輪指宇宙循環運作和規律，內時輪指人體中的各種生理循環，如成長、血氣、風、脈等。
- (3) 別時輪：別時輪指透過時輪金剛灌頂等密法的修持，能即身成佛而脫離時輪的循環。其修持的根本理念是「本初佛」（Paramādibuddha），即最早、最初的佛。「本初佛」的概念來自於如來藏思想，受大梵（大我）的影響而進一步發展，成為一切的本源、本初的大我。本初佛就眾生說，是眾生的自我，本來是佛；從外在世間說，是萬化的本源，宇宙的時體；從宗教的理想說，是一切的創造者。本初佛也稱為持金剛，即金剛薩埵，本具五智，³⁷所以又稱為五智我性。密

³⁶ 平川彰《印度佛教史》，496~506。

³⁷ 即唯識四智：成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智，再加上密典所

教所立的五佛，代表五智，都是本初佛的顯現，所以本初佛——持金剛，是五部佛的總持。別時輪即經由金剛灌頂後，觀想自身為本初佛做為一切修持的根本觀念，最終以修天色身來完成。³⁸

二、密法行持

密教的派別種類眾多，所以行持方法也錯綜複雜，不過大體上可歸納為：秘密集會（壇場）、三密相應和修天色身。

1、金剛集會

「秘密大乘」興起之初，重於種種的宗教事相，採取表徵主義成為其特色。其中最通遍、最具代表性的就是「金剛集會」，又稱為「秘密集會」。³⁹ 依據《金剛頂經》，在金剛集會中，安立五方五佛：東方阿閼佛、南方寶生佛、西方阿彌陀佛、北方不空成就佛，毘盧遮那——大日如來在中間。⁴⁰ 經中，從佛出現的菩薩都稱為金剛，即受灌頂後就給予某某金剛之名，也因此密教又稱為金剛乘。五佛從究竟圓滿說，即代表五智；從凡夫眾生說，代表眾生的五蘊。這是要表示大宇宙的佛與小宇宙的五蘊，其本質是

立的法界清淨智（真如法界智、法界體性智）。

³⁸ 印順導師《印度佛教思想史》，410。

³⁹ 「金剛集會」是以《金剛頂經》所述而稱呼的，此經有十八會，第十五會又稱為「秘密集會」，所以「金剛集會」也可稱為「秘密集會」。平川彰《印度佛教史》，493。

⁴⁰ 不同密典五方五佛的排置多少有些不同，見印順導師《印度佛教思想史》，416~421；平川彰《印度佛教史》，494~495。

相同的，這也表示了即身成佛的可能性。⁴¹ 而這即身成佛的方法最終是要經由性交方式來實現的。這五方五佛的集會落於事相的表徵就成了密法修持的壇場。

2、三密相應

密法的修行方法主要是身、口、意的三密相應，即以意念上觀想自身是佛為本，配合口持咒語和身結手印。

(1) 語密

又稱為真言、明、陀羅尼，泛稱為咒語，實際上是印度各種不同語言的宗教祈禱語。印度教從吠陀以來就有各種的祈禱語，並都賦予神秘的力量。在原始佛教中，咒語與修行解脫沒有太大關係，並且容易造成迷信，所以佛陀嚴格禁止使用。然而佛教在長期的發展中，為了弘傳佛法的需求，咒語逐漸被引入做為入門的方便。但到了密教興起，大量融攝印度教的觀念，持咒成了修行不可或缺的一環。

(2) 身密

在密教中是指結手印。大致是以兩手十指做不同的結合，變化出不同的形狀。在密教中手印種類繁多，而且都有其表徵的意義。手印在佛教中出現的非常晚，而且只出現在密教中，不似咒語很早就出現在佛教中了，大致也是攝取自印度教。

⁴¹ 同上註平川彰，495。

(3) 意密

意密基於如來藏思想，以觀自身是佛為主。在三昧中觀佛現前，而理解到「三界為心」、「自心作佛」、「自心是佛」。念佛觀與眾生有如來智慧，本具如來莊嚴色相的如來藏我相匯通，所以特重觀色身莊嚴。再進一步就進入修天色身的階段了。

3、修天色身（無上瑜伽）

密教的即身成佛，必定是要修天色身，即將凡夫肉身轉換為佛身，而這種轉換必經由性的交合。這種以性力和色身的修練為主的觀念，本就非佛教的傳統，顯然是取自濕婆教的性力思想。修天（佛）色身的重點是脈、風、明點。脈（*dhamani*）是風（氣）所運行的路徑，是識所依。密教說全身有七萬二千脈，可區分為左、中、右三脈。中脈有五輪或七輪說，七輪即海底輪、臍輪、太陽輪、心輪、喉輪、眉輪和頂輪。風（*vāya*）相似於中醫所說的「氣」。明點（*tilaka*）可說是人體的精液，可泛指男女性的一切荷爾蒙。修無上瑜伽時，坐壇場，身結手印、口持明咒，觀想自身為本初佛。進一步修風瑜伽，使風（氣）進入中脈，到達臍輪以下。並在臍輪以下軍荼利處（*kuṇḍalī*），大約是脊椎末端，培養精氣——拙火。印度教認為軍荼利處是人體中宇宙能量的儲存處，透過修練即能引發大能量，轉凡體為聖體。在軍荼利處將拙火修練到提、降、收、

放自在，等精氣（明點）達到最高點，就必實行男女交合而轉凡身為天色身。⁴²

三、密教總結

秘密大乘佛教是晚期印度佛教主流，受印度教的間接、直接影響，成為具有濃厚印度教色彩的佛教。密教由創發、弘傳盛行於東方達數百年之久，但後期在快速印度教化之後，進而在回教的摧殘下，於十二世紀左右在印度滅亡。

⁴² 此修天色身文段，摘要自印順導師《印度佛教思想史》，438~440。而印順導師則摘取自宗喀巴《密宗道次第廣論》卷第 21、22。筆者所參考的版本是宗喀巴《密宗道次第廣論》法尊譯（西寧：青海人民出版社，2012），242~262。此外並參考平川彰《印度佛教史》，504~507。第十四世達賴喇嘛《藏傳佛教世界》「無上瑜伽」陳琴富譯（新北市：立緒文化，101），120~139。細節上則參考索南才讓《西藏密教史》（北京：中國社會科學，1998），474~492。

第九章 總結

佛教自佛陀教導傳播以來，就一直在正法和方便中不斷地拉鋸著。初從佛陀在世時的正直捨方便，不斷地評破婆羅門教和各類外道，但顯中道第一義——緣起四諦。雖也有方便，但大體以理性宣揚正法居多，這可從《雜阿含》「修多羅」中得到理解。佛滅後，大迦葉尊者召集了第一次結集，結集了佛陀最原始的教法。從第一結集到第二結集的一百年間，傳說為佛陀的教法從各處不斷地傳出，混雜在其中的方便之教也就越來越多了。到第二結集時，相當於《四阿含》的內容大致已然成立。從《雜阿含》以外的其他三種阿含中，也可看出佛教在流傳中的不同方便適應。

部派佛教時代，一方面論師們致力於探究掘發佛陀教法的深義；但從另一方面來看，由於佛教漸漸流傳至印度各地，各種方便的教法也逐漸增多。此外，佛弟子們也從佛陀和佛世弟子們自利利他的行儀中，去掘發菩薩道的精神。在部派的行者和論師們長時間不斷地探索後，初期大乘佛教興起。初期大乘諸如般若一類的經典，重菩薩甚深智和廣大行的教法，可說高度地體現了佛陀和弟子們重法而自利利他的精神。然而，部派佛教時期的各種方便教法也同樣在發展著，漸而成為初期大乘各種的信仰與方便之道。爾後，大乘論師們（中觀與唯識學派）

一方面努力於菩薩道的弘揚，探索大乘的行持之道，另一方面則對於各種方便道也試圖著提出糾正或做合理的解說。

然而隨著時代的變化，在印度教復興後，大量的印度教元素流入了佛教中。最初是有印度教神我色彩的如來藏，做為接引初機的方便，而為佛教所攝取，最後竟成為了後期大乘的主流。隨著印度教的影響日益加深，佛教印度教化的情形也日益嚴重，這也促成了秘密大乘佛教的興起與昌盛。最後，在印度性力學派的影響下，佛教終究是出現了「無上瑜伽」的法門。在佛教日益方便化，甚至印度教化的發展中，雖有許多論師竭盡全力地想力挽狂瀾，但終究阻擋不了時代的巨輪。佛教最後在其全面的印度教化中，在印度滅亡了。

現今佛教雖然弘傳全世界，但以方便的教法居多，正法的弘揚還是有限。然而太多方便終將導致正法毀滅。佛教徒們應以印度佛教的歷史為殷鑒，以弘揚、護持正法為己任，使佛陀的真正教法能長久地流傳於世。

參考資料

一、經論資料

- 《雜阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 2. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《中阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 2. No. 26. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《長阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 1. No. 1. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《增一阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 2. No. 125. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《妙法蓮華經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 9. No. 262. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《大方廣佛華嚴經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 10. No. 278. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《佛垂般涅槃略說教誡經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 12. No. 389. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 12. No. 353. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《如來藏經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 16. No. 666. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《楞伽經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 16. No. 670. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《解深密經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 16. No. 676. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《摩訶僧祇律》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 22.

- No. 1426. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《四分律》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 22. No. 1428. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 《四分律比丘戒本》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 22. No. 1429. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 《十誦律》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 23. No. 1435. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 龍樹《大智度論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 25. No. 1509. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 龍樹《十住毘婆沙論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 26. No. 1521. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 五百阿羅漢《大毘婆沙論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 27. No. 1545. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 龍樹《中論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 30. No. 1564. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 清辯《大乘掌珍論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 30. No. 1578. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 世親《俱舍論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 29. No. 1558. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 彌勒《瑜伽師地論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 30. No. 1579. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 護法等造《成唯識論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1585. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
 - 無著《攝大乘論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1592. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

- 世親《大乘成業論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1609. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 堅慧《究竟一乘寶性論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1611. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 陳那《觀所緣緣論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1624. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 商羯羅《因明入正理論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 32. No. 1630. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 馬鳴《大乘起信論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 32. No. 1666. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 窺基《成唯識論述記》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 43. No. 1830. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 法藏《大乘起信論義記》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 44. No. 1846. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 宗曉《四明尊者教行錄》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 46. No. 1937. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 世友《異部宗輪論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 49. No. 2031. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 真諦譯《婆藪槃豆法師傳》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 50. No. 2049. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 慧立《大唐大慈恩寺三藏法師傳》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 50. No. 2053. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

- 慧琳《一切經音義》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 54. No. 2128. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 圓測《解深密經疏》(《萬字續藏》) X. vol 21. ed. Zhang Jin Shu Yuan. Manji Zokuzokyo et al. 台北:新文豐,1993.
- 月稱《入中論》法尊法師譯,台北:世樺,1991。

二、中文現代著作

- 水野弘元《巴利論書研究》釋達和譯,台北:法鼓,2000。
- 平川彰《印度佛教史》莊崑木譯,台北:商周,2002。
- 西貝兒·夏塔克(C. Shattuck)《印度教的世界》楊玫寧譯(台北:貓頭鷹,1999)
- 印順導師:
 - 《以佛法研究佛法》,台北:正聞,1992。
 - 《印度佛教思想史》,台北:正聞,1993。
 - 《初期大乘佛教的起源與開展》,台北:正聞,1992。
 - 《佛法概論》,台北:正聞,1992。
 - 《原始佛教聖典之集成》,台北:正聞,1991。
 - 《雜阿含經論會編》三冊,台北:正聞,1991。
 - 《說一切有部為主的論書與論師之研究》,台北:正聞,1992。
 - 《『大智度論』之作者及其翻譯》,台北:東宗出版社,1993。
 - 《空之探究》,台北:正聞,1985。
 - 《中觀今論》,台北:正聞,1992。
 - 《中觀論頌講記》,台北:正聞,1992。
 - 《如來藏之研究》,台北:正聞,1992。

- 李志夫《印度思想史—從傳統到現代》，台北：東大，1995。
- 多羅那陀《印度佛教史》張建木譯，成都：四川人民出版社，1983。
- 宗喀巴《密宗道次第廣論》法尊譯（西寧：青海人民出版社，2012）。
- 第十四世達賴喇嘛《藏傳佛教世界》陳琴富譯，新北市：立緒文化，2012。
- 阿耨樓多《攝阿毗達摩義論》葉均譯，台北：大千，1997。
- 明昆長老《南傳菩薩道》（兩冊）敬法比丘譯，高雄：正覺學會，1999。
- 貢卻亟美汪岐《宗義寶鬘》陳玉蛟中譯（台北：法爾出版社，1988）。
- 梶山雄一「中觀思想的歷史與文獻」收於《中觀思想》李世傑譯（台北：華宇出版社，1985）。
- 索南才讓《西藏密教史》（北京：中國社會科學，1998）。
- 曹志成《空有之諍的研究》法光佛研所碩士論文，台北：法光佛研所，1994。
- 聖嚴法師《印度佛教史》，台北：法鼓，1997。
- 瑪欣德尊者《阿毘達磨講要》三冊，台南：台灣南傳上座部佛教學院，2011。
- 霍韜晦《安慧『三十唯識釋』原典譯註》，香港：香港中文大學，1980。
- 釋如源：
 - 《佛陀的教示》，宜蘭：中道佛學會，2020。
 - 《俱舍精要》，宜蘭：中道佛學會，2017。
 - 《成唯識論摘要》，宜蘭：中道佛學會，2020。
 - 「清辯與月稱在後期中觀地位的再檢視」《福嚴佛學研究》第七期，新竹：福嚴佛學院，2012。
 - "Bhāvaviveka's Syllogism as an Initial Step to Enlightenment" 《正觀》59期：南投：正觀雜誌社，2011。

三、外文著作

- 宇井伯壽(史的人物としての彌勒及び無著の述)《印度哲學研究》第一冊,東京:岩波書店,1924。
- 赤沼智善《佛教經典史論》,京都:法藏館,1982。
- 梶山雄一《般若思想》講座・大乘佛教(第二冊),東京:春秋社,1995。
- Akira shimada. Early Buddhist architecture in context: the great stūpa at Amarāvātī (ca. 300 BCE~300 CE). Boston: Brill, 2012.
- David S. Ruegg. The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.
- D. S. Lopez, Jr. A Study of Svātantrika . New York: Snow Lion, 1987.
- É. Lamotte. History of Indian Buddhism: from the origins to the Śakaera. Trans. by Sara Webb-Boin. Paris: Peeters Press, 1988.
- E. Conze. Selected Saying from the Perfection of Wisdom. London: Buddhist Society,1968.
- Fenton, J. Y. general editor. Religions of Asia. New York: ST. Martin's, 1993.
- M. Hattori. Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya. London: Oxford University Press, 1968.
- G. B. J. Dreyfus & S. L. McClintock. The Svātantrika and the Prasāvgika Distinction. Boston: Wisdom Publications, 2003.
- Paul Williams. Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundation. London: Routledge, 2009.
- R. Hillary. Introducing Hinduism. New York and London: Routledge, 2017.

索引

一劃

- 一切法如 168, 169, 255, 261
- 一切智 154, 164
- 一乘 111, 184, 185, 186, 194, 216, 221, 262, 263
- 一能變 289, 291
- 一境四心 130
- 一說部 99, 115, 116, 157, 166, 259

二劃

- 二十四空 167
- 二分說 296
- 二無我 221, 222, 273, 322
- 二障 252, 254
- 二諦 116, 209, 210, 211, 212, 242, 287, 300, 301, 303
- 十二分教 143, 306
- 十七地論 223
- 十八不共法 110, 254
- 十大論師 224, 288, 289, 290
- 十六心 127, 151
- 十六行相 127, 151
- 十回向 180
- 十門 289
- 十重障 252
- 十勝行 252, 253
- 十誦律 76, 78

七賢位 127
七轉識 233
九分教 21
九喻 259, 266
九緣 229
八不緣起 201, 206
八事四對 203

三劃

三十四心 151
三心 163, 164, 173, 174
三支立量 279
三分說 294, 297
三有 65
三自性 219, 221, 222, 224, 234, 237, 273, 299, 300, 303
三段論式 279
三時教 220, 235, 289, 298
三能變 289, 291, 292, 296
三清淨因 124, 125
三無性 221, 223, 234, 237, 243, 244, 289, 299, 300, 322
三論宗 192, 196, 197
三輩往生 189
三輪體空 149, 171
三藐三菩薩 152
大日如來 178, 307, 325
大眾部 91, 97, 98, 99, 101, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119,
134, 135, 136, 148, 172, 179, 187, 258, 259, 260

大圓鏡智 246, 247, 324

上座部 22, 25, 97, 98, 99, 101, 111, 112, 113, 114,
115, 117, 119, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
139, 141, 146, 148, 166, 206, 335

小教 197, 235

四劃

五事 117, 236, 299, 300

比量 278, 279, 284, 286

分別自性緣起 227

分別說 101

今唯識 223

父續 308, 323, 324

心一境性 69

心路 134

六足一身 139, 140

六念 83, 323

方便道 213, 330

五劃

四力 250

四分律 75, 76, 78, 109, 332

四如實智 250

四念處 127

四相 203, 204

四悉檀 93, 198, 273

四無所畏 110

四尋思 250, 251

- 四無記根 58
四聖種 125
四緣 229, 238
四諦 33, 40, 72, 73, 116, 125, 127, 143, 151, 195, 298, 329
四識住 48
四藏 147
母續 308, 323, 324
本識 234, 247
本地分 215, 223, 288
本初佛 319, 323, 324, 325, 327
本事 143
世俗諦 116, 133, 169, 172, 173, 198, 209, 210, 211,
212, 277, 283, 284, 300, 301, 302, 303
世第一法 127, 250, 252
正常道 212, 213, 214
古唯識 223, 224, 293
正喻 144
正量 101, 279
平等性智 246, 247, 324
加行 124, 125, 127, 151, 249, 250, 251, 252
北傳 25, 28, 37, 85, 87, 109, 131, 142, 152, 192
生長門 49
尼柯耶 147
他空法 244

六劃

- 因三相 278, 280, 283, 285
有分識 118

- 自立量 276, 278
- 名言 45
- 因明 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285,
286, 287, 290, 294, 295, 301, 333
- 自性空 167, 168, 169, 170, 197, 206, 207, 210,
211, 212, 261, 273, 287, 299
- 如來界 256, 259, 260
- 如來藏 20, 21, 94, 156, 175, 216, 221, 222, 245, 255, 256,
257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266,
267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 302, 305, 306,
318, 319, 321, 322, 323, 324, 327, 330, 331, 334
- 同品定有性 280, 281, 282, 283, 286
- 有相唯識 275, 288, 293, 294, 295, 296
- 名假 208, 209, 239
- 印順忍 251
- 多聞部 101, 115, 117
- 自證分 294, 295, 296, 297
- 自續 194, 195, 275, 276, 278, 283, 301
- 行續 306, 307, 309, 319

七劃

- 忍位 251, 252
- 即身成佛 307, 322, 323, 324, 326, 327
- 成所作智 246, 247, 324
- 初期大乘 20, 21, 22, 31, 82, 99, 101, 108, 110, 145, 155, 156,
157, 158, 159, 163, 165, 166, 172, 175, 177, 180, 187, 188,
190, 191, 199, 212, 213, 255, 258, 262, 305, 320, 329, 334
- 見道 66, 124, 127, 128, 151, 247, 249, 250, 252
- 妙觀察智 246, 247, 324

八劃

枝末分裂 99, 135

法身 30, 31, 79, 80, 82, 109, 113, 114, 115, 178, 179, 182,
246, 253, 254, 256, 258, 259, 260, 263, 270, 306, 324

阿陀那 220, 221, 226

所知障 254348

法界 14, 175, 176, 177, 178, 180, 182, 219, 248,
249, 250, 253, 254, 256, 261, 311, 325

法相 129348, 131348, 235348, 236348,
238348, 244348, 261348, 301348

阿毘達磨 85, 111, 129, 132, 134, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 144, 148, 149, 150, 151, 154, 166, 167,
216, 218, 219, 220, 231, 238, 249, 290, 335

金剛 148, 150, 151, 161, 163, 173, 216,
306, 307, 311, 319, 324, 325

阿特曼 57, 59, 265

坦特羅 306, 307, 308, 317, 319, 321

受假 208, 209

法假 208, 209

宗經論 199

阿賴耶 118, 131, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 238, 239, 241,
242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 257, 258, 264,
268, 269, 270, 271, 272, 289, 291, 292, 294

陀羅尼 247, 309, 326

法藏 91, 101, 109, 145, 147, 198, 268, 290, 306, 333, 336

事續 306, 307, 309, 319

九劃

祇夜 86, 87, 181, 306

持明乘 306

南傳 25, 28, 85, 87, 90, 98, 115, 131, 132, 133,
134, 139, 141, 142, 148, 152, 154, 335

胎藏 256, 306

十劃

根本分裂 22, 97, 98, 99

真如 150, 168, 242, 252, 253, 254, 268, 269, 288, 302, 323, 325

修行五位 124, 127

真我 54, 264, 265, 270, 273, 319, 323

真言宗 306

原始佛教 20, 21, 22, 27, 29, 30, 31, 40, 72, 85, 86, 87, 88, 90,
93, 95, 108, 115, 155, 207, 231, 320, 322, 323, 326, 334

純密 306, 307

修習位 249, 252

秘密佛教 25

修道位 124, 128, 249, 252

涅槃 13, 14, 29, 30, 37, 38, 59, 67, 70, 79, 80, 93, 108, 112,
113, 115, 116, 117, 124, 131, 133, 137, 138, 143, 155, 160,
167, 168, 173, 174, 185, 186, 197, 206, 226, 227, 235,
236, 237, 242, 247, 252, 253, 257, 259, 260, 261, 262,
263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 298, 300, 331

時輪 306, 323, 324, 325

十一劃

假名施設 208

部派 20, 21, 22, 23, 25, 91, 97, 99, 101, 103, 105, 107,
109, 110, 112, 113, 115, 119, 128, 129, 132, 137,
138, 139, 145, 146, 147, 148, 154, 155, 156, 157,
165, 166, 170, 172, 179, 181, 184, 193, 194, 206,
214, 255, 258, 260, 315, 320, 321, 322, 329

帶相觀空 252

密教 13, 22, 25, 132, 162, 163, 178, 273, 305, 306,
307, 308, 309, 311, 312, 315, 316, 317, 318, 319,
321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 335

現量 278, 279, 280, 281, 284

通達位 249, 252

庵摩羅識 246

十二劃

無二續 308, 323

無分別智 252

無自性 167, 168, 169, 170, 171, 197, 198, 201, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 212, 221, 236, 237, 243, 244,
245, 251, 267, 273, 283, 286, 287, 298, 299, 300

無相 85, 198, 236, 270, 275, 288, 293, 294, 296, 297, 301

無垢識 246, 258

普賢 180, 182, 184

無學 124, 128, 184

十三劃

瑜伽 43, 131, 194, 215, 216, 218, 219, 220, 223, 262, 275,
288, 289, 301, 302, 306, 307, 308, 309, 312, 316,
317, 319, 321, 322, 323, 327, 328, 330, 332

聖言量 278

遍計 221, 222, 227, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 243,
244, 245, 251, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 303

資糧位 124, 127, 249, 250

十四劃

說一切有 91, 101, 115, 117, 119, 120, 122, 123, 124, 128,
129, 131, 133, 138, 139, 140, 142, 145, 146, 147,
148, 151, 191, 193, 204, 215, 216, 217, 334

華藏 177, 178, 179

華嚴 21, 158, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 191,
192, 196, 218, 219, 261, 262, 269, 311, 331

菩薩藏 137, 143, 145, 146, 147, 154

十五劃

論母 138

十六劃

應成派 194, 276, 277, 286, 288

隨緣真如 268, 269

十八劃

轉依 245, 246, 249, 252, 253, 254

雜密 306, 307

十九劃

證量 278

二十劃

藏傳 25, 191, 215, 216, 306, 307, 310, 328, 335

釋經論 199

藏識 225, 263, 264, 269, 270, 271, 272

佛學叢書 05

印度佛教思想史入門

作者 / 釋如源

出版者 / 國際中道佛學會

地 址 / 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段3號

電話 / 03-9233653

傳真 / 03-9577931

網址 / www.middlepath.ca

初版二刷 / 2024年02月

定價 / 新台幣250元

各地聯絡及流通地址

加拿大 / **23034 Township Rd 261A, Calgary, AB T3R 1E5.**

TEL / 403-5479031

台灣 / 264 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段3號

電話 / 03-9233653

台灣 / 524 彰化縣溪州鄉瓦厝村中山路三段421號 (中道牙醫診所三樓)

電話 / 04-8897072

中國大陸 / 210026江蘇省南京市鼓樓區中山北路607號灰鯨公寓

電話 / 18936898758

護持帳號

台灣 /

郵政劃撥：50299409 戶名：宜蘭縣中道佛學會

銀行：玉山銀行羅東分行(銀行代號：808)

帳號：0451-940-012565

戶名：宜蘭縣中道佛學會徐健源

加拿大 /

請上加拿大中道網站，使用paypal捐款

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

印度佛教思想史入門 /

釋如源編著. -- 初版. --

宜蘭縣員山鄉：國際中道佛學會，2022.11

面；公分. -- (佛學叢書；5)

ISBN 978-986-93225-4-6(平裝)

1.CST:佛教哲學 2.CST:印度

220.91

111014327



本書若有缺頁、破損、裝訂錯誤、
請寄回本社調換。

版權所有，請勿翻印。

