

呂澂佛學論著選集

呂澂著



呂澂著

呂澂佛學論著選集

齊魯書社





## 整理者說明

呂澂先生專力佛學數十年，著作宏富，持論謹嚴，多孤明先發之見。惜十年動亂中，文稿大部散失。劫後尋訪蒐集，漸得多數舊稿。承先生囑爲編次，計哀輯文稿六十七種及有關文章之附錄二十八篇。草編初具，定名爲《呂澂佛學論著選集》。其中同門談壯飛整理的《印度佛學源流略講》、《中國佛學源流略講》及張春波整理的《因明入正理論講解》等文，此前已分別由上海人民出版社、中華書局出版單行本，遵先生之囑，均收入本集；大部文稿尚未付梓問世。

先生年逾九旬，精神尚好，目錄編次及文章之取捨，仍先生自行選擇審定，全部整理稿則不克詳閱。或有疏漏、錯誤之處，當由整理者負責。切望方家學者不吝賜

教。

本書整理過程，得到金陵刻經處全力支持始克完成。

整理者李安謹識

一九八六年五月三十一日

# 呂澂佛學論著選集總目

整理者說明

## 卷一

雜阿含經刊定記

一、刊定經名

二、刊定品目

三、刊定文段次第

四、附論《雜阿含經本母》

總目

顯揚聖教論大意.....三〇

論瑩譯觀所緣釋論之特徵.....五一

論莊嚴經論與唯識古學.....六三

一、莊嚴經論之作者.....六三

二、瑜伽與唯識.....七〇

三、唯識古學與今學.....七三

四、三性.....七六

五、心真如（法性心）.....八〇

六、二分.....八四

諸家戒本通論.....八九

附錄

論律學與十八部分派之關係.....一三一

安慧三十唯識釋略抄引言.....一四四

入論十四因過解	一五一
因輪論圖解	一七〇
集量論釋略抄	一七六
凡例	一七六
集量論本科段（依寶本）	一七八
集量論釋（軌範師域龍造）	一八一
現量品第一	一八一
爲自比量品第二	一八七
爲他比量品第三	一九五
觀喻似喻品第四	二〇六
觀遮詮品第五	二二二
觀過類品第六	二二三
附錄	

集量所破義	二二七
金剛經三義	二四四
楞伽如來藏章講義	二五七
楞伽觀妄義	二六六
辯中邊論要義	二七八
起信與楞伽	二九二
大乘起信論攷證	三〇三
楞嚴百偽	三二〇
禪學述原	三九六
談真如	四一〇
法界釋義	四一五
佛性義	四一九
種姓義	四二五

談院學	四三五
佛法與世間	四四〇
談「學」與「人之自覺」	四四八
西藏佛學原論	四五四
一、西藏佛學之淵源	四七五
二、西藏佛學之傳播	四八九
三、西藏佛學之文獻	五二二
四、西藏佛學之學說	五二二
附錄	
一、藏譯顯乘論典略目	五二八
二、本書所據西藏典籍目錄	五八二

# 呂澂佛學論著選集卷一

## 雜阿含經刊定記

### 一 刊定經名

《雜阿含經》之名「雜」，或釋為雜碎難持（《分別功德論》卷一），此屬大眾部之私言，無當經義，或釋為雜說，即為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女所說，集為一部（《五分律》三十，又《四分律》五十四）；或釋為文句雜、根雜、力雜、覺雜……如是等（《摩訶僧祇律》三十二），此皆就少分言，不能概括全經。義淨譯《毗奈耶雜事》別立經名為《相應阿含》（見《雜事》卷三十九），頗能



顯其意義，蓋經文以事義相應者集爲各品，可名相應也。然《大論》八十五仍譯爲《雜阿笈摩》，且解其義曰：

「於是世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應、蘊界處相應、緣起食諦相應、念住正斷神足根力覺支道支入出息念學證淨等相應，又依八衆說衆相應，後結集者爲令聖教久住，結唄陀南頌，隨其所應次第安布，……即彼一切事相應教間廁鳩集，是故說名《雜阿笈摩》。」

依此解釋，經之結集體裁雖可稱爲相應，而經文隨宜安布，次第不順，則有雜義。若如來若如來弟子所說相應，從能說人言當置諸篇首，而經文以廁諸他種相應之間；又界相應與蘊處相應當爲一類，而經文以廁諸因緣諦食之間；即由此種間廁鳩集之故，經以《雜阿笈摩》爲名，乃更覺相宜矣。

## 二 刊定品目

僧肇云：《雜含》有四分十誦（見《長含序》）。但《開元釋教錄》第十三，據

《五分律》云：此部經說事既雜，故無品次誦等差別。現存刻本於卷八題「誦六入品第二」，卷十二題「雜因誦第三品之四」，卷十六題「雜因誦第三品之五」，卷十八題「弟子所說誦第四品」，卷二十四題「誦道品第五」（宋、元、明、麗四本大同），此似判經爲多誦，而題目不具備。更考之《毘奈耶雜事》三十九，列舉蘊品、處界品、緣起品、聲聞品、佛陀品、聖道品、伽他，共七品。又《大論》八十五有弟子所說佛所說分、五取蘊六處因緣相應分、道品分、結集品，四分之名。此俱與刻本所題粗同而亦不順。以是，從來學者皆視《雜含》無次第之可言。十數載前，日人姊崎正治竭數年之力，對勘巴利文及漢文《四阿含》，著漢譯《四阿含》*The our Buddhist Aḡa mas in Chinese* 論文（載一九〇八年日本《亞細亞雜誌》三十五卷，又別有單行本），考校頗精。其意以爲《雜含》當分八誦六十二部而後大備（五蘊誦八部，六入誦一部，雜因誦四部，弟子所說誦六部，道誦二十一部，八衆誦四部，頌偈誦十二部，如來誦七部，此較諸巴利文本五誦五十部更有增益）。然今詳勘《大論》，知姊崎之說猶出杜撰，不可從也。

《大論》第三卷末云：

「又復應知諸佛語言九事所攝。云何九事？一、有情事，二、受用事，三、生起事，四、安住事，五、染淨事，六、差別事，七、說者事，八、所說事，九、衆會事。有情事者謂五取蘊，受用事者謂十二處，生起事者謂十二分緣起及緣生，安住事者謂四食，染淨事者謂四聖諦，差別事者謂無量界，說者事者謂佛及彼弟子，所說事者謂四念住等菩提分法，衆會事者所謂八衆：一、刹帝利衆，二、婆羅門衆，三、長者衆，四、沙門衆，五、四大天王衆，六、三十三天衆，七、餓摩天衆，八、梵天衆。」

是文所列九事，或以義，或以人，頗不一律；又次界於四諦，次佛及弟子所說於界，似失次序。然嘗以對照譯本《雜含》，大體次第一一吻合，而後恍然《大論》之說九事者非他，乃宗《雜含》之品目而云爾耳；又恍然《雜含》並非文亂無次，其品目正依九事之次第耳。又《大論》二十五卷釋十二分教：

「云何契經？謂薄伽梵於彼彼方所爲彼彼所化有情依彼彼所化諸佛行差別宣

說無量蘊相應語、處相應語、緣起相應語、食相應語、諦相應語、界相應語、聲聞乘相應語、獨覺乘相應語、如來乘相應語、念住正斷神足根力覺支道支等相應語、不淨息念諸學證淨相應語，結集如來正法藏者攝聚如是種種聖語爲令聖教久住世故，以諸美妙名句文身如其所應次第安布，……是名契經。」

此中諸相應語次第同於第三卷文而特加詳（末略八衆不言者，蓋八衆分有伽他，結爲一品，乃入十二分教之應頌類也）。蓋亦宗《雜含》品目而說，即《雜含》品目應於此求之也。今即據以判《雜含》爲四分十誦（此與僧肇所傳之說相同；四分依《大論》八十五，十誦則依九事也）如次：

一、五取蘊六處因緣相應分

一、五取蘊誦

經第一卷以下

二、六處誦（舊題六入誦第二）

經第八卷以下

三、緣起誦（舊題雜因誦第三）

經第十二卷以下

四、食誦

經第十五卷

五、諦誦

經第十五、十六卷

六、界誦

經第十六、十七卷

二、佛弟子所說佛所說分

七、佛弟子所說誦（舊題弟子所說誦第四）

經第十八卷以下

八、佛所說誦

經第二十二卷以下

三、道品分

九、念住等頌（舊題誦道品第五）

經第二十四卷以下

四、結集分（《大論》作結集品）

十、八衆誦

經第三十五卷以下

三 刊定文段次第

《雜含》五十卷，大體次序不紊，惟其間分卷有前後倒置者，又有他經濫入者，

皆須刊定。《大論》自八十五卷以去釋契經事，略引《雜含》摩呬理迦之文，所依經文殆與宋譯同本（見後附論），故由論釐訂經文，前二分二十餘卷次第應如次列。

卷一 卷十 卷三 卷二 卷五 卷八 卷九 卷四十三 卷十一 卷十三 卷十二 卷十四 卷十五 卷十六 卷十七……（佛弟子所說誦佛所說誦卷數見後）  
……（缺卷） 卷二十四（缺卷） 卷二十六 卷二十七 卷二十八 卷二十九  
卷三十 卷四十一（一—五一，此從姊崎刊定列入。）

（姊崎氏嘗對勘巴利文本《雜含》，於舊譯本卷數次第頗有訂正，謂二十三、二十五卷是《阿育王傳》，應刪去不列，然亦不詳其所以。今尋《出三藏記集》載求那跋陀羅譯《無憂王（即阿育王）經》一卷，缺本。《法經目錄》第四，《雜含》別生有《阿育王經》而不載是何卷（《開元錄》始云是二十三、二十五卷）。今對勘《大論》，《雜含》經文二十四卷前後應有說念處與說四神足之文，而俱佚失。後人誤以求那跋陀羅譯本之《無憂王經》彌補其缺，於是別生經有《阿育王經》之名，而《無憂王經》反題缺本矣。又經文第四卷有偈，據守其《新雕麗藏校

正別錄》第十五卷云，是宋藏將四十二卷誤刊於前。可知舊刻《雜含》自譯出後，即未得完善整理，後人更誤刊之，其至於顛倒錯失，皆傳者之過，於譯家固無與也。）

其次，佛弟子所說佛所說分、結集分，仍說諸蘊處因緣道品等事，但不拘一義，於前二分中難可歸納，故復別開。此則以弟子所說者屬諸弟子所說誦，以佛說而非全用伽陀問答出之者屬諸佛所說誦，以佛說爲衆用伽陀問答者屬諸八衆誦。弟子所說誦自十八卷以下舊有標題，文義顯明，今定爲四卷六品。一、舍利弗說品（卷十八前五十一經），二、目犍連品（卷十八後三經又卷十九第一至四六經），三、阿那律品（卷十九末四七經又卷二十第一至九經），四、大迦旃延品（卷二十第十至十九經），五、阿難陀品（卷二十第二十至二十三經又卷二十一第一至七經），六、質多羅品（卷二十一第八至末經）。自餘文卷錯亂，遽難判別。惟舊譯《雜含》，除大本（指五十卷者言）外猶有別譯二十卷（失譯，附秦錄，麗藏改爲十六卷，前後錯亂，最不可從）。多屬大本三十卷以下之文。每十經或十一經後，原有經名結頌，什九皆存，

故能次第經文絲毫不亂。今以對校大本，得八衆誦所屬各卷。所殘餘者自皆佛所說誦矣。

次列《別譯雜含》、《大本雜含》對照表以明之。（表中略稱別譯本爲別本）  
・八衆誦（別本舊題初頌）

一、沙門衆（別本大本皆無此題，下同。）

別本第一卷，二頌二十二經。  
大本三十八卷；又三十九卷，首三經。

二、魔天衆

別本第二卷，初頌十經。

大本三十九卷，四至十三經（後有十經，別本缺）。

三、三十三天衆

別本第二卷，次頌十經。  
別本第三卷，初頌十經。

大本四十卷，一至十經。  
大本四十卷，十一至十七經；又四十



四、剎帝利衆

別本第三卷，次頌十經

別本第四卷，初頌十一經

六卷，首三經。

大本四十六卷，五至十四經。

大本四十六卷，十四至十八經又四十

二卷，首六經。

五、婆羅門衆

別本第四卷，次頌十經。

別本第五卷，缺頌八經，二頌二十

一經。（麗本誤，不可從。）

大本四十二卷，七至十六經。

大本四十二卷十七至十九經。又第四

卷，首五經（內缺別本第八經）。又

四十四卷，首十經。

六、梵天衆

別本第六卷，缺頌十經。

七、沙門衆之餘

大本四十四卷，十一至二十經。

別本第六卷，初頌十經。

八、長者衆

別本第七卷，二頌十五經。

大本四十五卷，首十經。

大本四十五卷，至末；又三十六卷，首二經。

九、三十三天衆之餘

別本第八卷，三頌三十一經。

大本三十六卷，至末。（內缺別本第八經）

別本第九卷，缺頌九經，二頌二十經。

大本二十二卷，一至十三經，又二十四至二十七經。又四十八卷，首三經。又二十二卷，二十一、二經，又十四至二十經。

別本第十卷，缺頌九經，一頌十經。

大本四十八卷，四至二十三經。

別本第十一卷，三頌三十經（後三經

大本四十八卷，至末。又四十九卷，

原本誤刊十二卷末。

十、四王天衆

別本第十二卷十二經。

・佛所說誦（別本舊題二誦）

別本第十三卷，半頌七經。

別本第十四卷，半頌四經。

別本第十五卷，一頌十經。

別本第十六卷，二頌十八經。

別本第十七卷，二頌二十一經。

一至二十五經（內缺別本第十二經）。

大本四十九卷，至末。又五十卷，首六經。

大本四十一卷，五十四至六十經。

大本四十一卷，至末。又三十二卷，首二經。

大本三十二卷，三至十二經。

大本三十二卷，至末。又三十三卷，一至十八經。

大本三十三卷，至末。又三十四卷，

一至十八經。

別本第十八卷，一頌八經。

大本三十四卷，十九至二十六經。

別本第十九卷，一頌十五經。

大本三十四卷，至末。又三十五卷，首十經。

・八衆誦中魔天衆之餘

別本第二十卷，一頌九經。缺頌五

大本五十卷，七至二十經。（此下有

經。（上疑有缺文）

十八經，大本缺。）

《別譯》一卷至十二卷恰當八衆誦，十三卷以下佛說無偈，應入佛所說誦。惟第二十卷亦屬鬼神等說而有伽陀，今與夜叉衆同屬魔天衆，而次於夜叉之後。如是改定舊刻大本卷數先後如次：

・佛所說誦

卷四十一（五十四至六十二經） 卷三十二 卷三十三 卷三十四 卷三十五 卷

四十七 卷三十七 卷六 卷七 卷三十一

• 八衆誦

卷三十八 卷三十九 卷四十 卷四十六 卷四十二 卷四 卷四十四 卷四十五  
卷三十六 卷二十二 卷四十八（首三經與卷二十二末九經倒置見前表） 卷四十  
九 卷五十

佛所說誦自卷四十一至卷三十五前十經皆依別譯之次序釐定。卷三十五後半，卷四十七與三十七二卷餘文，姊崎別爲四品，屬諸八衆誦，另以三十八卷下文爲頌偈誦。然據《大論》，八衆即是頌偈，今依姊崎考定次第而別入諸佛說誦。第六卷前半，姊崎題羅陀品入五蘊誦，今考《大論》所引摩呬理迦五蘊誦中無此，故入諸佛所說誦。又卷六後半卷七及卷三十一，姊崎以爲小品集成而無所屬，今詳其性質正同佛所誦，故並以入之。由是佛所說誦文義極爲繁雜。姊崎嘗判爲迦葉等三十一品，以其無所確據，不從。

依《別譯雜含》八衆誦列八衆次第，一沙門（比丘）、二魔（波旬）、三帝釋、四刹帝利、五婆羅門、六梵天、七沙門（比丘尼）、八尊者衆（婆耆沙）、九天女天

子衆、大魔衆（夜叉鬼神），此與《大論》卷三文不合。但《大論》或從世俗義類，故首王衆，又略魔而云燄摩天，此不必即指經文次第也。又勘《大論》八十五云，若諸苾芻天摩等衆是所爲說，如結集品。此叙八衆首舉苾芻，次及天魔，大同別譯。其後次第既不可詳，今即暫依別譯編次不改。（《五分律》五十四釋《雜含》以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天帝釋、魔、梵天爲次。現存巴利文《雜含》第一有《頌品》以天、天子、拘薩羅——即王衆、魔、比丘、尼、梵天、婆羅門、婆耆沙——即尊者衆、林——即魔神衆、夜叉、帝釋爲次。蓋小乘各部所傳《四阿含》每每以編次異序爲區別也。）

（另考《大論》卷十六謂思擇諸法有二種：一思擇素咀纜義，一思擇伽他義。思擇素咀纜義如《攝事分》及菩薩藏教授中當廣說。思擇伽他義復有三種：一者建立勝義伽他，二者建立意趣伽他，三者建立體義伽他故。《雜含》有伽他之八衆頌，其本母不詳於《攝事分》，然另有解詳於思所成地。自《論》十七卷以下舉體義伽他九十一頌，幾全爲《雜含》之文，又盡攝《雜含》八衆誦一切伽他之

義。自來解者不審所出，則但隨文散釋而止，乃至體義一名亦莫得的解。實則就伽他自體建立即為體義，此謂體即義，正與上二類伽他以勝即義與意趣即義為名者大同也。論文自惡至得義凡十三類，直就經文引伽他為釋，十四論議則於雜藏《法句經》中依據各品擇引一二頌例以類其餘，故文似略而攝無不盡。）

總結前說，舊刻經文卷次應改順如下，而後其文可讀，其義可詳。

- 五取蘊誦第一（五卷）
- 卷一 卷十 卷三 卷二 卷五 卷八 卷九 卷四十三 卷十一 卷十三 卷
- 緣起誦第三（二卷餘）
- 十二 卷十四 卷十五（二）一九又二〇一二七、又二八末）第十六（一）十八
- 界誦第六（二卷餘）
- 九、又九〇末）卷十七 卷十八 卷十九 卷二十一 卷二十一 卷四十一（五
- 佛弟子所說誦第七（四卷）
- 十四 末）卷三十二 卷三十三 卷三十四 卷三十五 卷四十七 卷三十七
- 念住等誦第九（八卷半）
- 卷六 卷七 卷三十一（缺卷） 卷二十四（缺卷） 卷二十六 卷二十七 卷二十
- 八 卷二十九 卷三十 卷四十一（一）五十三 卷三十八 卷三十九 卷四十
- 八衆誦第十（十三卷）
- 卷四十六 卷四十二 卷四 卷四十四 卷四十五 卷三十六 卷二十二 卷四

十八—卷四十九——卷五十（此中卷次舊刻排列無誤者，全經五十卷中僅十二卷而已。）

#### 四 附論《雜阿含經本母》

佛說契經結集流布，莫先於《阿含》，亦莫信於《阿含》。佛滅未千年（我國苻秦至劉宋時），四《阿含》全文相繼傳譯。譯者狃於所習，惟以備數三藏，而不能言其關涉大小宗義之要。由是學者判屬小經，鄙爲始教，未嘗有一著述闡發幽微，遂於義學絕無影響。唐代新翻《婆沙》、《俱舍》，聲聞法相蔚爲鉅觀，而當時譯侶博如光、寶，於其典據依然漠置，故註疏每每不悉經文，支離其說。（此觀日僧法幢《俱舍稽古》所指斥者，可知）至於基測諸師專心方廣，益輕《阿含》而不習。以此因緣，即係瑛師所翻，即在法相本典，煌然具載十餘卷《雜阿含經本母》之文，而譯者註者殆無一人能辨，以至要義幽沉互千二百七十六年（論文於貞觀二十二年譯訖）。古學久荒，甚可傷也。



奘譯《雜阿含經本母》惟何？即《瑜伽師地論·攝事分》之大分是（自八十三卷至九十八卷）。何以知之耶？曰：此十餘卷論文陳義繁廣，僅有攝頌判其段落，而相承次第極難明瞭。近年《瑜伽倫記》歸自東瀛，其後數十卷注解爲舊疏中獨存之說，至可珍重，然其總釋《攝事分》云：

「雖辨異門種種文義，未明文義所依本藏，故次第五明《攝事分》，謂於此分將三藏教攝所說行攝等事故云也。此分具辨三藏，先解契經云云。」

此謂將教攝事，而不詳事之所自出；又謂先解契經，而不詳契經是何種，以是逐文解義，類皆膚泛不得邊際，資益于讀者甚微。今試求諸《大論》本文而得其意。

《論文》八十五謂攝事即攝素咀纜事等。素咀纜二十四契經，謂別解脫經（戒本）、四阿笈摩經，聲聞相應經，大乘相應經（此二即十二分教雜藏）等，從此即依四種契經本母（摩呬理迦）決擇佛說云云。《論》九十八末又謂如是略引隨順此論諸經宗要本母云云。依此兩文可見：

一、《論》八十五至九十八共十四卷，乃引本母之文。

二、別解脫經本母別見於後，故此十四卷應是引餘三類經本母。

三、論說諸經以《雜阿含》即相應之教爲主，餘經皆云「即彼相應教復以餘相說云云」故引本母應先之以《雜阿含經本母》。

四、論說《雜阿含》相應次第爲九，所謂蘊界處等，與後文所引本母大段相同，兩者應尤有關合。

由此取宋譯《雜阿含經》與論文對校，以經錯簡過多，不無困難，然前後推尋，論文畢十四卷，經文亦畢二十二卷，而後恍然《瑜伽》之文純引《雜含本母》無可疑也。《雜含》結集以義爲部類，每一類中出經千百，亦但義類相同，諸經並無次第。至於本母，就義決擇，或一門以釋多經，又或多門以釋一經，文段次第更爲難知。然今以經文相貫，乃見論文若網在綱有條不紊也。次列經論對勘詳表以證此說。（《雜含》中異義之類名皆別釋於《集異門分》，此分應亦有本母原文也。）

### 大論攝事分

### 雜阿含經

○行擇攝第一（總頌十）  
（一聚）

○五取蘊誦第一

(一) 界等十一門

卷一第一無常等經（經名依結頌，下同。）至三十一味經。惟論第一第四第八三門無經文，疑佚。

(二) 略教等十一門

卷一二十二使經至三十六說法師經。惟論九十兩門無經。二十七、二十九兩經無論。

(三) 想行等十門

卷一三十七八輪屢那經。卷十第一無明經至第七闍陀經。依論，第五六兩經顛倒，應改正。

(四) 速通等十門

卷十第八應說經至十七責諸想經。卷三第一生滅經至第六優陀那經。

(五) 因等六門

(六) 斷支等七門

卷三第七受經至七十羅漢經。惟第十八經無論。

(七) 二品等八門

(八) 二智等四門

(九) 諍等七門

(十) 無厭患等八門

(十一) 少欲等十門

◎處擇攝第二 (總頌初  
後八聚)

雜阿含經刊定記

卷三·七十一知法經至八十三富樓那經。

卷三·八十四至末竹園等經。

卷二·第一非我經至第四十六經。惟論

第一門無經。

卷二·第五我經至十四陰世食經。

卷二·第十五信經至二十四陰等經。

惟十九·二十兩經無論。

卷二·第二十五陰根經至三十一我慢

經。惟二十七至三十經無論。

卷五·第一波多羅十問經至第九薩遮

經。

◎六處誦第二

(一) 安立等十門

(二) 無智等十門

(三) 道不同等八門

(四) 離欲等七門

卷八第十無常等經（此下經名無頌可據，但依義舉。又多從姊崎正治所定。）至六十二比丘經。依論，經文次序有顛倒。四十五至六十經無論。論第八門，及以下廣業，未詳所釋經文。卷八六十二比丘經至八十七大海經。八十八至九十三經，無論。卷八九十四道跡經。又九十七至百十一取等經。九十五六經無論。又卷九第一經至第九淨乞食住經。卷九第十毘舍離經至五十七魔鉤等經。十二經，又十七至四十經，四十二至五十四經，五十八至六十五經，

(五) 因同分等九門

皆無論。論第三門經未詳。

卷九·六·六·純陀經至七·四·魯醯遮經。六十九經無論。論第七門經未詳。

(六) 唯緣等十二門

卷四·三·第一波羅延經第十四·灰河經。第二經次序不順，第八經無論。

卷十一·第一手聲喻經。第二經無論。

(七) 上貪等十二門

卷十一·第三難陀經至第十諸根修經。卷十三·第一六六法經至第五不樂著

經。

(八) 一住等十三門

卷十三·第六鹿紐經至六十二·六·常行經。第七經，又十一等多經無論。

論第十二·三門經未詳。

◎緣起食諦界擇攝第

三 (總頌前後)  
九聚

〔緣起四聚〕

(一) 立等九門

(二) 異等七門

(三) 觸緣等八門

(四) 有滅等六門

〔食一聚〕

安立等六門

◎緣起誦第三

卷十二第一種樹經至十一甚深經。

卷十二第十二痴慧經至二十一玷牢留經。

卷十四第一浮彌經至第九茂師羅經。

卷十四第十沙門婆羅門經至二十九思量經。十六經無論。

卷十五首至十六經。

◎食誦第四

卷十五十七食經至二十四苦聚經。

〔諦一聚〕

如理等十二門

◎諦誦第五

卷十五二十五轉法輪經至六十六盲龜經。

內二十七至三十四經無論。

卷十六首至三十九經。又六十至六十二經。餘無論。

〔界四聚〕

(一) 總義等四門

◎界誦第六

卷十六九十一諸界經，至七十九不信等經。

(二) 光等七門

卷十七第五瞿師羅經。論第二門以下經文未詳。

(三) 受等自性等九門

卷十七第十一三受經至二十六禪思經。二十七八經無論。



(四) 受等二生起等七

◎菩提分法擇攝第四

〔念住四聚〕

(一) 沙門等八門

(二) 安立邊際等五門

(三) 先根等六門

(四) 邪師等八門

〔正斷神足一聚〕五門

卷十七二十九受集等經至三十六見第

一經。論五六七門無經。

◎念住等誦第九

(此當經本卷二十三舊佚)

卷二十四首至第九射聚觀<sub>經</sub>。論四五門

經文未詳。

卷二十四十一不善根經至十九四果

經。

卷二十四二十緣幢師經至四十九波羅

提木義經。論七八門經文未詳，疑

佚。

(此當經本卷二十五，舊佚)

〔五根一聚〕五門

初二門經文佚。

卷二十六·六十三堂闍喻經至二十六五根利滿經。

〔五力一聚〕六門

卷二十六·二十八至三十九二力經。又四十六至五十一四力經。又七十八至八十一自在王力經。又七十三八力經。六十三十力經。八十二無畏智生經。

〔覺支一聚〕七門

卷二十六·八十三起退覺支經以下。卷二十七第二七覺經至十一輪王經。又三十至五十八不淨觀經。論第六門經文未詳。

〔八聖道一聚〕四門

卷二十八·二十三·五蓋經。三十一至五

〔息念一聚〕

十二一法經。二十二正見淨經。七十二正見經。五十三至六十三非法是法等經。九十五至九十七沙門經。  
卷二十九首七經。  
卷二十九第八修安般念經。以下經序錯亂，爲十五、九至十四、十七、二十四、十八、二十三經。論末門經文未詳。

〔學一聚〕五門

卷二十九、二十六經、三十二經、三十五經。論三十五門經文未詳。

〔證淨一聚〕五門

卷三十第五不壞淨經。第七經，十九至二十九人命終經以下。

檢表應知《瑜伽》徵引《本母》之文或有未盡，然其舊構梗概已具。研尋獲此，

裨益甚多，舉要而談凡有四義：佛師弟語展轉傳來爲阿笈摩，實乃三乘共教，不同台賢臆斷局限小宗，此由《瑜伽》之引《本母》證成決定，是一義也。《瑜伽》事教乃在《雜含》，所舉契經存有部說，此亦從《本母》引文而見，是二義也。《雜含》舊譯部別未詳，今由《本母》釐正次第，勘爲同本，研究有資，是三義也。治《瑜伽》學如何溯源毗曇，昔日轍亂塗紛，未聞南指，今由《本母》證知《瑜伽》毗曇同其宗據，可從《雜含》綸貫餘教，又可依《本母》通餘毗曇，於是大小論議源流具見，是四義也。有此四義，故以《本母》介紹諸《瑜伽》學者。

原載一九二四年十二月《內學》第一輯

## 顯揚聖教論大意

說諸事法素咀纜藏，說別解脫及相應法毗奈耶藏，以種種相無倒顯示諸法摩呬理迦藏（本論二十）。故於法善巧應學素咀纜毗奈耶，於法相善巧應學摩呬理迦。《瑜伽》一論，十七地備陳宗要，四攝決取精微，摩呬理迦正宗在是（本論六）。然而該攝汪洋，異說交錯，非夫上智，或怖廣文。唯《顯揚論》依趣聖教，撮其大端，亂約義繁（《本論》一），意存總略（本論六云：十種義爲總略本母，五云：此論攝十種義）。倘謂法相樞機，大論肝髓，其在斯歟？

今談論要，初通，後別。通義又三：曰聖教，曰瑜伽，曰法相，所顯，正宗，意各別故。

初聖教者，諸佛所說（本論十七），言詮所表（本論二十）。正法離言，智隨順

取，諸佛如來因智有說（本論十七）。此則教說染淨（本論四），而攝於二諦，依四諦分別故（本論十九）。去依二諦（本論五），而歸諸一勝義，由言離言是勝義相，爲順勝義說世俗故（本論五）。攝事九種，二十九種，而歸諸聞、依、學、覺四事（本論二十又六），總爲得清淨故（本論十三）。教導十二差別（本論六），而歸諸事想二門，語言差別乃無量故（本論四）。以是聖教宗於《四含》，通乎諸乘。四事總攝九事即依《雜含》而說，事分別於增十廣義集異門三經即依《長含》而說（舊譯《長含》二經，曰《衆集》、《十上》）。乃若二諦即攝四諦，中觀初頌，顯揚重成，無大無小，無空無有，同其宗依。故以《四含》爲教，教則是一。今論所顯揚者唯此。

次瑜伽者，因行應理，能依所依悉名瑜伽。故行者，正行，依地，人事處三成瑜伽道（本論四又二十）。然論其體唯有般若波羅蜜多，即此正慧菩提方便得瑜伽名（本論十七）。以是三學六度貫攝以般若，即貫攝以瑜伽，即一即二教有誠言，龍猛、慈尊宣說無異。若泥跡象，瑜伽中觀飲水分河，抑又末矣。《十七地瑜伽》備境

行果，今但言因行者何耶？曰：因行貫境果故，行依聞起有持任瑜伽，則攝諸一切境，行趣所期有轉依瑜伽，則攝諸一切果。舉行瑜伽，意無不盡。今論能顯揚者唯此。

後法相者，云何法？云何相？法謂諸事法，別解脫法，即諸契經之所詳說。弟子分別，厥有三類：謂依，謂染，謂淨。昔賢擬論《阿含》，歸三法度（舊論《三法度》譯爲依、惡、德）。今論九事，同此憑依。剋求所本，無過五法，心心所色不相應行以及無爲。論曰攝菩薩藏，不曰唯菩薩藏，蓋在聲聞亦說五事（見世友《品類足論》）。由此應知佛及弟子所分別法。法有其相，佛根本說，廣以十一，歸納於三，世俗、勝義、覺分，境行三各別故（本論五又二十）。略以五相，自共假等（本論四），此成摩呬理迦。弟子決擇廣以十相，數相別等（本論十七），此順阿毗達磨。約以三相，增益相等（本論一），此順佛說密意，堪用解釋一切大乘（見《攝論》所知相）。由是應知佛及弟子所分別相。此法此相，今論正宗。

說通義已，次別義者，初分判大文，後逐文決擇。

初判文者，論十一品，義有二類。經論所詳，攝於三品，謂攝文攝義也。入道精微，成於八品，謂待建立而知也。故於諸攝品應知其約論依教存要去繁，於諸成品應知其補苴闡發詳昔未詳。然十一品如彼次第，何耶？曰：所簡擇者法相是論體性，故先列事法則有攝事品，次出義相則有攝淨義品。能簡擇者瑜伽是論所依，故先明所緣則有成善巧品，次明簡擇方便則有成無常、成苦、成空、成無性四品，次明正簡擇則有成現觀品（本論十三云簡擇法相爲現觀）。次明簡擇法體則有成瑜伽品，次明簡擇所離則有成不思議品，次明簡擇勝義則有攝勝決擇品，故十一品如彼次第。

後逐文決擇，初攝事品。論說九事以爲法體，與經九事云何異耶？經九事者，係於弟子結集如彼品目如彼次第，而舉九事以概佛說。實則類例不一，或是所說，或是能說，或所爲說，義無次第。今論據《瑜伽地》別出諸事，散攝經言，不拘文段。故所謂事不同，所以有九事亦不同。

謂論九事據《瑜伽地》，何耶？《瑜伽》十七地，判境行果，各有所詳。今論分依染淨，次第據彼。一切事是五識身地、意地所說，界事、雜染事、諦事是有尋有伺地



所說，依止事是三摩呬多地所說，覺分事、補特伽羅事、果事、功德事是聲聞地乃至有無餘依地所說故。有無心地是諸地通相故論不別出，然聞所成等地諸事不廁雜間列，何耶？彼地或說通相，應是總分別攝，或說別相，應是淨義攝故。《瑜伽》一論以地繫義，法若法相文便而明，至於《顯揚》事義釐然，綱斯舉耳。

九事依五法不依三科，何耶？摩呬理迦分別法相總略五事（本論一百），阿毗達磨次第法相遵依三科，今論則宗摩呬理迦故。摩呬理迦與阿毗達磨，有以異耶？曰：摩呬理迦攝一切了義經推源佛說，阿毗達磨則唯弟子無倒宣揚（《本論》十二譯文稍晦，應勘《大論》八十一）。摩呬理迦釋經宗趣，法義所本，阿毗達磨遵以簡擇類分，唯務其末（本論十二）。以是《大論》總攝諸佛言教三事有摩呬理迦而不說阿毗達磨（《大論》十三，又八十五，又一百），決擇如來言音三種亦出摩呬理迦而不說阿毗達磨（《大論》七十八引《深密經》），惟聲聞藏隨轉理門阿毗達磨列於三藏，然猶兼舉摩呬理迦而言（《大論》二十五）。蓋文判本末，義殊廣略，說摩呬理迦可攝阿毗達磨，但說阿毗達磨則不足以相概。梵土古學於此辨析似甚精嚴，以故義理決擇自

雜含戒本摩呬理迦（《大論攝事分》所引）繁衍極於《瑜伽本地》，皆集經要（《瑜伽論釋》作如是說），理無不涵，義無不盡。次第決擇自諸根本阿毗達磨推闡至於婆沙諸家，皆隨分釋，智慧揀別不逾八門（攝、相應、成就、因、緣、果、自相、共相，見《入論》）而在小執，經量有部異宗，闕賓外國異說，大抵與此區別相關（如經部宗，阿毗達磨傳是佛說，意在推崇摩呬理迦。順正理宗則以阿毗達磨攝彼，謂集異門、法蘊、施設是其種類。此殆各本闕賓外國諸師異說而然）。乃若大乘二類異同，《雜集》、《顯揚》取譬亦邇。

因論生論，摩呬理迦若出佛說，彼《瑜伽論》亦佛說耶？六十四說，十七地四攝是摩達理迦所攝。《倫記》一解，佛說摩呬理迦如是五分，彌勒重明，即同佛說。又解，彌勒釋尊同揆，佛說無妨。今勘最勝子釋，彌勒集經為論經即有名瑜伽師地，安知五分十七地者不出彼經，而論循環研覈攝於聖言？以是佛說摩呬理迦，《瑜伽》亦通。摩呬理迦總要五事，彼品類足阿毗達磨非說五事耶？曰：彼論本事不盡於五，故復說處，說界等七，是猶依三科也。阿毗達磨宗說三科，今顯揚摩呬理迦，非於善巧

有蘊等耶？曰：此因想差別而明（本論四），即是義相所攝（本論五），固不以爲本事。

論依五事，數相決擇，若彼何耶？依聖言故。心心所法大小最異，今攝菩薩藏最勝義說。心識有八，對聲聞乘唯六，唯一，故引佛說爲教證成。心所有五十一，對聲聞乘四十五，或四十九等，復引諸經爲教證成。心王諸教，〈解深〉等等非小共許，故云薄伽梵說而不舉經。心所諸教，皆在〈阿含〉，大小同誦，故云經說而鮮舉薄伽梵。自餘色等法亦大小互異，而不引教證者論崇心法，意樂故爾（世友說五事，猶依五蘊，先色後心，〈顯揚〉百法乃俱以心心所尊首，用意可知）。諸法依一切事，彼一切亦有依耶？曰：有阿賴耶識爲依，〈大論〉說八識，先五識身而後意地，今論列八識，先阿賴耶而後餘識，意以賴耶爲餘法依。故說眼等識謂從賴耶種子所生，說心所亦謂從賴耶種子所生，色等則有彼執受執持之義，心不相應行則有彼非一異義，乃至無爲又有彼法性義，故一切法得依賴耶，所知依體固不待〈攝論〉始建立已。

說五法已，復說三相，亦法與法相文便而明耶？論意在說一切法自性，而不在

相，說相能顯彼性故，彼性是一切法所有故。一切法中無爲亦有徧計性耶？即彼是徧計因，似彼而有徧計，亦說無爲徧計性。無爲又有依他性耶？虛空無爲，心相變似而緣。亦說無爲依他性。兔角龜毛徧計所執，亦有有彼法耶？彼無體有所依，即所依法有彼性。

界雜染合說爲染，何耶？成能所依故。所依諸界，能依雜染，以是煩惱雜染則有三界所繫，業雜染則身語意有三界所攝，生雜染則於三界設施，雜染與界故合爲染。

云何諦說六耶？成通別相故。通相世俗勝義二諦，別相苦等四諦，合以爲六。五十五非說四諦唯勝義攝耶？五十五於共相一苦說勝義諦，彼集滅道亦成勝義。今於八苦分別說有世俗，彼集滅道亦成世俗。今論意以二諦賅諸言教，分別故爾。

依止事說等引，云何唯靜慮無色耶？清淨瑜伽惟以止此，餘復是此所生定功德故（《大論》六十四）。建立依止備引經說，何耶？攝經宗要，顯示論體，故於《大論》所略更詳。經文出處，勘《法蘊足》。

覺分等事詳三乘行果，亦有別耶？曰：三十七覺分行通三乘，發心等行唯大乘

別。無量等果德通三乘，相好等唯大乘別。補特伽羅及果則三乘合說。引釋諸經，隨應可勘。

九事料簡，事據三經，何耶？弟子集法，最詳盡故。正法思惟，算數，稱量（《大論》二十五）故結集《四含》終於《增一》，佛教應知處相亦由增十法門，數相立言三經其先例已，想依四頌，何耶？聞思修義，大略具故。初二頌攝聞，三頌攝思，四頌攝修。聞依於句，大小所釋不同。小乘釋句通諸毗曇，而其次第與《身子毗曇》相近，三科以入為首故。大乘釋句概括一《菩薩地》，彼文當於菩薩藏摩呬理迦故。有二料簡，而後知蘊界處等唯想分別，相名等亦唯想分別，尅求體性，無過心等五事，論說為依則此意也。攝事品決擇竟。

次攝淨義品。義云淨者，何耶？具四清淨故。內明勝相，四淨盡攝，故大論（《六十四》）標目，今文別詳。義有九十等異者，分別瑜伽知法知義（《大論》十七引解深密）是所依故。此品說相，九義指前九事染淨等義（本論四），與九事法亦不相雜。

說四淨德二頌，論自解爲顯示勝相（本論十三末），餘有五頌顯論自體，二諦分別，概括聖言。蓋於九義爲義染淨，於五義爲義徧知，於三義爲義義，一切殊勝，唯此諦矣。悟入彼故，復廣推衍（本論六結廣解文曰悟入已）。廣世俗諦乃說五蘊。我法作用藉以設施，補特伽羅依以除遣，道理世俗（本論六及六十四）於諸勝義初隨入故。廣義勝諦乃說五三法，四真實，諦審不異，是爲菩薩乘所入事故。又說四如實智，尋思後起，是爲正能入故（本論六）。《菩薩》一地真實，即此勝義悟入盡之，大心所務，不亦梗概可見歟？

論次又有二頌顯清淨相。爲得還滅，餘相說教，有彼四門。名、數、次第，復爲廣釋（本論六）。廣聞六義。初舉名數：聞受五明，菩提方便（本論七末）。攝教於中，即說爲處，次釋分明。先有建立，事則十二分教，想則大小所釋句等，皆有聲聞、廣乘之異，故說爲攝。次起多聞，應具十相（六十四末），說爲清淨。聞隨義相，能作修習有十法行，即說爲行。所作修習略釋決了有六理門（六十四），說爲理趣。決擇準依，了義不了，即說爲義。故此六門次第，無容增減。由聞入教，相次三

事。先授歸依，次制學處，教導出離（本論四）。廣釋歸依，以三門成就其名，謂真歸趣，佛法僧是。建立其數，謂因料簡，唯有三寶得爲所歸。差別其次第，有自證覺，有證覺果，有行隨他，成佛法僧（《六十四》略解，今論大廣）。廣釋學處以十二門。聲聞出離諸瑜伽處（二十八以下），此所從出。初差別門明其名數，所餘分別皆明次第。廣釋菩提以五門。三菩提依種姓立，故有初門成其名數。方便等門，分說三乘次第各別。

論次又有總標一頌，廣釋十一頌，皆顯辨教相。二諦爲義，四法爲事，既於前文二番成教，然而廣文廣義方等獨詳，正能辨者端賴乎此，故復眩括廣乘以爲諸頌。是則先明義相，能作修習舉四聖行，始從菩薩勝解行地乃至究竟，一切諸行略攝清淨（四十九）。次所修習教理行果舉五無上乘，始從菩薩種姓乃至菩提建立，一《菩薩地》略攝清淨。而後菩提功德要其始終，於《大論》文（四十六）復爲廣引。義相既明，次有簡擇。教導差別，初觀他宗，與所摧伏，總略外小十六異論（文同六七）。舉能摧伏，依處因明七種論法（文同十五）。後觀自宗，於諸分教如理宣示，列攝釋

分（文同八十一、二）。是皆徵引《大論》，不厭煩文。蓋欲徧行一切由此方隅，廣略權衡固別有在。（如一百云，徧行一切摩呬理迦，如《攝釋分》應知其相。今引《攝釋》，即於《攝事》全分少所涉入，亦不病其疏略。）

自性等門分別五蘊，應是建立善巧（五十三至五十六），今於俗諦廣說，又五三法等唯是大乘真實（七十二等），今於勝義諦廣說，何耶？依如來說十相抉擇故（十相見《本論》十七）。能知智是善巧（本論十四），所知境是善巧所緣（本論四），即此所緣假名安立能顯世俗，故於俗諦中明。佛說勝義無二爲相（七十五引《深密》）。入不二門藉如實智，實智生起待四尋思，尋思所依諸真實義，故五三法等真諦中明。

三學十二種分別，依諸聲聞瑜伽，即唯說聲聞學耶？曰：不如是。三學相因以爲方便，定資於戒，慧資於定。故舉要言，三摩鉢底出生智度，瑜伽勝行是其總略。菩薩廣乘大往大來，六度四攝，無所拘限，然亦根本瑜伽，圓滿三學，不聞異轍。唯在小乘，務此偏勤，局念自私，期速解脫。是以《大論》文便，於《聲聞地》廣說瑜伽，顯有三乘所共。今論取意，依彼地文，不唯彼學。



此品餘文，如十六異論具見佛時佛後外小偏執（文中引經多是《長含梵動》及《沙門果經》），又七種論法具見慈氏以來因明結構，又攝釋分，具見一切摩呬理迦製作宗依，皆有精要堪以研尋，今不繁出。決擇攝淨義品竟。

次成善巧品。自此以去皆說大乘不共瑜伽，《大論》未詳，今廣建立。是則糅集散詞，隨爲敷暢，或名數之更張，或文相之演繹，或後先立說互有發明，或類例剖分別爲損益，要其締構大同聲聞諸處瑜伽。譬若瑜伽所緣，彼說五善巧四聖諦等（二十七），此則先有《成善巧品》明諸觀境。又若瑜伽修習，彼說趣出世道加行應由無常等觀苦等（三十四），此則次有成無常等四品明初方便。又若瑜伽成就，彼括始終現觀六類（三十四、七十一），此則次有《成現觀品》詳其體義，次有《成瑜伽品》出其法性。又若瑜伽思惟，彼說應離六不思處（二十五），此則次有《成不思議品》廣其所離。而後決擇微言，思惟教導，《勝決擇品》取以終篇。故讀《聲聞地》而知瑜伽通行詳諳方便，讀《本論》諸成立品而知廣乘不共得所依歸，行者熏修，未可偏廢。

《大論》決擇善巧數極於六（五十七），今益諦爲七，何耶？由此得盡瑜伽所緣故，復由此盡破邪執故。瑜伽四境（本論十六），徧滿、淨行、依所知事、一切所知即四諦攝（二十六）。善巧所緣爲五善巧，淨惑所緣復說四諦，故增善巧爲七，四所緣境含攝略盡。又對治執，增上邪計或於境界受用主宰，或於染污清淨，故於根善巧外增諦善巧，知非由我還滅流轉，治執乃盡。

次決擇成無常品。文段有三：初明法相，體性一頌，差別五頌。次正成立，教理證成六頌，對破邪計六頌。後釋觀智，所治執因三頌半，能治智及因果二頌。成苦成空二品，文段略同於此。釋差別中，變異等義，聲聞同說（三十四），云何不共？無性無常則是不共，非聲聞智所知故（本論十四末）。此性常無，無性恒有，不二不異，空智甚深，以故非是聲聞境界。釋教理證成中剎那滅義，有部已成，世間俱了，云何不共？世間唯了心法剎那無常，有部唯成色相變壞念念不住，今暢攝境唯心之理，以心剎那成色剎那，義即不共。故說習氣增上生行而賴耶種子之理明，說定心轉變影現諸境而心法所緣唯心所現之義著。《阿含》教證有一一處，即此已成色随心轉

同其剎那，况復滅不待因念念不住道理成就？

次決擇成苦品。成立行苦，世間不共，於聲聞乘亦有不共義耶？曰：略五取蘊，勝義說苦世間不共，徧至說苦聲聞不共。五取蘊苦徧行界趣，深心菩薩感此切膚，即以苦徧而悲徧，悲徧而揀護徧，揀護徧而功德成就無所不徧。故菩薩苦智徧滅自他一切諸苦，聲聞則唯智滅自苦。今論成五十五苦廣其苦觀，此義即是聲聞不共。

次決擇成空品。初說三相，世間不共，於聲聞乘亦有不共義耶？曰：三相總說二空，聲聞未具，即是不共。又生無我，說空自相，衆生性無，無我性有，非有非無，不得定執。又說甚深，取捨有無，而不增減。又說差別，始自勝義至於一切法無性自性亦空。空相一味，非小智知，故此諸門義皆不共。

空相說二無我，今亦總成二無我耶？曰：聲聞四行，空離我所，無我離我，局於生空。廣乘四行，空離主宰，無我離自性，通二無我。然今論建立徧從勝相，於空唯成生無我，於無性而成法無我，不總成也。云何成生無我耶？曰：對破我執而得成立。《攝淨義品》廣引異論，即有我計，已爲徵破（本論十）。今品取彼文義重結伽

陀，約要而解。勸讀兩文，應詳所指。

次決擇成無性品。此品何所成耶？曰：成三自性。不說三無性耶？曰：三無性是密意，三自性乃究竟，說三無性即說三自性，是以體相本無有初無性，應知即說假法設施爲諸法中徧計性相。非自力起有次無性，應知即說緣生幻事爲諸法中依他性相。勝義無我有後無性，應知即說二空所顯爲諸法中圓成性相。故三無性密意初宣，三自性究竟法釋，知一知二，乃善取空。云何成三性耶？曰：相名等五事而成三性。隨名轉義，執有相稱實性，即緣相名相屬而成徧計（同七十三）。假法成立，此爲依因，即依分別正智而說依他。若此爲境，心得清淨，即於如如而說圓成。

成立依他，說是假法因依，何耶？對治惡取空故。聞密意經一切唯假，迷理取執是惡取空。彼乃不知假法言詮有待而起，所待依他不應亦無。故實義言，由彼（假法）故空彼實是無，於此（所依）而空此實是有，由是道理證空不倒（三十六）。今正對彼，說依因言成依他起。即此一義，於《掌珍論》時至重譯，則以真性有無爲其論旨，與此文義關涉較疏。

論說圓成實自性無執著故起於熏習則成清淨，此何義耶？勘論上文於依他性執著初性生起熏習則成染污，例此應言於圓成性無彼執著生起熏習則成清淨。故非圓成自起熏習，乃於圓成無執而起熏習。彼無執法唯是正智，能熏習者亦唯正智。不爾，真如作淨因緣，將同小乘成相似教。正智遠離顛倒，不可攝屬圓成而說圓成能熏耶？曰：本論嘗說圓成自體是法性相（卷一），又說圓成諸法真如聖智境界（卷六），又《論》第三自性五相攝一（真如、見卷六），又說圓成諸法真如自體（卷十六），又說圓成清淨所緣（卷十六），曾無文說圓成亦攝正智。蓋從法相，立義應爾。三性性相貫於諸法，說真如是圓成可謂是諸法真如，說正智是圓成不可謂是諸法正智；法與法相訓釋異故。此猶法相家言依他性是諸法緣生自體，不謂諸法分別自體，徧計性是諸法依名起執自體，不謂諸法龜毛自體也。

次法擇成現觀品。文段分二：初十三頌成能所入，後十二頌成其修習，即六現觀。現觀，智見明慧名之差別（本論十三），於諸諦中決定智慧爲體，彼因果相應俱有等法皆名現觀（五十五），故論始終六類差別。今說現觀，於聲聞乘亦有不共義

耶？曰：證無分別，有義不共。聲聞現觀勝義思惟真如離相成無分別（七十一），菩薩現觀於法法空不別有無成無分別（本論十六、十九右）。法與法空無分別故，徧計本無體不可得，徧計不可得，乃至流轉寂滅差異，有無漏過失功德差異亦不可得，（本論十七又二十）。由此發起大我阿世耶，廣普阿世耶，解脫有情，不住涅槃（本論三）。故諸菩薩菩提初心方便究竟，廣因廣果遠非聲聞所能幾及。

現觀有相，此何相耶？曰：是聖智境，未可擬思，且藉論言明其一二。加行究竟，遂無加行，於諸所知智生決定。故現觀無餘相，以十決定相爲相。有十決定，非徒證空，亦證空性；非徒知無，亦知無性。然而無相一味歸無所得，於徧計相不見自性，於依他起正無取著（本論十六），所謂於徧計所執無所得時亦不觀彼依他自相（本論二十）。若常途言徹悟境界，虛空粉碎大地平沉，如返太初洞然無物，此斷滅見耳，於現觀乎何有？

次決擇成瑜伽品。菩提因力總說瑜伽，六類現觀並此爲體。蓋瑜伽者，止觀雙運（五十五），無分別止（論初二頌），無分別觀（論三四頌），而成出世無分別智，

所謂般若波羅密多。曰無分別，何耶？論說有非有無分別，即法法空離二戲論，皆無分別。一切所知總惟三義，能增益、所增益、爲法，法性爲法空（本論二十）。法無分別者，見能增益無，即唯所增益有。法性無分別者，見彼空性有，即能增益無；離言自性，假說自性，平等有無不二通達（本論六），亦是甚深空相（本論十六）。以是法與法空皆離有無分別。即所知無分別故，如實能知亦無分別（本論二）。故無分別智云者，以無分別爲所緣所行，固非愚痴，固非木石，有無相行相，有離言相取，說爲勝智。若常途言能所冥合，此謂兩極隨順，不可爲無分別。所謂如刹帝利與刹帝利和合無乖得現觀察，決定智境亦復如是和合，究竟所知（三十四），又即所謂能緣所緣平等平等得心一境（二十）。故可以無分別行得無分別，不可以契合一體爲無分別，瑜伽正智，應如是知。

次決擇成不思議品。二十五說思惟正法離六不思處，今說爲九，何耶？圓滿瑜伽方便故。不可記事起於推尋，非正法事動於利養，煩惱所攝導心散亂，是皆引無義利障礙止觀，故思法離七處者，修法應離於九。曰不思議，何耶？或無庸思議爲不思

議，或難思議爲不思議，或思議不及爲不思議。蓋顛倒計執唐勞紛爭，道理法爾應待親證，行者方便期於切實而不尚戲論。然則應思議者，何耶？曰：應思議因果染淨，即是四諦世俗勝義。

最後決擇攝勝決擇品。決擇云勝，何耶？因果染淨是最勝思議處故。又或不共小乘爲勝，一切決擇中最爲勝。譬如心事決擇初成賴耶，此是小乘不共，又是勝義道理建立（六十三），故成其勝。餘例可思。此品簡擇九事，概要無遺，義相剖分，應知依據。今爲彙列義目，幸學者能詳焉。心決擇三事：一、證成建立賴耶，二、心差別二門，三、心作業五門。心所決擇二事：一、心所所緣，二、心所作業。色決擇六事：一、色邊際，二、色處所，三、假色二門，四、微造和合，五、色善惡性，六、色差別二門。心不相應行決擇一事，成立假有。總上四法決擇因性二事：一破不如理因，二建立如理因果五門。無爲決擇一事，三因建立。以上決擇一切事竟。次界決擇三事：一、相差別，二、能所治差別，三、釋經四句（見五十八）。親染決擇煩惱三事：一、末那相應惑，二、煩惱界繫，三、煩惱差別七門。業五事：一、業差別二門，



二、業果，三、業位，四、業決定，五、業報差別四門。生三事：一命終四門，二生有相續，三生處二門。諦決擇七事：一、二諦，二、四諦染淨攝，三、十六相，四、十六行，五、徧知等因果，六、二諦得名，七、二諦三性。依止決擇七事：一、三種所依，二、二種善巧，三、釋經諸句，四、廣靜慮十門，五、決擇八等至六門，六、靜慮差別三門，七、靜慮進退三門。覺分決擇二事：一、總建立，二、釋經念住九門。補特伽羅決擇一事，三門建立。果決擇二事：一、明斷二門，二、明果二門。功德決擇八事：一、建立，二、差別，三、所應思惟九門，四、大乘四義，五、佛事功能，六、三藏，七、諸經略義，八、略說瑜伽道。

(原載一九二四年十二月《內學》第一輯)

## 論奘譯觀所緣釋論之特徵

余嘗以陳（真諦）、奘（玄奘）、淨（義淨）、藏（西藏）四譯《觀所緣釋論》互勘，又以《疏》（護法）會《論》消文，章句義解，異同畢見。大抵陳譯與藏譯，論文與注疏，體勢相類，惟奘譯獨殊。夫奘譯之異於陳譯，猶可以新、舊傳本不一相解，其異於藏譯，亦可以慧（安慧）、護（護法）學系各別爲言。至於從淨譯注疏中剔出本論，奘譯仍與之異，時代未懸遠也，學說應相承也，何以至此，誠有費思索者。今姑設假定之說，逐次論之。

一者，奘淨兩家所用原本未嘗有異也，而奘師翻譯修辭改之。

此一假定，蓋以奘譯文辭通暢爲淨譯所不及。以譯例格之，淨近於直譯，奘則近於意譯。由是以言，兩譯雖有文質繁簡之殊，覈實相當，其原本猶無害爲一類。今從

論文取例證之，頗有符者：

(一) 淨譯第一頌：「設許爲因一，由非彼相二，極塵三非境四。如根五。」

奘譯：「極微三於五識，設緣一非所緣四。彼相識無故二。猶如眼根等五。」

陳那論本原爲頌體，釋論隨牒，不必全文，此印土著作通例也。奘譯力求整齊，每釋皆先引全頌，於是文句未能分段落者必改組而斷句，意有未盡者亦必引而足之，錯綜其詞，廬面遂非。此意譯之一式，今舉即其例也。更勘兩譯長行亦然：

(二) 淨譯：「如堅潤等縱有其事，非是眼等識之境界，塵亦如是。」

奘譯：「如堅等相雖是實有，於眼等識容有緣義而非所緣，眼等識上無彼相故。色等極微諸和集相，理亦應爾，彼俱執爲極微相故。」

奘譯據文敷衍，不覺其詞之酣暢，此又意譯之一式也。其尤甚者：

(三) 淨譯：「由諸極微量無別故。」

奘譯：「非瓶甌等能成極微有形量別捨微圓相。」

極微以圓相爲量，量同則相同，量異應相異。奘譯謂非量有別而捨圓相，此誠曲

暢其致，堪云意譯之上乘也，又爲一式。

據例類推，奘譯原本不必與淨譯異，特譯文敷暢見其文彩有殊而已。然此猶其表也，細按奘譯所據以敷暢者又每見特殊之義焉。如一例云「於五識」，二例云「俱執爲極微相」，皆不見於論文，是必另有所自出也。因此更爲之假定曰：

二者，奘譯之潤文非但暢意而已，亦取注釋家言以改論。

用注釋改論本，此譯家慣技，羅什、真諦諸家皆然。奘師既取意譯，引申義蘊，勢必依諸釋文。今存護法注疏，或即當之。取例證成又有符者：

(四) 論文「眼等識」奘譯改爲「眼等五識」。

論云「眼等識」，藏譯、淨譯，皆不言所等有幾，陳譯則解作六識，蓋本無明文也。護法注疏乃反復辨證等於五識。奘譯之改爲五，依此無疑。

(五) 「色等境」改譯爲「色境」。

此隨上五識而改也。陳、淨、藏三譯皆云「內境」，奘譯獨改爲「內色」，局限於前五塵，此與護法注釋眼等諸識色爲依緣者又合。

(六) 「功能爲根」改譯爲「色功能」。

此亦因說五識而改。陳、藏兩譯但云「功能爲根」，不加分別，此義蓋本之《二十論》「識自種子生」一頌。彼以根爲識自種，未明言色功能也，護法注疏乃云「斯所依性同時之根功能之色」。奘譯之改，當亦從之。由是《二十論》頌本「爲成內外入，故佛說爲二」（從梵本），之爲二一句，奘譯亦改爲「佛說彼爲十」，限以色根。又《集量論》「自證離言爲根境界」（從藏本）之境界一語，奘譯亦改爲「色根境界」。苟不對勘梵藏本，「色根」之言固不辨所自來矣。

(七) 「內境是識一分」亦改譯爲「不離識」。

陳、藏等譯說「內境是識一分」，此義蓋本之《攝論》「色等皆識分別爲性」。陳那《集量》亦云「識生現似自體及境二分」。護法注疏乃云「內聲、言不離識」。奘譯之改，本此無疑。

然則奘譯即直據護法注疏以改論耶？細勘之又不盡然。有處本係注疏補充而論已預出，有處注疏本有牒文而論又從刪，此皆不爲注疏稍留餘地。至如頌文「設所緣非

緣」等言，則又注疏所全未見也。因此重爲之假定曰：

三者，奘譯改論非直宗護法之解也，乃別取諸後起之說。

本論要旨在辨析心境，故梵本題名用 *alamboma*，藏譯 *dmigs-pa*，陳譯云「塵」，皆但說「所緣」也。奘譯獨云「所緣緣」。標題既異，釋義全殊，舉其要例，如：

(八) 釋「所緣緣」而分析「所緣」與「緣」言之。

淨譯論文解「所緣」義，一則曰「其名境者，如彼相生故」；二則曰「凡是境者理須生其似自相識」。此二鈎鑠連環，生必似自相，似相必隨生，非可割裂爲言也。奘譯乃改文曰：「所緣緣者謂能緣識帶彼相起，及有實體令能緣識託彼而生。」其意則以帶相爲「所緣」，託生爲「緣」，釐然如不相涉。故謂有「所緣」而非「緣」，又有「緣」而非「所緣」者。此義不必爾也。蓋理實有「緣」而非「所緣」，護法所謂非因義即指「所緣」。至於「所緣」則無不爲「緣」者，本論明「所緣緣」而題曰「所緣」，二名固一實矣。且以二義分解，勘之護法注疏並無此意。如云「隨境之識，彼

是能生，彼是所緣」。是則不以能生爲「緣」也。又云：「如第二月，縱令此識有彼相狀，由不生故不名斯境。」是又不以帶相爲所緣也。所謂第二月者，內布功能均其次已，「似相之識而便轉生」。此內影像爲「所緣」，亦即爲「緣」也。奘譯必云有「所緣」而非「緣」，斯已異於護法之說矣。

不寧唯是，護法釋「總聚相」云：「有色合聚之物，四大爲性隨勝現相。」而奘譯云：「色等各有多相。」由是解爲「和集」，不以爲「總聚相」也。護法釋「離彼極微」一段云：「瓶等是假，故形別亦應是假。」而奘譯略此章句，故云，「又形別物析至極微」，並不以爲離「分」無「總」也。使盡依護法釋文，不應如此。

是故奘譯文義大同護法而不盡同，其所依據殆在繼承護法而變其說者。此復何所屬乎？或即護法門下勝子三家，或即戒賢其人，今雖不可確指，然勝子著述猶存藏譯，戒賢立說亦散見《倫記》等書，苟董理之，其學之所從，當有可考。研唐人學，抉其真相，是所必務矣。今論譯文，姑爲之說曰：

一、奘師譯文與其謂爲忠實之直譯，無寧謂爲暢達之意譯。

二、奘師意譯與其謂爲信於原本，無寧謂爲信於所學。

三、奘譯所宗與其謂爲護法之學，無寧謂爲晚起變本之說。

是數者，皆與歷來所以論奘譯者相反。然文獻足徵，治唐人學不可不注意及此也。然而義難言，蓋自奘門諸賢即已惑之矣。請得更端論之。

唐人解《觀所緣論》之說，見於基師《二十述記》、《三十述記》、太賢《唯識學記》、慧沼《了義燈》諸書。今從論文姑舉二義以衡之：

一、「和合」、「和集」義。

本論成立唯識，破斥極微和合之執，遠源於《二十唯識論》。《論》釋第十一頌云（據梵藏本）：

「彼一非是境，多極微亦非，彼聚亦非是，極微不成故。」

「此復云何？謂若一切色等處爲色等識各別境者，此則或應是一，如諸勝論者計有分色。或應是多極微，或應是彼多極微之總聚（Samhata 唐譯作和合及和集，下同）。然彼一體且非是境，離諸分外無所可取有分色故。多體亦不然，各各極微



不可取故。此等總聚亦非境，如是極微，一實不成故。」

此釋多體爲境，分別極微與聚而言之，其詞猶略。安慧《三十唯識論釋》乃釋第一頌引申其意曰（據梵藏本）：「此無外境，祇識有境相起，云何可知？外境必以能生似現其相之識方許爲識之所緣緣，非僅作因〔即許爲緣〕，與等無間緣等應無別故。又執五識身能緣和合 *sam citā*，似現彼相故。然和合不外諸分之聚集，離彼諸分即無和合相之識故。是故實無外境而祇識有和合相生。又即極微和合亦非彼〔識之〕所緣，諸極微無彼〔和合〕相故。極微合時與不合時，自性曾無所異，故極微和合亦如不合，不成所緣。又諸餘人云，各各極微不觀待餘，雖非根所分別，然互觀待，則爲根所取。但彼〔極微〕有待無待位中自體不異，即應一向爲根所取，或〔一向〕非根分別。若即互待之極微乃爲識境，則瓶壁等相狀差別，應不於識上生起，極微無有彼相故。又理不應識所現相與境相互異，有太過之失故。」（英譯《成唯識論》卷一糝有此文）次下云「極微有此、彼、中央各分故，猶如柱等，非勝義有」。

此釋分析和合、極微和合、極微相待、形相差別四義而談，實啓陳那之論緒。

解《觀所緣》，必應探此本源，乃盡其意。此中「和合」謂諸分聚集之假相，「極微和合」謂同一聚中生滅之極微，「極微相待」謂極微聚集彼此相資而有異相。第一是《觀所緣》之總聚，第二是極微，第三是總聚相。勘《順正理》卷四，緣「總聚假色」是上座義；緣「和合極微」是正理師義。其總聚相雖未見明文，而依護法釋此計所由云，「有色合聚之物皆以四大爲性」。又云，「此對法宗許其十處但是大種」，勘《婆沙》一百二十七，《俱舍》卷二，此爲覺天之說。《順正理》卷五引此復云，「譬喻論師作如此說」。是則「總聚相」之義，當屬諸譬喻師也。護法注疏亦謂「此計於前所立求進無由」。前立和合者是上座，此文轉計出諸譬喻，於理順矣。唐人之解，獨異於此。蓋以瑩師將「總聚」譯爲「和合」，「總聚相」譯爲「和集」，遂不審二義相關，而以爲相對也。其實「和合」「和集」詞義本通，即瑩譯《順正理》卷四釋上座計云：「衆微和合方成所依所緣事故」。下文又云：「衆多和集此用亦無，故處是假。」「和合」「和集」明明綺互爲文，執爲對待，誠有所惑矣。由此，唐人又謂「和合」是經部說，和

集是《順正理》說。其實正理師仍執極微爲所緣：即彼《論》云：「和集極微爲所緣故。」又云：「即諸極微和集，安布，恒爲五識生起依緣，無有極微不和集故。」此固無「相資而有異相」之明文也。以總聚相之說屬於《正理》，大可疑矣。（勘清辨《中觀心論》第五品第三十六頌，以積集義救極微之積聚可爲所緣，其說「諸微同類同依一聚爲積聚，如象馬羣；異類異依一聚爲和合，如軍林等。和合雖非所積集，亦不妨爲所緣」云云。奘譯《二十論》或取後人破清辨之說，而改譯論文歟？）

## 二、立破比量義。

陳那立論，必善因明，此殆常情可想像而知者。然其委細，應由護法注疏抽繹而出。如破極微、和合二義，先引他量云：

(一) 極微是所緣性。與所緣相道理相應故。

(二) 總聚是所緣性。因同前。

此二量因無共許同喻，所緣極微或總聚故。由此明其所以，依《論》爲二因設二量云。

(三) 極微與所緣相道理相應。是識之因性故，如共許所緣法。

(四) 總聚與所緣相道理相應。是識所現故，喻如前。

此假設他宗之義而後破之。因本不共許，亦以假設爲共也。次乃就他量出過，先破極微執云：

(五) 極微與所緣相理不相應。許是因性故，如根。

此出前(三)量之因不定過，亦即顯(一)量之因不成。次更立量顯他宗過云：

(六) 極微與所緣相理不相應。生識不現似其相故，如根。

今重立量破者，護法所謂凡因不定未必決定不成，故應能立、能斥、遮他、顯己，而併破之。以生現似其相之識乃成所緣，此是共許（見安慧《三十釋》），不待再立。次破和合執，先立量破云：

(七) 總聚與所緣相理不相應。不能生現似其相之識故，如第二月。

此顯前(二)量之因有不成過，亦即破(四)量訖。次復設量云：

(八) 總聚非識因性。非實有故，如第二月。

成立此已，次乃出正破量云：

（九）總聚與所緣相理不相應。非識因性故，如第二月。

此二次第而立，護法所謂「此由非實事，有性等總聚，不是識之生因，非實性故，如第二月，〔既成立已〕，由斯方立非因性故，不是所緣，還〔取喻〕如〔第〕二月」也。《理門論》謂因是「宗法」，理須決定共許，方成能立能破。今此殷勤，正爲斯義。唐人之解，又復不爾。以奘譯改頌云「設緣非所緣」，遂謂「極微於五識設緣非所緣」合爲宗言，是則無因以立（五）量而能破不彰，改宗不成（六）量而能立亦失，遮他、顯己，俱不可知。至於破和合義，以所緣非緣立宗，又與（七）（九）立破之量全違。本破其不爲所緣，乃復用爲宗法，亦有昧於立言之方便矣。要之，唐人學者，皆深信奘譯爲唯一精確直譯之文，既無原本之推勘，又無學說之溯源，僅恃思辨，縱橫演繹，其短長得失，固有可議者矣。

## 論莊嚴經論與唯識古學

### 一 莊嚴經論之作者

有宗六足，奘譯其五而缺《施設》，法相十支，奘譯其八而缺《分別瑜伽》與《莊嚴》，以是《施設》後翻，《莊嚴》舊譯，文義有疑，久莫能決。今論《莊嚴》作者果爲誰氏，即疑義之一端也。

《大乘莊嚴經論》十三卷，唐波羅頗迦羅譯（時貞觀四年至七年，公元六三〇——六三三年），題無著菩薩造。李百藥序之，亦曰「無著菩薩纂焉」，未有異說。後十餘年，奘門所傳乃謂，《莊嚴論頌》彌勒所說，長行釋者世親。①其師並謂，舊人總說天親作，是謬說。其後慧沼謂《莊嚴論頌》及《顯揚論》俱無著造。②義淨謂無著八支而《大莊嚴論》居第七。③《元代勘同》亦云，《大乘莊嚴經論》無著造，勘與

蕃本同。④迄於晚近，歐人萊維 S. Lévi 於尼泊爾得其梵本，不題作者，而萊維刊行之本亦題爲無著所造。合各家言，對《莊嚴》之作者乃有四說：

(一) 本頌、長行，俱無著造（舊論譯主波頗、義淨、慶吉祥、萊維）。

(二) 本頌、長行，俱世親造（舊人有此說，見基師《述記》）。

(三) 本頌、彌勒造，長行、世親造。（玄奘、太賢、基師。又日人宇井伯壽依西藏傳說及入大乘論考訂亦謂爲彌勒作。）

(四) 本頌、無著造（慧沼）。

其第二說未詳所據。餘所爭者，乃在本頌之爲彌勒作，抑爲無著作。夫彌勒說法惟無著親聞之，彌勒之學亦惟無著口傳之，遂謂彌勒所說不異無著所說，何害？然而按諸譯籍，彌勒、無著，著書各別；考之傳記，彌勒爲無著所師，當時又實有其人。⑤又無著之學得自彌勒，其先稱述，而後自爲製作，顯然分二時期；則其或稱彌勒，或自署名，不容混淆，而須加證是。今比較無著餘籍以推求《莊嚴》作者，乃得一不同古人之第五說：

(五) 本頌、無著造，長行、世親造。

何以知本頌爲無著所作耶？曰：無著嘗作《攝論》散釋《大乘阿毘達磨經》十殊勝語，行文之間，長行意有未盡，即另製伽陀，或攝前文，或總餘義，綜計全論凡有一百二十八頌（其有引用之明文者不計）。今細按之，其什之三皆見諸《莊嚴經論》。⑦此《攝論》一百二十八頌者，由世親、無性之注釋觀之，皆非援引經文或彌勒之言，乃無著所自著。又考奘門著述亦深信此說，無有異議。⑧《莊嚴論》中既處處有此等頌，以爲概例，則《莊嚴》本頌之出諸無著而非彌勒，可無疑也。

然於是猶有異難須通者數點：

一、《成唯識論》卷三曰：「又聖慈氏以七種因證大乘經真是佛說」。詳列七因而結之曰：「如《莊嚴論》頌此義言。」此似可證論是慈氏說也。然按其文意，固可謂慈氏有七因成立大乘之義而無著本其意於論頌之（《莊嚴經論》本但有頌也），不必即慈氏之自頌也。（《入大乘論》引慈氏《莊嚴》文亦可如此通）

二、《攝論》卷中引五現觀伽陀，而謂「如《大乘經莊嚴論》說」，此似別以



《莊嚴論》頌爲一類，不爲無著所自造。然此亦但可證無著之造《莊嚴》先於《攝論》，而不足以證《莊嚴》不爲無著所造。《攝論》餘處頌文，如上所述，固多見於論中矣。論中餘處用《莊嚴》文不標而此處獨標者，特作者意樂則爾（如《成唯識論》中援引頌文，多不標出處，《述記》始一一言之），又以行文之便，凡頌重攝長行略出餘義，即與引文有異，故雖出於《莊嚴》亦不標也。

三、《莊嚴經論》卷三《菩提品》說諸佛法界清淨四頌全同《佛地經》（經亦僅有此四頌。《般若燈論》更引經餘頌，不見於唐譯），似又可證論不盡爲無著造也。然於當時著作，此例實繁，如《大論》全引《深密》，全引《寶積》，又全引《雜含》摩坦理迦，而不妨其稱彌勒說，今《莊嚴》引《佛地》數偈，又何害其爲無著造乎？

論之長行何以知爲世親所釋耶？此有三證：

一、《攝論》伽陀之見於《莊嚴》者，世親釋文即多與《莊嚴》長行相同。

二、《攝論》文義同於《莊嚴》者，世親釋文亦多與《莊嚴》長行相同（如《世

親釋》五，解四秘密一段，同於《莊嚴論》第六。

三、世親釋文旁論，有時亦與《莊嚴》長行相同（如世親釋一，旁辨三藏有上下乘差別，又以九緣成立，又各有四義等，全同於《莊嚴論》四《述求品》）。

由此三例，《莊嚴》長行之出自世親，亦無可疑。

進而論無著之製《莊嚴》頌果在其一生中何時期，又與其前後著述立說之關係何似，今不幸無無著之專傳可考，但據以次各書略言其概。

(一) 陳真諦譯《婆藪槃豆傳》（略稱陳傳）。

(二) 唐玄奘述《西域記》卷五（略稱奘傳）。

(三) 西藏傳多羅那他《印度佛教史》（據多屋弘氏《無著菩薩傳》稿所引，略稱藏傳）。

三書以陳傳為最當理可信，今節錄之如下：

「此土（北天竺富婁沙富羅國，富婁沙譯為丈夫，富羅譯為土）有國師婆羅門姓憍尸迦，有三子，同名婆藪槃豆（原註：婆藪譯云天，槃豆譯為親。天竺立兒名有

此體，雖同一名，復立別名以顯之）。……長子婆藪槃豆是菩薩根性人，亦於薩婆多部出家。後修定得離欲，思惟空義不得入，欲自殺身。賓頭盧阿羅漢在東毘提訶，觀見此事，從彼方來爲說小乘空觀，如教觀之，即便得入。雖得小乘空觀，意猶未安，謂理不應止爾。因此乘神通往兜率陀天，諮問彌勒菩薩，爲說大乘空觀。⑩還閻浮提，如說思惟即便得悟，於思惟時地六種動。既得大乘空觀，因此爲名阿僧伽（原註：譯爲無著）。爾後數上兜率陀天諮問彌勒大乘經義，彌勒廣爲解說。隨有所得，還閻浮提，以己所聞爲餘人說。聞者多不立信。無著法師即自發願，我今欲令衆生信解大乘，惟願大師下閻浮提解說大乘，令諸衆生皆得信解。彌勒即如其願，於夜時下閻浮提，放大光明，廣集有緣衆於說法堂，誦出《十七地經》，隨所誦出，隨解其義。經四月夜解《十七地經》方竟。雖同於一堂聽法，唯無著法師得近彌勒菩薩，餘人但得遙聞。夜共聽彌勒說法，書時無著法師更爲餘人解釋彌勒所說，因此衆人皆信大乘彌勒教。無著法師修日光三摩提，如說修學即得此定。從此定後，昔所未解悉能通達，有所見聞，永憶不忘。

佛昔所說《華嚴》等諸大乘經悉未解義，彌勒於兜率陀天悉爲無著解說諸大乘經義，法師並悉通達，皆能憶持。後於闍浮提造大乘經優婆提舍，解釋佛所說一切大乘教。……<sup>①</sup>「依據陳傳，無著大乘論之製作至少有如次之四時期：

第一 初入大乘空觀時期，

第二 傳述彌勒學說時期，

第三 解釋大乘經時期，

第四 暮年行化時期。

無著著作現存者有（一）《順中論》二卷，（二）《顯揚聖教論頌》一卷，（三）《莊嚴經論頌》約三卷，（四）《攝大乘論》三卷，（五）《集論》七卷，（六）《金剛般若論》二卷，（七）《六門教授習定論》一卷，（八）《解深密經論》（九）《禪定燈優波提舍》，（十）《佛隨念論》，（十一）《法隨念論》，（十二）《僧隨念論》。都計十二種，約二十餘卷。《莊嚴經論》解大乘經，當是第三時期著作。其先承《中邊》，後啓《攝論》，蓋瑜伽與唯識轉移關鍵之所在也。

## 二 瑜伽與唯識

瑜伽與唯識，學說有先後。瑜伽以三乘觀行之境爲序，齊被五姓，故其立說無所偏重。唯識後起，專宏大乘，一以識智貫之，意乃獨有所寄。瑜伽諸論中如《中邊》<sup>⑪</sup>，依據三性，以依他性虛妄分別爲樞紐，說境則唯心，說生則二緣起，本已肇唯識之端。然尤能貫通其說而闡明唯識宗旨者，首推《莊嚴經論》一書。論之宗極，舊時謂在無分別智，在八事攝大乘。<sup>⑫</sup>今以境、行、果，三決擇之。其言「境」有曰：

「能取及所取，此二唯心光。<sup>⑬</sup>……《述求品》（第三十一頌）

「種種心光起，如是種種相，光體非體故，不得彼法實。」……《述求品》（第三十二頌）

此皆總言一切所緣不外心光，故善成唯識。其次言「行」，有曰：

「福智無邊際，生長悉圓滿。思法決定已，通達義類性。已知義類性，善住惟心光。現見法界故，解脫於二相。心外無有物，物無心亦無。以解二物故，善住真

法界。無分別智力，恒平等徧行，爲壞過聚體，如藥能除毒。緣佛善成法，心根  
安法界，解念惟分別，速窮功德海」。……《真實品》（第六至十頌）

此五頌解五位。五位者，三乘之所共立。<sup>⑭</sup>今則於集大聚位知所思法義類悉以意  
言爲性（意言即是分別。論卷五云，「意言者謂義想。義即想境，想即心數，由此想  
於義能如是如是起意言解」，於通達分位了達無境唯心善住唯識，於見道位了無能所  
取離二取相，是皆以唯識觀入，與《攝論》入所知相同。又於修道位以無分別智壞阿  
賴耶，於究竟位以第一義智窮功德，則轉識爲智以後之事也。五位可謂皆以唯識爲  
判，後來世親《三十頌》之五位即本於此。又論說《四加行》乃合資糧、加行二道而  
言，文曰：

「爾時此菩薩，次第得定心，唯見意言故，不見一切義（煖）。

爲長法明故，堅固精進起，法明增長已，通達唯心住（頂）。

諸義悉是光，由是唯心故，得斷所執亂，是則住於忍（忍）。

所執亂雖斷，尚餘能執故，斷此復速證，無間三摩地（世第一）」。……《教授

品 〽 (十三至十六頌)

此與 〽中邊 〽於虛妄分別入無相方便相一頌 (「依識有所得，境無所得生，依境無所得，識無所得生」)。意同，亦從唯識立說也。

最後言「果」，李序所謂轉識爲智，束智成身，詳餘籍所未有。其文曰：

「四智鏡不動，三智之所依，八七六五識，次第轉得故。」…… 〽菩提品 〽 (第五十九頌)

此中以鏡智、平等性智爲法身，觀智爲食身，作智爲化身。故又曰：

「性身及食身，化身合三身，應知第一身，餘二之依止。」…… 〽菩提品 〽 (第五十二頌)

此亦同於唯識。合境行果三皆偏重唯識立說，故此論者，實由瑜伽漸入唯識之籍也。

### 三 唯識古學與今學

《莊嚴》之言唯識，與後來所談者多有不同，於此宜知唯識有古今學之別。此言古今，非以無著、世親或陳那相望之先後而判也。如以先後判，則應無著古學而世親今學，又應世親古學而陳那今學，此將淆亂不得定稱。實則無著世親唯識之學先後一貫，後人有祖述二家學說而推闡之者，是爲古學；有演變二家學說而推闡之者，是爲今學。古謂順從舊說，今謂推衍新說，此其大校也。於印度十大論師求之，親勝、火辨、難陀三家，古學也；護法，今學也（安慧則折衷二者之間）。於東土唯識譯家求之，則真諦，古學也；玄奘，今學也。親勝三家之學於東土僅存鱗爪，研求頗苦文獻不足；真諦之譯，因奘門斥爲謬誤，是非亦淆然難知。古學於此，殆已難言，而無著世親之學亦隨之失實不少。幸而《莊嚴》一論無異譯之爭，無異宗之執，獨能存無著世親立說之本真，堪爲唯識古今學之衡量。今從論文探繹有關古今異說者三數則，以見古學之所以立；此於研究唯識實極有關係者也。



唯識古今學根本不同之點，在其俱言唯識而所以解之者各殊。《莊嚴經論》卷五《述求品》說唯識偈曰：

「能取及所取，此二唯心光。貪光及信光，二光無二法。」釋云：

「能所取唯是心光，貪信等二光亦不離心光別有染淨法，故二光無二相。」

又偈曰：

「種種心光起，如是種種相。光體非體故，不得彼法實。」釋云：

「種種心光即是種種事相，或異時起，或同時起，唯有光相而無光體；是故世尊不說彼真實之法」。

此由能所取成立唯識。所取謂句光（西藏譯本作似現依處）、義光、身光；能取謂意光、受光、分別光。此三能，取即如次謂一切時染污識、五識、意識（論五、三十六頌）；又句、義、身光謂阿賴耶所餘識（論五、四十頌）。以《攝論》證之，此句、義、身光謂餘識者，即身識（五根）、所受識（色等）、世識、處識、言說識等。又依《攝論》，如是諸識皆是虛妄分別所攝，唯識爲性。又即賴耶爲「義識而色

等爲「相識」眼識等爲「見識」之謂。因此古學所言唯識，無論能取所取皆是識性，皆是虛妄分別，如是以成其唯識也。《成唯識論》十，舉唯識第三解，「或相分等皆識爲性，由熏習力似多分生。真如亦是識之實性，故除識性無別有法」。此義即同《莊嚴》，而樊門斥爲不正義者也。又古學唯識非但見相爲識性，心所亦以識爲性，觀前引偈意可知。

今學之言唯識則不如是。《成唯識論》卷七難心所別有體，引《莊嚴頌》云：

「許心似二現。如是似貪等，或似於信等，無別善染法」。論釋通云：

「應說離心有別自性。……心所依心勢力生故說似彼現，非彼即心」。

推衍此義則色等境但依心起說似彼現，非彼即心，乃別有性，此即以不離之義說唯識也。故《成唯識論》卷十解唯識第二家護法正義曰：

「或識相見等從緣生，俱依他起，虛實如識，唯言遣外，不遮內境。」

又《論》卷七曰：

「故唯識言有深義趣。識言總顯一切有情各有八識、六位心所，所變相見分位差

別，及彼空理所顯真如，識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故。如是諸法皆不離識，總立識名。唯言，但遣愚夫所執定離諸識實有色等。」此皆謂所緣可別有性，但不離識故名唯識；故《攝論》十一識之名，以後各家亦不復舉。此解唯識不同，實古今學一切異義之根源也。

#### 四 三性

三性爲瑜伽所宗，亦唯識所宗也。《般若》以無所得等三句釋空，徧計性等三義釋蘊等，瑜伽據之開爲三性，唯識復於其中獨舉虛妄分別所攝唯識以言，故唯識根本義又在於三性也。《莊嚴論》卷五《述求品》說求諸相，相差別有二，所相五法（色、心、心數、不相應及無爲），能相三種，即三性也。由三性解唯識古學，有兩大端與今學絕異：

其第一義曰，依他、徧計之同名爲虛妄分別也。論《述求品》第三十五、六偈曰：

「意言與習光（藏譯此句衍爲一頌，下三句又一頌）名義互光起。非真分別故（藏譯本作虛妄分別相），是名分別相。」

所取及能取，二相各三光。不真分別故，是說依他相。」

「意言」謂由想於義起意言解，即是有覺分別。「習光」謂意言種子現起境義，即是無覺分別。名義互依而起，境界非真，唯是分別，故名分別相。依他相之解釋亦然。二相同爲不真分別，而區別爲二者，此可取解於陳譯《攝論》。論五云：

「分別是識性。識性何所分別？分別無爲有，故言虛妄。分別爲因，虛妄爲果，由虛妄果得顯分別因。……分別即是亂識，虛妄即是亂識變異。虛妄分別廣說十一種識，略說四種識（似塵似根似我似識）。……就此虛妄分別中何者爲依他？何者爲分別？」

又陳譯《中邊論》卷一亦云：

「此中虛妄分別，謂分別能執所執。有者但有分別，無有二者，謂能執所執此二永無。」

此於虛妄分別中區分依他徧計二性，亦同《攝論》。由是可知或十一種識，或四種識，又或六種光，皆是虛妄分別，而由異義故成依他，又由異義故成徧計，所由之義各殊，二相則終不雜亂也。《莊嚴》四《述求品》第十二偈云：

「如彼起幻師（藏譯作幻），譬說虛分別；如彼諸幻事（藏譯作所幻），譬說二種迷」。釋云：

「如幻師依咒術力變木石等以爲迷因，如是虛妄分別依他性亦爾，起種種分別爲顛倒因。譬如幻像金等種種相貌顯現，如是所起分別性亦爾，能取所取二迷恒時顯現」。

此區分二性，一喻幻師，一喻幻事；幻事雖依幻師，而其爲幻則同。故論次云：

「如彼謂幻者、幻事，無有實體，此譬依他分別二相亦無實體，由此道理即得通達第一義諦。……謂幻者、幻事體亦可得，此譬虛妄分別亦爾，由此道理即得通世諦之實」。

此二相在俗諦則俱實，在真諦則俱空，然二者非無區別，依未轉時，依他無體而

爲迷因不得自在，徧計則但有似相顯現也。故論卷四云：

「離二者，謂分別性真實，由能取所取畢竟無故。迷依者謂依他性真實，由此起諸分別故。」

又分別性就似顯現言，依他性指由種子生起言。故論卷十二云：

「遠離彼二執者是知分別性，亦知熏聚因者是知依他性」。又二性之言無，亦復不同。故論卷五云：

「自相無起由分別性畢竟不起故，自然無起由依他性自性不起故。」

因說依他同於分別亦是無體，故說此性應斷應盡。有如《教授品》第二十二頌云：

「應知緣無相，悉盡諸分別，此中無願緣，不真分別盡。」《功德品》第三十七頌云：

「若智緣真如，遠離彼二執，亦知熏聚因，依他性即盡。」皆可證也。

古學之解釋三性，其第二義曰，圓成實性兼攝正智也。

果位正智不可斷，亦不可盡，故論十二《功德品》第三十頌釋七真如，四種如是真實性、謂空相如、唯識如、清淨如、正行如。又謂真實性攝者即是真諦。此中空相如謂法無我，唯識如謂無分別智，清淨如謂滅諦，正行如謂道諦。故無分別智攝於圓成也。陳譯《攝論》第六云：

「由說四清淨法應知真實性，一自性清淨，二無垢清淨，皆謂真如；三至得道清淨，謂一切助道法；四道生境界清淨，謂正說大乘法。」

釋謂，「第一二由無變異成真實，第三四由無顛倒成真實。」（《成唯識論》八無漏有爲亦得圓成實名，然於頌中不說）蓋同是此義也。

## 五 心真如（法性心）

《莊嚴》之釋三性，於圓成實又有一要義焉，即目圓成實性爲真如，而說有本淨、無垢之二相也。論第四《述求品》第十偈：

「二淨三譬顯」，解云：

「第三真實（真實性真實）應淨。」又云：

「二淨謂一者自性清淨，由本來清淨故；二者無垢清淨，由離客塵故。」

又論第五《述求品》第三十七偈釋曰：

「真實謂如也。一自相，無體體無二，此以無分別體爲體。二染淨相，非寂靜者由客塵煩惱故，寂靜者由自性清淨故。三無分別相，分別不行故。」

又論第二《真實品》第一義相云：

「非增非減者淨染二分起時滅時法界正如是住故，非淨者自性無染不須淨故，非不淨者客塵去故。」

又論第三《菩提品》十八偈云：

如前後亦爾（所謂非淨由自性不染故），及離一切障（所謂非不淨由後時客塵離故），非淨非不淨，佛說名爲如。」

此皆謂圓成有清淨相，蓋本諸經說心性本淨之義。故論第六《隨修品》第十八偈云：



「譬如清水濁，穢除還本淨。自心淨亦爾，唯離客塵故。」

此謂心淨非外來，本性淨故。然心性言即是真如。故下偈云：

「已說心性淨，而爲客塵染，不離心真如（藏譯作法性心），別有心性淨。」  
釋云：

「不離心之真如別有異心（不淨之心）謂依他相，說爲自性淨清。此中應知說心真如名之爲心。」（以下更有阿摩羅識之說，但梵藏兩本皆無此文）

此清淨心，舊時所謂第九識也。依此文義，乃以真如當之，而顯其本淨離垢之相。蓋真如雖非是心而是心性，因是心性復假說名心。親光所謂：

「又諸有情心平等性，即是真實，是圓成實自性攝故。……雖爲客塵分別所染，非彼體故，不可全捨，可令清淨，依此密意說如是言，此心本性清淨光潔；心之法性說名爲心，非離心法性有異性淨心。」<sup>⑮</sup>故真如名心、名識，並無不愜。且依唯識古學之義，一切法皆爲識性而後成其唯識，故於真如亦立識名而可說有九識。此一義也，蓋即由真如、法界、心性、本淨心之義理次第而不得不立者。<sup>⑯</sup>

唯識今學不立第九識，且謂第八淨識名無垢，即舊云第九識者也。此說引《功德莊嚴經》爲證，經謂無垢與圓鏡智相應故。①

然按經文曰：

「如來無垢識，是淨無漏界。解脫一切障，圓鏡智相應。」

此實不應依論所解。大圓鏡智者，《佛地論》卷四云：

「謂第八淨識能現能生智等影像如大圓鏡能現世間一切影像，智相應故假說名智。」

同論卷三云：

「此應名大圓鏡心，以智相應說名爲智。」

故無漏智心所，則但名智而已，與智相應第八淨識乃名大圓鏡也。大圓鏡智既爲第八淨識，若無垢識又爲第八淨識，即有自體相應之過。又云淨無漏界解脫一切障，與《佛地》五法中淨法界解脫諸垢相同，故以無垢識名法界乃順經義。如今學謂此是第八淨識，即無更立第九之必要，以八識各有淨識應有十六識故；推古學立無垢識之

意並不爾也。

## 六 二分

《莊嚴》之解依他、分別二性，又有一要義焉。《述求品》依他說能所取各三光，臚列七識七境而無第八。依他、分別二性，俱概括八識，而此文但言前七者，其意參諸《攝論》乃明。《世親釋》（奘譯）第四云：

「於阿賴耶識亦得安立相見二識，謂阿賴耶識以彼意識及所依止爲其見識，眼等諸識爲其相識，以一切法皆是識故。」

隋譯云：

「亦成立阿梨耶識爲相見二識，意識及依止是阿梨耶識見分，眼等識及一切法是相分，此等即是阿梨耶識體故。」

此即以阿賴耶爲主，而判前七爲能所也。（《中邊論》同此）

判識爲相分、見分，乃無著依《中邊》所推闡。但在《莊嚴》不說相見，而說所

取、能取。此二取者，於依他有之，於分別亦有之。論五《述求品》云：

「唯有光相而無光體，故世尊不說爲真實法。」

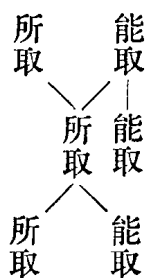
《隨修品》云：

不真分別，於平等法界無二相處而常見有能所二相。」

論於依他則云能所取光（《述求品》），於徧計則云能所取迷（《述求品》云，如彼諸幻事譬說二種迷），又云能所取實（《述求品》云，二實應遠離）。蓋依他似現能所，分別迷執實有能所。逆推其義，由徧計中有能所取，而後知依他有能所光爲彼所依，亦猶由執實根塵我識推知依他之似現根塵我識也。故分別遠離，二光亦息（《述求品》云，如是二光滅譬如調箭皮），能所取既無，所依依他亦離（《述求品》云，離二及迷依）。故能所取隨應可是分別，可是依他，有如次表。此又甚異於今學之一點也。

依他 } 分別

光迷 } 執



《成唯識》卷八：

「有義：三界心心所，無始妄熏。雖各體一，而似二生，謂見相分，即能所取。如是情有理無，說爲計執。二所依體，實託緣生非無，名依他起。……聖教說虛妄分別是依他起，二取名爲計所執故。」

疏家判此義屬於安慧，其實可爲《莊嚴論》說作註脚也。

上從《莊嚴論》舉三數義，無著世親之唯識古義已約略可見。難陀談唯識，謂識所變是所取，所取無故能取亦無；此就依他之似現徧計二取而說，即本於《莊嚴》舊義。又真諦立第九識，謂依計二性皆空，衆生俱有佛性（此同《莊嚴》、《菩提品》所說，一切無別故，得如清淨故，故說諸衆生，名爲如來藏），亦皆本諸《莊嚴》。

故從二家之言猶可見古學也。夫唯識之有古今學，實行解之差別致之，其間先後精粗，容可作比較，然而非未易言也。奘門盛傳今學，遂將古學概歸諸舊譯而非之，是因其爲古學而非之歟？抑因譯家紕繆而非之歟？若謂舊譯紕繆，梵本不必同，果可執一衡餘以定其是非歟？今謂無著世親之學，存於難陀等及真諦所傳者更多，尋繹真諦等譯籍更易得其實在。此不關譯文之精當與否，彼此各有學說淵源，實不容輕相是非也。

註：

- ① 《西域記》卷五，《成唯識論學記》卷四又《述記》卷二十。
- ② 《了義燈》卷七。
- ③ 《寄歸傳》卷四。
- ④ 《至元錄》卷九。
- ⑤ 依日人字井伯壽所考，詳見《哲學雜誌》四一三、四一五號。
- ⑥ 見《婆藪槃豆傳》。
- ⑦ 同另本對勘表。
- ⑧ 如《成唯識論》卷七引「亂相及亂體」一頌，基師《述記》四十三曰，「《攝論》第四無著頌本」；此頌即別見於《莊嚴經論》卷四。

⑨ 奘傳從彌沙塞部出家。藏傳不明。但從後來著述考之，似以奘傳爲是。

⑩ 藏傳從師受具專修五年，受灌頂後，往雞足山十二年求見彌勒，始獲一見，引升兜率，經時六月，人世已十五年，得聞一切大乘法云云。無遇賓頭盧事。

⑪ 奘傳世親先無著捨壽，然藏傳無著晚年遊行他方，住那爛陀寺十二年，歿於王舍。後世親行化二十五年始歿。按無著親教彌勒爲時甚久，故弘瑜伽已達耄年，不宜後世親而歿，故以藏傳爲正。

⑫ 論卷十二《功德品》說八事攝大乘，一始，二信云云，又《成宗品》以神通及無分別智爲無上乘體，然《神通品》說如所攝無分別智作意修習乃得神通；故爲無上乘體者，實唯無分別智也。

⑬ 《唯識論》七：譯此句云，「許心似二現」，故「光」即「似現」之異譯。

⑭ 見《大論》《攝釋分》。

⑮ 《佛地經論》卷三。

⑯ 《深密測疏》卷十一云：「依彌勒宗西方諸師三說：一、菩提流支《唯識論》云，立二種心：一法性心，真如爲體，此即真如心之性故名之爲心而非能緣，二相應心，與信貪等心所相應。解云，唯識意之性故，識之性故，亦名意識，於理無違。二，真諦立九識，依《決定藏論》《九識品說》，第九阿摩羅此云無垢識，真如爲體云云。」按《決定藏論》即《大論》《攝抉擇》異譯。今《抉擇》文無阿摩羅名，但梁譯有之。細按其處，適當唐譯轉依之名。轉依者，從解脫二障得名，亦即真如離垢之相也。名之阿摩羅，亦無不可。惟本論立第九識與真如緣起無關，但（一）存心性本淨說，（二）以一切是識成唯識說，（三）成一切衆生有佛性說而已。

⑰ 《成唯識論》第三。

## 諸家戒本通論

### 一

佛滅度後，弟子持律者逐漸異趨，乃至有上座大衆分部。上座重律，又有本上座、一切有、跋耆子諸派。本上座尤重律，故又有化地、銅鑠（南方上座）、法藏、飲光諸家。我國魏晉以還，初傳律藏，但知五部，即並舉說一切有、化地、法藏、飲光、大衆言之。雖《大集經》別說婆羅富羅，而誤認爲大衆末派，不知有跋耆子。又銅鑠遠在錫崙，雖律論東來，亦鮮審其有異。（嘉祥猶知南方《十誦》，律家即置而不談。）訛略之說沿習千年至於唐，義淨再傳律藏，而後辭闢之曰不聞西土。乃其別舉四宗曰，大衆、說一切有、正量、上座，各有律藏數百卷。又曰，一切有別有法藏、化地、飲光三家，但行西域云云（均見《寄歸傳》卷一）。皆惑於有部一家之言，未



云詳審。蓋其時有部勢力絕盛，既取北方上座而代之，故自稱根本部。化地、法藏、飲光本自上座出者，亦皆視同藩屬。所云上座，不過指南方銅鑠各系言之。又正量爲本宗，亦是當時正量大興，自居跋耆子正統耳。故就史實前後比觀，印度律學傳承真相，始終未明於此土也。今言其實。大衆雖有諸派，而根本律藏祇一種。跋耆子雖遞嬗爲正量等派，根本律藏似亦一種。說一切有根本律藏亦一種，而新舊各地有異。惟本上座務律最勤，流派所生，化地、銅鑠、法藏、飲光各有其律。綜舉即有八家，非五部，亦非四宗也。此八家律，秦半已出，而尤備於我國。大衆有戒本、廣律，正量有律論，說一切有新舊戒本並廣律，至於本上座有戒本，化地法藏皆有戒本、廣律，飲光有戒本，銅鑠有律論，大體已具。更益以梵藏文有部戒本廣律，巴利文銅鑠戒本廣律，則現時研律所資可云備也。茲論戒本，先列舉其籍，再及其義。

(一) 僧祇本 此大衆部戒本，《摩訶僧祇律》所釋。晉義熙十二年（四一六年）佛陀跋陀羅、法顯共出，另有戒本（但就比丘戒言，下同）一種，文句時有出入。

(二) 明了本 此正量部戒本，未傳此土，西方亦未見原文，但有《三十二明了論》略舉部類名數，陳真諦譯（五六〇年頃）。

(三) 十誦古本 此舊有部戒本，晉簡文時（三七二年）曇摩持曾出一本，久佚。惟太元八年（三八三年）竺佛念譯《鼻奈耶》，所釋戒本，依道安叙，與持所出二百六十戒衆學法有一百十事者如合符焉，則亦古本也，今存。（日人長井真琴未知鼻奈耶即十誦古本，勘文大錯，蓋粗略未詳校也。見《宗教研究》三卷二號十二至十四頁。）

(四) 十誦本 此舊有部戒本，稍後出，《十誦律》所譯，後秦弘始年間羅什與弗若多羅又與曇摩流支兩次譯成（約四〇〇年頃）。另有羅什譯戒本一種，文句大異，疑是別傳。

(五) 十誦新本 此新有部戒本，《說一切有部毘奈耶》所釋。唐長安年間（七〇三年頃）義淨譯出。又有戒本一種，文句大同。譯者勘云與十誦大歸相似也。見《寄歸傳》卷一。

(六) 十誦梵本 此舊有部戒本別本，法人伯希和於西域發現，一九一三年魯阿斐娜氏校刊之。與十誦本亦大同，但文句次第略有出入（依長井真琴說，見《宗教研究》三卷二號七至十一頁）。

(七) 十誦藏本 此新有部戒本別本，西藏甘殊律部首數卷所釋。元至元八年（一三四八年）拔合思巴出《苾芻學習略法》，列舉其目，與義淨所傳又有出入。

(八) 優波離本 此舊上座戒本，《優波離問經》所釋，失譯，今附後漢錄。

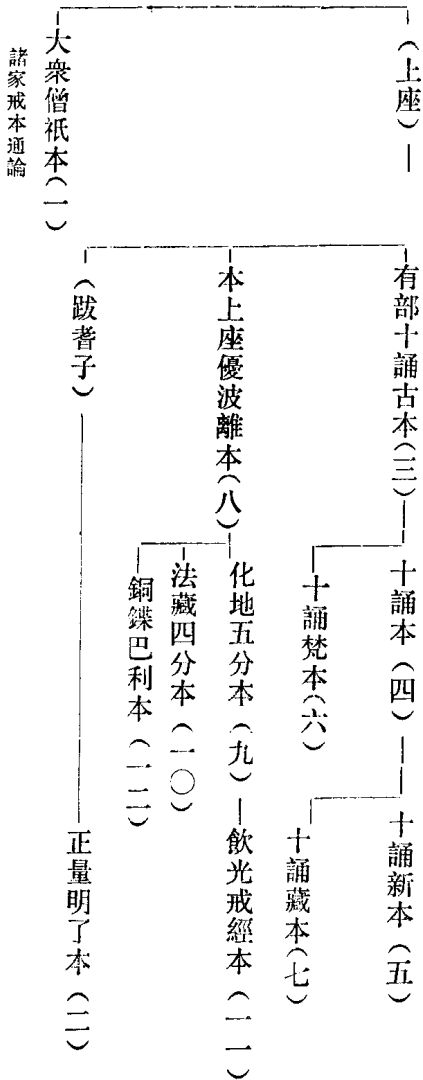
(九) 五分本 此化地部戒本，《五分律》所釋。宋景平元至二年（四二二至四二三年）佛陀什等譯出。又有戒本一種，文句大同。另有一本，則係《十誦》誤題。

(十) 四分本 此法藏部戒本，《四分律》所釋。後秦弘始十二至十四年（四〇五至七七年）佛陀耶舍譯。別有戒本兩種，文句時異。

(十一) 戒經本 此飲光部戒本，無廣律。元魏大統中（約五四三年）瞿曇般若流支譯。

(十二) 巴利本 此銅鑠部戒本，以巴利文寫定。西紀一八六九年以後俄英德歷有校刊本，東方聖書集中並有英譯，日人赤沼智善亦有和譯（見《阿含佛教》四五至四九三頁）。我國蕭齊永明六年（四八八年）僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》，略舉其目（對勘名目，見長井真琴《根本佛典之研究》一一九至一三一頁）。

上舉各籍，試依部別列為一表，其間關係尤易瞭然。



正量戒本失傳，八家缺一，學者同憾。今依《明了論》略列名目見其組織，以便對勘。

正量戒本

(一) 戒本緣起 (論寧刻本六頁左)

(二) 四波羅夷 (論六頁左)

初波羅夷文云，若比丘共餘比丘於學處至得同命未捨戒不顯自身羸弱，更行婬慾法，乃至於雌畜生，犯波羅夷無共住。(論四頁左) 餘三文缺。

(三) 十三僧伽抵施沙 (論六頁左)

中有故心出不淨，染污心對女人說顯示婬慾語，染污心為男女行婬使學處 (論五頁右)。餘名目缺。

(四) 二不定法 (論六頁左)

(五) 三十尼薩耆波羅逸尼柯 (論六頁左)

一、過十日畜長衣學處

- 二、轉車衣學處
- 三、待一月衣學處
- 四、受非親比丘尼施衣學處
- 五、比丘尼浣染衣學處
- 六、從非親乞得衣學處
- 七、（不詳。）
- 八、（乞得衣值，值主一人。）
- 九、（乞得衣值，值主二人。）
- 一〇、（乞得王及王臣衣。）
- 一一至二〇、一切俱舍耶部學處
- 二一、過十日畜長鉢學處
- 二二、五補鉢學處
- 二三、二四、織師學處

二五、舉酥等學處

二六、與比丘衣竟後瞋奪學處

二七、迴僧應得施入已學處

二八、夏月浴衣學處

二九、有難衣學處

三〇、結夏所離衣學處（以上依論一四頁及二二頁編列次第）

（六）九十波羅逸尼柯（論六頁左）

中有善心爲女人說法過五六語，及共非大戒眠學處（論五頁左）。餘不詳。

（七）四波胝提舍尼（論六頁右）

（八）諸學對（論六頁左數不詳）

（九）七滅諍法

此以現前、憶念、不癡、隨誓言、最惡、隨多、隨草爲次（見論二六二七頁）。此戒本學處多少，不能詳舉。日人宇井伯壽謂依《明了論》約有一百六十五條

（見《印度哲學研究》第二卷一二三頁）。今論無文可計，未詳所本。

二

對勘各家現存戒本，列舉學處有繁簡之異，有次第之異，又有文句之異，蓋無一能盡同者。循篇目而言，四波羅夷十三僧殘二不定法，各家同其繁簡，同其次第，而文句又有出入。三十捨墮，惟繁簡大同，而次第文句皆異。波逸提則繁簡次第文句無一不殊。至於衆學，開合錯綜尤不勝舉也。今分別列表明之。

（一）學處繁簡之異 此於單墮衆學見之，如表（但舉比丘學處，下同）。

	單墮	衆學	合餘戒水
／	戒數	戒數	全數
僧祇本	九二	六六	三二八
明了本	九〇	——	——



十誦本 九〇 一〇七 二五七

優波離本 九二 七四 二一九

五分本 九一 一〇〇 二五一

四分本 九二 七五 二二七

巴利本 九〇 一〇〇 二五〇

戒經本 九〇 九六 二四六

水餘戒指四夷、十三殘、二不定、三十捨墮、四悔過、七滅諍，共六十法。各家皆同。但優波離本缺七滅諍。

(二) 學處次第之異 此於捨墮、單墮、衆學皆見之，如下各表。

(甲) 各本捨墮次第表

此有三十學處。印度律師授受，十事一記，即有三部（見《出三藏記集》十一道安比丘大戒序），蓋與傳經每十經一結頌者同也。巴利戒本及十誦新戒本，皆存此制，惟舊譯多略之。今依巴利本稱三部爲衣部、羊毛部、鉢等雜部。

衣部各家次第如一，惟餘二部參差，表中簡別出之。

	各本		學處		僧祇		明了		十誦		優波離		五分		四分		巴利		戒經	
	次	第	次	第	次	第	次	第	次	第	次	第	次	第	次	第	次	第	次	第
純羊毛	一一	次	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二
敷具	一一	不詳	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二	一一	二
過分數	一二		一二		一二		一二		一二		一二		一二		一二		一二		一二	
敷具	一三		一三		一三		一三		一三		一三		一三		一三		一三		一三	
野蠶絲	一四		一四		一四		一四		一四		一四		一四		一四		一四		一四	
敷具	一五		一五		一五		一五		一五		一五		一五		一五		一五		一五	
減六年	一六		一六		一六		一六		一六		一六		一六		一六		一六		一六	
敷具	一七		一七		一七		一七		一七		一七		一七		一七		一七		一七	
壞緣	一八		一八		一八		一八		一八		一八		一八		一八		一八		一八	
敷具不	一九		一九		一九		一九		一九		一九		一九		一九		一九		一九	
自擔負	二〇		二〇		二〇		二〇		二〇		二〇		二〇		二〇		二〇		二〇	
羊毛	二一		二一		二一		二一		二一		二一		二一		二一		二一		二一	
非親治	二二		二二		二二		二二		二二		二二		二二		二二		二二		二二	
羊毛	二三		二三		二三		二三		二三		二三		二三		二三		二三		二三	
捉金銀	二四		二四		二四		二四		二四		二四		二四		二四		二四		二四	
販賣	二五		二五		二五		二五		二五		二五		二五		二五		二五		二五	

諸家戒本通論

出納求 二〇 一九 二九 一九 一九 一九

(以上第二部)

長鉢過	限	乞五綴	鉢	畜藥過	限	奪衣	預求雨	浴衣	乞綴付	織衣	勸織師	好織	急難施	衣	蘭若離	衣
二一	二一	二二	二二	二三	二五	二四	二五	二五	二六	二七	二七	二七	二八	二八	二九	二九
二二	二二	二三	二三	三〇	二五	二六	二八	二八	二三	二三	二四	二四	二七	二七	二六	二六
二〇	二〇	一九	一九	一五	十三	一七	一七	一七	一一	一一	一二	一二	一八	一八	一六	一六
二二	二二	二三	二三	二六	二五	二七	二七	二七	二三	二三	二四	二四	二八	二八	二九	二九
二二	二二	二三	二三	二三	二五	二四	二四	二四	二六	二六	二七	二七	二八	二八	二九	二九
二二	二二	二二	二二	三〇	二五	二七	二七	二七	二三	二三	二四	二四	二六	二六	二八	二八

迴衆物  
入已 三〇 二七 二九 一四 三〇 三〇 二九

(以上第三部)

(乙) 各本單墮異序略表

此乃以九十事爲本，十事一記，則九部也。各部皆以事類相從。今勘各本分部粗同，而部中各條異序者，皆不列表，但舉其異部出入各條。

僧祇 五分 四分 巴利 戒經

一、妄語部

滅諍已 四 · 六六 六三 ·  
更舉

謗迴施 九 八〇 七四 八一 (缺)  
僧物

輕訶 一〇 · 七二 七二 ·

二、壞種子部

三、不差教尼部 (非時往尼處學處，僧祇、五分、巴利戒經俱列第二十三，優波

離列二十四，餘本缺。

四、食部

五、燃火部（十誦優波離本第六部）

露地燃火 四一 六八 五七 五六

置

未具宿過限 四二 七 五 五

後

與欲已後悔 四三 七九 七六 七九

爲

不與他食 四四 七六 四六 四二

第

惡見違諫 四五 四八 六八 六八

六

隨舍置人 四六 四九 六九 六九

（部

隨擯沙彌 四七 五〇 七〇 七〇

衣不壞色 四八 七七 六〇 五八 六八

手捉金 四九 六九 八二 八四 六九

銀 四九 六九 八二 八四 六九  
非時洗 五〇 七〇 五六 五七 七〇  
浴

六、用蟲水部（他本第五部）

飲用蟲 五一 與二〇 六一 六一  
水 合一條

瞋心打 五八 七一 七八 七四

他 擬掌向 五九 七二 七九 七五

覆藏他 六〇 七四 六四 六四

（五十四食家屏處坐，戒經本缺。）

七、故奪生部

殺旁生 六一 五一

故惱比 六二 五二 七七

淨施衣 六三 八一 五九 五九 五九

取着 六三 八一 五九 五九 五九

鉢 六四 七八 五八 六〇 〃

藏他衣 六四 七八 五八 六〇 〃

恐怖比 六五 七三 五五 五五 〃

丘 六五 七三 五五 五五 〃

水中戲 六六 五五 五二 五三 〃

以指擊 六七 五四 五三 五二 〃

櫪 六七 五四 五三 五二 〃

與女期 六八 六七 三〇 六七 六〇

同行 六八 六七 三〇 六七 六〇

與女同 六九 五六 四 六 〃

宿 六九 五六 四 六 〃

八、不滿受具部

與女屏 七〇 四三 四四 四五 二九

處坐 七〇 四三 四四 四五 二九

與不滿 七一 六一 六五 六五 〃

受具 七一 六一 六五 六五 〃

與賊期 七二 六六 六七 六六 〃

同行 七二 六六 六七 六六 〃

壞生地 七三 五九 一〇 一〇 .

過四月 七四 六二 四七 四七 .

受藥 七四 六二 四七 四七 .

拒勸學 七五 六三 (七一) (七一) .

飲酒 七六 五七 五一 五一 .

輕他 七七 五八 五四 五四 .

默聽門 七八 六〇 . . . .

靜 七八 六〇 . . . .

不與欲 七九 五三 . . . .

起去 七九 五三 . . . .

非時入 八〇 八三 八三 八五 .

聚落 八〇 八三 八三 八五 .

九、食家部

不燭餘 八一 (八二) 四二 四六 .

入聚 八一 (八二) 四二 四六 .

突入王 八二 六五 (八一) 八三 .



迴僧物 九一 九一 (缺) 八二 九  
與他(二)

詐言不 九二 六四 七三 七三  
知(二)

(一) 十誦本缺，優波離本第十學處。表中作·號者，皆部同，而次序不同。

(丙) 各家衆學異序略表

此亦十事一記。依《薩婆多毘尼毘婆沙》第九，更可分爲各類，今即據以列表，並各注條數於下。其綱目不備舉。

	僧祇	十誦	優波離	五分	四分	巴利	戒經
着衣	一(二)	一(十六)	一(二)	一(一〇)	一(二)	一(二)	一(一〇)
入白衣舍	一(二二)	一(四一)	一(三三)	一(四〇)	一(三三)	一(三四)	一(二九)

受食	三(二四)	三(二七)	三(三一)	三(三〇)	三(三二)	三(三〇)	三(三四)
爲他說 法	四(二六)	四(一九)	四(二六)	五(二六)	五(七八) 七(七七) 九(五)	四(六)	四(二九)
便利	五(三)	五(三)	五(三)	四(三)	四(三)	五(三)	五(三)
上樹等	—	六(二)	—	六(二)	八(三)	—	六(二)
塔像	—	—	—	—	六(二六)	—	—

(三) 學處文句之異 此於各篇皆可見之，今舉二十則以爲例。

一、波羅夷第二學處(僧祇本，下同)。若比丘於聚落中若空地物不與取，隨盜

物主或捉或殺或縛或擯出，咄男子，乃至是比丘波羅夷不共住。

此云不與取，十誦古本五分四分皆云（有）盜心不與取。物主他本皆云若王臣。或擯以下，十誦本更有若輸金罪。

二、同第三學處 若比丘乎自奪人命，乃至是比丘波羅夷不共住。

此云人，優波離巴利皆云人類，十誦五分戒經皆云人及似人（人類）。  
三、僧殘第一學處 若比丘故出精，乃至僧伽婆尸沙。

此云故，十誦古本優波離四分皆云故弄陰，戒經云憶念故。

四、捨墮第一學處 若比丘衣竟，迦絺那衣已捨，若得長衣，得至十日畜，若過十日，捨墮。

此云十日畜，四分下云不淨施得畜。

五、同第四學處 若比丘從非親里比丘尼取衣，除貿易，捨墮。

此云取衣，十誦古本云奪衣取衣及從勺者。

六、同第六學處。若比丘從非親里居士居士婦乞衣，除餘時，捨墮。餘時者，失

衣時。

此云失衣時，他本云奪衣失衣燒衣漂衣乃至衣壞等（第七學處云失衣同此）。

七、同第十三學處。若比丘以憍奢耶雜純黑羊毛作新敷具，捨墮。

此云純黑羊毛，十誦古本四分巴利皆無。

八、同第十八學處。若比丘自手捉生色似色，若使人捉，舉貪著者，捨墮。

此云若使人捉，戒經本無。此云貪著，五分云若發心受，四分云若置地受，巴利云若許他爲取畜者，餘本無。

九、同第二十九學處。夏三月未至夏末月，比丘在阿練若處住，乃至離六宿，若過者，除僧羯磨，捨墮。

此云除僧羯磨，巴利本同，餘本皆無。

十、波夜提第四學處。若比丘知僧如法如律，滅諍事已，更發起言，此羯磨不了當更作，如是因緣不異者，墮。

此云如律，又此羯磨不了云云，餘本皆無。

十一、同第六學處。若比丘教未受具戒人說句法，墮。

十二、此云教優波離本無，並云教誦不犯。此云教說句法，十誦古本云向說一句戒法，十誦本云以句法教，十誦新本云同句讀誦教授法，十誦梵本云同逐句誦法，五分云教經並誦，四分戒經云共誦，巴利本云使逐句誦法。

十三、同第十一學處。若比丘壞種子、破鬼村，墮。

十四、同第十一學處。若比丘壞種子，破鬼村，墮。又十誦古本新本五分並云壞種子，十誦古本優波離本五分四分巴利皆無。又十誦古本新本五分並云若使他伐。

十五、同第十八學處。若比丘僧房閣屋上敷尖脚床，若坐若卧，墮。

十六、此云床，十誦古本十誦皆云繩床，五分四分並云繩床木床，巴利云床若椅。

十七、此云坐卧，十誦優波離五分巴利並云用力坐卧。

十八、同第二十六學處。若比丘與非親裏比丘尼衣，除貿易，墮。

十九、此云除貿易，十誦古本十誦本優波離本戒經本皆無，優波離本並云親里貿易

乃不犯。

十五、同第三十五學處。若比丘不取不受著口中，除水及齒木，墮。

此云不取，他本無。此云不受，他本云不受（與）食，四分並云若藥，此云除水齒木，五分並云除嘗食。

十六、同第五十學處。若比丘減半月浴，乃至餘時者，春後一月半，夏初一月是二月半，熱時，病時云云。

此云春後一月半至是二月半，十誦古本十誦本藏本同，餘本缺。

十七、同第五十三學處。若比丘知食家姪處坐，墮。

此云知食家姪處坐，十誦古本云先至請飯食家坐若卧弄小兒，十誦本戒經本並云有食家中強坐，十誦新本云，知有食家在屏處強立，十誦藏本云，若在家人行不淨時同房坐，優波離本云，有食舍相近坐，五分本云，食家中與女人坐，四分本云，在食家中有寶強安坐，巴利本云，強入夫婦爲食事家中坐者。

十八、同第五十六學處。若比丘有因緣得到軍中三宿，若過者，墮。

此云三宿，十誦各本優波離本皆云二宿，餘本云二三宿。

十九、同第七十五學處。若比丘語比丘言，乃至若見餘長老寂根多聞持法深解云云。

此云多聞持法深解，十誦古本云，博學毘尼法師，十誦本云，持修多羅持比尼持摩多羅迦者，新本梵本戒經本均同，五分本云，持法持律，四分巴利均云，持律比丘。

二十、同第七十七學處。若比丘輕他比丘，墮。

此云輕他比丘，十誦古本云，高聲大喚擾亂人，十誦本又新本戒經本均云，不恭敬，藏本云，若應敬信僧伽處僧伽執事等處不敬信不隨順者，優波離本云，作擾亂，五分本云，輕師及戒，四分巴利云，不受諫。

三

各家戒本異點，略如上述。間嘗推原其故，殆以戒本之有定文，頗經曲折，其始傳習，其次增訂，又次纂集，又次演繹，又次重編，歷次更易，故終不可合也。此其史實已難確指，但由比較同異之間，猶得一一窺其髣髴焉。

一、由傳習而有增訂也。戒本各條多經重制，〈優波離經〉云比丘應知一制二制是也。最重戒如初波羅夷，制後次復二制。云行婬法，是初制。云僧中受戒不還戒羸不出，是次制。云乃至共畜生，是三制。初制根本，二三制則增訂也。又如次波羅夷，制後次復一制。云不與取等，是初制。云於聚落中若空地，是次制。初制根本，次制則增訂也（此依律家所釋粗言之，若詳爲解析增訂次第猶不止此）。其餘各戒類此者不一而足。大概戒本中云若、云或、云除，皆增訂之文，各家於此，取捨即有不同（如前文句出入中所舉第八例云若使人捉，第九例云除



僧羯磨，第十四例云除貿易，他本或有或無，是其證也。不寧唯是，相類事實制戒未足而續出他制以爲增訂者，其數尤多。如一姪事，波羅夷制一戒（第一）僧殘制五戒（第一至第五），不足，復制與女人說法過五六語（僧祇波逸提第五），不差輒教尼（第二十一），教尼至日没（第二十二），獨與尼坐（第二十五），與尼同行（第二十六），與尼同渡（第二十七），與非親尼衣（第二十八），與非親尼作衣（第二十九）。猶不足，又制食家姪處坐（第五十三），食家屏處坐（第五十四），與女人期同行（第六十八），與女人同屋宿（第六十九），獨與女人坐（第七十），乃至制闌入王宮（第八十二）。凡足爲姪事譏嫌者，無不制。其初出者皆根本，後出則增訂也。如一盜事，波羅夷制一戒（第二），僧殘制二戒（第六第七），蓋以盜戒從造屋起，此即制造屋，有度有處，是別生之例也。不足，而後衣食所需，自他資具，皆制區別，凡足以生盜心招譏者，無不制。初出皆根本，後出則增訂也。其他如殺，則別出瞋恚觸惱，而多所增訂。如妄，則別出矯亂破壞，而多所增訂。蓋初時一百四十餘戒，即就姪殺盜妄四綱增

訂以成形也。比中最後增訂諸條，各家即有異解。

二、由增訂而有纂集也。增訂既繁，性質不一，欲其便於誦習，應有次第，故纂集之事起。初時以罪相輕重爲標準。有犯而宜擯者爲一類，曰波羅夷。有犯而宜責者（別衆暫居）爲一類，曰僧伽婆尸沙。又有犯而宜悔者（衆中發露）爲一類，曰波逸提。分三大綱，自然有序，是爲一重纂集。又同屬波逸提者，或以資具什物與他而成犯，或以資具什物屬己而成犯。此第二種，罪則應悔，物則應捨，故復別爲一類，曰尼薩耆波逸提。又於重罪（本云偷蘭遮）判別未明，但有犯則無疑者，別爲一類，曰不定。舉其例云，獨與女人同坐，隨應於姪戒輕重有犯。按其實，則殺盜妄等亦復有此。故《明了論》云，有律師說此二不定似律本文，律餘文句皆爲釋此，蓋明其通一切罪部也。又於輕罪（本云突吉羅），得有差等但向餘悔者，別爲一類，曰波羅提提舍尼。舉其例爲食法威儀，按其實亦通一切。故《明了論》云，若隨犯罪處有三種更上起法，一提舍那云云也。如是次第增詳，重罪有波羅夷、僧伽婆尸沙、不定；輕罪有尼薩耆波逸提、波逸提、提

舍尼。又爲一重纂集。其次，尼薩耆波逸提等所制繁雜，復以類編次，部首立名。大抵衣爲一部，羊毛爲一部（現存巴利戒本捨墮第二部題曰羊毛，而此部第一戒爲僑尸耶作衣，嘗疑其名實不符。及勘僧祇戒本，此第二部戒首曰僑尸耶雜羊毛作衣，則巴利本之命名猶是存古，至於後出之正量戒本，乃直題爲僑尸耶部矣），雜事爲一部。其餘則由妄語別生者爲一部（如妄語兩舌等），由瞋殺別生者爲一部（如伐木惱他等），由癡婬別生者爲一部（如不差輒教尼等），由貪盜別生者爲一部（如過食等皆屬食事），此皆爲本，餘有五部則又末也（此末五部各家編纂無次，最原始之形式猶有未明）。此又爲一重纂集。此中增訂獨多，故各家次第出入最大。

三、由纂集而有演繹也。纂集略定，授受之間，意義或有晦失，次第或有難詳，於是文句事由，有引申考訂之必要，是爲律師專務，抑亦各家紛歧所由起也。此種演繹，有解析文字與推尋緣起之兩端。但以釋意而詳因緣，以尋源而明文義，兩者又時時相成焉。言其細者，有名目之演繹。如前文句出入所舉第一例，僧祇

云物主，他本云王若王臣，則由緣起取王家守護物而繹意得之也。第二例，僧祇云人，五分云人及似人，而解作胎兒，則由繹文意而更增緣起也。第四例，僧祇云畜，四分並云不淨施得畜，此又以緣起阿難得施衣而尋繹得其意也。第九例，僧祇云貪著，五分本云若發心受，緣起云優陀夷遇人施錢亦受，十誦本無此說，此蓋繹文而別增緣起也。如是之例，隨在可舉。至如前第一例說不與取，或說不與盜心取。第三例云故出精，或云故弄陰出精。則均由分別方便，繹得其意，與判罪輕重有無亦相關矣。（如《優波離問經》云，己想不犯，又云故弄不失土羅遮。如戒本無盜意弄陰等文，則此判別亦無由施也。此例亦多）。再言其大者，有全文之演繹，如前舉第十七例云，知食家姪處坐，各本互異，無一同者，蓋最初制戒文句不甚瞭然，各家繹意不同，故各執一說也。云食家者，或云舊知識供養者家（僧祇本），或以爲請飯食家（十誦古本），或以爲夫婦有欲意家（十誦五分四分戒經本），或以爲夫婦行不淨家（十誦新本藏本優波離巴利本）。由此解入家所犯又各異。云舊知識家，則云與女可姪處坐私語招譏（僧祇），云請食

家，則云坐卧妨作飯食（十誦古本），云有欲意者家，則云強坐妨害行欲（十誦），又云與女人坐（五分），又云與女語久不去（四分釋強字意義云然也），云正行欲家，則云屏處立（十誦新本），又云同房坐（藏本），又云相近坐（優波離本），此皆尋繹全文意義皆異者。因此而於其餘相涉之戒，亦有異解。如次一學處，僧祇云知食家屏處坐，又後第七學處云與女人獨屏處坐。五分即合云與女人獨屏處坐（第四十三），又別云與女人露處坐（第四十四），遂有出入。又如前舉第二十例云輕他比丘，亦各本互異，皆尋繹全文意義致有參差者也。

四、由演繹而有重編也。演繹意義既多歧異，於是文句本已瞭然者，或以爲不詳盡。本可意會者，或以爲未了義。乃至編次本相類屬者，或以爲不相似。遂事更張，重有編定，此則各家異本所由成也。試析言之。（一）有文句總略而更詳之者。如前第五例，本云取衣，而十誦古本云奪衣取衣及從匄。又第六例，本云失衣，而他云奪衣失衣燒衣乃至衣壞。第十九例，本云持法或持律，而十誦云持修多羅持比尼持摩多羅迦。（二）有文句不足而更補之者。如第二例，本云人類，

而十誦五分戒經皆云人及人類（似人）。第十二例，本云伐鬼村，而僧祇戒經等云壞種子破鬼村。又第十三例，本云敷床，而五分四分皆云繩床木床，巴利又云床若椅。（三）有意義奄舍而引申之者。如第一例，本云不與取，而五分四分皆云盜心不與取。第三例，本云故，而戒經云憶念故。又第十例，本云更發起，而僧祇引申其意曰向說一句戒法，十誦新本又云同句讀（並）教授法，梵本又云同逐句誦法。又第十五例，本云不取受（物），而四分引申其意曰不受（之）食若藥。又第十六例，本云熱時，而僧祇諸本引申其意曰春後一月半夏初一月是二月半。又第十七例，本云坐，而各家引申意各不同，則已如前舉也。（四）有意本確定而開制改之者。如第八例，本云自己动手捉，而僧祇等本更云使人捉。第九例，本云若過者捨墮，而僧祇巴利更云除僧羯磨。又第十四例，本云與衣者墮，而僧祇更云除貿易。又第十八例，本云二宿，而僧祇云三宿。（五）有事本相類而故意改編者。此如前第十七例食舍家坐，僧祇與五分編次頗異，如左表。

僧祇本（波逸提） 五分本（波逸提）

五一、飲蟲水

× ×

五二、與裸形外道食

四〇、與裸形外道食

五三、食家姪處坐

四一、向諸家索美食

五四、食家屏處坐

四三、食家與女人坐

×

四三、與女獨屏處坐

×

四四、與女獨露處坐

×

五六、與女同屋宿

六九、與女同屋宿

五七、飲酒

七〇、與女獨屏處坐

此蓋尋繹文意，僧祇以食家為有飯食，故與飲食諸事相次編列（十事一類，依五  
一條為食事類也）。五分以食家為行姪食，故與入他家諸事相次編列（十事一  
類，依四一條此為向他家類也）。因有此異，僧祇次條食家屏處坐，仍為食事。

而五分次條爲與女獨屏處坐，又次有獨露處坐，全以他家爲類，即全與僧祇異也。然比較而觀，僧祇以與女獨屏坐置後，可與女同屋宿孤獨不倫，是必五分在後，故意顛倒其序以見異議也。應用此法，於本可無異議處，亦每每故易之。試舉一例。

僧祇本（波逸提） 五分本（波逸提）

六、教未具說句法 六、教未具說句法

七、與未具宿過限

七、向未具說過人法

八、向未具說過人法

四一、燃火 六八、燃火

四二、與未具同宿過限六九、捉金銀

此蓋僧祇波逸提，初十事以言說相編次。與未具宿過限，則以羅云無人留宿遇



蛇，與燃火驚蛇相編次。至於五分故意立異，乃以未具相類提編於前，致有出入也。若是之例，不一而足（參照前文次第異同各表）。其竟也，不止次序之顛倒錯亂而已，同異開合又時一見之焉。（如波逸提中僧祇十誦有誇他迴施僧物一條，以其爲誇，屬於口業，編於第一部第九條。而優波離本別開一條自迴施僧物，相次編列，則以施爲類也。四分五分乃均編之於後，與他關乎施者爲類。）執是諸端以求各家戒本之所以異，庶乎思過半矣。

#### 四

會觀各家戒本，文句雖有更張，而依據之原型宛爾；次第雖多先後，而移易之跡象可尋。其先必有一共同遵習之戒本存在，殆無疑義。此既歷經增訂編纂以成文，故溯源，又必有一種蘊育胚胎之原本。此可名爲根本戒本。設想言之，文句必略，無改訂增詳之繁。次序必順，無牽曲附會之病。指事而談，殆在前半部優波離本僧祇本之間乎？至由根本戒本以至共習之本，其間組織仍有與後出不同者，則衆學法與滅諍法

之二章也。

衆學法皆有闕威儀之事。四提舍尼法中舉食法爲例，本已賅攝其義。後又別開一類，凡有衣食入舍說法諸端，每事結句皆云應學，與以前各戒結罪者不類。（《毘尼毘婆沙》卷九解云，此等已犯，須慎心念學，故不言罪名而直云應學。當時於此已有疑難可知。）其初或係別行，如失譯之比丘三千威儀等，後來乃與諸戒合本，編制五篇。五篇者，波羅夷爲一，僧殘爲一（不定屬之），波逸提爲一（捨墮屬之），提舍尼爲一，突吉羅又爲一。突吉羅本輕罪總名，爲判罪末減之用，亦猶偷蘭遮爲重罪總名，判罪減等所用也。此二皆通諸部（如《明了論》說偷蘭遮通前三部，突吉羅通一切部，又見《優波離問經》），偷蘭遮曾不別爲一篇，何獨於突吉羅則開之？意者衆學無所歸類，乃立是名，可見其不甚自然又在後出也。其次減諍法者，本屬悔過作法，亦通一切，非禁制之類。殆以學習方便，復附庸焉。（一說，有諍應減不減，越毘尼罪，故次於諸衆學越毘尼之後。）然其始也，減諍乃與四提舍尼相銜接，衆學法反居其末。故《毘尼摩得勒伽》卷三，優波離問四提舍尼後，即問七減諍（十誦律五十

二以下優波離問，大體相同。而註云分別波羅提木叉竟。《出三藏記集》卷十一道安序比丘大戒（十誦古本）亦謂外國云戒皆有七篇，前出戒皆八篇，今戒七悔過（即七滅諍見《鼻那》卷十）後曰尸又屬賴尼，如斯則七篇矣。（道安誤會罪有七篇為戒有七章，舊本波羅夷僧殘不定捨墮單墮提舍尼衆學滅諍數乃有八，今滅諍在前與提舍尼合為悔過，則成七也。）此皆可見滅諍編次之在前。審若是，古本必有一種自四波羅夷、十三僧殘、二不定、三十捨墮、九十單墮、四悔過，至於七滅諍而完篇者，合計其數為一百五十戒。《大毘婆沙論》第四十卷引經，說有跋耆比丘聞誦戒一百五十事云云（依宇井伯壽所考，此經見巴利《增一尼柯耶》第一卷二三〇頁）。或即依此本而立說，未可知也。（諸衆學法後時增益，各家開合乃有不同，其故亦可思也。）由根本戒本，經此一百五十事之本，而後乃漸有二百餘事之本。

凡是種種，皆原始佛教時代之所行，顧在佛時則何如？今人立說，或竟懷疑佛時初無是衣食等瑣瑣者，但後來僧團形成固定失其生氣，乃出繁文縟節也。若云佛時已制二百餘戒，於是既無可徵，於理亦未允洽，佛力感人，根本格化，而謂衣食舉止拘

拘規矩以爲教乎？（近見日人和辻哲郎有此說，參照《思想》第五十二號七〇七一頁。）是說非也。尋繹制戒之原，有自性不善與避世譏嫌二意（《涅槃經》第十一卷）。其自性不善者，佛時佛後，制與未制，皆不應行，可勿待論。其避世譏嫌云者，非但消極圖僧伽能苟存於此世而已，亦有積極意義，欲僧伽於此世充其量盡其能而無所礙也。僧伽與世，實際生活之交涉，一則以乞，一則以施。乞應有量，施亦有適，此其需應之間必求保持平衡而後能久。且也，衆生根性各別，未可盡皆出家，僧團與一般社會必常相對，而有其關係。是則遵經濟原理相與融洽如一有機體，互不可缺，乃能盡量以作佛事也。需應如何而平衡，經濟如何融洽，一部戒本固已在示其原則矣。羊毛貴則不可作衣，食物美則唯以治病（參照《毘尼毘婆沙》卷五又卷八），乃至乞縷乞衣不出親里，房舍資具不逾限量（參照《僧祇戒本》各條），是皆適應社會經濟之例。審得其意，則非制而餘方行者，行之可以（《五分律》卷二十二）。

（二）非金銀不得衣藥者，求之可也（《僧祇律》卷十）。乃至行一一戒，審其於國上法於世俗法相應而行之可也（《僧祇律》卷三十二）。又《毘尼毘婆沙》第八解半

月浴除二月半熱時。律師云如是僧團乃能與世共存，遂其成長發揚，充其生命元氣，蓋僧團之命脈實維繫於此焉，而云規矩瑣瑣不足爲佛親教者乎？以佛之感化，巨奸大慙，終身皈命，可也。然以佛之感化，不足以改社會經濟原理，悉就少欲清淨之範圍也。故自其表拘拘形跡而言，佛時可無衣食等微細戒。尋其實應時示法而言，佛時無此微細戒亦不得也。（佛時具否全戒，此乃另一問題，尋前數節所說可得大略。）由是佛滅以來，教學發展歷有盛衰，與社會俱變俱存，垂二千餘載，而戒本遵行曾不稍蔽。聲聞學行之宜也，菩薩學行之亦宜也。印度大乘既興，出家菩薩無不受律儀戒。如龍樹從有部，無著從化地，世親亦從有部，陳那又從正量，皆可考。又龍樹《智論》說菩薩戒，而舉戒本則《八十誦》。彌勒《大論》說菩薩戒，而舉本母則依《別解脫經》。可知戒本亦出家菩薩所應習也。菩薩之大，乃能兼之爲大，非但與聲聞立異而已。以菩薩之發心，舉足下足念念衆生，其規矩謹嚴必有勝於二百數十戒之所制者，而謂戒本是所不習乎？（近時日人研究戒律，每不能解此意。如松本文三郎，因《寄歸傳》有四部之中大乘小乘區別不定，檢律不殊，齊制五篇云云，又錯讀南海諸

洲多是小乘，以爲指印度本土而言，遂說當時印度諸國大乘殆已衰滅，小乘獨盛。此誠誤解之尤，不可不辨。參照所著《佛教史之研究》一九八至二〇一頁。）是以微論古今大小，一一皆遵戒本以成其爲沙門釋子，遂謂僧團生命由以締構可也。

然戒之傳於我國者又何如？曹魏中世，始創受戒。或云從僧祇，則以曇柯迦羅有《僧祇戒心》之譯也（《宋高僧傳》卷十六）。或說從曇無德，則以曇帝有《曇無德羯磨》之出也（道宣四分戒本序）。羯磨法備，後遂通行。至於十誦、四分、僧祇、五分，陸續譯傳，行事所資隨應取舍。大祇十誦流被江淮，僧祇、四分代興關輔，惟五分一家未弘法味（見《出三藏記集》卷三卷十二又《續高僧傳》卷二十二）。然而明律諸師，僅能律已精嚴章疏講說而已，於戒之所以締構僧伽者曾未致意。故戒於僧制，若即若離，無與實際。流弊所及，遂僅有文疏廢立，其顯行世事方軌來蒙者百不一見，至感於部執不能會通，乃又穿鑿是非競封同異不可稱說（見道宣《四分律行事鈔》序）。蓋已視戒爲義學講求矣。唐賢銳意改革，商量受隨，皆尊四分。所謂窮其受戒之源，宗歸四分，今則隨學陳相不祖先模……斯之糅雜二百餘年，……今則混

一唐統，普行四分之宗，故得始終受隨義難乖隔（《續高僧傳》卷二十二）。蓋昔時諸受戒者用《四分羯磨》納戒，及乎行事，即依諸律爲隨，無異乎執《左氏經本》專循《公羊》之傳。自魏孝文世聰覆疏釋四分，始創受隨符合之權輿，唐賢諸家則更踵事統一者也（《宋僧傳》卷十八）。然四分本是上座末宗，西域流行較盛，其與大乘關涉尚不若薩婆多。中土最初用以納得戒體者，不過傳譯上偶然之事。唐賢乃即據此大宏四分，擯棄餘家，取捨之間固已惑矣。夷考其宏通之實，仍復章疏句讀，撲朔迷離。如宗主三家，礪乃《成實》《有部》受體雙陳，素唯尋祖《有部》開宗獨步（用《宋僧傳》語）。夫《四分》，法藏之本也，《成實》是譬喻異師，有宗又上座別派，部執不同，如何相會？至於南山雜糅諸部，愈博愈繁（見《行事鈔》序），義淨所謂部別之義不著許遮之理莫分者也。若其創行制度，自出胸臆，未見師承，多不可法。如戒壇應用制多堂，而立式不異塔婆，祇洹本環建僧房，乃繪圖漫分院落（道宣《戒壇圖經》等錯誤之點，日人松本文三郎嘗詳考之，見《東洋文化之研究》一二三至一三五頁）。其大者著者已見乖異，何論其他。故東川僧服飲食起居，無一合律，騰

笑西方，此義淨所以深致憤恨也（詳勘《寄歸傳》可知）。至於出家公度，非法住持，徒以戒爲媒介，則更大失其精神矣（見《寄歸傳》卷三）。當時律家雖盛，於僧伽根本又何與焉？義淨慨然殘缺，西行二十餘載，備考印土當時僧伽制度一一寄歸。而又重翻律藏，累二百卷，是誠有心人也。然積重不返，功亦庸捐。益以禪流自設門庭，不依律寺，別有清規之制（見《百丈清規》諸序）。氣象雍容，遂靡一世。檢律如法，又幾何焉？戒之在印度，本以締構僧伽，一切制度皆由是出，故持戒得暢行無礙。中土自立規模，屈戒就範，貌持戒而實犯戒，更何論僧制息息與此相通之意也。自唐及今又千餘載，禪寺徧地，典範久亡，焦頂方袍，春秋一度，等同點綴而已。義淨云，欲受之時非常勞倦，亦既得已，戒不關懷，有始無終可惜之甚，自有一念求受，受已不重參師，不誦戒經，不披律典，虛豁法位，自損損他，若此之流成滅法者。嗚呼！自昔已然，於今爲烈，我國僧伽之命脈蓋久已衰歇矣，豈更待人亡之哉？今亦有人倡言改革僧制，而侈談規模，漫無依據，則亦趨時騖新之流耳。竊謂非其道也。僧制無所謂改，但有創設。如法如律之僧伽制度，數千年來未傳此土，今云



僧制，則有如法建立而已矣。

建立何由始？曰，由治戒學始。分其步驟，應有數層：

- 一、尋繹根本戒 得制戒原意，不偏一家，以去部執之惑。
  - 二、以根本戒會通各家，見其適應實施之法則。
  - 三、考較印土歷世佛教實況，以見根本戒內與世相洽之經濟原理如何。
  - 四、再由我國往事及現狀，考究此根本戒之應用如何，而加以新解釋。
  - 五、由前種種創立僧制，真正持戒，以爲佛法根本道場。
- 嗚呼！聖亦有言，因是得教破戒比丘及優婆塞悉令持戒，以是因緣建立正法，光揚如來無上大事。世之佛子，宜知是時。

## 附 錄

### 論律學與十八部分派之關係

我國初傳佛學部派之說，即信其與律學有關。如謂律分五部，又謂律分十八部（均詳《出三藏記集》卷三），乃至《文殊師利問經》分別各部，亦概稱部主爲律主，是也。唐賢新翻《異部宗輪論》，偏取婆沙師說，分別部派，遂與律家渺不相涉，竊謂此古今傳說，皆不盡信。佛學部派源流應分本末觀之，其本依於律，其末則依毘曇雜藏，未可以一概論也。溯部派之本源，乃遠起於佛滅之際，而醞釀於後百年間。指陳其事，略有兩端。其一學說之依據。佛在世時，弟子傳習，親有稟承。及佛滅後，法律爲師，學說所依遽以改觀。在昔圓音徧浹者，至此膠著支離，勢有難免。漸而傳述各殊，佛學遂因而分化。其二學說之統系。佛在世時，弟子說法皆仰推世尊，佛亦印可，示無異轍，故其學說自然一系。及佛晚年，諸大弟子分處領衆，勢已漸散。佛滅度後，授受法律互有同異，傳承統系乃非一家。益以末流變本加厲，佛學遂因而分化。

學說依據之異，此可徵諸結集。後來諸家，皆傳佛滅後數月即有僧伽和合結集之事，稱爲第一結集，又稱五百結集，王舍結集。記其事者，北傳有《十誦律》（卷六十）、《四分律》（卷五十四）、《五分律》（卷三十）、《摩訶僧祇律》（卷三十二）、《毘奈耶雜事》（卷三十九）、《西藏律》（卷十一）。南傳有《巴利律》（小品第十一）、《善見律》（卷一）等。今由各說比較以得根本所同，更因異傳之故以批解此根本記述之特質，再由前後因果判決此特質之信僞。乃知此一結集也，言其因，則佛方滅度佛弟子間所受所解已兆異趣，嫌於無依，故長老輩信亟欲建立一定法律。言其緣，則人有五百，實佔佛弟子之少數。此蓋事出倉卒，又供給有限，未能備集。如大弟子富樓那且事後方至，迦旃延等又未見明文，皆可爲證。地偏王舍，殆因迦葉率衆南下，便住於此，即不適中。時因安居，殆即三月爲期，勢未能久。綜人地時三者而觀，此事助緣頗覺不足，故其結果僅集法律大綱，且已蘊異解不能決也。

學說統系之異，此可於律學傳承見之。蓋持律者皆推尊上座，由以派分。考十大弟子於佛滅後爲上座者四人，大迦葉、優波離、阿那律、富樓那。富樓那傳承未見記載，餘則各家廣律備有其說，次表明之。

優波離

陀娑婆羅—樹提陀娑—耆哆……

(見《僧祇律》三十二。)

大象拘—蘇那拘—悉伽婆—目連子帝須……

(見《善見律》二。)

迦葉阿難

奢搦迦—鄔波笈多—有媿—黑色—善見……

(見《雜事》四十。)

末田地……

(見《雜事》四十。《達磨禪經》謂末田地奢搦迦鄔波笈多次第傳承，我國

舊傳多從其說。)

優多羅—善覺……

(見《分別功德論》一。)

薩婆迦摩—耶舍……

(見《雜事》四十，又《善見律》二。

但西藏傳皆是阿難時人，不云是其弟子。)

——蘇寐、離婆多、屈闍須毘多、娑那參復多。

（見《善見律》二、但西藏傳不云弟子。）

——阿那律——修摩那、沙婆迦眉。

（見《善見律》二。）

各家傳承以地區別，最佔勢力者凡有三系：

- 一、東系 以吠舍離爲中心，盛於東方，即由優波離傳陀婆婆羅之一系。入後更徙於東南。
- 二、西系 以摩偷羅爲中心，盛於西方，即由大迦葉傳阿難之一系。後來更徙於西北。
- 三、南系 以王舍城爲中心，盛於恒河以南中印一帶，即由優波離傳大象拘之一系。後來更徙於錫蘭。

三系地方既別，學說時有差違。大概言之，東系態度自由，偏於進取，其對佛說亦取大意为已足。西系態度固執，偏於保守，其對佛說拘泥語言無敢出入。南系則介於兩者之間。今以三端，論列東西兩系後時之說，推想其根本傳承同異之精神，亦大概可見也。

第一關於受持者，即戒條之多少。舊傳第一結集時已有微細戒廢否之爭，今此一端，正當

於彼。東系於微細戒如衆學處等多有棄捨，西系反是。故東系現存《僧祇律》，學處有七十七；西系現存《十誦律》，則有一百七條。兩相比較，則一內衣之着，東系不過云應周齊着，西系則詳言其不可高，不可下等，至於十一事之多，蓋未免瑣細矣。（南系現存《四分律》，巴利《善見律》，於微細戒之棄捨，大同東系。）

第二關於開制者，即方便之有無。舊傳第一結集時已有內宿等八事之爭，今比一端，即當於彼。東系對於守戒多有方便，故其傳說結集律文，有五淨之例，蓋於四大教法外又有所通融也。西系反是，以爲凡佛所制皆應隨學，歷世傳承即以此叮嚀付屬。更舉事實，則波逸提等較小之戒，初時本未有定，開制異同亦獨多。如內宿等事，東系《僧祇律》多說制而復開，西系《十誦律》又說開而復制。乃至受畜金銀，東系有可求方便，西系則絕無商量。皆可見兩者之異也。（又南系如《五分律》於此處有方便，即大同東系也。）

第三關於作法者，此即儀式之繁簡。東系不務瑣瑣，西系則弗厭煩文。此不同之精神見諸大處者，如作法中最要之安居羯磨。安居中爲塔事僧事離界時，在東系可寬假至三月，可終安居而不歸，西系則以七夜爲期未可久曠。東系爲日乞法（即請假離界作法），用半白半復之中間羯磨，即無待僧聽，勢亦可行。西系則用一白一復之白二羯磨，必得贊同而後決去（對勘《僧祇》

《十誦》二律可知。此皆儀式繁簡之異也。極小至於衣食作法，仍見此異。如着內衣（又着裙）東系舒右禪左，一屈禪間已了。（《僧祇》二十一）。西系左右皆禪，欲令周齊，必兩邊比較，着法自繁。此又可見二者之精神也。

佛滅後百年間，結集傳承兩方面，皆見其醞釀分裂，一觸即發。果也，至佛滅後百十餘年，東西比丘羣處於東方重鎮之吠舍離，因學習相違而起爭端，遂至於分裂為二大派。舊傳此事為第二次結集，或七百結集，吠舍離結集。各家傳說，亦不一律。但由比較批判求其真相，則事起因緣實在於乞受金銀一戒之開制。現存東系《僧祇律》，即但說由此一事發起結集。西系南系諸律，雖舉西方比丘非法有十種之多，然前九之次第與解釋皆不一致，惟第十乞受金銀全同，亦可見其所側重。依西系之說，沙門之乞金銀，在佛時本已制戒，無可通融。但其後東方跋耆族比丘漸弛此禁，乞取貯蓄，視為正務。此風自吠舍離北漸舍衛一帶，影響日廣。西方波利族比丘客居吠舍離者，有耶舍其人，抗爭不勝，遂赴西方，集諸上座來判曲直。然其結果亦祇諸上座間集議認為非法，當地跋耆比丘贊同者甚少。兩方意見互不相容，於是僧伽之形式上顯然分為兩派不可復合矣。

兩派分裂之狀況，各種廣律無文，惟後世註家史間有其說。大概兩派皆欲貫徹其主張，感覺

經律未有定文之弊，遂各有事於結集。西方一派結集經律，經時八月。以主其事皆是長老，如舊傳一切去有一百三十六臘，乃至最小耶舍亦有百一十臘（見《五分律》卷三十）。此一派奉上座之說，後即名上座說部（略稱上座）。東方一派多是當地喜新之徒，集衆至近萬人以爲結集。此一派以人數衆多勝，後即名爲大衆部。

兩部結集之法律，次第解釋，彼此互異，相望均有改竄聖言之嫌。試大體證之，如律，西系《十誦》，東系《僧祇》，兩兩比較，繁略出入不一其端，甚至有故意立異者。有如最初姪戒，因須提那而制，上座各律大抵皆同。而大衆《僧祇》則謂迦蘭陀子耶舍實始犯之。耶舍者，發起第二次結集，而上座派視爲持戒第一者也。今反以爲犯戒第一，是非感情用事故入其罪而何？此兩派律文之不同也。又如經，現存兩部典籍皆不全。有如北方傳譯之《增一》，疑是大衆部傳本。其餘阿含，則屬上座一系。南方五部亦同屬上座系統。但皆經後人增訂矣。即由後時記載觀之，其次第內容亦不一律。如《長阿含》，上座以梵動經置首，而大衆之籍則以知緣起偈開端（見《善見律》一《僧祇》三十二）。此兩派經文之不同也。更進而考兩派之精神，則上座持律坐禪，其學務內；大衆行重教化，其學務外。如《毘奈耶雜事》第四十說阿難師弟皆坐禪第一，末田地之開教西北印度亦以其地適於坐禪之故，後來此派又有禪師之相承，此皆上座坐禪之證，又《僧祇



律》第三十二說大衆《增一阿含》廣爲推衍有百事之多（依《分別功德論》有部《增一》但有十法又無序），《增一》是勸化所用，是其務外文又可知也。

且也，兩家解釋佛說，亦復態度差違。上座之解，深入細微，不厭煩瑣，故其正宗稱分別說部。大衆之解，但取要義，概括而談，故其正宗稱一說部。以有此異，故分別說執佛非一音說一切法，一說則執是說一切。分別說執佛說有不了義，一說則執而所不了。如是相對主張，《異部宗輪論》中備列其義，可勘也。

佛學之盛，有籍於外護，此在佛時已然。佛滅後百餘年間，數見大事發生，皆得國法優容遂行無礙，時王應多維持之處。至佛滅二百餘年，阿輸迦王即位，乃更積極宏護，而大有變化焉。蓋王標幟法治，勵行仁政，一切宗教學說有裨益者無不採用。而佛學慈悲廣大之精神，尤與王之政治理想相合，故其信仰尤功。既而遣使五印諸地，遠至地中海岸諸國，以傳德教，佛學亦即隨之四佈。其先佛學僅行於恒河流域者，至此乃蔚爲世界所宗。後來能流傳南北，以逮於今，蓋莫非王之賜也。

且佛學因此傳佈，氣象漸變。前此上座部之言學，或持戒，或坐禪，律已雖嚴，而與世無涉。其大衆主張較自由者，又爲耆舊所不容。內部相爭，俱趨衰敝。（如南方傳說當時大寺因擯

賊住比丘，至廢羯磨七年之久。）至於是，一切宗教學說皆盛，又傳播大廣。佛家處爭衡之會，不得不圖向外適應開展，消極學風爲之一變，學派分歧益以顯著。舊時南北各傳皆說有十八部分派，則自此出也。

十八部派別源流，我國舊時傳四說，錫蘭舊傳一說，西藏舊傳八說，類皆隨時變更，又偏袒自宗以意先後，故出入異同頗難和會。今依學說刊定其源流次第，實有本末兩期。本期上座大衆兩宗依傳承統系自然分離，末期則各系之間因典據不同又漸有分裂也。本期派別凡有四系，屬於上座者三，屬於大衆者一。上座三者，第一，當於律學傳承中之南系。此一部分居恒河南岸一帶，一部分徙錫蘭，可稱分別說系，後又稱化地系。第二當於律學傳承之西系。此在西北印度一帶，可稱說一切有系。第三，當於律學傳承東系之旁支。在吠舍離一帶，可稱跋耆子系。蓋跋耆族比丘在第二次結集時，有少數人贊同上座之說者，即此系之所從出。及阿輸迦王南徙大衆一派之後，東方勢力更專屬之（《大集經》稱此爲婆羅富羅，《出三藏記集》等誤認爲摩訶僧祇部也）。大衆一者，當於律學傳承東系之正支。居東南印度案達羅一帶，可稱爲一說系。此中上座三系，分別說與說一切有皆重律，惟分別說系折衷開制，說一切有系演繹煩瑣爲異。其於教法，分別說系持辨析之態度，法觀說現在有過未無，修道觀說頓證四諦。說一切有系取樸素之態度，法

觀說三世皆有，修道觀說漸證四諦。此又不同。至跋耆子系特重論議，以爲律但禁制，論乃斷滅（由《明了論》可見一斑）。故有《舍利弗毘曇》之說。舊傳其相承次第爲舍利弗、羅睺羅、可住子、可住子弟子，亦見與律家之傳承有異也。若其立論態度，主於通俗，故解釋業報輪迴說有補特伽羅（所謂勝義我）有中有等（此部舊稱犢子，惟婆沙一家名之如此，或含有相輕之意）。又大衆一系亦重論議，常舉佛說頌云：「隨意覆身，隨宜住處，隨宜飲食，疾斷煩惱。」以爲但求斷惑，衣食等戒可弗拘拘（見《異部宗輪論述記》）。其立論亦求通俗，故有佛身出世一切清淨等說。

四系之末，因時地遷移，應機教學，法律典據又復更新，所謂經中本生譬喻，律中緣起，論中毘曇也。勸本生譬喻之說，始由大衆，北漸而化地，而說一切有，歷有增改。大衆系有雜藏，記述佛傳以及本生，其辭繁廣（參照《分別功德論》所解），無非證實佛一切出世之主張。觀其現存梵本《大事》，可見一端。如叙投胎，審觀摩耶夫人有大象力，則成其化爲白象之說也。又住胎，於母腹中宮殿安居，光徹內外，則成其不染不淨之說也。又出胎，龍王水浴，自行七步，生大蓮華，則成其右脇出生之說也。如是之類，不一而足。極端主張之者，分出牛王部（舊稱鷄胤，亦是婆沙師相輕之名，原無此意）。於是內部意見不一，有謂佛語一切是出世者，別爲說出世部（此從梵本及藏籍所說。基師舊解非是，下同）。有主張唯苦空等五音出世者，別出多聞部

（藏傳多聞是部主名）。此末派推論苦等亦是施設，別出說假部。又後說出世部因佛身出世，而論及羅漢之相形見絀，菩薩行之有異聲聞，學說變更，遂別出制多等部。此與法藏部相對，主張供養制多不得大果，羅漢非無漏。又進而論羅漢有他誘等五事或否，遂分東山西山。（從南傳）其次化地系受其影響，亦詳佛生因緣而興雜藏（《四分律》說雜藏以生經本經爲始，可知其意）。現存之籍，有《佛本行集經》，龐然鉅製，可爲其證。此又因佛本生遺跡均在人間，宜營塔婆香華供養，如是學說改易，遂有法藏部以爲供塔得果，羅漢無漏等。又次有譬喻諸籍。云譬喻者，非徒相類相比而已，蓋如《智論》所言，與世相似柔軟淺語，即遂事能詳其本末因果娓娓動聽者也。原名旁翻大行爲，舊譯作因緣，或但作緣，通於緣起。蓋此種說法不拘一端。如從現在果說過去因，而以佛作主人則類於本事。又從現在因說未來果，則類於授記。又說佛行事神異，則類於希有。又尋佛說比興，則類於緣起（此如《法句經》緣起，即名《法句譬喻經》也）。如是範圍涉及一切，後來經籍爲之改觀。其自成一類之譬喻經（如《百緣經》《天業譬喻經》等），固不待言，即他種經文亦因雜入譬喻而內容豐富奇趣橫生（如《雜阿含》之八衆誦弟子所說誦等，皆是譬喻之類）。十二分教因此譬喻之範圍推廣，釋義亦生變化（勘後《婆沙》等說可知），故其影響於學說典據者深宜久也。若論譬喻立說之意，要在具體解釋業報，所謂「宿

造善惡業，百劫而不朽，善惡因緣故，今獲如是報」〔說見《百緣經》〕。因此有主張過去業皆不失者，遂分出飲光部。此間復有論師依譬喻經體裁，廣造譬喻鬘論敷衍其說，如鳩摩羅邏多造九百論，尤蔚爲一大宗，後來所謂譬喻師也。其一部分溝通跋耆子系之說，謂有補特伽羅，遂別出說轉部。（藏傳云鬱多羅部，從其部主而言也。後來於譬喻經類生了義不了義之分別，乃有經量部。）

際此，律部緣起之說亦繁興。緣起者，律家所用以推見戒文之意義，與其開制諸端，實即引證佛時事實以成其一家解釋者也。故各家解戒文之意義開制不同，所說緣起即各不同。若分別說系化地法藏飲光諸家，尤注意於此，故每分一派，即別制一派之律。乃至特有主張，亦均纂輯其內。如法藏崇拜塔婆，即於四分戒本學處中加入塔事數十則，是也。

其次，重論議者如跋耆子系，亦因毘曇分別繁曠，異議漸滋。此由解脫復墮一頌論阿羅漢有退無退之問題，有云得退者，別出正量部。有云不退者，別出賢胄部（此從南傳部執推之，基師舊解非是）。而後正量別出密林山，賢胄別出法上。其異義不詳，但古來各家皆說此分派也。此外分別說系亦因徧行五法一頌於化地以外別出一派，即後《婆沙》所稱分別說部之所本（此由《宗輪論》及《婆沙》十八所引推之。去歲日人木村泰賢、赤沼智善爭論分別說部是否屬於化

地，忽略此點，遂不得正確結論，殊爲憾事。

綜前所說，十八部之分，其先與律學關係密切，其末則不盡然，而各部源流統系亦不全同舊時各家所傳也。

(下略)

## 安慧三十唯識釋略抄引言

唯識有古今學，非徒立說先後精粗之不同已也，傳習根本諸論又各異文焉。此說證之我國新舊諸譯而信，證之西藏新譯亦信，今得親按梵本乃尤信。傳世親唯識論者，舊稱十大師。然唯護法說備東土，安慧書存藏衛，余師間見稱引，鱗爪而已。安慧師說傳承歷時較久，故晚唐以後猶得流布西藏，大暢厥宗。有關《三十唯識》之譯籍現存者，有頌本（安慧傳本），有釋論（安慧），有疏論（律天），備三類焉。然其梵本湮沒千年，不可得也。四載前（公元一九二二年），法人萊維S. Lévy重遊尼泊爾，得見皇家藏書，有梵文《三十頌釋》寫本，審其題尾，儼然安慧釋論也。亟商諸王師影寫而歸，爲梵學者講習於巴黎大學。越三年（一九二五年）校訖，附世親《三十唯識論》梵本（亦得諸尼泊爾），總題爲《成唯識》，刊印行世。同時日人榊亮三郎亦校《三十頌釋》六葉，載於《藝文雜誌》（第十七卷第五號），增田慈良又就釋之

序分比較梵藏漢譯，著爲論文，載於《學苑雜誌》（第二號）。於是安慧釋論原本廣播世間，余亦得備致誦覽。因知梵本與藏譯最近（據萊維校刊梵本第六七頁多有缺文，餘與藏譯出入甚微），所據頌本，文意大同，獨與唐譯時相逕庭，終不可合。古今學異文之說，於此乃定讞焉。至於循釋通頌，比較研求，復備數益：

其一、得以窺見安慧所傳頌本之特徵也。

西方造頌，撮要填詞，每每文言簡拘，尋解游移。有論分疏，而後名相楷定，是爲訓釋。論又解析全文，洞明意義，是爲章句。各家傳承異解，即存於訓釋章句之間。故單從頌本無從辨別異同，待論廣成乃可知耳。今由安慧釋論推頌，傳本特異之處，無不瞭然，是一利也。（萊維印本順釋所牒頌文，提行排列，頗醒眉目。但仍有小疵，如三十五頁第十七頌末句重提兩處，又全篇引頌亦復提行，皆易滋混淆。但此猶無關文旨也。若我國舊譯釋論另提本頌於前，至於釋文標牒不分，意義晦失，則誠爲憾事矣，唐譯《二十唯識論》亦不免此。）

其二、得以尋繹唐譯頌本之真相也。唐譯《唯識三十頌》，雜入科文徵起，蓋從



《成唯識論》摘出。文義與護法解說最符，疑是一家別傳之本；以無佐證，未能定也。得安慧釋論而後曉然譯本之果爲別傳。不寧唯是，憑藉梵本頌法推勘唐譯，又見譯文尚不盡實，所謂別傳本之真相乃另有在焉，蓋西方頌法有多種體裁，此《三十頌》用首盧迦體，八言一句，二句一行，二行一頌，用韻短長，一一有則。頌本循此，或省文（如安慧傳本第十頌，列善心所名目中無「捨」，但云「俱」），或增字（如第十七頌末句「一切唯識」，末加「是」字乃足八言），或倒綴名目（如第十二頌，六煩惱中，「見」前於「疑」），或多致牒言（如第三四五頌解藏識，凡五用「彼」字牒前文），或成單句（如解藏識有二頌三句，遞至第八頌解六識遂成單句，不滿一頌），或有賸詞（如第七頌首句末賸一「餘」字，連下句「觸等」），此皆受格律拘束，不能如散文之通暢者。至於漢譯，局限五言，又難恰同頌本，乃愈違原意矣。今勘唐翻，詳頌文之所略，損頌文之遊詞，順理成章，於誦讀雖便，而其增損失當處亦不少。其細者，如第二十頌「彼彼分別」，譯作「徧計」。勘對梵文，則多一韻，不合頌法，又與前後稱「分別」者義不相隨。其甚者，如第二十四頌解三無性，併譯兩

句不足一頌，乃增「後由遠離前」兩句。勘對梵文，皆成蛇足，而次頌三句本解第三無性，又別爲科判似不相關。若是種種，由於譯文善巧未見其失，格量梵本乃知其非。今加分疏，又如心所中悔眠等爲不定（安慧本頌云「悔眠亦如是」。此「亦如是」三字論無解，同於遊詞，改爲「不定」不破頌式），第三能變緣境爲性等（安慧本云「第三若六種境能緣者是」，多有贅字，改爲「性相」亦不破頌式），方是傳本異文，其餘尚非其類。故由安慧釋論格量唐譯，真相乃明，是二利也。（由此又知新譯唯識諸籍，雖傳今學本，而譯文敷衍，與舊譯古本情形略同。直據其文以相是非，絕難得其平也。）

其三，得以推想世親頌本之原文也。謂安慧所傳頌本爲古本，不必即是世親原文，但推想原文當與是最爲相近。奚以見其然也？唐譯《三十論》以前有《轉識論》（舊傳陳真諦譯），即《三十頌》一家之釋。譯義雖多乖違，但依安慧論勘之，其作當在前出。（安慧論每稱復次以存舊說。《轉識論》所解，數見於安慧論復次文中，其爲前出可知。）所釋本頌，必近於原文。今以安慧頌本相較，如出一手。若第七識

思量爲性（唐譯本乃云性相），餘觸等是餘之觸（唐譯本餘字實用，乃可云餘及觸），悔眠等是隨惑（唐譯本乃作不定），出世智無能緣心（唐譯本乃作不思議），爲例皆同。從可知安慧頌本之近於原文也。復次，釋原文者異義紛披，勢必本來涵此種種契機，乃有生發。今準以勘安慧頌本。如第六頌，一家解，末那與四惑相應，又是無覆無記（《轉識論》）。此必原本四惑與無覆無記相次爲文，乃有此解。勘安慧頌本云，則恰合也。（唐譯本乃出無覆無記於後。）又如第十頌，一家異解，善心所但有十種。此必原本名數不全，乃生此說。勘安慧頌本云云，又恰合也。（唐譯本並出「行捨」名目，善法十一種，即不容有異解。）又如第二十頌，一家解，以所分別境是無體，而成唯識（《成唯識論》卷八，又《轉識論》）。此必原本「無」字可上承所分別而言，乃生此解。勘安慧頌本云云，又恰合也。（唐譯本所分別下云由此彼皆無，義勢則隔。）今世親《三十頌》原文雖不可見，然從安慧頌本仍能想像得其大概，此三利也。

其四、得以探求世親頌文之舊義也。如上辨析古今傳本不同，非僅備文字考訂而

已，竊謂理解所資，非見古本亦不得舊義也。余治此學多年，出入注疏，徬徨旁論，備爲繁瑣附益之說所困，最後痛感有直探驪珠之必要，捨是則治絲愈棼也。注疏家言，條理細微是其所長，但懸測之談每每失頌本之精義。如《成唯識論》，糅十家之言者也，於十家說即應有辨。乃疏家時稱難陀云云，今勘多出於安慧，兩家是否相因雖不可知，然如舊說，則失之安慧也。又稱安慧云云，今按亦多得其反。如說見相分是徧計，安慧但言分別所取二取徧計，不說見相也（尚有多處，勘文可知）。根本既乖，釋文時錯。如三類識變，本指其事，解爲能變，則指法體，於是因果二變意義糾紛，卒不可了。（此對照安慧釋論，短長自辨。）是其辭愈繁而意愈晦，安所得頌本舊義乎。又旁論推徵，原是護法說精華之所寄，今以安慧釋論勘《成唯識》，大抵釋文十同五六，其他異義，多在旁論。如種子，如四分，如三依，如四緣，安慧論未嘗言，蓋皆其後所出也。釋論所以明頌，不得舊義，則偏詳旁論，已病支離，況復注疏曼衍其辭者乎？故治此學欲探本源，即非明舊義不爲功也。安慧釋論堅守家法，如釋識變則從《中邊》，釋心所則從《集論》，《五蘊》，釋三性又從《攝論》，理解一

貫，舊義之說其在茲乎。嗚乎！無著世親之學亦久蔽矣，唐疏復興，啓迪甚盛，然而有志之士研鑽莫入，每望望然去之。雖不敢菲薄精深，但云繁奧難解耳。夫以繁難爲精深，此學不將愈晦歟？今謂古疏之說可別爲唐人學治之，若解西土論書則必由舊義直接得之。有安慧釋論啓此端緒，是四利也。

茲篇抄譯安慧釋論，以解明頌文爲主，出其訓釋章句，達意而止，餘悉從略。頌文對校梵藏翻譯，釋論則多依藏譯（用內院樹因研究室藏本，卓尼版），以其譯意更明暢也。此皆講次所出，未暇覆勘，脫誤難免，願識者指正之。

## 入論十四因過解

因明起源，詳無可考。惟佛滅不久，尼乾子之徒纂輯教典，有四量四比之說，皆與因明相關，可見當時已露端倪。自後發達，略判五時。第一佛滅六百年內。初有勝論學派，歸納一切爲六句義，詳細辨證，亦名論法，立此權輿。次有迦膩色迦王侍醫遮羅迦，著述專集，旁通論議，更詳典則。但此皆屬外宗，而佛法無與也。第二佛滅七八百年。正理學派經典成形，說十六諦，辨能所量，論法內容組織漸備。佛家挹取而有《方便心論》，立八論法，融洽舊言。蓋俱以論議指歸，譬喻依據。故《正理經》十六諦，先譬言而後五分，《方便心》八論法，亦初舉喻而後四宗。第三佛滅九百年。彌勒宏揚大乘，發軔多聞，學五明處。於是詳言論法，而立名義曰因明者，謂觀察義中諸所有事。其先外書本有五明，謂吠陀、證理、治法、農商、真我，初無因明之名。彌勒一一更易之，而後安立，故謂此名是佛家始創。然其內涵，猶同舊說。《大

論》十五說七因明，《顯揚》即謂之論議，《集論》又謂之論軌也。第四佛滅千年。世親軼式，著書不傳。繼以陳那，有《集量》、《理門》、《因輪》諸製，備詳其說，而尤致意於量。《集量》開卷云，成立量故攝集一切自論要義。一切論皆釋量，集義則集量也。於是有量學而稱因明，名乃符實。因在梵語爲醯都 *Hita*，具理由原因與知識之因諸義，其第三義即當於量。尼乾子之書嘗舉四因而說四量，迨及《方便心論》相沿不改，西藏譯諸因論又曰《量論》，皆可證也。以因明詳量學，是最精之義，亦最極大之說矣。第五佛滅千一百年以去。法稱釋《集量論》，反復七支，料簡精純，遂多出入。後來諸家傳習，莫能出其範圍。流播西藏，蔚爲正宗焉。

我國傳習因明，初期古籍有《方便心論》，而譯文拙不達意。後起各家惟傳法稱之名，而不著其說。陳那諸籍，斯學大成又唐賢專習者，乃其迻譯，惟取《理門》而遺《集量》。《集量》繹量六章。智源現識，故現量章第一。因現推度，爲自比章第二。比義悟他，爲他比章第三。而斟酌喻言，廢立諸量，料簡過類，皆因爲他而出，復相次爲三章，理無不罄，義無不備。《理門》者，特其第三四六諸章節本，偏詳立

破，固不足見因明之全也。及乎講述，復取《入論》而遺《理門》。《入論》文詞愈約，側重顯然，故言因明者但知三支之術耳。至於注疏，因文演繹，抽象迷離，枯槁無形，望而却步，則并三支之末亦不獲傳其真矣。由是百家充棟，智慮唐勞，量義幽微，積晦千載，伊誰之過歟。

今者梵藏諸籍大出，治學探源，無拘拘於注疏附益，因明之說，抑有甚焉。愚研《入論》，嘗資取蕃藏數種以爲參考。

一、《因明入正理門論》*Tshad-mahi-bstan-bcos rigs-pa-la hjug-pahi-sgo*（留旦版）此爲梵本《入論》之翻譯。蕃藏無《正理門論》，即稱此本爲理門，作者亦即題陳那也。早歲印人費氏S·Ch·vidyabhūṣana據此著述，釋詞舉例，大同我國《入論》。日人宇井伯壽見而疑之，以爲蒙《理門》之名而取《入論》之實，不類也。費氏覆勘原本，辨其不誣，而宇井疑終不決。費氏雖死，猶爲文爭之載《印度哲學研究》第一卷末。蓋始終未見蕃本，但據譯名推測，甚無當也。《入論》梵籍不存，得此可當原本讀。



一、《因明入正理論》Tshad-mahi-bstan-beos rig-pa-la hjug(安土版)此據英師譯本重翻。譯家知爲前書異譯，故卷末註云，此本中土名《入正理》，藏人則通稱《理門》也。(…bod-rnams rigs-pahi-sgo shes-grags-so)譯時蓋即對照舊本而後著文。今會勘兩種，以知唐譯與梵本出入之如何，最爲便利。又論之作，亦依舊本改爲方象。(印陳那意譯)

三、《集量論釋》Tshad-ma-kun-las btus-pa(第二譯安土版)此爲陳那因明之根本論。舊時解《入論》多據《正理門》，而《正理門》又通《集量》。凡《理門》譯文艱澀之處，覆按《集量》皆易知也。

四、《正理微釋疏》Rigs-pahi thigs-pahi rgya-aher-hgrel-pa(聖彼得堡版)此爲法上釋法稱著書之作法稱依《集量》廢立因明作《正理微》；叙次燦然法上之釋，則更逐字研尋，傾無餘蘊者也。自來因明術語無的解者，此釋一一詳之。

別有梵本一種可寫校。

五、《翻譯名義大集》(京都版)此爲校譯Bya-bra-tur ogs-bya chen-po之作。西

藏新譯諸家，銳意改訂前後譯籍，集梵藏對翻辭書一種以爲準式，即此本也。藏傳因明術語原文如何，檢此書一九九、二〇〇諸章，大半可得。（以上五種皆內院樹

因研究室所藏。）

取前諸籍審察名相，辨析言辭，而後《入論》義解大體刊定，略無遁形，舊疏得失亦可得而言焉。試舉其要，如宗等多言說名爲立，（藏譯原本）*sgrob-pa*本不作能所解則古今異同之辨可刪。（大疏卷一第二十二頁）又如宗者極成有法由極成能別以爲差別，（藏本*rab-du-grags-pahi khyad-bar-gyis khyad-bar-dubyas-pa*。《集量》釋意同此。）有法能別本非相互，則不相離性之解應廢。（《大疏》卷二十頁）又如因初後相謂是宗法性異品定無性，（自《集量》以至《正理微》皆如是說。藏本作*gyogs-kyis chos, mimihun-pahi gyogs-la mcd-bar ncs ba*。舊譯云遍，應如增益。（因第三相云定無者，此相猶豫亦復成過，必致定言以料簡也。）又如同品謂由所立法共義均等，（自《集量》以至《正理微》皆如是說藏本作）*rlags-las don mnon-paho rlags-ni ul-g um shan b br od-pa*。）舊解衆相觀義，視因相（*ptags*）三相（*tshul*）爲一，則嫌含渾。凡是種種，皆與義學有關，

不勘不明者也。至於解三十三過，本爲一輪精華，立破軌範，餘籍所談從無如此條然有序者。而唐賢研究亦極耗心力，剖解入微。流風東被，傳習因明乃由三十三過作法而入。即以此故，內外作家解說繁蕪，刊定尤不可緩。茲篇取材講稿，（依特科同學王冠勳君筆記）出十四因過之大略，願學者更詳焉。

已說似宗，當說似因。不成、不定、及與相違，是名似因。

似因三類，此文列名。

謂不成似因、不定似因、相違似因。

成者、成就。定者、決定。違者、違反。藏譯 *ḥgal-tḥa* 與前宗相違譯名同而實義異。似因三類，依三相分。《理門論》云，此中宗法（第一相）唯取立論及敵論決定同許，於同品中有非有等，（二、三相）亦復如是。其意謂三相皆須決定，皆須同許，不爾即成過。如初相不許或猶豫，皆爲不成。

不成有四：一兩俱不成，二隨一不成，三猶豫不成，四所依不成。

此四過皆缺因初相遍是宗法性。遍是宗法云者，謂因於宗有法上有，即是於彼成就也。如聲無常宗，所作性因，所作性於有法聲上成就也。設若無有，即不成就，而爲似因。不成就有二類。不共許而不成，謂初二過。猶豫而不成，謂後二過。

如成立聲爲無常等，若言是眼所見性故，兩俱不成。

兩俱不成，謂立敵俱不許於宗有法上成就也。如立聲是無常，而舉因云眼所見性故。兩家俱不許聲是眼見，則此因於有法聲上不成就，故成此過。此云無常等，藏本云無常性，無此等字。

所作性故，對聲顯論，隨一不成。

隨一不成謂兩家中隨應一家不許成就也。此過可分自他，今但舉他。如立聲無常宗所作性因，敵者明論，謂聲是緣顯不由因作，即不許此因於聲上成就，以成此過。於霧等性起疑惑時，爲成大種和合火有而有所說，猶豫不成。

因初相猶豫而不成，分二。一因自體猶豫，即此猶豫不成，謂由猶豫而不成也。二因所依猶豫，即下所依不成。如因有煙，乃成有火。今見遠處依依直上，而不能決其

體是霧是煙，遽有所說，彼處有火。追問其因果是煙否，又不能答。此即因體猶豫於有法上不成就也。云大種和合火者，由地等大種合生，如積薪火。此火有煙，以見因之必爲煙性不可不決定也。但此云煙，與有法相連乃成問題，與宗不極成過同。

虛空實有，德所依故，對無空論，所依不成。

若因所依（有法）猶豫，不能有因，爲所依不成。如勝論立虛空是實，德所依故。對經部等，皆說是空是假法。故初言空是實句未生問題，與德所依相連，乃應分別此空是何種空，是假是實。有法猶豫，不能決定有彼，遂成此過。《正理微》說所依不成舉例云，彼山谷有孔雀，孔雀音聲可聞故。以因連所依而所依猶豫。山谷甚多，孔雀聲之所依，知否即彼山谷，故所依山谷成猶豫，正同此解。另有有法不成而所依不成一過，今論不別立。

不定有六，一不共、二不共、三同品一分轉異品徧轉四異品一分轉同品徧轉、五俱品一分轉六相違決定。

此六不定似因，多缺第二三相。不定云者，《理門論》云，因與相違皆不決定是疑因義。文簡難會。勘《集量論》此一段文，因者正因，相違者彼相違性即非因，疑者猶豫，因義者原因之意義。合云，不定者，於因非因皆不決定，是猶豫原因之意。由此得名不定。

此中共者，如言聲常，所量性故，常無常品皆共此因，是故不定。

共者共有，亦即共通之意。如立聲常，因云所量性故。所量同於所知，一切法不能外此。常法所知，無常法亦所知。如是同品異品共有此因，此於常宗果爲因否，不能定也。

爲如瓶等所量性故聲是無常，爲如空等所量性故聲是其常。

此出過作法也。凡顯示因不定者，常先出異品有因，再出同品有因以明之。此因缺第三相成過。

言不共者，如說聲常所聞性故。常無常品皆離此因，常無常外餘非有故，是猶豫因，此所聞性其猶何等。

不共者，獨有也。如聲論對勝論以外各宗，立聲常，所聞性如。依《廣百論釋》卷七，所聞與音，聲之異目。由此可知所聞性祇聲上有，餘不得共。故常品虛空等，無常品瓶盆等，皆無此因。又於此常無常品外，更無他法可有此因爲例。故云此所聞性其猶何等，謂無從見其然否也。以是成不定因。（此段依藏譯本解）《廣百論釋》卷七，同喻無故，如不共因，缺同喻，成缺比量過。即因三相中缺第二相成過。

《理門論》釋此是不定所以云，理應四種名不定因，二俱有故，所聞云何。由不共故，以若不共，所成立法所有差別遍攝一切皆是疑因，唯彼有因彼所攝故。勘之《集量》，此文意云，若餘四種同品異品二俱有故乃名不定，所聞云何成爲不定。總答云，由不共故。又別答云，若惟有法上有，所成立法（同品）及其所餘，（異品）一切皆是異類所攝故，於此等中成猶豫因，即於此等是因與否有猶豫也。又釋名云，成就彼猶豫故，即彼猶豫所攝。此如成就聰明者云聰明人也。

同品一分轉異品徧轉者，如說聲非勤勇無間所發，無常性故。此中非勤勇無間所發宗，以電空等爲其同品，此無常性於電等有，於空等無。非勤勇無間所發宗以瓶等爲

異品，於彼徧有。此因以電瓶等爲同法故，亦是不定。爲如瓶等無常性故彼是勤勇無間所發，爲如電等無常性故彼非勤勇無間所發。

轉謂於中有，（藏譯作 yod）故同品轉者即謂於同品中有，餘准此知。如立聲非勤勇無間所發，因云無常性故。此因於同品電有，空無，於異品瓶等有。異品有因故，缺因第三相，成不定。此因可以電瓶等爲同法喻而出不定云云，如論可知。

異品一分轉同品徧轉者，如立宗言聲是勤勇無間所發，無常性故。勤勇無間所發宗以瓶等爲同品，其無常性於此徧有。以電空等爲異品，於彼一分電等是有，空等是無。是故如前，亦爲不定。

此不定過缺因第三相。論文準前可知。

俱品一分轉者，如說聲常，無質礙故。此中常宗以虛空極微爲同品，無質礙性於虛空等有，於極微等無。以瓶樂等爲異品，於樂等有，於瓶等無。是故此因以樂以空爲同法故，亦名不定。

準前可解。如此分別有四不定，（除不共）與九句相符，論其性質則俱缺第三相也，



故後世不分。

相違決定者，如立宗言聲是無常，所作性故，譬如瓶等。有立聲常，所聞性故，譬如聲性。此二皆是猶豫因故，俱名不定。

相違，意謂違反矛盾也。決定，原文有三義，一不謬、二不二、三不變。此處所用，準藏譯—*Mi-ikhrul*，取第一義爲不謬，舊譯旁翻決定。合云相違決定。依《正理微釋疏》有二解。一云，六合釋中依士釋，謂於餘因所成宗相違中決定也。又一解云，六合釋相違釋。與餘能立（因）所成立法相違曰相違，於自所立不謬曰決定。（見《疏》卷二第一八三頁）此皆望自無過，望相對宗即有過也。如勝論立聲無常，因云所作性故。此因對自所立，三相具足，無過。但敵者相難云，聲常，所聞性故，如聲性。勝論許有聲性，是所聞性，而又是常。此難量亦三相具足，無過。如是前因以有後量而成猶豫，即相違決定也。《論》云此二皆是猶豫因，藏譯本云互有相違之義（境）故。兩俱是疑因性。文義更爲完備。此過在有餘相違因，不在缺一二三相，後來法稱即不許有此過。比量境中不存在故，但此是論議所許相違成過。若一

家不許，無過。如佛家立所作無常，不許聲性，無過。又對勝論外立所聞常，不共不定。然此過在本論中甚有必要。蓋應用於破，不破他正所立，但出他相違所立，俱存俱敗，使其不能決定，次後三相違因皆用此破。

相違有四，謂法自相相違因，法差別相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。

此四相違似因列名。相違者，《理門論》解有三處。一、若法（因）能成相違所立

（宗）是相違過。二、復唯二種說名相違，能倒立故。三、邪證法有法此成相違

因。勘藏譯《集量》ᄇ，邪證與倒立是一字，（*ci-log-tu sgrub-par-rbyed-pa*）

即顛倒成立，亦即與本所立相違乃得名也。故可解云，與法自相相違者是法自相相

違因等。論末云等者，謂內等，表是複數，形容其非一也。勘藏譯本無此字。相違

分四者，由所立有四種差別。宗中言陳，宗外意許（樂為），此二皆正當所立。宗外

意許又有為法之差別義者，有為有法之自體義者，又有為有法之差別義者，合前言

陳即為四種。舉因與四相違，故分為四。

此中法自相相違因者，如說聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故，此因唯於異品中

有，是故相違。

如立聲常宗，此法自相，即言陳能別常也。常之同品虛空真如等，異品瓶盆等。所作等因同品無，唯異品有，能顛倒成立聲是無常，故爲相違因。勘三相，缺第二第三相成過。

法差別相違因者，如說眼等必爲他用，積聚性故，如卧具等。此因如能成立眼等必爲他用，如是亦能成立所立法差別相違積聚他用。諸卧具等爲積聚他所受用故。

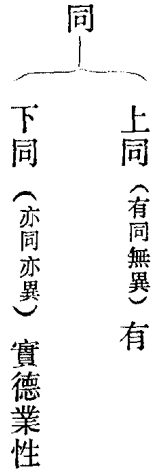
如數論立量云，眼等（身根）必爲他餘法用，（藏譯本云是爲他性）積聚（細物所成）性故，

如卧具等。此量意在證成有我。《金七十論》第十七頌，五因證有我，第一積聚他故，是所本也。蓋以日常經歷者爲證，常用物積聚以成，即爲他而有，身根亦是積聚而成，亦必是爲他者。他者何，意指神我也。今論破之。尋其意許所立在爲非積聚他。（非積聚他法即神我）此非積聚他即法差別，與此相違者即積聚他。今此因能顛倒成立法差別相違爲積聚他，故爲過也。藏譯本云，如是亦能成立他是積聚性，如床席等分是積聚性故。不言爲他用。此過應注意二點。一、舉喻實是異品。同品須

全同其所立，（意許在內）今喻卧具不同意許爲非積聚他，故成異品。因於異品有而相違，此成過與前同也。二、以類似相違決定之形式出過。論云如彼能成立眼等必爲他者如是亦能成立所立法之差別相違爲積聚他，立則俱立，不立則俱不立也。依《正理門論》，法先成法而後成有法，即先成言陳而後成意許。故論謂此因如能成立云云，如是亦能成立云云。此出過與前不同也。亦即因是，本過不能與初過俱有，言陳不成立，無意許可言故。

有法自相相違因者，如說有性非實非德非業，有一實故，有德業故，如同異性。此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故。

勝論立六句義。謂法之體爲實，法之屬性靜者爲德，動者爲業。實德業不離，其事爲和合。法與法相同，其事爲同。相異，其事爲異。和合同異三者，在實德業外別有其體。實等與和合而後不離，與同合而後不異等。但其說同異二法，亦因時代而異解。前後凡經三變。一無著世親時代，解如下表。（依《勝論經》）

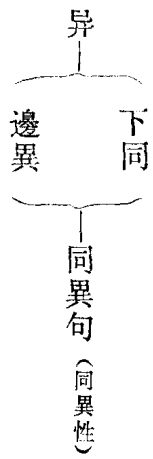


異——邊異 (有異無同)

上同是有，謂一切法存在，其為有也無所不同。下同是實德業性，即實等所以互為同異者。如實有九種，以有實性，其為實也俱同，但不同德。實中地水等各別，地中亦復各別，至於不可再分，謂之邊異。

二護法清辨時代，其說又變，如下表。(依《廣百論釋》等)

同——上同——有句 (有性)



此以下同合於邊異而成同異句，上同乃獨為有句。

三慧月時代，說又不同，如下。（依《十句義論》）

同——上同 有句

下同 俱分句

異——邊異 異句

此又以下同獨爲一句，即亦同亦異俱分句。同異乃各爲一句。

今論譯文，依護法清辨時代之勝論說。同異性爲一句義，有性爲一句義。有一實者，有一實法爲其所依，即依於一實也。勝論說，有一實者爲業，非實非德。又有德業者非德業。今破其說，設爲量云，有性非實非德非業云云，意謂是實等三法以外之法。立量言陳成立非實等，意許則成立實等外之實在有性。此即有法自相，亦爲此量所立也。但以同異性爲喻，雖非實等，而爲實等外非有性法。今有性，亦應非實等而爲其外非是有性之法。此因乃顛倒成立所許有法自相相違之義，故有過也。論出過云，此因如彼成立立法自相非實等，如是亦成立有法自相相違非是有性。兩俱成，亦兩俱敗，此以違決之形式出過與前同也。准《正理門》，因先成法而後

成有法，故今出過云云，亦即知此過不與初過俱也。

勘藏譯本此段云。彼各別非實德業者爲彼性，有一實性故，又是德業之自相（*sva-rūpa*）故，如和合。此因如彼能成非是實等爲彼性，如是亦能成彼性是有性，兩俱決定故。此文乃欲別立實等性，（下同）而以反成有性相難。與唐譯大違。然不舉同異，而着眼在同句中意義紛歧處，正用無著世親以來之勝論古說。本論如爲陳那作，應如此云，唐譯本乃後出而改其義耳。

有法差別相違因者，如即此因，即於前宗有法差別作有緣性，亦能成立與此相違作非有緣性，如遮實等俱決定故。

如前量，立宗有性非實非德非業，意許別有有性。此有性既是實在，亦必爲作有緣性，即使人生此法是有之解。（生解即緣）是爲有法自相而外之差別義。即彼有一實等因，能顛倒成立差別相違作非是有緣性，即生非有解。如彼同異性，生非是有解而生同異解也。出過亦用違決法，其理同前，亦不與初過俱有。《集量》亦言，改因相違爲違決，不改因則爲相違，蓋言陳不違也，後來法稱即廢此等。

勘藏譯本此段云，即前宗此因，能成有法差別由有緣所作性 (Yod-pa-ky gyi y  
-pa-rid) 亦成此相違無緣所作性，兩俱決定故。與唐譯本不同，應是古說。

〔附注〕四相違後二種，舊疏繁而寡要。日人傳其說，穿鑿尤甚。如有法自相相違有四秘傳有性奄舍等，有法差別相違有本作法別作法等，皆屬誤會。有性立宗，本依勝論設量，無所用其奄舍。有法差別與自相過相俱而有，無所用其別宗。其他歧解，辨不勝辨。五年前，宇井伯壽作《四相違之論理說的解釋》，於此二過直據勝論之說分疏，舊時纏糾一掃而空，為之大快。顧猶有憾者，宇井氏不認藏譯《正理門論》即是《入論》梵本直譯，遂不審唐譯已依晚出學說有所改動，用勝論家言勉為通之，亦非本意耳。今釋仍從唐譯，但附出藏本文句見其異同，待後再詳究也。

（原載一九二八年十二月《內學》第四輯）



## 因輪論圖解

因輪論舊傳爲《因門論》，陳那因明八論之一，梵本久佚，西藏藏經丹珠 H.T.O. Co. 帙譯存一卷，係沙和羅班的達菩提薩及比丘達磨阿輸迦所出，凡十一頌。附圖，共二紙。（奈旦本九三頁上下，曲尼本九二頁上下。）頌文簡略，頗不易解，費氏《印度因明全史》A History of Indian Logic. 199頁轉其圖，并繫分析，以爲此論盡列因喻相關之九式，剖解真似，由圖而明云云。此於論義猶未罄洽，蓋本論具陳三相，不僅九句之異同，又次第推移，乃見因論之合喻爰重翻本頌，圖附說，以見陳那明因三相之所根據云爾。

梵 *Ḥetu-cakra-hamara*•

藏 *ḤGtan-tshigs-kyi hkhor-lo gtan-la dbab-pa*•

敬禮妙吉祥童子。

敬禮一切智 滅裂過綱者，因法三相輪 決擇今當說。(一)

此頌叙歸敬緣起。因三相輪決擇，是論異名，可知論文詳三相也。

謂於所比法 有無、及俱二，惟有是正因，無俱皆不成。(二)

若彼二猶豫，合不成、悉爾。

此一頌半決擇因之初相，是宗法輪。所比中有，乃爲宗法。若無，若半有無，若有無猶豫，若半猶豫半無，皆是不成因過。所比中無爲過者，兩俱隨一不成。猶豫爲過者，猶豫所依不成。俱亦爲過者，契師傳譯因之初相應偏是宗法也。

又於同品有、無、及彼俱二，(三)異品亦復然，三者各三相。

此決擇因後二相，先立同品異品二輪。於同異品者，以宗法相對而言。同品中三，異品亦三，三各重列三相，疊以爲輪，如圖一二也。

上下二正因，兩邊二相違，（四）四隅共不定，中央乃不共。

次合同異二輪成九句因，決擇真似。上下方位，如圖三可知。

所量、作、無常、所作、聞、勤發、（五）無常、勤、無觸。成常、無常、勤、常、恒、及久住、非勤、無常、常。（六）

原譯第六頌有五句，今刪正。初三句舉九宗法，後三句舉九所立，如次相成，以見因於同異品有無也。合釋上九句因，見圖四，即原譯附圖也。

上下合異邊，是爲二正因。邊合異上下，是二相違因。（七）

四隅互異合，共不定四類。兩邊直相合，乃不共不定。（八）

二頌釋同異品輪推移配合，所以成九句也。轉異品輪，左右兩邊與同品輪上下合，則成九句中二正因。上下與同品輪兩邊合，則成九句中二相違。兩輪四隅異位相合，則爲四共不定。中央直相疊合，則不共不定也。按圖一二三可知。

設因有九故，喻相乃如是，空瓶、及瓶空，如瓶與電空。（九）

空瓶、空瓶電、如電空與瓶、及瓶電與空、空微與業瓶。（一〇）

二頌釋九句因同異喻也。原譯第十頌首句缺電字，今補正。九句第五不共，不舉喻。餘句配合，具如圖四。

此依決定作，猶豫方便中，亦得有無俱，一分等相合。（一一）

例釋同異九句中得有猶豫全分等作法也。後二相猶豫等過，法稱因明特詳言之，見《正理一滯注》（佛教文庫本一五一頁以下）。

九宗法輪，規範師域龍造。

文末題號九宗法輪，又爲本論異名。

圖一

同品輪

本應是圖形，  
今方便改作。

圖二

異品輪

圖三 九句因輪

→

同異 有有	同異 有無	同異 有俱
同異 無有	同異 無無	同異 無俱
同異 俱有	同異 俱無	同異 俱俱

	上			
隅	同有	同有	同有	隅
邊	同無	同無	同無	邊
	下			
隅	同俱	同俱	同俱	隅

隅， 共邊， 違隅， 共	上， 正中， 不共下， 正	隅， 共邊， 違隅， 共
-----------------------	------------------------	-----------------------

	上			
隅	異有	異有	異有	隅
邊	異無	異無	異無	邊
	下			
隅	異俱	異俱	異俱	隅

圖四 九句因輪作法

重譯文

<p>是共不定。 同有。異俱。 如瓶。如電。空。 聲勤發。無常故。</p>	<p>是正因。 同有。異無。 如瓶。如空。 聲無常。所作故。</p>	<p>是共不定。 同異品俱有。 如空。如瓶。 聲常。所量故。</p>
<p>是相違因。 同無。異俱。 如空。如瓶。電。 聲常。勤發故。</p>	<p>是不共因。 同異俱無。 (如瓶) 如空。 聲常。所聞故。</p>	<p>是相違因。 同無。異有。 如空。如瓶。 聲常。所作故。</p>
<p>是共不定。 同異皆俱。 如空。微。如業。瓶。 聲常。無觸對故。</p>	<p>是正因。 同俱。異無。 如瓶。電。如空。 聲常。勤發故。</p>	<p>是共不定。 同俱。異有。 如電。空。如瓶。 聲非勤發。無常故。</p>

因輪論圖解

(原載一九二八年十二月《內學》第四輯)

## 集量論釋略抄

### 凡 例

一、《集量論本》及《釋》，皆陳那晚年所作，暢生平之心得，摧異論而無餘，洋洋巨觀，允為宗極。顧梵筴既亡，唐譯隨失，番藏僅存傳本，亦以推崇法稱，無所闡揚，聖言晦采，蓋已久矣。今輯陳那《量論》，特表而出之。

二、《集量》所詳，在現比二量，餘相似義，附隨而見。《論本》二百五十頌，次第六品。大都先出正宗，後申徵破，科段如別。今抄略要，但錄本宗。所破各家，舉目列末。

三、番藏《集量本》、釋《Tshad-ma kun-las btus-pa (hi hgral-ha) 均有二譯：一為堪布金鎧，*gsel-gyigo-cha* 度語信慧 *dad-pa ces-rab* 全譯，略稱金本。一為堪布寶

持護，*nor-hdsin bsrün-ba* 度語師子幟 *senryal* 全譯，略稱寶本。二者先後無考，審其文義，似金本先出，故多訛略，寶本乃重翻訂正。然以《理門》格量，猶不備也。今據番藏奈旦版 (*mdo ce* 函一至一八〇頁，載金本頌釋及寶本釋)，及曲尼版 (同函一至八五頁，載寶本頌及釋)，對勘二本，折衷文義，期得其真。

四、陳那著述，簡奧難知，此徵諸奘譯《緣論》等籍而可見者。今抄轉譯，更恐逆臆失真，故循文釋意，不務支蔓。頌本章句，略存其式。意在引發研尋，示要而已，暢譯全文，俟諸博學。

五、《集量》所宗，《理門》導首。奘師歷學五印，習論三周，歸譯《理門》，輒遺本論，蓋以此也。然不勘《集量》，《門論》幽微亦未易曉。今逐論文，編號便勘。凡本論文段，記數弧內，所對文段，記數其下。如記(二)七八者，謂本論引文第二段，當《理門》第七十八段，對檢《理門證文》本(七八)二處即得。餘從是例。

六、晚近治印度邏輯而稱舉《集量》者，有印度人費氏。S.C. Vidyabhusana 其先著印度中世邏輯，*The mediaeval school of Indian logic*, 1909. 論及《集量》，列



名舉義，備爲錯亂。後重著《印度邏輯全史》，The History of Indian Logic, 1921. 更張舊說，誤解猶半。今一一附爲辨正，以杜訛傳。

七、是抄所據原論，承北京圖書館通融郵借泰旦版本，乃得對勘完篇，誌此以表感謝。

### 集量論本科段（依寶本）

大文六品都二百五十三頌

一現量品 三段四十六頌

一歸敬緣起 一頌

二初分申宗 十二頌

三後分旁破 五段

一破成難論 四頌半 二破正理 四頌半（金本缺一句） 三破勝論 四頌 四破數論 八頌半 五破彌曼  
薩 十一頌半

二爲自比量品二段五十二頌

一初分申宗二十四頌半

二後分旁破五段

一破成難論二頌半二破正理三頌三破勝論六頌半（金本缺一頌）四破數論十頌五破彌曼薩

五頌半（金本缺一句）

三爲他比量品二段五十四頌

一辨能所立二段

一初分申宗二頌

一後分旁破四頌半

二辨因及似因二段

一初分申宗二頌

一辨因十五頌二辨似因十頌半（金本缺一項）

二後分旁破二段

一 破因異說 四段

- 一 破成難論 五頌半 (金本缺一項)
- 二 破正理 五頌
- 三 破勝論 一頌半
- 四 破數論 六頌半 (金本缺一頌)

二 破似因異說 三段

- 一 破成難論 二頌 (金本缺半頌)
- 二 破正理 一頌 (金本缺一句)
- 三 破勝論 半頌

四 觀喻及似喻品 二段 二十一頌

一 初分申宗 二段

- 一 辨喻 十一頌 (金本多半頌)
- 二 辨似喻 二頌

二 後分旁破 三段

- 一 破成難論 三頌半
- 二 破正理 三頌 (金本缺一頌)
- 三 破勝論 一頌半

五 觀遮詮品 二段 五十頌

一 破聲量 二段

- 一 破彌曼薩 二十三頌 (金本缺一頌半)
- 二 破勝論 三十一頌三句 (金本缺一頌)

二破喻量一句

六觀過類品三段二十五頌

一初分申宗二十頌

二後分旁破三段

一破成難論一頌二破正理一頌三破餘宗一頌

三總結全論二頌

## 集量論釋

軌範師域龍造

### 現量品第一

歸敬爲量利諸趣，示現善逝救護者，釋成量故集自論，於此總攝諸散義。①

今此論端以因果圓滿讚說爲量世尊，應致皈依。因謂誓願、方便，果謂爲自爲他，

如次當說利樂、示現、善逝、救護、四義。敬此具德大師已，爲釋成量義故，從自所作《正理門》等一切量論，總集其義成茲《集量》。②遮止他所說量故，及說自量功德故，又此論中分別所量義者，依量而起故，及多所倒執故。此中，  
(一)七六現及比爲量，

唯說二量。何以故？

(二)七八二相所量故。

所量唯有自相、共相，更無其餘。當知以自相爲境者是現，共相爲境者是比较。若以所謂無常等相取色等境，或非一時所取，此復云何？雖有其義，亦由所量相合。合說，無餘量。

謂先未設假名但取色等境已，次由共相分別無常，如是由意結合無常色等，故非餘量。

多識，亦非異。

或可難言此乃多識於彼義各別知者，亦不得成異量。何以故？

無合故，

若以多識說爲量者，此量應成不相合。

如念。

譬如念、欲等，皆依前心所分別義，不成餘量。此中，  
(三)七九現量離分別，

謂若有智無分別者，是爲現量。所謂分別復如何者？  
(四)八〇名類等相蒙。③

若於勝意樂聲立名差別說爲善相，於諸種類聲說爲家牛，於諸功德聲說爲白物，於諸作業聲說爲能飲，於諸實事聲說爲有角，此等隨一相屬皆成差別。餘復有以一空無異門差別一切義者。若離此等分別乃爲現量。先言五根。且依根境二法乃生諸識，  
(五)八一由何立名從根不從境耶？  
爲不共因故，依根說彼名。

立名不依色等境者，色等亦與他身意識等相共故。唯於不共施設假名，如說鼓聲及

與麥芽。④即眼等識依顯現法，離名想心，成其現量。若五識一向無分別者，於色等和合境，所緣云何？又諸根自相，謂各有其自境非事自相者，復云何說？

<sup>(六)</sup><sub>(八二)</sub>多義所成故，爲自相共境。

以彼多事所合故，說爲各根和合共行之境，非無差異分別。即此義云，

<sup>(七)</sup><sub>(八三)</sub>若法有多事，非根悉分別，各自所觸證，離名言根境。⑤

<sup>(八)</sup><sub>(八四)</sub>如是且說五根所生現量智無分別。依餘意樂復論其他，亦俱以離分別而說。

意緣及貪等 自證無分別。⑥

若意亦緣色等境時，如所受相而轉，此無分別。又貪瞋癡苦樂等，不待根故，唯自

<sup>(九)</sup><sub>(八五)</sub>證是現量。如是，

又諸觀行者 離教觀唯義。

諸觀行者離教分別觀察唯義，亦是現量。

<sup>(一〇)</sup><sub>(八七)</sub>若貪等自證是現量者，豈分別識亦現量耶？實無是義。

但許自證性，非境分別故。

彼於境義有貪愛等雖非現量，然說自證則無過失，此等亦顯現故。

錯亂俗有智(一一)八八 此量及所生念欲似現量 謂於陽燄等。

且錯亂智者，如於陽燄等分別爲水等故，是似現量。俗有者，增益餘義而分別彼體故，亦似現量。比量及彼果智，皆分別先前所受故，亦非現量。復次，有用分別故，說量有果性。

此說量果不如外執離量有體，但智成果，即彼生時有境界相，謂具作用分別設施爲量性，無用則不成。(一三)八六

如果似因而生說爲取因，彼無作用不成，今此亦爾。

自證亦是果。

此中識顯現二種而生，謂顯現自體及境界。依此二種有所自證，即爲量果。何以故？

由彼決定義。



若識以所俱境爲義時，即有與彼相類各別自證，分別欲不欲義。若唯外義<sup>⑦</sup>作所量時，

即彼顯現境 爲量，

此亦唯識自證自體，無所觀待顯現彼境，而爲彼量。何以故？  
能量彼。

如如義相白非白等識上顯現，即彼證知諸相量彼彼境，如是如是施設量與所量，以一切法無作用故。即此義說

所量彼顯現。量及量果者 彼取自證故。此三無有異。<sup>⑧</sup>

所云識有二相，云何當知？

境識及識別 以爲心二相。

境者、謂色等。識者謂顯現彼。境識者、即與境相類似之識。凡識皆顯現彼義及自體。不爾，境體即識體者，兩者應成無別，或則後時生識應不得取昔境。何以故？非彼境界故。以是凡識應具二相。<sup>⑨</sup>

註：

① 費氏著書譯此頌文，首句中云 *Tshad-mar gyur-pa* 本意堪爲量者，費譯量所化生，誤。見 *History of Indian Logic*, p. 276.

② 《集量》原名具云 *Tshad-mahi mdo kun-las btus pa* 意謂從一切量本論集成者，舊解以爲解釋諸量故名集量，誤。

③ 費氏著書引此本頌並有詳解，見 *History of Indian Logic*, p. 277. 頌第二句末勘奈旦本作 *Bsres-pa ho*，引文錯爲 *Mi-bsres-paho*，遂以離分別與不屬名類爲二事，大誤。

④ 此段同《俱論》見寧刻本卷二十一頁左。

⑤ 金本末句作色爲根行境。

⑥ 費氏著書以此句屬下，錯斷句讀，謂破瑜伽師現量之說，大誤。見 *History of Indian Logic* · p. 278. ⑦ 此依原文 *phyi rol-pahidon* 譯。

⑧ 《成唯識論》具引此頌，見寧刻本卷二十七頁右，又參照《佛地經》寧刻本卷三、九頁左。

⑨ 次有一頌半說憶念亦具二相，後即廣破異義，皆從略。

## 为自比量品第二

比二類。

爲自比量及爲他比量。此中，

爲自，三相因觀義。<sup>(四)九</sup>①

由下所說三相之因觀所比義，是謂爲自比量。此復，

果如前。

如前現量依二種分別相以說量果，今此亦爾。若彼二量俱有分別相者，其異云何？彼二境及體不似。

現比二量所緣境界各異，其相別故。自體亦異。於此比量分別境體二事者，非自相所顯，異取故。

現比二量如其自體，所取各異。／若現量境爲聲所詮而成所比，亦見比量得轉現境如觸由色知耶？此不得爾，現量所轉者皆非比量境。何以故？<sup>(二五)八九</sup>彼餘。

云彼餘者，但以前所見色爲因而比所觸。是則彼色離現量相，別由所觸共法以成比量，不可說爲現量所作差別，故無二量一和合境。／若現量無言說者，即見等境說

名見等，當復云何？此無有礙。

見等門所顯，皆非詮自相。

以見聞覺知相門而詮諸義，應知即非自相。如是眼識所見境界，亦由意識分別爲青，乃立青名。此復，

以名知異詮，是意識二相。

眼識所受離非青等境，意識亦得而施言詮，此即意識二相，所謂非自相所顯者。故義自體是現量境，意詮共相則比量境。②三相因者謂何？今文當說。

所比彼類有，彼無處則無。③

所比（宗）者，法所差別之有法。

（一六）九一

此有法中依於共相，從現或比見有彼法。又所比同

類（同品）中亦由共相或全或分見有彼法。何以不定？說唯同類有，不說同類唯有故。

更求決定，說彼無處無。彼無處（異品）者，謂非所比之餘，亦非所比相違。所立中有，彼類中有，彼無處無，是因三相，由以分別有因之法。即以是故得說彼爲智耶？不爾。云何？

此是成智者。

如何得成？

(一七)九二  
作能知力故。

此謂三相因作能知增上力故。彼觀待分別自體，說爲分別之因，亦如作者無待不成。即由所說三相因中，

各相及互二，義准成非因。

以各自相成非因者，謂所比有中，彼同類無，彼無處有。彼同類有中，所比是無，無處是有。又無處無中，所比是無，彼類亦無。以互具二成非因者，謂所比有中，同類是無，無處是有。又所比有中，彼無處無，同類亦無。又彼同類有中，彼無處無。所比亦無。即從是等成六似因，義准可知。如說，  
聲常，所作故，礙故，非量故，無礙故，聞故。無常，眼見故。

此中，

或說比餘法，以因不亂故。④

或有說言，以烟爲因，得知與彼相應之火，非相應地，是故烟所比者唯餘法火。或說比相屬，二者并成故。

餘復說言，宗中火地二者世間共知，無容比度，但二相屬爲烟所比。且難初記，若法已成因，因復何所比。

餘法火中烟已可得，今舉烟因，更復比何。

又何故不許 所比是有法。

火與彼地相應，由烟可得，火爲所比，彼地何故不許如火亦爲所比。又難後計，相屬無二法。

云相屬者，如云有烟處乃有火，此則可爾，無有與火或烟二法爲相繫者。

復應成六轉。

又說相屬，有所屬者爲火，應成第六轉聲，謂彼之火。 / 今云彼處有火是第一轉，若以爲相屬者，不說。

如是未說與自相屬者何，不成所比。 / 若復，  
依義故，

謂說彼有火言以義准知相屬者，前舉方便亦不能比。  
與因不相應。

此不能顯與因相應不離故。如烟與地非定相應而成所比。今說相屬何不亦爾。安立  
有異故。何者？

以因法決定，餘處能顯示，有此即可知 有法成就彼。

若於餘處見火與烟曾不相離，次於餘境惟見烟時，亦得說彼有火，如是成就彼處與  
火相應。不爾，所立地烟皆各各別，如何可成。此依共相而說有烟則有火故，以  
是因法得於餘處顯示決定。非唯法爲所立，亦非相屬。

因所顯示法，審察復有餘。

若因於法見決定者，與法相應有法亦成。此中，

(一八)九四  
一義有多法，因非悉分別，唯定相屬者，簡別餘得知。

如火有熱燄等差別，非悉有烟所解，以不定故。唯就彼相屬者說，即諸實德等爲火所必具者。此唯由非實德等簡別得成，如是不見非火一切法故，得成爲火。

由德香好香、彼殊勝如次 簡別非實等，了知優曇華。⑤

此中由德簡別非實非業，香簡餘德，好簡餘香，乃至殊勝簡餘非優曇華，由以各各簡別能知。不爾，

若因如所見 方成能立者，應不知一切，或一切皆知。

譬如於火見烟，後時欲如彼轉乃得分別者，此決不成，亦如一切非火諸法後時不可得故。或火所有光燄等差別法一切能知，然今但以共相簡別非火而得了別。以是當知能立門中所見相者皆非差別自相。

無有共相故，不成所餘法。不見多依故，無異，亦非一。

且火法外無有具彼火共相者，故不成餘法。又非見依一切故，無有二性相共。但以相似而說，轉一所依，亦轉一切，實是多法。如是當知所比者唯有少分。  
(二九)九五  
由此少分理，即彼諸多法，亦不越所相 能分別，非餘



謂烟亦唯烟性燄性等分，不越於火定相隨逐，得成分別。其實性等則非，以違越不定故。復說頌言，

定隨所相者 是因所了別，非諸差別法，於彼不定故。

非因相屬義 悉了別所相，亦見不定故，唯差別能知。⑥

註：

①見History of Indian logic, p. 280。

②此段兩譯文異，今依寶本抄，次有二頌就勝論宗空等觸義辨比量不緣自相，今略。

③費氏著書引此二句於破聲量一段中，別以果性、自性、不可得，釋因三相，勘論無文，殆係誤引法稱之說以爲陳那當爾也。見History of Indian logic, pp. 280·281, 288, 311。

④以下四頌破所比異義，費氏書中略引其說，而有錯解。見History of Indian logic, p. 281。

⑤原文音譯 utpala 謂青蓮華也。

⑥次有五頌半釋成因相與所相不離之義，後即廣破異說，皆從略。

### 為他比量品第三

(二一〇)九三  
為他比量者，顯自所觀義。①

如自以因知有相法，欲他亦知，說三相言，是謂為他比量。於言因中設智果名故。  
(二一一)一  
即彼能立三相隨有未說，皆成缺過。且諸因明論中於為他比說所比法為宗，其義如何？今答此問。

此中說所比 謂是因境義。

外論諸分中說所比，非能立性，生猶豫故。今謂因境之義乃為所立。此復，  
(二一二)二  
唯所說自體，已欲。

云自體者，是所立體，不為能立，由是遮遣似因似喻。彼雖待成，然本不欲為所立故。云己所欲者，不待自論，  
(二一三)三  
②隨有所說。此復，

有法中 現比及所信 共知不相違。③

於諸宗中皆欲成立法以差別有法，彼有法中即應無有餘現量比量自教及共許法違遣

所立，是謂不違。唯此顯示所立圓滿，否則相似。如說聲非所聞，瓶等是常，量不能量境等，此皆違其所許，說爲似宗。若本不共無有比量，而是世間共知，亦得與違。如說懷兔非月，以有體故。此皆遮遣法自相門，如是應知於法有法差別及自性亦有其例。如說一切言皆虛妄，意謂凡有言辭彼皆不實，此能詮言應在所遣，是即兩者自性相違。言所詮義唯此是實，亦復不成，則爲兩者差別相違。<sup>(二四)四</sup>④諸正理者說，宗因相返名曰宗違，是爲宗過，如說聲常，一切無常故。

<sup>(二五)五</sup>由諸不善學<sup>⑤</sup>以異法喻說。

且說違宗非理，以此依異喻方便理無違故。異喻能說無所立處亦復無因，即皆聲非一切故無無常。

<sup>(二六)六</sup>即由合知因，不成。<sup>⑥</sup>

說宗過亦非理。此由合說聲非一切爲因，而犯不成，聲即攝在一切中故，又此因是宗一分故。若聲與餘法合以說一切，聲攝於內，非一切因不成。若除聲說一切，如是非一切因同宗差別，即宗一分爲因，亦是成。如說聲無常，以無常故，此是不

成因過，喻復有過，不關於宗。《成質難論》以此相違攝似因中，即由此相。無相違。

彼論復說相違有二，與宗義相違及與能立邊相違，此中三皆不具，故非相違因過。

說所立已，今當說因。此中，

有宗法是因，又多彼相似，以故因等義 先當廣顯示。

宗法於同品 有無俱三類。此三於異品，有無俱各三。⑦

此中詳說宗法故，先當觀察。如彼言宗法者，於義不成。何以故？非許有法爲宗故。然此無過。

總攝爲宗故，或法或有法 非總，但彼分，假說爲所立。

理應總攝之義乃爲所比，如前已辨。然彼總宗所攝一分，唯法或有法，亦得假說爲宗，因是彼法故無失。如說布衣。此復，

因依俱許說。若兩俱隨一 顛倒及猶豫 依不成皆非。

此中兩俱成顛倒者，義准非因，如說聲是無常，眼所見故。又有隨一成顛倒者，如對聲顯論者說所作性。兩俱或隨一成猶豫者，如於烟有疑而成立火。有法不成者，

如說我體周遍，隨處有樂等故。又此宗法性中，不許亦非破。

譬如兩俱隨一不成，或猶豫因。⑧

兩俱極成者，乃爲破或立。

若非宗法，必俱許者始成能破，如說聲是眼所見性。又俱許乃爲能立，如說聲由緣別而差異故。異此即非立破。此云何知？

復以已成說。⑨

若已成就宗法性者乃爲能立，已成就非宗法者乃爲能破。云宗法爲能立性者，非有法互成 及法成有法，但法成法故。

此中有說由有法成有法，如以烟立火。此不應理。此中非欲分別「彼火是有」，但說「彼處如是」。若即以煙成立相應火者，應是宗義一分爲因。亦非所比火中得說見煙，火已共知。應成無比量故。是故言彼處者決定說地，地即有法。此法，有法，如說以火立觸，例前可知。又非以法成立有法，如說一最勝體是有，見與諸差

別法相隨故。此中亦但成立諸差別法定有一因，譬如木片等。是故唯以餘法爲所立。何以故？

(三八)一八  
如是成有法。

云如是者，即彼餘法差別有法，而爲所立。亦以是故，得成因法與所立法互不相離。復有異方便故應說，

(三九)一九  
由宗因門說，若有所不樂 由此應成故，當知彼是難。

如說聲非是常，業亦應常故，常應可得故。⑩此是取因及宗爲門立難，以有所執而

另立應成故。以先有執無質礙故爲常，今但由宗以說過難。既唯宗法爲因，

(四〇)二二  
若說因宗隨，宗無因非有，於此五轉喻。

(四一)二三  
如有說言，聲是無常，所作非常故，常非所作故，此中雖無宗法，然有喻相故。

(四二)二四  
由合而知因。

(四三)二一  
如是由合而顯宗法，可說聲是所作，或非非所作。

(四四)二四  
若由遮顯說，則當成無因，以二喻立故。具相亦無異。

應成非有法，先有所許故。如是說因宗 有過故成破。

①

於宗法性分別是因非因，故前頌說於同品有無俱等，此中以一切義爲品，依所立法

(四五)二一五

(四六)二六

共相而相類相似者，是爲同品。此復於所立法，

(四七)三〇

無異說即彼，顯示於餘處。

(四八)三一

若如是說同品中有者，

同品應成宗。

若以無異性說同品，彼應亦爲宗耶？不說分別，則有此過。然非無異，此謂瓶等所有無常，即非所立。以是，

有異故不許。

說此同品有者應理。次復於所不樂異品唯遮止有，故說爲無。且異品者，

(四九)一七

彼餘及相違 二皆非異品，應成無有因，以相違簡別。

若同品所餘爲異品者，因莫不轉異品，應無有因。如所作性，無常同品中有，而彼無常所餘苦無我等亦有故。若與同品相違爲異品者，應唯所立相簡別者知其爲異。

如說火有煖觸，由彼得知無煖冷觸以爲異品，其非冷煖即不可知。  
故無同爲性。(五〇)二八因相雖是一，亦得知多義。

如是以同品無處爲異品。云異品無者，即是同品無處非有之義。所作性於無常以是爲因，於無我等亦然，彼等無處亦無故。(五一)二九所作既是無常無我等所共，將如成立瓶等爲猶豫因耶？不爾。

雖共，定相隨。

非諸共相皆生猶豫。如說所作是瓶，現見衣等無瓶處亦所作，此則猶豫。謂無常無我等是所作者，於彼無處曾所未見，是以具足因相有所簡別得成爲因。(五二)三二即宗法性別爲三類，所謂於同品有、無、及有無俱。及字後加，遮錯解故。此等各別有三，(五三)三三謂同品有者於異品有、無、及有無俱。如是同品無及俱中同此分別。若無同品爲異

品者，如立無常，對不許空等法時如何說耶？此無猶豫，彼法既無，決定不轉，故無有過。(五四)三四九種宗法舉例釋成，如次當說。所量性故聲常，所作性故無常，無常故勤發，所作故常，所聞故常，勤發故常，無常故勤發，勤發故無常，無礙故常。



攝此頌言。

所量作無常 所作聞勤發 無常勤非觸 此九成常等。<sup>⑫</sup>

如是分別應說因，或相違、或不定性。

此中同品有 或俱異品無，是因。<sup>⑬</sup>

唯此二者是因。或同品有·異品是無。或同品俱·異品是無。此九句初後三中，取

中間因。

此顛倒，相違。

如上倒說故，異品中有或俱，而同品無。此第二三中取初後因。復有能害所立餘相

違法，如以異分積聚性故成立為餘法用。如是亦能成立積聚性餘法。此成多種義

故，即彼二因所攝故，不異九句。

餘不定。

所餘五者，因或相違皆不可決，說為不定，是猶豫原因之義。

復於一切因等相中，<sup>⑭</sup>

樂說一數性。

此意依類及事而言，一數者，謂若有因皆屬同類中有，以是爲所樂說。何以故？  
(六四) 四四  
兩違則疑故。

若有所說因相兩違而一處者，見成猶豫。如所作性及所聞性，兩者依聲則生疑惑是

常·無常。

(六五) 四五  
如是二疑因，獨亦不決定。

譬如以非眼所見性及現量性，說聲非實、非業、此則不定，故應樂說一性。依此樂說一性，不將有猶豫決定俱不成者耶？無如是過。何以故？

成就二相者 相互不樂說。

此中具猶豫決定二相者，互生疑惑，不審是何，是爲相違決定。若不相違各具因相，如所作故無常，又勤發故無常，此亦得決定耶？

若不出一性，多亦無有違。

此中成一義故，雖是多法，說爲一性亦不相違。  
(六六) 四六  
且應四類爲猶豫因，同異品中俱有

故，如何所聞性以不共故亦爲猶豫。(六七)四七若所立法是不共，彼所差別遍攝一切，因於彼

爲猶豫因，是即疑因所攝，且一邊顛倒故。(六八)四八若因一切皆共，無所簡別，即於所共

兩俱不違，故爲疑因。其依同品俱分者，簡別餘故，亦得爲因，是謂差別。(六九)若時許

有聲性是常，所聞性亦得爲因耶？如不能說所作等是無常因，容有此義。(七〇)五〇然兩俱可

得一義爲相違故，是猶豫因。此唯依現及教。(七一)五一力故思求決定。攝上頌言，

若不共及共 又相違決定 是諸一切法 於彼爲疑因。

(七一)五一觀宗法審察，與所樂顛倒，成違害猶豫，此外無似因。

若害違意樂爲相違因者，如積聚性因云何不成不爲他用。以有爲他用之因故。復云何

不成相違決定。不見猶豫，非彼類故。但於爲他用差別義成顛倒故，而爲相違。如

是意樂成立非積聚他所，而非積聚現比不得無有其法，故無猶豫，成相違因。又

如觀察成違害者，倒立有法自性差別，亦說相違。如以勤發性因說聲非聲，及非所

聞，是二皆以法所差別之有法爲所立故。次復說言，

(七二)五一謂法及有法 自性及差別，隨一倒立故，無害爲相違。

①

註：

- ① 見 *History of Indian Logic*, P. 282.
- ② 金本此段原文: *bstan-bcos-la mal tos-pa* 譯意不待論宗，寶本無此不字 *ma*。
- ③ 費氏著書引此一頌而釋義不全見 *History of Indian Logic*, P. 282。
- ④ 次有三頌破正理宗及《成難論》所說異義，今略。
- ⑤ 金本此句無不字。
- ⑥ 兩本頌釋文皆不順，今取意抄。
- ⑦ 見 *History of Indian Logic*, P. 283。
- ⑧ 此句唯見金本。
- ⑨ 金本此句云「餘復待成立」，與《理門》文合，而與釋不順。
- ⑩ 此段唯見金本。
- ⑪ 此二破頌數論二種比量，遮顯原云 *bsal-te-hons-pa* 具相原云 *ram-ldan* 意同舊云反破方便、順成方便，文釋繁廣，今刪。
- ⑫ 見 *History of Indian Logic*, P. 285。
- ⑬ *Ibid*, P. 283。
- ⑭ 此下一段兩本文異今准《理門》意。
- ⑮ 寶本此句作若一邊亦不離，連下文讀。

⑯寶本此句無教字。

⑰此云無害，從金本 *Grid-pa-mod-pa* 譯。次四頌半，（金本三頌半）以異門釋相違，後即廣破異說，皆從略。

### 觀喻似喻品第四<sup>①</sup>

所說三相因，已善成宗法，次餘二種相 由喻能顯示。

諸因明論中說因方便唯詮宗法，如說所作性故，知屬於聲。所餘二相彼未詳故，今以喻顯。

有因宗所隨，宗無因不有，<sup>(七三)五三</sup>②一切喻中說 同法及餘二。

一切者，次所說。<sup>(七四)五四</sup>且同法者，如說聲無常，勤發性故，若勤發者見彼無常，猶如瓶

等。又異法者，若是其常見非勤發。此中亦是由能立門說成所立。具此二喻，決定

顯示因宗不離。

<sup>(七五)五五</sup>遮非又重遮，故無相亦成。③

前者同法所說遮非，後者異法重說遮彼。是故不許常法，亦得成異法喻。(七七六)五六

法說因爲宗所隨，第二異法何不亦說因無宗不有，乃作宗無因非有耶？以如是說能顯彼因同品定有異品則無，倒說則非。如說瓶喻，因是隨宗，亦得說宗是隨因耶？此

不得說，不遍同品因則所立不隨故。復次，

(七七)五七合等轉非說，應非作成常，無常故所作，又不遍不樂。④

若異法如同說諸非作彼是其常者，則應以非作故成不許常。若同法如異說諸無常彼是所作者，此復應以無常故成其所作，皆非所說。復於不遍法勤勇所發因中有如是過，謂電等非勤發應是常，或無常應是勤發，此皆成不樂說。(七八)五九爲要具二喻言方爲能立，或但隨一。以是因故，應說二類。⑤若不爾者，

說一或不說，⑥應能成立共，不遍及相違，故說喻當二。⑦

若唯說同法者，所立無處或亦有因，則成共不定。若唯說異法者，所立同類或是無因，則成不共不定。若俱不說二者，同品或無，異類或有，則成相違。(七九)六〇是故決定遮止相違不定，喻當說二。(八〇)六一若此一分已成者，隨說一言亦爲能立。如聲，分別二義

故，或隨一義准說二故，不必具說。<sup>(八一)六二</sup>又於義比量中唯見此理，因於所比決定已

轉，餘同類中念此是有，於彼無處念此是無，由是能生決定。故說，

如自所決定，欲他決定生，說宗法相應 所立諸餘離。<sup>(八二)六三</sup> ⑧

如是於顯宗法性義中說因言，顯與所比不相離性義中說喻言，即顯所比義中說宗言。唯此諸分能比，更無其餘，故審察等及與合結，此皆遺離。<sup>(八三)六四</sup> 是則喻言應非餘

分，說因義故，亦可如合略而不說耶？此亦不爾。<sup>(八四)六五</sup>

雖喻於因法 不當言有異，然顯未說故，非如類，無義。<sup>⑨</sup>

因有三相，因言唯顯宗法性，顯所餘義更應說喻。<sup>(八五)六六</sup> 如是難云，

成因相應義 故說二喻者，喻應爲異分。

若因言唯說宗法性者，二喻成所餘義，不可爲異分耶？此亦不爾。<sup>(八六)六七</sup>

異則同世間。

是則應如世間方便，喻言與因都無所涉。

是等於喻言 唯顯示同法。<sup>(八七)六八</sup>

世間方便唯能顯示所作性等與喻同法。  
(八八)六九  
不說成所立。

謂能立者爲因，此等方便則無其說。

此復唯相類。⑩

此復如說，如瓶所作故無常，是喻方便通因多義故，唯說類同所立。(八九)七二  
如是以異法喻得成能立耶？異法亦非，⑪彼亦不能顯示能立因性。何以故？此復，

但爲遣相類 有異法方便。⑫

若如世間方便說見常而非作，以非作及常合一處說。此雖倒遣同法，仍與因異唯有

類同。即說相類，不亦可有能立用耶？不爾，

(九〇)七一  
若以遮遣說，與所立因法 或差別相似，說喻應無窮。⑬

如說瓶所作故無常，聲亦如彼，遮遣如空，此唯類同。瓶是無常，復當說所類故，則成無窮，或聲成爲無喻。又如前說如瓶無常所立差別而相類者，亦應遣衣等而說所作性。⑭又非所立一切相皆具足，惟以無常爲宗故。於相類中說一切義，亦爲非



理。又若唯宗法性爲因故喻是異分者，

因既唯宗法，不定應成因。

此即似因亦應得成。

說二喻亦過。

若謂但有同法或異可有不定，並說同異則無失者，此亦不爾。

九句有二故。

九種宗法中初三後三各最後因，雖說二喻，亦是不定故。上說喻訖。

因宗俱不成，異品彼不遣，倒合有二類，無合皆爲似。

此中同法因不成者，如說聲常，無質礙故，猶如極微。又所立不成者，如業。兩俱不成者，如瓶。異法喻中不遣者，譬若無常，見有質礙，如業、如極微、如虛空。

此中說同法喻如虛空等，對不許常法空者是有法不成，此不別說。又倒合者，<sup>⑮</sup>同法中言若是無常見是勤發猶如瓶等，異法中言若非勤發見其是常猶如空等。兩喻有不說合者，唯說因與所立俱有，或復俱無。如說勤發而無常如瓶，或常而非勤發如

空。說似喻訖。復次頌言，

無因等及合 顛倒等非喻。彼合不相屬，及不說彼故。⑩

註：

①金本自下三品皆無品名，費氏書依金本，而謂此為因喻品，係臆測之誤。見History of Indian Logic, pp. 276-286。

②Ibid. p. 286引此半頌，末字nyid錯作nyia，遂以為因有二種，誤。

③此二句，金本作「是故遮止非，以為異品相。」

④此段寶本文句，全同《理門》，隱晦難解，今從金本，合原作*ti-c-hgro*，通指二喻合法而言，奘譯《理門》乃分為合二事。

⑤金本此句作或如因法但說隨一，與奘譯《理門》同。

⑥金本缺此句頌。

⑦費氏著書誤引此至下倒合有二云云，以為喻有二類之證，章句全錯。見History of Indian Logic, p. 286。

⑧Ibid. p. 286，引此文，未明決擇五分之意。

⑨Ibid. p. 287，誤以為破譬喻量。

⑩相類原文，寶本作*ner-hjal*，金本作*de-ba*，今依《理門》譯。

⑪金本以此數字連下此復二字，為二句頌。

⑫ 金本缺此半頌。

⑬ 金本此段文句，全同《理門》，但與譯不順，今從寶本。

⑭ 次下數句，金本無文。

⑮ 原文云合 *tiś-s-ni ho-ba*，併指同異二喻合法而言。

⑯ 次下廣破異說，今略。

### 觀遮詮品第五

此品大意。上文既說二量，今復遮計音聲所起爲餘量者，首舉頌云：「音聲所起者，此無異比量，亦如說所作，遮詮顯自義。」釋云，音聲於境見似相屬者，乃如所作性等，簡別餘法以立言故，此與比量無所別異。以下反覆辨破聲論，勝論之說，以爲聲與所詮非定相屬，但以遮詮表義，全同比量，無容異立也。直至卷末始設徵云，如所餘譬量等云何亦非餘量？舉頌答云：「由此類說餘。」謂譬喻量者，如家牛以與野牛相似分別，此亦藉餘得成，同於聲量。又此二義自體，本由餘量分

別，意識以爲相似，不異比量遮詮爲相云云。此品文繁，無多正義，故悉從略。  
費氏著書 *History of Indian Logic*，pp. 287—8 解此品云，但破聲量。又引首半頌云，聲量非比即現，皆與原文之意相悖。又引證第二品破勝論自相比量頌文二句，亦誤。

### 觀過類品第六<sup>①</sup>

既依現比二者釋量，何義復說彼缺等似量耶？

如立論諸分 以說似量者，顯不類能立，是故說缺等。

諸有少分方便者，欲如前所說能立而以相似言成宗。今遮止彼，顯與能立都不相類，故說缺等過。

若即顯彼過，說難則應理。若作相似說，同難，爲過類。

(九七) 九六  
前宗若非能立，今出難言顯彼缺等諸過，是則當理。若本無過而說缺等者，此則有失，與難相類，名爲過類。由此不能分別前宗非能立性。此中，

至不至三時，不樂說爲因。「至不至」「因言」。此是缺因類

如有說言，勤發性故聲是無常。此因有喻，即設難言，若因至彼所立而成能立者，

如河至海兩水無異，其因即應與宗不別。又若不爾即不相至，云成所立，知是誰

因。②如是不相至者，與諸由不至而非因法曾無異故，應非能立。是爲「至不至相

似」。又於三時作不愛樂言。若因在所立前，既無所立，此是誰因。若說在後，

所立既成，此亦非因。若復俱時，如牛兩角，因與有因者體皆不成。是爲「非因相

似」。此二皆與缺因相類。所以者何？非理遣離一切有喻因故。且此何理，唯以

不至相類同法，雖成就因相，亦說彼爲非因。是復何理，在所立前不得名故，疑彼非

因。又彼遮遣相似故，應有自害過，如是且說言因覺能立中有似三相因缺。③

義因似不成。

若是義因，言辭不能遮遣故，即於彼義爲似不成，如前非理遣撥一切法因故。

又由二因於所立義非因果性故，此難非理。若依道理遣撥，自成能破。

說常與無常 相隨、成「常住」。此復似宗過。

(二〇六) 一五二

如說聲是無常，難云，此應常時成就無常性，諸法不捨自性故。以是說彼是常，則爲「常住相似過類」。此復是似宗過，增益無常性故。於彼無常轉時，本非別有無常性，即彼事體未生而生已復滅以說無常。亦如果性等，於彼分位自性爲緣④而說爲無常性。

(二〇七) 一三七

由說前無因，應成無所立，「無說相似」。

(二〇八) 一四〇

如說前例，若難未說此無常前因非有故，即由無因應成其常，是爲「無說相似」。

此復，

(二〇九) 一四三

因 增言辭能立·似不成。

說者於義，己自比量決定，次復欲他如自生決定故，由是義說互不相離。若增益謂言辭成義，未說無言即不得成，如是相難，即似不成。復次，

(二一〇) 一四四

似缺，謂說前能立。

若更增益說前即爲能立，此似因缺。其能立時不說因者雖成因缺，若未說前則非能

立。今難因義決定無有故，應知亦是似言缺過。生前非因故，說相違不成，「無生相

似」。如前說例，難云，若聲勤發是無常者，聲未生前非勤勇所發故，應亦成常，

是爲「無生相似」。此復，

二，由增益而說。

若未生前增益能立故，此似不成。聲已生者由勤勇所發故，今立彼滅亦有勤發。若

由義准非勤發故增益爲常，此似不定。

由異果性分，見彼非能立，「果相似」。

如說所作性故如瓶而聲無常，若難，瓶是異法果性故所作無常，何預於聲，是爲

「果相似」。

此復由說意成三。

若難所說瓶果性於聲無有，此似不成。若難聲果性於瓶等無常中無，此似相違。若

難常住空等如彼亦無，⑤是不共故，似不定因。復次，難無同法故是似喻過。何以

故？唯取法共相能爲比量，非由差別。不然，諸法各自決定，應無比量故。

以(一一七)九八顯示異品 爲同法，立異，「同法相似」。

云立異者，即是顛倒成立，此依能作因說。(一一九)一〇八如聲無常，勤發性故，異法如空。即此

顯示空由無觸等亦得爲同法故，成立其常。如是等因本以瓶爲同法，今說與異品相

同，即爲「同法相似」。

餘(一二〇)九九由異法。

此謂顯示異法而立異者，立量二喻，如前所舉，而以瓶爲異法。如是等

難，

同故，顯餘不成故，俱似共不定。(一二二)一一九

若以無觸性爲同異法故難餘不成，唯依同法，或依異法，兩相似故，難者有過，立

應亦然，是爲似共不定。前宗非觸而勤發性，非不定故。又如是等，

若欲成相類，則爲似違決。(一二三)一二〇

若難意謂，如汝(立)唯由同法而得成立，今我(敵)亦爾，此似相違決定。

此復無合故，說爲似喻過。



兩者俱是似不定過，不能顯示因與所立相隨故，又不顯示宗無因不有故。若難如後宗過前者亦然，此說似喻，成無合過。

復是倒合故，喻應與宗雜。

世間論議多以喻爲類同，說聲如瓶，或不如空。此相合時亦得顛倒，說若無常彼是勤發，或非勤發彼則是常。復作結言，彼亦如是，或不如是。此成相似，若唯說喻，前後二宗應俱倒合故。此復，<sup>⑥</sup>

由因自體別，非兩俱違決。前因方便中，無彼不定性。

<sup>(二四)一二八</sup>今此同法異法相似，且隨世間方便而說。其勤發因，無有不定顛倒應知。如空難言

則有不定，故難不成。

<sup>(二五)一〇〇</sup>同法復說異，「分別相似」。

如前舉例，以瓶同法成無常性。難云，雖有同法，然彼可燒可見性等皆異，此應唯瓶無常，聲則是常，非可燒性，又耳所聞故。如是顛倒分別所立，爲「分別相似」。餘復有解，雖同有所作性，而以可燒不可燒等分別常無常，是爲「分別相似」。

此 由不定差別，及不共成常，故似過。

此復以不定法及不共法成立其常以爲自宗不成餘宗亦爾。此爲能破或復能立。若言能破是似共及不共不定。若言能立復是似相違決定。其第二解亦似不定。若說有可燒性等爲無常因則現量性及非眼所見性隨一於實等中應爲不定。如是唯勤發因不缺因相所難不成。

應成(二七)一〇二一性故，「無異」。

以顯示同法如，即謂與彼應成一體。彼者謂何？無所遮止，又相鄰近故，應知是說所立。云無異者，謂成無差別。由何與彼而成無異？以無簡別，當知即是此彼一切。此難，以見與瓶同法，即欲令餘亦復無別，瓶所有法聲上皆有，是則一切更互同法應成一體，是爲「無異相似」。此難應成無異，實乃顯示聲瓶不類，與前分別相似非有大異，是故如彼亦似不定。非見有差別故即成異義，亦非前宗唯以同法說其無常，是故爲似不定。

所立因無別，復說似不成。

此云復者，謂說無異相似別義。(二二九)一二二以前類同分別相似，今別解釋，謂宗與因兩義無異故。如前舉例，難因非有，與所立義無有異故。(一三〇)一三四此復是似不成。此於未生以前增益無所立性，謂宗與因無異，生前若無，由誰能立。(一三一)一三三無異相似復有異釋，勤勇所發如成無常，如是亦成餘法故，是爲無異。(一三二)一三五此復由能立性損害所立，是似相違。此由可燒等不決定法而難違決，又復當說非以現見而能損害。復次說言，

以法違所立，相類作無異，此似相違因。無過乃成難。

(一三三)一三二此同法相似等若是決定，則得成難。⑦若後宗有決定同法相似等爲違決者，前宗則成所說不定，以是由能破門或能立門難彼共不相違不定能遣所立故。(一三四)一三三又是等能破，若由現見亦能損害，如有說勤發故聲無常者，相違難言彼因不定，應成聲非所聞故。是但現見聲爲所聞性，即能損害。又復因何顛倒比度彼聲是常，無所現見故，以有宗過，難前宗非所聞性則不成就。若一切決定中，現見不能損害。又如是出難者，能害所立故，是不害相違。

此中所立謂法或有法，隨應皆得。若成損害，即爲彼相違性。

(三三五)一〇二  
於宗顯餘因，是「可得相似」。

(三三六)一四  
若顯示別由餘因得成所立，是爲「可得相似」。如前成立無常，難云，所作非彼因性，於電等法亦由餘現量等得成無常故。若無彼亦有此，彼非此因故。<sup>⑧</sup>餘復作異方便，謂此非無常因，以不遍故，如立草木有情，而以睡眠爲因。此復，

多所建立宗，即與因爲類。<sup>⑨</sup>

(三七)一二六  
若由餘因亦成無常，此則所立決定。又縱由餘得成，云何此即非因，此於無常無處曾所不見，性決定故。曾無是理，所作法若爲餘果，自即非因，故彼難似不定。

設施宗中無，由因不遍故，似不成，非聲爲依成一切。

(三八)一二七  
若說不遍非因，以餘無常法無此因故，即施設聲上亦無，此似不成。若唯所立中無此因，則成能破。又聲雖有其因，非如以纏藤。<sup>⑩</sup>等睡眠謂草木有情，而依聲成一

切無常故，爲難不成。

(三九)一〇三  
由餘義疑難 彼因，說「猶豫」。

(一四〇)一—一六  
若處分別宗義因義，見因不定，說爲猶豫，是名「猶豫相似過類」。如前舉例，難言，勤勇所發者，現見有顯有生故，此將奚屬，應成猶豫，故以此因成無常者非理。是則，

增益所立故，似不定。

木以勤勇無間所發成立滅壞，今者增益無常是生，由彼猶豫而爲不定，如是於根水等可顯境中亦得勤勇所發性故。然滅壞性實爲所立，諸所顯法亦復滅壞，是故此難爲似不定，  
(一四三)一—二九  
不成。

應知此由增益。若增益勤勇所發因是生作能破者，是似不成。說彼勤發可得爲因，非說勤勇所生故。

(一四三)一—〇四  
由異品義說，不樂，名「義准」。<sup>①</sup>

如有難言，若勤勇所發是無常者，義准則應電等諸非勤發者皆常。是爲「義准相似」。

此於餘所立 不定，成似因。  
(一四五)一三〇

若由勤勇所發以成無常，即增益非勤是常爲不定難。此似不定，因於餘宗常中不轉，於何所立而說不定。復次，本立勤發者唯無常，今復增益唯勤發者無常，遂以電等無彼勤發亦成無常爲難。實則前勤發因常品非有即是正因，此難不成。

所許兩俱處 求因，「成相似」。  
(一四六)一四七

如前舉例，難言，且瓶無常以何爲因（是爲應成相似）。

此如似喻過。  
(一四八)一四八

此難瓶不成無常，是無合喻過。然瓶無常本已成就，此難相似，如前果相似中所

說。是等相似者，

諸過類少分。

即如是等由此過難非理，所餘增益損減。(一五二)一五四等諸相似亦然。又即此等，但以方便少分異故，差別無邊。(一五二)一五二此中我儕復說彼爲似缺，似不成等，於能詮中施設所詮故。或復

說爲似缺過難、似不成過難等。如是本論中說相似名亦復不定。<sup>(二五三)</sup>有處相似以女聲<sup>(二五五)</sup>說，與過類（女聲字）相屬而立名故。<sup>(一五四)</sup>有處又以不男聲<sup>(一〇七)</sup>說，與難破（不男聲字）相屬而立名故。如是<sup>(二五五)</sup>以相似聲總攝一切，謂此是諸過類中「應成相似」等。此中且以似缺過等說彼過類。

《成難論》中說，顛倒不真實 相違三過類，皆不見差別。

《成質難論》中以顛倒不實及相違說諸過類，實無此等差別相。

《正理略》<sup>(一〇)</sup>復說 諸餘過類相，依《廣分》應知。餘皆是彼分。

《正理略分》中復說，依同或異立難是爲過類。彼《廣分》中，分別成多。然即因不至及不生等，皆無彼過類相，非由同異而難故。<sup>(一五六)</sup>如是諸所未說過難，應知皆由

《正理廣分》展轉流漫，諸餘說者所作，亦唯此等一分。如是餘處說諸能立能破及彼相似等過，亦然。<sup>(一五七)</sup>是等流漫及所量義應遮止者，於《勝理正理》及《足目正理廣

分》兩者當知。<sup>(一五六)</sup>其諸外道所量諸義，惟是思擬遍計，非現量境，不堪審辨。復次說云，

外道思擬力，相不可顯示，與自方便違，不成所樂義。<sup>(一〇)</sup>

註：

① History of Indian Logic, pp. 288—9. 釋此品，但列十四過類名目，開至不至相似爲二，缺常住相似，無異相似，循無窮相似，配列梵名亦有錯誤。

② 此句依金本抄，寶本意云，若非不成而相至者，所立已成，此是誰因。

③ 此處版本不明，寶本曲尼版作言覺二因中，奈旦版作覺因等中。

④ 金本此句作 *med-par rlog's pa* 意云分別爲無。

⑤ 以下奈旦版金本釋文脫略，直接分別相似。

⑥ 此下奈旦版金本始有文。

⑦ 金本此句作頌文。

⑧ 此即《觀所緣釋論》所云因明者說有無相隨爲因也。

⑨ 金本文句全異，意云，增不成不定，於因是相似。

⑩ 金本譯音作 *shintentaka*，《如寶論》所謂尸利沙樹也，實是葛藤之類。

⑪ 寶本句末有相似 *mtshuns* 一字。

⑫ 寶本無此名目。

⑬ 金本此句全異，意云，如是則成大難。



- ⑭ 此字諸本皆作 *me-rtogs* (無分別)，勘《理門論》應是 *mo-rtags* (女聲) 之誤，今改正。
- ⑮ 原作 *ma-nin-gi-rtags* 即中性聲也。
- ⑯ 《正理略分》原作 *rigs-pa-phra-mo'* 《正理廣分》原作 *rigs-pa-brtag*，按下所釋，此指《正理經》首卷及餘卷而言。
- ⑰ 金本此句作《正理勝論》及《數論諸廣分》云云，與前各品所破次第相合。
- ⑱ 次有九言二頌，總結全論，從略。

## 附錄

### 集量所破義

集量之製也，備二大門，一則顯自說之特殊，一則遮異宗之偏失。蓋所立諸義無不深植源淵，映帶時論，簡持去取，以致於圓滿之域，故二門相成未可缺也。上出略抄，但節取其正宗，所破各家之說猶有待列舉對照焉。復次，印土各宗典籍存佚各半，頗不足供學史之研究。晚近學者涉獵佛書，得隻字片語以爲參證，未嘗不色然喜也，顧獨不知勘《集量論》。論中所見各家異義之多且要，而又關繫學史，隨有取擇皆成新資，表而出之不容緩也。錄所破義。

《集量論》所破異義得類舉其名者，凡五大家，一《成質難論》、二正理論者、三勝論者、四數論者、五彌曼薩論者，今以次列之。

#### 一成質論之說

《理門論》中料簡自部，每曰破古因明論舊因明師。《集量》不見是語，惟隨處先破《成質難論》。tsod-pa-bserub-pa蓋此論者，即古因明說之集成，破論則破古說也。《集量》第一品

釋現量正義訖，舉頌云：「成難非師作，無用相推許，一分餘說故，以是我當辨。」釋云，「成質難論」者非規範師世親之作，亦無用推爲師作。何以故？論義一分餘處已說故。以是所釋量等，我儕當略致辨（奈旦版原本頁一六上・九九下）。此在當時，殆深信《成質難論》爲世親著作而承用其說，故陳那特揭破之使失所據也。以次引文，約十四則。

現量品

(一) 由彼境義生識，是爲現量。（奈旦版原本頁一六九上・九九下）

(二) 五識所緣是自相境，不施假名。（本・一七上・二〇〇下）

爲自比量品

(三) 觀不相離境義相知，是爲比量。（本・三四下・一一六下）

爲比量品

(四) 說所立言爲宗。此同正理。（本・四五下・一二七下）

(五) 說宗亦取意許品類。（本同前）

(六) 因與宗違，如說聲常一切無常故，是相違似因。（本・四六下・一二九上）

(七) 顯示不相離法，是爲因。（本・五五下・一三八上）

(八) 不成、不定、及相違義，是爲似因。如說眼所見故聲無常，是不成。無礙故常，是不定，勝論者說根所轉故無常，是與所立義相違。數論者說能生故因中有果，是與能立邊相違。(本·六二下·一四六上)

觀喻似喻品

(九) 顯示宗因相隨，是爲喻。譬如說瓶。(本·七〇下·一五四上)

觀過類品

(一〇) 諸有過難分三類說，顛倒、不實、及相違。(本·九四上·一七七上)

(一一) 顛倒難者，同法、異法、分別、無異、無因、至不至、可得、猶豫、無說、果相似等。(本·九四上·一七七上下)

(一二) 同法等四相似者，於決定因所成量中，以不定同法等相難，故成顛倒。(本·九四上·一七七下)

(十三) 不實義難者，應成、義准相似等。(本·九五上·一七八下)

(十四) 相違難者，無生、常住相似等。(本·九五下·一七八下)

上舉《成實難論》，大體已具。尋其原典，梵藏均缺，獨我國真諦舊譯《如實論》文頗與相符。

其一、《如實論》舊傳是世親所作，與《成質難論》之傳說恰合。

其二、《如實論》各品皆題《反質難品》。又與《成質難》題相同。

其三、《如實論》中精要之義爲道理難，分顛倒不實相違三類，又與《成質難論》全合。（上列一〇至一四則）

其四、《如實論》說墮負義與正理派立異者，如聲常一切無常故爲因過，①不成不定相違爲似因，皆與《成質難論》全同。（上列六·八兩則）

有此數證，《成質難論》與《如實論》之符合已無可疑。至其立名兩異者，真諦譯籍每喜易題，如《觀所緣論》譯作《思塵》本已義書，而真諦以說唯識，復名之《無相思塵》。今《如實論》者，安知不本爲《反質難》，而真諦益其題號爲《如實論反質難品》乎。又《長房錄》以次著錄真諦譯籍，皆有《如實論》一卷，《反質論》一卷，《墮負論》一卷。今但存《如實論》，又安知非本爲《反質》《墮負》，而冒《如實》之名者乎。審若是，《如實》本爲《成質難論》，亦未可知也。若《集量》引文，《如實》猶有未見者，其籍本非全豹，固不可執以爲難也。②古因明說備於《成難》，而陳譯《如實》存其面影。新因明說宗《於集量》，而奘譯《理門》有其本源。要此始終，旁資梵藏，因明流變而後可言。蓋國譯佛典者，每片珍之散見，汲海藏而不窮，

尋討所資，誠足鄭重無量者矣。

二 正理論者之說

《集量》徵破正理之說多出於《正理經》，對舉如次。  
現量品

(一) 根境相合生智，不設假名，無所迷亂，確實爲性，是爲現量。(奈旦版原本頁一六上・一〇〇下・經一・一、四)

爲自比量品

(二) 比量有先行法，凡三類，一有前、二有餘、三共見。(本・三五上・一一七下・經一、一、五)

(三) 有前者與前者相似，或有前者法。有餘例知，或有餘果爲有餘。共見者，以因果相隨性比度境義。(本・三五上至三六上・二七上・至一一八下)

(四) 唯有前比量有三種，取三時故。(本・三六上下・一一八下)  
爲他比量品

(五) 非能立者，是爲所立。(本・四五上・一二七上)

- (六) 說所立言是爲宗。(本·四五下一二七下·經一·一·三三)
- (七) 宗與因違說名宗違，是爲宗過。如說聲常，一切無常故。(本·四六上·二二八上·經五·二·四)
- (八) 由與喻同法而成所立者，是爲因。(本·五六下·一三九下·經一·一·三四)
- (九) 由同法並異法爲因，而與似因有別。但同法爲因者，所聞故如聲性，應立聲常。但異法爲因者，勤發故不如瓶，應立聲常。合二無過。或以能立義簡別是因。(本·五八下·一四一上)
- (一〇) 有錯亂、相違、方便相似、所立相似、及過時、爲似因。(本·六四上·一四六下·經一·二·四)
- (一一) 有錯亂者，謂不定。(本·同前·經一·二·五)
- (一二) 與所取宗義相違，爲相違。如勝論說極微無礙故非能造者。(本·六四上·一四七上·經一·二·六)
- (一三) 於彼審思所由方便，爲決了而說者，是爲方便相似。如說我常，與身異故。(本·六四下·一四七下·經一·二·七)
- (一四) 若與所立無異，須成立故，是爲所立相似。如說聲常，無有觸故。如覺。(本·同前·

經一·二八)

(一五) 時過方說者，是爲過時。如說聲無常，如瓶，不舉其因，待問方說是所作故。(本·六五上下·一四八上·經一·二·九)

觀喻及似喻品

(一六) 若有譬喻與所立同法而分別彼法者，是爲喻。又由此相違而彼相違，亦爲喻。(本·七五下·一一五上·經一·一·三六·又三七)

觀過類品

(一七) 由同法或異法以相難者，是爲過類。(本·九五下·一七九上·經·一·二·一八)

(一八) 因至不至不生等皆過類流漫而說。(本同前) 上十八則，舉凡正理論者釋量要義殆皆引及，文句亦與現存《正理經本》相符。尤可注意者，則在文句之解釋。蓋論引破異義，必有解說之判定，而後縱辭能針對。又此解說必爲異宗所自許，而後駁詰不唐勞。故據釋文或尋破意，以覘當時一宗異學，實爲無上之資。有如通塗所說，《正理經註》最古最要者，唯婆蹉衍那之《唐釋》，陳那解經，即嘗申破其義云。③然今勘《集量》釋文，全不類婆蹉衍那，却與遮羅迦本集等原始之說相合。舉一二例，若釋方便相似，以我與身異故常爲喻，而以不定爲破。因知方



便相似云者，乃以所思爲成宗方便之法，取決定面言之。如與身異故本有多義，今但決定取異無常身故常爲方便而說。是則身異之言與宗中常又何所別，即有以宗一分爲因之過，故爲似因。正理宗立說本意如是，故陳那得據而破之曰，不定。與身異故之於我常，實非必然，矧言其以決定方便而成相似者。此解全與遮羅迦說方便相似，《方便心論》說類同，相合。而婆蹉衍那之釋謂決定立敵異義理相等而不決者，適見其支離矣。④又若解所立相似，以聲無觸故常爲喻。而以非不成爲破。釋意應云，無觸者之爲常，有待證成，不異所立，故是似因也。陳那則從而破之曰，非不成。蓋宗中有法無比因者，是則有待證成。今此聲上有非觸之義，即非不成，矧言其以不成而爲相似也。此又與遮羅迦等籍相合，而婆蹉解釋有不備，後人臆測之談更無足論矣。⑤其餘若是之例，猶不勝舉。是則婆蹉《廣釋》最古最要之謂何，又陳那破婆蹉說之謂何，誠不能無疑也。

復次《集量》第六品末謂《正理經》畧分 (riḡs-pa-phramo) 以同異相難爲過類，廣分 (riḡ-pa-brtuṅ-pu) 則曼衍其說謂有種種相似。其間如至不至無生相似等，皆不以同異爲難而成過類，實軼出所說之範圍云。次後又謂一切所量當遮遣者，由勝論正理及足目正理廣分二者應知。  
 (依實本譯) 此云正理略分當於經文初卷，廣分則當次卷以下。今截然分言之，且指出前後相違

處，以見流漫之形迹，此實爲考證經本成立之一資料。至稱足目正理廣分與一般正理對舉，似流漫之說即自彼出者，此與義淨補譯《理門》之稱足目第二理門（正理）多少相通，抑又學史上可供研究者也。

### 三勝論者之說

《勝論》以量釋句，立義甚備，故《集量》微破獨多。今舉其略。

現量品

(一) 經說唯由相合而成者爲實現量。由我根及義相合而成者⑥爲彼餘法。有依量而說餘義，謂根與義相合爲量，以是殊勝義故。（奈旦本·頁一九上·一〇二下）

(二) 說由猶豫及決了智所成者爲現量及有相智，（比量）但決了智以觀察爲先，現量唯見境。（引此以破四合之說本·頁同前）

(三) 待同及異，又待實德業者，爲現量。（本·頁同前）

爲自比量品

(四) 比量不必爲共相境，如由所觸比知不可見風，此觸亦不可見。（本·二九下·一一二下）

(五) 說此是此果，因相屬，（Hgr-el-ba）有一義合（don-gci-g-la hdn-l-ba）及有相違者，

是等爲有相者。(本·三六下·一一八下)

(六) 因果比量，如正理有前有餘說。(本·同前)

(七) 相屬二類，成就及說合，如烟於火及角於牛。(本·同前)

(八) 一義和合亦二類，果與餘果，因與餘因，如色與所觸，又手與足。(本·三八上·一一九下)

(九) 相違四類，未成已成等，如雲風合於降雨等。(本·三八上·一二〇七)

(一〇) 顯示相與有相之相屬故，又說「此是此之」。此是者，謂相。(本·三八上·一二〇上)

(一一) 論中說 (Bstān-bcas-ras) 一相屬性爲比量因，如說成因果相故，又如有中非因故，以爲無常及常之因。但經無明文。(本·三九上·一二〇下)

爲他比量品

(一二) 彼所成就之法爲因。彼謂所立。(本·五八下·一四一下)

(一三) 似因有三，不成不可說，非有，及猶豫。(本·六五下·一四八上)

(一四) 不成者，似因。(無例·本·同前)

(一五) 非有猶豫者，如說有角者爲馬、或牛。(本·六五下·一四八下)

觀喻及似喻品

(一六) 兩俱極成者爲喻。(本·七三下·一五七上)

觀遮詮品

(一七) 如說首背臍手等聲，皆以各自所依分別能顯，此即於諸總中亦有自性差別。(本·八〇上·一六四上)

(一八) 聲重待習慣所熏而能解義。(本·八六下·一七〇上)

上列諸義多見於《勝論經》。⑦所可注意者，則仍在文句之解釋。現存經註，首推商羯羅彌息羅所著《鄔波斯迦羅》。⑧而其時代甚晚。(在十五世紀中葉)書中或依據古說，或自生曲解，雖以鉢羅沙他鉢陀《廣釋》(陳那後百年內之作)等舊籍相勘，猶不盡了了。故學者動致疑議，苦無定論。然從《集量》搜剔古義，持以銓衡，亦易決也。舉一二例，如經二篇一章十五至十九經云，風雖可觸而非現量，無可見徵相故，又由共見無所區別故，唯由吠陀得知，然名業者爲勝異者等徵相，名業由現量而起故。《鄔波斯迦羅》中釋此以首三經解風，後二經證成諸自在者。其說似不相貫，今人疑之，以爲首三經外難，後二經正釋。⑨然今徵之《集量》，(前舉第四則並釋)前三經正釋風爲比量，後二經例釋名業比最勝 (best-*bo*) 等，適得其反。因知《鄔波斯迦羅》之

短長雖有可議，若此等處本於舊說固可信也。又如經三篇一章一五至一七經云不極成非因，非有及猶豫亦非因，如有角故爲馬，又有角者爲牛，此不定因之喻。《鄔波斯迦羅》中引古註解，同《正理經》五種似因。意有附會，今人疑之，以爲但有不咸相違不定三義。⑩今徵之《集量》，經義本說三種，（前舉十三至十五則）義例瞭然，無待詳證。因知《鄔波斯迦羅》等解，若此等處意有未愜，固應有簡別也。自餘尋繹破意得經古解可資研究者，猶不勝舉。復次，我國傳勝論之學，以《十句義論》爲依。《十句義》者，於經義有所組織變化，蓋晚出之說而印土所不傳者也。今人考證共書之成，當年護法以後玄奘以前。（西紀五五〇—六四〇間）⑪其思想遞嬗之徑路，今得《集量》各說證之，乃逾顯明，如《集量》說比量相有因果相屬一義，和合相違三種，而於屬中攝有和合，（前舉第五第七則）⑫此異經而同論，其爲論文思想之源泉無疑。又謂論云相屬性爲比量因。（前舉第十一則）此亦《十句義論》釋比量之要義。而在當時既有論書立此異說，實大可注意也。

#### 四數論者之說

數論說量異義見於《集量》者，如次。  
現象品

(一) 耳等所轉爲現量。謂耳等五，由意增上如次取聲等五境，說爲現量。(奈旦版原本・二二上・一〇五下)

爲自比量品

(二) 隨由一種相屬現量而成所餘法，是爲比量。相屬有七，隨應爲比量因。(本・三九上・一二上)

(三) 相屬有七者，謂實與有實，如烟與火。(本・三九下・一二一下)

(四) 又所害與能害，如蛇與食蛇獸。(本・四〇上・一二二上)

(五) 又因與有因，如自性與異分。(本・同前)

(六) 又能生與所生，能顯與所顯等。(本・四〇下・一二二下)。<sup>13</sup>

(七) 比量有二，一觀差別、二觀共。觀差別者，云此是比。觀共有二，謂因與果。(本・四一下・一二二下)

爲他比量品

(八) 悟他比量以具相及遮顯，分別爲二。具相者，由宗等差別言辭五類。如云，自性是有，見異分中一類相屬故，如檀牛等。(合結略・本五九下・一四二下)

(九) 若由能遮餘宗而取自宗，依所餘說，是名遮顯。此又二門，一遮譬喻，二遣所樂。如遮冰解因而知有雨因。(本·六二下·一四四下)

(一〇) 有時具相遮顯合說。如前(八)合中爲遮顯云，若非依所顯一性而起者，無其依處故應成異法。(本·六二下·一四五上)

上列十則，僅及三品而止，但數論晚出之說泰半具在。常途亦謂，此宗本典《七十論》唯說二種比量，(見第五頌)婆伽斯波提彌息羅始用正理宗義而爲解釋，分具相遮顯(即順成反破方便)二者言之，此中遮顯用間接推論之法，實數論宗於論議中最有效績之貢獻云。<sup>⑭</sup>是則比量二分說屬諸婆伽斯波提之依正理宗義。婆伽斯波提爲九世紀人，去陳那甚晚。正理宗自烏度陀迦羅始見此說，亦復後於陳那。<sup>⑮</sup>然今據《集量》觀之，比量二分早已爲數論所通用，故《集量》得專破其說，此固不俟婆氏之更張。正理後立二分，亦無寧謂爲受數論之影響。此與常說適得其反，大可注意也。自餘比量各義，今人言數論之籍，鮮有論及。如費氏著《印度因明全史》，不列數論，有引《集量》破數論處，亦誤取彌曼薩論義，<sup>⑯</sup>其他可知。今此寥寥，安得不鄭重視之哉。

#### 五 彌曼薩論者之說

彌曼薩宗立六量，《集量》具引其義，如次。

現量品

(一) 凡人諸根以與有法相合而生覺者，是爲現量。(奈旦版原本·二六上·一〇九上)⑰  
爲自比量品

(二) 現量爲先而起者，是爲比量。(本·四三上·一二五下)

(三) 義准量，有二類，一向及非一向。一向者，比量決定，如由燒煮等所作知取瓶等。非一向者，比量不定，如以勤發故無常而知非勤發故常。(本·四三下·一二五下·一二六上)

(四) 無體量者，如婦不在舍，知其在外。(本·四四上·一四六上)  
觀遮詮品

(五) 聲量，異於現比。(本·七三下·一五七下)

(六) 一切『種』聲各自爲異，於決定義說差別聲定相屬故，如說實德業等。(本·七四上·一五七下)

(七) 諸差別聲同依故、相屬故、決定故、說『有種類』，如說優曇華與青華。(本·七四下·一五八上)

(八) 總中攝別，以差別義自體相似面攝總中，但立名各別，是爲同依。(本·七七下·一六一上)



(九) 詮牛馬等聲以起能詮意樂中有各別所詮故，以是有別。(本·八〇上·一六三下)

(一〇) 譬喻量，如家牛與野牛相似而成了別。(本·八七下·一七一上)

彌曼薩宗最詳聲量，故觀遮詮品中反覆辨論，其義甚繁。詳為尋繹，有益於此宗學者當不鮮也。錄所破義訖。

註：

①今人木村泰賢解《正理經》負處，以為全同《如實》，於此負處，即沿用因與立義相違之名勘《集量論》《正理經》以宗違為宗過，《如實論》以為因過，不可混也。參照木村所著《印度六派哲學》。(九版本) 四八七頁。

②參照宇井伯壽《印度哲學研究》，第一卷、二二二至二二六頁，宇井以《如實》為一論總名《反質難》為其一品，又以反質難為梵文 Jati (過類) 翻譯，又以為墮負應與道理難等別行，皆誤。

③見費氏 His tory of Indian logic, pp.115—116.

A. B. Keith, Indian Logic and Atomism, p. 27.

④參照《印度哲學研究》第二卷四三八、四六五、五三九頁，《印度六派哲學》四五四、四五五頁，二氏皆譯名為問題相似，但依藏譯作 Skabs—mtshuns 而不作 phyogs—dan—mtshuns 也。

⑤參照《印度哲學研究》第二卷、四三八、四六五、四六六、五三九、五四〇頁，又《印度六派哲學》，四五六、四五七頁，History of Indian logic, p. 64. 宇井不審所立相似之意，以為非觸因不合，木村又解作循

環論法，費氏又以與方便相似顛倒說之，皆誤。

⑧費氏書中引金本頌句云，我根意義四法相合，以為與現存經本不符，其實實本此句，無此意字也。參照 *History of Indian Logic*, p. 279, note.

⑦參照《印度哲學研究》第一卷，二九一頁以下。

⑧《印度哲學研究》第一卷，一四一—一六頁；*Indian Logic and Atomism*, p. 36

⑨《印度哲學研究》第三卷，四八七—四九一頁。

⑩《印度哲學研究》第一卷，三三〇—三三三頁。

⑪字井伯壽 *Thevaishsejika philosophy*, pp. 9—10

⑫參照《印度哲學研究》第一卷，三〇六頁。The vaishesika philosophy, pp. 156—157。但以爲和合可攝一義相合，誤。

⑬七種名數不全，勘四譯本《翻譯名義大集數論章》4580以下有相類之名目，作害相屬、物主相屬、能所依相屬、因果相屬、分全相屬，亦祇五種。

⑭A. B. Keith, *samkhya system*, p. 104高桑純天譯《印度哲學概論》，三五二、三五三頁。

⑮ *Indinn Logic and Atomism*, p. 90

⑯ *History of Indian Logic*, p. 278

⑰翻譯名義大集·彌曼薩章4586全同此文實本。

（原載一九二八年十二月《內學》第四輯）

## 金剛經三義

今談金剛三義，原係講無著、世親學所提出，故此講主要仍依無著、世親說之。佛學超越地域，但以出生印度，與印度一般學說平行。若以哲學目印度學，重心仍在智慧，佛學更不外此。智慧即般若，而般若不限於大乘，全部佛學無不有之。以般若學顯於經文者有《般若經》，是般若名之《般若經》。他若《華嚴》、《寶積》等，名雖非般若，其實仍是《般若經》。茲以名《般若經》言，組織最全者即奘譯《大般若經》，有十六會六百卷，詳畧重複而綱要相通。無著、世親學系所談般若學，特提此金剛一會者，以理推徵，即謂此會能代表各會，明此會義即可概餘。故彼等於此經開始，即謂般若爲行。行之發端及其所依，又在發心。而能解說此發心意義最究竟者，無逾此會。故此特提說第一義之發心義。

行有範圍境界，般若之行爲第一義行。學者雖不能行第一義，然當隨順第一義行。是第一義爲與世俗相對之勝義。若於世俗義中而能順此勝義行者，又於世俗勝義二諦安立道理應當了知，則於般若中之三假說勢不能不先明者，蓋二諦安立即在三假，故於此會又特提說第二義之三假義。

末談行之性質，此行爲中道行。佛法之行無非中道，而般若行尤其此特質。言中道行者即不著不住，謂於二邊行不著住。此不住著意非遊蕩不定，實爲方法方便耳。於此方法說得最明白、清晰、生動，並以三語即能表達者，在各會經中又以此會爲最佳，故於此又特提說第三義之無住義。

如此三義，已能將般若行解說明白。而又本於無著、世親金剛般若學所提示者，故今於此三義畧爲分說，以觀無著、世親學上之般若中道行。然在分說之前，先須解明通常所有二種誤會：一者，無著、世親學談《瑜伽》，應爲瑜伽行非般若行，故此二行是一是異之疑遂生，實無須疑。蓋以行談般若，即有種種異名，見《智論》卷四十二，故此名之爲修，語之曰觀，說成瑜伽，均無不可。瑜伽乃行之方式，而所行實

爲般若。是故依實質言名般若行，以形式言亦可謂之瑜伽行。如無著所談瑜伽，《顯揚論》中有五瑜伽，即五般若，是知般若瑜伽實不相外，雖有名言差別，而實義則一也。二者，有謂說般若，則偏在觀或理，談瑜伽則在行與事，如是而有理事之分，實亦不然。理事說法，漫無標準，若所言者是理，切已受用即爲事，可見理之切實處即是事。明顯於事而空談之，又即事爲理也。又依《般若經》中染淨一百八法而談，何常非事耶。金剛般若，層次井然，實亦行事之談也。由是而知般若固非專門說理捨事，若視般若空洞，實爲不知般若者。

### 一 發趣義

發趣即發心。常人於發心字多有誤解，謂爲當初一下即了之自相，故此另依《般若經》而換取發趣字，謂趣無上乘。由資糧加行，地地勝進至於究竟等覺時，皆名發趣。如是發心實貫徹道果，始終意趣，所以《經》言，發心即成等覺，而成等覺亦不外此發心。故此發心實一切行所依止，有金剛不壞之義，即名此心爲金剛，爲大，爲

勝、爲究竟。所謂菩薩而摩訶薩者，即指發此金剛不壞之心。是心內容極廣，有二句最爲主要，謂：「一切衆生我皆令入無餘涅槃而滅度之。」及「無一衆生得滅度者」。具此二點是名發起金剛不壞心，金剛名經之意，即示明此種發心之義。鳩摩羅什甚知此旨，特於《摩訶般若經》（《小品經》）中，提此一段名《金剛品》。故知金剛二字在般若學上，實指所發不壞之心而已。亦知般若正唯依託此心乃能圓滿透澈，不然處處礙著，漫然無緒。又發心即是求菩提心，菩提爲三乘究竟名稱，此之發心異於二乘所發之心，而爲無上菩提心也。無上謂廣大意樂，非如二乘純爲自家著想，乃爲一切衆生安樂打算，故曰我皆令一切衆生入無餘涅槃而滅度。然此所有一切衆生者亦非實在，若其執實，於事有礙，故次又曰實無一衆生入涅槃者。此二義理，世親即說爲菩薩以他爲自之義。以他爲主非衆生求，仍求其在我也。如此自求之心，令衆生皆入無餘涅槃，則菩薩自我範圍，較之二乘實甚廣大。此種以他爲自之義，在觀行唯識道理盛行時，更見意趣深長。

二乘修行方法，與大乘並無違反，只其範圍廣狹深淺有異耳。如二乘功夫，仍在

生心動念上下脚，但未明對象來歷，難至究竟。蓋有情在世，原非孑然一己，與他有情實相關涉，互爲增上，雖有時自我作主，有時全爲他有情所制而爲所主。一乘修爲，意樂狹小，但求一己意念不生，逃避深山與他有情隔離，雖能證入滅盡定中，亦不可靠，有時以象鳴即失也。大乘異此，知心對象，爲心所現。所現如夢幻而不實。然有他有情增上，令所緣行相不得生。若非將此二義，互相關連目之爲自，終難出離。所以大乘發心，雖亦自家要求無上菩提，必令一切衆生皆入無餘涅槃，乃能究竟實際令自悟入無餘涅槃，是即與小乘異也。

復次金剛不壞云者，即謂無一衆生入涅槃。可見此之發心，原非名想計著（世以好名而發心者），即不住彼名想。若有所住，所住動搖，發心即失。故知不住發心方稱不壞。如此發心非爲名想（名與名字）亦復不住，云何而發。無著於此提出願欲二字。欲謂欲求，指此要求發之於內而非外。譬如常人聞說生死並不知懼，但聲聞一聞佛說諸行無常，毛髮皆豎，爲說生滅法即信受奉行，此欲之在內而非外者。以此佛學後來有種姓之說，如聞無所動其心者，即無種姓。可知所發雖在名，而能發定在內。

又願者謂思惟作意或抉擇分別。是欲非僅一心之動而已，必於所欲要須思惟抉擇乃能決定，故金剛心之發，根本仍在「欲」與「願」上。如所欲展轉光大。而願亦隨之展轉幽微勝進，佛學之行（或般若行）即據此步步抉擇勝進而至究竟也。故知發心定非當初即了，必須地地無失乃能究竟。此意據於《般若》而見諸《華嚴》，所以發心乃澈始澈終層層勝進事。如《金剛般若》，須菩提問發趣行人云何應住。佛示發此金剛心後，隨示十八住處，令由發心至於成佛，住住抉擇對治，皆與發心同一進止。至入般若段時，更明示應無所住而發心。無住二字明白提出，即示此心不壞之金剛義也。惜二千年來斷章取義，以游蕩無依而釋無住，豈其是耶。

## 二 三假義

般若學見之經者，如《須菩提》、《舍利弗》、《帝釋》、《文殊》乃至《彌勒》，各有特點，然以《須菩提》最爲重要，初三分中俱有明文，如舍利弗問學般若當於何處，求佛即告言當於《須菩提品》中求。此品所重即爲三假，《金剛般若》乃



《須菩提般若》之精華，其根本亦在三假。三假之名羅譯爲法假、受假、名假，玄奘譯成法名方便，二譯皆通。羅什之意《智論》有釋，慧遠承之，而有發揮。其次第謂由極微積聚所成之物爲法，即是法假；由種種法如五蘊成人，即受用假；再由受假積聚所成軍，是名假，乃假中假也。奘譯無「受假」，但有法名。如須菩提與佛問答，但說不見菩薩（法）亦不見菩薩名（名）。然佛令須菩提說法，須菩提亦有所說，而此所說即方便說。是奘譯三假之義亦通。「般若」範圍原在「二諦」，「二諦」所依即是「三假」。世間所有論識，乃至人事，言說，剋實而談，無非法名二假。而此法名都無定實，原是假立。世人不知，執定有法名之實，即成顛倒。若知其實相則爲第一義諦。言第一義諦者，並非如名有實，亦非指事（事有其本質在故），更非毫無所依，但不如常人所執，即第一義也。知此然後隨順世間法名，安言立說。是種安立，非但可，而且要。不然世人說火而以水答，開言便異，即與世人相違不生關係。故應隨順世俗而說第一義，實更須要，是爲依第一義所安立之俗諦，即所表出之第一義也。般若行即以此爲範圍，《須菩提般若》於此特加重視，故彼開言即說我不見有法與

名者，即先示安立俗諦，然後所說自異，外道議論。是此所言第一義，乃安立之第一義，可說之第一義。真第一義無言說。《金剛經》中處處表示，如曰不應以勝相觀於如來，如來所說勝相，即非勝相。又法非法者，即不如常法所執之法與名。是名此法者，乃方便安立。般若之行，要非立此範圍，真無下腳處，如鳥飛空魚游水。若進而求其所據何事，是《經》則曰皆是無爲所顯。小乘《阿含》亦有此文，表示果位，而云一切聖果皆是無爲法之所顯，大乘真如如來，以果而言，一切法如，無有變異，是故《經》言一切賢聖無爲所顯也。是義無著論中，貫下各段經文。世親論於此辨晰更明。故此三假實般若行之範圍而爲無著、世親學所據也。

### 三 無住義

無住乃般若行之本色，般若行即無住行也，茲分三種言之，一者於何無住，二者之何無住，三者無住次第。

一於何無住。何處無住者，此謂想字，即於種種想無住。印度人以此想字表示概

念，作爲心思整體對象。依之著著分析有爲名言而爲名想、言想，有非名言所及，但有影像者即是意想。以此佛學專門說此「名想」爲「名言」，「意想」爲「意言」。廣義名言賅此二者，其內容無非三假中之名法二假。有情一世生心動念不離對象，即無一刻一念離於想者。談般若行，即不住此想。不住即不執、不著、不取，而此不執、不著、不取，乃依想之形式內容關係而言。所謂想者，凡有所表白構畫，即有表畫之內容存在。常人因此而定說想之形式內容，相屬不變，一有想起即便相應執爲實有事者，是爲凡夫。印度各派學者，於想之內容形式，亦認爲有絕對連屬關係。而婆羅門正系尤以此連屬爲先天本具常住者。餘派則執爲後天偶然發生，一經發生即成不變。如《因明論》中《聲常無常論》是。言聲常者，謂此聲即概念（想）有其內容存在，故常，是《聲常論》。異此非概念，而爲音聲、語言，但有聲性仍示概念，故亦爲常。謂此語言一有時會構成之後即爲不變，如《勝論》說。原來語言概念，在生活關係上極爲密切，而與一切常識不能脫離。如地名一概念，吾人一見此名，心想此地，隨即意識著所想是地而非水火。此習一成，即永不異，著已成地而不說爲地者，

是又不可。佛學無住行，即以此爲中心，常識外學皆所對治，此即《金剛般若》處處離想之義也。想有無量無邊，但述八種即可統之，八復分二，即人法各四。人四謂我有情受者補特伽羅，由暫時之我至於相續之補特伽羅（即數取趣）。法四即非有無。一切想中，此八最要，常人於此，極易執著。不住想言，即不住此八想，於此八想不住即通常所謂空義。《般若》談空，《金剛》乃《般若》之精華而無空字，是離想之謂空，乃進而以空義說也。舊本不明，又加疑難，將想字錯作無心之相，別爲發明謂不住相，復於人我對待，不知人即有情受者一類，但有時間意味而非空閒，故知其非相字而爲想也。無之與空，皆謂無想。是知不住云者，實於此想無住耳。

二云何無住。一切衆生無一念能離想，行動生活，無時外想，講學而見於義字語言者，何常無想而佛有所說耶。是知無住證得實爲甚難。然此關鍵則在知字耳。能知此想即可無住，是故知即無住發端，不知即成戲論。以不知而有種種作爲，終不脫於戲論也。此云知者要有二義，謂能隨順教授及作意思維。隨順教授乃聞之事，作意思維是思之事。在戲論氛圍中，而能知此想是想者，實有待於智人啓發教授。由此而

知佛說可依，能信其說時時作意思惟，通達此想無有實在，即爲聞事。聞事較易而思事繁難，般若行之重要處，在於作意。能無住想者，但知此想是想，或信此想是想，亦不濟事，故非於彼加以思惟作意不可。然而一念之起，欲令相續，頗爲困難，故須念念思惟專住此事或有可能。蓋吾人心念，非如常人及心理學家所想之單純，在一念中即有若千剎那，每一剎那心，亦非只一方面，而心心所言，亦但形容一剎那心緣方面之多而已。如一心之起，最少亦有五遍行隨起，實際何止於此，故對此想之作意思惟必須念念行之也。然此作意初起，即有意識覺知，久即漠然成無意識，是亦心之功能如此也。如我執與生俱來，相續不斷，久不自覺，然非無我，一旦緣會，而復現前。於想作意亦復若是。即使作意念念融合相續不斷，久之即能於想成就無住。故此相續作意思惟。又般若無住行之最要者。所以無著談菩薩行，欲令圓滿，須假四十四種作意功能，與剎那心相容無間，令念念所現無非此四十四種作意也。此皆寂因作意，爲涅槃成就之因，欲入涅槃，即此下手。所謂云何無住者，即此無倒作意耳。

三無住次第。泛說有二，謂「定心」、「散心」，定言心集中，散則反是。此

之無住，先於定心（是心集中時之瑜伽定心）說不住想，將餘所有想一切除遣以鍊磨此心，令不集中時，心之餘勢（即功能）亦不消散。如《經》初即問發趣菩薩行者云何修行云何降伏其心。此中修行，謂即定心，非修行時心即渙散，於此散心亦令之不出範圍，是謂降伏其心。故此二心實爲一義。即佛說發心，當令一切衆生入無餘涅槃而滅度之，然無一衆生得滅度者，是之謂不住於想。菩薩於此，亦復不住。蓋定心作意思惟，於衆生想亦不存在，若有衆生想即非菩薩故。然於散心中亦不能有此想也。於此有疑，若於「定心」、「散心」皆離想者，果有何事而可作耶，此仍前言，知即不墮戲論也。本是名言，不知爲想，即墮戲論，如人生日用不離水火，不善用之，活人者反以殺人。名想言想亦復如是。於此名言知其念念爲想即能念念爲用，由發心至於成佛，一貫到底，勝進勤行，都無所住，而佛境顯現矣。無著金剛說十八住，層次勝進，畧之爲三，即地前、入地、地上。初發心時即成無住心，所謂無所住而生心也。次之六度四攝等行，亦爲無住度攝，《經》言無住行施等也。最後涅槃亦復無住。由是而知，從發心以至涅槃，實一貫無住行也。

世親論釋，畧異於此，未如無著所論直視於想，但依想之形式內容明其不相稱而已。是乃橫面觀想，指示衆多內容（如福聚言）如菩薩有種種惑亂，亦不限於何住所斷，從發心乃至成佛，地地皆有斷執功用。然說不住想乃思維作意事，一切住中皆有種種作意，即有種種安立。此又二說相通處，故此無住次第，約爲定散二心，從初發心乃至成佛，皆可貫澈而無礙也。

（一九三七年九月十二日講）

## 楞伽如來藏章講義

今日講《楞伽·如來藏章》。如來藏義（藏謂胎藏，佛由是而生也），可謂《楞伽》一經之心要，全經展轉返復，不外發揮此義。非獨《楞伽經》然也，全體佛法無不如是（全體佛學均建立在心性本淨一義上，如來藏即大乘經所以談心性本淨者也），故學佛者先須知此。如來藏者心也，是心何心耶？即衆生平常之心，非於此外有一特殊心也（切莫心外覓心）。於此應注意者，真正佛說最平淡無奇，故說此心即如來藏，識得此心即可成佛。僞說乃謂此心之外另有真心。如《楞嚴經》開首，佛告阿難，不知真心乃受輪迴之苦。《起信》發端，另立如來藏心。皆故意作態，說成虛無飄渺，此其所以爲僞也。若將此心說在自己平常心上，乃是真正佛說。

如來藏既不離平常心，何以衆生皆不覺知？又衆生云何不得此心之用而一切成佛



耶？於此須知平常心有淺深之殊。本經以海水喻心，即謂其淵深難測也。（本經頌云〔卷一首〕：譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時，藏識海常住，境界風所動，種種諸識波，騰躍而轉生。初喻、後法、其意易知。此云藏識即阿賴耶，即如來藏，〈楞伽〉〈密嚴〉均視如來藏與阿賴耶爲一也。）吾人現前所能自知之心相，只是心之表面，猶海上波濤，但是轉識而已，如來藏心相如在海水深處，須澄靜到底方能領會，常人心思浮動隨波逐流，烏能自知哉？（此謂意識內證也，賴耶見分微細不可知，亦無自覺）然此深心平時雖不見，卻非無有。即憑此心得以成佛，離此別無入處。但此心相未明，亦不得入，故一切衆生現不成佛也。

謂由此心得以成佛者，須善識此心相。如何識此心相？須先明白佛說此心之本意。若不得其善巧說意，反爲大病。今舉〈楞伽〉，如來藏〉一章經文，即申明佛說用意，由此而明心相也。此無他，不誤認〈如來藏〉同於外道所說神我而已（神即我，有時譯神，有時譯我，有時連稱神我）。印土外道亦講涅槃、解脫，其說謂色軀雖化，神我猶存，此神我不解脫，總不得涅槃。今言成佛解脫以〈如來藏〉爲據，何異乎外

道之神我乎？以是因緣經文先設疑問云：

爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言，世尊，世尊修多羅說：如來藏自性清淨（一），轉三十二相入於一切衆生身中（二），如大價寶垢衣所纏（三）。

此三點乃諸經中說《如來藏》之形態，且以明其相恒常不變者也。自性清淨者，謂此心明潔不可染污，即不爲一切影像分別所移易，與一切影像分別不相應，此乃不變之相。轉三十二相（佛相）入於一切衆生身中者，謂衆生由此可以成佛，言其具足佛相；非但色相，凡一切佛德無不可謂本具；但皆從可以成就之因相言之。如大價寶垢衣所纏者，謂性雖淨而與染污相俱，未經揭露，是不染而染之意也。

如來之藏常住不變亦復如是，而陰界入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所污，一切諸佛之所演說，云何世尊同外道說我，言有《如來藏》耶？世尊，外道亦說有常作者，離於求那（功德、種種相），周徧不滅，世尊，彼說有我。

如來藏義說不善巧即同外道神我，且與僞說相似，僞說外道無以異也，所以非辨不可。次佛答言：

佛告大慧：我說如來藏不同外道所說之我。

此一語斷定，真正佛說平易近人，何得說同外道不可捉摸之我耶？佛說無一不是說此事，平常以餘事說之，并不起疑也。餘說者何？

大慧，有時說空，無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅本來寂靜自性涅槃。

凡佛說所以成佛之據，如空乃至自性涅槃，無一不是說如來藏，而聞者并不疑其同神我也。然則今又何必另說如來藏耶？

如是等句說如來藏已，如來應供等正覺爲斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧，未來現在菩薩摩訶薩不應作我見計著。

句謂法句（標題），如清談之「目」，以一二字爲形容，佛法亦然，以簡單名字攝持大義故名曰句。如來雖恒以空等諸句說如來藏，而衆生有不能入者，不得已而說如來藏也。此則攝引畏無我句之愚夫，使入離妄想無所有境界故。衆生我執極難棄捨，阿羅漢從滅定起猶云我何所在，可見愚夫懼無我落空之甚。爲治彼症，用如來藏

法門說離妄想（無分別）、無所有（梵本原云無影像）境界。可知說如來藏正所以破我，尤其對治法我，何得視同外道之神我耶。於此，又設喻以明之。譬如陶家，於一泥聚以人工水木輪繩方便作種種器。

器具雖種種不同，實際乃陶家於一泥聚種種作之也。如來亦復如是，於法無我，離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故說如來藏不同外道所說之我，是名說如來藏。

陶師如佛，泥聚則如離妄想無所有之境界，即平常所謂法無我（此意據大乘而言也），佛以十力智慧，隨衆生根機，於此法無我或說爲無我，或說爲如來藏，其實無別也。（此喻着重在說字，猶《密嚴經》以金師作指環喻佛說如來藏即賴耶也，章疏家不解此意，遂訛傳爲如來藏自身一變而爲賴耶矣，起信僞書同此誤解。）

開引計我諸外道故說如來藏，令離不實我我見妄想入三解脫門境界，希望疾得阿耨多羅三藐三菩提。

外道畏無我故，今說如來藏相常恒不變，以代彼之不實我見，誘入法無我境，趣

證無上菩提。不但外道也，凡夫小乘無不由此入道。

是故如來應供等正覺作如是說如來之藏，若不如是，則同外道。是故，大慧，爲離外道見故，當依無我如來之藏。

結明說意，而如來藏相亦顯，佛依離妄想無所有境說如來藏，正所以破除外道我見。今既於其名義懷疑，即應加以分別而申明之，曰：無我如來藏。雖加分別，仍此一事，此可見佛說善巧不可拘執也。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

人、相續、陰、緣、與微塵，勝、自在、作，心量妄想。

外道所執，非但神我而已，猶有「人」乃至「自在」「作者」在，無一非心量妄想。心量即是唯心之異譯，量謂唯也，妄想即是分別。謂外道所說「人」等皆是唯心分別施設，唯心之心即如來藏。如佛所說乃爲實相，如外道說則揣摩想像而已。釋經文竟。更於三點，加以闡明。

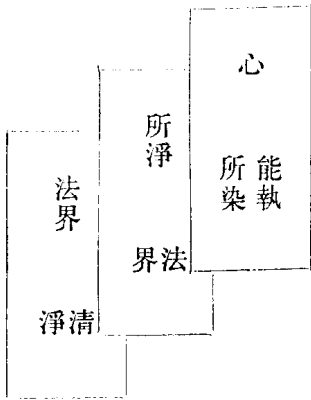
一、如來藏就境界而言。本經云離妄想無所有境界如來藏門是也。心有能知，有

所境，所境在內（內境）而不在外。剋實即離妄想無所有境界，如來藏由此境相立名也。常人於此忽略，而以如來藏爲玄妙莫測，又說向能邊心相去，乃有本來覺悟等訛傳之說。不知如來藏必從境相言，而後說空乃至自性涅槃等名，方能安得上也。（能知等何嘗無「空」等義，亦必於其轉爲境界時其義乃現。大乘五法之立所知境界爲真如（空性等），未可亂也，五法乃般若、瑜伽所共，亦不可不知。）

二、如來藏就染位而言。心相續不斷，故有位次可言，《楞伽》《深密》二經說心，以海水暴流爲喻，皆謂其相續也。以位言，有染、有染淨、有淨，如來藏相則在染與染淨位說之也。是佛因位，故謂之藏；不然，直名之如來可矣。經中說具三十二相入一切衆生身中爲垢衣所纏，染位之意，豈不分明。（以其談染位，故無能知之智慧在，而必從境相本具以言如來藏也。）

三、如來藏就性寂而言。如來藏說境界，說染位，自必說道性寂，性寂者即經云不生不滅本來寂靜自性涅槃也（此本作一句讀，故可以二字括之）。若非境界離一切分別之相，有何寂之足云（無相即無所惑亂而自顯真，故云寂也，寂非不動之謂）？

若非染位（由方來顯果，而知此時因相之存），又何性之可言？（有果，乃知自性本然，以成其因性，非已然之謂。）故說性寂者，乃由果推因之談，以能成佛，推其本來清淨也。（此如孔言性近習遠，凡習善者皆能作聖，推知人性之善相近也。）此種境界，有知乃見，無知亦存，以其不待知而成（有佛無佛法性法住也），故以寂字形容。寂者原來與一切分別無涉也（原來不相干者，畢竟不相干）。原來如是，故亦謂之如。以是，如來藏者豈異心哉，即現在吾儕所有具此淨相之心而已。知此，方得本心，方是學佛初步。最後附圖明之：此圖，表示吾儕當下之心。此心無一刻離執，能



邊起執，所邊即是染相。雖表面是染，而深處淨相仍存（即由內證所得離言相，原與分別無涉者。此非賴耶見分所得，不知如佛境故。謂此為淨者，以其相同於清淨法界也，清淨法界即心相圓淨諸佛所證者也）。依此能趣無上覺，亦即於此安立如來藏名，而後衆生與佛乃有徑路可通，

此點極要。由是，用功之道應使淨相日現，以引生正智日明（正智即能知淨相者，染位但有其種，本有無漏，指此而言）。此非可由揣摩正智下手，更不可誤解原來具有此智而漫談返本。淨相之現無別方便，多聞（聞言教）熏習而已。（大乘小乘、《般若》《瑜伽》，凡真正佛說，無一非聞熏下手。般若功夫始終不離善友，始終聞法無怖，始終較量功德，二分文末且以常啼法上二品結之，其意可見，非是瑜伽乃說聞熏也。正智決非憑空可以自發，《法華》明佛之知見，必有待於開示悟入，非自發也。）凡佛聖所說，無非闡明淨相，藉此聞熏逐事實踐思維顯發（思即反求，所以求者，謂聞聖說，而所求者，《般若》云求一切智智也），長養其智，（《瑜伽》說正智從真如所緣緣種子生，亦即此義。取喻於邇，致知在格物，物格而後知至也，及其至時，無先後，而因果次第不可亂。展轉增勝，所謂淨相日現，正智日明也。淨相既現，能即無執，無執即是般若，般若圓滿乃是菩提（般若與菩提以因果判，亦不可亂）。故以淨相為樞紐，最後證等正覺而法界顯現，則心之徹底發露也。學佛得入處，唯此而已，豈有不傳之祕哉？佛以是說如來藏，今即以是解佛說。（一九四三年四月講）



## 楞伽觀妄義

今講《楞伽》一段，即觀妄義（宋譯卷二《惑亂》段），是義乃《楞伽》全經主要所在。然而如何是妄，云何爲觀，此經所譯名目繁多，頗不易言，若不更加解說，終難明白。故於此段經文分三節言之。初談「妄」次說「觀」，末及所觀實相。

### 一 妄

「妄」字，宋譯爲「惑亂」，唐譯「妄法」，惑亂即錯亂，謂虛誑耳目等故，大小乘經處處見之，蓋佛說法，似有一定範型，不外有爲、無爲二類。如有漏、無漏，善、不善，有罪、無罪等種種分別，皆依此二類安立。故知諸佛根本說法，祇此二類範型。謂有爲是虛誑法，無爲是真實法，是即佛說法差別之通論也。故此惑亂（虛誑

法）實本佛說，亂字與彌勒、無著等所云亂識相同。（《中邊論》）惑亂實際，即有爲生滅法，推其極至剎那不住。此經所談非僅祇此，常言妄法，但示其相，此非指相而已，是即《楞伽》一經主要所在。蓋彼所觀非祇於相，故佛於此而有常言：「無常爲惑亂之相，常言即惑亂之質也。」經初妄法，質性是常，謂相續不異，非如外道所執之常，而爲相似相續義也。《經》言大慧問佛常句依何事說。佛答以妄法，而此妄法非剎那不住之相，乃相續不異之質。於何見之。蓋凡夫以妄爲實，而復以爲非常，入道諸聖於妄亦有，但似相顯示不以爲實。此中諸聖即三乘人未至究竟位者，如此聖者所觀境中實有妄法存在，但似妄相現，終異寧凡夫所現也。凡夫顛倒執著以陽燄火輪而爲實有，三乘聖人無此倒執，然此妄法相續，由凡夫以至未究竟聖人皆得顯現，爲時實久，故說妄常。

復次依此妄法所起種種行相，經謂之種種現（前種謂非一，後種爲種類，或譯行相，梵文阿迦囉一字，時或異解，此言行相即妄法有種種行相，謂耳目等所取著之不定行相也）。通常以此種種行相爲無常者，今知是常，以離性非性故。蓋此妄法，固

非定爲性（性即事物實等字異名，《中論》謂物，佛法謂之爲法），亦不可說非性，離此二相故說爲常。若定性者（事實），事過情遷，即是無常。若非性者，後復顯現，亦墮無常。然此妄法，遠離彼等，故名曰常。此之常性妄法，實種種行相所依，故佛說言離性非性。凡夫於此現種種相，如恒河水，人見爲水，餓鬼見火（《二十唯識論》爲膿）依不見言則爲非性，見則是性，妄法實質離性非性，故謂之常非無常也。所以《經》言諸聖於此離倒不倒。蓋此妄常，雖有種種行相差異，然非相（標相）所能壞（即變異），以此妄相但分別所生，而此妄法不因妄相有所變異故常。由是妄常理趣。可得二種，一依時間長久存在說，自凡夫以至諸聖皆現故。二依妄法質性說，離性非性故。經義如是，而所言者果爲何耶，此亦有二。

一、境義 常云境義乃諸識所緣，此處境義非泛說諸識所緣，乃僅第八

識所緣之三類境，謂處，身，受用。處即器界，爲吾人所住之世界，通常說爲外者。身謂根身，依處而現，爲吾人感覺諸根所寄，通常稱爲內者。受用即此內外關係，如色、香、味、觸、等、外六處，原爲器界，而爲吾人所攝受，即成受用境也。此之三類，

各各經論處處言之，凡夫於此生生死流轉，三乘諸聖於此離倒。第八識義即此三類境義所屬，見、聞、覺、知等行相所依，即此實性爲宗，是即此段經文所談之妄法也。

二，因相 妄法亦可謂之相，即因相之相。佛說五法，其中相者梵文尼彌他，有二種釋，一爲因義一爲標記義。《中邊論》即取「因」相，以釋五法之相屬依他，《楞伽》取「標記」義相屬論計。然此《楞伽》「因」義亦存，宋譯釋三性處，即謂妄想自性從相生，緣起自性事相相行顯現。此從相生之「相」，即有「因」義在也。故知妄法以義而言，即有「因」義存在。《經》云種種行相，而此因相不隨變異，謂之一類相續，《莊嚴》、《攝論》於此亂相亂體之分，如《頌》言色識爲亂因等。此中「色」爲亂相，「非色」爲亂體，是相即因，《中邊》、《攝論》偏取因相。雖「亂」義可以「亂相」「亂體」爲言，但取其因義相義，則屬「亂相」而非「亂體」。《楞伽》亦爾。故此妄法，當先知第八識境。次明亂相，於此妄法方稱解了。妄明，而觀義始可得言也。

## 二 觀

觀所觀境即爲真實。前之妄法（惑亂）可爲觀境，故亦真實。茲分三層明之。一者大乘正觀（大慧云何惑亂真實至非聖言說出），二者實義差別（彼惑亂者倒不倒至是名種姓義止），三者究竟實義（大慧即彼惑亂至離一切想止）。於此經文出是三義，即將「觀」義明白顯現也。

一，大乘正觀 此觀以惑亂爲真實者，即謂諸聖於此，惑亂起非倒不倒覺（覺亦分別義）。若以惑亂爲觀境，不起倒非倒覺，即爲觀之實境。凡夫於此妄法如相而執，有種種實事，此即倒覺。諸聖不然，於此表相盡情破析，至於少分謂之惑亂。非如凡愚如相而執。除此少分想外，餘無所有。以是經言，除諸聖於此惑亂有少分想（此少分想即亂執因）。凡愚不爾，故非倒覺。然此少分想亦非真實，以非究竟聖智事故（自證聖智究竟境界），於究竟聖智境界彼亦非有故。《經》初七種勝義，即無此惑亂少分想故。所以大乘正宗觀法，即於此倒非倒覺二邊皆離，少分者，亦依

凡愚分別相對而言，非聖言說，聖智境中少分不存。如於妄法，以是觀之，即爲真實。

二、實義差別 《瑜伽論》中有四真實亦即此義。《經》言彼惑亂者倒不倒妄想起二種種姓。是中即有真實義在。所謂二種，即三乘諸聖與凡夫二類差別。聲聞乘種姓於惑亂起自共相分別，謂蘊界處或色、受、想等爲自相，苦、空、無常等爲共相，非於凡夫於妄執我，但分別而成色、受、想或苦、空、無常等。如是我執雖遣，以有自共相故，法執猶存。所以聲聞種姓仍非真實正觀。緣覺種姓與聲聞同，稍有異者，於實際生活上有合群離羣之別，合羣則尚組織傳統（師弟相承教授傳聞故），緣覺無所傳承，亦僅得自共相境，仍屬愚夫而非究竟。若菩薩則得自心現量。量即唯義、限義，謂唯自心現，或祇此心現，餘則非有故。謂唯自心現。此之自心，非眼、耳等識。乃第八賴耶識心。現即顯似，謂實有所似而非憑空顯現。言所似者，即眼、耳等識取相而現，此取與現，實相待生。菩薩種姓於此進而知其非如眼耳等變異所生，乃不異之賴耶所出。又知此境離性非性。如是觀者即佛乘種姓。是知妄法，三乘等起，皆爲真實，然有差別，故《瑜伽論》言二乘爲煩惱障淨智所行，菩薩乃所知障淨智所行。

世間愚夫，於此妄境，種種分別，名相相屬，是此非餘，決定執實，是爲愚夫種姓。然此愚夫亦有真實。《瑜伽》四真實中，世間道理二種，由此檢出，謂此妄法非有事非無事故。

三，究竟實義，此即真如無爲法。云何可得。《經》言即彼惑亂不妄想，蓋於妄法分別之極，即觀之究竟，觀之究竟則無所分別。若無分別，妄法即離。是知妄法乃心識種種粗重（過累）習氣（種子）所構成，屬於見聞覺知，應當捨離。所以《經》言以此過惡習氣爲自性之法，（心意意識）轉變棄捨即真如法現，是名轉依。此依即因義，所依爲因，謂一切種。是一切種因轉變而妄法無。則所現即真如，爲諸聖自證聖智境界，第一義諦，是勝義勝義，謂之究竟真實。經文復於此義。加以會通，特示轉變真如，而曰說如離心（離心即心解脫異譯）。佛於餘處說心解脫句義，實即此處之轉依真如。心解脫一名，梵文爲合詞（即合釋名詞由數種合成，故於解時有離合之異，而有衆多釋法）。大小乘論所釋有異。或謂心之解脫。或言從心解脫。《楞伽》即依後釋，以如與心爲非一事。謂如不現即由有彼習氣之心在故。此心轉變，

如即隨現。故此從心解脫之義。正如人被縛，從繩解得脫也。前釋心之解脫，乃  
《分別論·有部》及後來大乘所釋，非《楞伽》所據，故特提示會通餘經。此外（離  
心外）餘經亦說離想及離一切想。而此三句（離心、離想、離一切想）皆《楞伽》所  
云轉依真如，究竟真實。此三層理趣（《大乘正觀》實義差別究竟實義）明晰觀義，  
而於通常誤解亦得除遣，是即究竟真實無妄唯如也。然此妄如關係，即究竟與方便次  
第所觀，此之方便，即倒不倒覺之層次也。

### 三 所觀實相

最後談所觀實相，而以喻明，謂彼惑亂相如幻故。自般若經後，常用夢幻等喻喻  
有爲法。爲中觀瑜伽大乘家所印可。後來外道亦作是說。吠檀多派即全以幻相立宗。是  
故此經以幻釋相，應加分別，於大乘有誤解處，及外道似是而非者，悉與簡除，所以經文  
開首即明幻之本義，隨以三義簡除邪執，一者幻是惑因，二者以幻而異，三者幻在心外。  
幻之本義，即不如執相而有。《瑜伽·真實品》說爲非有而有。一切凡愚所執種



種相。與二乘之自共相，均未及此幻法之真正實相。而彼實相即不如其執相而有也。以此喻妄法之有，亦不如執相而有。故《經》言大慧問佛惑亂爲有爲無，佛以如幻無計著相答之。變化之法，執實即壞，所執不實，則於幻性所執相與幻性不相待。若計執相實，是佛法之緣起義無異於外道之緣生也。緣起法原非一家之言，外道亦說，而以佛法爲諸說中勝（《中說頌》），外道緣起非由因緣，而爲計著所生（如計著神我自在梵自性等能生諸法，是以非因爲因由想而生非真因緣也）。以此爲是而與佛說無別者即壞佛法。是知真惑亂相如幻，不如所執而有。下文即依此義，簡除誤解。

一、幻爲惑因此外道常言，其說以梵爲萬物之因。因於釋因性清潔而果不淨者，謂之一時幻生。果性因性不相待屬，如西宗教所執上帝之造作因。然此妄法如幻相，則非如是，故應簡別。所以經中大慧復問，彼與餘惑作因耶，佛告不然，此妄法因乃粗重習氣非幻所生。蓋幻無分別，是無計性，從他明處（咒術）生，非自妄想過惡習氣生（喻但取一分不能喻衆，此喻不取不起過惡分）。然此妄法，依愚夫心惑計著而言，又非全爲虛無。所以《頌》言，惑亂非聖人所現，由究竟位（中間二字指彼位

也)時，妄法非實故，此位若有即爲真如。究竟不見惑亂，未究竟前有種種現，皆由亂起，是故離亂則無相生，(有相生是未解脫時由妄法未了而起故)是爲幻非惑因也。

二，以幻而異。此謂一切外法種種皆無分別，(法伴)見有分別，是亦外道誤解。外道樂說一因，謂因一果多，由幻相而異。佛法不然，因果各別，有無量果，即有無量因義，所以《經》言大慧非幻無有，相似示現故，一切法如幻。此中相似表喻同法(喻有作喻與被喻法二種，此二種實有相似處，喻義乃立)。佛以幻爲喻者，即取上元幻有而非幻無(實則幻即非有宋譯幻無)，故《經》以不實爲同法。如此妄法以幻有爲喻，幻有種種變化不測，而此不測之幻相與一切萬法之相爲同耶，異耶。如《經》中大慧所疑，若是種種幻相計執即不可通，鴉黑鶴白色相有定，非以幻而異也。反之抑非執種種相而說一切法如幻耶。佛即告曰，若是種種幻相計執而言諸法如幻者，與外道一因之說等無有異，然實非無種種幻相計執而言諸法如幻。此如幻義，乃不實如電。蓋一切法剎那，現即滅故，此剎那滅義，亦復不實如幻，異乎外道所計剎那論說(此中不實如幻，以電爲喻，亦成不實，非可執爲剎那斷滅，滅論也，佛法

剎那相續不實，此喻但取此不實一分也。可知此如幻妄法，定非如彼所計自共相（彼自共相不實故），亦非觀察無計執色相如外道所執以幻而異故。後有一頌，亦明此不實如電之幻相，以喻妄法之如有也。三幻在心外，說幻在外非內。亦外道於幻所生誤解。外道以一因幻現萬法。則幻非法之本身，如吠檀多說，由清淨梵法幻現惑亂世界，亦取佛法家言，為無明所蔽，如自有翳，而幻生萬物。是則此幻非在內也。若幻在內，清淨不成，故彼以幻為外法，非自身法。故《楞伽》於此特加簡除，當可注意。如大慧問佛，云何餘處說一切物（法）無生，是處復說一切性如幻，而此如幻即有生者（前言幻從過惡生如電剎那現，乃至唯自心現等），得無此無生句與如幻句前後相違，如何而言，無生如幻耶。佛言無違。當知無生云者，謂生無生，乃自心現量。依自心現言，自心現之現即生，實非自心以外有何實物無實物而生，故此說無生。此之如幻，亦自心現，由明處（咒術）生，以喻妄法由習氣（即心意識過習自性法）生。此即佛法之所以許自心現，而不許心外有實無實生，大異於外道以非因作因，不知自心現，而執外之有性無性生，故此經文特對此申破而說無生。

復次所云無生而有事者，乃爲壞業因果者說，若世間業因果壞即墮斷滅見中。此見一生，還滅道毀，佛法即壞。所以佛說性聲攝受生死，說如幻性，遠離愚夫所執性相（破實有事，此即卷一七事之一）。蓋愚夫以彼過惡邪見意樂，於自心現義而不知曉，是於萬法因義不明，妄自計著因緣自性相等，皆非正理。故《經》特說如幻性以破之（壞字直貫上墮愚夫惡見）而曰如實處見一切法者，謂趣自心現量。此即明幻非在外，然亦不如外道所說，在內即不得解脫。外道執一因論，若許在內，即永無解脫希望，佛法所言轉依。便離彼等過失。謂此如幻妄法，由過惡習氣自性法生，若轉所依，此幻即無，而爲究竟真實。則知如幻妄法實可解脫，非如一因外道，定執爲外方能離過。《楞伽》一經持自心現義，於此如幻妄法，尤非說成在內不可。所謂可注意者在此。後頌無生作非性，有性攝生死。如幻而觀察，於相不分別。此乃真實幻相，即所觀之實相也。

## 辯中邊論要義

### 一 依心性本淨客塵所染立宗義

心性——心法性——無有不淨者——空性

客塵——心法——無有不染者——虛妄分別

此二原不相離以虛妄分別言客塵……又以空性說心性，空虛妄因爲空。以此中有空彼亦有此說性空塵染，以不相離，雖欲不染，亦不可得。

虛妄分別可謂之「心」，空性可謂之「心性」，此二原不相離，佛學所言境行果之一切安排，一切建立，無不從此發生。

染淨緣起

染——依虛妄分別

淨——依空性（空性亦名法界，一切淨法之因，一切淨法由此生也）

《起信論》標宗一心二門，以爲染淨同出一源，此大錯也。

又如轉依，舊以爲一心之轉亦錯。此應注意所轉之依，非徒言轉，轉者轉換轉移，非一法之變化也。

爲學之要，應去虛妄顯明空性，即捨染取淨而已。如不知依據，不知何染何淨，安知取捨。

種子——種性——欲——善法——涅槃寂滅（一切善法中至善者即唯涅槃）  
善法欲——煩惱寂滅欲——發涅槃心

## 二 虛妄分別總說義

總者概括三界心心所謂之虛妄分別，今總心心所而言顯現。

顯現能取有「我」及「了」（第七識，前六識）顯現所取有「義」及「有情」（根身器界八識相分）

顯現之所依即一切種子識（第八識）

相依執起，非實如是，此可明所取之不實也。能取與所取相待而成，既無實執相，能取如彼之執亦復非真，故能所均不實也。此之謂虛妄分別。

### 三 能所取待餘心執是徧計所執義

虛妄分別既是總說，一念之起，諸心心所莫不相關。

此心所現能所取相，自體因緣所生是依他法，若爲他心之境，則不實執實，生顛倒相，爲徧計法。

虛妄之顯現，即依所執名言熏習而起，可謂之待執而現。虛妄之執著，又依顯現而起，可謂之待現而執，故兩者亦是不離。

依他之能所取，如幻如化，不能謂無；徧計之能所取，龜毛兔角，不能謂有。虛妄分別以是有而不實。《論》言「虛妄分別有，於此二都無」，合而見其自性也。

「虛妄分別有，於此二都無」，此即同於下文「依止虛妄分別境故，說有徧計所執自性；依止虛妄分別性故，說有依他起自性」，實一虛妄分別而已，於自爲性，對他爲

境，同時間事。

本論下文明說徧計所執性無體不可得，但是徧知。依他起始有斷義，可知斷乃正對依他而言，故《論》頌又云「虛妄分別性，許滅解脫故。」虛妄分別自身是依他，斷有何礙。

#### 四 虛妄分別能生長雜染義

虛妄分別通爲染法，以染之所由出也。

本論以有支（十二有支）歸之於虛妄分別，則尤爲特見，推其所本，在《華嚴》《十地》經之三界唯心。三界唯心者，即三界由十二有支而成，皆一心所作也。《十地》又據佛所常說「心爲法本」等義，可知佛說，無論大小乘等，無一而不歸著於心者，本論以心法貫徹始終，并斷定其爲染法，要可知矣。

#### 五 以空性說心性義

甲·所謂空者乃空實能所取，有實能所取是妄，空實能所取爲真，故染淨真妄之分，



即在於空不空，此義即本論所說「無二」爲「空相」也。

乙·心性本具而不顯，以有實能所取爲障故，空彼則顯也。由何而空，於心上空，心空執相則可以顯性。故無二（能所取）爲一義，而有能所取之無又爲一義，亦即二空爲一義，二空所顯又爲一義也。

所謂三性，實因分法與相而言之。相可通，法則不可混。以一切法上皆可有三性相，而三性法則不可亂也。空性之謂心性乃圓成法，妄心之二取空乃圓成相。因心之二空相而顯心性之空性法，通途謂之二空所顯真如是也。由此可知由染趨淨之道無他，藉妄上圓成相，引顯淨上圓成法而已。圓成法自有其圓成相，由相相通而得引顯，本論虛妄分別以「二空」爲其圓成相，空性以「無二」爲其圓成相，此即二相相通。又空性由無二說到有二無，則其引顯者也。

## 六 心性中攝正智二滅義

何以正智爲圓成耶？以不顛倒故。  
無爲法有寂靜，有彼所觀義。

寂靜——能證道——道即攝正智  
所證滅

正智何以爲無爲？安慧釋以非雜染因緣所爲故。本論以正智攝於圓成攝於無爲者，以與真如相俱也。真如所緣，正智能緣，兩法相待而成，故說真如必及於正智，說真如爲圓成爲無爲，即不能不說正智爲圓成爲無爲也。爲心性之空性即圓成無爲法異門，概正智於中可不待言。且詳析其內容，因虛妄分別滅而得解脫，故有「所證滅」。誰能證耶？有能證智。云何證耶？有所觀真如。是即具備三法，通言涅槃三德，大體似之。

以上相品

## 七 由妄對真以說障義

妄者虛妄分別，真者空性，由妄對真而言其不離，即舊說之謂客塵所染。本論以障字釋染。障乃對其本身能顯，不能顯爲礙，於本身則無妨。故客塵所染，而心性不失其淨。

顯不自顯由誰顯耶？此即三乘道果，因此對道果有礙者一切名障。

障——不出煩惱，所知二障，煩惱障即九結煩惱所知障爲不染污無明（與煩惱中染汗無明異）此皆虛妄分別所生。煩惱，所知爲障，亦即可謂虛妄分別爲障。此障顯空之道果而間接言障空性。

## 八 由真對妄以說真實義

真妄不離，本頌云「此中唯有空，於彼亦有此」，今由空性對彼虛妄而有真實之義。真實十種差別，根本在三性，根本中根本則爲圓成，必待圓成真實以後依他、徧計真實始有安立處。圓成真實者即空性，云何爲根本耶？以二諦言勝義諦真實祇一真圓

成，以淨智所行而言真實亦祇一圓成。有勝義真實而後有世俗真實（依他，徧計），有淨所行真實而後始有道理真實。《厚嚴經頌》「非不見真如而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」真如圓成，諸行依他，不見真如則不了依他。真如不見即真如不顯，不成真實；依他不了即依他亦不能成真實；所以根本真實中圓成尤為根本也。依他與圓成不離，所謂「於彼亦有此」圓成以不離依他，名真實，依他亦以不離圓成而後始顯，故相隨而謂真實也。此由真對妄而說真實，明兩者之不離，即舊說之謂「心性本淨」。

勝義根本無分別智境，世俗無分別後得智境。世俗以言說為本，後得藉言說安立差別，對如幻如化之法則名之依他，對龜毛兔角之法則名之徧計。此等名言，雖世俗所共許，而安立則非世俗所能，故其為世俗，乃勝義世俗，與一般世間依自己名言安立之世間世俗迥異，通言世俗諦，多於此誤會，立說乃背馳矣。

又本論之立虛妄分別，乃後得智事，知虛妄分別之有而非真，亦後得智事。後得智之所知者非虛妄分別之法，乃虛妄分別之圓成相，虛妄分別之安立。故本論言「淨智所

行唯圓成實」又云「勝智之境謂真如」非後得智中尚有此虛妄分別也。後得智知圓成境而有分別安立者，安慧云意在引導衆生而入真實，無安立則無由入，故謂之粗真實；若正證真實則無需乎此，故謂之細真實。此二諦之所由立也。因是而談，云中道者，非依勝義勝義，乃依勝義世俗，即依後得智建立之世俗。故本論云「故說一切法，非空非不空。有無及有故，是則契中道」。有、無空、不空等乃後得智安立，藉此引導衆生離兩邊執，趨向真實，以此爲道，謂之中道。若就勝義，勝義則無分別，無此等義矣。龍樹《中論》頌「因緣所生法，我說即是空；亦名爲假名，亦名中道義」。所謂說，所謂名可，見其爲世俗。空非自空，乃說爲空；假非自假，乃名爲假。皆根本智後之安立，故與中邊無異。

## 九 以十真實攝一切佛所說深密義

安立真實，即後得智之方便說法，故一切佛說皆可以真實概之。本論提要歸爲十類，而以三性真實爲綱，凡佛所說真實無不歸之三性。故三性爲能顯，其餘爲所顯。

三性說乃了義說，亦深密說。

三性之原出於般若，〈般若經〉云「蘊等諸法，有徧計法，有分別法，有法性法」。了義不了義之別，乃視所對衆生能生正解與否，非繫於說，乃繫於解。三性解義曲當，故爲了義，無所容疑。深密以般若教爲不了義深密爲了義，亦以深密說三性耳。

以上真實品

### 一〇 以無所得作意而修對治義

今明如何捨妄入真，則應談修。修以對治說，對治原文爲反對之意，指示修習方法，應據反對法也。此非捨妄而去妄，因修習反對起妄之法，則妄不生矣。故對治亦間接說之也。

大乘修對治殊勝方法——用無所得相作意。作意謂思惟觀察，無所得相謂無徧計所執相。徧計出於顛倒分別，由顛倒分別而有煩惱所知諸障，如是安心相續無有窮已。今以反對而修，便無所執，執因既滅，惑果不生，由此說妄滅、真顯。真即在不執著心

所緣上顯，故作意殊勝。

龍樹說空，今說無所得。無所得者，無得徧計。空者空諸戲論，方便有不同耳。今論無所得方便，即唯識本論所謂入無相方便相。虛妄分別者，因他執而現能所，又執他而現能所。今觀能所相空則無所有現無所有執，如是謂之分別不生，如是謂之妄滅。故妄滅本於無所得相也。無所得相非徒無二，亦復是二無，即空性相故。修對治而空性相漸顯，由是能入真實也。入有分位，以空性差別分，有不淨、淨不淨、清淨三位。淨不淨者，即顯不顯也。有位即有果，亦復以此相分。

### 一一 以無顛倒修菩提分為地前行義

三十七菩提分分為三位（地前、地上見，地上修），四念處至五根五力為地前行，七覺支八道支通地上見修道。地前異生，地上有學無學，地前修顛倒順無顛倒。無顛倒者，以真實為境之見道，顛倒者凡夫修習之心，用凡夫心而能隨順真實義行者，以其從清淨法界等流，多聞熏習而生也。凡夫初修菩提分從四念處始：身、受、心、

法，隨舉一法，皆可觀之爲境，皆可觀其由識分別，唯識可得，即實境不可得也，此爲境無所得智。再以唯識爲境，而觀所了既無實境，自亦非實，能了故亦不可得，此爲識無所得智。能所取既皆無所得，從是推究二取所依之分別。所取不可得者，無所執之所取相，亦無所顯之所取相。能取不可得者，無所執之能取相，亦無所顯之能取相。所執之實相與所現之幻相相隨而起滅故。如是在境識無所得智之中，依他起成爲無能所取之唯分別，此即唯識之真義。唐人乃以爲無見相分，但一自證云云，實爲大謬。唯識於後得智境，則謂之唯識性者，即唯識之離言自性，此爲唯識法性，故以唯識性別之，真實唯識則指此也。

以上修對治分位得果三品

## 一一 以法與法界為所緣建立無上乘義

無上乘——以十波羅密爲道，無住涅槃爲果。般若者自受法樂，成熟有情。成熟之用全賴後得智，此即從般若開出之後四度也。



十度以所緣而無上，今說所緣爲法與法界。法即後得智所安立法；法界即後得智所緣之差別真如，即爲安立之所依：一爲諸法，一爲諸法離言自性，兩者不能離也。安立有關對治，有對治即有所治，故虛妄分別等亦復爲後得智之所安立也。

法界謂之諸法共相者，此非言唯一法界爲諸法之所共，乃說諸法法界無有差別也。故共相者同相，與自相之爲別相對。於後得智中，依法界而施設法，有條不紊，此豈於混沌一法界支離破碎而施設一切哉！如其法界而施設其法，分分如是而施設之，不欲其不爲別不可得也。至於根本智，總相以觀法界，見其同而泯其異，與此說法界仍是一法，特可從能知方面施以區別，常說一真法界與二空所顯則出於此也。一解，根本智總相觀，後得智別相觀，如入室先由門入，門爲總，而室中物則非總，其相固不可混也。

### 一二三 以止觀修習正行義

論本以三無上成立無上乘，實止一「行」而已。正行即行之本，法所緣即行之依處，

修證即行之果，三者皆行也。行有六義，義皆相貫而非並列。正說如何行者，在第三修止觀，是爲最要。此止觀行爲隨法行，謂於當止當觀之法、隨順而行也。隨止即有無散亂轉變行，由散亂而變無散亂，隨觀即有無顛倒轉變行，由顛倒而變無顛倒。無散亂離六散亂，所以令心不離定。無顛倒有十無倒，所以令心依三性而爲中道觀。初無倒爲文，而從經解即圓成實性——一切止觀法皆依於教，教依於文，故文於十無倒爲最先。文不離名言，名以詮一切法。徧計所執，依名構畫，生諸顛倒；反之圓成實，亦由名得其離言自性，即得法之自相。故觀文無倒得名之離言自性，即得圓成實也。十無倒、全依三性觀，大都如此。由此等觀行於中道，故論次以離二邊行，明其所爲行即十波羅密；以止觀行，則止觀應通於十波羅密。

## 起信與楞伽

茲講，意在證明《起信》之僞。《起信》以國人之玄想，曲解佛法，託始馬鳴，隋唐以降，治學者，備爲所惑。雖有奘、淨諸大德崛起其間，引進純粹之教義，而於此僞說流傳，莫能遏止。甚至參預奘、淨譯場，飡聞二家之說者，亦不能辨。故就真正佛學立論，此種思想，急應簡除。雖千餘年來，非無解人，隋代經錄家，即疑其非真諦所譯；唐世義解家，亦不信爲馬鳴所撰；奘門基師一系，更力斥其立義之非；但實際影響不著。晚近頗有人，以攷證方法辨此問題，結果所得：歷史上，仍祇證其與馬鳴、真諦無涉而止，終不能揭穿譯籍之僞幕，而確斷爲中國人之手筆；學理上，類以一派學說相批評，而不得定論。夫佛學歷史悠久，系別紛歧，歸納之難，自不待說。而註《起信》者或和會異義，或標榜超然，避難遁詞，頗多蹊徑，故攷證結果，

仍不足撼動其立說。此雖千年流毒，非一旦所能滌蕩，然方法未善，要亦有以致之。今別取途徑，先尋其義理之根據，從而分析，再與以刊定，務使其僞蹟表著，無所遁形而後已，此法姑名之曰，義據批評法。

《起信》舊註，有曇遷、慧遠兩家（今存曇延註，不可信），遠云馬鳴依《楞伽》造《起信》，自後新羅學人，太賢、元曉皆遵此說，以《楞伽》釋論，賢首一系因之，歷宋元明不改，憨山、滿益之徒，且思藉此通《唯識》、《起信》爲一。此可見《起信》之據《楞伽》，乃舊來共許，毫無疑義也。

攷《起信》流行以前，《楞伽》有宋求那跋陀羅譯本，有魏菩提流支譯本（舊傳，有涼譯，無本可詳），文義頗殊，然取梵筴及藏譯勘之，則此經文句原有定本，宋譯較合，魏譯則錯謬百出。今觀《起信》之於《楞伽》，并不根據原來定本，却處處以魏代錯譯爲依，且以意敷衍其義。是則唯有中國人撰述，乃獲如是耳，豈有馬鳴原著能懸知中土魏譯《楞伽》有錯而預爲之說哉。取此準繩以辨《起信》之僞，最爲簡捷，今舉七義證之。

一、《起信》以一心二門立宗，視真如與如來藏爲一，其說本於魏譯《楞伽》。魏譯云，寂滅者名爲一心，一心者名爲如來藏，入自內身智慧境界得無生法忍三昧。元曉、賢首并解云，依經寂滅一心而言心真如，依經一心如來藏而言心生滅，是也。然勘之梵本經文，則魏譯全非，《起信》尤謬。梵本此一段經解殊勝三昧之次第，由離分別而寂滅，由寂滅而如來藏證智，無所謂一心，魏譯一心者，乃三昧專注一境之誤耳。故唐譯此段即改正云，寂滅者所謂一緣，一緣者是最勝三昧，從此能生自證聖智，以如來藏而爲境界（但此句末譯文仍誤，原謂如來藏智之境，非如來藏爲境），此足顯《起信》所據之錯也。《楞伽》詳闡如來藏爲善不善因之義，解《勝鬘》之奧蘊，而遠通於心性本淨客塵所染，《起信》頗竊取之。顧不知《楞伽》之釋本心客塵，悉就能緣一邊而言，染位兩者相依，不離不即（心淨塵染一義，乃佛家大小乘所共稟承，解說雖不盡同，要以《楞伽》之釋爲得其正）。迷緣妄相，悟緣真如，更不可以本心與真如（或客塵與妄相）混爲一體。如此分疏，觀妄知真，方有入處。起信錯引魏譯，視染淨萬法悉爲一心之開展演變，此正《楞伽》所破外道緣生之說，復何

有於佛法哉。（真如有二種用法，一指法言，二指相言，《大般若經》云色真如乃至真如真如，意謂真如法之真如相，是也。宋譯《楞伽》卷二云，佛以空、無相、無願、如等句說如來藏，此如正指如相，不可以爲真如如來藏兩法一體之據。）

二、《起信》視真如與如來藏爲一，亦即於真如、正智不分，故謂真如自體不空，具足性德，有大智慧光明，徧照法界；又謂生滅心體離念本覺等虛空相。此以如來藏智空不空義悉歸之真如，亦由誤據魏譯《楞伽》而來。魏譯云，如來藏無共意識熏習，故名空；具足無漏熏習法故名不空。愚夫不知，墮在邪見，言無漏法亦剎那不住，破彼真如如來藏故。此譯以真如連如來藏爲一名詞，故如來藏空不空即真如空不空也。然勘梵文原本，此段意說，如來藏亦常亦無常，與空不空無涉（以剎那作空字解，乃魏譯一家之言），與真如更無涉，且無真如如來藏一句。故唐譯云，如來藏名藏識，與意等習氣俱是剎那法，無漏習氣非剎那法，此非凡愚所知，彼計無爲同諸法壞。如來藏本來具有，是圓成法，亦謂之無爲，非無爲即真如也。《起信》全用魏譯文意，適自暴其作僞之據，至謂本覺四種淨鏡，雜摭魏譯以成篇，則更痕蹟顯然矣。

（《起信》四鏡，第一云如實空鏡，無境可現，此據魏譯《楞伽》「如鏡像現心，無始習所熏，如實觀察者，諸境悉空無」一頌，不知此頌，初句原云「如影像現心」，末句原云「似事而非有」，謂之境空，譯家之錯耳）。

三、《楞伽》以阿賴耶解如來藏，如來藏爲善不善因，實即阿賴耶爲善不善因，故所云如來藏，阿賴耶，一法而異義，一事而殊名，所謂異門說之也。經文處處云如來藏名藏識，亦謂其異名而同實也。魏譯《楞伽》於此正義獨持異見，凡經文合說如來藏阿賴耶之處，皆強析爲二，如經云不離不轉名如來藏藏識，七識流轉不滅（宋譯卷四，此謂如來藏藏識不轉則七識亦滅）。魏譯則改之云，如來藏識不在阿黎耶識中，七識有生滅，如來藏識無生滅。其次經文云，若無藏識名如來藏者則無生滅，然諸凡聖悉有生滅。魏譯又改之云，離阿黎耶識無生滅，一切凡聖依彼黎耶識有生滅，以如來藏是清淨相。又次經云我令勝鬘等宣說如來藏藏識名與七識俱生，乃至如來藏藏識唯佛及利智菩薩境界。而魏譯改之云，依勝鬘夫人等說如來藏阿黎耶識共七識生乃至如來藏識，阿黎耶識境界智者能了分別二種法。是皆於阿黎耶識以外別開如來藏

識。又次經云，善不善者謂八識，何等爲八，謂如來藏名藏識意識及五識身。而魏譯改之云，何等爲八，一阿黎耶二意云云，以爲賴耶與如來藏染淨有不同，生滅不生滅有不同，浸假成其九識之說（《楞伽》八九種種心一頌，亦始見於魏譯）。攷《楞伽》原義并不如此，特魏譯錯解之耳（魏譯《二十唯識論》云，心有相應不相應二種，不相應爲自性清淨心，所謂三界虛妄但是一心之心。又魏譯《十地經論》亦有三界是一勝義心所作之意，可見當時譯場中人一貫之錯解）。《起信》獨取其說，謂依如來藏而有黎耶識，因轉變而不同，舉水波以爲喻，顯然大悖於《楞伽》（《楞伽》之喻，以藏識如水，七識爲波，非以如來藏爲水，藏識爲波）。使《起信》真爲梵土之作，安所得此謬解，恰與魏譯符合哉。

四、《起信》立真如隨染之義云，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合非一非異，名爲阿黎耶識，此又純用魏譯《楞伽》之說也。魏譯云，以無始時來諸熏習故，阿黎耶識者，名如來藏，而有無明七識共俱。魏譯既以如來藏爲不生滅，無明七識爲生滅，兩者俱而爲黎耶，故云不生滅與生滅和合。然《楞伽》原意不爾也。



《勝鬘》云，自性清淨如來藏而客塵煩惱所染。《楞伽》此段特釋之曰，如來藏爲煩惱染，即阿賴耶與七識俱也。如來藏而曰阿賴耶者，就其習氣積集義邊而言之也。煩惱而曰七識者，就無明住地相應心王義邊而言之也。故《楞伽》經文以習氣積集形容賴耶，與無明相應形容七識，非謂如來藏由熏習而成賴耶，亦非謂由賴耶而起無明七識也。《起信》依據錯譯而立如來藏隨染不變之說，於梵土佛學無徵也。（後世解《起信》此義者，喜引《密嚴經》如金與指環一喻，以爲如來藏如金、隨緣而爲賴耶則如指環，不變而隨緣，隨緣而不變，取喻之妙，無逾於此。實則此亦未明《密嚴》之旨也。《密嚴經》云，「佛說如來藏，以爲阿賴耶，譬如巧金師，金作衆嚴具」。此喻重在佛說二字。如來藏與阿賴耶皆佛方便立說，實則一事，亦猶金師之作種種嚴具，其實則一金也。故如來藏與阿賴耶因說而異，非如來藏因無明熏而異，亦猶環釧由作而異，非自異也。解家斷章取義，足以惑人，不可不辨。）

五、《起信》解生滅因緣，云三界虛偽唯心所作，所據在魏譯《十地經論》之第六地，故三細六粗之談，完全模倣十二因緣，對比兩文，顯而易見，其因魏譯之錯而

錯，固矣。經云三界此唯是心，魏譯以意加之曰虛妄，曰一心，曰所作，遂似一心而造作諸識矣，此誤解也。又因緣法概括二世因果，可有先後次第，諸識以俱起說相依，而亦強爲先後，則擬於不倫也。至以九相成六識，曰業識，曰轉識，曰現識，曰智識，曰相續識，曰分別事識，則又出於魏譯《楞伽》（卷一，釋諸識生住滅一段），既誤解名相，而又臆說意義，撲朔迷離，遂至不可究詰。《楞伽》之云識有相續，本八識之通說也，而《起信》以爲意識之別稱。業云所作，本八識之用相，而解爲意之動。轉云生起，亦八識之自相也，而解爲意之見。（《楞伽》諸識有三相，魏譯作業相識、轉相識、智相識，於相字外加識字，一似專有業等相之識也者，此爲《起信》誤解之原來。）現識本指賴耶，分別事識本謂前七識，而以現爲第七意，分別事爲第六識。凡此名義無一不錯。至於識有三相之自相，魏譯以音近而誤寫爲智相識，《起信》竟信有此一種不倫不類之識，而又附會爲分別染淨，此實僞作之確據，無可置辯者也。（元魏翻譯因南北方言不一，筆受互歧，引起承學者種種糾紛，其事見於《續僧傳》。當時譯本之存者，如菩提流支所譯《寶積經論》，即音錯之字累

見，如醍醐之誤迭互，衣裳之誤依上，等，依鋼和泰刊本凡例所舉不下數十處，今自相誤寫智相亦此類也。梵本《楞伽》，自相原爲種類相，謂諸識種子之因相，魏譯改文作自相，本可通，但寫作智相，則大誤，《起信》據以立六粗之智相，更引伸爲智識，相應染，可謂奇構。又《起信》以六識之五爲意，範圍寬泛，與常說大異，是亦誤據魏譯《楞伽》「本識但是心，意念念境界，能取諸境界，故我說唯心」一頌也。此頌原謂意能思惟我，識能取諸境，因魏譯錯而《起信》亦錯耳。元曉解三細六粗以爲是第八識與前六識，不及第七意。賢首從之，此非《起信》本意。《起信》之說應於慧遠《大乘義章》等籍尋之，時近而有師承也。元曉、賢首皆好奇矜異。《起信》明明非佛家言，而不惜曲爲援引以與慈恩相抗，此豈但爲佛學旁門，抑亦《起信》之罪人矣。）

六、《起信》之釋染淨緣起以爲出於真如與無明之互熏，而皆無始以來未嘗間息，其說本不可通。然其誤解則又出於魏譯《楞伽》也。《楞伽》釋如來藏名藏識云，無始戲論習氣所集，魏譯則云無始戲論熏習故阿黎耶識者名如來藏而與無明七識

共俱云云，此似如來藏（即真如）無始受熏而有無明七識也。《楞伽》又云如來藏名藏識以無漏習氣非剎那，魏譯則曰具足無漏熏習法故名爲不空，此又似如來藏恒有無漏之熏也。《楞伽》之言習氣，不過種子之異名，亦通於本有，不必皆出於熏修也。

（勝軍等以爲習氣必由熏習而有，此乃新熏家一往之解）。今易習氣爲熏習，以靜爲動，至有真如常熏無明等異說，皆由譯錯解錯而生，梵土佛學家言何嘗有此。（《起信》於真如無熏義處說熏，元曉賢首嘗以《楞伽》中不可思議熏與不可思議變解之，實則誣經之說也。經謂現識以不思議習氣轉變爲因，此指賴耶識以轉識熏種爲其因，其義深隱非凡愚思議所及故云不思議，此猶《深密經》頌云阿陀那識甚深細一頌之意也，西藏傳譯吉祥賢《楞伽經疏》釋此亦同，豈得以真如熏習相附會哉。）

七、《起信》修行以禪觀爲指歸，而寄樞紐於真如三昧，與《楞伽》之旨相近，然其釋真如三昧曰，不住見相，不住得相，則與《楞伽》相反，此又因魏譯之錯而妄爲之說也。《楞伽》四禪，第三攀緣如禪，謂住於真實相而不起人法我執，梵文簡奧，索解稍難，魏譯遂加字混文以譯之曰，觀真如禪謂觀察虛妄分別因緣，如實知二

種無我，如實分別一切諸法無實體相，爾時不住分別心中得寂靜境界。《起信》不住之談，即從此出。夫瑜伽入道，實相爲緣，乃經論所通說，《楞伽》之住實相，亦猶《莊嚴》五位之住唯識性，故曰攀緣如禪，攀緣即住也。住謂依處，契合無間，與執著異，《般若》無住生心，正以住實相而不着戲論，豈有泛爾不住可爲方便者哉，《起信》立說純由誤解，不容疑矣。（《起信》止觀有隨順奢摩他觀，隨順毗鉢舍那觀二語，毗鉢舍那即是觀之梵音，而又綴以觀字，豈非觀觀，成何名相，解家於此頗爲曲說，其實則此名原來乃據魏譯《深密經》之誤也，《深密》分別瑜伽品，說止觀有幾種所緣，魏錯譯所緣爲觀，故有奢摩他觀，毗鉢舍那觀之語，《起信》不明其誤，乃說成二觀也，《占察經》重襲其誤，竟以二觀標宗，支離益甚，昔人或謂《起信》依據《占察》，此乃因果倒置之誤，不可從。）

綜上七義，可知《起信》所據皆魏譯《楞伽》之錯解，其思想學說，亦皆魏譯時代所流行，於印度未嘗見，即在此土魏譯以前亦未嘗有也，則《起信》之爲此方人士受魏譯學說而成之撰述，不可論定歟。

## 大乘起信論攷證

一

《大乘起信論》一書是偽託的，它的理論是似是而非的，我們早就有過攷定。因爲詳細的解釋沒有發表，直到最近尚有人有不少懷疑。或者以爲它的真偽在三十年前日本人就已辯論過，現在說它不可信，也不過依據日人舊說而已。或者認爲攷據問題與學理關係不大，何必如此認真。現在，先將日本人討論的經過以及他們的結論略加敘述，然後說明我們的攷證完全是另一回事，是牽涉到佛學的根本而不容不辯的。

先說日本人對它辯論的經過：

《起信論》大概出於南北朝的陳代。流行二十年左右，到了隋代就有人對它的譯者產生疑問。隋代第一部衆經目錄《法經錄》，即將此論編入「衆經疑惑部」，并註

明：「人云真諦譯，勘真諦錄無此論，故入疑。」這是因爲當時所見真諦譯本的目錄中並無此書，故疑惑它是記錯了。《法經目錄》是隋開皇十四年（公元五九四年）編的。不久到唐初（公元六一八年），吉藏的入室弟子惠均僧正著《四論玄義》，對《起信論》的作者又提出了問題。惠均的書共十卷，其中有兩處談到《起信論》：一處是第五卷，說：「起信是虜魯人作，借馬鳴菩薩名。」另一處是第十卷，說：「起信論一卷人云馬鳴菩薩造，北地諸（地）論師云，非馬鳴造論，昔日地論師造論藉菩薩名目之，故尋覓翻經論目錄中無有也，未知定是否？」（一本諸論之間有「地」字。隋時地論宗分南北，有無「地」字，所指即殊）這兩段文字分別見於日人珍海《三論玄疏文義要》卷二、賢寶《寶冊鈔》卷八及湛睿《起信論決疑鈔》所引，但是現存《四論玄義》殘本卷五、卷十內都沒有，這是值得注意的。

再到晚唐（公元八六〇——九〇六年），新羅（朝鮮）珍嵩作《華嚴經探玄記私記》，對《起信論》的內容又提出了新的疑難。他說《起信論》是依據《漸剎經》二卷所造，而道宣的經錄把《漸剎經》列入偽經，依經所造的論當然是偽論了。現《私記》

已佚，此文僅見於《寶冊鈔》所引。《漸剎經》在經錄上也無記載，但日人快道的《起信論義記懸談》，認爲《漸剎經》即《占察經》。

以上幾種資料是可以作爲攷證此書的重要文獻，而都存在於日本，故容易引起日本人的注意。在日本明治晚年，佛學界流行一種自由研究之風，即不受古人學說的約束，對典籍批評很有興趣。先有舟橋一哉於一九〇六年著《俱舍哲學》，創說《起信論》爲支那撰述。當時並未發生影響，直到一九一九年即大正八年，望月信亨才重新發表《起信論》爲中國人撰述的意見。略謂《起信論》根據《決定藏論》、《三無性論》、《轉識論》、《顯識論》等書而作，並斷定其作者爲中國的攝論師。作論的目的則在於調和《攝論》與《地論》關於阿賴耶染淨之爭。所以《起信論》非馬鳴所著，也非真諦所譯。當時羽溪了諦就反對其說。羽溪認爲《起信論》與印度的《奧義書》相通，應出自印人之手。望月隨又著文反駁，議論更爲具體。結論是：「《起信論》是梁陳之際中國南方論師好事者所作。」他何以說是南方呢？因爲他覺得齊梁之間，抄經續出，僞論不少，蕭子良一派蟠居南方，累世其業，大有僞作此論之可能。



同時村上專精也支持望月之說，不過經他推敲，以為作者是北方的地論家，用之來調和南北二道之爭的。另有常槃大定則持反對意見，主張論是印人的撰著，因為論與《楞伽經》一致，《楞伽》既是真經，《起信》也應該是真論。不過論的製作時間不能如原來傳說之早，《楞伽經》出於世親之後，論亦應著於世親之後。這場辯論當時頗為熱鬧，其中村上專精發了幾次議論即退出論戰，最後只剩下兩家：主張為中國人作的望月，主張為印度人作的常盤。

望月的論斷最後歸結為二點：第一，從譯文體例上斷定不是真諦的譯筆，他舉出三個例證來證實其說。一是「報身、應身」，真諦翻譯三身的後二身，在其他處都作應身、化生，或受用身、變化身，沒有象《起信論》中翻作報身、應身的。二是「修多羅說」，真諦譯本凡引經處，必出經名或作經說，而《起信論》引經，統稱修多羅而不出經名。三是「煩惱礙、智礙」，真諦他處譯此為煩惱障、智障都不作「礙」字。第二，《起信論》中引用了《仁王經》、《瓔珞經》、《遺教經》的義理（雖無明白的引文，但義理却是從之而來），此等經既屬偽經，《起信論》引用它們，即可判

爲僞論。再查閱翻譯文獻，如《法經錄》、《四論玄義》云云，亦可作爲論證，因此，可以完全斷定它是僞託。但是究屬何人所造呢？望月對他從前認爲是攝論師或南方人撰述的主張稍有修改，而認爲是梁陳之際北方地論師曇遵口授曇遷筆錄而成。

常盤由相反的立場，對望月的議論曾逐條加以辯駁，但望月並無正面答復。這場論戰持續兩年，到一九二二年即大正十一年，望月匯集他前後的幾篇文章印成《起信論之研究》，並在序文裏說到常盤幾番與他辯論，據他看來，常盤準備不足，不堪一擊云云。當時常盤的議論，僅散見於雜誌上，未加整理，很少人注意。一場論戰就此暫告一段落，並未得出結論。但從表面看來，似乎是望月勝了。

其時我國的梁啟超對學術界的新議論最爲敏感，他讀了望月的書非常高興，以爲《起信論》調和了各家之說，中國有這樣的人物能寫出這樣的書，真了不起。於是他把望月的議論翻譯出一部分來，而加以論斷。在望月之書僅僅出版一年後，就印出了他的《大乘起信論攷證》（一九二四年）。這樣，《起信論》爲中國人所撰述之說，不獨流行於日本，而在中國也哄動一時了。

不過日本關於《起信論》的真偽之爭，並未即此結束，接着尚有第二次論戰，又繼續了兩年，討論更爲深入。這一點，我國很少人知道，下面稍爲詳細地講述一下。

第二次論戰，是一九二六年即大正十五年由松本文三郎發難的。松本是一位研究佛教文物如佛教典籍、美術等方面的有名學者。早在一九一〇年（明治四十三年）他就寫過幾篇文章斷定《起信》非馬鳴所作，亦非真諦所譯，却主張仍爲印度的撰著。當大正八、九年間，大家爭論正熱鬧的時候，他却沒有參加。他一向在思想和言論方面，都保持着一種很簡潔老道的作風，不喜歡支離破碎，也許是看到望月後來集成的《起信論研究》那樣繁瑣、迂曲，覺得不滿意吧，最後還是出來說話了。他在當時日本的《宗教研究雜誌》新三卷四號上，發表了題爲《關於起信論之中國撰述說》一文，大意說：以《起信論》爲中國人所撰之說，隋唐時就已經有了。可是此說沒有確切的論據，唐代以後的學者，大都不加採用。即如日人珍海雖曾引用過《四論玄義》上的兩段文字，但他自己就不相信這種說法。直到最近望月信亨又來提倡《起信論》爲中國撰述之說，印行了《大乘起信論之研究》一書。其書從種種方面立論，可說詳

密之至，用力也不可謂不勤，但是就能成立其說嗎？我覺得很抱歉，只可以說一個「不能」。此不獨我個人如此感覺，只要稍爲虛心一點的人，一讀到他的書，都感覺他的議論太支離，並未能解釋根本的事實。根本既然沒有解決，枝葉的議論有什麼用呢？據我看來，關於《起信論》有極簡單的兩件事，是任何人都不會有疑惑的。一件，不管此書誰作誰譯，但在隋代以前便已存在了。另一件，不管此書原來從哪個地方傳來，而唐代實又難陀是重行翻譯過了。這兩件事是無可疑惑的。現在要來說《起信論》是中國人著作，首先要注意到這上面，而把它們的關係解釋清楚。

先談第一件事，從隋朝《法經錄》以來，即著錄此論，而在《法經錄》以後約三年光景，費長房作《歷代三寶紀》（即《長房錄》）就刊定此論爲真諦所譯，並且載出真諦譯此論的時間和地點。《長房錄》以後，當然再沒有異議。因此可見《起信論》在隋代以前便已存在了。又《法經錄》雖將此書列入衆論疑惑裏，並不便以僞論目之。《法經錄》的體裁，是將疑惑與僞妄分爲兩類的。什麼是疑惑呢？法經自己訂有體例：「多以題注參差，衆錄疑惑，文理複雜，真僞未分，事須更詳，且附疑

錄。」這是經籍收入疑惑中的一個標準。所以《起信論》雖屬可疑，却没有達到僞妄的程度，而可疑之處只在翻譯人的方面。那末，何不把它列入失譯部門呢？這就由於當時一般人以為此書譯自真諦，而查真諦錄却無明文記載，只好等待再攷，而不能卒然列入失譯。這是法經仔細的地方。因此，如果依據《法經錄》的記載就來斷定《起信》非翻譯而是中國人的著作，理由當然是不充足的。

再談第二件事，實又難陀重新翻譯《起信論》，見於唐智昇所著《開元釋教錄》卷九，並在目錄之後附有翻譯人實又難陀小傳，說明難陀譯場情形，鑿鑿有據。智昇《開元錄》的著述，與難陀西返，相去不過二十六年，幾乎可說是同一時代的記錄，難道還不足憑信嗎？但在這裏餘有一個問題，就是難陀所譯的《起信論》原本是從什麼地方得來？因為和玄奘同時的道宣在所著《續高僧傳·玄奘傳》有這樣幾句話：

「又以《起信》一論，文出馬鳴，彼土諸僧，思承其本，奘乃譯唐為梵，通布五天。」由這記載看，《起信》原本似乎早就沒有了。玄奘譯唐為梵之事，在難陀之前五十年，難陀的重譯豈非根據奘譯的梵本又重譯過來。雖然在唐譯《起信》的序文

說，它依據的梵本得之于闐，又由慈恩塔內獲見舊本。這些話原是辯解唐譯和梁譯有出入，乃由於梵本之不同，但所舉梵本不管在于闐的或在慈恩塔內的，都可以是玄奘譯本，因為奘譯通布五天，會在各處流行的。不過，玄奘譯唐爲梵這件事，有好幾個疑點：

第一點，假使難陀所譯《起信》就是根據奘譯梵本，那末，除非舊譯已經失傳，這時才有根據奘譯梵本還原之必要，否則寧非多事。同時難陀譯場中人也有親近過玄奘的，會知道奘譯這一回事，却無一人提醒，這在事理上是不容許的。由此可反證難陀翻譯不是根據奘譯的梵本。

第二點，玄奘之譯《起信》是在印度，他所據舊本從何得來也有問題。如說奘師西遊時即已帶去，但奘師出國，未得政府允許等於潛逃，行裝不用說是很簡單的，不會攜帶多的書籍。也說不定會帶有一本《起信論》，但後來途經北印的波羅奢大林，遇着五十餘盜匪，將所攜衣資劫奪都盡，即有《起信》一書，也保全不住了。可見奘師去印，很難帶有《起信》原本，也不可能就背誦得出。不過玄奘留印前後十餘年，

還唐時已是貞觀十九年了，而在貞觀十五、十七兩年中，唐曾兩次派使臣去印，也許唐使去印會帶有《起信論》，可惜奘師傳記裏對此無絲毫記載，而且連會見唐使的暗示都沒有，所以玄奘譯唐爲梵的事是很可疑的，是難以爲憑的。

第三點，玄奘的譯經態度，非常認真而謹慎，原本與譯本之間，一字一句，不容出入。如果他譯《起信》爲梵文，也應如此。現將難陀所譯與真諦舊譯相對照，非但文字上繁簡互異（舊簡新繁），並且先後次序亦復錯綜不同。如難陀所據是奘譯梵文，豈非奘譯當時即走了樣，這是斷然不會的。由此可見奘譯《起信》一說，是很可疑的。因此難陀所譯一定另有梵本，既另有梵本，那末舊譯本《起信論》出於中國人手筆之說當然不能成立了。

松本在文章最後還談到：《四論玄義》謂舊本爲中國人所撰，也許由於古代學者有一種僻見，以爲一切經都是佛親口所說，一切論都是登地菩薩所作，不管宗派的不同，不問思想的變遷，都可以融會得來，遇有不能會通的，就說是譯錯了。如《起信論》講真如受熏的問題，大家都說是譯人之誤，或者更進一層，說論文是偽造。這樣

做出的斷定，真是不值識者一笑。

望月見了松本的批評，跟着就作文答復，也刊載於《宗教研究》（新三卷五號）上，題為《讀松文博士之起信論中國撰述說批評》。大意說：《起信論》問題，從大正七年以來就有種種議論，可以討論的題目，那時都已網羅無遺。所以松本這次提出的問題並不是新鮮的，沒有答辯的必要。不過關於實叉難陀的翻譯，還有需要研究的地方，所以來作此文。如松本說，就《起信論》有兩件根本事實任何人都不會懷疑，第一件是此論在隋以前便已存在了，這可以不談。至於第二件關於難陀的重譯，這果真毫無懷疑的餘地嗎？即以《開元錄》的難陀傳記而論，就不是智昇的撰述，而是一字未改的照抄賢首宗法藏所著《華嚴經傳記》（此書又名《纂靈記》）第一卷的文字。原文雖說難陀譯經十九部，却未列出經名，卷數。而在《開元錄》中所舉的就有些錯亂，並且在《開元錄》所著錄的以外，還有難陀翻譯的經。所以根據《開元錄》一定說難陀重譯過《起信》，是有問題的。向來佛教學者有過於相信《開元錄》的傾向，其實這部經錄有許多錯誤，對它的記載，要細心分別。我們離開智昇的目錄，另



外從參加難陀譯場的人的有關著述裏，也可得到一些材料。如法藏即是參加過難陀譯場的，他對《起信》很有研究，曾著有《起信義記》和《別記》，但他註解的是真諦舊譯而非難陀新譯，且無一語提到新譯。不過《義記》裏也未引用難陀所譯的《楞伽經》，也許《義記》寫作時間較早，尚未看見唐譯的《起信論》。但法藏又著有《入楞伽心玄義》一書，是在難陀譯出《楞伽》之後的著作，此時難陀譯事已了，而《玄義》中所引《起信》仍是舊譯，這不很可怪嗎？另外，法寶也是參加難陀譯場的，他同慈恩宗辨佛性問題，著有《一乘佛性究竟論》，就是以《起信》為重要根據的，但他的引文也完全是真諦的舊譯。從此，一直到圭峰（宗密）以前，唐代諸大家都未談到唐譯《起信》的話，這些都是值得注意的。再從難陀譯經慣例看，如譯六度，在七卷《楞伽》裏譯為「檀波羅蜜」等，而唐譯《起信》，譯為「檀那波羅蜜」等。又譯十惡，在《十善業道經》作「邪行妄語」等，而唐譯《起信》作「邪淫妄語」等。由於文字的不同，意義也就懸殊了。這些，難道不可旁證難陀之譯《起信》為不足憑信嗎？其次，說到翻譯原本從何處得來，松本極力否認玄奘由唐譯梵這件事，但此事同樣見於

《開元錄》內，如信《開元錄》裏難陀譯《起信》之事爲真，也應信《開元錄》載玄奘由唐譯梵之事爲實，一信一不信，未免太隨便了。所以松本要從唐代新譯倒回去推論中國撰述說之難信，論證是不充足的。而我從舊本上詳細研究，得出爲中國人撰述的結論，那倒更是順理成章了。望月對松本的答復，大致如此。

望月文章發表以後，激發了一位新近學人林屋友次郎。他是從事實業的，頭腦不像一般學者那樣固執，所以他對《起信》的真偽另有一種看法。他覺得這應當用純粹的學術觀點來作判斷，而望月往往玩弄手段，辯論中避實就虛，凡別人攻擊到他的要害處，就撇開不談，而變換論點支離其說，所以始終得不到正確結論。林屋爲之很憤慨地發表了一篇題爲《就起信論的成立問題》，副標題是《特別關於望月博士的起信中國撰述論》，登在《宗教研究》新三卷六號上。文章一開頭就批評了望月的態度，舉出他不誠實的地方。如望月文中說到《起信論》有關於治邪執一段，舉出五種人我見，以爲都是指中國當時所有的異說，與著論人意見相反，所以一一駁斥，在印度就看不到這些意見，由是成爲他主張《起信論》爲中國撰述的一種理由。但是望月講的

完全是誤解，而他自己並不是不知道，這就含有詐略，不免有欺世盜名之嫌。林屋進而從文獻、思想兩方面清算了望月的議論。由文獻一方面看，望月着重《起信論》的翻譯問題，從真諦譯書所用名相慣例、各種經錄記載的出入來斷定不是真諦所譯。另外，又依據《起信論》與《占察經》的關係斷定它為偽書。再由思想一方面看，望月以有關如來藏、阿黎耶、佛身論等問題為中心，從它和當時地論（《十地經論》）、《攝論》（《攝大乘論》），乃至《楞伽經》的交涉上，比較推論，斷定《起信》的思想發生在無著、世親以後，含有調和各說之意，這也可作《起信論》為中國撰述之理由。林屋這樣刊定了望月議論後，就指摘他的許多缺點：第一，立論的途徑錯誤；第二，應用的材料多無價值；第三，論證方法也不合理。先從文獻研究講，正確的途徑，應當先對文獻本身作一番研究，才談到它同其他經論的關係，這就自然要注意到教理史的方面，看它在整個佛教思潮上的地位和著作者當時思潮上的地位。另外還有翻譯史的方面，這裏有書史的研究和一般歷史的研究，一般歷史是指翻譯的時代環境。上述幾個方面都應個別研究得到結論，再相互引證，相互刊定，才可有正確的答

案。但望月不然，在著作的總叙內他提出一個辦法說：凡定經論之真偽，對它的內容文義自應深加尋究，但主要的還在攷較譯者及譯出之事實。這就只着重一部分而限制了其他部分，這途徑開頭就錯了。象他提出真諦翻譯體例不同（佛身、修多羅、二礙）來作理由，此說在別的譯人身上還說得去，真諦來到中國恰當梁武帝時，先有侯景之亂，不久又禪位於陳，時局動蕩，隨處飄流，譯語當然難以一致。並且其時典籍，展轉傳抄，偶然有個錯字，也屬平常，如「障」字錯爲「礙」字，又何足爲怪。如以這些枝節地方來判斷《起信》非真諦所譯，未免有近兒戲。

再說經錄記載上有種種出入，這也同真諦的飄泊生涯有關。他時常遷徙各地，所以記載難以確實。至於《法經錄》以《起信》入疑惑部來說，《法經錄》本身對真諦譯經的記錄，就很不可靠。如《顯識》、《轉識》、《決定藏》、《三無性》諸論，又如《金光明經》，都是真諦所譯，已爲現代學者攷證確實了的，而《法經錄》內一無記載，可見不能過於相信此錄。至於新羅珍嵩認爲《起信》是依《占察經》所造，因經是僞經，論亦是僞論，這也明明不對。第一，說經先論後，是犯了論必依經的傳統

誤解，因為事實上不必盡然。其次，這番議論出自珍嵩，他比起隋唐時淨影（慧遠）、天臺、嘉祥諸大家來，只屬第二流以下的人物，諸大家都相信《起信論》是真諦譯本，望月反而去從珍嵩之說，所用的材料就沒有什麼價值了。要說《起信》一定是從《占察》而來，因為前者結構非常整齊，後者結構非常凌亂，似乎把凌亂的《占察》整理成爲整齊的《起信》，很符合於經先論後之說。那麼，望月對《占察經》的理解完全竊取了明智旭《占察經疏》的說法，如按凌亂者在先整齊者在後的原則去推論，智旭之《疏》與望月文章一加比較，旭《疏》整齊而望月文章凌亂，難道好說智旭《疏》是依據望月文章寫成的嗎？所以這一點絕不能成爲理由。

至於斷定了《起信》非真諦譯，也不去研究是否別人所譯，即直接揣測到中國人撰述，並認爲是曇遵口授，曇遷筆錄，這種論斷方法也是極不合理的。望月特別注重《起信論》的翻譯問題，略加分析，疏漏百出如此，那末，他由此得出的斷案，可說毫無價值可言了。

又望月對於《起信論》思想方面的研究，本可不加深論，但恐別人重蹈其覆轍，

不得不略加解釋。望月對《起信論》的中心思想，實在完全沒有把握到。這原應注重在「如來藏」一點上，但不能只向晚期看，即不能單拿《地論》、《攝論》、《楞伽》等去比較，因為《起信》原說是馬鳴所作，他的思想，時代在前，所以應向早期去看，即和各種「阿毗達磨」、「般若」及講「如來藏」的舊系諸經如《鶡掘魔羅經》等去比較。如果我們不拘泥「如來藏」這個名字，那末從前經論中所謂「法性」、「佛性」都與「如來藏」相通。這樣說來，《起信》的中心思想不一定在馬鳴那時就不會成立。或者說，《起信》談到「七識」、「八識」等等，這些是《地論》時期才有的，何以《起信》中就有了呢？實際論中並無「七識」、「八識」等明文，不過後來的註家因受《地論》《攝論》的影響，把這些名相拿來對照解釋的，自然不能以此判定《起信》就出在馬鳴之後。要疑《起信》中何以會有「阿黎耶」名目，那末，在很古的《本事經》、《本行集經》（小乘經）中也有「阿黎耶」字樣，但不一定作「藏識」解。所以《起信》所說，是自成結構，不好隨便去比較批評的。照此看來，望月對《起信》思想的那種研究，也無學術依據和價值，只是一種憑空獨斷而

已。我（林屋）與望月無一面之緣，毫無個人恩怨，不過爲學術着想，要把《起信》成立的問題弄清，所以主張須掃除這樣無稽的議論，仍舊恢復到一張白紙狀態，另起爐灶來研究，才能得到正確的結論。

林屋本人相信此論是印度撰述，並且不妨依照傳統說法歸之於馬鳴。他立說甚辯，非但對望月議論徹底破除，且對常盤也有微辭，覺得他拘於《楞伽》一經，硬說《起信》在世親以後，實不足取。這一來，把多年來的爭論幾乎全盤推翻，使人很難開口，所以望月常盤兩家，未見有何答覆。這個問題就此沉寂了一年，直到一九二八年，才有他家之說。

那是東北帝國大學教授鈴木宗忠所發表的《就起信論的成立有關的史料》（見《宗教研究》新五卷十二號）。此文先說，在幾年前所發生的《起信論》真偽問題的爭論，不免有爲議論而議論之處，但大體上可說帶來了很多對學術有益的結果。要如某論者（指林屋）所說，應當恢復到一張白紙，這就未免無理取鬧了。不過關於《起信論》成立史料的處理方法，分析它本文的形式以及解釋它的內容，還留着好些問

題。現在對於批判史料這方面，提出一些意見，其餘則俟諸異日。這是它開頭的一個短短序言。

本文講到史料，區分爲三類：一類是承認馬鳴作，真諦譯，這可稱爲真諦譯肯定說。另一類也承認是馬鳴作，却不認爲是真諦譯，這可稱爲真諦譯否定說。還有一類非但不承認是真諦譯，而且也否定爲馬鳴作，這可稱爲馬鳴作否定說。

先就頭一類史料看，主要是《歷代三寶記》（《長房錄》，公元五九七 year 成書）。在這書中記載《起信》的譯者是真諦，並註明太清（梁武帝年號）四年在富春令陸元哲宅譯出。象這樣有時間有地點的記載，應該確實可信的了，但稍加分析，就有很多問題。不用說《長房錄》在一般人的眼裏是有名的雜亂無章（其中當然也有可靠的），就看它記載真諦於梁代所譯書籍，從太清三年（五四九）到承聖三年（五五四）先後六載，譯了十六部四十六卷經論。這顯然和有關真諦的傳記如道宣的《續高僧傳》，以及真諦弟子們零碎的記載，都不符合。這些傳記，說真諦是太清二年到建業，不久就逢國難，到處流亡，在富春譯了《十七地論》（《瑜伽師地論》），只得



五卷，隔兩年，又應侯景之招重返金陵，接着又逢兵亂，勉強譯出一部《金光明經》七卷。據史傳的記載就只譯了一經一論而已，別種經書就未提到。從那時時局的變動情況去推測，也不會好好地去翻譯，他的譯籍如何能有十六部四十六卷之多呢？由此可見《長房錄》之難信。再就個別的書籍看，那時翻譯的方法是隨譯隨講，因此有了譯本同時就出現了註疏，這是事實。但《長房錄》很古怪地把註疏記在前而正文反記在後，如說太清三年著《仁王疏》、《中論疏》，而太清四年才譯《中論》，承聖三年才譯《仁王》。又如說太清五年著《金光明疏》，到了第二年（改元承聖元年）才譯《金光明經》。試問，本文尚未譯出，註解從何下手？這又是顯然違背事實的地方。再說《起信論》，形式那樣整齊，內容那樣成熟，在真諦剛到中國不久的時候，言語隔閡，決不會有那樣的譯品。可見這個譯出年代記載之不可信。果然在《三寶記》以後的經錄，如相距五年（六〇二）的《仁壽錄》（隋）以及再後的《靜泰錄》（六六三）在這一點都加了訂正，而以《起信》為陳代所譯。這是說關於真諦譯肯定說史料最主要的一種。其次，還有《起信論序》題智愷作。序說：此書是梁承聖三年歲次癸

酉九月十日於衡州始興郡建興寺譯出。這記載很詳，連月日都有，似乎確實可據，但仔細一推敲，疑問更多。如作者智愷，序內自說是真諦弟子而爲譯此論時之執筆者，但在傳記內，真諦弟子只有慧愷而無智愷。拿年代說，承聖三年的乾支是甲戌而非癸酉，癸酉則是承聖二年。這一層，在採用序文的《開元錄》，就相信干支不錯而把年代改了。但地點又發生問題，承聖二年真諦還在金陵正觀寺，並未到湖南衡州。由於序文種種矛盾，實在難信。況這序文並非譯出論本後就有的，此可看《法經錄》那樣的懷疑記載而知。後來各種經錄都不見序文的痕跡，直到《開元錄》才採用它，可見是後人所補作的。而承聖年代也是折衷各家經錄中太清四年說和陳世說而得。那末，時間地點何以會說得那樣確定呢？我們想，這大概是依着《金光明經》翻譯的時地而僞託的。因爲該經的翻譯，在真諦傳記上有明確記載，所以序文即依之而說。這正同《三寶記》說《起信》譯於太清三年，乃是依着《十七地論》翻譯時地記載而杜撰的一樣。此外還有賢首《大乘起信論義記》裏，依着《序》的說法略加改訂，同樣地錯誤，當然也同樣地不可信。總之，肯定真諦譯的史料，以《三寶記》爲根本，而就當

時《起信》為真諦譯之傳說加以編造，使成為歷史的事實，自然是不十分可靠的。

第二類真諦譯否定說的史料，最主要的為《法經錄》。它記載真諦翻譯的全數只二十五部。後來《三寶記》的記載却有六十四部之多，這並非《法經錄》有遺漏，而是它記載的態度很謹慎。它對每一種書不管是看見本子或者見着目錄，都要加一番校驗異同的功夫。所以他收錄的，大概可信。就以對《起信論》的記載說，它只疑惑譯人不一定是真諦，而未疑惑到不是譯本。可見還是承認有作者的。這樣的態度也有根據。這從《法經錄》以前存在的《起信論》古註上面看，就可明白。這些古註中有北周曇延的《義疏》，因為它現存的下卷係用的《海東疏》（新羅元曉作），於是有人疑惑上卷不是原本，甚至懷疑曇延根本就沒作疏。但《曇延傳》上說他作《大涅槃經疏》時，怕自己的見解不正確，祈誠感夢，夢見騎白馬穿白衣的人對他說法，所以其書開始有「皈命如來藏」一語。可見他知道馬鳴與如來藏學說有關，也就可以想像他見過《起信論》，所以他著《義疏》不會是假的。在現存《義疏》中雖無馬鳴造論的明文，而解皈敬之處說到「馬鳴跡居學地，若不蒙三寶與力，則甚深祕藏，無以

可宣，故須皈敬」，不就承認此書是馬鳴所作嗎？但對翻譯者是誰，則無一字提及。此外，還有慧遠的《義疏》四卷，向來稱爲「起信三疏」之一，流傳很廣，但它第三卷中有「遠法師解」云云，在著述裏哪有自稱法師之理？所以這書不甚可靠。不過慧遠另有《大乘義章》十四卷，完本尚存，其中多處引到《起信論》，也許四卷《義疏》就是從《義章》取材編成的。《義章》引用《起信》處，時常作馬鳴說，可見慧遠相信《起信》是馬鳴作的。對譯人是誰，也一字未提。曇遷和慧遠，都死在法經前，他們的著作自然早就流行，而都承認此論有作者，無譯者。這就可以旁證《法經錄》記載是有來歷而確實可信的。以上是對於第二類史料的批評。

第三類關於馬鳴作否定說的史料。本來不承認爲馬鳴作無妨是印度其他人所作的，不過持否定馬鳴作的人，常會聯係到是中國人的撰述，所以這類史料也就是關於中國撰述說的史料。最主要的是惠均的《四論玄義》。此書有兩處說到《起信》非馬鳴作（見前引文），它的原文是有人說：「北地諸論師云非馬鳴作論」。另一處引此文作「北地諸地論師」，多了一個「地」字。但據歷史，當時地論的北派已經與攝論

師合流了，多一地字是不正確的。這大概泛泛地指北方學者而言。這些史料係由日本三論家珍海所引，既屬於他本宗的著作，當然不會錯誤。但現存的《四論玄義》並無上述這幾句，用來作史料就不免減低價值了。再說那一段文字的內容，只講到尋經錄沒有馬鳴作此論的記載，這只可作為消極的證據，並不能積極地證明究為何人所作。就說是地論師作的吧，他們為什麼要假造此書？象論者說的是用來調和當時地論南北派之爭（因地論北派主張「黎耶」為一切法的依持，南派主張以「法性、真如」為依持；北派說「黎耶是妄，南派說「黎耶」是真，這都是相反的，《起信》把兩說綜合起來，意在調和），這也不失為一種解釋，但與傳說的本身就不是一回事了。所以《四論玄義》的說法，不能成為《起信》是中國撰述的史料。

其次，青丘珍嵩的《探玄記私記》亦屬這一類的史料。它說《起信》是依着《漸剎經》二卷寫的。據引用其文的《寶冊鈔》作者賢寶的意見，《漸剎經》就是《起世經》，而《起世經》却不是偽經，所以珍嵩說依偽經造偽論的話就靠不住。要說《漸剎經》是《占察經》，那末它與《起信》的關係，尚待討論。所以即使認為珍嵩的話

不錯，也只可作爲關於《起信》成立的一個意見，並無史料價值。真正的史料應當表明時間的關係，這裏只泛說《占察經》同《起信論》有關，完全是一種超時間的說法，所以不成爲史料。

這樣把否定馬鳴作這類史料批評了，餘下關於真諦譯肯定否定兩說取捨的結果，只有否定真諦譯的那種說法可以承認。現在從論的本文上看究竟如何呢？在翻譯名相方面，如望月所指摘有三點違反真諦譯例，都可以證明此論非真諦的手筆。其中第二點說《起信》引用經典，只是泛稱修多羅而無經名，又不用意譯經字，與真諦平常譯例相反。但這點並不成爲理由。因爲譯書都是依原文譯的，原文上舉出經名，譯本也就有經名，要是原文未舉，譯者當然只能照譯。這純由原文的性質而定，與譯者並無關。至於不用意譯而用音譯，也見於真諦所譯《攝大乘論》，所以用這一層來作違反真諦譯例的證據是不恰當的。再說第三點「煩惱礙、智礙」，真諦在他處譯作二障，誠然不同。但在真諦以外亦未見到他人有此譯法。如常盤所說真諦就在譯《起信》時特爲用了這樣的名詞，也還說得過去。那就何妨說《起信》爲真諦所譯呢？所以用此

來作否定真諦譯的證據也是不成的。倒是第一點三身的譯語，還不失爲一種有力的證據。《起信論》中的三身，作「法身、報身、應身」，而真諦譯《攝大乘論》本、釋《佛性論》以及《金光明經》（經有《三身品》是各種經論講三身最重要的典據），第一身作「法身」、「自性身」，與別人所譯相同；惟第二身譯作「應身」、「受用身」，第三身譯作「化身」、「變化身」，這都是真諦獨有的譯語，而《起信》則不然。《起信》譯三身爲「法身」、「報身」、「應身」，這更加和菩提流支的翻譯相符（三身譯爲法、報、應，乃是流支的翻譯裏才確定的），所以《起信》可能非真諦譯，而是和菩提流支一系有關。這一點還可用《起信》中心論題「真如」譯語加以闡明。從中國翻譯史上看，在後漢、三國、西晉的一百年間，《般若經》中「真如」一詞的翻譯，開頭用道家思想作「本無」（「自性空」），到了鳩摩羅什才改用「如」字，這更與原意符合，却還沒有確定。再後南北朝譯《楞伽經》，劉宋求那跋陀羅譯爲「如如」，元魏菩提流支譯爲「真如」，而真諦譯此詞時，則動搖於「如如」與「真如」之間（有時譯「如如」有時譯「真如」）。真諦譯經時間共二十

餘年，初期翻譯用「如如」，後來才兼用「真如」。大概因爲真諦身處南方，受求那跋陀羅的影響很深，故常用「如如」，後來譯事純熟了，才兼用菩提流支的「真如」。而用「真如」時，常常是作爲真偽二諦中「真諦」的意義，有時又看成與「偽如」相對的「如」（不是泛泛地用如），所以意義上仍舊是遊移的。只有菩提流支的譯書都作「真如」，可以說，這個詞到他的譯書中才算確定了。現在看《起信論》全書始終用「真如」字樣，再無一絲動搖，可見它和菩提流支或他那一系是更有關係的。這些是從《起信》的形式上來辨明不是真諦所譯，也可作爲真諦譯否定說正面的證據。

另外還可找到一點旁證，就是《起信》一出現便傳播於北方這件事。最初對它註釋的有曇延、曇遠、曇遷三家。攷三人生存的時間，曇延是五一六——五八八，慧遠是五二二——五九二，曇遷是五四二——六〇七，而真諦在中國的時期是五四八——五六九，可說與三人是同時代的。曇延、慧遠一生未離開北方，曇遷在周武滅法（五七四）之後南徙建業，十年北歸。但三人對《起信》的研究宏揚，都是在北方得着論



本。真諦行踪呢，初到金陵，其後由金陵而豫章，而衡州，而廣州，愈走愈南，二十年間從未越過建業以北，所以其譯書在當時沒有流行去北方的。這也可以作真諦譯否定說的一個旁證。

鈴木本人還是相信《起信論》為印度人的撰述，而作者是否馬鳴，他說另有攷證，却未見發表。他這一篇文章發表以後，經過一年才有反應。

一九二九年夏，大谷大學出身的學人日暮京雄發表《論起信論中佛三身中的原語》（《宗教研究》新六卷三號），結束了這場爭論。日暮認為如望月鈴木二人用三身的譯語來作否定真諦譯的有力證據，是難使人信服的。從現存各種經論中關於三身的梵本原語看，並非只簡單地一類，而且由思想史上說，佛的三身問題，也不像一般人所想像的到龍樹以後才發生。所以用它做材料斷定《起信》的年代，還須斟酌。現在由《金光明經》、《十地經》、《大乘莊嚴經論》（三種梵本尚存）、《攝大乘論》等材料研究的結果，三身原語至少有四類：一、「自性身」，「受用身」，「變化身」；二、「法身」，「報身」，「化身」；三、「法身」，「報身」，「應

身」；四、「法身」，「色身」（報身），「應身」。原文各各不同。由此就不能隨取一類作標準而議論譯人的譯語對不對，甚至斷定某書是誰譯或非誰譯了。現在《起信論》的三身原語不能決定屬哪一類，所以漫說違反真諦譯例，即以爲正面證據而否定真諦所譯，這種議論應請撤回。也許《起信》的三身另有一種名相也說不定的。

至於講到佛家思想的歷史，從小乘部派以來，就有「法身」、「生身」、「變化身」之說，這是佛三身的雛型，詳細見於《婆沙論》中。到了龍樹的《智度論》上，「法身」以外，還有「法性生身」，「父母生身」之說，這就等於後來的「報」「化」二身。所以三身的思想，在龍樹時就已經有了，那末，馬鳴時代也不妨有這樣的思想。

照以上所說，日暮無異暗地承認《起信》仍是真諦所譯，還是馬鳴著作。日本人對《起信》第二次的爭論，到此告一段落，以後再未見有新的意見發表。

我們從上面敘說的經過看，日本人對《起信》真偽問題雖爭論了很多年，收獲並不大。苛刻一點說，問題是從否定印度撰述說開始，繞了一個大圈子，仍舊回到印度

撰述說上面。在論戰中，除望月一人外，幾乎都站在印度撰述說一邊。村上專精開頭是支持望月的，但經過幾個回合，他也鬧糊塗了，不敢堅持其說，就退出戰場。其次，關於否定真諦翻譯的一層，似乎得着多數的贊同，但在真諦外找不出旁的譯者，也就無妨歸之於真諦。所以後來持論比較穩重的一些學者如宇井伯壽，仍舊承認爲真諦所譯。至於作者馬鳴，他的年代決定是在龍樹以前，但《起信論》中所表現的思想，固然是龍樹時代不能有的，就連無着世親時代也還不會有，那末，作者似乎不應是馬鳴了。可是印度佛學歷史的記載相當紊亂，馬鳴一名，前後即有好幾個人。這樣一來，《起信》也就無妨說是馬鳴的著作。不過他應是無著世親以後的人，謂之爲後馬鳴也可，謂之爲小馬鳴也可。所以，這一場爭論的結果，各方面都可說回轉到原來的位置上去了：馬鳴作，真諦譯。至於望月堅持中國撰述之說，所舉各種理由，雖不如林屋所攻擊的那樣一文不值，平心而論之，也實在有些牽強支離，成立不了他那種主張。況且望月與別人一樣，根本上肯定了《起信》的學說思想價值，不過要從學說思想全體歷史上去替它找個適當的位置。這樣來攷定它的作者譯者是誰，出之印度或出

之中國，並無多大意義。我們是在一九四〇年，即距離這一場爭論十年之後，來重新否定《起信》本身的價值的，攷證它是出於中國人所僞託。這自然不會也不能再走日本人的老路，更不會抄襲他們的成說。以上我們所以詳叙日本人爭論的經過，即表明我們的攷證，完全是另一回事。

## 一一

我們對《起信論》的攷證，是要從攷證的途徑判明它的面目，評定它的價值，而將翻譯的真僞和理論的是非看得並重的。本來兩者並無平行的關係，因為根據印度人的著作的真正譯本不見得都對；反之，不是譯本的中國人的撰述不見得都壞。古人講，「佛性無分於南北」（慧能答黃梅語），所以中國人也一樣地可有見道證真的著作。不過，一般著作形式常受內容的限制，內容如果真有價值，自然會出之以冠冕堂皇的形式；要是在形式上掩掩藏藏，乃至托名古人，其內容就不免有問題。所以在攷證上，真僞與是非也可一石兩鳥，一舉並獲的。我們對《起信論》真僞的攷證，就撇

開了從前許多傳說，用單刀直入的方式，直接由分析本文下手。

《起信論》這部書，有一個鮮明的特徵，對內典曾經涉獵過的人，一讀都會不加思索地感到它和《楞伽經》有關係，有淵源。所以從隋唐的慧遠、太賢、元曉、賢首等人直至明季的藕益、憨山，歷代註釋《起信論》的大家，都承認它是宗《楞伽》而作（論的體裁有宗經、釋經兩類）。現在的日本學者，如常盤一開始就以《起信》和《楞伽》一致，作為立論的根據；持反對意見的望月後來轉變觀點，也承認了《起信》與《楞伽》的關係。其餘的人大都持有同一的看法。新進的宮本正尊敘述印度晚期大乘學說，就僅舉一經（《楞伽》）一論（《起信》），以為它們同屬「如來藏緣起」的學說。但是他們只是表面地看出兩書有關，却未進一層地去發掘，從而得着正確的解釋。相反，甚至被這一點把思想弄糊塗了，更走上了歧途。

我們是從與《楞伽經》相同一點去發展《起信論》的研究的。

首先，一般說《起信》與《楞伽》有關係，當然要以他們所見的《楞伽》譯本作依據。而在《起信》流行之前，《楞伽》即有劉宋求那跋陀羅與元魏菩提流支的兩種

譯本。試問：《起信》是對其中哪一種譯本有關係呢？不用說，是對魏譯本而言的。因爲宋譯文澀意晦，簡略難讀，而魏譯明白曉暢，自然會被用爲依據了。這就可以更進一步地推敲：魏譯較之宋譯，不僅文繁卷富（宋譯四卷一品，魏譯十卷十八品），而且理論上的出入也很大，兩種譯本中是否會有一種是正確的，另一種是錯誤的呢？在從前也許可以漫爲之解，說它們所據的梵本不同，並不能彼此是非。但現在我們憑借梵本的對照研究，可以得到更爲確切的解答，《楞伽經》在尼泊爾很被重視，列入大乘九法（九部經）之內，所以保存有梵文原本。梵本並還流布較廣，如日本、印度、英、法各國的大圖書館裏，收藏的梵文完本即有七、八部之多。經學者校定排印的也有兩種本子。在翻譯方面，我國除宋魏兩譯外，唐代還有實叉難陀的譯本，晚唐西藏也曾翻譯，現代則英譯本、日譯本都有了。至於梵文現存原本，時代當然在後（因印度氣候濕熱，無論貝葉本紙本，都不易保存長久。現存原本，最古也不出唐代），它和西藏譯本，唐代譯本相符，這是很自然的事。但推而上之，和宋譯比較，除篇幅廣略不同外（梵本廣，宋譯略。廣本首尾頗有增加），論的本身，尤其是主要

論題還是一樣的。由此見出《楞伽》梵本的中堅部分，先後並無好多變化，至於字句間偶有參差是有的。那末，在此中間出現的魏譯會另有一種原本嗎？這在事實是不會有的。所以魏譯比較其他譯本所出現的種種特異之處，不是依據的原本不同，而是翻譯的技術乃至譯人的思想方面有問題。魏譯的特異處，可說大都是錯誤的，這一點，在唐譯出來之後，參與譯事的賢首在他著的《入楞伽心玄義》中，就對魏譯有批評：

「魏譯文品稍具，而聖言難顯，加字混文，着泥於意，或致有錯。」唐譯七卷而魏譯十卷（又唐譯十品和梵本一樣，而魏譯十八品與梵本不同）。這是古人已有的評論。又經現代學者的研究，如俄人鋼和泰，費了多年功夫校印藏文的《大寶積經論》，他用菩提流支的譯本做對照，就斷定流支譯本充滿着錯誤。非但文句分析（分離章句）會錯，了解義理會錯，乃至筆受聲字（古人譯經，口說，筆錄是兩人）也會錯，如「無常」作「無上」，「衣裳」作「依上」，「醍醐」作「迭互」，「無漏界」作「無漏戒」等等，常因同聲省筆而鑄成錯誤。這都可以旁證魏譯《楞伽》獨持異議之處是會犯錯誤的。

把魏譯《楞伽》面目認清楚了，再對《起信》和它文義一致的問題，作進一步研究。要是它們的一致僅在名相或文句的雷同（如鈴木指出的佛三身真如等名相），也可能魏譯在先，而《起信》爲省事起見利用它的現成，這對《起信》的真偽還無多大交涉。要是在理解上也見出它們一致，魏譯理解錯了的，《起信》也跟着錯了，這樣，《起信》翻譯的真實性就發生動搖了。要是還不止此，進而發現《起信》對魏譯《楞伽》理解錯誤之處，並未覺其錯，反而加以引申發揮，運用組織，這就是表面上望文生義，實際上將錯就錯，那它就決不會是從梵文原本譯出，只是依據魏譯《楞伽》而作，真偽問題不就迎刃而解了嗎？我們就是按照這一綫索對《起信》進行攻證的。

爲着避免議論的支離，我們首先就《起信》的中心思想和魏譯《楞伽》的關係作一番總的攷察。《起信》思想的中心是放在「如來藏」同「阿黎耶」的交涉上。因此，從前的學者常聯想到當時地論師南北派的紛爭（正是「如來藏」和「阿黎耶」是一是異的問題），聯想到當時地論師和攝論師的意見分歧上去。實際這些聯想都是多



餘的，只可說，《起信》的思想和《楞伽》最相近，簡直可以說就是從《楞伽》發生出來的。

但是，《楞伽》的思想有其歷史背景。並且必須清楚了它那些背景，而後對其思想真相才得確解。這話怎樣講呢？

一切大乘經典可說都是圍繞着「衆生如何成佛」這一個問題開展議論的。所謂大乘，就是要將釋迦牟尼已經作過的實踐，推廣至於一切人類。在小乘看來，釋迦的行事——菩薩行，只限於他本人能做，但大乘却把它的範圍擴大了。這根據（也就是衆生都可成佛的根據）在什麼地方呢？最早流行的《般若經》裏，就由佛說「心性本淨，客塵所染」的原理，揭出了「法性本淨」（即諸法自性空），可以轉依由染而淨這樣的命題來作解釋。但此說還嫌空洞，要求更具體更向內的認識，跟着就有《涅槃經》的「佛性如來藏」的說法。後來更有《勝鬘經》，把《般若》《涅槃》兩種不同說法綜合起來，提出「如來藏智就是空性智」（對《般若》言），而「如來藏的本身就是自性清淨心」（對《涅槃》言）。不過這種思想，因為只說到還滅，而不詳流轉，也

還不能說是圓滿的。所以還要求能够解釋流轉的原理。於是有《深密》、《對法經》的「阿陀那識」着重於「阿黎耶識與轉識互爲因」的說法。再後才有《楞伽經》來作更高度的綜合，構成新的命題：「如來藏名識藏，與七識俱生。」（此中「如來藏」、識藏，都指「阿黎耶」）用這一命題來解釋「心性本淨，客塵所染」的原理，從中指出衆生成佛的根據，才算發揮盡致了。這樣，《楞伽經》的中心思想，乃是由學說史的辯證地發展而得出的。不懂得學說的發展史，也就無從了解其真意。

另外，《楞伽經》中，還有專門解釋這一命題的章節（見宋譯本卷四，魏譯本卷七）。大意說：佛家不承認有「我」（即常識上所謂靈魂），那末，構成有情的一切蘊處界法是誰使之起滅呢？同時又怎會使有情耽着生死不知解脫呢？這個根本，就在有「如來藏」這種心法。因爲它是積集虛妄的習氣而成，得名「阿黎耶」；又和那些以無明住地（形容牢不可破的愚癡）爲依的七識同起，如大海波濤相續不斷。由此，有情的一切蘊處界法就起滅不停，而無明七識執着不放鬆也不知去求解脫，於是安於生死，不再打主意（這種情形，與平常所謂「我」當然不同。「我」要求它是一個整

體，並且是永久的，以「阿黎耶如來藏」講，却是非一非常。這樣先說明了流轉生死  
的根本。其次，有情的流轉現象就長此終古嗎？也不然。做它根本的「阿黎耶」的本  
質（自性），還是可以清淨的，所以謂之「如來藏」（藏是胎藏之義）。

除了這樣的「如來藏阿黎耶」以外，所餘七識都有間斷，性質上又會轉易，所以  
要說衆生生死有苦惱有快樂（人生實際的哀樂），就不是七識所能完全感覺的（七  
識雖有苦樂感覺，但感覺不到人生深處的苦樂），所以要說明解脫的原因，非得要有  
一個能感受人生苦樂的「如來藏阿黎耶」不可。這層意思是出自《勝鬘》而由《楞伽》  
加以發揮的。再說，怎樣得着解脫呢？這並不在消滅「如來藏、識藏」，而在使它清  
淨，將它所有的虛妄習氣滌除乾淨。以上的解釋，就是《楞伽》自身表明的一種中心思  
想。

上述思想，魏譯《楞伽》完全譯出來沒有呢？譯的正確不正確呢？可以說都沒有  
譯出，並且全盤錯了。原來經文解釋那個命題，是一個完整的結構，而魏譯莫名其妙  
地把它拆散開來了。原來用「如來藏」和「阿黎耶」連在一道說，是經過許多人的思想

和實行的證明，不是簡單從事的，但魏譯輕輕地便將它分成兩截了。原本（用宋譯本代。宋譯與原本最接近）這樣說：

不離不轉名如來藏識，七識流轉不滅，所以者何？彼因攀緣，諸識生故。而魏譯改爲：

如來藏識不在阿黎耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅，何以故？彼七種識依諸境界念觀而生。

和原文一對照，真不知錯到哪裏去了。非但對原文不了解，還給了一種歪曲的解釋，把衆生流轉的根本完全弄糊塗了。其次，原本（宋譯）上又說：

其餘諸識，有生有滅，……不覺苦樂，不至解脫。而魏譯改爲：

餘七識者，心意意識等，念念不住，是生滅法，……能得苦樂故，能離解脫因故。原譯說「阿黎耶」以外的各識，都是有生滅的（這生滅作間斷講。如前六識在無心等五位，就有間斷，所以這類識稱爲「轉識」），有時候對人生不覺苦樂，所以不會

發生解脫的要求。經魏譯一改，說生滅念念不住之法能得苦樂，便把感覺苦樂放在七識上，因而要求解脫的動機也就說不明白了。原本在下文更進一層地說：

菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及藏識名。大慧，若無識藏名如來藏者，則無生滅。大慧，然諸凡聖，悉有生滅。

而魏譯改作：

諸菩薩摩訶薩欲證聖法如來藏阿黎耶識者，應當修行，令清淨故。大慧，若如來藏阿黎耶識名爲無者，離阿黎耶識無生無滅，一切凡夫及諸聖人依彼阿黎耶識故，有生有滅。

原意說菩薩欲求勝進的，「當淨如來藏及藏識名」，連帶說明有所得的時候，不能消滅「藏識名如來藏」，仍有生滅。魏譯又曲解了，把「阿黎耶」同「藏識」分開，并看生滅和「如來藏」無關，這樣，解脫的方便如何也不明白了。原本上的一些重要思想，像「如來藏藏識」是流轉根本，也是解脫的原因，并且解脫在使「如來藏」清淨，這三層意思，魏譯一概弄錯，并還故作聰明，將這一章經特別從全品中（宋譯

不分品，唐譯、梵本屬於《剎那品》之首）分出，另立一個《佛性品》的品名。當然，這章經是和《楞伽》以前的各經講到佛性的地方有關，但決不像魏譯那樣講法。而它特為標榜，惹人注意，就不免有些像「此地無銀三百兩」的故事了。

現在將話說回來：《起信論》就是和充滿曲解的魏譯結成不解之緣而構出中心思想來的，自然也就維妙維肖地有着三層錯誤。

第一，它也是將「如來藏」同「阿黎耶」分開而迷失了流轉根源的。并還進一層依着魏譯這章經的幾句話：

大慧，阿黎耶者，名如來藏而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕，身俱生故。  
（這幾句好像是說，如來藏同無明七識在一道，便成功了阿黎耶）。

引申出一種新的解釋：

依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。它的意思是，「如來藏」不生不滅，而無明七識生滅，經文說「如來藏和無明七識共俱」，豈不是生滅與不生滅和合？如此名為「阿黎耶」，當然就是一個混血兒了。表

面看去，似乎很合經意，却想不到魏譯的這幾句話，純屬憑空結撰。我們從宋譯本來看它的原文，應該是：

爲無始虛偽惡習所熏，名爲識藏。生無明住地與七識俱，如海浪身，常生不斷。不知魏譯怎麼一恍惚，便讀破了文句，將「無始虛偽惡習」連到上面去了。中間插進一聲「大慧」，下文又加了「如來藏」三字，以至面目全非。它很想在這裏說明「如來藏」如何過渡到「阿黎耶」，不但將「如來藏」與「阿黎耶」分了家，并還劃了先後次第，這正是後來評論家所講「加字混文，或致有錯」的一個典型。這樣怎可作得憑據呢！而《起信論》的作者並不知道，還一順地把「如大海波」這個譬喻也連在「如來藏」一起說：

如是衆生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離。而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。

這就是它依着魏譯本而引申的。但從宋譯本來看原文，如「海浪身」是比喻「阿黎耶海」，由境界風而生七識的浪。在《楞伽》中別處也可看出這樣的意思。不但《楞伽》

別的經論如《深密》、《瑜伽論》等，說到「阿黎耶」也都作這樣的比喻。那裏是「如來藏」爲水，無明爲風，而生「阿黎耶」的浪呢？

第二，《起信》也一樣地找不到解脫的真正動因，質言之，就是尋不着由於整個人生苦樂的感覺而發生厭離欣求的那一種解脫動因。這原是《勝鬘經》中的微言大義，平常是難以得其理解的。《勝鬘經》說：七識是有間斷的，不受苦樂，非解脫因；惟有「如來藏」無有間斷，受苦樂，是解脫因。這無異說，解鈴還須繫鈴人，生死的擔子既是「如來藏」承擔的，那末，解脫也就得由它去主辦。《楞伽》把這意思引進來了，但被魏譯輕輕地抹煞掉了，這就無怪《起信》將錯就錯，在說明三細六粗一段中，依着魏譯經文：

七識由彼虛妄因生，……能令自心見色相故，能得苦樂故，能離解脫因故。

一連串地發揮七識有苦樂感覺，會執着苦樂等等相狀——相續相，執取相。到了說明染淨因緣的地方，更是直接地將厭（生死）求（涅槃）的功能放在妄心上面，以爲由真如來熏習無明，發生淨用，就會使妄心生出厭求的現象，這樣說真是離題萬里了。



第三，《起信》也一樣不明瞭解脫的方便是在「清淨」，却要由妄心熏習的力量去完成任務，它說：

乃至久遠熏習力故，無明則滅，以無明滅故，心無有起，以無起故，境界隨滅，以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃。

照它意思講，久遠熏習是指妄心，由妄心滅而無明滅，而心滅，而境滅。這完全是引申誤解「若風止滅，水動相則滅」（動相指心相）的說法。混染淨與動靜爲一事，最後自然要走向不生不滅的一種靜止狀態去了。它所以敢於這樣決定，大概是看見魏譯本章經有這樣幾句話：

說如來藏阿黎耶識共七種識生名轉滅相，爲諸聲聞辟支佛等示法無我。

似乎「法無我」由「轉滅相」得之。却不知原本上並無「名轉滅相」這幾個字。

就上述三層來看《起信》的中心思想，一一都是跟着魏譯的錯誤而來，並還錯上加錯地予以發揮，當然不會有梵本的根據。要說它在印度別有傳承，不過與魏譯偶然相合，實際沒有那樣巧合的事。並且在印度佛學史上，我們也找不着《起信》那樣的思

想。至於辨別它學說的是非，也不必另立標準（這樣標準不容易找到，常常會有門戶之嫌），只看它將錯就錯的立論方法，即可知其價值之高下了。真理，難道會由那樣模糊的途徑碰得到的嗎？我們由這樣一番總的評述，已可概略的判定：《起信》之書是偽，《起信》之說是似。有了這個輪廓，我們從《起信》的全體結構上，還可以列舉出幾個要點，用同樣的攷證方法來充實我們的論斷。

這可以列舉出五點來：

第一，在《起信》全書結構上，最重要的自然是開宗明義的「一心二門」——「真如門、心生滅門」了。這有些像其他論書中所講的「法」和「法性」。但在《起信》中並不如此簡單，它要由二門包括「體」、「相」、「用」三方面，「心真如門」有「體」的意義，「心生滅門」裏則「體」、「相」、「用」一齊都來了。它又要在二門裏賅攝各色各樣說法的心，所謂「心意識」的「心」，「如來藏」的心，「阿黎耶」的心，乃至「真如」的心。並且它看「真如門」是不動的，「生滅門」是生動的，而都各別的總攝一切法，範圍一樣的廣闊，簡直是天有二日了。中國的學人，尤

其是那個時代的人，最喜橫通，由此就容易聯想到中國《易經》中一陰一陽的格式，聯想到《道德經》所謂「玄之又玄，衆妙之門」上去，對於此書不覺產生了很好的印象。不過《起信》這種結構真是它天才的創造嗎？絕不是的。唐代元曉、賢首等註解《起信》的人，都曾追究這些說法是從魏譯《楞伽》上來的。在魏譯《楞伽·序品》結局的地方，也可說畫龍點睛的地方，有如此的話：

寂滅者名爲一心，一心者名爲如來藏，人自內身智慧境界，得無生法忍三昧。

《起信論》的「心真如門」是從第一句脫胎的，「心生滅門」是從第二句出生的。其中兩個「名爲」，頗有「同出而異名」的意味。自然可聯想到二門的一個綫索。這種看法，要用古人解詩「以意逆志」來類比，大概是正確的。但魏譯這幾句話仍屬無稽之談。我們用唐譯本來看它的原文應該是這樣的：

寂滅者所謂一緣，一緣者是最勝三昧，從此能生自證聖智，以如來藏而爲境界。說的完全是三昧的次第，由寂滅而一緣，而最勝三昧，而自證聖智。一緣就是「一心一境性」，屬於三昧的本質，並非什麼一心不一心，更不關涉心真如心生滅。要是根據

此文來建立一心二門，可以說開口就錯了。

第二，從《起信》所說「心生滅門」來看，它是將「阿黎耶識」上面「覺」和「不覺」兩層意義貫穿說的（從這一點，也可稱《起信》是一種黎耶緣起說）。關於「覺」（也就是本覺）的體相，它用鏡子作了四種比方：「如實空鏡」、「因熏習鏡」、「法出離鏡」、「緣熏習鏡」。頭兩種比方的解釋是：

如實空鏡者，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。因熏習鏡者，謂如實不空，一切世間境界悉於中現……又一切染法所不能染，智體不動，具足無漏熏衆生故。

這些解說，一望而知是從魏譯《楞伽·佛性品》末後的結頌變化而來。頌文說：

甚深如來藏，與七識俱生。取二法則生，如實知不生，如鏡像現心，無始習所熏，如實觀察者，諸境悉空無。

這裏也說到「如實」、「熏習」、「像現」、「空無」，又明明拿鏡子打比方，這不就是上面《起信》隱隱約約的說法嗎？但是認真分析頌文，它完全比喻「黎耶」「不

「覺」的一方面，所謂「如來藏」，所謂「心」，同「黎耶」是一個意義。魏譯沒有譯清楚，《起信》便誤會了。它將「如來藏」看成「黎耶」，「覺」的一方面而要另去找一個法體，就把這筆賬記錯了戶頭。要是推究《起信》從這裏來成立它的根本主張，所謂「覺」是「本覺」之說，那就更有問題。《楞伽》對於「心性本淨，客塵所染」這個原理解釋，是經過思想史上幾次的綜合的。如那種原始解釋，由有貪心，離貪心而言，早經揚棄了。照《起信》依據魏譯反說心體離念成功本覺，等於離貪心的看法，就未免是開倒車了。

第三，再從「不覺」來看《起信》怎樣說明生滅次第。它總說了一句：  
所謂衆生，依心、意、意識轉故。

跟着分析種種心相，所謂三細六粗，而依次舉了好些名目出來，像「阿黎耶識」、「業識」、「轉識」、「現識」、「智識」、「相續識」、「分別事識」等等（此中「黎耶」指「心」，餘五指「意」，最後「分別事」指「意識」）。這樣如數家珍的一串名目，完全出於魏譯《楞伽》。不過《楞伽》（魏譯卷二《集一切佛性品》）的開

頭)是說諸識生住滅有相的和相續的兩種。諸識相有「轉」、「業」、「智」三種，諸識種類，有「了別」、「分別事」兩種。這些名目各有統屬，或者通說，或者別說，不能混爲一談。而《起信》像喬太守亂點鴛鴦譜一般，就胡亂編成那樣一個七識的名單。大概當時關於唯識方面的重要典籍尚未看到，無法瞭解這些名目之所指，所以就隨意地加以處理了(如「了別」、「分別事識」等，在真諦譯出的《顯識論》裏說得很明白。而《起信》不得其解，亦足以證明《起信》與真諦無關)。但是，《起信》作偽的馬脚也就不覺露了出來，尤其是根據「智相」編出一個「智識」的一點。「智相」之「智」，在魏譯本實是一個別字，依據原本應是「自」字，可能筆受者當時沒聽清，就錯寫成「智」了。《起信》却一本正經地拿來做文章，以爲「智」者是一種分別愛與不愛的，於是有「智相」、「智識」、「分別智相應染」等等說法，可說是一大笑話。至於它所列舉的七識中有五種識都屬於「意」，這和尋常所說第七識的「意」不同。「第七識意」的範圍沒有那樣寬，只是執我而已。因此，從前的註家也說《起信》沒講到第七識。但它本文說「意」、「意識」、明明將兩者分開的「意

識」分別六塵，指的六識，那末，「意」當然就指的第七識了。而《起信》一定要那樣地說「意」，用魏譯《楞伽》來對照，它還是有出處的。魏譯本卷九《總品》《攝頌品》就有一個頌：

本識但是心，意能念境界，能取諸境界，故我說唯心。

頌文好像拿「意」同「心」比較，覺得它能念境界，又能取境界，自然寬廣無邊了。《起信》說「意」有五種識，根據原來在此。但這個頌用唐譯本對照，原來是：

藏識說名心，思量以爲意，能瞭諸境界，是則名爲識。

依舊將「意」限定於思量一途，所謂瞭諸境界，還是六識的事。《起信》在此又上了魏譯本的當，把賬記錯了。

第四，再從染淨的方面來談生滅，《起信》也是總括地先說了一句：  
有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕。

哪四種法呢？一、淨法真如，二、染因無明，三、妄心業識，四、妄境六塵。就由這些法的互相熏習而發生趨向染淨之不同。但《起信》所舉熏習的比喻爲「如香熏衣」，

那末能熏與被熏如何交互呢？難道衣能反過來熏香嗎？香上還會留有衣的痕跡嗎？這姑且不論。我們試查一下它的立說依據仍在魏譯的《佛性品》。品末有頌云：

心如巧伎兒，意如狡猾者，意識及五識，虛妄取境界。如伎兒和合，誑惑於凡夫。

這是拿做戲來比喻的。本來宇宙人生也可看做一場戲，而扮演的角色可請「心」、「意」、「意識」來擔任，這在《起信》引用得來不算錯的。又因頌文前面提到過「如來藏」，所以《起信》也連它（換了個名字叫「真如」）一同約來上演（如來藏即是真如，一切心識皆以無明為相，意指業相，意識取境界簡單謂之六塵，這些改頭換面的說法，在《起信》內都有明文），但這些角色，各有專長，不能隨便叫它們倒串。原來頌文所說的正角只「心」一位，「意」算丑角，是作穿插的，「意識」與「五識」，則幫幫場擺設道具而已。由於魏譯本沒弄明白，《起信》也跟着它說，大家一樣地都錯了，並且連「真如」那位不動尊，也請來參與演出，這真正難以想像了。還有，《起信》講「真如」在淨法所起的作用是「內熏」，這有些像潛移默化的



意味，它要把無明熏出淨用來，真是要化腐朽爲神奇了。這雖覺得有些偏於想像，但多少也有一點根據。就在魏譯《楞伽·剎那品》（卷八）中說：

阿黎耶識名如來藏，無共意轉識熏習故名爲空，具足無漏熏習法故名爲不空……無漏之法，亦剎那不住，破彼真如如來藏故。

照這段文意看來，似乎「如來藏」具足無漏熏習，常時如是；「如來藏」如此，也就是「真如」如此。「真如」中常常有無漏熏，那就是所謂「內熏」。但是一看宋譯本，就明白原文是說靜的熏習，心不是動的熏習。下文也只講到「無爲法」，也沒有明白指出「真如」來。所以《起信》那樣說法，完全是被魏譯的誤解迷惑了的。

第五，最後講到禪觀方面，《起信》將平常所謂「六度」歸並成「五行」：「施、戒、忍、進、止觀」。而特別提出了「止觀」，可以明瞭它與禪觀有關。它所講的「止觀」目標在能證到一法界的境地，證得法界一相的三昧，謂之「一行三昧」。這個不能一蹴而躋，另有階梯，謂之「真如三昧」。《起信》這些說法，又容易使人想起來，這還不是出於《楞伽》的嗎？《楞伽》也很重視禪觀，非但主張「說通」，還要講「宗通」。

它提出四種禪，最究竟是「如來禪」，作其階梯的是「攀緣如禪」。正和《起信》所說一樣。魏譯本卷三所說的「攀緣如禪」：

爾時不住分別心中得寂靜境界。

也正是《起信》所解：

「真如三昧者，不住見相，不住得相。」

兩者都是講「不住」的。不過拿宋譯本來對照，這個地方原本說：

如實處不生妄想。

「處」是「居住」之義，原意是要這三昧住在「如實」（即「真如」）上面的，所以叫它「攀緣如禪」。而魏譯翻錯了，《起信》也就跟着錯解。這裏不能強爲之解說，相反相成，祇可看它是《起信》僞作的一個證據。我們就用這些材料來充實論斷，大概也就足够了。

《起信》的「僞」和「似」，除了從本文分析攷證以外，還可以用鈎稽史實的方  
法得出其製作原委，再來加以重證明。工於作僞者，自然知道如何湮滅作僞的痕跡，

何況事隔一千餘年，再有留下來的把柄，也會跟着時間的消失而消失乾淨了。現在要說出它製作的原委，談何容易。但這也不過困難些而已，並非絕對不能。開頭就從《起信》本身看出它主要的材料都取給於魏譯《楞伽》，它雖然還加了點調味的東西，就是與一法界有關的「一行三昧」。這由梁代曼陀羅仙翻譯《文殊般若》才介紹過來的，而其時代，比菩提流支還早。但是，那時南北分疆而治，且時有戰爭，曼陀的譯本流傳到北方，大概是較晚的事了。由此，可假定《起信論》著成的最高年限，不能早於流支卒譯的一年，即公元五三五年。又在當時學者著書引用《起信》的，應以慧遠的《大乘義章》為較早（就比較可信的材料言），那末，《起信》製作的最低年限不能晚於慧遠逝世之年，即公元五九二年。在這短短的五十餘年間，大江南北，經過幾個朝代的改換，又有北周武帝破佛的變故（公元五七四年），都是有利於偽書出現的好環境，《起信論》的製作，就恰恰在這一時期。

再看《起信論》的內容，可說是一種講止觀的教程。它所依據的《楞伽經》，就有當時慧可一系用來建立「楞伽宗」，成為後來禪宗的先河。它所推崇的「一行三

味」，又是後來禪家道信一系用來開辟「東山法門」的。還有所謂「如來藏爲身本，真心即摩訶衍」，「如來藏一念不了而有生死」，這些都是《起信論》內看得出的思想，却又是當時一大家慧思禪師憑借來成立「法華三昧」之說，而爲天臺宗的本源的。從這一些見出《起信》同那時代習禪者極有關係，而可以想像到它製作的背景是怎樣。

我們就由此來描寫《起信論》製作的原委吧。

中國從羅什以來，才具備有系統的禪法。第一部完整的禪經是《坐禪三昧經》。它裏面敘述「五停心」方法是採取七家的說法，而以馬鳴爲領導，於是流傳於北方的就有一派「馬鳴禪」。同時覺賢本在北方翻譯，被羅什門下排擠到了南方，他傳譯了《達摩多羅（印度一大禪家）禪經》，於是南方就有了「達摩禪」。這兩派傳授各自發展，各有偏向：一偏於實在，一偏於幽玄。到了東魏天平年間（公元五三四—五三七年），在魏都（河南鄴都）兩派才又接觸了，這是由於慧可打着達摩嫡傳的旗幟去宣傳。他帶有南方所流行的四卷《楞伽》，還有發揮《楞伽》意義的《達摩論》。但

是這些文章都很樸拙，讀起來很費解，而他宣傳的「一切無相」，也覺得情事無寄托之處。這與當時北方的禪風，尤其是惠稠一系（這是從北方禪原來的底子上，再加以譯家勒那、佛陀二人所傳）由四念處下手而確有憑借的，剛剛相反。於是引起糾紛：有些「滯文之徒，是非紛舉」（見《續高僧傳》），就是積極的爭執；有些「文學之士，多不齒之」，就是消極的不理。這都因為南方流行的四卷《楞伽》與北方流行的十卷《楞伽》顯然不同造成的糾紛。但這還在其次，當時北方禪壇執牛耳的道恒禪師，為着保全地盤，竟賄賂官府把慧可捉將官裏去，屠害幾死。這樣，慧可受到嚴重的打擊，潦倒了多少年，「流離鄴衛，卒無榮嗣」。當然也有人隨之學，不過是些「無名人」，不能替他宣揚而已。可是經過這樣一場正面的接觸以後，北方禪受了一大刺激，也注意到《楞伽經》，不能不加以一番改變，這就有新的理論在醞釀了。不久，周武滅佛，一度發生了紊亂，人散了，書也毀了。這時有兩位不知名的禪師懷抱了成熟的新思想，南至舒州峴山，把法門傳授給道信，而有了「一行三昧」之說（這就是從《楞伽》經過《文殊般若》而後變為《金剛經》禪法的開頭）。道信得法之後，宣揚

於蘄州的雙峰寺，重新宏敞禪風的「東山法門」也出來了。等到法難過去，這種新的禪法又流傳於北方，到再傳的神秀，便盛極一時了。我們依據這些史實，很容易看出在慧可入鄴後，道信得法前，南北禪法有了交流，自然有一種調和的要求，而成功一種新的理論，要是筆之於書，那就是一部新止觀教程了。換言之，《起信論》這樣的書，就是在這些條件下結構出來，而到法難過去，再在北方露面的。因為它是徹底主張「無念」也就是「離覺」的。「無念」之「念」就是宋譯《楞伽》百零八問的第一問「云何淨其念」的「念」，魏譯把「念」字改作「覺」字。在北方熟習《坐禪三昧經》的人，自會知道「離覺」的法門是馬鳴所擅長的，因此，《起信》這樣發揮「離覺」的書，當然要請馬鳴來署名了。作者托名馬鳴，那末，翻譯的是誰呢？作者不敢自居，就從略了。恰巧當時從江南傳去一大批真諦所譯的書，因此有人猜測這也許是真諦所譯，後來《法經錄》有「人云真諦譯」的話，就是這個緣故。

以上是我們從禪家學說理論的發展來描述《起信》製作的原委的，要是推究它那思想的社會根源，也見得出祇有那時代才有《起信》那種思想產生。從元魏以來，北

朝佛教便緊密地結合着政治，依賴於政治所利用而滋長。寺院有了僧祇戶、浮屠戶等制度後，完全藉剝削爲生，就更鞏固了與統治者利害與共的關係，再也不願稍微變動現狀。他們在理論上，尤其是對於「實相」的看法，都不自覺地走向消極保守的一面，將本來的樣子看做是美好無缺的。跟着有周武滅法的變故，教徒們熱望恢復原狀，這種傾向，益加顯著。像天臺智者經此一回刺激而組織他「性具」的實相觀，即其一例。在北方原來即偏於保守的底子上，發展爲具體的「返本還原」思想，如《起信論》所表現的那樣，是極爲自然的。至於以後還會出現了一個「重譯」的本子，也可以從上面的綫索去瞭解它究竟是怎麼一回事。

本來道信、弘忍的「東山法門」，和《起信》的思想是一脈相通的，《起信》流行以後，就更將它看作他們的重要典籍。敦煌卷子中，新發現弘忍門下的著述有《楞伽師資記》（玄曠系），有《傳法寶記》（神秀系），這些書引起經論來，總把《起信》放在第一位。如果從禪觀方法去看，就更見得他們的密切相關。依唐代圭峰《禪源諸詮集都序》所評述，當時的禪有三大宗，東山一系屬於第一宗，所謂「息妄修心

宗」。這一宗的方法是：「背境觀心，息滅妄念。念盡即覺，無所不知」。還有一個比喻：「如鏡昏塵，須勤拂拭，塵盡明現，無所不照。」這些說法，不够具體，想必當時一定還有口傳，不見於記載。不過，拿《起信》來作參攷，就已有很明白用功的方法了。舊本《起信》說修止觀有一段話：

若修止者，住於靜處，端坐正意……亦不得隨心外念境界，後以心除心，心若馳散，即當攝來住於正念。

這不就簡要的說明了「背境觀心」的方法嗎？又在從不覺向覺的一段過程裏，《起信》更有詳細些的說法：

如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念，令其不起，雖復名覺，即是不覺故。如二乘觀智初發意菩薩等，覺於念異，念無異相，以捨粗分別執着相故。名相似覺。如法身菩薩等，覺於念住，念無住相，以離分別粗念相故，各隨分覺。為菩薩地盡，滿足方便，一念相應，覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺。……若得無念者，則知心相生住異滅……本來平等，



同一覺故。

這樣由知道心相的生住異滅而成其無念，不又說明了「息滅妄念」的方法嗎？所以《起信》在這些地方和東山的禪門是最密切不過的。但東山禪門下，人才濟濟，著名的有十師，從神秀、智詵以下，都堪爲師表，弘化一方。像神秀即曾被武后從湖北禮請至長安，予以隆重的待遇：「肩輿入朝，萬衆稽首」。至於智詵、老安等，也同受尊敬。在他們教人的方面，自有各具特點的要求，像《起信》那樣敘述明白的書，拿來作爲依據，未免太固定，顯得不够用了。依常情想，能有機會在《起信》的文字上稍加修改，作爲他們異說的張本，豈不更好。巧得很，那時正碰上連年的政變（武韋之變），國家所主持的譯場也受了影響，如義淨、實叉難陀所譯的經論，就有好些散失了。事平以後，才慢慢從各地收集攏來的。在這個當口，於是一大批來歷不明的書如《楞嚴》《圓覺》等等都出來了。而其中就夾雜一本號稱難陀重譯的《起信論》。這自然是有所爲而爲的「重譯」。試與舊本一對，果然改動很多，尤其是在說「觀心」和「息念」的地方，改得最厲害。它怎樣說「觀心」呢：

其修止者，住寂靜處……前心依境，次捨於境，後念依心，復捨於心，以心馳外境，攝住內心。

舊本上「觀心」說得很渾成，這裏却整整齐齊分成了三段，用術語講，就已成功三句了。它又怎樣說「息念」呢？

如凡夫人，前念不覺起於煩惱，後念制伏令不更生，此雖名覺，即是不覺。如二乘人及初業菩薩，覺有念無念體相別異，以捨粗分別故，名相似覺。如法身菩薩，覺念無念皆無有相，捨中品分別故，名隨分覺。若超過菩薩地究竟道滿足，一念相應，覺心初起，始名爲覺，……名究竟覺。……若息妄念，即知心相生住異滅皆悉無相，……如是知己，則知始覺不可得，以不異本覺故。

這些話是說由於瞭解心沒有生住異滅相而成其「息念」的，和舊本的「知心生住異滅相才成無念」，恰恰相反。所以舊本分爲「覺於念滅」、「覺於念異」、「覺於念住」、「覺於念生」四段，次第很明顯，而在這裏一齊沒有了。舊本還次第地說由不覺而始覺，而合於本覺，此處末段加上「始名爲覺」一句，似乎最後到究竟覺才成「始覺」，又

含有頓漸不同的看法。用術語講，新本主張「漸修頓悟」，舊本主張「漸修漸悟」，完全兩樣。新本《起信》把文句一改，方法上自然有新的面目出來。試問，弘忍門下是否有一種主張需要這樣說法來做根據的呢？有的，那就是十師中坐第二把交椅的智詵。智詵宏化四川，同神秀平分天下，稱為北秀南詵。他就是主張「漸修頓悟」而以「三句」方法教人的。圭峰在《圓覺經大疏鈔》說，智詵的「三句」，第一無憶——不憶外境，第二無念——不念內心，第三無忘——覺常相應。這同新本《起信》所說三層一模一樣。並且向來禪師們多是老粗，常有傳授而無文記，智詵在弘忍門下，却以能文著名，當時同他往來的還有房瑄，更是喜歡舞弄文墨，那部《楞嚴經》恐怕就是他的大手筆。這樣，就很可能推定新本《起信》，是出自智詵一系所改作的。有人也許會想真有新譯《起信》，智詵是跟着它來建立自己主張的。這就未免太老實，被古人所欺了。我們看，新本改動舊本用的移花接木手法，簡直與舊本從魏譯《楞伽》脫胎，如出一轍。就看這兩句吧：「覺有念無念體相別異，覺念無念皆無有相」，而舊本呢，却是：「覺念異相，念無異相」，「覺念住相，念無住相」。舊

本這兩句，照賢首的《義記》解釋，應該是覺得念的異相，這個念就不會再走異的路子；覺得念的住相，這個念就不會再住。正確讀法，原來每句中有一轉折的。新本明明把它讀錯了，成爲覺得念的異相和念的無異相，覺得念的住相和念的無住相，再顛倒變化而成爲「覺有念無念體相別異」云云。這樣「雨落天留客」式的遊戲文字，祇有中國方塊字湊成的文章裏才有的，要是梵本，它的虛字實字用法差不多有一定，很難發生這樣的歧解。所以要說它是從不同梵本譯出，那是騙人的。而且新本開頭的序文說：「然與舊翻，時有出沒。蓋譯者之意，又梵文非一也。」本來不是翻譯，說「譯者」無異是說作者，文字的出沒都是作者以意爲之，這不是他預先自畫了口供嗎？《開元錄》把它列在難陀所譯十九部裏面，却忘了賢首所作的難陀小傳，祇說譯「經」十九部，並沒有說譯有「論」來，《開元錄》的記載出於臆度，不用多辯。說到這裏，我們不由得想起作僞這件事，對於禪家實在淵源太深了。一開頭，慧可的祖師達摩其人，就有托古的嫌疑。從各方面的記載看，像神會所著《南宗定是非論》，說到禪宗世系，是將達摩看作印度的禪家達摩多羅（依《達摩禪經》說，阿難到達摩

是八代），而北宗的《歷代法寶記》（神秀門下作），更稱他爲菩提達摩多羅，把兩人看成爲一人。大概是九年面壁的緣故吧，達摩的真面目就沒有人看清楚過！由於這樣一個不明不白的開端，達摩的書《達摩論》，跟着也僞造出來了（見《楞伽師資記》）。隨後三傳僧桀，五傳弘忍，六傳神秀，在傳記上都是說「不著文記」的，而世間仍然流傳着僧桀的《信心銘》，弘忍的《禪法》，神秀的《五方便門》（敦煌出品），不用說，這些書都是成問題的。至於慧能的《壇經》，問題就更多了。不論傳本不一，即同傳一本，也改了又改。到中唐時的《寶林傳》（智炬作），更是集作僞之大成。它裏面充滿推背圖式的讖語，又憑空捏造出了「流支毒害，神光（慧可）斷臂」一類故事。另外，爲着爭世系，還杜撰一種二十八代傳承之說（北魏曇曜撰《付法藏因緣傳》，說佛滅後傳承二十四代到師子尊者爲止，禪宗就接上去，說達摩爲二十八代），又引用了改編過的《四十二章經》。所以作僞這件事，成爲禪家的家常便飯，也可說是他們的一種傳統。那末，《起信論》的這樣一番改編，就不值得大驚小怪了。我們從史實上的這樣攷證，來辨明《起信》的面目，提出「僞書似說」的判

斷，大概可以成爲定讞，不必再來個什麼冤詞的吧！

從以上的攷證看，《起信論》的理論已經接觸到佛學的根本原理「心淨塵染」，但隨着魏譯《楞伽》的誤解，却構成一種似是而非的「真心本覺說」。它認爲衆生的心原是離開妄念而自有其體的，可稱「真心」；這用智慧爲本性，有如後人所解「昭昭不昧，了了常知」一般，所以看成本覺。在論中形容這樣的「真心」是大智慧光明的，遍照法界的，真實識知的，乃知具足過於恒沙不思議功德的。它說得那樣頭頭是道，就給當時佛家思想以很大的影響。尤其是修爲一方面，依着我國學人「先立乎其大者」的傳統，當時有許多家都想循着它的途徑去把握「真心」作爲總源頭。要照圭峰《禪源諸詮集都序》所分析，一代禪教的各種學說，幾乎都和這樣思想有關。最明顯的是禪家的「息妄修心宗」、「直顯心性宗」，和教下的「顯示真性教」，雖然他們主張悟入有漸次和頓超的不同，但都從把握「真心」而入，並且由悟而修以達到恢復原來面目爲目標。而依據「真心」的本來具足功德，將修爲方法看作是可以取給於己，不待外求。這些都使學人走上反本還源的路子。圭峰對此曾有很顯豁的說明：「我

等多劫未遇真宗，不解返自原身……今得至教原文，方覺本來是佛。故須行依佛行，心契佛心，返本還源，解除凡習，損之又損，以至無爲，自然應用恒沙，名之爲佛。」

（見《原人論》）可是，這種說法，與印度佛學的主張完全背道而馳。印度的大乘佛學解釋到「心淨塵染」這一原理時，都用本寂的「實相」做註腳。像龍樹說「諸法實相如涅槃」（寂滅之義。見《中論》）；無着、世親又強調「實相」的「自性涅槃」（見《攝大乘論》等）。他們從認識上着眼，以爲衆生一向來由於迷妄、錯誤的認識，都得不到「諸法實相」，但這「實相」自存，並不因錯誤認識而有所改變，所以視爲寂然。這又意味着「諸法實相」仍是可以認識到的，認識還是可以改正的。如此說「心性本淨」，就祇有規範的意義，舉出了「可以是」又還「應該是」的標準，並非就「已經是」那樣了。所以在無着、世親的學說裏，更詳細地解釋了清淨法有四層：「自性清淨」只是「應得」的，「離垢清淨」才是「至得」的，還有「所行道清淨」和「所緣言教清淨」都屬於「能得」的。「臨淵羨魚，不如退而結網」，佛學的重點放在「能得的清淨」上面，由此到達了離垢，才成就「應得的實際清淨」。由此，真正的修

爲方法，應是革新的，而不是返本的。衆生之心原沒有清淨過，如何由不淨改變到與規範一致的清淨，這要有新式的成分加入，逐漸地改革，最後才面目一新。並不像舊來所說「明鏡塵昏，佛拭淨盡」就可得之的。中國隋唐的佛學，受了《起信論》似是而非的學說影響，不覺變了質，成爲一種消極的保守的見解，並且將宇宙發生的原理，籠統地聯繫到「真心」上面，而有「如來藏緣起」之說，又加深了唯心的色彩。這些都喪失了佛學的真精神，成爲統治者利用的工具。後來義學家更變本加厲，將《起信》思想看成印度佛學最後進展的一階段，以爲馬鳴之傳，由堅慧等發揚，自成一系，還超越了無着世親之說。這是虛構歷史（堅慧說與無着貫通，原屬一系，而誤會爲兩事），抹煞了學說變遷的真相。今天，如果要認識我國過去佛學的實質，判明它的價值，並撇開蔽障去辨別佛學的真面目，都非先了解《起信論》思想的錯誤不可。我們用攷證方法，揭露了《起信論》的偽書，似說，並始終堅持這樣的論斷，其用意就在於此。



## 楞嚴百偽

唐代佛典之翻譯最盛，偽經之流布亦最盛，〈仁王〉偽也，〈梵網〉偽也，〈起信〉偽也，〈圓覺〉偽也，〈占察〉偽也。實又重翻〈起信〉，不空再譯〈仁王〉，又偽中之偽也。而皆盛行於唐。至於〈楞嚴〉一經，集偽說之大成，蓋以文辭纖巧，釋義模稜，與此土民性喜驚虛浮者適合，故其流行尤遍。賢家據以解緣起，台家引以說止觀，禪者援以證頓超，密宗又取以通顯教。宋明以來，釋子談玄，儒者闢佛，蓋無不涉及〈楞嚴〉也。一門超出而萬行俱廢，此儻侗顛預之病，深入膏肓，遂使佛法奄奄欲息，以迄於今，迷惘愚夫堅執不化者猶大有人在。邪說不除，則正法不顯，辭以闢之，亦不容已也。唯此經流傳既久，附會滋多，辨析披陳，遽難周盡。今先舉經文偽撰之證百條，以備論列，餘則待師友之補正焉。

《楞嚴經》題下原註云：「一名中印度那爛陀大道場經，於灌頂部錄出別行。」此竊取《陀羅尼集經序》「從金剛大道場經出」之語而臆改之。金剛道場，謂菩提金剛座，佛於彼說《一字頂輪王經》等者是也。改「那爛陀」則不可通。其偽一。

密部經軌有灌頂曼荼羅作法乃稱「灌頂部」，如《大日經》、《金剛頂經》等是。《楞嚴》全經無入灌頂壇之說，而杜撰爲灌頂部出。其偽二。

智昇《續譯經圖記》錄傳聞之辭，《楞嚴》是神龍元年五月二十三日極量所譯，房融筆授。按融以神龍元年二月甲寅（四日）流高州，州去京師六千二百餘里（《舊唐書》四十一），關山跋涉，日數十里，計百數日，幾不達貶所，安能從容於廣州筆授而即成其所譯耶？其偽三。

智昇又謂懷迪證譯，懷迪曾預《大寶積經》之證文（《開元錄》），按徐鉉《大寶積經》述譯場證文有慧迪而無懷迪。又《開元錄》謂懷迪於《寶積》譯畢南歸，乃譯《楞嚴》。《寶積》竣事在先天二年，《楞嚴》譯於神龍元年，前後相去八載，又安得爲之證耶？其偽四。

《楞嚴經序》先出阿難墮摩登伽咒術一事，此竊取《摩鄧經》而撰之。據《楞嚴》卷二，波斯匿王自說年六十二。佛與王同歲（《毘奈耶雜事》二十等），當亦爲六十二。阿難於佛滿六十歲時，已爲佛侍者（《中阿含》卷八等），此時何得離佛遠遊致遭魔難？其僞五。

《楞嚴經序》又云，「屬諸比丘休夏自恣」，按諸律文，安居之時，不得離界，何況遠遊？如其受日未還，亦應於異界內共行自恣。何能獨行乞食？此全不明僧制妄爲之說。其僞六。

經言：「自恣會訖，即赴王齋」。然依律制，自恣後當作衣，作訖，乃得他去，何得即受王請？此亦不明僧制妄說。其僞七。

印俗：旃陀羅等「賤族」，屏居城外。律制，比丘不得入舍，故佛經中祇說入城乞食，不聞郊遊。阿難何得過淫女之居，自取煩惱？此亦杜撰。其僞八。

《楞嚴經序》列衆云：「比丘千二百五十人，皆阿羅漢。」而下又云：「應身無量，度脫衆生。」此與菩薩何殊？又列衆中，有辟支無學，辟支正以不值佛爲名，既

同來會，又何異於聲聞？不明三乘異同。其偽九。

經說：「摩登伽女用《娑毘迦羅先梵天咒》。」按此娑毘迦羅，即經卷二、卷十所謂先梵志說冥諦者。印度外道惟迦毘羅說冥諦，今乃杜撰娑毘迦羅以湊字句。其偽十。

經云：「阿難問佛妙奢摩他三摩禪那最初方便。」按奢摩他等三法並舉，乃竊取《圓覺》之文，《圓覺》則本諸《智論》。《智論》卷五分別三昧，有定、有禪、有三昧。此中定謂三摩呬多與三摩鉢底，《圓覺》改爲奢摩他三摩鉢底與禪那，已是杜撰，今經又略三摩鉢底爲三摩，愈見支離。且三昧中豈有但止無觀而稱奢摩他者？其偽十一。

阿難共諸釋種出家，由於王命，時猶童稚，本無發意（《中阿含》三等），今經中乃有見佛三十二相渴仰剝落等語，發生七處徵心一大段，豈非杜撰？其偽十二。

經說：「衆生輪迴皆由不知常住真心，性淨明體。」此常住心，即後所云如來藏心妙真如性，實則法性假名心也（《莊嚴論》卷三）。法性之常，謂無我理，有佛無佛，恆不變易，豈別有體堪言住耶？臆想立言，其偽十三（此常住真心說，爲後世誤

解佛法之本，應辨）。

「佛告阿難，有三摩提名大佛頂首楞嚴王。」按大佛頂是密法尊相，如何連首楞嚴以成一詞（首楞嚴，意云健行。不可云佛頂健行也）？又首楞嚴三昧是十地菩薩所得（見《首楞嚴三昧經》卷上），豈爲最初方便？問答不符。其僞十四。

經說：「無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者識精元明能生諸緣，緣所遺者。」按佛法有自性涅槃而無自性菩提，無始之言，實爲臆造。元清淨體，應指法性，法性爲法所依，非能生法。今說能生諸緣（經卷二，諸緣謂色心），亦出杜撰。其僞十五。

經云：「執分別所了爲心。」又云：「若分別性離塵無體，斯則前塵分別影事。」按此分別影事，竊取《深密》分別所緣影像所緣境事之名，原意謂識所緣唯識所現也。佛法說境從心，不聞說心從境，如何分別離塵無體？其僞十六。

經云：「縱滅一切見聞覺知內守幽閒，猶爲法塵分別影事。」按見聞覺知乃六根功能，根塵相對而有分別，既滅意根（知），何有法塵分別？若猶有知內守幽閒，徒成

戲論。其偽十七。

經云：「若離前塵有分別性即真汝心。」按心有真妄，爲此經得意之筆。尋其本意，真心謂法性心，此即假稱爲心，非亦有分別也。且法性與法不得相離，即法性心亦應爲法所依（如《中邊》空性爲虛妄分別所依），如何得離前塵獨有此性？其偽十八。

經解客塵：「不住名客，搖動名塵。」按突如其來爲客（藏文譯爲突然），塵爲塵垢，狀其不淨，豈是動搖（經後文因動搖生出動久發勞一段妙文，更覺支離）？望文生義。其偽十九。

經言：「迦旃延毗羅胝子咸言，此身死後斷滅。」又言：「末迦黎等都言此身死後斷滅。」按伽旃延等，是六師外道，通途皆說（《沙門果經》等）伽旃延與末迦黎俱說自然解脫，豈是斷滅？毘羅胝子立不死矯亂論，亦不執一邊。經文杜撰。其偽二十。

經說：「身心真妄，生滅與不生滅，即於生滅心有不生滅地。」按此全抄《起

信》一心二門之說。實則身心法與法性，雖有生滅中見不生滅之意，但生滅與不生滅，事仍不類。法云生滅者，謂其有爲念念不住也；法性云不滅者，謂有爲無我之理不變也。此非別有堅固安住之法與生滅相並。撰經者不解此義，乃謂見精性未曾斲元無生滅，似於見道外別有此一法者。其僞二十一。

經云：「諸所緣法，唯心所現。」按此竊取《楞伽》唯心之心，應指八識，而經撰者誤爲妙明真心。其僞二十二。

經云：「拘舍離等昧爲冥諦。」按拘舍離即前所云末伽黎，不計冥諦。說冥諦者，數論外道，與拘舍離何涉？其僞二十三。

經說八還辨見，以見還塵，仍屬倒心從境，佛無此說。其僞二十四。

經云：「明暗差別，見無差別。」又云：「物類差別，見性無殊。」按此欲以見性爲我體。然云見者，本屬眼根，對塵鑒照，眼識據以種種分別，設於明暗見無差別，眼識行相復於何有見性之說？（經又云見精）如指法性，則屬空無我等，豈見之所以爲見者，其僞二十五（經又以見屬識，見性屬覺性，根識不分，法與法性亦不能

別，仍爲僞說）。

經云：「坐祇陀林，遍觀林渠，前對恒河。」按祇陀之距恒河，在三百里以外，坐於林中云何觀見？此由不明印度山川形勢，妄爲之說。其僞二十六。

經云：「此見及緣元是菩提妙淨明體。」又云：「本是無上菩提淨圓真心，妄爲色空及與聞見。」按《大般若經》等以無明法性與菩提法性等同一味，故說煩惱即是菩提（見《莊嚴經論》卷六及同論安慧《釋》），非謂煩惱以菩提爲體，更非菩提能生煩惱。且菩提是果，必見佛性乃得（《見涅槃經》卷七等），安有本來菩提真心妄爲聞見者？其僞二十七。

經云：「閻浮提州大國，二千三百。」按印度舊說閻浮以其本土爲準，故通說大國十六或三十六，至於小國乃二千餘（見《十二遊經》、《樓炭經》等），今誤讀舊典，顛倒大小。其僞二十八。

經說：「五陰六入十二處，本如來藏妙真如性。」按入之與處，本是一法，舊譯爲入，新譯爲處，如何分成兩句？亦猶舊譯爲陰，新譯爲蘊，豈可說一陰五蘊耶？其



僞二十九。

經於十八界中辨識與意同異云：「又汝識心與諸思量兼了別性。」按意界之意本說意根，應是無間滅識。今乃專指思量末那，亦爲誤會。其僞三十。

經說：「如室羅城迦毘羅仙。」按迦毘羅仙印度傳說居迦毘羅衛（見《本行集經》卷五），今乃撰爲室羅。其僞三十一。

印度種族與姓氏有異，刹利等爲族，頗羅墮等爲氏。今經以頗羅墮與刹利等並舉，不知分別。其僞三十二。

六大之說源於六界，謂士夫色心之所本也。今經益以見大爲七。見本屬根，根即清淨四大爲性，安有別法？且大謂周遍，本經後說六根功德，三根不遍，安得爲大？其僞三十三。

識大中有見相之說，而以矚見明暗爲見，與通途所說見分不同，此乃不辨根識差別而然。其僞三十四。

經說富樓那問如來藏清淨本然，云何忽生山河大地。按如來藏之名出於佛性。佛

性謂如來種姓（玄奘譯《大論》中如來種姓，真諦皆譯爲佛性），如來藏謂如來胎藏，皆從淨法因邊立稱，其實則法性也。生死輪迴固亦同依此性，如《勝鬘》說生死依如來藏等。然依與因異，爲生死因者，別有法在。《楞伽》所說「如來藏名藏識爲善不善法因」是也。故說山河大地依如來藏，理尚無妨，說如來藏生山河大地，則成顛倒。不知此義，故有富樓那問答一段。其僞三十五。

《勝鬘》說生死本源無明住地。今經乃云：「性覺必明妄爲明覺。」實則無明之迷，非以明彼覺而成迷，彼覺之明亦不能自明自覺，法性無我，無明我癡，豈爲明彼無我？無我理待般若而明，又豈自明覺者？徒弄文字，愈說愈迷。其僞三十六。

世界成劫之次第，大小通說，風依空，水依風，地依水（見《樓炭經》、《智度》七、《瑜伽》二等），地性堅凝，故稱金性地輪，本非別有金輪也。今經誤說金輪依風輪等。其僞三十七。

五濁本就世界而言，故有劫濁，衆生濁等。今經納諸有情於惡慧爲見者，誤解爲覺相知識壽命爲命者，亦誤爲見聞失準，種種乖違。其僞三十八。

經云：「世爲遷流，界爲方位。」又云：「過去未來現在爲世。」按以此釋世界，純依譯家錯解。實則世間之名出於破壞，何關遷流？又過未三世，原係三時，譯人改作世字，豈即世間？其僞三十九。

六根功德，或則八百，或千二百，此出《法華》。然據《聖陀羅尼大自在王經》，六根功德，亦得俱爲一千二百，《莊嚴經論》即本此說。無性《釋》云：「因六根有執，則對境成礙，若清淨互用，無彼過失，即爲功德。」是則六根之功德，由於六根之清淨互用。而八百或千二百，本指成數，不可拘泥。今經乃附會三世四方流變三疊，曲爲之解。其僞四十。

經說「諸根非一非六，但於圓湛黏發見聞。」按此即本經四纏分妙明心爲視聽等之意，背覺合塵，說之爲黏（下文云拔，更屬離奇）。實則妙圓明心六根法性，說爲一味則可，說爲一體則不可。豈有一渾沌心，可以剖六？圓明周遍，又何可黏？徒有空言，其僞四十一。

經說眼體如蒲萄朵等，此竊取《俱舍》而改之。《俱舍》本說根極微之形，今乃

以扶塵臆改（如眼微本云香菱花，臆改爲蒲萄朵）。至於身根，本云如身，其中女根，乃如鼓顙，今經作者誤讀文句，竟以身根全作鼓顙豈人以女根成身耶？又意根本屬心法，而亦言有浮根四塵，種種乖違。其僞四十二。

經云：「果位七名：菩提、涅槃、真如、佛性、菴摩羅識、空如來藏、大圓鏡智。」按如來藏、佛性、本就因位得名（《勝鬘》說在纏如來藏，出纏法身；《涅槃》二十七說，佛性是諸佛無上菩提中道種子），而並列爲果。其僞四十三。

經云：「使汝生死，唯汝六根，令證解脫，亦唯六根。」按此說染淨根本皆在六根，佛無此說。五根是無記法，且不能造業，何得爲生死本？五根清淨，隨圓鏡智而轉，又何得爲解脫本？至謂由塵發知，因根有相，相見雜說，亦無憑依（經前亦說見託於根，相推前境）。其僞四十四。

經說「真性有爲空」一頌，竊取《掌珍論》而臆改之。《掌珍》本云：「無爲無有實，不起似空華。」今乃改「無爲無起滅，不實如空華」。宗因倒置，固不必論。且無有實者，謂實無其法，是有之對。不實者，謂虛妄有，是真之對。兩者意殊，何

可改易？又梵文頌法，此頌屬首廬迦體，每句八韻，改不起爲無起滅，多出三韻，則不成句。凡此皆撰經者所不知，故成謬失。其僞四十五。

經說「陀那微細識」一頌，竊取《深密》經文，亦加臆改，《深密》本云：「恐彼（凡愚）分別執爲我。」今經改「真非真恐迷」，既識爲真，何迷之有？其僞四十六。

舊譯煩惱亦曰塵勞，取譬爲名，非必勞動爲勞也。今經取此譯名以意詮釋，既云：「目瞪發勞，菩提亦有勞相。」又云：「勞久發塵，引起煩惱。」又云：「發妄不息，勞見發塵。」然則瞪而未勞，勞而未久，將無塵惑而不害明淨耶？此亦不應理。其僞四十七。

橋陳如自陳圓通，謂在鹿苑鷄園見佛成道。按諸史乘，於伽耶（金剛燈）成道，鹿苑轉輪，詎可相混！又王舍鷄園，阿育王後始著（《西域記》八）佛之成道與彼地何關？種種臆造。其僞四十八。

優波尼沙陀是數量極少之稱，故經中較量常云優波尼沙陀分不及一。佛弟子並無

此號（勘《中阿含弟子品》等皆不見此名），今杜撰以說色因圓通。其偽四十九。

藥王、藥上，原係長者，施僧衆藥，發心成道，故以藥爲號（《觀藥王藥上經》）今乃說爲世間良醫，口中嘗藥。其偽五十。

跋陀婆羅十六開士，《寶積》、《大集》皆說爲在家菩薩。今經乃云：「於威音王佛所聞法出家」。又云：「今時從佛出家。」顯與教違。其偽五十一。

舍利弗遇馬勝比丘說因緣偈發心出家，目連後因舍利弗而剃度，此爲大小共說（《本行集經》四十一、《智論》十一等）。今乃撰爲逢迦葉兄弟說偈出家。其偽五十二。

優波離從諸釋子出家，亦爲諸部共說（《本行集經》卷五十三）。今乃隨佛踰城，觀佛成道。其偽五十三。

觀世音菩薩三十二應一段，經文竊取《法華普門品》加以開合。《普門品》但舉應身種類，不釋其義。今悉妄解，觸目乖違。如原云辟支，今分爲獨覺、緣覺，又不似部行麟角。又自在天，原謂樂變化天，今乃釋爲遊行自在，又原云小王，係人中王

對輪王而言者，今乃錯解爲四天王太子。至於人非人，原爲八部總名（見《舍利弗問經》），今乃錯解爲有形無形，有想無想，詭異莫名。其僞五十四。

觀世音本爲觀世自在之誤譯，自在，梵文云伊嚩伐羅，舊誤爲娑伐羅，遂云音矣。然《普門品》中解釋名義，猶謂觀世人稱名之音（梵無此語，但譯人解之耳），尚與本名不相背謬。今經改爲不自觀音。又云：「今彼衆生觀其音聲即得解脫。」是則應稱世觀音，何得爲觀世音耶？其僞五十五。

觀音之名，既是誤譯，耳門圓通，當然無據。且其重頌圓通云：「聲無無滅，聲有非生。」又云：「聲性動靜，非實聞無。」宛然通於外道聲論，豈是佛說。其僞五十六。

安立道場，先說四戒，全同小乘，固無論矣。殺戒之中，佛本說三淨肉，而撰爲五比丘食有五，嚼食根莖葉花果，其類繁多。此即蔬菜而撰爲婆羅門地草菜不生。至說比丘不服乳酪醍醐，《涅槃》卷七明言此是魔說，今乃誣爲佛說。其僞五十七。

盜戒中說修定人於佛前燃身燒指，可酬宿債，此正唐人陋習，律家所痛非者

（《寄歸傳》四）。今乃撰爲佛說。其僞五十八。

建立道場一段，竊取《陀羅尼集經·佛頂法》之文，恣意改竄，紕繆尤多（日本另有《大佛頂別行法》僞書一種，即合《集經》《楞嚴》而一之）。如云：「於道場中出入澡浴，六時不寐，經三七日。」按《集經》本說日日灑沐；坐卧淨草，豈是不寐。今經杜撰，乃同邪道。其僞五十九。

又云：「先取雪山白牛之糞以泥其地。」實則道場泥地，以不食糟豆犢糞爲第一，無取雪山白牛，如必雪山，則他處道場，何緣建立？其僞六十。

又云：「別穿平原五尺取土塗地。」實則應於道場本地掘去惡土，以好土填，乃合淨地儀軌，豈唯掘他處哉？其僞六十一。

又云：「方圓丈六爲八角壇。」實則曼荼羅通式，外方內圓（外方便於結繩。並闢四門），有八葉蓮形，安得爲八角？又壇量有八時、十二時法，何謂丈六？其僞六十二。

又云：「壇心置蓮花，安鉢盛水。」實則壇心應安尊像（經下有懸像說，則是大



曼荼羅，即應中安佛頂像。今改置水，宛同水壇，亦非軌式。其僞六十三。

又云：「八方八鏡，十六蓮華香爐十六器乳以爲供養。」實則佛頂法，二七日中倍增供養，乃安十六華鬘，十八瓦水，八瓦牛乳，其數參差，非均十六。恣意改式。其僞六十四。

又云：「中夜食時，焚燒酥蜜於小火爐以爲供養。」實則中夜非行道時（見《大日經》卷七等）。又焚酥蜜應是二七日作法訖時，護摩儀式，今乃誤爲先設。其僞六十五。

又云：「壇室四壁設佛菩薩像。」壇在室中（經云圍壇行道，四周應有隙地），像懸壇外，此經懺壇式耳，安有如此曼荼羅耶？且云「十方如來」而止有東（阿闍西（彌陀）二佛，餘方名字，撰者蓋不能舉之也。其僞六十六。

又云：「當陽張釋迦等像，觀音、金剛藏安其左右。」實則佛頂另有尊像，不可但云釋迦。又觀音在右，金剛藏在左，乃是通式，今乃恣意顛倒。其僞六十七。

又云：「從三七日後端坐百日得須陀洹。」按陀羅尼所求悉地，有世出世，此下

咒文全是世間悉地所用（參照《集經》、《大日經》卷七及《疏》），鄭重說爲成佛不謬，已爲矛盾。至云「百日得須陀洹」，仍屬小果，又何益於成佛？蓋撰經者於此等分別全不明晰也。其僞六十八。

《白傘蓋陀羅尼》一篇係撰者別有所受，雜抄入經，較之當時流行之梵字本音譯本（舊傳爲不空譯，但《貞元錄》記不空譯籍最詳，並無此種，殆係後人誤歸之不空耳），又較之西藏譯本，訛畧既多，句讀尤謬（另有攷證），本不堪持頌也。且就咒文音譯觀之，與經大有出入（如咒譯侈他伽多而經譯怛闍阿竭；咒譯婆伽婆，而經譯薄伽梵；咒譯薩怛多，而經譯悉怛多；咒譯勃地，而經譯菩提；咒譯阿芻鞞，而經譯阿闍等）。可證經咒之文非出一手。如認咒文有據，即可反證經文之出撰述，今乃有人以咒成經，謂其俱實，誠顛倒矣。其僞六十九。

咒文有意義可尋者，爲陀羅尼楞嚴經咒是也，今乃謂爲伽陀（頌）。又佛頂心咒謂短咒，大咒乃謂長咒（見《集經》）。又一般通例如是，今乃混稱爲咒心。又建壇結界，供養祈求，咒本有別，今亦混爲一談。至於結界之法，較爲繁雜，作者不能詳

知，遂使阿難有問，佛無其答。其僞七十。

經說修行漸次，乾慧之地四十四心。按乾慧本是三乘共地之初地，正譯應云淨觀，舊讀淨字修伽爲修佉，故云乾矣。《智論》七十四說，大乘乾慧從初發心迄於順忍（地前），小乘乾慧亦迄暖法。今乃撰爲十信之前，非小非大。其僞七十一。

經云：「妙性本無，世界衆生，因妄生滅，滅妄爲真。」按此種真妄之談，全不知有幻義佛法，遂說成死相世界。衆生若本來無，豈非有始？衆生妄生真滅，豈非量有增減？世界衆生滅已爲真，諸佛功德盡未來際，又復何說（或解此本無世界衆生者，乃假說名耳，然上下文義不符也）？其僞七十二。

經說衆生有十二類，此由《金剛經》三番解說一切一切衆生改竄成文。《金剛經》說卵生等四，以受生區別一切衆生；又說有色無色二，以依止區別一切衆生；又說有想、無想、非有想非無想三，以境界所攝區別一切衆生。三番疊說，本非並列（詳無著《金剛經論》）。又非有想非無想亦止一種，即非想非非想處也。今經乃割裂爲非有想及非無想，又妄增非有色及非無色。其實非有色即無色，非無色即有色，

反復立名，適成戲論。其僞七十三。

羯邏藍等胎藏五位，乃由有色根次第增長而分，無色有情，既無色根執受（《深密·心意識品》），則化生頓起（《瑜伽》卷二）。今經於有五位次第者，隨意說爲卵羯藍胎過蒲曇，豈有胎生不從羯邏藍起耶？又化相以下悉稱羯南，豈無第五鉢羅賒佉位耶？至於無色無想，本無五位，亦概稱羯南，種種顛倒。其僞七十四（土梟破鏡，明明有色，乃說爲無想，更屬杜撰，不值一辨）。

四十四位中，初列十信，竊取《瓔珞經》文。《瓔珞》又從《梵網》杜撰。《瓔珞》十信名字，前後互異，自無定說。如初五名用：信、進、念、定、慧。五根即應從其次第，乃錯亂爲信、念、進、慧、定（唐譯《仁王》即取此文改易舊譯）。今經抄襲其文，強爲之解，以爲智明遍寂，故先慧後定。然則五根、五力皆誣說耶？其僞七十五。

十地最後金剛喻心，剎那斷證，更無漸次（《成唯識》卷九等）。今乃說有金剛心中初乾慧地重重十二。其僞七十六。

結出經名一段，模仿《圓覺》。《圓覺經》末云：「三世如來所守護，十方菩薩所歸依，十二部經清淨海眼。」今經遂名十方如來清淨海眼。《圓覺》名大方廣圓覺陀羅尼，今經亦名大方廣佛母陀羅尼。《圓覺》名修多羅了義（此名實不可通），今經亦名修證了義。《圓覺》名秘密王三昧，今經亦名灌頂首楞嚴（三昧）。抄襲之跡，一望而知。其偽七十七。

經說瑠璃王誅釋種生身入獄。按瑠璃王事，在弑波斯匿王自立之後，與佛滅同年，今經序分既說波斯匿王在衆會，安得有此？或解此經非一時說，然佛說瑠璃王事，不應更在舍衛（《瑠璃王經》等即說佛在迦維）。說既異處，經亦異會，安得集爲一篇？其偽七十八。

經說衆生昇沉以情想區分情類。愛欲是生死因，固無輪迴不涉於情，想爲遍行，無心不具，亦何有能外於想者。今乃說爲純想即飛，純情即墮。其偽七十九。

經說十因六報。按淫貪實一煩惱而分二習詐訟諸名，亦爲臆造。生死業因，貪瞋癡三，不可缺一。今說十習，獨遺愚癡。其偽八十。

經說衆生惡業同造，入阿鼻獄，六根各造，八八無間。按此說六根造業，固是創聞，而阿鼻音譯，無間義譯，實是一法，妄分爲二。又八大地獄，第八即爲無間，亦不容異說。其僞八十一。

舊說八大熱獄，十大寒獄，故稱十八地獄。然本獄外，增獄各有十六，則新舊無異辭。今經取十八地獄舊說，而一再倍之爲三十六獄，百八獄，臆造無據。其僞八十二。

鬼趣即是餓鬼。《正法念處經》卷九，說有三十六種，皆以飢渴自燒。今經乃於鬼中別出怪鬼、魃鬼、餓鬼等，以總爲別，固已無據。至云餓鬼遇風成形，鬼有形質，四大畢具，豈但風耶？其僞八十三。

印度外道，苦行有得，亦稱仙人，然屬人類，不爲異趣也。今經於六趣外，別立十種仙趣，趣謂所至，是業所招，若諸仙人，藉修習成無生具者，何關業感而亦稱趣耶？其僞八十四。

六欲天中樂變化天，本謂自樂變化五塵受欲。今經撰爲生越化地，何得名化？又

他化自在天者，自變塵外，亦令他變，故稱自在。今經乃謂超化無化，亦爲不倫。其僞八十五。

又色界天，舊稱光音，本是誤譯（正譯光淨）。今經沿用之而不知其非，又妄解言：吸持圓光（此解光字），成就教體（此解音字）。又無想天，除初後念，悉無粗想。今經又杜撰爲初半劫生，後半劫滅。又有頂之稱，謂三有頂，應屬無色。今經乃稱色邊際爲有頂，皆是杜撰。其僞八十六。

又無色天識無邊處仍係意識分別，論說五位無心，不聞除此（《成唯識》卷七等）。今經乃撰爲唯留賴耶於末那半分微細，此則與滅盡定有何異耶？其僞八十七。

修羅惟通三趣，今經乃說亦通畜生。又鬼趣但有化生或兼胎生（《婆沙》一百二十，又《智論》八），今經乃謂卵生是鬼。其僞八十八。

經總說止觀魔事爲陰魔、天魔，次第而盡，按《涅槃》二、《智論》五，菩薩得法身故，乃破五魔，安有止觀初修即得陰盡？其僞八十九。

經說「空生心內」，又說「一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞」。按衆生心法性

雖是一味，然非一體，故非一人成佛，一切解脫。安有心內虛空十方同殞？且經文前云「空非所作，無壞滅故」。然終不聞爛壞虛空，則此銷殞，又復謂何。其僞九十。

五蘊是積聚總畧之義，舊譯爲陰，旁解爲覆，本爲不當。今經獨取其意以爲陰宇幽暗，陰銷入明，愈說愈遠。其僞九十一。

世界五濁本不可配五蘊，今經說一陰盡各超一濁，漫無依據。劫爲時分，與行陰相關，如何色盡無劫。彼無色天八萬劫，非劫耶？受歸煩惱，想屬有情，同此顛倒。其僞九十二。

經說：「色陰銷者，大我慢起，慢與過慢。乃至卑劣慢，一時俱發。」按此七慢境所緣不同，本難全起（見《俱舍》十九、《雜集》六）。今經次言心中尚輕十方如來，復對何人而有卑慢？其僞九十三。

經說：「受陰盡者，上歷六十聖位，得意生身。」按變易身，地上所受，與六十位豈悉有關？受是遍行，聖位有心，安得無受？雖變化身，又豈能外？其僞九十四。

經說：「想陰盡者，生滅根元，從此披露。」按生滅根元，應以佛眼方見，禪定



滅想，何得至止？經前文云：「九次第定不得漏盡。」是滅盡定，細想雖滅，猶是有漏，不能洞達生滅根元，舍是而外，禪定滅想，復如何等？其僞九十五。

行陰十魔，經依六十二見，總爲十類。實則見各不同，非一人所計，今合二無因等爲一外道，則不可通。又即二無因論中說得眼根八百功德，見八萬劫。眼根功德，必待無漏轉依（《莊嚴經論》卷三）。既已轉依，何稱外道？其僞九十六。

四遍常論屬前際見，均於生滅不如實知而有妄執。今經乃說不生滅見以爲遍常。又一分常，本就能所生處，不如實知而生妄執。今經乃說五陰或盡或滅以爲一分。至於有邊，本指世間，乃說衆生半生半滅。皆不可解。其僞九十七。

後際五類見中，四死後有想論，乃執我有色無色等，故通三界。今經改爲我在色中四句，則不通無色，又本係有想，解作有相，亦屬杜撰，所餘無想俱非等論，亦俱出臆解，無所依據。其僞九十八。

經云：「已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。」按此文句出於《涅槃》。「生滅滅已，寂滅爲樂」一頌，此頌本義，指有漏諸行，生已則滅，生滅是苦，彼寂則樂（《瑜

伽<sub>三</sub>十八)。此乃以生滅與寂滅相形，本無滅已方樂之漸次，故《瑜伽<sub>三</sub>》譯爲「由生滅故」（勘梵本此句，亦云「生已則滅」無滅已之意），又安有已滅生滅寂滅未圓之境界？即如《涅槃<sub>三</sub>》舊譯，滅生滅已，即應寂滅，又安有未圓之說耶？其僞九十九。

經云：「從諸根互用中能入菩薩金剛乾慧，如是乃超十信等入如來海。」按六根互用，必需轉依（《莊嚴論<sub>三</sub>》卷三），此金剛心以後事。今乃說由互用入金剛心，斯顛倒矣。金剛心刹那斷惑，次念即證菩提，安有乾慧等次？達金剛心本自究竟，又安有超？惟由止觀得金剛心是疑問耳。其僞一百。

經云：「五陰疊起。」又云：「理則頓悟，事則漸盡。」按五陰法，色心相依，起則俱起。又受想三俱是遍行，亦無次第，何謂疊起？至於五陰漸盡，事理所無。豈能一一拔彼遍行，使其不相應耶？禪家北宗有頓悟漸修之說，作者竊取其意以撰經耳。其僞一百一。

## 禪學述原

此談中土禪宗之原來面目。因近與熊十力先生信函往返，義涉禪學，遂覺此義有闡發之必要。

禪學述原，是從禪宗濫觴歷史說起。初有五家：慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能。是五家學說所本，凡有三系統。後人爲之融會，以爲一脈相承，其真相遂墮五里霧中矣。故欲明禪學，須溯其濫觴所在。識此端倪，則其末流可以一舉三反矣。

所謂三系統者，可、璨爲一系，予名之爲楞伽禪，依據則爲《勝鬘》、《楞伽》也。《楞伽》於《勝鬘》，猶二《傳》之於《春秋》。《勝鬘》，經也；《楞伽》，則經之傳也，其思想實受之於劉宋求那跋陀羅（譯《勝鬘》、《楞伽》者）。信、忍爲一系，予名之爲起信禪，依據乃爲《起信論》，其思想實受之於北魏菩提流支。慧能

又爲一系，予名之爲般若禪，其據爲《金剛經七句義釋》（無著《金剛經論》），其思想實受之於隋達磨笈多。

三系之原，皆在印土大乘瑜伽學，但以譯家傳述之詳略，而聞者因之立派分流，但得其仿佛而已。

## 一 楞伽禪

此即大乘瑜伽，原以小乘上座化地部禪學爲本（如無著、世親等），改進而爲大乘。化地禪學，可從《解脫道論》得之。是書盛行南方，今之錫蘭禪家猶奉爲教本。《道論》之禪，三學兼備，唯有異乎當途之三學，如戒於律儀戒外，益頭陀行爲清淨；定以地遍處爲導首（以地爲化，故名化地部）；慧則以四諦觀爲指歸。凡此具見於《道論》。如何而化爲大乘瑜伽耶？此有二法門：一離影像，二住實相。由此二種法門，則轉爲大乘矣。小乘住影像，影像遂爲其弊；大乘善用影像，乃能去影像而住實相。《楞伽》一經，即詮此二法門，名之曰真如禪、如來禪也。

影像、實相，皆以如來藏名、藏識爲依而言。何以名爲如來藏藏識耶？以《勝鬘經》說如來藏爲生死涅槃之依，而《楞伽》釋之曰：「如來藏即藏識，故曰如來藏名藏識。」《勝鬘》既以如來藏爲生死、涅槃之依，故有以三乘爲一乘之說。此義本於一切有情皆有佛性而來，佛性即如來藏也。依此佛性方能成佛，故《楞伽》之方便爲攀緣如禪（如即佛性）。後來南天竺本《勝鬘》立一乘宗，特弘此義，故南傳瑜伽與北傳瑜伽畧異（求那跋陀羅之學即得於南天竺）。以小乘之戒、定、慧爲本，而建立離影像、住實相於如來藏，故名真如禪、如來禪也。是學求那跋陀羅傳之，慧觀習之。慧觀乃曾習達摩多羅禪者，當跋陀羅傳譯之際，自難免不雜以己意於其間也。

慧可即學此南禪而傳之於北者（可本北人）。適菩提流支等宣譯瑜伽學（流支之學較專於求那跋陀羅），重翻《楞伽》而頗有異於宋譯，學者爲之熒惑，受其思想，自成一派。可學有被格塞不傳之勢。然可亦不滿魏譯《楞伽》，特舉宋譯四卷《楞伽》以爲標榜。其必舉宋譯之故有二：（一）所緣，如來藏藏識，原本作如來藏名藏識，以藏識爲所緣，即以如來藏爲所緣，所謂妄法是常，聖人亦現也。魏譯如來藏非

藏識，則藏識爲所緣，如來藏應非所緣。（二）方便，攀緣如禪，原本住如，謂「如實處不生妄想」，如實即真實性，處謂住（梵文是住字意）。魏譯錯爲不住，謂「如實分別一切諸法無實體相，爾時不住分別心中得寂靜境界」。攀緣如原本簡單兩句，明說須住，而魏譯不住，故慧可覺其非《楞伽》本義，而特舉宋譯也。（慧可覺魏譯此二之非當於原本之義有所承受，但其誤認如來藏藏識之義而立本覺之說，又屬望文生義也。如《答向居士頌》云「本迷摩尼爲瓦礫，豁然自覺爲真珠」，即本覺說也。）因此又反對依攝論宗而解瑜伽者。（攝論宗與北道《地論》同轍，立第九識。）

慧可值當時環境之逼，又覺北學之非，乃託達磨之傳而立禪宗，中國之禪，於此出矣。故予講禪不以達磨爲本而以慧可爲源者在此。以識慧可，則達磨不言可喻。慧可於此禪學，雖改易形式，實仍是南禪，茲分別言之。一、其徒皆能苦行，此即受化地戒影響而來。二、舉大乘壁觀（二入四行之理入），後人不諳壁觀之本意，而妄謂心如牆壁，不知實即地遍處法門也。地遍處者，觀地之色也，方便塗土於曼荼羅，隨處倚壁觀之。中國北地多土舍，則不必別具曼荼羅矣。此義雖爲禪人改失，而廬面却

猶可見。三、四行，即四諦觀（二入之事入）。此三皆有關於小乘化地之學者，見《達磨論》。四、豁然自覺。五、萬法皆如。此二與大乘義有關。豁然自覺，當於《楞伽》所謂之離影像。萬法皆如，則《楞伽》之住實相也。凡此五義，即依前說化地《楞伽》之義而改革者。四、五二義，見可《答向居士頌》。故斷定出於《楞伽》。

復次，慧可所師達磨，實指達磨多羅。何以知之？以其言曰：「慧可見達磨，自稱百五十歲。」又曰：「達磨來華見梁武帝。」由梁武上溯達磨多羅時代，恰年一百五十左右，是非指達磨多羅而何？至後慧可之徒與菩提流支對立，唐人遂謂達磨之死，流支之徒毒之。又言凡毒三次未死，遇可既傳心印，又遭毒食，乃曰：「今可以死矣。」然此種種皆訛說也。其說為害最烈者，乃在誤解自覺一辭，即由誤會《楞伽》以得自覺聖智為究竟而來。原義：自者，內也；覺者，觸證也（覺猶見聞覺知之覺，身舌鼻三，觸境方知，故謂觸覺也），謂內觸之智（離名言為內，親證實相為觸），離名言而能得實相，亦即是現證也。而慧可訓為自性覺悟（謂此覺不待他），且有本來是覺之義在焉。故彼《答向居士頌》云「本迷牟尼為瓦礫，豁然自覺為真珠」也。

自覺，中文雖可改作此解，梵文字異，焉可誣耶？故此一期之禪，從大乘瑜伽來，雖甚覺精彩，而其結果，却爲此方謬種。

## 二 起信禪

此學出生於《起信論》。論爲中土相似佛學之鼻祖，依菩提流支所譯《楞伽》異義僞撰之作。從今梵本觀之，其文同於宋譯，而魏之異義，即由傳譯訛錯而然，非原本有別也。《起信》作者不辨魏譯訛義所由，乃覺其新穎可喜，遂依之而著論也。茲舉三類《楞伽》異義爲例明之。

(一) 誤解名義。如宋譯：「名如來藏藏識不起。」魏譯作「如來藏不在藏識中。」（此殆魏譯筆受人參考宋譯誤讀句逗所誤。彼以如來藏中藏識不起，乃謂如來藏不在藏識中也。）何以逕庭若是？以梵文措詞不加介言，訓釋稍殊，義理全誤。加以傳譯隔閡，或筆受附會，致相逕庭焉。「名如來藏藏識」，梵文是一名詞，意謂藏識名如來藏（名爲如來藏，實即藏識也）。魏譯分之曰「如來藏不在藏識中」，是不



但析一爲二，且不同一處。其意曰：「藏識以外別有如來藏心（所謂第九識）」。蓋以賴耶爲染心、俗心、人心，如來藏爲淨心、真心、道心也。

(二) 妄刪文句。如偈頌云：「意能思惟，識能分別。」意（第七）識（第六）本爲二法，魏譯並之曰：「意能念，取境。」取意畧識，於是將狹量之意，擴充爲廣量之識。《起信》因之但有第七意而無六識焉。此因梵文文句復雜、艱澀，譯爲華文，須修飾乃能達意。若不先明其意，妄爲改作，反晦本義矣。譯偈頌時，尤應小心，以原文講求聲韻，詞位不定也。如此頌決不能並，刪文合並，義乃全乖。

(三) 傳抄錯簡。如「自相識」，誤寫「智相識」，以自、智二音近而然也。此魏譯之錯甚易熒惑人者。昔之譯製頗嚴，譯師持梵筴，傳譯爲華語，筆受爲記錄。當時華、胡方言不一，故傳抄錯寫有如此者。俄人剛和泰校印《寶積經論》，舉出此例達數十條之多。

《起信論》者，見慧可與菩提流支兩說不同，乃取調和態度，採魏譯異義，補苴宋譯，而成《起信》一書，託名馬鳴所造。其所以託名馬鳴者，以關中初傳禪法即有

達摩多羅與馬鳴兩派，今欲排擠可勢，遂託馬鳴之論，以與對峙（彼尊達摩，此尊馬鳴）。服膺尊崇，一時風靡，此僞論之所由生也。

復次，《起信論》云「依如來藏心而有阿賴耶識（前爲不生不滅心，後爲生滅心）」一義，是爲《起信》全體訛謬思想之所依，而此謬義權輿即在魏譯《楞伽》如來藏不在藏識中之錯譯。又云「意有五種名」，是誤依魏譯《楞伽》意義而來。又云「五種識中有智相識，六相中有智相」，皆取魏譯錯寫之智相而來。五識智相識之餘四，六相智相識之餘五，俱見經文，智識、智相，依據錯寫，《起信》之僞，不昭昭乎？不僅如此，其由自覺變爲本覺，一以貫徹始終，則尤爲訛謬之至。

《起信》以本覺爲宗，工夫以離念（無明）歸趣無相，而特重於一行三昧。謂本覺以無明而不覺，今離念歸趣無相，使不覺而始覺而返之於本覺。離念貴乎不已，故其一貫工夫爲一行三昧，即念念離念也。北方《起信》既出，禪家以爲道在是焉，黃梅道信聞其風而悅之，遂創出東山法門，亦唱一行三昧，雖則別含殊味，而大同《起信》。由現存道信《入道方便法門》（敦煌本）及其門人之作而見之。道信一傳弘忍

（無文記），再傳玄曠，曠有《真如一法界總相》之說，及其後傳之神秀之《五方便法門》有明文。以《起信》本覺爲宗，漸修漸證。而神秀所傳智詵、老安二家（二家俱傳蜀中），改原說爲漸修頓證。將原傳三句無憶、無念、無忘，改無忘爲無妄，乃重改《起信》，後更訛爲唐譯《起信》出於實叉難陀焉。

道信、弘忍禪學，全受《起信》之訛傳，學者以身命付之，以期解脫，不亦難且殆乎！此派學說何以得與慧可聯爲一系耶？據道宣《續高僧傳》，謂道信得法於皖公山二僧，二僧不知何來，亦不傳名氏，僅述於此。後來神秀一派撰《歷代法寶記》，乃謂僧璨隱居皖公山，道信從學得法，爰將二系（可、璨一系，信、忍一系）合爲一統。然此二系實不同源，一本《楞伽》，一宗《起信》，明文俱在，安可牽強？二期之禪，面目如是。

### 三 般若禪

此只慧能一家，其學之源，在《金剛經七句義釋論》。其論嘗盛弘於那爛陀寺，

乃瑜伽解釋般若者，且非理論泛說，而以實踐次第爲據訓。《般若》汪洋，踐行無憑、無著，世親師弟取法海一滴《金剛般若》（原文僅三百頌）以爲發凡，合爲一書，名《金剛經七句義釋論》。以此爲則，溯之十萬頌之《般若》，亦能自在任運。故在那寺，異常盛行，自隋以至中唐，傳習不絕。隋末達摩笈多譯傳中土，但惜世亂，未得流行。中唐義淨求學那寺，猶受此論，於斯可見盛行之概。後開師子賢（約在唐末）一派，作《現觀莊嚴論》以釋二分《般若》（二萬五千頌），視其發心成佛之次第，亦用此規模而擴大之。但託爲彌勒作，不可以置信也。《現觀莊嚴》影響學說頗巨，後來印土所傳《般若》，皆從其書更改章句。其學自趙宋傳入西藏，迄今盛行不輟也。

《七句義釋》譯於隋末而見於道宣之世（道宣始著其目）。何以影響於慧能耶？此則別有其說。達摩笈多有譯侶闍那崛多者，與笈多同一所宗，學咨笈多而名過之。崛多因事流擯東越，道化甚廣，學者身心受益，故笈多之學與譯籍俱播於閩越之間。慧能之在南海，由海客以得此學，非無因也。於此可知崛多教化實本於《七句義釋》，

雖無見於明文，亦無待乎異說，此笈多學影響南能之來歷耳。

《七句義》談禪，殊於通常者有四：（一）攝持散心（不重打坐），特提法門名不失道，意謂心從定出，須攝持一如在定，故於散心多作工夫。此即《金剛》須菩提三問（云何住？云何修行？云何降伏其心？）之云何降伏其心（散心）之義也。《金剛》談禪，不在定而在散心，是爲中土一向所未聞者。（二）以不住爲方便。欲使散心恒定，須令心有所住，此即三問之應云何住義。既言不住，胡謂令心有住耶？瑜伽本宗言不住者，以安住第一義故，自不住於色、聲等也。（三）修行分十八住，每住皆通三義，均住第一義。故不住爲唯一法門。（四）約十八住爲三地，謂信行、淨行、如來。初十六住爲信行地，十七爲淨行，十八爲如來地。而以淨行爲證道，證道即入如來地更無次第，故以《金剛》爲譬，初、後闕，中間狹（ $\times$ ），初猶信行，後猶如來，中如淨行。意謂初、後爲時悠久，淨行最狹，只證道一念也。故有頓悟成佛之義。由此四義，可見《七句義釋》談禪之特色也。

闍那崛多既傳此學於閩越，慧能禪學從此得立。能不曉文，其門弟子記其語錄，

名曰《壇經》。(慧先傳道後受戒，當時戒壇有懸記，甚可珍異，於此講道，稱曰《壇經》。)現行《壇經》雖屢經改竄，仍可見其學說蹟象。其所謂禪法皆同《七句義釋》。如：(一)坐不爲禪，此即《七句義釋》之禪重散心。(二)聞誦《金剛經》發心，由無住生心語悟道。此又同於《七句義釋》。相傳慧能幼時聞人誦《金剛經》，叩其所以，人以誦經功德爲答，並言黃梅弘忍所教，能遂去黃梅，弘忍深夜爲說《金剛》，至「無所住而生其心」大悟云云，是傳雖不可信，而能見其發心悟道之本，與其談禪以不住爲中心。(三)自相本然，謂第一義自性光明，苟能見之，覺即圓滿。故能教人曰：見自性。(四)頓修頓悟。平常講慧能禪，以爲頓悟，神秀禪漸修漸悟。能、秀門下相爭，能徒挾頓悟而攻秀衆，不知秀衆亦主頓悟(如秀門下誦、安政漸悟漸修爲頓悟漸修)，頓悟遂不足以爲利兵焉。能徒欲別其說，進主頓修頓悟(此義一向被人忽略)。頓修頓悟者，即《七句義釋》之淨行地至如來地之說也。

復次，慧能於三地之信行地不視爲修行，淨行頓悟方謂之修。修爲得乎般若，悟則般若全現即爲如來。故《壇經》云：自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次。此《壇經》

之中心意義也。常途以淨行地爲見道，經十地而究竟，《七句義釋》則不然，謂一悟即如來地，此即頓悟之說也。頓修之究竟曰無念，至佛爲念念無念。總此數義，故云慧能禪學發軔於《七句義釋》者也。若是，豈非得瑜伽之真傳耶？不然，仍是謬傳。如云：「菩提（心）本自性，起心（念）即是妄。」意謂自性本覺，起念成妄，返本即是，別無巧妙，故其實仍是本覺思想。此說恐即得之於黃梅者。慧能之禪價值如此。至其門人神會與神秀一派爭法統勝之，遂改歷史，謂自達摩以來皆以《金剛》印心，最初付囑《楞伽》之說，一筆抹殺。經此一變，禪學純具般若意味，本來面目不復見矣。

復次，禪宗本與大乘瑜伽不無關係，如初譯《楞伽》，慧可、僧璨竊其義。訛傳《起信》、道信、弘忍因以興。《七句義釋》既出，慧能復據以奪法統。然空談依教，究屬訛傳，誤解自覺、本覺、自性、菩提，展轉束縛，愈溺愈深，此以大乘教義校量，而可斷言者也。吾儕學佛，不可不先辟異端，以其訛傳有損人天眼目之危險也。如從本覺著力，猶之磨磚作鏡，期明何世？衆生心妄，未曾本覺，榨沙取油，寧

可得乎？即還其本面亦不過一虛妄分別而已。今講此題，禪學原形備見，詳猶不具，然必如是，決無可疑也。（如上所謂五家學說之誤，雖五家復起，亦無以自解。）  
（吾人擇三系學說之原，而一一恰如其說。）要之，本覺絕不能立。



## 談真如

今日所談，爲真如名義。先說真如名，是從印土譯來，現已習用，但在翻譯上，前後頗有變化。原文類他多，解析之：「類他」爲真實；「多」，爲性。與「舜若多」之爲空性，是一樣結構，故正譯應爲「真實性」。由字源說，「類他」從「如是」（類他引）引申而成，故亦可翻成如是性，藏人即如此譯之。漢譯最初《般若》譯爲「本無」，是依道家思想以無爲本故。次在姚秦、六朝劉宋，羅什、求那跋陀羅則譯爲「如」（《摩訶般若》、《雜阿含經》），北魏則爲「如如真如」，至梁陳真諦則混用「如如真如」，迄唐以後，始確定爲「真如」。在混用時期，以「真如」與「真諦」通用，故有「真如俗如」，「如不異如」之用。然始終於「性」字未曾譯出，如如之「如」似有「性」意在，亦未能顯。以最後之「真如」看，其意亦「真」

亦「如」而已。終以未能譯出「性」字，故於義解多有未當也。

次明真如義。是可依於言教變遷之實三段說解之（參看《談院學》）。

一、小乘說「如」，《雜含》十二，講緣起法，謂無明緣行，行緣識，如是乃至生緣老死之十二有支之緣起法，因此說到「如」字，乃謂「此等諸法住、法定、法如、法爾、法不離如，法不異如，審諦、真實、不顛倒，若佛出世若不出世，此法常住，法住法界」。此等異名皆釋「如」字，而此段文依譯意，實是形容緣起法，勘對巴利文本《相應部》（巴利文五部中之《相應部》即《雜含經》），「法如」為「法如性」。是法非一切法，乃指緣起而言，即此緣起法為如性，謂其常然之相也。有佛無佛，都無改變，此即如性，亦即離緣起便無真如故。如是緣起相，即法之實相也，由此法非指一般法，緣起而外亦指諦、食、蘊、處、界等歸類之法，此等法實相，皆稱真如。是種解釋，乃佛法中之首段小乘對佛說至極之解也。

二、大乘中，《般若·二分·初品》亦以緣起與法如（依小乘而釋異）連談，如《經》云，菩薩摩訶薩欲知諸法因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅密，菩

薩摩訶薩欲知一切諸法如、法性、實際，當學般若波羅密。此已廣於《雜含》，《雜含》止言緣起，此乃及於四緣也。又此法如，《智論》三十二釋云，如有二種，一各相，二實相。一切法如皆相，以自相言，如地以堅爲相（此小乘毘曇自共相之結論），是亦法之真如，但爲下如。上如則爲實相。若地堅相不實，自性空，即地堅空相，是即法實相上如。

三、《瑜伽》、《深密》、《楞伽》所談「如」義，稍有差別。蓋此三書以「真如」判入「五法」（五事即相、名、分別、正智、真如）中，而又以自性相攝。相攝方式有種種，義遂不同。初《瑜伽》，次《深密》。《深密》思想近於《阿毘達磨經》，《瑜伽·抉擇分》引之，乃無著思想所自出。總歸諸說有二：一、依他法，遍計執無相即法真如相（與第二段啣接）；二、圓成法，依他起斷爲真如，此斷即轉依。如是二義，極有出入，最後乃可求諸《楞伽》，以依他法如相爲真實，以圓成法心解脫爲真如，於是真如非僅法之相而另指法而言矣。然《楞伽》有處仍以真如作相解（《如來藏》章），故知真如實有二義，有處以相說，有處以法說（廣義法有時言

相，有時言相依）。以法說者，即圓成法，即心解脫，是即真如法也。

再概括言之，小乘以緣起（法）等實相，此有故彼有，此生故彼生等爲如相。至《般若》亦以緣起爲實相，而言不生不滅，不來不去，不斷不常。《瑜伽》言遍計執無，亦是此生故彼生之義（真如相），更進一層，乃目離執緣起爲真如法，是故於佛法名相應知其實也。昔者洞山價辭雲岩，問曰：「老和尚百年後，有人欲見真容，如何回答？」雲岩即云：「者個是。」洞山不省。又說：「汝擔當家業須仔細。」仍未會。後涉水觀影，即便省悟而作偈云：「切忌從他覓，迢迢與我疏，吾今獨自往，處處得逢渠。」雲岩死，遺像懸掛，有人參問。答以：「者個是。」再問意旨如何。洞山忽然云：「我幾乎誤解老和尚意思。是蓋真如以共相言，則處處逢渠，爲三段之初段。一法一如者個即是。」所以《般若》說諸法一相無相，《深密》談遍一切一味相，此之一義，乃平等真如（《深密》、《華嚴》平等義，賢首未解也），即各如其分，無以異也。所以洞山初解處處得逢渠時，乃平等真如（相）。到遺容懸掛，始悟一法一如（法）之旨也。

復次小乘一段，以法相爲真如，功夫在破人我執，故將法說成蘊界處等類，必人我淨盡，其法始顯，亦只形容彼法永久如是之相耳。此法非是所作乃法住法界。依大乘而言，於第二段即以小乘之法蘊處界等爲法我執，去此法我執而爲法無我，此法無我亦永久如是之相。於第三段無我所顯，乃爲真如，有此始有事在，佛法建立，即在於此。蓋即菩薩摩訶薩修行功德之所依也。此無我所顯亦永久如是之相，爲真如，爲法界，皆依境言之也。

一九四三年六月四日

## 法界釋義

今單就法界一名，略釋其義。談法界義，乃先師一生講學最後焦點之所在。其含義尚未完全發揮，今略加講釋，無異欲以燭火藉增日曜而已。

談法界應以《佛地經論》為據。茲先略談有關此典之故事，藉資考據奘師之西遊取經，民間已成最普通之傳說，實以亦為佛學史上中土得有真佛法之樞紐。於此，應先明奘師去印之動機，而傳文並未記載，但知其欲赴印求《十七地論》而已。此非無因而然。奘師生當隋末，時值大亂，避難入川即受具戒，例當依戒師修學，但以在蜀無可學者，遂潛行去蜀，歷各省而至長安，備莊嚴寺十大德之選，時即唐貞觀元年也。是年十二月，由印土來一大法師即波頗密多羅三藏（此云明友）。波頗在那爛陀寺得戒賢《瑜伽》之傳，博通三藏。傳稱彼記誦大小乘經典各十萬頌，及至長安，釋門大

德皆居門下，從古所傳之疑惑，無不一一得其解釋，嘆爲希有。其學今雖無考，觀其三譯中之《莊嚴經論》（餘爲《般若燈論》、《寶星陀羅尼》），李百藥序謂此書中《菩提》一品義最微妙。轉八識以成四智，束四智而爲三身，詳諸經論所未曾有，可謂聞所未聞見所未見云云。百藥此語爲當時大德之所同感。奘師聰慧高邁，亦必有所感發。序文又言西域大小乘學，悉以此論爲本，若此不通，未可弘法。則此論爲大小乘之根本，奘師亦有所聞也。此論即《瑜伽菩薩學》，爲《瑜伽菩薩地》之別傳，更採集諸經論以莊嚴之者，則大小乘學皆應以《瑜伽師地論》爲根本亦無疑矣。奘師由此知有戒賢三藏講學那寺，遂乃冒險去國，前後十八年，卒得達其目的。此奘師去印之真因也。戒賢三藏與奘師彼此感應事跡見諸傳記，此皆與波頗三藏有關。奘師在印聽講《瑜伽論》三遍，及其返也，開首譯之，可見其精神所在。但由此論以知奘師學之所得，仍屬困難。今觀其譯畢《瑜伽論》後即譯《佛地經論》（回國後四年譯），乃知其學心得之所在矣。是論釋義主要皆爲戒賢之作（民十四年對勘番譯得知）。親光（親光即明友。光即明，親即友也，亦如清辨之爲分別明也）稍有補充，親光即

波頗三藏，故知波頗實得戒賢學之真傳。《莊嚴經論》四智三身之說，勘之梵本文字不具，但親光之《佛地經論》有之，可知此出波頗之意也。此中曲折直至最近數年始得究明，宗奘師之學者，應先知此而於《佛地經論》不可不三置意也。

次談義理。此經以「佛地」爲名，顧名思義可知其內容要點所講爲佛之境界，即以「五法」釋此境界。「五法」謂「法界」與「四智」，初之「長行」「五法」并舉，而結頌獨提「法界」，可知「法界」之重要。奘師所學既在此經，亦可知其學根本亦在「法界」也，《經》談「法界」有虛空十喻，意就三方面說：（一）佛以法界爲體性，法界即涅槃界，是即以涅槃爲體性，乃明佛之所以爲佛也。小乘亦具此義（即以涅槃爲體性），或謂以菩提爲體性也（分別論者）。（二）法界遍於有情心相續中，爲有情所同具，即所謂一切有情皆有佛性（如來藏），意明佛與有情皆據法界，即所依等同也。（三）法界由共相（二空）所顯（平等相爲共相），法界本身非共相而爲共相之所顯也。合此三義以觀法界，可知法界者即無差別遍一切有情心而爲共相之所顯者也。在衆生邊說即心性（如來藏）而已；在如來邊說即圓滿證得此法



性心而已。是故第一義明佛之圓滿證得；第二義明心與心性非一非異，而爲生佛之所同依；第三義明法界由共相顯，即示入道之門也。云何入道，謂由觀共相而顯法界也。

蕘師譯此經論用字特多，如以法界爲理、爲真（真如）、爲實（實體）、爲性（實性）。是等用字，於後來中國思想上發生影響極大，賢首一宗理事之說，即從此出，宋明理學於此亦不無關係。然有真實瞭解以運用此諸字者，惟蕘師本人而已。蕘師之以法界爲理者，此理非共相而爲自相（實相）。故可以加真字（即真理）、實字（即實體之理），無有歧義。蓋理謂一切法如，事即一切法，實則理事所指同一，如人有名有號。從佛方見法爲理，從有情觀之即爲事（理事平等平等）。有情之上希於佛，須從事上見理（即事之理相），而入佛道。佛之教化衆生，須從理上見事（設施事相），而有種種言教安立。如是理事，皆指一法，而意味不同也。此蕘師採用理字真義之所在，故知法界實義，必須研究《佛地經論》，始可得其真也。

## 佛性義

近日爲同學講習《涅槃》，茲經有一最要之義，即爲「佛性」。「佛性」之「性」字，可以自體自性解之。乃成佛之實，佛之自性。吾人學佛，即要成佛，而不知佛之所以爲佛者，云何可得。又「性」字亦可作「因」義解，是佛之所從出者。欲得佛果，而不知其成因，又烏乎可。以是佛性一義，對學佛人，可謂原始要終之義。又從佛說十二分教觀之，無論大小乘經，皆以種種異門，解說此義。而以《大涅槃經》爲最詳盡。一大巨典，前後無不涉及佛性。尤以《師子吼品》，更見切要。今此即據以引申其說。

經中談佛性，先明云何爲佛性，所謂指體釋義。次明云何見佛性，是爲指位親證。云何是性者，即提示第一義空，亦名勝義空。此空即畢竟空，爲空之究竟。所云

究竟者，乃不偏一邊而為非空非不空之中道也。指佛性之體以中道第一義宣說，此亦可謂其為一種義理（道理）。此理從何見之？曰屬當於心。故《涅槃》說佛性，簡別無情之木石等，乃示佛性之理必於有情上見，而屬當於心也。於心上言非空非不空者，謂有情心之相續，不在三界之有，即在離三界之非有。在三界有之心相續，即為流轉，出離三界非有，即為還滅。然諸有情，於此流轉，必定出離，此即為空。於彼還滅，必當隨順，即為不空。於空見其空，則離不空邊執，於不空見不空，則離空邊執。由衆生心上見流轉必出離，還滅必隨順，因此離空不空二邊執，即顯中道之義，是即佛性之所由存在也。從因位說，有情能覺知流轉而入還滅，此即學佛之因。從果位說，還滅至於究竟，心之中道義理圓滿顯露，佛之為佛，不外乎是。《般若》說佛境多在畢竟空，《菩薩行》多在自性空，義亦同此。畢竟空圓滿顯現，即謂之佛。故就佛之因果位說，皆不外此心此理也。

云何見性者，經文特示十地菩薩乃可談見，十地以前，雖有所見，而不了了。十地微有所見，佛見方為清淨。此如交友，先但有文字往還，必至晤時，方始親切。此

見字，即親自證會如眼見物之義。就佛性之因位說，距佛尚遠，雖有所見，但見之不真，故不謂之見。必至佛位方稱見者，就見之清淨言也。此義云何？蓋佛姓於一有情有終始，於一切有情有一異。有情所見乃至十地菩薩所見，但見其終，不見其始，但見其一，不見其異。唯佛乃能於此佛性始終一異畢見也。是以真正見性者唯佛而已。

復次就上《師子吼品》所說，再爲引申三義：

一、所謂佛性屬當於心者，此心果何心耶？是即衆生尋常之心也。衆生既有此心，何以而不能悉感發？須知心有淺深，其深處，非一般衆生所能自知。佛法名此深心爲阿賴耶識。佛亦不輕爲人宣說，以其深細難知，衆生執以爲我，說此，恐更增益其執耳。衆生由此執著，習於流轉以爲當然，而不知有還滅，是則有此心，亦不能有佛性之用也。有心無用，遂可謂有情無佛性耶？是亦不然，雖不自知，然不害其理之存在。一旦外緣引發，或聖教增上，則內因即可沛發而能自覺也。此自覺從何見之？即見於厭離流轉苦而欣樂涅槃滅。此時即佛性因義顯露矣。但此見乃從心之深處出發，非耳目聞見或心思知解人生苦痛而能之。《瑜伽》學系於此心義，解說最切。於

其深義，既以阿賴耶名之，又以其總相難見，就其相應心之差別上分別，凡有作意觸受想思等功用。雖餘心亦同具此功用，而深心相應者是主，餘識相應者是客。由此乃有欣厭之事，此非表面淺心之所堪能，必於賴耶相應之捨受上見之。此時深心乃有佛性因用，而說佛性之屬當於心也。是由經義引申之第一點。

二、佛性以染淨善惡判，此性實爲善淨，且屬自性善淨，而非分位善淨也。所謂衆生有此心即有此性者，亦就自性善淨言。若以分位言，則有先染後淨之判，不可與自性混同也。如日月之明，而有雲霧之障，然雲霧終不礙其自性之明。去障明顯，分位有殊。但不可以分位染淨而混言自性染淨也。再以趨勢言，衆生趨向善淨，乃當然必然之勢。蓋因自性善淨故，分位雖有善惡染淨，而趣向必一歸自性。此由佛性推論而知，乃講佛學者所必須肯定之標準也。依此標準，而後乃有捨染趣淨，去惡遷善，以及厭苦欣滅等教可立。即以孔、孟之學言，亦必提出道性善一點以爲宗旨。否則如告子所論，可以爲堯、舜，可以爲盜跖，即無標準可說也。世學至於孟子，猶知此善之重要，而建立人必爲善之準則，何況佛學。佛學以佛性之善淨爲準則，謂有此心，

即有此佛性。衆生於流轉一旦自覺，即趨於善淨而不可已。雖一闡提，已斷善根，如人溺水，僅於一鬢，難可施救，然其未來善根，仍可生起。是即闡提猶尚可迴也。故此性善性淨標準之建立，匪特講佛學者所應知，而於世道人心，關係匪淺。是由經義引申之第二點。

三、佛性有「頓悟」、「漸悟」之說。此一入道方便問題，昔時言義學者，無不及之。乃至判教之人，亦以頓漸二字相概。後來宗門，亦舉以立說。雖來源有異，而於見性之頓漸義，皆有關涉。今謂此應依法相之自共相而判。依法共相言，則有頓義。如於一法見得此理，由此推至餘法皆具此理，所謂徧一切一味者，是謂之頓（如一法是畢竟空，自性空，推之一切無不皆然，是即諸法共相也）。若於此心此念，悟得此理（共相之同），由此相續任運，推於餘心餘念各別證知此理，是爲自相，但可漸見。由一有情之心而悟此理（此悟爲頓），遂推知一切有情皆然，是即共相智。若於一切有情皆見此理，如實證會而非推知，此之能見，唯佛乃能。依佛智說，即自相智。佛之不捨有情者，以佛實知有情皆有佛性，而無差別。不但共相相同，自相亦復

相同。是故以佛觀之，無一衆生不成佛者。佛之圓滿見性，乃由漸而積致之也。中土學者，向來自共不辨，故有頓漸之惑。是由經文引申之第三點。

末後附及一義。即由佛性而涉及見道見性說。見道爲初地菩薩事，見性乃佛之境界。有混同此二爲一者，此實當辨。見道非不見性，乃見不明了，如十地菩薩於見道後，猶有二十二愚之微細所知障未淨故。有此一愚，見即不明，如《二十唯識》云，不知如佛境也。故知兩者有別。

## 種姓義

佛法中種姓之說，乃據有情自性，（姓質）勝解，（存尚）行爲，成就各別不同而言。談此義者，略有三類。謂此種姓爲一趣向爲多趣向耶？爲本具耶，抑後起耶？爲決定耶，抑不定耶？如此問題，迄無定論。然極關重要，學佛者尤應於此先求明白也。何以故，若種姓有多種趣向，又是本具決定者，則成佛事，即不可必。且從無姓說，非但不定成佛，反而定不成佛矣。故此問題，實應求其確解。溯佛法東來，〈法華〉、〈涅槃〉相繼譯傳，學者於此問題，即加注意。歷三百餘年，至唐初玄奘宏傳〈瑜伽〉，慈恩一宗，堅持五姓，是時「種姓」之爭，遂達頂點。今所知者，於奘師譯場中有靈潤者，爲〈地論〉師慧遠再傳弟子，而改宗〈攝論〉，對奘師多所不滿，而舉舊譯十四異義，反對五姓說。主張一切衆生皆有佛性，皆可成佛。當時神泰著論



斥之。法寶作《一乘佛姓究竟論》救其說，而謂一乘佛姓爲究竟，三乘五姓不究竟也。窺基弟子慧沼復作《能顯中邊慧日論》，以破法寶。今潤泰之著已佚，法寶之作，殘存一卷。但沼書具存，其初二分破斥異說，逐義申破，故寶說藉而見焉。由沼書窺察，此番爭辯，雙方各致全力，自是一場巨辯。但於問題中心，是否已得定論，慧沼以後情形，不甚了了。今依吾人研究，沼論仍有待於刊定。以彼於根本處尚未接觸，所引證據，亦須簡別也。姑試爲解說，然未可遽執爲定論，但指示一解說之途徑耳。循此途徑，庶有助於紛爭之理解。茲分三層言之。

初談種姓說之依據。「種姓」一名，意指族姓。《大乘莊嚴經論·種姓品》中，訓釋爲功德度義故。蓋種姓原文喬多囉 (gotra)，喬字 (go) 通於功德。梵語求那 (guna) 爲功德也，「多囉」通於「度」，梵語「多囉」(lāra) 爲「度」義也。如此一字，析之有「功德」與「度」二義，合之爲「種姓」。以是，佛法用此字，本以表示一種趣善之因。此善指解脫善言。謂種姓趣善，不但能得功德，且能度脫。何以又謂之因？《莊嚴論》釋種姓云：「住種姓位，應知有非有。」有即有因相，非有即無果

相。謂有情當種姓位，祇有趣解脫之因相，而無解脫果相，故謂之爲因也。然此解脫，云何得耶？則在能證聖種（即無漏法界），所謂能見佛性也。《莊嚴論》釋三乘云，「證聖性平等，解脫事亦一」。即謂解脫在於聖種姓之證得（即見佛性）。而種姓說歸之能證，以能證聖性平等爲解脫之因也。《楞伽》於此名義益備，而名此五種姓爲五現觀種姓。非但種姓，復云現觀，即依能證聖性邊說也。五姓，謂聲聞姓現觀種姓，獨覺乘現觀種姓，如來乘現觀種姓，不定乘現觀種姓，無（宋譯作各別不在三乘中也）現觀種姓。無種姓雖無三乘種姓，亦可與現觀道理相順，故亦名現觀種姓也。乘示能趣，現觀即能證，種姓之義，即由能趣能證而得安立。但所趣所證之聖種姓（佛姓）是一，故此一切有情無不平等也。是義亦見《莊嚴論》，如頌云：「一切無別故，得如清淨故，故說諸衆生，名爲如來藏。」此頌引自《阿毘達磨經》。如來藏，乃佛性異門。頌中說如來藏體是「如」，爲「一切無別」之主詞，「如」即真如，「無別」即平等。非但平等，且爲性淨。佛即從此出生，故號如來。謂從真如中來也。此如清淨性，一切有情平等具有，故說衆生名如來藏。謂此不即是如來，乃如

來之胚胎也。後來《寶性》《佛性》等論，皆依此頌立宗。世親《攝論釋》，於自性清淨，亦用此義爲解。可知無著、世親學，同許此義。由是知衆生佛性相同，無不平等者。故說種姓由能趣能證雖有五種差別，而所趣所證，畢竟是一，並非多向。非但三乘一趣，即以此一趣爲標準而立無姓焉。無姓之乘，即天梵乘，以其有定中現觀（世間現觀），雖非出世現觀，故《楞伽》亦以現觀名之。足見無姓之建立，亦依三乘之歸趣而有。現時未得同趣，異時則畢竟同趣也。由此種姓依據觀之，五姓一趣多趣之諍，可以得一解決矣。

次談種姓之法體。種姓所指之法爲何？依一般說，凡有多種，或指所證而言，謂之理性（此名唐人所立，凡如、佛性，法界、涅槃等，皆謂之理）。或指能證而言，謂之事性（法寶語），行性（慧沼語），能證復有有漏無漏之分。種姓究指理性、事性、有漏、無漏耶？說者不無紛歧。若指所證理性言，則止一姓。若指能證有漏說，則難決定種姓區別。故講種姓，多就能證之無漏法說。謂種姓爲本具或後起者，皆偏指無漏法言，此舊說也。今言種姓法體，則據《大論·本地分》卷二《意地》所云：

「復次一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提（三乘）種子。」此文謂種姓法體，即三乘菩提種子。而此等種子，即在一切種子識中。則此種姓法體之爲有漏無漏本具後起等問題，皆易解決。蓋般涅槃法者，即有種姓，一切種皆具。不般涅槃法者，闕三乘姓，即爲不具。但此未詳其爲本具後起，

《成唯識論》中主張無漏種本有者，嘗引此文爲據，然《論》固無本有明文也。且《大論》卷五十二《抉擇分·意地》中，抉擇此段文頗詳。大意謂一切種指第八賴耶中計執妄執習氣。此習氣限於有漏，又名徧行粗重。然則出世法之生起，豈非無因？曰：出世之法，由真如所緣緣爲種子而生，此以真如爲種子，由真如因屬所緣緣稱爲種子。種子即因，因以生果得名，範圍甚廣。出世法不談因緣生，但顯其從真如所緣生。若爾，一切衆生，皆有真如以爲所緣緣，則一切衆生皆應生出世法而無差別，云何又有三乘之說耶？曰：此依障之有無而有種姓區別。謂於通達真如有畢竟障者，即是無姓。有一分障者，即二乘姓。無障，即如來乘姓也。《抉擇分》所說要義如是，種姓既是一切種中之三菩提種，而一切種是有漏，則三菩提種應於有漏種中求之，可

不待言。蓋依有漏種之勢力強弱，而安立種姓差別。若勢力強者，即無法可障，是爲無障。其次則一分障也。此有漏種，尅實言之，乃指有漏善根。此分三類，即順福報分，順解脫分，順抉擇分。三菩提種，則尤重有漏善根中之順解脫分。此義與小乘大同（一切有部主張此說）。於理實亦應爾，蓋所貴乎種姓者，謂於異生位有用故耳。若偏指無漏種則於異生位不起用，何益之有。《辨中邊論》入道方便，於此義趣，極爲明白扼要，即《辨修對治分》所示之「隨」字（亦即順字），如云：「顛倒順無倒，是凡夫異生位。入道，則爲顛倒隨順無倒。過此以往，即無倒有倒隨。最後佛位，乃無倒無倒隨。」知此隨字之要，則知以能順解脫之有漏法爲種姓法體也。若知此體，則於種姓說之本具後起等問題，均易解決。蓋由有漏善根順無漏善根而熏成無漏種子，可從前舉《大論》兩段文推得。《攝論》亦同此說，謂無漏種子，由正聞熏習而生。正聞熏習爲有漏，以有漏順無漏熏，是即新熏之說也（無漏非本有說）。無漏既是始起，有漏之有始起，亦可無疑。蓋新熏必追溯無始，謂無始時，能熏所熏俱有。無始已有而以說新熏者，以但說本有，即無變化。如於無始說新熏，則可明聞集

之能變化。即由多聞積集有漏善不已，而生無漏種也。此又從彌勒（《大論·本地分》）、無著（《大論·抉擇分》）、世親（《攝論釋》）以來，皆加重視。世親而後，難陀數傳至於勝軍，亦持此說。瑇師《唯識》，傳自勝軍，當無有違。故依學說史言，本有之說，實爲後起之新說耳。如是明種姓法體，而解決本有新熏之爭矣。

末談種姓之成就。「種姓」有「三乘」與「無姓」之異，然非絕對決定，而當視其成就程度言之也。如以「三乘」說，則有退不退義，小乘以世第一法爲不退。羅漢亦有退義，但不退向凡夫耳。又有迴不迴義，小乘迴大，有初果能迴，有四果始迴。是無決定之義也。《大論》本說四種姓，即三乘與無姓，於三乘中，有定不定義。至《楞伽》乃爲五姓說。三乘不定，今不詳論。但談有性無姓，亦復不定。無姓義詳於《莊嚴》，如《種姓品》頌云：「一向行惡行，普斷諸白法，無有解脫分，善少亦無因。」此分無姓爲二類，一謂時邊無姓，於某時限內爲無姓，過此時限即有姓。此有四相，皆由善根不具而異，一者一向行惡而不行善。二者普斷白法，即失善根。三者順解脫分善根已斷。四者或不斷而微細如不具。二謂畢竟無姓，時間無限，即永無解

脫之因也。然此所指不詳，至《楞伽》始明示，初類為捨善根無姓，以謗大乘為主因。次類畢竟無姓，乃菩薩本願所為，以度盡衆生為期，衆生無盡，是以永不涅槃也。捨善根類，由佛力加持，仍可重植善根，是由善境善友為之增上也。故善根斷續，內因外緣，關涉極巨。如西方安樂世界，於佛等善友增上外，林聲鳥語，皆示無常苦空妙因，何有處此而不生善念耶？次類本願不般涅槃，於道理亦無有違。諸法本來涅槃，何所入耶。據此義理，由菩薩悲願所顯不般涅槃，仍為契理。是故《楞伽》初類無姓為不決定，次類實非真正無姓。依安慧云：「初類無姓之無，非有無義，當作惡劣解。如家有頑妻逆子，直謂無妻子亦可。如是三乘姓不定，有姓無姓亦不定也。」慧沼《中邊慧日論》說無姓有三類，即一名一闍提迦 (icchantika) 謂樂世欲者。二名阿闍提迦 (aicchantika) 謂不樂出世法者，三名阿顛提迦 (atyantika)，乃畢竟不滅度者。前二當於《楞伽》時邊無姓，後一則當畢竟無姓，然此說實有誤會。依梵文前二名異實同，皆樂欲闍提。《楞伽》畢竟無姓，為菩薩行願，亦非畢竟不滅者。慧沼之誤，蓋出於《莊嚴論釋》，於一向行惡行頌，最後解說畢竟不涅槃為

無因處，有一句云：「但求生死不樂涅槃人也。」此實與《楞伽》本願之義柄鑿。但勘原本，原無此句。今之譯本，增益極多，殆皆譯人之說也。如約四智爲三身義，譯人以爲《莊嚴》之提倡，亦原本所無。譯者明友，疑是親光。持本有說，於後來學說，大有影響。《佛地經論》說無姓義趣於極端，即與之相符。彼謂五姓本有，而無姓絕對不成佛，欲以此顯佛德之無盡。蓋言佛教化此無姓衆生使之生天，報盡仍墮。如是衆生往返人天無盡，佛教化無盡，故佛德亦無盡也。此直盡失佛教本意，而有類於耶教之戲論。佛德無盡，豈可拘拘時間而言耶。故知此義出自親光，實非戒賢之文也（《佛地論》勘藏譯並無此說。）無姓不定之義，至親光而認爲決定，始於《莊嚴》而終於《佛地》。慧沼之失，不過沿用其說耳。是即由種姓成就上而得解釋決定不定之諍也。

最後結義，此五姓說爲究竟說抑方便說耶？此實不成問題。究竟方便之辨，乃以五姓與佛姓相對，又以三乘與一乘相對而論之耳（講五姓者則說三乘，宗佛姓者則說一乘），故法寶以一乘爲究竟，而慧沼以三乘爲極致。實則並非相對，乃依佛姓而有



五姓，依一乘而開三乘。相待相成，固不能拘泥定說也。

一九四六年八月一日講

## 談院學

院學爲先師（歐陽竟無——整理者註）數十年苦心經營，《釋教》一篇已有其組織表白。竊謂先師以此繫道友，道友之繫精神於院者，應即在此。今欲使此學易於認識，略出二語以形容之，曰：「由言教變遷之實，求觀行踐證之真。」（見《內院簡史》，乃根據先師與李證剛先生函意言之）蓋學所依據爲「言教變遷之實」，而其實際則「求觀行踐證之真」也。依據即佛教，不云佛教而云言教者，佛教之體爲名、句、文身也。然則教外別傳非教耶？此亦是教，但不立文字耳。以佛四十九年說法，乃有四十九年不說一字，若離佛教，何期踐證耶。此教自佛說以來，非一成不變，對機演解，自有變遷，但皆有其所以變遷者在。欲知其實，應分三段而談，此可借《金剛經》中處處所見之語示之。初段「佛說」，如《經》云佛說般若波羅密，與佛說莊

嚴佛土等。次段「即非」，如《經》云即非般若波羅密，與即非莊嚴佛土等。三段「是名」，如《經》云是名般若波羅密，與是名莊嚴佛土等。知此三段變遷之實，乃知佛言教之全。小乘言教，止於佛說，認佛所說悉爲法句（法即句也。此句非具體而爲抽象觀念，幾經思维鍛鍊所成。印度異端之有句義亦仿佛似之），故有三法印（無常、無我、涅槃寂靜），四諦（苦、集、滅、道）、五蘊等。小乘《毘曇》（阿毘達磨）即表示法句之至極組織者，此第一段言教也。大乘言教，起於此處，即而非之，如《般若經》九分處處空談，是即小乘所執着之法句，而非之也。末分《金剛經》（此第九分，印土《般若》原爲八分或九分，奘譯乃集爲十六分），最後乃出一偈，謂「一切有爲法如幻夢泡影」，則是名之義而甚簡略，未及暢言也。此第二段言教也。再進如《深密經》言，一切法有爲無爲句是「佛說」義，是中有爲非有爲非無爲，無爲亦非無爲非有爲，是「即非」義；言有爲者是本師假施設句，言無爲者亦是本師假施設句，非無其事，即「是名」義。又如《楞伽經》首舉百八句，如生句、常句等，爲「佛說」義。次說生句即非生句，常句即非常句等，爲「即非」義。後文詳

解生爲心相續，常爲妄法等百八句，即「是名」義。二經皆「佛說」與「即非」甚略，而「是名」甚詳。此第三段言教也。此即言教變遷，有此三段，明其真相，始可參研（小乘解法亦有二義：第一五蘊、五蘊無我爲我空，第二涅槃，涅槃無五蘊爲行空。從流轉至於還滅，亦有百八句之組織，歸納爲法句，此即第一段。第二段即非爲大乘之開首，所以《般若》即非一段，佔百分之九九，是名一段佔百分之一耳，第三段《深密》、《楞伽》、《涅槃》等經反是，是名佔百分之九九，乃以不壞假名而說實相也）。先師苦心經營之學，依據在此。

空談無學，觀證乃有學。《般若》常言觀空不證，《中論》亦備顯觀而不詳證義，故觀與證，未可混淆也。觀云觀行，證謂踐證。觀行即見修，見屬態度，修是行事。《金剛經》云，「應無所住而生其心」，「不住於色而行布施」，可見觀行二事之不離，於行以見其觀，由觀以成其行也。踐證者，踐之謂住，無著《金剛論》立十住爲觀行所踐履之處也。證爲歸宿，如行人到家，踐履之究竟在此也。《心經》云，究竟涅槃，是以圓證爲證，而非分證之爲證也。觀行爲材料，踐證爲組織，不住

於色而行布施，乃在求佛地八具足，觀行踐證，亦不能分而言之也。然此有真不真在。真者，必依言教之實而得之，如《般若》之空觀，《心經》行深般若波羅密多時照見五蘊皆空。常人不明此五蘊，乃小乘最後結撰之觀念，而以目之所遇身之所觸爲色受焉（常人所解猶之常識，小乘《毘曇》所解之科學知識，其相異可知矣）。則亦不得言教之實，云何而成觀行之真耶！又如《瑜伽》之唯識觀，以離二取言，二取亦非常人所解，乃小乘執一切法是十二處，即能所受用之法也。唯識觀行即從此起，若不明其實義如何得真觀行耶！

然此等猶是言說安排，仍非活學。言教之實，觀證之真，於學者身心密切相關之意味，不可不於求字上明之也。小乘一聞無常言教而毛骨悚然當下證果，須菩提聞空離想而悲泣拔淚，求之迫切可知，此求即欲也。通常說爲發心願望，果有此真實之言教，亦即有真實觀行之欲，所以《華嚴·十地》無地不展轉發心而勝進，此即欲求一刻不停，觀行踐證一刻不捨之真實處也。六百卷《般若》以須菩提欲求無上菩提而起，《金剛經》亦以發心何住貫徹始終，乃至儒家學說如先師所提「古之欲明明德於

天下」者，亦應著重欲字。孔云「欲仁仁至」，孟云「義所欲而捨生取義」，非有勝欲在，何取何捨，何有於佛法世俗！故言教實而觀行真，不能一息之離欲也。先師一生願欲不斷，入蜀時有人勸其休息而大憤，及最後尚有《心經註解》，及《答蒙君（文通）講學書》，有此一片求究竟之勝欲，乃有先師一生之事業，乃有此院學，此可深長思之也。今日所談院學，僅及百一，略見精神所繫者如何而已。或有錯誤，願諸位有以教之。

大師百期大祭紀念講演

一九四三年六月二日

## 佛法與世間

今講此題，意在正確說明此兩者間之關係。此題似平常而實複雜，因不能專尚理論，須兼顧事實，又佛家所談理論，表面上頗紛歧異趣也。茲就本人依據大乘佛法立場作基本看法，分三層說。先說佛法對於世間之解釋；次說佛法在世間之運用，即如何應世；最後闡明其根據之所在。

初說佛法之解釋世間，凡有三類，即行、有情、器三世間。總之，不外乎全體有情生存之一切。至世間之意義，應分就自相與實相而談。自相即世之所以爲世者，世間之自相只是言說之構想，染相之取著，業惑之繫縛而已（此三層乃與三解脫門對立，非同泛泛）。以故佛法斷言其不實在，而謂之爲苦。但自相者其表，按其實在，即就實相言，則世間自性本寂，雖名言構想而實際離想（此謂不以想爲自性，想應可離，故曰離也）。雖染相取著，而實際離取；雖業惑繫縛，而實際離繫。由其構想取

著繫縛，而謂之爲苦。又以其自性離想、離取、離繫，而狀之曰寂。大乘佛法即立足在此性寂上。蓋必先明實相，而後有自相之意義。以術語解，自相猶俗諦，實相猶真諦，二諦原是一諦，並非相對。以俗之云諦，並非將就世間，乃以真諦爲批判之依據。若無離想、離取、離繫之實相爲據，又烏知世間自相是苦之何所指耶？故依大乘說，必以實相爲主（後來中觀家說二諦，誤落到對待上，實是大錯）。從龍樹以來，談此問題莫不強調「世間與涅槃平等」之義。龍樹在其最要著作《中論》中談及涅槃，說，「世間與涅槃，無有少分別」，反之，「涅槃與世間，亦無少分別」。即明白標此宗旨。《中論》又釋兩者無別之所以，曰：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」此義不可揣摩文字以作本質分量上相等之解，應依《大智度論》「世間之實際，即是涅槃際」之義解之。此非世間實際外別有涅槃兩者相等也。但依《智論》著名之喻「破壁成空，空不離壁」而談，於世間履踐實際即是涅槃，且即從實際意義而說世間性寂。此乃佛法對世間加以肯定處，有情之生存事實固不能一筆抹煞也。在大乘根本經典《法華經》開卷《譬喻品》有「三界無安，猶如火宅」之



說，意使衆生知苦，似乎否定世間矣；但後分《如來壽量品》即說：「如來如實知見三界之相無有生死，無退無出，亦無住世及涅槃者。」以此爲據，而後「種種說法，佛事未曾暫廢」。由此經先後並提世間自相與實相，可知二者原來相貫也。佛法對世間之解釋如是。

次說佛法如何應世，即於世間起何功用，此可以「出世」二字表之。出字須善爲之解，此非去此之彼，有如常識空間上之意義，但是遠離之謂。遠離亦非棄絕，乃俱而不染，即相涉而又不相應也。小品《寶積》說佛法如淤泥中蓮華，使在清水或虛空中必不能出生，此正以其出於淤泥乃見其遠離，若居身九霄雲外，雖一塵不染，又何足道？故相涉而不相應方真是不染。如何與世相涉也？必行世乃得與世相涉，猶蓮之植根淤泥，乃有所吸收滋養也。《華嚴》末後「離世間品」即說：「心淨如虛空，永離一切有，行於世間事，其心無所依，究竟白淨行，亦令衆生然。」於此可見佛法之應世乃在起出世之用。一切有情生存於世，只是沉淪流轉，佛法則循世間實相從世間興起，有所趨向直注彼岸。此「彼岸」二字又不可依常識作水流兩邊相對之解。《涅槃

槃經》說涅槃是彼岸，然無此岸，蓋只示其趨向耳，隨波逐流永無歸宿即此岸，能乘風破浪有所趨向即到彼岸，此說彼岸之意義也。佛法之應世，依前說世間有自相之苦義，即不應染；有實相之寂義，即應相涉，此其踐行之據也。於此可見佛法首着，亦不外指示有情生存之無倒趨向而已。所謂有情如以人爲例，此即關係人生問題，於此佛法亦即解決人生，並不在人生問題以外，亦非於人生但提出生死問題已也（談出世義先應知此，果能出世，自然使世變質，所謂轉依，其說另詳）。小乘人不知世間係全體有情共相維繫，漫欲獨自擺脫，以爲超出，安有此事？故佛說其解脫爲暫息化城也。若以化城爲究竟，更欲於此安立興起悲願重行入世之談，則益無據矣！

最後闡明其根據。佛法以此施設其教，自然出於佛之大智大覺，但此猶屬片面的，其切實根據仍在有情本身，即不悖乎有情心性之一點。此應從有情生存事實上看其心性如何。平常對有情之生死，但知作十二有支解。此雖重要，但佛在另一方面又說：「一切有情皆依食住。」其義更要（據南傳《增一阿含經》），佛嘗以一法概說世間，即謂衆生皆依食住。又《集異門足論》首舉一法，亦即有情皆依食住。可見此義

之要)。十二有支只解得生死相續，如知有情依食而住，食即有所資取，希求，則生活可有開展，向善之義乃顯著矣。食分段、觸、思、識四類，先有資長，次求安適，進而希望，而把握充實，莫非食也。一切有情依此四食而後生活可有開展，向上，佛法施設根據於有情生存事實云者，即着眼於此。因衆生由食住，進而有常、樂、我、淨之要求，更進而有自在解脫之要求，此即有情生存之向善意欲也（大乘入道，於三類緣起中特以受用緣起爲轉樞；十八空觀始於内外空，而慈氏解之爲能食所食空；菩薩地上十王大業，於佛三身中唯受用身之是修，而唐人譯之爲食身。食之於道關係可見）。此意欲以遍行之「思」爲主，而與別境之「欲」相結合，不屬於根本煩惱之「貪欲」。然在不得其道時，即成爲四倒。佛法利益有情，即根據其向善意欲而引導之，示以無倒之常、樂、我、淨四德，非但取消四倒而已。然於此四德如真認識，真混合於實際，亦即自然超過相對看法，不執以爲常、樂、我、淨，而行其所無事。故佛法非引導衆生使陷於幻滅也，乃先導之以不顛倒，而究竟於超乎四德，以混合於實際也。此義仍可取證於《法華》，《方便品》云：「又諸大聖等，知一切世間，天人

羣生類，深心之所欲，更以異方便，助顯第一義。」此即表示佛法施設所據在於有情之心欲，又《譬喻品》說長者之使諸子離於火宅，乃以羊、鹿、牛車引之，三車以喻三乘，其合喻處即謂三乘皆是聖所稱嘆，自在無繫，無所依求。乘此三乘，以無漏根力等自娛，便得無量安隱快樂。佛法以此感動衆生，自必衆生原有此欲，要求自在，乃能投其所好，引之遠離，此爲佛法施設之根據，即一切有情生存向善之內在希求也（此即是善法欲）。於此可見佛法非破壞世間，乃真正安立世間。《般若》二分《佛母品》謂佛於衆生有恩如母，即在能示世間相，其所示者非破壞世間、無常、苦等相，乃示之以世間寂滅相，無生滅、增減、染淨、來去相，乃至空相、無相相、無願相，此即佛對衆生之大恩。唯龍樹釋此，謂佛法中有處單說世間無常相者，爲小乘說法（小亦不以此爲究竟，應由無常進而說空）。大乘則不然，開始即直接示以實相空，循此實相，衆生存在乃能有無倒趨向，直注彼岸，此佛所以於衆生有大恩也。故佛法施設根據有情生存向善之意欲，非破壞世間，而正從實際安立世間也（《智論》說但破於世間執常、無常，不破世間，此即佛家「破想不破法」之通義也）。《法華

經云：「我雖說涅槃，亦非是真滅，諸法從本來，常自寂滅相。」佛法究竟亦只如是說此義而已，上來諸解又豈自作主張妄爲之辯哉！

——一九四五年十一月十三日第六次院友會會講記錄

附識：今之談佛法有三大病，若不及時對治，終必不可救藥。三病者何？一曰泥跡，專講婆訶苦惱，生死可畏一套話頭，引人厭世躲閃。此從小乘出，却毫未學得小乘之嚴肅深刻精神，只剩下渾身自私自利解數。此爲一大病。次曰蹈空，專唱高調，煩惱即菩提，生死即涅槃，說得一片響，完全不着邊際，反倒轉來以涅槃菩提將就生死煩惱，由此引人向浮泛空虛，真同方廣道人，於佛法一無所得。此又爲一大病。三曰純任知解，無論說生道死，談空論有，概從知解上理會，只圖說得順口動聽，不管於自身受用如何，不問於他人利益如何，更不理會與此人世如何銜接得上，結果一場空話，竟與人生漠不相關。此又爲一大病。本講三層，有感而發，針對立言，先提清由實相根據乃得世間是苦之真意味，使人於性寂處有着落，不是一味厭棄了事，經謂欣求涅槃而後厭苦是也。此治泥跡之病。其次說明佛法用於行世，不離世間，所着重者不在世間即涅槃之上，也不在世間實際是涅槃之上，乃着重於實踐世間之實際而爲涅槃，涅槃應統實踐過程而言。應活用此語。佛法不外指示有情只有此一種趨向方是道路，並且只有在此上走着方是道路。

此治蹈空之病。最後闡明佛法施設運用，既不離於世間，即應於世間有其根據，且應即在尋常日用之間得之。菩薩之悲憫盈懷，不避苦難，有情之依皈洲渚，如渴似饑，苟非出於尋常生活中所流露之內在甚深向善要求，則一切佛法施設皆同兒戲沙城，空無基礎。故必把握得此，佛法之意味乃能親切，而非海上仙山，可望不可即也。此治偏重知解之病。今世何世，豈更容空談性命，無補人群？講者良心未死，雖古調獨彈，無人隨和，亦不忍絲毫曲解，而以佛法爲人情也。閱者諒之。

## 談「學」與「人之自覺」

昨聞陳君所談：佛說儒說同一源頭，皆從人的腔子裏出發，甚是。惟此言尚覺未盡，今更補充之曰「我，人也」！必有如是之自覺，始得謂之人，不然則禽獸耳。必從此立說始得謂之覺，不然則戲論耳。佛說儒說同一源頭者，實在於此（儒說以「人」爲中心，可不待言，佛法以人身而說，佛教於人道中施設，又以具足「丈夫相」而成佛，則「人」亦佛說之中心對象也）。宇宙間學說堪稱爲學而無愧者，其標準亦在於此。

蛛之結網，蜂之營窠，其技之工，雖大藝術家無以過之，然亘千萬年而不變。此本能之生活，適應環境則爾也。人類之生，日新月異，導之向上，可無止境。此超乎本能之生活，創新環境則爾也。人類之思想論議若不從人之自覺出發，必限於開展本

能順應環境，僅足以圖存，而無益於人生之向上，故不得謂之學。

學由於人之自覺，由自覺進而認識人之所以爲人即所說人性者，又有深淺之不同，因之表現於學說者，究竟與不究竟各別。

其在儒家，孔之後自以孟、荀爲兩大派，皆知於心以求人性。但孟之所認識者爲「心性」，故曰：「今人乍見孺子將入於井，皆有悚惕惻隱之『心』，非所以納交於孺子之父母也。非所以要譽鄉黨朋友也。非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之『心』非人也。」此於透過好惡情欲之處洞見人性之爲「心」。荀之所認識者爲「情性」，故曰「今人之性生而有好利焉，順是故爭奪生而辭讓亡焉，生而有疾惡焉，順是故殘賊生而忠信亡焉；生而有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性、順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂禮而歸於暴……」此完全就紛亂之情欲以言人性，所見者淺，遂不得不歸結於「人之性惡，其善者僞也」。剋實而談，兩家雖同宗孔，其真能發揚光大孔門「仁，人心也」之宗旨者，仍孟說而非荀說。後世儒學有意無意間，皆以荀說爲宗，今欲加以簡別，揭示孔子之真宗旨，應改稱孔學



而不稱儒學。

於此易附帶論及者，老莊從否定人性之觀點以立說，遺毒數千年，實不配稱之學。

老氏主張復歸自然之常道，究其動機，實出於本能自利之一念。故其言曰「既以爲人已愈有，既以與人已愈多。天之道利而不害，聖人之道爲而不爭」。「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶，故能成其私」。其所以待人者，乃在虛心實腹，弱智強骨，使民無知無欲，使夫智者不爲。人而如此，其有異於禽獸者，僅衣冠耳。迨夫莊氏，自利本能之發展益甚，不惜以人齊物，委身造化，並人之實亦取消之。故其言曰「有人之形，無人之情……吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」。又曰「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所善吾死也」。存亡之義一，人物之界消，莊周夢爲胡蝶，不知周之爲胡蝶歟，胡蝶之爲周歟，於是終於「物化」。老莊之說不足稱學，祇是方術而已，  
《莊子·天下篇》亦自承之。孟曰「天下之言性也，則故而已矣，故者以利爲本」。荀曰「莊子蔽於天而不知人」。可謂洞見此派之病根。方今世風頹弊，逐利之習，達

於極端，乃猶有新老莊之說。有益人生，而與以提倡者，甘毒藥如醍醐，誠倒惑之至也。

再談孟學其高荀一著，固無可疑，但以佛法比，則遠不如佛法深透，之究竟？孟言人心之四端，誠是也，然見諸實踐者，則曰「大人者，不失其赤子之心者也」，「孩提之童無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也」。愛親爲仁之實，從兄爲義之實，由仁施義，遂詔「君子之於物也，愛之而弗仁，於民也，仁之而弗親，親之而仁民，仁民而愛物」。愛有差，等親若本然（此既義內之說）。故其學爲人而發亦僅極於人道而止。佛法則曰「若有發趣菩薩乘者，當生如是『心』，所有一切衆生之類，若卵生、胎生、濕生、化生，若有色無色，有想無想，非有想，非無想，盡諸世界所有衆生，如是一切我皆令入無餘涅槃而滅度之，雖令如是無量衆生證圓寂已，而無一衆生入圓寂者」。非但人也，凡是衆生無不同具此「心」，即無有不平等。通衆生爲一體，此心之不安即衆生之疾痛慮，此心之所安即衆生之安樂處。佛心以圓寂爲安，故大乘發心，一切衆生皆令圓寂。此所詔大心人也。大心人不同入市交易，亦行其心

之所不忍不行而已（此即悲心發動處）。源之遠者其流長，根之深者其葉茂，此心所發，殆有雷霆萬鈞之力，六道四生無不貫澈，非但一「人道」足以限之，此則佛法之所以爲大也。

但佛法有大小乘，其本源在認識「本寂心之性」相同，而其認識亦深淺各異。小乘所見於本寂之心性者，止可以得解脫（此即本寂之共相，遠離煩惑，僅有消極的意義），其結果僅得解脫身。大乘所見於本寂之心性者，不僅解脫也，且即是如來之自出，故詔之如來藏（此即本寂之自相，能生功德，具備積極的意義），其果乃得法身。佛法以成佛爲究竟，故堪稱真正佛法者，在大乘而非小乘。大乘由本寂心性以見如來藏，實爲佛法最極根本，人生得以擺脫「無常故苦，苦故無我」之必然業運，而躍進「常樂我境」之佛境界，實此以爲關鍵。涅槃云「我者即是如來藏義，一切衆生悉有佛性，即是我義」，莊嚴經論稱之爲「大我相」，「大我者一切衆生爲自作故」。是則認識及於如來藏，正由吾人之自覺而來。唯佛法之說我有從認識中之實體而言，有從價值之感受而言，前者爲佛法之所破，後者乃佛法之所依。毫釐之差，千

里之謬，不可不辯。經論中多有即蘊無我離蘊無我，蘊非我相之分別，涅槃更舉實例。凡夫愚人所計我者，或言如大姆指，或如芥子，或如微塵，凡此之我皆就認識中的實體而言，無毫末實在，佛法即以是義而說諸法無我也。價值之感受從自在義而說我發於人心之最深處，實爲真學問之源泉。由是佛法之教人，不以一己之現實爲足，必勇猛精進，積集功德，求充己之量而爲聖爲佛。又不以衆生之現實爲足，必盡世界所有衆生，我皆令入無餘涅槃而滅度之。此是何等究竟痛徹。宇宙間有學，則佛學而已，有真正人生，則佛法人生而已。然此出於人之自覺，不可不知也。彼一往拘泥小乘之義，而懼說我者，視衆生有如水面浮萍，隨風漂蕩，六度萬行，無邊事業，複伊誰負之哉。

如上所談，學問之源頭即明，佛孔異同之故，由是求之，庶幾能得其實矣。

院友會座談會講

一九四四年十一月二十五日

## 西藏佛學原論

今世治佛學者頗有重視西藏佛學之趨勢，其甚者以爲唯西藏乃有純正完美之學堪依修證，其次以爲藏傳各說富有精粹挹取不窮，又其次亦以爲藏譯典籍文義精嚴足稱準範。此數者之是非蓋未可以遽斷，然西藏佛學自有其流布因緣與獨造之點，吾人於信奉資取其說之先亦不容不詳爲審辨也。今直接依據藏土資料，兼採時賢之言，就淵源、傳播、文獻、學說四端，推論西藏佛學之特質，俾其本真顯豁可觀，是亦能與研學之士以一二基本概念矣，因名其篇爲原論云。

### 一 西藏佛學之淵源

西藏佛學之傳布爲時甚晚，故與印度此學晚期諸說關涉尤深。此云晚期者，乃指

世親以來至於佛教衰滅之一時期而言。世親年代假定在西曆第五世紀之初（東晉時），印度本土佛教之滅亡則在西曆第十二世紀之末（南宋時），歷時之久約八百年。其間學說嬗變，初後又頗不同。其初二百餘年派別紛紜，顯密異趣，大變昔來學說一貫之面目，可謂之分化時期。其後五百餘年大師零落，任運敷衍，絢爛之餘遂歸廢滅，可謂之衰頹時期。兩期師說學風種種不一，次當分節言之。

### （一）印度佛學分化時期

印度大乘佛學自龍樹、提婆而興，遞至世親，博大精深，充其極量，爾後傳承者通稱四大家，俱各擅其一科而未備全體也。其一，傳毘曇之學者為安慧。生南印度檀陀迦侖耶長者家，七歲即依世親受學上座三藏，聞持極廣，尤擅對法，多所著述，於世親著書幾無不重疏（以上見多羅那他《印度佛教史》第二十三章，希弗那氏校刊本一〇一頁）。藏土傳其詳釋《俱舍》，漢土亦謂其合糅《雜集》，蓋其於毘曇學獨有所得已。安慧一傳弟子為月官，東印王族毘舍沙伽之子，幼從某闍黎受持五戒，後依安

慧，纔聞即了，博覽逾師。舊傳其至那爛陀寺參訪月稱，月稱詢以何學，答謂僅知《波膩尼聲明》，《百五十讚》，及《真實名稱讚》而已。此似謙辭，實則舉三本論賅攝一切聲明、經、咒，意即無所不悉也。故其後住那爛陀寺中遍造五明諸論，復廣弘《十地》、《月燈》、《樹嚴》、《四十華嚴》、《楞伽》、《般若》五大經，撮義造釋，傳有千部；其中《二十頌律儀論》及《入三身論》等尤爲後世所傳誦云。

（以上見多氏《印度佛教史》第二十四章，刊本一一五頁以下。）安慧再傳弟子有寶稱，又同出安慧之門廣釋《俱舍》者有滿增，再傳有勝友等，其說皆益趨於精審也。

其二，傳唯識因明之學者爲陳那。生於南印婆羅門族，於犢子部出家，後侍世親講席，聞一切大小三藏，相傳持經達五百種無不融和云。繼在那爛陀寺屢伏外道，爲諸僧衆主講經論，廣事著述，不下百部。退居以後，在歐提毘舍澄修靜慮，並從自著唯識因明諸籍編輯剪裁以爲《集量論》，遂集此學之大成（以上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本一〇二頁以下）。陳那一傳弟子爲護法，亦南印度人，爲優婆塞時即通曉內外宗義之概，後至摩竭陀從陳那學，又聽受三藏諸分，辨解自在，縱橫無礙。繼住金剛寶

座三十餘年，講說註疏，尤以依唯識宗義解釋中觀《四百論》之作最爲著稱（上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本一二三頁以下）。陳那再傳弟子爲法稱，生於南印鳩陀摩尼國，後至摩竭陀從護法出家，善解三藏，諳誦經咒凡五百部。又聽諸因明論意有未愜，乃改從陳那弟子自在軍受《集量論》，創聞即解，與師相埒，及乎覆按解等陳那，三復而後自在軍未審陳那原意而謬解者，一一瞭然如示諸掌。於是請於其師爲《集量》作釋，詳略反復凡有七論（《量釋論》、《量決定論》、《正理一瀆論》、《因論一瀆論》、《觀相屬論》、《論議正理論》、《成他相續論》）。製作既竣而時人多所誤解，因使其弟子帝釋慧釋之，凡三易稿而後當意（上見多氏《印度佛教史》第二十六章，刊本一三四頁以下）。唯識因明之學蓋至此而達極峰矣。

其三，傳律學者爲德光。生於摩偷羅婆羅門族，幼通吠陀及諸論，出家後從世親學，復淹貫三藏，於各部律論尤有心得，時稱諳習十萬律藏。後住摩偷羅之阿伽囉弗利伽藍，共住比丘達於千數，莫不律儀清淨，彷彿昔時羅漢守護教法之規模云（上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本一〇〇頁）。德光宏律，著有《律經》，以通釋



《毘奈耶》要義，復註說一切有部《戒本》，解其條文，後起諸家莫不稟承於此也。

其四，傳般若學者爲解脫軍。生於中印南印接壤之日婆羅國附近，初於難胤部出家，後改宗大乘，來世親側聽習《般若》。於諸本經圓滿攝受，然猶未通論議，因乞其義於僧護而後暢達（一說自得其義，無所師承）。又此師嘗修般若觀行，於經本文與《現觀莊嚴釋論》不盡合符，頗滋疑惑，旋得夢慈氏囑往婆羅奈斯，翌晨果往，則值優婆塞寂鎧齋僧，遂獲見其從南方請來之《般若》，一萬頌而分八品，全與《現觀》論釋相應。於是雜糅經論，暢演無自性義而爲註釋，蓋自《現觀莊嚴》流傳以來此爲創舉，故後世學者無不以爲遵依也（上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本一〇七頁以下）。

（附註）解脫軍釋《般若經》取無自性之說，故中觀家亦以其爲僧護之嫡傳，然所闡揚之《現觀莊嚴論》，則瑜伽祖師慈氏之作也。漢土舊傳慈氏五論，有《金剛般若論頌》而不說《現觀莊嚴》藏土傳說與此相反。蓋《莊嚴論》所釋經文原非北印流傳之本，或即與經本先存諸南方而後宏傳各地，漢土傳慈氏之學較早，故不及知之矣。

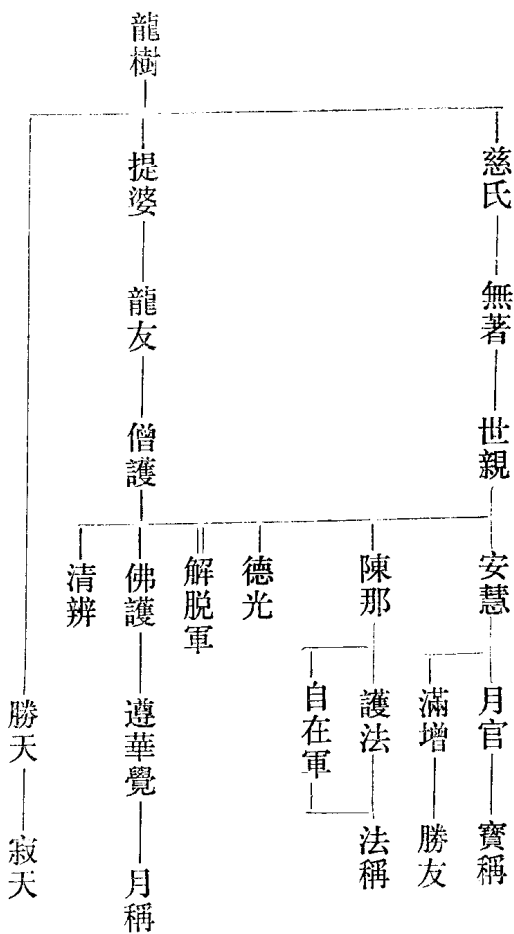
晚代師子賢重宏《現觀莊嚴》，叙其傳承，以爲無著親從慈氏得聞造此論釋，爰及世親亦申註解，解脫軍稟承於後復隨意疏文，猶病未備云云。是則以解脫軍傳世親般若之學，較當理矣。

世親門下學系繁多，大抵如上。然在當時復有學者直承龍樹而別樹一幟者，則以提婆爲初傳，龍友再傳，僧護三傳，至此又分兩家。其一爲佛護，生於南印呾婆羅國內，出家博學，從僧護受龍樹宗義，修習專精遂得勝智。後住南印呾特弗利伽藍，廣說諸法，並於龍樹提婆著書多所註釋；其最著稱之作爲依據《無畏論》而成之《中觀論釋》。其弟子爲蓮華覺，再傳而爲月稱，乃大宏其說。（上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本一〇五頁以下。）其二爲清辨，亦生於南印摩賴耶囉王族，出家後至中印從僧護學，後仍宏法而南。佛護既沒，清辨覽其遺製以爲未當，輒事破斥別製新疏，即著名之《般若燈論》也。其道既行，徒衆繁盛，常有比丘千數相隨，傳播聲氣，遙非佛護之徒所及。故在月稱之先，嘗爲中觀一時之宗焉。（上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本一〇五頁以下。）

是外又有兼涉龍樹無著兩家之學而不入其系統中者，厥爲寂天。其人原屬蘇羅悉陀王子，避位出亡，輾轉至中印，從那爛陀上座勝天出家。勝天者，繼護法之後而主持那爛陀寺，學系無可攷。寂天從學，復自得三昧，問法文殊，著《集菩薩學論》、《集經義論》等，後復爲誦習之便作《入菩薩行論》，流傳尤廣。（上見多氏《印度佛教史》第二十五章，刊本一二七頁以下。）夷攷其實，乃主中觀之說而決擇瑜伽者也。

上述諸家時代相去皆不甚懸遠，依其學系可爲一表如次。

自世親以來學系傳承既愈益繁歧，而當時學風亦見丕變。在昔大乘教法皆以經文爲主，義疏註釋特爲附庸，迨至後來除般若一門而外幾全恃釋論而爲宏揚。（上見多氏《印度佛教史》第二十七章，刊本一五五頁。）諸家立說既各異其趣，從之學者亦不期而有乖諍，故無著世親之學數傳至於月官，又龍樹提婆之學數傳至於佛護、清辨，門戶顯然，遂成對峙之局。蓋佛護、清辨二家註釋龍樹《中觀論》，皆立無自性中道之說，以爲獨得本旨，而於世親之徒染指中觀有所謂唯識中道者，痛加抨擊。及於二師



沒後，大乘學徒依違於無自性及唯識之間，爭端不絕，而瑜伽中觀飲水分河矣。（上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本一〇一頁以下。）

此種爭端始發自清辨之徒。初安慧探究《中論》密意為之作釋，其書流傳南印，

清辨諸弟子頗不謂然，競生非難。說者嘗謂清辨弟子至那爛陀與安慧門下抗爭，卒勝之云，其詳不可攷。（上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本一〇七頁。）但稍後而有月官與月稱之爭，則極著稱之事也。月官初在東印行化，聞月稱主持那爛陀寺，乃造寺論辨。月稱據佛護無自性之宗，月官則傳世親唯識之說，七年之間，往復辨難，民衆時亦參與，遂至牧牛童女亦解正宗。群致讚頌曰：噫龍樹本論，有藥亦有毒，難勝無著論，是群生甘露。（上見多氏《印度佛教史》第二十四章，刊本一一八頁以下。）蓋其始清辨、佛護之宗猶不及安慧矣。

兩家之爭猶不止此。有德慧者，安慧及德光之弟子也，善一切明處，作《俱舍釋》，又隨順安慧疏釋《中論》以破清辨。相傳其時清辨弟子三鉢羅覩陀於東印波羅弗利之地與德慧爭論甚久，卒不得直云。（上見多氏《印度佛教史》第二十五章，刊本一二三頁。）此時護法弟子復有提婆濕羅摩者，亦註《中論》而破月稱，（上見多氏《印度佛教史》第二十六章，刊本一三三頁。）與德慧遙相呼應焉。

由是觀之，中觀瑜伽兩家最大之爭端即在對於龍樹《中論》之解釋，因無自性與

唯識之立義不同，而推衍及於一切，爭執滋生，亘久不絕。其後三鉢羅觀陀弟子有室利崛多，再傳而有智藏、寂護、月官，法稱之說亦傳於律天、無性，門戶水火乃益甚焉。（上見多氏《印度佛教史》第二十七章，刊本一五二頁。）

然在瑜伽中觀兩家之內亦嘗自相爭執。有如陳那以後唯識立說即與世親有異，故有真實派、虛妄派之稱；而律天傳安慧法稱之學，亦於護法時有微詞，（見所著《觀所緣釋論疏》）復成異派。又如清辨佛護同出僧護之門，而自相破。及月稱宗佛護而抑清辨，門徒相競，亦成兩派。是則印度之大乘佛學其始有瑜伽、中觀之分，其次又有新舊左右之別，以故日趨紛歧，而終不可復合也。

於此顯密二乘之說亦日見其異趣，又爲一重之分化。蓋自龍樹以來，大乘經典流行，即漸雜有密乘之成分，但獨立而成所謂坦特羅乘者，則遠在其後。晚世學者欲推尊密乘之淵源，以爲與大乘並行，故大乘宏於龍樹者，密乘亦謂大宏於龍樹；又大乘經典自龍樹以前已見流行者，密乘咒本亦謂昔已流行；乃至大乘傳承自龍樹提婆而降，遞及無著世親陳那法稱者，亦無不屬之密乘大師，傳說紊亂，不可紀極。言其較

可信者，則密乘於世親以後始見組織與顯乘分流，而推其傳承，則自僧護之時始有可指也。

（附註）密乘學系，通途皆歸之龍樹。按龍樹之學又出於娑羅訶，（見多氏《印度佛教史》第二十二章，刊本八十三頁。）其人即婆羅門羅睺羅跋陀羅，疑爲提婆弟子之訛傳也。（見多氏《印度佛教史》第十四章，刊本五五頁。）又傳龍樹密乘學者有龍智。（見多氏《印度佛教史》第十七章，刊本六八頁。）後世勝天弟子毘流波即嘗從龍智學，（見多氏《印度佛教史》第二十五章，刊本一二五頁，）又月稱弟子護足亦嘗從龍智學。（見多氏《印度佛教史》第二十九章，刊本一六五頁。）綜合各事觀之，彼傳密乘之龍樹者，其師羅睺羅似出提婆之後，其弟龍智又在勝天月稱之前；或即提婆月稱之間有此一家，而與創宏大乘之龍樹別爲一人也。義淨著《南海寄歸傳》於西方學法章叙大德龍象云，斯乃遠則龍猛提婆馬鳴之類；又云，談空則巧符龍猛，皆以龍猛爲據。及著《求法高僧傳》叙明咒藏源流又云，龍樹菩薩特精斯要，時彼弟子厥號難陀云云；此復以龍樹爲稱。（其《寄歸傳》讚詠之禮章云，龍樹作《密友

書》；此書亦晚出之籍也。）兩名不同，或亦有區別之意存於其間歟。

僧護以前，祕密真言之法不無流傳，如烏仗那國民衆多有得持明位者，而其修習祕密藏護，未得成就之先鮮有知其行徑者。以故在修持者固互不相知，而師弟傳習亦極為稀有。（上見多氏《印度佛教史》第二十二章，刊本八二頁。）是其實際影響極為微弱，與未曾發生亦無以異也。迨至僧護之時，作修二類坦特羅乘顯然流行，約二百載。但瑜伽及無上瑜伽二類猶付隱密，直至後來波羅王朝始見宏傳也。（上見多氏《印度佛教史》第二十二章，刊本八二頁；又第二十七章，刊本一五四頁。）

\* \* \* \* \*

於此一時期中，大乘佛學異說競興，似甚開展，實則印土流傳未嘗能臻於極盛。蓋自大乘教法勃興漸遍各地，而小乘相俱流行終不稍讓。（上見多氏《印度佛教史》第二十六章，刊本一三四頁。）且較論大小勢力之優劣，則當六莊嚴（龍樹、提婆、無著、世親、陳那、法稱）住世之際，大乘諸師固屬勝者，隨從僧衆亦極善良，但論其數量則遠遜於聲聞之衆。降至無性、律天，猶復爾爾。（上見多氏《印度佛教史》



第二十七章，刊本一五五頁。）至於小乘勢力較昔亦見衰退，十八部中以爭論因緣及外力逼迫而致滅跡者，大衆系有東山、西山、雪山，一切有系有迦葉、分別說，上座系有大寺，正量系有守護，僅餘少數部派傳通而已。（上見多氏《印度佛教史》第二十六章，刊本一三四頁。）是則此期佛學之大勢，小乘已減色於昔時，而大乘復遠遜於小乘矣。且此大乘重心，自世親以來漸專趨於中印摩竭陀，而以那爛陀寺爲之樞紐。曾有一時間諸師宏化遍涉四方，如東則安慧、陳那，西則德光、佛使（無著弟子），南則佛護、清辨及解脫軍，北方迦濕彌羅則僧使（世親弟子），而大德法使（無著及世親之弟子）則遍歷各地焉。（上見多氏《印度佛教史》第二十三章，刊本九九頁。）然此盛極一時曾未能久，至於法稱即已大遜於陳那住世之時，東印南印皆以外道跋扈，佛學遽衰。（上見多氏《印度佛教史》第二十六章，刊本一三二頁。）至月稱時，外道勢力日見凌逼，那爛陀寺講學之制至因以變通，凡不堪折伏外論者皆使講說於堂內，不復公開云。（上見多氏《印度佛教史》第二十四章，刊本一一七頁。）又法稱時達多達羅伊及商羯羅等外道嘗至藩伽羅與佛徒爭論，厥時大師云亡，

竟莫之敵，而至於屈伏，道場二十五處，悉被焚掠，比丘五百亦被迫改宗，東方至歐提毘舍亦然。又南方因鳩摩羅梨羅外道勢盛，佛護、清辨之徒皆不能勝，以至俗間多改信外法云。（上見多氏《印度佛教史》第二十六章，刊本一三二頁以下。）由此言之，當時佛學內則派別紛歧勢力分散，外則異宗逼迫區域日窮，甚至於終就衰頹者亦自然之勢矣。

## （二）印度佛學衰頹時期

法稱而後印土佛學僅流行於東西兩隅，勢力大削。（上見多氏《印度佛教史》第二十七章，刊本一五五頁。）但以當時政治之特殊情形，偏安之局卻爲時極久，而別開一番情景焉。蓋印度國勢常在割據狀態之中，東印夙爲旃陀羅王族及栗吒毘王族所統治，自世親時代以來兩族實力迭爲消長。迨法稱後，西曆第七世紀中（唐高宗時），瞿波羅王崛起，踵旃陀羅族之後統一藩伽羅國，漸侵摩竭陀等地，於是建立波羅王朝，崇信佛法，歷世不替。（上見多氏《印度佛教史》第二十八章，刊本一五六頁。）而

王朝十八世之間，其尤竭誠護法創建寺院新興事業者，凡有七世，通稱之「波羅七代」。此七代中尤以達磨波羅王時（唐德宗時）爲盛，王於那爛陀寺附近重建歐丹富多梨寺，又於其北建毘玖羅摩尸羅即超岩寺，道場百八，上座之數如之，規模宏遠，遂奪那爛陀之席，蔚爲最高學府；而教法遷移，主宏密乘，顯宗各派降爲附庸焉。

佛學中密乘之興，本以對待婆羅門教，而圖挽回世俗之信仰，至後獨立發展，頗趨支蔓。如在先有作修二類坦特羅之別，次復有瑜伽坦特羅，次復有無上瑜伽坦特羅；又次於無上瑜伽中區分部類，層出不窮；終至專務瑜伽無上瑜伽而作修觀行日見衰減，於是真言乘闡黎成就悉地者亦於波羅七代間先後輩出。（上見多氏《印度佛教史》第二十七章，刊本一五四頁。）計至茶那迦王之時，大悉地者傳有八十四人。

（見多氏《印度佛教史》同章，同頁。）其一類無上瑜伽蘊義深妙者，人界初未嘗傳，乃由此諸悉地者各別傳宏。有如薩羅訶之於《佛頂》，盧伊波之於《遍行瑜伽母》，婆婆鉢之於《喜金剛》等，皆是也。（上見多氏《印度佛教史》第四十三章，刊本二〇九頁。）

此時期之初，密乘闍黎傳承之可攷者，始於毘流波。毘流波與寂天同出於那爛陀座主勝天之門，後往南印度吉祥山從龍智學，祈禱夜魔，勤加修行而得悉地。（上見多氏《印度佛教史》第二十五章，刊本一二四頁。）自後曇毘弊流迦、婆日羅犍陀等，相繼得道，（見多氏《印度佛教史》同章，刊本一三一頁。）又有婆婆波、婆羅波、俱囉羅闍、嬉金剛等，一時俱出，皆宏瑜伽及無上瑜伽五部，如《密集輪》、《喜金剛輪》、《明點》、《幻化母》、《夜摩對治》等，皆先後流布。及嬉金剛弟子檀毘醯盧迦又傳來《佛頂輪》、《阿羅梨呬特羅》、《救度母輪》、《俱盧俱梨現證呬特羅》等，蓋無上瑜伽之學至此已稍稍備矣。（上見多氏《印度佛教史》第二十六章，刊本一四四頁以下。）

此時傳佈之密乘有最可注意之一點，即其與中觀各家特相關涉也。諸大闍黎中有摩檀祇者，相傳從提婆修學而得悉地，故盡傳龍樹、提婆之呬特羅本論，廣事宣揚。（見多氏《印度佛教史》第二十九章，刊本一六四頁。）又有護足者，亦謂親承月稱，受《密集輪明燈》等本典，又云嘗見龍智而傳其宗。（見多氏《印度佛教史》

同章，刊本一六五頁。）自此而後，龍樹、提婆、月稱等密典註書乃大出，而密乘之學，亦與中觀相涉不可解矣。溯自密乘盛行，顯教各學流傳即有畛域，如律學瑜伽學等，皆盛於西北，其作家有釋迦光、施戒、智鎧、釋迦友、妙友、（皆傳律學，）戒賢、稱友、（皆傳俱舍）釋迦慧（傳因明）等。中觀之說特盛東方，清辨三傳弟子智藏、寂護等，先後廣弘其宗。（上見多氏《印度佛教史》第二十八章，刊本一五七頁，又一六二頁。）密乘大師既會萃於東方，故與中觀相關合，不為無因也。

及至波羅王朝第四世達磨波羅王時，密乘益見發達，則又與般若學說貫通。時王新建道場約五十處，其三十五皆宏般若，又建超岩寺，八百講座亦半屬顯宗。蓋王特尊信師子賢及智足二師，故即以其所宏般若及密乘之學遍傳各地，於是通兩部者不可勝計。（上見多氏《印度佛教史》第三十章，刊本一六五頁。）師子賢者，王朝二世提婆波羅王時由王族出家，依寂護受《中觀》本論及諸論議，又於遍照賢處，聽《現觀莊嚴論》。其時註《般若》者極多，而互異其說，師子賢乃攝集應理之義為《八千頌般若廣釋》等。（上見多氏《印度佛教史》第三十章，刊本一六六頁以下。）所

著《現觀莊嚴論釋》，會通經文，糾正舊解，尤爲特出，蓋其學宗直承慈氏卓爲一家矣。王於其說特所欽崇，遍令學徒與密乘諸典同習，故其涉入密乘特深也。

又此王時既建超岩，成爲密乘教學中樞，寺主大師歷世相承，多有傳紀可攷。最初十二人通稱「調伏法呬特羅阿闍黎」。（見多氏《印度佛教史》序言，刊本第三頁。）初爲智足，即師子賢之弟子，後復得金剛阿闍黎之傳而宏密乘，遍及作修瑜伽三部本典，及五種內道呬特羅，《密集》、《幻網》、《佛平等行》、《月明點》及《忿怒文殊》而於《密集》解釋尤工，廣事流布云。（上見多氏《印度佛教史》第三十章，刊本一六七頁以下。）

其後繼爲上座者爲燃燈賢、楞伽勝賢、（宏《上樂輪》）吉祥持、（宏《夜摩》）現賢、（宏《明點》等）善稱、遊戲金剛、難勝月、本誓金剛、（宏《喜金剛》）如來護、覺賢、（宏《夜摩》、《上樂》）蓮華護（宏《密集》、《夜摩》），是皆維持智足之傳統而專宏無上瑜伽者。其在超岩上座以外而同宏此宗者，猶復甚多。如寂友則通《般若》、《俱舍》及作修瑜伽三部呬特羅，又如覺密、覺寂則通三部而特精

瑜伽，著作《金剛界儀軌瑜伽入門》及《大日經集釋》等，又如喜藏亦宏瑜伽密典，又如甚深金剛、甘露蜜等，始傳《甘露金剛》之法，而宏無上瑜伽。（上見多氏《印度佛教史》第三十章，刊本一六九頁以下。）密乘之勢可云極盛。其外如海雲之宏瑜伽作《十七地註》，法勝之宏因明爲七論疏，皆不過繼述緒餘，不能比也。（上見多氏《印度佛教史》第三十章，刊本一六七頁；又第三十一章，刊本一七二頁。）至王朝第七世摩醯波羅王時，昆觀波阿闍黎傳來無上瑜伽最勝之《時輪呬特羅》，其徒時輪足俱宏此宗，（見多氏《印度佛教史》第三十二章，刊本一七五頁，）於是密乘之學乃全備矣。

及後王朝第十一世茶那迦王時，超岩講學稱爲最勝，時賢巨德多受座主之聘，一時護寺要職有六大師，稱爲「六賢門」（謂其典掌寺門也）。云六門者，東則寶作寂，南則智生慧，西則自在語稱，北則那露波，其次爲覺賢，中則寶金剛及智吉祥友，皆博曉五明，尊宏密乘，於無上瑜伽《上樂輪》之說尤所致力，但諸顯籍因明七部，慈氏五部，及寂天《入菩薩行》，亦時時涉及焉。（上見多氏《印度佛教史》第三十二

章，刊本一七八頁。）蓋此時學風無上瑜伽既已發達絢爛之極，故復有顯密瑜伽融洽之趨勢，此實大乘佛學掉尾之一大變化矣。自後超岩寺之法統維持餘勢綿延不絕，但亦無新發展。座主之佼佼者有燃燈智（即阿提沙）、梅坦梨波、那露波師弟及阿提沙五大弟子等。其在王朝第十七世羅摩波羅王時之無畏現護，則爲此學大師之殿軍。其後不久波羅王朝遞嬗於斯那王朝，四代之間約八十載，先後有二十四大自在者，皆隨從無畏現護之學，因循舊範，顯密貫通，餘勢奄奄殆欲息矣。（上見多氏《印度佛教史》第三十七章，刊本一九一頁以下。）

當波羅王朝時，佛學保其一隅殘局殆五百年，然其間受異道之迫害實無時或已，其最甚者則回教徒之侵入也。回教之害與波羅王朝相終始，西紀七百年代摩訶末將軍始佔信度，即在王朝之初期，迨乎十世紀後半王朝中世，回教徒佔領高附莫都其間，漸蝕五河，遂侵內地。相傳先後侵入有十七次，而每一侵及，必舉異教寺院付之一炬，信徒受害更不待言。於是藩伽羅，又恒河北岸之阿踰陀、閻摩河兩岸各地，又自波羅奈至摩臘婆各地，鉢羅耶伽、摩偷羅、拘留等地，改信回教者日見增加；又迦摩



盧提、羅訶提、歐提毘舍等地，亦復外道日盛，其僅存之乾淨土惟摩竭陀迤東耳。  
（上見多氏《印度佛教史》第三十六章，刊本一九〇頁。）至十一世紀王朝末期，  
及斯那王朝，回教侵入益深，漸達東印各地，大師星散，多歷尼泊爾、迦濕彌羅諸地  
人於西藏。既而王室亦正式改宗，歐丹富多梨寺及超岩寺先後被毀，碩果僅存那爛陀  
寺，亦祇餘七十人。（上見多氏《印度佛教史》第三十七章，刊本一九一頁。）於是  
佛學殘餘不久滅跡於印度本土，時為十二世紀末葉也。

\* \* \* \* \*

印度佛學之傳入西藏即在此一時期，以其邦土接壤，僧俗往來，故在印度晚起諸  
說均次第北輸。人後回教逼迫益甚，大師徙地者亦益多，傳述構組儼然典範，西藏佛  
學之源泉蓋均在是矣。波羅王朝一期學說關係藏土尤切，試為表列年代大事，粗見其  
概。

### 波羅王朝世系年代

### 大事

一、瞿波羅（牛護）西紀 660—705（唐高宗中宗時） 王朝開創。

- |            |                   |                    |
|------------|-------------------|--------------------|
| 二、提婆波羅（天護） | 706—753（唐中宗至玄宗）   | 寂護蓮華生入藏。           |
| 四、達磨波羅（法護） | 766—829（唐德宗至敬宗）   | 始建超岩寺。             |
| 七、摩醯波羅     | 848—899（唐宣宗至昭宗）   | 勝友等入藏。             |
| 一一、茶那迦     | 955—983（後周世宗至宋太宗） | 超岩「六賢門」出。          |
| 一三、涅耶波羅    | 1015—1050（宋真宗至仁宗） | 阿提沙入藏。             |
| 一八、夜叉波羅    | 1138—1139（宋高宗時）   | 大臣羅婆斯那篡位，<br>王朝滅亡。 |

## 二 西藏佛學之傳播

追溯西藏佛學之淵源，亦既可以見其本質之一斑，但藏中所傳學說以時會因緣風土俗尚，先後流變亦頗不同，迨至晚世教學浸潤既深，藏人士又嘗運其純熟思想改弦而更張之，則又非可直取印土之學而概論西藏也。於此應知西藏佛學傳播之略史。

據西藏人之傳說，以為遠在東晉之末即已有佛典輸入，但是說不甚可信。藏土開

化較遲，初即流行一種拜物神教名曰笨教者，禁咒役神以爲禍福，思想閉塞，未嘗知所謂佛法也。至於弄贊甘普王（王當西藏王統之第三十世）先與尼泊爾通婚媾，次於唐貞觀十五年尚唐宗室文成公主，佛法經像隨以傳播，信仰驟隆。復選派大臣子弟端美三菩提等十七人赴西北印度迦濕彌羅習梵語，求佛典，七年乃歸。輒仿笈多字體製定西藏文字，迺譯《寶雲》《寶篋》等經，此實爲佛學傳播之始。但諸譯典今無一存，所傳如何莫從推曉。且當時未立寺院，亦無僧伽，民間信仰依然爲神道教，則此佛學輸入未見實際影響，從可知也。爾後日漸流傳，迄於今世，其間嘗一度遭遇毀佛滅釋之厄運，後來史家因以區別佛學傳播爲兩大時期，毀佛以前所流布者謂之前傳，復興而後則謂之後傳。前傳佛學偏重顯乘，而其事以翻譯整理爲多；後傳佛學則偏重密乘，而其事以研究組織爲多。兩期事實頗復逕庭，今當次第舉其概要。

前傳佛學最初有寂護師弟及蓮華生等之人藏。時乞唎雙提贊王（778—846）在位（王於西藏王統爲三十五世，當唐玄宗肅宗之時），朝臣之間信佛與闢佛者互爭甚烈，王力排異議盛宏佛法。從印度聘致阿難陀等從事翻譯，又遣巴沙南赴尼泊爾訪求

大德，遇寂護即延之入藏。時藏中佛法初行，舊有神道信仰仍盛，僧衆亦無一定規範可言，宏化不宜，遂復返印。但藏王又重致之，住藏歷十五年。所學本屬中觀清辨學派之一別系，但乘律行持悉從舊範，（說一切有部律）又仿印土歐丹富多梨寺制建立三姆耶寺於拉薩郊外。落成以後，即從印土聘來持律比丘二十人，如法建立僧伽，復遣藏土英俊子弟七人赴印學法以爲之繼，西藏佛學之真正建立實始於此。

然其時藏土佛學所遭窒礙不一而足，其尤甚者，內則漢僧之異說，外則神道之俗信也。漢土僧徒在藏講學較久，勢力頗盛，爲之領袖者有大乘和尚。其人持說近似禪宗，以爲直指人心乃得開示佛性，依教修行均唐勞耳。以是流於放逸，全無操持。此與寂護新建律儀之宗教適相乖返，諍論囂然，久莫能決。時寂護弟子蓮華戒繼續來藏，精通中道，雅善因明。於是藏王集衆，使兩家論議判定是非，蓮華戒陳詞破難，和尚無以應答，遂放還漢土；自此藏土中觀之學遂代禪教而興矣。然於一般民衆之間，素奉神道，勢難驟捨，迷信正學勢不相容，佛學之行頗受阻礙。於是寂護請於藏王，由烏仗那延蓮華生入藏宏法。蓮華生偕其弟子二十五人在藏，約經數月，以密乘咒法摧

伏外道，爲佛法之護持，厥功甚鉅，後世爲之史傳者因附會其辭，涉於荒誕，於蓮華生學說傳承反無著錄；又蓮華生自身亦無著書表見。今以寂護特相援引之一點觀之，所持學說或即中觀而兼密乘者，後人謂之中觀自立派（清辨學派）是也。或者以爲西藏密乘即始傳於蓮華生，此說難信。蓋藏土密乘流布猶在此後，則以印土學者法稱、淨友、覺寂、覺密等相繼北來，廣譯密典，兼傳其學。以其真言儀軌頗多近於神道之作法，故其傳布較易爲力，後來所謂舊派密乘學，實自此伊始也。

然此時藏土佛學猶在草創，缺憾甚多。有如傳譯經籍，多恃口傳而無寫本，改易脫略，勢所難免，故所譯文有待訂正。又入藏諸師，體多衰邁，不勝繁劇，而印藏英才如遍照、德柱積、龍幟、智軍之輩，本可延致，而藏王持重，卒不果行。以故佛學流行，不過如晦冥之夜，纔啓一線曙光耳。（以上情況，見覺密與藏王及臣庶函中，原函譯存《西藏藏經丹珠》論部第九十四函，參照別錄略目。）進展發揚，蓋猶有待矣。

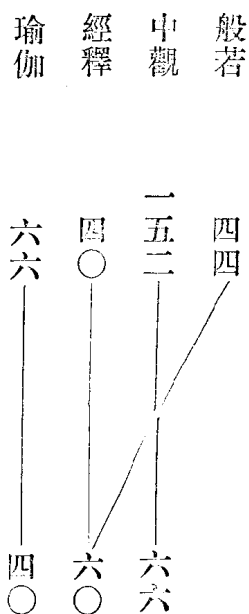
此後王統三傳至徠巴瞻王，（西藏王統第三十八世，唐憲宗至文宗時，）大宏佛

學。以有憾於歷代譯經未臻完美，故遣使人印廣事延攬，並集藏土譯人從事協助。於是俊彥畢集，印度學者則有勝友、戒帝覺、施戒、天帝覺、覺友等，西藏譯人則有寶護、法性、戒智軍等，著名者不下三十人。開場翻譯之先，釐正譯語，凡在前代未經譯傳或譯不雅馴者，皆加補訂，是即就大小乘諸典之所出諸名，審定其譯語結構，悉使與文法脗合；有難解者則分析其語，用因明解釋而後紀之；其不能說明者，復隨其語性所適而意譯之，修飾其字；其有已經適如原意而定名者，亦於文字方面與以精鍊。如是釐定名字編纂成書，即後世著稱之《大辭彙》及其略釋《聲明總義》也。（此段參照奈塘新版《甘珠目錄》二四頁下至二五頁上。）

勝友等既審定譯名，奏請頒行，於是用以校補經部之各種舊譯，自《大般若》初分三四分等，以次出經極多。論部則增譯大乘要籍，尤有關係，昔來熟知之諸大師如龍樹、提婆、馬鳴、慈氏、無著、世親之作，悉見流布。現存《西藏大藏經》中顯乘要籍，泰半由此時譯出，間有舊本亦經校訂。試就論籍分類列表觀之。

此中瑜伽譯籍幾臻全備，中觀亦及其半，顯教大乘之學，至此可謂發達至極矣。

現存部數 當時譯訂部數



然當時譯典關係學說者猶不止此。西藏流傳佛學以來，雖歷經在上者提倡，而舊時神道之教深入人心牢不可破，僧制創行不久亦復間雜俗習，戒律廢弛，莫由整頓。及至此時謀根本改革，一方限制密乘之譯傳，一方創行完密之戒律。則從印度通行之說一切有部，譯其全數《戒本》、《毘奈耶》、《十七事》及《律論》，以為準繩。復由政府確定僧制，區分僧位師弟三等，（於是師稱「喇嘛」，意云上師，後乃汎稱僧衆。）各給俸祿。則以五戶之租歲給一僧，俾得安心修道，不事旁務，而僧伽律儀自趨整肅。次復以十善道教化民衆，頗見以身作則之效，而與後世教學之關係尤巨。蓋此時

譯師所學宗承印度，師法精嚴，最初植基礎於七衆律儀，再益以《瑜伽》菩薩大戒，次及五明，成其大乘，次第井然，學法圓滿；（此與漢土義淨《寄歸傳》所說相通，其時代相去固不遠也。）於以奠定藏土真正佛學之基，非偶然也。勝友、戒帝覺舊傳出於安慧學系，而其訂正舊譯宏布瑜伽，一與漢土玄奘傳護法之宗者遙相對峙，亦此學中之一奇觀矣。

徠巴瞻王一代佛學爲前傳最盛之時，亦即前傳之終點。以王新制養僧，民間不無苦於重稅，生計影響，怨恨不平，對於佛法遂起反感。故王之左右於信佛大臣病逝之後，阻撓宏法，無所不用其極，王遂鬱鬱以終。（一說王弟朗達瑪王之黨羽弑之。）王弟朗達瑪王嗣位五年之間破滅佛法，禁翻譯，廢寺院，毀經像，殺沙門，備極暴亂，幾舉提贊王百年以來之培養及徠巴瞻王念載之盛業一旦毀之。未幾，王爲喇嘛吉祥金剛所暗殺，其所親信益遷怒於僧徒，或捕殺，或逃亡，無一倖存。而一般文化亦同此摧殘，國內分崩，爭亂不絕。於是全藏陷入黑暗時代約及百年。至此毀佛時期適與唐代武宗會昌之厄相先後，兩地因緣如出一轍。但藏地佛學傳播未久，根蒂不深，



驟遇此種打擊，創痛之巨，遠甚於會昌矣。

當朗達瑪王毀佛之際，拉薩西南翠葆山間有修行僧三人，出亡安土，（今甘肅省之西南隅）師事大喇嘛思明得具足戒。次復有西藏魯梅地方之僧衆十人來學，亦獲受具。後此諸人偕還藏土，努力恢復佛法舊觀，於是漸啓後傳佛學之新運。但秉持密法，雜入神道，利弊參雜，未云善也。厥時復有藏地額利王智光者，熱誠興學，思欲革之，遣寶賢等赴印修學以爲預備，而學者大半病廢中道。乃復從東印聘致大德法護及其弟子輩，廣事譯訂，密乘中未經譯宣之典補出甚多，密乘復興，一時稱盛。而此時學說以在晚出，較之舊傳極見進步，於是密乘之中判分新舊，自前出者皆爲舊宗，此時所傳則爲新宗云。然後傳佛學復興之業尤關重要者，則智光及其嗣菩提光延致阿提沙入藏宏法也。

阿提沙一名吉祥燃燈智，東印奔迦布人，博通顯密，德重當時，嘗爲超岩寺上座。智光菩提光先後禮聘，殷勤難卻，遂允入藏，時西紀一〇三七年也。（宋仁宗景祐四年。）始於額利駐錫三年，次於尼塘九年，衛藏九年，巡化各方凡經念載，德行所

感，上下歸依。於是挽救頹風，樹立新範，藏土佛學面目爲之一變。其間復多事翻譯，並著述《菩提道燈論》等，努力宣揚顯密貫通觀行並重之大乘學，藏傳密典及中觀論籍因之完譯而臻於美備。及阿提沙示寂，（七十三歲時西紀一〇五二年）其弟子冬頓（TODD）等益張其說，針對舊傳密法專尚咒術者，別立一切聖教皆資教誡之宗。判三士教，攝一切法，又奉四尊，（釋迦、觀音、救度母、不動明王，）習六論，（《菩薩地》、《經莊嚴》、《集菩薩學》、《入菩薩行》、《本生鬘》、《法句集》、）次第四密，（作、修、瑜伽，無上瑜伽，）而以《上樂》、《密集》爲之最極，組織精嚴昔無其比，遂有所謂甘丹派，（甘謂聖教，丹則教誡，即一切教皆教誡之意。）而開藏土佛學分派之先河矣。

阿提沙之在西藏所傳播者，蓋皆有感於當時學界之紊亂，思有以董理之，而所依據則屬印度通行之學說，故其改革之實不過以純粹印度新說而易神道混雜之思想耳。厥時政治雖未統一，而新興佛學卻極暢行，一時風氣轉移，競尚密乘，各出傳承，歧爲多派。其舊有之密乘學者即別爲寧瑪派，（意云古派）次第繼起者復有迦爾居派、

希解派、薩迦派、爵南派，皆屬大宗，其間別系猶不與焉。

寧瑪派即前傳密乘之學相承未改者。修學之要，大抵區分九乘，聲聞、緣覺、菩薩，三乘皆應身佛釋迦所說。密乘外道，作、修、瑜伽，三乘皆報身佛金剛薩埵所說。內道、大瑜伽、無比瑜伽、無上瑜伽，三乘皆法身佛普賢所說。此中復以無上瑜伽中喜金剛法爲最究竟。行持從俗，不守律儀，以爲觀修自顯現淨智，契證空理，而得解脫云。

迦爾居派創自摩爾嚙（十一世紀人），其人嘗三度遊學印度，師事阿提沙。迨即最後，受密乘學於超岩寺那露波之門，得金剛薩埵娑羅訶龍樹以來之直傳。（以是其後創行一派即名迦爾居，意云教敕傳承也）。精習瑜伽密中之密集，又無上瑜伽密中之喜金剛、四吉祥座、大神變母等法，尤於空智解脫合一之大手印法洞達奧蘊。歸藏以後，傳其學於彌拉萊波，再傳至達保哈解，更和會阿提沙《菩提道燈》與彌拉萊波之大手印法，著《菩提道次第破宗莊嚴論》，蓋有取乎佛護中觀之說以爲解釋也。其後即因流布地方漸廣，傳習觀法次第差殊，遂更九分小派，不一其說焉。此九派中杜普派於元初有大學者布頓者出，博貫五明，精通顯密，整理大藏，注解要典，於戒律密

乘均有創獲，而立說平允，極爲後世所宗。

薩迦派則自藏土王族衰曲爵保創之。衰曲從譯人釋迦智受顯密諸典。後於藏州西百餘里之薩迦地方建立寺院，聚徒講學，因有薩迦派。此派學說亦融會顯密，而用清辨一系之中觀爲密乘本義之解釋。又以顯乘之菩薩五位（資糧、加行、見修、究竟）與密乘四部對合面修，以爲修此即自然修彼。以是於加行位中煖頂忍三昧耶斷所取惑，世第一法三昧耶斷能取惑，同時以菩薩智慧本性光明照耀而人大樂定，則已達顯密融合之境地矣。其次各位合修，例此可知。此種學說不盡出自印度，而別屬迦濕彌羅班禪釋迦師利一系譯傳之言。然於前此所有密乘之學已大相逕庭，故又與寧瑪派之舊學相對而名之新學云。

希解派較晚出，以元初南印阿闍黎敦巴桑結爲始祖。其學出於超岩，立說之要在以密乘四種斷法除滅苦惱，（以是派名希解，即能滅之意。）而辭理淺顯通俗極廣。至所尊奉之呬特羅分別初中後三類，有《除滅》、《三燈》、《夜魔帝成就法》等。敦巴嘗五度入藏，廣事行化。三傳至瑪齊萊冬尼，行腳一生，開化尤盛。

爵南派之建立爲時更後，西紀十四世紀初圖解宗都始創行之。亦取祕密新學之說而略變之，建寺爵南以事宏化，因得派名。迄明萬曆年間，此派有大學者多羅那他，博學能文，兼通梵語，爲譯家之殿軍。但此派至清初改宗，今無傳焉。

上述各派之間，除甘丹派專事教化而外，餘均濫用勢力，勾結土豪以干與政治。有如迦爾居派即嘗攬握藏中大政施行威福，而尤與政治密切以張其權勢者，則薩迦派也。此派之第二世孔迦寧保，嘗由元成吉思汗與以西藏之統治權，復受命開教於蒙古，一派之勢驟臻極盛。至其第四世孔迦嘉贊，學尤精博，應元庫騰汗之召入朝，依用蘭查字體改定蒙文，因受帝師尊號。其姪第五世怕克巴（八思巴），更大得元帝之信任，入朝爲帝灌頂，亦受國師之封。既而歸藏，統一久事紛爭之十三州，悉舉以臣屬於元，藏中佛學，即通稱喇嘛教者，亦隨以遍行內地，僧衆驕佚，久而益弊，終元之世無少改進。而餘派勢又較弱，如迦爾居派等依然競事爭權，不暇宏法。此種相安卑陋之情形，實可謂藏土佛學之中落矣。

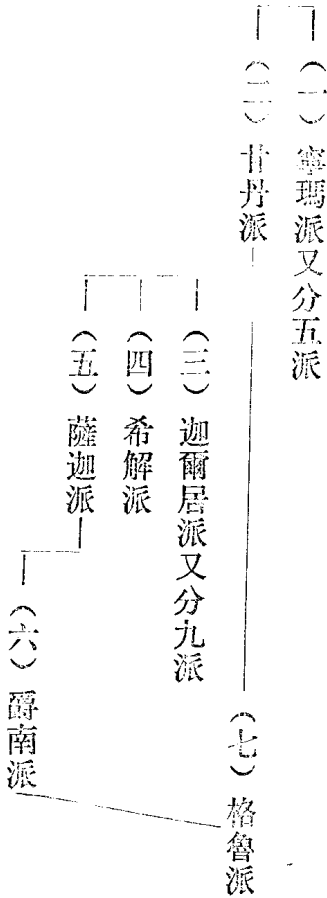
及於明初，鑒於元代縱容喇嘛之弊，改變政策，冊封各派喇嘛爲王，以殺薩迦派

專橫之勢，於以漸啓革新教學之運。迨永樂年間，西寧西南有宗喀巴者出，遊學西藏，目擊時弊，慨然有改革之志。乃尊阿提沙甘丹之宗，兼取布頓之說，合一經咒，勵行律儀，而復擷取各派所長，融爲一說。宗喀巴之爲人，學問德行均優越當時，故教化所及，靡然從風。門人學者皆黃衣冠，以與舊行各派赤衣赤帽者區別，時人目爲黃帽派。後於拉薩東南建迦登寺，（迦登爲兜率陀之翻譯，意云喜具足也。）傳宏其學，益見廣播，藏土久弊之佛學乃獲一旦昭蘇矣。

宗喀巴弟子有根敦珠巴及開珠伯二大家均能傳其說，因有格魯派（意云善行，謂其謹守律儀也），亦曰迦登派，亦曰新甘丹派。講學之地於迦登寺外，又在拉薩近郊建色拉、萊蓬二寺，一時並稱三大寺。其在伽登住持而傳宗喀巴之衣鉢者爲大弟子盛寶（即嘉擦傳），遂成後來迦登座主傳承之嚆矢。又此派後人創歷世轉生之說，以爲宏化之方便，自宗喀巴高弟根敦珠巴開魂仍以後，相承不絕，分別得班禪（梵語意謂大寶師）、達賴（蒙語意謂大海）之號，班禪爲其師轉生，達賴則其弟也。及明憲宗加之冊封，勢力更盛。清初達賴第五世羅贊嘉錯博學多才，熟諳宗教，盛折異派，使之改

宗，其於學界固已得佔優勢，而復藉蒙古和碩部（青海附近）固始汗及清代之武力，底定全藏，即置班禪於後藏，而自居前藏，以分攬統治之權。於是政教合一，悉掌於達賴，而薩迦派一蹶不振矣。自後傳襲不替，直至於今，故藏中佛學即以宗喀巴之說為正宗，餘派皆所不逮焉。

西藏之後傳佛學，自阿提沙銳意整頓以來，派別競興，略如前述，凡有七系二十餘派，其系統前後可列一表如次。



此等派別多數淵源於印度。所持學說關於顯教部分者，至阿提沙而大成。即從晚世印度佛學者之通說，判大小乘爲婆沙、經部、瑜伽、中觀四者，次第淺深極至中觀爲最究竟。但在中觀，佛護、清辨又復異轍，故後起各派又依違兩家之間，互有歧異。若從晚近學者之說，則宗喀巴以外，亦未嘗有真持佛護、月稱之說者也。其次關於密乘部分，更屬印度晚代最發達而流行西藏最盛之學。此以無上瑜伽爲指歸，其間各種咒法次第發現流行，故各派所崇視其時尚頗有出入，而成爲分派之根本原因。但至宗喀巴時，不事泥古，善爲改組，合密乘四部之法次第修習，總攬無遺。故所立說，實乃綜貫印藏所傳顯密諸說，非盡因襲，非盡創新，以成其特殊體系，六百年來久而不弊，非無因矣。

### 三 西藏佛學之文獻

尋西藏佛學傳播之史實，於其源流變化亦既瞭然，但其晚代流行各說多經組織，所以爲依據者，要在翻譯之典籍，故於剖析其學說之先，文獻內容，亦不可不知其概



略也。

藏傳佛典之翻譯，自唐迄明歷九百年，譯籍種類，卷軸多寡，代有著錄。前傳初期之譯籍，大抵見諸《旁塘目錄》。是錄成於牟提贊普王（乞曠雙提贊王之子）之時，乃由譯師柱德積、法藏、天釋德丘等，據旁塘地方無柱伽藍藏書而編次。當時迻譯未盛，所錄不多，今其籍已佚，內容難詳，但據後世記載，則其錄於各書品目字數均加刊定，實已具目錄之雛形云。（見奈塘新版《甘珠目錄》第二十四頁上。）

其次，徠巴瞻王時代譯事大盛，出經極多，詳見《登噶爾瑪目錄》。是錄仍爲柱德積與袞龍主等整理上原登噶爾瑪伽藍藏書而作，其籍現存《西藏大藏經》論部中，大體混合經論，而依三藏次第分十七類羅列群書，實爲後來錄家分類之權輿。其十七類者：

第一、大乘經。《般若》、《華嚴》、《寶積》、經集及由漢土轉譯之《涅槃》等。

第二、小乘經。《正法念處經》等，末附《法集要頌》。

第三、祕密呬特羅。《不空羼索大相陀羅尼》等。

第四至第七、名號、讚願及吉祥頌。

第八、律藏。《戒本》、《毘奈耶》等。

第九、大乘經釋。《十萬般若大疏》、《般若廣中略釋》、《現觀莊嚴論本釋》

等。約六十種。

第十、中觀論。《根本中論釋論》、《般若燈本釋》、《佛護釋論》、《無畏釋

論》、《中觀莊嚴論本釋》等。約三十二種。

第十一、禪定書。《修行三次第》等。六種。

第十二、唯識論。《瑜伽師地論本釋》、《攝大乘論本釋》、《集論本釋》、

《經莊嚴論本釋》等。四十種。

第十三、大乘論集。《集菩薩學處論》、《集一切經論》、《寶鬘論》等。三十

一種。

第十四、小乘論。《俱舍論本釋》及《稱友疏》等。

第十五、因明論。《觀因果相屬論本釋》、《正理一滴論本釋》等。

第十六、藏土撰述。《聖教正量》、《慈悲大讚》等。

第十七、待攷。《量釋論本釋》、《攝真實義論本釋》等。

統觀此錄所載，當時大乘經藏大部皆具，論藏中唯識一類亦已粗備，中觀則缺月稱諸疏，因明復無陳那集量，疏漏蓋猶多矣。至於密乘，僅見外部（作修瑜伽三部）諸典，所缺尤多，蓋當時譯家學系出於顯宗，故無緣及此耳。

迨於元初，後傳佛學，其勢正盛，譯籍既備，創編大藏，先後有數家目錄，刊定略異。則如世尊劍弟子軀語隱福從蒙土集得巨資，搜羅各地藏本經籍，悉奉置於奈塘伽藍，比較整理成一大藏，創刊版本，印刷流通。於是世尊劍爲之著《日光目錄》。其次希圖一切智者又於柴巴之恭塘伽藍建立藏經，蒐集尤備，遂有《柴巴目錄》。此錄典據精審，世稱善本。布敦尊者嘗躬與校訂之役，其後復以校正之目錄兼加詳釋，而爲《善逝教法史語寶藏》，目錄單行，因亦謂之《語寶目錄》，或《大目錄》。

刊定正確，遂爲後世之所取範，欲知西藏佛學文獻之實際，應以此錄爲入門矣。

布敦目錄，大別全藏爲教說翻譯、論著翻譯兩部，取其音譯即所謂《甘珠》、《丹珠》也。（甘意謂教，丹意謂論，珠則謂翻譯也。）於教藏中又分經、咒二乘。（經謂顯乘，咒謂密乘。）經中又分佛說初、中、後三法輪。（初輪爲佛在鹿野苑說四諦法，根本戒律等；中輪爲佛在靈鷲山說無相法，《般若經》。後輪爲佛在毘舍離等處說分別法，《華嚴》、《寶積》等經。）於是藏譯經籍全由學說見地得其刊定，實際性質一覽無餘矣。但布敦之於論藏解析尤精，關係學說亦最鉅。蓋所判別凡依兩種觀點。其一、即由解釋佛語觀之。通則不外文之於義，別則佛語次第有三法輪，論籍解釋隨以分別三類。釋初法輪者爲小乘諸籍，釋中法輪者爲中觀般若諸籍，釋後法輪者爲瑜伽諸籍，之數者又各別觀行兩門。由是組織羣書，略如次表。

—— 初輪釋論

—— 釋觀門：毘曇七論。

—— 釋行門：《律經》、《律頌》等論。

中輪釋論

釋觀門……大乘四儀

一、龍樹六論類。

二、慈氏《現觀莊嚴論》類。

三、命軍《十萬般若論》類。

四、陳那《八千般若論》類。

釋行門……《集菩薩學》、《入菩薩行》、《修行三次第》等論。

後輪釋論

釋觀門……慈氏五論（除《現觀》）、無著五地、二攝、世親八支等論。

釋行門……《菩薩律儀二十頌》等論。

此中云毘曇七論者，（一）舍利弗《法蘊論》，（二）目捷連《施設論》，（三）

婆羅那《界身論》，（四）提婆濕摩《識身論》，（五）迦旃延那《發智論》，（六）大

拘恥羅《集異門論》，（七）世友《品類足論》。此七論中除《施設論》，餘均無藏

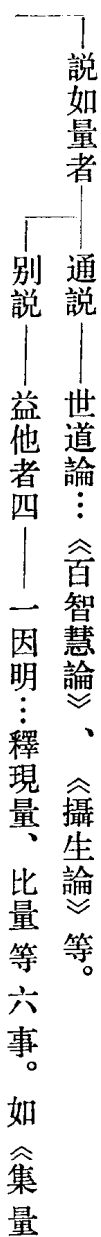
文譯本，但存目而已。又云龍樹六論者，（一）《七十空性論》，（二）《般若本

論》即《中論》，（三）《六十如理論》，（四）《迴諍論》，（五）《廣破論》，

（六）《假名成就論》。此六論中初二為根本，次四為附隨，又第六論藏土不傳。又

云慈氏五論者，（一）《現觀莊嚴論》，（二）《大乘經莊嚴論》，（三）《分別中邊論》，（四）《分別法法性論》，（五）《最上要義論》。又云無著五地論者，即《瑜伽師地》五分，（一）《根本諸地》，（二）《攝決擇》，（三）《攝事》，（四）《攝異門》，（五）《攝釋》。又二種攝論者，（一）《毘曇集論》，（二）《攝大乘論》。又云世親八支論者，（一）《唯識三十論》，（二）《二十論》，（三）《五蘊論》，（四）《釋軌論》，（五）《成業論》，（六）《大乘經莊嚴論釋》，（七）《緣起經釋》，（八）《分別中邊論釋》。以上決擇分類，非徒使群籍統緒不紛而已，中觀瑜伽學說之要亦極朗然可觀，實爲後來研學之指南也。（參照別錄略目。）

其二，復由諸論題材觀之。則有如量世俗諦理，如理勝義諦理，及導人解脫菩提之三類。更由如量判分通別，別論復析五明，於是內外諸論莫不賅矣。組織綱要列表如次。



論》、法稱七支釋論、七觀、八成及七重疏等。

——二聲明：釋字界、字緣、諧切、三事。如《波膩尼經》等。又韻律、詞藻、詩歌亦附於此。

——三醫方明：釋醫方八分，如《八分心要論》等。

——四工巧明：釋鍊金等事，如《鍊金論》等。

——益自者一——五內明：釋蘊、處、界等法相，如《毘曇》及《集大乘相論》等。

——說如理者：顯示四諦、能所無分別、及無所得等道理。其籍如《分別二諦論》、《三十論》等。

——說解脫菩提二道者：其籍如《菩薩地》、《入菩薩行》等。或此等撮要之作，如《集論》、《俱舍論》等。

此中云法稱七支釋論者，（一）《正理一諦論》最略。（二）《量決定論》酌中。（三）《量釋論》最廣。此三爲體，皆釋《集量》六門要義。（四）《因論一諦》釋比量中因義。（五）《觀相屬論》，釋比量中和合義及過類。（六）《論議正理論》釋爲他比量。（七）《成他相續論》，論證他心以成唯識。此四爲支，皆釋《集量》一分之義；故合爲七部釋論也。又云七觀察論者，（一）《觀所緣論》，（二）《觀三世論》，（三）《觀聞論》，（四）《觀量論》，（五）《小本觀量論》，（六）《觀遣他論》，（七）《觀業果相屬論》。此最後一論爲布敦自著，不入大藏。又云八種成就論者，（一）《成一切智論》，（二）《成外義論》，（三）《成破他論》，（四）《成彼世論》，（五）《成剎那滅論》，（六）《成遣他論》，（七）《成相屬論》，（八）《成因果性論》。又云七種重疏，則疏釋七支釋論之作也。（以上各節均見布敦《善逝教法史》原本十九至二十二頁。）

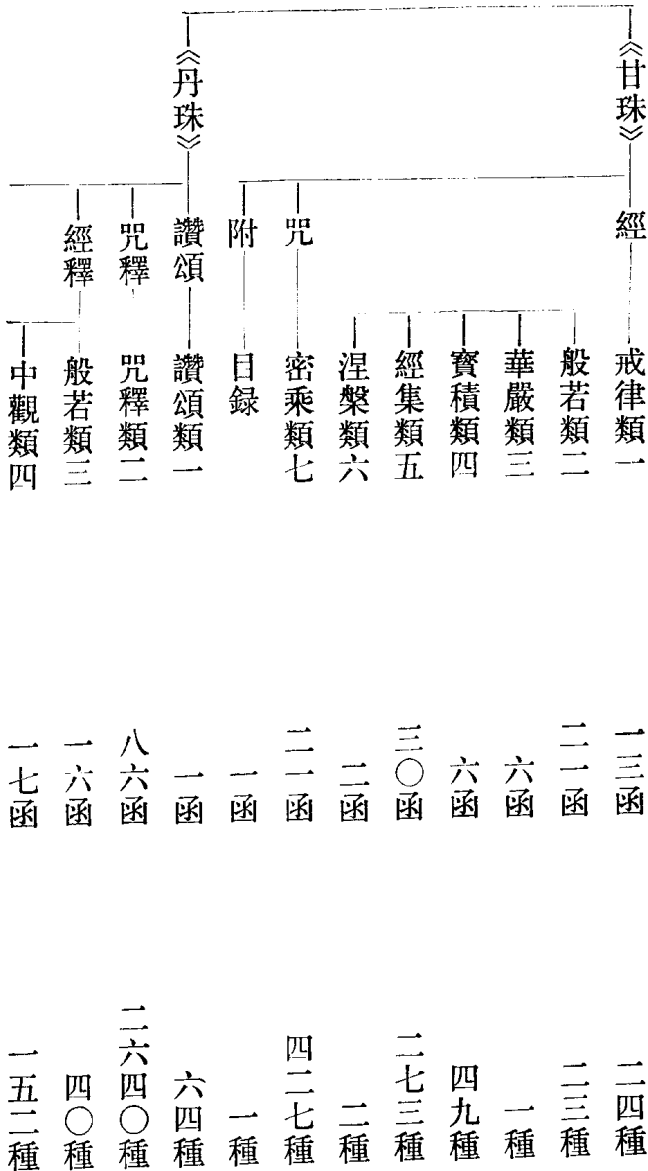
布敦之於藏經刊定如是其精嚴完備，故後來刊版編製之間雖時有出入，而大體規模均取法於此不能改也。有如西藏現存藏經最基準之版本爲奈塘刊版，此有新舊兩



副。舊版即在元初世尊劍弟子募款雕成者，流行數百年而毀。但在明永樂年間，嘗取其經藏翻刻爲永樂版，（見永樂八年《御製藏經讚》）。又選其論藏要典翻刻爲六論，（《般若》、《中道》、《律論》、《對論》、二種《比量論》，見十三年御製諸論序。）及萬曆間又翻刊經藏爲萬曆版，清康熙、雍正間又翻刻全藏爲北京版，（見雍正二年御製序。）同時西康、安土等地，又各翻刻爲德格版、爵尼版等。是皆有取於《柴巴目錄》及布敦之說，故其編次均與奈塘舊版有異。至清雍正八年至十年間，西藏本土重刊奈塘新版，大體與北京版一致，（論藏最爲脗合，經藏則編次有異。）而增訂其未善之處，故與布敦之說尤覺契合。其版通行已數百年，學者視爲標準之官本，今析言其內容，則藏傳佛學之基本文獻概可知矣。

奈塘新版藏經分兩大部，正藏曰《甘珠》，即經律藏；副藏曰《丹珠》，即論著藏。《甘珠》大分經、咒二門，戒律等七類。《丹珠》大分讚頌、經釋、咒釋三門，讚頌等十五類。《甘珠》一百函，約八百種。《丹珠》二百二十四函，約三千四百種。分別表列如次。

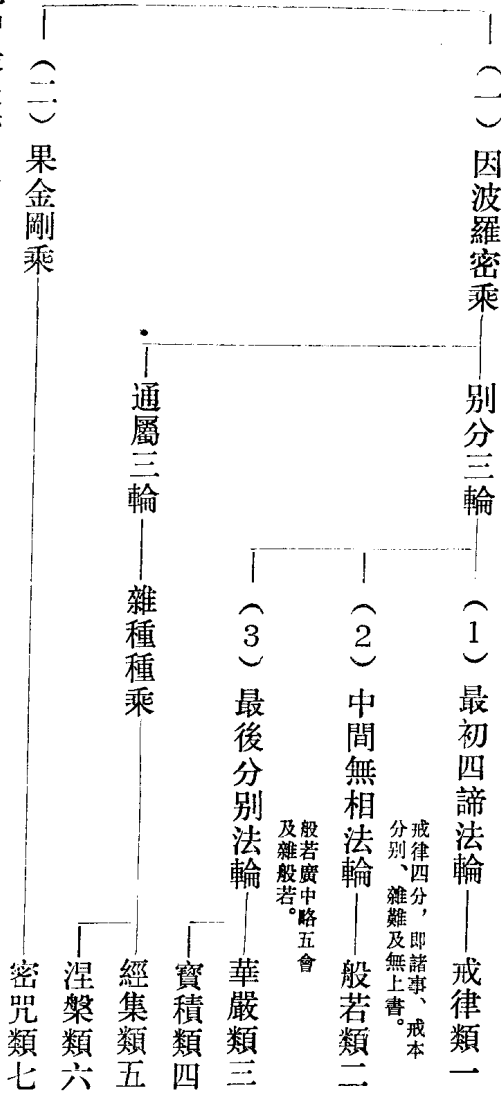
西藏大藏經



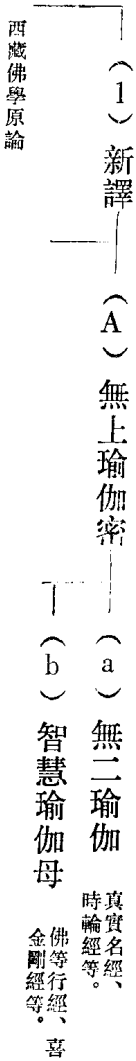
經疏類五	一〇函	四〇種
瑜伽類六	一八函	六六種
小乘類七	二九函	六二種
本生類八	三函半	八種
雜撰類九	半函	四一種
因明類十	二一函	六六種
聲明類十一	二函	二八種
醫明類十二	五函	七種
巧明類十三	半函	二五種
世論類十四	半函	一二種
西藏撰述及補遺類十五	一三函	一二三種
附 目錄	一函	一種

次更解析两大部之組織，分別列表於次。其與布敦立說關涉之點，對照上文自可知也。

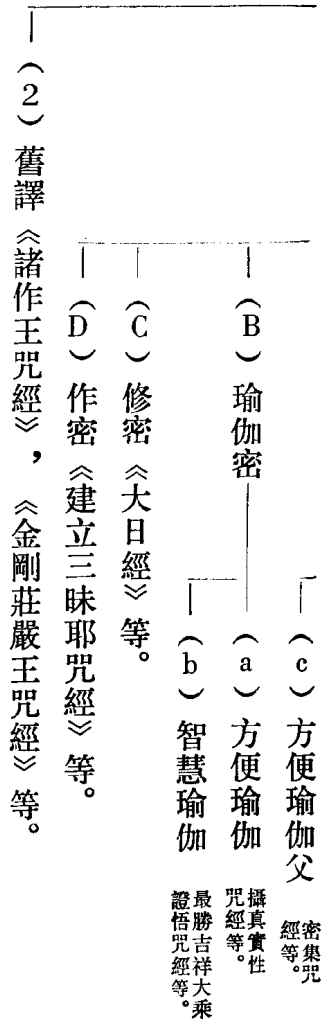
(甲) 《甘珠》內容之組織



此中最後密咒類更可詳析如次。

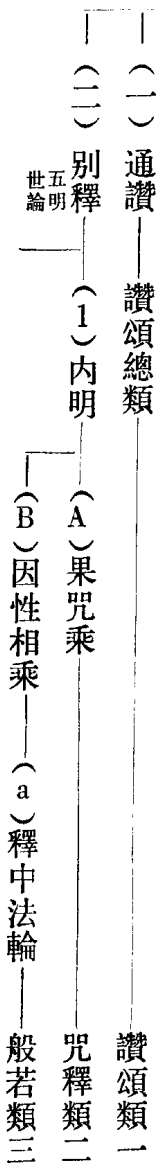


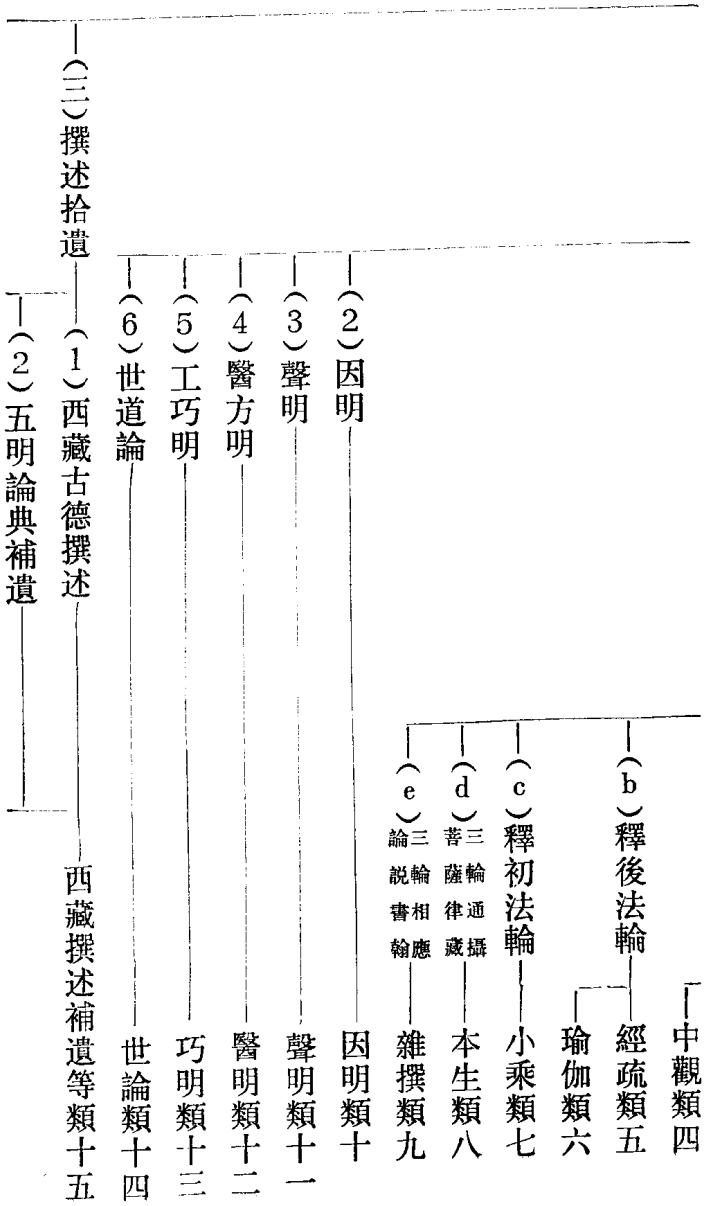
西藏佛學原論



(附註) 表中無上瑜伽別出無二瑜伽者，係從舊說，若在宗喀巴宗則不說有此也。又舊說以智慧母為勝，故次於前，宗喀巴宗亦無此區別，故《密集經》亦稱最勝。至於舊譯諸典文不正確，但柴巴藏經中嘗校訂編入，今仍之。

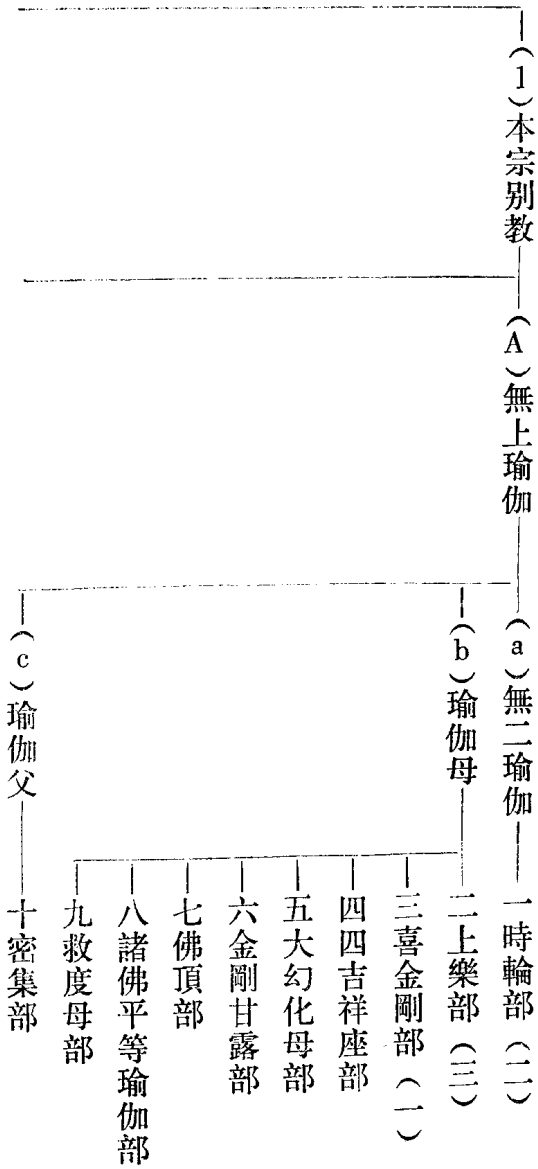
(乙) 《丹珠》內容之組織

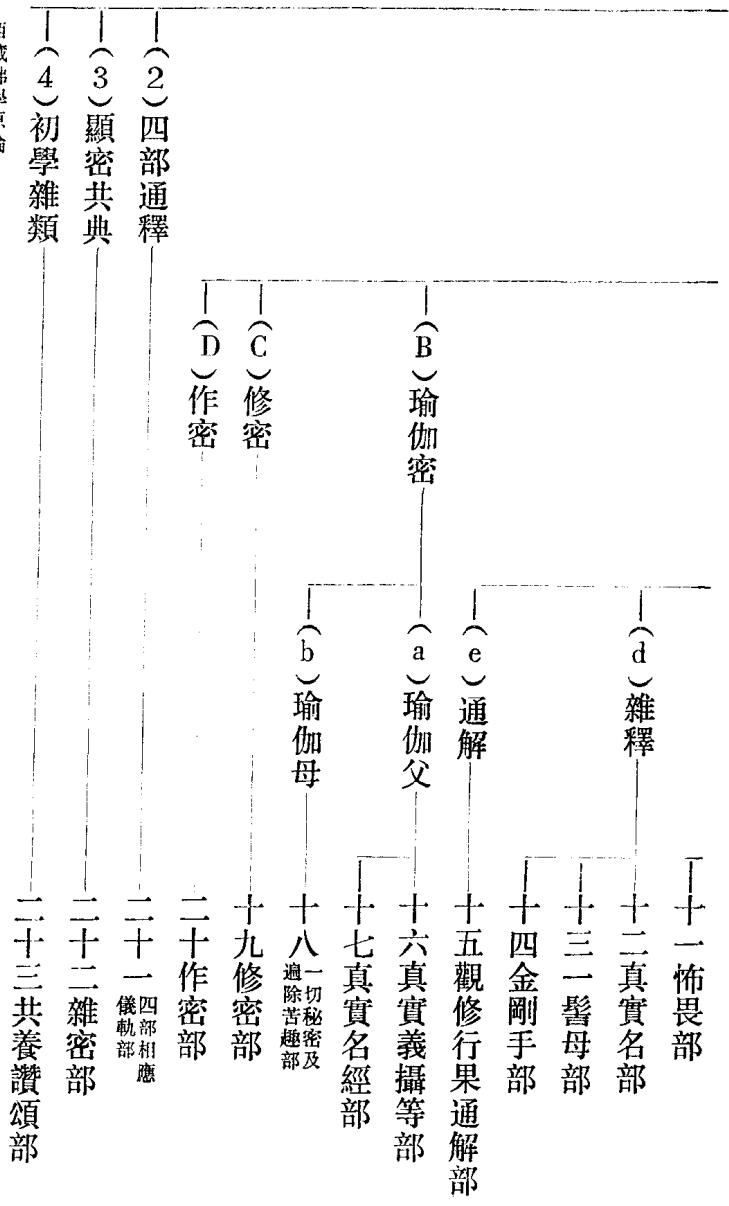




〔(3) 西藏撰述補遺附疑偽〕  
 (四) 回向吉祥頌

此中內明論釋果咒乘者，更可詳析之如次表。



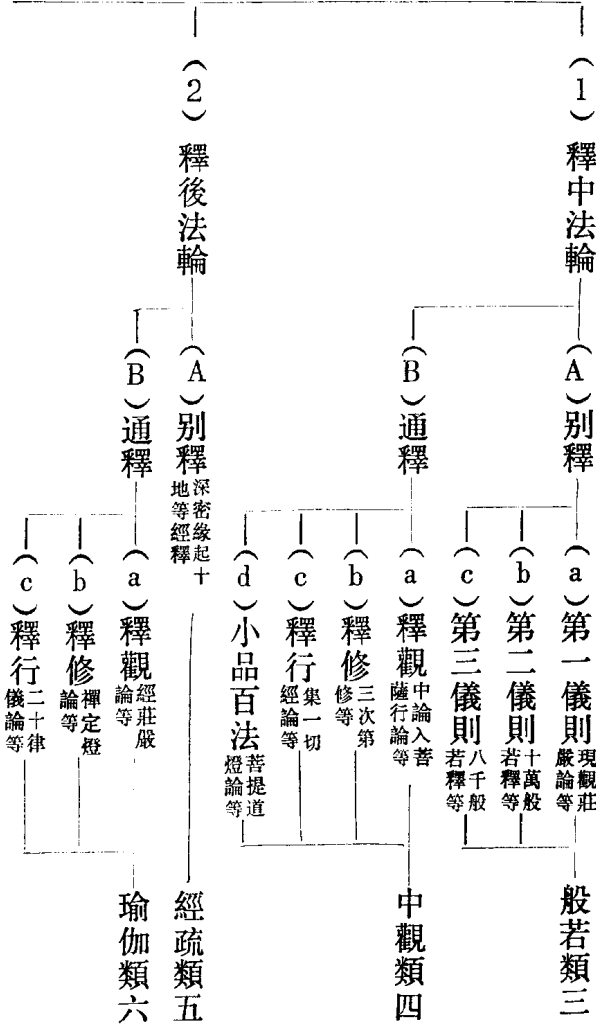


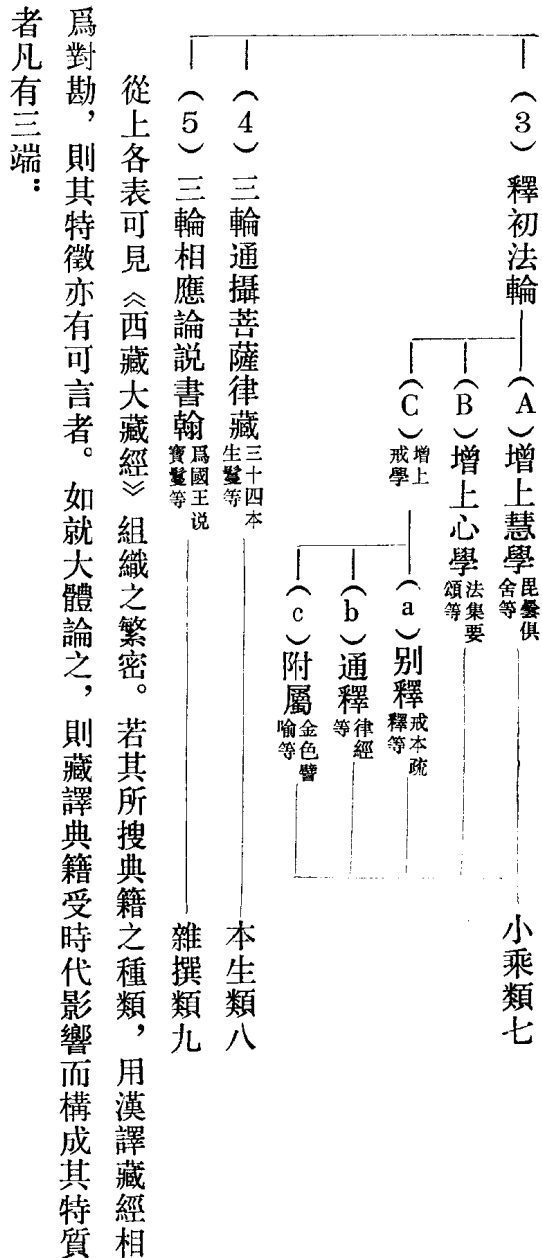


(5) 增訂

二十四灌頂教度  
所攝部

又內明論釋因性相乘者，亦可詳析之如次表。(又參照篇末略目。)





- (一) 舊本而經晚世編訂者，如《般若》、《寶積》等經。
- (二) 舊本因晚出註書而流行者，如《現觀莊嚴》等論。
- (三) 舊時無聞晚世始出者，如密乘中無上瑜伽等咒典。

如更分別而談，  
《甘珠》經律與漢譯本對勘具缺，略如次表。

	藏傳本	漢譯勘同本	漢譯缺本
戒律類	二四	一二	一二
般若類	二三	一一	一二
華嚴類	一	一	一
寶積類	四九	四九	一
經集類	二七三	一六四	一〇九
涅槃類	二	二	一
咒乘類	四二七	九六	三三一
合計	七九八	三三四	三六四

於此漢譯勘同本三百三十四部之中，唐宋晚出者過半，凡二百四十五部。然猶多屬顯乘諸經，如《般若》、《華嚴》、《寶積》以及《說一切有部毘奈耶》、《十七事》等，皆及唐代而完篇者，乃見漢藏之對同。至於密部，漢譯零落殊甚。以四部本典

言，作密四根本咒經，《一切曼荼羅祕密咒經》（漢譯缺）、《蘇悉地經》（唐輸迦頗羅譯本同）、《蘇婆呼童子經》（唐善無畏譯本，又宋法天譯本均同）、《禪定外編祕經》（漢譯缺），漢譯僅得其半。修密三根本咒經，《大日經》（唐善無畏譯本同），又《外編》及《金剛手灌頂咒經》（漢譯均缺）；瑜伽密根本咒經，《攝真實性祕經》（宋施護譯本同），又《外篇》（漢譯缺）；無上瑜伽父部三類，《密集》（宋施護譯本同），《赤黑夜摩金剛怖畏》及《金剛大阿囉梨呪經》（漢譯均缺）；母部三類，《勝樂》（漢譯缺）、《喜金剛》（宋法護譯本同），《時輪》（漢譯缺）；總計漢譯纔得三之一耳。蓋密乘之學降至晚宋始見完備，其無漢譯者，率皆時代限之也。因此比較，西藏佛學之受晚世學說影響略可推知，次更從論藏勘之，乃益顯然矣。

《丹珠》論著與漢譯本對勘具缺，略如次表。贊頌、咒譯、漢譯幾於全缺，故表中不列。

藏傳本

漢譯勘同本

漢譯缺本

般若類

四〇

四

三六

中觀類	一五二	二一	一三一
經疏類	四〇	四	三六
瑜伽類	六六	二七	三九
小乘類	六二	一〇	五二
本生類	八	三	五
雜撰類	四一	一	四〇
因明類	六六	三	六三
聲明醫明類	三五	一	三五
巧明類	二五	一	二四
世論類	一二	一	一二
補遺類	一二三	一	一二二
合計	六七〇	七五	五九五

於此漢譯勘同本七十五部中，唐、宋譯者亦復過半，凡五十九部。（參照別錄略

目）但於各類要籍缺略極多。西藏之顯教大乘推崇龍樹無著二家，龍樹本論《七十空性》與《中觀》並重，漢譯僅存《中論》，而其註疏佛護、月稱之作漢均不傳。無著所宗慈氏五部，漢譯亦缺其二；陳那紹世親之業，法稱益推衍之，而於漢譯一無聞焉。至於密乘解疏成就訣儀軌術要等，則漢籍殘缺益不勝記。故知西藏佛學傳承師說，均與漢土大有逕庭，如龍樹學而為月稱以來之中觀，無著學而為法稱以後之瑜伽，密乘學而為超岩統系之無上瑜伽，是皆中唐以後始見流行，其獨盛於藏土亦時代為之也。西藏藏經多出晚世之書（其顯乘論典作者約有二百家，漢土所傳僅二十七人而已），存後出之說，以故影響及於所傳佛學而有種種特徵，夫豈偶然也哉。

（附註）對勘漢、蕃兩本大藏而為著錄者，元初慶吉祥等所編之《至元法寶勘同錄》實其嚆矢。但疏失極多，難可依信。即就論藏而言，有註蕃本同而實缺者，如《顯揚聖教論》等是。亦有註蕃本缺而實存者，如《阿毘達磨集論》等是。又有依據傳聞輕事勘註者，如《大智度論》下註云，彼蕃有疑辨析入藏；又《成唯識論》下註云，蕃云對同，未見其本。實則藏土之缺《智度》，乃因未翻，詎可以致疑漢本。《成

唯識》係漢土糅集成書，絕無同藏之理，又安得謂其有本未見。凡此皆屬臆談，不可信也。今此對勘漢、蕃譯籍，直據目錄，兼及原書，舊說無稽，一律不從。

#### 四 西藏佛學之學說

以上各章已明西藏佛學之源流典據，於是其主要學說易得而言矣。藏傳佛學先後各家頗異其趣，如最初寂護等傳清辨中觀之宗，次則勝友等傳瑜伽之宗，又次則阿提沙傳寂天和會中觀瑜伽之說及超岩寺貫通顯密之宗。當其遙譯宣揚，固莫不各自成理以爲究竟，然多數時過境遷，無以爲繼，其影響後世最爲深遠者，惟有阿提沙一家而已。晚代流行宗喀巴之說，於此植其淵源，固不俟言，即所餘新舊各家顯密之學，亦多少互相關涉，故推論藏土佛學中主要之說足以綱維一切者，當自阿提沙始。

阿提沙著書譯存藏土者不下三十種。其間有專說觀者，如《入二諦論》等；又有專說行者，如《攝菩薩行燈論》等。至於兼說觀行圓備無餘，則推《菩提道燈論》一書。是書之作乃在入藏之後，因弟子菩提光之請而成。全文凡七十頌，復有自釋極其

奧蘊，於是當時印度盛傳之學遂全移植於藏中矣。

撮《燈論》要義而談，最初判別衆生根基，以爲士夫之趨善者凡有三輩：有以方便於流轉樂中希求自利者，是爲下士。又有厭棄流轉遠離罪業，而仍局於自利者，是爲中士。若其因盡自苦而誓願遍，斷一切有情之苦者，是爲上士。唯此上士爲菩薩性，堪任大乘，自餘則凡小而已。（上見《燈論》第二至第五頌，又《釋論》二六五頁以下。）

其次分別大乘學行之正軌，顯般若乘爲其因，密無上乘爲其果，而一貫以發菩提心。其間階次，則顯密共行，三歸，三學；由戒得定，由定發生通慧，得以利他，而後雙運智慧與方便以積集二類資糧。次復益以密乘不共修行，疾速圓滿，逮得正覺，是爲究竟。

此中所謂三歸者，蓋入解脫城之門，而發菩提心之所依也。於三寶所供養財物，又依《普賢行願》所說，乃至登菩提座皆以不退轉心七行供養，決然三度歸命三寶，成其歸依。（上見《燈論》第七至第九頌，又《釋論》二六五頁以下。）由此爲



本，於諸有情發起大悲，審察流轉諸趣苦因苦果求其解脫，而發無倒菩提之心。（上見《燈論》第十至第十二頌，又《釋論》二八二頁以下。）發心體相方便，往昔諸師多有異論，今從龍樹無著一家所言，以一發心貫徹始終，或判因果道三者，或判願入二者，要之一切精進廣學不外增長充滿此心而已。（上見《燈論》第十九二十頌，又《釋論》二八四頁以下。）

三增上學先之以戒，聲聞七衆與菩薩律儀並行，唯常具七衆別解脫戒者乃獲受菩薩律儀。於七衆中，依佛所說比丘清淨梵行尤爲殊勝。由以從無著《菩薩地戒品》所說儀軌而爲正受，所持學處則無著未盡，寂天重詳，可循行也。（上見《燈論》第二十一至二十五頌，又《釋論》二九四頁以下。）

次以心學，由戒生定，有待諸分，壞失支分則修習唐勞終無所獲也。其詳如覺賢《禪定資糧品》所舉，凡有九分，而修習方便，猶不與焉。所云九分者，一應離魔業，二以聞爲導，三遣除戲論，四不貪廣說，五於相作意，六念定功德，七勤行對治，八和會止觀，九住食等諳知方便。備此九分，而後於隨一所緣安住其意，善巧方

便均待師授，非文字所能盡也。（上見《燈論》第三十六至四十三頌，又《釋論》三〇九頁以下。）

終爲慧學。徒止不足以斷業惑異熟法等障，而有待於觀，即般若瑜伽。徒有智慧亦不足以究竟，而有待於方便。智慧、方便兩者相離，適成其繫縛而已。然方便智慧之謂何，古德亦有異說，今依覺賢所詳，六度中般若爲智慧，施戒等五爲方便。以方便爲增上而修智慧，趣證菩提，無有疑矣。（上見《燈論》第四十四至四十九頌，又《釋論》三一五頁以下。）

更進而論智慧之實，是則悟入蘊界處等無生之自性空智也。諸法無生可由理成，可由教證。云理成者，復有四因。第一、由四邊遮遣生法。所謂有則不復生，無則如空華，並則有俱失，故亦不得生，云云。第二、金剛句。所謂物不從自生，不從他及俱，亦非無因故，由自體無性；此爲龍樹所說也。第三、離一多。所謂於一切諸法，依一多分別，體性不可得，故無性決定；此則寂天所說也。第四、緣生。此如《七十空性》及《中論》等皆說諸物自性是空，則又龍樹所說也。自餘本論說成此理者猶有

多種，今不具述，但依得悉地者宗義堪修習者而爲說之。即以一切法皆自性不可得故，修習無我，乃爲修習智慧。一切諸有皆依分別而起，以分別爲自性，今此智慧依無分別而修，故能離執淨盡，而爲最勝涅槃。以上皆就道理廣成無生也。至於佛說經咒中，開示此義尤非一處，此則依教成也。由三增上學次第修習，漸得煖等加行，以至極喜等地，不久可成無上菩提。（上見《燈論》第五十至六十頌，又《釋論》三一七頁以下。）

然此猶就顯密相共之行以說之也，若由此更起密乘不共之行，則疾速圓滿遠非上比矣。由顯入密，無待別爲發心。但始從一切共同陀羅尼儀軌，（即息災、增益、降伏、呼召等八種儀軌，）爲作密咒典所說者，進而修、證、兩俱瑜伽、大瑜伽、無上瑜伽等本續，以其各種真言之力而得寶瓶、寶劍、隱身、如意樹等八大悉地，則能疾備資糧即登正覺。然此修行悉待阿闍黎之灌頂而後能入，故其始應竭財物供施闍黎，得其欣悅，而蒙灌頂，則罪業清淨堪任悉地矣。至於修行之實，應待親承教授，固非文字所得詳也。（上見《燈論》第六十一至六十四頌，又《釋論》三二六頁以下。）

阿提沙所傳之大乘佛學大抵如上。溯其學系，蓋出自金洲、覺賢二師。（見《燈論》第六頌，又《釋論》二七五頁。）金洲之學傳自慈氏，無著；覺賢則傳自文殊、寂天，寂天又傳自龍樹、提婆、清辨、月稱；（見《釋論》一七三頁又三一九頁，）故阿提沙之說則兼龍樹無著兩家之學者也。龍樹無著之學流傳印度，其先一味相承，迨至清辨乃建中觀之幟對抗瑜伽，門戶乖諍久而彌烈，後起學者料量二家各有偏重。阿提沙生丁其際，亦有不免，觀其立說之意，蓋在中觀。故於三學之心學則取覺賢《資糧品》之說，於三學之慧學又獨宗諸法無性之言，《資糧品》之說止觀雙運有云，瑜伽者之說與我儕中觀者互異，今此語意自應有別，此謂其宗在中觀也。故其區別三摩地爲有相無相二者，以爲當由有相進於無相，以得無分別智。至所云相，則從龍樹之言，世間分別生，分別由心起，心以身爲依，是故當觀身；此則以緣身爲方便人於止觀，固有異於瑜伽唯識之說矣。至宗無性之說，四因廣成，大都屬於中觀家言。而於《釋論》則更引據古德著書，以爲無著但解佛教之異門，故說般若以唯識，金洲上人及寶作寂皆紹其傳；龍樹則解佛教之真實，故說般若以離有離無之中觀，諸大師皆紹其

傳。即此龍樹親授之甘露，由提婆、月稱、清辨、寂天乃至覺賢，次第相續，皆以四大因釋成無生也。又云，諸家釋成一切法自性空者，不能備引，今茲但取大中觀者之說。（上見《釋論》三一九至三二〇頁。）可見阿提沙之於慧學全宗中觀也。但其釋大乘發心及增上戒學皆取無著之書，殆以中觀諸籍於此未備，故以為補苴耳。至於密乘之次第，阿提沙從《智慧金剛普集本續》之判，分密典為七類，作密謂一切陀羅尼明王明儀軌等，修密謂《大日經》、《金剛手灌頂》等，證密謂《救度母出現三昧耶安立》等，兩俱密謂《幻化網》等，瑜伽密謂《攝真實性三世勝現證王》等，大瑜伽密謂《密集》、《月密明點》、《黑赤地獄主》等，無上瑜伽謂《上樂》、《虛空等量》、《金剛空行》、《金剛四座》、《大幻化母》。此說密乘究竟仍為內道五部，而不及《時輪》，蓋猶超岩寺初期之學風也。

阿提沙後，印度佛學日益衰微，不二百年而至滅跡，於是顯密融洽之大乘學獨繁榮於西藏。又後二百年而宗喀巴興，祖述阿提沙之學益光大之，則又資取西藏傳譯諸籍，料簡決擇以實其說，取所著書《菩提道次第》觀之，概可見也。

《菩提道次第》，爲宗喀巴最要之作。立論總依慈氏《現觀莊嚴論》，別依阿提沙《菩提道燈論》，（見原本第二頁）故其次第大同《燈論》。特《燈論》偏詳於大，《次第》則通凡小，以爲下士中士之學，亦大士行所應共，易辭以言，未有大乘諸行而不概括凡小也。故以三歸十善爲共下士所學，四諦解脫爲共中士所學，至於發無上心廣行六度，乃爲上士不共之行。此與《燈論》取捨略異，蓋即本於《現觀莊嚴》之說。《現觀莊嚴》以三一切智智爲般若，而分屬八義，以概《全般若經》。其三智者，一切智共聲聞智，道智共菩薩智，一切種智不共如來智。此中菩薩道智者，如《大般若經》云，菩薩於聲聞道、獨覺道、佛道、一切道當生、當知。（參照唐譯本卷四百六十二）以是菩薩道實概括三乘，宗喀巴《次第》所說則出於此也。

《菩提道次第》論菩薩道，先以發心，繼以六度四攝，次第與《燈論》彷彿而不盡同。《燈論》以三學分，而《次第》爲六度攝，既融戒定於六度中，遂與《燈論》視戒定爲發生神通利他之因，福慧雙修爲利他之果者，其義不無微異。至於通論六度四攝後，復別明修習止觀，詳示規範，發《燈論》未盡之旨，則又宗喀巴立說最精采之

處也。

《次第》之釋止觀，以爲即後二度各別所攝，別修定慧即別修止觀也。止謂心相續安住，觀則觀察影像，悉如《解深密經》所說。修止資糧凡有六種，依於順境、少欲、知足、離多所作、清淨律儀、離欲等分別，又悉如《聲聞地》所說。修止次第，九方便住心，八想對治，此又屬慈氏無著相傳之說。最後修止所緣，徧滿、淨行、善巧、淨惑，四種分別，又悉出於《聲聞地》。（上見《次第》原本一九三頁以下。）

至於修觀，則仍舉龍樹中道以爲指歸。龍樹大士爲多種經咒之所懸記，又世間共許位登三地，故所立義最足信從。但龍樹之釋佛教真實，依般若等經，顯示一切法由自性無生滅等，此理精微，惟提婆得其親傳，故與龍樹並稱聖父子，爲百世之宗。至於後起諸師，佛護、清辨、月稱、寂護之流，立說時異，宗教遂殊，有如智軍所判，清辨破唯識宗立外境有，可謂之經部行中觀派。寂護等又取瑜伽之說，於世俗外境是無，就勝義心亦非有，可謂之瑜伽行中觀派。此判不能概括月稱之說，以其

立外境有同於清辨，然不可即謂之經部行也。故後世藏土諸師，皆判中觀爲自立量派（清辨、寂護等，）與隨應破派，（月稱等，）此蓋依據月稱《中觀論》註《明句論》所說而名之，不同杜撰也。今從此判簡擇兩派，則自阿提沙大師以來，羣以月稱宗爲最勝；月稱之釋《中論》固善申佛護之意，且於清辨亦多取材，至於不契乃加破斥，故從其說最可以見龍樹、提婆之真旨云。（見《次第》原本二二七頁。）蓋宗喀巴之說即悉準據月稱也。如其決擇空見，釋人真實性次第，一本於《中論·觀法品》，以內外諸法習氣寂滅一切我我所執清淨爲真實性，又以證無我智斷我見等煩惱爲人真實次第。而其提舉綱要則曰，瑜伽師欲人真實性者，應知一切煩惱皆依有身見而起，有身見之所緣爲我，若不緣我則見斷，見斷則煩惱過失無餘悉斷云；此則全依月稱《人中觀論》之言也。（見《次第》原本二三八頁。）又決擇人無我義，取車輪以爲譬解，譬如輪輻與車不可許爲相即、相異、相應、相在等七種分別，如是我與諸蘊等亦非一非異等，由以獲見無我；此又全同月稱《人中觀論》之說也。（見《次第》原本二九九頁以下。）又決擇法無我，謂依以設施補特伽羅者若蘊若界若處皆爲法，自



體是空是爲無我。總略決擇依於四邊遮遣生法，即非由自生，非由他生，非由俱生，非無因生，蓋由自生則成已生應無生用等；此又全同月稱《人中觀論》之說也。（上見《次第原本》三一—二頁以下）宗喀巴於顯乘宗教，其所側重蓋可知矣。

其說密乘，大體同於《燈論》，以爲六度止觀固爲顯乘修行階次，但自顯密一貫之義言之，則又屬顯密相共之道。由此基礎，乃應決定人於密乘，而疾速圓滿二種資糧。其初仍須施供闍黎得其欣悅，授之灌頂，而後獲有學法堪任等。此均從阿提沙之說也。至於修學次第，判爲五品：初第一品清淨菩提心，與顯相共。次第二品，四類灌頂，則悉通於四部密典。次第三品，守護律儀及三昧耶。律儀爲菩薩共戒，如《菩薩地》及《集菩薩學處論》所說，十八重四十六輕等。其三昧耶爲不共戒，依各種咒典有多異說。次後成熟根器則有第四品生起次第，悉地解脫則有第五品圓滿次第，要以無上瑜伽時輪密集諸法爲歸，具見於宗喀巴自著之《真言道次第》一書，蓋皆其創說也。（上見《次第》原本三三四頁，又《隆觀喇嘛全書》第三帙首頁以下。）

宗喀巴之說較阿提沙爲益進，固不俟言，今更略論其獨到之點。以顯乘論，阿提

沙釋正觀要義悉本諸龍樹、寂天，以爲其學出於一系；宗喀巴則全宗月稱，而以寂天學出文殊爲瑜伽別派，與龍樹無著鼎足而三，（見《次第》原本第三頁及第五頁），其統系固已歧異矣。又即以推崇月稱之故，立義不期時趨極端。蓋月稱之學於中觀宗爲甚晚出，其註《中論》也，於前輩著書獨契佛護。佛護初釋《中論》首頌若物是生應從自體生云云，特用應成一語之破他執。（如破他執自生云，生應成無義故，又應成無窮故；餘例可知。）清辨難之，以爲破他有待立量，但說應成云云，不出因喻，即非能破。月稱晚出，又從而爲佛護辨解，以爲應成之語逼他墮過，亦屬能破，龍樹《中論·觀六界品·觀五蘊品》，亦嘗用之不以爲病也。且在中觀者於諸宗一無所執，乃至因喻亦皆不成，又安得自立比量而破他哉。由此辨析真實，以至發起中道之正見，所循方便即與清辨不同，而成兩派，後人稱之隨應破派與自立量派是也。但月稱之說不僅特異清辨，即與當時經部唯識各家，亦相逕庭。宗喀巴著書中即嘗舉其大端，列有八則：其一不許有阿賴耶識，其二不許有自證，其三立敵共諍所依有法不必言陳盡同，故無取自立之因而立量，隨順他宗說應成語亦得成正比量，其四於世俗中

施設外境是有，以在勝義雖不可得，而世俗慧中有所似現不可滅故；其五三乘各自資糧道中即生一切法無自性見，各自得聖道已即是一分證二無我；其六執諦以三毒一分爲性，非所知障而爲煩惱障，其七滅法待因而生，故是實法；其八因滅法實故過未二者非有爲亦非無爲，現在成就是實。三遮、五立，是爲隨應破宗之八大宗教也。

（見《隆觀喇嘛全書》第九帙五頁下至六頁上。）此中第三義，又第五至第八義，皆與自 lượng 宗相異。其第一二及第四，則與自 lượng 同，而與瑜伽宗異。瑜伽者立三性，許有依他，於依他上無能所取乃爲空性，是則諸法由空性而空之義顯，而由自體空之義晦。以故月稱廣破其說，則於依他所依阿賴耶識，又唯識無境，又識皆自證之義，一一論破。持論偏激，復有勝於清辨。（詳見《人中觀論》蒲桑校刊本一一八頁以下。）勘阿提沙之書，於觀法中猶云，我儕大中觀者之宗則以爲如是，但頌文本未詳說，其有樂持瑜伽之說者亦得攝屬於是，次文有云爲修而說故。（見《燈論釋》三二〇頁。）此於瑜伽猶有所取也。及宗喀巴從月稱之說，則於觀法盡屏之矣，是實宗喀巴立說極端之處也。至於密乘，阿提沙無上瑜伽極於勝樂，宗喀巴則推尊時輪；又阿

提沙分析密典爲七類，宗喀巴則約爲四部；是皆從後來之說（如布頓等說）而大有改易矣。

宗喀巴之學自明季迄今，六百餘年流行未替。藏中學者雖以派別之殊研學方便容有異軌，但以宗喀巴之說組織完滿超越古今，推論正宗獨繫於此。試舉以與漢土流行之佛學相較，則其得失短長，實有不容輕議者。但自其表論之，宗喀巴之學至少有二特點，爲漢傳學說所未嘗見。其一、備具印度晚期大乘之風範，而極置重於實踐也。大乘初期，龍樹、無著之說，類皆銜接小乘毘曇，辨析法門不厭繁博，修學之要有俟剪裁。故歷後著述多爲要約構組，則如《四百論》之於《中觀》，《攝論》、《顯揚》之於《瑜伽》，次第綸緒，皎然可識，然猶未臻簡要。至於寂天《入菩薩行》等籍，則刪繁垂淨，真實僅存，資於修行，簡當無比。人後此風愈盛，故昔以本論爲宗要者，後乃重視師說教授，蓋期其直接指陳易於力踐，則亦無取乎繁詞耳。有如覺賢作《禪定資糧品》即云，隨應能使心得定者，即此爲適，諮詢教師而加修習，此不必於七種量論、四類記論、七部毘曇。《瑜伽》五地等相而爲作意也。至於觀法亦取其最

簡要而易入者，龍樹四邊遮生諸法無性之宗遂見獨尊。此種力求簡當之學風，自阿提沙傳而至於西藏，益以見盛。宗喀巴更闡揚月稱之學，於清辨之辨難縱橫，唯識之組織微密，悉無所取，蓋即此種學風推盪而來也。以視註疏演繹捨本逐末者，固遠勝矣。其二，即以實踐爲據而於諸家有所抉擇組織也。印度大乘自《菩薩地》而後有組織釐然之菩薩學，然猶條理較繁。至於寂天以六度爲綱，綸貫經論，以成《集菩薩學論》一書，益見簡要。阿提沙汲其餘流爲《菩提道燈論》，即本其意取捨諸家，悉以當於修習爲衡。故於增上戒學取《瑜伽菩薩戒》，以當時龍樹書中於此不備也。又於增上心學慧學皆取中觀家言，則以《瑜伽》籍中於此繁略過當也。有如《瑜伽師地論》之說心學，過爲繁瑣，無覺賢《資糧品》之扼要。又如唯識諸籍現觀之說不過數行，又不若中觀方便之圓備。以是，唯中觀之說爲獨適矣。如是以實踐爲鵠的而組織異言，形成一時之學風，而悉傳之西藏，益發揮之。自宗喀巴而後，以瑜伽學爲廣行，中觀學爲深觀，合龍樹、無著兩大家渾然爲一大乘學，實際顯現，匪託空言，以談修學，似無間然矣。

惟是西藏所傳大乘佛學，即以依據晚世學說之故，頗受時代流行之限制，有未能盡其用者。如在漢譯龍樹著書有《大智度論》、《十住毘婆沙論》，皆於戒學有所發明，而其籍失傳印土，藏中學說於此家戒學遂亦缺如，僅知無著、寂天之書而已。又如無著組織《瑜伽》之作有《顯揚論》，廣成空與無性，闡發現觀瑜伽，實爲此宗止觀根本之籍，亦以印度失傳，藏土隨缺，致於大乘觀法獨尊中觀，唯識家言全遭屏棄，亦云憾事矣。至若密乘學法雖晚世大成，而唐代善無畏、金剛智、不空諸家，傳西南印度發源之說，兩界儀軌，既具規模，亦多北印學宗所未及者。概納之外道，（即作修瑜伽三部密也，）非所習尚，教法當機，果足以言完備乎。此非可以遽爲決擇者矣。要之，西藏佛學者，由其流布之源泉、沿革、典據，以推論其主要學說，其特異之性質不難窺見，更以對論漢土所傳，得失短長亦有可指，今欲推崇資取其學以爲用者，安容不審察明辨於其間哉。

## 附 錄

### 一、藏譯顯乘論典略目

西藏藏經丹珠論籍區分三部，其第三部經釋備收顯乘論典，關係學說尤多，本書各章時時及之，而未獲縷舉其目也。今從法人柯氏 P. Cordier 校刊本康熙版丹珠目錄及西藏舊錄譯出各書名題，作者，以資參證。其有漢譯勘同者，並註於其下。其目端次第，則新編以便稽索者也。

#### 一 般若類

(一) 《般若經論現觀莊嚴頌》慈氏。

(二) 《二萬五千般若經論現觀莊嚴釋》約十八卷。解脫軍。

上第一帙。

(三) 《二萬五千般若經論現觀莊嚴頌釋》解脫軍。

(四) 《本母般若廣中略三本八義同顯論》念智稱。  
上第二帙。

(五) 《二萬五千般若合論》七十四卷。師子賢。  
上第三至第五帙。

(六) 《八千般若現觀莊嚴光明釋》二卷。師子賢。  
上第六帙。

(七) 《集薄伽梵功德寶頌詳譯》六卷。師子賢。

(八) 《般若經論現觀莊嚴釋》五卷。師子賢。

(九) 《般若經論現觀莊嚴釋顯明難解疏》金洲法稱。

(一〇) 《現觀莊嚴釋略義》智作慧。  
上第七帙。

(一一) 《般若經論現觀莊嚴廣釋善明詞義論》法友。

(一二) 《般若經略義》童吉祥賢。

(一三) 《般若攝頌詳解》六卷。覺吉祥智。



(一四) 《現觀莊嚴釋極成分論》寶稱。

上第八帙。

(一五) 《佛母般若經論現觀莊嚴釋慧燈鬘》覺吉祥智。

(一六) 《現觀莊嚴頌釋具足清淨論》寶作寂。

上第九帙。

(一七) 《八千般若廣釋最勝心要論》寶作寂。

(一八) 《般若經略義燈》阿提沙。

上第十帙。

(一九) 《八千般若經釋要鍵月光論》無畏作護。

(二〇) 《十萬頌註》法吉祥稱。

(二一) 《般若啓藏鑰》法吉祥稱。

上第十一帙。

(二二) 《十萬般若廣釋》七十八卷。牙軍。

上第十二第十三帙。

(二三) 《十萬二萬五千一萬八千般若廣釋》二十七卷。牙軍。

(二四) 《佛母般若攝頌》陳那。勘同宋施護等譯佛母般若圓集要義論。

(二五) 《佛母般若攝頌釋》約二卷。三寶使。勘同宋施護等譯佛母般若圓集要義釋論。但題云三寶尊造。

上第十四帙。

(二六) 《八千般若釋要旨隨屬論》約二十七卷。具威王。

上第十五帙。

(二七) 《九頌論》欽婆羅足。勘同宋法護等譯佛母般若九頌精義論首本頌。但題云勝德赤衣造。

(二八) 《佛母般若聖母七頌略詮》缺名。

(二九) 《佛母般若略義九頌論》欽婆羅。前出九頌論異本。

(三〇) 《佛母般若略義九頌廣釋》欽婆羅。勘同宋法護等譯佛母般若九頌精義論。但題云勝德赤衣造。

(三一) 《七百般若廣釋》七卷。淨友。

(三二) 《七百般若廣釋》六卷。蓮華戒。

(三三) 《能斷金剛般若廣釋》蓮華戒。

(三四) 《般若心經廣釋》淨友。

(三五) 《般若心經釋》智友。

(三六) 《般若心經義燈釋》金剛手。

(三七) 《般若心經廣釋》善軍。

(三八) 《般若心經釋》蓮華戒。

(三九) 《般若心經註》阿提沙。

(四〇) 《般若心經釋義圓知論》大無生。

上第十六帙。

## 一一 中觀類

(四一) 《中觀根本智論頌》一卷半。龍樹。勘同秦鳩摩羅什譯中論本頌。

(四二) 《六十道理論頌》龍樹。勘同宋施護譯六十如理論。

(四三) 《廣破經》龍樹。

(四四) 《七十空性論頌》龍樹。

(四五) 《迴諍論頌》龍樹。勘同元魏毘目智仙等譯迴諍論本頌。

- (四六) 《中觀根本無畏釋》七卷。龍樹。
- (四七) 《廣破品類論》龍樹。前廣破經釋。
- (四八) 《七十空性釋》龍樹。
- (四九) 《迴諍釋》龍樹。勘同元魏毘目智仙等譯迴諍論。
- (五十) 《二十大乘論頌》龍樹。勘同宋施護譯大乘二十頌論。
- (五一) 《百字論》龍樹。勘同元魏菩提流支譯百字論五頌。但題云提婆造。
- (五二) 《百字論釋》龍樹。勘同元魏菩提流支譯百字論本文。但題云提婆造。
- (五三) 《緣起心要頌》龍樹。
- (五四) 《緣起心要釋》龍樹。勘同燉煌出土殘本因緣心論頌釋。
- (五五) 《分別覺未覺品類論》龍樹。
- (五六) 《無生寶藏論》龍樹。
- (五七) 《轉有論頌》龍樹。勘同宋施護譯大乘破有論。
- (五八) 《轉有論廣釋》慈氏。
- (五九) 《中觀根本佛護釋》佛護。

(六〇) 《成就三自性論》龍樹。

(六一) 《支分品類論》提婆。勘同唐義淨譯掌中論本頌。但題云陳那造。

(六二) 《支分品類論釋》提婆。勘同唐義淨譯掌中論。但題云陳那造。

上第十七帙。

(六三) 《瑜伽行四百論頌》提婆。後半八品勘同唐玄奘譯廣百論本。

(六四) 《成就破妄如理因論》提婆。

(六五) 《持物品類論頌》提婆。前支分論異本。勘同如前。

(六六) 《持物品類論釋》提婆。前支分論釋異本。勘同如前。

(六七) 《中觀滅妄論》提婆。

(六八) 《智慧心要集》提婆。

(六九) 《智慧心要集合釋》覺賢。

(七〇) 《中觀根本般若燈釋》二十卷。清辨。勘同唐波頗譯《般若燈論釋》。

(七一) 《中觀寶燈論》清辨。

上第十八帙。

(七二) 《中觀心要頌》清辨。

(七三) 《中觀心要思擇燄釋》二十七卷。清辨。

(七四) 《中觀緣起論》黑阿闍黎。

(七五) 《中觀略義》清辨。

上第十九帙。

(七六) 《般若燈論廣釋》八十卷。觀禁。

上第二十第二十一第二十二帙。

(七七) 《中觀根本明句釋》月稱。

(七八) 《入中觀本頌》月稱。

(七九) 《入中觀論》月稱。異本。

(八〇) 《入中觀釋》約十一卷餘。月稱。

(八一) 《中觀入智慧論》月稱。

上第二十三帙。

(八二) 《六十道理論釋》月稱。

(八三) 《菩薩瑜伽行四百論廣釋》月稱。

(八四) 《五蘊品類論》月稱。

(八五) 《七十空性論釋》月稱。

(八六) 《七十空性論解》益他。

(八七) 《思擇錘頌》勝喜。

上第二十四帙。

(八八) 《入中觀論廣釋》勝喜。

上第二十五帙。

(八九) 《入菩薩行》二卷。寂天。勘同宋天息災譯《菩提行經》。但題龍樹造。

(九〇) 《入菩薩行詳釋》智作慧。

(九一) 《入菩薩行釋詳疏》缺名。

上第二十六帙。

(九二) 《入菩薩行善合論》約五卷餘。善天。

(九三) 《入菩薩行難解處所決擇論》黑足。

(九四) 《入菩薩行詳釋》 遍照護。

(九五) 《入菩薩行智慧品詳釋》 缺名。

(九六) 《入菩薩行智品迴向品詳釋》 缺名。

(九七) 《入菩薩行三十六義略攝》 金洲法護。

(九八) 《攝入菩薩行略義》 法護。

(九九) 《入菩薩行殊勝題明解》 威月。

上第二十七帙。

(一〇〇) 《分別二諦論詳釋》 三卷。

(一〇一) 《中觀莊嚴頌》 寂護。

(一〇二) 《中觀莊嚴釋》 二卷。寂護。

(一〇三) 《中觀莊嚴詳釋》 四卷。蓮華戒。

(一〇四) 《中觀光明論》 約十卷。蓮華戒。

(一〇五) 《顯真實性品類論》 二卷。蓮華戒。

(一〇六) 《成一切法無自性性論》 約一卷餘。蓮華戒。



上第二十八帙。

- (一〇七) 《入三身門論》龍友。
- (一〇八) 《入三身論釋》三卷。智月。
- (一〇九) 《入真實性釋》吉祥護。
- (一一〇) 《總攝中觀宗要品類論》明作光。
- (一一一) 《無相頌》喜吉祥。
- (一一二) 《總攝異見分別論》中觀師子。
- (一一三) 《分別善逝本宗頌》勝怨。
- (一一四) 《寶鬘論》月師子。
- (一一五) 《入二諦論》阿提沙。
- (一一六) 《牟尼密意莊嚴論》約十五卷。無畏作護。
- (一一七) 《折伏量論略說釋》缺名。
- (一一八) 《集大乘相論》覺吉祥智。勘同宋施護譯《集大乘相論》。
- (一一九) 《觀心論》戒聖。

(一一〇) 《顯一切乘差別說》善現音。

上第二十九帙。

(一一一) 《修習次第》龍樹。

(一一二) 《瑜伽修習道》智藏。

(一一三) 《一時轉人無分別修義》淨友。

(一一四) 《世俗菩提心修指示錄》馬鳴。

(一一五) 《勝義菩提心修次第錄》馬鳴。

(一一六) 《四無量廣釋》覺護。

(一一七) 《修習次第初分》蓮華戒。勘同宋法天譯《廣釋菩提心論》。

(一一八) 《修習次第中分》蓮華戒。

(一二九) 《修習次第後分》蓮華戒。

(一三〇) 《人瑜伽修》蓮華戒。

(一三一) 《般若指示錄》欽婆羅。

(一三二) 《修不淨觀次第》善鎧。

- (一三三) 《修身遍處觀次第》黑足。
- (一三四) 《般若修行次第指示錄》吉祥智稱。
- (一三五) 《佛隨念無上修》覺賢。
- (一三六) 《定資糧品》覺賢。
- (一三七) 《定資糧品》黑足。
- (一三八) 《禪法六種安立論》離染。
- (一三九) 《禪法六種安立論釋》施戒。
- (一四〇) 《一念指示錄》阿提沙。
- (一四一) 《中觀指示錄》阿提沙。
- (一四二) 《中觀指示寶篋鍵》阿提沙。
- (一四三) 《中觀指示釋》智解脫。
- (一四四) 《三昧對治安立論》缺名。傳由漢譯本轉譯。但原本不詳。
- (一四五) 《修習次第一切經集》缺名。
- (一四六) 《一切經集論》五卷。龍樹。勘同宋法護等譯《大乘寶要義論》。但不題作者。

(一四七) 《一切經集寶光莊嚴釋》約十卷餘。寶作寂。

(一四八) 《菩薩行略要燈寶鬘》善現音。

(一四九) 《一切經集略義》阿提沙。

(一五〇) 《次第轉人修習義》淨友。

上第三十帙。

(一五一) 《集學處頌》寂天。

(一五二) 《集學處論》十四卷。寂天。勘同宋法護等譯《大乘集菩薩學論》。但題云法稱造。

(一五三) 《如來心要百字守護及悔過儀軌》寂天。從前本出。勘同宋譯本《護身品》之一。

(一五四) 《集學處現觀論》金洲法護。

(一五五) 《學處華穗論》遍照護。

(一五六) 《波羅蜜略攝》二卷。聖勇。

(一五七) 《初業地淨治論》勝密。

(一五八) 《菩薩行總略指示錄》阿提沙。

(一五九) 《菩提道燈論》阿提沙。

(一六〇) 《菩提道燈論詳釋》阿提沙。

- (一六一) 《心要略攝》阿提沙。
  - (一六二) 《心要決定論》阿提沙。
  - (一六三) 《菩薩如意珠鬘》阿提沙。
  - (一六四) 《顯示轉入初業菩薩道論》阿提沙。
  - (一六五) 《顯示歸依論》阿提沙。
  - (一六六) 《成大乘道方便略錄》阿提沙。
  - (一六七) 《成大乘道方便至略鈔》阿提沙。
  - (一六八) 《自作次第並勸誡錄》阿提沙。
  - (一六九) 《經藏義集指示錄》阿提沙。
  - (一七〇) 《顯示十不善業道論》阿提沙。勘同宋月稱等譯《十不善業道論》釋文。
  - (一七一) 《業分別論》阿提沙。
  - (一七二) 《修行要略燈》阿提沙。
- 上第三十一帙。
- (一七三) 《經集大本》阿提沙。
  - (一七四) 《入勝道論》覺吉祥智。

- (一七五) 《菩薩遍淨所緣經義要略》 執日賢。
- (一七六) 《發菩提心儀軌》 龍樹。
- (一七七) 《菩薩律儀儀軌》 覺賢。
- (一七八) 《發菩提心及自正受儀軌》 勝怨。
- (一七九) 《發心及律儀儀軌次第》 阿提沙。
- (一八〇) 《菩薩律儀儀軌》 無畏作護。
- (一八一) 《三歸依七十頌》 月稱。
- (一八二) 《歸依六分論》 淨友。
- (一八三) 《悔罪儀軌》 天寂。
- (一八四) 《悔罪儀軌》 阿提沙。
- (一八五) 《法性四分論》 趣友喜。
- (一八六) 《人正法行七分論》 釋吉祥賢。
- (一八七) 《菩薩道次第略攝》 釋吉祥賢。
- (一八八) 《波羅蜜乘印證儀軌》 阿提沙。

(一八九) 《尊者所作次第》阿提沙。

(一九〇) 《三種律儀次第》無惱金剛。

(一九一) 《諷誦讀經先導儀軌》阿提沙。

(一九二) 《大乘指示伽陀》釋吉祥。

上第三十二帙。次有一帙，專收阿提沙自著小品，如《菩提道燈論》、《修行要略燈》、《人二諦論》等二十六種；阿提沙學說典據之小品著作，如覺賢《菩薩律儀儀軌》，龍樹《發菩提心及自正受儀軌》等七十七種；共一百零三種，合為一帙，題曰《阿提沙尊者小品百法》。其書皆前後各帙所重出，今悉刪之不列。

### 三 經疏類

(一九三) 《解深密經解》無著。

(一九四) 《佛隨念經釋》無著。

(一九五) 《法隨念經釋》無著。

(一九六) 《僧隨念經釋》無著。

- (一九七) 《聖稻稗經頌》龍樹。
- (一九八) 《聖稻稗大乘經廣釋》四卷。
- (一九九) 《佛隨念等經廣釋》世親。
- (二〇〇) 《一伽陀解》世親。
- (二〇一) 《六門陀羅尼註》世親。
- (二〇二) 《四法經註》世親。
- (二〇三) 《四法經註疏》智授。
- (二〇四) 《伽耶山經註》世親。勘同元魏菩提流支譯《文殊問菩薩經論》。
- (二〇五) 《伽耶山經糝註》二卷。釋慧。
- (二〇六) 《十地經註》十五卷。世親。勘同元魏菩提流支譯《十地經論》。  
上第三十四帙。
- (二〇七) 《無盡意所說經廣釋》二十卷。世親。  
上第三十五帙。
- (二〇八) 《初分緣起分別經解》四卷。世親。



(二〇九) 《初分緣起分別經解疏》十一卷。德慧。

(二一〇) 《佛地經註》約三卷。戒賢。勘同唐玄奘譯《佛地經論》一分。但唐譯題云親光等造。  
上第三十六帙。

(二一一) 《十地經註疏》十二卷。日成。

(二一二) 《十地經緣起解》一卷。釋迦慧。

(二一三) 《入無分別陀羅尼廣釋》二卷。蓮華戒。

(二一四) 《稻稈經廣釋》蓮華戒。

(二一五) 《二伽陀註》妙嚴。

(二一六) 《涅槃智經註》慧海。

(二一七) 《大乘涅槃智經釋》寂天。

(二一八) 《菩薩悔罪經釋》龍樹。

(二一九) 《菩薩悔罪經釋菩薩學次第論》勝怨。

(二二〇) 《業障清淨儀軌解》阿提沙。

(二二一) 《成就三蘊方便論》黑足。

(二二二) 《大寶積法門百千品中迦葉品廣釋》六卷。安慧。勘同元魏菩提流支譯《大寶積經》論。但作者缺名。  
上第三十七帙。

(二二三) 《三昧王經名稱鬘廣釋》妙吉稱。

(二二四) 《普賢行大願王經合解》龍樹。

(二二五) 《普賢行願略義》一卷半。

(二二六) 《普賢行願王經廣解》釋迦文。

(二二七) 《普賢行願王經廣釋》一卷半。

(二二八) 《普賢行願經廣釋》世親。

上第三十八帙。

(二二九) 《解深密經廣釋》七十五卷。圓測。由漢本譯出。九品悉備。可補漢本之缺。

(二三〇) 《妙法蓮華經釋》八卷。地親。由漢本轉譯。但原本不詳。

上第三十九第四十第四十一帙。

(二三一) 《入楞伽經釋》智吉祥賢。

上第四十二帙。

(二三二) 《大乘入楞伽經如來心莊嚴論》中國智金剛。似由漢本譯出，但原本不詳。

#### 四 瑜伽類

- (二二三三) 《大乘經莊嚴論頌》三卷。慈氏。勘同唐波頗譯《大乘莊嚴論》本頌。
- (二二三四) 《辨中邊論頌》慈氏。勘同唐玄奘譯《辨中邊論頌》。
- (二二三五) 《辨法法性論頌》慈氏。
- (二二三六) 《辨法法性頌》慈氏。異本。
- (二二三七) 《大乘最上義論頌》慈氏。勘同元魏勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷二以下本頌。
- (二二三八) 《大乘最上義論釋》無著。勘同元魏勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》長行。
- (二二二九) 《經莊嚴論解》約十一卷。世親。勘同唐波頗譯《大乘莊嚴經論》長行。
- 上第四十四帙。
- (二四〇〇) 《辨中邊論廣釋》二卷。世親。勘同唐玄奘譯《辨中邊論》。
- (二四〇一) 《辨法法性論釋》世親。
- (二四二二) 《大乘經莊嚴論廣釋》十二卷。無性。

上第四十五帙。

(二四三) 《經莊嚴論釋疏》安慧。

上第四十六第四十七帙。

(二四四) 《經莊嚴論初二頌註》利他賢。

(二四五) 《經莊嚴論略義》智吉祥。

(二四六) 《辨中邊論廣釋》約十二卷。安慧。

(二四七) 《解深密經中慈氏品(即《分別瑜伽品》)解》二卷。智藏。

上第四十八帙。

(二四八) 《瑜伽行地論中根本諸地》二十六卷。無著。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》初十二卷。但題云慈氏造。次後均同。

上第四十九帙。

(二四九) 《瑜伽行地論中聲聞地》二十卷。無著。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》中《聲聞地》。

上第五十帙。

(二五〇) 《瑜伽行地論中菩薩地》二十二卷。無著。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》中《菩薩地》。

上第五十一帙。

- (二五一) 《瑜伽行地論中攝決擇》四十三卷。無著。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》中《攝決擇分》。
- (二五二) 《瑜伽行地論中攝事》二十二卷。無著。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》中《攝事分》初十八卷。  
上第五十二至第五十三帙。
- (二五三) 《瑜伽行地論中攝律》二卷。無著。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》中《攝事分》末二卷。
- (二五四) 《瑜伽行地論中攝異門》二卷餘。無著。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》中《攝異門分》。
- (二五五) 《瑜伽行地論中攝釋》一卷餘。無著。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》中《攝釋分》。
- (二五六) 《瑜伽行地論註》勝友。勘同唐玄奘譯《瑜伽師地論》。但題云最勝子等造。
- (二五七) 《菩薩地釋》七卷。初九品釋。德光。
- (二五八) 《菩薩地戒品釋》三卷。德光。
- (二五九) 《菩薩戒本廣釋》五卷。勝子。  
上第五十四帙。
- (二六〇) 《瑜伽行地論中菩薩地註》二十卷。海雲。  
上第五十五帙。
- (二六一) 《攝大乘論》四卷。無著。勘同唐玄奘譯《攝大乘論本》。

(二六二) 《對法集論》五卷。無著。勘同唐玄奘譯《阿毘達磨集論》。

(二六三) 《攝大乘論釋》八卷。世親。勘同唐玄奘譯世親《攝大乘論釋》。

(二六四) 《攝大乘論合釋》七卷。無性。勘同唐玄奘譯無性《攝大乘論釋》。

(二六五) 《攝大乘論初殊勝處密意分別略註》十四卷。世親。

上第五十六帙。

(二六六) 《對法集論解》十卷。勝子。勘同唐玄奘譯《阿毘達磨雜集論》釋論文。但題云覺師子造。

(二六七) 《對法集論合解》勝子。勘同唐玄奘譯《雜集論》。但題云安慧樣。

上第五十七帙。

(二六八) 《三十頌》世親。勘同唐玄奘譯《唯識三十論頌》頌文。

(二六九) 《二十頌》世親。勘同唐玄奘譯《唯識二十論》頌文。

(二七〇) 《二十頌釋》世親。勘同唐玄奘譯《唯識二十論》。

(二七一) 《決定顯示三自性論》世親。

(二七二) 《五蘊品類論》世親。勘同唐玄奘譯《大乘五蘊論》。

(二七三) 《釋軌經部百章論》世親。

(二七四) 《釋軌論》十卷。世親。

(二七五) 《成業品類論》一卷。世親。勘同唐玄奘譯《大乘成業論》。

(二七六) 《大乘百法明門論》世親。從唐玄奘譯本轉譯。

(二七七) 《三十頌解》二卷。安慧。

(二七八) 《二十品類論廣釋》二卷半。律天。

上第五十八帙。

(二七九) 《五蘊品類論分別解》四卷。安慧。勘同唐地訶婆羅譯《大乘廣五蘊論》。

(二八〇) 《五蘊論釋》二卷。德光。

(二八一) 《五蘊論解》五卷。地親。

上第五十九帙。

(二八二) 《論軌廣釋》十五卷。德慧。

上第六十帙。

(二八三) 《三十頌廣釋》五卷。律天。

(二八四) 《成業論廣釋》四卷。慈軍。

- (二八五) 《中觀莊嚴論成就中道釋》寶作寂。
- (二八六) 《禪法燈指示錄》無著。
- (二八七) 《人瑜伽論》陳那。
- (二八八) 《人瑜伽指示錄》法主。
- (二八九) 《般若修習指示錄》寶作寂。
- (二九〇) 《瑜伽行者修義略顯》智月。
- (二九一) 《般若指示錄》寶作寂。
- (二九二) 《般若修指示錄》寶作寂。
- (二九三) 《善根品類論》寶稱。
- (二九四) 《菩薩律儀二十頌》月官。
- (二九五) 《律儀三十頌釋》約二卷。寂護。
- (二九六) 《菩薩律儀二十頌詳釋》覺賢。
- (二九七) 《法決定品類論》寶稱。
- (二九八) 《中觀莊嚴指示錄》寶作寂。



上第六十一帙。

五 小乘類

(二九九) 《世間施設論》九卷。大目犍連。

(三〇〇) 《因施設論》七卷。大目犍連。勘同宋施護譯《施設論》。但作者缺名。

(三〇一) 《業施設論》五卷。大目犍連。

上第六十二帙。

(三〇二) 《對法俱舍頌》二卷餘。世親。勘同唐玄奘譯《阿毘達磨俱舍論本頌》。

(三〇三) 《對法俱舍解》三十卷。世親。勘同唐玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》。

(三〇四) 《對法俱舍頌解》十五卷。衆賢。勘同唐玄奘譯《阿毘達磨藏顯宗論》一分。

上第六十三帙第六十四帙。

(三〇五) 《對法俱舍廣釋》六十一卷。稱友。

上第六十五帙第六十六帙。

(三〇六) 《對法俱舍廣釋隨相論》滿增。

上第六十七第六十八帙。

(三〇七) 《對法俱舍廣釋要用論》約十四卷。靜住天。

(三〇八) 《對法俱舍論釋要鍵燈》約十四卷。陳那。

(三〇九) 《對法俱舍廣釋隨相論》滿增。節本。

(三一〇) 《入對法論廣釋集心要論》五卷。缺名。

(三一) 《入對法品類論》二卷餘。缺名。勘同唐玄奘譯《入阿毘達磨論》題云《塞建陀羅》造。上第六十九第七十帙。

(三一二) 《法集要頌》四卷。法救。勘同宋天息災譯《法集要頌品》。

(三一三) 《法集要頌廣釋》四十二卷。慧鏡。

(三一四) 《法界心要釋》龍樹。

(三一五) 《論頌要略》世親。

(三一六) 《頌義略要論》三卷。前論釋。世親。

上第七十一第七十二帙。

(三一七) 《別解脫經本釋》二十七卷。聖勇。

(三二八) 《律攝》十三卷。勝友。勘同唐義淨譯《根本薩婆多部律攝》。

上第七十三第七十四帙。

(三一九) 《別解脫經廣釋律集論》五十卷。淨友。

(三二〇) 《別解脫經釋》七卷。缺名。

上第七十五第七十六第七十七帙。

(三二一) 《別解脫經解備忘錄》缺名。

(三二二) 《別解脫經文句備忘錄》一卷。施戒。

(三二三) 《別解脫經文句生悅論》一卷。經部妙友。

(三二四) 《作業犍度》缺名。

(三二五) 《律讚文句註》律天。

上第七十八帙。

(三二六) 《說一切有部根本比丘尼別解脫經釋》缺名。

(三二七) 《律事廣釋》十一卷。經部妙友。

上第七十九帙。

(三二八) 《律分別(毘奈耶)文句註》十七卷。律天。

上第八十帙。

(三二九) 《阿笈磨雜事註》十卷。戒護。

(三三〇) 《律阿笈摩無上分別問釋》二十卷。經部妙友。

上第八十一帙。

(三三一) 《律經》九卷。德光。

(三三二) 《百一羯磨論》九卷。德光。

上第八十二帙。

(三三三) 《律經自釋顯名相論》約四十七卷。德光。

上第八十三第八十四帙。

(三三四) 《律經廣釋》七十卷。法友。

(三三五) 《律經註》慧生。

上第八十七帙。

(三三六) 《律經釋》德光。大本略出。

附 錄

上第八十八帙。

(三三七) 《律頌》六卷。氏天。勘同唐義淨譯《根本說一切有部毘奈耶頌》。

(三三八) 《根本說一切有部沙彌頌》釋迦光。

(三三九) 《說一切有部沙彌頌具足光明論》釋迦光。八卷。

(三四〇) 《沙彌三百頌釋》律天。

上第八十九帙。

(三四一) 《根本說一切有部沙彌頌(五十頌)》龍樹。或云衆賢。

(三四二) 《沙彌五十頌文句備忘錄》蓮華戒。

(三四三) 《說一切有部沙彌羯磨》缺名。

(三四四) 《沙彌學處經》妙友。

(三四五) 《緣起及補特伽羅略要頌》力吉祥賢。

(三四六) 《沙彌最初年歲問》缺名。

(三四七) 《律問頌》妙友。

(三四八) 《律問論廣釋》約五卷餘。妙友。

(三四九) 《律讚》法商生。

此下重出律天《律讚文句註》一種。

(三五〇) 《異部宗輪論》世友。勘同唐玄奘譯《異部宗輪論》。

(三五一) 《異部分別並釋》清辨。

(三五二) 《異部次第輪中異部略說》律天。

(三五三) 《鄔波索迦八戒》善吉祥。

(三五四) 《鄔波索迦八戒解》善吉祥。

(三五五) 《顯示解脫道中清淨功德論》缺名。

(三五六) 《金色譬喻》缺名。

(三五七) 《鳩那羅譬喻》缺名。

(三五八) 《歡喜友譬喻》缺名。

(三五九) 《七童女譬喻》密授。

(三六〇) 《比丘最初年歲問論》缺名。

上第九十帙。

## 六 本生類

(三六一) 《本生鬘》十二卷。聖勇。勘同宋慧詢等譯《菩薩本生鬘論》初四卷。

(三六二) 《本生鬘廣釋》法稱。

上第九十一帙。

(三六三) 《師奴本生鬘論》師奴。

(三六四) 《一切世間所悅舞曲（頂寶童子本生）》月官。

(三六五) 《諸龍所悅舞曲（持明者雲乘本生）》吉祥歡喜天。

上第九十二帙。

(三六六) 《菩薩譬喻如意寶樹》善自在等。

上第九十三帙。

(三六七) 《佛所行大讚》馬鳴。勘同北涼曇無讖譯《佛所行讚》。

(三六八) 《菩薩本生法槌椎》聖勇。

七 雜撰類

(三六九) 《爲王所說寶鬘論》二卷。龍樹。

(三七〇) 《寶鬘廣釋》四卷。難勝友。

(三七一) 《如意珠夢說》。龍樹。

(三七二) 《布施說》。龍樹。

此下重出龍樹《轉有說》一種。

(三七三) 《七功德說》。世親。

(三七四) 《戒說》。世親。

(三七五) 《戒說解》。明稱。

(三七六) 《資糧說》。世親。

(三七七) 《八無暇說》。世親。

(三七八) 《善釋如寶篋說》。聖勇。

(三七九) 《斷四倒說》。摩呾哩制吒。

附 錄



(三八〇) 《鬪諍世說》摩啞哩制吒。

(三八一) 《空寂說》樹授。

(三八二) 《恭敬說法及聽正法說》樹授。

(三八三) 《法集要說》大仙月。

(三八四) 《無常義說》喜自在。

(三八五) 《顯示善道說》二卷半。聖勇。

(三八六) 《顯示十善業道論》善現音。

(三八七) 《除遣苦惱論》馬鳴。

(三八八) 《顯示十不善業道論》馬鳴。勘同宋日稱等譯《十不善業道經》。

(三八九) 《正法念住頌》善現音。勘同宋法天譯《佛說六道伽陀經》。

(三九〇) 《五欲樂過失百緣說》世親。

(三九一) 《與比丘光明童子書》觀自在。

(三九二) 《寄親友書》龍樹。勘同唐義淨譯《龍樹菩薩勸誡王頌》。

(三九三) 《寄弟子書》月官。

- (三九四) 《寄迦膩迦大王書》 摩陞哩制吒。
- (三九五) 《心寶清淨次第書》 勝密。
- (三九六) 《寄曾師書》 比丘林者。
- (三九七) 《寄子書》 智者梵志。
- (三九八) 《無垢寶鬘書》 阿提沙。
- (三九九) 《寄月王書》 趣友喜。
- (四〇〇) 《寄親友書廣釋顯明文句論》 大慧。
- (四〇一) 《寄弟子書詳釋》 遍照護。
- (四〇二) 《寄弟子書釋》 智作慧。
- (四〇三) 《寄西藏國王臣庶書》 覺密。
- (四〇四) 《起信燈》 蓮華戒。
- (四〇五) 《譬喻鬘》 佚名。
- (四〇六) 《無惱門所出調龍品》 佚名。
- (四〇七) 《啓請上座書》 有蘊。

(四〇八) 《羅漢僧伽增盛懸記》缺名。

(四〇九) 《黎國(于闐)佛教懸記》缺名。

上第九十四帙。

## 八 因明類

(四一〇) 《集量頌》陳那。

(四一一) 《集量釋》陳那。

(四一二) 《集量釋》陳那。

(四一三) 《觀所緣頌》陳那。勘同唐玄奘譯《觀所緣緣論》本頌。

(四一四) 《觀所緣釋》陳那。勘同唐玄奘譯《觀所緣緣論》。

(四一五) 《觀三世頌》陳那。

(四一六) 《因明入正理門論》陳那。勘同唐玄奘譯《因明入正理論》。但題云商羯羅主造。

(四一七) 《因明入正理論》方象。(陳那)從唐玄奘譯《因明入正理論》轉譯。但原題商羯羅主造。

(四一八) 《因輪決擇頌》陳那。

(四一九) 《量釋論頌》法稱。

(四二〇) 《量決定論》法稱。

(四二一) 《正理一諦品類論》法稱。

(四二二) 《因論一諦品類論》法稱。

(四二三) 《觀相屬論》約二卷。法稱。

(四二四) 《觀相屬論釋》法稱。

(四二五) 《論議正理品類論》法稱。

(四二六) 《成他相續論》法稱。

(四二七) 《量釋論釋》四十卷。帝釋慧。

上第九十五第九十六帙。

(四二八) 《量釋論廣釋》六十三卷。釋迦慧。

上第九十七第九十八帙。

(四二九) 《量釋莊嚴論》六十卷。慧作護。

上第九十九第一百帙。

(四三〇) 《量釋論莊嚴廣釋》六十卷。勝者。

上第一百一百二帙。

(四三一) 《量釋論廣釋》二十二卷。商羯羅難陀。

上第一百三帙。

(四三二) 《量釋論廣釋第三品》十九卷。日護。

(四三三) 《量釋莊嚴論廣釋極圓淨論》八十三卷。夜魔梨。

上第一百四至第一百七帙。

(四三四) 《成他相續論廣釋》約一卷半。律天。

(四三五) 《論議正理釋分別意義論》寂護。

(四三六) 《釋量釋論》日護。釋第二品。

上第一百八帙。

(四三七) 《量決定論廣釋》十九卷。法勝。

(四三八) 《量決定論廣釋》智吉祥。

上第一百九第一百十帙。

(四三九) 《正理一諦論廣釋》三卷。律天。

(四四〇) 《正理一諦論廣釋》五卷。法勝。

(四四一) 《正理一諦前宗略》蓮華戒。

(四四二) 《正理一諦略義》勝友。

(四四三) 《因論一諦廣釋》十二卷。律天。

(四四四) 《因論一諦釋》阿祇陀。

上第一百十一帙。

(四四五) 《觀相屬論廣釋》三卷。律天。

(四四六) 《觀相屬論隨順論》商羯羅難陀。

(四四七) 《論議正理廣釋》律天。

次下重出寂護《論議正理釋》一種。

(四四八) 《觀所緣論廣釋》律天。

(四四九) 《因明成就燈頌》月官。

(四五〇) 《成就一切智頌》善護。

- (四五二) 《成就外義頌》善護。  
(四五二) 《觀聞頌》善護。  
(四五三) 《觀破他頌》善護。  
(四五四) 《壞威力頌》善護。  
(四五五) 《觀量頌》法勝。  
(四五六) 《觀量論》法勝。前書節本。  
(四五六) 《破他品類論》法勝。  
(四五七) 《成就彼世間論》法勝。  
(四五八) 《讀誦方便》法勝。  
(四五九) 《成就剎那滅論》法勝。  
(四六〇) 《成就剎那滅論釋》珠器。  
(四六一) 《決定成就俱時所緣論》慧作護。  
(四六二) 《成就破遺論》商羯羅難陀。  
(四六三) 《成就相屬論》商羯羅難陀。  
(四六四)

(四六五) 《成就唯識性論》寶作寂。

(四六六) 《內遍滿論》寶作寂。

(四六七) 《顯示因真實性論》勝怨。

(四六八) 《決擇法有法論》勝怨。

(四六九) 《庸愚所轉思擇論》勝怨。

(四七〇) 《道理相應論》寶金剛。

(四七一) 《思擇語》解脫作護。

(四七二) 《成就因果性論》智吉祥友。

上第一百十二帙。

(四七三) 《真實義略要頌》寂護。

(四七四) 《真實義略要詳釋》六十卷。蓮華戒。

上第一百十三第一百十四帙。

(四七五) 《集量廣釋具足遍淨論》約三十卷。勝生慈護。

上第一百十五帙。

附錄



## 九 聲明類

- (四七六) 《記論旃陀羅經》月官。  
(四七七) 《字緣二十頌釋》月官。  
(四七八) 《字經》月官。  
(四七九) 《字經釋》護法。  
(四八〇) 《旃陀羅要略》缺名。  
(四八一) 《旃陀羅辨別頌》師子賢。  
(四八二) 《丁岸哆聲論》吉祥。  
(四八三) 《轉聲略說》使伏。  
(四八四) 《迦羅波經》自在鐘。  
(四八五) 《迦羅波經釋》師子難勝。  
(四八六) 《迦羅波經釋少分利益學衆論》稱現。  
(四八七) 《悉字等末動作字辨》吉祥稱。

(四八八) 《入一切說聲論》妙說稱。

(四八九) 《入一切說聲論釋》妙說稱。

(四九〇) 《合釋門釋》缺名。

(四九一) 《迴轉總略頌》缺名。

(四九二) 《迴轉總略頌釋》離非法。

(四九三) 《言說門如鋒論》念智稱。

(四九四) 《言說門鋒論釋》念智稱。

(四九五) 《字緣相論解》自在施。

上第一百十六帙。

(四九六) 《長生俱舍論》長生師子。

(四九七) 《長生俱舍廣釋如欲牡牛論》善現月。

(四九八) 《詩歌鑑》杖者。

(四九九) 《韻律寶生論》寶作寂。

(五〇〇) 《韻律寶生論釋》寶作寂。

(五〇一) 《韻律鬢讚》智吉祥友。

(五〇二) 《觀察帝字等分所作論》金剛幟。

(五〇三) 《雲使者詩》迦梨陀沙。

上第一百十七帙。

## 十 醫明類

(五〇四) 《百合方》龍樹。

(五〇五) 《醫命經》龍樹。

(五〇六) 《藥品阿嚩儀軌》龍樹。

(五〇七) 《八分心要略》父役。

(五〇八) 《八分心要醫方解》父役。

上第一百十八第一百十九帙。

(五〇九) 《八分心要釋詞義月明論》月喜。

(五一〇) 《醫方八分心要釋中藥品名目》月喜。

上第一百二十至第一百二十二帙。

十一 巧明類

- (五一二) 《取諸自在液除病增力術》自在天。  
(五一二) 《鍊金論略》缺名。  
(五一三) 《佛畫像形相論》缺名。  
(五一四) 《佛說畫像量度經釋》缺名。勘同清工布查布譯《造像量度經解》。  
(五一五) 《繪畫形象論》課勝。  
(五一六) 《製香法寶鬘》龍樹。  
(五一七) 《製香區分訣》龍樹。  
(五一八) 《製香區分訣解》缺名。  
(五一九) 《緣起論》龍樹。  
(五二〇) 《舍利子八種占星術》舍利子。  
(五二一) 《勝戰咒王經音響》缺名。

(五二二) 《占星論》寂天。

(五二三) 《大牟尼仙伽羅伽顯示徵兆論》伽羅伽。

(五二四) 《婆耶迦羅囊說內道星月自性解》缺名。

(五二五) 《明計時效因論》大士夫。

(五二六) 《攝聲律義》師子鎧。

(五二七) 《音律應時要用》缺名。

## 十二 世論類

(五二八) 《百種智慧品類論》龍樹。

(五二九) 《世法論智慧樞要》龍樹。

(五三〇) 《世法論攝生方隅》龍樹。

(五三一) 《世法伽陀俱舍論》日護。

(五三二) 《百伽陀論》勝欲。

(五三三) 《答無垢問寶鬘論》不空顯現。

(五三四) 《茶那迦世法論》茶那迦。

(五三五) 《摩修羅刹世法論》摩修羅刹。

(五三六) 《觀蔡人相海》無施。

(五三七) 《海論所說男女相》缺名。

(五三八) 《觀人相法論略》缺名。

(五三九) 《鴉行論》缺名。

上第一百二十三帙。

次有十四帙，約一百四十種，爲西藏古德撰述及增補各類，並附吉祥迴向頌等，今以西藏撰述不屬傳譯，悉從刪略。其各類增補及吉祥頌等復詳列於後焉。

### 十三 補遺及迴向吉祥頌類

(五四〇) 《般若經能斷金剛分合釋頌本》缺名。勘同唐義淨譯無著《能斷金剛經論頌》。

(五四一) 《決定有無爲法論》十力吉祥友。

(五四二) 《光明鬘品類論》無性或迦摩羅。

(五四三) 《分別善逝本宗頌》勝怨。

(五四四) 《分別善逝本宗釋》勝怨。

(五四五) 《光明鬘廣釋悅意論》無性。

(五四六) 《佛母般若略頌》陳那。

(五四七) 《般若頌大本》聖天。

(五四八) 《入菩薩行解》阿提沙。

(五四九) 《般若略義燈》阿提沙。

(五五〇) 《消除業障儀軌》阿提沙。

上第一百二十八帙。

(五五一) 《對法俱舍廣釋真實義論》安慧。勘同燉煌出土殘本安慧《俱舍實義疏》。

上第一百二十九第一一百三十帙。

(五五二) 《沙梨訶多羅馬醫吠陀要略》沙梨訶多羅。

(五五三) 《醫方珍笈》日藏。

(五五四) 《根本藏論大醫方次第》龍樹。

(五五五) 《醫明心要略》沙盧。

(五五六) 《陀那陀沙醫方論》陀那陀沙。

(五五七) 《婆羅門吠陀中支節推拿法》普利授藥。

(五五八) 《囉估那他教授摩偷羅王族醫方論》囉估那他。

(五五九) 《啓目不空見法》大醫師。

上第一百二十一帙。

(五六〇) 《迦羅波經利益學衆釋》尊富。

(五六一) 《迦羅波界經》缺名。

(五六二) 《沙囉薩多記論》缺名。

(五六三) 《迦羅波鄔拏地經》師子難勝。

(五六四) 《界經》滿月護。

(五六五) 《鄔拏地經釋》師子難勝。

(五六六) 《鄔拏地等論》月官。

(五六七) 《旃陀羅鄔拏地釋》缺名。



(五六八) 《界經》師子難勝。

(五六九) 《界經》缺名。

(五七〇) 《蘇盤多聲寶生論》缺名。

(五七一) 《記論蘇盤多聲》缺名。

上第一百三十二帙。

(五七二) 《梯字等分所作文句顯明論》喜稱。

(五七三) 《明詞藻論類異名寶鬘論》持吉祥軍。

(五七四) 《一聲入多義詞藻如意珠鬘論》持吉祥軍。

(五七五) 《時輪計年時指要》覺賢。

(五七六) 《施食鬘》覺師子。

(五七七) 《記論旃陀羅字經解》月官。

(五七八) 《韻律寶生論》寶作護。異本。

(五七九) 《本生鬘詳釋》勤行師子。

(五八〇) 《破自在天外道及毘紐天外道》龍樹。

次下重出欽婆羅《般若九頌論》及《七頌略詮》二種。

(五八一) 《入迦羅波(地名)記》不空杖。

上第一百三十三帙。

(五八二) 《文殊聲字相》妙稱。

(五八三) 《文殊聲論釋》王者天。

(五八四) 《娑囉薩陀記論經》現受。

(五八五) 《娑囉薩陀記論經釋》現受。

(五八六) 《波爾尼界經》滅軍。

上第一百三十四帙。

(五八七) 《記論波爾尼經》約七卷。波爾尼。

(五八八) 《記論波爾尼經釋至極明顯論》二十卷。(續入下帙)。喜月。

上第一百三十五帙。

次出迴向吉祥頌類。

(五八九) 《爲國王說寶鬘論所出願行二十頌》龍樹。節出本。

(五九〇) 《入菩薩行所出願》寂天。節出本。

(五九一) 《菩提所生願》龍樹。

(五九二) 《尊者願》月官。

(五九三) 《聖龍樹願》龍樹。

(五九四) 《種姓願》阿提沙。

(五九五) 《迴向極略抄》馬鳴。

(五九六) 《入勝道論中所出願》覺吉祥智。

(五九七) 《七十願迦陀》利他音。

(五九八) 《二邊願》蓮華戒。

(五九九) 《法施迴向小本》明密意。

次出經咒中吉祥頌多種，今刪。

(六〇〇) 《吉祥頌》龍樹。

(六〇一) 《八吉祥頌》龍樹。

上第一百三十六帙。

二、本書所據西藏典籍目錄

左列書目皆用通行之略稱，又依引據之先後爲次。

1. *Taranathahi rgya-gar chos hbyun.*  
《多羅那他印度佛教史》，多羅那他著，明萬曆三十六年（西紀一六〇八）成書。現用單行本，德人希氏 *Antonine Schiefner* 校刊，西紀一八六九年版。  
是書四十四章，敘述佛滅以後佛教歷史極詳。自二十三章以去皆叙晚期之事，尤多漢土所未傳者。
2. *bde-gcegs bstan-pahi chos hbyun.*  
《善逝教法史》，布頓 *bu-ston rin-po-che* 著，元至治元年（西紀一三二一）成書。現用單行本，拉薩版。  
是書前編總論佛說，及印度佛教流傳歷史。後編敘述西藏佛教歷史，並附入《大藏經》編目。蓋作者本以教典爲中心而言歷史也。
3. *grub-mthah cel-gyi me-lon.*

《一切宗義明鏡》、羅桑崔季尼瑪 Blo-bzan chos-kyi ni-ma 著，清嘉慶六年（西紀一八〇一）成書。現用單行本，拉薩版。

一）成書。現用單行本，拉薩版。

4. Idan-dkar-ma dkar-chag.

《登噶爾瑪目錄》，柱德積等著，晚唐時成書。現用《大藏經》本，奈塘新版《丹珠》*mdo cho* 帙三三七頁下至三五七頁上。

是書爲西藏譯經古錄之僅存者，前傳佛學主要典籍搜羅粗備。各書所記頌數，卷數，亦多可補後來諸錄之缺。

5. Snar-chañ bkah-hgyur-gyi dkar-chag.

《奈塘新版甘珠目錄》，勝思淨 *thag-bsam rnam-dag* 著，清雍正年間成書。現用《大藏經》本，奈塘新版《甘珠》*dkar chag ka* 帙。

是書篇首敘述西藏結集《甘珠》，雕版之沿革，次乃詳列目錄。各書皆詳記名題，卷數，譯者，間有對照他錄校訂舊說之處。

6. *bstan-hgyur-gyi dkar-chag* (*Index du bstan hgyur*)

《北京版丹珠目錄》，著者不詳，清雍正二年（西紀一七二四）成書。現用單行本，法人柯氏 P. cordier 校刊，西紀一九〇九，一九一五年版。

是本依據原典首尾題目，對勘目錄，校註頗詳。各書名題皆藏梵並列，作者譯家譯地等亦逐項詳記，並有校註。此版搜羅之書次第與奈塘新版幾乎全同，故此目錄亦可通用。

7. byun-chub lam-gyi sgron-ma.

《菩提道燈論》，阿提沙 Atiśa 著。現用《大藏經》本，奈塘新版《丹珠》Edo ki-tek, 二七〇頁下至二七三頁下，又 Edo ki-tek, 一頁至六頁下。

是書為阿提沙著作中最要之籍，但全為頌文，句義簡略，待釋乃解。

8. byun-chub lam-gyi sgron-ma<sup>hi</sup> dka<sup>h</sup>-hgrel.

《菩提道燈論詳釋》，阿提沙著。現用《大藏經》本，奈塘新版《丹珠》Edo ki-tek, 二七三頁下至三三四頁。是書詳釋本頌以外，復多敘述學說源流之處。如二八五頁以下之說小乘十八部，（內叙一異說為他籍所未見），又三二九頁以下之說中觀傳承著述，（內叙《中論》八註二疏與常說略異），皆可資研究。

9. lam-rin chen-mo.

《菩提道次第大本》，宗喀巴著。現用單行本，北平天清蕃經局版。

此書爲宗喀巴最要之著述，後半別明止觀，詳叙各家學說抉擇是非，尤爲精萃。別有小本一種，文義較略。

10. *tiñ-ñe hdsin tshogs-kyi lehu*

《定資糧品》，覺賢著。現用《大藏經》本，奈塘新版丹珠 Edo Si 帙，一五七頁下至一六九頁上。是書以九分說定資糧，爲中觀宗定法根本之籍。

11. *dbu-ma-la hjug-pa.*

《入中觀論》，月稱著。現用單行本，比人蒲桑氏 de la vallee pousin 校刊。西紀一九〇七至一九一二年版。是書爲通釋中觀要義之作，分十一地，說入觀次第，切要無比。其第六地抉擇二諦，盛破唯識，尤有精義。

12. *kloñ-rdol bla-ma gsuñ-hbum.*

《隆觀喇嘛全書》，隆觀喇嘛著。現用單行本，北平天清蕃經局版。

是集共三十一帙，內多解釋名目提舉事要之作，顯密大小五明諸類無一不備，而悉以宗喀巴一派爲宗，初學檢索所不可缺也。

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 吕澄佛学论著选集 一

作者 = 吕澄著

页数 = 584

出版社 = 齐鲁书社

出版日期 = null

SS号 = 11297324

DX号 = 000005566782

url = [http://book2.duxiu.com/  
bookDetail.jsp?dxNumber=000  
005566782&d=0B0F85A4A75EDEE  
A45811DB3FF34F45C&fenlei=02  
150408&sw=%C2%C0%B3%CE%B7%F  
0%D1%A7%C2%DB%D6%F8%D1%A1%B  
C%AF](http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000005566782&d=0B0F85A4A75EDEEA45811DB3FF34F45C&fenlei=02150408&sw=%C2%C0%B3%CE%B7%F0%D1%A7%C2%DB%D6%F8%D1%A1%BC%AF)



呂澂佛學論著選集

呂澂著

呂澂著

呂澂佛學論著選集

②

齊魯書社

# 呂澂佛學論著選集卷二

## 內院佛學五科講習綱要

五科講習乃依先師釋教之說而立，意在直指精微，以階深造，故編次羣書，三周區別。周各以一要義貫通，反覆研尋，歷三五載，亦可與入道矣。初周，主於心性本寂，自覺有此心，而後有此學，故心存則學存，異於外鑠，此之謂知本。次周，盡心之用，寂相著明，則真智沛發，捨染趨淨必循軌轉依而不可遏。三周，充用之量，佛與衆生遍具此心，交感緣起，依等而相同，謂之一法界，弘願行於無極，期全界之圓淨，斯乃此學之終鵠也。講習所資，凡五十書，初周先取根本要文，五經七論而已。

《法句經》二卷 吳譯，《藏要》本。佛說以《法句》始，原構不可得而見矣。此從《阿含》輯之，品類次第，略具舊觀，由此知佛教之本也。南傳《法句》，

始於雙品，心性本淨，宗義最明。《瑜珈·思所成地》節引《法句》古注，可先參研。再及《出曜》、《譬喻》諸譯。

《阿毘曇心論頌》一卷 晉譯，院刻稿本。毘曇，所以解佛說也。迦延九分結集，佛語自詮，是爲《毘曇本經》。《心論》抉擇舊文，上座正傳，則又爲晚出諸論所據。九分始於界品，意在明因。有部毘曇改其次第，未可從也。今取法勝自釋，並參考《論經》、《維心》、《甘露味》等釋其文義。

### 右毘曇科兩種

《能斷金剛般若經》一卷 淨譯，院刻本。《金剛經》結九部般若之終，所以明般若歸趣於一心也。發無上心，乃有何住何行云何調伏之問，所以住行調伏者，乃在般若。羅什譯傳《小品》，於摩訶薩大心一章別開爲《金剛品》，經要於此見矣。宜用隋譯《無著論》對讀。

《菩提資糧論頌》一卷 隋譯，《藏要》本。般若必取資於方便，菩提莊嚴，

燦然始末，龍樹所以建菩薩正行之典範也，今存自在比丘釋文，可參讀。又可取《十住婆沙》參考。

### 右般若科兩種

《摩訶衍寶嚴經》一卷 失譯，院刻會《瑜伽釋》本。瑜伽三乘階梯終歸於菩薩藏，《寶積經·迦葉品》舉十六相以攝藏中教授，今經其異譯也。經談中道，以離言心性實之，瑜伽本此開宗，抉擇分中，解經全文，豈無故歟。今即用《瑜伽釋》合讀。

《辨中邊論頌》一卷 唐譯，《藏要》本。論據《般若》《寶積》以建立者三，心性勝義，以空性爲心性也。平等方便，唯識待於無境，有無義相等也。漸次觀門，能所因果，由境而後及識也。此瑜伽究竟義，亦即大乘究竟義。後世中觀學徒，雖力破之，安能動其毫末哉。唐譯論釋，改易文次，應取陳譯合讀。

## 右瑜伽科兩種

《勝鬘師子吼經》一卷 宋譯，《藏要》本。涅槃明法身不壞，因於攝持正法。

勝鬘十四義，由此輾轉而生。至說如來藏心感受生死，故爲出世正因，則尤屬內學大本之談矣。可用唐譯本參讀。

《大乘法界無差別論》一卷 唐譯，院刻稿本。必於菩提存心，乃涉涅槃之樊，論稱菩提心者，此也。十二門義，曲暢其宗，可作《如來藏章》異門而讀。

## 右涅槃科兩種

《清淨毘尼方唐經》一卷 秦譯，院刻稿本。經說一切衆生界即法界，探此心源，以得戒體。又詳大戒殊勝因緣，亦本於心勝也。《攝論》所謂《毘奈耶瞿沙方廣契經》，即是此書。可與晉宋異譯及《攝論釋》文參讀。

《菩薩戒本羯磨》一卷 唐譯，《藏要》本。攝六度爲學處，菩薩心戒增上之義

著矣。備列科條，此爲通軌。唐譯文義最勝。可取慧沼《勸發心集》參讀。

### 右戒律科兩種

上舉五經五論悉歸於性寂自心一義，故成一周。如何保任此心，固有待於嫻習止觀，從容踐履。次下兩籍，堪作準繩，可熟習之。

《解脫道論》十二卷 梁譯《藏要》本。此集上座學說精英，舊師軌範，所存僅此。唐宋習止觀者，皆未及知。由有相而無相，則在運用之妙，又未可拘拘論說也。

《六門教授習定論》一卷 唐譯《藏要》本。此依《瑜伽·修所成地》而嚴密組織之。寂因作意一義，創見於此譯文，蓋所謂不離一切智相應心也。據以通習般若、瑜伽、涅槃三科，觀行皆無礙矣。

次周所習，皆各科正宗，故卷帙稍繁，凡十九種。

《四阿含經毘曇讀》十六卷 晉宋等譯，院刻稿本。佛說歸於分別，毘曇家言

從此而出。今用毘曇九分之意，選錄經文，畧見後先學說相承之跡而已。以四諦義通經，歸極於無餘涅槃，經亦謂之盡有漏成無漏，可知原有轉依之義。惜乎小乘毘曇，終不得其解也。

《阿毘達磨俱舍論頌》一卷 唐譯，院刻會譯本。世親依分別說之方法料簡有宗，撰茲頌本。兼取有、經兩部之長，故盡一書而諸義備，印土傳習謂之聰明論也。分別三科，謂蘊假而界處實者，蓋欲由種子依創明大本。迨後一闡《攝論》，即盡棄所學而學焉，非無故矣。頌義應用世親自釋與《顯宗》對讀。

《大乘阿毘達磨經頌》一卷 唐譯，院編稿本。此經久已失傳，今從《攝論》《莊嚴》等書對勘輯之。經說十類佛語，首以無始時界爲依。又謂一依具染淨二分，由是釋成「轉依」新義，以易「解脫」舊言，故結之曰，轉依即解脫也。通般若之微言，闡瑜伽之廣軌，樞機在此，顧可忽諸。應取《攝論》《莊嚴》釋文合讀。

《大乘阿毘達磨集論》七卷 唐譯《藏要》本。此集《大乘論經》諸思擇處，蓋由所見之真，所涉之廣，所用之切而集之也。故本事分諸門分別，法執不存，抉擇



諦得條疏，終歸無住，此其爲大乘毘曇不共義歟。可與《雜集論》合讀。

### 右毘曇科四種

《維摩詰所說經》三卷 秦譯，《藏要》本。經以菩薩解脫法門爲宗，不盡有爲而不住無爲一語盡之，可謂能得方便般若之神髓者矣。心、佛、衆生三無差別，惟聲聞學人，不知衆生性，故不知心性，不知佛性，無上菩提，望而却步，是誠愚不可及。維摩提嘶警策，用全力以周旋，又何其真切也。經文可與唐譯對讀。

《摩訶般若波羅蜜經》廿七卷 秦譯，院刻稿本。

《大智度論》節本二十卷 秦譯，院刻稿本。龍樹創宏般若，羅什得其真傳，故所譯經論，篇章開合，具見匠心。經以法名受三假開宗，以涅槃如幻結論，遮小宗之拘執，示佛語之真詮，不壞假名而說實相，是般若之正義也。論判般若、方便兩道，貫攝全經，運空自在，後得智無住行，方以建立，與瑜伽說何殊。乃其義不傳印度，遂有中觀紛執，以迄於今，亦憾事矣。論文繁重，今節錄解經文句成二十卷，以便

研學。

《中論頌》一卷 秦譯，院刻本。般若歷百八法而觀空，《中論》示其方隅之作也。緣起法如幻化而有自性執者，蓋由取因假設爲之。論以假名成空，滅除戲論，要旨在此。惟青目釋能得其意。據《無畏論》銷文，不逾規矩。今應以唐譯《般若燈》刊定文義，更於青目釋求其正解。又可參考《順中論》。

### 右般若科四種

《解深密經》五卷 唐譯《藏要》本。經解不了義佛語，於空性義，尤三致意焉。三相以成無性，七如以判勝義，皆分別說空而示異於一切說也。依他無執而知圓成，唯識真如，唯識所現，此悉繫於瑜伽，故《分別瑜伽》一品，至詳且盡，論之宗經中可見也。經分染淨法爲依圓，而發起觀行必從依他著力，此又旁通於《大乘毘曇經》矣。可取宋陳異譯對讀。

《瑜伽師地論本地分菩薩地》十六卷 唐譯，《藏要》本。《瑜伽》繫重心於

《菩薩地》，亦猶《華嚴》之有《十地品》也。十法四周，敷陳道果，而獨詳明持法。自種姓發心，以至一切菩提分，無不攝焉。蓋三祇難行，精勤不息，必任持此心不失，乃有堪能。則捨六度萬行，觸處憑依，又何以致其操存之功歟。此論可取涼宋異譯及《大乘莊嚴經論》對讀。又宜參考《瑜伽抉擇分·真實品》一段。

《顯揚聖教論頌》一卷 唐譯，院刻本。

《攝大乘論本》一卷 唐譯，《藏要》本。《顯揚》宗，《深密經》，《攝論》宗

《毘曇經》，俱說依他爲雜染。而一則別淨法爲圓成，一則通依他有淨分，立意不無微異矣。《顯揚》以二諦立綱，視慧度、瑜伽爲一，此承前般若之說。《攝論》由名言種而說自性緣起，藉意言而入所知相，此啓後唯識之宗。學說潛移，亦不可不知也。《顯揚》釋《思所成》，謂離九事，《攝論》解無分別智，謂離五相，無思其所不思，無分別其所不分別，如此而已矣。《顯揚頌》可取《釋論》尋繹文義，《攝論》可取陳魏隋異譯及《世親釋論》合讀。

## 右瑜伽科四種

《妙法蓮華經》七卷 秦譯，《藏要》本。

《大般涅槃經·正法分》八卷 涼譯，院刻本。三乘方便之義不著，聲聞回大

之事無徵，則一切衆生皆有佛性亦未易言也。《法華》於此，著語無多，曲譬而喻，堪云《涅槃》之先河矣。佛出世間，唯一因緣，開示佛智。說法意無不慈，而聞者或未能信，以是究竟勝義，垂滅乃宣。涅槃卅二問，最初長壽因緣，即在慈護衆生。又說一闡提於佛語無絲毫信受，此與《法華》之義可謂後先相貫也。惟一闡提，窮極世欲，故於佛語漠然。衆生有佛性云者，直下承當，由己所欲，而由人乎哉。《法華》可以魏譯《優婆提舍》參讀。梵藏僅傳畧本，今判爲《正法分》先讀，并以《大法鼓經》及《本有今無偈論》參讀。

《楞伽阿跋多羅寶經》四卷 宋譯，《藏要》本。經依毘曇百八句推闡諸佛內證聖智第一義心，原始要終，爲涅槃學之正軌。唯佛與佛乃盡實際，故經說自共法相，

一出於法佛等流，誠所謂佛境也。至以阿賴耶識解如來藏，謂爲善不善因，及其致也，心轉依而即真如，亦即解脫。三法會歸，則又益窮《勝鬘》之奧蘊矣。可用唐譯本合讀。

《究竟一乘寶性論偈》一卷 魏譯，《藏要》本。涅槃宣說三寶同一性相，常住不變，論初三句，抉擇此宗。餘四句脫性、菩提、功德、業，蓋又今本《涅槃》未傳之義也。空寂與佛性，一法而異詮，斯乃說意之殊，豈空性而外別有佛性也哉！拘拘空有之見，難以得其真矣。頌本取釋繹文，又可用《佛性論》參攷。

### 右涅槃科四種

《郁伽長者所問經》一卷 曹魏譯，院刻稿本。經說菩薩二衆居家出家戒德行處，各盡其極，入道之實，未容稍忽也。出家功德殊勝，而在家地亦可以方便度行學出家戒，是乃不共之談，堪以建立居士道場者也。可用《優婆塞戒經》參讀。

## 右戒律科一種

此周要旨在於轉依，道遠時長，困行艱慮，果何以增上相資。習次兩書，當有所得。

《因明入正理論》一卷 唐譯，《藏要》本。思惟論議，有軌可循，則致用宏而事功倍，因明其必學也。方式運用，或逐時推移，而真實簡持，酌中立說，無逾於《入論》矣。可用《理門論》參讀，以盡其義。

《大方廣佛華嚴經·修慈分》一卷 唐譯，院刻稿本。《涅槃經》謂慈爲善本，慈即佛性，誠哉有得於道心實德之言也！唯心有慈，乃不忍於己，而難已於圓滿佛智之求。不忍於人，而弗捨於成熟有情之願，菩提根本，豈不在是歟！《修慈分》說三劫廣行，應修慈心以自調伏，庶幾於菩提分安樂不疲，處流轉中，無感苦逼。學者欲習增上止觀，應知所務矣。

三周窮各科之究竟，所習之書，亦十九種。

《諸法集要經》十卷 宋譯，院刻本。《阿含》別裁有《正法念處經》，晚世

一分小乘之所宗也。今準《法句》集其伽陀，義本唯心，說詳業感，而以慈忍教授，不捨有情，推論至於六度，亦幾與大乘相通矣。可用《念處經》對讀。

《人阿毘達磨論》二卷 唐譯，院刻稿本。

《四諦論》四卷 陳譯，院刻本。《俱舍論》出，而有部、經部學說變通，各極其致，二論略表見之。《入論》視佛說爲法句，乃謂名、句、文身依語而生，如智帶義影像而現，儼然外宗，是執自性實有之極也。《四諦論》力反一切有說，矯枉反正，至不惜與分別論者合流，而謂涅槃因滅爲有餘，果滅爲無餘，則又沈空之至也。各趨一端，迷途不反，其難語於法界之真，爲失均矣。

《論事標目》一卷 院編稿本。《論事》爲錫蘭（今斯裏蘭卡）所傳小乘部執異論，標目二百有餘，一一據上座本宗破之。今條列所破，而諸家異義燦然畢見矣。其中時出新說，如案達派謂有生法二空，中觀家嘗據以自飾其宗，亦可見小乘之善變也。宜與《異部宗輪論》對讀。

## 右毘曇科四種

《大般若經·曼殊室利分》二卷 唐譯，院刻稿本。法界以平等相建立，惟甚深般若得之，無住縱橫，莊嚴一相，此文殊學與龍樹無著鼎峙者也。經謂法界即是如來，更無所證，我來親近，專為利樂一切有情。蓋由無得研窮，乃能利生純摯，言外之意，不可深長思歟！宜用梁譯本參讀。

《佛母般若圓集要義論》一卷 宋譯，院刻合釋論本。論有二殊勝義，文字般若之為法界等流也，實相般若之為自性淨識也。淨識其境，法界其依，而般若緣起源泉混混矣。三十二門，總攝經要，差別十六空，對治十散動，瑜伽正軌，不紊絲毫，是尤難能可貴也。今存《三寶尊釋論》，可以參讀。

《廣百論釋》十卷 唐譯，院刻稿本。《百論》廣破法自性執，護法以真無俗有釋之最精。蓋謂俗諦親證為先，方乃起說，意兼後得依他而有之也。又謂俗有，託佛悲願，信順修行，意不失於世出世間勝道也。真無以端其趣，俗有以得其通，遂能



生死蕭然，利樂無盡，此證性空最極善巧者，又豈徒託空言一法不立已哉！晚世中觀亦以二諦爲說，紫朱鄭雅，應知有辨矣。可以《百字論》參讀。

《大乘掌珍論》二卷 唐譯，《藏要》本。般若而瑜伽，一相而三相，說固一貫也。空性實然而於有情未能忍置，其立說之大本一也。空不異色，妄法是常，依他後得之必爲利生，所據又一也。清辨獨以中觀標異，緣無所緣，行無所行，蕩然無寄，一往趨空，是齊末之玄談，曾何與於實際。正學銷沉，竟與噲伍，馴至分河空有，視若固然，亦迷倒之甚矣。今附其書《掌珍》於末，以見異萌之田，應加料簡而已。

### 右般若科四種

《華嚴七品頌本》三卷 唐譯，院編稿本。展轉一心，深入法界，此菩薩瑜伽之極致，而《華嚴》所備詳者也。今以《十地品》爲總樞，取三處讚及十回向翼其前，如來出現及普賢行願從其後，各集頌文，以便研誦。蓋倣龍樹《婆沙》但釋本偈之意也。回向所以連一心於法界。出現又舉法界以感赴有情，法界緣起之義，由此見

之矣。頌文仍用長行釋文而讀。

《觀所緣論釋》一卷 唐譯，《藏要》本。唯識觀行之所據，萬法備於一心而已。法有待於心緣，緣有待於心現，故內境建立又最爲根本之義也。意識繼前五識而起，不能逕緣外色，護法釋特簡別之，根境互因，而本識功能渾然無跡，又別具深意焉。孰謂此師立說遂支離滅裂歟。今傳譯本不全，應取陳、唐兩譯論文合讀，得其全蘊。

《成唯識寶生論》五卷 唐譯，《藏要》本。能所唯心現，此無境唯識也。貪信亦唯心現，此染淨唯識也。徒解無境不謂之善住大乘，深識愛源唯自心，而後謂之善住也。此護法之所以釋成《二十唯識》者也。省識心源，兩離欣成，殷勤意樂，度極無邊，此清淨方便而爲善住也。由長而友教有功，身語成業，以至他心得實，佛境是歸，唯識之要，均確然可指，斯之謂成唯識也。未有至誠而不動者，求其在我而已矣。論文殘缺，應以奘譯《二十唯識》補之。

《成唯識論》節本四卷 唐譯，院編稿本。有成唯識而不足以見護法之真，此

旁論深蕪，師說雜錯爲之障也。今準頌本，略刪節之，則可觀矣。唯識以染淨立極，染淨唯意識憑依，故由習氣濁心，能所自轉，而說二取有異於二分，由內外取纏而說自證是而證境非。由所緣非離自性，而說境不雜心，心亦不離心。由見真而了幻，遣實而假詮，而說識現非真亦可安立致用。是皆護法創義，一一取證於《密嚴》以成之者。《密嚴》善淨賴耶等同法界之極唱者也，護法所宗，豈不在斯歟。唐譯頌文，多所改削，可取《轉識論》刊之。

### 右瑜伽科四種

《大方等大雲經·大衆犍度》一卷 涼譯，院刻稿本。此爲《涅槃經》之別裁，以百千不共法門宣說衆生實性，佛性常住。傳譯未全，今取初品存其綱要。經說佛以法界爲身，法界等而慧等，而後悉施衆生服甘露味，是則涅槃之有緣起固不外乎法界緣起也。

《大乘密嚴經》三卷 唐譯，《藏要》本。

《佛地經論》七卷 唐譯，《藏要》本。一經均說佛之所以爲佛者，又均以覺與所覺說之。《密嚴》窮其源，故曰善淨賴耶；《佛地》極其致，故曰清淨法界，其實一也。賴耶爲瑜伽行境，以無相爲指歸，衆生之所以合於佛也。法界爲聖智所緣，由平等而顯實，佛之所以契乎衆生也。此生佛交感爲一法界者也。無相平等云者，徧如虛空，法乃成用，繪事後素，必有以爲之質也。識淨而知心同，界淨而知理同，入道之要，亦以賢聖之心爲心而已矣。《密嚴》見護法所宗，《佛地》存戒賢緒論，那爛陀學之重涅槃也，至矣盡矣，蔑以加矣。

### 右涅槃科三種

《六度集經》八卷 矣譯，院刻稿本。菩薩戒學之難，以其精神貫徹行事之難也。長劫三祇，受生千萬，學處不廢六度，即六度皆有難行，此釋尊往事之足徵，非徒載之空言也。今習《集經》以知其概。本事本生繫之律藏，從昆曇家之所判也。可  
以《菩薩本生鬘論》參讀。

《佛所行讚》五卷 涼譯，院刻稿本。釋尊行事，五部有共同之說。馬鳴能文，略藻飾之，遂以傳千古矣。隨緣起化，事本不常，而一期行跡，真誠流露。小宗所見雖淺，亦多所啓發也。援本事例，附戒律科末習之，可與宋譯本對讀。

### 右戒律科二種

是周義理以一法界爲主，學不能已於利他也，長養菩提，資糧善集，亦有方便之書，應知研習。

《集量論釋節本》六卷 院編稿本。陳那自輯《量論》，所以爲深入佛說之門也。佛語所詮，無非遮說，《集量》發明比量因喻，用在簡餘，遮詮顯義。故以意逆志，而般若非執，瑜伽離言，涅槃無倒，一以貫之矣。可用《理門論》對讀。

《大集虛空藏所問經·抉擇分》三卷 唐譯，《藏要》稿本。大經之有《大集》，亦猶阿含之誦八衆。問非一義，法非一途。所以結衆會之終也。虛空藏問以三十五義抉擇，概括正宗，罄無遺蘊，而入般若理趣平等甚深，入瑜伽理趣亦平等甚深，菩薩

所行同於涅槃，入法界理趣又無不平等甚深。逐習各科，善知抉擇，捨此無由矣。

五科佛學。各以義理推闡，逐時開展，故必歷三周而盡其學，合五科而識其全，經之緯之，成章以達，此純異乎判教之陋說也。所習五十書，時有一二精義，足以省發，華鬢莊嚴，此學乃益深切著明。融洽身心，不離塵濁，以曲致其運用。由是學者，道爲己任而自成剛健篤實之風。則千百年來，此學交困於神秘虛浮偏枯滯寂者，必可一旦昭蘇，復以真精神著見於世。今茲講習，所以植院學之基，即所以立此學之本，關係至重，願共學者知所勉焉。

一九四三年九月稿

# 內院佛學五科講習綱要講記

## 一 院學

今日爲院學講習伊始。本院過去非無講習，但在院學建立後之正式講習，則自今日始也。所謂院學者，乃內院自己組織之佛學。依吾人看來，必如此組織建立方得稱爲佛學。因其尚未昌明於世，暫以院學名之，固非一院私有之學也。今當始業之初，於斯學締構之艱難，目前講習之重要，及今在此共學者自身之責任，畧爲闡述。

一、院學建立之經過。內學院發起創辦之初，即有意取準印度那爛陀寺以組織此學之計劃。蓋自無著、世親後，印度講習中心，即在那寺，盛極一時。我國傳譯佛學之奘、淨兩大師，俱從該寺出。且自奘淨二師移植佛學來中土後，那寺即日就衰微，可知那寺實爲華梵傳通之樞紐。內院成立，所以取之爲模範也。民十四、五年間，院開

法相大學部，予講印度佛教史，亦以那寺爲終結，即表印度佛學於此終結，中土佛學從此開始之意。嗣大學部以時局關係只得曇華一現，但建立之意，仍未間斷。繼此遂有十年藏要之編纂。此舉非徒整理言教，亦以爲建立院學之準備也。自避寇入川，蜀院告成，廿八年春，予重講《佛學概論》，又提那寺之學以爲標準。先師聞說，歡喜讚歎，於時決意斟酌那寺講學規模，損益立科，以爲院學。遷延至三十年，先師始有《釋教》之作，院學規模，至此始定。不意先師今春遽爾示寂，未見實施，半載以來，幸得種種因緣，乃本《釋教》之意，擬定實施計劃，爰有今日之開講。綜觀前後歷經二十餘年，此二十年間，內院所作，均在建立院學，爲時不可謂不久。且就內容言，其先則有貫通之難，佛學支離散漫，非有貫通，則難識其精蘊。此觀先師初講《瑜伽》，次究《般若》，後闡《涅槃》，備歷難苦，讀諸序文可知也。入蜀以後，又歷料簡精純之難，幾經斟酌，方得結論。回溯此學締構之不易，講習之始，不可不先有明白之認識也。

## 二、講習意義。

講習乃示爲學之方，應知二義。一者盡講習之用，二者明所講所



習之學。學不講不明，盡用乃所以明學也。孔氏以德之不修學之不講爲憂，足見講學與修德並行，非徒資談說而已。是猶一般之意義也。佛學更進於此，而以三學、四依爲歸。聞、思、修之謂三學，法、了、義、智之謂四依。學須從聞入，聞者謂無倒了。解。然學而不思則罔，思謂究竟思擇（簡擇）。思而不修，亦難入道，修謂隨順現觀也。如是循聞思而至現觀，法之寂相，親切體驗，無有間隔，然後得其真，斯盡其用矣。然如何使聞無倒思擇而入現觀耶？則應以四依爲標準也。於真實了義之法，如實解了，則聞無倒。於實義思擇，不作文字揣摩，則思擇究竟。於無分別智上體會，則爲隨順現觀。無分別者，非摒除分別，乃不分別所不應分別也。苟能循四依之標準，即能盡三學之用，講習之事，方不唐勞也。又所講習者，爲內院自己所組織之院學，吾人自信必如是講習，真正之佛學，始得昌明。故盼同學相互砥礪，期對講習者得教學相資之功，以無負昌明此真正佛學之鉅任也。

三、期望效果。此次講習所期望之效果有二，一在學者知以道爲己任，二在養成剛健篤實之風。佛學傳譯千餘年，對中土思想之影響甚鉅，然所影響，以予觀

之，未得真正發揮之功用，是殆由文字上之障礙與思想上之距離所致。蓋印度思想，高深玄遠；中土學術，側重實在，以致對佛學認識不真，遂有似是而非之論。中土之學，以孔孟為精萃，二氏均闡明人學，以堯舜為人倫之極則。佛學則超於人羣，充其量為有情學，而以佛為有情之準依。凡此皆為勝進一層之遠見。向來於佛學未加切實認識者，謬謂與孔、孟相違，不知實是涵蓋孔、孟之學而為人生之真正學問。今此講習，即欲發揮此義，俾真正佛學與世人發生純正影響也。是以來學之士，必當有伊尹之志，有先知先覺之自信，有以此道覺此民之志願，方克負荷此重任也。然任重遂遠，尚須剛健篤實之風以端其趣。剛健篤實四字出於《易》之大畜卦，乾下艮上，有天在山中之象。《象傳》云，剛健篤實輝光，日新其德。《象傳》云，天在山中，大畜，君子以多識前言往行以畜其德。前言即教，往行即成，二者融洽身心，以進德不已，自成剛健篤實而後可以任重也。以此道為己任，則師悲也。剛健篤實，則教戒也。師悲教成，院訓所在，應念之不忘也。今舉此兩點，期之來學，亦願學者有以勗予也。

## 一一 三周要義

綱要之作，依於先師《釋教》一書。《釋教》最後有各科文字，謂由嫻習文字而進於觀行。中列四科，即毘曇、般若、瑜伽、涅槃。所有指示，極爲專深。今此講習，實爲其階梯也。四科僅及於教，院訓四字，戒猶未釋，似應別有戒科，故爲增益。印土大寺原有是科也。講習各科經論，不取大部，但舉根本要籍，即先立乎其大者之意，非由淺入深之談。茲以三周編制，周各繫一中心思想，而各自成一完備結構。三周又復前後相接，義爲一貫，畧述於下。

初周思想乃佛學根本之根本，即「心性本淨客塵所染」八字所詮。佛學亦名心學，即本此義而立。前人誤以此八字但爲小乘分別論者一家之特唱，實則全部佛學之根本也。《阿含》、《般若》、《華嚴》、《涅槃》，皆作是說，各論亦同。是故初周，特標此爲論極。又心者即指一切衆生當下之心，因被客塵所染，居於染位，故名衆生。但其性（質地）則淨（淨字，梵文原爲光明不著之義，非與染相對之淨，可以

寂字形容之），而於客塵不著，如鏡之明，日之光，原與煩惱不相應也。以此一義示衆生當下之心，佛法全立基於此，故吾人講習佛學，須先識此心，尤須識得此心非他，而爲自己者。若於此當下自覺此心本淨，則能發見賢思齊之用，而自躋於聖賢之域矣。然此心一現，猶不足爲憑依，須繼續保任，令之不失。如此心存而從學存，則佛學實從內發，有異於外鑠也。又性淨性寂，義一名異。以性淨之淨，易濫染淨之淨，故以性寂言之。初周以此爲根本，各科義與此相涉者，當隨之而明也。

次周談轉依。依者即指此心。現居染位，由聞熏而當下自覺，乃發爲捨染趨淨之行。如是一捨一趨，名之爲轉。轉謂轉易，由染位而至淨位也。至於此位，即能盡心之性，無漏顯現。是即將本淨之相，日進日明，而心自知之用，日進日增，如江河沛然，必至轉依究竟而後已，殆自然之勢也。次周以此要義爲中心，各科義與此相涉者，隨之而明也。

三周要義爲一法界。法界云者，充心之量也。三界乃生佛交網之世，佛與衆生，徧具此心，此心相關名一法界。即佛與佛，佛與衆生，衆生與衆生，心相交感而呈顯

者。故經言，一衆生成佛，三千大千世界爲之震動。孔子亦云，一日克己復禮天下歸仁。所云法界，即此心之究竟圓滿處。所云一者，諸佛與衆生依等（皆以圓滿之心爲依）而相同（皆以清淨之相爲相），其所以爲心究竟者無以異。等同之謂一，非單一之義也。學者識得此心，即將此心擴充，上應諸佛（與一切智心相應），傍應衆生（不捨衆生），是即大乘之根本精神，佛心亦爾。故三千大千世界衆生無量，成佛亦無量，而皆有關於我，乃所謂緣起。佛法至此，始爲究竟。是故學人應以此一法界爲依，從而行證，以期心行之轉依，世界之圓淨，斯乃此學之終鵠。先師《釋教》意旨，乃可明也。綱要三周，編製如是。茲提五十部書，用資講習，以植是學之基，餘則待學人之旁通擴充耳。

### 三 初周典籍示要

初周典籍，五經七論，皆明是周心性之要義。周分五科：

一 毘曇科。毘曇即阿毘達磨，乃佛說法之一分也。此乃限定佛說範圍，拘泥文

字，聲聞學爲之主也。此科本籍，經爲《法句》，法句者，佛無著述而由弟子輩傳謂之佛說也，文成頌體，取便記誦（見《雜阿含》）。然此久佚不傳，小乘各家乃各有其所宗之法句，一一前後增益，開爲《阿含》。後來所傳《法句》，又由各家從《阿含》輯出者，極不一致（漢譯《阿含》亦僅一家所傳）。從《法句經》，知佛說宗旨，實爲一心。是義漢傳《法句》不明，南傳本從《雙要品》開始（漢譯之第九品），初即闡說心淨客染，凡夫未聞，不能知修。反之，心淨離垢，聖人聞而知修。故心性本淨之旨，極爲明顯，不似漢譯「心爲法本」句之晦暗也。又經之義理，可參看《大論·思所成地》所引《法句》古註。《論》爲《阿毘曇心論》。《毘曇》有佛說、弟子說者，大迦延結集佛說爲九分，呈佛印可，是爲《毘曇經》。佛弟子再加詮釋，爲《毘曇論》。法勝刪繁取要成此《心論》（此爲心要之心，如木之貞實，意謂此書爲阿毘曇之心要也）。《論》以《界品》爲首，即示因義。因推其本，即指此心也。有部組織《毘曇》，置《界品》於後，別具用意，故不從之。復次，於毘曇中見聲聞學，故以《毘曇》統攝小乘焉。

二般若科。此科經取《金剛般若》。般若爲大乘學之根本，典籍糧繁，有八部（流支傳本）九部（玄奘傳本）之傳，然皆以《金剛般若》爲終結。《金剛》以一心爲歸趣，如云發無上心，隨即有何住何行云何調伏之間。蓋有此心，然後能住能行能調伏，不然，般若之功將無所措矣。是故《金剛》一經點般若全部之睛，什譯《小品》，於《摩訶薩大心》一章，特立《金剛品》，其要可知。大心者，我皆令入無餘涅槃而滅度之，實無有一衆生得滅度者，是即金剛心也。論取《菩提資糧論》。《般若》經義散漫，龍樹此論，爲之經緯。般若分般若與方便二門，般若猶耳目，方便猶百體，百體從耳目則盡其用，耳目附百體則施其聰明，二者固不可或缺也。《論》依二門，由修集次第建立菩薩行軌範，般若不落於空，而方便亦不致謬，信爲般若要籍也。今存自在比丘釋，可以參攷。

三瑜伽科。般若談慧，瑜伽言定。是科經取《寶積》，以其爲瑜伽學之重要典據，亦大乘學之中堅也。《寶積》爲一部之都稱，今此特指其《迦葉品》。瑜伽學明三乘道而歸趣於菩薩乘，此經詮菩薩藏十六教授，於菩薩行根本要義，概攝無餘矣。

中有一相談中道義有十三種，指出中道爲法無我性，謂法之離言自性，更進而爲心法之離言自性，乃瑜伽學之最極義。故《大論·抉擇分》遂取此經全文而詳釋之也。論取《辯中邊論》，爲弥勒分別中道之書也。其要義有三，一、觀行之境爲勝義。勝義指出空性，空性於虛妄分別（客塵所染之心）見之。虛妄分別即心，空性即是心性（心與心性非一非異）以心性爲勝義，此其特點也。二、觀行方便取於唯識。此如以指指月，意在得月忘指。唯識是遮非表，初遣境有，次境無識亦不立。是即有識所以明無境，非成立有識也。如有無平等方便，亦其特點也。三、觀行次第，先境後心，是漸修而非頓悟。立說依所緣緣之次第，又其特點也。以上三義，皆瑜伽之根本談，亦大乘之究竟義也。後世中觀清辨之徒，雖力破此，又安能動其毫末哉。

四涅槃科。此科以《大涅槃經》爲依據。大涅槃者，佛涅槃也。對二乘言故名大，乃佛學究竟之目標也。因有佛之大涅槃，斯有三乘佛學之開創，故可謂爲原始要終之學。印度那寺未另立科，蓋以般若、瑜伽、眩攝因果，原有涅槃在內，故不別立。然常人因於繁文，茫然不知歸宿，所以先師於二科外揭此一科，示人以歸趣與根源之



所在也（參看先師《內外學》），是科講習，有一經一論。經取《勝鬘師子吼經》。經舉十四義，皆與涅槃有關。涅槃以攝受正法為根本，《勝鬘》即踵此而開宗也。《涅槃經》有三要義，一、佛身是常，謂化身生滅而法身不壞。二、一切衆生皆有佛性皆能成佛。三、佛說有密意，一期說法，皆有要義，不可拘泥，解了即了義，不了即密意也。《勝鬘》言佛身常，其因為攝受正法故，謂正法常在，即佛常在，由此出生十四義，既簡且要，實為涅槃之精蘊也。然此尚屬泛泛之義，予於此經更得一勝義，即出世正因是也。佛學重在出世，出世者非離棄世間之為出，乃出類拔萃之為出（超出義特出義）。此非由外力，實其本性固爾，以衆生本有如來藏心，佛即從此出也。然衆生處於流轉，此如來藏心感受生死而不覺。一旦自覺，則勃然為出世之因矣。《勝鬘》提示此出世正因，予認為乃涅槃學原始要終之義，其詳俟講此經時明之。論取《法界無差別論》。此言法界，亦衆生心。是心即菩提心（此處菩提即涅槃，名異而義同），亦即平常心。若將此心安於菩提上，即菩提心也。如言君子以仁存心，心存乎仁，則人心也；如是心存菩提，則佛心也（成佛之心）。是心即《勝鬘

經》所說如來藏，論以十二門詳釋，可謂《勝鬘經》之發揮也。

五戒律科。般若重慧，瑜伽主定，是科主戒。備三學而達究竟，故此立科以爲實踐之基。經取《清淨毘尼方廣經》，以見大小乘戒之根源。一切戒經，皆此流出。所謂衆生界即法界，而戒之源即心源。戒以調伏煩惱爲用，然此非但制伏煩惱已也，應使不生。若觀煩惱無實，唯心所現，則煩惱不生而戒清淨矣。是乃此書之殊勝義。又對比大小乘戒，亦甚詳盡。小乘偏於身口。大乘特重意樂，如不與取爲盜，有而不捨亦爲盜。大乘無相平等之精神，磊落光明之行，可昭見之。此經早爲無著所推重，《攝論》中所謂《毘奈耶瞿沙方廣契經》者此也（亦名《寂調伏音天子問經》，梵文瞿沙即寂調音也，前人未之知耳）。論取《瑜伽·菩薩地》中《菩薩戒本羯磨》，以爲實踐之依據。是等條文（學處）爲印土大乘學者共同遵守之通則，於菩薩戒以心爲主之意，備著無遺。小乘以婬、盜、殺、妄爲四波羅夷（即他勝義），犯即爲人所共棄。菩薩與此相似而在意樂上講，如貪非僅指婬言，名利恭敬自讚毀他皆屬之，故謂之似波羅夷。即由小乘戒首四條擴大言之也。又菩薩行以六度爲本，此書攝一切行於

六度，而列六度之精要處於戒條，故菩薩行不能離此。戒科之論，應以此爲主。

以上五科典籍，總畧言之，不離於心。而尤以自覺有此心，然後有此學，所謂心存則學存也。至如何保任此心使相續存在，則待於爛習止觀，令散漫之心，得以專一。此有二書，堪爲準繩。一《解脫道論》。中土自六代以來，於止觀學雖有闡發，惜於方法原委，莫能詳焉。天台暢談止觀，（著有《摩訶止觀》）却不知採用此書，蓋不悉佛學真正止觀傳衍，由上座而化地部，由化地而瑜伽（無著從化地部出家），瑜伽實踐方法，猶欠完全，故取其根本之論以爲補充。此書錫蘭（今斯里蘭卡）猶以爲實踐教本，其好處即在其方法具體。如將修止觀人分作十四類性行而觀其氣質之所偏（孔子云觀過知仁也），定三十八業處，以爲所學依止。初以觀地遍處（觀地之單純色）爲入門，以地爲化，故名化地。但由有相以入無相，運用之妙，未可拘也。故談止觀實踐入門，當以此論爲根本也。二《六門教授習定論》。此爲瑜伽學者自《大論》修所成地中集出之要義。謂止觀所依有三圓滿，即師資（授受俱備），所緣（心有所繫），作意（即常提起念頭）猶云常惺惺，必有事焉之意也。而又提出寂因作意（四字餘書

未見，止見此籍），謂作意不離於寂，即般若所云不離一切智智相應心也。有此作意，或學般若，或學瑜伽、涅槃，皆可入道。是以止觀以前論作基，此論爲導，便能保任與涅槃相應之心，相續不絕也。

#### 四 次周典籍示要

次周講習，乃各科之正宗，所據典籍凡十九種。初周發明有此自性本寂之心，即作佛之因，而爲佛學之依據。此周進言盡心之用，即爲轉依（捨染取淨），又此謂究竟轉依，非共聲聞之觀行轉依也，蓋是心轉依，心用於能盡發，而各科正宗皆不出此，是爲佛學之本色。

一 毘曇科。毘曇以佛說爲主，今依大、小乘取經論各二。初小乘毘曇經論各一。一、《四含毘曇讀》。漢譯四部《阿含》，乃湊合小乘各家所傳而成，非一家之說（如中土傳經之師承不同），大概《長》、《中》、《雜含》屬上座部系，《增一》則屬大眾部，此從其編製與內容可以判斷也。今用毘曇九分之意，錄經中要義結爲一書名

《毘曇讀》，以見後、先學說相承之迹。九分毘曇以四諦貫通（類爲九分，義爲四諦），知佛說宗旨爲知苦斷集證滅修道，而以證滅爲歸趣。滅即涅槃，以無餘依爲極，證則由有餘依人無餘依，《增一》謂之盡有漏成無漏也。是則原有依義，且有轉依之義，但小乘學者，無人理會，終不得其解，此大、小分歧之由也。一以微苦（微煩惱）所依之身爲依，身滅爲無餘依。一以一切法所依之心爲依，轉依爲無餘依。是以涅槃學終非小道人所得知也。二、《阿毘達磨俱舍論頌》，此書係從《阿毘曇心論》輾轉攷訂而得之結論。毘曇學有二宗，一爲上座本宗之經部，二爲上座末宗之有部，《俱舍》取二宗之長，一歸於理，故印土講毘曇學者，即以此爲捷徑，所以有聰明論之名。後之學毘曇者，無不宗之。此論主分別說，反對一切說，故其分別三科，謂蘊假而界處實，蓋以界處爲因爲依故也。是論作者欲明因依大本而不得究竟，故一聞《攝論》即盡棄所學而從學焉。非《攝論》之談因依義極爲究竟歟！所以今日仍以此義學《俱舍》，講毘曇也。

複次，大乘毘曇，亦示經論各一。經取《大乘阿毘達磨經》，乃菩薩所說得佛

印可者。原本不傳，今依輯佚法（取他書引文）編成，全貌難覩，一斑可得。《經》說十類佛語，首以無始時來界（此界據小乘之界而說，實則非小乘所知），一切法等依爲宗。是依具染淨二分，由此二分依義，於是轉捨轉得之義成，至此始刊定轉依之義，而易舊說之解脫也（小乘解脫乃由繫縛而解脫，即離繫果義），轉依，解脫，實爲一義，真解脫者，即是轉依，此即大乘之正宗義。論取《大乘阿毘達磨集論》，是論就義類以集經中諸思擇處，而以等集（依現觀所見之真）徧集（由所涉之廣），正集（依無倒方便），三種方便集之。乃依經說而見諸實用者。初《本事分》，倣小乘諸門分別，但小乘愈分愈增法執，此則愈分法無我義愈顯也。次《抉擇分》亦依小乘四諦法門條疏諸法，但《得品》中人，以菩薩種姓爲主。《諦品》滅諦，以無住涅槃爲歸。故此大乘毘曇通貫小乘，而別有其不共之義在也。

二般若科。此科四書，二經二論。初以《維摩詰經》爲提綱，次舉《大品般若》及《大智度論》爲本宗，末以《中論》爲抉擇。所謂般若，本爲智慧，但此中概括一切菩薩行而言。謂菩薩行皆以慧爲導首也。智慧有二，一爲根本，二爲方便。前者如

射之至，力也，後者如射之中，巧也。二中，尤以方便爲最要，蓋真正般若行須有方便而後事能究竟也。《維摩詰經》提示方便般若之要於《菩薩行品》，謂菩薩解脫法門（對小乘解脫而言），以不盡有爲而不住無爲一語盡之（小乘反此）。爲成熟佛法，則不盡有爲，爲成熟有情，則不住無爲，此與不住生死不住涅槃同義，乃方便般若之精髓也。小乘不諳此法門者，以不知心佛衆生三法實相平等，而執爲實有差別，故不敢與佛較量，自謂於無上菩提無分，而安於小成。《維摩》先破其迷，再示正宗。既提本宗綱領，而又破小乘執著，故取爲一科之提綱也。《大品般若》，即奘譯之《二分般若》。今不取奘譯者，蓋自龍樹始宏般若，什師得其真傳。什奘兩譯之異，詳不及言，具談兩者分品立名不同處，可見什傳龍樹學之特勝處。什判此經爲前後二分，各安囑累品，以明各分意義完整。即《智論》所謂前爲般若行，後爲方便行，奘譯於此不分也。又於菩薩摩訶薩處立《金剛品》，謂菩薩有这一切衆生我皆令入無餘涅槃而滅度之之心爲金剛心，示般若發心不住之精義，而奘譯不立。又於般若與大乘之關係處，佛說大乘即般若，般若即大乘，什立《會宗品》，意謂以此爲正宗，而奘譯又

缺。其次兩譯分品立名之異者，如佛令須菩提說般若，而須菩提說不見有說者聞者及所說法，什立《三假品》（法假、受假、名假），全部般若精義，顯露無遺，奘譯《善現品》，則了無精彩矣。又最後一品，什譯名《如幻品》，謂假名般若，如幻如化也。假名乃般若之骨幹，什譯自始至終一以假名貫之，是乃龍樹般若學之正傳也。龍樹宏般若針對小乘，小乘執佛說（百八句自五蘊以至一切智智）為實，龍樹即而非之謂無色乃至無一切智智，蓋破其於假名之執也。所謂不壞假名而說實相，此般若之原義也。什師本龍樹之正傳，精義畢陳，故取用為講習之書也。是經龍樹有釋名《大智度論》，亦什師所譯傳。《論》分般若、方便兩道，貫攝全經，運空自在，後得智，無住行，均以建立。若僅有般若道之能至，而無方便道能中之巧，是亦不可，故須二者並行乃為菩薩行也。此義《論》中發揮極明，什譯又能指出，印度晚世中觀學者，猶不知此。故僅以一根本般若一住談空，不識方便，陷惡取空也。如是二道完整之般若，惟中土傳存，彌足貴也。抉擇般若要義者為《中論》，所謂要義，即以假成空也。假名有二義，從衆生邊言，佛說有百八法假名，凡小不解佛說意趣，妄加執取，以



爲名實相符，即所謂「法執」。今言「空」者，即空其執取之實性也。從佛邊言，佛依衆生所解而安立故，實爲善巧。俱是假名，於生爲執，於佛爲巧，具此二義，方見不壞假名而說實相之旨。《中論》全解此義，得此義者，爲青目居士。青目以空（假）爲中道之意，而舉施設之談，雖假名不實，而實相不無，此乃般若要義。什師於七十二家註中獨取此家，非無故也。

三瑜伽科，此科一經三論。以《大論》爲本宗，《深密》爲提綱，《顯揚》、《攝論》爲抉擇。以《瑜伽》爲宗者，謂一切菩薩行不離瑜伽，猶般若一切菩薩行不離於般若也。瑜伽不拘定心，亦通散心，凡菩薩行皆謂之瑜伽也。蓋瑜伽訓相應，謂行與實相相應者，原無分定散心也。此云實相，即般若之空。空有密意，必須研討，詮釋空之深密者，即《解深密經》主要之義。此經以三性解空，謂空乃三性中之圓成性。是性必於依他法上無徧計所執相而得顯現。然此乃瑜伽心境，非瑜伽不能得也。此爲經中一要義。又以七真如解空，而以唯識真如爲重，即謂實相爲唯識所現，此亦由瑜伽心境見之。《深密》以此解說，以此行道，故有《分別瑜伽品》之建立。《瑜

伽師地論》全宗此經，故舉以爲提綱也。《瑜伽師地論》有十七地，而以《菩薩地》爲中堅。全分區分四段，以大乘道果十法配之。十法之初爲持，（任持依持義）謂此能持菩薩所發無上覺心，由以得道證果。菩薩之行，三劫中難行，苦行，任重道遠，若無任持其心者，誰克臻此。故十法中，特詳持法，而攝一切菩薩行言之。《菩薩地》以此爲主，故爲《瑜伽》之本宗也（持猶儒言操存之義）。《顯揚》、《攝論》，皆依《大論》而加以抉擇，但宗經不同耳。《顯揚》宗《深密》，《攝論》宗《毘曇》。《深密經》談三性，以徧計依他爲染，圓成爲淨，意示依他外別有圓成性，蓋以心轉依皆爲圓成性也。《毘曇》言三性，則謂依他具染、淨二分，是攝計、圓於依他，心轉依仍爲依他（淨依他），但以依他上正智所行爲圓成也（《深密》分心與心性言，《毘曇》合心與心性言）。是爲二論宗經之異。又《顯揚》所謂「聖教」，乃貫徹般若之二諦法門，非如小乘以四諦爲教也。又謂瑜伽即智度，是以二諦爲依，智度爲行，實上承龍樹之般若學也。《攝論》異此，談緣起法，以名言種爲自性。意謂一切法有種種差別，以名言爲自性，此乃指唯識了別而言之也。名言

異，了別亦異，了別不離於名言，此唯識思想之所安立也。又於觀行，則以意言爲主。意言者，意識所分別顯現之同分影像，由聞熏而生。言者所以表白意義於口，影像表白意義於心，故以言爲喻，而以意簡之。說現觀（人道）以意言爲入處，亦依唯識而談也。如是緣起唯識，依名言而現相，故曰由名言種而說自性緣起。觀行唯識則依聞熏而現影像，故曰籍意言而人所知相。此《攝論》之要義，實導唯識學之先路者也。此科以二論爲抉擇，一結《般若》之終，一啓《唯識》之端，合而得《瑜伽》之全也。

四涅槃科，此有三經一論。《涅槃》《楞伽》二經爲本宗，《法華經》爲提綱，而《寶性論》爲之抉擇也。涅槃要義，顯示一切有情皆能成佛，謂一切有情皆有佛性故爾。然於成佛境界，所謂佛身、佛土、佛功德、佛作業等，爲衆所欲知欲得，亦爲涅槃學所應講者，此即賅攝因果二義也。《法華經》首云諸佛爲一大事因緣出現於世，爲令衆生開示悟入佛之知見（即佛之無上菩提）。開示者，示之以果，悟入者，示之以因（無上菩提之道），先示果而後示道者，欲令衆生發起意樂而悟入故。

又佛之所以如是說者，蓋惟佛與佛乃能究竟諸法實相（佛境），乃能開示佛境。《法華》揭舉如是二義，故以之爲此科揭綱也。至其結構，則以三乘爲方便，聲聞能回小向大爲指歸。衆生聞佛說不了，遂以初說三乘爲實在，於一乘之旨不信。實則若以三乘爲定，則無大涅槃可言矣。又《涅槃經》亦云，佛之慈護衆生，猶如一子，即願衆生皆成佛也。所說之意，一貫到底，而聞者分別不信，故有一闡提人（無佛種姓，非佛族類，自外於佛）。由是《涅槃》雖說有情皆有佛性，而有一闡提不成佛。《法華》雖說究竟歸於一乘，所將說正法，即有五百比丘退席，此皆自外於佛者也。所以有佛性與否，全視衆生能否自家承當爲定。若槃欲世間，於佛說無所欣羨，則自居於一闡提也。復次，《涅槃經》傳本不全（涼譯較多，猶未完備），故須以《楞伽經》補之。《楞伽》詳佛境義（《涅槃》詳說佛性），由佛說百八句推闡諸佛內證（即親證，謂無名言、無分別、無影像、離教分別也）。聖智第一義心（心要）。此即《法華》所揭唯佛與佛乃能究竟之諸法實相，佛境者，諸佛所取究竟之實相，故謂六度施設，猶是化身佛方便之談，自共實相，乃法身佛等流所說。由是《楞伽》可取以補足

《涅槃》未詳佛境之義也。但《楞伽》仍有未全，必再取《寶性論》以補二經之缺。此論於二經未詳之佛身功德作槃等，皆可得其概。由此可知涅槃學殊不易談也。寶謂三寶，謂三寶之性皆歸於佛性，此涅槃學要義，唯本論所獨詳。《論》以七句詮佛性，初四句，抉擇三性歸於一性之旨，餘三句，說菩提功德作業也。此論可注意之點，在說佛性即是餘處所言之空，而以佛性說者，恐人執空爲空，故以佛性實之。如是二名，同指一事。非空外別有佛性，佛性外別有空性。是又涅槃學要義也。

五戒律科。戒重實踐，不尚議論。故此科僅舉《郁伽長者所問》一經。此經傳譯最早（曹魏），廣時併入《寶積》中，列爲第十九會。長者問佛二分菩薩（在家、出家）戒德行處，佛所答者，各盡其極。謂在家衆三皈五戒，此甚普通，但推其極，歸佛必至於自家戒佛而後已。又出家衆，則以頭陀行爲重。提示出家行道，如救頭燃，不可高廣大床，深居簡出也。又出家無繫，自較在家殊勝，惟能於在家地學出家戒，善知方便，行六度行，則功德亦可與出家等。此乃戒學不共之談，安立居士道場之依據也。

此周要義，即爲轉依，以成佛爲目標，直趨捨染取淨之道。然任重道遠，必有爲之增上相資者，故於前講外復以二書助之。一《因明入正理論》。思惟、論議，皆因明之用，然以思惟爲尤重。論議悟他，而思惟自悟，儒言思則得之也。循因明之規則，達自他皆悟之目標，事半功倍之能，未可忽也。二、《華嚴經·修慈分》（華嚴支分），此爲慈氏問佛所說，可謂彌勒華嚴。慈字關係極要，居四無量之首，無此即無餘三，涅槃言慈爲一切善法本，即是佛性，此與儒言仁人心也之語相通。佛家說慈爲佛心，是心增長，必修慈力，所以《華嚴》謂菩薩修行，必以慈心調伏。蓋菩薩處生死流轉中，時覺外苦逼惱，必修慈心，以自調伏，方於無上菩提欣求無疲厭也。儒者亦能於橫逆之來反求諸己，學佛者何可不保任慈心自爲調伏耶！

### 五 三周典籍示要

第二周已明各科正宗，今此三周，乃窮極各科之究竟。所習之書，亦十九種，畧詮於後，

一毘曇科。此周毘曇，止限於小乘。小乘之學，初有十八部，後分爲四系，即上座、有部、正量、大衆也。前三屬上座，後一即與之對立之大衆本部。北方經部，南方赤銅鑠，皆直屬上座系者（有部、正量爲上座之支系）。本科四書，即有關四系，由此，可知小乘學後來變化之概略也。一、《諸法集要經》，此集《正法念處經》之頌文而成。《正法念處》，解四念處中之《法念處》。內容大同《阿會》，實《阿含》之重編也（最後附《身念處經》，餘二念處未解，理應別有，惜未譯）。其詮法義，異於常解，乃以行爲之法非法而說。善行爲法，不善行爲非法，既偏重行爲立論，故其主要思想爲業感。正量部宗之，而倡業感唯心之說。又有菩薩一義，以釋迦菩薩行，慈心教授，不捨有情，至其極，亦有六度之說，是皆與大乘相近者也。然其所持，雖主張業感唯心，而謂實有外境。心剎那滅，境則暫住，遂言心境相離，所以極力反對大乘境不離心之說。奘師在印，正當此派盛極一時，有般若趨多者，作《破大乘論》七百頌，那寺大德不能駁，奘師爲《論》破之，而有曲女城無遮大會之盛事也。二、《人阿毘達磨論》，三、《四諦論》，二書皆《俱舍論》流行以後之作也。《俱舍論》準經

部義刊正有部，而於兩部之說皆有指斥。兩部受此評擊，不得不自行訂正，於是有部有《人論》之作，經部有《四諦論》之撰也。兩部各走極端，如有部執實，不惜與勝論外道同伍，外道說句爲實有，有部視佛說如句義。謂言詮（名、句、文身）皆有影像，如心（見分）之生，有影像（相分）現也。經部以分別說解佛語，不惜混同分別論者（出大衆系，雖爲佛徒，與上座不相侔也）。至謂無餘涅槃，有如燈滅，必煙消灰滅而後爲無餘，是又同斷滅論矣。四、《論事標目節本》，此爲南方（斯里蘭卡）七論之最後一論，乃目連子帝須所集（初六部爲佛說），內容正宗異義，各有五百，傳爲千分，現存各二百餘，皆南方上座部破斥餘宗之要義也。所破部派有十五類，而以案達派（南方大衆）爲重（佔所破義又過半）。由此可見南方大衆、上座二部之殊致。大衆部思想、後來漸近大乘，如主張之二空義（人空行空），謂先但見五蘊不見衆生，爲衆生空；涅槃時五蘊亦空爲行空。極近大乘八法空義。故後世中觀派之清辨、月稱，取其說而與瑜伽爲難。如清辨取正量心境相離說，破瑜伽唯識無境宗。月稱八大義中，曾據大衆行空義，謂小乘亦有法空，反對瑜伽法執遺淨而後究竟轉依之



說。此固不足以動瑜伽之毫末，但於此可見小乘之善變也。大乘之究竟在說生佛關係之密切，彼此不離，爲一法界，故愈究竟，則愈近衆生。小乘究竟趨於斷滅，是愈究竟愈離衆生，而大違一法界之義也。

二般若科。此科有一別支，即文殊般若，後來與龍樹般若無著般若鼎足而三，實則彼此相成而不相反也。其義即據奘譯第七分《曼殊室利品》（實則六、七、八分皆與文殊般若有關），所說爲甚深般若所得之法界平等相而歸宿於一相莊嚴三昧法門。諸佛、衆生、一切法，就一法界觀之，莫不平等。故其究竟，無住無著。所以如此觀者，文殊自言專爲利樂有情故。真正利樂有情，當如《金剛般若》所謂有想無想等我皆令人無餘涅槃而滅度之，而無有一衆生得滅度者是也。以離衆生相及滅度想故。此猶用智如禹治水行其所無事，又如舜之由仁義行非行仁義也。若非於最究竟甚深般若處立足，即不能無住縱橫，利樂有情，故文殊般若，平等法界，無別見證，乃正以利樂有情四字爲安足處也。

復次，般若學分三期，即龍橫、提婆、無著、世親，陳那、護法。以瑜伽思想釋般

若，當推陳、護二家爲究竟也。陳那般若爲《般若圓集要義論》。《論》解八千頌之《小品般若》，止及根本，未言方便，蓋以瑜伽全部皆爲方便故也。《論》以三十二義綜攝經要。菩薩行以十六空（見《中邊論》）十散動（見《莊嚴經論》），爲能所對治，蓋以所邊空對治能邊之散動也。又甚深般若以空性爲所緣，能無十散動，則能緣十六空也。全部般若，悉以此十六空、十種散動、對治之義貫之，爲後來瑜伽般若之正軌也。護法般若爲《廣百論釋》（《論》爲提婆作）。龍樹《中論》，最初抉擇般若，提婆《廢百論》繼之抉擇益精，護法此釋乃最後抉擇般若之作也。《論》破法自性執，護法以真無俗有釋之。俗有，即八百句皆有，真無，即此名言無也。一一諦定義，各家解說不同，護法於真諦不多置辯，特詳於俗諦。俗諦以親證安立爲主，不取世間言說。故此俗有必於根本智後始有大用，一則具足方便，一則與果相順。以真正道果，須先有佛說，而後隨順修行，方得出世勝果，此乃俗有之效驗。故說方便，俗不可廢，如是以真端其趣，俗會其通，自能生死蕭然，利樂無盡也。後之中觀派，亦言俗有真無，淆亂紫朱，應當揀辨。末舉《掌珍論》，以爲簡除異端之始，是書爲清

辨故與無著、世親立異之作。講真般若學，非悉其偽而簡之不可也。夫龍樹以一相，所謂無相實相說般若，無著以三相，所謂無相相說般若，感機不同，一、二異說，而用意固同，方便之義，易地皆然也。其次，所據亦一，皆以有情所據之妄法爲依。妄法，即般若所謂色即是空（名言性無）。空即是色（離言性有），亦即瑜伽之虛妄分別有，妄法是常，聖人亦現。既以妄法爲依，故與有情不離，有情無盡，則妄法無盡，聖人功德作業亦復無盡，此龍樹、無著學用心所依皆一之義也。清辨乃謂無著不愜般若原意，自稱直承龍樹，但一往談空，以無分別智一竿到底，生佛不涉，背道而馳，墮於斷滅戲論中，自誤誤人，伊於胡底。過去曆史，無人簡別，瑜伽學者，既甘與爲伍，尊之爲中觀系，自謂瑜伽系，而成平列之兩派。其後更進而視龍樹爲空，無著爲有，空有相待，遺害無窮。故於此周料簡異說，以截樹流而揚正理也。

三瑜伽科。此科究竟，在於《華嚴》，經共三十九品，今取七品頌文以爲講習。做龍樹據頌以釋《華嚴》之意也。七品中以《十地品》爲總樞，於此得見一心輾轉究極法界之義。菩薩於每地勝進前，必發大心，令心意樂增勝。擴大此心，見佛聞法，

輾轉增廣，是爲瑜伽最根本之處也。於《十地》前，取《須彌頂》（《說十住法門》）、《夜摩宮》（《說十行法門》）、《兜率宮》（《說十向法門》）三處讚頌，及十回向義。《地》後取《如來出現品》，示佛之出現，令衆生於佛身口意境業見聞功德相應，而得悟入道果。最後取《普賢行願讚》。合此七品，全部《華嚴》精神見矣。有《回向》，見衆生與佛之關係，有如來出現，見佛與衆生不離，生佛交感，法界緣起，不能已也。法界無盡，願行亦無盡也。瑜伽學究竟於法界，故以斯經居其首也。

復次，此科仍以陳那護法二家之學爲究竟。陳書不全，茲舉小本《觀所緣論釋》，兼見二家之概。所緣即境，觀所緣即觀境。論說內境，即境不離心，謂有此心，即有此境，圓滿佛法，成熟有情皆菩薩觀行之境，若無此心，亦無此境也。故說境在內而非在外，即《唯識》《瑜伽之究竟說》。此義一明，其餘迎刃解矣。陳那本論組織善巧，如此要義，止數頌耳。護法之釋，亦甚精微，後解內境，據佛之十處（內外處）說，及根境互爲因義（根爲內能，境爲外能），刊定爲五識境，而明根境功能互通，渾然一體也。其詳俟講本論時發揮。次舉二論，以見護法學說。一爲《寶生

論》，此釋世親《二十論》之作。常言唯識無境，護法乃以染淨唯識爲言。佛法捨染取淨，所依則在一心，故以染淨釋成唯識，面於踐履之義，更爲實在。又依此釋，有二殊勝。一自趨中道。知唯心現，即無淨可欣，無染可厭，無著無住，無所往而不自在也。二易集資糧。證無上菩提，須無邊功德資糧，然衆生無邊，何能溥濟，諸佛無量，安能普供，若知唯心之義，面意樂回向，即便得之。如以粒飯，普施沙界，以一瓣香，獻十方佛，皆得圓滿，心至故也。如此則轉覺外界有窮，而心量無限，資糧易集，菩薩道易行也。《論》云此唯識觀乃大乘清淨無邊失方便正路。於此可見護法瑜伽學之究竟也。二爲《成唯識論》節本，前論見護法學之精神，此則見其學說規模也。此論爲奘、基二師，取十家（不及十家，止六、七人）之說所編成，護法之說，即攝其中，今爲節出，以存其真面目。十家雜錯，憑何以抉護法之說耶？此則有取於《密嚴》之準則也。護法據《密嚴》（此經奘師以後傳人）立說，且就染淨唯識面言，今舉四則，以見其概。此四皆以意識（第六）爲主，（一）、二分二取義。二分謂見相，是依他相。二取爲能所，是計所執。前人於此渾然不別，護法區分，條然

不素。(二)、自證義。一心之起，有二功能，如燈自照照他，即自證 (內) 證境 (外) 也。前屬現量，後多比，非量 (亦有現量)，前是而後非。此依《密嚴》心有內外取纏之義，前人亦所不詳者也。(三)、不離義。常言境不離心，護法則說心不離心。蓋自心與他心有增上之用，一念存誠，未有不動者耳。(四)、假名義。尋常假名依實而有，護法則謂破實而立 (後得智所安立)。凡此皆護法之唯識學也。《密嚴經》以阿賴耶爲如來藏，自性清淨，爲衆生本有之義 (有情本心)，殆即護法學主旨之所在也。

四涅槃科。此科初取《大雲經》。《經》爲涅槃之別裁，資料大同，抉擇有異。佛說如來常槃我淨之教，衆生聞而未解，此經重加敷說。其宗要在明如來法身，與《涅槃》同旨而說法微異，故謂之別裁也。此經傳譯不全，僅存初分，今取其初品《大衆犍度》以爲講習。品中列舉大衆所問法要，以百千不共法門宣說衆生實性佛性，可藉以見其法門內容也。《經》以法界爲法身，所指與《涅槃》不同，故抉擇亦異 (涅槃雖及法界但無如此明顯)。有此法身，而後有法界等流 (佛教) 諸佛法界平

等，智慧平等（法界爲所證——涅槃、智慧爲能證——菩提）。由佛慧等故，而後有自他受用身，悉施衆生，服甘露味也。故《涅槃》之言緣起，必推至法界緣起，謂佛與教化，由界等而慧等，慧等而後有自他受用身也。是義《大涅槃經》未及詳，唯此經特有，雖爲別裁，仍不可少，猶般若之有文殊般若也。惜傳譯未全，番藏亦同此少分，爲遺憾耳（番藏文字結構，不似由漢重譯）。

談究竟涅槃學，與般若、瑜伽同，必須推極於陳那、護法、戒賢之傳也。陳那書缺不著。護法宗《密嚴》，戒賢宗《佛地》，治此二經，則二家之學可以窺知矣。二經俱說佛之所以爲佛者，《佛地》一名，固已顯見，《密嚴》之密，原具徹密、厚密二義，嚴謂莊嚴（奘取厚義，名《厚嚴經》，未譯。後之譯本取密義，名《密嚴經》也），乃形容佛之身土轉依，有賴功行之積集，細入無間，其積也厚，仍說佛之所以爲佛也。佛譯爲覺，含能所二面，特重所覺。所覺者，佛之所知、所證、所得。證此即佛，不證則非佛也。二經皆說及此點，《密嚴》說佛所證，自源頭言，謂之賴耶。此雖凡小之心，而非凡小所知，唯佛乃能徹底究了，故謂賴耶自性善淨（意據自性本

寂言），爲佛境界也。《佛地》就其究竟處說，謂之清淨法界。此指離垢清淨言，賴耶性寂而有所蔽，離垢則究竟清淨矣。如日處雲霧，雖自體無損，而離雲霧時亦謂之清淨也。故二經所詳，同指衆生之本心言，一而不異，佛者，只在認識此本心而已。復次，此心就本源說，觀行作無相觀，謂善淨賴耶，必在無相觀行上見之。無相云者，性離計執，不與煩惱相應之謂。就究竟處說，則清淨法界之平等相，爲佛智所緣。前者依衆生說，由無相觀而悟法界。後者依佛說，已證法界，由智緣平等相而施設教化之安立以接近衆生。生佛交感，總名一法界。此無相與平等相，遍一切法，如處空之遍諸色。由此，而後法之本來而目始得顯現（去諸執著），而後有大用也。亦如繪事後素，必先有素地而後文彩始得顯露也（平等相即法之本來面目，得此則能盡法之大用也）。護法、戒賢之學，同闡此義。護法所注《唯識》三十頌，宗主《密嚴》已可見矣。戒賢注述，現存《佛地經論》，由奘師傳譯中土（奘譯雖題親先等造，勘對藏譯《佛地》戒賢注，知《論》中主文皆戒賢說，雖未標名，實在其列），兩家爲那寺正宗，而皆歸於涅槃，可見涅槃學之重要矣。又此二籍，爲那寺講學最後之結論，而爲



華譯那寺學說之開端，裝師之學，即從此出也。

五戒律科。此科初次兩周所舉之書，原已足用，但推論其極，發揮其精神，須研習佛之本生本事，以此皆佛之菩薩行，戒律之典範也。服堯之服，誦堯之言，學者當以自勉。佛一期化身，只數十年，實不足以觀其行事，必須遠推過去，近合現跡，而後見其精神也。茲舉《六度集經》，舉《佛所行讚》，一詳過去，一讚現跡，皆非託之空言者。《六度集經》，依六度分類編集佛往生之行。以布施持戒等，皆根於戒，而戒爲六度精神之所寄，非所以拘束人，乃導人於立己者也。顏淵問仁請目，子以四勿舉之，蓋即仁之精神所在。戒亦如是，六度精神，即涵攝於科條間，由此行之，謂之難行，難於以精神貫徹於行事也。經中施度，首述尸毘佛救鵠因緣，至不惜施捨身命。爲求無上菩提而布施，即無一念不捨此身。如一念不捨，則行有所未至。此精神徹底貫注行事之示範也。儒云載諸空言，不如見之實事之《春秋》救義爲深著，是亦內典中之《春秋》也。今取此講習，則足以啓景仰菩薩之心。那寺戒學，原以《菩薩本生鬘》爲重，但漢譯不全，只存《施度十四本生》（《寄歸傳》云原有卅四本

生），故列爲參攷。《經》以投身飼虎開端，精神尤爲偉大，先師《釋悲》中詳之，可資啓發矣。《佛所行讚》，爲佛傳中最可傳之作，乃據小乘各部共傳之說而敷述者。以馬鳴之卓越文學天才，加以渲染，信爲不朽之傑構也。中土二譯，以涼譯文筆簡潔，能傳其神。此雖據小乘之見，然真誠流露，感發至深。如述佛厭苦出離段，雖尊優爲王子，於心終有所不足，遊觀得見老病死，便思出離，此非懼苦求避，乃有感於無常迅速，人生大有事在，不容稍耽安樂也。此與子在川上之歎同，逝者一去不返，故曰朝聞道夕死可矣，不覺其言之深切也。孟子所謂有終身之憂，無一朝之患，蓋聖人無不有此感發也。有此一念，斯所以異乎飽食終日無所用心之因循墮落者耳。戒攝《本生》、《本事》，依毘曇家以十二分教配列三藏之先例，今番藏即採此法也。

又於此有須申明者，各周講習，皆未及出家律，以主講者非出家衆，不能引爲己任，律中無此規矩也。如欲習出家律，應以淨譯《說一切有部戒本》、《律攝》、《百一羯磨》三書爲主。蓋淨師實得那寺之真傳也。今不列人講習內。

此周義理，以一法界爲主，闡明生佛交感之關係。積集資糧，應有方便，故附舉

二籍，以資入德之助。一《集量論》。陳那之作皆爲《量論》，此其自集各《量論》之書也。雖似專說因明，而目的乃以之深入佛說之門，以爲非如是，即於佛說不得其解也。故於論端尊佛爲量者，可知非泛談因明之著。又《論》中特詳比量，比量方法，在於遮詮，如云甲，意云非乙，所以簡別餘法也。能以此義，理會佛說，則知空者，簡別自性，意云非自性（非空無之謂）。學者思想循此途徑，則於佛說無不通達。如般若之非與無，瑜伽之離言，涅槃之常樂我淨，皆爲簡別餘法者。如衆生初執無常爲常等有四倒，佛即說無常等以除之。若復撥常爲無常，仍墮倒見，最後乃舉常樂我淨而治其倒。此所說常，即示非無常之謂。皆因遣執，方便立說，非實有常無常也。

《集量》即示此方法以爲一貫之道也。二、《大集虛空藏所問經·抉擇分》。大集者，衆會義。大乘之終結，亦猶小乘《阿含》以八衆誦爲結局，故以之爲三周講習之殿軍。大乘法義，結聚於此，十方世界菩薩，各暢所問，佛則有問必答，今取《抉擇分》以概其要。《經》以卅五義抉擇，無一不以平等爲歸。如《般若》講緣生智（觀緣智），必推極於第一義諦之本來不生，始見《般若》甚深理趣。雖本不生，而俗諦

中隨凡安立，此則般若中之平等理趣也（心無高下差別）。俗諦安立中，無明與明等諸法，皆離染淨等分別，僅示其本來如是而已。《瑜伽》宗要，在如理相應，即所謂不離一切智智也。六度萬行，悉皆圓向於一切智智，舉足下足，無非佛事，此則《瑜伽》之平等甚深理趣也。《涅槃》之義，謂於生死中不沾著。能如是，則不但生死即涅槃，諸菩薩所行，亦莫不同是涅槃，此即涅槃平等甚深理趣也。前此講習各科，至此無不抉擇以究竟。《顯揚論》，以《最勝智擇》作結以顯教，今竊其意，以《大集抉擇分》作結，以為本綱要之點睛。《經》揭勝智（超小乘）簡擇以入道，亦即分分轉依而證擇滅無為之意，如一分未明，則一分未轉，非勝智無以導之於究竟也。小乘得擇滅而不究竟者，即於簡擇不究竟。《顯揚》病小乘之隘，特別闡明究竟之抉擇。今取《大集》此分作講習五十書之總結，亦示究竟抉擇之意也。

又此五科講習之必歷三周者，一方依義理推闡，一方依歷史開展，理事兼至，乃得盡其學。故一經一緯，合之乃見其全，此亦不可不辨者。

一九四三年十月一日講於蜀院

## 法句經講要

此經分三番講述：一總辨經體，二解析品次，三抉擇要義。

一總辨經體：辨經體者，明經之性質。自小乘各家迨大乘龍樹無著以次，僉謂此經爲佛說，無有異議。且以爲一般經典之稱佛說，類皆佛滅以後弟子輩追述之作；今此法句，則佛在世時已具定型，相與傳誦矣。今細玩其文，樸質親切，真所謂布帛菽粟之言。論其幽深，雖不逮大乘諸經；然即樸質親切之中義蘊豐富，其爲當年佛說之實錄可無疑也。惟此經綜集成篇，區分章段，則固佛滅後事。且其纂輯，頗有異說；或謂初結集時出之，屬於雜藏（收三藏不攝之說），此則推爲迦葉阿難時所出也。或謂法救上座實集之。今攷法救以前，實已有輯本，法救不過補訂之而已。初輯之本，佚在三藏四含之外，攝於雜藏；補訂而後，則以配合十二分教，非復雜含之

舊。此種流傳前後變化之跡，徵之事實，亦不誣也。吳譯《法句經》舊序云：「《法句經》別有數部：有九百偈、或七百偈、及五百偈。」是則法句原有廣中略三本之分。從現存之梵（殘）巴漢藏各本攷之，廣中略各本俱在。巴利原本四百二十三頌、二十六篇，即當於略本；吳譯《法句經》，晉譯《法句譬喻經》，七百五十二頌、三十九篇，即當於中本；秦譯《出曜論》（解法句者，內含經文），北宋譯《法集要頌經》，與西藏譯本，九百餘頌至一千五百頌、三十三篇，即當於廣本。各本中自以巴本爲最古，與吳譯內二十六品脗合；惟吳譯首尾增多十三品而已。至秦宋兩譯，章名大同吳晉，次第則出入甚多，可知爲完全改作者。巴本不出輯者名氏，吳譯以去皆題法救撰，以知《法句經》，前後確有兩種，即初輯本與增訂本也。增訂之中又疊有改易，不止一次，經之性質即因以改變。如略中本、俱名法句；而廣本以後，則稱鄔陀南聚。法句云者，「法」爲佛說究竟道理不可移易之目，「句」乃名身句身詮義周圍之式（如今所謂完全命題）；所以一句一義，四句一頌，法義周圍無缺（法義悉宗四諦）。鄔陀南聚云者，十二分教之第五種，義爲自說（聚即品類分章之義）。由此立

名不同，乃知法句有特殊因緣而說者，則變成一種泛說句義（即陀南）；但經之重要意義，並不因此消失也。今講折中廣略，而取吳譯。吳譯文字雅馴，不失理味；惟品第不無譯人臆改之處。如《婆沙》、《智論》、《地論》俱云法救所輯法句，始無常品，終梵志品；今本於梵志品後，溢出四品，顯非原本之舊。至晉譯品目與此相同者，不過蕭規曹隨，步前譯之定式，不可信爲印土所傳即如是也。

二解析品次：此經所傳詳略各本，品次不一，今試析之，以見編纂與改訂之用意；而學說源流變遷同異之故，亦可瞭然，初談略本品次：今就南傳最古之巴利本勘同吳譯，自雙要品第九至梵志品第三十五止，中除利養品（第三十三品）外，餘二十六品，篇名品次，若合符節。可斷其同出一源，爲最初之型式；且尋其編纂之意，又可知爲上座部系學說無疑。攷上座初與大眾對立，次復於自部內分爲化地、犢子兩派。略本《法句》，蓋即上座化地一系之書也。佛說三藏，理論紛繁；各部系欲表示各自學說，每每取用佛說另加組織以見其意，所以編次取捨各有不同。此經南傳本，有覺音注，惜偏說因緣，不詳理致；且於品次關連之故，亦未解說，今實無所取材。但可

由上座部系學說上攷之，判此二十六品，大分二組：初七品標立教之本原，次十九品明入道之由致。一初標立教之本原者：教由心立，心即本淨塵染之心也。以本淨故，可以向上；以塵染故，可以趣惡。經中最初雙要品，首出二頌，即明善惡之繫於一心。頌文云：「心爲法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轢於轍。」

（初頌）「心爲法本，心尊心使；中心念善，即言即行，福樂自追，如影隨形。」

（次頌）何以知淨本塵客耶？謂惡由放逸所致，非心性之本然，故次之以放逸品。如欲迴心向善，貴在攝護其心，故次之以心意品。護攝之要，在於學法，學不外成定慧三，故次之以華香、闇愚。明哲三品，以別顯三學。學之極致，塵染既去，本淨圓成，故終之以羅漢品。此依塵染立言，則爲心淨心脫。此派學說，推論佛之立教本懷，即在此心之去染成淨也。次明入道之由致者：即學者遵教之行。此行綱要可取證於《顯揚論》，以「聞、歸、學、覺」四字統之。蓋無著本依化地部出家，後著《顯揚》明爲學之工夫次第，仍與法句冥合，自是化地一家之說原來爾爾，故得相資發明也。十九品中初四品說聞之事。聞貴得要，不贅繁博，故先之以述千品。於此亦知輯



法句之意，乃存佛說之樞要也。由聞而知區別善惡，故次之以惡行品，說明人之不能向善，非關性惡，但由無聞耳。其真實聞者，日常言行，一善之發，莫不出自惻隱，故次之以刀杖品。慈仁之端，雖爲心善之本，而擴充慈仁，有賴精進；故次之以老耄品，意顯應與生命相競勤事於聞也（頌曰：「法能除苦，宜以力學；人之無聞，老若特牛，但長肌肉，無有福慧。」次四品說歸之事；入道修學，必有所待，不有先聖，何來後覺。以此相續而成人文盛事，固非一朝一夕所可至也。由此相待而述歸義。然歸者非捨棄自我，奴役於人，故先之以愛身品，以示自立自達，方能立人達人也。由是正知愛身，端其所爲，則不趣於世俗，故次之以世俗品。既知世皆有死，三界無安，則能捨俗向佛，故次之以述佛品，示所歸止（三歸但述其一者，知歸佛則知歸法與僧也）。歸依則得安寧，故次之以安寧品。蓋成佛則知我生已安，清淨無爲，以樂爲食；未成佛時，既得正歸，此心亦趣安寧處也。次九品言學之事；爲學之道無他，求去心垢而已，心垢不外三毒，而悉由於好惡不得其正。故先舉好喜、忿怒、塵垢三品，以知煩惱害心，如鐵生垢，反食其身，必須去之淨盡。又爲學當持正法，故次之

以奉持品，端其志趣。有此守道之心，乃有真切之行，故次之以行道品。是道何道也？頌曰，「八直最上道，四諦爲法跡，不姪行之尊，」明示之矣。學力久積，自有所立，故次之以廣衍品，所以明細行之不可忽。小惡久積，終成地獄，故次之以地獄品。積善如調象，象力雖大，能調而後致用，故次之以象喻品。生死之本，在於貪欲，貪欲易熾，莫過於姪，必須斷此，乃堪出纏。故終之以愛欲品（利養品由此品開出），示本宗特重於去欲也。末後二品，詳覺之事：覺爲菩提，聲聞小果，佛乘大果，統以覺稱。此乃遵教行道之最後歸趣，故以沙門、梵志品終焉。三乘極至於佛，亦稱大沙門、大梵志，二品中文義曉然，可按也。如是品次，依聞歸學覺四字以會之，經旨朗然若揭，而其輯錄，出於上座化地部系，亦毫無可疑矣。

次談中本品次，以吳晉二譯爲準。據吳譯序文及長房等錄，其先尚有舊譯七百偈本一種（中本），今已遺佚。至於吳譯則以略本爲主，對勘舊譯中本加以補訂。其品次參差處，究爲中本之舊，抑遷就略本而有改訂，今則不可考矣。今勘巴利文略本，可知吳譯中本，前增八品，後益五品（共十三品），別具次序之意。前八之首爲無常

品，此乃補訂略本立教本源之處。略本依心立教，此則依法立教。蓋佛說之法，取準於三法印，所謂：「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。」無常品初頌云：「所行非常，謂興衰法，夫生輒死，此滅爲樂。」即已揭槩三法印之教矣（有無常即有若無我，末句指涅槃）。此品此義，勘巴利文略本，盡無有也。又道行品，行道興立教相應之處，亦有數頌，如「生死非常苦……生死非常空……」二頌，又次云：「知衆生行空……衆行若……衆行非身……」三頌（據餘本，三頌前尚有衆行無常一頌），皆中本所有，略本所無者。可知略本所重原不在是，後來乃爲中本重視，是即於立教所補訂之義也。立教本源既殊，入道所由亦異；自餘各品，即改訂入道所由者也。入道必賴師資授受，故先有教學品，以示入道之綱領，其重心則在「思而不故遠」一頌。思即是念，謂心之所繫，或心之所住（心有所住爲思）；蓋入道之要無他，念得其住而已。念有善惡之別；入道之念則非此善惡念，而屬淨念。頌云「遠離罪福，務成梵行（即淨念），終身自攝，是名善學」是也。善念向福，惡念向罪，淨念則向涅槃。特別開之，此與略本雙要品心爲法本一頌，以善惡對舉之義，固有殊矣。後文泥洹品

三因之說，亦與此相呼應，頌云：「從因生善，從因墮惡，由因泥洹，所緣亦然。」  
 涅槃之因，即此淨念也。是即中本特示入道之要義，下此數品，均依此發。教學始於  
 聞，故次之以多聞品。聞爲清淨法本，故於聞須淨信。而由信守戒，故次之以篤信品與  
 戒慎品。守戒則須淨觀，故次之以惟念品。此品特提十念，乃工夫之具體處。佛法言  
 三學，戒學則有學處，定慧學則有業處，定慧業之全，有四十處。今此特提十念，而  
 又不依常軌，以念三寶居初，而以念息爲先，均其獨出之義也（此宗傳中土，而有禪  
 數派）。由念而生定慧，有定慧始能自利利他，行四攝事，故依次而有慈仁品（猶四  
 攝之布施）、言語品（猶四攝之愛語）。如是篇首八品：第一立教之本，次七入道所  
 由，皆與略本旨趣不同者也。餘有未盡之意，則並著於篇末所加五品之中（利養、泥  
 洹、生死、道利、吉祥）。五品以學之究竟在菩提，特加補充，此於學說關係甚鉅，  
 試舉一二點明之。一以無三世法爲涅槃：泥洹品頌云：「始無如不，始不如無，是爲無  
 得，亦無有思。」此譯甚晦，勘藏譯本，意謂：「前有今無，前無當有，前當皆無，  
 今亦不起。」乃言生死是三世有法，涅槃出離生死，與之相反也。後更有四頌暢申其義

云：「諸苦法已盡，行滅湛然安，比丘吾已知，無復入諸地（謂初以地爲方便住於地，今至涅槃，則不住於地也）。無有虛空入，無諸入用入，無相不想入，無今世後世。亦無日月想，無往無所懸，我已無往返，不去而不來。不沒不復生，是際爲泥洹，如是像無像，苦樂爲已解。」此即顯言離有爲法地水火風空識六大（亦即通途所謂世間法），乃爲涅槃，與前文互爲呼應也。二以識盡爲涅槃：知涅槃，即須知涅槃所對，故次之以生死品。頌云：「神以身爲名，如火隨形字，著燭爲燭火，隨炭草糞薪，心法起則起，法滅而則滅，興衰如雨雹，轉轉不自識。識神走五通，無一處不更，捨身後受身，如輪轉著地。」此於六大中特提出識大以爲生死之主（餘大有間、無知、識則相續、有知）。識藉地等諸大搏以爲身；地等興衰不定，識則相續轉變，往來五道，以是形成生死流轉。涅槃既與流轉相反，故須捨識而後爲功。前泥洹品有頌云：「一切捨，爲得際；除身想，滅痛行，識已盡，爲苦竟。」乃以識盡爲涅槃也。既得涅槃，則可以示教度生，爲天人依止，故終之以道利品，明佛之所以示教。末附吉祥品，則顯衆生之所歸依。佛學體用，於馬具備。此皆補充略本言菩提之

所未詳者也。藉此品次分析，以知中本編輯特點之所在，復可刊定其學說系統出自化地末宗無疑。蓋上座化地部，後期裂爲一切有與法藏二系，其後末宗復有異說；如《異部宗輪論》所說化地本末宗義，可以參考。論謂化地本末宗所同者：道支皆是念住所攝（以四念住通貫一切道），六識皆與尋伺（舊譯覺觀）相應（分別論者說八正道爲道，化地初期同其說，故道行品云八直最上道云云；稍後乃主張道支爲念住所攝）。其不同者：末宗以爲尋伺非但六識相應，且三界遍有，又尋伺互通。其教學入道之方，於十念中特提念息，即爲對治尋伺之故也。復次，本宗執過未無，末宗則主三世有（近於有部）而以細意識貫之。細意識即《攝論》所謂窮生死蘊（所計蘊有三種：一爲一念起滅，二爲一期畢，三爲窮生死），至生死最後邊際乃斷，亦即吳譯本之識神。以三世爲實有，故泥洹品謂涅槃無三世識，所謂盡窮生死蘊而後爲涅槃也。復次，本宗未詳至末宗始昭晰者，又有二義：其一天中無梵行。泥洹品於善因外，別出有泥洹因，謂善可爲生天之因，而不能得涅槃，意即天中無梵行也。其二佛離有漏六。泥洹品頌云「無復入諸地」云云，準《瑜伽真實品》說，即不依於地而修靜慮等

也；此以離地大爲入手工夫。準晚出之大集經解釋五部名義云：「不作地想、水火風想、虛空識想（有漏六大）、故名彌沙塞（化地）。」此說較晚出，應是指化地末宗而言。由此，中本爲化地末宗改訂之書，可的然無疑矣。但改訂之者，究誰氏耶？吳譯經序不詳，後世則皆歸之法救。案法救爲世友之舅父，與僧護同時，世友僧護皆於佛說依己意而有所撰集（世友有《集經》，僧護有《修行遂地經》，規模有同《地論》）。又依史家所傳，當時有改易舊說之風。如法藏部，即以改編佛典而得名（彼謂佛二乘同解脫而不同道，故於三藏外另集菩薩藏）；且《毗婆沙》中亦時言法救釋經，迴轉文句。由此觀之，法救生于化地學系演變之時，士習學風，既以更易舊說爲尚，則其改編《法句》亦可信也。

後談廣本品次：現存廣本，有秦譯、末譯、藏譯三種，皆爲足本。此外，《瑜伽師地論》本地分思所成地，引有《法句》廣本散釋之文二十八頌，雖非完璧，而重要偈文全在，亦可藉此推見全本之品次，即可謂爲另一廣譯廣本也。各本以傳者學系各別，所釋品次遂不盡同。秦本釋者爲譬喻師（即經部前師），唐人目爲日出論者，故

其書名《出曜論》。宋藏二本爲有部師，唐本則化地末師也。其間孰爲原始之本，已難確定；又同題法救所集，其先後亦難明。但與中略本相較，異同之故，亦有可言者焉。今且以宋譯品次爲準，而以唐譯會釋之，因宋譯有攝頌，刊定品次，可爲依據也。（秦本有頌不全）。頌曰：「無常及欲貪，故逸與愛樂，戒善行語言，業信爲第十。沙門及正道，利養怨憶念，清淨水兼華，馬慧爲第十。如來與多聞，己身廣善友，圓寂觀罪障，相應樂第十。護心及苾芻，梵志品在宋，依品次而說，具足三十三。」舊傳法救所集之《法句》，始自無常，終於梵志，此本正同；惟中間次第如何，則難考定。廣本現存注釋，有說一切有部慧鎧《大疏》（藏譯），凡一萬二千餘頌；依三百頌爲一卷，則約得四十二卷。此疏每品開端，皆有小序，說明前後相生之意；但成書既晚，語多膚泛，無足取資（大意在講修行，而以能所對治鈎鎖相生。如謂一切善行無過於修無常觀，故以無常品爲首；無常對治在欲，故次以欲品。皆泛泛之談也）。改從譬喻家言（秦本）考之，却有綫索可尋。後文有云：聞此佛說法句受益者，皆能悟會無常之要，罪福之原，興衰之變，滅度之行。今即依之以釋品次，可謂各品依此



四義而自成四分：無常品首標宗要，即爲初分；其次明罪福之原，爲欲貪以下九品（配宋本說）；又次明興衰之變，則爲沙門後十品；最後明滅度之行，則如來品後十三品也。初分標舉無常宗旨，其意甚明，解釋從略。二分明罪福之原者：罪福之業，不出流轉，其原究何在耶？曰：在於沙門品所謂「捨五斷五，乃度河淵」之五心縛。此五，解者多途（見《婆須彌業論》卷十）；今此《法句》既出於化地末宗，自以末宗之計爲準。據《異部宗輪論》，末宗釋五心縛頌云：「五法定能縛，諸苦從此生，謂無明貪愛，五見及諸業。」二分九品，即據此說組成。唐譯第三頌云：「衆生尋思所鑽搖，猛利貪欲隨觀妙，倍增染愛而流轉，便能自爲堅固縛。」（欲貪品頌）尋思即見，以有惡尋思，乃起五種見故；貪欲即貪；染愛即愛；衆生由此便成自縛。此於五縛中已舉其三矣。又此九品次第，於貪欲後始出放逸，與略本不同（略本雙要後出放逸，卷終出愛欲品），可以見其主張，著重貪欲，放逸猶其從屬也。唐譯第五頌又云：「若見他惡業，能審諦思惟，自身終不爲，由彼業能縛。」（業品頌）於貪愛見之後始出業縛，次第與《宗輪論》全合，此本爲化地末宗所傳，更可得一明證。至於

無明之能縛心，無待深論，故頌文未特別提出。如是，以五心縛說明罪福之原，實爲廣本之一特色，又足以補中本之未詳也。三分明與衰之變者：此謂五蘊生滅。五蘊就身而言，生滅則由念住而觀。三十七菩提分，以四念住居首，四念住中又以念身爲先者此也。化地部以念住攝道支；又於十念中特重念息，謂由念息可以體驗生滅。至於修念次第，則由戒而定、定而後念，念而後慧。故此分以憶念品爲主；沙門、正道、利養、怨四品，爲念前戒定之事，清淨、水、華、馬、慧五品，爲念復慧之事也。是等諸義，可參看修行道地經得之。四分明滅度之行者：圓寂品實爲中心，以其爲歸宿之處也。證圓寂（涅槃）之行，重在止觀；念息、止惡、尋思，乃止之事；正尋思與起正見，爲觀之事。故於圓寂品後特出觀品，此亦廣本之特色處也（瑜伽所引，以涅槃置中，前爲聞戒，後爲止觀，亦可見廣本品次與中本不同處）。

復次，以廣本與略本較，差異之點，益覺顯然。如略本正宗（上座化地系）以心爲立教之本，故「心爲法本」二頌列於一經之首，覺音釋之，亦引心性本淨客塵所染而言。其視心之重要，可知也。廣本則以二頌入於末後護心品（第卅一品），心淨之

義，遂渾然無跡矣。自餘差異，可以類推。廣本既出，影響當時佛家思想者甚鉅，譬喻、經量、有部，莫不競相引用；《婆沙》之作者至尊法救爲大德而不名，其推崇之重可知也。

綜合上述觀之，自上座化地以次，極至說一切有部，東西各派學說，無一不與《法句》相涉；且皆視《法句》與三藏並重，時或過之。我國道安法師序《十四卷鞞婆沙》亦嘗言之，蓋有聞於當時譯師所述也。又學者每以三藏難能遍讀，不若《法句》之簡約易持，因而重視之特甚。即以傳來漢土之佛學言，自漢魏至南北朝，亦無有不被《法句》之影響者，此一段學術史案，當於《附說四十二章經》中另詳之。

三決擇要義：此中要義摘舉三門：一者涅槃，二者聞戒，三者止觀。原夫《法句》之撰，乃供教學所用。學有目的，涅槃是也；學有方便，聞、戒、止觀是也。一經之要，三門盡攝之矣。

初談涅槃義：此義散見各品。蓋法句組織，或取義、或依文、類分不定。若依義求，則羅漢、述佛、安寧等品，皆涉涅槃之說；若依文求，則泥洹一品，斯其樞要

矣。今講涅槃，即就此品撮叙要義；有所不足，乃以《瑜伽論》中釋文補之。泥洹品共三十六章。略本無此品名，僅於他品中存其四頌而已（初三頌，及第二十四受忍心如地頌）；廣本自受辱頌下，亦付缺如。故知此三十六章之結構，實為中本所獨有，今特據此闡述焉。涅槃正翻寂滅，旁譯引申有六十六種異名；中以安寧一名，最稱允洽。《中阿含》云，「諸法以解脫為真實，以涅槃為究竟」，安寧者，實諸法之究竟處也。品初六頌，即廣贊斯義。蓋人生願欲無不以太平安寧為歸宿。如麋鹿避獵，自然走曠；飛鳥避羅，自然趣空；人之求安，趣向涅槃，亦心性之自然也。故云「法歸分別，真人歸滅」（此云分別，乃現觀實證其義）。外而宇宙，內而一身，莫非有為，即莫非遷流變化而無一安寧者（此即是苦）。再從行為之善惡言，趣善者少，趣惡者多；即善趣微繁，亦非真樂。諦知此等是苦，即不得不求歸宿於涅槃之究竟樂處矣。涅槃超於罪福，在善惡外，別有其淨因，絕非由行能得之也（頌云：「從因生善，從因墮惡，從因泥洹也。」）次言涅槃三相：一無為相，二無著相，三無惱相。言無為者（有十一頌，自始無如不至為開為法果）；謂涅槃非煩惱之所為，此

有異於冥頑不靈一無所爲。蓋煩惱無量，總以愛欲爲本；不染愛欲，苦即淨盡，說爲苦際（此即涅槃異名）。頌云「心難見習可觀」者，謂此苦際境（即淨心），諦實不動（不變遷）而難見；惟善觀察而後現觀（即淨習）分別實證之也。若通達愛欲爲流轉之本，愛欲由見聞覺知而來，於見聞等不增不染，則愛欲不生，總歸寂靜。是即離煩惱之爲涅槃矣。又頌文「比丘有世生」以下，明無爲爲本之義。此義出於《中阿含經》。頌中以生、有、作、行四者（皆有爲事、亦緣起事），與無生、無有、無作、無行（皆無爲事、亦還滅事）平等並舉，而特別指出無爲是涅槃之相。所以見有爲乃因無爲而說，亦即緣起正爲涅槃而談也。佛如是說，亦有事實可徵。諸法皆以涅槃爲自性，學人之趣涅槃，固自然之勢也。由是無爲相乃有爲法之自然歸宿，佛但如實說之耳。言無著者（有六頌，起從食因緣有，至此道寂無上）；著指戲論分別無義益之事。凡愚言行，無一與涅槃相順，如稚子之弄沙城，其爲戲論不待言。即在外道異學知求安寧處者，亦莫不隨事執著，或於世俗現境中求，或於定境中求（執現境者，爲地水火風所礙；執定境者，爲空無邊處乃至非非想處及日月光明等定境所礙），

寄相於此等處以求安樂，不知其亦屬無常而終歸戲論也。真正涅槃，應蠲除此。頌云「斷有之射箭，遘愚無所猗，是爲第一快，此道寂無上」是也。有即生死，箭喻惑業之因，因力發動，如箭射之不能中止，隨順因力往來諸趣，遂無止息矣。如欲安甯必斷此因。頌云「寂無上」者，寂即寂此戲而論也。言無惱者（有十三頌，起受辱心如地，迄天人莫不禮）：惱謂苦痛，繫屬於身，身由五取蘊成（取謂愛欲），因既不淨，果成苦痛。欲求出離者，當須離欲。如頌云：「畢故不造新，厭胎無婬行，種燋不復生，意盡如火滅。」如是轉捨五蘊身而得五分法身（謂成定慧解脫解脫知見具足。前四成己，後一利他），護大安隱，行淨度世。又涅槃無惱，惱歸於身，然非不用此身，乃以此身貿易法身，所謂大安甯身也。法句以此三相說涅槃，皆不從斷滅上立論，可知小乘之解佛說，亦有其深微切實處。蓋由各部執展轉立破而得定論，故非泛泛也。

復次，涅槃三相，爲證得者身心所體現；已證未證，均此五蘊身心，其間有無差別？比中本《法句》並無明文，今謂當於《瑜伽釋》中所引頌中求之（此本涅槃品頌

文，唐秦宋譯皆具）。《瑜伽論》思所成地，於教思擇，略有二門，即思擇契經與伽陀。思擇伽陀處，錄法句各品要文二十八頌，所錄涅槃品頌曰：「等不等而生，牟尼捨有行，內樂定差別；如俱捨卵生。」此即顯示已證未證之身心關係。於證得之身心分二種解說：一者不捨餘依，即不捨最後殘餘之身，所謂有餘依涅槃；二者捨餘依，即證得涅槃者並捨最後餘身而為無餘依涅槃。《瑜伽釋》謂佛示現住有餘依時，所證得之色身與前修得之色身（即三十二相八十種好）性質相等；所證得之名身，是勝無漏，則與修得之名身不等。至無餘依位時，最後餘身亦屬有行（有爲法），以壽行轉故，仍未滅壞。已證得者，於彼餘身，不定任運方捨，亦可以定力而捨，以其得內寂靜樂及沙門樂故。此所捨之最後證得色身，亦與前得之色身正等；所捨名身，則與前得之名身不相等。喻如孵卵生雞，未破殼前，所具色身原質，與破殼後，並無不同；惟未出殼時，心識矇昧，既出殼後，心識靈明，前後有異耳（頌文俱舍殼；梵本俱舍下原有破字，意云破殼也）。此中意謂已證未證，身相等而心不相等也。至於留此身心至滿壽量而後捨者，重在證得而顯涅槃三相；若不留滿壽量，以定心力隨時棄捨，則

重在捨壽而顯涅槃三相。凡此皆略中本未究竟之義，而廣本所獨具者也。其說亦與小乘部執相關。蓋化地本宗，意許色心一期生死，俱有轉變；而有部不許，以執三世實有，法無轉變也。至法藏部，則說羅漢身（概括色身）皆無漏，即主證得前後名色身皆不等（化地雖說身轉而未確定羅漢身是無漏）。大衆部又說色轉變而心不轉變。今勘《瑜伽》之《釋》，與以上各部執皆不同：色身屬有漏，與前相等；名身由有漏轉變無漏，與前不等。此與有部言不變者異，與法藏大衆言變者亦異，當係化地末宗之說也。《瑜伽釋》文次下更有三頌（十九、二十、二十一），闡發斯義，而以出離煩惱得自在解脫爲言，如文可知（《瑜伽》引二十八頌，初至十七多說聞戒事，十八至二十一說涅槃事，二十二至二十八多說止觀事）。

次聞戒義：聞戒本屬二事，以其內（戒）外（聞）相待，不可偏缺，故合言之。菩薩修三十二相業，有謂先修耳目者，可知爲學以聞熏爲最切（聞非但耳聞也，亦具有見在）。《法句》於此義尤加重視，蓋所立之宗，在經文之說心淨客染。此經見巴本《增一阿含》，文云：「心性本淨，客塵所染，凡愚無聞故，不如實知見，亦無修



心。」又云：「心性本淨，離客塵染，聖智有聞故，能如實知，亦有修心。」（漢譯《增一阿含》無此經，或係部執所傳有異；但《舍利弗毗曇》引此文。）合此二經，而性淨客染之義備。前經謂由無聞故，本性淨心，乃為塵染，而不知修。後經謂由有聞故，乃知修心，離染為淨。比而觀之，可知淨不淨之關鍵在於離染不離染，而染之離不離又在於聞不聞也。有聞而後知修，即有聞而後有學也。以此法句言學，並重聞戒：聞義見於教學，多聞、闇愚、明哲諸品；戒義見於戒慎、慈仁、放逸諸品；至聞戒無缺義，則見於教學品。頌云：「戒聞俱善，二者孰賢？方戒稱聞，宜諦學行。」又云：「學而多聞，持戒不失，兩世見譽，所願者得。學而寡聞，持戒不完，兩世受痛，喪其本願。」廣本更有頌云：「多聞無戒，不稱多聞；少聞具戒，可稱有聞。」（吳譯本缺此二頌）由此當知教學正應聞戒足也。

以下分說聞戒之義：初聞義，舉多聞品以見其概。此品共十九頌：初七明聞之實，次十二讚聞之勝。明聞之實中，首三頌明聞之成三學，即以聞貫通戒定慧也。三學圓具，即「自致得泥洹」。四五兩頌出聞之體：所聞不外佛說法（教授）律（教

誠)，但應辨其正似，而後可以解疑，守正祛邪，至不死處（涅槃）。又辨正似，則能於性淨心上離客塵染，與功德性。如是方謂奉持法藏，得聞之實也。此義參照《瑜伽》，益見完備。《瑜伽》引頌云：「多聞能知法，多聞能遠惡，多聞捨無義，多聞得涅槃。」（即吳譯第四頌異譯，吳云：聞為知法律，解疑亦見正，從聞捨非法，行到不死處）此出聞有四勝，以示佛說之真俗二義，即《阿含》所謂淺深二義也。如施戒生天等論，順俗施設，皆為淺義；四諦三學涅槃等論，開示出世，乃是深義。於此二義中，由聞俗義無倒故，即得速離惡趣，引發樂因；由聞真義無倒故，非惟不起惡因，更復超越善因，求得涅槃正因而獲漏盡。此中應注意者：若聞者之根已熟，資糧已滿，便能獲致淨相之心，所謂義識（義者境也，即諸淨相；心能恒住此義，謂之心清淨）。聞之有關於淨心，意在於此。由是遂能現觀諸諦，以至捨諸苦本、煩惱無義，而證得涅槃。其根未熟者，依人天教，亦於勝義得有增上，漸證涅槃。《瑜伽釋》文最要，須細詳之。復次，聞法一依在佛。見佛不真，則得法不正。是義為中略二本所不見，而於唐本《瑜伽釋》中得之，《瑜伽》引文第十至十四頌，即廣明是義。文

云：「若以色量我，以音聲求我」等，此謂佛有二身：一色身，即三十二相、八十隨好之身；二法身，即一切功德法所聚集身（《長阿含》云，佛涅槃後以法爲燈明，即法身義）。是故見佛，不可執取色身，因色身相好，魔亦能幻作故。以是前四頌言，無論肉眼天眼，見佛相好，或聞妙聲，若執着此即如來，此當尊信，則後時見有似佛威儀者，亦必信以爲佛，無所抉擇，隨逐於他。於真三寶，反生毀謗。其弊孰甚！此皆由於不知佛之爲佛不在音聲形色也（此有以定果心眼，能了知世尊內分法身，而不能見外分色身者；或有內無所知，但由外見者；或有於此內外遍障者）。若諸賢聖，出離惑障，智慧無著，於佛法身，內自證解，於佛相好，外正觀知，而不爲他言音所引攝者，是則世之雄矣（秦本惡行品云，智者易離飾，乃名世之雄）。此說涉及制多圖像等色身非是勝義，亦有部執關係。法藏部嘗執供養窣堵波獲大福德，今是化地末宗批評，以爲非第一義也。

後戒義，舉戒慎品以見其概。此品共十六頌：初七釋戒之勝，次九明戒之實。初中分別世俗勝義二種戒：第二頌云，護戒福，致三報（一名、二利、三生天），即世俗

戒。第三頌云，護戒得真實見，明了法處，即勝義戒。守戒在得真見，有真見而後得涅槃也。次明戒之實者，又分廣狹：狹則但指別解脫律儀（即受學學處），廣則兼指根律儀（守護根門）、命清淨（禁為非法生活）、依資具（衣服湯藥資生之具悉有限制）。此中即就廣義說之。頌曰：「比丘立戒，守攝諸根，食知自節，悟意令淨。」所謂立戒，即依住別解脫戒，住此而後有餘根律儀等三。但此尚非戒之本質。第九頌云：「以戒降心，守意正定，內學止觀，無忘正智。」第十五頌云：「持戒清淨，心不自恣，正智已解，不覩邪部。」所謂無忘、不自恣，皆指不放逸，此乃本質之說也。凡戒皆以不放逸而得，本經特有放逸一品，詳不放達之可貴，瑜伽釋戒標舉放逸品首頌，亦有深意存焉。彼引頌云：「無逸不死蹟，放逸為死蹟，無逸者不死，縱達者常死。」（即吳譯本初頌）此中不死指涅槃，死指流轉，跡則塗徑也。云何不逸放耶？謂於四所依，立四種護，所謂命、力、心、行。四者總攝人生之全，應善護持，以盡其用。命為生機，務使暢達，勿令戕賊。力為體質，求其強健，勿令羸弱。此二皆心行之所依。心則應使清淨，無有雜染。行則遠離邪僻，直向涅槃。然則戒之所以為戒，不放逸而已矣。

又《瑜伽釋》第四頌云：「住法具尸羅，有慚言諦實，能保愛自身，亦令他所愛。」此言圓滿戒學，須備四義：一者住法，謂依如來所證所說正法正律淨信修行。二具尸羅，謂於五篇七聚學處，無缺（於每聚學處首尾有犯爲缺，如衣之缺也）、無穿（犯中間學處爲穿）、無斑（於諸學處相續通犯爲斑，如衣之污點斑駁也）、無雜（散犯不連續者爲雜）、遍能受學。三者有慚，謂於犯戒因緣，能發露求淨。四者諦實，謂依法對治，於智者前，如實自陳，而得出難也。次有三頌，說身口意業，亦有要義，可資參考。

三止觀義：佛學通軌，三學次第相生，以增上戒學爲依，遞生增上心慧學。故聞戒之次，應談定慧。今不云定慧而云止觀者，蓋有二義：一示通貫，二明守約。若以定慧言，但見次第，難顯通貫。本經所宗在「心爲法本」，又經言「心淨則土淨」，由心染淨，衆生國土隨之染淨。云何能得心淨而不染耶？是則不待外求，唯在調心而已。所謂止觀，即調心之道也。止者安心義，梵名奢摩他，義淨譯爲寂處（奢摩爲寂，他即是處，合此二義爲止）。此非常途所言令念不起，或起不令續已也，又必有其處，使靜寂得所，如置物然，恰當其處，而後妥貼。質言之，乃調心得安耳。觀者析

理之謂，梵名毗鉢舍那，義淨譯爲衆觀（毗字接頭，有種種衆相之意）。乃明察心相細微條理之義。由是置心妥處，復明條理，此心自無不調矣。心調而後定慧隨之。是即不如通常以止觀分屬定慧之拘礙，而見止觀之不相離，定慧中皆兼而有之；乃至一切菩提分行，亦無不皆以止觀一貫行之。此即標名止觀，既以避定慧次第之誤解，而又顯其通貫之意也。復次守約之道，亦於止觀見之。《本經》沙門品云：「無禪不智，無智不禪，道從禪智，得至泥洹。」又戒慎品云：「以戒降心，守意正定，內學止觀，無忘正智。」皆是禪（定）智（慧）之相資，止觀之互濟。故道安法師獲觀前偈，即於禪法，深悟其要。今止觀併舉，皆是作意思惟（警策其心，而令思惟）。而有差別者：作意思惟緣能緣心謂之止，即以心緣心也；作意思惟緣所緣相謂之觀，即以心緣心相也。心起初無定處，後生之心把握前心，使之繫屬於色或受不失（止）；然後生心分析此所緣相（觀）。是則止觀之別也。《成實論》中有種種喻，分別其義，可資參考。舉其一例：有喻刈除亂草，止如把握，觀則如割截也。止觀如是分別，猶未究竟，更進乃有止觀雙運之道。仍爲作意思惟，但作意思惟心一境性，心一

境性即心境共相，爲析理之自然歸宿。佛法以種種相歸於一相，謂之共相。《般若》共相即是無相，《瑜伽》共相即是唯識，《本經》共相即是無常。此皆止觀雙運境地。《法句》說守約處，即在此等處。故徒講定慧，猶不能顯，必至止觀雙運，而後得之也。

本經發明止觀要義，有通說，有別說。通說爲心意、沙門、梵志三品；別說爲惟念品。先解通說：心意品有十一章，詳言心相躁動，有待調伏。首三頌釋見《瑜伽》。如云：「難調伏輕躁，淪墜於諸欲，善調伏其心，心調引安樂。」（此瑜伽第二十五頌，即心意品第二頌）此謂心樂攀緣，如猿之捨枝取枝，難以調伏。雖強納之善中，而不能一向（定）安住，非在貪等，即在沈掉不寂之所，於是隨欲淪墜生死而不能返。若依止觀之道，令心恆修善法心。一境性，即能如實知五欲而生厭患，遠離諸染，獲得解脫。如是苦因既盡，安住現法，當來衆苦亦得永盡。是故此頌即說明心應調伏之根據，與不隨順所得之勝利也。由是次言云何調心。《瑜伽釋》第二十六頌云：「於心相善知，能餐遠離味，靜慮常委念，受無染喜樂。」（即心意品第三頌）心之

大用見於能調，調心之先，須識其相。此心即自己之心，所謂調者，亦使其平衡猶如止水而已。至於工夫，則賴於有學與見跡。有學者，謂篤志斯舉，見跡者，謂慧見諦理。心契此理，則歸平衡；不契則成散漫。又云心相，不外掉舉、下劣、不定三種。對治即有三方便，謂止、舉、捨。心掉時使之止；心下劣時令之舉；心高下不定時，住平等捨。由此止觀方便，得四種功德：一餐遠離味。心住一境，遠離習氣，則能受用身心輕安，是即止也。二靜慮。謂由淨定心相（即止）相續修習，則於所緣境如實知其質而盡其量，明辨審察而思擇之，是即觀也。三常委。謂由止觀為依故，貫徹一切菩提分法，能常修習，遍一切時無有間斷（常），遍一切處無有遺漏（委），此即一貫之道也。四念知。謂由無懈無掉心故，能得最勝正念正知，心善解脫，永斷五蓋隨眠。脫五蓋故，乃於現法得安樂住。此樂住，即佛道究竟，亦猶儒者所稱孔顏樂處。且屬現前受用，而非懸想當來，此所以有異於外道苦行也。又次詳調伏之關鍵。

《瑜伽釋》第二十八頌云：「心遠行獨行，無身寐於窟，能調伏難伏，我說婆羅門。」（即心意品第四頌）上雖泛說調伏次第，未說把握之樞紐。所云樞紐無他，當下莫放



過而已（當下即是與否，猶在其次）。心有種種異名，或名爲意，或名爲識。無始以來，隨諸衆生，自體及因（所謂業惑）次第相續。雖無作者，而有流轉，但無前際可尋，故名遠行。心如瀑流不斷，一念放過，便入過去，放須當下省識。此就過去相言也。現在之心，單純而轉，無餘相伴，名爲獨行（瑜伽學系謂彼心續前心，依緣不同，有種種行相，而體無異。與譬喻師說相通，蓋同出於化地末系也）。又此心現在自體現前，或爲貪性、瞋性、痴性，或餘煩惱隨煩惱性；彼念性有轉易，不定相續。不同五色根，誕生之後，同異勝劣既受成形，即不可易也。心刹那起滅，一時此類心生，餘時此類心滅，一時彼類心生，餘時彼類心滅。是故當前染污之體，畢竟不實，名爲無身（即無體）。如是心法，一面轉變不息，一面染無實體，即屬轉染成淨由凡躋聖之機。此就現在心相言之也。若於當下放過，隨眠復結，則於未來居四識住（謂色、受、想、行。一心師言，受想行乃就一心轉變行相不同面說）復成心縛，無有出期，名爲寐於窟（窟即流轉，寐謂難出）。此就未來心相言之也。智者由上各相，於心三世如貪了知，即於當下深生警惕。厭患離染，得心解脫，斷滅我執，度越

流轉，安住涅槃，名婆羅門（即淨行者）。此頌意說心於逸去染污，未來不定；轉移關鍵即操之當下一念；放逸則染，不放逸則淨。然染非心之自性（刹那轉變），淨乃自性，握此當下一念之淨，久久相續，遂得淨純。常途之言性淨，多屬道理知見；此乃實踐上由工夫而得者也。如是通說調心之相，以三頌盡之，可謂言近旨遠。《瑜伽》特為抉出註釋非無故矣。次解別說：即惟念品。本經以念為止觀特殊方便。念即十隨念，依通常次第，為：佛、法、僧、戒、施、天、死、身、息、寂。但此中特提念息於首，視為最勝方便，蓋有四義：一者息常隨身，易為依止；二者息離染淨不易生厭（如念身作不淨觀，易生厭世想）；三者隨順法想，易得空觀（息出入靡常，勢不堅住，故可觀空）；四者內法獨有，不共外道（外道有歸依及戒天死等念，唯不念息）。有此諸勝，故特重視之也。此品共十二頌：前九統說念息，後三則說念餘。又前九中，初四正說念息，後五別說覺寤瑜伽（屬念息內）。念息者，繫念於息，以為所緣也。梵語安那般那，解者各異：一謂安那為入，般那為出；一謂安那為出，般那為入。今攷前者為舊說，後者為新說，因觀生死之象不同而成異說。前者謂胎生時息先

入而後出，至於最後息不入爲死；後說恰與前反。緣此所見不同，念息入手之先後遂異。按諸學系：北傳主入出息，南傳出入息。此經爲北傳，而主張同於南傳者，以出化地末宗，對舊說有所釐正也（化地舊說與有部同主入出息）。頌云「出息入息念」，謂念出入息也；「具滿諦思惟」者，謂圓滿修習也（思惟即修習）。云何圓滿？謂具備「數、隨、止、觀、轉、淨」六相。從初數息以至完淨，有十六次第殊勝。配以四念住，從粗至細，各具四種次第；初身次第，謂「短、長、遍身、止身行」。二受次第，謂「喜、樂、心行、止心行」。三心次第，謂「心、令心喜、心攝持、心解脫」。四法次第，謂「觀無常、斷、離、滅」。故頌云「從初竟通利」也。此詳見《大毗沙論》二十六卷。我國禪法，肇自安世高所譯《安般守意經》（安般即息，守意即念）；至隨天台有《六妙門》專著，大闡念息法門。然安高之書難讀；天台之作寡據，十六次第猶不了了，其說難盡信矣。今欲研究止觀，唯有直探《婆沙》，其次當讀《解脫道論》也。由此圓滿修習所得之結果，則如頌云「是則照世間，如雲解月現，起止學思惟，坐卧不廢忘」（後二句原意謂身心合一修無間息也）。次下說念息之效有三：「比

丘立是念」以下二頌說第一效。謂念息通四念住（於說十六次第中見之），並貫攝一切菩提分法，最後得涅槃界。「已有是諸念」以下二頌說第二效。謂念息可得有餘涅槃。「比丘悟意行」以下三頌說第三效。謂念息可得無餘涅槃。有餘無餘涅槃之得，不但由於念息，更須覺寤瑜伽，謂：初夜後夜正勤行道，乃至中夜睡眠，仍繫心於光明想。如是精進乃成覺寤瑜伽得盡諸漏。故小乘證果，最極七生；除北通部外（北方法藏部執定須七生），餘部亦有言三生證道者。其勇猛精劬，實堪取法，不得以小乘而輕視之也。最後三頌，說餘九念。以施攝天，故無念天；開寂為空無願無相，故無念寂。是即本經別說止觀之義也。考上座化地部，原以十遍處為勝方便，因遍處以地為首，故有化地之號。其後餘部如大眾末宗等，斥為顛倒執著（於非地亦作地想，故為顛倒）。故化地末系改說道支皆念住攝，及一切地與尋伺相應兩義，以提倡十隨念。本經於十念中復特出念息方便，則益勝於前矣。今談止觀法門，於此念息方便，極應注意。願學者循此綱要，自窮義蘊可也。

## 阿毘曇心論頌講要

今於《阿毘曇心論》，分三番講述：一者文獻源流，二者學說系統，三者研習資取。

### 一 文獻源流

由文獻言，毘曇爲佛學三藏之一（論藏）。現存小乘各部毘曇，種類頗多。其較有組織者，北傳則有說一切有部身（發智）、足（六足）七種，南傳則有上座七論。此外部派未定者，有《舍利弗毘曇》一種（雖是一種，但內有五分）。皆各成體系，別具組織者也。進而考各類自身組織之關係。如有部身、足，但由立說互有牽涉，湊合而成。正如《成唯識論》所依之六經，各自爲類，並非如交蘆之必相倚持也。一類

本身關係且難明，各類互相交涉更難言矣。但古今學者於此問題未嘗懈於探討，止無定論可述耳。吾人認爲欲解答此一難題，必須上溯毘曇之本源。毘曇源出佛說，所謂「阿毘曇無」者，譯云「對法」（阿毘爲對向，曇無爲法）。法依常釋，即佛對世俗安立之言教；按實言之，則指勝義涅槃也。無論勝義世俗，其義蘊必待分別，乃得瞭然。如美果之待解剖而得味，佛語亦待分別方能受用。故《法句經》云，法歸分別也。若此分別，恰對彼法，即可以爲證行之資。佛嘗自作對法，所以真實毘曇，應上推至佛所自說者。世傳佛說毘曇，由迦旃延那撰集，呈佛印可（見《分別功德論》及《撰集三藏傳》），即所謂九分毘曇也（《智論》謂之毘勒）。九分之名，僅見圓測《深密經疏》所引《真諦三藏傳》中（《真諦傳》原文佚）。即分別說戒、分別說世間、分別說因緣、分別說界、分別說同隨得、分別說名味句、分別說集定、分別說集業、分別說諸陰也。但《測疏》中但有引文而無釋義；藏譯《經疏》，此段亦被刪略，無由考證。幸尋真諦譯籍，九分猶能得其確解。如真諦譯《俱舍論》中，分別說世間一詞，奘譯爲世施設，則知分別說三字，即當於施設之意。同隨得一詞，見諫譯



《顯識論》及《隨相論》中，意指種子習氣所聚。諸陰即衆蘊；集定、集業，即雜定、雜業也。至九分組織，真諦云：每分有六千頌，合共有五萬四千頌。惜全文早佚，致後人傳說各異其詞。《大毘婆沙論》卷七十四云：「佛說法有八萬法蘊，即八萬法門（或謂八萬四千法門）；每一法門，各如論（《法蘊足論》）量有六千頌。」其言殆即指九分毘曇，而《法蘊足》當爲九分之末諸陰分。前八蘊失傳，今以《法蘊足》類推，每分各有萬法，故謂八萬法門也。但後來傳者，或說一萬、五萬、十五萬等不一。最後毘婆沙師評斷爲對治衆生八萬種行而有八萬法門，此乃不明八萬法蘊之真相而臆爲之說也。又解釋九分者，相傳以目犍連、舍利弗兩家爲最早。目連之作，隨文順釋或決擇要義，舍利弗則以義歸類。此如中土春秋諸傳之並行，遂爲後來毘曇之張本。其中以《舍利弗毘曇》尤爲切要，蓋彼能依義歸類佛說爲問、非問、攝、相應、處所五分也。今此五分之節略本猶存，即現存之《舍利弗毘曇》也。其後五分，分散獨立，即爲南方之各種毘曇。而北傳之《品類足》，實本此五分改編而成者（此爲北傳毘曇之主要者，相傳爲世友造，實則止初五事品爲世友作，餘則各家之言也）。

迦延、目連之釋，現無全本。迦延釋存北傳之《施設足論》者，現番藏僅存世間、因、業三分；漢譯止存因分一品，世間分但餘題目而已。觀此三分名目，固屬九分所本有。其餘如《婆沙》引文，並不限此三分，可見現存迦延之釋，非全豹也。至目連釋，北傳有《法蘊足》，乃九分之末，餘無存矣（或者前八分均為《施設足論》亦未可知，今書不全，無由考覈。又北傳中有《立世阿毘曇論》，似為分別說世間之集籍。又有《佛阿毘曇經》——傳有九卷，今存二卷，文不連貫——似為分別說戒之集籍，一向歸於律藏中）。是即毘曇文獻流傳之概畧，知此而後可言《心論》在文獻上之地位也。

佛說毘曇，有本有釋，展轉派生，而有各論。今原籍不存，各論又復異義紛歧，殊難得其要領。幸現籍中，有此《阿毘曇心論》，能具備原本難形，擷取各論精要，實一毘曇提綱之作也。是論為法勝所作，自曹魏時，來華僧人，即盛稱之。其後百餘年，道安師弟，乃請譯出。慧遠勒成定本，特為之序（現存《出三藏記序》中），略述譯家之說，而謂此論「管統衆經，領其宗會，故作者以心為名。其人以《阿毘曇



經》，源流廣大，難卒尋究；是以探其幽致，別撰斯部」。由此可知法勝之撰斯論，實欲勾勒《毘曇經》之綱領，攝取諸論之精要者也。但隋唐時人，如吉藏等，不解《毘曇經》源委，誤認《心論》爲《毘婆沙論》之節要。蓋未聞原有巨部《阿毘曇經》，一見稱廣大毘曇，即以爲指《婆沙》言之也。依真諦云《毘曇經》有五萬四千頌，以五百頌一卷計，當有百餘卷，其分量實較吉藏所見涼譯（稱舊譯，非唐譯）《婆沙》爲多，所以序有廣大難究之歎。此以舊說證作論之要旨者也。一若依現存本結構言，亦復殊勝。頌凡二百五十，區分十品。自界品以至契經品，爲論之根本八品，名稱次第，皆與真諦傳說毘曇九分之語相應。九分中初爲戒品，此論八品中無戒者，蓋爲後來編者歸入毘奈耶中故耳。原來佛說經中有法有律，如《增一》、《中含》、多雜戒經，道安對於譯家不知簡別，已有煩言（道安參譯《中含》、《增一》，嘗慨歎曰：凡諸學士撰此《阿含》，其中往往有律語，外國不通與沙彌白衣共視也。而今以後幸共護之，使與律同。又譏廣孟祥曰：《中本起》，康孟祥出，出大愛道品，乃不知是禁經比丘尼法，堪嫌切直割而去之。此乃大鄙，可痛恨者也）。可知佛

所說經，法戒具備；釋經之毘曇，亦即法律俱釋也。後之纂者，爲之分別歸類，法入阿毘曇，律入毘奈耶。如是後之論師，乃除戒分，而僅集法義，故但與餘八品相應也。《心論》八品——戒、定、業、行（因）、使（同隨得）、賢聖（世間，此世爲器世間；論作有情世間，當另有所偏重）、契經（諸陰）——與經大同，唯次第少異。按九分中，有定無慧，殊不可解；細尋其故，乃知誤譯名味句分。蓋味字梵文爲便繕那 *vyāñjana*，慧字爲般羅若 *prajñā*，二字之後分音倒，其前分則形近，故由傳寫而誤也。（便字舊寫爲 ，般羅爲 ，故易致誤）。因此一誤，乃成名句文之味，而失般若之慧矣（誤慧爲味，不得其解，乃注之曰：此非飲食之味，乃文句之味也）。故心論八品，實合《毘曇經》之八分。是義湮沒久矣，使無真諦傳說，經論源流，亦幾無人能識之矣。此就結構以證《心論》具備原籍之雛形者也。一再尋此論義理，實兼採各種毘曇之長。如初界品以三科談有爲，乃《舍利弗毘曇》釋經之特色；契經品以三門（識、智、使）釋諸蘊，又爲《品類足》釋《毘曇經》之勝義。此論擷取成說，乃所以爲毘曇之心歟？一又此論體裁爲韻文，亦屬特創。慧遠稟譯人之說，讚爲天樂。

今梵本不存，然以此論蛻變之《俱舍論》觀之，亦可間接知此論頌文之優美也（《俱舍論》實由心論展轉增益所成，時人目為聰明論）。蓋尋常九分教十二分教中所有之頌，與經文相關，乃重述義理而為之者。頌體音節，限制綦嚴，較中土平仄尤甚。故以義理作頌易，而以法相名數造頌難，所以十二分教中戒分論分少有據以作頌者。各種毘曇，初無頌制，法勝為此首創，亦足知其技之神也。在曹魏嘉平中，有曇迦囉者（初傳戒至中土者），自云：初習外典，精通文辭，自負無難解之義。後於某寺見此《心論》，反復不得其解，心竊異之，請寺僧開示，乃歎服佛法深廣而出家焉（出《高僧傳》）。故此論內容形式，俱臻上乘，其能馳譽五印，信非偶然。後人注書，據今所可知者，有優婆扇多與古世親之釋，有某家之廣釋，有法救補訂之《雜心論》、世親改訂之《俱舍論》。然終無能勝於原作之精美也。是論初來中土，苻秦時有鳩摩羅佛提（童覺）散譯，道安參與。但以頌文難出，遂改作修多羅體（不限字數音節高下），仿《百論》之制，標要義而成散文。其後東晉孝武泰元十六年，有僧迦提婆等多人重譯，直至翌年，復加改訂，乃成今此講本。此由文獻源流以探究此論之大要者

也。

## 一一 學說系統

次依學說系統言：小乘部派紛繁，分裂之由不一，要皆解釋佛說不同而各行其是之所致耳。此從各類毘曇皆可見之。今依現存毘曇較爲完備之上座一系，以言其屢次分派之大畧。最初解釋佛說者，以佛九分毘曇，皆爲施設（安立之意），即一切法相、名數、義解，莫非由佛安立，故有八萬四千法蘊之衆。傳之者於此審求所安立法相等體性之假實問題，凡有兩種解釋：化地部持分別說，犢子部持一切說。因所持解說方法之異，故犢子逕說一切佛所安立全實，而於補特伽羅亦許爲實也。化地部之分別說，逐漸因主張不同，復有派系分出。其中心問題，爲法法相互之關係，即能所知、能所生（因果）、過未假實三要義也。於此亦有持分別說與一切說之異；持分別說者爲法藏部，持一切說者爲說一切有部。如是二派於分別所知上，初則言世間有無正見信根，展轉而有初果二果乃至阿羅漢過不退之主張各異。蓋即爭辨所知之實爲一切實

或分別實也。次於因果實不實上，則論及天中有無梵行，退去實不實上，則論及三世有無也。是等問題，皆有其發展次第。至一切有部堅持：非但一切法有，乃三世法有；法與世爲一，體同而用異（正用爲現，已用爲退，當用爲未），故隨一法，即有三世（復有二教二理之根據見《部執異論》二教即佛說言依法正及內外法十二處；二理爲有境一切法所知有果能所生。至此刊定三世有無，二部乃儼然對立。關於小乘各派諍論之中心問題，《成實論》（羅什譯）之十論品，列舉異說，而得十種。但此論僅平列其說；若考見其前後次第發展之跡，當更求之南傳《論事》中。其書共二十三品（每品十章左右）。初品十章，列陳與南方上座系相異而最重要之說，可見各派論爭發展次第：一補特伽羅有，二阿羅漢退（以上爭論所知），三天中無梵行，四分斷煩惱，五凡夫捨欲貪恚（以上爭論因果），六一初有，七過去蘊有，八一分過去有，九一切法念處，十過去法如有（以上爭論退未）。由此可知問題開展，光所知，次因果，後三世。如首章，即化地與犢子所爭之問題。第二至第七章，爲法藏部與有部所以分裂之由。第八章乃飲光所持之說，而從有部分出之因。末後二章，則經量部從飲光別出之論。由

《成實論》以見爭執之中心，由《論事》以得問題之演變次第。今即據以談學說體系也。

復次，依各種毘曇而言，關於所知法因果法之實在問題，已於迦旃延子所著之《發智論》，導出有部思想之端緒。直至世友（婆須密）所集論，明言三世有義，乃於有部說漸見完成。介此二者之間，則有法勝此《毘曇心論》一書，特重因果，而恰在迦延重視所知問題之後也。迦延之著有八聚（即蘊），是否本於佛說之九分（除戒分），今難攷知。彼於述古外，復有雜蘊一分，則出己意撰集者，首述世第一法，即言有無世間正見乃至阿羅漢退不退等事。法勝《心論》第九亦為雜品，意同迦延，於解述佛語外，自為決擇。其初頌云：「已說隨相應，一一分別法；於上衆雜義，今略說善聽。」意謂前之八品，乃隨佛說次第，今則依己意撰集所未說之雜義也。於諸義中，特重諸有為法有因有果。蓋決定因果實有，而彼修習始有歸宿，不為唐勞。如是由此而涉及解脫應有修習，乃推論至天中有無梵行。論品第十首言威儀不威儀，即論天中有無律儀之問題也。然《心論》未及三世有無，至世友所集論，始有專章談一切

有。此等學說，雖皆爲有部之所據；然至三世有之說出，始成說一切有部也。其後有部以迦濕彌羅爲中堅，排斥異說，自居爲正統，以非難餘義，是即毘婆沙師派之所爲也。其說定一尊於迦旃延子；世友、法勝雖有創立（道理修習皆然）一切有義之功，而全不加以重視，逕目爲外國師、西方師、或犍陀羅師。如是《毘曇心論》雖創說一切有，而非有部正統所宗，乃爲外國師西方師所重，最後成經量部。後爲犍陀羅之世親所深信，依此組織而編成一聰明之《俱舍論》（據經部說破斥有部），集小乘毘曇之大成。故從學說系統觀之，此《心論》實與各部學說相關，關涉經量部者尤多。乃至後來大乘瑜伽說，亦有關係（瑜伽說多與經部有關）。故依大乘立場以窺小乘學說，此《心論》可謂爲大小乘之樞紐也。

又從學說上推論法勝時代，當在世親之前，迦旃延之後。尋常誤認《心論》爲《婆沙》綱要，實未詳察耳。如《心論》初釋有漏義，謂能生煩惱，故名有漏。此說是否本之毘曇，今已難詳；但其解釋，於理未備。因涅槃是無漏法；凡夫心緣計執，亦生煩惱，豈涅槃亦有漏耶？至法救（此爲作《五事毘婆沙》之法救，與世友同時者異

人)《雜心論》出，於此特有補訂，而以隨增義救其弊。謂凡夫以心安住煩惱而增長；心緣滅諦，雖隨生煩惱，而不能安住增長，如手觸熱緣。故涅槃非煩惱之所隨，更不增長煩惱也。此義乃法教取自《婆沙》者，故彼有「以廣說(婆沙)義莊嚴《心論》」之言。若法勝出婆沙師後，自當攝取此完善之說；是其時代早於婆沙無疑。至於法勝與迦延關係，可於《心論》行品見之；行品言六因四相。據《婆沙》說，六因無教，係迦延據佛教理所創說；而四相中復有生生等四相義以釋有為法，亦迦延所獨有。法勝書中引用其義，其在迦延之後明矣。再與世友相較而論：世友乃有部四大家(法救、妙音、世友、覺天)之一。四家於三世有義，各有勝解，即「類、相、位、待」四說是也。但法勝《心論》中，全未提及三世有說(至法救《雜心論》始為補出)，足知其生年在四家之前也。又四家中妙音有《毘曇甘露味論》，取材與《心論》同源；其釋有漏，即採隨增之義，則已較法勝進步而近於《婆沙》。又於八正道，有但為無漏，與通有無漏二說。《心論》無但無漏說，而妙音存之，是亦近於《婆沙》之處。由此可以刊定法勝時代，在《婆沙》四大家前，迦延世友之間。而



《心論》之作，實有部創義而非《婆沙》綱要也。

### 三 研習資取

末依研習賢取以談《心論》之要者：佛學關於小乘部門者，從《深密經》之說，當爲四諦法輪，即佛初時教法。但上座一系，對四諦之解釋，先後極不一致；其能始終相貫者，唯於《心論》見之。因在小乘文獻學說地位上極佔重要，故所發揮四諦之義，亦得一貫之旨。此先舉全論組織證之。論本八品，即準四諦次第建立（焦鏡《雜心論序》即有此說），上承《毘曇經》文（依九分組八品），下貫經量部義。蓋經部從譬喻師說四諦，以名色爲苦、業惑爲集、二盡爲滅、止觀爲道（舊毘曇師、分別論者、有部婆沙師等，各有異說），即由《心論》啓發而來。論以界行二品爲苦，業使二品爲集，賢聖品爲滅，定慧品爲道（契經品乃總說），是其義也。但此中以界說名色，界乃三科之一。佛說一切法義，舊約於蘊處界三科，以對機不一，意有偏重。詳於名則說蘊，五蘊之四皆屬名，是爲心法；詳於色則說處，除意處及法處一分，均謂

之色；名色並重則說界（有心界爲心故）。今特提界義，非表名色之爲苦歟？故謂其說四諦乃小乘始終相貫之義也。至於四諦之義，本相聯繫。或從苦諦說起，此乃小乘佛學之發端，所謂佛以苦諦爲師也。深知世法爲苦，即苦諦。求苦諦之因，即苦集諦。求苦集滅，爲苦集滅諦。趣苦滅之道，即趣滅道諦。此乃依世間法次第而說者。或從出世法立說，則先以滅諦爲實法，得滅有道即道諦，修道斷集，集斷則苦解脫也。自下文分兩大段：先辨別四諦，次略究《心論》文義。順世法說，先述苦諦，即界、行二品。苦諦之法爲有漏法，謂之苦者，即實有其事，爲緣生而有自性者。界品明有自性，行品即明緣生。因有自性故，此法爲界；因其緣生故，此法爲行。行乃有漏法別名，謂由造作而生也。

第一界品，有十四頌，除初二歸敬頌外，餘分三段：首明三科有七頌，乃辨諸法之自共相；次有四頌，明諸門分別；末頌結成諸法各有自性之義。有漏法之謂漏，以與煩惱相屬。有煩惱則有見、疑、無明，由是而有非常執常乃至不淨執淨等四倒。由此四倒，即成有漏（漏失功德，沉淪流轉），復有種種煩惱生起。所謂苦之實者，即

指此也。五蘊與煩惱俱者，謂之取蘊（本論爲受陰），諸遠離煩惱之無漏有爲，但是蘊而非取蘊。故此蘊有二種，即取蘊非取蘊也。其次明處（本論譯入）。言色蘊有十一種，其無表色（本論譯爲無教）爲法處一分，亦屬色蘊。除法處一分及意處，則歸識蘊（此言處蘊之相攝）。又十八界，七界爲心，於處爲法處，於蘊爲識蘊。蘊之受想行三，處之法處無表色，及三無爲，於處爲法處，於界爲法界。是又三科相攝之義也。三科之中，唯蘊屬有爲，而不攝三無爲法耳。佛所說法，三科攝盡，而三科隨義立名，法無別異，故以相攝法門顯之。積聚爲蘊，出生爲處，種族（兼有自性、餘依二義）爲界。三科和合，即盡有性之法矣。本論以界爲主，於異門分別，出九門概之；所謂可見不可見、有對無對、善惡無記、有漏無漏、三界繫、有尋伺等，有無所緣、有無執受、有無爲。是等門類，乃阿毘達磨所常用以楷定法相者，依佛散說集之。廣則有百餘門，茲略舉九門以辨。諸法雖各自爲類，而相有相通之處，必歷盡各門，而後見其各別。次結頌言：「諸法離他性，各自住己性。」小乘之如此安立諸法各有自性者，謂了知法有自性故，而後始離顛倒，除法自性外，無別我我所等增益相

也。

第二行品，有十八頌。初頌總說，謂法有自性者，非自生，而各具緣起。蓋有爲之法皆有生滅，而非常住，勢力羸弱；若離衆伴，終無能生之義也。次之九頌，即明俱起法緣。謂緣生法，有先後，有俱起；以先後之義隱，今但說俱起。凡有色、心、相應行（心所法）、不相應行，四種法緣。心若起時，心所俱生，而色法至少亦有八法俱起，所謂四大四色（香味觸法）；不相應行法，則有爲法相，由生住異滅四相展轉相爲，亦必與諸法俱起也（生等自身能有遷流之用者，以其各有生生乃至滅滅四有爲相）。次有七頌，明因緣種類，即六因四緣。六因者：謂所作（新譯能作）、共（俱有）、自然（同類）、徧徧（徧行）、相應、報（異熟）因也。六因之義，佛但有散說，非如四緣之常在一處說。能作因最寬，除自體外，皆屬之。俱生因與相應因，皆爲同時義，但相應僅限於心，而俱生旁及於色，寬狹有殊，故立二名。同類因，謂色心前後性同，範圍亦寬。徧行唯限煩惱，即見苦及見集斷之五見、疑、無明，能生五部煩惱，有此起則同類異類隨起，故爲徧行。異熟因愈狹，惟善不善心法之所感

也。約此六因而成四緣：所作因爲增上緣，餘五因爲因緣（等無間、所緣緣，有說不攝六因；有說攝屬所作因中也）。小乘因緣義廣，蓋以衆伴建立法之自性，其性極爲複雜，必用一切衆緣力而成也。然諸法非畢備六因而後生，最少二因（所作、俱生）亦能生，終無一因而生者。至於四緣，則心法具四緣生，滅盡無想定具三緣生，其餘色法則二緣生也。末頌結明行義，行即種種因緣所作，亦能作種種緣，故曰造作爲行。

合此界行二品，以見緣生有自性義，是爲小乘教義根本之所在。大乘教法亦即於此與小乘相異，蓋謂緣生無自性也。此中差別：在小乘多數避開自己，使一切歸之於法，而謂除法以外，自己無主；大乘則攝一切法歸於自心。故大乘《毘曇經》以無始時來界爲所知依。《毘曇心論》一系，特提界字，廣攝心法，不廢因義，則大小不無可通之處也。

次述集諦：集諦爲苦因。有漏法皆苦，以其沉淪流轉不能自說也。衆生處此毫無苦之自覺，而聖說之爲苦者，依衆生倒執而云然。衆生所求爲常樂我淨，而所得恰與相反，復於無常而執爲常。是即流轉不得出離之義，名之爲苦也。流轉有因，是爲集

諦。本論說苦之因，乃依佛說「二因二緣，生死不絕，謂隨眠業」以次第業使二品，成爲集諦。隨眠染心，而業運相續，此則本論之殊勝義也。隨眠就煩惱之能爲習氣勢力而言（非泛指煩惱），於心有相應義，謂令心渾濁，而後有流轉業報。是此所重者不在業，業之善惡黑白雖與生死有關，而非定爲生死。若有隨眠染心爲業增上，則必流轉矣。茲依兩品頌文，分解其義。

第三業品，有三十二頌。初頌總說，次有六頌，分別業自性；次十二頌說業成就失壞；次有九頌，說業差別；次有一頌談業果；末後二頌釋疑難。前言界行諸法，於種種世間界趣中生起；所以畫分此等界趣者，乃業爲之。故當思擇。頌云「莊嚴」者，如畫師描畫，鈎勒衆像；如是業力，莊嚴世界，成繫縛苦。諸欲求離此苦者，應求離此描繪等業。業即言行，能感當果，通常區分爲身口意三類。生有各種（頌作有有），諸行之起隨之而有種種自體（頌作種種身）顯現。三業又分爲五：身口各有表無表（表字頌釋教），成四類；意唯無表爲一類。表謂動作見於外者；無表即表之餘習，所謂內在影像是也（他人有心予忖度之，亦藉有表得之；至於心之真實動作，實無表

也)。身口表業與意無表，有善惡無記三性；但身口無表，不說無記。又依身口二種表色言，有有覆（頌云隱沒）無覆二無記性。有覆無記色繫在色界（以色界煩惱爲定力所伏成無記性，此煩惱所生之色，謂之有覆無記），無覆無記色通欲色二界（欲界煩惱唯是不善，故不能生有覆無記）。身口無表善不善有三類：有由禪定得者，有由修道（無漏）得者，有由受別解脫戒得者。受戒無表，與心不俱，唯在欲界；禪與無漏無表，則與心俱，通上二界。是即業之種類與性質也。自第八頌至十九頌，說業成壞。隨文易知，不復解說。自二十頌至二十八頌說業差別者，論依佛隨處散說集之。或以十業道說，或以報說，或以學說，或以黑白等四說，或以曲等三說，或以淨等說，今俱會歸於三業中。第二十九頌釋業之果。由善惡業，得善惡果，爲等流果；得無記果，爲異熟果。善業兼得解脫離繫果。無漏業，非黑非白，但有等流而無異熟，故不繫。末後釋難。謂色隨心相屬，色隨心繫；今問身口二業屬所造色，所依能造大種爲何地攝？答言，有漏屬自地（如欲界身口業爲欲界大種所造），無漏業隨所依身力得，而是彼所生地大種所造也（如在欲界得道，彼身口業欲界大種所造）。次釋

三障疑難。謂佛說業惑報三障：無間業障見道，惑障修道，由報障故惡道受惡業。此中以無間業爲障最甚。後解三業中，意業力大，如文應知。此品談業，非但依心，亦依色言。色爲心果，故一念之動，仍歸於心。身口動作，雖依色法而形成，然總由心生。是知業之真實，在心而不在身。後來經部所持「思業爲體」之說，即由此修正而得：謂發身之思爲身業，與言相隨之思爲語業，決定身語之思爲心業。是即業由心生之義，以思之種子勢力爲無表，非別有色法。如受戒時由誓願之思力潛伏於心，即能礙後時不善法起也。大乘說業與經部合轍，可勘《成業論》及《二十唯識》；本論則開經部之緒也。

第四使品，亦三十二頌。使即隨眠（意謂隨眠染心，如使者之隨主不離），體是煩惱。佛說煩惱爲七種隨眠，凡有三義：一者煩惱勢力隱伏，謂之微細；二者勢力增長，謂之隨增；三者相續不斷，謂之隨縛。煩惱於俱生相應之法，具此三義，故云隨眠染心也。七種隨眠者，謂欲貪（欲界）、有實（上二界）、瞋、癡、慢、疑、見。至於阿毘達磨，則詳談九十八使，乃爲明晰修道方便而言之也。九十八使，即就七隨



眠之行相（種類）、界繫（三界）、部類（見苦等五部）分別而成。行相者，謂見有五種，並貪瞋痴慢疑，爲十隨眠。界繫者，依心境說：衆生散心境界爲欲界，定心則至上二界。此有修得生得之判：如在欲界久修禪定，則定境現；或由久修故，受生色無色界異熟也。又自修斷部類言，於對治上有四諦差別；或有煩惱，由見四諦故即不生起者，是爲見道所斷；或有煩惱，見諦以後，更賴漸次修習乃不起者，即修道斷。依於修道方便細分之，則成九十八便，良以隨眠微細，故於修學者不厭其詳細分別也。

本品三十二頌：初頌總說，謂三有生死，以隨眠爲根本，以其爲業侶而生衆苦，是即佛說隨眠所當思也。下分三段：一說隨眠自性，二說所緣，三說相應。初八頌明見修所斷隨眠自性。此依四諦差別：於見苦諦斷者有二十八種（以三界說：欲界十種，即五見貪瞋癡慢疑；上二界除瞋，各有九種），見集諦滅諦斷者各有十九種（即於見苦斷中，各除三界中身見邊見戒取三種），見道諦斷者有二十二種（於見苦中除三界中身邊二見）。修斷爲十，欲界斷貪瞋痴慢，上二界無瞋，共有十種。如是合爲九十

八種隨眠也。或以界繫爲主，或以煩惱部類爲主，亦可知其隨眠自性差別也。次有二十三頌，明煩惱所緣與相應；煩惱有徧行與非徧行之別。佛法由心求解脫，故小乘用功，亦復內觀返照，故於心病之煩惱再三致意也。徧行煩惱，有三行相：一徧緣，二徧隨增，三徧爲因生。即六因中之徧行因也。於自界自地（三界九地）五部（頌云五種）法，一切煩惱皆與相關。三界各有十一種，爲見苦見集所斷（見苦斷七種，謂無明疑五見；見集斷四種，謂無明疑邪見見取），合之爲三十三種徧行也。次言他界他地亦能緣，但除身見與邊見。由身見必待親緣自界地而起故，又邊見即於己陰中計存斷常故。更次則爲佛說之七隨眠。次下「扼縛及受流」，談隨眠相應，有苦樂等五受（身心）、六識，及後無慚愧等八隨煩惱爲相應。末有三頌明斷義，佛說隨眠斷有四類：即見所斷中徧知斷（如自界緣無漏緣惑）、能緣斷（如他界緣惑）、所緣斷（如有漏緣惑）三種；修所斷中對治斷一種（五部中見苦集斷惑爲自他緣，見滅道斷惑爲有無漏緣）。然此斷惑，唯在無間道中一剎那斷；至解脫道，則永斷煩惱也。次說由斷隨眠而得九種徧知：欲界有四（即見苦集斷、見滅斷、見道斷、修斷），上二界

有五（即見苦集斷、見滅斷、見道斷、色修斷、無色修斷）。末頌以四義明隨眠與心相應：一謂隨眠染心。若不相應，即不成染故。二爲智障故。若無隨眠與心相應，何有智障之說（如云近小人則遠君子）。三能違善行。有此隨眠，善法不起。四無善起。若隨眠與心不相應，善心云何不起？由是故知隨眠與心定相應也。小乘中或持不相應之說，彼乃以心爲主而立論。謂若有隨眠與心相應，所有善法，云何自生？今從煩惱染心立論，說似不同，理實無異。蓋能詳心性本淨之義，則此相應不相應之諍，自然平息。性淨塵染；隨眠染心，謂之塵染，即名相應；一旦聞熏啓發，自覺自主，煩惱不能爲惑，謂之本淨，即名不相應也。

三爲滅諦：所謂滅者，即斷有漏法。以有漏法長繫衆生於生死，故斷此法，即爲離繫。如是離繫，有法可指，名離繫得，亦即常言之涅槃法也。又離繫得，藉人而顯，即就能體現離繫者假名爲人。依無漏善言，名爲賢聖，故本論依此立名賢聖品也。《阿毘曇經》以能體現離繫者，屬之於道，故無此分。今依梵本《俱舍論》相當於此品者觀之，爲道與補特伽羅品，是此品亦可以屬道而不別開也。然《心論》雖依

經造；又循四諦，加以組織。爲顯滅諦，特出此品（缺經之世間分，仍爲八分）。至於本論所釋之殊勝義，爲漸觀頓得；理有衆相，故以漸觀；果爲一類，故以頓得。此與餘部之言頓觀者異耳。

第五賢聖品，有二十六頌，分爲四段：初頌總說所安立義。謂苦因之集，以煩惱爲體，煩惱即煩勞，爲恐怖之本；能斷即聖，所得爲滅也。依何而斷？此有三事：一者等（正精進），二者方便（善方便），三者正智。煩惱倒起，正治此倒爲智；發生此智，則有方便（即行一切善法）；入正次第，所謂漸入佳境，次第超勝，則非精進不爲功也。次段十九頌，依人分別；次有五頌，依法分別；末頌總結。人爲假設，散歸之於法。尋常依人分爲五道：即賢糧、加行、見、修、無學道也。初賢糧道，有五方便：一不淨觀、二持息念、三界差別觀（此三亦名三處觀）。此三方便，皆爲集中心思之最初法門。從身說起，令心定於一處，便勿流散，然後方有斷惑證滅之可言也（常人多煩惱者，以其心散亂不住故也）。四者別相念住。由此方便即進於四念住，先觀身等之自相（如身自相，即四大造色等所成之衆相）。五者總相念住。令心住身

等之真實相已，又各別觀無常等共相。如是方便，皆是入道資糧，謂之資糧道。一次說加行道：謂即於四諦法之每諦四相（苦、空、無常、無我——苦。因、集、生、緣——集。滅、盡、妙、離——滅。道、如、行、出——道），而見諦諦相關之處；因此四諦之實，又當別觀此十六行相，而後確知。於是次第有暖、頂、忍、世第一法四加行；至世第一法一相（一剎那）開涅槃門，仍觀苦諦行相，漸次乃至道諦行相，真實見道。又四加行所攝地（即定地）：世第一法及忍依六定地（未至、中間、初禪、二禪、三禪、四禪），餘則依七（加欲界地）。世第一法，一剎那次，涉見道位，自此以四諦十六心，漸證諦理。十六心者，謂苦法智忍、苦法智、苦類智忍、苦類智，乃至道諦例知。於苦法智未成就時爲忍，忍謂忍可，即於未曾經歷之事如以注意之義；其明知決定者，即謂之智。此智以欲界苦法爲所緣（見道以人爲本位）；類推上二界苦，亦復如是，故名類忍類智。如是四諦有法與類之別，於法類中復有忍智之異。依此三層十六心觀分別四諦，自然於四諦之實明白清楚，是爲漸觀。與此相反，即頓觀也。自第十六心以上爲修道。或謂前十五心爲見道，第十六心住果爲修道（經部與大

乘十六心均爲見道，十六心以上爲修道）。謂前十五心爲初果向，十六心即初果。從初果預流到四果向爲修道，至住四果爲無學道。於四果中，因根之利鈍得果差別，又分出二十七賢聖；隨法行者（依教而行）爲利根，隨信行者（依師而行）爲鈍根。是此隨信隨法，皆屬十五心攝（此時未離欲界欲，爲初果向。若以世俗道離欲界修斷六品煩惱，爲二果向。若離欲界修斷九品煩惱爲三果向——每界修斷煩惱分上上等等九品）。至第十六心，名爲住果。鈍根者轉名信解脫，謂信師說而得解脫也；利根者轉名見到，謂由自慧獨有所見而得解脫也。初二三果即依三界九品修所斷煩惱差別而分爲二十七聖。最後阿羅漢果，亦有時非時二種解脫；時解脫者，有時衣食資具住處住伴一切順緣具足，始能修行證道也。解脫情形在得盡智，無生智。得此二智，即能真感我生已盡，不受後有，梵行已立，所作已辦等四諦之實（我生即集諦，不受爲苦諦，梵行爲道諦，所作爲滅諦）。所以小乘自始至終，不出四諦。知我生已盡，不受後有等爲盡智；知我生已盡，不後更生，爲無生智。解脫以有時非時別，故阿羅漢區分爲退、思、護、安住、勝進、不動六種。前五鈍根，爲時解脫；第六利根，非時解

脫。又利根者於二智外尚得如實智成就正等解脫。解脫不得滅盡定者，爲慧解脫，得滅盡定者，爲俱解脫。此上爲依人分別之要略也。一復次，依法分別者：人有利鈍，法則所證能證之道，無以異也。法同一相，而得果有殊，此果就三無漏根分（法對有情有漏無漏有增上作用者爲根），即未知根、已知根、具知根（體即意、喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧九根）。於無漏見道中爲未知當知根，修道以上爲已知根，無學道爲具知根。此等法從見道勝進入修道時，捨而不斷；修道入無學道亦然。又鈍根信解脫具勝進者，至見道位，亦可轉得見到。阿羅漢亦然，由勝道故，退等五種亦可轉爲不動。是爲從法分別。末頌總結，明漸修頓得義：成立漸修頓得之理教有多種，此則略舉其一。謂苦集爲惡，滅道爲德；如是四諦惡德二種，均須現證，不能同時，故成次第。如人之於一時不能俯仰異見也。雖漸現觀，而得果則頓，謂無間道，解脫有爲，斷惑無爲，其果皆一道而得。如伐柯微盡，最後頓倒。明乎此則不受頓現觀家之疑難也。《心論》較《俱舍》尤見要約，小乘根本要義，具備於此矣。

四述道諦：本論釋道諦，有智定二品。道在斷惑，唯智爲能，以煩惱正因無智起

也；而智又依定發。是以本論所釋特勝義，即在定慧相資，廣生功德也。尋常定智爲次；此論先智後定者，蓋有密意。如《中含·聖道經》言，「聖道（八聖道）一道，即是正定」，餘則定之資具也。本論次第，亦重視定法；如前集諦業與隨眠二品，所重在後隨眠，此處當知亦爾。此正明定慧非但因果爲次，實有相資之義，所以《中含》正定，亦由正見（慧）展轉而得。如是展轉相資即止觀雙運究極之意。前言羅漢於二智外有如寶智，非但小乘作如是說，龍樹般若，亦重此智，蓋以表止觀雙運之境界，雙運亦是任運之境也。如是定慧相資而後廣生功德，此功德由定生，亦由慧生也。又此功德，利他所顯，聲聞雖無利他大行，然亦有聚衆教化之事，有異獨覺之孑身自了也。

第六智品，有二十五頌：首頌總明智慧之性，即能洞觀四諦實相也。四諦不外二面：一者一切有，即三界生死，所謂苦集之實。二者無此有，即爲涅槃，所謂滅道之實。此皆依智慧而能審知，是即此品明智之範圍也。次言智慧差別種類，有六頌。智有十種，約而爲三：一爲世間有漏智（指與出世無漏相順智，非法法之世俗智也），



二爲法智，三爲類智。法智緣欲界，類智緣上二界，此二爲出世無漏智也。由此開爲十智；法類觀四諦有苦集滅道之異，即隨應而有四諦之名。蓋自他相續有漏法皆爲苦諦，見道但能觀自相續，修道兼能觀他，則有他心智，亦從三智中出。最後無學道中得盡智無生智，此二智境界亦是四諦。是即由三智開出之十智也。又此三智亦有相互異同之處，此於十智觀四諦十六行相上具不具緣見之。法類二智，具緣十六行相。世俗智不緣十六行相；但於未見道前，緣下地苦、粗、障相，上地淨、妙、離相。又苦等四智，各有四相。無漏他心智如道智，有四行相；有漏他心智非緣十六行相。盡智無生智，各有十四行相，除空無我。所以者何？一者不須。謂我生已盡，有世俗我故，不須空無我行。二者自覺。我生已盡，有此生盡相在，不復以空無我爲境界也。此外有無漏智，以四諦自相爲智境，乃共相智前最勝者也。次說智之成就修習有九頌，明見道十六心中何心成就何智；三界九地中何地成就何智；既得智已，於諸位及修功德時修習何智。頌云「第一無漏心」等者，謂第一苦法智忍相應無漏心中成就世俗智；第二苦法智成就世俗、苦、法三智；第四苦類智成就者於上增一，爲世、法、苦、

類四智；第六集法智成就世、法、苦、類、集五智；第十滅法智成就世、法、苦、類、集、滅六智；第十四道法智成就世、法、苦、類、集、滅、道七智（此中不說第三五九十一三十五法忍相應無漏心者，忍非智性，忍中不得智故。又第八十二十六三類智，皆攝苦類智故，亦不說）。修道離欲，各增一智，即他心智。無學鈍根成就九智，除無生智，利根者，十智成滿。又上地（未至地中間地）除他心，根本四禪。成就十智；無色界有八，除世俗他心二智。又以修言，見道中自法修，修道中則自他並修，謂得忍即可修智也（蓋見道創見諦故，於餘智忍未曾嫻練，故於現在未來，唯修自分；修道位中，已嫻諸智諸忍，故智現前，現在當來，自他並修也）。「是於三心中」等者，謂見道三心（苦集滅三類智）修世智（若依欲界乃至第四禪地得證現觀，此現觀邊修習四禪乃至欲界七地世智，故此世智亦名現觀邊智，得諦邊際名現觀邊。此時出無分別觀所謂根本智境，入分別觀後得智境，故修世俗智也。不言道類智修世智者，以佛道無量無邊皆未修習，具勝進心者，出無分別觀已，猶勤精道求未修道，未邊息心分別世事。又三心能得諦際者，以苦集滅衆生均有，皆同類故；道則

不然，衆生根性不同，三乘聖通互有無也。修道一心（道類智），離欲者修七智（除世俗、盡智、無生智），未離欲者修六智（又除他心智也。以非無學果，不修盡無生智；以未離欲，心有躁動，不修他心智；以修八等至中最後非非想，斷欲界欲，證第三果，不修世智）。次言修道位中所修之智，「十七無漏心」等者，謂住初果未離欲界六種欲者，於十七無漏心（即九無間通與八解脫道）中，修習七智，除他心（此道在未至地心不靜故）、盡、無生智（非無學故）。信解脫勝進者，增益諸根成見至時，修習六智（此就未離欲而言），又除世俗智也。得不還果時得根本禪故修八智（除盡無生智、非無學故）。又離四禪三無色七地欲，九解脫道中，修習八智（此中若以世俗智離欲，現在未來，均修八智；若以無漏智離欲，現在修六智——苦集滅道四類智及滅道法智——未來修習八智）。雜修禪定，學諸神通中神足他心宿命三通，善解脫道中亦修八智，以諸神進通漏無漏，又依根本四禪故也。此七地離欲無間通，及有頂（第一有）離欲八解脫道中，俱修七智（除他心盡無生智）。有頂離欲九無間道，修習六智（又除世俗智）。若在上地離欲，修習上地無漏智，亦能兼修下地無漏智；下地則不能修上地。以勝能修劣，劣不能修勝也。次

言無學道、「漏無漏」等者，謂羅漢智相應初心修一切地有漏無漏諸功德法，以斷一切結，止觀任運，得正解脫故也（然但修習自相似法；如退法羅漢，則修九地下下品德；如來羅漢，則修九地上上品德）。又此初心與後苦集類智相應，以緣非想非非想蘊作我生已盡不受後有想故。次有五頌，說智慧互緣。先言智、見、忍之不同：所謂決定爲智，推度爲見，忍可爲忍。諸忍非智，盡無生智非見。意識地中善有漏智，亦見亦智亦慧。意地五見是煩惱性，當知是見；亦有觀察及俗決定，亦名智慧。餘有漏慧，皆非見性。「法智未知智」等者，正明諸智互緣；法類二智，各各互緣九智（法智除類，類智除法）。因智（集智）果智（苦智）緣有漏他心及世智。道智緣九智，除世俗智。滅智（解脫智）無所緣。餘世智、他心、盡、無生智各各緣十智。又法智斷欲界惑亦復能斷上界惑否？是亦能斷，謂滅（頌作息）法二智，於修道位即能斷上二界惑也。所以者何？其人生於欲界，觀欲界苦，極見過失；爲離此苦，求對治道，斷欲界苦，以心猛故，相連而斷色無色苦（色無色苦，實類智斷；今隨法智後無間即斷，而言法智斷也）。又法智在無間道，類在解脫道，斷惑在無間道中，故言欲界法智斷色無色欲，

而非欲界類智也（修道位中所修仍十六心，而所斷不同，謂修道中斷修惑，其惑又有九品之不同也）。末有四頌，談智所生功德。此有二類：一不共功德，即佛之十八不共法（小乘視佛亦是無學羅漢）；所謂十力、四無畏、三念住、大悲也（此種功德皆十智所從出；如十力中處非處力，十智所生，餘力皆是處非處力差別；四無畏中初無畏是十智所生，餘三無畏是初無畏差別也）。二共功德，此又分二：一者共聖，二者共俗。共聖者，無諍願智四無礙解，此羅漢之有為功德（此亦十智所從出；無諍以世智為性，願智除他心，盡無生智以七智為性，法辭二無礙解世智為性，辨義無礙解十智為性）。共俗者，即六通、八等至、三三昧、四無量、八解脫、八勝處、十徧處。此中除漏盡通，世間亦復有此等德（神足天眼天耳，世智為性；宿命法類世苦集道智為性；他心通法類世道，他心智為性；漏盡通，無漏九智為性<sub>除世智</sub>；身念住，八智為性<sub>除他心、滅智</sub>；受心念住，九智為性<sub>除滅智</sub>；法念住，十智為性）。此中但及六通念住功德者，餘多由定力生，歸於定品，蓋定慧功德相通也。

第七定品，有二十八頌；初頌總說。「智依於諸定行無罣礙行」者，謂定為智依，

智是心相應法之慧心所，即與實相相符之了別也（於實相明白決定，而非執著）。云何此智必依於定耶？以定能持心，不高不下（不掉舉不昏沉），對所緣境即能合泊，發生智慧。心與境有合離，有時緣境太過而掉舉，有時緣不及境而昏沉，必於所緣境無過不及之平靜狀態，乃為定，而無罣礙（即於緣境心不旁涉）。通途但就心言定，令之一事不著，空空蕩蕩，不思善，不思惡，而謂之無罣礙，是正禪宗一分病根所在。不知心離緣境，無所謂定，無罣礙之言，全在心與境之合泊。此所言境，即教證也（初學必以聖教為境；久久則涉離教之證境）。又法之實相，即就心力所能徹底辨別者而言。能於所緣徹底辨別，是即為慧；能令心力與境合泊以自然發揮力量，是即為定。所以頌言，定為智依也。次有七頌明定之種類，凡有八種，即四禪（色界四靜慮）四無色（無色界四等至）也。此色無色界，一面有界可指；一而亦就心境而判。若欲界中修色無無界定心者，即有彼界之境也。如是八定，不可偏廢，有四禪則能專一（故以靜慮為名），有無色等至乃能充量（故以空無邊等立名）。頌云「決定」者，即示二類之不可或缺也。又此八定，各各可分為味、淨、無漏三種；與

貪等煩惱相應者爲味著定。定所以生慧、辨境、證解脫也；有此貪味，成染污定，則失求定之意矣。善有漏定雖不能斷惑，與惑不俱，故謂之淨。若能斷惑，而又無漏，謂之無漏。七定各具三種，最上非想非非想，無無漏定，以心太暗昧，不能單獨斷惑故（斷惑須生無所有處）。又定之根本爲四禪，各由禪支構成。初禪有五支，謂尋、伺、喜、樂、心一境性。心於境推求，粗觀爲尋；細察爲伺。但推求結果，止得境界之概念（不得實相），言語文字因而生焉。然修定之初實不能不藉助於彼，故列爲初支也。喜樂如次爲心身由修定所得之受。心一境性即心住於捨，與境合泊平等正受之狀態。真正之定，即在於此，故爲禪支中之最主要者（心一境性有二義：一謂心住於捨，不掉不沉；二謂心與緣境一致，純一無雜）。初禪所生梵天，身有種種優劣；只具眼、耳、身、意四識，色界無味嗅，故能至心一境性也。二禪四支：喜、樂、心一境性加內等淨（即正信，謂於種種由離惑而得之淨境，具深淨信，無復猶豫）。三禪五支：樂、心一境性、加念、行捨、正知（行捨者，於樂不著而求勝進；念於所緣，明記不忘；正知於心止舉捨時，能分別知）。四禪四支：心一境

性、行捨淨、念淨，不苦不樂。四禪所生梵界，色身精細，無出入息（唯淨、無漏四禪，如應與其諸支相應，非染污禪，皆備諸支。又此禪中特有之法餘禪不說者，當知餘禪中無，如尋伺唯初禪有，無出入息，唯四禪有也）。如是歷觀四禪構成次第，心力轉強，身益簡化。初禪已離嗅味覺，二禪則泯身之優劣區分，至第四禪，無出入息，心力發禪，更見推廣矣。欲界無禪。到初禪時，有未至禪，以此時離味著而有淨無漏故。初禪與二禪之中為中間禪（二至三、三至四之間亦有之，不另立），以初有尋伺，二無尋伺，須經此無尋唯伺之通渡位也。次有六頌，明定功德。定有種種名目，即有種種德用。此用為六通、四無量、十徧處、八勝處、八解脫、十智。此等由定力起，謂之定<sup>德</sup>，置於慧中，謂之慧德。慧德中有四禪無色，定德中有十智六通，足見定慧相資，交互為用也。下言何地有何功德者：四無量中除喜，六通中除漏盡，慧之他心智，及十智中之法智，皆徧四禪。「除入中說四」等者，說八解脫、八勝處、十徧處也。八解脫即內有色觀外色、內無色觀外色、三淨色、空無邊、識無邊、無所有、非想非非想、滅定解脫也（此解脫以離貪言：前四滅色貪，次四斷無色貪）。八



勝處（即除入）者，即內有色觀外色少分、內有色觀外色多分、內無色觀外色多分、觀青、觀黃、觀赤、觀白也。是八勝處，即八解脫之初三解脫（前四勝處即彼前二解脫，後四勝處即彼第三解脫）；所以特標前三解脫爲八勝處者，以其能尅制煩惱也。常人煩惱，多由色起，今以慧析之，於色唯得青等四色而已，此但光線所起之顯色概念，何實之有。十徧處者：地、水、火、風、青、黃、赤、白、空、識。此實八解脫，由觀之程度不同而立（初四爲初二解脫，初四勝處；中四爲第三解脫後四勝處；後二爲第四五二種解脫）。以八勝處觀，猶爲境界限制（如觀青不能觀黃等）；此則觀一相能徧一切相也。是此解脫、勝處、徧處，三者相聯，可知其徧禪地之多少也（初四勝處、喜無量、初二解脫、唯在初二禪中。除前四勝處餘四、及淨色解脫、前八徧處、唯在第四禪中。除前三解脫餘四；空無邊、識無邊、無所有、非非想、空徧處、識徧處，如自名，即自地攝。滅盡攝在非非想處。餘無漏法，九地所攝）。次後餘頌，言定之成就。前言定有味淨無漏三種。八種定中初禪不能度自地欲，以是不能至上，而有味著故。已離自地欲，向上而未至上地，則

成就初禪淨定，及諸功德。若住上地，則成就無漏也。以功德言，唯淨無漏定有，味定中無。「妙無漏無染」等者，言成就定之因緣。定之因緣隻同類因（味與味為因，淨無漏與淨無漏為因）。八定以味淨無漏分別，則無漏有同類因七種（除非想非非想），味、淨各八。又無漏定無染行相相同，能互為因，如曾成就無漏初禪得，後起無漏無所有處，彼無漏初禪得可為其同類因也（頌云「七種謂之因」者，非一時具七因也）。八種味淨，則止能自地為因，粗細勝劣行相異故（頌云「淨味相應禪，當知因有一」）。「無漏禪次第」等者，此言定之等無間緣，關係較為複雜，先列表如次：

	〔無漏〕	〔淨〕	〔味〕
初禪	(六) <small>白二、(淨、無漏)上二各一</small>	(七) <small>白三、(淨、味、無漏)上四</small>	(二) <small>白二、(味、淨)上二</small>
二禪	(八) <small>白二、上四、下二</small>	(九) <small>白三、上四、下二</small>	(四) <small>白二、下二</small>
三禪	(十) <small>白三、上四、下四</small>	(十一) <small>白三、上四、下四</small>	(五) <small>白二、下三</small>
四禪	(十)	(十一)	(六) <small>白二、下四</small>
空無邊	(十)	(十一)	(七) <small>白二、下五</small>

識無邊處

(九) 自二、上三、  
下四、 (十) 自三、下  
四、上三 (八) 自二、  
下六、

無所有處

(七) 自二、上  
一、下四、 (八) 自三、下  
四、上一 (九) 自二、  
下七、

非想非非想處

(五) 自一、(無  
無漏)下四、 (六) 自二、  
下四、 (十) 自二、  
下八、

此中無漏禪之等無間緣：如無漏初禪定心無間，能起六種無漏定心，謂自地、與上二禪、三禪，各具淨、無漏二種也（合爲六種）。不起三禪以上者，力不及也。以下例知（每一地止能與自地相近之上下各一地生關係，過此則力不能及）。又六定心，非一時起，謂此心無間，或起自地淨定，或無漏定，或起上二地淨無漏定。餘亦準此。「淨六有七八、九十生十一」者，言淨定之等無間緣：如淨初禪心無間能起七種定心，謂自地淨、味、無漏三種，二禪三禪淨、無漏各二（合爲七種）。淨唯味著自地，他地不起。下此準知。「味相應諸禪，與二乃至十」者，言味定之等無間緣：如味初禪心無間能起二種定心，即自地味淨二種也。味是煩惱，不能生無漏，而能生自地淨定；又不能生上定，由未離欲，行相違故。上能味下，邊時能得下地生得淨定（緊接自地之下地，可具味淨二種；隔一地則止具味定一種。如表中三禪五定心中；

自二；二禪二；初禪則止有味一，不得淨故。下準例知。「淨以無漏禪」下三頌，言定及功德之所緣；淨及無漏四禪，緣一切地有無漏法；味定唯緣自地諸有漏法。無色淨及無漏定，唯緣自及土地有無漏法，不緣下地；味定與禪同，唯緣自地有漏也。餘色界四無量等諸功德法，則緣欲界也。末有六頌，言成就諸聖所共功德；先說熏禪（數數嫻習禪定之謂），即辨修習真實。真正熏禪，應依第四禪，有漏無漏自地上地交雜修習，使心調柔如意，則心自在，於諸禪定任運出入。此時三禪愛盡，將所得果住第四禪五淨居或廣果天中，即至阿羅漢，圓滿一切定，發禪諸功德，所謂願智、無諍、四無礙辨、諸聖共功德也（於法自在成就願智，於三世法隨願現前；利益有情，成就無諍，以諍必破衆故；智慧無礙，成就四無礙辨。慧至無礙，極矣！故無礙辨，後大乘謂爲陀羅尼）。欲界、初禪、四禪三地有願智；無諍依欲界四禪五地；法辨、辭辨，唯依欲界初禪二地，須言語故；應辨、義辨，則依九地。「斷欲亦復生」下，明成就味淨無漏禪及孰能斷惑；淨禪二時得，斷欲時，及上地没生下時；味定則上地退時，及上没生下時得；無漏唯是斷惑時得。世俗中間定，亦能斷惑；蓋中間定，必入根

本，入根本必須斷下地惑也（中間定唯與捨受相應，無喜樂著味，故能斷惑）。末頌言定功德十四變化心；四禪合有十四變化心，各成就自地與下地：初禪二（自一、欲界一）、二禪三（自一、欲禪各一）、三禪四（自一、下三）、四禪五（自一、下四）。上地見聞及覺，起下地眼耳身根，發下地識了別。識若現前，則根成就；識滅則根亦不成就。小乘如是析心，可見其用功之切實處也。以上辨別四諦大段竟。次下第二大段，後決擇法義。

第八契經品，有四十頌，是即《毘曇經》九分之最末一分也。以上諸分，皆就諸法義類相從而集；此分乃彙列各法而成，故云法蘊（或言諸蘊）。本論對於義頌相從之數分，諸門分別，解釋較詳；此分多為彙集佛說之原義，故於諸門分別，問有而不詳。蓋諸門分別乃論家之事，非經所有也。初頌總說。據優婆扇多《心論釋》及《雜心論》引此頌云，止說經中少分，則此品所說經文並不完全而有簡擇歟？但經第九分究有幾許經耶？就現存各種毘曇與此品相關者考之：如《法蘊足》有二十一經，《舍利弗毘曇》（亦釋經九分，但次第不順）第一問分有十經，《品類足·千問品》

（與《舍利弗毘曇》問分意同，乃問答分別也）有二十經（各有五十門分別，故有千問）；此乃漢土所存者。此外南傳七種毘曇：《分別論》即與問分相同，而列十八經。按此已知各論所據數量次第，互有差異；大抵仍以本論此品所據較爲近古且正確耳。但觀優婆扇多之言，當知此品仍有所檢除也。次頌以下，釋二十一經。初經三界：謂欲界有十處（即地獄、畜生、餓鬼、人、六欲天，十種有情），色界十七處（梵衆、梵輔、大梵、少光、無量光、光音、少淨、無量淨、徧淨、無雲、福生、廣果、無煩、無熱、善見、蓋見、色究竟天）無色界四處（空無邊、識無邊、無所有、非非想）。如是三界，即三有也。第二經七識住：即欲界善趣（人天）、色界初二三禪、前三無色界。此七處爲識所住，不壞見斷修斷非斷識故，立爲識住（餘處壞識）。第三經九衆生住：於前七識住增無想天、非想非非想處天，以衆生樂住不去，故立爲衆生居。第四經四識住：即色受想行有漏四蘊也。爲識所依著，與識俱，相長養，故名識住。第五經十二有支：從無明乃至老死，衆生自體，由是而生也。又以三世分別：由過去無明行支，而有現在中間八支，循至而有未來生老

死也。第六經六界：即地水火風空識，乃士夫成身之資也。第七經四諦：謂苦集滅道。有爲諸行，苦滅爲果，集道爲因。果著因微，見著則易知微也。第八經四沙門果：即初果至阿羅漢果。有六法爲果體，無漏五蘊及擇滅是。最勝羅漢果在九地（除非想非非想）攝；三果在六地（除四無色）攝；初二果唯在未至地，未離欲故。第九經四遲行：即苦遲、苦速、樂遲、樂速四遲行。是由根有利鈍（隨信行者遲，隨法行者速），地有本末（根本四禪，利鈍根無漏法勝，俱名爲樂，餘地無漏法弱且不易得，故名爲苦）故耳。第十經四不壞淨：即於佛法僧戒，淨信不疑也。第十一經四修定所得：修習四禪，能得四種利益：一得現法樂住，如修淨無漏初禪；二得知見，謂得生死智遲；三以種種方便得分別慧，所謂諸功德法；四得漏盡，謂最後學心相應行故。第十二經四神足：即欲勤心觀。此聖道也，頌名善有爲法，由定力能引發功德，故名神（功德）足。第十三經四正斷：即於已未生惡，令盡不復起；已未生善，相續增廣不復失。此乃精進修習所得，慧功德之所作也。第十四經四念住：即身受心法之隨順自共相觀也。第十五經四聖種：謂於衣食卧具斷愛樂，崇尚知足，爲入德之門，即以無貪

善根性爲聖種也（凡此種種，皆是修定所生之種種功德，所謂諸慧分別。就廣義言，亦名神足、亦名正斷、亦名念住、亦名聖種，均由慧成；以德用不同，立名乃異，故頌中以亦字示之）。第十六經道品：約三十七品之法體爲十種，即頌言：「淨信、精進、念、喜、及倚覺（輕安）、護（捨）、思惟（尋）、戒（思）、定，是法謂道品。」又此三十七品，通常判爲七門：由處所故，而有四念住；由方便故，而有四正斷；由一意故定故；而有四神足；由鈍根故，而有五根；由利根故、而有五力；由見道故，而有七覺支；由修道（思維道）故，而有八正道。前提神足正斷念住，別爲解釋；故此道品就餘四門說。若以界地判：初禪具三十七；二禪與未至各說三十六（除正思惟或喜）；三四及中間禪各說三十五（除正思惟及喜）；前三無色具三十二（除喜、正思、正語、正業、正命）；最上非想非非想處有二十一（除覺支、道支及身念處），與欲界所具同，以無無漏故。第十七經四食：即搏、識、思、觸。此等皆能長養人身，故謂之食。欲界搏食，以香味觸爲體；餘三皆以有漏識思觸爲體，通於三界。第十八經三三昧：即空、無相、無願。此以四諦十六行分別，具空無我行相爲空三



昧，具滅淨妙離爲無相三昧，此外十行（無常、苦、因、集、生、緣、道、如、行、出）即無願三昧也。第十九經四倒：即於苦上所起之常樂我淨顛倒。此倒以身邊戒取三見爲性，於見苦時則斷也。第二十經五見：即身見、邊見、邪見、見取、戒取。五見若於苦諦上起，正見見苦時則斷，如是隨應於道上起，正見見道時則斷也。第二十一經二十二根：有爲之法，從緣所生，相互爲依，其力勝者，即有增上作用，謂之爲根。如草木有根，枝葉花果，從此能生，有爲法亦爾。根有二十二種，概括有漏無漏流轉還滅。頌云「諸界在於內」者，謂十八界之內界及男女命根，是流轉之依。身有三根，男女二根有嗣續增上之用，亦衆生相別故。命根爲有情生死所依，於種顛有相續及持增上故。次五受根（苦、樂、憂、喜、捨），於染淨法，有增上力用；次五淨根（信、勤、念、定、慧），於清淨法有增上力；爲還滅之依。次三無漏根，此即意喜樂捨及五淨根九法爲體，九法在無漏位，爲無漏根（於無漏法有增上故）。在見道中，名未知根；修道中名已知根；無學道中名具知根。又三無漏根，唯是無漏；眼等五根、男女命根、憂苦受根，唯有漏；餘還有無漏。經意止此，所餘諸頌爲諸門分

別，乃論家所辨（「欲界四善八」等五頌，論主諸門分別二十二根，非經原義。一三界繫門、一三性門、三色非色門、四心心所門、五報有報門、六生時最初得幾根門、七歿時最後捨幾根門、八三斷門，如文應知）。此二十一經，皆佛所雅言，隨處傳誦，流布極廣。佛說教法，可以四諦盡之；雖有種種廣說，要皆爲四諦之莊嚴，闡明染淨因果之理而已。所以此品特於四諦之餘，復集爲聚。是知經之組織，實有此二類之別；契經品即以雜聚爲說也。「若取諸根義」下，顯示論家解經之方式，本有多種；今於此論，略出三門，謂識智使。識（六識）說諸法之依。謂諸法爲識所識乃有其體；不可識則無其體，蓋非識所識則有無無從言之也。智（十智）說諸法轉淨之本。謂法由智知，即能轉淨。使（九十八使）說諸法成染之由。謂法因煩惱隨眠，則成染污（此與大乘瑜伽唯識，不無妙契之處）。佛所說法，經此三門分別，即歸落於染淨因果之四諦，故曰佛說皆可以四諦盡之也。此義於品類足論，言之綦詳，此處但提大綱而已。先言識所識者；前五根所對境爲前五識所識；非五根所對境，爲意識所識；此判一切法爲六識所識也。次言智所知者；一切法又分欲界、色界、無色界、有爲無漏、與無爲五

種。前四種又分心相應行不相應行二種。第五無爲又分善與無記。綜合即成十種，爲十智所知（十種又約爲有漏有爲三界無漏有爲及無爲三種）。五法爲法智所知（即欲界相應不相應、無漏有爲相應不相應，及無爲善）、七法（三界相應不相應、與無爲善）爲類智所知，他心智唯緣三法（欲色二界及無漏有爲相應法），世俗智知十法，集智（因智）苦智（果智）知六種法（三界相應不相應），滅智知一法（無爲善），道智知二法（有爲無漏相應不相應），餘盡智無生智九法（除無爲無記）。如是諸法爲屬何界，屬何智知，即可知其究竟淨否也。後言使所使者：自地煩惱，隨眠自地所繫法；下地惑不隨眠上地法，上勝下劣故；上地惑不隨眠下地法，已離下地欲故。又九十八使中，唯屬見苦斷者，唯隨眠見苦斷法；乃至屬修道斷者亦然。而徧行煩惱，隨所徧行，皆能隨眠。又法若通三界者，三界惑皆能隨眠，如意識。尋伺但通欲色二界，憂根唯在欲界，皆隨應爲各界隨眠所染。由此三門，而知佛所說法，無不通於四諦也。

第九雜品，有二十六頌。本論依經組織之八品已完，此外爲決擇前文，而無次第

連屬，成此雜品。大體仍與各品相順，有同《顯揚論》末決擇分之體裁也。初頌總說，結上啓下；以次則決擇三十一義。第一決擇心法；前界品雖名色俱攝，而偏重於名；契經品後示解經方式，仍以識智使三種心法出之；今此文特先提心法爲言，可見本論立說主眼，所重在心而非色也。心法必有境，隨境所解不同，而有其行相（行即心對境之了解也）。心之了境，異於鏡之照物，而有受之領納、想之構畫行相，故謂心法有境有行也。心由所依不同，而有眼識乃至意識之區別。然心法相互之間，復有相應行相，所謂依、緣、行、時、事（自體）五者皆能一致相順，是爲相應。心所義如心說，同一類故。第二決擇有爲法行；有爲法即行；心法之行，乃相應行。今泛言行，亦有其特點：一從緣生，而非自生；二以緣生故，即有因果（或以彼行爲因，爲彼行果；或爲彼行因，有彼行果）；三有因果，即有時間，謂三世法；四有時間即有言說安立（謂之言依），而爲種種思想所行（謂之道路）也。第三決擇有爲染淨；染有種種名，謂惡、隱沒、穢污、下賤、黑。淨亦有種種名，謂之可愛果，又可修習累積，故名習修。以上就相應行言之也。第四決擇不相應行；此有十四種，即無想

天、無想定、滅盡定、衆同分（衆生於一趣中有相似處之謂）、句身、名身、文身、命根、得（於事成就之謂）、異生性（即與聖相違。亦衆同分，蓋聖與聖同，凡與凡同也）、生、住、異、滅。此等法非色非心，而與餘有爲法俱起，故名不相應行。後有三頌，爲此法之諸門分別。一三性門（二定是善，得、生、住、異、滅、通三性，餘七無記）。二三界繫門（無想天、無想定、色界繫，滅盡定、無色繫，名、句、文、欲色界繫，餘通三界繫）。三有漏無漏門（得、生、住、異、滅、通漏無漏，餘唯有漏）。四別明捨斷異性門（此異生性，最初苦法智忍相應無漏聖心生時捨。凡夫於流轉中，此地歿，捨此地體，彼地生，得彼地無覆無記報；未得聖法非究竟捨。若凡若聖，離此地欲盡，即斷盡此地異生性）。第五決擇三無爲；即擇滅，虛空、非擇滅。無爲之法，不待緣成，而爲常法；復無生住異滅四相。此有三類：由智慧數數簡擇滅諸煩惱而現之相，謂之擇滅無爲；由無質礙相，名虛空無爲；有法由緣缺不生，非由智慧簡擇而滅，名非擇滅無爲。以上五義（前四有爲，第五無爲），攝十八界盡，即界品中之要義也。第六決擇俱時因；因之於果，有增益，無損減。俱時因即

俱有因與相應因，故曰「或俱依（俱有）倚生（相應）」也。第七決擇異時因：此即同類因、徧行因與等無間緣。此因就法已生而立，未生則無前後次第可言也。第八決擇果種類：果有五種，此處止舉異熟果，乃異熟因所得者。是果屬有情類，以是不共果故；不共者，有情各有執受也。果有有爲無爲之別：解脫離繫果是無爲，餘則有爲也。第九決擇緣他境：此言俱有法不互緣也。心心所起，彼此相應，同一所緣；而俱起不能互緣，亦不緣自。境雖與心同時，而境屬於他，不同類也，故心以爲所行。第十決擇能緣無處所：能緣之心，隨所緣變；所緣普徧，不拘一隅，故能緣心，亦無處所而徧於一切也。如是因果五義，又行品中之要義也。第十一決擇解脫斷惑時道：解脫與斷皆對煩惱而言，有道即可斷惑解脫。道有生滅，屬有爲法。此言解脫，是道生時抑道滅時耶？尅實談時，生有已生、正生、將生，滅有已滅、正滅、將滅三分；而道之前後相屬，有無間道，有解脫道。此云斷惑解脫，在無間道滅時斷惑，解脫道生時解脫也。第十二決擇有無愛斷：有愛者，爲三有之愛著，此五道斷，即見苦集滅道及修道斷。無有愛者，對三有之斷愛著，此唯修道斷也。第十三決擇無欲、斷、滅三

界；愛斷謂之無欲界，愛餘煩惱結斷謂斷界，一切貪等隨眠及隨眠所隨增事斷謂滅界。第十四決擇十心：欲界善、不善、無記。色界善、有覆、無覆無記。無色善、有覆、無覆無記。加無漏心，是爲十心。此中染心得十，善心得六（欲界善、無記、色界善、無覆無記、無色界善、無漏心），無記心唯得無記也。第十五決擇道品具根：三十七道品有六法爲根，即信、進、念、定、慧、與善。第十六決擇相應是他法：相應者，與他性相應而非自性，以無一性二剎那俱起故。如是等義，乃依隨眠賢聖二品而言也。第十七決擇但斷緣縛：煩惱之於法，乃由所緣或相應而縛。上言相應是他性，故斷所緣不能同時斷相應縛，必待異時斷也。第十八決擇而不離：謂見修道中分分斷惑，是故有解有縛，斷而不離。如苦智已生，集智未起，見集猶爲縛也。第十九決擇四不壞淨：此由見諦而生，謂見諦時於佛法僧戒，生堅固淨信，是名不壞。見苦集滅者，於法戒不壞；見道時則得四不壞淨也。第二十決擇二修：現在修者爲習修，現在前故；未來修者爲得修，得隨續故。以上又爲智品之要義也。下諸決擇，乃就各種契經泛說其義。第二十一決擇隨心轉：心法之起，有衆多心所隨轉。此外心與心所之生住

異滅及無表色，亦皆隨心俱起也。第二十二決擇斷知分別：斷但就有漏言，以是雜染可斷法故；知通有無漏，皆是智所知故。第二十三決擇遠近分別：佛說法有遠近。過去未來，其用不顯，故說爲遠；現在正用，即說爲近。第二十四決擇善惡業定：造無間業，定入地獄；修無漏行，定得解脫。第二十五決擇見處漏：見謂五見，出生義爲處。若法是五見所從出，能增長見，爲見緣縛相應縛者，是名見處，即有漏法。第二十六決擇具根多少：凡聖於根成就，最多十九，最少爲八。第二十七決擇五觸：此觸非但一類，視其相應，可分爲五。即有對觸（依所對相而說）、增語觸（意識身相應觸；緣一切法故；又緣多名故）、明觸、無明觸、非明無明觸。第二十八決擇二道得果：無漏果由二道得，即由無間道斷惑，由解脫道證解脫也。第二十九決擇羅漢入滅心：羅漢最後心爲異熟無記心，非善惡心；以壽盡時，任運入滅，無作爲故。第三十決擇四有：衆生生死流轉之體，有四階段，即生有、本有、死有、中有也。第三十一決擇厭及離：於四諦中緣苦集所起忍智，即有厭起；緣四諦智即得離也。

上來決擇三十一義，似爲零亂無序，實則皆是一家獨到之說。世親作《俱舍頌》，



將此諸義補訂於各品中，可知其重視此一家之說也。今略示其要：如言一切法有，以因果所緣成立其義。蓋有因果，有所緣，說有一切法；無法則無因果之實，又無緣不生心故。初之二義即明此也。又如道生時解脫，道滅時斷惑，以生滅立說，即示同時異世之義。謂一生一滅雖則同時，而正滅為現在，正生為未來，即是異世。次後解脫已生為現在，無間已滅為過去，仍為一時之事也。故言二道得果，遠近三世分別，皆成立三世有說。後之有部，亦從此啓發也。又如言心緣他境，不緣自性；斷所緣，不斷相應，乃至或斷或縛等義，皆成立現觀漸次之說也。由是可知三十一義，實為其有異餘家而提出自宗之主張者也。

末後論品，示論議之方隅。此殆為印度當時風氣，凡論師達一切義，要能問答裁決。如《婆沙》卷一一八有云：迦濕彌羅有一論師，入北印闍林伽藍，自稱論師，不受僧使。寺主試之，問云：三界繫業同時受報否？答云：非也。即免僧使。可知論師，要能問答。此品所出十問，如初之威儀不威儀，乃言天上有無梵行，乃至四果進退等，皆當時爭論問題也。心論之要，今此說竟。

## 能斷金剛般若經講要

般若諸經，以《大般若第二分》即《小品》爲主幹，《金剛經》則其根本也。龍樹判《小品》前後爲兩道：般若道以善現般若爲主（經有明文推重，所謂菩薩般若當於須菩提品中求也），善現之精義，此經即盡攝之；又方便道與般若道，次第相生，而方便爲究竟，方便二十一品之要旨，此經復井然備之。故治般若學者，以此爲挈領之助，便利無窮也。

《金剛經》流行於印土之時代，已不可考；但勘之什譯《二分般若》有《金剛品》，立名取義，均與之相關，可證其與二分並行，流傳甚早也。奘譯新本般若出，即已面目全非，不如羅什傳龍樹學，心知其意，猶能存古也。迨彌勒無著世親時猶相繼注釋，

直至奘、淨兩師抵印，仍及見其盛，是又足徵此經在印流行之久。至於傳來中土，自東晉迄中廣，三百餘年間，前後凡經六譯，元代尚有據番本重譯之者。此經創譯於姚秦羅什，什於弘始三年入長安，翌年即出之，當時應有講述，惜其門下僧肇之注不存，莫得其詳。但經文流布後，影響甚大，梁開善智藏（當時三大家之一）因持謂獲福延年，廣加倡導，信者日衆。昭明太子又科判爲三十二分，益價誦持。後百餘年，菩提流支東傳彌勒無著學，亦於入洛之翌年（元魏永平二年）重譯此經，並出世親《釋論》與《金剛仙論》，而後義學愈明。繼此歷陳、隋、唐各代，迭有翻譯。其爲之注疏者，至唐已達八百家，宋人所集舊疏，今猶存五十三種。是經流傳如此宏遠，自有其不可磨滅之價值在，絕非偶然也。

此次講本，於六譯獨取淨譯，以其翻出最晚，深諳舊譯得失，而去取特精也。清人通理著《金剛新脈疏》，即嘗推重之，謂能去奘師之泛，存什譯之妙，文足傳神，義無欠缺云云。今謂淨譯最可貴處，在能傳印土當時所宗之本，學有所受，非同泛泛，不但譯筆謹嚴而已。餘譯中有隋譯，爲未加修飾之原稿（唐人稱爲直本），由以見梵本

之面目，可資參攷。又注疏中，印土著述有彌勒頌世親釋，及無著論本世親釋兩種，今並取之；但講意側重於會道《方便般若》二十一品之精義（此乃中、印注疏家所未嘗道及者），並不拘拘合於古注也。

先譯經名，具足稱爲《能斷金剛般若波羅蜜多經》。無著論本七句義中，最後一句即釋經之名義，唐資窺基、圭峰皆用之。唯隋譯無著論文字晦澀，解者不免穿鑿。今須校刊藏譯，始得其真。梵本經題，原爲能斷金剛，無著解之，分爲二番：一依能斷意解，般若爲菩薩行之導首，具有能斷之力；所斷爲何？即與正行相俱之見及邪行見也。一切邪行，以煩惱身見爲首，是爲邪行見；菩薩種種散動分別，即是法執，爲正行見；正行見難知（平常不知爲見），邪行見難斷（惑根深固），非具極細密極堅牢之性如金剛者不能破壞。細者智因故，能知所不能知；牢者不壞故，能斷所不能斷；般若行中，聞思修慧即具此金剛之性，而有能斷之用，亦是金剛，亦是能斷，故謂之金剛能斷也。二依金剛形象解，如畫金剛杵形，兩端寬唐，中間窄狹，以象菩薩行，地前、地上歷時久道，範圍甚寬；面入地一段，僅一念頃，爲時極促也。地前爲

勝行地（論譯信行地），必於義理決定毫無疑惑，此非易事，故須時長遠；地上之行，凡佛所具，皆應具足，分分積集，以至圓滿，亦非歷劫不爲功；唯中間入地，意樂清淨（即淨心地），一念間染淨俱離，現觀實相，爲時短促，故極窄也。此借金剛杵形，以況菩薩行初中後廣狹之殊，與前番從能斷義立說者，又不同也。

次釋經文三分：序分與流通分例同餘經，可不贅述。正宗分依無着判又爲三段，分配七句義之前三句：一種姓不斷，二發起行相，三行所住處。一種姓不斷者，此經全部詳般若行，三世諸佛皆由此行而得成就，如是展轉相承不絕。依佛家言，世必有佛，佛不常住，如是佛佛相承，有似儒者先後聖之繼起，佛種乃不斷矣。經首，妙生讚佛善攝、善囑二語，即揭示此意，無著論本，特爲提出，蓋以示菩薩行之根源也。二、發起行相者，菩薩自發心以至成佛，皆行般若行，而有總相爲之依緣。經文妙生三問，云何住，云何修行，云何攝伏其心，即其相也。三行所住處者，般若行以三相爲依，進求次第，亦如戒學之有學處，而得種種住處焉。依無著釋住處，廣有十八，略而爲六。今以六住處分攝地前入地地上三段。攝、波羅蜜淨、欲、離障四住處

屬地前，淨心住處爲入地，究竟住處屬地上。從初發心以至成佛，盡於此矣。

## 一 序分

如是我聞<sup>至</sup>退坐一面。

文義明顯，略不詮釋。

## 二 正宗分<sup>三</sup>

### (一) 佛種不斷

爾時具壽妙生在大衆中<sup>至</sup>能以最勝付囑囑諸菩薩。

佛於弟子根已成熟者，轉法輪時能以五句義（發起行至地）爲最勝利益益之；其未成熟者，則涅槃時以五句義爲最勝付囑囑之，爲其不退之因。如是攝受不捨，故佛種不斷也。

## (二)發起行相

世尊，若有發趣菩薩乘者<sup>至</sup>願樂欲聞。

三乘菩提以菩薩爲勝，佛種不斷，實有賴於菩薩乘之發趣也。云何發趣行耶？此有三問，以一應字貫之（隋譯依原文直譯，故三問有三應字）：應住、應修、應攝伏，皆行之總相也。龍樹智論四十二，釋以念、修、住三者：初念，謂分別取相（正分別，非顛倒），必先於事（菩提等功德事）了知，然後心有所繫，念茲在茲。次修，謂與定共行，若心散亂，則不能相續復習；行與定俱，相續一境，是之謂修。三住，謂得道不失，善能服膺護持之也。又從無著論釋：住者，謂行之發動，即心之欲願，先於勝法有欲求願望，乃能作意住彼也。修行者，釋同龍樹，即相應三摩鉢底（等至），與定心俱行也。攝伏其心者，於出定後折伏散亂之心，制令還住也。如是三者，顯示行之全部過程，復名三道：初攝取相法，爲攝取道；次由修無分別定成滿，爲成就道；三謂服膺不失，爲不失道。一切菩薩行，皆不越此三種層次。

(三)行所住處<sup>六</sup>

1 攝住處(即發心住處)

佛告妙生若有發趣菩薩乘者當生如是心<sup>至</sup>更求趣想故。

行所住處，首標發心者，認得此心，而後住、修、攝伏諸事，乃有所依也。佛言當生是心，又以當生二字提起願望，必自覺有此心，而後此心始存也。經說心之所緣有二句：一謂所有一切衆生之類，我皆令入無餘圓寂(涅槃)而圓寂之；二謂雖令無量衆生證圓寂已，而無有一衆生入圓寂者。此皆菩薩發趣當生之心。就總相說，曰衆生之類，即指一切有情識知覺之生物。就差別說，又分三類：以受生判，爲卵等四生；以依處判，爲有色、無色(無色者，細色也，非色全無也)；以取境判，爲有想無想非有想非無想(心思構畫爲想，此亦有粗細之別)。無餘圓寂異於方便及有餘，乃有情真實安隱歸宿之處。有情流轉生死，原屬不安，且非得所，故當令之入圓寂安隱處；所云寂者，即去其不安之原因也。菩薩雖發此心，而無我見，以平等心等視衆生，



離自他差別之想。視有情事，即己本分事，有情即我，一有情未成佛，即自我未入關寂也。若有衆生想，則我想（自體我執）、有情想（我所執）、壽者想（乃至一期壽命住執）、更求趣想（命根既斷轉趨後有執）諸人我想，展轉相生，無有窮盡，不後成爲菩薩矣。

以此段對勘《二分般若》，實該攝其中《金剛品》一品要義，披文詳載須菩提問何故名摩訶薩，佛答能發不可壞如金剛喻心。是心堅固不退而有十相：一者我當於無量生死中大誓莊嚴；二者我當捨一切有；三者我當等心於一切衆生；四者我當以三乘度一切衆生入無餘滅；五者我度一切生已，無一滅者；六者我當了解一切法不生相；七者我當純以薩婆若心行六度；八者我當學智慧了達一切法；九者我當了達諸法一相智門；十者我當了達乃至無量智門。此中前五對有情，後五對一切法，但二者相關；先須興出離流轉之想，披功德鎧，大誓莊嚴（非有大力不能出離），欲令一切有情同其出離，有此實感，乃能捨一切有。能捨，則心自平等，於一切衆生皆能滅度，而無自他差別之想。但此必須於一切流轉法徹底了解不生之相；不生云者，謂如幻師幻草

木爲象馬，隨因變化，非自然生。此不生之相，須於一切事上體驗，即以圓向一切智智之心行之於六度，行與智應而得之。亦即六度賴般若之導引，了達一切法所知通相一相，與所知別相無量相也。十心次第相關如是如是。菩薩發心，正如儒者所言尚志，佛之攝益付囑於菩薩者莫先於此。有金剛喻心，而後有金剛喻行，乃至佛之成佛，最後一念亦爲金剛三昧，所得智慧即金剛般若，是則始終展轉，不離此一大心矣。今經於發心但舉十句中間三句，以平等一體之心，又爲十者肝髓也。須菩提般若精義萃於金剛品，此段抉擇，益得其要矣。

## 2 波羅蜜淨住處

復次妙生菩薩不住於事應行布施<sub>至</sub>所得福聚不可思量亦復如是。

菩薩發心以後，所事不出於六度四攝，但須清淨無著，始成方便，龍樹智論謂方便爲智之淳淨者，即無著不住也（《心經》云行染般若波羅蜜，深字即指方便）。今經云應行布施，所以示六度之發端，意實攝餘五度。住者取相有著，行施而於事取相著想，則所得果報限於人天之有量福德，不能積集以趣證無上菩提。若能不住於事、隨

處、五塵、法，乃至相想，則施福喻如虛空，任舉一方，皆不可量，始爲菩提資糧也。行施如是，其餘五度亦然，此即波羅蜜之清淨義。

上文所言般若行之總相，每一住處皆含有之：如第一發心住處，經云當生如是心，即示住相；菩薩有衆生想，則不名菩薩，即示修相，謂應無想而修也；由有我想等，即示攝伏相。此中住指行之發起，修明反復修習，攝則遣除散動，收攝不失也。今第二淨度住處三相者，經云應行布施即住，不住於事等即修，乃至相想亦不應住即攝伏也。又三相之修，就所對言，七句義中別開爲第四對治句，所治爲邪行正行二見。今以施言，菩薩以不行施爲邪行，能行施即邪行見之對治也；然行施而住於事等，即爲散動分別，爲與正行相俱之見，不住事等即正行見之對治也。對治二見，乃盡修義，全經言修皆準此。又三相中攝伏，就所離言，七句義中別開爲第五不失句，由離二邊，護持所修，使不失壞。通常解離二邊爲中道，尚覺空泛，按實則依義不依語而已，謂必與實際境界相應，不可徒在語言文字上揣摩也。依語則隨語執有自性，不知其語爲衆生施設，原來非有也；但施設亦有自來，即離言自性原來非無也。惟依離言

自性（義）行施，與實際相應，方爲清淨。具此正見，而後心有數動，隨時能收攝矣。經中各段佛說即非與是名云云，皆明此義。

又彌勒頌世親釋，謂妙生三問，祇有这一段爲總答；發心數句答云何住，不住事等行施數句答云何修行，乃至相想亦不應住答云何攝伏。答問之文止此，自下各段則皆斷疑事也。發心即住，所餘不外依此展轉相生增上而已。此解自亦可通，但今據無著論，不取其說。

復次，此段與大品般若相關之處，即在不住於事而行布施。不住爲須菩提般若之精義，佛命須菩提說般若，謙讓而後說不住法門，故大品所談，要不外此也。又本經以下諸段，各各與《方便般若》二十一品立義相當。方便初無盡品，次攝五品，皆說六度甚深，如虛空無盡，即此經所說不住行施福聚如空難量。彼就因言，行無所著，難知如空而無盡，無盡故方便甚深，成滿勝義；今就果言，則無盡難量也。又攝五品說依一度作甚深行而賅其餘五度，即本經之說布施以概餘五；而無著世親兩論，皆以六度入施釋之也。

### 3 欲住處

妙生於汝意云何可以具足勝相觀如來否<sup>至</sup>應以勝相無相觀於如來。

龍樹《智論》九十四云：菩薩大悲化衆，應具色身相好，示人勝儀；引生敬信，是亦化事之不可缺者。故此經第三住處，即說菩薩行六度而得佛身（色身法身）之所由，本段先就求佛色身行言。經中妙生答語，深得佛旨，謂佛說勝相，以引導衆生，非即如衆生所執而實有其相，故云勝相即非勝相也。佛廣其意，謂衆生煩惱身見爲首，以佛勝相破彼染執，其實是假，故云所有勝相皆是虛妄，應以勝相無相觀於如來，始得勝義離言自性而對治之也。此段具上說之菩薩行三相者，不以勝相觀，屬於住；所有勝相皆是虛妄等，屬於修；應以勝相無相觀，屬於攝伏也。以下各段，例此可知。

次求佛法身行有二：一言說法身，二證得法身。

妙生言頗有衆生於當來世<sup>至</sup>法尚應捨何況非法。

佛家計時，以五百歲爲一紀，正、像、末法，歲各五百，後五百歲，即指末法

也。其時法既衰微，故妙生疑問，是經所說句義尚獲有生實想否？佛答，凡具戒、德、慧、菩薩，皆生實想，以彼等已於過去無量佛所廣植善根，佛亦於彼等悉知悉見、護念不忘也。此段與《方便般若》之方便品相當；彼處詳言菩薩由無量劫供養承事諸佛廣植善根，故能行於方便；又謂佛常護念諸菩薩，皆與此經文義相逐。

又佛所說法，即是法身，法在即佛在也。菩薩於法具真實想，復於無量佛所多植善根，乃能如說奉行，而得生（現生）攝（當得）無量福聚。蓋其依教修學，遠離人我分別及法非法等想，是故功德難量也。此中法者指事（蘊處界等），想者指名；有此事謂之法，無此事即非法；有此名謂之想，無此名即非想。事名有無四類，皆於境界上分別，諸餘區別，悉攝於此。我等想者即於五蘊等事上所生增益之執，小乘已離此增益，不作我想；但常聞說五蘊等故，遂生事想。不知事我相待而成，表面雖唯事想，實則我義隨逐隱伏，但不自覺耳，故所觀察，仍屬粗淺。菩薩用心深細，既知法我相待，有法想即有我執；且知無法想亦不究竟，以法想之有無，仍相待立，細微法想仍存，必於境界非法想、非非法想，始成實想。無著釋此義云：「第三無法

想轉，此猶有法取，有法取者，謂取無法故。一謂無法想即有法執，無法有法相待起故。此如先有五蘊等法，而後云五蘊等空，是意許有蘊而說之爲空也。所以經云：「不應取法，不應取非法。」菩薩離我，於法非法皆不應取；如來於此深義說筏喻法門，佛所說法，喻同於筏，既濟流轉大河，筏亦應捨，以其爲方便不可執也。菩薩欲求佛法身，依教修學，必如是了解，方能如教而住，是爲真能存續佛之法身者。

下證得法身中，先就智爲自性之證得說。

妙生於汝意云何如來於無上菩提有所證否<sup>至</sup>皆是無爲所顯現故。

上說如教修行，是說行道，今云有所證否，是說證果。菩薩既如法行，究有所證有所說否？妙生深契佛意，以爲世俗有此欲願，而勝義無證無說。一切聖者，不過據無爲法之開顯而安立，即從開顯淺深差別之耳（無分別爲有學，如性清淨而爲無學）。無爲之法，非道所生，有佛無佛，法爾常住，何有所得而謂所證所說耶。

此段與《方便般若》三慧品義相當；般若謂菩薩之慧爲道相智（聲聞慧爲一切智，佛慧爲一切種智），由此道趣證無上菩提，乃如實際、如性、法性而得，如我衆

生等性而得，無所住於實相作證，法固不可得也。道無法，涅槃亦無法，道之所緣無爲爲義，無增無減，不作義非義分別，但從世俗諦，以無爲法作聖果差別，以示分位而已，實無證無說也。

次就福爲自性之證得法身說。

妙生於汝意云何若善男子善女人<sup>至</sup>說非佛法是名佛法。

此中所說福德，是於事上顯示實相，若於所說言詞妄生執著，何異扣盤捫燭耶。菩薩誠能理會實相，則此福德，實爲甚多；然與持誦此經乃至四句偈（印人計字法以三十二字爲一偈）而能爲人說者又弗如也。蓋由言說法身而生福相證得法身，彼布施功德終可計量，而此法施則無上菩提諸佛世尊悉從之出，佛佛相生，展轉無窮，德可量乎。經說非佛法是名佛法，則又以遣法施之名字計執也。菩薩求佛法身（諸佛以法爲身），至此方爲究竟。

本段與《方便般若》中道樹品、菩薩行品相當；道樹品言不得衆生而爲衆生求菩提，如植樹空中，求生花果，實爲甚難，故經就福德喻說其難能也。有疑衆生不可



得，福德云何有？應知以福德爲福德，則不可得；若作方便，仍有福德，因果自然，所以利益有情也。二乘昧此，斷惑證道，棄絕人世，遂無福德可言。菩薩大心，留惑不證，願與衆生作不請友，自有福聚方便也。此品脫爲衆生行，次菩薩行品，乃說菩薩行。佛之所行，皆所應行，一切佛法，無非菩薩境界；但無得失損益計較，行所當行，得其實相，斯可矣。

#### 4 離障礙住處

前三住處，已概脫菩薩行，此下側重離障。人道以前，雖波羅蜜淨，知求佛身，而修行過程中，障礙尚多，應分別除遣。諸障細別有十二門，約爲二類：前十在加行位前（順解脫分），後二屬加行位（順決擇分）。加行云者，隣近證道，策勵加功之謂也。

妙生汝意云何諸預流者頗作是念<sub>至</sub>是故脫我得無諍住。

加行以前十障，言其根本，慢障而已。慢即執以爲實之增上慢，此屬菩薩行之大障。妙生由小入大，善解空故，無諍第一，今就近取譬，舉小乘道果爲例。小果初斷見

道所斷惑者爲預流，次斷修道所斷欲界六品惑者爲一來，三斷欲界九品惑不重生欲界者爲不還，四斷修所斷上二界惑淨出離三界爲阿羅漢。諍者障之異名，有二障在，則以爲於果有得，易起我法實有等執，而爲一切慢之根本；惟解都無所得，成無諍住者，乃能離之。妙生即以己事爲證也。

妙生於汝意云何如來昔在燃燈佛所<sup>至</sup>實無可取。

次離少聞障：雖知遣慢，而離群索居，孤陋寡聞，是慢根猶未盡也。佛之圓滿菩薩行，在於多聞；然聞而有得則非多，以於法有取故；佛於燃燈佛所，無取無得遂成多聞，不如言執著，以少爲足也。

妙生若有菩薩作如是語我當成就莊嚴佛土<sup>至</sup>不住色聲香味觸法心。

第三離小緣作意障：所聞雖多，而作意攀緣，心量有限（緣境狹小），亦足爲障。莊嚴國土一語之所指，在於一切清淨，並莊嚴之想亦無之，然後始成真莊嚴。菩薩生心動念，皆不應有所住，前說行施不住，就不住事言，今說不住，則就不住生心言。生心無住，其量自廣，則不以事爲限，得離小緣作意而入道矣。

第四離捨衆生障，多聞廣緣，若爲自利，仍爲大障，應遠離之。佛說大身非身者，意謂菩薩爲衆生而受身，非爲自私，不厭其大；如是隨類受身，皆能爲尊爲首爲導也。以彼非身說名爲身者，顯示了知法無自性，不以此身爲私，故能成其大也。妙生於汝意云何如菟伽河中所有沙至尊重弟子。

第五離樂着外論無實障：世間有種種學問，但按之，空洞無用，而常易惑人，菩薩於此，不應樂着。推之名利恭敬，皆須遠離。何沙福聚不及受持此經一偈爲人解說者，此經宣說諸法勝義，能生實信，較世間一切，自然遠勝也。制底謂過去佛塔，世間尊敬處，諸佛從此經生，故經之所在尊同制底也。

以上各段對勘《方便般若》，可見初離慢段與三善品相當；般若謂種善根而無方便，尚難得菩提，何況不種。種善根有方便，即了知諸法無生，不取果報，反此爲增上慢，雖種善根無益也。小乘且知有慢不能證果，況求證無上菩提乎。次離少聞等四段，與徧學品相當；菩薩爲求一切智智，故應徧學，徧學根本，在得諸道；然不以四句得，而以無法（即無戲論）得，如是爲遍學，乃離少聞障也。戲論者，隨處心有所

執之謂，如本經云我當莊嚴國土之爲妄語也。菩薩不住事等生心，乃得離小緣作意障，如是學，超二乘，以成佛爲的，故得大身。以無自性爲方便，展轉增上而悲願益切，乃得離捨衆生障。最後校量福德，顯示外論無樂著之價值，菩薩雖徧學之而了知無實，故不執著，以是離樂著外論障。是皆菩薩徧學之事也。

妙生於汝意云何頗有少法是如來所說否至佛說非界故名世界。

第六離影像自在無巧便障：影像爲菩薩觀行所緣境界，菩薩緣境須有自在巧便，了知境由心變，不可心隨境轉。菩薩所念，無非法世佛二者，故於此方便自在，必先了知影像之實相。如緣法時，應知無有少法是如來所說，以法之實在，有佛無佛法爾如是，非關佛說始有，但由佛說而顯，故有四十九年不說一字之語。明乎此，乃能於法自在巧便。又如緣世，應知器世間析爲微塵，即無實在（無著釋爲細作方便）；又有情世間，一由所緣生起之不實，二由佛說名言之安立，亦非實在（無著釋爲不念名身方便）。如是了知，乃能於世得自在方便也。緣佛見次段。

妙生於汝意云何可以三十二大丈夫相觀如來否至是故說爲大丈夫相。

第七離缺福資糧障：生而不知，是爲無福，故念佛爲集福資糧。然三十二相，乃佛隨順衆生心境而示現；佛之所以爲佛者，在法性而不在色法，故言不應以三十二相觀於如來也。此又有待於精進，故次段以離懈怠爲教。

妙生若有男子女人<sup>至</sup>是故名爲最勝波羅蜜。

第八離懈怠利養樂著障：懈怠由於樂著利養，故佛特提此法門之殊勝以策勵精進。用恒沙身命布施，其事難能，而受持此經一頌爲他宣說之福有勝於彼，經意顯示惟有能捨恒沙身命布施者，乃能如說修行，堪受此經，趣等正覺。此經處處提示趣向究竟法門，就施言，則以無所得爲歸，非深解義趣不能受持。菩薩以無所得心捨恒沙身命而行施，豈小乘拘拘自了所能幾及者，宜妙生聞之而感動悲泣也。佛於此說經名，顯示般若總攝一切菩薩行，得趣於究竟。然說般若波羅蜜，猶屬名言，不可執名而妄生分別，故曰即非般若波羅蜜。妙生引伸佛說，顯其了解佛意，至末法時尚有能信受者，況當正法時而可懈怠不生慚愧乎。佛可其意，更告以聞經不怖，第一希有，謂聞無所得空而不驚怖，乃能發起精進也。此最勝波羅蜜，爲無量佛之所宣說，行者

於此能實信隨行，便得離懈怠利養樂著矣。

以上各段勘與《方便般若》三次品相當，般若謂菩薩行爲次第行，凡有二義：一發心以來，以六念爲易行次第。易行，謂行之無弊者；六念，即念佛法僧施戒天，與此經念佛法世等義全同。二次第行者，自行教他，讚事勸人，需大精進乃可成辦，即此經之離懈怠利養樂著也。又次第行不離一切智智相應之心，是爲精進之根本義，菩薩一切行無不有此用心在，如是自能精進不息。新學漸行，隨順佛說而得順忍，即此經所謂諸佛離想與聞經不驚不怖不畏也。

妙生如來說忍辱波羅蜜多<sub>至</sub>菩薩不住於事應行其施。

第九離不能忍苦障：前說離懈怠以勗精進，但精進須出於自然，此則有賴乎忍。忍兼身心而言，不但身能忍苦，此心於甚深法義尤須諦信不移。但存忍想以行忍，其力甚微，故如來說忍即非忍也。次引述本生，過去於深山修忍辱行，爲鬥諍王割截身體（王偕宮人入山，宮人於王倦眠時瞻禮忍行仙人。王覺，尋至其地，詢知其爲修忍行者，乃割截其肢體。仙人無所動容，且謂將來成佛時，當以智慧劍斷王三毒云），

當時不起我等想，即無所謂忍想，亦無無忍想，此心安住不動，故無瞋恨之想。多生作忍辱仙人，亦復如是。如是心得無生無起法忍，知一切法如幻化，遂能行忍而無忍想，乃真實爲菩薩行矣。是故行者，應離諸想（苦想，無著論釋有三類：一流轉苦，二衆生相違苦，三受用缺乏苦），發趣無上菩提而無所住（此所以對治不忍之因）。佛自釋不住色等有二因緣：一者無法可住，知法本無可住；二者不應得少爲足，菩薩本願發趣無上菩提，未達究竟，無所應住（此對治流轉苦）。復次，六度中舉施爲例，菩薩爲利生而行施，不應有衆生之想。而生瞋等，未得法忍，未能離衆生想，則應隨順佛語。經說如來是實語者，就世諦說；如語者，就勝義諦說；不誑語者，就世諦修行染淨說；不異語者，就勝義修行染淨說；皆與實相相應。佛所說法，不如衆生之所執故非實，隨順實相故非妄（此對治衆生相違苦）。菩薩不行施不能證實相；行施而住於事，則如人人暗，迷行失道；不住事，則如人有目，日光明照，見種種色（此對治受用缺乏苦）。布施如是，一切行應無所住亦爾。

勘此段與《方便般若》一念具足等三品相當；初一念具足品，謂菩薩行般若行，

不離不二相，則能一念具足一切行，以一切行同一不二相故。般若謂由生法二忍具足一切行，即此經所說忍波羅蜜義也。般若所謂不離不二相，即此經我無是想亦無非想，不應住法不應住非法也。龍樹智論釋一念，謂菩薩得無生法忍，斷一切惑，除諸憶想分別，安住無相心中，不見三輪，是名不二相。蓋有此無生法忍之一念，即是不二，即能具足一切行也。次是故應離諸想發趣無上菩提之心以下，與《般若》六喻品相當。般若謂一切法如夢響影燄幻化，此釋諸法一相無相云何差別之疑。謂此差別乃就衆生所見而言，如遠望雲霧，樓閣山城，若有所見，近則無覩；在佛一相無相，而衆生取著於相，有種種不同。菩薩行住五陰如夢幻空法中行，雖行諸法，具足波羅蜜，而不妨於空。此住無所住，即此經應離諸想發趣無上菩提之意也。次是故應無所住而行布施以下，與般若四攝品相當。四攝以施爲首，賅攝餘三。菩薩之行四攝，不住果報，無所執受，但爲利益衆生，如是行者，能得一切智智（謂與一切智智相應也），而於諸法無不照明（依龍樹釋，即具足成就之意），即此經不住事行施如人有目見種種色之義也。



妙生若有善男子善女人能於此經受持讀誦<sup>至</sup>不可思議所生福聚。

第十離缺智資糧障：菩薩之得無生法忍，有賴於智慧之積集（如人有目日光  
照，即示有智慧而行布施之故），云何積智資糧，則在如說而行，得五種功德。是行  
廣即無量，略則爲十糧法行，如是漸與佛智相契，而得佛之護念，故佛悉知悉見。此  
爲第一如來憶念親近功德。又當生當攝無量福聚，有福然後有智，無量劫以身布施不  
如聞此經典不生毀謗，何況受持解說，以此能爲出世因，堪荷如來無上菩提故也。此  
爲第二攝受福德功德。又此經有不可思議功德，且針對凡小，專爲發最上乘者說，凡  
小智劣，於此福聚不能思議稱量。此爲第三讚法修行功德。又經之所在，必有受持之  
者，法之流通，至爲重要，故天人等尊同佛塔。此爲第四天等供養功德。乃至受持而  
遭輕辱，能盡惡業，速至菩提，此爲第五滅罪功德。此上積集智慧資糧行，因求智慧  
之精微，故不厭積集之深厚；此加行前所有事，難可爲喻，藉福聚之增大以況之。所  
說福聚，展轉增勝，極至於佛之所行，皆就利益衆生而言；福非爲己，佛行之殊勝，  
亦緣利生之廣大無量耳。

此段經文即從《般若》四攝品法施財之施義推闡而生，故與彼品經義相當，今不煩釋。

已說離加行前十障，次說離加行位二障。加行以前爲信解行，至加行臨人證道，乃着重諦察爲諦察行；如人人室，必先審察以得其門也。以是此位諸障，亦異於前，前粗此細，細故難知，今詳示之。

復次妙生白佛言世尊若有發趣菩薩乘者<sup>至</sup>實無有法可名發趣菩薩乘者。

一離證道時喜動障：臨證道時，每以自得而歡喜散動，按實即微細我慢也。妙生問與前同，其意則異：前問屬於勝解，功行已成過去；臨證復生疑意，窮究所證是否實自有之，此問即諦察問也。佛答，實無所謂自我之法發趣菩薩乘者，蓋前勝解時雖無住生心，而不知不覺間仍有發趣大乘之我執在，微細我慢潛伏而不自知，即未究竟離障，臨實證時方知無法發趣大乘，正所以對治證道時喜動也。此在四加行中屬煖、頂位，頂即忍惟審察之究竟處，菩薩至此，常因法愛，致成頂墮；惟了知實無有法可名發趣菩薩乘者，乃得離喜動障而趣越之也。

妙生於汝意云何如來於燃燈佛所<sup>至</sup>如來說一切法者即是佛法。

二不成就教授障：臨證道時，謂實有所證，仍是徹細我慢，於無法可得猶有未徹，成就教授而後洞然；教授即授記也，釋迦最後於燃燈佛所得授記而悟實無所證。蓋如來者，真實如性之異名，即於真實如性上安立；一切法性常不變異名如，佛從此來，故名如來。但法性爲二障所纏而不現，雜垢清淨，乃見真實無倒，是即真如清淨法性也（但稱法性，祇名爲「如」；清淨法性，則名「真如」）。依無著釋：如金在礦，但有金性；提煉清淨，始名爲金。如來即於此上安立名言；若謂如來於此外別有可證，是如來與如爲二，即成異法，是爲妄語，是爲戲論。故此所證，從戲論看則非實，從實性看則非虛。一切法是佛法，皆是如性清淨所開顯故；非法者，謂無有離法性之法；必於佛說，有此信解，始爲成就教授。此相當四加行之忍、世第一法；忍謂與印定道理實相相順之謂，菩薩於此道理觀察，必至甚極，然後能除二障，至於證道也。

勘上兩段經文，初與《般若》善達品相當；般若謂菩薩行如幻人所行，以善達諸

法實相，雖無有衆生，而爲衆生行道；若有少法可得，則菩薩行爲徒勞，不成其爲正覺。此去我障。次與《般若》實際品相當：實際即法性，菩薩行與實際相應，須親近諸佛，聞性空教，然後行之不失薩婆若；此經之成就教授，雖無法可證而得燃燈之授記，即順性空教而行入於一切智智海也。此去法障。

### 5 淨心住處

此住即現觀，亦謂之證道，此有總別二相：由信解而先證得全體總相，其後分分圓滿即別相也；淨心住處偏就總說，究竟住處偏就別說，皆證道事也。總者得其全，即無不具足；又全則能容一切，兼有廣大之義；因此具足廣大之境，爲現證自體，故以身言之。

妙生譬如丈去其身長大<sup>至</sup>無壽者無更求趣。

長大之長，是成長義，所謂盡量充實也。所證實際自性，有具足廣大二義：一切善根無有欠缺，則得轉依，故云具足；一切有情，攝爲己體，平等無別，即成廣大。就所證境界說，菩薩行由初信解，至此現觀，乃實證之。就能證言，則不見有衆生，

亦無少法可名菩薩者。蓋菩薩之理解無所得，即其自身本性之無所得，非由外鑠，一經悟解，即自離執也。

勘此段與《方便般若》具足品相當，般若舉二義：一、以方便力和合行六度無不具足；二、菩薩心量廣大，無法可得而能大誓莊嚴，與此經其身長大之意相合。龍樹釋之：喻如市塵，必須交易，大心人則隨需即與，不加計較。此正菩薩行之廣大處，乃內在不能自己之意樂行，非徒理解空論而已。

## 6 究竟住處

究竟住處，總括地上而言，菩薩入地即謂之究竟者，菩薩法與佛法歸趣一致，但分圓滿圓有異耳。般若經以向與果及無間道與解說道爲喻，因地上所求所得，無非佛地，皆屬究竟也。此住，據佛地分爲六種圓滿，所謂淨土、見智、福德、身、語、意也。初一爲外，餘五爲內。

妙生若有菩薩言我當成就佛土莊嚴，至說名真是菩薩菩薩。

初爲佛土清淨圓滿；龍樹釋謂菩薩之求淨土，爲令衆生易度，因佛土無三惡道，

所見所聞無非實相，乃至風林水鳥，皆宣法音，衆生生此，自易入道矣。然佛土之淨以無所得而淨，所謂嚴勝，亦不如衆生之所執著；菩薩以信解二無我理，證無我法，以是嚴淨佛土，始得與佛之圓滿淨土相契。

此段與《方便般若》淨土品相當：般若謂菩薩應淨佛土，除自他身等粗業；粗業者：破戒、起惑、離道、貪果乃至取諸法相皆是。龍樹釋取法相，謂於法性空中取相生著心，謂爲色乃至三界善不善有無爲法等，離此諸取乃能淨佛國土，與此經信解一切法無性之義正同。

妙生於汝意云何如來有肉眼否<sup>至</sup>現在心不可得。

二者見智圓滿：佛之見智，所謂五眼：肉眼、天眼、業果與修果有異，但俱以粗色爲境，屬於見；慧眼（知勝義諦）、法眼（知世俗諦）、佛眼（無所不知，即一切種一切法一切相智也），皆以心爲境屬於智。合此五眼，爲佛見智，此皆用以教化利樂衆生者。恒沙世界衆生種種性行，其心流轉（當下意念），皆悉了知，然後隨其根性，說法順導也。此在常見爲不可能，惟佛智得總持而後一以貫之。流轉之謂相續，相續

故無持，衆生不知妄執爲常。然流轉名，亦隨世間言說假立，如來知其無常，不可久住，順其實相，依世言說，故以無持而說心流轉也。梵文陀羅，有持與轉之二義，今以非持說轉，去衆生之執，即於此心法名字上顯示實相也（此等微細處，淨譯頗能曲達；如前文福聚之聚字梵文作塞建陀，有肩荷與積聚二義，平常福聚不能肩荷無上菩提，即謂之非聚無荷，屬於福類，又謂之聚，此以無荷說聚，義例正同）。以下說三世心不可得，正以顯心流轉之無常也。此佛之圓滿見智，地上菩薩由修得之。

妙生於汝意云何若人以滿三千大千世界至如來則不說福聚福聚。

第三福德圓滿：就世俗言，福聚甚多；就勝義言，則不成其爲福聚，佛之福德圓滿亦然。

妙生於汝意云何可以色身圓滿觀如來否至是故如來說名具相。

第四身圓滿：佛身具足三十二相，八十種好，乃隨順衆生而顯，若從勝義，不能以色身圓滿（隨形好）與具相（三十二相）觀如來也。此諸相好，大地菩薩皆修得成滿。

以上三段與《方便般若》畢定品相當；般若謂菩薩入地後，於佛道得決定，隨類受生，與佛相似，不虞退墮，於諸衆生，作大義利。又謂行般若行生神通波羅蜜（即智證通，智善通達，而得無礙），知一切衆生心意、性行，隨應教化。此經就五眼說，在佛爲五眼，在菩薩則爲五通也。又般若謂具神通波羅蜜者，便能在諸世界見佛聞法，福德相好，皆得具足，與此經說福德身相圓滿之意正同。

妙生於汝意云何如來作是念我說法耶至無法可說是名說法。

第五語圓滿：此就說法言之，佛之說教，隨順衆生，契當實相，所說圓滿，而不以爲有所說。若言如來有所說法，則爲謗佛，亦即戲論也。無法可說是名說法者，如實相說，雖說而無所增益，實際等於無說也。說法如是，謂之圓滿，地上菩薩亦可分得之。

此段與《方便般若》差別品相當；般若謂諸法性空而有四諦安立者，是佛方便爲衆生說之，實則無法可說也，正與此經意同。

妙生白佛言世尊於當來世頗有衆生至說非衆生是名衆生。



第六意圓滿，又分六種；其一就佛意之在衆生言，佛常以衆生爲其念處，衆生於法能生實信，即爲佛所繫念，知見是人。但在佛並不作衆生分別，亦非非衆生，勝義中原無此等差別也。

妙生於汝意云何佛得無上正等覺時至如來說爲非法故名善法。

其二就佛意之在正覺言，實無少法是佛所證，無上正覺係就衆生所知者而假名之。無上之梵語曰阿耨多羅，義即微細不可得；正等覺之梵語曰三藐三菩提，「三」字有等徧二義：等覺者，諸佛所證，是法平等，無有高下，故謂之等（所離無我衆生等，流轉性與菩提性亦平等）；徧覺者，一切善法，皆正覺了，故謂之徧。然此隨順衆生依世俗言，謂佛得無上菩提，依勝義言，一切諸法無有自性，實無少法可證也。

妙生若三千大千世界中所有諸妙高山王至故名愚夫衆生。

其三就佛意對於衆生施設義利言，此經法門於世有大義利，比之施福，遠爲殊勝。經云曾無有一衆生是如來度者，佛心如境如實知見，既無通途之衆生執，故亦無我等見。又佛說法，所以安立衆生於實際，而衆生本當如是，覺之使自得其所，乃分

內事，實無所度也；若有度生之見存，則我等執隨之而起矣。我等見固無，無我之我等見亦復無有；而佛說我等執者，乃隨俗而說，非如來說實有此我等見也。是故佛說善法，所以導引衆生住於實際；說不善法，亦但如衆生所執隨順言之；乃至所謂愚夫衆生，亦皆假名施設而已。徹底推究說法之意，方知佛說皆爲不得已之施設也。妙生於汝意云何應以具相<sup>至</sup>故彼不能了。

其四就佛意攝取法身言，佛持法爲身，此法即法性真如實際，故不應從世諦禪境以具相觀於如來也。所謂諸相非相，非無相也，乃以法性等爲相也。蓋佛緣（是所緣，非因緣）法性而生，以法爲身，故云應觀佛法性即導師法身也。然法性離言說思惟，但可內證，非於色聲上可得而識，故云法性非所識，故彼不能了也（具相亦非得正覺之因，故次經云：「莫作是念如來以相具足得成正覺。」今譯缺文）。妙生諸有發趣菩薩乘者<sup>至</sup>不應越取是故說取。

其五就佛意不著生死涅槃二邊言：發趣菩薩乘者，於法住法性，不作斷滅見，而視一切流轉如幻如化，以之爲用，即不住涅槃；然在用中於無我及無生法得忍解（非

流轉法自體爲無我，不從業惑生爲無生，能於恒沙七資布施不取福聚，即不住生死。又不取福聚云者，乃佛說法與門方便，先除執著，後顯正理。所謂不取，非無所取，乃應正取，不應越取也；符順實際，循矩不道，是爲正取。不著生死而顯示有生，是即正取也。

以上各段與《大品般若》七喻品、平等品相當。七喻品說於諸法性空中有六道差別者，乃由衆生顛倒而有因果業報，然毛髮許非實有；即與此經佛意在衆生一段意同。平等品要義有四：初說諸法平等性爲淨，歸於實相無相（無凡夫所執著相故）；然據世俗諦說諸佛證得平等性爲無上菩提；與此經正覺段無有少法是所證意同。次說諸法義利，但能引發覺道，不能資助果圓，若不圓滿，不得正覺，但以無著教化衆生；與此經施設義利段意同。三說諸佛與平等性無別，龍樹釋謂得平等性爲佛，實不可分，此非凡小戲論所及知，與此經佛以法爲身段意同。最後說有爲無爲法，其性平等，是爲勝義，即佛智境界；佛於勝義不動（不離意）而益衆生；與此經不住生死涅槃一段意同。

其六佛行住不染，即舉止無不清淨之意。此指佛化身之用後得智者而言，化佛行動自然，毫無染著也。又分三層，初威儀：經云

妙生如有說言如來若來若去<sup>至</sup>都無去來故名如來。

行往坐卧，爲四威儀，如來從如而來，從如而去，來去與法界合，隨衆生所感而顯現；雖有其事，並無著意，故謂之都無去來也。

妙生若有男子女人<sup>至</sup>故名法想法想。

次就名色身觀行自在說：色身指器世間，名身指有情世間，佛之舉止自在，兩皆無染。就器世間言，佛於三千大千世界作極微觀，而觀極微，亦復非實。妙生推闡佛意，謂有情世間，亦同其不實在；若以此兩世間爲實在，則佛應有聚執。聚字在餘譯作搏或合，乃常人認識上所以構成實體之原因；蓋就同類事物，取其通相（相同之相），作爲一搏一聚，心思分別，以爲實有，遂生實體之執；從將大地析爲墨塵，猶取極微與極微和合之相，謂之微聚，而生實解（事物本身原無實與非實分別），是爲聚執。綜合有情相同之情識，執爲有情聚，亦復如是。然此但屬世間假名，無實體

性，愚夫妄執，謂爲世界，謂爲聚也（聚執有譯作一合相者，不甚恰當；細作粗爲一，粗析細即不爲一，故云一合即不能兼分析與綜合之意）。妙生如有說云佛說我見云云，示無聚執方便：謂佛說我見者，就外道執我，假名我見，非有所執。如是於一切法皆應作如是知，如是見，如是解。法之無實，歸於法想（假名分別）；不但觀法無實，乃至觀法想亦復不實，而於法想，亦無所住；然後始能究竟無聚執也。妙生若有人以滿無量無數世界<sup>至</sup>應作如是觀。

最後爲說法不染：說法所以開示衆生使其領會實相，故於此亦應無染著。說法通利，勝世間施，云何通利，則在無倒顯示離言自性，不增衆生之執，是名正說，亦即般若所謂不壞法性而說假名也。以此佛之說法，視衆生之著不著而異：不著則說，著則不說。如聞者著空，則不說空而說有；有原無可說，如聞有而解其不實，則不妨說有也。不著則順離言法性，著則隨名言生執，於此了然，而後說空說有自在無礙。

云何正說，經文以一切有爲法一頌，明示其例，亦兼以結九分般若之終也。頌以九喻顯因緣和合所生一切有爲法皆空無實性，所舉九事皆就常人習知者爲譬，使聞者不

致隨語起著也。是義極關重要，餘處亦說有爲法種種喻（如小乘說色如聚沫、受如水泡、想如陽燄、行如芭蕉、識如幻化等），大都就無常爲言，不足以達深義，惟此九喻，導引解空，精闢無比。諸家解釋，出入略異，今以三層分說：初就見相識設喻，以見一切有爲法之自性。有爲法，按實不外認識作用之能知（見）、所知（相）、及知之事（識）而已。星以喻相，謂星光微弱，暗中閃爍，月明則稀，白晝全沒；衆生世相，亦復如是，智慧日出，則不復見。譬以喻見，病目空華，無中生有，我見不實，殆亦如之。燈以喻識，油炬相資，燈焰不絕；由渴愛潤，取相熾然；又如油膏垢膩，不淨可惡，識以煩惱漏故，亦染著不淨。僅此一層，衆生雖知有爲不實不淨，猶執實有受用事在，故次舉三喻，以明受用之發生由於取內外及事，見其不實。幻以喻外器世，明假此幻彼，變化無端也。露以喻內身，諸根不住，如露見日則晞，遇風即殞，勢難久住也。泡以喻受，受假根塵和合而有起滅，事過境遷，皆不實在，如水止泡，起滅隨風也。雖已明受用之非實，但以衆生時間觀念極強，或謂現在不實，過未當實，故最後復舉三喻以見三世之不實。夢以喻過去，往事成空，不堪把捉；夢中歷

歷，但憶念之偶然顯現，醒後何所有耶。電以喻現在，明現在法，剎那不住，稍縱即逝也。雲以喻未來，來者無憑，如雲變化開合，不息且不測也。綜合三類，而後知有爲法之無實體，此即順乎法性之正說，所以結一經之終。地上菩薩，求得佛意圓滿，應隨佛說作如是觀，乃能隨順衆生示其趣向而無所染著，亦如佛之隨衆生所感而現者，是故菩薩入地即爲究竟住也。

此段勘與《方便般若》如化品相當：般若所說要義有三：一、不動勝義而教化衆生，如化人行化事，隨感而應，無所用心，故無染著，即此經言都無去來也（乃至佛入涅槃亦復如化，欲衆生知佛希有，轉向精進也）。二、佛事謂之佛化，三乘事爲三乘法，有情事爲惑業化：前二是淨後一是染，莫非化也。化者似有實無，與空無異，於化不著，切假名分別，即謂之空。彼經云：遠離一切法想爲空，遠離者，假名分別與一切化事原自不符也。知法如化，即遠離一切假名分別，故一切皆空，即此經於世界乃至法想亦無所住之義。三有問一切法如化，尚有不化者在否？佛說凡法與生滅相合者如化；又說涅槃非化。寧非矛盾，佛自解云：涅槃非化，乃爲新學菩薩而言，

因其僅有信解，未證無生法忍，若聞涅槃如化，修踐無憑，易墮空見，爲學有其次第，不能不先有階梯也。就道理言，涅槃者，化法之法性，亦不在化法之外，得化法之實相（空無自性），即是涅槃，故涅槃如化，爲佛之正說（此頌惟說一切有爲法如夢幻等，於無爲法不提一字，即專爲新學菩薩說教）。化法如化，化法法性之涅槃亦復如化，不言而喻，故說有爲即概括無爲也。攷什師譯《小品》如化品，改題爲涅槃如化品，雖未見經文申說，然其含義推比而知，可謂深得經旨；而本經終結於此一頌，實爲新學菩薩人德之門也（此頌在本經爲結論，而於般若學法爲發端，淨師在印得通人指授，回國譯傳此經，復作《金剛般若末頌贊述》，附刊世親釋後，可資參攷；但須先明《小品》如化品要義，心知其意，始能領會也）。



## 菩提資糧論頌講要

是頌繼涅槃學二書之後而講，所以示實踐之方也。此學根本與歸宿爲涅槃（有根本斯有發生，知歸宿斯明趨向），而實踐指歸則在般若與瑜伽。般若瑜伽之分，乃以時有先後，說有詳略，方便立說，其理趣實係一貫。舊來一邊一分之言，空有相待之論，皆有未當。今以講習方便，先提般若。蓋瑜伽義理豐富，難得綱領，般若簡截，易獲樞機耳。

本頌爲龍樹約經之作，可謂直抉般若之髓。現存龍樹著作譯本，亦以此爲最完備。蓋龍樹諸論，由羅什翻譯者皆不全。《智論》（釋二分般若）前詳後略，《十住》（釋華嚴十地品）只傳二住，《中論》（龍樹自家立說）又只《無畏論》之一分而已。獨此論傳譯在後，極爲完整，論本凡一百六十五頌，於數百卷《般若》義蘊，

賅攝無遺，誠龍樹學之精英矣。後世《大智度論》、《十住婆沙》絕傳於印土，唯此論與《中論》，盛爲其時學者所宗。今從譯家遺摩笈多（法密或法藏）所傳譯之籍觀之，亦可知其大概。笈多在印時，無著世親之學正如日之中天，故末華後即譯無著《金剛七句義釋》與世親《攝論釋》，皆其時正宗學說，且爲印土後來思想之中堅者。但同時後譯本論，足徵本論在學術上與無著世親學並行不悖，而同等重要也。

復次，此論有自在比丘釋，亦達摩笈多所譯。自在之生平不詳，據其注疏體例及論議攷之，似與世親同時。因所採用之訓釋詞方法，（如釋資糧爲能滿足菩提法故，又以持爲義，以長養、以因爲義等是也。）在印爲晚出。又其釋謂二十小事（隨惑）之中攝不定法，（尋伺悔眠）與世親三十頌之說正同（奘譯《成唯識論》，依後起之說，改文別立四不定，不足爲據），可徵其時代相近也。茲論雖爲般若要籍，但譯出後，千餘年來，無人注意。前在寧時，編人第三輯《藏要》，以戰事阻塞，亦未得流通也。

是論一百六十五頌，判爲三分。初分緣起四頌，末分結論一頌，此餘百六十頌，

皆本宗分也。本宗復分三段，初明資糧法體爲第一段（第五頌至三十四頌）。次明資糧修集分二，以福慧分說者爲第二段（第卅五頌至七十八頌）。以地位勝劣分說者爲第三段（第七十九頌至一百六十四頌）。此三段劃分，實該攝全部般若之精義。般若詳菩薩行，即菩薩所以成佛之道。故經首佛告舍利弗，以汝發無上菩提心應學般若，一語揭出宗旨。至全經所說，約而舉之，不出三義，曰周遍，曰方便，曰次第。周遍者，謂菩薩行周遍圓滿，本論之資糧法體一段概之。方便者，謂無執著，無執始能徧，是爲方便善巧，本論之福慧分說一段概之。次第者謂成就歷程，行遠自邇，登高自卑，本論之勝劣分說一段概之。三義囊括般若，理無不備，而本論一一發揮詳盡無餘，次當略引申之。

一者周徧義。菩薩行究竟趣於菩提，二分般若菩薩行品，釋菩提有多解，其一云「菩提爲諸佛所遍等覺」，意謂三世諸佛所覺皆同也。自在釋爲一切智智，亦屬允當。實即所有佛法之總名耳。既爲一切智智，自應周徧圓滿。一切者，一切所應知法，爲衆生施設者，衆生無邊，凡彼所知，佛應徧知，始克隨機而度。是即凡夫聲聞

緣覺菩薩如來之法，盡攝於中矣。又一切智智者，實爲一切種智，種謂行相，故有譯爲一切相智者。法不自顯，待相（相狀、行相）而顯。於諸法相，一切盡知，名一切智智。此相如何知耶？謂由總別相。般若總相，謂一切無相，畢竟空（淨）相。而此一相，爲一切法之所以顯，亦一切法之所依。別相者，諸法差別自相，須善巧分別，恰如其分而後顯也。此一切智智，乃諸佛境界，爲大心菩薩所應學者。此境如何入耶？謂由道相智入。道猶路也，人天聲聞緣覺所由，莫不有其道。菩薩須於此諸道，能觀（閱歷）能過（超越）；能觀始克徧知不漏，能邊始克超然不墮。龍樹喻之，如親屬繫獄，故往視之而不同杻械。所以菩薩行須周遍圓滿，此《般若經》所說之徧義也。本論緣起，即顯此義，初分頌云：「佛體無邊德，覺資糧爲根，是故覺資糧，亦無有邊際。」雖無過際，樞紐可尋，繼正宗分示此樞紐云：「般若波羅蜜，是覺初資糧。」既揭其綱，繼以五度四無量充其用，而菩薩之德備矣。

二者方便義。大匠誨人必以規矩，菩薩行之規矩爲方便，即運空也。《般若經》云，「以無所得而爲方便」。無所得者，無二之謂。二則相待，如長之待短，高之待

下，美之待惡，種種分別，執著以起，此衆生所以長夜流轉者。菩薩無待無得，超然運空，此菩薩行之超然生死也。《般若經》中，須菩提於此致疑，謂若諸法既無自性，何用上求下化，發心難行成佛度生耶？佛答以二義：一謂衆生愚迷，不知無自性故，長夜沉淪，菩薩爲度彼故，大有事在，此先知覺後知之行也。二謂正以法無自性，始得發心難行成佛度生，若法有定相，即不可轉矣。是以菩薩深知法無自性，始能運空自在，陶鑄堯舜，發生極大勢用也。此方便義，本論第二段待提三解說門，詳發揮之。

三者次第義。佛之境界，廣大深微，成佛之功，從地至地，次第圓滿，固非一蹴可幾也。經舉真如、法性、實際三名，即示所證有漸次之意。龍樹釋之，謂人觀爲如，捨觀爲法性，安住爲實際。以筏爲喻，上筏爲觀，到岸即捨，至家安住斯稱實際。然般若之學，著著到家，念念究竟，今此次第之說，非分分積，乃勢用日漸增強之謂耳。如孩提之童具體而微，必待次第長育，斯爲成人。亦孟氏所謂充實爲美之義。菩薩發心成佛難行度生，以無所得方便，趣求佛境，可謂因緣發端，而繼此長劫

長育充實，即爲般若漸次之義也。本論明此有得力修（因力勝者）與未得力修（因力劣者）二種。未得力者，必須循戒行定行修相行等充實其力，而於漸次之義，可云詳盡矣。綜此三義，則知所謂菩薩行，所謂成佛之道。今先講本論，亦以爲談菩薩行之導首也。

今講本文，甲分說論緣起而有四頌，即明此論所談之性質範圍也。頌曰：  
今於諸佛所，合掌而頂敬，我當如教說，佛菩提資糧。

菩提者，三乘共果，今此所說菩提，以示別於聲聞緣覺，故云佛菩提也。二乘菩提，謂之盡智（第九智）無生智，而佛乘菩提，則謂之如實智（第十一智）或一切種智。且必有俱行法相應而起，所謂佛之功德十力四無畏等一百四十種不共佛法皆菩提也。資糧者，資具之義，成就菩提之資具，是爲菩提分法。龍樹《十住婆沙》引此論文，名助道法（道即菩提，分爲助、爲資具義），即菩提分之舊譯也。此菩提分以區別於二乘，故云佛菩提資糧也。然則佛乘菩提，範圍果如何耶？頌言「我當如教說」，教即《大般若經》。經談菩提之因，名事俱廣，約之不外悲智而已。如是由智

而有六度，菩薩之聖行（三學行）、天行（十地行），因以成辦。由悲而有四無量，菩薩之梵行，得以長養。經中喻悲智如日智月悲照臨，萬物成熟，如是菩提資糧，依教言之，六度四無量即其範圍也。然是中原委，畢竟難窮，若非依佛，則難得其邊際也。是故頌曰：

何能說無闕，菩提諸資糧，唯獨有諸佛，別得無邊覺。

佛體無邊德，覺資糧爲根，是故覺資糧，亦無有邊際。

當說彼少分，敬禮佛菩薩，是諸菩薩等，次佛應供養。

趣菩提道，無量無邊，泛泛言之，難得窮盡，且難適中。唯佛得無邊覺，徧諸覺道（覺資糧）說無有闕，而於衆生施設適中。蓋佛果功德無邊，佛道資糧亦復無邊，果無邊，因亦無邊也。今所說者止其少分，但提網挈領，舉體相隨，由智則能通貫，由悲則能擴充，雖現不得其邊，而終能究其際也。云說少分者，爲菩薩邊論應有之態度，亦如世親菩薩作《二十唯識頌》末推重佛徧知之意也。

乙本宗分，第一段說資糧法體，初則正取六度，次則旁通餘義，於此以見菩薩之

周徧行也。六度中復以般若爲導首，將導六度，至佛彼岸。頌曰：

既爲菩薩母，亦爲諸佛母，般若波羅蜜，是覺初資糧。

施、戒、忍、進、定，及此五之餘，皆由智度故，波羅蜜所攝。

此六波羅蜜，總菩提資糧，猶如虛空中，盡攝於諸物。

前說菩薩行之必周徧圓滿者，即由此六度將導，四無量擴充所至。而六度及餘，一切歸攝智度者，以其能爲菩薩諸佛母也。般若意譯爲智慧二字，易被忽視，故譯人特以音譯存其義。波羅蜜意云到彼岸，彼岸者，諸佛覺場，諸佛智慧海也。然般若能爲諸佛菩薩母，而稱大波羅蜜者，蓋有二義。一者勝餘五度，能爲領導，餘五若離般若，則不成爲波羅蜜。二者能攝一切，如海納川，凡一切波羅蜜，皆依般若波羅蜜故，到於佛之功德彼岸。（以勝獨稱大，以攝獨稱度）。又菩薩善根（因，即行）、佛之功德（果，即得），無一不從般若而出，故謂其爲菩薩諸佛母也。《般若經》中《佛母》一品，特闡斯義。略謂佛以功德爲體，離於般若，即無功德。又般若能顯示諸法實相，功德實相，兩不相離，離則俱乖。蓋不得諸法實相，隨虛生著，亦不成功德也。



譬如行施，以著心故，報止人天，終不能達究竟彼岸也。而菩薩行之不墮二乘者，正依此般若之無自性，自到彼岸。是故功德實相，相應爲一，即能出生諸佛也。又般若必籍五度及餘，相應起用，方得見諸實事，否則空無所用。而彼善根，若無般若，即不能運至彼岸，而爲成佛功德。故經云「般若爲母，五度爲父」，以見兩者不可或缺。本論云，此六波羅蜜，即總攝盡一切菩提資糧，有如虛空，無物不攝也。

復次，自在比丘於頌文字另有一釋。母字梵文爲 *माता*，字根爲 *मा*。此字形有 *मा* 二種，因以引申二義。初如言冥鉢囉膩彼低（此由字根第二種爲自形之 *मा* 引申），而有置義，如母生子，即知置於善處。喻菩薩由有般若，凡行皆位置適宜也。次如言茫摩泥（即由字根之第一種爲他形之 *मृ* 引申）而有量義。唯母於子能知酌量飲食衣物，喻菩薩由有般若，凡行皆能籌量適宜。如是般若之爲母義，非但出生一義已也，尚有顯示諸法實相之置義，及成就功德之量義也。（此種引據聲明「界論」以字源釋字義方法，世親《俱舍論》亦嘗採用，吾謂二人時代相近者，此亦一證。）

次旁通異義。初通德處，次說無量。通德處者，謂有餘師，說六度以外，尚有菩

提資糧，即四德處，頌曰：

復有餘師意，諸覺資糧者，實捨及寂智，四處之所攝。

實、捨、寂、智，義見《十住婆沙》，羅什譯為諦、捨、滅、慧，稱如來家。家者，佛所依住。有謂佛以六度爲家，又說以四處爲家，故須通之。自在釋此，謂彼四處仍不外於六度。諦即是戒，實踐不虛故。滅爲忍、定，寂靜不動故。捨即是施。慧即是智。精進遍於一切，圓滿四德故。於是四處六度無以異也。

說無量者，有處說四無量亦爲菩提資糧。然六度以慧爲主，四無量以定爲主，故不通攝六度，而與六度並重（四無量爲行六度之原動力）。《大智度論》於四無量，約有三解：一謂所緣不同，初業菩薩，以衆生爲緣而行無量。地上菩薩，以法爲緣，而行無量。諸佛如來，則無緣而自然行無量。此三類境，四無量中，隨一皆具。本論綺互言之，而不分類，蓋原可側重或相通說也。二謂四無量隨一爲主，皆能究竟統攝餘三。三謂四無量中，前三一類，可使衆生離世間苦，得究竟樂。後一能令衆生常安也。本論即依最後分類之說。前三爲類者，頌曰：

大悲徹骨髓，爲諸衆生依；如父於一子，慈則徧一切；  
若念佛功德，及聞佛神變，愛喜而受淨，此名爲大喜。

慈悲皆依觀待衆生現境而言。菩薩見衆生爲三毒所燒，悲徹骨髓，思拔其苦，此悲則偏於消極拔苦邊言。然有顛倒衆生，以苦爲樂，不願捨離，菩薩愍之，與以勝樂，使能捨劣取勝，導至究竟安隱涅槃，此慈則偏於積極與樂邊言。龍樹於《智論》以慈爲主，本論亦云，「慈則徧一切」，故知其所重在積極一義也。大喜之意，餘處說爲隨喜，本論以念佛功德，信受無惑爲喜。此中念佛，乃八念之首（定之一門），示衆生以可欣之境，常途以繼九想之後。九想想不淨，心易消退，常至自殺。念佛定門，若以形色則爲相好（三十二相、八十隨好），若以德用，則爲神變及十力等諸功德法，觀此則心奮發有爲，足以補九想之偏，起沈厭之念。《智論》喻此，如人悶絕，不辨生死，鞭抽其身，若見腫赤，尚知可救。如人念佛，聞說佛德，稍有欣喜，則知佛性未泯，可以成佛也。

以上三種，自爲一類。進說捨無量類。頌曰：

菩薩於衆生，不應得棄捨，當隨力所堪，一切時攝受。

捨爲菩薩行之根本，謂能成就佛法，而全大慈大悲之實踐也。若菩薩於己，有一毫不捨處，即於慈悲不得圓滿，而於衆生必難攝受。若於衆生都無棄捨，即此捨行究竟清淨，始能於一切衆生以平等心而攝受之（平等乃爲大捨，所以圓滿菩薩行也）。故此論言捨，非僅於衆生苦樂上用心，而重在實踐也。

言捨爲菩薩行之本者，本論分三層言：初以五乘方便平等攝受衆生。次就學行言，於世出世法捨離法執。三謂未得不退，不捨精進。初五乘方便者，衆生無量，自有可愛可憎中庸三類，菩薩一視同仁，隨根勝劣，方便教化，然必以無上安樂之大乘法化爲究竟也。是故頌曰：

菩薩從初時，應隨堪能力，方便化衆生，令人於大乘。

化恒沙衆生，令得羅漢果，化一人大乘，此福德爲上。

教以聲聞乘，及獨覺乘者，以彼少力故，不堪大乘化。

聲聞獨覺乘，及以大乘中，不堪受化者，應置於福處。

若人不堪受，天及解脫化，便以現世利，如力應當攝。

大乘道果，實爲一切衆生成佛孔道，佛之本懷，原自欲一切衆生皆入無餘涅槃也。是以菩薩化衆，於其初時，應隨堪能，方便令人大乘，沾潤既久，終不得入者，不得已而思其次，始有二乘之化，人天之教。循而至於一闡提着樂世欲者，亦以現世利益攝之。此而不能，如提婆達多輩破僧害佛，仍不棄捨。如是則四攝方便運用無息矣。此復云何，頌曰：

菩薩於衆生，無緣能教化，當起大慈悲，不應便棄捨。

施攝及說法，復聽聞說法，亦行利他事，此爲攝方便。

所作利衆生，不倦不放逸，起願爲菩提，利世即自利。

菩薩化衆，依四無量，行四攝法，無一衆生而見棄捨，此平等心，即爲捨之究竟功能也。捨己利世，共業好轉，自亦安樂。此種利世自利之行，自非儒者親親之義所可企及。愛有差等，即於衆生不能平等攝受，捨猶未能究竟也。能於衆生平等攝受，則於衆生所學，一切徧學；衆生所行所知，亦應周徧閱歷，周徧應知。而菩薩行之爲徧

行者，所據在此。

次於世出世間捨離法執者。頌曰：

人甚深法界，滅離於分別，悉無有功用，諸處自然捨，  
利名讚樂等，四處皆不著，反上亦無礙，此等名爲捨。

出世法根本依據，爲甚深法界。法界者即實相，法住法性，有佛無佛，法性常爾。自在釋爲緣生性，亦可通於心性如來藏清淨心等。人此法界，有其次第，初以正分別人；人已，正分別亦須離棄，離正分別，則臻無功用境界矣。此以緣生爲例，愚夫顛倒，執色等常，佛欲令人緣生實相故，以無常生滅爲門，而說諸法從緣生，諸法從緣滅（舍利弗目犍連即從馬勝比丘處聞此偈而悟道者）。其後小乘執此緣生，究竟真實，爲破此執，而說不生不滅。如《涅槃》說常樂我淨，爲遣執故，非實有常樂我淨也。離此生滅常無常等執，實相自顯，自有恰當處。故《般若經》中，常誡菩薩離於四相，謂不墮惡趣，不墮貧賤（無力），不墮二乘，及從頂墮。頂墮者，菩薩臨近無生法忍時，而執實有不生不滅涅槃等法，以此法愛，如食不化，而使退墮。此即由於不

能捨之過也。又世間八法，如惡雹雨，如毛繩縛（見《智論》），害事惱人，於此不應愛著。是以諸佛經中言及菩薩德相，每以已捨利養名聞一語譽之。（儒者亦有聲聞過情君子恥之之訓）能不爲八法所動，一切不著，即入於平等也。過常言捨，多就不著言，運用於實行而有體系之說者，唯此論耳。此義亦見於《智論》，惟不若此論之有體系，亦足見龍樹般若精華之所在也。

三未得不過，不廢精進者，頌曰：

菩薩爲菩提，乃至未不過，譬如然頭衣，應作是勤行，

然彼諸菩薩，爲求菩提時，精進不應息，以荷重擔故。

此就捨義之積極方面言，乃於染法不爲之後，淨法正有所爲也。精進不著，故謂之捨。菩薩原義，即於無上菩提發起大心之謂（菩提菩薩，薩訓心），是則菩薩爲菩提，乃是自家本分事。大心者，即是《金剛經》云，一切衆生我皆令人無餘涅槃而滅度之之心。菩薩本懷，在發此心，以希不過。至不過位，菩薩心性，始得決定。正面謂之人菩薩位，反之亦名不墮二乘數也。此不過位，《般若》譯名阿鞞跋致，實即得

無生法忍之謂也。然未至此位時，二乘涅槃，時相引誘，經云，佛恐菩薩爲三昧酒醉，極端勸勵。而菩薩自於此時，亦須大捨，斷諸法愛，不令懈怠之心一刻出現。二乘何以障難菩薩令其速入涅槃，是由菩薩初發心時常有放逸之念故也。頌曰：

未生大悲忍，雖得不退轉，菩薩猶有死，以起放退故。

聲聞獨覺地，若人便爲死，以斷於菩薩，諸所解知根。

假使墮泥犁，菩薩不生怖，聲聞獨覺地，便爲大恐怖。

非墮泥犁中，畢竟障菩提，聲聞獨覺地，則爲畢竟障。

如人愛壽人，怖畏於斬首，聲聞獨覺地，應作如是怖。

菩薩發心時，即荷度重擔，而有不退之意，謂之得不退轉。人地更增，直至八地得無生忍而興大悲，乃真不退也。然未至八地前，故逸之習，隨時現行，易墮二乘，斷滅菩提。是以頌云，雖墮泥犁，猶可得救，一人二乘，永無出期。故菩薩發心，應於二乘境地，深生怖畏，如愛壽人，而畏斬首，時時攝念，令不故逸。又菩薩境界，無二所顯，故於世間生死，出世涅槃，槃著之兩邊，皆須棄捨。而於所爲之菩提，念念精



進，以期圓滿。是亦儒者捨生取義之旨，而本論所云捨即精進之義也。復次無生法忍者，二乘菩薩，同於緣起義而得悟人。然二乘了解緣起，實有生滅，遂生法執。菩薩了解緣起無生，遠離執著，信念不動，是之謂忍也。何謂無生忍耶？頌曰：

不生亦不滅，非不生不滅，非俱不俱說，空不空亦爾。

隨何所有法，於中觀不動，彼是無生忍，斷諸分別故。

常人於隨所有法皆成戲論，戲論分別者，謂依二邊或四端說也。於法計執是生是滅，謂之二邊。再進而分別一生、二滅、三亦生亦滅、四非生非滅，謂之四端。如是斷常、一異、去來亦爾。剋實言之，戲論根源，法執而已。譬如言色，以有色之生滅可指，乃有實色，究竟則成法有自性也。是故二乘，種種戲論分別，皆不外法執也。菩薩以離自性爲法（《深密》言無自性性也），即於所有生滅，觀其原無所謂生滅，頌文所謂「於中觀不動」。菩薩於此離自性法，勝解不動，是即無生法忍之義。得忍次第，初以比量，勝解無生，最後現量證會，臨人實相，即彼無生之解亦復無有。龍樹喻此，前者如遠見雲霧，似有實物，後者如置身其中，雖有而不覺。此屬八地境界，

菩薩一人此位，即得授記，決定成佛，不虞退墮矣。頌曰：

既獲此忍已，即時得授記，汝必當作佛，便得不退轉。

已住不動諸菩薩，得於法爾不退智，

彼智二乘不能轉，是放獨得不退名。

入菩薩位，決定不退，放此授記，住不動位，成其法爾之性，何退之有耶。是故菩薩未得此不退位前，不能放逸而墮二乘，此不廢精進之捨義也。復有方便，得此不退，即念佛三昧，所謂般舟三昧也。頌曰：

菩薩乃至得，諸佛現前住，牢固三摩提，不應起放逸，

諸佛現前住，牢固三摩提，此爲菩薩父，大悲忍爲母。

此般舟三昧，即是菩薩以念佛故，現在即得十方諸佛現在其前，而住三昧。放雖不得勝解趣證之無生法忍，得此三昧，亦不退也（《大集經·賢護分》詳之）。而此三昧，持心不散，喻之如父，任持家人。大悲與忍，長養不退，喻之如母，養育子女。又四無量，始慈終捨，顯示由慈啓發，而究竟圓滿其事者，則有賴於捨也。有此四

行，策動其心，六度之行，方不空洞。而菩薩行之所爲周徧者，即以四無量爲實踐之門也。

第二段說資糧修集，以福慧辨菩提資糧之準備，所以示菩薩之方便行也。此有三義：一者修習福慧各有方便，於六度中分別而修。尋常以前三度爲福，蓋行施戒忍世間共許能得人天福報故。後三度爲慧，由進而定，由定生慧，能得菩提。或有判前五爲福，後一爲慧者，進定亦福，以由進定生天而取樂故，然此福慧，各有方便，不審方便，唐勞而已。二者慧以修福，真實之福，由慧導行。菩薩不求人天福報，專一無上菩提，即爲大福，是須以慧方便而後能也。三者慧以行慧，此菩薩於慧之進用，以無所得爲方便修行般若，即運空不證之義也。具此三方面，然後菩薩行方便之義始可談也。依上所述，分四段釋，一修福方便，二慧以修福，三修慧方便，四慧以行慧。

茲述修福方便。福待積集而成，積集由修，修之謂習，謂反復而行也。此中言修，先說人地，次述地前，即先示人以勝，令起欣求，而後知方便之必須依次進修也。云何修福方便耶？頌曰：

少少積聚福，不能得菩提，百須彌量福，聚集乃能得。雖作小福德，此亦有方便，於諸衆生所，應悉起攀緣，我有諸動作，常爲利衆生，如是等心行，誰能量其福。不愛自親屬，及與身命財，不貪樂自在，梵世及餘天，亦不貪涅槃，爲於衆生故，此唯念衆生，其福誰能量。無依護世間，救護其苦惱，起如是心行，其福誰能量。

菩薩所求菩提爲一切智智，圓滿此智，自非少少福聚，而必百須彌量福，乃得究竟。佛德如是，佛之化身相好，亦復殊勝。所感廣大，能感之因，理應無量也。然聚集此福，亦有方便，即充心之量而已。蓋圓淨法界，爲大菩提。法界者，生佛所共，有一衆生未成佛，則法界一分不淨，是故菩薩念念爲衆生也。行一福德，心量普及一切衆生，如世理財，涓滴歸公，而無有私，則財用恒足，是即無量也。無私者則能捨，於自親屬生命財富，亦不貪愛。於他自在梵世餘天涅槃等樂亦不希求。唯念衆生作其依護。如是心行，其福無量，此修福之方便也。次言慧爲福之方便修，頌曰：

智度習相應，如搗牛乳頃，一月復多月，其福誰能量。佛所讚深經，自誦亦教他，及爲分別說，是名福德聚。令無量衆生，發心爲菩提，福藏更增勝，當得不動地。

隨轉佛所轉 最勝之法輪，寂滅諸惡刺，是菩薩福藏。

般若之行，三輪清淨，菩薩之行，如一念與此自性空之般若行相應，福已難量，况復久久累積，搗牛乳頃者，喻短暫時，月復一月，喻久集也。若力不及此，而於佛之深經（《般若》《華嚴》《寶積》等），誦讀宣說，自增福德，令他發心，亦名福聚，能至不動地也。是能隨佛所轉法輪，令法等流，常住世間。如此修福，始與菩提相應，以一切行皆爲衆生，不自私也。次重頌以上兩義，而以悲智爲福德積集之無上方便，即爲圓滿菩提之資糧。頌曰：

爲利樂衆生，忍地獄大苦，何況餘小苦，菩提在右手。  
起作不自爲，唯利樂衆生，皆由大悲故，菩提在右手。  
智慧離戲論，精進離懈怠，捨施離慳惜，菩提在右手。

無依無覺定，圓滿無雜戒，無所從生忍，菩提在右手。

菩薩爲菩提故，修集福德，以大悲爲根本，智慧爲方便，取無上菩提，如在右手。前二頌，謂由大悲故，利樂衆生，忍於大苦，不住涅槃，而爲衆生，永作依護。後二頌，謂由智慧故，以無所得爲方便，施戒忍等，皆得清淨，俱到彼岸。

復次菩薩地前初業修福者，即明菩薩所以事佛之道。是有三類：一懺悔行，二勸請行，三隨喜回向行。頌曰：

現在十方佛，所有諸正覺，我悉在彼前，陳說我不善。  
於彼十方界，若佛得菩提，而不演說法，我請轉法輪。  
現在十方界，所有諸正覺，若欲捨命行，頂禮勸請住。  
若諸衆生等，從於身口意，所生施戒福，及以思惟修，  
聖人及凡夫，過現未來世，所有積聚福，我皆生隨喜。  
若我所有福，悉以爲一搏，迴與諸衆生，爲令得正覺。  
我如是悔過，勸請隨喜福，及迴向善提，當知如請佛。

右膝輪著地，一膊整上衣，晝夜各三時，合掌如是作，一時所作福，若有形色者，恒沙數大千，亦不能容受。

初懺悔行者，謂諸菩薩，敬事諸佛，宜先淨意。於佛之行，力所不及，懷漸恥心。若已有過，於諸佛前，發露懺悔，如是始漸與佛相應。而此懺悔，有過不再犯，時時自省，乃捨染趣淨之轉機也。次於佛德，景仰向往，若佛不住世，即勸請住。佛不說法，即禮請說。佛般涅槃，禮請長住。如是勸請，不離諸佛親為承事，實進德之無上緣也。三隨喜回向者，菩薩以利樂救拔有情為本，故積集福德，而能善與人同。見諸聖人所作功德，自當隨喜，即請衆生偶一為善，無不歡喜讚歎，若自所作，所謂樂取於人以為善也。又隨喜究竟，於自所作福德，悉以回向一切衆生，共得無上菩提，安隱涅槃。如是菩薩衆生，善善交感，福德增廣，嚴佛國土，是即隨喜回向之功用也。蓋菩薩行，以隨喜而廣大，以回向而幽深。般若行中，慈氏般若特重於此。後來唯識所談，如護法等，亦顯發此意，以為觀行之主（參看《寶生論》），其有深意存焉。復次菩薩，由懺悔而清涼自家身心，由勸請而知所仰止，由隨喜回向而善與人

同。然於初業時，應晝夜六時（初中後各三），合掌禮拜，收拾敬心，端其儀容，所有動作，無非警醒自家身心，晨昏不廢，相續無間，以此培本，福德增長，雖恒沙大千實爲難容也。

復次菩薩修聚福德，宜知維護，此有方便。頌曰：

彼初發心已，於諸小菩薩，當起尊重愛，猶如師父母。

菩薩雖有過，猶尚不應說，何況無實事，唯應如實讚。

若人願作佛，欲使不退轉，示現及熾盛，亦令生喜悅。

未解甚深經，勿言非佛說，若作如是言，受最苦惡報。

無間等諸罪，悉以爲一搏，比前二種罪，分數不能及。

初業菩薩，積極爲善，而於法僧，尤應敬重，不應以己無知，隨意謗毀。如是尊重法僧，是亦消極護福，令不漏失之方便行也。

已說修福，次言修慧。菩薩先修福，於諸身心，成辦堪忍與柔順，皆所以爲修慧之地。蓋慧如無方之神，必有堪忍因緣爲之便利，又必心極柔順，有如百鍊之鋼，應



物成器，始克顯其功用也。是故菩薩由施、戒、忍、進、定磨鍊其心，使成堪忍之器，得柔順之性，成辦一切利衆生事，及諸佛法，如是始能修慧。此中方便，亦有二種，一慧方便，二慧以行慧。言慧方便者，即以三解脫門作勝義修。頌曰：

於三解脫門 應當善修習，初空次無相、第三是無願。

無自性故空，已空何所相，諸相既寂滅，智者何所願。

此三解脫門即三三昧，爲般若之最勝方便。佛果涅槃，是爲解脫，今此即爲證人佛果之門也。此門有三，可分合說。如分說者，謂四諦十六行相分攝三解脫門，空攝空無我，無相攝滅盡妙離，無願攝餘行相。此大小乘所共者也。若合說者，即大乘不共觀法，一空到底，貫攝其餘。一門輾轉淺深，初若當理，餘亦應理也。修此次第，初門即空無自性（小乘僅空人我，而有五蘊法我，大乘則空法我而言無自性也），此無自性，即龍樹所說之法無定相，謂無知所執之實有相也，菩薩於此所執實性觀之爲空。依於空故，無有差別，則一切相無所安立；若是實者，餘法附麗，無有窮盡，如小乘之分別色法，有有見無見，有對無對種種行相可言，一皆託於實色。若是相空無，則

無希求願望，無造作營爲，則永離流轉，畢竟安隱也。觀空以無願爲最後，無願則不爲三有之因，即是出離三有，得與涅槃相應矣。又三三昧皆在定中行，般若以此爲方便，即慧依定起，龍樹喻云，如燈在室，無風動搖，則燈愈明。如是智慧，依三三昧定，其明亦爾。此明以定爲修慧之方便也。

次言慧以行慧者，以慧爲方便，乃佛法中究竟方便，非僅般若學之要，實全部佛法之要也。此方便即慧，而微有別。龍樹釋云，慧之淳淨者乃爲方便。深入而非淺嘗之謂淳，純一無雜之謂淨，即此之慧，是爲方便。從何而得淳淨耶？曰：般若由三三昧入，自有其範圍。蓋入慧之門爲空，空者，諸法自性本無所得，如人夢覺，而知夢中所歷，本無有也（非先有所得，以空空之謂無所得也）。進而慧之自身，亦無所得，亦不應着，此乃真（究竟）無所得，是之謂淳淨，然後可爲方便也。以何方便而行慧，即於人生涅槃流轉兩岸，皆無所住，所謂無所住而生其心者。後之頌文，即以不住兩邊，明此方便，先言不住涅槃，後言不住流轉。

菩薩云何而能不著涅槃耶，以有本願故。本願者，初發之心，猶儒者志學之志，

持志不輟，而後能究極從心所欲不逾矩之境。菩薩本願，上希於佛，下利衆生，自能不遺衆生而不著涅槃也。頌曰：

於此修念時，趣近涅槃遺，勿念非佛體，於彼莫故逸。  
我於涅槃中，不應即作證，當發如是心，應成熟智度。  
如射師放箭，各各轉相射，相持不令墮，大菩薩亦爾。  
解脫門空中，善放於心箭，巧便箭續持，不令墮涅槃。

修念時者，謂修三三昧時。非佛體者，指二乘涅槃。菩薩非不須涅槃，然由三三昧所得涅槃乃二乘涅槃，非佛體大涅槃，故修念時，應不稍疎忽，致遺本願也。成熟智度者，智於因爲般若，於果爲一切智智，實一法也。但須般若成熟，始爲一切智智，猶華熟而爲果也。當發如是心者，即時時莫忘本願也。故菩薩修學般若，普於一切，皆所應學，自於涅槃，不應作證。然三三昧所緣皆爲涅槃境，既學三三昧，云何而不證涅槃耶？是即般若所云觀空不證之義。觀謂現觀悟入，如友朋之親見對晤。證謂證得，非證會意（得即證，如《心經》無智無得之得）。此不證有二義：一者無所證得，輟

轉深入，見所證得者法自性空，本無可證得故。二者無取證得，謂別有事在，不樂流連。菩薩輾轉不息，次第昇進，一法萬法，盡其所有，如其所有，一切徧證，而非於少分即足也。觀空如是，觀無相無願不證亦爾。難曰：一法不著，云何具足一切？應曰：是殆如奕，滿盤着子，似皆閒散，直待最後一著，始見全盤皆活，子子相關。佛法亦爾，非一法不著，則萬法不得。三祇修行不著不證者，爲最後一刹那相應而得一切智智也。頌中以射喻此方便，謂以箭射（心緣）空（三三昧），不令墮地（涅槃），必須箭箭相拄，前後相續。菩薩心箭，不著一法，觀空不證，輾轉不已者，意在周徧經歷，迄於最後之一箭也。續射之箭，持使不墮，即是方便，以慧行慧至於正覺之方便也。

又次就利生言，菩薩不證涅槃者，爲拔救衆生故。佛法原有三種行事，謂自利、利他、及自他兼利。但爲人之學，根本精神實在利他，故此畢竟不證涅槃也。頌曰：我不捨衆生，爲利衆生故，先起如是意，次後習相應。

有著衆生等，久夜及現行，顛倒與諸相，皆以癡迷故。

著相顛倒者，說法爲斷除，先發如是心，次後習相應。菩薩利衆生，而不見衆生，此亦最難事，希有不可思。雖入正定住，習應解脫門，未滿本願故，不證於涅槃。若未到定位，巧便力攝故，以未滿本願，亦不證涅槃。

衆生執著諸相，而有無明，流轉生死。菩薩欲便離倒，趣涅槃道，證得菩提，是必於衆生所執徧學徧知，然後始克應機說法，除彼倒見也。於此有疑：衆生以有執故而成倒見，菩薩謂有生可度，有涅槃可入，得非執耶？自既成執，云何教人離倒耶？應曰：菩薩由得法之實相故，一切修行，祇是隨順實相，非特善觀於空不證涅槃，並能令一切衆生皆入涅槃，而不著衆生想。法之實相，即涅槃故。自性涅槃，衆生本具，由顛到著，而不覺知，菩薩順其實相而爲說法，斷障入滅。由是衆生涅槃，俱非菩薩造作，一切分別，俱入夢境，夢覺自無夢中一切倒見也（夢中無非寂靜，然夢中百般艱辛不無）。如是菩薩順自實相度生，亦何有於衆生想耶。菩薩衆生，俱是假名（《須菩提般若》如是而已），經言，菩薩度衆生，實無一衆生得滅度者。如石女

兒，原無其人，何能教執器仗，驅之殺敵耶。孟子以禹之治水喻智，行所無事而無有執（孟謂之鑿），則智大矣，於此實相，略可相喻。菩薩得智實相，無所得而爲方便，是方便究竟，所得亦究竟也。菩薩本願，滅度衆生，未滿本願，觀空不證。信樂涅槃而不證，此即菩薩爲成就佛法，對涅槃所取之態度也。

下言不住流轉之方便。菩薩對成熟衆生，與上態度正反。頌曰：

極厭於流轉，而亦向流轉；信樂於涅槃，而亦背涅槃。

應當畏煩惱，不應盡煩惱，當爲集衆善，以遮遮煩惱。

菩薩煩惱性，不斷是涅槃，非燒諸煩惱，生菩提種子。

記彼諸衆生，此記有因緣，唯是佛善巧，方便到彼岸。

流轉之實，惑業苦而已。惑爲本，而其實即三毒也。菩薩云何應畏煩惱不應盡（割絕）煩惱耶？一者衆生與煩惱不能分割，菩薩本願爲度衆生，雖知煩惱可畏，而不能與衆生無緣，但集諸善對治化爲菩提耳。若如小乘視煩惱同蛇蝎，避之若浼，而此蛇蝎猶存，仍可爲患。菩薩以方便對治，化爲菩提，則得永久安寧也。二者菩薩所以能集善

根者，正賴有煩惱在。此不盡之煩惱，非菩薩自家煩惱，而為對人所引之煩惱，於彼不斷，乃能積集善根，是即以煩惱為菩提種，所謂道不離煩惱，而於煩惱中行道之義也。《智論》於如實巧度語，引文殊師利本事云，勝意比丘教人善善惡惡極為分明，喜根比丘於諸善惡，一視同仁，而云三毒即是菩提，若分別之，則是衆生與佛法無緣也。是故真正大乘佛法，即煩惱而求菩提，謂得煩惱實相，即能出生長養菩提（非以煩惱為道，乃於煩惱中行道）。孔子嘗言小人難養，而以慈祥攝受，非但絕之；又云以直報怨，是亦即於煩惱中行道之義，精神與此略似。若得煩惱實相，則煩惱即空，即能任意流轉，不為所困。於此有疑者，謂菩薩不證涅槃而得菩提，云何經中（《法華》）亦記聲聞而得正覺耶？應知彼是佛之方便，佛能達其實相，故能以方便熟之。是則此慧之方便，非不達實相者所易言也。

第三段明資糧修集以地位勝劣分說者，般若行非一蹴可幾，而為漸進，故有次第地位，所以修集資糧，於福慧之後明菩薩之漸次行也。此分兩段，地上菩薩為得力修，地前菩薩為未得力修。菩薩見道，即便人地，煩惱障薄，所有修為，能隨自意

樂，生死變易，亦隨欲顯現，故稱此後之行爲意樂行，稱其身爲意成身（或變化身或意生身）。地前菩薩，努力聞思，確定知見，以爲修趣正鵠，故以勝解爲主，而亦名爲勝解行地。獲此勝解，必須內具知見，外資善友，如是雖處四顧茫茫波濤洶湧中，亦不至如無舵之舟，失所趣向。故此地前勝解行，尤爲菩薩所應知者。

次釋次第義，此以地位辨。地者分位，如世事之各有其分段層次。又地有能載能生之義，菩薩行取喻如地，即顯地地皆具任持發生菩提資糧之功。般若說地有二：一爲三乘所共十地，從乾慧地乃至如來地是也。一爲大乘不共十地，由極喜地至法雲地是也。如是十地，地地升進，固有其次。而每地之中，復有被甲、發趣、超乘之次。此如臨敵，先之鎧甲莊嚴，繼之長驅直入，終於殺敵致果，而復超然，向上一着。菩薩亦爾，人地修行先被大心鎧甲，以自嚴飾，盡攝法界有情於懷，展開心量，以爲行踐所依（即堪能負重也）。繼而發趣實踐，充心之極。達其極矣，而復超然不著，更求勝進，日新其德（即能出生勝上也）。於成佛之念，自有決江河莫禦之勢也。此中趣人，亦有其次：一者先行其易，漸及其難；二者先由自作，漸教他作；三、四之次，



則於他人，與他作事，隨喜贊歎（亦猶儒者己立立人已達達人之意）。如是四行，每地如是。最後超乘（此如競走，將至目的地，再加行而達終點之意），龍樹釋此，云如行路人，得馬乘馬，見象趣象，得象乘象，見龍趣龍，得龍乘龍，而為超乘精進不息之意也。是即般若行次第義也。先說得力者修。頌曰：

諸論及工巧，明術種種業，利益世間故，出生建立之。

隨可化衆生，界趣、亦生中，如念即往彼，願力故受生。

於種種惡事，及諂幻衆生，應用牢鎧鉞，勿厭亦勿憚。

地上菩薩為衆生故，於一切有益世間之學，應學應知。世間學可分三類，謂諸論、工巧、明處也。於此而能究竟通達，便為一切修行之因，論言菩薩應於五明處求也。然地上菩薩，以得根本智故，乃能徧學五明，得其應用，故為得力者修，非未得力者所可企及。又十地行為天行，菩薩行十王大業，是猶儒者內聖外王之事，故能隨願趣生界趣，化導衆生。不碍煩惱而能善用煩惱，所以不憚惡事，並能轉移諂曲誑幻（世間惡不出此二字）衆生，同趣淨界也。

地上之行（詳十地經）本論甚略，凡夫空論亦無裨益，今即不詳。次說未得方便者修，正爲衆生說法，蓋菩薩鎧鉀自嚴，端在地前勝解行處被之，故於地前特以六種行詳言之。六行者，戒、定、修相、法、教授、供養。實即三學，修相以下，即屬慧學。佛學之學，原不出此三耳。是中戒行，頌曰：

具足勝淨意，不諂亦不幻，發露諸罪惡，覆藏衆善事。

清淨身口業，亦清淨意業，修諸戒學句，勿念有缺減。

一切菩薩行，以戒爲本，而戒特重修身者，以是諸行之根本故。佛未製戒前，隨事糾正，具有略戒，所謂諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。諸佛輾轉傳來，奉此略戒爲本，實則已總攝一切菩薩行矣（廣戒，乃佛順弟子隨事別製者）。頌中不諂不幻二句，即自淨其意發露罪惡句即諸惡莫作，覆藏衆善而不自矜，乃真衆善奉行也。苟能如是，自然三業清淨，植立戒本，而後可修諸學處，勿令缺減，此非託諸空言，而須見諸行事之學也。儒者非禮勿視、聽、言、動，以爲複禮歸仁之功，是禮即戒。故戒行，實菩薩勝解行之本也，其可忽諸！

其次定行，重在相續，非僅靜坐不動之謂，即行住坐臥視聽言動無一非定。定以心爲主，故稱增上心學。頌曰：

安住於正念，攝緣獨靜思，用念爲獲己，心得無障心。

若起分別時，當覺善不善，應捨諸不善，多修諸善分。

緣境心若散，應當專念知，還於彼境中，隨動即令住。

不應緩惡取，而修於精進，以不能持定，是故應當修。

定謂專一心志，云何專一，曰安住正念而已。吾人之心，不能無念，心態起伏，一彈指頃，已六十念。苟正念相續，能常時安住（安謂從容自然），即爲大定。而行住坐臥，視聽言動，莫非定也。儒言止於至善，知止而後能定、能安、能得；又云持志而不動心。持志二字最爲切要，蓋能把握此念，何往而非定境也。佛法以九住心談定（參看《六門教授習定論》），揭示根本，本論亦同此依據。四頌中闡說三層次第：初頌言攝心。謂於所緣境界，逐漸縮小範圍（並非無緣），集中一處，而後用念相護。以念爲工具，此爲習定工夫，即後念與前念相貫，於心住處不迷不亂，而後心始能住。

正念（心無障，即爲住正念）。佛於修戒之後言修心（梵文定學本名心學），此修身修心之次，與儒者不盡相順也。二頌言修心。謂心雖由念護持安住正念，然未得力者，不能持續，必有餘念間起；今此修心，即於念起時，分別善否，應攝心住善，制伏不善也。順法實相淨相寂相之謂善（有著心向善，亦說名不善），於此多修，今其安住，是心即常善也。佛答跋蹉比丘問善不善，曰十善是善，十不善是不善。此種隨順實相分別之念，即爲正念。自在比丘釋此，謂於思惟時，若起分別，覺知是善，應當數數多作，不令散亂，如室中燈，不閉風道，則能燃熾。此所謂善，即指正念，定心若無有念，即成死心無用矣。後二頌言治心。謂緣境心若馳散，即當警覺，令進住正念。若疾疾（惡取）欲住正念，亦屬妄念；若太弛緩，復不能攝。譬如調琴，緩急俱不得。孟子所謂必有事焉，勿忘勿助之義，頗能領悟此中消息也。上述三義，爲九住心根本，亦即增上心學之根本也。然此不能捨離精進，佛言精進成熟一切。六度中進定相連者，蓋定得精進，即不致間斷也。頌曰：

若證聲聞乘 及以獨覺乘，唯爲自利行，不捨牢精進，

何況大丈夫 自度亦度人，而當不發起 俱致千惜進。

修定之要，在持心安住正念，相續相等，故定名等持。等持者，如持油鉢，行經鬧市，一滴不傾。定之持心，亦復如是，不令高下，無所偏側。故定行所重在等，心不旁及，即能等也，如是用心，即爲精進。故此精進，非勢能之增益，乃善念之綿綿不斷，亦即安住之因，龍樹《智論》謂爲定慧之根也。六度前三，雖賴精進成熟，然實無定慧二者所須之深切。二乘專求自利，尚極精進，於七返人天，尚可縮短，矧大乘丈夫，負自他兼利重荷，其可不千倍於彼之精進乎。又此精進於諸定事，當緣一境，而於餘事，懷捨離心，不應貪著。頌曰：

半時或別行，一時行餘道，修定不應爾，應緣一境界。  
於身莫有貪，於命亦勿惜，縱令護此身，終是爛壞法。  
利養恭敬名，一向勿貪著，當如然頭衣，勤行成所願。  
決即起勝行，不可待明日，明日太遠賒，何緣保瞬命。  
安住於正念，如食愛子肉，於所食噉中，勿愛亦勿嫌。

修習定行，以正念安住爲事，故於所緣，當專一境，不可分歧。凡身命名聞，飲食等事，足以引動心念者皆應蠲除，不可貪著。而於所希勝境，即起勝行，不當推託以待來年。蓋此身命，剎那難保，正宜以此幻身，隨即安住實相，以取如來堅身也。又此所緣，順善觀察，免爲魔碍。頌曰：

出家爲何義，我所作竟未，今思爲作不，如《十法經》說。

觀有爲無常，若無我我所，所有諸魔業，應覺而捨離。

根力與覺分，神足正斷道，及以四念處，爲修發精進。

心與利樂善，作傳傳生處，及諸惡濁根，彼當善觀察。

我於善法中，日日何增長，複有何損減，彼應極觀察。

見他得增長，利養恭敬名，微小慳嫉心，皆所不應作。

不羨諸境界，行痴盲啞聾，時複獅子吼，怖諸外道鹿。

行者修爲，如救頭然，應作即作，發勤精進，而不令此剎那時間空過。是故常思出家之義，及所作成滿否也。又複觀察有爲無常蠲諸魔業，而於三十七菩提分法，精進修

習。於諸善惡，亦常觀察增益損減。而於他人利養離嫉惱心。於諸外境，心如盲瘖，而不敢著。但於外道處，應獅子吼，令其怖退轉還。是此定學，何事不作。儒言自反而縮，雖千萬人吾往矣。有大定，斯有大勇，一切菩提分法皆得成滿也。

其次慧行，凡有多種。初修相行，謂佛身相好。菩薩所求，在於成佛，佛之顯示，爲色身法身。色身相好，法身功德法教。若菩薩行，於諸自身，具足相好，即足爲成佛之證（儒者亦有服堯服誦堯言行堯行是亦堯也語）。具足相好，布施第一，通常布施所感勝果，爲轉輪聖王卅二相，外似於佛，不如佛之圓滿殊勝。若以無所得慧行施，成就一切而無所著，所得果相即佛相好也。頌曰：

奉迎及將送，應敬所尊重，於諸法事中，隨順而佐助。  
救脫被殺者，自善增不減，善修明巧業，自學亦教他。  
於諸勝善法，牢固而受之，修行四攝事，施衣及飲食。  
不違乞求者，和合諸親戚，眷屬不乖離，施宅及財物。  
父母及親友，隨所應安置，所應安置處，無上自在主。

雖復是奴僕，善說亦受取，應生最尊重，施藥愈諸病，前行善業首，細滑美妙言，善爲正意語，前後無不供，不壞他眷屬，慈眼觀衆生，亦不以嫌心，皆如善親友。

是中修相因緣，自在釋文集《智論》（十一、廿九）已有詳解，具於彼論，茲不複贅。要之身相心相兩相稱應而已。視其用心如何，所感異熟，稱心而現。儒言誠中形外，仁義禮智根於心，其生色也睟面盎背。三十二相以善安立相爲始，此處文義不順，應從第三頌說起，謂佛發心，於勝善法牢固受之，守正不撓，故所感爲第一足下善安立相，其餘諸相次之。勝善法者，相應空性之教法，百行之本。空性不可動，空性相應之法，豈可動乎。依法修行所感之身，此身所設之教，又豈可動乎。三十二相以善安立爲初，亦佛法有根本也。

複次，法身德相云何具足耶？謂法行及隨法行而已。法者即佛教法，如教而行，即是法行。頌曰：

應當如所言，即隨如是作，如言若即作，他人則生信。



應當擁護法，覺察放通者，及作金寶網，羅覆於支提。有欲求綵女，莊嚴以施之，亦與說佛德，及施雜光瓔。造作佛形像，端坐勝蓮華，及於六法中，修習同喜樂。可供無不供，爲命亦不謗，佛之所說法，及以說法人。金寶散教師，及散師支提，若有忘所誦，與念令不失。未思所作已，勿躁勿隨他，外道天龍神，於中皆莫信。心應如金剛，堪能通諸法，心亦應如山，諸事所不動。喜樂出世語，莫樂依世言，自受諸功德，亦應令他受。

法行者，日常生活行爲，如佛所說，皆應隨作。自作教他，導其敬法。法所在處，應廣修擁護供養。應施淨施，恭敬於法，而不謗法。於諸外道，勿躁勿隨。心如金剛，通達法義，亦似大山，不爲事擾，懷出世心，而不隨世。所有功德，固諸衆生。如是所行，如法而行，不行非法，此非脫離人生而全不問也。次說隨法行，即三十七菩提分法。頌曰：

修五解脫人，修十不淨想，八大丈夫覺，亦應修分別。

天耳與天眼，神足與他心，及與宿命住，應修淨五通。

四神足爲根，欲進心思惟，四無量住持，謂慈悲喜捨。

四界如毒蛇，六人如空村，五衆如殺者，應作如是觀。

三十七菩提分法者，大小乘共行之道（六度爲大乘不共道），約之則唯四念處而已。謂以心觀身受心法四者所成之慧，以念繫心，專注一處，由念而住故名念住（處）。衆生知見，於法顛倒，不淨謂淨（身法），以苦爲樂（受法），無常爲常（心法），無我爲我（法法）。小乘見此四倒，盛修無常苦空無我，捨生死瀑流，而入涅槃。菩薩則於四法，不住衆生二乘邊執，歸趣法身涅槃，而成常樂我淨四德。論文初後二頌，正說不淨苦無我，中間二頌顯大乘所修念處不共二乘，其要在於無着。大乘觀法無自性，以空性爲境，故無著也。頌云五解脫人者，謂依法修行。十不淨想爲身念處，觀之不淨，即不貪著。八大人覺爲受念處，以少欲知足爲法，苦樂原由於多欲不足也（孟亦云養心莫善於寡欲）。修心念處，觀心無常，致無碍用，發爲五通。通者

智證，證法無礙而顯其智，即心之用也。五通由神足而長成，四無量而擴大（菩薩五通爲化衆生故須四無量用之）。是心得其妙用，能知衆生勝劣品類，一一攝受成就之。四界（四大）六八（六處）五衆（五蘊）內外法爲法念處。修法念處者，謂觀四大如毒蛇（有《毒蛇喻經》），四大不調，時生病苦，如毒蛇在篋，稍一不慎，即被其毒（《智論》十二有說可證）。觀眼等六處如空村無主，是賊所居。五蘊法聚如殺者，離散破壞而無有我。故法念處等以無我空等爲觀也。然小乘等視此無我空等，則生厭離，而入涅槃。大乘視之，更發勝心，知此身之不可恃，急欲換取金剛不壞身心以爲衆生依護也。

其次教授行。菩薩由法行而證入法之實相，有待教授。釋迦成佛，亦於然燈佛所授記，即得然燈佛之教授。由此授記，即證明其知見行爲之正確（如法）而益增其精進也。經講菩薩教授行，莫詳於《寶積》（原爲單行，後入大部，即《迦葉品》）全文以十六段明菩薩教授，初六段以菩薩正行示菩薩所應行。本論此處，即據其義而結頌之。頌曰：

重法及法師，亦捨於法慳，教師勿捲祕，聽者勿散亂。

(四種得慧法)

無慢無希望，唯以悲愍心，尊重恭敬意，爲衆而說法。

(離四壞善根法)

於聞無厭足，聞已皆誦持，不誑尊福田，亦令師歡喜。

不應觀他家，心懷於敬養，勿以難論故，習誦於世典。

(離四敗壞相)

勿以瞋恚心，毀訾諸菩薩，未受未聞法，亦勿生毀謗。

斷除於憍慢，常住四聖種，勿嫌於他人，亦無自高舉。

(離四曲心)

若實不實犯，不得發覺他，勿求他錯失，自錯當覺知。

佛及諸佛法，不應分別疑，法雖最難信，於中應信之。

雖由實語死，退失轉輪王，及以諸天王，唯應作實語。

打罵恐殺縛，終不怨責他，皆是我自罪，業報故來現。

(修四直心)

應極尊重愛，供養於父母，亦給侍和尚，恭敬阿闍黎。

(修四善順)

爲信聲聞乘，及以獨覺乘，說以最深法，此是菩薩錯。

爲信深大乘，衆生而演說，聲聞獨覺乘，此亦菩薩錯。

大人來求法，慢緩不爲說，而反攝受惡，委任無信者。（離四錯謬）

遠捨所說錯，所說顯多德，於彼當念知，亦皆應習近，

等心平等說，平等善安立，亦令正相應，諸衆生無別。（修四正道）

爲法不爲利，爲德不爲名，欲說衆生苦，不欲自身樂。（離四相似行）

密意求業果，所作福事生，亦爲成熟衆，捨離於自事。（修四真實）

親近善知識，所謂法師佛，勸勵出家者，及以乞求輩。（近四善友）

依止世論者，專求世財者，信解獨覺乘，及以聲聞乘，

此四惡知識，菩薩應當知。（離四惡友）

復有應求者，所謂四大藏，佛出聞諸度，及於法師所

見之心無礙，樂住空閒處。（得四大藏）

菩薩正行，以得般若爲主；云何得此般若，日新而不退失，即菩薩行之中心問題也。

以得慧言，必先以聞熏啓其蒙，即有四法而爲導首，一謂智慧之來，由於法教，故應尊重法及法師。二謂於所聞法，不悞解說。三謂於示教時，當求契機，而無隱祕。四

謂如說而行，無異意樂，故不散亂。如是四行，生慧之本，而為菩薩所應行者。然須除離四壞善根法以為增上，一者無慢，二不憚世利，三以悲愍心說法，四以尊敬心說法。更進而離四敗壞相，一聞無厭足，精進誦持。二不誑尊福田，令師歡喜。三不以敬養心觀他家。四不以戲論心誦世典。如是更進成辦直心，離四諂曲，謂於菩薩行，不以瞋恚故毀訾於衆。未受未聞，亦不生謗。除諸憍慢，亦不嫌他自高。常住四聖種（飲食衣服卧具）隨得知足。樂修樂行而勿障人道之機也。如離四曲，即能修四直心。頌言信受難信法者，即此能與諸佛相契也。常作實語。橫逆之來，反求諸身。更進當修四和順法，即於父母和尚教授，尊重和順而無諂曲也。再離四種說法錯謬，謂於二乘人應次第導引，不應頓說大乘。反之，於大乘衆亦勿說二乘法以阻壞其心。有來求者，應即陳說。於諸法友，應為攝受。遠離錯謬，修四正道，即頭陀行也。謂於衆以平等心說，安立（教化），亦令衆生依之而行平等行（正相應）。如是離四相似行，即為利為名，於自於他，俱不脫苦。修四真實行，一者信空而求業果。空謂法無決定性，非無善惡因果之謂。正以法無自性，業始不虛。若實有自性，不可改轉，何

業果可言。二者知無我而修慈悲。衆生著我流轉，菩薩了知無我，悲愍衆生開示悟入無我。三者樂涅槃而行生死。菩薩了知生死無性，無異涅槃，運用生死，而求菩提。四者廣布施而不求報，所謂不著色聲香味觸法而行布施（此中頌文不全，後三種見卷末法供養處）。行四真實，則能親四善友，謂法師、佛、出家衆，有求於我者。反之，離四惡友，謂依世論者，求世財者，及信解聲聞獨覺乘者。』最後應得四大藏法，一者值佛出世，浸法流中（佛法存在，亦謂佛出）。二者聞諸度，六度、十度等教，爲一切善法所從出故。三於法師所，心無障礙。四者樂住空閒處，心常空閒，不爲煩惱纏縛。成辦此境，惟不放逸，能不放逸，即能超脫，於諸生死，蕭然無累。如是心樂遠離，脫然無住，是菩薩所應行，亦即菩薩之教授也。佛若在世，教不外此，以菩薩教授，在得般若，此四大藏法，實得智慧之寶庫，故以爲菩薩教授之歸結也。菩薩行之正邪取捨，決擇如上。複以喻明，使更易了。菩薩樂住空閒，心懷遠離，以等心捨心，攝御一切，即能善入實相而得般若之慧也。此有頌曰：

地水火風空，悉與其相似，一切處平等，利益諸衆生。

當善思惟義，勤生陀羅尼，勿於聽法者，爲作於障礙。

惱中能調伏，小事捨無餘，八種懈怠事，皆亦應除斷。

莫作非分貪，橫貪不稱意，離者皆令合，無問親非親。

菩薩正行以得般若，便能等心處衆，如地等出生增長安立一切而無分別也。又復菩薩存於捨心，（相應實相之心），善思惟義（義謂境界，亦即實相）。然實相證得，重在親歷，《攝論》喻如啞受義，雖不能言，歷歷在心也。然不唯悟入實相而已，復能貫通一切。陀羅尼者，一切慧之總持，猶如王者總持國政，日理萬機。修定之極而有種種三昧，修慧之極而有種種陀羅尼（貫通一切之意）。有此貫通，一切皆攝，無所窒礙，所以成一切智智也。孔子有一貫之言，一之謂道，謂三摩地；貫乃謂陀羅尼也。苟菩薩心恒專注於此，自不作聽法者障，遠離大小煩惱，乃至不貪非分，和合離散有情。云何陀羅尼能貫通一切智耶？諸法實相者，空寂而已，以空爲寂靜而已。去其不寂之客塵煩惱，謂之爲空，並非空無空洞之意，握此空寂，即能貫通一切諸法，而爲諸法之等味一味。然此乃依空而行，而非得空。若謂一切不得，唯空可得，其通



有如頌曰：

於空而得空，智者莫依行，若當得於空，彼惡過身見。

法本性空，依空而行，即是慧行；若以得空而行，即戒空見，較之我見，更爲下劣。

《寶積》云，寧起我見如須彌山，不於空見起增上慢。蓋墮空見，斷滅佛種，即不可救也。譬如服藥治病，藥不能行，反增其病。所以龍樹於《中論》中，反復提示，爲執空者戒。如《觀行品》云，「大聖說空法，爲離諸見故，若復執有空，諸佛所不化」。如《觀四諦品》云，「不能正觀空，鈍根則有害，如不善咒術，不善捉毒蛇」。前者言空不可著，後者言應正觀空。龍樹談空，依《大般若》，用空不取，是即以無所得貫通一切，得大總持陀羅尼法門。智慧至此而極，資糧至此亦臻圓滿也。

其次法供養行。菩薩地前，不離十法行，所謂書寫、供養、布施、聽聞、披讀、受持、諷誦、開演、思惟、修習。如是十行，撮於三業，前四爲身業，次四爲口業，後二爲意業。意中之思惟者，謂依理趣門審察其義。不可如言生執，應知以意通志，是即聞思修之思也。意中之修習者，謂依理趣等捨存心，數數修行。於諸事理，心常

洞鑿，如法成辦，而無取著。此等法行，即廣義之法供養，是真重法，而爲地前菩薩所常修者也。頌曰：

掃塗與莊嚴，及多種鼓樂，香鬘等供具，供養於支提。  
作種種燈輪，供養支提舍，施蓋及革屣，騎乘車輿等。  
專應喜樂法，樂知信佛得，喜樂給侍僧，亦樂聞正法。  
前世中不生，現在中不住，後際中不到，如是觀諸法。  
好事於衆生，不求彼好報，當爲獨忍苦，不自偏受樂。  
雖足天福樂，心不舉不喜，雖貧如餓鬼，亦不下不憂。  
若有已學者，應極尊重之；未學令人學，不應生輕蔑。  
戒具者恭敬，破戒令人戒，智具者親近，愚者令住智。

此中支提，原意謂可供養處，即佛塔之類。支提舍，環繞支提，僧住處也。蓋佛（佛塔）僧爲法之所寄，常興供養，常時親近，即可見法（支提處有法寶可見）聞法（僧職傳聞）。然於所聞法，應入法空理趣，觀知法法不相知，法法不相到，所謂前際不

生，現際不住，後際不到。由是審知法無自性，即無所著，心自平等，便能廣施衆生而不求報，順導衆生皆得成滿。而復於流轉中，心在涅槃而行生死。復有多頌曰：

流轉苦多種，生老死惡趣，不怖此等畏，當降魔惡智。

所有諸佛土，搏聚諸功德，爲皆得彼故，發願及精進。

恆於諸法中，不取而行捨，此爲諸衆生，受擔欲荷負。

正觀於諸法，無我無我所，亦勿捨大悲，及以於大慈。

勝過諸供養，以供佛世尊，彼作何者是，所謂法供養。

若持菩薩藏，及得陀羅尼，入深法源底，是爲法供養。

應當依於義，莫唯愛雜味，於深法道中，善人莫故逸。

菩薩爲諸衆生，於生死長夜，荷負重擔。以平等行，遠離行，發勤精進，觀法無我而興慈悲，教化彼等，亦知於法本來無我，不應執著而生苦惱。但以衆生不知，而生慈悲，導令出離，此即先覺覺後之義也。如是行法，即法供養，供佛功德法供養最。法供養者，謂持菩薩藏，得陀羅尼入深法源底也。云何人法源底，謂不放過故。於何不

放逸，是即依義不依語也。於佛所說，善逸其義，勿著語文，此乃真實之法供養。義者實相，味者文字，於文字上有種種修飾，謂之雜味。不放逸者，謂於深法實相中莫放逸也。於文字所示實義不放逸，審諦思惟，觀察修習，心常緣此，如是般若行，依義不依語，複以陀羅尼貫通一切，即龍樹學般若行之點睛處也。

丙結分，總結說意。頌曰：

如是此資糧，恒沙等大劫，出家及在家，當得滿正覺。

菩薩依此資糧，精進行，不計時功，故曰恒沙等大劫也。又在家出家，同至覺場，平等平等。蓋成佛之行，在心樂遠離，何有形式之拘礙。此亦龍樹提示之旨，故此表而出之。

## 摩訶衍寶嚴經講要

今講《寶積》，用晉譯《摩訶衍寶嚴經》，此經一卷，爲後來大部《寶積》之源泉（要義如寶，聚集爲積，故名爲寶積也）。自龍樹著述（《智論》、《菩提資糧論》）至於寂天之書，莫不引據（龍樹至寂天相去六七百年），足護其爲大乘中最古最要之籍。又在中土，從後漢始有譯事以來，直至趙宋罷譯之際，疊經翻傳，又足證其流行之盛且久。現存譯本尚有四種，初名《摩尼寶經》爲後漢支識（與安世高同時）所譯。次即現用之本，已失譯人，錄家附之晉錄，觀其筆致與術語，出於西晉無疑。三名《大寶積經》，即普明菩薩會，亦失譯，附姚秦錄，編於《大寶積經》四十三會（大寶積共四十九會）。四名《大迦葉問大寶積正法經》，文句略繁，共有五卷，爲趙宋施護等譯。四譯詳略各異，蓋愈晚出愈增繁也。今講取《瑜伽論菩薩地·抉擇

分。釋文與經配合。瑜伽但有解釋，不牒經本，對勘四譯，唯晉譯結構差近，故取用之。又此經現有梵文孤本一種，俄人得之於于闐，藏其國學士院中，帝俄時男爵鋼和泰講學吾國北庠，取校西藏譯本付印，名《大寶積經迦葉品》（商務印書館出版），但梵藏本皆晚出，勘同宋譯，不能全符《瑜伽》釋文，僅足為參證之資耳。此外元魏菩提留支譯有釋論一種，名《大寶積經論》，凡四卷，不詳作者，譯文亦錯亂拙劣。西藏藏經中同有此本，題安慧作，覈其體例，乃依《瑜伽》配合經文詳為之解，家法井然，或真是安慧之作也。鋼氏亦以魏譯對勘印行，惜不嫻漢文，對照之處，錯謬不少，但亦可供參攷。

《瑜伽論》詳釋此經者，以其能略舉菩薩藏中所有教授也。（釋係舊文，彌勒、無著集之，亦猶《雜含》本母之例）。教授與教誡，為佛說法之通例，大抵教誡詳於律，禁止所行，通常以之屬於消極方面；教授重在法，獎勵所行，通常以之屬於積極方面。實則教授中亦三學（戒定慧）具足，如何使此三學清淨，正屬教授之事也。大乘教授，既繁且廣，唯此經條列為十六門，最為簡要。亦猶戒本廣之有二百五十條，

約其要義，乃具於諸惡莫作一頌耳。

十六門教授列名，詳見於《瑜伽釋》，凡分三段：初五門爲叙論，說菩薩行之品類差別。一知菩薩邪行，二知菩薩正行，三知菩薩正行勝利，四知菩薩正行中所安立之法行平等行善行法住行等相，五知於菩薩起信譬喻相。次八門爲正宗，說菩薩行之自性。一知菩薩正行中安立所學，二知聲聞菩薩所學殊勝差別，三知菩薩學以致用而爲世出世間利益他事，四知菩薩藏教授中聲聞所學，五知非善學沙門，六知善學沙門，七知住世俗律儀者，八知住勝義律儀者。後三門爲結論，說菩薩教授所依。一知佛說調伏方便，二知諸佛密意語，三知佛說教授有勝解果。此三段中叙結兩段，文義易了，略而不講，今但於正宗一段詳闡發之。

正宗分經文初門『是故迦葉菩薩，欲學此《寶嚴經》者，當正觀諸法』云云。上文已明此經爲大乘學之樞要，今更總略其義爲一句曰：正觀諸法。正觀即真實觀，即中道觀，能正觀諸法，則大乘學之一切要義畢在，此即寶積法門之總持也。

學有次第，菩薩之學，先當具足法住，法即十法行，乃依法而住矣。詳釋之，則

一面於聲聞乘相應經典據世俗諦道理所說者，知爲言說解釋，非是了義，不應如言取以爲依，但善巧通達，而復超出。又一面於大乘相應經典，契合甚深空性道理，與世俗勝義二諦道理所說了義相應者，如理正勤修學，是即名爲正修中道勝行，由此正法能貫穿十三中道行故。十三中道行，即《辯中邊論》之十五中道行，《中邊》據此經而開合之，釋亦略異，可以對勘而明也。

十三中道行者：第一爲貫穿補特伽羅空性。經文謂不觀我人壽命，是爲中道真實觀法。此中補特伽羅，即指有情衆生我人壽者命者等，於此面空，乃空之最初步，中道行由此而入。補特伽羅空性由一種相不可得所顯。云何不可得？謂於佛說之種種事上我不可得也。事有三類，一有情事，即五蘊，佛說五蘊有情不相離故，有情以五蘊成身故。二彼差別事，彼謂五蘊，各從其類，有十八界，即有情差別事也。三彼受用事，謂有情內有能受用之六根，外有所受用之六塵，如是內外相關之十二處，即有情受用事也。佛就有情分說蘊、界、處，但於此等法內外中間徧尋愚夫所執之實我（人壽命等）悉不可得。是即中道行，亦爲入空最初之門也。



第二貫穿補特伽羅無我性。經文謂不觀色有常無常，乃至不觀我有常無常，亦複不觀地水火風有常無常，是謂中道真實觀法。此由一相可得所顯。小乘愚夫爲破實我故，執蘊處界三事爲常住緣生法，今正觀彼常性不可得，而與彼相異之無常性相可得，此即補特伽羅無我觀也。

第三貫穿法空性。上說無常性相，隨順涅槃，以爲可得，但仍不可執作實有，故繼說此法空性也。經云「不觀地有常無常」云云，此由一相不可得所顯，謂於蘊界處上，愚夫所執實有無常性，若內（即蘊）若外（離蘊）若中間（不即不離蘊）了不可得。蓋依佛說名言徧計無常性，仍成執着；今正觀此言說自性是無，即爲法空中道觀也。

第四貫穿法無我性，經云「有常是一邊，無常爲二邊」云云，謂此法無我性，由一相可得所顯，即法實相。謂彼事上無常性不可得，而聖智所行道理可得（未證得離言性時，但於道理中可得），即彼離言自性可得也。但此離言自性，爲各別自內體會，而非言語所能宣說。如《攝論》喻根本智謂如啞受義，親知而不能言；又如人飲

水冷煖自知難爲他說，然此自內所得之境，非無有也。經於此境又以六相明之，示其與言說自性有異。一者不可自尋思，謂自不能以意言指陳此即是此，經文云無色，謂無固定形式可指也。二者不可說示他，經文略，應云無示。三者起過色根所行，經云「不可見」（應云非依），謂非色聲等所能類別之，以色聲之別亦落抽象也。四者超過一切相，經文略，應云無顯現或無相，謂非一切相所能相也。五者超過識所行，經文略，應云無了別，謂非如意識之所了別也。六者超過煩惱所行，經云不可得（應云無住），謂離言自性，非煩惱生起之所依也。如是六相，皆離言自性之所依，可知法無我性者，自有其積極內容，非概歸消極否定也。此經談空，即以此法無我性爲據，所餘九種法門，皆此法無我所顯也。

第五貫穿增益邊。既知法無我性，自能辯別增減。言增益者，此由二相所顯，一者差別相之增益，二者自體相之增益。差別自體，皆依法言，法即前蘊等三事也。差別相增益者，即於彼蘊等三事，後復次第展轉引生而有八相。一於三事執爲常相，以相續似一故。二或於彼事執無常相，以緣生起滅彼。然彼事實相非常非無常，常無常

言皆爲增益。由增益常爲依止故，有第三增益我執，許有個體存在故。以彼增益無常爲依止故。復有第四增益無我執，許其滅壞空無故，然彼法實相非我非無我（有假名我，無實體我），所以我無我執，俱屬增益。復由此所分別之常我爲依止故，有第五增益能分別不實在心執。反之由無常無我之分別爲依止故，而有第六增益真實心執。此真實心有決定尋求二類，決定爲心，尋求不定爲思，由此而生徧計所依之意，徧計相應之識。然其實相，無心無思無意無識，故彼真實心不真實心之言，皆屬增益。又執真實心爲依止故，有第七增益善等能治清淨相等執（經文次序顛倒，善法等五種，如次配《論釋》能對治顛倒等清淨法）。反之由執不真實心爲依止故，有第八增益不善等所治雜染相等執。然彼蘊等實相中，於此能所二邊皆無所有，故能所淨染皆爲增益。如是次第八種差別相，皆於彼彼事上增益所得，菩薩於彼等皆不取（《論釋》作不執着）、不說（《論》作不勸他執）、亦不稱讚。復次自體相增益者，經云『有者是一邊』云云。謂先於蘊等三事執有自體故，而後有常無常等差別相，然此自體不外愚夫徧計所執所有言說自性增益。若知彼蘊等唯是言說自性而無實體，則如石女兒本

無，何有石女兒書射等事耶？

第六貫穿損減邊。此由一相所顯，謂損減實事。無而謂有是增益邊，有而謂無即損減邊。前之增益，乃以所無之自體差別爲有；今之損減，則以真實離言自性概歸之滅無也。不知離言自性乃真實法無我性，於此起邪勝解（論文綴句有誤，應云於法無我性起邪勝解），即是損減事實。此指小乘人等，不辦法無我，以爲但於法上無所執之我（即蘊等內外中間不能得我，實則仍屬於生無我）由是起邪勝解，執爲法無我，以與無常苦空齊觀，謂蘊等實有法中，實有此無常苦空無我法。此但法執耳，與真正法無我性相去遠矣。大乘謂空法執即由此始，法執空而後離言自性顯。是故經言，『常我是一邊，無常無我仍是一邊』，又云『有者是一邊，無者（無我）爲二邊也』。尋常所謂無常、無我，乃言說自性，佛隨衆生常我等邊見而說。小乘誤解，於此增益，以法中無我爲法無我，反成法執。必無此法執我（言說自性），即法無自性，而後真爲法無我性也。中觀學者月稱之徒，謂小乘亦知法無我，瑜伽宗以法無我之有無判大小乘爲不合理云，此乃不明小乘所謂法無我性，實是人無我性也。月稱不許有離

言自性，遂撥無一切種（差別）一切法相，與小乘同歸斷滅，無足怪也。

第七貫穿法現觀。明了法無我性不增不減，如實證知，是爲法現觀。現觀者，兩相對晤，中無隔礙，即是實證。然此建立於對治上，去所治相，而後得法實相，以成其證。無對治，亦無所謂證也。此由三相通達：一者彼自性不可得所顯。謂於彼蘊等三事（此三事概括世間一切事）及第四（佛說九事中第四）緣起事安立所治能治二類，即以無明等爲所治，明等爲能治，均屬有爲法。由無明滅等所得之滅，是無爲法。如是順逆緣起事，皆就實證中安立。佛於菩提座上，即據順通觀而證道成佛。然此亦僅如彼安立而已，實無安立自性可得也。所以經言「無有此二」，謂無所治（無明等）能治（明等）之二自性，此二自性不可得，即與無自性同，亦即同無名言自性也。二者彼差別不可得所顯，謂彼自自性既無，則亦無相依而起之種種行相，是即順逆緣起二分不可得。所以經言「亦無二行」，行即行相，謂無彼各別種類行相也。三者即彼串習故如實通達智所顯，謂於此無二及無二行之理，多多修習（即串習）觀察思惟，契性，驗事，即能如實逆達，是即於彼自性差別相，不加作意（思惟）行、思

擇行，而能常於事法各別親證也。所以經言『中間可知，即如是知』，是即所謂通達法現觀之中道行。

第八貫穿法現觀回向大菩提性。此由一相，謂有能力於對治行已得能治而復不斷所治也。小乘菩提，得能治即斷所治，以是直趨無餘涅槃，所得菩提亦無所用。設若由得能治，回向大菩提，不急棄捨煩惱，但求淨化，庶幾可盡能治之用，而非斷然棄捨斷滅之行矣。煩惱云何淨耶？曰：以無貪淨貪，以無瞋淨瞋。菩薩無量行，皆從此立脚。又此中能所治法，大同《中邊》以煩惱業生三種雜染爲所治邊，空智無相智等七智爲能治邊（七智中三智治煩惱三相，即空智治見，無相智治貪等相，無願智治有願也。又不作智治業煩惱。又有三智治生有三相，即無生智治生，無起智治心心所起，無自性智治相續）。又《釋論》云名滅涅槃行無自性者，行即有爲法，有爲本無自性，即是涅槃，但以生死流轉爲所對治也。此即經云「不以空三昧觀諸法空，諸法自空故，乃至不以如觀諸法如，諸法自如故」，是如即無自性也。又不斷所治，全由悲愍衆生而然，亦可謂順乎法之無自性也。所以菩薩於得能治時，即加思擇，不斷所

治，回向無上菩提，求一切智智。蓋諸法本空，本自無相無願無行無起無生（法如自爾，不以空空，如實自空），如是不斷所治，乃正符順法之實性耳。

第九貫穿如是行者煩惱衆苦不纏繞心。此段中道行義，即含攝於上段經文之內，謂證法無我行，自然無染無苦。以染苦皆是法上增益分別，執之求淨求離，實爲多事。若能順法實相而行，即能運用染苦，不爲所纏，增益之生死，何有於我哉。

第十貫穿差別。此勝於彼，謂之差別，亦即殊勝之義（勝論外道因差別六句而得名，同屬此例）。按其所指，蓋謂菩薩中道之法無我，有別於聲聞乘之補特伽羅無我觀，且較爲殊勝也。此由四相而顯：一者見不同故，二者即此見極遠損減故，三者於斷迷失故，四者於心迷失故。一見不同者，謂小乘談空，不免顛倒。彼空有二次第，先觀蘊界處上無有情相，但有所執之無常苦空，謂之有情空。復觀蘊等亦無有爲生滅流行之相，而成彼等所解「生滅滅已，寂滅爲樂」之涅槃相，是爲行空。如此依於補特伽羅無我，有所執著而成空見，於當來身起斷滅增上慢，終必墮入灰身滅智無餘涅槃之深淵。因所觀不正，僅見所取補特伽羅之無（大乘亦無此），而於能取之諸行有

所障蔽。不知畢竟遠離言說自性之空性，竟執佛言諸行無常爲實性，進而執生滅滅已寂滅爲樂之爲究竟。致有住於補特伽羅無我（有情空）及住於涅槃（行空）之失。是即爲慢，亦爲倒見。菩薩不爾，經云「不以無人觀諸法空，諸法自空，前際空，後際空，現際亦空也」。因離言性本性自空，非斷滅令空，故大乘涅槃乃在淨與轉上用功，於諸煩惱，非斷滅棄捨，而求淨化或轉變，使之回向大菩提。故經言「當令依空（離言空性）莫依於人也」。此即見差別。二極遠損滅者，即人無我見過失極重之意。執着補特伽羅無我之衆生，與一般我見之異生相較，下中更下。此有二因，一由苦不解脫（論本此下多一故字）安住苦故，二由前後二種執着而至失壞故。安住苦者，謂彼依空執空之空見衆生，遠離法無我性，不免於苦，蓋我見可由空除，空見則無對治也。是以經言「若有依空倚此空者，我說是人遠離此法（即法無我性），如是，迦葉，寧倚我見積若須彌，不以憍慢倚空」，以我見能除，而空見不治也。又彼增上慢人，於空起見，未除我見，初自以爲除，乃於我見更加固執，反住於苦，故較一般我見衆生更爲下下也。由二執着失壞者，謂諸法自性空，非由補特伽羅無我而空，



是故前執我見，彼執空見，益離此法而愈見失壞。譬如良醫，應病與藥，若藥不消，反增其病也。菩薩因解法無我觀故，隨宜運用，巧便無礙，故無此失。三於斷迷失者，謂於所斷有達亂處，不得正解。小乘人不知真空，以無補特伽羅爲空，認此即是法之自性。一聞諸行離言自性，其性本空，便生驚怖，反求除遣，作空無想，此乃於不應斷而求斷，即是於斷達失。經喻有人畏空而求去空，空何可去？若在菩薩則知如實觀察，但使轉淨，而不除遣，故無迷失也。四於心迷失者，謂於不應遣除而求遣除，是即思惟顛倒。小乘執蘊等實有，謂是衆生衆苦所依，滅此人無餘依涅槃而後安靜。彼不知色等皆是自心徧計所起，猶如畫師自画鬼像，實無可滅可怖，但可轉染成淨。所以經言，衆生造空而復畏之也。此乃菩薩小乘之差別處，彼此觀點不同，因而施設有異也。以上四相，皆顯法無我之中道行。

第十一貫穿因性。菩薩小乘之觀法雖有差別，然法無我觀實由生無我觀而來，故當進而通達法無我之因性。此由二相所顯。一者觀察能取所顯，生無我觀之結果，雖無有情，但仍執法爲能取，即所能唯行也。今於此唯行之能取應起觀察，有如經言

「幻師化作幻人，復自食之」，不真實故。經復釋言「隨所思維一切虛偽者」，思維即觀察，虛即是空，謂種種有爲法空，與言說自性不相涉故。僞謂妄而不實，不如彼分別之實也。論云「應捨相故，有剎那故者」，捨對取言，捨染取淨，但捨所不取者，非同斷滅，即捨不真實而有剎那之幻相，此剎那之現，有而不實，亦復非無，但不堅固耳。二者彼如實通達所顯，由此通達，能所俱空。亦有次第，先觀生無我智爲觀所取，次由生無我智得法無我智爲觀能取。前爲有情所取，後即唯行能取，此二智但是加行智，爲根本智生起之因，非根本智。經喻之云「如二本生火，而燒彼木」，蓋由生法二智生根本智已，根本智復燒法無我智。故以智言，非徒生無我不究竟，即加行之法無我不究竟，唯根本智乃究竟也。如是正觀是名通達法無我智因性中道。

第十二貫穿到邊際空性。前知其因，今續觀果。此由一相所顯，即法無我智如實顯現。是乃一竿到底之談，正同般若之說十六空對情十散動也，經喻如實顯現云，「譬如然燈，諸冥悉除，此暗無所從來，亦無所至」，此喻顯三種相。一、明暗俱空相，謂智慧與業煩惱，能治所治，均是離言說自性，故說俱空。二、能所治平等相，

謂於能治所治，心無高下，不起執着，以二者均離言說無實有性。得平等相，即能對治，如是明來暗除，智生惑去，如實顯現，不容存一毫私意也。三、智生惑滅任運相，論云有剎那故即任運，智生惑滅乃自然之事，非造作而然也。小乘堅執惑應去，智應生，即不解此平等到邊際之空性。

第十三貫穿彼空性威德。由一相顯，即能斷業煩惱之對治，對治為相反剋製之義，空性智能剋製業煩惱，而成就其寂靜性。論謂彼剎那光明想生，能斷無始所集一切煩惱是也。經喻「百歲冥室，燈然暗滅，而暗不作念當住不去」。是故衆生百千劫中造作結行，以一正觀無漏智燈即得除盡。此種空性威德皆依法無我智而成，法無我智即中道行也。《中邊論》引此段經文，據唯識義釋之，與此稍異，蓋彼論談唯識能無境所，此釋言唯行無生，以與小乘生無我義相銜接，故二者不同也。

第二門知聲聞菩薩二種所學殊勝差別。此即菩薩所學勝於聲聞也。聲聞有多種，此舉其四，一者變化聲聞，諸佛菩薩為化度有情而化作者。二者增上慢聲聞，即執着生無我智及邪法無我智者。三者回向善提聲聞，謂不定性聲聞，親佛聞法故，亦能發

趨廣大菩提者。四者一向趨寂聲聞，即定性聲聞，決定趨寂不轉者。此定性聲聞悲心最弱，於利生事一向棄背，但與增上慢者有異，雖不能趨大菩提，而能趨聲聞菩提，畢竟解脫身與菩薩同。至於增上慢聲聞，以見障故，並此解脫亦無之也。今以聲聞與菩薩較量，即就定性者說。經文喻如二王子，受用快樂雖同，但於王政諸論一能善巧，一不善巧。如是菩薩聲聞，雖解脫身平等，而於菩提善巧與否，則各異其趣也。

次略舉菩薩之殊勝處凡十三種。一者由意樂故。定性聲聞，一向安住寂滅，於有為雜染，避之若浼。菩薩雖趣向寂靜而不背棄利生事，不疾斷諸行雜染，此即知見意樂之差別處。所以經云「五穀不從空中生，蓮花不從陸地生，乃從衆穢之地與污泥中生。佛法亦爾，不從無為（即安住寂靜義）生，而從邪衆生結縛中生也」。二者由白法（善法）集成故。定性聲聞，亦積善法，然意樂狹小，唯圖一己解脫。所作善法經喻如一毛破為百分之一，所取於大海者一滴水耳。菩薩則為增長一切有情安樂而長養善法，如滿四海之醞醐，豈僅量之有差，其質亦大異矣。三者由智集成故。聲聞由無為智故，除自煩惱。菩薩不但有無為智，且有現證智而能回向。經喻聲聞所得智如芥子

中空，菩薩則如十方虛空，大小之殊於此可見。四者由種類故，謂所繫屬。聲聞以最勝解脫法爲境，所緣雖勝，然僅爲一己安樂，作意甚爲卑下。菩薩以雜染諸行之有情法爲境，所緣雖劣，然欲與有情同得解脫，作意至爲殊勝。所以經喻皇后與賤人會，所生不爲王子，王與賤人會，所生反是王子，以况聲聞終非佛子，菩薩實如來種也。五者由種姓故。聲聞能勤精進可謂有力，於諦（四諦）善巧可謂有勢，心善安定可謂有威（經中應有三句，謂大力、捷利、威勢，今經文缺），雖具三德，而不成就佛種，非佛所攝。菩薩雖不定有三德，然佛攝受以爲佛子。經喻聖王雖有千子，無聖王相，不作子想，可知聲聞雖有千百，佛又奚念之哉。六者由持種故。謂繼續佛種，亦非聲聞所能承當，此《金剛經》但以攝受咐囑諸菩薩之意也。經喻皇后所生童子，即具王相，能續王種，以况初發趣菩薩，即可成佛紹隆佛種也。七者由加行故。加行爲菩薩預備之行，發軔即異，初發意菩薩即是佛子，住如來家，作諸佛事，而爲天人等之所禮拜，經喻聖王子初生，即爲臣民所禮敬也（各經以此段爲第八，今從《瑜伽釋》文爲第七）。八者由威德故，菩薩發趣菩提雖未至究竟，然其最初意樂所感威德及與智

力，已可映蔽一切聲聞而爲其所依。經喻摩尼雖小，然勝於大如須彌之水晶也。九者由正行故。聲聞雖能成滿療煩惱病之智慧良藥，而不能施治一切衆生煩惱之病。菩薩則異於彼，經喻如須彌山王良藥，爲一切人療治苦患，無所適莫也（適莫者，主也，無適莫，即平等不差別意）。十者由福田故。正行爲菩薩利濟於人，福田則菩薩所受於人者也。聲聞經中有施僧不如施佛之說，以佛在僧中福田最勝故。大乘菩薩則更勝於佛，以佛亦由菩薩所集成故。此有二因，一能成熟諸有情故，二能成熟諸佛法故。譬如有人能作勝饌與人受用，智慧過於端然坐食者，佛由菩薩成就，聲聞隨成佛而後有，故菩薩以比聲聞，則勝中之勝也。經喻初生之月，人所禮敬（禮初生月爲印習俗），初發心菩薩能成長善根，勝諸如來，亦復如是。十一者由殊勝差別故。聲聞雖到究竟，於諸有情智光明照，然不及未盡煩惱之菩薩。經以星光喻聲聞，月光喻初發心菩薩，誰有捨月光而禮星光者。菩薩福田之勝，實非無漏智聲聞可比擬也。十二者由因果故。菩薩非如聲聞一向受學修行淨業法因，亦非定爲善友所攝，然能引發成就大菩提果，以能接近雜染有情作佛事故。經云一切天人不能以水晶爲摩尼真珠，聲

聞小行小德，固不足以成等正覺也。十三由殊勝依止故。佛法由菩薩不棄雜染諸行之所成就，是故世間有菩薩出現則有佛，有佛則有聲聞。由是一切世間善法賢聖無不依止菩薩而得出現。經喻如摩尼珠爲無量財寶之所出也。從上述十三種殊勝義，可見菩薩所以爲菩薩者精神之何在矣。

第三門，知菩薩學以致用，而爲世出世間利他事。菩薩學即利他學，此須以智成辦，謂世間智及出世間智也。菩薩具足二智，則能徧於十方世界國土而爲有情宣說正法（由三學而清淨之道），療治煩惱衆病，作大醫王。二智自有次第，世智治標，出世智治本。

先言世智，粗品雜染，勢力不强，此智可使止息不起。對於中品亦能爲製伏對治（制伏者培養本身力能以制伏之之意）。何謂粗品雜染？謂在家人多貪等行（行謂習慣久習成性），出家者雖於貪等微薄，而復生見，即有不正作意，或復希求後有，於非解脫處執爲解脫等，遂有無常等四倒生起。如是等病，皆能使之暫時止息。至於對治貪等行方法，有如經言，以惡露不淨治貪欲，慈心治瞋恚，緣起治愚痴。又於出家衆之見

障（見即身見等五），則以空治之。由見而有相執，則治以無相。有後有願，則治以無願。有無常等四倒，則治以四無倒，如是始以一切行無常治非常有常想等，次趨涅槃，後臻寂靜也。以上所言止息對治，僅限於各別現行煩惱。若其習久力强，即成中品雜染，則有賴於三十七菩提分爲之對治而令制伏。菩提分始於四念住，即於所緣正繫念故，令心安定。次四意斷即四正勤，由精進功力，於四念住精勤修習，便不於此生起我見，是爲制伏對治（對治計著身受心法等我見）。次於心所住境攝受不散而有神足，則於常人所執聚集身一合想，以爲真實者，即能制伏。神足爲依，即能引生出世智之加行，出世智所治者此亦能治，即五根五力。能治不信、懈怠、亂念、不定（經文脫此一句）、無智也。從此能伏諸緣起等三種愚痴（即無生無我法無我之無明）爲七覺智。進而於邪正道皆得決定，爲八聖道。中品雜染，以此三十七分次第對治，仍是世間智。《中邊論》以菩提分爲聲聞菩薩所共學，而非菩薩不共之十度行，故不以爲出世智，正同此說也。

次出世智能治微細隨眠所有雜染（隨眠即隱伏心中之貪等種子），經言耆域醫王



但治身病，唯有菩薩所求出世智藥，能除心病。菩薩雖以出世智如實治諸心病，而仍不廢世間智藥，故論云依彼（世智）制伏對治，而有三處善巧。一者緣超善巧，即經之因緣智，能知諸法生起之染淨因果。二者補特伽羅無我勝解善巧，即無我人壽命智。三者法無我勝解善巧，即解一切諸法空無恐怖之心。此三善巧皆屬勝解，勝解者由聞而生之決定信解也。由信解而實證，故信解就果立名，亦稱爲智。菩薩既得三智，爲欲超度無餘雜染，對治四種無知，乃自內精勤，觀察自心，不賴他緣，而有異於聲聞之依佛聲而得解脫。四種無知者指所知障，蓋煩惱障前已制伏，不能爲患，今特致力斷所知障，以明心相。論特提示觀察自心，此乃歸本之談，菩薩行固始終不離於自心也。云何四種無知？一於共相無知，二於自相無知，三於雜染相無知，四於清淨相無知。三智所觀之染淨緣超，人法無我，皆於心上見之，故此四相乃就心之四相說也。共相者謂緣生有爲法之生滅相。生滅墮三世中，故於時間上顯。而三世又於心上觀察，謂已生者過去，未生者未來，俱不現在前，無作用故。又心於現在，正生不住，剎那滅故，滅不待因，現有不住，不住亦無作用也。又貪等心法（所對治）與貪

等相應之心（即不限於貪等法），由自種子生，非心所作。知此三事，而心之共相自明，但有相續而無生滅作用也（經與論配，次序不順，「何者心欲何怒痴」，論爲第三相，「爲過去耶至心未起」爲第一相，「若現在至不住」爲第二相）。心之共相如是，一切法之共相亦然。又心之自相者，由三相知。一者如前言說自性不可得故。即心之自性不如言說故。經言心不在內等。二者如前有六種相如實可得故。即由無色、無示、非依、無相、無識、無住所顯之離言自相。心之言說自性不可得，而離言自性應可得，所以經言，心者非色不可見等。何以諸異生僅得言說自性不得離言性耶？此由亂識之虛妄分別故（經言倒想）。三者一切聖者無差別智之所得故。謂彼亂識爲聖者智之所得，是知虛妄分別即心自相也。經云，「但以顛倒想故，有諸法行」，此亂識外，別無所有，是即三界唯心之義也。如是了知心之自相，一切法之自相，準此推知。心之染相者，亦由三相而知。一者由生故，謂始起。二者由轉故，謂相續，三者由行故，謂緣境。經文共有二十六喻，說此染相，初言染生相者，謂衆生於諸趣中現種種自體，如天人畜類等，即有種種心故。所以經言，諸法如幻化，能受種種生，亦

謂心如幻化，種種不定，即心生相也。次心轉相者，謂衆生既生彼趣，其心自然相續流轉，譬如流水，難可得住，又其心遇境即趣一切所緣，不可伏轉，如風遠行，不可持故。又隨貪等勢力而轉，譬如燈焰，待油炷生。此三，即心之轉相也。三心之行相者，此有二段。一心行處，即若於彼行，謂行之處所。二所行相，即心於彼如是行，謂行之方式。心行處者，謂或一時行於善中，有如電光，難可久住。或於一時行不善中，如空爲霧染而有不淨。或於一時行不定境中，譬如獼猴貪一切境。或行造業中，不能作意，隨其勢力有善惡之形跡可尋，猶如畫師造種種行故。心行之方式者，謂對煩惱行貪瞋等無決定行，即經所云，心不得住，隨煩惱行（經文缺喻）。又此心僅能向隨一境界行，行有貪者即不行無貪，行無貪者即不行有貪，即經所云，心獨無侶。又於隨順樂等法中，於樂等受，勢力強盛，心之現行爲其增上，有如人王爲一切法之首故。又心自生苦，斷壞衆樂，喻如仇敵（經誤爲母），又心如沙聚（經言燄聚誤），狂象奔赴，即便散壞，心以無常爲常，一切善根不得積集，亦復如是。又心如魚鈎，以苦爲樂故。如夢，以無我爲我故；如蠅，以不淨爲淨故；是皆由顛倒見

故。又心引發衆苦，無有厭足，有如怨家，棄捨善法，但求瑕隙故。又心才着善法，即便棄捨，有如羅刹，常樂求便故。又爲貪等所損惱，得間即令不善現行，如憎嫉者，伺求過故。又心於衰盛中有高下，隨恩愛痴起故。又心隨故逸壞善，如賊斷善根故。又心著色等五境，妄以爲淨，樂著不捨，如蛾投火自歿故。色。如軍，樂鼓音故。聲。如豕，樂臭穢故。香。如役人，樂殘食故。味。如蠅樂羶故。觸。如是諸喻，皆所以狀心行之染相也。心之淨相者，是心非但染而已矣，亦復有其清淨。此由三相而知，一者不得得相，即如何得淨，如何不得淨之相也。謂由如理勤修，即能證得清淨，所謂不見心之言說自相而見心之真如相也。若由別異安立執相以求心淨，即不能證得也，二者無爲相，謂心本相如是，不待過作也，此以九相觀心遠離言說分別。一謂不行世，即超越三世分別。經云設無不可得者，則過三世云云。二無二相，謂雖越三世，然不似人滅盡定者，一人千劫，內心一無所有，證得心無爲相者，言說自相不可得，而真如相可得故。三非生身相，謂此淨無爲相本來如是，非他所生也，經云不有不無云云。四超過生身因自性相，謂此非他所生，亦非生他因性。經云若不生者是爲無

性。五過超當生。六超死歿，經云若無性者則爲無起，若無起則亦不滅故。七超剎那展轉不遠離相，剎那展轉，則有變異有敗壞，此非滅壞法，然亦不離滅壞法，以是剎那滅壞法之法性故。經云若無滅者則無敗壞。八超趣轉易相，謂此非隨業諸趣異熟。經云，若無敗壞，即無來去生死。九超業煩惱行相，謂此非業煩惱，亦非與彼一體，而是本淨，煩惱乃淨相上之客塵耳。經云無行，行即業煩惱之有爲相也。尋常說心，均不外此三世等言說分別之九相，必超過此九相乃能知心之實相也。三者種姓相，謂即無爲界相，界者種姓，以出生爲義，謂此有謂出生無爲或無學之姓故（學之究竟即是無學）。顯示此相，分兩段說。初於現法中超過五事，後法中超過六事以顯示此相。後由四位九相以顯示此相。初於現法中超過五事者：一超過所作。經云無戒，戒即是學，謂此心本淨，學祇爲顯現淨種姓之增上緣而非因緣，故種姓非由學生。二超過非所作。經云無不戒，謂種姓雖本有，設無學之增上，亦不顯現。三超所作加行。經云無威儀，威儀即爲學之加行。四超所作非加行。經云無行，謂種姓亦無違於學之不如理行。五超非所作加行。經云亦無不威儀，謂種姓由學增上顯現，不爲障學之違行，亦

不爲違行加行。種姓超過此五事，寂然無爲。知此則不墮於荀子性惡之論，以爲聖性可積而成也。又於後法中超過六事者，一超過能發起後有之行，謂心淨種姓相，非發起後有行之心心所法。二超過彼行，謂非但超過心心所，亦復超過業法（行動成習謂之業）。三超過彼果生，經云無報，以無業故，即無報也。四超過依彼衰盛，經云無報則無苦樂也。五超過彼所依一切無記動搖中修學、期願、受用。謂此聖性，無業（超過修學）、無作（超過期願）、亦無身口意業（超過受用）也。六超過彼所依自體差別。經云此性平等，無上中下。即一切衆生皆有佛性義（皆有即平等）。如是佛種姓於現後法中超過十一種相，求則得之，即心性本淨之心也。後由四位九相以顯示者，謂從凡夫至究竟位，此心淨相無時不在。初不淨位，以一相顯，如虛空相，謂此位中，心種姓相平等如虛空，不以流轉諸趣而有差別，如虛空不隨色塵而轉變也（經文脫畧，應有聖性平等如虛空故一句）。次清淨位，謂已趣清淨而未真淨故。以二相顯，一平等一味，淨味相同故。經云亦無差別，一切諸法悉平等故。二身心遠離，即遠離煩惱而身心寂靜也。經云此性遠離捨身口故。又清淨之言，謂舉動中節，非一無所爲之謂。此二相

爲趣淨，乃順解脫分之隨順道，必至通達位，乃在道中也。三通達位，直趣涅槃究竟，以三相顯。一由一切煩惱自性離繫離垢故。經云此性無爲，順涅槃故。二超我見（薩迦耶見）。三超彼爲根本之惡見趣。謂一切不平等，皆依我見而生起故。所以於我見及由我見所生之諸惡見皆應超過。經云此性無我，離我作故。此性平等，離虛實故。即謂此心平等，超過我見，實見爲實，虛見爲虛也。四究竟位，謂涅槃成滿。經云此性真出要（三字爲諦實之舊譯），第一義故。謂種姓相至究竟位爲最勝聖智之所見，故爲諦實。心至於此，即究竟安樂成滿也。復以三相別顯，即超過三種變壞故。初謂老死等變壞，經云此性無盡（經文無下不字，衍文），至究竟不超故。謂此性無由使之生，亦不可使之滅也。次謂顛倒處變壞。經云常、如法故。此性樂，無爲悉同等故。此性清潔，至竟無垢；此性非我，求我不可得故。是爲涅槃四德，真實常樂我淨。三清淨退失變壞。經云此性潔，至竟淨故，此心畢竟清淨，非先染後淨，亦非忽淨忽不淨也，以此四位九相觀於自心，是爲究竟之談。見能知此，爲出世智；見不及此，則世間智也，此出世智，人人共有，能探得其究竟者，始有成滿所作之功用，如

是而知此心此智，乃瑜伽宗之根本義也。

第四門知菩薩教授中聲聞所學。是即增上三學。菩薩戒亦屬於七種律儀（在家二，出家五），此說菩薩人出家衆，謂共聲聞所學而更殊勝，以示菩薩中之聲聞學。此有三類：一者增上戒學加行，謂調伏貪（喜欲）憂（瞋惡）煩惱故。一切煩惱，以此二爲根本也。二者增上心學加行，謂於現法起厭離不足之心，而生勝進之欣求也（欣上厭下，乃得勝進）。三者增上慧學加行，謂能契證補特伽羅無我性或法無我性故。經文於此等義，但以喻顯，今初顯調伏貪憂，有四相應知。此貪欲薩進耶見及瞋恚煩惱，皆由自心不如理作意而起。若不反求於內，捨心逐境，如犬逐塊。雖住阿練若，身離色等，而心樂着，終不得除遣，此其一。又不知離色等方便，任意冥行，如拔髮苦行等，此其二。又遂入人間，復爲色等之所得便，此其三。或於山澤命終，因持戒福，生於天上，又爲天上色等境界得便，身壞命終，墮四惡趣，此其四。如是名爲如犬逐塊也。反之，但觀內身，即不如犬。若受人搥罵默受不報，知無受者，即於貪憂而得調伏（即正除遣已除遣二相）。此段經文，從正反兩面，分說貪憂。（如犬



逐擲爲貪別說，不如犬逐擲爲瞋別說，此二本屬心所，應是增上心學之所調伏，今於戒中言之者，以戒學過失，皆由貪憂而來，亦名調伏之也。又此貪憂爲欲界繫，生此界中，自然而有。且隨一不除遣，餘一亦不除遣，隨一除遣，餘一亦除遣。經文正分舉貪憂而說者，正隱顯此相關之意也。於此貪憂若不除遣，形貌如儀，而於增上戒學尚屬毀犯。所以菩薩藏中修學律儀，重在調伏貪憂，使其不能引發一切毀犯。是此增上戒學之加行，全在反求諸己耳。次顯定學加行，經喻如善御者，若馬放逸，即能制之，修行人亦當如是能制心散。蓋心緣境，一有馳散錯誤，即爲正智之障也。三顯慧學加行。此以二相知，謂由補特伽羅無我及法無我故。惡見，如絞人於咽喉處着力，由此二法以制伏之，則如解縛結也。如是修增上慧，就人無我加行言，須斷薩迦耶見愛纏根本。就法無我言，須真正通達法之離言自性。若於分別有色無色有見無見等名言計爲自性，則此法無我性，反於法無我智作大障礙。蓋多一層分別，即多一層繫縛也。以是經云，一切諸見，有計我者（人法），必斷慧命。應隨所縛悉爲解之。如是比丘，隨心所縛，當即除遣。是爲慧學加行。復次三學正修行中，有八種達通學法及

八種隨順學法應知。衆生可分二類，一見行類，經中所云學世典者。二愛行類，經中所云執持衣鉢而不精進者。此二類人於戒等有八種不順之障。一者唐捐耽着，唐捐即過失無義相，謂於學習世典及執持資具兩種過失無義利事，念念不捨，致爲三學修習之障也。二者由耽着故縛，謂多習世典爲世見縛，執持資具爲貪愛縛。由世見縛故親近白衣而生染着，由貪愛縛故於學道師友，反加憎嫉。四者由障礙故垢。謂由世見故於貪憂二結隨一取着，復由貪愛故時詣知友而從乞食，亦爲出家之垢也。五者由垢故災雹，謂由染世法故，誹謗正法。由執資具故，寧犯戒而食信施。此即出家學道之雹雨也。六者由雹故瘡皸。謂由二結故，一則顯露他短，一則隱覆己過，爲自瘡皸。七者由瘡皸故熱惱。謂由我執增盛故熱惱現行。一則於己藏濁而持袈裟故，一則於有戒行者亦欲使承順於己。八者由熱惱故諸煩惱病難可療治，一則於己憍慢，一則誹謗大乘學人。如是八種愛見二行增上之障，發端極微，積厚難治。出家學道，於隱微處不可不洞燭其弊也。反此即是八種隨順學法應知。

第五門知不善學沙門，出家衆中復有善學不善學之分，此唯於菩薩教授中得明辨

之。沙門有四，善學唯一種，不善學則三種。一者色像沙門，謂名不符實，於沙門法式，全不顧及。經云剃除鬚髮，被著法服，手持應器（鉢盂），所謂形相同分也。但於三業軌則、活命正行（經身口意行）、受用知足（經（不）貪）、加行精進（經（不）精進）、持戒不犯（經戒）、正見無惡（經（不）作惡）、及意樂（經調禦守護句）等，全不相應，即不同分也。二者詐威儀沙門。謂趣向資具故，於三學行相同分，而行意樂不同分。觀其成就禮節，遊步正智，食知止足，行四聖種（衣、食、卧具、病緣醫藥）不貪資具，而其意樂不期淨心。是為增上戒學形相同分。又外似不樂衆聚道俗之會，而不習止息，是為增上定學形相同分。又外似少言少睡，樂求寂靜，而有見想，於空起如坑想，於行空者起如怨想，是為增上慧學形相同分，如是雖修三學，但為資具而詐現耳。三者名譽沙門。謂回向聲譽，為令他知故，奉持禁戒，精進學問，或住山澤修習止觀。一切皆欲他知故，意樂不同分，亦非善學沙門也。

第六門知善學沙門。此有四相，以見一切行皆為證究竟解脫而趣向究竟。一者加行圓滿，謂於現法中由厭患加行。厭患者，有所不為而後乃大有為也。經云諸有沙

門，不爲身命而修加行，况復貪愛財物着於名譽。又於前生中由相續成熟加行，於空無相無願之法欣樂修習，經云樂聽空無相無願之法云云。合上二者爲加行成滿。二者意樂圓滿。謂若修行真如法，則能與法無我相順勝解而成勝意樂故，定不爲涅槃及得涅槃空慧之名而修梵行（即所得之涅槃及所由得之空智），况爲三界及見我人壽命。是皆歸趣真實，不執言說，經云依法求道，離結解脫也。知此法此道，不違佛說意趣，即能行道離結，是即四依中之依義不依語也。三者通達圓滿。既於佛說求道離結意趣有所勝解，即於諸法真如實際，以不緣他智而得通達，以自性本無雜染故也。經云如法者云云，不見如來法身之名，况有色身（佛寶）；畢竟清淨不見法之無欲，况有文飾（法寶）；本自無著不想無爲，况有聖衆（僧寶）。此勝義三寶非言語所行，故於世俗自性不可得，並非真實亦無之也。此乃總說一切法真如實性，別說三寶等世俗可得真實不可得也。四者趣究竟圓滿。知此勝義三寶可得，歸敬之念，油然而生，如水就下。蓋此乃順心之本性，猶云見賢思齊也。經云，不習斷法，不學修法，乃至知一切法究竟清淨，自然不生亦不隨轉。於法不斷亦不取斷滅。於法性無損而能調禦。能治雜染

而不壞諸法性，則能運用無窮。是即真實沙門之究竟義，亦爲出家菩薩之真相。次以喻明，前三不善學沙門，復由三相知彼名不如義。一者意樂衰損加行具足。經總喻以貧人不得有富名稱，無德沙門是爲極貧。此有三相，復別舉三喻，謂但習學多法而不除結，雖爲法水所漂而終渴死不至涅槃。又但說法，能療他病，不治己疾，又唯習俗智，即生愛著，或行不如法，終至惡趣。是皆由身心不一致之故也。二者意樂具足加行衰損，經喻以摩尼寶珠墮不淨中，無所復直，謂是沙門著資具也。三者意樂加行兩俱衰損，經喻以死人著花鬘，沙門被袈裟而不持戒亦復如是。反是，善學沙門，意樂加行兩俱具足，經喻如長者子，澡浴自淨，而潔衣香鬘，內外一致，多聞持戒被著袈裟亦復如是也。

第七門知住世俗律儀者，此即假名律儀，以四相顯。經云有四不持戒似如持戒相。一者謂由成就六支戒已，仍爲薩迦耶見纏（現行）故，又不知毀犯出離方便故。所云六支戒者，一安住具戒，經云戒就威儀。二善護成儀，經云護持禁戒。三軌則圓滿，經云威儀禮節身口意行。四所行圓滿，經云持比丘淨戒戒就。五對罪怖畏，經云至

微小事常畏懼之。六受學學處，經云正命清淨也。二者謂雖遠離上二過失，然未得世間清淨律儀。無定力故，於薩迦耶見難以制伏。經云誦律通利，密住律儀而未斷身見也。三者謂雖善護定，制伏身見，而於法無我性有所怖畏。經云聞說諸法不起不滅而懷恐怖也。四者謂於邪法無我勝解，未證謂證，起增上慢。經云能行十二頭陀淨功德行而起我所見，損壞律儀也。

第八門知住勝義律儀者，謂真實律儀，乃成就出世間一切煩惱不相應，而能對治三界之無漏屍羅。亦離前住四律儀中諸戲論過失。戲論謂無義語，即不應分別之分別。前四律儀有諸戲論法，而無漏屍羅即離彼彼戲論相之所顯也。初戲論相謂所分別之我我所執相，除遣即無我亦無我所。由我見爲依而生種種計着，離此即無作不作。如是乃至若失念行，若彼不行，離此即無行不行。是前第一住律儀中所捨也。次由身見未伏而有我見俱起（即見品），隨行有名色五聚可得，若離此分別則無色乃至於色等中有情執，若所施設贊善執，及能假設心語假設贊善執，悉皆除遣，則不施設有衆生無衆生乃至無心不心。此即第二住律儀中所捨也。又若於世間法上求下捨，（上

求世間爲著世，下捨世間爲出離（於此而離，爲無世非世（經文缺）。乃至是自戒而輕他戒，於此出離，即無戒不戒。是第三住律儀中所捨之分別也。若計我尸羅清淨，若由自性差別分別故分別尸羅，悉皆寂靜，此即第四住律儀所捨也。是即經云，無漏聖戒而無所墮，出於三界，雜一切倚也。寶積正宗八門大義如是。

## 辯中邊論講要

《辯中邊論》，爲瑜伽學系根本之籍，由論可見此系後起學說開展之所據，（要義多從此論發生）又可上推此系思想本源之出於般若，其與龍樹學前後貫通之處亦獲瞭然。蓋般若之要，雖在闡明空性，然非僅就空字一面說也。經文終結處特立如化品，即點明另有化義在，但未詳加闡發耳。本論承受此種思想，故詳談化義也。又龍樹學宗般若而著五論，首標《中論》，以中道立宗。本論爲彌勒五論之首，亦以中道立宗，而於龍樹論所未詳盡者，廣爲發揮。由是而言，無著與龍樹學說前後一貫，非謂所說一致也。

本論流傳中土有陳（真諦）唐（玄奘）二譯，各備本釋。（彌勒頌世親釋）番藏



則於此本釋外，復有安慧釋疏。民十七年，尼泊爾發現安慧疏之梵本（寫本）今已校印出版，雖多殘缺，然於牒論本釋之處，仍可取證。憑此資料，文段字句不同之處，頗得參校酌定。大抵陳本猶存原式而義有不足，唐本則文式意義，多有改變，今取唐本論頌爲主，參攷餘本，以發明大義，詳談則有待於異日也。頌曰：

唯相、障、真實、及修諸對治，即此修分位，得果、無上乘。

頌中揭舉七義，以明道果，以示本論範圍。佛學之學，不越道果。道有二義，謂所行與所以行者，即就所緣能緣以明道。果則行之位次段落也。本論所言大乘道果，乃就瑜伽學宗旨言之。七義中前四爲道，相、障、真實、爲所行之道，修諸對治則所以行之之道也。次二爲果，即修分位與得果也。所餘不共無上乘，爲抉擇殊勝義，乃於通論外，特提出以明是學所宗者也。

此中相言，即所行境界。以相分別諸法，意顯其法之爲何等，即於諸法中，以相說其意義，謂此法有應知應斷應證之義。障爲應斷，真實爲應知應證。云何斷障知真實，故次言對治實踐。由對治故而有次第分位，示行有效果，功不唐捐。然此道果，

非依二乘說，故於最後特示大乘不共義以爲論極。頌首冠以唯字，即唯是七義概攝大乘道果本末，更無餘義也。唐譯本論據七義分說七品，但梵藏本止有五品，合對治分位得果爲一。

## 一 相品

是相，即所應知之一切法，凡吾心之所及者，無不賅攝，故其範圍甚廣。《般若經》約之爲百零八法，更合爲染淨或有爲無爲二法。本論乃歸之一心，以所應知之一切法，無不與心相關連也（般若平列等觀諸法，瑜伽繫於一心，此其所以異也）。是心有心法與心法性二義。心法指現成之心，爲一切有情所現，偏於染言。心法性亦即此心，而爲有情所應成者，偏於淨言。如是二義，相依不離，即於有情現成心法上見心法性，反之亦依心法性而說心法。以此「現成」「應成」攝一切法，而復歸之一心，是即瑜伽學之特殊義，提示一心二面，以爲行道履踐之境也。論本以虛妄分別名心法，空性名心法性，相品所談，即此二義。先以九相顯示心法。初合有無相說。頌

曰：

虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。

故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。

此中虛妄分別，言虛妄者，即虛妄顯現，分別者，即此顯現之法體。心色等法，皆所顯現，心有知而爲分別法體，色無知而爲所顯現，故此心之分別，即是虛妄不實。不實有二義：一者欺誑不實，陽燄似水，渴鹿奔馳，實無現似，惑亂有情，遂成欺誑。二者遣除不實，爲人違賢聖所遣除故。然此虛妄不實之法，依其本身立說，應備有無兩相。所謂有者，此虛妄法於能取眼等及所取色等之示現，非同龜毛兔角之無，故爲有（龜毛兔角只是想而無示現之相）。無者，即此能所取不如衆生所執之爲實法。故此有無二義，謂無衆生所執之能所取事，而有似能所取顯現之分別相。亦如陽燄似水，似相不無，渴鹿執實，馳走唐勞而已。如此虛妄分別，似現爲有，實相爲無，云何於一法上有此相違二相耶？論云「此中唯有空」故。謂即於此虛妄分別法見得清淨，即爲空性。虛妄法上，必須空此執實之相，始得究竟（清淨即究竟）。否則

衆生本即賢聖，賢聖所爲，寧非多事。是知空此二取之爲究竟，爲清淨，初非虛語。虛妄之法，本性固爾，故言此中唯有空也。又此虛妄分別之存在，亦必依此空性而談，故論云，「於彼亦有此」也。知其理，則有無彼此，原自不礙。然衆生但見二取實相，唯賢聖乃得其空性，能畢竟清淨也。

如是一切法相，歸攝一心，具有無二相。此非一向有，亦非一向無（此一向言，就心法性質說，非以量說），故論云「故說一切法，非空<sub>有</sub>非不空<sub>无</sub>」，說者謂《般若》等經所說。《般若》於畢竟空中，雖空化泯然，而於學行次第中，固空化宛爾。此不空如化之義，《寶積經》中亦隨處可見。「有無及有故」者。有即非空，謂有虛妄分別顯現似相故；無即非不空，謂無衆生所執二取故。及有者，示心法與心法性之不離，由心法之無二取，則心法性即自顯現，復由心法性清淨無二取，而心法亦自顯現也。由是就依心有性邊言，即無二取，故非不空；就依性有心邊言，即有似現，故說非空。此即大乘所緣之境，所行之中道。中乃不偏著之義（偏著則差之毫釐謬以千里也）。非謂折中，大乘觀行，始終不離此道，無所偏着也。

此二頌，明瑜伽學以一心有無二相，釋《般若》等經所說一切法非空非不空義。瑜伽學所緣、所解、所行、所證、所用，無不循此一心，即以此一心而爲中道。與彌勒以前龍樹所說，詳畧不同，義而一貫也。

第三自相。前以有無相總說虛妄分別，未得其詳，故復由自相別說，以明法體。頌曰：

識生變似義、有情、我、及了，此境實非有，境無故識無。

虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅、解脫故。

虛妄分別，於分別時，心境俱起。境爲心所緣，而有四類差別，「義」者，泛說一切境，範圍最廣。是中一分爲心所執受，即是「有情」，有知覺痛癢之自體，即通常所云根身也。由自推他，而知其他鳥獸蟲魚諸有情，俱以根身爲自體，不但一已然也。

於此根身再加分別，即執有自己之「我」在。最後於一切境有種種色聲香味觸法之區別，即是「了別」。此四類境，爲心顯現。如光照物，物籍光顯，非光外有物。故《莊嚴經論》舊譯，乃譯現爲光也。虛妄分別，即能現此四顯境之心，是心本一，因

顯現程度而有粗細顯隱之差，可分三類。最微者，雖顯現義與有情而不自覺，此即所謂阿賴耶。顯現較粗者爲我，此即所謂染污末那。顯現最粗顯者爲了別，即眼等六識也。頌言「變似」即是顯現，謂隨心所執而顯示故（似即顯現，譯者取意而加變字）。既有能現心與所現境，猶未知此境實與不實，爲顯斯義，頌云「此境實非有，境無故識無」。世親釋此不實義，列舉二因，謂無行相故，及非真現故。似義似根即無行相。行相者，識緣餘法之相。通常以有情即「根」爲實，根能取塵，故有行相。實則非根取塵，死人之根即無見聞故。既無行相，境即不實。義爲器世間，山河草木，其無行相，更可知矣，似我似了即非真現。所謂我與了別，俱是一切法上增益名相，並無實體。所現不實，能現亦無（無即不實之義），故云「境無故識無」也。是心顯現而不實爲虛妄，不實而顯現爲分別。如是虛妄分別，有而不實，如幻如化，故曰「非實有全無」。頌立「許滅」言，謂此有無於勝義中判，我自宗許此虛妄分別非是全無，有而不實。衆生有縛（虛妄分別有）有脫（此中唯有空），要須由此虛妄分別滅，然後得解脫也（論文許滅故之故字爲第五轉聲，原是第三轉聲由字，譯文改之

也)。若謂有情本自無縛無脫，不須修學，便爲戲論。故我宗安立虛妄分別如幻如化爲解脫因也。

第四攝相。於上已見虛妄分別有而不實，此言攝者，即經所說三性皆此一虛妄分別心所攝也。頌曰：

唯所執、依他、及圓成實性，境故、分別故，及二空故說。

虛妄分別，於分別中以爲有種種實在之境（四類境等），即是三性中之徧計執性。又此心分別由四緣生起（四緣生心，二緣生色），是即三性中之依他起性。於此妄分別之依他上，能所執空，即二取空故，爲圓成自性（舊譯圓成爲成就性，謂其自性本寂，非餘法使然，即本性成就清淨之謂）。如是由一心而見三性，由三性而知佛法踐行之所據，即所謂人無相方便也。

第五人無相方便相。頌曰：

依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。

由識有得性，亦成無所得，故知二、有得無得性平等。

此云無相，即由二空所顯之圓成自性，通達悟入，自非一蹴可幾，必有方便次第。此之方便，乃順心之自性淺深次第而立，即依三性，先通達計執實相，次入依便實相，最後則圓成實相也。「依識有所得，境無所得生」，是即第一層方便，謂知所執境皆識所顯。境依識有，境便不實，是為由徧計而入依他，如於繩作蛇解，此時知實是繩而非蛇也。如是於唯識無境，具真知解。「依境無所得，識無所得生」，是即第二層方便。謂實境既不可得，實在之識亦無所得。是為由依他進入圓成，如知繩之非蛇，今更知繩乃麻結，實無繩性。如是所執境無，而能取識亦不可得，即為無相。由此有得無得，二性平等，謂之平等方便。《般若經》中，常以無所得為方便，瑜伽由有所得而入無所得，與彼正同，皆為悟入實相方便，所以論云二性平等也。若以無所得作一往之談，則佛法便失運用靈活之效矣。所謂平等方便無他，順性趣寂之次第而已。

第六差別及第七異門相。頌曰：

三界心、心所，是虛妄分別，唯了境名心，亦別名心所。

虛妄分別，以界趣分，則有三界六趣。以行相分，則有八識、五十一心所，皆一心之



差別相也。又緣境之青黃等總相爲心，緣境美惡等差別相爲心所（心所屬心，故頌言亦），皆一心之異名也。於此泯除分別，即爲一體也。

第八生起相。已知三界心，心所皆是虛妄分別之一心，然此心現在如何生起，未來如何相續耶。頌曰：

一則名緣識，第二名受者，此中能受用，分別、推，心所。

此頌明現在之生起。是心千變萬化，於轉變中，一分爲緣（因也）識，一分爲受者（受用），緣識爲賴耶（即種子習氣），受者即餘七識，是爲心王八法。由此心王，心所隨行，其勢用增盛者有受、想、思。「受用」即受心所，有苦、樂、捨之境，遂生取捨、合離之用（樂境則取合，苦境則捨離）。「分別」即想心所，分別構畫，而有種種名言生起。「推」即思心所之推行，遂有善惡煩惱別境等相繼而起也。然此心所功能，以受爲主，衆生心思，不外能取所取，取即是受也。

第九雜染相。頌曰：

覆障、及安立、將導、攝、圓滿、三分別、受用、引起、並連縛、

現前、苦果故，唯此惱世間。三二七雜染，由虛妄分別。

此心現在生起一剎那，染相不顯。故於未來生起說雜染相。染謂自他無益，與苦相連。由十二支故，此心未來相續不斷，於後事有能引所引，能生所生之功能故。十二支者：一覆障故（原文每句下有故字，譯文省），「無明」於境不如實知，致有染爲苦也。二安立故，「行」即是思，由思故而有種種善惡習氣，安立於藏識也。三將導故，由習氣故，「識」與相感，引諸有情至於生處。四攝故，謂諸有情攝取「名色」五蘊以爲自體也。五圓滿故，由五蘊而有「六處」圓滿身相也。以上爲構成內部圓滿。外則六、三分別故，根塵識三和合「觸」即生變化，分別即形容其變化也。七受用故，即示「受」有苦樂捨之種種變化也。凡此皆就虛妄分別習氣轉變位言，有此種子，不一定能生，故有待於第八引起故，謂爲「愛」之潤澤發生也。九縛縛故，是即結生之「取」也。十現前故，即「有」，謂由取故從識至受一切現行。十一、十二苦果故，「生、老死」現前，即爲苦果成熟也。是即虛妄分別之未來相續不斷義也。又此十二支，或約爲三，謂煩惱（無明、愛、取）業（行、有）生（餘支）。或約爲二，謂即

因（煩惱、業）果（餘支）。或約爲七，即顛倒七因（顛倒、無明）、牽引（行）、將導（識）、攝受（名色、六處）、受用（觸、受）、引起（愛、取、有）、厭怖（生、老死）。如是種種，皆虛妄分別之所生長，即以心、心所爲依，而有現未之生起相續也。以此九相，顯示虛妄分別，瞭如指掌。爲瑜伽學根本之義，世親最後所作《三十唯識頌》，即從此推演，可對勘明之。

次言所知空性。此品所揭「所知」，乃就勝義言（勝即智慧，義爲境界，智慧所知之境名勝義），非泛泛之所知也。上說虛妄分別，爲心法相，今此空性即就心法性相而說，相雖有殊，其爲境義則一也。

心法性以空性爲名者，空乃對執立名。執有所蔽，不得實義。去蔽遣執，實義呈現，即爲空相也。此所言執，就總相談，故空執亦就總說，大分五段。頌曰：

諸相及異門、義、差別、成立，應知二空性，畧說唯由此。

此五段義，一相、二安立、謂建立空性。此義分四，謂異門、異門義、差別（分位及所依差別相）、成立。如是五段，畧即二空性，所謂生空（空衆生執）法空（空法

執)是也。空相云何。頌曰：

無二、有無故，非有亦非無，非異亦非一，是說爲空相。

空亦訓無，爲遮遣之詞。就其所遮遣言，謂空二取（能取眼等六根，所取色等六塵），無凡愚所執能所內外等執也。無二爲空，乃空之一而，亦普通之說。瑜伽言空，不但爲無，亦有有義。謂二性則無，二無之性則有。合此二面而說「非有亦非無」，始盡空義，此瑜伽系解空之特見，而中觀家斥爲自語相遮者，是蓋不明瑜伽學者之說空，由所依而顯。就所依言，即應有空性，如室中積物，有物無空，有空無物，兩不並立，今所說空，亦復如是，執在非空，執無空顯。故此空性，即由所依顯也。所依者何，即虛妄分別，是以論初立之爲有，謂其「非空非不空，有無及有故」也。又此空性與虛妄分別，亦復非異非一。非異者，謂妄分別爲法，空性爲法性（法上所見之空理），法具空理，故判爲空，猶之法具無常苦等理，得判法爲無常苦等，故不應是異也。若謂法性於法外別有者，是必另有餘法爲其法性，則犯展轉無窮過失。然亦非一，法爲自相，各各別故，法性爲共相，一切法上一味相故。若是一者，

法應通於一切，法性應各各差別，則二者俱壞。又妄分別爲染因（十二有支染法由妄分別生起），空性爲淨因（種種功德緣空性而生起），染淨亦不可混也。

復次，虛妄分別歸之於一心（即衆生心），於此心上以無二有無之義，乃得窺見心之淨性，亦即心之法性。通常談所知相，僅及虛妄分別，猶覺不足，佛法拘拘言一心者，爲得心之淨義，必須進至空性（即淨）而後圓滿。所以談唯識者，亦不可局限於虛妄分別，必須理解至唯識性，方爲究竟。此虛不言唯識性而曰空性者，瑜伽承繼般若而來，故仍沿用空性之名耳。下文出其異門，頌曰：

畧說空異門，謂真如、實際、無相、勝義性、法界等應知。

由無變、無倒、相滅、聖智境、及諸聖法因，異門義如次。

此言空性異門及異門義。言真如者，謂無變義，常如其性，而無有變也。實際者，謂無倒義，法與法性，各如其性，而不顛倒，空性亦真實之邊際，故名實際。無相者，謂無一切差別相，而以大總相一味相爲相，亦謂之無相相也。勝義性者，即諸聖智所行境界。法界者，謂此空性爲聖法（無漏法清淨法還滅法）之因，心若緣此空性，

則淨法起，故名法界。常人昧於空理，以爲空即空無一物，不知其有餘義餘名，不僅限於無也。

空差別者，頌曰：

此雖染、清淨，由有垢、無垢，如水界、金、空，淨故許爲淨。

空雖一味相，而依分位有染淨差別。空不顯現，或顯而不全，於此假名爲染。非空性有染，由分別執着垢染故。執垢既除，假名爲淨。此中先染後淨，全依分位之別，非轉變無常也。喻如水界，本無染淨，塵垢名染，塵去爲淨，水性如故。金界空界亦復如是。空性有此染淨分位之辨者，示人本淨不足恃，必須有捨染取淨之功耳。上言空性差別，依時間先後立說，今此從事類明之。空性雖一，由事類所見不同，故有種種假說。此說亦出《般若》，《般若》一二分中說空有二十及十八種，三五分中則列舉十六種。本論即據十六種說也。頌曰：

能食、及所食，此依身、所住、能見、此如理、所求二淨空、

爲常益有情、爲不捨生死、爲善無窮盡 故觀此爲空、

爲種姓清淨、爲得諸相好、爲淨諸佛法、故菩薩觀空，

補特伽羅、法，空性俱非有，此無性有性，故別立二空。

此十六空，不立空名，但釋其義。總分三類。一者空境，二者空之所爲，三者空之自性。初談空境而有六種，周徧一切，總對世出世間所執而言。世間凡夫沈溺一我，攝取他法以益自體而爲受用，喻如飲食，而有能食之根及所食之塵。然而析此根塵都無實義。《般若經》中依此能食之根無有，說爲「內空」。所食之塵無有說爲「外空」。如是內外能所之依爲身，亦復不實，名「內外空」。此身所住器世間，其量廣大，而亦不實，名爲「大空」。此就凡夫有我執受用者說也。外有出世有學，雖無受用我執，然有能所之見，如謂有能見上四空之空智，及所見之如理勝義境相。是亦爲執，亦復應空。去空智執而曰「空空」。去所觀勝義境相執，即「勝義空」也。次言空之所爲，此乃大乘要義。學佛之人於此內外世出世法解之爲空，並修習空觀者，誠有所爲也。所爲云何？論說八種。一、二者，爲求二淨飲觀空，二即道、滅二法，如次爲淨因、淨果，有爲法、無爲法也。菩薩爲求此因果二淨，不使着意墮執，

觀之爲空，謂「有爲空」及「無爲空」，是即用空之義也。三者爲常益有情故觀空，於諸有情不生執着，觀畢竟無有，爲「畢竟空」。四者爲不捨生死故觀空，即於生死觀無前後際，常益有情，是爲「無際空」。五者爲善無，窮盡故觀空，謂所修善法，由積集故至於究竟圓滿而不散捨，觀之爲空，爲「無散空」。六者爲種姓清淨故觀空，種姓自體本有，爲善積之本，如世言立志，有志而後有行，種姓日淨，則善法日積，依此觀空，爲「本性空」。七者爲得諸相好故觀空，修學者以佛爲歸，於佛相好功德皆得圓滿，以此觀空，是爲「相空」。八者爲淨諸佛法故觀空，欲滿佛之實際種種功德，不應執，展轉增勝至於無極，名「一切法空」。如是八空爲大乘之不共殊勝義，而爲用空成佛之所應明也。

最後二空，爲空之自性。即生、法二空，所謂「無性空」「無性自性空」也。於生、法執無，而成其空，即無性空，此去增益執，所計生、法無故。然有無性自性之空性在，於此而空，即無性自性空，此去損減執，無所計生、法性之性有故。如是增減除遣，本性顯現，即契乎空之自性矣。



此十六空攝空義盡，安慧於此段論有詳解，大同中譯《十八空論》，可資參攷。《十八空論》乃會通《般若》二分之作，最後四種，即本論後二所攝（十五不可得空，十六無法空，合爲無性空。十七有法空，十八無法有法空，合爲無性自性空）。成立空性差別者，頌曰：

此若無雜染，一切應自脫，此若無清淨，功德應無果。

非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染。

此乃以染淨差別，明示定有染淨之理也。若謂空性無染，一切有情應本解脫，無有流轉，理實不爾。若謂空性本染，對治修習，唐勞無果，事亦不然。故知衆生實有染淨，必由對治修習然後清淨，理實如是。徵之教證，亦復如是。所言教者，即大小乘所共認之「心性本淨、客塵所染」教也。依於凡聖之心，實有染淨分位差別，故此教亦從非染、非不染，非淨、非不淨，四面立說。不言空性而言心性本淨，依衆生心說。於此空性，假名爲心，即於心法上所見之空性，故說心性本淨也。此句應讀如「心、性本淨」。性本淨即本性淨，自性淨之義。與孟子所云之本性同，但爲當

然，而非已然。且須於見時證時，方知其本然也。如是本性清淨之心，故曰「非染」，然事屬當然應淨，現實未淨，故曰「非不染」。又本性淨心已爲客塵（亦名煩惱）雜染（相雜不離，非染着義），故曰「非淨」。但此煩惱實爲偶然，而可去者，故曰「非不淨」。此即佛所說教，可知染淨分位，成立無疑。

後人復有以世間修善法與出世修善法區別空性非染等四義着。謂世間修定以地（九地）分別，離當地垢曰非染，未離上地垢曰非不染，故以世修言，染而不染，空性雙簡，故云非染非不染也。出世修善以品類別，未斷細惑故非淨，已斷粗惑故非不淨，空性亦雙簡之。此後人引申之義也。又世親釋番本後多數句云：「爲斷戲論恐懼懈怠猶豫故，說空性五段義。」爲斷戲論說空性自相，即第一段。爲斷恐懼故說空性業相，即第二、三段（恐衆生聞空而懼，說真如等異門）。爲斷懈怠故說空性染淨相，即第四段（恐衆生聞性本淨，懈怠不加修治）。爲斷猶豫故說空性種類行相，即第五段。綜合虛妄分別及空性二相爲所知相，瑜伽學系踐行宗要畧具於此。今更以三語明此行踐之義，以作結論。一曰反之於心，衆生心行，外逐於物，如犬逐塊，不解物之

實相，煩惑隨起，妄執隨生，是謂塵染。若欲離惑，得物實相，勢必反之於心而後可，本論於論端出示虛妄分別，即所以爲衆生指歸也。近世西洋相對論，將時間納入事物以得物之實相，時間之意義不離此心，亦反心而物之實相乃明者也。二曰契之以性，此性有理，法性、法爾、本然等義。衆生踐行，如何始恆常合理，而不顛倒，此必契之以性也（評判物之好惡而有取捨，恆心則取，否則捨之。如虛妄分別契之以性則不恆，故可滅也）。有如通常於苦空無常無我四義有倒非倒之判，實由契之以性而見耳。三曰驗之在事，既有必契之性以感觸，當於種種事上歷觀法空以盡其用也。如是三層義理實集瑜伽學之宗要，反之於心，契之以性，得虛妄分別之實與取捨之感覺，是聞思事。驗之以事，得空性之淨，乃修習事。若由虛妄分別而知有三性，復由三性而知圓成空性，則三事之功畢矣。此品要義，爲後此諸論所據者也。

## 二 障品

初品辯相，歸結於染淨。虛妄分別偏於染，所知空性偏於淨，而染於淨之關係爲障。

有染法而淨相不顯，此一障也。有染法而能見淨智不起，又一障也。前障所見，後障能見。今辯障法，先明其障，次及遣治，此仍屬境界邊事也。初總說五種，次別叙五種，末結說二種，共有十二。初總說中，乃合聲聞菩薩之共不共言。本論是大乘學，瑜伽談大，非與小對，實涵蓋小乘而言，故其範疇更寬，內容更富，是之謂大也。初總說者，頌曰：

具分與一分、增盛與平等，於生死取、捨，說障二種姓。

一者具分障，謂具有全分周徧之意。菩薩種姓，志在成佛，故無所不知，無所不學，而爲此一切法之障者，即煩惱、所知障也。二者一分障，聲聞急務在解脫生死，而於一切智智毫無希求，故其爲障，止取煩惱一分耳。三者增盛障，學道之人，氣質偏倚，有貪行人，瞋行人，痴行人，隨一偏勝，障之勢力，亦隨一增盛也。四者平等障，即等分行人，於貪瞋痴行平等無倚之障也。五者取捨障，謂於生死涅槃有取捨心而爲障。菩薩行人，若於生死一向樂取，則同無種姓，一向厭捨，則同小乘人，皆足爲障也。如是凡法能爲聲聞種姓、菩薩種姓障者，無論其人之氣質偏倚中和，都不免

此五種障法。

次別說五障者，初二就障因言，後三就障果言。就障因言，有共不共，初言共障，頌曰：

九種煩惱相，謂愛等九結，初二障厭捨，餘七障真見。

謂能障身見、彼事、滅、道、寶、利養恭敬等、遠離偏知故。

言共二乘障者，即煩惱障。此有根本與隨煩惱之別，俱是不善心所。煩惱即障，故名煩惱障。是爲菩薩行因障而共小乘者，此九法亦稍九結（與苦結合故名爲結），謂愛、恚、慢、無明、見、取、疑、嫉、慳是也。前七中，見開爲三，取開爲二，合爲十種根本煩惱。後二即隨煩惱。如是九結，是煩惱相，即以煩惱爲自性之障也。從所障言，「愛」障出離。出離之機在厭，厭者不安不足之謂，愛則隨處貪着而不能厭也。「恚」障棄捨，出離須捨，有恚則稍不稱意，嫉惱不捨也。此初二障，如次障取淨，障捨染，餘七則總障真見，真見者能見真實之謂，即是徧知。三「慢」障身見徧知，若於身見徹底了知而後能斷，有慢則不能知也。四「無明」障身見所依事徧知，身見依

五取蘊，實爲無常苦空無我，由無明故，遂顛倒執我，我所也。五「見」障滅徧知，滅須徧知作證，有見則怖畏誹謗也。六「取」障遠徧知，見取成取，非正道行故，能障正遠也。七「疑」障寶徧知，若於三寶猶豫，不信不依，即不得入道之門也。八「嫉」障利養恭敬徧知，務求勝人，矯僞自飾，以自陷溺，所謂聲譽過情也。九「慳」障遠離徧知，貪得無厭，不能寡欲，以是爲出離障也。如是九結，能障菩薩、二乘，故名共障。

第二言大乘不共之障，此有三十種，不限煩惱，而有不善別境邪行心所在內，能障十種善法。頌曰：

無加行、非處、不如理、不生、不起正思惟、資糧未圓滿、  
闕種姓、善友、心極疲厭性、及闕於正行、鄙、惡者同居、  
倒粗重、三餘、般若未成熟、及本性粗重、懈怠放遠性、  
著有、著資財、及心性下劣、不信無勝解、如言而思義、  
輕法、重名利、於有情無悲、匱聞及少聞、不修治妙定。

所障善法云何。頌曰：

善、菩提、攝受、有慧、無亂、障、回向、不怖、慳、自在名善等。

如是善等十，各有前三障。

前五頌爲三十障事，障善等十法，如次攝之各有三障。菩薩之行始自種植善根，終歸菩提，故第六頌，善與菩提爲標舉，以下八種爲釋成（攝受等七種釋成善根。自在釋成菩提，自在即菩提，以有智、斷、力之因也）。「無加行」、「非處加行」、「不如理行」（不得方便也），爲善根之障。「不生善法」、「不起正思惟」、「資糧未圓滿」爲菩提之障。「闕種姓」、「闕善友」、「心疲厭性」爲攝受之障。攝受即發心，發心而後有菩提意樂，而後能攝受一切善法、一切有情也。然內須種無闕，心力勇猛，外則須善友提携也。「闕正行」、「與鄙者居」、「與惡者居」爲有慧障。慧謂簡擇，菩薩所以不共於小乘者，即有此簡擇善惡之慧也。「倒粗重」、「煩惱業報三障中隨一有餘性」、「般若未成熟」爲無亂障。無亂未見道也。「本性粗重」、「懈怠性」、「放逸性」爲無障障。障滅名無障，即是修道。本性粗重爲俱生煩惱之習氣，

前顛倒粗重，乃分別煩惱之習氣，應行不行爲懈怠，不應行而行爲放逸也。「著有」、「著資財」、「心下劣性」爲回向之障。回向者，擴充心量之謂也。「不信」、「無勝解」、「如言思義」，爲不怖之障。「輕法」、「重名利」、「於有情無悲」，爲不慳之障。不怖則成己（聞深理難行，而不怖畏，即爲未來信解之依也）。不慳則成物（不慳即捨，則無行而不能行），成已成物，正菩薩行之妙用也。「不聞」、「少聞」、「不修治妙定」爲自在之障。如是無加行等三十事，礙善等十法，爲菩薩行不共之因障也。

次言果障，亦有共不共義。所云共者，即菩提分。不共者則十度十地。頌曰：

於覺分、度、地，有別障應知。

先言共障，菩提有三十七種，合爲念處、正斷、神足、根、力、覺支、道支七類。於此七類各別有障。頌曰：

於事不善巧、懈怠、定減二、不植、羸劣性、見、粗重過失。

事謂身受心法，心於身等正念而住，謂之念處。於事善巧正解爲念處果，不善巧即其



障也。正斷之果爲勤，懈怠即屬其障；神足之果得欲等四定，信等八行，於二隨滅一種均爲之障。根謂善根，不植即爲果障。力謂善根增盛，羸劣即其障也。覺分之果爲如實見，即是見道，煩惱邪見乃爲果障。道支之果爲斷習，即是修道，粗重即其果障。凡此皆大小乘共之果障也。

次不共障中，先說障十度果障。頌曰：

障富貴、善趣、不捨諸有情、於失德減增、令趣入、解脫、

障施等諸善。無盡、亦無間、所作善決定、受用法戒熟。

富貴爲「施」果，慳吝等即其障也。善趣爲「戒」果，殺等惡業即其障。不捨有情是「忍」果，忿恨等即其障。過失日減功德日增是「精進」果，若知惡不捨，聞善不改，懈怠乃其障。能令趣入正法是「靜慮」果，散亂即爲其障。能令解脫是「般若」果，惡慧愚癡即其障。上爲六度，下四度由慧開出。「方便」度者，謂有方法，若以施等回向無上菩提，菩提無盡，回向於彼亦無有盡，是故方便無逾回向。「願」度者，謂精進無間，事業雖有間歇，而心願則無斷也。「力」度者謂所作善決定成就，

如理作意、鍥而不捨，即得決定也。「智」度者，謂能施設。第六慧度乃平等無分別智，此第十智度即超出無分別之施設，自在善巧，更爲難能。凡反方便等，即爲四度之障也。

已言十度，次明十地果障。頌曰：

徧行、與最勝、勝流、及無攝、相續無差別、無雜染清淨、

種種法無別、及不增不減、並無分別等、四自在依義、

於斯十法界、有不染無明，障十地功德，故說爲十障。

地謂極喜等十地，乃隨十度增盛因設，如次於初地施度增盛以至十地智度增盛也。十地所據即所證之法界，爲驗之在事以淨其性。法界即是空性，不謂空性而言法界者，空性爲淨法之因，又爲清淨（智）所緣，名之法界，意更昭著也。所證法界，十義不同，故所起之十行各勝，而其功德亦各自究竟。如是十地所證所得皆是果，障此十地，是爲果障。此障名不染無明。無明有二，一者染污無明，與餘煩惱同起，招生死果，爲生死本，即十二有支之初支也。二者不染污無明，不與煩惱同起，爲所知障，

障十地所證之法界也。二乘非無此法，但不礙其解脫，以彼不求一切智故。總一不染無明，就其所障之十法界言，遂亦說爲十種也。

十法界者，非法界有十，乃法界有十義之謂也。初地所證爲徧行義（平等行）徧一切一味。發心菩薩，一入見道，即證此法界，則能平等布施，故初地中施度增盛。不染無明不斷，即能爲障，餘地準知。第二地證法界最勝義，由得法界平等，於一切行遍修出離，即能得法界最勝果。垢無不盡而窮極戒之用也（戒即離垢之義）。三地證法界勝流義，謂所證法界是佛清淨法界等流，爲求法故，投身火窟亦所不辭，故忍度增盛。四地證法界無攝義，謂不與戲論相涉，即是精神專一，於志不棼。五地證法界相續無差別義，謂由此得十意樂平等淨心，即是定境。六地證法界無雜染清淨義，謂無染淨故（本淨客染）而於緣起法善巧，故慧增勝。七地證法界種種法無別義，謂不取種種法相，唯方便善巧爲能。八地證法界不增不減義，謂於此證得無生法忍，於垢淨法中得四自在：一無分別、二淨土、三智、四業，初二爲八地願力所增盛。九地證法界智自在依義，即力度增盛。十地證法界業自在依義，智度增盛。如是十法界，唯不

染無明能爲障也。

別障已談，茲總結前說，攝爲二障，頌曰：

已說諸煩惱，及諸所知障，許此二淨故，一切障解脫。

前說諸障，總爲煩惱及所知二障攝。此二障滅盡，即歸解脫。然煩惱與所知障均是心所，心所必與心相應而起二不離故。此心即爲虛妄分別，若彼純淨，便得解脫，所以論有許滅得解脫之義也。蓋虛妄分別與障相應，即有染不淨，離染障除，則與障相應之虛妄分別滅也。又虛妄分別範圍頗寬，其中亦有空性故，而爲正行所依。邪行不淨，爲正行障，虛妄分別因以增盛，必藉正行，乃能止息。是故學佛，旨在如理作意，端其正行，則一切障淨，自然功德熾盛，佛道成滿。辯障之義，於此觀止。

### 三 真實品

真實之義，與諦相當，乃虛妄之反面也。此品由空性相應以觀所知諸法，而見其真實之義。前言實際（相品空性異門），乃依空性相應面觀之爲不倒。倒爲虛妄，

是染是障。不倒即去障離染之謂，然必心緣真實始能令障不生，故今特出此品以爲履踐之道也。尋常人以爲無障無妄即是真實，所以禪家常言不用求真但須息見（見即妄即障）。本宗不然，要心緣真實而妄始不起。此處工夫，即與尋常迥異，以經觀之，佛法根本理應如是。《金剛經》言，佛飯食訖亦正念而住，即示此心當繫於正理也。正念之得，於本品詳明。品類差別，列舉十種，此佛深密意之所依，示人依此旁通餘論耳。頌曰：

真實唯有十，謂根本、與相、無顛倒、而果、及粗細真實，

極成、淨所行、攝受、並差別、十善巧真實，皆爲除我見。

頌言唯者，係就本論所舉者言，十有本末，本即三自性，餘之真實，皆依之顯現安立（非由之發生），而成了義。餘九亦有次第，前四（相、無顛倒、因果、粗細）偏於出離，就煩惱障而言，遣除煩惱，即得出離解脫也，後五（極成、淨所行、攝受、差別、善巧）偏於安立，就所知障而說，煩惱但障不解脫而已，所知能障一切法不得盡其量，欲使諸法盡量，則非安立種種真實不爲功。末對我見而言十種善巧。如是十真

實中，先言根本真實，所謂三自性，頌曰：

許於三自性，唯一常非有，一有而不真，一有無真實。

此中三性，於虛妄分別上安立，前言反心契理，即在此上顯也。真實是以空性相應說之，是心若與空性相應，則知心實無徧計自性。此無，非本有今無，乃畢竟無，如石女兒，故計執之云真實，以常無爲真實也。心之依他性，以有亂識，爲空性所依故，有而不實。心之圓成性，則有無俱實。無即徹底無，無二取故，有亦徹底有，有二無故。如是執無而性有，法爾不變，故有無真實也。此心之徧計性，乃凡愚於心上所顯現法所起之增益諸執，故有人法能取所取、能詮所詮等計，若心緣真實，則得其本無之實性也。依他則爲因緣生法，由習氣故而有亂識顯現似人法能所等境，以爲迷惑生起之因。由彼爲染淨縛解所依故是有，由彼亂識應斷應滅故非真（真則不應滅也）。圓成性乃畢竟遠離執着者也。所謂心性本淨之本淨處，雖有煩惱相雜而不相應也。是三真實，實即是一，一空性故，三義一貫，爲真實之本，即佛說之諦也。

二相真實。頌曰：

於法、數取趣、及所取能取、有非有性中，增益、損減見，

知此故不轉，是名真實相。

若言出離，首須離增上慢。此慢執無爲有，習非成是，爲一切顛倒之本。以無爲有者，亦必以有爲無，習非成是者，亦必以是爲非，如是顛倒迷亂，則法之真相蔽矣。此慢有三，一人法、二能所取，三有無。人法爲假名，若執以爲實有則增，假名亦無則減。於此人法離增上慢相，得其實相，即三性中徧計真實也。又能所取爲依他性之亂識，於彼離增減見，知其有而非真，即三性中依他真實也。又有無者，如實知有與非有，離增減執，即三性中圓成真實也，相真實者，謂知相真實，則增上慢不起，於徧計知爲假名相，依他知爲亂識相，圓成知爲無性自性相，於此不着，即不生起人法等執，是爲相真實也。常言實性實相，即指此相，乃出離之首，此慢遣去，然後對治之功可談也。

三無倒真實。以有迷倒，則障出離，世間迷倒，即常樂我淨，治此四倒，爲無常苦空無我四無倒，凡此仍依三根本真實說也。頌曰：

無性、與生滅、垢淨、三無常、所取、及事相、和合、苦三種，空亦有三種，謂無、異、自性，無相、及異相、自相三無我。

如次四三種，依根本真實。

無常等各有三種。無常三者，一無性無常，謂始終無有，是徧計性。二生滅無常，謂因緣無常（待緣起盡），是依他性。三垢淨無常，謂空性本淨，而有分位差別，亦爲無常，是圓成性。苦三者，一所取苦，謂本自不苦，執取生苦，是徧計性。二事相苦，謂即此苦事，是依他性。三和合苦，謂自雖非苦，與苦事相依，是圓成性。空三者，一無性空，謂常無性故，是徧計性。二與性空，謂非其體性故（於此性上無彼異法，由異法無，謂之與空），是依他性。三自性空，謂空之當體，是圓成性。無我三者，無我與空同事而異安立，泛說爲空，有體可指即無我也。一無相無我，謂相本無，說爲無我，是徧計性。二異相無我，謂依他性異計我相，是依他性。三自相無我，謂即此自相所顯無我，是圓成性也。

四因果真實。即四聖諦，與小乘相共之出離方便也。頌曰：



苦三相已說，集亦有三種，謂習氣、等起、及相未離繫，

自性、二不生、垢寂二、三滅，徧知、及永斷、證得、三道諦。

苦集滅道，均依三自性說其行相，苦三已說，今言集三。一者習氣，集爲苦因，由徧計執而生習氣故。二者等起，由依他性相依而起，如惑業有支。三者相未離染，謂空性本淨，未離染時，空性不見爲相，即屬圓成。滅三者，一自性滅，謂徧計性，原無不生。二不生滅，謂依他性，習滅能所取不生。三垢寂二滅，垢有二種，謂煩惱垢（貪恚煩惱等）及所知垢（不染無明），此二垢滅，俱依圓成性立。垢滅即擇滅，寂滅即真如也。道三者，一爲徧知，道於徧計，止有徧知。二爲永斷，於依他性具能知能斷，有故須知，不實故須斷。三爲證得，於圓成性能知能證。圓成須證者，以是心之當然，性雖本淨，而有客塵，今離垢成淨，故謂之證。又依徧知言，徧計圓成屬「知徧知」，依他性屬「斷徧知」。又依證言，徧計依他，俱是「知證」，圓成實性，唯是「得證」也。

五組細真實。頌曰：

應知世俗諦，差別有三種，謂假、行、顯了，如次依本三。

勝義諦亦三，謂義、得、正行，依本一，無變、無倒二關實。

粗細真實爲大乘出離不共方便。大乘出離道，依於言教，不離世俗名言，爲粗真實，即世俗諦。此有三種，謂假、行、顯了，依根本真實，如次顯示。假謂施設，但有名言，而無別體，即徧計性。行謂行於名言，以名言爲境有種種分別故，是依他性。顯了，謂籍名言而顯義，是圓成性。圓成本與名言無關，然籍真如、實際等名言而顯其義也。又細真實，即勝義諦，此亦有三，謂義、得、正行。義勝義者，乃勝智境（勝智爲無分別智，義即是境），即爲真如。得勝義者，益中之勝（義爲利益之意），乃擇滅涅槃（得即擇滅），以智慧揀擇而得滅故。正行勝義者，以勝法爲義，境殊勝故，即是聖道。如是三種勝義真實，於根本實中，圓成性攝。有疑：真如擇滅是無爲法，固是圓成，道係因緣所生，有起滅始終，前後分齊，相待而成，此有爲法，何亦攝屬圓成性耶？此有二義，一者無變，謂真如、擇滅（依離垢假說爲滅），以此總攝無爲果義。二者不倒，謂彼聖道於佛勝境不顛倒故，以此總攝有爲道因。大乘不共出

離方便，先由言教而後有離言之證，故於二諦不偏廢也。

上言出離，偏就煩惱障說。次後五種，則爲安立，依淨所知障說，若於所知微有障蔽，安立即不如實。安立真實，先由極成，如是先言第六極成真實。頌曰：

世極成依一，理極成依三。

極成者，謂所安立，不違世間。此有二種：一者世間極成，謂由隨順世俗串習所生之智慧分別，所謂不壞假名，如說此是地非火、色非聲等，與世共許，此爲根本實中之徧計性，由名言而成故。安立者，乃賢聖於凡夫所取之方便，若聖與聖，便不須此，對凡安立，故須世極成也。二者道理極成，此偏於證成道理而說，乃依現、比、教（或聲）三量而知，即道理義本此三量而證成也。此道理真實，道於三性。

七所行真實。頌曰：

淨所行有二，依一圓成實。

淨謂智慧，智慧所行，即實有所見，是勝義境界，非前說二種凡見也。此有二種：一爲煩惱障淨所起聖見，二爲所知障淨所起聖見。如是二種，由證見真如擇滅而然，故

爲根本實中之圓成性。由此所證見之真如擇滅爲安立之本，而以世間道理二種極成爲其方便。又所安立爲三量，而能安立則二障淨也。

八攝真實。頌曰：

名徧計所執，相、分別、依他，真如、及正智，圓成實所攝。

安立範圍盡攝諸所知法。一切所知，不外名、相、分別、真如、正智五事也。以染淨別，前三爲染，後二爲淨。「名」爲徧計，以是無故（名言本身屬依他，與彼相繫則爲徧計）。「相」及「分別」由習氣起，爲依他性（相爲所分別，分別爲能分別，俱待計執能執之習氣起，故爲依他）。「真如」「正智」爲圓成性。如是染淨能所五事概一切法，即所安立之範圍也。

上言能安立，下言所安立。九差別真實。頌曰：

流轉、與安立、邪行、依初二，實相、唯識、淨、正行、依後一。

真如本無分別，而有差別者，就所依義說。此有七種：一者流轉真如，謂總說有漏法爲流轉性。其性始終不變即如。二者安立真如，謂分說有漏法，有漏之果爲苦，此苦

則就其所依止之異熟心身上見出。其性不變即如。三者邪行真如，不如理行，爲苦集因。就其不變之性亦名爲如。此三真如，依本實中初二而說。四者實相真如，謂一切法二無我性也。五者唯識真如，謂一切法不離心之所了而存，即唯識性爲如。六者清淨真如，謂一切法有離垢性，即滅諦爲如。七者正行真如，謂有爲法可得清淨，謂之正行，即道諦爲如。如是四種真如，由實相唯識而有正行，由有正行而得清淨，悉依圓成性立也。又圓成有二，謂有爲無爲；實相、清淨爲無爲，唯識、正行爲有爲。此皆依真如所依不同，差別安立。有此安立，而後衆生方有入處。此就世間不共而言，其次就世間相共而說。

十善巧真實。頌曰：

於蘊等我見，執一、因、受者、作者、自在轉、增上義、及常，

雜染清淨依，觀、縛解者性。

十善巧者，謂蘊、界、處、緣起、處非處、根、世、諦、乘、有爲無爲也。爲對治十種我見，安立十種善巧。善巧者，謂於十義熟習，則所執一因乃至縛解等我即得除

滅。如是十法，各通三種根本真實。如蘊等所執義爲徧計性，緣起義爲依他性，法性義（即蘊遠離種種執著者）爲圓成性。如蘊，界等亦然。

下分別說十善巧對十我見，初蘊善巧對破執我是一見。頌曰：

非一及總畧，分段義名蘊。

蘊之實義有三：一者非一，蓋蘊以同類相合爲聚，如色有過現未內外粗細等色，攝爲一聚，名爲色蘊，是故蘊性非一。二者總畧，如言色不論通未遠近，總說爲色，經言如是一切畧爲一聚故。三者分段，謂各各色類，各有界域。以此三義安立蘊義，便知絕無單純是一之我在也。

二界善巧，對破執我是因見。頌曰：

能所取、彼取、種子義名界。

界者因義，謂根境識之種子，將來能生故。以界義觀諸法，則知爲因者，但習氣而已，則破執我是因之執。三處善巧，對破執我是受者見。頌曰：

能受所了境，用門義名處。

處者門義，受用出生處故。受用之事，由根境和合而有。以處義觀受用，即破我是受者性。四緣起善巧，對破執我是作者執。頌曰：

緣起義於因、果、用、無增減。

因果用三無增減，是緣起義。以緣起者，此有故彼有，此生故彼生，乃相待而起，於中因果用義實無增減。就生死言，「無明因緣因行果」，由無明觀行，即因無增減。由行望無明，即果無增減。無明爲緣而行用生，即用無增減。此中實無作者，即遣作者實性。五處非處善巧，對破執我是自在轉性義。頌曰：

於非愛愛、淨、俱生、及勝主、得行不自在，是處非處義。

此因能生此果名處，此因不能生彼果名非處，果必待因，不得自在。是故於非愛果定知由惡業生故，由妙行放生於善趣（愛果），由斷五蓋修七覺支決定能作苦邊際故（清淨果），一世界中決定無二如來、二輪王俱生故，又勝主及無上菩提非女人分故，殺害諸事非見諦者所行故。如是七種繫屬於他，果不自在，攝因果事盡。觀此即破自在之我執也。六根善巧，對破執我是增上見。頌曰：

根於取、住、續、用、二淨、增上。

根爲增上義。就人事言有二十二根（上處非處就一切因果言）於取、住、續、用、二淨六事有增上義。內六根於取境有增上義，命根於住一期相續，男女根於相續家族，樂等五根於能受用善惡業果，信等五根於世淨，未知等三根於出世淨等俱有增上義。由根義觀察增上，即破增上我執也。七世善巧，對破執我是常見。頌曰：

因、果、已未用，是世義應知。

時之實義於因果上見。因能取果，果受因成。因果取受之用已盡，假名過去。因果取受之用未現，假名未來。因之取用已盡，果之受用未了，假名現在。是爲時之三世安立，知此則明實無常住不變之我，而遣常執也。八諦善巧，破執我是染淨所依性。頌曰：

受及受資糧，彼所因諸行，二寂滅，對治，是諦義應知。

應知四聖諦，受及受具（資糧）爲苦諦。佛說一切受苦，謂樂受壞苦，苦受即苦，不苦不樂受行苦。彼所因諸行爲集諦，是受及受具因故。如是苦集二糧究竟寂滅（無餘



及有餘）爲滅諦。正行爲邪行對治故，是道諦。以諦義觀一切法，唯有染淨因果諸法，并無有我爲染淨所依性也。九乘善巧，對破執我是觀行者見。頌曰：

由功德過失、及無分別智，依他自出離，是乘義應知

諸行道者，此處名乘。乘有三種，一者由聞佛說涅槃功德及生死過失，而生出離之智，依此智得出離者，是聲聞乘。二者不由他聞而自起智慧出離者，是獨覺乘。三者亦有同佛勝義，於涅槃功德生死過失無分別故，由是無分別智不依於他自然自起（自起者非不依教，乃由教自證自得），即爲大乘。如是安立三乘，知乘實義，即破執我是觀行者執。十有爲無爲善巧，對破執我是縛解者性見。頌曰：

有爲無爲義，謂若假、若因、若相、若寂滅、若彼所觀義。

有爲無爲爲所觀行。假、因、相三，爲有爲。種種名言謂「假」，名言習氣謂「因」，名言之依謂「相」（即一切心法之見相分），如有爲生滅不常可敗壞故。無爲有二，謂寂滅及義（真如）。寂有能所，所寂爲擇滅，能寂是道。如何能寂，則須憑依所觀之義（義即真如）也。謂以真如爲義爲依，始有擇滅，於此安立無爲。有爲爲

縛，無爲爲解，由此以觀縛解，實無縛者解者，則破執我是縛解者性執。如是十種善巧，乃對十種我執安立。知此安立，實義乃盡。總之，真實雖有多種，其極致則唯一空性而已。如三性真實，法界一義盡之。二諦、一勝義諦盡之。四諦、一滅諦盡之。由是法界一真而已。此即辯真實義所應知者也。

#### 四 修對治品

以下三品，梵藏本合爲一品，均談修事，即修對治行也。前言染垢障，此行與之相反，能對治障，故名此行爲對治。修者習義，反覆時習，成熟有力而爲修也。前三品談所行之道，此後即言所以行之道。修有次第，故有分位，爲修分位品。隨其分位，各有成就，即彼修果，爲得果品。果有分有全，表行之成就，不必全而後爲果也。此三義一貫，故梵藏本合爲一品言之。

對治行先就三乘所共者而談，此可概攝於菩提分，以一切對治，皆不外此，蓋菩提爲所趨之的，分者因義，品類義。謂此品類正行，皆可作菩提之因，故總名菩提分法。

此有三十七事，畧爲七類，以明次第生起之義，即三乘之共道也。初爲念住。頌曰：

以粗重、愛因、我事、無迷故，爲入四聖諦，修念住應知。

念住主體爲慧。以慧曠觀諸事，而得身受心法之實義。前云真實，乃於此身受心法上見之，所謂驗之在事也。慧由念力（念即記憶，又心思專一爲念），安住身受心法，即能了解四諦，謂之諦真實。此爲三乘所共，皆由見諦而出離故。四念住由粗入細，由顯之微，今先觀身，以身相粗重，而非輕適，最難調攝，爲苦之因，觀此能入苦聖諦。次觀受，身與物合，種種受起，謂苦、樂、捨。苦則求離，樂則欲合，捨雖時離時合，而味定之徒，亦復求其不離，凡此皆爲渴愛之因，是即爲集。觀此能入集聖諦。三觀心，心爲身之主，凡愚執爲我體，故有「我思故我在」之言。觀此實相，有心無我，我執即滅，由此能入滅諦。四觀法，法爲心之一切染淨境界。於此有應行（淨）不應行（染） 觀之無惑，即入道聖諦也。如是觀此四念住，即爲入諦之理，是即初步修也。第二爲正斷，頌曰：

已徧知障、治，一切種差別，爲遠離、修集，勤修四正斷。

正斷以精進爲主，以「勤」能斷所治法故。此亦有四，於所不取者是不善法，已有應斷，未生應防。於諸善法生已增長，未生引發。此皆由一勤而能之。功夫得成片段，皆勤之力，所以儒者孳孳爲善，亦以勤爲入德之門也。前觀念住，苦集爲障，應當遠離；滅道能治，應當修集。故此四正斷即修行之第二步也。第三神足，頌曰：

依住堪能性，爲一切事成，滅除五過失，勤修八斷行，懈怠、忘聖言，及惰沉掉舉、不作行、作行，是五失應知。

爲斷除懈怠，修欲勤信安，即所依能依，及所因能果。爲除餘四失，修念智思捨，記言覺沉掉，伏行滅等流。

神足者，神謂功用之妙（即應用無方），足爲安立處，於此功用而知安立之處爲神足，是有待於定而後能也。此亦有四，謂欲、勤、心、觀。依前斷防精進而心有安住之用，心住則定，定則能堪任成就一切事物，事即神妙之功用也。是謂神足。然心有五過失，不得安住，須修八斷行以治之。云何五失，一者懈怠，障修善行而增不善。二者失念，於諸聖言忘失不記。三者沉掉，即心散漫，起伏不定。四者不作加行，謂

於對治沉掉使心安住不作加行（於沉者不以舉治，掉者不以止治）。五者作行，於沉掉對治之後功行不息，矯枉過正，仍令心起伏不平也。八斷行者，爲除懈怠修「欲、勤、信、安」。蓋精進能治懈怠，然勤依欲起，無欲不勤。是故欲爲所依，勤爲能依。又須於真實義諦先有信解而後願欲方生，故信解爲欲勤之因。勤之果則身心輕安也。爲除餘四失修「念、智、思、捨」。修念行即除失念，於諸聖言明記不忘。修智行，即能正知沉掉之失。修思行，即能於覺沉掉時隨起伏除加行。修捨行，則可免除過失分行（即不應行而行）。沉掉既息，心即住捨平等而流也。由此知定心之起，由八斷行而除五失，得四神足，即能顯欲、勤、心、觀（四中以勤爲主）之用也。是爲第三行。

上來三類爲初學者用功之事，判其分位，則順解脫分，勝解行地（此段之行以解爲主）。次後即順抉擇分，爲四加行地（四加行與正抉擇鄰近，故謂順抉擇分）。行將見道，勵行自勉也。第四爲五根。頌曰：

已種順解脫，復修五增上，謂欲、行、不忘、不散亂、思擇。

已圓滿順解脫分，復修信、勤、念、定、慧五種，以爲發生抉擇之根，使之能生抉擇正智。頌中欲即是信，善法欲增上，即信之因，信即此欲之果也。行爲加行，即增上精進，使善法自成片段也。不忘即念，不散亂爲定，思擇爲慧。前四修善，猶如萌芽，到此乃有根用。進而破障出生，即有力用。故第五說五力。頌曰：

即損障名力，因果立次第，順抉擇二二，在五根五力。

根力增上而能損障，即謂之力。此信等五，有因果次第生起義，謂由信故勤，由勤故心住正念，由念故得定，由定故生慧也。又順抉擇之四加行，爲煖頂忍世第一法，前二煖頂爲根，後二忍及世第一法爲力。蓋信等五法有下中上三品，五法下品爲煖，中品爲頂。上品復三，下中爲忍，上上即世第一法。若依五法三品以觀根力，則下中爲根，上品爲力也。第六覺支。頌曰：

覺支畧有五 謂所依自性、出離、并利益、及三無染支。

由因緣、所依、自性義差別，故輕安、定、捨、脫爲無染支。

覺支爲見道，乃正抉擇分也。此覺即現等覺，謂於實境親切領會，故稱見道。見道中。

菩提分爲覺支，此非一事所戒，廣有七種，畧爲五支。一者謂念，是覺所依。二者擇法，是覺自性。三者精進，爲覺出離。四者喜，爲覺果利。五者安定捨，爲覺對治，是無染性。無染之因爲輕安，所依爲定，自性是捨（是行捨、非受捨），心無所著故。第七道支。頌曰：

分別、及誨示、令他信有三、對治障亦三、故道支成八。

表見、戒、遠離、令他深信受，對治本、隨惑、及自在障故。

見道後斷除習氣則爲修道事。此有八事，畧爲四種。一者分別，即是正見，於見道所見，復加區別也（於智中爲後得智）。二者誨示，即正思惟，謂自得已，尋思而以正語示人也（故亦爲正語一分）。三者令他信，即是正語、正業、正命。由正語故，知有勝慧，由正業故，知守淨戒，由正命故，知能遠離。四者治障，即正勤、正念、正定。由正勤故，治根本煩惱，由正念故，治隨惑沉掉，由正定故，治自在障，即能引發殊勝功用。從初學以至究竟，不越此三十七事，雖有七類，實僅十法耳。然而此修於分位差別，亦有三種，故次談修治差別。頌曰：

有倒順無倒，無倒有倒隨，無倒無倒隨，是修治差別。

此修差別，總畧爲三。一者有倒順無倒。見道前有漏異生，隨順無漏勝教，謂之初步發趣行地。二者無倒有倒隨。見、修道中，雖於事親切無障，而伏惑未盡，仍有倒隨，謂之至得行地，爲有學位。三者無倒無倒隨。伏惑盡淨，等流無倒，名成就行地，爲無學位。三乘共義，如是觀止。然即此亦有不共義在，故次說菩薩二乘修治差別。頌曰：

菩薩所修習，由所緣、作意、證得殊勝故，與二乘差別。

菩薩二乘雖同修二法，而其意樂境界自有差別。一者所緣差別。小乘所緣狹陋，唯以自相續身受心法爲境而修對治。菩薩則統攝自他身受心法爲所緣也。二者作意差別。二乘思惟行相，唯以無常爲限。菩薩則以無得、無分別智思惟而修對治，無得無分別，即能平等，自己無一毫執者意思也（如稱稱物，得當即平等也）。三者證得差別，即所至境界。小乘造詣，離繫而已。大乘則於生死涅槃，兩無所住，故能拔濟無量衆生，成就廣大佛法，此普賢宏願，泛舟中流，不住兩岸也。是即三乘之共不共處。



## 五 修分位品

對治修有漸次，故有分位。此有十八，前九爲泛說，後九依菩薩行而談也。頌曰：

所說修對治，分位有十八，謂因、入、行、果、作、無作、殊勝，  
上、無上。解行、入、出離、記、說、灌頂、及證得、勝利、成所作。

泛說九位者，初爲三乘住種姓之「因位」。發心之後，乃進入加行爲「入位」。加行爲「行位」。由加行得至果證爲「果位」。有學障未盡故爲「有作位」。無學究竟淨故爲「無作位」。已成就種種功德爲「殊勝位」。超越二乘入菩薩地爲「有上位」。究竟成佛而無勝上爲「無上位」也。次菩薩行地九位者，地前爲「解行位」，由信解而起行故。初地爲「入位」，乃正見道也。從二地至七地爲「出離位」，漸次出離一切障故。第八地爲「正受記位」，楞伽謂八地菩薩猶爲三昧酒醉，故佛爲之種種加被受記而後不退。第九地爲「辯說位」，即得四無礙解辯說自在故。第十地爲「灌頂位」，受太子位，必成佛故。得佛法身爲「證得位」。得受用身爲「勝利位」，能自

他利故。得化身爲「成所作位」，成辦本願度盡有情故。如是多位，總畧爲三。頌曰：應知法界中，畧有三分位，不淨、淨不淨、清淨、隨所應。

此與前修對治品三差別相應。《金剛經》云，一切賢聖皆以無爲法而有差別，無爲者即彼所證法界之淨不淨等三位也。十八位中，因、入、行、解行四位爲「不淨位」。果、作、殊勝、有上、入至灌頂九位爲「淨不淨位」。不淨位中，法界中障全未斷故。淨不淨位中，障漸斷而未竟故。無作、無上、證得、勝利，成所作五位爲「淨位」，法界中障已永斷故。復因學之分別不同，而建立種種補特伽羅。頌曰：

依前諸位中，所有差別相，隨所應建立，諸補特伽羅。

依前所有差別諸相、諸果、諸地乃至小乘二十七賢聖，皆依修之分位而言，《金剛經》言佛是真如者，亦就所證真如分位上安立之假名耳。

## 六 得果品

修治於分位中而有成就，即爲得果。茲以得果性質言，計有五類，攝諸果盡。頌曰：

器說爲異熟，力是彼增上，愛業、增長、淨，如次即五果。

五果者，一異熟果，謂業力所感。每分位中所感之器（內而色身、外而山河大地，均謂之器）爲異熟果。以業有善惡，果爲無記，因果性異，故名異熟。二增上果，謂所感之器不同，於已所作有增上力，如環境殊勝，則所作易辦，此就外境言也。三等流果，謂先世修習善法之力，今世仍於善法深生愛業，即與前相等流類，故名等流，此就內習言也。四土用果，謂由前習氣，加以人工使其成熟也。五離繫果，謂行能除障，令法界清淨也。各分位中，悉有此五果。須五果圓備，始能成就離繫果也。此果亦可另作十種分別。頌曰：

復畧說餘果，後後、初、數習、究竟、順、障滅、離、勝、上、無上。

十果中，初四泛指，復六重申。復後果者，謂前前果引後後果也。如由種姓而發心而加行等，展轉引生，故後後法爲前前果也。最初果者，轉依之始，由世間最初證得出世之果也。數習果者，謂初果後數數修習，如彼如彼修習斷障，如是如是證法界淨，此修方爲真修。究竟果者，謂無學果位。順果者，謂復後果順前前法，此重申後後果。

也。障滅果者，謂諸能斷道，滅障見諦，此重申初果也。離果者，謂離煩惱繫，重申數習究竟果也。勝果者，謂學無學位所得神通諸勝功德。上果者，菩薩得果勝二乘故。猶未成佛故，亦名有上果。無上果者，謂如來地。此三義重申數習究竟果也。總之修行位果，皆依法界之淨不淨立，是三乘所共。小乘僅一分煩惱障盡，大乘則二障盡淨也。此不共果，由於不共行，故次品但說大乘不共行果。

## 七 無上乘品

無上乘即大乘。不言大乘而言無上乘者，以殊勝於聲聞緣覺故。大乘之爲無上，凡有三義。頌曰：

總由三無上，說爲無上乘，謂正行、所緣、及修證無上。

無上三義，即正行無上，所緣境無上，所修證果亦復無上。正行無上有六種相。頌曰：

正行有六種，謂最勝、作意、隨法、離二邊、差別、無差別。

正行六相，一者最勝，二者作意，三者隨法，四者離二邊，五者差別，六者無差別。以此六行行十度，則能至彼岸。二乘亦有施戒等事，以不至彼岸，故非大乘。初言最勝相。頌曰：

最勝有十二，謂廣大、長時、依處、及無盡、無間、無難性、

自在、攝、發起、得、等流、究竟、由斯說十度 名波羅蜜多。

最勝有十二：一者廣大相，謂志趣高遠，不拘世樂，故能所行必度。二者長時相，謂此殊勝，三無數劫長時積成。三者依處相，所依範圍普及一切有情利樂。四者無盡相，於所行事，悉以回向無上菩提，因無盡，果德亦復無盡。五者無間相，六者無離相，是二即隨喜相。有隨喜心，他人有善，若已有之，自他平等，即得無間。於諸善事，自作不得，他作亦可，即無難成。七者自在相，謂依處空藏等定力，擴充散心而行施等，自然自在圓滿。八者攝相，由無分別智所攝受，即能如實正知，無私意增損其間也。九者發起相，於如實相正解無迷，即能至勝解行地之忍位。是於實義深信堅固，即為發起也。十者得相，謂得世出世界，即是見道。十一者等流，由初地至八

地也。十二究竟相，謂由菩薩成佛之因果圓滿也。菩薩要以此十二勝相具足圓滿能至彼岸，小乘人等何敢望其項背耶。次言十度。頌曰：

十波羅蜜多，謂施、成、安忍、精進、定、般若、方便、願、力、智，  
饒益、不害、受、增德、能入、脫、無盡、常起、定、受用成熟他。

十度依所作業而分。施能饒益，此非但財施，必由法施，無畏施，令其知實有所恃而無恐也。戒則不害，即於他無礙也。忍能堪受，非但身能忍受勞苦，心亦能忍甚深義理也。精進則能增德。禪定則能悟入，謂專心便可入道，自有此力，亦能迴轉他人。般若則能真正解脫。方便固向無盡佛果。願則常修無間，心願不息。由力故得決定入位。由智故，則受用成熟，一切有情同至彼岸故。二作意正行。頌曰：

菩薩以三慧，恒思惟大乘，如所施設法，名作意正行。

作意即思惟，乃意識事。此宗之言修習，始終不離思惟。然正思必依教法以爲准則（教法猶中土所言經義，經常也，謂常爲典則也），即前施戒等十施設法。菩薩恒以聞思修三慧思惟大乘（即十度教法）。此中作意之思，範圍最廣，遍於三慧，故頌以作意

名，簡其別於思慧也。聞於文句義意形式內容得其正解，即聞所成慧。思則更進於諸義事以理趣（《瑜伽》六四有六理趣）或理門通達解了，而於立言大義不迷，即思所成慧。修更勝進而為習行，行亦生慧故，即修所成慧。如此之行，名作意正行，乃菩薩行之骨幹也。次言如何具備三慧及三慧相資之行。頌曰：

此增長善界、入義、及事成。此助伴應知，即十種法行，

謂書寫、供養、施他、聽披讀、受持、正開演、諷誦、及思、修。

行十法行者，獲福聚無量，勝故無盡故，由攝他不息。

由此三慧思惟大乘 如其次第聞慧令善根界（種子）增長，思慧悟入（即會契，謂學者與說者之心會契）實義（即理趣），修慧成滿事業，是即作意正行也。依是有相資法行，即身語意三業所顯，此有十種。身業有四，謂書寫、供養、施他及聽受。昔時求法極難，欲得法教，必事書寫，并宜尊重供養（重法），流布施他（流通），若遇講說，還當諦聽。此身業所顯，有助於作意正行者。次口業亦四，謂故讀、受持、開演、諷誦。於所得教法，宜時披讀念誦，心口受持，信為己有，而不忘失。對他則詳

爲開演，令其解知，成爲諷誦稱道，使之易入，皆口業事。末後意業有二，謂思惟省察，修習實證。此皆作意正行之助伴也。行此十法，獲福慧果，無量無邊，亦復最勝。蓋此福慧相關，由福助慧，由慧成福，以資作意正行，成大乘勝果也。三隨法正行。頌曰：

隨法行二種，謂諸無散亂、無顛倒轉變，諸菩薩應知。

隨法行者，謂與法行相隨順，即止觀爲體之行也。此有二種，謂無散亂轉變行及無顛倒轉變行。此行非一，故謂轉變。前者偏於止，後則偏於觀。散亂使心異緣，無亂則使心專一。此有六種，頌曰：

出定、於境流、味沉掉、矯示，我執、心下劣、諸智者應知。

六種散亂：一者出定，爲自性散亂。止之極曰定，定以意爲主。若意定則耳目五識隨意內斂不起。反之縱意隨耳目等，心出逐物，爲自性散亂。二者於境流，爲外散亂，意自捨定，而緣餘境，流散非一。三者味沉掉，爲內散亂。心味著定，成沉或掉，雖所緣未捨，亦復成病。四者矯示，即相散亂。矯相示人，令知己爲定者，有失定



意。五者我執，爲粗重散亂。謂我能修定，我在習定，我慢習氣也。六者心下劣，爲作意散亂。此就大乘行者言，或時起下劣心趨人小乘也。此六散亂，於止有礙，諸有智者，應當捨離。次不倒行。頌曰：

知見於文、義、作意、及不動、二相、染淨、客、無怖、高、無倒。

離十顛倒，名無顛倒。顛倒者，即心不正緣而於觀有礙也。觀者，從諸佛語及所顛義，有正知解，有正簡擇，即能不倒。然離倒有賴知見，知謂正智，見即觀意，有正知見，則不顛倒。初觀文無倒。頌曰：

知但由相應、串習，或翻此，有義、及非有，是於文無倒。

文即語教。若知文之構成，不離名句。名由串習（衆皆串習此名爲目此事），句由相應（連名成句次第綴屬），訓名合乎串習（即訓詁），解句不違相應（即章句），得其正解，即於文無倒也。如是名實相符，有義可知，有理可說，謂之有義文。反之，如外道所執，聲義實、常，由天所生，非人所造，則爲非義，即是顛倒。諸佛語散，亦循名句建立，以爲導引捨染取淨方便，若於文無倒，即簡正知教義也。次觀義無

倒。頌曰：

似二性顯現，如現實非有，知離有非有，是於義無倒。

義即境界。常人惑於顯現，內執實有能取，外執實有所取。實則此境俱是亂識似彼二取顯現，有而不實。知此則離有非有執，即於義無倒也。三作意無倒。頌曰：

於作意無倒，知彼言熏習，言作意彼依，現似二因故。

此進推亂識顯現之源，義之顯現，由言熏習。言謂意言，即意於境執爲能取所取之分別也。不言習氣而言作意者，作意爲心所一種，警心爲性，生心動念之始也。有作意而後有意言（分別），而後有意言熏習，故此云作意，蓋從因因立名也。此言作意爲彼二取分別之所依，顯現似二取相，如是知者，是於作意無倒。又此言熏習，實即阿賴耶之一切種，蓋習爲賴耶上功能差別，爲一切境之所依也。四不動無倒。頌曰：

於不動無倒，謂知義非有、非無，如幻等、有、無不動故。

由前於義、於作意，果相、因相無倒故，則於境界之本相相契不動，即不動無倒也。境之本相如幻等故。幻雖不實，而爲有因之法，如以木石幻象馬等，有因不實，而非

空故。如是合有因與不實果，爲幻之本相。而知合熏習因相與顯現果相，爲境界之本相也。有因而顛現故，此境非無；顛現而非實故，此境非有。於此有、無不動，即是本相不動無倒也。五、六自、共相無倒。頌曰：

於自相無倒，知一切唯名，離一切分別，依勝義自相。

以離真法界，無別有一法，故通達此者，於共相無倒。

此中自、共相，即別、通相。自相與餘法異爲別相，與餘法同爲通相。一切境之自相，無有實義，唯名而已。色聲等法，皆依名言構畫而得，非境真實自相。如實知名與彼境不相關，則知有離言自性存在。但此自相，非世俗義，而爲勝義，是聖智所得境故。又通相者，爲一切法所共有，即空相，無我相是。常人於一切法有能所分別之實執，空此實執，空、無我相，即是法界（真字爲譯人加）。離此法界，亦別無空相等。如是知諸法通、別相，是於二相無倒。七於染淨無倒。頌曰：

知顛倒作意，未滅及已滅，於法界雜染、清淨無顛倒。

法界自性本淨，法爾無我，常有隱顯之異者，有染淨故。應知所謂染者，由顛倒作意

（即顛倒分別）相續不斷熏習阿賴耶識而能爲障蔽故。若斷此顛倒分別，即還復其淨。故此染淨無他，乃此分別之未滅，已滅而已。八於客無倒。頌曰：

知法界本性，清淨如虛空，故染、淨非主，是於客無倒。

法界既由分別有無而染淨，可知法界本性淨如虛空。染淨乃法界偶然所起之相，是客非主也。九、十無怖無高無倒。頌曰：

有情法無故，染淨性俱無，知此無怖、高，是於二無倒。

復次法界，本無有情與法，皆由顛倒分別而有。既本無有情與法，何有有情與法之染淨。然有情、法有染淨之義者，蓋對於法界之觀行而有。若隱蔽法界是染，顯現法界是淨。知本來無此淨染，自於染時無怖，淨時無慢也。總之，此十無倒行爲真實觀行，乃菩薩之正法，依《寶積經》十種金剛句而來也。

四離二邊正行。頌曰：

異性與一性、外道及聲聞、增益損減邊、有情法各二、所治及能治、常住與斷滅、所取能取邊、染淨二三種。

分別二邊性，應知復有七，謂有非有邊，所能寂、怖畏，所能取、正邪、有用并無用、不起及時等，是分別二邊。

離二邊行即中道行。由前之無散無倒隨法行，自然而成其中道行也。顛倒教亂，於所行境心有所偏失，即是邊。不散不倒，得境之實，即是中。中對邊言，而非折中之謂，故孟子說執中亦無異執邊也。此義依《寶積經》而發揮光大，《寶積》為大乘最早之通教，所談即為中道之代表。本論錄取十五種中道行，分二段說，前八後七，前但直叙，後為喻解。前八中，初為離一異邊行。此中一異就我執言，以精神靈魂命根為我，謂與色等體質是一是異，即為邊見。所以者何？眼耳口鼻尚非實在，況有與此眼等同異之我乎？知此即離一異邊得中道行也。二離常無常邊行。此就色等法言，或以為常，是諸外道，執世實有，生貪著故。或謂無常，是諸聲聞，執世不實，生厭離故。今觀色等法有起滅（即非常）而又相續（非無常），如幻如化，非常無常，即離二邊也。三離有情增減邊行。有執有情實有或非有者。執實有者，謂除假施設外實有有情，佛亦說我，經有如是我聞散。然此假施設我不無。若於施設外別執實有有情，



（作業）生（由煩惱業所得之果）三種雜染而生。惑有三種，一諸見，二實瞋癡，三後有願。業謂所作善惡業。生有三種，一後有生，二生已心心所念念起，三後有相續，合有七種。對治此者，如次爲空，無相、無願、不作、無生、無起、無自性諸智也。（詳世親釋）若執染淨實，亦爲邊見，須離也。

復有七種，即有非有等，皆依對治而說。一離有非有邊。有者謂執實有我等爲空智所治。非有者，執無無我性。實則一切法本性自空，非由空此實我而後空也。執有實我可治，即墮有邊。不認有無我性，即墮非有邊。《寶積》於此說授藥喻，謂用藥治病，病去藥存，反爲大病也。二離所能寂邊行。若執實有所寂法及能寂空，則生怖空之心而墮虛無也。蓋法空之後空亦不存，遂生一無所有想而大怖畏。《寶積》於此有怖空逃走之喻。空遍四方，何能逃避，此乃於空不得正解之病也。由執實有所能寂故，遂有所能怖邊見，三離所能怖邊行。所怖即色等法，能怖即心。《寶積》喻如畫師自畫魔鬼，反爲驚逃。實則本無所怖色等實法，全由自心構畫而成。知此實義，二邊即離。四離所能取邊行。此就觀行中，觀唯識無境所生之無所取智，及無境所生之

無能取智而言。然此二智，於觀行中，俱非實有，執實即成邊見。《寶積》於此說幻人相食喻。謂如幻師，變幻二人，後幻人出，食前幻人。意示所能取智俱非實也。五離邪正邊行。觀行先後相待，有邪正義，如見道前之加行智，與見道之正行相待，則爲邪行。然此正邪，不可執實。加行離非正行，而與正行相順，正行實由此加行所引發也。經說兩木相鑽生火喻，無木則無生火之用，無火亦無燒木之能，而均非實，以況加行能引見道，見道而捨加行，於此正邪不應執實而生邊見也。六離有用無用邊行。由見道故，能生正智以治無明。有執正智有能治無明之分別，否則與餘心無異，不能對治無明，此爲有用執也。執無用者，謂正智無此分別。二俱邊見，非觀行之實。經說初燈照暗喻，謂燈明暗消，燈不作分別而暗自去，暗亦不待燈分別而後去。知此，有用無用之見即離也。七離不起及時等邊行。此亦就正智無明相待言。有執正智畢竟不起者，謂無明本有，正智云何起，初時不起則永不能起。又執等時者，謂正智應與明同時而有，不然力不均等，後起之法，云何能去固有之無明邪。《寶積》於此邊執，說後燈照暗喻。謂百年暗室，燈照即明，固無待百年之燈而後百年之暗於



破。是知正智生，無明破，本有無明，亦不礙後起正智之生也。總之，此皆證會中事，非理解可得。理解墮於實在，故處處拘礙而不通，是爲邊見。證會中自有中道，當非言語所及，故經唯以喻說，彷彿其一二而已。須知菩薩行自有靈機活用處，不可以常見揣度，如舟行水中，故乎中流，自然不着邊際。五、六差別無差別正行。頌曰：

差別無差別，應知於十地，十波羅蜜多，增上、等修集。

差別謂增上，較餘法勝故。以十度言，一度增上，較餘爲勝，所得境界，即爲十地，此十地即差別行也。如初地布施，充量盡用，即施獨勝，如是乃至智度亦爾。無差別行者，爲平等修，修布施時，餘九度隨力隨分平等而修也。如此即知同一正行由一增上即差別行，所餘隨力隨分并行不廢，即無差別行。菩薩行之無上，於此可知矣。

右述六種正行，義實一貫。所謂正行是何？即以最勝爲其體也。由何正行？作意爲之依也。云何正行？隨止觀之法也。爲何正行？離二邊見而契會中道也。於何如何正行？在差別無差別之十地也。如是六種即於一事上徹始徹終見之也。

復次所緣無上，即境界無上也。頌曰：

所緣謂安、界，所能立、任持、印、內持、通達、增、證、運、最勝。

正行之境，乃正行之所緣（即正行之依循處）。此所緣有二：一爲安立，即佛之教法，所謂語文。一爲法界，即佛所證會真實之境（即義），所謂事實。教爲佛所施設，如十度等行，原非本有，乃佛專爲衆生福利而安立，是菩薩所最不可缺之緣也。然但有教法，不得其實，亦爲唐勞，故必循教以證實義。界爲教本，是能安立，教爲所安立（法界等流），二者固未可偏廢也。又以三慧觀之，聞慧偏於語教，爲任持所緣，謂於語教有堪任決定之解也。思慧依教而道達法界，爲印持所緣。謂由文見義（即理趣），乃思擇事，如印印物也。修慧離文證義，爲內持所緣。謂自內各別不由他教離文而親切證會也。如是三慧乃地前事，後以十一地分判之五種所緣，則就地上及佛地言也。初地爲通達所緣，謂能除障見道，此中所緣法界，謂之通達。地上固不廢安立，以偏重實證法界，故於安立，畧而不說。初地以上爲修道，充實所證真實之量，名增所緣（非增大小之量，乃增其實不實也）。七地則證，於前六地所修六度，

至此始有運用無盡之方便，名證得所緣。八地爲無功用行，不須着力，名任運所緣。後三地爲最勝所緣，謂得自在故。九地得四無礙解爲智自在，十地雨大法雨爲業自在，佛地微細習氣淨盡，爲清淨自在也。如是種種所緣，皆不離初二，安立與法界也。常言依義不依語，於此可見語亦可依，而非究竟，謂其不能與法界之義相離也。故知究竟之依爲義，但亦不可有義無語。由語入義，是爲正行，初學者，尤當重視也。大乘所緣，始終不離法界及法界等流，如是以所緣無上故，名無上乘。最後修證無上，爲大乘不共之位果（與前位果相對），總有十種。頌曰：

修證謂無闕、不毀、動、圓滿、起、堅固、調柔、不住、無障、息。

修證以位而觀其成就，初爲無闕，謂內外善緣具足。內而六處殊勝，外而德友聞法，決定種姓爲法中人，即種姓位。二不毀，於大乘深義能生信解（通澈明信不疑，非迷信也），即信解位。三不動，謂不爲下劣乘及世間事所動，於大乘有堅決意趣，則能發心，爲發心位。四圓滿，真正波羅蜜多爲地上事，但地前之行亦能隨順六度以進於圓滿，爲正行位。五引起，謂正行成熟自能發起聖道正位而入離生（離生乃見道別

名，生謂種種流轉邊失，離諸邊失爲見道。爲離生位。六堅固，於諸善根積而有力，謂之堅固，以此即能成熟有情及諸佛法，爲修道位。七調柔，心有所着，則不調柔，無着則能純潔無雜，心淨則土淨，即淨土修證位。八不住，謂不偏住生死涅槃，即能得八地不退受記位。九無障，謂一切餘習淨盡，即佛地位。十無息，謂功能不息，即佛之應化事。由始至終，有如此正行，得如是位果，超越小乘，故爲修證無上也。此中以無住涅槃爲勝，爲不退地修證，前於此者趣向於此，後於此者，即無住之應化無息也。如是菩薩行之位果，實一無住行而已。菩薩於生死涅槃兩無所住，乃其自然本性如是耳。

末結釋論名。頌曰：

此論辯中邊，深密、堅實義、廣大、一切義、除諸不吉祥。

論中所舉七義，皆談中道行，違中曰邊，此論即開示解釋此義也。此中道行，有深密堅實諸義。瑜伽言行，概攝於此，而亦餘籍之所自出也。

## 勝鬘夫人師子吼經講要

將釋此經，先序四義：

一、揭示經旨。學佛究竟，在證得涅槃。轉依之機，繫於如來藏。茲經明涅槃法、一乘道、與如來藏因（本經緣起由於波斯匿王之信法，所信則《大法鼓經》涅槃法也。又此經於阿踰闍說，彼地先行小乘法，亦談一乘法，今則廣其意也。又經末結文云，弟子隨信自性淨心爲人道因，故此經所說有因義也），皆佛法根本義，故不可忽。

二、推論學源。勝鬘見佛，啓友稱王之信，次第感化阿踰闍城中男女，七歲以上皆向大乘，此阿踰闍流傳大乘之始也（其後無著世親亦於此說教）。其先則小乘法地部

流行茲土，說一乘義而未臻究竟，今經即爲之更進一解。學說淵源，不可不知。

三、刊定經名。此經梵本猶未發現，寂天《集菩薩學處論》稱引此經，名《勝鬘師子吼經》。面藏譯本多夫人二字，更爲近真，以此經文體屬說經類，勝鬘女子稱夫人以資揀別，理亦應爾，寂天所引當是省文，且本經最後出名亦同藏本可作旁證也。今本有一乘大方便方廣等字，則是譯者欲明經意，而據經未文句（此經所說斷一切疑決定了義人一乘道云云）增益之耳。

四、決擇譯本。漢譯此經前後三次，最初曇無讖譯，久已失傳；今存劉宋求那跋陀羅譯及唐菩提流支譯，凡兩本。宋本有二事勝，一者文字簡當，二者譯人學有師承。蓋求那傳譯諸經，先後有序，皆出於一系統也，今即取以講習。唐本編入《大寶積經》四十八會，譯文較明暢，而精要處時失原意。此外又有西藏譯本（亦在寶積中），尚存梵文面目。皆可參證。

詮釋經文大分十六章。中土自道安以序說正說流通說三分判經後，注疏家多依之。及奘師譯出《佛地經論》，乃知印土在戒賢後，釋經分段，亦有說教因緣、聖教

所說、依教奉行三者，與此正同。今解準之，序說流通說各爲一章，正說據經末結名，又分十四章。

### 第一章 叙說緣起

（經文自如是我聞至歎佛實德）

首章明信，學從信而入也。信以忍爲因，謂於事物決定勝解；以淨心爲體，謂心地清淨方堪信受；以欲樂爲果，謂信受已，渴望隨生。此章經文即以事實表現信之因果過程也。

波斯匿王夫婦聞法啓信，欲悟其女，所信之法即涅槃法（《大法鼓經》所說）。涅槃法者，謂佛身是常，一切衆生皆有佛性皆能成佛。尋常談二乘三乘法，此則無二無三，惟有一乘。蓋即佛之正法妙法無上法也。勝鬘先見書讚，於文字獲得勝解。生見佛之念，佛身即現，復於事實境界益增勝解。有此殊勝因緣，其心自然清淨，遠離塵垢，歸命之情，宜其如江河之決也。綜此一章，叙說生信，凡有三事：一者因緣，即王夫婦之信法也。二者種姓，即勝鬘利根過敏六處殊勝也。三者知識，即王夫婦旃提羅與

佛也。三事中一三合爲外緣，第二種姓是爲內因，內外緣具，淨信自立矣。

## 第二章 歎佛實德

（經文自如來妙色身至  
世尊悉記皆當往生）

此章歎佛實德，意明歸依。涅槃學止說一歸依，佛爲法所從出，又爲實證法者，故歸命於佛，即歸命三寶也。八頌中前之六頌歎佛功德，見其所歸。初一總說佛身，次三分述三德，次一歎勝，末一明歸依之意也。次後二頌，一明佛於衆生攝受護念以爲善根，一明歎德善根相續不斷經於大劫受記作佛也。

所稱如來妙色身者，以勝鬘所見爲佛色身，隨即悟人如來實際法身，法身是常原不可說，方便以三德無盡之義彰之。稱解脫德而謂色無盡者，此本《大法鼓經》「妙色湛然住，纏累常淨盡」而未，以示佛不共之德也。通途釋解脫皆從名（心法）上說，此則從色上說，乃《法鼓經》精義所存（番藏《大法鼓經》譯者不得其解，致有訛謬），兩經同出於一人手筆，殊有相互發明之妙。又常者無盡不可盡之謂，非但豎說（過現未）無盡，而亦橫說之無盡也。理會此義，當下剎那即是常，豈必時經長劫



方謂之常平。勝鬘見佛妙色無盡（解脫），知佛智慧亦復無盡（般若），智慧所依所緣之法界亦復無盡（法身），合此三義即佛身常，亦即佛之涅槃也。歸依佛者，當歸依此證得涅槃之法身佛。「降伏心過惡」二頌分讚三德，解脫至於諸惡淨盡不可轉移，則般若智慧自然自在而無障礙，如是法界究竟三德至極，而佛之涅槃法身顯現矣。「哀愍覆護我」一頌則求佛護我令菩提種增長展轉擴充，此世後世願佛攝受，以示歸依之誠。蓋有佛之護念而自種發生作用，生佛交感，由己作主，以至證得究竟涅槃也。「我久安立汝」一頌爲佛答語，意謂汝之利根種姓事非偶然，乃多生積習而成。佛於衆生無一捨離，常爲開示悟入佛之知見也。利根有本性習成之別，此中尤重習成，鈍根由習而轉利，利根不習亦無用也。「我已作功德」一頌，歸佛之誠至此地步始爲發心，《華嚴》所謂初發心即成正覺，亦此義也。作功德殖善本即一切菩提分事，可知不作不殖即不得佛攝受也。諸佛刹土功德事業隨發心而異，因果相稱，歷然不爽，故此受記依發心處而立，決非漫然說之也。

### 第三章 不思議大受

（經文白爾時勝鬘聞受記已至如其所願）

此章明戒。信解歸依之後繼以持戒，人道程序固爾也。經以受爲戒，受是誓願要約之義。十大受中前九攝入最後「攝受正法」一受，具此一戒融攝一切戒矣。寂天《集菩薩學處論》述戒亦以攝持正法標題，蓋有深意存焉。

又大受云者，大是根本義，非對小言。受即是戒，戒非本有，受而後得，故以受爲名也。大乘損本戒詳見《瑜伽菩薩地戒品》，根本有四重謂自讚毀他。憍惜財法，損惱有情、毀法崇邪。此中十種大受即本《瑜伽》四重戒，但開合有異也。第一受總說不違。第二受即合四重之不自讚毀他也。第三至第八受即合四重之不憍惜財法也，唯前三之不悲不慳，猶偏於消極方面，後三之成熟四攝饒益有情，菩薩之心愈入愈深，乃愈臻積極也。第九受即合四重之不損惱有情。第十受即合四重之不毀法崇邪，正法久住，惡趣減少，人天充滿，乃獲常安，攝持正法終不忘失，百川納海，於以見綱紀世間，獨正法是賴耳。忘失法者則忘大乘，亦忘波羅蜜，微大乘之運載，遙遙彼岸將無

以至，況在凡夫安能任越乎。受戒法式須有證者，方能深印受者識上，堅住不移，謂爲戒相，雨天華出天音如語而現，乃以證勝鬘之誠誓不思議也。

#### 第四章 攝諸願大受

（經文自爾時勝鬘復於佛前發三大願至真實廣大）

此章明增上發心，亦是積極發心。菩薩之行由發心始，六度四攝展轉擴大無量無極，即一心之展轉廣勝，故菩薩地地增上發心而地地勝進也。今舉三願攝諸大願，最足以見菩薩行之根本，儒家以善養浩然之氣作聖，學佛則存乎願力也（自第一章至此，叙勝鬘人道經過，亦所以示一般人道次第也）。

#### 第五章 說攝持正法

（經文自爾時勝鬘白佛言我今當復承佛威神至有無量無邊功德）

此章示全經根本義，即勝鬘得佛加持所作師子吼也。根本義爲何？曰攝持正法，正法者，涅槃法也，其餘義旨皆從此出。而將法與持法者打成一片，貫通立說，尤屬此經特點。至於捨身命財攝持正法，大乘捨染取淨精神亦具見於此也。

大文總分三段：一、持法總攝一切願行。勝鬘所說由佛啓示而深契佛旨，佛爲擊節歎賞不已。二、持法與法無異。初以二義說明廣大，爲自利故能得無量一切佛法，爲利他故能攝八萬四千法門（唐譯八萬法蘊誤，此經與化地思想有關，化地固說八萬四千法門者也，若云八萬，則有部之所宗矣）。繼舉四喻以況深遠。初雲寶喻，以譬福慧從持法出。次四洲喻，以譬人天（合爲一類）三乘（各爲一類）世出世善依正法安立。三大地、四重擔喻，以譬無聞（無聞謂一闡提，佛不捨衆生，故以人天善根成熟之）、三乘賴持法者分別成熟。四寶藏喻，以譬無聞、三乘從此正法各如其性以得受用也。又正法以能到彼岸爲效果，自住住他，列舉六度以明之，持法即法之表現，故二者無以異也。三、持法者與持法無異。人能弘道，弘道外無人事，故持法與人又無異也。人爲持法故於身命財無不能捨，所謂捨身而得佛之法身，捨命而得功德佛法，捨財而得衆生供養也。如此以道爲命，上得諸佛授記，下得衆生瞻仰，此種精神非徒空理玄談，必理事融合而後實現，此可以般若經末常啼法上二品事實爲之證明也。最後更以法欲滅時攝受正法以示處變之力，世尊隨喜以諸譬喻莊嚴，稱歎勝鬘，所以證攝

持正法之廣大殊勝也。

## 第六章 說入一乘

（經文自佛告勝鬘汝今更說至即第一義乘）

以上明法義竟，此下釋證法之道。先舉人一乘義。人者攝人，三乘攝人一乘，乃遮權顯實之談，佛之究竟說，真實說也。但一乘權實之辯，中土印度歷有諍議，或謂二乘攝人大乘，或謂三乘歸於佛乘，方便究竟義有不同，觀《法華》火宅喻，許以三車導出火宅已即皆與以白牛大車，其二乘攝人一乘之爲究竟，固甚明也。又化地部亦有一乘說，謂佛與二乘同一聖道（四念住），得一解說，此經即針對波宗而立說也。

文中初以四河同出阿耨大池。草木藥林同依於地兩喻，以譬聲聞緣覺世出世善法皆依大乘而得增長。復舉例明六依處皆由大乘密竟而說，即明大乘之爲正法，無大乘即無佛法之義也。六處者，謂正法住、滅、波羅提木義（名別解說）、毘尼（調伏）、出家、受具。前二屬法，後四屬律，佛教內容不越於此二類也。

次申說攝人一乘之旨，總有六義：一者二乘不能得真解說，有依有怖故。二者所

知障未斷不具功德，不明一切法究竟處故。三者僅斷分段生死，非盡一切煩惱一切受生，四種自覺皆佛方便有餘不了義說故。四者不斷無明住地，不得一味等味之解脫味故。五者不受後有智，僅斷分段生死而得解脫，法身般若非彼境故。六者二乘非歸依處，唯佛爲真實依故。

言二乘有依有怖者，謂二乘於有爲法斷人我想未除法我，聞有爲法空而生怖畏，歸依於佛，不足爲他人依也。所知障未斷者，謂二乘衆未斷所知障，於一切法之究竟處不明，於一切功德不能出生，其於解脫四智，生法未盡，梵行不純，事不究竟，當有所斷，故去涅槃界遠，但以佛方便說彼得解脫耳。斷分段生死者，二生死中但捨分段，未斷變易，而言我生已盡等，非真解脫也。不斷無明住地者，小乘心解脫煩惱不外十種，即下五分結（欲界身見、疑、戒禁取、欲貪、瞋）、上五分結（上二界色貪、無色貪、慢、掉舉、無明）。修行道果依此分判，斷初三結爲初果，進而三惑薄弱爲二果，全斷下五分結爲三果，斷上五分結爲四果。化地歸納十結爲四住地，即見一處、欲愛、色愛、有愛也（合爲見、愛，開爲四住地）。又分煩惱爲住地與起。住地

者，根本煩惱，非剎那、無間，與心不相應。起者，隨煩惱，剎那間斷，與心相應。通常名前者爲隨眠（隱伏隨行不共生滅），後者爲纏（隨心生滅示難解脫）。其後化地末宗受大乘影響推演其論爲五法說，如《異部宗輪論》云：「五法定能縛，諸苦從此生，謂無明貪愛，五見及諸業。」其中貪愛五見，即此四住地也。化地纏分煩惱，意在解明心之解脫。求心解脫本爲大小所共，但認識深淺各各不同。化地部釋住地煩惱障不障心難得解脫。以爲若不障心，無煩惱時心應得解脫，若其障者心應恒時染污，云何有善。故其形容住地曰，非心非心所，無緣不相應，能得心解脫。分別論者釋此謂爲徧行，恒時徧行諸心，障心解脫。亦有說名種子能生煩惱纏縛諸心。此皆於住地不得確解者也。大乘發明第七識，一切疑難渙然冰釋。謂四住地皆與心相應，以末那恒與我痴我慢我見我愛相應故。見愛即四住地。痴即無明住地，於善不善無記位中恒與末那相應，能生一切煩惱，故名無始不共無明。其與前六識相應之無明則爲獨行無明（有時獨起，有時與餘煩惱俱起）。此小乘所知者也。瑜伽學脫導源於化地，發揮所義而有《瑜伽》、《攝論》之作，以爲四住地中有愛所攝無明住地非二乘所斷，直至最後身菩薩猶爲所

障，以覆障故於彼彼法不知不見，而所斷不究竟，於解脫清淨功德亦有過失，所證涅槃遂爲有餘不盡矣。至於佛之涅槃爲一切智智，即徧知一切法一味之智，得此一味等味智方爲真實究竟涅槃，究竟涅槃皆平等故，以佛爲極故。一切衆生皆有佛性，得涅槃乘亦復是一，若非一乘即不能得此涅槃界（目的是一，方便亦須是一），法無優劣，智慧解脫、清淨等故。不斷無明住地，應斷不斷，應得不得，應證不證。所斷者何？見道後修道之煩惱也（見遂見其全體，修道徧知微細）。修道所斷煩惱分障止（心、止、禪、正受）、障觀（觀、方便、智）、障功德（果、得、力、無畏）三種，皆依無明住地而起，唯如來菩提智所能斷也。不受後有智者，此段總結前文二乘解脫非究竟義。不受後有，乃四智之最後者，今舉之以概餘三，皆當言解脫也。如來不受後有，具備三德，非如二乘僅離分段生死得解脫，具無法界般若，而其量甚微也。復有一類不愚於法，不以自己解脫爲足而更求證得無上菩提者，則可以攝歸大乘中。此中將菩提涅槃解脫法身蠲除名相分別而會通言之，所以針對大小乘中脫佛果種種不同也。究竟者無邊不斷，即窮極邊際之意，就因而言無明無始，就果而言無窮



無盡，以示欲窮究竟，非同歸一乘不可也。二乘非歸依處者，明佛爲真實歸依，以說一乘道之法得法身已即不須法，三乘僧衆皆有恐怖，歸依如來而求出離，故法與僧俱非究竟。又法僧者法界等流，有如來故方有法僧，法僧即是如來，無二無別，故歸依如來爲真實歸依。復次，化地部主張佛在僧數，歸依僧即歸依佛，捨本逐末，此經所以正其誤也（此後七章經文皆說人一乘道，前已明一乘義，今乃說趣人之道也。前後分二番解釋，每番皆先說能緣智慧，次說所緣勝義也）。

### 第七章

#### 說無邊聖諦

（經文自世尊聲聞緣覺初觀聖諦至是故名聖諦）

此章明一乘道之能緣智，言無邊聖諦者，對二乘有量有邊智慧而言。二乘一涉四諦，即爲名言拘礙，非無有限齊之四諦也。

小乘現觀（即人道），有次第（漸）與一時（頓）異說。上座系之有部主漸現觀，乃次第證得四諦十六行相者也。大眾系與上座系之化地部主頓現觀，謂初觀諦智即四諦一時證得。又小乘主頓，謂初現觀時十六行相一時究竟。大乘異此，初現觀時

頓見大體，次第以至究竟，一剎那間備緣全體，始爲究竟見諦，亦即此經所說頓現觀，含有糾正化地之意也。二乘無明住地未斷，實無第一義現觀，於聖諦義亦復不了。聖者圓滿證得一切功德所顯，唯證法身方能具足一切功德，二乘成就少分功德，方便謂之聖耳。諦者真實義，此非二乘功德所依之四諦，乃佛功德所依之諦也。

### 第八章 說如來藏

（經文自聖諦者說甚深義至所不能信）

此章明所緣境，聖諦所依爲如來藏，乃如來所自出，是即衆生之深心也。以如來藏說諦，明聖諦義不於衆生心外求之也。此甚深難知之聖諦義固非二乘所知，十地菩薩於此亦如隔紗看月，霧中看花，難得親切，故謂如來藏是如來境是真實諦。

### 第九章 說如來法身

（經文自若於無量煩惱障至名如來藏）

此章與上章同說所緣無邊境界，但處纏出纏因果異位耳。在纏名如來藏，出纏即是法身，二而不異。於此境界得決定者，始知佛爲二乘說四聖諦密意，現觀所得實爲

如來藏，亦即如來法身也。由此解了聖諦乃成二類，即作聖諦（安立）、無作聖諦（非安立）。作聖諦者，方便施設，一因名言，二有限齊，即不能知一切苦乃至修一切道。無作聖諦者，示此自性離諸名言，法爾常然亦無限量，即如來藏心。此中無作聖諦唯佛現證能離一切障而得苦滅法身，二乘於此不能究竟，有差別故。又如來法身具三功德：一不生不滅（無起無盡離盡常住），二自性清淨，三成就一切功德，此乃無始世來衆生所本具，以煩惱障故功德不顯。衆生體認此心，直下承當，即能作佛，非如二乘以佛爲高遠難攀也（自下四章，第二番釋人一乘道）。

## 第十章

### 說空義密意

（經文自世尊如來藏智至修一切滅苦道）

此章重明一乘之能緣智，此智爲空性智而非四諦智。但佛說此空性含有密意，非滅斷棄捨大小共說之空也。後人於此從兩面說，謂由何而空，於何而空。《真實品》引《中含小空經》云：「謂由於此彼無所有，即由彼故正觀爲空，復由於此餘實是有，即由餘故如實知有，如是名爲悟人空性如實無倒。」本經明空，即據此義，謂如

來藏與煩惱若離（不相屬）若脫（可解脫）若異（是別異住）故，觀之爲空；如來藏具一切功德不離不脫不異故，謂之不空。二乘於此四顛倒轉，執無常苦空無我，祇見空智、所空一面，但去煩惱而不生功德。所去煩惱亦僅三界生死之四住地，至於無明住地出生三類意生身之煩惱猶未去也。所以經言，惟佛得證苦滅，斷一切煩惱（即所空），修一切苦滅道（即不空功德。下之三章明一乘道所緣境也）。

### 第十一章 說一諦

（經文自世尊此四聖諦至離有爲相）

此之一諦謂滅諦。苦集道三，人有爲法，謂是無常，無常即幻化，而非究竟真實。滅諦反此，爲三諦依，是常是實。上章以空性智爲總能緣，此所緣境亦總說爲一諦也。但此滅諦並非空無，若空無者即不生功德，不爲道依，故非二乘所緣境界。

### 第十二章 說常住安隱一依

（經文自離有爲相至智慧境界）

此章承前滅諦而說，謂非凡小境界，凡夫如生盲不見衆色，二乘如七日嬰不見日

輪。然此苦滅諦見與不見其性不易，法爾常住爲安隱一依也（此章文句與上章鈎鑠原係一氣之說也）。

### 第十三章

#### 說顛倒真實

（經文自凡夫者至所謂滅諦）

此章明凡小不見滅諦由於倒見，而倒不倒之言，猶有密意也。凡夫心識計五取蘊爲我我所，斷常皆倒；二乘於取蘊不計一邊，智慧較爲清淨，而別有倒執。正倒之別者，如見諸行無常，見涅槃是常，則爲正見，非斷常見。於五取蘊妄想分別則成四倒，於涅槃常等分別無常等亦爲四倒也。諸佛法身非凡小境，信佛語故謂爲常等，亦名正見。然佛之究竟滅諦，二乘淨智所不能見，況四依智。淨智者一切智，二乘究竟智也。四依智者初現觀智（即四諦智），人無上道之初階也。佛爲三乘初業不愚法者說四依智是世間法，非究竟依也。由是小乘就五取蘊說無常苦等，不詳法身常樂我淨，是僅見佛說之所捨而未見佛說之所取，猶難與言顛倒不倒之真實也。

第十四章 說自性清淨心密意（經文自世尊生死者依如來藏至惟信佛語）

此下釋自性清淨心密意，所以明入道之因也。佛常說「心性本淨，客塵所染」二語，大小乘解者各別。有部執爲剎那心，大衆分別論者說爲相續心。前者以爲心法剎那起滅，心之性質善惡不同，境界亦異，即非一類，是即多心說也。後者謂心之性質與境界雖異，而自體一類相續，是即一心說也。然均未得佛密意所指之淨心，佛密意所說乃本經所云之如來藏心也。

此章總分三段：一明如來藏心於流轉中有，二明由有此心方得厭苦欣滅，三明如來藏心即佛說自性本淨心而甚深難知。

初段云流轉（今譯作生死）者，謂諸衆生於六道中飄泊無定（生死祇流轉中一過程，不足以代表流轉），然此流轉非無所自，乃依如來藏心之所安立。是心無所從來，亦無所至，言時則無始無終，言空則無邊無際。佛法之談生滅，一方說有情無量，一方說有情無有增減（成正等覺但染淨易位，仍無增減也），故必依此如來藏心

說人生無際（無前際），始與理契，非小乘剎那與相續之心足以當之也。又言如來藏無有本際者，以有本際即有始作之者，作者誰作，展轉無盡；又有情可作，隨時增益，不可謂無增減，即與佛說相違。又從認識言，由有有情始得認識，前際之言，離於有情，復從何識之。故佛法但以無始爲說，不談前際也。所云流轉者，依有情根身說，有情之生也，心於一切法中，執（據爲已有）受（苦樂相共）一分以爲根身，有此根身即此一期生死存在，無此根身即此一期生死毀棄。而相續流轉，無有窮際，應有所依，即如來藏，以此藏有常住不變之義，而於生死流轉中未嘗須臾離之也。

第二段明由有此心人生流轉方有轉機，蓋衆生轉機賴於苦（八苦）滅（涅槃）之欣厭，先有所欣之增上緣，然後痛感五蘊重負之可厭而志切出離也。有情八苦中。前七爲世俗苦，總略一切五取蘊苦方爲勝義苦。彼與執取煩惱俱生而有，於過去留戀、現在貪著、未來希求，展轉生苦，此苦謂粗重在心，負擔不適，如春暖襲裘不勝其粗重也。覺其苦已，生起厭離，必欲卸之而後快，此非空無斷滅也，又一方欣求涅槃焉。涅槃云者，寂靜安寧，無煩惱之清淨境界也。此種欣厭之感，決非六識之分別，而爲

深心之自覺。故非如小乘所言六識或一心多雜或剎那移轉，皆不久住一境不受衆苦者堪以當之，是必別有無前際、離斷滅、非因緣可以造作離散，而爲無始本具未嘗間斷之心，負重厭倦而欲還滅，此即如來藏心也。如來藏心不同恆途所執人我等，故非我見衆生（外道凡夫）、無我見衆生（二乘人）、及散亂心衆生（不專一於空之我執者）之境界。彼等雖有如來藏在，而爲放心（即第七識所執持）之類，不覺其有，遂亦無欣厭之感。但得真實之啓發，生起深信，則放心暫伏，淨心頓現，而爲一念之自覺，本此一念，與佛說相應，欣厭漸起，此即人佛之始，而長夜淪迷流轉生死之人生，於此乃有轉機之可言矣（據此，無教啓發，即無此事，有教而無心，亦無此事也。佛以一大事因緣出現於世，謂以正見開示悟入佛之知見，而說滅諦，示有常樂我淨之法身可欣也。又識自心爲成佛之根本，必不安於此心流轉之濁，而自求還滅之淨矣）。

第三段明如來藏即佛所說之自性清淨心，性淨之言，謂與煩惱不相應。小乘以六識或一心解之，均不得當，然亦不外此心也。蓋於一心就淺深方便言而有心（第八）意



（末那）識（前六）之別，二乘所見唯前六識，乃心之最淺者，剎那轉變，起伏不定，至於深細暗流所來知也。六識所具我見，爲人我相對之我，猶非真正之補特伽羅見也。唯第七識無始時來與我痴等俱，緣心深處如來藏心執爲我體，種種愛著，爲之莊嚴，一類相續無有間息，此乃真正我見，障本淨心之客塵也。賴耶自體（如來藏）由七識我愛執故，互爲依緣流轉不息。但能邊七識，法爾恒與煩惱相應，是故不得見如來藏；而所邊賴耶法爾自性本寂，不與所執相符，即不與一切煩惱相應，是故得有轉依之機。謂心有能所邊者，八識實是一心，但就浮動淺處說爲能邊，方便指爲七種轉識，一向執緣阿賴耶故；沉寂深處說爲所邊，方便謂之阿賴耶識，一向爲餘轉識緣故，如是能所合言，即是一心也。對治起時，七識我執不起，而後功德依之發生（多聞熏習能生對治，亦由於此），故自性之淨，無可疑也。然此境界非凡小所可思議，乃如來所證知。若如小乘所解，剎那善不善心均非煩惱所染，即是煩惱與心互不相觸，云何而有此客塵染事？雖以隨眠不相應等解之，仍不當理，遂歸之難可了知矣。

## 第十五章 說如來真子

（經文自若我弟子至而謂伏之）

此章與上章相關，釋成人一乘道之因也。全經總明三義，曰法、曰道、曰因。法爲涅槃，道爲一乘，因即如來藏心也。此章謂信得如來藏心始爲真佛子，以如來藏上接佛境也。此中信者，於法於道先有決定之了解，然後起信，此屬力行，非泛泛之信也。是故本經於法道明解之後，復就因行提示信義而特致殷勤焉。言隨信者，成就於義勝解之信。信增上者，爲依信起行之用，即由此發生自在樂欲之行。明信者，乃自在樂欲之表白顯著也，如此隨順法（所信之法道）之智慧得以生起，由智於所信者方得究竟證實。隨順之義，謂於佛說未真實知而能淨信勝解，經以五種觀察顯隨順義：一者觀察五根俱生之同時意識，此意識凡愚不了，如外道知五根所生識爲現量，乃判爲有分別與無分別二種，其中有分別現量即出於同時意識，已非現量境界，而外道不知也。二者觀察業報，因果隱微難可了知（如行善得惡報等）。三者觀察羅漢睡眠，阿羅漢雖斷煩惱，習氣未除（如喜而雀躍等），亦難了知。四者觀心自在樂與禪樂。

五者觀察三類人（阿羅漢、辟支佛、大力菩薩）之神通。凡此五者俱非常人所可測知，而必隨順法智始了也。於此五事善巧觀察，而得成就，即佛滅後亦能於自性淨心得決定信也。以上佛因勝鬘之間而示人道之要，以下有三義爲勝鬘推衍佛說之信解者，隨文可知。

## 第十六章

總結（經文自爾時勝鬘至歡喜奉行）

此章結來全經，屬流通分。

勝鬘一經示法、道、因，究竟一心，方便說三。所趣涅槃乃心之究極，入涅槃道乃心趣寂自然之用，心則能趣涅槃者也。又涅槃者諸佛已淨之心，道者菩薩趣寂之心，心者衆生具涅槃趣寂之德而未顯發之心也。合而言之名曰佛乘，所以一乘通爲佛法究竟之道也。

如來藏義當以此經歸之自性淨心爲最主要之解釋，其餘各解（或說自性義，或說淨義，或說心義，視所側重而異），均從此生發演繹。明瞭斯點，則綱領在握，無迷惑之失矣。

## 大乘法界無差別論講要

本論與《勝鬘經》相同，闡明佛學原始要終之義，故列之涅槃學中。《勝鬘》歸宿於如來藏心，以爲學佛之依據，而未及加詳；此論開十二門，曲暢其宗，得未曾有，今續講以廣明之。又本論傳譯稍晚，法藏一派附會其詞，別成系統，相似說興，影響極巨，幾成後來數百年講論之重心，至今猶有存者，今講亦隨處辨其誤解，以杜訛傳焉。

依論釋文分二門解，初釋題名，次講論旨。初釋題名者，論名大乘法界無差別，大乘者，表論所屬，大乘之學究竟成佛，其有以得羅漢、辟支佛解脫爲究竟者即屬小乘，異於本論一乘成佛之義也。法界者，法乃泛指諸法，佛所證者，簡龜毛兔角之類

也。界爲因義，如金鑛生金即名金界；又有域義，範圍所及四周畢至，即示佛證之區域也。佛所證者綜歸心法，所云法界即心法性。無差別者，衆生與佛心法性同，由生性而說因同，極至佛所證心法性而說果同。又由因同故謂衆生皆有佛性，由果同故謂涅槃一味等味。今此論中研幾法界，因果平等無有差別，揭示論旨，故名《大乘法界無差別論》也。

是論作者堅慧菩薩，史實不詳，譯者僅云中印度人，佛滅七百年出，由後曾注世親《十地經論》，審知當在世親後也。又元魏時譯典有《究竟一乘寶性論》，初未題作者之名，自此論出，譯者傳說同出於堅慧（藏傳《寶性》係彌勒本，無著釋，爲彌勒五論之一，又真諦譯《佛性論》與《寶性》大同，又題世親作，紛紜難辨），堅慧一名，奘師西域記中亦二三見，意指安慧。此論譯人相傳堅慧梵文爲娑羅末底，則與安慧梵文作悉恥囉末底者異（悉恥囉與娑羅俱有安定與堅固之意，而原名究竟有別），又勘漢藏所存安慧著作中，與本論思想不盡相同，似不能定爲一人。但二人時代相近（同在世親後），學問淵源復有同處，是二是一，尚待攷定也。

是論譯者提雲般若，意云天慧，武周時來華，於天授二年譯出此論。時圓測、法藏同居譯場，法藏獲此，特加歎賞爲之作疏，倡如來藏緣起之說（蓋誤解此論有如來藏爲世出世法因一語，認作出生世出世法界），以與業感緣起賴耶緣起示異。復以中土先有馬鳴《起信論》（此論乃中土學者依魏譯《楞伽》僞託之書，早有刊定），亦主張如來藏緣起說者，乃創馬鳴堅慧學，以與龍樹提婆學、無著世親學鼎立而三。更進而有四宗之判，謂小乘隨相法執宗、大乘龍樹真空無相宗、無著之唯識法相宗，及彼所創之如來藏緣起宗，合此四宗判一代佛教，而謂如來藏宗者甚深無上。此乃私意揣度，學者不可不加以審辨也。此論於唐後復有改譯本出，一名《如來藏論》，作者難攷，自北宋初刻藏經收錄後，於是麗、金、元、明藏中均有此本。但北宋藏之訂正刻本中則汰去改譯本而獨存原譯，其後契丹刻及南宋刻據此訂正刻本者皆無其書。今兩本俱存，所用講本則採原譯（法藏疏本），不用改本也。

次釋論旨者，全論舉二十三頌，以十二門解菩提心義。初句歸敬乃印土造論之定式，表示對於所崇之學與人誠心推仰也。此論止歸敬所學，即所以明此論爲闡一乘一

歸之意耳。是故頌曰：

稽首菩提心。

論標法界而歸敬菩提心者，作者以爲此二名之義相貫也。論文下出異名中有頌云，「此心性明潔，與法界同體」，長行引《不增不減經》釋言：「舍利弗，此清淨法性即是法界，我依此自性清淨心說不思議法。」此中法界就心法性言，即《勝鬘經》所謂如來藏，今乃以菩提心說之。菩提心一詞梵文爲合釋（解此合釋之法曰離，即分析而見其關係也），有二種釋法：持業釋者，菩提即心，菩提覺義，此心能覺故。依士釋者，謂是心於菩提上發生。此處當依後釋，謂清淨心性衆生本具，由其無知，等同放失，必於菩提發起希求之心，而後覺此心性之存，故今以菩提生心之菩提心說法界，於果立因名也。本論以此心爲主體，從果因乃至涅槃一性，如其次第有十二門廣爲分別，如論長行。初門明果，示人勝利，引生希求。次門明因，示生起所由。三門明白自性，顯因所成菩提心相。四門異名，示名差別。五門無差別，示雖異名而體不異。六門分位，體雖無別而隨位不同。七門無染，雖隨位異而性無染。八門

常恒，示此無染之性常然。九門相應，以恒無染與淨法應。十門不作義利，雖具淨法而染位障故不起作用。十一門作義利，客塵既去心用自在。十二門一性，即示一味等味涅槃法也。茲述初門果義。頌曰：

能爲勝方便，得離生老死，病苦依過失。

說菩提心果，共有一頌又三句，今此三句正明果義。何者菩提心果？謂最寂靜涅槃界（涅槃原爲消滅義，煩惱雜染消滅無遺，今以寂靜形容之，界則謂區域也）。安寧寂靜者，心之本性原自爾也，求此安寂即心之用，苟能一念自覺，明心之性盡心之用，必至於是安寂之涅槃界。古之哲人常以水喻心，可知心性本寂不安囂動，故其希求涅槃也，正猶水性平靜，故常就下以求平耳（謂覺不覺，以心位判，非性也，《起信》、《楞嚴》性覺說，可知其妄）。或曰：菩提是覺，涅槃是寂，以菩提因致涅槃果，因果寧不參差耶？應曰：不然。究竟果位，指事則一，稱名則異，智（菩提）斷（涅槃）二面頓然畢現，乃得其全，不如是不足以爲極果也。又自佛平思想發展事實言，初時言果所謂涅槃，偏重解脫（小乘）；稍後一度變遷謂之菩提，意指一切智



智，一切智智則不盡在沈寂，而漸進於功德作用矣（般若與初期瑜伽說）；最後說果仍歸涅槃，但涅槃含義非僅解脫、智慧，而著重佛之法身（後期瑜伽說）。故本論釋涅槃界謂即諸佛所有轉依相不思議相之法身，可知所重亦在法身也。法身云者，實概智斷二面之全，不離般若解脫乃為如來所得者耳，亦惟如來所得乃為最極耳。論中以離生等六相形容最極，六相所顯實為四德。謂離生老病死苦依過失，即得堅定（常）、寧靜（樂）、自在（我）、澄清（淨）之四德，而是四德仍歸一寂，如水之底於平面已。復次，無生者，謂不復生意生諸蘊，小乘涅槃僅於五取蘊無生，意生蘊仍未斷（《法華》記小乘極果另生一淨土，即此意），惟有如來永滅無餘最極寂靜。老者衰變，無老則功德增上圓滿不衰而為常住。死者變易生死，無死即以不生意生諸蘊而無變易生死也。病者謂貪嗔痴慢見等二障煩惱（現行）習氣（種子）累心為病，離此粗重輕快現行即為無病。然粗重根本，乃無始無明住地，為一切苦依，無此依則一切身語意業隨心所欲皆無過失。如是六相滅四德顯，即至心之最平穩處也。又法身之身云者乃聚積義，衆生聚積五蘊成身，故生滅無常，佛則聚積戒定慧解脫解脫知見五無漏蘊為法

身，故能常樂我淨也。本論所講之菩提心，即爲得此身之最勝方便，而爲不退失之因，一切功德由此生起，喻如白月初分，次第增上以臻圓滿也（長行「故今頂禮」置於最後，或順原文次第乃爾，此中歸敬與果義文相鈎連，依歸敬義應如講序）。何以菩提心能得果耶，次以喻顯。頌曰：

能益性善法，聖法及諸佛，所依、寶處、因，如地、海、種子。

譬如大地爲出生草木之所依，此心能爲利益世間善法所依亦爾。譬如大海爲含藏衆寶處所，此心爲一切出世善法聚積處所亦爾。譬如種子爲生樹等因，此心出生諸佛相續無窮亦爾。蓋心性本寂，能致其用，則四德自然而現，無他異也。然諸衆生雖有常等欲求，而於無常等法計爲常等，恒處四倒。小乘復於法身真常等法計爲無常等法，仍墮四倒。唯有大乘正見無倒，始能順心之性盡心之用，而違於此涅槃果耳。已說菩提心果之勝，此心之生，因復云何？今次說第二門因義。頌曰：

信爲其種子，般若爲其母，三昧爲胎藏，大悲乳養人。

菩提心者，從初發心至證等覺不可暫捨，故究其因亦應長遠，今以三義釋此因

性，謂生育故、治障故、契果故。生育者，謂菩提心由信慧定悲出生養育故。喻如輪王人中最貴，菩提心果至成佛時尊勝無匹，未成佛際喻如王子，定繼王位，亦具勝德。如是王子必具四因方得成就，謂有父（種子）、母、處於胎藏、生已乳養；菩提心者亦復應爾，於大乘法先植深信，復於其義妙智通達，攝於念（定念）中而不忘失，由是擴充不捨衆生大悲養育。四義畢至則菩提心之因具矣，由前三義得以生起，由後大悲（後得方便智）而得長養（長行云積集，有此長養義），故此四因缺一不可。

治障者，謂以信慧定悲對治起菩提心之障故，具四而後障去心生。所謂障礙不外四種，即不信大乘、無殊勝慧、無增上定、無大悲心。蓋大判衆生凡有三類：一者樂欲流轉衆生，耽三有樂不信佛法，即無性一闡提也。其有一類定性有情毀謗大乘，亦攝入此。爲治此障發菩提心，特倡信因。二者樂欲出離流轉衆生，此復有二，謂無方便及有方便。無方便者謂諸外道厭世求脫，或縱欲或苦行，又佛法中犢子執有，方廣著空，皆以理解不透而障菩提之生，爲治此障以慧爲因。有方便者謂聲聞獨覺，方法

理解同用四諦，雖有方便用不善巧，聲聞厭世怖世間苦，不能積集利樂善法，爲治此障以定爲因，由定樂住（不急捨生死）乃得安立一切善法。獨覺離群隔絕有情，所證菩提無由啓用（即無後得智），爲治此障說大悲因。由闡提等增上障故，如次而說信等四因。三者兩俱不樂衆生，謂大乘人，不著生死不人涅槃，等視衆生猶如一子，恆以信慧定悲自心長養，是故惟此類人獨具菩提心也。常途責佛法爲厭世者，以不解佛法精神繫於大乘，大乘者懷覺世態度，自覺覺人同臻轉依而後已，斯亦順心之性耳。

契果者，謂信慧定悲四者即生長培植此菩提心以契得淨我樂常之果者也。信謂淨心專一，充信之量是爲淨度。慧謂無分別智，破除法執而得自在，充慧之量是爲我度。定則身心輕安起諸功德，充定之量是爲樂度。悲則不捨有情，盡未來際作諸功德，充悲之量是爲常度。涅槃四德本此四因擴而充之，蓋亦順性盡心所必至之果也。

復次，融貫事實以言受用，則信等云者原屬心所。心所有五類，謂徧行、別境、善、惡、不定也。此之五類，染淨樞紐，繫於別境（勝解、欲、念、定、慧）。蓋別境通於邪正，苟能把提不傾於邪，即有淨心之用。信慧定悲者即別境心所。勝解與欲

合而爲信。念謂於境不忘，定謂心一境性，合而爲定。慧謂方便根本後得無分別智，隨應爲慧爲悲（智以衆生爲境，故有悲相輔翼）。此皆心之狀態，亦謂心之別相，葆任此相，存心諸態，即能生菩提心，此一義也。再就菩提心爲所緣總相而談，是爲性寂之相，心能常存信等狀態緣此寂相，則心性逐漸著明，即菩提心之順現成長，然後一切心用與此隨順發揮長養，成佛之勢自有沛然莫禦者，此又一義也。了知此因能有發生，然後得詳其自性。

次第三門義當說菩提心之自性（梵文性相二字一義互訓），即與餘法差別之特徵相也。頌曰：

自性無染著，如火寶空水；白法所成就，猶如大山王。

菩提心自相有二：一者無染清淨相，二者白法所成相。無染清淨相者，即自性寂靜之義，茲以通相別相明之。通相謂明淨光潔，離垢無染，如火始終明淨，以喻菩提心之總相也。別相復有三種，謂順其本性，有自在用，如摩尼珠，能隨心意滿所欲求。二不變相，性恒無染，有如虛空。三潤澤相，利益有情攝受和順，如水，能令散沙凝

聚不失。合此通別四相，如次爲淨我常樂之四德也。又自性義，如論自釋云，離染清淨相者，謂即此自性不染，又出客塵煩惱障得清淨，如火、摩尼寶、虛空、水等，爲灰垢雲土所覆翳時，雖其自性無所染著，然由遠離灰等故令火等得清淨。此喻顯示二義：一由灰等覆翳時而說染俱，二由遠離灰等故而說可離，以可離故，知與染法原不相應，並無染之自性在也。

白法所成相者，謂世出世善法積集相，如大山王（須彌山）衆寶所成。謂之爲自性者，論云，如是自性清淨心爲一切白法所依，即以一切白淨法而成其性。善法所歸，性與善順。或有疑言：染法亦依此心，何以非染爲性耶？答曰：染法可去而善不能離，可去故逐漸遞減，不離故日益增多，所以善爲其性也。如是二相，由前菩提心因積集故出生。第一無染相者，離垢而見，有待勝因，即由信等增上故，離一分垢顯一分淨。第二善成相者，積集而見，即由信等積集然後爲善所依。凡此果證皆屬漸起而非頓生也。

復次，賢首家誤解此二相，而有性智性德之談。彼謂自性本覺具備衆德，不待積

集增上也。但本覺之義原於僞論（《起信論》），謂心體本來離念無有差別，因妄念故諸境界起，妄念息已仍無差別。又狀其離念之相智慧光明能照一切，即此謂之本覺，復引申之爲法界法身。賢首家於此復引《金光明經》（說大圓鏡智是法身），《無性攝論》（說無垢無罣礙智是法身），以爲法身是智，亦即菩提心而爲本覺。實則紊亂因果，混同能所，其失甚多。夫在因爲菩提心，在果爲法身，論中以輪王子喻菩提心，言將來可作輪王，非現前即是輪王，理至明顯。故圓鏡智無垢無罣礙智之爲法身，乃依果位說，不可指菩提心言之，因果分位未可亂也。又能所緣亦異，菩提心法身俱就所緣而說，經論或說法界（真如）即法身，是單論所緣；或說法界鏡智合爲法身，即合論能所之如如與如如智，絕無但舉能緣智慧而爲法身者。故從所緣菩提心上立名本覺，於理實有不合也。且常言自性無染而形容以光明清淨等詞者，明其與染不相應而已，寧即謂之能覺。衆生雖具此心性，實未曾覺，必待信慧定悲之修行而後覺也。或曰：本覺不覺同趣一覺，何用斷斷爭之耶？答曰：主本覺者，修爲方法不異還原，於其本心無所增勝。依不覺說修爲方法則是積習而轉化，如論所言一切白淨法

之所積成。方向不明，舉足成錯，修爲根本，烏得不辨。又自性具德之言，經亦散見，謂衆生心有功德之性，非謂便已具德。《金剛經》言一切賢聖皆以無爲法而有差別，此無爲法性即性淨平等之性，一切賢聖功德依此顯發。若從賢首家已具之說，即有施爲，還原而已（賢首疏以寶依、寶成一喻顯修德性德冥合不二之爲清淨）、於論白法所成之說寧不相違。上合因果而見自性之全，第四門即就因果位次顯其異名也。頌曰：

至於成佛位，不名菩提心，名爲阿羅訶，淨我樂常度。

此心性明潔，與法界同體，如來依此心，說不思議法。

此二頌中，初頌說果位名。阿羅訶者，佛十號之一，譯爲應供，實指法身，以其具淨等四德也。四德究竟圓滿之謂度（波羅蜜）皆以離衆生與小乘之四倒爲准。次頌就因位說，謂此菩提心性明潔以法界爲性，與法界同體，圓淨而成法身故。《勝鬘》等據此說爲自性清淨離可了知，即不思議法也。如是此心在因具性，至果圓滿，分位有殊，立名遂異。論自釋云，永離一切客塵過惡不離一切功德者，乃就果位說。若因位有功德不離之言，祇顯其具功德之性，必待修爲離染積集，而後得證四種最上波羅寶



也。《勝鬘》據此而說如來藏（菩提心）有空不空義，文云：如來藏與煩惱離異而不脫，由空性智而空（脫）；如來藏與功德不離不異而脫，由空性智而不空（即）。此顯如來藏與煩惱雖別異住而未解脫，一方面又與功德雖不離異而實解脫（具性非即是德，故爲脫），皆有待於性空智起始能脫染積德以成法身耳。論釋又云如來法身即是客塵煩惱所染自性清淨心，引《不增不減經》云，此清淨法性即是法界，依此清淨法界說不思議法自性清淨心。此謂心法界有清淨、不淨、平等三義，由清淨故而言衆生心性本淨，由不淨故而言客塵所染，由平等故而言衆生即法身。其義難知，非凡小所思議，故云不思議法。又由此文證成因位之名清淨心也。

以上四門釋菩提心之自體，凡明一法之全體總不外此四門，謂果相、因相、自相、名義。菩提心果相者，以最極清淨究竟涅槃爲果故。因相者，以信慧定悲爲因故。自相者，合因果以顯，無染與淨依爲自相故。名義者，在因名自性淨心，在果名法身，復以法界菩提心之名通因果位故。合此四門而菩提心即法界之體性瞭然矣。第五門無差別義，當說。頌曰：

法身衆生中，本無差別相。無作、無初、盡、亦無有染濁、性空智所知、無相聖所行、一切法依止、斷常皆悉離。

無差別者，顯因果自相之相同義。二頌中，初二句爲總說，以下爲別說。總說無差別者，謂諸衆生具有心法（衆生梵名薩埵，亦是心之異名，意譯爲有情，謂具有情識也），即同有心法性。法者，軌持之謂（猶今所言概念），泛說所知。法性者，所知究竟實相之謂，唯佛所證（二者同屬所知，但程度淺深異耳）。此心法性能生菩提（或云法身）名菩提心，又生諸功德得名法界。一切衆生以有心故同具心性，故云法身，衆生中本無差別也。頌中不言菩提心而名法身者，梵方立名，有果中說或因中說果之例，此以菩提心能生法身，即因中立果名也。別說無差別者，此有十種：一者無作相，謂心法爾而有，不待作者，有情無始不增減故，心亦無始不增減。若爾，云何前說菩提心由信等生耶？當知彼依增上緣說，非親因緣。衆生雖具心性，未顯發時必待助緣故。無作者無爲也。二者無初相，謂無爲故無有前際。三者無盡相，無前際故亦無後際，此心法爾永存，原無因緣可使起滅。此三種相衆生同然，故云無差別。

也。四者無染濁相，謂此心性與染不相順故自性本淨。五者性空智所知相，此心法性與人法執了不相涉，然此一味法無我相有待智而順，故說一切衆生心法性皆性空智所知。六者無形相，謂心法性極善清淨，非如眼等根。不言如色等塵者，以色是外法粗故，根是內法細故，雖淨色根與染不相應，猶是業力感故，非心性匹。七者聖所行相，此心法性是佛境界，十地於此猶如隔紗望月，遑論二乘。以上四相明所知境。下三相中明一切法所依，八者一切法所依相，九者非常相，十者非斷相。謂心法性同爲染淨法所依止故。心性違染，染即可斷，斷故非常。淨依心性，如主居家，順故非斷。此常無常就能依法引申之，而心法性實離斷常也。綜此十種無差別相，莫非一切衆生心法性之所同然也。

復次，第六門以因果分位說無差別義。頌曰：

不淨衆生界，染中淨菩薩，最極清淨者，是說爲如來。

就菩提心與染法之關係以談因果分位，凡有二位：一曰染位，謂心與染相俱相攝相屬無法脫離，以致淨法無由發現，此不淨位名衆生界。二曰淨位，謂心於染中若得助

緣逐漸離染，一分離者為染淨位，名曰菩薩（包括三乘賢聖）；全分離者究竟淨位，說名如來。位雖有殊，但心法性仍無差別，若有差別者，則不得謂為一法之分位也。

頌中染位不曰衆生而曰衆生界者，示心法性乃衆生之究竟依故。又於淨位說名如來不名佛者，示心法性充量圓滿立名真如，如者形容法性，一切位中一味不變，簡別餘如，特名真如，佛從如而來，故名如來。論中引《不增不減經》以明顯得一分法性即增一分解脫，故解脫層次分為清淨、極清淨、最極清淨。至最極淨位方名真實住於法性，乃於一切所知實相，如理如量以通達而用得其當，且得無障礙無所著一切法自在力以躋於無上士調禦丈夫處，說名如來應正等覺也。論釋末段，謂衆生界與法身義一名異，應知此乃就因果分位一往之談，其中實有純駁之辨。雖同一法身，衆生位中如金在礦泥沙混雜，至如來位如金出礦提煉純淨，先後性質不同，德用亦異，以因果相契故說無差別，非如一物展轉作用無別也。

賢首家見此經文確定其說，因以比附《起信論》而有真如隨緣不變，不變隨緣之解。不知真如云者，如其法性不變不易之義，既不變名如，而又謂之隨緣，何異言我

母是其石女耶。又此隨字極不當理，縱在染位，煩惱之於心性亦祇能加以纏縛，經文論文何曾有隨順字義。例如儒者孟子告子之辯性，孟子主性善，而告子則謂性可善可惡，賢首家之說何其類告子歟！孟子舉水性向下以況心必向善，自是根本之談，乃所以評判人生究竟價值，非就現前事實立論也。現前事實人雖可爲善爲不善，然必以成聖爲究竟，聖而非性，則向善非必由矣。且孟子言性可以爲善，乃所謂善者其要在於可能，佛家五姓之判，衆生皆有佛性，以及心性本淨之說，蓋亦同爾。正法似法當於此判。

上依因果位次明菩提心在衆生並無差別已，今第七門更就自性顯無差別。自性二相，無染著，善所成，已如前說，此中先說無染著義。頌曰：

譬如明淨日，爲雲之所翳，煩惱雲若除，法身日明顯。

在不淨因位，菩提心與染法俱起，然自性清淨不受其染，喻如日輪爲雲霧所翳，而自體明淨，不失本性。衆生亦爾，煩惱雲若除，則法身日益明類矣。輪釋云，彼雜煩惱但爲客故，客字原文爲偶然之義，如不速之客突如其來，示非常在，勢不能奪主

也。又日雲之喻，兩物不相涉，易滋誤會，遂謂自性光明，或爲本覺。須如喻意但取日輪明淨不與雲霧相應，以況心性本淨不與煩惱相應而已。然心爲煩惱附著不得擺脫，以致心性不顯，淨用不生，始終流轉，則不能視同日雲之無涉也。至於兩者之關係，通常以障字表之，謂障其本相不得顯見，雖不顯見而自性常存。此亦衆生所同者故無差別。已說無染著義，次第八門相隨而說常恆義。頌曰：

譬如劫盡火，不能燒虛空，如是老病死，不能燒法界。

如一切世間，依虛空起盡，諸根亦如是，依無爲生滅。

衆生長劫流轉，溺生死海，何心以性不隨變化而能常恆？此用喻明，如世界將壞，風水火等大災迭起，毀一切物而不壞虛空，世界成壞相續不斷，虛空爲依常恆如是。衆生流轉有老病死根身起滅，而所依法界即菩提心，常恆不變，此常恆相衆生同然故無差別。論釋引《勝鬘》證成常義，謂如來藏非根身故，超生住異滅分別，不待作者法爾而有，謂之無爲，謂之常恆。

以上二門就無染著相說無差別，今第九門相應義，復依善所成相明無差別。頌

曰：

如光明熱色，與燈無異相，如是諸佛法，於法性亦然。

煩惱性相離，空彼客煩惱，淨法常相應，不空無垢法。

此善法所成相亦就因位上說，衆生雖未成佛，而與佛功德法一切相應。此如明燈，光明熱色與燈無異，諸佛功德不離（相應）法性亦復如是，所謂得其母則子不離也。但衆生位功德不見，如燈未燃時三相亦不顯也。論釋引《不增不減經》，顯燈三相，與《寶性論》佛果三德含義相類。燈明破暗似彼通智，熱能燒垢似漏盡智（此智能燒一切微細煩惱習氣），色淨純潔有似轉依（法性前爲雜染依，現爲清淨依也）。又以摩尼喻顯佛功德，千變萬化不可稱量，而皆與佛法身不離不脫，即在衆生，亦與相應，以示有發生之可能也。次引《勝鬘》證成此文，謂菩提心者空性智所知，此智生時一面空其客塵煩惱，以心性原與煩惱不相應故；一面於無垢法不空，以心性原與淨法相應不離故。既衆生位與佛功德相應不離，何以但見過失不成功德？此由衆生自性執故（我、法執），反之如以空相無我相行之，即轉成功德矣。此空無我相衆生本具，故

云無差別也。如是菩提心與白法相應一義，後此經中引申有性德之說，其意顯有此質地（清淨寂滅相）能作出生功德之因耳。至如何發生淨因顯示功德，尚有所待，非謂自性已自圓滿也。

賢首家又於此有所誤解，蓋因《勝鬘經》謂如來藏爲出世法因，若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃，遂揣測其詞，此附《起信論》之說真如熏無明，故衆生有厭離欣求而爲始覺，因此而立內熏之義。其實非理。今試問欣厭作用究出自何心耶？如來藏雖爲根本因，但並不具此作用也。尅實言之，欣出於欲，厭由無貪，二俱心所作用，必待意識而後生起者也。經言如來藏欣厭，詞意實有未盡。蓋欣厭之關鍵，在如來藏相應之受心所，與意識之欣厭作用相順，一切境界皆如來藏所能領納，種種習氣聚集於內亦悉爲所受，一旦此受發生變化，與之俱起之意識等受其影響亦起變動，即依此義而說如來藏爲欣厭之因，非彼真有欣厭之用也。又復當知如來藏爲受熏之主體，不能起用熏他，今謂佛家只有外熏內受之義，不應爲內熏之說也。外熏謂正法善知識，如所聞習祇泛泛成意識知解，則不起作用，必至如來藏相應之受，感覺非所堪忍生起變



化，然後爲真正菩提之因，而依積集善法以生相應之用也。喻如初雪，着地即融，必待地溫降祇，始能積集，然地溫之減正由雪積不輟。由此知如來藏爲善法之依（彼不爲依終成有漏），雖由自己質地變化，然亦賴意識不斷熏習之功也。菩提心在不淨位，白法漏失不易攝聚，必待如來藏內受變化真正自覺，方得有無漏之用。是則內熏立義之謬，可不待詳破矣。又《起信論》脫無明真如互熏成染淨因，兩積力用相互抵消，結果非染非淨，實屬不倫，但憑凡心揣度聖見，亦不可不辨也。

復次，菩提心既與諸佛功德法相應，云何不作自他利耶？今第十門說不作義利。頌曰：

頌惱降纏覆，不能益衆生，如蓮華未開，如金在糞中，亦如月盛滿，阿修羅所蝕。

頌文頌惱障，原來沿用宋譯《勝鬘經》文作煩惱藏，但攷《勝鬘經》原本實是障字，非與如來藏相對稱藏也，故改正之。此中文義出自《如來藏經》，經顯如來藏未脫煩惱不起作用，脫煩惱後乃有種積功能，共有九喻，分爲三類。此論取彼三喻，亦分

三類而說。一者法身，謂無邊功德法之所積聚，喻如蓮華，蓮有華果同時之徵，但華未敷時果實不顯，正如此心雖具功德，煩惱不除亦不顯也。二者真如，謂始終如是不變，喻如金，金性難變，即與他物化合亦易遠離，但在糞中功用不見而性質不移，正如此心在煩惱中雖不見，而功德性始終不變也。三者佛性（種姓）為一切利他功德之所從出，衆生性質不齊，故佛成就積種身應之，喻如滿月，月雖清涼光耀，而有月蝕遮蔽（月蝕恒在滿月時，昔人謂為修羅所蝕也），正如此心雖有利他諸德而染障不生也。如是三喻顯菩提心有三義相：一者為善法所依（法身），二者清淨無染（真如），三者能為究竟功德義利（佛性）。此皆依上文相應之義而說，染位衆生以有障在，功德未顯，由此同然說無差別。

論文釋障諸中，謂初障法身者為惡見（百一十種煩惱之首，即薩迦耶有身見），此即惡慧，由惡見故諸善法不能積聚（儒家四毋亦針對惡見言）。其次障真如者為覺觀，唐譯為尋伺，由尋伺故追求於境，遂有種種竟言名言生起，差別既滋，真如益泯。第三障佛性者為我慢，羅睺為修羅之王，原有障覆義，佛種種身博施濟衆，由七

識執我畫自他界，功德不生也。因論生論復說六喻。諸煩惱中身見爲烈，次則三毒，前之三喻皆就增上現行粗顯之纏而言。衆生心行不同，有貪行者、瞋行者、痴行者。貪欲起時，此心如一池春水爲塵土之所混雜。瞋恚沾著不捨，如金山爲泥土之所封著。痴心層出不窮，如晴空爲重雲之所翳蔽。此三毒煩惱皆就衆生心行之粗者而言耳。若依隱伏微細言則爲睡眠無明住地，亦不礙心之向善，喻如日之未出。第五六喻謂因緣不合，一法之起必待因緣，心隨根轉而不顯現，亦如世界未戒，在六處水火中藏故。佛家三學以戒爲首者，所以守護根門（儒者非禮勿視用竟亦復相同），蓋以六根能埋沒此心，使不得顯現也。或因缺相順之緣而不顯，如雲無兩，相違緣現前故。總之，衆生之心原與佛之功德相應，但以障故不起作用耳。

次第十一門，反上而說能作義利，蓋上門就不淨因位言，此則依染淨位與淨位說也。在染淨位，行果連帶而起，至於究竟臻極淨位，則心之功德亦達於圓滿矣。此中作義利亦分三類言之，各有二頌。初曰：

如地無垢濁，如蓮大開敷，亦如上真金，洗除衆糞穢，

如虛空清淨，朗月星圍繞，離欲解脫時，功德亦如是。

頌文首句，文義不類，疑有錯誤。次三喻，反前以顯離欲得解脫時，則功德日積月累能作義利。從染淨位起，離一分障顯一分德，障盡德滿即行即果，正同《華嚴》所謂初發心即成等正覺也。次類究竟果。頌曰：

譬如日明現，威光遍世間，如地生衆穀，如海出衆寶，

如是益衆生，令從諸有脫，了知諸有性，而起於大悲。

佛之所以爲佛者，在不捨一衆生，功德成滿，於諸有中證得實際，起於大悲，令諸衆生從有得脫。次說佛功德。頌曰：

若盡若不盡，斯皆無所著，佛心如大雲，住於實際空。

三昧總持法，甘雨隨時降，一切諸善苗，因此而生長。

佛之功德無窮盡者，無所著故，謂於生死盡法及涅槃不盡法，如雲住空，四邊不著，佛心常住實際空中（清淨法界），原來離盡不盡。但有雲者必有雨，佛雲之雨即三昧與陀羅尼。三昧者此云等持，念念平等一味定之究竟也（前說別境心所爲入道之

因，今此三昧陀羅尼說定念慧之究竟，此外勝解究竟爲四無長，欲之究竟爲三念住。如是利益長養一切衆生善根故，法雨時降，功德普被，則攝益之究竟也。論謂遠離客塵衆患而心性得顯（心性全顯爲涅槃界，全顯即證義也），然後順理成章，方得成就自性功德圓滿法身而名如來，實至名歸，自爲衆生瞻仰也。此之行果衆生同然，故無差別。

由是知佛法者無他，遠離客塵垢患而已矣。此以何離？則在修對治，所謂捨染（煩惱垢）取淨（善根功德）也。佛法于修持道統名菩提分，即一切善根之總名也。善根常現行，則煩惱常不起，以染淨不兩存故。一消一長，直至最後離其種子，方名轉依而得究竟。若徒伏現行不去種子者，一旦遇緣暴發，勢尤猛烈勝於常人。中國禪家誤解《楞伽》云何淨其念（念爲簡擇，謂得淨簡擇），而以離念爲究竟，易滋流弊，不可不辨。最後第十二門說一性義。頌曰：

此即是法身，亦即是如來，如是亦即是，聖諦第一義。  
涅槃不異佛，猶如冷即水，功德不相離，故無異涅槃。

此依果位明一性義，一性者，無異也。已於因位菩提心見無差別，果位涅槃寧復有異。或疑外道小乘皆有涅槃，今茲所說與彼無殊。爲祛此疑，今說一性。頌文所示凡有三義：一者異門義，初頌所明。二者所屬義，次頌前三句說。三者一性義，來句結示。

異門者，一法多名之謂，藉以觀一法之所指與其異義者也。初頌涅槃異門，據所對之因而設，涅槃之因爲如來藏，《勝鬘經》言有身見顛倒空亂意者，此非其境界。諸佛悲懷，爲治此三種衆生故，而說涅槃三種異名。一對有身見者說法身，凡夫執五蘊爲身，長期流轉，佛爲彼故，說功德積聚法身以示其歸趣。二對顛倒見者說如來，二乘已知離蘊，但於無常等固執不捨，念念求脫而遠離世間，佛爲彼故，說常樂等不變真如，並示佛果功德所生，從如而來，以祛其褊小。三對空亂意者說第一義，始槃菩薩初入大乘，而於空理生增減執，心散亂故得境非真，佛爲彼故說聖諦第一義勝智所行境界，使歸涅槃究竟勝義。經此三方面之簡擇，果位之真庶幾可識。所對雖異，順性則一。一者何？最極寂靜涅槃界而已。

所屬者，謂此涅槃唯佛所證。佛者覺義，即一切智智，於一切法一切種相無所不知。涅槃者寂滅義，係就煩惱所知二障不生作用而言，然煩惱寂滅必於一切法之一切相如實照見，無絲毫迷惑障蔽者方爲涅槃（此邊於一切法無障礙，彼邊煩惱最極寂靜）。故佛與涅槃互相連帶，不可分解，如人飲水，證知冷相，冷覺與水不相離也（水爲冷體，冷爲水德）。

一性者，謂無差別，因爲法界，果爲涅槃，法界既同，果應不異。無餘涅槃佛所證者，究竟無異，是即果位之無差別也。

論引經頌如次證成三義。初引頌云（來詳所出），衆生界清淨，應知即法身，法身即涅槃，涅槃即如來。此中初三句據因果言，以證涅槃法身不異，來句證涅槃如來不異。蓋此所證者爲如，證後所生一切皆從如而來也。又引《勝鬘》以證無上正等覺名涅槃界，即名如來法身，更不異苦滅諦。此中苦滅諦（第一義）非以苦壞爲名，乃指寂滅如性，此滅原與諸苦無干，故言從本以來無作云云。滅於果位爲佛法依，名曰法身，於因位爲成佛本，名如來藏。如來藏即空（不與煩惱相應），空即是滅，故云與苦

無涉。以上證成異門義也。次復引《勝鬘》明涅槃之不異佛以證所屬義，最復更釋成涅槃果之無差別以成一性義。蓋佛法者唯一乘道，法界依因是一，所證涅槃應同，種瓜得瓜，種豆得豆，其事相類。又衆生心無差別即能證涅槃之法平等，能證平等，所證不異，理所當然。故此佛法唯以平等智平等解脫平等解脫知見，證得涅槃無二無別。由此而知二乘分證涅槃乃方便究竟，非真涅槃，但涅槃向而已。此段發揮一乘義實爲透關，佛乘佛果外無有餘乘餘果，正所以提示最高標準示所宗尚也。

一乘之說，梵方與此土久成諍論，懸案莫決。奘師嘗傳五種姓之說（此爲奘門中堅思想），以三乘爲了義，而中土台賢皆宗一乘，共起攻擊，致誣基師爲三車法師（指經籍酒肉聲伎，事載《宋高僧傳》），爭辯而至於誣蔑謾罵，足見其相攻之烈。而奘門靈潤法寶等亦主一乘爲了義，神泰慧沼等復著論破之（慧沼有《能顯中邊慧日論》，然此問題終未獲解決也。今另作一解以觀其通，此須據佛與衆生兩方面以言，從佛以觀衆生，則一乘爲了義；從衆生之自處，則三乘爲了義。所以者何？佛視衆生等同一子；同具佛性，即同屬佛所攝受，故不必說一切衆生皆成佛而後皆有佛性，但就其對



佛之教法有感受性言，衆生皆已盡有佛性之義，此依法身等流而說也（《佛性論》謂法身等流即三藏十二部法）。況在無姓衆生，佛亦不忍任其流轉，而欲以人天善根成熟之。依如是說則一乘爲究竟也。再就衆生之自處言，雖同具佛性，而一類世欲深重不信佛語，有一分不信者是爲小乘，有全分不信者即名闡提，此等差別皆在衆生本身，佛原等視而無異也（《佛性論》云，我說闡提無性者，爲迴彼不謗佛法故。若不謗佛法，則非定性闡提矣）。依如是說，則三乘爲了義也。佛視衆生性有同然，衆生自處則因習而遠（非先天決定，緣習染而異），固應分別觀察矣。對此問題，而進此解，似於事實更相近也。

本論解已，略說結論。本論作者堅慧別著有《寶性論》，有本有釋（一分異譯爲《佛性論》），論以十義解如來藏而歸結於無差別，今借其結論以顯本論旨趣。彼論云：以是因緣，此自性等十相爲顯三義：一顯本有不可思議境界，二顯依遠理修修行可得，三顯得已能令無量功德圓滿究竟，故造斯論。此中因緣指無差別而言，雖彼說如來藏，此說法界菩提心，而所指實同。又彼所云本有者，非指時間上本來已有，乃

應得應有應當之意（與孟子本心之說同）。論中以爲應得佛性（即菩提心），實衆生所當有，具此當有之心，始得謂之有心，此云本有自異於本已存在之義矣。不可思議者，謂道理微細，超於俗見，有待探究而後能喻。如儒者云思能作聖，此思自非泛泛之思，今說此心作佛，心亦非凡愚二乘境界，故云不可思議。又境界者，心所依緣空性智所知也，如欲知此心爲心，必以空性智緣之，將能作所，真相方了。儒家存心之說，用意相似。此可借爲本論之結論，以本論十二門開演皆不外發揮此意也。二依道理修修行可得者，謂知此菩提心不可思議境界已，實踐功行隨應而起。依道理者，即與法爾道理真實道理相契，所謂合理，爲證之異譯，即謂實驗而有異乎口說揣測也。依境修習，令其常時顯著存在，自可漸臻證得矣。三謂得已能令無量功德圓滿究竟者，蓋行則有果，證得之後能生功德，自利（佛法究竟）利他（成熟有情）無有窮盡。功德猶常人所稱事業，儒之修齊治平莫非事業，即莫非功德也。如是由近知識聽聞法爾道理乃至成佛，一切功德法必依此順此，與理相應方能逐漸圓滿。是則證成佛法之次序，由一分多分而全分（一切）而無量（一切一切），以達乎究竟圓滿，此亦功

德積聚當然之勢也。所以佛法功德，先講一切，後說無量，都非現成，而待修集，故菩薩發心經無量劫，十地位次，乃能積集圓滿。此爲佛學中一要義，學者當致意也。本論所說不外此三義，故引之以爲本論總結也。

最後附辨寶首家所言馬鳴堅慧學之無據。攷賢家立說，以本論爲證，其判教也，謂無著龍樹學爲始教，馬鳴堅慧學爲終教（另有小教及彼所崇圓教）。今究本論，知彼所判宛同戲論，馬鳴《起信》全屬僞託本難依據，而本論堅慧之學，亦與無著不異，何從別爲一派。中土傳無著學者，自北涼曇無讖，劉宋求那跋陀羅，北魏菩提流支（譯《不增不減經》）以至梁真諦（譯《無上依經》）諸家，無不兼傳涅槃學，此其傳承之史實安可誣耶。再就理論結構言，本論一切衆生皆有如來藏之義出於《資性論》，寶性則從無著所作《大乘莊嚴經論》說法界一段引生（《寶性》引《莊嚴》有明文可證），推原其始，本論實汲無著學之流，何得強爲立異。夷攷此中致誤之由，殆以無著別有《攝論》，從染位說賴耶，學者遂疑別成一派。實則菩提心、如來藏、原皆就染位立說，詳於過失，乃以示衆生遷善改過之資。衆生確在染位，詳染，俾知所

以改正（實知此染位之心，而後發趣淨之願）。然又不可不明遷善之本，此如來藏說之所由建立也（《莊嚴》就淨位談功德說如來藏，以爲遷善之據。又《攝論》四清淨之自性淨義，世親亦釋爲如來藏）。合此兩邊始得窺無著學之全，本論偏於遷善，正所以發揮無著之學，何得謂與無著異趣。賢家管窺，亦可以已矣。

## 清淨毗尼方廣經講要

今講此《清淨毗尼方廣經》之前，略就戒字，作一泛論。佛法有學，恒稱三學，而以戒學居首。佛法有行，六度最勝，而前四度施戒忍勤，統攝於戒。是知戒者，乃貫通一切學行之綱維也。且戒於定慧學行中，仍所不廢，定則有與定俱生之定共戒，慧則由此共戒因緣所生善道而有道共戒。故一戒之實，又徹乎學行之始終也。學行究竟，不外離垢。垢染有二：一謂惡業，即舉止言動（身口意）之不合理者是。二謂煩惱，於心繫縛（即染著），不得自在。離垢得淨，爲佛學之事，而離垢之功，則又偏屬於戒也。戒之梵語曰尸羅，具有清涼與能止之義，如炎夏飲冰，熱惱頓息，而獲清涼，又一切惡行惟戒能制止之故。但戒行有待於立制，人恒過然後能改，佛法戒義，亦必有惡事現行，人皆知其非善乃立制不令復作（此制如國家法律然），有此制故人

皆知其非所應行而不敢爲。故禁戒之行，實具勉強之意，如孟之強恕，孔之克己，要須能自勝而後可。大小乘戒，亦皆以他勝罪（波羅夷罪）爲重，爲他所勝，是即無恥，無恥則無惡不作矣。一切諸佛所念經言，菩薩所羞恥處，即身口意惡行，於此應當自慎勿忽，知恥而有所不爲也。

已明戒之名義，當更一談佛法中之大乘戒。大乘學行皆有圓滿歸宿，能至究竟，戒學自不異此，所以就戒能至彼岸，稱爲戒度也。世間外道，亦復有戒，所作福業，只得人天果報。小乘戒行，唯解脫生死，得解脫身，於利生事，則不能作。唯大乘戒，乃能究竟作佛所作，而得佛果也。然此大小乘戒學，非獨得果有差，溯其本源，即有殊異，此義見《維摩經·弟子品》優婆離段。優婆離於聲聞中持律第一，嘗調治二犯戒比丘故，受維摩之教，謂勿擾其心，當於彼罪而直出離。意云，當離心中過失，過失出離而離過之心亦無，彼心乃更爲清淨。是心本淨，由執戒染，故染與不染，不關此心，但應就執與不執說，所謂過失，即從此執而起也。罪垢之法，本性自空，實無彼等種種分別顛倒，一切法性，生滅不住，如幻如化，知此而後始能說真正

出離過失也。此段經文，已提示大乘戒學根本要義，在於心體本淨，過性自空，彼小乘拘於行圍於言者，烏能達此奧義哉！

本經要旨即承維摩發展而來，故今講習大乘戒學，取以爲根本之籍。是經自晉迄趙宋，凡有四譯：初爲竺法護譯，名《文殊師利淨律經》。次即此講本，舊以爲羅什所翻，不可信，但遂譯年代在晉世也。三爲劉宋法海本，名《寂調音所問經》。四爲趙宋智吉祥等譯，名《清淨毗奈耶最上大乘經》。此中竺譯淨律經之律，爲毗尼或毗奈耶之異名，羅什所譯龍樹《十住婆沙論》中，有引證《淨毗尼經》處，即以毗尼爲名也。劉宋譯本，經名獨異，奘譯《攝論》中所引《毗奈耶瞿沙方廣經》（毗奈耶即調伏，瞿沙即音也），名亦符彼。蓋是經宋後原出有種種異名，佛告阿難，此經名寂調音天子所問，亦名清淨毗尼，亦名一切佛法故。但攷西藏譯本，作《說勝義世俗二諦經》，此名於經文無徵，可見傳本已有所改動也。諸譯中唯此本文義較爲完整，故取以爲主，而以餘譯作參證之助。

今講但提經中要義，不逐文解說。先依竺法護本，分經文爲四品：一真諦義品

（院刻本一頁至四頁左十行，二百天子逮得法忍止），二聖諦品（四頁右一行起至八頁左二行，如來悉記當生彼土止），三解律品（八頁左二行至十一頁右八行，一切法無與畢竟調伏），四道門品（十一頁右八行至十五頁左四行，若知平等彼趣平等止）。末後一大段竺譯散佚，依本經文，可另立一第五較量三乘品。故此經文有五品而成五段，但其要義，不外兩點：一者說戒本淨，即戒之安立義。二者說戒殊勝，即大乘戒之超越義。是即全經之總略也。

### 一 真諦義品

初品談安立戒之所依，謂戒應依勝義而安立。勝義者，超過文字而後能得，經云，是義不可得，以無文字行，是名第一義諦故。此不以文字爲究竟義，實佛法教人依義不依語之根本道理。蓋文字爲教說方便資具，著文字便失實際理趣。佛於超文字之真實義，雖仍以文字示人，然常以依義不依語之言提示之。四依之義，乃佛涅槃時所出，聲聞教中初未及此，以致聲聞隨文字行而生大礙（執法障）。本經假他方佛土



而由文殊師利方便以宣其義，意云他方佛土不以語言文字爲教而直示第一義諦，即隱顯此方文字聲教但爲方便也。經之緣起，爲佛在王舍滅耆闍崛山中，與大衆說法時，寂調伏音承大衆意請文殊說法（時大乘菩薩能順佛意說法教者，唯文殊、慈氏二人，並爲衆所樂聞也）。佛順衆請，故光寶主國土以召文殊，並許寂調伏音天子隨意問答。時天子問文殊言，寶相如來說何等法令汝樂住而不詣此？文殊報言，彼土如來依勝義諦說，不生貪欲，不滅貪欲，不生瞋恚，不滅瞋恚，不生愚痴，不滅愚痴，不生煩惱，不滅煩惱。何以故？無生之法，終無有滅故。意謂待煩惱起而制之，莫若知其自性本空使之不生爲愈也，無生之法，何有於滅。天子不解，復問彼佛說法，有何斷修？文殊言，勝義諦中諸法自性不生不滅，彼佛刹土亦無斷無修。彼土既重第一義諦，分別世諦，自非所措意。若無生（經文不住生）、滅（經不住滅）有（有處相）、無（無處相）、一（一相）、異（無相）乃至盡能盡等分別，即第一義諦矣。又分別依文字起，若離文字乃是第一義諦。然則佛語亦妄耶？曰：諸佛語言，無實無妄。何以故？佛說遠離二邊（經云無二相），不着文字（經云無住心無言說），如化人所說，無實

無虛。蓋佛隨衆生心行染垢而有所說，衆生依語執實，反成顛倒大病。是故正說，實無有生滅斷修，以諸法自性本淨故。佛但藉文字方便顯示第一義諦，而令衆生遠離文字，是以經言，如來所說，無實無虛，如化人故。又云，無有能脫第一義諦者。何以故？是無言說，無能說者故。可知第一義諦不可言說，當順佛說而求實際，不可於文字語言上有所執著也。佛說教數十年，聲聞大衆不識深趣，虛處生著，不得已，乃命文殊以他方佛說示之。實則釋迦何嘗不是直示勝義，第聞者不解耳。是知大乘精神，先掃後說，須於根本執著處掃除乾淨，方能有所安立施設。本經說戒本源，先着眼於此，故能於說法時，即有五百比丘得心解脫，二百天子逮得法忍也。

## 一一 聖諦品

此品所說聖諦，即苦集滅道四諦，依聲聞乘所解之佛法而立言也。前品既說第一義諦，似不須說四諦，而今復言之者，一爲彼第一義諦要藉此四諦而得趣人故，二爲由此能導此土聲聞回小向大故。四諦之諦，即是真實，夫道一而已矣，真實豈得有

二？佛法既許第一義諦爲究竟真實，四諦乃依此第一義諦安立者（故說四諦爲安立諦），自亦爲實。四諦爲聲聞乘所了解，而菩薩乘所說四諦，但依安立處說。有此四諦安立方便，一切凡聖即可由以得隨順趣入第一義諦之道，然復於佛法中有種種學行之發生。此品經文，即明斯義也。

寂調伏音聞文殊說第一義諦，以爲難解。此難解之言有二義：一謂有求解之心而不得解，二謂依所知解而不得通。蓋聞第一義諦爲不可說而說，說則不離文字語言，何以又謂離言無文字行，此與常識相違，故云難解也。文殊答言：能正修行者即可解了，若不正修，實爲難解。修行不外知苦斷業修道證滅，何以有正與不正？此乃依無相無貪無著無戲論說知斷證修，即謂之不正。如是能正修行，即能如實解了四諦實義，亦即循次能趣入第一義諦也。此中正行之境，亦非寂調伏音所知，蓋聲聞修行究竟爲涅槃真如法界，而不知此涅槃真如法界境界所至之處，諸法亦無不等齊一味也。經云：真如等故，法界亦等；法界等故，雖最惡之五逆業，亦復平等；如是凡聖聲聞緣覺菩薩諸佛學無學法乃至生死涅槃

煩惱諍訟諸法無不齊等。但此所謂等者，不在五逆真如，而在於觀，如云照見五蘊皆空之照見，必行深般若而後得之，自非易事。如是於智慧觀中，了知法性平等一味，是亦即於知苦斷集證滅修道處見之也。又經所云等者，非說諸法等，乃言諸法法性等也。法性是空，空即法無自體之謂，諸法無如名言之自體，今謂爲空。如是無相（法之自共相）、無願（無希求處）而起修行，故謂之等，以空無自體無分異故。如寶器空，泥器空，器雖有異，而空則一。如是於一切法上見諸法性一味平等，即名此平等一味之相爲空。依此正修行，即能解了，乃至趣入證會第一義諦，是名正修四諦行也。寂調伏音猶不解此，續問菩薩亦修四諦否耶？文殊答言：菩薩若不修聖諦，云何能爲聲聞說法，但二者之修則有異耳。聲聞修無觀無緣，菩薩修有觀有緣，以有觀有緣故，乃得善巧方便，不背生死，向於涅槃，圓滿一切佛法也。觀謂之見，見即見有情在也。此修亦非在外，乃所修在己而所爲在人，如孔子所云修己安人之義。此種意趣精神，正大小乘所以懸殊者，經以二喻顯示其義。一者獨行無侶義，此示聲聞之修爲己菩薩之修爲人。第二華香熏物喻，以示大小修爲方式之差異。如取薄物用木蘭

(瞻婆花) 天喜 (須曼花) 茉莉 (婆師花) 等華熏之，香微易散，何若迦尸軟衣 (迦尸城細布所做) 熏以天寶沈水之香，經百千年，終久不失耶！此言小乘雖能七返生死而證涅槃，然不得無漏五蘊，不能出佛之香，以於煩惱習氣未盡斷也。菩薩則斷諸結使，能得戒定慧解說解說知見五無漏蘊身，而為衆生之所依趣。是即正修行四諦趣人第一義諦之本然道理也。

或疑：但修四諦不入第一義諦可乎？曰：不可。佛之說第一義諦，乃說法之實相，為究竟說，實無所說，以諸法實相，無能增減於其間故。又諸法實相依心實相而顯，要有能知之般若而後有諸法實相，而能知般若，又須得心實相而生，心實相者，即心之本性。此如何知耶？順心之性，即能自見自證之也。恒途喻如淨虛空中而有雲翳，翳垢不去，淨無由顯，然去垢非空能自為。心則不然，有自見自證自照之能，自能除垢，苟有情一旦自覺其能，即非畢竟去垢而不已。心之實相現，則成般若，有般若，自能照見諸法實相。由此而知佛說第一義諦，非虛構，亦非故為艱深艱解，實稱人心性之談，終令聞者相契。故實相宣說，即使文殊繫住忘返，而文殊一言，寂調音亦

動希求之念。如此知之而好之，好之而樂之，殆悉發於本心也。以是說能契心之性，動人之情，方爲實說。說如是說，行如是行，則於知苦斷集修道證滅有自然而然的勝解勝行不可得而強，是即佛法之第一義諦行也。但聲聞人不能解此，故文殊爲言，若謂知是斷是修是證是，即不正行。若不著佛語，善達實相，乃知生死涅槃樂實無高下，自然體會一切平等一味而非玄談空想也。

次下經言寶相國土聲聞皆由世俗安立諦能趣入勝義非安立諦，不如釋迦佛土聲聞弟子之樂著戲論行。文殊如是讚美寶相國土聲聞殊勝功德時，會中無數聲聞求生彼土，發阿耨多羅三藐三菩提心，而啓發與第一義諦相應之行，是即回小向大之義也。

### 三 解律品

此品釋毗尼，即毗奈耶，譯名調伏，或譯爲律，爲戒。戒之與律，義有廣狹之殊，佛所泛說爲律，涵攝頗廣，因犯而制爲戒，範圍較狹。此品乃就廣義之律而言也。上云正修行有二義：一者行所應行，二者不行所不應行，此二皆攝於律中，故其

義甚廣。前二品已明戒之根本在勝義諦，菩薩依之而修四聖諦行。此品則較量大小乘律之高下異同，更示人以指歸。較量中列舉十七條，皆不外龍樹《智論》及《十住婆沙》所說之二義，一者悲愍衆生，二者徧知實相。具此悲智，爲菩薩律儀，不具則聲聞律儀也。經中首段云，菩薩律儀非爲怖畏生死，乃受無量生死以調伏煩惱，而不爲煩惱所使，如此所用調伏，即非徧知煩惱實相不爲功。且其行悲憫衆生，非復聲聞所能爲也。比是總說，下十六則如經應知。文殊快說大小律儀功德高下時，佛聞之亦歡喜讚歎，而爲說大海水喻，以示菩薩律儀能容攝聲聞律儀，亦如大海爲衆水之所聚也。菩薩律能攝聲聞者，謂菩薩律儀有三類：一別解說律儀（七衆律儀）、二攝善法律儀、三饒益有情律儀。聲聞但有初類而無後二，但菩薩初類律儀中，已容攝聲聞自爲之律矣。

復次，略釋毗尼名義，亦依菩薩律說。謂毗尼之義，爲調伏煩惱，及知煩惱實相。能知究竟調伏，則知煩惱實相，究竟調伏者，去煩惱之因也。煩惱由於分別（經云自妄想——俱生，他妄想——後起），分別則由於不正作意。有不正作意，即有身

見等起，有見則有煩惱隨行。是故以戒調伏煩惱者，必先伏除我見，進斷其因之不正作意，追溯至於虛妄分別之源。是知調伏煩惱，當於戲論分別上用力也。如是無分別而無見無煩惱，即係調伏之次第，故云究竟調伏必如是知煩惱實相也。又如佛說十二緣起，不由寶相證知，而隨執實有其事，亦是戲論。是故調伏煩惱，必須深知實相，乃能斷除諸見而成伏用，喻如毒蛇，必知毒蛇種姓，方能寂彼衆毒故。或有疑言：如是調伏，爲實爲虛耶？此如人在夢中，夢爲蛇螫，服藥止苦，當其夢也不知其爲夢，醒而後知其非實也。調伏煩惱亦然，惑盡大覺，知非實有。又此實與非實，一繫於我見之有無，煩惱我見，相應俱生，我見無故，煩惱即除。若不斷煩惱，則不能入第一義諦，如夢不醒，不知夢之非真。醒夢有待於轉側其身，如是人勝義，則有待於調伏煩惱也。《攝論》談大乘不共十義中，略述增上戒學四種殊勝，謂差別、共不共、廣大、甚深。最後云，如是差別菩薩學處，應知復有無量差別，如《毗奈耶瞿沙方廣契經》中說，即指本品也。又龍樹書中亦有引用處。是知此經律釋爲大乘戒學之根本，而爲龍樹、無著所共據者。



#### 四 道門品

本經五品，兩番釋戒。上來三品已明戒中兩種要義，所謂安立與大小律儀之差異，是爲第一番說。此品及後品爲第二番說，仍承前番二義，作進一層之解說也。今道門品即釋戒之安立本源而從趣入處說。初番釋成安立，已明何以有此戒之故，今則進言云何趣入此戒而求得戒之本源也。道門者，趣入之門，一切學行，必有其入門處故。茲言入處，共有二門：一爲總門，二爲別門。先就別門言，復有二義：一者由相對說，各別之法，相待而成，經出十五對，有三十門。初言生死法，即流轉法，是爲不正修行者之流轉門。正修行者獲得涅槃，爲涅槃門。如是能得自在及不自在，乃至無智慧門。愚痴之相有如痴羊，智慧門能得三十七品助道法等：是爲偏於染義之相對說。二者由相乘說，各別之法，前後相連，有次第義。經出十一門，謂四無量及三十七助道法，是爲偏於淨義之相乘說。如是染淨諸法，別別爲門，是即別說門義也。若總說者，即統攝一切諸法爲一總相而談。此亦有大小二義，經初依小總相而說八門：

一謂菩提心門，能成熟一切佛法故，所謂初發心，即證正等覺也。二謂攝一切法門，即能受持一切法者，然後於法而得自在故。三攝衆生門，一切佛法皆爲攝受衆生而演出故。四善巧方便門，即能通達染淨因果處非處義故。五慧度門，謂由此慧故，通達一切衆生心行究竟而皆令入無餘涅槃。六六度門，運轉一切衆生至佛土故。七神通門，以智慧光普照三千世界衆生故。八法施忍門，謂雖度脫一切衆生，實無一衆生得度故，住於法忍，無度相故，即不隨他。最後有一大總相門，能徧入一切法門，即經所說之法界門。是法界一相無相，亦無差別次第，而能徧於一切諸法而爲之門。界有二義：一爲界域，此界廣大無垠，一切諸法無不賅攝。二爲究竟，謂法界爲一切法之極，由彼即能入一切法故。然此法界當於何處求之耶？經云即於一切衆生之界求之。衆生界即有情界，亦即心界，是應於衆生心上求之也。衆生心與法界之量，等同一味，故能知一切衆生界者，即能知此法界。若以此心界爲法界門，得心之實，即能入於一切法門，而得法界之實矣（心界即法界，故《唯識》謂法界爲唯識性，或曰心性）。初品說法界是佛說法之安立處，就所趣入言，謂之第一義諦。此品說法界是一

切學行之安立處，就趣人言，謂之法門。如是安立正法。能所相應，即得學行之實也。

次後釋難，證成所安立之大總相法界門。疑者言曰：若法界即有情界，豈同有情界之有分齊（經云邊際）耶？文殊答言：法界如虛空，無分齊也。此空非如物理學上有分齊之空，乃去一切質礙之抽象空相也。《唯識》即以有無方分破空實有，而以此離質礙之空相，喻諸法法性離礙而能徧於一切，無有分故。處空如此，法界亦然，所以衆生之心，非但能思慮己也，必有其一切有情相共相通無有區別之義在。是即一切有情所同具之心，所謂衆生界、法界也。常言心佛衆生三無差別者，蓋就價值而論，以佛心之淨不異凡心之淨故。然非離一切相不能見其同，此其一。經中復有難言：如是法界汝知之耶？文殊告言：無有知也。法界既無分齊，何有於知，知之性有能有所，即有分齊，是法而非界，故曰法界不知法界。如是不執有知，即得遠離分齊而契會一切諸法成就無上等覺。此以法界同等爲言，證成上文無有分齊義，此其二。又問：既無能所知，云何有如是辯？答言：此辯乃無心之談，猶如谷響，谷響不待知而有聲，

但由因緣之所引發耳。菩薩之有辯，乃衆生之反響，實無有辯也，此其三。又問：衆生界無能所，此身寄於何處而有所說？答言：似如來化人所住而有所說。如來化人實無所住而有所說，我此亦爾，蓋一切法皆不住故。又言：若都無住處，云何得成無上道果？要知一切法畢竟無住，即此可成正覺也。反之說住，則一切法皆可住，乃至五無間業亦所住。但此無間之住，乃不住之住，若實住者，即墮地獄，此當視住者以何等心行之也。所以文殊言：菩薩住五無間，非但不墮地獄，即此翻成無上道果者，蓋菩薩了知惡業與報相應無間如響隨聲，乃知無上道心亦應具此無間之義，然後心始真切無懈，遠離二乘直趣無上菩提。如佛誓於菩提樹下，不取正覺，不起此坐，是何等相應無間如響隨聲以趣求之耶！又問：設菩薩亦同殺父罪住真無間者，能成無上道否？答言：能成。須知一切法自性無生、空、無相、無願，如是覺知是因緣法自性本空，名覺菩提，設墮實無間獄，能如是觀，亦復能證無上道。此乃就菩薩歷法觀空而言，非真有殺父等無間之事，蓋菩薩行以一切法爲所緣，五無間獄亦在一切法中，故應如實觀察。如是以觀空言，於五無間獄亦能成等正覺，此其四。天子聞此法界甚深微

妙，遂問：誰信此法至於何所而不退耶？文殊答言：若以信爲實有，如來尚不生信，況復聲聞。蓋一切法於勝義中無實自性，故說如來不生信也（必知世俗之有信無性，方知勝義中無性之信）。然而此法若有信解受持者，必爲不行我法（即不住世俗），不住兩岸（生死涅槃岸），而於諸法無有憶想及離一切煩惱結使者。如是即到一切衆生心行之處，無相無行，亦不願求，但隨衆生之心無餘以化，亦不退轉，畢竟遠離煩惱及二乘境界，此即法界充類至極之境也。至此得平等行，於一切法無二無別。又此平等，須於別異法上見之。文殊言：不知一切法平等，則所分別及其所行，都爲與相；若知平等，即不行於別異而趣平等也。故此平等關鍵，不在法之本身，乃在知與不知耳。不知即以平等爲境，亦見其爲別異；知則雖以異法爲境，亦見其爲平等也。故此由法界而入一切法，所重仍於一切法上了知平等。佛法歸結學行之根源於有情心界者，即不應忘此平等之義也（孟氏心所同然之說，非就事言，乃心之相，亦心之平等相也）。佛法說法界不言同而言等者，因恐有濫於一，等則如衡兩端，由相等而平衡。學行根源之心，當從平等相而得，非泛泛所說之心也。

## 五 較量三乘品

此品重釋大小戒學之異，由以見大乘戒之殊勝也。前文解律品，雖明大戒之勝，然僅及《攝論》四義中之差別與共不共二義，所謂甚深義與廣大義，則此品所欲談者也。《攝論》四殊勝中，前二屬戒之形跡，後二乃彰其精神，此品即就其殊勝精神言之也。

先說甚深義。戒本為絕諸惡業道者，而大乘之戒反現行諸惡業道而不捨，是應於甚深意趣上體會之也。蓋大乘之學，純乎為人，其有現行諸惡業道，正為方便善巧悲愍之行，自非拘墟之見所能量。天子疑問：頗有菩薩具於煩惱戒菩提耶？文殊直應之曰：有。菩薩之有煩惱，由二種生：一者他對自故。蓋煩惱非一人而有，如貪瞋等行，均有所對，苟遇對己生惑之衆生，若在小乘則極端棄捨退避，至其極乃斷絕與人往來。大乘態度，迥異乎是，不惟不避，反迎頭承當，以求根本解決，使彼煩惱永不復生而後已。此種精神雖儒者猶未能企及，以孟氏功行之深，於自反而仁而忠之復，

終至於橫逆者，視爲妄人禽獸而摒之不顧矣。然其再三反省以求其故之間，亦非全無煩惱之擾，曾子反省之行，自亦有動於中，此皆大儒於行事處未嘗無煩惱也。菩薩亦爾，遇貪瞋時，亦有煩惱染著其心，且正以有此煩惱而成其學，此所以成爲殊勝也。小乘聞此，驚怪不迭，疑竇叢生。文殊即以異門作答：若菩薩斷諸煩惱，即墮聲聞，蓋菩薩由一己之煩惱，審知衆生之煩惱，如是大悲愈增，精進愈猛，必使化人我煩惱爲菩提而後已。又知衆生之煩惱未盡，即自心之不淨，此維摩之所以因衆生病而病也。菩薩愈悲而求菩提之心愈切者，以得菩提而後始能徹底利人故。此種具煩惱而成菩提之甚深義，實佛家之超勝於儒家處也。二者自對他故。菩薩既悲愍衆生，自應以喜樂施與，有時竟與以苦惱者，是亦應以甚深義觀之。蓋有一類剛強衆生，如外道聲聞之流，執一往見，障蔽實相，又非軟語所能化，於是菩薩以深重苦切之言，於事於理，針鋒相對而治之，期其翻悟。是此婆心苦口，又異乎儒者不屑施誨者矣。所以經中文殊不惜辭費而一再解答，其殷重之情，何等深密。又答頗有慳悋成就布施等問，而曰菩薩實有慳悋能成布施。菩薩之慳，即於不捨菩提心與不捨衆生二事見之，要有

此悖，而後財施無畏等施，始有所措也。又菩薩實有毀戒而名尸羅者，以菩薩之持戒，在求安樂成就衆生，自非如常途說戒之拘拘節文（經云不自觀戒謂不觀待衆生所謂之戒也），有礙大悲也。又菩薩實有捨於堪忍而名忍度者，是即捨於外道之忍也。諸外道衆忍持一類威儀，墮於苦邊，非中道行（即四威儀行），要須捨此而後忍之實義始現也。又菩薩實有懈怠而成就精進者，即於聲聞所學，以徹底懈怠行之，乃於無上菩提得以修習成就。又菩薩實有不定心而名禪度者，不定心即是忘念（或失念），定心明了繫屬一處，菩薩要有真實禪定，明了不忘，必於二乘所得之心，忘之淨盡，即於夢中亦不復起，是即菩薩明徹之定心也。又實有無慧而名菩薩般若者，世間之慧，雖持之有故，言之成理，而多偏蔽，斷喪衆生使之顛倒，菩薩無是邪慧，而戒就世出世上正智，以攝受一切衆生使處於安樂境界也。文殊說是甚深義已，如來倍加讚歎，以喻申說。以爲菩薩戒學，如人之飢，寧忍痛苦，終不嘗於雜毒之食，是故菩薩寧犯慳毀戒乃至忘念無智，終不住二乘人之正念施戒中也。何以故？二乘之毒，甚於煩惱，若墮二乘，如人斬頭喪命，終無因緣能修德業故。所以菩薩寧犯成，終不捨於一切智



心，寧可具備煩惱，終不作漏盡聲聞。此菩薩戒學之甚深義也。

次談廣大義。即於菩薩行之所緣（無量學處）、所攝（無量福德衆生）及所建立處（無上菩提）見之。今對小乘等所緣顯示，而以有爲無爲闡此義趣。菩薩法有爲無爲兩者不離；小乘則有爲無爲兩不相涉，是以急求涅槃（無爲常法）；棄捨世法（有爲法），而於生人之情不得把握，分割二法，終成其蔽，而失廣大也。大乘談無爲不離有爲者，如智論喻，如室有壁則塞，破壁爲空，除此何有於空不空耶。能於此有爲無爲一切法上學，是即菩薩學之廣大處也。聲聞不解此義，故迦葉起詢，聲聞能證無爲法，菩薩所緣不離有爲，云何可言有爲菩薩勝無爲聲聞耶？佛知理離直說，乃舉三喻，曲通其旨。一謂如人析一毛而爲百分，取一分以蘸四大海酥，是人能言我此滴酥多於勝於海酥耶？聲聞無爲智於佛智中，正同此滴酥也。菩薩以有爲善根回向佛智，與佛智等，量如海酥，其勝無匹。蓋菩薩能知此有爲法上之無爲相（法法不相通，但相可通），所以能不捨有爲，安住無爲。是即大乘學以相而言有爲不離無爲，自非小乘所執一往之無爲法，而有落空之嫌者所可比也。二謂如蟻所持米粒與滿大地之執月

熟穀，所攝受益誰爲多者？聲聞得果，如蟻持粒，何若菩薩六度四攝之能攝受無量廣大衆生，使之安於世出世樂中耶！三謂如有千百水晶珠，人城，與一無價琉璃寶珠之在閻浮提，所濟貧厄誰爲有能？聲聞無爲不堪住持佛法負擔如來家業，正水晶品人城，不能濟人困厄，何若菩薩能發一切智寶之心，住持三寶不斷佛種也。此乃貴母不貴子之義，有菩薩乘而後有佛，有佛而後有三乘，所以菩薩能成一切智而於衆生多所安樂也。宜乎迦葉聆此，讚如來善說菩薩發於一切智寶之心過於一切聲聞等矣。是爲菩薩戒學之廣大義。

爾時寶主世界菩薩以下爲此經總結，顯平等義，即上來所說甚深廣大二義之所依者也。平等謂諸法無差別觀。大乘成學，由小乘觀之，應無煩惱，而菩薩却正以有煩惱而成其戒，是爲甚深義。又小乘不以有爲爲究竟，而菩薩不離有爲，不捨煩惱，是爲廣大義。此中大小之殊，深淺廣狹之別，即在有差別觀與無差別觀也。所謂無差別觀者，即於諸法見其法性實相無別之平等觀也。但平等云者，無差別之義，非同一之謂，不應即執此諸法實相平等之不盡意語，便以爲諸法同一意義。應知法性實相離法

無所得見，一也。又一切學行施爲之所依，即以法性實相爲用，二也。是以菩薩必有諸法無差別觀，乃能顯戒學甚深廣大之用也。經文於此義，以事理二段分說。初段先以事現，謂寶主世界大衆聞已讚言，如是一切言說皆是戲論差別訶結使（煩惱）說，是世俗安立，若不明晰理趣，即墮言說戲論煩惱中。寶相國土，並無是事，乃勝義說，離於言說戲論差別。希有釋迦，於一切法無上中下差別，而能隨應施設上中下三乘，是爲甚難。生此感已，急欲捨離而還彼土。彼諸大衆聞文殊與天子顯示法性平等之說，不能會之於心，是以有此不平等之取著，是乃所謂飢渴害心也。於是文殊次於此事以理折之，謂不應有此差別想，蓋一切世界、諸佛、諸法、衆生，無不平等。何以故？一切世界如虛空故，諸佛法界不思議故，一切諸法虛妄分別故，一切衆生無有我故。又觀一切諸法空無相無願等故。次段（自現神通至如文殊師利爲現事，佛告以下爲析理）釋成上段之義。文殊以智證通力令諸大衆心思移轉，於諸法實相深入知見，徹底理會，觀知寶相釋迦兩土平等一味，而願一切衆生皆如文殊之智也。如來復告彼大衆言：非但佛土衆生平等，佛與佛亦復平等。此如金器瓦器雖異，而等有空界

以成其用。諸法亦爾，真如實際平等無差別而有法之用也。此法性真如實際三者乃因所觀程度深淺而異，就諸法本具者言謂之法性，就觀行言，謂之真如，就究竟言，謂之實際，以此凡夫二乘菩薩隨應而現。雖現三乘之異，而法性真如實際原自平等，如器有異，空固無異也。佛說平等，厥有三義：以無分別平等觀故，說一切等；以一切法遠離分別如如等故，說一切等；以一切法畢竟空性本淨故，說一切等。此就真實依他與圓成性說，謂之一切法平等。知此則無往而非淨土，是以文殊不住寶主也（嘗言淨土以唯心淨土為本者，意在於此）。復次，前段言平等，猶有一切剎土如空，乃至衆生無我想在，今此進而見一切法之本然，離一切想，得大平等。法之本然者，即謂法性真如實際，無一不等。由此施設學行之用，又無一而非趣證無上覺者，就一切用皆趣正覺而言，謂之平等境界。是以菩薩戒學，非離煩惱而求清淨，亦非離有為以證無為，乃正應於煩惱而得清淨，即有為以證無為也。言即煩惱而得清淨者，菩薩學行以他為本，煩惱即由此自他相涉而生，若能了知煩惱之本然與一切法之本然無異，皆為性空無實，如是有了知煩惱本然之智，自有無煩惱之行。如對治貪等之無貪

等行，了知煩惱本然後，即不期而生。至於佛心現一切有情煩惱，而佛心實無煩惱，以佛只有二十一種心所（徧行別境善三種），佛以無貪等心觀貪等煩惱，貪等在佛心中爲無貪等，即因正知煩惱本空而成爲無貪等行也（若有自謂已知煩惱無實，現行煩惱何傷，此直是自欺，何期清淨）。此中關鍵，在對所緣有著有不著，小乘以有著故，遂以知足知止爲用；大乘以無著故，故能財施無厭，而成其無貪之行。是以菩薩即煩惱而成清淨，即有爲而證無爲，若離煩惱，則所行與他人無涉，墮二乘之域矣。且衆生無始來與煩惱具起，清淨功德止有其性而已，若離煩惱而求清淨，豈非捨己從人之談。由煩惱而求清淨，功夫始切近身心，而有着落。所謂轉依者，即發軔於此。轉與煩惱相具之心而變爲不與煩惱相俱之心，非謂轉變煩惱以成清淨也。對治亦爾，要由煩惱透過而現無煩惱也。常言煩惱即菩提者，煩惱與菩提不並立，如有壁則無空，破壁爲空則無壁，具煩惱則不知煩惱本然，知本然則無煩惱。故此語之意，是由煩惱上出生菩提，即是以煩惱上齊菩提，非謂煩惱與菩提無異，而以菩提降等煩惱也。以由煩惱能成菩提，說煩惱與菩提平等，如此說平等，始爲究竟真實。由此而後

知菩薩學行無一不從此出發，不然浮泛無根，將何所措手足耶。末後經出數名，由此平等義，第三名一切佛法。是知平等者爲一切佛法之根本，一切學行簡言之，致平等而已矣。

## 瑜伽菩薩戒本羯磨講要

今講先明三事：一者較量殊勝，二者叙述原委，三者簡別偽似。

先談殊勝，菩薩戒之勝於聲聞戒者有二：一範圍廣大，凡志趣大乘者，所有學行，統名戒學；佛地經論於稱讚菩薩功德爲游大乘法一句（履行），以修學菩薩戒釋之是也。菩薩戒學凡三類，即三聚戒，所謂律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。律儀者，指法度儀表，吾人視聽言動，準繩規則皆屬之，通途談戒，偏就此說，如聲聞戒大數二百五十，細則八萬威儀（較儒者曲禮三千之說尤廣），皆律儀所攝。菩薩亦復具此，但與聲聞有共不共。具備根本律儀戒而後，能成熟佛法或無上菩提者，六度萬行，悉皆攝受，無有遺漏，是爲攝善法戒。又成熟佛法即成熟有情，凡能於有情作業將導者，亦無一非戒，是爲饒益有情戒也。此三聚戒皆菩薩所應學行，即各有學處可

循，是即所謂菩薩戒。故其範圍寬廣，不如小乘的然割截三學互不相涉也。二果證深切，聲聞戒學究竟於聲聞菩提，菩薩戒行極至佛之菩提，二者根源即各各不同。菩薩於佛之菩提所以有深誓切願者，實為內心深處有所感動，故能於佛之所以為佛，發生欣求；而於衆生流轉，深為厭倦。其情殆有同乎倦鳥知還矣。菩薩戒學由此欣厭發源，深知力行，相應隨順，自然動容周旋無不中節；順此一發難已之情勢，自然趣向無上菩提。此無他，一本於意樂清淨而已。菩薩戒學之本質（自性），既為心地乾淨，則一切行事，自覺不得不然——行所應行，止所當止，不求人知，不隨他教，自然流露，遵循誓願！宜其直趣無上菩提而無礙也。又意樂清淨，即有慚愧相應而起，不善未嘗不知，知則未嘗復行，如此即為不貳過之儀行，是亦淨心勢所必然者。又意樂清淨則不悔；悔者患得患失，為害最甚。蓋間有一念之失，知而改之，精進不已，不害其直趣菩提。悔則猶豫散亂，瞻前顧後，百無所成。故佛法中以悔為六道之種也。反之無悔則心淨，心淨則輕安，輕安則能定，定則無事不濟矣。由此可知菩薩戒之深切，又非聲聞戒之所能企及也。



次說原委：此菩薩戒本各條，原來教見於佛說契經中，由彌勒菩薩綜集而成書。卷末謂如是所起諸事菩薩學處佛於彼彼素咀纜中隨機散說云云，即明說非一處，事非一義也。非一義者，謂或依律儀成，或據攝善法戒，饒益有情戒而說，散漫無歸，學者不便；如是於此菩薩藏摩呬理迦綜集而說。摩呬理迦意云本母，乃三藏中論藏之稱，論議中有爲餘論所本者即爲本母；如《瑜伽師地論》之本地分，即彌勒所作之本母也（此說見顯揚論）。就佛在菩薩藏（即大乘經典）中所說成學要義，綜集成此菩薩戒本，殊非易事，微彌勒誰復堪任成此巨業耶？且此綜集，亦非漫無所據率爾成篇，實際本於菩薩藏之《十六門教授》（《寶積迦葉品》）。以慈氏之聖，依《寶積》之教，故此事極爲鄭重，願習行者，深信不惑、住極恭敬、專精修學。蓋菩薩學處，有扼要精約可指者，此戒本外，未嘗有也。以上爲戒本撰述之原委。

末辨僞似：中土從來根據《梵網經》傳授菩薩戒，此經本身即是僞書，復何從談戒，云何見其僞耶？曰：菩薩戒乃佛隨機散說者，自龍樹宏揚大乘以後，二三百年間，并無纂集；至慈氏始編輯成書。此乃明明之事實，何得謂佛說《華嚴》時，即有

《梵網經》條舉十重四十八輕之戒本。若信得彌勒語，即不能并受此僞說。又依《梵網》傳授與內容觀之：翻譯者託名羅什；不知羅什至中土時（東晉），印土彌勒之學猶闐然未彰，何從有菩薩戒本。至謂羅什譯出《梵網》，從之受戒者三千餘人；不知什本比丘，入秦爲呂光等強迫破戒，其後即深懷慚恥，不以法師自居，《十誦》之譯，亦與另一沙門出之，其鄭重之意如此，何得反無慚愧而傳此菩薩大戒歟？復勘《梵網》內容，全盤襲取《菩薩善戒經》，此經是劉宋求那跋摩譯，即今講菩薩戒本之異譯。《善戒經》說菩薩重戒有八；四與聲聞共，即殺盜淫妄；四與聲聞不共，即毀慳忿謗。此實傳譯時之誤會，菩薩重戒祇有四種決非八種也。《梵網》不諳《善戒》之所出，更增二種爲十種；於其戒中加不飲酒，此視比丘戒與優婆塞戒不異；於不共中加不說人過失，又與自讚毀他何殊。此等不倫不類，可見作僞者於菩薩戒深義，實昧然未解也。至尋究其僞託之因，可於《梵網》流行時之社會情形想像得之：魏晉而後，國家政令，時時妨礙僧制，如詔沙門拜王者，立僧統以籍僧等，皆其時最大之秕政。《梵網》於四十八輕中，初出王者應禮拜沙門，末說不能立統編僧籍，即針對時弊而

發。於此可得其託僞之故矣。《梵網》僞書，文乖義失，今有此彌勒所集戒本在，即應廢捨彼經。何有智者覺迷途未遠而不改從今是耶？以上辨僞。復次，印土於《菩薩戒本》流行後，亦有異說出現：一爲直接原於彌勒戒本者，如唐高宗時，義淨至印所聞之大師月官，即嘗著有《菩薩律儀二十論》，乃集《菩薩戒本》四重四十三輕之義爲二十頌。因月官爲大文學家，故其書流行極廣，注者亦多；現存寂護覺賢二家之釋，皆傳於西藏。其說開合輕戒，增爲四十六則，與奘傳有異，但現存梵本極近奘譯，護知奘說之可據，而月官爲異說也。二爲旁出之異義：其後寂天菩薩，學說不主一家，著有《集菩薩學論》，內容淵博，廣攝經論，傳入西藏，亦成一系，尊爲必讀之籍（我國宋時亦有譯本）。是書糅《虛空藏經》與《瑜伽戒本》，另定菩薩重戒爲十四種；次序則依《虛空藏經》，以不許竊用三寶物爲首條（亦如今之提寺產事）。是乃針對時勢之用，實乖菩薩戒之本懷亦爲異義之當知者。以上辨似，揀除僞似，西後益見今講戒本之真實可貴也。

次釋本文：此本從《瑜伽師地論·菩薩地戒品》中輯出。在奘譯以前，舊有北涼

曇無讖與劉宋求那跋摩二譯。二家譯菩薩地皆開戒本爲單行，而組織方式各異；涼譯仿聲聞戒本格式，有問答語句（聲聞戒本爲布薩—長養清淨—每半月說戒之用，故有問答以檢查團體之淨否）；未譯則連受戒羯磨從戒品大文摘出。今奘本不同二家，而另有剪裁。然梵本原來如何，已難徵攷；今英國劍橋大學圖書館藏梵文《菩薩地》孤本，而戒本不別行；番藏中《菩薩地》全譯，亦無單行戒本。故此戒本原式難明，祇有以奘譯爲準據耳。

本文初爲序說，次爲學處，有四十七則，末爲結論。序文從菩薩已受戒者說起。戒之正軌，先受後行；然菩薩實有先學後受者。學即學行，未受先行，龍樹智論釋戒中曾言之。若真受戒，自以先學爲是，學乃知戒之意義，而後易持不易犯也。今序雖爲已受者說，但未受先學者亦當攝之，蓋爲其同分也。又爲戒之本質者，不放逸而已矣。聲聞戒本序中先提此意，謂無常時至，佛法欲滅，大衆當勤精進，不用放逸，以相警策。真實講求，自應不忘此義。孔子云，「朝聞道夕死可矣」，求聞急切，非謂生死無常而至道難知耶？君子學道，念茲在茲，必有事焉者，皆不放逸之存心也。

但菩薩之不放逸，異乎聲聞，聲聞須待勉勵而後學，菩薩則自內感發，不俟外鑠。無論受戒與否，皆能自內數數專諦思惟，波正所應作或非應作之事。自覺人禽之分，即勇猛自勵，於正所作業精勤修學而不放舍（勤與不放逸有別，合勤、無貪、無瞋、無癡四法乃爲不放逸）。菩薩修學又應專勵聽聞菩薩乘之經藏論藏，以廣菩薩之學處。因菩薩律藏在彌勒以前，尚未獨立，故不說之也。

戒文本身，指陳學處，自成結構，極爲扼要，有舉隅三反之妙。結構云者，即賅攝三聚戒是也。律儀爲戒之基礎，進而廣攝一切善法，饒益有情。如是三聚精神，後文四十七則學處，發揮殆盡。菩薩戒學由此精神擴充，則其用無窮矣。又學處中初四爲重罪，乃菩薩律儀之本，犯此即非菩薩。戒本所以防過，此四爲失最重，故列於初。相當於聲聞戒之四波羅夷，所謂爲他所勝，不齒於人也。但此四有異於聲聞戒，雖捨律儀，猶可重受。若在聲聞則不許重受，如人斬首，永無自生之路矣。故菩薩戒初四學處，當從原文譯爲似他勝處法，更合。

四似他勝處法者：初爲自讚毀他，所謂不敬有德，妄自憍慢也。此見之於加行，

則爲語默舉止之傲慢；推之於意樂，則爲利養名聞之貪求。存心名利，自易入此自讚毀他之途矣。菩薩學行，重在爲人，故視此爲大過失。聲聞戒以淫爲首，由貪欲出發，蓋視貪欲爲生死流轉之本也。菩薩首戒亦從貪出，但擴大其義，以貪求爲一切染行之源。所謂自讚毀他，則肆無忌憚，至於狎侮聖賢，罪何可言。故菩薩戒行，始嚴於此，不徒拘拘於男女之欲也。次爲慳吝財法。此現於加行者爲不捨，推之於用心則爲慳。謂有苦有貧、無依無怙，來求財物，而不惠捨；或爲精神苦乏，來求法食，而不給施。慳乃貪之別分，於自財法吝惜不捨，以求自便。此相當於聲聞之盜戒。不與取之爲盜；反之，有求不與，增長偷心，亦穿窬之類也。三爲忿惱有情。此現於加行者爲粗言惡口，或以手足石塊刀杖損惱於他；或加長養忿恨，他來諫謝，亦不受不捨；此乃瞋之現行也。菩薩以不捨衆生爲懷，今存忿心，即有所違犯。此與聲聞之殺戒相埒，殺是有形斷人生命，忿則無形棄捨有情也。四爲似說謗法。謗不限於詈罵，若於正法，曲辭邪說，乃爲真謗，所謂謗菩薩藏也。因於菩薩藏法，不如理解，樂說宣示，其極必至建立像似正法。推其用心，或則內懷懦弱，自信勝解，而生似是而非之

邪見；或則是非不定，隨他意轉，不知分別，而墮於愚癡之類。此與聲聞之妄語戒相當。聲聞妄語，以無爲有，未得謂得，未證謂證；菩薩學處推廣此義，凡於佛法不知而宣說者，皆攝屬於此。菩薩於此四類，隨犯其一，即失菩薩精神，而爲相似菩薩。又此四戒，擴大聲聞四戒之意，并非彌勒之杜撰，所本乃在《資糧》十六門教授中之不邪行。菩薩之行，必辨邪正，彼經以八類四法言之。八類邪行中，退失智慧資糧爲首。蓋菩薩以大悲存心，而智慧爲其眼目；無智之行，是爲盲行。今四重罪，皆退失積集智慧資糧之行也。菩薩學之與寶積四法義相通，於龍樹十住婆沙論施度段之立四法品，已可見之，不待彌勒始然也。

復次，他勝處法之義，謂菩薩於此隨犯一種，即能令菩薩成爲相似菩薩也。菩薩以成就菩提爲宗；理應積集菩提資糧，於已有者增長，未有者攝受。若犯他勝處成，即不能於現法中增長攝受。何以故？所謂繪事後素，必有清淨心之質地，始能攝受一切善法以爲資糧也。此清淨心亦名意樂清淨。若隨犯四法之一，即喪失之，而成相似菩薩矣。又此意樂清淨，按實止一「信」字。信以淨心爲相，信則心地淳淨，善法增長。

所謂人之生也直，或云直心是道場，皆依此心淨相而言耳。欲求心淨，必去貪瞋癡見，修戒四他勝處法，即所以去四惑而得畢竟清淨者也。

次辨違犯情事。違犯據現行煩惱言，亦名爲纏。戒本說由上品纏違犯，失菩薩律儀；中下品犯而不捨。又上品必四支具備而復成；一數數現行，意謂相續，不指累積，於未懺悔前罪性相續不失故。二都無慚愧，即作罪惡不於自他懷慚恥故。三深生愛樂，四見是功德，謂於所犯視爲當然，不識其過，深著愛樂，反以爲德。是即上品現行之纏也。中下品者，暫一現行（偶犯），尋自悔除，謂之下品。偶犯不知，被人指摘，方自承過，謂之中品。若爲上品纏犯，深著貪瞋癡見，習非成是，久久乃成貪行人、瞋行人、或等分行人矣。

復次，菩薩律儀異於聲聞者有二：其一、菩薩失律儀，必上品纏犯。若祇中下纏犯，對他悔除，無覆發露，誓不再犯，即爲清淨。所謂君子之過，如日月之食，人皆見之；及其更也人皆仰之也。聲聞律儀，各別解脫（即別解脫戒），無論上中下品，犯即爲失。其二、菩薩上品纏犯，雖捨律儀，而能重受，此亦非聲聞律儀所許也。



復次，四似他勝處法，爲菩薩三聚戒之律儀學處。由此引申，可得三義：一者受義。菩薩律儀止此四法抑有餘法耶？曰：當知不限於此，本品（菩薩戒品）上文曾說菩薩律儀即是七衆別解脫律儀。蓋菩薩分在家出家二類，出家則應受出家五衆律儀（比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、近住），在家則應受近事二衆律儀。菩薩律儀即以七衆爲本，復增此四學處而成。是以菩薩於不殺盜淫妄酒自利之戒以外，復有利他律儀，所謂待他而受者，即此四學處，所以見與人爲善之方也。如言布施，非但分財濟人而已，尤當教人以善焉。四似他勝法，皆具此義。其在寶積經瑜伽釋文，於此四法則以一「聞」字概之：謂自讚毀他爲倒執有聞，有此倒執，即不堪教人。其次不令他聞，謂於法財不以與人也。三爲聽聞障，惱損他人，不許之悔而永懷忿瞋也。四自不聽聞，謂於正法，不知尊重，愛樂宣說相似法也。寶積菩薩律儀之本，既以正聞爲主，彌勒即據以爲教人爲善之方便。亦以是故，菩薩受七衆律儀復須增受此四學處，受義始備也。二者護義。所謂守護不失，明操存之功也。菩薩成品之初，嘗列舉十支，工夫綿密入微，非世學可能企及，必備此十，始能護持戒律也。十支者：一不戀

往欲，於已有之欲不願戀（雖轉輪王位亦捨，以心別有所志也）。二不希來欲，於未得之欲不希求。三不著現欲，於現在之欲不染著。四樂離不足，遠離現境，令心寂靜，視富貴若浮雲。五除惡言思，謂心口恆靜，悅意軟言。六自不輕賤，志爲聖人，不自暴棄。七柔和，令無卒暴。八堪忍，道爲己任。九不放逸，歷三僧祇，常勤精進。十淨命，衣食住行，皆無惡業也。不犯四他勝法，即此十支之見諸事實者（前三支攝於不貪，第四支攝於不慳，五七八支攝於不瞋，六九十支攝於正見）。十支中尤以淨命最要，世人多求生以害仁，致陷邪見而不克自拔，故佛法以正命爲八正道之一，極加重視也。三者淨義。佛學以離垢成淨爲宗旨，受戒護成。所爲在此。垢有三類，謂惑（煩惱）業（行爲）生（業果）。生果繫於惑業之因，故此略而不論。然推惑業之本，在於染意（即第七識）。密嚴經喻之爲兩頭蛇，謂其一面執賴耶爲我，一面又引前六識發業，面爲煩惱現行之本，以其常與我見我癡我愛我慢相應也。人有染意，遂生彼此自他之分，不能洽處，實自私之源也。離垢拔本，應致力於此。但以其與生俱來，絕非一旦可去，當先削弱其勢，而作釜底抽薪之計。助染意爲虐者，乃後

起分別意識，故離垢功夫，應從此處（第六識）下手。分別意識通乎三性，既能待染意之勢爲慮，亦可藉智慧之力爲仁，實捨染取淨之樞機也。若能於分別意識上汰去見愛癡慢分別，即於染污意上漸有能治智慧之勢，如是惑業根本，爲之動搖，而漸戒離垢矣。是以戒學談淨，非具此四似他勝戒不爲功（毀爲貪，慳爲貪之別分，惱出於瞋，謗爲邪見。染意說慢不說瞋者，以貪瞋不并立。推瞋之源爲慢，慢則陵人，瞋以生焉），寧得輕爲條文而等閑視之歟？

次下四十三種學處，屬於三聚戒中攝善法及饒益有情戒。初三十二爲攝善法戒，末後十一則饒益有情戒也。菩薩犯是等戒不捨律儀，故合爲一類。以與聲聞戒相較，則皆輕罪之惡作也。

戒本先總說菩薩安住律儀，於所爲事有犯無犯及犯事輕重，然後依事別說。菩薩安住淨戒所行不外應作不應作二類，依之而說止持、作持。若不應作而作或應作而不作，皆於菩薩律儀有所違犯。至有犯之爲染非染，則依心之染非染而判。於染犯中，又有軟中上品輕重之差。以後學處即由此等一一辨之也。初三十二種攝善法戒，皆菩薩

之所以自成者。菩薩具備一切善法以爲一己成佛之寶糧，尅實言之，不外六度三學，今即依以建立學處，直示菩薩本分大業。能於此祛其障蔽，即爲入德之階矣。又此障蔽，應從親近處說，如云強恕而行，求仁莫近焉，此近字最貼切。菩薩修己，應去近障而得入處，乃是攝善法戒之功夫也。至於說攝善法之守護，亦猶律儀戒之有十支，而由五度漸次及五慧（慧度開爲五智），具足得之。

初就施度言，凡有七種學處：一者不念三寶。三寶非獨施度根本，亦一切佛法根本也。施之究竟（謂到彼岸之度也），不離三寶，應以自家身心奉施，更無論身外之財物矣。三寶云者，如來及爲如來所立之制多處（佛遺跡處所立紀念塔、或藏佛遺物之窣堵波），皆爲佛寶；如來所證所說，又諸菩薩所志所行（道），見諸文字記載之教，所謂經藏論藏，即爲法寶；諸先知先覺及已入大地菩薩能實證道法之衆，即爲僧寶。菩薩於此三寶，無時忘念，必盡所有而爲供養，以身外之物，達一己淨念之誠。若財物不備，下至一身禮拜、或一頌讚歎、或以一心清淨信，隨念三寶真實功德。若一日中無時及此，心即空過，受戒之人即爲有犯，而於律儀有所違越。若懷輕慢心而

失淨信（淨信則能虛懷忘己）者，是染違犯；或以懈怠犯者，亦染違犯。此事本不應忽，豈容有輕慢與偷安之情，故是染犯也。無違犯者，失念誤犯。或已證得清淨意樂，所謂初地菩薩於此三寶自性敬重，常無違犯。二者大欲不厭。謂於世欲貪者無厭，如一闡提，非特爲施之障，無有施心，且於佛法根本無分矣。儒者養心亦謂莫善於寡欲，其在佛法，尤有甚焉。若不能捨利養恭敬，即於出世無欲而自絕於佛道也。無違犯者，自性多煩惱，雖勤剋制，而猶時現故。三者不敬答問。施有三類，謂財施法施無畏施。菩薩見一有益之事，必自作、教他作、見作隨喜、讚歎他作，具此四支，而後能廣與衆生爲不請友。儒者求友，亦貴先施。是以菩薩見有著德同法者來，當念於已有法施之益，應生尊重。若懷憍慢，起嫌恨心、悲惱心，而不承迎推座，自固無緣施他，亦失他欲行施之緣矣。或不知來意，猶可曲諒，但彼已發言請問，而由嫌恨心、悲惱心，不如理答，是爲染犯。無違犯者，或有重病、或心狂亂、或護僧制、或護多有情心，而不承迎酬答，皆不或犯。四者不受他請。或有爲奉施飲食衣服等事而來延請者，若是淨施，合當往受；若懷恨惱心而不受請，即爲染犯。五者不受他

物。若有持種種金（生色）、銀（可染）、摩尼等寶乃至衆多上妙財物而爲奉施者，若是淨施，亦當受持以增其淨信；若因受之生染着心，至壞自己淨心者，即不應受。故受物之際，宜審自他心，終勿以受物而損減淨心爲要。六者求法不與。他來求法不應懷嫌不與。其無犯者，自審於法未善通利，不欲以相似法與人故；或有挾（挾貴挾賢挾自勳勞）而求，或偷心盜法，不與無犯。七者捨犯戒者。以上爲法施障，此則無畏施障也。犯戒之人，心懷慚愧，應與以自新之路，即無畏施。故於三業不淨之暴惡犯戒有情，不當捨離，而應攝持將導以淨其念，此乃菩薩不捨有情之本懷也。若諸菩薩捨以上七種垢障，則於布施之業，順利無礙矣。

復次，印土晚世於以上七種學處，或持異議。是即開第三學處爲二，謂於有德不敬及他來言談不答。今勘文義實不應開。以耆德之來，定有問答，故此敬答實相因而至者，非兩事也。又或有將第七學處判人戒度者，理亦未當。若此一學處，不人施度中，即是三施中缺無畏施，故知亦屬異議，不足據也。

次就戒度言，亦有破除近障之七種學處。是七攝三聚戒，凡六度功德屬自者，皆

爲攝善，功德屬他者，皆爲益生，視功德所屬而異判也：一者善開遮罪。此關於出家律儀，菩薩於此，須知善權方便（熟習諳練謂之善權方便）。聲聞戒重遮止，菩薩則開遮并重，乃所謂善權方便也。成律所制罪過有二類：一爲遮罪，謂行之有礙道業須加禁止者；二爲性罪，即自性成爲大失者。遮罪復有二種：一爲避嫌而禁止者，佛於別解脫（佛脫戒之本，如世間法律之條文）毘奈耶（釋別解脫者，如世法律之類例）中，爲令他於三寶不失信念，將護他故，凡有涉譏嫌之事，皆加禁止（如比丘不與比丘尼多言同渡等事）。此一分遮戒，菩薩聲聞應同遵守。佛又以聲聞煩惱較重，不堪負荷利他諸行，故於別解脫毘奈耶中，制令聲聞少事少業少希望住、少欲知足，以伏煩惱（如三衣一食之例）。此一分遮戒，菩薩不應等學，而食別開。以菩薩利他爲勝，應於諸親友及長者居士等處，廣求資生財物，博施濟衆。若於利他事，以懷嫌恨心恚惱心故，而住少欲知足，反爲犯戒矣。二者善開性罪。此關於在家律儀，謂便婆塞戒也。在家菩薩，遮罪甚少，性罪特重；然爲他故，善權方便，亦有可開者（涼宋二譯本皆無此條，意者爲防弊而刪歟？梵藏本俱有）。但應深懷慚恥，自念爲順衆生利

業，安置之於善處，全屬不得已之行也。此等善開無犯，能生功德；若不善者，仍是犯戒也。此中有七支分別，即身三口四。一殺。若見賊盜爲貪財故，欲多殺生、或害大德，自造無間。菩薩見己而自思惟，我寧斷彼命墮那落迦（苦器），終不令彼無間業成受無間苦，如是殺一拯百，殺獨夫以安天下，是亦在家菩薩所應爲也。故開殺戒無犯。二盜。有三類：一遇增上長官濫用權力逼惱有情者，當褫其權位，以安衆人；二見諸賊盜奪三寶物、或他有情受用財寶者，當奪還原處，免其受無間苦；三戒見一類衆主等，取三寶物，無慚受用者，當隨力廢除其主。如是三類，雖似不與取，而無違犯。三淫。在家菩薩，一夫一婦，不應邪淫；然有時爲導他故，於無繫屬者，亦可行不得已之方便而順攝之，爲無違犯。但出家菩薩爲護戒故，與聲聞等，一切不應行非梵行也。四妄語。菩薩以無染心饒益有情，正知思擇而說異語，此無有犯。五離間語。菩薩若見有情，惡友所攝，多爲不義，爲除彼長夜苦，出離間語，雖斷他愛，而無有犯，生多功德。六粗惡語。若見有情所作越路（異越），多行非理，爲止他過惡故，猛利訶擯（如佛對提婆達多事），無有違犯。七綺語。謂巧言無義，如下里巴人



之俚調，菩薩爲攝有情，於彼諳習善巧，作種種吟詠歌諷，如馬鳴菩薩之所爲，亦無有犯。以上身語七支之開戒，皆須善權方便，方爲無犯，以此等屬於不應作，而非應作不作也。以上二則爲菩薩律儀威之學處，下二則爲攝善法戒之學處。三者邪命不捨。謂非法生活，略有五種：一爲詭詐而取，即詐現守護根門，威儀，以得衣食住等資生之具；二由虛談而求，求索不得，則出以虛談，示己有德，應受供養；三由現相，現匱乏相，以求給需；四爲方便研求（即應求），苦索逼迫，令他多施；五則假利求利，謂假此求彼，得隴望蜀（如云彼施豐厚，汝不如攸；汝前施勝，今施卑劣之類）。如是五者，皆爲邪命方式。菩薩於此，一有堅持，即爲犯戒。然此亦應於動機上審之。初念若出於謀食，則耕也餒在其中，終無滿足之心；初念若出於謀道，則學也祿在其中，亦無所用其不捨也。是此一念，邪正攸分，菩薩廣攝善法，固應以正念漸次積集也。四者威儀不靜。攝集善法，應須威儀寂靜，使心平定，無掉舉之情，亦無沈沒之態，雖在煩擾中而能遠離憤鬧，自無高聲嬉戲喧嘩失儀等事。此亦君子重威固學之意也。此下三條爲饒益有情戒學處。五者樂著流轉。饒益有情，有如從井救人，原非易

事，有情流轉生死，菩薩即於生死中或辨饒益。必應具有方便，所謂以不著心而虛之也，是故菩薩以繫著流轉爲大或。若諸菩薩有蔽於此，而謂不應欣樂涅槃，亦不於煩惱而求斷滅，是則顛倒。菩薩正應於生死中斷煩惱而取涅槃，乃能不住流轉，趣歸涅槃。如是，還滅流轉皆於生死中求之，即異於聲聞之所在也。聲聞爲一己，尚能欣樂涅槃厭離煩惱；菩薩爲一切有情，欣厭之情當過於彼千百萬倍。但以無雜染心，於有漏事隨順而行，假以作諸功德，故能成就勝出諸阿羅漢無雜染法耳。六者不避惡名。菩薩饒益有情，必使有情信己，乃易從事，故足以招致惡名者，均須迴避也。毀謗之來，不外兩途：或由實事，菩薩於此應守護不犯，或由虛構，菩薩於此，應加以清雪。若於實事不護，是染違犯；應雪不雪，雖犯不染，以是非歷久自明也。七者利他不徹。利他須徹底，若見衆生應以猛利辛楚得義利者，恐他憂惱，姑息不作，亦爲有犯；但非染犯而已。

是七學處攝三聚戒，前二爲律儀，次二爲攝善法，後三則饒益有情也。此中初一學處善開遮罪，徵諸梵藏，亦有析爲二分者，謂與聲聞共學及不共學。此亦非是。戒

文明明顯示開義，菩薩戒學精神亦正在開禁之善巧不善巧處見之；若分爲二，便失其義。於此益知英譯本之完善可從也。

次就忍度言，有四學處。忍謂堪忍，即身心之能擔當也。羅什譯爲忍辱，義不盡洽；其實殆如孟氏所云「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能者。若是，始能任重以致遠。又堪任待他而起，凡有三義：一爲耐他怨害。菩薩於此非但能忍能遣而已，且能迴轉彼怨逆而爲親切焉。二者安受苦忍，即逆來順受。是必於他能耐，然後於己所處逆境始得安受也。三爲法思勝解。謂於道理，能善思擇決定勝解，是即無生法忍也。今舉四學處偏詳耐他怨害，不及餘二忍義。一者瞋心報他。菩薩耐怨不報，非屈伏也，乃反求橫逆所由來之因緣，以期根本克制耳。若存報復心，已墮瞋恚煩惱中，即有礙法思勝解矣。二者他忿不謝。菩薩於他有情，不應懷忿，更不應結怨，若有煩惱，不容相續。偶有犯他，或他疑被犯，理應往彼申謝以除其惱。若不申謝，或不如法，棄彼有情，即爲染犯。三者他謝不受。菩薩戒爲他所犯，他能如法平等悔謝，而

由嫌恨心，欲損惱他，不受其謝，即成染犯。或稟性不能堪任，不克自制煩惱，而不受謝，亦染犯也。四者懷忿不捨。因他惱故，懷忿不捨，是染違犯。菩薩於此，理應善自除遣；若不能克制煩惱，何堪大任耶？

次就勤度言，有三學處。勤即精進，乃身心勇悍而相續堅持之謂。凡有三類：第一擐甲精進。如戰士臨陣，須被鎧甲；行菩薩行，必先以自誓爲堅甲，而後始有真正之精進。次二精進與戒相成，謂攝善法精進與饒益有情精進。今此三學處，去勤之近障，但偏就擐甲精進而說。一者貪供禦衆。此以僧伽合衆生活顯精進之義，菩薩爲他，不辭辛勞，非爲利己也；若貪供事方便管禦徒衆，則有違利他之義，增益放進矣。故爲染犯。二者懈怠耽樂。謂身心放逸，耽著睡眠，非時非量，卧樂倚樂，放捨精進，是染違犯。此中正精進者，於夜中三時，除中夜安養，餘二仍當覺悟瑜伽，精進修道。二者談俗廢時，策進德業，寸陰是惜；言不及義，空廢時日。所以懷愛染心談說時事者，即與擐甲誓願相違而爲犯戒也。

次就定度言，有三學處。定謂等持，乃平等持心，不高不低，有所趣向之意。調

心如調琴，緩急皆不得；必使平等趣入真實道理，而後徧知無礙。定有三義：一謂現法樂住，謂身心輕快而無絲毫勉強之情，即能樂住現法而爲定也。由此定力，第二引生功德。以此功德利他，第三爲饒益有情也。今舉三學處，仍偏就第一現法樂住言。如何能得現法樂住耶？此有三相：一遠離分別，即於事物不固執也。孔子毋意毋必毋固毋我，亦知以膠執貪染爲戒。若於事理執有成見，損滅現法實相，最爲不當。二不沈不掉。離昏沈掉舉，則等捨之態顯現，即無憶想分別，安住於現法中。三無所愛味。前二猶爲方便，此則正屬効驗。若即於此有愛味貪著，終不能發慧，是誤以手段爲目的矣。今三學處，即在除去此等近障也。一者不求教授。學定當依止教授，以遣除趣向中所發之病態；苟有實德教授其人能指示方便，而不依止趣求，是爲染犯，以有分別心故。二者不捨定障。貪欲、瞋恚、昏沈、睡眠、掉舉、惡作（上二種爲二法合一。惡作即悔心所，於已作未作而悔也）、疑（即二心也）、五蓋爲定之障（煩惱覆心之謂蓋），以能令心散亂也。若於此等煩惱現行，忍受不捨，即爲染犯。三者貪著定味。若諸菩薩已能平等持心入於靜慮，而生愛染，計爲功德，不發智用，以饒益

他，是爲有犯。

次就智度言，有八學處。六度之前五悉歸宿於智度，因前五以智度貫攝乃得度名也。智度亦有三種：最根本者，爲第一通達真實。通達不但理解而已，亦有現前觀照洞徹之義。真實即通途所謂實相，此於所知之一切事上得之，凡見聞思慮所及，莫不具焉。此云所知，乃指所應可知者而說。佛法志在證得菩提涅槃，知之而復能證，是爲所應知。又所知邊際，即是界限，謂與所知目的相符不須復行進求也。真實非真實之判，即依此所知界限而說（在此界限上爲真實，不在此界限上非真實）。能通達觀照於此，即是智度根本。第二善解五明。佛家分一切所知爲三類：內法、外論、世藝。內法即內明，爲佛法本身，此有聲聞藏菩薩藏之別。與內法相待爲外論，此有因論、聲論、醫方三種。因論中有與佛法相反之異道說，意在自立破他，故屬外論。世藝即諸工巧技術也。三類所知，概括五明，必須通達真實，而後能攝受應用。第三饒益有情。以此五明應用利他，乃智度之功德也。今舉八種學處，皆偏就除遣第一通達真實之近障言，根本障去，餘障自除矣。一者輕視小教。佛法中聲聞藏，爲一部分佛

弟子所傳之佛說，即有一分佛說之真實義在（與聲聞自乘相應，能得自乘菩提），而爲菩薩乘所應共信。今若立論，不應受持修學聲聞藏，即是染犯。菩薩求真，尚於外論世法加以尋究，矧同爲佛說而有所應共遵者乎（菩薩與聲聞所共，即煩惱解說義）？二者專習小教。不學聲聞乘爲犯，專習亦復爲犯。學小教以爲大乘所攝用，乃可研習；若捨大尊小，起愛著心，一向習學，自成染犯矣。勘梵藏判此爲染犯，於理較長；奘譯非染，恐有誤。三者勤學異外。菩薩以自教爲主，於異外等論，不妨兼學，但應有主從之別。亦應於每日以三分之二時間習佛語，一分習異外。若於自教未達而偏習外法者，是爲有犯。四者愛味異外。菩薩習學異外本爲破斥誘導之資，若於彼愛味嗜好，即是染犯。爲學首須端其趣向，趣向定而後於異外如嘗辛藥以習之，毫不樂著。異外之說，似是而非，若不達自教，其不爲相似之說所亂者鮮矣。五者謗大深義。菩薩若於大乘勝義，未能驟入，即應漸次修學，不可動輒毀謗棄捨。蓋大乘深義，聲聞尚不得解，矧在凡夫。且依理言，大乘究竟空寂之說，若不善解，即成斷滅；更依事言，諸佛菩薩難思神變，不有睿智，何能信解。若於此理之空寂、事之神

變，不能理解；反作四種憎背誹謗，謂其不能引義（無益）、不能引法（無福）、非如來說（虛偽）、不能利益安樂有情（惑妄），即成染違犯。推究謗因不出二種：一由自心非理作意，二由隨他人言教而然。故諸菩薩於佛說甚深義趣，應無諂曲，勉為信受。自咎無慧，於佛密意不能了知，而求祛不知之蔽，期得其實義而後已。如此，始於佛義有人處也。六者染心毀他。佛法成就，有賴於友教，教為所依之佛語，友乃輔仁之善識，其能增上，與佛同功。是故菩薩應教友並重，以加強勝緣也。取友之道，擇善而從；然於他人不應有染愛（貪著己見）憎恚（嫉妬他人）之情。若諸菩薩力學進道，而以染心自讚毀他，即為染犯。七者不聽正說。凡抉擇論議，闡發佛語微言大義者，皆為阿毗達磨（即對向佛法義），佛法之能昌明，端賴有此。故有能說之者，即應往聽；若憍慢所制，懷嫌不往，即為染犯。八者依文毀師。佛法標舉四依，而謂依法不依人者，蓋欲人依教行證，勿以說者德行之不備而致輕法也。道由師聞，尊師即所以重道，故不應以其無德而妄生輕毀。又於師說，亦應依義不依語。蓋語以表義，審其所表事實，以為修學之資足矣，不當分別其語文瑕疵而加毀謗也。若菩薩依人



依語，故思毀師，或以文辭藻飾乎己，皆染違犯。以上八學處，前五爲通達真實所遵之教，後三爲通達方便所依之友，由友而教，盡攝通達真實之智度矣。

次依四攝，有十一學處。一切菩薩行，以效用區別爲二類：益人而功德回己者爲攝善法事；益人而功德屬他者爲饒益有情事。此即四攝，實亦不離六度。謂四攝中布施即是施度；餘三愛語利行同事，則不外戒忍勤定慧，而以慧爲主，故是智度（以三事非智度莫行）。四攝種類甚繁。瑜伽戒品上文，總略說之，有十一相，蓋隨所益十種有情而立也。今舉十一學處，即可分別配之。初關於同事者二學處：一者不爲他助。菩薩爲他，見有益他之事，即應協助。尅實而言，饒益有情者，亦不外協助而已。然所應助事，能否成辦，則在於智。若知有益而不助者，即爲染犯。所助事有七種：謂籌計（能辦）所應作事，正說行事步驟，守護財寶，增長和合，助理吉會、福業。凡此應助與否，要符攝受之義，方爲無犯。二者不瞻病苦。有情身心病痛，悉爲成辦善業之障，菩薩知之，應代除解。若懷染心不往瞻視，即爲犯戒。次關於愛語者一學處：三者不說正理。愛語者，方便如理之說，能令聞者易解樂受而善利起行也。若

彼爲求現福（求現法事）後福（求徒法事），應教以方便趣求。若懷染心，不爲宣說，或說不如理，皆染違犯。次關於布施者四學處。攝財法無畏等施：四者不欲報恩。凡有所施，報恩爲先，若於己有德者，尚不能報，而謂能普利有情，其誰信之（儒者亦謂其所厚者薄而其所薄者厚未之有也）。故於恩之深淺，悉當如應酬報也。又菩薩視有情與己資用相益以共成社會，所謂一人所需，百工爲備，故視衆生，亦屬四恩之一，莫不普施。若懷嫌恨，知恩不報，即染違犯。五者不慰愁惱。人有愁惱，爲之開解安慰，是爲法無畏施。若諸菩薩於此，不往開解鼓勵，是即染犯。六者不施資具。菩薩於飲食等資生之具，遇有來求者，懷嫌不與，亦染違犯。七者不教養衆。菩薩攝受徒衆，理應教養；若不善爲教誡教授，供給匱乏，成全其德，是爲有犯。最徒關於利行者四學處：八者不順他心。菩薩攝衆，須知衆生性行，因材施教。若如舍利弗目犍連之教鍛工作不淨觀、教滌衣人修數息，即未能順性利導，久習難成。若加以嫌恨，不隨他心，是染違犯。九者不讚他善。若諸菩薩見他有情，實有德行，實有令譽，實是妙說，而懷嫌恨嫉妒，不予讚揚勗勉，反加阻礙，即爲染犯。十者不治他

罪。菩薩於他，善固須讚，惡亦須治；若見他非，應訶應治應擯，而不如理訶治驅擯者，是爲有犯。十一者不怖攝他。菩薩調攝有情應盡力無隱，於應怖者怖，應攝者攝。孔子亦謂吾無行而不與二三子者。威力神通無他，亦示其無隱而已。若避信施，而不行怖引攝，導人於善，是爲有犯。

復次，梵藏本於上諸學處具備異義，即於同事中不瞻病苦學處，開之爲二。依義理說，雖無妨礙，但前文說饒益十一相，今十一學處正與相應；若開病苦爲二，即不一致，不如不開之爲得。又梵藏本由上述二處異議，故輕戒總數有四十六條；今勘之英譯，見其不當，故仍從四十三輕之說也。

次後有二段文，總說菩薩安住淨戒律儀，於諸學處有犯無犯，以及犯中是染非染，及軟中上三品等輕重差別之義。菩薩戒學，不重身口，而重心意，與聲聞異，故分別犯不犯須追究其心行動機而後判。犯戒之心，區有六種：一輕巖心，謂無誠意；二懈怠心，亦由誠意不足而致；三有覆心，謂爲煩惱之所障蔽；四勞倦心，謂久而生厭；五病俱心，謂身心多帶病痛；六染習心，於犯戒事久成習慣。此六種心，前三定

犯，四六不定，唯病俱心一向無犯。以病者心失常態，或爲增上狂亂，皆不能以常理論也。又或重苦逼迫，心不自主，是亦無犯。又或未受淨戒律儀，即於一切學處，均無違犯。以菩薩先學後受，知而後行，不同聲聞，爲僧制故，先受後學，以防賊住比丘之破僧也（菩薩戒學廣攝三聚，開遮之義深隱而難行，故非先學不可）。無違犯中，別有一義，即先受菩薩戒，犯似他勝處法而失戒者，則於一切學處，均無從論其違犯。

復次，總說一切學處違犯之品類差別，有上中下三種，而以五因判之：一者自性。謂學處本身，即有上中下之不同，四似他勝處法爲上中品纏，餘四十三惡作事，均屬下品。二者意樂。即隨犯戒者煩惱之上中下而分。三者毀犯。依彼違犯之事而定，由輕侮而犯者爲上，猛利煩惱爲中，無知放逸，斯爲下也。四者事故。依所對之境區別，如殺異類爲下，同類爲中，殺父母出佛身血爲上也。五者積集。依所犯次數言，一至五次爲下，五次以上爲中，次數不可知爲上。由此五緣判犯戒輕重，所以使犯戒者能如法悔除也（本段在瑜伽論中，原屬羯磨，今輯於戒本中者，明犯戒有其品別也。至

文中若諸菩薩從他正受戒律儀已至發露悔滅一段，當於下羯磨中詳說，今略不論。若諸菩薩以上品纏犯還出還淨云云，謂若菩薩自性意樂是上，犯似他勝處者，爲上品犯，應當更受。若自性意樂是中，犯似他勝處者，當對衆（至少三人或過是數）悔過。若自性意樂是下，犯似他勝處及餘違犯，此爲輕犯，當一人前，可以悔除。若無一人，自願改作，亦可還淨。是爲知因還淨方便。若重犯失戒，而不重受，即是違犯。最後結說，以爲勸學。上諸學處，皆菩薩所起之事，而佛於各種經中隨事制立者。如佛初以諸惡莫作，衆善奉行之十善法爲教；後則於犯此十善法者，隨事而制立禁戒。聲聞戒早有成文，菩薩戒則散見於處處經中而已。是以彌勒於《菩薩藏摩呬理迦》中綜集以成戒本，遂能貫徹一切經中散說之義。亦如得鑰啓鍵，可以進窺堂奧，此實爲菩薩戒學之大本也。菩薩於此，應極尊敬，專勤修學。

## 羯 磨

菩薩戒羯磨，律典有二類：一戒本，偏於止持；二羯磨，意云作業，偏於作持。

此處羯磨，不泛說一切，僅限於受戒。其要有二：一爲受戒所有作法，二爲表白之語。蓋受戒有關於僧團，須經報告表決之手續。報告之語曰白，表決之語曰說羯磨。白說羯磨，凡有三類：謂單白、白二（一白一說）、白四（一白三說）。舉例言之：設有過犯，於大眾前一白之後，羯磨師隨向大眾申說表決。大眾若許，即應默然；不許，則發表異議。設所犯重大，一白三說，然後決定。如是三類羯磨，傳來中土，未嘗具足。道宣律師一代所宗，於此殷勤廣爲搜集，至今通行，仍多缺點。唯有義淨輯譯之《百一羯磨》，最稱完備（具足三類羯磨）；惜格於舊說，始終未獲實行也。今此菩薩羯磨，亦從瑜伽論輯出，分二段：一受戒、二悔過。此外慧沼有別傳本（見《勸發菩提心集》卷四），謂係奘師在印度受之戒賢，而由基師筆錄傳之者；與今所講頗有出入，故見諸實施，猶待斟酌也。奘師以前，智者大師傳菩薩戒，推尊梵網戒本，爲作義疏，亦於受戒羯磨，詳加料簡，謂據六種異本，損益而成。其中瑜伽戒，有地持、高昌（道進傳）二本，皆由曇無讖所譯，而與今講及戒賢本又殊。智者當時既知有各種別本，而未能進求其故，亦憾事也。

茲先略說菩薩受戒羯磨之方式，再談菩薩受戒之意義。羯磨方式有二類：一者有授戒師法，二者無授戒師法。有師者，謂師證，如受比丘戒有三師十證。師謂軌範師，梵名阿闍黎。分三種：一親教師，梵名鄔波馱耶，西域名和上，即依止受戒之師。二教授師，又分屏教授（檢驗身根淨否等）與教讀教授（教習學處讀誦酬答）二種。三羯磨師，即聚會時主席，對衆報告表決者。十證者，謂十衆（依至少之數而言，邊地五衆即得），爲受戒之證明者。一切羯磨報告表決，皆以此十衆聽許爲斷。聲聞羯磨，具此三師十證，然後得戒，是知戒師之不可少也。至於菩薩受戒，祇說一師；此非簡略，但由難得，且止限於緣證。故菩薩發心以佛爲師，即十方諸佛皆爲作證，意樂自誓，寧止一師；但須一人師以爲受學增上耳。復次，受戒有九門次第：一發願。菩薩若欲受學三聚戒者，當以發願爲先。二求師。古昔道路遠阻，不惜千里求師；今則交通便利，應更不遠萬里相求矣。求得應啓請云：大德念我，某於大德前乞受一切學處，唯願聽授。如是至再三請，復於十方諸佛及大智菩薩而爲禮敬。三徵信。先於戒本學處明悉了知，自心樂求，不由他勸，或爲勝他（令人知己受戒），乃戒

堅固堪受菩薩戒者。四請授。具受戒堪能已，於大德前，對佛禮請；願大德授某菩薩淨戒。五問障。爾時大德即爲徵問：是菩薩否？已發願未？六正受。既徵問已，即爲授三聚戒法。七請證。受已，普於十方諸佛及大智菩薩禮供求證。八教誡。於學處四似他勝法犯與非犯，詳爲開解。九供養迴向。悉爲一切有情普得利益而爲迴向。如是九門次第，可總判爲受前、正受、受後三類。

已說有戒師法九門次第，應知師弟亦應互有簡擇。先擇師。謂當訪求同法菩薩，已發大願，有智有力，於語表義能授能開之願行相應者以爲戒師。有智謂稟性聰慧，有力謂具意樂力及加行力，於語表義謂於羯磨文句嫻習應用，能授能開謂於受戒儀則善知其意。若但有聰慧，而於戒學無諸淨信，即於律儀意樂不具，或失意樂。若從受學，即於淨戒，初無信解，或不能趣入，或不善思惟矣。又若不具六度加行，或違六度行軌，即失菩薩律儀，亦不能爲師。是以擇師，當以有智有力，淨信意樂，具足六度加行者爲準也。次擇弟。亦以審其意樂爲準。若不信菩薩藏謗毀有情，終不於彼率爾宣示，免其多生慧障，妄加誹謗，增益無知，反爲無量業障之所隨逐也。如是師弟



相簡，意樂增上，戒乃建立。復次，若無戒師者，即於佛像前，自受菩薩淨戒律儀。方便次第，與前相同；但自白自說羯磨耳。菩薩受戒羯磨，大要如是。

次就菩薩戒，略申三義：一者大戒獨立義。無論在家出家，已受未受律儀（在家或有先未受戒者，出家則必先受也），欲受是戒，先應發起無上菩提弘願。或者將來先戒，亦以退失此願為準。可知菩薩戒行全在於發心也。慧沼所傳受戒羯磨次第亦有九門，而於發願之後，有更勸三歸義；又可知在家之受菩薩戒者，不必先受優婆塞戒（三歸五戒）。以是菩薩戒學，自爲結構，具獨立性，雖攝取七衆律儀，而無次第先後之關聯也。二者佛爲戒師義。菩薩受戒，於現前人師外，必於十方諸佛及大智神力菩薩功德專念現前而生淨信。慧沼所傳羯磨，此義益顯，直謂以釋迦佛爲和上、文殊爲闍黎、彌勒爲教授、十方諸佛爲同證、十方菩薩爲法侶。於此可知無師受戒，固以佛爲師；即有師受戒，於人師外仍以佛爲師。蓋菩薩行以佛爲究竟，自然直師諸佛也。比丘戒白四羯磨畢，大衆默然，不生異議，雖可視爲得戒；然必生起法爾之相，與佛相感，始爲真得。法爾云者，道理推徵，應當如是之意。諸佛菩薩於受戒者，若默然無異說，即

可於法爾相上見之。或起涼風，或聞異香，或動座席，凡此皆受戒者之至誠有以感動諸佛菩薩之憶念者，由此乃謂之得戒。亦以佛爲師之義也。三者在家有師範義。真正戒師爲佛菩薩，於中須有傳達其意者，即人師也。在家菩薩亦可爲之。如羯磨中求師，所謂同法菩薩具德具智者，並不簡別在家出家，可知在家者同有師範義也。自天臺智者大師提倡《梵網經》復，過途不許在家菩薩有師範義，未免武斷，不足爲據。惟是菩薩戒法，若出家已受出家戒而欲更受菩薩戒者，在家菩薩可爲其師；出家未受比丘戒而欲受菩薩戒者，在家菩薩即不能爲其師也。

復次，懺罪羯磨，屬於出罪還淨之事，儀式大同受戒。但以對他爲主，分有對無對二種（即有師無師也）；凡菩薩得戒之後，安住三聚戒法，意樂清淨，專動無犯，皆爲持戒。若其有犯，知之即改過還淨，仍不失戒，所謂過不憚改也。因是而知菩薩戒一切違犯，皆屬惡作所攝，皆可以除還，由懺悔即出罪故。是亦大有異於聲聞之處也（聲聞有不可悔出之戒）。至於懺罪之儀：若犯戒者，應先於有智有力善語表義能覺能受之大小乘人前，發露過失；次示悔意而求還淨；後乃誓不再犯（此義初爲自訴，

次二問答)。若以上品纏犯失律儀者，即應重受。重受次數，並無限制。若中品纏犯，應對大眾（至少五人）發露除罪，行白四羯磨而爲懺淨，如比丘除惡作法行之。若下品纏犯，當一人前，即可發露悔除；若無人可對悔，即如受戒，由慚愧心故，起淨意樂而自誓言：我當決定防護，不令再犯也。云防護者，未失之前護戒不失，即令律儀能見諸形式也。或疑受戒在心，何須形式？應知律儀於思（思業、即思心所）之種子勢力增上之分位安立，以此能去他惡，存己善，而有防護之用。必具羯磨形式者，即所以涵養其勢力增上者也。末後一段，補充受戒二義：一受已而失者可更受。此爲小乘所不許，乃大乘特殊之義也。二已受者可再受。或有菩薩轉身他方，由不捨菩提願故，或不現上品纏故，即爲不捨淨戒。依此而有種姓相，現雖未受菩薩律儀，而有勝心，且不現行上品纏。以是相故，知於他方或已受戒，但由忘念或不覺悟。爲悟彼故，不妨重受，但不與新受或新得等觀也。

## 解脫道論分別定品講要

今講論文之前，應略說本論在定學上之價值。內典談定學者，莫詳於瑜伽，而源出上座部之化地一系。化地學有南北兩傳（從印度本土北向者爲北傳，南向至海外師子國——即今斯里兰卡——者爲南傳），故言瑜伽，必合南北之傳，方盡其蘊。北傳者，至玄奘時，已盡入中土。南傳在六代時，亦復東來，即今講之《解脫道論》也。攷《奘師傳》（卷四）載，歸前徧游五竺，南至建至城，將赴師子國，晤及彼國高僧二人，得悉其國內亂，并問知彼土所傳上座三藏及瑜伽學情形，與在那寺得聞於戒賢者無異，遂不復往。可知當時瑜伽學實有南北之說，且戒賢口授已及其義。惜奘譯《大論》僅是北說，未攝南傳之義，幸有本論堪以探求。故今日研究瑜伽學，實應合南北兩系以窺全豹。

本論題爲優婆底沙造，但實際另有本母據以演繹，非盡出其手筆也。其後有佛陀畢沙（覺音）者，爲中印人，依離婆多出家，於時印土小乘湮沒，師命南往師子國求學。彼國三藏，時已盡成土語，覺音乃發願譯還爲巴利原文。彼中大寺派（時有三派）學者，疑其能力，乃取《解脫道論本母》試令解釋。音遂引據經典，廣爲闡述，成《清淨道論》，小乘之要網羅無遺。於是群加敬服，乃獲盡譯三藏爲巴利文，并著種種釋論。時人尊爲彌勒再來。今所存南傳佛學，皆受其賜也（覺音爲適當我國劉宋時人，奘師所說南方瑜伽，或指者注《清淨道論》，亦未可知）。《清淨道論》與本論同一本母，爲南方瑜伽學集大成之作，雖無漢譯，但得本論亦可見南傳之根本也。本論相當奘譯《瑜伽論》中之《聲聞地》；所異於彼地者，此爲教授用書，具有次第經驗之談，堪爲實踐之據。中土定學，自羅什以來，隋唐稱盛，天臺賢首以此開宗，但多屬文字揣摩，未解教授真諦。教授典籍如舊譯之本論，新譯之《六門教授習定論》，均未採用。今日之研究，實可以補其缺憾也。

次講論文。本論全部大旨，在解說《雜阿含經》一頌（卷二十二）。其頌云：

「智者建立（即依止義）戒，內心，修智慧，比丘勤修習，於纏能解纏。」是頌爲經中天子問，佛所答者，意謂修行之人依止戒定慧三學，即得解脫也。以此全論十二品，用三學區分。初戒學末慧學各三品，中間定學則有六品，亦可見此論之特重定學也。今所講之分別定品，即論之第四品也，凡以十三門分別。如論云：

問：爾時淨戒坐禪人，已行頭陀受成就勝善處，當何所作？答：令定起。問：何定？何相？何味？何起？何處？何人受？禪解脫定正受何差別？幾定因可見以此起定？障定有幾法？定幾功德？定幾衆具？幾種定？云何起定？

云十三門者，謂體、相、味、生、依、義、差別、功德、障、因、資糧種傾、修行。此分別定品，具十二門，末後一門，爲餘五品所講，後當述其大要。初門定體。論曰：

答：定者，有清淨心，一向精進與寂靜功德等正真住不亂，此謂定。復次，煩惱猛風無傾心慮，如殿裏燈，光炎不動。如《阿毗曇》說，若心正住，無所攀緣，亦不動亂，寂靜無著，正定根、定力，此謂爲定。

定之體性論有二釋，一正解，二反顯。正解者，定爲善（清淨）心一境性（即一向，此義《六門論》中已釋）。謂心與心所（善心所之精進及別境之等持——即寂靜——）和合，平等正住於境而不動亂，是即心一境性之義也。反顯者，以客塵煩惱遠離不動相續爲定體。謂此能慮之淨心，不爲煩惱猛風所動，如殿裏燈光，明照不動，即心淨無障相續之義也。再引教證，此義出《阿毗曇》（南傳）三十七菩提分一定根定力，顯定之自性功用，以能出生諸善功德（根義），而又有有力伏惑，不爲煩惱所動也。次有五門，合爲一段。論曰：

云何相、何味、何起、何處？心住是相，伏怨是味，寂靜是起，於染不著，心得解脫，是名爲處。何人受定？謂受心數等方便定等，如手執稱。令心數數等，如鉢中油。念與精進等行爲定，猶如四馬齊力牽車。思惟等爲定，如彼箭師，注心調直。以除怨故，如藥消毒。如《毗曇》說，斂攝是定義，從是定義，滿是定義。

此中第二門定相，謂以心安性於境爲相。第三門定味，明定之用，在伏煩惱等怨

敵也。第四門定生起，明寂靜現行，即定所發生，有定即有寂靜也。第五門定依，即定所依據之處，謂染不著，心脫粗重而得輕安也。第六門定之意義，即云何認取其爲定（文中受字有認取承認義），此由五義五喻以顯。一謂由等方便而使心等，即以心所平等爲方便而令餘心心所平等，喻如手執稱，使兩端平衡無有高下，斯名爲定。二謂心既得定，等任運住，不馳異緣，喻如滿鉢之油，執者平正，即不傾溢也。三謂此時須有念與精進爲之輔助，念即明記，爲別境心所；精進即勤，爲善心所，此二和合，平等現行，則初念次念，相續明記，成一境性（常人無相續之念，由聯想攀緣，隨境奔馳）。如以止觀言，以心緣心，念念相續，即是止。心緣確定，而後明察心境爲觀。此中相續不移，乃念之功能，然僅僅有此易趨消沉，故又須精進爲輔，廣積功德，以求解脫（解脫由無量功德生）。如是念勤二者等行，正如雙駕齊力牽車，直趣不退也。四謂念勤以外，須有作意，即先思惟應住之境，而後調心安住，心境合泊。喻如箭師，注心鵠的，調直弓矢，而後所發必中。五謂如此作意平等之用，始能除怨，如良藥之除毒也。如是調心用心之道，乃切實曆練之談，非泛泛文字上推論也。此亦



有教，如《阿毗曇》云「斂攝是定義」，即謂集中平等也（此相當初二喻義）。「從是定義」，從謂有所向，即從寂因而向涅槃也（此相當三、四兩喻義）。「滿是定義」，滿謂成就，即圓滿也（相當第五義喻）。如是三義，乃據南傳三摩地 Samadhi 一字之訓釋詞言之。Sam(三)義即等攝，(a) (摩) 爲向從，(hi)(地) 訓成滿。合此諸義，心能集中一處（論謂方便心所等），趣向一的（論謂念勤平行），終至貫徹到底（論之作意慧生），始謂之定也。北傳此字，僅云等持，殊未足以盡定之狀態。故今講習，應合南北言之。第七門定差別。論曰：

禪者四禪，謂初禪等。解脫者謂八解脫，內有色想外觀色等。定者三定，謂有覺有觀等。正受者，謂九次第正受。云何爲禪？思惟事故，思惟怨故。心喜樂故，離障解脫故。令平等故，方便發定故。得自在故，不以一義住正受故。

諸經中於定名目，所說不一，有靜慮、解脫、等持、等至等異。「靜慮」指色界四靜慮言。「解脫」指八解脫，即內有色想外觀色解脫、內無色想外觀色解脫、淨解脫、四無色解脫、滅盡定解脫。「等持」（論作定，即三摩地），指有尋有伺、無尋唯

伺、無尋無伺言。《瑜伽師地論》則目爲三三昧，所謂空、無相、無願也。「等至」  
（論作正受，即三摩鉢底）指九次第定，即於八等至（四靜慮四無色）外加滅盡定。  
此依事而區別之也。義亦有區別。靜慮，則著重於慮（思惟），謂思惟事、思惟怨故。  
事乃教人所應知之事，此事須心人靜慮，方能如理思惟。怨乃心上不應有之事，所謂  
障，須由思惟而斷除。靜慮原文曰禪那，其語根即具思惟及滅除二義。於所應知事，  
當如實知，於所不應事則當滅除之。此種思惟功能，唯色界四靜慮獨得其名也。解脫  
重在心喜離障，先由外色觀以至內無色觀，依心逐漸樂此捨彼方便而得解脫，故言心  
喜樂故。障謂色心作意爲障，能脫離色心足以爲障者，即名解脫。等持，論言令平等  
故，方便發定故。謂使心力齊平爲等，令心方便發定即持。有此等持，則相續不散  
也。等至，論言得自在故，不以一義住正受故。等心有所成就爲至，由定心成就而得  
自在，得自在故，即能正受（等至）。如是正受，從初靜慮乃至滅盡定，皆有其平等  
成就之用，故云不以一義（一定）住也。是爲定之名義差別。第八門定功德，此有四  
種，先出其名。論曰：

樂起定故，解脫正受者，幾功德令定得起？見四功德，令定得起。云何爲四？現見法樂樂住，以觀樂事，神通現證，有具足。

文中「樂起定故，解脫正受者」，譯文不明，疑有錯簡。意云所以能樂起修定解脫正受者，必有其啓發之處，如見修定人實有種種德用威勢故。此中德勢，略有四種：一者現法樂住，二者得觀樂事，三者神通現證，四者勝有具足。此等四德，後文別解，初現法樂住。論曰：

何者現見法樂樂住？謂人得定，能生無漏，心起悅味，受出世樂，現見法樂樂住。是故世尊說彼此身從靜生喜，使得清涼令漸圓滿具足成就等。如佛告比丘，我先作尼乾，七日七夜身不動搖，口不言說，默然端住，一向受樂。是謂於聖法現見法樂樂住。

定之成就，必有其樂，而其所以能定者，亦即在有此樂也。儒者亦謂孔顏樂處，所云不改其樂者，不改即是定，亦是相續，故孔子於回也有三月不違之讚，乃心有所樂故耳。此定樂爲現法樂住，當前身心輕適怡悅，即住於樂，非過未事也。論云法

樂，乃謂於佛說之法，現前樂受，成就無漏心，即於現前離諸煩惱而得身心輕快之法味樂也。此亦有經可證，如佛告諸比丘云云。言外道之定，以苦行爲務，乃以定爲贖罪之用，所以尼乾子外道（亦名離繫，并名無慚，以其不著衣故）行定，於七日七夜，不動不搖，而現苦行。佛依彼法，一向受樂，蓋法樂圓滿，無人而不自得也。賢聖人世而不爲世所染，實由有所樂故耳。二得觀樂事者。論曰：

以觀樂事者，謂坐禪人，得心定事，無有蓋纏，調柔堪受持觀見陰入界等自性安樂。是故世尊教諸比丘，應當修行如是一切以心依如實知。

有定必有慧，有慧則能真實分別一切法之盡所有性如所有性。法樂非以恍忽迷離而樂，要於法性分別清晰乃能樂也。所以論言，人得心定，除離蓋纏，則心即隨意調柔自在，任運而有堪能，足以分別尋思諸法（蘊界處諸法）自相染淨因果，而知法之實相，得心清淨寂樂。可見樂爲了知法之實相所生清晰之快感也。此亦有教，如佛告比丘，當學如是定，思惟如實知也。三神通現證。論曰：

神通現證者，已得定人，依證五通，謂如意、天耳、他心、宿命、天眼。是故世

尊說已得心定，隨宜轉變，如是一切令得如意。

神通者，慧之功能，智慧運用無方爲神，無所不達爲通，此皆可以現證者。今舉五通爲言，得定慧者，皆能現證。常人所以不能盡耳目之用者，以心力不專之故，苟專一矣，自然耳目聰明，隨宜施爲，莫不如意。四勝有具足。論曰：

有具足者，已得定人，未到無學，終令不退，由定得報得色無色有具足。如佛所說，少修初禪，得梵天眷屬，如是種類一切生彼，如是一切。此四功德，能生彼定，一一當起。

前三功德皆現法事，今談勝有具足，乃未來效果。所謂有者，即是生死，已得定者，則能得較勝之生死，住於梵界，直至學成（無學果）而後已。如是四功德，皆爲一學字而發，凡學必須究竟，此即有賴於定。學人無此四德法教爲學之意樂，則不成也。是以論言四德爲定因，以能啓發修定之心耳。第九門定障。論曰：

障定有幾者，謂八法：欲欲、瞋恚、懈怠、睡眠、調戲、疑惑、無明、無喜樂，一切惡法是障法。

心不能定，由有障故。此障有八，謂五蓋（欲、瞋、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑）加懈怠、無明、無喜樂。

如是一切爲定障礙，應當遠離。第十門定因。論曰：

幾定因者，謂有八法是因：出離、不瞋、明相、不亂、一切善法令心歡喜、能生法智，是爲定因。

爲定助緣所應習之法，亦有八種，以對治上述八障故。如出離治欲貪，心常淡泊知足，自於欲事遠離。不瞋治瞋，明相治睡眠昏沉，不亂治掉疑，一切善法令心歡喜，則治無明、無喜樂也。第十一門定資糧。論曰：

幾定資者，謂有七種：戒衆具、知足、覆蔽根門、節量飲食、初中後夜而不睡眠、常念智慧、住處寂靜。

修定助緣，所謂資糧，此有七種：一戒衆具，謂定由戒生。得戒之先應有樂覺，有戒則知所應作而無悔，無悔即爲心樂之本，保持無悔，是爲戒事。儒說君子三畏三戒，義亦同此。具者戒無破缺穿漏之謂。二知足，學戒而不知足，亦非定具，如戒制

三衣，以薄欲也，轉求勝美，即不知足，而生貪欲。三覆蔽根門，心以眼等五根爲門，爲護心攝心故，必由根律儀以守護根門。四飲食知量，飲食失調，易生疾病，故以知量爲學定助緣。五初中後夜而不睡眠，習憇悟瑜伽，以除昏沉之障。六常念智慧，即正知而住。去不相應之思惟，如念親屬國土不死等事，應起八大人覺，則爲智慧住念。七住處寂靜，即遠離足以牽動心思之塵囂處所也。如是七法，皆習定者之助緣。第十二門定種類，此用增一法門區分。先以一種說，即善心一境性定，今譯缺略。其次二種。論曰：

定有幾種者，定有二種：一世間定，二出世間定。聖果所得，謂出世定，餘名世定。其世間定是有漏、有結、有縛，是流、是軛、是蓋、是戒盜見盜、是取、是煩惱，此謂世間定。與此相違，名出世定。後次，定有二種：邪定正定。云何邪定？不善一心，是謂邪定；若善一心，是謂正定。邪定當斷，正定應修。後次如是二種：外定、安定。彼彼定初分，此謂外定；性除無間，此謂安定。

此中二定有三類，初二謂世出世。與聖道相應之定爲出世定；若非聖道相應三界

繫者，即世間定，此有漏有結，乃至是取是煩惱，故爲染法。次二謂邪定正定。心一境性非唯正定，邪定亦有，如孳孳爲利即是不正；是不可以不辨。後二謂外定安定。外即近分定，安即根本定。論云性除無間者，除即對治定障，障盡人道之際，剎那間入根本定也。此爲學定根據，學人必須知其差別。蓋定學有三十八種業處，其中止有二十八種得根本定，有十種得近分定。若昧於分別，但修不得本定之十業，寧非唐勞。又如十念中，除念身念息外，餘八隨念亦僅近分定攝也。此之差別，乃經驗之談，未可據文推論是非，於講定業時，再當詳辨也。又三種定亦有三類。論曰：

復次，定有三種：有覺有觀定、無覺少觀定、無覺無觀定。云何有覺有觀？謂初禪有覺有觀，二禪無覺少觀，餘禪無覺無觀。復次，定有三種，謂共喜生定，共樂生定，共捨生定。初禪二禪謂共喜生，三禪謂共樂生，四禪謂共捨生。復次，定有三種：善定、報定、事定。云何善定？聖道學人及凡夫修色無色定，是謂善定。聖果學人凡夫生色無色界，是謂報定。無學人受色無色定，是謂事定。

此中初三以覺觀分，覺觀爲尋伺之舊譯，乃心對所緣之粗細分別。一切心對境均



有分別，云尋伺者乃以名言觀念爲據之分別，非泛泛說之也。尋伺之結果能發生語言。尋分別粗，如貓覓鼠；伺分別細，如貓見鼠，伺而捕之，此皆心所之差別作用也。定所緣境，初非尋伺依教分別不可，所以有尋伺具足相應之定，乃屬欲界之近分定（未至定）及屬色界之初靜慮，此定即藉覺觀而離欲界欲（五欲）也。進而觀察尋伺，亦復有過，以其分別名言，常引心外馳。次乃無覺唯觀，居初二靜慮之間，爲中間定，離覺欲。更進而離觀欲，此在第二靜慮以上。彼處不以覺觀緣境，如第二靜慮以內等淨，第三靜慮以捨念正知，此皆心思內斂不向外馳也。次三種定，以受分別。尋伺於境，但分別義相，至於自身損益領納，則有待於受。有定與喜受俱者，喜對苦言，謂心欣躍性，初二靜慮屬之。初靜慮苦猶未盡，得對治而奮欣，第二靜慮苦已盡淨，得盡淨而欣躍，故均爲喜俱定也。有定與樂受俱者，此樂由喜引生，即身心暢悅，第三靜慮屬之。有定與捨受俱者，非喜非樂，但覺其境與心相順而忘其樂，第四靜慮屬之。後三種定，依八等至說。一善定，即淨分定，聖道學人凡夫修定離下地欲，謂之淨分（如修初禪離欲界欲，初禪分謂淨分）。二報定，聖果凡夫因修定而得

之果報定心，如修色界定者，即有色界味著而得色界異熟，即有其相應之定心也。三事定，即無漏八等至，斷惑離欲，盡定之用，而爲定體，故名爲事（事體）。此、善、報、事、三、八等至中隨一皆可作此分別也。復有四種定，論出七類，一者界繫別。論曰：

復次，定有四種：欲定、色定、無色定、無所受定。謂彼彼行，正受行，是謂欲定。四禪是謂色定。四無色定及善業報，此謂無色定。四道果，謂無所受定。

此中四定，以所生之界地而分。有屬欲界者爲近分定（論云彼彼行——近——，正受——等至——行。欲界本無定，此爲未至定也）。色界即四靜慮。無色界爲四無色。無所受即不繫，爲四道果，謂預流等四果也。二者修行差別。論曰：

又定有四種修行，謂苦修行鈍智，苦修行利智，樂修行鈍智，樂修行利智。此四人，一者密煩惱，二者疎煩惱，三者利根，四者鈍根。於密煩惱人，鈍根苦修行，鈍智得定。密煩惱利根苦修行，利智得定。疎煩惱人鈍根樂修行，鈍智得定。疎煩惱利根樂修行，利智得定。於是密煩惱人以密煩惱故。苦折伏煩惱，是故苦修行。鈍根人以鈍根故，久積禪行覺鈍智，是故名鈍智。以此方便，一切應分。

此四種定以行分別。所謂行者，有方便趣定之行，有方便入定之速（智慧），此皆修定歷程中之事也。行有苦樂之分，勉行是苦，安行爲樂。速（通速）有速速之異，利根爲速，鈍根爲遲。由此方便，故成四種：一苦而速，謂鈍根勉行。二苦而速，謂利根勉行。三樂而進，謂鈍根安行。四樂而速，謂利根安行。所以然者，以煩惱猛利（即厚密）難治者曰苦遲行，煩惱微薄（即粗疎）易治者曰苦速行，是即利根者速，鈍根者速也。此乃人定方便，爲學定人所必知，學定而不知定之各種境界，則將失其下手處矣。三者用及所緣差別。論曰：

復次定有四種，謂小定小事，小定無量事，無量定小事，無量定無量事。云何小定小事？定不隨心所得，事小精進，此謂小定小事。云何小定無量事？定不隨心所得，彼事大精進，此謂小定無量事。云何無量定小事？定隨心所得，彼事小精進，此謂無量定小事。云何無量定無量事？定已隨心所得，彼事大精進，此謂無量定無量事。

此四種以定功用（定）及所緣（事）分。功用有勝劣之殊，所緣有廣狹之判。若

定不隨心所得，即不自在而其用小，故爲小定，以用劣故。不能擴充其境，故爲小事。餘準此知。四者所依差別。論曰：

復次定有四種：欲定、精進定、心定、慧定。欲定者，依欲修得，謂爲欲定。依精進得，謂精進定。依心修得，謂爲心定。修慧修得，謂爲慧定。

定之所依頗多，此處就其增上者說，略舉四種，即三十七菩提分中欲、勤、心、觀四神足也。有定依欲而得，乃至依觀（即慧）而得者，如應可知。五者得定人差別。論曰：

復次定有四種：有定是佛所得非聲聞所得，有定聲聞所得非佛所得，有定是佛所得及聲聞所得，有定非佛所得非聲聞所得。大悲定、雙變定是佛所得非聲聞所得。學果定是聲聞所得非佛所得。九次第定、無學果定佛所得及聲聞得。無想定非佛所得非聲聞得。

由得定人氣質不同，所得亦異，此佛法所以有種姓之說也。但根器雖殊，學者總當自勉，下品固可轉而爲上品也。此中佛得聲聞得等，如文易解。最後無想定乃外道

定，修此則生無想天，泯滅心之分別作用。蓋外道見衆生以想爲患，故以無想爲解脫，此不爲佛法所取，故俱非佛聲聞所得也。六者起滅差別。論曰：

復次定有四種：有定爲起不爲滅，有定爲滅不爲起，有定爲起爲滅，有定不爲起亦不爲滅。問：云何爲起不爲滅？答：欲界善不善定，此謂爲起不爲滅。四聖道定，是爲滅不爲起。學及凡夫色無色善定，爲起亦爲滅。一切果定及事定，非爲起非爲滅。

起滅就所治之煩惱言，能治煩惱者爲滅，不能治煩惱者爲起。欲界善不善定尚未離欲，不能治滅煩惱，是故爲起。四聖道（苦集滅道）相應定能治滅煩惱，是故爲滅。色無色定勝進途中離下地欲未斷上惑，望下爲滅望上爲起，故爲兩俱。有學果時，功行告一段落，暫爲安住，無學果時，煩惱已滅，無復起滅；又事定（定體）不能斷惑（斷惑在定之用），故爲雙非。七者定支差別。論曰：

復次定有四種：初禪、二禪、三禪、四禪。離於五蓋，成就覺觀、喜樂、一心，此謂初禪。離於覺觀，成就三支。離喜成就二支。離樂捨一心成就第四禪。

此就定所具之靜慮支而分，視彼具何種支（成分），即知爲何種靜慮。若具覺觀喜樂一心五支，即爲初靜慮，由此對治五蓋入定初門故。若但具喜樂一心三支，即第二靜慮。若離喜但具樂與一心二支，爲第三靜慮。若喜樂并捨，但具心一境性一支，即第四靜慮也。復有五種定，此亦分三類，初爲五禪。論曰：

復次定有五種，謂初禪、二禪、三禪、四禪、五禪。五禪者，爲五支，覺觀喜樂一心。離五蓋成就五支，是謂初禪。離覺成就四支，是謂二禪。離喜成就二支，是謂三禪。離樂成就二支，謂第四禪，所謂捨一心。問：何故說四禪及五禪？答：由二人執故。第二禪二種，謂無覺無觀、無覺少觀。問：是誰坐禪人令初禪自在起第二禪？答：於粗覺觀攝念思惟，復知覺觀過患，令起無覺觀第二禪，是其修四禪次第。復有一人，已令初禪自在現起第二禪，於粗覺攝念思惟，唯知覺過患，見無覺少觀起第二禪，是其受五禪次第。是故說於四禪。

此五禪，即於四靜慮中初二之間，增一中間靜慮而成爲五也。謂有人於覺觀有偏欲，但能捨覺而不捨觀者，適居初二靜慮之間，可以獨立成地，開爲中間禪也。餘二

禪間，非無中間，以無獨特觀行故不分。次五定爲五分正受。論曰：

復五種定，謂五分正受：喜滿、樂滿、心滿、光滿、觀想。於是初禪二禪喜滿，於是三禪樂滿，於他心智是名心滿，於天眼通是名光滿，從彼彼定起觀智，是名觀想。

此喜滿等爲聖五支，皆與聖道相應故。初分正受爲喜滿（具足無過失之謂滿），即初二靜慮。二分樂滿，即與聖道相應之第三靜慮。三分以心捨念清淨爲心滿，即第四靜慮（心滿得他心智，故論以他心智爲心滿也）。無論何定，能得天眼通者爲光滿，天眼者，能通達有情未來生死之慧眼也。從各種定中能起分別慧如實知見者爲觀想。凡此皆謂定與聖道相應中之種種德用，故名聖道支定。後五定爲五智。論曰：

復次定有五種，謂五智正定：此定（四）現在樂，亦未來樂，報依身智起。此定（一）是聖所行無煩惱。此定（二）慧人修習。此定（三）寂寂快樂猗所得，成就無二，不伏生死（此定寂寂最樂猗成一性所得，非伏生死）。我此定（五）念人念起，依身智起。

此爲五聖智定，乃佛所知境界，佛得定時，能自內證知，故名聖智。譯文於五定之次序有錯亂處，應改正。一無染無執，謂是聖行，無有煩惱。二非凡所行，乃定慧人所修習。三寂妙安一，謂寂靜安隱，成就身心輕安，得證一趣（論中猗即安隱，成就無二，實爲證心一趣，謂此定一趣究竟解脫，不爲生死所伏）。四現樂後樂，謂此寂靜樂於定時所得者爲現樂，若由報得異熟所成者爲未來樂。五正念出入，定之出人，唯正念知，乃定之究竟完備者。此五定，皆佛所證知者也。末結文。論曰：

復次已分別行處，已分別修行事及下中上，以如是定，有多種可知。一切諸定，皆入四定。

定分別品上已說竟，今總結言：是一切定，皆入四定，即四靜慮。一切諸定，皆以四靜慮爲主，以止觀平等故，能寂而又能慮故。由是止觀雙運，定慧平等，發無漏慧，斷一切惑，自爲一切定之所歸也。

第十三門云何起修，即修行方便。此下論文，凡有五品，謂覓善知識品，分別行品，分別行處品，行門品，五神通品。前四品談修定方便，後一品談修定所得果，今



略說前四品大要。修定方便，可分爲三：第一親近善知識，修定正軌，必須先得教授。蓋修定法門頗廣，何者始與學者性情適合，有賴教授之指導。且所學者，難得易失，如何護持所學，亦須求助於教授。故親近知識，乃爲學定入門之方便。修定所應學者，概名業處，與戒學之學處同。若得教授，即於得一切業處與保護業處二者，皆得其方便。第二簡別性行，所謂學者之自性氣質。此有六種，謂貪行、瞋行、癡行、信行、慧行、尋行。前三行屬於煩惱，本爲有情所共具，但此中從偏重者說。次二行於善法易於起信或辨別。復一行人，於善惡不定，遇事多著。此就學人氣質大概言之也。其中復有複合性行者，前三有貪瞋行、貪癡行、瞋癡行、等分行，總合爲四行。後三亦如是，有四複合行。總計則有十四行。是等性行，有先天成就者，有復天習染者，各視其行動舉止嗜好，可以分判（如睡眠時，貪行者則多方求好，瞋行者則無所分別，癡行者多覆身卧。又如飲食，貪行者求其甘旨，瞋行者嗜好刺激，痴行者即不擇而食）。既氣質各殊，對治方便，自難一律。本論列舉業處有三十八種，即十徧處、十不淨想、十隨念、四無量、無所有處、非想非非想處、食厭思想、界決定想。

十徧處者，地水火風青黃赤白空識。十法隨處可得，隨取其一，練習觀想，使一法相，徧一切處，故名徧處。此乃鑒於心之因境不同，每易失散，幻想所緣成純一相，以維持心行之不馳逸也。十不淨想者，謂臃脹、青瘀、膿爛、棄擲、鳥獸食噉、身肉分張、斬斫離散、赤血塗染、蟲臭、骨。此就人體死後腐化歷程生不淨想，以治貪等煩惱也。十隨念者，謂念佛、法、僧、戒、施、天、死、身、息、寂。由此十事，令人起相續一境也。四無量（慈悲喜捨）及四無色之後二（無所有處、非想非非想處），此即超物質者（空識二種已入十徧處中，不再出）。末後二種，食厭思想、界（士夫內六界）決定想。合爲三十八種業處，隨應配合六行，以爲對治。如貪行人，應學十不淨想及念身，以爲對治。瞋行人應學四無量（擴充其心以及於有情）及青黃赤白四徧處（觀一切物化爲顯色無復可瞋），以爲對治。痴行、尋行、心思紛亂，應學念息，以爲對治。信行，應學佛法僧戒施天六念，以增善法。慧行，應學念死、念寂、食厭思想、界決定想。餘六徧處（地水火風空識）、無所有處、非想非非想處八種，一切人皆可學之。是爲第二方便。第三隨應修學，即於諸業處，無所拘束，但取

其相應者爲當也。如以地徧處爲例言，習定之人，先擇阿蘭若寂靜住處以爲依止，離諸過患（即住處之太新太舊，距離聚落過遠過近等十八種過失），心易調靜。其次取相，定之成否，以所緣之相成否爲判。此相有三，謂修治相、執持相、相似相。修治相者，如修地徧處，心中應使有地相現前，此以明相初現時（天微明時）所見地相爲準，非指土色也（有色即屬青黃赤白徧處）。論其方便，初作曼荼羅（平面模型），形狀方、圓、三角均可。若須活動者，用木板塗標準土亦得。置於學定人坐位前，以見得清晰明顯爲度。即此所成之相爲修治相（即開目時注意所得之相）。執持相者，謂於閉目時，亦能見如前所得之相，是謂執持，以能相續執持故。相似相者，謂能如所緣相冥想自在，徧一切處，悉爲一味，謂相似相或同分相。以上三相，是爲取相。得此相似相後，保任不失，則能遠離七種不相應行，所謂從住處乃至飲食睡眠皆無違失，如此則心得等引（相續引生）而成近行定（近分定）。《六門論》言九住心爲修定之方便，其說同此，亦至得等引爲最後，故九住心爲止觀行之前段工夫，而非真正定也。從等引入根本定（八等持），後有十種善巧，以爲資助。一者於内外事清淨，內

而身體護持清潔，令之輕安助心專一故；外而行住坐卧等事，亦應整潔，勿有蚊等爲擾。二者諸根平等，即令信勤念定慧五根，皆得平衡，無有偏倚。三者相成就，即同分相成就不失。有此爲先，進談四者心應舉時能舉，謂修習擇法、精進、喜三覺支。五者心應止時能止，謂修習輕安、定、捨三覺支。六者心應欣時能欣，謂重新尋求即令心欣喜。七者心應捨時能捨，謂令心任運自然。八者遠離未等持人，彼此心境不同故。九者親近等持人。十者於定得勝信解，決定無疑。得近分定人，具此十善巧，修習純熟，即入根本定。所謂具足靜慮支者刹那無間，而得根本定。亦即從有分心轉向意門分別而起勢用以成根本定者，此依南方瑜伽學就人心思起伏所立九心輪之說也（有分心、轉向心、見心、受持心、分別心、令起心、速行心、彼事心、有分心）。謂從有分心起行，復歸於有分心，成一輪形。如初有分心，平靜無覺，倏而見聞覺知現前，終至留此見聞覺知影像於心（是謂聞熏），而復返於平靜無覺之有分心。學定之人，即從此有分心起而生意門分別（此時意識向內分別以前見聞覺知所留影像，所謂意言，不同常人意識向外分別，故曰意門），得勢用心（速行心），而構成定。此

時短促，或四念或五念即可成就。四念者，近定、隨順、種姓、本定。近定屬欲界，本定屬色界，入本定時，由近定念起隨順本定念，由此易欲界種姓爲色界種姓，心理變換交替，而入本定初禪，是爲速通之利根人。五念者，即於近定前加修治心，是爲遲通之鈍根人。既入初禪，從此漸進以至非想非非想處。此依地徧處爲例而言也。是爲第三方便。學者須知定非簡單之行直接能入，必須憑藉種種業處，此應注意者一。其次必須依軌則學，不可以意爲之，此應注意者二。今日學定，應師其意，直從義理而入，此雖不能得真正定，可得與定相隨順之勝解。彼習定者，以地爲方便而構成修治相；今以佛說道理文字爲所緣，成修治相。多聞熏習，久之心地朗然，義理獨存，是無異修定者之執持相也。此相純熟，以方便慧，令義理通速，徧一切一味，即相似相也。如此所得教理決定不疑之隨順勝解，亦即構成定相方便也。此法昔人早有提倡者，如天臺智者大師受禪法於南岳，而有漸次止觀、圓頓止觀之說，漸次是依定執則入者，圓頓乃直從義理而入實相，即是此意。可謂古人先獲我心也。

## 六門教授習定論

本論分兩門講述，一解題，二釋義。

一、解題。佛法實踐，通稱瑜伽。《顯揚論》云：「依止三摩鉢底，發起般若波羅蜜多瑜伽勝行，即此正慧能到彼岸，是大菩提最勝方便，故名瑜伽。」因知瑜伽爲正覺之方便，亦即是般若。而三摩鉢底（意云等至，定之總名，通於有心無心）則其依止也。定既爲佛法實踐之所據，其要可不待言矣。

稽之歷史，佛學部派中，上座部最重定學。由上座派分有化地部，乃至旁及大乘瑜伽行系，對於定學之研究，皆稱完備。而大乘談定之書，則以無着所傳《瑜伽師地論》《本地分》中《三摩四多地、修所成地、聲聞地》等爲詳，餘如《顯揚》、《莊嚴》亦有談及，但最精粹之作則本論也。論有三十七頌，經世親之詮釋，其義益顯。

昔義淨法師留印那爛陀寺，無着之學正盛，所傳定學之書，即無着本論與世親《止觀門論頌本》（此論無釋）二種也。本論獨到處，在於定學教授之說，悉備其中。舉要而言，如論初頌所舉意樂、依處、本依、正依、修習、得果六門，即概括定學之本末。前四為定之依因，後一為定之效果，第五乃屬正宗，專談定之修習。其於定學，可謂詳備矣。而六門中，特詳定因，反復詮解，具備自他二方面（意樂門就習定者自身言，餘三門通他）。首舉意樂，即頌所謂「求解脫者」，乃定學根本。定由功效分世出世間二種。世間定通於外道，效驗不出生死流轉，佛法中僅調伏煩惱不令暫起者亦為世間定。永斷煩惱乃為出世定，以斷三界惑則永出三界也。定之目的在求解脫，真正解脫為寂滅之涅槃（寂滅對煩惱而言），故必先有求解脫意樂作依據，期於出世。由此積集資糧，以至正依圓滿，方為定因成就（正依圓滿有三，即師資所緣、作意，前二有待於外，後一則在於內）。又四門中標舉住義（即本依義），此謂直心專注。如有究竟意樂者，既得內外圓滿，又必直心趣一所緣，然後乃成定因也。復次，通途對於定之次第時有疑難，據教，止觀皆屬於定，此二者先後次第若何耶？抑一無次第

耶？此疑乃由不諳定因而起。本論第三門列舉九住之說，所以明未習止觀之前，須有住爲其因，亦即先有專注，始能修習止觀也。此住雖似於止，但以作止觀之準備，並非真正止觀。是義獨詳於本論。若不諳此，直以九住爲止，於是止觀先後次第，議論紛紛矣。如藏土宗喀巴大師，由其天資之高，用力之勤，深知當時所習定學與舊義未符（宗師生丁元季，西藏定學雖未中絕，而傳授已失其真，故不信時說也），爰有《菩提道次第廣論》之作，特發揮其先止後觀之說，於教有難決處即以理斷（論中歷評當時藏中傳說及中土禪宗），其成就不謂不高，但未全免於臆測耳。無著菩薩於本論中，明說止觀生起之前，尚有九種因住一段工夫，絕不可廢，故謂爲本依。以其屬於教授之義，餘論所未嘗見（如《大論》《顯揚》等未顯正教授故，皆隱沒此次第），宗師亦不及詳，所著《菩提道次第》雖依無著之義發揮，而定學次第論斷，但憑理推，先止後觀，終難盡恰也。由是本論教授（教授具四義，謂不顛倒、有次第、據教、實證）定學次第，翔實而談，極爲可貴也。復次，關於定之自性（體性），前人亦有疑義，謂定與止觀有關，止觀又與定慧相涉，定之體性，果何屬耶？宗喀巴大師書中，



仍據道理，將止觀分成二概，以配定慧，謂禪度爲止，智度爲觀。并於其書最後別開二章，取無著《瑜伽》之說以釋止，取龍樹《中觀》之義以釋觀。一體止觀，徧據兩家，意存高下，此實由於有理無教之誤（龍樹無著之講止觀，各有其一貫之組織，不容割裂）。若勘以本論，可知定因（九住）雖偏屬止邊，而爲定之自體者，則不限於止。如論第五修習門頌云：「心緣字而住，此是心寂處，說名奢摩他（止）；觀彼種種境，名毗鉢舍那（觀）。」可知定之自性實合止觀而說。所以頌又云：「復是一瑜伽，名一、二分定」定之自性，有一分二分之別，一分或止或觀，二分止觀雙運。蓋令心專注一趣，相續無間，圓滿任運，是即爲止。若於行相（心之行相）察其條理，是即爲觀。而此止觀相依，則無先後，或由止而觀，從一而趣多；或由觀而止，徧觀而趣一。如是一多無礙，調然自適，即定慧相資，止觀雙運之境。最後由定發慧，其先所重者加行智，其次爲根本，後得。至於方便般若之後得智，則由止觀雙運得之，爲發慧之極致（方便用在利他，有賴於語言文字得其善巧。瑜伽學系之講瑜伽，特重視此，故彌勒無著世親均注《金剛經》，其經即談方便般若者也）。宗喀巴大師以禪度

配止，智度配觀，復劃分龍樹無着之學，則所謂智，僅限於根本智，是亦違於毗曇家定慧相資爲用之義也（中土禪學標榜般若禪，此乃果位之事，不能驟得。由本論觀之，定有因修、正修、果修，禪宗所謂不思善惡，無思惟作意之止，僅屬因修工夫，尚未及正修，寧能遽談果修耶。宗喀巴於此亦有評述）。上舉各種疑義，勘之本論，悉得正解。其爲定學教授之要籍，又孤傳此土，至足珍貴矣（通常教授口耳相傳，不形諸楮墨，無着悲心著此，實爲例外）。上解題竟。

二、釋義。本論以六門教授，乃準據《大論·修所成地》組織之。《大論》就聞思修三地通說學行，均謂之修，但第三地獨得修名，乃指定言之。蓋依於教心爲聞思，依於定心爲修。修雖不出聞思，但心定之後，乃能深入體驗，而有諸己、備於我，所以《大論》獨於修所成地名之爲修也。其文分四處七支，詳爲闡通。四處謂四種區別：一修處所，即修之準據。二修因緣，即修所依。三修瑜伽，即修之隨順相應。四修果，即修之成就，出生大用（局部成就，亦謂之果，不必以完全之義限之）。七支謂七種成分：第一生圓滿，謂假立有情（即修定人），身心圓滿，六根通利（此一支

即修準據)。第二聽正法（須是正法，且如理聞）。第三涅槃爲先。第四解脫慧成熟（此三支即修所依因）。第五修習對治（此支即修瑜伽）。第六世間清淨，第七出世清淨（此二支即所修果）。本論六門，準此建立，意樂圓滿即修處所，依處、本依、正依圓滿三門即修因緣，修習圓滿即修瑜伽，得果圓滿即修果也。組織雖同，而含蘊不無殊異。蓋教授之義，不拘拘於經教，尚須參以無倒解說、方法次第、及證諸己之實驗等，遂與《大論》同中有異矣。次下六門，循文抉擇。首頌總標，列舉六門之目。頌曰：

求脫者積集，於住勤修習，得三圓滿已，有依、脩定人。

此中「求脫者」、「修定人」，皆屬假名有情，其實則指心，此義見於《顯揚論》說現觀處（彼論謂唯心能入現觀，非我能入）。如尋究孰求解脫，孰積資糧，孰修學定，乃至孰成就定，皆不離於心也。本論末後一頌，列六門之名，與此頌所說六門之實相應，相互參照，意始瞭然。即第一門意樂、第二門依處、第三門本依、第四門正依、第五門修習、第六門得果也。此下三十五頌，分釋六門義。初門意樂圓滿謂求

脫者，凡有四頌云：

於三乘樂脫，名求解脫人，二障全除，斯名爲解脫，應知執受識，是二障體性。惑種、一切種，由能縛一人，已除煩惱障，習氣未蠲除，此謂聲聞乘，餘唯佛能斷。若彼惑雖無，作儀如有惑，是習氣前生，若除便異此。

習定意樂在於求解脫，而瑜伽定學大小相共，故此中云「三乘樂脫」也。解脫意謂離障，有情以心爲主，是心於所知事不能如理如量，如有縛之者，以致不能充量盡用，是即爲障。此有二種，即煩惱、所知。而爲障之本源者，則在能持二障之執受識，此即心識深處之賴耶也。二障種習，爲賴耶所任持，而後勢力難摧，成爲吾心之真蔽障。此亦如外種有所依能持之地性，乃得發生作用也。以是，解脫必賴轉依，使其不復執持，則種習自歸消失。是義僅見本論，實無着世親學之親切透澈處，或即所以爲教授者也。

又二障中「惑種」即煩惱障，「一切種」即所知障，煩惱障能縛聲聞乘人，餘煩惱習及所知障能縛菩薩乘人。障縛有此差別，由於三乘人用心之量有不同。佛之用

心，充類至盡，故一切種、習，皆爲之障，皆應除遣。二乘人但盡一分心量，故除煩惱障縛，而遺餘分，以不用處不覺其有縛也。人習氣者，二障之餘勢，二障種子斷已，猶存餘勢，如轉輪驟止，猶餘旋轉。真正解脫即須并此習氣盡離之，此唯佛之境界，不可語於三乘人矣。如是解脫意樂爲習定之根本，全出於一己深心之感動，列爲初門。

第二門依處，謂積集資糧，即修行之所憑藉者。此從素養而來，非旦夕可致，故稱積集（所積即修之資糧）。此有二頌，依據經說，略明四義。頌云：

種植諸善根，無疑，除熱惱，於法流清淨，是名爲積集。能持樂聽法，善除其二見，但聞心喜足，是四事應知。

此中四義：一者種植善根，如經所說，先應修習多聞。謂於佛說教義，隨順多聞，能受能持，而生信樂。契會於理，心地朗然，是即植種善根，名爲淨信，一切善法，由以增長。二者無疑，此由樂聞正法，思得其義，而決定勝解，故無疑惑。三者除熱惱，諸見（五見）令心旁鶩，能惱蔽心，謂之熱惱。見中爲害最甚者有二，即欲

令他知與自起高慢，諸見及一切名利恭敬之心，皆從此出，即於正法勝解，應盡除之。四者於法流清淨，除見猶屬消極，對正法洪流，更須積極修學，庶乎心地日明，充量盡用，而底於圓滿清淨。此須屏除五蓋（即貪、瞋、沈眠、掉悔、疑），無住生心，始不以聽聞自足，而與理日益相應，漸備資糧之道也。

第三門本依，謂於住勤修習。定之原名曰三摩地，意謂等持，即平等執持此心，安住於境，不令高下之義。由是定之本質爲善心一境性。善者，清淨無染；心一境性者，謂心專一於境，能得其實，得境實相，而後用心有當，一切舉止，始得向善、向上也。今說定之本依，其性質與修習次第果何似耶？曰：先令心習境而能住，逐漸引生於定。此串習能住，爲定之加行。及其成就能住，則得定之近分，所謂外定（謂之外與近分者，別於根本定及安定也）或末至定。解釋此門有十六頌，略舉七義。初出名目。頌曰：

所緣、及自體、差別、并作意、心亂、住資糧、修定出離果。  
云七義者：一所緣，說心住處，即上文所謂境也。定之加行，不能缺境，有境而

後有住，縱屬無所有處、非非想處，亦有其境，是爲習定根本。二自體，心於所緣境，習於安住，即構成定之自體。三差別，有自體即有行相，次第過程不無差別。四作意，乃智慧二心所複合之思惟作用也（慧心所之用，僅能明辨，而不知追求深入，故須有思心所助其造作）。由此可知定不離境，亦不離思，故正定有靜慮之名，自異於木石之無知矣。五心亂，作意在求能治之正思，所治所遣，即是亂心。六住資糧，欲攝亂心住境，必藉他力資助，所謂修住資糧也，此以戒爲首要。七出離果，修定所趣，以出離爲鵠的，即涅槃之異名也。次下十五頌別釋七義，初解住之所緣。頌曰：

外上及以內，此三緣所生。

瑜伽說定所緣，無論法行成信行，概以教爲準據（通教者依法行，不通教依信行）。《解深密經·分別瑜伽品》，二十六門分別止觀，初門亦謂「以法假安立爲住」，即用佛所施設安立之教爲所緣也。蓋心不能無緣慮，但應取准於佛教，以得所知之事（如般若教云五蘊皆空，即示衆生所應可知者）。至於所知之親切體驗，則須經種種

步驟，從初修至住定，凡有三種所緣：一外所緣，二上所緣，三內所緣。外所緣者，非真正所知，但藉以驅策此心令向所知，如驅牛羊之就樊籬而已。如是策心就範，與所知相順，而爲其近分，故名外所緣，如不淨數息等五停心觀皆是。上所緣者，由近分漸次引心入勝，以求上進，故有境界次第（即地）之別，如心緣下地，以爲苦粗障，緣上地以爲淨妙離等是也。由此逐漸上緣，調心馴伏，而達於真正所緣，即第三內所緣也。內指心言，所緣如不外求，而得諸心，則止於「意言所成之相」，即意識分別所生影像也。聞思不離文字名言，至於實踐之修乃能親切體驗。如聞思五蘊皆空，僅得概念；至行深般若時，而後切實體驗其境地，即意言所成，唯識所現也（內所緣爲所知事同分影像；真正所知，以賴耶相分爲本質，所謂唯識性。然此不能驟得，必由意言過渡，故《攝論》謂意言爲人所知相也）。學定以前，有此三類境加行工夫，而側重於內所緣，是乃瑜伽切實經驗之談。宗喀巴大師不詳此教，將止觀分成兩概，取《瑜伽》、《莊嚴》之說以釋止，據龍樹之說以釋觀。不知瑜伽之談止觀，自有其一貫思想，即意言是。龍樹立說，未闡斯義，焉能漫無解釋遂爲之配合乎。又



宗師所謂龍樹學，實係清辨月稱之學，二家一致誹謗無著系唯識之說，而主張外境，又烏能用無著內境止義，而配合餘家外境觀義耶（真正龍樹學仍據內心爲人道之門，與無著學不悖，故《廣百論》云：識爲諸有種，境是識所生，見境無我時，諸有種皆滅，說同《中邊》）？又《瑜伽》《莊嚴》兩書之言止，略有出人，《瑜伽》不邊略談，《莊嚴》詳說乃與本論尤近。宗師但就文字纂集，并未辨其差異。即如取《深密》之四種緣境說，對於根本之所知同分影像，不加尅實，即未能得其確詰。凡此，皆有可商量者也。次解住之自體，有三頌半。頌曰：

應知住有三，自體心無亂。第一住相應，定心者能見，於境無移念，相續是明人。第二住相應，厭離心寂靜，專意無移念，相續是明人。第三住相應，於前境凝住，定意無移念，相續是明人。

住心之自體即自性，謂於所緣心不散亂，相契融合，極其至，而成心一境性，此有三類，以三種所緣分別之。「明人」者，假名有情，實指心言。上謂心境契合無亂，今以無移與相續二義釋之。無移，謂心於境無異緣，相續謂心境不暫捨，如是緣

境周到無遺（即無餘緣）。初住外所緣，名曰見境，即見所緣相。如觀不淨，令心住彼，隨處皆觀其相。反之，觀淨（如《觀經》說）亦然。次住上所緣，名曰專厭。見上地淨妙離相，則於下劣境起厭離心，厭之切者其離速，故於下劣一心專厭，即得住於上緣也。三住內所緣，名曰凝定。謂心現之境，無待於外，緣境之心，亦不待他，如是心境自然相契，安住不移。三解差別，心住之經歷長遠，自有種種相狀顯現，住心因以差別，今說其義。頌曰：

堅持、及正流、并覆審其意、轉得心歡喜、對治品生時、滅生能息除、加行常無間、能行任運道、不散九應知。

此中差別爲九住，乃準據大小乘所共之《阿含經》而說。

頌文但出住相，未列其名。初住（奘譯內住），堅持相，謂心馳異緣，未入正軌，必須勉強執持，使之就範。二正念住（奘譯等住），即正流相，心已入軌，因勢順流，不令暫斷。上二住心，乃相貫之初步工夫也。三覆審住（奘譯安住），心正流時，若有異緣間雜亂心，應當覆審牽挽，使歸正軌。四彼別住（奘譯近住），即轉得相，謂

覆審後復令相續，轉求殊勝（譯文將殊勝譯爲差別，蓋二字梵文不異而易誤解也）。上二住亦復一貫，於心亂後，挽之回復，仍驅向前也。五調柔住（奘譯爲調伏住），即心喜相，心散即覺，使之回後，如是禦心有術，得調伏之用，而生歡喜。六寂靜住（奘同），若心染喜樂，則涉煩惱，故又以無著對治，而成寂靜。如上二住，同爲對治品類，亦屬一貫。七降伏住（奘譯最極寂靜），即或息相，謂於已生未生重障煩惱，皆能息除，而令心住於最極寂靜。八功用住（奘譯專注一趣），即加行相，令彼寂心常無間斷，一緣而住。以上二住，亦相順從。九任運住（奘譯等持），由串習加行，令心住境，漸次自然，以得定相，名爲等引。如是九住，雖狀態各殊，然均能於境不散、不異、不離，得爲名住。是皆定前之加行，至得等引而後，方堪修習正定止觀也（九住偏於止，而爲止觀之準備工夫，絕不可廢。傳譯三藏中唯《解脫道論》略具其說，今特資以解釋。瑜伽學出上座部，得此論，即可推溯上座定學梗概，以及佛之教人習定者爲如何）。四解作意，九住心由於作意爲之差別。頌曰：

勵力、并有隙、有用、並無用，此中一、六、二，四作意應知。

四種作意，同以荷負爲性。荷負即是勝任，謂任事而能期其圓滿成就也（奘譯運轉，謂令心循境，漸趣一致，爲運轉也）。作意即是思惟，有情之所貴於心者在思，思而後能造作。故就體言曰思惟，就用言曰作意。此有四種：一勵力荷負作意，謂初心慳戾，須勉強而行，由此爰有九住中之初住堅持相。二有間（頌作有隙）荷負作意，謂心趣境時，雖被餘緣間斷，而仍前後照應，令心不亂。由此作意，得第二至第七，共六種住相。三有功用荷負作意，謂間斷時仍能還住，不礙道之勝進，此賴於功用加行作意，由此有第八功用住相。四無功用荷負作意，謂此心已住正念，任其自然相續無間，與境相契，由此有第九任運住相。此即四種作意差別九住心之義。但推究本源，仍在意樂之不中止，故知作意，又以意樂爲先也。五解心亂，有五頌。頌曰：謂外、內、邪緣、粗重、並作意，此亂心有五，與定者相違。於彼住心緣，不靜外散亂，掉舉心味著，內散亂應知，應識邪緣相，謂思親族等，生二種我執，是名粗重亂，見前境分明，分別觀其相，是作意散亂，異斯唯念心。於作意亂中，復有其亂相，於乘及靜慮，初二應除遣。

作意所以令心住境，與之一致，若有相違，即成散亂。故作意之用，要在對治散亂也。頌明五種散亂，謂外、內、邪緣、粗重及作意。若心離應緣之境，旁騖餘事，爲外散亂。若起掉沈味著，爲內散亂。若修定時，尋思鄉里親屬等相，爲邪緣散亂。若修定者由身心損益，而生我苦我樂分別，則失定力所獲之身心輕安，爲粗重散亂（苦樂我執，爲粗重所從出，因立果名，故名粗重散亂）。若於所緣過分明察，即於事理法爾次第違越、失念，爲作意散亂。對治此一散亂，惟有念心，憶前未亂時之狀態，散亂即息。故念爲定中不可缺者，真正之定，亦即以正念代邪念耳。（念佛法門之念，原爲心念，即於正境思惟相續，自成條理，而復明記不忘，是亦止觀也。）作意散亂中，又有趣向餘乘或餘定者，如習菩薩乘者忽樂聲聞，學初禪者忽務二禪。前者退失成過，後者升進，可不除遣。此等散亂皆指示正行所對治處，爲學必須知之者。大乘法中一部《般若經》，洋洋數百卷，散人用功處，亦不外對治十種散動而已。此義既極重要，故本論特詳言之。六解住資糧二頌。頌曰：

住戒戒清淨，是資糧住處，善護諸根等，四淨因應知。正行於境界，與所依相

符，於善事勤修，能除諸過失。

戒爲定之資糧，住戒而後得定，故習定必先之以戒。是戒專對修定人所特有助力者說，即能爲戒清淨之因者，凡有四種：一善護諸根，謂根律儀，見聞覺知，皆清淨無染，即正行於境也。二飲食知量，飲食乃資助身體長養精神之需，但以能消受爲貴，多少分量，應與身心相符順也。三初後夜警覺，睡眠爲昏沈之相，與定相違，但於中夜行之已足，初後夜分應常警覺，勤修善法。四威儀正念，於行住坐卧四威儀中，正念而住，所謂居處必恭也，如是乃能爲精神凝住之助。七解出離果，今於加行定位談果，乃藉果以明因也。加行趣向，在求出離，故名出離果。頌曰：

最初得作意，次得世間淨，更增出世住，三定招三果。

果有三種，依前三類所緣而說。緣外境時，得作意住，即繫心正念，而於散亂境出離也。次緣上境，得世間淨，雖未出世，然能伏煩惱，即得世間出離果。後緣內境，得出世淨，謂緣此境永得出離，必趣於涅槃清淨也。

第四門正依。由前三門各種因依，以總說修定之正依，不外佛言「多聞熏習，如

理作意」而已。此可用三種圓滿具足詮表：一師資圓滿，二所緣圓滿，三作意圓滿。前二皆屬於聞，有待師資之「展轉傳來」。人類之有文化演進，莫不由此而致，故積集先聞，深信前哲，絕不可少。但堪爲吾人所稟承者，應上推於佛。佛滅而後，有相續師在，亦可爲依，是即三寶中僧寶也。真正師資，應具五德。頌曰：

多聞、及見諦、善說、有慈悲、常生歡喜心，此人堪教定。

此中多聞，謂有所稟承也。見諦，如聞而證悟諦理也。善說，教不倦也。慈悲，無染心也。常生歡喜，是樂說也。佛以治苦爲教，導人以喜悅，舉止怡悅，真如水流鳥鳴，自然成章。是故爲師者，必五德齊備，然後可相續佛教也。能教之人如是，所教之法，亦有簡別，此爲所緣圓滿，其相有三。頌曰：

盡其所有事，如所有而說，善解所知境，斯名善教人。

所教之法，屬於作意境界，故爲所知。此由師資而得者，須具三相：一盡量，謂於事物範圍，丝毫不遺。二如理，謂於事物條理，井然得當。三明了，謂於所知量理，明白無隱。通途所謂了不了義，即由此判，具三相，乃爲了義。合上人法二者以成無

倒正聞，更待思惟而致用，故第三爲作意圓滿。頌曰：

由聞生意言，說爲寂滅因，名寂因作意，是謂善圓滿。

作意對象，不即文字，亦不離文字，乃由聽聞而於心上如實所現之相，所謂意言是也。此種境界，文藝家亦能體會，如周覽名山大川，蓄而爲胸中邱壑，發而爲腕底煙雲，固隨在而流露於文墨矣。文藝末事，尚且如此，況人生本則，詎可無顯現於吾心者乎！所謂人生本則，即由正聞所生之意言。有此而後得大寂滅，故說爲寂滅因（聞之等流果，寂之同類因）。煩惱爲心障、心染，若自覺有此障染，而求其淨，此清淨境界即名寂滅，亦名解脫。正聞意言，爲寂滅因，於此意言上思惟，謂之寂因作意。又唯此思惟最爲合理，故亦謂之如理作意。得此作意者，爲作意圓滿。具備三種圓滿，定學之依，乃稱完善，故謂之正依也。是三圓滿，與前三門相應，蓋前爲準備，今則圓滿耳。

釋家與譯家，對於作意圓滿，各有其獨到之見解，今略申述之。釋家謂作意當以意言爲據，而了法無性。法無性，即法無我，爲意言所具體示現者。常人辨別事物，



總覺其有自性，執爲我或我所，而有人我執及法我執。由此苦痛淵藪，一切煩惑隨增，人生自此多事矣。故佛敎人依法之實，了法無性，以爲對治。此於心中易取（現示）無自性法之意言，與涅槃相順，爲煩惱寂滅之因，煩惱息滅，即是解脫。此釋家世親解寂因作意之義也。次辨其名，又有二解：一爲一體釋（奘譯作持業釋），謂寂因作意，即寂滅，即作意。以意言本身是無自性法（即因位寂滅），又是其作意故，此合能緣（作意）所緣（寂因）於一心而言之也。二爲別句釋（奘譯作依主釋），謂寂因作意，意云寂因之作意，即析所緣能緣爲兩者，而以作意繫屬於寂因也。（梵文解析複合名詞方式，有一體釋、別句釋，前者謂一名雖有二分，而所指者是一事；後者則以所屬關係言之。）上皆釋家對於寂因作意獨到之見解也。其次譯家之意，如論中小注云「準如是釋，應云寂因作意，舊云如理作意者，非正翻」即是。譯家義淨留印十九年（較奘師多二年），正當那爛陀寺極盛時代，所學皆有稟承，故譯書於諸名詞，多所是正，而極有關於學說。今攷奘譯及梵藏文，此名皆作「如理作意」，而淨師謂應作「寂因」，果何所據云然耶？勘「如理」一詞，梵文作育尼奢 *yonisā*，以瑜 *yu*

字爲語根，本有歧議，一爲結合，一爲從生。譯作「如理」者，乃據結合之義，謂與理相合也。譯爲「寂因」者，乃本從生之義，謂從寂而生也（但梵作文字中，並無理字與寂字之義）。若以世親之說解之，淨師之改譯寂因作意，實有深意存焉。蓋以如理言，此理（即涅槃與正道）似在心外，而須如其理以作意，此易使人向外追求。今以寂因言，則顯示涅槃正道之理悉存於心，從心而生，應在心內。有此心，則有此理，心理相關，是以心之實相得體認一分，實踐一分，其理亦即顯現一分也。此種心理不二，由心體驗之義，自是義淨所主張，惜其僅於小注略存緒論，未及闡發也。或者有疑：理係於心者，人各有心，豈非各有其理，究當何從耶？釋之曰：心有同然，理無歧異，佛先得我心之所同然者，自當以佛所證驗，展轉傳來爲準則。本論依《大論·修所成地》而作，《大論》之解定因，即以涅槃爲先，故本論亦有意樂求解（第一門）、多聞積集（第二門）、寂因作意（第三門）諸義。所謂涅槃爲先者，至少應具三種信念：一信其爲實，二信其可能，三信自己亦應如是。凡此皆將涅槃安貼自心而言之。今改譯如理作意爲「寂因作意」，則此等意義皆可旁通，且瑜伽中觀涅槃小乘各家之

說，亦莫不相貫。故此一名詞之譯存，甚有關於學說也。

第五門修習，亦名有依，有者具足之義，謂具足所修學之軌範也。前四門均稱爲依，乃就所以學者而言。此門則由所學各種因緣，一一具足，而成爲修學之規範，尅言其體，即八等至中四靜慮也。四靜慮亦曰四禪，爲印度方言禪那之略稱。雅言曰默衍那，譯云靜慮，意謂寂靜而能思慮，所重在慮，而不在寂（靜慮猶沈思也）。八等至中惟四禪於慮偏多，故以爲具足學依也（四無色定則靜多慮少）。初頌曰：

謂尋求意言，此後應細察，意言無即定，靜慮相有三。

四禪之區分有二類，一依尋伺而判，二依受而判。初禪，有尋有伺；二禪以上，無尋無伺；二者過渡之中間禪，無尋唯伺。尋、伺，爲心境相接時所現之粗細分別相。心初觸境輒有粗分別起，是爲尋；相繼有細分別，是爲伺。喻如鳥飛，初振翼時爲尋，空中回翔爲伺。頌以「意言」爲尋伺之性者，應知「意言」一名有二種用法：一、心由聞熏所現之境，此作實字。二、爲心對境界之分別，此作虛字（動詞）用。今云尋伺意言者，乃依後義也。二禪以上，悉無尋伺，則依身心之受更加區別。二禪中身

心之安適較著，名喜。三禪安適漸隱微，名樂。四禪不作喜樂分別，名捨。如是四靜慮，爲修定之規範。

又四靜慮各有三道（方式），謂一向（一往之意）止行、一向觀行、與止觀雙運。頌曰：

無異緣無相，心緣字而住，此是心寂處，說名奢摩他。觀彼種種境，名毗鉢舍那。復是一瑜伽，名一二分定。

一向止行者，止之梵語云奢摩他，直譯爲寂處，即安心之所也。今從其據教之義解之（學定不離於教），謂依教所說，構成無分別影像，止心緣之，不作推求分別，是名無異緣，亦名無相。蓋依文字，得其大體義相，心即安住，是謂之止。一向觀行者，觀之梵語云毗鉢舍那，毗有異、衆、微細之意，鉢舍那爲觀照，合云觀彼種種境也。頌中「彼」字有二義，謂或指止之心相，或指止之境界相（觀有依止起與不依止起二種，此處就前者而言）。於此二相，作種種義理推求，成有分別影像。是故觀行，乃對止之心相或境相，再加周詳觀察之謂。常途釋此有六方面，即義（義理）、事

(事體)、相(相狀)、品(品類)、時(三時)、理(道理)、隨一境相，皆應六種區別，真如儒家所謂致曲之功，審思明辨之用也。復次，由止或觀，皆可成四禪定，而觸證心一境性。此以何證知耶？曰：身心輕安，無障無蔽，即是觸證心一境性而達定域之徵候(衆生有粗重障蔽故不能證)。此以止觀隨一行之皆得，但必從加行之九住心而得等持爲之引導耳。止觀雙運行者，謂先成就止，次成就觀，最後住於任運行捨之狀態。此其境界，非有分別影像，亦非無分別影像，而屬於事邊際，即佛教人所應知事本質之同分影像(與本質相似故)。若以止觀雙運爲用，進而所作成辦，是則止觀所顯之功德矣。此三類境(有分別、無分別、事邊際)，分成三道，準之而行，爲瑜伽行。瑜伽義謂相應，即與教、理、果均相應也。

復次，由對治障蔽生長善法故，四靜慮分爲止觀二行。頌曰：

粗重障見障，應知二種定，能爲此對治，作長善方便。

障分二類：一粗重障，即心相續中種種煩惱，所謂五蓋者是。二見障，即因境相所起諸惑。爲對治前障故修止，對治後障故修觀。去此二障，止觀雙運，即爲真實之

定，成辦所作，而爲增長清淨善法之方便也。此淨方便，復有三相。頌曰：

此清淨應知，謂修三種相，寂止、策舉、捨，隨次第應知。若心恐沈沒，於妙事起緣；若掉恐舉生，厭背令除滅。遠離於沈掉，其心住於捨，無功任運流，恆修三種相。定者修三相，不獨偏修一，爲遮沈等失，復爲淨其心。

止觀之行，由加行等持而起，亦由不失等持而相續，其間保任消息，全在能修三相。一由心偏修止故，於境暗昧，謂之沈沒，此時宜修策舉相，令心起緣妙事，如觀滅道諦法。此乃變易境界之法。或本以無分別影像爲境者，易以有分別影像亦得。二若心高舉，則應修厭背相，使心沈靜，如觀苦集諦法。或本以有分別影像爲境者，易以無分別影像亦得。三若心不沈不掉，即不應用意，但可無功用任運現行，此即是捨。心相清淨，乃爲正定。此三相，能遮遣沈等過患，使蓋障不起以成其淨，故止觀成就，隨應修之，未可偏廢。但如人飲水，冷暖自知，唯用功者於克知其實在耳。又止觀清淨，則得四種勝益。頌曰：

出離、並受樂、正住、有堪能，此障惑皆除，定者心清淨。

四勝益者：一出離諸惡，二愛樂善法，三知應住而正安住，四於諸所作而有堪能。堪能者，必無功用任運而轉，乃爲得之。

第六門得果，示所修行功不唐捐，任運寂定，而得現法樂住果也。頌曰：於此定門中，所說正修習，俗定皆明了，亦知出世定。

若於世出世定相，悉能明了，則果相亦隨應圓滿。世間定，由八等至運漸離欲勝進，以爲其果。如得初禪定，即離欲界欲；得二禪，則離禪尋伺；次第而上，如應隨知。出世定，親見四諦之理，以爲其果。如大乘以定心爲依，則入地見道以至成滿佛法。苟依教授修學，功必不徒施也。六門釋義已竟，末頌出其名義。頌曰：

顯意樂、依處、本依、及正依，世間定圓滿，並了於出世。

此頌與初頌六門相應，但缺少修習一門。

上講六門教授，僅得其梗概而已，有如作畫，祇有輪廓鈎勒，至於如何填彩，則有待學者之研尋也。

## 妙法蓮華經方便品講要

《法華經》二十七品（《寶塔品》、《提婆達多品》可以合一），今但提《方便品》以爲院學二周講習之始。初周十二書中，已詳此學根本在心，所謂性寂之心。由心之自覺而有是學之發生，故說有此心即有此學也。此周進言盡心之用，即發揮心之力量也。有情成佛作祖，爲聖爲賢，不外此心能力發揮盡致而已。此種能力，爲心所本具，非由外鑠，但欲其發揮，不可無導引之者與運用之者。導引，乃謂導其能力有所趨向（趨於目的）。運用，則使此能力統束而不散漫，得致其用耳。古人談爲學之道，謂聖人之所以成聖，當以力巧並舉，謂如射於百步之外，其至且中，不僅須力，亦必有巧，導引運行以致之。此周言盡心之用，即有須此導引及運用之巧也。教即是導，觀即是運，是義今當先就「涅槃科」所攝各書，逐一加以解說，本經即其一也。



唯本經詳於教而略於觀，可謂釋教之經，即釋教之所以爲教之究竟，一言以蔽之曰，巧便而已矣。巧謂善巧，便言方便。方便即指規矩準繩之方法，但其致用則有待於善巧。佛教之所以爲教者，亦無非善巧以用方便耳。如經中《五百弟子受記品》云：「世尊甚奇特，所爲希有，隨順世間若干種姓，以方便知見而爲說法」。此謂佛教能適應世間無量衆生所須，是即巧便之一。然隨順衆生之性，仍無失於本宗，如《法師品》云：「諸所說法，隨其義趣，皆與實相不相違背」。此不違實相，即其巧便之二。又《如來壽量品》云：「如來所說經與，皆爲度脫衆生」。可知不違實相之義，是在度脫衆生，是其巧便之三。又《藥草喻品》云：「其所說法，皆悉到於一切智地」。度脫衆生，固爲巧便，度脫而又至於究竟即其巧便之四。如是四義，皆所謂巧便也。佛教面目，原來如此；而聞受者，或由之面不知其道，故有待於解說，本經即所以解說佛教者也。

此經以一法門而釋佛教，曰妙法蓮華法門（梵名芬陀利，即白蓮華）。妙示法所含蓄者，如《如來神力品》說：「佛說此經，以要言之，謂如來一切所有之法，一

切自在神力，一切秘要之藏，一切甚深之事。一即言佛所得之真實處，殊勝處，隱微處，奧妙處也。如此四德，佛教皆具，故稱妙法。次表法之相狀，喻若白蓮華。一顯其潔淨，出污泥而不染；二謂開敷，宣明顯示以表其盛。以此完備淨顯法門而釋佛教，乃本經之殊特處。所以《法師品》云：「一切菩薩阿耨多羅三藐三菩提，皆屬此經，此經開方便門，示真實相。」勘梵藏本此文原義，謂此法門即無上菩提之所從出。何以故。由此法門釋佛說意趣最爲殊勝故（羅什意譯爲開方便門示真實相）。了此佛教意趣，則能直趨無上菩提而無惑，否則於佛教法，無有人處也。法門云何？經後《普賢勸發品》中，請佛廣說，佛言不須廣說，但能引端，即得三隅之反也。然此略示方隅者果何如耶？曰如性、實際、法界、無差別而已。聽衆聞之，悉皆悟入。

《法華》法門，即以此句爲鎖鑰（惜什譯奪此數句，《藏要》本已註出）。謂《法華》爲釋教之書者，即據此而釋成其善巧方便也。以經之要，故在印廣流行甚早，龍樹弘揚大乘，其釋《大品般若》之《智論》，即時時依此經義而作釋。經本傳譯中

土，從三國至隋，前後亦經六譯。今存三種：初爲西晉竺法護所譯之《正法華經》，次即此本姚秦鳩摩羅什所譯之《妙法蓮華經》，最後隋闍那笈多之《添品法華經》乃用什譯而增訂者。現存本以秦譯爲最要，徵之梵本，知其頗有改動處（現存梵本，一爲尼泊爾本，近竺譯；二西域本，近什譯，但不盡合，知秦譯實有改動也）；但所改有深意殊特處，今即取以爲講本。

講正文前，於全經結構，應略加解釋。秦譯二十七品，爲《序》、方便、譬喻、泛解、藥艸喻、授記、化城喻、五百弟子受記、授學無學記、法師、見寶塔、持、安樂行、徙地湧出、如來壽量、分別功德、隨喜功德、法師功德、常不輕、如來神力、囑累、藥王本事、妙音、觀世音普門、陀羅尼、妙莊嚴王本事、普賢勸發。此中組織與餘本特異處，即在置《囑累》爲二十一品。通途《囑累》均置最後，參諸現存梵本及異譯本亦在經末。然此爲譯者改作，抑或所據原本如是，今已難攷。但現存梵本，頗不一致。古人云，「什譯依龜茲本」，此或可信。若然，此經流行，本應有兩部分。二十一品者爲原本，從初《序品》以至《囑累》，自成一結構；後六品爲增益本，乃加

入原本爲之附屬者也。此種分法，於本經中，亦可覓得證據。《如來神力品》中即自爲結論云：「此經以要言之，如來一切所有之法，如來一切自在神力，如來一切秘要之藏，如來一切甚深之事，皆於此經宣示顯說」。如是總結，顯見前此各品自成一結構也。由此結構，最前爲《序品》，最後爲《囑累品》，固爲諸經之通例。其中十九品，即依結文法、力、藏、事四類，各明一義而成四段。四義原可互明，今謂每段一義，乃依所側重，據勝而談耳。初九品（《方便》）至《法師品》詳說如來一切所有之法。次二品（見《寶塔品》、《持品》）詳如來一切自在神力。《安樂行品》，言如來一切秘要之藏。餘七品（《地湧》至《如來神力品》），即詳說如來所有甚深之事。前言此經爲釋教之作，教之所以爲教，不外善巧方便而已；今判經文四段，正是藉四義以顯巧便耳。如以法言，原爲一門，而說三乘，法一說三，是即巧便。蓋不說三，即不得教之實，亦不見教之用。所云方便者，規矩準繩也，用之而善，即有巧在。一法說三，即律善用，斯之謂巧也。其次力者，頓變娑訶世界爲淨土，一剎那頃集無量釋迦分身，又開多寶塔而顯古佛宛然，此皆佛力所現。有此神力而後知《法

華《法門真實不虛，故有無量菩薩發心流通此經，是亦教化之巧便處也。又次藏者，安樂四行，依《法華》而立，如王髻明珠，最爲珍要，不輕示人，而爲最復賜與，是亦教化之巧便也。又言事者，如佛說此經，後世需人受持時，即從地中湧出釋迦內眷屬，於時人疑父子老，於理有乖，佛即解釋如來成佛久遠，而今現出家證道不久涅槃者，均是教化巧便，令衆生覺如來無常而尊視佛法耳。如是種種說理示事（示事，不但自事，亦引他事教化，如後文說藥王、妙莊嚴王等本事也），皆爲方便。以本經四段所說，可見佛教爲教在於巧便也。於四段中，以法爲本，因之所釋特詳，乃有九品。《方便》一品，尤爲綱要，故特提出講習。明白此品之要，自可貫通全經也。

《方便品》名，實爲善巧方便，譯者略之。此品分三章，每章皆具長行偈頌。初章佛自歎法勝，要釋此法，應先標舉。但如來一切所有之法，非常人所知，唯佛自身能提示稱歎，而後得以作釋曉喻聞衆。此稱歎之意，乃引發衆生渴仰尊重之心也。此章復分二節：初歎所證法，佛法必是佛自內所證得者。次歎所說法，佛所說者，即依所證法說，所證法亦爲所說法。聖人之志，不外已達達人，已所證得爲已達，以此亦

教人證爲達人，所謂佛法，如斯而已。然此證說，均甚深難解，故末節稱歎，釋成深義。初節經云：

爾時世尊從三昧安詳而起，告舍利弗：諸佛智慧，甚深無量，其智慧門，難解難入，一切聲聞辟支佛所不能知。所以者何？佛曾親近百千萬億無數諸佛，盡行諸佛無量道法，勇猛精進，名稱普聞成就甚深未曾有法。

舍利弗爲聲聞衆中智慧殊勝者，今舉以代表一般聲聞，而告之曰：佛所證法甚深，難解難入，非聲聞獨覺所能了知。即於聲聞獨覺爲特勝也。獨覺非聲聞類，依佛教修行，而證道則不依佛，故名獨覺。於佛說法時，即便離去，以是因緣，不與如來同世證果。此非聲聞所知之法果何所指耶，曰即佛智慧也。此智慧指佛體之全而言；聲聞所解之佛，但解脫與涅槃而已。今舉佛之所證不僅在解脫涅槃，而在無上菩提，故非聲聞所能喻。次舉其因，以示佛證與二乘根本不同者，在因之深廣。佛成無上菩提，乃由親近無量數佛，又行無量數佛之行，又能勇猛精進，名稱普聞。以是因既深廣，而得成就甚深未曾有法，故此法難解難入，唯如來乃能自歎以示教也。次節經

云：

隨宜所說，意趣難解。舍利弗！吾從成佛以來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教，無數方便，引導衆生，令離諸著。所以者何？如來方便知見彼羅密皆已具足，舍利弗，如來知見廣大深遠，無量無礙，力無所畏，禪定、解脫、三昧、深入無際，成就一切未曾有法。舍利弗，如來能種種分別巧說諸法，言辭柔輒，悅可衆心。

所脫即依所證，故亦深廣難解。蓋佛所說法，皆隨極宜，即有因人因時之便，故曰：「吾自成佛以來，即依種種因（依據）、種種緣（一切所緣境界），依其事義而爲種種譬喻。」所以如此者，期令衆生能離世間三界九地之著，及出世二分（在家出家）三乘之著，諸著悉離，此佛所說法之深廣也。次解其因，謂佛之能如是說法者，以佛之方便知見究竟，能至彼岸。因此知見廣大深遠，爲無量無礙、力、無畏禪定、解脫、三昧所成，故得深入無際，成就一切未曾有法。乃能方便巧說，以悅衆心，而令離著。因深果邃，又豈聲聞獨覺所得了解哉。三節經云：

舍利弗！取要言之，無量無邊未曾有法，佛悉成就。止！舍利弗，不須復說。所以者何？佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究竟諸法實相，所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。

此節經文，釋成深義。佛所證說，何以非聲聞緣覺之所解耶？蓋前此所顯示宣說者，皆適量而止，故經云：「無量無邊未曾有法，佛悉成就。止，不須復說。」所以止而不說者，以佛所證所說，皆到實相究竟，唯佛與知與解，終非聲聞獨覺之所能知也。此實相究竟所指，即經所謂諸法如是相乃至如是本末究竟等各句。如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報，皆一切法相。此一切法，內而身心，外而宇宙事物，無不賅攝。或就相言，或就性言，或就體、力、作言，或由因、緣、果、報言，皆就所證所說相關之義而說。對於證說有其功能次第，謂之本末。循其本末而至究竟，無不歸宿於一。以解脫言，歸於涅槃，以智慧言，歸於菩提。歸趣是一，故謂平等，所以法之實相，究竟平等。如來所證所說如是，聲聞獨覺於此未能如量聽聞、知解宣說，故覺其甚深也。又此



究竟平等實相，即上所舉「如性、實際、法界、無差別」一語，如性、實際、法界，皆法之實相，無差別即平等也。此實相平等，本經謂之《法華》法門（《普賢品》中顯示），全經即以此法門而通釋佛教。今此一段文，特詳其義，故於《法華經》可謂一經管鑰，於佛教可謂全教總樞也。自來講者，莫不於此備致殷勤。惜所詮解猶未透徹，需加疏通。茲先略述舊說，然後詳舉正釋。

所謂舊說者，此經自羅什譯出，甚為流行。蓋姚秦弘始七年，羅什譯完《智論》，而《般若》之學大明於世。其後一年（弘始八年），續出此經，復以《般若》學之精萃，融攝於中，所以流傳極盛。羅什門下，道融、僧叡、道生、慧觀等輩，無不善講此經，所講如何，書缺難攷。現存道生一家，觀其解實相平等處，則曰：「此十一事緣，語萬善也。」以此段為十一事（分本末為二事）而為說佛法之萬善（六度萬行），此純依羅什譯文而解。羅什門下，大概皆然。其後百年，菩提流支傳來無著、世親之學，譯出世親《法華經優波提舍》，引此唯佛與佛至本末究竟一段經文，大有差異。譯為「唯佛與佛說法，諸佛如來能知諸法實相，唯佛如來能知一切法，能說一

切法，何等法，云何法，何似法，何相法，何體法。何等，云何，何似，何相，何體。如是等一切法，如來現見，非不現見」。此同現存梵本，而與什譯異趣。世親詮解，分二段四重。初段五句三重，依證法解。三重者，或以三乘法解，或以有無爲法解，而皆歸之於無二。（如以佛證之三乘法說：何等法指三乘所得之果；如來、獨覺、羅漢。云何法指果之因，六度行、因緣觀行、四諦行。何似法指三乘所得之用。何相法指三乘所得之寂靜性。何體法指究竟平等，謂無二相。三乘所證，歸之於此。）後段五句一重，依說法解。一重者，以名句文身解釋佛說，歸之於假名。（何等指名句文身名等當體。云何指其緣。何以指其作。何相指其體（何體指其究竟平等，所謂假名。佛所說法，歸之於此）。因有此等經論異文，後之解者，因以改變舊說，如《地論》家法上解此，即謂此文暗合《智論》，應依《論》解。彼論卷三十二於諸法實相，即言一切法各有其體、法、力、因、緣、果、性、限礙、開通方便。任一法皆有此九相。法上據此，謂什譯依《智論》九法成《經》十句。又梁之三大師中光宅法雲，講此經有盛名，彼離此文爲兩段，配以權智實智之說。謂諸法爲權智所知，實相

爲實智所知。故文中如是相至如是作，爲權智；如是因至如是報，爲實智；而本末究竟等，即結成二智也。又南岳慧思、智者，則視十句平列，謂之十如，而以其義爲天台立宗之骨幹。天台有一念三千之說，其判衆生爲六凡、四聖十界。每界各具十界，每界各具十如，謂之百界千如。此在一念中，一念又有三世間，故曰一念三千。此純依什譯《法華》而想像者。後人據此，謂佛心中猶有六凡法界在。且有據此謂人性是惡，以性近習遠成之，謂習善成善，既有善性；習惡成惡，亦有惡性。凡此皆與羅什所釋有異，殆受《法華經論》之影響也，然俱隱約而不彰。最後至窺基，純宗世親釋，又判爲五句解。謂十句乃什師用世親論第二重展轉訓釋法改之。以上即昔人釋此段經文之大略，始終未有定論，因而釋義，亦未臻透澈，而有待吾人之疏釋義。

次申正釋者，先刊定文字，再顯其意義。此段文字，實應依世親論牒文作何等、云何、何似、何相、何體，前後各五句，原本應即如此。試證以本經《藥草喻品》云：「如來說法，一相一味，所謂解脫相，唯有如來知此衆生種相、體性、念何事、云何念、以何法念，以何法得何法」。此相體性，在原本以上即何等、云何、何似。是

譯已改動原文，但下文猶保存原式，何事、云何、以何，與世親論相符。可見佛之所知，內而身心，外而事物一切諸法，原以五句說也。佛之所證如是，所說亦然。五句二重，則成十句。羅什改文，亦有依據，《智論》卷二十七釋佛一切種智處，謂一切種智乃知一切法各各相、力、因緣、果報、性、得、失七門。依此文句，可知諸法別相、因緣、果報，並重疊兩字言之。其「力」與「性」亦可以勢（力）用（作）體性複詞而言。羅什改文，深加注意，所證所說，同義而分說之，故以因緣果報等各別為兩句也。世親論前五句說佛所證，次第歸於無二；後五句言佛所說，次第歸於假名。什師譯文取《智論》名相錯綜，由果推因倒綴出之。如是相為總標，本末究竟等為總結，性力因果為所證。體作緣報為所說。而證說二重皆有本末究竟，所證之三乘法，究竟無二，歸於一乘。所說之名句文身，究竟無二，歸於假名。所證究竟，謂不動實際安立諸法。所說究竟，謂不壞假名而說實相。是故所證即為所說，證之究竟，即說之究竟，如此證說，無不平等。由是而知羅什改文，乃使證說二重同一究竟平等意義更顯也。

文已刊定，依此推究所謂法之實相云者，據《智論》卷三十二，即應唯於踐行如性法性實際中見之。實相層次，即是本末，所謂如性、法性、實際也。於此踐行，則所謂觀行、證行、覺行。蓋於法之性力因果，一一隨順無生、無自性、空觀而得其相，即爲如性，所行即是觀行。進而捨觀得實，如人啖蔗，忘其甜解，親當其味，所得實相，即爲法性，由證以得，謂之證行。如於法性，安住不踰，以濟群生，所得實相，即爲實際，所行是謂覺行。故證實相有其次第，此《智論》之意，亦即什師取《智論》改譯之意也。《法華》法門，不言實相平等，而曰如性、實際、法界無差別。法界即是法性，《譬喻品》中云我等同入法界，什譯亦作法性，可知如性、實際、法界，即如性、法性、實際，與《智論》相同。於此三法而有觀行證行覺行，以得其實，故曰法之實相應於此三法中見之，《法華》法門並舉三法以言者，其意在此。如此說法實相，即非靜止之死物，而在踐行上乃顯其爲實。顯法之性力因果無不如實，無不活潑，以進於觀、證、覺三行皆得如實是之謂實相。若離踐行有何實相之可言耶？羅什深知此意，故改出經文，結之以本末究竟平等，更顯其踐行之活潑無礙，乃至於

究竟實相。下文《藥草喻品》有一段經，與此相互發明，什師譯之曰：「其所說法，皆悉到於一切智地，知一切諸法之所歸趣。」又曰：「如來說法一相一味，所謂解脫相、離相、滅相，究竟至於一切種智。」又曰：「如來知是一相一味之法，所謂解脫相究竟涅槃，終歸於空。」此中所謂知一切法所歸趣說一切法究竟到於種智，皆是踐行得法之實也（歸趣，究竟到於等言，特顯其意）。但有踐行必有歸宿，故《智論》卷三十二取喻水之下流，會歸於海。法之實相，亦復如是，知其本者，必究其末。亦如金剛墜山，穿至地際乃止，所謂解脫必趣種智與涅槃也。而於求法實相，則喻如犢尋母，得母乃止。凡此皆形容實相，動而非靜，須於踐行中顯之也。經論互證，羅什譯文用意深長可思矣（《院學講習綱要》曾言，寂相著明則真智沛發，捨染取淨，循軌轉依而不可遏。實相端緒一見，即有此勢，非趣究竟不止，亦用其意）。昔人所解，但拘泥文字，於此要義，多所湮沒，故爲正之，以顯法之實相存於踐行，宜注意也。

初章，長行已了，復有偈頌，形式同於重頌，內容則非完全複說，而有廣演及生起下文之義也。頌有二十，亦分三節。初十六頌，頌長行初二節義，復四頌，明長行末

節及生起下文也。初十六頌曰：

爾時世尊欲重宣此義而說偈言。

世雄不可量，諸天及世人，一切衆生類，無能知佛者。佛力無所畏，解脫諸三昧，及佛諸餘法，無能測量者。本從無數佛，具足行諸道，甚深微妙法，難見難可了。於無量億劫，行此諸道已，道場得成果，我已悉知見。如是大果報，種種性相義，我及十方佛，乃能知是事。是法不可示，言辭相寂滅，諸餘衆生類，無有能得解，除諸菩薩衆，信力堅固者。諸佛弟子衆，曾供養諸佛，一切漏已盡，住是最後身，如是諸人等，其力所不堪。假使滿世間，皆如舍利弗，盡思共度量，不能測佛智。正使滿十方，皆如舍利弗，及餘諸弟子，亦滿十方刹，盡思共度量，亦復不能知。辟支佛利智，無漏最後身，亦滿十方界，其數如行林，斯等共一心，於億無量劫，欲思佛實智，莫能知少分，新發意菩薩，供養無數佛，了達諸義趣，又能善說法，如稻麻竹葦，

充滿十方刹，一心以妙智，於恒河沙劫，成皆共思量，不能知佛智。

不退諸菩薩，其數如恒沙，一心共思求，亦復不能知。

如是等頌，明佛所證所說之法，皆甚深難解。初五頌，即言所證，如十方四無畏等法，非一切天人大衆所能解了，所能測量。蓋果之殊勝，由於因深，如來爲菩薩時，已於無數佛前，行無量道，久歷年所，證成是法而坐道場。此之所行，即其所證，所證之法，即長行所謂如是相如是性乃至如是本末究竟等。是法唯佛能知證，故說甚深難測也。次下言所說難解。佛之所證，本無可顯示，然爲開導衆生，故仍有言說，惟其說示意趣，一時難解耳。若有信力堅固者，明記念誦，現雖難解，終得領悟。此不獨凡愚然也，如來弟子證果聲聞，亦所不解，即如舍利弗與利根獨覺，滿十方界，亦莫能測。非但聲聞獨覺已也，初發心菩薩乃至不退十信位之六信以上菩薩亦復不解也。此義即重說長行而加推廣者，謂大心菩薩亦於佛所證說不解也。又次四頌曰：

又告舍利弗，無漏不思議，甚深微妙法，我今已具得，唯我知是相，



十方佛亦然。舍利弗當知，諸佛語無異，於佛所說法，當生大信力，世尊法久後，要當說真實。告諸聲聞衆，及求緣覺乘。我令解脫縛，逮得涅槃者。佛以方便力，示以三乘教，衆生處處著，引之會得出。

如來復語舍利弗言，此甚深法相，一則無漏，一則不可思議。漏爲染法，即心與煩惱俱起，如器有孔而漏。善法之失，爲有煩惱故。佛所證法，已至清靜之極，故稱無漏。又思議即分別，常爲顛倒虛妄，離此倒妄，即爲寂滅，故不可思議。由是而知佛所證說者，離煩惱障及所知障，二障遠離，最極清淨。未得此境界者，云何能知能解。然此境界凡愚即無人處耶？是又不然。若衆生一念而有必爲聖人之志者，是則曰能。舜何人也？予何人也？見賢思齊，存心是佛，以佛心爲心，斯知佛境行佛行而人佛域矣。蓋聖人可學而至，但能生信，即爲已植成佛之基。由信佛事，而自信可作佛，所謂有爲者亦若是，即此便是入處也。所以佛告舍利弗，於佛所說法，當生大信力，諸佛所說，語無異故。《金剛經》云：「如來是實語者，如語者，無妄語者，無異語者。」無異即一致，謂無量諸佛所說皆同，與事實皆一致，此無他、佛道一而已也。又世

尊法久後要當說真實者，謂佛語真實，長時如是，言無不真，此原意也。今譯意謂佛所說法，現雖不解，苟信力堅固，久後當知。有如歲寒然後知松柏之後凋，蓋松柏堅貞之性，必待嚴冬而顯。佛語所說皆真，亦須到家生二障微薄契機之時，乃能信解悟入是實無妄也。末後二頌，生起下文，謂佛一向爲聲聞獨覺所說，無非令其遠離繫縛而入涅槃，故有三乘之教，導引衆生處處難著。此一向說，皆爲方便，云何方便，後文當詳。第一章竟。

次章佛允爲衆釋方便之義。然此有待於聞者皆具憤悱之誠，然後爲施啓發之益，一般教學，皆循此規，孟子曰：「引而不發，躍如也，中道而立，能者從之。」故必聽者有嚮往之心，同具淨念，說始得益。因有三度誠請，而後允釋。經文於此亦分三段，初請經云：

爾時大衆中有諸聲聞漏盡阿羅漢，若憍陳如等千二百人，及發聲聞、辟支佛心比丘比丘尼優婆塞優婆夷，各作是念：今者世尊何故殷勤稱歎方便而作是言：「佛所得法，甚深難解，有所言說，意趣難知，一切聲聞辟支佛所不能及。」佛說一解脫義，我等

亦得此法到於涅槃，而今不知是義所趣。爾時舍利弗知四衆心疑，自亦未了，而白佛言：世尊何因何緣殷勤稱歎諸佛第一方便甚深微妙難解之法。我自昔來，未曾從聞如是說，今者四衆，咸皆有疑，惟願世尊數演斯事，世尊何故殷勤稱歎甚深微妙難解之法？爾時舍利弗欲重宣此義而說偈言：

慧日大世尊，久乃說是法，自說得如是，力無畏三昧，禪定解脫等，不可思議法。道場所得法，無能發問者。我意難可測，亦無能問者。無問而自說，稱歎所行道，智慧甚微妙，諸佛之所得。無漏諸羅漢，及求涅槃者，今皆隨疑網，佛何故是說？其求緣覺者，比丘比丘尼，諸天龍鬼神，及乾闥婆等，相視懷猶豫，瞻仰兩足尊，是事爲云何，願佛爲解說。於諸聲聞衆，佛說我第一，我今自於智，疑惑不能了，爲是究竟法，爲是所行道，佛口所生子，合掌瞻仰待，願出微妙音，時爲如實說。諸天龍神等，其數如恒沙，求佛諸菩薩，大數有八萬，又諸萬億國，轉輪聖王至，合掌以敬心，欲聞具足道。

佛成道未久，即有千二百五十常隨衆，彼等及發二乘心之四衆，聞佛所說成生是念：云何世尊如是稱歎方便，而謂我等不知不解佛說法耶？佛不一向常說佛法解脫平等，佛及弟子皆能了知，如佛初在鹿野苑中轉法輪時，度憍陳如等五比丘，天即讚言世有六阿羅漢，即佛與弟子皆平等也！云何方便而不解耶？大衆有疑，不能啓請，於是舍利弗知衆所疑，亦已所未解者，故代大衆啓請佛說，並以偈複陳其意。頌初慧日句至諸佛之所得，言佛所證無人得知而問，故佛無問自說而稱歎之。無漏諸羅漢下，呈大衆及自所疑。佛言佛所證說，唯佛與知解，餘所不能者，我等前所得之解脫涅槃法，爲是究竟法，抑是所行道耶？唯願世尊敷演是事。此即初請，又次請言：

爾時佛告舍利弗：止止，不須復說。若說是事，一切世間諸天及人皆當驚疑。舍利弗重白佛言：世尊！唯願說之，唯願說之！所以者何？是會無數百千萬億阿僧祇衆生，曾見諸佛，諸根猛利，智慧明了，聞佛所說，則能敬信。爾時舍利弗欲重宣此義而說偈言：

法王無上尊，惟說願勿慮，是會無量衆，有能敬信者。

佛聞舍利弗請，仍曰止，止，不須復說而不允者，以此法一演，則引人驚疑。驚疑二字，世親論以五恐怖釋之。蓋恐怖乃疑之最深而有得失之患也。舍利弗由疑現恐懼，故不爲說，若說，則一切人更爲恐怖。必須大衆惑去，佛乃爲說。所以舍利弗重請言，今此大衆皆爲利根，必能信解，願佛說勿慮也。是爲次請。又三請云：

佛復止舍利弗，若說是事，一切世間天人阿修羅皆當驚疑，增上慢比丘將墜於大坑。爾時世尊重說偈言：

止止不須說，我法妙難思，諸增上慢者，聞必不敬信。

爾時舍利弗重白佛言：世尊！唯願說之，惟願說之。今此會中如我等比，百千萬億世，已曾從佛受化，如此人等，必能敬信，長夜安隱，多所饒益。爾時舍利弗欲重宣此義而說偈言：

無上兩足尊，願說第一法，我爲佛長子，惟垂分別說。是會無量衆，能敬信此法，佛已曾世世，教化如是等，皆一心合掌，欲聽受佛語。我等千二百，及餘求佛者，願爲此衆故，唯垂分別說。是等聞此法，

則生大歡喜。

佛仍不允而曰，止止不須復說者，恐增上慢人聞此不爲無益，將墜大坑。惑去慢存，亦復不能解佛說也。慢者，未證謂證，未得謂得，自以爲是，此即鄉願不能入德者也。於此等輩不說無害；說之，反使謗法，而生大障。舍利弗審知佛意，即便請言，我等已於無量世常受佛化，必能敬信佛說也。佛見諸聽衆惑慢已去，即允所請，而爲解說。經云：

爾時世尊告舍利弗，汝已殷勤三請，豈得不說。汝今諦聽，善思念之，吾當爲汝分別解說。說此語時，會中有比丘比丘尼優婆塞優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重，及增上慢，未得謂得，未證謂證，有如此失，是以不住。世尊默然，而不制止。爾時佛告舍利弗：我今此衆，無復枝葉，純有貞實。舍利弗！如是增上慢人，退亦佳矣。汝今善聽，當爲汝說。舍利弗言，唯然世尊，願爲欲聞。

佛告舍利弗，汝已殷勤三請，豈得不爲汝說，然會衆中，雖離惑慢，而有障在，

仍不能諦解妙法，故須去障，然後能聞。一言諦聽善思念者，意示聞法須無障，有障，則不能諦聽善思。此障指業障、能礙聞慧。即佛語時，有五千人禮佛而去，是即去障。故佛言我今此衆，無復枝葉，而純貞實云云，於此增上慢人，非即棄捨，待異時而化之耳。然語及佛法真實處，必有如是種種料簡、方能顯也。孔子四絕之言，孟軻不屑教悔之旨，殆聖人設教之常規也。

此章文分三請，歷來解家多所揣測，或就三根而說，或就三世佛說，皆不盡然。要之，感覺此三層中必有深意存焉。今爲之進一解曰：此乃顯示法華法門云何悟入耳。此意經文處處提示，但須自加理會。如《法師品》中，說欲宏揚法華，須入如來室，著如來衣，坐如來座，方能弘此法。慈悲蔭覆爲如來室，柔和忍辱爲如來衣，空性理解即如來座。具此三者，即爲能人。又《安樂行品》云：以此法門，自行化他，要行四安樂行：一空慧行，二離慢行，三除嫉行，四慈悲行，具此四行，而後能入法華法門。此四行亦同於前三行，空慧即空性智，離嫉慢行，即忍辱行也。此猶言之散漫，如常不輕品以事契證，益見扼要。謂佛往昔作常不輕菩薩時，見一切四衆，均尊之如

佛，爲之頂禮，以此受人侮辱，仍甚恭敬，無一輕心，即以此行而得此法華法門。即有慢之者，亦依此法門而得度脫。由此佛之自述，將上諸品衆義歸人二字，曰不忍而已。不忍即是慈悲，反面即謂能忍。能忍對人言爲柔和，柔和則能離去嫉也。對法言，忍之極，即得無生法忍，是之謂空。如是不忍之忍，即儒者仁以爲己任之任的狀態，故此不忍即任也。亦似曾子之任重而道遠也、伊尹之自任天下之重也。對人對己唯一念在，謂責任事。故曰：匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若已推而納之溝中。如此任心，即是慈悲。是以慈悲之言，非同泛泛，必有不忍之忍以爲之實也。於一切衆生都覺有責任在，所以常不輕菩薩乃能自度化他，由不忍面人也。佛待三請而後說者，即示此法門人處，須除障礙。以空解去惑，以不忍除慢，以慈悲遠障。去斯三障，歸於一任，然後清淨無礙，直入佛法矣。

第三章釋教意趣，亦有長行及頌。長行分二段，初開示方便，次斷疑起信。先說開示方便，如經言：

佛告舍利弗，如是妙法，諸佛如來時乃說之，如優曇鉢華時一現耳。舍利弗！汝



等當信佛之所說，言不虛妄。

如來示教，解釋意趣，必須應機，非一切時說，如優曇鉢華（是蓮花類）三千年一敷，甚爲稀有。佛語亦爾，難值難聞。此於教前先啓聽衆之敬念也。次明教之意趣所據。

舍利弗，諸佛隨宜說法，意趣難解。所以者何？我以無敷方便種種因緣譬喻言辭演說諸法，是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之。所以者何？諸佛世尊唯以一大事因緣，出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令衆生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示衆生佛之知見故出現於世，欲令衆生悟佛知見故出現於世，欲令衆生入佛知見道故出現於世。舍利弗，是爲諸佛以一大事因緣故出現於世。佛告舍利弗，諸佛如來但教化菩薩，諸有所爲常爲一事，唯以佛之知見示悟衆生。舍利弗！如來但以一佛乘故爲衆生說法，無有餘乘，若二若三。

佛於教之意趣，自讚其難解殊勝，唯佛能知，果何據耶？經云一大事因緣，即佛說教所據也。佛之出世，只此一事。此事云何？即成佛事。佛爲有情之極，示有情以最

高準則，亦猶儒言聖人人倫之至之意。佛即爲此因緣出世，所謂自己成佛教人成佛耳。然其所立成佛準則，乃在佛之智慧。佛智內容，大要言之，即佛知見。知粗知表爲知，如於過未二時推量而知是也。知細知裏爲見，如於現在事知其實而無礙是也。而此知見即是智慧，佛之出世，即欲令衆生開佛知見使得清淨。此句梵文原作開導衆生受持佛之知見（受持，即使得清淨之意也），謂衆生以障重而沈迷苦海，欲其去障，須有開導，開導之後，出示佛之知見，使其解了，使其悟人，令之實行，自能成辦佛之知見，此即佛出世一大事因緣，亦即立教之所據也。又諸佛世尊，但爲一事，即常以菩薩法化人，令其趣向於佛，而由如是知見開示衆生，使其悟入。衆生依佛教行，而得出離，即謂之乘。乘有運載之義，謂運衆生入於佛境也。此教此乘，無二無三，唯一佛乘也。二者指大小乘，三者指小乘之聲聞與獨覺二乘，及大乘菩薩乘也。實則佛所說教，無此二三差別，但爲衆生悟入佛境，是即所說教之意趣也。次下引證，釋成方便。

舍利弗！一切十方諸佛法亦如是。舍利弗！過去諸佛以無量無數方便，種種因緣譬

喻言辭而爲衆生演說諸法，是法皆爲一佛乘故。是諸衆生從諸佛聞法究竟皆得一切種智。舍利弗！未來諸佛當出於世，亦以無量無數方便種種因緣譬喻言辭而爲衆生演說諸法，是法皆爲一佛乘故。是諸衆生從佛聞法究竟皆得一切種智。舍利弗！現在十方無量百千萬億佛土中諸佛世尊多所饒益安樂衆生，是諸佛亦以無量無數方便種種因緣譬喻言辭而爲衆生演說諸法，是法皆爲一佛乘故。是諸衆生從佛聞法究竟皆得一切種智。舍利弗！是諸佛但教化菩薩，欲以佛之知見示衆生故，欲以佛之知見悟衆生故，欲令衆生入佛之知見故。舍利弗！我今亦復如是，知諸衆生有種種欲深心所著，隨其本性以種種因緣譬喻言辭方便而爲說法。舍利弗！如此皆爲得一佛乘、一切種智故。舍利弗！十方世界，尚無二乘，何況有三。此謂不獨一佛說法爲一佛乘，無二無三，十方三世一切諸佛，莫不如是。衆生若能信佛說行，究竟必能得一切種智。此即佛智，能知諸法一切相（行相），名一切相智，或曰一切種（種類）智。既唯一乘，何以有此種種說法耶？此即開示方便。蓋衆生原具種種欲、種種根、種種性故也。「欲」謂勝解信喜愛樂之謂。衆生乃有情覺者，於

所聞見，於心即有堅定之認識，即有信喜愛樂之情生焉。「根」有善惡利鈍高下之別，信勤念定慧爲善報，反是爲不善根。「性」爲界義，因義，龍樹釋作積習。蓋種姓由善惡行爲積習而來也。積之成性，發而爲事，故有因與界義也。如是界異則根異，根異則欲亦異。說法欲令衆生得益，當知衆生之欲根界，順其性行而以種種因緣譬喻爲作開導，無非令其各得趣此一佛乘耳。

復次斷疑起信者，經云：

舍利弗！諸佛出於五濁惡世，所謂劫濁煩惱濁衆生濁見濁命濁。如是，舍利弗！劫濁亂時，衆生垢重，慳貪嫉妬成就諸不善根，故諸佛以方便力，於一佛乘，分別說三。舍利弗！若我弟子自謂阿羅漢。辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非辟支佛。又舍利弗！是諸比丘比丘尼自謂已得阿羅漢，是最後身究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人。所以者何？若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處；除佛滅度，現前無佛。所以者何？佛滅度後，如是等經受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘

佛，於此法中必能決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來，言無虛妄、無有餘乘、唯一佛乘。

於此有疑，若誦佛說法但一佛乘者，云何現見種種乘名耶？是乃佛出濁世，爲濁世衆生而有此區別也。濁謂沈淖不潔之義，厥有五類。劫濁者，即時代之變亂，水火刀兵疾疾皆爲劫濁。有此濁時，即有濁衆生，非但惡人增勝，即三惡道亦復增勝，故誦有情濁。此時有情壽命又復短促，不及脩善，故謂命濁。於是煩惱及見，皆極增勝。煩惱分六類，貪瞋痴慢疑五類，勢用遲鈍，屬煩惱濁。薩迦耶等五見爲一類，勢用猛利，屬於見濁。值此五濁惡世，若爲說佛乘者，則不了解，故方便以三乘引導。真能受佛教者，自知佛教意趣，方便雖多終爲一事也。若於此事不聞不知、或聞而不信非佛弟子。如人飲食，若得芻豢，則不甘粗糲，聞一乘而不信，是爲不知芻豢之味，非真佛弟子也。此種人所以不信者，以有增上慢故。然真得阿羅漢不信一乘法者，無有是處。所以者何？當佛在時，秘密意趣必能表示；於佛滅後，此經流傳，受持讀誦，若遇餘佛，仍得決定，以一切佛道相同故。如孟氏所謂聖人復起，不易吾言，先

聖後聖其揆一也。如是三乘，實唯一乘，佛前後所說一致，不應有疑。因說教方便，由一開三，此爲表面之方便；實際離三乘又何有一乘可說耶？又以佛出濁世，衆生根器只堪聞三乘法，故佛即以一乘說三乘，而以三乘成一乘也。

此章偈頌共一百有八，廣明上文釋教之義。分爲三節，初顯示由緒，顯教之所依所爲，以明佛教所由起也。此有卅二頌，與長行首段前半相似。如經云：

爾時世尊欲重宣此義而說偈言：

比丘比丘尼，有懷增上慢，優婆塞我慢，優婆夷不信，如是四衆等，其數有五千。不自見其過，於戒有缺漏，護惜其瑕疵，是小智已出。

衆中之糟糠，佛威德故去，斯人尠福德，不堪受是法。此衆無枝葉，

唯有諸貞實。

教之所被，當機爲貴，所謂不可與言而與之言，則爲失言也。此四頌即明受教之機，明善根之有無也。苟善根不具，雖值佛世，亦離與會聞法。法華會上五千衆退席者，非謂彼等全無智慧，但智短淺。又非無戒，但戒缺漏也。智淺戒缺而不自知，懷增上

慢，以障佛語，是善根不足故也。然此善根須積習而得，不可倖致。彼五千人未具善根，所以不得與聞此一佛乘教法也。次言設教之所據，分兩層言：一者辨乘，二者辨果。以乘辨者，謂三乘之於一乘，有十八頌。頌曰：

舍利弗善聽，諸佛所得法，無量方便力，而爲衆生說。衆生心所念，種種所行道，若干諸欲性，先世善惡業，佛悉知是已，以諸緣譬喻，言辭方便力，令一切歡喜。或說修多羅，伽陀及本事，本生未曾有，亦說於因緣，譬喻并祇夜，優婆提舍經。根鈍樂小法，貪著於生死，於諸無量佛，不行深妙道，衆苦所惱亂，爲是說涅槃。我設是方便，令得人佛慧，未曾說汝等，當得戒佛道。所以未曾說，說時未至故，今正是其時，決定說大乘。我此九部法，隨順衆生說，人大乘爲本，以故說是經。有佛子心淨，柔軟亦利根，無量諸佛所，而行深妙道，爲此諸佛子，說是大乘經。我記如是人，未來成佛道，以深心念佛，修持淨戒故。此等聞得佛，大喜充徧身，佛知彼心行，故爲說大乘。

聲聞若菩薩，聞我所說法，乃至於一偈，皆成佛無疑。十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。但以假名字，引導於衆生，說佛智慧故，諸佛出於世。唯此一事實，餘二則非真，終不以小乘，濟度於衆生。佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度衆生。自證無上道，大乘平等法，若以小乘化，乃至於一人，我則墮慳貪，此事爲不可。若人信歸佛，如來不欺誑，亦無貪嫉意，斷諸法中惡，故佛於十方，而獨無所畏，我以相嚴身，光明照世間，無量衆所尊，爲說實相印。

凡佛所說，皆爲方便，悉依衆生之欲根性而設。於所經事，表示愛樂，即爲是欲。愛樂之所由發，在其心思能力，即爲是根。此能力即深心之所念著，所本在於習性。習性善惡，即種姓之有無，乃諸佛設教之所據也。但此非以佛法殉衆生，實由衆生最後根本心性與佛相同耳。凡有心者，心性莫不能趨向佛境。但根器不同，行有緩急，解有利鈍，於是設教，乃分二類。一類小乘鈍根衆生，常樂小法，貪著生死，故無大



欲，唯以現世五欲爲足，而爲生死所繫，雖示妙法，亦不能信，爲苦所惱，常隨苦轉而不得脫。爲此等人，但說涅槃，令斷流轉而已。所說不外九分教，爲修多羅、伽陀、本事、本生，希有，因緣、譬喻、祇夜、論議也。然此涅槃之說，亦當務之急，以彼久爲流轉苦惱，爲之方便，以斷苦流。但佛本意，仍冀其發揮深心之欲力，得人佛智佛道，因彼不克直承深義，乃爲說九分法，責仍以大乘爲本也。又一類大乘利根衆生，超越世欲，而樂妙法，精勤無厭，於無量佛前，具足行道，即於此人爲說大乘經典，所謂記別、自說、方廣，合前九分，成十二分教。根淺者，爲設次第，但說九分以自安。根勝者，具說全教，令其直超佛境而自任佛事也。此中記別爲了義之說，亦授記之謂，開示未來職責，期其負荷，自非小根人所樂聞也。又自說者即不待請問，直說實義。以實義唯佛證知，唯佛能說，餘衆既未證知，亦不堪問也。待問之說，多視機宜，不問自說，則說法實相也。方廣即廣大法義，於境行果廣大無邊，亦莫非十方三世諸佛之事，此又非小乘所執一佛一教而自置身成佛以外者所可語也。故此三分爲大乘不共教，但爲上根人說，示之佛乘，令彼自承佛事而後已也。實

則小乘大乘所說有異所爲無別，方便之外何有二三差別耶。故若二若三，悉是方便，皆爲假名。諸佛出世，實爲說佛慧也。再就究竟根本處言，佛教不依三乘而依一乘者，其由有二：一以平等義故，二以如實義故。佛自以所證所得之法教人，令彼亦證亦得，是即大乘平等法義。此義云何，謂證法究竟平等也。一切諸法，對於有情，皆是寂滅寂靜，內而身心外而世界，本非以顛倒執著爲性，有情雜染迷亂，顛倒執著，與諸法原不相幹，即曰性淨。諸佛已證知此寂滅性，所謂諸法究竟平等，即以此平等之法如實教人，故說一乘無二無三。若佛不以所證所得者教人，而有隱曲之私，則非佛矣。諸法唯一，究竟平等，依之說教，亦唯一乘也。又如來不欺不嫉，自所證法，以四無畏如實爲衆生說。實謂究竟實相，自性不渝。佛說依實，爲實相印，依之修學，斷法中惡，得如實義。故依實義說，亦唯一乘無二無三也。次以果辨者，即涅槃之於菩提，此有十頌，頌曰：

舍利弗當知，我本立誓願，欲令一切衆，如我等無異。如我昔所願，今者已滿足，化一切衆生，皆令人佛道。若我遇衆生，盡執以佛道，

無智者錯亂，迷惑不受教。我知此衆生，未曾修善本，堅著於五欲，癡愛故生惱，以諸欲因緣，墜墮三惡道，輪迴六趣中，倍受諸苦毒。受胎之微行，世世常增長，薄德少福人，衆苦所逼迫。人邪見種林，若有若無等，依止此諸見，具足六十二，深著虛妄法，堅受不可捨。我慢自矜高，諂曲心不實，於千萬億劫，不聞佛名字，亦不聞正法，如是人難度。是故舍利弗，我爲設方便，說諸盡苦道，示之以涅槃。我雖說涅槃，是亦非真滅，諸法從本來，常自寂滅相。佛子行道已，來世得作佛。

此處言佛果，可以菩提說，亦可以涅槃說。但真實涅槃必如《五百受記品》云：「得佛無上慧，爾乃爲真滅」。蓋佛智慧由道智而道相智（即道種慧），由道相智而一切智，由一切智而一切種智，由一切種智，斯斷惑究竟。此斷即涅槃，斷之究竟，即真涅槃（真滅）也。故知斷道，并非盲行，必有證知，即此道智，以爲導首。由是道智擴充，至於真滅圓滿清淨，而此智慧亦得究竟無上。故初道智唯偏自利，擴爲道相智

則偏利他。道唯一，而行時則有種種相狀，故道智外又有道相智也。由道相智知一切法之總相，而有一切智。由總相智而知一切法之別相，則有一切種智。前者自利，後偏利他。如是知諸法之總相別相，則無一法而不為無上菩提之用矣。無法而非菩提之用即無不清淨，無法不淨即為圓淨，所言斷道必至於此乃能究竟。故以涅槃說，亦須得無上菩提而復為真實涅槃也。此佛設教，以果而言，不依涅槃，而依菩提，故曰我本立誓願云云，謂在成佛前，即已立化他之願。然眾生無智，不解一乘之意，又須方便處之。如《譬喻品》云，是諸眾生未免生老病死憂悲苦惱，而為三界火宅所燒，何由能解佛之智慧。蓋眾生久沈流轉，為苦所縛，故須先除其縛，然後導之信解佛智，此即先說涅槃令有所欣也。是教頌曰，我為設方便，盡苦道，示涅槃也。雖說涅槃，而意仍為菩提，以無菩提，則無真滅。雖云滅苦，實無所滅，故曰：「我雖說涅槃，是亦非真滅，諸法從本來，常自寂滅相。」謂諸法實相，本自寂滅，無諸苦惱。知法實相，則能行佛道而自證菩提，亦唯有菩提，乃能究竟了達此寂滅相也。是即諸佛願示教法之所為也。

其次證成，明佛之方便設教，并非自我作古，實由佛佛道同乃爾，故引三世佛說證成之。此有四十頌。頌曰：

我有方便力，開示三乘法，一切諸世尊，皆說一乘道。今此諸大衆，皆應除疑惑，諸佛語無異，唯一無二乘。過去無數劫，無量滅度佛，百千萬億種，其數不可量，如是諸世尊，種種緣譬喻，無數方便力，演說諸法相。是諸世尊等，皆說一乘法，化無量衆生，令人於佛道。又諸大聖主，知一切世間，天人群生類，深心之所欲，更以異方便，助顯第一義。若有衆生類，億諸過去佛，若聞法布施，或持成忍辱，精進禪智等，種種修佛慧，如是諸人等，皆已成佛道。諸佛滅度後，若人善輒心，如是諸衆生，皆已成佛道。諸佛滅度已，供養舍利者，起萬億種塔，金銀及玻璃，碑礫與碼碯，玫瑰琉璃珠，清淨廣嚴飾，莊校於諸塔。或有起石廟，梅檀及沈水，木栴并餘材，甗瓦泥土等。若於曠野中，積土成佛廟，乃至童子戲，聚沙爲佛塔，如是諸人等，

皆已成佛道。若人爲佛故，建立諸形像，刻雕成衆相，皆已成佛道。或以七寶成，鍮鈿赤白銅，白鐵及鉛錫，鐵木及與泥，或以膠漆布，嚴飾作佛像，如是諸人等，皆已成佛道。彩畫作佛像，百福莊嚴相，自作若使人，皆已成佛道。乃至童子戲，若草木及筆，或以指爪甲，而畫作佛像，如是諸人等，漸漸積功德，具足大悲心，皆已成佛道。但化諸菩薩，度脫無量衆。若人於塔廟，寶像及畫像，以華香旛蓋，敬心而供養，若使人作樂，擊鼓吹角貝，簫笛琴箏篪，琵琶鏡銅鈸，如是衆妙音，盡持以供養，或以歡喜心，歌唱頌佛德，乃至一小音，皆已成佛道。若人散亂心，乃至以一華，供養於畫像，漸見無數佛。若有人禮拜，或後但合掌，乃至一舉手，或復小低頭，以此供養像，漸見無量佛，自成無上道，廣度無數衆，人無餘涅槃，如薪盡火滅。若人散亂心，人於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。於諸過去佛，在世或滅後，若有聞是法，皆已成佛道。未來諸世尊，其數無有量，

是諸如來等，亦方便說法。一切諸如來，以無量方便，度脫諸衆生，入佛無漏智，若有聞法者，無一不成佛。諸佛本誓願，我所行佛道，普欲令衆生，亦同得此道。未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實爲一乘。諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。是法住法位，世間相常住，於道場知己，導師方便說。天人所供養，現在十方佛，其數如恒沙，出現於世間，安隱衆生故，亦說如是法。知第一寂滅，以方便力故，雖示種種道，其實爲佛乘。知衆生諸行，深心之所念，過去所習業，欲性精進力，及諸根利鈍，以種種因緣，譬喻亦言辭，隨應方便說。今我亦如是，安隱衆生故，以種種法門，宣示於佛道，我以智慧力，知衆生性欲，方便說諸法，皆令得歡喜。

此謂諸佛皆以三乘成一乘，蓋一乘即於三乘上見之。以三世佛法爲證，過去佛如是，所以者何，由德（功德）常故。過去佛已滅度，衆生於彼若生信仰，或供養舍利，乃至有心無心或童子戲爲其像者，無一不成佛道，蓋由善根不虛故也。於無意中植一念

之善視，皆已成等正覺，足知功德常住。然此唯佛乘能得，故可證知過去佛爲衆生說一乘也。又未來佛皆然，所以者何，由理常故。過去佛德常易見，未來佛德無表現，故以理常證之。蓋法性本寂是爲佛種，此有佛無佛有證無證法住法位世相常住。此理常在，於諸有情，即能生覺，即爲有種性。由有此性故，佛由之生，教由之宣，佛法之重視所緣緣，即此義也。然此理亦唯佛乘能得，由此理常不渝，證知未來諸佛亦以種種方便而說一乘道也。又現在佛亦然，所以者何，由教常故。佛所證得之寂滅境地，離言說相，以方便力，而有言說。但此言說必與實相相稱，始克代表實相境地。由寂滅境地常故，所以教法亦常，由教常故，則依此言教信解思惟修行，必能悟入佛之實際。然因衆生根性不等，方便隨應說種種乘，其實爲一乘也。由此三世佛法，證成我今亦爾，爲安樂衆生，種種方便，宣示佛道，令皆歡喜，會歸一乘。

末節斷疑勸學，與長行後段文相應，共三十六頌（最後二頌爲勸學）。佛之說教，始則三乘，終歸一乘，於此始終同異，聞者不免生疑，爲是始異終同耶，抑始終畢同耶？爲斷此疑，頌分二段：初以二十四頌釋始異終同之理，次以十頌釋始終畢同之



義。初段偈云：

舍利弗當知，我以佛眼現，見六道衆生，貧窮無福慧，人生死險道，相續苦不斷。深著於五欲，如犛牛愛尾，以貪愛自蔽，盲冥無所見。不求大勢佛，及與斷苦法，深入諸邪見，以苦欲捨苦，爲是衆生故，而起大悲心。我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如是事，我所得智慧，微妙最第一，衆生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？爾時諸梵王，及諸天帝釋，護世四天王，及大自在天，并餘諸天衆，眷屬百千萬，恭敬合掌禮，請我轉法輪。我即自思惟，若但讚佛乘，衆生沒在苦，不能信是法，破法不信故，墜於三惡道，我寧不說法，疾入於涅槃。尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。作是思惟時，十方佛皆現，梵音慰喻我，善哉釋迦文，第一之導師，得是無上法，隨諸一切佛，而用方便力，我等亦皆得，最妙第一法，爲諸衆生類，分別說三乘，小智樂小法，不自信作佛，

是故以方便，分別說諸果，雖復說三乘，但爲教菩薩。舍利弗當知，我聞聖師子，深淨微妙音，喜稱南無佛，復作如是念，我出濁惡世，如諸佛所說，我亦隨順行。思惟是事已，即趣波羅奈，諸法寂滅相，不可以言宣，以方便力故，爲五比丘說，是名轉法輪，便有涅槃音，及以阿羅漢，法僧差別名。從久遠劫來，讚是涅槃法，生死苦永盡，我當如是說。舍利弗當知，我見弟子等，志求佛道者，無量千萬億，咸以恭敬心，皆來至佛所，曾從諸佛聞，方便所說法，我即作是念，如來所以出，爲說佛慧故，今正是其時。舍利弗當知，鈍根小智人，著相憍慢者，不能信是法，今我喜無畏，於諸菩薩中，正直捨方便，但說無上道，菩薩聞是法，疑網皆已除，千二百羅漢，悉亦當作佛。

佛說三乘一乘有其異者，蓋以佛法須次第而入，未可一往直趨故也。佛出五濁惡世，智慧圓滿，具足佛眼，觀所化有情，五濁具備。貧窮無諸善根，於生死道，隨業流轉，即有情濁。貪欲熾盛，無明粗重，即煩惱濁。衆苦所逼，盲無所歸，於大勢佛，而不及

求（生無暇中），是爲劫濁、命濁。又欲捨苦，而失正道，入於邪見，是即見濁。觀知此事，而興大悲，教化有情，出離濁世，此佛設教之動機也。故曰：我始坐道場，即思惟是事，以何等勝慧，而度此衆生。若但讚佛乘，衆生沒在苦，不能信是法，而更增障礙。以此意故，初不欲說。後後思惟過去佛方便，我今亦應爾，彼少智樂小者，不自信作佛，不能入佛果，即以三乘道之。「雖復說三乘，亦爲教菩薩」者，言佛設教之漸次，先俾有情離苦生信，而後施與至教，故往鹿苑，爲憍障如等五人宣說涅槃妙樂及生死大苦。佛即羅漢，法乃涅槃教，僧即五比丘，從此三寶確定而教行矣。是即初轉法輪，所提示涅槃法以盡生死苦也。然亦當知，已受此法教弟子，知法味樂，而於少智樂小之情，亦次第轉進，願聞勝教，志求佛道，復爲說菩提佛慧，予以大任，亦恰當機宜也。故知衆生原無定根，由方便故即轉殊勝，於是人中，說無上道，教彼自作佛，是之謂次第教也。有此次第，前之所說雖有不同，而終趣於成佛，歸於一乘，是即次第說教方便而始異終同也。斯爲說法形式，至於說法之用意，始終是說一乘，無三乘差別之說。次之十頌，即釋始終畢同之意。頌曰：

如三世諸佛，說法之儀式，我今亦如是，說無分別法。諸佛興出世，懸遠值遇難，正使出於世，說是法復難，無量無數劫，聞是法亦難，能聽是法者，斯人亦復難。譬如優曇華，一切皆愛樂，天人所稀有，時時乃一出，聞法歡喜讚，乃至發一言，則爲已供養，一切三世佛，是人甚稀有，過於優曇華。汝等勿有疑，我爲諸法王，普告諸大衆，但以一乘道，教化諸菩薩，無聲聞弟子。汝等舍利弗，聲聞及菩薩，當知是妙法，諸佛之祕要。以五濁惡世，但樂著諸欲，如是等衆生，終不求佛道。當來世惡人，聞佛說一乘，迷惑不信受，破法墮惡道。有慚愧清淨，志求佛道者，當爲如是等，廣讚一乘道。

三世諸佛說法，形式雖殊，意趣是一，即一佛乘而已。蓋佛出世，年遠難過，說法難，聞法亦難，聞而能解更難，於此重難之中，尚容有異說乎？故知佛教，始終如一，而無異說。能聞解佛法者，如優曇華三千年一過，佛既遇能聞者，能無傾心說所證乎？故於教意，但有方便，終無異說。初轉法輪即說佛法，非聲聞法，而說聲聞者，亦

佛乘之方便耳。所以真正聲聞無有不入佛乘者，若自稱聲聞即增上慢，非佛弟子。此示佛弟子亦當擇人，若非機宜，慎勿輕言一乘道，免使毀謗墮三惡道也。若有慚愧清淨求佛者，當爲廣讚一乘。慚愧云者，有爲聖人之志，不甘居下流也。由上所說，佛法三乘一乘之談，謂爲始異終同可，謂爲始終畢同亦可。末後二頌勸學。偈曰：

舍利弗當知，諸佛法如是，以萬億方便，隨宜而說法，其不習學者，不能曉了此。汝等既已知，諸佛世之師，隨宜方便事，無復諸疑惑，心生大歡喜，自知當作佛。

佛法本無言說，而以言說出之；本爲一乘，而以三乘導之，可謂巧便極矣。然此巧便須賴力學而後能解，解而後信。由信有佛法，而知自能作佛，則佛境可契矣。若於此不學不信，即終無分於佛法，故學爲入德之門也。自知作佛者，自知即自證，嘗云佛智爲自然智、無師智，此自然無師，非謂便無因緣，乃不待他耳；種性之因，師教之緣，仍須具備也。是故求學，先須自信，則能順心之性，能順心性，則可以盡其心矣。所云自證，即自內順法性之義，能順法性，則無理不窮矣。由此盡心窮理，則能

究竟至於一切種智，法華法門，釋教方便，其示學者之用力處全在此。今特提出此品講習，所重亦在此也。

復次，應知教以巧便而立，學亦須巧便而入。孟子曰：梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。佛之設教，亦但出示規矩而已，巧則純視學者自身用力如何耳。如《孟子離婁章》所云：「聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方圓平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律，正五音不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。」故曰：「爲高必因丘陵，爲下必因川澤，爲政不因先王之道，可謂智乎？」此中規矩六律仁政，要須於自家耳目心思既竭之後用之，所得方圓平直正五音等，乃不可勝用，仁澤乃可被於天下。可知自竭最要，但自竭不繼以規矩等，用終不大。故曰：徒善不足以爲政（就心言），徒法不能以自行（就法言）。所云爲政不因先王之道而非智者，智即指巧言也。故學者既竭心思而又繼之以善教，則巧不可勝用矣。所以羿之教射，但引不發，以待自竭其能者以從之耳。佛法亦爾，法華會上五千人退席，是皆不願更竭其能者。此如爲長者折枝，非不能爲，不肯爲也。能而

不爲，何有於竭，更何有於規矩準繩之取法耶。然而巧便，非自竭其能繼以規矩，不可得也。由是以知佛法種姓之說，非固定不變，乃在自己用心之強弱也。設種姓不變，何用教焉？闡提必不成佛，佛亦非巧便之極者矣？所以有闡提之呵責者，乃思以無種姓恥之，激其發心，猶孟氏不屑教誨之意耳。經中提示自信作佛，即明告爲聖由己，學者不可不深長思之。

上來方便品義已訖，於一乘之說尚有數義須補釋者，附解於後。

一、一乘之說意。佛說一乘意旨，於《方便品》中并無明文，但可由其解明三乘之處推想得之。此外如《大乘阿毘達磨經》中，即有明文可按。此經久佚，要義稱引於《莊嚴》《攝論》二書者甚多。其釋一乘，凡有二頌云：「爲引攝一類、及任持所餘，由不定種姓、諸佛說一乘。法無我解脫，等故姓不同，得二意樂化，究意說一乘。」初頌言佛說一乘、所爲二事：一者引攝一類，二者任持所餘。所謂一類，即指四種聲聞（決定性，增上慢，退心，應化四類）之一，退心聲聞而言。由學大乘而退墮者，姓自不固，可大可小，若加以策勉，仍可勝進。故佛說一乘引其向大也。又任

持所餘，即防閑志願不强之菩薩而常退者，是亦不定種姓一類。故佛說一乘，令其心堅不退。如是一乘之義，外三乘而存，則與前言始異終同之義相似也。次頌以八因說一乘，乃統三乘所同之境行果而言也。如法、無我、解脫，爲三乘人踐行之境。法謂法性或名真如，無我即人無我（法無我非三乘同證），解脫即解脫身，同爲三乘所共證者。又姓不同，及得二意樂，此三即就三乘之行言。三乘種姓，原有單純復雜之異，故有三乘各三之說。如有聲聞而兼獨覺菩薩行者，此由於種姓不同也。得二意樂者：一、佛與衆生同體意樂，謂佛常云我與有情平等平等，我既成佛，有情亦然。二、衆生有佛自體意樂，謂佛與二乘授記作佛，同證平等法性，有情受記，自信作佛，即具備有佛自體之志趣（思願）在也。又化與究竟，就三乘所得之果言。化爲應化，佛爲化度衆生，示現得二乘果，其實爲佛。究竟者，三乘推其極皆以人佛乘爲究竟也。此等義，與前始終畢同之說，又相符也。然而上說，均有簡別。如第一頌，不定姓外，尚有決定種姓。第二頌言三乘相同之餘而有不同處，一乘之義不遍。若以方便真實對辨，說三乘固方便，說一乘亦復是方便也。



二、一乘與佛性義。乘一即應性一，所謂衆生皆有佛性。但此義《法華》中亦無明文，古人講解，異說紛紜。其推崇《法華》者，則謂《法華》一乘之說，與《涅槃》佛性相同。《涅槃》言一切衆生皆有佛性，《法華》雖無明文及之，但其義則見於《方便品》，佛以一大事因緣出現於世，而爲開示衆生悟人佛之知見，此佛知見，即是佛性也。若衆生無佛知見，從何爲開，從何使得清淨？故知衆生本有佛知見也。又《五百弟子受記品》中一喻，謂一貧人於親友家，友乘其醉，繫寶珠於其衣裏，而彼不知，仍乞食如故，一旦告之，即知取用。此喻亦彷彿佛性自有而不知之義也。又《常不輕品》授記四衆作佛，四衆既能作佛，則應本有佛性也。由是而知《法華經》中已有佛性之義，所以說一乘者，即應說佛性也。自今觀之，上之舊說，皆不盡然。且以此等說而證佛性，極易使人誤解，尤以初義爲甚。佛知見即是菩提，若衆生本有菩提，則衆生原已覺悟，甚易混人本覺之歧解。蓋此句經譯文意義含混，勘其原意，乃是開道衆生，使持佛之知見，所以下文又云，以佛之知見示悟衆生。可見佛之知見，實非衆生本有，乃由佛引道而令其受持也。以此而證佛性，則不符也。又衣裏寶

珠與四衆作佛之義，皆就種植善根而言，亦非本具之謂。貧人之寶，由他所與，四衆作佛，乃由歸佛聞法，已植善根，凡此皆是增上力義。故知古人之說，實有誤會，不足爲訓。而《法華》之說一乘有佛性者，另有所在。乃在唯佛與佛乃能究盡諸法實相處。諸法實相，依世親釋論，即是佛性。佛性之性，原有二義，即自性與因性。自性者，謂佛之法身，佛以諸法實相爲身，實相法即一切法之圓滿清淨者。因性者，謂如來藏，亦是諸法實相，但未離垢圓滿清淨而已，諸佛如來，由此出生，以此爲因也。由是而知佛性之言，實應以諸法實相爲據。貼切言之，歸之於心，蓋一切法歸於一心，諸法實相即心實相也。諸佛爲衆生說法，先察其欲，由欲而根而性而究竟實相，以爲其根據。以是佛性而說一乘，可不致如舊說之易生誤解矣。

三、一乘與觀行義。一乘爲教，觀行爲觀，佛學由教觀相導而得，兩者自須相應也。《法華》詳教略觀，非謂無觀也。天台家依此經立宗，特舉教觀二字，自矜於觀有獨到處，以斥異宗。如基師之釋《法華》即爲天台所不許，評爲抹殺觀字。蓋智者《法華文句》處處以觀心釋義，謂由文字相反之於心而求諸己。此固釋經應有之義，

基師未用，而爲人所不許，則知《法華》之觀亦不可不說之也。《法華》談觀，其要見於《安樂行品》。此品謂菩薩欲以此經得自他利益者，不可不安住四安樂行。四行之初，即觀法空，經云：觀一切法空如實相不倒不動不退不轉如虛空無所有性云云，是即《法華》之正觀義。天台家所立空假中三觀，乃從中論及《瓔珞本業經》混合而出，非《法華》原意也。《法華》正觀，應爲法性平等之平等觀。一乘之教，由諸法實相究竟平等而立，觀教相應，自常以法之究竟平等而觀也。平等如虛空者，謂實相如空，無所不在，無有差別，清淨一如也。法云何而如虛空耶？謂有淨如如虛空相之心，而後觀一切如虛空也。因性實相，有情與佛無異，而有情所以異於佛者，以處處著礙，遂於三界流轉苦惱，是即不淨不等之心爲障耳。此心剋實而言即是七識。七識與四惑常俱，有此心在，即始終與佛相去天淵。所以有情學佛，即在改易此心，使能平等如虛空耳。故有情能觀一切法如虛空，則能得一切平等如虛空之實相以至證無上菩提也。《法華》有觀，即此法性平等觀，非天台家所執之空假中也，明矣。

## 大般涅槃經正法分講要

《涅槃》經文繁廣，今但揭橥大義，不作逐句解說。大分二門，一解題目，二詮要義。

解題目者，經名《般涅槃》，意謂圓寂。圓謂圓滿完全，寂言寂滅寂靜。就行事言，釋迦此方應化，一期已終，示現滅人，名《般涅槃》。就得果言，即彼所得究竟圓滿境界，亦名《般涅槃》。此經立名，即雙顯斯義。以示釋迦應化事畢，最後乃以所得究竟實義，遺囑衆生。實可謂爲佛教之結論也。

是經梵本，原有二萬五千頌。今講所取涼譯之四十卷本。最後仍有殘缺。全經分十三品，初五品自成結構，可以單行。涼譯前，東晉法顯譯小本泥洹經六卷，涼譯後，唐義淨高僧傳載會寧在印所見本，以至後來西藏傳譯本，皆爲初五品自成結構

者，是可證其足以單行也。昔時講此經者，判此五品爲三分，一神通變示，二種姓決疑，三正法實義。前二但爲序說，第三始屬正宗。今唯提正法實義一分講授者，乃因此分釋佛之教，學者必須先知佛教之所以然，方於此學有所悟入。明教不外知法知義，就教能詮之形式言謂法，今所言法乃是正法。就教所詮之內容言謂義，今所言義乃是實義。合正法實義而佛教得其全，故特提此分以作講習也。釋要義者，依此分文意判爲十一章，次下即分章列舉其要義。

## 一 勸問標目

佛復告諸比丘：汝於戒律有疑者，何以故，今我廣得深智慧故。（一卷、一至五頁）佛所說法，以類別之，即經、律、對法、對律四種。今值入滅，特別提示將有究竟之談，故勸誘發問。所謂於戒律有疑者，即謂往日所說律事未能攝義也。然諸聲聞弟子素以知足爲貴，厭於舊聞，不欲深進，故佛三勸三辭，終無所問。菩薩弟子，常懷不足，願佛常住，開演妙法，故能廣問。是以迦葉起問三十二義，如頌所說，依後

答文觀之，此三十二義，可分四類。初十五問，爲全經宗要所在，次六問重釋，次五問析疑，末六問指事。故能知初十五問，即可貫通前後各義也。初十五問，有三法門，皆示菩薩行處。如問頌所云：「我今請如來，爲諸菩薩故，願爲說甚深，微妙諸行等。」此微妙行，即菩薩行之深細處也。菩薩行以法門判，法門猶倫理之德目，頌云：「一切諸法中，悉有安繫性。」原文爲一切法門，法顯譯本可證也。三法門者，行必有所趨向，菩薩行之趨向，不外三歸。十五問中初九問，即明此三歸法門也。行必有所發生，菩薩行之能改惡從善，反邪歸正，而成無漏者，莫不賴佛性生發所至。次二問即明此佛性法門也。行必有所成就，成己成物，自利利他，究竟圓滿，斯爲涅槃。次四問即明此涅槃法門也。十五問中所明宗要，即此三門賅攝無餘。

復次，法門雖三，所據是一，即經云「我已修學一切諸法本性空寂，了了通達」是也。佛之一切法門，無不以此「一切法本性空寂」爲據。蓋佛法之要無他，如醫治病，患去即得。衆生之病，病在於諸法有種種自性差別執着，故佛以「諸法本性空寂」之藥，將衆生所執一舉而空之，則衆生無病，自然健行矣。但此所空者，乃爲法

之本性執，衆生病根所在，必當空者，實非空於法也。宋明儒者詬病佛法究竟落空，實爲誤解，豈容有病而不去耶。空去一切自性執着，所得境界，自內證知，自在運用，此乃佛所了解實證，所謂修學通達者也。一切賢聖，一切諸法，無不從此發生。由此行之，自然歸趨三寶契見佛性，而般涅槃。經云：「汝等比丘，莫謂如來唯修本性空寂。」意謂莫謂如來唯自修學，亦將爲人分別解說。故云：「若有所疑，當可致問。」是亦孔子所云吾無行而不與二三子之意，而勸其實解力行也。又三法門效用，亦復相同。經云：「佛讚迦葉……汝今來得一切種智，我已得之……然其所問句義功德亦皆如是，等無有異，如是問者，則能利益無量衆生。」文中功德，即是效用，謂由此解了通達，即得一切種智。所謂佛者，不過已得一切種智之有情而已。可知據此三法門學，一切有情皆有達此一切種智之效用。故曰遠離諸法本性執着則得一切種智。諸法自性，無執即空。以所詮言，諸法本自空寂，以能詮言，知其空寂，於彼無執即智。如是所詮空寂，能詮種智，能所相應，寂智不離，是即佛法根要之談也。

此後經文，即佛解答三十三問之義，依文判分十大章。初十五義有七章。關於三

寶者三章，關於佛性涅槃者四章，順次可知。

## 二 佛寶常住

當爲汝說如來所得長壽之業至如於鏡中見諸色像。（一卷、五至廿一頁）

衆生於菩薩行能學能行者，必於佛之聖德有向慕之誠，是即歸依佛寶。同時又能率循正道，是即歸依法寶。復能愛樂淨行，是即歸依僧寶。愛樂淨行者，猶古人友善之意，蓋循不孤必有鄰也。故能行菩薩行者，必歸依三寶。然德之可慕，道之可修，行之可樂，絕非偶然，此大經大法，乃亘古不受者。苟有衆生，必有此大經大法，是即三寶決不失壞而有常住之義也。三寶之可貴，即此常住義。不知者，即不得謂之真歸依，故此特提常住而言之。

云佛寶常住者，佛有二義。一依佛自得而言，此唯佛自內證知，衆生無由知也。二依衆生所感而言，則此處所說也。衆生所謂常。就時間言，爲命之長短，就空間言，爲身之堅實。如是身命，各有因果。迦葉問偈，於此佛常，發爲三問。以佛命因



果爲一問。云：「何得長壽？」此中長壽即爲命果，云何得即爲問因。佛身因果各有一問。云：「何金剛不壞身？」即問佛身之果，喻若金剛，示不壞也。「復以何因緣，得大堅固力？」即問因也。如是三問，佛常之義已盡。

先說佛命因果，此仍依衆生報應通例而言。如以不殺生因，感長壽果，殺生則致夭促。蓋嗜殺者之用心，唯恐他人之命不短，積習成性，乃爲自身短命之因。如常懷虎狼蛇蝎之心者，發諸行即常狠毒以爲人害也。佛視衆生如一子，慈護之心，廣被無極。世爲父者，於己諸子，尚存偏憐，佛視無量衆生，等同一子，如此極慈，故感壽命無盡。不獨慈也，悲、喜、捨亦相應生起。乃至如經云「授不殺戒，教修善法」，安止一切衆生於五戒十善，及入地獄諸趣，拔濟衆生令得涅槃。以是慈因，故獲長壽。

迦葉於此有疑：若破戒毀法者，佛云何於彼亦能以平等心而視同一子耶？佛答：「實作子想，如羅睺羅。」所謂密跡力士碎盜聽說戒童子如微塵之事，爲示警惕，受化所作。但爲護此大衆故，於此毀法犯禁之徒，擯之而已。因此佛囑，對未來毀法

者，亦當驅遣懲治，不應姑息。是知慈者，亦不廢懲處，如人以諸子受諸師保，雖杖者病死，亦不加恨，所以者何？爲愛念彼，終無惡心也。如來亦爾，以無上正法付囑國王大臣及四衆弟子，於毀法者，須苦切治之。如是護法之行，亦如來之慈而得長壽之因也。次就壽命之果言，佛壽八十，何謂長壽？須知佛之壽命，於諸壽中最上第一。如大海水，衆流所歸。今示八十即入滅者，意有所爲。衆生心理，厭故喜新，見佛長住，則視同平常，不知可貴。佛爲警覺衆生，故示滅耳。然此常非同梵天等常，故以牛乳醍醐爲喻，意謂唯佛真常。衆生由常住二字體認如來，乃爲真修佛想。世間一日不毀，有情一日不滅，即有最高典型之如來。所謂聖人倫之至，佛實有情之至也。若以滅相觀常住者，佛即現般涅槃。此滅相即是法性，乃佛之本然性，如來人滅，亦所以顯法性常住而法非常也。至涅槃境界，則非凡思所可推測，如無想天，須達其境界，乃自知之耳。又於佛常之義，亦應依法僧一體修習。蓋三寶俱常，不相捨離。爲有情永恒歸處也。

次說佛身因果者，謂如來之身非雜食身，乃爲常住不可壞金剛之身。凡夫血肉

之軀，由分段物質所滋養，即雜食所集，故極危脆，真正佛身反此，是謂法身。法指種種功德，功德則由證諸法實相而得。德者得也，若能證諸法實相，即爲有德。然證實相，須具正智，故法身者，即由智證功德種成之身。身有三義：一集聚諸功德義；二爲應化所依義；三以實際爲自體義。如次爲果相、因相、自相。以是義故而云佛身堅固不壞。蓋諸法實相，永久不變，由此所得功德，亦復永久不變，故謂之常。若依外形觀之，佛身不異常人，然佛非以此爲身也。經云「真謂如來之身，不堅可壞，如凡夫身」云云，隨即以百句明此身所依實相不生不滅等。凡心不出生滅等等分別，各有所蔽，滯塞難通，故墮人相待之邊執，於法實相，終無領會。諸法實相，唯依中道而得，中道之義，必須超出常人分別，故以百非爲言。經復於此結云：「如來法身，皆悉成就如是無量微妙功德，唯有如來乃知是相。」是知佛身堅固如金剛者，乃就法身立說。如是法身佛，非心外可得，但由佛之示現，引發有情自心之歸向，與常住相應，而知世間定有佛常住也。此段解答第二金剛不壞身義，以明身之自相、果相。次下言法身之因，解答復以何因緣，得大堅固力義。能詮實相者爲佛之言教，故先於

此，應具信解。是以法身之因在能護法。有法，即有依之能證者，所以勝鬘人道先發十大願，亦由受持正法而起也。末世護法，則應重戒，在家出家，二衆行異，如經應知。至於云何護法，乃在「具正見，能廣大宣說大乘經典」。又云：「菩薩應當如是善學正見正知，若能如是了了知見，即是見佛金剛之身，不可壞身，如於鏡中見諸色像。」如是由因見果，能具知見，即無異見法實相，無異見佛，而能自得金剛不壞之果也。綜上三番問答，佛常之義昭然矣。

### 三 法寶常住

名字功德品起至欲斷煩惱諸結縛者當作如是護持正法。（卷三，二十一頁至卷五，二十三頁）

法字在印度，尤於佛教文獻上含義甚廣。其中最要者為規範一義。此處之法，即指佛說之言教，然謂之常者，以佛教所詮，無不以涅槃為宗，涅槃是常，故此能詮言教之法，亦是常也。茲釋教法常住，略由顯隱兩方面明之。顯即經之名字功德，明說

此經教法即是常。隱即法之微密意趣，則言教所詮之甚深義理。蓋於文則顯，其義或密，合此二義，詮常乃備。所以迦葉問偈，亦分兩種：初問云何於此經，究竟到彼岸，即就顯常致問。法必能到究竟，故謂之常，世事亦以究竟爲常，否則仍有變化。今謂此經能到彼岸，故此法常。次問顯佛開微密，廣爲衆生說，即就隱常致問。法之意趣，聞者解有深淺，故須廣說。《法華經》云「開方便門，示真實相」，即此開密廣說之意。謂佛說泛應曲當，隨處皆顯示涅槃常住也。

本經名字功德品，談法寶顯常之義。佛之一切言教中，無有勝於此經者，故即舉此經爲例。經名《大般涅槃》，從文句說，十德具備。所謂上語亦善，中語亦善，下語亦善，義味深邃，其文亦善，純備、具足、清淨、梵行（梵師後譯作初善、中善、後善、義妙、文巧、純一、圓滿、清淨、鮮白、梵行）。如是言教，實惠無量。初之五種，文無虛語，都具義益。後之五種，堪以實行，非託空言。故稱此經爲金剛寶藏，滿足無缺也。衆生於此能聞能信能行者，義益無窮。所謂聞是經名，不生四趣，必得究竟。蓋衆生之苦，在浮沉有海，其因實由四磨斷毀慧命所致。由煩惱磨，衆生

趣向惡行，而墮惡道。由取蘊磨，使衆生雜食身，沾着不脫。由死磨故，行於死道，以有義之身，作無益之消磨，如莊周等樂死途而不返，喪生人之正義，實慧命之磨也。由天磨故，安於欲天自在變化，不更求勝進出離。唯有涅槃行，於此四磨乃能究竟降伏。故衆生能由於此道者，必至大涅槃，乃放捨身命也。故此經就其名字功德言，必令聽聞信行者，到達究竟，故謂之常。衆生之行，不外流轉還滅二途，非此即彼，無中間處。而法寶常住故，有衆生在，即有涅槃，即有還滅。是此還滅之行，亦爲常住不變，乃天經地義者也。經中展轉廣喻，同顯斯義。

次依隱密義說法寶常者，乃以本經爲例。涅槃經爲大乘教，佛說歸類爲十二分教，小乘所傳者爲九分教，即經所列修多羅、祇夜、受記、伽陀、優陀那、伊帝日多伽、闍陀伽、毘佛略、阿浮陀達磨。大乘於此外，尚有譬喻、因緣、論議三分。此三分意趣難知，常稱佛教意趣深密難解者即指此也。是猶儒學於訓詁詞章外，有微言大意。佛之言教，具此三分，即可常住。所以本經於如來性品首示斯義。先以四相開示大般涅槃之常住，乃譬喻因緣之教（院刻本八頁右一行）。後再及議論之教。

佛常以譬喻因緣說法，猶此土詩教之有此興。譬喻同比，因緣似興。使教無此，則索然無味，失其方便矣。經以四相明此二門，譬喻二相爲「隨自說」（自正），及「隨他說」（正他）。因緣二相爲隨語起（能問答），及隨事起（善解因緣義）。依此四事說教，即能微妙感人，觀於本經，可了知也。「隨自意」說者，如佛經行，見朽木自焚，乃說《枯樹經》警策大衆，謂寧抱此熾然火聚，終不敢說如來十二部經及秘密藏爲非佛語，或三寶無常者。蓋抱火不過焚身，而慧命未損。由見焚木而說捨身護法，是隨自意以顯涅槃常者也。隨他意說者，如有女人多與兒酥，恐不消散，未至佛前，欲有所問，佛即告以育兒授乳，須籌量兒之消化，徐徐與之，方能有益。佛亦如是，善能分別衆生消與不消，故失示無常苦空無我，滋益聲聞，令說煩惱。迨其已護受用，再爲宣說常樂我淨，令之安處。由此喻以明說教次第，即隨他意以顯涅槃常者。又能隨問答者，如有言，云何不捨財物而得大施名稱，粗視此問，似爲戲論，佛爲巧答，妙義斯出。謂佛正以此爲施，施以益人；他若用此反生愛著，顯墮沉淪，則自施財物以之散失，不得施名。若彼自不受用，且能展轉增勝，作無窮利益，是謂施不喪。

失，而得大施名稱也。迦葉深知佛意，因問斷肉事。小乘未斷肉食，而有三淨九淨之義。大乘以慈爲本，不應食肉（經有大段發揮），由問施而顯大乘斷肉護慈之義，亦如子夏問詩而獲禮後之解，是爲以他問答因緣而說大涅槃是究竟者。又善解因緣義者，因緣莫詳於戒律，戒乃隨事而制者，佛不爲無瘡而傷之事，故必因犯而禁。由此引出佛說涅槃，亦以種種名隨事而說，了知此義，不獨聞常槃等爲涅槃，即聞無常等亦知是說涅槃常住，但隨事而說有不同耳。是由制戒因緣而顯涅槃常住者。以上四相，開示譬喻因緣，別顯大乘涅槃密意也。

復次，總說四相者，自正，即謂自得大涅槃。正他，即爲他說佛寶常住。隨問答，即是經因迦葉三十二問而顯大乘密意。善解因緣，依隨事而制因緣，明涅槃一味理趣。此中於隨事而爲因緣說義，舉文字學爲喻。梵文字用字母加圈點而成（獨體爲文拼成爲字），其中加韻、隨韻、止聲等，各有符號。若加隨韻，於字上加一圈，加止聲，於字旁加兩圈，皆有一定規則。善於文者，圈點無誤，表義正確，隨應加之而成究竟。以喻佛雖隨時隨事隨宜立說，唯大涅槃爲究竟，此據原義推測而談也。以此段



文，據法顯譯及藏譯本，俱無伊字三點之文，但有隨字圈點之語。故知並不限於伊字，不局三點，亦不必即指解說般若法身三德。此或譯家舉例解說，筆受者演繹成文。發明義理，固無不可，但非經之本意耳。又此四相說涅槃，乃說涅槃之究竟常，故知四相，實爲一義，亦如虛空、無所有、不動、無礙，四事無異，由各所取以說之也。

次依論議教辯佛說密意者，論議即於佛說法相，循環研覈之謂。諸法體相，若以義理爲宗，則得端緒，而無支離之弊。故其方式，常舉句義，以爲統攝。所謂循環研覈，不外釋詞析義而已。今以涅槃爲例，先釋其詞，訓爲滅離。粗視滅離之言，似屬無常，但佛仍以說常，此當於密意義趣求之。蓋析「滅」之一詞，可得二義：「謂所由滅（從何而滅）與所於滅（在何處滅）。無常之義指所由滅，常則從所於滅見之。此由分析而得滅之實，即論議教也。經中迦葉以往昔佛語爲問，如椎打熱鐵，火花散滅，而鐵仍在。以喻所由滅者爲煩惱，而所於滅者爲如來法身。煩惱遠離而法身顯現，說如來常者以此。迦葉復問，熱鐵冷已，尚可重燒，佛滅煩惱，尚重生耶？佛答，如來

涅槃，滅煩惱已，不復更生。滅即是常，以煩惱永滅，法身常存，故謂涅槃是常。進而連類說事，所云涅槃常者，爲有所至，爲無所至？應知火花散滅，猶有鐵在，如彼燃木，滅已有灰。如是由煩惱滅，畢竟清涼，非無所至，經言如來出於無量煩惱，入於涅槃安樂之處是也。然涅槃爲定境，如首楞嚴三昧等，世間所見一切佛事，皆佛依定境而示現者，以非世人心境所能喻，亦可謂之神通。經云，住大涅槃，能令須彌山入亭歷子，而諸衆生如本不異，無迫迫想，此事非世人所喻，故名神通。如是真實涅槃境界，難可思議。釋迦應世，八相成道，說法入滅，皆爲示現，而非實境。推而言之，歷生本行，何一而非示現。以佛實涅槃，是常住法，不變易法也。但此示現果何爲耶？爲攝受饒益諸有情故，爲隨有情所感知故。善解者由跡而知其本常，正如草木，春生秋萎，而知其本根必常。最後總結涅槃有所由滅與所於滅之義。喻如燈爐，油盡而熄，燈爐固在。如是煩惱雖滅，法身常存，故佛說涅槃樂常者，即煩惱滅之法身境界，是佛定境，非應化示現之身也。又涅槃一名，範圍寬泛，究竟推佛。就二乘言，究竟推阿羅漢。但佛有時說阿那含爲有餘涅槃，喻如燈滅，當如此是密意說也。阿那含

滅惑未盡，但不還來流轉而已。此中密童，異於秘密。佛教一味，不善解者，以之爲密。非如秘密於作惡事，或身體殘缺，加以覆藏，由於鄙悒而然。又密意脫，亦爲應機不得已而說，如教蒙童，先授半字，不能開始即授以毘伽羅論（此爲記論，如中土之說文）。如來密意，猶半字教，以小乘衆慧力不足，先示九分教，使彼得益，以爲十二分教之階。如來法雨，一味普遍，草木質地有殊，受滋有異。法華所謂一雨所潤，三草二木之滋榮各異也。是則佛說涅槃是常，衆生所解各異，而現有密意者，固非佛之本懷也。

上釋涅槃之名竟，進析涅槃之義者，涅槃略有二義。一者廣博，所云圓寂，圓即廣博，謂一切功德無不具備也。二者瘡疣，所云清淨，即離諸過失，無有瘡疣也。三者解脫，所云滅度，度即超出三界二十五有，離縛而得自在之義也。經文於此解說義，復爲廣辨，最初刊定解脫爲色非色。解脫就佛身言，佛若有身，則有形質，無身則無形質，當知涅槃解脫之身，不可定說色與非色。若聲聞解脫，灰身滅智，了無功用，雖有若無，可云無身，如來則自在有用，妙色湛然，爲功德依，不可謂無也。但

此色畢竟清淨，無而似現，非世間粗色所可比擬，故又謂之非色，此義廣說，凡有百句。前金剛品言，如來本身者，是常住身，不可壞身，金剛之身，非雜食身，即是法身。又謂如來之身，非身是身，不生不滅等。即爲此處是色非色等義之所本。色非色及生不生等，皆是執着，離執爲解脫，離百非即得百解脫。前後文句凌雜，不可比勘，但其意趣，則是一貫。要之百義莫不歸結解脫即如來，故爲法身之廣說也。次旁論三歸，謂出生死，必依三寶。而此三歸，或時脫一爲三，亦時說三爲一，皆是佛之境界，要以得如來解脫爲歸也。復次，解脫百義，始於不生，謂真解脫者，遠離繫縛，則無有生，亦無和合。前文之離百非，亦始於不生。由此初句，總賅一切，且展轉相生。如由不生故，而有第二義自性本然，清淨鮮白。由自性淨故，而有第三義不起。如是第四無作，第五無爲，展轉而成百義。是即議論法門，所謂循環研覈也。生執乃一切執着之本，故離生執爲不生，非同鐵石之不然也。離滅執爲不滅亦爾。有難，煩惱不生不滅爲真解脫者，寧非同於虛空耶？然此解脫有與虛空相似處，實非空也。佛說有真實與方便二種，方便喻說，但取一分，不可全同。如謂人面端正如圓月，非謂其如

月之能照也。有時佛以虛空喻涅槃者，須善爲之解。必了此意，始能得佛說之密意也。

#### 四 僧寶常住

善男子是大涅槃微妙經中有四種人至自是之前，我等悉名邪見之人。（卷六至卷七，十七頁）

此一大段經文，皆明僧寶常住義。僧謂徒衆，即佛四衆弟子，能誦佛言行佛行者也。僧寶之常，由法常而來，以法寶常在，弘法相續，亦即爲經常事也。然徒法不能以自行，必待人之闡明指示，乃生效用，故堪爲世間依止者唯人。經稱有四種人，堪爲世間依止，是謂四依。若徒貌似，而無實德，則爲佛法之障，謂之四磨。故以人而論，僧寶常住，乃遵法行離四磨成四依者。以事而言，僧之堪依，因其能修習佛教之真實

義，所謂四聖諦。反此真實即爲四倒。如是僧寶分別而有人事兩面，謂四依四磨。（人之兩面），四諦四倒（事之二面）。迦葉依此面發四問，云何得廣大至云何分別知，爲就人之二問。云何諸調禦至演說四顛倒，爲就事之二問，佛答亦具四義，綜合以明常住。

初談四依，經云是大涅槃微妙經中，有四種人，能護正法，建立正法，憶念正法，能多利益，憐憫世間，爲世間依，安樂人天。夫有情莫不趣求安樂，有能致之者，即爲彼等所依。四人中初爲有志凡夫，次三即賢聖四果人。何以凡夫未能斷煩惱堪爲依耶？以其實能依佛說行，並能廣爲人解也。佛法之行分三類（戒定慧），始從戒起，先有所謂八大人覺，使學者以覺存心，初由少欲知足，終至無有戲論。此中少欲，非謂斷欲，乃毋欲其所不欲也。大人小人賢聖禽獸之判，即在所欲。凡夫之不能入道者，謂之一闡提，意云大欲，所謂窮極世欲而與佛法之願欲相反也。有志凡夫，於此八大人覺，自能信解，復爲人說，於所行戒，對衣食住亦能具足威儀堪爲楷模也。

然而此屬凡夫，猶非第八人。第八人者，賢聖四果四向中之初果向人（倒數第八）凡夫尚具煩惱，未入初果向位，但有志正學，遵佛說行，亦可爲依也。第二人者誦須沱洹，斷陀舍人，彼得正法，書寫持誦，廣爲他說，故其流布正法，勝第一人。而其受戒，不畜八不淨物。出家衆不許畜八不淨物，此經懸爲厲禁，蓋爲少欲之障礙，不可不防微杜漸也。此聲聞之初果、二果，雖不類菩薩住位中之第二三住，然其所行，已得受記成佛，亦可爲依也。第三人即阿那含，於所聞法，能深信解，而不誹謗。凡不能弘揚法者，亦同謗法。蓋行法有一毫不真切，極易受外道之惑而墮於流轉也。又所持成，不言聽畜八不淨物，乃至夢中亦不失不淨，故名不還爲受記菩薩也。第四人阿羅漢，斷諸煩惱，捨有重擔，成就無量功德，安樂人天，於人天中最尊最勝，猶如如來。如是四人，皆堪爲世間依止，亦即世間所依歸之僧寶也。

上總說已，於中須當簡別者，謂此四依，非貴其人，乃貴其能體現法也。若但以人爲貴，則聲聞人懼磨變化亂真而不敢信從矣。故迦葉即就此致疑。佛告之言，大

乘人智慧明辨，相似法流，不能爲惑，故不患磨亂。雪山半偈，佛猶捨身，若有能信受此大涅槃經及說如來是常住法者，如是之人，決定可依。故知以四種人爲依，固不爲聲聞乘說也。又大乘人，譬如勇夫，磨反生懼，如得良藥，不畏毒蛇，如得神呪，能調惡獸。學大乘者，即有是力，故堪爲依也。且佛法須依四人者以流傳廣衍，因時會有盛衰，皆視弘法之有無其人。故經中云佛滅後四十年，此法漸衰，若有此四人爲無上大法之將，廣宣流布，亦能令法常住。但得人亦非易事，能信解弘宣此涅槃教者尤難。涅槃教義所在，即經所謂如來常住不變，畢竟安樂，廣說衆生悉有佛性也。衆生究竟，是謂如來，此如來常住不變，爲衆生依，故有衆生，即有如來，衆生無盡，即如來不變也。又衆生所希望者爲安樂，其能離苦惱而畢竟安樂者，唯有如來之境地，而謂衆生皆可終達安樂而作如來者，所謂衆生悉有佛性。具此成佛之因，一待外緣增上，即能離障而爲佛也。涅槃教義如是。若更親切言之，所謂自具成佛之因，即在衆生心上。衆生無不有此心，即無不可成佛者。此理甚明，但難信受。而此難信，非難於



信佛，實難於自信作佛耳。故末法之世，有此四人，誦佛之言，行佛之行，即無異是佛，應當尊貴，以爲世依。經云若有能於一恒河沙等諸佛所發菩提心，然後乃能於惡世中不謗是法，愛樂是典。廣說乃至於八恒河等謗佛所發菩提心，始能受持流布此經，可知信行之難也。然此發心，非一念之發而已，就時言須無間相續，就量言須展轉擴充，增長廣大。所以經言於一恒沙乃至八恒沙佛前發心。此其心量，乃盡一切衆生而言，蓋有一衆生不成佛，即不得謂知一切衆生悉有佛性。《金剛經》須菩提所願，盡一切衆生我皆令人無餘涅槃而滅度之，亦是此義。如是之人，即可爲依，而佛法之存，亦胥賴之，安得不尊之寶之歟。

復次，佛法之有賴於人者，謂佛在時，以佛爲量，不決之疑，問佛即決。若佛滅後，本以法爲量，但傳者各異，如經中所云，惡比丘聞佛滅反以爲快者，正冀佛滅彼得改變佛說，遂其邪見。今有四依，能辨佛非佛說，闢邪樹正，以爲世依，實爲可貴。如是能建立正法，受持擁護正法，自應以人爲量矣。經云有四依在，世間惡業，悉皆

消除。又云若有衆生能初發心，即爲可依。四依之初爲凡夫，亦以其能據大涅槃經辨佛說之是非也。乃至聽受此經而不誹謗，亦堪爲依。蓋末法中，真正佛法，正賴此以存也。世間之人，於此四依，理應尊破。如佛曾於大乘經所說偈言：「有知法者，若老若少，故應供養恭敬禮拜，猶如事火婆羅門等（印度以事火婆羅門爲貴……）。亦如諸天奉事帝釋（三十三天以帝釋爲貴）。」然此乃對深信大乘者而說。所以若老若少，不以世間齒德形貌爲準，一以建立護持正法爲依耳。若以齒論，世依年齒，僧依戒臘，而有少長，少應敬長，固爲常律，今則破此限制，以護持正法爲歸，不計長幼。若依德論，戒無缺者，應爲犯未淨者所敬，今亦破此常律，以護法爲重，非於戒也。若依形論，四衆序列，出家在前，在家名近事，以近事佛弟子故，今此經謂在家能護持正法者，出家亦應禮拜供養。須知此等乃爲大乘說，非爲小乘說也。

此中犯戒破戒，復應分別言之。今說犯戒亦應尊敬者，非說大乘不重視戒，且大涅槃教，尤非戒行不能趣入，蓋爲建立正法故，於法戒二事，權衡緩急，遂以法爲先

務，視戒稍緩，非謂犯戒即可不出離也。經云正法滅已，毀正戒時，增長破戒非法盛時，一切佛弟子，即非真佛弟子，於佛教破壞，受畜八不淨物（中土禪宗倡一日不作一日不食等亦應斟酌）。四人者欲於此種環境中建立正法，不與和光，實難施展，但求其不同塵耳。故見犯戒，默不爲舉，本屬犯戒，但爲建立正法故，亦不爲犯。如世國王忽死，太子年幼，賤種篡奪王位，婆羅門者，欲復舊國，與之共事，徐圖除之，如此行法，並無所犯。以彼心無驕慢，意存發露故也。佛法最忌增上慢，以無爲有，以虛爲實。今四依人，爲護正法，難有所犯，未及發露，亦不名破戒。蓋破戒如人斬首，不可復活，爲護法犯戒，固未至此程度也。所以佛說二偈，不簡犯戒，亦屬犯而不破者也。

又此犯與不犯，復應分別。此甚難辨，如菴末羅果，有外熟内生，外生內熟，或內外俱生俱熟等。唯依此大涅槃法，則易分辨。如來制戒，爲少欲故。此少欲言，謂離世欲，而非無欲。世欲離，則善欲起，即此究竟安樂之涅槃欲也。佛法制戒本懷，

即示衆生以順涅槃法爲可欲，與此相違，即不可欲。所以本經特禁畜八不淨物，以此易令衆生爲物所累而無心向道也。故犯不犯，義準此經。下以種田、果樹、雪山甘藥三喻，意顯佛弟子能別其戒之持犯者，非餘經所能，唯有準此大涅槃法之禁畜八不淨物以爲判耳。

末復會違，謂佛昔曾別說四依法，今說四依爲人，寧不相違？此實不違。以能真實辨知四依法者，亦唯此四依人，故說依此四人，即無異依彼四法。如說依法不依人者，一切法中涅槃爲最，此法即佛得故，亦即有情真實法性故。衆生之存在價值，謂其能成佛耳，若芸芸之生，僅供作奴隸牛馬與肉彈之用，又何貴乎有此衆生。是知人之所貴，在能成佛，佛之所貴，則在能証此涅槃法，故涅槃法，最可貴也。經言一切法，即是法性，是法性者，即是如來，是故如來，常住不變。如是能信此涅槃法性者，唯四依人，是故依人，無異依法。彼不信此涅槃教者，是聲聞人，因說是人，不應依止。又依義不依語者，義即文字所表現之意味、意義、事實。一切事實中最極明

了如日月經天江河行地者，唯有如來常住不變之決定義耳。此義亦唯有信解涅槃教者知之，故說四人即名如來，即是僧常，須依此義。若僅文字戲論，不詮實義，不應依止。又依智不依識者，一切智中，能辨如來之智爲最。聲聞不從法身見如來，則謂之識，識謂分別名相，不堪依止。金剛經云，若以色身見如來，則不見如來也。故以智契悟見佛，亦唯此涅槃法四依人乃能，故依四人，無異依智，又依了義經不依不了義經者，了謂決了，一切教中作決定說者，唯大乘涅槃教。聲聞於此生疑，其不說者，必不了也。涅槃了義說者，謂說如來常住不變。是亦唯四依人能知能說，故依之無異依了義教。法待人弘，故說依人，實無相達處也。又依法不依人等四依，乃爲肉眼諸衆生說，此經所說四依，爲慧眼者說，乃真見人語。如以真見說四依，所謂法者，即是法性。義者即是如來常住不變。智者知一切衆生悉有佛性。了義者了達一切大乘經典。四法一貫，謂由了達一切決定大乘教義，即可得正智。由此智故即知衆生悉有佛性，而能自己成佛教人成佛。有智則能達如來常住不變之義。達此真義則知法爲法

性，是則四依法一貫之說也。

復次離四磨者，由上所說，諸佛弟子，不爲四依卽爲四磨，但此兩途，無中間道。云何四磨？一自持僞經，二隨信僞經，三自持僞律，四隨信僞律。如是四磨，乃獅子身中蟲，與佛衆相類，並不在佛衆外也。此中分辨，如經所說。一以佛示現事爲真實者，卽爲磨說。如言佛從兜率天沒乃至八相成道云云，不知如來久已成道，隨順世間，方便現化所作，故爲磨說。二如說佛許出家受畜八不淨物者，亦爲磨說。戒之開遮，未可輕易，佛滅後十八部之分裂，皆由戒之開遮不同，故知戒律應有絕對之標準，以爲僧伽和合一味之基。是卽大涅槃不許畜八不淨物之意也。三如說菩薩爲欲供養天神人天寺等者，卽談佛法與外法之關係。佛習外道經論乃至親近者，皆爲調伏後等而然。若以爲實，是爲磨說。四如說如來爲我等解說經律等者，謂此等人不信九分教外有方等教。方等教說十方三世有無量佛，卽示人人可以成佛，一切衆生皆能行菩薩行，至佛國土。是故如來實爲無量功德之所成就。若九分教僅示此方一佛，不信法

身說者，即是磨說。五如說或有比丘實不毀犯波羅夷罪等者，謂犯戒與否，說亦不同。戒中重者，即淫盜殺妄四波羅夷。四中妄最易犯，即增上慢，無而爲有，妄說過人法也。磨說佛說，於此當辨。有似妄而實非者，如來得果，他人尊之如果得者，此隨受他敬，不以爲犯。又如自說有佛性者，亦非妄語。若於此漫然不詳分辨，概目之爲妄者，即爲磨說。亦如說無有四波羅夷十三僧殘等者，此類人說佛無一定戒律，一切皆爲示現假設，是爲磨說。一切衆生，雖有佛性，要因持戒，然後乃見，是即佛說。

於此復申佛性二義。一依方廣說，在九分教外，故此聲聞衆不見不知也。二依中道說，在無我教外，乃補偏救執之說也。中道者，如天稱平物，法碼隨物加減，以持平爲準。中道者持平之義，前說無我，今復佛性有我，正爲持平救偏之論也。依此方便，乃知中道之佛性說，都非我慢，爲建立正法而說。若於此義不決，何有於佛，何有於衆生，更何有於教法耶？

次談四諦，此爲四依人修習所準之實義。四諦亦名四聖諦，謂聖者踐行之實，所謂知苦斷集證滅修道也。此中「知」義徧於四種，所斷、所證、所修，無不應知也。苦之爲諦，在於能知，得苦之實，方謂之諦，不獨有苦已也。若但以苦爲諦，則牛馬乃至地獄衆生，皆在苦中，亦應有聖諦。而實不然，彼處於苦，並不知苦也。又但從感受言苦，僅有程度之差別，如冷則就火，熱則息陰，但隨感覺之程度而變，猶非真苦也。真苦不依苦受言，乃有情身心之粗重，既非輕安，不任正行。蓋不知有佛身之爲法身，有佛力之爲自在，處於生死，茫茫無歸。佛身佛力，乃一切有情所能有，於此充類至盡，圓滿無上，亦有情所應爲。今則不知，愛爲生死粗重所繫，顛倒其行。經云法見非法，非法見法，遂爲諸苦之本。若有能知如來常住無有變異，乃至證知多所利益，是名知苦，名苦聖諦。集聖諦者，集爲苦因，即是非法。然世間所說法與非法，仍屬相對立說，隨時地而異。如道德標準，即有今昔中外之殊。今言集爲非法者，其爲苦因，實超越相對，不依時地而變，故是真集。然須知有正法常住，而後知真正之



非法爲何如。如受不淨物，乃因不知常住正法。苟知正法，乃知真集，乃得正斷。而後得見法性，乃正解脫也。滅聖諦者，滅非空無，所滅苦不生，而有所證者在，即如來藏顯現是也。如來藏乃形容有情所具佛性，有如胎藏。胎生動物由母胎中次第成長，有情之佛性亦次第發展而後完成者。故滅諦之滅，不能以無我，空寂而知。若撥如來藏或佛性一無所有，則墮外道斷滅中，破壞如來真實教法矣。所以經言，因知如來秘密藏故，是名苦滅聖諦。道聖諦者，此乃得滅之道，由三歸而正解脫也。解脫非逃避之謂，實由根本解決後所得之大自在。故非由倖免，必有正道。此以三歸爲解脫正道者，由知三寶常住不變，解脫亦常也。是故經言，乘此一念於無量世自在果報，隨意而得，即名道聖諦。四諦之義如此，學者知之，乃爲修四聖諦。

復次，四諦正法已明應修，四倒非法即應遠離。四倒皆屬苦諦，故知四諦即能遠離也。四倒者，一苦生樂想，樂生苦想。世間衆生執苦爲樂，即苦生樂想。於涅槃永樂，亦撥爲無，即樂是苦想。常途言四倒，僅知以苦爲樂之爲例，今此涅槃究竟教法，則

說樂執爲苦，亦復是倒，故最圓滿也。又苦執爲樂者，即以世法倒出世法。世法以無常爲苦，推論佛之涅槃，亦同世法無常。今聞佛以寂滅爲樂，乃謂如來捨此苦身入於涅槃，如薪盡火滅，是名如來寂滅大樂者，即以世法捨身無常之苦倒之如來，是爲苦執爲樂倒（經文此段文句錯落）。樂執爲苦者，謂聞如來常住不變，乃執示現色身爲實如來，而言如來以常爲樂，則應無入涅槃事。而此色身實苦非樂。不入涅槃，佛則常苦，是爲樂執爲苦倒。二由苦推因，無常故苦，有第二倒。無常執常者，如言修無常觀，能得長壽佛果。因既無常，而求常果，是爲顛倒。常執無常者，如言修空不得長壽佛果。然佛果實由修空而得，是亦顛倒。此空謂畢竟空，即中道空。遺執之空，是爲偏空。偏空亦空，爲中道空也。三由苦推果，苦故無我，有第三倒。無我執我者，世間之我是無，衆生無知，妄執爲有也。我執無我者，佛性是有，而無智者，謂同世間我亦復是無也。四推苦之依，有第四倒。苦依即五蘊身。於此不淨執淨者，謂世間五取蘊身不淨，衆生妄執爲淨也。淨執不淨者，即以佛身倒世間蘊身亦爲不淨也。如是四倒，若正知四諦，即能遠離。以上四義，是即修僧寶常住之四依也。

## 五 依自知性（卷七、十七頁至卷八第五頁）

以上三寶，談行之歸趣，次文佛性，則爲正行之發生也。行發生，應有源泉，此源在內而不在外，即謂佛性也。佛性爲有情所具有，凡有三義。一理有，衆生來自覺時，以道理推論，佛性必有，是爲理有。二知有，一旦內因外緣和合，自覺人皆可以爲聖，深信不疑，是爲知有。三見有，分分修證使此佛性圓滿顯露，是爲見有。此見從能而言，從所亦可曰現。如是有三有，爲有情正行生發之源，亦即學佛之根本要義。經中闡述此義，有二問答，初問云何作善業，大仙今當說？佛則以明依自知性義答之。而說佛性之理有知有也。二問云何諸菩薩，能見難見性？佛以中道見性義答之，而明佛性之見有也。故此佛性經文，可分二章而談。此爲初章。如經云：「世尊二十五有有我否也……以是義故應當正學大乘經典。」

經中以我字解佛性，已數見不鮮。佛性者，佛即世尊如來之名，性字原文爲界，即指性質而言，乃究竟不變之謂。如金鑛金質，由化鍊而得純金，則不再變。佛性亦

爾，爲衆生之本質，衆生有此質即可成佛，而後更無變化，故謂之性。此在因位立名，而從果位受稱。以我字說佛性者，我即自體義，衆生未知自有佛性時，却有我之自體分別在，但純爲我執。去執而有覺，乃知自己實是佛之質地，可以成佛，故佛性從此自體分別中而起，即可依此而明也。所以迦葉開首即問，世尊，二十五有有我否也，佛答有我，此我固不以執着說也。我執之我無，而後佛性之我顯現。所謂一切衆生皆有佛性，是即衆生之我義也。但以無始時來常爲煩惱障蔽，衆生不知其有耳。

知性中，先明理有，後及知有。佛性之性，就性質言，屬於有情所具之一切法。就勝義言，則屬有情之心。此心此性，取準佛心，固無以異也。蓋佛心純淨，無染污相雜，其性可謂遠離染污。有情之心，亦具此性，雖現未至佛地，而與染俱，不與同化，故云性自離染，是即不以染爲性也。若本性是染，云何可離，即此一點，故說衆生心性與佛心無異也。衆生於此，雖不自知，而道理存在，經文凡舉五喻以顯示之。初二喻顯由佛教令衆生自知有此佛性，故於理應有。佛以一大事因緣出現於世，所謂令衆生開示悟入佛之知見。若衆生原無佛性，此事寧非落空，故證知衆生實有佛性。

也。佛之教法，皆待人待時而設。待人喻，如貧女寶藏，須待他教，乃得見之。但能有追求金藏一念，即其善根之發，具此善根，乃能除遣戲論糞草得見藏金。佛教如是，必於具善根衆生示以佛性，令其知見而生歡喜，是亦證知衆生實有佛性之理也。待時喻，如於病子，以服藥故，方便斷乳，及其病消，然後乳之。以譬佛教，必須去知佛性障，而後令見佛性也。佛性之障，即爲我執。蓋此我執之我，於一切有情中分別不共自體，所謂私見，但知有己而不知有他也。佛性之我，則屬於一切有情中一分，而與一切有情相關之自體也。若有私見，即昧於公，而失其性。故知佛性，當先去我執。故經以方便塗乳爲喻，明佛教必待時而設也。所謂爲除世間計我妄見故，令修習空，而說諸法悉無有我。我執除時，復令自知此佛性我真實是有。

次有三喻，通釋十二疑難，以顯佛性不同我執之我也。難謂若佛性常者，嬰兒知見應與年長無異，既受生已，應無終沒，我既是佛性，應無剎利乃至畜生諸差別，佛性常同，應無勝負轉變差別，應無殺等種種過失，應常覺悟無有迷亂，應無盲聾瘖啞拘攣現象，水火等毒應不能害，所更諸事應記不忘，應無少老盛衰變易，又於身中何

所居住，若偏身者應隨命斷。如是等疑，總以三喻答之。初喻力士眉珠，以緣隱沒，而不自知。所謂衆生身心差別及生處勝劣有異者，正以佛性由煩惱蔽而不自知也。次喻雪山妙藥，隨諸聖王而顯正味，若王沒時，此一味藥，即隨其流而有酢、鹹、甜、苦種種差別。佛性一味，衆生皆具，由煩惱故，隨其輕重而現地獄畜生乃至婆羅門毘舍首陀等種種差別也。經言，非聖之人，橫計於我，大小諸相，而生憶想，全無真實。出世我相，名爲佛性，是爲真實。三喻有人善知伏藏，以利攫直探，砂石無礙，唯有金剛而不能穿，有情身心有毀，佛性不壞，亦如金剛。綜上五喻，道理證成一切有情皆有佛性，是爲理有。

佛性之有，既由五喻決定有情理皆具備，復云何自知？此則大有事在。若不知性，則不能承受佛教。所以經云，方等經者，猶如甘露，亦如毒藥，蓋視受者領會如何也。是當以何方便而受用耶？此在善作，即謂知見佛性也。知之於，在於三歸。能知三歸者，即自知有佛性。所謂三歸者，即去外向內，離邪歸正。即歸佛不歸天神，歸法離殺盜等，歸僧不近外道也。三歸與我，不但平等，亦復無二無別。知此自歸之

實，諦觀自己是佛，乃爲真實三歸。凡言三寶有別，如說自我外有三寶，佛外有法僧者，皆爲凡小而說。大乘教中，泯此分別，歸依三寶，即爲歸依我性，三寶與我一體，明此方可談知性也。佛涅槃時，最後教誡阿難有二語，一自爲燈明，依自弗依他。二法爲燈明，依法弗依餘。此二依中，尤以自依爲重。若不知自，何有於法。此義見南傳長阿含經中大涅槃經（漢譯長含遊行經改爲以法爲依，以律爲依。但大悲經中亦有此文。可知涅槃類書，原具此義，實佛最後遺教。乃由弟子藥消病除，故直示自爲燈明，住此平等無別之我性耳）。今大乘涅槃，談三歸入於佛性，義即出此。經云，我今歸於佛，若即此身得成佛道，即不禮敬彼佛者，即自視可以成佛，能爲衆生作依處。爲彼等演說真法。有歸依非真僧者，爲作真僧依處。有分別三歸依者，爲作一歸依處，無三無差別。如是乃至能爲無量惡衆生等而作佛事。譬如將師王子大臣，有力自在，能爲一切臣民所依也。又三歸歸於知性者，法僧爲成佛之階梯，佛最無上。若歸佛性，即爲歸佛。故真歸三寶者，必自知有佛住也。知此義者，即知自身無異於佛，佛之所作，我亦能作，所謂三寶，即具我身，而爲衆生所歸依。亦唯知有此義，

而後佛教雖似毒藥亦成甘露也。

## 六 中道見性

迦葉復言佛性如是不可思議三十二相至異論咒術言語文字皆是佛說非外道說。（八卷五頁至十四頁）

此言見性。見性者，令佛性完全顯現而有效用，如金在鑛，但有全性，須施工鍊，成爲純金，以致其用也。放佛性之見有義，須踐行而得。行之暢達，此唯中道能之。如行舟者，放乎中流，則不虞膠着滯塞矣。經說中道踐行，有二次第。一相隨法行，以不着爲中道。二法隨依行，以無二爲中道。行循實相，而相不決定，應依法行。法即日常經歷諸事，於此法上，隨順實相，踐行見性，必須知不着義，方爲中道，此行之始也。進而由法推及所依，則於散漫差別諸法，見其無二。放有轉依行，此以無二爲中道，是行之終也。

先言修相隨法行，經說觀相而不隨法行，即墮邊見。法相即苦無常空無我，及相



反之樂常等相，凡此若不隨法修，一往之行，即入邊見，非斷即常也。如經云，若言諸法無我，是即斷見，若言我住，即是常見等。又修一切法常者，墮於斷見，修一切法斷者，墮於常見云云者，皆由不明隨法之病，但一向行，自墮邊見，譬如尺蠖，屈步而行，以求信也。由是義故，應隨法而不着中道修。法有善不善二類，相望爲餘，即善爲不善之餘，不善爲善之餘也。修善之時於餘不善法以苦相修，觀之則捨，修不善時，於餘善法以樂相修，觀之則取，而於取捨不着，爲中道行。如是於如來藏煩惱互望，修我無我相，三寶財物互望，修常無常相亦爾。遠離二邊，以無着不礙見性爲準。如此修相，如人因四大不調而病，良醫隨其偏勝而消息（調治）之。應知佛說苦樂等，俱無決之性，乃隨宜指示之方便。凡夫不知，遂成戲論諍訟，是猶疾未除而藥又成病矣。有智之人，應當分別而不趣此一向執也。

次言修無二中道行。如佛說無明爲緣生行，而有生死流轉。無明相對爲明，由明而起正行，即成就一切智智。此中明與無明，其法則二，所依則一。無明爲煩惱之痴心所，明爲別境之慧心所，二俱心所，同依一心。行者欲生明以滅無明，亦但轉其所

依，異其相應而已。知此則爲無二，不知則成二執。經言，若言無明因緣諸行，凡夫聞已分別生二法想，明與無明。智者了達其性無二，無二之性，即是實性。如是乃至我與無我性無有二也。此義於一切功德成就經（即集一切福德經），大般若經等廣說之。喻如一牛乳，亦可成醍醐，亦可成異味，皆依因緣而生，不可定執自生他生。若牛食雪山肥草，則爲醍醐，含雜穀草，則成異味。二法已成，即似相反。若以乳言，則異味之乳，亦可轉爲醍醐也。是故此法，離依而談，即不相通，更無論中道之行矣。若知依者，則成無二，而有轉依之義，衆生佛性圓滿顯現無離也。常言煩惱即菩提，生死即涅槃者，是皆推其所依而言無二，若以相對之法，則固不得相通。至以依言，則煩惱可轉而得菩提，生死可轉而證涅槃，因而言無二中道。如上乳喻，衆生不見佛性而見煩惱，則成異味。反之，不見煩惱而見佛性，即爲醍醐。若但見不善乳而曰雪山無肥草，則不可也。又如大海，雖同一鹹味，而有上妙之味，所謂乳海。衆生身心，亦復如是。身爲四大毒蛇之種，而有湛然妙色之身，心如煩惱毒蛇，而其中有佛性。若知無二中道之義，則煩惱斷而如來顯現矣。此似孟子牛山之喻，牛山非無材

也，斬伐失道，乃真無材耳。

復次，辨知見差別。先知次見，前後有別，知頓見漸，緩疾亦異。譬如雷震則象牙華生（雷菌）。衆生佛性，一聞佛言，即知已有，故知爲頓也。見則不爾，經云佛性甚深，難見難入，而以十喻，明其不易。然所難者，在於能見，由煩惱夾雜，智慧不純淨故也。若除煩惱，又非空言，必須實地歷事周遍，乃有可能。所以般若觀空，必歷染淨百八法者，即求智慧之純淨，所見之透徹。此非判於量之分全，而在程度淺深之異。如三獸渡河，象則足足到底，兔鹿浮泳而已，其淺深程度，自不可以月日語也。經舉十喻，廣譬此義。初喻百盲（表衆生根性各異），在良醫前，以金篦觸目，示以一指乃至十指，而曰少見。此譬衆生見性，從初地乃至十地，亦不了了。佛則徹底見之，而復有無量德用。十住菩薩，見不了了，是以發用不全也。又知見二名，亦可通用，唯以知爲見者，乃順契經，由信而言，故謂聞見。但此信字，亦當如實而信。有如經言，須自識己身有如來性也。經舉貧民王子共爲親友喻，謂如王子之刀，臣民所見皆不如實而妄加分別，如是世間說我，亦不稱實，不應信著，如來於此，仍

以無我簡別。唯有佛性，乃堪云我。所以經云，此佛性我，若有凡夫能善說者，即是隨順無上佛法。意謂如實生信也。

### 七 涅槃四德（卷八終）

涅槃是行之效果，茲以德相與利益兩面說之。其德相即淨常樂我，乃對流轉之無常苦無我不淨而言。其利益，則有顯隱與現當之別。如是綜爲四義，迦葉據此發爲四問。初問云何解滿半字，此以字喻說淨德。次問云何共聖行，如婆羅娑鳥，即以喻說常樂我德。三問云何聖行如日月星，乃喻說涅槃利益之有顯隱義。四問云何未發心，而名爲菩薩，即示涅槃利益之現當義。今將四問，判爲德相與利益二章而談。先說德相，如經云：「迦葉菩薩白佛言，世尊云何如來半根本起至如迦鄰提鴛鴦等鳥。」

涅槃有淨德，即謂涅槃於一切法皆可令其成就也。所成者何，謂善而非不善，是法而非非法。即一切世法，由涅槃行故，皆可成就善法。如清水珠，一入濁水，無不會淨也。今以文字爲喻，童子開蒙，必先認字，然後方學記認，咒術文章等書。字有

四十九，分聲韻二部。聲有三十三，韻有十六。單聲不能成字，謂之半字。韻所以成字，謂之字本，聲加韻而後字義圓滿，故曰滿字。涅槃則猶字本，加於一切事上，皆可圓滿成就善法也。經云，凡夫之人，學是字本，然後乃能受持記論咒術文章等籍，而知其爲法非法也。此法非法，不待記論咒術文章始有，於字即已見之，經中所說字義法門是也。印度之字，以不變爲定義，亦如中土以孽乳之義爲字也。何謂不變，聲加韻則不變也。如聲迦 k 加韻噫 a 成迦 ka 字，加億 i 爲克伊 ki 字等，不再變也。十韻中從噫至炮十韻，謂之摩多。（此常用者）又有魯流盧樓四字，謂之別摩多。（此不常用）又有菴何二韻爲界畔字（在韻與聲之間）經文去界畔二韻，爲十四音，又有去不常用之四韻，稱爲十二本，或曰十二點者。分類雖有不同，而字必賴韻以成，則無異說。故以喻涅槃功德，能令世間一切皆成其爲法也。茲以四十六字字義，順經文次第，以羅馬字標音列表於後。

應 a akopya	不壞	ūna	無慧
ahūṣamsa	功德	ekaṛūpatā	法性
阿 ā ācārya	阿闍黎	黔 ai airyāpatha	舉止
ārya	聖者	烏 o ogha	諸漏
ācāra	制度	炮 au audarika	大
ājña	教誨	菴 am amhas	不淨
億 i idam	此	阿 ah ———	勝
i irṣya	嫉妬	伽 k karṇa	悲
īśvara	自在	呾 kh ———	雜藏
郁 u uttara	最上，最勝	伽 g garbha	藏
優 ū ūdharya	牛乳		

喧 gu guosa	音	多 t tyaj	離
俄 ñ —	破壞	他tn —	愚痴
遮 c carya	修	陀 d dāna	施
車 ch chad	覆	彈 dh dhira	無顛倒
闍 j jarā	老	那 n nilambha	安住
膳 jh jhāsa	繁茂, 稠林	波 p viparita	顛倒
若 n jānā	智慧	頗 ph phal	災
吒 t (	示現如半月	婆 b bala	力
嚧tn c	示現如滿月	澆 bn bnāra	重擔
荼 d —	愚痴	摩 m mata	制度
袒 dn —	不知恩	耶 y yāna	乘
孛 n —	非聖南天竺語 n 有無義	囉 r raga	貪欲

羅 l lola	動機	訶 h ha	奇哉
喇 v varṣa	雨	荼 1	魔，隨世
奢 ś śara	箭		
沙 s puṣkala	具足		
娑 s sukua	歡喜		

由此字義，能令衆生口業清淨。以喻衆生佛性本淨，處於蘊界入中，能令蘊界入清淨也。若以佛性爲本，發生正行，行之效果，是爲涅槃。衆生佛性平等無別，無不能發行以至涅槃果也。又半字者，示不完全，如煩惱等非法，滿字喻一切行，有涅槃在，即轉染成淨也。

涅槃常樂我德，與無常苦無我相俱不離，喻如水鳥，遊止相共。然則涅槃流轉云何分別？此視其究竟與否而知。如稻米麻麥，初不易辨，及至成熟，則品類高下，的然自顯矣。此涅槃果德，從聞見佛性即現，不待證見。由知而知常樂我德，於行事中



隨行隨得，經中五喻，即示此義也。經云：「善男子，雖修一切契經諸定，而未聞此大涅槃經，皆言一切衆生悉是無常。聞是經已，雖有煩惱，如無煩惱，即能利益一切人天。何以故，曉了己身有佛性故，是名爲常。」蓋衆生能知自有佛性，由此隨行而有成就，此即謂常也。復次，常故有我。涅槃我德，於佛之有憂悲見之。佛視衆生如一子，無時不盼其趣槃離苦。亦猶堯以不得舜爲己憂，恐善政善教之無繼也。堯以天下未得人爲憂，正顯己身責任之所在。佛悲衆生，冀其作佛，即由以見佛之我德所在也。或有難言，佛既煩惱清淨，云何復有憂悲耶？此乃不知佛之憂悲，全由衆生而起，若衆生無可憂悲，又何有於說法度衆等諸饒益事耶？若衆生實可憂悲，而佛冥然不覺，又何以爲佛耶？是難非理，今以喻釋之。如無想天，無想而有生命，其事難了（此爲印人所共信，故今取譬）。佛境界甚深，難以懸測亦爾，非凡愚所可解也。此憂悲事不待或佛而有，知有佛性，即能擔當利益衆生之事。所謂我德，亦在於此見之也。復次，有我故槃。我謂從心自在，得此則無事不辦，故最樂也。如迦鄰提等鳥，於泛水季，必擇高原，而安其子。以喻涅槃行者，必先令衆生住於正法，使皆得

其所，以此爲樂也。佛果固繫，即趣涅槃行亦爲樂，蓋以不放逸爲繫也。所以經言，諸行和合，名爲老死，謹慎不放逸，是處名甘露。涅槃教法無他，但不放逸爲樂而已。

後總釋涅槃境界，隨衆生證得程度淺深，所知有異。下不知上，如人在地，仰觀虛空，不見鳥跡。衆生處於煩惱，不自見有佛性，故佛爲說無我教，不言有我，恐加重其執也。若佛則虛智慧山頂，洞見衆生煩惱，拔諸衆生安置淨常樂我之域。放淨常樂我，由佛言之也。

## 八 涅槃四益

復次善男子譬如有人見月不現至是一闡提周體密緻猶如金剛不容外物。

先釋隱顯之益。佛所以示現有人滅者，爲益衆生耳。若真實涅槃，固無生滅。佛得真實涅槃能利益衆生，此其顯。而又示現入滅以益衆生，此其隱也。今舉日月星爲喻。皓月在天，有見不見，謂之出沒，而月實無出沒。佛亦如是，實無生滅而示現生

滅者，但爲化衆生耳。又如烈日，有春夏冬三時，長短差別（印人分一年爲三時，冬短、春中、夏長）。佛於聲聞示現短壽，於諸菩薩示現中壽，唯佛觀佛，其壽無量，而實如來常住不變，但示隱顯以益三乘人耳。復如星光，蔽如日月，現有出沒，實無增減。如來之身，亦如是常住而有隱顯也。經中譬如日出衆霧悉除下，結謂此經善說涅槃境界，示諸衆生如來常住，法僧亦然。應於是處，生常住心，而究竟趣於大涅槃也。

次釋當現之益，以答未發心菩薩之問。志切菩提，而生與菩提相應之心，是謂發心，自是菩薩。此處所云未發心而爲菩薩，所重不在發心與否，而在聞涅槃教即能生菩提因，故爲菩薩也。若乃泛泛發心，有時僅得二乘菩提，而非無上菩提。聞涅槃經者，則定爲無上無上菩提之因，蓋此經始爲有情開示佛性故也。經云，如日月光，諸明中最，大涅槃光，亦復如是，於諸契經三昧光明，此最殊勝。能入衆生諸毛孔故，雖無菩提心，而能爲作菩提因緣故。是故由此經威力，雖未發心而能爲菩提因，即當來益。其已發心者，自能令其增上，即現在益也。

於此有疑，若此經利益在當來者，衆生中有犯四重禁，作五逆罪，及一闍提性，此三類人，雖聞涅槃，無動於衷，於當來世，是否發心？若能發者，典持淨戒者何所差別？又何以需有四依人，住持正法？此一難也。又佛言，有人於恒沙等佛所發心，聞涅槃經而不解義，今謂此經一入於耳即斷惑者，何難易相去若是？此二難也。經中先解第二難，謂聞法之實，要於身心有益。此種真聞，又必先備福德善根資糧，所謂供事河沙諸佛。薄福無善根者，自不得與此數。蓋此大事，大德之人始能聞了，廝下小人，則非所堪。云大事者，即是開示佛性，作佛事故。若具備善根資糧者，自相感於無形。即聞經雖不發心，而於夢中亦自覺受羅刹警策，醒而發心。又命終時，若墮惡道，猶時時憶念，此皆平旦之氣所積，乃能相感。由此即種善根，故今時雖未發心，亦名菩薩。此釋涅槃當來利益之第二難也。又初難三類人聞經是否亦爲菩提因者，對一闍提應當別論。經有十喻，稱涅槃於闍提無所饒益。謂如枯木不受水，焦種不發芽，乃至如金剛緻密，不容外物。一闍提心，亦復如是。世欲熾盛，我執堅牢，於此妙典，終不容受。據此亦反顯涅槃能與人以現當益者，必以其人能受佛語也。一闍提

義，如經卷三十二云，謂有六因，生三惡道，不得出離。人道苦樂相間，天道樂多苦少，三惡道者，苦無間歇。若人具惡道煩惱，一味相續，即無異生惡道中。六因者，一惡心熾盛，二不見後世，三染晉煩惱，四遠離善根，五惡業障隔，六親近惡友。此中初因爲報障，由先世所積故，加以染晉，成煩惱障。施諸行事，即爲業障。自內具此三障，而復益以不見後世，遠離善根，親近惡友，爲之增上，由是煩惱堅固不離，終不容受佛語，雖此涅槃教法，如日月之明，而彼闍提生盲，竟不得見也。

復次，應附此一談者，經中時見一切有情皆有佛性之義，相待尚有墮闍提數定不成佛一義。此經之要，即在雙明二義，相反相成，缺一不可。上文說佛性具足理有、知有、見有。前義即偏重理有而言，於知見二有，義不顯著，必說墮闍提數不能成佛一義補充之，方臻圓滿。所以者何？衆生墮闍提數不能成佛者，以其不能知見佛性，非無佛性。但具理有，而無功用，故經說彼同於無佛性，而不能成佛也。然則有佛性者不必能知能見，不知不見者不必無佛性也。必並舉之，而後三有之義具備。是經中土傳譯，前後有畧廣二本（晉譯《畧本》，涼譯《廣本》），文復互有出入。（於重要

處見之)。益以道生解經故事，故經之要義，復雜晦澀，有待刊定。史載道生初見《畧本》，即主張闡提有佛性，可以成佛。但經無明文。當時僧衆並斥其妄而擯出之。然彼自信甚堅，於去南方時，即作誓言，若所說不是，當身示癘疾，若其是者，當命終於師子座。後見《廣本》，果有其說，即召大衆而演解之，講畢，端坐講席而逝。由此二本，似乎各異，而大本較真。令舉二義，究同於何本耶？答，涅槃本義，原僅此二義，廣略二譯，並無不同。但爲之解者，以譯欠精確故，道見其異，而有種種之說也。古人誤會經文之點，不可詳舉，今姑以近人研究以二本爲異者例之，亦可得其一斑。例一：（《廣本》）九卷十二頁右「彼一闡提雖有佛性，而爲無量罪垢所纏，不能得出」。《畧本》卷六「彼一闡提，於如來性，所以永絕」。若依文句，《廣本》言有佛性，《畧本》言無佛性，似有不同。實則不然，此段經文之要在「不能得出」上，即《廣本》下文所謂「不能生出菩提妙因」是也。《畧本》下文云「一闡提輩，於如來性不能開發菩提因」，其意正同。兩文均於一闡提之有無佛性不涉，但說其不能開發菩提因而已。以此而謂不同，固不足爲據。例二：（《廣本》

七卷七右)「一切衆生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提，除一闍提」。(《畧本》卷四)「一切衆生皆有佛性在於身中，無量煩惱悉除滅已，佛便明顯，除一闍提」。二本之說全同。但日人松本常榮等校勘二本文段錯誤，以《畧本》文當於《廣本》。「若有說言，佛說中道，一切衆生悉有佛性，煩惱覆故，不知不見，是故應當勤修方便，斷壞煩惱」(卷七，刻本十頁)。遂謂《廣本》無「除一闍提」四字，是以二本不同。此亦不然，兩本經文均應分二句讀。初句，《畧本》「一切衆生皆有佛性在於身中」即《廣本》「一切衆生皆有佛性」也。次句，《畧本》「無量煩惱悉滅除已，佛便明顯，除一闍提」，即《廣本》「以是性故斷無量億諸煩惱……除一闍提」。二本均謂一闍提有佛性而不成佛，不可謂其有異也。例三：(《廣本》卷五，刻本十一頁)「如一闍提究竟不移，犯重禁者不成佛道，無有是處。何以故？是人若於佛正法中，心得清淨，即便滅一闍提，若復得作優婆塞者，亦得斷滅於一闍提。犯重禁者滅於罪已，則成佛道。是故若言畢定不移，不成佛道，無有是處」，(《畧本》)「一闍提懈怠懶惰尸卧終日言當成佛，若成佛者

無有是處」。此中《廣本》說闡提可成佛，《畧本》則說不能，是又二本之異也。是亦不然，兩本文意，均有未明。今勘藏譯本，乃知此段所說，實謂一闡提墮闡提數，若成佛者，無有是處。文中「墮闡提數」四字，極關重要。二本意譯之，又一正一反，故似差異。實則一闡提若於終是一闡提者，則一切衆生皆有佛性一義即不成立，而理亦相違。可知闡提之爲闡提，實由墮於闡提數故也。若已墮闡提數而能成佛者，當無是處。由此而知《畧本》懈怠懶惰尸卧終日等語，皆所以形容其墮闡提數也。《廣本》則從反面說之，謂滅一闡提則不墮闡提數也。由此可見闡提無決定性，懈怠懶惰之謂放逸，由放逸故尸卧終日，即墮闡提數中。滅一闡提即不放逸，由不放逸故，能於佛正法中得淨信，作菩提因。是此墮不墮，全視一己爲轉移，所謂性非他成也。由上觀之，畧廣二本，於涅槃要義，並無改動，皆明一切衆生皆有佛性，又明墮闡提數定不成佛也。古今人謂其差異者，乃譯文之晦面解有粗忽耳。



## 九 廣涅槃益（九卷九頁至十卷十頁）

上十五義，談三寶佛性涅槃三種法門，已盡一經宗要。次下十七義，復於前說，加以抉擇。依文段結構，區分三章。初庸涅槃益，次釋佛性疑，未指三寶事。初章如經云：

迦葉白佛言，世尊，如佛說偈不見善不作至無上正法將滅不久。

十七義中，初之六義庸明涅槃四益。於中前三，重釋涅槃當現之益，答迦葉十六、十七、十八三問。次三釋涅槃隱顯之益，答十九、二十、二十一三問。所謂涅槃當現之益，即對治有情業報惑三障之義。但具足三障者即一闡提，涅槃於彼即難有益。經文依三障分三段解釋。初言業障，謂涅槃可以解業，而具業障者不得其益。蓋衆生行事，所由之道一而已矣。然事實上，顯有二道。儒者所謂道二，仁與不仁。凡君子小人義利相對，乃至中庸之道皆二。佛法亦然，如佛說偈：「不見善不作，唯見惡可作，是處可怖畏，猶如險惡道。云何所見作，云何得善法，何處不怖畏，如王夷

坦道。」此即佛法之二道，一爲不見之道，一爲能見之道。不見有二義，謂不見應見，見不應見，一闡提道即是此類。原衆生之行，必逐漸遷善，始臻至善。云何能遷？必見己之不善而彼爲。猶云有不善未嘗不知，知之未嘗復行。一闡提輩，無心向善，既不見自惡，而於佛性善處，亦不能見，是爲不見應見。又佛不畢竟涅槃，常住不渝，彼見佛無常猶如燈滅，是爲見不應見。由此一闡提所作業，皆是人道之障。此不見之道也。次言能見之道者，如第二偈云：「乃至發露諸惡，至無至處。」即謂能見自惡，從生死際所作諸惡，皆能發露，如是中心潔白，更無惡根，爲證菩提之坦途。是類人則能獲涅槃之益也。又一闡提不見所作者，由昧因果故，如第三偈云：「作惡不即受，如乳即成酪，猶灰覆火上，愚者輕蹈之。」謂作惡不如乳之成酪，即時受報，而有因緣時限。所作諸惡，道如火上覆灰，常爲愚人所輕蹈也。彼一闡提，不知因果，如盲無目，然非無目，但所見者有異，即孽孽爲利耳。且謗佛之一闡提，猶易辨識，而不謗佛之闡提，則爲難明。蓋彼或聞於大乘之說，謂我亦不受聲聞經典，但究其實，並不信佛性之義，但爲利養而作是說。是即孽孽爲利，昧於因果，不但無

功德，且倍增其惡也。彼或見人崇奉小業，即矯作阿羅漢像，住於空處，誹方等大乘經典爲非佛說，又復破僧。是亦爲利養而助兇長惡，亦不得涅槃之益。所以經云，當知大乘經典，必定清淨如摩尼珠，投之濁水，水即爲清。又如蓮華，爲日所照，無不開敷。一切衆生，亦復如是，若得見聞此大涅槃者，悉皆發心而爲菩提因也。然一闡提終以無量罪垢所纏而不得出，如春蠶自縛，流轉生死，終不得涅槃益也。次言報障。報謂即果酬因，常途所言，欲知昔所作，今生受者是，欲觀來世果，今生作者是。今生之報，不足爲障。若於今生之報，不能超脫，而又造來生受報之業，則如陷泥淖，愈益轉深，即成障矣。經云，如優鉢羅華、鉢頭摩華、拘物頭華、分陀利華，生於淤泥，而不爲染。衆生報業，亦復如是，聞大涅槃經，知自有佛性而求見之，即不爲障。唯一闡提不信此經，故終不能脫離報障也。後言惑障。涅槃本可除惑，但煩惱深厚成障，涅槃於彼，亦不能益。經以十四喻明之。謂如良醫，通八部術。（見南海寄歸傳卷三）所謂論所有諸瘡（外科）、論針刺首疾（眼耳鼻唯科）、論身患（內科）、論鬼障（精神病科）、論惡羯陀藥（解毒物料）、論童子病（小兒科）、

論長年方（延壽術）、論足身力（健身術），能滅一切病，但於必死之病則束手也。如是涅槃，於犯四重禁及五無間罪，尚可醫治，於必死之一闡提則不能治。蓋彼遠離善根，雖有良藥，奈不能入口何。故其煩惱益積益重，流轉無窮，不得出也。

以上三義，強調闡提不得涅槃之益。若真無所益，豈非佛法亦有時而窮耶？是又不然。經文但依現在說無當現之益，即過去來種現在得益之因，現在未積當來得益之因，固不遮將來當現之益也。所以者何？一闡提最大病根在斷善根。而善根有三時之別，彼所斷者，過現善根，未來善根，猶容生起。蓋善根之生，待內因外緣。若外緣增上強盛，內因以之發生。如經云，「若有菩薩以所作善業回向正覺時，一闡提輩雖復毀皆不信，然諸菩薩終不捨棄，猶故施與，欲共成於無上正道，何以故，諸佛法爾」。是由菩薩成己成人之不斷願力所增上，亦可令之出生善根，乃佛法法爾道理也。楞伽於此義，更爲明白。其說衆生種姓處，即謂真一闡提，非斷善根之人，而爲菩薩。一闡提雖斷善根，以佛力故，猶般涅槃。唯有菩薩，以誓願故，永不涅槃，是真一闡提也。由此涅槃正法，於一闡提非爲無益，但不屬現在而爲未來耳。

又此涅槃教，復有一要義，如佛偈言，本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。此言三世有法，無決定義，非一成不變者。然其所變，歸於一向，即趣涅槃。故知涅槃實諸法相之指歸，如衆流納海，而爲一切法之根本義，由此闡提亦可變向涅槃，而無有疑。且其根性猛利，所向直入，遠非常人所可及也。是知佛法所謂一道者，即趣向涅槃是也。此如經言，若有王大臣等作如是言，比丘，汝當作佛不作佛耶？有佛性否？比丘答言，我今身中，定有佛性，成與不成，未能審之。王言，大德如其不作一闡提者，必成無疑。可知一闡提，全在作與不作，性近習遠，非是生來即是。若有大力菩薩，爲之增上，令其反習，順向涅槃，出闡提數，亦可必也。反之，非性而習，即成一闡提，不般涅槃，佛法唯遮此法也。

復次，廣明涅槃隱顯之益者，此益有三，初謂趣向涅槃之行有種種分位，如順解脫分及順抉擇分等。因分位不同，而涅槃之益，亦復有異。經云，譬如大船渡海，往來兩岸而無有著，大涅槃行，亦復如是，在在處處度應度者，而無有礙。此即乘義，以所行者，合於涅槃，故爲抉擇分等益也。次言順解脫分行尚未全合涅槃，其得涅槃之益

者，如船趁風，乃有定向而速行無礙。此言涅槃之顯益也。又隱益者，佛示涅槃之行，如蛇蛻皮而非死，欲冀有情知佛將滅，能速遷善耳。《法華經》言，如惡子待父母死後無依，方追念父母之恩。此示滅之隱也。如器現金隱，佛爲益有情故，隱法身而爲化身。此藏身之隱也。又此涅槃妙德，隨衆生之行而生感應，隱顯無不蒙益。如菴羅闍浮等樹，變化無常，而非枯滅。至於衆生受益，必須解佛密意。如經云，王告大臣，先陀婆來。此名具有四義，具知者即能隨呼而應。衆生解法亦爾。佛或說無常等四相，或說常等四相，善解密意者，隨聞皆能受益。云何知密意耶？即經言取真實義不著文字也。但解佛密意，又有待於自知佛性，所謂以意逆志者。必有求佛之志而後能之。自知佛性無難，求爲丈夫而已矣。若人不自知佛性，行無所向，沈溺煩惱，身雖男子，亦女子也。反之，身爲女子，自知佛性，亦丈夫也。孟子以公孫衍張儀以順爲正，則妾婦之道耳。衆生不欲循妾婦之道，爲大丈夫，即能自知佛性，解佛密意，能受涅槃之益也。

## 十 釋佛性疑

爾時文殊白佛言，世尊，今此純陀猶有疑心，至而爲衆生，歎說妙法。

此章釋佛性疑，答三十二問中五問（從二十二問至二十六問），即攝十七義中次五義。此疑有二，初斷常，次同異。勤前文迦葉所問，「三乘若無性，云何而得說」？但問同異，而無斷常。謂佛性唯一，應無三乘。若有三乘，則應三性，是佛性究爲一爲三耶？此問同異之義也。按大乘經典，原本之重要者，近百年來，已陸續發見。唯涅槃只得斷片二簡。一爲貝葉寫片，由中土傳至日本，現存高野山，當於卷四初涅槃四相一段。一爲紙片，得之高昌，現存倫敦，常於卷十是故善男子善女人，若欲速知如來祕密，應當方便勤修此經……若長者子，多畜牛乳，有種種色，常令一人守護將養，是人有時爲祠祀故盡構諸牛一段（院刻本卷十第五頁至第六頁後），雖屬鱗爪，極可珍貴。由此殘簡，可見晉藏兩譯，同出一本，尤以藏譯，更與斷片無稍出入。且在此片中，關於佛性斷常之疑一段，晉藏譯本同缺此文，獨涼譯有之。（從爾

時文殊師利白佛言起至聲聞緣覺亦有差別亦無差別)。可見乃傳本特異之處。因此段中本有今無一偈，全經前後四見，知爲本經重要思想。且別傳有真諦所釋此偈之論。於此實應三致意焉。

所云佛性斷常疑者，謂佛性若常，何待知見而後有用？若知見於有用，佛性應無常。必通過此疑，佛性常義，乃得明白。佛以偈答云：「本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。」此偈於上智者，一聞即了。而於凡夫，必須解釋。頌中末句，通貫前三句。但初二句，是即爲斷。但第三句，則爲是常。必三句皆離，所謂本有今無，本無今有，三世有法，都無是處，即是佛性。蓋從佛性理有言，其始無際，猶生死之無際也。而說本有今無，不應道德。再從知見有言，則爲今有，而非本有。但今有非無憑藉，不應說本無。由是而知以理有故，不應說本無今有，以知有故，不應說本有今無。佛性即是超過三世有法也。此中原爲理有而今知見者，含有轉變之義在。佛性之用，有待轉變，然此轉變，乃順性而有一定不可移易之勢，故能超三世而顯其常也。此經下文梵行品中釋此偈最詳，凡有六番。畧舉一例，如說佛本有煩惱，今無菩



提，無有是處。本無正智，今有迷惑，亦無是處。三世不變，亦無是處。故知煩惱昔有今斷，正智昔無今生。此即佛性有轉變之義，而轉變又有一定之趨勢也。

復次，佛性同異疑者，謂佛性若同，教應唯一佛乘，何以又有三乘之異？佛以二喻答之。一言無差別之同，二言有差別之異，佛性實為非同非異也。如有長者，有多雜色牛，搆乳同一白色，此由衆生善業感故。佛教亦然，負有三乘之異，所得之果，皆能盡漏。即解脫果，一味無異，皆同歸一佛性也。又如金鑛，須銷融陶鍊而後純真。三乘亦爾，同一佛性故，凡趨向無漏解脫皆為佛事。故三乘所作，皆由一性，趨向涅槃。是為無差別同義。若趨向全同者，云何如佛常言，佛盡漏果為大涅槃，聲聞為小，獨覺為中，云何不皆於佛涅槃而涅槃耶？以究竟言，佛大涅槃，乃最高標準，經三無數不劫，乃能圓滿。二乘涅槃，七轉即得，故未究竟，此不同也。又以成就言，三乘趣向雖一，成就深淺有異。故經云真涅槃唯佛之大涅槃，二乘涅槃，皆當歸此。如百川納海，其未至也，實有長短淺深之異。又如牛乳，以醍醐為究竟，但中間必經由乳而酪而生酥而熟酥之轉變分位。聲聞如乳，緣覺如酪，菩薩如生熟酥，如來猶如

醍醐。是其同中固有異也。推之不特三乘性同，凡夫亦復性同，謂如雜血之乳。以是義故，雖其未至，有所差別，而為佛性，則無有異也。

次下四義，言佛性雖一，而解者有差，故佛設教不同。其一、佛之授記，速速有異。如佛為旃陀羅記彼速證菩提，於舍利弗、目犍連等反不記者，蓋佛授記非能令人成佛，但先識其根性，勵其精進，至其成佛仍在自己也。旃陀羅精進勇猛，發欲急就，意欲早離人世之賤視也。舍利弗等志在護法，非願速成，故不速記。又如商人，懷無價寶，為市愚所笑，二乘人聞速授記，即價懈怠輕笑，亦復如是。菩薩因護法故。則得不壞眷屬，不求速記也。其二，雖不為記，若知佛性常者，佛說此人，為具天眼。若於三寶長存而不知，則如生盲也。其三，諸佛速益一切有情，而為父母，故佛說教，不拘一格。（即多頭）所謂一音說法，隨類得解。以其能解佛語，亦正見其同一佛性也。其四，佛隨順有情所解而說，如月清輝，夜夜增長，如是依衆生障蔽淺深施教亦爾。或復示以行事，所謂身教者，亦依所應見者而示種種形象，由衆生感應之不同也，如常言芥子納須彌，誠有此境界，唯應見者方便得見，非一般所能解。通

常實執大小者，未可語於此也。常云國法不違人情，佛亦何嘗不隨衆生之情而啓示之。今彼次第安住正法，味樂正法，而入佛之大涅槃。所以經後獅子吼品即謂佛性是一而設教異也。

### 十一 指三寶事

爾時世尊從其面門放種種色至右脅而卧，如彼病人。

此章抉擇三寶常義而就事指點者。佛涅槃教法，本以純陀因緣面爲演說。供佛功德，最初最後，均爲殊勝，純陀即最後供佛之人。佛將涅槃，一切天人，皆欲供養，獨受純陀。常言佛以度盡衆生爲心者，非概一切衆生而言，衆生實無盡故。一佛所度，乃所應得度之具緣衆生已竟，謂之度盡。純陀爲釋迦最後得度弟子，純陀既度，釋迦一代大事，即告圓滿，然又化佛受大衆供者，示佛心平等之義。故經中有此純陀供佛一段也。經中爲欲慰喻一切大衆下，攝十七義中後六義。答三十二問中復六問。如偈二十七問，云何復示現等，即說佛寶之常，以究竟爲常。二十八問云何知法性等，言僧

寶之常，以受法樂爲常。二十九問云何諸菩薩，遠離一切病，乃至三十二問云何而得近，最勝無上道，言法寶之常，以演說無病爲常。演說無病，即能畢竟致於無上道也。

初佛寶常者，佛勸大衆毋以佛般涅槃而生憂悲，此乃佛法應爾之事。且佛真正究竟涅槃，常受勝樂，更不應悲也。衆生如何知佛寶常耶？則應修習佛常法門。今以十三偈說示修習方便，名隨順願，初偈六句爲總說。次有六喻，各配二偈，合爲十三。茲以首喻爲例。佛不入涅槃，而衆生見佛入涅槃者，亦如日月之代明耳。欲顯此義，請以事理明之。謂佛若入涅槃者，如烏鴉（二鳥如怨家）同棲若兄弟之難也。此示佛無入涅槃之理者。以情解之，佛視衆生爲一子如羅睺羅者，即佛不捨衆生之義，故佛不入涅槃。以此情事，佛常之理，極爲顯明。衆生若常念此等偈語，久之真情沛發，生佛交感，即生孺慕如來之真誠。以父子爲喻，人病則呼父母，蓋人之天性也。佛視衆生如羅睺羅，而羅睺羅向佛，亦能直往無前。衆生有此心情，即佛永存於衆生心中。故此慕佛根性，即佛常義所在也。所以經言，四衆於此，應善聽聞，隨喜、發願。一知三寶常住，即同真諦，免脫愚痴，堪受供養。若不如是隨喜發心，即是應

道，非究竟道也。

次僧寶常住者，如經云，爾時大衆聞是法已，心生歡喜，踴躍無量，其心調柔，善滅諸蓋，心無高下，威德清淨，顏貌怡悅，知佛常住。謂大衆由隨喜法故，心情變而儀表亦自不同也。又此大衆在佛會中，見諸佛事，極稱希有。如所見諸佛感受大衆供養，諸佛坐處，四衆圍繞，於一針隙而不相礙。又見大衆發願說十三偈等。不獨見此佛事，又能悉知法性，而知如是佛事出於法爾自然，非神祕叵測。如是見佛事又能知法性，則所行同於十住菩薩。故佛最後告純陀言，汝今皆已成就菩薩摩訶善行，得住十地菩薩所行，具足成就。蓋初地菩薩，見百佛國，供養百佛，乃至十地見無量佛國，供無量佛。永隨如來受勝法樂，是乃真正常住僧寶也。

又次法寶常者，謂無病人即能法爾見法無病。又能解佛密意爲衆生說法。而此說此法，皆爲無病。是即大乘大涅槃經法門也。密意者，即佛說有時爲無餘說，有時爲有餘說。無餘說，即不加分別之一往說；有餘，則應加分別者。除此經外，佛所說教，皆有餘說。經示七偈，以爲例釋。如初讚布施偈，言布施一切唯可讚歎者，即應分

別，以須出一闡提也。破戒闡提，不知懺悔，斷滅佛種，施彼則不可讚。由是而知法應分別，乃能適合機宜，法寶所以無往不適者，實賴此分別說耳。由分別說，即顯法爲中道。說法如藥，以治病爲適。衆生偏執爲病，佛欲使復於中道也。若爲執常者說無常，此非以無常易彼常執，乃對治彼偏執之病。若常執去而無常成執者，是藥亦成病矣。經以事指法寶常，揭出分別說，乃本經說法之立場。知此立場，全經要義，皆得着落。如所主張一切衆生皆有佛性，唯墮闡提數不得成佛是也。其餘六偈，類推可知。又答三十一問，謂佛說皆分別說抑有一切說耶？佛答，亦有一切說，即助道善法。此法決定是常是樂，乃一切衆生所應從事者。其餘諸法，亦名有餘，亦名無餘。有餘之說，加以分別，使合中道。如衡量物，以持平均衡爲中。但此平衡，必有依據以爲支持，如稱之支柱，以爲低昂回復之據者。此分別說若無有情所應從事者以爲支撐，云何能令合於中道哉。得此支撐，運用之妙則存乎一心矣。故經文以助道善法爲主者，是即得中道運用之權也。然此助道善法，實無有過此大涅槃經者。以其能示無上道唯一畢竟之法，非三寶，非涅槃，而是佛性。此爲一切功德之所從出故。最後佛又

提自修其心慎莫放逸八字而講佛性，以爲教授總持，全經結論。自修其心，即指示佛性所在，亦示其工夫在自而非他也。慎莫放逸，謂既知已有佛性，此但理有，尤須見之，令彼圓滿。故以此語誥誡，使人勿自暴棄，自視成佛乃本分內事，何可放逸而不及令全盤顯露耶。此一義也。果能自知佛性，亦即得正行之根源，所謂自修其心者是。自修而知佛性之義，則能如火之燃，泉之達沛然莫禦而自能莫放逸也，此又一義也。如是八字，爲佛說教之最後叮嚀語，亦爲此講所特重視者。蓋此講明佛性所在，欲令人一發不收，直至成佛而後已也。深願同人於此三致意焉。

## 入楞伽經講記

今講本經，先解題目，次釋正文。經之原名爲楞伽阿跋多羅，楞伽地名，乃昔日印人指今錫蘭島而言，阿跋多羅意云人也。印度民族，自而北發展至於東南，錫蘭遠處南海之中，波濤凶惡，人者不易，因傳其地爲羅刹窟宅，視爲神秘難入之區，佛能往彼說法，故以入楞伽經爲名，此喻說也。島不難入，真難入者，乃衆生心地，其彼瀾起伏，不可窮盡，唯佛能盡之，故引入楞伽爲喻，狀其難也。佛之所以能盡衆生心地者，生佛之心，原無異故，佛於自心能盡，則能盡衆生之心。是故此經，專談此一心地法門即說佛心與衆生心也。釋經名竟。

此經在印度流行較晚，而與中土有殊特因緣。印度佛學精華，萃於法相、唯識，至護法集其成，而護法清辨之諍，俱援引此經爲證，故此經可謂結印度佛教之終也。



中土佛學有教、宗二系，以教言，傳譯大師如功德賢、菩提流支、實叉難陀皆宏此經，奘師宏法相、唯識，臻此教之盛，師雖未譯此經，但經之大要已舉。次以宗言，相傳達摩來華，難得傳人，乃入嵩山面壁九年，始遇慧可傳授衣鉢，且曰：「吾道幽玄，無徵不信，吾在此土徧覽群經，唯四卷《楞伽》可以印證」故此經又可謂開中國宗門之始也。其後宏揚，難得其詳，惟於《續高僧傳·法冲傳》內，言及注疏有十餘家，可證宗門重視此經之一斑。迨六祖慧能以《金剛》代《楞伽》，崛起宗風，此經遂告式微，然於中土教、宗兩系相關之密切，史實具在，信不誣也。

此經傳入中土，自劉宋元嘉二十年（公元四四三年）至唐長安四年（公元七四〇年），二百餘年間，凡經三譯。初爲求那跋多羅所譯四卷本，不分品，舊傳達磨印心與後來注家均用此本（或云北涼曇無讖先譯此經，不可信）。次爲元魏延昌二年（公元五一三年，去初譯七十餘年），菩提流支所譯十卷本，十八品。後爲唐武后時實叉難陀譯，經彌陀山校訂之七卷本，十品。是即前後傳譯之畧史也。

三種譯本，文字詳畧，卷軸多寡，皆有出入。宗譯最畧，亦較近真，魏唐兩譯則

踵事增華矣。所增者爲首之勸請品，及後之陀羅尼品、偈頌品，皆宋本所無，此卷軸之異也。至於文句，取各譯所同之部分，勘對梵本及藏譯本，大致相似，是知此經在印傳播變化，僅在首尾品目，於正文處，無大改動。漢譯三本之出入，殆譯事技術之有巧拙歟。

譯事技術，有讀解二種。梵文鉤鑠連環，難得解析，不若中文之有虛字承接易明也，若於讀文分析不同，義理致異，所得結果，自有出入，是即中譯因讀解巧拙而各本有增減之故也。古人於此，亦有評斷。唐法藏曾參與實叉譯場，深感譯事甘苦，譯此經畢，作《入楞伽心玄義》，畧提經中大要，其評三譯長短有云：「其四卷，迴文未盡，語順西音。」此即宋本難讀之故。蓋梵漢文字，組織各別，譯時先逐字譯出，再依漢文錯綜顛倒，是名迴文，宋本直譯迴文未盡，是以讀者多有誤解也。又云：「其十卷本，文品少具，聖意難顯，加字混文，著泥於意，或致有錯。」此言魏本加字混文之不足信也。而於唐本則云：「今則詳五梵本，勘二漢文，取其所得，正其所失，累載優業，當盡其旨。」唐譯經時五年（起久視元年至長安四年），復得彌陀山校訂

（彌陀山留印二十年，於此經深研有得，相傳親見十萬頌大本，並龍樹注解云），是知累載優業之語不虛。賢首之評，尚稱公允。至文之巧推，創繼原有難易之分，唐本自以後來居上。今即採用唐本，勘對宋魏，復有未盡之旨，則重爲訂正焉。

次釋正文，先言章段。唐譯十品，宋本不分，故知分品之事，乃後人所爲，今姑不從。但援舊例，大判三分。初序分，即大慧請問百八句義，此是先佛所說，稱爲古說，以爲引端。次正宗分，此又分二，以大慧問諸識生滅爲初段，畧標自宗，自大慧請說心識法門以下爲次段，唐成修行。後流通分，即斷肉、陀羅尼等文也。

## 序分

今取唐譯第一羅摩那勸請品首數行，及第二集一切法品首段，合爲序分，乃對勘宋譯剪裁而宋者。佛說法因緣有待問、自說二式，全視所益機宜而定。此經待問而說，開演自證心地法門，即就衆生與佛共同心地爲言也。自證者，謂此心地乃佛親切契合而後說，非臆測推想之言。所以說此法門者，乃佛立教之本源，衆生入道之依

據。生佛賢愚，天淵相隔，可通蹊徑，唯賴此心地耳。

將說此法，又待請問，以策勝進，亦如世間進學入道之不廢問答也。有善問者，有善待問者，相契而後理入幽微，以契聞者之心地。今經序分，即明此善問之人與事也，由此引發佛說，爲一經之端緒。

此分有二段文，先人後事。善問之人爲大慧菩薩，如經云，如是我聞乃至大慧菩薩爲其上首。蓋此法門深邃，非甚深妙智，不堪扣佛之宏鐘也。然大慧何以堪任請問之業，有待敷陳，經以三義明之。

一、善知境界自心現義。梵文「境界」與「義」字相通，義者用也，謂境於有情有實用之意味，此境既由衆生義用構成，故待心而後成境。譬如說法，聞者自覺與己有所義用，深心攀攝而成己用，則此說法，即爲其境，故此境界全由心轉，亦即自心現義也。二、知種種理趣，非獨知境於己有用已也，亦須以境饒益於他，經文調伏方便，原爲理趣，他有衆多品類，所以益他之境，亦隨種種衆生、種種心、種種色而現無量理趣，但此皆屬方便施設，乃衆生自心調伏而能與人相處之理也。三、善知佛

法，佛說之樞要，諸法歸於五法，五法攝於三性，三性建於無我，無我而歸諸識，此非甚深智慧，無由通達，而大慧於此三義，皆悉善知，故爲上首，能爲大衆啓問也。

由上所說，猶近空洞，必徵諸實事，乃足見信，故次隨其所說讚佛頌語，而知其已解妙義也。大慧讚佛功德有八頌，共達三義，初四頌讚佛悲智德，次一頌讚佛斷德，後三頌讚佛身德。初爲菩提，次爲涅槃，末卽法身色身。觀於此讚，即能實知大慧之智，由事實證其堪爲此會發問之人也，今依頌釋之。

一、智悲德。初頌云：「世間離生滅，譬如虛空華，智不得有無，而興大悲心。」卽此一頌，可知各種譯本，對原文之理解各別。頌後二句，原文爲「有無不可得，佛慧大悲觀」。乃謂由佛大智大悲觀察世間，如虛空華，有無不可得。智悲並舉，遠較今從宋譯智悲相次，謂由智而起悲者，意味深長也。世間者，可破壞義，泛指有爲法之五蘊言。五蘊由種種而緣之所造作，故易破壞，因緣和合則生，因緣離散則滅，佛視此一切有爲法，皆如空華。空本無華，病目所見而現有華，此華既不從枝葉而起則無生，無生則無滅，以無生滅故，有無俱不可得。如其有者，不得捉摸；若

其無者，病目實見。佛智觀有爲法，亦後如是。其所以如此觀世間者，由悲而發，若徒有智，觀世間如空華，漠然無動於中，則失之冷酷；若徒有悲，但哀其苦，而不能與以出苦之道。必悲智雙舉，而後始見佛爲世之苦衷熱腸。世間愚痴，顛倒執著，由是流轉五道，苦無盡期，漫漫長夜，何時達旦，可不悲乎！是故佛有此大悲，不能不有此真切觀法之智生，洞見愚夫所執，猶如空華，則超拔之也不難；若但觀有情如壁畫，又何有於佛耶？必也悲智不離，乃爲是佛。《金剛經》云：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」亦由悲所發之觀也。故此悲智具起之文，實較宋譯爲勝。次下三頌，亦如是釋。謂凡夫心識分別之一切法，不如所執之實，一切如幻，有無不得，有而實無，無而似有，佛之悲智洞見，實如是也。又世間如夢，非斷非常，若云斷無，夢確有見，若云常有，醒寐即無，是故佛以悲智觀察不定執爲有無也。此空華幻夢，皆對凡夫之執而言，凡夫恒執世間爲真實，佛觀虛妄猶如空華幻夢。反之，對凡夫虛妄，佛有真實之觀，非凡夫境概爲空無也。要悲智並起，方於衆生能施調伏。世非無故，大悲救之；世非有故，大智不著。非有非無，是法實相，

定有定無，無是事也。凡執不外人、法，而人法真實爲人法無我，無我即無自性，即空性，亦即非有非無，此世間之實相也。唯如來於此實相無絲毫障蔽，以佛智中煩惱所知二障清淨，以與無相永相契合也。

二、斷德。佛之所以爲佛，以能得涅槃故，寂靜之謂涅槃，以一切法。於佛寂靜無撓，有此寂靜，能寂所寂，能覺所覺，有與非有，及能所住等，均遠離也。故曰佛不住涅槃，涅槃亦不住佛，此即寂靜之實，是謂斷德。

三、法身色身。法身者，以法實相安立爲身，而此實相，無性無生，不知愚執所得故無性（或曰無我），不待造作故無生（或曰無爲），能如是知，即知實相，亦即讚佛法身也。又色身者，謂佛三十二相，然不可以相見如來。真實見佛，身心融化，與佛無二，何有佛相可見，故《金剛經》云：不以相見如來也。不以相見，即超越根境，而非常人之根境所見，即見而不見。如父母愛子，忘其美惡，是亦超根境之意也。若見於寂靜，則爲遠離生，亦無取無著，是以不見爲見也。此八頌大慧讚佛之語，皆恰如其分，足見其慧之深廣堪爲善問法人也。

復次，善問之事，分二段說，先總復別，俱由佛印可。大慧所問者爲大乘理趣。本經所欲顯者，實佛之究竟境界，即《法華》所云：「唯佛與佛乃能究竟之義」，今由大慧之問，乃引起佛說也。故知妙義，須善問者，方能引出，世喻如攻堅木，先其易者，後其節目，自然樹心得畢露焉。

其總問曰：「今以百八義，仰諮尊中上。」百乃舉其總數，於所未盡，復加八義。百以指事，事極於百，已狀其繁。八以明相，相局於八，義亦云盡。世間之事，推析其理，必有二極點，所謂扣其兩端而竭焉者也。印人思想較爲細密，凡事輒以四極刊定。如以有爲例，中土但有無二端而已，印人則曰有、無、俱、不俱四極，復以正反言之，則爲八相，如有之正反則爲有、非有、亦有亦非有、非有非非有四極，無之正反，則爲無、非無、亦無亦非無、非無非非無四極。合此八相以概百事之義，則盡之矣。

大慧舉此大乘正理之百八事相問佛，佛即印可，許爲合衆意之問。即答云：「我當爲汝說，自證之境界。」佛以自所體會之義爲大衆說，望大衆亦如此義而自證之



也。

別問者，詳陳所問百八義，共四十八頌，分四節言之。析理出以問答方式，實有相互啓迪之功，故孔子亦嘗有隅反之言。上來大慧總問，佛答願說自證境界，即有舉隅之意，而大慧亦頓收三隅之效，以啓別問也。佛以自證境界答問者，佛之慧境與定相俱，無時不在定中，即所見無非內證境界，佛既以此啓大慧，大慧遂進而追問內境之所依，故開首即問定學如何也。

佛法言定，不拘於趺坐，趺坐但修定之方便耳，真正之定，乃心契實相不離，猶儒者言無終食之間違仁也。若以仁爲理，一刻不違，即謂之定；孔云不惑，孟言不動心，亦定之異名也。佛法之定，義勝於此，要心契乎實相，所謂不離一切智智相應心也。與定相反者爲計度，凡夫遇事即以利害之心思擇，是名計度，爲定之障，故定必淨計度。此須先知計度所由起，而後從根治之，乃習定之初步也。其次迷惑，乃隨他邪解所致，不必出於利害計度，亦定之障，須知其起處而淨治之也。次言學定之方便，學定先以想像實相爲所緣，久久去此影像，乃見法實相也。然修定有其方便，次

第，所謂觀察境界（剎土）、變化、相、狀與外道定之差別云何，修定意在解說，解脫至於何所，誰爲縛者，誰爲能解，乃至三昧境界，明住地種類功用，皆爲定事，共有八頌。此第一節問定之事也。

第二問見，有十頌。計度迷惑，皆不離見，見謂類倒執著。舉要而言，對佛法者爲外道見，對大乘者爲小乘見，其見不外四類，依人法起。一、有無見，謂分別人法有無實性；二、斷常見，有非常有，無非常無，此理不明，生斷常見；三、生滅見，所以有斷常見者，見法有生滅故，於是遂執有能所生滅；四、一異見，由執能生滅與所生滅故，遂有能所一異之見。此四類見，皆依識起，識有隱顯之義，尋常之見屬於意識，爲表面心相；此外小之見乃蘊根本，於意識勝進之藏識，爲識之深處，即根本心。「性非性」等三頌，問有無斷常見，佛法有無，依心建立，不可定執有姓無姓。外道執有實我，小乘不諳深義，於佛說起斷常見或執無我，或執有我，如犢子部，以常見故，執有勝義我也。「云何爲性空」下，言生滅見，佛法視世間起滅，猶如幻夢陽燄，實無其事，亦無生滅，如彼空華，不生不滅。「真如有幾種」下，言一異見，

一異之見，起於分別，由分別而有能所。欲淨此等見，當云何修。此第二節問見之事也。

第三問離見成智事，有十九頌。云何觀智，此從種種施設見之。如世間文明，悉由古之先覺施設營爲而成，出世之法，由智施設，更不待言，頌中所說，如戒、言教、加陀、長行句義，乃至飲食生活受用、王衆日月、國土諸趣、解脫修行、佛及本事，莫非智之施設；如今言此世如球形，亦有世界如花果形、筵篋形等，是義非勝智之人不能施設令衆知之也。

第四問佛，有十一頌。具定、離見，智究竟者名佛，故問題最後歸結於佛也。佛有三身，或時現變化形，相好具足爲化身。亦有具足智德、斷德、受用自果者，爲報身。法身則具真如智慧，謂與真如相契之智也。真如即實在，不待造作，故以真像其不妄，如謂如是不變也。宇宙事物各有其不待造作之實理在，是即真如，能通達此事物實理之智，爲真如智，有此智慧，即有三身佛義，以顯自他功用也。報佛爲或就一切功德之受用身，得此身時，不在欲界，而在色究竟天，此處色身最殊勝故，此身無

出世不出世涅槃不涅槃之說。化佛則隨機應化，故有所謂安立自宗（悉擅）、制定毘尼、施設聲聞獨覺及諸修行方便。或說過去諸佛與自無異，莫不皆以此心爲究竟教法。如佛亦常宣說諸行無常、諸法無我，皆非究意之教，一切唯是心，斯乃真佛教也。

以上四義四十八頌，乃大慧因佛啓發而問者。次下佛爲印許，引起廣說，開正宗分門。經文爾時世尊至次第說乃佛證成大慧之說，梵本宋本，俱爲二頌，唐譯改作長行。證成之意有二，先證其所問如理，皆大乘理趣，實能廣益他人。如頌云：「一一相相應，遠離諸見過。」謂所問者各如法相實義，而無尋常倒見過失。次證其所問係諸佛勝意，即諸佛所欲說者。如頌云：「如先佛所說，一百八種句。」宋譯作「大乘諸度門，諸佛心第一」。度門即理趣。下句即「諸佛第一心」，意謂大慧之問，即諸佛之勝意（第一心）也。因照梵文綴文，詞句稍晦。唐譯作「大乘微妙諸佛之心最上法門」，則錯亂費解矣。

佛答大慧之問而謂：「善哉諦聽，如汝所問，常次第說。」次第者，言佛隨所問，

重爲董理，配合諸佛所說百八句義之謂。自「若生若不生至技術諸明處」十頌，證所問爲大乘理趣；自「須彌山諸地至汝今咸問我」廿七頌，成立所問爲諸佛勝意；來二頌，總結此答。

今講大乘理趣，常先立宗，此如頌言，一切法空、無生、無二、無自性相是也。尋常通說，但舉空無性義，此經特提「無生無二」四字以爲宗極。佛說不外緣起，此有一頌，可以代表佛說整個意義者，復世流布，爰有法舍利之說。頌曰：「諸法從緣起，如來說是因；即彼因緣盡，大沙門亦說。」意謂諸法從緣起，佛即說此緣爲起之因；諸法亦復從緣滅，佛即說彼緣爲滅之面；諸佛所說法，實不外此正因果而已。因果有染淨不同，頌中「諸法從緣起」即指染緣起言，「法」即無明行等，如是生死流轉一面，謂之染緣起。「即彼因緣盡」指淨緣起言，謂染緣起惑業苦盡，而得涅槃寂靜之果，是之謂滅。如是法舍利頌具備上說諸義，堪爲一切教法之依，後世印人建塔，必刻此頌，如舍利面尊之也。

所云無生者，佛說緣起，非執有實緣實起，乃正說無生而已。故經頌云：「一切法

不生，以從緣起故。一則是說緣起者，即說不生。世間流轉，原非實事，若其實者則無還滅可說矣。譬如入夢，若夢境實，即無有醒，流轉還滅之理，亦復如是。如夢墮河者，奮起而覺，墮河是流轉之因，奮起是還滅之因，待醒之後，二事皆無有也。然則染淨緣起，皆似有而非實有，非實有故，無生無起，此佛說緣起實相之爲不生義也。

又云無二者，二謂染淨、起滅、生滅等二事，而其實相，實無二也。如以染淨言，染法實相即淨，所謂淨者由染性而見，非離染而見淨。喻衣上垢，法之令淨，即於垢處得淨耳。是故染淨相連而現二法，若論實相，此二俱無，不可說爲二也。佛說緣起，意在示人之法無定性，即染而求淨，是乃佛教之精髓，故以之爲理趣之宗極也。是以如來次第大慧所問，以若生若不生等爲首，即示此經將說大乘理趣之宗極，唯佛與佛乃能究竟之實相也。此無二實相，即是涅槃、空相、流轉無自性，是等諸名，義一名異，即無生無二也。

次說證此宗極之法門，初示法門之究竟。波羅蜜者，此名到彼岸，謂此種種法門

實行即能到究竟處，此不限於六度、十度，實則一切佛法無一非度，若法不度，即非佛法。次言行者，即佛子聲聞等，大分三乘，三乘之行必須與外道有別。下言行境，即須彌山海等，盡宇宙間無非行境，真如陸子所謂宇宙內事，即已分內事也。又言行法，以定爲首，儒言正心誠竟，義亦同此，頌言解脫自在通等行法，即定門也。又行所入法者，即八識、二無我、五法、三自性四法門，乃言行之深密，窮理之極至，衆生成佛，必以此爲入處。又行所遠離者，如分別所分別、能所有無等、令人生二種分別者，皆應遠離，以與此經之旨無二相違故。如於一佛多佛之分別，小乘謂一世同時無二佛，大乘謂世界無量，同時有多佛出世，此等分別，亦須離之。象馬獸云者，外道執禽獸有可殺不可殺等，如印人視牛馬爲不可殺之類。云何因譬喻、相應成悉檀者，此離由比量所成之執著，即由因、喻、道理所成之宗。又理與惑、作與能作二法，亦須遠離。末爲行果，頌曰：「唯心無境界，諸地無次第，無相轉所依。」此言大乘理趣所至之果爲無相轉依也。欲證此果，要知一切諸法唯心所現，是則無相。以無相故即無次第，唯心無境，地地皆同，有何次第？如是以淨方便，極力淨心，結果

則心不顯現染境相，而淨境相日益充實，是即無相轉依也。此轉依言，真成脫胎換骨，換去染依，而顯淨依也。轉依以後，復以淨心利益他人，是故施設五明，窮未來際作諸功德也。

大慧諸問，不外諸佛之百八句，實則猶有遺漏，故佛補須彌諸山等九頌，充實世事施設，可參看《俱舍論·分別世間品》。云何得財富下，牒前所問，摘要言之，次第與前不同。最後二頌總結，謂汝所問，與先佛百八句相應，我當一一作答，但須將汝問者安立於古佛百八句中而後答之。如何安立？頌云：「言語所成法，我當爲汝說。」此半頌譯文不善，應作「我說品類宗」，謂我以品類方法，攝汝問安立於百八句而後說之，如下文常無常等歸類說也。蓋大慧雖有百八問，而非百八句，今佛爲之類配，以示先聖後聖其揆一也，原文之義如是。宋譯作「悉檀離言說，我今當顯示」，多一離字，乃涉上文「遠離諸見過」而誤。唐譯本之改文，益見支離難解也。下文正宗分，即由安立所問於百八句而引起也。

舉百八句，唐譯先有大慧徵文一段，宋魏二本皆無，仍與前頌合爲一段。百八句



乃諸佛通說，自有佛以來，莫不以此句義說法，句即名想差別，猶今所云「觀念」，境相離言，若無名想表示，則踐行將無所據也。又句亦猶孔子所謂有一言可以終身行之之「言」，惟佛法不拘一句，而有百八。此隨根器施設，如說蘊、處、界，乃爲樂廣、樂中、樂畧衆生而說，義實是一，說百八句，亦復如是。

百八句名數，各本互異。其數異者，梵藏本百四，宋魏百五，唐本百六，皆不足百八也。或有脫畧，或有開合，詳難攷矣。然佛說有據，今但識其大數如是。其名異者，唐本初爲生句非生句，宋本爲不生句非不生句。廣本心句，宋作邊句，與下文中文相對，似以邊句爲是。又有無二句與自證聖智、現法樂住二句，宋本均合爲一句。後文滅句、決定句，宋本缺。有爲句下，宋加無爲句。此名數差異之大畧也。其詳，學者當細審之。

百八句前後次序，亦有其意義。初言句之結構，皆是對舉格式，以示佛自證之境，即爲句義。此自證境，爲無二相，二者，有無、一異、斷常、生滅等法，此二之無爲佛自證，非常情臆度之境，故大慧讚佛離生滅有無不可得等，可知佛所證境，無一

不是「無二」也。常人知識，皆由觀待而來，如言方待非方，白待非白，由待起者，即爲二見，如有無等二見分別。佛之親證，即離相待，而爲絕對。所以然者，相待之境，生於愛惡，雜以利害，心情散漫，多所執着。絕對之境，越此心情，化執着而爲悲智，所以大慧讚佛不得有無而生悲智也。今說句義，即以對舉方式顯示佛之無二境界也。

此對舉方式，畧有二種，一、法與法相對，如生滅斷常等；二、法與法性相對，如色與空，色以質礙爲性，空即空此質礙性，此法與法性，即無二之實相，本經句義對舉，實示法與法性之爲無二也。如生句爲法，非生句爲法性，此式出《大般若經第五分·善現品》，舍利弗與善現問答「心非心性」。此即一種句義，心謂心法，非心性即心之法性也，意謂心之實相，非凡夫顛倒所執之心。若即是凡夫所執者，何用諸佛說教，菩薩永劫修行，故此心句，實非凡愚所執心也。以此爲例，百八句義，皆同屬對舉式，即法與法性對舉爲一句，以示實相無二也。佛以此式說法，所謂生句非生句者，即爲生與非生。以緣起言之，無明乃至老死，無明盡乃至老死盡爲「生」，

無無明盡乃至無老死盡爲「非生」。如此對舉者，即示人不離緣起而解無生。反之，即於無生而解緣起。蓋離緣起，無從知無生，若離無生，亦無由知緣起之實也。如海與波，由波見海，即海生波，二而一者也。性與法性不離，道理亦爾。後之經文亦自釋云，一切句義 超過四句，四句即一異、俱不俱，常人所分別之四極。佛之句義，如海與波，須離四句體會，能如是理會，即可入無相法中，如後文佛言「諸佛說法爲淨感智二種障故，次第令住一百八句無相法中，而善分別諸乘地相，猶如商主善道衆人」，此佛說百八句對舉義也。

次言諸句之序者，初十一句爲總說，亦諸句之通相，其餘諸句，依此建立。一切句義，皆是離二相待之相，謂離生滅、住異、常斷、自性空等二。此等相待之二邊，謂之邊句，離是二邊，即爲中句，中即實際本然，故謂之恆，恆乃常住不變，有佛無佛，法住法性。一切句義，依此十一句立，而十一句復歸結於中句恆句者，即示諸法無二之相 常住不變也。佛初答大慧舉若生若不生等爲初，今於諸句之前說此生不生等十一句，蓋示所說宗極之所在也。次下諸句概攝佛說無餘。諸佛所說 不外九事，

後人編雜阿含，即依九事爲序，先師疏決，亦以此意釋百八句，此一式也。九事據法而說，又有據義攝佛說爲九分者，謂於諸法，分析其義，此阿毘達磨攝佛語之又一式也。

佛說有此九事、九分之別，今觀百八句之序，與九分相應。九分者，初、因緣分，二、界分，攝緣至譬喻九句，九句中因緣與界混說，故二分合爲一談。因有生因、了因，緣、因、方便、善巧、清淨等句爲生因，由此，法得生長故；相應、譬喻爲了因，由此理由，成立道理極成真實故。煩惱、愛爲隨眠之異名，故亦屬界分。又生因有染淨之別，煩惱與愛爲染因緣，方便、善巧、清淨爲淨因緣也。三、得分，攝弟子至現法樂住十三句，於法施設，有能得者，即師、弟、種姓，三乘等句，有所得法，即無影像、願等句。四、世間分，攝剎至衆生十八句，世間有器世間，所謂剎塵乃至地等，有有情世間，所謂心假立乃至衆生等。五、慧分，攝覺至乾闥婆十一句，覺慧須靜，如室密則燈明，故次有涅槃句；外道散亂無正定，故有荒亂句；實慧所見諸法不實，故有幻夢等句。六、業分，攝天至果九句。業有黑白、非黑白、不動、清

淨之別，色界天業不動，波羅蜜等爲淨業，其餘三業，如應配屬。七、定分，攝滅至護九句，定有九次第，最勝爲滅盡定，故以滅句爲初，定有病相生起，故有醫方句。八、雜分，攝種族至種種二十句，於種種施設不可類分者，即攝於此分。九、戒分，攝演說至住持五句，演說原爲指導之義，導人向於正定聚，此即毘尼也。持戒者爲僧，由僧而有住持，佛法住持即在僧也。最後結以文字句，第一義諦依文字入，而不可執文字相，所謂得竟而忘言是也。百七句皆文字，示人依文字求實相，得依義不依語之善巧，故以文字非文字結之。

百八句大致依九分，九分原來次序，今已難攷，現存典籍，各不相侔，殆各家依自說序次者。又九分之說，經無明文，係大迦延結集佛說爲九分，得佛印可，稱爲佛說毘曇，概攝一切佛說，原典久佚矣。九分概括百八句，過去諸佛已如是說，今佛亦如是說，並更進而由百八句說五法、三性、八識、無我四法門，而歸極於如來藏佛身一緣一境究竟之說，是則今佛之殊勝義，當於正宗分詳說之也。

## 正宗分

正宗分者，即經之本論。由序分佛說百八句引發大慧之廣問，理應每句各有問答，然觀經文，多所遺漏，次第既亂，各段亦不相貫屬。昔人於此有解，謂此經有廣本十萬頌，類似《般若》之初分，藏之西域，難可得見。有中本三萬六千頌，流布印土，現存梵本十品，第二品即名《三萬六千一切法集品》，唐時譯人彌陀山曾見之，謂其備釋百八句義也。外有四千頌畧本，即今譯本，法藏名此曰《人楞伽心》，乃擬般若之有《心經》也。以此知畧本係擇要而輯，故句義不全。

其次第紊亂之由，或係編輯時隨意摘抄所致，但後來傳經者亦不以爲亂，而認爲有體制，此可由分別品目章段知之（原作無品，分品爲晚出之事，魏本十八品，係譯人分，不足爲訓）。唐本十品，與梵本同，十品之次，序分一品，正宗六品，流通三品。正宗六品，以境行果概之，蓋佛學談理，類皆攝屬於此三事也。集一切法與無常二品爲境，現證品爲行，如來常無常、剎那、變化、三品爲果，此乃傳經者推測其義

而爲之分別也。

各品復有章段之分，唐本武后序云：「一百八句，應實相而離世間，三十九門，破邪見而宣正法，」此三十九門之說，非即經有三十九章之意歟？此與現存梵本智吉祥賢注同，是知武后序說，亦聞諸譯場傳述也。如是本經十品三十九章，自有條貫，故今從之，而不別次。

### 初段總標自宗

爾時大慧問諸識有幾種生住滅至於自悉檀應善脩學

自宗者，以內對外說自，內有大小，此乃大乘佛法之自，宗即所應修學之義也。

經出「了境如幻自心所現，滅妄想三有苦及無知愛業緣」，如此二句，概宗義盡。初句示佛學之所由（學之方法），次句示學之所爲（學之目的），知目的而揆其方，學之全體斯盡矣。學所爲者在滅苦，此苦非甘苦，苦樂之苦，乃不能自由之苦耳，一有束縛，則心力身力無所堪任於有情大苦之拔濟也，故佛學之目的要在離此大苦。維摩示病說法，即示此身爲生死雜穢、無常無強、無堅無力、不堪大事，而曰智者不應著

此穢身，此身極可厭惡，乃教人轉此雜穢以求佛身也。佛身即是法身，由一切清淨善法所成，非但於自無病，而能拔濟一切衆生之病。《維摩經》意，與此正同。經云：「大慧，欲得佛身應當遠離……戲論分別。」此欲得佛身，即離苦義，亦即佛法目的之所在。苦之自相，即是妄想（戲論分別），無益之語爲戲論，以喻人常於無益分別中轉，是即爲苦。苦之果相爲三有，依受苦環境言，三界各自有苦。苦之因相爲無知（無明）、愛（取著不捨）、業（有漏善惡）。合自相果相，爲苦之全，離苦，即難此苦也。

言所由學者，經云：「了境如幻自心所現。」方法止在明心而已。此文分兩節，初畧明心境。常人於心境不了者，心之生滅、境之有無、甚爲難知，經文開首一節，即釋心境生滅有無之義。如大慧問，心有幾種生住滅，佛告有二種，謂相與相續。相爲表面之生住滅，相續爲深隱之生住滅。相復三種，謂轉相（生起）、業相（功用）、真相（種類），生起之相，即現前分別之生起，功用之相，即依此有連續導後之義（即熏習），種類之相，即能生後相似之因也。心相如是，再就心體言，廣說有八，



如藉目成見，依耳爲聞，乃至分別計慮爲意識也，意識所依所緣，亦復有二，即意與藏識。如是八識，畧說爲二，藏識爲一類，名曰現識，餘七爲一類，名曰分別事識。現識者，能現一切諸法，如鏡之現色像，所現之事物，初現雖識，而無分別，於所現加以分別，則前七識事，故名分別事識。此二識，即人心之實相，而一體不離，相互爲因，而無異相，現識起，以分別事識爲因，分別事識起，以現識爲因也。

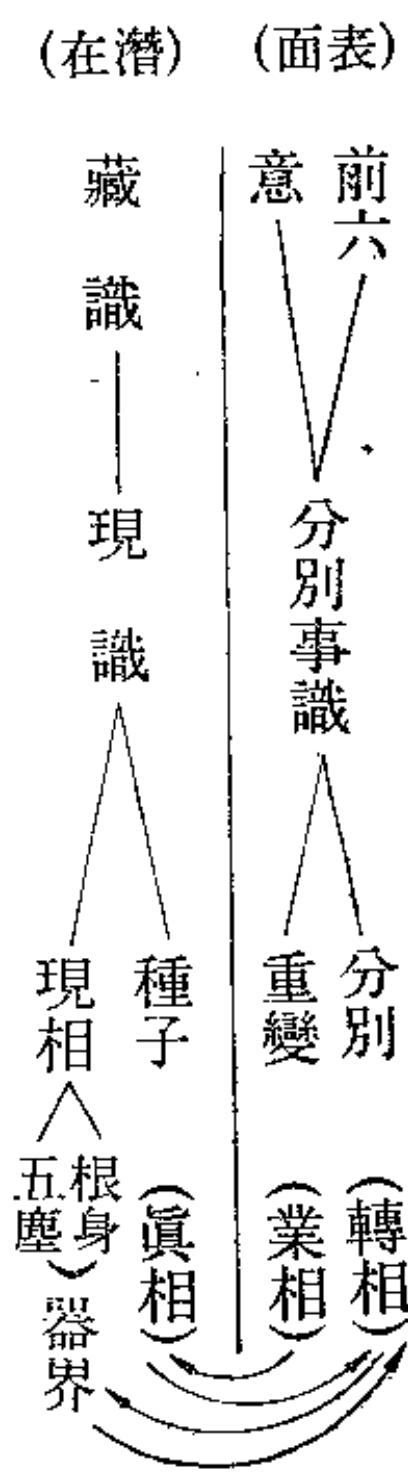
又互爲因者，現識以不思議熏變爲因，熏變之義，如眼見色等，而留印象於現識中，名爲熏種，變言變現，謂使種子功能殊勝差別，現識由此相續，顯現諸法，此即分別事識爲現識因也。反之，現識有此種子，分別事識，依緣現識相分根境而生，故現識又爲分別事識之因。如是二識，互爲因果，如銀行與存戶，銀行資本以存戶爲因，存戶得息，又以銀行爲因也，了知此等關係，始可談識之生住滅也。

經云：「阿賴耶識虛妄分別滅，即一切根識滅，是名相滅。」謂依藏識而有分別事識，藏識虛妄分別滅，一切根識亦滅，然此但是相滅而非心滅。以心有內依（根）、外緣（境）及無始戲論爲因，故不滅，以所依緣種子，繫於藏識，難可滅故。此有

多喻，如積微塵爲泥團製諸器皿，以金製諸飾具，一異皆不可說，若異者，器飾應非泥金所成，若一者，泥金應與器飾無異，如是現識、分別事識，亦復如是，非一非異。分別事識由現識起，如波與海，但有海在，則波常起不息，而所滅者，爲波非海，如是器飾壞而泥金在，轉識相雖滅，而相續之種子不滅也。又三相中，所滅者轉、業二相，真相不滅，以種子故，種依藏識，若藏識而滅，則同外道之斷滅論矣。外道不知藏識乃無始時來戲論習氣爲因而不滅者，彼以取境爲心，此心滅即以爲相續心滅，後復有生起者，乃謂作者所生。此作者依數論外道謂是「勝性」，明論外道謂是「丈夫自在」，計時論謂是「時」，勝論外道謂是「微塵」，如是心之起滅依於作者，則心與心不自相續，隨作者而爲用也。佛法異是，即心自體相續，現識相續不滅，分別事識之相有起滅，種不滅也。三相中，但轉、業滅，真相不滅。真相亦有滅時，但非自然滅，要由對治工夫乃滅，後文說淨識相續中，明其義也。

復次，心之生滅，於一經中極爲重要，茲更以圖明之。

(廣八) (略二)



衆生之心，渾然一體，欲明其生滅，當事分析。其一分在表面，能自覺知者，即前六識，依根而別。一分潛在，自所不覺者，即爲藏識，今心理學名爲下意識，即因之而有記憶等事。又有一分名意，介乎二者之間，單純計我，不可謂其顯露，尋常無事，不自覺知，不可謂其潛在，有事觸之，即便自覺，如乎觸火，而知退縮，如鍾擺聲，放心不覺，注意即聞也。有情之心實有此等作用，是放經言廣說有八，約之，前七名分別事識，第八名現識，顯現根身、五塵、器界，是名現識，如明鏡中，現諸色像，對此所現，重施區別，是名分別事識，此即經言畧則爲二也。

通常所言心生滅，皆依表而之前七識說，五識超滅易知，六、七得無心定時亦滅，出定仍超，然此只轉、業相滅，真相不滅也。或問此與外道以心起擺計有作者有何不同？答，外道之作者是常，又與心不互爲因果，佛法藏識與前七識俱起，相互爲因，但前七識有間斷，藏識相續無間斷，然是剎那生滅，此與外道常住不滅之作者不同者一。又藏識與心互爲因果，由熏變生長，即此熏變能改易藏識之質，此義大可注意。有情之作聖作凡，即在此藏識之染淨，或熏淨熏染有關，染熏即爲愚夫，淨熏即是賢聖，而此轉變之機，乃屬不思議之熏變也。外道作者，不受心思熏變，但心思能爲繫縛，心永滅不起，作者即得解脫，此其不同者二。因此，外道不知心生滅之實，遂昧衆生超凡入聖之要也。

上說心之生滅義，次下畧明境之有無義。境隨事隨心而有分別，隨事有七種自性。謂集自性，集謂和合，與大種自性相對。大種區別，有堅濕煖動四種，事物不從大種觀，從其和合之瓶盆等物而觀，故謂和合自性。有時又以性自性與相自性而判，性爲自相，不共餘事，如色聲等是，相爲共相，義與餘道，如無常等是。復從因果關

係言，則有因自性、緣自性、成自性。就因觀之，因有親因性與疏緣性，就果觀之，則有因緣和合之成就性，此隨事之區別也。隨心區別，亦有七種，泛泛言之，則有心所行（虛妄分別、不定正確）、智所行（正分別）、慧所行（超分別），此三爲一類也。其次爲二見所行，與超二見所行，此二又一類也。再次爲超子地所行，如來自證聖智行，子謂佛子，超子地者，意謂鄰聖，即將成佛也，如來自證，即佛境也。境依事判，乃世俗說，隨心而言，爲勝義說，究竟說也。合此真俗十四種心相以觀境之有無，乃三世諸佛說法之心要。佛以聖慧眼，觀見真俗境之自共相，隨應安立種種差別，所謂世間安立，即世俗說，出世安立，即與小乘相共之勝義說，出世最上，乃大乘不共之第一義。此之安立不與外道相共，外道有種種惡見，不知境界自心現，妄起有無等見，佛知境由現識所現，不離於心，故無有無可執。佛法說境，不論其實質之存在，但言意義之存在，即謂依心，方知境於有情有義用也，是故境不離心，隨心轉變。外道謂境有實質，離心存在，分別其有無，以是與佛說大相扞格也。以上畧明心境。

復次，明自宗者，即了知心境爲滅苦之因果。先引外說反顯，如有婆羅門沙門，不知心境正因，妄計非有（無果之因）及有（有果之因）。如數論外道，執一切事物因中先有，待緣顯現，若因中無果，則應一因可生異果，然桃李不得互生果也。如勝論外道，執因中無果，極微積集而後顯現一切萬象，因中本無區別，此等顯現物，非剎那滅，依時而住。由彼等不明心境真相，如是於修行非道，於所期果不成，一切破壞，成斷滅論，此由不得現法正因果故。蓋正因果，出於現證，非推論所及，佛由聖慧眼見而談因果，乃見道證道之說。外道既無自證聖智，不見究竟因果，以於自心現之最後因無知故，所有修爲，皆是唐勞，譬如破瓶，不作瓶事，焦種不能生芽，如是邪見惡論不能得正解脫耳。又識生以其真相習氣爲因，是故解脫，須滅習氣。外道謂由眼色心三和合生心，此無異說龜應生毛，沙應出油。若三合爲緣是心生因，此因果性說爲有者，則心過現未從無或有而生。實無三緣和合而無習氣種子能生心故，外道但憑臆想，非一切智者所說也。

次明自宗修學，佛學踐行，常分二段，即解與證。解行屬知事，此知非如世訓但

作理知也，亦有體驗之實，故名解行。如學習文，講頌文，仍須習作，乃得真知，所以科學真知，以實驗為主。佛法真知勝解，尤以體驗而得，是為地前一段功夫。證行全是實用理趣，乃登地後事，為地上行。地有實在發生之義，後之經文，即依此次第言也。

先談解行，經云：「復有沙門婆羅門觀一切法，皆無自性。」此觀屬於聞思。無自性，即無實體，經以七喻明之。謂如空中雲，隨人心目擬為山、狗、牛等種種形象，而雲實無定性，但人妄想為之耳。如是如旋火輪、乾闥婆城、水中月、幻、燄、夢等，皆喻法無實體，依心而有也。經文乾闥婆滅下，梵宋本有「無生」二字，示此等喻，乃喻法之原無起滅，無始以來隨心起滅而不覺知，今作是觀已，即斷分別，離妄想所起名義也。心有二分，一為分別，一為顯現，若離分別，則知顯現之不實，如是思維，恒住不捨，謂之勝解行，結果，則得生死涅槃二種平等，謂入法性。《思益經》謂：「佛不使人出生死人涅槃，但為度分別二相。」蓋由分別而生二相，知此諸法不離自心，則於生死涅槃之平等性即得理會，佛自不作無瘡而傷之舉也。

次談證行，經云「大悲方便無功用行」等，謂於已勝解已，然後於餘有情而生大悲。是故觀如幻者，至此不但觀自如幻，觀一切有情亦復如幻，同自心境，而有情無知倒執，由是長劫受苦，大悲之念，即從此起。然救拔衆生，必須方便，此即觀諸衆生，如幻如影，不待緣起，行之熟習，不待因緣而自然現起，即無功用行，行無相道，住於定境，如實了知三界悉自心現，得如幻定也。由此昇進，得絕影像定，此又一種無相也。前爲分別事識之無相，此即現識之無相，由種種分別，有種種現境，現境不起，則永無種種分別也，故證無生法，成就智慧。此時所得三昧，名金剛喻定，依此發生堅固智慧，斷一切障，即得佛身也。

然此斷障得佛身，其中大有工夫在，如經云：「恒住如如，乃至游衆佛國，離外道心意識等而得轉依。」前說觀衆生如幻如影不待緣起者，即恒住如如之故，如是爲適應衆生而施方便利攝，起諸變化（即十力、六通、十自在），乃至游衆佛國也。此節與後文「聞佛說如幻等法，即離生滅斷常之法，不住二乘，成就諸定，徧游佛國，顯揚三寶，示現佛身，爲大衆說一切外境皆唯是心，令遠離執」一段相同，乃地上證



行之境界也。此與外道異者，外道不諳真正因果，故其修學極至，則墮斷滅，佛知因果真實即自心而求解脫，故修學極至，成如來身。成佛乃衆生本分應然之事，心性本寂，爲客塵染，今但使此自心圓滿顯露而已。就心實際言，原無分別顯現二愚之相，如夢所見，醒即皆無，流轉大夢，終有醒時，離分別相，趣無相道，除顯現相，入絕影像行，如是則心轉移，自體畢露，而極極德業，亦自然成就，諸佛所爲，即自己所爲，固非分外事也。諸佛境界實由此心充量至極而顯現者，是故經又結之而言「大慧、欲得佛身」云云。此「欲」極爲重要，有此一念之欲，自然厭生死身、欣繫涅槃，所以然者，以生死身無常無力，無堅無強，無所堪任，不克作調禦丈夫事。此唯佛身能之，故倍覺佛身之可欣樂而求契證，是此一念之欲，即一切自覺、自成、自證、心量之幾也。「心量」一語，後來譯爲「唯心」，即知染淨法以心爲限，不離心外，而住唯心，住唯心者，即知一切諸有，悉皆無始妄習所起。思惟佛地，又無非無相無生自證之法性，入此法性，得心自在，住無功用行，隨宜而現，即能令餘有情同證唯心諸地，此即本經自宗修學之要義也。

## 廣成修學

佛說百八句義，悉歸四法門，所謂八識、五法、三性、二空也。經云：「此是一切諸佛菩薩入自心境，離所行相，稱真實義諸佛教心。」此三句，各本翻譯不盡同。宋譯云：「一切諸佛菩薩所行，自心見等所緣境界不和合，顯示一切說成真實相一切佛語心。」梵魏二本「顯示」二字作「能破」，唐本取意合爲三句，於理更勝。謂此四法門，乃是一切諸佛菩薩所入，有所離，然後畢竟有所契會，以與真實義相稱。佛說之要，一切在此，謂之諸佛教心。下文即據此三句廣開二十四章，依次畧示各章大義於後。初於所入義，共有四章。

### 第一 藏識境界章

唯願爲我說心意識五法自性相至聲聞亦後然（疏決卷六，十一頁右）

四法門中，八識一門，最後歸於藏識，轉識以藏識爲依故也。知藏識則知轉識，

然藏識乃佛內證所得，衆生亦必各自親證，契佛所證之境，乃能明晰，故本經即依內證說藏識境也。經中大慧引過去諸佛都說一切藏識海浪義相問者，是以法性義而說。蓋藏識就相言，猶如海浪，起伏不一；就其法性言，則妙寂湛然，即是法身。海浪之起由風而然，若海無風，則亦無浪。轉識之生，由於四因，即前文分別事識，由分別境界、無始習氣、不覺自心現面執取故生分別也。藏識、轉識、能生、所生，實非一異，有似海浪。又尋常但見表面轉識不起，即謂識滅，不知轉識不起，而所熏習氣猶存，故所滅者，實爲相滅，而非識滅，則是識滅之義，亦復微細難知，故佛說頌言「藏識如海浪，心境界亦然」也。以上言藏識如海浪義。

其次說藏識爲法身義。識之生滅，非真似浪，乃喻說之耳。海浪變化單純，八識實境，則變化萬千，如眼見形色，即有青黃赤白、大小方圓等別，耳聞音聲，即有高下抑揚緩疾之異，如是乃至心意思量，方面更多，當非海浪一色之所能喻。而真實義，離言說相、思量相，有如圖畫，雖有山林衆相而無實事，由是面知說非真實，真實乃修行所得，即是佛實證境界。佛爲衆生，以方便力，作種種說，但隨有情執實之

心，應量而說，如良醫授藥，爲病而設。若能依所示而善體會，藏識境界，亦可了知，然此境界實是法身智境也。

## 第二 聖智自相章

若欲了知能取所取至應勤修學（卷二，十三頁左）

前說由八識法門人，極至證得藏識境界法身義；今講由五法法門人，最後以正智爲歸。五法者，相、名、分別、真如、正智。凡夫所解，不外相、名，相即事相，名以指事，能解者，即分別心。此之能所，皆不實在，真實即如，如乃狀其如是，非有一法確有定性名爲真如。能知如者，即是正智，如雖本具，然無正智，不爲己用，故五法究竟歸極於此智也。由五法門而入聖智自相，此有十義，分別述之。

一、聖智三相。學菩薩者，欲知能所分別境界都是自心現者，當離外道小乘及大乘劣智所見分別。前言七種勝義境中有心、智、慧三所行境，相當此處所云外、小、大三智，大乘真正聖智，實超勝此三種劣智，具足三相。云何三相？一、無影像

相，影像依外小執著而起，此猶之常人之俗見，以故違越事之真實，欲離此相，須以大乘正見熟習外小之學，蠲除其影像，即得最上正智也。二、佛願加持相，佛之本願，願衆生如己而已。若衆生苟因佛力增上而起如佛之欲，此欲即聖智之生因，智即由此欲起，而契佛願，故曰佛願如持。三、自內證會不藉言教相，謂聖智證如時，不藉語教，自內親證，即於佛說一切法相，不取法，亦不取相，而成就一切三昧，得定心如幻，故謂之如幻三昧，由此三昧，人於佛境而聖智現行也。

二、聖智差別相。諸法雖如幻無定實性，而由學者所解不同，遂有種種差別，能證聖智，亦復有差別也。如百八句所解，即繫於所知差別之自共相。自共相者，謂諸法彼此同異之相，如地水火風之堅濕煖動，各各不同，是爲自相，然同爲無常若空無我，則其共相也。百八句義，爲佛智之所安立，由見道證得而然，故爲聖智差別相。外道亦有自共相之說，然不外有無二種邊見，共執無見者，謂分別不待有而起，如兔角不定有事而有分別；反之，所分別者，不盡同兔角耶，如是撥無一切即墮斷滅論也。其執有見者，謂一切法皆實有性，大種（實）、求那（德）、塵（極微）等皆實。

如云地不實而極微是實，事不實而德實，兔角雖無，牛角是有。此二種見，計離心有境，執境有無，遂墮邊見。佛法言自共相，一切歸之於心，有無均是心之影像，兔角牛角，俱心分別，離於有無，平等無實，但心顯現施設而有自共相，故與外道之說異也。

又心緣所見同異者，外道計能起分別者爲實，不起分別者無實。此亦不定，兔角是無，亦起分別，以起分別爲有實，兔角亦應有實也。故知心與所緣境，相待而現，不能定說同異，異則兔角分別不應依兔角生，同則兩者有無不異。外道有無之見實以心境相離而說，若知境由心現，則有無平等，諸法一相也。

又外道由空色以判有無，謂無色爲空，異空是色。佛法言空即是色，色者大種所集，粗顯能知，空乃大種未集微細離見，不可謂無。兩者可以能所持區別，能持爲空，所持爲色，同處不離，故不可以有無判也。故有無不可執，空色亦不可執。進而言之，一切本之於心，是心影像，更無空色之說也。是即聖智差別異於外道者也。

三、離影像。影像爲自心所顯現相續者，經文譯作「自心現流」。云何能淨此自

心現流，則有待於佛教之學。佛學淨心之教，有漸頓差別，即始漸終頓之義也。以始漸言，而有四喻，如果之熟、器之成、草之長、藝之習，皆爲漸集而非頓現，淨心工夫，亦復如是。以終頓言，亦有四喻，如明鏡現像、日月照物、藏識現根身器界、法佛頓現報化，則皆一時頓現者，佛聖智慧，亦復如是，由如幻三昧而頓生也。是即衆生離影像而淨其心，其始也漸，其終則頓。要之，學貴涵養而充實，有恒而無懈而已，如衣之舊，柯之盡，皆由漸而致也。

四、報佛之教。五、化佛法佛之教。佛有三身，隨學者根性而顯現各別，所得教益，亦復不同。化佛出於人間，報佛見於天界，法佛恒遍一切處說無言之教，具內證聖智者，乃可得聞。茲畧分別三佛之教法。報佛者，法性所流佛，由緣法性起故，說三性教。凡夫小乘所執所知，皆遍計自性，不離分別，此由種種緣力所起（依他性），幻而不實，如旋火輪。旋火因緣，依他起也，因之分別執爲實輪，即是遍計。闡明此義者，即爲報佛，令諸有情，知一切法，無有真實，受此教者，即可離於影像生聖智慧也。化佛所說，爲六度、三科、解脫、諸識等法，依此教學，即可超越外道

之見，出無色行。外道以無想定爲最高境界，雖出欲色二界，而未出無色界，化佛出過三界，故超外道見行也。法佛已離心自性相，但有自證所行，即以自證爲教，離一切所緣，不分別能所，過一切所作根五根量六識，惟有自內證會而已。言離能所等法者，蓋有能所，即有內外，有內外，即有自他差別，化報二佛所說，尚不得盡離此等諸法，以法我執仍在故，外道見行，則人我執亦未除去。法佛於此皆離，而至究竟，是故法佛自證聖智境界最爲尊上，應當修學，而自心所現相，應當速捨也。

六、異小乘所證。小乘所得智修有二差別，一所證相即是諸法染淨共相，但彼不知甚深法不離自心，謂在心外，於究竟習氣，仍未除離，所脫生死，爲分段生死，而非變易生死。二有所執相，於一切法雖知非由作者所生，但執實有堅濕煖動苦空無常等自共相，是於法無我義，仍未得知。菩薩異此，於分段生死，得而不證，於自共相，亦無有執，以度衆生本願力故，離人無我見，入於法無我，而住諸地也。

七、異外道所證。聖智所證，一則爲常，一爲不思議。常謂本然，不假造化，故亦名無爲。不思議即超過種種言論，離心言分別。外道以作者爲常，爲不思議，與佛法



大異其趣。佛法之常，有因有相，外道作者，因相不成。佛法以第一義智爲因，以自證聖智所行爲相。外道以無常故比知另有作者常住，而此比量，又無同喻，故不能立，佛法則以現量爲因，此因之異也。又外道之相，乃自證聖智所行，此相之異也。

八、離二相。小乘之智不究竟者，在實執生死涅槃二法，深覺生死可畏，涅槃可樂，不知二法，皆是妄想分別所起。彼以爲有身在，即不離種種分別，諸苦不滅，遂妄計根身滅不相續爲涅槃。不知尚有微細習氣未滅，習氣總持，即爲藏識，轉易藏識之質，乃爲真正之大涅槃也。

九、不生相。佛說一切法不生，小乘之智未離生滅見，故於佛說，仍未了了。佛說法不生義，即此不生爲涅槃，非先有生法後滅之而得解脫，證知此實，即是涅槃，如夢之醒，即知無境，小乘則不知此義也。小乘大乘所異者，一則心外有法，一則法在心內，在心內者，則知本來不生離於有無，是故凡小皆不得真實聖智也。

十、種姓相。以聖智勝劣差別，而有種姓之義，此有五類。一聲聞姓，但聞佛說蘊處界自共相而生感動，求趣涅槃，然於佛說緣起無生真意不知，故僅得斷煩惱習

氣，而於所知習氣不斷也，甚且如犢子部以知實我人等爲涅槃，則近於外道之說矣。二緣覺姓，此類人亦了知緣起，唯能自利不利他也。三如來姓，經云，如來所證法有三種，一自性無自性法，二內證聖智法，三佛剎廣大法，若有聞是等法，及自心所現根器建立藏識不思議境界而不驚不怖不畏者，是人即是如來姓，以於法佛所教，皆能領受故爾。四不定姓，此類人根器不固，隨外緣之勝劣而改易，得聲聞方便，即人聲聞乘，聞無法我性，亦可入如來乘，有時聲聞，亦可轉向大乘。五一闡提姓，即無姓人，於世欲樂著而於佛法難人者，是即真無姓，斷一切善根故；復有以悲願力故，著於世法，永不涅槃，欲同衆生所好，方便拔濟，是爲不捨衆生之一闡提，非真一闡提也。又此後一種闡提所見，即法無教，一切諸法本來無生，本無人涅槃者，故此永入涅槃，而專事光大佛剎，窮未來際作諸功德也。依是知種姓說，亦方便說，非決定說，以佛本願加持之力無姓亦可轉爲有姓。由是知此學之要，欲作闡提，欲作如來，一由於己，可不勉哉！

### 第三 圓成法寶章

復次大慧當善知三自性相至當勤修學

佛說三自性法門而究極於圓成，又說二無我法門，而歸極於法空。此二法門，經文簡畧，而義理相貫，故合爲一章而談。

自性者，即一切事物之質性。佛法區分事物有三性，性顯各異，而不妨同具於一物。第一妄計自性，以周徧計度故，經云，「由相而生」。相謂緣起事相種類顯現，緣起者，是依他法，即能分別之心法，事相是心法顯現。前云心之現境，如鏡現像，影像不實，故曰如事顯現。此顯現者，但有標相，而無實體，概謂之相。鏡像有何實體，徧計性於此所顯現上計爲實有，遂生二種徧計所執性，所謂名計著相、事計著相。事謂內外法，即十二處，名謂智者於事所安立之自共相同異等名。此二執著相，皆由依他而起，衆生所有分別，皆不外此徧計性。小乘思擇，雖較凡夫正確，亦多屬徧計所執性，如所說內外法、內根外塵、實有其事，爲事計著相；如言根以出生爲自

相，眼見色、耳聞聲等是，有見無見、有對無對、有漏無漏、有爲無爲等爲共相，皆是實有，爲名計著相。如此計著，不得事物之實，俱屬徧計也。

第二緣起自性，即依他起，謂從所依所緣而起也。實即指心，心法以無始習氣爲所依，以現境爲所緣，依緣和合，缺一不起，故名依他起也。於緣起法上有名及事之計著，即徧計性；離名事計著相，還其本來面目，分別亦不成，即爲真如。真如一方離名事分別而顯，一方即自證聖智所行，故此第三名圓成自性，圓滿成就，一分不缺之謂圓成，此即如是非不知是之謂圓滿。佛常說此三類自性，由一心所顯而知，如此一心之現，由依緣而起，名依他性，加以名事計著，爲徧計性，離名事執，還其本來，即圓成性。佛之教人意在令人知此性人此性，以是如來出生因故亦名如來藏，本經明此如來藏，名圓成性，又名心要，出生如來之理，唯此爲心要故，是以三性歸趣於圓成也。上言五法與三性有關，名相即徧計性，分別爲依他性，正智真如乃圓成性，是五法又歸於三性也。

二無我者，謂人法無我。我即自體實物之義，無自體之實，則與空義相通，故又

名人空法空也。人即有情，執有生命之自體，原名補特伽羅，其義極廣，畧同神我、靈魂等。中譯名數取趣，趣即有情所生處，人間、天上，取趣不一，故名數取趣，《全剛經》之我人衆生壽者，皆有情所執自體之名，謂之人我。其實析此所執之人我，不外五取蘊也，苟無五官四肢之色、感覺之受、計畫之想、造作之行、了別之識，何有於人？所謂人者，即此五蘊，然觀五蘊，何者是我。如是或析人爲處爲界，義亦如是。於此蘊處界中求我了不可得，五蘊亦無我所有，一切蘊處界，皆心之所緣，所緣以爲我有，亦屬全空，此我我所一經分析，均無其事。復推蘊之所由起，皆由無明業愛，無明業爲根，愛取以潤澤，遂生現在五蘊之果，今除此計着，即爲人無我，謂蘊中無人故，此即大小乘相共之說也。又大乘不共說者，則謂蘊處界非但無明業愛生起，實乃藏識之所顯現，故說蘊等不獨眼等識生取於色等而生計著爲相，乃別有其相。經以十一喻明之，此相剎那相續，變壞不停，謂之如幻，言無固定不變之實體也。如水之逝，乃至迅風浮雲等，皆與衆生所執我義相反，衆生執我，常住不變，今既隨時變化，則爲非我，此即大乘之無我義也。餘喻同此，所以經云，若能於此等喻，善如其

相，是名人無我。

次言法無我，說蘊處界無人我，而蘊處界非無也，說蘊等有，仍是小乘之執。大乘則知所謂蘊等，唯是虛妄分別，種種相現，如幻如影，無實自性，亦無凡愚所執真實不渝之自共相。蘊以積聚爲自相，如積青黃赤白長短方圓各色而爲色蘊，是謂自相，蘊是有爲法，又俱有無常苦等之共相。知此自共相，唯是分別顯現安立，毫無實體，謂之法無我。又蘊等中，不作五法等分別，亦名法無我。此二無我，歸於法無我，從是而得法無我智，由此智故，得人地中，以至成佛，皆法無我之實證也。

無我雖無實在自體，而有空性，此性離有離無，如幻如化，聖智所行，故又謂之勝義。若從虛妄分別視之，則於無謂有，於有謂無，有所謂無謂之增益，無其所有即爲損滅，離此二見，斯得無我實相矣。經言增益有四相，謂相、見、因、性。相增益者，增益實有自相共相。見增益者，謂蘊中本無人我，增益實有人我壽命。因增益者，謂於非因執以爲因，如識之生，其真因乃在習氣，惡見者不知，云由明色念等和合而生，是爲非因增益因相。性增益者，謂於非事執以爲事，如小乘所執處空涅槃非

擇滅等諸無爲法，原爲如來隨事寂相施設之名，小乘執爲實有其事，是爲非事見事，原無相見因性而計爲有，即是增益。於所執有，推求不可得，遂生誹諸，駁一切法無少有性，是爲損滅。以是義故，說三性二無我以破其執，明實相也。

#### 第四 如來藏章

願爲我說一切法空至莫著言說（卷五，十九 卷六，三）

四門所入，歸於一趣，即如來藏。佛學而與佛無關，何貴此學，故四門所趣必至於如來藏，此義極爲重要。如來藏義，非楞伽獨倡，自佛說法以來，無處不說，無經不載，但以異門立說，所謂空、無生、無二、以及無自性相，如是等名，與如來藏義，原無差別。而前之四法門亦皆說如來藏。何以言之？八識歸於無生，五法極至無二，三性歸於無性，二空歸於空性，是皆以異門說如來藏也。

空者以除遣爲義，空性即除遣之所願現，經文談除遣七法而得七空，乃從大數而言，細別實無量也。所空七法皆衆生於無有中，妄想計著，今除遣之，遂願七種空

性。七中初二相待，謂相與性，由無相計相，今除計相，即名相空。無事計事爲自性，遣此自性，即自性空。次二相待謂無行與行，行謂染有爲法，即妄計所執生住異滅，此行而除，即一切法原自涅槃，是爲無行空，行之自體不成，即是行空。次二亦相待，謂不可說相與大相，不可說指世俗，謂知諸法不如世俗言說而有，即不可說空，大指勝義，知勝義中見與遣之習氣無不皆空，即大空。最後爲彼彼相待空，此空極爲粗淺，如說鹿子母堂空，說堂內無鹿等而有比丘，本是大小乘共說。楞伽所說空，超過於此，乃是一切諸法自共相，彼彼相待，求不可得而空也。是爲七種空性。

又無生者有二義，一曰不起，二曰無生之自體，今言無生，非謂不起，乃無生自體之無生也。如人二無心定，心不生起，爲不起無生，諸法因緣和合而生，尋不得生之自體，即此所說無生自體也。常云生者，必有實物，由小而大，一體生長，其相如——形。佛法觀法，剎那不住，相似相續，其相如……形。是即性是緣起，而非是一，相續變壞，故無生之自體，是曰無生也。無自性者，謂法現已即變，無常住不渝之自體也。言無二者，二由相待而得，如光影、長短、黑白、生死涅槃，原無自立之



性，乃相待比較而說。相待之物爲假物，相待之智亦假智，所以生死涅槃，如以相待而說，即非真智，若見二者實際不異，即爲無待，乃真智說。蓋一切法法性原自平等，是即無二之義也，諸法如是平等即空，空故無生，亦無自性，亦復無二。此皆佛於一切經中，方便順衆生所解而以異門說如來藏者，不可隨言執有其事。譬如陽燄，誑惑諸獸，令生水想，而實無水，佛說亦爾，令諸衆生，入離言際，非欲衆生執言說也。

大慧於此生疑而問佛言，佛說常以空無不等字遮遣否定說法，何以如來藏不以遮遣說而以表白說之耶？如《勝鬘經》、《如來藏經》、《涅槃經》，皆說有如來藏，約之凡有三義，謂如來藏本性光明清淨，不爲餘法染污，又常恒不變，又具諸功德，在一切衆生身中云云。佛之形像，有三十二相爲佛德之表現，如佛足平種相，乃安立衆生於平等法中，而得圓滿所感者，故三十二相，悉以功德言之。如是相好衆生亦具，而不能顯現者，由蘊處界等法之所纏垢故。如此說者，此如來藏與外道我，得非同耶？外道說我是常，是作者，周徧自在，永無滅相，不可以種種相求，不同如來藏

乎？

佛言，我此所說如來藏，不與外道我同，我以性空實際涅槃不生無相願等諸句說如來藏，但以衆生聞說空等而生怖畏，以爲無依，而失所措，如羅漢出定，驚呼我我何在，墮大恐怖，則於一切利他之行，無所引發，故爲此等說無分別無影像處如來藏門，更不應於此反生計著。如陶師以種種方便令泥土成種種器，如來以種種異門說如來藏，故不與外道之我同。佛說百八句歸於四法門，由四法門而入一趣之如來藏，深見佛說前後實是一理，而爲衆生隨宜開演并無有違也。

本經正宗分判爲二十四章，歸成三聚，初聚解證所入共有四章，已如上說，餘二十章，今但畧釋名義，以便自修參攷，詳講俟諸翌日。

次聚，解證所離，共十三章。佛學之爲學，其方法重在對治，而專以治心爲主。治心如治世，治世之道，所謂舉直錯諸枉，能使枉者直，如舉臯陶伊尹，則不仁者遠矣，治心亦然，先立正解，繼之實證，則惑倒自然息矣，是謂對治。本經以十三章詳說斯義。

## 第一 總說修行章

爾時大慧普觀未來一切衆生至勤加修學（卷二，二頁）

實踐對治，謂之修行，原文瑜伽爲結合義，漢以相應二字意譯，表與餘法相連繫也。與何連繫？佛說不外四大部門，所謂教、理、行、果。瑜伽特提行言，其相應者，則四部之餘三也。今總說行章，即明行與教理果相應也。經文大要，謂具四法，成大修行，云何四法，即觀自心現故、離諸見故、知無外故、求證智故。如是四事，實爲一事，如經結文云，「如是觀察一切法時，即是專求自證聖智」耳。此事復重在求字，無求無行，即無所得，而於理教亦不證知。證智所見，即佛所見，證智之境，即是佛境，今此所求，即爲證見佛境，有此求斯有此事生此行，而成相應實踐歸趣於佛也。前總標自宗章，佛告大慧亦云欲得佛身，欲字即此處之求字，欲求皆自然之勢，內發而非外鑠，如水之就下，必連其平靜之性而後已，學佛之事即本分事，有專求證智之欲，自然引發瑜伽之行，以證見佛境也。是行即對治行，能令種種惑倒連離，故以此

章爲總說。

次十二章，分說所離。初行與理相應，理爲教之所詮，究竟之理，涅槃而已，故行理相應，即行與涅槃相應也。此經談涅槃之處甚多，要以卷四第廿二頁所談爲詳，列舉三十二種異解而結歸正義曰，「離六不寂而成六寂，爲正涅槃」。六寂者，一不取境，二遠離四句，三不墮二邊，四離能所取，五不入諸量，六不著真實。外境等六事，皆不寂之因，離之，即與理與寂相應也，故此經於上總說章後復有六章分談離此六義。

## 第二 不取外境章

願說一切因緣相至自證實際法（卷六，十五頁 卷二，四頁）

外境之執，乃一切我執根本，衆生之心，原能感通一切，無不親切，儒者以仁字形容此德，唯仁者與萬物渾然一體，而無內外，若有內外之分，則成隔闕，家國天下，亂離陸沉，皆無所動於其心，以是顛倒造業，長劫流轉，無有出期也。此執有

二，與生俱來，名俱生執，由無始習氣而起，由後時分別熏習所致者，名分別執。俱生執難斷，是根本故，斷執方便，應先枝葉，後及根本。分別執之起，經謂由不了緣起實義故，此說不但對凡夫言，亦兼對小乘。小乘所執要畧，即經所謂內外六因四緣。佛說因緣，明法無生，唯心所現，小乘反執實有因緣以生諸法，即取外境而昧緣起真義矣。復以四種言說說無外境，此對一般凡夫言，知言說緣起唯心，則不取境也。

### 第三 遠難四句章

願爲我說難一異俱不俱至善導衆人（卷四，五頁）

依外境執而復加以抽象論議，即生種種邪見，此可歸爲四句，即同、異、俱、不俱，由是推知有無斷常生滅等，皆成四句。取外境已，而又益以四句之見，則我執愈固，故四句必須難也。若知諸法唯心所現，其相平等，則自不作差別想矣。

#### 第四 不墮二邊章

復次大慧有四種禪至自證實際法（卷四，十頁十三頁 卷五，十四頁 卷三，四頁）

四句係空言論，若於禪境妄起分別以爲實有其事，則墮二邊。佛學之行，固不離止觀，然必須以「觀察義禪、攀緣如禪、如來禪」三者爲正，若「愚夫所行禪」乃分別專注一境之固執，更於分別固執所構之境，加以分別，則墮二邊。經云「聲聞緣覺知自共相，捨離憒鬧，不生顛倒，不起分別，彼於其中，生涅槃相」，於非涅槃處生涅槃想，是即邊見也。

#### 第五 離能所取章

佛說緣起是由所作至流轉於三有（卷六，十六頁 卷二，六頁）

此章二節，仍以緣起與言說并論。能所取由相待來，佛說緣起是相待義，故曰，此有故彼有，此生故彼生，如無明緣行，由有無明，即有行起，二者即爲相待，無明

爲能取，行爲所取也。然真緣起，離於相待，唯心現故，所以有無明緣行者，乃心染法次第之顯現，非心外實有無明令行起也。推而至於言語，有能詮名，與所詮境，此之能所，俱是分別假設，所謂約定俗成并非實有其事。

#### 第六 不著真實章

所說常聲依何處說至於相不分別（卷五，七頁）

衆生境界，固不真實，未轉依前，賢聖之境，亦屬虛妄，未至佛地，藏識染倒顯現，相續不滅，必至法雲，證轉依果，清淨心現，淨相相續，乃謂真實。經云：「以諸妄法，聖人亦現，然不顛倒。」凡愚所以與賢聖異者，凡愚隨現，即執心外實有，賢聖雖現妄法，而不執著，以爲真實，故曰，不著真實也。

#### 第七 不入諸量章

愚痴凡夫至故說無自性（卷二，十頁 卷五，廿一頁）

量是知識之有組織者，佛法所謂思擇，即因明論者凡事以量式安立，然不必皆是，而多倒見。蓋分析比聲喻等量不外名句文身，且所表之思想，多爲佛法之無記論。佛法對問題以四種方式分析，即一向、返問、分別、置答。謂或有問題，隨問全是，或有一分是，則返問以明之，或有問題曖昧，則爲分別顯示，成有不成問題，答之反滋戲論者，則爲置答。以量安立之說，佛法多屬置答，如說有非有等，真正講理，須避此無記之論，故曰不入諸量。除遣此等分別執，則俱生之執失助而力弱，去之自易，然後得大轉依，住真寂靜，故佛法之行，必須遠離各種不寂靜也。

已說與理相應之行，自下四章，皆言與教相應之行。與教相應，應知四依，即依法不依人，依了義不依不了義，依智不依識。如此四依，皆有所不依而後成其真依，如依法不依人，要知不依於人，乃能真依於法，故所離之義備也。

#### 第八 依法不依人章

願爲我說諸須陀洹至則爲真實法（卷三，九頁，卷二，十二頁，卷六，十七頁卷四，十四頁）  
卷六，五頁卷五，十一頁



佛法由僧住持，僧非泛泛之四衆，乃指學而有得者，經以四果人言。道由人弘，而曰不依人者，非不依人，但不以依人爲究竟耳。且真爲人依者，亦復難得，證果人而不自以爲證，方可爲依，經云，若須陀洹，作如是念，我難諸結，則有二過，謂墮我見，及諸結不斷，是類人自以爲得，則與凡夫無異，以其有能得之我執，與所得之結斷執也。居聖位如須菩提，至般若會上，始忘其爲難欲阿羅漢，由此去執之難，故知依人之難，故曰依法不依人也。得果者，謂得覺智，此有二種，一真覺，一相似覺，真智觀一切法離四句不可得，相似者，執自共相以爲真實，凡不依唯心所現而得者，皆相似覺也。又依法云者，即佛言教，言教之實，爲涅槃法，故此應以涅槃爲依也。涅槃解說有異，真正涅槃，不與外道四種涅槃相同，即以寂滅分別意識爲涅槃耳。此寂滅言，非但令衆生自心分別意識現行不起，於其起因亦令盡淨，所謂依法，即指此寂滅法也。心之分析，廣八畧二，前已言之，而此諸識相續不斷之因全在分別意識，蓋因即習氣，爲藏識所持，而習氣勢力之盛，全由分別意識所爲，故欲證寂滅涅槃，必先蠲除分別意識，以故與涅槃相違，故不應依。反之，行乃與教相應也。

## 第九 依了義不依不了義章

願爲說自證聖智行相至有無二俱離（卷二，三頁卷三，六頁十四五頁卷四，三頁）

了義者，說法盡情披露之謂，竟有含蓄，即不了義，此非佛說有隱藏，乃聞者識上領會深淺不同，說法適應根器，遂不得不有含蓄。通常先說不了義，而後說了義，如佛初說阿含，次及般若，終演瑜伽深密之究竟義，故前二不了，後一爲了。不了自亦可依，但不宜執爲究竟，知此義者，即與教相應也。又了義之言，乃佛說其自所得者，佛之實得，即彼自證智境，施之於人，則爲一乘法。佛之說法，即以一乘爲了義，蓋逕說衆生成佛之道也。其作三乘之說者，以衆生解脫有其層次，先依教言調伏煩惱，而不能滅除智障，未覺法無我，未名不思議變易生死，及其能得法身成滿，則爲至佛境也。又菩薩人地離粗分段生死得意成身，隨念成身行道，佛事成就，與小乘所得變易生死灰身滅智者大異。復有多種不了義，例如說作五無間，即得現證實法，覺二無我等是佛體性，又說我是過去一切諸佛，又說往昔本生，似有固定之我可說，

當知皆爲密意也。又如四十九年不說一字，寧起我見等，皆非了義，若以一乘了義則此等易知也。

#### 第十 依義不依語章

願爲我說宗趣之相至我說是心量（卷二，一頁 卷五，四頁）

義即境界，語爲文字，以語詮義，無語亦難了義也。不依語者，謂語非究竟，非不須語表詮也。說語不究竟者，如以理趣言，厥有二類，一者自宗理趣，二者言說理趣，語祇限於言說，但指義之方便，若以方便爲究竟，則墮口願禪而有清談戲論之弊也。自宗理趣，乃心所宗，即常言心之所之爲志也。此志此理，即所依義，故依宗而不依言說，以言說能引起虛妄分別而障實義顯現耳。

#### 第十一 依智不依識章

我當爲汝說智識相至皆是世論法（卷四，九頁卷五，十五頁卷二，十四頁又一頁卷四，

四十五頁）

智異於識者，由所解而別，如言君子喻義、小人喻利，同一心而所喻異者，以小人處處在財利上着想，非到貪污成俗不可。是故泥於識者，分別計著而人名言世界，是以生滅爲性，智則異是，以不生滅爲性，即是離言證境也。又有所得是識義，無所得是智，真正教義，是智非識。以智會教，如水中月，不人不出，涵泳玩味，而得其養，如魚處水而忘水，乃得自由出沒而無礙，若以此心體會佛教，即覺識之不可依唯智可依也。然其始也，非不依識分別，但不可以識分別爲究竟。經有多文，詳談識智異義，依識談教，其流弊所及，爲順俗說，而其所得，非法利而爲財利，有污教之失也。

次後二章 說行與果相應之義。佛法之果雖一，而以能所二而觀之，有涅槃與菩提之說，故經分兩章言之。

## 第十二 離涅槃異見章

佛說涅槃說何等法至其義不可得（卷四，十四頁）

欲得真涅槃，須離二十二種涅槃異見，經中大師子吼以下數句，即是真涅槃也。真涅槃不離菩提，菩提亦不離涅槃，寂覺原非二事也。或謂有法之無爲涅槃，或謂得法之有爲涅槃，此即不離有無二見，俱非真涅槃也。若知真實涅槃不離菩提，現證菩提，自無「有」「無」之分別也。

### 第十三 離菩提異見章

願爲我說如來應正等覺自覺性至一切不可得（卷四，一頁十七頁廿二頁卷二，十六頁

一二頁）

菩提云者，經云正等覺，此覺出過一切作非作等二見，此覺不離涅槃，即是如來。佛即從如而來，「如」是涅槃之體，爲菩提之所現，故菩提不離涅槃，合菩提涅槃乃名如來，所謂佛果一者此也。菩提以境界言，永離一切諸根境界，因根量乃通常心思分別境界，當非菩提也。

三聚屬解證之所契。學貴乎自得，故并有提益，損即解證之所離，益即解證之所

契也，此聚共有七章。

### 第一 諸地次第章

願爲我說一切聲聞緣覺人滅次第至無相有何次（卷三，二頁）

此章唐本爲現證品。所謂真正於理有得，必賴現證，現證者，言與真實相契，故爲地上事。地前工夫能令分別意識惑伏不起，必入地始令惑斷不生，一伏一斷，乃智力強弱之異耳。由惑斷而現證，即心與理相隔之惑除，當面契會，謂之入地。茲章總論契會而說地之次第，實則一人地上，即無有次，但分別意識在七地以前時或生起，心契真實，時或有間，八地以後，任運不行，是故方便說有次第，此一義也。又至八地，與小乘之究竟相等，小乘究竟滅惑不起，得三昧樂，生涅槃相，不求勝進，八地菩薩，亦復斷滅煩惱，爲三昧酒醉而不起行，必待佛力加持，方入九、十或滿佛法。佛力加持者，提醒自己不忘本願之謂也，小乘至此境界，志滿行止，大乘至此，若無佛力加持，亦復終止，以是義故，本無次第而說有次第也。是爲總說所契之位。

## 第二 法性常住章

如常應正等覺爲常爲無常至是則無違諍（卷三，十八頁）

地上所契者爲法性，即經所云諸佛如來所證法性法住法位，此皆言其所證真實不變之性，有佛無佛法性常住不易不變也。此章唐本爲常無常品。

## 第三 轉淨藏識章

唯願爲我說蘊處界生滅之相至妄想觀技衆（卷六，一頁）

此章唐本爲剎那品。學佛非但契此不變性而已，且應令心轉依，轉依云者，即將迷依轉而成悟，染依轉而成淨，迷悟染淨，皆爲一心，令心成淨，乃爲契性。能轉之依爲如來藏，實即藏識，藏識得名如來藏者，以其本性明淨，爲客塵所染而不淨，從本淨言之爲如來藏也，由此故有由迷而悟由染而淨之事。此淨悟義，乃心蛻化易質所謂轉依而得，非返本之說也。是以地上一而與法性相契，一面返漸轉依，故不僅契性已

耳。

#### 第四 住五法如章

願爲我說五法自性諸識無我至是則圓成相（卷五，一頁）

若以證會而說藏識，則說爲如來藏，亦可說爲真如，法界、實際、空性等，是等異名，即五法之如也。一切佛法悉皆攝入此五法中，故地上契諸真實，亦可謂之住五法如，住如而後有一切佛事，此皆地上之行也。

#### 第五 恆沙喻佛章

如經中說過去未來現在諸佛至佛體亦如是（卷三，廿頁）

三世諸佛，有如恆沙，此有七喻，而末喻則謂恆沙隨水而流。如來所說諸法，無一不隨順涅槃流者，沙喻佛之言行，凡佛言行，無不順涅槃流，即無有空言，皆會實義。學者至於地上，契諸法如，親近報佛，一切言行，亦無有不趣涅槃者。



## 第六 淨非剎那章

願爲我說一切諸法剎那壞相至云何說能造（卷六，六頁 卷四，十一頁）

若淨亦剎那性，則有生滅，亦是無常，故今辨染淨之法，不同生滅。常途言一切法，皆以染因言，蓋由貪欲故，而有五取蘊，乃分善不善等差別，皆剎那生滅，而有盡時，可令滅而不起。淨法不然，起則不盡，所以佛法中，常言無明無始、涅槃無終，以無終故，非剎那法。

## 第七 變化佛事章

如來何故授阿羅漢無上菩提記至邪智謂涅槃（卷二，廿二頁）

於淨法無盡之中，有種種功德佛事以利有情，此等隨衆生界示現，故皆謂之變化，若知此義，則於經中所舉爲聲聞等授記諸事，可得了解。學佛極於與佛相等，凡佛所事，皆我所事也。此章唐譯爲變化品。二十四章正宗之義，如是而已。

## 流通分

此分有二品，即斷肉與陀羅尼也。令此全經要義通行無礙，謂之流通。斷肉之義，即在擴大弘法者之心量，提起悲心，子視衆生也。大慧於經初即讚佛之智悲俱來，說經竟時，復以智悲相示，乃冀弘經之人，能於此義無礙而行也。佛初制戒，於聲聞衆，本有三淨肉之開，以非自殺、他殺、疑殺爲限，推其真意，豈果有全無殺而得食之肉乎。心戒爲重，自當全禁，長養慈悲，莫大於是。故經列舉十七種義而歸於三點，曰斷慈悲，害有緣，不清淨，皆學佛演法之障也。佛制此戒，印土尚屬理論，中土乃能見之實行，正吾華人文之偉大處，學者於此精神，宜知而保存之也。

次陀羅尼品，乃隨俗而說。印俗以爲凡事有陀羅尼保障，則通行無礙，故大乘隨俗，經中每說此以爲經之護持也。

[ G e n e r a l   I n f o r m a t i o n ]

书名 = 未命名图书

作者 =

页数 = 1 2 8 0

S S 号 = 0

出版日期 =

封面  
书名  
正文

呂澂佛學論著選集

呂澂著

呂澂著

呂澂佛學論著選集

齊魯書社

卷三

百字論釋	三六一
正覺與出離	三三〇
緣起與實相（上）	三三四
緣起與實相（下）	三五七
觀行與轉依	三六九
契淨兩師所傳的五科佛學	三八一
佛家辯證法	三九二
漢藏佛學溝通的第一步	四〇一
試論中國佛學有關心性的基本思想	四二三
宋刻蜀版藏經	四二五

契丹大藏經略攷	一四三一
金刻藏經	一四四一
福州版藏經	一四四七
思溪版藏經	一四五五
磧砂版藏經	一四六一
元刻普寧寺版藏經	一四七〇
明初刻南藏	一四七五
明再刻南藏	一四八〇
明刻徑山方冊本藏經	一四八四
清刻藏經	一四九〇
西藏所傳的因明	一四九三
因明入正理論講解	一五〇〇
一 因明入正理論的三個本子和注疏	一五〇〇



(二) 因明入正理論本文	一五〇四
一、總述要義	一五〇七
二、能立	一五一一
三、似能立	一五二六
三·一、似宗	一五二七
三·二、似因	一五三三
三·三、似喻	一五六三
四、現量 比量 似現量 似比量	一五七四
五、能破 似能破	一五八三
六、總結	一五九〇
附錄	一五九二
一、真唯識量	一五九二
二、因明入正理論疏評介	一六〇四

新編漢文大藏經目錄	……	一六三一
談新編漢文大藏經目錄譯本部份的編次	……	一六三一
有關大乘經分類部份的補充說明	……	一六三二
新編漢文大藏經目錄說明	……	一六三八
經藏 總六八八部二七九〇卷	……	一六四四
寶積部 〇〇〇一——〇二四九	……	一六四四
般若部 〇二五〇——〇三二六	……	一六八一
華嚴部 〇三二七——〇三九四	……	一六九一
涅槃部 〇三九五——〇四二四	……	一七〇〇
阿含部 〇四二五 〇六八八	……	一七〇四
律藏 總二一〇部 八七九卷	……	一七三九
律部 〇六八九——〇八九八	……	一七三九
論藏 總一九六部 一三九四卷	……	一七六三

○八九九——一〇九四

附疑偽目 外論附末 一〇九五——一一一三……………一七九二

密藏 總三八八部 六三九卷一……………

金剛頂部八〇部一七九卷

一一一四——一四九七

附疑偽目 總七部 二六卷……………一八四二

一四九八——一五〇四

撰述 總五八二部 四一七二卷……………一八四三

章疏部 二〇〇部 一七八七卷……………一八四三

一五〇五——一六三五（經疏）

一六三六——一六五七（律疏）

一六五八——一七三〇（論疏）

一七三一——一七四四（密教經疏）

(疑偽經疏附)

一七四五——一七六四 (義章)

論著部 一三四部 四六一卷……………一八六六

一七六五——一八〇一 (天臺宗)

一八〇二——一八〇四 (慈恩宗)

一八〇五——一八二九 (賢首宗)

一八三〇——一八四六 (律宗)

一八四七——一八七七 (禪宗)

一八七八——一八九四 (淨土教)

一八九五——一八九八 (三階教)

語錄部 二三部 三〇三卷……………一八七九

一八九九——一九二一

纂集部二三部三〇四卷……………一八八一

一九二二——一九四四

史傳部 六八部 六七六卷……………一八八三

一九四五——二〇一二

音義部 一九部 二九五卷……………一八九九

二〇二三——二〇三一

目錄部 二二部 二四七卷……………一八九一

二〇三二——二〇五三

雜撰部 三三部 九九卷……………一八九三

二〇五四——二〇八六

# 呂澂佛學論著選集卷三

## 百字論釋

《百字論》爲中觀入門之書。中觀根據《中論》，《中論》益以《百論》意義始備。此《百字論》又屬《百論》之心，《百論》精華皆具於此，如《心經》然。故中觀以《中論》爲主，《百論》爲輔，而此《百字論》則入中觀之初門也。其要若此，治中觀者可不深心一究歟。

今釋分二段。一解題，二釋義。論之名義，作者、翻譯，攝於解題之內；要義、文句結構，歸諸釋義之中。先解論題，分爲三節。

一、名義 論名尅實應作《百字論釋》，蓋此論非但爲百字本論，亦有論釋在其中也。本論即末後所附頌文，凡二十句，其前長行皆論之釋，故此論名，按實應作

《百字論釋》。其義如何，可依唐人文軌之說見之。軌居奘師門下，又參譯場。所著《廣百論疏》，現無全帙，惟敦煌石室存殘本一卷。軌疏謂提婆著述百部悉名《百論》，但各加別名以示區別，如舊百論，原名《經百論》。經謂修妬路，其書即修妬路體（要略體），語簡義廣，乃印人述作之一體，舊百論即從之題名《修妬路百論》。至於此一百論應名《字百論》，論僅百字，以字題名，乃提婆被刺臨終血書。軌疏又謂國王居喪過哀，提乃作論喻之，因名《教化百論》。此皆舊說。如此《字百論》或《教化百論》之解釋，其意在講百論之數。但百論之百，非但數字，另有百聖隨行不越此路之義（此護法《廣百論釋》所說）。如此百言表示具備，正如百王百味，以見其無所不具耳。《百論》所說既為百聖同宗，當知《百字論》亦復如是。至謂是論實際僅有百字，故名《百字論》，此非漢譯百字，實梵文拼音百字也。譯本二十句頌適成百字，乃譯人所作，不足為據。梵漢文殊，漢惟單音，梵兼單複，此論之云百字，明明非漢譯之百字也。以上各說，證諸西藏譯本，皆有來歷。藏傳雖無提婆著書皆名百論之說，但謂龍樹所作悉名中論，如舊中論即以《根本中論》別之，以此例知

提婆諸書皆同一名，亦無不可。又藏傳謂百論之百不限於數，尚有除遣諸執無不淨盡之義。此義從梵文百字捨多迦而來，因其字根捨塔，即說除遣破滅等，由此構成捨多迦，於數目之外得有破執之義也。辨論名義竟。

二、作者 論刻本首題提婆菩薩造，似乎作者無疑義。然事實仍須刊定。一者，論首歸敬頌若云提婆自造，云何自歸依？二者，此書論本當然爲提婆造，如頌末云，此是《百字論》，提婆之所說。印人著書與漢土異，題目作者俱在後出。此譯全依舊式，亦列最後。又文軌《廣百論疏》謂此《百字論本》爲提婆作，故知《百字論本》實爲提婆所造無疑。此在西藏本（唐時譯）雖題龍樹造，名爲《中觀百字論》（或《百字中論》），但據漢譯，可見其說實係誤傳。不過此論釋誰氏所作，仍須研考。舊傳此釋亦提婆自作，此有三種理由。一謂論本非自釋不易解。論本二十句雖不深奧而文過簡，非他人所能明瞭，必須自釋，如《俱舍頌》及《唯識二十論》等，皆待自釋而後瞭解。提婆既意在教人而作此論，其自加註解，亦復可信。二謂藏譯論釋即是自註體裁，由此而知漢譯本釋可以出於一人手筆。三謂藏譯無歸敬頌，可知漢譯



歸敬頌乃譯人所爲，於釋論之爲提婆自造，並無衝突。然此三種理由，皆不確定。如一謂論本非自釋難解，但提婆百論亦簡略而無自註，安知《百字論》不同一例。二藏傳本釋同係龍樹之作，今既不信其爲龍樹造之說，而信其本釋同出一人手筆，亦屬不可。三漢藏兩譯原來各有增減，原本有無歸敬一頌尚不能定。除此以外，由錄、寫、刻三方面刊定，亦見提婆作釋之說不甚可靠。錄謂經錄。舊時流支元魏二錄不存，但取其材於彼者，有三種隋錄，即法經、長房、仁壽也。三錄皆但題譯人而無作者。此論釋題提婆菩薩造，始於《開元錄》而所據不明，故釋論自作，不能確定也。寫謂傳鈔本。在各經未有刻本之時，寫經格式如何，亦有記載。如現存唐玄逸之《釋教廣品歷章》，即於各經經題、品目、行格、字數，乃至卷帙長短，均加考定，正是唐人寫經格式。章中對於此書即無提婆菩薩造之說，玄逸之作在《開元錄》之後而不依《開元錄》，當別有所見。由此可知釋論作者不定爲提婆本人也。刻即刻本。刻經始於北宋，現難見其全本矣。但依宋刻記載之《法寶標目》等，此書首題提婆菩薩造五字，似乎宋刻即已斷定作者爲提婆，但不足信也。蓋刻本錯謬不一而足，如經錄舊

載流支譯《破外道四宗論》，而刻本改作《提婆菩薩破楞伽經外道小乘四宗論》，誤認楞伽出於提婆之前。又《楞伽》四句之說不限於一異俱非，尚有常無常等，若但以一異俱非破之，豈非亂《楞伽》本意。由此等處可知舊錄無提婆菩薩作之記載，而刻本有之，並不足置信也。每一部譯典，必須經過錄寫刻三方考證，今考證《百字論釋》之作者，只能謂其不確定耳。至於作者時代大略可指。因釋論中述及數論學說，從其特點上，可斷定釋論之作，必在提婆以後。如釋論第八章外曰無法非因生以下，舉數論因中有果說（果已先在因中，待時而現），而以五因成宗，此全依《金七十論》第九頌之說（釋論譯文不明，今勘藏譯而顯），彼頌云：無不可作故（即無法非因生），必須取因故（即以因緣生），一切不生故（即非一法爲因生多），能作所作故，隨因有果故，故說因有果。《金七十論》乃數論師自在黑所造，出於世親之後，可知此釋可能晚出也。但《金七十論》頌文，並非全由自在黑自作，亦有據《六十科（門）論略抄》之處。其第九頌文是否出自《科論》，今《科論》不存，無法取證，只作者學說宗趣尚可考耳。《科論》乃數論大家兩衆所作，兩衆思想在《瑜伽》

（卷六）《顯揚》中均曾引及。其成立因中有果論之理由，雖與五因之說大同，但列舉止四種。可知雨衆之時，五因之說猶未具備。而五因即非自在黑所說，亦必成立於雨衆與自在黑之間。由此推知《百字論釋》作者時代當相接近也。

三、翻譯 舊錄皆題菩提流支譯，此無問題。不過譯文上有些問題，需要解釋。其一，流支譯書二十餘部，皆側重無著世親之說，今譯提婆此論，或因譯《人楞伽經》而及之。《楞伽經》有四句之說，流支專以一異俱非解釋，故有《破外道四宗論》之譯。此《百字論》亦破外道，因而連帶譯及。但此學究非流支所宗，故漫不注意，而譯文極劣也。其不善處試略論之。首先，論本頌譯成二十句，五字一句，足成百字。此雖符合《百字論》名，而失原文體裁。原論乃一百綴音（即拼音），此可以藏譯逐字還成梵文，見其爲阿梨耶頌體（即聖章體）。此體略如我國之詞，字數不定，而節拍有定，成長短句。《百字論本》實爲此體，僅有三頌。今譯成五頌，每句五字，易使人誤會作首盧迦體（原文八字成句者，而譯本常用五字），是即翻譯拙劣也。其次，原本結構，雖可分作二十短句（即二十修妬路），每句一義，與現譯二十

句相當，但按實譯本二十句僅有十九義，缺末一句義。譯時但求足成句文，割棄原義亦所不顧，此亦譯法之未能盡善也。再次，論釋譯文可議之處，更有甚焉。略舉二點。一者牒文不明。印度造釋體裁，隨牒隨釋，或全文，或略舉，譯文於此最應注意分清，否則層次不明，義理難解矣。舊譯忽略此層，新譯始矯正體裁，如玄奘所譯《俱舍》、《中邊》等論，皆隨國俗，先出本文，再申解釋。今此《百字論釋》，論本已出單行，而不對照配譯，以至論本在釋文中有譯，有不譯，譯出者亦不盡與論本相符，此實是忽視隨牒隨釋之體制而然也。二者譯文錯謬。此多由傳語扞格，理解不清，以致謬誤叠出。蓋流支來華，不諳漢語，而傳語者音讀清濁，南北又異，如此傳譯，自與原文時見差違，此實流支譯事上之一大障礙。今但可佐以什譯《百論》、奘譯《廣百論》，而發掘此論精義耳。

解題已竟，次談釋義，亦有三節。初分章段以觀大義，次釋各章文義，後述緒論，攝未盡之義。

一、分章觀義 此論章段，從其立義區分，凡二十章（此舉成數，實有二十一

章），成爲前後二周。前周八章（由初說曰何故造論，至以是故無因止），後周十二章（自外曰汝雖因果，至得證寂滅道止）。論本第一句一切法無一，至第八句如此不用因爲前周；第九句汝當說體相，至二十句相亦無有異爲後周。原文最後尚有一句與所立相似，即前所云譯時遺漏者。如是二周分判，乃依提婆所作《廣百論》、《百論》體例而定。《廣百論》共十六品，依護法判釋，前八品爲《法說百論》，後八品即《論議百論》，護法但爲後周作釋，即奘師所譯《廣百論》也。護法所判，自有見解，絕非任情去取，徵之《百論》亦爾。《百論》十品，初捨罪福品，即成一周，後九品（自破神品至破空品）又爲一周。蓋後九品即與奘譯《廣百論》同，而捨罪福品，實賅前周八品要義所成也。《廣百論》前八品，初四遣除四倒（常樂我淨），第五菩薩行（除倒而入正道），第六辨斷惑，第七辨斷著，第八淨心。四倒即非法行，《百論》謂之罪行。菩薩行斷惑離著，皆爲法行，《百論》謂之福行。而此法非法行，俱歸於第八淨心無相，《百論》謂之平等捨。如此《百論》初一捨罪福品，即攝《廣百論》八品以成一周，其餘九品與《廣百》後周相合，可不待解釋。今以《百字

論》對比《百論》，亦復大同（《百字》後十二章同《百論》後九品）。統觀三論，後周全同，僅前周開合有異。其異處正是各論特徵，故各論未可全於同處混合視之也。自其同者而言，可知提婆所著書同名百論之故，自其異者而觀，可見各具特徵，非分二周不可也。

復次，此論大意依歸敬頌所說，明一切法之實相，而示觀行之正軌，是即作論之宗旨也。提婆著書偏重此義，如護法之釋《廣百論》亦說爲顯邪執事相方便，開示三解脱門。《廣百論》原題菩薩瑜伽行，即釋觀行之書，而此《百字論》示觀行正軌，適與相同也。至《百字論》前周破執因，後周破執相，邪執破盡，實相自顯，與《廣百論》之辨明實相亦無以異。不過《百字論》破執至於執之根本（執因），尤有特殊。歷來治中觀者頗忽視之，不可不糾正。又謂此論示觀行正軌者，可於釋論中見之。如十七章結文云，如經中說，如智境見一切法空，識無所取故，心識滅種子滅。此即《廣百論》卷八破邊執品末頌之意。彼頌云，識爲諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅（境是識之所緣緣，即識因也）。此即現示觀行之次第。蓋生死之

本雖在於識，而境爲求解脫所依，故言破執，實破境執。破執相執因，亦即破境相境因之謂。如此下手，爲中觀觀行正軌。昔時典籍雖不備，作家已有見及此者。如告藏《百論疏》云，《百論》十品廣破一切，唯破塵品偏要，即是。獨惜其於全疏，未能以所見始終貫徹而成正觀耳。此《百字論》破執觀行徹底清楚，實爲辨明實相而示觀行正軌之切要著作也。

二、詳釋章義 次釋各章文義。前周八章，乃破一切執著根本，謂因果見。凡夫外道種種執著根本在不知因之真相，謂一切法皆有實因。此因有二，即生因（常言四緣，略舉大數）、了因（常言四量，亦舉其大數）。諸法存在各有生因，其被分別又各有了因。起見生執，展轉不出此二，故知因爲執著根本，即求解脫者觀行之對象。所以破執應破根本，即應先破因執，此龍樹所以先作《中論》觀因緣以破生因，復作《迴諍》、《廣破》二論（《廣破論》藏傳爲龍樹五論之一）以破了因也。或者有疑，佛家如此破除二因，得非同於無因論耶。此亦不然。法之生因、了因，由佛家觀之屬於幻假一邊，凡外執著實有，即須破之，至以幻假觀法，二因皆有也。《百字論》文

雖簡略，而於破執，因執相二義賅攝無遺，其成爲中觀入門之書，可不待言。

## 第一章

論曰，一切法無一。法，指萬事萬物，事物乃通常用語，今譯法字，則隨順佛家也。《中論》有時譯之爲物，《廣百論》又譯爲事，是皆對外而言耳。無一者，謂非一性。此非渾然一體，只謂其逼肖無異而已。一切法無有稍異，即稱同一。此義如釋論說，何故造論，爲破我見等。我見實是惡見（以音近而誤），因諸法各有自相之見，乃一般外道所共執，由此而計一切事物實有，即此論前周八章所破惡見也。此論破式，先徵所宗（即他所執），次徵其因，蓋宗法應有因成，無因則宗亦不立。彼宗云一切法各有自相（總宗），因云一切法一相故（成宗之因）。若更徵言何緣立此一相者，則一切法一相又成別宗，故更舉因云，以盡同共有一故（盡同與共是一義）。此中一字與有字相似，諸物外相無論如何差別，而其爲有則同。如瓶衣等物體各有一，此一即相似也。喻取瓶衣，示現前眼見服用者（印土熱帶，行必携水瓶，而衣服



盡人皆服用，故立量常取爲喻。諸物若有相相同，一存其有，即有實用，以此推論諸物莫非實有，故論釋云，以是義故當知一切法名爲一相，是即外道所立之量也。

中觀家破此邪執甚爲簡捷。不問有相如何，但楷定其說一切法一相，而從其成立一相之因法上破之。一相之說，乃指數論（僧佉）所執。數論雖未明說一切法一，但佛家觀其說之趨勢必成一相，故先楷定其宗一相，然後破執淨盡。因此問曰，云何立一切法各有自相（問宗即總宗），答曰，一切法一相故（出因）。再徵云，何緣立一相（別宗），復答，以盡同共有一故（別宗之因）。中觀家即據此因而破之曰，非一（此非一，即牒論本之一切法無一句，今譯錯亂不明）。因犯不成過故（缺因初相）。再徵破云，汝成一相之因爲是一相，爲非一相。若是一相，則同於宗，即與所立相似，云何爲其因法而能成宗。若非一相，則壞一切法一相宗。故釋論曰，以是因緣，汝所立一，此義即破（此種逐因破方式，與觀所緣論相同）。由此而知，彼所立義正同兒戲，所執實有乃是幻有也。此即中觀破執捷徑，較之因明家言，尚勝一籌。

## 第二章

論曰，如是法無異。若法是異，犯過與一相同，破言非異，故說如是法無異也。勝論師（即毘舍師）言諸法有同異性（同即類同，異謂種異），同極至上同（即大有），異極至邊異，其間亦同亦異（如種類）。如一生物，上同大有，邊異個體，中間有同有異，即種類差別。如此說法，實非單純謂一切法異，只云法之所以同者，以有同性與之和合故同，其所以異者，亦有異性與之和合故異。如人正理論云，有性非實非德非業（實等三法攝盡一切事物），而在實德業外別有有性是同，故知勝論雖說法異，實亦有同，不過此同，非法自身，乃別有一同性與法和合耳。因此彼宗論議，並不明主一切法異，但其說趨勢歸結於異而已。此章即破此種異執。如彼說，汝立一相，成爲過失，我今立異即無前過。釋論內曰下，應牒論本如是法無異句（譯本脫落）。中觀家亦逕破其因。如問，汝所立異其因是何，汝若無因立異，我亦無因立一，徒執虛言，何有勝負。答曰，有因。即立一量，我要（宗）立異，諸法差別各異相故

(因)，喻如象駝等物其相各異。以此推論一切法皆各有其相，因而不同。內曰以下，破其非異。破法同前，不問因義若何，但徵因法本身是異非異。異則所立相似(缺因)，因即成宗。非異則壞一切法異之宗，因非異故。此在因明論議中，皆爲墮負。

### 第三章

論曰，云何是有相。藏譯此爲兩句，謂有性是所立，無性亦所立，均不作問詞，此譯可信，於理亦通。蓋前以一異相待，此應有無相待，與釋論文合，但漢譯含混不明耳。依此分析全論即有二十一章，今姑合爲一章(此章以下，所破義皆外道共同之說，但以數勝二家作代表，故總以外字爲區別)。說有性是所立，仍犯缺因之過。有性是數勝二家共許，惟數論說與法一，勝論則與相反。二家見一異不成，即不談一異，但說是有(謂一切法有)。有有，即無異有一異，故釋論云，以一異不成，我今立有相云云。內曰下，應牒論本有性是所立句(譯漏)。此仍破因，破法同前。此即

徵其因云，汝若無因立有，我亦無因立無。答曰有因，而立量言，一切法有（宗），現見故（因）。此因據現量，爲耳目聞見所得，極爲可信，勝於比量。但因不立，故再舉喻，如虛空華（此無同喻，以異喻成）。空華無體是不可得，反成瓶衣是有而現可得，且有實用。內破，仍徵其因，爲有非有。若有，則與所立相似，不能以有成有。所以者何，有宗是有，現有之因亦有，宗因爲一，詎成宗因。如聲無常宗，不能以無常因成，與所立一故。若無，則壞所立一切有宗，故有義破。

復次，外見有不能立，轉復立無，而曰汝破我有，汝必立無。所以者何，譬如世人常食苦澀，若得石蜜，便謂妙好，即由妙好之言，推知所食素惡。由汝信無，見我立有，便訝被破。即由破有之言，推知汝必許無。無若得成，有亦能立。故釋論說，若破我云云，即用義準式以立無也（雖未明言而意已許）。內曰下，應牒論本無性亦所立句。破亦如前，專破其因，無因故即不得立。今徵之云，汝所立無，有因無因。答曰有因。所謂無者（宗），以無體相故（因），如熱時燄（喻，燄乃種種因緣所構幻相，遠觀似水，實無自性，水性何有），以此因緣，一切法無，衣等（譯本作一塵，

以音近而誤），相可得故，無義亦成。衣是經緯細縷人工所成，如燄之爲衆緣所成，緣散則無。析衣成縷，衣即無有，故云無性，即無自性也。內破仍徵其因爲有爲無，有則壞宗，無則入宗法兩俱不成也。

#### 第四章

論曰，因法則無體。此因非宗因之因，乃因緣之因，即生因也。前三章已破了因不成。彼見了因被破，轉立生因。是因不無，否則一切果法亦無，即成大過。如有泥縷等因，始有瓶衣等果，若許泥等是瓶等因者，則所立生因即成。生因成故，則有無等俱成。故釋論說一切法有因云云。內曰無因，是牒論本因法則無體句。汝言有因（因）故有有（果），此因是無。以因對果言故，因中果法爲有爲無。有何用因，果已有故。無爲誰因，因無果故。此即釋論言若泥中先有瓶云云（此同《中論》觀四緣品破）。復以事實言，汝說泥能成瓶，瓶爲有爲無。瓶若已有，泥非瓶因，瓶自有故。若本無瓶，則泥亦不能成瓶，瓶是無法故，如沙非油因。

復次，彼見果法有無俱破，轉立亦有亦無。所以者何，泥中無瓶（無），待後成故，離泥無瓶（有），作瓶必取泥故。此亦不成，有二過故，有無不俱故。前設因是有，望果有無，已破不成，若因是無，更不能立。所以者何，若由無法之因生果，等於無因而生，說因何用。又若從無（譯本錯作有）因生，則壞宗法。故釋論云，汝言一切法有因者，此事不然。

## 第五章

論曰，非相形而有。此非字指不成，相形而有指相待，一句兩意，即不成相待故（此相待故爲因，立上不成）。此義之來，蓋以因能生果，已經被破，今即以果反成，而說現有果法，汝不能遣。若許果有，則因仍成，是即此章本意。必有此一章，因義乃足也。外曰，汝不許泥等爲瓶等因，但瓶等果汝應承認。所以者何，現有用故。有用必有法，豈非果法實有。果不離因，故因亦有，此即釋論之現有瓶衣等用云。內曰不成，相待故（釋本此處錯譯，內曰二字，當在皆從因生之下，又不相形故

成，實爲不成相待故，是牒論本句。意謂汝果不成。何以不成，相待有故。因果相待而有，如見瓶，即知瓶爲泥果，泥爲瓶因。果待因有，因能生果，故因爲因，果之因故。因待果有，果亦應成，因之因故。如是則成，因既是因，果亦是因，兩俱爲因，等於無果，無果則無因。所以釋論云，汝言有果故有因，此義不成。何以故，相形故，乃至因果俱壞云云。或疑，中觀家如此破法，得非同於無因果外道耶。曰，不然。佛法所謂因果，乃相待立言，表示法法間關係。如父（因）與子（果）亦待爲因果，若父有其父，則父成子（因不定也）。子又有子，則子成父（果不定也）。故不能執定因定果。明此，則因果之言通矣。外道談因果，執一特殊之因生一切果，如執意（此字譯錯，實爲數論之自性，外道中無有執意爲因者）、自在、時、方等爲因。此中執時爲因者謂一切法非至其時，不能成熟，故有定時。今破曰，如此則成相待。所以者何，不能自生，待他生故。若待他生，則不自主，不自主故，同於有爲，有爲則無常，無常必有成壞，是非外道所許也。故釋論說，若言從意、自在乃至時方相形而有，則不成因云云。

## 第六章

論曰，自是法不然。自是即自許之謂，自許法非是。外道說我此所立自在等爲實因，能生一切法者，非我私言，乃過去諸仙所說，定如是故。此舉聲量爲證，以非虛妄者說，必非假故。內破曰，汝言法爾（即法爾如是），此非正說。如此二句應是牒論本自是法不然句。謂汝言法爾，乃一家之言，非是正說。所以者何，各有所許故。如汝許自在等是因，並非我許。彼此不許，互不相成。且立聲量，亦應有因（即道理），無因不成。如其能成，更須勝因（即差別因，梵文勝與差別是一字也）。勝因者，自許則是，餘許則非，許有是非，待因差別。若無勝因，則不成理。彼等外道，復有所辯，如次章說。

## 第七章

論曰，汝法則不然。法字釋論譯作家法，亦不善巧，意難了故。藏譯作假立，亦



不明白。研究結果，知是悉檀多之誤。悉檀爲論議所據，凡有四種。一徧所許，二自承稟，三旁義準，四不顧論。徧許即各家共許，自承乃一家本習，皆爲論法上所承認也。悉檀雖四，此章所言，專指自承（譯不善巧，未能表出）。故彼辯云，自承悉檀，亦論法所容有，汝何不許我之所說。故釋論云，此是我家法。內破曰，悉檀之義，須有理成，方可爲據。所謂理者，隨其所執廣引因緣立義堅固以爲其相（見《方便心論》）。如釋論云，汝言我家法，其法不成，此二句乃牒論本汝法則不成句。云何不成，即無隨其所執廣引因緣立義堅固以爲其相。是汝悉檀無因等相，自既不成，何能成法。是故釋論云汝法不自成，乃至此則非正理云云。

## 第八章

論曰，如此不用因。是因無用即無意義。因指了因，凡量皆爲因，成量之因則因中因。今所破者即此成量之因，言汝因無用，徒有空言故。

前之自承悉檀，雖可爲據，但須有因立義堅固不能動搖。所以此章外言有因，且

不止一而有五種（此乃數論所立因果）。一、無不可作故（釋中作無法非因生）。謂無性法非因緣作。若法有性，必有因緣，以法有性無性，分別而知有因無因，否則無性有性應無差別。所以釋論云如兔角等無法，終不可得以因緣生。二、必須求因故。謂作此物必求能作材料，可知有因。故釋論云如見壓油求麻作瓶求泥也。三、一切不生故。言非一法生一切法，所以者何，因果別故，釋論所謂如泥能成瓶不爲甑因，縷能成甑不爲瓶因。餘法亦爾（下二因譯文缺）。四、能作所作故。能作爲因，即是因定有作，如泥定能成瓶，此與前第二因相成。前言果必有因，此言因能生果，即因果相成也。五、隨因有果故。此又與第三因相成。彼云果各有因，此則因各有果，所謂種豆得豆也。如此五因，皆數論學說之後期結論（見《金七十論》）。前言自承悉檀須有因成，今具五因則悉檀成矣。內法破曰，汝言因能生果者，因不能生（四字牒論本文）。汝言蓋不論因之多少，但問因之於量能否成立。如此徵之，則知彼所云因，空言無義。中觀此種破法，並不論五因各各意義如何，但辯其因之用與名也。

辯因用者，謂量之因，不外立破（譯本作成壞）。今汝此因爲是立用，爲是破

用。若有立用，汝有因能成汝之宗，我亦有因成我所立。若有破用，汝因能破我，我因亦能破汝。如火在此熱，在彼亦熱（立用），若能燒我，亦能燒汝（破用）。是即釋論云，因爲有所成，乃至在此亦復然云云。復次，泛論難見其義，更舉例言，汝立聲常（宗），無質礙（譯本作無身）故（因），如空（喻）。空無質礙，外道許爲常住不變，以此無質礙因能成常宗。我亦可立聲爲無常（宗），所作性故（因），如瓶（喻）。瓶爲泥等所成，以是所作故爲無常，聲是唇齒等衆緣所發，如瓶無常。如此汝能立，我亦能立，兩俱立，即俱不立，故因不定。就此例說，可見當時因明尚不精細，實則常因不可立，而無常因可立，不能等同也。所作性因決定，而無質礙因不定，於異品心法亦有故（心法無質礙而是無常），故兩量並非俱是。後來因明詳究，因有三相之說完全，即無此過。又今破法，同於相違決定。如聲論立聲常，所聞性故，如聲性。勝論立聲無常，所作性故，如瓶。此一決定，其因皆不能成量，如此相違決定因即無用也。以上就因之義用而辯，如釋論說，復次更明此義，乃至理則不立云云。

辯因名者，辨宗因不俱，亦非先後，終歸不成也。此中因望宗而說，有宗而後有因，但宗爲誰宗，又是因之宗。如此宗因相待，既是相待，因不得成。所以者何，如論議言辭，必有次第，不能一刹那頃一切俱說。譬如說宗，梵文云鉢羅提若那，是三音成。須有記憶連續三音，相待而成一語，否則鉢羅過去，提在現在，若那未來，則不知所言何義。如此推之，宗因並不能俱。既不能俱，因爲誰因。如此正因則不能立。先後亦非。所以者何，因在宗前，未成宗已滅，因在宗後，有宗因未生，皆不成因。如子未生不名爲子，因未成宗何能爲因。所以宗因同時先後皆不能成，故說無因徒有空言也。後來因明發展，所談過類，有與此相似者（如十四過類中，三世有無相似），但彼執有因，而中觀不執，仍不類也。

前周八章詳破執因已竟，後周十二章乃廣破執相。執相本極繁複，但外道所執總要，不外我我所執（通常亦云內外心物神形靈魂物質等）。故此周即專破我我所執以概一切，所破次第全同《百論》，且擷其精華，今可與《百論》對讀而得勝解。前周乃此論所獨具，後周則論主所著各種百論所共同也。

## 第九章

論曰，汝當說體相。此中體相即自性，將破其自性不可得，並非令彼說體相也。此義之來，由前已破因果悉不可得，彼即轉說有我。若許有我，即仍可許因果故。如釋論云，汝雖破因果，我說有我法，因果則還成。內破曰，汝言有我法，以何爲體。此以何爲體，即牒論本汝當說自性句。此亦即攝《百論》破神（即我）品要義。彼品全文廣辯，即辯此自性不可得也。是故欲通《百論》一品，但須先識《百字論》一句即得。至於釋論所解，深知此要，全依《百論》之義以釋，所破次第亦盡同《百論》也。此章所破，略有三段。

一、知爲自性 知或譯覺（《百論》譯作神相）、思（奘譯數論我是思），意義皆同。此是數論之說。其說我與知一（我即能知），如火與照。我與自性對待，我靜觀而自性變異，以我觀其變異，故不同木石之無知。此爲執我之一大宗。今破之曰，不然。若知是我，我則無常（彼不許我是無常，但推其說必是無常）。所以者何，萬

物之知次第而起，非一時即知一切，如知瓶時布知則滅，是則知有生滅，生滅即無常。我與知一，我亦無常。則汝執實我應無有自性。此即釋論云，若以知識爲我，乃至知鬘智始生云云。此同《百論》「覺若神相神無常」一段。明此要義，《百論》即易解矣。

二、知非自性 此是勝論之說。其說有六句，我屬實句。凡實皆有德。我具九德，《百論》已出五種，謂欲、瞋、苦、樂、覺（即知），凡有實我即有欲等德隨。彼言，數論我知是一汝破不成，本宗之我具有多德，汝不能破。所以者何，我非知爲性，知破，仍有餘故。許有餘德，德依爲我，我仍實有，有我則知亦有也。破曰，不然。若知非我，我則無知。所以者何，有知乃有知用，我既非知，應無知用。能知若無，則無苦等，若無苦等能依，即無所依，無能所依，則無我性。此即釋論若知非我，乃至則無體相云云。此與《百論》若覺相神不一段相近（即《百論》第三段），亦以無知破我也。

三、知與我合 彼言我知一異，已俱不成，非一非異，應能成立。所以者何，知

中有我，我中有知，相應俱生故。破曰，不然。知我若合，則我非我。所以者何，互和合故。若知與我合而爲我（屬我）不名爲知，反之我與知合而爲知，不名爲我。如輕養和合而爲水，不名輕養。是此知我合爲餘物而非知我，則非一非異，但有空言而無實事，所執實我亦空無自性也。此即釋論若言我與知合，乃至知亦非知云云。是同《百論》神知合故如有牛一段義（即《百論》第二段）。此我知合是勝論宗，彼執實與德合，實能有德，如因明法與有法，即法能有法。論破則依理析言之也。

## 第十章

論曰，一則是有過。此一，謂一法之諸性無異。過謂不成。蓋一法諸性若一，則有不成過也。前破我執，此後則破我所執。外見我不能立，反以我所成之，而曰我是有。所以者何，有所故。現有瓶衣等物，若無受者（數論說我是受者），物爲誰用。此言我是能受用者。然我之所以受用瓶衣等者在於知，瓶衣等物爲我所知，即成我所受用。外道說一法有多性，而一時俱知。知有現比，現則俱現得，謂一時現知一切

性。比則俱比得，謂一時比知一切性。多性之言，謂一法最要有三性，即實（物性）、德（數性）、有（有性）。任何一法必俱此三。若知法時，具知三性。如以瓶而言，知瓶時則知此物是瓶（物性），知有此瓶（有性），知瓶是一（數性）。此即外道所執。今破即依此三性而破。謂汝三性爲一、爲異。三性若一，一則不成。所以內曰一有過故（譯作有一，文倒）。即出二義破之。一者瓶與有不異故知有瓶，二者瓶與一不異故知一瓶，此二義成，則無有過。然此二義俱不得成。云何不成。先說次義，瓶與一是一不成。若瓶（物性）是瓶，有（有性）一（數性）亦應是瓶，則一瓶而三瓶，謂物性是（譯錯作非）瓶瓶，有性是有瓶，數性是一瓶。汝本言瓶一不異知爲一瓶，今反爲多瓶矣。如此爲一則是有過。印俗常有一物而多名，如手名薩多，亦名迦囉，亦名波膩，名雖有三，而手實一。若一名一實，應成三手。以此例知瓶實一性，但外道說有三性而復是一，故破之曰一則不成也。次說初義瓶與有是一不成。若有即是瓶，應於瓶瓶之外別成有瓶。若云有非即瓶，瓶云何有，則違有不異瓶之說。如是我所之言實爲虛妄，釋論所云，若有一非瓶，是則無瓶也。



此章同於《百論》第三破一品，論本有過一句，攝彼全品要義。《百論》云若有一瓶一，如一切成，若不成，若顛倒，同此論釋。且彼中尚有小註謂辯名四紙未出者，今勘藏譯《百字論釋》，手有三名一例，亦可想見《百論》所略之文爲何。流支此譯，亦以難翻而有刪略。

## 第十一章

論曰，若異則無體。謂諸性若異則一一非有。此與上章相反。外見一性不成，避過立異，故釋論云有一瓶一故有過，我今立異，捨一過故。內曰汝說異則無（此牒論本）。此無謂一一性無。云何而無，如瓶，謂瓶與有異（譯錯作無）故無瓶。如說異比丘婆羅門，即異於比丘婆羅門，是無比丘婆羅門。今說瓶異於有，則成爲無瓶。復次說有一亦不成，異瓶無有一，異瓶不可見故。說現得有一者，依瓶而然。瓶乃有一所依，如刀異鞘可見（異喻），但無有一異瓶可見，故異義不成。

此章同於《百論》破異品，論本若異則無體句，攝彼品要義。

## 第十一章

論曰，五情不取塵。此中情塵爲根境舊譯，情不取塵，即根不能取境也。常言根能取境者，似有取相，實無取義，故云不能取。所以有此破者，因上泛說我我所執不成，今乃就近言之。因受用之說更是親切，所以外曰，一異雖壞，現見有瓶，此瓶現見汝不能遣。現見（見有二義，狹唯眼見，廣則見聞覺知皆攝在內）即根之所取，瓶由根取，故知實有瓶，非如空華（異喻）無故不見。內破曰，不見（即牒論本不取）。汝所說現見，爲是眼（根）見耶，抑識（第六意根）見耶。若根見者，死人有根亦應見。若意見者，盲人有意亦應見。然俱不見。若言離即不見，和合乃見者，理亦不成。所以者何，如一盲不見，和合衆盲亦復不見。是故汝執能取，似有取相實無取義也。

此章同於《百論》破情品。論本不取二字，即彼全品要義。惟釋稍異。《百論》以根識同時，根境合不合到不到而破，可與此釋互相補充也。

## 第十三章

論曰，色法有名字，所見亦無體。此章頌有二句，而以第二句爲主（第一句乃譯人所增）。所見亦無體者，謂非可見（無非二字通用，以梵文否定字在前，譯無與非均通）。體指境之自性，所見無體即境之自性非所見也。上章已破能取，今欲反以所取成能取。所取爲境，而境是色（色香味觸皆名爲色），瓶是有色（色香味觸四塵所成故名有色），有色即有見（瓶爲根所見故謂瓶有見），故境定有。有境則仍有根也。所以外曰有瓶，有色故有瓶。內破曰所見亦無體（牒論本，譯缺）。汝言瓶以有見爲體，而體非可見。所以者何，汝言有色故有瓶，此色瓶爲一爲異。若一，見餘色時亦應見瓶。若異，色是可見，瓶既非色即不可見，不見則無瓶。以此一異俱非所見。又瓶見不離始名爲見，如人有財，財不離人方名有財。瓶不離見，是以見爲體。果爾，若無見時應無有瓶。如常人眼爲壁障則無見，此瓶亦應爲壁障而無瓶，故瓶非以見爲性也。又若瓶色是一，無見則無瓶，無瓶即無一切色。是則瓶非有色性，亦非有見性，

而根非能取，瓶非所取也。

此章同於《百論》破塵品，但此釋微異，可與彼相成也。

## 第十四章

論曰，已有不須作。謂法若先有，後不應作。作即因緣和合而生之謂也。上之五章爲初番別破我我所執，後之四章乃次番合破我我所執也。我我所執法不外有爲無爲，故下四章兼破有無爲法。先破有爲。此有爲之相與無爲何異耶。有爲是作法，最顯著之相爲生滅。破有爲法從此下手，故先破生。生就果說，生而後有果故。所生果已有，何須後時生。又外道言一切法不生不滅，而根境法有（有即常不變易）。此不生不滅乃依此有說，此有常不變易，不以見不見而壞也。然而云何一切時有而仍有生耶。外道解曰，云常有（已有）者指微細法，云生者指粗顯法。由細而粗，從因生果，故因變爲果，乃先微後顯，非先無後有，此無害於一切法有不生不滅也。如此說法即因中有果論，或名果先有論，以數論爲代表（彼以五因成立，已見前）。所以釋論即

作是說，我法不生不滅，乃至知有因果也。

內破曰，先有不須作（牒論本）。此以四義破之。一者，果若先已有，如泥中已有瓶，縷中已有鬘，何須陶織等師再作。今既待工匠成，故知因中無果。此言果存因中則無因之用也。二者，果已有則無三世，以現狀改易有待未來。若依汝言已有，則不可變，即無未來。若無未來即無生滅，無生滅則無善惡業報等事，如是則無一切法矣。三者，若因中有果只就微細說，其粗果仍先無而後有，即違汝已有之說。若以細爲已有，則不應成粗。汝說已有無改易之義，亦壞三世一切法。四者，若因中有果，是乳中已有酪，若云已有酪，實等於無酪，此以因爲果實無果之用，如食乳非食酪，實無酪用也。由此四義，皆至於無生滅因果等一切法，故外執不成。

此章同於《百論》破因中有果品。《百論》外言諸法有不失，此則外言常有不壞。又彼說無不生，此則說微細先有。又彼破法四段謂有不失、因果一、各取因、微形有，亦同此釋之四段義也。

## 第十五章

論曰，彼法無有生。前言果先有不生不滅，即無生果之義。今說果不定先有乃亦有亦無。云彼法者，即指果說，謂無論何執，果皆無生。外執因中先有果（不生不滅之果）有過不成，今說先無後生，非無生滅，離於過失，成因中無果論。但此非因中完全無果，能生果故，亦有亦無。通常以因中無果說屬之勝論，實則此派亦主同時因果義（和合因），故非純粹因中無果論。譬如輕養和合爲水而輕養仍在，此即亦有亦無之說（既言決定先有，又說不定先有，故成亦有亦無）。此執欲以亦有亦無成其生義。中觀家不許。謂若果已有，不應再生。若無，則永不生，如沙無油，終不生油。故今內曰無生（牒論本）。所以者何，汝之亦有亦無，合說似無過，但析言之，則已有不須生，有生非一時並存故。如瓶已有，何須輪等重成。若無如龜毛，云何使成甞，是無不能生。各別不生，和合亦不生，如一盲不見，合衆盲亦不見。以上明果之有無皆不能生。復次，生亦非有。若受生者，此生爲是自生，抑從他生耶。若自生

者，自是己生，何用更生，故自生無生。若從他生，他者即此自望餘自，自既不生，如何生他，是他生亦不成。若云俱生，則有兩過。是則一切法皆無生義，而生不成也。

## 第十六章

論曰，有爲法無體。此有爲法謂所生法，即因所成果。無體之言非謂全無，但說有爲之義不成耳。前已說生不成，此章反以所生言者，謂若無生則無住滅，而生住滅乃有爲法相。今明明有之，有相即有一切法。所以外曰若無生（譯誤作身），乃至一切法亦成云云。內破曰，無有爲法（牒論本）。無謂不成，言有爲義不成也。所以者何，汝說三相，是次第有耶，一時有耶。二俱有過。若次第有，則生時無住滅，住時無生滅，滅時無生住，此即非相續有。又若生時無住，住云何起，如因中無果，果云何生。住時無生，是誰之住。若住是生法之住，既無生法，以何爲住。滅亦復然，滅時無住，是誰之滅，若滅是住法之滅，既無住法，以何爲滅。是則說次第生者，無異

空中樓閣也。又以生而住，生之自體既如龜毛，云何有住，世間果有龜毛衣耶。如此生住即爲無法。推之於滅，復何所滅，如拔兔角，豈能有得。是則三相皆不得成。然汝若言生住滅次第不可說有爲相，如二頭三手不可得，三相亦不可得（此段反成上義，譯文不善，外曰二字亦係衍文），而謂是一時者，此亦不成。所以者何，相雜亂故。若生中有住滅，生則非生。住滅亦爾，如是雜亂俱不得成。此猶依相而言也。至於事實，亦不得成。世知生滅不並。故此三相次第同時皆不得成。能相三相若無，所相有爲云何能成。是則能所相悉皆無有也。

復次破云，汝言三相相有爲，此相是有爲，抑是無爲（譯本誤爲作相）。若三相是有爲，則有爲法必有三相，即應別有三相相此三相，不然則非有爲。如生是有爲，應別有生相以相此生。住滅亦爾，則犯無窮過。是汝有爲三相不成。若云相是無爲，理亦不然。云何無爲相能相有爲耶。是此三相有爲無爲皆不可得，則有爲法無體義成。

上來兩章同於《百論》破因中無果品。文段亦似。如《百論》之生有故（果）一當成（即亦有亦無）句，即今第十五章所本，彼云不生而此曰無生也。又無生住滅



句，言次第一時生，即今第十六章所本。《百論》以一品破有爲法，此則三章成破（十四至十六）。有爲三相，若先破生必先破因果，破果又須先破因中有果，最後亦有亦無亦皆不成。順次三章俱破有爲一事，證以《廣百論》可知。彼論破有爲相品，即攝此三章文義，護法之《釋》更加詳明無可懷疑。吉藏《論疏》猶疏忽而割裂原意，至將破因中有果無果解成兩截，而謂前段是破有爲之體，後段破有爲之相，前破別法，後破通法，是乃全非提婆三論原意也。

## 第十七章

論曰，如此亦有方。觀此文句似接上文而來，但勘藏譯，乃云唯一方（止是一方）。可知如此二字，係唯字誤譯，並不承接上文也。又方字在釋論中譯爲方所，真諦玄奘乃譯爲方分。方分者，方即是分，謂整體事物之一方面，恐其混同時方之方，故譯方分以示區別。今此方分謂無爲法，通常視無爲爲純一單獨之法，今判止是一分，此論本之意。所以外曰汝若不欲作有爲相，乃至應與無爲作相。此段譯文，沿上文而

誤，實應云，汝若不許有爲，未破無爲，應許無爲。非關作相不作相也。設許無爲，又有何用。曰，法必有偶，若許無爲，即許有爲，如苦樂冷熱法非法等（此意已出十六章首，謂若有有爲則有無爲，依藏譯應在此段，文義更順）。外道說無爲法有四種性，一徧在、二無分（不可分，譯作無方所，誤也）、三常、四無因（無作）。具此四性即是無爲。舉其法體，即我、空、時、方（四方）、微（極微）等。我、前已破，今但破空以示方隅，餘不待破可自明矣。空云何破，謂於四性中破其無分無因二義。破無分者，謂無爲法雖自體徧在，但所在處必有邊際。由此以觀無爲，亦俱一方分而已。所以內曰無爲有方所（此牒論本，但譯文不善巧，未將原意譯出）。如說空是無爲，身即無爲之所在。汝言空在身邊，身邊之空是空一方抑空全體。若空一方，一方在汝身邊，應言餘方在彼身邊，是則空有方分。有方分即有邊際，有邊則非一，非一即非無分，非無分則不徧，不徧即無常。若空全體，則汝身邊空可代一切身邊之空，即空徧汝身，汝身徧空，空身量等，合二爲一。然而身有邊際，全空以身爲量，是亦有邊際也。有邊即有分，有分即無常。是汝空無爲，一方全部皆不能成。故此釋

論云我今問汝，乃至亦是無常云云。又常因能生常果，有方分因既是無常，所成之果如何爲常。

次破無因。云無因者非無因論，但無作因。故復破曰，汝所言常，爲有因常，爲無因常，二俱有過。若有因故常，瓶衣等物應皆是常，然非是常。若無因故常，我亦以無因故是無常。若必有離因生法是常者，應說勝因。外曰有因，此有二種，一曰生因（生起）、二曰了因（顯了）。從生因生法是無常，如瓶衣等。從了因生法是常，如燈照物，但了物而非生物。蓋物在彼，由燈顯了故謂之常。是此無爲，以量（聲量比量）爲了因，亦復是常。內破曰，汝若以量爲了因而是常者，則有不定。如云有作是無常，無作則常，亦可云有作法是有，無作法則無，豈非汝量不成乎。故釋論云瓶衣等物現見故有，無爲非現見故無。此云現見謂現見有作，如瓶衣現見有作故有，無作非現見則無。無爲無相可見，豈非無法。

此章同於《百論》破常品。《百論》歷破空時方等法，今但破空以示方隅。又《百論》首破了因，今則見於《釋》中，是則彼此詳略次第有異也。此下數行，總結前文，

而示觀行正軌。

言捨有捨無者，即捨有爲無爲（譯文略去爲字）。捨有無爲即斷我我所執。蓋二執根於二法，能捨二法即得涅槃也。外道謂我爲諸纏所縛，故輪迴生死，令我解脫爲得涅槃，實則仍是我執，非佛法所云得涅槃也。佛法涅槃云何得耶。謂如經言、如智境見一切法空識無所取故心識滅種子滅。此即示得涅槃觀行正軌。經本無考，今勘譯文之意，謂識定有所取，若正智見境一切法空則無所取。所緣既無，能緣不起，則心識滅，心之三有種亦滅。種子即生死輪迴之習氣，種子滅即此輪迴生死之習氣淨盡也。此義同於前引《廣百論》卷八所云，識爲諸有種境是識所行，見境無我時諸有種皆滅。此中諸有即三有，其本爲識，而識依境起，故欲滅心識，須見境無我。又此謂見境無我則無識，無識則捨有無爲，捨有無爲則斷我我所見，即得涅槃。即總結以前各章之義也。

以下三章，亦結成前說。前說所觀實相與能觀正見，其義已明。如說非一非異等，即是實相，能作如是觀即是正見，並非別有實相與正見也。但執者觸處生疑，以爲上

說種種所觀，既爲無物，應無實相，或有特殊能觀者在。今欲遣疑淨盡，故有後三章也。但此義非此論所獨有，《廣百論》《百論》亦復見之。如《廣百論》於觀有爲相品後出教誡弟子品，《百論》未出破空品，皆具此義。《廣百論》更明文昭示，謂有疑重遣。《百論》例此，意亦顯然，是故一切百論皆有此遣疑之義，且同在後周中也。

## 第十八章

論曰，等如夢無異。等謂平等。何法與何法平等，即諸有爲法與夢等無異，是即中觀家之實相說。實相本無可說，爲利他而以譬喻顯。故此又爲安立勝義說之也。以喻顯實相，出於《般若大品》之十喻，《金剛經》之九喻，其義有通有別，今但取如夢一喻以概一切。釋論外曰若有爲法無體相，云何而有實者。謂上說種種皆無，則有爲法之法性，究爲何等耶。內曰如夢（牒論本句）。法性本無可說，但方便可以喻顯，故說如夢。此有三義。一者非有（實無），世知夢境非實有故。二者非無（假有），

亦不可說無假象故。此二依果而言也。三者非無因（緣起），如人疲極多有夢故。此依因謂夢亦出於緣起。合此三義，即知實無假有緣起世法之實相如夢也。世諦法者，世間共見，如屋宅等。若實有自性，不待造作即能自現（實無）。若是全無，雖有造作亦應不得（假有）。樑椽基壁人工所成，又非無因（緣起）。以此例餘，可知世法實相無不實無假有緣起也。若以此實無假有緣起之義爲支離者，中觀家亦可一言概之曰空。空有總別二義，依實無假有緣起而言爲總義空，若依非有而言即別義空，乃空之一分。若猶未明，可以中道二字解總空之義，是即與中論中道一頌全同矣。如說緣起，即是因緣所生法句；實無，爲我說即是空句；假有，乃亦爲是假名句。合而言之，則亦是中道義句也。中道總空具此三義，缺一不全，後人但說空爲非有一面者誤也。《廣百論》所舉喻說，皆示總義空以明實相。此實相若於前說觀照有得，即自顯現，亦不待喻說也。

## 第十九章

論曰，相亦無有異。此中相即想，與名同義。異即體，乃譯文錯誤。今改相異爲想體，乃符原本之意。無有體者，言非事物自體。蓋名之與物相待非一，而互相爲客，審知之，則實相之喻易解，故有此章旁論也（《廣百》《百論》皆無）。常人不達諸法實相，即不知名事互客之義，而蔽於名物相稱之說。所以外曰，汝言一切法如夢非實有者，世間名物何以自少至老皆有定解，如見瓶名即知瓶物，不作豔解。由此可見名物是實，並非假有。內破曰，名非實體（牒論本）。言名非是物之自體，今以三義解說之。一、若名即物，空名亦應有用，如說瓶名時即有瓶用，云何智人復須陶師作瓶。此即釋論所云若名是體，乃至出價市瓶等也。二、名常有變，印度名字變化不定，以性分別即有陰陽中三性，有時變換語尾，有時完全異字。譬如身字，以三性言即有三字，陽性爲兜訶，陰性爲多奴，中性爲舍利囉。若以名爲主，則三字三名，物應成三。若以物爲主，一物望三名則三名相雜。如此即知名物非一。故釋論云如身

有三名，乃至名體有異云云。三、一物命名以多義而立多名，如人有名字號等。如謂名物相稱，一物多名，隨名應成多物。如瓶有聲可名響瓶，乃至嗅觸皆可立名，則一瓶隨名應成多瓶。梵語瓶字本有伽吒、鳩婆、迦囉舍等異名。印度一物常有千名，皆各有取義，所以名即虛偽無實。以名假故，物亦非真。此與《攝論》所辯名物之稱體、雜體、多體相違同意。能破此名物相稱實有之執，則遣疑淨盡而實相隨之顯現矣。是即釋論所云如瓶有聲，乃至當知無實等也。文末引佛語，重明前義，曰，世間有假名（惟有假名），想（譯誤作相）如熱時燄，唯句句亦空（此句譯漏），相續如鼓響（本文譯誤連上作一句）。此中句者，合名（即字）而成。內外學說教義，常用句說，如諸行無常、心解脫等皆句。此句亦空。蓋句與所詮之義亦非有體，所以楞伽於百八句皆一破盡。實以句義相續如鼓之響，非實有也。釋者於此總結前文，乃曰世間相如夢也。



## 第二十章

論曰，與所立相似（此句譯漏）。此云所立，謂前各章所破種種義，其義在外爲所立，在內即所破也。今說，前破之外若有餘義，例同彼破，故云與所立相似。云何餘義，蓋外道見所立各義皆破，疑有能破獨在。如前說所觀不成，則疑能觀猶在否。爲遣此疑，故有此章。所以外曰，汝雖種種破，破（此字譯漏）法是有，是無（二字譯漏）。能破之法若有，則汝破一切法皆非實有者，得非壞汝自宗乎。能破之法若無，自體尚無，何有破用，汝曾見石女兒應徵作戰耶。內曰，與所立相似（釋本譯文缺）。謂能破所破破事三法，我皆不立，由汝執有自性則我有所破，汝若無執，我即無破，執除，破遣。汝執有破，亦同所破，我則不執，能所俱亡。即由此一章，將外執能觀之疑除遣淨盡。末之結頌（印人述作體裁，首尾皆有頌也），譯文不明，蓋略述無依離著之意云。

此章同於《百論》破空品。《百論》外難有破，釋論以破無可破解之。彼論

總義如是，餘則從而發生。所以此論但用其二句，餘義可自明也。

上來所講各章要義，賅攝中觀精粹，已可了知，其與瑜伽相通之點，亦得明白。由此進研《中》、《百》或習《中邊》、《瑜伽》皆有人處。此外復有餘義應注意者，本文未詳，歸之緒論。

三、緒論 中觀瑜伽說本一貫，明乎此義，乃得二者之真。然談中觀瑜伽之學者，千餘年來，皆喜離而爲二。其在印土，自世親而後，中觀瑜伽即成對峙，相持不下。至於中土，亦同此弊，如三論學者即喜用其說以破《攝論》、《地論》、《地持》（皆屬瑜伽），此中癥結何在，今從《掌珍論》、《百論疏》推究，實在於解觀行之不善巧也。所謂不善巧者，乃與龍樹提婆原意不盡符，非謂其無觀行也。即以此故，乃於中觀瑜伽一貫之義不能了然。其說頗繁，今但撮要言之。

龍樹提婆觀行途徑果如何耶。此從前文所談《廣百論》中觀行一頌可見一斑。頌說識爲有種，當須除遣。識依境起，是故遣識必須觀境。無論我我所根境有爲無爲等，一入中觀之觀，皆謂之境。即云觀心，亦屬境邊。先認定此點，再釋境義。

云何爲境。依通義言，境即心之所緣。但中觀之說微有不同，如《廣百論》破根塵品中頌云，令心妄取塵，依先見如燄，妄立諸法義，是想蘊應知。此頌意謂世間所見種種塵及法義，均出於五蘊之想。此想用極利，能令心取塵，念念明記，妄現種種法義。由此頌說，參以護法所釋，可知中觀言境，尚非泛說識之所緣，必須經想而成。境之爲想所妄取，妄立，除由《廣百論》文推論外，更可以吉藏《百論疏》中所存關河舊說證之。吉藏在陳隋之交，時值亂世，與其徒廣收各寺所存著述，集滿三屋以資博覽，其書後來皆亡，但舊說存於彼著述中者不少。如說《百論》十品，以破塵一品爲最要，並引論之末品破水想而不破水解之。謂愚人見陽燄，妄生水想逐之疲勞，智者告言此非水也，是斷彼想非破水也。此即關河舊義也。以此證今之說，更見中觀觀行在於觀境，而境爲想所妄取妄立，可無所疑。設於此點明了，則中觀瑜伽一貫之義可通矣。吉藏雖知其說，但於想義未盡透徹，故所解說仍不合原意。至於清辨，非不瞭然於此，但故意立異，亦有可議之處也。今更從正解與誤解兩方面申言之。

一、正解 云正解者，謂境是所想所妄取、妄立。何謂妄取，何謂妄立，可依大乘

毘曇解說。所取者像類（單一爲像，繁複爲類），像類即相，今不云相而言像者，以想之用在於構畫，其所取相猶如畫像也。所立者假名言詮（即名）。相（所取）名（所立）皆出於想。二者之因亦謂之想，是爲果中說因（印人立名方法有因中說果、果中說因）。非但相名爲想，乃至相名施設亦謂之想。想有如此多義，故觀想之所取所立，亦謂之觀想也。《百論》說但破水想不破於水，此想非謂心想，乃妄取妄立之想，瑜伽釋作想事，義更完備。此則中觀家之所謂境也。

復次，於所觀境，觀如何相，是相即空。空者，空其所取所立，即所謂空想也。何以要空所取所立耶。以其不如實故。若實有者，焉得謂空。此空亦謂自性空，以無實在自性故。由何而知有實不實耶。此別有依。如《百論》云，但破水想不破於水，水即所依，以有水故知燄非水。瑜伽釋此則曰，所空者假說自性（有處說空，說自性空），所依者離言自性（有處說非空，說實有性），依此非空離言自性，始知假說自性空而非真。如是觀空，方能與實相相應，始可證得實相，而觀行亦不唐勞。中觀觀行正解，應如是說。

二、誤解 吉藏不善梵文，隔於翻譯，故所解有未能盡合者。彼雖知破水想而不破水，但於想之名義未按實在，如謂破塵應名破想，由想取塵，破想即破塵，以此爲破病不破法云云。此說以水爲塵，以想爲心，卻不知中觀觀境之想，並非心想也。又謂破病不破法，如病目見空華，翳去華除，斯乃唯識之義云云。此亦與實際不相應。中觀所破即所觀，故《中論》說觀一切法，《百論》則說破一切法也。若破病不破法，即應觀病不觀法。云何中觀常以如幻如空華喻觀境耶。於此可見其說之未盡透徹也。其次，清辨好奇立異。奘師《西域記》謂清辨嘗服僧佉之服，名爲大乘而服則外道，亦可見其好奇矣。龍樹提婆之說與無著世親實係一貫，而清辨於此立異，謂無著之解與龍樹不符。所著《中觀心論》即針對中邊，謂所觀自性空是緣生法無生無性故空，非依生無性而空。又經云由彼而空依彼而空，乃由俗且依俗，所由所依是一法。此等說皆爲故意立異。後來演繹成真空俗有之說，以爲世間假說法有，謂之世俗有，勝義則無。於二諦亦有異解。其實二諦肇自佛語，大小乘解說變化雖多，而實相之理則一。清辨立異，乃以二諦之歧義而歧實相，實相果能歧之乎。且二諦者，方便也，爲

證實相之用。若謂有一方便即有一實相，是亦不如理也。後人解說二諦，有十餘種異說，清辨用以區別中觀瑜伽者有三種。一者世俗是假，勝義是實。二者世俗言詮，勝義離言。三者世俗雜染所行，勝義清淨所行。無著之解實相也，如中邊言，虛妄分別有，於此二都無。有者假有（有而不實）無者實無。若以假爲俗，即虛妄假有，以實爲真，即計執實無。假有實無，何嘗不是二諦。俗有真無。但清辨於此不許，而別以言詮離言爲說，謂若用言詮三性皆俗，勝義皆無，此非故意立異耶。即以言詮離言爲準而談真俗，無著亦分別假說自性與離言自性，假說自性是世間法不離言詮。離言自性是勝義法言詮不及，是則真俗有無亦不可定執也。而清辨又以染淨所行爲言，謂根本無分別智爲清淨所行，並無勝義離言自性，以無分別智非但無言詮，亦無離言也。如此辯論無有窮極，即終無結論可得。然而實相一如，豈依此論議而改易耶。故清辨立異之處，不可不善辨也。茲講《百字論》略示途徑，希諸學者善致力焉。

## 正覺與出離

### ——佛學基本問題之一

我們在這裏提出了「正覺與出離」的一個題目來，是要分析、說明佛家對於人生趨向有怎樣的看法和主張。概括地講：在全人類的社會問題未得徹底解決之前，人生的需求會時常跟環境不合式而發生種種痛苦。一般人不能深刻地了解它的原因，只在表面求解決，結果是陷溺日深，痛苦亦絡繹不絕；其間即使偶然好轉，也不會長久。這樣下去，只是隨波逐流，一聽環境的安排。一個人如此，大多數人也如此；一時如此，乃至整個時代也如此。這種始終迴旋、起伏、不得着落的人生，佛家謂之「流轉」（佛家對於流轉的解釋，有時比較寬泛，這裏祇就人的本位而言）。要是人們真正找到了人生欠缺的原因，從根本上予以解決，這在形式上看來，對流轉的生活是取相

反的趨勢，並還有破壞它、變革它的意義，所以謂之「還滅」。由此，佛家區別人生趨向爲兩途：一是流轉的，不合理的，不應當的；一是還滅的，合理的，應當的。所有人生行事，都可用這種標準來分爲兩個系列。它的名目有種種：流轉一系或名有漏，或名有垢等等；還滅一系或名無漏，或名無垢等等。從有漏等說，是染污的、不善的，繫屬於世間的（「世間」一詞在這裏用來，是取它「應可破壞」的意義的）；從和它相對的無漏等說，是清淨的，純善的，出離世間的<sup>①</sup>。佛家對於人生趨向的看法，着重無漏，所以歸結於出世。但它所出離的並不是整個的現實世界，而祇是屬於世間即所應破壞、變革的一切染污、不善成分。人生要走向這個趨向，有待於一種自覺，即所謂「發心」，明白了這趨向的合理、當爲，有了覺悟之後，一切行爲才可以歸向這一目的，成就這一目的。這就始終在覺悟的狀態中，最後到達最完善的地步——正覺<sup>②</sup>。如此佛家講人生趨向以正覺爲究竟，而成就正覺的則在於出離，因而我們便構成「正覺與出離」一命題來表示這樣的意義。

在佛家的學說裏，有兩個迥異的系統：一是聲聞乘（小乘），一是菩薩乘（大



乘)。聲聞乘着重他們所依據的「佛的言教」，言教由聞而得，所以重教即是重聞。他們絕對相信佛教，視為神聖，不可改動一毫。另一系統菩薩乘則着重行為。菩薩本是成就正覺的準備階段，所以他們主張以菩薩行為行，而對於佛說並不像聲聞乘那樣拘泥，卻帶有自由解釋的色彩。這兩個系統都由根本佛說開展出來，只是解釋的方式不同，因而影響到實踐的規範也不同。它們的流行雖有先後，聲聞乘學說且比較佔先，卻不是純由聲聞乘演變或發展而成菩薩乘。到後世來，聲聞菩薩兩乘的人曾發生過激烈爭論，互相是非，但仍共同承認兩乘的原來並存<sup>③</sup>。

對於「正覺與出離」這一問題，聲聞乘的解釋不大正確，應該加以簡別。他們以為人生欠缺、痛苦的原因，即在人生的本質上。分析人生，因的方面是「業」「惑」，果的方面即是「苦」。要去掉苦果，應該斷業，滅惑，不使再生。但業是種種行為，惑是種種煩惱，業惑之生起，在人事上隨時隨地幾乎無法避免，要斷滅它們，很容易走向禁欲一途，企圖由隱遁的方式擺脫糾纏，而此種消極辦法又必然遠離社會而變成自私、自利。其結果雖不能說完全落空，但終非究竟解決。因為他們的出離世間竟是

捨棄世間，本來要對人生有所改善，反而取消了人生<sup>④</sup>，所以說它是不徹底、不究竟的。在印度，佛家以外的學派也很多帶着這樣傾向，一般人受着熏陶，對於聲聞乘的說法就易于接受，因而使它流行了很久。後來佛學傳到中國，儘管那時菩薩乘的勢力已極發展，主要的義學也都以菩薩乘為依據，但實際上仍離不掉聲聞乘的作風。這給與佛學的流行以很不好的影響，向來中國佛學受到外來的批評、攻擊，即是集中在這方面的。所以，我們現在要明白佛學對人生趨向的真正看法和主張，必須先揀除了聲聞乘的說法。

菩薩乘的學說，從佛滅度後六百年（公元第一世紀）開始抬頭，一直發展到佛滅度後一千三百年（公元第八世紀），在這七百年裏，雖也有些曲折變化，但對照聲聞乘來看，精神上仍是前後一貫的。這可舉幾點說：第一，他們看人生問題，常就全面去解決，不像聲聞乘那樣但從自己或一小部分人出發。因此，他們也着重「業」，卻由自業推究到共業，以為即使業力不可轉，而由共業的相互增上，可以因勝掩劣，也可以增減，變化<sup>⑤</sup>，這樣人們對於未來的境遇，就能有切實的把握。其次，他們也注

意折伏煩惱，但以爲煩惱從對他的關係而生，人生不能避開所對的一切而獨存，就得由煩惱中發生作用，終至於轉化煩惱爲無煩惱<sup>⑥</sup>。再次，對於苦，菩薩乘也一樣的厭棄，不過用全體的看法，由厭棄更進一層，產生了「悲心」。他們瞭解到自己感覺是苦而別人不覺，自己能解除痛苦而別人不能，即會有一種不忍的心情，以至有不容自己的感受，這就是悲心的開端<sup>⑦</sup>。又次，菩薩乘對於現實世界並不逃避，而要從各方面去理解它的實際，以求踐行的實在。因此，他們對佛所說純由「依義不依語」的路子，活用語言文字所構成的概念（想），契合實際而發生真正的智慧，這樣得着概念與實際的統一認識<sup>⑧</sup>。最後，菩薩乘的悲、智，都不是抽象的、廣泛的毫無區別，而是隨處和種姓思想联系着的。假使從社會的關係上看，這思想與階級制度是有交涉的。印度社會原有四種階級，佛家立說之始，便要打破這不平等的制度，而另外提出一種理想的種姓主張來。佛家以爲真能破除階級的人生，一定要依靠佛說的那樣生活，構成那一類的羣衆，才做得到<sup>⑨</sup>。所以佛徒並不限於某一種階級，而四姓（即階級）歸佛，如同四河入海，成爲一味；他們都可稱沙門釋子，即是表示同屬於釋迦這一種姓

的<sup>⑩</sup>。菩薩乘因有這些特點——也可以說是和原來佛說極相符合的精神，對於「正覺與出離」一問題，就能追究到深處。像「常」「樂」「我」「淨」這些人生的基本要素，聲聞乘不能得其着落，便一概予以否定，而走上消極以至於斷滅的道路。菩薩乘則不然，硬要找到人生真正的常樂我淨，並從那上面見出由染趨淨的向上發展，而為人生另開闢一條新途徑出來<sup>⑪</sup>。

菩薩乘裏的重要學說，起初有龍樹——提婆一系。他們依據《般若》、《寶積》等經典，由「法性本寂」這是從諸法實相不為煩惱所囂動變化面言，也可謂之「法性本淨」的看法立言，以為人們對於一切事物現象，如沒有真正智慧，就不會得其實在，由此發生顛倒分別，無益戲論（執着），而招致人生的無窮痛苦。但這種迷執可以從根本上解除，最重要的是體會一切事物現象實際和那些執着無干，並不像分別戲論那一回事，也就是沒有分別戲論所構畫的那樣實體，這謂之「無自性」，謂之「空」。在形式上，這無異把分別戲論給與現象的染污去掉了，而見着它原來的寂靜面目，所以謂之「法性本寂」<sup>⑫</sup>。他們用這樣的看法解釋一切，到了「正覺與出離」這一問題

上，也把世間和出世（涅槃）統一起來，以為不是離開世間而有出世，卻是得着世間的實際，依着世間實際而踐行，謂之出世<sup>⑬</sup>。這樣地看得世間和出世爲一，我們曾經說它是「即世而出世」。

龍樹學系說世間的實際即是涅槃，所以按照實際而行就和道理相應，成爲瑜伽行。但從人生全體來看，這種踐行雖趨向涅槃，卻是不住着於世間，也不住着於涅槃的。全體人生有一部分未曾清淨，就不算圓滿，自然不容住着；同時，它既趨向涅槃，和世間流轉相反，也是無由住着的<sup>⑭</sup>。在這中間，會有逐漸轉變，逐漸將世間染污改向清淨，即是由駁雜而純粹，由部分而全體等等意義。只是這些都還含蓄着未能發揮出來，後來到了無着——世親一學系，方纔特加闡揚，而另創一格。無着世親並還運用了《阿毘達磨經》和《瑜伽師地論》的教典，這些都是「本母」「對法」體裁，並且用批判的態度來解釋佛說的。依據於此，他們便提出了好些新範疇來，像「瑜伽師地」的位次，「無住涅槃」的行，「轉依」的果等等。其中尤以「轉依」一個範疇，用作「解脫」的代替語<sup>⑮</sup>，更能顯出解脫的積極意義。由此，他們對於「正覺與

出離」一問題的解答是採取「轉世而出世」的說法的。但是，宇宙人生的範圍極大，要說轉依，又從何處下手？無著學系特別重視認識論，以爲宇宙人生在踐行中都是所知的並且是應知的對象，而藉以證知的方便則爲種種名想——概念。一切名想都須經過長久的時間，應用於無數次的經驗中，才會成功「世間極成」，即同一社會中人們的共同理解。這些不但是言傳的，並還是意會的；也就是不但表現於語言文字之上，並還存在於心思分別之中，所以在不解語的嬰兒啞子一樣有名想的認識。這樣推究到一切名想慣習究竟依存之處，他們便提出一種與生俱來而且相續不斷的意識狀態即「藏識」，稱之爲「所知依」。說轉依，就在這上面着眼。這要由於人們認識的轉變，影響到行爲，改革了客觀環境，而形成種種向上的、清淨的名想慣習，在所知依的藏識裏逐漸替代了陳腐的、染污的名想慣習。如此不絕地轉換，到了整個的認識、行爲、環境都變化了，也就是染盡而淨滿了，那纔是轉依的歸宿。這樣的轉依，原是結合着內外、自他而成，在所知方面並不單限於物象，他人也概括於內的<sup>⑩</sup>。另外，轉依的學說與種姓思想也有密切關係。無著學系建立五種姓，以三乘差別爲骨幹。在聲聞

乘，向來有一種僻見，硬想排斥菩薩乘於佛家之外，所以時唱「大乘非佛說」的論調。菩薩乘卻不然，他們取兼收並蓄的辦法，以爲三乘雖有優劣，但同出於佛說，本可用大涵小的（這種主張最具體地表現於《瑜伽論》十七地的組織）。由此推究建立種姓的用意，應該是側重於後天的修養，即所謂「新熏」，要由以爭取「不定姓」人們的從小人大，並非將一切種姓都看成固定不變的。在這上面並還有它社會的意義。菩薩乘流行的開頭，便已打破了沙門出家生活的限制，而有種種職業者爲其成員，這樣組織了一類社會關係。從另一方面看，也可說他們是對於人生改革最負責任感的一類人。無着學系後來發展到極端，不免帶了唯心的偏向，於是內部分化，一部分學者像陳那、法稱等，擺脫了藏識的說法，要另從世間共認的意識現象上來解決認識的問題<sup>(1)</sup>。但是「轉世而出世」的主張未變，這是可以看成佛學上最後又最要的主張的。

從上面的敘述看來，佛家所提出的人生趨向問題，可說是全面的而且是接觸到人生本質的。人們生活在社會裏，應該最好的爲自己、爲他人而生，這就須明白人生的

意義，並能自己掌握着未來的命運。但這在一般人很不易做到，而他們所得的只是種種糾紛，痛苦而已。癥結究何所在？又應該怎樣解決？這些問題，不拘時代，不拘地點，凡對人生有高度覺悟的人，隨在都能提了出來並想到解決辦法的。要是解決得合理，就會得着多數人的擁護、支持而暢行久遠。但因爲時節因緣，他們表現得不一律，當然也不能強求其同的。在佛家，最初提出來解決人生趨向的方式，當時也可算是很適宜的。後來它發展了而有種種分歧、轉變，甚至於歪曲走樣，但從它的本質上說，重要而有進步意義的成分一向都是保留着的。因此，我們對於這一點，要好好地把它從各樣誤解裏區別出來。例如，有些人這樣說：佛家所提到的人生問題只是種生死問題，着重在人們死後的解決，對於現實生活反而忽略了。此說實在是迷惑於佛家後來夾雜了宗教成分（即相信靈魂不滅要求來世的慰藉等等）之談，並不正確。實際上，佛家根本反對靈魂變相的「我」，而對於當時婆羅門、沙門等的遺棄現實、寄託未來也是破斥不遺餘力的<sup>⑩</sup>。又有些人說：佛家對人生問題的解答是否定人生價值的；人有生即有苦，要免苦除非不生，他們不是信奉「諸行無常，是生滅法，以生滅



故，彼寂爲樂」這一個頌，以爲金科玉律的麼？這種說法只理會到聲聞乘的見解，仍舊是不正確的。聲聞乘拘牽於文句，以爲無常和苦連帶着，要消滅一切無常的有爲法才達到涅槃的樂境，殊不知佛說那一個頌文，原意祇離開生滅法中和能生種種惑業的「欲取」相關係的「諸行」，並非一切行；即從那一類生滅法的寂靜來構成涅槃境界，也並非舉一切生滅現象皆空之<sup>⑩</sup>。由此佛家的解決人生問題不能看作否定人生，而是改革人生的。另外還有些人說：菩薩乘對於世間，表面上好像肯定它，但實際不外擴大追求解脫的範圍，不爲一己而爲一切人類，所以最後仍舊歸到否定上去的。這種看法，是認菩薩乘所說人生歸宿的涅槃和聲聞乘完全相同，卻不知菩薩乘中涅槃的意義一開頭便改變了。最顯著之點，即在舉出涅槃的成分爲三德——般若、法身和解脫。他們爲着涅槃所作的，所行的，不祇是解除一切苦惱，並還要累積一切功德，這樣來構成法身境界。這要打通了自他的界限而就整個的人類社會來說，功德的積集正是爲着人類長期間的打算，最後化除私我爲大我，乃構成涅槃的法身。也就由於這樣的因緣，它會具足常樂我淨的特徵，符合於人生基本的要求<sup>⑪</sup>。這豈是聲聞乘拘拘於

一己利害的所能理會、所能解說？又豈是究竟歸於人生的否定？總之，我們要瞭解佛家如何解決人生歸趨的問題，必須撇開以上各種不正確的說法，才能得着它的真意。還可以附帶說幾句：佛家在這一方面牽涉到世出世的問題，依着菩薩乘的踐行，是要投身於世間，滲透於世間，而求世間本質上的變革，並無脫離世間生活的說法；前面所提到的「轉世而出世」，正是這個意思。

一九五三·一一·二八，改寫稿

注：

①秦代失譯：《大寶積經普明會》，修習正觀段。

②唐譯：《瑜伽師地論》卷三十五，《菩薩地發心品》五相段。

③唐譯：《大乘莊嚴經論》卷一，《成宗品》。

④唐譯：《俱舍論》卷六，《分別根品》，釋有無為因果段。

⑤唐譯：《雜集論》卷七，釋共六共業段。

- ⑥ 隋譯：《菩提資糧論》卷四，釋「菩薩煩惱性」頌文段。
- ⑦ 唐譯：《瑜伽師地論》卷四十四，《菩薩地供養親近無量品》，修悲無量段。
- ⑧ 上論卷三十六，《菩薩地真實義品》，釋無二段。
- ⑨ 《大乘莊嚴經論》卷一，《種姓品》。
- ⑩ 晉譯：《增壹阿含經》卷二十一，《四河經》。
- ⑪ 劉宋譯：「勝鬘經」，說顛倒真實章。
- ⑫ 秦譯：《中論》卷二，《觀法品》，第五頌至第七頌。
- ⑬ 秦譯：《大智度論》卷二十七，釋道種慧段；又《中論》卷四，《觀涅槃品》第十九、二十頌。
- ⑭ 《菩提資糧論》卷四，釋「極厭於流轉」等二頌段。
- ⑮ 唐譯：《攝大乘論》卷三，「彼果斷分」，引《阿毘達磨經》頌文。
- ⑯ 《攝大乘論》卷一，「所知依分」，釋出世清淨不成段。
- ⑰ 唐譯：《觀所緣論》。
- ⑱ 唐譯：《顯揚聖教論》卷九，《攝淨義品》釋異論多種段。
- ⑲ 《瑜伽師地論》卷十八，《思所成地》釋「諸行無常」頌文段。
- ⑳ 涼譯《大般涅槃經》卷四，《如來性品》之一。

## 緣起與實相（上）

### ——佛學基本問題之二

佛家的實踐是以他們所理解到的宇宙人生實相為依據的。關於實相的理論，在佛家始終與因果規律分不開來。他們自稱其說為「內明」，而用以區別其他學說的特點，就在於正確地說明因果，並配合着「已作不失，未作不得」的業報法則<sup>①</sup>。因此，佛家的實相說常和緣起說連在一起，主要從緣起的現象上見出真實的意義即實相；換句話說，這在緣起現象上作實相的判斷，側重「價值」的一方面，絕不同於單純的客觀解釋。

跟着學說的發展，佛家對於緣起的解釋逐漸變化，內容也逐漸充實。這些不同的說法一層層積累起來，便構成很完全的體系。現在舉主要的緣起說而言，凡有三種。

最根本的也可說原始的即平常所謂「業感緣起說」，也叫做「分別愛非愛緣起」②。這將人的行為在道德方面有責任的善或者惡，看作人生種種轉變的根本原因；它的範圍比較狹隘。進一層的緣起說了解到客觀環境對於人生趨向也有一些決定的力量，至少同主觀一樣的實在，一樣的可作為主因。如此看法也可說是業感緣起說的自然發展。業感說以盲目的行為作立說的起點，要是推論到如何才會免於盲目而得其正向，就會注意到認識方面。這裏所說認識還不是單指對於客觀的了解，它也聯係着人生的需求，所以每種認識都多少帶着實用的意義，而這方面的緣起說便成了「受用緣起」。更進一層的學說，範圍益寬，它不僅僅着眼在人生直接的受用上，並還看到人生轉變的關鍵有待於整個宇宙人生的了解，於是有一「分別（一切法）自性緣起」。具備了這三種學說，就構成佛家緣起理論的整然體系。緣起的意義本來指着事物間因果的關係而言，着重在緣字；說起，不過表示緣的一種功用而已。譬如說「無明緣行」，就是緣起的一個具體事例。這裏並不用再加個起字，一樣地見得出緣起的意義，即是說行的生起乃由於有了無明的為緣。因此，現在更可以用平常所說的因、等無間、所緣、

增上的四緣來看三種緣起的性質，它們是各有重點地闡明一面的。分別自性緣起闡明了因緣，受用緣起闡明了等無間緣和所緣緣，所餘業感緣起則解釋了增上緣。合攏來，四緣的意義再也沒有餘蘊了<sup>③</sup>。不過要注意，說業感緣起雖側重在增上緣一方面，但並不是它對於緣起的意義就無關緊要，佛家對人生的看法，絕非命定，而是由得人們自己作主的，這個轉變的關鍵即在依賴事物間互相增上來更改自性，否則只是一類因果，永久不會有變化了。

從三種緣起的現象上見到的實相，各有不同的意義。「業感緣起」的實際內容是各種生存事實（這就是「有」）的各別部份（這就是「支」），而這些部份對於全體可以有各方面的價值。從實相上說，歸結到「苦」「集」「滅」「道」四種真實，也就是「四諦」。其次，在「受用緣起」上看得出認識的顛倒和正確或者是相對和絕對，這樣就有俗和真的兩種真實，也叫做「二諦」。最後，自性緣起的認識有欠缺，有完全，因而區別出「遍計」「依他」「圓成」三自性，成爲三種真實，也可叫做「三諦」。在這些真實中間仍舊有相通的地方，這就是它們都用人生的究竟一個目標來作

判斷。像四諦歸宿於「滅」，得着完全的清淨；二諦歸宿於「勝義」，認識絕對的真；三諦歸宿於「成實」，達到盡量的圓滿；這些無一不是人生的究竟處，也就從這上面看，合攏它們來才是一個全體的實相。

現在對於三種緣起和實相，再來略加引申，解釋。第一種「業感緣起」是就當前的人生現象，依着邏輯的次序分析為十二部分（從「無明」到「老死」）來立說的。這十二部分也稱做「十二有支」，它們的相互間是以「緣起」的關係，構成一系列的因果。以緣起說因果，可看做佛家解釋因果規律的一個特點。在當時印度的思想界裏主要的因果說，或者主張從一種總的原因展轉變化成爲複雜的萬象，這叫做「轉變說」；又或者主張從多數的原因——也就是多數的分子以各樣型式結構成複雜的萬象，這叫做「積聚說」<sup>④</sup>。這些學說都是不正確的。佛家特別提出「緣起」這一種解釋來，以爲各種現象都是由於互相依待、互生作用才得有在；由此推論，要變革一切現象，也必須從作依待的，起作用的各別條件上着手，除此更無別法。如此的因果規律，可以

用一定的格式表示出來，即「此有故彼有，此生故彼生」，或者更正確些說「彼有故此有，彼生故此生」。彼是此的緣，此依彼而起，這樣說來更覺相順<sup>⑤</sup>。十二有支依着緣起規律構成的人生，由於它所存在的環境不同，有些比較可以留戀、愛着，有些又比較可厭、應該遠離，分別出這樣可愛不可愛，所以稱做「分別愛非愛緣起」（原來這一緣起的解釋範圍較寬，這樣只就人生而言）。再進一層推到它的基本原因在行為所引生的習慣力（業力）有善惡的不同，從這上面區別佛家的他種緣起說，便稱爲「業感緣起」。

上文說十二有支是依着邏輯的次序而作分析，它的意義是這樣的：佛家解釋人生現象，最先着眼於比較成熟的階段，在那裏人生現象的起滅無常乃至終歸衰滅極爲顯然，而人生的「苦」的感覺也最容易由此發生。從一方面看，這雖然不是佛家提出人生問題的唯一依據，卻不失爲重要的依據。在釋迦佛的傳記裏，說他因出游見着老死的人生現象才引起去做沙門的念頭，而他快成道的時間也是由逆觀有支（從老死逐步觀向無明）而入<sup>⑥</sup>，這都可以作爲證明。現在問：「老死」是依着什麼現象而有的



呢？不用說是因爲「生」存；只要生存着，人生就刻刻的、念念的有老有死，新陳代謝，剎那不停，終歸於病、死。這還說得抽象一點，要是聯係着環境來看人的生存，就有一定範圍，並限制了它的性質，佛家通常用「欲界」——對待「色界」「無色界」的一種區分——來作形容，在有限區域裏的生存，就是「有」的一支。這固定的現象乃由於心理方面的執着，所以有「取」的一支。爲何要取？因爲渴愛的不能自己，於是有「愛」的一支。人生的現象分析到此，也自成爲一個片段，佛家對於有支有作「二世一重因果」看法的，即用這五支爲「後際」<sup>①</sup>。但是，人生意義僅僅這些還是不够完全了解的。因爲它沒有說明真正原動力的所在，所以要再往上推求。愛的發生，出於心境相接的感受，由此有「受」的一支。受又以外界接觸構成的心象爲據，這就發見了「觸」的一支。觸出於感覺，必須用五官作門徑，所以有「六人」這一支。六人又要依着人的個體，這尅實是由五蘊所組成，便推到「名色」一支。人的個體必由人格的意識得着永續、統一，所以特別提出了「識」支。識的開展又跟着種種行爲而來，自然有了「行」的一支。在人們還未能徹底認識實相的時候，一切行爲

都難免於盲目，所以最後歸結於「無明」支。以上七支也自成一片段，對有支作二世因果分別的就稱這些爲「前際」。尅實說，十二有支是應該具備一時而有的意義，這樣才見出它邏輯的次序，而更深刻了解到人生實相。所謂二世或者三世因果的說法，都是後來聯系輪迴而別爲之解的<sup>⑧</sup>。

從十二有支上所見的人生，是以盲目的無明作嚮導，加以無厭的愛取相推動，這麼樣來開展着的。有欲望而不得其正向，當然不會滿足，而因爲欲望的程度愈深，期望也就愈大，如此構成痛苦的根源。跟着來的人生現象在整個生存中間，自然都帶着苦の意味。生死，不容說是痛苦的生死，即在生死以外的各支，與生死相關的，也一樣是苦。這就是在人生現象上所見到的實相的一方面——苦的一面，即「苦諦」。要是着眼於人生原來是動的現象而推求它的動因，說明苦何以會連續不斷，這就不是無明、愛、取所能解釋，必須另外提出「行」的一支來。由於「行」的反復，積習成性，隱然有種力量支配了行爲，偏向到底不能遽改，所以苦的現象聯綿不斷。從這上面，又得着人生實相另一種意義，所謂「集」的真實，即「集諦」。

對於行同人生的關係，或者說身口意的行爲在人生上有如何的道德意義，這是印度哲學裏面很早就被注意到的一個問題。還在釋迦佛未出世的百年以前，婆羅門學者依着《奧義書》的思想來推衍立說的，如大家祭言，便應用了「業」這一個概念，組織了獨到的理論。他以爲宇宙人生一切現象的開展都有不得不然之勢，這出於本能的或者自覺的「欲望」；引導欲望趨向所對的是「意向」；由此發生具體的行爲是「業」。業得了結果以後，還有餘勢可以影響到後來的欲望，推進人們的行動綿延不絕，成爲「先行力」。從欲望到此，方纔完成一個過程，可以統統叫做「業」（廣義的），不過以中間的第三種作主體。業力一日存在，宇宙人生的現象也就一日相續不斷，但是業力有好、壞、善、惡的分別，因而現象也有升、沉、高、下的不同，從這上面見出有「輪迴」（流轉的另一種意義）的一回事。在婆羅門一系的學說裏，本來要求個人「我」的解脫，並且從輪迴得解脫，所以非破壞業力不可<sup>(9)</sup>。祭言這樣的學說，對於後來各家的思想發生很大的影響。

佛家談「行」，也是着重在人生的相續一方面，自然就同從前的業力學說聯系起

來，並還進一層從人們心理現象裏找到根據，以爲按實行同業的本質，不外乎心法「思」。大乘家發揮此說，將業力看做思的勢力遺存，成爲習慣而支配後來的行動<sup>⑩</sup>。小乘法更把這種力量當作有實質的色法（無表色），而作比較機械的看法<sup>⑪</sup>。不過佛家的業力說和婆羅門學系不同。婆羅門系用業力解釋輪迴，離不開個人的主體，這無異說有靈魂；佛家恰恰相反，他們採取業力說，乃用來證明「無我」，既沒有個人的自體，當然也談不上靈魂。平常任何一個人的身心結合，生命綿延，一概是業力使之，而離開了相依相待所謂緣起的現象而外，再沒有獨立存在能够作主持，指使的<sup>⑫</sup>。至於人生一期數十年，由於心理作用的發展，其間自有一種意識聯係前後，構成渾如一體的感覺，而發生了「自我」認識，這正是佛家所謂「我見」。業力感召的主要一環，也正屬於同我見相應的意識。這種意識還有反作用，並非一任業感，隨其飄泊<sup>⑬</sup>。由這一點，苦集等評價就不至無所繫屬，而一期人生也具備相當的意義，不即等於偶然。再從輪迴方面說，佛家初意，側重於道德的責任感。對自，則覺悟到人生的可貴，不使空過，而一切行爲都對自身將來有責，絕非一死可以了之，這是輪迴上自感

的意義。對他，則覺悟到生存的相依，互生影響，而個人行爲應對全體負責，將來業力相酬，無異身受，這又是輪迴上共感的意義。再就自身受到他人的影響而言，則過去人的作爲會與當前人生相連貫；而現在所作無異繼續古人業績邁進，責任所在，更不容辭，這又是輪迴上類感的意義。要是從這些意義去體會，佛家輪迴的說法就不能混同有靈魂的因果報應之談。這只要看，初期大乘中般若一類的思想，說到菩薩修行時間的久遠，範圍的廣闊，即有「似我」的議論，也是結合一切個體在人生的全部過程裏所有的成就，以他爲自地構成一「大我」而言（這如《金剛經》說證道時所得大身）<sup>⑭</sup>。在這裏，自業和共業，自利和利他，均得着統一的看法，不能用狹隘的，庸俗的靈魂一類的有我思想去解釋的。後期大乘瑜伽學系有「阿賴耶識」的思想，似乎更與實體我執相近，實則它的建立，也多少含有「對治」「爲人」等悉檀用意，而在「楞伽經」就說它是可以用「空」「無相」等範疇來替代着說的，由此也不能拘泥<sup>⑮</sup>。最後，說到業感緣起裏業的善惡分別，隨順世俗，才以此世後世的損益來做標準；要是歸結於勝義，那末，這應該與人生轉變向上一致，由煩惱的騷動趨於寂靜，

由煩惱的雜染趨於純淨，那一切行爲總謂之善。

從這裏就見得十二有支上所表示人生另一方面實相，可說是主要的實相，所謂「苦滅」，或單獨說「滅」。苦集兩種判斷無非爲「滅」作準備，作依據。所以佛說緣起的定式，不僅是「彼有故此有，彼生故此生」兩句，另外還有「彼無故此無，彼滅故此滅」兩句。由前兩句作前提，纔得着後兩句的結論。在釋迦佛成道後游行教化所說的義理，當時受教者總結它成爲一偈（後世稱它做法身舍利偈，可說無異是被重視爲佛的本質）。那偈文就說：「若法從因生，如來說是因；若法從因滅，大沙門亦說」<sup>⑩</sup>。這便是生滅並舉的。如此依着十二有支的次第來說苦滅的實相，是「生滅而老死滅」，一直推上去，到「無明滅而行滅」爲止。要是揀重點來說，有支的後半愛取滅，前半無明滅，也就全體消除了，這算是根本解決的辦法。因此，佛的教人，常常說「心解脫」「慧解脫」，即是對愛和無明擺脫束縛而言。又常說他自己能勝一切，能知一切，這也是就斷愛和斷無明而言；能斷愛，自不爲一切所制伏，能斷無明，自不爲一切所迷惑了。於此需要說明的，滅「苦」關涉人生的全程，果全然滅了，豈非人

生也隨着取消？據我們理會，佛說人生的轉變是含着「本質不同」的意義，聯係到身心形式也應有所不同。後世就這一點說有「變易生死」「變化身」等，無非表示苦滅以後的人生因爲本質改變，形式亦異乎尋常而已。但從身心的自然現象依舊相續這一點看，也可說，尋常的人生改變了意義就不成爲原來的「有支」。譬如支裏的生和老死，是連着愛、取、有而來，現在愛、取、有的意義沒有了，儘管現象遷流，剎那不住，但不再是原來的生死了。依着佛家根本的主張，滅法即涅槃，是現法所得，要現在能够證知，能够游履，那末，自然的人生現象雖還存在，而依着它的趨向不同，運用不同，從前受着自然規則的拘束壓迫，而現在能够依據必然得其自由，這就可說是「無住涅槃」，而不單純是生死了<sup>(7)</sup>。由此，又在有支現象上見出人生的「道」的實相。道是，滅苦的因，正對集而言。集的中心在行，在業，道亦復如是。佛常說道是八正道，即從身口意三方面組織起來，即是身口意三行能得其當爲的正向的。這樣的身口意行是正業、正語、正思惟，合籠來爲正向的生活即是正命。再加以輔助的正見、正勤、正念、正定，成爲八正道。這些同業的有力，有因果酬應一樣，也有它們

的勢力，可以發展人生趨向苦滅。這就是在涅槃的全部過程中，有其價值，而成爲一種實相的。以上大略解說了業感緣起和四諦實相。

注：

①唐譯：《瑜伽師地論》卷三十八《菩薩地力種姓品》，五明處段。

②唐譯《攝大乘論》卷一《所知依分》緣起段。

③同上。

④宇井伯壽著《佛教思想研究》五二頁。

⑤宇井伯壽著《印度哲學研究》第二卷三一八頁。

⑥隋譯《佛本行集經》卷十四《出逢老人品》、卷十五《道見病人品》、《路逢死屍品》。

⑦唐譯《大毗婆沙論》卷二十四《補特伽羅納息第三之二》。

⑧宇井伯壽著《印度哲學研究》第二卷、二六三——二六八頁。

⑨宇井伯壽著《印度哲學史》（岩波本）四二——四三頁。

⑩唐譯《大乘成業論》。

⑪唐譯《俱舍論》卷十三《分別業品第四之一》。

緣起與實相（上）



⑫同上論卷二十《彼執我品》末段。

⑬這是指「藏識」為啟涅槃的原因而言，參照宋譯《勝鬘師子吼經》第十四段「說自性清淨心密意」。

⑭隋譯《金剛能斷經論》卷下「為入證道」一段。

⑮宋譯《楞伽經》卷二「如來藏」段。

⑯隋譯《佛本行集經》卷四十八《舍利目連因緣品下》。

⑰山口益譯《安慧造，中邊分別論釋疏》第四《對治修習品》末頌釋，二九八——二九九頁。

## 緣起與實相（下）

第二種「受用緣起」，如上文所解，它是在業感緣起的基礎上，從認識方面着眼於主客觀交織而成的人生現象，分析得其因果規律來立說的。作這一緣起內容的一切，用佛家的術語表示，是「蘊」「界」「處」三科——萬事萬物的三類概括區分。五蘊最簡略，十八界最詳細，十二處酌中，但便於說明這一緣起的特徵的，還算五蘊。五蘊開頭色蘊是客觀一邊，最後識蘊是主觀一邊，兩邊交涉發生作用是中間受、想、行三蘊。因為識和色的接觸用感覺作它的原始形式，感覺發生以後，不管程度的淺深，範圍的寬窄，必定從受到想，從想到行，順次開展。受是領受或領納，它將客觀所生的印象結合主觀，依着生活上的要求，自然有了苦、樂，或者不苦不樂的中庸感受，而區別出喜歡或嫌惡，這就決定了其後心思、行爲的趨向，也可以說人們的一切

心思行爲總離不開受的指導，所以這一類現象可以歸於受用緣起之內。①要是用四緣的說法來劃分，這緣起的重點是放在「所緣緣」和等無間緣兩種上面的。客觀的境色對於主觀心識能限制它緣慮的範圍，並還要求它緣慮的生起，由此境界所緣又是緣，而成了所緣緣②。其次，主觀思惟分別的開展，它前前後後的種類、分量都相互關聯着，前行的心思大體規定了後起的種類，這是相稱的均等即平等。而它們中間如果別無障礙，那末，前前引導着後後就一貫而下不會中斷，這是無間，由此構成果關係爲等無間緣③。合攏所緣和等無間兩類因果來看，可見在這中間不單純是客觀片面地影響於主觀，由於主觀的無間的開展，也逐漸發生反作用於客觀。像從受到行都隨着好惡的心理支配了行爲，實際動作就會變革了對象。所以這些因緣所得的結果，不僅是增上的，並還是上用的。從這一點又通得到業感緣起。現在變革了的客觀作爲當來所緣緣的準備，而現在的所緣緣係屬從前行爲所改變了的客觀。這主客中間的關係即是業感。而從人生的意義上講，人們當前所處的環境無異自業、共業預先作好了的安排，隨着道德感的發達，人們對於以後的境遇安排各自有其道德的責任，不容苟安

於現成而不求其變革，所以認清受用緣起的法則，是有積極的意義的。

其次，從十二處、十八界的現象上可更深一層了解到受用的實際。「處」就發生受用的門戶一義而言，有了主觀「根」的方面和客觀「塵」的方面，門戶打開，就會發生受用的交涉。也像平常人事的接觸一般，依着印度的風俗，首先見面，其次問訊，再次受沐浴塗香，再次受上味飲食，跟着受卧具侍奉，最後纔來談問題，由這樣的次第安立了眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，相應地各別攝取它們的境界，成爲色、聲、香、味、觸、法的六塵。這些根塵交涉隨着好惡的反應很自然地會發展至於攝取客觀的一切來豐富自己的生活<sup>⑤</sup>。受用在這裏便具備消化、滋養的意義，所以從前譯家也翻它作「食」字來表現如此內容<sup>⑥</sup>。另外，「界」就做受用性質不變的根據的經驗而言。必須先有了能受用、所受用以及受用自體的種種舊經驗，而後繼續起的受用才保持它本質的一貫性<sup>⑦</sup>。從「蘊」「處」「界」這些現象上，我們可以明瞭受用緣起是以能取（即能受用）所取（即所受用）爲根本，而在它後面有個人的我執支持着，又是有待深論的<sup>⑧</sup>。

就受用緣起的現象談實相，是用認識的究竟處「絕對的真」來作標準的。當支持着能所取的自我執着還沒有破除的時候，認識為偏私的見解所蔽，自然無從體認到此。那時所見得的只是「虛妄」，或者用譬喻說它如幻化一般。這並非否認那些對象的存在，更非輕視它們切實支配着人生的功能，不過說明它們的生起、增長、變化純在因緣，誑惑耳目，好像是一成不變<sup>④</sup>，而實際在人生的意義上隨時可以改觀，並還需得予以變革的。小乘佛家因為過分重視經驗的緣故，一部分偏向地將這能取所取的一切當作實在<sup>⑤</sup>。他們雖然也藉此沖淡了對於人我的拗執，可是卻換上個法我的僻見，因之在這方面所理會的真實是不夠的，惟有大乘學者才給以正確的解釋。

有關人生受用的現象在認識範圍以內的，何止千差萬別。要說它們的實相，相當於一般所謂事物的「自相」或「別相」，也應有千萬種的不同。但照大乘學者的看法，由圓滿的智慧所得最高的認識對於一切自相是無不瞭然的。在《法華經》裏就曾以諸佛的智慧境界來作說明，以為只有佛和佛才能得着諸法的究竟相。譯師鳩摩羅什參照了龍樹著作的見解，分析這種實相的內容，具備了體、性、力、用、因、緣、果、

報、本、末的十個方面<sup>⑪</sup>。由此可見這裏所說諸法各自的實相還不能認爲純粹客觀存在的區別，祇是通過一種共同的實相認識來了解一切事物對於人生實際的各別意義而已。共同實相又係怎樣的呢？這就是佛家常常說到的諸法無有自性的「空」，或者更切實些說爲「空性」。從原始佛學以來，通用三大綱領來作這空性的分析、說明，所謂「諸行無常，諸法無我，涅槃寂淨」。中國譯家因爲這些義理即是佛學同其他學說異流的分水嶺，無異於公私文件裏所用的印鑑，便稱呼它們爲「三法印」<sup>⑫</sup>。據三法印而談，一切正確認識的基本體會應該是緣起現象的變化不停。現象的變化隨着因緣起伏，像流水、像燈燄似的無一息間斷，這樣構成的無常也可說是必然趨勢，所以「滅不待因」<sup>⑬</sup>。在無常的現象上要尋求主觀客觀常一自在的實體，自然是矛盾，不可能。同時那些的本身都用同類分子的和合或者異類分子的和集來構成整體的印象顯現在認識上，略加分析便可瞭然它們的空虛無主，而有了「無我」的經驗。再進一層，由於我執的逐漸稀薄以至於根絕，所有煩囂擾動的心理，使人生走向痛苦不寧的行爲，都跟着變化了，消失了，終歸於寂靜。這不是說人生活動的停止，而是重新建立起

整然的秩序，由此纔會有順理成章的一切行爲；最後完成空性體認，達到完全清淨的地步。這正屬佛家理想的究竟處，所謂涅槃的證得，涅槃的遊履，必須現前就可以做到的<sup>⑭</sup>。

受用緣起的一切現象在空性的基礎上纔顯現出它們的實相，這始終有待於智慧的體會、領悟，也便是一切實相都存在比較平常更加殊勝的心思認識中，算是勝慧的境義，所以稱做「勝義諦」。勝義認識的前後以及它過程裏，同一般認識的關係或者自他認識的交涉，又須有溝通的途徑，這是另外一種實相所謂「世俗諦」。它在勝義認識的前後，性質當然不同，不過總和勝義被相提並論着而當作「二諦」。如果切實些來分析，會看得出幾重世俗並幾重勝義，像唐人編譯的作品裏就有四真四俗的組織<sup>⑮</sup>。那中間雖也有些可以商量的地方，但對於應用解釋是極有意義的。現在泛泛地說，不管認識勝義之前、之後，世俗同勝義的關係完全建立在運用概念的解釋上。概念從語言說是「名」，從心思說是「想」，只要能正確地運用名想，同勝義配合着，作爲溝通自他前後理解的一條道路，便足以成爲真實，得名爲「諦」。證得勝義以前應用世

俗諦，爲的是由俗入真，『大般若經』裏時常提到這一層說「不壞假名而說實相」，『雜阿含經』也說及「佛不與世間淨」，這裏所謂世間，應該同勝義相順相成，也像有些論書裏的「世間極成真實」「道理極成真實」<sup>⑬</sup>。不過要附加說明，這樣的世俗諦只算階梯，不可視爲究竟，後來學者也區別它爲「覆俗」，即是說意有所蔽的<sup>⑭</sup>。至於證得勝義以後一樣有世俗諦，卻屬於由真化俗，『大般若經』說它「不動真際安立假名」，意指顯示實相可以做自他理解的聯係，還不單純是解釋而已。它隨順着世間所理解的種種概念而有所設施、安立，於無方便中作方便，無差別中爲差別，這樣發展概念成更高的範疇<sup>⑮</sup>。由此在真俗二諦互相交涉的一段很長的過程裏，依照受用緣起現象逐漸的轉變，或者因我執的漸減而受用的意味不同，其間由俗而真，由真而俗，逐步提高，趨向究竟，情形是一再反復而相當複雜，並非僅僅停止在真俗對立的一種狀態便了的。

第三種「分別自性緣起」是印度佛家最後發展的緣起學說。這裏說最後，是因爲從此以去，佛家逐漸吸取神秘思想，便失掉它的純粹性，而終至面目全非了。分別自



性緣起可看做受用緣起進一步擴大範圍，涉及整個宇宙人生，要從那上面求得因果轉變的法則來立說的。本來人生的徹底變革必須就全人類着眼，不能不擴大到這樣的範圍，但所謂「自性」仍舊是人們認識上的事物各別現象，而它的具體內容用五位百法來分類也可以概括無遺<sup>⑱</sup>。這樣的自性區別的構成，全靠名想即概念的理解，也就是它們自性認識通過了名想纔各各區分的。名想不限於言說，心理上所有表象、觀念，都包括在內，即不會言說的幼稚思想裏同樣有它相類的作用。不過名想的認識一度發生以後，通常有它的餘勢遺留痕迹在心理上，作為再次認識的依據，這無異乎再次認識即從這樣勢力重新發現出來。如此作用，平常謂之「習氣」或「熏習」，而就其能發生再認識的一點說，可以稱做「功能」或「種子」。還有這種習氣在遺留的中間，受着其他名想理解的影響，會不自覺地演變、發展，而增加它的力量，到達一定程度便有再發現的趨勢，這種過程叫做「轉變差別」，就是不同的轉變<sup>⑳</sup>。以上所解不用說是側重在主觀心理方面，並且特別注意到前後認識的一致乃至自他認識的統一等等的依據所在，也可說是有關認識的社會性的。

有一部分大乘學者解釋熏習同意識的關係，很重視熏習勢力的如何保存，於是就人們所有人格統一的意識狀態，用世間庫藏的貯存方式來理會意識上面的熏習，不過以爲是無形的作用並沒有痕迹可尋的<sup>②</sup>。又有強調認識上表象的意義的，便說認識所得的只有表象，甚至說表象只是意識本身的投影，不必有客觀的實在。這些都屬於「唯識」的學說。「唯識」一名詞原語爲「毘若南補底」(Vijñāpiti)指的是意識有所表白的狀態<sup>③</sup>。很容易引中出極端的解釋，需得好好地加以辨別。至於從有關唯識的分別自性緣起現象上體認實相，依然要看表象是否同本質相符以及本質自身存在的價值如何等等問題而決定，內容錯綜，便結構成爲「三性」。

概括地說，在人們正確的認識還未完全圓滿的階段裏，隨處有關於人我執的偏私，又有關於法我執的僻見，對於事物所得的價值判斷離不開周徧計度，或者說只有周徧計度，而它用爲主要依據的不外名想，所以也可說所得的是從名想構畫成功的自相。這不能表白對象的本質，而積習成性，反在本質上加了一重虛妄的蔽障，因此謂之「徧計性」。依據徧計分別指導行爲，既不符合實際，因而招致苦痛、顛倒，始終

局限於業感緣起的苦集，受用緣起的二取虛妄的範圍。假使對這一層有了覺悟，藉著對治的途徑作有意識的矯正，那末，逐漸減輕了乃至滅絕了有關人法的執着，就不再落於名想虛構的窠臼，而會得着對象本質的認識了。這正對執着的根源來說，首先體會到的是事物生起藉待因緣，並非原有整體自然出生的。在因緣相續的中間，雖然各別現象保持着比較固定的形式，但不能即作決定的看法以爲絕無變化，由此得着現象的一種評價，所謂「依他性」，即是沒有自體的性質。它和名想無必然關係的關係，有時超脫了名想分別纔更親切地理解到它的實在，所以也稱做「離言自性」。就由這樣的理解習慣了，確定了，在認識上對象本質的顯露便同人生的正向相一致，它的實相是由苦集而滅道，由二取而無取，這些從雜染到清淨，逐漸在轉變着，是要通過實踐而建立增長以至於究竟圓滿的，因此稱這方面的實相爲「圓成性」。二性的實相即以圓成作最高的標準，徧計和依他在染淨轉變裏有相對的實相意義，完全由於能隨順圓成而說。從前學者也有依着三性認識的步驟作了這樣的譬喻：如同在黑暗裏見着繩子而誤認爲蛇，這是徧計的評價，明白了是繩得着依他的評價，再分析繩的本質爲麻

而了解它的真正性能，纔算究竟的圓成評價<sup>29</sup>。

綜合以上所說三種緣起，從業感到分別自性，也就是從個人生存的體驗到全體人生的變革，所有對象的緣起法則可說是大致包括了。又對於實相的認識從部分的苦集到全體的圓成，也可說是範圍廣闊了。在它們中間始終貫穿着實踐的、變革的意義，而這一轉變的關鍵又都見得出在於人生向上的自覺，這是應該特加注意的。

一九五四·四·二八—五·二八、改寫稿

注：

- ① 山口益譯「安慧造」，《中邊分別論釋疏》第一，《相品》第十頌「第二有受」句釋文，五四頁。
- ② 淨譯《觀所緣論釋》第六頌釋文。
- ③ 唐譯《雜集論》卷五，釋等無因緣段。
- ④ 唐譯《瑜伽師地論》卷五，《有尋有何等三地》，十因四緣五果段。
- ⑤ 唐譯《雜集論》卷二，釋蘊等次第段。
- ⑥ 唐譯《大乘莊嚴經論》卷三，說諸佛三身段。
- ⑦ 唐譯《雜集論》卷一，釋何因界唯十八段。

- ⑧ 《同論》卷三、廣分別能取所取段。
- ⑨ 宋譯《楞伽經》卷二、感亂有無段。秦譯《中論》卷二、《觀行品》釋第十二頌考證妄取段。
- ⑩ 秦譯《成實論》卷二、十論中各品。
- ⑪ 本田義英著《佛典，內相卜外相》第十二篇，關於「十如」的疑義。
- ⑫ 宇井伯壽著《佛教思想研究》、三十八頁。
- ⑬ 唐譯《顯揚聖教論》卷十四、《成無常品》。
- ⑭ 宇井伯壽著《印度哲學研究》第二卷、二二九—二五八頁。
- ⑮ 唐譯《成唯識論》卷九、解世俗勝義段。
- ⑯ 唐譯《辨中邊論》卷二、《辨真實品》釋世間極成等一段。
- ⑰ 義淨著《南海寄歸內法傳》卷四、《西方學法》章。
- ⑱ 唐譯《大乘廣百論釋論》卷十、釋虛妄分別縛段。
- ⑲ 義忠著《百法明門論疏》卷上。
- ⑳ 唐譯《唯識二十論》識從自種生頌釋文。
- ㉑ 唐譯《攝大乘論本》卷一、安立此相段。
- ㉒ 荻原雲來《二十頌成唯識論和譯》附註。
- ㉓ 唐譯《攝大乘論本》卷二、《入所知相分》如何悟入段。同論、無性釋、卷六。

## 觀行與轉依

### ——佛學基本問題之三

在這裏，我們要談一些有關佛家實踐的原則性的問題。依着大乘佛學的精神，這些原則都應該用來貫串一切行事，範圍是非常寬泛的。先說實踐的總內容，可以「觀行與轉依」一命題概括了它。佛家實踐全程所經的各階段，都和智慧分不開來。像它開始的「勝解」，相繼的「加行」，一概由智慧來指導、推進，乃至最後究竟的「正覺」也以智慧的圓滿為標準。還有，佛學看做行為規範的「八正道」即以對於實相的正確知解（即「正見」）發端，而推廣到「四攝」「六度」也以高度的智慧（即「般若」）為終極。這樣由智慧構成的見解所謂「觀」，便始終和「行」聯係着，並稱為「觀行」。觀行的效果在於內而身心，外而事象（在認識上作為對象的事物），從煩

惱的雜染趨向離垢的純淨，又從知見的偏蔽趨向悟解的圓明，隨着觀行開展，提高程度，終至本質上徹底轉變，這便是「轉依」，它又是和觀行密切相關的。所以，現在說「觀行與轉依」，便可概括了佛家實踐的全體內容。

其次，分別地來解釋一下。在「觀」的一面，最應注意的，是它以「中道」為特徵。本來印度佛家的初興，當時流行着各式各樣的偏見，不容不嚴格地加以批判，因此佛家的議論、行事，隨處都表現着中道精神，到了見解上，尤其顯然<sup>①</sup>。所謂中道的「中」，只作「執中」解，並不同於「折中」或「中庸」。這樣中道的見解即是「中觀」，它以事象的實相做境界，連帶着具備辨證的性質。像我們在「緣起與實相」那篇稿子裏所講，各種實相可以「絕對的真」作中心，它的意義具體表現於「三法印」即「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」的上面。與三法印相應的見解，必定着眼於變動的（這和無常相應）、相依的（這和無我相應）、趨淨的（這和寂靜相應）情況，而體會到一切事象念念起滅不停，同時又互相關聯互相影響而非獨立孤往，並且那樣變化絕不是偶然的，是為着人生的淨化、向上，儘管千迴百折，總要走上一定

的道路。那末，結合了人和事，依照實相，得着正確的認識，自不能再同於世俗的偏見，却從世俗所見相反的兩端裏，由「不二」法門得其統一，如此構成辨證的性質。這在龍樹一系的大乘學說裏，表現為「空觀」。他們應用「八不」的否定方式，對於內、外、有生、無生的現象也就是自然的、社會的、思惟的一切現象，詳細分析，發現它在理解上的矛盾處，再一一予以批判，而得着實相<sup>②</sup>。稍後的無著學系，發展了這樣的中觀，加以概念認識和實踐行爲的辨證的統一，更豐富了它的意義。他們區別概念爲世俗的（祇是世人所公認的），和世俗諦的（並且與實相相隨順的），性質各不相同，所以要揀擇運用，配合着克服煩惱和偏見，逐漸達到圓滿的認識，同時也淨化了行爲，這樣就有種種真實義，像「世間極成」的、「道理極成」的、「煩惱障淨智所行」的、「所知障淨智所行」的等等，自成一類中觀境界<sup>③</sup>。最後，他們更用「唯識觀」爲方便來貫通這一切；藉「唯識」一概念，掃除了各種偏執，再一轉折構成完全的中觀<sup>④</sup>。

這樣，我們可以說佛家的中觀是辨證的，因爲它一方面能夠如實地了解事象，而



事象實際必然是辨證的開展，這就規定了中觀的性質。另一方面，中觀的方法着重在把握思惟的辨證規律，而善巧地運用它，克服認識上的各種錯誤，這尤為構成中觀辨證性的重要原因。在佛家看來，正確的思惟是遵循分合比較的途徑而始終帶着否定的傾向的。如果隨順此一傾向，逐步開展，可以獲得更高度、更完全的認識。印度古代吠陀哲學家就有過藉着否定方法解釋宇宙最高原理的，不過還偏於抽象、玄想。佛家中觀結合着人生實踐，覺悟了各種偏私之見——像常、斷、有、無等，兩兩對待，都是以障蔽事象實相而妨礙了人生根本要求——常樂我淨的實現。因此，他們要「離四句」「絕百非」，消滅一切偏見，歸宿於「無二」。這不僅是體會實相應該如此，並且要解決人生問題也捨此莫由<sup>(5)</sup>。所以，中觀的辨證性是出於思惟和實踐上的要求，不容不爾，可以無疑。但是，現在要問的它是否也用唯物的觀點呢，這就不能一概而論。在佛家的思想體系裏，可以說並沒有純粹的宇宙觀，他們對於宇宙的實體是心是物，很少明確的解釋。發展向極端的唯識說，似乎很像多元的客觀唯心論了，但尅實說，它是一種「唯表象」的意義，限定在認識的實踐的前提上立論，並非去談宇宙的

實體。只要看他們對於一切事象所作種種的類別，像「蘊」「界」「處」等，無一不是聯系主客觀在認識上的關係的，也就可想見一斑了。卻是，即因此故，他們的理論裏常常含蓄着可向唯心或唯物發展的論點，各家學說既不一致，也很夾雜。大體說來，在緣起說上承認業感緣起爲實踐的基礎，重視「存在」爲所緣緣的意義，而又依照「般若」的法空無自性說，平等地看待一切事象的性質，這一類的見解，可說是更接近於唯物的。

再說佛家的「行」，它的全體是用戒、定、慧三學貫串着的。不管形式上是「八正道」或更廣而爲「三十七道品」，是「四攝」或更廣而爲「六度」，分析它們的實質，總不出於三學<sup>(6)</sup>。在三學中間，並還以慧爲主體，戒定爲方便。小乘佛家對於三學，通用先後次第的看法；到了大乘，戒定都歸於慧，三學便一氣呵成了。在小乘，戒定還祇是機械的、有限性的規範，而大乘講戒定，很靈活地運用，便不但滲透於一切行爲，並且支配着一切行爲了。這些優劣點比較<sup>(7)</sup>，現在不詳談，祇就大乘如何靈活用戒定擴大效力的一點，略加解釋。

先解「戒」。佛家立戒的用意，為的是對治煩惱，由煩惱寂靜而得着清涼，故稱「尸羅」（此即戒的原語，有清涼意義）。小乘於此，專用抑制的手段來養成不會發生惡行的習慣。這是正面對付煩惱的辦法，必須明顯的煩惱起來才會有效。要從積極的方面說，不避煩惱並還有克服煩惱的意義，這樣的戒即非小乘所能想像，但在大乘卻正以這些做戒的主題。譬如小乘戒重在解脫生死，推究生死的本源為貪欲，為了斷除生死，他們的戒本開宗明義第一章便是戒淫欲。小乘這樣狹隘的限制了貪欲的範圍，其實貪欲的發展，通過了自私自利的途徑的，它的害處比起淫欲來不知要大得若干倍。所以，大乘戒的學處卻用「自讚毀他」為第一條。凡是圖謀一己的利益，不惜妨礙他人，侵害他人，乃至毀壞他人，都從這一類自私型的貪心發生，而成為斬斷一切善行的根本，因此無得異說的要放它在一切戒的開端。由這上面可見小乘戒祇就自身着想，而大乘戒則是關係着自他全體的。再進一層，將這條戒連到慧的成就上說，還有其更重要的意義。人們對於人生實踐的真知灼見，決非由少數人的悟解便能獲得完全，而必須依賴大眾智慧的積累，所以虛心地向他人吸取經驗，逐漸擴充，逐漸深

厚，才會到達完全的地步。那末，破除一己的成見，以爲吸收他人智慧準備自是要着，而「自讚毀他」的惡習就非最先消滅不可了。由此可見這條戒是一直貫串到智慧上去的。所有大乘的戒律大都含着這種意義，我們用菩薩藏教授法門中菩薩正行對照着看，便可以明瞭<sup>⑧</sup>。另外，小乘戒有「止持」「作持」兩類，似乎不全是消極的，然而所謂作持的「作」，祇限於集團生活中所行的規則、儀式等等，並以彼此不相妨礙爲主，對於真正的積極意義還不盡相符。大乘戒則不然，它對四攝、六度等當爲的各種行動，都從精神上有扼要的啓發、開導。例如有關布施一度的戒，從「不念三寶」這個微細處引起，用意在於除去妨害布施的根本障礙。假如有人對着三寶那樣善法境界一念之微都不肯捨，他怎還談得到爲了衆生將血肉骨髓一切布施呢？這些地方，注重精神結構，最爲大乘戒的特色，其詳可從瑜伽菩薩戒學處逐條去體會<sup>⑨</sup>。

再解「定」。小乘拘泥形式，祇限於住在一種威儀即靜坐的形式，才能集中心思，使成「等持」的狀態，所用方法也不外逐漸消滅尋思，防止散亂的一套，範圍狹隘，可不待言。大乘就擴大了定的意義，乃至心思隨順實相，不拘動靜，都可視爲定的一

類。所以和定相續的散心，順理成章，也能發揮定力，影響一切行爲，這無異是種「散禪」。無著用七義句解釋《金剛經》，就有這種用意<sup>⑩</sup>，而我國的「禪宗」通稱「般若」爲禪，也很受了它的啓發。要是從這一方面去了解智慧內容「無分別」的實質，便很容易領會它只是離開不應分別的分別，並非一無所知，更非爲了避免尋思活動就無所用心的<sup>⑪</sup>。

由戒定兩種方便所生的智慧，隨着實踐的進展，通常分作三個步驟：開始是方便的，其次是現觀的，最後是究竟的。因爲一切觀行的目的要把握到事物的實相，使實踐和它相應，這樣來完成人生向上的理想。在未能切實把握之前，只有用「勝解」作爲方便而隨順趣入。勝解即是對於實相的決定理解。它在理論的貫通上，實際的體認上，都須有比較成熟的能力，而後逐漸澄清知解的障蔽，祛除情意的偏私，使實相全體顯露，終至獲得親切的把握，這就進入現觀的階段。現觀取喻於和人對晤一樣，中間更無隔閡。因爲它有了實相的整個體認，所以也稱爲通達的階段。這一階段只表示前後觀行的變質，屬於突變，時間是極其短促的。在其前，觀行出於理解，其後則純

屬實證，以此爲界，前後就判然兩途了。跟着現觀來的是究竟的階段，其間實相的認識，是在全體的輪廓內仔細地予以充實，仍有進展的意味。相應的實踐也就從圓滿成就方面，發揮它一分分究竟的作用，這並不能限定到某一點便終止了的<sup>⑫</sup>。以上所說觀行次第，可謂一往之談，實際也會有輪替的情形。譬如方便的一階段內，有時似現觀，有時又似究竟的，輾轉輪進來開展觀行。像《華嚴經》所說實踐以十地爲標準，而在地前有十信、十住、十行、十迴向，各自成一結構，即是發揮此義。另外，有處還說每一階段中間不一定要有明白的層次，仍可用交雜的形式發展，就是每一步驟都能直趨究竟，也能隨應進退，絕不可以固執的。這像「楞伽經」所說的<sup>⑬</sup>，中國的禪宗也採取這樣的解釋。但是，不管是輪替的或者夾雜的觀行，在它們的過程中，終歸有三種不同的基本性質，則是毫無可疑的。

最後，略說觀行的結果「轉依」。這個範疇是在佛學發展的盛期即無著的時代，才用來替代「解脫」的。它更能積極地表示解脫的本質，並說明如何由基本上解決問題<sup>⑭</sup>。在此以前，佛家注意到定的功效，可以抑制或消滅下地或下一級的煩惱，而生

起或增長上地或上一級比較安靜的心思，以為這在身心的負擔上減輕了粗重感覺而增加了輕安感覺，「依止」轉變，就稱那樣的狀態為「轉依」。但到了無著引用這一範疇，意義便大有不同。它並不限於身心的轉易，又還聯系客觀事象的變革。要是略加分析，在主觀方面，這是注重認識的質變，而用名想或概念的認識來做關鍵的。名想認識和行爲本可有相應的關係，某些名想認識常連帶着爲某種行爲的準備或助力，所以行爲的錯誤常常原於認識的錯誤，而改變了認識也會間接改變了行爲。至於一切名想認識相互間的關係，自成一種系統，又常依着各人生活環境而各有其類型和特點。這在心理方面的基礎，可以從它們存在的依止處——佛家所謂之「藏識」——去了解。因此，祇要藏識上名想習氣的染淨種類互有消長，自然發生粗重或輕安的不同感受。而由於人生正向是從染趨淨的，其間逐漸轉變，終至染盡淨滿，身心面貌突然改觀，這樣說爲「轉依」。至於客觀事象的一面，不是簡單地從名想認識的轉移便直接有了改變，卻是由認識的不斷矯正，事象實相的顯現益加瞭然，這再引起行動，革新事象，使它更和實相隨順地發展。所以，在認識和行爲的關係中，主客兩面平行的前

進，而真正的轉依即是由這樣的途徑完成的（從前也區別主客爲「染淨依」和「迷悟依」，分別解釋，用意大同）<sup>⑮</sup>。

那末，轉依的動因又是什麼呢？據我們所理解，佛家並未將主客觀各自內在的矛盾一並提到重視地位，而祇注意主客觀之間的矛盾，看它做推動轉依的主要原因。他們關於緣起的理論原來從業感緣起出發，即是說，人們由個別的和共同的行爲積習構成環境，作爲生活的基礎，從而限制了生活的一切。這裏存在的因果規律是「業力不可轉」，但是業果的實現仍有待各種條件，所以對於將來可以把握、轉變，並還常常要轉變的。佛家在這一關鍵上，肯定了受着環境限制的人生根本要求不絕發生主客觀間的矛盾，必須有了對於全人生應盡一定責任的覺悟以後，才發起「善法欲」即是淨化人生願望，來逐漸解決矛盾，而開闢出轉依的途徑。

一九五四·六·二五改寫稿

注：

⑮ 羽溪了諦著《中道思想·起源》（宗教研究，新第二卷第六號）。



- ② 秦譯《中論》卷一，《觀因緣品》歸敬頌譯文。
- ③ 唐譯《瑜伽師地論》卷三十六，《菩薩地真實義品》首段。
- ④ 唐譯「辨中邊論」卷一，「辨相品」入無相方便相頌釋文。
- ⑤ 涼譯《大般涅槃經》卷八，見佛性段。
- ⑥ 隋慧遠《大乘義章》卷十，「三學義」攝相段。
- ⑦ 唐譯《攝大乘論本》卷三，《增上戒學分》《增上心學分》《增上慧學分》。
- ⑧ 《寶積經瑜伽釋》（內學院編刻本）一一一五頁。
- ⑨ 唐譯《瑜伽師地論》卷四十、四十一，《菩薩地戒品》《菩薩學處及犯處相各段》。
- ⑩ 隋譯《金剛能斷般若經論》卷上總釋七義句段。
- ⑪ 唐譯《攝大乘論本》卷二，《增上慧學分》首段。又《顯揚聖教論》卷十七，《成不思議品》。
- ⑫ 同「一〇」。
- ⑬ 唐譯《大乘入楞伽經》卷五，「現證品」重頌。
- ⑭ 唐譯《攝大乘論本》卷三，「彼果斷分」。
- ⑮ 唐譯《成唯識論》卷十，轉依義別段。

## 奘淨兩師所傳的五科佛學

公元第五世紀以後的印度佛學，由於陳那、護法、法稱、德慧、安慧、慧護等大師輩出，又有那爛陀寺那樣博大的教學規模<sup>①</sup>，它的分科便逐漸確定，學習也有了程序。七世紀末留學印度的義淨法師嘗記述當時的學法情形說：「致想因明，虔誠《俱舍》，尋《理門論》比量善成，習《本生貫》清才秀發，然後函丈傳授，經三二年，多在那爛陀寺或居跋臘比國。<sup>②</sup>」同時在印求法的漢僧，像玄照，他是「爰以翹敬之餘，沉情《俱舍》，既解對法，清想律儀，兩教斯明，後之那爛陀寺留住三年，就勝光法師學《中》、《百》等論，復就寶師子大德受《瑜伽十七地》」<sup>③</sup>。又像智弘，也是「學律儀，習對法，既解《俱舍》，復善因明，於那爛陀寺則披覽大乘，去信者道場乃專攻小教」<sup>④</sup>。從這些上面，可見那時候的印度佛學早已有因明、對法（《俱舍》）、

戒律<sup>⑤</sup>、中觀和瑜伽五科，學習次第也大體是以因明、對法為始，中觀、瑜伽為終，經過了這些學程，才算卒業。

就當那爛陀寺的盛時，我國玄奘、義淨兩法師先後遊學到了印度。他們都以極長的時期，絕大的努力，多方面的學窮精微，回國以後又畢生盡瘁於翻譯宏揚。現在通過他們的學歷記載和一些譯籍，很明瞭地見得他們傳來的五科佛學，不但師承可考，而且義說有據，就到現在來要對佛學分科研究，還是應該取為準繩的。

先總的說：奘師所傳的對法學，小乘方面有《俱舍》，大乘方面有《集論》。不用講，《集論》從奘師才傳來，即是《俱舍》早已翻譯，蔚為師宗，但只限於正面文章，沒有對照到順正理師的評破，理解仍然不足。所以《俱舍》的精義直到奘師方算是徹底瞭然。因明和瑜伽，自是奘門完譯且獨傳的學問，淨師續譯了陳那、護法的一些著述，也起了補苴的作用。戒律一科，小乘部分，淨師用力特別多；大乘部分，則奘師傳入唯一的瑜伽戒。其前「善戒」「地持」的翻譯，雖也曾供給了大乘戒一部分的依據，可是既不完全，又多錯誤，大乘戒本和羯磨能具備規範，仍是奘師的功勞。

至於中觀學，奘師在戒賢法師處聽過《中·百論》，繼而又往各地參學，最後還作了《會宗論》，和會中觀瑜伽兩家之說，假使他對中觀沒有深造，決不能做到的<sup>⑥</sup>。另外，爲中觀本源的《般若經》，全部經文由奘師輯譯齊備<sup>⑦</sup>，淨師又重翻了研究《般若》入門之作《金剛經論》頌、釋，都是有它獨到的價值的。

以上總說了奘淨兩師關於五科佛學的傳授，現在再就各科略爲分析來談一談：

第一，因明科。奘師遊學五印的時候，參訪精通因明的大德很多，見於傳記的就有僧稱、調伏光、戒賢、南憍薩羅國婆羅門、智賢和勝軍這幾家。奘師從他們精研了陳那菩薩的《理門論》《集量論》等，歸國時又蒐集了因明一類梵本至三十六部之多<sup>⑧</sup>。他所翻譯的雖只有《理門》和《人正理》兩種，但已足傳此學的精要，並且另外散見餘籍和他的講說，由門人筆記的也很豐富。現在舉其特徵，有這麼兩點：其一是揭示了因明獨自的規範。因明的來源在於以立破做中心的論議，所以它和對法相互爲用，乃是原有的典型<sup>⑨</sup>。我們看，奘師其先在北印跟着僧稱和調伏光學習因明時，

都是和對法（《俱舍》等）同學，後來受教於戒賢法師，也是聽了對法一講，再聽《理門》《集量》數遍。這樣以因明和對法結合着研究，有它傳統的意味。正因為法師認識到這裏，所以他只譯了《理門》《入論》，便不再翻《集量》。《集量》離開了立破範圍，用量為中心而組織，自然另有它的新面目了。其二是劃清了和內明區別的界綫。因明既自成一科，就有些理論和其餘屬於內明的各門所說不能一致。例如對於自相和共相的解釋，在因明是一種根本道理，有它特殊的定義。這就是現量所得的為自相，比量所得的為共相。但在內明方面，佛智知一切法的自相、共相都是現量，自共不必和現比相連屬。如此分明成了兩種範疇，可無庸勉強和會。奘師的傳授很清楚地劃分了這一界綫<sup>10</sup>。

由上兩點可說明奘師因明學的家法謹嚴，而在淨師也深通陳那之學，卻另譯了《集量》等論<sup>11</sup>。這恰恰補充了奘師所未詳的另一方面，只可惜譯文多數散佚，很難參考了。

第二，對法科。這在小乘方面，以《俱舍》為中心。《俱舍》的結構是以與長為

宗，採取當時小乘各家特別是經部之說來對有部毗婆沙師理論作了徹底的批評。由於衆賢論師的反駁，引起爭論，世親菩薩的弟子輩相繼註疏解救，愈加發揮了隨順道理的精神。這樣造成了風氣，在小乘家固然要深通此論，而大乘評判小義也必取徑於它，乃獨立成爲專科。但是要徹底通達《俱舍》的學說，應該窮究它的本末源流。在它以前的根本典籍有《發智》《六足論》《毗婆沙論》以及有關經部的各論書，在它以後的又有《順正理》《顯宗》以及德慧、安慧、世友、稱友等解疏，都是在所必讀。實際能够這樣原原本本來傳授俱舍學的，只有奘師。看他的傳記裏對於《俱舍》怎樣地反覆鑽研，回來翻譯又如何備具羣書，就可窺見一斑。他雖然未及譯一些印度俱舍師的著作，然而西印諸師的口義已由他盡授於普光，引用在論記裏<sup>②</sup>，所以奘師所傳《俱舍》學說的完備，遠非真諦舊譯所能企及的。至於大乘對法以《集論》爲準據，奘師於本論外，兼譯了糝合註釋的《雜集論》，一方面發明《對法經》和《瑜伽論》不同的特點，另一方面又指出大小對法相通的脈絡<sup>③</sup>，這樣建立，確是極其圓滿的。

第三，戒律科。小乘戒可說爲淨師專精之學。他去印求法的目的，即在於明律；學戒回國以後，也專力於戒學的宏揚。以譯籍論，就有二百餘卷之多（其中還散失了一部分）。所傳學說，因爲印度實際情況的限制，只是根本說一切有部一系。此系律典原有地方派別，中印摩偷羅和北印的迦濕彌羅各自傳承，詳略亦不同。中印傳本有八十部，北印只十誦。從源流上看，中印才說得上是根本<sup>⑭</sup>。傳中印律學的大家有勝友，他從律部大小各品的所說總結成《律攝》一書，簡明扼要，堪作遵依，淨師就是據以立說的。當時印度也流行着德光的《律論》，在印求法的漢僧也有人隨着學習，但是它屬於北印派別，比較疏漏，淨師便加以簡別不傳。在這一去取之間，也可見淨師的學有家法。另外，大乘戒律自應以瑜伽爲正宗。《瑜伽論》有明文，大乘學處到彌勒菩薩才集錄成篇<sup>⑮</sup>，受戒羯磨也從那時具備了典範。奘師如實地傳了過來，不用說是值得重視的。

第四，中觀科。奘淨兩師在這方面都有深造，因爲那時那爛陀的學風是中觀和瑜伽並重，而兩師都是在那寺學成而歸的。奘師於戒賢法師邊聽了《瑜伽論》三遍，同

時聽《中論》《百論》也是三遍，可見其無所軒輊。後來他更於南印度婆羅門（相傳是龍樹菩薩弟子）受學《經百論》和《廣百論》，以窮餘蘊。至於淨師依止那爛陀寺寶師子聽了《瑜伽》，又依勝光聽了《中、百論》。他更親近了智月、地婆羯羅密坦羅，坦他揭多揭婆等大德，也都兼通瑜伽、中觀之學<sup>⑩</sup>。再看奘淨兩師的譯籍，奘師特譯了護法菩薩的《廣百論釋》。此書是奘師所特別注意的一種，他在印度就學的初期，於鷲嶺北聽到了講說便深有體會，而隨聞隨譯<sup>⑪</sup>。這完全因為《廣百論》對於中觀學說有特殊的關係，如要洞明中觀的祕奧，就離不了它。試看《中論》的各家註解，從青日到月稱，沒有不引用它的<sup>⑫</sup>。當奘師留印的時候，註解《廣百論》的佳著要推護法菩薩之作。它雖然只解了論的後半部（即護法菩薩自判為《論議百義》的一部分），但已圓滿決擇了自性空的奧義更無欠缺。特別是當時中觀瑜伽兩家對於二諦義的看法有了分歧，在護法的釋論裏，針對此點，用二諦相順的道理（着眼在後得智的世俗境界，從那上面依世俗名言安立勝義，以得一致），作了溝通。這很足以補救一部分中觀家言的偏失，而為純正的中觀宗樹立了規範。至於淨師，特別就中觀所依的



《般若》方面，擷取菁華，重譯了彌勒菩薩的《金剛經論頌》和無著菩薩的論釋。又撰述了《略明般若末後一頌讚述》，指出中觀瑜伽兩宗「義有分綱理無和雜」之處，這很好地補充了奘師議論強調求同未及存異的不足，就使中觀的宗義益闡發得顯明。

第五，瑜伽科。這科以《瑜伽師地論》為主體，另有各種論書為輔翼，所謂《一本十支》，奘師差不多全數翻譯而且講述了<sup>①</sup>。那範圍的闊大，義理的繁博，可不待言。就所傳的學說看，奘師是要約《瑜伽》的宗旨於《顯揚》，窮極《瑜伽》的變化於《唯識》，這樣來顯示一宗的精神的。《顯揚》標舉論體即引用了《中論》的諸佛說法依於二諦的一頌，依舊以二諦立宗<sup>②</sup>。到了解釋瑜伽的自性，也是融合般若而談<sup>③</sup>。這正是原始瑜伽貫通般若的面目，奘師特別將此論提前翻譯，詳細發揮，揭出了這一要點<sup>④</sup>。至於唯識法門，由觀行憑依發展為緣起原理，經過護法菩薩的闡揚，再走向更高一層的觀行道路。護法之學完全是奘師獨傳之秘，得了基師的續密組織，益見異彩。現存《成唯識論》，雖已雜糅了十家學說，而從《據密嚴經》以立說<sup>⑤</sup>的一綫

索，依然能將護法解釋《唯識》的原文基本上鉤稽出來。另外，有了淨師補譯的《成唯識寶生論》、《觀所緣論釋》，護法一家唯識之學更可以完全得到瞭解。淨師還譯出無著、世親菩薩的《六門教授習定論》等有關止觀的要典，使瑜伽踐行途徑分明，一宗學說如此也可算是很完備的了。

依據以上約略的分析，我們無妨說，在那爛陀寺最盛的一個時代所有五科佛學的精華，由於奘、淨兩師的努力，都已傳來了我國。這五科佛學後來雖略有變遷，而推究到它的基本，正宗，總不能出於兩師所傳。我們要精研五科，對於這點，自然是應當予以重視的。

注：

① 從前佛教史家大都將那爛陀寺的建成時代說得很早，但依《大唐西域記》卷九所載建寺諸王實際都是第五世紀以來的人，所以寺學的規模大成於世親菩薩之後。

② 見《南海寄歸傳》卷四「西方學法」章。

③見《大唐西域求法高僧傳》卷上。

④見同傳卷下。

⑤上文所說的《本生賢》即《本生鬘》，屬於菩薩律藏，當為戒律科所學之書。

⑥見《慈恩法師傳》卷四，傳並稱其師「妙姻口、百」。

⑦《大般若經》原無全盤組織，十六會的體裁係其師輯譯而成，我另有考証。

⑧見《慈恩法師傳》二、三、四、六各卷。

⑨參照《雜集論》卷十六，論軌決擇段。

⑩參照其師《因明入正理論述記》卷八。

⑪見《南海寄歸傳》卷四長髮有無章，又《開元釋教錄》卷九義淨譯書目錄。

⑫見《宋高僧傳》卷四普光傳。

⑬唐譯有安慧糝《雜集論》以救《俱舍》之說，即指這一點而言。

⑭見《大智度論》卷一百，又《南無寄歸傳》卷二序文。

⑮見《瑜伽師地論》卷四十一。

⑯見《南海寄歸傳》卷四「西方學法」章。

⑰見《大乘廣百論釋論》卷十尾跋。

⑮見《中論》卷四「觀邪見品」釋。

⑯十支論中《莊嚴經論》因已有譯本，《分別瑜伽》因要義不出《深密經》同品所說範圍，均未翻譯。

⑰見《顯揚聖教論》卷五「攝淨義品」第三頌，《中論》卷四「觀四諦品」第八頌。

⑱見《顯揚聖教論》卷十七「成瑜伽品」第一頌釋文。

⑲據《開元釋教錄》卷八，《顯揚論頌》於貞觀十九年六月十日於弘福寺翻經院譯。

## 佛家辯證法

恩格斯在所作《自然辯證法》的札記裏，曾經說人類理性發展到較高階段才能有辯證的思惟，並舉佛教徒爲例（見曹葆華等譯《辯證法與自然科學》人民出版社第二版第六五——六六頁）。他是見着佛家那一種理論而爲此言，我們還不很明瞭，但佛家的思想方法一開頭就帶着辯證的色彩，並且後來還逐漸發達，而始終就很遠的走在西洋人思想的前面，這是稍微留意佛家學說的人，都會有那樣感覺的。最先，原始的佛學裏含有辯證意味，爲後來思想向這一方面開展的根據的就有三點：其一是分別說，這反對一向的即片面的看法，而與現象的隨時變化相應。其次是中道說，這反對偏執一端的看法，而和現象的相對性相應。最後是緣起說，這反對孤立的看法，而和現象的互相依待、增上相應。這些都具備辯證的意味，到了發達了以後，就成功爲佛

家的完全辯證法。

在小乘部派佛學裏分別說等方法雖然被運用着，但是偏向辯論的或形式的方面，並未能盡其實效。像南方上座部的教典《論事》裏，藉八門的分別論法，從各方面發現論敵的矛盾來使它墮負，這完全流於形式，便是一例。到了大乘佛學流行，佛家的辯證法纔有正當的開展。典型的著作是古本《寶積經》，後來編入大部，稱爲《普明菩薩會》。它裏面詳說菩薩藏十六門教授，最重要的是菩薩行的自性，由正行中安立所學，即用理論來聯係行事，求其一致。而所舉的正觀法門，內容貫穿着十三種中道行，要將真實的見地應用到一切行爲上，隨處都採取辯證的方法。它不單着眼於對象自身的矛盾，並還連接到思想和實事的矛盾；不單顯示出這些矛盾而已，還要進一步克服它。這樣觀察和行動打成一片，自然不僅僅是思想上辯證的發展了。我們從後來發揮此意的《辨中邊論》上看，就很容易明白的。

《中邊》引據《寶積經》的中道行解說無上乘（即大乘）的正行，謂之離二邊。它對於原文只說一方面的，都舉出相反之點，並統一了這兩面而成中道。譬如第一種

正行，」《寶積經》原文說，不觀諸法有我、人、壽、命（這就是秦譯《金剛經》裏面的我相、人相、衆生相、壽者相），《中邊》發明了它中間的辯證意義，以爲這是針對執着色等五蘊與「我」爲一或與「我」爲異而言的。若對內色等執着爲「我」，而視作見者、聞者、覺者、知者，這些是色等與「我」爲一；又若看色等是另外一種「常我」所受用，這是色等與「我」爲異；一異兩邊都是從色等法上可以引中出的見解，也係色等法本身所含矛盾之點。如何來統一它，就要推究到這樣矛盾的來源「我執」。從根本上去掉執着，自然會統一了矛盾。這還是主客觀联系着而說；要進一層研究，便明白主觀的執着並非無端而起。即認它是病目空華，也必有病，有空爲其依據。所以發現矛盾的原因從而除掉它以後，得着了對象的真實，還要加以改造，使其不再引起矛盾。這樣辯證法的運用便不簡單了。又如第五、第六種正行，對治關於法相的增減執着，這先從「常」「無常」說起。執常的是外道，他們被「常住顛倒」所惑，而加以種種執着；執無常的是小乘，他們追求斷滅的涅槃，而生起各樣執着。這兩類執着對於同一的現象上說，是互相矛盾的，也就是那現象會具備着引起這樣矛盾的複雜

性和相對性。現在正確地觀察，諸法有連續相似的相狀，並非絕對的無常；又有緣起生滅的相狀，也不是絕對常住，這樣離掉兩邊的固執，才會認識到諸法的實相。進一層，常與無常的執着純由「我執」而來，那末，在諸法上有我相是一邊，無我相又是一邊，這兩者也是互相矛盾的。現在應該觀察諸法無所謂「實我」，去其增益執，但有假施設的我相，去其損減執。這樣離卻兩邊，才得着諸法的實在。再進一層，我與無我的執着是關係着「心」的實在與否的，這裏就又有了一重矛盾的看法。但正確的觀察，應該是看心法爲緣起的，不是實在，去其增益執，心雖無實法，而有分別相狀在着，這又去其損減執。如此離卻兩邊，才得諸法的實相。還可進一層推究，這些法相的辨別，原來爲了能所對治之用，所以在諸法上還可以看得出善、不善，染、淨，有過、無過，世、出世，有爲、無爲，有漏、無漏等等對待矛盾，而這些對待矛盾之相，都需要得其辯證的認識，才能成就「正觀」，使實踐履行於「中道」。由此，隨在一種的現象裏，都會有複雜的性質，以致主客觀的相涉層次重重，不是簡單的觀察便能窮其實在的。佛家辯證法的運用，在這些地方最能發揮所長。上面從《中邊論》



的解釋已經明瞭。《寶積經》所說辯證法的一斑，此外有好些大乘經也有同樣的材料，像《維摩詰經》的《人不二法門品》及《金剛經》中「即非」、「是名」的說法，都是最顯著的一例。

到了龍樹，佛家辯證法的運用邁進了一大步。他的學說是通過當時流行的各種大乘經，而上承原始的佛說的。在他所著《大智度論》裏，首先肯定了佛之所以為佛，即在能如實分別諸法的自相，共相。這屬於分別說，卻非簡單的分析，應該是由辯證的正觀而窮究諸法的實相的。此意在《中論》一書裏更有了發揮。論首兩個歸敬頌，後來也被稱作「人般若初品法門」（用無著《順中論》意）的，就說明佛教最殊勝之點在以「八不」解釋緣起。「八不」，為一類分別說的法門，根本意義與《寶積經》相通。由於執著諸法有實在的自體，便會跟着來了生、滅、斷、常、一、異、來、去等相的法執；假使明白法體之不實在，自然八相俱非。但是諸法緣起、生滅等相並非純無依據的，所以在這些中間應該離開兩邊的執着來觀察它、理解它，以得着合理的實踐。佛的學說，便是能够最善巧、最完全表白這一層意思的，因此稱為最勝之

說。

龍樹用辯證法來闡明諸法的實相，歸宿到無自性的「空」，而「因待他，見有變異」（用《十二門論》語意），並不破壞「緣起」，這是根據原始佛說「諸行無常」的根本道理。更進而藉「世諦」顯示「第一義諦」。再由「第一義諦」達到「涅槃」人理想中的絕對妥穩狀態。因此《中論》最後的結論「觀涅槃」一品明白的說，一切法空，不生不滅，不斷不常，這樣便是涅槃狀態，更無需乎斷滅它，如此總結到涅槃與世間（諸法）沒有少許分別。反轉來就世間說，它和涅槃也不會有分別，因為涅槃的實際和世間的實際（即涅槃性）是平等的，一致的，這也可說，世間的實際即等於涅槃。由此可見，龍樹的辯證法實相觀完全和實踐相聯係，是着眼於除滅一切戲論執着以得到絕對妥穩的境界的。後來無著解釋《中論》，很能領會這層意思。《順中論》裏便說，不生不滅等八門應該作非生非不生，非滅非不滅等解釋。因為說不生，並非指出一種法決定是不生的，不過破除了生的執着而已，生的執着既然破除了，不生的執着當然也不許有的。這和用藥治病一般，應該是藥病同離；如果病去藥存，

反而成爲另一種的病。所以觀察不生是生與不生兩方面俱遺的。絕不像常途所解，世俗有生而勝義不生，那樣地截然成爲兩事。實際離了第一義諦（即勝義），也無所謂世諦，這就是龍樹說涅槃與世間實際不異的根據。

龍樹所說的八不法門又還解明了諸法變化不停的內在原因，即一切現象的本身就具有不得不時刻遷流變異的原因，並不待另外的「作者」。這層意思，見於青目註解《中論》所引用的一段《無畏論》論文。那上面用世間經驗的事實來作解說，譬如穀物，現在所有的大都是從無始即很遙遠的時間展轉相續而來，絕不是隨時有特異的新種，從無生有，所以可看作「不生」。但是，從前的穀類既然展轉傳來，直到于今，可見原來種屬並沒有消失，這樣又可看它作「不滅」。在這中間，卻有各樣的變化，譬如由種子而發芽，而生莖，披葉，開花，結實等，各各不同，所以可看做「不常」。不過，芽雖非種，而依種起，如是由芽而莖，由莖而葉，而花，而實，都是相聯係着的，所以又能看作「不斷」。再進，種與芽形象不同，即是「不一」，而同屬穀類，不與其他相混，故又是「不異」。芽從種而生，並不像鳥的棲樹由外而來，所以可看

作「不來」。但這是種的全部變異而發芽，也不同於蛇的出穴從此他往，所以又可看作「不去」。這些都是平常經驗裏所得對象變化的情況，而它們自身中即具有不得不時刻變化之勢，新的念念發生，舊的就得念念消滅，剎那不停，其間必有矛盾的力量爲之推動，可不待言。恩格斯在《反杜林論》裏，闡明辯證法中「否定之否定」規律，也同樣地用種和芽來做譬喻，可見古今人對於現象實相的理解，不會相差太遠的（見《反杜林論》第一篇、第十三章）。

慈氏、無著跟了龍樹更加擴大辯證法的運用。像《大乘莊嚴經論》裏講到諸法的實相，就用五種不二門來作形容。但它立義的根據在「遍計」「依他」「圓成」三性，而「圓成」性並不局限於自性清淨一義，另還有離垢清淨之意，因此合攏三性觀察實相，就含有前後變革的過程在內。例如，第一種不二法門舉「有」「無」說，從遍計、依他性看是不實的、非有的，但從圓成看是實在的、非無的，這些經過了變革，依計轉作圓成，才構成辯證性的非有非無。其餘非一非異等，大體意義也類於此，這樣綜合了諸法全體並從先後變化去觀察，在那裏面的矛盾性質以及如何去克服而得其

統一，可都明白地顯露了（《辯中邊論》簡化《莊嚴論》意，單以有無不二法門顯示諸法實相，尤見精采；其義易曉，現不另加解說）。這較之龍樹所闡明的更加具體，並且改變了龍樹單純的遮詮法門而兼有表詮，使實相的認識益見深刻，可算是佛家辯證法高度發展的一個階段。

此外，在佛家的「因明」裏，辯證法也多方面的被應用了。因明原以推究判斷思維的理由（因）而得名，開始側重辯論和論證方面，用來證明自宗的主張，並摧伏他家的異執。後來這一門學問發展為認識論，以正確的量為認識的標準。量的種類有現量、比量。現量是感覺，比量則是推理思維。在因明理論上，認識的全程是由現量的感覺，經過比量的推度，再達於更高的現量。這不是普通的感覺，而是離開名言（概念）分別所成的親證，也就是藉助比量上抽象名言的理解而後體驗到具體事實，密切符合而為《瑜伽現量》。如延長這一經驗，便能到達名言與事實統一性的認識（《瑜伽師地論菩薩地真實義品》裏說為名言自性與離言自性的平等相），這又算是佛家辯證法的另一高度發展的階段。在這中間，名言本身的構成也離不開辯證方法。這從陳

那以來用「遮詮說」闡明其意義。大略說，名言都以遮遣爲本質，像詮釋青色的名言「青」，即以遮遣其餘一切「非青」的法來作表示，並不能正面說明青色的實質。這種說法給予當時婆羅門學系視「聲量」作知識的一種源泉的以沈重的打擊，又使佛家更有理由隨順名言的性質來用否定方法進行對一切現象辯證的認識，其影響可謂是極大的。後來從法稱以次的因明學者，對於此義有很多發揮，不爲無因。

以上，我們就佛家思惟方法上的辯證性質，略加歷史的敘述，已可見出它發展的情形，並明瞭其特點。其間最可注意之處，即是佛家的辯證法不僅僅是客觀現象中辯證性的反映，而特別側重於主客觀交涉上面辯證的意義。這和佛家沒有純粹宇宙觀而祇是聯係人生問題去尋求現前存在現象實相的一點極有關係，我們當另題解釋，這裏便不多說了。

一九五二·一·二八 改寫稿。

## 漢藏佛學溝通的第一步

隨着中國佛協的成立，漢藏佛教界的關係日見密切，兩地佛學的溝通也益覺其有迫切的需要。在佛協的成立會議上，代表們討論到如何發揚佛教的優良傳統，就已提出了漢藏佛典翻譯的問題。但這問題過於專門了，一時難得有具體的結論。會後，我看到一些有關西藏佛教文獻的稿子，重新引起了注意，因而擬了這個《漢藏佛學溝通的第一步》題目來再發表些意見，以供當代漢藏佛學家的參攷。

的確，到現在這新時代來，要從「中國的佛學」裏，發揚它積極的，進步的，而又有助於文化建設的成分，這必須參合漢藏雙方的學說，認識它的全貌，才談得上正確；又必須有雙方學者的合作，才做得到徹底。我們說漢藏佛學溝通的有其需要，它的意義就在於此。溝通的第一步，應該是彼此的互相了解。但以往多少年來，漢藏學者

在這方面所做的準備工作就很不夠。有些漢地學人從西藏求學回來的，也曾做過些介紹說明西藏佛學的報告，或者還編譯了專書，但只有少數能深入。再說西藏的佛學文獻方面，東西洋的學者一向在關心研究，本來有不少好材料可以採取，而到現在，我們還沒見着一部用漢文寫成的西藏大藏經的完全目錄（清代也有過西藏藏經目錄的譯本，但譯語怪僻，不可卒讀，當然是不合用的）。因此，我們要了解藏學而可用的漢文材料委實太貧乏了。至於在藏地的情形，那就更差。我不很清楚多年去西藏求學的人怎樣地介紹他們自己所知道的佛學，但就我個人見聞所及，似乎藏地學者所藉以了解漢地佛學的，還離不開王布查的《中土佛法源流》*mgon—po skyas—kyi rgya—nag chos hbyung*和土觀的《西藏佛法源流》*thu—hu bkwan gyi bod—kyi chos—hbyung*附篇等舊作，而那些作品都是充滿着錯誤的。我在一九四二年校印了土觀那篇文章，就曾做過一段導言，指出它的重重錯誤，這里且不多談。至於有關漢地佛學文獻《大藏經》方面，西藏也只有王布查的著述里做過《至元法寶勘同目錄》的翻譯。但《至元錄》本身問題就很多。它的勘同，可說是流於形式的。只要一看見西藏



經錄里或著述里有那部書的相似名目，便認爲西藏也有譯本，其實却不盡然；好多真有西藏翻譯的，它反而遺漏了。據我們粗粗地統計，它里面所收一千五百二十餘種書，誤勘的却有一百五十多種即是全數的十分之一以上。到了工布查的翻譯，更替它添上好些錯誤；有處無端地遺漏了（如《心明經》、《種種雜咒經》、《百千印陀羅尼經》等），有處又隨意勘同而勘錯了（如以《華嚴經修慈分》爲《金剛髻珠菩薩修行分》的同本，《莊嚴菩提心經》爲《方廣普賢菩薩所說經》的同本等）。它還有最大的缺點，就是很多書名都譯得不正確（如《大乘同性經》譯成 *theg—pa chen—p—ohi—shud—ma* 《無上依經》譯成 *Sgra chen—po* 等），甚至西藏著述里有過譯名的，也忽略了不知採用，反搞成不倫不類（如《觀所緣緣論》*dmigs brtag—pa* 錯譯爲《觀緣起論》*rtan—hbrei bsgom—pa* 《理門論》*rigs—pahi sgo* 錯譯爲《量門論》*tshad—pahi sgo* 等）。所以單憑這樣一部目錄，實在難以令人明白漢譯大藏經裏究竟有些什麼書，更談不到比較運用了。但它所發生的影響却是相當的大。我還記得二十年前，喜饒嘉措法師剛從拉薩回到南京來，我就拉薩新版《甘珠爾》的編纂上有些問題

和他討論，他談到漢地大藏經的一切，就是完全依據工布查的書，並還對它加以推重的。可是，老實說，要從那些著述來了解漢地佛學的真正內容，如何能夠？現在，我們應該好好地再來做一番準備工夫：

一、用藏文重寫一部簡明扼要的漢土佛學源流，一直敘述到現在的情況；這須注意糾正工布查，土觀等撰述里的錯誤。

二、徹底訂正工布查所譯的《至元法寶目錄》，要使每一部書都有正確的譯名和實在的勘同。

以上是關於漢土佛學的，再說西藏佛學方面：

三、用漢文重編一部西藏佛學歷史（嚴格的說，應該和佛教歷史有好些區別），闡明各種學說的源流和現況，最好更參照嘉木樣的《西藏佛教史表》*Dzskar-ri-rtsis* 編一個學術年表，作為附錄。

四、盡量採取東西洋學界已有的資料，編譯一部西藏大藏經的勘同目錄。在這里要注意到的，是西藏所有的經錄或學史關於各譯家年代的先後，照例沒有詳細明確的

記載。如勝巴堪布所著的《如意寶樹史》*dpagbsam bjon—bzan* 總結了各種經錄記載，列舉印度法師來藏爲譯主的九十二人，西藏的度語（即翻譯）一百七十一人，也只粗分爲前傳期和後傳期的兩大致落而已（見該書印度校印本408—410頁）。現在另編新錄，就得用公元或藏歷分世紀地計算，將各家年代大體標明出來，令人一覽而知其先後關係。

有了這些準備，才可以來談漢藏雙方佛學界的互相了解。這還要有步驟地選擇學說上各種根本典籍，分別譯了出來，以爲依據，就自然會涉及漢藏佛典翻譯問題了。說起這樣的翻譯來，過去雙方是早已做過一些工作的。藏地的翻譯漢經，可以遠推到佛學前傳時期。現存那一時期的經錄即《登噶爾瑪錄》*Idan—dkar—ma dkar—chag* 裏，就舉出從漢文重譯的大乘經二十四部、大乘論八部。這都還是些比較重要的書（如經部的《大般涅槃經》、《入楞伽經》、《金光明經》等，論部的窺基《法華玄贊》、圓測《解深密疏》等），並且大部分保存到現在，可算是有相當規模的。至於漢譯藏籍，除了元代以來有幾種零星譯本收入大藏經而外，我們從現存的增加漢蒙譯語

的《翻譯名義大集》*bye-brag-ta rtogs che* 底稿以及《大乘要道密集》所載的殘篇斷簡，還可以想像到明清兩代曾有過一系列的西藏密典翻譯，而後來都散失不全了。但這樣翻譯極其廣泛，目前用不着。我們要是爲了明瞭漢藏兩方的佛學而來談翻譯，就應該聯係到實際情況，譯出雙方學說的各籍，使人一下能得其樞紐。現在姑且舉顯教的學說而言。這在西藏正宗宗喀巴學系裏，一向是以五科的組織在做着有系統的學習的，我們就該先將各科本典一一翻譯出來。這裏面除去俱舍科的《俱舍論頌》和《釋論》已有玄奘的譯本暫可應用而外，其餘還有：

一、因明科，法稱的《集量評釋論》*chos kyi grags-pahi tshad—ma rnam—hgrcl*和天主慧的《註疏》*lha—d bang blohi tshad—ma rnam—hgrcl—gyi hgrel—pa*（這是包括論本第一品的法稱自註在內的）。

二、般若科，彌勒的《現觀莊嚴論》*byams—pa mgon—pohi mgon—par rtogs—pahi rgyan*和師子賢的《註疏》*Senge bzang-pohi mgon-par rtogs-pahi rgyan—gyi hgrel—pa don-gral*。

三、中觀科，月稱的《入中論》*zla—ba grags—pa ni dbu—ma—la hjuṅ—pa* 和他自己的《註解》。

四、戒律科，德光的《律經》*yon—lan—gyi hod—k yi hdul—bahi ndo* 和他的《自註》。

這些都是要翻譯的，但體裁上必須擺脫從前那樣古典式的束縛，而力求其淺顯通俗，並還要現代化，運用多所參考隨文附註的辦法來幫助理解。因此，第二、三科的本典現觀論等儘管已有法尊法師的譯本，仍舊可以再翻一道。

其次，漢土佛學的現狀既零落，又散漫，談不上什麼修學的一定規模，這祇可以對照着藏學的分科，舉出些本典來：

一、因明科，陳那的《因明正理門論》（漢地的因明學本屬以《理門》為大論，而極端加以重視的。西藏學者為着徹底研究《集量論》，也曾向漢籍裏多方搜求它，不知怎樣的搞錯了，竟將天主的《入正理論》翻了過去充數，從此便在西藏訛傳了七八百年。現在譯出真的《理門》，連帶地改正這一大錯，當然是很有意義的）。

二、般若科，世親的《能斷金剛經論釋》和護法等《成唯識論》（漢地晚世的般若研究集中在《金剛經》，而舊傳的彌勒般若學也祇有《能斷金剛經論頌》一書。西藏奈塘新版的《甘珠爾》裏面曾收羅到它的譯本編入補遺，但無釋論，依然不得其解。今譯恰恰彌補了這一欠缺。至於彌勒學的發展，以唯識理論為其歸宿，漢藏兩方都有這種見解。所以，西藏的般若科研究會旁及安慧的《唯識三十論疏》，其在漢土與此相當的就只有護法等《成唯識論》了。並且從此一書裏就能了解漢土所謂「相宗」的重要主張，可謂便利無比）。

三、中觀科，青目的《中論》（釋）（這是中觀學初期的傑作，而為漢土的二論宗所推崇的。它大部分所依據的《無畏論》，舊傳也認為龍樹自己的著作。宗喀巴系學者雖不贊同此說，但從青目的書裏很可看得出《無畏論》是種古註帶著「母論」的性質的，這足以供西藏學者的參考。漢土所謂「性宗」的理論根柢，不用說也都能從這部書得著了瞭解）。

四、戒律科，《四分律》（漢土的律學和西藏的系統不同，這在它所依據的廣行

上表現得最具體又最清楚，所以應該先譯）。

五、俱舍科，衆賢的《順正理論》（答復正理師的嚴格批評，原來也是俱舍學的主題之一，但漢土學者特別地重視它，所以對於順正理論有獨到的研究。西藏譯籍裏只有《順正理》的節本《顯宗論》，並還翻譯得不精確，像已經衆賢訂正了的俱舍頌文，都不知道照改，可謂在原則上已犯了錯誤。至於《順正理論》裏詳叙學說異同之處，《顯宗論》一概從刪，就更無從去辨別是非了，因此，西藏俱舍學研究到這些地方，不免時常有錯。像在《根品》裏辨羅漢留壽行是否異熟一段，就是將經主之判誤認爲妙音的主張；到得解所依爲意能依爲識處，又將有部說錯作經部。假使能參照到順正理的原文，決不至於如此。現今藏譯正理，對於研究《俱舍》一定大有幫助，可不待言。至於《大毘婆沙論》也算是俱舍學的重要參考書，法尊法師已有譯稿，今不再說）。

翻譯這些書，應該參照各大家——像普光、窺基、吉藏、道宣、元瑜等——的註疏，徹底了解了文義之後，再來從事，庶幾可以做到譯文明白曉暢的地步。西藏從前

重翻宋譯《楞伽經》，就曾先研究了圓暉的註解，經錄裏特為標明（見奈塘新版《甘珠爾目錄》），這是值得效法的。

有了以上十幾種書的藏漢譯本，兩地佛學者用來做顯教學說部門初步的互相了解的基本資料，我想也儘夠了。由這一個開端，隨後再看實際情形，計劃更進一步的溝通，應該是不會太難的。不過，在這些翻譯的同時，對印度的佛學源流的一方面，我們也要努力使兩地的佛學者能有一致或者極相近的認識。在西藏，關於這一學說源流的好些傳說實在是太混亂了，甚至使卓越的史家要來做整理工夫，也不免有治絲愈棼之感（見多羅那陀的《印度佛法源流》*laramathahi rgya—gar chos hbyung*導言）。但到現在，該可以說「有辦法」了。我們可參用漢藏兩方所有較古、較信的資料，以批判的方法來搞清一些糾紛，而做出一部近於真相的印度佛學史，以求漢藏學者之共信。這中間會牽涉到雙方對於師承傳授、人世後先等等不同的意見，也無妨暫捐成見作個平心靜氣的商量。剋實說，漢上好些有關佛學的零星傳說、史傳出自羅什、真諦、玄奘、義淨等大家的，以他們時代的在先，見聞的真切，乃至授受之有淵源，都應該特



加重視而分別予以信任。加之漢文的大藏經內容豐富，蘊藏着各個時代、各個派別的代表作品，用來做說明學說流變的真憑實據，其價值也是無可比擬的（關於這一層，我將另外撰文，發表所見）。所以，只要真的是求個是非辨別，那末，在有這些優越的條件下，即使意見分歧，絕不致沒有途徑令其終歸於統一。這只看我們的努力吧！如果我們的工作做得好，真能使漢藏學者對於佛學源流得到共同的認識，由此作進一步的溝通，自必會更名符其實地發揮它的效力的。

我對於漢藏佛學初步溝通的意見，大略如上，自覺是不够完全正確的，因此，誠懇地期待着漢藏佛學家的指教！

## 試論中國佛學有關心性的基本思想

（提要）本文先從學說的傳承變化上說明中國佛學有關心性的思想和印度佛學有所不同。指出印度原有「心性明淨」之說，在學說的發展中內容逐漸復雜，傳來中國遂發生種種異說，最後被總結成書，提出了中國佛學自己的心性說。

本文接着扼要地辨明，印度佛學原以寂滅寂靜的意義解釋心性，中國佛學則以靈明知覺之義解之，所以一為性寂說，一為性覺說；根本既然分歧，從而修為方法及其實際的意義亦顯然各別。

本文還談到這一性覺說構成以後在幾方面的發展，指出它是中國佛學思想的重要部分，有待於深入研究。

大成於隋唐時代的中國佛學，可以天台宗、賢首宗和禪宗的學說爲其代表。這幾宗的學說雖淵源於印度，但中間經過了融通變化，其基本思想特別是有關心性方面的，是否仍和印度佛學完全一樣的呢？這是要明瞭中國佛學的特點所應研究的一個先決問題。

現在試從中印兩方佛學傳承的經過談起。印度佛學在原始的階段，即爲了確定實踐的依據，提出「心性明淨」這一原則性的說法<sup>①</sup>。佛家實踐的要求在於解決人生問題。他們首先評價人生是痛苦的，接着推尋其原因和消滅它的方法，以期達到絕對安寧即所謂「解脫」的境界。但他們忽略了構成人生痛苦的社會條件，只偏向內心去追求。他們以爲各種煩惱的心理和相隨而來的行爲即是招致人生痛苦的原因，如果消滅了這些，就會得着解脫。這自然是一種唯心的看法，但他們由此推論人心之終於能夠擺脫煩惱的束縛，足見其自性（本質）不與煩惱同類，當然是清淨的了。——這樣構成了以明淨爲心性的思想。

這一種思想通過印度的部派佛學、大乘佛學等階段，逐漸有了發展。特別是大乘

佛學將解脫的標準提高到和他們理想中的佛同等的程度，這樣，所謂自性清淨的人心就或者被看作凡人憑以成佛的質地，而得名爲「佛姓」<sup>②</sup>；又或被視同孕育如來（即佛）的胎藏，而得名爲「如來藏」；最後還由極端的唯心看法，被認爲基層的意識，含藏着發生一切認識和一切行爲的潛在能力（所謂「習氣」），而得名爲「藏識」。隨着這些對於人心的不同解釋，心性的意義也由原來只從它和煩惱的關係上去作消極的理解的，漸變爲從具備成佛的因素方面去作積極的理解。不過，以爲人心自性不與煩惱同類的那一基本觀點是始終未曾改變的。

如上所說有關心性的思想發展，在中國歷代翻譯的佛典裏也逐一反映了出來。到了南北朝時代，傳習這些譯典的人還分別成爲各種師說。如涅槃師（主張《大涅槃經》的佛姓說）、地論師（主張《十地經論》的如來藏說）、楞伽師（主張《楞伽經》會通如來藏和藏識之說）等等。他們對於心性之在當前是否純淨以及它與一切對象的關係如何等方面，各有不同的看法而立說紛歧。後來北方的佛家有從「禪觀」的角度總結這些異說而自成一套理論的，寫出一部《大乘起信論》。此論對於各家異說的取捨

安排，實際是以元魏譯本《楞伽經》爲其標準。由於魏譯的經存在一些異解甚至是誤解，論文也跟着有不少牽強之說<sup>③</sup>。盡管如此，它仍然形成了中國佛學思想的中心結構。

中國佛學有關心性的基本思想即是在這樣的經過中構成的。由於中印兩方佛學思想的社會根源並不盡同，它們傳承立說之間即不期然地會有兩種的趨向。其在印度，比較晚出的大乘佛學思想和統治階級間的關係不甚密切。那時（第四世紀中印度笈多王朝盛期）受到尊崇的是婆羅門一系的宗教，佛教只以國家政策的關係未遭排斥，所以其學說思想的根源一部分還是屬於平民方面的。在它們的唯心理論裏，仍然會出現「轉依」<sup>④</sup>一類的概念，隱含着要求變革現實社會的意味，即多少反映了平民對於現實社會之不滿。這樣的理論在當時印度異常龐雜的思想界裏並不顯得突出，自能聽其流行。但一傳到中國來，因爲佛教主要依存於統治階級，不容其思想對那一階級的利益要求有所妨礙，所以就行不通了。這只要看像南朝梁陳之間的譯師真諦如實地介紹那種理論隨即引起激烈的反對，就可了然<sup>⑤</sup>。至於其時北朝自元魏以來流行的佛學思

想，雖其典據也不出較晚的大乘佛學的範圍，但是經過了有意的變通遷就，採取調和的說法，肯定現實的一切（包括社會制度在內）之合理，既無所抵觸於統治階級的利益要求，自然就通行無阻。這樣的思想即表現在魏譯《楞伽經》的異解之內，而直接為《起信論》所繼承發展，不容說，它的面目已是和印度佛學異樣的了。

現在即從《起信論》所說，可以了解中國佛學有關心性的基本思想是：人心為萬有的本源，此即所謂「真心」。它的自性「智慧光明」遍照一切，而又「真實識知」，得稱「本覺」。此心在凡夫的地位雖然為妄念（煩惱）所蔽障，但覺性自存，妄念一息，就會恢復它本來的面目。這樣，在實踐上也只要用返本還原的方法，而談不到實質上的變革；——這當然是與其肯定一切現實價值的思想相調和的。

也就從上面所說，可以辨別中國佛學有關心性的思想和印度佛學的根本分歧之點。印度佛學對於心性明淨的理解是側重於心性不與煩惱同類。它以為煩惱的性質躁動不安，乃是偶然發生的，與心性不相順的，因此形容心性為寂滅、寂靜的。這一種說法可稱為「性寂」之說<sup>(1)</sup>。中國佛學用本覺的意義來理解心性明淨，則可稱為「性

覺」之說。從性寂上說人心明淨，只就其「可能的」「當然的」方面而言；至於從性覺上說來，則等同「現實的」「已然的」一般。這一切都是中印佛學有關心性的思想所有的重要區別。

隋唐時代先後成立的佛學派別，如天台宗、賢首宗、禪宗等，它們相互之間，在指導實踐的禪觀上，或在評論佛說的判教上，原有不少的關係，因而它們關於心性的基本思想自然也有共同之點，都採用了性覺說。這一事實，中唐時代的賢首宗學者宗密（七八〇—八四一）就曾很清楚地看了出來。他嘗用《起信論》之說為總綱，刊定了當時所有的三種禪法和三種教說的地位，並批評了它們的短長。他明白指出禪法中「息妄修心宗」（此即禪宗中的北宗）、「真顯心性宗」（此即禪宗中的南宗）和教說中「顯亦真心即性教」（此即台賢二宗所遵之教）這些足以代表中國佛學的，一講到心性來，莫不貫穿着《起信論》中所表現的性覺思想<sup>(1)</sup>。

另外，宗密還以三種教說中的「密意破相顯性教」（此即三論宗所遵的教說，可代表印度佛學）為空宗，「顯示真心即性教」為性宗，而對兩宗作了異同的比較。

他舉出兩宗的異點凡有十種，其中最重要的兩種是，兩宗所說心性的名目不同，所說性字的意義也不同。空宗之說心性只是空寂，性宗所說則「不但空寂，而乃自然常知。」又空宗「以諸法無性爲性」性宗則「以靈明常住不空之體爲性」<sup>⑥</sup>。這些話是說，空宗將心性看成和一般法性同樣，只有空寂的意義，而未能表示其特點。性宗則不然。它區別了心性和法性的不同，即心性是有知的、本覺的，而法性則無知、不覺。故空性兩宗同說心性，而意義各別。這一解析無異於上文談到的性寂和性覺之分，也可用來說明中印佛學有關心性的思想異點之所在。

性覺的思想雖然大成於中國佛家，但他們常引經據典說成是印度佛學所已有。這中間也由於翻譯的佛典在文字上原有含糊的地方，以致他們會隨便地引來應用。就如宗密，他以爲人心的本覺即是佛的智慧，引用了《華嚴經》「出現品」的一段經文作證。驟然一看那段經文說，「無一衆生而不具有佛的智慧，但以妄想執着而不證得，好像真可以證成宗密之說」<sup>⑦</sup>。但仔細一研究，經文的翻譯上就有問題，它的原意並不如宗密所理解的那樣。《華嚴經》梵本的絕大部分連同「出現品」在內早已散失了，



不過宗密所引的一段現存於《究竟一乘寶性論》梵本引文之中，並還有西藏文的翻譯<sup>⑩</sup>。從梵本和其藏譯來看，那段經文只說「佛的智慧隨處會有，即無一衆生不能證得到它，因為衆生的心量正與佛智相等的原故。」這自然說的是衆生有證得佛智之可能，並非就已具備了佛智。漢文經典中那樣的譯法，意義很爲含糊。宗密受了《起信論》思想的影響，先有真心本覺等成見，也就不加推敲而隨便引來自成其說了。

此外，中國佛學中的性覺說構成以後即在幾個方面有其發展。其一，有些佛家將本覺的心誇大爲圓滿妙明的圓覺，撰出一些假託爲翻譯的書如《楞嚴經》、《圓覺經》等發揮其說。他們還對於《起信論》中沒有說得清楚的「如何從本覺的心發生一切世間現象」這一問題作了補充的解釋。在《楞嚴經》裏即模仿印度通俗的世界構成說，以爲由內心擾亂發生塵垢，次第構成虛空、風輪、金輪、水輪等等，終於有了山河大地的世界<sup>⑪</sup>。這樣的說法自然是無稽之談，但從前的佛家深信不疑，多方闡揚，致使此經成爲極其流行之書。

其二，賢首宗的學者從法藏（六四三—七一二）開始，即將性覺之說和有闢如

來藏的經論關係在一起，建立了一如來藏緣起的理論。後來還將《楞伽經》、《起信論》以及《法界無差別論》等，總判為「如來藏緣起宗」以與所判印度佛教中的「隨相法執宗」（部派佛學）、「真空無相宗」（大乘佛學中觀派）、「唯識法相宗」（大乘佛學瑜伽行派）並列，而視同大乘佛學的最後定論<sup>⑫</sup>。這一種看法，從印度佛學源流來說是有問題的（其詳當另題論述）。

其三，性覺說在另一方面發展，是從心性的本覺推論到與心相關的一切法也都帶着覺性。這可能是反對將心性等同法性的極端看法，乃將法性也說成心性一樣。明白提出此說的，是天台宗學者湛然（七一—七八二）。他在所撰《金剛錍》的短篇論文裏，即以此種觀點大談其「無情有性」的主張（無情是說身外無情之物，如草木礫塵等；性是說佛性），終至成爲一類泛神論的思想。

其四，在禪宗方面，自南宗暢行以來，更是圍繞着性覺的思想作出種種機用的發揮。像禪師們指點學人所常說的「即心即佛」「本來是佛」「平常心是道」，以至說到「一切現成」，無一不要聯係性覺思想才能理解其真意。禪宗本來標榜不立文字，

但也主張利用教說來為啓發（所謂「發明心要」）。在《起信論》《楞嚴經》《圓覺經》等書流行之後，禪師們即公開地取為典據，故舊傳有《楞嚴》《圓覺》《維摩》為禪門三經之說。其關於心性的思想會和那些經論所說的一致，可不待煩言而解。到了後來，禪宗還因宗密揭出荷澤（神會）的秘傳，以「靈知」解人心的本覺，而明言「知之一字，衆妙之門」，甚恐其混同知解，而予以反對<sup>(3)</sup>。這樣用心於知解以外，又不期然成爲一種神秘主義。

總之，在中國佛學裏有關心性的基本思想可說是極其重要的一部分，有時還可算是中心的部分。佛家思想通過中國佛學來影響於別家學說的，也常以這部分爲其重點。現在辨明它和印度佛學所說不同之處，以見其特徵，應該是有一定的意義的。但上文所說僅僅是初步的論究，還有一些問題以時間所限未及談到，只好等待他日再補充研究了。

注：

①此說最初見於巴利文本《增一尼柯耶》「一法品」第六經，巴利聖典協會校印本第一分冊第十頁。「心性明淨」一語，通常譯作「心性本淨」。

②此語通常寫作「佛性」，但原有「族姓」的意義，故以用「姓」字更為恰當。

③參照拙作「《起信》與禪」，載《學術月刊》一九六二年第四期。

④「轉依」是晚出大乘佛學用來代替「解脫」這一概念的。它的意義說，從根本上（即所依上）着眼，來消滅掉由錯誤認識所構成的一切對象，而另建立起由正確認識構成的一切。

⑤見道宣《續高僧傳》卷一，「拘那羅陀傳」。傳中說反對者批評真諦譯介的學說是「日乖治術，有蔽國風，不隸齊華，可流荒服」。因此，其說在陳代始終未得流行。

⑥「性寂」一語，在漢譯的佛典裏通常作「自性涅槃」。涅槃的意譯即寂滅，寂靜。

⑦見宗密《禪源諸詮集都序》卷上之二。

⑧同上書卷下之一。

⑨同⑦。

⑩此段經文的梵文片斷見日人宇井伯壽《寶性論研究》第三二七——三二九頁。其藏文翻譯見影印本《西藏大藏經》第二十六卷，四十九頁一、二、三、四、五五行以下。又中村瑞隆梵漢對照《究竟一乘實性論研究》第四十一——四十六

頁。

- ⑪見《楞嚴經》卷四，原文是為答復「如來藏清淨本然云何忽生山河大地」的一問題而說。
- ⑫見宗密改訂本、法藏《起信論疏》卷一。
- ⑬見惠洪《林間集》卷上。

## 宋刻蜀版藏經

中國漢譯佛教典籍以一大藏經數千卷的規模來刻版印行，開始於宋初。開寶四年（公元九七一），宋太祖命高品張從信去益州（四川成都）計劃刻藏，經過十二年，到太宗太平興國八年（九八三）全部刻成，運到汴京（據說有十三萬板）。就在新創的譯經院西邊建築了印經院，藏版印刷，初印的本子恰好供給了譯經的參考。這一刻版因為刻在益州，所以通稱爲「蜀版」；又因它是朝廷所刻，也稱做「北宋官版」。

蜀版藏經的印本現存的極少，國內僅有公私收藏的幾卷。照現存的印本看，是卷子式，每板（即印紙每幅）二十三行，每行十四字。板首另刻經題、板號、帙號小字一行。這些大概是參酌寫本款式而定的。

蜀版的内容，從金代的復刻本（即《金刻藏經》）上，可見它最初刻成的部分完全用《開元錄》入藏寫經爲底本，一共四百八十帙（千字文編號爲天字到英字），五千零四十餘卷。它的印本於淳化二年（九九一）傳到高麗；後來麗僧守其等用它校勘新刻藏經（即《高麗再雕版》），稱爲「宋本」，舉出其中的缺卷，錯簡，脫文，衍字，誤收，重出等錯誤。

唐代寫經本來還有《貞元錄》繼續入藏的一部分，但在五代時候，大概這類寫經流行的區域祇局限於關右一帶（見恒安集《續貞元釋教錄》序文），所以蜀版沒有將它收入。

蜀版收藏於印經院之後，譯場學僧校勘，有過幾次改訂。同時，宋代新譯入藏的經，《貞元錄》入藏的經，還有一些新入藏的著述，都陸續刻版附帶流通，因之蜀版後來印出的本子，隨時不同。其中比較重要的，凡有三本：

第一、「咸平本」。這是蜀版在咸平初（九九八—）校訂以後的印本，也可謂之「蜀版初校本」。校訂是由譯場證義字學沙門雲勝主持，從端拱二年（九八九）起，

到咸平初完成，文句上改正錯誤不少（雲勝還著成《大藏經隨函索隱》六百六十卷），缺經也大部分補上了。宋代新譯從太平興國七年到咸平二年（九八二—九九九）一共二百七十九卷，這時刻成三十帙（繼續《開元錄》入藏經編號爲千字文的杜字到轂字），還有太宗所著《蓮華心輪回文偈頌》等四種五十七卷也刻成五帙，一併印行，所以這一「咸平本」包含《開元錄》入藏經、宋代新譯經、新入藏著述三部分。徽宗崇寧初（一一〇二—一一一三）惟白禪師在婺州金華山智者禪寺所見的舊藏（依《大藏經綱目指要錄》的記載）以及王古《大藏聖教法寶標目》所據的印經院本，都是這個本子。

第二，「天禧本」。這是蜀版在天禧初（一一〇一—一一〇二）經過再一次校訂以後的印本，也可謂之「蜀版再校本」。所用以對勘的有天壽、皇建兩院的寫經，刻版上的缺點大都得到訂正，並且依據唐玄逸《開元釋教廣品歷章》改動一些卷帙、品次。例如改《放光般若經》二十卷爲三十卷，《大集經》六十卷爲三十卷（分出《日藏經》、《月藏經》單行本），又變動《摩訶般若經》、《思益梵天經》、《法華經》等品目，又用《蘇悉地羯羅經》代替了《蘇悉地供養法》等。隨同流通的除了宋代新譯和入藏



著述而外，還有咸平以來訪得《貞元錄》未入藏的一些典籍（如《千臂千鉢曼殊室利經》、《法苑珠林》、《寶林傳》等，都是散刻，沒有編號）。這一印本於乾興元年（一〇二二）分別傳到當時中國北方的契丹和國外高麗。

第三，「熙寧本」。熙寧四年（一〇七一）印經院停辦，蜀版全部移送京城顯聖寺聖壽禪院，從此再無校改，所以印出的本子可以謂之「蜀版校定本」。這時《貞元錄》入藏經二百四十二卷連同《廣品歷章》三十卷、《貞元續開元釋教錄》三卷，陸續刻成二十七帙（仍未編號，其中各書的次第大體和《天聖釋教總錄》所載相同），另外還有咸平二年（九九九）以後新譯經《法印經》等以及入藏著述《景德傳燈錄》等刻本，這些都隨着藏經印本流通。此本因歸寺院經理，印造較易，所以流布稍廣，元丰六年（一〇八三）此本並傳到高麗。

熙寧以後，蜀版的內容還不斷有增加。因為當時譯經斷斷續續地一直進行到政和初年（一一一一），新版就隨着陸續添刻。此外，天聖四年（一〇二六），詔許天台、慈恩兩宗章疏一九三卷聯編入藏；景祐二年（一〇三五）新修經錄，又有著述約

二百卷編入。這些典籍或者搜集舊板，或者另刻新板，格式種種不同（有卷子、有書冊，行格疏密字迹大小更不一律），數量也相當龐大。蜀版最後的內容究竟如何，這可從它的翻版即金刻藏經上看出一個輪廓，大概有這樣八部分：

1. 《開元錄》入藏經，五千零四十餘卷，四百八十帙（千字文編號天字到英字）。

2. 宋代新譯一（從太平興國七年到咸平二年即九八二——九九九年所譯一百八十七部，二百七十九卷，三十帙（編號杜字到穀字。天禧後刪去《頻那夜迦經》四卷）。

3. 入藏著述一（太宗文集四部），五十七卷，五帙（從此以下都未編號）。

4. 《貞元錄》續入藏經（連目錄等一百二十七部），二百七十五卷，二十七帙。

5. 宋代新譯二（從咸平三年到熙寧六年即一〇〇〇——一〇七三年所譯九十部），四百二十三卷，四十三帙。

6. 入藏著述二（《法苑珠林》、《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《景祐天竺字源》、《祥符法寶錄》、《天聖釋教錄》、《景祐法寶錄》、《寶林傳》、《宋真宗註四十二章經》等約共二十四部），三百一十餘卷，四十二帙。

7. 宋代新譯三（從元丰元年（1078）——一二二二年所譯十部），四十餘卷，四帙。

8. 入藏著述三（天台、慈恩兩宗章疏四十二部），一百九十三卷，二十二帙。

由上列的數字，可見蜀版到北宋末年已積累到六千六百二十餘卷，六百五十三帙，規模可謂宏大。但不久隨着汴京爲金兵攻陷，大概就被兵火毀滅。一無所存了。

蜀版藏經是宋代閩浙私刻和遼刻、金刻以及高麗所刻各版大藏共同依據的祖本。各版開雕的年代有先後，所據的蜀版印本不同，因而內容略有出入；但它們中間的一些聯係還是可以了解的。大體說來，關於《開元錄》入藏經的一部分，金刻和高麗初

雕都用蜀版初印本爲據，所以它們的錯誤處很相類似。《契丹藏》據「蜀版再校本」，「福州版」和「思溪版」據「蜀版校訂本」，所以「契丹藏」改動舊版的地方，福州、思溪也同樣地改動（如《大集經》的卷帙、品次等）。從這些方面，都可看出它們的間接關係。至於《貞元錄》入藏經部分，蜀版補刻年代較晚，契丹沒有得着印本，另據北方寫經付刻，這就和福州版等所收而源出於蜀版的顯然不同，它們的關係也比較疏遠了。

## 契丹大藏經略考

山西大同大華嚴寺有契丹「薄伽教藏」遺構，乃契丹重熙年間所建以度藏新刻藏經者。金天眷初，補苴經本，至大定二年方訖，雲中段子卿撰碑記其事<sup>①</sup>，略曰：

「……異哉，佛之教化若此以大興，教之簡牘亦從而浸廣，故纂成門類，印造頒宣，派而別之，則有大小權實頓漸偏圓顯密之類分焉。遂使都城郡郭山方蘭若，凡有僧尼佛像之所往往聚而藏之，以其廣大悉備故謂之教藏。至大唐咸通間，沙門從梵者集成《經源錄》以記叙之。其卷帙品目首末次第，若網在綱，有條而不紊，可使後人易爲簽閱爾。及有遼重熙間，復加校正，通製爲五百七十九帙，則有《太保大師入藏錄》具載云云。今此大華嚴寺往昔以來亦有此教典矣。至保大末年，伏遇本朝大開正統，天兵一鼓，都城四陷，殿閣樓觀俄爾灰之，唯齊堂廚

庫寶塔經藏泊守司徒大師影堂存焉。至天眷三年閏六月間，則有衆中之尊者僧錄通悟大師……泊首座義普上座德祚等因遊歷於遺址之間，……禮於藥師佛壇，乃覩其薄伽教藏，金碧嚴麗，煥乎如新，唯其教本錯雜而不完，考其編目遺失者過半。遂潛運於悲心，庶重興於素教。將棄其遺本，愍家之舊物，擬補以新經，慮字之訛錯。抽繹再三，皆不若擇其一同者補而全之。俄而具以其事言於當寺沙門惠志、省涓、德嚴三人焉。……然後徧歷乎各州城邑鄉村岩谷之間，驗其缺目，從而採之，或成帙者，或成卷者，有聽贖者，有奉施者。朝尋暮閱，曾不憚其勞；日就月將，益漸盈其數。歲歷三周，迄今方就。其卷軸式樣新舊不殊，字號詮題後先如一，此不亦艱哉？……」

此文叙契丹藏經處，着語不多，但於其開雕始末，卷帙類分，乃至文字校訂，莫不有重要之啓示。若據以參稽舊說，致意條疏，則契丹藏經之久佚於人間者，廬山真面，未嘗不可以想像得之。今試爲考定數事如次：

其一，契丹大藏經始雕於重熙初年，其後續有增修，迄咸雍時乃完成五百七十九

帙。——契丹以聖宗太平元年（公元一〇二一）得宋刻大藏之贈送，繼即仿刻《大般若》等經版<sup>②</sup>。華嚴寺碑謂興宗重熙間（一〇三二—）編纂一切經目，當是進而開雕全藏之始。契丹僧覺苑《大日經義釋演密鈔》卷一云，「洎我大遼興宗御宇，志宏藏教，欲及遐邇，敕盡雕鏤」。與此脗合，可為佐證。全藏於何時刊成，雖無明文記載，然華嚴寺薄伽教藏遺構之南樑，近時發現墨銘云：「維重熙柒年歲次戊寅，玖月甲午朔拾五日戊申午時建。」據此確定薄伽教藏興築於重熙七年（一〇三八）<sup>③</sup>。其時全藏刊版當已告一段落。下迨道宗，兼弘五教，於全藏中補入遺編新著甚多。其有年代可考者，如一行撰《大日經義釋》十四卷於清寧五年（一〇五九）入藏<sup>④</sup>，《釋摩訶衍論》十卷於清寧八年（一〇六二）入藏<sup>⑤</sup>，非濁撰《往生集》二十卷於清寧九年（一〇六三）入藏等<sup>⑥</sup>，皆是。此外，《太宗地玄文本論》二十卷，《蘇悉地羯羅供養法》三卷<sup>⑦</sup>，行琳集《釋教最上乘秘密藏陀羅尼集》三十卷、思孝集《一切佛菩薩名集》二十二卷等<sup>⑧</sup>，亦在其列，都計二十餘帙。至咸雍四年（一〇六八）陽台山清水院募印藏經，已有五百七十九帙<sup>⑨</sup>，自後記載即舉此成數為言，蓋不再有所增補

也。華嚴寺碑謂重熙編目通製爲五百七十九帙者，殆隨順後來完編之數而言之耳。

其二，契丹大藏經兼收貞元釋教錄各經四十三帙，宋代新譯各經三十帙。大藏經之編次以《開元人藏錄》爲一大刊定，唐宋寫刻經卷莫不奉爲準繩。但貞元續錄各經之寫本原在燕晉一帶流行<sup>⑩</sup>，契丹刻藏資取甚易。《演密鈔》謂興宗志宏藏教，敕盡雕鏤，須人詳勘，覺苑承旨與聞校事，華嚴寺碑亦謂重熙時編目就《貞元一切經源品次錄》復加校正，詳見《太保大師人藏錄》云云。所謂太保大師者，即覺苑其人<sup>⑪</sup>。契丹刻藏之初意在求其詳備，覺苑編目又以《經源錄》爲衡，是則大藏經中兼收《貞元錄》各籍殆無疑義。據恒安《保大續貞元釋教錄》所載，《經源錄》乃循從《貞元人藏錄》之作，綜合開貞兩代諸經，糅成一體，此與宋刻大藏專以《開元錄》爲主者，次序齟齬，對勘匪易。契丹刻藏模擬宋雕而應用此書，自深感其不便。覺苑編目復加以校正者，當係析出《貞元錄》續收諸籍，彙列於開元各經之後。考其次序，則應依《貞元錄》卷首總序，初列《四十卷華嚴經》，次爲唐玄宗肅宗代宗三朝新譯，末爲《大佛名經》等，更附人《華嚴經論》、《千臂千鉢經》、《有部毗奈



耶。諸事等籍，凡有四十三帙，略與《保大續貞元錄》所列相同。此徵諸高麗文宗因得契丹大藏印本而補刻麗刻四十餘帙之內容，可信其必然也<sup>⑫</sup>。復次，契丹大藏全部都計五百七十九帙，今合開元貞元兩錄諸經，不過五百二十餘帙。此外數十帙，究爲何書歟？考宋刻大藏咸平時所印即已有隨藏添賜之宋代新譯三十帙<sup>⑬</sup>，其天禧時印本贈於契丹者，自亦有之，則契丹廢續刊版，不應不兼收此三十帙於內。契丹道宗時，僧道殿撰《顯密圓通成佛心要集》，推崇準提陀羅尼，以爲總攝諸部之要，詳開十門，證成所說，引據之密典有《最上大乘莊嚴寶王經》《普賢陀羅尼》《聖六字陀羅尼》《最上大乘金剛大教寶王經》等，皆宋代新譯刻本在隨藏添賜之三十帙以內者。道殿書末並言「天祐皇帝（道宗）率土之內流通二教」云云，是則此三十帙新書必已於道宗時入藏流行，乃易資取以爲參證也。契丹大藏於開元貞元兩錄諸經以外兼收宋譯，所餘卷帙，爲數無幾，當即純爲拾遺新編之籍<sup>⑭</sup>，由此想像大藏內容，亦易得其全貌矣。

其三，契丹大藏經卷帙品次乃至文字校訂大體遵從宋藏之大禧時印本。——契丹因宋刻大藏天禧本之輸入而後開雕藏經，其校訂以天禧本爲主要資料可不俟言。此宋

藏天禧本乃曾經再校者，改刻之處極多，大非宋藏初印本可比。舉其一例，如宋藏初印本《放光般若經》原爲二十卷兩帙，而天禧本改刻成三十卷三帙，以致全藏編號自「芥」字以次全體差違。華嚴寺碑謂薄伽教藏經本散佚，必蒐求舊物補之，而後字號詮題始終如一。蓋當時已有崔氏募刻之新版藏經，大體覆宋藏初印之本，帙號參差，不能彌補，故云爾也<sup>(5)</sup>。其次，據高麗大藏校註所出各本之異點觀之，契丹藏經改正卷帙品次之處，猶有勝於宋藏天禧本者。例如「月燈三昧經」之分品，《賢愚經》之改正品次，《五佛頂三昧陀羅尼經》四卷之改爲五卷，《修行道地經》七卷之改爲六卷等，皆契丹大藏所獨異，或者其據乃在《經源錄》耶？審若是，今存《至元法寶勘同錄》中猶多依據《經源錄》之處，殆亦由當時所見契丹大藏展轉得之也。至於契丹大藏文字校訂，堪稱精當。蓋燕晉間舊有一切經寫本，契丹僧人希麟、行均等，先後爲之音釋。行均之作名《龍龕手鑑》於寫本俗訛之字，改正尤多<sup>(6)</sup>。後來開雕全藏，取材諸籍，宜其校訂易於爲力矣。華嚴寺碑謂補以新經慮字訛錯，金大定初崔氏刻藏一以覆版出之，亥豕魯魚，在所不免，相形見絀，亦當然之事也。

趙宋一代大藏經刻本，徧海內外計之，不下十餘種，近二十年來，發見殆盡。其無殘篇可得以致內容難詳者，僅一契丹大藏而已。今因華嚴寺碑文所記，略加考定，見其一斑。若求詳備，固有俟於異日新資料之出現矣。

注：

①此碑現存，題《大金國西京大華嚴寺重修薄伽藏經記》。段子卿撰記，張公徽篆額，沙門法慧書。見乾隆本《大同府志》卷六，《山西通志》卷九十五。

②《遼文存》卷四，契丹太平二年蔡忠順撰《大慈恩玄化寺碑陰記》云：「兼以昨令差使將紙墨價資去入中華，奏告事由，欲求大藏經，特蒙許送金文一藏，卻不收納將去價資物色。……皇上特命工人雕造《大般若經》六百三卷，並《大華嚴經》、《金光明經》、《妙法蓮華經》等印版，着於此寺仍別立爲般若經寶，令永施印一方。」據是，宋藏之贈契丹，應在太平元年。《佛祖統記》卷四十四謂在宋天禧三年（當契丹開泰八年），疑誤。

③《大同府志》卷十五，原有薄伽教藏建於重熙七年之記載，今人發見樑銘，益證其不謬。參照關野貞《大同大藏嚴寺》，文載《常盤還曆紀念佛教論叢》一五一至一六六頁。

④見覺苑《大日經義釋演密鈔》卷一。

⑤見法悟《釋摩訶衍論贊玄疏》卷一。

⑥見《遼文存》卷四，真延撰《非濁禪師實行記》。

⑦見守其《高麗新雕大藏校正別錄》卷五、卷三十，皆契丹大藏所有之籍。

⑧見慶吉祥等《至元法寶劫回總錄》卷十，弘法入藏著述內，皆出於契丹大藏。

⑨見《遼文存》卷四，志延撰《清水院創造藏經記》。記云，「創內外藏而龜措之」，或即以本藏與補刻之籍分別安置也。

⑩南唐昇元年間，釋恒安從五台關右始寫得《貞元錄經》；宋咸平初，釋雲勝又雲遊五台始訪得《貞元錄經》，表請刊板。可見五代以來《貞元錄經》祇流行於北地也。參照恒安《保大續貞元釋教錄》，又智炬《寶林傳》卷二金刻本尾跋。

⑪覺苑撰《演密鈔》，題稱燕京圓福寺崇祿大夫檢校太保行崇祿卿總秘大師賜紫沙門。又《金石萃編》卷一百五十三載清水院藏經記末題，右街檢校太保大卿沙門覺苑。

⑫高麗大藏經舊板於文宗時補刻策字至密字四十三帙，屬於《校正別錄》所謂國後本，皆有契丹經本可以對勘。據禿氏祐祥研究，是等補刻之籍蓋即以契丹大藏為底本也。見《佛教學四諸問題》二四九至二五〇頁。

⑬見《圖書月刊》二卷八期所載拙著《宋藏蜀版異本考》。又參照惟白《大藏綱目指要錄》第十三卷。

⑭守其《高麗新雕大藏校正別錄》卷五謂契丹大藏感字帙有補遺本《蘇悉地羯羅供養法》。感字編號當於第五百五十八帙，可證丹藏末尾二十餘帙皆續增之籍也。

⑮金代刻藏卷帙編次見蔣唯心《金藏雕印始末考》附錄。又金藏覆刻宋蜀板每行十四字，丹藏依守其《校正別錄》卷四、卷二十七所記，則已改爲每行十七字，兩藏行格全殊，亦不能互補也。

⑯《龍龕手鑑》於宋熙寧中流入內地，據《夢溪筆談》應有重熙二年序文，南宋覆版之序乃爲統和十五年，故其撰述時期頗難確考。但所據新舊藏經皆屬契丹大藏刊版以前之寫本，則無可疑也。

## 金刻藏經

《金刻藏經》（簡稱《金藏》）是金代河東南路（今山西省南部）民間集資刻成的一種版本。河東一帶地方在北宋末淪陷於金，人民由於身受兵災的痛苦，很自然地加深了他們的宗教信仰。大概就在金熙宗皇統年間，人民生計稍為寬裕的時候，潞州崔進的女兒法珍（這或者是她出家以後的名字）便發起刻大藏經版來做宗教上的功德。相傳她還砍斷手臂表示堅決的願心，因而感動了一般信徒，熱烈響應，甚至破戶、鬻兒來幫助她（現在所刻的經卷裏還可以見到一些人捐出他們所有的牲口、木材、布匹等實物的記載）。刻版事業的中心在解州，組織有「開雕大藏經版會」，設於天寧寺（大概就是解州靜林的天寧寺）。解州距離當時刻版手工業中心的平陽地區不太遠，刻藏會設立在那裏，顯然是爲了事業上的便利。刻版年代記在版片上的，最早是

皇統九年（一一四九），最遲的是大定十三年（一一七三）。實際刻版的起訖和此相去不遠，即是先後經歷了三十年（約一一四八—一一七七）。到了大定十八年（一一七八），崔法珍就已印刷了一部金藏，親自送到燕京（現在的北京），金世宗予以獎勵，特爲在聖安寺設壇，給她傳授比丘尼大戒。其後不久，崔法珍適應需要，將全副刻版輸送到京，收藏於弘法寺。因此，她又在大定二十三年（一一八三）獲得賜紫，並加了「弘教大師」的稱號（關於這些事實，金章宗明昌四年即一一九三年曾由趙灑撰文記載，立碑於弘法寺。可惜到了明代正統年間便被毀壞而難得其詳了，現在只能見到趙灑的《濟州普照寺照公塔銘》說及大定二十九年即一一八九年京師弘法寺早已有了大藏經版這一事實而已。

金藏刻版在元初就因兵火損壞了一半。太宗八年（一二三六）頃，大臣耶律楚材注意到它，以半官半私的性質發動了當時中書所轄地區（山東、山西、河北）長官幫助勸募，並召集了各地寺院里會刻字的僧人到弘法寺補雕缺版。由於刻工拙劣，補版未免草率。此版補刻完成後的一部印本（元中統初約一二六一年所印），連同少數的

原刻印本，收藏在山西趙城縣霍山廣勝寺，一向未被人注意，以致逐漸散失。直到一九三三年，它才重被發現，經過詳細考訂而明白了雕版的原委。現在這部印本很好地收藏在北京圖書館。

從現存的印本看，金藏原來編號由千字文的天字到幾字，共有六百八十二帙，約六千九百餘卷（現存補刻後的印本四千九百五十七卷，原刻原印本十卷），可算是一時代各種藏經刻版裏內容最豐富的一種。所收典籍，依照性質區分，有以下的七部分：

- 一、《開元錄》入藏經，五千四百餘卷，四百八十帙（編號從天字到英字）。
- 二、宋代新譯經一（從太平興國七年到咸平二年即九八二—九九九年所譯一百八十七部），二百七十九卷，三十帙（編號從杜字到穀字）。
- 三、《貞元錄》續入藏經（連同目錄等一百二十七部），二百七十五卷，二十七帙（編號從振字到奄字）。
- 四、宋代新譯經二（從咸平三年到熙寧六年即——一〇〇〇年——一〇七三年所



譯九十部），四百二十三卷，四十三帙（編號從宅字到號字）。

五、入藏著述一（《華嚴合論》、《法苑珠林》、《傳燈玉英集》、《景祐天竺字源》、《天聖釋教錄》、《圓覺道場修證儀》、《天聖廣燈錄》、《祥符法寶錄》、《景祐法寶錄》、《寶林傳》、《秘藏詮》等約共二十部，四百五十餘卷，四十四帙（編號從踐字到亭字）。

六、宋代新譯經三（從元豐元年到政和二年即一〇七八—一一二二年所譯一部），四十餘卷，四帙（編號從雁字到寒字）。

七、入藏著述二（《華嚴清凉疏》等三種賢首宗著述，《金剛經疏宣演》等，《法華玄義》等二十九種天台宗著述，《成唯識論述記》等十種慈恩宗著述，《萬善同歸集》，約共五十餘部），四百三十餘卷，五十四帙（編號從雞字到几字）。

在這七部分裏，前四和第六部分都是宋刻蜀版的翻刻；但比較其餘版本看來，所收宋代新譯經最爲完全，可說是一無遺漏。至於第五、第七兩部入藏著述，因爲金藏是私刻性質，不受任何限制，所以在蜀版已有各種而外，還收入一些當時北方流行的

書。這像賢首宗的《合論》、《清涼疏》等，慈恩宗的《百法義忠疏》、《瑜伽義演》、《瑜伽論記》等，都是珍本。其中《瑜伽論記》依據的底本，還是高麗義天入宋搜羅章疏時發現的草稿到宣和四年即一一二一年才校定付刊的初刻。此外又保存了幾種向來僅見著錄的宋代經錄，如《祥符法寶錄》和《景祐法寶錄》以當時傳法院的實錄爲依據而編纂，不但記載翻譯，並還涉及求法、貢經、譯場職事更迭以及著述入藏等等，當然都是很好的佛教史料。

金藏的版式，在《開元》、《貞元》兩錄入藏經和宋代新譯部分都是蜀版原式，每版二十三行，每行十四字，版首另有一行刻經名、卷第、版號、帙號等（印本通作卷子式，但仍可摺成梵冊式以便翻閱）。版心尺寸也同於蜀版，高二十二公分，寬四十七公分。著述部分，形式比較複雜，版心大小不一，行格也從二十二行到三十行，每行十五字到二十七字，種種疏密不同。偶然還夾入冊頁式（如《天聖釋教錄》、《傳燈玉英集》等），具有行綫、中縫。這些大都是從單行本收入，即照原式翻刻，所以形式上很參差。版心尺寸不一，但一般都較其餘各部分的尺寸爲大。

金藏基本上可說是整個宋刻蜀版的翻刻（連同絕大部分的著述在內），所以它和蜀版的關係最深。它保存着蜀版原來很多的缺點，又有天禧以前未被禁止流行的《頻那夜迦經》，可見它依據的蜀版是接近於初印本的。現在蜀版和從它翻刻的高麗初雕版印本都已散佚殆盡，那麼，有這部金藏印本保存它數千卷原來的面目，在版本上，校勘上，實在有其寶貴無比的價值。至於它對其後版本的關係，最密切的莫過於元代的弘法寺版藏經（簡稱《弘法藏》）。因為金藏刻版原藏於弘法寺，元初經過徹底補雕，比較完整，元世祖至元初遷都燕京之後，便將它重加整理，收入一些契丹藏經中特有的本子像慧琳《一切經音義》等（契丹統治着中國北方時，它的勢力沒有擴及河東南路，所以在金藏的刻版上絲毫未受契丹藏的影響；元代注意到此，才加以補充）。同時又刪去宋代皇帝一些著述，像太宗的《法音前集》等。這樣構成了元代的官版藏經《弘法藏》，實際只是金藏的蜕化而已（《弘法藏》的內容，從現存《至元法寶勘同總錄》裏所引的《弘法人藏錄》可以完全了解）。

## 福州版藏經

宋刻大藏經版接着蜀版開雕的是福州版（一稱閩本）。此版有兩副：一副是東禪等覺院本（略稱東禪院本），另一副是開元禪寺本（略稱開元寺本）。蜀版的性質爲官刻；福州版則屬於私刻，通過寺院的募緣來雕造。本來蜀版藏經的全部版片在宋神宗熙寧四年（一〇七一）就已移藏於汴京顯聖寺聖壽禪院。打開了寺院裏印造經版的方便；但當時各地對於藏經印本的需要較多，而刻版祇有那一副，供應不及，特別是遠道地方感覺流通困難。於是在當時雕版業比較發達的福州地區，東禪院僧人便發起另行募刻藏經。現存印本上刻版年代的題記，最早是元豐三年（一〇八〇），那時由禪院住持慧空大師冲真以祝皇帝聖壽和國泰民安的名義募刻了《光讚般若經》、《法苑珠林》、《景德傳燈錄》等書（在《光讚般若經》以前的《大般若經》現存印本無年代

題記，或者是更早幾年內由住持惠榮募刻）。起初，刻版計劃似乎還未明確，祇準備刻成大藏經版一副，範圍是沒有確定的。從元豐八年（一〇八五）以後，刻事大規模進行，這才計劃刻五百餘函，函各十卷，即在《開元錄》入藏的一切經而外，附加一些著述，至於宋代新譯等經仍未決定計入。這一計劃，經過了三十餘年，禪院裏更換了六代住持即惠榮，冲真、智華、智賢、道芳、普明，到宋徽宗崇寧二年（一一〇三）冬間才基本完成（實際刻齊是崇寧三年九月），並建築了藏版的經院。那一年，就由勸緣的首唱陳陽（禮部員外郎）向政府請求給予這一刻版以《崇寧萬壽大藏》的名號。這很適合那時準備賜經於各地新建祝聖壽用的「崇寧寺」的需要，因而馬上就被批准了。從此，東禪院僧更利用印經版頭錢的收入，續刻宋代新譯《貞元錄》續入藏經和入藏著述，但未及刻全，便於政和二年（一一二二）宣告結束。綜計所刻，共得六千一百七十一卷，五百六十四函。

就在東禪院本刻成的一年，同地的人士蔡俊臣、陳詢、陳靖、劉漸又發起就開元寺另刻《毗盧大藏經》印版一副。蔡等為會首，開元寺住持本明為證會，寺僧本悟為

勸緣。這對東禪院本說來，多少含有競爭的意味，不過像是出於當地一般人士的要求。所刻內容完全依照東禪院本，從徽宗政和二年到高宗紹興初（一一二二—一一三二）刻成四百函。大約是由於勸緣困難，其後更遠募到開封，並用了「上祝今上皇帝早迎二聖，齊享萬年」的願語來號召（這原來刻在版本前面，時代稍晚的印本便祇留空白，避而不印了）。這樣艱難地歷經四十年，證會的住持也更迭了五代即本明、法超、惟冲、必強、了一，到紹興二十一年（一一五一）才照東禪院本的成規刻齊五百六十四函而結束。

這兩副藏經刻版，完工之後都有一些補刻。東禪院本在宋孝宗乾道七年到淳熙二年（一一七一——一一七六）補刻了當時陸續入藏的《大慧語錄》、《首楞嚴義海》和早已入藏的天台三大部著述一共十六函，開元寺本則在孝宗隆興二年（一一六四）補刻宋仁宗時入藏而版片散失的《傳法正宗記》、《輔教篇》（這兩種在開元寺本印本裏即編入時，阿兩函，代替了原刻的《註入楞伽經》和《楞伽經纂》，但在東禪、開元兩版混合本裏編於天台三大部之後）。東禪院本在紹興廿六年（一一五六）即因印刷過多

而字畫漫滅，經過徹底修補（見印本阿育王經卷八末題記）；一直保存到元代至治年間（一三二一—一二三），又經寺僧祖意募緣雕換了一萬版（見元印本瑜伽師地論卷四十九刊記）；以後於何時散失，便不詳細了。福州版的印本，現在我國祇有少數零本藏在北京、南京等地圖書館和一些私人手裏。其整部現存於日本的尚有七部（據日人小野氏調查），但都是東禪和開元的混合本。這都是東禪和開元的混合本。這大概是因兩版同式，爲了適應急需就方便配塔的（東禪版印本卷尾常有印造者陰刻印記，又卷背有《東禪大藏》長方墨印）。

福州版兩本的內容，除了補刻各種外，幾乎是完全相同，這可區別爲五部分：

1. 《開元錄》入藏經（約一〇八七部）基本上照《開元釋教錄略出》編次，祇在養字函加了《阿彌陀不思議神力傳》，豈字函增加《觀彌勒下生經》，羔字函增加《咒時氣病經》、《檀特羅麻油述經》、《辟除賊害咒經》、《咒小兒經》、《咒齒經》、《咒目經》、辭字函增加《奈女耆婆經》、英字函（東禪院本）或昇字函

（開元寺本）增加《貞元新定目錄》一共九種，約五千零六十二卷，四百八十函（千字文編號從天字到英字）。

2. 入藏著述一（《法苑珠林》），一百卷，十函（編號從杜字到羅字）。

3. 宋代新譯一（從太平興國七年到咸平二年即九八二—九九九年所刻一百八十一部），二百七十一卷，二十函（編號從將字到澁字；這一部分相當於蜀版從杜字到澁字三十帙的內容，但部數有遺漏，卷數也作了適當的合併）。

4. 入藏著述二（《景德傳燈錄》、《宗鏡錄》、《黃檗傳心法要》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《大藏綱目指要係》和宋太宗著述五種，另外東禪院本有《註入楞伽經》、《楞伽經纂》、《圓覺經略疏》三種，開元寺本有《傳法正宗記》、《輔教篇》、《菩薩名經》三種，兩本都是十四部，這裏面有些並非正式入藏的書），二百六十一卷（東禪院本）或二百六十卷（開元寺本），二十六函（編號從振字到衡字）。

5. 宋代新譯二（咸平二年以後所譯）和《貞元錄》續入藏經（一共一百四十三



部）、三百三十六卷，二十八函（編號從奄字到勿字）。

以上是東禪、開元兩本共同的部分，五百六十四函，約六千零三十卷。後來東禪院本補刻部分是十一部，一百四十一卷，十六函（編號從多字到號字）。在它和開元寺版的混合本裏，更加入散刻本《華嚴合論》、《華嚴修行次第決疑論》、《法界觀門》、《十明論》、《金師子章》、《華嚴感應傳》、《普賢行願品》、《李長者事蹟》八種，一百三十卷，十三函。這些原是東禪院於紹聖二、三年間（一〇九五—一〇六）所刻，大概在紹興十五年（一一四五）賢首華嚴著述勅許入藏並鑲版流通之後，來不及新雕，便將這些用來充數。

福州版的版式，兩本相同，大體上仿照蜀版，而行格加密，每版（即印紙每幅）三十行，每行十七字，天台三大部著述一共十函每行更增加到十九字。版心上下有界綫，中縫（在摺疊處行間）刻經名、函號、卷數、紙數和刻工姓名，有時還略記施主姓名（僅刻一兩版的）。在每卷頭一版還於經題前空出三行，刻愿語和年月，這是福州版特點之一，從而可以了解刻版的全盤經過。版心尺寸一般都是高二十四公分餘，

寬五十八公分。另外，在裝幀上也改卷子爲摺本，即每版折成五頁，每頁六行，以後南方各種藏經刻版便以爲定式。

福州版以蜀版校定後的印本爲據，因而蜀版初刻的一些錯誤，大都得到訂正，文字也校改了不少；它在大藏經的校勘上有其相當的價值。祇是關於宋代新譯經和《貞元錄》續入藏經兩部分，在蜀版的補刻裏本已齊備且隨藏流通，而東禪院本急於結束，竟未及全收，以致影響到以後各種刻版都成殘缺，這是很可惜的。此外，福州版在全藏的編輯上曾作了一些改進，像宋代新譯的緊縮卷帙，入藏著述的打破限制等，也給續刻的版本很好的啓發，特別是在開元寺本未曾完工時即已開刻的「思溪版」上面可以看出來「思溪版」的主要部分，像開、貞兩錄各經和宋代新譯都依照「福州版」，而於入藏著述也大加精簡，另成一格。

#### 參考資料：

《佛教經典總論》，第三部，第五章，日本小野玄妙撰，  
《佛書解說大辭典》，東京，

一九三六年。

《宋代思溪圓覺禪院及同法寶資福寺新雕二大藏經雜考》，日本小野玄妙撰。

《日華佛教研究會年報》第三年所載，東都，一九三九年《大藏經章疏》，日本常盤大定撰，

《支那佛教研究》第三卷所收，東京，一九四三年。

《福州東禪大藏經目錄》，《昭和法寶總目錄》第三卷所收，《大正大藏經本》。《宮內省圖

書寮一切經目錄》，《昭和法寶總目錄》第一卷所收，《大正大藏經本》。《東寺經藏一切經目

錄》，同上。

## 思溪版藏經

《思溪版藏經》是中國宋代刻藏事業中緊接着福州東禪院本而在南方開雕的私刻大藏之一。因爲刻版的地點在浙西湖州的思溪，所以叫做「思溪版」，也稱湖州本或者浙本。此種版本藏經現存有《湖州思溪圓覺禪院新雕大藏經律論等目錄》和《安吉州思溪法寶資福禪寺大藏經目錄》（安吉州是宋寶慶元年即公元一二二五年以後湖州的改稱）兩種目錄，印本上也蓋有「圓覺藏司」或者「法寶大藏」兩種印記，但一般收藏的整部大藏却都是兩寺印刷的混合本；因而此版究竟是一副還是兩副，成爲向來難解的問題。現在依據已有的資料看，仍以只有一副刻版而先後改變名稱爲合於事實。

思溪版印本上題記極少，所以曾經被人誤認爲官刻本。但已經發現的題記有背字函《解脫道論》卷一尾記靖康元年（一一二六）二月王冲元寫經開版，又有槐字函

《菩提行經》卷一尾記靖康元年七月王永從寫刻。這兩部都是論典，依千字文的編號已到了三百四十五函和四百九十五函，全藏開版當然不會從這些刻起。由此上推，最初開刻至少要在更早十年即當宋政和的末年（一一一七）。那時候東禪院本刻成（一一一二）不久，開元寺本又接着重雕，「思溪版」大概即是受着這些事實的影響而開版的。到了南宋紹興二年（一一三二），全藏大體完成將近五百五十函，故有印造流通的總題記，刻爲單版，附黏在一些刻本的前後（像現存本《長阿含經》卷二十二、《觀所緣緣論》等）。從這一題記上可見「思溪版」是湖州歸安縣鄉居致仕前密州觀察使王永從一家捐款所刻（上面提到王冲元即系王永從的長子），勸緣爲平江府大悲院住持淨梵（據《釋門正統》卷六，淨梵早於建炎二年去世，題記是後來追記的），都勸緣是圓覺禪院住持懷深。刻版就存在圓覺禪院，經過十餘年，版片一部分爲蟲蟻所侵蝕，所以淳祐八年（一二四八）、十年（一二五〇）迭有補修（見盤字函《賢愚經》卷三，又可字函《圓覺經》題記）。

就在淳祐以後，圓覺禪院所刻的藏經版片移藏於法寶資福禪寺，這中間的原委現

在不明瞭，也許法寶寺即是圓覺禪院的改名。當時檢點舊目，和刻版有些出入，所以另編了法寶寺藏經目錄。其中羊字函較圓覺藏目多出《佛垂涅槃略說教誡經》一卷，思字函多出《佛說舍利弗目犍連游衛經》一卷。藏經的末後又補目五十一函。這將原有阜字函的兩種改編在補目裏的用字函，而於阜函另收《藥師本願經》二種，重出《理門論》等五種。又將原有微字函的《中觀釋論》九卷分成十八卷，改編在補目裏的弊、煩兩函。此外，伏字函《佛華嚴人如來智德不思議境界經》，原刻以第一紙至第七紙作上卷，第八紙以下作下卷，舊目即記載為兩卷。但勘《開元錄》卷七，此經本來只有一卷，因此新日加以改正（實際刻版還是原有的一種），並在經版上加刻了題記。思溪版移藏法寶寺為時也不太長，到了宋末，便為兵火所毀滅。

思溪版的印本，從景定以後（一二六〇——）陸續流入日本，現存的還有八九部，都是圓覺、法寶兩處印刷的混合本。其中還有王永從題記本加蓋了「法寶大藏」印記的，可見原版只有王氏一刻，不過前後編目改變了名稱而已。同時，這些印本裏都未見有補目五十一函的經，又可見補目基本上只是一種存目。日本天安寺舊藏思溪版經

一部（原缺六百餘卷），清末由楊守敬購回中國，今藏北京圖書館。

《思溪版藏經》：圓覺院本原爲五百四十八函，約五千八百七十三卷（從前日僧據圓覺本目錄粗計爲五千八百二十四卷）。內容依照福州版改編，並略去一般人藏著述。其全體可分六個部分：

一、《開元錄》：入藏經（一千零八十五部），約五千六十卷，四百八十函（這一部分圓覺舊目遺漏兩種，已如上述，另英字函福州版有《貞元新定目錄》一卷，今從刪；千字文編號從天字到英字，和福州版全同）。

二、入藏著述一：《法苑珠林》，一百卷，十函（編號從杜到羅，和福州版相同）。

三、宋代新譯一（從太平興國七年到咸平二年即九八二——九九九年所刻一百八十一部），二百七十一卷，二十函（編號從將到穀，和福州版相同）。

四、入藏著述二（宋太宗著述五種），三十八卷，三函（編號振、纓、世，和福州版伊、尹、佐三函相同）。

五、宋代新譯二及《貞元錄》續入藏經（宋代新譯系咸平三年以後所譯，連《貞元錄》續入依圓覺本計算兩共一百四十二部），約三百三十八卷，二十八函（編號從祿到微，這和福州版從奄到勿各函相同；但詳細比較，其中不無出入，像伊字函缺少《千手千眼觀音大悲心陀羅尼咒本》、《普遍智藏般若心經》、《千手千眼觀自在真言釋》三種三卷，佐字函增《仁王護國經》一種二卷，衡字函增《密嚴經》一種三卷）。

六、入藏著述三和補遺（《宋高僧傳》、《南本大般涅槃經》共兩部），六十六卷，七函（編號從旦到合，都是福州版所無）。

法寶寺本目錄在以上各函而外，還補充了五十一函，編號從濟到最。這裏面有二十函仍出於福州版，即《宗鏡錄》和天台三大部六種；又有三函以原有之籍改編，即阜字函所收的《海意所問經》、《觀自在陀羅尼經》及上述微字函所收的《中觀釋論》。此外有《大藏一覽集》二函，《大乘藏正法經》四函，《大乘集菩薩學論》二函，《福蓋正行所集經》一函，《父子合集經》二函，《蓮華心輪迴文偈頌》二函，



《施設論》、《開覺自性般若經》合函，《金色童子因緣經》、《守護國界主陀羅尼經》、《大宗地玄文本論》各一函，《四十華嚴》四函，《國清百錄》、《大藏目錄》各一函。這些書大都也收在《高麗新羅大藏經》裏，可能是當時見到了《高麗藏》目錄或者印本而計劃補充，但實際除《宗鏡錄》一百卷之外，並未刻出（法寶寺本有《宗鏡錄》合成五百五十八函，見元大普寧寺藏經目錄序文）。

《思溪版藏經》也係摺本，版式仿照福州本，每版三十行，每行十七字，上下有界綫。版心高二十四公分餘，寬五十四公分，五摺，每摺寬約十一公分（一版三十行即以每六行爲一組，組間略留空白，以便摺疊）。每卷題前有時也空白數行，大概原有題記未經印出。題縫（即是刻函號、經題、卷數、版號和刻工姓名的一行）的刻法很不一律，有些刻在每版六、七行之間，即當第一摺口處（或者在第十二、三行間當第二摺口處），文字較略，這是摺本式的原樣；但也有很多的刻在版末，文字較詳，彷彿卷子式。這兩式的不同，表面似乎由於刻版的各異，實際在同一卷版片裏也每每雜着兩式，可見只是刻版時的隨便採用而已。

思溪版以福州版爲底本，而校勘時仍用未經校定的蜀版作參照，所以在《大藏經》各種版本上有它獨立的價值。又因爲它刻在湖州，靠近當時的首都臨安，流通便利，後來且直接發展爲磧砂版、元普寧寺版等；它的一些特徵，如對於著述的精簡，宋代新譯的拾遺等，也給各版以相當的影響。

## 磧砂版藏經

《磧砂版藏經》是南宋時代私刻大藏最後的一種。刻版地點在平江府陳湖中磧砂洲延聖院（現在江蘇省吳縣境內），後來改名磧砂禪寺（見清代康熙《蘇州府志》卷三十九），因而通稱這部藏經爲磧砂版。它開雕的緣起現還不甚明了。但端平元年（一二三四）所刻的全藏目錄完全依照思溪版藏經；而全藏開頭《大般若經》六百卷自都勸緣官僚趙安國獨立刻成，這又和思溪版之爲官僚王永從一家所刻的事實相類。就從這兩點看，磧砂藏的刊刻顯然是受了思溪藏的刺激而發起的。

磧砂藏始刻的年代，也沒有記載。現在《大般若經》印本中殘存一些原刻本，問有保養郎趙安國獨立刻經的刊記。在紹定六年（一二三三）所刻的《法苑珠林》卷一的刊記上，趙安國已由保養郎升級爲成忠郎。依着宋代官制這類官職至少五年一轉來推

算，磧砂版開頭的《大般若經》大概在《法苑珠林》刻版以前的五年間（紹定元年至五年，即一二二九—一二三二）就已開刻了（參照《影印宋磧砂藏經》歐序）。不過從《大般若經》的刊記還看不出籌刻全藏的企圖，紹定五年（一二三二）刻《無量壽經》（卷上）才有延聖院雕造的題識，跟着端平元年（一二三四）刻出《平江府磧砂延聖院新雕大藏經律論等目錄》，備載藏主法忠、都勸緣大檀越趙安國等名字，全藏的計劃刻版似乎是在這個時候。

從端平元年起，刻藏事業逐漸發展，寶祐元年（一二五三）延聖院大藏經坊更擴建了西廊一帶房舍（見書字函《法苑珠林》卷五十二題記），可說是達到極盛時期。但沒有好久，寶祐六年（一二五八）延聖院大火（見元僧圓至《延聖院觀音殿記》），刻事受到了影響，其後所刻的即不甚多。咸淳八年（一二七二）以後，宋代垂亡，兵禍日烈，全藏未及刻成使中斷了。

經過二十餘年，到了元代大德元年（一二九七），延聖院刻經重新繼續（見國字函《大集經》卷二十一題記），次年，恢復了大藏經局（見讓字函《大集經》卷十五

題記），組織比宋代還要完備，有功德主、對經、點樣、管局、提調等職（見大德二年刻虞字函《目藏經》卷四題記）。不久，大德五年（一三〇一）朱文清施刻經版一千卷（見使字函《華手經》卷七題記），大德十年（一三〇六）管主八又施資並募刻經版千餘卷（見是字函《般若燈論》卷十五題記），同時還有勸緣都功德主張閏等施刻的一些經卷，這時是元代續刻的最盛時期。後來延祐二年（一三一五），比丘明了施刻宋代新譯經和《宗鏡錄》等，也補充了經版不少。現存磧砂版刻本上的年代題記，到至治二年（一二三二）為止，全藏刻成大概即在此時。要是從最初刻《大般若經》的假定年代一二二九算來，前後經過已是九十多年了。

現存的《磧砂版藏經》裏，夾雜着一些別種版本。首先是《大般若經》部分。這部分的原刻當是由於宋末兵火被毀了，而後來大體上改用元代吳興妙巖寺刻本。妙巖寺本始刻於泰定三年（一三二六，見天字函《大般若經》卷十題記），刻成於至正九年（一三九四，見奈字函《大般若經》卷六百題記）。它是用磧砂、福州、思溪等多種版本校刻的。其次，在全藏最後部分，從武字到遵字一共二十八函，乃是管主八於

大德十、十一年間（一三〇六—一三七）在杭州路募刻（見遵字函《法寶標目》卷九題記），所收的都是南方各版藏經中缺版的秘密經等（這些原來收載在元代大都弘法寺藏經版內）。這一副版片於至正二十三年（一三六三）由管主八的兒子管輦真吃刺捐贈給延聖院，作為全藏的補充部分印刷流通（見多字函《六波羅密經》卷七題記）。其後更翻刻了普寧寺版《傳法正宗記》等和《中峰廣錄》（原版為元統三年即一三二五年刻），一共五函，附在全藏末尾。這樣組成的全藏版本，保存到明初，現在陝西西安圖書館裏還收藏有洪武二十三、四年（一三九〇—一九一）間印刷的這部全藏。

《磧砂版藏經》的內容，大體同於思溪版。因為刻版曾中斷了一次，後來續刻對於各經的次第略有改動，並歷經補充，因而刻成之後和原定的目錄（端平元年所刻）不盡相符。現存全藏印本五百九十一函，比原目增加四十三函。全體可以區分為九個部分：

1. 《開元錄》入藏經，約一千〇八十七部，五千〇六十四卷，四百八十函（千字文編號從天到英）。最後一函（英字函）收《開元釋教錄略出》和《紹興重雕大藏

音)。

2. 入藏著述一(《法苑珠林》)，一百卷，十函(編號從杜到羅)。
3. 宋代新譯經一(從太平興國七年到咸平二年即九八二—九九九所刻一百八十一部)，二百七十卷，二十函(編號從將到穀；以上三部分編次和思溪版相同)。
4. 入藏著述二(《景德傳燈錄》)，三十卷，三函(編號振、纓、世)。
5. 宋代新譯經二(從咸平三年到熙寧年間所譯)及《貞元錄》續入藏經，一百四十二部，約三百三十八卷，二十八函(編號從祿到微，在這中間刻字函雜入唐殷若譯《本生心地觀經》一部，從伊到衡六函收貞元錄經，曲字函收唐宋譯密典，這些都和思溪版相同)。

6. 入藏著述三(《宋高僧傳》)和補遺一(《南本大涅槃經》)，六十六卷，七函(編號從旦至合，和思溪版全同)。

7. 入藏著述四(《宗鏡錄》)，一百卷，十函(編號從濟至感)。磧砂版全藏原刻即至此為止，一共五百五十八函。

8. 補遺二（管主八補刻版），約九十七部，三百一十五卷，二十八函（編號從武至遵）。這一部分本來另有目錄，現已遺失，印本也不完全，但是後來翻刻磧砂版的明代《南藏》（初刻本）保存了他的面目，上列的部數和卷數即是參酌《南藏》（初刻本）來約計的。

9. 補遺三（《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》、《輔教篇》、《天目中峰和尚廣錄》）五部，四十五卷，五函（編號徒約至煩）。這些書都是重翻元代普寧寺刻本補人的。

以上九部分總計，約一千五百一十七部，六千三百二十八卷（現行影印本總計為一千五百三十二部，六千三百六十二卷，其中有重複計算以及將合卷本分開計算等情形）。

《磧砂版藏經》的版式和思溪版大致相同，也是每版五頁，每頁六行，每行十七字。在各版第一或第二頁折縫處刻有函號和版號，有時還刻有刻工姓名，（全藏刻工題名者孫仁等四百二十三人）；卷末有時刻寫經人姓名（全藏寫經人比丘清滿等五十



三人）。

《磧砂版藏經》開始是準備依照思溪圓覺禪院本寫刻的，中間一度停頓後，又參照元代普寧寺版大藏經續刻，因此，它和這兩種刻版有密切關係，可想而知。在全藏裏又配用妙嚴寺版《大般若經》和《寶積經》另本，補充了管主八募刻的秘密經版，所以又和這些刻本的母版有其淵源（妙嚴寺刻《般若等四大部是參照福州、思溪、普寧、磧砂和弘法五版的，管版從弘法寺藏經選出則又淵源於遼金刻藏）。在宋、元各種大藏經刻版中再沒有像磧砂版這樣關係複雜的了。元末，經過了兵亂，南方各種大藏經版都損失了，祇剩磧砂版比較完全，明初洪武年間（一三九七年前後）刻成的《南藏》（初刻本）就純粹用它為底本增訂而重刻。這樣，磧砂版有些特點就又通過《南藏》而影響於以後各版藏經了。

參考資料：

《影印宋磧砂版大藏經序》，歐陽漸撰《影印宋磧砂藏經》首冊之一，上海，一九三六。

《磧砂延聖院小誌》，葉恭綽撰，《影印宋磧砂藏經》首冊之二，上海，一九三六。

《影印宋磧砂版大藏經目錄》，新編，《影印宋磧砂版藏經》首冊之一，上海，一九三六。

《平江府磧砂延聖院新雕大藏經律論等目錄》，《昭和法寶總目錄》第二卷所收，東京，一九三二。

《南山大普寧寺大藏經目錄》，《昭和法寶總目錄》第二卷所收，東京，一九三二。

《明南藏初刻考》，呂澂撰，《內院雜刊入蜀之作二》，江津，一九三八。

## 元刻普寧寺版藏經

《普寧寺版藏經》是中國元代私刻的大藏經。刻版地點在杭州路餘杭縣南山大普寧寺（現浙江省餘杭縣境內）。普寧寺的前身普安寺，原為白雲宗創立者北宋清覺逝世後所建白雲塔院的遺址（清嘉慶《餘杭縣志》卷十五，引明萬歷《杭州府志》說，紹興間改為傳燈院，又改稱普安寺，淳熙七年即一一八〇改稱普寧寺）。白雲宗在宋元之間頗為盛行，普寧寺之設局刻藏，當和白雲宗的興起有關。

普寧寺大藏開雕時曾設立有大藏經局（見《大般若經》、《大寶積經》刊記），同時並刻有《般若》、《華嚴》、《寶積》、《大集》四大部（見至元十九年即一二八二《大般若經》卷一百八十六刊記）。現存《大般若經》刊記最早的年代是戊寅年（南宋祥興元年，元至元十五年即一二七八年，見卷四百二十九刊記），實際開雕年

代還要早幾年，大約在南宋景炎年間（一二七六—七八），當時緇素們有鑒於磧砂延聖院刻藏事業於咸淳八年（一二七二）以後中斷，因而就繼續來發起重刻。

元至元十六年（一二八九）普寧寺大藏刻到微字函（見《中觀釋論》卷四刊記），大約不久，照思溪圓覺禪院版格式終於合字函《南本大般涅槃經》，就已全部完成，這距開雕之時，已經十幾年了。

大德三年（一二九九）普寧寺比丘如瑩從編排度藏的便利上，曾將各經次第和分卷、分函等作了一番整理，另編了《杭州路餘杭縣白雲宗南山大普寧寺大藏經目錄》。在合字函以下，從濟到感十函，還有《宗鏡錄》一百卷，當是仿照思溪法寶寺本補刻的（日本現存普寧寺版藏經都止於《宗鏡錄》）。另有從武到遵二十八函，是元代松江僧錄管主八就大都弘法寺版藏經內，選取江南各版藏經所缺少的秘密經等數百卷，在杭州路募刻，作為江南各版藏經的補充部分。到大德十年（一三〇六）才刻成（見磧砂藏遵字函《法寶標目》卷九題記。這部分經版後於至正二十三年即一三六三年，由管的兒子管輦真吃刺轉施給磧砂延聖院），即隨同普寧寺大藏流通，所以如瑩《日

錄》後來也就補列進去。最後還補入約字函，收元沙囉巴譯秘密經軌五種及《白雲和尚初學記》、《正行集》等，但刻版年代無可考。

還有，在延祐四年到泰定元年之間（一三一七—一三四）補刻有《景德傳燈錄》，這部分改編入振、纓、世三函。元統三年（一三三五）又補刻有新入藏的《天目中峰廣錄》，編為韓、弊、煩三函（見明永樂版翻刻本卷首題記）。這些都是普寧寺大藏刻成以後的變動。

此版印本，以前康有為曾藏有多卷，後歸浙江王氏。日本東京增上寺、淺草寺等處有較為完整的全藏。

《普寧寺版藏經》的基本內容，同於思溪版。後來補充和改刻的部分，則和積砂版互有影響。全藏依千字文編號計算，共五百九十一函，可區分為如次的十個部分：

一、《開元錄》入藏經，約一千一百二部，四千七百三十二卷，四百八十函（千字文編號從天到英）。最後一函（英字函）收有《開元釋教錄略出》和《紹興新雕大

藏音》。

- 一、入藏著述一（《法苑珠林》），一百卷，十函（編號從杜到羅）。
- 二、宋代新譯經一（從太平興國七年到咸平二年即九八二—九九九年所譯），一百八十一部，二百七十卷，二十函（編號從將到毅）。
- 三、入藏著述二（《景德傳燈錄》）三十卷，三函（編號振、纓、世）。
- 四、宋代新譯經二（從咸平三年至熙寧間即一〇〇〇—一〇七七年間所譯及《貞元錄》續入藏經），一百四十二部，約三百三十八卷，二十八函（編號從祿到微；在這中間，刻字函雜入唐般若譯《本生心地觀經》一部，從伊到衡六函收《貞元錄》入藏經，曲字函收唐、宋譯密典）。
- 五、入藏著述三（《宋高僧傳》）和補遺一（《南本大般涅槃經》），六十六卷，七函（編號從旦到合。以上六部分都和思溪圓覺禪院本相同）。
- 六、入藏著述四（《宗鏡錄》）一百卷，十函（編號從濟到感，這和思溪法寶寺本及磧砂版相同）。

八、補遺二（秘密經等），約九十七部，三百十五卷，二十八函（編號從武到遵）。這一部分是江南閩浙各版藏經以前未曾收刻的密典等，本來沒有詳細目錄，磧砂藏現存這一部分的印本也不完全，茲據後來依磧砂藏翻版的明代南藏初刻本約計。

九、補遺三（《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》、《輔教篇》），四部，十五卷，二函（編號約、法）。

十、補遺四（《天目中峰廣錄》），三十卷，三函（編號韓、弊、煩）。

以上十部分總計約一千五百三十二部、五千九百九十六卷。

普寧寺藏經的版式和思溪版大致相同，每版五頁，每頁六行，行十七字。在各版的第一頁折縫處刻有函號和版號。

《普寧寺版藏經》原是仿照思溪版寫刻的，但經如瑩整理過的刻版，就和思溪原式有好多不同，後來磧砂藏依據它來完刻，因而也對原訂的《端平目錄》時有出入。從這些上，可見出普寧寺版藏經和思溪、磧砂兩版的關係。

## 明初刻南藏

中國明初在京城應天府（今江蘇省南京市）刻成的官版大藏經，通稱爲《南藏》。《南藏》實際刻過兩次，初刻於洪武年間，再刻於永樂年間。初刻完成不久就遭火災毀滅，印本流傳既少，文獻記載又不分明，因而後人都只將永樂刻本認爲《南藏》，而不知道有刻本兩次的事。真正的洪武初刻，直到一九三四年才在四川崇慶的上古寺重新發現。

《初刻南藏》開雕的年代很早，洪武五年（一三七二）四方名僧集合於蔣山點校藏經，就已做刻版準備（參照《釋氏稽古略傳續集》卷二）。刻事進行到洪武二十四年（一三九一）全藏大體完成，又續將各宗乘的要籍編入（見居頂《續傳燈錄序》）。最後有禪籍數種，都是洪武二十七年（一三九四）以後由淨戒重校，所以刻事的結束



大概即在洪武末年（一三九八）。經版收藏於京城南關天禧寺。永樂元年（一四〇三），開放流通（見《釋氏稽古略續集》卷三）。次年，寺僧對禪宗語錄等缺版進行了修補（見《古尊宿語錄》卷十七尾跋）。但到永樂六年（一四〇八）僧人本性縱火燒了全寺，經版就隨着毀滅無存（參照《金陵梵刹誌》卷三十一）。上古寺的印本，是永樂十四年（一四一六）蜀獻王贈送的，（全部略有殘缺，並有少數復本），現在收藏於四川人民圖書館。

《初刻南藏》全部六七八函，約七〇〇〇餘卷。其基本部分五九一函（千字文編號從天到煩），純係磧砂版藏經的翻刻，大體區分爲《開元錄》人藏經、人藏著述、宋代新譯、補遺等。所收典籍約一五〇〇餘種，六三〇〇餘卷（參照本書《磧砂版藏經》條）。但從五〇〇函以下，也稍有補充。如兵字函九補《救度母二十一種禮讚經》一卷，輕字函八補藏文《藥師功德經》一卷，曲字函補《番大悲神咒》一卷，法字函八、九補義忠《百法論疏》二卷等。這些書都是在北方流行，而爲《磧砂藏》所未及收人的。

此外，《初刻南藏》的補充部分共八十七函（編號從刑到魚），所收著述八十餘種，七百三十餘卷，大致如下：

刑、起、翦三函，《四十華嚴》，四十卷。

頗、牧二函，《淨土十疑論》等十七種，二十三卷（這些和再刻南藏起、翦二函所收者相同）。

用、軍二函，《六祖壇經》、《萬善同歸集》、《明覺語錄》等，約二十卷。

最、精二函，《圓悟語錄》，二十卷。

宣、威二函，《宗門統要續集》，二十卷。

沙、漠、馳三函，《大慧語錄》，三十卷。

譽到九四函，《古尊宿語錄》四十八卷。

州到碣二十六函，天台三大部等三十六種，二六六卷（這些和《再刻南藏》從寶到刑各函所收者相同）。

石到熟三十函，《華嚴清涼疏》等十六種，一一二卷（這些和《再刻南藏》從煩到禹各函所收者相同）。

貢、新、勸三函，《頌古聯珠集》，四十卷。

賞到孟四函，《佛祖統紀》，五十四卷。

軻、敦二函，《翻譯名義集》，二十卷。

素、史、魚三函，《嘉泰普燈錄》，三十三卷。

在這些書裏，絕大部分都是當時南方流行的本子。

《初刻南藏》翻刻《磧砂藏》的部分即用《磧砂藏》的版式，每版五頁，每頁六行，每行十七字，其補充部分也大都沿用此式。《磧砂藏》各經常刻有寫經人名字，

翻刻本刊落未盡，即時存原樣。惟有《般若》等大部經的品題，《磧砂藏》比較簡單，《南藏》翻刻則多數加上經名作某經某品，這便成爲辨別兩版印本的一種標準。

但是，從大體上說，《初刻南藏》還是保存着《磧砂藏》的原來面目的。現存的《磧砂藏》印本不算完全，有了明初刻南藏的參校，很多缺略或差錯的地方都可得到

增訂。像《磧砂藏》從武到遵的二十八函《秘密》等經，原來目錄散失了，現存印本函號不齊，究竟缺些什麼書，這本是個難以猜測的問題，但一對勘《初刻南藏》，也就基本解決了。至於從校勘方面看，《初刻南藏》是對《磧砂藏》原本點勘過的，並還在《般若》等大部經里更多用一些精校的妙嚴寺刻本，所以它的優點要比《磧砂藏》為多。另外，《初刻南藏》收入禪宗語錄一類的書較多，啓發了後來的刻藏向這一方面大大的發展，這也是值得注意的。

## 明再刻南藏

《明再刻南藏》是永樂時所刻官版藏經。明代《南藏》初刻版燬於永樂六年（公元一四〇八），次年（一四〇九）明成祖就準備重刻，召集名僧善啓等校勘底本（參照《大明高僧傳》卷三）。此版開雕的確實年代，未見記載。但雕版地點所在的南京大報恩寺是永樂十年（一四一二）就天禧寺舊址上動工重建的，而永樂十五年（一四一七）文秀作《增集續傳燈錄凡例》已有報恩寺重刊大藏的說法，大概刻藏就在其前數年之間。刻到永樂十七年（一四一九）即已全部完成（參照《金陵梵刹誌》卷二）。

《再刻南藏》全部函數有過幾次變動。最初計劃刻版似乎只有六二八函（到塞字號爲止，未收大藏目錄），但刻完時即追加七函，成爲六三五函（到碣字號爲止，其

末尾四函《佛祖統記》還是管藏經僧募緣刊入的。萬歷年間補刻三函（石、鉅、野三字號），最後又經調整定爲六三六函（到石字號爲止），六三三一卷。它受了元代《至元法寶錄》的啓發，在全部編次方面作了一大改革。其前各版藏經都以《開元錄》爲據，先分大小乘，再各別細分經律論，並將宋代陸續入藏各書、譯典和著述交互夾雜地附在後面，顯得凌亂無序。再刻南藏改變了這一編法，先分經律論，再各分大小乘，而將宋元續入各書分別附在三藏之末，這就清楚得多了，不過它緊接着大小乘經就是西土撰集，其中又附帶有唐譯秘密經軌，還不能說完全合理。

《再刻南藏》的全部內容，可分析如次：

- 一、大乘五大部經，一三四函（千字文編號天至駒）。
- 二、五大部外重單譯經，七十函（食至賢）。
- 三、小乘經，四十六函（克至當）。
- 四、宋元入藏諸大小乘經，三十七函（竭至安）。
- 五、西土聖賢撰集，十九函（定至伏）。

六、大小乘律及續入諸律，五十五函（登至交）。

七、大小乘論，一三四函（友至漆）。

八、續入藏諸論，五函，（書至羅）。

九、此方撰述，一四六函（將至石）。

此藏全體編次對《初刻南藏》說來是有很大的出入的，只有一些內容相當的各函，所收各書次第還大體相同。《此方撰述》部門則據初刻本一再增減。象初刻中的藏文《藥師經》、《百法論疏》、《嘉泰普燈錄》都刪去了，另外增加《密咒圓因往生集》、《護法論》、《大明三藏聖教目錄》，後來續增《圓覺經略疏之鈔》、《維摩經註》、《翻譯名義集》，（見寂曉《大明釋教彙門標目錄》），最後又將此三種歸入續藏，而另增《圓覺略疏註》、《心經集註》。因此這一部門的函數也屢經變動，末後才定為一四六函。

《再刻南藏》的版式依照其前各版作梵筴本，每版三十行，摺成五頁，每頁六行，每行十七字。字體仍用歐書，但沒有初刻本那樣工整。初刻殘留的積砂藏題記，大都

給剷除了，只留少數有關校勘的說明（象《傳法正宗記》首卷題記說明用開元寺本重刊等）。

再刻版完工後即藏於報恩寺，供應各地的請印。這比後來藏版宮中的北藏印刷便利得多了，因而現在各處保存它的印本也較多。明萬曆十二年（一五八四）北藏續刻著述四十一函（千字文編號從鉅至史），南方無版，後經南京禮部郎中葛寅亮代為計劃，利用印藏的板頭錢，陸續補刻（改用宋體字），在萬曆三十四年時已刻成十四函，全部何時刻齊，還不明瞭。

這部藏經刻版是在《初刻南藏》的基礎上加以改編的，成爲後來各種刻藏的依據，而和它關係最密切的，要算《明刻北藏》。



## 明刻徑山方冊本藏經

《徑山方冊本大藏經》是中國晚明開雕的私版。這部藏經先在各處分刻，最後集中版片儲藏於徑山（現浙江省餘杭縣境內）化城寺，還有它的版式改變了向來沿用的煩重的梵筴式而採取輕便的方冊即一般書本式，因此得名為《徑山方冊藏》。又此藏後來全部由嘉興楞嚴寺經坊印造流通，所以也稱《嘉興藏》。

此藏刻版發起於明代萬曆七年（一五七九）。袁了凡（黃）向幻餘（法本）談到明代官刻南藏歲久腐朽，《北藏》請印不易，不如改刻方冊本，易印也易保存。幻餘贊同其議而未實行。這時紫柏（真可）聽說其事，就力促幻餘發起刻藏。其後，紫柏的侍者密藏（道開）一同參加，專任其事。先修建嘉興楞嚴寺，並歷訪江、浙諸山，選擇刻場。又得陸光祖、陳瓚、馮夢禎等贊助，萬曆十二年（一五八四）陸撰《募刻大

藏經序》，進行募款。同時組織定期點勘經本的「檢經會約」，訂出校經凡例，為藏經的開雕做好準備。

從此，居士中同盟發愿擔任募款的有曾乾亨、傅光宅、瞿汝稷、唐文獻、曾鳳儀、徐琰、于玉立、吳惟明、王宇泰、袁了凡拾人。紫柏和密藏到北方勸募，又和憨山（德清）訂盟。這一刻藏運動便擴大影響到南北僧俗中，而終於實現其事。萬曆十七年（一五八九）決定以五台山紫霞谷妙德菴為刻場，開始刻《華嚴合論》、《梵網經》、《起信論》等。連續四年，刻成正續藏共五百二十餘卷。因為五台山氣候過冷，刊刻不便，乃於萬曆二十年（一五九二）冬南遷徑山寂照菴，續刻《梵女首意經》等經。萬曆二十一年密藏病卒，刻事由幻餘、如奇等繼續主持。萬曆二十九年（一六〇一），編刻募刻大藏經各序為《刻藏緣起》，並訂立「刻場經費劃一」辦法。

萬曆三十一年（一六〇三），紫柏死在燕都。當時有力贊助的居士們也多沒落，藏經刊刻事進行困難，不能再集中於徑山。便在嘉興、吳江、金壇等處隨着施款就地

散刻，而大部分把刻成的經版送到嘉興楞嚴寺經坊印刷流通。這些散刻的地方，後來有嘉興漏澤寺、吳江接待寺、吳郡寒山化城菴、姑蘇兜率閣、虞山華嚴閣、金壇懽龍山等處。萬曆三十七年（一六〇九），楞嚴寺經坊再訂《藏版經直割一目錄》，刻事至此告一段落。此後即採取吳用先、包世傑的建議，用印經流通餘資來續刻經版。像楞嚴寺般若堂用印經流通餘資刻成五部律等，即其一例。萬曆三十八年（一六一〇）復修建徑山東麓的舊化城接待寺爲徑山下院，專門儲藏方冊大藏經版。

崇禎十五年（一六四二），利根看到方冊藏刻了五十多年，已經刻了十之八、九，而且各處散刻經版並沒有全部送藏徑山，因而發愿要完成這一椿刻經事業。他奔走各地，募款續刻，又疏請政府協助，催各處所刻經版都送往徑山。直到清代康熙六年（一六六七），正、續藏才基本完成。以後復補刻缺本，於康熙十五年（一六七六）完工。康熙十六年（一六七七）編刻《方冊正續割一目錄》。方冊本大藏經從五台開雕以來，到此已歷八十八年，才算全部完刻。

康熙十六年以後，方冊藏還續刻了又續藏，大部分在楞嚴寺經坊編刻，但其中也

包含有各處捐贈的經版（如第三十七函《古林智禪師語錄》是康熙三十六年即一六九七年在別處所刻而捐入楞嚴大藏流通的）。這些版片後來是否統統藏於徑山，無可考。雍正元年（一七二三），浙江巡撫李馥曾對全部經版中漫漶亡失部分加以補刻，又續藏的編刻到此也就結束了。

方冊本藏經因為印刷便利，所以流通較廣，現在江、浙地方還保存有它的印本好幾部。它全體分爲正藏、續藏、又續藏三個部分，共三百五十二函（此依清雍正元年刻本日錄統計，其先所編目錄續藏少五函，又續藏少四函，原來各函的內容也略有變動），約一萬二千六百十卷，其中正藏部分純粹依照《北藏》編次（末尾兼收《南藏》獨有的幾種），大體即分爲大乘五大部經等九個門類，一千六百五十四種，二百十函，約六千九百三十卷；續藏部分收藏外典籍二百四十八種，九十五函，約三千八百卷；又續藏部分收藏外典籍三百十八種，四十七函，約一千八百八十卷。《方冊藏》倡刻者紫柏、密藏，都很注意搜集藏外著述，開版以來即陸續刻出，所以後來匯成龐大的續藏，又續藏，此實爲本版藏經內容之一特點。致於這部分內容，有義疏、

各宗著述、懺儀、語錄以及融通、護教等籍。義疏以解釋《楞嚴經》的爲多，其次是《金剛》、《圓覺》、《華嚴》、《法華》等經疏及《起信論疏》等。各宗著述則有天台、賢首、慈恩、律、淨等籍，大都是明清人所著。語錄部分種類特多，幾乎佔過半數，這也反映那一時期佛教界思想的情況。

方冊藏的版式，廢除了過去藏經的袈裟式的梵笈式而採用綫裝的書本式，這完全是受了它以前的武林版的啓發（這一版也是用方冊式來刻經，其詳細情形現已無考）。它每版二十行，行二十字，版心近於正方，分成兩頁，有邊框行綫，用宋體字。書口刻部類、書名、頁數及千字文編號。每卷末都有刊記，載明施主、校對、寫、刻等人的姓名，刻版年月、刻場等，極便稽考。每冊容納經文二至五卷，在印造上比之梵笈要經濟輕便得多。如《大般若經》原有六十函、六百笈的，方冊本只十五函、一百二十冊而已。因此，方冊本正藏部分各經雖仿照北藏用千字文編號，而訂冊裝函則依函數次序，稱第幾函，詳見《藏版經直畫》。

方冊本藏經以《北藏》爲底本，而以《南藏》及少數宋、元本藏經對校，照比較

合理的文字改訂，遇有疑難，在檢經會上討論決定。這樣校勘方式比較訂得完善，萬曆三十一年（一六〇三）以前所刻，較爲認真遵守，後來刻場分散各處，就不能貫徹了。

《方冊藏》對於以後刻藏的影響，主要是方冊本的格式和藏外典籍的網羅。清代官刻大藏經內新的入藏典籍，大部分採自本版藏經的續藏及又續藏部分。清末金陵刻經處提倡刻經，並引起各地仿刻，版式完全仿照方冊本而較縮小；內容也不受舊版入藏範圍的限制，不依舊藏的編次，但以流通佚籍和適應需要而選刻；這些可說都是繼承了方冊藏的優良傳統的。

## 清刻藏經

中國清刻藏經一稱龍藏，是清代的官版。雍正十一年（公元一七三三），清世宗命王公大臣漢僧及喇嘛一百三十餘人，廣集經本，校勘編稿。一三年（一七三五）開刻，至乾隆三年（一七三八）完成，僅僅費了四年工夫。版片現還完全存在，國內各寺院所藏印本也極多。

清藏全部分正藏和續藏兩類。正藏共四百八十五函，以千字文編號，從天至漆，內容編次和《明刻北藏》完全相同，也分（1）大乘五大部經（2）五大部外重單譯經（3）小乘《阿含經》及重單譯經（4）宋元入藏諸大小乘經（5）大小乘律和續入藏諸律（6）大小乘論（7）宋元續入藏諸論（8）西土聖賢撰集八個部門。續藏共二百三十九函，是《此土著述》一部門，編號從書至機，內容依照《北藏》加以增減。

據雍正《重刊藏經序》說：「歷代名僧所制義疏，及機緣語錄，各就其時所崇信者陸續入藏，未經明眼，辨別溜澀，今亦不無刪汰，俾歸嚴淨。」在這樣的企圖下就刪去史傳類的《釋迦譜》等，目錄類的《出三藏記集》等，音義類的《一切經音義》等，義疏類的《觀音經疏闡文鈔》等，著述類的《止觀輔行傳弘決》等，語錄類的《宗門統要續集》等，一共三十六種，另外加入雍正十三年入藏的有關《華嚴》的著述《會本懸談》、《會本疏鈔》（這些即是所刪《華嚴疏鈔》重新整理過的本子）等四種，乾隆二年以清人著述為主而續入的《楞嚴正脈》、《成唯識論音響補遺》、《梵網經直解》、《毗尼止持會集》、《作持續輯》、《毗尼關要》、《紫柏全集》、《憨山全集》各家語錄以及雍正白選的各書等五十四種，並重新編次。

以上正續藏總計七百二十四函，七千二百四十卷，收書一千六百七十種（外有全藏目錄五卷）。隨後又抽去《開元錄略出》、《辨偽錄》、《夢感功德經》、《明太宗制序讚文》、《楞嚴蒙鈔》五部、七十三卷的版片，不予流通。從所收各書的數量上看，這一版藏經總算是內容豐富的，但其續藏的《此土著述》部分，隨意取舍，以



致經錄割裂不全（《出三藏記集》是重要之籍，不應刪去，其餘《歷代三寶記》、《譯經圖記》、《武周刊定目錄》等也是有關文史參考需用的書，而一律淘汰，未免失當），音義成爲空白（《北藏》僅有的《紹興重雕大藏音》、《一切經音義》、《華嚴經音義》三種，全數刪除），而台宗典要也多數殘缺（如台宗三大部加了《法華玄義釋籤》，却刪去《摩訶止觀輔行傳弘決》，又《國清百錄》爲台宗歷史文獻匯編，亦從刪），這樣漫無標準的編纂，比起以前各版藏經來，未免減色多多了。

《清藏》版式即仿照《明刻北藏》，每版二十五行，折成五頁，每頁五行，每行十七字。在校勘方面，它原來不滿意北藏的疏漏，很想做到較勝一籌，但當時舊版藏經所存無幾，版本的辨別已十分模糊（如誤認《明刻徑山方冊本藏經》爲《南藏》等），又極端輕視音義的價值，因而校勘的成績，實際很差。

## 西藏所傳的因明

印度的因明大成於法稱（約六二〇—六八〇）。他所著的七部因明論書是在西藏佛教後傳的初期（第十一世紀末）經俄譯師（*Rnog Blo—Idanses·rah*，1059—1109）的努力才翻譯完全，而西藏人自己的因明著作也是由俄譯師的三傳弟子法師子（*Cha—pa chos—kyi—sen—ge*，1109—69）開始。法師子住持桑樸寺十八年，作了法稱因明論中要籍《量決擇論》的註解，又著有通論性質的《量論略義去蔽論》（這「去蔽」*(yid—kyimn nsel)* 的題目，後來即為一般啓蒙著作所沿用）。其弟子精進師子（*Bris un—hgrus—sen—ge*）更恢宏其說，於是桑樸寺成為西藏研習因明的中樞，而一般因明理論也以法師子師弟之說為準則。

但是，實際奠定西藏因明學說的基礎的乃是薩迦派第四代祖師薩班慶喜幢（*Sa—*

skya Pand—i takun—dgah—rgyal—molhan' 1182—1251)。他從釋迦室利(Sōkyasi—bhadra) 1110四年入藏受學，重新校訂了法稱因明主著《量評釋論》的舊譯本），並宏揚此論，講說多次，轉變了西藏因明學者一向只重視《量決擇論》的學風。他還綜合陳那《集量論》和法稱七部因明論書的要義，另撰《正理藏論》的頌本和自釋，他的弟子正理師子（Uyug—pa Rig—pahi—sin—go）更作詳解。在《正理藏論》裏批判了當時有關因明的各種說法，給學者以指歸，所以影響於後世者極大（此書很受後人的重視，明代永樂初編刻西藏佛教各部門要籍為「六論」的時候，即以它和法稱的《量評釋論》並列為因明部門的經典著作）。

《正理藏論》共有十一品，解釋了陳那、法稱因明著述中的一切問題。全書由所知方面的「境論」和能知方面的「量論」兩部分構成。第一部分七品，分別解說所知境的本身（第一品對於境的考察），了解境的心（第二品對於心的考察），以及心如何了解境（第三品對於總和別的考察、第四品對於成立和遮遣的考察、第五品對於能說和所說的考察、第六品對於相屬的考察、第七品對於相違的考察，這些都是關於心

之了境的一般方式的)。第二部分四品，分別解說量的總相（第八品對於相的考察）、現量（第九品對於現量的考察）、爲自比量（第十品對於爲自比量的考察）、爲他比量（第十一品對於爲他比量的考察）。原來陳那、法稱的因明著述，只以現量、比量等分章，而《正理藏論》則從其中提出各種要義另行組成通論性質的各品。如《正理藏論》的第一品辨境，即是從各因明論的現量、比量章中提出境的自相、共相以及所取、所轉、所現、所執四類境來分析解說，同時批判了法上一派認爲所取和所現、所轉和所執是一義的說法，並還提出自己的主張，以爲凡境歸根到底只是一種自相，不過由於了境的心有不同乃相隨而各別。在其餘各品中也同樣地隨處先批判西藏和印度的舊說，再提出正確的說法，並還解釋了種種疑難。特別是在薩班以前，西藏因明以《量決擇論》爲主要典據。此論在法稱所著三部根本論中只算是詳略酌中之作，義理並不完備。薩班改宏《量評釋論》，不但講究得更全面，而且由爲自比量中發展了「遮詮」（*apoha*，這是陳那對於「概念純以否定其餘爲本質」的創說，法稱也沿用之）的說法，又取成量品（《量評釋論》的第二品）之說闡明了量的通相，以及說到釋迦

牟尼其人堪爲定量的道理，聯係瑜伽現量（佛家所以爲現量的最高階段）而談，都有獨到的見解。

另外，還有可以注意的一點，即是薩班等所公認的傳統師承，都是從陳那、法稱而下，依次爲天主慧、釋迦慧、慧護、法上、律天、商羯羅雅陀等人，但在薩班等著述裏，對於諸家的學說却以道理的長短爲標準而有所取捨。這種學風給予後人的自由立說以很好的啓發。

西藏所傳的因明到了元末明初的宗喀巴（Ts—on—kha pa. Blo—bz an—grags—pa, 1357—1419）和他的弟子們又有一大變化。宗喀巴雖曾從薩迦派仁達瓦（Ron—ma ab—pa gshon—nu—blo—gras, 1319—1412，薩迦派晚期兩大學者之一）學習因明，但他通達此學，實得力於他自己對各種因明論書的尋研。他生平未曾撰述大部註疏，只是常常講說《量論》的綱要。《量評釋論》的《現量品》以及量論有關修行的道理。他的大弟子賈曹杰（Rgyal—shab—rjedar—mn rin—chen, 1364—1432）替他記下了《量論備忘錄》和《現量品備忘錄》，另一大弟子克主杰（Mkhas—grab—

rjedge—legsdpalbzhan” 1385—1438) 又作了《現量品述記》。此外，宗喀巴自己只寫了有關因明綱要的一種小品，題爲《七部（量論）入門去蔽論》。此著雖很簡短（拉薩版全集僅有二十三叶），但用境、有境（即心）和了境方法三門來作通論，實際包括了因明所有的問題，並建立了他們一系（格魯派，通稱黃教）量論著述的網格。其弟子克主杰撰《七部量論莊嚴去蔽論》，又根敦主巴（Dge—bdun—sg—kub，1391—1474）著《大量論正理莊嚴論》，其結構均不出它的範圍，僅內容更爲充實而已。

即從《量論隨聞錄》中可以見到宗喀巴一系對於因明的特別看法。他們強調因明論也是希求解脫和一切智者所必需之學，所以這類論書兼備內明的性質，並不像常人所解只供思辨之用。這種看法的根據在於《量評釋論》的成量品。本來，陳那《集量論》開端有個歸敬頌，頭兩句說佛堪爲定量之人。法稱的《量評釋論》發揮其義，寫了《成量品》一品，共二百八十餘頌。它從「量以不虛僞的識爲總相」說起，詳論佛現證四諦的各種相狀，一無錯謬，故能指示求解脫和一切智者的途徑，而成爲定量者。這種說法給宗喀巴一系以啓示，他們便主張運用因明可以正確證成四諦之理，而引生

瑜伽現量以得解脫，故因明的實際具備修道次第的意義。

宗喀巴等這樣結合因明於修持，帶了特殊的宗教色彩，同時就限制了因明的正規發展。他們還打破了因明和內明的界限，好像兩者理論完全相同。其實嚴格說來，這是可以商量的。如在《佛地經論》裏便明白指出因明和內明之解自相，共相各有其不同的說法，不應淆混。

宗喀巴的弟子們對於西藏傳譯的因明論書，多重加探討，並做了註解。像賈曹杰就對陳那、法稱的各種論書大半有比較簡要的注解，而且貫串着「因明具備解脫道次」的主張。他給「量評釋論」頌本作註解和撮要，即以「闡明解脫道」為書名，同時也明白表示和薩迦派不同的見解，特別是表現在對於印度各家說法的取捨上。他又對薩班所著的《正理藏論》作註以自申其說（此注收在拉卜楞寺版《賈曹杰全集》第四帙）。從此以後，格魯派的因明研究，即專以宗喀巴師弟之說為宗，而很少進展。

另外，在西藏的因明研究中，還存在着一些根本欠缺。像陳那的因明理論，其初

成型於《正理門論》，後來才擴充爲《集量論》，故從學說源流上說，《理門論》也很爲重要。但它的梵本早就失傳，以致重視因明的薩迦派雖從第三代祖師名稱幢（Crags—paryal—mtshan，1147—1216）起即注意此書，而他和後來的教童（Stongshen）却一再誤認天主（陳那門人）的《入正理論》，以爲即是《理門論》，並還改動作者天主的名字爲陳那，由此輾轉訛傳，再沒有人能糾正其失。實際《入論》和《理門》固然詳略懸殊，而且釋義也有出入，如根據《入論》來談陳那之學，即難免有本末倒置之病。其次，陳那、法稱的理論有處和經部相關。經部著作現在沒有整部的傳本，只在別種書中引用它一些片段。其比較引文豐富而較有系統的要推《順正理論》，本來可以利用，可惜西藏只翻譯了它的略本《顯宗論》，其中有關經部議論之處，早已刪除無餘。因此，西藏因明中關於經部之說都只局限於註家零星的傳述，不能博引以使研究更深入一步（還有因明論中關於印度各派哲學之說，藏文資料也很不完備，同樣有此缺憾）。這些是西藏因明的欠缺，不可不知。



## 因明入正理論講解

### 一 因明入正理論的三個本子和註疏

首先講一下《因明入正理論》的幾個本子和註疏。

這本書是玄奘於貞觀二十一年（公元六四七年）譯出的。此時是玄奘回國譯經後的第三年，可見玄奘對它還是很重視的。此書也簡稱《入論》。它比《因明正理門論》份量小些，所以一般也稱它為《小論》。

譯本題名作者為商羯羅主（陳那的弟子）。大約在宋代，此書也譯成藏文。西藏學者知道陳那著有《理門論》，想找到它，但未找到，却發現此書，就認為是《理門論》，於是將此書的作者歸之於陳那，並在譯本後面附言：此乃藏人一向稱為《理門論》者。到了元代初年，西藏學者又找到《入論》的另一個梵本，並重新翻譯。這個

新發現的本子上仍無作者名字，於是繼續誤認爲是陳那的作品。

此論的梵本一向被認爲是散失了。一九二一年，印人明莊嚴的遺著《印度邏輯史》出版。這部書也還是說梵本已散失。就是說，直到一九二一年，一般還認爲梵本已佚。其實《入論》的梵本一直保存在耆那教徒手裏。公元十一世紀時，耆那教徒師子賢給《入論》作了註，內容很詳細。接着，於十二世紀，脇天、吉祥月又各作了復註（鈔）。這些寫本早就被蒐集梵本的得到。因爲這些本子裏有複牒（《入論》的原文），所以完全可以根據這些本子將《入論》原文整理出來，但此事並未被人們注意。大約在公元一九〇九—一九一〇年，俄國人米洛諾夫發現了它，寫了介紹文章，登在印度的雜誌。米洛諾夫還說，他將進行校勘，在佛教文庫裏出版。後來歐戰爆發，他離開俄國，梵本未能發表。到一九二〇年，印度對梵本進行整理，計劃在印度巴羅達東方研究所的《蓋克瓦特東方叢書》（Gos）中出版。但工作進行得很慢，直到一九二七年才出一本西藏的譯本（《叢書》的第三十九種）。又過了三年，即一九三〇年，才把梵本（包括師子賢和脇天的註）出版。這期間米洛諾夫在法國，他知道印度的計

劃，但總未見其實現，於是便自己進行整理。於一九三二年，他整理的梵本在法國《通報》第二十八卷裏也登了出來。

這兩個梵本跟中國譯本（漢、藏）是有出入的。究竟哪個本子是定本，至今也沒有統一的想法。日本學者宇井伯壽曾把梵本集攏起來，並用漢文做了校訂。宇井還把它譯成日文，這些都附在他的著作《佛教論理學》的後面。

《藏要》本《因明入正理論》也應用了這些刊本，把重要的出入之點都註了出來。

整理者注：藏要本《因明入正理論》收於《藏要》第二輯第二十四種。

中國譯出《入論》後，在當時看來，還是一門新學問，所以，譯場裏有很多家根據玄奘的譯講（邊譯邊講）作了註疏。最初有神泰、靖邁、明覺等前輩的註疏；跟着又有文備、文軌、璧公等人的註疏。其中文軌的比較受人重視。因他住在莊嚴寺，所以也稱他的註疏為《莊嚴疏》。比較晚出的是窺基的《因明入正理論疏》。此《疏》非常詳細，分量較大，所以也簡稱為《因明大疏》。窺基的門下還給《因明大疏》作了《疏記》。總之，當時各家的註疏不下幾十種，可惜現在大半都散失了。日人風潭

於約當我國清初時，作《因明論疏瑞源記》（商務印書館一九二八年排印了此書），其中提到舊《疏》，說從唐到宋、明，給《人論》作《疏》的共有五十家。鳳潭在《瑞源記》裏約引用了三十家。所以，舊《疏》雖然大部分不存了，但從《瑞源記》裏還可以看到片斷。

《人論》的註疏雖很多，可是，後世研究《人論》的人大都用窺基的《因明大疏》。事實上，這部疏比其他的是要好一些。《因明大疏》原本不全，在「似喻能立不成」原文以下就沒有了，缺六分之一，可能窺基在寫作時就未完成。後來慧沼把它續成。慧沼的文字也相當繁，後人把他的疏加以刪節，遂成廣略兩個本子。後來，有人誤以為略本是窺基寫的，而廣本才是慧沼續的。金陵刻經處本即以略本為窺基所作。我們把慧沼的《續疏》全刻了出來，搞清了廣略兩個本子都是慧沼續補而成的。整理者注：一九三三年，支那內學院刊行了慧沼的《續疏》，名《因明入論續疏》，共二卷。

文軌《莊嚴疏》的佚文，我們也從各方面輯起來，特別是利用了《金藏》裏的《十四類過疏》。此是文軌作《金藏》誤認為窺基作。由於利用了《金藏》，輯佚也

還比較像樣。有了《莊嚴疏》，就能幫助我們了解窺基在因明的哪些地方有自己的發揮，哪些地方是採用前人之說。

《因明大疏》於唐武宗會昌廢佛時國內便散失了。窺基關於因明的論述，僅在延壽的《宗鏡錄》裏保存了一小部分。宋明時期也有人研究因明，明代人對《人論》還有註釋。他們的參考資料大多取之於《宗鏡錄》自然很不完全。後來從日本取回《因明大疏》的原本，金陵刻經處刻版印行。從那以後，研究因明，特別是《因明大疏》，才有了較為豐富的資料。近人如熊十力、梅光羲等對《因明大疏》作了刪節、注釋。

現在，《人論》有梵、藏、漢三種本子，又有《因明大疏》作參考，研究它的資料還是相當豐富的。

下面我們解釋《人論》本文

## 二 因明入正理論本文

因明入正理論梵本論題無因明二字，藏本論題量論入正理論「正理」：正確的道

理，古代印度通用此名，「正理」大體相當於邏輯學的論證那一部分，不是全部邏輯學。

「人」：有兩重意思：一、了解正理這門學問的門徑。二、陳那對因明學有相當大的貢獻，他有一本這方面的書，名《正理門論》（玄奘譯出《人論》後二年也將此書譯出）。《人正理論》也可以說是了解《正理門論》的初步讀物。

「因明」：是佛家講邏輯的一個特定術語，並不是印度一般學者共用的術語。印度一般學者都用「正理」一詞。「因」：理由；「明」：學說、學問。佛家要樹立自己的學說，這就需要加以論證，論證又必須有理由，理由正確才能服人，這樣便有了因明這一專講理由的學問，這就是因明。從現在發現的梵本看，《人論》的標題就叫《人正理論》，「因明」二字是玄奘翻譯時加上去的。玄奘之所以加這兩個字，是爲了便於表明此書是因明一類的，以簡別其他著作。這一類的書從前無人傳，中國人對它比較生疏，玄奘給加上「因明」二字，就更爲醒目。

此書的體裁分兩個部分。開頭有個頌，接着有一長行，這屬於標宗的（綱領），

即先把中心思想提出來，然後是用長行進行解釋，但解釋很扼要。這些都屬於第一部分。由於解釋很扼要，論的最後又有一個頌，指出還要從別的方面加以豐富。這是第二部分。

商羯羅主菩薩 造

商羯羅主是《入論》的作者。商羯羅是梵語的音譯，意思是人的骨架。印度人相信自在天，說他爲了教化衆生，從天上降到人間，變現各種形相，人的骨架是他通過苦行而變現的一種形相。所以印度人便把商羯羅作爲自在天的別名。此論作者的父母由於沒有兒子，祈禱自在天，生了商羯羅主，因而以自在天命名。「主」，是由自在天作主的意思。商羯羅主也簡稱天主。

商羯羅主的歷史，沒有什麼記載，但可以做一些推想。他父母既相信自在天，他一定是婆羅門種姓。相傳他是陳那的學生，陳那活動於南印度，商羯羅主也可能是南印度人。關於商羯羅主的著作，現在只知道有《入論》這一部，是否還有其他的，就不清楚了。陳那關於因明的論述前後有變化，而在《入論》裏所見到的陳那觀點還是

早期的，陳那晚年對因明有發展，但在《人論》裏並無反映，據此推測，商羯羅主也許是陳那早年的學生。

現存梵本《人論》無作者名，西藏給誤為陳那，商羯羅主的歷史又毫無記載，就連玄奘那本記載印度學者很詳細的《大唐西域記》也未提到他，因而現代學者有人對《人論》是否為商羯羅主所作也還提出疑問。對這個問題，我們是這樣看的，此論為玄奘所譯，作者的名字也是他加的，他在印度聽說此論的作者為商羯羅主，大概是有根據的。

唐三藏法師玄奘 譯

關於此書的翻譯過程以及有什麼人參加，在《後序》中有記載（金陵刻經處刻的《因明大疏》附錄了《後序》，可參考）。

## 一、總述要義

能立與能破 及似唯悟他梵藏二本此句末有故字



現量與比量 及似唯自悟同上

「能立與能破」；凡成立一種理論無非爲兩方面：一、讓別人了解，這叫「悟他」；二、使自己了解，這叫「自悟」。用什麼悟他呢？就是能立與能破。「立」；成立。自己有什麼主張，用正確的理由加以證明，於是自己的主張成立了，這叫「能立」。「能立」是通過語言實現的，因爲欲表示自己的主張必須通過語言。不同意別人的主張，也要拿出理由來進行反駁。反駁有兩種方式：（一）用自己的理由反駁敵論；（二）指出敵論自身的理由不充分或有錯誤。總括這兩種反駁謂之「能破」。這也要通過語言來實現。

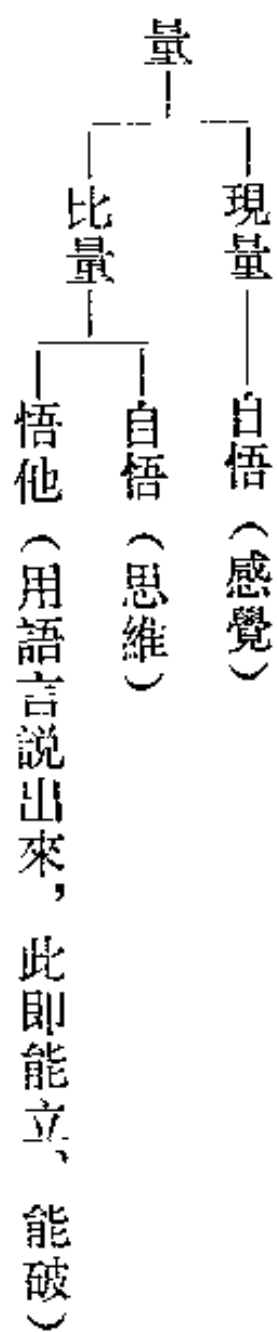
「似」；即「似能立」與「似能破」。能立與能破中，有的是真的能立與能破，也有的是假的能立與能破。單說這個「似」字，即似是而非的意思。「似能立」與「似能破」就是假的能立與假的能破。這是不能悟他的，但論者的主觀願望還是想悟他，因而作爲論證格式還是可以提出來的，所以《頌》說：「能立與能破 及似唯悟他。」這樣，悟他便包括四種格式：能立、能破、似能立、似能破。

「唯悟他」：能立與能破的語言都是用來叫別人理解的，所以是悟他。如《頌》說：「能立與能破，……唯悟他。」「唯」：只是。「唯悟他」：只用來悟他。這裏的「他」主要指敵論者。但印度人在辯論時，除立敵雙方外還有中證人，這個「他」也包括中證人。

「現量與比量，及似唯自悟」：這後兩句不是用語言表示的，而是存在於思維裏面的，所以是自悟。印度學者一般認為，思維是用一定工具來求得知識的過程。他們稱此為「量」(Pramana)。量，丈量、量度，此地用「量」字即借其這種意思。

「量」分爲「現量」與「比量」。現量是明顯的、現前的，如眼看、耳聽。現量一般指人的感覺。由感覺而得到的知識是從現量得來的；由感覺而得到的知識本身也叫現量。以現量爲起點，思維進一步展開活動就到了比量，即以看到、聽到的爲基礎，而推及未看到未聽到的，叫比量。比即比度、比較，也可叫推論、類推。從現量到比量，這段過程是很長的，但現量與比度乃是這長過程中具有代表性的環節（關於現量與比量，在後面第五部分中還要講到）。現量、比量都是個人的認識活動，即用來給

自己了解的，所以都是自悟。這裏也有真的偽的，因而也包括四義：現量、比量、似現量、似比量。這些都是用來自悟的，所以《頌》說：「現量與比量 及似唯自悟。」《頌》中說能立與能破屬於悟他，現量與比量屬於自悟。其實這也不能機械地理解。悟他、自悟是指論證的目的而言；能立、能破、現量、比量則是指論證的過程與思維的過程而言，因此這裏必然要有交錯的關係。見表：



能立與能破也屬於比量裏悟他的那部分；比量並非完全屬於自悟。

如是總攝諸二本（梵本、藏本，下同）無此字。論要義

「如是」：如頌所說。

「總攝」：總的包括《大疏》（窺基《因明入正理論疏》，以下凡引此書均簡

稱《大疏》：「總攝者，以略貫多。」

「諸論」：主要指此論，但也包括其他講因明的論著。《大疏》：「諸論者，今古所制一切因明。」

「要義」：主要指此論的中心意義（此論有兩門八義），同時也指一切因明論著的中心意義。

以上是總的論述，是綱領性的。接下去便提出八義來詳細解釋。不過解釋的次序與頌文不完全一致。開頭講「能立」，跟着講「似能立」，再次講「現量」、「比量」、「似現量」、「似比量」。按頌文的次序，講完「能立」便應接着講「能破」。講完「似能立」便應接着講「似能破」，但論主未按這種次序講，而是把「能破」與「似能破」放到最後。論主所以要這樣變動，主要是爲了講解方便。

## 二、能立

此中宗等多言名爲能立，由宗因喻多言開示諸有問者未了義故。

「此中宗等多言」：《人論》共講了八個問題，即能立、能破等。「此中」；這八個問題之中。《大疏》：「此論所明，總有八義，且明能立，未論餘七，簡去餘七，持取此一，故稱『此中』，是簡持義。」「宗等」；宗、因、喻。「多言」；能立是爲了讓別人理解的，這需要通過語言。用語言表示宗叫「宗言」，表示因叫「因言」，表示喻叫「喻言」。印度梵語的實詞有數的區別。一數爲一言，二數爲二言，三數以上爲多言。宗、因、喻是三數，所以說「多言」。

「諸有問者」；主要指論敵，同時也指中間證義的人。

「能立」是爲他的比量，即爲了使別人理解的比量。既是爲他的，就需要有一定的格式，不能隨便。印度一般的論證格式多用五支：宗、因、喻、合、結。陳那以前的因明也用五支。陳那對因明有所革新，把五支改成三支，刪去合、結，僅留宗、因、喻。一般稱陳那以前的因明爲古因明，稱陳那的爲新因明。三支格式很像形式邏輯的三段式，不過次第不同。

形式邏輯

陳那的三支因明格式

大前提 宗

小前提 因

結論 喻

三支因明的「宗」相當於形式邏輯的「結論」。爲什麼因明把「宗」（結論）放在前面呢？因爲印度提出論證都是在辯論的場合，所以有必要先把結論提出來，然後再一步一步地去論證。因明不像形式邏輯那樣把三支格式看成從已知到未知的方。此論是闡發陳那因明觀點的論著，所以也是三支格式。

整個這句話的意思是：立論者提出自己的論題以後，敵論者和證義人未必能明了或接受，因而要加以論證。宗、因、喻（宗等多言）就是論證自己的論題，以便使敵論者和證義人了解與接受的。由於宗等多言能使諸有問者了解和接受立論者的論題，所以叫「能立」。

此中宗者，謂極成有法，極成能別差別性故，二本此句云，由極成能別之所差別。今譯改第三轉爲第五轉又加性字，故云差別性故。隨二本此上有「唯」字。自樂爲所成立性，二本次有句云，不爲現量

等違害。考係後人所補是名爲宗。如有成立聲是無常。

能立有三個部分：宗、因、喻。這一段是談「宗」的，是給「宗」下的定義。

「宗」：所推崇的、所主張的。

「極成」：至極的成就。《大疏》卷二：「至極成就，故名極成。」既然是至極的成就，就不是立敵某方單獨承認的，而必須是雙方共同承認的。所以，極成也就是雙方共許的意思。《大疏》卷二：「共許名爲至極成就。」例如，立論者立「聲是無常」宗，聲和無常這兩個概念的內涵與外延都必須是立敵雙方共許的，就是極成。

「有法、能別」：即主詞、賓詞。如以「聲是無常」爲例，聲是有法，無常是能別。這裏的「法」作屬性或性質解。無常是聲的屬性，所以叫「法」。聲是具有無常這種屬性的事物，所以叫「有法」。聲和無常構成爲宗。它們的關係是：聲是被差別的，無常是能差別，所以把無常叫「能別」。可見，宗就是能別對有法（也叫所別）

加以差別才構成的。既然如此，這兩者便缺一不可。兩者單說，各爲「宗依」，合起來說，則爲「宗體」。

「差別性故」：這四個字與梵文不盡同。玄奘所以要這樣譯，是爲了湊四字一句的格式。如按梵文原原本本地譯出來，這句話應這樣：「宗是極成有法由極成能別加以差別……爾後才構成爲宗的。」梵文的「差別性故」本來是第三轉聲，是「由」的意思。玄奘給改爲第五轉聲，是「所以」的意思，因之譯成「故」。經過這樣改動仍然湊不足四個字，於是又加了個「性」字。其實這裏的「性」字並無什麼特殊意思，僅指實有其事。

「隨自樂爲所成立性」：這句話有兩重意思：（一）既然立宗，就是爲了辯論，爲了使自己的主張成立。宗有宗依和宗體，宗依是辯論雙方共許的，宗體則爲敵論所不許，如雙方皆許，即無立宗之必要。換句話說，立宗的目的，就在於成立不同於敵論的自己的主張。所以，「隨自樂爲」的第一層意思就是違他順自。（二）「隨自樂爲」有隨自己願意立什麼就立什麼的意思，可以立「聲是無常」，也可以立「生是



苦」、「萬法皆空」等等。

「如有成立聲是無常」；這是舉的例子。之所以舉聲爲例也是有緣由的。正統婆羅門以《吠陀》（《明論》）爲聖典。吠陀是口傳下來的，那麼在傳誦過程中會不會有錯誤呢？婆羅門學者認爲，吠陀既然是聖典，就不會傳誦錯誤。何以證明呢？這就進一步論到聲是常或無常的問題。聲包括物體發的聲和人發的聲。他們認爲，聲在第一次發出後就不會消逝，第二次第三次的重複也還是原來那樣，毫不變動，有如現在的錄音，所以他們說聲是常。承認「聲常」，就可以進而爲他們認爲吠陀是絕對權威進行辯護了。婆羅門一系的，如彌曼差派（聲論）、吠檀多派以及文典家，都這樣主張。但婆羅門系以外的，如數論、勝論、正理以及佛教，則主張聲無常。這樣，聲常或無常的命題便成爲印度各學派常舉的例子了。

因有三相。何等爲三？謂徧二本因初相缺此「徧」字。又二三相作定有定無。是宗法性，同品定有性，異品徧無性。云何名爲同品異品？謂所立法均等義品說名同品，二本

此句云，由所立法總相平等之義說名同品。如立無常，瓶等無常是名同品。藏本此句譯意云，瓶

等亦是無常故爲同品。蓋以瓶等爲品也。異品者，謂於是處無其所立，若有是常，見非所作，「見」字意謂心目驗知。如虛空等。一本缺此「等」字。後文同。此中所作性或勤勇無間所發性，徧是宗法，於同品定有性，二本缺此「性」字，次句同。異品徧無性，是無常等因。

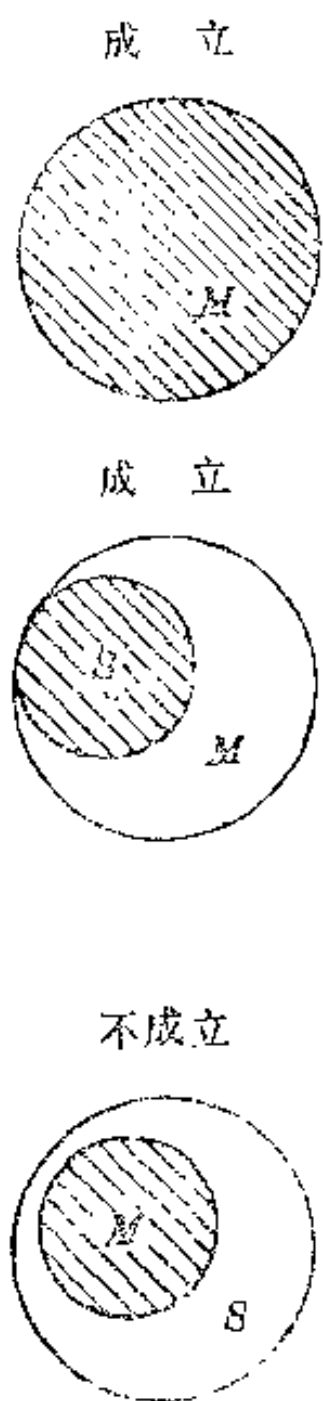
「因有三相」：因，理由；相，形式。因有三相即因有三種形式。「相」雖然是形式，而形式關係到內容，所以，「相」又有性質的意義。整理者注：《大疏》釋「相」爲「向」爲「邊」，頗費解。呂師在《因明綱要》中曾釋爲「表徵」。熊十力先生表示同意：「吾友呂秋逸釋相即表徵，甚是。」（《因明大疏刪註》，第二十頁）這裏釋相爲「形式」，并指出相有性質的意義。這些都與「表徵」相一致，是對「表徵」的進一步解釋。

「徧是宗法性」，這是「因」的第一相。這裏的「宗」指的是宗裏的有法。「宗法」是有法的性質或屬性。有法有多種屬性，如聲有無常、所作等屬性。論主要建立無常這一屬性，但這是敵論所不同意的，因此就要以無常以外的屬性爲理由（此屬性必須爲敵論所同意）。這就要遵守「徧是宗法性」這條規則。如以所作性爲理由：

宗：聲是無常

因：所作性故

「徧是宗法性」是說，所有的聲都必須具有「所作」這一屬性。換言之，如果有的聲不是因所作而產生的，以所作爲理由，就違背「徧是宗法性」這條規則。因的範圍等於或超過有法是可以的，而不足便不能成立，如圖（以S代表有法，M代表因）：



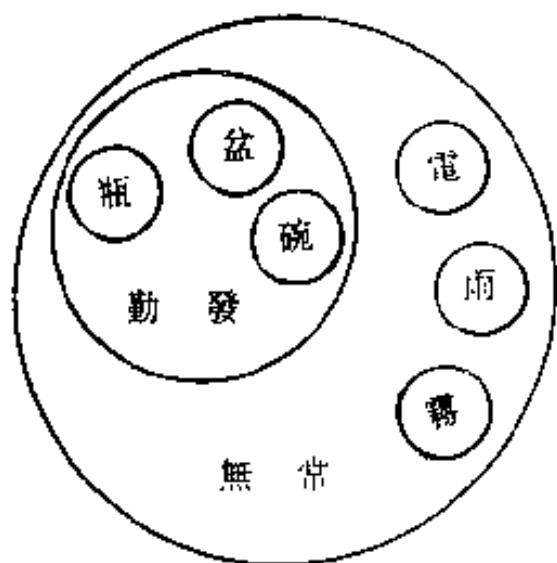
「同品」：論文對同品是這樣定義的：「謂所立法均等義品說名同品。」所立法是相對能立法說的。所立法是宗中法，是立論者所要成立的，如立聲是無常，此無常就是所立法。能立法是因中法，如所作性。能立法是能成立所立法的，所以叫能立

法。玄奘在翻譯「所立法均等義品」這句話時給簡化了，看上去有些費解。如按梵文原文應這樣：「具有與所立法由共通性而相似的那種法的，才是同品。」（大意）所謂「由共通性而相似」並不是兩者全同，而是相等。如聲是無常，瓶等也是無常，瓶可以作為同品。但聲的無常是生滅無常，瓶等的無常則是成壞無常。聲瓶只在無常這一點上由共通性而相似。

「同品定有性」：這是說，在諸多同品中，要求一部分同品有因。至於多少同品有倒無關係，但一定要有，哪怕只有一個同品有也可以。這叫「定有」。如立聲無常宗，以勤勇無間所發（人的活動）為因。同品是很多的，但有的同品有因，有的同品則無因。這無妨，因為「同品定有性」只要求定有，並不要求徧有。如圖：（見一五二〇頁）。瓶、盆、碗等是同品，是勤勇無間所發，有因；電、雨、霧等也是同品，但非勤勇無間所發，沒有因。

「同品定有性」是因的第二相。

「異品」：《論》文是這樣解釋的：「異品者，謂於是處無其所立。若有是常，見非



所作，如虛空等。」這是說，在某一個地方的法，沒有所立法的性質的，就是異品，如虛空。印度人以爲虛空是自然存在的，不待造作，永恆存在，絕無變化。所以虛空是常。虛空沒有無常的性質，所以是異品。

「異品徧無性」；這是因的第三相，是說在異品中完全沒有因，哪怕有一個異品有因，也不成。

「此中所作性或勤勇無間所發性，徧是宗法，於同品定有性，異品徧無性，是無

常等因」：這句話是結語。就是說，所作性或勤勇無間所發性具備了做「因」的三個條件，可以成爲成立「聲是無常」的因。「等」指除了立無常外，還可以立別的。

「勤勇無間所發性」比「所作性」的範圍狹。如所作性可以包括瓶、電，而勤勇無間所發則不能包括電，因爲電不是勤勇無間所發的。據《大疏》說，這裏既用所作性又用勤勇無間所發性，是有針對的。所作性是針對聲生論的，因爲他們主張內外聲皆常住。勤勇無間所發性是針對聲顯論的，因爲他們主張內聲常住。

喻有二種，一者同法，梵本此句第三轉聲，云由同法，次句云由異法，下釋文亦同。二者異法。同法者，若於是處顯因同品決定有性，二本此句意云，顯因於同品定有。謂若所作，見彼無常，譬如瓶等。異法者，若於是處說所立無因徧非有，謂若是常，見非所作，如虛空等。此中常言表非無常，非所作言表無所作，如有非有說名非有。梵本此句意云，如無彼有說名非有。

「喻」：比喻，即根據「見邊」來進行推比。「見」經驗（經驗包括兩種：學問的和常識的）。「邊」：究竟、至極。「見邊」即經驗的終極。「喻」在論證式中起

什麼作用？《大疏》卷四：「無著云：『立喻者，謂以所見邊與未所見邊和合正說。』師子覺言：『所見邊者，謂已顯了分。未所見邊者，謂未顯了分。以顯了分顯未顯了分，令義平等，所有正說，是名立喻。』」這是說，喻的作用就是和合已知與未知，用已知證成未知。喻有二種：同喻和異喻。

「同法」、「異法」：梵本僅有相同、相異之義，這裏的「法」并無意義。也可叫「同喻」、「異喻」。

「同法者，若於是處顯因同品決定有性，謂若所作，見彼無常，譬如瓶等」；同喻是表示因中法（如所作）與宗中法（如無常）之間的關係的。這句話的意思是：如果在某處顯示出同品定有性，該處便是同喻。同喻要這樣：若是所作，便會從經驗上得知它是無常，譬如瓶等。整理者註：《大疏》把同品分爲因同品與宗同品，這是不對的。呂師在《因明綱要》

中說：「窺師所據，在《小論》解同喻處「顯因同品決定有性」一句，以「顯因同品」爲讀，遂立名目，解作因同品處決定有宗，於是廣衍其說，釋喻釋因，觸處葛藤，莫由拔除」（第二十五頁）窺師之說，影響長遠，直至近世，仍有沿襲。但熊十力先生則同意呂先生的說法。他在《因明大疏刪註》中說：《疏》解同品，區爲宗同

品、因同品，於異品亦爾。詞義糾紛，此姑不錄。「呂秋逸《因明綱要》嘗駁之，甚是。」（第二十六頁）唐人復把喻分爲喻體和喻依（喻所依據的材料）兩部分。這樣分了以後，運用起來，只說喻依（譬如瓶等）就夠了，喻體（若有所作，見彼無常）一般可以省略。因爲有了喻依，喻體是可以想像到的。喻依不能省，省了喻依便缺了同品。

「異法者，若於是處說所立無因徧非有，謂若是常，見非所作，如虛空等」；「所立無」就是無所立，即沒有無常。這句話的意思是：如在某處没有所立法（無常）的性質，從而完全没有因，該處便是異喻。如：「若是其常，見非所作，如虛空等。」這裏的喻體是「若是其常，見非所作」，喻依是「如虛空等」。異喻也可以省略喻體，只說喻依。跟同喻一樣，異喻的喻體也可根據喻依推想出來。

「此中常言表非無常，非所作言表無所作，如有非有說名非有」；異喻和同喻在性質上還是有別的。同喻有實在的事，異喻則不同，它是從反面論證宗義的，所以不一定實有其事。如佛家只講無常，并不承認常，所以，說「若是其常」，并不是真有其常。那麼說「常」是什麼意思呢？「常言表非無常」，說常是爲了否定無常。說「非所



作」是什麼意思呢？「非所作言表無所作」，說「非所作」只是對「所作」的否定。

「如有非有說名非有」，爲了否定「有」，故說「非有」，並不是真有「非有」。

喻體中包括因中法和宗中法，如立聲無常宗，以所作性爲因，同喻的喻體即包括所作和無常，異喻的喻體則包括非所作和非無常。其說話次序有一定的格式，不能隨意變動。按《理門論》說，同喻說話的次序應爲：「說因，宗所隨。」因在前，宗後隨。「若是所作，見彼無常。」異喻的說話次序應爲：「宗無，因不有。」宗在前，因在後；「若是常，見非所作。」如果次序顛倒，便成似喻。同喻如說：「若是無常，見彼所作。」這就成爲同品徧有，而不是同品定有了，因爲並不是所有無常皆是所作，如電、雨皆是無常，但皆非所作。異喻如說：「若非所作，見是常」，這就成爲異品定無，而非徧無，因爲非所作，並非皆是常。形式邏輯三段論式裏有中詞，它出現在兩個前提裏，必須一度周延，這才能使論證無誤。因明不用這樣的規則，而用兩個比喻（同喻和異喻），這也能保證論證無誤。如同喻說：「若所作，見彼無常。」這不是全稱判斷，而是假言判斷，那麼是不是說「所作」還有常呢？異喻解決了這個

問題。異喻：「若是其常，見非所作。」這兩個判斷就可以證明「凡所作，皆無常。」

已說宗等。如是多言開悟他時，說名能立。如說聲無常者，是立宗言；所作性故者，是宗法言；若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言；若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。唯此三分，說名能立。二本此句云，說名爲支。

按梵文的次序，「如是多言」屬上句。玄奘爲了使之符合漢語習慣，改屬下文。這種情況在譯文中常出現。如說「聲是常」就是漢語習慣。若按梵語，說「聲常」就可以了，聲與常之間並不需要加係詞。如是否定，只在詞前加前綴「非」、「無」、「不」等即可。

這段話是總結。這裏沒有用宗、因、喻等舊名，而用了立宗言、宗法言、隨同品言、遠離言等新名。因爲舊名並不能表示三支的實質。拿「喻」這個舊名來說，喻也是表示理由的，用「喻」這個詞並不準確。用新名便可以表示三支的實質。「立宗言」是要成立的宗言，如說「聲是無常」。「聲是無常」是要成立的。「宗法言」是

成立宗宗法的理由，如說「所作性故」。此所作性故就是成立無常宗的理由。「隨同品言」是說與同品定有相隨。如說：「若是所作，見彼無常，譬如瓶等。」「遠離言」是說與宗、因遠離，即異品徧無。如說：「若是其常，見非所作，如虛空。」

「唯此三分，說名能立」；據《大疏》解釋，唯宗法言、隨同品言、遠離言三分是能立。《大疏》卷四：「若順世親，宗亦能立，故言宗等。宗、因、喻三，名爲多言。立者，以此多言開悟敵證之時，說名能立。陳那已後，舉宗能等，取其所等一因二喻，名爲能立。宗是能立之所立具，故於能立總結明之。」

### 一三、似能立

下面講似能立。

這部分是對《理門論》說法的整理和補充。似能立的過失共三十三種：宗過九、因過十四、喻過十。以前研究因明的曾把這部分提出來，作爲研究三支比量怎樣才能正確的人門。知道怎樣是不正確的而避免了過失，自然就會達到正確。從商羯羅主到

法稱，似能立還是有改動的。法稱對這部分有所批判，好多都刪去。這對以後有很大影響。唐人對這三十三過很重視，但有很多節外生枝，有的地方還是搞不清楚。日本關於這方面的著述相當多。

能立有宗、因、喻三支，似能立亦有似宗、似因、似喻三類。首先講的是似宗。

### 三·一、似宗

雖樂成立，由與現量等相違，故名似立宗。

這句話的意思是：雖然立宗是「隨自樂爲」，但事實上還是有不被允許的。如跟現量（感覺經驗）等相矛盾就不能成立。梵本在前面講宗時，還在「隨自樂爲所成立性」後面附有一句話：「不爲現量等違害」。這是爲了跟後面相配合，其實不加這句話更合理。

這裏的現量指的是立論者和敵論者共同承認的，《理門論》在這裏加有「極成」

二字。

謂現量相違、比量相違、自教相違、世間相違、自語相違、能別不極成、所別不極成、俱不極成、相符極成。

似宗有九種：相違五、不極成三、相符極成一。《理門論》只舉了前五種，《人論》加了後四種。

下面是舉例說明。

此中現量相違者，如說聲非所聞。

「聲非所聞」這個宗立不起來，因為與感覺經驗相矛盾。與感覺經驗相矛盾的過失叫現量相違。

比量相違者，如說瓶等二本缺此字是常。

比量比現量高，已由感覺上升到推理。從推理可以知道瓶等決不可能常住不壞。如說「瓶等是常」，這個宗就立不起來。這叫比量相違。

自教相違者，如勝論師立聲為常。

「自教」；立論者自己素所主張的。這裏的「教」字不是宗教的教。立論者所立的宗不能跟自己原來的主張相矛盾。勝論師原本主張聲是無常，可是他們如果立「聲爲常」，這個宗就跟自己原來的主張相矛盾，這叫自教相違。

世間相違者，如說懷兔非月，有故二本缺此句。又如說言人頂骨淨，衆生分故，猶如螺貝。

立宗者立宗必在一定國度、一定地區，這樣他所立的宗就不應與當地的風俗習慣、傳說相矛盾。如說：「懷兔非月，以有體故，如日星等。」這個比量的宗就不能成立。因爲印度人以爲月亮裏的陰影就是兔子，他們把月亮也叫懷兔（月中懷兔的神話，可參見《大唐西域記》卷七），所以，如立「懷兔非月」，這個宗在印度就不能成立，因爲這違背印度人共認的神話傳說。

印度有一外道，把人的頂骨串起來，作爲裝飾品。印度人一般都認爲頂骨是死人的東西，不淨。如果此外道立比量云：「人頂骨淨，衆生分故，如螺貝。」這個比量的宗就不能成立，因爲違反了印度人的常識看法。「衆生」：有生命的。「分」：部

分。據《纂要》說，此三支比量的因、喻也有過。

自語相違者，如言我母是其石女。

立宗者所立的宗不可前後矛盾，如說「我母是石女」，就前後矛盾。既說我母，就含有生兒女之意，再說是石女（石女，不能生育的女子），就是自語相違。《理門論》舉了另外一個例子：「如立一切言皆是妄。」《大疏》卷五說：「有外道立一切言皆是虛妄。陳那難言：若如汝說諸言皆妄，則汝所言，稱可實事，既非是妄。一分實故，便違有法一切之言。」

能別不極成者，如佛弟子對數論師立聲滅壞。

「能別」：宗中法，如無常。

立論者所立的法必須敵論也同意才成，因此，立論者要看對方而決定如何立宗。如佛弟子對數論師立「聲是滅壞」就不能成立，因為數論師不講滅壞。他們認為一切事物都是從自性轉變出來的。「有」轉變為「無」，「無」轉變為「有」。聲也是轉變出來的。聲只能轉變，但並不滅壞。因而對他們立「聲是滅壞」，這個宗就犯能別

不極成的過失。

所別不極成者，如數論師對佛弟子說我是思。

這是說，立論者所立的宗，其前陳也應為雙方共許。如不共許，就犯所別不極成的過失。數論師主張有神我，神我有意識，會思慮。數論師以這種觀點對佛家立「我是思」，這個宗就不能成立。這個宗的後陳整理者註：前陳和後陳即有法和法。這是唐人的說法。

《因明綱要》：「《大疏》卷一更名有法為前陳，能別為後陳。此特可就譯文言之。若梵語云，阿尼陀耶，賒薄陀，無常先聲，與此（聲無常——引者）相反，故《般若燈論》直譯梵言每曰「無常聲」也，分前後陳，遂成顛倒。」

（第六頁）是雙方共許的，因為佛家以思為心所有法。但前陳不為佛家所許，佛家主張無我。

俱不極成者，如勝論師對佛弟子立我以為和合因緣。二本此句云，為樂等和合因緣。

「俱不極成」：能別與所別都不為雙方所共許，就是俱不極成，如勝論師對佛弟子立「我為和合因緣」。什麼是「和合因緣」？《大疏》卷五：「和合因緣者，《十句論》云：我云何？謂是覺、樂、苦、欲、瞋、勤、勇、法、非法等和合因緣，起智



爲相名我。謂和合性，和合諸德與我合時，我爲和合因緣，和合始能和合，令德與我合，不爾便不能。」這是說，勝論師主張有個我，以它爲和合的因緣，使德句中覺等九德和合，生起「我」的理解，這種相貌就叫「我」。我能使諸德和合，所以我是和合的因緣。如果沒有「我」，諸德就不會和合，德句中的覺等不能自己和合。佛弟子既反對有抽象的「我」存在，也反對因緣和合，所以勝論師對佛弟子立「我爲和合因緣」，這個宗的前後兩項都不極成。

相符極成者，如說聲是所聞。

「相符極成」：宗體極成，即立敵雙方都承認的。如說：「聲是所聞」，這等於廢話。

如是多言，是遣諸法自相門故，不容成故。二本此句云，無真實解故。立無果故，名似立宗過。

這是對宗過的總結。「多言」：九種過失。

「遣諸法自相門」：指前五項過失。「自相」：自性，也是用語言說出來的。如

果是意許的，則爲差別。「門」：能通生敵證智爲「門」。「遣」：遣除、違背。前五項不能通生敵證智，即不能使敵證了解所立宗義，所以違此門。

「不容成」：指第六、七、八項過失。

「立無果」：指第九項過失。

這九種過之間並不是毫無瓜葛，而是有包含的，如比量裏有現量，世間裏有現量、比量，等等。但也不能象窺基那樣，分得過於繁。窺基共給分成二千三百四十種，太繁了。

### 三·二、似因

這一部分的分量相當大。

已說似宗，當說似因。二本缺此句。不成、不定、及與相違，是名似因。

「已說似宗」，按梵文應連屬上文，玄奘爲了隨順漢文習慣，挪到這裏。

此下說「因」的錯誤。因過共十四種。違背因的第一項（徧是宗法性），就犯

「不成」的過失。違背因的第二項（同品定有性）或第三項（異品徧無性），就犯「不定」的過失。不定過比較複雜。違背第二項和第三項，就是相違。

不成有四，一兩俱不成，二隨一不成，三猶豫不成，四所依不成。

這是總舉四不成的名字，下面舉例說明。

如成立聲爲無常等，若言是眼所見性故，兩俱不成。

《大疏》卷五：「能立之因，不能成宗，或本非因，不成因義，名爲不成。」如立聲無常，而以「眼所見」爲理由，就不成因義。「眼所見」與「聲無常」毫無關係，違背了徧是宗法性，犯了「不成」的過失。很顯然，以「眼所見」爲因，立敵雙方都不會同意，所以叫「兩俱不成」。

所作性故，對聲顯論，隨一不成。

如果勝論師對聲顯論立「聲無常」，以「所作性」爲因，就不能成立。聲顯論不承認聲爲造作而生。這叫「隨一不成」。「隨一」：任何一方。

聲論都認爲聲是常。聲論中有兩派：聲生與聲顯。印度哲學派別中的彌曼差派就

是聲顯派，聲生派屬於哪一派還不清楚。據宇井伯壽說，聲生派主張，聲在發生之前無有，一旦發生就不會消滅，所以聲是常。聲生派認為，一切聲音（物聲、人聲）都包括在聲之內。又聲音一旦發生，也就成爲概念（名言），概念一產生，就不消滅，如說「天」，此詞一產生，就永遠被人運用，所以是常。宇井認為，聲生論的聲不是音響，而是指的概念。聲顯論則主張聲本來就有，不過未顯現，一旦被說出，就成爲顯現的了，也是常。聲顯論說的聲是人聲，也通於概念。勝論師則認爲音響與語言的聲都無常，而概念却是常。

於霧等性起疑惑時，爲成大種和合火有，而有所說，猶豫不成。藏本此句云，如成立火，於霧等事尚有猶豫而遽說爲大種和合，即是猶豫不成。

這是說理由不確定。如立「彼處有火」（這裏的火是大種和合火，即燃燒着的火，其中包括風、地等，不是性火。性火觸處可有，立乃相符），理由是：「見有烟故。」這必須確定知道是烟才成，不能猶豫，如猶豫（不能斷定爲烟），就犯「猶豫不成」的過失。關於「於霧等性」，《大疏》卷六解釋說：「西方濕熱，地多藂草，既足

蠢蠢，又豐烟霧。時有遠望，屢生疑惑，爲塵爲烟，爲蚊爲霧。由此論文「於霧等性」。這是說，遠遠望去，是塵、是霧、是蚊、是煙，還不能斷定，就說「此處有火」，這就犯猶疑不成的過失。

虛空實有，德所依故，對無空論，所依不成。

勝論有六句義：一實、二德……。實句義中有地、水、火、風、空、時、方、我、意。實句義是體；德句義是屬性。勝論師認爲，有六德（數、量、別性、合、離、聲）要依實句義中的空才可以存在。所以他們立「空實有」以「德所依」爲因，是可以的。但對於經部就不行，因爲經部根本不承認虛空爲實有。如果對經部立「空實有」宗，就犯有法不極成的過失。有法不極成，因就沒有所依。有這種過失，就叫「所依不成」。

以上講的是「不成」，是與徧是宗法性相違的因。下面講「不定」。

不定有六：一、共，二、不共，三、同品一分轉，藏本譯此轉字意云，於彼境中有。以下均同。異品徧轉，四、異品一分轉，同品徧轉，五、俱品一分轉，六、相違決定。

這裏把六不定的名字列了出來，後面是舉例說明。

「不定」：沒有遵守因的第二相或第三相，以致不能成爲正因。《大疏》卷六：「因三相中，後二相過。於所成宗（肯定的，如說聲是無常）及宗相違（否定的，如說虛空非無常）二品（同品、異品）之中，不定成故（違背同品定有或異品徧無，因而不能成立），名爲不定。」

正理派也講不定、相違，但沒有陳那講得詳細。《人論》繼承了陳那思想，所以它對於因過的闡述也是依據陳那的說法。

爲了更清楚地了解《人論》關於「不定」、「相違」二因，先講一下陳那的「九因論」。陳那對「因」做了嚴密的研究，著有小品《因輪論》。據義淨所傳，陳那著有《因門論》。想必就是《因輪論》。此書原本已不存，但藏文有《因輪論》（《內學》第四輯載有漢譯），大概就是此書的譯本。此論很簡略，只有十一個頌。論末題有題目：《九宗法（因）輪論》。此論的第三頌說：

又「宗法」於同品有，無及彼俱二；

異品亦復然，三者各三相。

陳那的《理門論》也有這樣意思的頌：

宗法於同品，謂有非有俱，

於異品各三，有非有及二。

這兩個頌的意思是：因法在同品裏有三種關係：有、無有、亦有亦無。在異品裏也有這三種關係。同品、異品各開三項，同品成九，異品也成九。如圖：

同 品



異 品



將兩輪重合，並將異品輪從右向左按反時針方向轉動兩格，成如下圖（本應圓形，今為方便改作方形）：

(隅)	(上)	(隅)
同 異 有 有	同 異 有 無	同 異 有 俱
(邊)	(中)	(邊)
同 異 無 有	同 異 無 無	同 異 無 俱
(隅)	(下)	(隅)
同 異 俱 有	同 異 俱 無	同 異 俱 俱

這裏哪個對？哪個錯？

上下二正因，兩邊二相違，



四隅共不定，中央乃不共。

舉出例子則可成下圖：

九 句 因

<p>(一) 同異品俱有 如空，如瓶 聲常，所量故</p> <p>共不定</p>	<p>(二) 同有異無 如瓶，如空 聲無常，所作故</p> <p>正因</p>	<p>(三) 同有異俱 如瓶，如電、空 聲勤發，無常故</p> <p>共不定</p>
<p>(四) 同無異有 如空。如瓶 聲常，所作故</p> <p>相違</p>	<p>(五) 同異俱無 (如瓶)，如空 聲常，所聞故</p> <p>不共不定</p>	<p>(六) 同無異俱 如空，如瓶、電 聲常，勤發故</p> <p>相違</p>
<p>(七) 同俱異有 如電、空，如瓶 聲非勤發，無常故</p> <p>共不定</p>	<p>(八) 同俱異無 如瓶、電，如空 聲無常，勤發故</p> <p>正因</p>	<p>(九) 同異皆俱 如空、微，如業、瓶 聲常，無觸對故</p> <p>共不定</p>

《九句因》中有正因與似因：二、八正因；四、六相違；餘五不定。下面談談不定：

①「共不定」：若立一因，於同異品皆有名共。四隅，一、三、七、九。

②「不共不定」：於同異品皆無。中央，五。

③「同品一分轉、異品徧轉」：於同品一部分中有，一部分中無，這叫同品一分轉，也叫同俱。於異品中全都有，這叫異品徧轉。左下隅，七。

④「異品一分轉、同品徧轉」：於異品一部分中有，一部分中無，這叫異品一分轉，也叫異俱。於同品中全都有，這叫同品徧轉。右上隅，三。

⑤「俱品一分轉」：於同品、異品都一部分有，一部分無，也叫同異皆俱。右下隅，九。

陳那對「因」研究得很深，提出兩個新觀點：（一）同品一部分有，可作為正因，九句因第八句。（二）用不共不定來說明因的過失，九句因中第五句。這兩點是以前未提出過的。

下面是舉例說明。

此中共者，如言聲常，所量性故，常無常品皆共此因，是故不定。爲如瓶等，所量性故，聲是無常，爲如空等，二本無此字。所量性故，聲是其常。

這是說的「共不定」，九句因中的第一句。

若立一因，於同品異品皆有，叫「共不定」。例如立聲是常，以所量（認識對象）性爲因，這不但同品有，異品也有，違背異品徧無性。論證式：

因：所量性故

喻：如空（同品），如瓶（異品）

「常無常品皆共此因」；空等常法爲同品，瓶等無常法爲異品。同品，異品皆共此因，故不定。這個因可以反成異宗。論證式：

宗：聲無常

因：所量性故

喻：如瓶（同品），如空（異品）

言不共者，如說聲常，所聞性故，常無常品皆離此因，常無常外餘非有故，  
二本此句意云，除常無常外，更無餘類法故。是猶豫因，此所聞性其猶何等？

這是說的「不共不定」，是九句因中的第五句。

若立一因，於同品、異品上都没有。如立聲常，以所聞性爲因，這個因在同品和異品上都没有。論證式：

宗：聲常

因：所聞性故

喻：如空（同品），如瓶（異品）

這樣的因不能證明所立宗，因爲因明的邏輯推論是建立在同喻和異喻上。但所聞性因在同喻和異喻上都没有，這怎麼能進行推論呢？《大疏》卷六：「舉因無喻，因何所成？」不共不定跟共不定還有點不同，共不定因可以反成異宗，不共不定因則不能。所聞性僅在聲上有，所以說：「此所聞性，其猶（如）何等？」（這樣的所聞性，可以用什麼來類比呢？）

這樣的因也叫「猶豫因」。所謂猶豫，即疑惑，亦即不定的意思。

這種因是不正確的。此因雖然可以用語言表達，而在思維裏却毫無用處，後來法稱把它廢掉，但其他因明師還是把它當作因的一種過失而保存下來。

同品一分轉、異品徧轉者，如說聲非勤勇無間所發，無常性故，此中非勤勇無間所發宗，以電、空等爲其同品。此無常性，於電等有，於空等無。非勤勇無間所發宗，以瓶等爲異品，於彼徧有。此因以電、瓶等爲同法，故亦是不定。爲如瓶等，無常性故，彼是勤勇無間所發。爲如電等，無常性故，彼非勤勇無間所發。

這是講的「同分異轉」（同品一分轉、異品徧轉），相當九句因中的第七句。轉是有的意思，也可以作包含解。

如立聲非勤勇無間所發爲宗，以無常性爲因，以電、空等爲同品，這樣，無常性因只能在電等中有，在空等中便沒有。這就是同品一分轉。按陳那的規則，同品中一部分有因，並不錯，但異品就不行了。這裏的異品是瓶等。無常性因在瓶等異品裏却

徧有，這叫異品徧轉，違背了異品徧無，是不定因。

如果無常性因以電、瓶等爲同法（同品），這對所立宗是否爲勤勇無間所發，就不能決定，可以構成兩個相異的宗。論證式：

（一）宗：聲是勤勇無間所發

因：無常性故

喻：如瓶等（同品）

（二）宗：聲非勤勇無間所發

因：無常性故

喻：如電等（同品）

喻是論證宗的。瓶、電等都是同喻，但它們却分別論證了兩個相反的結論。這也是不定。

異品一分轉、同品徧轉者，如立宗言，聲是勤勇無間所發，無常性故。勤勇無間所發宗，以瓶等爲同品，其無常性於此徧有。以電、空等爲異品，於彼一分電等

是有，空等是無。是故如前，亦爲不定。

這是講的「異分同全」（異品一分轉、同品徧轉），相當九句因的第二句。其論證式爲：

宗：聲是勤勇無間所發

因：無常性故

喻：如瓶等（同品），如電、空等（異品）

在所有的同品裏都有因，這叫同品徧轉。在異品裏却是部分有（如電），部分沒有（如空），這叫異品一分轉，違背了異品徧無的規則，所以也是不定。

「是故如前，亦爲不定」：前因是無常性，這裏也用無常性。此因可成立聲是勤勇無間所發，亦可成立聲非勤勇無間所發，所以說「是故如前」。（見前（二））

俱品一分轉者，如說聲常，無質礙故，此中常宗，以虛空、極微等爲同品，無質礙性於虛空等有，於極微等無。以瓶、樂等爲異品，於樂等有，於瓶等無。是故此因以樂以空爲同法故，亦名不定。

這是講的「俱分不定」（俱品一分轉），因於同品裏一部分有，於異品裏也是一部分有，相當九句因的第九句。其論證式爲：

宗：聲常

因：無質礙故

喻：如虛空、極微（同品），如瓶、樂（異品）

同品的虛空有因，而極微就沒有，因爲極微有質礙。異品的瓶有因，而樂就沒有，樂是苦樂的樂，故無質礙。這就是俱品一分轉，即同異皆俱。這樣的因犯了缺因的第三相（異品徧無）的過失。

這也犯了可以把原來的同品與異品並爲同品的過失。論證式：

宗：聲常

因：無質礙故

喻：如樂，虛空（同品）

原來的異品（樂），此地却可以作同品，也是不定。



相違決定者，如立宗言，聲是無常，所作性故，譬如瓶等。有立聲常，所聞性故，譬如聲性。

此二皆是猶豫因，故俱名不定。戴本此句意譯云，二義隨一可得相違，故兩俱為猶豫因性。

以上說的是五種不定，另外還有一種不定，叫相違決定。這種過失不在九句因中。這一段講的就是相違決定。如勝論對聲生論立這樣的量：

宗：聲無常

因：所作性故

同喻：如瓶等只舉同喻就行，異喻可以假設，故可省。從這個比量的「因」本身來看，是沒有過失的，因為它具備了三相。但是，除立論者可以用這個因之外，敵論者也還可以找到別的因，成立相反的宗。如聲生論就可以針對勝論立這樣的量：

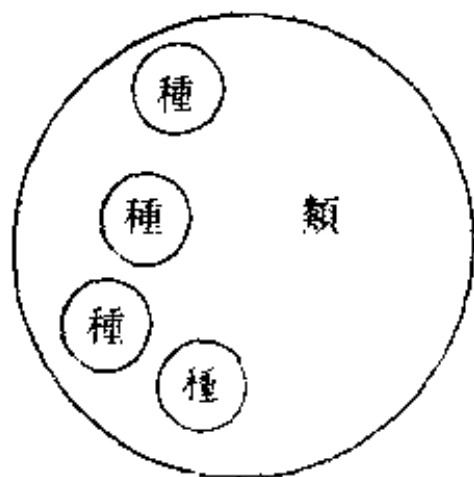
宗：聲常

因：所聞性故

喻：如聲性（同品）

這裏的「因」也具備三相，而且勝論也不反對。這就造成相違決定。「相違決定」：因各自決定成立相違之宗。犯這種過失好像犯違反形式邏輯的矛盾律和排中律的過失一樣。矛盾律是說相反的兩個判斷不能俱是，排中律是說相反的兩個判斷不能俱非。相違決定就違反了此二律，亦成不定。如果是一般人之間的辯論，聲生論的因（所聞性）是不共不定的過失，即九句因中的第五句。但這裏是針對勝論立的，勝論又不反對，這樣，勝論立的量和聲生論立的量，便皆是猶疑因，俱名不定。

勝論之所以承認聲生論立的比量，主要是因為勝論也主張有聲性。下面談一下這個問題。聲性的性，指一事物與別事物藉以區別開來的性質。不論勝論還是聲生論都認為「所聞」與「常住」是聲的性質。但對於這兩種性質的由來，勝論與聲生論的解釋是不同的。勝論以為，聲性是同異性。勝論有六句義：實、德、業、同、異、和合。實即本體，德即相、性質、屬性，業即作用。這三者都是實在的。同、異、和合本來表示事物之間的關係，但勝論把它們也看成實在的。同，相當類。異，相當種。如圖：



類是上位概念，種是下位概念。同、異也可以說是事物的共性和個性。它們的關係是相對的，但也有極限。同的極限是上同（存在、大有），異的極限是邊異上同與邊異之間，既有同也有異，謂之俱分。勝論所說的聲性就是聲的同異性。凡聲都有所聞與常住性，這是聲的同性，而聲又與色等區別，這是異性。用現代用語來說，聲性即聲這一概念的內涵和外延。聲生論的聲性則是「新生緣具，方始可聞」（《大疏》卷五），並且常住。儘管兩家的解釋不同，但他們都以爲聲的性質是所聞與常住。這樣聲生論的論證，勝論也得承認。既然承認這個，就與自己所立宗及所提理由發生矛

盾，而成相違決定。其實，這兩家是犯了沒有遵守概念的同一性的過錯。勝論立聲無常，這個聲是一般的聲，即現實的聲，而聲論的聲則是概念的聲。

在發生立敵矛盾時，怎樣解決？古因明主張「殺遲棋，後下爲勝」，即先負後勝的辦法解決。陳那反對這種辦法。他主張「現教力勝，故應依此，思求決定」（《理門論》）。就是說，他主張用感覺經驗（現）和所宗的學說（教）來斷定。

這種不定在思維中是不存在的，所以法稱把它取消，但陳那、商羯羅主却把它保留下來，爲的是給下面的四相違打下基礎。

以上講的是不定因，下面講相違因。

相違有四，謂法自相相違因，二本此過名云，顛倒能立法自相因。餘三相違立名例同。法差別

相違因，有法自相相違因，有法差別相違因等。二本無「等」字。

這是列名。

立論者所舉之因，如缺少第二和第三相，即缺少同有異無或同俱異無，就成爲相違因。所謂相違因，就是所舉之因正好成立相反的主張，如立聲常，相違因恰好證明

聲無常。

相違本來很簡單，舉一個例子就可以說明，但那時却搞出四種來，這是因為在辯論中除言陳（公開說出來的）之外，還有意許。如佛家立聲無常，其實他們除想立聲無常之外，還想立無我，但無我並不公開說出來。這樣，在辯論中除公開的之外也還包含意許的爭論，相違也就隨着複雜起來。

「宗」有兩部分：有法與法。有法與法各有言陳與意許，從而構成四種相違。法的言陳是法自相（即法本身），法的意許是法差別。有法的言陳是有法自相，有法的意許是有法差別。如下表：



所舉之因如不能成立法自相，反而成立了相反的法自相，就叫「法自相相違因」；如不能成立法差別，反而成立了相反的法差別，就叫「法差別相違因」。有法也是這樣

的。

從前研究因明的人都認爲，四相違是二十二過中最難懂的。專講四相違的著述很多，如日本的八十餘種因明著述中，有近二十種是討論四相違的。但他們還是未搞清楚。早年，宇井伯壽也進行過這方面的研究，理解得還比較合理。因爲後三種相違牽涉到勝論和數論的學說，宇井在這方面有研究，幫助了他的理解，但也不能說理解得很全面。直到現在，對於後三種相違，也不是一般人都清楚的。

此中法自相相違因者，如說聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故，此因唯於異品中有，是故相違。

這段是講「法自相相違」。這種過失在九句因中相當第四、六句。其論證式爲：

宗：聲常

因：所作性故（或勤勇無間所發性故）

喻：如空（同品），如瓶（異品）

所作性或勤勇無間所發性因，在同品中没有，在異品中反而倒有了，違背了因的第二

和第三相。立論者的言陳是成立聲常，但他所舉的因正好成立無常，所以名「法自相相違」。這是根本的相違，後三種相違都是從它變化出來的。

法差別相違因者，如說眼等必爲他用，積聚性故，如卧具等。此因如能成立眼等必爲他用，如是亦能成立所立法差別相違積聚他用，諸卧具等爲積聚他所受用故梵本此段文云，如說眼等是爲他者，積聚性故，如卧具等分，猶如此因能成眼等是爲他性。如是此

因亦能成立所謂他者（梵本補註云神我）是積聚性，兩俱決定故。藏本此段譯文訛略。

這一段說的是「法差別相違」。

後三種變格相違因是佛家立的。他們立這三種相違，有其實踐目的。他們想用因明駁倒別家學說。立「法差別相違因」就是爲了駁倒數論最主要的主張——神我。數論的哲學體系是二元論，其最高哲學範疇有二：神我和自性。數論以五種理由成立神我。頭一種就是「積聚爲他故」。見陳真諦譯《金七十論》。七十論即七十頌。爲了表示此論珍貴，冠以「金」字。其中第十七頌即是說成立神我的理由。如果這個命題能成立，神我便能隨之成立，所以數論必須論證「積聚爲他」的命題。人們從經驗中得知，一切積聚而成之物都供他

受用（積聚爲他），如床蓆皆積聚而成，皆爲他用。既然如此，眼、耳、鼻、舌、皮都是積聚而成，也應該爲他使用。其論證式爲：

宗：眼等必爲他用

因：積聚性故

同喻：如卧具等

仔細看來，這個論證式的意義是含糊的。這裏的「他」指的是什麼？數論所說的「他」就是「神我」；眼等必爲「他」用，就是爲「神我」所用。但「神我」不極成，不能明確地說出來，只好立「他」。其實，這個「他」的含義有區別，可以是積聚性的他，也可以是非積聚性的他。數論的本意是想立非積聚性的「他」。非積聚性的「他」就是「神我」，所以非積聚性的「他」如能成立，「神我」也隨着成立。但非積聚性的「他」也不極成，不能明確說出來，於是便用了一個含糊的概念——「他」。數論用這類不明確的概念，爲的是想造成這樣的推理：既然積聚性的東西必爲他用，那麼，如果這裏的「他」是積聚性的，他就必爲另外的他所用，但此地的



「他」是能用，不是被用，因而他應該是非積聚性的。數論的意許是立「神我」，却兜了這麼一個圈子。

佛家反對有「神我」，用相違決定來出過，其論證式爲：

宗：眼等必爲積聚性他用

因：積聚性故

同喻：如卧具

數論的比量所犯的過失是「法差別相違」。所謂「法差別相違」，就是立論者所舉的「因」不但未能證成其意許的法，反而證成了與意許相反的法。數論想用積聚性因證成非積聚性的「他」，但佛家却用此因證成了積聚性的「他」。用形式邏輯的規則來看，數論的論證式犯了四名詞的錯誤（大詞非同一般概念）。在宗裏要成立的是非積聚性他，而在喻裏却用了積聚性他。把喻體、喻依說全，是這樣的：

若積聚性故，見爲積聚他用，如卧具。

卧具是爲人所用的，人是積聚體，這是數論也同意的。所以，積聚性因恰好證明

爲積聚性他所利用。

有法自相相違因者，如說有性非實、非德、非業，有一實故，有德業故，如同異性。

二本次下文云，猶如此因能立有體之物非是實等，如是此因亦能成立有體之物非是有性。此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故。

這是講的「有法自相相違因」。

有法的自相相違因和差別相違因的例子，都是有關於勝論的。勝論的根本經典是《勝論經》。這部《經》講到六句義。其中關於有性的解釋很多，這裏僅引與自相相違、差別相違有關的四條。

(一) 一·二·七（《勝論經》共十卷。一·二·七表示第一卷，第二章，第七經）說：「對實、德、業使生存在之觀念之原因者爲『有性』。」人們怎麼知道實、德、業爲有呢？由於有「有性」的緣故。

(二) 一·二·八又接着說：「有性異於實、德、業。」這是說，「有性」是實、德、業之外的獨立的一句。

(三) 二·二·二三說：「有一實故，非實。」這是說，「有性」非實（德、業亦然），因為「有性」有一實。既然有實，其本身就不是實。爲什麼要說「有一實」？因爲實有九種，皆一一爲有之所依。不能說「有實故，非實」。這樣說，很可能被人認爲以多實爲所依。譬如德句也以實爲所依。德有二十四種，並非每德皆以一實爲所依，如合、離，便以幾個實爲所依。再如和合句（使實與德業結合起來），就更不是以一實爲所依。

(四) 一·二·九說：「有德業故，非德業。」這與「有一實，非實」一樣。有德，其自身就不能是德（業亦然）。

這四條的意思是：(一)「有性」是使人產生存在（有）觀念的原因；(二)由於「有」有一實（包括德、業），所以「有」本身不是實（包括德、業），而是離實、德、業別存的。

以上是同句（有句）的特徵，這是第四句。第五句是同異句，實際上是異句。同異分等級，是相對的。如張三、李四都是人，這是「同」，但張三又不是李四，這是

「異」。勝論立同異句在於指出，九種實（地、水、火、風、空、時、方、我、意）雖同爲實，但又互不相同，並且都不同於德、業。同異性與有性不同。有性使人產生「有」的了解，而同異性則使人產生「異」的了解。但同異性與有性有共同的地方。有性有一實（包括德業），而非實（包括德業）；同異性也這樣，有一實（包括德業），而非實（包括德業）。於是，勝論便以同異性爲同喻，作成邏輯論式，以證明有性非實等，即證明有性離實等別存。

從因明角度看，勝論的比量是有過失的。不過這裏的過失與前面講的「法差別相違」不同。前面的比量是數論對佛家立的。數論的同喻（如卧具），爲立敵雙方共許，可以跟佛家講。這裏的比量則不同，同喻的同異性對佛家來說不極成，佛家根本不承認同異性。這個比量乃是勝論對自宗人立的，佛家只不過是站在旁觀的立場出過。《八論》譯出後，唐人還敘述了一個與這個過失有直接關係的故事。是否勝論宗裏原來有此說，就不清楚了。不過這個故事是玄奘傳來的，也可能實有其事。故事的梗概是這樣的。勝論祖師鶻鷲作成六句義後，自己很滿意，想找人傳下去。後來找到

五頂。此人很不好講話，直到九千歲才迴心轉意，從鶴鶴學習。鶴鶴給他講六句義。講實、德、業時，五頂都接受，但講到大有（有性）時，五頂提出疑問，以為大有在實、德、業之外別有，不合理。實、德、業原自就有，何必更有「有」呢？鶴鶴看他不接受，便先放棄大有，接着講同異句、和合句。五頂對同異句、和合句也能接受。於是，鶴鶴便以同異句為同喻，做論證式，論證有性別有。這樣，五頂便接受了。鶴鶴的論證式是這樣的：

（一）宗：有性非實

因：有一實故

喻：如同異性

（二）宗：有性非德

因：有一德故

喻：如同異性

（三）宗：有性非業

因：有一業故

喻：如同異性

勝論以爲這三個比量的因，三相具足，沒有過失。其實，如加以分析，過錯就看出來了。勝論在這裏所立的宗，目的不在於成立非實非德非業，而是想通過成立所立法（非實非德非業）而成立「有性」。可是他們所舉的因却犯了跟有法自相（有法本身）相矛盾的過失。這種因叫「有法自相違因」。因爲此因（有一實故，有德業故）除了成立有性非實等之外，還可以成立「有性非有性」。如《論》文所說：「此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性。」「遮實等」即非實非德非業。「遮有性」即非有性。佛家出過的論證式：

宗：汝所言有性非有性

因：有一實故，有德業故

喻：如同異性

勝論本想用「有一實故，有德業故」來論證「有性」非實等。他們還運用了同異性爲

同喻，以爲同異性有一實等而別存，有性也有一實等也應別存。其實他們不知道，此因既可論證有性非實非德非業，也可以論證有性非有性，這是因爲，同異性有一實非實等，却非「有性」；同樣，有性也可以有一實非實等，而非「有性」。如《大疏》卷七說：「同異能有於一實等，同異非有性；有性能有於一實等，有性非有性。」

有法差別相違因者，梵本次下文云，如即此因亦能顛倒前宗有法差別之與有作緣性。而成立爲與非有作緣性，兩俱極成故。藏本此處譯文訛略。如即此因即於前宗有法差別作有緣性，亦能成立與此相違作非有緣性，如遮實等，俱決定故。

前面的「有法自相相違因」的論證式，在意許上，是想成立「有性是作有緣性」。「作有緣性」即作爲使人了解爲「有」的原因。但前論證式並未明確說出來，所以叫「有法差別相違」。如把論證式列出來應是這樣：

宗：有性是作有緣性

因：有一實故，有德業故

喻：如同異性

勝論雖然想立「有性是作有緣性」，實際上把他們所舉的因喻合起來，所得的結論是：「有性是作非有緣性」。論證式是這樣的：

宗：汝所言有性應作非有緣性

因：有一實故，有德業故

喻：如同異性

這裏的因——有一實故，有德業故，可以證明「作有緣性」，而同喻——同異性，則只能作「同異」（即「非有」）的緣性，不能作「有」的緣性。「作非有緣性」即使人了解為「非有」的原因。

後二相違的例子很特殊，後來就不常用了，以致去掉。

### 三·三、似喻

上面講的是因過，下面講喻過。喻過共十種：同喻過五種，異喻過五種。法稱以後，同喻過加了四種（三種猶豫不成及缺合言），共成九過；異喻過也加了四種（三



種猶豫不遺及缺離言），亦成九過。

已說似因，當說似喻。二本無此句。

似同法喻有其五種，二本此名云，由同法似喻，次似異法喻例同。

一、能立法不成，二、所立法不成，三、俱不成，四、無合，五、倒合。

「因名能立，宗法名所立。同喻之法必須具此二。因貫宗喻，喻必有能立，令宗義方成；喻必有所立，令因義方顯。今偏或雙，於喻非有，故有初三。」（《大疏》卷七）這是說，正確的同喻必須具有能立與所立，喻依如缺能立法謂之「能立法不成」，如缺所立法謂之「所立法不成」，如兩者俱缺謂之「俱不成」。「喻以顯宗，令義見其邊極。不相連合，所立宗義不明，照智不生，故有第四。」（同上）這是說，喻體在於說明「因」與「宗中法」（能立與所立）的必然關係。說明了這種關係，才能令人了解宗義。可是，如果喻體不能說明這種關係，就不能說明宗義，不能令人生智，這種過失叫「無合」。「初標能以所逐，有因宗必定隨逐。初宗以後因，乃有宗以因其逐，返覆能所，令心顛倒，共許不成，他智翻生，故有第五。」（同上）這是說，

在喻體裏必須先說能立法，後說所立法，即「說因宗所隨」，倒過來就犯「倒合」的過失。

似異法喻亦有五種，一、所立不遣，二、能立不遣，三、俱不遣，四、不離，五、倒離。

異喻法須無宗、因，就是說，異喻法必須與宗、因相離。離不開所立法謂之「所立不遣」；離不開能立法，謂之「能立不遣」；兩者都離不開，謂之「俱不遣」；看不出兩者相離的關係，謂之「不離」；要先離所立，後離能立，次序顛倒謂之「倒離」。

上面舉了十種似喻的名字，下面是舉例說明。

能立法不成者，如說聲常，無質礙故，諸無質礙，見彼是常，猶如極微。然彼極微所成立法常性是有，能成立法無質礙無，以諸極微質礙性故。

這裏的「諸無質礙」應為「若無質礙」。

這是講的「能立法不成」，其論證式為：

宗：聲常

因：無質礙故

喻：若無質礙，見彼是常，猶如極微

這是聲論師對勝論立的比量。聲論師認爲聲是常，而勝論則認爲聲無常，故有爭論。

聲論師論證聲常的理由是「無質礙」，這一點兩家都同意。但聲論舉極微爲同喻，這就犯「能立法不成」的過失。「極微」：古代印度人所理解的物質最小單位。極微是常住的，永恒不滅，具有所立法（常）的性質，所以論文說：「彼極微所成立法常性是有。」但「聲、勝論計極微質礙，故無能立」（《大疏》卷七），所以《論》文說：「能成立法無質礙無，以諸極微質礙性故。」

所立法不成者，謂說如覺，藏本次出宗因如前。然一切覺能成立法無質礙有，所成立法常住性無，以一切覺皆無常故。

這是沿用前面聲論對勝論所立的量，但改換了同喻例。其論證式爲：

宗：聲常

因：無質礙故

喻：若無質礙，見彼是常，猶如覺

「覺」：心、心所法之總名，亦即一切心理活動的總名。心理活動是沒有質礙的，具有能立法，所以《論》文說：「一切覺能成立法無質礙有。」但心理活動生滅無常，缺少所立法（常住性），所以《論》文說：「所成立法常住性無。」

俱不成者，復有二種，有及非有。若言如瓶，有俱不成。藏本次有有質礙故又非常性故二句。若說如空，對非有論，無俱不成。

這是講的「俱不成」，即能立法與所立法均不成。俱不成有二種：（一）有體俱不成，即《論》文中說的「有」、「有俱不成」。（二）無體俱不成，即《論》文中說的「非有」、「無俱不成」。

（一）有體俱不成的論證式。

宗：聲常

因：無質礙故

同喻：如瓶

瓶，既不是常，又不是無質礙，能立法，所立法俱缺，所以是「俱不成」。瓶是實有其物的，所以是有體俱不成。

(二) 無體俱不成的論證式：

宗：聲常

因：無質礙故

同喻：如空

對無空論者立這個量，同喻就缺少能立法與所立法。因為無空論者根本不承認空的存在。空（同喻）本身尚且沒有，能立法（無質礙）與所立法（常）就更加談不上了。這也是「俱不成」。無空論不承認空為實有，所以是無體俱不成。

無合者，謂於是處無有配合，但於瓶等變現二本云俱有。能立所立二法，如言於瓶見所作性及無常性。

這是講「無合」的過失，其論證式為：

宗：聲無常

因：所作性故

同喻：如於瓶見所作及無常

這是古因明師所用的論證式。新因明認爲，這個論證式的宗因是可以的，但同喻則犯了「無合」的過失。因爲這裏的同喻喻體並未表明能立法與所立法之間的關係，而只是把它們並列起來。正確的喻體應當是：「若是所作，見彼無常。」這就看得出所作與無常之間的必然聯繫了。

倒合者，謂應說言，諸所作者，皆是無常，二本此句云，若是所作，見彼無常，與前文合，以下舉例文同。而倒說言，諸無常者，皆是所作。

首先談一下「諸所作者」的問題。這裏說：「諸所作者，皆是無常。」梵本、藏本都說：「若是所作，見彼無常。」此論在前面能立那一部分裏也是這樣說的。看來，這是玄奘給改動了。玄奘爲什麼要做這樣的改動呢？這是因爲玄奘在翻譯此論時，還不可能發現這兩個判斷是不同的，所以在翻譯時便隨意做了改動。從形式邏輯觀點

看，「諸所作者」是直言判斷，「若是所作」則是假言判斷。這兩個判斷在性質上還是不完全相同的。「諸所作者」，皆是無常，主要表明某事物具有某種性質；「若是所作」，見彼無常，主要表明事物的條件與結果之間的關係。有人說，因明不會有什麼比形式邏輯特殊的地方。仔細看來，還是有不同的。形式邏輯的三段論式是演繹推理，而因明的三支則包含有歸納的意味。所以，因明的三支不僅在形式上與形式邏輯的三段論式不同，就是在內容上也不完全相同。形式邏輯的直言判斷（全稱肯定判斷），結論預先就包括在前提裏。如說「諸所作者，皆是無常」，這個大前提裏就包括聲在內，而因明三支的假言判斷說「若是所作，見彼無常」，口氣就活些。並且，因明的三支還要求舉出例子，「如瓶等」，這就兼有歸納推理的意味了。

現在講「倒合」。倒合就是在喻體裏顛倒了能立法與所立法的次序。它們的次序應是「說因宗所隨」，即能立法在前，所立法在後，如說：「若是所作，見彼無常。」如果次序顛倒，說「若是無常，見彼所作」，就是倒合。事實上，無常並非全是所作。如瓶等無常，是所作，而電等也是無常，但並非所作。

如是名似同法喻品。

這是似同法喻的結語。下面講似異法喻。

似異法中所立不遣者，且如有言，諸無常者，見彼質礙，譬如極微。由於極微所成立法常性不遣，彼立極微是常性故，能成立法無質礙無。

這是講的「所立不遣」，論證式是：

宗：聲常

因：無質礙故

異喻：諸無常者，見彼質礙，如極微

「不遣」即不離。「所立不遣」即異喻依離不開所立法。異喻依極微有質礙，與能立法（無質礙）遠離，可以成立，所以《論》文說：「於……能成立法無質礙無。」但極微是常，與所立法（常）不離，所以犯「所立不遣」的錯誤。

能立不遣者，謂說如業，但遣所立，不遣能立，彼說諸業，無質礙故。

這是講的「能立不遣」。「能立不遣」即異喻依不離能立法。如把前喻例改換成



「業」則犯這種過失。「業」無常，與所立法（常）遠離，可以成立。但「業」無質礙，與能立法（無質礙）不離，犯「能立不遣」的過失。

俱不遣者，對彼有論說如虛空，由彼虛空不遣常性、無質礙性，以說虛空是常性故、無質礙故。

這是講的「俱不遣」，是聲論對薩婆多部（佛教小乘有部）立的量。其論證式是：

宗：聲常

因：無質礙故

異喻：若是其常，見彼無質礙，如虛空

「對彼有論」即對有空論者。薩婆多部主張虛空實有，可稱「有論」。但此部所說的虛空是常、無質礙，如果對薩婆多部以虛空為異喻例，就與所立法（常）能立法（無質礙）都不離，因而犯「俱不遣」的過錯。

不離者，謂說，如瓶，見無常性，有質礙性。藏本舉例云：如空見常及所作。

這裏的「不離」和後面的「倒離」都是講異喻體的過失。

異喻體不能顯示與宗、因遠離，謂之「不離」。其論證式爲：

宗：聲常

因：無質礙故

異喻：見無常性、有質礙性，如瓶

異喻是從反面論證宗義的。這裏的異喻體——無常性與有質礙性——各自獨立，不能顯示與宗因遠離，從而不能從反面論證無質礙與常的關係。正確的異喻應這樣說：

若是無常，見彼質礙，如瓶

這顯示出無常與有質礙的關係，從而從反面顯示出無質礙與常的關係。但應看到，這僅是爲了指出「不離」的過失，才舉這樣的異喻。其實，這個異喻本身就不能成立，因爲並不是一切無常皆有質礙，如電是無常，但並無質礙。

倒離者，謂如說言諸質礙者，皆是無常。藏本舉例云，應說若是其常見非所作云云。

異喻體雖然表示出與宗（所立法）、因遠離，但關係顛倒了，這叫「倒離」。其

論證式爲：

宗：聲常

因：無質礙故

異喻：諸質礙者，皆是無常，如瓶

這就把無常與質礙的關係說顛倒了。並不是一切有質礙的東西皆無常，如極微有質礙，但不是無常。由於異喻體本身有「倒離」過，便不能從反面論證無質礙與常的聯係。

如是等似宗因喻言非正能立。二本云，爲似能立，與前文相合。

這是似能立這部分的結語。不過這裏用了「非正能立」的名字。下面講現量等。

四、現量 比量 似現量 似比量

《人論》講因明共講了八義，按着《頌》的次序，講完能立與似能立以後接着該講能

破與似能破了，但作者爲了講解方便，把現量、比量、似現量、似比量提到前面。

《理門論》也是按這個次序講的。

復次爲自開悟，當知唯有現比二量。

陳那以前，外學（如正理派）和古因明師都談量，不過種類很多，除現比二量外，還有譬喻量、聲量、義準量、無體量。譬喻量也叫喻量，「如不識野牛，言似家牛，方以喻顯故」（《大疏》卷一）。我國的孟子好辯，他進行辯論時，很多場合就是以喻量爲工具。聲量也叫聖教量，這完全是以經典爲根據的量。義準量即舉一個而推知另一個，「謂若法無我，準知必無常。無常之法必無我故」（同上）。無體量是從反面來類推，如「入此室中，見主不在，知所往處。如入鹿母堂，不見苾芻，知所往處」（同上）。陳那把這些量加以簡化，只留現、比二量。爲什麼要這樣做？這是由所量（認識對象）決定的。有幾種認識對象就有幾種量。對象不外兩種：自相境與共相境。不論什麼時間，也不論什麼地方，只要是親切經驗到的就是自相；與概念聯系的則是共相。既然所量有二，能量也應有二。認識自相的量是現量；認識共相的量是

比量。聲量、喻量、義準量、無體量都可以歸入比量。陳那把這些量歸爲二類，不僅名目不同，內容也不同了。

這裏雖然說現、比二量是「爲自開悟」的，其實也包括悟他。如《理門論》說：「如是應知，悟他比量亦不離此得成能立。」

此中現量謂無分別，二本云，離分別。若有正二本無此字智於色等義離名二本云，名字種類。種等所有分別，現現別轉，二本此句云，於一一根各別而轉，梵本原以二眼字從一一根，故今意譯現現。故名現量。

「正智」：認識的主體。「義」：境。「名種」：名相當概念；種的性質高一些，相當範疇。「現現」：根根。

商羯羅主給現量下的定義是「無分別」。這是繼承了陳那的說法。「用離分別這一條件來限定現量的性質，原是陳那的創見。在他以前，佛家舊說和他宗異說，都是從現量的表面即各種感官和它們對象接觸的關係上找解釋，但陳那着眼於思維的階段，而以沒有達到分別的程度爲現量的界限。一超過這界限，便不是真正現量，或者

竟成爲比量了。什麼是分別呢？這是思維從可以用名言（概念）解釋的角度去了解對象，換句話說，也就是在思維上構成適用名言（概念）表白的心象。這樣的心象並非單純從感覺而來，乃是和別種經驗的記憶發生聯想，加了判斷而後構成的。概括地說，這時思維活動已經是到達了概念的範圍了。」（講者：《印度佛學源流略講》第三二五—三二六頁）用現代心理學用語來說，現量即是感覺，不過現代心理學不如印度佛學細密。當然，並不是說印度佛學正確，只是說它細密而已。現量可說是純粹感覺，主要是前五識——眼、耳、鼻、舌、身的活動，也包括與這些識同時而起的意識的活動。這個意識不是全部第六意識，而是與前五識同時而起的「俱意」的活動。前五識與外界發生接觸，留影像在第六識上，它可以繼續開展下去。前五識緣境的白相，但不做任何分別，即所謂「正智於色等義離名種等所有分別」。比如眼識緣色，並不起「色」的概念，也不起「紅」、「白」等概念。如起，便不是現量了。而且，根與根之間無任何聯係，這叫「根根別轉」，即論文中說的「現現別轉」。如眼根緣色時，耳根就不參與。眼耳毫無聯係，如有聯係就成爲知覺了。但根與境發生作用

時，必有俱意隨之，如不隨，根就不會起作用。

言比量者，謂藉衆相而觀於義。二本無此「衆」字，又相字作標相「*yo*」。相有二種，二本

作相，即相狀*yo*，與前標相字異。如前已說，由彼爲因於所比義有正二本均無此字。智

生，了知有火，二本云，此處有火。或無常等，二本云，聲無常。是名比量。

「衆相」：因相。因相有三，故名衆相。

「所比義」：宗中法，如無常。

這句話的意思是：借助於因的三相而對所立法進行觀察，比度，結果產生了正確認識，如知道「此山」有火，或知道「聲」是無常，就是比量。

爲了說明正智的結果，這裏舉了兩個例子：一是了知有火；二是了知無常。爲什麼舉這兩個例子呢？因爲「因」有兩類，即現量因和比量因。「以其因有現，比不同，果亦兩種：火、無常別。了火從煙，現量因起，了無常等從所作等，比量因生。」（《大疏》卷八）知道有火，是由於看到煙的緣故。以看到煙爲理由推知有火，是現量因。知道無常，是根據所作性推論出來的，這不可見，是比量因。

於二量中，即智名果，是證相故。梵本此二句云，彼智即是果，以證量為相狀故。藏本意譯第二句云，以是色等分別性故。如有作用而顯現，故亦名為量。梵本此句云，似有作用而了知故為量。藏本意譯云，彼智亦即是量，是能作境之正知故。

「二量」：現量、比量。「即」：不離。「證」：了解正確。「量」：量果。

這兩句話是解釋量果的。什麼是量果？量的過程是用能量（根等）量（丈量、衡量）所量（色等）。此過程必有結果。這個結果就是量果。「如尺秤等為能量，絹布等為所量，記數之智為量果。」（《大疏》卷八）

關於什麼是量果的問題，當時印度各派有很多人不同意陳那等人的說法。有人難曰：「汝此二量（現、比二量），火、無常等為所量；現、比量智為能量，何者為量果？」（同上）這是一難。薩婆多等難曰：「汝大乘中，即智為能量，復何為量果？」（同上）諸外道難曰：「境為所量，諸識為能量，神我為量果。……汝佛法中，既不立我，何為量果？智即能量故。」（同上）這一派主張在知之外，有神我對所量產生了解，所以，得量果的是神我。如看見，是神我看見。以上三種質難的共同點是：智



只能是能量，而不能是量果。本論這兩句話就是對這些質難的反駁，在反駁中也同時闡明了自己的觀點。陳那、商羯羅主所說的量果，指的就是「智」本身。換言之，「智」裏包含着能量和量果，所以《論》文說：「於二量中，即智名果。」《大疏》卷八解釋得很清楚：「於此二量，即智名果。即者，不離之義。即用此量智，還為能量果。」此即一身二任之義。為什麼「智」又叫作量果呢？智是能量，但在丈量後必有結果。智能了解此結果，所以智也是量果。《論》文說「是證相故」指的就是這個意思。「是證相故」是說二種量（現、比）都以證為相。「以證為相」就是在心上呈現行相。既然是在心上呈現行相，當然是量果。以現量智證相叫現觀；以比量智證相是理證，這叫應理。

所謂在心上呈現行相，就是相分在見分上的反映。這是心的作用，所以《論》文說「有作用而顯現」。然而，緣起法本來無所作，所以這裏用了「如」字，「如有作用而顯現」。如即好像，即好像有作用而顯現其相。

雖然是「好像」，但畢竟還是可以叫作量的，所以《論》文說「亦名為量」。

以上講的是現量與比量，下面講似現量、似比量。

有分別智於義異轉名似現量，二本此句云，與餘境分別相俱之智爲似現量。餘境謂共相，對自相爲餘也。謂諸有智了瓶衣等分別而生，由彼於義不以自相爲境界故，名似現量。

「義」；境。「轉」；生起。

「有分別智於義異轉，名似現量」；《大疏》卷八解釋這句話說：「有分別智，謂有如前帶名種等諸分別起之智。不稱實境，別妄解生，名於義異轉，名似現量。」真現量是離名（概念）種（範疇）分別的。但是，在了境時，如果帶有名種等，那就不是如事物本身那樣去認識了，而是執此爲此，或執彼爲彼，這就叫「別妄生解」，即似現量。比如，在認識外境時，有了「紅」的認識，這就是有分別的認識，是沒有離開概念的認識。因爲「紅」是概念，是由比較、抽象而得到的認識。這樣的認識不是在自相的、無分別的範圍內轉，而是在分別的範圍內轉了。這就是「不稱實境，別妄生解」。

似現量並不是比量。比量緣共相，似現量却緣自相而生分別。如對瓶、衣等的認

識。瓶、衣等皆由四塵（色、香、味、觸）而成。現量認識事物的特點是「根根別轉」，就是說，眼識緣色，耳識緣聲，乃至身藏緣觸，各識皆不緣餘分。瓶、衣等皆由四塵而成，真現量智就不可產生瓶、衣等認識。如果有了瓶、衣等認識（「諸有智了瓶衣等分別而生」），就是「不以自相（四塵）為境界」，而是於此共相瓶、衣假法上轉。這就違反了現量無分別的定義，不是根根別轉，而是與概念相聯係的了。

若似因智為先，所起諸似覺本無此字，下文似所比同。義智，名似比量。似因多種，如先已說。用彼為因，於似所比，諸有智生，不能正解，名似比量。

「似因智」：根於錯誤理由的智慧。「似義智」：對境界作錯誤了解的智慧。

「似因」：因的過失；共十四種，如前已說。「有智」：對某種事物的了解。

這段話的意思是：以錯誤的理由為根據進行推斷，其結果是對境界產生錯誤的認識，這就叫似比量。如見霧而說為煙，並據此而推斷有火，就是似比量。

## 五、能破 似能破

下面講能破與似能破。

復次若正顯示能立過失，說名能破。藏本此句意譯云，諸說能立過之言，說名能破。

正確地指出能立犯的錯誤爲「能破」。破是針對立而有的。破必須以立爲前提。

就是說，先有立，然後才能有破；沒有立，也就談不上破。破者的主觀願望是想摧破立者的過錯，但實際上未必能做到。能不能摧破立者的能立，要看自己的能破是否真實。真能破需具備兩個條件：（一）能立必須有過，即能立不真實，而是似能立。

（二）必須正確地指出似能立的過錯。具備這兩條便能成爲真能破。

謂初能立缺減過性，二本此下云，現量等違害宗過，因過不成因性等，喻過能立不成等。立宗過

性，不成因性，不定因性，相違因性，及喻過性，顯示此言，開曉問者，故名能破。藏本此句意譯云，問者悟時乃爲能破。

這段分兩部分：（一）辯缺支過，即《論》文中說的「缺減過性」。論主爲了強調這

種過，所以加了「初」字。（二）辯支失，即《論》文中說的「立宗過性」、「不成因性」、「不定因性」、「相違因性」、「喻過性」。其實，按照陳那的觀點，第二部（辯支失）除「立宗過」外，都可包括在第一部分（辯缺支）裏。

首先談缺減過。按立量規定，能立應有一定支數，不足者為缺。但對缺減過的解釋，各家的說法還有不同。「古師有說八為能立，闕一有八，闕二有二十八，乃至闕七有八，闕八有一。」（《大疏》卷一）從世親起，以宗因喻三支為完備，不足者為缺。缺一有三，缺二有三，缺三有一，合為七。陳那以「一因二喻」為能立，不講三支，而以是否具足因之三相為是否缺減的標準。「陳那菩薩，因一喻二，說有六過，即因三相六過是也。闕一有三，闕二有三，無闕三者。」（《大疏》卷一）但也有人主張應有「缺一有一」。玄奘在印度住的那爛陀寺裏，有一位名叫賢愛的論師，他的觀點與陳那一致，主張除去第七。他認為，如三相俱缺，則不足以立宗，根本談不上缺不缺。整理者註：呂先生早年對這個問題曾有過論述：「能立三相，缺一有三，缺二有三，全缺有一，合為

七式。陳那賢愛省其第七。然以理徵，此仍可立。《因明綱要》第三十七頁前）

《大疏》列的七式：

(一) 缺一有三(缺因的一相，有三種情況)

(1) 缺初相，如數論師對聲論立量：

宗：聲無常

因：眼所見故

喻：如瓶、盆(同品)，如虛空(異品)

此缺「徧是宗法性」。眼所見與聲沒有關係。

(2) 缺第二相，如聲論對薩婆多部立量：

宗：聲常

因：所聞性故

喻：如虛空(同品)，如瓶、盆(異品)

此缺「同品定有性」。虛空不具有所聞性。

(3) 缺第三相。

宗：聲常

因：所量性故

喻：如虛空（同品），如瓶、盆（異品）

此缺「異品徧無性」。瓶、盆等也是所量。

（二）缺二有三（缺因的二相，也有三種情況）

（1）缺初相與第二相，如聲論對佛弟子立量：

宗：聲非勤發

因：鼻取故（金陵刻經處本爲「眼所見故」）

喻：如虛空（同品），如瓶、盆等（異品）

此缺「徧是宗法性」，鼻所取與聲無關；又缺「同品定有性」，虛空非鼻所取。

（2）缺初相與第三相，如對佛弟子立量：

宗：我是常

因：非勤勇無間所發故

喻：如虛空（同品），如電等（異品）  
此缺「徧是宗法性」，佛弟子不承認我。又缺「異品徧無性」，電等亦非勤勇無問所發。

（3）缺第二、第三相。諸四相違即缺第二、第三相。因四相違因剛好於同品無，於異品有。

（三）全缺有一（因三相俱缺）

如聲論對勝論立量：

宗：聲常

因：眼所見故

喻：如虛空（同品），如盆等（異品）

此缺「徧是宗法性」，眼所見與聲無關。又缺「同品定有性」，虛空中沒有眼所見。又缺「異品徧無性」，盆等為眼所見。

其次，談支失。後五種是破支失的。支失過共三十三種；立宗過有九；不成因過



有四，不定因過有六，相違因過有四，喻過有十。此三十三過前面已講過，從略。

用語言把缺支過、支失過顯示出來，能開曉問者，就是能破。指過之言可以立量，以表示原來立量的錯誤，如出相違決定過就非立量不可。

上面講的是能破，下面講似能破。

若不實顯能立過言，名似能破。謂於圓滿能立顯示缺減性言，於無過宗有過宗言，於成就因不成因言，於決定因不定因言，於不相違因相違因言，於無過喻有過喻言。如是言說名似能破，以不能顯他宗過失，彼無過故。

如果不是實實在在地指出能立的過錯，就是說，能立本無過，硬說有過，就是似能破。再者，能立本來錯了，但未能如實指出，反而彈詰未錯的地方，這也叫似能破。不過，這一點，《入論》說的並不明確，好像似能破所破的都是真能立。窺基就是這樣理解的。如他說：「能破之境，體即似立；似破之境，即真能立。」（《大疏》卷一）但慧沼明確指出，似能立所破的並非皆是真能立。他說：「又他過量不如實知，於非過支妄生彈詰，亦是不能顯他過失，以無過故。設立量非，不如其非正能顯

示，亦似能破。」（支那內學院本《因明人論續疏》卷二。金陵刻經處本《大疏》無此語。）

陳那以前，外論（如正理派）與古因明師都很重視這部分，對這部分研究得很細緻。這是因為當時詭辯很盛行，似能立往往以詭辯形式出現，別人不錯，硬說人家錯。爲了駁斥詭辯，對似能破的研究也就格外注意了。正理派講十六句義，第十五句就是講似能破的。正理派把似能破叫「誤難」（錯誤的辯難）。他們把誤難總結爲二十四種。後來古因明師也在很大程度上採用了他們的說法。有人採用二十種（如《方便心論》），有人採用二十二種（如世親的《如實論》）。陳那在作《理門論》時，對這部分重新加以整理、總結，歸併爲十四種，名爲「過類」。其所以叫這樣的名字，是因為：能破本來是出人家過的，但結果適得其反，不但未能正確指出人家的錯誤，自己反而錯了。這是與過爲類的，所以叫「過類」。文軌作《人論疏》對這部分做了較爲詳細的說明，其中還引用了《理門論》。窺基的《大疏》對這部分講得很簡略。後人看文軌講得好，便把這部分拿出來單獨流行，名《十四過類疏》。但後人却認爲是窺基作。整理者註：關於十四過類，可參閱講者的《因明綱要》第四十五頁至第五十一頁。仔細推

求起來，十四過類最後還是未超出三十三過的範圍，所以《人論》只談了六種似能破，把十四過類略去。

## 六、總結

且止斯事。

，以上是略說，僅是人廣之由，故云「且止斯事」，即姑且談以上八義。

已宣少句義 爲始立方隅

其間理作理 妙辯於餘處

《人論》共有兩大部分：（一）標宗隨解分；（二）顯略指廣分。此即第二分。上二句顯略；下二句指廣。

這首頌文的意思是：已說了簡略的意思。雖然說得很少，但可以由此隅反（舉一反三之意）。這裏講的對與不對之處，另在別的著述裏，如《理門》、《因門》、《集量》等論裏都詳細講到了。

## 附 錄

### 一、真唯識量

「真唯識量」也叫「唯識比量」。這個比量是窺基在《因明大疏》中向世人介紹的。《大疏》把這個比量叫「唯識比量」，後來才傳為「真唯識量」。這個比量是成立唯識理論的，所以叫「唯識比量」。由於它很好地運用了因明格式和規則，從唯識派立場看，好像它是成立唯識理論的頭撲不破的比量，所以後來又把它叫「真唯識量」。

「真唯識量」是在與別人辯論中產生的，也就是說，這個比量是有所針對的，因此，要了解它的意義，必須首先了解其產生的背景。《大疏》卷五說：

（玄奘）大師，周遊西域，學滿將還。時戒日王王五印度，為設十八日無遮大會，令大師立義，徧諸天竺，簡選賢良，皆集會所，遣外道小乘，競申論詰。大師立量，時人無敢對揚者。大師立唯識比量云：「真故極成色，不離於眼識，宗。自許初三攝，眼所不攝故，

因。猶如眼識，喻。」

這是窺基所敘述的唯識比量的來歷。從這個敘述看，玄奘在印度十八日無遮大會上所提出的理論，是「唯識比量」。慧立撰，彥棕箋的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷四、五，對此事講得更詳細。據《二藏法師傳》記載，玄奘在印度留學時，南印度有個名叫般若龜多（智護）的老婆羅門。他是國王灌頂的老師。此人也懂當時流行的小乘正量部佛學。他看不起大乘唯識學說，著《破大乘論》七百頌。此論很受小乘各部的推重，尤其是得到正量部的欣賞。般若龜多將此論呈給國王，並吹噓說，大乘人連此論的一個字也破不了。國王說，不一定，驪鼠白謂比獅子還雄，但當它真地見到獅子時，便魂飛魄散了。你若見到大乘人，並和他們辯論，也可能這樣。般若龜多不服氣，要求與大乘人對決。國王答應了他的要求，致書那爛陀寺戒賢，要他派人來辯論。戒賢打算派海慧、智光、師子光和玄奘四人前去。海慧等三人不敢去。玄奘說，小乘三藏我也曾學過。小乘的教旨決不能破大乘。諸位不必憂慮，還是去吧。縱然失利，由我中國僧人負責。海慧等人聽了這番話才放心，願意前往。後因其他原因，未去成。但玄奘針對般若龜多的《破大乘論》，寫成《制惡見論》一千六百頌（已不存）。此論很得那爛陀寺學者稱讚。後來戒日王知道此事，將論要去。戒日王看後也極力推崇，說：「日光既出，則螢燭奪明；天雷震音，而鎚擊絕

響。」（《三藏法師傳》卷五）可見，戒日王認爲此論完全能够駁倒小乘的說法。戒日王還把論文交給衆學者看，請他們駁難，結果無人能駁。據說那裏有位上座，名提婆犀那（天軍），解冠羣英，學該衆哲，經常誹謗大乘學說。他知道有此論後，連看都不敢看就走避了。戒日王還怕不一定全印度都能信服，便特意爲玄奘召開了一次無遮（無條件限制）大會，請全印度沙門婆羅門外道來反駁。這次大會是在曲女城開的，所以有時也稱此次大會爲曲女城大會。據《三藏法師傳》說，玄奘登主位，爲論主，先申明作論的原委，然後請一個人在大會上宣讀論文。還抄寫了一份懸掛在門外，讓那些不能參加會的人看。玄奘聲言，如果有人能駁倒此論的一個字，甘願斬首相謝。大會開了十八天，無人敢駁，以玄奘取勝宣告結束。

《因明大疏》說玄奘在大會上拿出來的是「唯識比量」，而《三藏法師傳》則說拿出來的是《制惡見論》。那麼究竟拿出來的是什麼呢？把這兩種資料聯繫起來，可以推想，「唯識比量」當是《制惡見論》的主要內容。這可以從「唯識比量」與正量部的學說看得出來。正量部學說與大乘唯識理論在對待心境的問題上剛好相反。大乘唯識理論（以唯識比量所要建立的爲代表）主張心外無境。雖然其他小乘諸派也不同意這種主張，但正量部反對得尤爲強烈。正量部主張心外有境，心境各別；境非剎那滅，色法可以住一時期，心却剎那滅（小乘有部認爲色也是剎那滅）。

所以，正量部認為，心境完全不同，「心之緣境，如手取物」。般若穗多《破大乘論》的主要內容，大概就是正量部的觀點。玄奘的《制惡見論》恐怕就是集中地駁斥了這一點。玄奘在無遮大會上提出來的很可能是《制惡見論》。那麼，窺基說玄奘在大會上提出來的是「唯識比量」，又怎麼解釋呢？據我們推想，拿到大會上去的是《制惡見論》，但此論以「唯識比量」為綱，所以窺基才說拿到會上去的是「唯識比量」。這樣做法並非始於玄奘。在玄奘去印度以前一些時候也曾有人這樣做過。如清辨的《掌珍論》就是以一個比量為綱，對瑜伽理論進行了駁斥。《制惡見論》很可能就是效法這種方法寫成的。可惜此《論》早已不存，我們也只能根據當時情況進行推測。

在未具體分析「真唯識量」之前，先講講原委是有用處的。因為因明的比量不是純抽象的推理，而是跟人家辯論產生的，是具體的，有針對的。因此，提出一個比量，必須指出此比量發生在什麼時候，什麼地方，論敵雙方的面目。只有如此，議論才有着落。

根據上面的敘述來看，可知玄奘所立的比量是依據瑜伽行唯識學說對小乘正量部提出的駁難進行反駁難的。就是說，先有小乘正量部破大乘唯識的理論，而後才有大乘唯識對正量部的反駁，當然也連帶着反對了一股小乘。這個背景是很重要的。如果沒有這個背景，玄奘所提出的比

量就犯不極成的過失，因為參加無遮大會的有各方面的人士，除佛教大小乘學者外也還有佛教以外的學者參加。但由於玄奘所立的比量主要是針對正量部的，而且又是對正量部責難的反駁，所以雖然參加的人很複雜，此比量也不會有不極成的過失。

「唯識比量」基本上是按着前人的因明立量規則所立的，但其中也有玄奘的發展與活用。這樣，「唯識比量」與以前因明家所立的量比較起來，就顯得有特色了。那麼，這個比量的特殊的地方在哪裏呢？其最大的特徵就是運用了「簡別」的方法。由於玄奘在此比量裏加了「簡別」語，從而不但不犯錯誤，反而顯得更加確定。再者，這個比量是有深厚根據的。由於有這兩個特徵，「唯識比量」是符合因明規則的，而且推理嚴密、周到，無隙可乘。

下面我們分析「唯識比量」本文。

宗：真故極成色，不離於眼識

因：自許初三攝，眼所不攝故

喻：猶如眼識（同品）

這是一個完整的因明論證式。這裏雖然缺喻體和異喻，但按規定，這些都可以省。很明顯，這個論證式跟以前的是有不同的。這裏面有幾個「簡別」（限制語），如「真故」、「極成」、「自



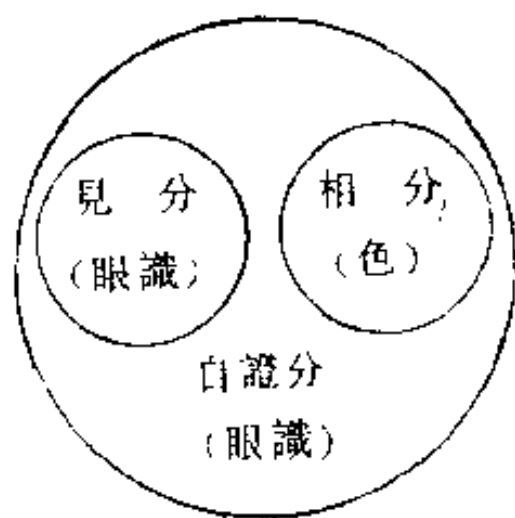
許」等。現在暫不談「簡別」，先把三支論式逐一分析一下。

宗——宗裏的真正有法是「色」，法是「不離於眼識」。論主立此宗的目的在於成立境不離識，識外無境。境有多種，識也有多種。這裏僅以「色」代表境，以「眼識」代表識。只要色「不離於眼識」可以成立，餘者，如聲不離於耳識等也能成立。此如《觀所緣論》一樣，只講前五識。

因——這個比量的真正理由是就一組能緣與所緣的關係所構成的性質說的。「初三」是十八界六個組合中的第一組，即眼根、色塵、眼識一組。因為它們是第一組，所以叫「初三」。「初三攝，眼所不攝」表示色與第一組中三者的關係。色對色塵來說，自然是它所能包括的（攝：包括）。色對眼根來說，眼根與色不發生直接關係。眼識緣色只以眼根為所依，所以說「眼所不攝」。眼所不攝」就是眼根所不攝。看來，重要的是色對眼識的關係。眼識是能緣，色境是所緣。所以，整個「因」就是一組能緣與所緣的關係。換言之，成立色「不離於眼識」就是從能緣與所緣的第一組之間的關係來找理由。

喻——這裏僅用了同喻的喻依（如眼識）。這是符合因明規則的。按同品定義，與所立法由共通而相似的那種法就是同品：眼識與色，由不離眼識這一共同點而相似，可以作為同品。實際上，能

够作爲「色」的同品的也只有眼識，因爲具有「不離於眼識」這種特性的只有色與眼識。不過這裏出現這麼一個問題：喻中的眼識與宗中的眼識有什麼區別？這一點，玄奘本人和窺基都未做說明。宋代延壽在《宗鏡錄》卷五十一裏做了解釋。他認爲，宗中的眼識是自證分，喻中的眼識是見分。宗中的色則是相分。按陳那的說法，眼識緣色是見分緣相分。見分緣相分必有所知，這叫自證分。如圖。見分、相分都不離於自證分，被自證分所包括，所以眼識（見分）可以作爲色（相分）的同品。



下面講「簡別」。

比量中爲什麼要加「簡別」？爲了說明這個問題，先解釋一下比量的三類。（一）共比量。比量的三支，除立論者的主張（宗體）以外，別的（宗依、因的三相、喻依、喻體）都要極成，即都要爲立敵雙方所共許。其共許的程度不僅限於言陳，還要照顧到意許。否則就要犯不極成的錯誤。這種錯誤如同違反形式邏輯的同一律一樣。如果是雙方共許的，就叫極成，謂之共比量。

（二）他比量。有時爲了破對方的理論或主張而替對方假設，如說：「照你所說……」，這就不是雙方共許，僅爲對方所許，這叫他比量，在辯論時，一般用「汝執」或「執」來表示。加了這類限制詞，便可以避免犯自教相違的過失。（三）自比量。對方來破，或有人來求教時，爲了給自己的主張做辯護，或爲了教人，要立「救量」或「教量」，而這「救量」或「教量」又不是對方所同意的，或對方暫時還未了解自己的話時，這樣的量就是自比量。在這種情況下，一般用「自許」來表示。比量既有三類，在論辯中就需要加以明確，這樣，在比量中加「簡別」就是必須的了。

「唯識比量」是共比量。就是說，它所立的主張是要讓大家都同意，而不是要某家單獨同意。因此，「唯識比量」的三支各部分，除宗體外，皆須極成。但事實上，唯識家的理論決不是大家所都能同意的。在這種情況下，爲了要使自己的量站得住，就要加「簡別」。這是玄奘對因明

規則的貢獻。

下面具體分析一下各個「簡別」的意義。

(一) 對「宗」的簡別。

宗的全文是：「真故極成色，不離於眼識」。這裏的「真故」、「極成」就是簡別詞。假如不用簡別詞，僅說「色不離於眼識」，就犯世間相違過，因為人們從常識上知道，色是離眼識而獨立存在着的。加上簡別詞就避免了這種相違。

「真故」：故，由於；真，勝義。「真故」管到宗體，即管到「極成色不離於眼識」，就是說，從勝義上說，極成色是不離於眼識的。勝義也就是所謂「高深的道理」。加了「真故」二字，就表示用高深的道理談問題。從常識上看，好像色離識有，但從高深道理交看，便知色不離識。既然是用高深道理談問題，就「無違於非學世間，又顯依大乘殊勝義立，非依小乘。亦無違於阿含等教色離識有，亦無違於小乘學者世間之失」（《大疏》卷五）。佛教把整個人類分為兩部分：學者世間與非學世間。學者世間即佛教各派，非學世間即佛教以外的外道和普通人。非學世間的人認為色離識有。從大乘唯識派看來，這種看法當然是很淺薄的。學者世間又有大乘和小乘。「小乘共許心外有其實境。」（延壽：《宗鏡錄》卷五十一）《阿含經》爲了向小乘人說

教，也說色離識有。這樣，如要立「色不離於識」，就需要加以簡別。玄奘用了「真故」二字，這就表示色不離於識是依大乘殊勝義而立的。加了這種簡別，就無違於非學世間，也無違於小乘學者世間以及《阿含經》的經文了。

「極成」，此管色。「唯識比量」的色並不包括所有的色。用極成對色加以限制，就表示這裏的色僅是立敵雙方共同認可的。例如，小乘主張有「最後身菩薩染污色」，「佛有漏色」。這是大乘不承認的。如果把這兩種色也包括在宗有法裏，就犯「一分自所別不成」的過失。「所別」即宗中有法，亦即色。「一分」即一部分。「自」即立者。「一分自所別不成」就是宗中有法的一部分不被立者自己承認。同時也犯「一分違教」的過失，即有一部分違背自己主張的過失。再從大乘這方面看。大乘主張有「他方佛色」和「佛無漏色」。這又是小乘不承認的。小乘不聞他方佛名，所以不承認有「他方佛色」。再者，小乘計所受身仍非無漏，所以不承認「佛無漏色」。如果不把這兩種色（他方佛色、佛無漏色）簡除，就犯「他一分所別不成」的過失。「唯識比量」用極成對色加以簡別，這表示除了雙方各不承認的以外，其他所有的色皆是雙方共許的。

（二）對「因」的簡別。

玄奘在因支裏所用的簡別是「自許」。自許就是自宗的主張。爲什麼要加自許？爲了說明這個問題，首先談一下玄奘這個「唯識比量」的理論淵源。到玄奘那時候，講唯識的一般都以護法的《三十頌釋》爲根本典據。玄奘譯的《成唯識論》，就是以護法釋爲標準，廣收其他各家註，加以糅雜而成的。我們從《成唯識論》裏可以看出，玄奘的「唯識比量」的骨幹部分在護法的《三十頌釋》裏就已經有了。《唯識三十頌》的第十七頌說：

是諸識轉變 分別所分別

由此彼皆無 故一切唯識

這一頌可以說是唯識理論的總結性說法。護法從兩方面對此頌做了解釋：一是教，二是理。理就是用因明比量加以論證。護法共用了四個比量。其中第三個比量是這樣的：

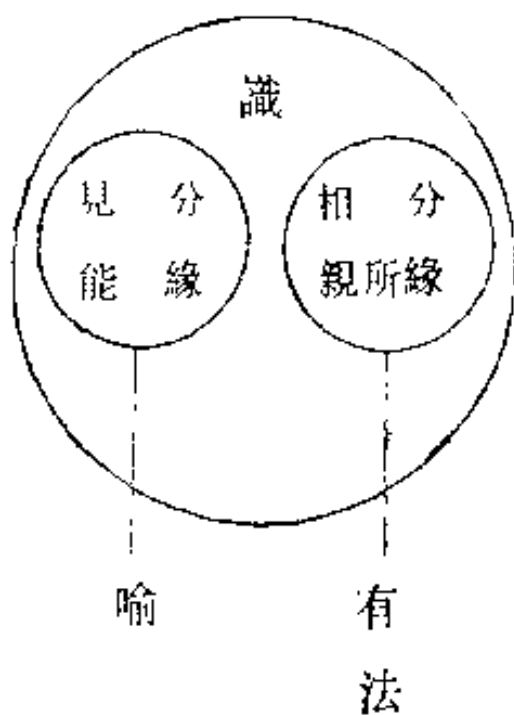
宗：此親所緣，定非離此

因：二隨一故

喻：如彼能緣（參見《成唯識論》卷七）

我們先就這個比量本身做些解釋。「親所緣」即是相分。「定非離此」的「此」是代詞，代「識」。在這個比量裏，宗的意思是：相分定非離識。理由是：二隨一。「二」即見分和相分。「二隨

「一」是說見分和相分都被識所包括。喻（同喻）裏的「能緣」即是見分。見分也定非離識，所以可以作相分的同品。如圖：



從這個論證式可以看出，玄奘的「唯識比量」的骨幹，在護法的著述中即有了。「唯識比量」裏的宗、喻，跟護法的幾乎完全一樣。所不同的是「因」，玄奘未用「二隨一」，而用了「自許初三攝，眼所不攝」。為什麼單在「因」上加以改動呢？這是由當時情況決定的。玄奘是唯識家，不能違背自宗的典據，因此必須繼承前人的說法，保持其骨幹部分。但玄奘那時候，

唯識學說遇到正量部的反對，玄奘要對他們進行反擊並戰勝他們，就不能原封不動地照搬舊說，而必須做些改動或發展。這裏面最重要的就是提出新理由，就是說他必須用更加充分的根據證成唯識。這就是爲什麼玄奘的「唯識比量」特別在「因」支上與前人不同的原因。

下面就談一下玄奘對「因」支的改動。首先看看「初三攝，眼所不攝」。這兩部分缺一不可。如只說「眼所不攝」，而不說「初三攝」，就會構成不定的過失。可以作成這樣的論證式：

宗：極成之色，定不離眼識

因：眼所不攝故

喻：如眼識

這個比量的理由是不決定的，因而也可以換成這樣的論證式：

宗：極成之色，定離眼識

因：眼所不攝故

喻：如後五三

「後五三」（十八界六組中的後五組）是定離眼識的，可以作色的同品。「後五三」也是眼所不



攝。所以，如果以「眼所不攝」爲因，這個論證式是可以成立的。如果立論者許「如後五二」，恰好證明「極成之色，定離眼識」。因爲大乘唯識學者許「後五三」離眼識。如果立論者硬要立「極成之色，定不離識」，以免犯不定之過，那就會構成另一種錯誤——違自宗的錯誤。

如果單說「初三攝」，不說「眼所不攝」，將會構成什麼過失呢？《大疏》卷五說有三過，即不定、法自相相違和決定相違。其實只有不定過。可以立這樣的比量：

宗：色，定不離眼識

因：初三攝故

喻：如眼識

但也可以立這樣的比量：

宗：色，非定不離眼識

因：初三攝故

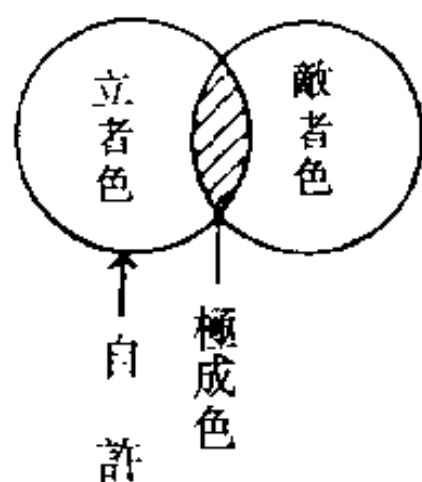
喻：如眼根

「初三攝」的因太寬，可以用眼根爲同喻，眼根也是初三。但眼根可以不離眼識（根爲識依）；也可以離眼識（根識各別：根是色法，識是心法），因此就不能說「定不離眼識」，只可說「非

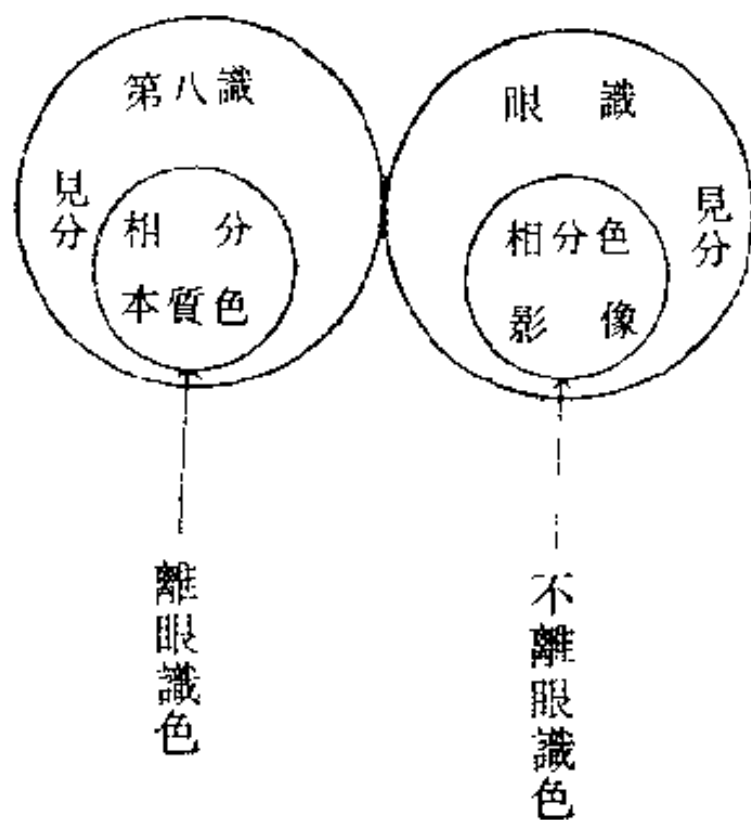
定不離眼識」。這就構成不定過。

下面談「簡別」。

「因」裏所用的「簡別」僅是「自許」。單說「初三攝，眼所不攝」還不能確保理由的正確，還必須加「簡別」詞。玄奘是用「自許」加以簡別的。這非常重要。「自許」一般用於自比量。「自許」是在因中加的，但它可以影響到宗、因、喻三支，至少可以影響到因的全體。而玄奘在這裏所用的「自許」却不是自比量，而是共比量。因為這裏的「自許」只管「初三」，並不管因的全體。換言之，這裏的「自許」僅對「初三」加以限制，而並不對因的全體加以限制。這是被允許的。如以初三裏的色爲例，色要不要極成呢？一般是要極成的，但可以變通，即可以保留「自許」的部分。如圖：



加了「自許」就把立者色也包括進去。這是以色爲例，眼根、眼識也如此。在一般情況下不能加「自許」，但玄奘立「唯識比量」的情況特殊，是可以加的。一者，玄奘的「唯識比量」是針對正量部的出過立的。正量部是用唯識家比量的自身矛盾來出過的。既然如此，唯識家當然可以用自宗的所許來救。再者，在比量裏，用語言表示出來的意思是「自相」；言外意許的意思是「差別」。唯識比量裏用語言表示出來的色（有法）是極成的。極成色應該離識，因小乘不承認色不離識。但「唯識比量」裏意許的色則不是極成的，而是不離眼識的。這層意思在宗支裏看不出來，但一進入因支便暴露出來。在這種情況下，如不加「自許」，敵者就可據以作「有法差別相違」量。玄奘在因中加了「自許」，就避免了這種錯誤，而且當敵論來出過時，「自許」便可以起作用。那麼正量部可能從哪方面出過呢？正量部雖然主張眼識緣外色，但在這裏他們勿須提出自己的主張，僅用玄奘的比量自身的「有法差別相違」，就可以對玄奘加以駁斥。玄奘繼承了陳那、護法等人的帶相說，認爲眼識色乃是自己的見分通過相分（影像、色）來緣第八識的相分（本質、色）。所以，眼識直接緣的是相分（影像色）。相分色是不離眼識的。玄奘的本意雖然如此，但如果在因支裏不加「自許」字樣，則不能確定此意思，別人可以理解爲緣本質色。本質色是離眼識的。如圖：



可見，如不在因中加「自許」，相同的因喻可以得出兩個相反的結論，構成「有法差別相違」過。敵論可以針對玄奘的比量立這樣的量：

宗：極成之色，非是不離眼識色

因：初三所攝，眼所不攝故

喻：猶如眼識

玄奘預想到正量部可能在這方面來破，即出玄奘「唯識比量」的「有法差別相違」過，便在因中加了「自許」，這就可以復出正量部相違量的「不定」過。其論證式爲：

宗：極成之色，是不離眼識色

因：初三所攝，眼所不攝故

喻：如自許他方佛色

「他方佛」只是觀念上的佛，如淨土所信仰的佛，雖具足三十二相，但這種佛色僅存在於眼識的相分。正是由於先在因中加了「自許」，才可以把「自許」轉到同品上去。因既然加了「自許」，喻當然也可以加「自許」。他方佛色是定不離眼識的。正量部的比量本身既有不定過，就說明玄奘的「唯識比量」並未犯「有法差別相違」過。「凡顯他過，必自無過，成真能立必無似故。」（《大疏》卷五）這是用了指出對方錯誤而顯示自己正確的方法。

當然，如果正量部不是用玄奘比量本身矛盾出過，而是用雙方共許的理由出過，玄奘就不能用「自許」，如用，則犯無體俱不成的過失。因爲正量部根本不承認有他方佛色。

總之，玄奘的「唯識比量」是有根據的，組織得很嚴密，當然這也只能服人之口，而不能服

人之心。

「真唯識量」傳入新羅以後，據說元曉（新羅人）曾給作了決定相違。新羅還有一位高僧，名順憬，曾來過中國。他在新羅很有名氣。據傳他持戒謹嚴，不願意講話，說四句頌都嫌多，喜歡入靜。元曉把所作決定相違交給順憬。憬不能解釋，把它寄到長安，請玄奘解釋。此時玄奘已死，窺基乃代為解答。（有說此決定相違量為順憬所作）

決定相違量：

宗：真故極成色，定離於眼識

因：自許初三攝，眼識不攝故

喻：如眼根

這個比量如單獨成立，從因明規則看，是合適的。如作違量，則有過失。照窺基的解釋，此比量犯六種過：

（一）《大疏》卷五說：「凡因明法，若自比量，宗因喻中皆須依自，他共亦爾。立依自他共，敵對亦須然，名善因明無疏謬矣。前云唯識依共比量，今依自立，即一切量皆有此違。如佛弟子對聲生論，立聲無常，所作性故，譬如瓶等。聲生論言，聲是其常，所聞性故，如自許聲

性。應是前量決定相違。彼既不成，故依自比，不可對共而為比量。」這段話的意思是：①所立的比量三支，或自或他或共，須一致。如宗支是自比，因喻二支亦應是自比。他，共亦然。②立者量如是共比，違量也須共比；立者量如是自比，違量則應是他比；立量者如是他比，違量則應為自比。如表：

立者原量：共 自 他

→  
→  
→

敵者違量：共 他 自

順憬的決定相違首先就違背了這一規則。玄奘的唯識比量（「前云唯識」）是共比量，而順憬的決定相違則是自比量。如果可以這樣，那麼一切量皆能有相違量。如佛弟子對聲生論立了這樣的比量：

宗：聲無常

因：所作性故

喻：譬如瓶等

聲生論便做了這樣的決定相違：

宗：聲是其常

因：所聞性故

喻：如自許聲性

前者是共比量，後者則用了自比量，這是不成的。

(二) 窺基指出順憬的第二個錯誤是：「宗依共已言極成，因言自許，不相符順。」（《大疏》卷五）這是說，順憬的比量，宗是極成的，而因却是自許的。這叫「不相符順」，即宗因喻三支不一致。

(三) 第三個錯誤是：「因便有隨一不成，大乘不許，彼自許眼識不攝故，因於共色轉故。」（《大疏》卷五）這是說，順憬所立的因，只是他們自許的，大乘不承認，所以犯「他隨一不成」的過失。小乘認為色離於識，而大乘則認為色不離於識，所以說「大乘不許」。「因於共色轉」：這句話，智周在《因明入正理論疏前記》卷中裏做了解釋：「因於共色轉者，即小乘自許初三攝因，於極成色上轉，故言共色也，大乘不許。」這是說，順憬所說的初三中的色是離於眼識的。大乘也有一部分色是離識的，如本質色。所以離識的色是極成的，是共色。但作為違量用「共色」是不行的，大乘不許。大乘比量因中的色是不離識的，是不極成的，順憬使用自許的



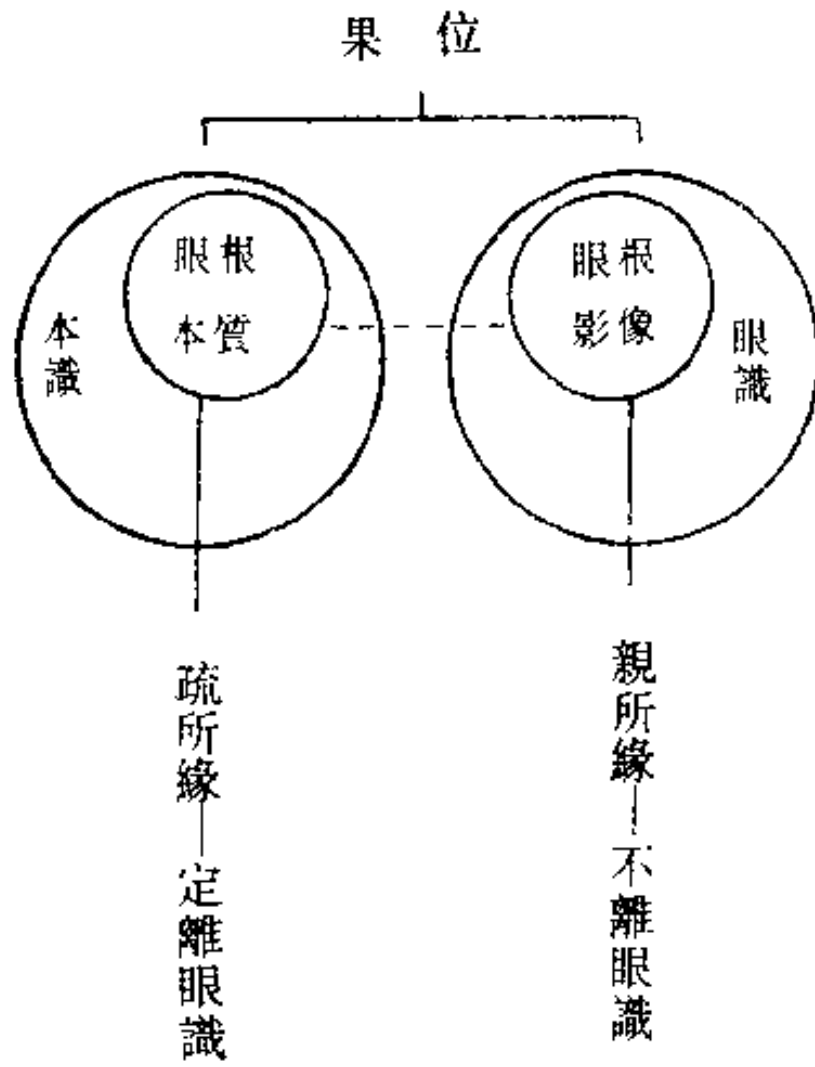
色，就構成第二個錯誤；他隨一不成。

(四) 第四個錯誤是：「同喻亦有所立不成，大乘眼根，非定離眼識，根因識果，非定即離故，況成事智通緣眼根，疏所緣緣，與能緣眼識有定相離義。」（《大疏》卷五）同喻是所立法的例證，如缺同品，即不能有所立法，就叫「所立法不成」。順憬所犯的第四個錯誤也就在於此。因為大乘的眼根「非定離眼識」（可以離，也可以不離）。大乘認為，根與識是因果關係，根識同時而起，這可以說是「不離」。但當人們修行還在因位的時候，識緣色，不緣根，這又可以說是「離」。可是，修行達到果位的時候，即具有了成事智（成所作事智）的時候，識不但緣色，而且緣根（通緣），這又可以說是「不離」。即使是在果位，作為親所緣的眼根與識不離，而作為疏所緣的眼根（本識的眼根）也還是離識的。由此看來，眼根與眼識「非定即離」（不是一定要離）。如圖（見一六一—三頁）。

(五) 第五個錯誤是：「立言自許，依共比量，簡他有法差別相違，敵言自許，顯依自比眼識不攝，豈相符順？」（《大疏》卷五）這是說，玄奘用「自許」只是爲了說明他的比量未犯「有法差別相違」的過失，並不是自許整個因，而順憬的「自許」却是自許整個因。玄奘立的因是共比，而順憬的因則是自比，這怎麼能與宗、喻一致呢？

(六) 第六個錯誤是：

「彼比量宗喻二種皆依共比，唯因依自，皆相乖角。」（《大疏》卷



五）這是說，順憬的比量，宗喻二種是共比量，唯獨因是自比量，這就成爲兩相反對的了，如兩角對峙。

## 二、因明入正理論疏評介

《因明入正理論疏》（通行刊本八卷），唐基師撰。

基師（通稱窺基，六三二—六八二）係元魏時尉遲部的後裔，十七歲時（六四八）依止玄奘出家，經過了十一年（六五九）參加譯經，編纂《成唯識論》，並深入研究了因明。但到玄奘去世，乾封年（六六六—六六七）後，他才作《因明入正理論》的註疏，迄於晚年還未寫定，在解釋喻過「能立不成」處（本疏刊本第七卷末）便中止了，以下各段，還是他的門人慧沼繼續完成的。

《因明入正理論》（一卷，商羯羅主造）是玄奘從事譯經的第二年（即貞觀二十一年，公元六四七年）中所譯。因明這一種學問在當時還是極爲新鮮的，所以奘門競行學習。過了一年，玄奘又譯出《因明正理門論》（一卷，陳那造），充實了研究資料，於是其時著名的神泰、靖遵、明覺三家的《入正理論疏》便在水微初年（六五〇—六五二）撰成了，接着又有文軌、玄應、文

備，譬公諸師的註解。這些註書各記所聞，並參照《理門論》加以發揮，一時頗為流行。基師的《論疏》就是在這些著述基礎上，抉擇取捨而成的。

基《疏》內容，於解釋《入論》本文之前，有短短的序論三段（本疏刊本卷一）：一、叙所因。略述因明的源流，世親、陳那的著作，本論的緣起，並說到玄奘在赴印途中迦濕彌羅國僧稱（Sam'ghayas'as）論師處開始學習了本論，後在那爛陀寺戒賢（Sīlabhadra）門下更窮盡了幽微。回國不久便譯出了本論。二、解論名。窺基採取了當時神泰、文備、文軌、靖邁四家之說，加上他自己的見解，一共五釋，未予軒輊。但據其最後所解，以正理指陳那的著作（特別是《理門論》而言，似乎更為合理。本段末尾還解說了本論作者商羯羅主得名的由來，可惜未詳其身世。三、明妨難。解釋對於因明這一名稱的七種疑難，大都是當時存在的異論。

本《疏》解釋論文，大分兩段：第一大段解釋論首總標綱領的攝頌以及隨後詳解的長行；第二大段解釋論末顯略指廣的結頌。首段解釋攝頌中，對於所標出的八門（也就是八義：真似能立、真似能破、真似現量和真似比量）二益（也就是二悟：自悟、悟他），都有簡明扼要的說明，如說真能立是三支具足而且一無過失，真能破有顯過和立量的不同，真現量是定心或散心之照符前境、明局自體，真比量是以共許因成立未許宗能生決定智等，無一非精粹之談。隨後還推論到喻

伽學系論書解說這些義門的沿革。

其次解釋本論長行。因爲本論結構還是依據《理門論》以立破爲綱，故在真似能立之後接着就說真似二量（這是視二量爲能立的工具，所以這樣的安排），再說真似能破，一共六段，和攝頌的順序不同。基師體會這樣的精神，在釋文裏也就偏詳於立破。他解釋真能立的一部分有不少精到的見解。如解三支比量的宗支處（本《疏》刊本卷二初），指出宗依（構成宗支的主辭即「有法」和賓辭即「能別」兩個部分）與宗體（由能別解釋有法所得的整個意義）之應嚴加區別，又宗體在四種悉檀（即普遍的、自宗的、旁推的、隨意的）裏應取第四隨自意樂而建立，不受拘束。又解因支處（本《疏》刊本卷二末）指出因有啓發作用的生因和了解作用的了因，二者又各有言、義、智三方面（合成六因），而就立量悟他來說，因支是應該以言生和智了二因爲其實質的。又解喻支處（本《疏》刊本卷三），辨析到異喻用在止濫（即遮止因法通於宗的對立面），無妨用無體之法爲喻依。由此再推到三支之有體，無體，應當互相適應（立有體的宗則因喻俱應有體，立無體宗則不拘，見本《疏》刊本卷四）。這些議論雖在其他論書裏（如《廣百論釋》曾談到因法的有體無體等）、舊疏裏（如文軌的疏文曾談到宗依、宗體和四悉檀等）已見其端倪，但作出具體詳盡的發揮，則是基《疏》所獨有。

就在這些釋文裏，基師也隨時糾正各家舊疏的錯誤，最顯著的例子，即是本《論》之解釋宗支，有一句譯文是「極成能別差別性故」（意謂宗是由於雙方共許的「能別」區別了……而成的），文軌等舊疏改作「……差別爲性」來解釋，這不但違反因明的軌轍，而且不懂中印語文的規律，貽誤學人，爲害不淺，故基師予以嚴厲的譴責而毫無寬假（見本《疏》刊本卷二）。

其次，解釋似能立一部分。此分從本《論》的結構來看，可說是最大特點之所在。因爲陳那的著作《理門》、《集量》等論書裏，雖已對於三支過失作了全面的說明，而文義比較散漫而隱晦，《入論》乃加以整理、明確，並有所補充（如宗過的後面四種），於是釐然列出宗九過、因十四過、喻十過，而合成三十三過，又各各舉了確切的範例，使人一目了然，可謂極其精彩（後人學習因明的，也從研究三十三過而入，可收「思過其半」之效）。基《疏》對這部分的解釋，盡了很大的努力，以篇幅言，幾占現存全《疏》的一半（三卷有餘）。他爲了明確勘定每一種過失的特徵與其可能運用的範圍，作出種種的分析。如解各過，都舉出全分的、一分的兩類四句（此即以正面對自許、他許、共許而爲三句，反面全非又爲一句），而勘定其是非（一、三句是過失，二、四句則不然）。另外又在各支過失可以兼備的方面，錯綜排列出所有的句式，以爲真似的勘定。以宗過一類爲例，九過互具，再加以全分、一分四句的分別，即可演繹出二千三百零四種句

式（見本《疏》刊本卷五）。這雖不免過於形式化，但從其可能性上，究極奧蘊，不得不說是基《疏》對於因明理論的一種發展。

既由於三支過失的勘定和所對而言者（自、他、共三方面）有關，基《疏》從這一點更推論到比量之運用於破他、自救，乃至預留防過地步等等，也可在三支上預加限制的言詞（如只是自宗承認的加「自許」，他宗承認的加「汝執」，兩家共認而非泛泛之談則加「勝義」或「真故」等）。把這些預加限制的言詞提了出來，並不成爲過失（在護法、清辨的著書裏，此例極多），這樣就有了「自比量」、「他比量」、「共比量」的區別。又在共比量裏，還可擴大因支的範圍，加上自許或他許的部分，以成「自共比」或「他共比」，三支比量的運用乃益靈活而廣泛。基《疏》對於這些用法，一再透辟地闡明其意義，並舉出玄奘在印度時所立「唯識量」和改訂的勝軍「大乘是佛說」量來作爲例子而詳加解釋，又對順憬的反對唯識量作了批判（見本《疏》刊本卷五、卷六）。基《疏》在這一方面的發展，對於當時的佛學講論、著述以及理解護法、清辨等論書，均有很大的實用意義。

本《疏》原稿不全，只到解釋喻過的開端爲止，以下十種喻過、真似二量、真似能破各段，都付闕如，這是很可惜的。不過慧沼（六五〇—七一四）依據本《疏》的精神，很好地替它補足

了。特別是二量部分，《疏》文末及詳說，但另寫了「二量章」，收在《法苑義林章補缺》之內，極便於研究。慧沼補寫的這一部分《疏》文，後來單行，即題名《因明入正理論續疏》（因為有人曾將《續疏》刪成節本，後世也誤會為基師原作《略疏》，其《續疏》不過是添加細註而已。參照內學院校刊本《因明入正理論續疏》卷末校記）。此外，文軌舊疏解釋似能破一段，曾引《理門論》中十四過類一段詳細解釋，也曾被後人誤認為窺基手筆，改題為《因明理門十四過類疏》，刊本單行。

本《疏》內容極其豐富，幾涉及因明全部的問題，因此通稱為《大疏》。其書一出，所餘同類章疏為之晦彩，大半零落失傳。在慈恩宗內，奉本《疏》為圭臬，備致推崇，更不待言。像慧沼，除作了《續疏》而外，還撰有《入正理論義斷》三卷、《纂要》一卷，引申本《疏》之說。其後，智周（六七八—七三三）更對本《疏》作了《略記》一卷、《前記》三卷、《後記》一卷（未全），解釋益加詳細。另有道邑的《記》三卷、清素的《記》三卷，現已散失。又本《疏》從中唐時傳到日本後，講習極盛，著述亦多，其中還保留了不少唐人舊說，足供研究。其流傳後世的主要著述，有善珠的《因明論疏明燈鈔》六卷、明詮的《因明大疏導》並《裏書》九卷、藏俊的《因明大疏鈔》四十一卷、良遍的《因明大疏私鈔》三卷。此外，還有鳳潭的《因明論疏瑞源記》



八卷，徵引該博，解釋細緻，尤爲風行。又本《疏》解釋因四相違過一段，素稱難解，日人對此也特別研究，另作註書，著名之作有真興的《因明四相違略私記》二卷、源信的《因明論疏四相違略註釋》三卷等。

## 新編漢文大藏經目錄

### 談新編漢文大藏經目錄譯本部分的編次

現在就漢文大藏經中譯本部分重作一番整理，另編新目，這對佛學的研究說來，是十分需要的。漢文大藏原以譯本為主，從它們的編次上面可以反映出印度佛學體系是怎樣組成，各種學說是怎樣發展，乃至中國有翻譯以來是怎樣傳播的。不用說這些都可作為佛學史、譯經史等研究的重要參考。但是舊有的漢文大藏（這指我國歷代刻印的乃至以後日本編印的而言），總存在着一些缺點。或者是區分部類之不很恰當，或者是弄錯了經本之失譯與有譯，或者是譯撰不分而誤收了疑偽之書，這就會模糊了讀者的認識，使佛學的研究走人歧途。隨便舉個例子來說吧，如在漢文大藏中有原來失譯並未詳作者的《發菩提心論》一書，誤題為世親所作，又誤認為姚秦鳩摩羅什所譯，這使世親的年代較實際提早了將近百年。今人對世親的時代還在紛爭不絕，自然

會引用到這一錯誤的史料<sup>①</sup>。因此，對漢文大藏再作整理，實在是必不可少的。

漢文大藏最初編成的定型，是《開元釋教錄》的人藏錄。它對譯本部分區別爲大乘的經、律、論與小乘的經、律、論。大乘經中，以般若、寶積、大集、華嚴、涅槃五大部及五大部外的譯本分類。大乘論又以釋經、集義分類。餘部編次各書雖以性質相近的彙列一處，但不分門類。這一編目，一直作爲後世寫本、刻本的準繩。在這之後繼續譯出的佛典，見於《貞元錄》《祥符錄》《天聖錄》《景祐錄》等裏面的，大都彙編爲宋代新經，或宋元續入經等附在《開元錄》經之後。這樣自然見得機械堆疊，很不調和。元初慶吉祥等編纂《至元法寶勘同目錄》對大藏各經的編次作了調整。它以經律論三藏爲綱，再各區分爲大乘小乘兩類。至於大乘經論的再分部門，以及經典的序列，仍照《開元錄》一無改動，不過在每類每部之後，分別附加貞元、祥符、景佑各錄所載的新譯，一變其前彙編續入藏經的籠統作法，總算是比較合理的了。這一改編影響到明代再刻本南藏<sup>②</sup>和北藏，都照它編刻。到了明末，智旭撰《閱藏知律》又打破了《開元錄》以來的舊格式，而對大藏作了全盤的整理。他在大乘經內依着天

臺家五時判教的說法，改分華嚴、方等、般若、法華、涅槃五部，在方等之內統收了顯教寶積等部之書以及密教所有的經軌。又在論藏內于釋經、宗經（即以前的集義論）而外更增加諸論釋一類。他還將中國撰述的章疏論著，擇要分別列在各門譯本之後。另外，對有重譯本之書，不以翻譯之先後爲次，而爲讀者有所去取着想，選取各譯中文字最好的一本爲主，再列餘本，並低一格書寫以便識別——這些都是智旭的創見。這一編次後來影響於日本。一八八〇—一八五五年，日本弘教書院校印《大藏經》的大部區分及經籍次第等都是依着《知津》的（見《大日本校訂大藏經凡例》）。

其後，日本從一九二三—二八年，編印《大正新修大藏經》（基本部分前五十五卷）對漢文大藏的編次再度作了改訂。它以清新圓到的編纂爲目標，要在學術基礎上，一新從來經本以混雜排列而使其系統組織明確整齊（見大正藏「刊行旨趣」），這樣就在分類上有顯明的特點。它將經律論三藏譯本總分爲十六個部門：一、阿含，二、本緣，三、般若，四、法華，五、華嚴，六、寶積，七、涅槃，八、大集，九、經集，十、密教，十一、律部，十二、釋經論，十三、毘曇，十四、中觀，十五、瑜

伽，十六、論集。各部的經籍也都比較整齊地重行排列過。從《開元錄》的長期支配下漢文大藏上的一套格式，大部分都排除了。不能不算是一大革命。

漢文大藏儘管經過了一再改編，現在看來仍覺得是不够的。像在分門別類，特別是在大乘經的門類方面，是帶着以大部經作為標準的意味，所謂華嚴、大集等等都是以容量龐大而予以獨立地位（當然由判教的理論說，這些也代表了佛陀說法的某一個階段，可以用為部門名目），而合攏了這些部門，仍難看出大乘學說的全盤的體系如何。至於各部門內經典有譯失譯的覈訂，好像從來就沒有為改編大藏者所注意，更不用說于中會簡別出什麼疑偽書籍來另作安排了。

我想，現在還是要在已有的整理基礎之上，再進一步對漢文大藏來個徹底重編的。最先得解決的是大乘經更加合理的區分部類問題，其次則為各別經籍有譯失譯的覈實，然後再及其他。我最近遇有機會，編成了一部漢文大藏經的新目草稿，對上面提到的兩個問題，試作了初步的解決，下面扼要寫來向讀者們請教。

第一，關於大乘經的重分部類。這從大乘學說最後形成的體系來說，區分為寶積、

般若、華嚴、涅槃四部也就比較合式了。這些名目雖與以前分類所用的相同，但不是單純指的大部經典，而是借來分別表示大乘佛學各個方面的特質。寶積部可以概括通論大乘一切法門的各經，故列爲第一部，般若、華嚴、涅槃各部則分別包括詳細闡明大乘「道」、「果」的各經，故依次列之。有此四大部門一切大乘經即可收攝無餘，不必再用方等、經集等籠統的門類。

怎樣說寶積部可以包括通論大乘法門的各經呢？原來寶積的名稱就是指賅攝大乘法寶各種異門的經典而言<sup>③</sup>。西藏經錄家相傳寶積經類有百千品，十萬頌，與華嚴大本相同，而現存大部四九品，只是據所存者儘量譯之而已<sup>④</sup>。還有，這大部的四十九品的彙編，似乎即以漢地所傳譯的一本爲據，而分從印土、于闐及中國內地的舊本湊合譯成<sup>⑤</sup>。可見以寶積門類言，不必限於一種大部。像《大集經》，實際即係另一類的《寶積》叢編。它可說是搜集寶積性質的一些經，在與《大寶積經》編纂的不同時間，不同地點編成的，其中既有與《大寶積經》相交叉的經典，《大集》的《寶髻菩薩品》、《無盡意菩薩品》即同於《寶積》的《無盡意菩薩會》、《寶髻菩薩會》，又帶

了一些特別的地方色彩<sup>⑥</sup>。所以可視爲《寶積》的別裁而並爲一部。還有零星說菩薩乘一切法門以及此類以人爲主的「問經」（如《思益梵天問經》等）「說經」（如《維摩詰所說經》等），這些都是具備與大部四十九品中已有的體裁的，還有些從《大寶積》末分《勝鬘經》思想發展而來的一類如來藏經典（如《人楞伽經》等），當然也要收在此部之內的。這樣，寶積部所收的經典就應當比較的寬泛，而數量也比較多了<sup>⑦</sup>。

其次，以般若、華嚴、涅槃三部來包括了詳說大乘「道」、「果」的各經，這是從《攝大乘論》所說得到啓發而來建立的。《攝大乘論》是種扼要闡明大乘學說特點的書，它說大乘道（即大乘的踐行），大分彼人因果（有關證悟法相的各類因果）彼修差別（有關因果修行的次第）兩個方面。因果以六度爲綱，差別則以十地爲綱。由此，說六度，特別以般若爲首導的諸經，自《大般若經》以次，都可屬於般若部。而從般若發生功德，所謂諸三昧門，諸陀羅尼門<sup>⑧</sup>與這兩大類有關的經典也都可以收入般若部門，爲其眷屬。又以十地爲中心而說的各種大乘經，自《華嚴經》以次，都可屬之

華嚴部。而華嚴原以大方廣佛華嚴爲題，意思是說「諸佛衆會」，因此一切說佛土、佛名的經典，自然也可附於華嚴部門。最後《攝大乘論》說到大乘果時，以彼果斷及彼斷智兩個方面，包括了涅槃與三身，因而自《大涅槃經》以次的各經以及說三身的《金光明經》等都可歸入涅槃部。又《法華經》通常視爲表示大乘最後究竟之說，也可併入此部。上面的四個部門統攝了一切大乘經典，雖不能說每種都能安排恰當，但大體上也勉強說得過去了。這就不用再立什麼部門。

第二，關於一些有譯無譯經本的覈實。漢文大藏中很多原來失譯或缺本新得之書由于考訂未當而致誤題了譯者的，這樣的錯誤大半因仍《長房錄》而來。《長房錄》博而不精，它常常單憑舊錄的記載，即臆斷一些失譯的書出自某家，以致早期的經師都驟然增加了好多譯本，而模糊了各翻譯者的真相。以安世高爲例，最初《僧祐錄》依《道安錄》所舉譯籍不過三十五部四十一卷，其中還有缺本六部，疑是出撰述的四部。但到了《長房錄》就隨便增加到一七六部，一九七卷（見《長房錄》卷四）。這樣大的數目，連長房本人也不敢輕信，所以在他編輯入藏目錄時，即將其中一部分歸



還於失譯之內（見《長房錄》卷十三、十四）。如《長房代錄》中原以失譯的《長者子懊惱三處經》《十八泥犁經》等為安世高譯本，但入藏錄仍歸諸失譯。後來《開元錄》編定入藏錄時對於《長房錄》中所有這樣情況的都忽略了，它也不是不想改正，但常常將長房未定之說，反而肯定下來（如前舉的《長者子》等兩經，《開元錄》仍以為安世高譯本，這種錯誤當然應由《開元錄》作者來負責了）。像這樣的誤題譯者的經籍，通過《開元錄》而留在現行本的漢文大藏中的，其數很多。這算是一類。其次，在《大周刊定衆經目錄》裏常引用《達摩郁多羅錄》（即《法上錄》），隨便刊定一些失譯經的譯者（如《大寶積經》第四會《淨居天子會》原係失譯本，《大周錄》卻從《法上錄》斷為竺法護譯），該錄顯係偽書，它與《長房錄》中所引到的《法上錄》並無共同之處，所以根本不能相信，但這樣誤題的經也有若干部，通過《開元錄》而留存在現行本大藏之中。這又算是一類。最後，還有些在編輯《開元錄》時才被發現而作為拾遺編入的書，或因信題記而誤斷譯人（如《大明咒經》新獲寫本，疑羅什譯，即信為真，實則《大周錄》中所見此本即未題譯者名字），又或由猜測即為

舊錄所載的缺本（如《長房錄》）中有很多對於缺本經的刊定，就未見其書，自然不免臆斷，《開元錄》作者後獲新本，何能貿然即認為長房所據，而輕易置信？如今大藏中有《須摩提菩薩經》實係竺法護譯本屬雜餘文湊成，而《開元錄》信為房錄所說原缺的羅什譯本，乃保留至今。像這樣錯誤的書，也有若干種。這又算一類。以上三類情況雖不全同，而誤題譯者則一。統計其數，近二百種。都要加以考訂，或竟予刪除。經過這樣刊定，使人對於翻譯史的研究，會有不少的便利。試以我國早期四大譯家現存的譯本為例，將舊藏所載與新編訂正的數字作一比較表於下，即可見其間有怎樣出人，而訂正再不容緩了。

四譯家 舊藏所載譯本部卷<sup>(1)</sup> 訂正譯本部卷

安世高 五四部五九卷 二二部二六卷

支類迦憊 一二部二七卷 八部一九卷

支謙 四九部六七卷 二七部四三卷

竺法護 九〇部二〇七卷 八五部一九一卷

隨着譯本的覈訂，自然有些以撰述托名翻譯的書也就清查出來，這些即一般所謂疑偽之書，不管它們有些所說的道理怎樣圓到玄妙，但從大藏編纂的原則上說，應為學術研究務得真實着想，仍要對它們徹底料簡（或即作為譯本的附屬部分）。本來這樣區分，並不一定意味着那些撰述本身的價值就不如譯本。道理的是非與翻譯或撰述並不是有平行關係的。那麼，又有何忌諱而不使編訂得徹底呢？我想，以上兩大問題如能得到圓滿解決，其餘編次上的事項也就可以較易處理（其中比較有問題的只是密教經軌的分類以及各種密典譯撰的辨別），這樣，我們理想上的大藏經新目錄或者可以早日實現了吧！

一九六三·四·二〇

注：

分）。

①關於今人研究中對世親年代的不同看法，見于鴻龍祥《世親年代再考》（《印度學佛教學論集》第二部

②南藏初刻在洪武初完成，因版片不久遇火災被毀，印本流傳極少，詳見拙作《明南藏初刻考》（先師歐陽竟無先生全集內「內學雜著」卷上附載）。

③見元魏譯《大寶積經論》卷一，論云：「彼大乘法寶中所有法相盡攝取故，此妙法門名爲寶積。」此不備爲一部經之名，也可用作通名。

④德格版丹珠爾目錄，刻本第一二〇頁上。

⑤見前錄，第一二三頁上。

⑥一般說《大集經》的編纂與西域的疏勒地方有特別關係。見羽溪了諦《西域文化概論序說》（《龍谷大學論集》三四三）又山田龍城《梵語佛典的諸文獻》第一〇〇頁。

⑦我最近編成的大藏經目草稿，這一部具收經典二四九部。

⑧《大品般若》以三昧與陀羅尼二門概括大乘，見《摩訶衍品》、《四念處品》。又《大智度論》卷四七、四八。

⑨依《南條錄》附錄的統計，見該錄三八一—三九四頁。

## 有關大乘經分類部分的補充說明

《新編漢文大藏經目錄》關於大乘經的分類，是和從前的各種藏經很有出入的。爲什麼要那樣區分，我在《初稿》的卷頭和《談漢文大藏經譯本部分的編次》的前半段已經作了說明。但最近看到周叔迦先生提出的種種意見，覺得我的說明還嫌太簡略了，因此再來補充幾點：

一、《初稿》將大乘經分成四部，分別用了「寶積」「般若」「華嚴」「涅槃」等名目，似乎都以一經的別名作爲一部的通稱，有些不合，但這完全依照經錄家的慣例，並不足爲奇。因爲即使以一種經名來作部目，部內仍可收入根本的、支分的以及眷屬的各經，不必僅僅限於那一種經和它的異譯本的范围，所以無妨其爲通稱。（此例在《開元錄》已發其端，見該錄的卷十一和卷十九。）就以比較晚出的《大正大藏

經》來說吧，在其「寶積部」內除去《大寶積經》和它的異譯本而外，即收有別的經典一十四種，又「般若部」收有《大般若經》和它的異譯本以外的經一十七種，「華嚴部」收有《華嚴經》和它的異譯本以外的經一十二種，「涅槃部」收有《大涅槃經》和它的異譯本以外的經一十九種，其它「法華部」「大集部」都有同樣的情形，足見以別名爲通目，從來就不成什麼問題。

二、《初稿》以「寶積」作爲通論或泛說大乘法門經典的部名，這也是從佛教經典發展的史實來考慮的。「寶積」這一名目，最初用於現存《大寶積經》的第四十三會「普明菩薩會」，所指的是敘述「菩薩藏十六門教授」，也就是泛說大乘的主要法門（這些還着重在以法教「異門」的形式來列舉）。後人根據這一種意義，滙集類似的各種經典，成爲一大叢書，就稱之爲「大寶積」。由此可見「寶積」並非泛泛的贊美之詞，還是確有所指的。印度原來編纂的《大寶積經》內容如何，已不清楚。但據《慈恩傳》卷十所說，《大寶積經》原本的分量和《大般若經》相等，譯出來也有六百卷之多，而後來菩提流志輯譯成書的《大寶積經》一百二十卷，只得《大般若經》

的五分之一，當然原本遺失是很多的了。現在從大乘羣經中取其性質和《寶積》相類的，以支分經，眷屬經的意義，統收於「寶積部」內，這應該是可以允許的。至於其中有些「問經」「說經」，還具備《大寶積經》裏已有的體裁，更無妨其為同部（經典的體裁在大部頭的編纂中有一定的意義，譬如《雜阿含經》的編纂就是以收入以偈頌為主的「八衆誦」為其特徵之一）。但是那些經典之隸屬於「寶積部」，主要還是因其性質之相似，並非單純由體裁來作決定，《談漢文大藏經譯本部分的編次》談到此點，其語意是很明白的。

三、《大集經》和《大寶積經》的內容性質很多相通，這在兩經的本文裏，早就有了說明。例如《大集經·海慧菩薩品》在用從一法到四法的異門來抉擇大乘義理時，就說明這是「寶聚」（即「寶積」，見涼譯本卷十），又在經末明白地說此經名「大寶聚」（即「大寶積」，見涼譯本卷十一），這可算是大集通於寶積之一證。又《無盡意菩薩經》原來即是《大寶積經》的一品（見龍樹《十住毘婆沙論》秦譯本卷六），而經末又明說「此經名無盡意所說不可盡義章句之門（即「異門」），又名大

集」(見《大集經》涼譯本卷三十)。這又可算寶積通於大集之一證。《大集》與《寶積》兩經的內容性質既然相通，所以《初稿》編為一部，並無大礙。至于因為《大集經》晚出的部分(如「月藏分」等)說及佛教末法的問題，當其譯出以後即遇到周武破壞佛教之事，佛徒對於此經不期然地印象很深而大加推崇，這自然不能視為《大集經》定要獨立成部的充分理由。

四、《初稿》之區分大乘經的部類，原來是按照晚期大乘佛學的體係而作安排，那麼，由大乘要典《攝大乘論》所說的啓發去體會《般若》《華嚴》等經的特質，應該更能切合。盡管那些經典內容也涉及大乘的全盤義理，但其各有所偏重，或以修道的因果行(即六度)為綱，又或以修道的差別行(即十地)為綱而貫穿一切，則在文脈上表現得極其顯然。《初稿》即着眼於此等重點而將「般若」「華嚴」分成顯示大乘道的兩個方面的兩部。至於涅槃經類着重詳說大乘的極果，可不待言，但依據原始要終之義，談佛果就不能不辨明佛性，辨佛性即不能不涉及一乘，這看《攝大乘論》在「彼果智分」的一品中兼用「為引攝一類」云云的兩個頌文解釋說有一乘之所以，



即可了然。《初稿》將會三（三乘）歸一（一乘）作究竟之談的《法華經》編入涅槃一部，即從學理言，似亦未見其不當。

五、向來視爲諸大部以外的大乘羣經，由于它們的內容復雜，分類較難，各種大藏即以「部外」或「方等」或「經集」等名目滙爲一部，籠統蕪雜，本不足爲法。

《初稿》於此，仍從學說的體係着想，試爲比較合式的處理。除去其中大部分收入「寶積部」以外，所余則從「般若」「華嚴」等部可能聯系的方面，分別歸隊。這由于實際的限制，自不會吻合無間，但就學理上說，仍都有其相當的根據。例如，三昧和陀羅尼在般若諸功德中可算是最主要的種類，所以般若經典特加重視，在經文的卷首列舉大乘會衆贊其功德，總是以「具足諸陀羅尼及諸三昧」一句領先（參照《小品》《放光》《光贊》的首卷）由此，一切三昧和陀羅尼經典無妨視爲般若眷屬（陀羅尼本有四類，兼通顯密，「般若部」所收自與顯教有關者爲限）。又如，三身、二土，在華嚴學者看來，主要是「真應相融、淨穢無礙」的（見澄觀《華嚴經疏》卷一，又卷十一），這也就是從應身而證真身，即穢土而見淨土，並不能機械地割裂來理會。

《初稿》以佛名、佛土諸經係屬於「華嚴部」內，也有取於此意。

最後要附帶說到的是，《初稿》草創，缺點很多，這還等待同人多多指教，使它逐漸改訂完善。以上幾點補充說明不過將我編纂《初稿》（關於大乘經分類部分）的原意解釋清楚，以供同人提意見時的參考而已。

一九六三·十二·二十

## 新編漢文大藏經目錄說明

一、本目錄內容區分爲五大類：一、經藏，二、律藏，三、論藏，四、密藏，五、撰述。前四類收譯本，後一類收中國撰述。

二、四類譯本均依佛學之體系而編次。經藏先列大乘通論之經爲寶積部，次列大乘別詳道果之經爲般若、華嚴、涅槃三部，後列小乘共依之經爲阿含部。此五部又各以根本經典居先，支分經典次後。其問法、記別功德經之於寶積部，三昧、陀羅尼經之於般若部，佛名、佛土經之於華嚴部，佛身經之於涅槃部，雜藏經之於阿含部，均以義類相從，編爲各部之眷屬，列於部末。

三、律藏合大小乘爲一部，先列大乘律，後列小乘律，又各先戒經而後經釋。至於本生、本事、譬喻、因緣各籍，原爲律藏之支分，今即編次于經釋之後。

四、論藏分釋經、宗經兩部。釋經論依所釋經典之次序排列，宗經論則依大乘中

觀、瑜伽、小乘有部，余部之次第列之。並以印度撰述附載其末。

五、密藏綜合經軌，別爲金剛頂、胎藏、蘇悉地、雜咒四部。金剛頂部經軌依十  
八會次第排列，晚出及通論之書則彙編於部末。雜咒種類較繁，今依諸佛、佛頂、諸  
經、菩薩、觀音、文殊、明王、諸天、陀羅尼等順序編次。又日本流傳之經軌，不見  
載於經錄者甚多，大都屬於撰述而僞托爲翻譯，今只選錄數種，餘悉從刪。

六、經論晚出譯本，有經錄未及記載而僅見於刻印本大藏者，今亦擇要編錄。注  
明出處概用略號，其例如次：

〔宋〕南宋前思溪藏本。

〔元〕元普寧寺藏本。

〔明〕明北藏本。

〔清〕清龍藏本。

〔麗〕高麗再雕大藏本。

〔日〕日本大正大藏本。

七、四類譯本中有疑係撰述或判明屬僞妄者，作爲疑僞之書，附錄於論藏及密藏之後。又舊編大藏經中收有外論兩種，今隨論藏疑僞編次。

八、本錄記載各書名目、卷數、譯者、譯時、異譯本勘同等項，主要以最初著錄之經錄爲據，註明出處亦用略號，其例如次：

〔祐〕梁僧祐《出三藏記集》。

〔經〕隋法經等《衆經目錄》。

〔房〕隋費長房《歷代三寶記》。

〔仁〕隋仁壽年彥棕等《衆經目錄》。

〔泰〕唐靜泰《大敬愛寺衆經目錄》。

〔內〕唐道宣《大唐內典錄》。

〔圖〕唐靜邁《古今譯經圖記》。

〔周〕周明佺等《大周刊定衆經目錄》。

〔開〕唐智升《開元釋教錄》。

〔章〕唐玄逸《開元釋教廣品歷章》。

〔續開〕唐圓照《大唐貞元續開元釋教錄》。

〔貞〕唐圓照《貞元新定釋教目錄》。

〔續貞〕南唐恆安《續貞元釋教錄》。

〔祥〕宋趙安仁等《大中祥符法寶錄》。

〔景〕宋呂夷簡等《景祐新修法寶錄》。

〔至〕元慶吉祥等《至元法寶勘同總錄》。

上項最初著錄如顯然錯誤者，則改用餘錄或今人考證之說，並加註「餘錄云云」或「今勘云云」。

九、現存宋元明各本大藏經，對於隋唐以前譯籍，常有依照「開元錄」之錯誤考訂而誤記書名、譯者等項者，今悉加以訂正，並註明《開元錄》「後誤云云」。其有異說可以備考者，亦一併註出。

十、凡有異譯本之書，均以翻譯在先或譯文較備之一本居首，而彙列餘本於後。

餘本書名皆縮進一格排列（編號前加短橫綫），以便識別。

十一、第五撰述類以中國撰述爲主，高麗、新羅學人之作在中國流行者亦酌量收入。

十二、依撰述體裁區分爲章疏、論著、語錄（拈古、頌古、評唱等附）、纂集、史傳（地志等附）、音義（悉曇、法數等附）、目錄（提要等附）、雜撰（護教、懺儀等附）等八部。章疏部又分爲經疏、律疏、論疏、密教經軌疏、義章五日、論章部又分爲三論宗、天台宗、慈恩宗、賢首宗、律宗、禪宗、淨土教、三階教八目。

十三、各部撰述中現存唐代以前諸作除殘缺過甚及不大重要者外，盡量編入。其出唐代以後者，則擇要著錄。至於日本所傳唐人有關密教雜撰，來歷多有問題，今暫從刪除，俟後補訂。

十四、各種註疏皆依所釋之書載於本日錄之次序編錄。同一撰述之有關諸作，則彙列一處以便閱者。

十五、撰述年代可考者皆註出（兼註公元），無考者擇要附註作者生卒年代備考

（但于作者名字初見處加註，次後從略）。其書作者如有疑問，則加（？）號以爲區別。

十六、本錄所載各書，均編號以便檢索。

一九六三年二月



## 新編漢文大藏經目錄

經藏 總六八八部二七九〇卷

寶積部 二四九部 八〇六卷

〇〇〇〇 大寶積經 一二〇卷。唐菩提流志編譯。神龍二年至先天二年（七〇六

—七一三）出〔開〕。分四十九會如次：

（一）三律儀會 三卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

（二）無邊莊嚴會 四卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

（三）密蹟金剛力士會 七卷。原名密蹟金剛力士經。晉竺法護譯。太康九年（二八八）出〔祐〕。勘同編入。

（四）淨居天子會 二卷。原名菩薩〔說〕夢經。失譯〔經〕。後誤竺

法護譯〔周〕。勘同編入。

(五) 無量壽如來會 二卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(六) 不動如來會 二卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(七) 被甲莊嚴會 五卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(八) 法界體性無分別會 二卷。原名法界體性无分別經。失譯〔經〕。

後作梁曼陀羅仙譯〔房〕。勘同編入。

(九) 大乘十法會 一卷。原名十法經，元魏佛陀扇多譯。元象二年(五

三九)出〔房〕。勘同編入。

(一〇) 文殊師利普門會 一卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(一一) 出現光明會 五卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(一二) 菩薩藏會 二〇卷。原名大菩薩藏經。唐玄奘譯〔秦〕。貞觀

十九年(六四五)出〔開〕。勘同編入。

(一三) 佛爲阿難說處胎會 一卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(二四) 人胎藏會 二卷。原名佛爲難陀說出家人胎經。唐義淨譯，景龍四年(七一〇)出〔開〕。勘同編人。

(二五) 文殊師利授記會 三卷。原名文殊師利授記經。唐實叉難陀譯〔開〕。勘同編人。

(二六) 菩薩見實會 一六卷。原名菩薩見實三昧經。高齊那連提黎耶舍譯。原一四卷〔經〕。天統四年(五六八)出〔房〕。勘同編人。

(二七) 富樓那會 三卷。原名富樓那問經。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。弘始七年(四〇五)出〔房〕。勘同編人。

(二八) 護國菩薩會 二卷。原名護國菩薩經。隋闍那崛多譯〔內〕。勘同編人。

(二九) 郁伽長者會 一卷。原名郁伽長者所問經。曹魏康僧鎧譯〔經〕。嘉平四年(二五二)出〔開〕。勘同編人。

(二〇) 無盡伏藏會 二卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

(二一) 授幻師跋陀羅記會 二卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

(二二) 大神變會 二卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

(二三) 摩訶迦葉會 二卷。 原名摩訶迦葉經。元魏月婆首那譯〔開〕。

勘同編入。

(二四) 優波離會 一卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

(二五) 發勝誌樂會 二卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

(二六) 善臂菩薩會 二卷。 原名善臂菩薩所問經。失譯〔經〕。後誤

鳩摩羅什譯〔周〕。勘同編入。

(二七) 善順菩薩會 一卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

(二八) 勤授長者會 一卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

(二九) 優陀延王會 一卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

(三〇) 妙慧童女會 兼後一卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。

- (三一) 恒河上優婆夷會 與前同卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。
- (三二) 無畏德菩薩會 一卷。 原名無畏德女經。 元魏佛陀扇多譯〔經〕。 元象二年(五三九)出〔房〕。 勘同編入。
- (三三) 無垢施菩薩應辯會 一卷。 原名無垢施菩薩分別應辯經〔祐〕。 西晉聶道真譯〔房〕。 先失譯〔祐〕。 勘同編入。
- (三四) 功德寶華敷菩薩會 兼後一卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。
- (三五) 善德天子會 與前同卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。
- (三六) 善住意天子會 四卷。 原名大方等善住意天子所問經。 隋達摩笈多譯〔內〕。 勘同編入。
- (三七) 阿闍世王子會 兼後三卷。 唐菩提流志新譯〔開〕。
- (三八) 大乘方便會 兼前三卷。 原名大乘方便經。 東晉竺難提譯〔經〕。 元熙二年(四二〇)出〔房〕。 勘同編入。
- (三九) 善護長者會 二卷。 原名移識經。 隋闍那唎多譯。 開皇十一年

(五九一) 出〔房〕。勘同編入。

(四〇) 淨信童女會 兼後三會同卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(四一) 彌勒菩薩問八法會 原名彌勒菩薩所問經。元魏〔菩提〕留支譯

〔經〕。勘同編入。

(四二) 彌勒菩薩所問會 兼前三會同卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(四三) 普明菩薩會 一卷。原名大寶積經。失譯，附秦錄〔開〕。勘

同編入。

(四四) 寶梁聚會 二卷。原名寶梁經。北涼道龔譯〔祐〕。勘同編

入。

(四五) 無盡慧菩薩會 兼後二卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(四六) 文殊說般若會 兼前二卷。原名文殊師利說般若波羅密經。梁

曼陀羅仙譯〔經〕。勘同編入。

(四七) 寶髻菩薩會 二卷。原名寶髻經。西晉竺法護譯。永熙元年

(二九〇) 出〔祐〕。勘同編人。

(四八) 勝鬘夫人會 一卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

(四九) 廣博仙人會 一卷。唐菩提流志新譯〔開〕。

一〇〇二 大方廣三戒經 三卷。失譯〔經〕。後誤曇無讖譯。勘同寶積(一)

三律儀會〔開〕。

一〇〇三 如來不思議秘密大乘經 二〇卷。宋惟淨法護共譯。景祐元年至四年

(一〇三四—三七) 出〔景〕。勘同寶積(三) 密蹟金剛力士會

〔至〕。

一〇〇四 阿彌陀三耶三佛薩樓楞過度人道經 二卷。吳支謙譯〔祐〕。後題樓

下有佛字，楞下無過字〔開〕。今勘同寶積(五) 無量壽會。

一〇〇五 無量清淨平等覺經 二卷。西晉竺法護譯〔祐〕。永嘉二年(三〇

八) 出〔房〕。後誤支婁迦讖譯。勘同無量壽會〔開〕。

一〇〇六 (新) 無量壽經 二卷。劉宋寶雲譯。永初二年(四二二) 出〔祐〕。

後誤康僧鎧譯。勘同無量壽會〔開〕。

一〇〇〇七 大乘無量壽莊嚴經 三卷。宋法賢譯。淳化二年（九九二）出〔祥〕。

勘同無量壽會〔至〕。

一〇〇〇八 阿闍佛國經 一卷。後漢支婁迦讖譯〔祐〕。建和元年（二四七）出

〔房〕。勘同寶積（六）不動會〔開〕。

一〇〇〇九 十法經 一卷。梁僧伽婆羅譯。普通元年（五二〇）出〔房〕。勘同

寶積（九）十法會。後題首加大乘二字〔開〕。

一〇〇一〇 普門品經 一卷。西晉竺法護譯。太康八年（二八七）出〔祐〕。勘同

寶積（一〇）文殊普門會〔開〕。

一〇〇一一 大乘菩薩藏正法經 四〇卷。宋惟淨等譯。勘同寶積（一一）菩薩藏會

〔至〕。

一〇〇一二 胞胎經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。太安二年（三〇三）出〔房〕。

勘同寶積（一二）處胎會〔開〕。



- 一〇〇一三 文殊佛土嚴淨經 二卷。西晉竺法護譯〔祐〕。太熙元年（二九〇）出〔房〕。勘同寶積（一五）文殊授記會〔開〕。後題文殊下加師利二字〔仁〕。
- 一〇〇一四 大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經 三卷。唐不空譯〔貞〕。勘同文殊授記會〔至〕。
- 一〇〇一五 父子合集經 二〇卷。宋日稱等譯。勘同寶積（一六）見實會〔至〕。
- 一〇〇一六 護國尊者所問大乘經 四卷。宋施護譯。淳化五年（九九四）出〔祥〕。今勘同寶積（一八）護國會。
- 一〇〇一七 法鏡經 一卷。後漢安玄嚴佛調共譯〔祐〕。勘同寶積（一九）郁伽長者會〔開〕。
- 一〇〇一八 郁迦羅越問菩薩行經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘同郁伽長者會〔開〕。
- 一〇〇一九 幻士仁賢經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘同寶積（二二）授幻師

記會〔開〕。

一〇〇二〇 決定毘尼經 一卷。失譯。涼州敦煌出〔祐〕。附東晉錄。勘同寶積

(二四) 優波離會〔開〕。

一〇〇二一 三十五佛名經 一卷。經內題三十五佛禮懺文。出烏波離所問經。唐不

空譯〔貞〕。勘同寶積優波離會〔至〕。

一〇〇二二 發覺淨心經 二卷。隋闍那崛多譯。開皇十五年(五九五)出〔房〕。

勘同寶積(二五) 發勝誌樂會〔開〕。

一〇〇二三 須賴經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。後誤曹魏白延譯〔宋〕。今勘同寶積

(二七) 善順會。

一〇〇二四 須賴經 一卷。前涼支施侖譯。寧康元年(三七三)出。今勘同善順

會。

一〇〇二五 菩薩修行經 一卷。失譯〔經〕。後作白法祖譯〔開〕。今勘同寶積

(二八) 勤授長者會。

一〇〇二六 無畏授所問大乘經 三卷。 宋施護法護惟淨共譯。 大中祥符九年（一〇一六）出〔景〕。 今勘同勤授長者會。

一〇〇二七 優填王經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作法炬譯。 勘同寶積（二九）優陀延王會。

一〇〇二八 大乘日子王所問經 一卷。 宋法天譯。 雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

勘同優陀延王會〔至〕。

一〇〇二九 須摩提菩薩經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。 勘同寶積（三〇）妙慧童女會〔開〕。

一〇〇三〇 阿闍貫王女阿述達菩薩經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。 建武元年（三〇四）出〔房〕。 勘同寶積（三二）無畏德會。 後題述作術〔開〕。

一〇〇三一 離垢施女經 一卷。 西晉竺法護譯。 太康十年（二八九）出〔祐〕。 勘同寶積（三三）無垢施會〔開〕。

- 一〇〇三二 得無垢女經 一卷。元魏瞿曇般若流支譯。興和三年（五四一）出〔經〕。勘同無垢施會〔開〕。
- 一〇〇三三 文殊師利所說不思議佛境界經 二卷。唐菩提流志譯。長壽二年（六九三）出〔周〕。勘同寶積（三五）善德天子會〔開〕。
- 一〇〇三四 如幻三昧經 二卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘同寶積（三六）善住意天子會〔開〕。
- 一〇〇三五 聖善住意天子所問經 三卷。元魏瞿曇般若流支譯。興和三年（五四一）出〔房〕。先作留支譯〔經〕。勘同善住意會〔開〕。
- 一〇〇三六 太子刷護經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯。勘同寶積（三七）阿闍世王子會〔開〕。
- 一〇〇三七 太子和休經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄。勘同阿闍世王子會〔開〕。
- 一〇〇三八 慧上菩薩問大善權經 二卷。西晉竺法護譯。太康六年（二八五）出

〔祐〕。勘同寶積（三八）大乘方便會〔開〕。

一〇〇三九 大方廣善巧方便經 四卷。宋施護譯。景德二年（一〇〇五）出〔祥〕。

今勘同大乘方便會。

一〇〇四〇 大乘顯識經 二卷。唐地婆訶羅譯。永隆元年（六八〇）出〔周〕。

勘同寶積（三九）賢護長者會〔開〕。

一〇〇四一 大乘方等要慧經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯。勘同寶積（四一）

彌勒問八法會〔開〕。

一〇〇四二 彌勒菩薩所問本願經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。太安二年（三〇

）出。勘同寶積（四二）彌勒所問會〔開〕。

一〇〇四三 摩尼寶經 一卷。後漢支婁迦讖譯。光和二年（二七九）出〔祐〕。勘

同寶積（四三）普明會〔開〕。或題首加佛遺日三字〔仁〕。

一〇〇四四 摩訶乘寶嚴經 一卷。失譯〔祐〕。附晉錄〔房〕。後題乘作衍〔泰〕。

勘同普明會〔開〕。

- 〇〇四五 大迦葉問大寶積正法經 五卷。 宋施護譯。 雍熙三年（九八六）出〔祥〕。 今勘同普明會。
- 〇〇四六 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經 一卷。 劉宋求那跋陀羅譯〔祐〕。 元嘉十三年（四三六）出。 勘同寶積（四八）勝鬘夫人會〔開〕。
- 〇〇四七 毗耶娑問經 二卷。 元魏瞿曇般若流支譯。 興和四年（五四二）出〔開〕。 先作勒那摩提譯〔房〕。 勘同寶積（四九）廣博仙人會〔開〕。
- 〇〇四八 方等大集經 三〇卷。 北涼曇無讖譯〔祐〕。
- 〇〇四九 大哀經 七卷。 西晉竺法護譯。 元康元年（二九一）出〔祐〕。 勘同大集陀羅尼自在王品〔經〕。
- 〇〇五〇 寶女問慧經 四卷。 西晉竺法護譯。 太康八年（二八七）出〔祐〕。 勘同大集寶女品〔經〕。 後題所問經〔開〕。
- 〇〇五一 海意菩薩所問淨印法門經 十八卷。 宋法護惟淨共譯。 天聖二年（一〇二四—二七）出〔景〕。 勘同大集海慧品〔至〕。

一〇〇五二 無言童子經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘同大集無言品〔經〕。

一〇〇五三 大虛空藏菩薩所問經 八卷。唐不空譯〔貞〕。勘同大集虛空藏品〔續貞〕。

一〇〇五四 寶星陀羅尼經 一〇卷。唐波頗蜜多羅譯〔泰〕。貞觀三年至四年〔六

二九—六三〇〕出。勘同大集寶幢分〔開〕。

一〇〇五五 大方等日藏經 一五卷。隋那連提黎耶舍譯。開皇四年至五年〔五八

四—五八五〕出。勘出大集經〔房〕。

一〇〇五六 月藏經 一〇卷。高齊那連提黎耶舍共法智譯〔經〕。天統二年〔五六

六〕出〔房〕。勘是大集月藏分〔經〕。或題首加大方等三字〔仁〕。

一〇〇五七 方廣十輪經 七卷。失譯〔經〕。附北涼錄。勘是大集十三分〔開〕。

或題首加大字〔仁〕。

一〇〇五八 大乘大集地藏十輪經 一〇卷。唐玄奘譯〔泰〕。永徽二年〔六五一〕出

〔開〕。勘同方廣十輪經〔泰〕。

○○五九 須彌藏經 二卷。高齊那連提黎耶舍共法智譯〔經〕。天保九年（五

五八）出〔房〕。勘是大集別分〔經〕。

○○六〇 虛空藏經 一卷。姚秦佛陀耶舍譯〔祐〕。勘是大集別分〔開〕。

一〇〇六一 虛空藏菩薩神咒經 一卷。劉宋曇摩多譯〔房〕。勘同虛空藏經

〔開〕。

一〇〇六二 虛空孕菩薩經 二卷。隋闍那崛多譯。開皇七年（五八七）出〔房〕。

勘同虛空藏經〔開〕。

○○六三 觀虛空藏菩薩經 一卷。劉宋曇摩密多譯〔祐〕。

○○六四 菩薩念佛三昧經 六卷。劉宋功德直譯。大明六年（四〇二）出〔祐〕。

勘是大集別分〔開〕。

一〇〇六五 大方等大集菩薩念佛三昧經 一〇卷。隋達摩笈多譯。勘同宋譯念佛

三昧經〔泰〕。

○○六六 般舟三昧經 二卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤支婁迦讖譯〔開〕。



- 一〇〇六七 毘披陀菩薩經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔開〕。勘同般舟三昧經初四品〔仁〕。或題拔陂菩薩經〔泰〕。
- 一〇〇六八 賢護菩薩經 六卷。隋闍那崛多譯。開皇十四年至十五年（五九四—五）出〔房〕。後題大方等大集賢護經〔開〕。今勘同般舟三昧經。
- 一〇〇六九 阿差末經 四卷。西晉竺法護譯〔祐〕。永嘉元年（三〇七）出。勘是大集別分〔房〕。
- 一〇〇七〇 無盡意菩薩經。六卷。劉宋智嚴寶雲共譯〔房〕。或作竺法護譯〔經〕。勘同阿差末經〔開〕。
- 一〇〇七一 譬喻王經 二卷。隋闍那崛多譯。開皇十五年（五九五）出〔房〕。後題首加大集二字。勘是大集別分〔開〕。
- 一〇〇七二 地藏菩薩問法身贊 一卷。唐不空譯〔貞〕。
- 一〇〇七三 楞伽阿跋多羅寶經 四卷。劉宋求那跋陀羅譯〔祐〕。元嘉二十年（四四

三)出〔房〕。

一〇〇七四 入楞伽經 一〇卷。元魏菩提留支譯〔經〕。延昌二年(五一三)出

〔房〕。勘同楞伽阿跋多羅經〔經〕。

一〇〇七五 大乘入楞伽經 七卷。唐實叉難陀譯。久視元年至長安四年(七〇〇—

七〇四)出。勘同入楞伽經〔開〕。

〇〇七六 深密解脫經 五卷。元魏菩提留支譯。延昌三年(五一四)出〔房〕。

一〇〇七七 解深密經 五卷。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十一年(六四七)出〔開〕。勘

同深密解脫經〔泰〕。

一〇〇七八 相續解脫經 二卷。劉宋求那跋陀羅譯〔祐〕。勘是深密解脫經少分

〔經〕。後分爲地波羅密及如來所作隨順處兩部〔宋〕。

一〇〇七九 解節經 一卷。陳真諦譯。勘是深密解脫經少分〔經〕。

〇〇八〇 大方等如來藏經 一卷。東晉佛陀跋陀羅譯〔祐〕。元熙二年(四二〇)

出〔房〕。

- 一〇〇八一 大方廣如來藏經 一卷。唐不空譯〔貞〕。今勘同大方等如來藏經。
- 〇〇八二 無上依經 二卷。陳真諦譯〔經〕。永定二年（五五八）出〔房〕。
- 〇〇八三 不增不減經 一卷。元魏菩提留支譯〔房〕。
- 〇〇八四 央掘魔羅經 四卷。劉宋求那跋陀羅〔祐〕。
- 〇〇八五 大乘密嚴經 三卷。唐地婆訶羅譯〔周〕。
- 一〇〇八六 大乘密嚴經 三卷。唐不空譯〔貞〕。勘同地婆訶羅譯密嚴經〔至〕。
- 〇〇八七 佛地經 一卷。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀十九年（六四五）出〔開〕。
- 〇〇八八 大方等修多羅王經 一卷。元魏菩提留支譯〔房〕。
- 一〇〇八九 轉有經 一卷。元魏佛陀扇多譯。元象二年（五三九）出〔房〕。先失譯。勘同大方等修多羅王經〔經〕。
- 一〇〇九〇 大乘流轉諸有經 一卷。唐義淨譯。大足元年（七〇一）出〔開〕。今勘同大方等修多羅王經。
- 〇〇九一 大乘同性經 二卷。北周闍那耶舍等譯。天和五年（五七〇）出〔房〕。

先作闍那崛多譯〔經〕。

一〇〇九二 證契大乘經 二卷。唐地婆訶羅譯。永隆元年（六八〇）出。勘同大乘同性經〔周〕。

〇〇九三 本生心地觀經 八卷。唐般若譯〔貞〕。原作貞元六年（七九〇）出。今勘系元和六年（八一）出。

〇〇九四 緣生經 二卷。隋達磨笈多譯〔泰〕。大業十二年（六一六）出。後題生字下有初勝分法本五字〔開〕。

一〇〇九五 分別緣起經 二卷。唐玄奘譯〔泰〕。永徽元年（六五〇）出〔開〕。勘同緣生經〔泰〕。

〇〇九六 了本生死經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

一〇〇九七 稻芊經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。勘同了本生死經〔經〕。

一〇〇九八 慈氏菩薩所說大乘緣生稻芊喻經 一卷。唐不空譯〔貞〕。勘同稻芊經〔至〕。

一〇〇九九 大乘舍黎娑擔摩經 一卷。 宋施護譯。 淳化二年（九九一）出〔祥〕。

勘同稻芊經〔至〕。

一〇一〇〇 大乘稻芊經 一卷。 敦煌本〔日〕。 今勘同稻芊經。

一〇一〇一 稱贊大乘功德經 一卷。 唐玄奘譯〔內〕。 永徽五年（六五四）出〔開〕。

一〇一〇二 說妙法決定業障經 一卷。 唐智嚴譯。 開元九年（七二一）出。 勘同

稱贊大乘功德經〔開〕。

一〇一〇三 大方廣如來秘密藏經 一卷。 失譯〔經〕。 附秦錄〔開〕。

一〇一〇四 諸法勇王經 一卷。 劉宋曇摩密多譯〔房〕。 或失譯〔經〕。

一〇一〇五 一切法高王經 一卷。 元魏瞿曇般若流支譯。 興和四年（五四二）出

〔開〕。 先作留支譯。 勘同諸法勇王經〔經〕。

一〇一〇六 諸法最上王經 一卷。 隋闍那崛多譯。 開皇十五年（五九五）出〔房〕。

今勘同諸法勇王經。

一〇一〇七 出生菩提經 一卷。 隋闍那崛多譯。 開皇十五年（五九五）出〔房〕。

後題下有「心」字。

一〇一〇八 發菩提心破諸魔經 二卷。 宋施護譯。 景德二年（一〇〇五）出。

〔祥〕。今勘同出生菩提經。

〇一〇九 大乘四法經 一卷。 唐地婆訶羅譯。 永隆元年（六八〇）出〔周〕。

一〇一一〇 菩薩修行四法經 一卷。 唐地婆訶羅譯。 永隆二年（六八一）出。 與

前大乘四法經同本〔開〕。

〇一一一 大乘四法經 一卷。 唐實叉難陀譯。 與地婆訶羅譯者名字雖同，經體

全異〔開〕。

〇一一二 四品學法經 一卷。 失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。

〇一一三 演道俗業經 一卷。 乞伏秦法堅譯〔經〕。先失譯〔祐〕。

〇一一四 華首經 一〇卷。 姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。弘始八年（四〇六）出〔房〕。

後題華字經〔開〕。

〇一一五 菩薩瓔珞經 一二卷。 苻秦竺佛念譯〔祐〕。建元十二年（三七六）

出〔房〕。

○一一六 寶雲經 七卷。 梁曼陀羅仙僧伽婆羅共譯〔房〕。或失譯〔經〕。

一〇二二七 寶雨經 一〇卷。 唐菩提流志譯〔開〕。或作梵摩譯。長壽二年（六九

三）出。勘同寶雲經〔周〕。

一〇二二八 除蓋障菩薩所問經 二〇卷。 宋法護惟淨共譯。天禧三年至天聖元年

（一〇一〇—一九一—二二二）出〔景〕。勘是寶雲經廣本〔至〕。

〇一一一九 諸法要集經 二卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。

〇一一二〇 法集經 六卷。 元魏菩提留支譯〔經〕。延昌四年（五一五）出〔房〕。

〇一一二一 僧伽吒經 四卷。 元魏月婆首那譯〔經〕。元象元年（五二八）

出〔房〕。

一〇二二二 大集會正法經 五卷。 宋施護譯。咸平四年（一〇〇一）出〔祥〕。今

勘同僧伽吒經。

一〇二二三 大乘僧伽吒法義經 三卷。 宋金總持等譯。勘同僧伽吒經〔至〕。原七

卷，今殘。

○一二四 文殊師利現寶藏經 二卷。西晉竺法護譯。泰始六年（二七〇）出〔祐〕。

一〇二二五 大方廣寶篋經 二卷。劉宋求那跋陀羅譯〔房〕。先失譯。勘同文殊現寶藏經〔經〕。

○一二六 諸法無行經 一卷。姚秦鳩摩羅什譯。弘始三年（四〇一）出〔祐〕。  
一〇二二七 諸法本無經 三卷。隋闍那崛多等譯。開皇十五年（五九五）出〔房〕。

勘同諸法無行經〔泰〕。

一〇二二八 大乘隨轉宣說諸法經 三卷。宋紹德等譯。今勘同諸法無行經。

○一二九 法常住經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。

○一三〇 入無分別法門經 一卷。宋施護譯。景德四年（一〇〇七）出〔祥〕。

○一三一 無字寶篋經 一卷。元魏菩提留支譯〔房〕。

一〇二二二 大乘離文字普光明藏經 一卷。唐地婆訶羅譯。永淳二年（六八三）



出。勘同無字寶篋經〔周〕。

一〇二三三 大乘徧照光明藏無字法門經 一卷。唐地婆訶羅譯。勘是離文字經再譯〔開〕。

〇一三四 大乘不思議神通境界經 三卷。宋施護譯。咸平六年至景德元年（一〇〇三—一〇四）出〔祥〕。

〇一三五 大淨法門經 一卷。西晉竺法護譯。建興（原誤作始）元年（三一三）出〔祐〕。

一〇一三六 大莊嚴法門經 二卷。隋那連提黎耶舍譯。開皇三年（五八三）出〔房〕。今勘同大淨法門經。

〇一三七 四不可得經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。

〇一三八 如來師子吼經 一卷。元魏菩提留支佛陀扇多共譯〔經〕。正光六年（五二五）出〔房〕。

一〇一三九 大方廣師子吼經 一卷。唐地婆訶羅譯。永隆元年（六八〇）出〔周〕。

勘同如來師子吼經〔開〕。

○一四〇 佛語經 一卷。 元魏菩提留支譯〔房〕。

○一四一 阿惟越致遮經 四卷。 西晉竺法護譯。 太康五年（二八四）出〔祐〕。

○一四二 不退轉法輪經 四卷。 失譯。 附北涼錄〔祐〕。 勘同阿惟越致經〔經〕。

○一四三 廣博嚴淨不退輪轉經 四卷。 劉宋智嚴寶雲共譯。 元嘉四年（四二七）

出〔祐〕。 勘同阿惟越致遮經〔經〕。

○一四四 不必定入定入印經 一卷。 元魏瞿曇般若流支譯。 興和四年（五四二）

出〔開〕。 先作留支譯〔經〕。

○一四五 入定不定印經 一卷。 唐義淨譯。 久視元年（七〇〇）出。 勘同不必

定入定入印經〔開〕。

○一四六 菩薩行五十緣身經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。

○一四七 內藏百寶經 一卷。 後漢支婁迦讖譯〔祐〕。

○一四八 大乘百福相經 一卷。 唐地婆訶羅譯。 永淳二年（六八三）出〔周〕。

一〇一四九 大乘百福莊嚴相經 一卷。唐地婆訶羅譯。勘是百福相經重出〔開〕。

〇一五〇 法身經 一卷。宋法賢譯。咸平元年（九九八）出〔祥〕。

〇一五一 十號經 一卷。宋天息災譯。雍熙三年（九八六）出〔祥〕。

〇一五二 文殊問菩薩署經 一卷。後漢支婁迦讖譯〔祐〕。或題首作文殊師利

〔秦〕。

〇一五三 文殊師問菩提經 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。

一〇一五四 伽耶山頂經 一卷。元魏菩提留支譯。勘同文殊問菩提經〔經〕。

一〇一五五 象頭精舍經 一卷。隋毘尼多流支譯。開皇二年（五八二）出。勘同

文殊問菩提經〔房〕。

一〇一五六 大乘伽耶山頂經 一卷。唐菩提流志譯。長壽二年（六九三）出。勘

同文殊問菩提經〔周〕。

〇一五七 大乘善見變化文殊師利問法經 一卷。宋天息災譯。雍熙元年（九八四）

出〔祥〕。

○一五八 妙吉祥菩薩所問大乘法螺經 一卷。 宋法賢譯。 淳化五年（九九四）

出〔祥〕。

○一五九 文殊師利巡行經 一卷。 元魏菩提留支譯〔房〕。

○一六〇 文殊屍利行經 一卷。 隋闍那崛多譯。 開皇六年（五八六）出〔房〕。

勘同文殊巡行經〔仁〕。

○一六一 寶積三昧文殊師利菩薩問法身經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤安世高譯〔開〕。

○一六二 入法界經 一卷。 隋闍那崛多譯。 開皇十五年（五九五）出〔房〕。 勘同

文殊問法身經〔開〕。 或題界下有體性二字〔泰〕。

○一六三 文殊師利般涅槃經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤聶道真譯〔開〕。

○一六四 維摩詰經 二卷。 吳支謙譯〔祐〕。

○一六五 維摩詰所說經 三卷。 姚秦鳩摩羅什譯。 弘始八年（四〇六）出。

勘同維摩詰經〔祐〕。 原題新維摩詰經，今依經錄改正。

○一六六 說無垢稱經 六卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 永徽元年（六五〇）出〔開〕。

勸同維摩詰經〔泰〕。

○一六七 無所有菩薩經 四卷。 隋闍那崛多等譯〔泰〕。

○一六八 持人菩薩經 三卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。

一〇一六九 持世經 四卷。 姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。 勸同持人菩薩經〔經〕。

○一七〇 順權方便經 二卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。

一〇一七一 樂瓔珞莊嚴方便經 一卷。 姚秦曇摩耶舍譯〔開〕。 先作法海譯。 勸

同順權方便經〔經〕。

○一七二 離垢慧菩薩所問禮佛法經 一卷。 唐那提譯。 龍朔三年（六六三）

出〔周〕。

○一七三 不思議光菩薩所問經 一卷。 姚秦鳩摩羅什譯〔房〕。

○一七四 自在王經 二卷。 姚秦鳩摩羅什譯。 弘始九年（四〇七）出〔祐〕。 後

題自在王菩薩經〔開〕。

一〇一七五 奮迅王問經 二卷。 元魏瞿曇般若流支譯。 興和四年（五四一）出

〔開〕。先作留支譯。勘同自在王經〔經〕。

○一七六 巨力長者所問大乘經 三卷。宋智吉祥等譯〔至〕。

○一七七 大華嚴長者問佛那羅延力經 一卷。唐般若譯〔貞〕。

○一七八 樹提伽經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。

○一七九 辯意長者子所問經 一卷。失譯。原題長者辯意經〔祐〕。後誤元魏

法場譯〔房〕或題略所問二字〔開〕。

○一八〇 長者子懊惱三處經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○一八一 長者子製經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○一八二 菩薩逝經 一卷。失譯〔祐〕。後作白法祖譯〔開〕。勘同長者子製

經〔經〕。今附西晉錄。

○一八三 逝童子經 一卷。西晉支法度譯〔經〕。先失譯〔祐〕。勘同長者子

製經〔經〕。

○一八四 私阿昧經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

- 一八五 差摩竭經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。後題菩薩生地經〔仁〕。
- 一八六 月明童子經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。後題月明菩薩經〔仁〕。
- 一八七 月光童子經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。
- 一八八 申日經 一卷。失譯。題作失利越經〔祐〕。附西晉錄〔開〕。後誤竺法護譯〔宋〕。勘同月光童子經〔經〕。
- 一八九 申日兒本經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。勘同月光童子經〔經〕。原題兒作兜，今依開錄改。
- 一九〇 德護長者經 二卷。隋那連提黎耶舍譯。開皇三年（五八三）出。勘同月光童子經〔房〕。
- 一九一 大方等頂王經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。
- 一九二 大乘頂王經 一卷。梁月婆首那譯〔房〕。先失譯。勘同大方等頂王經〔經〕。
- 一九三 善思童子經 二卷。隋闍那崛多譯。開皇十一年（五九一）出〔房〕。

勘同大方等頂王經〔仁〕。

○一九四 梵女首意經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。或題梵下有志字〔宋〕。

○一九五 有德女所問大乘經 一卷。唐菩提流志譯。長壽二年（六九三）出

〔周〕。今勘同梵女首意經。

○一九六 元垢賢女經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺法護譯〔開〕。今附西晉

錄。

○一九七 腹中女聽經 一卷。失譯〔祐〕。後誤曇無讖譯〔開〕。勘同無垢賢

女經〔經〕。

○一九八 轉女身經 一卷。劉宋曇摩蜜多譯〔房〕。先失譯。勘同無垢賢女經

〔經〕。

○一九九 月上女經 三卷。隋闍那崛多譯。開皇十一年（五九一）出〔房〕。

○二〇〇 賢首經 一卷。乞伏秦聖堅譯〔房〕。先失譯〔祐〕。

○二〇一 牢固女經 一卷。隋那連提黎耶舍譯。開皇二年（五八二）出〔房〕。



後題牢作堅〔開〕。

○二〇二 龍施女經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

一〇二〇三 龍施本起經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘同龍施女經。題施下有

菩薩二字〔經〕。

○二〇四 七女經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

○二〇五 長者法志妻經 一卷。失譯。附涼錄〔祐〕。

○二〇六 優婆夷淨行經 二卷。失譯。附涼錄〔祐〕。題初三字依經錄加。後

題末有法門二字〔開〕。

○二〇七 心明經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。

○二〇八 持心梵天所問經 六卷。西晉竺法護譯。太唐七年（二八六）出〔祐〕。

一〇二〇九 思益梵天問經 四卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。弘始四年（四〇二）

出。題問上有所字〔房〕。勘同持心梵天所問經〔經〕。

一〇二一〇 勝思惟梵天所問經 六卷。元魏菩提留支譯。神龜元年（五一八）出

〔房〕。先失譯。勘同持心梵天所問經〔經〕。

○二一一 商主天子問經 一卷。 隋闍那崛多等譯。 開皇十五年（五九五）出  
〔房〕。後題問上有所字〔開〕。

○二一二 天請問經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 貞觀二十二年（六四八）出〔開〕。

○二一三 須真天子經 二卷。 西晉竺法護譯。 泰始二年（二〇六）出〔祐〕。

○二一四 魔逆經 一卷。 西晉竺法護譯。 太康十年（二八九）出〔祐〕。

○二一五 屯真陀羅所問寶如來經 二卷。 漢支婁迦讖譯〔經〕。 先失譯。 題末

如來下有三昧二字〔祐〕。

一〇二一六 大樹緊那羅王所問經 四卷。 姚秦鳩摩羅什譯。 勘同屯真陀羅所問經

〔經〕。

○二一七 第一義法勝經 一卷。 元魏般若流支譯。 興和四年（五四二）出〔開〕。

先作留支譯〔經〕。

一〇二一八 大威燈光仙人問疑經 一卷。 隋闍那崛多譯。 開皇六年（五八六）出

〔房〕。勘同第一義法勝經〔仁〕。

○二一九 海龍王經 四卷。西晉竺法護譯。太康六年（二八五）出〔祐〕。

○二二〇 外道問聖大乘法無我義經 一卷。宋法天譯。雍熙三年（九八六）

出〔祥〕。

○二二一 大薩遮尼乾子經 八卷。元魏菩提留支譯〔經〕。正光元年（五二〇）

出〔房〕。後題末有所說二字〔開〕。

一〇二二二 菩薩行方便境界神通變化經。三卷。劉宋求那跋陀羅譯〔房〕。先失

譯。勘同大薩遮尼乾子經〔經〕。

○二二三 大乘寶月童子問法經 一卷。宋施護譯。雍熙四年（九八七）出〔祥〕。

○二二四 寶授菩薩提行經 一卷。宋法賢譯。至道二年（九九六）出〔祥〕。

○二二五 金耀童子經 一卷。宋天息災譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

○二二六 三品弟子經 一卷。失譯〔經〕。後誤支謙譯〔開〕。

○二二七 四輩經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。

- 二二八 希有校量功德經 一卷。隋闍那崛多譯。開皇六年（五八六）出〔房〕。
- ┆○二三九 最無比經 一卷。唐玄奘譯〔內〕。貞觀二十三年（六四九）出。勘同希有校量功德經〔開〕。
- 二三〇 未曾有經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔房〕。
- ┆○二三一 甚希有經 一卷。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十三年（六四九）出。勘同未曾有經〔開〕。
- 二三二 樓閣正法甘露鼓經 一卷。宋天息災譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。
- 二三三 作佛形像經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔開〕。
- ┆○二三四 造立形像福報經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄。勘同作佛形像經〔開〕。
- 二三五 大乘造像功德經 二卷。唐提雲般若譯。天授二年（六九一）出〔周〕。
- 二三六 造像量度經 一卷。清工布查布譯〔清〕。
- 二三七 灌經 一卷。失譯〔祐〕。後誤法炬譯。題灌洗佛形像經〔開〕。

一〇二三八 摩訶剎頭經 一卷。失譯〔祐〕。後誤聖堅譯〔開〕。勘同灌經，後

事小異〔祐〕。

〇二三九 浴像功德經 一卷。唐寶思惟譯。神龍元年（七〇五）出〔開〕。

一〇二四〇 浴像功德經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出。勘同寶思惟

譯浴像功德經〔開〕。

〇二四一 造塔功德經 一卷。唐地婆訶羅譯。永隆元年（六八〇）出〔周〕。

〇二四二 右遼佛塔功德經 一卷。唐實叉難陀譯〔開〕。

〇二四三 八大靈塔名號經 一卷。宋法賢譯。至道二年（九九七）出〔祥〕。

〇二四四 施燈功德經 一卷。高齊那連提黎耶舍譯〔經〕。天保九年（五五八）

出〔房〕。

〇二四五 諸德福田經 一卷。西晉法立法炬共譯〔祐〕。

〇二四六 薩羅王經 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄〔開〕。

〇二四七 阿闍世王受決經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。

- 一〇二四八 采華違王上佛授記妙華經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。  
 勘同阿闍世王受決經〔經〕。後題授記作授決號〔開〕。  
 〇二四九 差摩婆帝授記經 一卷。元魏菩提留支譯〔房〕。

般若部 七七部 八七七卷

- 〇二五〇 大般若波羅密多經 六〇〇卷。唐玄奘譯〔泰〕。顯慶五年至龍朔三年（六六〇—三）出〔開〕。  
 一〇二五一 光贊般若經 一〇卷。西晉竺法護譯。太康七年（二八六）出〔祐〕。勘同大般若第二會〔開〕。  
 一〇二五二 放光般若經 二〇卷。西晉無羅叉等譯〔房〕。元康元年（二九一）出〔祐〕。勘同大般若第二會〔開〕。  
 一〇二五三 摩訶般若波羅密經 二四卷。姚秦鳩摩羅什譯。弘始五年至六年（四

○三一四)出〔祐〕。勘同大般若第二會〔開〕。原題新小品經，今依經錄改正。

一〇二五四 般若道行品經 一〇卷。後漢支婁迦讖譯。光和二年(一七九)出

〔祐〕。勘同大般若第四會〔開〕。後題道行般若經〔宋〕。

一〇二五五 大明度無極經 四卷。吳支謙譯〔祐〕。勘同大般若第四會〔開〕。

原題明度經〔祐〕。

一〇二五六 摩訶鉢羅若波羅密經鈔 五卷。苻秦曇摩婢共竺佛念譯。建元十八年

(三八二)出〔祐〕。勘同大般若第四會〔開〕。後題摩訶般若鈔經

〔宋〕。

一〇二五七 小品般若波羅密經 七卷。姚秦鳩摩羅什譯。弘始十年(四〇八)出

〔祐〕。勘同大般若第四會〔開〕。原題新小品經，今依房錄改正。

後題摩訶般若波羅密經〔宋〕。

一〇二五八 佛母出生法藏般若波羅密多經 二五卷。宋施護譯。咸平六年至景德

元年（一〇〇三—四）出〔祥〕。勘同大般若第四會〔至〕。

一〇二五九 勝天王般若波羅密經。七卷。陳月婆首那譯。天嘉六年（五六五）

出〔房〕。勘同大般若第六會〔開〕。

一〇二六〇 文殊師利說般若波羅密經 一卷。梁曼陀羅仙譯〔經〕。勘同大般若

第七會。題說作所說摩訶〔開〕。

一〇二六一 文殊師利所說般若波羅密經 一卷。梁僧伽婆羅譯〔房〕。天監五年

（五〇六）出。勘同大般若第七會〔開〕。

一〇二六二 輒首菩薩無上清淨分衛經 二卷。劉宋翔公譯〔經〕。先失譯〔祐〕。

勘同大般若第八會〔開〕。

一〇二六三 金剛般若波羅密經 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。勘同大般若第九

會〔開〕。下五種并同。

一〇二六四 金剛般若波羅密經 一卷。元魏菩提留支譯〔經〕。永平二年（五〇

九）出〔房〕。



一〇二六五 金剛般若波羅密經。一卷。陳真諦譯〔房〕。

一〇二六六 金剛能斷般若波羅密經。一卷。隋達摩笈多譯〔開〕。

一〇二六七 能斷金剛般若波羅密經。一卷。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十二年（六

四八）出〔開〕。後題有多字〔宋〕。

一〇二六八 能斷金剛般若波羅密多經。一卷。唐義淨譯。長安三年（七〇三）出

〔開〕。

一〇二六九 實相般若波羅密經。一卷。唐菩提流志譯。長壽二年（六九三）出

〔周〕。勘同大般若第十會〔開〕。

〇二七〇 佛母寶德藏般若波羅密多經。三卷。宋法賢譯。淳化二年（九九一）

出〔祥〕。

〇二七一 了義般若波羅密多經。一卷。宋施護譯。咸平四年（一〇〇一）

出〔祥〕。

〇二七二 五十頌聖般若波羅密多經。一卷。宋施護譯。淳化二年（九九一）出

〔祥〕。

○二七三 帝釋般若波羅密多心經 一卷。 宋施護譯。 淳化二年（九九一）出

〔祥〕。

○二七四 摩訶般若波羅密神咒 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤鳩摩羅什譯。 題摩訶

般若波羅密大明咒經〔開〕。

○二七五 般若波羅密多心經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 貞觀二十三年（六四九）

出。 勘同般若神咒〔開〕。 原題略稱般若多心經，今依開錄改正。

○二七六 普徧智藏般若波羅密多心經 一卷。 唐達摩戰濕多譯〔貞〕。 開元二

十六年（七三八）出。 勘同般若神咒〔續貞〕。

○二七七 般若波羅密多心經 一卷。 唐般若譯。 勘同般若神咒〔貞〕。

○二七八 般若波羅密多心經 一卷。 唐智慧輪譯〔日〕。 今勘同般若神咒。 下

二種同。

○二七九 般若波羅密多心經 一卷。 唐法成譯。 敦煌本〔日〕。

一〇二八〇 唐梵翻對字音般若波羅密多心經 一卷。失譯。敦煌本〔日〕。

一〇二八一 聖佛母般若波羅密多經 一卷。宋施護譯。景德二年（一〇〇五）出

〔祥〕。勘同般若神咒〔至〕。

〇二八二 開覺自性般若波羅密多經 四卷。宋惟淨法護同譯。明道元年至二年

（一〇三二—三）出〔景〕。

〇二八三 大乘理趣六波羅密多經 一〇卷。唐般若譯〔貞〕。

〇二八四 佛印三昧經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

〇二八五 首楞嚴三昧經 二卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。原題新首楞嚴經，今依

經錄改正。

〇二八六 等集衆德三昧經 三卷。西晉竺法護譯〔祐〕。

一〇二八七 集一切福德三昧經 三卷。失譯。勘同等集衆德三昧經〔經〕。後誤

鳩摩羅什譯〔周〕。今附秦錄。

〇二八八 阿闍世王經 二卷。後漢支婁迦讖譯〔祐〕。

- 一〇二八九 文殊普超三昧經 四卷。西晉竺法護譯。太康七年（二八六）出〔祐〕。  
 原題普超經。或題殊下有師利二字〔開〕。勘同阿闍世王經〔經〕。  
 一〇二九〇 放鉢經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。勘是普超三昧經奉鉢  
 品別譯〔經〕。  
 一〇二九一 未曾有正法經 六卷。宋法天譯。咸平三年（一〇〇〇）出〔祥〕。  
 今勘同阿闍世王經。  
 〇二九二 成具光明定意經 一卷。後漢支曜譯〔祐〕。  
 〇二九三 法律三昧經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。今附西晉錄。  
 〇二九四 慧印三昧經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。  
 一〇二九五 如來智印經 一卷。失譯〔祐〕。附劉宋錄〔開〕。勘同慧印三昧經  
 〔經〕。  
 一〇二九六 大乘智印經 五卷。宋金總持等譯。勘同慧印三昧經〔至〕。或作與  
 智吉祥天吉祥同譯〔宋〕。

- 二九七 弘道廣顯三昧經 四卷。西晉竺法護譯〔祐〕。永嘉二年（三〇八）出〔房〕。原題阿耨達經，作二卷，今依經錄改正。
- 二九八 無極寶三昧經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。永嘉元年（三〇七）出〔房〕。
- 一〇二九九 寶如來三昧經 二卷。失譯〔經〕。後作祇多蜜譯〔開〕。勘同無極寶三昧經〔經〕。
- 三〇〇 超日月三昧經 二卷。西晉聶承遠譯〔祐〕。
- 三〇一 月燈三昧經 一卷。劉宋先公譯〔經〕。先失譯〔祐〕。
- 三〇二 月燈三昧經 一一卷。高齊那連提黎耶舍共法智譯〔經〕。天保八年（五五七）出〔房〕。勘同宋譯月燈三昧經〔周〕。
- 三〇三 金剛三昧本性清淨不壞不滅經 一卷。失譯〔祐〕。附三秦錄〔開〕。
- 三〇四 力莊嚴三昧經 三卷。隋那連提黎耶舍譯。開皇五年（五八五）出〔房〕。

- 三〇五 寂照神變三摩地經 一卷。唐玄奘譯。龍朔三年（六六三）出〔開〕。
- 三〇六 觀佛三昧經 八卷。東晉佛陀跋陀羅譯〔祐〕。後題末有海字〔開〕。
- 三〇七 觀察諸法行經 四卷。隋闍那崛多譯。開皇十五年（五九五）出〔房〕。
- 三〇八 無所希望經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後題略所字〔宋〕。
- 一〇三〇九 象腋經 一卷。劉宋曇摩蜜多譯〔房〕。先失譯。勘同無所希望經〔經〕。
- 三一〇 決定總持經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。
- 一〇三一 謗佛經 一卷。元魏菩提留支譯。勘同決定總持經〔經〕。
- 三一二 法炬陀羅尼經 二〇卷。隋闍那崛多譯。開皇十三年至十六年（五九三—六〇〇）出〔房〕。後題首加大字〔開〕。
- 三一三 威德陀羅尼經 二〇卷。隋闍那崛多譯。開皇十五年至十六年（五九四—六〇〇）出〔房〕。後題首加大字〔泰〕。
- 三一四 無崖際持法門經 一卷。乞伏秦聖堅譯〔經〕。先失譯〔祐〕。後題

際下有總字〔宋〕。

一〇三二五 尊勝菩薩入無量門陀羅尼經 一卷。高齊萬天懿譯〔經〕。勘同無崖際持法門經〔仁〕。後題菩薩下有所問一切諸法六字〔開〕。

〇三一六 金剛上味陀羅尼經 一卷。元魏佛陀扇多譯〔經〕。

一〇三二七 金剛場陀羅尼經 一卷。隋闍那崛多譯。開皇七年（五八七）出〔房〕。

勘同金剛上味陀羅尼經〔仁〕。

〇三一八 無量門微密持經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

一〇三二九 出生無量門持經 一卷。東晉佛陀跋陀羅譯。勘同無量門微密持經〔祐〕。

一〇三二〇 阿難陀自佉尼呵離陀經 一卷。失譯〔祐〕。後誤求那跋陀羅譯〔開〕。

勘同無量門微密持經〔周〕。今附晉錄。

一〇三二一 無量門破魔陀羅尼經 一卷。劉宋功德直譯。大明六年（四六二）出

〔祐〕。勘同無量門微密持經〔經〕。

一〇三二二 阿難目佉尼訶離陀羅尼經 一卷。元魏佛陀扇多譯。勘同無量門微密

持經〔經〕。

一〇三二三 舍利弗陀羅尼經 一卷。梁僧伽婆羅譯〔房〕。先失譯。勘同無量門

微密持經〔經〕。

一〇三二四 一向出生菩薩經 一卷。隋闍那崛多譯。開皇十五年（五九五）出

〔房〕。勘同無量門微密持經〔泰〕。

一〇三二五 出生無邊門陀羅尼經 一卷。唐智嚴譯。開元元年（七二一）出。勘

同無量門微密持經〔開〕。

一〇三二六 出生無邊門陀羅尼經 一卷。唐不空譯〔貞〕。勘同無量門微密持經

〔至〕。

### 華嚴部 六八部 一三三五卷

〇三二七 大方廣佛華嚴經 六〇卷。東晉佛陀跋陀羅譯。晉義熙十四年至劉宋



永初二年（四一八—四二二）出〔祐〕。原五十卷，今依經錄改正。

一〇三二八 大方廣佛華嚴經 八〇卷。唐實叉難陀譯。證聖元年至聖歷二年（六九五—八）出。勘同晉譯華嚴經〔開〕。

一〇三二九 兜沙經 一卷。後漢支婁迦讖譯〔祐〕。勘同華嚴各號品〔經〕。

一〇三三〇 菩薩本業經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。勘同華嚴淨行品并十住品〔經〕。

一〇三三一 菩薩求佛本業經 一卷。失譯〔祐〕。後誤聶道真譯〔開〕。勘同華嚴淨行品〔經〕。

一〇三三二 菩薩十住經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘同華嚴十住品。後經題作十住行道品〔開〕。

一〇三三三 菩薩十住經 一卷。失譯〔祐〕。後作祇多蜜譯〔開〕。勘同華嚴十住品〔經〕。

一〇三三四 漸備一切智經 五卷。西晉竺法護譯。元康七年（二九七）出〔祐〕。

勘同華嚴十地品。題智下有德字〔經〕。

一〇三三五 十住經 四卷。姚秦鳩摩羅什共佛馱耶舍譯〔祐〕。勘同華嚴十地品〔經〕。

一〇三三六 十地經 九卷。唐尸羅達摩譯〔貞〕。今勘同十住經。

一〇三三七 等目菩薩所問三昧經 二卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘同華嚴十地品〔開〕。題中所問三昧四字依經錄加。

一〇三三八 顯無邊佛土功德經 一卷。唐玄奘譯〔圖〕。永徽五年〔六五四〕出。勘同華嚴壽量品〔開〕。

一〇三三九 較量一切佛刹功德經 一卷。宋法賢譯。至道元年〔九九五〕出〔祥〕。今勘同顯無邊佛土功德經。

一〇三四〇 如來興顯經 四卷。西晉竺法護譯。元康元年〔二九一〕出〔祐〕。勘同華嚴如來性起品〔經〕。并同十忍品〔開〕。

一〇三四一 度十品經 六卷。西晉竺法護譯。元康元年〔二九一〕出〔祐〕。勘

同華嚴離世間品〔經〕。

一〇三四二 大方廣佛華嚴經 四〇卷。 唐般若譯〔貞〕。 今勘同華嚴入法界品。

一〇三四三 羅摩伽經 三卷。 乞伏秦聖堅譯〔經〕。 先失譯〔祐〕。 勘同華嚴入

法界品〔經〕。

一〇三四四 大方廣佛華嚴經續入法界品 一卷。 唐地婆訶羅譯〔周〕。 垂拱元年

〔六八五〕出。 勘是續舊華嚴經缺文〔開〕。 後題刪續字〔宋〕。

一〇三四五 文殊師利發願經 一卷。 東晉佛陀跋陀羅譯。 元熙二年〔四二〇〕出

〔祐〕。 今勘同般若譯華嚴經末卷。

一〇三四六 普賢行願贊 一卷。 唐不空譯〔貞〕。 今勘同般若譯華嚴經末卷。

〇三四七 大方廣佛華嚴經不思議佛境界分 一卷。 唐提雲般若譯。 永昌元年

〔六八九〕出〔周〕。

一〇三四八 大方廣如來不思議境界經 一卷。 唐實叉難陀譯。 勘同華嚴不思議佛

境界分〔開〕。

○三四九 度諸佛境界光嚴經 一卷。失譯〔經〕。附三秦錄。題界下有智字

〔開〕。

—○三五〇 佛華嚴入如來德智不思議境界經 三卷。隋闍那崛多等譯〔房〕。勘同

度諸佛境界光嚴經〔開〕。

—○三五一 大方廣入如來智德不思議經 一卷。唐實叉難陀譯。勘同度諸佛境界光

嚴經〔開〕。

○三五二 如來莊嚴智慧光明入一切諸佛境界經 二卷。元魏曇摩流支譯。景明

二年（五〇一）出〔房〕。先作菩提留支譯〔經〕。

—○三五三 度一切諸佛境界智嚴經 一卷。梁曼陀羅仙共僧伽婆羅譯〔經〕。勘

同如來莊嚴智慧光明入佛境界經〔仁〕。

—○三五四 大乘入諸佛境界智光明莊嚴經 五卷。宋法護等譯〔至〕。今勘同入

佛境界經。

○三五五 大聖文殊師利贊法身禮 一卷。唐不空譯〔貞〕。

○三五六 大方廣佛華嚴經修慈分 一卷。 唐提雲般若譯。 天授二年（六九一）

出〔周〕。

○三五七 大方廣未曾有經善巧方便品 一卷。 宋施護譯。 咸平五年（一〇〇二）

出〔祥〕。

○三五八 甚深大回嚮經 一卷。 失譯〔經〕。 附劉宋錄〔開〕。

○三五九 信力人印法門經 五卷。 元魏曇摩流支譯。 正始元年（五〇四）出

〔房〕。 先作菩提留支譯。 勘是華嚴經別品〔經〕。

○三六〇 大方廣普賢所說經 一卷。 唐實叉難陀譯〔開〕。

○三六一 大方廣總持寶光明經 五卷。 宋法天譯。 太平興國八年（九八三）

出〔祥〕。

○三六二 大方廣菩薩十地經 一卷。 元魏吉迦夜譯〔開〕。 先作竺法護譯〔開〕。

○三六三 十住斷結經 一一卷。 姚秦竺佛念譯〔祐〕。 或題最勝問菩薩十住除

垢斷結經〔宋〕。

- 三六四 大悲分陀利經 八卷。失譯〔經〕。附三秦錄。題首作大乘〔開〕。
- 三六五 悲華經 一〇卷。北涼曇無讖譯〔祐〕。勘同大悲分陀利經〔經〕。
- 三六六 賢劫經 七卷。西晉竺法護譯。元康元年（二九一）出〔祐〕。
- 三六七 千佛因緣經 一卷。失譯〔祐〕。後誤鳩摩羅什譯〔周〕。
- 三六八 諸佛經 一卷。宋施護譯。淳化二年（九九一）出〔祥〕。
- 三六九 佛名經 一二卷。元魏菩提留支譯〔房〕。
- 三七〇 不思議功德經 二卷。失譯〔祐〕。附吳錄。題德下有諸佛所護念五字〔開〕。
- 三七一 十方千五百佛名經 一卷。失譯〔祐〕。敦煌本〔日〕。
- 三七二 三世三千佛名經 一卷。失譯〔祐〕。附梁錄。題首有三劫二字〔開〕。又分過去莊嚴劫千佛名經等三部〔宋〕。
- 三七三 稱揚諸佛功德經 三卷。失譯〔祐〕。後誤吉迦夜譯〔開〕。麗刻跋作慧海譯。龜茲語本。今附晉錄。

- 三七四 百佛名經 一卷。 隋那連提黎耶舍譯。 開皇二年（五八二）出〔房〕。
- 三七五 滅十方冥經 一卷。 西晉竺法護譯。 光（原誤元）熙元年（三〇六）出〔祐〕。
- 三七六 大乘大方廣佛冠經 二卷。 宋法護譯。 天聖二年（一〇二四）出〔景〕。
- 三七七 受持七佛名號所生功德經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 永徽二年（六五二）出〔開〕。
- 三七八 寶網經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。
- 三七九 八大菩薩經 一卷。 宋法賢譯。 淳化五年（九九四）出〔祥〕。
- 三八〇 六菩薩名經 一卷。 失譯〔祐〕。 附後漢錄〔房〕。 或題六菩薩名亦當誦持經〔經〕。
- 三八一 觀彌勒菩薩生兜率天經 一卷。 劉宋沮渠京聲譯〔祐〕。 或題生作上生〔仁〕。
- 三八二 彌勒來時經 一卷。 失譯〔泰〕。 附東晉錄。

一〇三八三 彌勒下生經 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。勘同彌勒來時經〔開〕。

後題末有成佛二字〔宋〕。

一〇三八四 彌勒下生成佛經 一卷。唐義淨譯。大足元年（七〇二）出。勘同彌

勒來時經〔開〕。

〇三八五 彌勒成佛經 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。弘始四年（四〇二）出

〔房〕。後題成上有大字〔宋〕。

〇三八六 觀普賢菩薩行法經 一卷。劉宋曇摩蜜多譯〔祐〕。

〇三八七 觀世音授記經 一卷。劉宋曇無竭譯〔祐〕。後題音下有菩薩二字

〔開〕。

〇三八八 如幻三摩地無量印法門經 三卷。宋施護譯。大中祥符二年（一一〇〇

九）出〔祥〕。

〇三八九 觀無量壽經 一卷。劉宋哥良耶舍譯〔經〕。先失譯〔祐〕。原題無

量壽觀經。後題壽下有佛字〔開〕。今依祐錄改。



○三九〇 阿彌陀經 一卷。 姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。 弘始四年（四〇二）出〔房〕。

一〇三九一 稱贊淨土佛攝受經 一卷。 唐玄奘譯〔圖〕。 永徽元年（六五〇）出。 勘同阿彌陀經〔開〕。

○三九二 後出阿彌陀佛偈 一卷。 失譯〔祐〕。 附後漢錄〔開〕。

○三九三 拔一切業障根本得生淨土神咒 一卷。 劉宋求那跋陀羅譯〔宋〕。

○三九四 阿彌陀佛說咒 一卷。 失譯〔日〕。

涅槃部 三〇部 一六五卷

○三九五 大般涅槃經 三六卷。 北涼曇無讖譯。 玄始十年（四二二）出〔祐〕。

一〇三九六 大般涅槃經 三六卷。 劉宋慧嚴慧觀謝靈運等改訂〔開〕。

一〇三九七 大般泥洹經 六卷。 東晉法顯共佛陀跋陀羅譯。 義熙十三年（四七二）

出〔祐〕。 勘同大涅槃經前分十卷盡大衆問品〔經〕。

- 三九八 方等泥洹經 二卷。西晉竺法護譯。太始五年（二六九）出〔祐〕。後題方等般泥洹經〔開〕。
- 三九九 四童子經 三卷。隋闍那崛多譯。開皇十三年（五九三）出〔房〕。勘同方等泥洹經〔泰〕。或題童子下有三昧二字〔開〕。
- 四〇〇 大悲經 五卷。高齊那連提黎耶舍共法智譯〔經〕。天保九年（五五八）出〔房〕。
- 四〇一 摩訶摩耶經 二卷。蕭齊曇景譯〔經〕。先失譯〔祐〕。
- 四〇二 中陰經 二卷。苻秦竺佛念譯〔祐〕。
- 四〇三 菩薩處胎經 五卷。苻秦竺佛念譯〔祐〕。或題菩薩從兜率天降神母胎說廣普經〔宋〕。
- 四〇四 蓮華面經 二卷。隋那連提黎耶舍譯。開皇四年（五八四）出〔房〕。
- 四〇五 佛人涅槃金剛力士哀戀經 一卷。失譯〔經〕。附三秦錄。後題金剛上有密蹟二字〔開〕。

○四〇六 般泥洹後四輩灌腊經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯。題缺四輩

二字〔開〕。

○四〇七 佛滅度後棺斂葬送經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。

○四〇八 佛般泥洹時迦葉赴佛經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。

或題迦葉赴佛經〔仁〕。

○四〇九 佛垂般泥洹略說教誡經 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。

○四一〇 方等大雲經 六卷。北涼曇無讖譯〔祐〕。後題方等無相大雲經〔章〕。

○四一一 大雲無想經第九卷 一卷。今勘是苻秦竺佛念譯。

○四一二 大法鼓經 二卷。劉宋求那跋陀羅譯〔祐〕。

○四一三 金光明經 四卷。北涼曇無讖譯〔祐〕。

○四一四 合金光明經 八卷。北涼曇無讖、北周闍那崛多、陳真諦譯。隋寶貴

閣。開皇十七年（五九七）出〔房〕。原題新合，今依開錄刪正。

○四一五 金光明最勝王經 一〇卷。唐義淨譯。長安三年（七〇三）出。勘同

涼譯金光經〔開〕。

一〇四一六 莊嚴菩提心經 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔經〕。今勘同金光明經淨地

陀羅尼品。

〇四一七 正法華經 一〇卷。西晉竺法護譯。太康七年（二八六）出〔祐〕。

一〇四一八 妙法蓮華經 七卷。姚秦鳩摩羅什譯。弘始八年（四〇六）出〔祐〕。

勘同正法華經。原題新法華經，今依經錄改正。

一〇四一九 添品妙法蓮華經 七卷。隋闍那崛多譯。仁壽元年（六〇一）出。勘

同正法華經〔泰〕。題中添品二字依開錄加。

一〇四二〇 薩曇分陀利經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。勘同法華經寶

塔品少分及提婆達多品〔經〕。原題作薩曇，今依經錄改正。

〇四二一 法華三昧經 一卷。失譯〔祐〕。後作劉宋智嚴譯〔開〕。

〇四二二 無量義經 一卷。蕭齊曇摩伽陀耶舍譯〔祐〕。建元三年（四八一）

出〔開〕。

○四二一三 濟諸方等學經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。

一○四二四 大乘方廣總持經 一卷。隋毘尼多流支譯。開皇二年（五八二）出〔房〕。  
勘同濟諸方等學經〔開〕。

阿含部 二六四部 六〇七卷

○四二五 雜阿含經 四八卷。劉宋求那跋陀羅譯〔祐〕。原五十卷，缺二卷，

後誤以阿育王傳補入〔宋〕。今刪。

一○四二六 別譯雜阿含經 二〇卷。失譯〔經〕。附三秦錄〔開〕。勘出雜阿含  
第四，第二十二，第三十二至三十六，第三十八至四十六，第四十八  
至五十各卷。

一○四二七 雜阿含經 一卷。失譯〔祐〕。附魏吳錄。勘是雜阿含別品〔經〕。散  
見雜阿含各卷，其中原有二十七經，今刪去積骨、七處三觀兩經。

一○四二八 五陰譬喻經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。勘出雜阿含第十卷〔開〕。

一〇四二九 水沫所漂經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯。勘同五陰譬喻經〔開〕。今附魏吳錄。

一〇四三〇 聖法印經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。元康四年（二九四）出。勘出雜阿含第三卷〔開〕。

一〇四三一 法印經 一卷。宋施護譯。咸平四年（一〇〇一）出〔祥〕。今勘同聖法印經。

一〇四三二 五蘊皆空經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出。勘出雜阿含第二卷〔開〕。

一〇四三三 七處三觀經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。元嘉元年（二五二）出。勘出雜阿含第二卷〔開〕。原與雜經四十四篇及積骨經等合本，今別行。

一〇四三四 隨勇尊者經 一卷。宋施護法護惟淨同譯。大中祥符九年（一〇一六）出〔景〕。今勘出雜阿含第九卷。

一〇四三五 不自守意經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯。勘出雜阿含第十一卷

〔開〕。今附魏吳錄。

一〇四三六 勝義空經 一卷。宋施護法護惟淨同譯。大中祥符九年（一〇一六）

出〔景〕。今勘出雜阿含第十二卷。

一〇四三七 滿願子經 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄。勘出雜阿含第十三卷

〔開〕。

一〇四三八 轉法輪經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。勘出雜阿含第十五卷〔開〕。

一〇四三九 三轉法輪經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出。勘同轉法輪

經〔開〕。

一〇四四〇 醫喻經 一卷。宋施護譯 大中祥符元年（一〇〇八）出〔祥〕。今

勘出雜阿含第十五卷。

一〇四四一 相應相可經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。今勘出雜阿含

第十六卷。

一〇四四二 月喻經 一卷。 宋施護譯。 大中祥符元年（一〇〇八）出〔祥〕。 今勘出雜阿含第四十一卷。

一〇四四三 善馬有三相經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支曜譯。 勘出雜阿含第三十二卷〔開〕。 今附魏吳錄。

一〇四四四 馬有八態〔譬人〕經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支曜譯。 勘出雜阿含第三十二卷〔開〕。 今附魏吳錄。

一〇四四五 解憂經 一卷。 宋法天譯。 淳化元年（九九〇）出〔祥〕。 今勘出雜阿含第三十四卷。

一〇四四六 積骨經 一卷。 後漢安世高譯〔祐〕。 原在大本七處三觀經中，今別行。 勘出雜阿含第三十四卷。

一〇四四七 牧牛經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤鳩摩羅什譯。 勘出雜阿含第四十六卷〔開〕。

一〇四四八 緣起經 一卷。 唐玄奘譯〔圖〕。 龍朔元年（六六一）出。 勘同牧牛



經〔開〕。

一〇四四九 信解智力經 一卷。 宋法賢譯。 咸平元年（九九八）出〔祥〕。 今勘出雜阿含第二十六卷。

一〇四五〇 清淨心經 一卷。 宋施護法護惟淨同譯。 大中祥符九年（一一〇一六）出〔景〕。 今勘出雜阿含第二十六卷。

一〇四五一 輪王七寶經 一卷。 宋施護譯。 咸平五年（一〇〇二）出〔祥〕。 今勘出雜阿含第二十七卷。

一〇四五二 無常經 一卷。 唐義淨譯。 大足元年（七〇一）出〔開〕。 今勘出雜阿含第二十七卷。

一〇四五三 八正道經 一卷。 後漢安世高譯〔祐〕。 今勘出雜阿含第二十八卷〔開〕。

一〇四五四 難提釋經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作法炬譯。 勘出雜阿含第三十卷〔開〕。

一〇四五五 戒德香經 一卷。失譯〔祐〕。後作曇無蘭譯〔開〕。今附西晉錄。

一〇四五六 戒香經 一卷。宋法賢譯。至道三年（九九七）出〔祥〕。今勘同戒德香經。

一〇四五七 鴛掘魔經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。今勘出雜阿含第三十八卷。

一〇四五八 鴛鬪髻經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯。勘同鴛掘魔經，文稍廣〔開〕。

一〇四五九 蟻喻經 一卷。宋施護譯。大中祥符二年（一一〇〇九）出〔祥〕。今勘出雜阿含第二十八卷。

一〇四六〇 波斯匿王大後崩塵土全身經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。今勘出雜阿含第四十六卷。

一〇四六一 大三摩惹經 一卷。宋法天譯。淳化元年（九九〇）出〔祥〕。今勘出雜阿含第四十四卷。

一〇四六二 新歲經 一卷。失譯〔祐〕，後作竺曇無蘭譯〔開〕。今附西晉錄。

勘出雜阿含第四十五卷。

一〇四六三 受新歲經 一卷。失譯。後誤題竺法護譯〔宋〕。今勘同新歲經。

一〇四六四 解夏經 一卷。宋法賢譯。咸平元年（九九八）出〔祥〕。今勘同新

歲經。

〇四六五 中阿含經 六〇卷。東晉僧伽提婆譯。隆安元年至二年（三九七—八

出〔祐〕。

一〇四六六 七知經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。勘出中阿含第一卷

〔經〕。今勘同善法經。

一〇四六七 園生樹經 一卷。宋施護譯。咸平四年（一〇〇一）出〔祥〕。今勘

出中阿含第一卷晝度樹經。

一〇四六八 咸水喻經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄。勘出中阿含第一卷〔開〕。

今勘同水喻經。

一〇四六九 薩鉢多酥哩逾捺野經 一卷。 宋法賢譯。 淳化二年（九九二）出〔祥〕。

今勘出中阿含第二卷七日經。

一〇四七〇 一切流攝守經 一卷。 後漢安世高譯〔祐〕。 後題守下有因字。 勘出

中阿含第二卷〔開〕。 今勘同漏盡經。

一〇四七一 四諦經 一卷。 後漢安世高譯〔祐〕。 勘出中阿含第七卷〔開〕。 今

勘同分別聖諦經。

一〇四七二 恒水經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作法炬譯。 勘出中阿含第九卷〔開〕。 今

勘同瞻波經。

一〇四七三 法海經 一卷。 西晉法炬譯〔開〕。 勘同恒水經〔經〕。

一〇四七四 海八德經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤鳩摩羅什譯〔開〕。 勘同恒水經

〔經〕。 今附晉錄。

一〇四七五 本相猗致經 一卷。 後漢安世高譯〔祐〕。 勘出中阿含第十卷〔開〕。

今勘同本際經。

- 一〇四七六 緣本致經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。勘同本相猗致經〔經〕。
- 一〇四七七 頂生王故事經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。勘出中阿含第十一卷〔經〕。今勘同四洲經。
- 一〇四七八 文陀竭王經 一卷。失譯〔祐〕。後誤曇無讖譯。勘同頂生王故事經〔開〕。今附西晉錄。
- 一〇四七九 頻婆娑羅王經 一卷。宋法賢譯。咸平元年(九九八)出〔祥〕。今勘出中阿含第十一卷頻鞞娑邏王迎佛經。
- 一〇四八〇 鐵城泥犁經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯。勘出中阿含第十二卷〔開〕。今勘與五天使經同本。
- 一〇四八一 閻羅王五天使者經 一卷。失譯〔經〕。後作慧商譯。勘同鐵城泥犁經〔開〕。
- 一〇四八二 古來世時經 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄〔開〕。勘出中阿含第十

三卷〔經〕。今勘同說本經。題中世時二字依經錄加。

一〇四八三 大正句王經 二卷。宋法賢譯。至道三年（九九七）出〔祥〕。今勘出中阿含第十六卷鞞肆經。

一〇四八四 阿那律八念經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支曜譯〔開〕。勘出中阿含第十八卷〔經〕。今附西晉錄。勘同八念經。

一〇四八五 離睡經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。勘出中阿含第二十卷〔經〕。今勘同長老上尊睡眠經。

一〇四八六 是法非法經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。勘出中阿含第二十一卷〔開〕。今勘同真人經。

一〇四八七 求欲經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯。勘出中阿含第二十二卷〔開〕。今勘同穢品經。

一〇四八八 受歲經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。勘出中阿含第二十三卷〔經〕。今勘同比丘請經。

一〇四八九 梵志計水淨經 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄〔開〕。勘出中阿含第

二十三卷〔經〕。今勘同水淨梵志經。

一〇四九〇 人本欲生經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。今勘出中阿含第二十四卷

大因經。

一〇四九一 大生義經 一卷。宋施護譯。咸平四年（一〇〇一）出〔祥〕。今勘

同人本欲生經。

一〇四九二 苦陰經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔房〕。勘出中阿含第二十五

卷〔經〕。今勘同苦陰經。

一〇四九三 釋摩男經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。勘出中阿含第二十五卷〔經〕。

今勘同第二苦陰經。後題男下有本四子三字〔宋〕。

一〇四九四 苦陰因事經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。勘同釋摩男本

經〔經〕。原題業經，今依經錄改正。

一〇四九五 尼拘陀梵志經 二卷。宋施護法護惟淨同譯。中大祥符四年（一〇一

一〇四九六 樂想經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。勘出中阿含第二十六卷優曇婆邏經。

一〇四九七 樂想經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。勘出中阿含第二十六卷〔經〕。今勘同想經。

一〇四九八 漏分布經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。勘出中阿含第二十七卷〔開〕。今勘同達梵行經。

一〇四九九 阿耨跋經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。勘出中阿含第二十七卷〔經〕。今勘同阿波經。原題阿耨風經，今依經錄改正。

一〇五〇〇 諸法本經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。勘出中阿含第二十八卷〔經〕。今附西晉錄，勘同諸法本經。

一〇五〇一 瞿曇彌記果經 一卷。失譯〔祐〕。後作慧簡譯〔開〕。勘出中阿含第二十八卷〔經〕。今勘同瞿曇彌經。

一〇五〇二 瞻婆比丘經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯。勘出中阿含第二十九



卷〔開〕。今勘同瞻波經。

一〇五〇二 八無暇有暇經 一卷。唐義淨譯。大足元年（七〇一）出〔開〕。今

勘出中阿含第二十九卷八難經。

一〇五〇三 伏姪經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。勘出中阿含第三十

卷〔經〕。今勘同行欲經。

一〇五〇四 魔嬈亂經 一卷。失譯。附後漢錄〔房〕。勘出中阿含第三十卷〔經〕。

今勘同降魔經。

一〇五〇五 弊魔試目連經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯。勘同魔嬈亂經〔開〕。

今附魏吳錄。

一〇五〇六 賴吒和羅經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。勘出中阿含第三十一卷〔經〕。

今勘同賴吒和羅經。

一〇五〇七 護國經 一卷。宋法賢譯。咸平二年（九九九）出〔祥〕。今勘同賴

吒和羅經。

一〇五〇八 帝釋所問經 一卷。 宋法賢譯。 咸平元年（九九八）出〔祥〕。 今勘出中阿含第三十三卷釋問經。

一〇五〇九 大六向拜經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。 太安元年（三〇二）出〔房〕。 後誤題尸迦羅越六方禮經。 安世高譯〔開〕。 今勘出中阿含第三十三卷善生經。

一〇五一〇 善生子經 一卷。 西晉支法度譯〔開〕。 先失譯〔祐〕。 勘同大六嚮拜經〔房〕。

一〇五一一 數經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作法炬譯。 勘出中阿含第三十五卷〔開〕。 今勘同算數日躔連經。

一〇五一二 梵志波羅延問種尊經 一卷。 失譯〔經〕。 後作竺曇無蘭譯。 勘出中阿含第三十七卷〔開〕。 今勘同阿攝憇經 今附魏吳錄。

一〇五一三 白衣金幢二婆羅門緣起經 三卷。 宋施護法護惟淨同譯。 大中祥符五年（一一一三）出〔景〕。 今勘出中阿含第三十九卷婆羅婆堂經。

一〇五一四 須達長者經 一卷。 蕭齊求那毗地譯〔經〕。 建武二年（四九五）出

〔祐〕。 今勘出阿含第三十九卷須達哆經。

一〇五一五 三歸五戒慈心厭離功德經 一卷。 失譯〔周〕。 今勘同須達長者

經。

一〇五一六 長者施報經 一卷。 宋法天譯。 淳化元年（九九〇）出〔祥〕。 今

勘同須達長者經。

一〇五一七 佛爲黃竹園老婆羅門說學經 一卷。 失譯〔祐〕。 附劉宋錄。 勘出中

阿含第四十卷〔開〕。 今勘同黃蘆園經。

一〇五一八 梵摩渝經 一卷。 吳支謙譯〔祐〕。 勘出中阿含第四十一卷〔開〕。

今勘同梵摩經。

一〇五一九 尊上經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤竺法護譯〔開〕。 勘出中阿含第四

十三卷〔經〕。 今勘同釋中禪室尊經。

一〇五二〇 兜調經 一卷。 失譯〔祐〕。 附西晉錄。 勘出中阿含第四十四卷〔開〕。

今勘同鸚鵡經。

一〇五二一 鸚鵡經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯。勘同兜調經〔開〕。

一〇五二二 業報差別經 一卷。隋瞿曇法智譯。開皇二年（五八二）出〔房〕。

今勘同兜調經。

一〇五二三 分別善惡報應經 二卷。宋天息災譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

勘同兜調經〔至〕。

一〇五二四 淨意優婆塞所問經 一卷。宋施護譯。景德二年（一〇〇五）出〔祥〕。

今勘同兜調經。

一〇五二五 意經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺護譯〔開〕。勘出中阿含第四十五

卷〔經〕。今勘同心經。

一〇五二六 應法經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。勘出中阿含第四

十五卷〔經〕。今勘同受法經。

一〇五二七 分別布施經 一卷。宋施護譯。咸平四年（一〇〇一）出〔祥〕。今

勘出中阿含第四十七卷瞿曇彌經。

一〇五二八 四品法門經 一卷。 宋法賢譯。 咸平元年（九九八）出〔祥〕。 今勘

出中阿含第四十七卷多界經。

一〇五二九 息淨因緣經 一卷。 宋施護譯。 大中祥符元年（一〇〇八）出〔祥〕。

今勘出中阿含第五十二卷周那經。

一〇五三〇 泥犁經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作竺曇無蘭譯。 勘出中阿含第五十三

卷〔開〕。 今勘同痴慧地經。

一〇五三一 齋經 一卷。 吳支謙譯〔祐〕。 勘出中阿含第五十五卷〔經〕。 今勘同

持齋經。

一〇五三二 優婆夷墮舍經 一卷。 失譯〔祐〕。 附劉宋錄。 勘同齋經。 題舍下有

迦字〔開〕。

一〇五三三 八關齋經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作沮渠京聲譯〔開〕。 今附西晉

錄。 勘同齋經。

一〇五三四 鞞摩肅經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。勘出中阿

含第五十七卷〔經〕。今勘同鞞摩那修經。

一〇五三五 婆羅門子命終愛念不離經 一卷。失譯〔祐〕。後作安世高譯。勘出

中阿含第六十卷〔開〕。今勘同愛生經。

一〇五三六 十支居士八城人經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。勘出

中阿含第六十卷〔經〕。今勘同八城經。

一〇五三七 邪見經 一卷。失譯〔祐〕。附劉宋錄〔開〕。勘出中阿含第六十卷

〔經〕。今勘同見經。

一〇五三八 箭喻經 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄〔開〕。勘出中阿含第六十卷

〔經〕。今勘同箭喻經。

〇五三九 長阿含經 二二卷。姚秦佛馱耶舍譯。弘始十五年（四一三）出〔祐〕。

一〇五四〇 七佛父母姓字經 一卷。失譯〔祐〕。附魏吳錄〔房〕。勘出長阿含

〔經〕。今勘同第一卷初分大本經。

一〇五四一 七佛經 一卷。宋法天譯。淳化元年（九九〇）出〔祥〕。今勘同

七佛父母姓字經。

一〇五四二 毘婆尸佛經 二卷。宋法天譯。淳化元年（九九〇）出〔祥〕。今勘

出七佛父母姓字經。

一〇五四三 佛般泥洹經 二卷。西晉竺法護譯。太始五年（二六九）出〔祐〕。

後作帛法祖譯。勘出長阿含第二至四卷初分游行經〔開〕。

一〇五四四 大般涅槃經 三卷。東晉法顯譯。勘同佛般泥洹經〔開〕。

一〇五四五 般泥洹經 二卷。失譯。附東晉錄〔開〕。先作劉宋求那跋陀羅譯

〔經〕。勘同佛般泥洹經〔開〕。原殘一卷。開錄補全。

一〇五四六 大堅固婆羅門緣起經 二卷。宋施護法護惟淨同譯。大中祥符三年（一

〇一〇）出〔祥〕。今勘出長阿含第五卷初分典尊經。

一〇五四七 人仙經 一卷。宋法賢譯。咸平元年（九九八）出〔祥〕。今勘出長

阿含第五卷初分闍尼沙經。

一〇五四八 大集法門經 二卷。 宋施護譯。 景德二年（一〇〇五）出〔祥〕。 今

勘出長阿含第八卷第二分衆集經。

一〇五四九 長阿含十報法經 二卷。 後漢安世高譯〔祐〕。 勘出長阿含第九卷

〔開〕。 今勘同二分十上經。

一〇五五〇 信佛功德經 一卷。 宋法護譯。 咸平元年（九九八）出〔祥〕。 今勘

出長阿含第二十卷二分自歡喜經。

一〇五五一 佛開解梵志阿颺經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支謙譯。 勘出長阿含

〔開〕。 今勘同三分阿摩晝經。

一〇五五二 梵網六十二見經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。 後誤支謙譯。 勘出長

阿含第十四卷〔開〕。 今勘同三分梵動經。

一〇五五三 寂志果經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作竺曇無蘭譯。 勘出長阿含第十七  
卷〔開〕。 今勘同三分沙門果經。



一〇五五四 樓炭經 六卷。西晉法炬譯〔祐〕。後作法炬法立共譯。勘出長阿含

四分世記經。

一〇五五五 起世經 一〇卷。隋闍那崛多等譯。勘同樓炭經〔開〕。

一〇五五六 起世因本經 一〇卷。隋達摩笈多譯〔泰〕。勘同樓炭經〔開〕。題

中因本二字依周錄加。

〇五五七 增一阿含經 五一卷。苻秦曇摩難提譯。建元二十一年（三八五）出

〔祐〕。後誤東晉僧伽提婆譯〔開〕。今勘係經僧伽提婆修正。

一〇五五八 雜經四十四篇 二卷。後漢安世高譯。安公雲出增一阿含，今缺〔祐〕。

舊本雜在七處三觀經內，今別出。

一〇五五九 阿羅漢具德經 一卷。宋法賢譯。至道二年（九九六）出〔祥〕。勘

出增一阿含第三卷〔至〕。今勘同弟子等品。

一〇五六〇 無上處經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。今勘出增一阿含第

十二卷三寶品。

一〇五六一 四人出現世間經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯。勘出增一阿含第十八卷〔開〕。今勘同四意斷品。

一〇五六二 四無所畏經 一卷。宋施護譯。淳化二年（九九一）出〔祥〕。今勘出增一阿含第十九卷四諦品。

一〇五六三 五大施經 一卷。宋施護法護惟淨同譯。天禧元年（一〇一七）出〔景〕。今勘出增一阿含第二十卷聲聞品。

一〇五六四 三摩竭經 一卷。吳竺律炎譯〔經〕。黃龍二年（二二〇）出〔開〕。今勘出增一阿含第二十二卷須陀品。

一〇五六五 須摩提女經 一卷。失譯〔祐〕。後誤吳支謙譯〔開〕。今附西晉錄。勘同三摩竭經。

一〇五六六 給孤長者女得度因緣經 三卷。宋施護譯。景德三年（一〇〇六）出〔祥〕。今勘同三摩竭經。

一〇五六七 婆羅門避死經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯。勘出增一阿含第

二十三卷〔開〕。今勘同增上品。

一〇五六八 施色力經 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄。題食施獲五福報經。勘出

增一阿含第二十四卷〔開〕。今勘同善聚品。

一〇五六九 琉璃王經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。今勘出增一阿含第二十六卷

等見品。

一〇五七〇 頻毗娑羅王詣佛供養經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯。勘出增一

阿含第二十六卷〔開〕。今勘同等見品。

一〇五七一 長者子六過出家經 一卷。失譯〔祐〕。後作慧簡譯。勘出增一阿含

第二十七卷〔開〕。今勘同邪聚品。

一〇五七二 尊那經 一卷。宋法賢譯。至道二年（九九六）出〔祥〕。今勘出增

一阿含第三十五卷七日品。

一〇五七三 力士移山經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘出增一阿含第三十六卷

〔開〕。今勘同難品。

一〇五七四 四未曾有法經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯。勘同力士移山經

〔開〕。

一〇五七五 舍利弗目蓮游諸國經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤康孟祥譯。

題舍利弗摩訶目蓮游四衢經。勘出增一阿含第四十一卷〔開〕。今勘同馬王品。

一〇五七六 十力經 一卷。唐勿提提犀魚譯〔貞〕。今勘同增一阿含第四十二卷

結禁品。

一〇五七七 佛十力經 一卷。宋施護法護惟淨同譯。天禧元年（一〇一七）出〔景〕。今勘同十力經。

一〇五七八 十一想思念如來經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯。勘出增一阿含第四十八卷〔開〕。今勘同禮三寶品。

一〇五七九 四泥犁經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯。勘出增一阿含第四十八卷〔開〕。今勘同禮三寶品。

- 一〇五八〇 阿那邠祁化七子經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯。勘出增一阿含第四十九卷〔開〕。今勘同非常品。
- 一〇五八一 玉耶女經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。今勘出增一阿含第四十九卷非常品。
- 一〇五八二 玉耶經 一卷。失譯〔經〕。後作竺曇無蘭譯。勘同玉耶女經〔開〕。
- 一〇五八三 阿遼達經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。勘同玉耶女經〔經〕。
- 一〇五八四 大愛道般泥洹經 一卷。失譯〔祐〕。後作白法祖譯。勘出增一阿含第五十卷〔開〕。今勘同大愛道般涅槃品。
- 一〇五八五 佛母般泥洹經 一卷。失譯〔祐〕。後作慧簡譯。勘同大愛道般泥洹經〔開〕。
- 一〇五八六 舍衛國王夢見十事經 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄。勘出增一阿含第五十一卷〔開〕。今勘同大愛道般涅槃品。

一〇五八七 舍衛國王十夢經 一卷。失譯。前經異本〔麗〕。

一〇五八八 國王不犁先尼十夢經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯。勘同舍

衛國王夢見十事經〔開〕。

〇五八九 義足經 二卷。吳支謙譯〔祐〕。題中足字疑是品字誤。

〇五九〇 本事經 七卷。唐玄奘譯〔泰〕。永徽元年（六五〇）出〔開〕。

〇五九一 法句經 二卷。〔法救集〕。吳竺將炎共支謙譯。黃武三年（二二四）出〔祐〕。

一〇五九二 法集要頌經 四卷。宋天息災譯。雍熙二年（九八五）出〔祥〕。今勘同法句經。

〇五九三 法句喻經 四卷。西晉法炬共法立譯〔祐〕。後題法句譬喻經〔開〕。

〇五九四 四十二章經 一卷。失譯。附漢錄〔祐〕。或作竺摩騰譯。今勘爲上經略鈔。

〇五九五 正法念處經 七〇卷。元魏瞿曇般若流支譯。興和元年（五三九）出

〔房〕。先作留支譯〔經〕。

○五九六 諸法集要經 一〇卷。 觀無畏集。宋日稱等譯〔至〕。

○五九七 妙法聖念處經 八卷。 宋法天譯。雍熙二年（九八五）出〔祥〕。

○五九八 決定義經 一卷。 宋法賢譯。咸平元年（九九八）出〔祥〕。

一〇五九九 法大乘義決定經 三卷。 宋金總持等譯〔至〕。今勘同決定義經。原

與相吉祥律密法稱同譯。

○六〇〇 普法義經 一卷。 後漢安世高譯〔祐〕。

一〇六〇一 廣義法門經 一卷。 陳真諦譯〔房〕。天嘉四年（五六三）出。勘同

普法義經〔開〕。

○六〇二 略教誡經 一卷。 唐義淨譯。景雲二年（七一一）出〔開〕。

○六〇三 諸行有爲經 一卷。 宋法天譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

○六〇四 忠心政行經 一卷。 失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。

一〇六〇五 阿含正行經 一卷。 失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。今勘同忠心

政行經。

○六〇六 法受塵經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。

○六〇七 所欲致患經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。太安三年（三〇四）

出〔房〕。

○六〇八 阿難同學經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○六〇九 譬喻經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出〔開〕。

○六一〇 大魚事經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。

○六一一 佛醫經 一卷。吳竺律炎共支謙譯〔泰〕。先失譯〔祐〕。

○六一二 比丘聽施經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。今附魏

吳錄。

○六一三 治身經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。

○六一四 身觀經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。

○六一五 法觀經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。



- 六一六 治意經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。
- 六一七 堅意經 一卷。失譯〔祐〕。後漢安世高譯〔開〕。
- 六一八 比丘避女惡名欲自殺經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。
- 六一九 安般守意經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。
- 六二〇 禪秘要法經 三卷。姚秦鳩摩羅什譯〔經〕。題末經字依房錄加。
- 六二一 禪要秘密治病經 二卷。劉宋沮渠京聲譯。孝建二年(四五五)出〔祐〕。後題治禪病秘要經〔開〕。
- 六二二 禪行三十七品經 一卷。失譯〔祐〕。後漢安世高譯〔開〕。今附西晉錄。
- 六二三 禪行法想經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。
- 六二四 五十校計經 二卷。後漢安世高譯〔祐〕。
- 六二五 內外六波羅密經 一卷。失譯〔祐〕。後漢嚴佛調譯〔開〕。今附西晉錄。

- 六二六 佛爲年少比丘說正事經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。
- 六二七 處處經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。
- 六二八 大迦葉本經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。
- 六二九 群牛譬經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。
- 六三〇 羅雲忍辱經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。今附西晉錄。
- 六三一 十二因緣經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤支謙譯。題改爲貝多樹下思惟十二因緣經〔開〕。
- 一〇六三二 緣起聖道經 一卷。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十三年（六四九）出。
- 勘同十二因緣經〔開〕。
- 一〇六三三 舊城喻經 一卷。宋法賢譯。咸平元年（九九八）出〔祥〕。今勘同十二因緣經。
- 六三四 分別緣生經 一卷。宋法天譯。咸平三年（一〇〇〇）出〔祥〕。
- 六三五 十二緣生祥瑞經 二卷。宋施護譯。雍熙三年（九八六）出〔祥〕。

○六三六 阿難問事佛吉凶經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○六三七 慢法經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。

○六三八 阿難分別經 一卷。乞伏秦法堅譯〔經〕。後誤題阿難問事佛吉凶經

〔開〕。

○六三九 分別經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯〔開〕。

○六四〇 身毛喜堅經 三卷。宋惟淨法護共譯。天聖元年（一〇二二）出〔景〕。

○六四一 分別善惡所起經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○六四二 五道輪轉罪福報應經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。

○六四三 較量壽命經 一卷。宋天息災譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

○六四四 見正經 一卷。失譯。原題生死變化經〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。

今附西晉錄。

○六四五 罵意經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○六四六 獬狗經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。

- 六四七 十八泥犁經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。
- 六四八 父母恩難報經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。
- 六四九 孝子報恩經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。
- 六五〇 進學經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西晉錄。
- 六五一 自愛經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。
- 六五二 嗟轍曩法天子受三歸依獲免惡道經 一卷。宋施護譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。後誤法天譯〔宋〕。
- 六五三 無垢優婆夷經 一卷。元魏瞿曇般若流支譯。興和四年（五四二）出〔房〕。
- 六五四 出家功德經 一卷。失譯。附三秦錄〔開〕。先作支謙譯〔經〕。
- 六五五 灌頂王喻經 一卷。宋施護譯。大中祥符三年（一〇一〇）出〔祥〕。
- 六五六 佛爲海龍王說法印經 一卷。唐義淨譯。景雲二年（七一）出〔開〕。
- 六五七 四願經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

○六五八 四自侵經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。

○六五九 阿難四事經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

○六六〇 萍沙王五願經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。原題弗迦沙

王經〔祐〕。今附西晉錄。

○六六一 五王經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。

○六六二 阿闍世王問五逆經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。

○六六三 五無反復經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西

晉錄。

○六六四 賢者五福經 一卷。失譯〔祐〕。後作白法祖譯〔開〕。後題福下有

德字〔宋〕。

○六六五 五苦章句經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕今附西晉錄。

○六六六 五恐怖世經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西

晉錄。

○六六七 阿難七夢經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。今附西  
晉錄。

○六六八 八師經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

○六六九 八大人覺章經 一卷。失譯〔經〕。後誤安世高譯〔周〕。

○六七〇 九橫經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。

○六七一 十二品生死經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。

○六七二 十二头陀經 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯〔開〕。

○六七三 布施經 一卷。宋法賢譯。端拱二年（九八九）出〔祥〕。

○六七四 頗多和多耆經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。

○六七五 温室洗浴衆僧經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○六七六 諫王經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西晉錄。

○六七七 如來示教勝軍王經 一卷。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十三年（六四九）  
出〔開〕。勘同諫王經〔泰〕。

一〇六七八 佛爲勝光天子說王法經 一卷。 唐義淨譯。 神龍元年（七〇五）出。

勘同諫王經〔開〕。

一〇六七九 勝軍王所問經 一卷。 宋施護譯。 咸平五年（一〇〇二）出〔祥〕。

今勘同諫王經。

〇六八〇 佛爲優填王說王法政論經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

〇六八一 梵摩難王經 一卷。 失譯〔祐〕。 附西晉錄〔開〕。

〇六八二 未生怨經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支謙譯〔開〕。 今附西晉錄。

〇六八三 黑氏梵志經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支謙譯〔開〕。 今附西晉錄。

〇六八四 長爪梵志請問經 一卷。 唐義淨譯。 久視元年（七〇〇）出〔開〕。

〇六八五 婦人遇辜經 一卷。 乞伏秦法堅譯〔經〕。 先失譯〔祐〕。

〇六八六 龍王兄弟經 一卷。 失譯〔經〕。 後誤支謙譯〔開〕。

〇六八七 孟蘭盆經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤竺法護譯〔開〕。

〇六八八 摩訶迦葉度貧母經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作求那跋陀羅譯〔開〕。

律藏 總二一〇部 八七九卷

律部 部卷同上

○六八九 菩薩戒本 一卷。北涼曇無讖譯〔祐〕。

┆○六九〇 菩薩戒本 一卷。唐玄奘譯。貞觀二十三年（六四九）出。勘同涼譯

戒本〔開〕。

○六九一 菩薩戒羯磨文 一卷。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十三年（六四九）出〔開〕。

○六九二 受十善戒經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔房〕。

○六九三 十善業道經 一經。唐實叉難陀譯〔開〕。

○六九四 佛爲娑迦羅龍王所說大乘經 一卷。宋施護譯。雍熙四年（九八七）出〔祥〕。



- 六九五 優婆塞戒經 七卷。北涼曇無讖譯〔祐〕。玄始十五年（四二六）出〔開〕。題末經字依經錄加。
- 六九六 優婆塞五戒威儀經 二卷。失譯〔祐〕。今合爲一部。原分五戒經威儀經兩種。後誤求那跋摩譯〔開〕。
- 六九七 優婆塞五戒相 一卷。劉宋求那跋摩譯〔祐〕。元嘉八年（四三一）出〔房〕。後題末有經字〔開〕。
- 六九八 菩薩受齋經 一卷。失譯〔祐〕。後誤聶道真譯〔開〕。
- 六九九 正恭敬經 一卷。元魏佛陀扇多譯〔經〕。元象二年（五三九）出〔房〕。
- 一〇七〇〇 善恭敬師經 一卷。隋闍那崛多等譯。開皇六年（五八六）出〔房〕。勘同正恭敬經〔仁〕。
- 七〇一 文殊悔過經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。
- 七〇二 三曼陀颯陀羅菩薩經 一卷。失譯〔祐〕。後誤聶道真譯〔開〕。

○七〇三 淨業障經 一卷。失譯〔祐〕。附秦錄〔開〕。

○七〇四 菩薩藏經 一卷。梁僧伽婆羅譯〔經〕。

○七〇五 舍利弗悔過經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○七〇六 大乘三聚懺悔經 一卷。隋闍那崛多及笈多等譯〔泰〕。

○七〇七 菩薩懺悔法 一卷。失譯〔祐〕。附梁錄〔開〕。或題菩薩五法懺

悔文〔泰〕。

○七〇八 大乘戒經 一卷。宋施護譯。淳化二年（九九一）出〔祥〕。

○七〇九 八種長養功德經 一卷。宋惟淨法護共譯。天禧三年至天聖元年（一

〇一九—二三）出〔景〕。

○七一〇 迦葉禁戒經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西  
晉錄。

○七一一 菩薩善戒經 一卷。劉宋求那跋摩譯〔祐〕。原與宗經論部菩薩善戒  
經合爲一部。今依開錄別行。

- 七一二 菩薩內戒經 一卷。失譯〔祐〕。後誤求那跋摩譯〔周〕。
- 七一一三 佛藏經 三卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。弘始七年(四〇五)出〔房〕。
- 七一四 文殊師利問經 二卷。梁僧伽婆羅譯。天監十七年(五一八)出〔房〕。  
先失譯〔經〕。
- 一〇七一五 文殊問字母品 一卷。唐不空譯〔貞〕。今勘出文殊問經。
- 七一六 文殊師利淨律經 一卷。西晉竺法護譯。太康十年(二八九)出〔祐〕。
- 一〇七一七 清淨毘尼方廣經 一卷。失譯。先作竺法護譯〔經〕。後誤鳩摩羅什譯〔周〕。勘同文殊淨律經〔經〕。
- 一〇七一八 寂調音所問經 一卷。劉宋法海譯〔房〕。先失譯〔祐〕。勘同文殊淨律經〔經〕。
- 一〇七一九 清淨毘奈耶最上大乘經 二卷。宋智吉祥等譯。勘同文殊淨律經〔至〕。原三卷，今缺下卷。
- 七二〇 十誦比丘戒本 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。

- 七二一 十誦律 六一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。弘始六年至十五年（四〇四—四一三）出〔房〕。與弗若多羅曇摩流支共譯。原五八卷，後卑摩羅叉校訂爲六一卷〔祐〕。或誤後三卷爲卑摩羅叉補譯〔開〕。
- 七二二 大沙門羯磨 一卷。失譯〔祐〕。附劉宋錄。題名大沙門百一羯磨法〔開〕。
- 七二三 鼻奈耶 一〇卷。苻秦竺佛念譯〔經〕。建元十四年（三七八）出〔開〕。
- 七二四 摩得勒伽經 一〇卷。劉宋僧伽跋摩譯。元嘉十二年（四三五）出〔祐〕。或題首有薩婆多部毘尼六字〔宋〕。
- 七二五 薩婆多毘尼毘婆沙 八卷。失譯〔經〕。附秦錄〔開〕。
- 七二六 曇無德戒本 一卷。姚秦佛陀耶舍譯〔祐〕。後題四分僧戒本〔開〕。
- 七二七 曇無德律 六〇卷。姚秦佛陀耶舍譯。弘始十二年至十四年（四一〇—四一三）出〔祐〕。後題四分律〔開〕。原四五卷，後開爲六〇卷。

○七二八 曇無德羯磨 一卷。從曇無德律抄出。舊誤曹魏曇諦譯〔經〕。

○七二九 曇無德雜羯磨 二卷。從曇無德律抄出。舊誤康僧鎧譯〔開〕。次卷尼

羯磨舊別行，今合爲一部。或題德下有律部二字〔宋〕。

○七三〇 毘尼母 八卷。失譯〔經〕。附秦錄。題末加經字〔開〕。

○七三一 彌沙塞比丘戒本 一卷。劉宋佛馱什譯。景平元年（四三三）出〔祐〕。

後題比丘作五分〔宋〕。

○七三二 彌沙塞律 三四卷。劉宋佛馱什譯。景平元年（四二三）出〔祐〕。後

作五分律〔開〕。

○七三三 根本說一切有部戒經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出〔開〕。

○七三四 根本說一切有部苾芻尼戒經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出

〔開〕。

○七三五 根本說一切有部毘奈耶 五〇卷。唐義淨譯。長安三年（七〇三）出

〔開〕。

○七三六 根本說一切有部苾芻尼毘奈耶 二〇卷。 唐義淨譯。 景龍四年（七一〇）

出〔開〕。

○七三七 根本說一切有部毘奈耶出家事 四卷。 原五卷，缺一卷。 唐義淨譯。 大

周證聖元年至唐景雲二年（六九五—七一—）出〔貞〕。 下六種并同。

○七三八 根本說一切有部毘奈耶隨意事 一卷。

○七三九 根本說一切有部毘奈耶安居事 一卷。

○七四〇 根本說一切有部毘奈耶皮革事 二卷。

○七四一 根本說一切有部毘奈耶藥事 一八卷。 原二〇卷，缺二卷。

○七四二 根本說一切有部毘奈耶羯耻那事 一卷。

○七四三 根本說一切有部毘奈耶破僧事 二〇卷。

○七四四 根本說一切有部毘奈耶雜事 四〇卷。 唐義淨譯。 景龍四年（七一〇）

出〔開〕。

○七四五 根本說一切有部毘奈耶雜事攝頌 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一

○）出〔開〕。

○七四六 根本說一切有部尼陀那目得迦 一〇卷。唐義淨譯。長安三年（七〇三）

出〔開〕。

○七四七 根本說一切有部尼陀那目得迦攝頌 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一

○）出〔開〕。

○七四八 根本說一切有部百一羯磨 一〇卷。唐義淨譯。長安三年（七〇三）出

〔開〕。

○七四九 根本說一切有部毘奈耶頌 五卷。毘舍佉造。唐義淨譯。景龍四年（七

一〇）出〔開〕。

○七五〇 根本薩婆多部律攝 一四卷。勝友集。唐義淨譯。久視元年（七〇〇）

出〔開〕。

○七五一 僧祇比丘戒本 一卷。東晉法顯共佛馱跋陀譯〔祐〕。後題摩訶僧祇律

大比丘戒本〔宋〕。

○七五二 僧祇尼戒本 一卷。東晉法顯共佛馱跋陀譯〔房〕。後題摩訶僧祇比丘

尼戒本〔宋〕。

○七五三 摩訶僧祇律 四〇卷。東晉法顯共佛馱跋陀譯〔祐〕。義熙十二年（四

一六）出〔房〕。

○七五四 解脫戒本 一卷。元魏瞿曇般若流支譯〔經〕。武定元年（五四三）出

〔開〕。後題解脫戒經 又註出迦葉維部五字〔宋〕。

○七五五 善見律毘婆沙 一八卷。蕭齊僧伽跋陀羅譯。永明七年（四八九）出

〔祐〕。原題律字置後，今依經錄改正。

○七五六 律二十二明了論 一卷。〔覺護造〕。陳真諦譯〔經〕。光大二年（五

六八）出〔開〕。題初四字依房錄加。

○七五七 佛阿毘曇經 二卷。陳真諦譯〔房〕。

○七五八 苾芻五法經 一卷。宋法天譯。雍熙三年（九八六）出〔祥〕。



- 七五九 苾芻迦尸迦十法經 一卷。宋法天譯。雍熙三年（九八六）出〔祥〕。
- 七六〇 大比丘威儀經 二卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯。題名大比丘三千威儀經〔開〕。今附秦錄。
- 七六一 大愛道比丘尼經 二卷。失譯。附涼錄〔祐〕。
- 七六二 沙彌威儀 一卷。失譯〔祐〕。後作求那跋摩譯〔經〕。
- 七六三 沙彌離威儀 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄〔開〕。後題沙彌十戒并威儀〔泰〕。
- 七六四 沙彌十戒儀則經 一卷。宋施護譯。雍熙三年（九八六）出〔祥〕。
- 七六五 沙彌離戒 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄〔開〕。後題沙彌離戒文〔開〕。
- 七六六 沙彌尼戒經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔房〕。題中經字依經錄加。
- 七六七 戒消災經 一卷。失譯〔祐〕。後作支謙譯〔開〕。

○七六八 出家緣經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○七六九 犯戒罪報輕重經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○七七〇 舍利弗問經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。

○七七一 優波離問佛經 一卷。失譯〔祐〕。附東晉錄〔內〕。後誤求那跋摩譯

〔宋〕。

○七七二 目連所問經 一卷。宋法天譯。雍熙三年（九八六）出〔祥〕。

○七七三 五百問事經 一卷。失譯。附東晉錄〔開〕。

○七七四 時非時經 一卷。失譯。後作若羅嚴譯。附西晉錄〔開〕。

○七七五 錫杖經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄。題上有得道梯橙四字〔開〕。

○七七六 迦葉結經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。

○七七七 撰集三藏及雜藏傳 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。

○七七八 佛臨涅槃記法住經 一卷。唐玄奘譯〔泰〕。永徽三年（六五二）出

〔開〕。

○七七九 當來變經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。

○七八〇 法滅盡經 一卷。 失譯〔祐〕。

○七八一 迦旃延說法沒盡偈百二十章。 一卷。 失譯〔祐〕。 附西晉錄〔開〕。

原題迦旃偈〔祐〕。 後題佛使比丘迦旃延說法沒盡偈〔宋〕。

○七八二 迦丁比丘說當來變經 一卷。 失譯〔祐〕。 附劉宋錄〔開〕。 原題迦

丁比丘經，今依經錄改正。

○七八三 大阿羅漢難提密多羅所說法住記 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 永徽五年

（六五四）出〔開〕。 原題無所說二字，今依圖紀改正。

○七八四 請賓頭盧法 一卷。 失譯〔祐〕。 後作慧簡譯〔開〕。

○七八五 六度集經 九卷。 吳康僧會譯〔祐〕。 太元二年（三五二）出〔圖〕。

一〇七八六 大意經 一卷。 失譯〔祐〕。 後作求那跋陀羅譯〔開〕。 今勘出六度集

經第一卷。

一〇七八七 長壽王經 一卷。 失譯〔祐〕。 附西晉錄〔開〕。 今勘出六度集經第

一卷。

一〇七八八 太子須大拏經 一卷。 乞伏秦法堅譯〔房〕。 先失譯〔祐〕。 勘同六度集經第二卷。

一〇七八九 頂生王因緣經 六卷。 宋施護法護惟淨同譯。 大中祥符九年至天禧元年（一〇一〇—一六一七）出〔景〕。 今勘出六度集經第二卷。

一〇七九〇 菩薩睽經 一卷。 失譯〔祐〕。 附西晉錄。 勘同六度集經第二卷〔開〕。 原題孝子睽經〔祐〕。

一〇七九一 睽子經 一卷。 乞伏秦法堅譯〔經〕。 勘同六度集經第二卷〔開〕。

一〇七九二 太子慕魄經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。 勘出六度集經第四卷〔開〕。

後題慕魄〔宋〕。

一〇七九三 太子慕魄經 一卷。 失譯〔經〕。 後作安世高譯〔房〕。 勘出六度集經第四卷。 題名作慕魄〔開〕。

一〇七九四 九色鹿經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支謙譯〔周〕。 勘出六度集經第

六卷〔開〕。今附西晉錄。勘同集經。

○七九五 未曾有因緣經 二卷。蕭齊曇景譯〔經〕。先失譯〔祐〕。

○七九六 月光菩薩經 一卷。宋法賢譯。端拱二年（九八九）出〔祥〕。

○七九七 除恐災患經 一卷。乞伏秦法堅譯〔開〕。

○七九八 金色王經 一卷。元魏瞿曇般若流支譯。興和四年（五四二）出〔房〕。

先作留支譯〔經〕。

○七九九 妙色王因緣經 一卷。唐義淨譯。大足元年（七〇一）出〔開〕。

○八〇〇 菩薩投身餓虎起塔因緣經 一卷。北涼法盛譯〔開〕。先失譯。題以

身施餓虎經〔祐〕。

○八〇一 德光太子經 一卷。西晉竺法護譯。太始六年（二七〇）出〔祐〕。

○八〇二 金光玉童子經 一卷。宋法賢譯。端拱二年（九八九）出〔祥〕。

○八〇三 孝經抄 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

○八〇四 過去佛分衛經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。

- 八〇五 一切智光明僊人慈心因緣不食肉經 一卷。失譯〔經〕。附秦錄〔開〕。
- 八〇六 前三世轉經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。
- 一〇八〇七 銀色女經 一卷。失譯〔經〕。後誤佛陀扇多譯〔開〕。勘同前世三轉經〔經〕。
- 八〇八 鹿母經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。
- 八〇九 生經 五卷。西晉竺法護譯〔祐〕。太康六年（二八五）出〔房〕。
- 八一〇 大方便報恩經 七卷。失譯〔祐〕。附後漢錄。便下有佛字〔開〕。
- 八一 一 菩薩本行經 三卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。
- 八一 二 興起行經 二卷。失譯〔祐〕。後誤康孟祥譯〔開〕。
- 八一 三 異出菩薩本起經 一卷。失譯〔祐〕。後誤聶道真譯〔開〕。
- 八一 四 中本起經 二卷。後漢康孟祥譯〔祐〕。曇果同譯。建安十二年（二〇七）出〔房〕。
- 八一 五 惟日雜難經 一卷。失譯〔祐〕。後作支謙譯〔開〕。

- 八一六 修行本起經 二卷。後漢曇果竺大力共譯〔經〕。先失譯〔祐〕。建安二年（一九七）出〔房〕。
- 一〇八一七 瑞應本起經 二卷。吳支謙譯〔祐〕。勘同修行本起經〔經〕。後題首有太子二字〔開〕。
- 一〇八一八 過去現在因果經 四卷。劉宋求那跋陀羅譯〔祐〕。勘同修行本起經〔經〕。
- 八一九 十二游經 一卷。東晉迦留陀伽譯。太元十七年（三九二）出〔房〕。先失譯〔祐〕。
- 八二〇 初分說經 二卷。宋施護譯。大中祥符二年（一〇〇九）出〔祥〕。
- 八二一 普曜經 八卷。西晉竺法護譯。永嘉二年（三〇八）出〔祐〕。
- 一〇八二二 方廣大莊嚴經 一二卷。唐地婆訶羅譯。垂拱元年（六八五）出〔周〕。勘同普曜經〔開〕。
- 八二三 衆許摩訶帝經 一三卷。宋法賢譯。端拱二年（九八九）出〔祥〕。

- 八二四 佛本行集經 六〇卷。 隋闍那崛多等譯。 開皇七年至十二年（五八七—五九二）出〔房〕。
- 八二五 自誓三昧經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。 後誤安世高譯〔開〕。
- 八二六 獨證自誓三昧經 一卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。 勘同自誓三昧經〔開〕。
- 八二七 淨飯王般涅槃經 一卷。 劉宋沮渠京聲譯〔經〕。
- 八二八 佛昇忉利天品經 二卷。 西晉竺法護譯〔祐〕。 或題佛昇忉利天爲母說法經〔經〕。
- 八二九 道神足無極變化經 四卷。 西晉安法欽譯〔經〕，先失譯〔祐〕。 勘同佛昇忉利天品經〔經〕。
- 八三〇 菩薩本源集 四卷。 僧伽斯那撰。 吳支謙譯〔經〕。 後題集作經〔開〕。
- 八三一 佛本行經 五卷。 〔馬鳴撰〕。 北涼曇無讖譯〔房〕。 先失譯〔祐〕。 後題佛所行贊〔開〕。



一〇八三二 佛所行贊 五卷。馬鳴撰。劉宋寶曇譯〔祐〕。後題贊下有傳字。勘

同佛本行經〔開〕。

〇八三三 僧伽羅刹集經 三卷。苻秦僧伽跋澄譯。建元二十年（三八四）出

〔祐〕。後題末作所集經〔開〕。

〇八三四 菩薩本生鬘論 一六卷。聖勇寂變聖天等造。宋沙門紹德等譯〔至〕。

原與慧詢同譯。

〇八三五 五百弟子自說本起經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。太安二年（三〇二）

出〔房〕。

〇八三六 辟支佛因緣論 二卷。失譯〔經〕。附秦錄〔開〕。

〇八三七 僧護因緣經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。或題因緣僧護經

〔宋〕。

〇八三八 沙曷比丘功德經 一卷。失譯〔祐〕。後作法炬譯〔開〕。

〇八三九 大自在天子因地經 一卷。宋施護譯。雍熙四年（九八七）出〔祥〕。

- 八四〇 太子辟羅經 一卷。失譯。附秦錄〔祐〕。
- 八四一 普達王經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。
- 八四二 末羅王經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西晉錄。
- 八四三 摩達王經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。或題王前有國字〔仁〕。今附西晉錄。
- 八四四 旃陀越國王經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西晉錄。
- 八四五 健陀越國王經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。
- 八四六 師子素馱娑王斷肉經 一卷。唐智嚴譯。開元九年（七二二）出〔開〕。
- 八四七 福力太子因緣經 四卷。宋施護法護惟淨同譯。大中祥符八年（一九一五）出〔景〕。
- 八四八 須摩提長者經 一卷。失譯〔經〕。後誤支謙譯〔開〕。

○八四九 盧志長者經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄。題末經前有因緣二字

〔開〕。

○八五〇 耶祇經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西晉錄。

○八五一 長者音悅經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。今附西晉錄。

○八五二 貧窮老公經 一卷。失譯〔祐〕。後作慧簡譯〔開〕。

○八五三 越難經 一卷。失譯〔祐〕。後誤聶承遠譯〔開〕。

○八五四 阿鳩留經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔開〕。

○八五五 梵志孫多耶致經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯。題略梵志二字

〔開〕。今附西晉錄。

○八五六 呵鵬阿那含經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。

○八五七 燈指因緣經 一卷。失譯〔經〕。後作鳩摩羅什譯〔開〕。

○八五八 光明童子因緣經 四卷。宋施護譯。景德四年（一〇〇七）出〔祥〕。

○八五九 金色童子因緣經 一二卷。宋惟淨法護同譯。天聖八年（一〇二八）至明道元年（一〇三二）

○三〇一二出〔景〕。

○八六〇 五母子經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔開〕。今附西晉錄。

一〇八六一 沙彌羅經 一卷。失譯。附秦錄〔祐〕。勘同五母子經〔經〕。

一〇八六二 佛大僧大經 一卷。失譯〔祐〕。後作沮渠京聲譯〔開〕。今附西晉錄。

○八六三 老女人經 一卷。吳支謙譯〔祐〕。

一〇八六四 老母經 一卷。失譯〔祐〕。附劉宋錄。勘同老女人經〔開〕。

一〇八六五 老母女英經 一卷。失譯。勘同老女人經〔經〕。後誤求那跋陀羅譯。

題母下有女字〔開〕。

○八六六 奈女耆域經 一卷。西晉竺法護譯〔經〕。後誤安世高譯。題末經前

有因緣二字〔開〕。

○八六七 摩登伽經 二卷。失譯〔經〕。後誤竺律炎等譯〔周〕。

一〇八六八 舍頭諫經 一卷。西晉竺法護譯。勘同摩登伽經〔經〕。後題太子二

十八宿經〔宋〕。

- 一〇八六九 摩登女經 一卷。失譯〔祐〕。後誤安世高譯〔開〕。勘同摩登伽經別品〔經〕。
- 一〇八七〇 摩登女解形中六事經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。勘同摩登伽經〔經〕。
- 〇八七一 鬼子母經 一卷。失譯〔祐〕。附西晉錄〔開〕。
- 〇八七二 懈怠耕者經 一卷。失譯〔祐〕。後作慧簡譯〔開〕。
- 〇八七三 師子月佛本生經 一卷。失譯〔經〕。附三秦錄〔開〕。
- 〇八七四 犢子經 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯〔周〕。
- 一〇八七五 乳光佛經 一卷。西晉竺法護譯〔祐〕。勘同犢子經〔經〕。題中佛字依經錄加。
- 〇八七六 梅樑樹經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔開〕。
- 〇八七七 護淨經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。
- 〇八七八 鬼問目連經 一卷。失譯〔經〕。後誤安世高譯〔開〕。

一〇八七九 雜藏經 一卷。東晉法顯共佛馱跋陀譯〔祐〕。勘同鬼問目連經

〔經〕。

一〇八八〇 餓鬼報應經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。勘同鬼問目連經

〔經〕。

〇八八一 大莊嚴論經 一五卷。馬鳴撰。姚秦鳩摩羅什譯〔經〕。原題論，今

依開錄改。

〇八八二 雜寶藏經 八卷。元魏吉迦夜共曇曜譯。延興二年（四七二）出〔祐〕。

原一三卷，殘。

〇八八三 撰集百緣經 七卷。吳支謙譯〔經〕。題末經字依仁錄加。

〇八八四 賢愚經 一五卷。元魏慧覺等譯。太平真君六年（四四五）出〔圖〕。

先作曇覺威德合譯〔祐〕。

〇八八五 阿育王經 五卷。西晉安法欽譯。光熙年出。題首有大字〔房〕。後

誤僧伽婆羅譯〔開〕。

- 一〇八八六 阿育王傳 七卷。 梁僧伽婆羅譯。 原五卷〔經〕。 天監十一年（五二二）出〔房〕。 後誤安法欽譯。 勘同阿育王經〔開〕。
- 〇八八七 無忧王經 一卷。 劉宋求那跋陀羅譯〔祐〕。
- 〇八八八 阿育王譬喻經 一卷。 失譯。 附東晉錄〔開〕。 或題首加天尊說三字〔宋〕。
- 〇八八九 阿育王息壤目因緣經 一卷。 苻秦曇摩難提譯。 建初二年（三八七）出〔房〕。 先作竺佛念譯〔祐〕。
- 〇八九〇 舊雜譬喻經 二卷。 失譯〔祐〕。 後作吳康僧會譯〔經〕。
- 〇八九一 雜譬喻經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支婁迦讖譯〔開〕。
- 〇八九二 雜譬喻經 二卷。 失譯〔祐〕。 附後漢錄〔房〕。
- 〇八九三 雜譬喻經 一卷。 道略集。 姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。 弘始七年（四〇五）出〔房〕。
- 〇八九四 百句譬喻經 五卷。 〔僧伽斯那撰〕。 蕭齊求那毘地譯。 永明十年（四

九二)出〔祐〕。後題百喻經〔開〕。

○八九五 三慧經 一卷。失譯。附涼錄〔祐〕。

○八九六 無明羅刹喻集 二卷。失譯〔經〕。附秦錄。題名略喻字〔開〕。

○八九七 勝軍化世百喻伽陀經 一卷。宋天息災譯。雍熙二年(九八五)出〔祥〕。

○八九八 迦葉仙人說醫女人經 一卷。宋法賢譯。至道元年(九九五)出〔祥〕。

論藏 總一九六部 一三九四卷

釋經論部 二九部 二〇六卷

○八九九 無量壽經論 一卷。〔婆藪盤豆造〕。元魏菩提留支譯〔經〕。普泰

元年(五三一)出〔房〕。或題末論字作優波提含願生偈〔宋〕。

○九〇〇 彌勒菩薩所問經論 一〇卷。元魏菩提留支譯〔房〕。



○九〇一 寶積經論 四卷。元魏菩提留支譯〔經〕。後題首有大字〔開〕。

○九〇二 寶髻菩薩四法經論 一卷。天親造。元魏毘目智仙譯。興和三年（五

四一）出〔開〕。先作菩提留支譯〔經〕。或題寶髻結四法優波提舍〔宋〕。

○九〇三 大乘四法經解 一卷。失譯。敦煌本〔日〕。

○九〇四 文殊師利問菩提經論 二卷。〔婆藪盤豆造〕。元魏菩提留支譯〔經〕。

天平二年（五三五）出〔房〕。後題利下有菩薩二字〔開〕。

○九〇五 勝思惟經論 三卷。元魏菩提留支譯〔經〕。普泰元年（五三一）

出〔房〕。後題勝思惟梵天所問經論〔開〕。

○九〇六 三具足經論 一卷。天親造。元魏毘目智仙譯。興和三年（五四一）

出〔開〕。先作菩提留支譯〔經〕。或題三具足經優波提舍〔宋〕。

○九〇七 緣生論 一卷。〔郁楞伽造〕。隋達磨笈多譯〔泰〕。大業十年（六

一四）出〔周〕。

一〇九〇八 大乘緣生論 一卷。〔郁楞伽造〕。唐不空譯〔貞〕。今勘同緣生論。

〇九〇九 佛地經論 七卷。〔親光等造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十三年〔六四九〕出〔開〕。

〇九一〇 十住毘婆沙論 一四卷。龍樹造。姚秦鳩摩羅什譯〔經〕。原題經論，今依房錄改正。

〇九一一 十地經論 一二卷。〔天親造〕。元魏勒那摩提菩提留支共譯〔經〕。

〇九一二 大智度論 一〇〇卷。龍樹造。姚秦鳩摩羅什譯。弘始四年至七年〔四二一—四五〕出〔祐〕。題中度字依經錄加。

〇九一三 佛母般若波羅密多圓集要義經 一卷。大城龍造。宋施護法護惟淨同譯。大中祥符四年〔一一〇一一〕出〔祥〕。

〇九一四 佛母般若波羅密多圓集要義釋論 四卷。三寶尊造。宋施護法護惟淨同譯。大中祥符四年〔一一〇一一〕出〔祥〕。

- 九一五 能斷金剛般若波羅密多經論頌 一卷。唐義淨譯。景雲二年（七一）出〔開〕。今勘係彌勒說，舊誤無着造。
- 九一六 金剛般若經論 三卷。〔天親造〕。元魏菩提留支譯〔經〕。永平二年（五〇九）出〔房〕。後題若下有波羅密三字〔開〕。
- 一〇九一七 能斷金剛般若波羅密多經論釋 三卷。世親釋。唐義淨譯。景雲二年（七一）出〔開〕。勘同金剛經論。
- 九一八 金剛般若論 二卷。〔阿〕僧佉造。隋達摩笈多譯〔泰〕。大業九年（六一三）出〔周〕。
- 九一九 金剛般若波羅密經破取着不壞假名論 二卷。〔功德施造〕。唐地婆訶羅譯。永淳二年（六八三）出〔周〕。
- 九二〇 聖佛母般若波羅密多九頌精義論 二卷。〔勝德赤衣造〕。宋法護譯。天聖二年（一〇二四）出〔景〕。
- 九二一 大涅槃經本有今無偈論 一卷。陳真諦譯〔經〕。題中本有今無偈五字

依仁錄加。

- 九二二 大涅槃經論 一卷。 達磨菩提譯〔仁〕。 附元魏錄〔內〕。 或誤婆藪盤豆造，題作涅槃論〔開〕。
- 九二三 法華經論 一卷。 〔婆藪盤豆造〕。 元魏勒那摩提譯。 正始五年（五〇八）出〔房〕。 或題妙法蓮華經優波提舍〔宋〕。
- 九二四 法華經論 二卷。 元魏菩提留支譯〔經〕。 勘同勒那摩提譯法華經論〔開〕。 或題妙法蓮華經論優波提舍〔宋〕。
- 九二五 轉法輪經論 一卷。 天親造。 元魏毘目智仙譯。 興和三年（五四一）出〔開〕。 先作菩提留支譯〔經〕。 或題轉法輪經優波提舍〔宋〕。
- 九二六 分別功德論 五卷。 失譯。 作迦葉阿難造〔祐〕。 附後漢錄〔房〕。 原題稱經，今依仁錄改正。
- 九二七 出曜論 一九卷。 苻秦竺佛念譯〔祐〕。 建元十年（三七四）出〔房〕。 原題稱經。 今依經錄改正。

宗經論部 一六七部 一一八八卷

○九二八 中論 四卷。龍樹本、青目釋。姚秦鳩摩羅什譯。弘始十一年（四〇九）出〔祐〕。

○九二九 順中論 二卷。無著造。元魏瞿曇般若流支譯。武定元年（五四三）出〔開〕。先作菩提留支譯〔經〕。

○九三〇 大乘中觀釋論 一八卷。安慧造。宋惟淨法護共譯。天聖五年至八年（一〇二七—三〇）出〔景〕。

○九三一 般若燈論 一五卷。〔分別明造〕。唐波頗密多羅譯〔泰〕。貞觀四年至六年（六三〇—二）出。題末有釋字〔開〕。

○九三二 十二門論 一卷。龍樹造。姚秦鳩摩羅什譯。弘始十一年（六〇九）出〔祐〕。

○九三三 迴諍論 一卷。龍樹造。元魏毘目智仙譯。興和三年（五四一）出〔開〕。

先作瞿曇般若流支譯〔經〕。

○九三四 六十頌如理論 一卷。 龍樹造。 宋施護譯。 景德四年（一〇〇七）

出〔祥〕。

○九三五 大乘二十頌論 一卷。 龍樹造。 宋施護譯。 大中祥符元年（一〇〇八）

出〔祥〕。

○九三六 壹輸盧迦論 一卷。 龍樹造。 元魏瞿曇般若流支譯〔經〕。

○九三七 福蓋正行所集經 一二卷。 龍樹造。 宋日稱等譯〔至〕。

○九三八 龍樹爲禪陀迦王說法要偈 一卷。 劉宋求那跋摩譯〔仁〕。 後題樹下

有菩薩二字〔開〕。

一〇九三九 勸發諸王要偈 一卷。 龍樹造。 劉宋僧伽跋摩譯〔祐〕。 勘同爲禪陀

迦王說偈〔開〕。

一〇九四〇 龍樹菩薩勸誠王頌 一卷。 唐義淨譯。 勘同爲禪陀迦王說偈〔開〕。

○九四一 百字論釋 一卷。 〔提婆本〕。 元魏菩提留支譯〔經〕。 題中釋字今

加。

○九四二 百論 二卷。〔題婆本，婆藪釋〕。姚秦鳩摩羅什譯。弘始六年（四〇四）出〔祐〕。

○九四三 廣百論本 一卷。〔聖天造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽元年（六五〇）出〔開〕。

○九四四 廣百論釋 一〇卷。〔護法造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽元年（六五〇）出〔開〕。原題無釋字。

○九四五 菩提資糧論 六卷。龍樹論本〔自在釋〕。隋達摩笈多譯〔泰〕。大業五年（六〇九）出〔周〕。

○九四六 入大乘論 二卷。堅意造。北涼道泰譯〔經〕。

○九四七 大乘破有論 一卷。龍樹造。宋施護譯。景德二年（一〇〇五）出〔祥〕。

○九四八 因緣心論頌並釋 一卷。龍樹造。失譯。敦煌本〔日〕。

- 九四九 破外道四宗論 一卷。元魏菩提留支譯〔經〕。後誤提婆造〔開〕。或題破楞伽經中外道小乘四宗論〔宋〕。
- 九五〇 破外道涅槃論 一卷。元魏菩提留支譯〔經〕。後誤提婆造〔開〕。或題破楞伽經中外道小乘涅槃論〔宋〕。
- 九五— 大丈夫論 二卷。提婆〔羅〕造。北涼道泰譯〔經〕。
- 九五二 發菩提心論 二卷。失譯〔經〕。作者未詳。後誤天親造，羅什譯〔周〕。或題作經論〔宋〕。
- 九五三 寶行王正論 一卷。陳真諦譯〔經〕。
- 九五四 寶頭盧突羅闍爲優陀延王說法 一卷。失譯〔經〕。後作求那跋陀羅譯。題末並有經字〔開〕。
- 九五五 分別業報略 一卷。大勇造。劉宋僧伽跋摩譯〔祐〕。或題末有經字〔宋〕。
- 九五六 掌珍論 二卷。〔清辨造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十三年（六四九）



出。題首有大乘二字〔開〕。

○九五七 瑜伽師地論 一〇〇卷。〔彌勒說〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十年至二十二年（六四六—八）出〔開〕。

一〇九五八 菩薩地持經 八卷。北涼曇無讖譯〔祐〕。勘出瑜伽論本地分中菩薩地〔開〕。

一〇九五九 菩薩善戒經 九卷。劉宋求那跋摩譯〔祐〕。勘同地持經〔開〕。原有十卷，今依開錄別出首卷入律部單行。

一〇九六〇 決定藏論 三卷。梁真諦譯〔開〕。原失譯〔周〕。今勘出瑜伽論抉擇分。

一〇九六一 王法正理論 一卷。〔彌勒造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十三年（六四九）出〔開〕。今勘出瑜伽論抉擇分。

○九六二 百法明門論 一卷。〔世親造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十二年（六四八）出。題首有大乘二字〔開〕。

- 九六三 瑜伽師地論釋 一卷。〔最勝子造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽元年（六五〇）出〔開〕。
- 九六四 辯中邊論 一卷。〔彌勒造〕。唐玄奘譯〔泰〕。龍朔元年（六六一）出〔開〕。
- 九六五 中邊分別論 三卷。〔婆藪盤豆造〕。陳真諦譯〔經〕。分別二字依內錄加。
- 九六六 辯中邊論 三卷。〔世親造〕。唐玄奘譯〔泰〕。龍朔元年（六六一）出〔開〕。勘同陳譯中邊分別論〔泰〕。
- 九六七 十八空論 一卷。陳真諦譯〔仁〕。
- 九六八 大乘莊嚴經論 一三卷。〔無着造〕。唐波頗密多羅譯〔泰〕。貞觀四年至七年（六三〇—三）出〔開〕。題中經字依開錄加。
- 九六九 顯揚聖教論頌 一卷。〔無着造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀十九年（六四五）出〔開〕。原題顯揚論頌本，今依圖紀改正。

○九七〇 顯揚聖教論 二〇卷。〔無着造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀十九年至

二十年（六四五—六）出〔開〕。

○九七一 顯識論 一卷。失譯〔周〕。後作陳真諦譯〔開〕。

○九七二 三無性論 一卷。陳真諦譯〔經〕。

○九七三 大乘阿毘達磨集論 七卷。〔無着造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽三

年（六五二）出〔開〕。

○九七四 阿毘達磨雜集論 一六卷。〔安慧糅〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十

年（六四六）出。題首有大乘二字〔開〕。

○九七五 攝大乘本論 二卷。〔阿僧佉造〕。元魏佛陀扇多譯〔經〕。普泰元

年（五三一）出〔房〕。後題略本字〔開〕。下同。

一〇九七六 攝大乘本論 三卷。〔無着造〕。陳真諦譯。勘同魏譯攝論〔經〕。

一〇九七七 攝大乘論本 三卷。〔無着造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十二年至

二十三年（六四八—九）出〔開〕。勘同魏譯攝論〔泰〕。題末本字

依開錄加。

○九七八 攝大乘釋論 一五卷。〔婆藪盤豆造〕。陳真諦譯〔經〕。天嘉四

年（五六三）出〔房〕。後題作論釋〔開〕。

一〇九七九 攝大乘論釋論 一〇卷。〔世親造〕。隋達磨笈多譯〔泰〕。大業五

年（六〇九）出〔周〕。勘同陳譯攝論〔泰〕。題末釋二字依開錄加。

一〇九八〇 攝大乘論釋 一〇卷。世親造。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十二年至二十

三年（六四八—九）出〔開〕。勘同陳譯攝論〔泰〕。原題釋論，今依內錄改正。

○九八一 攝大乘論釋 一〇卷。無性造。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十一年至二十

十三年（六四七—九）出〔開〕。題末釋字依開錄加。

○九八二 六門教授習定論 一卷。無着本，世親釋。唐義淨譯。長安三年（七

〇三）出〔開〕。

- 九八三 止觀門論頌 一卷。世親造。唐義淨譯。景雲二年（七一）出〔開〕。
- 九八四 業成就論 一卷。天親造。元魏毘目智仙譯。興和三年（五四）出〔開〕。先作瞿曇般若流支譯〔經〕。
- 一〇九八五 大乘成業論 一卷。〔世親造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽二年（六五）出〔開〕。勘同業成就論〔泰〕。
- 九八六 大乘五蘊論 一卷。〔世親造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十一年（六四七）出〔開〕。
- 九八七 大乘廣五蘊論 一卷。〔安慧造〕。唐地婆訶羅譯。垂拱元年（六八五）出〔周〕。殘。
- 九八八 唯識論 一卷。〔天親造〕。元魏菩提留支譯。先作瞿曇流支譯〔經〕。
- 一〇九八九 唯識論 一卷。〔天親造〕。陳真諦譯。勘同魏譯唯識論〔經〕。後題首加大乘二字〔宋〕。

- 一〇九九〇 唯識二十論 一卷。〔世親造〕。唐玄奘譯〔泰〕。龍朔元年（六六  
 一）出〔開〕。勘同魏譯唯識論〔泰〕。  
 〇九九一 成唯識寶生論 五卷。護法造。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出〔開〕。  
 殘。  
 〇九九二 唯識三十論 一卷。〔世親造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞觀二十二年（六  
 四八）出〔開〕。後題末加頌字〔宋〕。  
 〇九九三 轉識論 一卷。失譯〔周〕。後作真諦譯〔開〕。  
 〇九九四 成唯識論 一〇卷。〔護法等造〕。唐玄奘譯〔泰〕。顯慶四年（六  
 五九）出〔開〕。  
 〇九九五 究竟一乘寶性論 四卷。元魏勒那摩提譯〔房〕。  
 〇九九六 佛性論 四卷。陳真諦譯〔經〕。作者未詳，後題天親造〔開〕。  
 〇九九七 大乘法界無差別論 一卷。〔堅慧造〕。唐提雲般若譯。天授二年（六  
 九一）出〔周〕。

○九九八 法界無差別論 一卷。失譯〔至〕。後誤提雲般若譯。又題首加大乘

二字〔宋〕。

○九九九 思塵論 一卷。〔陳那造〕。陳真諦譯〔仁〕。後題首有無相二字

〔開〕。

一〇〇〇 觀所緣論 一卷。〔陳那造〕。唐玄奘譯〔泰〕。顯慶二年（六五七）

出〔開〕。勘同思塵論〔泰〕。後誤題觀所緣緣論〔開〕。

一〇〇一 觀所緣論釋 一卷。護法造。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）

出〔開〕。殘。

一〇〇二 解拳論 一卷。〔陳那造〕。陳真諦譯〔仁〕。後題拳作卷〔開〕。

一〇〇三 掌中論 一卷。陳那造。唐義淨譯。長安三年（七〇三）出。勘同解

拳論〔開〕。

一〇〇四 方便心論 二卷。元魏吉迦夜共曇曜譯。延興二年（四七二）

出〔祐〕。

- 一〇〇五 如實論 二卷。 梁真諦〔經〕。 太清四年（五五〇）出〔房〕。
- 一〇〇六 觀總相論頌 一卷。 陳那造。 唐義淨譯。 景雲二年（七一）出〔開〕。 殘。
- 一〇〇七 取因假設論 一卷。 陳那造。 唐義淨譯。 長安三年（七〇三）出〔開〕。
- 一〇〇八 因明正理門論 一卷。 陳那造。 唐玄奘譯。 貞觀二十三年（六四九）出。 題末有本字〔開〕。
- 一〇〇九 因明正理門論釋 一卷。 唐義淨譯。 景雲二年（七一）出〔開〕。 殘。 題末釋字今加。
- 一〇一〇 因明入正理論 一卷。 〔商羯羅主造〕。 唐玄奘譯〔泰〕。 貞觀二十一年（六四七）出〔開〕。
- 一〇一一 菩提行經 四卷。 宋天息災譯。 雍熙二年（九八五）出〔祥〕。 勘是寂天造，誤龍樹造。



- 一〇一二 大乘集菩薩學論 二五卷。 宋日稱等譯〔至〕。 勘是寂天造，譯誤法稱造。原與法護同譯。
- 一〇一三 尼乾子問無我義經 一卷。 馬鳴造。 宋日稱等譯〔至〕。
- 一〇一四 六趣輪迴經 一卷。 馬鳴造。 宋日稱等譯〔至〕。
- 一〇一五 十不善業道經 一卷。 馬鳴造。 宋日稱等譯〔至〕。
- 一〇一六 十二因緣論 一卷。 〔淨意造〕。 元魏菩提留支譯〔經〕。
- 一〇一七 六道伽陀經 一卷。 宋施護譯。 雍熙元年（九八四）出〔祥〕。
- 一〇一八 金剛針論 一卷。 法稱造。 宋法天譯。 雍熙三年（九八六）出〔祥〕。
- 一〇一九 手杖論 一卷。 釋迦稱造。 唐義淨譯。 景雲二年（七一）出〔開〕。
- 一〇二〇 集大乘相論 二卷。 覺吉祥造。 宋施護譯。 景德三年（一〇〇六）出〔祥〕。
- 一〇二一 集諸法寶最上義論 二卷。 善寂造。 宋施護譯。 景德二年（一〇〇五）出〔祥〕。

- 一〇二二 大乘寶要義論 一〇卷。宋惟淨法護共譯。天禧二年至三年（一〇一八—一九）出〔景〕。
- 一〇二三 法集名數經 一卷。宋施護譯。雍熙三年（九八六）出〔祥〕。
- 一〇二四 菩提心離相論 一卷。宋施護譯。景德二年（一〇〇五）出〔祥〕。作者未詳，原譯誤龍樹造。
- 一〇二五 菩提心觀釋 一卷。宋法天譯。淳化五年（九九四）出〔祥〕。
- 一〇二六 廣釋菩提心論 四卷。蓮華戒造。宋施護譯。大中祥符二年（一〇〇九）出〔祥〕。
- 一〇二七 阿毘達磨法蘊足論 一二卷。〔大采菽氏造〕。唐玄奘譯〔泰〕。顯慶四年（六五九）出〔開〕。題初四字依開錄加。下同。
- 一〇二八 阿毘達磨集異門足論 二〇卷。〔舍利子說〕。唐玄奘譯〔泰〕。顯慶五年至龍朔三年（六六〇—三一三）出〔開〕。
- 一〇二九 衆事分阿毘曇 一二卷。失譯〔祐〕。後作求那跋陀羅譯。題末有論字

〔開〕。

一〇三〇 阿毘達磨品類足論 一八卷。〔筏嚩蜜多羅造〕。唐玄奘譯〔泰〕。

顯慶五年（六六〇）出。勘同衆事分〔開〕。題初四字依開錄加。

一〇三一 阿毘曇五法行經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。今勘同衆事分初

品。

一〇三二 五事毘婆沙論 二卷。〔法救造〕。唐玄奘譯〔圖〕。龍朔三年（六

六三）出〔開〕。題中毘婆沙三字依開錄加。譯文殘。

一〇三三 薩婆多宗五事論 一卷。唐法成譯。敦煌本。勘同五事論〔日〕。

一〇三四 阿毘達磨界身足論 三卷。〔筏嚩蜜多羅造〕。唐玄奘譯〔泰〕。龍朔

三年（六六三）出〔開〕。題初四字依開錄加。次同。

一〇三五 阿毘達磨識身足論 一六卷。〔提婆設摩造〕。唐玄奘譯〔泰〕。貞

觀二十三年（六四九）出〔開〕。

一〇三六 施設論 七卷。宋法護譯〔至〕。

- 一〇三七 立世阿毘曇論 一〇卷。 陳真諦譯〔經〕。 永定三年（五五九）出〔房〕。
- 一〇三八 婆須蜜集 一〇卷。 苻秦僧伽跋澄等譯。 建元二十年（三八四）出〔祐〕。 後題尊婆須蜜所集論〔開〕。
- 一〇三九 甘露味阿毘曇 二卷。 〔瞿沙造〕。 失譯〔經〕。 附魏吳錄〔房〕。 後題阿毘曇甘露味論〔開〕。
- 一〇四〇 阿毘曇八犍度論 二〇卷。 迦旃延〔子〕造。 苻秦僧伽提婆譯。 建元十九年（三八三）出〔祐〕。 題末論字依經錄加。
- 一〇四一 阿毘達磨發智論 二〇卷。 〔迦多衍尼子造〕。 唐玄奘譯〔泰〕。 顯慶二年至五年（六五七—六六〇）出〔開〕。 勘同八犍度論〔泰〕。 題初四字依開錄加。
- 一〇四二 阿毘達磨大毘婆沙論 二〇〇卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 顯慶元年至四年（五六五—九）出〔開〕。

- 一〇四三 阿毘曇毘婆沙 六〇卷。北涼浮陀跋摩譯〔祐〕。永（原誤承）和五  
年至七年（四三七—九）出。勘出大毘婆沙論〔開〕。原一〇〇卷。  
殘。後題末有論字〔開〕。
- 一〇四四 雜阿毘曇毘婆沙 一四卷。〔尸陀盤尼集〕。苻秦僧伽跋澄譯。建元十九  
年（三八三）出〔祐〕。後題鞞婆沙論〔開〕。
- 一〇四五 阿毘曇心論 四卷。法勝造。東晉僧伽提婆譯。太元十六年（三九一）  
出〔祐〕。題末論字依經錄加。
- 一〇四六 阿毘曇心論經 七卷。〔優婆扇多造〕。高齊那連提黎耶舍共法智譯  
〔經〕。河清二年（五六三）出〔房〕。原題法勝阿毘曇論，今依開錄刪正。
- 一〇四七 雜阿毘曇心論 一四卷。達磨多羅造。劉宋僧伽跋摩譯。元嘉十年（四  
三三）出〔祐〕。題末論字依經錄加。
- 一〇四八 阿毘達磨俱舍論本頌 一卷。〔世親造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽二  
年（六五一）出〔開〕。原題俱舍論本，今依內錄改。

一〇四九 俱舍論 二二卷。〔婆藪盤豆造〕。陳真諦譯〔經〕。天嘉四年（五

六三）出。後題阿毘達磨俱舍釋論〔開〕。

一〇五〇 阿毘達磨俱舍論 三〇卷。〔世親造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽二年

至五年（六五一—四）出〔開〕。勘同陳譯俱舍論〔泰〕。題初四字  
依開錄加。

一〇五一 隨相論 一卷。求那摩底造。陳真諦譯〔經〕。

一〇五二 俱舍論實義疏 五卷。安慧造。失譯。敦煌本〔日〕。殘。

一〇五三 阿毘達磨順正理論 八〇卷。〔衆賢造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽四  
年至五年（六五三—四）出〔開〕。題初四字依開錄加。次同。

一〇五四 阿毘達磨顯宗論 四〇卷。〔衆賢造〕。唐玄奘譯〔泰〕。永徽二年  
至三年（六五一—二）出〔開〕。

一〇五五 入阿毘達磨論 二卷。〔塞建地羅造〕。唐玄奘譯〔泰〕。顯慶三  
年（六五八）出〔開〕。

一〇五六 阿含口解十二因緣經 一卷。後漢安世高譯〔房〕。

一〇五七 陰持人經 一卷。後漢安世高譯〔祐〕。

一〇五八 四諦論 四卷。〔婆藪跋摩造〕。陳真諦譯〔經〕。

一〇五九 成實論 一六卷。〔訶梨跋摩造〕。姚秦鳩摩羅什譯。弘始十三年至

十四年〔四一一—二〕出〔祐〕。

一〇六〇 舍利弗阿毘曇 二二卷。姚秦曇摩耶舍共曇摩崛多譯。弘始十六年

〔四一四〕出〔祐〕。後題末有論字〔仁〕。

一〇六一 三彌底論 四卷。失譯〔經〕。附三秦錄。底下有部字〔開〕。

一〇六二 四阿含暮鈔 二卷。〔婆素跋陀造〕。苻秦鳩摩羅佛提等譯。建元十

八年〔三八二〕出〔祐〕。後題末有解字〔開〕。原題稱經，今依經

錄改正。

一一〇六三 三法度論 三卷。世賢造。僧伽先釋。東晉僧伽提婆譯。太元十六年

〔三九一〕出〔祐〕。題末論字依經錄加。今勘同四阿含暮鈔。

- 一〇六四 解脫道論 一三卷。梁僧伽婆羅譯〔經〕。天監十四年（五一五）出〔房〕。今勘出優波底沙造。
- 一〇六五 那先比丘經 二卷。失譯〔祐〕。附東晉錄〔房〕。題中比丘二字依經錄加。
- 一〇六六 十八部論 一卷。失譯 附三秦錄〔開〕。原誤真諦譯〔房〕。
- 一〇六七 部異執論 一卷。陳真諦譯〔房〕。勘同十八部論〔開〕。原題執部異論，今依仁錄改正。
- 一〇六八 異部宗輪論 一卷。〔世友造〕。唐玄奘譯〔泰〕。龍朔二年（六六二）出〔開〕。勘同十八部論〔泰〕。
- 一〇六九 小道地經 一卷。失譯〔經〕。後作支曜譯〔開〕。
- 一〇七〇 大道地經 二卷。後漢安世高譯〔祐〕。後題刪大字〔開〕。
- 一〇七一 修行道地經 七卷。〔衆護造〕。西晉竺法護譯。太康五年（二八四）出〔祐〕。勘同大道地經〔祐〕。



- 一〇七二 禪經 三卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。弘始四年（四〇二）出。題作坐禪三昧經〔開〕。
- 一〇七三 禪法要解 二卷。姚秦鳩摩羅什譯。弘始九年（四〇七）重校正〔祐〕。
- 一〇七四 五門禪經要用法 一卷。劉宋曇摩蜜多譯〔祐〕。
- 一〇七五 禪經修行方便 二卷。東晉佛陀跋陀譯〔祐〕。後稱達磨多羅經〔開〕。
- 一〇七六 思惟要略法 一卷。失譯。先作安世高譯〔經〕。後誤鳩摩羅什譯〔開〕。原題思惟經〔經〕。
- 一〇七七 內身觀章經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔房〕。後題末作章句經〔開〕。
- 一〇七八 禪要呵欲經 一卷。失譯〔祐〕。附後漢錄〔房〕。後題刪呵欲二字〔宋〕。

一〇七九 菩薩呵色欲經 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔祐〕。後題欲下有法字〔宋〕。

題末經字依房錄加。

一〇八〇 馬鳴傳 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔經〕。後題傳上有菩薩二字〔泰〕。

下二種并同。

一〇八一 龍樹傳 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔經〕。

一〇八二 提婆傳 一卷。姚秦鳩摩羅什譯〔經〕。

一〇八三 婆藪盤豆傳 一卷。陳真諦譯〔經〕。後題末加法師二字〔開〕。

一〇八四 七佛贊頌伽陀 一卷。宋法天等譯。鄜州先譯經〔祥〕。勘係開寶七年

（九七四）出。

一〇八五 佛一百八名贊 一卷。宋法天譯。淳化元年（九九〇）出〔祥〕。

一〇八六 佛三身贊 一卷。宋法賢譯。至道三年（九九七）出〔祥〕。

一〇八七 三身梵贊 一卷。宋法賢譯。至道三年（九九七）出〔祥〕。今勘是

前贊音譯。

一〇八八 一百五十贊佛頌 一卷。尊者摩啞里制吒造。唐義淨譯。景龍二年（七

〇八）出〔開〕。

一〇八九 佛吉祥德贊 三卷。寂友造。宋施護譯。大中祥符元年（一〇〇八）出

〔祥〕。

一〇九〇 八大靈塔梵贊 一卷。戒日王制。宋法賢譯。至道三年（九九七）出

〔祥〕。

一〇九一 贊法界頌 一卷。龍樹造。宋施護譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

一〇九二 廣大發願頌 一卷。龍樹造。宋施護譯。大中祥符三年（一〇一〇）出。

原題龍樹菩薩廣大發願文〔祥〕。

一〇九三 聖賢集伽陀一百頌 一卷。宋天息災譯。雍熙四年（九八七）出

〔祥〕。

一〇九四 韃椎梵贊 一卷。宋法賢譯。端拱二年（九八九）出〔祥〕。

附疑僞目。外論附末。總一七部四四卷

一〇九五 菩薩瓔珞本業經 二卷。失譯〔祐〕。後誤姚秦竺佛念譯〔經〕。勘係

此方撰述，故人疑僞。以下並同。

一〇九六 金剛三昧經 一卷。失譯。附北涼錄〔祐〕。舊缺本，唐代拾遺編入

〔開〕。

一〇九七 大方廣圓覺修多羅了義經 一卷。傳唐佛陀多羅譯。不詳年月

〔開〕。

一〇九八 大般涅槃經荼毘分 二卷。傳唐若那跋陀共會寧譯〔周〕。或題後分

〔宋〕。

一〇九九 占察善惡業報經 二卷。失譯。人疑〔經〕。或題菩提登譯。不詳年月

〔周〕。

一一〇〇 長者女庵提遮師子吼了義經 一卷。失譯。附梁錄〔開〕。

- 一〇一 地藏菩薩本願經 二卷。明初新得。題唐實叉難陀譯〔明〕。不見舊錄。
- 一〇二 四天王經 一卷。傳劉宋智嚴共寶譯〔祐〕。
- 一〇三 弟子死復生經 一卷。失譯〔祐〕。
- 一〇四 罪業應報教化地獄經 一卷。失譯〔祐〕。
- 一〇五 梵網經 二卷。諸錄人疑〔經〕。偽序稱姚秦鳩摩羅什譯〔房〕。
- 一〇六 遺教經論 一卷。陳真諦譯〔房〕。舊缺本，唐代拾遺編人〔開〕。原缺經字，依開錄加。
- 一〇七 大乘起信論 一卷。人雲真諦譯。勘真諦錄無此論，故人疑〔經〕。
- 一〇八 大乘起信論 二卷。傳唐實叉難陀譯〔開〕。實叉傳記無此譯，勘是前論改訂本。
- 一〇九 釋摩訶衍論 一〇卷。題龍樹造，筏提摩多譯。元代新編人錄〔至〕。
- 一一〇 大宗地玄文本論 八卷。題馬鳴造、陳真諦譯。元代新編人錄〔至〕。
- 一一一 付法藏因緣經 六卷。傳元魏吉迦夜共曇曜譯〔祐〕。以上疑偽。

一一一二 金七十論 二卷。 陳真諦譯〔房〕。  
一一一三 勝宗十句義論 一卷。 〔慧月造〕。 唐玄奘譯〔泰〕。 貞觀二十二年（六四八）出〔開〕。 以上外論。

密藏 總三八八部 六三九卷

金剛頂部 八〇部 一七九卷

一一一四 一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經 三〇卷。 宋施護等譯。 大中

祥符五年至八年（一〇一一—一〇一五）出〔景〕。

一一一五 金剛頂瑜伽中略出念誦法 四卷。 唐金剛智譯。 開元十一年（七二二）出。 今勘出現證三昧大教王經。

一一一六 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經 三卷。 唐不空譯〔貞〕。

勘出現證三昧大教王經初分〔至〕。

一一一七 金剛峰一切瑜伽瑜祇經 二卷。唐金剛智譯。元代新編入錄〔至〕。

一一一八 金剛頂經瑜伽修習毗盧遮那三摩地法 一卷。唐金剛智譯〔貞〕。

一一一九 金剛王菩薩秘密念誦儀軌 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一二〇 金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一二一 金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩法一品 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一二二 金剛頂經曼殊寶利菩薩五字心陀羅尼品 一卷。唐金剛智譯。開元十八年

（七二〇）出〔開〕。

一一二三 金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一二四 曼殊室利童子五字瑜伽法 一卷。唐不空譯〔貞〕。後題大聖曼殊室利

菩薩五字瑜伽法〔宋〕。

一一二五 五字陀羅尼頌 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一二六 金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩儀軌供養法 一卷。唐不空譯〔貞〕。

- 一一二七 金剛頂瑜伽念珠經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一二八 瑜伽金剛頂經釋字母品 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一二九 金剛瑜伽降三世成就極深密門 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一三〇 金剛頂降三世大儀軌法王教中觀自在菩薩心真言一切如來蓮華大曼荼品 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一三一 金剛壽命陀羅尼念誦法 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一三二 金剛頂瑜伽護摩儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一三三 聖金剛手菩薩一百八名梵贊 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一一三四 一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一一三五 觀自在大悲成就瑜伽蓮華部念誦法門 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一三六 金剛頂蓮華部心念誦法 一卷。 唐不空譯〔貞〕。 後題改法字爲儀軌



〔宋〕。

一一三七 瑜伽蓮華部念誦法 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一三八 金剛頂經觀自在王如來修行法 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一三九 金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌 一卷。唐金剛智譯〔日〕。

一一四〇 金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌 一卷。唐不空譯〔貞〕。

後題末加經字〔宋〕。

一一四一 觀自在菩薩心真言一印念誦法 一卷。唐不空譯〔日〕。

一一四二 觀自在如意輪菩薩瑜伽法要 一卷。唐金剛智譯。開元十八年（七三

〇）出〔開〕。

一一四三 觀自在菩薩如意輪瑜伽 一卷。唐不空譯〔貞〕。今勘同如意輪瑜伽法

要。

一一四四 觀自在菩薩如意輪念誦法 一卷。唐不空譯〔貞〕。後改題觀自在菩

薩如意輪念誦儀軌〔明〕。

- 一一四五 如意輪蓮華心觀門儀 一卷。 宋慈賢譯〔至〕。 後題心字下有如來修行四字〔明〕。
- 一一四六 金剛多羅菩薩念誦法 一卷。 唐不空譯〔貞〕。 或題剛字下有頂經二字〔續開〕。
- 一一四七 虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法 一卷。 唐善無畏譯。 開元五年（七一七）出〔開〕。
- 一一四八 大虛空藏菩薩念誦法 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一四九 一切如來大秘密王未曾有最上微妙大曼拏羅經五卷。 宋天息災譯。 雍熙四年（九八七）出〔祥〕。
- 一一五〇 一字奇特佛頂經現威德品 三卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一五一 金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一五二 一切如來金剛壽命陀羅尼經 一卷。 唐不空譯〔日〕。

一一五三 最上根本大樂金剛不空三昧大教王經 七卷。宋法賢譯。咸平二年（九九）出〔祥〕。

一一五四 大樂金剛不空真實三摩耶經般若波羅蜜多理趣品 一卷。唐不空譯

〔貞〕。後題缺品名〔宋〕。今勘出大樂金剛不空三昧大教王經。

一一五五 徧照般若波羅蜜多經 一卷。宋施護譯。淳化二年（九九一）出〔祥〕。

今勘同大樂金剛經般若理趣品。

一一五六 大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋 一卷。唐不空

譯〔貞〕。

一一五七 般若波羅蜜多理趣經大安樂不空三昧耶真實金剛菩薩等一十七尊大曼荼

羅義述 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一五八 金剛頂瑜伽他化自在天理趣會普賢修行念誦儀軌 一卷。唐不空

譯〔貞〕。

一一五九 普賢金剛薩埵瑜伽念誦儀軌 一卷。唐不空譯〔貞〕。

- 一一六〇 金剛頂勝初瑜伽經中略出大樂金剛薩埵念誦儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一六一 大樂金剛薩埵修行成就儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一六二 金剛頂勝初瑜伽普賢菩薩念誦法 一卷。 唐不空譯〔貞〕。
- 一一六三 大悲空智金剛大教王儀軌經 五卷。 宋法護譯。新編人錄〔至〕。
- 一一六四 秘密三昧大教王經 四卷。 宋施護譯。大中祥符三年（一〇一〇）出〔祥〕。
- 一一六五 一切如來金剛三業最上秘密大教王經 七卷。 宋施護譯。咸平五年（一〇〇二）出〔祥〕。
- 一一六六 無二平等最上瑜伽大教王經 六卷。 宋施護譯。景德三年（一〇〇六）出〔祥〕。
- 一一六七 金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

- 一一六八 底哩三昧耶不動使者念誦法 一卷。唐不空譯〔貞〕。後題不動下有尊威怒王四字〔宋〕。
- 一一六九 底哩三昧耶不動尊聖者念誦秘密法 三卷。唐不空譯〔日〕。
- 一一七〇 不動使者陀羅尼秘密法 一卷。唐金剛智譯〔貞〕。
- 一一七一 金剛場莊嚴般若波羅蜜多教中一分 一卷。宋施護譯。景德四年（一〇〇七）出〔祥〕。
- 一一七二 一切秘密最上名義大教王儀軌 二卷。宋施護譯。大中祥符二年（一一七二）出〔祥〕。
- 一一七三 瑜伽大教王經 五卷。宋法賢譯。至道元年（九九五）出〔祥〕。
- 一一七四 幻化網大瑜伽教十忿怒明王大明觀想儀軌經 一卷。宋法賢譯。淳化五年（九九四）出〔祥〕。
- 一一七五 秘密相經 三卷。宋施護譯。大中祥符四年（一一〇一）出〔祥〕。
- 一一七六 最勝妙吉祥根本智最上秘密一切名義三摩地分 二卷。宋施護譯。咸平

五年（一〇〇二）出〔祥〕。

一一七七 文殊所說最勝名義 二卷。 宋金總持譯〔至〕。

一一七八 文殊菩薩最勝真實名義經 一卷。 元沙羅巴譯〔元〕。 今勘同文殊最勝名義經。

一一七九 聖妙吉祥真實名經 一卷。 元釋智譯〔明〕。 今勘同文殊最勝名義經。

一一八〇 大方廣菩薩文殊師利根本儀軌經 二〇卷。 宋天息災譯。 雍熙三年（九八六）出〔祥〕。

一一八一 妙吉祥平等觀門大教王經 五卷。 宋慈賢譯〔至〕。 後題等字下有秘密最上四字〔明〕。

一一八二 妙吉祥平等觀身成佛儀軌 一卷。 宋慈賢譯〔至〕。 後題等下加瑜伽秘密四字〔明〕。

一一八三 大教王經略出護摩儀 一卷。 宋慈賢譯〔至〕。

一一八四 陀羅尼門諸部要目 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一八五 金剛頂瑜伽十八會指歸 一卷。唐不空譯〔貞〕。後題頂字下有經字

〔宋〕。

一一八六 金剛頂經金剛界大道場毗盧遮那如來自受用身自內證智眷屬法身異名最上

乘三摩地禮懺文 一卷。唐不空譯〔貞〕。後略稱金剛頂瑜伽三十七

尊禮〔宋〕。

一一八七 金剛頂經毗盧遮那一百八尊法身契印 一卷。唐善無畏一行同譯

〔日〕。

一一八八 金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一八九 受菩提心戒儀 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一一九〇 事師法五十頌 一卷。馬鳴造。宋日稱等譯〔至〕。

一一九一 諸教決定名義論 一卷。宋施護譯。咸平五年（一〇〇二）出〔祥〕。

胎藏部 九部 二六卷

一一九二 大毗盧遮那成佛神變加持經 七卷。 唐善無畏譯。 開元十二年（七二二

四）出〔開〕。

一一九三 大毗盧遮那成佛神變加持經略示七支念誦隨行法 一卷。 唐不空譯

〔貞〕。

一一九四 大日經略攝念誦隨行法 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一一九五 毗盧遮那五字真言修習儀軌 一卷。 唐不空譯〔日〕。

嚩悉地部 五部 一六卷

一一九六 嚩悉地羯羅經 三卷。 唐善無畏譯。 開元十二年（七二四）出〔開〕。

一一九七 嚩悉地羯羅供養法 三卷。 唐善無畏譯〔麗〕。

一一九八 嚩婆呼童子經 三卷。 唐善無畏譯。 開元十二年（七二四）出〔開〕。



後題末作請問經〔宋〕。

一一九九 妙臂菩薩所問經 四卷。 宋法天譯。 雍熙四年（九八七）出〔祥〕。

勘同囉婆童子經〔至〕。

一二〇〇 蕤咽耶經 三卷。 唐不空譯〔日〕。

雜咒部 二九九部 四三四卷

一二〇一 諸佛心陀羅尼經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 永徽元年（六五〇）出

〔開〕。 題末經字依開錄加。

一二〇二 諸佛心印陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。 雍熙三年（九八六）出〔祥〕。

勘同諸佛心陀羅尼〔至〕。

一二〇三 諸佛集會陀羅尼經 一卷。 唐提雲般若譯。 天授二年（六九一）出

〔周〕。

一二〇四 息除中 陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。 雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

今勘同諸佛集會陀羅尼經。

一一〇五 一切如來名號陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道三年（九九七）出

〔祥〕。

一一〇六 五千五百佛名經 八卷。 隋闍那崛多等譯。 開皇十三年至十四年（五

九三—四）出〔房〕。 後題名下有神咒除災滅罪六字〔宋〕。

一一〇七 十二佛名神咒除障滅罪經 一卷。 隋闍那崛多等譯。 開皇七年（五八

七）出〔房〕。 後題咒下有校量功德四字〔宋〕。

一一〇八 稱贊如來功德神咒經 一卷。 唐義淨譯。 景雲二年（七一—）出。 勘

同十二佛名咒經〔開〕。

一一〇九 十吉祥經 一卷。 失譯〔經〕。 附三秦錄〔開〕。

一一一〇 八部佛名經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤瞿曇般若流支譯〔開〕。

一一一一 八吉祥神咒 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支謙譯〔開〕。 或題末有經字

〔仁〕。

一一二二二 八陽經 一卷。失譯〔祐〕。後誤竺法護譯。勘同八吉祥神咒。題末有神咒二字〔開〕。

一一二二三 八吉祥經 一卷。劉宋求那跋陀羅譯。元嘉二十九年（四五二）出〔祐〕。後誤僧伽婆羅譯。勘同八吉祥神咒〔開〕。

一一二二四 八佛名號經 一卷。隋闍那崛多譯。開皇六年（五八六）出〔房〕。勘同八吉祥神咒〔開〕。

一一二一五 七佛神咒 一卷。失譯〔祐〕。附梁錄。題虛空藏菩薩問佛經〔開〕。

一一二二六 如來方便善巧咒經 一卷。隋闍那崛多譯。開皇七年（五八七）出〔房〕。勘同七佛神咒〔開〕。

一一二二七 聖虛空藏菩薩陀羅尼經 一卷。宋法天譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。勘同七佛神咒〔至〕。

一二二一八 廣大寶樓閣善住秘密陀羅尼經 三卷。唐菩提流志譯。神龍二年（七〇六）出〔開〕。

一二二九 牟梨曼陀羅咒經 一卷。 附梁錄〔開〕。 今勘同流志譯樓閣秘密陀羅尼經。

一二三〇 大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經 三卷。 唐不空譯〔貞〕。 今勘同流志譯樓閣秘密陀羅尼經。

一二三一 菩提場莊嚴陀羅尼經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一二三二 百千印陀羅尼經 一卷。 唐實叉難陀譯〔開〕。

一二三三 藥師如來本願經 一卷。 隋達磨笈多譯。 大業十二年（六一六）出〔開〕。

一二三四 藥師瑠璃光如來本願功德經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 永徽元年（六五〇）出〔開〕。 勘同藥師如來本願經〔泰〕。

一二三五 藥師瑠璃光七佛本願功德經 二卷。 唐義淨譯。 神龍三年（七〇七）出。 勘同藥師如來本願經〔開〕。

一二二六 藥師瑠璃光七佛本願功德經念誦儀軌 二卷。 元沙羅巴譯〔元〕。

一一二二七 藥師琉璃光七佛本願功德經念誦儀軌供養法 一卷。 元沙羅巴譯

〔元〕。

一二二二八 無量功德陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。

一二二二九 莊嚴王陀羅尼咒經 一卷。 唐義淨譯。 大足元年（七〇二）出〔開〕。

一二三〇〇 一切功德莊嚴王經 一卷。 唐義淨譯。 神龍元年（七〇五）出〔開〕。

一二三〇一 無量壽大智陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出

〔祥〕。

一二三〇二 大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。 鄜州先譯

經〔祥〕。 勘係開寶七年（九七四）出。

一二三〇三 無量壽如來修觀行供養儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一二三〇四 阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經 一卷。 失譯〔經〕。 題中王字依房錄加。

一二三〇五 無能勝幡王如來莊嚴陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。 太平興國七年（九

出〔祥〕。

一二三六 持句神咒 一卷。失譯〔祐〕。後誤支謙譯。題末有經字〔開〕。

一二三七 安宅陀羅尼咒經 一卷。失譯〔日〕。

一二三八 陀鄰鉢經 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯。勘同持句神咒。題

鄰下有尼字〔開〕。

一二三九 陀羅尼句經 一卷。失譯〔祐〕。後題東方最勝燈王陀羅尼經。勘同

持句神咒〔宋〕。

一二四〇 東方最勝燈王如來經 一卷。隋闍那崛多等譯〔泰〕。勘同持句神咒

〔開〕。

一二四一 聖最上燈明如來陀羅尼經 一卷。宋施護譯。雍熙元年（九八四）

出〔祥〕。今勘同持句神咒。

一二四二 阿閼如來念誦供養法 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一二四三 大乘觀想曼拏羅淨諸惡趣經 二卷。宋法賢譯。至道二年（九九六）

出〔祥〕。

一二四四 帝釋巖秘密成就儀軌 一卷。 宋施護譯。 咸平四年（一〇〇一）出〔祥〕。

一二四五 聖佛母小字般若波羅密多經 一卷。 宋天息災譯。 太平興國七年（九八二）出〔祥〕。

一二四六 聖八千頌般若波羅密多一百八名真實園義陀羅尼經 一卷。 宋施護法護惟淨同譯。 大中祥符三年（一一〇一）出〔祥〕。

一二四七 修習般若波羅密菩薩觀行念誦儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一二四八 觀想佛母般若波羅密多菩薩經 一卷。 宋天息災譯。 雍熙三年（九八六）出〔祥〕。

一二四九 佛母般若波羅密多大明觀想儀軌 一卷。 宋施護譯。 景德三年（一〇〇六）出〔祥〕。

一二五〇 成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。 後題末有

經字〔宋〕。

一二五一 大方廣佛華嚴經入法界四十二字觀門 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一二五二 一字佛頂輪王經 五卷。 唐菩提流志譯。 景龍三年（七〇九）出〔開〕。

一二五三 菩提場所說一字頂輪王經 五卷。 唐不空譯〔貞〕。 今勘同一字佛頂

輪王經。

一二五四 一切如來說佛頂輪王一百八名贊 一卷。 宋施護譯。 淳化二年（九九

一）出〔祥〕。

一二五五 大陀羅尼末法中一字心咒經 一卷。 唐寶思惟譯。 神龍元年（七〇五）

出〔開〕。

一二五六 金輪王佛頂要略念誦法 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一二五七 一字頂輪王念誦儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。 天寶十二年（七五三）

出〔內〕。

一二五八 瑜伽翳迦訖沙羅烏瑟尼沙斫訖羅真言安怛羅儀則一字頂輪王瑜伽經 一



卷。唐不空譯〔貞〕。後題首無瑜伽至儀則二十一字〔宋〕。

一二五九 佛頂尊勝陀羅尼經 一卷。 唐杜行顓譯。儀鳳四年（六七九）出

〔開〕。

一二六〇 佛頂最勝陀羅尼經 一卷。 唐地婆訶羅譯。永淳元年（六八二）出。

勘同杜譯尊勝陀羅尼經〔開〕。

一二六一 佛頂尊勝陀羅尼經 一卷。 唐佛陀波利譯。永淳二年（六八三）出。

勘同杜譯尊勝陀羅尼經〔周〕。

一二六二 最勝佛頂陀羅尼淨除業障經 一卷。 唐地婆訶羅再譯。勘同杜譯尊勝

陀羅尼經〔開〕。

一二六三 佛頂尊勝陀羅尼經 一卷。 唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出。勘同

杜譯尊勝陀羅尼經〔開〕。

一二六四 最勝佛頂陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。鄜州先譯經〔祥〕。勘係開寶

七年（九七四）出。勘同杜譯尊勝陀羅尼經〔至〕。

一二六五 佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一二六六 一切如來烏瑟膩沙最勝總持經 一卷。宋法天譯。淳化五年（九九四）

出〔祥〕。

一二六七 于瑟拏沙左野陀羅尼 一卷。高麗指空譯。勘係上經異譯〔日〕。

一二六八 佛頂大白傘蓋陀羅尼經 一卷。元沙羅巴譯〔元〕。

一二六九 大白傘蓋總持陀羅尼經 一卷。元真智等譯〔明〕。今勘同白傘蓋陀

羅尼經。

一二七〇 最勝無比大威德金輪佛頂熾盛光消災吉祥陀羅尼經 一卷。失譯。附

唐錄。至元錄誤不空譯。或題熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經〔明〕。

一二七一 大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼經 一卷。失譯。附

唐錄〔至〕。今勘同熾盛光消災吉祥陀羅尼經。

一二七二 智炬陀羅尼經 一卷。唐提雲般若譯。天授二年（六九一）出〔周〕。

一二七三 智光滅一切業障陀羅尼 一卷。宋施護譯。端拱元年（九八八）出

〔祥〕。勘同智炬陀羅尼經〔至〕。

一二七四 無垢淨光大陀羅尼經 一卷。唐彌陀山等譯〔開〕。

一二七五 佛頂放無垢光明入普明觀察一切如來心陀羅尼經 一卷。宋施護譯。

雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

一二七六 一切如來心秘密全身舍利寶篋陀羅尼經 一卷。唐不空譯〔貞〕。後

題篋下有印字〔宋〕。

一二七七 一切如來正法秘密篋印心陀羅尼經 一卷。宋施護譯。雍熙元年（九八

四）出〔祥〕。今勘同舍利寶篋陀羅尼經。

一二七八 一切如來安像三昧儀軌經 一卷。宋施護譯。雍熙四年（九八七）出

〔祥〕。

一二七九 守護國界主陀羅尼經 一〇卷。唐般〔刺〕若譯。貞元六年（七九〇）

出〔貞〕。

一二八〇 佛說迴向輪經 一卷。唐尸羅達磨譯〔貞〕。

一二八一 守護大千國土經 三卷。 宋施護譯。 太平興國八年（九八三）出

〔祥〕。

一二八二 孔雀王神咒經 一卷。 東晉帛尸利密多譯〔經〕。 後誤鳩摩羅什譯〔開〕。

或題略神字〔泰〕。 首尾僞託，今刪。

一二八三 大金色孔雀王咒經 一卷。 失譯。 附秦錄。 勘同孔雀王神咒經

〔開〕。

一二八四 佛說大金色孔雀王咒經 一卷。 失譯。 附秦錄。 勘同孔雀王神咒經

〔開〕。

一二八五 孔雀王陀羅尼經 二卷。 梁僧伽婆羅譯。 勘同孔雀王神咒經〔經〕。

後題陀羅尼作咒字〔開〕。

一二八六 大孔雀咒王經 三卷。 唐義淨譯。 神龍元年（七〇五）出。 勘同孔雀

王神咒經〔開〕。

一二八七 佛母大孔雀明王經 三卷。 唐不空譯〔貞〕。 勘同孔雀王神咒經

〔至〕。

一二八八 佛說大孔雀明王畫像壇場儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一二八九 隨求即得自在陀羅尼經 一卷。 唐寶思惟譯。長壽二年（六九三）出

〔周〕。後題得下加大字，尼下加神咒二字〔宋〕。

一二九〇 普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王隨求陀羅尼經 二卷。 唐

不空譯〔貞〕。今勘同隨求即得陀羅尼神咒經。

一二九一 大寒林聖難拏陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。雍熙元年（九八四）出

〔祥〕。

一二九二 消除一切閃電障難隨求如意陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。雍熙元年

（九八四）出〔祥〕。

一二九三 如意摩尼陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。雍熙四年（九八七）出

〔祥〕。

一二九四 如意寶總持王經 一卷。 宋施護譯。端拱二年（九八九）出〔祥〕。

一二九五 文殊師利寶藏陀羅尼經 一卷。 唐菩提流志譯。 景龍四年（七一〇）

出〔開〕。

一二九六 文殊師利法寶藏陀羅尼經 一卷。 失譯。 先作真諦譯〔至〕。 今勘同

唐譯文殊寶藏陀羅尼經。

一二九七 妙吉祥菩薩陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出

〔祥〕。

一二九八 文殊師利菩薩根本大教王金翅鳥王品 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一二九九 文殊師利根本一字陀羅尼經 一卷。 唐寶思惟譯。 長安二年（七〇二）

出〔開〕。

一三〇〇 曼殊寶利菩薩咒藏中一字咒王經 一卷。 唐義淨譯。 長安三年（七〇

三）出。 勘同文殊一字陀羅尼經〔開〕。

一三〇一 曼殊室利菩薩閻曼德迦忿怒真言儀軌 二卷。 附阿毗遮嚕迦儀軌品。

失譯。 先作不空譯〔至〕。

- 一三〇二 聖閻曼德迦威怒王立成大神驗念誦法 一卷。唐不空譯〔貞〕。
- 一三〇三 校量數珠功德經 一卷。唐寶思惟譯。神龍元年（七〇五）出〔開〕。
- 一三〇四 數珠功德經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出。勘同校量數珠功德經〔開〕。後題首有曼殊室利咒藏中校量九字〔宋〕。
- 一三〇五 木槌子經 一卷。失譯〔經〕。附東晉錄〔開〕。後題缺子字〔宋〕。
- 一三〇六 六字神咒經 一卷。唐菩提流志譯。長壽二年（六九三）出〔開〕。
- 一三〇七 文殊師利一百八名贊 一卷。宋法天譯。淳化元年（九九〇）出〔祥〕。
- 一三〇八 曼殊室利菩薩吉祥伽陀 一卷。宋法天譯。至道三年（九九七）出〔祥〕。
- 一三〇九 聖者文殊師利發菩提心願文 一卷。元智慧譯〔明〕。
- 一一三〇 最上意陀羅尼經 一卷。宋施護譯。端拱二年（九八九）出〔祥〕。
- 一一三一 聖最勝陀羅尼經 一卷。宋施護譯。淳化二年（九九一）出〔祥〕。

- 一三一二 普賢菩薩陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。 雍熙四年（九八七）出〔祥〕。
- 一三一三 慈氏菩薩陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一三一四 慈氏菩薩誓願陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一三一五 虛空藏菩薩陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一三一六 香王菩薩陀羅尼咒經 一卷。 唐義淨譯。 神龍元年（七〇五）出〔開〕。
- 一三一七 觀藥王藥上二菩薩經 一卷。 劉宋曇良耶舍譯〔經〕。 先失譯〔祐〕。
- 一三一八 持世陀羅尼經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 永徽五年（六五四）出〔開〕。



一三一九 雨寶陀羅尼經 一卷。唐不空譯〔貞〕。勘同持世陀羅尼經

〔至〕。

一三二〇 大乘聖吉祥持世陀羅尼經 一卷。宋法天譯。太平興國七年（九八二）

出〔祥〕。勘同持世陀羅尼經〔至〕。

一三二一 聖持世陀羅尼經 一卷。宋施護譯。雍熙三年（九八六）出〔祥〕。

今勘同持世陀羅尼經。

一三二二 八大菩薩曼荼羅經 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一三二三 大乘八大曼拏羅經 一卷。宋法賢譯。至道元年（九九五）出〔祥〕。

勘同八大菩薩曼荼羅經〔至〕。

一三二四 師子莊嚴王菩薩請問經 一卷。唐那提譯。龍朔二年（六六二）出〔周〕。

原題師子慧菩薩，今依開錄改。

一三二五 大方等陀羅尼 四卷。北涼法衆譯〔祐〕。後題未有經字〔仁〕。

一三二六 千轉陀羅尼觀世音菩薩咒經 一卷。唐智通譯。永徽四年（六五三）出

〔開〕。

一三二七 清淨觀世音普賢陀羅尼經 一卷。 唐智通譯。 永徽四年（六五三）

出〔周〕。

一三二八 觀自在菩薩普賢陀羅尼經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一三二九 阿唎多羅陀羅尼阿嚕力品第十四 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一三三〇 請觀世音消伏毒害陀羅尼經 一卷。 宋竺難提譯〔經〕。 先失譯〔祐〕。

後題普下有菩薩二字，末作咒經〔開〕。

一三三一 六字咒王經 一卷。 失譯。 附東晉錄〔開〕。 今勘同請觀世音經。

一三三二 六字神咒經 一卷。 失譯〔經〕。 附梁錄。 勘同六字咒王經。 題咒下

有王字〔開〕。

一三三三 大乘莊嚴寶王經 四卷。 宋天息災譯。 太平興國八年（九八三）出

〔祥〕。

一三三四 不空羅索神變真言經 三〇卷。 唐菩提流志譯。 神龍三年至景龍三年

(七〇七—九) 出〔開〕。

一三三五 不空羅索觀世音心咒 一卷。 隋闍那崛多譯。 開皇七年(五八七) 出

〔房〕。 勘同不空羅索真言經初品。 題作不空羅索咒經〔開〕。

一三三六 不空羅索神咒經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 顯慶四年(六五九) 出

〔開〕。 勘同不空羅索心咒〔泰〕。 後題末作神咒心經〔開〕。

一三三七 不空羅索咒心經 一卷。 唐菩提流志譯。 長壽二年(六九三) 出〔周〕。

勘同不空羅索心咒〔開〕。

一三三八 聖觀自在菩薩不空王秘密心陀羅尼經 一卷。 宋施護法護惟淨同譯。

大中祥符三年(一〇一〇) 出〔祥〕。 勘同不空羅索神咒〔至〕。

一三三九 不空羅索毗盧遮那佛大灌頂光真言 一卷。 唐不空譯。 勘出不空羅索

經卷二十八〔貞〕。

一三四〇 不空羅索陀羅尼自在王咒經 三卷。 唐寶思惟譯。 長壽二年(六九三)

出〔開〕。

- 一三四一 不空羅索陀羅尼經 一卷。唐李無諂譯。聖歷三年（六九九）出。勘同不空羅索自在王咒經〔開〕。
- 一三四二 金剛恐怖集會方廣儀軌觀自在菩薩三世最勝心明王經序品第一 一卷。唐不空譯〔貞〕。後題删序品第一〔宋〕。
- 一三四三 千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經 二卷。唐智通譯〔開〕。
- 一三四四 千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經 一卷。唐菩提流志譯。景龍三年（七〇九）出。勘同千眼千臂觀音咒經〔開〕。
- 一三四五 千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無碍大悲心陀羅尼經 一卷。唐伽梵達磨譯〔開〕。
- 一三四六 千手千眼觀自在菩薩廣大圓滿無碍大悲心陀羅咒本 一卷。唐金剛智譯〔貞〕。舊誤不空譯〔至〕。今勘同大悲心陀羅尼。
- 一三四七 千手千眼觀世音菩薩大身咒本 一卷。唐金剛智譯〔貞〕。舊誤不空譯〔至〕。今勘同大悲心陀羅尼。

一三四八 番大悲神咒 一卷。失譯〔明〕。今勘同大悲心陀羅尼。

一三四九 十一面觀世音咒經 一卷。北周耶闍崛多等譯〔房〕。

一三五〇 十一面觀世音神咒經 一卷。唐玄奘譯〔泰〕。顯慶元年（六五六）

出〔開〕。勘同十一面觀世音咒經〔泰〕。後題十一面神咒心經〔開〕。

一三五二 十一面觀自在菩薩心密言儀軌 三卷。唐不空譯〔貞〕。今勘同十一

面觀世音咒經。後題末作念誦儀軌經〔宋〕。

一三五三 觀世音菩薩秘密藏神咒經 一卷。唐實叉難陀譯〔開〕。後題藏下作

如意輪陀羅尼神咒經〔宋〕。

一三五四 觀世音菩薩如意摩尼陀羅尼經 一卷。唐寶思惟譯。勘同觀音秘密神

咒經〔開〕。

一三五五 觀自在菩薩如意心陀羅尼咒經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一

〇）出。勘同觀音秘密神咒經〔開〕。

一三五五 如意輪陀羅尼經 一卷。唐菩提流志譯。景龍三年（七〇九）出。勘

同觀音秘密神咒經〔開〕。

一三五六 聖多羅菩薩經 一卷。宋法賢譯。至道二年（九九七）出〔祥〕。

一三五七 贊揚聖德多羅菩薩一百八名經 一卷。宋天息災譯。雍熙二年（九八

五）出〔祥〕。

一三五八 聖多羅菩薩一百八名陀羅尼經 一卷。宋法天譯。雍熙三年（九八六）

出〔祥〕。

一三五九 聖多羅菩薩梵贊 一卷。宋施護譯。淳化二年（九九一）出〔祥〕。

一三六〇 葉衣觀自在菩薩陀羅尼經 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一三六一 觀自在菩薩隨心咒經 一卷。唐智通譯。永徽四年（六五三）出

〔開〕。

一三六二 大方廣曼殊室利經觀自在菩薩授記品第三十一 一卷。唐不空譯

〔貞〕。後題刪品名〔宋〕。

一三六三 觀自在菩薩母陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道三年（九九七）出

〔祥〕。

一三六四 聖觀自在菩薩心真言瑜伽觀行儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一三六五 贊觀世音菩薩頌 一卷。 唐慧智譯。 長壽二年（六九三）出〔周〕。

一三六六 聖觀自在菩薩功德贊 一卷。 宋施護譯。 咸平四年（一〇〇二）出

〔祥〕。

一三六七 聖觀自在菩薩一百八名經 一卷。 宋天息災譯。 雍熙二年（九八五）

出〔祥〕。

一三六八 聖觀自在菩薩梵贊 一卷。 宋法天譯。 淳化元年（九九〇）出

〔祥〕。 後誤法賢譯〔至〕。

一三六九 七俱胝佛大心準提陀羅尼經 一卷。 唐地婆訶羅譯。 垂拱元年（六八

五）出〔開〕。

一三七〇 七俱胝佛母準提大明陀羅尼經 一卷。 唐金剛智譯。 開元十一年（七

二三三) 出。勘同准提陀羅尼〔開〕。

一三七一 七俱胝佛母所說準提陀羅尼經 一卷。唐不空譯〔貞〕。今勘同准提陀羅尼。

一三七二 持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經 四卷。宋法賢譯。淳化五年(九九四)出〔祥〕。

一三七三 一髻尊陀羅尼經 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一三七四 毗俱胝菩薩一百八名經 一卷。宋法天譯。雍熙三年(九八六)出〔祥〕。

一三七五 廣大蓮華莊嚴曼拏羅滅一切罪陀羅尼經 一卷。宋施護譯。雍熙四年(九八七)出〔祥〕。

一三七六 最上大乘金剛大教寶王經 二卷。宋法天譯。淳化五年(九九四)出〔祥〕。

一三七七 金剛手菩薩降伏一切部多大教王經 三卷。宋法天譯。淳化五年(九



九四)出〔祥〕。

一三七八 普賢曼拏羅經 一卷。 宋施護譯。端拱二年(九八九)出〔祥〕。

一三七九 八名普密陀羅尼經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。永徽五年(六五四)出

〔開〕。

一三八〇 秘密八名陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。至道三年(九九七)出〔祥〕。

今勘同八名普密陀羅尼經。

一三八一 大金剛妙高山樓閣陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。雍熙四年(九八七)

出〔祥〕。

一三八二 大摧碎陀羅尼經 一卷。 宋慈賢譯〔至〕。

一三八三 壞相金剛陀羅尼經 一卷。 元沙羅巴譯〔元〕。

一三八四 大乘金剛髻珠菩薩修行分 一卷。 唐菩提流志譯。長壽二年(六九三)

出〔周〕。原題未有經字，今依開錄刪。

一三八五 普法方便陀羅尼經 一卷。 失譯〔周〕。附東晉錄〔開〕。

- 一三八六 金剛秘密善門陀羅尼經 一卷。 尖譯〔周〕。 附東晉錄。 勘同善法方便陀羅尼經〔開〕。  
 一三八七 護命法門神咒經 一卷。 唐菩提流志譯〔周〕。 長壽二年〔六九三〕出。 勘同善法方便陀羅尼經〔開〕。  
 一三八八 延壽妙門陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道三年〔九九七〕出〔祥〕。 今勘同善法方便陀羅尼經。  
 一三八九 金剛香菩薩大明成就儀軌經 三卷。 宋施護譯。 淳化五年〔九九四〕出〔祥〕。  
 一三九〇 大金剛香陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。 雍熙四年〔九八七〕出〔祥〕。  
 一三九一 甘露軍吒利菩薩供養念誦成就儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。 後題吒作茶〔宋〕。  
 一三九二 大威怒烏芻澁摩儀軌 一卷。 唐不空譯〔貞〕。 後題末有經字〔明〕。  
 一三九三 聖迦拏忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經 三卷。 唐不空譯〔貞〕。

一三九四 妙吉祥最勝根本大教王經 三卷。 宋法賢譯。 淳化五年（九九四）出

〔祥〕。

一三九五 大威力烏樞瑟摩明王經 三卷。 唐阿質達霰譯〔貞〕。

一三九六 穢蹟金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門 一卷。 唐阿質達霰譯〔貞〕。

一三九七 穢蹟金剛禁百變法 一卷。 唐阿質達霰譯〔貞〕。 後題末有經字

〔宋〕。

一三九八 無能勝大明王陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。 雍熙元年（九八四）出

〔祥〕。 後誤法天譯〔至〕。

一三九九 無能勝大明陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。 雍熙三年（九八六）出

〔祥〕。

一四〇〇 無能勝大明心陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。 雍熙三年（九八六）出

〔祥〕。

一四〇一 聖無能勝金剛火陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。 雍熙四年（九八七）出

〔祥〕。

一四〇二 妙吉祥瑜伽大教金剛陪囉嚩輪觀成就儀軌經 一卷。 宋法賢譯。至道元

年（九九五）出〔祥〕。

一四〇三 大力明王經 二卷。 宋法護〔中印人〕譯。太平興國八年（九八三）出

〔祥〕。

一四〇四 大吉義咒經 二卷。 失譯〔經〕。後誤元魏曇曜譯〔周〕。或題末作神

咒經〔開〕。

一四〇五 毗沙門天王經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一四〇六 毗沙門天王經 一卷。 宋法天譯。淳化元年（九九〇）出〔祥〕。

一四〇七 吉祥天女十二名號經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。後題首有大字〔宋〕。

一四〇八 大吉祥天女十二契一百八名號無垢大乘經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一四〇九 摩利支天經 一卷。 失譯。附梁錄〔開〕。後題末作陀羅尼咒經〔宋〕。

一四一〇 摩利支天經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。後題末作菩薩陀羅尼經〔宋〕。

一四一一 末利支提婆華鬘經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一四一二 大摩里支菩薩經 七卷。 宋天息災譯。 雍熙四年（九八七）出

〔祥〕。

一四一三 大藥叉女歡喜母並愛子成就法 一卷。 唐不空譯〔貞〕。

一四一四 大雲輪經請雨品第六十四 一卷。 北周闍那耶舍等譯。 天和五年（五七〇）出〔房〕。 或題無輪字〔開〕。 原題第一百，今依開錄改。

一四一五 大雲輪請雨經 二卷。 隋那連提黎耶舍譯。 開皇五年（五八五）出

〔房〕。 勘同大雲經請雨品〔仁〕。

一四一六 大方等大雲請雨經 一卷。 隋闍那崛多等譯。 勘同大雲請雨品

〔泰〕。

一四一七 大雲輪雨經 二卷。 唐不空譯〔貞〕。 勘同大雲經請雨品

〔至〕。

一四一八 金剛光燄止風雨陀羅尼經 一卷。 唐菩提流志譯。 景龍四年（七一〇）

出〔開〕。

一四一九 咒五首 一卷。唐玄奘譯〔圖〕。麟德元年（六六四）出。題末加經字〔開〕。

一四二〇 千轉大明陀羅尼經 一卷。宋施護譯。端拱元年（九八八）出〔祥〕。今勘出咒五首中。

一四二一 訶利帝母真言法 一卷。唐不空譯〔貞〕。後題法作經〔宋〕。

一四二二 曩廩利童女經 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一四二三 金剛薩埵說頻那夜迦天成就儀軌經 四卷。宋法賢譯。淳化五年（九

九四）出〔祥〕。

一四二四 大聖天歡喜雙身毗那夜迦法 一卷。唐不空譯〔貞〕。

一四二五 速疾立驗摩醯首羅天說迦婁羅阿尾奢法 一卷。唐不空譯〔貞〕。後

題略迦婁羅三字〔宋〕。

一四二六 寶帶陀羅尼經 一卷。宋施護譯。景德四年（一〇〇七）出〔祥〕。

- 一四二七 聖莊嚴陀羅尼經 二卷。 宋施護譯。 端拱元年（九八八）出〔祥〕。
- 一四二八 最上秘密那拏天經 三卷。 宋法賢譯。 咸平元年（九九八）出〔祥〕。
- 一四二九 文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經 二卷。 唐不空譯  
〔貞〕。
- 一四三〇 諸星母陀羅尼經 一卷。 唐法成譯。 敦煌本〔目〕。
- 一四三一 聖曜母陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。 淳化元年（九九〇）出〔祥〕。  
今勘同諸星母陀羅尼經。
- 一四三二 難備計顯縛羅天說支輪經 一卷。 宋法賢譯。 至道元年（九九五）出  
〔祥〕。
- 一四三三 阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經 一卷。 失譯。 附梁錄〔開〕。 後題  
末作神咒經〔宋〕。
- 一四三四 聖寶藏神儀軌經 二卷。 宋法天譯。 雍熙四年（九八七）出〔祥〕。
- 一四三五 寶藏神大明曼拏羅儀軌經 二卷。 宋法天譯。 雍熙四年（九八七）出

〔祥〕。

一四三六 寶賢陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道三年（九九七）出〔祥〕。

一四三七 大愛陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道三年（九九七）出〔祥〕。

一四三八 大吉祥陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道三年（九九七）出〔祥〕。

一四三九 救面燃餓鬼陀羅尼經 一卷。 唐實叉難陀譯〔開〕。

一四四〇 救拔餓口餓鬼陀羅尼經 一卷。 唐不空譯〔貞〕。 勘同救面然餓鬼神

咒經〔至〕。

一四四一 甘露經陀羅尼咒 一卷。 失譯。 勘同救面然餓鬼神咒經〔章〕。

一四四二 宿命智陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。

後題缺經字〔宋〕。

一四四三 增慧陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。 淳化二年（九九一）出〔祥〕。

一四四四 鉢蘭那賒嚩哩大陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出

〔祥〕。



- 一四四五 妙色陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四四六 大七寶陀羅尼經 一卷。 失譯。 附梁錄〔開〕。
- 一四四七 尊勝大明王經 一卷。 宋施護譯。 端拱二年（九八九）出〔祥〕。
- 一四四八 無畏陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四四九 施一切無畏陀羅尼經 一卷。 宋施護法護惟淨同譯。 大中祥符三年（一〇一〇）出〔祥〕。
- 一四五〇 六門陀羅尼經 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 貞觀十九年（六四五）出〔開〕。
- 一四五二 六門陀羅尼經論 一卷。 失譯。 敦煌本。 題世親造〔目〕。
- 一四五二 華積陀羅尼神咒經 一卷。 失譯〔祐〕。 後誤支謙譯〔開〕。
- 一四五三 師子奮迅菩薩所問經 一卷。 失譯〔經〕。 附東晉錄〔開〕。 勘同華積陀羅尼〔經〕。
- 一四五四 華聚陀羅尼經 一卷。 失譯〔經〕。 附東晉錄〔開〕。 勘同華積陀羅

尼〔經〕。後題咒經〔開〕。

一四五五 華聚樓閣陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。端拱元年（九八八）出〔祥〕。

勘同華積陀羅尼〔至〕。

一四五六 六字大陀羅尼咒經 一卷。 失譯〔經〕。附梁錄〔開〕。

一四五七 聖六字大明王陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。端拱元年（九八八）出〔祥〕。

一四五八 聖六字增壽大明陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。淳化二年（九九二）出〔祥〕。

一四五九 大護明大陀羅尼經 一卷。 宋法天譯。雍熙元年（九八四）出〔祥〕。

一四六〇 勝幢臂印陀羅尼 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。永徽五年（六五四）出。後題末加經字〔開〕。

一四六一 妙臂印幢陀羅尼經 一卷。 唐實叉難陀譯。勘同勝幢臂印陀羅尼〔開〕。

- 一四六二 十八臂陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四六三 勝幡瓔珞陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。 端拱元年（九八八）出〔祥〕。
- 一四六四 洛叉陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四六五 救濟苦難陀羅尼 一卷。 唐玄奘譯〔泰〕。 永徽五年（六五四）出〔開〕。
- 一四六六 拔除罪障咒王經 一卷。 唐義淨譯。 景龍四年（七一〇）出〔開〕。
- 一四六七 滅除五逆罪大陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四六八 消除一切災障寶髻陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四六九 息除賊難陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道三年（九九七）出〔祥〕。
- 一四七〇 辟除賊害咒 一卷。 失譯〔祐〕。 後題末有經字〔宋〕。
- 一四七一 大普賢陀羅尼經 一卷。 失譯。 附梁錄〔開〕。

- 一四七二 辟除諸惡陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四七三 護諸童子陀羅尼咒經 一卷。 元魏菩提留支譯〔房〕。 後題缺咒字〔開〕。
- 一四七四 善夜經 一卷。 唐義淨譯。 大足元年（七〇一）出〔開〕。
- 一四七五 楞特羅麻油述神咒 一卷。 失譯〔祐〕。 後作竺曇無蘭譯。 題作神咒經〔開〕。
- 一四七六 金身陀羅尼經 一卷。 宋施護譯。 大中祥符元年（一〇〇八）出〔祥〕。
- 一四七七 栴檀香身陀羅尼經 一卷。 宋法賢譯。 至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四七八 聖大總持王經 一卷。 宋施護譯。 端拱元年（九八八）出〔祥〕。
- 一四七九 持明藏八大總持王經 一卷。 宋施護譯。 端拱二年（九八九）出〔祥〕。

- 一四八〇 除一切疾病陀羅尼經 一卷。唐不空譯〔貞〕。
- 一四八一 俱枳羅陀羅尼經 一卷。宋法賢譯。至道二年（九九六）出〔祥〕。
- 一四八二 幻師魃陀神咒 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯。題玄師魃陀所說神咒經〔開〕。
- 一四八三 摩尼羅直神咒 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯。題神咒作經字〔開〕。
- 一四八四 能淨一切眼疾病陀羅尼經 一卷。唐不空譯〔貞〕。
- 一四八五 善樂長者經 一卷。宋法賢譯。咸平元年（九九八）出〔祥〕。勘同能淨眼病陀羅尼〔至〕。
- 一四八六 蓮華眼陀羅尼經 一卷。宋施護譯。雍熙四年（九八七）出〔祥〕。
- 一四八七 寶生陀羅尼經 一卷。宋施護譯。雍熙四年（九八七）出〔祥〕。
- 一四八八 療痔病經 一卷。唐義淨譯。景龍四年（七一〇）出〔開〕。

一四八九 咒時氣 一卷。失譯〔祐〕。後作竺曇無蘭譯〔開〕。下三種併同。

題末有病經二字〔開〕。

一四九〇 咒齒 一卷。失譯〔祐〕。後題末有經字〔仁〕。下二種併同。

一四九一 咒眼痛 一卷。失譯〔祐〕。

一四九二 咒小兒 一卷。失譯〔祐〕。

一四九三 囉嚩拏說救療小兒疾病經 一卷。宋法賢譯。至道元年（九九五）出

〔祥〕。

一四九四 灌頂經 九卷。失譯〔祐〕。後作東晉帛尸梨密多羅譯〔房〕。現行

本一二卷。末三卷爲後人所集，不錄。

一四九五 種種雜咒 一卷。北周闍那崛多譯〔房〕。後題末有經字〔開〕。

一四九六 大陀羅尼神咒經 四卷。失譯。附東晉錄。題作七佛所說神咒經

〔開〕。

一四九七 陀羅尼集經 一二卷。唐阿地瞿多譯〔周〕。永徽四年至五年（六五三

一四）出〔開〕。

附疑僞目 總七部 二六卷

一四九八 安宅咒 一卷。失譯〔祐〕。勘係此方撰述。以下併同。

一四九九 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經一〇卷。傳唐般刺密帝譯

〔續圖〕。先作懷迪从某梵僧（未得其名）筆受，新編入錄〔開〕。

一五〇〇 千臂千鉢曼殊室利經 一〇卷。傳唐金剛智譯。新編入錄〔續貞〕。

一五〇一 仁王護國波羅密經 一卷。失譯〔祐〕。或人疑〔經〕。

一五〇二 仁王護國波羅密經 二卷。傳唐不空譯〔貞〕。勘是前經改訂本。

一五〇三 仁王護國般若波羅密多經陀羅尼念誦儀軌 一卷。傳唐不空譯

〔貞〕。

一五〇四 仁王般若陀羅尼釋 一卷。傳唐不空譯〔貞〕。

撰述 總五八二部 四一七二卷

章疏部 二〇〇部 一七八七卷

一五〇五 無量壽經義疏 二卷。 隋慧遠撰。 梁普通四——隋開皇一二（五二二—

五九二）。

一五〇六 無量壽經義疏 一卷。 唐吉藏撰。 梁太清三——唐武德六（五四九—六

二三）。

一五〇七 勝鬘經義記 一卷（原二卷，現存卷上）。 隋慧遠撰。

一五〇八 勝鬘經寶窟 六卷。 唐吉藏撰。

一五〇九 勝鬘經述記 二卷。 唐窺基貞觀六—永淳元（六三二—六八二）說，義

令記。

一五一〇 注維摩詰經 一〇卷。 姚秦僧肇等撰。 符秦建元二〇——姚秦弘始一六



(三八四—四一四)。

一五一一 維摩經義記 八卷。 隋慧遠撰。

一五二二 維摩經玄疏 六卷。 隋智顛撰。 梁中大通三——隋開皇一七(五三二—

五九七)。

一五二三 維摩經略疏 一〇卷。 隋智顛說，唐湛然略。 景雲二——建中三(七一

一—七八二)。

一五一四 維摩經疏記 三卷。 唐湛然撰。

一五一五 維摩經略疏垂裕記 一〇卷。 朱智圓撰。 大中祥符八(二〇一五)。

一五一六 淨名玄論 八卷。 唐吉藏撰。

一五一七 維摩經義疏 六卷。 唐吉藏撰。

一五二八 說無垢稱經疏 六卷。 唐窺基撰。 咸豐三——五(六七二—六七四)。

一五二九 淨名經集解關中疏 二卷。 唐道液撰。 上元元(七六〇)。

一五二〇 淨名經關中釋鈔 二卷。 唐道液撰。

- 一五二一 造象量度經解 一卷。清工布查布撰。乾隆七（一七四二）。
- 一五二二 楞伽經心玄義 一卷。唐法藏撰。貞觀一七——先天元（六五三——七一二）。
- 一五二三 楞伽經註 二卷。（原卷不詳，現存二、五卷）唐智嚴撰。
- 一五二四 楞伽經集註 四卷。宋正受集。慶元中（一一九五——一二〇〇）。
- 一五二五 楞伽阿跋多羅寶經註解 八卷。明宗泐、如玘同撰。洪武一一（一三七八）。
- 一五二六 解深密經疏 九卷（原一〇卷，缺卷一〇）。唐園測撰。隋大業九——唐萬歲通天元（六一三——六九六）。
- 一五二七 大乘密嚴經疏 三卷（原四卷，缺卷一）。唐法藏撰。
- 一五二八 大乘稻芊經隨聽疏 一卷。唐法成撰。
- 一五二九 大般若經關法 六卷。宋大隱編。
- 一五三〇 大品游意 一卷。唐吉藏撰。

一五三一 大品經義疏 一〇卷。 唐吉藏撰。

一五三二 大般若經理趣分述贊 三卷。 唐窺基撰。

一五三三 金剛經疏 一卷。 隋智顛撰。

一五三四 金剛經義疏 四卷。 唐吉藏撰。

一五三五 金剛經註疏 三卷。 唐慧淨撰。 陳太建一〇——唐貞觀一九（五七八—

六四五）。

一五三六 金剛經略疏 二卷。 唐智儼撰。 隋仁壽二——唐總章元（六〇二—六六

八）。

一五三七 金剛經贊述 二卷。 唐窺基撰（？）。

一五三八 金剛般若經旨贊 二卷。 唐曇曠撰。

一五三九 金剛經纂要刊定記 七卷。 唐宗密述，宋子璿記。 天聖二（一〇二

四）。

一五四〇 金剛經集解 四卷。 宋楊圭編。

- 一五四一 金剛經註解 一卷。明宗勣、如玘同撰。洪武一一（一三七八）。
- 一五四二 略明般若末後一頌贊述 一卷。唐義淨撰。景雲二（七一）。
- 一五四三 般若心經疏 一卷。唐慧淨撰。
- 一五四四 般若心經疏 一卷。唐靖邁撰。
- 一五四五 般若心經幽贊 二卷。唐窺基撰。
- 一五四六 般若心經贊 一卷。唐圓測撰。
- 一五四七 般若心經略疏 一卷。唐法藏撰。
- 一五四八 般若心經略疏連珠記 二卷。宋師會撰。建炎元——淳熙七（一一二七——一一八〇）。
- 一五四九 般若心經註 一卷。唐慧忠撰。
- 一五五〇 般若心經註 一卷。唐淨覺撰。開元十五（七二七）。
- 一五五一 般若心經疏 一卷。宋智圓撰。天禧元（一〇一七）。
- 一五五二 般若心經註解 一卷。明宗勣、如玘同撰。洪武一一（一三七八）。

- 一五五三 華嚴游意 一卷。 唐吉藏撰。
- 一五五四 華嚴經搜玄記 九卷（原一〇卷缺卷四）。 唐智儼撰。
- 一五五五 華嚴經探玄記 二〇卷。 唐法藏撰。
- 一五五六 華嚴經文義綱目 一卷。 唐法藏撰。
- 一五五七 華嚴經關脈義記 一卷。 唐法藏撰。
- 一五五八 續華嚴經略疏刊定記 一五卷。 唐慧苑撰。
- 一五五九 華嚴經大意 一卷。 唐李通玄撰。開元七——一八（七一—七三〇）。
- 一五六〇 新華嚴經論 四〇卷。 唐李通玄撰。
- 一五六一 華嚴經合論簡要 四卷。 明李贄撰。
- 一五六二 華嚴經決疑論 四卷。 唐李通玄撰。
- 一五六三 華嚴經疏科文 一〇卷。 唐澄觀撰。開元二六——開成四（七三八——八三九）。
- 一五六四 華嚴經疏鈔玄談 九卷。 唐澄觀撰。

- 一五六五 華嚴經疏 六〇卷。唐澄觀撰。貞元三（七八七）。
- 一五六六 華嚴經疏演義鈔 八〇卷。唐澄觀撰。
- 一五六七 華嚴經略策 一卷。唐澄觀撰。
- 一五六八 華嚴經骨目 二卷。唐湛然撰。
- 一五六九 華嚴經普賢行願品疏鈔 六卷。唐澄觀疏、宗密鈔。
- 一五七〇 華嚴經要解 一卷。宋戒環撰。
- 一五七一 華嚴經吞海集 三卷。宋道通撰。
- 一五七二 彌勒經游意 一卷。唐吉藏撰。
- 一五七三 觀彌勒菩薩上生兜率天經疏 二卷。唐窺基撰。
- 一五七四 觀無量壽經疏 一卷。隋智顛撰（？）。
- 一五七五 觀無量壽經義疏 二卷。隋慧遠撰。
- 一五七六 觀無量壽經義疏 一卷。唐吉藏撰。
- 一五七七 觀無量壽佛經疏 四卷。唐善導撰。？——龍朔二（？——六六二）。

一五七八 釋觀無量壽佛經記 一卷。 唐法聰撰。

一五七九 觀無量壽佛經疏妙宗鈔 六卷。 宋知禮撰。 天禧五（一〇二二）。

一五八〇 觀無量壽佛經義疏 三卷。 宋元照撰。 慶歷八——政和六（一〇四八—

一一一六）。

一五八一 阿彌陀經義記 一卷。 隋智顛撰（？）。

一五八二 阿彌陀經義述 一卷。 唐慧淨撰。

一五八三 阿彌陀經通贊疏 三卷。 唐窺基撰。

一五八四 阿彌陀經義疏 一卷。 宋智圓撰。

一五八五 阿彌陀經義疏 一卷。 宋元照撰。

一五八六 阿彌陀經疏鈔 四卷。 明祿宏撰。 萬歷一四——四三（一五三五——一六一

五）。

一五八七 阿彌陀經要解 一卷。 明智旭撰。 永歷元（一六四七）。

一五八八 普賢觀經義疏 二卷。 宋本如述。 太平興國六——皇祐二（九八一——

- 五〇〇。處咸續解。大中祥符九——元祐元（一〇一六—一〇八六）。
- 一五八九 大般涅槃經集解 七二卷。梁寶亮等撰。天監八（五〇〇）。
- 一五九〇 涅槃經義記 二〇卷。隋慧遠撰。
- 一五九一 涅槃經玄義 二卷。隋灌頂撰。大業一〇（六一四）。
- 一五九二 涅槃經游意 一卷。唐吉藏撰。
- 一五九三 大涅槃經會疏 三六卷。隋灌頂疏，唐湛然再治。
- 一五九四 涅槃經疏私記 一二卷。唐行滿撰。貞元中（七八五—八〇四）。
- 一五九五 涅槃經疏私記 九卷。唐道暹撰。
- 一五九六 涅槃玄義發源機要 四卷。宋智圓撰。
- 一五九七 涅槃經疏三德指歸 二〇卷。宋智圓撰。
- 一五九八 金光明經玄義 三卷。隋智顛說，灌頂記。
- 一五九九 金光明經玄義拾遺記 六卷。宋知禮撰。天聖元（一〇二三）。
- 一六〇〇 金光明經文句 六卷。隋智顛說，灌頂記。



一六〇一 金光明經文句記 一二卷。宋知禮撰。天聖五（一〇二七）。

一六〇二 金光明經疏 一卷。唐吉藏撰。

一六〇三 金光明最勝王經疏 一〇卷。唐慧沼撰。

一六〇四 法華經義記 八卷。梁法雲撰。宋泰始三——梁大通三（四六七—五二

九）。

一六〇五 法華經玄義 二〇卷。隋智顛說，灌頂記。

一六〇六 法華玄義釋籤 二〇卷。唐湛然撰。廣德二（七六四）。

一六〇七 法華經文句 二〇卷。隋智顛說，灌頂記。

一六〇八 法華文句記 三〇卷。唐湛然撰。

一六〇九 法華經玄論 一〇卷。唐吉藏撰。

一六一〇 法華經游意 二卷。唐吉藏撰。

一六一一 法華經義疏 一二卷。唐吉藏撰。

一六一二 法華經玄贊 二〇卷。唐窺基撰。

一六二三 法華玄贊義決 一卷。 唐慧沼撰。 永徽元——開元二（六五〇—七一

四）。

一六一四 法華玄贊攝釋 四卷。 唐智周撰。 儀鳳三——開元二一（六七八—七三

三）。

一六一五 法華玄贊決擇記 二卷（原八卷，現存初二卷）。 唐崇俊撰。

一六一六 法華玄贊要集 三一卷（原三五卷，缺卷二二、二三、三〇、三二）。

唐栖復撰。

一六一七 法華經大意 一卷。 唐湛然撰。

一六一八 法華五百問論 三卷。 唐湛然撰。

一六一九 妙法蓮華經要解 七卷。 宋戒環撰。

一六二〇 法華經綸貫 一卷。 明智旭撰。

一六二一 觀音玄義 二卷。 隋智顛說，灌頂記。

一六二二 觀音玄義記 四卷。 宋知禮撰。

一六二三 觀音義疏 二卷。 隋智顛說，灌頂記。

一六二四 觀音義疏記 四卷。 宋知禮撰。

一六二五 請觀音經疏闡義鈔 四卷。 宋智園撰。大中祥符二（一〇〇九）。

一六二六 人本欲生經註 一卷。 晉道安撰。建興二——太元一〇（三一四——三八

五）。

一六二七 溫室經義記 一卷。 隋慧遠撰。

一六二八 溫室經疏 一卷。 唐慧沼撰。

一六二九 盂蘭盆經疏 二卷。 唐宗密撰。

一六三〇 四十二章經註 一卷。 宋守遂註，明了童補。

一六三一 圓覺經大疏 一二卷。 唐宗密撰。長慶三（八二三）。

一六三二 圓覺經大疏釋義鈔 一三卷。 唐宗密撰。

一六三三 圓覺經略疏 四卷。 唐宗密撰。

一六三四 圓覺經略疏鈔 一二卷。 唐宗密撰。

一六三五 圓覺經鈔辨疑誤 二卷。 宋觀復撰。 紹興一六（一一四六）。

以上經疏

一六三六 四分律比丘含註戒本 三卷。 唐道宣撰 貞觀四（六三〇）。

一六三七 四分律含註戒本疏行宗記 二卷。 宋元照撰。 元祐三（一〇八八）。

一六三八 四分比丘戒本疏 二卷。 唐定賓撰。 開元元——二九（七一三—七四

一）。

一六三九 四分比丘尼鈔 六卷。 唐道宣撰。

一六四〇 四分律刪補隨機羯磨 二卷。 唐道宣撰。 貞觀九（六三五）。

一六四一 四分律隨機羯磨疏 八卷。 唐道宣撰。 貞觀二二（六四八）。

一六四二 四分律隨機羯磨疏正源記 八卷。 宋允堪撰。 皇祐三（一〇五一）。

一六四三 四分律隨機羯磨疏濟緣記 二卷。 宋元照撰。

一六四四 僧羯磨 三卷。 唐懷素撰。 武德七——萬歲通天二（六二四—六九

七）。

- 一六四五 尼羯磨 三卷。 唐懷素撰。上元三（六七六）。
- 一六四六 四分律疏 二〇卷。 唐法礪撰。武德九（六二六）。
- 一六四七 四分律疏飾宗義記 八卷（原一〇卷，缺卷一、七）。 唐定賓撰。
- 一六四八 四分律開宗記 二〇卷。 唐懷素撰。
- 一六四九 四分律刪繁補缺行事鈔 一二卷。 唐道宣撰。武德九（六二六）。
- 一六五〇 四分律行事鈔資持記 一六卷。 宋元照撰。
- 一六五一 四分律拾毘尼義鈔 四卷（原六卷，缺下一二卷）。 唐道宣撰。貞觀元（六二七）。
- 一六五二 毘尼關要 一六卷。 清德基撰。康熙二七（一六八八）。
- 一六五三 梵網菩薩戒經義疏 二卷。 隋智顛說，灌頂記。
- 一六五四 天台菩薩戒疏 三卷。 唐明曠刪補。大歷一二（七七七）。
- 一六五五 梵網戒本疏 六卷。 唐法藏撰。
- 一六五六 菩薩戒本箋要 一卷。 明智旭撰。永歷五（一六五一）。

一六五七 菩薩戒羯磨義釋 一卷。 明智旭撰。

以上律疏

一六五八 無量壽經優婆提舍願生偈註 二卷。 後魏曇鸞撰。 承明元——與和四

(四七六—五四二)。

一六五九 四法經論廣釋開決記 一卷。 唐代，作者不詳。

一六六〇 佛地經論疏 六卷。 唐靖邁撰。

一六六一 十地論義記 二卷(原一〇卷，現存卷一、三)。 北周法上撰。

一六六二 大智度論疏 七卷(原卷不詳，現存卷一、六、一四、一五、一七、二一、二四)。 北周慧影撰。

一六六三 金剛般若經論會譯 三卷。 唐窺基撰。

一六六四 法華經論疏 三卷。 隋吉藏撰。

一六六五 三論游意義 一卷。 隋□頌撰。

一六六六 三論玄義 二卷。 唐吉藏撰。

- 一六六七 中論疏 一〇卷（卷上末殘）。唐古藏譯。隋大業中（六〇五—六一六）。
- 一六六八 十二門論疏 三卷。唐古藏撰。隋大業四（六〇八）。
- 一六六九 十二門論宗致義記 二卷。唐法藏撰。
- 一六七〇 百論疏 九卷。唐古藏撰。隋大業四（六〇八）。
- 一六七一 廣百論疏釋論 一卷（原一〇卷，現存卷一）。唐文軌撰。
- 一六七二 大乘四論玄義 七卷（原一〇卷，缺卷一、三、四）。唐慧均撰。
- 一六七三 掌珍論疏 一卷（原二卷，現存卷下）。唐代，作者不詳。
- 一六七四 瑜伽論略纂 一六卷。唐窺基撰。
- 一六七五 瑜伽論劫章頌 一卷。唐窺基撰。
- 一六七六 瑜伽論記 四八卷。新羅道倫撰。
- 一六七七 瑜伽師地論分明記 五卷。唐法成說，智慧山記。
- 一六七八 瑜伽論手記 四卷。唐法成說，談迅，福慧記。

一六七九 地持論義記 三卷（原一〇卷，現存卷三下、四上、五下）。隋慧遠撰。

一六八〇 大乘百法明門論解 一卷。唐窺基撰（？）。

一六八一 大乘百法明門論疏 二卷。唐普光撰。麟德元（六六四）。

一六八二 大乘百法明門論疏 一卷。唐義忠撰。

一六八三 大乘百法明門論顯幽鈔 三卷（原二〇卷，現存卷一末，二末，七末）。唐從芳撰。

一六八四 大乘百法明門論開宗義記 一卷。唐曇曠撰。

一六八五 大乘百法明門論開宗義決 一卷。唐曇曠撰。

一六八六 辨中邊論述記 三卷。唐窺基撰。

一六八七 雜集論述記 一〇卷。唐窺基撰。

一六八八 攝大乘論疏 二卷（原卷不詳，現存卷五、七）。唐代，作者不詳。

一六八九 攝大乘義章 一卷（原一〇卷，現存卷四）。唐道基撰。



- 一六九〇 唯識二十論述記 二卷。 唐窺基撰。
- 一六九一 唯識三十論要釋 一卷。 唐代，作者不詳。
- 一六九二 成唯識論述記 二〇卷。 唐窺基撰。
- 一六九三 成唯識論別抄 四卷（原一〇卷，現存卷一、五、九、一〇）。 唐窺基撰。
- 一六九四 成唯識論樞要 四卷。 唐窺基撰。
- 一六九五 成唯識論樞要記 一卷（原二卷，現存卷上）。 唐智周撰。
- 一六九六 成唯識論了義燈 一四卷。 唐慧沼撰。
- 一六九七 成唯識論了義燈記 一卷（原二卷，現存卷下）。 唐智周撰。
- 一六九八 成唯識論演秘 一四卷。 唐智周撰。
- 一六九九 成唯識論義演 二六卷。 唐如理撰。
- 一七〇〇 成唯識論學記 八卷。 新羅太賢撰。
- 一七〇一 成唯識論義演 二二卷（原四〇卷，缺卷二、三、五、九、一〇、一二、

一四、一六、一八、二一、二五、二七、三六、三七、三九)。唐

清素撰。

一七〇二 大乘法界無差別論 一卷。 唐法藏撰。

一七〇三 大乘法界無差別論疏領要鈔(附科) 三卷。 宋普觀撰。

一七〇四 因明正理門論述記 一卷 (原二卷，現存卷上)。 唐神泰撰。

一七〇五 因明入正理論疏 三卷。 唐文軌撰。

一七〇六 因明入正理論疏 六卷。 唐窺基撰。

一七〇七 因明入正理論續疏 一卷。 唐慧沼撰。

一七〇八 因明入正理論義斷 一卷。 唐慧沼撰。

一七〇九 因明入正理論義纂要 一卷。 唐慧沼撰。

一七一〇 因明入正理論前記 三卷。 唐智周撰。

一七一一 因明入正理論後記 三卷(卷下殘)。 唐智周撰。

一七一二 相宗八要直解 八卷。 明智旭撰。

- 一七二三 俱舍論頌釋疏 三〇卷。 唐圓暉撰。
- 一七二四 俱舍論頌疏記 二九卷。 唐遁麟撰。
- 一七二五 俱舍論頌疏義鈔 六卷。 唐慧暉撰。
- 一七二六 俱舍論記 三〇卷。 唐普光撰。
- 一七二七 俱舍論疏 三〇卷。 唐法寶撰。
- 一七二八 俱舍論法宗原 一卷。 唐普光撰。
- 一七二九 順正理論述文記 二卷（原二四卷，現存九、一八）。 唐元瑜撰。
- 一七二〇 陰持入經註 二卷。 吳陳慧撰。
- 一七二一 異部宗輪論述記 一卷。 唐窺基撰。
- 一七二二 遺教經疏節要 一卷。 宋淨源撰。大中祥符四——元祐三（一〇一一—一〇八八）。
- 一七二三 遺教經論補註 一卷。 宋守遂註，明了童補。萬歷一四（一五八六）。
- 一七二四 大乘起信義疏 二卷。 隋慧遠撰（？）。

一七二五 起信論疏 二卷。新羅元曉撰。

一七二六 起信論義記 三卷。唐法藏撰。

一七二七 起信論註疏 四卷。唐宗密撰。

一七二八 起信論疏筆削記 二〇卷。宋子璿撰。天聖八（一〇三〇）。

一七二九 起信論裂網疏 六卷。明智旭撰。永歷七（一六五三）。

一七三〇 釋摩訶衍論贊玄疏 五卷。遼法悟撰。

以上論疏

一七三一 藥師本願經疏 一卷。唐慧觀撰。永淳元（六八二）（？）。

一七三二 金剛頂經大瑜伽秘密心地法門義決 一卷。唐不空撰。神龍元——大歷

九（七〇五——七七四）。

一七三三 大日經義釋 一四卷。唐一行記，智儼、溫古等再治。開元一三——一

五（七二五——七二七）。

一七三四 大日經義釋演秘鈔 一〇卷。遼覺苑撰。大康三（一〇七七）。

一七三五 大毘盧遮那經供養次第法疏 二卷。唐不可思議撰。大中元（八四七）。

一七三六 十一面神咒心經義疏 一卷。唐慧沼撰。

一七三七 佛頂尊勝陀羅尼經疏 二卷。唐法崇撰。廣德中（七六三—七六四）。

一七三八 仁王經疏 六卷。唐吉藏撰。

一七三九 仁王經疏 六卷。唐圓測撰。

一七四〇 仁王經（新譯）疏 七卷。唐良賁撰。永泰二（七六六）。

一七四一 仁王經疏神寶記 四卷。宋善月撰。紹定三（一二三〇）。

一七四二 楞嚴經義疏註經（附科） 一一卷。宋子璿撰。天聖八（一〇三〇）。

一七四三 楞嚴經義疏釋要鈔 六卷。宋懷遠撰。嘉祐六（一〇六一）。

一七四四 楞嚴經集註 一〇卷。宋思坦撰。

以上密教經軌疏（疑偽經疏附）

一七四五 大乘大義章 三卷。姚秦鳩摩羅什答慧遠問。

一七四六 二諦義 三卷。唐吉藏撰。

一七四七 大乘義章 二五卷。隋慧遠撰。

一七四八 大乘法苑義林章 一四卷。唐窺基撰。

一七四九 大乘法苑義林章補缺 三卷（原卷不詳，現存卷四、七、八）。唐慧沼撰。

一七五〇 大乘法苑義林章決擇記 四卷。唐智周撰。

一七五一 表無表章栖翫記 一卷。宋守千撰。

一七五二 大乘入道次第章 一卷。唐智周撰。

一七五三 大乘入道次第開決 一卷。唐曇曠撰。

一七五四 華嚴經內章門等雜孔目章 四卷。唐智儼撰。

一七五五 華嚴經明法品內立三寶章 二卷。唐法藏撰。

一七五六 華嚴發菩提心章 一卷。唐法藏撰。

一七五七 註華嚴金師子章 一卷。唐法藏撰。長安元（七〇二）。

一七五八 金師子章雲間類解 一卷。 宋淨源撰。元豐三（一〇八〇）。

一七五九 註華嚴經師子章 一卷。 宋承遷撰。

一七六〇 華嚴一乘教義分齊章 四卷。 唐法藏撰。

一七六一 華嚴一乘教義章義苑疏 一〇卷。 宋道亭撰。元祐五（一〇九〇）。

一七六二 華嚴一乘教義章復古記 六卷。 宋師會述，善熹註。乾道中（一一六五

—一一七三）。

一七六三 華嚴一乘教義章焚薪 二卷。 宋師會撰。紹熙三（一一九二）。

一七六四 扶焚薪 一卷。 宋希迪撰。隆興中（一一六三—一一六四）。

以上義章

論著部 一三四部 四六一卷

一七六五 肇論 一卷。 姚秦僧肇撰。

一七六六 肇論疏 三卷。 唐元康撰。

一七六七 註肇論疏 六卷。 宋遵式撰。 乾德二——天聖十（九六四——一〇三二）。

一七六八 肇論新疏 三卷。 元文才撰。 宋淳祐元——元大德六（一二四一——一三〇二）。

一七六九 肇論新疏游刃 三卷。 元文才撰。

一七七〇 寶藏論 一卷。 姚秦僧肇撰（？）。

一七七一 大乘玄論 五卷。 唐吉藏撰。

以上三論宗

一七七二 隨自意三昧 一卷。 陳慧思撰。 魏延昌四——陳太建九（五一五——五七七）。

一七七三 諸法無諍三昧法門 二卷。 陳慧思撰。

一七七四 法華經安樂行義 一卷。 陳慧思撰。

一七七五 大乘止觀法門 四卷。 陳慧思撰（？）。



- 一七七六 釋摩訶般若波羅密經覺意三昧 一卷。 隋智顛說，灌頂記。
- 一七七七 法界次第初門 三卷。 隋智顛撰。
- 一七七八 四教義 一二卷。 隋智顛撰。
- 一七七九 天台八教大意 一卷。 隋灌頂撰。
- 一七八〇 天台四教儀 一卷。 高麗諦觀撰。
- 一七八一 摩訶止觀 二〇卷。 隋智顛撰。開皇一四（五九四）。
- 一七八二 止觀輔行傳弘決 四〇卷。 唐湛然撰。
- 一七八三 釋禪波羅密次第法門 一二卷。 隋智顛說，法慎記。
- 一七八四 修習止觀坐禪法要 一卷。 隋智顛撰。
- 一七八五 六妙法門 一卷。 隋智顛撰。
- 一七八六 四念處 四卷。 隋智顛說，灌頂記。
- 一七八七 止觀義例 二卷。 唐湛然撰。
- 一七八八 止觀大意 一卷。 唐湛然撰。

一七八九 觀心論 一卷。 隋智顛撰。

一七九〇 觀心論疏 五卷。 隋灌頂撰。

一七九一 十不二門 一卷。 唐湛然撰。

一七九二 十不二門指要鈔 二卷。 宋知禮撰。景德元（一〇〇四）。

一七九三 金剛錍 一卷。 唐湛然撰。

一七九四 法智遺編觀心二百問 一卷。 宋知禮述，繼忠集。景德四（一〇〇七）。

一七九五 四明十義書 二卷。 宋知禮撰。景德三（一〇〇六）。

一七九六 三千有門頌 一卷。 宋陳瓘撰。

一七九七 台宗十類因革論 四卷。 宋善月撰。紹興一九——淳祐元（一一四九——一二四一）。

一七九八 天台傳佛心印記 一卷。 元懷則撰。至大中（一三〇八——一三一）。

一七九九 天台傳佛心印記註 二卷。明傳燈撰。天啓七（一六二七）。

一八〇〇 性善惡論 六卷。明傳燈撰。天啓元（一六二一）。

一八〇一 教觀綱宗 一卷。明智旭撰。

以上天台宗

一八〇二 勸發菩提心集 三卷。唐慧沼撰。

一八〇三 能顯中邊慧日論 四卷。唐慧沼撰。

一八〇四 一乘佛性究竟論 一卷（原六卷，現存卷三）。唐法寶撰。

以上慈恩宗

一八〇五 華嚴五教止觀 一卷。唐杜順撰（？）。陳永定元——唐貞觀一四（五

五七—六四〇）。

一八〇六 華嚴一乘十玄門 一卷。唐智儼撰。

一八〇七 華嚴五十要問答 一卷。唐智儼撰。

一八〇八 華嚴策林 一卷。唐法藏撰。

- 一八〇九 華嚴經問答 一卷。 唐法藏撰。
- 一八一〇 華嚴經義海百門 一卷。 唐法藏撰。
- 一八一 華嚴游心法界記 一卷。 唐法藏撰。
- 一八二二 華嚴經普賢觀行法門 一卷。 唐法藏撰。
- 一八一三 華嚴妄盡還源觀 一卷。 唐法藏撰。
- 一八一四 華嚴還源觀疏鈔補解（補法燈疏） 一卷。 宋淨源撰。元豐二（一〇七九）。
- 一八一五 三聖圓融觀門 一卷。 唐澄觀撰。
- 一八一六 五蘊觀 一卷。 唐澄觀撰。
- 一八一七 華嚴心要法門 一卷。 唐澄觀撰。
- 一八一八 華嚴心要法門註 一卷。 唐宗密撰。
- 一八一九 原人論 一卷。 唐宗密撰。
- 一八二〇 原人論發微錄 三卷。 宋淨源撰。大中祥符七（一〇一四）。

- 一八二一 華嚴原人論解 三卷。 元圓覺撰。
- 一八二二 華嚴原人論合解 二卷。 明楊嘉祚刪合。
- 一八二三 注華嚴法界觀 一卷。 唐杜順述（？），宗密註。
- 一八二四 華嚴法界玄鏡 二卷。 唐澄觀撰。
- 一八二五 釋華嚴十明論 一卷。 唐李通玄撰。
- 一八二六 評金剛錚 一卷。 宋善熹撰。紹熙五（一一九四）。
- 一八二七 賢首五教儀 六卷。 清續法撰。康熙五（一六六六）。
- 一八二八 一乘決疑論 一卷。 清彭際清撰 乾隆四六——五六（一七八一——一七九一）。
- 一八二九 文殊指南圖贊 一卷。 宋惟白撰。
- 以上賢首宗
- 一八三〇 受菩薩戒儀 一卷。 陳慧思撰。
- 一八三一 關中創立戒壇圖經 一卷。 唐道宣撰。乾封二（六六七）。

- 一八三二 中天竺舍衛國祇洹寺圖經 一卷。 唐道宣撰。 乾封二（六六七）。
- 一八三三 量處輕重儀 二卷。 唐道宣撰。 貞觀一一（六三七）輯，乾封二（六六七）重定。
- 一八三四 釋門歸敬儀 二卷。 唐道宣撰。 龍朔元（六六一）。
- 一八三五 釋門章服儀 一卷。 唐道宣撰。 顯慶四（六五九）。
- 一八三六 淨心誠觀法 二卷。 唐道宣撰。
- 一八三七 教誡新學比丘行護律儀 一卷。 唐道宣撰。
- 一八三八 律相感通傳 一卷。 唐道宣撰。 乾封二（六六七）。
- 一八三九 護命放生儀軌法 一卷。 唐義淨撰。
- 一八四〇 受用三水要行法 一卷。 唐義淨撰。
- 一八四一 說罪要行法 一卷。 唐義淨撰。
- 一八四二 授菩薩戒儀 一卷。 唐湛然撰。
- 一八四三 佛制比丘六物圖 二卷。 宋元照撰。 元豐三（一〇八〇）。

一八四四 衣鉢名義章 一卷。 宋允堪撰。 景德二——嘉祐六（一〇〇五——一〇六

一）。

一八四五 根本說一切有部出家授近園羯磨儀範 一卷。 元拔合思巴撰。 至元七

（一二七〇）。

一八四六 根本說一切有部苾芻習學略法 一卷。 元拔合思巴撰。 至元七（一二七

〇）。

以上律宗

一八四七 信心銘 一卷。 隋僧燦撰（？）。

一八四八 導凡趣聖悟解脫宗修心要論 一卷。 唐弘忍撰（？）。 隋仁壽二——占

元（六〇二——六七五）。

一八四九 禪宗永嘉集 一卷。 唐玄覺撰。 麟德二——先天二（六六五——七一

三）。

一八五〇 永嘉證道歌 一卷。 唐玄覺撰。

一八五一 觀心論 一卷。 唐神秀撰（？）。

一八五二 北宗五方便門 一卷。 唐代，作者不詳。

一八五三 大乘無生方便門 一卷。 唐代，作者不詳。

一八五四 菩提達磨南宗定是非論 一卷。 唐神會說，獨孤沛記。開元二二一（七

三三）。

一八五五 南阳和上頓教解脫禪門直了性壇語 一卷。 唐神會說，記者不詳。

一八五六 大乘開心顯性頓悟真宗論 一卷。 唐慧光集釋。

一八五七 頓悟入道要門論 二卷。 唐慧海撰。

一八五八 禪源諸詮集都序 四卷。 唐宗密撰。

一八五九 禪門師資承襲圖 一卷。 唐宗密撰。

一八六〇 宗門十規論 一卷。 後周文益撰。唐光啓元——後周顯德五（八八五—

九五八）。

一八六一 宗鏡錄 一〇〇卷。 宋延壽撰。建隆二（九六一）。



一八六二 萬善同歸集 三卷。 宋延壽撰。

一八六三 唯心訣 一卷。 宋延壽撰。

一八六四 臨濟宗旨 一卷。 宋慧洪撰。 熙寧四——建炎二（一〇七一——一一一八）。

一八六五 智證傳 一卷。 宋慧洪述，覺慈編。

一八六六 正法眼藏 六卷。 宋宗杲撰。 紹興一七（一一四七）。

一八六七 曹洞五位顯訣 三卷。 宋慧霞編，廣輝釋。

一八六八 寶鏡三昧玄義 一卷。 宋雲軸撰。 淳祐二——泰定元（一二四二——一二三二四）。

一八六九 瀉山警策註 一卷。 宋守遂撰。

一八七〇 人天眼目 六卷。 宋智昭撰。 淳熙一五（一一八八）。

一八七一 五宗原 一卷。 明法藏撰。 崇禎元（一六二八）。

一八七二 辟妄救略說 一〇卷。 明園悟撰。 崇禎一一（一六三七）。

- 一八七三 百丈清規 八卷。元德輝重編。元統三（一三三五）。
- 一八七四 祖庭事苑 八卷。宋善卿編。元符中（一〇九八—一一〇〇）。
- 一八七五 禪林寶訓 二卷。宋淨善重集。淳熙中（一一七四—一一八九）。
- 一八七六 禪關策進 一卷。明株宏集。
- 一八七七 緇門崇行錄 一卷。明株宏集。萬曆一三（一八五八）。

以上禪宗

- 一八七八 略說安樂淨土義 一卷。後魏曇鸞撰。
- 一八七九 淨土十疑論 一卷。隋智顓撰（？）。
- 一八八〇 五方便念佛門 一卷。隋智顓撰（？）。
- 一八八一 安樂集 二卷。唐道綽撰。陳天嘉三——唐貞觀一九（五六二—六四五）。
- 一八八二 觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門 一卷。唐善導撰。隋大業九——唐永隆二（六一三—六八一）。

- 一八八三 釋淨土群疑論 七卷。 唐懷感撰。
- 一八八四 淨土論 一卷。 唐迦才撰。 貞觀中（六二七—六四九）。
- 一八八五 念佛鏡 二卷。 唐道鏡、善道共述。
- 一八八六 念佛三昧寶王論 三卷。 唐飛錫撰。 天寶元（七四二）。
- 一八八七 往生淨土決疑行願二門 一卷。 宋遵式撰。
- 一八八八 龍舒增廣淨土文 一二卷。 宋王日休撰。 紹興三〇（一一六〇）。
- 一八八九 樂邦文類 五卷。 宋宗曉編。 慶元六（一二〇〇）。
- 一八九〇 樂邦遺稿 二卷。 宋宗曉編。 嘉泰四（一二〇四）。
- 一八九一 蓮宗寶鑒 一〇卷。 元普度撰。 大德九（一三〇五）。
- 一八九二 淨土境觀要門 一卷。 元懷則撰。 至大三（一三一—）。
- 一八九三 淨土生無生論 一卷。 明傳燈撰。
- 一八九四 西方合論 一〇卷。 明袁宏道撰。 萬曆二七（一五九九）。

以上淨土教

一八九五 三階佛法 四卷。 隋信行撰。 梁大同六——隋開皇十四（五四〇—五九

四）。

一八九六 對報起行法 一卷。 隋信行撰。

一八九七 七階佛名 一卷。 隋信行撰。

一八九八 無盡藏法略說 一卷。 唐代，作者不詳。

以上三階教

語錄部（拈頌評唱附） 二三部 三〇三卷

一八九九 壇經 一卷。 唐慧能說，法海集。

一九〇〇 壇經 一卷。 元宗寶編。 至元二七（一二九〇）。

一九〇一 古尊宿語錄 四八卷。 宋渭贖藏主集，明淨戒重校。

一九〇二 續古尊宿語錄 六卷。 宋師明集。

一九〇三 五家語錄 五卷。 明闡信、郭凝之編。

一九〇四 四家語錄 六卷。明代(?)，集者不詳。

一九〇五 善慧大士語錄 四卷。唐樓穎編。

一九〇六 龐居士語錄 三卷。唐于頔編。

一九〇七 黃龍慧南禪師語錄 一卷。宋慧泉集。建炎中(一一二七—一一三

〇)。

一九〇八 楊歧方會和尚語錄 一卷。宋仁勇編。元祐三(一一〇八)。

一九〇九 園悟佛果禪師語錄 二〇卷。宋紹隆等編。

一九一〇 大慧普覺禪師語錄 一二卷。宋蘊聞編。紹興四(一一三四)。

一九一一 宏智禪師廣錄 九卷。宋宗法等編。乾道二(一一六六)。

一九一二 天目中峰和尚廣錄 三〇卷。元慈寂編。

一九一三 紫柏尊者全集、別集 二九卷。明達觀撰。嘉靖三三——萬曆三一(一

五四三—一六〇三)。

一九一四 憨山大師夢游全集 五五卷。明福善、通炯共編。

一九一五 禪宗頌古聯珠通集 四〇卷。 宋法應集、元普會續集。

一九一六 碧岩錄 一〇卷。 宋重顯頌古，克勤評唱。宣和七（一一二五）。

一九一七 佛果擊節錄 二卷。 宋重顯拈古，克勤擊節。

一九一八 從容庵錄 六卷。 宋正覺頌古，元行秀評唱。

一九一九 請益錄 二卷。 宋正覺拈古，元行秀評唱。

一九二〇 空谷集 六卷。 宋子青頌古，元從倫評唱。

一九二一 虛堂集 六卷。 宋子淳頌古，元從倫評唱。

纂集部 二三部 三〇四卷

一九二二 弘明集 一四卷。 梁僧祐撰。劉宋元嘉二二——梁天監一七（四四五—

五一三）。

一九二三 廣弘明集 三〇卷。 唐道宣撰。麟德元（六六四）。

一九二四 集古今佛道論衡 四卷。 唐道宣撰。龍朔元——麟德元（六六一—六六

(四)。

- 一九二五 續集古今佛道論衡 一卷。 唐智昇撰。開元一八（七三〇）。
- 一九二六 釋迦譜 五卷。 梁僧祐撰。
- 一九二七 釋迦氏譜 一卷。 唐道宣撰。麟德二（六六五）。
- 一九二八 經律異相 五〇卷。 梁寶唱等撰。天監一五（五一六）。
- 一九二九 諸經要集 二〇卷。 唐道世撰。顯慶四（六五九）。
- 一九三〇 法苑珠林 一〇〇卷。 唐道世撰。總章元（六六八）。
- 一九三一 釋氏六帖 二四卷。 宋義楚撰。後晉開運二——後周顯德元（九四五—九五五）。
- 一九三二 集神州三寶感通錄 三卷。 唐道宣撰。麟德元（六六四）。
- 一九三三 集沙門不應拜俗儀 六卷。 唐彥悰撰。龍朔二（六六二）。
- 一九三四 □□寺沙門玄奘上表記 一卷。 唐玄奘撰。
- 一九三五 大辨正廣智三藏和上表制集 六卷。 唐圓照撰。貞元一六（八〇〇）。

- 一九三六 四明尊者教行錄 七卷。 宋宗曉編。 嘉泰二（一二〇二）。  
 一九三七 南海寄歸內法傳 四卷。 唐義淨撰。 天授二（六九一）。  
 一九三八 大宋僧史略 三卷。 宋贊寧撰。 咸平二（九九九）。  
 一九三九 釋氏要覽 三卷。 宋道誠撰。 天禧三（一〇一九）。  
 一九四〇 國清百錄 四卷。 隋灌頂撰。  
 一九四一 台宗精英集 五卷。 宋普容撰。  
 一九四二 陀羅尼雜集 十卷。 梁代，作者不詳。  
 一九四三 顯密園通成佛心要集 二卷。 遼道殿撰。 應歷八（九五八）。  
 一九四四 密咒園音往生集 一卷。 夏智廣、慧真撰。 天慶七（一二〇〇）。

史傳部（地誌等附） 六八部 六七六卷

- 一九四五 歷代三寶記 二〇卷。 隋費長房撰。 開皇一七（五九七）。  
 一九四六 釋門正統 八卷。 宋宗鑒撰。 嘉熙元（一二三七）。



- 一九四七 佛祖統記（附續記） 五五卷。 宋志磐撰。 咸淳五（一二六九）。
- 一九四八 隆興編年通論 二九卷。 宋祖琇撰。 隆興二（一一六四）。
- 一九四九 釋氏通鑒 一二卷。 宋本覺撰。
- 一九五〇 佛祖歷代通載 二二卷。 元念常撰。 至正元（一三四）。
- 一九五一 釋氏稽古略 四卷。 元覺岸撰。 至正一四（一三五四）。
- 一九五二 釋氏稽古略續集 三卷。 明幻輪撰。 崇禎一一（一六三八）。
- 一九五三 宗統編年 三二卷。 清紀蔭撰。 康熙二八（一六八九）。
- 一九五四 高僧傳 一四卷。 梁慧皎撰。 天監一八（五一九）。
- 一九五五 續高僧傳 三〇卷。 唐道宣撰。 貞觀一九（六四五）。
- 一九五六 宋高僧傳 三〇卷。 宋贊寧等撰。 端拱元（九八八）。
- 一九五七 補續高僧傳 二六卷。 明明河撰。
- 一九五八 大明高僧傳 八卷。 明如惺撰。 萬曆四五（一六一七）。
- 一九五九 僧寶正續傳 七卷。 宋祖琇撰。

- 一九六〇 禪林僧寶傳 三〇卷。 宋慧洪撰。宣和初（一一一九）。  
 一九六一 南宋元明禪林僧寶傳 一五卷。 清白融、性磊同撰。  
 一九六二 比丘尼傳 四卷。 梁寶唱撰。 天監一六（五一七）。  
 一九六三 居士傳 五六卷。 清彭際清撰。 乾隆三五——四〇（一七七〇——一七七  
 五）。  
 一九六四 大唐西域救法高僧傳 二卷。 唐義淨撰。 天授二（六九二）。  
 一九六五 隋天台智者大師別傳 一卷。 隋灌頂撰。 仁壽元（六〇一）。  
 一九六六 唐護法沙門法琳別傳 三卷。 唐彥悰撰。 貞觀一四——二三（六四〇——六  
 四九）。  
 一九六七 大唐故三藏玄奘法師行狀 一卷。 唐冥祥撰。 麟德元（六六四）。  
 一九六八 大唐三藏大徧覺法師塔銘 一卷。 唐劉軻撰。 開成二（八三七）。  
 一九六九 大唐大慈恩寺三藏法師傳 一〇卷。 唐慧立撰，彥悰箋。 垂拱四（六八  
 八）。

- 一九七〇 唐大薦福寺法藏和尚傳 一卷。新羅崔致遠撰。唐大復四（九〇四）。
- 一九七一 善無畏三藏行狀併碑銘 一卷。唐李華撰。乾元元（七五八）。
- 一九七二 不空三藏行狀 一卷。唐趙遷撰。大歷中（七六六—七七九）。
- 一九七三 大唐青龍寺三朝供奉大德（惠果）行狀 一卷。唐代，作者不詳。寶歷二（八二六）。
- 一九七四 華嚴經傳記 五卷。唐法藏撰。
- 一九七五 大方廣佛華嚴經感應傳 一卷。唐慧英撰，胡幽貞纂。
- 一九七六 弘贊法華傳 一〇卷。唐慧祥撰。乾封二（六六七）。
- 一九七七 法華傳記 一〇卷。唐僧祥撰。
- 一九七八 天台九祖傳 一卷。宋士衡撰。嘉定元（一二〇八）。
- 一九七九 釋門白鏡錄 二卷。唐懷信撰。
- 一九八〇 三寶感應要略錄 三卷。宋非澗撰。
- 一九八一 楞伽師資記 一卷。唐淨覺撰。

- 一九八二 歷代法寶記 一卷。 唐代，作者不詳。  
 一九八三 傳法寶記序 一卷。 唐杜朏撰。  
 一九八四 祖堂集 二〇卷。 南唐靜筠撰。保大一〇（九五二）。  
 一九八五 景德傳燈錄 三〇卷。 宋道原撰。景德元（一〇〇四）。  
 一九八六 五燈會元 二〇卷。 宋普濟撰。  
 一九八七 五燈會元續略 八卷。 明淨柱撰。崇禎一七（一六四四）。  
 一九八八 續傳燈錄 三六卷。 明居頂撰。洪武中（一三六八—一三九八）。  
 一九八九 增集續傳燈錄 六卷。 明文琇撰。  
 一九九〇 傳法正宗記併定祖圖 九卷。 宋契嵩撰。嘉祐六（一〇六一）。  
 一九九一 傳法正宗論 二卷。 宋契嵩撰。嘉祐六（一〇六一）。  
 一九九二 寶林傳 七卷（原九卷，現缺卷七、九）。 唐智炬撰。  
 一九九三 錦江傳燈 二〇卷。 清通醉撰。  
 一九九四 黔南會燈錄（附續補） 八卷。 清如純撰。

- 一九九五 往生西方淨土瑞應傳 一卷。 唐文諡、少康撰。
- 一九九六 淨土往生傳 三卷。 宋戒珠撰。熙寧中（一〇八六一—一〇七七）。
- 一九九七 往生傳 三卷。 明祿宏撰。萬曆一二（一五八四）。
- 一九九八 兩部大法相承師資傳法記 二卷。 唐海雲撰。大和八（八三四）。
- 一九九九 宗教律諸宗演派 一卷。 清守一編。
- 二〇〇〇 西藏喇嘛溯源 一卷。 清守一編。
- 二〇〇一 歷游天竺記 一卷。 晉法顯撰。義熙一二（四一六）。
- 二〇〇二 大唐西域記 一二卷。 唐玄奘撰。貞觀二〇（六四六）。
- 二〇〇三 釋迦方誌 二卷。 唐道宣撰。
- 二〇〇四 悟空入竺記 一卷。 唐圓照撰。
- 二〇〇五 敦煌錄 一卷。 唐代，作者不詳。
- 二〇〇六 洛陽伽蘭記 五卷。 後魏楊銜之撰。武定五（五四七）。
- 二〇〇七 寺塔記 一卷。 唐段成式撰。會昌三——大中七（八四三——八五三）。

二〇〇八 南朝寺考 六卷。清劉世珩撰。

二〇〇九 古清涼傳 二卷。唐慧祥撰。永隆元——弘道元（六八〇—六八三）。

二〇一〇 廣清涼傳 三卷。宋延一撰。嘉祐五（一〇六〇）。

二〇一一 續清涼傳 二卷。宋張商英撰。

二〇一二 補陀洛迦山傳 一卷。元盛熙明撰。至正二一（一三六一）。

### 音義部（悉曇法數等附） 一九部 二九五卷

二〇一三 一切經音義 二五卷。唐玄應撰。

二〇一四 一切經音義 一〇〇卷。唐慧琳撰。元和二（八〇七）。

二〇一五 續一切經音義 一〇卷。遼希麟撰。

二〇一六 新譯大方廣佛華嚴經音義 二卷。唐慧苑撰。

二〇一七 法華經爲爲章 一卷。唐窺基撰。

二〇一八 新集藏經音義隨函錄 三〇卷。後晉可洪撰。

- 二〇一九 紹興重雕大藏音 三卷。 宋處觀撰。熙寧三——元祐八（一〇七〇—一〇九三）。
- 二〇二〇 龍龕手鏡 四卷。 遼行均撰。統和一五（九九七）。
- 二〇二一 翻梵語 一〇卷。 梁寶唱撰（？）。
- 二〇二二 梵唐千字文 一卷。 唐義淨撰。
- 二〇二三 唐梵文字 一卷。 唐全真撰。開成四（八三九）。
- 二〇二四 梵語雜名 一卷。 唐禮言集。
- 二〇二五 唐梵兩語雙對集 一卷。 唐僧怛多蘂多等集。
- 二〇二六 翻譯名義集 七卷。 宋法雲編。紹興一三（一一四三）。
- 二〇二七 悉曇字記 一卷。 唐智廣撰。元和元（八〇六）。
- 二〇二八 景祐天竺字源 七卷。 宋惟淨等編。
- 二〇二九 法門名義集 一卷。 唐李師政撰。武德元（六一八）。
- 二〇三〇 大明三藏法數 五〇卷。 明一如等編。永樂一七（一四一九）。

二〇三一 教乘法數 四〇卷。 明園澣編。

目錄部（提要附） 二二部 二四七卷

二〇三二 出三藏記集 一五卷。 梁僧祐集。 天監九——一七（五一〇—五一

八）。

二〇三三 衆經目錄 七卷。 隋法經等撰。 開皇一四（五九四）。

二〇三四 衆經目錄 五卷。 隋彥悰撰。 仁壽二（六〇二）。

二〇三五 衆經目錄 五卷。 唐靜泰撰。 龍朔三——麟德二（六六三—六六五）。

二〇三六 大唐內典錄 一〇卷。 唐道宣撰。 麟德元（六六四）。

二〇三七 續大唐內典錄 一卷。 唐智昇撰。 開元一八（七三〇）。

二〇三八 古今譯經圖紀 四卷。 唐靖邁撰。 貞觀中（六二七—六四九）。

二〇三九 大周刊定衆經目錄 一五卷。 唐明倫等撰。 天冊萬歲元（六九五）。

二〇四〇 續古今譯經圖紀 一卷。 唐智昇撰。 開元一八（七三〇）。



- 二〇四一 開元釋教錄 二〇卷。 唐智昇撰。開元一八（七三〇）。
- 二〇四二 開元釋教錄略出 四卷。 唐智昇撰。開元一八（七三〇）。
- 二〇四三 開元釋教廣品歷章 一三卷（原三〇卷，缺卷一、二、一一、一六、一八、三〇）。 唐玄逸撰。
- 二〇四四 大唐貞元續開元釋教錄 三卷。 唐圓照撰。貞元一〇（七九四）。
- 二〇四五 貞元新定釋教目錄 三〇卷。 唐圓照撰。貞元一六（八〇〇）。
- 二〇四六 續貞元釋教錄 一卷。 南唐恒安撰。保大三（九四五）。
- 二〇四七 大中祥符法寶錄 一六卷（原二二卷，缺卷一、二、九、一三、二二及總目）。 宋趙安仁等撰。大中祥符八（一一〇一五）。
- 二〇四八 天聖釋教總錄 二卷（冊改。原三冊，現存上、中殘冊）。 宋惟淨等撰。天聖五（一〇二七）。
- 二〇四九 景祐新修法寶錄 一四卷（原二一卷，缺卷三、五、七、一一、一五、一九、二〇）。 宋呂夷簡等撰。景祐三（一〇三六）。

- 二〇五〇 至元法寶勘同總錄 一〇卷。元慶吉祥等撰。至元二二（一二八五）。
- 二〇五一 大藏經綱目指要錄 一三卷。宋惟白撰。崇寧三（一一〇四）。
- 二〇五二 大藏聖教法寶標目 一〇卷。宋王古撰。
- 二〇五三 閱藏知律 四八卷。明智旭撰。永歷八（一六五四）。

雜撰部（護教懺儀附） 三三三部 九九卷

- 二〇五四 北山錄 一〇卷。唐神清撰，慧寶註。元和元（八〇六）。
- 二〇五五 雲卧紀譚 二卷。宋曉瑩撰。紹興二五（一一五五）。
- 二〇五六 叢林盛事 二卷。宋道融撰。
- 二〇五七 羅湖野錄 二卷。宋曉瑩撰。
- 二〇五八 林間錄 二卷。宋慧洪撰。
- 二〇五九 林間錄後集 一卷。宋慧洪撰。
- 二〇六〇 人天寶鑒 一卷。宋曇秀撰。紹定三（一二三〇）。

- 二〇六一 枯崖漫錄 三卷。 宋圓悟撰。景定中（一二六〇—一二六四）。
- 二〇六二 破邪論 二卷。 唐法琳撰。武德五（六二二）。
- 二〇六三 辨正論 八卷。 唐法琳撰。
- 二〇六四 十門辨惑論 三卷。 唐復禮撰。永隆二（六八一）。
- 二〇六五 甄正論 三卷。 唐玄嶷撰。
- 二〇六六 護法論 一卷。 宋張商英撰。大觀四（一一一〇）。
- 二〇六七 鐔津文集 一九卷。 宋契嵩撰。
- 二〇六八 辨偽錄 五卷。 元祥邁撰。至元二八（一二九一）。
- 二〇六九 三教平心論 二卷。 元劉謐撰。
- 二〇七〇 析疑論 五卷。 元子成撰，師子比丘述註。至正一一（一三五二）。
- 二〇七一 立誓願文 一卷。 陳慧思撰。永定二（五五八）。
- 二〇七二 方等三昧行法 一卷。 隋智顛說，灌頂記。
- 二〇七三 法華三昧懺儀 一卷。 隋智顛撰。

二〇七四 法華三昧行事運想補助儀 一卷。 唐沙

二〇七五 慈悲道場懺法 一〇卷。 梁代，作者不詳。武帝代（五〇二—五四

九）。

二〇七六 慈悲水懺法 三卷。 唐知玄撰。

二〇七七 金光明懺法補助儀 一卷。 宋遵式撰。

二〇七八 金光明最勝懺儀 一卷。 宋知禮撰。

二〇七九 釋迦如來涅槃禮懺文 一卷。 宋淳岳撰。淳化三——治平元（九九二—

一〇六四）。

二〇八〇 請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀 一卷。 宋遵式撰。

二〇八一 贊阿彌陀佛偈 一卷。 後魏曇鸞撰。

二〇八二 轉經行道願往生淨土法事贊 一卷。 唐善導撰。

二〇八三 往生禮贊偈 一卷。 唐善導撰。

二〇八四 依觀經等明般舟三昧行道往生贊 一卷。 唐善導撰。

二〇八五 淨土五會念佛略法事儀贊 二卷。

二 歷中（七六六—七七

九）。

二〇八六 往生爭土懺願儀 一卷。 宋遵式撰

（二〇一五）。

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 未命名图书

作者 =

页数 = 1 8 9 6

S S 号 = 0

出版日期 =

封面  
书名  
目录  
正文

呂澂佛學論著選集

呂澂著







呂澂著

呂澂佛學論著選集

齊魯書社

齊魯書社

PDG

# 呂澂佛學論著選集卷四

## 印度佛學源流略講

### 緒論

一、內容 本講只能是印度佛學史的雛型，為將來構成一部印度佛學史做準備。因此，講授時是想提出印度佛學中的主要學說及其發展歷史，試用馬克思列寧主義的觀點加以說明。但限於個人的水平，也只能是一個嘗試。

一種學說的產生，都有它的社會根源和為一定的階級利益服務的。佛學也是如此，它反映了一定的階級利益，因此，必須說明它的社會根源。同時佛學與其他學說一樣是一種社會意識形態，又有其相對的獨立性。每種學說在它的歷史發展中總是對

其先行學說有所繼承與批判，對其先行學說的體系加以肯定或者否定，這就是它的歷史根源。

佛學與佛教是密切關係的，這就決定了佛學對現實存在是遠遠落後的，保守的，其表現就是它的變化不那麼明顯。佛學的歷史根源的意義要突出些（它不一定和社會現象平行），它有自己的學說的源流，要從源流方面來瞭解其本質。

佛學總的發展，要从印度全部哲學史上去看。一般說，哲學史是唯物主義和唯心主義鬥爭的歷史，印度哲學史也不例外。以前西方的和印度本土的資產階級學者們認為，印度哲學與西方哲學不同，它的發展不是唯物主義和唯心主義的鬥爭史，這是錯誤的。佛學的位置，總的說是緊靠在唯心主義這邊的。佛學中雖然有些學說脫離了宗教拘束，似乎是純哲學，但它是從宗教中產生的，對宗教總是徘徊、留戀，終究擺脫不了它的影響，所以佛學的實踐部分，宗教意味很濃。這就規定了佛學的唯心主義的本質。

佛學在發展中受到別的學說以及社會的影響，因而產生了各種派別，構成了各式

各樣的唯心主義體係，內容是比較複雜的，不能拿單一的唯心主義類型——主觀唯心主義或客觀唯心主義去理解，而要進行具體的分析。例如，晚世佛學在印度分成四大宗：小乘有部（婆沙）、經量部、大乘的中觀和瑜伽行。這四宗可以說概括了印度佛學的全體。其中，小乘的唯物主義因素就多一些，大乘的唯心主義氣味就濃厚得多。這四宗有個共同的、中心的範疇，哲學上叫「概念」，佛學叫「名言」，他們對它的看法就不同。有的認為是實在的，有的認為是虛假的，如同中世紀西方經院哲學的唯實論和唯名論一樣。大乘的唯心主義色彩很顯著，但大乘兩個派別的看法又不同：中觀派雖然不明白主張概念不存在，但認為概念是假的；瑜伽派則認為概念是實在的。根據瑜伽對實在說的堅持程度可以把它看成爲絕對的唯心論者。不過瑜伽派後來又有所演變，不把概念看得那麼實在了。所以，其中變化交錯，總的雖是唯心主義，而形態又各有不同。

目前要編寫印度佛學史是有一定困難的。佛學本身的體係複雜是困難的一個方面，同時印度佛學產生的社會根源一時也很難弄明白。因爲印度的國土大，歷史久，

歷史上統一的局面都是短促的，只是在阿育王時期形式上有過一次統一，以後就沒全部統一過，並且南北印度的情況也有不同。現在資料缺乏，對它們的社會發展還有許多不明瞭的地方，如它們的奴隸制社會沒有得到應有的發展，甚麼時候進入封建制社會的，也不清楚。加之佛學學說自身的資料還沒有整理好，要着手編寫佛學史，確實有不少困難。現在只能講述其主要學說的一些要點，以求得初步的解決。

二、資料 關於佛陀時代的第一手資料，印度保存的很不完全，僅有巴利文三藏一套。其中經、律兩部還較完備，論就不全了。而這也只是許多部派中一個部派的學說。這樣，就只能利用譯本。漢文譯有四阿含，是從各部派雜湊起來的，律和經多一些，論也不完全。又由於是歷代積纍、補充的，並非原有的面目，所以要從它尋出佛說的原始意義，還需待一番分析功夫。以後大乘小乘的學說，印度還保存了一些，但也不完全，印度人還從漢文轉譯了一些回去。其次，佛典以外，印度六派哲學經典中有許多批評佛教學說的材料，也可把它們作為原始資料看待。只是這類資料無時代先後與派別源流的標誌，運用時要加以分析考證。西方和印度一些學者，很重視這部分

資料，他們分佛教爲四大宗，根據就出在這些資料裏。

學術史上，比較重要的是關於一家一派之淵源、時代、作者生平、師承授受等等，這類資料，印度保存的不多，而且極爲零碎，倒是漢文藏文的譯本和撰述裏可供參考的還多一些。主要的如：（一）譯家傳說，像《高僧傳》的譯經篇各傳內，或者譯本的序或記中，就相當豐富。（二）求法者的見聞錄，像《大唐西域記》、《南海寄歸傳》等，即留存了很多關於學說本身發展的寶貴材料。（三）個別學者的傳記，像《馬鳴菩薩傳》之類，藏文有關於印度晚期學說情況的《八十四成道者傳》等，都甚有價值。

西藏文中有兩類書，一類叫「宗義」的集本，是關於學說本身的闡述，一類是「教法之淵源」，是關於學說歷史的記載，後者都有成部的撰述，很有參考價值。著名的佛敎史學者有三家：布敦（Bu—ston，公元一二九〇——一三六四年）；多羅那他（Tarānātha，公元一五七五——？年），多氏受了外蒙古哲尊丹巴的尊稱，他轉生的第一代生于公元一六三五年，所以他的死年應在該年之前；勝巴（Sum—pa，公元

一七〇二——一七七四年)。布敦著有《善逝教法史》，西藏把它放在大藏經的前面，（作爲序言看待（有英譯本）。多氏著有《印度佛教史》，比較詳細，特別是關於東印波羅王朝、斯那王朝（波朝共十四代，斯朝共四代）兩個時期的密教，記述得頗有系統（有德文全譯本，英文零譯本，日文零譯加注本，漢文王沂暖的節譯本等）。勝巴著有《如意寶樹史》（有印度人的校印本）。但三家的著作，大都是憑傳說寫的，年代也很混亂。

此外，中西學者關於印度佛學史的著作，除我在舊著《佛教研究法》中所列舉者外，還有法國萊維（S. Lévy）的《印度文化史》（日本山口益有譯本），從古代一直敘述到貴霜王朝；日本宇井的《印度哲學史》、大谷大學教授龍山章真的《印度佛教史》（大學課本）、中村元的《印度思想史》等等，都可參考。關於印度一般社會發展的歷史著作有《印度人民的歷史和文化》，也可以參看；其他有關的印度文學作品等，都可以綜合地加以利用。

三、年代 研究學說史一開頭都會碰到年代的問題。在印度，這一問題尤爲突

出，因為他們的古代歷史沒有完備的記錄，雖有少數《往世書》，只記載了歷史的傳說，難以憑信。公元前五、六世紀，印度與西方國家有了商業往來。後來希臘人從波斯侵入印度的西北，因而當時希臘人留下了記載。孔雀王朝時代，希臘派遣使節至印度，也留下了一些記載。此外，印度還有考古資料，如碑銘等。他們的古代史就靠這些零碎資料來編寫，自然不可能完備，年代也就難以搞清楚。至於佛教的歷史，不但不能靠古代印度史來定，相反，印度古代史還得靠佛史的年代去勘定，所以佛教的年代問題也相當複雜。

佛教傳下來的一般資料都採用佛歷紀元，算法是從佛死之年開始，與公元以耶穌之生紀年者不同。世紀也是以一百年為計算單位。頭一個百年應為第一個百年，在翻譯的文獻上不加「第」字，因而容易引起誤會。如龍樹生於佛滅七百年，并非生於整數的七百年，只是在七百年這一世紀的範圍內。《出三藏記集》等的紀年，就是如此。

佛滅的年代，異說甚多，總計起來約有六十種（西藏地方就有十四種）。其中有



些年代，實際上已經在通用。有兩種說法特別具有代表性：一是南方各國（斯、緬、泰、老、柬等國）的佛滅於公元前五四四年說（認爲佛滅在四、五月份，由第一年的四、五月到第二年的四、五月爲佛滅後的一年。因爲有這跨年度的情況，也可算爲公元前五四三年）。二是我國蒙藏地區黃教的公元前九六一年說。此外，在我國內地有以佛誕爲紀元的，爲公元前一〇二七年說，這是唐代法琳根據偽書《周書異記》的記載，在其《破邪論》中引用的。我國還相信過一些傳說的年代，並流傳到日本，爲日本一些教派所遵信。這些年代的一個總的特徵，都是憑傳聞而來，沒有甚麼根據。五四四年說，潘尼迦的《印度簡史》、牛津大學Smith寫的《印度史》，都曾採用。九六一年說，還是解放前西藏地方政府頒布歷書的依據。一〇二七年說，內地實際上也在通用。

各國學者對傳說的考訂，結論也不一致。在西方，可以作爲代表的有六說：最早的是公元前四八三年說（英國蓋格爾W. Geiger），此外有四八〇年、四七七年、四七〇年、四一二年等各說，最遲的是公元前二七〇年說（寇恩H. Kern）。在日本，具

有代表性的是宇井伯壽的公元前三八六年說，他被認爲是日本佛教界的權威，在他編的《印度哲學史》，即用這個年代。宇井之前，還有小野玄妙三八四年說，林屋友次郎五八四年說。

學者們的根據都是以阿育王即位年代來勘定的，因爲阿育王的即位是有可以憑信的資料加以考證的。這就是阿育王留下的「法敕」。那些刻在摩崖上的「法敕」，大都保留下來了，其中第十三章的內容是阿育王即位十一年後派遣使節到地中海周圍五個國家「叙利亞、埃及、馬其頓、克萊奈、愛毗勞斯」去傳法的事，五國國王的名字都有記載，於是根據五王同時在位的年代是公元前二六一——二五八年，即可算出阿育王的即位年代。然後對照南傳佛滅後二百一十八年阿育王即位說與北傳佛滅後第一百年阿育王即位說（無具體年數，有說一一六年的），就有由佛滅到阿育王即位相差一百年的兩種說法，出現有四八三年、三八四年、三七〇年等異說。

我們採用了另一種資料，即「點記說」（出自《歷代三寶記》卷十一——見《大唐內典錄》卷四，前齊《善見律毗婆沙》條引用）。佛教有一個制度，在雨季時安

居。教徒在一固定的地方安居三月後，舉行誦戒，然後在戒本上點上一點以記年。佛滅的第一年，教徒就安居了。據齊譯《善見律毗婆沙》記載，永明七年（公元四八九年）七月半共得九百七十五點（ $975 - 489 = 486$ 年），這比其他的傳說可信一些。因爲：第一，它有那麼多點，有確實的年代可查；第二，學者們考證阿育王在佛滅後二一八年灌頂即位，而與用獨立史料考證阿育王最下限爲二六八年（ $218 + 268 = 486$ 年），也兩相符合。這一說法，日本在一九三四年舉行佛誕二千五百年紀念，即已使用（ $2500 - 1934 - 80 = 486$ 年）。事前，他們做了兩年的專門研究，由高楠爲代表，渡邊海旭作了調查研究。不久渡邊逝世，由增谷文雄繼續負責，寫出了一份專門的調查報告書。在印度，最初寫歷史的是英人 Smith，他是採用的五四四年說，印度人自己編寫的《印度人民的歷史與文化》（The History and Culture of Indian People）就採用了四八六年作爲蓋然性的年代，五四四年作爲傳說的年代。我們在一九二三年的佛誕二千九百五十年紀念時，即編製了一個年表，確定採用四八六年說，大大地早於印度，也早於日本。

四、方法 我們採用一般哲學史的研究方法。哲學史發展的規律，一般認為表現在：第一、具有一般社會學的規律，包括每種學說史之發生與發展一定要受社會經濟的制約以及對階級鬥爭、民族特點、國際條件等的依賴性；第二、哲學的特殊規律性，即與哲學基本問題相關係的唯物、唯心的鬥爭和發展，與方法論相關係的辯證法、形而上學的鬥爭和發展，以及與自然科學發展相關係的理論表現形式之發展等等。

佛學也具有這些規律，但還有它自己的特殊性。這表現在：第一、佛學對象的中心範疇是「真實」（或稱「真實性」、「真性」）。它是就「所知」——境說起的，而「所知」又不僅是感性的，還是理性所緣的對象。因此，「真實」與「所知」之間的關係，必然包含思維對存在這一哲學問題，不過表現的方式不同而已。佛教講的境行果三個範疇，都是互相聯系的，其哲學思想主要表現在「境」這一範疇的說法上。質言之，就是它的真實性問題。可以說，佛學發展的各主要階段，「真實」這一範疇的發展，就是佛學學說的發展。大乘到了瑜伽階段，對此有過總結，即《辨中邊論》

的第三品《辨真實品》，它歸納歷來的說法爲十種，可以從中尋出這些學說的不同傾向和發展綫索。第二、在佛學界對觀察「真實」這一問題的方法，對觀察現像的思維方法，一開始就有兩種根本對立的方法：一是「一切說」，用一種說法不加分析地貫徹於一切事物和一切方面，這純粹是形而上學的觀點；一是「分別說」，分別地對待各種具體的現像，這就有些接近辯證法的觀點。以上是說明思維對存在、形而上學與辯證法的哲學一般規律，在佛學史的發展上，也起着規律性的作用。

參考資料：

- 〔1〕丁彥博譯：《古代印度哲學中的唯物主义流派》，導言、第三章。
- 〔2〕呂澂：《佛教研究法》，第二篇第二、三章，第三篇第二章。
- 〔3〕呂澂：《談南傳的佛滅年代》（見附錄）。

## 第一講 原始佛學

(公元前五三〇——三七〇年)

佛學史的分期，我們是從佛學產生的公元前六世紀到公元後十一世紀的一千五百年左右，區分為六個階段：一、原始佛學；二、部派佛學；三、初期大乘佛學；四、小乘佛學；五、中期大乘佛學；六、晚期大乘佛學。

原始佛學時期，是指佛本人及其三、四代後所傳承的學說歷史時期。這期間，內部尚未分化，思想基本上是一致的。年代的算法是：佛滅於公元前四八六年，年齡八十歲，故生年為公元前五六五年。三十五歲成道，即為公元前五三〇年。佛學分成部派是在佛滅後的一百多年間。因此，我們確定第一時期是公元前五三〇——三七〇年。

原始佛學學說的主要出處為「經」與「律」。「經」有兩大類，北傳的叫「阿含」，南傳的叫「尼柯耶」。前者除四大部外，還有一個「雜藏部」，後者除與北傳

相對之四部外，還有一個「小部」。南北共同的四部是長部、中部、雜部、增一部。「律」的基本內容是戒條，後來附上緣起故事的廣釋、諸事及附注，共有三部分。現在流傳的經與律，是經過各部派的增減，帶有部派色彩，要於其中尋出原始佛說，必須進行一番細緻的研究分析工作，不能簡單從事。西方學者曾經下過不少功夫，可是他們不能運用漢譯資料（北傳資料多保存於漢譯中），又偏信巴利文，甚至以為那即是釋迦本人所說，就不免產生偏見了。德人奧登堡、英人利斯·大衛，在研究巴利文所用的方法是：從經律中找出新舊的差異，然後從中尋出原始佛說來。這已是四十年前的老方法了，迄今却還有影響。日人的分析方法是：最初是把南北兩傳的經律作比較，認為二者共同的部分即為原始佛說，如姊崎正治就是採用這一方法。後來宇井伯壽等人，除了把兩類資料作比較以外，還從學說體系的邏輯結構和邏輯發展方面進行具體分析，用以確定哪些內容是早有的和由此引伸的。這比姊崎的方法進了一層，但也難於恢復原始佛說的面目。因為部派經過幾次分裂，資料是幾次分裂後留下的，彼此影響，相互模仿，不斷補充，即使有共同之處，也不一定即為最初之說。而且標準是

活的。現在看來，要從現存經律中，尋出原始佛說來，仍然是件相當困難的工作。

本講只以釋迦爲中心而流行的學說，找出其中中心問題，加以組織，即作爲原始佛學，不再如上述諸家那樣去細加分析。

## 第一節 釋迦的時代

當時（公元前第六世紀）奴隸社會的特點——中印恒河流域的國家——有些國家行共和制——大國對它們的兼并企圖——另由族姓制構成階級之間的矛盾——思想界的反映與婆羅門教對抗的六師——唯物思想的發展——釋迦族的國家——釋迦本人的境遇——他的生平和傳記——有關學說的一些行事

釋迦所處的時代是公元前六至五世紀。當時的印度社會是奴隸佔有制，已建立了國家、城市，也發展了商業。不過印度的奴隸社會與西方的有所不同，它們沒有從事大規模生產的奴隸，奴隸所受的剝削也不如西方厲害，因而也沒有發生像西方那樣大



規模的奴隸暴動。一般說來，它們只是一種初期的奴隸佔有制形式，以後也就停滯在這一形態上沒有再發展了。

印度社會發展的情況是：從西北漸向東移。先是到達恒河流域上游，在印度河、閻牟那河的河口平原一帶形成所謂印度的「中國」。到公元前六世紀前後，發展到了恒河流域的下游（即中印度一帶），建立了許多以城市為中心的國家，一般稱之為十大國（巴利文增一部第一、第四，漢譯中含卷五五《持齋經》，以及耆那教的教典中，都有十六國的記載）。到釋迦時代，這十六國的形勢又有很大的變動，其中最強大的國家是恒河南岸的摩揭陀，西北邊的憍薩羅，東北邊的跋耆（《維摩經》即以此國為背景）。諸國的政治情況也不盡同，有君主制，有共和制。共和制國家也有統治者，不過有議會制，重大事情通過議會由大家決定，這是原始公社制崩潰後留下的殘餘。共和制僅存於東北方，如耆伽、跋耆、末羅及釋迦族的迦毗羅衛等國，正處在要被完全消滅的境地（《本生經》及後來的佛傳中，反映了當時的情況）。各國之內，通行族姓制度（族姓即「瓦爾納」，原是顏色之意。雅利安人膚色白，佔統治地位，

土著居民膚色黑，被統治，即此分出兩個階級來），開始只有兩個族姓，後來在雅利安人中又分出婆羅門、刹帝利、吠舍三個族姓。婆羅門最初是幫助刹帝利進行統治，掌握文化、宗教大權的。迨到釋迦時代，刹帝利對婆羅門的特權，表示不滿，支持各種非婆羅門思想，想構成一個反婆羅門的陣綫。吠舍這一族姓，包括農、工、商幾個階層，受的剝削最重。當時由於手工業發達，商業繁榮（與緬甸、波斯、阿拉伯等國都有貿易往來），商人積累了財富，對政治產生了強烈要求。這些社會力量的形成，促使婆羅門在政治、思想各方面控制的勢力逐漸削弱，當時就產生了代表各種不同階層利益的六派哲學（《維摩經·弟子品》、《長阿含·沙門果經》——單行本叫《寂志果經》），都有六派思想資料。南方五部中的長部也有記載。不過南北兩方記載不盡一致）。

六派哲學中，第一，具有唯物思想的代表者是阿耆多（Ajita Kesa Kambala）即後來順世派的先驅。他們認為地水火風四大元素是獨立常存的，人和世界都由四大合成；否認靈魂，人死復歸四大。人生的目的，即以求得快樂為滿足。這種學說，是對

專司祭祀的婆羅門教的反抗，代表第四等級講話的。第二，散惹夷 (Sanjaya Yelathiputta)，一種直觀主義學派，對一切問題都不作決定說。如對有無來世，有無果報等等，他們認為說有即有，說無即無。所以人們比之為難以捉摸的泥鰍。這派人主張踏實的修定，以求得真正的智慧。佛弟子中目犍連、舍利弗都曾跟隨他們學過。這派學說也含有反對婆羅門的世界由梵我轉化而來的主張。到《奧義書》時代，婆羅門還承認業報、輪回之說，散惹夷對之採取既不肯定也不否定的不信任態度。第三，末伽梨 (Makkhali-Gosāla)，是定命論者。主張沒有業報，沒有父母生身。一切修行都是空的，無用的。只要經過八百四十萬大劫，到時不管智愚，都得解脫。這如拋絲球一樣，縷盡絲完才不滾了。他認為人身是各種原素構成的，也含有某種程度的唯物思想。自稱其說為「正命」(生活)，其他人如佛教則詆之為「邪命外道」。第四，不蘭加葉 (Purana-Kassapa)，學說與末伽梨相似，也否認善惡業報和婆羅門教。主張縱欲，是倫理的懷疑論者。他們的出身是奴隸。第五，波浮陀 (Pakudha-Kaccayana)，也否認人的行為能發生甚麼影響。說人身是七種原素構成，七種原素

一離開，就是死亡。原素是永久存在的，也有唯物思想。以上三家，由於學說相似，所以在若干資料中往往被弄錯，都被列入「正命派」（自稱）或「邪命外道」（佛家稱之）之中。他們的出身是奴隸，其學說代表了第四等級的利益。第六，尼乾子（Nigantha Nata—Putta），後來發展成耆那教。其前則有脇主，主張七句義：一開始，分世界為有生命和無生命兩類，生命不得解脫則是由於業漏、縛；因此，就須遮、滅、解脫，以消滅業。他們認為業報太重，要讓業報加快結束，就須苦行，故主張苦行。這種思想，實際上是支持了婆羅門的業報說。尼乾子出身刹帝利，母親是國王的女兒，表妹是王妃，學說也就代表了統治階級的利益。這一派與釋迦學說是對立的，雙方有過衝突。它雖然支持婆羅門，在解脫方法上，與婆羅門也不相同。

釋迦本國的族姓來源不詳，有人說不是雅利安種，是蒙古種。住在今尼泊爾南與印度交界處之羅泊提（Rapti）河東北部。從喜馬拉雅山以下二十里寬，橫十六里，面積約三百二十萬平方里，傳說共有十個小城，最大的名迦毗羅衛，因以名其國。在傳說的十六大國中，沒有它的名字，可能當時已不能獨立，是憍薩羅的屬國（該城遺

跡在今尼泊爾之梯羅蘭柯提(Tiloutrakot)。玄奘曾至其地，據他在《西域記》中說，城之廢墟仍然存在云云。全國八萬戶，五十萬人，政權是共和制。當時處在強凌弱的形勢下，釋迦本國正受憍薩羅的威脇。因此，釋迦牟尼一出世就對本國負有一種責任：如何擺脫強隣的侵犯？他的父親淨飯王當然希望兒子能繼續統治，至少要維持現狀。

可是釋迦本人後來不想做政治上的統治者，離開家，跟着思想家去學習，最後還構成自己的學說體係，並傳播很廣，發展成爲宗教。這樣，對他的傳記就越來越神話化了。學者們對佛傳做過很多研究，現在還有人在做，對他的大概情況是清楚了。

佛的傳說，一部分保存在「經」裏，大部分保存在「律」裏。律有各部派不同的律，因而關於佛的傳說也不盡同。大眾部把佛傳部分叫「大事」，法藏部則叫「本行經」（它的律叫《四分律》，是漢譯佛律之直接導源）。漢譯佛典中還有一部完整的佛傳：《佛本行集經》（六十卷，隋代譯，把五部不同佛傳滙集一起的）。各派律的佛傳，都從佛的家世、出家以至成道後六年回家爲止，此後的活動，都無記載（《佛

本行集經亦如此）。馬鳴寫的《佛所行讚》，也是採自各種傳說，就直寫至佛死為止（馬鳴另一著作《大莊嚴論經》的皈敬頌中，皈敬的不止一部，其中就包括有犢子，可見是博採衆說而成）。釋迦成道後，曾組織了一個團體，創設了許多制度，其中有一個「安居」的制度。從現存資料中，佛成道後四十五年内每次安居的地點，都有記載，並且還是合理的；第一，佛經常住在王舍城（摩揭陀首都），第二，有二十多年在舍衛城（憍薩羅首都）。這樣，根據記載可以編出一個佛在四十五年的大概行事來。這證明釋迦傳記是有其真實性的。

釋迦一生的重要行事，可參看《印度佛教史畧》中有關部分。大致如此：他自幼受過完備的教育，結婚，生子，二十九歲出家，到摩揭陀一帶尋師訪道，無所得，苦行六年也放棄了，最後，獨立思考完成了自己的學說體係。這是他三十五歲那年的事。從此即開始宣揚自己的學說，歷時四十五年。宣道地點，以摩揭陀、憍薩羅、拔沙三國爲中心。東到瞻波，西到摩偷羅，範圍相當廣闊。

釋迦爲甚麼要出家呢？他的學說反映的是甚麼社會內容？

當時印度自由思想很發達，出身於刹帝利的思想家也不少。婆羅門對許多不瞭解的問題還要向刹帝利請教（初期《奧義書》中即如此說）。如關於普遍的神我（梵），本是婆羅門自己的理論，後來也解釋不清楚，去請教刹帝利。又如「輪回」之說，即由刹帝利般嚩訶那（亦譯卜拉瓦罕）王創立，婆羅門祭言信從其說，並發展為「業力」的理論，被當做「秘說」來尊奉。釋迦當時的處境是：如果不能把本國的政治地位提高，個人就要在學術思想上爭得領導權。傳說他生下後，相士曾預言他將來不做轉輪王，就成為大思想家，正反映了他當時面對現實所必須採取的非此即彼道路。在釋迦出家的原因上，也有另外的說法。如說他看到病人、老人、死亡的痛苦；看到了沙門的自由自在，而引起他厭世之念。還有說他看見農人翻土，小蟲被鳥啄食，而耕田的人全然沒顧及生命之可貴，這一景象，使他深感無常與不幸等等。是不是他也看到農民種田的痛苦了呢？中國有些記載，說釋迦在王宮感覺不到煩惱，走出宮門，接觸社會種種現象，使他產生了「世界是苦」的概念。這一記載雖不明確，但說務農是苦，是和他的學說有關聯的。支持釋迦學說的，據記載，摩揭陀國的頻婆娑羅（影堅）

王，是十分敬佩他的，給他供養，還給一處宣傳場所——竹園精舍。後來，他得到了本族姓的支持；再以後，還得到憍薩羅國波斯匿（勝軍）王的支持。此外，大富豪商如須達多、給孤獨等人，都是他最有力的施主。據說，東園的鹿子母講堂，即為一富豪家新娘賣掉一件昂貴的嫁妝施建的。釋迦後來又去吠舍離，那裏原是耆那教勢力範圍，活動極為困難，但他仍然得到庵摩羅衛獻的一處精舍（《維摩經》中提到此精舍。庵摩羅衛的身份有說是長者，有說是妓女，不管怎樣，錢財總是來自富豪階層）。在佛的弟子中，開始是五比丘，其次是商人耶舍，耶舍一次就帶來了六十個門徒。從佛陀的支持者看，盡是剎帝利、大富豪，他的學說所代表的階級利益也就不言而喻了。

### 參考資料：

〔1〕百維譯：《佛在世時印度十六國的政治形勢》，載《現代佛學》一九六〇年第六、七期。



〔2〕谷響：《佛陀時代印度諸國的社會思想概況》，載《現代佛學》一九五六年第五期。

〔3〕湯用彤：《印度哲學史略》第三、四章。

〔4〕呂澂：《印度佛教史略》，本篇上，第一章。

## 第二節 原始佛學的構成

釋迦在世時學說的組織形式——雜藏中殘存的一些伽陀——原始阿毗達磨解釋的發展——佛死後第一次結集的傳說——經律的傳承——學說內容的社會根源——反唯物思想的傾向——對當時各種學說的取舍——分別論與中道

原始佛學的結構，有形式和內容兩個方面。後世佛徒一般都相信保存下來的經、律，在釋迦時代就有了。那麼，它的形式是怎樣的？釋迦宣揚其說，前後達四十五年，傳播的地區又相當廣，他還允許弟子們用地方方言進行傳習，宣揚時應該有一定的表述的形式。按照當時的習慣是口傳，憑着記憶互相授受，採用偈頌形式是最合適

的了。因爲偈頌形式，簡短有韻，既便於口誦，又易記牢。在各派的律中保存有佛弟子誦經的資料（參看萊維著：《佛經原始誦讀法》），這些經，例如《義足經》（漢譯有單行本，巴利文收在經集中）、《波羅延經》（漢譯《大智度論》、《瑜伽師地論》中都有引用，巴利文收在經集中）、《法句經》（漢、巴都有單行本）等，就全是偈頌形式。這些偈頌，有些是不問自說，有些是相互問答。另外，在甚麼時間、甚麼地點、向甚麼對象說的等等，都有記述，謂之「緣起」，也隨同偈頌一道傳了下來。

可以設想，以偈頌爲中心，其義理一定會經過解釋而繼續有所發展，這種解釋謂之「阿毗達磨」，意爲「對法」；佛經是規範性的「法」，解釋「法」的就叫「對法」。對法的形式有下列幾類：一、優波提舍（議論），它單純對佛說作解釋，由簡而詳，逐步深入。佛本人也做過這種解釋，如長阿含中《大緣方便經》，就是釋迦對緣起理論的解釋。二、摩呬理迦（本母），這是提示全文要點的解釋方式。謂之「本母」，意取由簡單的要點可以生發出許多道理來，如母生子一般。這類有佛本人的，

也有佛弟子的。三、抉擇，即在各種不同說法中抉擇出其中一種來，這主要是對名相採用的方式。因為許多名相意義相似，爲了決定它們的含義，就分設若干門類，加以區分。一般是按數字順序排列，從一法到十法，所以叫「十上」法或「增一」法。十以上也有，如「十二因緣」等，不過較少。這樣做，既方便宣揚，也方便記憶。

由上述情況，可見佛說的組織形式，是以偈頌爲中心，附帶着有了「緣起」，隨之又發展爲「阿毗達磨」。佛死之後，這些形式就被固定下來。傳說佛滅不久，在王舍城外的七葉窟，有一次五百人的結集。這次結集各派的律中都有記載，盡管記載有出入，基本部分是相同的。參加的是佛的大弟子，主持人是迦葉，方式是會誦，即指定一人背誦佛說，大家審定後，公認是佛說的就把它固定下來。這一方式是以後幾次結集一直採用的。結集的內容，傳說有經、有律，甚至還有阿毗達磨。有經律是可能的，有阿毗達磨，就根本不可信。佛滅後是否馬上就有結集，也很難說，按理則應有這樣一次舉動。特別是佛說的戒，必須有一致承認的條文。從各部所傳的律中看出有一個原始的共同的東西，或即爲最初結集時所產生的。最初結集的經典是否就是阿舍

呢？似乎不是。因爲在阿含中提到佛說法是九分的形式（1.經——散文，簡短的；2.應頌——重頌，重復散文；3.記別——對道理反復解釋；4.偈頌——單獨的頌；5.自說頌；6.如是語——過去的事情；7.本生；8.未曾有；9.方廣），據後來如覺音曾經解釋說，現存九分教是經的一部分（巴利文置於小部，漢譯置於雜藏中）。所以很有可能首先結集的經典是九分教形式，後來方重新編輯爲阿含。

阿含編輯的標準：第一是依篇幅長短分類，如一類經很長，則編入長阿含；篇幅短的，則編入相應（把相應的事放在一類，漢文叫雜阿含，巴利文稱相應部）；篇幅適中，則編入中阿含；另有一類可按數目排列的法，則編入增一阿含。第二是根據應用來分類：長阿含多半是對外的，如《沙門果經》即是對六師外道的駁斥；其次，便於深入學習的，則編入中阿含；指示止觀（禪定）道理的，編爲雜阿含；爲了廣爲宣傳，則編成增一阿含。阿含的編輯，大約在佛滅後百年間形成的。從後世傳下來的看，阿含有不同的說法，律也不一樣，可見是與師承有關係。據傳說，經是阿難誦出的，律是優婆離誦出的，當然各有系統。傳說中還講到富樓那對結集有異議，可見他

也有個系統。二次結集，阿那律（也是佛的大弟子）又有一個系統。這些都會影響到以后的分歧。

關於原始佛說的内容，在釋迦傳記中有些記載。他從出家到得道乃至宣傳，都與他出身的那個刹帝利階級利益分不開的。他要替刹帝利解決當時思想界出現的混亂而不能解決的問題，他的哲學理論特別是實踐哲學（人生哲學）壓倒了當時的婆羅門哲學，這就替他的祖國迦毗羅衛爭得了地位，因而獲得釋迦牟尼（釋迦族聖人）的稱號。這一點，對他的祖國前途有極大的幫助。例如，他晚年在憍薩羅宣道的時間特別多，從而緩和了憍薩羅對迦毗羅衛的威脅。

在這種階級的、社會的根源下，釋迦學說帶有反唯物主義的傾向是很自然的。他對當時的六師都加以反對。不過，他的思想帶着對各方面都不走極端的濃厚的中和色彩，在這點上他是相當成功的，因而受到當時各種種姓的支持，甚至一些婆羅門思想家也跟着他走。例如，他一方面不讚成婆羅門所維護的種姓制（不是根本反對），但另一方面又相當地支持了種姓制。拿當時的道德「五戒」來說，是婆羅門、耆那教共同

奉行的，釋迦也奉行，又不完全同意，就把其中離欲一戒刪去，而代以戒酒。又如，他主張出世，對世界給與了價值的否定——空，而宣講涅槃，這是相當消極的了，另一方面，他對群眾又講施、戒，認為只要樂善好施，即可獲致幸福，昇入天堂。這比婆羅門的苦行、祭禮等苛刻條件，要簡便易行了，所以能受到群眾特別是商人們的歡迎。

釋迦訪問過當時有名的學者，跟他們學習過，所以他的學說能對所有的理論加以鑒別、取舍，內容與當時的學說緊密聯係。當時學說有兩個系統：一是婆羅門思想，認為宇宙是從一個根本「因」轉變而來，即所謂因中有果說。用以指導實踐，即以修定為主。通過修定去認識了那個根本因，便可達到解脫境界。二是非婆羅門思想，認為事物是多因積纒而成，即所謂因中無果說。這一學說用以指導實踐，形成了兩派，一派走苦行道路，一派則尋求快樂。釋迦對以上兩大系統的思想都不相信，另立緣起論，認為諸法是互相依賴，互為條件的，既非一因生多果，也非多因生一果，而是互為因果。這一理論，一方面打破了婆羅門的第一因論，含有無神論的傾向，再方面它

本身並不徹底，而相信「業力」說，認爲業的作用是相當重要的。

上述的兩個系統都是以本體論爲依據的，釋迦學說沒有接觸到本體論，如他提出的「十四無記」（記是分別，即對十四個問題不加分別），即宇宙是常還是無常？宇宙有邊還是無邊？生命死後是有還是無？生命與身是一還是異？等等（前三類每一類又分爲四個問題，如常、無常、有常無常、非有常非無常等，後一類又分二個問題，總共是十四個問題），對當時學術界共同討論的這些問題，一概避而不談。理由是這些問題與人生實際無關，即使討論，也得不到解決。所以在因果論中，他就回避了誰是第一因的問題。

釋迦學說也有他的特點，那就是自始至終採取分析的、分別對待的態度。在兩個極端中加以抉擇，然後得出中道的看法。這樣，他的觀點就有些接近辯證法。他的中道，着重於實際行動方面，如他認爲當時具有唯物觀點者把快樂作爲人生的目的是不合理的，認爲尼乾子主張苦行也是不合理的，只有不苦不樂的「中道」才是對的。後來他把這一思想發展到理論方面去，不着一邊，不作一往之談。他自己說，我是分別

論者，非一向（一邊）論者。成立較早的《法句經·泥洹品》有這樣的話：「法歸分別，真人歸滅。」這表明原始佛說的內容是分別論者。

釋迦的學說有無師承呢？有人講佛以前還有佛，如迦葉佛就是，《法句經》即是迦葉佛流傳下來的。還有人講，不止一佛，而是四佛，阿育王就以四佛作爲崇拜對象。

#### 參考資料：

- [1] 萊維：《佛經原始讀誦法》，《佛學研究》第二篇。
- [2] 《四分律》卷五十四。
- [3] 呂澂：《印度佛教史略》，本篇下，第一章，第一節。
- [4] 巫百維譯：《原始佛教的若干問題》，載《現代佛學》一九五六年第十期、一九五七年第一期。



### 第三節 原始佛學的要點

轉法輪的傳說——四諦的組織——苦諦中心說——自然的與社會的苦因——四諦中貫串着緣起觀——其實踐的意義——從人生區別的緣起支——論理的解釋——以愛欲爲根本——進一步對業力的肯定——歸結到無常與無我——緣起與法

佛徒稱釋迦成道後初次宣傳他的學說爲初轉法輪。法輪是比喻，印度有個傳說，誰能統治全印度，自然會有「輪寶」出現，它能無堅不摧，無敵不克。那個得着「輪寶」的統治者便被稱爲轉輪聖王。釋迦未出家前原有兩條道路好走，一是做轉輪王（政治上的統治），一是做法輪王（思想上的統治）。把佛的說法稱爲轉法輪，即含有這種意義，同時也顯示釋迦所悟的爲最高原理。

釋迦初轉法輪，相傳是在波羅奈斯的鹿野苑對他的五個弟子講的。從現有經律中研究，釋迦不是一開始就講四諦，而是首先講了一番中道。這是符合事實的。因爲原

來隨侍他的這五個人，看他拋棄了苦行感到失望才離去的。釋迦最初對他們宣揚理論，應該是先批評了苦行和其他學派的主張，提出自己不苦不樂的中道學說，來證明苦行不是正道，只有中道才合理。因而講了「八正道（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）」，把五人說服了，然後宣講四諦。

四諦的重點放在人生現像上。人生的全部不外乎兩方面，一是染（苦、集），一是淨（滅、道）。四諦的組織又以苦諦為根本，「集」是苦集，「滅」是滅苦，「道」是滅苦的方法。釋迦第一次宣揚四諦，反復地講了三次，謂之「三轉法輪」。初轉，是肯定四諦（人生是苦，老死是苦等）；二轉，是指出四諦在人生實踐中的意義（苦應知，集應斷，滅應證，道應修）；三轉，是證明本人已做到四諦所要達的要求（苦已明，集已斷，滅已證，道已修）。在三轉法輪中，每一次對每一諦都有四種不同的認識，謂之「四行相」——眼、智、明、覺，那麼四諦便有十二行相，所以又稱為「四諦十二行相」。這一說法，就奠定了原始佛學的基礎。經律中的材料，是這樣記載的，佛滅後二百年的阿育王留下的「法敕」也是這樣提的（「法敕」中要求佛徒常念七經

的第一經：《毗奈耶最勝經》，據考證，就是指三法輪那一段；其後佛學發展到大乘階段，像較早的《維摩經》、《法華經》等，一開始也講四諦，就是大乘後期經典，像《解深密經》分佛說爲三階段（三時），第一時仍承認是講四諦。可見四諦是原始佛學的中心思想，已爲大家所公認。

四諦中的苦諦，後來說成爲八苦：生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得、五取蘊。前四種是自然規律，不可避免，但人的要求，常違反這種規律，要求不老、長生等等，因而產生痛苦。次三是人與人的社會關係，是不合理的社會制度造成的。在階級社會里敵對的人總是多的，而往往會合在一起，親愛的人又往往被拆散不得團聚，物質生活的要求常常不得滿足，這些都是痛苦（從這裏，釋迦學說也反映了當時社會的一些表面現象）。可是深追一步，苦的總原因是甚麼？釋迦認爲是「求不得」。爲甚麼「求不得」是苦的總原因？釋迦則又以爲是由於「五取蘊」。他分析人的構成成分不外乎五種：色——物質，受——感情、感覺（名曰情），想——理性活動、概念活動（名曰智），行——意志活動（名曰意），識——統一前幾種。各類的內容相

當複雜，積爲一類故稱爲「蘊」，五蘊與「取」（指一種固執的欲望）聯結一起，產生種種貪欲，所以又名「五取蘊」。據釋迦看來，人一旦有了五蘊，就會生苦，所以五蘊是苦。這種苦，歸根結底是由於貪欲之集諦而生，消滅貪欲，就消滅了苦，這就是滅諦，使人獲得解脫。

釋迦在其四諦學說裏，貫穿著他的不徹底的緣起論宇宙觀。在釋迦當時，指導人生歸宿的學說有兩類：一是婆羅門，認爲人由梵天而來，是神我的轉化，謂之「轉變說」。一是六師，認爲人是許多原素湊合的（如順世派的主張），謂之「積聚說」。釋迦反對上述兩派，主張「緣起說」，以爲世界現象，都是因果相互聯係，相互依存，互爲條件的。佛典中常用束蘆來比喻這種關係。如果用這種觀點解釋宇宙現象，說明宇宙規律是緣起，那是具有辯證法因素的。但是，釋迦的理論不是來自對宇宙的觀察，而是從人生過程發現這種現象，並以此去論證人生關鍵問題。他把人生劃分爲好多部分，經中記載的有五分、九分、十分、十二分等。講得較多的特別是北方所傳的十二分，稱十二因緣，後來大乘就把它固定下來，即無明、行、識、名色、六入、

觸、受、愛、取、有、生、老死。這種結構，可以無明緣行爲例：無明爲緣引起行。由此得出一個公式：此有故彼有，此生故彼生。而依此次序構成了因果的關係。後世把十二因緣同輪回聯係來講，就有小乘的三世兩重說：過去世（因）——現在世（果）、（因）——未來世（果）。大乘的兩世一重說：過去世（因）——現在世（果）或者現在世（因）——未來世（果）。這種說法，有其合理的一面，現像之間，原是彼此聯係，可以從中找出它們的因果關係。比如，老死是結果，根本原因就是有生。從經典記載中看，釋迦觀察人生正是從老死開始推演出十二因緣來的。四諦中以集諦的貪欲爲主，十二支也以愛欲爲根本，要求解脫必須從愛欲着手。釋迦認爲愛欲總是得不到滿足的，而人又總是要無限地去追求，這就必然產生痛苦。其實，他只看到一種表面現像，沒有看到社會的階級本質，在階級社會裏廣大的勞苦人民連最低生活需要都求之不得，他們的要求是正當的，不能也歸結爲不應有的愛欲。另外，當時奴隸主們貪得無厭的行爲，對釋迦形成愛欲是痛苦之本這一論點也不無關係。但是他把奴隸主貪婪的行爲與受剝削受壓迫的廣大勞苦人民的正當生活要求混爲一談，統看成是愛欲，

因而對這個問題就不可能有正確的解答。他不得求助於業力說，把痛苦看成是人們先前所作所爲留下的必然結果，是無法改變的事實，也就是說，肯定現實痛苦的合理性。

釋迦認爲人的行爲與業力有關。「行」是支配人們有目的行動的意志，本質也就是業力。「業」有三種：身、口、意。如果進一層追問，「業」是由甚麼決定的？他的答復是由「無明（無知）」。衆生對甚麼無知？釋迦認爲人生是無常的，終歸要消滅的，衆生却要求它常，這就是「無明（無知）」。人生也是無我的，因它不會自生，所以沒有自體，像房子是由磚瓦木石結合起來的一樣，人也是由五蘊結合而成。衆生却要求有我，這就是「無明」。衆生由於這種無知而發生的行爲，就是苦的總根源。

釋迦論證人生「無常」「無我」因而提出了三個命題：「諸行（行，指有爲法）無常」，「諸法無我」，「一切皆苦」。三者合稱爲「三相」（「相」指特徵，即釋迦學說之特徵）；又稱「三法印」（「法印」就是標誌，指釋迦與其他派別相區別的

標誌)。以後於「三相」之外，加入「涅槃寂靜」，稱爲「四法印」。後來人們認爲無常、無我裏已包括着苦，又把苦去掉，仍是「三法印」。「三法印」正是由緣起支作基礎而發展的。緣起支包括兩個方面，來與去。來是指苦的產生，去是指還滅趨向涅槃。釋迦常說，懂得了緣起說，也就懂得了「法」。可見緣起說是他的學說的最高原理。

當然，釋迦對這些學說裏的問題並未完全解決。例如，他的緣起理論是着重說明人生現像的，但它也可適用在一切現像上，不過把這原理一普遍化，就會改變它原有結構和理想中的涅槃了。又如，他一面否認自我存在，同時又肯定業力的作用（肯定業力，是他無法解決現像是甚麼決定的這樣一個問題）。婆羅門的業力說，是同輪回結合的，釋迦既否認了輪回的主體，那麼輪回還有甚麼意義？這是釋迦學說的內在矛盾。因此，他的繼承者，後來就各自向着不同的方向發展了。釋迦一生很軟弱，他的業力說，就是具體的表現。他一生的多半時間在憍薩羅，曾兩次阻止毗琉璃王對釋迦族的進攻，最後還是沒有能够挽救釋迦族覆滅的命運。另外，他對婆羅門、對種姓制

度，只表示了消極的反對，不敢進行積極的反抗等等，都看出了他這一性格。

參考資料：

- [1] 《雜阿含經》卷十五：《諦誦》。
- [2] 《中阿含經》卷七：《分別聖諦經》。
- [3] 《雜阿含經》卷十二：《緣起誦》。
- [4] 《長阿含經》卷十：《大緣方便經》。
- [5] 呂澂：《印度佛教史略》，本篇上，第二章。



## 第二講 部派佛學

(公元前三七〇——後一五〇年)

### 第一節 佛學分派的經過

佛教分派與學說的關係——時代背景——第一次分派——上座與大眾——吠舍離七百結集與大結集——摩揭陀王朝的更迭——亞歷山大王一度入侵——孔雀王朝的建立——阿育王的利用佛教——再次分派中化地與犢子之爭——補特迦羅的有無問題——傳教師的派遣——佛教的地方發展——弗沙密多羅王的催毀佛教——案達羅王朝代興——封建社會制度的萌芽——第三次分派中法藏與大眾(案達派)之爭——三乘勝劣問題——大天五事——西北印度貴霜王朝的建立——社會的變化——迦膩色迦王的利用佛教——有部經院哲學的形成——分派十八部的成說——種種異傳——從學說上的大體判定

釋迦逝世百年之後，佛教教團出現了明顯的分裂。這大約從公元前三七〇年起到大乘佛學開始流行的公元後一五〇年前後止，總計有五百年左右的時間，這時間的學說都可以稱之為部派佛學。在這五百年間，佛教內部分化相當厲害，先是分裂為上座、大眾兩大部，逐漸形成最後的所謂十八部。這當然只是一個概數，實際比這要多得多。這些分裂與教團組織的分派有關。原始佛學發展到佛滅百年後，宗教色彩極濃，與當時的婆羅門教、耆那教性質差不多。教團組織是依據戒律，戒律不同或者學說發生差異，因此就導致分裂。由戒律不同而立異說，由學說不同而變更戒律，兩種情況都有，而且互相影響。當然，這只是佛教內部的因素，促使這種分裂的真正原因，還應從當時的社會背景中去探索。

第一次分派以摩揭陀的強大為背景。摩揭陀先後吞併了跋耆、憍薩羅等國，勢力日盛，使原來受到摩揭陀統治者支持的佛教，也就隨着擴展了。如本來是耆那教盤踞的吠舍離（跋耆），這時也盛行佛教。另外，佛教還向印度西邊的摩偷羅擴張了。這樣，由於東西兩地風習不同，加上兩個教團的領導者（上座）對佛說理解的方法原來

就有分歧，自然就逐漸地趨向分裂。佛滅一百一十年前後，摩揭陀正處於尸修那伽王朝最後一代的迦羅瓦爾那（俗稱黑阿育，以與後來法阿育相區別）時期，那時吠舍離的比丘，違背原有教規，已出現向人乞錢的現象。據說當時西方（摩偷羅）的耶舍比丘來到該地後，對此加以反對，發生了爭議。耶舍回去反映其事，並約集東西兩方的長老們對這一行爲作了判決：要錢是犯戒的。當時集會的有七百人，爲了把經律的內容進行統一認識，又用會誦方式，舉行了一次結集。這次結集就以參加的人數命名「七百人結集」。從結集地點來稱，又名「吠舍離結集」。對這次決議，多數人都不同意，只是由於作決議的少數是有地位的上座，大家也無可如何。持反對意見的多數只好另外集會一處，也用會誦辦法，另外訂正經律，據說參加的人上萬，就名之曰「大結集」。從此，上座、大眾兩派公開分裂，各行其是。不過兩派之間，並沒有發生誰是正統的問題。

「七百人結集」之外還有個「大結集」，這一說法出於南方所傳。這個傳說比較合理也是符合歷史情況的，從此以後，佛教就根本分裂了。但是，如北傳《異部宗輪

論》所說，根本分裂是另外一次結集產生的，並說分裂的原因是由大天所說五事引起的，並把阿育王也聯係進去，說的相當支離且有明顯的年代錯誤。阿育王是佛滅二百年的人，南傳說的這次分裂是佛滅百年左右的事，相差一百年。日本宇井在處理這一問題時依北方傳說，因阿育王年代（佛滅二百年）不可改動，只好把佛滅年代推遲了一百年。

關於「七百結集」爭論的問題，各派律中記載不同。上座部諸律，就說開端於乞錢一事。除此一大爭端外，還有九件瑣碎的事也被認為是非法的（如吃飯能否留一點等等），結集的結果，就明文規定了這「十非法事」。大眾部諸律（只有漢文資料）的記載就與上說有異，認為結集的內容，不是十非法，而是五淨法（淨是許開的意思）。不是肯定哪些不應做，而是肯定哪些可以做，精神就完全不一樣。特別是肯定了金銀錢財的布施可以接受（此事見於法顯帶回的《摩訶僧祇律》中）。這一規定，就與當時社會條件有關。吠舍離當時商業發達，豪商很多（如後來用做代表人物的維摩詰就很有錢），佛教又特別受到他們的支持，所以常常有金錢的布施，不能不接

受。

兩大部派分裂，實際上也關涉到對佛學理解上的分歧。根本分歧何在呢？這要追溯到原始佛教本身去。佛在世時，他對哲學的根本性問題，採取回避態度，如四類十四無記等，就留下了許多未得解決的矛盾。在《中阿含·箭喻經》中，佛對鬻童比丘提出的哲學問題，舉了個譬喻說，如人被毒箭所中，最要緊的是進行急救，而不是先研究發箭人的身世以及爲何發箭等問題。這即是說，哲學問題，可以先不討論。但是和任何學說一樣，佛學要深入下去，就不能不接觸這類理論問題，例如，世界有邊無邊？有常無常？身與命是一是異等等。其中尤其是身與命的關係問題，應該先肯定命的有無。佛是承認業力的作用的。因此，他不得不對過去的命定，予以肯定。六師中一些派不但承認過去命定而且承認未來也是命定的，所以他們實行苦行，以期縮短受苦的時間。釋迦在這點上，却比六師高明，他認爲人在一生中就可得到解脫。釋迦本人三十五歲成道，固然已得解脫，他弟子中得阿羅漢果的人，也可不再受業的支配，得到了解脫。但是，那些未得解脫者又將如何呢？自然會牽涉到有命無命的問題，這

是不能置之不理的。十四無記最後一個問題是人死後是有還是沒有？（原來的問題是「如來死後是有是無？」）這是佛在世時已提出的問題，佛滅之後就更爲突出了。本來，佛臨死時曾對弟子們說，我死之後，你們依靠甚麼呢？那就是要依法，靠自己。可是形成宗教之後，佛徒們不僅不能完全依法，也不能完全靠自己，反而要依佛了。所以，根本分歧，表面看來是與戒律的寬嚴有關，實質還是對佛說發生了異解，可能就與上述九個根本問題，特別是如來死後有無的問題相關。也可以說，兩部分裂一上來就是對佛陀本人的看法有分歧。

兩大部派分裂後，當時的摩揭陀王朝發生變動，最後更換爲難陀王朝。難陀王朝的情況，不太清楚。不過，財富的積累，商業的繁榮是可以肯定的，通常有所謂「難陀王朝之富」的說法，就是明證。這時，馬其頓已統治了希臘，雄才大略的亞歷山大建成了一個強大的大帝國，敘利亞、埃及和三洲交界處的各地都對他臣服。他繼續東侵，滅了波斯，又翻越興都庫斯山到迦華試，直侵入印度。這是公元前三二七年的事。三二六年，他便到了健陀羅，佔領了當時的文化中心呾叉尸羅城。以後繼續東

進，越來越受到印度各民族的抵抗，氣候也使希臘戰士無法適應，於是軍心渙散，迫使亞歷山大在三二四年不得不退回到波斯。第二年（公元前三二三年）他就死了。亞歷山大的人侵，給印度的震動極大，破壞慘重，是史無前例的。此時，原被難陀驅逐在外的月護（出身低賤，母親是養孔雀的）和一位名闍那迦的婆羅門回到了摩揭陀（兩人曾在亞歷山大處作說客，獻過策，亞歷山大死後就回摩揭陀），他們號召印度人實行民族革命，驅逐希臘人，恢復國土（亞歷山大在印度設官留戍，繼續統治）。又借口難陀王朝軟弱無力，推翻了它，建立孔雀王朝。孔雀王朝是在富強繁榮的難陀朝基礎上興建的，又加上闍那迦的輔助（此人極有才智，似我國劉伯溫一流人物。現存僑致利耶的《實利論》，據考證，即其著作。僑致利耶是他的姓氏。日人中野義照曾將此書譯為日文。《實利論》是講治國安民術的，結構完整，內容從國家財政、軍事、外交、統治辦法，到特務組織等，無所不有），所以國家治理得很好。傳至第三代，就是有名的阿育王。阿育王對國土有所擴張，對佛教的發展影響尤巨。關於阿育王的材料，也大多保存在佛教的典籍中，漢譯有《阿育王經》、《阿育王傳》梵文還

有《阿育王本事》。

阿育王統一了亞歷山大侵略的北方地區，並向南方擴張。在東南邊境的羯陵伽國，閉關自守，十分頑強。阿育王灌頂的第九年（灌頂在他即位後的第四年，即公元前三六八年。他死於公元前二三〇年，共在位三十八年），發兵攻取羯陵伽，受到抵抗，死亡慘重（僅羯陵伽即死十萬人），使他感到戰爭很殘酷，內心有所懺悔。因此，想到有利用宗教進行統治的必要，特別看中了佛教。佛教理論是中和的，既不要修苦行，又可以緩和階級矛盾，特別可以利用佛教的中道理論去推行法治，即他所謂的「心法」。他本人皈依佛教，成了近事男，受五戒，並接受長老優婆掘多的指導（北傳如此，南傳則說是目連子帝須），不到兩年，還加入了僧團（在其「法敕」中有記載。是否出家，放棄政治，還不清楚，但已節食，一天只吃兩隻孔雀，一隻羊。後來的結果，很有點像我國的梁武帝），並由他的老師（國師）領他去釋迦聖地朝拜，還在聖地樹立紀念石柱，並發展為信仰過去的四佛。四佛遺跡，均在伽毗羅衛，他在柱上註明釋迦生於該地。阿育王留下的遺跡對研究印度文化，極有價值。所樹石



柱，寬二尺餘，高達四五丈，重至幾萬斤，磨制光滑，柱頭雕琢精美，可以看出當時工藝水平之高。此外，他還興建了塔，在國境上刻有摩崖「法救」。其中也有關係到佛教的，如勸佛徒應該念經，不要爭吵，應向外傳教等。并宣揚他的法治，就是仁政。

在佛教記載的材料裏，值得注意的是關於此時召集的一次結集。南傳對這次結集有記載，北傳沒有。據說，阿育王當時在雞園寺每天供養上萬的出家人，有許多非佛徒也混雜在內，弄得不團結，因而引起了重新結集，整理三藏。地點是華氏城，參加者達千人。這次結集，傳說編輯了一部《論事》。論事，就是議題，把各派不同的論點列舉出來，並判定其是非，正反面意見各五百條，總計有千條。現存二百十六條，都是反面的，是帝須一派不贊同的。我們認爲此書不一定是那時出的，因爲其中例舉的派別甚多。不過，第一次分裂後又經歷了百餘年，繼續會有分裂，是可以肯定的。《論事》第一品就提出了補特迦羅有、無的問題。隨世俗講，可以承認有，但按佛教勝義講有沒有呢？這次討論，非常詳細，並使用了八面論法（類似後來的因明）。公

開主張補特伽羅有的是犢子部，其他各派雖未公開承認，却是默許的。堅決反對的是目連子帝須，他是當時會議主持人，屬化地部。這次爭論，由犢子部與化地部把補特伽羅有無問題就明確地揭開了。有無這樣一次結集，尚待研究，但是，這次爭論是肯定存在過的。

經過爭論，有十幾個上座分成幾批，被派遣四出宣揚佛教。東到金地（今緬甸東部），西到西北印和國外的與那世界（即大夏等地，那一帶是亞歷山大派人統治的地區，後來分爲好幾國，從發現的貨幣看，知名的就有五十多個國王，如彌藍王等），南到獅子國（今斯里蘭卡。斯里蘭卡由此始有佛教）。這次派人所傳的經典，受教的人數，在南傳的《善見律》中，均有記載（參見《印度佛教史略》第三圖）。但是在阿育王自留的石刻中，只有派遣五使節到地中海東頭沿岸諸國宣傳法治的事，並無派上座出國的記載，因而有人懷疑其事是否可信。研究起來，此事是可信的。因爲就在上述各地特別是印度的四境內，大都有阿育王的石刻發現，可資證明。由此看來，阿育王時代的佛教勢力大爲擴張，地區風俗各殊，隨之會出現各種不同的組織和理論，

這就更易促成派別的分裂。

《善見律》載阿育王傳教地點、經典今考：

- 一、罽賓健陀羅 今 Srinagar, Pashāwar。  
《蛇喻經》，今《增一阿含經》卷三一，六。
- 二、摩醯娑曼陀羅 今 Maisūr。  
《天使經》，今《增一阿含》三二品，四。
- 三、婆那婆私 今 Kannararāṭṭ。  
《無始相應經》，今《雜阿含》卷三三。
- 四、阿波藍多迦 今 Gujrat。  
《火聚喻經》，今《增一阿含》卷三三，一〇。
- 五、摩訶刺陀 今 Maratha。  
《大那羅陀迦葉本生》，今 Jātaka, VI, 五四四。
- 六、庚那世界 今印度西北。

《迦羅羅摩經》，今巴利文《增一部》卷二。

七、雪山邊 今喜馬拉雅。

《轉法輪經》，今《雜阿含》卷一五，一七。

八、金地 今緬甸。

《梵網經》，今《長阿含》卷一四《梵動經》。

九、師子 今斯里蘭卡。

《小象跡喻經》，今《中阿含》一四六經。

阿育王死後四十餘年，孔雀王朝爲弗沙密多羅王所覆滅，建立了巽伽王朝。新王朝崇奉婆羅門，大破佛教，從雞園寺開始，經摩偷羅，直到迦濕彌羅。據《毗婆沙論》記載，弗沙一到迦濕彌羅邊境，就燬佛寺五百餘所，進入境內就更不用說了。這一記載，可能誇大些，但損壞的程度，肯定不小，從經律的保存情況看，漢譯的《僧祇律》，原是大衆部一個部派的，由於典籍遭到破壞，以後就成爲各派共同信奉的舊律了。西藏翻譯的律藏最後部分不完全，據跋語說，經過弗沙王的破壞，摩偷羅已無

此律，雖多方尋找，也未找到，可見當時的破壞是很嚴重的。此事發生在佛滅後的四百年左右（巽伽朝建立於公元前一八五年）。弗沙王爲甚麼反佛呢？當時印度西北部還有希臘人統治的國家，如彌蘭王，他信奉佛教，並借助它作思想工具侵略印度，弗沙仇恨希臘人因而也就反對他們所信仰的佛教了。

與此同時，南方興起了一個案達羅族，十分強悍。國家所轄區域極廣，有三十個城市，並有步兵十萬，象兵一萬。阿育王時代，它表面上臣屬，實際是半獨立的。阿育王死後，即擺脫孔雀王朝的羈絆，在南印大事發展。印度是何時進入封建制社會的，異說紛紜，一般認爲是在笈多王朝。不過封建制的萌芽，據研究，是在案達羅王朝。因爲它管轄的區域大，就實行分藩，分封爵、土。另外，南印東西臨海，對外貿易便利，因而商業十分發達。影響所及，促使農民向兩極分化，再加上高利貸的盤剝，農民的地位越來越低，由第三等級降到了第四等級，相當於農奴（根據法典，農民屬第三等級，玄奘在《西域記》中已明白記載農民爲第四等級）。這些都是封建制的徵候。案達羅原來也信奉婆羅門教，阿育王時代，曾派遣佛徒至此傳教。其中一個

叫大天，帶的是《天使經》，到了東部的摩醯婆曼陀羅；另一個是大曇無德，帶的是《大那羅陀迦葉本生經》（此經無漢譯），到了西部的摩訶刺陀。兩人帶的經，內容都是講因果、輪回的，適合新闢地區宣揚佛教的工具。兩人這次的傳法，也就導致後來的第三次分派——法藏部與案達派之爭。

事情經過是這樣：大天到案達羅之後，成立了制多部（制多也譯作支提，類似塔樣的紀念物，有舍利的叫塔，無舍利的叫制多）。這一部派為甚麼取名制多，傳說不一。有說是住處的山有很多制多，名制多山；有說是他提倡崇拜制多。看起來他們是以制多為崇拜中心的，認為崇拜制多就有功德。但是，是否崇拜有關羅漢的制多也有功德？對此法藏與案達派的想法就不一致。案達派認為，阿羅漢不如佛，有五大缺點：一、不淨；二、不染無知；三、處非處疑；四、但他使人不得自知；五、道因聲起。法藏派的看法是，阿羅漢與佛差不多，也是無漏。案達派先分裂為兩部：東山部，西山部。以後又分裂為王山部，義成部。總共有四派。

大曇無德的法藏派與大天的制多派之爭也名上座部與大眾部之爭。大天為甚麼也

是大衆部呢？據當時派出傳教的大德都係正統的上座部，大天自不例外。這裏所指的大衆，當是這次爭論中又出現了多數派與少數派，案達屬多數派，因而大天也就成了大衆部，正如第二次分裂，化地與犢子之間，犢子是多數就曾被稱爲大衆部一樣。它們與第一次分裂和上座對立的大衆部，不是一回事。這次分裂，圍繞五事展開爭論是可能的，因爲在《論事》第一品首先提出的是補特迦羅有無的問題，接着第二品提出的就是大天的五事，可以爲證。

案達羅王朝國勢日張，滅了康縛王朝，就遷入中印，企圖統一全印度。隨着該王朝力量的擴展，佛教各派不同的說法，也隨之流傳到北方，主要是在摩偷羅一帶，如對制多的崇拜，大天五事爭論等，都在這兒流行。法顯、玄奘先後去印，都接觸到了這些情況。《異部宗輪論》是有部部派的書，認爲最初分裂與大天五事有關，大概即從這些情況去設想的。

當案達羅王朝繼續擴展之際，印度西北部却發生了外族入侵的事。原來中國甘肅的敦煌、祁連之間有個月氏族，公元前二世紀，被匈奴打敗，連首領都被殺了。處於

游牧時代的月氏，被迫西移至新疆，把原居新疆的塞族趕跑了。塞族被迫先向西行不通，轉而向南進入印度的西北境。而月氏則佔領了克什米爾一帶的大夏，將大夏劃分為五區，每區封一翕侯（葉獲，相當於將軍）。迨公元一世紀時，有一個叫貴霜的翕侯，統一大夏，成立了貴霜王朝。它繼續佔領了西南的高附，東南的罽賓以及整個健陀羅。這樣，西北印度就完全在貴霜的控制之下了。西北印度在亞歷山大人侵後，受希臘的影響很深，即使在阿育王時代，也沒有完全改變這一狀況，因此，在這裏形成了一個希臘文化與印度文化的混合區。加之地處商業要道，貴霜朝的財力又甚雄厚，貿易交換，常用金幣，所以有人認為此時封建制已萌芽了。

貴霜朝的第三代是加膩色迦王（漢譯王名前有「真檀」二字，真檀即真陀是于闐的別名。原來月氏族的大部分所謂「大月氏」遷走了，有小部分所謂「小月氏」仍留居于闐。迦膩色迦王即屬留下的小月氏族，與貴霜朝前二代不是一個系統），其人雄才大略，效法阿育王，利用佛教以實現他侵略的野心（他曾侵入摩揭陀。現在中、東印度都發現了他的貨幣）。當印度難以抵擋他時，即向其媾和，迦王開始索款三億金



錢，最後達成的條件是：一、佛鉢；二、辨才比丘；三、金錢一億。辨才比丘是指馬鳴。迦王爲甚麼要佛鉢和馬鳴呢？就是想利用佛教作工具，利用馬鳴來號召。迦王後來定都健陀羅，在那裏建立了有名的大廟和大塔。從發掘的遺跡中，還發現了收藏舍利的容器、佛像，上面刻有迦王年號、銘記等等。大塔的名字叫「雀離」，號稱百丈浮屠。塔身高四十丈，頂上按有二十五個相輪計三十丈，全高爲七十丈，周圍三百丈。我國北魏宋雲至印時，尚見此塔（見《洛陽伽蘭記》）。唐玄奘去印時，也看到過（見《西域記》）。據說中國的塔式就是模仿它的（印度原來塔式是復鉢形害）。

在貴霜王朝，印度開始有佛像菩薩像的雕刻。按佛教規定，是不許雕刻佛像的，只許用佛行事做像徵性的紀念，如佛生前行過之處刻一脚印，說法處所刻一法輪或菩提樹形等等。貴霜朝的刻像，也有一些傳統。健陀羅原在希臘人影響下達數百年，文化程度較高。從阿育王時代傳入佛教後，逐漸也有希臘人信佛，他們原有崇拜偶像的習慣，覺得不能不有個佛像，盡管印度人不許刻像，他們那裏還是刻了。到了迦王時

代，刻像之風，尤爲發達。他們的製作，帶有濃厚的希臘風格，被稱爲健陀羅藝術。由此逐漸影響到我國西域並傳入內地，如雲崗石窟的雕刻，就富有這種色彩。

迦王特別提倡說一切有部。在大廟石銘中說，興建大廟是獻給說一切有部的。有部後來對學說作了系統化的工作，編纂了《大毗婆沙論》，傳說就是迦王發起的。這部書的編輯，使有部的思想定型化，帶有經院哲學的氣味，《婆沙》成爲經典，不許人們有一字的改動。

迦王時代，不但出現了馬鳴這樣的學者，而且衆護、世友等大家，都被說成是這時期的人物。衆護還被說成是迦王的王師。

月支在迦王之前，佛教即已相當流行，並通過西域傳入到我國內地。傳說漢哀帝（公元前二年）時，月支使臣伊存曾在我國口授佛經。歷史記載，明帝永平元年（公元五十八年），洛陽一帶已有佛教。迦王提倡佛教，支持有部，就更有有力地促使佛教對外擴展，所以公元二世紀下半葉，西域一些譯師就陸續來到中國，開始了中國佛經的翻譯。從當時譯出的典籍看，不僅有小乘的，而且有大乘的。例如，我國首先翻譯

大乘典籍的支婁迦讖，就是來自月氏。迦王在歷史上是如此重要的一位人物，在他的時代對佛教藝術的發展，對一般歷史、印度史、西域史、與西方交涉史等方面，都起過推動的作用，可惜關於他在位年代，至今尚無確論。從二十世紀初，西方學者就作過許多考證，經過六十多年，仍是異說紛紜，約有十多種不同說法。近年來，大家比較通用的兩個年代，一說是假定他即位於公元一二八——一二九年，一說是即位於公元一四四年左右。從佛教有關資料看，即使一二八年說，也還遲了一些，但也缺乏有力的證據，我們就暫用其說，確定他的在位年代是公元一二八——一五〇年。

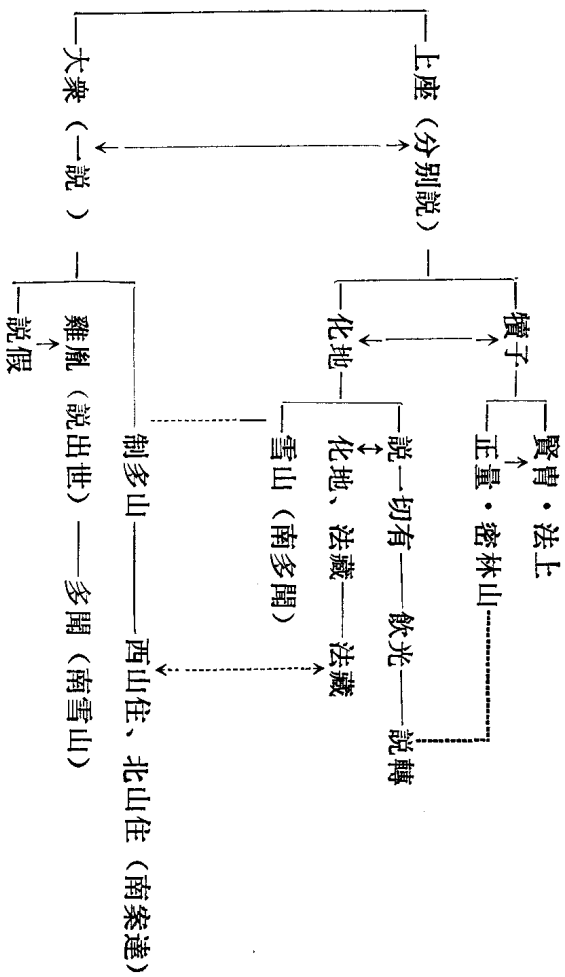
佛教的分派，形成於迦王之前，大數是十八部。現存最早的資料爲世友的《異部宗輪論》。世友是有部主要人物（傳說與迦王同時，不可信，應早於迦王），他站在有部立場對各部的分裂原因、時間、經過等等的敘述，自然不够公平、真實。十八部之說，即由於此。以後其他部派也談的是十八部，但分派先後、原因、派別名稱等等，說法就不一致。現存資料，漢文有五種，藏文有六種，巴利文一種，共十二種。巴利文資料出之《島史》，是第三世紀的作品，漢文資料更遲，是第六、七世紀的。

要從其中尋找出一個統一的想法，顯然有困難。爲甚麼彼此的差異這樣大呢？看來有兩點明顯的原因：一是每一派想擡高自己的地位，總把本派說成早於其他各派；一是受着地區限制，北對南傳資料模糊，南對北傳資料曖昧。因此，對當時分部真像，尚有待於繼續研究。

現在，我們從學說上來看當時分派情況。根據《異部宗輪論》、清辨、律天、《論事》等著作，大體作了一個分析和刊定，如表：

最初的分裂是大衆部和上座部。爭執的內容，有種種異說，但至少是對佛說的解釋方法和看法上有根本分歧。上座對佛說採取「分別說」的態度，以爲對佛說和解釋佛說要有分別地看待；大衆則主張「一說」的態度，認爲對佛說要全部肯定。由於這種差別，上座部就被稱爲「分別說部」，大衆部被稱爲「一說部」。

部派第二次分裂，起於犢子與化地之爭。爭論的主要內容，是依佛教理論是否承認補特伽羅的問題。後來化地部分遣許多大德到各地宣揚，每到一處，即自成一派。其中分遣至西北印迦濕彌羅、健陀羅一帶的，成立了說一切有部；在中印發展至西印



從學派別源流表上刊定

的，逐漸形成法藏部；一些傳教至雪山（尼泊爾一帶）的，成立了雪山部。據《異部宗輪論》記載，說一切有部和原來的化地部也是針鋒相對的，前者採取一說的態度，後者主張分別說。雪山部與大眾部是混同的。化地部分遣至南印制多山的，逐漸發展成西山住部、北山住部，即所謂案達派。這兩部後來具有大乘思想，不以聲聞緣覺爲究竟，對羅漢的地位有所降低，從大天五事上即可看出他們對羅漢的看法。兩部與法藏部是尖銳對立的，爭論中心是，供養制多有無功德。這樣必然涉及供養的對像，從而討論到佛與羅漢地位勝劣問題。

犢子以後也分出了四部：正量、賢胄、法上、密林山。四部之間，互有爭論。據《異部宗輪論》記載，它們的爭論是在解釋一《頌》上有不同的看法。先是正量與賢胄的對立。後來正量成爲犢子的代表，它的主張也就是犢子部本宗的主張。

在大衆部方面也有分裂，雞胤部以爲佛所說法都是出世的，所以也稱之爲「說出世部」。說假部則不以爲然，認爲對佛說應分別，有些說法是出世的，有些就不是。

法藏部以後傳至錫蘭，被看成是一個正宗，而不是從化地分出的。所以，南傳的分派情況，與其他十一種說法，有所不同。當然，基本精神仍是一致的。

這些派別，後來愈說愈多，南傳有二十四部，其中有些名稱是重復的，如一一列舉，即有四十多個。從考古資料看，在陸續發現的銘文碑刻上，記載的部派名稱也有二十多個。根本的十八部中，除了大衆部的雞胤、說假尚未發現外，其餘部派全有。發現的地點，同資料所記部派活動中心也是符合的。所以，資料的記載，還是有根據的，可信的。

到了公元六世紀，這些部派即歸為四大係統：一、上座部（北方以化地、法藏為代表，南傳以大寺為代表。大寺又分為無畏山、祇多林住）、二、正量部（犢子為代表）、三、大衆部、四、說一切有部。本講所講述的各部學說，就是循着這四大係統的。

參考資料：

〔1〕北山、傳庵：《試說部派佛教》，載《現代佛學》一九六一年第一期。

〔2〕《異部宗輪論述記》卷上。

〔3〕李稼年譯：《十世紀前印度簡史》，第四十一——七十九頁。

〔4〕王沂暖譯：《印度佛教史》，第六——十一章，第四十二章。

〔5〕呂澂：《印度佛教史略》，本篇下，第一章。

## 第二節 上座係學說的要點

北方上座部與南方上座部——舊傳的雪山部——各部的三藏——所用語言——現存的完全論書——舍利弗毗曇——它和南方六論——上座係各部的根本主張——十論的刊定——宇宙現象的分析——二元論——剎那實在——心性論——實踐與禪——心理過程的說明——有我論的傾向——法空觀的發展——和分別論者的關係

上座部原在北方，後因說一切有部在北印和中印佔有優勢，它的情況就逐漸模糊起來，一般都把化地、法藏一係作為上座的代表。南方上座部主要在斯里蘭卡，前後



也有變遷，後來以大寺住一派爲代表。玄奘、義淨去印時，印度本土猶有上座部流行。據義淨記載，說一切有部分出之後，上座還分三部，但未舉名，可能即指斯里蘭卡的無畏山住，祇多林住、大寺住。律天一家所傳的上座部，就完全是斯里蘭卡的三部。可見後來印度本土的上座已經絕跡，而以斯里蘭卡所傳爲代表了。

上座係統除化地、法藏、斯里蘭卡三派之外，還說有個雪山部。說一切有部分裂出去後，摩揭陀一帶成了他們的勢力範圍，迫使上座部向雪山方向轉移，以後，根本上座即轉爲雪山部了。從《善見律》（斯里蘭卡傳）看，阿育王派上座去雪山傳教，人數最多，由末示摩率領五人去的，傳的經典是佛說的第一部經《轉法輪經》，相當重要。可見當時是很重視雪山地區的。此事既有記載，考古資料方面，在北方也發現了末示摩的舍利，在山琪大塔（阿育王建八萬四千塔之一）還有雪山部的銘文，足證確有其事。最近日本金倉園照還證明雪山部有自己的戒律，即漢譯的《毗尼母經》。不過，雪山部後來轉化已混同於多聞部，南傳材料即將其歸入大衆部的系統。《異部宗輪論》說它對大天五事之說有共鳴，也不承認它是上座部了。但是，我們講上座部各

派學說，仍把雪山部包括在內。

研究各部派學說的依據，就是各部派的三藏。當然十八部不會都有自己的經律論，但重要的各部是會有的。玄奘回國時就帶有許多部派的三藏。關於上座系統的，據《慈恩傳》記載，曾帶回上座的三藏十四部，化地（彌沙塞）的三藏二十二部，法藏（法密）的三藏四十二部。這裏所指的上座三藏，可能也是錫蘭的，僅有十四部，也不完全（經或者差不多，論恐怕不全。據義淨《寄歸傳》講，上座三藏計十萬頌，約合中國四百卷）。

上座各派的律，化地部的，漢譯為《五分律》，法藏部的，漢譯為《四分律》。所謂五分，四分，是指律的分篇。律中都曾講到第一次結集，提到他們的三藏組織，是用五分法（雪山部《毗尼母經》的記載也差不多）。首先，經的五分法即五阿含：長、中、增一、雜（相應）、雜藏。其中增一阿含，是由一增至十一爲止，這是他們的特點（大眾也是十一法，有部則只增至十爲止）。又對相應阿含的說法，他們認爲是關於八衆的事（即關於弟子眷屬的。這可能指其中偈頌部分，因爲講一般道理是以

法分類，以人物分類則採用偈頌。雜藏內容比較繁，從佛本生開始，講到法句、義品、波羅延到最後的聖偈，共十二種。其次，律的五分法是：（一）比丘戒本的解說；（二）比丘尼戒本的解說；（三）諸事（如受戒、安居等所做諸事。有譯爲「犍度」或「蘊」的）；（四）本母，即關於戒的一種通論；（五）增一毗尼，即對戒的補充解釋，排列依數遞增。再次，論的五分法是：（一）問，對佛說從多種門類加以分析；（二）非問，即不加任何分析；（三）捫，不同諸法性質可互相包含的，歸爲一類；（四）相應，諸法中雖互相聯係但不相互包含的；（五）發趣，對佛說不僅相捫相應，而且相望爲因果，它的緣起，即涉及到因果建立的問題。

上述上座部的三藏，漢譯保存的，經有安世高所譯《增一阿含》片斷，被稱爲《雜經四十四篇》，附在《七處三觀經》之後。今判斷其爲上座部經，是它與巴利文《增一阿含》，完全可以對照。此外，其他零碎經本中，還可能有上座的別的阿含部分，但未經勘對出來。律就是《四分律》和《五分律》以及《毗尼母經》（此經一向被認爲是法藏部的律，經日人刊定爲雪山部律）。論則有《舍利弗毗曇》。以上爲北

傳資料。南方巴利文資料，上座部三藏都完整。中國譯本中藏文有些南方經的零本，是從斯里蘭卡傳來的。律，藏文沒有，漢文則有《善見律毗婆沙》。南方律通稱「善見律」，他們的「毗婆沙」就是論，論包含律，律包含戒。

這裏涉及到一個問題，原來各部派使用的是甚麼語言？現存各部，如說一切有部是使用的梵文，南方上座部是使用的巴利文，那麼上座部原在北方的化地、法藏使用的是甚麼語言？有關記述分部的資料中，真諦所譯《部執異論》原在書後有一個《記》，今已不存，僅部分地見引於《三論玄義》、《異部宗輪論述記》裏。據真諦講，化地部所以分派，因為它的部主正地是婆羅門，曾為國師，出家後成了阿羅漢，正地用吠陀語的「好語」去「莊嚴佛經」，致使義異，因而分部。由此看來，上座部三藏原來使用的語言，可能與古梵語有些關係。而這種梵語，不一定純正，其中是會夾雜些吠陀語的。布敦《佛教史》中，傳說部派四大係統所用語言各不相同；有部一係，使用梵語（現存有部資料均係梵文，證明其說不錯）；大衆一係，使用俗語（即方言土語，有人認為是梵文中缺乏規則的）；正量一係，使用西方訛略語（即最缺乏文

法的梵文)，上座一係，使用中間語（介乎梵語俗語之間的語言）。這個傳說，有些根據，因為巴利文就是這種性質的語言。這種中間語一傳到南方，就被本地人神聖化，作爲一種聖經語固定下來，不像印度本土流行的語言，時移世異隨之而發生了變化。佛在世時，原不許用梵語宣傳佛教，而允許弟子們自由采用方言，這個規定被後人遵循信守。化地部突然改用吠陀語，已是一個大的變革，又牽涉到內容的差異，自然會引起分部。所以說分部與語言也有關係。不過，從現存資料看，還只有梵文、巴利文兩種，尚未發現其它不規則的語文。中國翻譯化地部典籍少，與它所使用的語言特殊，也許有些關係。

各部派的主張，即反映在各自的三藏中，特別是「論藏」，系統地反映出他們的學說觀點。所以要研究各部派學說，應對其論藏詳爲分析。上座係的論，漢譯有一部完整的，也是唯一的《舍利弗毗曇》。此書是姚秦代譯出，共三十卷。舊譯《十八部論》、《部執異論》都認爲此書是犢子部的，說犢子所以分爲四部，即是由於對此書解釋不同導致的（真諦即持此說）。因此，後人一向信從，未加研究。事實上，此書

與犢子部主張大都相反。如犢子的特點主張有補特伽羅，本書即未談到；又犢子講六道輪回（多阿修羅一道），本書則只講五道。顯然是被前人弄錯了。

漢譯的《舍利弗毗曇》是從化地、法藏係統傳下來的，按理南傳也應該用此毗曇才對，因為南傳上座實際就是法藏一係。為甚麼南傳却是用的七論呢？對此應進行分析。南傳七論是：《法聚》《分別》《界說》《人施設》《論事》《雙對》《發趣》。其中除《論事》外，其餘六論與《舍利弗毗曇》基本一樣。傳說論書在第一次結集時就有了，《論事》則是阿育王三次結集時編纂的，因而以後添進去的。其餘六論，在組織與內容上也各不相同。早年日本學者椎尾、木村兩家對七論曾作過研究，和其他毗曇對比的結果，斷定七論與《舍利弗毗曇》相近。他們所注意的是《分別》與《人施設》兩論的形式，如《分別》的法、門類，都與《舍利弗毗曇》相似。《人施設》是將各式各樣的人由實踐的觀點加以分類，《舍利弗毗曇》也有這一部分。現在日人研究尚未超出這一水平。我們的研究不是從形式出發，而是要從根本上尋找其原因。毗曇原是解釋佛說的，佛也對本人的說法作過解釋，所以也有佛說毗

曇。佛弟子中有迦旃延、目犍連、舍利弗三大家的解說。三人中尤以目犍連、舍利弗最爲佛所賞識，認爲最能理解他的意思，曾叫人有問題可向他二人請教。《中阿含》裏面，還保存有舍利弗等代佛說法的材料。舍利弗的毗曇是採用五分法，五分是各自獨立的，每分都可以成爲幾部。《舍利弗毗曇》傳到南方爲甚麼會發展成六論呢？這大概是受到一切有部以「六足」形式組織毗曇的影響。我們發現六論與《舍利弗毗曇》各方面都有關係，除日本學者指出的兩論外，我們看出《界說》與《舍利弗毗曇》的《揖》《相應》兩分完全相似。《雙對》也是《揖》的一類。此外，《發趣》講二十四緣，《舍利弗毗曇·處所》也講十緣，非但內容同，名稱也同（「處所」玄奘在《法住記》中即譯爲「發趣」）。所以南方的六論，就是從《舍利弗毗曇》發展而成的。

南方六論

《舍利弗毗曇》

《發趣》

《處所》

《法聚》

《人施設》

《無問》

《分別》

《問》

《界說》

《揖》《相應》

《雙對》

《揖》的一類

研究各派主張，除了各派的「論」而外，還可從各部記載分派的典籍中吸取資料，如《異部宗輪論》、《論事》等，都是站在不同的部派立場，提出了當時各派特殊學說的。

各派的主張多，不易掌握，但這裏有個方便，即利用《成實論》。《成實論》的作者是訶梨跋摩。他造論的目的是爲了評議各部派的說法，因此，他歸結各家的根本主張爲十論，作爲批評的對象（見《成實論》卷二）。十論（十個主題）是：（一）法，客觀存在是否實在？不僅講現象，還講時間，就是說，現在實在，過去、未來是否實在？這叫「二世有無」？（二）一切有無？即一切現象是否都有？（三）「中陰」有無？人死到再投生，中間的過渡狀態叫「中陰」，有沒有這種過渡？（四）漸、頓現觀問題。在實踐上領會四諦謂之現觀，這種現觀是漸得還是頓得？（五）羅漢有退



還是不退？（六）隨眠（使人煩惱的習氣）與心相應還是不相應？（七）心性是否本淨？（八）未受報業是否還存在？（九）佛是否在僧數？（十）有無人我？這十項包括了當時各派的重要主張，《論事》第一品也列舉了類似這樣的問題。以「十論」做標準，可以把上座係的思想確定下來。上座對十個問題的主張是：（一）否定二世有實體；（二）認為並非一切法都實有；（三）否定有中陰；（四）現觀是頓得；（五）主張羅漢不退；（六）隨眠與心不相應（南方有時也講可相應）；（七）主張心性本淨（南方認為心性不一定淨）；（八）否定未受報業有體；（九）上座各派對佛是否在僧數看法不一致，化地特別主張佛在僧數，不能把佛孤立在僧外；（十）否定有人我。

佛家的理論一般是從境行果三個方面進行闡述的，境，就是他們對世界的認識；行與果是一種宗教的實踐活動，也就是他們對世界的改造吧。下面就上座係對這三個方面的學說要點，進行分析。

境的理論，原始佛學階段是把重點放在人生現象上，以人為中心。而人是五蘊合

成的，所以又歸結到對五蘊的分析。到了部派佛學階段，境的範圍擴展到一般宇宙現象方面了，分析就隨之而擴大爲「三科」（五蘊、十二處、十八界）。《舍利弗毗曇》對於「三科」的看法，把「處」（舊譯爲「人」）放在第一位（該書是五分法，初分是「問」，有十品，第一即「人」品）。十二處分內外兩類：內六處即六根，外六處即六塵。這是根據人的認識來分的。感覺（五官）、思維（意根），是能認識的；色、聲、香、味、觸、法處，是所認識的對象（前五五官對象，後一是思維對象）。上座係以「處」作重點來說明宇宙現象，其特殊所在即在於對「法處」的解釋上。據《舍利弗毗曇》記載，「法處」有五十二種。其中一類是對原始佛教五蘊（色、受、想、行、識）的「行蘊」加以分析。有一類行是與心相應的（同心俱起，同一境、同一緣），叫「相應行」，也即是心所。心所屬於心，不能獨立，與心一起才發生作用。還有一類是與心不相應的，叫「不相應行」，如生、老、死等分位概念，是一段一段構成的，也叫做行，與心一道，但與心不相應。上座係指出「相應行」有二十八種，「不相應行」有八種。此外還有「無表色」。表是表示，如語言、行動等能

使別人感受到的，是以物質爲基礎表示出來的色；所謂「無表色」，是一種心思活動，它也會留下形跡，也會有物質的，但看不到，摸不着，却能通過比量（概念）感知它。再有一類是「無爲」。有些事物不待作爲而存在。如幾何學中的公理不是誰創作的，它自然存在。這一類東西，都屬於「法處」。總的說來，「法處」的內容相當多，共五十二種。上座係如此分析宇宙現象，就比較詳細了。

按照十二處來分析宇宙現象，似乎很複雜，但歸結起來，不出「色」「心」兩類。這一點，在南方上座的論書中，表示得極明顯，如七論的第一部《法聚論》，即以「心品」「色品」來概括一切法的。這樣，他們的二元論性質是非常清楚的。哲學上真正的二元論是沒有的，最後總有所偏重，上座部也如此，他們最終是主張唯心的。從他們的社會的階級的根源看，也必然只能是唯心的。《毗尼母經》明確提出「二法不可違」：一是佛法，二是王法。這就是他們學說的最後立腳點。實際上，佛法還是服從王法的，所謂二法不可違，就是王法不可違。表明他們是站在剝削階級一邊，爲剝削階級利益服務的，因而理論也不可能是唯物主義的。再就他們的學說本身

看，講色講心，似乎是二元的，可是他們講色的一邊，總離不開心的一邊，講「法處」都是就「所知」上說的，如色是所見的，聲是所聞的等等。所以盡管有「法處」，但絕非獨立存在，而是必須與心相連，以心爲前提存在的。另外，他們講「諸行無常」，把無常講到剎那滅的程度算是够透徹的了，所以後人稱化地部爲「剎那論」者。問題是，他們講剎那滅不是以時間爲標準，也是聯係心來講的，因爲心是剎那滅，被心所知的對象——外界才是剎那滅的。這就必然會否認時間的客觀物質性，只能走上唯心論一途了。上座係根據這一觀點推論現象中只有現在這一剎那是實在的，過去、未來都不實在。以上即是上座係有關境的學說的特點。

實踐方面，也就是行、果方面，上座係將解脫的主體歸之於心，達到心解脫，就謂之解脫了。這樣，就會要討論到心的性質問題，因爲它决定着能否解脫與怎樣解脫。對此，上座係也有其特殊理論，即「心性本淨，客塵所染」。他們認爲心的自性原是清淨的。那末，爲甚麼還發生解脫、不解脫的問題呢？這由於心爲外來的煩惱所染污了的緣故。關於心性問題，他們是分兩段講的，心自性清淨，這是第一段，爲客

塵所染，這是第二段（「客塵」即非主體，是外來的，而且來歷不明，突如其來），兩段連起來合成一個命題。這就回答了兩個問題：一、心可以解脫；二、解脫的方法是去掉客塵。

在如何去掉客塵而引起與此有關聯的另一個問題是：煩惱與心是一種甚麼關係？它們是否相應？上座部認為，要做具體分析。煩惱有兩個方面，一是隨眠，指煩惱的習氣，如人處於睡眠狀態一樣，它是一種潛存的勢力，與心是不相應的。一是纏，指煩惱的現行，這是與心相應的。依上座部看，不論與心相應或不相應，煩惱的染污並不影響心的本質。心盡管與煩惱同時同起，仍然是離煩惱的。這也是他們不同於其他派係學說的一個特點。

上座部的實踐，就在去掉客塵，恢復本性。採用的方法與原始佛學是一致的，即先見（見道）而後修（修道），見道是明白四諦的道理，所謂現觀四諦，修道即修行，主要是用禪定。佛家修道的方法是禪定，上座部特別重視這一方法。所以《舍利弗問經》在談到化地部特點時，用「禪思入微，究暢幽密」來形容，可見該派的禪定

功夫很深入，對禪定的理論講得很細緻。《異部宗輪論》提到化地部主張時，也說「道支皆是念住所攝」。道支一般都講三十七菩提分，而化地却以念住（定）為中心，各菩提分皆與念住有關，可以看出他們重視禪定的特色。又如《舍利弗毗曇》的《道品》中，從一支道（即一條路）到十一支道共組織為十一道，他的一支道就是身念處（身念住）。身念住是四念住中第一念住，他們視為唯一的道路來理解，即此亦可見他們對禪定所持的極端態度。

他們的禪定並不是簡單的不動心，而是從禪定中對心性加以認識、分析和研究。他們對心理過程的分析是非常細緻的。南方上座的《法聚論》，對心的性質好壞、地位、階段等詳加分析，得出八十九種範疇，由此再歸納為一般表現的心理作用為十二心，再概括十二心為九類，是為九心。（一）在平靜的狀態時，稱為有分心，（二）動念時生起警覺，好像從睡眠醒來一般，名轉向心，（三）由此隨着五根有五類感覺作用，稱為見心，（四）有了見便對境界感受苦樂，名受持心，（五）由此分別善惡，名分別心，（六）又安立了境界的相狀，叫令起心，（七）這樣決定發起作用，

名速行心，（八）假使境界強盛，便繼續引起反省或熏習的作用，名果報心，（九）從這裏仍舊恢復到平靜狀態，復名有分心。在唐人的著作中，如《唯識樞要》等，通稱以上所說為「九心輪」，形容其周而復始，輪轉不息。九心輪共有十二種作用，它可以體現在一件事情上，也可以體現在人的一生的過程上。人從有生命一開始，謂之「結生心」，以後按照九心輪發展下去，直到壽命完結，謂之「死心」。由「結生心」至「死心」之間，中間不知經過多少次的「有分心——有分心」輪轉，所以人的一生，九心循環往復，直到「死心」這一有分心時，才告結束。

上座係把結生後的有分心看成爲最初的，把死亡前的有分心看成爲最後的，這一理論，使佛教的學說帶有「我」的傾向了。原始佛學本是否認有作爲人生主體的「我」的，但不承認是一回事，在實際中却又大講「業力」和「輪回」，承認「業力」「輪回」，沒有「我」便講不通，這就使得後來的犢子部就公開主張有補特伽羅，別的部派則採取了變相的說法。上座的「有分心」貫徹生死，成爲生死之間的主體，也就是一種變相的「我」了。南方如此，在北方的化地部發展成爲「窮生死蘊」。化地主張

諸行（蘊）有兩種運行方式，一是「一念蘊」（即剎那滅行），一是「一生蘊」（即從生到死相續的）。所謂「一生蘊」，不僅承認一期生死，而且承認還要再生，直到最終解脫才能結束，所以名之爲「窮生死蘊」。這種主張，與南方的有分心完全相似，更是一種變相的「我」了。上座係學說出現「我」的傾向，這實際上也是原始佛學未能解決的問題邏輯地發展必然要有的結果。

在解脫理論上，上座部對原始佛學也是有所發展的。原始佛學只講「人我空」，上座部講到三解脫門（即空、無相、無願——也是一種禪定方法）中的空解脫門時，就進而講到了「法無我」。這一理論，在南方上座的著作中有明白的解說，北方上座的著作中則不甚明了。一般認爲小乘不講法空、法無我，並且還以此爲大小乘區分的標準，這可能由於北方材料不全而引起的誤解。由「人空」到「法空」應該看成是對原始佛學的新發展。

最後講講上座部的方法論問題。上座是主張分別說的，他們自己也承認，如南方上座自稱是「分別說上座」。不過，北方對此性質則甚模糊。所以，在化地、法藏



外，又另立一個「分別論者」的名目，似乎另有一派似的。特別是有部的《婆沙》中，還拿它作爲一個重要論敵。由於對部派學說瞭解不足，因此大家對「分別論者」不知其所指，也就出現了各種議論。近代學者，如早年日本的赤沼，用《婆沙》中引「分別論者」的主張四十條，與其他部派相比較，認爲「分別論者」指的是化地部。後來木村泰賢反對其說，認爲從《異部宗輪論》看，這些主張確是化地的，但是從南方《論事》看，既同於化地，也同於案達。因此他以爲案達是屬於大衆系的，「分別論者」是大衆部的東西，但不是大衆部全體而是屬於大衆部的游軍。赤沼是專門研究巴利文的，竟連南方佛教這樣重要的《論事》一書也忽視了。木村反對赤沼，却又連這一點也給反對掉了。事實上，兩人都未能解決這問題。《婆沙論》所談到的「分別論者」，只是泛說當時一般採用分別說的態度和方法，並沒有指定哪一派，其中既有化地，也有南方上座，甚至於案達的大衆部，因爲方法論是大家都可以通用的。不過上座係與「分別論者」的關係更爲密切而已。

參考資料：

- [1] 呂澂：《略論南方上座部佛學》（見附錄）。
- [2] 《異部宗輪論述記》卷下。
- [3] 《南傳小乘部執》，《內學》，第二輯。
- [4] 《成實論》，論初《有相品》至《有我無我品》，藏要本，上冊，第二十七—四十一頁。

[5] 《舍利弗毗曇》問分·道品·一支道。藏要本，第一—九頁。

### 第三節 說一切有部係學說的要點

說一切有思想的來源——從阿毗達磨師到部派的形成——三藏編纂——舊師說——譬喻師的前驅者那先比丘——貴霜王朝下的地方派別——西方師法勝、脇尊者、世友等四家僧護等——迦濕彌羅師迦旃延尼子及其弟子等——有部主要學說與上座系的對立——五事的區分——說有與說因——三世實有的四家解釋——禪數學的組

### 織對於後來學說的影響

所謂說一切有，是因為他們認爲一切法皆有其自性，是一種實在的有，不是由一些其他材料混合起來的假有。這種思想怎樣產生的？我們可以從其形成部派後，在《識身足論》中對自己主張的解釋，看出他們思想的淵源來。這種思想，基本上是由於他們對人我（補特伽羅）的否定而來。因爲沒有人我那就只能有五蘊了。佛家通常講的人我，即由五蘊組合而成。每一種蘊都是集合體（蘊即聚意），這裏就包含着過去有、現在有、未來有的意思。如以色蘊說，就包含過去色、現在色、未來色。所以從而可以看出五蘊的成分是實在有。不過說現在有，這是常識所承認的，至於過去、未來也是有，則不是一切派別都承認的。而說一切有部却從否認人我出發，承認五蘊，因五蘊包含三世有。最後必然走到承認一切法有的地步。一切有思想的構成過程，就是如此。《異部宗輪論》在談到一切有主張時，一上來就說：「一切有部本宗同義者……過去未來，體亦實有」，可見這是此派學說的重要特點。

這種主張，佛說的經、律中並無明文可尋，而是從阿毗達磨的解釋推論出來的。其初，有特別提倡阿毗達磨的阿毗達磨師，其後漸漸擴大構成爲一個派別，這就是一切有部。此派的構成還是在反對化地不承認過去、未來法有的爭辯中形成的。成立的時間，難以確定，不過可以斷定這種思想出現得比較早。在阿育王時代，目連子帝須結集時，這一派的思想就有了醞釀；後來派遣上座到各地宣教，派遣到西北印度去的幾家，大概具有這類思想的人較多，後來終於在那一帶形成了說一切有派。時間大約從阿育王到孔雀王朝覆滅（公元前二五〇——一八五年）不到一百年的當中。

這一部成立之後便有了自己的三藏，當然三藏的組成也是經過一個時期的。據後來該部律文——《說一切有部毗奈耶雜事》（卷三十九）的記載，佛滅後第一次結集（五百結集）時，形成了自己的三藏。經也是四阿含，但次第與別部有異，是將「相應」視爲根本經典，置於首位。《相應》阿含的結構是四分十誦（誦，因結集是會誦形式，一回誦出的爲一誦。相應是十回誦出的，所以有十誦）。其他三種阿含，也是這些內容，不過再按各篇長短和法數關係另外編排一番而已。律，體裁也是

十誦，名《十誦律》。可詳分爲八十個小段落（八十部）。論，是講種種法的，名爲「法蘊」。是一些佛說阿毗達磨性質的經，共計二十種，構成一部法蘊。

關於此派三藏的漢文譯本情況是：漢譯的《雜阿含》就相當於《相應阿含經》。這一點前人是弄不清楚的，經過我們的研究才弄明白。《瑜伽師地論》後面十四卷（即八十五—九十八卷）就保存了《雜阿含》的本母（本母是說可以依據發揮的要旨）。我們即根據它對《雜阿含》進行了整理，斷定漢譯《雜阿含》就是根本說一切有部的《相應阿含》。他們的《長》和《僧一》阿含，沒有漢譯。《中阿含》，我國有翻譯，這是近來由日本學者從西藏寂住天的《俱舍論註》中發現的。寂住天註有一個特點，他把《俱舍論》中所引的經典出處都指了出來，特別對於引用《中阿含》處，指示尤爲詳細。《中阿含》全部組織一般是每十經爲一偈頌的體裁（即每十經有一個頌，把它歸爲一類），寂住天的註，把引文在第幾偈頌，第幾篇都指出來了，這樣，找起來就容易多了。經過查對可以看出《俱舍論》所引用的就是漢譯的《中阿含》。《俱舍論》既然是屬於一切有部的，這就證明漢譯《中阿含》也是屬於一切有部的了。律的

部分，我國也有譯本。姚秦譯的《十誦律》，是個略本。說一切有部律有兩種流行本，一是在罽賓流傳的略本，一是在摩偷羅流傳的廣本。所謂略本，即是略去了廣本中的因緣、譬喻、本生，姚秦譯的就是略本。其後唐義淨專門去印尋律，帶回的律中即有它的廣本，他翻譯的題名是《根本說一切有部毗奈耶》。當時此律在印甚為流行，可惜現存本已不完全，前面幾部分都有，後面關於二十七事的部分殘缺了。論，即是玄奘譯的《法蘊足論》。論中解釋的法蘊各經，共二十經，內容完全。

從上述情況可以看出說一切有部的三藏與別部的都不同。在漢譯中，經律論各部分都有些。梵文則除律尚有殘本外，別的全沒有了。

一切有部的學說是逐漸發展、完善的。一開始的議論，後世稱為舊阿毗達磨師說。在《大毗婆沙論》中還保存了舊師說的片斷。例如解釋四諦（可看做舊師說的主要部分）就有這樣不同的說法，他們是用五取蘊來解釋的，認為剋實八苦的根本，就是五取蘊。它所指的五取蘊，不是一般的五蘊，而是具備有漏、染污性質的取蘊。為甚麼會成爲有漏？其原因在煩惱，這就成功爲集諦。集諦要滅，如何滅呢？就需要智

慧。由智慧徹底認識苦因，得到斷滅，佛家術語叫「彼擇滅」（「彼」，苦因；「擇」，抉擇、認識；「滅」，斷滅）。這是積極的對治辦法，成功爲滅諦。對有漏因的擇滅，要做許多功夫，這就是道諦。道諦也就是一切有學、無學階段所應修習的道的綜合。

根據以上的敘述看，一切有部初期（舊師說）的學說，還是粗而不精的泛泛之談。後來逐漸發展，就日趨深刻、細密了。其著名人物有那先比丘（譯爲龍軍），傳說他與當時西北印度的彌蘭陀王（是孔雀王朝滅亡後，由希臘人統治的國家）有過問答，並感化彌蘭陀信仰佛教，甚至還講彌蘭陀捨棄王位而出家了。一番感化的說法留下的記載，即漢譯《那先比丘經》（有兩卷本、三卷本兩種譯本）。在南方上座的巴利文典籍中也有一種《彌蘭陀王問經》，內容較漢譯多，共七卷，是經過後人補充的。南方很重視它，緬甸將其編在《雜部》裏，視爲與佛說有相等的價值。從漢譯本看，那先是有部的。他與彌蘭陀王的問答完全用的比喻形式，甚似後來的譬喻師，可以稱爲譬喻師的先驅者。這一時期，有部學說比較舊師說不論內容或形式都精細多

了。那先說的主要內容是闡明無我，但也講到有輪回，還講到佛涅槃後的情形。從那先與彌蘭陀王問答的內容看，是當時一般人對佛教理論不瞭解的問題，借彌蘭陀王的發問提了出來，那先代表佛家用比喻形式作了解答。如輪回就是當時的一個問題，輪回怎樣從此身過渡到彼身？那先用「如火傳薪」，給與解答。如有兩隻蠟燭，甲燭燃燒將盡傳火給乙燭，乙燭則繼續燃燒。人的輪回從此身過渡到彼身，情同於此。對於輪回的主體就像火一樣，既不能說此火即是前火，也不能說與前火無關，又如業力不失當時也提出了問題，那先即以「如種有果」來回答。種果人種的是種子，而收穫的是果子，如果偷竊樹上的果子算不算犯法呢？能否說偷果非偷種，你種的是種子，我摘的是果子呢？當然不能。業力不失即如由種子終於得果實一樣。可見那先的議論已不似舊師那樣泛泛而談了。

西北印度有較長時期處在希臘人的統治之下，佛教傳入到這些國家，按理說，希臘思想與佛教思想是會互相影響的。從《那先比丘經》中可以看出佛教思想對希臘思想的影響，希臘思想對佛教呢，有過哪些影響？具體情況如何？這都有待於進一步的



研究，《那先比丘經》就是提供我們研究的一種好材料。

公元第一世紀，貴霜王朝勢力侵入西北印度，後來定都健陀羅。該王朝第一代，據中國歷史文獻記載，名丘就却，信仰佛教。第二代名閻膏珍，信仰婆羅門。第三代迦膩色迦王，也信仰佛教。兩代信佛的國王，都是支持有部的，因而有部勢力得到極大的發展。犍陀羅一帶是重點的發展區，此外，凡貴霜王朝勢力所及之處，如迦濕彌羅等，有部學說也廣為流行。這樣，有部就逐漸地形成為一個地方派別了，又因為內部主張分歧，復分裂為迦濕彌羅師（東方師）和犍陀羅師（西方師）。雙方人數都多，議論各不相同。

西方師第一代的代表人是法勝，年代約在貴霜王朝的初期。他的觀點集中地表現在根據最古的佛說毗曇經所作的《阿毗曇心論》（有漢譯）中。其範圍超過了說一切有部的所謂法蘊，因為從最古毗曇來看，法蘊只是九分之一而已。《阿毗曇心論》的規模大，相當法蘊的九倍。法勝之後有脇尊者，年代約較迦王稍前一點。著作有：《四阿含論》（即《四阿含優波提舍》，中國未譯）。其後是世友，著有《五事

論》、《問論》，兩書都編入品類論內，即玄奘所譯《品類足論》。他還著有釋經的一般毗曇，叫《解經論》，漢譯題名《婆須蜜所集論》（婆須蜜即世友）。世友的著作相當多，漢譯還有一部《異部宗輪論》。他的年代，傳說不一，有人認為《品類足》、《婆須蜜所集論》、《宗輪論》的作者不是一個人，只是同名而已。現在看來，可能還是一個人。玄奘說他與迦王同時，實際上怕要早一點。與世友同時的還有一位法救，被稱為大德，也有阿毗達磨的著述，不過書名已不詳，有的稱它為《法救論》。現在所傳有部所用的《法句經》，就是經他改訂過的。還有一位妙音，曾著《生智論》，漢譯中有名《甘露味毗曇論》的，是否即其書，現在還不清楚。最後一家名覺天，他的著作不清楚。這四家——世友、法救、妙音、覺天，從後來的《毗婆沙論》看，有同等重要的地位，因有「四評家」之稱（即在許多議論中，四家之說可作權衡的準則）。他們的時代，大致相同。另外，還有一家僧伽羅刹（衆護），傳說為迦王國師，漢譯有他的《僧伽羅刹所集經》，內容偏於佛的行事，如將佛的一生四十五年的安居地點做了記載等，對佛史的研究，頗有參考價值。

東方師中最主要的代表是迦旃延尼子，是迦王前一百年的人。他著作的《發智論》，將經中所有要義用種種阿毗達磨形式加以解釋，有釋文義的，有分別法門的，有抉擇性相的，也有破除異說的，內容充實，是各種阿毗達磨中最為詳細的。全書分八蘊：雜、法、智、業、大種、根、定、見。把阿含中內容相同的，編排合併，成此八類。漢譯初名《八韃度論》，後玄奘改名《發智論》。當時印度人信仰此論的很多，迦旃延尼子的門人對論又詳為註釋，成爲《鞞婆沙》（廣說之意）。門人名字傳下來的較少，漢譯傳說有三家，一是達悉，其說極繁；二是鞞羅尼，其說過簡；三是尸陀盤尼，只有他的分量適中，漢譯名《十四卷鞞婆沙》，流行很廣。迦濕彌羅一帶，有部勢力特別是迦旃延尼子徒衆的勢力，相當強大，他們爲了排斥異己，想編輯一種超出衆家之上的經典，於是以《發智論》爲根本，引用六部論作補充，稱爲「六足論」，同時也採取各家之言（如西方師脇尊者等說，其中也包括對他們的批評），最後編成了《大毗婆沙論》，取得代表有部學說的地位。關於此書的編纂，產生了種種傳說，有說編書是在迦王特別支持下召集五百羅漢進行的；有說是以脇尊者發起，世

友爲上座編輯的；還有說文章是馬鳴寫的。後來傳說更加擴大，說不止編輯了此書，還編輯了三藏，並說此次編輯是佛涅槃後的第三次結集（王舍城五百人結集是第一次，吠舍離七百人結集是第二次）。如果把阿育王時帝須的結集算進去，這次應是第四次了。但是北方沒有提到阿育王時的第三次結集，如同南方沒有提到迦王時的這次結集一樣。不過應注意的是，北方是推崇迦王的，所以他們傳說的第三次結集也是不可信的。總之，種種傳說都是爲了提高自宗地位加以編造的。

說一切有部實際是從上座係化地部分出的，所以其重要學說，都與化地不同，幾乎各方面都是對立的。這從《異部宗輪論》所列舉的五十餘條兩家歧義，和《成實論》所概括的十個論點對照上，都可以看出。這些對立的產生，有些是與理論有內在關係的，有些就恐怕只是故意立異了。

在對立意見中，值得注意的，是心性淨不淨的問題，煩惱的隨眠、纏是否與心相應的問題。

有部不主張心性本淨，對隨眠和纏也不像上座部那樣用現行和習氣來區分，認爲兩

者都是煩惱，只是由於表現不同，給與纏和隨眠的異名。據他們解釋，隨眠是跟着有情轉的，而且是一向跟着密不可分，有隨縛之義。並無現行、習氣之分。他們指出有七種帶根本性的煩惱叫「七隨眠」，即欲貪、瞋、有貪、慢、無明、見、疑。既然隨眠是煩惱，經常有的，所以與心相應，也是一類心所。這就說明心是雜染的而非本淨的。心性既然不是本淨又何以得到解脫呢？原來他們把心區分為雜染心，離染心兩種，去掉雜染心，實現離染心就得到解脫。

此外，兩派也有些共同性的理論，例如，說一切有部將一切法最後歸為「名」「色」兩大類，「名」是五蘊中除去色蘊的其他四蘊，即相當於上座係所講「心」的部分。關於「名」與「色」的關係，也和上座係一樣是以「名」（心）為出發點，如說色是所見，聲是所聞等等。其次，講到有為法時，他們和上座係同是剎那滅者，認為有為諸法都是剎那生滅的。

說一切有部對一切法的分析是有發展的，但不是向細微分析方面發展，而是綜合散見於各種經典中的零星說法予以系統化。這項工作世友完成得尤為出色，可以作為

有部的代表。他在《品類足論》裏，把佛所有的說法歸爲五事（事指法類。論的第一品即爲《五事品》，是一個獨立性的篇章）：（一）色法，（二）心法，（三）心所有法（即相應行），（四）心不相應行，（五）無爲法。每一類法中，他又列舉了可以做爲基本的，具有自性的法（基本單位）。這種包括在五大類中的各基本法，是可以構成其他的復合法的，例如：（一）在色法有四大種（地、水、火、風）和四大種所造色（眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色）共計十五種；（二）心法六種，即六識；（三）心所法，去掉重複的，可歸結爲二十七種；（四）不相應行法有十六種；（五）無爲法三種。總計六十七種。這五事六十七分法，後來的人多少有些變動，但規模是這時定下來的。

所謂說一切有就是說這五類六十七法有其自性。並還進一層說，這些法是相待、相依以緣起的形式而存在的，也就是說是互爲因果處在因果關係之中的。如A法爲B法之因，A法即以因的性質出現，這種因是實在的；如A法爲B法之果，A法以果的性質出現，這種果也是實在的。總之，有部不僅認爲一切法實在，而且因也實在，所以它

還有個標志這一顯著特點的名字：「說因部」。其他部也說因，但確定因的實在，對因有所分析，實為有部的特色。南方的《法聚論》，講二十四緣，北方的《舍利弗毗曇》講十緣，都講得頭緒紛繁，相當蕪雜，有部却把它簡化了，只列舉了南北兩論中的前四種，即因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。四種中還有重點，「因緣」是其中起主要作用的，可以謂之因中之因。他們對因緣詳加分析，連同其他為緣之因，構成六因說：（一）相應因。各種認識，都是依賴心和心所的合作才能實現。它們要同時生起，同一所依（根），同一所緣（境），同一行相（分別），這樣的四事等同了，更互相望，便有相應而存在的意思。（二）俱有因。凡是同時而起的種種法，對於生果有着同一作用的，象心與心所，隨心而轉的身業，語業或不相應行，還有並起的四大種，彼此相望，都屬此類。（三）同類因。這是關涉異時因果的。如過去的善性法，對未來或現在同一界系的善性法，現在的善性法，對未來的善性法；又三世不善法的相對（無界係限制）、無記性的相對，都是此因。這還可以遠推到過去之望過去，未來之望未來，凡前生的善等法望後生的善等法，也有同類因義。（四）遍行因。這是從

不善法的同類因中區別出來的，指的是一些煩惱法帶有普遍生起後果染法的因性而言。（五）異熟因。這是從得果的性質來區別的，和以上兩種都不同，所指的是善不善性，有漏心心所法，並包括隨心轉的色和不相應，對於所感召後世無漏無記性的色、心、不相應行（命根、衆同分）種種果法說的。另外，身語業法、無想定、滅盡定等不相應行法，能生異熟果的，也屬於此。以上五種，概括了親能生果的一切因緣。（六）能作因。這只有幫助的作用，或者消極地不相障礙而有利於果法生起的，如等無間、所緣、增上這三類的疏緣。它的範圍最寬泛，可說除了法體本身外，所餘的法都有成爲此因的資格。

關於六因的學說，是有部的一個創作。其他部派不但沒有此說，就連名目也沒有。這一學說淵源是哪兒來的呢？據有部自己講，是從綜合佛經中各種不同說法總結出來的。在六因中，很明顯地看出有部特別注意心法，如將相應因放在第一位，講心與心所和其他法的相應。又六因中的前五種，可以包括一切因緣，後一種，就概括了四緣中的後三緣。由於有部一方面講四緣，另一方面更注意對因的分析，因而使因緣的



學說更加完備了。他所以獲得「說因部」的稱號，是不爲無因的。

上面是從法的因果聯係上看的。另外，從法的時間方面來說，有部是主張三世實有的。他們論證這一問題時，採用體用分別的方法，認爲法體是三世俱存的，法用則是現在才有。無體即無用。沒有過去的體，就沒有現在的法，更沒有現在的用。現在是過去的繼承，同樣，未來又是現在的延續。這種說法與他們的剎那滅理論是有聯係的。在他們的不相應行法中有「得」（成就）與「非得」（不成就）二法。認爲「得」是實在的。凡法與「得」聯係起來，則過去未來都有，反之，「非得」則只現在有，過未均無。

對於三世的區分，有部各家還有不同的議論，具有代表性的是四大家：一、法救，主張按類分。過、現、未的法體是一，只是類不同而已。如金子製爲飾物或器皿，就賦預它以盃、環等不同名字，實際上都是金子。二、妙音，主張以相分。過、現、未的法體是一，相則不同，體與相結合，就可確定它屬於那一世的。三、世友，主張以位分。三世的位置不同，遂有過、現、未的區別。如算術的籌碼是一（一二三），但

放進的位不同（個、拾、百）就有了不同的意義。四、覺天，主張按待分。待是相望、相待的意思，三世只是相望不同（如現在望過去爲現在等），法體是一。如一個女人，相望於父母是女兒，相望於子女又是母親。這四種說法，經過後人的評定，認爲只有世友的主張最合理，一方面既說明了法體只有一個，同時又說明了由於位置不同而三世有別。因此，最後統一地取用其說。對其他三說的批評是：以類而分，與數論派的轉變說相混淆，被認爲是不純；以待而分，說明一個事物具有雙重身份，顯然是混雜的；以相而分，也會陷於混亂，一法不變，但可以與各種相相聯係。所以，有部的所謂三世實有，就是指一法三位而言。

世友之說被做爲定論，是和他有部的威信高有一定關係。他的威信高，與他所著《品類足論》在有部當作經典性的著作來看待有關。佛家真正的阿毗達磨，應是佛說的九分毗曇，但有部只以法蘊一分爲根本，自然感到不足，但是要表示本部的特殊（認爲法蘊才是他們自己的），又不肯採納九分之說，世友的書把九分重新組織，材料全包括進去了，具有九分之實際內容而無九分之名目，彌補了這一缺陷，遂成爲有

部基本的阿毗達磨。後人取它補充《發智論》，稱之爲「足」，而且是重要的一足。這是世友所以受到重視的原因。因此，有人說他是將來定要成佛的菩薩，還說《大毗婆沙》的結集是他主持的等等，都反映他在有部的地位和威信是很高的。

有部的學說，基本上是從阿毗達磨發展而來，阿毗達磨注重思辨、分析，所以在有部的實踐中也帶有偏重知解的傾向。原來上座係重視禪定的傳統，有部就未能全部接受。他們也不廢禪定，而是在阿毗達磨的基礎上運用禪定。中國翻譯家傳說有所謂「禪數學」的，「數」即是阿毗達磨（阿毗達磨譯爲對法，有時也稱數法，即用種種法門數數加以分別之意）。「禪數學」就是一面講禪，一面講數。這一學說在中國得到了發展，並對中國佛學有相當的影響。例如，中國自有正式翻譯起，安世高所譯佛典，就重點介紹了禪數學。其中特別重要的是衆護（僧伽羅刹）的《修行道地經》。它是以觀察五蘊的阿毗達磨說爲禪定的基本內容，並就同類禪定區分爲三乘（聲聞、緣覺、菩薩）高低不同的階段。「道地」，就是修道的層次。衆護此書有其代表性，所以到西晉竺法護手裏又重譯一次。重譯的是七卷的廣本。繼之姚秦羅什又譯出了《坐

禪三昧經》。此書是羅什把西方佛學者特別是有部各家禪要著作加以編輯而成的。其中包括童受、世友、衆護、衆軍、近護、脇尊者、馬鳴等有部各大德的說法。與此同時，覺賢也譯了《達磨多羅禪經》（覺賢是禪師，有師承，羅什則憑自己所知加以轉述）。禪經的作者有兩家，一是達磨多羅（法救），一是佛大先（覺軍）。而現存禪經却只有佛大先的，達磨禪法或者後來已成秘傳之故而不公開了。中國的禪宗即曾借重達磨多羅作爲他們的初祖。從上述事實看，有部有這樣一些重視坐禪的人，並且傳譯至中國而得到了發展的。

最後略談有部學對於後來的影響。有部的保守思想很濃，堅持一往之談，一邊倒，非常頑固。上座係各派還有通融靈活之處，如《異部宗輪論》所記，上座說法常與大衆相同，有的竟融而爲一了。其他派係，主張也不是始終一致的。唯獨有部，保守到底。所謂一切有，實質與上座學說一樣，都可歸結爲唯心的二元論。同時，他們所說的一切有不是指人類宇宙的一切事物，只是如後來他們在《品類足論》中所肯定的五事六十七法的範圍。他們根據甚麼來肯定這些法呢？就是從他們的實踐出發

的。在實踐上，他們感到應該建立的，就說成實在的，應該肯定的。在這種基礎上建立的理論，發展到最後，一方面，變成了經院哲學，只對佛說作種種證明，證明其實在；另一方面，又把這些法的實在性僅僅看成是概念的東西，真實的實在倒無足輕重，概念的實在才是唯一的實在。這就很像西方經院哲學中的唯實論了。有部後來構成了印度佛家四大宗之一的婆沙宗，具有很大的勢力，同時並促成了它的反對者中觀宗的建立。中觀宗就是反對婆沙這種對概念實在的極端論而形成的。中觀後來得到極大的發展，可說與婆沙的議論走向極端有關。所以說，有部學說，無論正面或反面的影響都是大的。關於有部的材料保存下來的很多，有進行研究的餘地。

參考資料：

- 〔1〕 呂澂：《略述有部學》（見附錄）。
- 〔2〕 呂澂：《阿毗達磨泛論》（見附錄）。
- 〔3〕 《異部宗輪論》，卷下（有部宗義部分）。

[4] 《出三藏記集》，卷十（經序中有關部分）。

[5] 呂澂：《印度佛教史略》，本篇下，第一章，第四節。

#### 第四節 犢子係學說的要點

犢子部名的異說（犢子、跋耆子、可住子弟子）——它流行的地區（從中部到西印）——三藏內容的推測——部派再次的分裂——續出的經論——主要學說與有部的異同——有我說——業論與七道說——唯物思想的發展

在以後部派佛學發展中，由犢子分化出來的正量取代了犢子部正統的地位，所以有時也把犢子說成正量部。如義淨《寄歸傳》指出當時印度小乘分四大派，正量即是其中之一，這一派下再分爲四部。可見正量已取代犢子的地位了。正因如此，後來對犢子的本名，反倒不甚明瞭，產生了種種說法。在《異部宗輪論》裏，玄奘譯的部名是犢子，並介紹其名稱由來說，犢是種族名，梵音爲跋蹉 *Vāśa*，他們原建有自己的國

家僑賞彌。佛初轉法輪在波羅奈斯，僑賞彌應在波羅奈斯之西。這一部所以取名犢子，即因部主跋是蹉族人，故稱爲跋蹉弗多羅（*Vatsuputra*），前爲犢義，後爲子義。但在南傳的小乘分部裏，則叫它跋耆子。跋耆也是種族名，梵文爲 *Vṛji*，玄奘音譯爲弗利特。這個跋耆族原是構成吠舍離共和國的八族之一，應在印度的東部，這樣，與犢子國的距離就很遠了。爲甚麼南傳會有如此差異的說法呢？原因是南傳在二次結集時，跋耆子有異議，另成一派，這樣，跋耆子一名就成了正統派視爲異派的代名詞。犢子原與化地對抗而分派，南方尊重化地，因此把跋耆子一名加在與化地對立的犢子身上了。真諦譯和西藏譯既不名跋耆，也不名犢子，而叫可住子（*Vasa*，住義），原名已不清楚，也可能是 *Vasatiputra*，他們把這部叫可住子弟子部。對這名稱的由來，解釋很曲折。據說可住是仙人的名字，仙人一族中有婦人也叫可住，她的兒子就名可住了。可住子的徒衆構成的部派因而名可住子弟子部。這種曲曲折折的解釋，窺基也認爲「其理難解」。這種迂回曲折的解釋，可能即與此部得名原因不明有關。

上述種種異說的背後，却存在着不同的含義，這是值得注意的。稱它爲犢子部，是因它流傳的地點偏西；稱它爲跋耆子，是因它與化地對抗，表示它是反對派；稱它爲可住子弟子部，是因它信奉《舍利弗毗曇》。據說可住子一係是羅睺羅所傳。羅睺羅是佛的兒子，佛成道六年後回家時他才出家的，以舍利弗爲和尚，由於這一傳承關係，可住子一係即以《舍利弗毗曇》爲典據了。

犢子部流行地區，據文獻及考古資料（施主捐獻留下的刻文）看，是從中印逐漸到西印，最後在西印落戶。義淨去印時（七世紀），它們的勢力已很強大，在摩臘婆形成一個佛教中心，與中印的那爛陀相抗衡。同時還可看出，犢子部的發展與那時外來的塞族人侵勢力有關。塞族原是我國新疆地區的少數民族，因月氏受匈奴壓迫而遷動，月氏又迫使塞族向印度遷移。大約在公元前二世紀，塞族侵入印度，並在北印、西印、中印建立了國家。靠近中印所建的國家在摩臘婆，據考古資料證明，犢子部即在這一地區開始流行的。在西印所建的國家是以摩臘婆爲中心，至公元一世紀，更侵入西南印度的摩訶刺陀（靠近孟買），犢子部也相繼在這些地區得到發展。塞族國家



在印度是以商業發達馳名的，特別是西邊臨海，可與西方的波斯、阿拉伯以至羅馬通商。從考古資料中看出，支持犢子的也多是商人（經典中常提到長者、居士，就是這些人）。這種社會情況，也影響到犢子部的學說。他們的許多主張，正是反映了這一階層的意識。

從跋耆結集的傳說看，犢子部也應有自己的三藏。這在事實上也是有的，玄奘就曾搜集了十四部犢子三藏帶回來，他在印度還專門學習了兩年犢子的根本毗曇。據義淨《南海寄歸傳》記載，犢子部三藏份量很大，當時印度小乘四大部派的三藏，大都是十萬頌，而正量的却是二十萬頌，多了一倍。律藏份量也大，有三十千（三萬）頌，譯出也在百卷以上。論藏情況義淨沒有提到。可惜的是，這些三藏的內容，已無法知道了。別的部派在現存律（譯本）裏，都記載各自三藏的內容，雖然不很充分，但仍可以了解一個大概。而犢子部現在僅存一部二十二頌的《明了論》（律論），過於簡略，難以根據來研究其三藏的內容。現在只能從其他記載中加以推測。據《俱舍論》保存的資料，犢子部所誦的經，在漢譯雜、中阿含裏都有。漢譯雜、中阿含我們已斷

定是有部的，犢子也同誦這些經，可見兩部的經有很多是相同的。律也有類似的情況，從《明了論》看，他們的律與有部也相近。舉例說，戒中有一類爲波逸提（墮），各部的條數不同，有九十條和九十條以上的，而犢子部與有部則同是九十條。另一類尼薩耆波逸提（舍墮戒），各部都是三十條，但排列次序有異，犢子係的最後十條與有部的排列次序相近。從這兩點可以看出兩部的律藏也相差不多。論，他們是信奉《舍利弗毗曇》，各家的傳說以及羅什譯的《大智度論》中都是這樣說的，不過這與漢譯本大有出入，如犢子承認有我，講六道輪回，而漢譯本裏則反對有我，講五道輪回。這是甚麼原因？很有可能他們是用的另一個本子。各家傳說也未指明它是用的哪個本子，玄奘在印學過他們的毗曇，把它叫正量部的根本毗曇，未提《舍利弗毗曇》這個名字，那很可能即是犢子用的。毗曇內容也可能是五分結構，問分、非問分……還很可能在非問分中的《人品》（譯本《舍利弗毗曇·非問分》中有《人品》有些特殊的地方，因爲他們主張有我是怎樣有，應在這一品中有所交代，這可從南方毗曇推測而知。南方毗曇把有補特伽羅作爲反對的重點，並爲了論述補特伽羅之假有而特別編

了一部《人施設論》。另外，《論事》（南方毗曇）的第一品也是討論這一問題的，與犢子部的議論，針鋒相對。那麼，犢子堅決主張有補特伽羅，並以此與別部相對立的，也應該有一品專述此義。不過，這些已無文獻可證，只能憑推測而已。

據《異部宗輪論》及真諦所傳，犢子係後來曾分裂過一次。分裂原因，據《異部宗輪論》記載，是由於對「已解脫更墮」一頌的解釋不同引起的。這一說法不甚可信，不可能為一點細小事故造成分裂。據真諦傳說，是由於對《舍利弗毗曇》解釋不同，各家自造解釋補充發揮引起的，這一說法，可能是有來歷的。犢子分為四派，賢胄、法上是一邊，正量、密林山是一邊。分派以後各有自己獨立的著作，漢譯中現都保存一些，如《三法度論》（異譯本名《阿含慕鈔》），就屬賢胄一邊的，作者世賢（賢胄一名，即指世賢後代的意思）；《三彌底部論》，就屬正量一邊的，三彌底就是正量的音譯。這兩邊的學說，也不全同。如講輪回，犢子開始是講六道，正量、密林山仍講六道，而賢胄就只講五道了。他們分裂的時間，可能很晚，《異部宗輪論》只在最後提了四部的名字，對他們的主張說得很簡略。後來才逐漸補充起來，如真諦譯的

《部執異論》對犢子本宗同義就補充了十幾條。西藏所譯清辨的有關異部宗義的書也對正量之說補充了幾十條。

犢子再次分裂之後，還陸續出了一些經論。例如，《正法念處經》，據唐人傳說是正量部的。經的內容，主要講業報、輪回，關於五道，六道問題，此經詳細講了阿修羅，但沒有明確把它分爲一道。從內容分析，此經可能屬賢胄一係。經的最後還講到四念住的身念住，與《舍利弗毗曇》的一隻道（也爲身念住）相似。所以，肯定它是再次分裂以後的經無疑，是爲了補充《舍利弗毗曇》而作的。此外，論藏後來續出的有《三彌底部論》、《攝正法論》（把《正法念處經》所說，集成頌文。漢譯名《諸法集要經》）、《聖教實論》（未傳。瞿沙波著，專門承認有補特伽羅的）等，可見此系不但有論，而且相當豐富。

犢子部的主要學說是與化地對立的，而有部也與化地對立，因之，犢子與有部的分歧就不多。從有部替它保存的資料看，如《異部宗輪論》，只舉出八條不同的主張；後來《大毗婆沙論》也只舉出六、七條，但與《異部宗輪論》所舉的不盡同。從

《大毗婆沙論》卷二所載犢子與有部的不同主張，主要有如下幾點：一、犢子認為隨眠與心不相應；二、涅槃有三類，學、無學、俱非（佛學通常只舉有餘、無餘二種）；三、輪回有六道，阿修羅也算一道（一般只講五道）；四、補特伽羅實有。可見犢子與有部的分歧並不多。不過後來正量從犢子分了出來，學說有所發展，彼此的分歧就越來越大了。

但是，即使犢子與有部的歧義不多，關係却很重要。犢子主張補特伽羅有，把它看成諦義（實在的東西，不似鏡花水月之假有）、勝義（不是傳說中得來，而是可以實證的）。這一主張，不但在佛教內部各派看來極為特殊，即在佛教以外的學派看來，也是很特殊的。《成實論》把各派學說特點歸納為十論，對犢子就只舉此一條。佛教與其他學派不同處，就在主張無我（在印度，除遮縛伽——順世論外，只有佛教不承認有我）。其他學派均承認有我，而與婆羅門的承認神我一致。因此，犢子的主張，使人感到特殊。不過，從理論來看，他們提出這一主張，不是簡單從事的。《異部宗輪論》說：「其犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊（與五蘊不是一回事）離蘊（也

不是兩回事），依蘊處界，假施設名。「其後正量部的《三彌底部論》，對此就發揮得更詳細了。總的說來，他們對佛教內外各學派關於我的不同主張，都經過一番考慮的，既不贊成佛教其他部派的簡單否認有我，也反對佛教以外學派的簡單承認有我，他們的理論，是把我與五蘊聯係起來談的。

本來，我與五蘊的關係，在原始佛學時期就曾提出，即身與命是一是異，相即還是相離的問題（身即五蘊，命即是我），但是，原始佛學回避了它，不加答復。現在重又提出，要想繼續回避，勢不可能。犢子部作了回答說，不能片面地看待這問題，既不能簡單地說一、說異，也不能單純地說常或無常，從而提出自己的看法是：「非即蘊離蘊依蘊處界假施設名」。這樣，把佛學的有關說法給予了調和。另外，又把我歸結為另一類法。針對有部，他們把佛所說之法歸為五類：（一）過去，（二）現在，（三）未來（此三屬有為法），（四）無為法（超時間的。有部亦有此類法），（五）不可說法（即不可定說）。補特伽羅即歸在後一類法中，對它不能說死，要是片面地說為即蘊、離蘊，就有種種過失。從這裏，可以明顯地看得出他們是想調和各部派在

此問題上的矛盾。各部在表面上反對其說，而暗中却是採納了的，如大衆部說的「根本識」，化地部說的「窮生死蘊」，有部說的「同隨得」等，不都是補特伽羅的異名嗎？

上述主張是從他們自己的《三彌底部論》看出來的。再從別的部派對他們的批判中，還可看出，其說並非只是空談，而是有其實際意義的。例如，《成實論》卷三的《無我品第三十四》、《有我無我品第三十五》反對有我的主張；又《大毗婆沙論》、《俱舍論》都有記載。特別是《俱舍論》還單獨有一《破我執品》（本文無此品，註解中才在解釋本文外添此一品，專批判犢子及外道的有我說）。從批判中可以看出犢子主張有我是有這些實用意味：（一）人們的認識活動，如感覺、思考等，最後要有統覺起統一作用，這統一作用由誰來主持呢？（二）人們有記憶的作用，這也需要有保存記憶的主體，否則，記憶就不可能；（三）人們的行爲，有好有壞，並且要對別人發生作用，因而每個人應對自己的行爲負責，相信輪回的人，更把這種行爲擴大到來生去，這也應該有個主體；（四）在宗教實踐上，即在修道的實際中，要使所有積

纍的道行獲得善果，也該有個主體；（五）在佛教經典中常有關於「我」的立說。根據這些事實，不承認有我，一切都說不通。這些就是從別人的批判中看出犢子所以主張有我的實際用意。

犢子部對批評意見，也作過反駁。當時各派爭論都以佛說為根據，犢子在《三彌底部論》及《三法度論》中，也將佛說涉及有我處加以綜合，即所謂三種「假施設名」：一、受施設（也譯作「依假」），二、過去施設（也譯作「度假」），三、滅施設（也譯作「滅假」）。受施設，受指執受，主要對色蘊說。色蘊範圍廣，包括山河大地、人身等，山河大地無執受，非我，人身有執受，施設為我。過去施設如佛有時說今我（佛自稱）即過去頂生王。這裏佛也假設了我。滅施設，滅指涅槃，如佛在講兩種涅槃時，用我作自體來加以區別。犢子部把這三類歸納為佛說我所施設的一些名稱，有我法，才能有施設，所以它不應該是假的。其他部派都不是這樣明確的公開的主張有我，只是從心法方面用不同名字來說的。到了後來，經量部（說轉部）就跟着犢子部明白地承認有「我」了。



犢子部主張有我，與他們的業力說有關。因為既然承認有業報、輪回，有過現未三世，就應該有一生命的主體——補特伽羅。犢子是怎樣解釋業力的呢？他們認為業力是一種物質性的東西。這說法特別是針對有部及唯心色彩較濃的派別的。有部等把業力歸之於「思」，即意志的作用。所謂業（行動）不是指行動本身，而指發動行動的意志。動作、語言等這些表現，稱為「業道」，也稱之為「表業」。業道、表業既然不是真正的業，因而不能對它作善惡的判斷，是無記性的。犢子部不這樣看，認為身語表業也有善惡。這說明，業並不完全屬於心理方面，而是具有物質性的了。其次，關於輪回的區域，一般只講五道，犢子則講六道，後來還講成七道。增加的兩道，一為「阿修羅」，另一為「中有」。阿修羅的意義是非天，是說他的能力像天，但不等於天。它原是印度古代神話中的神，古代人對日月蝕的現象無知，說成是阿修羅去抓日月把日月的光遮盖了。古代人把它的能力看得非常大，但性格是多怒的，好鬥的，所以稱為非天。後來佛教把它列為輪回的一道，分在下善的果報類。按他們的說法，天屬上善，人屬中善，阿修羅雖也是一種善，但動機不好，或生於瞋，或出於諂，不

能與人天的善相比，而屬第六道。犢子所以把阿修羅擴大爲一道，多少也反映了當時社會和階級的狀況。《正法念處經》說阿修羅住於海中，凡有四層（海也分層，與天方向相反，天是向上，海是向下）。犢子部有一部分是在印度西部，那裏近海，商業繁榮，但對海洋現象無知，產生了神秘心理，以致製造四層海之說，還把阿修羅放進去了，可見他們對海的重視。另外，犢子還主張「中有」爲一道，因爲在輪回中，離此道至彼道之間，還應有一個中間過渡的道。這一輪回主體，還是屬於五蘊的，離不開物質的因素。由此，他們把生命看成是物質性的這一意義，不論是從業的理論或者從輪回諸道的理論，都很明顯地看得出來。

犢子學說反映了當時支持他們的第三階級意識的。所謂第三階級的長者、富商的意識就是：（一）以個人爲中心；（二）重視物質利益；（三）由於商業要冒風險，難於有把握，所以十分相信命運。這些思想，正好反映於犢子的主張中。與此同時，在佛教流行區，還同時流行着耆那教，耆那教也得到商人的支持，犢子與耆那之間不會沒有相互影響之處。耆那教講七諦，主要是「命」「非命」……。在「非命」中就

有補特伽羅。照他們理論講，補特伽羅是物質性的，而且是發動生命現象的東西。生命之成爲生命，全靠補特伽羅的發動，如人們的思想、說話、呼吸等現象所以產生，即在於有補特伽羅的發動。這樣，「非命」的補特伽羅與「命」的人我結合異常密切，就進一步把生命作了物質性的解釋。犢子把補特伽羅當成生命的我，帶有物質性的意義，這與耆那教的說法就相似了。仔細推究，相互影響是可能的。

《異部宗輪論》列舉犢子主張中有一條說：諸法不完全是剎那滅，有些法是暫住的。一般講剎那滅是聯係心的剎那滅講的，因爲別的東西不是一下子就看得出生滅的。犢子認爲，心的一起一滅是剎那的，心外諸法如燈焰、鐘聲等也是剎那滅的，可是另外一些法，如大地山河草木等，則是暫住的。雖然在時間過程中也有變化，但在一定時期內是相續的。這些議論，與其他部派以色心同時起伏講諸行剎那滅的不同。犢子認爲：心法剎那，此外則大部暫住。這樣，把色心分開，色可以在心外獨立存在，就有一些唯物的傾向。這一理論，後來到了正量部，更是大加發展，從而與鞏固唯心陣地的，特別是大乘中的唯識論，不得不發生尖銳的鬥爭。玄奘在印度時，還遇

到過多次這種鬥爭集會，發表了他自己的看法。這在佛教中也是一重公案，留待講正量部時再詳談。

#### 參考資料：

- [1] 呂澂：《略述正量部佛學》（見附錄）。
- [2] 呂澂：《印度佛教史略》，本篇下，一章四節。
- [3] 《異部宗輪論述記》卷下，犢子部宗義部分。
- [4] 《成實論》卷三，三十四品，三十五品。

### 第五節 大衆係學說的要點

大衆係在北印的發展——南印的派別（案達派與制多的崇拜）——改編的經律——論藏的變化（九分毗曇與毗勒）——與上座係反對的學說——案達派學說的開展——與大乘學說的關係

大衆係是在傳說的第二次結集時開始分裂出來的。當時，他們代表進步的一派，贊成它的人數多，所以流行很普遍。後來，上座系的化地部與有部在北印佔有優勢，它們的力量就逐漸被削弱。不過，它們在北印的流行從未中斷，直到玄奘去印時，在西北印有部勢力最盛地區，還有大衆部。義淨也談到，在北印也偶爾見到大衆部。只是人們對它們前後發展的經過，一般都模糊了。再加上資料不充分，別人對它們歷史又不免根據自己需要加以虛構，如《異部宗輪論》中所述說的，就非大衆部的真像，既不完整，又有曲解。另外，大衆在南印度倒比較發達，因而也有以南方大衆爲重點的著述，如錫蘭的《論事》和我國西藏保存大衆本係自己的傳說，都是。現在必須參考所有文獻和考古資料以及它們的學說，才能對它們作出比較全面的介紹。下面先說北方大衆的情況。

大衆與上座的對立，一開始是表現在對佛說解釋的方法上。上座採用分別說，認爲對佛說應該加以分別的解釋；大衆採用的是一說，認爲佛說是一往之談，應該作全

盤肯定的解釋，所以大衆部又有「一說部」的稱號。關於「一說」的意義，據清辨的解釋，佛以一剎那智慧就能知一切法，而施設言說，故名一說。這正好與分別說相對，因分別說是講佛說法有了義，也有不了義，應加分別。但據《宗輪論述記》的另一解釋，說此部認爲一切法皆無實體，但有一個假名，「名」就是「說」，所以稱之爲一說部。這很明顯是與有部對立而立說的，大衆一開始未必就有如此完整的對法體的看法，看來這一說法是晚出的。此後，大衆係內部又有分化，認爲佛所說法都是出世間的，所以又得到「說出世」的稱號。《宗輪論述記》說此部注重論，認爲經律反而是不在的，因爲經律所說，前後往往不一致，不如論所說的前後一貫，因而它們專宣揚論，不宜揚經律。這種主張，恐怕也是受有部影響後才有的，因有部提倡論，大衆與之抗衡也就來專弘論藏。上面是從它的主張與學說方面來命名的。另外，也有按它的住地命名的。它們住在灰山，也稱爲「灰山部」。灰字的梵文是 *kukkūla*（灰燼），與之相近的一字 *kukkūta* 是「雞」。在《異部宗輪論》中就又稱它爲「雞胤部」的，說它們的部主是雞的後代，這是含有污蔑性的稱呼，實際灰山的部名更正確些。

灰山是地名，這在漢譯中還可找到佐證，如真諦譯作「灰山住」，秦譯《十八部論》中譯作「窟居」，可見它們是以住地得名的。南方的《論事》則說此部主張「諸行灰燼」，一切法都是處在煩惱火的燃燒中。這一解釋恐怕是從「灰」這個詞望文生義引申而出，沒有原始材料的根據。

再後一些，就有宏揚迦旃延毗曇的了，這個毗曇也是九分，每分都加有「施設」字樣，如《世間施設》《定施設》《慧施設》等等。但有時把「施設」翻譯成「假」或「分別」，於是又把它們叫做「說假部」，有時叫做「分別說部」。更後一些，便進一步提倡對佛說採用「論門」的形式加以解釋，內容包含整個三藏，範圍就擴大了，也就是說，比以前的九分毗曇只對佛說加以編纂的，規模宏廓了。所用的典籍是《蠅勒》（傳說亦是迦旃延所作）。這樣，由於他們學說深廣，所以又得到「多聞部」的稱號。舊譯為「得多聞」。大眾係在北方最後就是發展到多聞部。後來的大乘經律如《舍利弗問經》等提到他們的特點，說是「勤學衆經，宣講真義」，比別部更勝一籌，應穿中央的顏色黃衣服。《大集經》卷二十二講到五部的情况，特提出大眾部，

認爲他們「廣博遍覽五部經典」。這說明大衆係發展到多聞這一時期，大衆對它的看法就不同了，盡管也是五部之一，但似乎更能貫通於一切方面。

現在再來看大衆係在南印發展的情況。

大衆係在南印得到了突出的發展，那個地區似乎成了它們獨佔的世界。關於這一情況，北方所保存的資料是不清楚的，如《異部宗輪論》只提到此部在制多山成立了制多山部，由於爭論五事，又分裂爲西山住和北山住。提的並不完全。真諦所譯《部執異論》提的更少，只講到北山住。南方的記載就比較詳細，如覺音的《論事註》，說從制多山部以下又分成四派：東山住、西山住、王山、義成四派都在案達地方，很佔勢力，所以又總稱爲案達派。又說，所謂大天五事。是東山住的主張，西山住只承認五事中的一事，王山、義成則完全反對。由此看來，案達的分部確是由五事引起。此外，還有雪山部，北道部，也都同大衆有關係。雪山可能是北方多聞部的訛傳，因爲它的部主傳說是由雪山修道出來的。而北道，也就是北方所傳說的北山住。

南方大衆各派，都是崇拜制多作爲學說重點，從文獻記載，制多部原名「說制



多」，其名即有以制多爲其主要主張之意。分部原因，則由於五事爭論。從考古資料看，他們崇拜制多，在遺物上亦斑斑可考。

說制多部的中心地點是在馱那羯磔迦 Dhana Kataka，位於印度的東南部（比阿育王用殘酷手段徵服的羯陵迦還南一些），玄奘曾到過那裏。此處有大塔，通稱「阿摩羅縛提塔」。塔身刻文名「大制多」，即屬東山、西山等派的。此塔一直保存到公元一八九五年才被人力破壞，塔基被挖成池塘。塔外欄楯（禮塔時繞塔三匝之繞道的外欄）高一丈，石砌，上有精緻的雕刻。塔基與欄楯高度相同，也有同樣精緻的雕刻。雕刻內容，包括佛一生行事和本生事跡，還有未刻佛像前作爲佛的象徵的圖案，如法輪、脚印等。雕刻藝術有獨特風格，在南印形成了獨立的一派，名「阿摩羅縛提派」，可與犍陀羅派、摩偷羅派鼎足而三。塔基周圍有一百五十餘米，外圍欄楯有一百八十米。高度不詳，砌塔的石片被毀後，大都搗成了石灰；發現後搶救出五百多件，現在分存於印度和英國的博物館。此塔圖樣猶存。我們從這個塔上刻有各部的名字，可以看出它們都是崇信制多的。另外，除此大塔外，各地（制多活動地區）也還有幾個與

此類似的大塔，不過結構比較樸素。但有一個共同特點，它的四周，各伸出了一方，成✚狀，每一方的上面，都有五個柱子，名「阿耶迦柱」，柱上刻有對某派的供養等銘文。這種特色，與北方塔的結構，有明顯的區別。在《摩訶僧祇律》（大衆部律）中記載這種特點，稱做「方牙四出」。單看結構，也就知道這些塔是大衆係的。

總的說來，案達諸派雖主張不同，對制多的崇拜是一致的，他們也都是從制多山部分裂出來的。分裂的原因，與大天五事有關。北方對此情況，不甚了解，加之大衆係對阿羅漢貶得過低，引起北方各部尤其是有部的反感，因而對案達派給了許多歪曲的說法。如有部硬說第一次根本分裂即因大天五事之說引起的。但後來南方案達也有大天五事，有部只好說那是另一大天，如是就有了兩個大天五事了。其實第一次的分裂是關於另外的五事，即《摩訶僧祇律》講的「五淨法」（律中可以開許的五類事）。後來案達派的五事，才是大天五事。有部把第一次根本分裂說是由於大天五事，並對大天進行人身攻擊，這就純屬臆造和有意無意的中傷了。

大衆部分派後就有結集三藏的事，通常稱之爲大結集或大衆部結集。南傳的傳

說，它們更動了上座結集的內容，廢除了好些經律，也增加了一些經律。經的排列次第改變了，律的附屬部分取消了，律中本生部分的人名、行事等都有改動。現在它們經律的原本都不存在，剩下一部《大事》（即律中本生佛傳部分）的梵本，標明是說出世部所傳。西人已將此書校刊出版，日本還有專門研究的學者。此書內容在漢譯《佛本行集經》內保存的有。《佛本行集經》是綜合五部佛傳而成，其中對大眾部的異說，都指明出來，也說大眾的佛傳叫《大事》。經方面，漢譯《增一阿含》，公認是大眾部的。前有序品，結構是增一到十一。據解釋《增一》的《分別功德論》（從序品起，只解釋了幾品，看來不是全文）說，有部的《增一》無序品，結構是增一到十。可證漢譯本是有部以外的傳本。再從內容看，與大眾的說法，基本一致。據《分別功德論》講，內容還有與大乘相通之處，這也是大眾部的特點。論雖未明說是大眾部的經，根據內容大體可以斷定。從論的解釋中，還知大眾部四阿含的排列是：增一、中、長、雜。增一內容，便於教化，運用便利，這樣排列，顯然有它們的深意在（化地的排列是：長、中、雜、增一；有部是：雜、長、中、增一）。律方面，漢譯

《摩訶僧祇律》，書名即標明是大衆的，內容有五淨法等，規定可以接受金銀，確定是它們的律無疑。不過，我國傳說此律是犢子部的，這可能把大衆作爲多數的通稱，犢子部也是多數派的關係。所以，大衆部的經律，在漢文資料裏都保存了一點。除四舍外，它們還有一個雜藏，如《大事》，漢文即無譯本，僅在《佛本行集經》中保存了它的一些內容。論方面，據《摩訶僧祇律》記載，在五百結集時，只產生了經與律，未提及論藏。這更符合事實一些，因爲開頭結集，不可能即有論藏。但是從《增一阿含·序品》看，則有關於論藏的記載。解釋序品的《分別功德論》，還說該論是迦旃延在佛生時編輯，並經佛認可的。這論就是九分毗曇。這一說法，也有來歷：《異部宗輪論》中也有類似的話，認爲大衆部後來分出說假部來，即同迦旃延此論有關。好像在分部前，大衆部對此論不甚重視，說假部對之特別加以弘揚（九分毗曇的九類，均以「施設」爲題，「施設」就是假設之意）。這樣看來，至少在說假部時，論藏已經有了。

大衆部的論藏以後有了變化。據《大智度論》的記載：當時在一般阿毗達磨之

外，還有一種解釋佛說的方法，叫「轔勒」（轔同毗）。我國《智論》開始流傳的寫刻本誤作「轔勒」。何以知道「轔」是「轔」之誤呢？因為譯者在此詞下註云：「秦言篋藏」，亦即三藏之藏。近代日人獲原雲來作了考證，說藏字在巴利文是「轔勒」Pala，等於梵文的Peta，因而「轔」應是「轔」之誤才能對音。同時錫蘭方面也傳有一種叫轔勒的優波提舍（藏的解釋），而且作者就是迦旃延，大概即《智論》裏所說之轔勒。《論》介紹這一轔勒時說，原文三百二十萬言（約十萬頌），後來有所謂「諸得道人」採用此書的略本（約十分之一），在南天竺頗為流行。這一情況，正是大眾係最後發展到多聞部階段時期的情況，所謂「諸得道人」，就是指多聞部人而言，因為多聞部舊譯為「得多聞」。《智論》這一說法，也證明大眾係分裂到多聞部時就有轔勒，這與以前所傳如《宗輪論述記》等材料所說，大致相同。

關於轔勒的內容，《智論》也曾舉例說明。總的說來，它不似阿毗達磨那樣對法相作機械的分別，而是以種種論門去探求佛說的真意。解釋佛語，不局限於文字的表面，也不是隨便附會，而是採用假設有若乾論門，依着分別的論點來談。如「隨相門」

這個論門，用來解釋佛叫人受戒時說的一句話：「自淨其意」。按字面講，淨意就行了，但意是心法，心則有心所，所以也得淨心所。再者，但說「自淨其意」，便知與「諸惡莫作，諸善奉行」等相關聯的法都包括在內。所謂「隨相門」就是舉一反三的意思。又如「對治門」，這是說了解佛法不要僅從一面去理解，應看到正反兩個方面。如佛常講四顛倒法：常、樂、我、淨。這是佛從顛倒一面講的，進行解釋時還應看到另一面，那就會得出四念住來：身、受、心、法。如此，三十七菩提分法都有其顛倒的一面，都可用對治門方法去理解。《智論》舉了這方面的例子後還說，假如用「毘勒」方法進行論議，那就會使議論無盡，非常廣泛。這是九分毗曇外的一種獨立的論門，再加上大乘的空門，就成爲鼎足之勢。三者（阿毗達磨門、空門、毘勒門）各具特點，也各有缺陷：毗曇走向極端則墮於「有見」，空門走向極端則墮於「無見」，毘勒走向極端則墮於「有、無」。

大衆係到多聞部階段，特別提倡「毘勒」，影響很大。後來從多聞部出家的訶梨跋摩作《成實論》，就採用的毘勒方法。書一開頭就是「論門品」，即直接接受了毘勒

的影響的。最初講「二諦法門」，是從世俗門、聖賢門講的，佛說法有時候隨世俗，有時候隨聖賢。再如講因果關係，說有時可以因中說果，有時可以果中說因。像這樣，〈論門品〉一共分了十四門類，其中也有隨相門。

以上是大衆部論藏前後變化的情況，下面談談大衆部的學說要點。

大衆與上座的學說一開始就是對立的。首先，在方法論上，大衆是一說，上座是分別說。這種分歧，據《異部宗輪論》記載，主要表現在對佛的看法上。《論》中列舉了大衆係對佛的看法有十五條：（一）諸佛世尊，皆是出世；（二）一切如來，無有漏法；（三）諸如來語，皆轉法輪；（四）佛以一音說一切法；（五）世尊所說無不如義；（六）如來色身實無邊際；（七）如來威力亦無邊際；（八）諸佛壽量亦無邊際；（九）佛化有情令生淨信，無厭足心；（十）佛無睡夢；（十一）如來答問，不待思維；（十二）佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情，謂說名等，歡喜踊躍；（十三）一剎那心，了一切法；（十四）一剎那心相應般若，知一切法；（十五）諸佛世尊，盡智、無生智恒常隨轉，乃至般涅槃。由此看出大衆係對佛的描述是採用

一說的方法。上座系相反，採用分別說的方法，它們認爲非如來語皆轉法輪，非佛一音能說一切法等等。大衆還連帶講到佛的前身——菩薩，《論》也列舉了六條，也是無分別說的。如說，如來色身無有邊際，人們肉眼所見僅是一部分；講到佛的處胎、降生，完全神話化了，說是從右脇生出，與常人種種不同。所以大衆系的宗教色彩十分濃厚。

其次，關於心性及其解脫的問題，大衆的主張與上座乃至有部都是對立的。以前上座係講：「心性本淨，客塵所染，淨心解脫」。有部就不承認染心可得解脫，解脫的是淨心。大衆也講「心性本淨」，但它不是講心原來就淨，而是指其未來的可能性，未來可能達到的境界，而且一達到淨即不再退回到染去。這樣，它強調的就是染心得解脫。如衣有污垢，未洗時臟，洗後即淨，先後並非兩衣，仍是一衣。有部則主張心是染的，解脫時去掉染心，由另外一種淨心來代替，前後是兩個心，不是一個心。化地部認爲心性本淨，去掉染污就會出現淨心，主張也不同。過去一般認爲心性本淨是大衆部的主張，上座係無此觀點，以致有許多地方講不通。現從各方資料綜合研究，



上座係也講心性本淨，南方上座就明顯地具有這一論點。問題不在於兩者講不講的上面，而是兩者所講的含義大相徑庭；一個是指心所固有的，一個則指心的可能性。

大衆係的學說，對其他派以及後來的大乘發生影響，這是案達派以後的事。案達派對大衆係學說，做了大量的發展和豐富的工作，因而影響也隨之顯著起來。北傳資料對案達派學說記載的不多，如《大毗婆沙論》把它的學說，都擺在「分別論者」的題目下來談，而且講的也不完全。可是南傳的《論事》，列舉各派學說時，案達派列舉的最多，達七十餘條。把案達下分出的四派的不同主張也舉了一些，受案達派影響而產生的北道（北山住）派學說，也舉了不少。作為研究資料是很豐富的。

案達派學說基本上是二元論。就其整體言，當然是唯心的。不過其唯物思想較之其他各部派要多一些。例如，在講到四大性質時，他們斷定四大是可見的，是有實質的物體。他們的論證是：四大分析到極微時，還是可見的，雖然這類眼不能見，另一類眼還是可見的。這就承認了極微的物質性。有部就不然，認為四大不可見，只是四大大的性質（堅、濕、暖、動）可由觸覺把握到。有部也認為四大種可以分成極微，不

過極微不是實在的，而只是人的意識分析成的（慧分析），因之極微是假設的，存在人的概念中而已。其次，案達對三界中的無色界，不認爲是絕對的無色，不過色細微一些就是。這就承認物質的普遍存在了。第三，案達還反對上座係關於地遍處的唯心思想。上座依地來觀想，認爲在定中可以見到的法皆具有地的作用。如地的作用是不可入和硬，那麼定中所見到的一切法如水、火等，都是不可入和硬的了。這顯然是一種唯心的幻覺。所以案達派批評它們是顛倒智，而非真智。

案達派比其他部派對物質的認識進了一步，是有其社會根源的。它們流行於南印度，而且主要是在第三階級的工農羣衆中發展的。當時南方處在案達羅王朝的統治下，統治者信奉婆羅門教，佛教在最高統治階級中得不到支持，於是轉而向下層民衆發展，爲了取得羣衆信仰，他們把佛神聖化，提倡制多崇拜，借以迷惑羣衆。當時災難深重的人民，也只能寄希望於神的信仰，所以南方大衆學說能反映工農羣衆的一些思想意識，原因即在於此。工農羣衆是從事物質生產的階級，實際生活使他們對世界帶有樸素唯物的看法。這種思想反映在大衆係學說裏，就使它具有較多的唯物思想傾

向。現在有關的資料太少，《論事》中雖保存了一些，但也是由他們的立場出發經過一番取捨的，並不完全。所以要弄清案達派的學說，還有待於新資料的發現。

關於大乘學說思想的來源，各國學者的研究尚未得到明確的結論。對大乘學說的形成，佛教各個部派都曾給予了一定的影響，但一般認為大乘與大眾部的關係，更密切些。根據何在呢？本來大小乘的區別是多方面的，但主要的有下列幾點：（一）在宗教實踐上，大乘以成佛爲目的，而小乘則以達到阿羅漢爲究竟。（二）在理論上，對法空的解釋，小乘對佛說很拘泥，認爲（特別是有部）凡佛說的都實在。只要佛說有這類法，有這類概念，也就有這類實在。這是一種概念的實在論。因此，它們不承認萬法皆空，最多只承認人無我，所謂人空法有。小乘中也有主張法無我的，如上座部，但也是用分析方法得出來的，如茶盃現在是完整的，它終有一天要被打破；如用分析方法去看，它也是不完整的，是無自性的。這樣來理解空，當然很不徹底。如果一件東西要待打破時才能認爲空，那麼未破之前，很難有此認識。大乘的看法就不同，認爲一切皆空，法的自信也是空，所以說一切法的存在如幻如化。（三）小乘認

爲要實現自己的理想，非出家過禁欲生活不可；而大乘，特別在其初期，則以居家的信徒爲主。並且有些事只有在家才具備條件去做，例如布施中的財施，出家人不許集財，就不能實行。因此，大乘一開始，很重視在家，不提倡出家。

從以上幾點大小乘區別來看，與大乘更爲接近的是大衆係。大衆係後來分裂出來許多部派（不在十八部之內），如南傳之方廣部，又名大空宗，即是其中之一。方廣部在錫蘭，有個時期很佔優勢，曾以無畏山寺爲根據地。從現存資料看，它們與大乘思想的聯係，甚爲密切。例如，（一）他們主張佛不住人界而住天界，人界所見只是佛的化身。這一思想就通於大乘以後所講的報身和化身。（二）他們又說，佛是不說法的，現在所傳佛說，也是出於變化。還說，對佛布施無多大果報，因爲佛不接受布施，只是示現接受的樣子。這樣，佛、布施都是空，與法自信空的理論，很接近。因而也就獲得大空宗的名字。他們的主張還多，僅就上述兩點已具有萬法空的思想，以致龍樹對它都有「方廣道人惡趣空」的呵斥。說空達到極端，就不止於法無我而已了。

（三）方廣部還主張「一意趣可行淫」。就是說，出家人在信仰和願行（供奉）一致

的條件下，可以結合爲夫婦。這樣就打破了在家出家的界限。據《論事》記載，案達四部都如此主張。可見方廣部即由案達四部發展出來的。總之，這個主張與大乘初期在家的主張是有聯系的。大乘初期信徒的組織生活還不清楚，只知他們有個團體，成員稱菩薩，團體名稱即叫菩薩衆（伽那，三人以上者。小乘叫比丘衆，稱僧伽，四人以上者）。具體情況，還待研究。

參考資料：

- 〔1〕《異部宗輪論述記》（有關大衆係各部宗義部分）。
- 〔2〕《南傳小乘部執》，《內學》第二輯。
- 〔3〕《增一阿含經·序品》，附《分別功德論釋》。
- 〔4〕呂澂：《印度佛教史略》，本篇下，一章四節。

### 第三講 初期大乘佛學

(公元五〇——四〇〇年，案達羅王朝中期)

——笈多王朝初期)

佛學發展到大乘階段，學說有了很大的變化，可以說起了部分的質變。大乘思想發生的年代，現在還不能確定，但它是與大乘經相伴而來，所以一般也都從大乘經談起。與此有關的原始資料，印度已經沒有了，後來有些說法，大都為附會之辭，不甚可信。學者們一般都是從中國的翻譯史上來刊定。

中國的譯經始於後漢，幾乎一有譯經，就有了大乘經典。據經錄的記載，最初翻譯大乘經的是支婁迦讖。他到中國，在漢桓帝末年，即公元二世紀的中葉。支讖是西域月支人。由這個年代推論，從印度產生大乘經傳到西域，再傳到中國，需要有一個

相當長的過程，我們暫以百年計算，則印度有大乘流行，當在公元一世紀中葉。現代學者有的推到公元前一世紀，這可能是根據大乘經自己說的，它們在佛滅後四百多年不到五百年就出現了，但這說法無確實根據，是不可靠的。我們姑且採用第一種說法，假定大乘經的發生在公元一世紀。

有了大乘經，就有大乘思想，後來又有大乘學者，即龍樹及其弟子們，把它組織成體系加以宣揚，這也需要百年左右的時間，以後又經過相當時期才有顯著的變化。我們把這定為大乘初期階段，年代約為公元一世紀中葉至四世紀。

這時期印度的統治王朝經歷了兩代：案達羅與笈多。公元一世紀時是案達羅王朝，它原在南印度，阿育王死後孔雀王朝衰弱，案達羅即宣告獨立。公元前二十八年，它滅了摩揭陀地方的康縛王朝，從而在中印開創了一個較大的統一局面，成為橫亘德干北半部兩面臨海的大國。其後經過二百多年，到公元二二五年滅亡。如果從它在南印創國時算起，前後經歷了三十代，共四百五十年。大乘經典產生時，正是案達羅王朝的中葉。案達羅王朝覆滅後，印度又恢復了地方割據的局面，而且為時很長。公元

四世紀初，摩揭陀有一小國，國王尸利笈多（吉祥護），本國弱小，但它與北方強大民族離車（吠舍離八族組成的國家中最強大的一族）通婚，借其勢力，吞併周圍小國，最後佔有摩揭陀中印一帶，建立了笈多王朝。第一代國王名月護，具有雄才大略；第二代名海護，亦甚英武，經過兩代經營，於是國事益盛，統一形勢足與阿育王相比。笈多王朝不僅政治上有此盛況，而文化上亦曾一度繁榮，大有文藝復興之概。大乘初期思想的末尾，正處於這一王朝的初期。

案達羅、笈多兩王朝，都崇奉婆羅門，對佛教等教派，不甚熱心。但作為統治者的宗教政策，也並未將婆羅門定於一尊，對佛教等加以排斥，正如阿育王崇信佛教，對耆那教、邪命外道等仍予保護一樣，一般統治者大都熟悉這套手法的。另外，兩王朝好像有了一個統一的局面，實際上印度西北部一直為外族所侵佔，先是希臘人，後來又有塞族、月氏，不斷向內地侵略，幾百年間，始終沒有改變這種隨時可能發生戰爭的狀況。這就不能不使兩王朝的文化發展受到一定的影響。



## 第一節 初期流行的大乘經典及其主要思想

大乘思想的根源：歷史的和社會的——最初出現的《般若經》、性空幻有的思想——《般若經》流行的地區：從南印經西印到北印——東印續出的《寶積》、《華嚴》類部分經典、中道唯心思想——《法華》、《維摩經》，對小乘佛學的看法——一類淨土信仰的經典——大乘經學說組織的關係

關於大乘思想的起源，現在的研究已取得一定的成績，但還沒有完全解決。早年日本曾動員十幾名學者專門研究，發表了《大乘佛教の成立史的研究》一書，但是受到資料限制，也未能從根本上解決問題。西洋人的研究就更差了，他們佔有的資料更不完備。因此，我們對這問題也不能說得很詳細。

大乘學說的源流，可以從兩方面來看，一是歷史根源方面，二是社會根源方面。歷史根源方面，可從保存下來的文獻裏去探究。從現存資料看，大乘學說是從部派佛

學發展來的，各部派對它都有或多或少的影響，其中大衆係的幾派，對它的影響尤深。大衆係各派的思想，後來漸趨大乘化，逐漸發展，終於有了獨立的大乘的一派。當然這並非說部派後來轉化成了大乘，而是說大乘吸收了各部派的特長獨立發展的。從大衆係保留下的許多學說中，有些就很接近大乘思想，如前面所說的方廣部就是。不僅如此，後來的大乘學者們自己也有此看法。漢譯資料中有真諦譯的《部執異論》，據他在譯《記》裏說，大衆係內部分裂，即因對內部流行的大乘經有信有不信引起的。他還說，多聞部的分出，是由於有位在雪山修行的人（多聞部主）出來宣揚一種深奧思想。所謂「深」，就是超出小乘的大乘思想。後來玄奘去印時，還有這樣的傳統看法：原在南方的大衆係，以後發展出案達部，再後有方廣部，它們以斯里蘭卡的無畏山寺爲根據地，那裏本來是流行上座系的，這時方廣與上座取得調和，同時並存。玄奘認爲無畏山的上座已非純粹的上座，應名爲「大乘上座」。據此，玄奘似乎也把方廣看得與大乘差不多了。

從上述事實看，大乘思想與大衆係的關係，完全可以肯定。但是，大乘思想，還

與其他部派有關。以法藏部說，它發展了本生說，編成爲一類《菩薩藏》，這是很特殊的。其他部派只把本生放在雜藏內，或分散於各經籍中，並不獨立爲一藏。大乘擴大菩薩在成佛以前的修行方法，把與之相關的種種行事分爲六類（六度、六波羅密）而都可以得到解脫，這一思想，就與法藏部的重視本生有關。其次，正量部關於業力的說法，六道（有阿修羅道）的說法，五類法（即三世、無爲、不可說法）的說法，也都爲大乘所吸收。

再從大乘思想發生的社會條件看，它產生並流行於案達羅和笈多兩王朝，也不是偶然的。當時兩王朝在政治上已出現了一個統一的局面，而佛教內部呢，仍日趨分歧，各行其是，實難以適應形勢的發展，這就迫使佛教不得不向統一的方向努力。但是，小乘各部，因循守舊，是不大講通融的，只有新興的大乘，既超然於各部之上，又能吸取各部之長，有資格担负組織新說適應統一形勢的重任。再說，案達羅和笈多兩王朝對佛教都不大支持，這就迫使大乘向下層發展以求得群眾的支持。關於這點，大衆部與正量部都是有基礎的，南方大衆係案達部，是向勞動群眾宣傳的，正量部主要受到

商人的崇信，大乘就是在兩部已有的群衆基礎上興起的，所以在學說中，就反映了這些階級的思想意識。勞動群衆從事物質生產，有自發的唯物思想，商人追求物質利益，也有些唯物思想，因而大乘思想裏就多少表現出唯物的傾向了。另外，商人爲了牟利，常與統治者發生矛盾，希望政治有所改良，大乘經中有一部分講到治理國家的問題，這當然只是從維護商人利益出發的，不能說即符合工農的要求。從這些背景看，可以認識到大乘學說產生的社會基礎。

大乘學說產生的根源，由於資料不足，只能介紹這些。原典中雖也保存一些說法，但有的是後來加進去的，要加分析。上面講的，也還參考了些金石銘刻，那上面有讚揚大乘人物的記載，可以從中看出他們的社會地位來。

大乘思想就是菩薩乘思想，他們相信釋迦成佛以前的菩薩階段，其實踐與所依據之理論都較聲聞乘、緣覺乘更廣大，所以稱爲大乘。闡明這類思想的經典，後來積累日多，就有種種類別。但究竟哪一類是最初出現的呢？學者們有大致相同的看法。

一般承認，般若類是較先出現的。理由有三點：（一）《般若經》內容，主要講對佛所說法不可執着，法無自性，即所謂「法空」思想。這一思想正是由部派佛學自然而然發展下來的。部派佛學，特別是有部學說發展到極端，認為佛說的法都有自性，都是實在的。反對這種極端，一轉入大乘，就必然走向「實有」的反而而出現「性空」思想。（二）很多大乘經典如《法華》、《華嚴》等的主要思想，都建立在般若的基礎上，所以理應先有《般若經》才能隨之發展出其他的經來。（三）更有力的理由是，大乘經開始流行，同它之前的佛經性質和形式一定要有聯係，即與公認的諸經相類。以前諸經按內容和形式分類有九分教或十二分教，其中有一分名「方廣」（義譯。梵音譯「毗佛略」，巴利文音譯「爲陀羅」），是指它說的道理方正，範圍廣闊。當時小乘部派承認在「方廣」一類經中有般若。如有部的脇尊者，在《大毗婆沙論》（一二六卷）中介紹十二分教時，就是這樣說的。《般若經》一出現，即採取了「方廣」的形式，也從而證明般若類是最早出現的大乘經。

《般若經》後來發展得相當龐大，究竟有多少種，迄今亦無法確定。據玄奘搜集

並編纂而成的《大般若經》，共有十六種（或稱十六會，十六分）。開頭五分是根本般若經，其餘歸為雜類，叫雜般若經。根本五會，內容相似，僅文字詳略不同。第一會最詳，有十萬頌（漢譯四百卷，接近四百万字）；第二會，有二萬五千頌；第三會，一萬八千頌；第四會，一萬頌；第五會，八千頌。其中二、三兩會的內容差不多，四、五兩會的內容也相似。現在要問，這五會哪一會是先出現的呢？學者們的看法也不相同。既然有詳有略，就有兩種可能：一個可能由詳到略，而詳本在先；一個可能由略發展為詳，而略本較早。按實際情況分析，先略後詳，先有小本而後發展為大本，還是合理一些。第一，般若盡管是以方廣形式出現，開始的分量，不能與部派公認的諸經分量相差太遠，那樣會叫人不容易相信的。第二，從傳播方面看，部派諸經是憑口傳的，大乘經一上來就有文字記錄，按寫作規律講，開始不可能太詳，太大。所謂「大本」「小本」，主要內容都同，只是大本的文字敷衍些而已。第三，從中國翻譯史方面看，第一個譯大乘經的支婁迦讖，譯出的是《道行般若》（三十品），在五會中相當於四會，過了一百年，西晉時才譯出《放光》、《光贊》兩部經相當於五會中

的第二會，至於初會，是到玄奘編纂《大般若經》時才有的。從這裏看它的發展是先簡後詳的。當然，從翻譯的前後不能即確定它們出現的先後次序，但也可以作為推斷的根據之一（由於《道行》比《光贊》篇幅要小，所以後來習慣叫前者為「小品」，後者為「大品」）。

另外，「雜類般若」的內容，很不相同。其中有中國極為熟悉的《金剛經》，玄奘把它放在第九會，分量最小，只三百頌。也可看成是般若的一個略本，因為根本般若的重要思想它都有了。以後無着、世親加以分析，認為經中有二十七個主題，實際包括了全部般若的主要思想。它的形式，較之大、小品，更加接近於九分教和十二分教以及後來的阿含形式。例如，經一開始就講釋迦住在王舍城，他的團體比丘有二千五百五十人，並敘述到講道的過程等等，這些都是原始經典的格式。而根本般若，就是「小品」，形式也不是這樣，講的是五千人，並說這些人都具有種種功德成就，同後來大乘的鋪張說法相類似。這說明，《金剛經》的般若形式，比「小品」還更早一些。其次，南方有位學者覺音，他在解釋十二分教中的「方廣」時，是從它的形式講

的，他說，「方廣」是問答體，在每一問題得到圓滿解答的基礎上，繼續追究，步步深入，他舉了巴利文的五部做例證。我們看《金剛經》的體裁，正是如此（其他般若經就不這樣顯著），第一個問題結束後，接着提出第二個問題。所以無着、世親解釋說，須菩提對不了解的地方共二十七處，這二十七處是「展轉相生」的。又《金剛經》的問題是借須菩提提出的，他是佛的十大弟子之一，是得了無諍三昧，以解空著名的。《金剛經》但明「空」理，故借重他來發問。可是「小品」的內容就較蕪雜，人物有舍利弗、彌勒，甚至還有帝釋等等。這說明，般若類最早出現的是略本，而略本中又以《金剛經》的出現更早些（它在我國翻譯較晚，但產生應早）。

通過《金剛經》的二十七個主題，更易掌握般若的要點。般若思想不外說明諸法「性空幻有」的道理。所謂「性空」是說佛所說的一切法即一切現象都沒有實在的自性；但空非虛無，法雖然自性空，假有的現象仍是有的，即所謂「幻有」。「幻有」含有二重意思：（一）幻有並非無有，是相對於實有說其非實在的；（二）幻有非憑空而現，它的產生是要有條件（因緣）的。所以般若思想是由一雙範疇性空、幻有構



成的，不能單執着某一個方面。關於性空的思想，在部派佛學時也有，如上座講人空外也講法空，不過他們的性空進一層發展就成了方廣，趨向極端，連幻有也否定了，所以龍樹批評它爲「惡趣空」，虛無主義。這種否定一切的虛無主義，與般若性空之說，是不一樣的。《金剛經》全部講的是性空而幻有的問題，最後歸結爲一頌：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」（完滿的說法，應爲九喻，秦譯只有六喻）。其次，講性空幻有，應聯係到佛說，般若思想反對有部認爲佛說的一切法都有自性的極端態度，主張佛說法不是實有，而是幻有。佛爲甚麼要說法呢？在他們看來，是因實踐的要求加以假設而已。佛法並非實有，只是我們概念上對它加以分類而成功的假有。這種思想《金剛經》表現得非常集中，它有這樣一套說法的形式，如：「佛說般若，即非般若，是名般若（概念的假設）。」之所以要假設佛法，據他們講是爲了救度衆生這一實踐要求。《金剛經》隨處都是這種思想，所以說般若的主要思想，《金剛經》都有了。

還有一個問題，《般若經》最初是在甚麼地方編纂的？這已無法講清楚了，不過它

的流行地區，倒是可以從經的本身記載中看得出來。據《大般若經》二百〇一卷中說，開頭是在東南方，以後流傳到南方，然後到西方，逐漸到北方，西北方，最後到達東北，（中國地區）。這個記載與實際情況是符合的，因為這個流傳路綫與大眾部發展的地區相一致，與正量部活動的地區也一致，前者是在東南、南、西方活動，後者是以西印爲中心，然後到達西北。大乘思想，前面已經分析是與大眾、正量有關係，也是得到部派的承認的，所以流行於與他們思想相接的部派區域內，以後又發展到西北等處，是合理的，而一旦傳到月氏，就得到人們的信仰，並經過西域傳播到中國來了。

大乘經有了般若之後，又陸續地在各別地方出現了別種經典，到後來還不斷地在發展擴大。有的從小品逐漸充實內容變爲大品，有的由一部分發展成多部分的叢書性質，如《寶積》、《華嚴》等就是。這類經典的流行及制作地點，現在只能從經典所使用的語言上去推定。現在留下這類經的原本梵文（特別是頌文部分），大概都不是純梵文，而是混合梵語。純梵文，文法非常嚴密，而大乘經的原本梵文却夾雜俗語或

帶有俗語尾。這樣就可以用這部分俗語來研究它最初流行與製作地點。現代的梵文學者正從事這方面的研究，如我國季羨林的研究就很有成績，他認為那些俗語是東印度以摩揭陀為中心的俗語。這一結論是依據阿育王「法敕」進行勘定得出的。阿育王派人到各地刻的「法敕」，內容相同，但採用的是各地方的方言，現在它已成爲研究古代印度語極爲寶貴的資料。經此推定，大乘這類經典的流行及製作地點就是東印一帶。

首先產生的是《寶積》之類的小本子。《寶積》後來發展成有四十九會的大叢書，但最初出現的是裏面最原始的一種，中國前後譯過四次，開始是支婁迦讖譯的，名《佛遺日摩尼寶》（佛遺日，即毗佛略，意爲方廣；摩尼，爲如意珠），後來又譯名《寶嚴經》，或名《迦葉品》（後由單卷編入大部，因大部也有《迦葉品》，遂改名《普明會》），最後譯的名《迦葉問正法經》。四個譯本，名稱不同，但都是小本寶積的異譯，原經叫甚麼名字已不清楚。

小本寶積，是繼般若之後出現的大乘經類之一，其內容較般若更爲豐富。不過基

本理論仍出於般若，只是在一個方面，大大地發展了。全部分爲十六門，都是屬於大乘教授的，具有重要的意義。其中談到了大乘出家，即戒律的問題，談到定慧學，以大乘和小乘相比較指出其優劣。更值得注意的是它提出了大乘的一個重要思想：「根本正觀」。就是說大乘應該具有甚麼觀點去觀察一切。它們認爲應該用般若去觀察。菩薩乘就是提倡般若。所以寶積的根本正觀是來自般若。具有智慧，就掌握得判別正與不正的方法，從而使他們的理論超出了單純的空觀，提出所謂「中道」來。「空觀原對「實有」而言，「實有」固然不對，若定以空爲實在的「空」，那也不對，離去「空觀」「實有」的二邊，他們主張「中道」。「中道」原在部派佛學時期也偶爾談到，現在大乘把它擴大，而且固定在「正觀」方面運用，這就是從小品寶積開始的一個重要思想。小品寶積在講「中道」時，還詳分爲十三種「正觀」，後來大乘的講述，也未超出這個範圍。小品寶積還特別指出，「有見」很壞，但「有見」走向極端即使大如須彌山，也還有辦法破除；如果着了「空見」，那就不可救藥了。可見，《寶積》一類比「空觀」進了一步，它破空破有，提倡「中道正觀」。小品寶積，以

後編入大部寶積四十九會中的第四十三會。

其次，與寶積同時，《華嚴經》類也出現了。《華嚴》發展到最後成爲七處八會（即在編經過程中，說經地點換了七個，又集會了八次）。中國譯本有六十卷的，八十卷的，原本究竟多少卷，無法知道。據傳說，中等的本子便有五十萬頌，就是小本也有十萬頌，中國譯的是略本，三萬六千頌，有三十九品。最早的譯本是支婁迦讖的，名《兜沙經》，是後來大部中的序分（《名號品》）。「兜沙」之義爲「十」，裏面講的都是十數的法，主要說十方佛刹都有佛，又說菩薩行有種種十法。若想成佛須經歷種種十法階次，如十住、十行、十無盡藏、十回向、十地、十定等六類。這六類，也就是成佛的六個步驟，每一個步驟，就是一個十法階次。後來出的大部華嚴，即依此目錄陸續組織的，也可說以此爲提綱而加以詳細補充的。

這部經對大乘學的貢獻是，擴大了成佛的範圍，把成佛的修行方法推廣到一切有情，這種思想就超過了部派佛學。部派佛學只承認現在世界有一個釋迦牟尼佛，過去曾有六佛，將來有彌勒佛，佛的出世有先後，不能同時有兩個佛。這樣，對人們的成

佛有極大的限制。《兜沙經》打破了這一限制，認為在空間上同時有無量無邊的國土布於十方，即可以有無量無邊的佛，即使大家一時成佛，也安排得下。所以十方成佛的思想，是此經很特出的主張。同時此經也指出，成佛並不是輕易的，因此，他們把成佛分爲六類、十法階次。部派佛學的說出世部在《大事》中也說，釋迦成佛前，經過了十個層次。但大乘認為這太簡單，他們將《大事》所說的「十地」，僅視爲修行的初步，等於六個十法階次的第一階次「十住」，以後還需經歷五個如此的十法階次。

《兜沙經》的十數目字的產生，還反映大乘思想出現的社會條件與階級根源。印度對外貿易一向發達，貴霜王朝從西北印同西方交涉，使得這種對外貿易，到一世紀，格外活躍，而案達羅王朝統一印度之後，在這一基礎上又前進了一步。由於貿易發達，計算方法就要求提高，因而引起了數學的發展。在此之前，印度計算進位方法無一定規則，一般是用七進法，例如，講到「極微」展轉積成粗重時，即以七進法算出的。到了這一時期，則改用了十進法，還規定出十法數字符號。以前計算到十數時空位加

一點，用「·」表示；這時發明了「〇」，用「〇」代替了。「〇」名「舜若」（空），還是空，不過也等於一個數字。這種變化，今天看來，不值一說，但當時却是一個大的發明。它通過貿易，經波斯、阿拉伯傳到西歐，發展成爲世界通用的阿拉伯數字。我們從《兜沙經》裏看到以十法爲等級，就是反映了科學上的這一進步。這也說明大乘的產生與商業發展是有聯系的。同時也可確定《兜沙經》的寫作時間，不能早於公元一世紀。至於「〇」也代表一個數字，與大乘認爲空也有用處的思想，有一定的關係。

此外，華嚴的另一部分是西晉竺法護譯的《漸備一切智德經》，後來編入大部爲《十地品》。此經後來還譯名《十地經》。經中闡述了菩薩如何入地、住地、出地以及不斷勝進的問題，敘述時是採取十進位法，每一地的人住出，都要具足十法最後才能功德圓滿。這十地，又緊密地配合菩薩行的十度（他們在六度基礎上，增加方便、願、力、智，擴大爲十度）。在第六地，把十度中的第六度般若作爲中心，由此也可見般若是一切大乘經的中心。在這一地裏，還明確地提出一個重要思想：唯心論。據《十

地經》說，用智慧觀察宇宙人生時，宇宙本質是甚麼？他們的答复：都是唯心。他們的重要命題是，「三界所有，唯是一心。」「十二有支，皆依一心。」本來關於宇宙本質的問題，原始佛學是避而不談的，部派佛學乃至大乘般若對此解答也不明確，到了華嚴，就作了如上明白的回答。心似乎是單純的，爲甚麼能有三界區別呢？他們認爲，既然心會轉變成各種相，因而就可以對三界進行區別；既能區別就有三界了，但其本質還不過是心而已。關於人生，經中則講十二因緣「依於一心」。十二因緣包括了人生一切現象，從無明到老死無非都是心，都依於心，人生不過是十二因緣的繼續，因而也就是唯心了。這樣，「三界唯心」與「依於一心」是對宇宙人生的兩種基本觀點。這兩種觀點，使大乘後來發展成爲極端的唯心論者是極有關係的。

除《寶積》、《華嚴》之外，還有《法華》、《維摩經》。這兩類經的思想都是依據般若，與上兩類經基本相同，是採用中道正觀的方法，其所得則爲「諸法實相」。兩經同講實相，但《法華》略，《維摩》詳。兩經對小乘的界限都劃分得很清楚，雖然確認小乘出於佛說，但以爲只是佛的權宜之說，非究竟之談。所以《法華經》稱小



乘爲「譬喻化城」。化城的來歷是：說有一位導師引導衆人遠行，行至中途，衆人疲倦，就有人產生退縮思想，導師遂變幻一個城市，讓他們進去休息，休息之後，再告訴衆人，還得繼續前進。這即是說，小乘只是方便假設的化城，而不是要到達的目的地，真正要到的地方是菩薩乘佛乘。因此，大乘才是真實的。《法華》的思想，誠如後來天台宗所講的，主要在「開權顯實」，即區別小乘而顯示大乘。經過這種區別，最終達到「會三歸一」使三乘統一起來。《維摩》對小乘也有類似的看法，但表示方法不同，它竭力宣傳小乘如何的不到家而顯示大乘的解脫法門如何殊勝。據中國學者研究，《維摩》的中心思想是「彈偏斥小」「嘆大褒圓」，是從破小的看法上建立自己的觀點的。所以它在「破」的方面多些，《法華》則在「立」的方面多些。

《法華》、《維摩》在三國時就有了漢譯本，以後又重譯到六、七次之多。《法華》的梵本還有保存（後來有些增添），《維摩》則只有一些梵本的片斷了。

另外還有一類主要是關於信仰的經典，說釋迦佛所處的國土而外，其他的國土也有佛。這樣，當然更可以滿足宗教信徒們的要求了。這類經典有：（一）關於東方阿

闍佛（阿闍是不動意）的《阿闍佛經》。據說，東方有個妙喜世界，內有阿闍佛，國土極好，各種情況都是此方求之不得的。這種向東方追求的思想，原在《般若經》的後兩品中就有了，那是講尋找般若法門的事。它說找到門路很不容易，以常啼爲例，常啼費了很大功夫找法門，後來聞空中有聲，要他向東方，最後在東方遇到法上告訴他般若的道理云云。但到了《阿闍佛經》則專講這一佛土的殊勝。佛的「本願」，只要人們專心想念他，就可往生其國，享受快樂。（二）關於西方的《阿彌陀佛經》（阿彌陀是無量光、無量壽之意），也是說這一極樂世界如何美妙，人們只要專念此佛，即可生到那一世界去。

這種對東方、西方追求的思想，反映了當時印度的國外貿易狀況和地理環境的。印度東西方都是無邊無際的大海，當時人們對海外的知識又不多，在本土求之不得的東西，只好寄希望於遙遠、渺茫的海外。再說，當時印度社會動蕩不安，淨土之類的幻想，是很容易欺騙群衆的。現代學者認爲希臘、波斯的宗教信仰與阿彌陀、阿闍佛有關（指相信光明的神等這一思想）。我們認爲這是可能的，不過不重要。

除此之外還有三昧經，其中有淨土同般若思想結合而成的，叫《般舟三昧》。經言，如專心念佛，則可見「佛現前」，這與淨土的念佛是相聯系的；另一面也講要具有般若的智慧念佛，這又與般若相聯係。重視三昧，本是大乘特徵之一。部派佛學也講三昧，不過那只是三解脱門（空、無相、無願）的三昧。而大乘講的三昧很多，如小品般若就講到百八三昧，六萬三昧。此時的三昧，已非原來意義的三昧，範圍很廣，成爲「功德」的一類。三昧經典最早出的是《般舟三昧》，此經前後共有九譯。另外還有《首楞嚴三昧》（首楞嚴有健步如飛之意），因菩薩修行的十地都要有三昧，而最後一地叫首楞嚴三昧，表示一下子即可跳到佛地。同時十地也都貫徹着首楞嚴三昧，因爲前邊各地都是爲最後一地作準備的。此經也是傳譯得較早的，我國也前後翻譯過七次。

以上所講即初期大乘的經典。從它們製作後百餘年，約在公元三世紀，就有學者對它整理，組織成大乘的獨立學說。每種經原來各有重點，根據不同的內容，有的在實踐方面，有的放在理論方面，也即按佛家傳統的所謂境、行、果加以分類編纂。

因此，大乘學說中的哲學意義就比以前更進一層，明白地解答了本體論的問題。另一方面，宗教色彩也更爲濃厚，對佛的看法，越加超人化、神秘化了。淨土思想，一開始即夾雜其中，宗教味濃，性質也很複雜。但是，宗教實踐與學說理論也不是緊密得不可分的，我們還是可以把學說部分暫時劃分出來進行研究。應當注意，初期大乘的淨土思想對群衆的影響是大的，因爲當時印度社會正處於由奴隸制向封建制過渡時期（一般認爲封建制始於貴霜王朝，完成於笈多王朝），各階級的思想都空前動蕩，變化激烈，對一般非知識分子的基層群衆講，淨土的宣傳，作用更大一些。而大乘佛學則把這一切（理論、宗教信仰等）都吸收在裏面。因此我們還是可以分別對待，即專就其學說理論方面進行研究，同時這也是可能的。

在此順便說明兩點，即西洋人對大乘的研究，有些說法是不甚正確的。（一）大乘佛學的基本著作，大都保存在漢譯中，他們由於對中國造的《大乘起信論》分辨不明，把馬鳴的評價給擡高了，認爲大乘學說先是從那上面發生的。因爲馬鳴出生在龍樹之前，所以他的學說也給放在了龍樹之上了。這當然是錯誤的。《大乘起信論》並

不是印度人的著作，根據已站不住，立論當然就不能成立了。日本學者雖認爲《大乘起信論》是印度人作的，但他們把馬鳴放在無着、世親之後，所以對講大乘還沒甚麼影響。(二)大乘初期，除佛學外，還有別的學說也在流行，如勝論派、數論派、正理派等。到大乘佛學開始，這些學派的學說也成熟了，自然會影響到佛學。另外，婆羅門教已發展到信仰一神的宗教，或信梵天，或信毗紐天，或信濕婆天，後來在此基礎上成爲印度教。這種一神教的形成也在大乘學的初期，這也會影響到大乘。西洋人過分誇大了這種影響，似乎大乘的主要思想都是受到別教以及婆羅門的影響而成的。這種看法也不正確。我們認爲，外教對大乘的影響是有的，但是大乘與別教的界限也很清楚。如「緣起」「無常」的思想，都未變化。這是佛學區別於其他派別非常主要之點。因此，西洋學者在這一方面也是有偏見的。

參考資料：

〔1〕李稼年譯《十世紀前印度簡史》第六十七、六十八頁，第七十九—八十四頁。

[2] 虞愚譯：《佛家哲學》第三段，載《現代佛學》一九五九年第二期。

[3] 《出三藏記集》卷二、卷七、卷八（略閱）。

[4] 呂澂：《印度佛教史略》，本篇下，二章二節。

## 第二節 龍樹的學說

龍樹的時代、甘蔗王朝（公元三、四世紀）——學習宏揚大乘的經過——主要著述、漢藏所傳之不同——大乘學說最初的體係，以菩提資糧為中心——中觀及其方法論的意義——空義的再認識——八不緣起說與實相涅槃說——龍樹學說對於後來大乘學發展的影響。

大乘經流行一個相當時期，積有很多種類之後，就有學者據以組織學說，進行宣揚，開頭做這件工作並做得很有成績的就是龍樹。

龍樹，梵文 *Nagarjuna*，分析為 *naga*，*arjuna*。（梵文連音規則，頭一個單字尾

與第二個單字頭是相同的母音組成一復合詞時，要發生音變，如兩個 a 連用時，讀 a 的長音，所以玄奘把它音譯成「那伽闕樹刺」，玄奘譯爲龍猛。Naga 是「龍」義，arjuna 譯爲「猛」，可能是取了印度大史詩《摩訶婆羅多》裏般度族五兄弟第三人 arjuna 的意思。因爲史詩中他是最勇猛的一個，所以 arjuna 也就代表勇猛。這是新譯。羅什舊譯爲「龍樹」，傳說其師姓龍，他是在樹下出生的。西藏譯爲「龍成」，這是照原文字義譯的，因 arjuna 的語根 ar 是「成」的意思。

由於龍樹是大乘學說的創始人，後人對他備加崇敬，因此關於他的生平，有不少附會的傳說。比較可靠的原始記載，是鳩摩羅什譯的《龍樹菩薩傳》。羅什是最先介紹龍樹學說來中國的人，他編譯的這本傳是有些根據的。傳中說龍樹是南印的婆羅門族，小時即通曉婆羅門經典，後來皈依佛教。當時南印已經有大乘經典流行，所以他就接受了大乘思想。《龍樹菩薩傳》說他出家時是到山裏的佛塔受的戒，這就暗示了這樣一點：龍樹出家的地方，是大衆係有大乘思想的一部分人所常住的塔廟裏。當時流行的大乘經本不多，他憑着聰明，很快就通達了。他感到不足，又到北印雪山地方，

也是住在相信大乘的塔廟裏，那裏一個老比丘給他一些大乘經典，讀了後仍感不足，於是周游各地。在這過程中，可能還陸續學了一些大乘經。他還與諸外道和部派佛學者們辯論，所向無敵，因之產生驕傲，認爲佛教理論不過如此，便想獨出心裁，自創一派。就在此時，有個大龍（可能是宣傳大乘經典的人）把他引去龍宮（大概是北印龍族所住之處），給他看了很多而更深奧的經典，他於是滿足了，感到在龍宮看見的一部分已比外間流行的多十倍。這一點暗示了：龍樹後來組織學說所根據的經典不只是當時流行的，還有一部分是個人保存尚未流行的。從龍樹所著的《十住毗婆沙》與《大智度論》中所提到的諸經，同中國譯經史上比較地來看，在此之前中國未譯的大乘經，大都是經龍樹的宣揚才問世的。

龍樹在通達了大乘經以後，又回到南印，着手創立學說，廣事宣傳。他得到了住地憍薩羅國王的支持，爲他在黑峰山用九億金錢修建一座五層伽藍（法顯、玄奘去印度時，還見到這個伽藍的遺址）。晚年，他還到了東南印度靠近阿摩羅縛底大塔西北五十公里的吉祥山，一直住在那裏，最後便自殺了。龍樹自殺的原因，大約與政治有



關。據玄奘傳說，他得了長生術，也使信仰他的皇帝長命不死，最年輕的太子久久不得繼承王位，於是有人給太子出主意說，菩薩一切都能捨的，你可以向龍樹要求把他的頭施捨給你吧。龍樹只好自殺（見《西域記》卷十）。另外據傳記說，龍樹宣揚大乘，與部派佛學以及婆羅門等教派有鬥爭，後來有位小乘法師給他一重逼迫，他就死了。從這兩個材料看，當時不但有思想鬥爭，也有政治鬥爭，而且鬥爭相當激烈。

關於龍樹的年代，有許多說法，羅什說他是佛滅後八百年的人。不過羅什所信佛滅年代（稱爲羅氏年紀）爲公元前六三七年，與一般要相差二百年左右。據他所說的推算，龍樹生年應是公元三、四世紀。佛徒們傳說龍樹活了二百歲、三百歲，大概是因爲他自殺，未得終其天年，乃以長壽之說來彌補其缺陷的吧，實際上頂多活上一百歲。所以，龍樹的年代在公元三世紀比較合理。三世紀初（公元二二五年）案達羅王朝滅亡，繼之而來的又是分割割據的局面。東南印度是屬甘蔗王朝統治，時間約有百年的光景。二十世紀初，在那一帶發掘出許多塔廟遺跡，這種塔與阿摩羅縛底大塔一樣，四面有伸展出的牙柱，柱上刻有奉獻者的姓名，從那些姓名看，都是這一王朝的

皇帝、皇妃和皇室中人物。由於這一發現，連帶也找到了吉祥山，當地土人稱爲龍樹山，可見此山確是龍樹住過的。這些考古資料與《龍樹傳》記載是符合的。

從龍樹組織學說經過看，他的大乘思想原是東南印大衆係發展出來的那一部分。隨後他到各地訪求以及最後大龍把他引入龍宮，見到當時尚未流行的大乘經，這一部分則是由他才開始介紹的。《龍樹傳》裏有這個記載，龍樹自著的《大智度論》最後一卷也說到有許多大部頭的大乘經是在龍宮、阿修羅宮裏藏着的。說最小的篇幅也有十萬頌。當時流行的二萬五千頌般若，人們已感到分量大，難於接受了，十萬頌則只能藏之龍宮，待人而傳了。這種傳說，據後人研究，還是有事實根據的。北印一帶，對龍的傳說很普遍，他們說的龍不在天上，而是在雪山。地上常年流着的江河，都發源於雪山，所以北印傳說山上有雪水積成的大湖，龍就住在那湖裏，稱之謂龍宮。如果說龍樹確由龍宮中得到大乘經，這就是說他從北印雪山深處去取得的。至於說雪山有老比丘等，也只是暗示分布在那裏的部派佛教中思想比較前進一些的學者而已。

龍樹後來仍回到了南方，並在那裏度他的晚年，這與支持他的王朝有關。其先，

案達羅王朝是不信佛的，到甘蔗王朝則有幾代由於新興的大乘而引起了他們的信仰。當時要宣揚、推廣一種新的學說，得不到強有力的支持，是很困難的。所以，宣傳的範圍，也就只限於這一帶。而在這裏，龍樹也得到了他的繼承人提婆，大乘思想以此為中心，就逐漸傳播、擴展開來了。

龍樹的著作很多，有「千部論主」之稱。他的學說傳播以後，特別在西域一帶，得到了相當的發展。鳩摩羅什又盡量把它傳譯到我國，因此，他的著作漢譯現存的約二十種，其中有托名的偽書，據考證，真正屬於他的只有十七種，但大都是很重要的。

在龍樹著作中，有一類是釋經的，主要有《大智度論》。這部書在他的傳記裏也提到過，說他著有《優婆提舍》（議論）十萬頌。這種體裁是解釋經文，並加以發揮的，可能即是指的《大智度論》。它解釋了當時最大的一部經《大品般若》，譯本一百卷，尚非全書。據說對般若第一品的解釋是全譯了的，即達三十四卷，其他各品照此譯下去，當在千卷以上。羅什認為中國人不習慣這種煩瑣的議論，從第二品起，就

擇要譯出，共成一百卷。另一部是《十住毗婆沙論》，是註釋《華嚴十住經》（後來譯本名《十地經》。此經是《華嚴》的中心部分）的。「毗婆沙」為廣論之意，註釋的不是經的正文而是經的重頌部分（經有正文，有頌，頌又有前有後，後邊的叫重頌）。漢譯有十七卷，只講到第二住，也非全文。此書是羅什之師佛陀耶舍口傳的誦本，他只記得這些，所以譯得不全。但是此書在龍樹學說中地位是頗為重要的。

另有一類組織學說的著作，主要有《菩提資糧論》。這書是隋代譯傳的，頌本計一百六十五頌，是龍樹寫的，譯文是自在比丘寫的。書的分量不大，譯本只有六卷。《龍樹傳》中也提到這本書，說龍樹作《莊嚴佛道論》五千頌，大概包括了他自己的註解。在《十住毗婆沙論》裏也提到這本書，名《助道品》。因此，書的譯傳雖然較後，仍可信為龍樹的著作。

再有一類論戰性質的，是對部派小乘以及其他學派進行破斥從而顯示自宗的所謂立破之作。最主要的是《中論》，書中對部派的偏見做了徹底的破斥，也是龍樹基本原理之所在。羅什譯。本文五百頌，加上青目的註共四卷（此書在羅什時就有七十多

家的註，羅什認為青目註最好，所以一同譯出）。《龍樹傳》中提到此書說「……造《無畏論》十萬頌，於《無畏》中出《中論》也」。意思是說，《中論》的註解包括在《無畏論》中。印度有這種著作習慣：寫作一種對自己多種著作的自註。《無畏論》十萬頌，其中有《中論》的註。此外，有《十二門論》，是《中論》入門的書。《中論》二十七品，《十二門論》只有十二門，就簡化多了，它是解釋《中論》的根本道理的。書的分量不大，只有很少的頌，大概全文都出自龍樹之手。內容係破除小乘偏見，顯示自己主張。針對佛教以外其他學派的，漢譯有《回諍論》一書，主要針對正理派。正理派是從認識論角度立說的，講種種量，以量成立各種的實在，這與龍樹主張空、無自性的自然是直接衝突的。龍樹要使對方放下最有力的武器，所以做了仔細的辯破。此書也是後來才傳譯的。

最後一類是與政治有關的著作。大乘學說與以前佛學不同，是將世俗事與出世事融合起來的。當時龍樹受到甘蔗王的支持，因而有對統治者的說教。此類著作漢譯有兩種：一是頌文體裁的《寶行王正論》（陳真諦譯）。「寶行王」即玄奘、義淨譯的

「引正王」，梵文「婆羅婆漢那」，原是案達羅王朝的姓，因為過去人們的歷史知識不足，此時雖已改朝换代成了甘蔗族，還錯誤地把前一朝代的族姓沿用下來。此書是專門對甘蔗王講如何治理國家，如何信仰佛教等等，表達了大乘的政治觀點。二是書信形式的《勸誡王頌》，我國前後經過三譯。王，也是指的引正王。據《南海寄歸傳》卷四介紹，印度當時流行許多著名的讚頌，龍樹此書就是其中之一，稱爲《密友書》。它以詩代信，勸引正王相信三寶，如何對待臣民，特別是勸王要支持佛法。信的內容也尋常，但文字很優美，所以在印度十分流行，有點像中國過去的《千字文》之類，成了家喻戶曉的讀物。

龍樹著作重要部分，已經漢譯的，有上述八種。這些書大都已無梵本，只有《中論》的頌文，保存在月稱釋的牒引中，一九〇三至一九一三年的十年間，俄國編印的《佛教文庫》內將其校訂出版了。另外，《寶行王正論》，尼泊爾還藏有梵本，一九三四年，被西洋人發現後也印出來了。除此兩種外，其餘的梵文原本，尚未發現。又《十二門論》，印度國際大學生在一九五四年已將它從漢文還原爲梵文了。

在西藏文譯本中，龍樹著作保存得相當多。因為西藏把龍樹看成是密教的祖師，十分重視。在西藏大藏經裏，計有譯本一百一十八種，內容相當蕪雜，許多是密教的。分類而言：（一）讚頌十九種，（二）密教解釋五十一種，（三）顯教解釋及雜著四十八種。其中與漢譯重復的，只有十一種，不到它的零頭。所以研究龍樹學說，應當注意藏文中保存的資料。這些著作中，主要是有關顯教方面的，開頭是《正理聚》，共計五種：一、《中論》，二、《六十頌正理論》（趙宋時有漢譯，譯得不好），三、《七十頌空性論》（漢譯《十二門論》中提到過此書），四、《回諍論》（有漢譯），五、《廣破論》（此書比《回諍論》更進一步詳細破了正理派的十六諦）。以後到了宗喀巴時代還加了一部《寶鬘論》，即《寶行王正論》。此外，還有一部值得懷疑的書：《二十頌大乘論》，西藏人相信它是龍樹的著作，並發現了梵本，一九五六年，意大利羅馬將其列入《東方叢書》的一種印行。另外，還有一種把許多大乘經貫串起來的書《一切經集論》，宋代有過漢譯，名《大乘寶要義論》。以上是西藏方面保存龍樹著作的情況。

據《龍樹傳》記載，龍樹開始讀大乘經，感到道理還欠完備，想加以推演，創立學派，後來在所謂龍宮看到了大量的大乘經，就又感到不是少，而是多得研究不完，便打消了獨樹一幟的念頭，仍照佛學的基礎進行組織。本來，大乘思想的產生，是適應當時內外環境的需要，從佛學內部講，在流行了大約五百年的時期內，部派分裂，主張各異，其中不少學說趨向極端，致使內部很不統一。從佛學外部講，其他教派這段時期都有較大的發展，勢力日趨強盛，佛學要是還繼續分裂下去，連存在都會成問題的，因此這時就有統一並使之面貌一新的要求。適應這一形勢，大乘經典陸續地出現了，並取得佛學內外一部分人的信仰，已不感到突如其來。到了龍樹時期，印度重又分裂，社會處在顯著變遷之中，反映到意識形態上也不能照老樣子下去，至此，醞釀了一百年的大乘思想應該有個總結，應該有所組織，龍樹就是在這一形勢下來擔任組織大乘學說的工作的。要想完成這項任務，使之向前發展一步，就要從兩方面着手：第一，要從廣的方面做工作，從佛教根本精神出發，以當時已有的大乘思想為中心，吸收和概括佛教各方面的學說，比較全面地組成大乘的思想體系。第二，從深的方面做工作，



應盡量批判一切學說（包括內外各學派），加以鑒別，採取其中對大乘學說有用的，以豐富自己的理論。龍樹所組織的大乘學說體係，在深廣兩方面，都做得相當好，相當出色。

從學說廣的方面看，他首先抓住了佛學的根本問題，即究竟的境界問題（佛的境界）。他認為最究竟的境界應以菩提為目標。而部派佛學則多偏重解脫，如《異部宗輪論》說三乘之不同在於解脫之不同，並辨解脫之道有同不同。大乘則着重於菩提、智慧。佛陀，就是覺者，已含有菩提的意義在內。但是，完全把菩提當作佛體，在部派時代還不是大家能同意的，如《論事》是上座係的主張，它所反對的論點之一，即有以菩提為佛說。這種論點是那時北道部的主張，北道部屬大衆係，後來的發展接近大乘。龍樹此時，即抓住這一根本問題，然後從多方面來豐富它，組成大乘學說的體係。菩提的內容，從《般若經》中看，它包括了「一切智」、「道相智」、「一切相智」三個方面。「一切智」是部派佛學的最高智慧，意思是甚麼法相都能知道（其實是一種「共相智」）。「道相智」，不僅有了懂得一切的智慧，還連帶知道得此智慧的方

法，方法還不限於一種，包括大小乘的道都在內。「一切相智」，則非但知道一切法的共相，而且知道一切法的自相。從這三方面來闡述菩提，內容顯然比部派佛學講得更完備了。

所有大乘思想，都是爲了成就這個菩提，爲了菩提得以形成的資糧（條件、材料），用這一思想組成的著作，名《菩提資糧論》。龍樹寫的是頌本，還有他本人的註釋，據《龍樹傳》的記載，註釋有五千頌，已經失傳，現在只有自在比丘的一個簡註，還很扼要。從註釋看，論的體系，是把有關大乘的說法都融合在六度之中，並旁通四處（實、舍、寂、智）、四無量（慈、悲、喜、舍）。不僅四處爲部派佛學所公認，而四無量還是佛教外諸學派都相信的梵行（認爲四無量可以帶來往生梵天的幸福，是諸學派共同追求的目的）。《菩提資糧論》把這些思想都貫穿在裏面，可見包括得很寬。但它也不是簡單地滙集，而是比部派和其他學派講得更深了。例如四無量中的「捨」，小乘的解釋，就是捨棄一切和無執着的意思，龍樹的解釋是「入甚深法界，滅離諸分別，悉無有功用，諸處自然捨」。意思是說，入甚深法界，萬法一如，

無有分別；既無分別，自然不着，不着自然捨。把所有的學說都融會貫通於一論中，這是龍樹學說廣的一個方面。

此外，《論》中還講到求得菩提的方法，這方法就是「修集」（修習）。「修集」有兩重意思，一是反復地學習，一是把知識積累起來，兩者又是統一的，即在反復學習中積累。《論》中對此，講得很具體，並照顧到當時佛教一般的修習形式，以取得調和。修習有二，一是「福業」，二是「慧業」。講修「福業」時，有所謂懺悔、稱讚、回向等等。講修「慧業」時，特別提倡方便，即提倡智慧的運用。在《般若經》中本也有這類內容，講智慧也講要善巧的運用，但經文散漫，不容易看出，經龍樹如此一提示，就很明顯了（他將《大品般若》分成前分着重智慧的本身，後分着重於方便——般若的運用。泛泛地看是看不出的，經他發揮就感到明顯、集中了）。可見大乘的智慧，不能脫離方便，盡管還是用一般的「三解脫門」（空、無相、無願），但因着重於智慧的運用，對三解脫門，都是「學而不證」，就是說，學習了而不要立即得到結果。所以，在大乘看來，修習這些資糧的究竟，拿最後的涅槃來講，並不是

無餘涅槃，而是無住涅槃。這就超出了涅槃的一般意義了。另外，修習過程中，因人的能力不同而有不同的修習方法，能力充足的可用直接的方法，一般的人還需要各式各樣的輔助辦法，這樣，《論》就把大乘經所說的如念佛三昧，般丹三昧，菩薩藏教授等等方法，都吸收進來了。所以這一組織，相當廣闊，既有重點，又有系統。

再從學說的深度方面看，對方法論更有一番創新，這就是《寶積經》裏講的「道觀」，它比空觀更進一層，有空觀而不着空觀。但龍樹對空觀的運用和解釋，又比《寶積經》前進了。他以此作為根本的方法論，在意義上與《寶積經》也不盡同，是對部派偏執一邊的說法，給與徹底批判的。對這問題的具體闡述，見於所著《中論》一書。

《中論》對「中觀」下了一個定義，見該論第二十四品《觀四諦品》的末頌（印度寫作習慣，無一定格式，看行文方便，到要緊處，畫龍點睛，一語道破全書要義。定義不一定在論的開頭提出。《中論》有五百頌，二十七品；論的本宗二十五品，此頌見於第二十四品）：「衆因緣生法，我說即是空。亦爲是假名，亦是中道義。」漢

譯把原意的精神基本上表示出來了，但仔細推敲，還覺意有未盡，原文尚在，可以勘對。中國佛學家，也很重視這一頌，特別是後來由此論立宗的各派，如三論宗，天台宗，更爲注意。因頌中有三個「是」字，遂稱爲「三是偈」。天台把「空、假、中」看成是實在的諦，所以又稱此頌爲「三諦偈」。頌的原意是批判部派佛學的偏見。佛學的根本原理是緣起，部派佛學對緣起的說法不盡相同，其中有部的說法，最爲片面，他們主張「一切有」就以緣起爲根據，如講六因、四緣，結果把凡是從因緣而生的法，都說成是實有的了。龍樹此頌，主要就是針對有部。「衆因緣生法」，就是指緣起。緣起之法有兩個方面，第一，是無自性，即空，「我說即是空」。這個空是存在認識之中的，是以言說表現出來的，所以說「我說」。所謂「法」，事物、現象等本身，無所謂空與不空。有部的說法則認爲法在概念上是實有。龍樹又指出，僅僅這樣來認識空還不够，所以第二，還應明白諸法是一種「假名」：「亦爲是假名」。這就是說，如果光說空，不就否定一切了嗎，世界上何以又有千差萬別的事物呢？爲了不產生這樣的誤會，所以說法雖然是空，而還有假名。《大智度論》把「假」音譯成

「波羅聶提」，別處也譯爲「施設」、「假設」，意思一樣，都是指概念的表示。概念表示不外乎語言、文字（佛學也叫「名言」）。由此看來，對緣起法，不僅要看到無自性（空），而且還要看到假設（假有）。二者又是相互聯系的，因其無自性才是假設，因爲是假設才是空。用這種方法看待緣起法就是「中道觀」——既不有着有（實有），也不着空（虛無的空）。這就是龍樹講的中觀方法，是他對中觀所下的定義。實際上，中觀思想是直接由緣起空思想發展來的。

中觀思想是怎樣發展的？《觀四諦品》對這問題的來龍去脈也有明白的解釋。「中」是從「空」發展出來的，是對「空」的進一步認識，由此而連帶着產生「假」，又綜合「空」「假」而成立「中」。但一般人不這樣認識，把「空」看成極端而發展到「零」、「否定」。部派佛學者的認識就是如此。他們講，如果把緣起看成無自性、空，就會破壞佛說的一切。佛首先講了四諦，如否定了四諦，依之修習的人也不會得到四果，四果既被否定，作爲它預備階段的四向也沒有了，這樣就無僧寶，無僧寶也就無法寶，無佛寶，總之，一切都沒有了。非但如此，佛說的因果既已全無，世間因

果也不能離佛說因果而存在，也就破壞了世間法。但龍樹認為這不過是對空的一種誤解。爲了清除這種誤解，對空的真義作進一步說明，也有一頌：「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是「故自生惱」。意思是說，你們對空的三重意義不了解，所以才產生誤解。空的三重意義是：（一）空的本身，（二）空的因緣（所爲），（三）空的意義（空義之「義」原有兩重含義：一作境界、對像解，二作用處、意義解。此處是第二種意思）。這意思就是說，應該首先了解空的本身是甚麼，同時也要知道爲甚麼要講空，最後還要瞭解空的實際應用，它的意義所在。空的所爲，乃在於顯示勝義諦。佛學把佛所說法分成層次，有了層次才能瞭解佛法的真義，要分層次就得有個標準，這標準叫諦。一般以二諦爲標準，以世俗諦來說一切法是有，以勝義諦來說一切法空。所以說「空」的作用之一是可以顯示勝義諦。空的實際應用就在於有空才能有種種設施，如四諦、四果、四句、三寶等等。如果沒有空，一切法都有決定的自性，那就無法作這些安排。對於「空」能做這種理解，就不會把它看成是簡單的虛無了。佛學所施設的一切，都是放在空的方面來講的，要先將不正確的看法去掉（空），

才能給予正確的安排。由此看來，中觀把空同假名連帶起來看，乃是對空進一步認識所必然得到的結論。

龍樹的主要思想，集中地表現於所著《中論》一書中，如果原始要終地講，就是該《論》所提出的「八不緣起」和「實相涅槃」兩種理論。前者屬於他學說體系中「境」的部分，後者則與「行」「果」部分相聯係。從哲學角度看，八不緣起相當於對世界的解釋，實相涅槃相當於變革、改造世界。掌握了這兩種理論，對掌握這一家學說的要點也就差不多了。

八不緣起見於《中論》開頭的兩個歸敬頌，原不計在本文之內，只作為本文的引子，但對全論來說，正如青目的《釋》指出的，它解明了寫這部論的目的。不僅如此，後來無着為解釋此二頌，還寫了《順中論》一書，論的全名是《順中論義入大般若初品法門》。般若那時發展的很大了，「初品」指的是廣本十萬頌，那麼大分量的般若經，照無着看，從此二頌就可入門。他在《順中論》開頭還說：「如是論偈，是論根本，盡攝彼論」。說這兩頌把《中論》的全部思想包攝無遺，可見其重要了。這可以



代表印度學者們的看法。中國方面，羅什傳譯了龍樹學說後，就出現了「三論宗」。三論宗人，對此二頌說成是「諸佛之中心，衆聖之行處」，說是諸佛用心之所在，衆聖所行之事都在於此了。同時還說是「正觀之旨歸，方等之心髓」，是大乘正觀的根本。可見也將它看得特殊重要。

爲甚麼要重視這兩個頌呢？當然也是有根據的。原來佛學的根本思想，就在於正確地說明因果現象，即說明所謂緣起的道理。在原始佛學時期，是以人生現象爲重點來講十二因緣的，用十二因緣把人生現象串連起來，並且說明它們互相依持的關係。這種關係不是空泛的，而且各各環節之間都有必要的條件，如「行」的發生，必要條件是「無明」。當然也還有其它條件，但「無明」是不可缺少的，起決定作用的。其他各支，都是按此方式加以組織。這就是他們對人生現象的所謂正確解釋，而他們的全部境行果理論，都建立在這個基礎上。後來緣起學說有所發展，不但涉及人生現象，而是以人生爲中心擴大到宇宙的一切現象去，把宇宙的一切現象也看成是互相依持，並看出其中的主要條件所在。當然，這種擴大的緣起說，也要有一種所謂正確的解

釋，但是已非那種僅限於人生現像的緣起說能夠說明了的。因為原始佛學講的緣起是有所偏重的，如講生滅無常，這個理論聯係到實踐，是對人生的一種價值判斷，認為無常故苦，苦則應滅，以至到涅槃清淨。誠然，當時人們固然有苦，但苦的真正原因却不是佛學能說清楚的。這種學說在原始佛學時還能維持過去，而且也發生了一定的作用。但是把它擴大到對整個宇宙現象進行解釋，儘管這種解釋也與人生現象有關聯，如只簡單作生滅無常、苦等價值判斷，那已顯然不夠，而且也不能說明事物的真相。因此，就在緣起的基礎上發展出兩種極端看法：一是有部的看法，認為一切現象都是實有。為甚麼呢？因為它們都有緣起做根據，不是憑空產生，是有條件的。另一極端看法是大乘思想中認為因緣生法是空，不實在的，這是對實有說的直接反動。它雖然糾正了「有」的極端，却又陷入了「空」的極端，一切虛無，一切都落空。當然，這兩種極端看法都是不正確的。所以現在的問題是怎樣正確的理解空。這就是緣起理論在龍樹以前所經歷的一個發展過程。

到龍樹時期，他認為釋迦提出的緣起論是全面的，不單純說有或說無，而是有無

的統一。如從因果關係上說有無，所能推論出來的外乎生滅、常斷、一異、來去等現象，這些都是由時空上因果相望而說的。但是真正的緣起說，在龍樹看來，對八個方面都是不能執着的，如果執着了，就等於戲論。戲論是個比喻，印度把人們認識上的概念也看成是名言，儘管未說出口，但構成了概念，就是無聲的言說。名言有有用的、無用的、正確的、不正確的，無用或不正確的名言，就是戲論。照龍樹的說法，在緣起論上單純執着生滅等，是不正確的，所以是戲論。而佛所說的緣起，是超出戲論，是消滅戲論，也可以說是寂滅狀態。所以頌說「善滅諸戲論」。這句話，據梵藏本有兩層意思，一是息諸戲論，二是息戲論後成爲寂滅狀態。漢譯只談滅戲論，將另一層意思略去了。用以上這種觀點講因果，是過去所有各種因果說中說得最好的，所以對佛致最高的敬禮。意思是說照佛這樣的說法，加以發揮，就是此論的宗旨。

生滅等八個方面，是龍樹根據《般若經》裏所常提到的偏見，加以本人的經驗，在組織學說時歸納出來的。當然，偏見不止這八種，但這八種可以概括一切。既然龍樹的八不緣起是這樣得出來的，有些註釋者常聯係到具體的不正確的主張來作解釋，

如當時佛教內部，部派佛學偏於生滅，外道偏於常斷，一異、來去。外道中正統婆羅門是常見，順世唯物論學派偏於斷見（順世派認爲盡管宇宙不斷，但人生現象、個體生命是必然要斷的）。數論派是一見（認爲因果是一，因中有果，果從因轉化而來），勝論派是異見（認爲因果是異，因中無果，許多因積纍起來才有果）。來去的偏見，如相信人從自在天生，即是從自在天來；再如說每個個別的人都是從梵生，這在梵說來，是梵到人那兒去。總之，這些片面的看法，可以聯係到佛教內外的各種說法，而龍樹統歸之爲「戲論」。龍樹的緣起理論超出了這一切戲論，認爲只有如此，才能得出對現象實在的認識，達到真實，也可叫實相。

龍樹這種理論在哲學上的意義是怎樣的呢？他以爲用平常的概念，是不可能認識世界實相的。但是，人的認識又離不開概念。假使說，完全不用概念，那麼只有下列兩種情況才可能：第一，與感覺聯係的直覺，即直觀地聽到見到就是，這樣就不能發展思想，這樣的認識是片斷的，不是正常的思維規律。第二，像古希臘末期的直觀派主張的神知，不借助任何概念，直接認識神，與神合而爲一。龍樹的緣起理論，就含

有一點這種神秘直觀的意味。他主張息戲論，用般若（智慧）與對象直接交通，中間沒有任何間隔，也無須任何媒介，這種作用，他們名之爲「現觀」。後世對此現觀還有一個很好的比喻：「如啞受義」（見《拈大乘論》。受，領受。義，指境界）。不會說話的啞人，對境界不僅有一般的感覺，而且有所領受，但不能言說。俗話所謂「啞巴吃黃連，有苦說不出」，他的感受比能用言語來表達的更爲清晰深刻。可見「現觀」是面對面的直接體會，而且體會得更深刻。從這方面講，龍樹的「現觀」就帶有神秘直觀的色彩。但是他講般若並不局限於「根本般若」上，他是主張先掌握了「根本般若」後再發展它，這也是合乎人們思想規律的。他們把這發展了的認識叫「後得智」。所謂「後得」就是在「根本」以後還要有一種認識，而這種認識同概念又有關係了。所以從「根本」上說是「無所得」，這與概念沒有關係，但「根本」以後還是「有得」，這與概念有聯係。還可以推想，爲甚麼「根本」是「無所得」呢？那是因爲「根本」之前的所得是戲論，戲論滅自然是「無所得」，所以要先掃除戲論（息滅諸戲論），到達根本無所得階段——這是要經過實踐的，然後再與概念聯係對世界認

識，那時才能得到實相。如龍樹《中論》的皈敬頌就是得到了實相的認識。「因緣所生法，我說即是空」。「因緣法」雖出自佛說，但是被曲解了而有戲論偏執，即要否定而說是「空」，再進而認為這是「假名」。假名還是與概念聯係着的，但這種概念已是恰如其份的假名，是與空聯係着的假名，而不是實有之類的戲論，這就是中觀。龍樹緣起說的哲學意義就是如此。

八不緣起的理論，講的都是關於認識「境」的方面。

其次，從「行」與「果」的實踐方面看，佛學的最終目的在追求涅槃。開頭所追求的涅槃是消極的，是如同吹熄燈火一樣消滅完事。這是從判斷人生現象為苦作出發點的。既然人生是苦，當然進入消滅了的狀態要更好些。後來涅槃理論有所發展，特別是由於緣起說的發展，就不是消極的了。講涅槃也聯係到一切法，應該是去掉不相干的戲論，顯示一切法的本來面目，即實相。所以，龍樹講的涅槃，其實踐的基礎就是「顯示實相」。這個涅槃究竟境界乃來自對實相的認識，應用。這究竟境界，當然也有一個極點（絕對的地步），那就是「無餘涅槃」。從前講無餘涅槃是把苦滅盡，

直到人死後焚骨揚灰甚麼也沒有了才行；龍樹在此講的「無餘涅槃」則是指實相的完全顯示而言，要能達到究竟，完全顯示一切法的實相，才是極限。在達到這個極限之前，叫趨向涅槃，即在趨向無餘涅槃過程中。也可以說是一種涅槃境界，相對無餘而言，就叫「無住涅槃」。在趨向過程中隨時可以停下來，但一停下來就是無餘涅槃，所以他不主張停下，而主張「無住」。怎樣才會無住呢？這是從緣起的認識出發的。他們認為世界一切都是互相依持、互相聯系的，人與人，人與生物也是互相聯系的，人不能看成是個體，而應看成是整體。所以在趨向涅槃實踐中，不是要一個人的單獨行動，而是要全體都行動起來。單獨趨向是自利，在緣起的條件下，單獨自利是不可能的，要自利利他，甚至要以他為自。這樣，把自己融合在衆生的汪洋大海中，利他就是自利。因此，在趨向涅槃的道路上，就覺悟到有許多事要做，實現究竟涅槃的行爲是完不成的，是停不下來的，這就有了無住的境界。這是無住意義的一個方面。另一方面，從實相看來，一切法的實相就是指的與涅槃相持的世間事物實相。世間是流轉生死的，涅槃是超出生死流轉的，但是世間一切現象是畢竟空，以空為實相，這實相

也就成爲涅槃的內容。所以世間與涅槃是一回事，由實相把兩者統一起來了（當然兩者不可混同）。這樣，在趨向涅槃的過程中，只要世間是無盡的，就不會歇下來，就不會離開世間去另求涅槃。世間即涅槃，所以從這個意義上講，涅槃也應該是無住的。

龍樹《中論》中的主要思想大概如此。八不緣起與實相涅槃即可以概括他的學說。

最後，講一下龍樹學說對以後大乘發展的影響。這種影響主要有四點：

一、他的理論完全是從認識論角度來講的，處處與認識論聯係在一起，如講對宇宙現象應該如何認識，怎樣認識才算正確，還講到應當怎樣運用概念才得到正確認識等等。這個方向指出來以後，就決定了後來大乘佛學發展變化的途徑。龍樹的主張，有的同意，有的反對，所以既有發展，也有分裂，但是都沒有超出他所指出的方向，也就是說，都建立在認識論的基礎上。例如，三是偈中提到的「假名」這一概念的發展就是一個例證。「假名」的原意是「假設」「施設」，梵文是 *Prajñapti*。後來從這個字又引出 *Vijñapti*。



字，漢文常譯作「了」或「表」（如表業、無表業）。Vijñapti這個字是由「識」（Viñāna）變化而來，是識的過去分詞，不但是識義，且有「識所表現出來的」意義。龍樹第一次提出「假名」這一範疇，「假」用語言表示謂之「假名」，而在思想上的表現則謂之「了」，即「識」。後來就說成緣起法是空，但另一方面是「唯假」。向後發展，就說緣起法但有思想上的表現，謂之「唯表」，也就是「唯了」。由「假唯」到「唯了」（唯識）的思想變化，是很值得注意的。初期把「假」與「表」兩字看成一個字，曾經通用，後來才分清界限，表示兩個不同的意思。這就說明：「唯假」「唯識」這兩種思想是有先後的、內在的關係。龍樹的思想是指示了向唯識發展的這一方向。

二、龍樹的思想帶有濃厚的唯心主義色彩。如他所說的「實相」，所謂正確的認識，並不是從客觀實際出發的，所以他講到「根本般若」部分就不能不帶有神秘直觀的性質。再從社會根源看，他的學說是為統治階級服務的，也得到了當時統治者更多的支持，這就注定了他為維護統治者的利益而不能不具有唯心論的色彩。當然，他所依據的《般若經》也有唯心論的傾向，但其程度遠不如他所組織的學說那樣濃厚。他

在《大智度論》（二九卷）講念佛三昧時，也就引到《華嚴·十地經》關於「三界唯心」的說法。在其他地方，他也盡量貫穿唯心思想。這對以後大乘的發展，特別是對無着、世親等建立的瑜伽行學派，影響是相當大的。瑜伽行派以唯識爲中心，唯心論更濃厚了，其根源不能不追溯到龍樹。

三、龍樹的學說有立有破，但主要的還是破。這種以破爲立的方法，到了他的弟子提婆，更是發展了。建立得不多，對反面批駁用的力量却很大。一部《中論》二十七品，有二十五品是以破的方式出現的。既然要破人家，就要以理服人，這就牽涉到思維的邏輯性問題。這也是印度的一種傳統，他們是很注意邏輯的，其先叫「正理」，佛教加以發展後叫「因明」。龍樹所著《回諍論》、《廣破論》都是專破正理派的。正理派的「量」是正面的認識。「量」的應用就是推理，正面的是「論證」，反面的「駁斥」，都有一定規則。正理派在邏輯上比佛學先走一步，有所發展，龍樹此時以破爲立對其學說加以駁斥。他在《回諍論》中根本駁倒了認爲「量」可以認識一切的說法。龍樹認爲「現量」和「比量」都不可以作爲認識的手段，這不與他自己的學

說矛盾嗎？不然。龍樹對正理論的駁斥只駁斥他們片面的、執着的方面，駁斥他們不能超過單純地推理階段，不是全部否定的。龍樹所用的方法，超過單純的邏輯推理，雖也用邏輯的方法，但不片面、單純而是帶有辯證的意味，這與他的中觀思想相一致的。中觀不片面講空，不片面講假，二者統一不分離才是中，就是比較辯證的看問題的。這種方法對大乘發生了極大的指導作用，後來的大乘學者對此都有進一步的發展。龍樹在這裏指出了方向也提出了問題，這就是人們在思想上怎樣運用概念的問題。龍樹以爲若運用概念會落入戲論，這是很自然的，如果叫它不落入戲論就會有矛盾，矛盾怎樣解決，這就是他所提出的問題。他所指出的這個方向以及他的解決問題的方法，對後來大乘的理論發展是有影響的。

四、在實踐觀上，由於龍樹把世間與涅槃打成一片，因而主張對世間服務的知識都要研究，後來歸結爲「五明」（聲、內、因、醫方、工藝）。不僅包括世間的哲學學說，而且有文字學、工藝醫術等等。在他所著的《菩提資糧論》中已經可以看到這些主張。據傳記記載，龍樹本人是多才多藝的，他懂得化學（煉金術），會繪畫、雕

刻、製香等等。關於這方面的著作，西藏還有譯本。漢譯的《五明論》，已佚。這種對世間學多方面的研究，也促使了大乘的發展，並制約着大乘發展的方向。到後來瑜伽派，五明並重，在那爛陀寺學府還是實際貫徹了的。這種風氣還流傳到蒙藏地區，喇嘛廟宇對天文地理、醫藥藝術，各種都學。從一方面講，佛教對一般文化的研究，其目的在把它作為幫助推廣學說的手段，另一方面，從而也影響到文化的發展與交流。例如，中國不僅受到大乘佛學的影響，同時也受到了他們所帶來的印度文化的影響。佛學所以源源不斷地傳入中國，從文化交流這個角度看也是一種很自然的現象。

### 參考資料：

- 〔1〕 秦譯 《龍樹菩薩傳》。
- 〔2〕 王沂暖譯：《印度佛教史》，第十五章。
- 〔3〕 林志鈞：《藏譯印度佛學論著錄目》，載《現代佛學》一九五三年，第二期，第三期。

〔4〕秦譯：《中論·觀因緣品第一，觀四諦品第二十四，觀涅槃品第二十五》（均略閱）。

〔5〕隋譯：《菩提資糧論》，頌本，又《藏要》本首大科。

〔6〕呂澂：《印度佛教史略》，本篇下，第二章各節。

### 第三節 提婆及其後的傳承

提婆的生平和著述——破執方法的發展——破想的正觀——二諦真假義——羅睺羅跋陀羅的贊般若——西藏所傳龍樹學的傳承——龍樹學在西域的傳承與羅什

繼承龍樹而使大乘學說深入一步發展的，乃是提婆。龍樹的門人按理講是不少的，但現在知名的就只提婆了。

提婆，也叫聖天，因他只有一只眼睛，又名迦那提婆。從羅什編譯的《提婆菩薩傳》和後來的傳說，他是斯里蘭卡人（月稱《四百論釋》、玄奘《西域記》等都如此

說），是一個王子。開始學婆羅門學說，能言善辯。這時，龍樹已屆晚年，住憍薩羅的吉祥山，名聲遠播。提婆在斯里蘭卡，與東南印僅一水之隔，就想找龍樹辯論。龍樹也久聞其名，聽說他來了，叫學生端一滿鉢水給他，沒說一句話；提婆見到一鉢水，即從身上取針一枚投入，也沒說話。龍樹看了深為驚訝，認為是個聰明人，即請他進去。這是甚麼意思呢？一滿鉢水，是龍樹表示自己絕頂聰明，如水一般，無器不滿，無往不在；提婆投針則表示自己如針沉水，可以一探到底。因而龍樹覺得他很聰明。提婆的來意是想找龍樹辯論，但是一接觸龍樹，深為折服，就跟他當學生了。

此時中印，特別是摩揭陀的波吒厘子（華氏城舊都）原是佛教盛行之地，却被其他學派勢力侵入，壓制佛徒，禁止在寺廟擊犍椎集眾，實際就是禁止佛徒的活動，達十二年之久。龍樹在南印聞此情況就想去找外道辯論，挽回頹局。於是提婆自告奮勇，願意前去。龍樹恐其不能勝任，即在家裏自扮外道與他辯難數日，卒不能屈，就同意他去了。提婆一去，果然破了外道，重興佛學。當地人特為此建立一個「重建犍椎塔」來紀念他。這個塔，玄奘去印時尚見到。由此開始，提婆連續在中、北印一帶

做破外的工作。在宰祿勤那、鉢羅耶伽兩地，還流傳許多關於他破外的故事。說他的《廣破論》就是在鉢羅耶伽寫的。當然他去過的地方決不止此兩處，不過兩地流行他的故事較多。不久，他又回到南印，這大概是龍樹死了以後的事。那時南印一個皇帝不信佛，提婆去教化了他，同時還使許多外道也信佛了。最後，他隱居森林著書立說，就在此時被外道暗殺了。

傳說提婆的著述很多，但流傳下來的却比較少。他的主要著作都以「百論」作為總題。「百」的梵文為 *Satka*，含有雙關義，全字是把一百個東西集攏來（舉成數）的意思，字根 *Sat* 又有破壞之義，所以就著作形式言，他用的頌體（或其他體裁）都與一百個數目有關的；就內容言，完全是對不同學說進行破斥的。現存百論書分量最大也是主要的是《四百論》，共計四百頌，十六品。此論實際可分前後兩篇，前八品自成一篇，後來稱作「說法百義」，後八品則稱爲「論議百義」。因爲前八品是直接敘述其教理的，後八品則着重放在批駁異說上。此論梵文尚存有一些片斷，一九一四年，印度人曾連同月稱的註釋一并印行，後來法國人又重新校訂，把裏面的殘缺部分

根據藏文還原成梵文。西藏有此書的全譯本。後八品也獨立流通，漢文有玄奘的譯本，名《廣百論》（「廣」是相對於分量更小的《百論》言，不是對《四百論》說的），並有護法的釋。《四百論》原來就分作兩部分流通，所以護法只註了後八品，玄奘也只譯了後八品。

另外一部著作《百論》，分量小，只有一百頌，原文不存了。羅什的譯本，共計十品，是一種修多羅體裁。修多羅有二義，一指三藏中的經，一指簡而又簡的略詮文體。羅什譯時，連同婆藪開士的釋也譯了。爲甚麼叫《百論》呢？就是把其中修多羅所構成的頌（三十二字爲一頌）湊起來，恰成一百頌。據僧肇《序》文說：「論凡二十品，品各五偈，後十卷，其人以爲無益此土，故闕而不傳。」那麼，漢譯的《百論》就不是全本了，原文二十品一百頌，如果略去十品就只有五十頌了，可是拿譯本《百論》與《四百論》對照，僧肇的說法，恐怕弄錯了。《百論》第一品名《舍罪福品》，譯文分量相當大，內容則概括了《四百論》前八品的要義。另外九品，則相當於《四百論》的後八品。這樣看，《百論》的內容，並未刪略，更無後十品之可言。



提婆的《百論》爲《四百論》入門之作，猶龍樹《十二門論》爲《中論》入門之作一樣，如果二者內容一致，就談不上刪節，僧肇的傳說值得懷疑。

提婆最後的一部著作《百字論》，更加短小，不是用頌計算，而是一百個字（以梵文音節爲單位），也是修多羅體裁。漢譯較晚，是元魏菩提流支譯的。有人誤會爲漢文的一百個字，翻譯時爲了硬湊字數，還略去了原文的幾個字。譯文不頂好。論的原文已不存，印人據藏文還原爲梵文，則只有三頌。印度頌的體裁有多種，此頌屬三十二字爲一頌的「首盧伽」，是印人極爲通用的一種頌體。還原爲梵文的《百字論》是用「阿梨耶」頌體，每句字數長短不一，義譯爲「聖章」體。傳說《百字論》是提婆被刺以後，未死之前，用自己的血寫下的。這暗示此論是提婆的重要著作，是臨死時忍痛寫出的。事實確也如此，在他的幾部《百論》中，最概括、最扼要的就是《百字論》，懂了它也就懂了其他「百論」的基本精神。西藏說此書是龍樹寫的，這不對。漢文是連同注解譯出的，本文只是後面的一百個字。註者是誰，譯人未說。

提婆著作的漢譯除上述幾種外，還傳有《破楞伽經中外道四宗論》和《涅槃四宗

論》，這一說法是錯誤的，因為《楞伽經》的出現是在提婆以後了。

藏譯保存的比漢譯多些。關於顯教的有八種，其中也有錯誤，如將陳那的《掌中論》同註釋看成是提婆的就錯了。此外，也還有一些是可疑的。藏人還把提婆看做密教的大師，因而也傳譯了他的密教著述十餘種，也大多不足憑信。研究提婆的學說，只能根據可以確信為他的著作的幾部百論。

提婆著作以「百」字命題，就表示着破滅一切之意，所以他對龍樹學說發展之處，也是在破斥的方面。他的破斥原則與破斥方法都比龍樹徹底。

首先，在破執原則上。一上來他就確定了破他執的基本原則。這些原則在龍樹的《中論·觀五陰品》最後二頌也提到過，只是譯者注意不夠，未能將這一精神譯出來。那頌文說：「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」原意是說，龍樹破他是以「空義」做武器，同時也主張自己的武器也是空。空義是全面的，否則，人家會反擊：為甚麼你自己却保留了「空」？先說明自己的武器也是「空」，就不會給對方以反擊的餘地。原則如

此，運用起來却有困難，因爭論時只能一個問題一個問題地破，而爭論中所涉及的問題總是有限的，不可漫無邊際地甚麼都談到，這就得先聲明，我的立足點是以一概全。我說到的是空，我未說到的（因時間、著述篇幅限制）也是空。龍樹在所著《無畏論》中，特別說明這兩頌是一切空義章中最重要的，但青目釋未引這句話，羅什的譯文也忽略了。這兩個頌按照梵藏文本應作：「若依空論議，可隨應說難。然一切非難，應同所立故。又依空作釋，可說隨一過，然一切非過，應同所立故。」《無畏論》釋云：「若以各別空義論諍，可以隨一非空者為難；然此應知與所立宗相似不能成難也。蓋論宗是以一切法解空，而所說為各別法空。或以有餘法疑難別有不空，故今例云同所立也」。《無畏論》又云：「此二頌為一切空義章中要義」。

上述原則，提婆重新提了出來。在《四百論》有兩個頌，就是表述這個原則的，因它在前八品中，所以從漢譯《廣百論》中找不到，但在其後繼者如堅意作的《人大乘論》中，即引用了它。二頌是：

一法若有體，諸法亦復然。

一切法本無，因緣皆悉空。

這話的意思是，主張有的（如說一切有部），則一法有，一切皆有；現在講空也是這樣，若說空則一切皆空。這是他的論點。然後接着又說：

真實觀一法，諸法不二相。

諦了是空已，則見一切空。

意思是，如真實地觀一法是空或有，其餘的也不會例外（不二相）。正因為如果真實地瞭解了空，那麼必然一切皆空。《中論》中兩頌雖也是這意思，但說得隱晦，提婆說的就清楚多了。用「空」來破斥異論，是提婆的基本原則，他的《四百論》一直貫徹這一思想。最後一頌還講到一切宗都破，自己也無所保留，因而再有甚麼反駁也都無從下手。這一頌就成了《四百論》的總結。由此看來，他發展到以破為目標，可說是「破而不立」。自己的立也在破之列。龍樹的主張是「破邪即顯正」，在提婆看來，這理論必然不能徹底。為了貫徹破的精神，就需一破到底，「破而不立」。所以提婆提出「不立自宗」的主張，這就遠比龍樹更為徹底，因此也更為極端。

其次，從方法論方面看，提婆也比龍樹徹底，他的著作題目就很顯眼。龍樹的《中論》是講破的，但各品都冠以「觀」字，是比較客氣含有商討的意味，這與所破對象都屬佛教內部的偏見有關。提婆的《百論》就不然，各品都以「破字當頭」，一點不客氣，這也與所批判的對象主要是異派有關。特別是當時勢力大的數論以及與它相連的婆羅門（聲論），勝論以及與它相連的正理論。龍樹破異論所用的方法常是兩面的，即二分法，就是相待的方法。如破有破無而得中道。實際上這個方法對不同意見還不能完全地概括。提婆的方法是三宗，即三分法，如破有破無，除此而外連亦有亦無也破了。這樣，比二分法更徹底、更全面了。

在破的方式上，《中論》用得最多的是假言推理，先假設一論題，然後加以否定。普通是一面的，而提婆用的常是雙刀論法。即提出的論題是兩面，從兩面來推論，結果得出都不能成立的結論。中國佛教受《中》《百》論影響，也會使用這方法，名之爲「縱奪」、「關並」。「縱奪」是一個一個地破，「關並」是設兩個關口（雙關），推演其或者這一個，或者那一個，二者之中總有一個不對。在《中論》裏，

這一方法大致是用在反駁人的論題上，而提婆則用之于論據上，即採取「逐因破」，進行追擊式的破。我們看到提婆在破的方法和運用方面，都比龍樹深入。因為他由此本領，對當時的外道採取無畏的姿態，到處去破，如中印、北印都去過。後人在龍樹山（吉祥山）發現的考古資料，提到斯里蘭卡的長老曾去北印十二個地方弘揚佛法，這可能有些誇張，這個資料證明提婆是斯里蘭卡人，並去過健陀羅等地，也證明提婆在北印與外道辯論過。傳說那時即有「提婆宗」之稱，這個說法後來還影響到中國的禪宗。中國禪師也以龍樹、提婆為祖師，提婆是第十五祖。馬祖即曾講過，在禪宗內部，「凡有言句，皆提婆宗」。意思是說，禪宗主張不立文字、語言，但假如可以說有甚麼語言的話，都要用「提婆宗」去理會。後來對此，轉語很多。可見提婆破而不立的方法，還影響到中國的禪宗。正因為提婆是「破而不立」的，在消極的一面使龍樹學說有一部分又重新墮入了惡取空，「解空不善巧」。

提婆學說也有積極的一方面。首先，他對龍樹的空觀方法，進一步提出了「破想」的正觀。《四百論》梵藏本都有「瑜伽行」的字樣，全名是「瑜伽行四百論」。

羅什在《中論》和《成實論》的翻譯中，注意及此，遂譯爲《四百觀論》。「觀」字就是與「瑜伽行」對應的。又《四百論》後八品，除最後一品外，品名都是「破……修習」。不是單純的「破」，而且還要「修習」的。但此義在玄奘所譯《廣百論》中沒有表達出來。這些，都說明提婆是以「破」爲「觀」，不是空談破甚麼，而且還構成一種觀點，作者對一切有自己的理解，對中觀空的方面有更爲具體的看法。

關於這一點，中國方面傳「關河舊說」（指羅什在關中長安一帶的說法）的《三論宗》，提到《百論》的觀法叫做「破想不破法」。他們根據的出處是《百論》最後《破空品》解釋「取相故縛」的地方。解釋是婆藪開士作的。據他的解釋說，既然一切法都是自性空，爲甚麼還要破呢？這是因爲未得般若智慧的人，在分別裏執取種種「相」，爲相束縛，連帶產生種種煩惱、惑業而引起痛苦，因而要破。這種破實際上並沒有破甚麼，即是說，破的是「想」而不是「法」。釋者還打了個比喻，如愚人在熱天看見陽焰（沙漠地帶經常出現的一種現象，由於光綫作用，看到遠處像有水一樣）就去追逐，結果一無所獲而疲勞不堪。當智者告訴他，那只是一種假想後，他就

不再去追逐了。這比喻的意思很明顯，他們破的正是愚人所執取的水相，並非把水也破除了。所以叫「破想不破法」。

三論宗人對提婆的說法，理解不清楚。這一「取相故縛」之意，提婆在《廣百論》裏自己也提到過，原文是：「虛妄分別縛，證空見能除」。意思是說，證得空見才能破除虛妄分別的相縛。這證明羅什所傳是有根據的。問題是對「想」的解釋。據他們傳說，所謂「想」是指心理上能起構畫作用的想像能力，所謂「破想」就是破除這種想像能力。但是，推究提婆的觀法本意，並非如此。在《廣百論》中，他曾提出他的觀法原理，並專門有一頌作了說明。這頌見於《破執品第六》的最後：「識爲諸有種，境是識所行；見境無我時，諸有種皆滅。」「諸有」是指生死領域，生死領域就是三有。生死的根本是「識」（在十二因緣也是將識看作生死之本），所以講解脫就要講去識。但分析「識」的來源，在於有思慮，「行」即指思慮而言，如人行路，必有境爲行處；「境」即是所思慮的對象，有「境」才能生起「識」來，因此要破識，首先得破境，識無所行之地就自然滅了。由此談到「觀」的問題，對於境要觀其無



我；無我就無顛倒，無顛倒就無識，無識也就滅了諸有種。總的說來，關鍵在滅識，方法就是從觀境無我下手。這樣看來，提婆所破的着重點不在「能想」，而在「所想」，即主要是破「境」。這層意思三論宗人是沒有理解到的實際上提婆講「取相故縛」的「相」字即是「想」字。這可從印度人運用文字方法來說明。梵文「想」字不僅代表「能想」，由想所構成的「境」（所想）也謂之「想」，這就是所謂果中說因，如不說吃飯說吃米也可以（因中說果）。但翻譯時要考慮漢文習慣，因而常把「想」（所想）用「相」來代指，而原文可能不是「相」而是「想」。這樣，有時就會譯錯。我們弄清了提婆的基本觀點，就明白他所破的是「所想」而非「能想」。進而還明白《百論》中所破都是這種意義，如破神（我）、破一異，都指的是執着的對像。當然，執着的方面都是錯誤的概念，不是實在的東西，所以他破的方法也是在概念分析上，找出其內在矛盾加以破斥，所謂以子之矛攻子之盾。這就是提婆對龍樹空觀方法所作的更具體的解釋。這種解釋也更生動地把《中論》二十五品所破的總的精神顯示了出來。這是提婆學說積極的一面。

提婆學說積極的另一面是對二諦的說法提出了「真假」的問題。二諦，就是俗諦和勝義諦。俗諦也譯作世諦，勝義諦也譯作真諦、第一義諦等。諦，即真實、實在的道理。二諦，就是兩種實在的道理。二諦之說，部派佛學時期就有了，後來大乘《般若經》中提到它，龍樹的《中論》中也提到它。龍樹講二諦，與他用分別說方法解釋佛說有關。他認為，對佛說要分別看待，有時佛以世俗諦說，有時以勝義諦說，所以二諦之說，原來就有的。也許有人要責難，既然以勝義諦為真實何必還要世諦呢？龍樹解釋說，世諦是必要的，「若不依俗諦，不得第一義」。世諦所理解的道理，就是常識，常識是用語言文字表達的（凡與語言有關的都列在世諦之中），用語言文字講道理，使大家有所瞭解，就是俗諦。第一義諦，按照龍樹說法是要憑「現觀」才能得到，但要別人瞭解它，也離不開語言（俗諦），所以說，不依俗諦不得第一義。龍樹《中論》所說「亦為是假名」，「假名」就是言說施設，是與俗諦相應的，而「我說即是空」就顯示了第一義諦。因此，他的中道就含有統一二諦的意義，不偏於俗，不偏於真，這才是中道。

提婆對佛說的分別也應用二諦，但他在龍樹的空（法本性）不空（假名）之外，還提出「實有」和「假有」的說法。他的《廣百論·教誡弟子品》中一頌說：「諸世間可說，皆是假非真，離世俗名言，乃是真非假。」即是說，以語言瞭解的法都是假有，離語言所瞭解的法才是真有。《廣百論》的解釋還說，法若是可說的，那末一定是假非真；如果是真的定不可說。這就說明可用世諦來解釋真諦，而且必須用世諦來解釋，否則，真諦是不可說怎樣使人瞭解？但是既然是爲了使人瞭解而說，那只不過是假設而已，所以世諦謂之「假有」，離開假有，即離開世諦而進入第一義諦才是「真有」。對二諦這樣解釋，在以後的發展中不但沿用了，而且在中觀形成一派時，還把它當成根本原理。別的學派也把二諦的真假看成中心問題而有種種主張。可見真的說法，給了他們很大的啓發。這種發展也影響到《中論》。《百論》傳授的人，使他們認爲《中論》就是以真假二諦爲宗（中心）。事實上，提婆之說是《中論》以後的事。這還影響到翻譯的人也用「假」字於翻譯，例如《中論》的「三是偈」也用了真假等字眼。

就提婆學說總的傾向講，是唯心論的。他以破執的態度立說，所破的又是當時的主要學派數論、勝論等。這些學派有很多是具有唯物思想的，如勝論主張極微說，就與科學有關，數論則是二元論者。提婆對他們破得很徹底，這場鬥爭，實質上也是唯物論與唯心論的鬥爭。

提婆之後有一位名羅睺羅跋陀羅的，據我國西藏和內地所傳，他是提婆在南印建志城收的弟子，出身有說是婆羅門，有說是首陀羅，不大清楚。著作有一些還存在：一是《讚般若偈》二十一頌，《大智度論》卷十八引了這個讚，但未說作者是誰；吉藏在《中論疏》卷二十中說是羅睺羅法師所作。另外，梵本八千頌般若寫本上，大都在開頭寫了這些頌，其中一本在頌後寫明此頌是羅睺羅作。這與中國所傳相符，可以證明確為羅睺羅作。這裏就產生一個問題，提婆門人的作品怎會出現在龍樹的著作中呢？這是可能的，三人同時，前輩的著作引用後輩的話，並不足為奇，龍樹的《無畏論》就引了提婆的《四百論》，所以《大智度論》引用羅睺羅的頌，也不是不可解釋的。有人據此遂認為羅睺羅是龍樹之師，是不正確的。二是《法華略頌》，還存有梵

本，是解釋《中論》「八不」頌的，將「八不」與「四倒」（常、樂、我、淨）聯係起來講的。這是中國方面的傳說。

《讚般若偈》對般若性德的各方面描寫得很徹底，值得注意的是第四頌，它把佛、般若、涅槃三者統一起來，認為「三者一相，其實無異。」後來「大涅槃經」發展了這種思想，說涅槃是總相，其內容有三德：法身、解脫、般若。法身是指所的方面，般若是指能的方面，解脫則是其自相。這種思想就是開始於羅睺羅的。他的《讚般若偈》（十六頌）說：「言說為世俗，憐愍一切故，假名說諸法，雖說而不說」。意思是：言說是世俗諦，這是因為憐愍衆生才說的，爲了說各種法，才假設了許多名詞，這樣的「說」，也就是「未說」。在這裏他提出「說而不說」便把俗諦和真諦統一起來了。

羅睺羅的著作雖不多，但是比較重要，對以後佛學思想的發展是有影響的。後來在別人的著作中還引到他一些零碎的頌文，如《順中論》引了他的空觀說：「空不空俱不愛」（不要對空和不空有所執著）。《入大乘論》引了他的涅槃方面的理論，認

爲涅槃應該人，但是由於「大悲故，住生死而不捨」，這裏所說不入涅槃，就是無住涅槃之意。

羅睺羅跋陀羅以後，龍樹一派的傳承就不清楚了。考古資料方面，在龍樹山一帶發現了佛像題銘，有個材料說龍樹弟子是勝光，勝光的弟子是月光，這尊佛像是月光奉獻的。問題是，勝光爲公元七世紀時人，與玄奘同時，稱爲龍樹弟子，決不是親承，只能算私淑。此外，印度方面就再無這一方面的材料了。

西藏方面却有些晚出的說法，如多羅那他《印度佛教史》第十七章，就舉出了龍樹的好些弟子，但大都與密教有關，如龍吟、辛迦波、釋迦光、摩騰迦、龍智。而這些人的歷史都不明瞭。其中龍智還知道一些，說他壽命很長。中國唐代開元時（八世紀）也有密教傳人，當時三大家中的金剛智就自稱是龍智的弟子，並說那時龍智尚健在，可見其壽命之長了。玄奘到北印，在磤迦國曾遇一長壽婆羅門，有七百歲，自說見過龍樹，得到龍樹的親傳，玄奘向他學習了《百論》、《廣百論》（見《慈恩傳》卷二）。由於這一記載，後人還附會玄奘所遇的就是龍智。當然，這些都不過是

一些傳說而已，實際龍樹的傳承早已不清楚了。

此外，西藏還傳說提婆到摩揭陀降伏了一個叫無能勝黑（迦羅）外道，他的名字很多，還叫馬鳴，又叫母奴（摩啞哩制吒），說他做了提婆的弟子。他有許多讚頌體的著作，有《四百讚》、《一百五十讚》。其中《一百五十讚》在印度很出名，同馬鳴的《佛本行讚》差不多，文字極爲華麗，現在還留存一些梵文片斷。義淨曾譯成漢文，並在《南海寄歸傳》卷四中介紹說，印度剛出家的人都會念這個讚。但是，母奴爲提婆弟子的傳說却不足信，這故事也見於《馬鳴菩薩傳》。馬鳴原在中印一帶十分橫行，以後脇尊者降伏他，收爲弟子，並做了許多讚頌。母奴故事可能就是這一故事的翻版。母奴其人和其作品還是有的，但說他是提婆弟子則不可信。

龍樹學在西域有其傳承，羅什的師承即來自西域。據《高僧傳》記載，羅什十三歲以前學的是小乘，後來由龜茲到莎勒，遇見莎車（恐即後來的斡旬迦或子合國）王子須利耶蘇摩，才知道大乘，知道有龍樹、提婆，由此始深入研究龍樹一系的學說。後來又回到龜茲，經過二十年的鑽研，然後才到中國。從羅什師承關係看，可能來自

青目一係，所以後來由羅什傳的三論宗，爲本宗做了個世係表就是這樣排列的：龍樹——提婆……青目……須利耶蘇摩——鳩摩羅什。由此看來，羅什對龍樹思想之深情，不是偶然的。龍樹提婆的學說，在印度經過後來學者們的發揮，已是面目全非，而羅什所得則更真實一些，所以這個傳承是值得重視的。

羅什把龍樹學說傳來中國以後，對中國的佛學發生了極爲深遠的影響，並使龍樹的地位在大乘佛學中特別突出。羅什介紹了「三論」（《中論》《百論》《十二門論》）或「四論」（再加《大智度論》）以後，得着他的傳承（關河舊說）而發展的一批人組成了三論宗。這一宗完全是發揚龍樹提婆之說的，自然龍樹成了這一宗的開山祖師。後來，智顛受到三論宗啓發，首創天台宗，它雖上承慧思、慧文之學，但也與《中論》《大智度論》有關係，所以遠推上去，他們也是傳承龍樹的，因而也以龍樹爲祖師。再後有賢首宗（華嚴宗）也尊龍樹爲他們的祖師，因爲龍樹作了《十住毗沙論》對《華嚴·十住品》有註釋，有發揮，他們向印度方面找師承，也就把龍樹看成自宗的祖先。雖然華嚴宗近宗世親，但按資格龍樹要老些，因而世親反列入到以後



去了。再就是淨土宗，一般認為這是義學以外的捷徑法門。但這法門如何與義學調和呢？龍樹在《十住毗婆沙論·易行品》中，有過這樣的議論，說淨土法門較易實行，道理也簡單，對能力差的人實為捷徑；至於能力強的，仍應走義學的大道。這番話，淨土宗就以此作為調和義學的根據，也就把龍樹拉扯為自宗的祖師了。以後還有密宗，其中稱為開元三大家之一的金剛智，自稱其師龍智是龍樹的弟子，這樣，龍樹又理所當然的成了密宗的第一代了。

這樣一來，中國佛學中的幾個主要宗派，都以龍樹為祖師，因而龍樹在中國佛學界的地位就特別高，也特別重要。

另外，南朝齊梁時，律宗大師僧祐，在律宗傳承上也記載有這樣一個傳承，說薩婆多部的師承計有三十五人（人名是用各方面材料湊合編成的）。開頭是用流行的說法，即迦葉、阿難……等歷代相承，其中也把龍樹提婆編進去了，龍樹為三十四代，提婆為三十五代。在龍樹提婆前後的一些人，在其他傳記中是看不到的。僧祐這一說法，見於他著的《薩婆多部記》中，書已佚，只剩下目錄、序文，載在《出三藏記

集》第十二卷內。龍樹的學說受大衆部的影響較多，這從其著作中可以明顯地看出來的，至於龍樹在哪一派出家（當時出家總要關係到部派中的一派），傳記却無明文記載，不過從《大智度論》中講到律的地方看，似乎與說一切有部關係密切。但他是否就是在說一切有部出家呢？尚待研究。僧祐把龍樹編入薩婆多部（說一切有部）當然有些來歷，不過這樣的排列次序畢竟是缺少根據的。

由於那時存在着這麼一個傳承，就出現了許多誤會。特別是《付法藏因緣傳》（元魏曇曜編，託名譯本）編了一個二十四世的世係傳承，大概就是湊合了和僧祐所傳目錄同一來源的說法而成。從佛開始，中國也有龍樹。把馬鳴作爲十二代，比羅十三代，龍樹十四代，提婆十五代。這裏龍樹靠近了馬鳴。此後，禪宗據此也編了個自己的世係，又加上四代，成爲二十八代，然後接上傳到中國來的第一代達磨。於是龍樹又作了禪宗的祖師。

從上述情況看，羅什傳人龍樹學說以後，對中國佛學產生的影響是相當普遍的。

參考資料：

- [1] 《提婆菩薩傳》。
- [2] 《大唐西域記》卷四、五、八、十（有關提婆各段）。
- [3] 王沂暖譯《印度佛教史》第十七章。
- [4] 《廣百論本》第八品（略閱）。
- [5] 《大智度論》第十八卷，讚般若偈。
- [6] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上冊，第十章，第一節。

## 第四講 小乘佛學

(本宗學說：時期約爲公元一五〇——五〇〇年)

小乘一名，是大乘佛學成立並盛行後對部派佛學的貶稱。「小」的梵文是「醜那」इन्द्र，含有卑劣、下賤和道德上屬於「惡行」的意思。當然，部派佛學自己是不會接受這一貶稱的，不過後來文獻上應用開了，大家看慣了，也就習以爲常。現在用「小乘」一詞，並不含有貶意，僅表明這樣一個事實：在大乘學說流行以後，部派佛學還在繼續，不過蒙受大乘影響，學說有所改變，而進入了一個新的發展階段——小乘階段。這個階段延續的時間相當長，可說與大乘佛學相終始。而在整個延續發展過程中，後期與前期是有區別的，我們把它的前期稱爲本宗學說的構成時期，後期稱爲流行時期。

本宗學說構成時期，從時間上說，是上接部派佛學，約從公元一五〇年，經過三

百五十年時間，到五世紀終了。爲甚麼說這一階段截止於五世紀末呢？這與印度的社會情況，特別是政治情況有關。小乘本宗階段的三百五十年，是歷經案達羅和笈多兩王朝的。到公元五〇〇年末，笈多王朝基本上宣告滅亡，也就算小乘本宗階段的結束。爾後外族入侵，小乘學說也有某些改變，所以把五世紀末，即笈多王朝大勢已去的時候，作爲小乘的前期結束時期。

現在即簡述這一階段印度社會的政治情況。公元前二八年，案達羅王朝建立，直到公元後二二五年覆滅，接踵而來的又是分裂的局面。四世紀初（公元三二〇年），笈多王朝興起，開頭兩代，都很英武，奠定了國家統一的基礎。第三代是月護二世，文治武功極一時之盛，他把西北印曾經三百年來陷於塞族統治的地區全部收復了。這是近阿拉伯海海口的區域，收復它，就打通了向西方貿易的路綫。這樣，印度與阿拉伯、埃及以至羅馬的貿易權都控制在他的手裏，財富日增，國力因此更爲強大。同時笈多王朝也大力提倡文化，特別對國粹的婆羅門教，推崇備至。由於推崇婆羅門，便連帶與婆羅門有關的學說，文化也被推動起來，婆羅門是重視梵文的，所以當時的梵文

被提高到國語的地位，文學作品，全用梵文寫作。一時宮廷文人學者輩出，有所謂「九寶」之稱，其中如近年所紀念的世界文化名人之一的迦梨陀娑（詩劇作家），即為當時知名人物之一。他的作品有的已譯成漢文，如《沙恭達羅》。月護二世在位的年代是四世紀末三七六年至五世紀初四一四年，因為他政績顯赫，被人尊之為「超日王」（超日王是印度古代傳說中一位非常有能力的皇帝）。

五世紀初的十年，恰是我國法顯去印的時期，正碰上超日王國勢昌隆的年代，所以還目睹了月護治下的一些情況。在法顯《歷游天竺記》中所反映當時的歷史資料，在印度本土倒是語焉不詳了。笈多王朝雖不排斥佛教，但推崇的是婆羅門，所以法顯所接觸的不是政治上顯赫人物，留下的資料，也多是當時一般的情況。盡管如此，也可以看出其時人民安居樂業，很有些「太平景象」的味道。但是，過了這一時期，笈多王朝也就日趨衰弱了。

當時西北印有一個白匈奴（中國的記載稱嚙噠，即月氏的後裔）民族，逐漸強大，先後侵入波斯、阿富汗一帶，五世紀中，侵入印度。初期印度還可以抵擋一陣，

可是到五世紀末（公元四八〇——五〇〇年）覺護王在位時期，白匈奴大舉入侵，笈多朝抵禦不住，西北印度終於落入白匈奴之手。此時，笈多王朝退到了摩揭陀，保有中印度一帶，歷時也不過幾代即告終止，通常把這幾代叫後笈多王朝。

我們所說的小乘本宗階段，就是在上述時期內（不包括後笈多王朝）發展流行的。

這時期小乘發展了好幾派，主要有：有部、經部、正量部等。他們流行在中印度、西北印度一帶，正量還流行於西印度。由於政局變遷，特別是白匈奴的入侵，使印度的文化受到嚴重的破壞。白匈奴當時尚處於遊牧的部落階段，不慣於城市生活，對城市發展的文化，自然不知愛惜，因此，這一帶的佛教也受到摧殘。傳說在六世紀初，白匈奴出了一個大族王（他父親即消滅笈多王朝的頭羅曼），一直侵入到摩揭陀。頭一次入侵，大族王被打敗活捉了，因他表示悔改，印度人把他釋放了。但是回去後，他依附西北的迦濕彌羅國，卷土重來，這一次，帶有復仇性質，破壞得更厲害，相傳殺了幾億人。佛教受的破壞也嚴重。佛教典籍如法滅的《蓮花雨經》，玄奘

的《大唐西域記》，對此都有記載（《西域記》四卷磔迦國就是指的那地方）。後來甚至把所有的壞事，都加到大族王頭上，成爲「天下之惡皆歸焉」，那就不免有言過其實之處。總之，小乘佛學的前期至五世紀末，印度總的形勢就是如此。

在這三百五十年中，小乘主要的部派就是上述的有部、經部、正量部。此外，還有上座部，但其本宗在斯里蘭卡，對印度本土沒有甚麼代表性。還有大衆部，但它的學說接近大乘，大乘學說一流行，即不受人注意了。所以，本講對上座、大衆就從略不提。

## 第一節 有部及新有部的學說

《大毗婆沙論》與毗婆沙師——法勝毗曇（心論）註釋的論與毗婆沙師——法勝毗曇（心論）註釋的發展——《雜心論》與《俱舍論》——四諦說的體係——三科法體假實的分別——衆賢的反對說——《順正理論》與新有部說——一切有說的再檢討——新說的開展及其趨向



在部派佛學時期，有部分爲東西兩派；以後東派得勢，曾總結其學說，編爲《大毗婆沙論》，形成毗婆沙論師一派，頗得貴霜王朝的支持，遂取得代表整個有部的地位。

關於《大毗婆沙論》的編纂，有種種傳說。現存諸說中較早的爲「智度論說」，它以爲《大毗婆沙論》是迦旃延的弟子們所編，用以解釋《發智論》的。此事本很平常。其後真諦譯的《婆藪槃豆傳》中也言及此事，說迦旃延子的《發智論》是同五百羅漢一起搜集當時各地關於阿毗達磨的材料綜合而成，後來又同這些人對《發智論》作解釋，請馬鳴執筆記錄，前後經過十二年才寫定爲《大毗婆沙論》，最後把它刻石，不許外傳，這已經把事情誇大了。玄奘到印度時又聽到另外的傳說（見《大唐西域記》卷三，迦濕彌羅國），說《大毗婆沙論》是在迦濕彌羅國所寫，由國王召集，極爲鄭重，除編寫此論外，還編了關於經律的解釋，都有十萬頌，編成後，就鑄在銅上。這裏把事情就誇大得更厲害了。

實際上，《大智度論》的說法是比較合理可信的。《大毗婆沙論》的編纂，不過是迦旃延的弟子輩爲了宣傳其師學說而作。一方面對《發智論》作解釋，一方面對異說，特別是當時流行的譬喻師、分別論師，加以徹底的破斥。這一點，從中國的譯經史上也可以得到證明，《大毗婆沙論》的全文，是玄奘譯出的，在此之前，曾經有過幾次翻譯，都不全。其中有個譯本是十四卷的《鞞婆沙》，據道安的《序》（見《出三藏記集》卷十）說，當時撰《鞞婆沙》的有三家，或詳或略，只有尸陀盤尼註的這十四卷本很適中，在印土也很盛行。道安所說的十四卷本，基本上同於後來玄奘所譯二百卷的《大毗婆沙論》；可以說，十四卷本是後來二百卷本的一個母本。由上述的漢譯歷史看，《大毗婆沙論》的編纂，既不是迦旃延子本人，也不是甚麼馬鳴。漢譯的好幾種本子，都有編著者人名的，如十四卷本的作者是尸陀盤尼，二百卷本的作者是五百阿羅漢等。

有部的這一著作，對當時流行的說法，都曾加以駁斥，而大乘的經典此時已出了不少，如《般若經》還是脇尊者相信的，那末它對大乘是否也有所反映呢？有的，但

反映得不明顯。爲甚麼呢？這與他們的學說立場有關。在大乘方面，主張以大攝小，把小乘有的說法也吸收了，所以大乘包含小乘，等第小乘。在大乘經裏對小乘學說的想法，一目瞭然。小乘對大乘的態度就不一樣，開頭，它們不承認大乘，提出「大乘非佛說」的口號根本予以否定；既然如此，所以在小乘的著作裏對大乘學說不能明顯地反映。不過，對照大乘的著作，他們對大乘學說的反映還有蛛絲馬跡可尋，下面略舉數例明之。

以龍樹的《大智度論》爲例。《大智度論》是大乘最早期的著作，又是明顯反對有部的，它在說到有部處，可同有部代表作《大毗婆沙論》對照。如關於怎樣才可以稱爲菩薩的問題，菩薩原是指釋迦未成佛以前的那一段實踐過程，後來大乘把這一點推廣了，認爲凡是「發心作佛」、「行佛之行」的人都可稱爲菩薩，並根據這一點進一步主張人人都可以成佛。有部當然不能接受這種思想，在《大毗婆沙論》中的反映是：菩薩要經過三阿僧祇劫積集相報業（即感得所謂三十二大人相，然後才能成佛），過程極不簡單，要一點一滴地積集業因，把這些積集起來了才能稱爲菩薩。從菩薩到

佛，還要經過不斷地上進，最後才能成佛。因此，他們批評當時的人動輒自稱菩薩，一施一戒，一行一定也是菩薩，未免「增上慢」了。這些話，就是暗含着對大乘說的批駁。《大智度論》對有部把菩薩說得難之又難的思想，做了徹底的駁斥。

從上述資料看，大乘學說包攝了小乘，如認為菩薩是佛的準備階段；同時大乘又認為小乘見解淺陋，進一步超過小乘而提出菩薩是每個人都可以做到的。在這裏也看出小乘雖對大乘根本否認，但對大乘的學說仍是暗中做出反映有所反駁的。

有部對於大乘並非一筆抹煞僅止於反駁而已，同時也有據以修正己說，或與大乘說多少取得調和的地方。例如，講到佛有十八不共法（即與羅漢辟支不一樣），有部原與大乘不同，大乘講的是佛有十八種不同的功德，如身無失、口無失等等（略同於《異部宗輪論》關於大眾係四部本宗同異中所引各條），認為佛的動作、說話都沒有任何錯誤，是最為圓滿的；有部講的却是指十力、四無畏、大悲、三念住等。大乘不同意他們這種解釋，認為這是另一件事，因而譏刺他們見識不廣。並且大眾係（見《大事》一分）和南方上座係，也不同意有部的解釋。有部受到《大智度論》的駁斥

後，也感到自己講的不合適，像十力、四無畏等是一種重復，因而承認另外有一種十八不共法，如一切智智等，便偷偷地把大乘所列的三種也列了進去。——這是《大智度論》以後的事，在《大毗婆沙論》中所見的還是有部原來的主張（十力、四無畏等）。可見大乘對小乘是有影響的，而且小乘受到影響後也是有變化的。

此外，有部西方派也受到大乘影響，而且發生的變化更大。這從法勝著《阿毗曇心論》的註釋開始。《阿毗曇心論》是西方師的主要著作，有許多家註釋，詳略不同，其中一家亦名世親，為與以後的世親相區別，稱之為古世親（他也是後世親之祖，其弟子如意論師比後世親早兩代）他的《阿毗曇心論》釋，有六千頌之多，被稱為「宏遠玄曠，無所執着」，就是說，他不像有部那樣執着；「於三藏（部派）者為無依虛空論也。」古世親這一註釋已佚。從上述評價看，它是受大乘空論影響而有所發揮的。可見法勝《阿毗曇心論》之說，後來是有發展的，而且可以推想，這種發展是受到大乘影響的。

還有一個情況：這時有部感到大乘不好對付，各自為戰不行了，必須集中內部力

量，因而有要求做統一內部學說的工作，同時借此機會，也可使內部學說有所通融變化。在這項工作上，法救（非部派佛學時期四大家之一的法救）出了很大的氣力。他註釋健陀羅系統的《阿毗曇心論》，是採用迦濕彌羅系統的《大毗婆沙論》可取之說，做了補充整理的。他的著作名《雜阿毗曇心論》。所謂「雜」，是以他自己的文字雜在《心論》中間。《心論》是二百五十頌，《雜心論》補充整理，發展到了六百頌（增長一倍多。有人說是五百頌，實際是六百〇六頌）。有些議論補充不進原文的，還在《心論》原有的十品外，另增一個《擇品》，把《婆沙》中比較重要的說法，例如二諦、三世有等都加進去了。有部的這種內部調和，實際是學說的改組，是為一致對付大乘而形成的。

法勝的毗曇，有了《雜心論》的註釋後，還有進一步的也是最後的發展，這就是世親所著的《俱舍論》。

世親是健陀羅人，兄弟三人都出了家，長兄無着，他排行第二。先在一切有部出

家，研究有部的學說，後來又到了東方阿逾陀一帶。阿逾陀是笈多朝超日王收復西北印地區後，爲了便於統治，由華氏城（摩揭陀）遷過來新建的國都，在摩揭陀西北，靠近舍衛城。由於是新建的國都，文化隨之發展起來，成了當時印度的一個文化中心。據《婆藪盤豆傳》說，有個叫婆娑須跋陀羅的，曾經假裝瘋癲，到迦濕彌羅把《大毗婆沙論》偷學回來，從而傳到阿逾陀，世親也有機會學到它。同時該地還流行著新興的經部學說，思想比較自由，與有部主張相反，世親又學到了這些新說。這樣，他深感有部的固執、保守等缺點，於是以《雜心論》爲基礎，參考了當時各種進步學說，對有部尤其是《大毗婆沙論》寫下了批判性的、總結性的著作《俱舍論》。

《俱舍論》的體裁，表面上還是尊重《婆沙》，跟隨《雜心論》的（《雜心》是以《婆沙》來調和東西師說而加以統一的），但並不諱言《婆沙》的缺點，並盡可能的加以批判。換言之，表面上是推尊《婆沙》，實際上則同情新說。不過，它對《婆沙》沒有做出否定性的結論，只在文字上使用「傳」「許」等字眼，就是說按有部相傳如何，說法如何，以表示他不是絕對讚同其學說而已。《俱舍論》對於當時那

一帶流行的各種小乘學說，如西方有部、毗婆沙、經部等，也作了統一的工作，因此該論後來盛行一時。世親門下，人材濟濟，世親以後又改宗了大乘，所以門下既有大乘學者，也有小乘學者，不少知名學者都對《俱舍論》作過註釋，加以闡揚。此後，這類註釋，還不斷出現。對有部說來，《俱舍論》簡直有取代《婆沙》地位而被看成爲有部的代表作了。

由於《俱舍論》盛行，地位日高，有部方面對它的製作，就出現了各種傳說。玄奘在印度就聽到過下面的傳說：世親爲了學《大毗婆沙論》也到迦濕彌羅去偷聽，回到犍陀羅後，就爲大家講說。因爲是新事，聽衆特別多，世親每講一天，就歸納成一頌，講了兩年，共做成六百頌。頌傳到迦濕彌羅，婆沙學者認爲是世親根據《婆沙》寫的提要，很概括，便於學習，非常高興。但是一位塞建陀羅（悟入），看出了問題，認爲它不是闡揚而是批評《婆沙》的，僅就頌文看，義意不明顯，讓他做出解釋，就會清楚了。於是便送去重金請世親註釋。註釋出來，果然，是以經部說批判《婆沙》的，這時婆沙學者才開始想辦法去對付它了。這一傳說是《俱舍論》有了代



替《婆沙》地位之勢，爲了抬高《俱舍論》的聲譽而製造的，當然不可信。從《婆藪槃豆傳》看，到迦濕彌羅偷聽《婆沙》的原是婆娑須，世親時《婆沙》已流傳於外。顯然這是把婆娑須的傳說與世親攪混在一起了。

再從《俱舍論》和《雜心論》比較，事情更明顯了。《俱舍論》結構是以《雜心論》爲基礎的，好多處還保存有《雜心論》的原文。《雜心論》又是由《心論》發展的，甚至《雜心論》中保存《心論》的原文，《俱舍論》也有。一般都知道《雜心論》不是《婆沙》的提要，由之而發展的《俱舍論》自然也不會是《婆沙》的提要。

——《俱舍論》是《雜心論》發展而來的這種性質，中國學者從前都沒有注意到，玄奘譯出《俱舍論》後，在中國流傳了一個時期，甚至出現過俱舍師，但他們對《俱舍論》性質都不清楚，一度以爲就是《婆沙》的提要。《俱舍論》後來流傳到日本，並構成爲專門的一宗（宗有師承，不可自由講解），此宗學者就有人認爲《俱舍論》是依《雜心論》作的。近代學者木村泰賢，作了更進一步的研究（他的研究論文，是他博士論文的一部分），比較科學地證明《俱舍論》實是隨《雜心論》而來。現在這一

說法在佛學界已經成爲定論了。

《俱舍論》雖然是依《雜心論》而來，但對它是徹底地加以改造了的，而不是如《雜心論》之依《阿毗曇心論》只簡單地作些補充就是。《雜心論》有六百多頌，《俱舍論》也有六百頌，但不是互相吻合，而是把《雜心論》的頌，加以合併、增刪、重新組織結構過的。不僅對頌文如此，裏面的篇章、段落也是重新整理過的。《阿毗曇心論》是十品，《雜心論》加上《擇品》是十一品，《俱舍論》則改爲八品。後來世親作註釋時又加了一品，是附加的，與本文無關。這八品的組織，表明了世親對有部學說重新組織的體係，那就是以四諦爲中心。以四諦爲中心的組織體係，是小乘常用的方法，因爲四諦本是他們學說的中心問題。但是有部東方學派的《大毗婆沙論》却没有這種組織，只是西方的犍陀羅才這樣做的，一開始，表現在《阿毗曇心論》上。由於中國譯了《阿毗曇心論》和《雜心論》，所以對這樣的體係還是明瞭的。現在保存下來的焦鏡《雜心論序》，就很明白地指出了這一點。他說：「位序品

次，依四諦爲義：《界品》直說法相，以拟苦諦；《行》《業》《使》三品，多論生死之本，以擬集諦；《賢聖》所說斷結證滅之義，以擬滅諦；《智》《定》二品，多說無漏之道，以擬道諦；自後諸品，雜明上事，更無別體也。」（見《出三藏記集經序》）。《俱舍論》也以四諦來組織學說體系，但它與《雜心論》及以前的舊說不完全相同，更能够顯示四諦真正的意義來。

四諦是有部各家所公認的，但各家說法的內容就不完全一致：有部毗曇師（舊師）和後來迦旃延這一派（毗婆沙師），說法就不一樣；有部中的譬喻師，說的又不同（詳見《毗婆沙論》卷七七）。西方有部法勝《阿毗曇心論》一派，所講與譬喻師大致相同，它是既不同於舊師，也不同於毗婆沙師的。

《俱舍論》講四諦，更是別具特點。《論》分八品，採用譬喻師的說法，相當突出。用《雜心論》爲基礎，但對它原來的組織，作了整理。八品的結構是：一、《界》，二、《報》，是屬總論四諦的性質；下面六品，則分講四諦，三、《世》，講苦；四、《業》，五、《睡眠》，講集；六、《賢聖》，講滅；七、《智》，八、

《定》，講道。這一組織就不同於《雜心論》。《雜心論》一開始就講苦，無總論部分。此外，《世品》是《俱舍論》增加的，「世」就是指有情世間和器世間。把世的内容放到四諦裏來講，就是世親提出的。其餘内容，與《雜心論》大體一樣（把「業」「睡眠」看成是集，這是借用譬喻師說。詳見講者《略述有部學》《俱舍論》兩文）。《世品》，就一個方面說，把《阿毗曇心論》的漏洞彌補起來了，而且很有意義。原來《阿毗曇心論》的規模是根據九分毗曇（佛說阿毗達磨）來的，在九分毗曇中，本有《世間施設》一品，而《阿毗曇心論》和《雜心論》都略去了，世親重新注意到這一點，就利用《世間施設品》材料，組織成《世品》。九分毗曇的這一品，在印度方面可以代表佛家對宇宙結構和宇宙現象的總的看法，所謂須彌山中心說。世界是怎樣構成的呢？即以須彌山爲中心，其它大地山河星球等等都圍繞着它而排列。這種說法成爲佛家後來的共同說法。當然以前也有關於這方面的說法，但明白地有體系地這樣講，還是從《俱舍論》開始的。

世親的宇宙論，一方面是對《阿毗曇心論》《雜心論》的補充，同時也反映了當時

（笈多朝）印度文化、科學，特別是天文學發展的水平。笈多王朝，印度的文化、科學，發展到一個新的階段，可以稱爲印度的文藝復興時代。不僅文學方面，百花齊放，藝術方面也具有特色，佛教美術在這時期也構成了一個笈多派。科學方面的成就，也是巨大的。笈多王朝被認爲是封建社會的完成時期，生產力得到解放，商業也很發達。商業發達也就促進了手工業和農業的發展，生產大發展又從而要求科學有相應的發展，因此，當時的一般應用科學和天文、數學等，都發展到可稱爲印度史上的一個躍進時代。世親的宇宙論，無疑是受到當時天文學的影響，反映了當時印度天文學的發展水平的。

總的說來，以四諦說爲中心，對有部學說作了重新的組織，這是《俱舍論》的一個特點。其次，《俱舍論》的根本態度，是對《大毗婆沙論》的極端說法表示不滿。《大毗婆沙論》的中心論點是說一切法實有，發展到以後，甚至把佛說的一些名目、概念都看成是實有，至於這些名目是否有實際存在，那倒不管了。這就有些類似唯實論了。經部起來反對、批判，也未說有部都不對，只提出應該分別對待，有的法確是

實有，有的則是非有。《俱舍論》批判《大毗婆沙論》也是參考了經部的說法，但還有自己的見解，它是用蘊處界三科來批判論證的。

首先，對《大毗婆沙論》所說三科中的法是否都是實有呢？經部認為要作分析，分析後的結論是：「界」是實有。世親則認為：「界」是實有，「處」也是實有，而「蘊」則是假有。「蘊」為甚麼是假有，據世親的論證，「蘊」是一類一類事物的集合體；既然是集合體，就可以分散，分散了，就不成爲一種集體，所以說它是假有。可是這就牽涉到說一切有部的根本主張了，因爲只有在貫徹三科實有的前提下，才能談得上一切法的實有。有部的學說是以法體實有、三世實有這兩個概念統一而成的，兩者缺一不可。否定「蘊」的實有，就破壞了他們主張的這種完整性。據有部認為，「蘊」是色、受、想、行、識等類的合成，對於色等的完整意義還應包含內外、粗細、遠近的色，即不僅是空間的統一，才構成一個「蘊」。如果按《俱舍論》說，「蘊」是假有，那就連帶對構成類的時空性等的實有都成了問題，特別是三世實有的主張，豈不是連有部的根本都動搖了嗎？

此外，《俱舍論》還對三科中別的法，也一種一種地加以研究，結論是，有的假，有的實，總之反對有部的一切實有。在分析到無爲法時，認爲無爲法（虛空、擇滅、非擇滅）不是獨立的實有。有部的主張，三種無爲是在有爲法之外的實在。《俱舍論》批判這種看法，認爲無爲法有雖有，但不能獨立，必依有爲而存在。

《俱舍論》對這些法作了分析批判以後，還做了總結，把構成宇宙萬法的基本要素歸納爲五位、七十五法。五位，是據世友「五事」而來。七十五法是：色法十一，心法一，心所法四十六，不相應法十四，無爲法三。這個結論，對以後講有部學說的人有很大的影響。《俱舍論》傳到中國和日本以後，講《俱舍論》的，都以此五位、七十五法作爲入門，就像講《瑜伽》學說的先講「百法」一樣。

由於《俱舍論》對《毗婆沙論》作了批判，引起了保守的、不輕易放棄己見的婆沙師們的辯護，其中最爲有力的一家，是悟人的弟子衆賢。衆賢鑽研《俱舍論》達十二年之久，寫成了二萬五千頌的破論：《俱舍雹論》。傳說，論寫好後，他同弟子去找世親面決是非。世親其時在磻迦國（北印度），聽到此信，就躲開他向中印度方

面去了。衆賢到達秣底補羅，身體不好，不能繼續前進，就給世親寫信說，自不量力，竟敢對前輩提出批評，用意無他，不過爲了扶持有部正宗之說而已，至於議論對否，還請指示云云。同時表示，如果他死了，他的著作能够流傳，就滿意了。信連同論一起，交給一個有辯才的弟子送給了世親。不久，衆賢果然死了。世親看完之後，斟酌很久，認爲「理雖不足，辭乃有餘」，而且闡發有部正宗，總算做了點工作，不妨並存，就給它改名《順正理論》（此論玄奘有譯本）傳了下來。這當然是一種傳說，實際上，衆賢這書原來就叫《順正理論》，因爲他還寫了個節本叫《顯宗論》，在該論開頭的頌中提到他寫了幾部大論，叫作《順正理》，怕人們嫌它太繁，所以刪削枝節，只留下正面文章，以顯本宗。從這裏看，《順正理》就不是世親給它改的名稱了。

《順正理論》的體裁，是採用評釋的方法，即對《俱舍論》作出批評性的註解。它對《俱舍論》的說法，並不是百分之百的抹殺，只是將「意朋經部」和批評《婆沙》的地方，有些辯駁，而且辯駁得相當徹底。不但在義理上加以駁斥，而且指出



《俱舍論》批評《婆沙》所根據的是經部學說，即從其理論來源做了尋根究底的追索。《順正理論》的作者，是有部毗婆沙師反對異說最爲有力的一家。

《順正理論》的基本立場，既然是駁斥經部純潔婆沙正統有部說，重點當然是從道理上來辯護的，道理越辯越深入，因而對《婆沙》原說不可能沒有發展，甚至改動（因爲《婆沙》本身存在缺點，辯護時不能強爲之辭，多少是有改動的）。所以，盡管它標榜只是扶持本宗，實際上，通過辯論還是把有部的理論推進一步。因此，一般把它看成是新有部說。其實，《俱舍論》已開始做了革新有部的工作，不過沒有得到有部的代表——毗婆沙師們的公認，而《順正理論》對《俱舍論》有的加以肯定，有的給予駁斥，看起來似乎更全面，更新穎，因而得到承認，正式成爲新有部說。

新有部對原來學說變動最主要之處，是關於一切有的說法。有部各家著述，對於「有」有各種說法，說得都不明白，這主要是因爲毗婆沙師的著述基本上是依據《發智論》的，而《發智論》本身對一切有就沒說清楚，所以各家的說法無法取得一致。到《俱舍論》時，對各種說法加以總結，對一切有作了另外的論證。

《俱舍論》的論證，是採用二教、二理（教、理有多種，此二爲最有根據，最主要的）。二理之一是：「心不緣無法」，認爲心必有境。法體如果沒有，就不會有了別它的心出現。例如，各部派爭執最大的一個問題，即一切法三世有的說法。一切有部認爲，一切有含有兩層意思，一是一切法體有，二是三世均有。三世中的現在有成問題，過去、未來有，許多部派就不贊成。《俱舍論》對此總結說，按心必有境的原則，既對過、未有所認識，那也一定有作爲認識對象的過、未之法（境）。這就是《俱舍論》總結提出的二理之一。

衆賢對這問題也有發揮，即抓住二理之一的這一理爲重點，在《顯宗論》開頭，對有部以外各家不同說法，一一列舉，並借口《法集經》說佛是預先知這些不合理說法的，總計有四十四條，都是有部不贊成的重要說法。其中最後一條是「心亦緣無境」，衆賢把這條作爲他所反對的最後一條，就表明他是強調「心必有境」，並把它作爲主張的重點的。實際上，這也就更正了以前不完備的說法，對「一切有」說作了重新的檢討，比《大毗婆沙論》說得更清楚了。有此一番更正，也就證明過去的说法

是不完備的。

《順正理論》經過「心必有境」這番論證，從而把一切有的「有」更加推廣了。衆賢認爲，除了實在的有算「有」外，假有也算「有」。他首先對實在的「有」加以區別，說有的「有」是體用兼備的，有的則僅有體而無用。從用的方面講，有的有功能，有的無功能。其次，在假有中，他認爲有些假有是直接依實有而施設的，如瓶是假有，但瓶所依的水土等材料則是實有。有些假有是依「假」而施設的，如軍隊、樹林是假有，但它們是依個體的樹、人等集合而成，樹與人的本身就是假有，像人是五蘊和合的，五蘊則是假有。兩種假有中，不管是那一種，一概都是有。所以，「有」在廣義上可以包括一切，因爲心必有境有此心就有此境。問題是：如果泛泛地說有，則假有也是有，如果僅指真實的有，則有又須分別真假。

由於把實有的體用分開來講，又把用分爲有功能、無功能，所以實有的範圍還是相當大的，而且通用於三世。過、未法是有體無用，如過去「業」已得了果的，將來就不會再有作用了，但它的體還得承認其存在，而且還屬實有的範圍。這種解釋，則

無一不有，無時不有，實有的範圍，就相當廣闊了。

新說除對「有」的發展外，其他方面也有發展，如關於色法的「極微」理論等。

「極微」，有部原來的說法是從智慧上將法分析到不能再分析的程度，就是極微，這種極微不僅肉眼見不到，就是所謂「天眼」也看不見，即已不屬於眼根的境界。這種說法，就可以被人斥為假有而非真有。《順正理論》對此有了新的解釋，它認為個別極微眼見不到，但由七個極微構成的單位——「阿耨」，則是可以看到的，而非假有。「阿耨」按說不是極微了，為甚麼還叫極微呢？他們認為阿耨是同類和集的極微，而非異類和合的聚，極微總是在固結狀態中才能存在，沒有不和集的單獨體，所以阿耨是能感覺到的實有。而且仍然是極微。這種發展，承認極微的物質存在，比較接近於唯物論的說法了。

又如，新有部配合二諦來講實有假有，實有屬勝義諦有，假有是世俗諦有，而對假實的分別，則認為假依於實。如瓶是水土等材料構成，瓶為假有，而水土等則為實有，所以假有分析到最後還是與實有有關，假依實立。因此，世俗有原是勝義有的一

分，世俗諦依勝義諦而立，這樣，便把二諦統一起來了。這也是對舊說的一個發展。

再如，新有部關於法有可以作爲心的境界這一問題上也有發展。有個新說，認爲此法爲彼法所緣（六因四緣中的所緣緣），那麼無論甚麼時候它都具有所緣的性質。現在時能成爲所緣緣自無問題，但過、未無能緣之心，怎能有過、未所緣之境呢？新有部對此的解釋是：過、未沒有心存在，能緣是沒有，但過、未這個法仍然有，而且仍然具有心之所緣的性質，一旦心生起了，可以它爲所緣，心不生起，它也仍然存在，視爲所緣。因此，這種所緣就是抽象的、潛在的，如同薪在未燒時也是燃料一樣，因爲它隨時可以燃燒。

衆賢以上這些新說，許多地方與勝論派無意中接近了。比如，勝論派講極微，也認爲集聚起來的極微才成爲種種現象，這樣就承認了極微的客觀存在。又如，勝論派觀察世界萬事萬物，而得出六種抽象的句義。這六句義是最高範疇，外延最大，內涵最小。如「實句義」就是捨去了具體事物的屬性而得出的抽象實體——地水火風空

時我方意等九實。新有部最後把概念說得也很抽象（如所緣緣只是個抽象的東西），即接近這種句義的形式。衆賢的老師悟入也寫了一部《入阿毗達磨論》，表面上是爲初學者學習的，實際也是針對《俱舍論》而發的議論。它把有部的最高範疇歸爲八句義：五蘊、三無爲法（五蘊是有爲法，不包括無爲，所以把三無爲加進去），這很明顯是針對《俱舍論》說五蘊是假有，無爲是半假有而說的。悟入把五蘊三無爲都當成實有提出，他的說法更靠近勝論了。不僅如此，他在對句義的意義上，也與勝論相似，勝論講解脫實踐分爲兩個部分，一是應知，二是應行，首先是知，要理解六句義。悟入把最高範疇歸爲八句義，因之，在實踐上也看成是應該理解的全部了。

由上述看來，新有部發展的趨向是接近勝論派的，勝論派的唯物傾向比較多些，新有部的這一趨勢也就是向唯物論靠近了一步。因而它和唯心論色彩濃厚的大乘的界限也更明顯。後世印度佛學以外各派看待大小乘，也都是從這一點來作區分的。

附帶說一個問題：世親對《順正理論》爲甚麼抱着不置可否的態度？因爲那時世親已在晚年，又改宗了大乘，對這些屬於小乘內部是非的問題，不再關心了。他寫

《俱舍論》階段，還篤信有部，想對有部加以改革，改宗大乘後，就放棄這一計劃了。不過，他的弟子輩如安慧、陳那等，在註解《俱舍論》時，並未放棄對《順正理論》的駁斥。中國曾有這樣的傳說：安慧作《雜集論》，是把註解與本文（《集論》本文是無著造）糅合在一起的，「雜」不是拼湊，而是天衣無縫地糅合，其目的，據說即是為《俱舍論》辯護的。中國玄奘一系的學者還做過這樣的工作，即盡量找出《雜集論》對《俱舍論》說法加以辯護的地方。實際上，《雜集論》是否為《俱舍論》辯護的，還可以研究。但從這裏可以看出，世親的弟子輩，並未對《順正理論》放松過攻擊。如中國現存玄奘門下普光的《俱舍論記》，有好多處就是反駁《順正理論》的。

參考資料：

〔1〕《大智度論》藏要本，卷四（第四四—四七頁，第五五—五九頁），卷二六（第三四四—三四五頁，第三四九—三五〇頁）。

- 〔2〕 《大毗婆沙論》頻伽藏本，卷一七六，一七七（八，三右——八左，略闕）。
- 〔3〕 《出三藏記集》卷十（婆沙、雜心序）。
- 〔4〕 《西域記》卷三（迦濕彌羅國），卷四（磔迦國，秣底補羅國）。
- 〔5〕 李稼年譯：《十世紀前印度簡史》（笈多王朝國家的興起一章）。
- 〔6〕 呂澂：《略述有部學》（見附錄）。
- 〔7〕 呂澂：《毗曇的文獻源流》（見附錄）。

## 第二節 經部和正量部的學說

經部的前驅者譬喻師——譬喻異師與《成實論》——經部的興起及其學說要點——正量部與犢子部的代興——正量部學說及其與經部的關係

經部是部派佛學中比較晚出的一個派別。在北方的《異部宗輪論》和南方的《論事》中，都把它列為從有部最後分裂出來的一派，其後，它發展成爲一大宗。後世分



佛學爲大乘與小乘兩大陣營，它與毗婆沙就成爲小乘的代表。毗婆沙代表了除經部以外的所有小乘，與之對峙的就是經部。

經部的根本典籍，經、律固然沒有了，就是「論」，雖然相傳它有根本毗婆沙和其他同類的著作，也一無所存。現在只能從別的部派著作分散地引用到它們的片斷作依據，講述它的一些重要傳承關係。要對經部的源流做確切的講述，那是很難了。

參照真諦、玄奘所傳，可以說經部的前驅者是譬喻師。他們這一批人的主張和學說都差不多，玄奘甚至還說譬喻者是根本經部。譬喻師原是一些甚麼人呢？他們原屬於說一切有部，一般推鳩摩羅多（童受）爲最初的倡導者。童受是北印呾叉尸羅人，後來西域羯盤陀有個阿育王，很敬重他，用武力強行把他請去，特別爲他造了大廟，玄奘路過其地時還曾看見大廟遺跡。童受寫了不少著作，其中有《喻鬘論》（現名《譬喻莊嚴經》。「鬘」是做裝飾用的花環，「喻鬘」即以譬喻作莊嚴的意思），《痴鬘論》（《百喻經》亦名「痴華鬘」，可見「痴鬘」也是比喻的意思），乃是以故事的方式來解釋道理，「以事喻經」。從他的著作看，他是譬喻師的創始者。《喻鬘

論》，早在四十年前，在我國新疆、龜茲一帶發現了梵文殘本，在尾葉上，明白地寫着此論爲鳩摩羅多所著，內容與羅什譯的《大莊嚴論經》相同（《大莊嚴論經》的鈔、刻本，誤題爲《大莊嚴經論》，因此後人就把它與無着著的《莊嚴經論》並列，其實兩者相差很遠）。羅什說《大莊嚴論經》是馬鳴的著作，文章寫得相當好，故事也很曲折生動，從題材與文筆看，確像是馬鳴寫的。在《論》的梵文殘本被發現之前，法國學者萊維對它作過研究，還寫了論文，名《大莊嚴經論探源》。萊維對《論》的作者未作專門研究，還是沿用羅什的說法，探討主要放在《論》中所有材料的出處上，也涉及到馬鳴，把馬鳴著的《佛本行讚》等拿來與此論比較，因而附帶斷定此論作者是馬鳴。萊維的論文發表後十餘年，梵文殘本被發現，題爲童受作，隨即由德國梵文學者劉德士加以介紹。萊維看後，不以爲然，認爲羅什的題名是正確的，因爲羅什學有傳承，而且時代較早，不會搞錯。梵文殘本後出，是把名子題錯了等等，駁斥了劉德士。盡管如此，人們依然將信將疑。究竟作者爲誰，一直未有定論。

我們認爲，童受和馬鳴活動的時間是相近的，兩人著作可能混同，或者童受在馬

鳴原著基礎上加以改訂。既然是改訂，那就有可能用原來的書名了。再說，從馬鳴的學說上看，不管他是否寫過《大莊嚴論經》，他也可以算在譬喻者的名下。

譬喻師中著名人物，除馬鳴、童受外，在有部四大家之數的法救、覺天，也可算是譬喻師的中心人物。譬喻師學說資料，作為反對和批判的對象被保存在《大毗婆沙論》中，前後引用，不下八十餘處。

綜合那些材料看，譬喻者的學說主張是怎樣的呢？一開頭，很明顯地看出他們所根據的要典是《法句經》。《大莊嚴論經》以故事解釋佛說，在每講一段故事之前就先引《法句經》，它所莊嚴的就是《法句經》。《法句經》是頌文體，《大莊嚴論經》就是以該經的頌標宗，然後圍繞着頌講故事。不過羅什譯《大莊嚴論經》時未注意到這點，有時把頌譯成了散文，因而對上述的性質沒有明顯地表示出來，使人看不出它的出處。

《法句經》是把部派佛學所依據的四阿含中重要的頌文抄錄出來，按照義理分品構成的，是一種集鈔。各家的集鈔分量不同，品目也有出入。有部集鈔的《法句經》，

後經法救改訂整理，並由原來的二十六品，增爲三十三品，法救還有因緣解釋的著作，漢譯名《法句譬喻經》。

譬喻師的學說也以四諦爲中心組織的，但對四諦的解釋却與別家不同。例如苦諦：婆沙師認爲是五蘊，分別論者認爲是有漏八苦，譬喻師則認爲是名色。集諦：婆沙師認爲是有漏因，分別論者認爲是招後有愛，譬喻師則認爲是業惑。滅諦：婆沙師認爲是擇滅，分別論者認爲是愛盡，譬喻師則認爲是業惑盡。道諦：婆沙師認爲是學無學法，分別論者認爲是八正道，譬喻師則認爲是止觀。可見譬喻師所講的四諦是有重點的，從而也看出它們的學說是從《法句經》來的（《法句經》所講的四諦就是有重點的）。其次，《法句經》講四諦以心法來貫串，譬喻師也是如此。他們認爲：「心依名色乃成苦體，又由惑業係縛而心垢，止觀調心而垢淨，所以四諦安立，係之一心」（見《略述經部學》）。他們認識到的心是無間斷的，一般說，心有多方面的功能，眼看、耳聽等都是心的功能，就其每一類來說，總是有間斷的，但若混爲一體觀之，從生至死，心則始終沒有間斷。就佛家的實踐講，止觀達到滅盡定期間，意識似乎斷

了，有部說，滅盡定是無心無識的。譬喻師認爲，滅盡仍有心活動，不過不是粗心而是細心。這就是所謂細心說。

譬喻師的重要主張，可說就是上述兩點。到了以後（成立經部前），它們的學說又有發展，担负這發展工作的是童受的弟子訶梨跋摩（師子鎧）。他開始信受師說，後來覺得那些還是有部舊說，沒有擺脫《大毗婆沙論》的拘束，散漫支離，沒有得到佛說的要領，因此，他離開老師到了阿逾陀。當時那一帶的部派佛學中僧祇一部已到了多聞階段，學說規模宏大，不拘守一宗一派之言，並採用大乘的說法，開展了綜合性的學風。師子鎧隨多聞部學習，最後寫了一部綜合性的著作，《成實論》。

《成實論》，表示了作者開頭所學和以後的成就，反映了他前後思想的變化。這從書名也可以看得出來，「實」指四諦之諦，「成實」即成立四諦。四諦是佛說，原無再成之必要，但他認爲，各家對四諦的內容所說各異，因而他要成立四諦的確實所指。例如，他說苦諦是五取蘊，但對五蘊再作分析，色蘊四大是假，只有四塵（色香味觸）是實（聲塵是兩物相撞，有起有息，亦不是實）。這種說法，既與舊譬喻師不

同，也與有部之說對立。其次關於集，他認為苦的原因固然是煩惱與業，而煩惱中，貪欲最要。關於滅諦，他還有特別的說法，提出滅要經過三個次第，與之相應而滅三類心。（一）滅假名心，一般認為人我是在五蘊上假設的，因此是假名，講滅，首先要破除人我，滅此假名心。（二）滅實法心，假名滅後，只剩實法，如滅人我就剩下五蘊等。有部到此便停下來，因為他們認為五蘊實有，不能破，舊譬喻師也承認名色實有，不能破，《成實論》認為名色中有實法有假法，不管假實，一律要破，這就是法無我，破法心。（三）滅空心，先破假名心，次破法心，最後剩下的是空心，《成實論》認為連這空心也要破。講到滅諦，他們就要滅這三心。——這種說法，顯然有異於部派佛學的通說，特別是超出了有部。因為有部只講人無我，而不講法空，相反，大乘則講法空。龍樹提婆等人，空也還要破，即空亦復空。同時並不以空空為止，而是講中道。可見《成實論》之說是受到龍樹、提婆的影響而接近於大乘了。《成實論》第一〇五品，即《三受業報品》中，還引用了提婆《四百論》中兩句話：「小人身苦，君子心憂」，用以成立它們所說「憂」也屬於苦受。平常不把憂當成一回事，在

業報中無地位，此品則承認憂和苦一樣，都可以得到業報。這兩句話，在龍樹、提婆學說中並不重要，但由於這一事實，說明師子鎧是讀過提婆著作的，因而會受到影響就不是奇怪的事了。

盡管《成實論》有了大乘空亦復空的思想，但其學說始終沒有擺脫小乘的局限，他把最後的滅空心只分爲兩種，即證涅槃和入滅盡定，以此作爲最高的境界。這與大乘如龍樹、提婆等人就相差遠了，因爲大乘是主張無住涅槃的。此外，《成實論》除引用了提婆那兩句不甚重要的話外，對於當時流行的其他大乘學說，一概未提，所以它仍然沒有超出原來的範圍來成立學說。從經部看來，它並不能說是譬喻師的正宗，只可說是別派。真諦說《成實論》就是經部的著作，還有人說它是經部導師，都不恰當。

《成實論》著作的地點是在沙勒，即羅什遇莎車王子改宗大乘的地方。那裏有過大乘流行，靠近西域，故其學說對西域也有很大的影響而有相信的人。羅什適逢其會，學到了此論，並轉譯到了中國，譯出之後，在中國就出現了成實師。他們認爲《成

實論》與《中論》《百論》不一樣，不僅有破，而且有自己的說法。如《成實論》篇首十論的一大段，即是對小乘十種議論加以批判的，講的非常細致而有條理，其中有七論專破有部毗曇。像這樣的態度，內容如此充實，似乎與龍樹、提婆的著作相差不多，又是羅什譯出的，看來是要把它與龍樹、提婆學說相輔而行，因而誤認它也是大乘一類。所以不僅成實師講，即大乘師也講。羅什譯此書的目的，原不過以之與龍樹、提婆學說對照一下，借以說明小乘講空，以空為終點，無所得為究竟，到《成實論》，已嘆觀止矣。而大乘講空，則為利他，以空為用，不以空為止境，即所謂「以無所得為方便」義，這是《成實論》所根本想像不到的。不料譯出之後，人們把「相形」看成是「相成」，不是對照《中論》《百論》以顯其勝，而是把兩者混為一談了。無怪羅什要慨嘆中國人沒有見識。三論宗怕《成實論》與大乘相混，以訛傳訛，也曾費力地進行過辯論，如吉藏著《三論玄義》（導言性質），即有專章分析，相當徹底，可以參看。至於印度，《成實論》的學說，並無流傳。可能是由於此論出於偏西的地方，也可能還有其他的原因。



笈多王朝時代，在其統治地區——中印度一帶，陸續有新的大乘經典出現和流行。主要有《涅槃經》（非後來譯的大本，只相當大本的初分）、《勝鬘經》等等。這類經籍的出現與當時社會情況有關，其內容多少反映了當時的社會，所以從經本身即可看出它出現的時代。就在這些經裏，有性質較為特殊的一種，即《大乘阿毗達磨經》。

在小乘佛學諸派中，例如有部，是推崇阿毗達磨的，他們將其歸為佛說，也可稱為廣義的經。但是，有部的佛說阿毗達磨，乃是由迦旃延尼子把分散各處的佛說收集編纂而成，《大毗婆沙論》在解釋《發智論》為佛說時，就指出：內容為佛說，編者是迦旃延尼子。譬喻師也很尊重阿毗達磨，說它是大迦旃延所編，是收集分散的佛說，編為九分毗曇。可見小乘佛學所說的毗曇，其性質都是編纂的佛說。《大乘阿毗達磨經》與這些完全不同，它有始有終，整然一體，不是出自編纂，而是原來就是佛說的一般經典體裁。《大乘阿毗達磨經》即是構成當時中期大乘佛學的重要素材，可惜原本不存在了。玄奘去印，按理應會搜集到這部經的，但未見到有譯本，可能是未

來得及或因其它原因而未譯出。因此，關於此經內容，只能從其他著作引用的片斷（現在只找出九段）以及涉及此經處，進行了解。經的體裁，大概全是頌文，怎樣分品，尚待研究。

《大乘阿毗達磨經》，不論就形式或內容講，它對小乘佛學都發生了影響。例如，譬喻師後來發展為經部，就是受了此經的影響。因為佛說有完整的阿毗達磨，所以他們就從原來的重論轉而重輕，換句話說，他們不再重視編纂的以「論」形式出現的阿毗達磨，而要直接由經中找阿毗達磨性質的資料。原來單純以論為決定是非標準的，一變以經為定量，因而有了「經部」之稱。這是由《大乘阿毗達磨經》的形式上受到的啓發。

從內容上看，《大乘阿毗達磨經》的內容十分豐富，據後來其他著作引以為據的，均集中在「無始時來界，為諸法等依」這一問題上；這是一個重要的哲學問題，是要探討宇宙一切現象以何為依的問題。原始佛學，對此類問題是避而不談的，前期部派佛學，對此回答得也不明確；以後大乘也曾討論過，到了此經，則有更進一步的

解釋。據上引之語，它認爲宇宙現象總的根據是「界」（蘊處界的界），同時在時間上是「無始時來」，就是說，時間是無始的。所以宇宙本身無始，宇宙現象的原因也是無始的。此經認爲用「界」來表明總的所以還不够，還給「界」安上另一名字，即「阿賴耶」。「阿賴耶」原義爲家宅，是收藏的意思（舊譯爲「家」或「宅」，後來翻定爲「藏」），以它作爲一切現象的種子倉庫，這樣，「藏」就成了諸法的總因了。而且，是無始相繼連綿下去，這就有因果關係，界是因，現象是果。「界」有種子的涵義，無始時來就有種子，並構成界，種子遇到條件生起各種現象，這就是所謂現行，這是一重因果。反過來說，諸法對藏也有因果關係，諸法是不斷把新種子放進藏裏去的，否則，家當也會變完，這樣，諸法爲因又爲藏產生新的種子，這又是一重因果。這兩重因果：種子生現行，現行熏種子，就構成了互爲因果，循環不已。這一重要理論，對譬喻師，特別是由譬喻師發展而成的經部，發生了影響。經部的主要觀點與此有很密切的關係。

經部的著名學者，現在所知道的有室利羅多（勝受），據玄奘所傳，他在阿逾陀

作了經部的根本毗婆沙（此指書的性質，非書名）。經部各家並非完全同意其說，但這書包括了經部的重要學說。勝受就是受了《大乘阿毗達磨經》的影響，吸收譬喻師的說法，建立起他的「隨界」說的。「隨界」一詞，並非勝受所創，在其它經籍中早就提出過，但解釋却不盡同。其它經典的「隨界」來自「隨眠」，所謂隨眠，是煩惱的潛伏狀態。對人說來，這種狀態時間相當長，程度相當深，可以構成爲界，故叫它「隨界」，表示它跟隨人轉，如影不離形，不是表面上的東西，而是很潛隱的。勝受使用這詞時範圍擴大了，凡是一切潛伏的功能，都歸之「隨界」。「隨界」之所隨是指甚麼呢？指心。勝受這裏吸收了譬喻師的細心說，認爲有一種細微的心，使人心理活動相續不斷，即使入了滅盡定，細心仍然存在。這就把隨界說和細心說聯係起來了：「隨界」（一切法的潛伏功能）無始以來就存在。

同時，以勝受爲代表的經量部，又是二元論者，他從二元論立場出發，綜合譬喻師的細心說與《大乘阿毗達磨經》的藏識說，把「隨界」解釋爲二元論的性質。二元論者，是講名色的，人爲五蘊和合而成，其本質則爲名（心）色（物）。他們講細心

時，以爲心與色相依，從而也就同色聯係了，所以「隨界」之所隨也包含有色的方面。關於界的構成，是色心互爲因果：色可以構成界以存於心，心亦可以構成界以存於色。而構成界，則是通過「熏習」，如華香熏物，色熏習心構成色的種子，心熏習色構成心的種子，這也叫心色互熏。由此，隨界之界，包含有心界，色界，以至於心色互熏。這種理論顯然是吸收了譬喻師細心說，又受到《大乘阿毗達磨經》藏識說的啓發的。但是，《大乘阿毗達磨經》以藏識爲主，先有藏識，後有色境，這純粹是唯心論的。經部却主張色法與心法可以互依互熏，而留習氣以成界，抹煞了心物的先後、主次，明顯地是一種二元論。所以理論上自然與該經有所不同，後來又在此基礎上發展出許多說法。這些學說與有部的距離越來越遠，其中有的說法對後世大乘却很有影響。

經部與有部對立的一個說法，是關於根境識不同時說。有部主張剎那滅，經部原出自有部，也主張剎那滅，認爲一個現象滅了，接着另一個現象發生。法是剎那滅，法的（種子界）也是剎那滅。這裏與有部的分歧之點是：有部認爲因果同時，如以根

境與識來說，它們是同時產生的；經部的主張則不然，認爲因果是異時，在時間上因先果後。如根境識，根境是一個剎那，等這個剎那過去，識才產生，識是另一個剎那。就是說，根境在先，識在後。這就直接反對了有部過去法實有的理論。有部有六因說，是用以論證過去法體實有的依據，六因中以「俱有因」爲基礎，而主張因果同時。或現在，或過去，因果必同時。其意即爲有過去能緣之心。必然已有過去所緣之境。它的六因說，側重說因，以因論證法體恒有。到《順正理論》時，對六因作了有力的補充，以「心不緣無境」爲依據，側重說境，以境來論證法體的三世有。如說，有過去的識，必有過去認識的對像。經部對有部上述這些說法完全與以破斥。經部從一切法剎那生滅出發，其論證的次序是這樣的：既然一切法剎那生滅，因果即不能同時，必然是前一剎那爲因，後一剎那爲果。既然作爲因的前剎那滅了，這因就不能是實體，這樣就反對了有部的因果同時說（根境在過去，識在現在，因果不同時），也反對了《順正理論》的心不緣無境說（過去因已滅，何能有實體？）。總之，經部從根本上動搖了有部的主張，因之有部對它極爲深惡痛絕。無怪《順正理論》對《俱舍

論》採用經部觀點十分惱怒，要予以徹底地批判了。

以上係對經部學說要點的提示，詳見另文《略述經部學》。

其次，經部學說對後世大乘學說發生影響之處，可舉出主要的兩點來談談：

第一，心法緣境的「帶相」說。經部認為心之緣境不是直接的，心緣之境非境本身，而是以境為依據，由心變現出來的形象（變相）。心所知的，是心自身的變相。一般說，感覺是直接的，知覺是在心裏依感覺而構成的影象，所以認識過程是：先有感覺，這是直接的，而且可以通過它瞭解境界本身的，比感覺更進一層的是知覺。感覺和知覺都是認識的低級階段，也是認識的基礎。所以認識絕不能離開感覺、知覺的對像僅僅以「影相」為認識的依據。經部却以為通過感覺、知覺不能瞭解境界本身，只有通過自己重變出來的變相（或影象）才能認識。換言之，心法緣境都是間接以影象為憑的，這一觀點與它的因果異時論有關，第一剎那是根境，第二剎那識生時已沒有實物了，一定要依賴於帶相，否則即不能自圓其說。經部的帶相說，後來陳那將其導入瑜伽學說體係內，並有所發展。

第二，「自證」理論。經部瞭解對象的心同時有自證的意義（瞭解正確謂之證）。「自證」本有兩種意思：一、心自己瞭解自變之相，謂之「自證」。經部此處所說，不是這層意思，而是：二、心在瞭解對象的同時，還對本身有反省的作用。譬如點燈，燈光四射，既照明了餘物，同時也照明了燈的本身。心也一樣，如眼見草青青，天蒼蒼，既見到草、天的顏色，同時也瞭解了自己這是「見」了。這種瞭解是無意義的，是自然而然的，但是，怎樣證明是「見」了呢？是後來通過回憶知道的。如我們從前見過一本書，現在回憶時，把注意力集中在「見」上，我們就可以知道，從前我們有過「見」的領受，不然的話，就不會說「見過」，既然現在有「見過」某一本書的記憶，就證明我們有「見」的經歷、本領。這就是他們對於心法能够「自證」的說明。這一理論是經部的特殊發明，他們對此分析得很細微，也很實在，對唯心論起了促進作用，所以後世大乘採用這個理論，也由陳那導入瑜伽體系之內了。

由於後來大乘引用了經部的學說，這使經部的地位大為提高，成爲以後佛教四大派別之一，而在小乘中就與有部平分秋色了。經部學說與大乘的關係，頗似《成實論》



與《中論》《百論》的關係，好像還未能瞭解《中論》《百論》之時，可先看《成實論》爲開導一樣，未能瞭解大乘瑜伽之時，可先看經部說爲開導。

正量部是犢子一係分出的四部之一。它對犢子本宗的主張，如補特伽羅實有、業力不空等，都有發展，這從現成正量部著作《三彌底部論》中可以看出來。

此部流行的地區是在西印，以後發展到西南印。他們在這些地區得到工商階層的支持，因而勢力逐漸增強。大乘思想開始傳播時，途徑是由東南印、南印、西南印、西北這樣的方向流行的。正量部與大乘的學說思想互有影響，與他們的傳播地區大體相當不無關係。正量與大乘在學說體係相聯係的地方，如代表初期大乘思想的《大般若經》中，有五所知法（五類應理解的法），其中第五類是不可作決定說。正量部也是這樣的分法，把補特伽羅歸在第五類，認爲補特伽羅與五蘊是一是異，不可定說。又如，在講到界趣時，大乘一開始即講六趣，正量部也是這樣講，把阿修羅道歸爲第六趣。

以上是從學說體系方面看兩者的關係。另外，從其它方面還可以看到一些正量與大乘相關係的事實。不單只正量一部，恐怕作爲犢子部的全體都有這種相關係的情況。例如在中國譯籍中，有大乘的作品《大丈夫論》，作者題名爲「犢子部提婆羅大菩薩」。犢子本是小乘，但作者却自稱菩薩，從論的內容看，也完全是講大乘菩薩的布施、大悲、大願等等。另外，正量部的兄弟部派賢胄部也有一著作，漢譯名《三法度論》，此論註釋者僧伽先（衆軍），也稱爲開士（菩薩的義譯）。據此論漢譯後記及序稱，僧伽先是一位大乘學者。由以上兩事看，犢子一係與大乘的關係是十分密切的，有的小乘學者爲大乘寫書，有的大乘學者爲犢子部論作註。

再有，還可從大乘學者特別注意犢子的學說著述方面，推論兩者關係是密切的。如真諦是大乘學者，他譯了小乘的著作：《部執異論》（《異部宗輪論》的異譯）。在書中，真諦還特別把犢子部後來才發展出來的十一條學說加了進去。這十一條，在《異部宗輪論》和《十八部論》中都見不到，西藏譯的《異部宗輪論》也沒有。真諦還譯了正量部的律論《明瞭論》（二十二頌，簡要本）。他又在所譯《攝大乘論》裏，

把正量部的「果報識」增加進去。這說明真諦這位大乘學者對正量部學說是何等關心。研究是何等深刻，這也恰好反映大乘與正量的關係密切。至於兩者密切的程度與關係的實質如何，尚待進一步的探究。

由於正量部發展了犢子本系的學說，流行地區的社會條件很好，又與大乘有這些關係，就使得它在犢子部中佔有特殊的地位。而且這種地位越來越高，以至可與犢子並駕齊驅，後來甚至取犢子的地位而代之。不過，關於犢子興旺發達過程的年代，現在還不能確切地指出，只能從下列資料中看出一個大概來。首先，從《論事》看，它把各部派的不同主張基本上都列舉出來，但未指明哪條是哪家哪派的，所以單從《論事》中，還不能明其原委。後來覺音對《論事》作了註疏，把書中所列舉的二百一十六條，百分之九十以上都指出部派所屬，我們可以借助這個註來看一下正量部在部派佛學中所佔的地位。覺音的註只舉出犢子部的兩條根本主張，一是補特伽羅實有，一是阿羅漢有退（這兩條是部派佛學時爭論的中心），而正量部的主張却舉出了二十二條，比犢子多十一倍，可見覺音之前，正量部的地位就已經超過了犢子部。其次，還可從考

古資料來看，考古資料發現在第四世紀初就有以正量、犢子並名記載的實物，可知當時正量的地位就不在犢子之下了。最後，從玄奘、義淨所傳來，到玄奘、義淨時代，正量部已發展成小乘四大宗之一，完全代替了犢子的地位。如義淨《南海寄歸傳》說，印度佛教有四大宗，正量部是一大宗，它下面再分四部。玄奘還把正量看成與瑜伽派相對抗的勁敵。從這些記載看，在部派佛學時期，正量部已有代替犢子之勢，到玄奘、義淨去印時代，不僅完全取代了犢子地位，而且在整個印度佛學界也成了不可忽視的勢力。

關於正量部的主要學說，首先，它對人我實有，有許多補充，因其屬於犢子本宗，暫且不談。現在就它受大乘思想影響對業力說的發展方面談談。大乘思想，經龍樹、提婆組織以後，對有爲法（業亦有爲法之一）的看法，不主張偏執一面，而主張非斷非常。業一定要有果報，業在未受報前是相續存在的，否則，報無從起。但問題還有：已受報的業是否還存在？這類問題，部派佛學時是經常爭論的，大乘對此，認爲不能看得那樣死，要辯證地看：既不能看成是常，也不能看成是斷。這種看法是與

大乘的「中道」理論有關。正量受此影響，首先，它把業力歸為佛說的「不失法」（不失法佛經中早就有，主要指業而言，說業力不失）。正量部並進一步以世俗借債立券作比，認為業力就像借人家的債給立了字據一樣。其次，對於這「債券的性質解釋，正量部也是受了大乘的影響，認為不能把它說成或斷或常。應是非斷非常。在整個過程中，有業必有報，而業的性質，是相續、轉變而有差別的。換言之，一方面它確實相續下來的，應看成非斷；另一方面它又有轉變差別（差別指業由弱增強，然後在其它條件幫助下實現報應），應說是非常。正量這些說法，就是受了大乘的影響。

正量部受了大乘影響這一事實，還可以從羅什、青目對《中論》引正量部的一個頌的看法上得到佐證。《中論·觀業品》引了正量部一個頌：「雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說。」這是爲了批判正量非斷非常的業券說而引用的。認爲他們說得肤淺蒙混，並有執着處，不如大乘的根據更確實、深刻，講的當理。但羅什在譯《中論》時却忽略了這一點，以爲這頌是論的正面文章，青目作《釋》時也未注意到。羅什爲甚麼搞錯呢？是否出於一時的誤譯？不是。在《大智度論》裏也有這

一個頌，羅什也當作正面文章處理的。顯然不是一時的誤譯，而是由於對非斷非常未作很好的分析，或者對當時正量部與大乘的關係不清楚而造成的誤會。由此可見，非斷非常的理論是大乘所特別注重的，同時也看到正量部受大乘影響之深，表面上竟到如此相似的程度，以至連羅什、青目都難以分辨了。

正量對業力說有所發展，同時還進一步對業力說各方面的性質也有所闡明，尤其是將業力說和它們的色法在心法之外，色法性質非完全剎那滅等理論聯係了起來。它們認爲色法、心法是分立的，色法在心法之外，其性質也非剎那滅，而會繼續存在一段時間，由此出發，它們對業力說的各方面就作了特別的發揮。首先，它們把表色看成是業的一類。所謂表色，就是受到意的發動表現於外的語言、行動，一般只謂之業道，不認爲是正式的業。正量則特別重視表業，認爲它才是正式的業，發動業的意倒是次要的。其次，表色行動是實在的，固定的，因而才能說到由此及彼，否則，何以稱爲行動？這行動不成爲假的了嗎？

關於業的不失法，正量部也有新的闡明。不失法還含有積聚的意義，因爲它是逐

漸積纍的。所謂「不失」，是依甚麼而不失？這必然與補特伽羅（我）有關係。我是主體性質的東西，生死流轉，業力果報，均得以它爲依。這樣，不失法的内容就增多了。不是平常所講的單純的業因，而是逐漸把一切業綜合而成《顯識論》時，還將「果報識」換譯爲「不失法」。從這也可以看出，正量的「不失法」與以後大乘所講的「果報識」、「異熟識」（即業與報不是同時而是異時成熟的）、「阿賴耶識」雖不完全相同，但是有關係。大乘思想的發展，對正量一些主要說法是有所吸收的。

正量部在當時的部派中佔有特別的地位，和它同時的經部地位差不多，都屬新興力量。經部的學說盡管起源早，但構成一部，還是此時的事。這兩個新興部派間是否也有關係呢？有的。正面的反面的都有。

從正面的關係看，正量是從犢子分出的，犢子部原是宗論的，尊奉《舍利弗毗曇》爲學說根據和抉擇道理的標準。正量等四部之所以分出的原因，據真諦《部執異論記》所傳，是感到《舍利弗毗曇》有所不足，各派另加補充，因而從犢子分離出來，但是宗論的狀況未變。事實上，宗論的情況也是有變化的，正量部那時雖然還是以《舍利

弗毗曇》爲宗，但對經也同樣重視起來了。關於這方面的材料，正量本身留下的較少，只能從其它方面的材料加以研究。正量的兄弟部派賢胄有《三法度論》一書，漢文有兩譯，其另一譯名《四阿含暮鈔》。從兩書的譯序看，此論是用三分法把四阿含中所有的理論提綱挈領組織而成，名爲「鈔」，實是個綱要。這說明，賢胄也已經（阿含）爲其學說根據，不再是專宗論的了。這情況，大概犢子係四部都相同。另外，從真諦《部執異論》舉了正量部十一條主張中，最後一條認爲佛說經有三義，恰與《三法度論》三分的根本精神一致，這就說明正量部對於經的看法與賢胄《三法度論》相去不遠，也是既宗論又宗經的。這一點就與經部的基本態度靠近了。再者，經部的宗經是以了義經爲標準（佛說經有的是「了義」的，有的是「不了義」的。所謂「不了義」，指在文義上不太明瞭，可以作這樣解釋又可作那樣解釋的；反此爲「了義」）。正量部以三法來解釋經，實際也是一種了義的標準。所以宗經又重在了義，這也可能是受了經部的影響。

《異部宗輪論》在敘述到經部主張時，最後一條是「執有勝義補特伽羅」。這一



條整個犢子係都是一致的。從經部的全部主張看，這一條也是它們整個理論體係必然會有的歸結。因為經部一上來就主張「一味蘊」（相續不斷的蘊），可以從前世轉至後世，因而有「說轉部」之稱，這是它們的一個特點。《論事》也說此部先名說轉，後成經部。《異部宗輪論》則把二者合而為一，事實上是發展先後區分的，《論事》所說，更符合事實些。先是說有可以從前世轉至後世的名一味蘊。一味蘊有許多異名，如細意識、心種子等，或說它是五蘊中除去色蘊的四蘊。既有轉世的一味蘊，就應該有「所依」，這個所依即補特伽羅，而且是「勝義的」，不是如鏡花水月般假的。正量部的補特伽羅雖然在內容上與經部的不一致，但表面上却很相似，這也可以說是正量與經部相關聯的地方。

但是關於經部的執勝義我，發生了不同的看法。清辨在敘述小乘各部學說的著作中，說經部主張勝義補特伽羅不可得，世親也有同樣的看法，《俱舍論》是完全用經部說來批判其他派別，特別是有部，它在六百頌的解釋外，又增加了《破執我品》，主要即破犢子之勝義補特伽羅說，這樣看經部自然就不會主張勝義我了。不過，《異

部宗輪論》是玄奘所譯，明寫經部執有勝義我，似不應有錯，而藏譯的《異部宗輪論》以及律天所敘述的經部學說都與奘譯所說一致。因此，這個問題，需要研究。但也不可能各家對「勝義」的解釋有分歧，因為這個階段勝義、俗諦的標準不一，至少有雙重意義，甚至三種、四種，這樣，各家所持標準不同，對同一問題就可能產生不同的看法。勝義是真、非假。大家一致認為經部的補特伽羅不假，但真到甚麼程度，各家看法就不一致了。

從反面的關係看，正量與經部作爲兩個不同的派別，異點就更多了。有一點值得特別注意的是，正量主張境在心外；經部是二元論者，也承認心外有境。雙方主張差不多。但講到心與境的關係，兩家就不一致了。正量認為心緣境是直接的，如手取物，手到擒拿，但經部認為心不能直接緣境，而是通過心變現的形相，即帶相而緣的，如同鏡子裏的影子。正量與經部這一主要不同，最應分清，因為這是哲學問題。後來正量部對大乘唯心學說有過攻擊，也即是從直接取境這方面發展而來的。

參考資料：

- 〔1〕 《法句譬喻經》頻伽藏本，藏六，第一卷，《無常品》。
- 〔2〕 《出三藏記集》頻伽藏本，結一，第十一卷，《訶梨跋摩傳》。
- 〔3〕 《三論玄義》，卷上，《排成實第三》一段。
- 〔4〕 呂澂：《略述經部學》（見附錄）。
- 〔5〕 呂澂：《略述正量部學》（見附錄）。

## 第五講 中期大乘佛學

（此期時代約當公元五、六世紀之二百年間）

中期大乘佛學是大乘佛學的極盛時期。此時在初期的基礎上，並依它所指出的方向，使大乘佛學有了很大的發展，由於內外的有利條件以及經過幾家學者的努力，一時形成爲百花爛漫的盛況。此後，雖也還有一段群芳競秀的局面，可是就在其間便呈現了一些衰退的徵候，特別是密教思想的滲入，所以，那只能稱作大乘佛學的晚期了。中期大乘佛學從時間講，上接初期大乘，約當第五、六世紀之間；從地區講，是以中、西印爲中心而發展起來的。這正是笈多王朝和後笈多王朝（五世紀是笈多王朝，五世紀以後是後笈多王朝）統治時期，總共有二百年的光景。

## 第一節 時代背景

笈多王朝的盛衰——帝室佛教信仰的抬頭——那爛陀寺的建立與世親——大乘非佛說的爭論引起新文獻的創作。

五世紀初月護二世超日王在位時，是笈多王朝經濟文化最發達的時期，我國法顯當時正在印度遊歷，目睹其盛，並留下了記載。不過，這種繁榮，僅延續了二十年左右，此後，國勢便處於守成的局面。五世紀中葉，白匈奴由西北印侵入，那時是塞建陀笈多在位（公元四五五——四八〇年），開頭還能抵抗一陣，後來就無法抵禦，國勢日頹，民窮財盡，以致不得不借改革貨幣來維持現狀。到他的下一代覺護（公元四八〇——五〇〇年），終於喪失西印，宣告笈多王朝的實際終結。最後，僅在摩揭陀、阿逾陀一帶，保持殘局，是為後笈多王朝。

笈多王朝（公元三二〇——五〇〇年）是封建制的完成時期。社會制度也從種姓制逐漸分化，形成爲類似中國的門閥制。即在原來的種姓中，依據職業的不同，又分出許多姓階來，並且是世襲的，所謂「工之子恒爲工，商之子恒爲商」。每一姓階之間，不得互通婚媾，從而使姓階制度更爲鞏固。而且姓階愈分愈多，數以千計，這就使得農村公社的殘餘，長期不能改變。因爲每一公社都是一個自給自足的經濟單位，附屬有一整套手工業行業。這一制度，即使到了後來變化也是不大的。

以上的變化，對當時的文化，如宗教、哲學等等，都發生了一定的影響，以大乘佛學來講，它的變化就是適應這一王朝的盛衰形勢的。笈多朝初期，信奉婆羅門教，對佛教並不重視，如塞建陀笈多於公元四五九年打退白匈奴侵略後，慶祝勝利，特修建一座華美的毗紐天神廟，舉行了盛大的祭祀典禮。當時佛教對統治者的態度，像《涅槃經》中所表示的，只要求國王給予外護就可以了。從佛教立場來談政治的《王法正理論》，也只希望統治者常常與沙門婆羅門諮詢政事。這裏用了「沙門婆羅門」字樣，

沒有單獨提出佛教來，與龍樹作《寶行王正論》的情形已大不相同。那時龍樹完全站在佛教立場，要國王不親近崇奉外道，因為案達羅國王信仰佛教對龍樹十分尊重的緣故。現在的情況，笈多國王僅是對佛教不排斥而已，因此，說話的口氣就不能那麼硬了。但是，真諦譯的《婆藪槃豆傳》中說到世親很得正勤日王和新日王兩代的信仰（笈多王朝帝王除以笈多為名外，還以阿迭多——日為名），特別是新日王跟世親受過戒，正勤日王的妃子隨世親出了家，後來新日王和他母親又請世親常住於阿逾陀。另外，玄奘到印度，按照傳聞記錄了那爛陀寺建造的歷史，說該寺建立的歷史很早，開始於笈多朝的帝日王（即塞建陀笈多王），後來覺護王、幼日王等歷代國王都有所擴建（覺護王時代已有資料可考，帝日是覺護的前一代，大概相當於塞建陀笈多，這是按世係次序推算而得，並無文獻可徵）。從真諦和玄奘所記述的事實看，笈多王朝到塞建陀王時，就開始改變了政策，對佛教已重視起來。這可能與其國勢日衰有關，塞建陀王開始還能抵禦外侮，並取得一次勝利，曾建婆羅門信仰的大廟慶祝，後來一蹶不振，不得不改變他的宗教政策，借以振作人心。

另外，從當時流行的《勝鬘經》中也多少反映了皇室信仰佛教的情況。經在序品有這樣一段敘述：佛在世時，舍衛國波斯匿王和他的妃子末利夫人信佛後，想到嫁給阿逾陀友稱王的女兒勝鬘，就寫信派使者去勸說她信佛。勝鬘果然聽從了父母的話，佛教就在那裏傳播開來，她還發誓弘揚，得到佛對她說了一番道理，結果夫婦都成了佛教徒。不僅如此，他們還教化阿逾陀一國的民衆，從七歲以上一概都傾向大乘云云。這當然不會是真事，因為佛在世時尚無大乘，再說阿逾陀也不是當時經濟文化的中心。但通過這一傳說，却反映了阿逾陀有大乘流行過，也有統治者改信佛教的事實。

那爛陀寺的建立與笈多朝有密切的關係。據義淨《求法高僧傳》卷上說，那爛陀寺是帝日王爲北印一個叫曷羅社槃社的比丘興建的。後來歷代擴建，到玄奘去印時已有六大院，義淨去印時則發展到八大院，規模異常宏偉。據《婆藪槃豆傳》記載，世親深得笈多朝正勤日王和新日王兩代的信仰，所以他們擴建那爛陀寺就不能不與世親有關。傳稱世親第一次同數論外道辯論勝利後，正勤日王（據現在歷史考證即頗羅笈



多，在位時間是塞建陀笈多稍後一點）就贈與三洛沙金（三十萬金），世親用它在阿逾陀建了三個大廟，其中即有大乘廟。後來在新日王時，世親又與勝論外道（彌曼差一派）辯論獲勝，國王母子也贈與三十萬金，他又用以在阿逾陀建廟。這些記載，就反映了笈多這兩代擴建那寺的情況，世親所建的寺，恐怕就是那爛陀寺。另外，《大唐西域記》裏也說到世親在阿逾陀壽終。玄奘去時還看見過世親講學的場所，規模很大，據說受教者中有各國國王，各學派的學者。從這些記載可以看出，在世親的時代，那爛陀寺確已建立。關於歷代擴建的帝王名字，玄奘所傳與一般歷史說的還不一致，相同的只幼日王、覺護王二人，其他尚待研究。不過可以肯定，那寺是在笈多王朝時建立，後來逐漸擴大的，這一點已沒有問題。玄奘、義淨均先後留在那裏學習過，均記載了有關大院、住房、寺塔、組織等等情況。他們說那寺常住三千人，有莊園二百所。義淨還曾繪製過一個圖，附在《求法高僧傳》內，可惜現在失傳了。那寺一直維持到十二世紀末，回教侵入才被燒毀的。

那寺遺址，從一九一五年開始，由印度考古學家根據發現的綫索，參照《大唐西

域記》內的記載，作了三十多年的發掘工作，現在遺址全部出土，大院不止八個，有十多個，還有雕刻、金幣等遺物，金幣上有的提到新日王、童護王的名字，證明那爛陀寺確實在那個時代就建立了。

那寺建成後，就以無著、世親學說爲中心（《南海寄歸傳》把無著、世親並提，因爲據義淨瞭解，兩人的著作均用無著名義，共計八部），對各種佛學思想同時弘揚。此後這一係的大學者輩出，據玄奘《大唐西域記》所列舉的，有護法、護月、德慧、堅慧（安慧）、光友（即後來到中國之明友）、勝友、智月等等，最後說到玄奘的老師戒賢，真是人才濟濟。這裏有兩個系統，一是護法系統，一是德慧安慧系統，後來安慧一係向西印度發展，那寺就單屬護法一係了。

由於那寺是國家興建的，所傳學說雖以無著世親爲中心，同時還網羅了當時大小乘學者以及世俗的各類學者在那裏講學，形成了各抒己見、百家爭鳴的自由討論的風氣。因而在構成瑜伽行學派的同時，也把中觀學派刺激起來，出現了佛護、清辨以後還有師子光、智光等人物，重明龍樹提婆之學，而有意地與瑜伽行學派相對峙。同時，那寺在講

學中，還對全體佛學加以分科組織，即不以對峙的態度處理各派，而是把它們作爲一個全體來分科，這樣，講學的規模日趨完整，學者們都從全體着眼而不拘於一家之言了。我國的玄奘、義淨都在那裏受到過這樣全體的教育。我們替它整理一下，發現當時那寺共有五科，奘淨等都能把五科的精華，傳回我國。後來也由另外的學者把五科規模傳入我國的西藏，不過那是後來的事，已無奘淨時期的精彩，徒具其形式而已。那寺的這種學風，也是使大乘學說所以能達到極盛的一個重要原因。

與此同時（五世紀末）笈多王朝衰落，西印部分已被外來的摩伊陀羅迦族（屬伊朗族）佔領，他們以伐臘毗城爲中心建立了國家。起初白匈奴在這一帶，這個國家臣屬於白匈奴，後笈多王朝擊退白匈奴之後，它就乘機獨立。因爲其地居海外貿易中心，經濟文化都很繁榮，因而也吸引了許多佛教學者，逐漸形成爲大乘佛學中心之一。德慧、安慧離開那寺就是在這一帶活動。所以無著、世親的學說，特別是世親開頭講的《俱舍論》，在這一帶很流行。到七世紀，這裏的大寺已可以與那爛陀寺相比。這對中期大乘佛學的發展，也很有關係。

再從當時佛學本身情況看，大乘思想一發生，部派佛學方面就有人反對，批評大乘經典不是出於佛說。這一點，在《般若經》內即有所反映，但不是部派佛學全體的想法，例如馬鳴之師脇尊者，就相信《大般若經》是十二分教內的方廣一分。大乘經典是否佛說，當時確有不同的意見，但並未展開爭論，從文獻上也看不出來。大乘思想流行以後，經過龍樹師弟的組織，對部派佛學，尤其是有部大加攻擊，部派佛學方面，當然不會緘默，這是可以想象到的，不過，在文獻上還是看不出來。只有繼此以後，大乘發展到中期，繼續出現了大乘經，這才有反映：如《大涅槃經》內，對部派否定大乘經典的議論，給予了駁斥；之後，一些大乘學者的主要著作內，也把這一問題提到了第一位。無著在《大乘莊嚴經論》第二卷《成宗品》中，即列舉了七種理由（梵本是七因，漢譯把「有無有」分爲二，成了八因）堅決認爲大乘是佛說。七種理由是：先不記，俱行，非餘境，應極成，有無有，能對治，義異文。世親對此，解釋得很繁，此處不一分析，僅將其中比較重要的兩條理由，略爲解說。

一是俱行，認爲大小乘的經典是同時流行的。所謂同時流行，是指有文字記載的

經典而言，不是指口傳的階段，口傳無憑，是無從證明的。小乘有文字記載是從《大毗婆沙論》開始，傳說該論編成後刻在石上，應當算是有文字記錄了。大乘經一上來就有文字，脇尊者說般若方廣，顯然不是指的口傳，而是他看到了文字記錄。既然文字的記載是同時流行的，那就很難辨誰先誰後，誰是佛說誰非佛說了。大小乘經典形式都差不多，都以「如是我聞」開始，怎能說小乘是真而大乘經就非佛說呢？這條理由，小乘很難反駁，所以很重要。

二是義異文。這條理由是說，佛說都用文字（名相）表示的，而文字有趣（即佛說法都有所為）與秘密（指文字中含藏的微言大義）。大乘經的文字、義理，確非泛泛地一看就能理解的，小乘若攻擊大乘非佛說，即可據此分辯：佛說有種種意趣，不能拘於表面文字，應追究為甚麼如此說。這種解釋佛說的方法即所謂毘勒法門，初期大乘已開始運用，它發揮佛說的意趣極為深入。另外，佛說不但有趣，而且還有秘密——深奧的內涵，人們對它的領會自然不會一樣。以後大乘凡遇有與小乘在文字理解有矛盾時，都用這條理由去解釋。

此外，無著在《顯揚聖教論》裏講了這個問題，還把七因擴大爲十因，後來《成唯識論》也引《莊嚴經論》再一次提出這個問題來，說明當時大乘學者對它都很重視。不過，七因都是一般的理由，而且是大乘單方面的，除此還有更爲具體，小乘也承認的理由，《莊嚴經論》也提出過的，那就是「三法印」（與部派時期的三法印不同）。「三法印」是：入修多羅（經），隨順毗尼（律），不違法相（論）。這是判別是否佛說共同承認的標準。大乘講，用這三法印來判別的話，大乘是佛說。首先，大乘入修多羅，原來三藏的組織是十二分教，其中就有「方廣」，大乘經從形式言，動輒萬頌，從內容說，上下古今，都是相當方廣的。其次，大乘經也是對治煩惱的，因此也隨順毗尼。第三，大乘經的重要法相如四諦、十二因緣等，也都不違法相，只不過解釋不同而已。

三法印本來出自小乘，大乘用這個標準，當然可以取得公認。不過三法印中的修多羅以十二分教來說，並不是一切部派佛學甚至大乘自己所一致承認的。十二分教是新說，在此之前還有九分教的舊說，舊說即不包括「方廣」。小乘中有些篤守舊說的，大乘中如《法華經》，就只談九分教，這樣，第一法印就有點說不通了。由此發展下

去，上述的三個標準，就變成大乘「自乘」的標準，從而出現了獨立的大乘經、律、論。這種具體的辯論，在《莊嚴經論》中沒有充分開展，後來堅慧做《入大乘論》（漢譯有二卷）幾乎用了整整一半篇幅（上卷《義品》）來談三法印論證大乘爲佛說。這裏就反映一個情況：在此時期內，有了比初期大乘更新的經典出現，而且是屬於三藏性質的文獻，否則，堅慧那些議論就沒有根據了。所以，也可以說，在大乘是佛說非佛說的爭論過程中，引起了新文獻的創作。

參考資料：

- [1] 潘尼迦：《印度簡史》第六章，笈多王朝的統治。
- [2] 《婆藪槃豆傳》。
- [3] 《大唐西域記》卷九（有關那爛陀寺的記事）。
- [4] 《求法高僧傳》卷上，末，附錄。
- [5] 《大乘莊嚴經論》卷一，《成宗品第二》。

## 第二節 續出的大乘經及其主要思想

《涅槃經》類的佛性說——《勝鬘經》類的如來藏說——《菩薩藏經》與大乘思想的再組織——菩薩藏摩呬理迦（本母）——議論性質的《大乘阿毗達摩經》——《解深密經》的七義抉擇

在龍樹、提婆之後，繼續有大乘經出現，其中最流行的就是《大般涅槃經》。此經本文即暗示了它成立的年代，所謂佛滅後七百年魔破正法等等說法，就是說，約在公元三世紀之後。最早年限，約在笈多王朝初期，它就開始出現。經的梵本，已經沒有了，中亞地方及日本僅保存下幾頁。漢文、藏文各有兩個譯本，藏譯中有一個是從漢文轉譯的。從漢藏文譯本及有關文獻看，《大涅槃經》全文有二萬五千頌，分前後兩分。前分四千頌，相當於原本《大衆問品》的一品，東晉法顯和覺賢共譯的，譯本重新分爲



十八品。後分二萬多頌，北涼曇無讖譯出，譯本有八品。以後到唐初，在此兩分外，會寧還在印度找到並譯出又一個後分，說的是佛涅槃以後諸事，如火葬、分舍利等等，材料與小乘涅槃經類似，因而義淨對它有懷疑，不承認是大乘涅槃經。由此看來，《大涅槃經》恐怕也只有前後分，而且還是分別流行的，流行的時間也先後不同。前分是法顯於第五世紀初（公元四〇一——四〇三年）在印度華氏城（摩揭陀首都）一個婆羅門家鈔來的，以後義淨在印度所見的也只是《大衆問品》，九世紀西藏譯出的也只是這初品（藏譯在譯本後還說這是大本二萬五千頌的一品）。後分是北涼曇無讖由西域傳入的，印度本土似乎反而沒有流行。

《大涅槃經》不是一時所出，前後兩分，主題雖同，解釋却有出入，說明它們是分別反映了出現的時代社會一些變化的。從前分看，主要内容是就佛涅槃一事講起，而提出佛身是「常」的概念來。所謂涅槃，一般就是指人死了，這裏的問題是，佛身是同常人一樣死了就完呢，還是永恆的？經中肯定佛身是常，如金剛一般堅固不壞，不同常人的父母生身，而是所謂「法身」。這種思想在初期大乘經中即提出過，如《法

華經的如來壽量無邊際的說法。龍樹《大智度論》提出佛有兩身等，此經繼承其說，但特別提出「我」的概念來。這裏含有兩層意思：一是佛身有其自體，有其作用，一是佛身常恒不變，這樣的「我」也就是「法身」。與法身是「常」是「我」相聯係，連帶也講佛身有「樂」有「淨」（脫苦離染），因此，法身就具有「常、樂、我、淨」四德。四德被凡夫所誤解，因而執著，謂之四顛倒。小乘雖不執著常樂我淨，但回避它，或否定它。而《大涅槃經》則肯定了佛身的四德，這是本經顯著特點之一。

由於佛身是常，從而要找出其何以爲常的原因。經說證得佛身是由於認識佛性而來，佛性原本就是常，但爲煩惱障蔽，處於隱伏狀態，經過必要的修習，它即可以逐步顯現，等待完全顯現，就成爲佛身（法身）。那麼，佛性是佛所獨有還是一切人共有呢？從大乘角度看，一切衆生皆有佛性，皆可成佛。衆生就是不同生類的意思，生類雖不相同，但同具佛性這點是相同的。不過，經的前分對衆生悉有佛性有一限制：即「一闡提」應除外。所謂「一闡提」是世欲非常深重的人，他們不信大乘，甚至毀謗，更不能按大乘教去實踐，這類人不能成佛，也就等於沒有佛性。這一說法，反映

了經的前分出現時，首先受到小乘的極力反對，無法使他們轉變，所以只好叫他們爲「一闡提」。其次，反映當時印度的族姓分化極爲繁複。佛教原是反對族姓制的，主張任何族姓均可加入佛教，盡管種姓劃分得多，都可從佛性這一角度統一起來。所以佛性（Buddhagotra）的「性」用了「喬多囉」這個字，意思是姓、種類、種族。所以《涅槃經》說「衆生界」「佛界」，以「界」字形容衆生和佛性，即表示盡管姓階雖多，但由佛性看來，一律歸之平等，同屬佛界範圍。同時又承認有「一闡提」，這是固定的。也反映了當時社會姓階的不可變性。

「喬多囉」是在姓階的血統基礎推論上去的更大宗族。社會上姓階的劃分達幾千種，但最後都同於一大宗，大宗即「喬多囉」。《涅槃經》前分把「一闡提」分出爲一大宗，也即爲後來五種姓說開了端。可見佛教五種姓（即五喬多囉）的說法，是模仿當時社會劃分姓階的方法，連「喬多囉」（種姓）一詞也是借用當時社會習用的名詞。《涅槃經》後分，對佛性的說法就有了變化，不再講得那樣固定，範圍也寬了些。例如，《師子吼品》就把「佛性」說成「法性」，亦即「勝義空」，把能瞭解空

性的智慧（空性慧）也包括在佛性之中。這裏把能（智）所（佛性）統一起來，通稱佛性。這時認為「一闡提」也可以成佛。這一變化，正反映後分出現時社會情況與初分出現時不同了。初分流行於笈多王朝初期，統治者對佛教疏遠，也包括其時小乘不信大乘，所以，《涅槃經》就認為這些人是「一闡提」。後來笈多朝信仰佛教的多起來，小乘也有轉向大乘的，後分《涅槃經》的說法也相應地變化了，認為「一闡提」也可以成佛，給這些人開放門戶，對自身學說的發展也更為有利。

此外，《涅槃經》中的佛性也用了「如來藏」的名字，「藏」是借用「胎藏」的說法，因為哺乳動物先在胎裏成長。如來所以成為如來，是因為它原來就在「胎」裏孕育着，指明「佛性」是成為如來的生因，遲早總有一天功德圓滿，必然分娩。經的前分用「如來藏」說明佛性，不僅有比喻的意思，還說明佛性是有形體的。因此，把佛性的顯現分為「聞見」（理解）和「眼見」（肉眼見）兩方面，這不就帶有形體的意思？不過這一說法，與佛學以外的學派有些相混——他們認為「神我」是有形的。在《涅槃經》後分裏，把佛性完全歸之於法勝、勝義空，只有理性方能認識，後分所

以這樣歸結，不外乎想與外道劃清界綫。

與《大涅槃經》同時，還有別的經如《大法鼓經》、《如來藏經》，也有「如來藏」的說法，精神與《大涅槃經》一致，但分量較小，可以歸為「涅槃經類」。

跟着「涅槃經類」出現的另一類經，就是「勝鬘經類」。勝鬘是人名，經即以她為因緣把佛說的道理記下的。經的部頭小，譯本僅一卷。漢文有兩譯，菩提流支譯本收入《大寶積經》內的第四十八會，經名也叫《師子吼》，內容主要講佛性，特別以「如來藏」為主題。全經結構分十四門，即有十四義；說法基本上與《大涅槃經》的後分一致，但着重結合心的法性講的。心的法性，即是心的本質。心以甚麼為本質？他們認為，心以「清淨」為本質。由此本質來說心，就是「自性清淨心」。《勝鬘經》又提到如來藏，即把它限定在這個範圍內，這與《涅槃經》後分精神是相同的。

同時，《勝鬘經》也把「如來藏」聯係於對「自性清淨心」的理解能力方面，即「空性智」，就是說，要以「空性智」來觀察才能認識。空性智對心的理解有兩個方

面，一、從自性清淨心講，一切衆生皆有此心，但現時不能覺察，乃因煩惱障蔽，即所謂「心性本淨，客塵所染」，淨心與客塵是同時並存的，但兩者性質不同，又是分離的，即所謂「與客塵俱，而性相離」。怎樣知其相離呢？這就是空性智的理解，由智而見其不實」，從而可以把客塵斷掉。這樣，如來藏即具有「空」的意義，即「空如來藏」。這是從正面的理解。二、從反面理解，如來藏未來可以發生甚麼作用呢？可以成佛，可以使之具有佛的各種功德，因此，它是具有功德的，盡管現在未發現功德，但功德的基礎是存在的。這樣，藏與功德的關係，被看作「不俱而不離」。就是說，現在雖然尚未實現佛的功德，但如來藏裏早已攝藏了實現它的基礎，如同幼兒已具備有成年人基礎一樣，總有成長爲成年人的一天。所以從智慧看來，它也是圓滿無欠缺的。這樣，如來藏又具有「不空」的意義，即「不空如來藏」。由此看來，《勝鬘經》對佛性說更加肯定，它繼承了以前說法而且有所發展。它把佛性擴展到心性，這實際是佛家的人性說，是他們對於人性的理解以及人生根據的說明。

《勝鬘經》共講了十四義，除上述外，還有其他一些重要說法，例如，三乘歸於

一乘，即暗示一切衆生（包括一闡提在內）都可以成佛。又如，四諦歸於滅諦，從此可以看出四諦有有作、無作兩方面的意義（此說以後還有發展，但此處已見端倪）。像《勝鬘經》這類說法的還有《不增不減經》、《無上依經》等等，性質相仿，流行時間相同，也可歸之爲「勝鬘經類」。

另外，還有《菩薩藏經》，它不像《涅槃經》《勝鬘經》那樣有重點地講述問題，而是把以前及當時出現的大乘說法全面地進行組織。本來初期大乘經典如小品寶積就曾講到菩薩藏的十六門教授，也是對大乘思想進行綱要性的組織，以後還有龍樹的《菩提資糧論》，組織得更爲具體，這個時期，根據新的發展，對於大乘全體又有所組織，這就是《菩薩藏經》。菩薩藏的理论根據就是法門，此經對大乘的重要法門都提到了，因此，對瞭解這一時期的學說具有極爲重要的意義。玄奘是傳播這一學說系統的瑜伽行派的人，自然對此學說原委瞭解得很清楚，所以非常重視此經。他歸國後最先翻譯的就是這部經（玄奘貞觀十九年正月入京，從五月開始譯此經，十月譯完，共二十卷）。

《菩薩藏經》的內容，是講大乘菩薩道的組織。它以「四無量」、六度、「四攝」爲綱，把有關法門統攝在這三類裏。首先它特別提出「四無量」來，這情形和《菩提資糧論》差不多，是與外道說法相照應而內容却不相同，包括了外道的說法而有所變化，以適應大乘自己的體係。對外道說變動的方面，是剔除了他們所說梵天等理想。婆羅門以梵天爲解脫目標，修行的結果是達到與梵天共住。修行的手段之一是修「慈悲喜舍」四無量。大乘認爲這還是貪欲，是低級要求，因而主張四無量是無染心的。吸取和利用外道所說的四無量，在龍樹時就已經這樣作了，此經繼承這一方法，把四無量列在六度之先，以四攝爲六度的推廣，構成了以六度爲中心的組織體係。因此，它把以前及當時的一切說法加以簡別，最後把重點放在「智度」上。這從經的最後帶有結論性的頌文裏也表示了出來。

此經不但把智慧放在首位，而且還講到如何才能構成智慧。它認爲構成智慧需要十善巧：「蘊」「界」「處」「諦」「四無礙」「四依趣」（此點《維摩詰經》和《涅槃經》已提出過）「資糧」「三十七道品」「緣起」「一切法」包括有爲、無



爲)。對這十個方面，過去與當時曾有各種不同的說法，此經認爲應對十個方面有個正確的認識（善巧），這就是作者自己對它的理解。

此經對《大涅槃經》、《勝鬘經》所提到的問題也涉及到了，但無所偏重，而是包羅了各個方面。如講「界」善巧時，它不用「佛性」而用「我界」解釋；說「我界」就是「法界」的意思，也就是「法性」的意思，這在實際上與《涅槃經》《勝鬘經》一樣。另外，在「諦」善巧內，也提到四諦歸於滅諦，這與小乘講四諦以苦諦爲中心者相反。關於諦，平常只講二諦，勝義諦和世俗諦，此經加了一個相諦，成爲三諦。它認爲相諦是無相，把一切歸於無相。通常講勝義諦只講一切法自性空，它認爲這樣講空還不够，應該以無相爲基礎，建立一切相。無相與一切相，非一非異，諸法不一，歸爲無相，這是異中見一，無相非相，乃是一切相之共相。這種說法，對後來的有關說法很有影響。在講四諦內容時，一方面肯定了可用五蘊解釋，即五取蘊是苦，因而有了苦集滅道。但另一方面，也可以從能所取來解釋，由於能取所取的執着，也會形成苦。這是針對有部說的。有部把十二處看成實在的法，即把眼耳鼻舌身意看成是內

能取，把色聲香味觸法看成是外所取，這從《菩薩藏經》看來，這種執着就屬於苦諦。此外，還提到涅槃與生死是無區別的，又提到成就瑜伽師地得方便慧的問題等等，可見它與後來的瑜伽行派有着千絲萬縷的聯係。因此，它對大乘學說講得很全面，很扼要，可以看成是對大乘思想的重新組織。玄奘雖然首先譯出它是重視它的一個表示，可惜的是他本人並沒有說明此經對大乘學說有這樣多的發揮。

那一時期全面組織大乘學說新出的文獻，除《菩薩藏經》外，還有《菩薩藏摩呬理迦》，即後來收入《瑜伽師地論》做為本地分十七地之一的《菩薩地》。它的梵本還在，英人在印度獲得一部，現藏英國的牛津；日本也收集到一部，三十年前，荻原雲來曾將它合校出版。二十餘年前，印度人羅睺羅在我國西藏搜到一部梵文的《瑜伽師地論本地分》，其中却無《菩薩地》，是否把它單獨流行的，就不清楚了。我國在北涼和劉宋（都在五世紀初）曾先後譯出，到唐玄奘，又譯一次。另外，西藏也有譯本。

「摩呬理迦」（本母）是論藏的別稱，但與通常稱作「阿毗達磨」（對法）的論

藏稍有不同。首先，「摩呬理迦」出於佛說，也包括有部分佛弟子說，而「阿毗達磨」則主要是佛弟子說。其次，內容方面，「摩呬理迦」不但解釋經，也解釋律，範圍廣泛；而「阿毗達磨」則主要是解釋經，其解釋律的叫「阿毗毗奈耶」，後來歸在律裏去了。最後，體裁方面，「摩呬理迦」是提綱挈領地解釋佛說宗趣，所以叫作「本母」，有可以作為發揮根據的意思；「阿毗達磨」重在法門分別，把法相分成各式各樣的門類，則有枝末的意思。《菩薩地》之為「本母」，是將散見的關於大乘道（實踐方法）、果（實踐效果）的佛說加以綜合編輯而成，現存《菩薩地》的本子，則是以「持、相、分」等十法來總括大乘道果的。

《菩薩地》十法中最根本的一法是「持」。持是支持的意思，所以是基礎。而起支持作用的法又有三類：第一，自乘種姓。自乘，是大乘對小乘的自稱，他們認為自己的種姓不同，能够成就菩薩地，修這種道的只有自己這一類人才行。這是受到當時社會族類劃分的影響，在佛教內也分種姓。第二，發菩提心。盡管屬於自乘種姓，如果無意於發成就菩提的決心，缺乏主觀努力也不成。第三，具有菩提分。發心之後還得

有獲得菩提的各種具體辦法，這一點與《菩薩藏經》說的差不多，只是次序以四攝開頭，六度居中，四無量在後，與該經恰好相反。這是「持」的三個組成部分。

這種組織所包含的主要思想，可以舉出兩點：第一，它在解釋菩提分之前，提出它的理論根據，構成爲《真實義品》（真實義就是他們所謂的真理）。在這裏，他們把真理按深淺次第分爲四個等第：（一）「世間極成」，這是屬於一般公認的常識性的知識。（二）「道理極成」，這比前一項深了一步，即對自己提出的論據，進一步用邏輯論證，帶有理性的性質。（三）「煩惱障淨智所行」，講道理總有立場，難免出現偏見，這由於有煩惱的緣故，因此，應去此障，使心地乾淨，用智慧去瞭解真實義。（四）「所知障淨智所行」，煩惱還是屬於感情、情緒方面，所知障則屬於理性、思維方面的障礙，必須去掉此障，才有真正的智慧見到最後的真理——這有所指的。其先龍樹提出空義來，主要爲了破除有部執一切法有這一最大的偏見的；但破了有執，後世又趨向另一極端：惡取空（對空理解不善巧）。所知障淨智就要求認識到此種偏見。只有去掉這種偏見，才能得到真理。

《真實義品》最後還講到真實的內容究竟如何的問題。他們認爲一切事物、現象都有兩種性質：一、假說自性，即指人們對於事物、現象藉助名言的瞭解；二、離言自性，即指離開名言的事物、現象的本身。初期大乘否定了執着假說自性爲實有的看法，這是對的，但並未否定離言自性。但是陷入惡取空的人，則並離言自性也否定了，成爲虛無主義，不僅假名是無，事物本身也是無，總之，一切歸於無有。《真實義品》糾正了這些看法，強調了假說自性和離言自性的統一。就是說，既應看到假說爲不實，同時也應承認假說是對事物的假說，如果連事物本身都否定了，怎麼還能假設？真實必須靠假說來表現。這種統一，名曰「無二」——執假說自性爲實，是有見，說離言自性爲無，是無見，這二見都不應有，所以叫「無二」。《真實義品》還講到理解真理（無二）的方法，這個方法叫「四尋思」，即對假說自性作名、義、自性假立、差別假立四個方面的分析。

《菩薩地·真實義品》關於四種真實以及得到真實的途徑，是他們的重要理論根據，也是對大乘學說的發展。龍樹的中觀，是概念上的實無、假有，而《真實義品》

的無二中道，既認爲概念上的假說爲不實，同時還認爲事物本身是真實的，這就堵塞了走惡取空的道路。再說，四尋思的方法，龍樹也使用過，往往流於詭辯，《菩薩地》此時講的就更有條理了。

《菩薩地》主要思想的第二點是：講六度時，於戒度中提出菩薩自乘的律儀戒。

佛教出家者皆須受律儀戒，過去，由於大乘無律儀戒，大乘出家者都在小乘部派中受戒，如龍樹即在有部受戒等。現在，《菩薩地》中編出一套四重、四十三輕的律儀戒來，就有了大乘自己的律儀戒了。按照佛家傳說，律是由佛制定的，大乘這四十七學處（每一戒即一學處）能說是佛制的嗎？他們的解釋是，雖不是佛親自制定，但都是佛說。是將散見各處的佛說組織的，所以還同於佛制。這理由是說得通的，因爲小乘各部的戒律，同樣也是經過一個過程才逐步形成的。《菩薩地》對這一理由很強調，他們認爲自己關於道果的學說，也都是各處散見的佛說的重新組織。同時，說這四十七條戒出於佛說，還是《菩薩地》的重點。因此，在劉宋譯出時即全部作爲戒經看待，名爲《菩薩善戒經》（十卷），並將其中四十七學處提出單行。可見菩薩戒是《菩薩

地」的一個重點。從這裏也反映了一個事實，那時大乘的勢力比初期強大多了，以前對小乘還在戒律上有所依附，現在自制律儀，就完全獨立於小乘之外了。這有點像中國的禪宗，原是住在律寺別院內的，以後自成一套清規，就另外自力門庭了。

此時期還流行有純粹屬於論藏性質的新大乘經，即《大乘阿毗達磨經》。本來經律論因各有特殊性質而分成爲三藏，此經却將經與論放在一起而成爲所謂「論經」。又名「佛說阿毗達磨」，這是要特別強調它是出於佛說的。其他佛說阿毗達磨是把散見各處的佛說加以編纂而成，《大乘阿毗達磨經》則是首尾完整有係統的佛說。它原來的組織如何，由於原本已失，只能從他處引用的片斷上看出個概貌。例如，無著的《攝大乘論》和《阿毗達磨集論》中都有關於此經的材料，尤其是《攝大乘論》與此經關係密切，可以從中探得不少消息。《攝大乘論》我國隋、唐都有翻譯，據隋譯「釋」唐譯「本」的末尾說明看，《攝大乘論》是解釋此經的《攝大乘品》一品的，而非解釋全經。但是，陳譯、魏譯、藏譯却說《攝大乘論》是依據經來說明大乘所有

法門，因此名「攝」大乘，這樣說，解釋的就不是其中的一品而是經的全體。並且有無「攝大乘品」也很難說。這個說法看來要符合事實些，因為從《攝大乘論》內容看，不像是專門解釋現成的經文，而是出於作者的編纂。因此，《大乘阿毗達磨經》的實際情況如何，甚麼體裁，是否分品，都難揣度。《攝大乘論》明引該經原文的只有三個頌，另外有兩段散文，已難說是原文了。除此還有「舉頌釋餘」的辦法，在論釋有未盡意處，常在一段末尾說：「此中有頌」，表示有頌可以補充解釋的不足。但這些頌，並未說明作者是誰，據唐人註疏家（窺基等）說，其中有些即出自《大乘阿毗達磨經》，這可能是有根據的，或即為玄奘所傳，這是一種暗引，數量也相當多。再從引用的散文只有兩處來推想，此經的體裁，主要是頌文體。

《大乘阿毗達磨經》所涉及的内容，十分重要，從《攝大乘論》有關部分看，它也是以「十殊勝語」（即「十法句」）概括了大乘所有的方面，與《菩薩地》的十法，相差不多。十殊勝語的第一句，叫「所知依」（所知，是大乘指宇宙一切法的稱謂），這是一切法的總依據。總依據是甚麼？此經明確地指出，它是「阿賴耶識」，



即「藏識」。因爲「賴耶」是包攝一切法種子的總體，而一切法的發生全靠種子，所以「賴耶」是一切法的所依。付與「阿賴耶識」這樣的功能，這是以前大乘經典所沒有的，是一種新說。其次，是「所知相」，這是指的一切法的自相，真理也包括在內。這裏，它指出一切法的自相有三，也可以叫「三自性」（性相通用），一、「遍計執」，二、「依他起」，三、「圓成實」。用《真實義品》所講的「假說」「離言」「二性來對照，「遍計執」相當於「假說自性」，「圓成實」相當於「離言自性」，它又在兩者之間安上一個聯系的樞紐：「依他起」。「遍計執」是染性的，「圓成實」是淨性的，「依他起」本身既不是染也不是淨，同時又可以是染或是淨，這要看它與誰結合。如果認爲因緣生法是實在的，這便與「遍計執」結合，這不是真實的認識，是染位的階段。如果認爲因緣生法只不過是唯識顯現，這便達到了真實的認識，是淨位的階段，與「圓成實」結合了。這種提法也是其他經內沒有的新內容，是一個十分重要的思想。同時，該經還提出如何「入（理解）所知相」的問題這就是關於唯識性的說法。即憑借着對唯識性的瞭解，認識「唯識」是怎樣一回事，就可以理解所知

相。這也是一種特殊的說法，對這個時期大乘學說也發生了很大的影響。

在《大乘阿毗達磨經》之外，具有同樣論議性質的經典，還有《解深密經》，它是以抉擇的形式組織的，就是對大乘經的義理凡屬深奧隱秘的都加以解釋決定。經的內容，共有七種要義，大致與《大乘阿毗達磨經》的主題相呼應。一上來就舉了「勝義諦」，提出他們的真理性標準，也是在「離言自性」的基礎上安立言說。言說，是表達一種意義而設的假說，離開言說的自性才是實在的，明確了「假說自性」與「離言自性」結合的關係，才能認識真理。並說這樣的「勝義諦」超過一般的尋思（名言的思辨作用）。《解深密經》提出「勝義諦」之後，往往提出了心、意、識、法相，理解法相的瑜伽方法以及實踐的層次地、度（共十地），最後提到佛事（佛所作的事）等等。對這些題目所作的抉擇，大致同於《大乘阿毗達磨經》所講的「所知依」「所知相」等。但是，《解深密經》對阿賴耶識作了更爲切實的補充，它在阿賴耶之外，又提出一個「阿陀那識」的概念，這與阿賴耶識實際上是一個東西。「阿陀那」是「執持」義，表示它有保持的作用。阿賴耶（藏識）的收藏，是消極的被動的，阿陀那的執

持，則有能動的意思，所謂能動與否，是指它與根身的關係說的，根身就是人的整個形體（把眼等五根統一在一起稱爲根身）。阿陀那對根身的執持作用表現在哪裏呢？根身是有感覺的，它所以有感覺，即在於有阿陀那的執持；所以，人死後形體猶在，但無感覺，就由於阿陀那離開了根身的緣故。另外，《經》也認爲阿陀那有執持種子的作用，種子得到它的執持，才會逐漸轉變、加強，而後才能現行。因爲種子的現行，必須有一定的條件，同時，種子本身的功能，也在逐步加強，這種加強即出於阿陀那的執持作用。因此，說阿陀那識，表示有執持作用，比說阿賴耶識只是收藏的、更加生動。這一點，《解深密經》對阿賴耶識的解釋是進了一大步。此經最後用一個頌來總結阿陀那識說：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我於凡夫不開演，恐彼分別執爲我。」就是說，賴耶識是活動的總體，一切東西都離不開它，如瀑布一旦下沖，泥沙隨之而下，一切跟着識活動，也是如此。對於賴耶的這種說法，佛在別的地方沒講說過，因爲耽心不瞭解真義的人會執它爲我。《解深密經》避免用我，這與《涅槃經》明確提出「我」的，完全不同。

關於法相，《解深密經》也講遍計、依他、圓成三相。這裏產生一個問題：別處講三無自性，也就是空相、空性，此經則講三自性，兩者是否一致？《解深密經》連帶着解決了這一問題。它說，三自性是了義說（道理說得清楚、究竟），一般說的三無自性是不了義說（道理講得含蓄、不究竟），兩者只在了義不了義的程度上有區別。同時，無相、無性是以有相、有自性為基礎的，有三相然後才能談到無相。因此光說無相是空泛的，按其實際，就是三自性。根據這種說法，此經還對釋迦的一代說法作了考察，認為有這樣三個層次：一開頭，只講四諦，是對小乘聲聞人說的，這時的說法偏於有的方面；其次，講無相、無性法門，是對大乘人說的，這時是偏於「空」的方面，這些都不是究竟之說；最後，講三相，三自性，是向一切乘的人說的，這才是究竟之說。《解深密經》就自稱是究竟之說的代表。

以上就是《解深密經》的主要思想。

另外，此經還講到方法論。它的方法是瑜伽方法，對他們自己所說的止觀，作了詳細的解釋。此經結構，與其他的經不同，重點在解釋七義，每一義都可以分出單

行，所以初傳譯時（劉宋、北魏都有譯），都是一品一品譯出，構成了各品單一的經。

上面所講的陸續出現的大乘典籍，不但具有經的性質，而且也有律和論的性質。如《菩薩地》即具有律的性質，所以有人將它譯成爲《菩薩善戒經》（劉宋時譯出），而且還加上一個序品以「如是我聞」開頭，構成經的形式，實際上，它以律爲重點，所以一般稱之爲「經中之律」。再如《大乘阿毗達磨經》，雖然是經的形式，實際是以論爲重點，所以也稱之爲「經中之論」。可見陸續出現的大乘經已具備了大乘三藏，這是與當時辯論大乘是否佛說的「三法印」標準相配合的。

再就內容說，續出的大乘經，前後重點，並不一樣。例如《勝鬘經》《涅槃經》的主題是放在如來藏上，後出的《大乘阿毗達磨經》《解深密經》等等，就未提如來藏，而是提出阿賴耶識和阿陀那識，這些非但名字不同，意思也有出入。如來藏是指自性清淨心爲客塵所染，所以其根本是心本淨，一切理論都圍繞淨法來講，而阿賴耶或阿陀那，則以雜染爲本，一切理論都圍繞染法來說，因此，二者立說各異。接着，出現了《楞伽經》、《密嚴經》，對上述兩說，採取了調和的態度，說阿賴耶與如來藏只是

名稱不同，法體是一，義理也是一，認爲阿賴耶不僅有染，而且有淨，這是有意把染淨二說加以綜合的。同時，《解深密經》把阿賴耶發展到阿陀那，付與它那樣能動的性質，對唯識的意義講的也差不多完備了。這些經，對於這一時期的大乘思想，都是極有影響的。

### 參考資料：

- 〔1〕《出三藏記集》，卷八，九，《涅槃經》《勝鬘經》序，《善戒》《地持》二經記。
- 〔2〕湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十章，上册第三九一——四〇二頁。
- 〔3〕《閱藏知津》卷二，三，六，廿五，有關《涅槃》、《勝鬘》、《菩薩藏》（寶積內）、《深密》各經的部分。

## 第三節 無著世親的學說

無著世親學的師承與瑜伽師——他們的主要著作——三性中道說與般若理論的調和——唯識說的建立——方法論上因明的運用

組織中期大乘學說的代表學者是無著、世親。從現存的比較可信的傳記《婆藪槃豆傳》看，他們是笈多王朝（公元三二〇—五〇〇年）後半期的人，所以年代應該是在第五世紀。無著大約是公元四〇〇—四七〇年，世親大約是公元四二〇—五〇〇年，這是一個假定的年代。另外，玄奘的《大唐西域記》以及散見於唐人註疏的傳說，則認為無著生於佛滅後九百年，真諦一係的說法，認為生於佛滅後一千一百年。不過玄奘、真諦對佛滅年代的計算，各有不同的標準，兩者雖有差異，但推算起來，也都近於第五世紀。但是，後世佛教史學者的議論，與我們上述的假定年代，最大的差距有一百年，有說無著是公元三二〇年的人，有說是四二〇年的人。十年前，奧國學者弗勞華諾爾曾有專文論證世親的年代，他主張有兩個世親，說無著的弟弟世親是第四世紀的人，而寫《俱舍論》的世親是第五世紀的人，想調和兩種說法。當然，他的理由是不充分的。還有人用中國翻譯史來證明世親的年代，說羅什譯的《菩提心論》相傳是世親的作品，他譯的《百論註》題為婆藪作，也有人認為是世親的作品，羅什於五

世紀初來中國，他能譯出世親著作，自然世親是第四世紀的人了。這些說法，考究起來都是錯誤的，因為上述著作並非世親的作品，而是出於誤傳。看來，世親的確切年代還待研究，我們姑且假定他是第五世紀人。

無著、世親是北印犍陀羅人，兄弟二人都在有部出家。無著先是修習小乘空觀，感到不滿足，後經彌勒的指點而改信大乘，所以他所傳習的是彌勒學說。世親對有部的阿毗達磨很有研究，著《俱舍論》，表示對小乘很有自信，所以那時他的立場是反對大乘的，後來得到無著的幫助改宗大乘，兄弟兩人就共同弘揚彌勒的學說。

彌勒的學說是以《瑜伽師地論》為根本。此論內容豐富，全體有五部分，主要部分是「本地分」，「本地分」的中心是《菩薩地》。《菩薩地》很早即單獨流行，性質屬於經的一類，並不是在無著、世親弘揚瑜伽大乘說時才有的。那麼，在此之前是誰在宣揚這種經的呢？應該說，恐怕是在他們之前的一批瑜伽師。瑜伽師的存在，從《大毗婆沙論》就可以看得出來，像有部的世友、僧伽羅刹（衆護）就是屬於這一係統的。不過後來逐步傾向大乘的是其中哪些人，現在還不能詳細知道，但可以肯定，



無著、世親是確實繼承了這一系統的。

一般說，無著、世親的學說出自彌勒，而彌勒並非實在的人，而是住於兜率天內將來要成佛的菩薩，這樣，一方面說無著、世親繼承了瑜伽師系統，瑜伽師是有史實可稽考的，一方面又說他們的學說來自彌勒，彌勒是神，這就使許多學者疑惑了。早在四十年前（一九二一年），日人宇井伯壽就主張，除傳說的天上彌勒外，還應該有歷史上的彌勒，這個人就是無著、世親所師承的。宇井的根據是這樣的：一般所說的無著傳彌勒之學只有《瑜伽師地論》一書，可是現存署名彌勒的著作，不是出於無著口傳的並不少，因此，應該有個實際的人物才能接得上頭，不過，後人把這個地上實際的人同天上的彌勒混同了。宇井此說，並未獲得學術界的公認，但他始終堅持，直到最近作《瑜伽師地論研究》，也還是用的這種說法。當然，也有部分人是贊同其說的。據我們想來，無著、世親以前，應該有一批瑜伽師，就是無著、世親學說之所自，至於他們是否托名彌勒，就很難斷言了。

無著、世親的著作，我國漢譯、藏譯都有。無著的著作，漢、藏譯本合計，約三十種，世親的著作就更多了，他原有「千部論主」之稱，現存漢、藏譯本有五十餘種，現在只談他們主要的著作。兩家所傳以彌勒署名的書有五部：（一）《瑜伽師地論》，是五論中主要的一部；（二）《分別瑜伽論》，我國無譯本，不過《解深密經》裏有一個《分別瑜伽品》，內容是彌勒就瑜伽法門向佛發問，由佛作答的，與該論相當；（三）《分別中邊論》，亦名《辯中邊論》；（四）《大乘莊嚴經論》；（五）《金剛般若論》；最後兩部是關於經的論。五部書都是彌勒說，所以稱爲「彌勒五論」，無著、世親並有註釋。西藏也說有「彌勒五論」，但內容不同。

無著、世親除了傳彌勒著作外，自己也有著作。無著的重要著作有下列幾種：

一、《顯揚聖教論》，它是對《瑜伽師地論》從學說上重新有所組織的綱要性的著作。二、《順中論》，是配合《中論》而寫的人大般若初品法門的書（釋《中論》初二頌），全名是《順中論義人大般若初品法門》。三、《金剛經論》，是提出七句義來解釋《金剛經》的。四、《大乘阿毗達磨集論》。五、《攝大乘論》，兩書都與

《大乘阿毗達磨經》有關，是總括大乘義理的著作。六、《六門教授習定論》，是講瑜伽方法的著作。

世親的著作比較多，發揮彌勒學說的，有《大乘莊嚴經論釋》，《辯中邊論釋》，《金剛經論釋》。解釋無著著作的，有《攝大乘論釋》，《習定論釋》。闡述自己觀點的，主要有《成業論》，是對小乘關於「業」說所作的批判，《二十唯識論》（論本二十頌，自作解釋），《三十唯識論》（有頌無釋，恐怕是他晚年的作品），都是很重要的。此外，他對大乘經還做了許多註釋，如解釋華嚴系統的《十地經論》，漢譯之後，影響很大，以至出現了一批「地論師」，對《無量壽經》所作的註，漢譯之後，也成爲我國淨土宗的根本典籍。其他還有註釋《法華經》、《緣起法門經》、《無盡意經》、《寶髻經》等等的著作。關於小乘的著作《俱舍論》，盡管他本人不怎樣重視，但影響很大，他的門人廣爲傳播，還流行了相當長的一個時期。

無著、世親兩家的著作，與以後構成瑜伽學派有關係的有八部，這在義淨去印時，就已被印度佛學家歸爲一類，名「無著八支」。據《南海寄歸傳》卷四說：「瑜伽

畢學，體窮無著之八支。」就是說，學習瑜伽學要講畢業的話，就得體會研究無著的這八部書。但八支中也有世親的書，這是怎麼一回事呢？據義淨講，世親之學是來自無著，受了無著的啓發，因之，兩家的重要著作，統以無著之名發表。這八部書是：《二十唯識論》、《三十唯識論》、《攝大乘論》、《大乘阿毗達磨集論》、《辨中邊論》、《緣起論》、《大莊嚴經論》、《成業論》。兩家的主要學說都包括在這八部書裏。無著、世親的學說主要是根據後出的論議性質的大乘經組織的。在思想淵源上，雖與初期大乘有聯係，同時又由於大乘學說的總源頭是般若，也還可以把他們的思想上推到般若。但是，除繼承前人的思想外，顯然還有他們自己的特點。

兩家的學說，一開頭就講緣起問題。這個問題是佛家各派都要涉及的。原始佛學時期是從人生現象來講的，因之那時講的是「十二支緣起說」。後來範圍擴大了，不僅講人生現象，連宇宙現象也涉及到了。這時就產生了兩個極端：一是執有，一是執空（惡取空）。執有的勢力很大，曾經風靡一時。此時龍樹的學說出現了，主要反對有部的執有，同時也反對惡取空，創立了中道觀。龍樹這個階段所講的是以能所取

（也叫能受用）為依據的「受用緣起說」。為甚麼叫能所取呢？這主要是從認識方面說的，人們的認識是從感性到理性，而感性的感覺無非是由內根與外境的相互作用而產生的。龍樹認為內根是能取，外境是所取，二者都是自性空。這種說法，人們不易領會，於是更進而提出二諦來，分別一切法的實相亦以二諦為標準，說「勝義諦」是空，「世俗諦」是有，把兩者統一起來的认识就是中道觀。所以，龍樹的緣起說，主要還是從認識角度來說的。

到了無著、世親時代，不僅不滿意從人生現象講，而且也不限定在一般認識領域內講緣起。他們要把範圍擴展到對整個宇宙、一切現象的宇宙觀上，當然，這就不是「受用緣起說」所能為力的了。因此，他們特別提出阿賴耶識來說明緣起（阿賴耶，首先是《大乘阿毗達磨經》提出的，無著、世親給了它更新的内容），這叫「分別自性緣起說」。他們認為：阿賴耶識是一切所知法的總依，它能發生一切法。但各種法都有不同的自相（自性），是怎樣區別開的？他們說這是因為阿賴耶含藏有自性各別的諸法名言種子。換言之，名言種子的自性不同，一切法因之就有區別。這樣的區別

是屬於認識方面的，所謂種子，實質上也就是名言的、概念的東西，人的認識就以它們爲根據，因而諸現象之間的區別，也都是由於認識上的原因。

在緣起說裏加上了名言種子的內容，要理解一切法的實相（真實義）就不能單純從二諦標準來看了，因此，他們又提出「三性說」。所謂「三性說」，就是隨名言區別而來的，（一）以名言表示而執爲實有，這樣所得的認識是不實在的分別，謂之「遍計所執性」；（二）遍計執亦非憑空而來，是有所依的，它所以的自性，謂之「依他起性」（即依各種因緣而生起）；（三）安立在依他起性上的遍計執當然是不真實的，去掉它就能得到諸法的真實性，這樣所認識的，最完備，也最真實，謂之「圓成實性」。所以，從自性緣起說來看，理解諸法的實相，就要詳細分別三性，對實相的認識，也就是對三性的認識。

三性聯係到「有」「無」的概念看，遍計所執性是出於遍計的執著，所以是「無」。依他起性是遍計生起的依據，因而是「有」，不過它與遍計相順（它的生起是由於遍計執的種子，生起以後又有遍計執的安立），因此，這個有不是實有，而是「假有」。

到了圓成實，才可以說是「實有」。這樣認識三性，非但對「有」「無」有了正確的認識，而且對「有」的「假」「實」也有了正確的認識，這是無偏見的認識，謂之「中道觀」。這樣的中道觀，比之龍樹所說就更進了一步。後來陳那還用比喻做了生動的解說：如夜行見繩，誤認爲蛇；以後看清了，才知是繩非蛇；再仔細看，知道繩是麻做的。這種有次第的認識，就很好地說明了三性：見繩誤識，是遍計執，繩體由因緣生，則是依他起，認識繩爲麻所製成，則是圓成實。這一比喻還說明了無、假有、實有的關係：本來沒有蛇是「無」，乍看繩是蛇，雖是假象，但還是有，却是「假有」。從而也說明了依他起與遍計執相順的關係。

無著的中道觀就是把三性這樣統一起來的認識，並認爲這是唯一的達到真理的認識。顯然，這些說法與以前的學說有聯係，其源可以一直上溯到《般若經》，只是經文沒有提得這麼明確罷了。無著自己也說他的三性說來自《般若經》，並把它與《般若經》的道理加以會通（見《攝大乘論》）。他說，《般若經》講的空、無，不是泛泛之談，而是指一切法的遍計執；講的如幻如化，是指的依他起性，有而不實；還講

到知行均清淨，使人在理解上得到正確認識，在實踐上得到解脫，即所謂「法性本淨」（包括得到清淨的手段在內）等等，就指的圓成實性。還可以這樣說，不用三性去解釋經中這些道理，便解釋不透，三性說乃是《般若經》道理必然的歸宿。

《般若經》後來仍有發展，如大品般若第二分末，又新出了《慈氏問品》。這一品說，一切法（如色法）都有三類分別，即遍計的（色），分別的（色），法性的（色）。這與三性說，不僅道理一致，連名稱也幾乎一致了。這一品，在羅什、玄奘的譯本中都沒有，西藏譯本雖有，但在目錄中也說明它是後出的。另外，無性寫的《攝大乘論釋》中引用了這一品關於三性的說法，可見在無性時代，這一品已經有了。這些都可證明《慈氏問品》是後來加上去的。其實，《般若經》有了空無、如幻如化、法性本淨等道理，即足以證明三性說出之《般若經》了，有無此品，關係不大。

以上所講的三性說，乃是無著、世親學說的特點之一。

三性說的中心是依他起性。《菩薩地》只說到「假說自性」和「離言自性」兩方



面，無著、世親嫌其簡單，還不足以說明認識的關係，因而又加上了「依他起」作爲兩者的樞紐，這樣，「依他起」便成了三性說的中心。依他起指的就是一切法，樹立了依他起便把一切法都繫屬於一心了。所謂「他」，就是各種法的名言（概念）種子，都藏在阿賴耶識裏，依阿賴耶而存在。這些種子的現行，便產生了森羅萬象的世界（一切法）。那麼，種子是怎樣構成的呢？前七識有所見聞覺知，即留下印象在第八識上，謂之熏習，熏習所成即是種子。見聞覺知不外乎認識，可見種子就是由認識構成的，當然森羅萬象的宇宙也是認識構成的。進而還可以反問，整個宇宙除了各種不同的認識而外是否還有實體？他們說，沒有了。因爲一切法存在於認識中，認識無非是心意識的分別作用，這樣便構成了唯識說。世界上實實在在的東西，在唯識說者看來，只不過是「所分別」，而所分別又屬於分別的一部分，隸屬於分別，總之一切都是精神性的。所以唯識說就是徹底的唯心論。

唯識說，是無著、世親整個學說體係必然導致的結論。早在無著所著《攝大乘論》裏已有發端，如在講三性的《所知相分》中，即講到依他起是諸識（共十一類）的

分別，這就是說，諸法皆待緣生。而其實，所謂緣生，也就是識的分別。到世親時，唯識說更加細密，並提出了種種論證，可以說唯心論就此完全建立起來了。

世親敘述唯識說的著作有兩部：《二十頌論》與《三十頌論》。前者有他自己的長行解釋，後者只有頌。這兩部書，都是用心、意、識來說明唯識理論的。《二十頌論》主要以成立唯識學說為宗，據早年發現的梵本它的書名即題為《成唯識》，護法為它作的註解亦題名《成唯識寶生論》，即此可見它的內容與性質之所在了。

《二十頌論》的唯識說要點是，「識生似（轉變）外境現。」意思是說識生起以後有一種作用，能把識的一部分轉變成為心的對像。由於人們對「識所變」沒有真實的認識，把它執為外境，其實呢，外境並不存在。那麼為甚麼人們會有這種執著呢？它說，這好比病目見空華，空華是沒有的，凡夫（病目者）執以為真，就是遍計所執。空華雖然沒有，但畢竟總有那樣一個形象吧，這個形象是屬於內還是屬於外呢？它說這也是識所變現的，屬於識內，不在識外。既然一切統屬於識，所謂識的內境，唯識說的根據就建立了。

不但如此，它還要人們對唯識的原委有個正確的認識，就是說要知道「境」是意識爲性（本質）的，境不過只是認識的一部分。這樣，唯識學說既有了否定（否定外境的真實），又有了肯定（對唯識的正確認識）。而且不止是對個別事物，對一切事物都應該如此認識，就是說，要把對唯識說的認識構成普遍的真理，這就是他們的所謂「唯識觀」。

以上是《二十頌論》的主要觀點。此外，它還提出了種種疑難加以溝通。至於正面文章如知識怎樣變成境界等，在《三十頌論》中才有詳細的發揮。上述學說要點，是無著、世親學的極高峰，顯然對大乘初期的說法，是有極大的發展。不過也應看到，從認識論角度構成的唯心理論，在龍樹時就指出了方向，所以，從龍樹到世親，他們立說的精神仍是一脈相通的。

無著、世親學說最後一個特點，是方法論上運用了「因明」並加以發展。印度關於邏輯的學問，稱爲「因明」，很早就佛學以外的學派中有了組織，特別是正理派，

即以邏輯思想做爲他們學說的中心，所以，一般也把它稱爲「正理」，又因爲它主張以充足的理由來證明真理，對因特別注重，又稱它作「因論」。

初期大乘如龍樹、提婆在方法上也多少採用了「因論」，不過反對外派過分重視其中「量」的作用。外派認爲「量」是達到真理的唯一途徑，是構成知識的唯標準和方法。量有屬於感覺範圍的「現量」，有屬於思維範圍的「比量」，還有以前人現比量爲根據的「聲量」（言教等），據龍樹看來，這些做爲一般經驗範圍內運用的工具還可以，外派把它看作真理的完全依據，就是過分誇張了，所以，著了《回諍論》、《廣破論》（無漢譯）專門破斥正理派的以量爲中心說。這種態度，也同他們自己在破他的方法論有關，他們是破而不立，而且破得非常徹底，與正理派有關的「因論」自然也在被破之列，所以龍樹、提婆對「因論」並沒有予以重視。

到無著、世親時代就不同了，因爲他們所根據的晚出大乘經典，都談到了這方面的學說。如《菩薩地》把世間各方面的學問像「聲論」（語言學）、「因論」（邏輯學）、「醫方論」、「工巧論」（手工藝）等都包括在菩薩所學的範圍內，再加上本

宗的學說，構成爲菩薩所學的「五明」。後出的《大乘阿毗達磨經》內，想來也會涉及到這些內容，不過此經不存，只是從與它有關的《阿毗達磨集論》講到了「因明」而推測出來的。其次，《解深密經》最後一品講到佛所作事問題，所作事之一就是對別人的言教，其實本母部分就講了四種道理，其一即「證成道理」（用種種量能證明的道理），也是屬於「因明」一類。既然晚出經典都涉及到因明，據以組織學說的無著、世親必不可避免地會要涉及。

他們學說的基本典據是《瑜伽師地論》，此論《本地分》（本地分共有十七地）中的「聞所成地」（聞，即學法）是專講應學習甚麼的，也講到了五明。並對「因明」的結構有詳細說明（見漢譯本第十五卷）。該論說，因明的結構是用七類與論議有關的事來辨明問題，因明的運用，重點是同別人辨別是非，所以要用論議的形式。所謂七事，即（一）論體性，（二）論處所，（三）論所依，（四）論莊嚴，（五）論墮負，（六）論出離，（七）論多所作法。這些就叫「七因明」。隨後無著寫《顯揚聖教論》以及他參考《大乘阿毗達磨經》所寫的《阿毗達磨集論》中都重複地講到「七

因明」，內容小有出入，但大體相同。從上述著作可以看出，無著參考了佛學外其他學派講的正理、因論，加以改動，構成了自己的學說。

到世親時，學說的範圍又加擴大，不僅提到這方面的資料，而且有專門的著述。據玄奘門下所傳（大約得之玄奘的口述），世親有三部屬於因明的著作，《論軌》、《論式》、《論心》。三部書的梵本不存在了，漢文也無譯本，只從其它書的引用中簡單地知道前兩書的一點內容，《論心》則僅知有此一書，內容完全不瞭解。此外，據陳那的《集量論》說，傳說《成諍論》是世親作的（漢譯為《成質難論》）。陳那認為「傳說」，可見並不真信為世親所作。還有真諦所譯《如實論》，也傳為世親作，共計二品，譯本與經錄都沒有作者題名，後來（大約是唐代）則有人相信是世親作的，內容與《成諍論》相同，既然《成諍論》傳為世親作，此書當然也可能是世親作了。

據以上的傳說，世親的因明著作是很多的，他非但運用了因明，而且有所發展。發展的主要表現是，他認為應該用「因相」來表示充分理由的性質（因明的「因」就

是表示充分理由的），後來又說，充分理由應該具備「三相」。「因相」與「三相」之說，在因明中都是很重要的。「三相」的來源，在無著《順中論》裏偶爾提到過，說出於「若耶須摩」學派。這個學派的名字很少見，從翻譯的音義來推斷，有種種說法，有說它與正理派有關，有說與耆那教有關，究竟是哪派，不能斷定，但肯定不是佛教內的部派。無著書中雖提到「三相」，但沒有重視，也未加運用。到世親時，從有關資料看，他是吸收了「三相」說的，後經陳那刊定，就組成了完整的因明學說，此後並得到更大的發展。另外，世親晚年著作如《二十唯識論》中，建立唯識學說，駁斥異見和溝通疑惑等等，也運用了因明這一工具。所以，在方法論上運用因明，是世親學說的一個特點。

事實上，把世間所有學說組織到大乘方面的作法，早在龍樹的《菩提資糧論》裏已經指出了方向，無著、世親時期，則是實現了龍樹這一指示，具體地做了。另外，無著、世親所以吸取外派學說，也是大勢所趨。因為當時外派如正理派等的學說，都有發展，且有完備的組織，在此情況下，若不瞭解外學，沒有學說上的這種重新組織，

要同外派辯論，發揚自宗，就有困難。因此，適應客觀形勢的需要，佛學也不得不有此組織。

#### 參考資料：

- [1] 《婆藪槃豆傳》。
- [2] 《西域記》卷五（阿逾陀國條）。
- [3] 王沂暖譯《印度佛教史》第二十二章（無著兄弟時代）。
- [4] 《出三藏記集經序續篇》卷四（有關諸論序）。
- [5] 呂澂：《印度佛教史略》本篇下，二章，四節，二段。
- [6] 呂澂：《因明綱要》第一章，引論。

### 第四節 瑜伽行學派和中觀學派

世親學派傳承與瑜伽行學派——難陀、安慧的無相唯識說——陳那、護法的有相唯



識說——量論的組織——戒賢、親光的佛地學說——堅慧對如來藏思想的發展——清辨與中觀學派

無著、世親以後，大乘學說內部有了鮮明的分立，主要有兩派：一是瑜伽行派，一是中觀派。

瑜伽行派是從無著、世親這個系統下來的，重要的典據是《瑜伽師地論》。「瑜伽師」是漢譯名，從藏譯看，原名是「瑜伽行」，所以一般稱這派為瑜伽行派，簡稱瑜伽派，爲了避免同六派中瑜伽派相混，還是稱瑜伽行派。與此同時，有些學者自稱要以龍樹、提婆學說爲典據，恢復其學說的本來面貌，實際上對龍樹、提婆之學已有很大發展，這就是組成的中觀學派。中觀、瑜伽兩派，在重要學說上都是對立的，盡管有人想調和兩家，仍無濟於事，後來的發展，愈趨分裂，始終未能統一。

首先講瑜伽行派。此派應從世親的傳承說起。在世親時，那爛陀寺已經建立，他

本人是否在該寺主持過講壇，已無可考，但他的一派學者，主要是在該寺活動，這是可以肯定的。那麼，世親這一派的傳承是怎樣的呢？這個世係，一直是不明瞭的，在中國傳世親學的學者有好幾家，前有菩提流支、真諦，後有玄奘，他們對此也都沒有明確的說法。流支所譯《金剛仙論》（即《金剛經論》註），論末附註云：《金剛經論》是世親作，《金剛經論註》是世親弟子金剛仙作，展轉三傳至於菩提流支云云。此說不是出於流支本人，只是後人的一種說法，未必可信。玄奘譯了《三十唯識論》，還譯了十家的註（不是十家分譯，而是把十家的註糅合一起譯的）名《成唯識論》。他的門人窺基作《成唯識論述記》，在初發論端裏，說到有關十家的一點情況，從中多少可以看出十家與世親的一些關係。十家中，親勝、火辨二家是與世親同時的，後八家與世親時間相距有一百多年，他們是否世親的弟子，《成唯識論述記》都未談到，只說到德慧是安慧的老師，另外還提到勝友、勝子、智月與護法有師承關係。至於親勝、火辨、德慧、護法與世親之間的關係，就不清楚了。《述記》記載十家情況如下：

- 一、護法（世親後）
- 二、德慧（世親後，安慧之師）
- 三、安慧
- 四、親勝（世親同時）
- 五、難陀
- 六、淨月（安慧同時）
- 七、火辨（世親同時）
- 八、勝友（護法門下）
- 九、勝子（護法門下）
- 十、智月（護法門下）

總之，從上述記載的十家，還看不清世親的世係。

西藏在這方面倒有比較詳細的記載，說世親以後有四大家：

（一）安慧，他和世親的年齡相差很大，據西藏所傳的神話，安慧原是世親講學時在那兒聽講的一隻鴿子，後來轉生南印度，七歲時，又重到世親處受學，可見兩人年齡的懸殊了。還說，安慧對世親四科學說中的毗曇科特別擅長，這個說法倒是符合事實的，安慧確實對世親關於毗曇的著作，有很多註疏。例如，《俱舍實義疏》，分量相當大，有藏譯本，漢譯略本的殘卷是在敦煌卷子中發現的。其後此註，還由他弟子滿增重疏，名《隨相疏》，流行很廣，在西藏幾乎成了佛學的重要參考書。另外，

他又糅合《阿毗達磨集論》和師子覺的註釋而成《雜集論》（師子覺爲無著的弟子）。作此論的目的是爲了補救人們對《俱舍論》的攻擊，雖是糅合成書，但對世親學說已有所發展。實際上，安慧的著作還不限於註疏毗曇的幾種，他還有《大乘莊嚴經論疏》、《辨中邊論疏》、《三十唯識論釋》等等。此外，對小品寶積經也有釋，漢譯名《寶積經論》。

（二）陳那，也是南印度人，婆羅門姓。他不在十家之內，主要是傳世親因明方面的學說。此外，他對《俱舍論》也有註。同時對小品般若經也有註釋，漢譯名《圓集要義論》，是個頌本。關於因明的著作，重要的有八部，稱爲「因明八論」。

（三）德光，主要是傳世親的律學，現存著作有他對《瑜伽師地論》開頭幾品的註，又有菩薩地的《戒品》註。另外，他對聲聞乘的律也有綱要性的著述，名《律經》（此處的經，指略詮的體裁，即綱要），是說一切有部的律，後來很盛行，凡學有部戒的都以它爲主。因他對瑜伽行派及有部的戒都有發明，也算一家。不過玄奘對德光是抱有歧視態度的，從《大唐西域記》記載有關德光的事情可以看得出來。後來義淨

去印度，倒很推崇他，說他「再興律藏」。

(四) 解脫軍，這一家在漢譯中連名字也沒有，西藏說他是傳世親的般若學的。他除傳《金剛般若論》外，還傳《現觀莊嚴論》。《現觀莊嚴論》有藏譯本，後世傳說是彌勒作的，同《大智度論》一樣是解釋大品般若的。玄奘時還不知道有此書，可能是後出的。西藏認為解脫軍有這方面的著作，所以也算一家。

從西藏所傳的材料看，世親的世係有此四人，至於他們的年代，與世親有無直接傳承關係等等，還是不清楚。不過世親之學，因有這些人，而得到發揚光大，從而形成一個與其他學派相對立的一派，這是很明顯的。

儘管世親的學說，規模大，方面廣，可是以後形成爲瑜伽行學派的發展過程中，却始終是以唯識說爲主導的。在唯識學說發展中，又有兩個系統，其一是比較偏於保守的，注意保持世親學的原來精神，甚至連文字上也盡量保持原貌，由於他們與另一係比較起來，偏於重視舊說，所以一般稱之爲唯識古學。

唯識古學的代表先有難陀（註釋《三十唯識論》十家之一）。窺基的《成唯識論述記》裏，對他雖有所介紹，但過於簡略，只說他註《三十唯識頌》外，曾作過《瑜伽師地論》的註解。這兩種註的原本，都不存在，只在《成唯識論》中，保留了他的將近二十條的主張。難陀的時代，因為是上接世親，下有傳承他學說的勝軍，大概是比安慧稍前一點。安慧約是六世紀中葉人，難陀對他講來算是與護法同時的一位前輩。因為安慧《辨中邊論註》的梵本猶在，所以還能看到其中有些說法，與唐人所傳難陀之說相同，這大概是他引用了難陀之說。

難陀唯識說的重要根據是世親的幾部論：《二十唯識論》、《三十唯識論》等，甚至可以追溯到《攝大乘論釋》、《辨中邊論釋》中關於唯識的思想。難陀把上述各書的唯識說貫穿起來，並加以發揮。因此，要瞭解難陀的主張，先應讀其思想淵源的《攝大乘論》。《攝大乘論》中曾提出了三點成立唯識的理由：（一）由唯識無義。「義」即境，就是說，心法中只有識而無境。心法的對像都是無體的，不實在的，所以成立了唯識。（二）由有見相二。雖無實境，但它畢竟有個來源，它的來源仍然是

識。爲甚麼？因爲心與境是以「見」「相」關係統一在一種識裏的，如眼識屬於「見」，所見的各種色識就是「相」，色識也統一在眼識中，成爲一組，總的謂之眼識。因此，這也成立了唯識。(三)由種種相生起。前五識都各有自己的確定對象，如眼限於見色，耳限於聞聲等，到第六識，範圍就寬了，它可遍緣十八界，但仍屬於「相」的一邊，所生起的種種「相」，仍在識的範圍內，所以也成立了唯識。以上只是《攝大乘論》成立唯識的幾個論點，其餘尚有論證，此處從略。

《攝大乘論》成立唯識的三個理由完全根據它把識總起來講。諸識總的說來，凡有十一類，即身識、身者識、受者識、應受識、正受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善惡兩道生死識。以這十一類總攝一切識。如說眼識，就可歸於身識，色識，歸於應受識等等。這十一類識在現行時，看具體情況來配合，哪一類的識屬哪一識的見或相，並不是固定的。難陀根據《攝大乘論》的說法有了發展，他把見相固定了，把八識分開來講。說每種識都個別的有其見相，如眼與色相對，耳與聲相對等，分工明確，不相紊亂。就是說，每一種識生起都有兩種作用，一是能取境的，一

是它轉變成為所取的境。因此，見相固定在每一種識上，能取的就叫「見分」，所取的就叫「相分」。那麼，按實言之，這二分都同為識的自體呢，還是各一分為識的自體？難陀認為，二分中見分為自體，相分是轉變出來的，所以是不實在的虛像。如以三性區分，相分是虛像，屬遍計所執性；見分因有分別作用，屬於依他起性；只有到它轉變成淨的性質以後，即認識到這相分是不實在的以後，那時所顯現的才是圓成實。

難陀從《攝大乘論》出發，首創見相二分說，同時又與種子說相聯係而創種子新熏說。在他看來，見相分之轉變、顯現，是由於種子的功能，種子則由熏習而起。所謂熏習，就是前七識有了分別而留習氣於第八識上，這些習氣將來是可以發生現行的，所以叫它種子。種子的來源，都是熏習。難陀進而認為，種子既是由熏習來，熏非本有，而是現熏。人們把他這種說法稱為新熏說。

把新熏的理論貫徹到實踐修行方面去，認為修行所取得的清淨法種子（無漏種子），也是熏習而成，但它不像一般種子是由過去多生熏習留下來的，而有待於新熏。



既然無漏種子是新熏而成，因此，連帶五種姓的說法也有了變動。五種姓的區別，主要是說聲聞等三乘的實踐能得淨法，要有各別決定性種子的存在。依難陀講，各種姓的熏習都可以從現在開頭，就是聲聞乘的人也可以熏成菩薩乘的無漏種子。這樣，五種姓的說法就不一定要堅持了。這是難陀的主張特殊的地方。

不過這裏產生了一個問題，人還有先天性的、本能的行爲，如嬰兒的會吃、會哭等，這是從哪兒來的種子？難陀的解答，只能求救於輪回，認爲這些行爲可以追溯到過去世，是過去世熏習留下來的種子。

難陀的唯識說與世親比較接近，雖然有所發展，但基本精神還是來自世親。難陀的發展是他明確地指出相分是無體的，見分也無其行相。因此，後世稱他的學說爲「無相唯識說」。

唯識古學的代表，難陀之後還有安慧。據西藏傳，安慧年代與世親接近，並說直接受教於世親。但據玄奘所傳，他是德慧的門下，因此有必要先講一下德慧。德慧曾作《三十唯識論》註，窺基在《成唯識論述記》裏對他也有介紹，但內容十分空泛。

從《大唐西域記》的記載中，說他曾在那爛陀寺活動過。他的著作，現存有西藏譯的《釋軌論註》（《釋軌論》是世親著，主要解釋經的要義方法的，詳細內容尚無人研究）。另外，有《中論註》，已不存了（他是後世所傳註《中論》的八大家之一），只在後世學者觀誓所著《般若燈論疏》中有過片斷引文。漢譯中，還保存有他《俱舍註》的殘本，真諦譯名《隨相論》（祇解釋論中四諦十六行相一段）的。這是他的著述。關於他學說的特點，義淨在《南海寄歸傳》中，對他曾有專長定學的評語。不過這方面的著作已見不到了。從他註《俱舍論》、《中論》、《釋軌論》的舉動看，說他與安慧有師弟關係，大概可信。因為安慧在這幾方面也有註。由此可以推知安慧恐怕沒有直接受教於世親，西藏所傳，恐係誤會，而且爲了把安慧說成直接受教於世親，反把德慧說成是安慧弟子了。

安慧的唯識說，因其著作《三十唯識論註》（後來律天爲註作疏，也保存下來）、《辨中邊論註》的梵本、藏譯均存，所以能够搞清楚。他的學說大體是繼承了難陀的精神，盡量保持舊說的原貌。但在他與難陀之間還隔有陳那一家，對他不無影響，因

此，先簡單講述一下陳那的唯識主張。陳那對難陀的心分說有發展，難陀把見相固定在每一種識上，陳那認為心不僅有見相二分，而是三分，除見相分外，還有自證分。見相交涉的結果，就是見瞭解相，這種瞭解，是親切的自知，所以叫它「自證」（證指觸證，如手親自摸到而無間隔）。自證是用來作為心的自體的，同時用來證明自體的作用。換句話說，當見分發生作用時，自證分便給以證知。

安慧基本上繼承了難陀，同時吸收了陳那之所長，把二分說、三分說同《攝大乘論》、《辨中邊論》中的唯識說融合一起。雖然他的說法還是三分說，但他用《辨中邊論》開宗明義第一頌的意思，認為識法分別只是「虛妄分別」，在此分別上的見相二分即「二取」（見分屬能取，相分屬所取），是遍計所執性，都是不實在的，所以謂之「二取無」（這與難陀說法不同）。只有自證那一分才是實在的，屬於依他起的性質。所以從心分來說，三分說反而成了一分說了。

安慧關於種子新熏的說法，與難陀差不多。由於他這種唯識說，主張相分不實在，甚至連見分也是不實在的，亦無行相，所以也屬「無相唯識說」。

瑜伽行學派的另外一係，態度比較自由、進取，在不喪失無著、世親學說基本精神的範圍內，對其學說，大加發揮，甚至對他們的著作，在文字上也作了一些改動。這比之難陀、安慧等古派來說，是一個新派，所以可稱之為唯識今學。

這一係的代表人物首推陳那。依西藏佛教史家所傳，他是世親的門下。但玄奘《大唐西域記》說他是南印人，先就有專門弘揚因明學的志願，後經文殊的啓示，方決定弘揚《瑜伽師地論》，同時兼弘因明，記中並未提到他與世親有師弟關係。從他的著作看，《圓集要義論》（解釋八千頌小品般若的）關於三性的講法等等，都還是依照無著《攝大乘論》的規模。唐人還傳說他對世親的《二十唯識論》也有註，但已不存。從這些可以看出他與世親有些關係，但是否師弟就不明確了。除上述著作外，陳那有關因明方面的著作很多，後世將其編成一組，稱爲陳那八論，甚爲當時學者所重視。義淨在《南海寄歸傳》中曾說：「因明著功，鏡徹陳那之八論」。並列舉了八論的名字：（一）《觀三世論》、（二）《觀總相論》、（三）《觀境論》、（四）

《因門論》、(五)《似因門論》、(六)《理門論》、(七)《取事施設論》、(八)《集量論》。這些著作大致都有譯本存在：

有漢譯本存在的：《觀總相論》、《理門論》、《取事施設論》。

有藏譯本存在的：《觀三世論》、《集量論》（此論義淨曾譯成漢文，後佚）。

漢藏文譯本都存在的：《觀境論》（即《觀所緣論》）。《因門論》、《似因門

論》沒有譯本存下，但藏譯中有《因輪論》一書，不知是否即《因門論》。

在上述著作中有許多講到唯識的地方，特別是《觀所緣論》就是成立唯識無境的著作。陳那說的「所緣」就是「境」，此境不是在心外。陳那認為，能够稱得上「所緣」的應具備兩個條件：(一)「有實體，令能緣識，托彼而生。」就是說，所緣(境)必須是實體性的事物，還必須能够引起能緣(心)攀緣而生。(二)「能緣識，帶彼相起。」就是說，在能緣識生起以後的分別中，要有它的行相。這個行相雖然似境，但却是從心中生出來的，如鏡顯影，但產生影的功能却在於鏡子本身。考究這兩個條件，境不會是在心外的實物，而在心內，是心的一部分(心的相分)。由此看來，陳

那也是主張唯識說的。不過，他的說法有其特點：相分引起見分，見分所得的行相與相分一模一樣，因此這個相分（所緣）也就是內境。這樣，第一、相分是有實體的，實在的；第二、見分也有其行相；這種唯識說一般稱之為「有相唯識說」。

陳那見分帶行相的說法，可以在經部找到淵源，相分是實在的主張，也與經部之說相關。另外，在《觀所緣論》中，也講到識上的種子與相分相互為因的關係，認為這個法的種子可以存在於那個法上邊，那個法的種子也可以存在於這個法上邊。再者，它對於八識也是混合起來說的，統攝之為「能緣識」而無明白的區分。這都是同於經部、隨順經部的說法。因此，後世也說他的唯識說是隨「理」的，而不是隨「教」的。

另外，在《集量論》裏，他對見相的關係還有所發展。他從量（人的認識，如同以尺量布，所以喻之為「量」）的角度來看，能緣（見）是「能量」，所緣（相）是「所量」，在兩者發生交涉後還應該有個結果，這叫「量果」，如以尺量布應有一個知道它長短的結果。關於「量果」的概念，並非陳那的獨創，別的學派講到量時也推

論到有一個量果。不過，他們把量果都推到心以外去，而陳那說的量果仍在心內。他認爲量的性質是自己瞭解自己，這也叫「自證」。這樣，從心分來講，在見分相分之外，陳那又加上量果一分也叫「自證分」，而組成三分說。難陀主張二分說，安慧雖說三分祇承認自證分是實在的，實際等於一分說，而陳那則認爲三分都是實在的，所以他的唯識說是三分說。

這一係的另一家是護法，他也是南印人，是建志城一個大臣家的子弟。出家以後，便去那爛陀寺。據西藏傳，他在那寺入陳那之門，其後併在該寺當住持，年事很輕，僅二十餘歲。他還在中印一帶，對外道、小乘加以很不客氣的破斥。《大唐西域記》中記載有這方面的故事。他在那寺做主持時，得到比他大一歲的戒賢爲弟子，成爲他門下非常出色的高足。護法在二十九歲那年，感到身體不適應退休了。離開那寺到佛成道地伽耶，在大菩提寺住了三、四年，修習禪觀與從事著作，年僅三十二歲就死了。後世傳說他在退休幾年間寫了大量著作，現在知道的有《廣百論釋》（他將提婆的《四百論》分作兩分，前分叫法說，後分叫論議，他註釋的是後分）、《觀所緣

論註》。西藏雖然傳說他是陳那門下，實際上是不是還不清楚，不過他的說法是與陳那有關。傳說他對因明有很多著作，內容不詳。此外，他對世親的《廣五蘊論》、《二十唯識論》、《三十唯識論》都有註。他在聲論（文字學）方面有很高的造詣，義淨傳說，他的聲論著作，達到了登峰造極的地步，學聲明的必須學了他的著作才算到家。唐人傳他有《雜寶聲明論》二萬五千頌，好幾十卷，可惜這些書都不傳了。與唯識有關也是特別重要的，乃是《二十唯識論釋》和《三十唯識論釋》兩書。前者義淨有繙譯，後者則為玄奘所獨傳。玄奘關於此書有一個傳說：護法把《三十論釋》寫成後，並未外傳，將手稿交給當地一位信徒，囑其得人而傳。玄奘去印，即得到這份手稿，回國後，以它為基礎，吸收其他九家的註，就編譯為《成唯識論》。因此，護法此釋在印度反而沒有流傳，而成為玄奘獨家的傳譯本了。

從玄奘所傳的《成唯識論》看，護法的唯識說有了很大的發展，比較特殊的看法有下列各點：

首先，他對世親《三十唯識頌》作了改動，中間修改了唯識性的一個頌。他將三



十頌分爲三大段，開始二十四頌是一段，講唯識相；中間一頌是一段，講唯識性；最後五頌是一段，講唯識位。這種分法，與忠於世親原本的安慧所傳相比較，前一段落還很清楚，中間一頌與唯識性很不相稱，可見護法對此一頌是作了改動的。

其次，關於心分，護法主張四分說。這是在陳那三分說基礎上，引用後出的《密嚴經》的說法構成的。他認爲「見」「相」二分是一重關係，對於心的全體來說，這是比較外圍的一部分。到了「自證」，就屬於心的核心部分，屬於內緣，而內緣復有能所，能，就是「證自證」；所，就是「自證」。這又是一重關係。由這兩重關係就構成了四分說。唯識說發展到四分說算是最完備的了。

第三，關於種子說，難陀主張新熏，一切種子均由熏習而成，後來還有一家護月，主張本有，不是新熏，這都是一種極端的說法。護法則調和二家，認爲種子既有本有，也有新熏，在發生作用時，兩者均發生力量。因爲本有與新熏的重點都是放在無漏方面，護法認爲本有、新熏都可以有無漏種子。就是說，他既同意本有種可以有無漏的，也同意新熏種也可熏成無漏。不過，難陀新熏說連帶認爲種姓是不固定的，

而護法却認爲種姓是固定的。

第四，關於唯識的性質問題，一般認爲唯識的含義是：一切法說到究竟，性質上屬於識的一類，以識爲性，所以是唯識。護法則認爲一切法只要不離識就可以，不單獨脫離識而存在就是唯識。

最後，從護法的學說裏我們還可以看出這樣一個問題：其時那爛陀寺的學風已有轉變。護法的主張重要根據都出於較晚的《密嚴經》。經中提到有個超世界的地方，即所謂密嚴淨土，佛就住在那裏。佛身是無形色的，是變易身，雖然可以被看到，但並無形像。這種說法顯然帶有密教的色彩。護法對這部經很重視，這說明在他主持下的那爛陀寺，學風已有改變。那寺的學風，原是對各派學說，採取兼收並蓄的態度，此時密教開始興起，而且也在調合之列——那寺除瑜伽行派之外，還有中觀派，例如，清辨、佛護就是標榜自己爲中觀派。清辨雖未去過該寺，但寺中也有他的學說。密宗，那時已有萌芽，所以那寺當時已是三者合而爲一：以中觀爲性，瑜伽爲相，密教爲密的結合。這種調和，在護法的著作《廣百論釋》中答覆清辨不同主張時，就有

反映。在此之前，清辨聽到護法學說在那寺很有影響，就想找他面決是非，比個高低，但其時護法已退休去伽耶大菩提寺了，他又想去大菩提寺，聽說必須實有所得的人才可進入該寺，清辨自忖無此資格，只得作罷。但問題並未解決，於是又寫信約護法辯論，護法似乎避免同他面談，即在此釋中答覆了中觀派提出的疑難。

有相唯識說和無相唯識說的觀點，有很多不同，而且牽涉到一個根本的三姓問題。特別是三姓中的依他起究竟何所指？在實踐中究竟斷不斷？說法有分歧。這些分歧的說法，先後都傳譯到中國，後來學者們不明白其原因，因而產生許多誤會。例如，在玄奘時期即有新譯舊譯異義之爭，玄奘譯傳的是有相唯識說，因其譯文風格特殊，名曰新譯，他之前所傳譯的是無相唯識說，屬於舊譯，二者所宗各別，說法當然不會一致，於是互相是非，發生了許多爭論。現在，這些資料都能找到，可以說明其爭論的真相了。但在玄奘當時，由於材料不足，學說源流不明，以至把爭論的原因誤認爲是由譯文的表現方法不同而引起的。

陳那的學說，在唯識方面除了提出有相唯識說之外，他還從因明的角度來組織學說。由於他對因明作了獨立的發揮，從而使這門學問另闢了一條途徑。本來，瑜伽行學派是把因明的重點放在論議一方面的，論議，實際上對自說加以證明，這叫「立」，對於異說加以反駁，這叫「破」，談因明祇是爲了立破，因而是有局限性的。陳那對因明的發展，即打破了這一局限，把它貫串到佛學的全體，成功了一種佛家的認識論，即「量論」。它不僅用於論議，而且還用於如何認識真理、實證真理，這就包括了他們所謂「道」（行爲）「果」（究竟）的全體。大乘佛學中的菩提行也就是「道」，陳那的量論把這些都包括進來加以貫串。這是達到佛果的準備，等到一切功德都圓滿了，便可以證得佛果，那時候便體現了所謂真正的量，可以稱得起「爲量者」，成爲真理性的標準了。這種說法，在瑜伽行派中是另闢蹊徑的，晚期大乘佛學竟把它推進成了一條滾滾的巨流。

陳那關於量的學說，散見於他的八部代表作中，而最能表示其體係的是最後一部《集量論》。「集」就是總結，合而爲一的意思，此論即總結其有關「量」的著作，

所以題名「集量論」。論的原文不存，有藏譯本。計二百五十頌，有陳那自己的註及另一家的註；所以全書的結構，在藏譯本中可以具見。論分六品，每品都先明本宗，然後破斥異說。爲甚麼採取這樣的結構呢？因爲當時佛家以外各學派也相當繁榮，所以在論議中一般都要牽涉到各種異說。加上陳那的量論，對其他學派的講法又有很多簡別的地方，所以書中破外的份量佔的比重就很大。明宗部份，大體上是依照他的《理門論》的基礎而另加一些補充的。

陳那量論的要點大致有下述的幾方面：

(一) 對於量的種類，他有一個決定的說法。量，從認識方面說，乃是怎樣得到正確知識的準繩，如想知道物的輕重，必須加以衡量一樣。

當時印度各派對量的種類，說法極多，約可分爲六種：現、比、聲、喻、義準、隨生。「現量」是感性的，「比量」是推理所得，這是一般獲得知識的方法。「聲量」是諸派各自信仰的聖教，如婆羅門一系視爲正統的六派，都相信《吠陀》可以爲量，對它就不必再親自推理了。它亦名「聖教量」或「聖言量」，因爲是通過語言而

來，故名「聲量」。「喻量」就是類推，如我國孟軻好辯，他常用的方法就是類推。「義準」，即舉一個而準知另一個。「隨生」，即一個跟隨一個出現，如進房無人，即隨知主人不在家。後面三類，都屬於直接推理的。陳那組織量的工作，第一步就是把量的種類確定下來。他認為，六類中只有現量比量才是有意義的，其餘各類，不能獨立，只可隸屬於比量，而比量又出現於現量。因此，他簡別的結果，肯定了現比二量。

(二) 他對現比量的定義，還有獨到的看法，認為離開概念的為現量，運用概念的為比量。同時，他對概念的構成也有特殊的說法，認為概念都不是從正面表示意義，而是通過否定一方承認另一方的方法，所謂「遮詮」構成的。例如，青色的「青」這一概念怎樣構成的呢？就是表示「青」為非「非青」。由否定一方（遮）來表示另一方（詮）。這種遮詮說，也是陳那量論的一個特點。

(三) 他對「過類」作了特別的簡別。以前的正理學派和佛學中的古因明師，都曾經講到「過類」（辯論中出他人過失時，有時所指並非是真的過失，但它是過失的

一類，所以叫「過類」，而且構成爲因明中的一大類，《集量論》對此特別作了研究，對以前的說法作了簡別，專門成立一品，名「觀過類品」。

以上幾點，都影響到以後的量論，而且後人對他的說法還有很大的發展。

護法的學說在那寺弘揚以後，對寺學產生了很大的響影。那寺不是專講一宗一派的，護法主持寺學時，主要是瑜伽行派。時間雖不太長（二十九歲離寺，三十二歲死去），但門人不少，其中且有許多出色人物。屬於唯識十大家的勝子、勝友、智月，都是他的學生，而勝子尤爲著名。勝子著有瑜伽論的總釋（類似導言），玄奘有翻譯。藏譯中有勝子的《菩薩戒品釋》。此外，還有《集論釋》（玄奘譯本認爲是師子覺所著，藏譯本說是勝子著）、《三十唯識論》註等。護法另一著名的弟子就是戒賢，三十歲時就很有成就，曾代表護法外出破斥外道；護法退休後，即繼續主持那寺講座。到玄奘去的時候，他已一百〇六歲。戒賢門下除玄奘外，還有親光、勝軍也很出名。

戒賢、親光的學問都很淵博，在那寺不拘一家的學風熏陶下，他們通曉各家各派。相傳他們的著作各有十餘部，但是傳譯我國的，則兩家都祇《佛地經論》一種。親光的一種，玄奘譯了，戒賢的一種，西藏譯了。親光釋是在戒賢釋的基礎上加以補充發揮的，漢譯本實際上即含有戒賢釋在內，玄奘題名「親光等造」，或許已非原來結構，而是糅合幾家註釋的。但親光是戒賢弟子，師弟之間，說法想是一致的，現在即從此釋來看他們學說上的特點。

一般講唯識，都是從平常人的經驗來談的。如果把唯識無境的說法推論到佛地是否還可以運用這一條原則，按理說，唯識的原則佛地也不能例外，否則，唯識就不能成立了。不過，這一方面大有進一步推論的餘地，而戒賢、親光就是向這方面作研究的。研究的結果，就表現在《佛地經論》裏。他們研究的依據，大概是彌勒《莊嚴經論》的《菩提品》。

《莊嚴經論》的結構很特殊，它採取了《瑜伽師地論·菩薩地》的品名，但議論、解釋完全是依照別的經典編纂的。所謂「莊嚴」，如人的衣飾，當然取材於身外



的東西打扮的。所以論的《菩提品》也是取材於他經，包括《佛地經》在內來莊嚴的。戒賢、親光的學說，就是依據這一品來推闡的。《莊嚴經論》的漢譯者是波頗密多羅，此人或係戒賢的門人，在唐初武德年間，玄奘尚未去印時來我國傳授那寺學說，特別是戒賢的學說。《莊嚴經論》譯出後，當時李百藥曾做過一篇序文，對《菩提品》作了提要的解釋。他說：「其菩提一品，最爲微妙，轉八識以成四智，束四智以具三身，詳諸經論所未曾有，可謂聞所未聞，見所未見。」這幾句話，確抓住了一品的中心，也確是其他經論沒有講過的問題，回答了到達佛地以後唯識是怎樣的情形。所謂「轉八識以成四智」的「四智」，即「圓鏡、平等、妙觀、成事」，這是成佛時才有的。本來，瑜伽行派在實踐上有個特點，它不像別的學派所常講的解脫、涅槃等等，而是講「轉依」。這一說法更把握了實踐的具體的關鍵。「轉依」這一概念，也是根據他們理論「所知依」的「依」來的，「所知依」原是染，把它轉爲淨就是究竟了；原是迷，把它轉爲悟這就解脫了。《莊嚴經論》的轉八識以成四智，也就是轉依達到最後的結果，達到四智的佛地了。所謂「束四智以成三身」的「三身」就

是「法身」、「受用身」、「變化身」。這裏不是每一身都有四智，四智加法界（四智爲心法，法界爲四智之境）適當配合，分別構成三身。如「圓境」爲「法身」，「平等」爲「受用身」，「妙觀」、「成事」爲「變化身」。兩家對這一點，可說是發揮得詳盡之至。

戒賢、親光在此時發揮佛地的學說，主要是回答在佛地以後的唯識問題，這是反映了實踐的要求。當時不論大乘內部或是一般思想界，都對這問題有興趣。另外，密教此時已有萌芽，其根源也出於此。密教就是以佛爲基礎講到現實世界，現實世界的人如達到了佛的地步，也會達到這樣神秘的境地。這種思想都是出於同一的社會根源。

晚出的大乘經（如「大涅槃經類」「勝鬘經類」）提出了「如來藏」，但在無著的著作中對這一思想沒有好多發揮。舊傳世親有一部專講這一問題的著作《佛性論》（真諦譯），但此書譯文有許多可疑之處，所以後來玄奘一系並不頂信用它。世親之

後，傳說曾註過《十地經論》的堅慧，則對如來藏作了進一步的研究。堅慧留傳的著作有《法界無差別論》（武周時譯出），《究竟一乘寶性論》（北魏時譯出）。後一書，譯時沒題作者名，直到譯《法界無差別論》的譯者纔說也是堅慧的作品，但是藏譯本，却說它是彌勒的著作，並尊為彌勒五論之一。此書有頌，有長行，並說頌為彌勒作，長行是無著作，還存有梵本，一九五〇年，印度學者曾校刊出版。堅慧的這兩部書，都是以如來藏作為中心思想的。

堅慧的名字，《大唐西域記》在介紹那那寺著名學者時曾提到過，並且是與德慧並提的。不過，這個堅慧恐怕是指的安慧，非上述兩書的作者。後來還有人認為北涼時譯出的《人大乘論》作者堅慧就是堅慧，書是北涼時譯出的，原文約在第四世紀，是世親以前的人，就不會是註釋世親著作的堅慧了。總之，堅慧的生平，還待進一步考證。

堅慧的思想鮮明地表現在《究竟一乘寶性論》裏，所謂「寶」，指佛法僧三寶；「性」，是講三寶的本質。另外，還說它所講的都是究竟的說法，所以加「最上要

義」（漢譯「究竟一乘」）字樣來形容。從堅慧自己對此書的命名，表示了他所講的很究竟，很高深。

全書所講共有七句（七個主題），除「三寶」（三句）及「性」外，還有「菩提」「功德」「業」，而中心在「性」句上。在這句裏他提出「一切衆生皆有如來藏」這一命題。成立這一命題的理由，就是認爲一切衆生皆有法界。法界的「法」，本來指的一般事物，此處則重點指一切功德的法，拿最高標準來講是佛的功德。「界」就是因，在印度人的用法上，「界」字不僅指範圍，界限，而且有「因」（素）的意思。因此，所謂一切衆生皆有法界，因而一切衆生皆有如來藏，即無異是說一切衆生皆有佛性。

堅慧講如來藏的特點，在於把《勝鬘經》《如來藏經》中的義理，尤其是如來藏對般若空性智關係的說法，大加發揮，並貫串到整個實踐的過程中去。在兩部經中把如來藏當作境界，既然是境界，要使它的功德顯現就得先親證（即見到）如來藏，也就是說，有待於空性智的證知。這樣顯現出來的功德就是果。無著、世親的唯識理

論，後來講得愈加繁密，堅慧則一概予以刊落，直接提出如來藏借助於空性智實現功德的說法，以此來貫通整個實踐，因而不同於無著、世親的說法。這就為大乘理論開闢了一條新路，對晚期大乘發生了相當的影響。特別是在《法界無差別論》裏，還以實踐的意義，用「菩提心」來代表如來藏，後來密教就直接了當地運用了他的說法。此說傳至西藏後，又與中觀發生了聯系，所以，西藏推尊彌勒，說他不僅是瑜伽師，而且也是中觀方面的重要人物。

正當無著、世親學說日漸擴大其影響的時候，同時出現了佛護、清辨兩家，標榜恢復龍樹、提婆的學說，建立了中觀學派。關於兩家的學說淵源，在漢文材料裏僅提到清辨上接青目，藏文材料裏則說二人都是衆護的門人。衆護即僧伽羅刹，藏譯還有《僧伽羅刹所集經》，此人與世友年代相近，也是很早的人物了。所以說佛護、清辨上接青目或者說是衆護門人，恐怕都是從學說淵源上看的。

衆護是一般的瑜伽師，不是瑜伽行派，當然也是與瑜伽師地說法有關係的人。他

的著作《修行道地經》，書名與《瑜伽師地論》是一樣的，思想必然也有些相通。佛護、清辨出自他的系統，可以說，中觀派與瑜伽行派都是來源於瑜伽師的同一系統，不過後來對「地」字有不同的看法，遂發展成爲相對立的兩個派別了。

佛護爲《中論》作的註，有藏文譯本（譯文不完全），並無多少精到的見解，似乎整個地用了傳說是龍樹自註的《無畏疏》。再說，《無畏疏》精采之處在後一部分，藏文沒有譯出，因而此註就更無可取了。但是，就方法論講，佛護却有明顯的特點。自龍樹、提婆以來，中觀學者都以破而不立爲其趨向，到了佛護時代，因明已有廣泛的運用，他也就吸收了這一方法，與破而不立精神相結合，遂構成「就敵論隨言出過」這樣一個「應成」方式。這一方式常用的格式是：若照你那樣講，應該成爲怎樣怎樣的反面。就是說，從敵論的本身指出它的過錯，自己並不提出正面主張。

清辨的學說比佛護廣闊，著作也多。他是與佛護同爲註解《中論》的八大家之一。他的《中論註》別名《般若燈論》，漢譯是波頗密多羅譯的，共十五卷。此外，他還有通論中觀的著作，名《中觀心論》（心，樞要之意），有頌有釋，釋文別名《思擇

焰論》，計十一品，八千頌，藏譯三十卷（約合漢文十卷），這部書的提要即《掌珍論》，有漢譯。《般若燈論》與《中觀心論》這兩部書有個共同的特點，即方法論上與佛護相反，認為不管是破是立，都應該自己立量，即用因明格式採取比量（類似三段論法格式）。另外，他對佛學內部大小乘以及佛學以外各派，凡與他的說法不同的，一律予以批判。這種批判態度與方法論特點，在《般若燈論》裏到處可見，在《中觀心論》裏更為集中地分出各品加以發揮。他對瑜伽行派還特別寫了一大段附在《觀涅槃品》（《中論》最後一品）後面，針對三性說，專加批判。因為三性說是瑜伽行派的中心思想，清辨就是從這一要害處開刀。可惜這一段，被波頗翻譯時刪掉了。這可能是因為波頗本人是瑜伽行派，感到自己的譯著中出現批評本宗的說法不大好，所以就刪去了。那他根本不譯這書不行嗎？這又牽涉到波頗學問規模的問題，當時那爛陀寺的學風是要兼通性、相、密三方面，他於是譯出了《莊嚴經論》——相，《般若燈論》——性，《寶星陀羅尼》——密，表示他是精通這三方面的。波頗刪去的這一段，藏譯中譯出來了。此外，清辨在《中觀心論》等五品《入抉擇瑜伽行真實品》（入抉

擇即探討的意思），針對瑜伽行派的所謂真實做了專門的批判。這些批判包括了瑜伽行派各種重要說法，如三性、唯識等等。此品漢文亦未翻譯，但它的要點唐人已集入《掌珍論》中了（唐人還把這一品開闢出來名《人真甘露品》）。該品的全文，我們過去曾經譯出過，日人山口益也有一個譯本。

清辨的中觀學派與瑜伽行學派不同的主張，概括起來，集中在下列三個方面：

（一）辨三性中依他起性與遍計圓成二性是一還是異？由佛家說來，一切法均可分成染淨二類，是二分法；依他起是介乎染淨之間的，染是從它與遍計執的關係言，淨是從它與圓成實的關係言，這樣，就產生了各種的議論。但清辨根本不相信三性說。但是瑜伽行派之說三性，有教理做根據（前有《般若經》類，後有《解深密經》），要反對三性說，對其教理的根據必須作出自己的解釋來才行。因此，他就提出了依他與遍計圓成的一異問題。（二）爭論的進一步是三性說是按世俗諦還是按勝義諦而言的問題。如按世俗言，那是自由的，多一些名目也無所謂；如按勝義言（勝指正智，義是境界，正智的境界，就是究竟真理），三性究竟是有還是無？特別是其中的依他起



性。(三)最後，因同是從世俗諦或勝義諦出發，而所得的結果却不同，因此，就又發展到對二諦解釋方面的爭論。

清辨對上述三個問題的看法是：依他起與遍計執是一體的東西，在遍計執性外，無所謂依他起，與圓成實不同，所以依他起性染。而瑜伽派則認為遍計是染，依他起本身無所謂染與不染。其次，從有無看，清辨認為以世俗諦可以說三性有，但在勝義諦則都無，這叫俗有真無。瑜伽派與此相反，認為世俗諦為無，勝義諦為有，因為勝義諦是聖智之所行，如果說聖智所行為無，未免說不過去了。最後，講到勝義與世俗的定義時，清辨也有新的說法。在《中論》講到的真俗二諦，原是指說法（言教）的格式，如講緣起、蘊處界，就是世俗諦的說法，而菩提、涅槃，則為勝義諦的說法。清辨對二諦的解釋，已超出言教的範圍，而是指境界說的了。一般說，世智（凡智）的境界屬世俗，般若智（聖智，亦即根本無分別智）的境界屬勝義。聖智有根本的也有後得的，而清辨認為祇有根本智才是勝義的，至於後得智是順乎聖智的，但不就等於聖智。

清辨之說，仍來源於後來瑜伽行派所表現於《辨中邊論》中的思想，不過他不完全同意《辨中邊論》的說法而已。瑜伽行派認爲此論是彌勒所作，清辨則有懷疑，因此，他的批判就歸結到要取得彌勒說真相到底如何。他去找過護法，護法沒有接見他，他就發願長生，要等待彌勒出世，面決兩家是非。這個傳說，出於《大唐西域記》，表明他表面上與瑜伽行對立，骨子裏還是與《辨中邊論》有關。因爲他的學說有這樣的性質，所以後世追隨者還說他與瑜伽行派有微妙的錯綜的關係。我國玄奘門下對於護法、清辨兩家同異上有各種解釋，可參看《成唯識論學記》中的記載，這也有助於瞭解清辨的面貌。護法在《廣百論釋》最後一品：《教誡弟子品》，還是答覆了清辨在《般若燈論》中提出的問題的。

中期大乘佛學到最後分裂成瑜伽行與中觀兩大派，他們自己都說學說淵源可以中經龍樹、提婆而上溯到般若。中觀學派的清辨還同瑜伽師有關係，他也推崇彌勒（瑜伽師中，世友、衆護等人是被尊重的，彌勒則更被推崇。據說賢劫，即我們這個世界已有過釋迦佛，在釋迦前有三個佛，釋迦後應是彌勒成佛，世友、衆護等人又都是隨

着彌勒而要成佛的)，甚至同護法辯論時，護法說是彌勒的主張，他有懷疑，還要等彌勒出世面決是非。雖然他們的淵源這樣相近，但學說的發展越來越有分歧，到他們的後輩，更是達到了分河飲水，不可調和的地步。其所以如此，原因是多方面的，但他們學說的社會根源以及偏於唯心或唯物之不同，是諸多原因中最根本的原因。

瑜伽行派是在笈多朝衰弱時期改變信仰的條件下，受到該王朝的支持成長起來的，所以，它的學說是與笈多王朝相結合並為王朝統治者服務的。這種學說必然是唯心主義的，如承認當時社會秩序是合理的，種姓制度是不可更易的，這種思想的表現就是他們堅持五種姓的說法。從原始佛學以來就帶有根本反婆羅門種姓制度的精神，至此就大相徑庭了！

中觀派的情況就不同，如佛護、清辨等人都不是那爛陀寺出身，而是來自民間。清辨的歷史尚不清楚，從《大唐西域記》的記載看，他在社會上的活動，似乎不是以佛徒身份出現，而常跟數論學派一起，作數論派學徒模樣的打扮，看來與羣衆是較為接近的。在他的學說中，即含有唯物的因素，承認心外有境，反對唯識，對外境也說

是由極微積集而成。同時，也未看到他主張種姓說。如果從與中觀相通的堅慧學說看，還是反對種姓說的。堅慧特別發揮了如來藏思想，主張一切衆生悉有佛性。這種思想與當時社會的種姓制是矛盾的，但它更符合原始佛學，更與羣衆思想相一致。他們的學說既反映社會根源之不同，又有採取唯心或唯物的觀點的區別，因而根本上是無法調和的。這就是對中期大乘佛學的歸結。

#### 參考資料：

- 〔1〕王沂暖譯：《印度佛教史》第二三章、第二五章一、二節。
- 〔2〕〔成唯識論述記〕卷一，「初發論端，教興主門」。
- 〔3〕梅光羲：《相宗新舊兩譯不同論》（略閱）。
- 〔4〕《集量論》本科段（《內學》第四輯）。
- 〔5〕《大唐西域記》卷十（案達羅國、達羅毗荼國）。
- 〔6〕《般若燈論序》（《三藏記集續編》卷四）。
- 〔7〕《成唯識論學記》卷一，「顯宗出體門」（顯宗部分）。

## 第六講 晚期大乘佛學

(此期時代約當第七世紀到第十世紀之四百年間)

在中期大乘佛學的最後階段，學說有了很大的發展，外表看來蓬蓬勃勃，實際却局限在「寺學」範圍以內，例如，先在那爛陀寺，後在超行寺，對一般社會的影響並不大。同時學者的著作，也大都具有濃厚的思辨、煩瑣的氣味，可以說是爲著作而著作，甚至大家如護法，作了《三十唯識論註》竟然感到不宜公開，必須待人而傳。雖然傳說此著只落於玄奘之手，其間或許有些誇張，但從後來印度方面的資料中的確也未發現它在別處流行過的痕跡。正是因爲這種脫離羣衆的思辨煩瑣學風，雖在繁榮發展之際，就已流露出衰退的萌芽。盡管此後還有一段自然發展過程，也還有些新穎學說產生，但終於難以挽回大乘佛學的頹勢。再要繼續發展，就得借助於密教，那也是名存實亡了，因爲密教終究是與印度教的精神合流的。這一期從時代上看，是從第

七世紀前後直到十二世紀末佛教在印度消滅時爲止。其間依據學說著作的情況還可以給它劃分一個階段，著作中表現比較純粹大乘思想的在第十世紀之前還有，再後就成爲密教的附庸，談不上是大乘佛學了。所以，晚期大乘佛學，可以看作是從第七世紀到第十世紀告一段落的。

## 第一節 時代背景

戒日王的統一印度——波羅王朝的勃興——毗俱羅摩尸羅寺（超行寺）的建立——大乘佛學的密教化

當時印度的政治局面是：笈多王朝宣告崩潰，繼之而來的又是割據的形勢。笈多的後裔退到中印一帶，稱爲後笈多朝。到第六世紀末，北印（中印偏北）出現了一個薩他泥濕伐羅的國家，開頭幾代的國王情況不清楚，第四代的國王名光增，逐漸吞併

鄰小，勢力擴展到五河一帶（印度通外門戶）。他的兒子王增繼位後，因無子嗣，由弟喜增（戒日王）接替。喜增很有才能，把勢力擴展到了中印、東印。東印位於孟加拉一帶有一金耳國，戒日王戰敗了它，獲得了很大一片土地，一時的統一局面可與笈多王朝相比。據玄奘的記載，戒日王東征西伐，六年之間就「臣服五印」。這話說得有些誇張，事實上，此國對外擴張不自戒日王始，因之不能說六年之間就臣服了五印。再說，戒日王勢力所及也僅限於中印、北印以及西印一部分，東南印度始終沒有歸入他的版圖。不過，應當承認他是創建了一個較大的統一大國的。加之他能精兵簡政，治理有方，因而造成了一段時期的太平景象。這時候，玄奘正好在印留學，親睹其盛，從他留下的記載裏我們還可以想見其概。玄奘所遇的印度統一盛況，一如法顯所遇的笈多王朝統一局勢相同，但法顯未能接觸到社會上層，因之，記載的面就不及玄奘之廣博了。

戒日王的宗教政策，也仿效阿育王對各種宗教一律平等看待。他本人是信奉印度教的，後來對佛教也很重視。那爛陀寺能够繼續維持那樣的規模，就是在他的保護下

獲得的。其時大乘佛學有所振興，一方面是因為戒日王的支持，同時也與玄奘在那裏的活動有關。當時外學小乘聲勢極盛，小乘的正量部，把大乘壓得不敢與之抗衡，正瀕於一蹶不振，玄奘去後，破外學小乘，挽回了局勢，因使大乘再度興起。由於玄奘的這番表現，所以深得戒日王的敬仰，替他在國都曲女城開了長達十八天的盛大法會，用來宣揚玄奘的主張。跟着，還在鉢羅耶伽舉行了無遮大會，大會所以在這裏舉行，因為這裏是地處兩河之間的平原，有很大的廣場。玄奘的活動，對擴大當時的佛學影響，確實有很大的幫助。

戒日王（公元五九〇—六四八年）統治的時間不長（在位年代為公元六〇六—六四八年），在玄奘回國後的第三年就死了。他不但政治上是個有才能的人，還長於文學，在印度戲劇史上有相當的地位。他的劇作流傳至今的還有三篇：《鍾情記》、《瓔珞記》、《龍喜記》。最後一種取材於佛的本生故事，描寫佛在修菩薩行時，捨身爲人的精神。故事說佛曾一度作過雲乘太子，據印度傳說，有一種金翅鳥，專門吃龍，雲乘有一次看到金翅鳥要吃一條小龍，就要求用自身替代小龍，終於使金翅鳥受到感



動，從此就不與龍爲敵了，於是龍們皆大歡喜。這個劇本有藏譯，義淨在《南海寄歸傳》中也提到過。現在，有日文譯本，我國前幾年有吳曉鈴的譯本。由於戒日王是文學家，他網羅了一些文人學士，其中有一位叫波那的，給他寫了《戒日王所行讚》的傳記，他的一生行事，由此而得以流傳下來。當然，玄奘對他的生平，記載得也很詳細。總之，在戒日王時代，大乘勢力一度有重振之勢，但是戒日王死後，印度又回到了割據局面，大乘佛學也受到了影響。

自此以後，印度的分裂繼續了約五百年，到回教人侵時，憑藉其勢力纔得重新統一。在此數百年間，大國互相爭霸，戰爭迄無寧日，很有點像我國春秋戰國的形勢。大概在第八世紀末，即分裂了一百年以後，出現了比較大的三個國家：中印一帶是波羅提訶羅王朝；南印從前一直是獨立的，此時則確立了較大的羅悉陀羅俱陀王朝；東印孟加拉原屬金耳國的一帶，成立波羅王朝。這三個大國，各據一方，不斷進行爭霸的戰爭，互有勝負。其中與佛教有關係的，乃是波羅王朝。

波羅王朝是在金耳國基礎上建立的，其地在第八世紀中（公元七五〇年）情況很亂，民衆推舉瞿波羅做了統治者。瞿波羅比較賢明，積極安定亂局，逐漸形成了和平局面。因爲這個王朝是由他建立的，所以後繼各代都帶有「波羅」名稱。波羅王朝第二代是達摩波羅（約公元七七〇—八一〇年），爲人十分英武，在他治下的四十年，國家治理得頗有昇平盛世之慨。這個王朝的年代很長，雖中經盛衰，却維持到十一世紀，才爲斯那王朝所替代。

波羅王朝的勢力，曾到達了摩揭陀以及曲女城一帶，佔領曲女城以後，在那裏舉行了盛大的祭典，慶祝武功，參與祝捷的有當時南北印諸侯十二國，波羅則屬霸主。當然，波羅王朝統治者，也必然要利用宗教，他們對佛教也相當推崇，當時那爛陀寺够宏偉的了，但達摩波羅猶嫌其規模不大，又在恒河南岸的小山上，另建了一座新寺院。寺院是以王的另一尊号命名的，叫毗俱羅摩尸羅寺（超行寺）。此寺遺跡，今已蕩然無存。據西藏傳說資料記載，規模比那爛陀寺還大，中心是一個大菩提佛殿，四周圍繞有一〇八個小寺院，其中一半屬於密教的內道部分（密教也分層次，有內有

外，高等的屬於核心部分的叫內道），另一半屬於密教的外道部分和顯教。從這裏也可以看出，超行寺是以密教為中心的。寺的牆壁，繪畫了主持該寺的著名學者的圖像。住寺學者，經常有一〇八人，執事有一一四人。在寺院學習畢業時，成績優秀者，國王給予「班底達」（學者）學位稱號。特別有成就的學者稱「守門師」，後世有「六賢門」（六門指東西南北四門和中央的兩道門）之稱。由於此寺的興建和重視學習，此後凡有名的學者大都出身於此，因此它成為晚期大乘佛學的中心。寺院以密教為主，當然更適應羣衆的信仰。以密教為方向提倡佛學，對統治者也是有利的，所以王朝各代對它均予以支持，一直存在到下一個王朝。到十三世紀初（一二〇三年），才為回教在印度的統治者所焚毀，跟着印度的佛教也就消滅了。因此，超行寺的毀滅，也象徵着印度佛教的毀滅。

後期大乘佛學的性質可以說是逐漸向密教化方向發展，最後則完全融合於密教之中。密教的發生是在第七世紀初期，當時那爛陀寺對陀羅尼就加重視，義淨在寺

時，已經有了作爲密教根本典籍的《持明咒藏》的編纂，並有作爲他們傳法、誦咒所用的壇場（音譯爲曼荼羅），壇場中供養他們所信仰的神。密教的性質逐漸同印度教相接近，印度教是婆羅門教的變種。婆羅門教原是多神信仰，到大乘佛學時期，它在民間的信仰逐漸變成一神的崇拜，所謂一神，就是在例如梵天、昆紐（遍淨）、濕婆（大自在天）幾個神中，挑選一個作爲信仰的對象。崇拜的方法，是向神作種種供養、持咒、念頌等。這個時期的大乘佛學，由於煩瑣的理論不爲羣衆所接受，爲了爭取羣衆，便採取了印度教的方法，這就是密教發生的主要原因。

那時婆羅門教哲學已經發展到「吠檀多」階段（吠檀多是吠陀達到究竟的意思。在吠陀學說以後有奧義書，奧義書又發展一步便是吠檀多），其時對「吠檀多」加以闡揚的是商羯羅，他的年代大概在第八世紀。他註釋了《吠檀多經》，特別發揮了梵我不二的思想。婆羅門相信造物主是梵，這是我，或叫大宇宙，而每個人又有個小我，或叫小宇宙。那麼，梵同我的關係是怎樣的呢？以前都認爲是梵我不二，但關於梵我不二的内容却有種種說法，商羯羅在註釋中提出了自己的主張，說梵我不二是一

元的關係，就是說梵我完全一體。還說，人們由於無明，便把小我從大我中分化出來了，但這是幻像；如果有了智慧一旦認識到我就是梵，就會同梵重合爲一，那時便得解脫。這種說法，與婆羅門原來相信的梵（大宇宙的主宰）我（小宇宙的個體）並非一元的主張就很不同了。而且商羯羅採取了佛家的許多說法，例如梵我的分裂出於無明、小我如幻如化等；還說，看的真便是真，看的不真便是假，也是採取佛家「空」及「二諦」的說法。另外，《吠檀多經》裏有一段批評佛家的話，因爲文字簡略，究竟批評的是哪一家，說法不一，商羯羅在註釋中則肯定了是批評瑜伽行派唯識說的。這樣，他本人的立場就很明顯是中觀派的了。

商羯羅是一個很有才能的人，生在南印度，信仰印度教，著述很多。他立說巧妙，吸取了佛家的長處，學說曾風行一時。他的足跡遍歷五印，到處都得到大量的信徒，並在各地替他建立根本道場，大的有四個。後來他成爲這一宗的宗主了。他這一宗以後又分成了十派，勢力越來越大，如用他的理論組成的濕婆派，就是一大派。最後，他死在北印度。

由於商羯羅的影響大，世人對他很崇拜，因此產生了不少的神話，佛教方面也有關於他的傳說，這也影響到佛教的本身，以至後來印度教批評他是一個偽裝的佛教徒。事實上，他對佛教確實產生了影響，由此開了中觀與密教相結合的途徑，密教即以中觀思想為中心，而使中觀勢力大為擡頭。後來印度教還有變化，把濕婆的配偶女神突伽作為崇拜的對象，構成性力派。這一派相當墮落，完全以男女的貪欲行為作為宗教儀式，公然提倡性欲，主張借性力達到解脫。而佛教的密教化，也與此平行，出現了左道密教，他們的言行同樣墮落。所以盡管還標榜般若，但更強調方便，肯定煩惱作為方便的妙用，肆無忌憚。這種學說終於成為印度佛教最後期的主流。

### 參考資料：

- 〔1〕 潘尼迦：《印度簡史》第九章，帝國時期——戒日王，第十一章，印度教的改革。
- 〔2〕 《大唐西域記》卷五（羯若鞠闍國條）。
- 〔3〕 《大唐慈恩三藏法師傳》卷五。

- [4] 王沂暖譯：《印度佛教史》緒言，第三十章（達摩波羅王之時代）。
- [5] 湯用彤：《印度哲學史略》，第十二章，第一節（吠檀多論之歷史）。
- [6] 李榮熙譯：《佛教在印度的興起和衰弱》，載《現代佛學》一九五六年第九期。
- [7] 吳曉鈴：《龍喜記》譯本小序。

## 第二節 法稱、月官與瑜伽行派

法稱的生平及其著述——對於量論學說的發展——法稱以後的各家傳承——月官著述及其學說——瑜伽行派與中觀派的紛爭——又與正量部的爭論——瑜伽行派的末流

陳那學說量論的部分，得到法稱一家替他作了很大的發展。在中國，義淨是第一個人介紹法稱學說的人，他在《南海寄歸傳》裏對法稱有「重顯因明」的評價。事實也

是如此，因明經法稱重新組織發揮以後，打開了新的局面。西藏方面，還將他與陳那並稱爲「陳那法稱之學」，同以前的「龍樹提婆之學」、「無著世親之學」等量齊觀，合稱此六家爲「六莊嚴」。

關於法稱的歷史，西藏所傳較詳。他生於南印度侏陀摩尼國（此國現在地點還不清楚）的一個婆羅門家裏。據說他在十七、八歲時就博通婆羅門學說，後來改信佛教，到那寺入護法之門。護法對陳那的唯識說雖有發展，但因明學方面，好像未直接涉及，而是通過陳那門下天主（作《因明入正理論》的）才接觸到陳那的因明學。天主在因明的運用上有很大的推進，對陳那的說法有好些補充，可以說破立的軌式，經天主的發展，始臻完備。護法受其影響，所以在運用因明方面也非常細致。對陳那的量的論學說，護法是否也有發展，尚無資料可以證明。法稱在那寺學習時，感到護法在這方面有所不足，於是又去陳那門下自在軍處受教。傳說法稱十分聰明，他學《集量論》一遍，就「見與師齊」，學第二遍，便超過老師而與陳那比肩，到第三遍，終於發現陳那學說上的缺點。自在軍覺得他學業優異，便鼓勵他爲《集量論》作註。



法稱給《集量論》做的註是帶有批評性質的，對原書有肯定，有補充，也有訂正，書名即叫《量評釋論》，是頌體。《集量論》原為六品，《評釋》把原書的組織略加變動，成為四品。《集量論》開頭有一皈敬頌，用量來推尊佛是最能够體現量的「為量者」，是正確知識的標準。法稱大加發揮，把這一頌擴大成為一品，名《成量品》，他從量（量的定義，甚麼是量）講起，直講到釋迦這個人可以成為「為量者」。這一品共有二百八十五頌半。接着講現量、比量。講現量的《現量品》，有五百四十一頌。講比量的又分兩品：一是《為自比量品》，有三百四十二頌，這是對自己來講的，屬於思維方面的比量。二是《為他比量品》，有二百八十六頌，這是自己認識以後還告訴別人的，屬於語言方面的比量。四品合計共一千四百五十四頌半。後來他對《為自比量品》作了註，其餘三品未作。後人因為法稱對第三品作了註，想必很重要，於是把它置於卷首，遂把原來的次序改動了。《量評釋論》的梵本早就遺失，直到一九三六年，印人羅睺羅（《印度史話》的作者）在我國西藏霞魯寺發現了梵文的殘本，《量評釋論》的頌文已不完全。此外，它還發現了註本（包括法稱自註和別人

的註)。一九三八年，他把這些本子拼湊起來，參考藏譯本（《量評釋論》的頌本及註，西藏都有翻譯），還原《量評釋論》的頌本校印出版。

另外，法稱還採取前書的一些材料，寫了《量決擇論》，份量適中，梵本已失，只有藏譯。又有一本《正理一滴》，是他學說提要性的著作，相當簡略，印度耆那教也註意因明，對法稱學說很重視，《正理一滴》就是它們保存下來的，早幾年從耆那教的書籍中發現以後，即校刊印出。這書的出版，引起了西方學者研究法稱的熱潮，他們詳盡地討論了這本書。此書除有梵文本外，還有藏譯本（及註本），所以最近五十年來，研究法稱學說的多取材於此。

《量評釋論》、《量決擇論》、《正理一滴論》三書是法稱學說的中心，三者內容同屬一類，不過詳略不同。另外，法稱還有幾種專題研究的書，如對比量的「因」（在比量方面，因是重要部分），他就寫了《因一滴論》，又如《觀相屬論》（討論邏輯關係，關於概念方面的書）、《成他身論》（關於怎樣認識別人存在的）、《議論正理論》（內容像《集量論》中講過類那樣，此書有梵本及藏譯本），都是補充上

述三部主要著作的。前三書是從總的方面講的，後四書對其中的特殊部分作了專門的發揮。前者可以說是他學說的身子，後者相當於四肢，合起來統稱為法稱的「七支論」。（最後四書，梵本不全，藏譯全有。）

以上是法稱的生平和著作。

法稱算是一位能文的人，但他的《量評釋論》的頌文，却寫得艱澀難讀，可能是由於他過分矜持、刻意修辭的結果。他本人也有這種感覺，後來印人所選詩集（十三世紀選的）中選了他一首小詩，就表示自己的文章是曲高和寡。玄奘在印時，法稱的著作大概都完成了，但玄奘對他隻字未提，可能與他的文章風格有關。倒是義淨對他作了稱讚，這是其時那爛陀寺法稱的因明已佔了主要地位的緣故。

法稱以陳那學說為基礎作了很大的發展，特別是發展了關於量的學說，這也可說是法稱學說的主要部分。這從他的《正理一滴論》也可以看得出來。從邏輯、認識論角度講，他確有比陳那高明的地方。

第一、法稱掌握了語言與思維一致的原則，因而解決了為他比量中一些糾紛問

題。比量分兩類，一、爲自比量，這是自己瞭解事物，屬於思維方法方面的；二、爲他比量，這是將自己的知識傳授給人，或者提出自己主張加以論證，屬於語言表達方面的。以前認爲這兩方面的正確程度可以不一致，有時思維正確語言不正確，有時語言正確思維不正確。法稱對此，有所抉擇，堅持二者的一致性，把那些不一致的說法，在其量論中都取消了，否定了。例如，陳那承認在辯論中兩家各有自己的理由，可以相持不下，名爲「相違決定」；但法稱否定了它在邏輯上的意義，認爲正確的思想不可能出現這種情況，因此，在言論中各執一辭可以並存是不能承認的，從思維來講，如果是正確的思維，必含有決定。

第二、他對比量的格式也作了改革。以前佛家通用宗、因、喻、合、結五支論式，到陳那則改爲三支，這是很大的進步，不單是形式上的簡化，實際性質也改動了。三支論式的次序是：斷案、小前提、大前提（用西方邏輯比較），它與現代邏輯三段論式：大前提、小前提、斷案的次序是相反的。試舉例明之：

斷案：某處有火（宗）。

小前提：發現了烟的緣故（因），

大前提：若是有烟處就會經驗到有火，

好像厨房等處（同喻），

若沒有火處一定見不着烟，

好像池圻等處（異喻）。

這樣的結構，與西方邏輯的從一般到個別的演繹格式不同，倒像是一種歸納法了。也與一般人的語言習慣不一致，就是說，一般人沒有用這種格式說話的。法稱對這次序加以改革，把喻體的部分（大前提）提到前面，且把同喻異喻分開，認為可以單獨使用，斷案部分則因義勢已具而常常不說出來。試舉一例（以同法式與純粹的自性因相結合為例）：

（大前提）隨便哪種存在的事物都是無常的，好像瓶盆等（與同喻相似）。

（小前提）現在聲是存在的（與因相似）。

（斷案）所以聲是無常的（與宗相似）。

這一改革，不單是簡化了格式（同異喻分別獨立，宗省略），而且也與一般人的思維活動相一致了。就是說，一般人是用這種格式去思考，是用這種格式來表述的。思維有了這種適合的語言表述格式，就為因明的運用開闢了廣闊的前途。同時，運用這樣的格式，就能使每一個「宗」又能成為普遍定理，從而使論證展轉相續，可以無窮開展。

以上所講是法稱對陳那學說的發展。此外，還應該指出的是他的《成量品》，他在這一品中詳細地說明了釋迦本人就可以為「為量者」的道理。他認為釋迦是一切智者，能夠正確地告訴人們關於四諦的道理，也能够正確地指導人們如何實證四諦——知苦、斷集、證滅、修道。因為釋迦具有這些能力，所以他是一切智者，是最究竟地體現了「量」的人。量的一般意義是人們要行動能達目的所必須預先具備的正確知識，也可以說是關於對象的正確的瞭解。說釋迦是最究竟地體現了量的人，當然是說他無所不知，無所不解，對任何對象都正確地瞭解了。這樣，就把量論貫徹到佛教全體裏去了。陳那早就有這樣作的企圖，但從他的著作中還看不出有這個組織來；法稱

却在這一品裏實現了陳那的理想，這可以說是法稱發展量論的最大成就，也是他主要的目的。

法稱以後繼起弘揚他學說的學者，人數很多，有直接出於他門下的，也有屬於別的師承的。可以說，瑜伽行學派以法稱之說爲一契機，從原來主要是單純的唯識學說，轉到依量論的解釋來成立唯識理論方面來了。法稱一系的因明資料，梵文留下的不多，但在西藏方面，可能由於時（傳的較遲）地（靠近當時印度佛學中心東印孟加拉）等有利條件，保存的倒相當完備，前後翻譯的論著不少，而且有所師承。從西藏大藏經看，法稱之後有好多大家，單是註釋法稱七支書的就有十五家，著作二十一部。其中註《量評釋論》的有八部。這二十一部書如譯成漢文約合四百卷，可見分量之大。此外，與這方面有關的著作，據現在人的統計，約有六十部左右。由於家數多了，所以見解就難完全一致，從七部書的註家來說，依蘇俄徹爾巴茨基的研究，可以分爲三大類：

第一類，屬於文字註疏方面的，可以稱爲「釋文派」。這派的代表是出於法稱門下的天主慧，《量評釋論》第三品是法稱自己註的，其餘三品是天主慧註的。據說，天主慧的註寫過三次，每次寫完送給法稱看，都不滿意，未加許可，第三次完稿，法稱還是不滿意，不過也沒有什麼改進的辦法了，只好通過，留傳下來。這部註是對法稱頌本的解釋，非常詳細。繼之有釋迦慧，又在法稱註及天主慧註的基礎上加以擴充，作了疏解，那就更詳細了。第二類，不但解文，而且要探討原著的義理，這屬於哲學、邏輯、認識論方面的，可以稱爲「闡義派」。這一派，時期前一些的是八世紀的法上，他對法稱著作，除《量評釋論》外，都作了註。《正理一滴》梵本，即由他的註而得以保存下來的。時間比他晚一些的有商羯羅阿難陀，他作了《量評釋論》的註，但不完全，只有部分。因爲他出身婆羅門，所以後來不大稱他的名字，而稱爲大婆羅門。第三類，不但解文推義，而且還從佛教方面解明教理，可以稱爲「明教派」。這派的代表有慧護，他對《量評釋論》後三品作了評註。並且在每段之間，還約要地作了頌附上去（提要性質的頌，夾在註裏）。他的註別名《廣嚴疏》，因他有此疏，



所以後世也稱其爲廣嚴師。此書梵本也是羅睺羅在西藏發現的，早年已校刊出版。隨他之後也還有好多出名的，如勝者、月護、闍摩梨。這三家也各有自己的見解，不完全相同。

如上所說，可以看作法稱學說的三類傳承。如果把它們按地域來劃分，情況是這樣：這二類流行在迦濕彌羅，即北方一帶。後來回教把這一帶和印度本土隔而爲二，法上等闡義一派便流行於北方，慧護等明教派則流行於東方孟加拉一帶。這兩派的說法不同，傳承不同，流行的地區也不同。解文派跟着法稱，算是直接地傳承，流行在南方（法稱是南方人），後來傳入我國西藏。但在西藏，著述是自由的，並不拘於一家之言，因之，對法稱的學說也還有相當的發展。

在晚期瑜伽行派中還有另外一大家——月官（旃陀羅瞿民）。他是公元第七世紀的人。義淨去印時，正當他的晚年，《南海寄歸傳》第四卷中對他有簡略的介紹。說他是東印度人，在家佛徒，稱讚他爲「大才雄菩薩」；並介紹了他的一首小詩，內容

講毒境之爲害尤烈於毒藥云云。西藏關於他的材料更詳細，說他博學，精通內外學說。傳說他對世間的聲明、工巧，佛家的讚頌、義理等四類著述各有一〇八部，總計四三二部。而他平日對於《般若經》、《華嚴十地品》、《入法界品》、《月燈三昧經》、《楞伽經》等五部經，講述弘揚，努力宣傳。月官著作漢譯的一部也沒有，藏譯的有四十餘部，其中過半是關於密教的。不過這些著作是否都是他的，還可以研究。另外，屬於讚頌的只一部，名《懺悔讚》；屬於義理的，關於菩薩地律儀的有《菩薩律儀二十論》（以二十頌概括菩薩戒的內容）；關於本生的（也可說是戒律類）有《世間歡舞》，此外，還有給弟子們的信名《與弟子書》（是韻文長詩），是文藝作品，梵本尚存，可以窺見他在文學方面的造詣。最後，關於聲明（文字學）的著作有多種。聲明的根本經典是《波膩尼經》，月官對它有個發揮其說的註解，通常稱爲《旃陀羅記論》（記論指關於聲明方面的書）。除了這個大部頭外，還有一些講文字結構等的小冊子。月官的聲明著作，在西藏很受尊重。本來，印度註解《波膩尼經》的有八大家，傳入西藏的祇兩家，月官以外，另一家爲自在鎧。自在鎧著有《迦

羅波經》。兩家中，因為月官是佛教徒，所以更受重視。但是，月官一家，比較難懂，人們把這一派的人稱爲「難學論師派」；自在鎧一家比較容易學，他本人是刹帝利出身，所以把這一派稱爲「易學王者派」。這兩家的聲明著作都是西藏研究梵文者通常要學習的。

月官的四百多部著作，只留下了十分之一，梵文留下的更少，只有那封信了。月官對瑜伽行派學說應該有不少發揚，但留存的著作，僅那部《二十論》講到了瑜伽的學說，而且很簡單，只把菩薩戒的每個學處（戒律的每一條）中心提出來，立個名目，結爲偈頌，以便學習而已。他所立的名目，與玄奘譯本比較，也有些出入，奘譯爲四十七條（四重戒，四十三輕戒），月官則把輕戒開爲四十六條，多出了三條，但這祇是對原戒所作的開合工作，內容並無變化（有的奘譯一條，他開爲二條）。由這上面也表示兩家的傳承不同。西藏方面，對菩薩戒的說法，就是完全按月官傳承的。

據西藏佛教史資料的記載，對月官的評價相當高。當月稱（清辨以後中觀派的大

家）在那爛陀寺大弘中觀時，月官作爲一個瑜伽行派的學者特地去找他議論。兩人以前沒有見過面，月稱對月官祇是慕名，相見之後，月稱自然要問問來人的學問程度如何，月官很巧妙地回答說，我沒什麼學問，只不過精通三部著作而已：一是《波膩尼經》，二是《一百五十讚》，三是《文殊真實名經》。月稱一聽，認爲來人極不簡單，因爲精通了這三部書，基本上把世間和內外之學全掌握了。聲明是四明中最難學的，精通它，其餘三明就不用說了。《一百五十讚》是佛教中顯教著作，《文殊真實名經》是佛教中密教著作，精通兩經則顯密都掌握了。月稱便說：這麼說你一定是月官了。因爲這三部書除了月官之外，別人是沒有這麼大的能力精通的。月官很自信地回答說：是的，別人都稱我月官。這也可見當時月官的名聲很高。

兩家中，一是用中觀無自性的說法來講中道，一是由瑜伽唯識性的說法來講中道，往返爭辯，達七年之久。這次辯論還是公開進行的。按照那爛陀寺的制度，不是一般學者都可公開對外辯論，祇有少數有學問的大家才具有這種資格，月稱是當時唯一有此資格可對外公開辯論的人。月稱與月官的公開辯論，當時參加旁聽的羣衆很

多，七年之內，使羣衆對兩家的學說，也有不少的了解，甚至牧童們也懂得一些。大家對兩人辯論最後所作的評價是：「噫龍樹宗義，有藥亦有毒。」這是說，月稱所傳的龍樹學，有可取的，也有不足取的。又說：「難勝（彌勒）無著宗，諸衆生甘露。」就是說，月官所傳的瑜伽學則完全可取。從這些反映看，月官對瑜伽行派的學說是有發展的。推想，這也是符合實情的，因為清辨、月稱曾對瑜伽行派有過批判，月官如果仍然保守舊說是行不通的了。月官在這場爭辯中獲得好評，必然是他對瑜伽學說有了發展。不過這僅是一種推想，具體內容，已無法弄清楚了。

本來，瑜伽和中觀之爭是由清辨引起的，他的《中觀心論》就是這場爭論的導火綫。但清辨反說爭論是無著、世親乃至陳那（自然也包括護法在內，但未明指）引起的。清辨說他們曲解了龍樹、提婆學說，並且荒唐地認定：能够真正證得真實的祇有瑜伽行派。因此，他纔抱不平，對瑜伽行派進行了批判，最後，清辨簡直出了惡聲，進行謾罵。清辨以爲瑜伽行派提到的惡取空是誹謗中觀學派的，說這是血口噴人。其實瑜伽行派並無此意，無著也註釋了龍樹的《中論》名《順中論》，其中並無輕視龍

樹之處；至於菩薩地里批判的惡取空，也不一定就是指龍樹一係的人。所以，清辨的說法，祇是給這場爭論找個藉口。清辨既已引起爭論，後來他的門下也一直與瑜伽行派爭論不絕。關於這方面的資料，在西藏保存了下來。

爭論的主要事實是：瑜伽行派的安慧曾對《中論》作過註（宋譯名《中觀釋論》），清辨的門人對他的解釋不滿，特地去那寺找安慧的門人辯論，結果，清辨方面勝了。同時，德慧也為《中論》作過註（安慧、德慧都在注《中論》八大家之數），還很流行，清辨的門人也感到不滿，去找他辯論，這一次却失敗了。另外，護法的弟子天護（提婆濕摩）也作了《中論》的註，對德慧之說，進行聲援。這些都是關於兩家之爭在後世傳存的資料。這些書，安慧的，清辨的都還有，德慧與天護的說法，祇在清辨的書中有些片斷的引用。實際上，清辨的《中論註》好多處還是因襲了安慧之說。他對護法不滿，但對護法的弟子天護之說，則很同情。天護也主張在破他時，但破不立，清辨認為這種方法論，和自己的一樣。因此，說兩家是水火不相容的，也不符事實。不過，到了以後，情況就複雜些，從現存資料看，其中還夾雜了月稱與清辨的爭

論。兩人雖然都是中觀派，但月稱是整個反對清辨的。清辨與瑜伽派有聯係，月稱在反對他與瑜伽派接近時，連帶也反對了瑜伽派，這就加深了兩家的紛歧。比方說，清辨反對瑜伽祇有百分之六十的程度，中間夾雜了月稱，就加重了程度，達到了百分之八十了。

在中觀、瑜伽爭論的過程中，玄奘到了印度，因而也與聞其事。當時那寺中觀派有師子光，瑜伽派有戒賢，相互對立。玄奘是戒賢門下，事實上他的造詣，遠過其師，因為戒賢只傳護法一家，猶有局限，而玄奘傍通各派，曾在該寺一度講護法以外的瑜伽學說，是戒賢所未講到的。因此，玄奘就為瑜伽派增添了光彩。師子光起初對他不滿，想用中觀之學加以批判，但玄奘却無意壓倒中觀，還從中調和，認為兩家並行不悖，作《會宗論》三千頌，這就把師子光給說服了。師子光感到慚愧，辭職離開那寺到大菩提寺去了。但師子光還想叫同學月師子來為他爭回點面子，月師子一去就感到未必能够辦到，未加辯論就走了（這些說法見《慈恩傳》）。可惜《會宗論》一書，沒有流傳下來。玄奘亦祇是把兩派的爭論，暫時停息一下，此後的爭論仍然繼續不

已。

瑜伽行學派在與中觀派爭論的同時，與小乘，特別是正量部也有很長時期的爭論。

據玄奘所傳，那時（第七世紀）小乘佛學中正量部的勢力相當強盛，它們曾提出反對瑜伽行派的議論。這些議論，集中在唯識無境的論點上。它們認為，唯識無境在凡夫的情況裏還勉強說得過去，到了佛地，便說不通了。這是對陳那、護法以來在所緣緣中帶相的說法，加以批評。據說，正量部的反對說提出之後，瑜伽行派有十二年未能給予圓滿的解答。直到玄奘去印，正量部又有南印的般若瓊多（智護）作了七百頌的《破大乘論》重新提出破大乘的說法。當時那寺準備派人去當面辯論，但去的人表示沒有信心。當時玄奘也參加了，並自告奮勇充當辯論的代表，說我是中國人，辯論獲勝自無可說，萬一失敗，對那寺也不會招致影響。最後，因其他原因，玄奘沒有去成，却專門寫了一部一千六百頌的《制惡見論》，反駁正量部相當徹底。因而引起了戒日王的重視，特為玄奘召集了一次盛大法會，邀請各地的內外學者參加，讓大家討論批



評。結果，竟無人發表異議，這樣便將正量部反對說壓服下去了。

這次辯論的具體內容，沒有詳細的資料可資印証，《制惡見論》的梵本已佚，玄奘回國後又未譯傳，祇在窺基的《唯識三十論》和《因明入正理論》兩書的註疏中簡單地提說了一些情況。不過，從中還是可以窺見一點消息。瑜伽行派遭受攻擊的是帶相的說法，說由帶相才可以為所緣緣，所以心境在內而不在外。窺基在註疏中還提到在大會上，沒有提出《制惡見論》全文，祇是三支比量，也叫「真唯識量」（三支比量全文見窺基的《入正理論疏》，並有窺基的解釋）。從這些資料看，正量反駁的就是關於所緣緣的說法。在大乘看來，如果一種境界在心上有其行相，這個行相就是心內作所緣緣的那部分（心內的境）。正量部主張心外有實境，心對它的認識、瞭解，是直接發生關係的，而帶相說認為心不能直接取境，需要在心上變出一個外境的相貌來，心、境之間多了一個中間環節。正量部反駁說：這在凡夫境界中還勉強說得過去，到達佛境根本無分別智時，是與境界的實體（本質）直接發生關係的所謂「親證」，決不會有另外變出來的「行相」，這時候就不能說是帶相了。因此，它歸結說，唯識理

論祇限於根本無分別智以外的部分。按理，認識應以根本無分別智所得爲最高標準，唯識說既然被認爲祇勉強在凡夫境界適用，對最高標準無用，這不就被看成是無用的學說了嗎！

的確，這一非難相當有力，擊中了唯識說的要害，瑜伽派經此一擊，弄得十二年不能開口。玄奘提出了新的解釋才解了這個圍。玄奘把「帶相」的「帶」與「相」作了兩層新的說明：（一）所謂「帶」，並不限於「變帶」一義，還有「挾帶」一義；有時候因「變」而成帶，有時候也可以由「挾」（兩物相並而起）而成帶。在根本無分別智親證真如時，是親切的理解，認識的同時便挾帶着行相（無相之相）一道起來。（二）所謂「相」，可以就相分方面說，也可以就見分方面說，而唯識家之說行相，是側重在見分方面的。所以，盡管是根本無分別智瞭解境界的本質，也應該有行相，不過這行相是無相之相（是無分別的行相。雖無分別，但仍有其理解的行相）。正量部由於不瞭解「帶相」裏有這些內容，所以提出了質難，當玄奘重申「行相」的意義時，他們便啞口無言了。

至於在法會上提到的唯識量，窺基在《因明人正理論疏》中並未將上述的意義直接表示出來，祇說唯識的意義，就是境不離識，離開識，別無單獨存在的境，唯識量的精神，就表現在這一點上。想來：唯識量的說法，也就是《制惡見論》的中心說法，它把論文的要義用比量的格式提出，然後圍繞比量解釋其它議論。清辨的《掌珍論》就是這樣的體裁，開頭以兩個量爲中心，全部論述即圍繞此中心而開展。《制惡見論》的體裁，可能也是如此，以唯識量爲中心與正量部辯論有關瑜伽行派的說法。正量部破大乘，不僅破瑜伽行派，對中觀派同樣破了，玄奘著論，一定也有反駁，但這方面的內容更弄不清了。

這場爭論，以瑜伽派得勝而暫告平息，當時法會上是有沒有異議了，事實呢，爭論並未根本解決。義淨去印度時，正量部的勢力也還是壓倒了小乘其他各派的。

瑜伽行派的學說，到了戒賢、親光的階段，可說發展到了頂峰，後來雖然還有些學者出現，也不過是重複先前的觀點，並無創見。這些學者，在玄奘時有智光（繼承

戒賢主持那爛陀寺），義淨時有寶師子等，他們都沒有留下甚麼著作。在西藏所傳人物中，八世紀時有律天一家，他的學說來源不明，但著作不少，對法稱的因明著作有各種註解，體裁屬於釋文一派，在文字上作了詳細的解釋。另外，對唯識的有關著作《觀所緣論》、《二十唯識論》、《三十唯識論》等都有註。《三十唯識論》解釋的是安慧註，《二十唯識論》則是解釋世親本人的註，多屬消文釋句，無何發明。不過，看出他是跟着安慧走的，屬安慧系統。例如，安慧講唯識是一分說，認爲見相二分都是遍計所執的性質，都不實在，祇有自證一分是依他起性質，才是實在的，律天也如此主張。另外，講到量安慧是講三種量，承認聖教（聲量）是獨立的量，與陳那祇講現比二量的不同，律天盡管解釋的是陳那、法稱的書，但還是按安慧的三量說講的。

到第九世紀，安慧還有再傳弟子勝友以及相信安慧說而與勝友同時的施戒。他們去西藏後，譯了大量的瑜伽行派著作，也是以安慧說爲主。由此可以想見，印度後來瑜伽行派的末流，恐怕祇是安慧一系了，護法之說反而默默無聞。安慧一系，也祇是

注解舊說，對於當時的中觀派、小乘正量部等不同說法和提出的責難，在他們的著作中，既無反映，也未辯護，這表明此時瑜伽行派完全喪失了生命力了。

參考資料：

〔1〕王沂暖譯：《印度佛教史》第二十四章（戒日王時代）、第二十六章（法稱時代）、第二十七章（瞿毘旃陀羅王時代）。

〔2〕呂澂《佛家邏輯》（見附錄）。

〔3〕林志鈞：《藏譯印度佛學論著目錄》，載《現代佛學》一九五三年第二、三期。

〔4〕三木：《關於因明的一篇資料》（第二、三節），《哲學資料彙編》第一輯。

〔5〕呂澂：《略述正量部學》（見附錄）。

### 第三節 月稱、寂天與中觀學派

月稱的中觀學說——對於瑜伽行派的評破——寂天著述和他的學風——中觀學派

的末流、寂護和師子賢

中觀學派從清辨開創局面以後，跟着來的大家有月稱。月稱出於佛護一系，佛護弟子有蓮花覺，他就是蓮花覺的門下，南印薩曼多人，婆羅門族，少年出家，精通佛家學說。後來在那爛陀寺當住持，是當時的有名的學者，曾同月官有過辯論。著作現存的梵文藏文本都有，共十餘部。就西藏譯本言，關於密教的有九部，顯教的也有九部。龍樹的五大論，他對主要的《中論》、《六十頌正理論》、《七十頌空性論》都有注；提婆的《四百論》，他也有註。此外，還有中觀通論性質的《人中論》，有頌文，有長行，是他的一部主要著作。月稱的《中論》註解很詳細，別名《明句論》，有梵文本，西洋學者已校刊出版。其中頭一品《觀緣品》，與本宗的最後一品《觀涅槃品》，經蘇聯徹爾巴茨基譯成英文，譯得很好，很清楚。近年來，日本荻原雲來譯出六品，山口益也譯了十一品。宗喀巴的《菩提道次第論》《辨了義不了義論》兩書，引了《明句論》的原文，也可從中看得出一部分內容，兩書已由法尊譯成漢文。《人

中論》，西洋學者也已校印，法尊也從藏譯本全譯出來。月稱的學說傳入西藏的很完整，再加上後來宗喀巴的提倡，所以在西藏十分盛行。

月稱的中觀學說，比清辨更純一些，也更極端一些，這是由於歷史條件造成的。龍樹、提婆時代，主要是針對有部，重點講空、無自性。雖也講中道，而中道本身是無自性，從無自性說發展到不落一邊。到了無著、世親時代，雖也講無自性，但講的已與龍樹、提婆時不一樣了，清辨是無著、世親以後的人，他不可避免地會與瑜伽學有聯係。月稱則不同，走向了極端，非但同瑜伽對立，就是對清辨的態度也加以肅清了。這點可以從中觀破除異見的地方看得出來，他的立場，與清辨是截然相反的。他是佛護的傳承，佛護之說，清辨是反對的，月稱要為佛護辯解，就得駁斥清辨。

首先，月稱主要是在方法論方面發揚了佛護說。在方法論上，中觀派本是以破顯宗的，即自己不另外建立，把重點放在怎樣破他身上，《中論》就是這種方法的典型著作。只要指摘出敵論的過失，就算達到了目的。如《觀緣品》講緣起就是專門破他，一般講緣起是講生，而龍樹講緣起是講無生，實際上是破四生（自生、他生、共生、

無因生)的偏執。佛護即繼承了這個傳統，他對這品的解釋就表現了這一特點。如破自生，他說：如果是自生，則「生應無用故」，「生應無窮故」。意思是說：「自生」就是說法本來就有的，不應該再生，說它生，就毫無意義了；同時，「自生」就應該是無窮無盡，永遠存在。這樣，就指出了自生說的矛盾，使對方的說法不能成立。這種方法概括起來就是：如果按照你的說法，則「應」如何如何。這不是因明的格式，而是佛護特用的方法。清辨在《般若燈論》裏，不同意佛護這種方法，認為在破他時要提出自己的正當理由（因明把這個叫因、喻。理由叫因，理由的證明叫喻），要用比量的格式來出過，才能使人信服。到月稱時，爲了挽救佛護的說法，就爲之辯護，說佛護的方法是正確的，而清辨的方法是錯誤的。因爲中觀派的根本精神是認爲一切事物都是無自性的，因明的因、喻也應該是無自性的。而清辨要自立量，那就應該承認自因、自喻是實在的，只有先肯定了這點才能有立量，否則，如說無自性，便自相矛盾，因而不能成立。所以，運用因明的結果，就會形成自己理論上的混亂。

這樣，清辨與月稱兩家就顯出了分歧，並進而在中觀內部形成了兩個系統。月稱



一系是採用「應戰」的方法，即隨着對方的說法加以破斥，所以被稱爲「隨應破派」。清辨一系，是自由獨立的，議論不一定跟隨敵論走，而採取比量的格式，被稱爲「自立量派」。

其次，關於勝義、俗諦的有無問題。中觀派是以二諦立說的。按勝義諦說，一切都是無自性的，兩家在這一點上是一致的。但是，世俗諦是否一切無自性？清辨承認由世俗諦講，一切法有自性，月稱則不同意，認爲俗諦（世間）看着象有自性，這是由於被無明所蔽的緣故，那是一種「覆俗」（根本顛倒），所以從俗諦講也是一切法無自性。兩家在這一點上有很大的分歧。

月稱繼清辨之後，對瑜伽行派作了許多評破的工作。他的評破着重在瑜伽行派之說依他起有自性。月稱認爲，依他起是表示緣起的，而緣起的性質，一方面即是無自性。所以若承認緣起，便不能同時承認還有自性。瑜伽雖也講空，但講得不徹底，認爲在依他起法上没有遍計執法便是空，並不是依他起本身就是空。如視繩爲蛇，把蛇

執去掉就是空，並不認爲繩也是空。因此，瑜伽所說的空是他性空，而不是自性空。月稱認爲這樣講不合理，要空就是自性空。他說瑜伽行派依他法的根本性質是識，而一切識的根本是阿賴耶，所以月稱也反對阿賴耶說，認爲阿賴耶是一種假立，並無其識。何以見得呢？瑜伽要成立阿賴耶有許多理由，其中重要的一條是，如無賴耶，便不能成立業報，因爲業在未受報之前，應該是存在的。它存在何處？按瑜伽派說，業是以種子的形式存在於阿賴耶識中。月稱批駁說，阿賴耶識是多餘的，業由於自身的相續是不會消失的。業的現行雖然消失了，但它的性質、勢力並不消失，這祇是業的狀態不同，明顯時是現行，潛伏時是消滅，事實上還是相續的。祇有等到受報以後，才會真正消失，因而並不需要有個阿賴耶識保存它。月稱既反對阿賴耶識，便連帶着也反對前七識。

另外，瑜伽行派也主張自證。認爲人之有記憶，包括對見聞覺知的記憶，是因爲當見聞覺知之時，就曾自己對自己作過瞭解，這種瞭解就是自證。由於自證，就可證明自己是存在的，而不必由其他理由纔存在。月稱也反對這一點，他說，任何事物不

能自爲能、所，猶如刀不自割，手不自觸。

最後，月稱也批判了瑜伽行派心外無境的唯識說。唯識說以夢爲喻，證證有心無境；夢中所見，祇是心的構想，醒後所見，也同樣是一種心的構想；夢與非夢，僅是淺深程度不同而已，並無原則上的區別。祇有到達真正的覺悟時，才能認識到所謂境界，不過如幻如化。月稱講，心與境是平等的，如果似夢中無境，同樣也應無心。他不承認睡夢中有心無境。

月稱對瑜伽行派的這些指摘，也是有理由的，並未受到瑜伽派的反駁。這就看出，他對中觀無自性的說法，發展得比較徹底。發展到後來，便把緣起性空的理論成爲性空緣起，就是說，正因爲無自性才可以說是緣起。這一說法的實際意義，就是在世俗上，肯定了無其名（性空），而有其實（緣起）。密教很崇拜月稱，即利用其說，肯定煩惱，美其名爲方便，實際上是縱慾。他們之牽涉到月稱，不是沒有原因的，因爲月稱也與密教有一些聯係。

中觀學派在月稱以後的大家是寂天。

寂天的著作，我國趙宋時即有傳譯，但是未傳其名，因此，漢文資料裏幾乎不知道有這一家。據西藏資料，他是南印梭羅修多羅國德鎧王的兒子，原名寂鎧，寂天一名是出家後改的。他做王子時，感到統治階級的生活不合理，輪到他登位時就出走了，投奔到東印第五代師子王處，並在那裏服務了十二年。由於他勤學，博通了內外各派學說，後到那爛陀寺出家，入勝天（護法的後輩）之門。據此推算，寂天大約是第七世紀末的人。他在那寺，據說是「內勤修學，外示放逸」（即默默地鑽研，外表却顯出懶散的樣子），大家都不喜歡他，叫他三行者，就是說只會吃、睡、大小便。最後想驅逐他，爲了找個理由，就召開了讀經大會，要每人在會上背誦所學的經典，估計寂天背不出，即可藉此驅他出寺。輪到寂天背誦時，三千大衆特地脫下衣服堆成高座，請他坐在上面背。寂天很神奇地坐上高座，並很自信地問大家：是背誦已有的經典，還是背誦沒有的？大家很驚訝，要他背誦沒有的經典。於是，他出口成章，一下就背出一千頌，這實際是他的著作《菩提行經》，一共八品。主要內容是關於人菩提

行的，即大乘佛學學者應該作些什麼修養等等。當他背到第七品般若波羅密多品時，有這樣一個頌，說心不住外相，而得無緣寂滅（第三十七頌）。據說人們都看不見他的身影，只能聽到聲音。這暗示這一句是此經的頂點，也是他學說的要點。

以後，寂天還是離開了那寺，回到南印。由於他在那寺顯示的奇跡，所以被目為非凡人物，那寺請他回去，他拒絕了。他背誦《菩提行經》的第三品《護戒品》的末尾，曾提示，學法的人應該學習三本書：《虛空藏經》（此經收入漢譯大部《大集經》內）和龍樹的《諸學處要集》、《諸經要集》。並說扼要地學習的話，應以後兩種為必讀書。《諸學處要集》的份量大，所說的範圍比較廣；《諸經要集》則比較簡略。但是，這兩種書，大家都未聽說過，於是請他口傳，由來人記錄而去，這樣，龍樹的這兩部書就得以流傳下來了。其實，這兩部書應該算是寂天的著作，正如《瑜伽師地論》名義上是彌勒著書，實際是無著所述的。

上述寂天的三部書，現在都存在。《菩提行經》的梵文本，已校勘出版，還附有智慧作的詳註，本文還有法、日文的翻譯；日譯並有河口的舊譯與中村的新譯兩個本

子。漢譯是趙宋時譯出，作者題名龍樹，譯文拙劣，錯訛甚多。藏譯本較好，迦當派對它極重視，列爲必學的六論之一，看作是中觀派的代表著作。藏譯除本文外，譯的註釋就有十一家之多。《學處要集論》的梵文本也校印出來了（蘇聯佛教文庫），題名寂天作。漢譯也是趙宋時譯的，名《大乘集菩薩學論》，共二十五卷，作者題名法稱，譯文也劣。此書原文是提綱式的經鈔，作者本人並無多少議論，不過從它的取材、編排上，也可看出作者的思想體系。書是頌本，計二十七頌，釋是長行，計四千二百頌，分十九品。它的可貴之處是所鈔的大乘經，許多已無原本，通過它的鈔錄片斷，可以使人瞭解原本的概貌。例如《維摩詰經》，漢文譯的挺好，但梵本不存，無從瞭解其原來的樣子，譯本總是隔着一層，此書引了經的八個片斷，就可從之看出原文的一些精華。諸如此類，全書共計引經達一〇五部之多。《諸經要集》梵本不存，藏譯本題名龍樹著。漢譯名《大乘寶要義論》，趙宋譯，無作者名。體裁與《學處要集論》相似，也是提綱式地點一下，然後引經。不過比較簡略，引經也比較少。

從這三部書來看寂天的學說，總的講，他是站在中觀無自性立場上來談問題的。

在《菩提行經·般若品》的前二十幾頌，就特別批判了瑜伽行派的唯心之說。唯心說證明心的存在最主要的理由是自證，而有關自證的作用中又特別提到記憶，寂天對於自證、記憶等說，都一一給予了有力的駁斥，可見他是站在中觀無自性立場上的。

寂天對佛學的貢獻表現在對學風的轉變上。他的學風有兩個特點：第一，守約。一般治學者容易趨向兩邊，或者簡約，或者廣博。簡約者，知識面不廣，廣博者又泛濫無歸。合理的學風是由博而約，因為這是建立在綜合大量材料基礎上的概括。寂天即屬於這種學風。他的《學處要集》《諸經要集》都是要約的，同時又很廣博。第二，見行相應。歷來有兩種傳承，或偏於見（觀點、理論）或偏於行（實踐），寂天則是見行相應，虛實並舉。他的著作不多，都是從實踐方面來的；他的理論觀點就完全貫穿在他所講的實踐之中，從而使理論觀點顯得很突出。後來大乘學說如果說有發展的話，就是依著這個路子下去的。寂天這種學風，以後被阿提沙傳到西藏，宗喀巴就大加宣揚而發生了深遠的影響。

中觀學派的末流，在學術思想上出現了一個轉回的趨勢，以勝義諦性空說為基礎，吸收了瑜伽派的若干說法，混合而成為一個新學派——瑜伽中觀派。它們關於中觀的方法論和對二諦的解釋，不同於月稱，而與清辨相似，是自立量的，不是隨應破的。

瑜伽中觀派的創始人是寂護（藏譯為靜命，其實梵文śāntarakṣita應譯為寂護），他是第八世紀東印人，曾做過那爛陀寺主講。他在中觀學系中，與稍前一點的智藏及寂護自己的門人蓮華戒，並稱為清辨之後的「東方自立量派三大家」。三個人之所以著名，是因為他們都有弘揚中觀學說的專著。智藏的著作是《分別三諦論》，原本不存，祇有題名寂護註釋的藏譯本。但西藏人對它有懷疑。論有頌有釋，可以從中看到智藏的學說。寂護的著作是《中觀莊嚴論》，本文一百個頌，註釋六百個頌。蓮華戒的著作是《中觀光明論》，二千七百頌，有藏文譯本。三家的思想都與清辨有繼承關係。

但是，明確地把瑜伽行派學說採入中觀的則是寂護。他在《中觀莊嚴論》一開



頭，就提出他的中觀無自性的看法，當時各家學說對所謂自性的執着，不外乎是一或多，他則認為應離一離多，方成無自性。他先批評一多的說法都不合理，最後提出他的主張：應從唯心無境的觀點出發，才能真正理解到法無我（即無自性）；並說這也是瑜伽中觀兩家都應該掌握的，因而兩家可以合而為一。從這裏，明顯看出他混合兩家的立場，把唯心說吸收到中觀方面來了。

但是，寂護的吸收唯心說，祇限制在觀行（也叫觀照，即怎樣去看待諸法實相）方面。本來，瑜伽行派的基本理論，唯心說的思想來源也是從觀行開始，爾後才擴大到去解釋宇宙一切現象的緣起，這時才把宇宙現象解釋為心裏顯現的影子。他們首先說唯心無境，肯定了心，否定了境；後來再進一層，心亦不可得，把心也否定了。所以從瑜伽方面來看，在觀行中，唯心說乃是達到說明心亦不可得的橋梁。這一思想，〈辨中邊論〉中就已明顯地提出。清辨反對瑜伽行派，主要也反對這一點，他說與其這樣轉彎抹角地說，毋寧干脆就說二者並無。這無須像先在泥潭裏打個滾再去洗澡那樣，先說有，後說無。但在寂護時，仍然吸收了這個說法，說在世俗諦，是唯心無

境，在勝義諦，心境俱無。這是寂護學說的要點。

另外，寂護對法稱學說，也有所發展。他曾註釋法稱七書中的最後一部：《論議正理論》。此注有藏譯本。他還著有《攝真實論》，部頭很大，三千餘頌，三十一品。把佛家以外各派所說的「真實」，都加以駁斥。他的學生蓮華戒對此書作了很詳細的注釋，梵本還存，有藏文、英文譯本。因為它保存了很多佛家以外的資料，可以作為研究印度哲學的很好的參考書。也正是因為他混合中觀、瑜伽學說，再加上他著作的參考價值大，所以寂護在印度佛學歷史上是一個很有影響的人物。

寂護與我國的西藏還有一段因緣：當時西藏墾松得贊王（金城公主的兒子，生於公元七三〇年。按傳統習慣十三歲登位，時間是七四二年。死於七九七年），邀請寂護去藏，對西藏佛教的傳播起了很大的作用。原來西藏雖有佛教流行，但與西藏的巫教鬥爭很激烈，在這個鬥爭的背後，還反映了統治階級內部有支持這兩種宗教的政治力量，因而鬥爭十分複雜。寂護去後，大力奠定了純正佛教的基礎，而且建立了佛教大廟「桑耶寺」，寺的規模是模仿印度高翔寺的圖樣（印度除那爛陀、超行等大寺

外，還有許多大寺，高翔即是其一），接着，又建立了正式的僧團組織。此後，寂護又把一個有法術的蓮華生邀去，壓服了巫教。再後，又把自己的學生蓮華戒召去西藏。蓮華戒同禪宗經過激烈的辯論，把禪宗趕回了內地。這樣，在西藏就僅剩下印度的中觀派勢力了。蓮華戒著有《修道次第論》，共計三編，初編的梵本還存在，由意大利羅馬東方業書校印。漢譯題名《廣釋菩提心論》，宋代譯出。書的體裁與寂天著作類似，也是引用各經編纂而成。此書在西藏很有影響，因而也就更加强了寂護在中觀派中的地位。

跟着寂護、蓮華戒之後而來的瑜伽中觀派大家是師子賢。他在寂護門下受教，同時與另一大家遍照賢學習《現觀莊嚴論》，因此，他是由中觀的底子來弘揚《現觀莊嚴論》的。

《現觀莊嚴論》一書，傳說是彌勒作的。說是無著對《般若經》感到文章好像有次序又好像無次序，有許多疑難，無法貫通，就去請教彌勒，彌勒即為講說此論。「莊嚴」是一種文體，以頌來解釋義理的；此論即以這種文體來發揮現觀的意義。所

謂「現觀」，就是親證，即親切明瞭地認識真理。講現觀的書很多，原始佛學和部派佛學時期就有這一名稱。此論用現觀的意義來貫通了全部《般若經》，寫得非常巧妙，共分八品，每品又各有若干要義，總計為七十個句義。八品是以境行果的次序安排的，所謂「境」，就是一般所說的佛智的全體內容，共分三類：（一）一切種智，（二）道相智，（三）一切智。這一佛智的全體，就構成爲修行的最後目標，也就是所謂境。爲了達到這個目標還有方法，即四種現觀：（一）一切種現觀，即對三類智全體的、總的看法，這是第一步；（二）頂現觀，即由一門深入的看法；（三）漸次現觀，即有次第的觀法；（四）一剎那現觀，這是他們主張的現觀究竟——頓現觀，到最後一下子完成，有點類似質變的過程。這四種現觀，即屬於所謂「行」的方面。最後講「果」，就是證得法身，叫法身現觀。內容是四身、五智。四身即法身、自性身、受用身、變化身。五智即法界智、圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。

《現觀莊嚴論》即以這八品七十義來分析解釋全部《大般若經》的。這裏說的《大般若經》是指二萬五千頌的般若經。論以八品七十義與經文逐段配合，這就使經文組織

得很有條理了。所以後世出現的二萬五千頌的梵文本《大般若經》，都把這八品頌文置於經前，把七十句義插入於相應的段落間。日本印大正藏時曾嘗試採用這一方式，但未獲成功。

把二萬五千頌這樣大的著作，加以分析，形成系統，當然不簡單。不過這裏也還有些問題，前後傳的大品般若不相同，而且頌與論文也有出入。世親弟子有個叫聖解脫軍的，他是傳彌勒的般若學的，他對照頌與論不能一致，就產生過懷疑。後來他在一次齋會上見到從南方普陀洛傳來的一個二萬頌的本子（與二萬五千頌的本子大同小異），與論完全相同，以後就通行這個本子。當然，這在文字上已有過些變動了。這就是《現觀莊嚴論》的來歷。

師子賢學了《現觀莊嚴論》以後，對經論這種相互發明的關係很有心得。他除了對二萬五千頌本用論來貫通外，還用此論通釋了八千頌本的小品般若（相當玄奘譯的《大般若經》的第四會，但不完全相應，還包括第五會的一部分）。後來又對八千頌般若的提要著作《寶德藏般若》（頌本），也用論把它發揮得淋漓盡致。

事實上，大、小品般若的內容基本一致，但也不盡相同。中國最初由鳩摩羅什譯傳的般若，近乎原貌，從它可以看出《大品般若》自身的特點：總共分兩大部分，前分是講般若實相（般若本身）的，後分一小部分專談般若的運用，即屬於方便的。而《小品般若》則把講方便的這一部分省略了。《現觀莊嚴論》對般若經的分析只是籠統地解釋，對大、小品這種不同之處，就不能從它看出來了。

《現觀莊嚴論》的梵文本，日本荻原雲來已校訂出版。又載在二萬五千頌《般若經》內的論，俄國徹爾巴茨基師弟亦已校刊印行。此論傳入西藏後，一直為西藏學般若的人所尊重。

師子賢的學說非但與前兩大家（寂護、蓮華戒）一樣混合了瑜伽、中觀之說，而且用般若加以融通。這一方面，其實在瑜伽行派初期就已經指了出來。如無著所著《顯揚聖教論》是發揮瑜伽要義的，它對現觀，即闡有專章《成現觀品》來講述，並以《成瑜伽品》專章來解釋瑜伽，在那裏就很明確地說瑜伽即是般若，二者是一回事。因為般若是能够得到大菩提的最勝方便，所以謂之瑜伽，瑜伽也是爲了得到菩

提，因此實質上也就是般若。另外，以般若貫通瑜伽，在《辨中邊論》裏，已經開始。師子賢只是根據前一輩人的思想更進一步有所發揮而已。這樣，在佛學思想上就出現了轉回的情形。開始，瑜伽、中觀分裂；爾後，中觀接受瑜伽的說法，二者趨向統一；最後，統一復歸於般若。到了這個時候，也就是大乘佛學的最後階段了。

參考資料：

- 〔1〕王沂暖譯：《印度佛教史》，第二四、二五、二九、三十章。
- 〔2〕林志鈞：《藏譯印度佛學論著錄目》，《現代佛學》一九五三年第二、三期。
- 〔3〕敬之：《佛護、月稱中觀宗問題講座》，載《現代佛學》一九五九年第三、四、八期；一九六一年第一期（略闕）。
- 〔4〕《菩提行經》，（藏要本）卷四《般若品》一——二九頌（參照校註）。
- 〔5〕王森：《現觀莊嚴論》（佛教百科全書詞目，稿本）。

## 餘論

十一、二世紀二百年間印度的政治與宗教——波羅王朝與斯那王朝統治下密教的開展（金剛乘、易行乘、時輪乘）——大乘佛學在密教學說體系中的地位及其歸宿——佛學主要思想發展經過的簡單回顧

到了公元第十世紀時，印度的大乘佛學便已充分地衰頹了，但是佛教還以密教形式，在印度殘存了二百年的光景。大乘佛學也就在此情況下，不絕如縷地也維持了二百年。在這二百年中，印度的政治文化各方面，也是一個醞釀着大的變化時期。在此以後，政治被伊斯蘭教所統治，文化也受到了伊斯蘭教的影響。

公元八世紀初，伊斯蘭回教國家在波斯、阿富汗一帶的統治便已根深蒂固了，但還未來得及侵犯印度。第十世紀末，約公元九六三年左右，在中亞細亞沙曼尼回教國



家內，有個軍隊的奴隸（軍隊募集來的老兵），土耳其人，名阿爾普提金，在阿富汗山地一個名叫迦色尼的小城建立了一個小國；到它的第二代，就併吞了阿富汗，成爲一個回教大國。它的第三代，是蘇丹馬訶慕德，便開始侵入印度五河地區，並繼續向東，即向恒河流域擴展。大概從第十世紀末到第十一世紀前半葉，即從公元九九七——一〇三〇年的三十多年中，幾乎是周期性地向印度進行了十七次的侵略。這種侵略不是以奪取城池爲目的，而只是掠奪財富和破壞。伊斯蘭教是絕對排斥異端的，特別反對偶像崇拜，因此，印度教、佛教都是它破壞的對象。曲女城、摩偷羅等佛教聖地都受到嚴重的摧毀，這對佛教來說，是個很大的打擊。

當時，佛教中心已移到東方奔伽爾波羅王朝治下的角落去了。由於受到回教國家的侵略，波羅王朝感到有必要在政治上振作一番；宗教是政治統治的工具，因而便進一步利用宗教，以期共同抗禦外患。在這種情勢下，佛教就以密教形式還得到了發展。從佛教本身說，由於異教的侵入，促使它更加與印度教聯合起來，共同對敵，這就是密教愈益同化於印度教的原因。

到一〇三〇年，蘇丹馬訶慕德死後，對印度的侵略，暫時停了下來。直到十二世紀快結束時，即一一九一年，阿富汗又出了一個土豪性質的君主，名穆哈馬德，他建立根據地於廓爾地方，向外擴張勢力，佔領了伽色尼，統一了阿富汗，又大舉入侵印度。他的侵略富有政治野心，不是單純地掠奪財富，他繼續向印度內地侵入，一直深入到恒河流域，終於在十二世紀末佔領了奔伽爾。那時波羅王朝第十八代已被斯那王朝所代替，十二世紀末，廓爾的穆哈馬德把斯那王朝消滅了，十三世紀初，把印度僅存的超行寺燒毀，以此為標志，佛教在印度本土便宣告絕踪。我們所要講的密教，就是在一〇三〇年回教停止入侵到一一九一年再次侵略時這段時期發展起來的。在這百多年外患「中間休止」的時期，東方波羅王朝和斯那王朝還能苟安，在他們的統治下，密教因而還得到了一段時間的發展。

密教開始於第七世紀。到第八世紀以後，性質逐漸同印度教相接近，愈益離開了佛教的面貌，一般稱之為「左道」。以後的發展，更加不純，特別是主張性欲的瑜

伽，一般也稱爲「左道瑜伽」。由於他們也講般若、苦等教理，主張空性，並說這種空性，猶如金剛，是不變的，爲了與大乘小乘相區別，又稱之爲「金剛乘」。

在波羅王朝於十一、十二世紀建立了超行寺以後，金剛乘密教更有一番變化。它逐漸泛濫於民間，而不一定集中於寺院了。教理也更爲通俗化，更加沒有什麼規律，簡單易行，所以人們稱之爲「易行乘」。所謂易行，就是區別於一般佛教難行的實踐而言的。他們認爲一般的佛教方法比較難，民衆不易接受，行不大通，因此要採取易行的辦法。其實，金剛乘密教的成佛辦法就比較容易了，主張即身成佛，而易行乘密教的方法更簡單，主張立地成佛。他們的所謂成佛是指的常人「快樂」的境地，這種「快樂」與一般佛教的所謂涅槃常樂我淨的樂是不同的，他們的「快樂」最後歸之於男女的性欲，所以他們的瑜伽方法，必須是同女人配偶，稱此爲「手印」，其中有許多淫穢之處。也正因爲他們的方法簡易，提倡低級的東西，很能得到社會一部分愚昧羣衆的歡迎，流傳很廣，很快。在流傳過程中，形式也有變化，如金剛乘有自己的經典，名「坦特羅」，裏面有種種儀軌（用什麼方法供養本尊，用什麼咒語等），仍很

繁複。到了「易行乘」，則不尊經，而是尊師，尊重他們的導師、上師；認爲祇要照導師的指導做就行了。導師教的是一些歌訣之類（現在存下來的還有「多訶」這樣的詩歌），或謂之「金剛曲」。這類語言文字，都在可解與不可解之間，十分曖昧，一般也稱之爲「密語文學」。西藏有許多譯本，在尼泊爾一帶還遺留下很多原本，有些已被校刊出版。所以，密教不但方法逐漸有變化，而且所信奉的典籍也有變化。這就是十一、十二世紀時期密教流行的情況。

密教發展到最後，還有所謂「時輪乘」。他們特別崇拜的是本初佛，認爲釋迦牟尼之上還有最初的佛，是那個最初佛發生一切的。同時，他們還對人的生理作了很多研究，提倡用瑜伽的方法來控制身體內部的所謂「有生命的風」（相對外部自然界的風說的），就可以使人的生命不受時間流轉的影響，而得長壽，以致於脫胎換骨，變人身爲佛身。時輪乘的教義，也反映了伊斯蘭教對佛教的影響，他們反抗伊斯蘭教，並且設想，詛咒將來有一天伊斯蘭教的滅亡。到了這時，也就是密教發展的最後階段了。

從上述情況來看，在波羅、斯那兩王朝的二百年間，密教還是有發展的。這種發展有兩個系統。一是以寺院（那爛陀寺、超行寺）為中心，他們也談教理，把密教的教理與顯教的教理混合來談。如師子賢就是達摩波羅時代的國師，他提倡般若，同時又是密教裏的重要人物。他的弟子覺智足，則更是將般若與密教混合起來講的。到十一世紀中葉，超行寺還有一位大家名阿提沙，他曾到我國西藏去復興佛教（因西藏佛教那時一度被破壞），也是一個雙談顯密二教的人。除寺院這個系統之外，在民間還有一個系統，這是通俗化的密教，其內部情況也非常複雜。後來人們把密教得了成就（悉地）的大師列舉出來，共有八十四家，其中包括了各式各樣的人物，甚至連龍樹、提婆也被包括在內，此外，還包括了民間各階層的人物。同時還給這八十四家作傳，收集他們的著作，給他們做讚歌等等，我們即可從這些資料中看到所謂密教人物與其傳教方法的一斑。

在這二百年中，大乘佛學也還是存在的，但是寄生在密教的下邊。因為寺院仍為

知識階層的活動領域，寺院密教對大乘教理不能不有所資取，因而大乘佛學就能在密教體系中取得了附庸的地位。密教把大乘佛學看成爲初步的階段，稱之謂「波羅密乘」；密教自身則是高級的階段，名爲「真言乘」。同時對大乘內部的中觀和瑜伽也還有個高低的看法，他們重視中觀，對瑜伽僅運用其一部分。這一點，阿提沙介紹其學到西藏時，表現得很明顯。阿提沙所著《菩提道燈論》，在西藏很有影響，它講菩提道是按三學來說的，開頭的戒學，就是取自瑜伽行派，因爲《瑜伽師地論·菩薩地》，總結了菩薩學處爲四十七種，很有條理，中觀書籍裏沒有這樣完整，因之它不得不取材於瑜伽。但是講到定學與慧學，就全是採用中觀家言，尤其是定學，幾乎完全用了覺賢一家的說法。對寂天的議論，也還重視，因爲覺賢與寂天屬於一個系統。總之，阿提沙比較重視中觀，然而也有瑜伽之說，是混合的組織，後來宗喀巴在阿提沙基礎上，對學說體系有了進一步的發展，即在定學上也採用了瑜伽的說法，在他的體系中，瑜伽、中觀的地位是相等的。他說，瑜伽行講「行」，這是「廣行」；中觀講「觀」，是「深觀」；廣、深應當結合起來。

總之，密教發展起來的學說，對於大乘，不論是哪一派，祇要對他們有利，他們就隨意剪裁，割裂，因之大乘佛學，不論哪一派再也不能獨立發展，不能成爲一個體系了。

印度的佛學思想開始流行，是在公元前第五世紀，以後逐漸發展、擴大起來，一直到公元後十世紀大乘佛學在印度衰微，前後經歷了一千五百年。在這漫長的時期裏，它的學說本身也經歷了好幾次大的變化。由原始佛學到部派佛學，再後又發展成大乘和小乘，大乘本身也還有初、中、晚期之分，這是很明顯的幾個段落。在不同的發展階段上，每個階段的主要思想也是互相有些區別的，現將其中若干比較重要的思想歸納如下：

第一、印度佛學始終都是爲了他們所謂實踐的目的，去尋求人生和宇宙的「真實」而開展起來的。他們的所謂實踐，並不是積極地參與社會政治、經濟等生活，而是消極地企圖脫離現實生活而求得所謂解脫。爲了達到這樣的目的，他們自始至終在尋求

人生乃至宇宙事象的「真實」。他們的「真實」，仿佛我們今天所講的「真理」，但並不就等於我們所講的「真理」。我們講的「真理」是指人們對客觀事物規律的正確反映，而「真實」則不是客觀的，是從其佛學角度出發，自認爲是人生、宇宙的本質的東西。當然，各階段講的「真實」，內容也不完全一致，講的有簡有繁，涉及的範圍有大有小，但就其整個思想歷程來說，是先由人生這一部分開始，繼之是人與宇宙交涉的問題，最後則涉及到全體人生、整個宇宙。這種思想發展，既有佛學自身的邏輯脈絡，又有受佛學以外學說的影響，其中的綫索都是可以找得出來的。

佛學講的「真實」，盡管在各個階段有所不同，但剔除其各階段的具體特徵，探求其本質的話，它究竟是什麼東西呢？上面已講到，它與科學的「真」是不同的，佛學的「真」，是道德方面的所謂「善」；所以他們通常區分「真實」與「虛妄」的標準，是同染淨聯係在一起的。據他們看來，淨善就是「真」，染惡就是「妄」，檢驗真與僞的尺度是道德。這就是佛學的「真實」的最根本的意義。整個佛學都以此爲基礎，祇在各個發展階段上有不同的表現形式而已。到大乘中期，曾有人對「真實」作



過專門的總結。這項工作，是由《辨中邊論·辨真實品》來完成的。它歸納自己學派以前有關「真實」的說法，共計十種。最後它把這十種說法通歸結為三性的真實。

第二、印度佛學全體的基本精神，是奠定在緣起說基礎上的。從緣起理論加以推衍，跟着就有「無我」的說法。所謂「緣起」，就是說，任何事物都不是單一的、獨立的存在，而是和其它事物相依相待的。從這種理論出發，必然會得出「無常」的結論來；因為事象祇要有一點變化，那麼與此相連，其它事象也就隨之變化。所有事物，永遠在變，時時在變，這就成爲「無常」的了。但是，就人之常情言，由於自然生活的要求，却總希望能够保持常恒，常的要求與變化不居的事物因而有了矛盾，矛盾不得解決，便會招致痛苦，於是佛教的根本教義「無常故苦」由此而生。這種苦惱，就是不自在，就失去了「我」的意義；因爲所謂「我」就是自己能够主宰，既然不自在，也就是「無我」的了。對人說來是如此，對事物說來也是如此，事物時刻在變，也不能說它有一定的自體，這就是「法無我」。堅持人、法二無我的理論，就構成了佛學的基本精神，也是佛學所以區別於印度其它學派的根本之點。

當然，在一千餘年發展中，佛學內部對「緣起」說的理解、說明，是不一致的，甚至出入很大。例如，犢子部、正量部就有人我」的主張，又後來大乘佛學發展到瑜伽行派時，他們從緣起方面而說法有自性，因而得出「三自性」（依他、遍計、圓成）的理論，這就似乎有「法我」的主張。這些都是出入。但是，就在他們似乎承認「人我」「法我」的同時，也還有這樣的說明：即儘管說人法有自性，仍與其它學派把人法我建立在常住、唯一，不變的基礎上的說法不同。他們所以主張人法有自性是有其實踐的目的，如犢子開頭提出「人我」說，其實踐意義是出於道德的責任感。爲了使業報不落空，就必須承認有承擔業報的主體，自己造的罪過，總不能讓別人代受報應，由於這種道德上的責任感，這就是「人我」說的實踐目的。「法我」的主張，在認識領域內也有它特別的意義。必須劃清事物不同的界限與範圍，以便利於思維活動的開展。否則，思維就會處在一種完全捉摸不定的狀態中。這好像形式邏輯之用同一律，盡管前後的事象不可能完全一律，但爲了便於思維開展，必須把概念肯定下來，使其具有一定的意義。所以，就佛學的基本精神來說是「無我」，而有的主張似

乎「有我」，也無非是由於他們的實踐要求而造成的。

第三、佛學中有關認識論的問題。佛學中所指的對「真實」的認識，不同於一般的思維活動，一般的思維活動，他們稱之為「識」，或「了別」，對「真實」的認識則稱為「智慧」，即「般若」。「智慧」也不是脫離識的什麼特殊的心理過程，不過是比識、了別更有限定的範圍，即不過是把識、了別加以精煉而成。佛學的前後發展中，對「智慧」的形式和內容，有不同的說法，到大乘佛學階段，便提出了「無分別智」來，所謂「無分別」並不是不要分別，而是指去掉不必要的分別；去掉在道德修養上無益的、有害的、顛倒的分別。並且在達到這種無分別境界前後，也還有許多活動的過程和形式。自然，後來學說的發展，對這方面的發揮，更為詳盡。瑜伽行派的《顯揚聖教論》裏，列舉了九種不應該分別的事情，即所謂「九不思議事」。認為對這些事的分別，與他們的實踐無益。《攝大乘論》裏，主張離開五種無分別，比如，睡眠狀態是無分別，而這種無分別完全處在什麼也不知道的狀態，是應該離開的。「無分別智」的「無分別」與睡眠狀態完全不同。《顯揚聖教論》說要離開不應該分

別的，〈攝大乘論〉說要離開類似睡眠狀態等等的無分別，這些說法的共同精神，都認為認識應是高級的智慧活動。兩書的說法，都有助於我們正面地去瞭解他們的學說。

第四、關於佛家的認識論還應該注意的是陳那、法稱的量論。對「真實」的認識應有般若的智慧，這在大乘後期，到陳那、法稱階段，他們的量論，正是側重於這方面的學說。發展到這個階段，與無分別智的內容有關係的議論就相當豐富了。

大乘學說最初提出「無分別智」來，隨之就探討這分別的來源，認為分別的來源就在於「戲論」。所謂「戲論」，是他們形容思想上的某些概念（名言、意言）。在他們看來，有一些概念常引起染惡的身心活動，對於他們的道德實踐有害無益，所以他們把這些概念叫「戲論」。既然「戲論」相當概念，這裏就產生了矛盾：概念是人的思維活動的必然階段，現在說它是戲論，是不能認識真實的，那麼，概念在我們的認識中價值究竟如何？概念的認識是否不能或者妨礙對真實的認識呢？大乘佛學對於這些問題，曾經很含糊地講過，但不徹底；到陳那、法稱的時候，發展了量論，才對這個問題講透徹了。他們對概念的構成、性質，在認識真實過程中如何運用概念等，

都作了適當的解釋。所以，從這一點看，印度佛學對認識論是有一定的貢獻的。

以上幾點就是印度佛學前後發展的脈絡。

另外，印度佛學從其道德實踐要求出發，一上來對哲學問題，即對思維與存在關係的問題是不加理會的。在他們看來，主要是應該求得解脫，至於哲學一類問題，則非當務之急。同時，當時其他學派，對哲學的討論，議論紛紜，莫衷一是，既在理論上得不到什麼結論，在實踐上也得不到什麼現實利益，所以佛家認為，這類空談還是置之不問為妙。後來向前發展，他們也逐漸地涉及到整個人生宇宙的範圍，因而對哲學問題也就不能不管了。一般說來，印度的哲學，除順世派唯物主義者外，多傾向於二元論；佛學，當其發展到談哲學問題時也傾向於二元論。說他傾向於二元論，就是說他並不真是二元論，他的哲學基本路線毋寧說是唯心論的。他們受實踐要求的限制，認為理想的境界可以由心來實現；人的行為可以由心來作主，不受自然、社會的影響和支配。這種由心說的唯心論，可說始終貫串在佛學內部的各個學派。大乘如此，小乘也如此。不過，少數部派，例如正量部，唯物主義因素比較多一些，它甚至

與唯心傾向更濃厚的瑜伽行派作過鬥爭，但其主流，還是唯心的。所以，印度佛學發展雖然時間長，流傳範圍廣，但在其內部並未展開唯物、唯心兩條路線的鬥爭，應該說是以唯心路線貫徹始終的。從前有人懷疑，好像佛學自身很複雜，似乎可以分成唯心、唯物的路線，但按其實際是看不出這種路線鬥爭的。

#### 參考資料：

- 〔1〕 潘尼迦：《印度簡史》（譯本）第十二章、十三章（前半，一四五頁止）。
- 〔2〕 王沂暖譯：《印度佛教史》第三十——三十八章（略閱）。
- 〔3〕 呂澂校刊本：《成就八十五師禱祝》（《漢譯藏密三書》本）、又同本導言XV—XVI頁。

## 附錄

### 談南傳的佛滅年代

現今南方上座部佛教通用的佛滅紀元，基本上以佛滅於公元前五四四年<sup>①</sup>計算。這一佛滅年代說，從我國佛教歷史文獻上看，並不是太生疏的。早在一千三百餘年前，玄奘遊印歸國，便已傳來了有關的說法，並還相當重視——這就是《慈恩傳》卷三所載玄奘在拘尸那地方聽到的四種佛滅年紀的第一種。

傳文說：「自（佛）涅槃以來，或云千二百歲，或千三百，或千五百，或云過九百未滿千年。」在這裏四說平列，好像無所軒輊，其實放在第一位的千二百年說法是玄奘認為比較可信的。因而那時親近他的道宣、道世兩位受到了啓發，在他們的著述裏，都曾想依據這一說法試算出佛滅以來精確的年數。像道宣的《釋迦方志》卷上便記載他計算的結果說：「至今貞觀二十年則經一千二百一十二年矣，此依菩提寺石柱記也。」道世的《法苑珠林》卷二十九又舉出另一種

算法說：「至今龍朔三年則經一千二百年，此依菩提寺石柱記也。」

我們首先從道宣、道世兩家特別聲明瑒傳第一種佛滅年紀出於菩提寺石柱所記的一點，明白了這年紀的地方性。菩提寺就是印度摩揭陀國的摩訶菩提僧伽藍。依據《西域記》卷八和《法苑珠林》卷二十九所引《王玄策行傳》，這僧伽藍是公元第四世紀中師子國王功德雲施款建築，作為他國內僧人來此展敬聖迹時住宿之所。那伽藍裏後來有了關於佛滅年代的石刻，當然是採用南方所說，自不待言。

其次，我們從兩家算出的年數不一致這點看，又理解到瑒傳所說千二百年，原來不能照字面講，以為玄奘得着年紀之年，便恰恰滿了二百的整數，另外有它術語性的意義。依照印度佛教史家用佛滅紀元的慣例，都是以每一百年為一紀來計算。譬如從佛滅後一年到一百年，即用術語稱為「第一「個」百年」，漢文翻譯也略稱為一百年。又從佛滅後一百〇一年到二百年，術語稱為「第二百年」，漢譯略稱二百年。以下類推。瑒傳千二百年一語，正是這樣用法，它只表示那時為佛滅後第十二個百年，並未指出確定的數字。由此，道宣和道世才會同樣地依據它却算出了不同的年數。——在這裏道宣誤解了瑒說，以為玄奘到拘尸那之年即貞觀八年恰當佛滅後千二百歲，所以在貞觀二十年計算便加上了十二年。那時筆受撰述《西域記》的辨機也有同樣誤會，以



爲撰記那年已超過千二百之數，就寫作「自佛涅槃，諸部異議，或云千二百餘年，」其實這個「餘」字是不應該加上的。

那麼，菩提寺石柱所記佛滅相當於公元何年呢？或者就依道世算法，以玄奘到拘尸那的貞觀八年爲佛滅後千一百七十一年推算上去可不可以呢？我們以爲這一數字的來源還欠明瞭，不忙輕信，要解決問題只有另尋線索。恰好，西藏的文獻裏便存在着極重要的資料可供應用，據布敦的《善逝教法史》(bdgecege choe-hbyung)說，在公元十三世紀之初，喀切班禪釋迦師利曾傳入一種佛滅年代於西藏，以爲當時丁卯年(公元一二〇七年)佛滅已過去了一千七百五十年，這樣上推佛滅年代爲公元前五四四的丁巳年(但在西藏史家用藏歷推算常作爲公元前五四五的丙辰年)。當時薩迦班禪就指出這一年紀發源於大菩提寺。他並還提到，這是從前尊成就主和作福主兄弟倆發願爲菩提寺造像而感得栴檀瑞像，纔特別記下了當時佛滅已過了若干年，後來印度、迦濕彌羅、尼泊爾等地學者都信用了它爲佛滅年紀(但在薩迦班禪本人却批評它計算錯誤，難以置信，詳見《善逝教法史》英譯本History of Buddhism by Bus-ton, Part 11. P. 107)。我們以此說對勘《王玄策行傳》(《法苑珠林》二十九所引)記載的菩提瑞像緣起，正是大同小異，出於一源。從而可知當時菩提寺銘刻的佛滅年代即公元前五四四年的那一種，而玄奘在印所

得第一佛滅年紀也就是它。現在試以玄奘到拘尸那的一年公元六三四年的數字結合起來計算，那年是佛滅已過一千一百七十七年，所以傳說爲第十二個百年即千二百年，恰恰合式。

由於西藏的歷史文獻證明了玄奘所傳菩提寺石柱的佛滅年代即公元前五四四年，而此一年代也就是南傳之說，所以我們說它早就傳來了我國，只沒有留下明確的年數而已。

在此之外，還有較早的一種南傳佛滅年代說，也傳播了過來，那便是蕭齊永明七年（公元四八九九年）僧迦跋陀羅所傳的「衆聖點記」（見《出三藏記集》卷十一、《歷代三寶記》卷十一）。其說隨着《善見律毗婆沙》的翻譯而流傳，又依了律藏末尾的加點而計數。《善見律毗婆沙》早經判定爲南傳律藏釋論（即覺音所著 *Samantapāsādikā*）的抄譯，譯家又稟受南方律師的傳承，附帶傳來的佛滅年紀是當時南方通行之說更毫無疑義。依那年紀推算，佛滅於公元前四八六年。《善見律毗婆沙》說及阿育王在佛滅後二百一十九年灌頂即位，近人用佛典以外的獨立史料考定它最下限爲公元前二六八年（這是依照阿育王即位後十一年遣使所到的西方各國國王同時在位年代而考出）。現在另用佛滅四八六年說來計算阿育即位之年，如合符節地也是公元前二六八年。因此，這一年紀比較起其他各種來，歷史的正確性最高，我們也給以最大的信用。今人雖也有對於從佛滅到阿育王即位中間爲二一八年那一數字表示懷疑（這是誤會此數爲南方臆造，其實

乃中印、北印關於那時一段時距記憶的普遍反映），但並不能否定「點記」本身的價值。

兩相比較說來，「衆聖點記」可稱南傳舊說，而五四四年紀爲新說，這新舊的遞嬗是在何時呢？近人研究斯里蘭卡史籍的像蓋伊格氏（W. Geiger）也曾想解決這一問題。在他英譯《大史》的序言裏，以爲斯里蘭卡流行五四四年紀開始於公元十一世紀中間，而在其前是一向遵行從佛滅二一九年阿育即位一論據推出的公元前四八三佛滅年紀（用「點記」的數字計算即是四八六年紀，參照The great chronicle of ceylon intro, PXXXVIII-XXX）。他這一說，未免粗疏。他沒有注意到在我國東晉義熙年間到過斯里蘭卡的法顯就另外傳來當時流行的一種佛滅年紀，以義熙七年（公元四一一年）爲佛滅以來的千四百九十七年，由此上推佛滅於公元前一〇八六年（見《歷遊天竺記》，此說大概是用佛教史家的加倍計年法，實際折半，佛滅於公元前三三八年，這和玄奘所傳第四種佛滅年紀相符）。可見在南傳新舊兩種佛滅年紀的中間，至少還夾雜着這一說。

不過在「點記」和五四四年紀在年數的計算上雖有參差，而其間不無脈絡相通之處，還是可以尋究的。他們計年的差數大體是六十年，這便透露了一點消息，兩種年紀的轉變，也許和印度歷法用木星紀年（Vrihaspati Chakra）以六十年爲一周的計算方法有關。假使一個年代的周期

沒有掌握得準確，一差違便上下了六十年。這在我國佛教史籍裏，用甲子紀年計算時，有時就會遇到這樣的錯誤。譬如，宗客巴誕生於丁酉年，這本是元代至正十七年的丁酉（公元一三五七年），却也有人沒弄清第幾個甲子，便以為是明代永樂十五年的丁酉（公元一四一七年），為此就有六十年的出入。從「點記」的佛滅於公元前四八六年差錯一周為前五四六，再移動一、二年而轉成前五四四年，事實上是很有可能的，特別是佛滅年紀這一類容易變動的計算<sup>②</sup>。將來如從這一方面深入研究，南傳新舊異說中間的真正關係，或者能徹底明瞭也未可知，現在且不加討論。

從東晉以來，我國佛教和南傳佛教交涉日繁而內容愈見豐富，連帶着保存有用的史料也不少。現在我們以隨喜南傳佛教的佛滅紀元二千五百年盛大紀念之故，談到年代問題，舉出一些傳播變遷的往事因緣，借以見兩方間正在發展的友誼早就有了深厚的基礎，這應該是很有意義的吧！

一九五六年四月七月初稿

註：

①佛滅紀元每年從公元紀年的五月間開始，要跨到公元次年五月才滿一歲，因而兩者換算的時候，如不嚴密

區別，就會算出相差一年的數字。南傳佛滅年代，以此有時也說成公元前五四三年。關於此點，可參照 R. Mitre, *Buddha-Gaya* pp.214, 231, W. Geiger, *The great chronicle of ceylon*, intro, p. XX V W. 3。

②此可由西藏所傳各種不同的佛滅年代比較甲子紀年而得其理解。參照勝巴堪布《如意寶樹史》排印本 pas-sam ion-zang, pp.48—49。

### 略論南方上座部佛學

通途所說南方佛學，乃指以前由印度傳到斯里蘭卡並逐漸遠播東南亞各處的佛學而言。南方這一名詞雖然不太恰當，但用來表示這一系統的佛學確有它特殊的性質，還是很方便的。這一系統佛學原來屬於上座部，在它傳播的漫長歲月中，曾有過一些變化，像攙入了方廣道人的理論或者密教的作法，可是作為它的中心思想的，始終不外乎上座部學說，而且後來仍舊是恢復了它的純粹性的。

現在，就全體佛學看來，南方佛學可說比較接近於原始佛學，值得重視，但它謹守上座系統

的舊規模，不免有它的局限性。我們從這樣性質來理解它，可以在部派、典籍、學說、實踐等方面分別舉出些特點來說一說。

第一，就部派說，南方佛學可算是保有着上座系統中和法藏部相類的面目，或者就說它是法藏的南系也無不可。根據律家所傳，上座部在釋迦佛滅度以後百餘年，教團開始破裂時分了出來的，是代表保守的一派。其後還繼續有分裂，所以最初的派別稱爲根本上座，南方佛學就曾經被看做是這一類。當然，根本上座部其先曾流傳於印度本土各處，像敘述佛學部派最著名的《異部宗輪論》便說從上座分出說一切有部的時候，本上座轉名雪山部（依清辨的解釋，這因依雪山居住而得名），這說明了印度北方雪山一帶原來是上座部流行的重要地區。不過其後說一切有部在北方的勢力發展了，上座乃逐漸消失。因此，從無著世親時代（公元第五世紀）以來，即將斯里蘭卡所傳的佛學看成上座部的代表（像世親的《成業論》裏說到承認「有分識」的上座部，玄奘所譯的一本稱爲赤銅牒部，這就是斯里蘭卡的城市名字用來代表上座部的）。到了律天時代（公元第八世紀）更認爲整個上座部都存在於斯里蘭卡（律天所著《異部宗輪論部執略集》說上座部分爲大寺、無畏山、祇陀林住三派，完全照斯里蘭卡當時的派別而言），大概那時候散在印度各地的上座部都已式微了。

不過，南方流傳的上座部學說，實際並不純粹是正宗。從來印度的佛教史家都看它做上座部的別傳，常常用「分別說」這一名目加以區別。有如玄奘所譯無性釋《攝大乘論》說到上座部稱阿賴耶識爲有分識的一段（論卷二），結論就作如是等分別說部云云。而清辨叙述當時（公元第七世紀）大衆部和正量部所傳的佛學部派另用分別說部的名目概括上座系統中除去說一切有部所餘的一些派別（像化地部、飲光部等。詳見清辨所著《異部分別論釋》）。屬於分別說範圍內的南方佛學，算不得是根本上座。現在，我們從南方七部毗曇中《論事》一書的叙述判定它學說之所宗，特別以各部派爭論得最利害的十個中心問題（依《成實論》卷二《十品論》所舉）說，南方佛學是主張：一、過去未來法無體，二、並非一切法都實有，三、四諦可以頓得現觀，四、一定沒有「中有」，五、阿羅漢不退，六、沒有真實的「補特伽羅」（詳見《論事》第一品六、七、八章，第二品九章，第八品二章，又第一品一、二章）。這些主張都和從上座部分出來的化地部相同。不過化地最重要的一種主張是佛在僧數，它的涵義說佛和二乘（聲聞、緣覺）同一解脱並同一修道，而南方佛學反對此說，主張佛和二乘修道不同（參照《論事》第八品五章），這倒更接近於化地分出的法藏部。另外，我國蕭齊時僧伽跋陀羅翻譯了南方律論《善見律毗婆沙》，因爲論中所譯的戒本很像法藏部的四分戒本，所以一向誤認爲四分律論，這也可證明南方佛學和

法藏部是有密切關係。我們說，南方佛學不妨看作法藏南系，其理由在此。

第二，明確了南方佛學的部派所屬以後，我們對於南方佛典為何在文字上內容上都和北方的顯然不同，也可瞭解它的原因。據真諦的《部執異論疏》（吉藏、圓測諸家著述所引）說，化地部分派的原因之一，即在於它變更了佛典所用的語言。晚世西藏佛教史家也傳說着佛家根本四部（上座、大衆、有部、正量）用語各別，上座部用一種中間語，介於梵語和訛略的俗語之間（詳見布敦《善逝教法源流》英譯本 *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston, Part I, P100*），這當然指化地部等上座派別而說。至於從化地再分出法藏部，依照《大集經》卷二十二說，他們受持十二部經，書寫讀誦，顛倒解義，顛倒宣說，以倒解說復隱法藏，故名達磨（法）毘多（藏）。由此法藏部的經典對於其他部派的特別是化地部的，非但解釋不同，並且各部分的次序亦復歧異。現在我國翻譯的佛典裏就有大衆部系統的《中阿含經》、《增一阿含經》，又有化地部的《長阿含經》、《雜阿含經》，用來作對照的資料看南方的四部（中、增、長、雜）經典，文字上（從音譯的專名說）次第上都鑿然各別，這應該是和南方佛學屬於法藏系統的一事有關的。就這一點，如果從南方佛典裏的論藏去看，尤覺顯著。南方有七部論書，它的順序是：《法聚》、《分別》、《界說》、《人施設》、《論事》、《雙對》和《發趣》。



這裏面除去《論事》一種，其餘的都相傳爲佛說。但這些論書的結構很參差，裏面好像沒有一定的聯繫。從前學者間也嘗將它們和北方佛學裏的各種毗曇做過比較研究，大抵認爲對於《舍利弗毗曇》最相類似（像日本的學者椎尾辨匡、木村泰賢都作此說）。我們知道，屬於法藏部的《四分律》（卷五十四）以及律論《毗尼母經》（卷三）說到論藏來都列舉有問、無問、攝、相應、處所這五分，實際即係結構《舍利弗毗曇》的五個部門，所以法藏部的毗曇當然爲《舍利弗》一類，而南方佛學由於部派的關係，也必在論書方面看到這樣交涉的情形了。這還可以進一層去研究。根據我國譯籍裏的資料（像《分別功德論》《撰集三藏傳》等所說），最原始的毗曇結構出於佛說，而由大迦旃延結集，呈佛印可。依真諦法師所傳，這就是「九分毗曇」（九分名目，見圓測《解深密經疏》所引，但文字有訛略處，現經考訂，應該是戒、世間、因緣、界、隨眠、慧、定、業和諸蘊，這些都連着「分別說」而立名，如說「分別說戒」等）。最初用毗曇方法解釋「九分毗曇」的至少有兩大派：隨文分析的是目犍連系統，現在北方所傳《施設足論》還保存它一部分的雛形；另外以義爲類的是舍利弗系統，現存《舍利弗毗曇》也可看成它的縮影；但這些原本都不存在了。我們以爲，南方論書大體即由《舍利弗毗曇》的各分發展變化而成，這像《法聚論》《人施設論》出於無問部分，《分別論》出於有問部分，《界說論》出於攝和相應部

分，《發趣論》出於處所部分，它們中間的脈絡都比較容易弄得清楚。因此，我們可以說，從論藏方面去看南方佛學和法藏部的關係，它們有密切的聯係是極其顯著的。

第三，就由於部派的限定，南方佛學在基本理論上突出了兩個特點，一心性本淨說，二佛道不共說。心性本淨的典據是南方《增一部》經文。《增一部·一法品》的第六節有對舉體裁的兩段，大意說：「心性本淨，為客塵染，凡夫未聞故，不如實知，亦無修心。」「心性本淨離客塵垢，聖人聞故，如實知見，亦有修心。」這樣的解釋心性本淨，在佛家各派用「分別說」方法理解佛說的都相信它，祇是對於自性淨心和客塵煩惱的內在關係看法各有不同。有些部派以為客塵所染的心便夾雜着染污，在離染的時候，必須轉變染污部分成為清淨。又有些部派以為客塵所染不會影響到心的本質，它依舊是離染的，所以解脫之時祇是使染污不再生起而已。南方佛學同於後一說法，主張從離染得解脫（見《論事》第三品三章）。他們根據這一看法解釋一切，乃至最重要的「滅諦」概念，也以為是後有愛的消滅，使後有不生（見《分別論》第四《諦分別品》，梁譯《解脫道論》卷十一《五方便品》釋四諦段也用此說）。其次，佛道不共說和法藏部的主張相關。法藏部執，佛和聲聞乘等同一解脫而不同一修道。聲聞系等的共同修道是什麼呢？依《長部》《中部》的經文所說，這以四念住為重點，從一方面看，念住是一行道，也是一乘道，可以貫徹

始終而達到究竟的（由此，化地部系統都相信「道支皆是念住所攝」（見《異部宗輪論》）。但佛道在此以外，還有不共的施戒等十波羅密。南方經典《小部》（即「雜藏」）的最末一種《本行藏》就集錄了有關各類波羅密的本行事迹，具備了後世所謂「菩薩藏」的雛形，這可以證明南方佛學是怎樣地重視佛道（「雜藏」和「菩薩藏」都是法藏部獨有的經典體裁，見《四分律》卷五十四、《異部宗輪論述記》卷中）。至於佛道和聲聞等道所以截然兩途，在發端時即已有其根據，聲聞等始於厭離，佛始於悲，所以發展就各各不同了。南方《論事》第十八品三章，特別破斥北道派所主張佛無慈悲的異說（北道誤解悲和貪着為類，所以有那樣主張），用意即在這一面。

第四，南方佛學對於實踐方法有一套組織完備的說法，它的本典大概是種瑜伽類書。其先有優波底沙上座的註解，題名《解脫道論》，這在我國梁代僧伽婆羅便已翻譯了。其後覺音尊者到了錫蘭，重整那部論書，並作了解說，就是現存的名著《清淨道論》。此論全用當時錫蘭大寺派的正宗學說，對於不同說法駁斥無遺，像上面提到的《解脫道論》，也在他所破之列。他組織的清淨道，大體依着戒定慧三學的次序，而以定學做中心。本來上座一系的學說最有精彩的部分就是定學。此學在北方發展為修行道地，最後組成了《瑜伽師地論》那樣的規模；而在南方呢？

也由根本瑜伽論典逐漸結構爲《解脫道論》《清淨道論》。從前玄奘去印度求法的時候，就很瞭解這一情況，他以爲瑜伽學說有南北兩系是應該全部通達的。這在《慈恩傳》卷四裏曾一再提到。開頭說，是時聞海中有僧伽羅國（即錫蘭），有明上座部三藏及解瑜伽論者。繼而又對着僧伽羅的僧人說，承彼國（即錫蘭）大德等解上座部三藏及瑜伽論，今欲往彼參學。最後，經過玄奘摘引瑜伽要文大節徵問那些瞭解僧伽羅學說的僧人，也不能超出戒賢所解的範圍。這似乎在北方就可得着它的究竟了，但實際上南北瑜伽是有顯著的區別的。南方定學從十通處特別是從地遍處入手，應用到地色的曼荼羅，保存了上座系裏化地立教的宗風（這在《大集經》卷二十二、《瑜伽師地論》卷三十六都提到）。這樣從十遍處修學，一一都能達到四種禪定的階段。並且在十遍處以外，還有十不淨觀、十隨念、四梵住、四無色、食厭觀和界差別觀，合成四十種「業處」。隨着學者性格不同，這些「業處」各有所適（像貪行的人適用十不淨觀和身至念，瞋行的人適用四梵住和四種色遍處等），並對欲界、色界定境也各有配合（像十遍處和安般念通於四禪，而除安般、身至以外的八隨念、食厭觀和界差別觀則限於欲界的外定階段等）。如此學法比較北方以遍處等作禪定的功德看待的（見《瑜伽師地論》卷四十三、《顯揚聖教論》卷四）就更覺具體且切實了。另外，南方佛學關於瑜伽所依的心法生滅作用等解釋得也很透澈。在《解脫道論》

和《清淨道論》裏都扼要地將平常心思的起伏經過歸納爲十二種作用，而概括爲九類。一、在平靜的狀態時稱爲有分心。二、動念時生起警覺好像從睡眠醒來一般，這叫做轉向心。三、由此隨着五根有五類感覺作用，這都稱爲見心。四、有了見便對境界感受苦樂，這名受持心。五、由此分別善惡，名爲分別心。六、又安立了境界的相狀，叫做令起心。七、這樣決定發起作用，名叫連行心。八、假使境界強盛，便繼續引起反省或者熏習的作用，這名果報心。九、從這裏仍舊恢復到平靜狀態，所謂有分心。在唐人的著述裏（如《唯識樞要》等）通稱以上所說爲「九心輪」，形容它的周而復始地流轉不息。即以這九類心作基礎，再加以三界、三性、世出世等區分，便有八十九種差別。從這上面判明怎樣由散心到定心，又怎樣由染心到淨心，修道方法都應該順差別心的性類而行，所以詳細的分別是有其必要的。

南方佛學具有比較完備的典據，又經過長時期的發展，義理是十分豐富的。上文祇從它的部派性質上抉擇了一些特徵，不過當作研究的發凡而已。詳細解說，請俟異日。

（原載《現代佛學》一九五五年第十期）

## 略述有部學

印度部派佛學裏說一切有部（簡稱有部）思想的起源，是和佛滅度後一些論議師的提倡阿毗曇（對法）有着密切的關係。這一部後來信奉的古典毗曇凡有六種，通稱「六分毗曇」（見《大智度論》卷二），也稱爲「六足論」（見普光《俱舍論記》卷一，依靖邁《法蘊足論後序》所說，「與對法爲依故目之爲足」）。其中可做建立有部學說典據的，要推《識身足論》。相傳此論是提婆設摩（天護）所造。關於六足論的作者，本有種種說法，祇這一部論，漢譯和梵藏所傳資料却無異辭（參照荻原雲來和譯稱友《俱舍論疏》卷一，二十頁）。提婆設摩的生平無考。《西域記》卷五說他造論的地點在鞞索迦城南大寺，或者他就是中印度一帶的人。又從論文開始一部分駁斥沙門月連的「過去未來無，現在無爲有」說法來看，它正對南傳目連子帝須所集《論事》一書的重要主張而發（參照《論事》大品第六章破一切有論、第七章破過去蘊論，佐藤密雄等日譯本一三〇頁以下）。《論事》到第三次結集以後纔出現，那末，發表駁論的提婆設摩至早也生存於佛滅後第四百年中了。就由這些材料見得有部的思想是在第三次結集前後逐漸成型，而它流傳到印度西北地方以至構成獨立的派別，大概即以結集終了遣散各家的一事做它的契機。到了佛滅

後第五百年（公元第一世紀）迦旃延尼子在至那僕底著《發智論》（參照《婆藪盤豆傳》，又《西域記》卷四），將有部各種學說作了嚴密詳明的組織，一派的規模才算畢具。此後因流傳區域的擴大，更有了迦濕彌羅和各地方的小派別。在迦濕彌羅的論師稱迦濕彌羅師，餘地的稱外國師、健陀羅師、西方師。這些論師除了《發智論》外，還兼用其他論書，像法勝的《阿毗曇心論》，世友的《問論》，妙音的《甘露味論》等等，意見分歧，莫衷一是。在學風上，外國師等也和迦濕彌羅師的一味保守的異趣，走上了自由批判以理為宗的途徑。及至迦膩色迦王以後（公元第二世紀末），迦濕彌羅師得着統治階級有力的支持，爲了更好地排斥異己，便發起《大毗婆論》的結集，將解釋《發智論》不同的說法逐一刊定，歸於一尊，於是有了毗婆沙師的稱號。有部學說發展至此，可謂告一段落。跟着來的便是新興大乘學系龍樹、提婆諸大家和《成實論》作者訶梨跋摩等的反對，在他們的著作裏都對《毗婆沙論》所說徹底加以批判。這自然也影響到毗婆沙師，多少會使他們改變一些主張，不過現在除了我國梁唐兩代的譯本上發現少數異文而外，還沒有詳細資料可舉。再後到佛滅九百餘年（公元第五世紀），世親論師在阿逾陀學通了當地流傳的婆沙論義（見《婆藪盤豆傳》），受到自由學風的熏陶，終於寫成《俱舍論》，採用經部主張，糾正毗婆沙師種種偏頗見解。這激起了衆賢論師的憤慨，連續著作《順正理論》（原名《俱

舍電論》，意欲給《俱舍》以致命打擊）、《顯宗論》，竭力為婆沙辯護，可是暗中也偷換了一部分說法，所以後來稱呼他的學徒為正理師或新有部。其說可以看成有部進一步的發展，却也就算有部最後的一個段落，再沒有繼起的大家。就像悟入論師，所著《入阿毗達磨論》，也是步趨正理，別無新義的。

現在來談有部的重要學說，即以《大毗婆沙論》為中心，在它以前的稱舊說，以後的稱新說。至於婆沙本論雖然不能概括有部學說的全貌，可是當時有部中心在迦濕彌羅，大部分有部師也都以婆沙思想自限，因此不妨將婆沙說作為有部本宗之說。我們從婆沙極其繁複的論題裏可以提出一個最基本的論點，即是「有因」。有部主張一切法實有最後的根據在此，所以也稱有部為「說因部」（見《異部宗輪論》）。據清辨的解釋，說過現未所生的一切是有故名說一切有，即說此已生正生將生的一切莫不有因故名說因（見《中觀心論釋》第四品，窺基《宗輪論述記》卷上用「所以」來解釋「因」字，未免空泛）。本來佛家學說和別宗最有區別之處為說因善巧，能離開無因論、不平等因論，而以獨到的「緣起說」為中心，有部對這一層特有發揮，所以偏得「說因」的稱號。另外，說一切有這一命題包含着一切法和和三世有兩個部分。對有部以外的各部說，三世中現在實有還沒有什麼問題，只是過去未來的有不能得到共許，因而這一部分的實際



不外說過未二世實有。依着「世無別體，依法而立」的道理（見《大毗婆沙論》卷七十六），過未有的建立也必歸根到有因的上面，這更是有部獨得說因部名的一種緣由。

有部本宗怎樣解釋三世一切法的因呢？它把因周密地區分爲六種（詳見《大毗婆沙論》卷十六至二十一）。先從人們的認識方面說起，第一種是相應因。每一種認識都依賴心和心所的合作，它們是同時生起，同一所依（就根說），同一所緣（就境說），同一行相（就分別說），這樣更互相望，四事同等，便有相應而存在的意義。其次，推廣些說有第二種俱有因。凡是同時而起的種種法對於生果有着同一作用的，像心和心所，心和隨心而轉的身業、語業或不相應行，還有竝起的四大種，彼此相望，都屬於這一類。第三種關涉異時因果，名同類因。此即過去的善性法對於未來或現在同一界系的善性法，現在善性法對於未來的善性法，同樣地三世不善法相對（這沒有界系的限制），無記性法相對，都是此因。這還可遠推到過去之望過去，未來之望未來，凡前生的善等法望後生的善等法也有同類因義。第四種遍行因，這從不善法的同類因中區別出來，所指的是一些煩惱法帶有普遍生起後來染法的因性的。第五種異熟因，這從得果的性質作區別，和以上兩種又都不同。所指的是善不善性有漏心心所法，並包括隨心轉的色和不相應行（這些實際即是和意業相關的一切），對於所感召後世無記性的色、心、不相應行（命根、衆同分等）

種種果法說。另外，身語業法、無想定滅盡定等不相應行法能生異熟果的，也屬於此。以上五種概括了親能生果的一切因緣。最後第六種能作因，只有幫助的功能，或者消極的不相障礙而有利於果法的生起，所以是等無間、所緣、增上這三類疏緣。它的範圍最廣泛，除了法體的本身而外，所餘的都有成爲此因的資格。有部這樣用六因的解釋將三世一切法存在於各種因果關係中的意義徹底顯示出來；只要因果不虛，三世一切法自必實在。有部的說一切有，實際如是。

其次，有部解釋諸法的因果關係，還和剎那生滅的理論相聯係（有部被稱爲剎那論者，見於窺基《唯識二十論述記》卷三），所以其說不同於常見或斷見。並且有部學說具備着很濃厚的實踐意味，它建立一切法的實有同時即爲了否定「人我」。所謂人空而法有，正是有部實踐觀法的具體內容。以上所說即有部本宗學說的要點。

下面再說一下有部新說的要點所在。這可用衆賢的《順正理論》和《顯宗論》爲依據，兩論原是爲發明有部正義的（見《婆藪槃豆傳》）。在《顯宗論》序品中，列舉了佛於《集法經》中懸記的重要異執四十四條，和這些相反的才是佛家正宗，也就是有部自許的宗義。那裏面最後一條異執是「或說心所法亦緣無境」，相反的法自然就是「識境實有」了。此義可說是一切異執歸宿的論點，同時也可說是有部新說的基本論點。我們以爲，正理師的重要理論都是環繞着它而

開展的。揀些例子來說，像辯論過去未來法是有的一論題，《俱舍論》卷二十在《婆沙》卷七十六原有的異熟果不虛的一種理由而外，更舉了緣過未心必有實境的理由，《順正理論》卷五十一、《顯宗論》卷二十六都很重視它，特別引來教證說，如世尊言各各了別彼彼境相名識取蘊，所了謂色至法，非彼經說有識無境；這樣來加強理由的說服力。又如《俱舍論》卷六，辨無爲法是實，以爲滅若非有，不能成爲第三聖諦（滅諦），論文沒有詳解，《順正理論》卷十七便加以有力的補充說，「以若無境，慧必不生，如何見無爲第三諦？」這也是從心必有境的論點出發。由此推論建立一切法有的依據，便集中在法爲識境的一義。因爲一切法，特別指的實法（假依實立，應歸結到實法），都是所緣緣，很合理的一切實法就應有它的自性，而成立一切有宗。

有部新說在色法方面還發展了極微的理論。這也是從構成所緣的條件來立說的。人們感覺雖不能直接緣到個別的極微，但按實境界的當體並非極微和合的假相，而是和集了的極微。和合與和集的意義不同，清辨解釋得最清楚。他以和合爲異類法的成聚，和集則是同類法的（見《中觀心論釋》第五品）。依着《順正理論》卷四的說意，沒有極微不在和集狀態中存在的，所以感覺所得常爲和集安排好了的極微。唐人本着此意，便說極微相資各各有一種和集相，其相實有，可作所緣（見《唯識二十論述記》卷三）。這着重在相上說，就和正理師的原意不盡相符了。

有部新說從所緣實有一義開展，有幾點理論很突出，而與舊說不同。第一點是關於二諦的解釋。依《順正理論》卷五十、五十八，《顯宗論》卷二十六、二十八的說法，無所待也就是當體直接能生起心法分別的都是實有，實有法即勝義諦。另外，能够顯示實義的「名」（不相應行法），它的法體也是實有，所以得成世俗諦。以名義區分真俗原為世友的主張，但正理從名為實法的一點去推闡，歸結到世俗諦只是勝義諦的另一方面（隨概念所得理解的一面），它由法體的實在而成其為諦，和勝義理無別致，如此也不妨說二諦為一。另一點是所緣緣性安立不變。《順正理論》卷十九說，假使此法為彼法的所緣，那末，即在未被緣時也成為所緣性，這就通到一切法以為所緣而實有的論斷上去了。最後一點，因為強調了所緣的實有，在它相應的實踐方面，正理師便很自然地偏重知解，理境也趨向概念化，以至勝義諦裏也包括了所謂別相的「類」（見《順正理論》卷五十八），而一切法又歸納為「句義」的形式（如《入阿毗達磨論》說善逝宗有八句義）。這使有部原以極微說多少接近勝論宗的，到此在理論上更加靠攏了勝論。

我們已依着佛家學說一般區分境界的方式，從境的方面解說了有部學說要點，行果之說，姑且從略。

一九五六年五月初稿

（原載《現代佛學》一九五六年第六期）

## 阿毗達磨泛論

### 一 阿毗達磨與小乘派別之關係

佛典三藏，阿毗達磨居其一。究其製作淵源，頗有異論。或謂出於佛說，與經律同，如舊時上座部一切有部等小乘，以及與有部相關之大乘，皆主此說，或謂非是佛說，但後人造，如小乘中後起之經量部，以及今人攷證<sup>①</sup>，皆主此說。二者異諍，平心論之，各有未當。蓋云阿毗達磨藏，內容至爲繁複，有以標釋研尋詳解法義爲阿毗達磨者，此實應名鄔波第鑠（後亦謂爲摩呬理迦<sup>②</sup>），即有佛說者在；又有以研究經文宣暢宗要爲阿毗達磨者，此實應名摩呬理迦，多是佛弟子說，又有以抉擇法門分別法相爲阿毗達磨者，此乃純粹阿毗達磨，唯是弟子所出。後人等視三者爲一類，而概稱之曰阿毗達磨，如說盡出佛說，或說盡非佛說，皆無當矣。

以阿毗達磨爲類名與經律二藏對稱，事實晚出。阿毗達磨本意爲對法，乃對教法解釋之一種法門，佛在世時，弟子間盛爲應用，佛亦從而獎勵之，其形式則或法數分類，或諸門解析，漸成定式，但未有一類論書統名阿毗達磨也。後來小乘分派，解經各別，或重視論書爲教證，勢陵經

律。於是論書地位特殊，有合佛說佛弟子說統爲一藏者，即謂之阿毗達磨。其事殆在阿育王時代與那先比丘時代之間，當佛滅後一百餘年至於五百年也<sup>③</sup>。阿毗達磨藏之獨立既本於小乘之分派，故其製作種類與派別極有關係。今言大略，凡有二端可見焉。

其一，小乘各派非即各有阿毗達磨也。舊傳小乘分裂爲十八部<sup>④</sup>，其後屢有分合，如北方大衆部末派與餘部合爲分別論者<sup>⑤</sup>，南方大衆部末派又裂爲案達羅各派<sup>⑥</sup>，至於後來更成四大宗之對峙<sup>⑦</sup>，如謂每派各有阿毗達磨，就現存典籍觀之，太形不足，反勘事理，則各派間如大衆部等，本不認佛說有不了義經，經說既詳，解經之阿毗達磨無關輕重，其籍自鮮<sup>⑧</sup>。又正量等部晚出，即共用一種阿毗達磨，少分異解而大體無所改作<sup>⑨</sup>。以是小乘派別雖繁，而阿毗達磨種類當寥寥可數。

其二，小乘阿毗達磨即祇有數大類也。此其實際，可由《大智度論》得之。《智論》詮理繁廣，大小乘最初之交涉歷歷皆見。論第二卷，謂解佛語之籍有四：一爲身義毗曇，身謂《發智論》，義謂《大毗婆沙》；二爲六分毗曇，即六足，謂《品類》等六論；三爲《舍利弗毗曇》，傳是佛時舍利弗所作；四爲毘勒，傳是佛時大迦旃延所作。此段文末又云有三類毗曇，勘宋元明三藏，皆以身義及六分爲第一類，舍利弗爲第二類，毘勒爲第三類。但麗藏本意云，前三種爲三

類，第四毘勒廣比諸事以類相從非阿毗曇<sup>⑩</sup>。今考《智論》第十八卷云，入三種法門觀察佛語，一毘勒門，二毗曇門，三空門。此以毘勒與毗曇並舉，又說以隨相等門爲毘勒，解諸法義爲毗曇，兩者差別顯然，則麗藏本之說當也<sup>⑪</sup>。

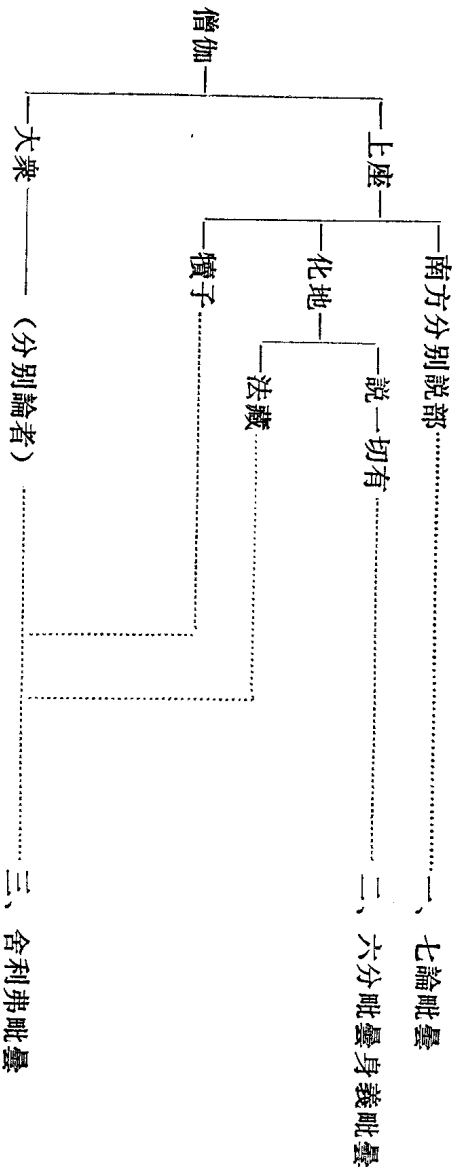
由是龍樹時代流行之小乘阿毗達磨祇此三類，身義毗曇與六分，同是一切有部所宗，可無待論。此外，以《舍利弗毗曇》並舉爲言，極可注意。其本初傳我國，譯者道標序之曰：此論於先出阿毗曇，雖文言融通，而旨格各異。又道安序《八犍度論》亦云：佛以身子五法<sup>⑫</sup>爲大阿毗曇也，佛涅槃後迦旃延以十二部經浩博難究，撰其大法爲一部八犍度云。乃至吉藏《三論玄義》亦說毗曇六類：一佛說，二舍利弗論，三迦旃延論，皆視《舍利弗毗曇》與有部本論地位相當者，此究爲小乘何部所宗耶？《智論》卷二謂犢子道人等誦之，則宗此論者有犢子部可知，但着「等」字，即不止此一部。《宗輪論述記》中卷，舊解云正量等四部釋舍利弗阿毗達磨，可知四部亦宗此論也。又《四分律》五十四卷云，第一次結集毗曇爲有難無難系相應作處五分。釋律之《毗尼母經》亦云，毗曇爲有問無問攝相應處所五類。此均與《舍利弗毗曇》之品目（問非問攝相應緒分）大同。《四分律》是法藏部（一說法上部）所傳，則知法藏部亦宗此論也。又現存譯本《舍利弗毗曇》立義，如無中有（論卷八）、心性本淨（論卷二十七）、九無爲（論同上）等，皆與

婆沙時代分別論者之說相近，而多處說無我、五道等，皆與犢子宗義相違，故此譯本非犢子所傳，或即出於分別論者也。分別論者爲大衆部等末流合成，則此數部亦宗此論也<sup>⑬</sup>。由此言之，除有部另有一類毗曇而外，所餘各部殆皆用《舍利弗毗曇》，龍樹以二類並舉，豈無故歟。

但在其時，南方錫蘭上座分別說部實另有一類毗曇，即《法聚》、《分別》、《界說》、《雙對》、《發趣》、《人施設》、《論事》之七論。此與印度本土學說關係較疏，故龍樹未言及。至與印度本土各類毗曇相較，在昔以爲僅有名目相似而內容無涉，近年屢經學者考證，知其間脈絡仍相貫通。舉要言之，則南方七論中較古之《分別論》等，組織形式即與《舍利弗毗曇》大同，解釋法相章門亦合<sup>⑭</sup>。更以《舍利弗毗曇》與六分毗曇相較，又有一分相似，因知《舍利弗毗曇》實爲南北阿毗達磨關合之樞機，必其結構最古，而後兩方阿毗達磨因以改造，乃各呈異觀。今細勘之，其間固有相貫者矣<sup>⑮</sup>。

如上所說，小乘阿毗達磨至少有三大類可以斷定，有部毗曇爲一類，舍利弗毗曇爲一類，南方七論又爲一類也。所屬派別源流，今以一表明之<sup>⑯</sup>。





註：

- ① 參照木村泰賢《阿毗達磨論之研究》十二頁。
- ② 佛說十二分教中論議原名鄔波第錄，但在大論卷二十五等處解作摩咄理迦。又參照《內學》第一輯九一頁。
- ③ 參照《阿毗達磨論之研究》第一篇。

④真諦《部執異論》，義淨《南海寄歸傳》卷一，錫蘭《島史》第五，《大史》第五等處，皆說小乘分十八部，蓋是古說。

⑤參照木村泰賢《說分別論者與部派之所屬》，文載《宗教研究》二卷六號。

余嘗考證分別論者爲西北印度大衆上座兩部末流之混合派，以分別論者之說詳於《婆沙》，《婆沙》列舉小乘異宗甚多，獨於西北流行之法上、密林山、雪山、說假等部不一涉及，但說分別論者，或此數部末流已合爲一也。木村論文證成分別論者爲大衆末流，益見此說可信。

⑥參照《論事》英譯本 *Points of Controversy*, p. 5。

⑦《南海寄歸傳》卷一，說諸部流派大綱唯四，以正量爲一大宗分出四部，蓋就當時情勢言之也。

⑧《慈恩傳》卷四載玄奘從蘇部底蘇利耶二僧學大衆部根本阿毗達磨。又《寄歸傳》卷一註云，大衆三藏各有十萬頌。此皆可爲大衆部有阿毗達磨之證，但亦後出之籍也。

⑨參照《異部宗輪論述記》卷中，寧刻本十頁右。

⑩參照日本縮印藏經，往一，十八頁左。

⑪木村《阿毗達磨論之研究》一三四頁，依荻原雲來之說，以毘勒爲南方毗曇，今勘《智論》所解，其說未可信。

⑫身子是舍利弗舊譯。五法指五分而言。

⑬ 參照《阿毗達磨論之研究》第二篇，第三章。

⑭ 參照同書第二篇第二章一至三節。

⑮ 如《舍利弗毗曇》解眼入，第一論門同《法蘊論》及《分別論》，第二論門同《分別論》。又解法入，第一論門同《分別論》，第二論門同《法蘊論》，皆見《舍利弗毗曇》之爲二論所共本。日人赤沼智善謂先有《分別論》，次有《舍利弗毗曇》，後有《法蘊論》（見《宗教研究》二卷五號），未可信。

⑯ 表中個別源流，依斯里蘭卡《島史》等傳說。

## 二 初期有部阿毗達磨

上述三類阿毗達磨中，有部一類種別最繁，傳譯最備，而與大乘論書亦最相關。考有部學說自阿育王時代以後，千餘年間發達不絕，凡可分三時期。第一，舊傳佛滅後二百餘年阿育王在華氏城舉行結集，上座帝須自撰《論事》，遍斥異宗。其書首章即破一切有義，可見有部思想當時已經萌芽<sup>①</sup>。繼而阿育王派遣長老末闍地等布教迦濕彌羅、健陀羅各處，後均爲有部之根據地，而宗師輩出，造論釋經，一變風尚，是爲學說建立時期。第二，約在佛滅後四百年至六百年間，迦旃延尼子、法勝等相繼著作，組織舊言，有部宗義，漸以大備，是爲學說組織時期。第三，約

在佛滅六百年至千年來，迦濕彌羅與國外有部各稟師承，立說競異，頗相水火。繼以餘宗說盛，大乘教興，論師撰述溝通，歷有變遷，是爲學說派別變化時期。有部一切論書，即可依此三期分別觀之。

初期有部論書莫要於六論，後來婆沙師尊爲六足論者是也。六論次第與其作家，玄奘舊傳一說，梵土稱友釋《俱舍論》又傳一說，西藏他拉那他及布敦等又傳一說，互有同異<sup>②</sup>，而均不可見諸論原來著作之先後次第。今加考證，最初出者當爲《法蘊論》，此有數證：一、靖邁後序謂此論爲阿毗達磨之權輿，一切有部之宏源，乃至《發智》《婆沙》皆挹此清波，分斯片玉云云。此說論文最古，當有所據。二、有部舊律《十誦》，說第一次結集阿毗達磨爲近事五戒等（卷六十），即同於《法蘊論》之本經。結集傳說雖不可信，然可知有部推尊此論爲最古也。三、西土傳說論是舍利弗所作，有部本信佛時舍利弗與佛後迦旃延尼子爲法爾二大論師（《婆沙》卷一），此論稱舍利弗作，當然甚古。至於論文體裁全是摩呬理迦，二十一品，每品皆解一經也。大小乘共信之佛說阿毗達磨，殆即指此論本經而言。

其次出者爲《施設論》。舊有譯文七卷，因至宋代方譯，失造論人名，文又不全，故俱舍學者不視爲六論之列。但今人依西藏譯本對勘，乃至譯本即六論中《施設》原文略出。蓋西藏譯文

三品，已不完全，舊譯又祇有一品也<sup>③</sup>。《智論》卷二說此論從《樓炭經》出，是目乾連作，即指今論第一品《世間施設》而言，其餘品或又為後人所續矣。論文亦非阿毗達磨體裁，但包羅極富，阿毗達磨所難攝者皆有論列，故有部極重視之<sup>④</sup>。

又次出者為《集異門論》，此乃解釋《集異門經》之作<sup>⑤</sup>。舊因經是舍利弗出，說論亦是舍利弗出，但西土傳為拘絺羅釋，明與出經者為異人也。經文緣起謂當時離系親子（即尼乾子）徒衆分裂，舍利弗引為佛徒之戒，及佛在世結集法數以為預防云。勘巴利文此經緣起，離系親子作跋闍比丘<sup>⑥</sup>，似此論即以佛滅後第二結集跋闍子（北傳為犢子）分派之事實為背景，且跋闍子部奉《舍利弗毗曇》，此亦以舍利弗說為宗，又見其針鋒相對，故此論當為有部已經確立之後之作。

又次出者為《品類論》，舊稱《分別論》<sup>⑦</sup>。此論極為重要，《智論》言六分毗曇數此第一，下逮《婆沙》亦視為制作規矩<sup>⑧</sup>。全論八品，其中《千問》一品，即補《法蘊》而作。蓋《法蘊》解佛說阿毗達磨，但有經文分別，《千問》舉總別二十經各歷五十門以成千問，則論門分別也。有經論二分別而後阿毗達磨之形式備，宜有部重視之也。

又次出者為《識身論》。此因破我執而歸諸六識身，種種分別而成，較前各論範圍更狹，宜

在後出。《西域記》卷五，謂作者提婆設摩是佛滅後一百年人，今詳論文第一品《目乾連蘊》，破過去未來無現在無爲有之說，似對目乾連子帝須而發<sup>⑧</sup>。第二品《補特伽羅蘊》破有我之說，又係對犢子宗而發，可知此論作者必在犢子分部乃至帝須立說以後。且此論《補特伽羅蘊》先舉他宗勝義諦義補特伽羅是有之言，而後又反復徵破，至於八章，此種體裁全與帝須《論事》破我章門相似<sup>⑩</sup>。但《論事》以此爲首章，本論即於其先加破帝須之說，是在《論事》以後制作可無疑義。故作者年代當爲佛滅三百年內也。

最後出者爲《界身論》。此論從《品類論·七事品》節出大地法等以爲本事，再加各門分別，故在後出。窺基序云，原有大本六千頌，今譯中本九百頌。所謂大本，殆即指《品類論》<sup>⑪</sup>，西土傳作論者爲圓滿，與《品類》異其作家，其說可信。《婆沙論》中有望滿大德，亦有部師，或即其人也。

以上六論，時代不一，性質亦殊，後世婆沙師推尊《發智》，以六書爲輔翼，概稱阿毗達磨，並云足論。今細按之，純粹爲阿毗達磨者，惟一《品類論》而已。此論流行極廣，各地有部師皆有誦本，大略別之，迦濕彌羅西方及餘外國師誦本即三類也。其傳譯於我國亦較餘論爲早，劉宋求那跋陀羅即已譯之，名《衆事分阿毗曇》，此爲西方誦本。後玄奘重譯，亦西方本，但又經改

訂，非其舊矣<sup>①</sup>。論文八品，《辨五事》《諸智》《諸處》《七事》《隨眠》《攝等》《千問》《抉擇》。《智論》卷二言，四品是世友作，四品是迦濕彌羅漢作，但不明指何品。今以《舍利弗毗曇》之形式勘之，《諸處》品與《舍利弗毗曇·問品》相同，二者敘述三科均以處爲第一，尤可注意。又《七事》《隨眠》品與《彼非問》品中標釋相當。又《攝等》品即與《彼非問》中攝法及攝品相應品相當。此可證《諸處》等四品實爲一類。又阿毗達磨有分別抉擇二法門，抉擇又分識所識、智所知、使所使、三科所攝四門。言其依據，則識門觀入（即處）立，智門觀諦立，使門觀種立，攝等門觀界立<sup>②</sup>。以此勘《品類論》，《諸處》品言入，《七事》品言諦界，《隨眠》品言種，《攝》等品則依以抉擇，此又可證四品之爲一類。世友舊作，或即此四，而言純粹阿毗達磨者，亦應取則於是矣。

註：

①參照本刊《南傳小乘部執》。

②Journal of Pali Text Society, 1904—5, P. 69°.

③Ibid. P. 73—82. 各說異同略表於次。

集異門論 品類論 識身論 界身論 法蘊論 施設論

英傳 一、舍利弗 二、世友 三、提婆設摩 四、世友 五、目乾連 六、迦旃延

稱友傳 六、拘締羅 二、同上 二、同上 五、圓滿 三、舍利弗 四、目乾連

西藏傳 六、同上 五、同上 四、同上 三、同上 一、同上 二、同上

③ 參照木村《阿毗達磨論之研究》第三篇。

④ 《大婆沙論》引用此論最多，據木村所輯，已有七十處。又依《婆沙》《發智》釋通《施設》亦有數處，皆可見此論之重要。

⑤ 《集異門經》即舊譯長阿含卷八《衆集經》，巴利文長部曰《結集經》，宋施護又譯其別生本曰《大集法門經》，內容皆不一致。

⑥ 參照 *Journal of Pali Text Society*, 1904—5, P. 99°。

⑦ 涼譯六十卷《婆沙》作波伽羅那，譯雲記別，分別。陳譯《俱舍》即作《分別道理論》。

⑧ 《婆沙》卷七釋《發智》立章先識後智之故，以爲依據經論舊法，論即指《品類足》，以其曾說智門識門也。

⑨ 參照橋惠勝《印度佛教思想史》第一七九頁。

⑩ 參照 *Points of Controversy*, Pp. 8—63°。



⑪參照羽溪了諦《西域之佛教》第四九一頁。

⑫《婆沙》卷十八，西方尊者誦《品類足》云，九十八隨眠，二十七遍行，六十五非遍行，六應分別。今勘宋譯唐譯二論第三卷，全同此文，可見其爲西方本。又《婆沙》卷十六云，《品類足》說，有苦諦以有身見爲因乃至除未來有身等，評曰，應說除未來有身見及彼相應法等。今勘唐譯卷十三，全同評家，又可知其本曾經改正也。

⑬參照《雜心論》寧刻本卷十一，第十九頁右。

### 三 第二三期有部阿毗達磨

有部學說組織時期，造論者數家，尤要者爲迦旃延尼子與法勝。迦旃延尼子著《發智論》，對於有部舊師（所謂舊阿毗達磨師）之說頗多裁正，如舊說信等五根無間入正性離生，類似犢子部唯以五根爲世第一，今即改云，根非根相應心心所爲世第一法①。如是之例，不一而足，蓋有部之說至此而另成一系統也。又三世有之義，亦至迦延而大詳，故分別論門定以三世，遂極繁衍之能事②。其他解釋經文，溝通舊論，遍破他宗，皆使有部立說益以彰著。論有八蘊，以類相從，細分爲四十四納息③，次第頗復凌亂，或論以性相求不以次第求故爾。至於作者時代，迄無

定說，但《婆沙》之制作在迦膩色迦王以後，此論之先《婆沙》又應有相當時日<sup>④</sup>，則或前迦王，亦未可定也。我國陳唐兩譯即爲先後兩種誦本，對勘可知<sup>⑤</sup>。

吐火羅國法勝繼起，依據《阿毗曇經》，組織西方諸師之言，造《阿毗曇心論》，恰與迦延東方之說相對峙。論文十品：界、行、業、使、賢聖、智、定、經、雜及論。焦鏡舊序謂此品目擬佛說之四諦，亦不盡然。蓋作者以《阿毗曇經》源流廣大難卒尋究，是以探其幽致別撰斯部號之曰心<sup>⑥</sup>。所謂《阿毗曇經》，即論中《契經品》所釋，其經目大同《法蘊論》本經，有部稱爲佛說毗曇者也。論品目次第即依經序抽繹其有關毗曇抉擇之各類，編列爲《界品》至《定品》。故其結構淵源頗存家法，此既大異於《發智》矣。況所立義以頌文括舉<sup>⑦</sup>，多啓西方師外國師異說之端，如論四云色界十七天，即爲西方師說別開大梵天所本。又論二云十六淨心見法，即啓外國師說十六心見道所本。是又《發智》以外別樹一幟者矣。

有部第三時期學說，即因《發智》《心論》之傳承分合，極其變化之觀。關於《發智》，先有各地誦本，又有各家著書，如世友之《集論》<sup>⑧</sup>，妙音之《生智論》，法救之論等，皆引申《發智》之說，時有異同。關於《心論》，則有各種廣略釋論，如四卷極略本，優婆扇多八千頌本，一師萬二千頌本，又古世親六千頌本，皆不主一家之說，但以理長爲宗。而其末流外國諸

師，遂大反於《發智》<sup>⑨</sup>，由是儒墨競構，是非紛然。迦延之徒在迦濕彌羅勢力既盛，爰集大眾造《毗婆沙》，抑正衆說，則尊一家之言，自小乘異宗，有部異派（西方師等）乃至同系諸師（如世友等）悉致破斥，態度專橫，極端主張一切法皆是實有，不容稍事分別。但其對於《發智》，尋繹文義，頗善引申。或會通舊師異說，或抉擇有餘之辭，至於推衍法相，尤極繁廣<sup>⑩</sup>。蓋《發智》未備之義，皆爲補苴，而引舊論六種以爲輔助，遂有一身（《發智》）六足（六論）之刊定，自成其一派學宗，後來稱爲毗婆沙師，或迦濕彌羅婆沙師也。

玄奘傳譯此論，謂爲迦膩色迦王時五百羅漢舉行結集，銅牒雕鏤，石寶深藏，國外鮮得觀覽云云。今考之情理，當時帝都爲健陀羅而嚴禁流傳，世友爲上首而備遭破斥，種種乖違，難爲置信。更勘論文，已有昔迦膩色迦王時之言（卷一百十四），其在王後成書可無疑<sup>⑪</sup>。況以我國涼唐二譯對勘，其文曾經增訂，形迹顯然，則並鏤牒珍藏之說亦未足信矣<sup>⑫</sup>。要之，此論乃迦延之徒多人所作，則無疑耳。

《婆沙》既出，有部不純之說皆遭排棄，而與譬喻等部漸有同化之勢，于是法救溝通西方與迦濕彌羅兩地異宗，重申正義，著《雜心論》，此釋《心論》本頌，而增補甚多，故號爲「雜」。論首頌云：「我今處中說，廣說義莊嚴。」謂以《婆沙》之說相雜，實爲溝通兩地學說之意也。

今考論文，依《婆沙》制作新頌固多，而在西方異說亦不一而足。如無作假色（論一）、共有因互爲果（論二）、悔通無記（論二）等，皆是其例。若說色界或十六（論八）、存十七天與十六天兩說，尤可見作者調和之苦心。至於新增《擇品》，於有部舊宗三世友，中陰有，四諦漸現觀，阿羅漢退等，一一重爲申明，作者當時必有所感而發，蓋可知也。

此後經部勢力大盛，有宗舊說受破之弱點益復顯然。加以大乘潮流激蕩，西方世親諳其短長，又於《雜心》重事增訂，概括一切對法藏義，成《俱舍論》<sup>⑬</sup>。其立說之態度，仍以《婆沙》爲宗，而少有貶量自暴其短，欲待智者評較是非<sup>⑭</sup>，故多引他部，設爲論難，至不可決時，輒結云婆沙是我所宗如是，其意故隱朋他部矣。迹其用心不必即全從外說，但欲顯示有部立義所窮，以見非有改易不可存也。而外國說與婆沙說之短長，亦借以表見。遂謂世親紹西方論宗以理爲斷之系統，亦無不可。惟然，婆沙師中頗有不能滿意者，則如衆賢論師，竭十二年之心思，批解《俱舍》，破其所朋上座之義，正其頌釋猶預之辭，作《順正理論》，又約要義爲《顯宗論》，其意固欲爲《婆沙》解難，自示無瑕，然而立義強通，仍失其本。如以和集解五識所緣（論四），有法能礙解非擇不生（論十七），皆出《婆沙》正義以外，此不啻依世親之意而改易有部舊說矣。後人即謂之新有部宗。蓋有部立說變化至此而勢竭，以後論書鮮出，無可言者。

註：

①參照《發智論》卷一，《大毗婆沙論》卷二。

②如論卷四一行納息，依六句七句對問各法，又用世定，凡有歷六、小七、大七等門，問答繁複，皆迦延所創也。

③舊譯跋渠，義云品也。今譯納息，於梵文無徵，或是誦時停息，即告一段落也。參照 *Journal of Pali Text Society*. 1904—5, P. 83. note.

④《發智》制作以後，有各種異本，各種註書，而後集成於《大毗婆沙》，其間非相去稍久，不合事實。《智論》云，迦旃弟子造《婆沙》，殆指其徒衆，未必直傳弟子也。

⑤《婆沙》卷三十三解《發智論》云何無學慧章，凡有四種異誦。一本無學正見智，評爲最善，二本無學八智，三本無學作意相應止觀，四本無學智見明覺現觀，皆評爲太總，今勘陳譯同第三本，唐譯同第一本，其爲先後改本可知。

⑥見《出三藏記集》卷十，慧遠《心論序》。又論卷四《契經品》長行云，雖有一切阿毗經義，然諸契經應具分別，是以上各品說經義，而今分別各經，亦可見論之性質。今人木村泰賢信《三論玄義》之說，謂論係《婆沙》綱要，又舉論中說六因等，爲有部立義圓熟以後之證。然此但可見論在《發智》之後，不必關係

《婆沙》。且《心論》長行，考係後來迦濕彌羅論師之作，尤不可據以推證也。

⑦《心論》原本似但有頌文，此有數證：慧遠序備讚其歌咏格調，一也；後出各註但解本頌，不及長行，二也；現存四卷長行每註其人以爲云云，乃譯家覺爲不合頌意者，三也；論卷三解願智有七智除心等云云，論經即謂此係迦濕彌羅師說，尤可爲長行非法勝所作之據，四也。《雜心論》卷一附註云，諸師解《心論》者不同，又云法勝所釋最略，上下文意矛盾，即不可信。

⑧此即舊譯《頗須蜜所集論》，所立各說，勘與《婆沙》中世友之言大致相同。致於論之品目亦仿《發智》，尤可見二者之關係。舊序此論與《發智》並與外國，蓋特重視之。

⑨如扇多論卷三釋睡眠四義，全同外國師，又釋十五心是見道，又同東方之說，可見其不主一家也。至外國師立說最爲極端，嘗謂《發智》是異論不必須通，見《婆沙》卷十七。

⑩如《婆沙》卷四十六至五十，解釋三結等章數行，凡有三萬五千言，又卷七十一以下解釋二十二根等章數行，凡有十五卷，其廣說也可知。舊譯十四卷《婆沙》，即輯此等論門而成。

⑪說詳木村《阿毗達磨論之研究》第四篇。

⑫涼譯論卷十八云，云何無學慧身，答若智乃至若現觀等，評曰，此說可爾，但應說盡無生智不攝無學慧。唐譯論卷三十二，答語全同評家之說，可知其曾經改訂也。

⑬《俱舍》頌文與《雜心》之關係，參照木村《阿毗達磨論之研究》第五篇，又《內學》第一輯八六

頁。

⑭見《俱舍論》卷十九流通頌。又日人林常《俱舍論法義》卷一。

#### 四 大小乘論書之交涉

大乘教由龍樹而復興，自始即有與小乘阿毗達磨相涉之處。考龍樹之時代約在《毗婆沙》成書百年以後，舊說佛滅後四百年迦濕彌羅結集《婆沙》，而五百年龍樹出世，其相去約百年。今說《婆沙》成於佛滅後六百年頃，而龍樹於七百年出，其相去亦百年也①。因知大乘之驟興，實乘《婆沙》學說之既弊。蓋其時義學受《婆沙》影響，一切有宗遍行各地②，而形式流於煩瑣，主張偏趨極端，未免潛蘊反動之機。故龍樹一倡大乘，勢遂大暢。唐代諸賢說教興緣起，每謂佛後小乘執有，龍樹因而說空③，其言應可信也。

龍樹立說與阿毗達磨相涉如何，可觀其根本著書《大智度論》。此論解大品經文，前三十四卷完譯，後則略出。其性質本非毗曇，但引文不下三十餘處。滙而觀之，乃於各類毗曇持分別去取之態度，蓋龍樹以爲佛說諸法皆先分別，後出實相（論卷二六），論文奉爲圭臬，每釋法義，先以分疏，如言一切法空，（必解一切法爲一法二法等，指定其體，再說皆空（論卷三一）。當

時大乘猶無獨立毗曇④，其分別法相所資，自必取諸小乘之籍矣。

但龍樹區別小乘毗曇有三大類，六分，身義與舍利弗。其間取舍頗復精嚴。若六分中《品類》一論，殆最重要。如言一切法攝入二法中，名色色無色等凡二百二法，論釋不詳，即指如《千難品》說（論十八）。又四念處種種分別，亦指如《千難品》（論十九）。又四聖種幾界系等，亦指如《千問品》（論二十八）。所云千難、千問，即大同現存《品類論》中《辨千問品》⑤。又辨一切法云如《阿毗曇攝法品》說（論二十七），按此即《品類論》中一品，而徑稱爲阿毗曇，殆以《品類》即同於毗曇矣。又辨十智種種分別云是阿毗曇門，而仍同於《品類論·智品》。又有上無上法分別云如阿毗曇說，而仍同於《品類論·攝等品》，此則但稱爲毗曇而不分品目矣。其他如此之例，不一而足，可知龍樹於《品類論》之信用也。

然一言及《發智》，則態度大異。論卷二謂佛滅後百年阿輸迦王作無遮大會，諸大法師論議異故有別部名字，以後輾轉至姓迦旃延婆羅門道人，欲解佛法作《發智論》八乾度云云。此稱迦延爲婆羅門，外之也。其人外，其說自外矣。更勘論二十六，解十力四無畏等非十八不共法，或難迦旃延尼子如彼說，答謂此所以名迦旃延子，若釋子則不如是說云。按釋子是佛徒通稱，此不目爲釋子，意又可知也。又如論十三說不殺戒諸分別，迦延毗曇說皆不備。又論十說修羅入鬼



趣，評云，佛無此說，但迦旃延子說。由此可知《發智》之說乃在龍樹所排斥之列也。

至對於《婆沙》，所謂迦旃延子弟子輩言，則更深惡痛絕，如婆沙師說菩薩相必三大劫後種三十二相業方稱菩薩<sup>⑥</sup>。龍樹評云，是輩生死人不讀大經，不知諸法實相，自以利根智慧於佛法中作諸論議諸使智定等義尚處處有失，何況欲作菩薩論議（論卷四）。又婆沙師說影是實。龍樹評曰，此非毗曇說，但釋毗曇義人所說（論卷六）。皆見其說之不足據也。至於再辨菩薩三劫後修相義，直云此婆沙中說，非三藏說（論二十八）。此則絕之甚矣。

其餘毗曇明文較少，但如犢子說九十八隨眠，同於迦旃，則不採用（論卷七）；說有六道，不同婆沙，則全取裁（論卷十）；是於中有簡擇取舍，而其標準亦約略可知也。此種反對《發智》《婆沙》而以理長為宗之態度<sup>⑦</sup>，後來大乘遂永以為典則而不改。

自龍樹倡導空義以還，有部以外之小乘受其影響頗深，論書制作亦多改觀。其最可注意者，為訶梨跋摩之《成實論》。論即依據小乘宗義以明空<sup>⑧</sup>，而以滅空心為究竟，則空空解脫門之意也。其解法相亦不主一家，惟於有部多致破斥。如靜四大實有，心所實有，不相應行實有等，皆反對毗曇。至謂諸論師習外典故造阿毗曇說別有凡夫法等（論卷七），其不滿意之情可想。但本論體裁仍解佛語（論初頌文），解佛語者不為毗曇必為毘勒（《智論》卷二），今論其毘勒一類

欵。蓋嘗證之，毘勒謂是大迦延造（《智論》二），今論解十二分教中論議亦云是大迦旃延等廣解佛語（論卷一），意即推尊毘勒，若在有部固應尊舍利弗矣，此一證也。毘勒解佛語不用有色無色等分別，但依隨相等門而為論議（《智論》十八），今論亦有論門一品說同相等門，而無毗曇分別（論卷二），此二證也。毘勒行於南印，又經諸得道人重為刪略（《智論》卷二又卷十八），考小乘中惟大衆等部南行，其末派多聞部真諦即傳為得多聞，又即遠溯以迦旃延為宗，諸得道人當即指此。今論主學從大衆，係出多聞，舊有其說<sup>⑨</sup>，考其宗義，如心所無別體，不說相應等，亦均與大衆末派相近，此三證也。毘勒論者失傳難考<sup>⑩</sup>，得《成實論》見其雛形，流傳而北，於後來論書制作自應多有關係矣。

註：

① 參照木村泰賢《阿毗達磨論之研究》第二五六頁，崛謙德《解說西域記》第七九七頁。

② 《論事》第一品末章，再破一切有，註家謂是案達羅部義，可證主張一切有者，不止有部。但案達羅部晚出，當亦受有部學說影響而然耳。參照 *Points of Controversy* P. 108。

③ 參照窺基《雜集論述記》卷一等。

④ 舊傳鳩摩羅什嘗語人云，使我為大乘毗曇，必勝於迦旃延。因知至羅什時大乘毗曇猶付缺如，其先更可想

附錄

矣。

⑤《智論》說二百二法如《千難品》，但今論此文見《攝等品》，則龍樹時之《千難品》不必即與今論全合也。

⑥《智論》云，此文見《婆沙·菩薩品》，勘今《婆沙》無此品名，惟一百七十七卷以下文意類此。

⑦《智論》取用小乘各部之說甚多，如說十二因緣配三世（論五），則同舊有部說；大梵天別有處所（論七），則同西方師說；有六度（論八），則同外國師說；有緣無心（論六），則又同於譬喻者；皆理長為宗之證。

⑧參照吉藏《三論玄義》卷上，寧刻本十二頁以下。

⑨參照荻原雲來《印度之佛教》第一八一頁。

⑩日譯本《印度佛教文學史》第二一七頁云，南方論中現存此論，內容待勘。

## 五 大乘阿毗達磨

《智論》以後，至於大乘阿毗達磨之成，歷時甚久。其間具備過渡之形式者，則《瑜伽師地論》也。本論去《智論》又百餘年，乃依瑜伽師一派學說而為組織。此派源流經過，今已難詳，

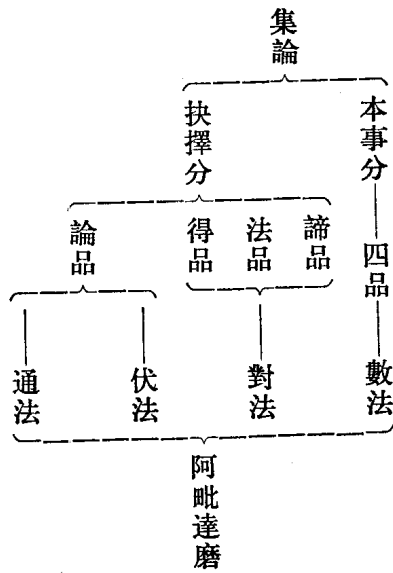
惟瑜伽師是修行者通稱，似在佛時即有，如《婆沙》一百零一卷引經云，須達問佛，瑜伽師見諦爲漸爲頓，可爲一證。又佛滅後弟子中有專事修瑜伽者，漸成一派。如《毗尼毗婆沙》說坐禪人誦《雜阿含》，又《分別功德論》卷一說阿難滅後弟子專習禪定，均指此事。後其勢逾盛，遍行各地，東傳我國則爲禪教之學，末流遂有禪宗。西土亦逐地立異，有北方瑜伽師南方瑜伽師等稱<sup>①</sup>。其先此派本致力止觀，所爲學說但以定境爲主，入後亦談法相，與小乘舊毗曇師時有出入。如舊毗曇師說五識能互爲等無間起，瑜伽師說不然，五識皆從意識無間而生。此種異諍先見於《婆沙》<sup>②</sup>，後來立說更有開展。如北方師與譬喻者立義相通，譬喻者說止觀是道諦，而北方瑜伽師亦以止觀貫徹修行各位，有五瑜伽地之說<sup>③</sup>，漸至有以大乘宗義爲之組織大成者，其人則彌勒也<sup>④</sup>。

彌勒著論即《瑜伽師地論》，立說仍依觀境<sup>⑤</sup>，故別爲十七地，見其界域。現存論文五分，惟第一《本地分》說地，次第井然，或瑜伽師根本之學在是。至第二《抉擇分》亦傳爲彌勒說，而與《本地》立義頗有差違。真諦《世親傳》云，無著請彌勒講《十七地經》，且傳且釋，此分或無著之釋也。至第三分《攝釋》，說摩呬理迦作法。第四、五分《攝異門》《攝事》，引用古摩呬理迦，皆見本論之依據。蓋論文體裁又意在摩呬理迦也。

論卷六十四解摩呬理迦云，是十七地四攝，此明指本論而言。又論卷二十五解十二分教之論議，謂爲一切摩呬理迦阿毗達磨，研究甚深素咀纜義，宣暢一切契經宗要。此則以摩呬理迦爲解經要之作，與拘拘法門分別者有異<sup>⑥</sup>。是故《攝事分》廣引經律摩呬理迦本文，累十餘卷，皆見作論之正宗所在，無取乎小乘毗曇矣。然本論非絕對排斥毗曇，特欲因而廣之，故又說經律摩呬理迦以外可有分別法相摩呬理迦。此先序事即立章，後廣辨即論門（論卷一百）。序事以染淨細分，其目與《心論·契經品》所叙大同。色界分別謂十七地，尤與西方師說相合。至於廣辨，品類抉擇以外，又有異門、體相、釋詞等，即較一切毗曇爲廣也。論但標此體例，而制作未遑焉。

根本此意而爲大乘之阿毗達磨，實自無著之《集論》始。以今所知，大乘之獨立阿毗達磨似亦祇此一種。以其制作較晚，舊論體制悉聽取裁，故得大備。後世親《莊嚴經論》及《攝大乘論釋》，皆解阿毗達磨意義有四端，其一對法，謂以四諦道品等說，趨向於涅槃。其二數法，謂以思擇法門數數分別法相。其三伏法，謂說論議能伏他異諍。其四解法，亦稱通法，謂釋規式通曉文義。此種解釋之標準阿毗達磨，即《集論》也。論之《本事分》四品，標章分別，即是數法。《抉擇分》四品，《諦品》解瑜伽所緣，《法品》解瑜伽修，《得品》解瑜伽成就。此宗即以瑜

伽對向涅槃，故此三爲對法。《論品》或說論議，或說釋經，即伏法與通法也。今更列表明之。



《集論》內容雖甚繁複，然以成法相格，惟數法一端可稱純粹阿毗達磨，故無著特題爲《本事分》。此以《舍利弗毗曇》與《品類論》之品目比較，可見其組織全同也⑦。至與大論《本地分》名稱近似，而實不倫。以阿毗達磨之成分言，大論《抉擇分》與此相類，而非《本地分》也。唐賢解即以《集論》二分仿大論以立名，誤矣。又本論釋義多與大論不合，唐賢解，此論以

瑜伽法門釋阿毗達磨經宗要，說與《瑜伽》不同，皆依經文處也。今既無彼經，莫由取證。但細勘《抉擇分》，多處散引各經，即不拘於一部。又釋論謂此遍攝一切大乘阿毗達磨經中諸思擇處，似乎亦非一經。故釋經宗要之說可疑。今謂論與《瑜伽》不同，此乃無著之自說耳。

《集論》後有釋論數家，覺師子釋尤見精彩。安慧即因以糅合本文成《雜集論》，此名曰雜，乃仿《雜心論》例。《雜心》以《婆沙》莊嚴《心論》，《雜集》則似以經部上座等義莊嚴《集論》。經部上座義者，世親《俱舍》之所朋，而衆賢《正理》力致駁斥者也。今復取而用之，故說此論爲救《俱舍》而作<sup>⑧</sup>。此種立說或與《集論》之本旨未當，然而大乘論書反對婆沙師之精神固已貫徹無餘矣。自後阿毗達磨遂鮮繼作者。

一九二五年五月研究部第四期講稿改訂

(原載《內學》第二輯)

註：

① 見《大毗婆沙》卷一百三十六。又參照宇井伯壽《印度哲學研究》第一，三〇七頁。

② 《大毗婆沙》卷一百三十一載此文。勘《瑜伽師地論》卷三立說全同，可知大論瑜伽師即承此而來。

③ 參照《顯揚聖教論》卷二十。

④ 彌勒爲史的人物，參照《印度哲學研究》第一，第三五五頁以下。

⑤ 如論卷三說五識生後無間意識必起，依《智論》卷八說，此入禪中方知。

⑥ 於此可見本論與《成實》隱有相通之點。又摩呬理伽與阿毗達磨分別，見《內學》第一輯，第九一頁。

⑦ 此說在早年日人宇井伯壽已發之，參照《印度哲學研究》第一，第四〇二頁。

⑧ 此說見窺基《唯識述記》卷一，但其文句讀有疑，待考。

### 略述正量部佛學

印度的部派佛學勢力足以和大乘佛學抗衡的，開始是說一切有部，後來便屬於正量部。正量部從龍樹時代起逐漸擡頭，直到玄奘、義淨去印度的時候還是很盛。奘淨說到當時小乘佛學四大部，都以正量和上座等並舉（見《大唐西域記》卷十一、《南海寄歸傳》卷一，實際上晚期大乘佛學裏常常涉及的小乘部派也正是正量部。因此，我們要徹底明瞭大乘學說就得對這一部有相當的認識。可惜的是舊籍零落，難得其詳，現在只能簡單地敘述一些要點，以供研究參考。

先談源流。正量部梵名三彌底耶 (Sammitiya) 原係創派的人名，所以從前也譯作「正量弟子部」。另外，舊譯和西藏譯作「一切所貴部」，這是部名原文轉作娑摩底耶 (Sammatiya) 的



緣故。這一部乃從犢子部分裂出來，各家傳說差不多一致。至於分裂的原因，據《異部宗輪論》說，是爲了解釋「已解脫更墮」云云的一個頌，各家的意見不同，犢子部一時分成四派，正量便是其中之一。又據真諦所傳，犢子部原來推崇《舍利弗阿毗曇》，後來各家感覺毗曇所說還不完備，便各自造釋補充，如意見紛歧，因而分派。照此一說，那有問題的問題應該和《舍利弗阿毗曇》有關，但在漢文譯本裏還找不出來。並且頌文簡略，意義也不易明瞭。窺基的《異部宗輪論述記》採取舊說，舉出四家不同的解釋，大體上是談阿羅漢退墮不退墮的問題。我們另從南方所傳敘述部執的《論事》一書看，犢子部本宗和正量部都主張阿羅漢有退（見《論事》第一品第二章），而這一主張在各部派的異執裏還佔很重要的地位，所以《論事》特別將它列爲二百一十六種異執的第二種。對於退墮的解釋不同，當然可以成爲分派的原因。不過四部中正量和犢子本宗關係比較密切，正量所有的新主張最初都被看作犢子變化之說，並不用正量的名義出場。因此在《大毗婆沙論》編纂的時代（公元二世紀），犢子部的主張祇有和一切有部不同的六、七條（見《大毗婆沙論》卷二），到了龍樹著作《中論》時（公元三世紀）便說犢子更有「生生」等十四種俱生法和「不失法」之說（見《中論》的《觀三相品》《觀業品》），這些都是正量部分出以後的新說仍舊歸之於犢子名下的。正量部的名目到安慧、清辨時代（公元六世紀）才十分顯著。所以有這一

變化，大概是正量部關於業一方面的理論得到發展的緣故。此後勢力日盛，像玄奘在《大唐西域記》所載，當時（公元七世紀）印度除了北印以外，都有正量部的傳播，明文列舉了十九國，僧徒合計六萬多人。摩臘婆國是西印度佛學的中心地，而正量部僧衆就有兩萬人，可見它在各部派中如何的佔有勢力。因此，像《慈恩法師傳》卷四所說，當時南印度老婆羅門般若多（智護）發揮正量部的說法，作了《破大乘論》七百頌，不但爲各派小乘師所一致推崇，而且使那爛陀寺答應戒日王的請求去參加辯論的各位印度大德都喪失了自信，這也可說明正量部的議論在當時發生如何的影響。其後雖然經過玄奘《制惡見論》的破斥，又有過曲女城無遮大會的擴大宣傳，但它的勢力依然存在，三十年後義淨到印度之時，還相當盛行，一直維持到波羅王朝的時代（公元八世紀以後）。

次談典籍。正量部後來既成爲一大宗，便和其餘上座部等大宗一樣，也具備着它獨有的經律論三藏，這從《慈恩法師傳》卷六說玄奘曾由印度帶回正量部的經律論一十五部，可以證明。不過那些經律早已散失，詳細內容現無可考。只有關於經藏即四阿含裏面的重要義類，可以從和正量部淵源最近的賢胄派（犢子部分出的四派之一）著述《三法度論》（東晉譯）見得一斑。另外律藏也有《明瞭論》（正量部律師所造，陳譯）略攝大義。至於論藏，以《舍利弗阿毗曇》爲根本，

漢譯有其書，但不完全。此外還有些解釋毗曇的論著，現存的《三彌底部論》（失譯，今勘應附梁陳錄）就是一種。又《慈恩法師傳》卷四說玄奘在北印度鉢底多國所學的《攝正法論》、《教實論》，也都是有關正量部的書。《攝政法論》或者即是宋譯的《諸法集要經》，原係觀無畏尊者從《正法念處經》所說集成頌文，闡明罪福業報，正是正量部的中心主張，而《正法念處經》唐人也認為是正量部所宗的。《教實論》也就是《聖教真實論》，瞿沙所造，沒有譯本，相傳是發揮「有我」的道理，為犢子部根本典籍。玄奘在鉢底多國學習正量部的根本毗曇，同時兼學這一書，可見也是正量部所重視的。

再談正量部的主要學說。這裏面有篤守犢子部本宗舊說的，有依據舊說作進一步推論的，也有正和大乘學說對峙的。最先，守舊之說，即是犢子部獨有的「有我論」。「我」這一名詞，係「補特伽羅」的旁譯，因為說「補特伽羅」（正翻「數取趣」），說「我」，說「有情」，說「命者」，都指的一種事實，而這些名目原來是作同義語看待的。所謂「有我」，即是這一種法體在諦義上（實有的意義）勝義上（究竟的意義）是可得，存在的。犢子部這種主張對於正統佛學無異是叛逆之說，佛學根本發明無我道理，而犢子偏偏主張有我，豈非背道而馳？但這祇是表面的。實際它和佛家以外的學派所說「有我」並不全同，而對佛家餘義也取得一些調和，所以

盡管不絕地受到批評、破斥，但它依舊流行，並還影響到其他部派，爲他們暗地裏採用着，像大衆部的根本識、化地部的窮生死蘊，乃至說一切有部的同隨得，都不妨看作變相的有我說。正量部對於這種理論有比較詳盡的解說，見於《三彌底部論》，據論所說，犢子部有我學說的建立乃是經過料簡了內外各種異論而後完成的。這些異論，像佛家部派中的無我說、片面的有我說（或者離蘊、或者即蘊、或者是常、或者無常等），以及有我無我不定說，還有餘宗的實有我論（一異斷常等等說法）都是的。離開種種不正確的說法，所建立的我便和五蘊的關係不得說一，也不得說異，它的性質也是非斷、非常而推論的結果，它是歸於五種所知法（即對象）裏面的不可說法的。另外，佛之說我可以看它是施設的假說，分成三類，一依假，二度假，三滅假（這三類名稱在《三法度論》的譯文中作受施設、過去施設、滅施設）。佛說有時指現在有執受的内蘊等（如有情血肉的色蘊等）爲我，這屬於依假。譬如火之依薪，我對所依蘊等是一是異，都不可說。佛說有時又通三世來作假設，比方在種種本生上說，今我（佛自稱）即是過去頂生王等；又比方作種種授記說，汝慈氏未來當作佛等。這些各有自體，相續不亂，屬於度假（度即三世轉移之義）。佛說還有時在有餘的暫時滅（但舍此身）和無餘的永久滅（不受後有）方面也用我作自體來區別，但一異斷常都不可膠執，這就是滅假。即由三類假說，不妨承認有我，歸在不可說的

一類法中。正量部對有我說作這些解釋，不用說是含有補充的意味的。

其次，推闡的新說，這是關於業報的理論。本來犢子本宗主張有我用意在於成立生死解脫的不落空，但推究怎樣才有生死或解脫，這就會牽涉到業力的一方面，因此，有我論的骨幹必然是業論。正量部闡明此義，很多新解。比方說業的存在並不是業法的本身，因為身口意業起滅無常，都是不能久住的。業之能招致果報，乃由於它熏習積聚的力量。那種積聚是不相應行，和心一道起滅，却不相應；它既無所緣對象，又是無記性質（這些都是和業自身顯然有別的。詳見《論事》第十五品第十一章）。還有業的積聚可以總分四類，欲界的業和它的習氣以類積為一聚，其餘色界、無色界、無漏也同樣的各以其類各為一聚。這些業積相續存在，不是一期生死即了，必須相隨到了修道或入涅槃方纔消滅。佛所常說的「不失法」便是指此而言。這很像借債人所立的券契，憑着它就需還欠。正量部以此解釋業的決定，比較周到，《中論》的《觀業品》引了他們的主張，有這麼一個頌：「雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說。」（此頌在青目的註解裏變成了正面文章，好像是龍樹所答，但依清辨的《般若燈論》看，這明明是正量部的主張）。即由於有不失的業券說法，便進一步對於業的性質得着種種闡明。第一，表色不妨看成業的一類；第二，表色可以認作律儀；第三，色法也有善惡性的區別（這些詳見《論事》

第八品第九章、第十品第十章、第十六品第七章)。還有正量部說表色是業，是用行動來作解釋的，由此便牽涉到色法不盡是剎那滅的問題（色法暫住不滅，纔可以有從此到彼的行動現象），又牽涉到滅法待因的問題（行動表色不像燈焰鈴聲等自然歇滅，就必等待滅因）。這些說法，都由業論推究出來，或爲以後各家諍論的主題（參照《大乘成業論》）。至於業的積聚即所謂不失法對「我」又是怎樣的關係，這可用通常所說業的自作自受來爲說明。一方面，由於我對業的執持，在生死流轉之際，業的積聚不至與死心俱滅，所以謂之自業。另一方面，我之死此生彼，舍棄這一類五蘊而聯係另一類五蘊，完全依於業積聚的限定。如此我既執持業聚，又爲業聚所限，兩者關係成爲因果不離，並且自有生以來一直到涅槃相續不斷。這一理論很多地方和大乘佛學中阿賴耶識的說法相通，阿賴耶識便是能執持一切法的種子而又同時爲業法種子的異熟果的。因此，從前真諦翻譯《攝大乘論釋》中阿賴耶識的異門一段，便添上了聲聞乘正量部名爲果報識云云的文句（這在別家譯本都沒有），並且他翻譯的《顯識論》又將果報識換譯爲不失法。這些可以說明依真諦的認識，正量部的業說是和阿賴耶識說有類似之處的。

最後，對破大乘之說，主要是破瑜伽學系關於所緣緣的說法。正量部分析心色二法的性質，以爲心法剎那滅，而色法有時暫住，這便使色心分離，各自獨立，對於瑜伽系學說根本相反。像無

著所著《顯揚聖教論》成立色法念滅即是以色隨心而說的（見論卷十四《成無常品》）。正量部又主張心之緣境可以直取，不待另變相分，這更和瑜伽學說大為徑庭。瑜伽學說流行之時正量部也勢力全盛，它們中間會發生正面的激烈衝突，像《慈恩法師傳》卷四所載玄奘痛破般若毘多之說並引起曲女城無遮大會裏擴大宣傳的那一番因緣，可算是勢所必至的。可惜般若毘多破大乘的原作和玄奘反破他的著述都已失傳，彼此往返的議論，不得其詳，祇有唐人留下一些傳說，以為正量部師般若毘多所破的是大乘所緣緣帶相義，玄奘在無遮大會上也針對此破予以反駁（見《成唯識論述記》卷四十四）。又說，無遮大會上玄奘所提出的是一個成立唯識道理的比量（見《因明入正理論述記》卷五），依據這些傳說，正量部破瑜伽學說乃是集中在所緣緣的一點，可以無疑。瑜伽系從陳那以來，爲了成立唯識，對於所緣緣曾做過進一步的分析。像《觀所緣論》所說，心法（特別是屬於感官的前五識）所緣的境界，必須具備是因性和有顯現行相（即帶相）性這兩個條件，由此，真正的所緣只限於心內的境界，這樣成立了「唯識」。正量部的破義就着眼於這一說法，以為在平常的情形裏容或如此，但到了瑜伽系所說無分別正智生起的時候，智所緣的是直接領會的「真如」（這從唯識理論的體系來說，所指的是心識的實體沒有被曲解爲種種施設形象的本來面目），就不應該再變現相狀（即帶相），那末，像《觀所緣論》所強調的兩種條件

之說，豈不成爲空談？如果在正智那樣心理狀態裏可有例外，唯識道理即不完全。正量部這一質難可謂擊中要害，所以從前傳說當時瑜伽系的學者對它沉默了一十二年（見《宗鏡錄》卷七十），直到玄奘去印度，才救了轉來。依《成唯識論述記》（卷四十四說，奘師之救乃將帶相的帶字分作變帶和挾帶兩解，尋常心識的所緣是變帶相狀，正智的所緣則挾帶體相。這樣和瑜伽系所緣緣的定義就不違背，所以唯識的根本原理即心識不緣外境的原理還是破不了的。奘師這一解答，據我們看來，它的重要關鍵並不祇是帶相裏帶的一面，同時對相的一面也已兼顧到了。依照陳那《集量論》第一品解釋，帶相的相即是行相，可以就相分說（即所行之相），也可以就見分說（即行解之相）。正量部所出的質難，但知道相分上的行相，却不明瞭大乘說行相本來側重在見分上的行解（見《成唯識論》卷二）。因此，奘師之說實在是重新聲明行解的意義來解了圍（正智緣真如時，見分作無相的行解，所以真如有顯現行相的性質，得成所緣）。至於無遮大會上的比量形式組織的嚴密，固然是無懈可擊，而內容上也另將護法用能緣所緣體不相離而成唯識的精密扼要地顯示出來。不離的唯識義乃是陳那以後分別了所緣的親疏關係才發展的新說，奘師特別提出，也可見正量部議論的尖銳，單憑舊義已應付不來了。總之，正量部的主要學說和大乘佛學好多方面有交涉，深入研究，實在是不可少的。



一九五五年十月二十二日改寫稿

（原載《現代佛學》一九五五年第十一期）

## 毗曇的文獻源流

### ——《阿毗曇心論講要》序言之一

從佛教的文獻說，毗曇（論藏）是三藏之一。現存小乘各部的毗曇種類很多，其中比較有組織的，在北傳的佛典裏有說一切有部的身（《發智論》）、足（《法蘊足》）等六足）七論，南傳的佛典裏有上座部七論（《法聚論》等），此外還有部派不明的《舍利弗毗曇》（內有五分）。這些雖然各成組織，但每類組織的來由已不易說明，各類相互間的關係就更難言了。現代學者，對於這方面的問題，始終在探討着，只是還未能得到定論。我們以為要解決這一難題，必須上溯毗曇的本源，才有比較合理的答案。

據佛家的傳說，毗曇（對法）即對佛說法的解釋，它的製作是起源於佛世的。佛的說法，有時帶有分別解釋法相的意味，即是毗曇的雛型。相傳當時大迦旃延那嘗撰集這一類的教說，並略

加解釋，成爲佛說毗曇，呈佛印可，而成定本（見《分別功德論》卷一，又《撰集三藏傳》），這就是所謂九分毗曇（《大智度論》卷二稱此論爲「蜚勒」，即藏論）。九分的名目，在圓測的《解深密經疏》（卷二）《仁王經疏》（卷一），引用真諦的《部執論記》，曾舉了出來，即是分別說戒、分別說世間、分別說因緣、分別說界、分別說同隨得、分別說名味句（名句文）、分別說集定、分別說集業、分別說諸陰（蘊）（《俱舍論法寶疏》卷一，說及九分毗曇，列名稱異，但未詳所據）。這些名目的意義，可從真諦別的譯書和唐譯本對照而知。如真諦譯《俱舍論》中有「分別說世間」一語，在唐譯本裏作「世施設」，由此可知「分別說」相當於「施設」。又在真諦譯《顯識論》及《隨相論》裏，都有同隨得一詞，對照唐譯，是說種子習氣的聚集，大同於隨眠。集定、集業，即是雜定、雜業之義。至於九分的分量，據真諦說，各分皆有六千頌，九分合有五萬四千頌。在《大毗婆沙論》（卷四十七）裏，說到八萬法蘊即八萬法門，每一法門各如《法蘊足論》之量有六千頌。這正當於九分最末的諸蘊分，從此也可以見出《法蘊足論》和九分的關係。

解釋九分毗曇的，相傳最初有目乾連、舍利弗二大家。目乾連的解釋是隨文而解或抉擇要義，舍利弗的解釋則以義歸類；這有些像中土春秋經之有三傳並行，遂爲後來各種毗曇著作的張

本。其中舍利弗的釋文尤爲重要，他以義區別佛說成了問、非問、攝、相應、處所五分，後來流傳其節略本，即是現存的《舍利弗毗曇》。又北傳的《品類足論》也是依據它改編而成（此論爲北傳毗曇中主要的一種，相傳爲世友所作，實則《五事品》是世友之作，餘品則是各家之言）。目乾連的釋文，現只存北傳的《法蘊足論》一種，當於九分的末分，其餘八分都失傳。致於迦旃延那原來的釋本，北傳毗曇中《施設足論》即從它蜕化而成。但此論漢譯本止有因施設一門（相當於九分之分別說因緣分），此外世間施設門（相當於九分的分別說世間分）只存名目。藏譯本具備世間、因、業（此相當於九分的分別集業分）三施設，其餘也散失了。只在《大毗婆沙論》裏引《施設足論》之文有不屬於漢藏譯本所見者，應該即是已經散失各分的片段。另外，在北傳毗曇中有《立世阿毗曇論》，像是從九分中分別說世間分集成的一種。又有《佛說阿毗曇經》，原有九卷，今存兩卷，文字不很連貫，像是從九分中分別說戒分集成的一種。

以上是說毗曇文獻流傳的大概，明瞭這些就可以談《阿毗曇心論》在全部毗曇中的地位。

推原佛說的九分毗曇，現已不可得見。從它派生出來的各種毗曇，現亦零落不全，而且異義紛披，很難得其真相。幸而現存《阿毗曇心論》一書，實際具備九分毗曇的雛形，並還兼採各論的精要，它實是一種毗曇提綱之作，極可珍貴。這部論是法勝所作，從曹魏時（第三世紀）來中

國的西域僧人，即十分稱讚它。其後百餘年，到道安師弟纔請譯師翻出，經過慧遠刊定成爲定本，還替它做了序文（收在《出三藏記集》卷十）。那裏面略叙譯家的說法，以爲此論「管統衆經，領其宗會，故作者以心爲名；其人以《阿毗曇經》源流廣大，難卒尋究，是以採其幽致，別撰斯部。」從這些話，可見法勝之作此論是要對《阿毗曇經》提要勾玄的。不過隋唐時的學人，如吉藏等，不明《毗曇經》的原委，錯認《阿毗曇心論》是《大毗婆沙論》節要之作。這大概是很不清楚原來有那樣巨大篇幅的《毗曇經》，一見到廣大毗曇字樣，便想到《大毗婆沙論》，因而誤解。如依真諦所傳，《阿毗曇經》全部九分有五萬四千頌，以五百頌譯作一卷計算，也應有百餘卷，其分量實較舊譯（梁代譯）《婆沙》爲多，所以序文有廣大難究之說，並非無據。

現在再從《阿毗曇心論》的結構上看，也見得它的殊勝。《阿毗曇心論》結成二百五十頌，區分爲十品，從第一《界品》到第八《契經品》，是根本部分，名稱與真諦所傳九分毗曇之說相應。祇對九分沒有涉及《戒品》，這大概是後人將這品材料歸到戒律中去處理的原故（同樣從《阿毗曇經》撰出的《甘露味論》即有《戒品》）。本來佛說經中，有法有律，界限並未分別得那樣清楚。就像《增一阿含經》裏，即夾雜戒經之說。從前道安對於譯家不知道簡別這一部分省略不譯（因印度習慣，這部分不容許沙彌和白衣同看），還有過責備。可證佛經中法律俱備，而

釋經的毗曇也就法律俱釋了。後來編纂三藏的人，替它們分別歸類，關於說法的歸入毗曇，說律的歸入毗奈耶，這樣後世論師也就略去戒品不放在毗曇內說了。

《阿毗曇心論》的主要八品是界、行（因）、業、使（同隨得）、賢聖（世間）、智、定、契經（諸陰），這些和《毗曇經》九分的名目大同，祇次第略異。九分中原譯有定而沒有智，似乎不可解；但細尋其故，乃知是翻譯上的錯誤，已另譯為名味句了。因為梵文中的「味」字為便繕那（Vyāñjana），「慧」字為般羅若（Prañā），兩個字的前一部分形狀相近（就悉曇的書法而言），後一部分的聲音又大同，所以會傳寫錯誤，翻譯的人乃隨之誤譯（譯家對這個字也有些懷疑，所以特別加註說，這非飲食之味，味即是「字」）。由此，《阿毗曇心論》主要的八品，實際和《阿毗曇經》的八分相符。這一層久已無人領會，假使沒有保存真諦的舊說，恐怕經論的源流，再也辨別不出了。

另外，從《阿毗曇心論》所談的義理上看，實際是兼採各種毗曇的長處的。像開頭《界品》用三科的區分來談有為法，是用了《舍利弗毗曇》解經的特點；《契經品》用識、智、使三門來解釋諸蘊，又採取了《品類足論》解經的方法，這些都是選取成就，它之名為「心論」，就還不止限於一《毗曇經》的要義了。

還有《阿毗曇心論》的體裁，全篇韻文，也算是獨創。慧遠依着譯人的讚揚，稱爲拟象天樂。現在此論的梵本不存，它的聲韻之美，難以領略，不過就從它蜕化而成的《俱舍論頌本》而觀，也可間接地知道此論頌文的優美（《俱舍論頌》即是《阿毗曇心論》、《雜心論》輾轉改訂而成，博得當世「聰明論」的稱號）。這因爲佛說九分教或十二分教中間的頌，大都和經文有關，而多重述義理爲之。頌的體制很嚴密，音節格律不能稍亂，這比較中土的律詩爲難工。如用義理來作頌，選字酌音還比較容易，致於律、論，主要運用法相名數的，造頌就覺得更難，所以十二分教中戒分、論分很少有作頌的。各種毗曇先無頌體，法勝獨首創之，可見其工力之深。在曹魏嘉平中（公元二四九——二五三年）西域僧曇柯迦羅初傳戒本來中土，他就曾自述，開頭學習外典，精通文辭，曾自負沒有難解的文章。後在某寺見到《阿毗曇心論》，反復不得其解，心裏很爲奇怪，及請寺僧解說，乃嘆服佛法深廣，而發心出家（見《高僧傳》卷一）。因此，《阿毗曇心論》在內容上和形式上，都達到上乘地步，它之能馳譽全印度，並影響於後世的毗曇，並不是偶然的。

（原載《現代佛學》一九六一年第一期）

## 略述經部學

經部是印度部派佛學裏很晚出的一派，因而後世區分佛學爲四宗（即婆沙、經部、瑜伽和中觀），將它放在十八部（都歸於婆沙一宗）以外。但是它和大乘佛學的關係却異常的密切。就像依據經部的前驅譬喻師說而結構的《成實論》，在我國梁陳時代常被認爲「中觀」的階梯，甚至說是大乘一類。其次，採用經部本宗學說批評有部而成的《俱舍論》，隋唐時代的研究學者也自卓然成家，作爲「瑜伽」的羽翼。再後，發展的經部說被吸收在陳那、法稱的著作裏，以致有隨順經部的瑜伽系（同時也有了隨順量論的經部系）。從這些上面，都見得經部的學說怎樣地和大乘聲氣相通。祇是舊籍零落，經部學說前後發展的詳細經過，已無可考，現在僅能說明它的一個大體輪廓。

先從經部的名稱說起。照唐人所解，他們唯依經爲正量，不依律和對法，所以稱爲經量部（見基師《異部宗輪論述記》卷中）。此說並不完全正確。經部本名應該是說經部（見陳譯《執異論》）梵文音譯爲修多羅婆提那（見失譯《舍利弗問經》，原文係 *Sutravādinah*），它末尾的婆提那，即是「說」的意義。這樣名稱正和「說一切有部」「說假部」等同例，巧用一部的

中心主張來作標幟的。就實際言，各種部派都以佛說爲宗，沒有不談到經的，爲什麼這一部說經便成了特別的主張呢？這自然有關於它所說的並非一般的經，而另有所指。像解釋《俱舍論》一部分的《隨相論》（陳真諦譯本）就稱此部爲「經優婆提舍師」，便很好地說明了經部所重視的經是優婆提舍，屬於十二分教中的論議，《成實論》的譯本裏即稱之爲論經。經部原來以論經爲宗，隨後乃廣泛運用一切經，所以僅僅看它是以經爲量，還說明不了它的真相。

就從這一部的名義上，可以推論出它的思想本源乃出於佛滅以後「持法者」的一個系統。這些持法者中間有祇信九分教的，也有相信十二分教的。十二分教比九分多出了因緣、譬喻、論議三類。它們原始的結構如何，已沒有明白的記載，但從律藏象《四分律》等所提到的各種分教即「雜藏」來看，大概也是編輯佛說的偈頌而成的。由此演繹出好些因緣譬喻經類，在我國譯本中還保存着（如《百喻經》《賢愚經》《撰集百緣經》等）。但是譬喻師開始是重點地採用《法句經》一經作樞紐來組織學說的。他們或者從《法句經》的本末次第去推求說法的緣起和印證，這樣成爲譬喻者或譬喻師（依照《成實論》十二部經品所說，本末次第即是譬喻）。或者就《法句經》推求義理而專走論議的路子，這又成爲論經師。他們對於《法句》的處理，祇要看晋法炬等譯本《法句譬喻經》和唐玄奘譯《瑜伽師地論》所引《法句經》舊譯稱爲論議的（見論卷十八、十九），



就可瞭然。而他們最喜用的《法句經》，乃是法救改訂本，題名《憂陀那聚》(Udanavarga)。就憂陀那語源分析，可以作日出解（以憂陀爲出，陀那爲日，所以秦譯《法句經》作《出曜經》），因而信奉《法句經》的學人也稱爲日出論者。這樣，譬喻者、論經師、日出論者都屬一類，都是經部的前驅。

在有部的論書《異部宗輪論》和大衆部、正量部所傳部派源流（據清辨《中觀心論釋》所引）裏，經部被看作有部的一個支派，這大概近於事實。有部的一羣禪師們，像馬鳴、僧伽斯那等，都有譬喻類的撰述。特別是改訂《法句經》的法救，即係有部四大家之一，而他和另一大家覺天有好多主張和譬喻者相同（散見《大毗婆沙論》各卷），實際他們是贊成譬喻師說的。其後，由譬喻者吸收餘部學說逐漸組成獨立的經部一派，乃和有部對立起來。他們中間最顯著的不同之點，即是有部重論（對法），而經部重經（論經），典據範圍是很有出入的。

舊傳譬喻者學說的實際組織者是鳩摩邏多（童受）。他的著作有數十部之多，其中很重要的一部《喻鬘論》早在龜茲故地發現了梵本殘篇，內容和我國秦譯的《大莊嚴論》相同。但秦譯本題爲馬鳴所作，似乎真正的作者是誰還有疑問，不過據梁代僧祐所傳《薩婆多部師資記目錄》（見《出三藏記集》卷十二），鳩摩邏多和馬鳴後先相接，他的作品很有補訂馬鳴舊制而成的可

能，所以新發現的殘篇和舊譯作者題名會不一致。就從《大莊嚴論》的內容看，可見譬喻者所謂譬喻並不全同於經律中泛泛的喻言，而是引用一些故實來發明《法句經》的意義，這就稱爲「莊嚴」（用具體事物說便是華鬘）。有如《大莊嚴論》九十事，每事開端常舉出《法句經》數語（像論卷二、第四事首云「夫聽法者有大利益，增廣智慧，能令心意悉皆調順」，這就是《法句經·多聞品》「多聞令志明，已明智慧增」云云，其餘可以類推），再引故事證明，使人有更深刻的認識。《成實論》說叙述本末次第爲譬喻，正是此意。另外，鳩摩邏多年代因爲比較馬鳴稍後，應該生在佛滅度後七百年（公元第二世紀）。唐人也說他是佛去世後一百年的人，這是誤會了《西域記》裏說到和他有關的竭盤陀國阿育王即是從前摩揭陀的阿育，所以有很大的出入。唐人又傳說鳩摩邏多的著作有《痴鬘論》、《顯了論》等（見普光《俱舍論記》卷六），又造「九百論」，這些都已遺佚。現在剩有解說禪法的四十三頌，保存在秦譯《坐禪三昧經》裏（參照《出三藏記集》卷九所載僧叡經序），又有數頌見於《俱舍論》《入大乘論》的引文。

鳩摩邏多的弟子有訶梨跋摩（師子鎧），著《成實論》。舊傳他著書的用意是「偏斥毗曇（有部）、專同譬喻」，真諦三藏也說他用經部義，檢《俱舍論》所引經部，和他很多相同（見《三論玄義》卷上）。經部本來從譬喻師說蜕化而成，所以同於譬喻也就會多同經部。但訶梨跋

摩著書所說，已不能算是譬喻者的正宗。這看玄暢所作訶梨跋摩傳記（見《出三藏記集》卷十一）就可知道。傳稱他不滿意於師說，而和他所認為五部本源的僧祇（其實是分別說部）共鳴，於是用「淘汰五部、商略異端」的方法來著《成實論》。其先鳩摩邏多著《喻鬘論》即已有了和會各家的傾向，因而論首所歸敬的人，除有部諸論師而外，還有牛王行道者（即犢子部），到了訶梨跋摩更採用分別說部的議論，對於原來譬喻師說，可謂有了進一步的開展。

從譬喻者遞嬗為經部，這須歸功於室利羅多（勝受）。他在阿逾陀郊外著作了經部的根本毗婆沙（見《西域記》卷五，又《成唯識論述記》卷二十一），此書現已失傳，它的篇幅相當大，玄奘遊學印度的時候，曾在祿勒那國費去一冬半春的光陰才學習完畢（見《慈恩法師傳》卷二）。室利羅多的重要主張，散見於唐譯《順正理論》（論中引文稱他為上座而不名）。其後有大德邏摩（西藏傳作羅多），著書不詳，但《順正理論》也引用了他的學說數條。

譬喻者轉成經部師之後，仍有一部分堅持異見的不與合流。所以《順正理論》（卷二十五）指出上座的親教門人和同見者對於上座有不承信的，而《順正理論》《中觀釋論》等常常並舉經部和譬喻者的說法。在經部看來，那時的譬喻者也可算是經部異師（見《成唯識論述記》卷二十一）。現在這一方面的著作要推陳譯的《四諦論》為代表。論的作者是婆藪跋摩（世鎧），生在

世親之後，大約是公元第五世紀末葉的人。從他著書的序頌看，在他以前，解釋譬喻者中心宗義四諦的，有迦旃延的略論和佛陀密（覺親）的廣論。迦旃延的人世不詳，佛陀密則明明是世親的老師（見陳譯《婆藪槃豆傳》）。他的廣論除了廣釋文句和義理而外，還有次第（即因緣本末）和莊嚴（即為幫助瞭解而引證的故事），這完全是譬喻者的作風。至於《四諦論》引用經部不同的說法，都明白區別出來，又還常以《俱舍論》所說為典據，可以見到後來譬喻師立說態度的一斑。

經部的源流大概如上，現在來敘述它的主要學說，這隨着它的前後變遷，可以分作經部前期（即譬喻者）說、經部本宗說和經部後期說三類。

為經部前驅的一羣譬喻者，見解雖不完全一致，但他們的中心思想，依據《大毗婆沙論》所引用的資料，不外下舉的幾方面。最先，譬喻者是以四諦概括佛說來製作他們主張的綱領的。這看現存有關於譬喻師的著述《成實論》（實，就是諦）、《四諦論》的結構莫不如是，便可瞭然。另外，和譬喻者相對立的有部簡別譬喻學說，也是就四諦上着眼的。像《大毗婆沙論》卷十七，就很明顯地指出舊對法師、分別論者和譬喻者解釋四諦的不同。譬喻者說苦諦是名色，而舊對法師則為五取蘊，分別論者又說為有漏八苦。譬喻者說集諦是業惑，而舊對法師為有漏因，分

別論者又爲招後有愛。譬喻者說滅諦爲業惑盡，而舊對法師爲擇滅，分別論者又爲愛盡。譬喻者說道諦是止觀，而舊對法師爲學無學法，分別論者又爲正八道。譬喻者這些特別說法，後來《順正理論》（卷五十七）還加以批評。以爲只說名色是苦諦，乃因它的實體即是五取蘊之故；又祇說業惑爲集諦，乃由於惑力能够系心向餘趣，業力令其自體各別的緣故；又祇說煩惱滅爲滅諦，乃因滅了煩惱就會於色等得到解脫；又只說止觀爲道諦，乃因止觀可以攝受一切的聖道。這樣，譬喻者對於四諦的解釋，不免是適應時機，別有用意，並非究竟之談。如此批評滿懷成見，當然難言平允。實際譬喻者之重視四諦，又作特別的解釋，都有它的典據，即是依照《法句經》的要旨來爲組織。《法句經》說，「八直最正道，四諦爲法跡」（見吳譯本卷下《道行品》）。又說，「道爲八直妙，聖諦四句上」（見秦譯本卷十三《道品》）。這些都是以諦和道並舉，可見譬喻者之宗四諦，完全準據修道的方針。由此解釋各別諦相，也一依修道而說。像《法句經》說，「鹿歸於野，鳥歸虛空，義歸分別，真人歸滅」；又說，「若不自煩惱，猶器完牢具，如是至泥洹，永無塵垢翳」（上均見秦譯本卷二十三《泥洹品》）。這是說修道究竟歸宿涅槃，而涅槃乃是惑盡的意義。又如說，「深入止觀，滅行乃安」（見吳譯本卷下《沙門品》），這以止觀爲修道。又如說，「數自興煩惱，猶彼器敗壞，生死數流轉，長沒無出期」（見秦譯本卷二十三

《泥洹品》），這以惑業爲生死因，即是集諦。又如說，「一切名色，非有莫惑」（見吳譯本卷下《沙門品》），這說於名色起惑，屬於苦諦。以上都是譬喻者解釋四諦的典據，不能說它不依諦相。

其次，譬喻師的四諦理論完全用一心法作貫穿。心依名色乃成苦體，又由惑業系縛而心垢，止觀調心而垢淨，所以四諦安立，系之一心。此說也出於《法句經》。現在看南傳佛典中所保存的《法句經》舊本，開宗明義第一章即是「心爲法本，心尊心使」云云的兩個頌（參照吳譯本卷上《雙要品》），是特別標出心性本淨的根本要義的。這樣的心法，譬喻者還給以很扼要的形容，就像《法句經》（吳譯本卷上《心意品》）所說，「獨行遠逝，寢藏無形」（唐譯《瑜伽師地論》卷十九引文作「心遠行獨行，無身寐於窟」）。依照舊解，這有四方面。遠逝說心的過去，前際很難瞭知。獨行說它現在次第生起，不會同時而有多心。無形說它生起剎那即滅，並無實體。寢藏說它未來住在四種識住（色受想行）中能往後世。爲四諦樞紐的心法便是具備這些相狀的。它既前後相續，隱微難辨，因之也稱爲「細心」。並且連類而來的，更有心法次第起，沒有相應（見《大毗婆沙論》卷十六、五十二、九十、九十五、一百四十五），尋伺即心的粗細狀態，遍於三界（見《大毗婆沙論》卷四十二、五十二、九十、一百四十五），滅定有心（見《大

毗婆沙論》卷一百五十二）等等主張。

最後，譬喻者運用分別說的方法，對於一切所知境界聯系修道實際來區別假實，很多與有部相反。例如說有爲相、因緣、表無表業、擇非擇滅等都無實體，這便引起有部激烈的爭辯，而使譬喻者和它對立的情勢更加顯明。

譬喻者的學說到了訶梨跋摩著《成實論》時，得着新的發展。它吸收分別說部的所長來批評各家，但重點仍在於有部。像《成實論》首篇十論的各品（秦譯本卷二、卷三）就有七論正破有部的主張。另外，它和譬喻舊說不同之點，如說苦諦爲五取蘊，滅諦爲滅三心等，都針對有部立言。《成實論》主張五取蘊是假名，而四塵（色香味觸）爲實法（因五蘊從四大起，四大又由四塵成，故祇有四塵實在），這就和有部之說相反。致於滅三心的次第，依二諦論門，觀假說我法，是世諦無，而五取蘊爲勝義有，更進而觀五取蘊於世諦假，而空於第一義是真。如是兩重輾轉，達到究竟，完全採取分別說部的理論，這就和有部相去愈遠了。

經部本宗的學說，在《異部宗輪論》裏曾列舉了幾條。它的中心思想表現在有微細的、一類相續的諸蘊，因此說諸蘊法能從此世移轉到後世，而得着「說轉部」的名稱。此種思想顯然由譬喻師細心說發展而來。它有些像犢子部的有我主張，但不承認勝義諦中的實在補特伽羅。所以《大

毗婆沙論》卷五十六引用譬喻師說「能系結是實，所系事是假，補特伽羅亦假」，世親依經部義作《俱舍論》，最後即痛破犢子部勝義補特伽羅之說。從這些上面可以見到經部本宗真正的主張，《異部宗輪論》也說經部執有勝義補特伽羅，那明明是一種誤傳（清辨《中觀心論釋》詳叙小乘部執處，即謂經部本宗說補特伽羅於勝義中不可得，可為旁證）。

經部本宗更重要的主張，見於上座勝受的著書。現在依據《順正理論》引用的資料，知道它的重點是隨界說。這也和細心說法相關。勝受以為一切法生起之後會有熏習，留下了功能，此即是界。界有種子、種姓、種族等含義。既說熏習，就應有能熏所熏，這又如何分別呢？依勝受的解釋，色法和心法可以互依互熏而各留習氣以成界。衆生相續存在之時，界必隨逐，故稱隨界。它和色法心法的當體，不能決定說是一是異（因此也說六處為界。後來大乘瑜伽學系即有類似的說法，以種姓為六處殊勝、六處所生等）。但隨界在相續存在的中間，逐漸變化，輾轉殊勝，成為後來再生那樣法體的因性。這一因果的理論大大改變了舊說的面目。其顯著之點是：一、因法剎那滅八法滅不必待因；二、過去法作因（以前後法為因果）；三、因法自性各別（法各有界，數量無邊）；四、法因無體（過去法滅故）。如此和說一切有部主張六因以同時因果的俱有因作基礎的看法根本相違，而在四緣中對於所緣緣的解釋也有了很大的出入。舊說各種心心所法



的所緣各有它的不同條件。比方前五識所緣只限於現在法，而第六識則可通緣過去未來一切法，由此六識緣境有三世的不同。又就心心所而言，緣現量境凡有三種情況：前五識依根的現量必定與境同時，第六識覺了現量可通異時，心所受的領納現量則到後來隨念的時候才覺苦樂等等，這些很不一致。勝受對這方面，另有他的創見。他將所緣緣賅攝在因法中，因法又祇限於過去，於是前五識和第六識，心王和心所，都看成同樣的覺了現量，所緣緣的意義便歸於一律。這就是說，各種心法的緣境，在第一剎那根境為先，到第二剎那識了方起。當根境先行時，假說為見，實際第二剎那才是了別。所以不問是前五識或第六識，也不問是心或心所，所緣境都在過去，後念覺了方成現量。如此解釋，就有好些特點：其一，舊說對於根識和境的關係曾有根知境和識知境的兩種不同看法，現在和會三者而說，根但假名為見，但又不能離根而知境。其二，由三法和合而生的觸心所是假有，說和合也非實在。因為根境一剎那，識又是一剎那，本不同時，但從完成了別一件事上假名和合。其三，所緣和緣一致，可不另加簡別。譬如見杌以為真人，雖是錯覺，但杌既為所緣，也就成緣。假使以時間分別，前念為因也就是境，可不別說。其四，現量不是一剎那間的事，但所緣屬於第一剎那，隨此剎那法體或有或無，第二念所緣可作有無分別。其五，所緣既在過去，故境不必實，但當前念境現前時有無各別，後念緣慮隨之不同（以上所說見《順正

理論》第十五、十八、十九各卷，又第五十一卷）。這些也都是和說一切有部所說絕對相反的。有部在前階段的特點是善於說因（像《發智論》料簡因性建立了六因四緣的理論），後一階段的特點在善於釋境（像《順正理論》將成立一切法有的根據放在六識現量所緣是實的上而），現在都被經部推翻了，無怪他們會對經部深惡痛絕，破斥它不遺餘力。但經部學說正反影響於其他各派的地方却很多、很大。像瑜伽學系的建立諸法以種子為因，固然和經部的隨界說一脈相通，而到了唯識理論發展之後，難陀主張以五識的種子作五根，陳那又謂五根即是識上色法的功能（均見《成唯識論》卷四），這些也都由經部所緣緣以根境為先的理論推闡而出（因根識不必同時，故可在種子上安立根的名字）。及至最後法稱重顯因明，將同時意識說成第二刹那，以前念根識的對象相續為所緣，依然符同經部所緣緣的理論（參照Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. I. P.26）。

就在經部師對因緣的解釋有了顯著變化的同時，他們學說的全體組織也採取分別論者的論點作了好些修改。像譬喻師舊時解說四諦，以名色為苦諦，本沒有什麼簡別，但到了經部時代，參用分別論說，以為無情的外色只是苦而非諦。苦諦必有它的相狀（如三苦、八苦等），外色但由集因而得，可說為苦，却無共相，所以不屬苦諦（見《順正理論》卷一）。又如集諦、譬喻師義

通指業惑，但到了經部，就祇取愛法爲集（見《俱舍論》卷二十二）。他們主張此說最力，雖有人提出經文就勝而言來作解釋，他們還是堅持不爲少動。這就和分別論者以招後有愛爲集諦的說法極其相近。推究這些變化的原因，也可歸結到經部立說方法從來即偏於分別說這一點上。像譬喻師所宗的《法句經》裏對於法的解釋就很明顯地說「法歸分別」，因此，他們理論的發展，自然會逐漸和分別論者合流。我們所見到的經部完成時候的四諦解說，便與分別論者相去無幾了（參照《四諦論》各卷）。

還有，經部在實踐方面，運用分別論法，也建立了一些新說。本來從譬喻師說發展的《成實論》承認法無我而有滅三類心的次第觀法，已經大同於分別論者，經部學說更進一步作了分析。像以五蘊和三無爲總攝一切法而言，五蘊由多種同類之法聚積假設，在二諦分別上屬於世俗諦，即是假有（見《順正理論》卷五十八）。又三無爲中無觸對名虛空，由智慧簡擇之力餘法不生名擇滅，但由緣缺而不生名非擇滅，都無實體（見《順正理論》卷十七），這樣總說一切法的體空。又如以十二處總攝一切法而言，從極微和合而成諸識的依或緣，在二諦門中也非實在（見《順正理論》卷四），這樣說一切法的體空。所以經部有比成實論師更積極的法空理論根據，使它的地位和大乘佛學愈加靠攏。經部對蘊界處三科諸法，祇說界是實在，而界以種族各有自性作

解釋，完全屬於認識方面的看法。大乘瑜伽學系在認識論的基礎上也將生起諸法的親因緣歸之於自性各別的名言種子（由此，《攝大乘論》說從名言種生諸法爲自性緣起），經部所說正與它的用意相同。

另外，在梵藏文典籍裏所見的經部本宗學說，還有很重要的兩點：其一是心法緣境的帶相說，另一是心法自緣的自證說。先談帶相說。一般部派佛學都承認心有境，但正量主張心能直接緣境，餘部則有兩種說法，或謂由境引生心的印象，或謂境映於心變現爲一定表象再加了別。經部即採取後一說。他們以爲心法生時必定變帶所緣境界的表象，成爲心法的相分。換句話說，心法緣境都是間接以表象爲憑的。從前唐代佛學家對於這一層，似乎不很瞭然，所以常說除正量而外，所有小乘學派都主張心法帶相而緣境（見《成唯識論述記》卷十五）。但據梵藏文資料，祇經部有帶相之說，並且此說原來和經部根境爲先、後方識了的理論相照應（因爲境在過去，所以識了之時須有變帶行相以爲媒介），餘部就沒有這樣根據。後世的批評家將經部本宗和所餘小乘部派綜合爲婆沙宗的相對比，常以有無帶相之說爲一異點，也就是這樣的緣故（參照 S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. I, P. 621）。

經部的帶相說，由陳那開始導入瑜伽學說體系之內。他在所著《觀所緣論》裏分析構成所緣

的必要條件，其一即是能緣方面帶有它的表象；又在有總結性的著作《集量論》第一《現量品》裏用能量所量的觀點來解釋心法的了別境界，以為祇得着心上顯現的種種行相（參照《內學》第四輯《集量論釋略抄》第十一頁）。這些都採取了經部學說的優點。但經部和瑜伽學系的區別何在呢？這如《智慧藏集論》所指出，即在於「非無積聚色」（見藏文丹珠爾德格版T'sda, P. 27）。經部許有存在於心外的色境，乃是由極微積成的和合色（參照《二十唯識論述記》卷三。《述記》說經部主張極微輾轉和合，由小成大，體雖是假，但五識上有其相，即成五識的境界；至如各各極微，有一實體，祇是意識所緣）。而瑜伽學系所說心法的相分完全由名言熏習的功能變現，並不須用心外實境來作爲依托。

次說經部的自證理論。這在月稱的《入中觀論》第六地裏特別提出作爲經部的主張而予以批判。依論文所說，先又譬喻門成立。譬如火點着時，一時間便照見了它自身和瓶等物體，又像聲音發出時，也是一時表白了自己和各種語義，意識正是這樣，生起的時候了別境界也了別自體，所以應該有自證這一回事。再由憶念門證成。見過某種境界的，以後會記憶起來，可以證明在見境的當時就對見的本身有一種領受，否則不能有「見過」的記憶的。這也是成立自證的理由（參照法尊法師譯《入中論》卷三第十七頁，又Possin校刊原本Madhyamakavatara, Pp. 167—

168)。經部此說，也可看成從受心所具有自性受和境界受的雙重意義推演出來。以心比受，應有對於自體和境界的雙重了別，再加以後時的記憶，所以決定心法能够自證。它的性質與計度分別無關，屬於現量，由此在舊說的根現量、俱時意識現量和定心現量以外，還可加上一種自證現量。

經部的自證說也由陳那導入於瑜伽系學說。他著《集量論》，在《現量品》裏不但承認了自證現量，並還於量果方面發展了自證的意義，以爲心法生起之時都自然地顯現出它自身和境界兩部分，而各有了別或領納。在這中間了別境界是量，了別自體才是量果（參照《集量論釋略鈔》第九頁，又第十一頁）。它這樣地微細解析，很引起餘派學者的不滿，像清辨就在所著《中觀心論》第五品第二十頌以下對於其說痛加駁斥。他以爲顯現境界即是整個心法的作用，更無顯現自體的餘地，由此連帶着不承認有自證之義（見藏文丹珠爾德格版：dsg, Pp. 218b—221a）。但到護法，依據《密嚴經》衆生心二性一頌，仍將心法的緣慮內容分析爲內外緣兩部分，各有能所，便建立了四分（見《成唯識論》卷二）。其說傳來中國，更得着玄奘門下各家的發揮。

以上是經部本宗學說的大概。

最後說到後期經部師，他們宗經而外更信奉法稱所作的七部量論，成爲一種隨理的派別。所

有學說比較突出之點是，結合着量論的自相共相的區分來解釋二諦。照法稱的量論說，凡法有效用能生結果的都屬於自相，勝義實有，也就是現量所得。什麼是效用呢？這象色以距離人目的遠近會使所見形象清晰的程度有種種不同，便是效用。如沒有這樣效用的，那是共相法，比量境界，世俗假有（參照Buddhist Logic, Vol. I, Pp. 33—38）。後期經部接受這種說法作為二諦的解說，就和本宗以一物或多物設施為有而分勝義或世俗的不很相同（參照嘉木樣一世的《宗派安立論釋》Grub-mthah bshag-pahinam-bcad第一百五十四頁以下）。依我們的看法，這也和譬喻師中成實論者的議論有些淵源，《成實論》說四大為假，四塵為實，即是從他們能否為五識的直接對象而決定的（見《成實論》卷三）。

另外，後期經部對於識法的帶相也作了更加深入的分別。依着西藏學者們所傳，這有三種不同解釋。有說，能所取兩方面的數量是相等的，譬如眼見錦綉等雜色的東西，具備青黃等種種色彩，眼識上便照樣有各各行相。有說，祇是總相不異，盡管對象有多種色彩，而眼識上的行相還是雜色一味。又有說，行相是多樣的，不過次第而取，作為一整體的想法（參照嘉木樣同書第一百五十二頁以下）。在這些說法裏，對照經部原來主張一心次第生起看，第三說更覺理長。

後期經部還有些極端的主張，像由無為非實有的論點出發，將四諦中的滅諦解作如燈光滅，

但無所有，即是一例（參照《四諦論》卷三）。致於其餘學說，多同本宗，可不詳談（嘉木樣一世書中總括西藏有關經部學說的資料，列舉經部後期的要義若干條，除上面所論及的而外，像諸法剎那滅，七部毗曇非教，極微有方分或無方分，有爲法無實質，因果不同時，羅漢無退失，乃至佛有生身有法身，都是和本宗之說相同的）。

經部立說，本來從反對有部出發，到了後期，這種情勢更覺顯明。有部嘗受到貴霜王朝統治者的支持，建立學派的中心地帶在迦濕彌羅，保守色彩極爲濃厚。經部學說則大成於東方阿逾陀等思想素來自由的地帶，所以能發揚世親以理長爲宗的求真精神，而終於對有部成了極端相反的局面。後世密教論書象《上師相承次第論議》（*bla-ma brgyud-qahi rim-nahi man-nag*）等，也判經部爲初級大乘，是不無所見的。

一九五六年一月三日改寫稿

（原載《現代佛學》一九五五年第十二期）



## 佛家邏輯

### ——法稱的因明說

#### 一 序 說

佛家邏輯通稱「因明」，它是從印度一般邏輯學說所謂「正理」的發展出來的。「正理」學說的成形很晚，佛家之有「因明」併加以重視，為時更遲。在公元前後，印度學術文獻裏沒有「正理」學說中心五分論式的形跡可尋。直到公元後第二世紀迦膩色迦王時候，才見着和王同時的人物遮羅迦（醫師）、馬鳴的著作涉及五分論式①。這比較起希臘的形式邏輯來，未免太落後了，因此有人揣測希臘邏輯的三段論式受了印度正理說的影響，當然是不正確的。不過，就從第二世紀起，印度這類思想頓然開展，構成正理學派（傳說創始的學者是足目），並有了專門的著作和「十六諦」嚴整組織的學說。那時候，佛家方面大乘的思想雖然也很廣泛地在流行，却是對於此種學說取着反對的態度，在龍樹的五部主要著述裏，就有兩部是專破正理的②。這好像很奇怪，難道大乘思想不要遵循邏輯的途徑嗎？不是的。龍樹在思維方法上的發展，已經超過正理階

段，到達了辯證範圍，他所著的《中論》就是一種輝煌的典範。佛家既已有了高一着的思維方法，自然對於正理學說不加重視了。但在小乘佛家受到正理學說的影響，即發生了專門研究。西藏學者傳說佛家最初的一部因明著作是法救的《論議門論》③。此書已失傳，內容也許和漢譯《方便心論》相彷彿，因為此論也是傳說為佛家因明的創作並且早在龍樹時代就已有的了。此後隔了些時，彌勒、無著的學說代興，他們倒覺得正理學說可以採取，而改組它成為「因明」。這在結構上完全屬於論議一類，保存了正理原來着重論證方面的特質④，同時還確定了「因明」這一名稱⑤，又重視它是和佛家自宗學說所謂「內明」的相待相成⑥。世親跟着努力發揚，著了《論軌》和《論式》兩書。《論軌》經我們考定即是西藏翻譯的《解釋道理論》⑦，至於《論式》祇有別的因明論書上片段引文而已。另有《成實難論》即是漢譯的《如實論反實難品》，當時也誤傳為世親所作⑧。到了世親的弟子陳那（意譯為域龍），更大大地發展了這種學問。他先著了些小品論文，據西藏所據有百零八部，但義淨祇舉了七部⑨。最後，他自己加以總結成為一部大著《集量論》，共六品，二百四十七頌，並還自己作了長行註解。這一部論的各品都有陳那的創見，以及對於本宗舊說和他宗異義的批判。它的性質是一種集大成的固不用說，而隨處闡明思維邏輯裏運用矛盾律的法則，和着重同一律的希臘邏輯對照看來，顯然放了異彩。陳那門下的自在

軍、天主等，都在有關論證的一方面特加發揮，我國玄奘所傳譯、弘揚的因明理論也偏重於此，實在不能算是完整的。其在印度，此學到後來還有一番極大的發展，這要推功於法稱。法稱的名字最初見於義淨所著《南海寄歸傳》和譯本《觀所緣論釋》<sup>⑩</sup>，大概法稱就是和義淨時代相近即公元第七世紀的人。他先學習了陳那的《集量論》，感覺有好多論點不能滿意，就著了《量評釋論》四品，千四百五十四頌半，併還自註其中的《爲自比量品》<sup>⑪</sup>。法稱另外又著了六種書，從各方面來成立量論，連前一種，並稱「七支」。從他的著作整個議論來看，是帶着揚棄瑜伽學系理論裏唯心成分的意義的，所以後人也將法稱看作隨順經部（主張實有外境的學派）的學者。他的學說影響極大，後世註釋他著作的，現存的藏譯本中就有十五家，二十一部，四百餘卷之多<sup>⑫</sup>。因此，法稱的學說盛行西藏，並經過公元十四世紀薩迦派的薩班慶喜藏再加總結，著了《正理藏論》，努力闡揚，影響至今未衰<sup>⑬</sup>。此外，晚近五十年來，東西各國研究因明的人也多取材於法稱的著作，特別是比較精要的《正理一滴論》一書。因爲它有梵文原本，意義明確，所以研究的人都集中於此。試舉他們的成績，就有梵、藏文原典的校印，有專門辭彙的編纂，有俄、德、英、法、日等文字的翻譯，並還有各種專題的研究。這些都是瞭解法稱因明說最方便的資料，也是和現代邏輯研究相銜接的途徑。我們現在講佛家邏輯，即以法稱《正理一滴論》爲主要典據，並隨

處聯系其前各種學說，用以解釋淵源，刊定真義。

註：

- ① 參照宇井伯壽《佛教論理學》第四五—四九頁。
- ② 這是指的《回諍論》和《廣破論》。後一種祇有藏譯本，題名 *strib-mornam-par hbhag-pa*，收在西藏奈塘版《丹珠爾》經解第十七函 (*mdo bsa*)。
- ③ 西藏譯名 *bshar-bcos smva-bahi sgo*。見薩迦派《貢慶全集》第三帙 (*Kun-rakhyen bkah-hbum-sa*) 第二頁下。
- ④ 見《瑜伽師地論》卷三十八，《阿毗達磨集論》卷七。
- ⑤ 因明一詞為佛家所專用，他宗不一定同意，像晚近印度出版的《正理藏》(*Nyayakosa*) 大辭滙第三版，裏面搜羅有關正理學說的術語二千五百多個，却無「因明」一辭。
- ⑥ 見《瑜伽師地論》卷三十八，《大乘莊嚴經論》卷五。
- ⑦ 西藏譯本題名 *ranam-par bsad-pahi rigs-pa*，收在奈塘版《丹珠爾》經解第五十八帙 (*mdosi*)，《成業論》曾引用此論，現即由《成業論》漢藏文對照得着刊定。
- ⑧ 這也是我們所考定，見《內學》年刊第四輯，《集量論釋略鈔》第五八一—五九頁。日人宇井伯壽嘗反對此

說，見所著《佛教論理學》第一七五—一七六頁。但他所舉的理由並不充分，我們仍維持原來的主張。

⑨見《南海寄歸傳》卷四。

⑩《觀所緣論釋》有一段說：「又若自許不於識外緣其實事，應有（有法自相相違過），然法稱不許」。這就是說法稱的因明理論裏不許有那樣過失。此一資料係日人渡邊照宏所發現，從前人不知道法稱的因明學說，所以不能正確地解釋那一段譯文。參照渡邊所譯法稱《正理一滴論》第一品序文，「佛教大學講座」本第五頁。

⑪這一品的次序應該是全論的第二品，但因法稱有了註解，後人補註餘品，便把它移在論的最初，如是相沿，成爲一論的首品。參照金倉圓照《印度精神文化研究》第三六六—三六七頁。

⑫這些書收在西藏奈塘版《丹珠爾》經解第九五至一一二帙 (mdo ce-ze)。目錄見《西藏佛學原論》第一一四—一一六頁。

⑬元明間，西藏學者很重視這部著作。我們於一九二六年在北京發現永樂刻本西藏佛學五門要典，其中《比量論》一部分即是以慶喜藏此著與法稱的《量評釋論》並刊的。宗客巴門下賈曹也曾替它作了註解。

## 二 現 量

佛家因明到了陳那的時候，就從論議的性質變成了「量論」。量是有關知識的，所以「量論」帶着認識論的意味，其後瑜伽一系列的學者即依着「量論」的解釋成立他們的唯識理論①。印度諸學派對於量各有一種看法，主張很不一致。佛家因明其先也承認有現、比、聲三量，後來陳那分析量的對象即「所量」，不出於「自相」（即特殊性質）和「共相」（即共同性質）的兩類，由此刊定只有現、比二量。法稱遵從其說，也以現量，為自比量，為他比量來概括因明的全部內涵。

量的一般意義是人們要行動能達目的所必須預先具備的正確知識，也可說是關於對象的正確瞭解。它祇有現、比兩類。其中現量是離開了分別並且不錯亂的。用離分別這一條件來限定現量的性質，原是陳那的創見。在他以前，佛家舊說和他宗異說，都是從現量的表面即各種感官和它們對象的接觸的關係上找解釋，但陳那着眼於思維的階段，而以沒有達到分別的程度為現量的界限②。一超過這界限，便不是真正現量，或者竟成爲比量了。什麼是分別呢？這是思維從可以用名言（概念）解釋的角度去瞭解對象，換句話說，也就是在思維上構成適用名言（概念）表白的

心像。這樣的心像並非單純從感覺而來，乃是和別種經驗的記憶發生聯想，加了判斷而後構成的。概括地說，這時思維活動已經是到達了概念的範圍了。陳那原來解釋分別的意義比較狹隘，似乎一定要和名言相結合<sup>③</sup>。法稱更詳細地分析，以為祇要適用名言表白的心像，都屬於分別的範圍，所以沒有瞭解名言的小兒，思維裏一樣地有這樣的分別。構成真限量的另一條件，不錯亂，是法稱所補充的。怎樣的不錯亂呢？這要從內外各種原因所發生的錯覺去加以區別。有些錯覺由於內在的原因，像眼睛有了翳障便見着空華等。有些由於外面的原因，像見了旋轉的火焰以為火輪等。又有些兼有內外兩方面的原因，像乘船見着河岸的移動。另外還有些出於病態的，像生熱病的人會見聞錯亂等。真正的現量一定要離開了這些錯覺。如此，由離分別並且不錯亂所得的知識，範圍較小，可說是純粹的感覺。

但是，從現量的形式上仍可以區別出四種來：第一、五根現量，即是與五類感官相聯系的，像眼的見色、耳的聞聲等，都屬於原始的基本的現量。第二、意識現量，這是思維發展向概念活動的過渡階段。它和感官認識及其對象關係密切，就以感官認識做它的「等無間緣」。它一定是感官認識所引起（這是「緣」），中間沒有夾雜（這是「無間」），並可以看做在一類「心相續」的裏面（這是「等」）。而它所認識的對象又是跟其前的感覺對象相似相續而來，所以它還

是離分別、不錯亂，可說爲現量的。現在要問，意識現量的同時五根現量還存在不存在呢？後來五根現量要不要再生起呢？關於這類的問題，法稱以後的各家更進行了詳細研究，所得的正確結果是：五根現量一剎那便完了，第二剎那一定是意識的活動，即意識現量，其後即可純由意識開展，無須再有五根現量來夾雜的④。第三、自證現量，這是「心法」和「心所法」對於自身的瞭解，也就是自己意識。「心法」瞭解對象的總相，「心所法」則瞭解對象的某一方面，或某種意味。在它們瞭解對象的同時，也對自身有一種瞭解。譬如眼見色象覺得賞心悅目，在這見色的時候，不單是瞭解對象爲色，並還瞭解是「見」；又在覺得愉快的時候，也瞭解這是愉快之「感」。這些都是從後來記憶上會生出「是見」「是感」的印象，所以推想當時見、感對於自身一定是有過瞭解的。並且它們在時間上、性質上都不容有分別，有錯亂，所以也屬於現量。這如要用常見的事情來作比方，最好不過於燈火了。點着了燈，照見物象，同時也照見自己，那麼，心法和心所法有自證的一回是說得通的。第四、瑜伽現量。瑜伽指心理極其安定而和道理契合的狀態。在這樣狀態裏，對於事物的瞭解，也是現量的。這類現量要依據隨應一種道理結合了事物，在意識上反復顯現（這就是「修習」），到了極純熟的地步，就會生起對於那一種道理的實證；這時道理明明白白地顯現在意識上，無異乎五根之對五境，完全放棄了文字上的瞭解，也不會發生錯亂，



所以說爲現量。從形式上區分現量，祇有以上四種。

各種現量所緣的境界，即對象，是否有共同的性質呢？有的，這即是對象的各別自相——各各特殊，不關名言的相狀。要是具體些解釋，可以依着五根現量的對象加以分析，舉出它的特徵。像眼耳根和色聲境相對，一定有空間的距離，因而分得出遠近。對象的相狀如果依着距離遠近，會在思維裏現出不同程度的明晰印象，那就是「自相」的，因爲它是完全受着對象自身限制的。假使不管距離遠近，所現的印象總是同樣清晰，那便由思維結構而成，和對象本身無關，而不屬於自相了。所有自相，都是真實的存在，並還屬於「勝義」（這和名言假設相對而言）的存在，有它的獨立體性和作用的。和這些意義相反的相狀叫做「共相」，它是比量的對象。法稱這樣解釋自相，承認對象和思維分離，實在帶有揚棄瑜伽一系學說原有唯心成分的意味，他在這裏就是隨順着經部的學說的。

最後說一說量的作用和它的結果。量，譬如用尺量布，一尺尺地去量是量的作用，瞭解的長度是量的結果。量和量果對於現量知識即現量智的關係是怎樣的呢？正確地說，現量智的本身就是量果。因爲量的作用如能符合境界得着正確的瞭解，就算有了結果，這瞭解的本身即現量智，用不着另外去尋找的。那末，量的作用又是怎麼一回事呢？這還是可在現量智本身得着的。但是，

這從它反映對象即生起印象的一方面而言。有了印象，才有瞭解，所以從瞭解分開來說爲量的作用。或者疑惑量和量果一體，不是因果混雜了嗎？這也不然。這裏不用能生所生那樣的因果關係去解釋，祇說它們相待安立，不妨各作智的一部分。印象與瞭解既不是一回事，也就無所謂混雜了。後世唯識家相、見、自證三分學說，即在這樣根據上成立的。

以上關於現量各方面的解釋，法稱所說的和陳那、天主所說基本相同，不過採用經部學說，承認實有外境，它的唯物傾向是很明顯的。至於「似現量」，法稱沒有談到，這可以參考因明大、小二論（即《理門》和《入論》）。簡單地說，「似現量」不能視爲比量，因爲它的對象還是自相，但有分別，有錯亂，不成現量，所以說它爲似量。

註：

- ①見《成唯識論》釋第十七頌長行末段，金陵刻經處刊本卷七第十五頁。
- ②見《因明正理門論》釋現量段，本頌。《內學》第四輯所載《理門論證文》第十四頁。
- ③見《集量論釋》第一品，第四頌釋文。《內學》第四輯所載《集量論釋略抄》第八頁。
- ④見Th. Stecherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. I, app. I。

### 三 爲自比量

人們的正確知識，除掉現量，就祇有比量。現量以純粹的感覺爲主，範圍狹隘，比量却通於思維的絕大部分，思維邏輯是完全包括在內的。這可分作兩類：自己瞭解事物作用的叫「爲自比量」；將自己的知識傳給別人，或者提出自己的主張來加以論證，這些叫做「爲他比量」。兩類比量的性質，成因都一樣，不過爲自比量用思維，爲他比量用語言，形式上顯然不同。而思維和語言原來密切相關，所以也可說，爲自比量是結構語言的思維，爲他比量是發表思維的語言，二者祇各有偏重而已。現在先說爲自比量。

比量屬於間接的知識，乃是依據已知經驗推度未知事物的。推度的方法要憑藉一定的理由即「因」來做媒介，從已知的部分通到未知去。這樣的因，應該具備三種性質即「三相」。由此，爲自比量也說爲從三相的因所生的知識，而這知識的本身即係量果，和前文所說的現量的情形是相同的。現在問：因的三相是些什麼呢？第一、在所要推度的事物即「所比」上的確有因，第二、在和所比同類的事物即「同品」方面決定和因相關，第三、在和所比異類的事物即「異品」方面決定與因無涉。這裏所用的所比、同品、異品這幾個術語，還需略加解釋。所比，是說思維裏要

加以「某種差別」判斷的事物。某種差別的術語叫「法」，含有這種差別的事物便叫「有法」，因此，所比不外是一種有法。同品呢，就是所比以外的一些有法含有所作判斷的共同性質的。在因明的典籍裏，常常舉當時各學派所爭論的一個主題來作說明的例子，即是：「聲常呢，還是無常？」聲在這裏主要地指概念說，不單是泛泛的聲音①。有些學派像屬於婆羅門一系的，認爲概念原在事物以外永久存在着，或者概念一經構成以後就再也不會變化、消滅，這些都是說「聲常住」的，佛家不然，說「聲無常」。現在還可以用這個例子來作上文的說明。假使我們要對聲加以「無常」的判斷，這裏聲就是所比，在它以外的事物像瓶、盆等日用器具，也會有我們所要判斷的無常性質——這祇指一切無常現象的共同性質而言——那些就可看做聲的同品。至於異品呢，原來是「非同品」的意思。這可從最寬的範圍說，同品以外的一切事物，都是異品。又可從最窄的範圍說，和同品正相反對的才是異品。也可以直接地說，沒有同品意義者就屬於異品。現在仍以聲無常那一判斷做實例，印度多數學派都承認有純粹的虛空，它和包涵其中的物質變化無關，不會有無常的意義，所以可當作異品。明白了所比、同品、異品的所指，我們就可以總結說，對於「聲無常」這一判斷要舉出它的正當理由即「因」來，一定是在所比的聲上面含有着的，也和同品瓶盆等決定相關的，却對異品虛空決定無涉的，這樣說那個因，是具備了三相的。

具備三相的因又有三樣：不可得的、自性的、果性的。這些都從因和所要加的判斷「法」的關係上來區別。最初不可得因，像在某一處作沒有「瓶」那樣東西的判斷，而以沒有認識到「瓶」為理由，便是一例。這在我們思維裏已經有了可以發現瓶的一些條件，如相當的空間、明度，乃至意識的期待等等，假使真有瓶那樣東西，一定是會認識到的，現在却不然，自可說是沒有瓶的了。不可得因就是如此構成的。人們的思維常常要和從前的經驗比較，並隨處用矛盾律作決定，不可得因可算是一個最突出的例子。其次自性因，這說祇有所要加的判斷「法」的本身才是這樣的。如判斷這是一棵樹，因為認識了它是楊柳的緣故，楊柳屬於樹的一類，說楊柳即含有樹的意義在。這全用概念的外延關係來作判斷，晚世因明裏論證偏重形式的也常用這類方法。像唐代玄奘所作有名的「真唯識量」就是的。但這樣論證的效果有時祇限於形式上的正確，而不一定能服人之心。最後果性因，這依據經驗上時常連帶生起而可說為廣義的因果的兩件事，取它的果來推因。好像由於某處已經有了烟的緣故，便判斷那裏會有火。這在經驗上已認識到烟是有火的結果，所以由烟就可以推出做它的原因「火」來。多數比量均屬這類型式，範圍極寬。以上三樣因，第一應用於否定判斷，第二、第三應用於肯定判斷，但它們成為正確理由的根據完全相同，一定要和所加的判斷「法」有相隨不離的關係。

人們思維作否定判斷的時候，對於所否定的事物必須有過經驗，這樣從清晰的記憶意識到現在不能再發現它，才決定說它沒有。否則像時間、地點乃至它本身都很遙遠的境界，即使未曾發現也不能判斷它的有無，作了判斷也沒有意義，因為無法去作檢驗的緣故。現在由這樣的根據來說，不可得因，照它運用的方式，可以區別為十一種<sup>②</sup>。第一是總相的，叫做「自性不可得因」譬如說，現在這裏有了一些可以認識到烟的條件，而烟不可得，當然是没有烟的了。這是從烟的本身不能認識來作否定。第二，聯係到果性因，而有「果不可得因」。例如在這裏没有烟的認識，就可以否定發烟的原因「火」。第三，聯係到自性因，而有「能遍不得因」。像前文所說，自性因可用兩個有種屬關係的概念為依據，這兩個概念必定是互相交遍的，範圍較寬的一個（上位概念）叫做「能遍」，較窄的一個（下位概念）叫做「所遍」。假使没有能遍概念所表示的事物，當然所遍的也没有，譬如在這地方判斷没有能遍的「樹」，自不會再有所遍的「楊柳」。其次，否定判斷不必限於事物正面的不可得，如有和這事物相反的現象可得，同樣地能否定那事物，所以上面所舉三種不可得因而外，還有種種相違可得的否定因。由此，第四為「自性相違可得因」，這直接從自性不可得因推了出來。如在這裏見着火，便可否定冷的感覺，因為火同冷覺的自性是相反的。第五，聯係果性因又推出了「相違果可得因」。盡管没有相反的事物，祇要發現

了它的結果，一樣地可用作否定判斷的根據。如在這裏有了烟，我們就可否定冷的感覺，因為烟是冷覺自性相違法火的結果，有烟一定是會有火的。第六，聯繫自性因，運用概念，成了「相違所遍可得因」。這說明否定判斷的根據也可採用相違法所遍的事物，不過它和所否定的事物相望，時常是反對的，而不一定互相矛盾，因此它的性質特殊，可以除外不用。例如在這裏發現了燃燒着的東西，而要否定冷覺，但燃燒物也許祇是星星之火，和冷覺反對並不矛盾，那判斷的決定性就不大了。第七，再聯繫到果性因，用和事物結果相違的法來作否定判斷，成爲「果相違可得因」。例如見到了火，就可否定氣溫的降低。因爲火同低溫的結果冷覺相反，由此輾轉推到冷的原因低溫上，也是相反而能夠予以否定的。第八，聯繫自性因成爲「能遍相違可得因」。假使這裏有了和某種事物能遍相反的現象，也可輾轉否定了那事物，譬如見到了火，就不許再有冰霜的感覺。因爲冰霜的能遍法是冷覺，它和火相反，有火，冷就不存在，冰霜之感當然也不會有了。第九，從果性因的關係倒轉來推度，不由果推因，而由因度果，這便成了「因不可得因」。譬如見不着火，否定了烟，火是烟的原因，火不可得，自然沒有它的結果烟了。第十，「因相違可得因」，這從和因相反的事物輾轉推到結果上去，譬如由靠近火爐，否定了戰栗。戰栗的因是冷覺，由火否定了它，也就否定了戰慄。第十一，是比較曲折的一些否定判斷，叫做「因相違果可得

因」。只要發現了和因相違的事物的結果，一樣地可用來作否定判斷的根據，如在這裏見到烟而否定了戰栗。這連結上面所說的例子看，是很容易瞭解的。以上十一種不可得因從「果不可得」到「因相違果可得」一共十種，只是運用的方式不同，論其性質都可歸到「自性不可得因」裏去。這些格式常在思維裏運用着，使否定判斷愈加明確，所以屬於自比量的差別。

註：

①參照宇井伯壽著《佛教論理學》第三十——三十八頁。

②在法稱的幾部主要著作裏，所說不可得因的種數不盡相同，《量評釋論》舉了八種，《量決定論》舉了十種，《正理一滴論》則舉十一種。這裏是據《正理一滴論》說的。

#### 四 爲他比量一

次說爲他比量，這是表白具備三相因的語言。此量原來指的知識，現在又說爲語言，是因爲有了語言就能發生比量的知識，知識是果而語言是因，因上假立果名，所以也可稱語言爲比量。這樣語言運用起來有一定作法。在陳那以前，佛家通用宗、因、喻、合、結的「五分」，後來經



過陳那精簡改爲宗、因、喻的「三支」。五分變三支，這不單是形式上的簡化，實際性質也改動了。比量所用正確的因，必須具備三相，這從陳那加以刊定後才確實了其意義①，而三支作法正是清楚地表白這樣三相出來，和五分泛泛地譬喻比度的方式完全不同的。試舉一例，如推論某處有火，用五分作法可以這樣說②：

某處有火（宗），

發現了烟的緣故（因），

好像廚房等處（同喻），

現在某處也一樣地有烟（合），

所以那裏有火（結）。

這是用同喻的格式，要是用異喻，可以從三分起改說：

好像池塘等處（異喻），

現在某處不是那樣而有了烟（合），

所以那裏有火（結）。

假使用三支作法，就可這樣說：

某處有火（宗），

發現了烟的緣故（因），

若是有烟的地方就會經驗到有火，好像廚房等處（同喻），

若沒有火的地方一定見不着烟，好像池塘等處（異喻）。

在以上作法裏，因的一支表白了因的第一相「所比定有」，同喻支表白了因的第二相「同品定有」，異喻支又表白了因的第三相「異品定無」。如此因的作用就完全得到發揮，足以成立比量，再不須另說其他部分了。這可見三支作法的特點在於正確表白具備三相的因，是不同於五分的。陳那以後，佛家發展三支的用法，顯然有很分歧的趨勢。一方面有要求各支形式上更加精密的，這有護法、清辨等完成這工作，而經玄奘傳來中國益見進步，在現存的各種著述裏隨處可見。另一方面又有要求各支形式簡單化的，這由佛護、月稱等完成這工作，而傳播於西藏，也影響到一般的著述。法稱生當這思潮激蕩的時期，也感覺三支形式有重加考慮的必要，就提出另一種方案來，這在他解釋爲他比量的語言格式上表現得很清楚，是可以特別注意的。

他以爲，爲他比量的語言依着運用方便可有兩種不同的格式：一種是帶着「同法」性質表示因和同品相合的，一種是帶着「異法」性質表示因和異品相離的。這兩式祇是合離的形態不

同，實質完全一樣，都能表白因有三相，而屬於完全的比量。法稱這樣將同法式和異法式分開，認為可以單獨運用，再和爲自比量中三樣的因分別結合，便構成種種式樣。先舉用同法式和不可得因連結起來的例子，可以這樣說：

在某一處具備了可以認識那樣事物的條件，而沒有認識到它，就可說它是沒有的，像龜毛、兔角。現在某處有了可以認識到瓶的條件，却没有見着瓶。

這些話表白了不可得因的三相。從「某一處到龜毛兔角」，是和三支中同喻作法相似的，正面表白因的第二相同品定有，反面連帶表白因的第三相異品定無。「現在某處」云云，那句話和三支中因的作法相似，表白因的第一相所比定有。由此，這幾句話表白三相具足，可算是完全的爲他比量。其次，用同法格式結合自性因，比較複雜。一、如用純粹的自性因，可以這樣說：

隨便那一種存在的事物都是無常的，好像瓶盆等等。

這從無常性質的本身演繹出另一種普遍的概念「存在」，它和無常性可說是一體，凡屬無常的事物沒有不暫時存在的。二、如將自性因略加限制，可以這樣說：

若是有生起現象的事物，那就是無常的，好像瓶盆等等。

這從「存在」因的本身區分出較有差別的部分來說，依舊屬於自性因。因爲存在的事物也許時間

長久，不容易覺得它的無常，現在舉出存在的差別性質「有生」，有生必有滅，便很清楚了。三、還可以在自性因上加以特別限制而這樣地說：

若是所作的事物，那就是無常的，好像瓶盆等等。

這又從有生的本身分析出「所作」的一特點來，所以是更加特殊的自性因。另外像說「一經努力便會發生的」或者「隨着因緣而不同的」等理由，也是特殊自性因的一類。祇要人們已認識到「存在」、「有生」、「所作」等和所判斷「無常」有一定不離的關係，那末，現在憑藉記憶，應用它們，自然都是正確的理由，不容多加解釋的。以上三類自性因所舉的例子，還要補充一句說：

現在聲是存在的，或者是有生的，或者是所作的。這樣連結上文，完全表白了具備三相的因，成功爲他比量。再次，用同法式結合果性因，可以這樣說：

隨便那一處有了烟，一定也有火，好象廚房等等，現在彼處是有了烟。

這也是表白了三相的爲他比量，不過烟與火的因果關係，須是以前經驗過的，否則便容易錯亂。再說用帶異法的格式。先結合不可得因，可以這樣說：

隨便那一種實有的事物，有了可以認識它的條件，一定是會被認識到的，好像那蒼蒼的顏

色。

但在這裏可以認識到瓶的條件具備了，而見不着瓶。

開頭幾句話表白因（具備了條件而沒有認識到）和異品（實有的事物）的相離，即是因的第三相「異品定無」，連帶着表白因的第二相「同品定有」。末尾一句話表白因的第一相「所比定有」。由此三相具足，構成爲他比量。其次，和自性因結合，可以這樣說：

不是無常的事物就不會存在的，或者有生的，或者所作的，

但現在聲是存在的，或者有生的，或者所作的。

這些話也表白了因的三相，成功爲他比量。最後，結合果性因，這樣說：

隨便那一處沒有火，也沒有烟，而這裏是有了烟的。

這也是表白因三相的爲他比量。現在要問：上面所舉的那些例子，由同法或祇能明白了因和同品的相合，怎會決定因和異品的無關呢？由異法式只能明白了因和異品的相離，又怎會決定因和同品的交涉呢？（實際有同品和異品裏都含有着的「共因」，也有都不包涵的「不共因」，不明白說出來，是難以區別的。）這就要依靠語言的「義勢」（意之所至，即是「義準」）來作檢驗了。一般地說，如果因真是和同品相合，或和異品相離，到達了它能表白和所判斷的「法」有一定不

離性的程度，那個因也就不會再通於異品或者離得開同品，所以不管同法式也好，異法式也好，單用一種盡可以表白因的三相具足，而無需同法異法並舉的。因在自性因和果性因，祇要性質確定，用來固然不會錯誤，就是不可得因正反相形，也很容易瞭然的。可是這裏另有一個問題，那些式子雖說了因的三相，却没有明白結論，即是沒有三支裏面的「宗」，難道這也不須說出來的嗎？是的，若在說因三相的語言裏，已由義勢令人明白一定是怎樣的宗，那便不必再說它了（像前文所舉同法式或異法式連結不可得因的例子，都可由義勢明白它的「宗」是「這裏沒有瓶」，所以不必再說。其餘各例，也可類推）。

註：

①陳那刊定九句因性質的專著是《因輪論》參照《內學》第四輯所載《因輪論圖解》。

②舊譯五分的格式有幾種不同說法，這裏是依正理學派說的，參照宇井伯壽《印度哲學研究》第五卷，第三三一—三三二頁。

## 五 爲他比量二

像前面所說，同法式或異法式的爲他比量（即比量的語言）都可以不說宗，但有時爲了完足

語意起見，自不妨將宗標舉出來。並且在語言裏含蓄着的宗，究竟怎樣才合式，也應該有種明確的認識。因此現在解釋一下宗的構成條件，還是很需要的。關於這一層，從陳那的《理門論》、《集量論》以來，就有精密的傳統說法①，法稱也沿用了它，以爲正確的宗必須具備自性的、自己的、意樂的三種性質，並還要離開各種錯誤。先解釋各種性質。第一、宗只限於自性的。在比量的語言裏，以宗對因說，它藉因而成立，即以所立做自性。真正的宗必定是說比量時認作所立的。譬如討論「聲是無常」，舉出「是眼所見」來做理由，這就成了問題，也可以先行討論，而帶了臨時的所立性質，但它並非原意所要成立，所以不是真正的宗。第二、宗又是屬於自己的。自己，指當時立論的人而言。一般立宗的依據都出於自己雙方共認的典籍，但這不限制立論者思想上的自由，並還尊重他的自由，所以正確的宗應該是立論者自己所選擇而不受典籍上的限制的②。第三、宗義又是意樂的。真正的宗要依立論者意之，所在而定，不能拘拘於表面的語言。有如數論學派想論證「神我」的存在，方便地用比量的語言說：「眼根等等由各種成分積聚起來的，一定爲另外一種法所受用，這如同床席等（爲人所用）一般。」這裏所說另外一種法的意思指着一「神我」，雖未明說出來，却可以一樣地當它是宗而加以討論。其次，宗具備了三種性質，不一定就正確，還要避開各種和很明顯的現象相矛盾的錯誤。這可舉出四種來：第一、和現量相矛盾，也

就是爲現量所否定的。如說：「聲音不是用耳所聽到的」，這顯然和感覺現象相違，不能成宗。第二、和比量相矛盾的，如說：「瓶是常住的」，雖然瓶現在還完好，但是它終會歸於毀滅，這可以想像得到的，所以那樣說法與比量的結果相違，不能成宗。第三、和一般人共認的事實相矛盾的，如說：「太陽不是恒星」，這非常識所允許，不能立宗。第四、和自己的話相矛盾的，如說：「比量不是量」，這話自相衝突，更顯然不成爲宗。凡是真正的宗一定要離開這些錯誤③。

現在，再來解釋正確的說因語言要避免些什麼錯誤。最先，因所說的是三相，假使有一相未曾說及，自然是錯誤的，這叫做「缺因過」。不過像前面所說用同法或異法的比量格式，表面好像三支不備，而義勢已經具足，就算不得缺因。其次，雖說了三相，而立論者或敵論者不承認或有疑義，也算是錯誤的。這又可分三類：第一，關於因的第一相即「所比定有相」的，若立敵雙方不承認或疑惑時，都是「不成」的錯誤。如辯論「聲是無常」，提出「非耳所聞」做理由，這在立敵雙方都難承認，叫做「兩俱不成」。又如尼隸子建立「樹木有意識」的宗，舉了「剥皮就會枯死」的理由，在立論者也許依據人們有皮膚即有意識這一點而說，但人們的死亡是以一切根識消滅了爲斷，而這樣的意義，在樹木上找不出來，所以那剥皮會死的說法不成爲有意識的理由。又如建立「苦樂等感情都是無意識的」，提出「有生滅無常」來作理由，但說這些話的是數



論學者，他們的本宗只承認一切現象有轉變而無消滅，所以那樣的理由是連他們自己也不允許的。以上的兩種錯誤合稱「隨一（即立敵任何一方）不成」。又因的本身有疑義，也屬於不成的錯誤。譬如遠遠地看到好像是烟的現象，而實際是蒸汽，是灰塵，是霧氣等，還不能決定，要是就用來證明那地方會有火，當然也是錯誤的。這叫做「猶豫不成」。又如因所係屬的地方不能確定，像聽到山谷裏孔雀在叫，便指定某一處有孔雀，但某處距離既遠，是否真在那裏發出雀聲呢，無法決定，這樣理由也犯了猶豫的錯誤，可稱為「所依不成」。又因所依靠的「有法」本身有問題，連帶地使因變為不成，如勝論學者主張隨處有和靈魂同樣的「我」，舉了「隨處可以發現知覺、感情等屬於我的性質」做理由，現在姑不談那理由是否正確，而在敵論者裏面象佛家，首先就不承認有所謂「我」，那理由又從何處發生呢？這種錯誤由有法連帶而來，所以叫做「有法不成」。以上六種是為一類。第二，關於因的第三相「異品定無」，如果不成或有疑義，都屬於「不定」的錯誤。如說「聲是常住的」，舉了「可以認識得到」為理由，這在「常住」的同品虛空上固然會有，在異品瓶等上也全部會有，究竟聲是和瓶等一樣的無常呢，還是和虛空一樣的常住，無從決定，就叫做「共不定」。又如舉出了理由，在同品異品方面都有，却不是全部的，這些也是「共不定」。詳細分別可有「同品遍轉（即全部含有因法）、異品分（一部分）轉」「同

品分轉、異品遍轉」。「俱品（同異兩品）一分轉」三類④。又因的第三相有疑義的時候，也是不定。如要證明某人不是「一切智者」，舉了他能辯為理由，在這裏，我們對於這一論題的異品「一切智者」雖可看他作寂默的人（智者稱「牟尼」，有寂默的意義），但它是否訥於語言，並不明白，就不能用來反證非一切智者一定會辯，而成為疑問了。所以那樣理由對於因的第三相「異品定無」構成猶豫，依舊是「不定」的錯誤。以上五種又為一類。第三，顛倒了因的第三相，便成了「相違」的錯誤。正確的因應該在同品方面一定有，異品方面一定沒有，假使現在倒轉來變為同品定無而異品定有，那末，恰恰可以成立和原來主張相反的宗，所以叫做「相違」。這有同品全無而異品全有的，譬如成立「聲是常住」，提出「所作性」為理由，這在常住的同品虛空上完全沒有，而在異品瓶等上全部都有，結果反證明了和原意相違的「聲是無常」的主張。又有同品全無而異品分有的，譬如主張「聲是常住」，舉「由努力而發生」做理由，這在同品的虛空上完全沒有，在異品電等自然現象上雖也沒有，但在異品瓶等人為現象上便有，依舊證成了相違的主張「聲是無常」。以上兩種又為一類。

三類犯錯誤的因裏，第一、第二都附帶有猶豫性的而言，第三類似乎祇限於決定的，但事實上會遇着有猶豫的情形，這也算錯誤，不過屬於「不定」，却非「相違」。譬如聲論學者要證明

某人是「一切智者」，舉了「能說話」為理由。這就異品說，非一切智的人也會說話，不成問題，但同品的一切智者呢，是否即以會說為特徵，無從決定，所以那樣的理由在兩可之間，不能判斷宗的是非，就成爲「不定」的錯誤。這是因在異品定有而在同品有無猶豫的例子，另外還有因在同異品雙方都是有無猶豫的。譬如勝論學者要成立「人們活着的身體裏一定有我」，舉了「具備呼吸、瞬目等生命現象」為理由，這理由正確與否，自該看它和同異品的關係如何而定，但此處的同異品就有問題。像敵論者佛家根本不承認有「我」，由此立論者所舉同品在敵論者都視爲異品，而敵論認爲異品的在立論者又成了同品，這樣同異品上有因無因便很難說了。並且同異兩品同時是猶豫的，更沒有方法互相推論。如是曖昧不明的理由，判斷不了主張的是非，所以歸於「不定」的錯誤一類。

像前面一再說到的正確比量語言，能將因的三相完全表白出來，就盡够建立自己的主張，完成爲他比量的效用，所以不須像往日採用三支的習慣，另舉所謂「喻」的來作因以外的一支。不過在那些比量語言裏還未能完全排除了舊的成分，從前常用的「如瓶」「如空」等個別事例，也可說爲狹義的「喻」，仍然被保留下來。它們自也有一些作用，就是關於因和所立法不相離的性質，雖已有了概括說明，可以引起人們的記憶，來對照當前的事實，承認那比量的判斷不錯，但

是再舉些個別例子，使人記憶的印象更顯明而具體，這對論證或辯難是不無意義的。因此，爲着比量語言的徹底正確，就須兼顧到這些殘餘部分，不令犯一點錯誤，以免貽累於全體。像從前三支比量裏所有各種喻過，都應該瞭解而注意避免<sup>⑤</sup>。另外，從前喻過裏的「不成」「不遣」，祇說決定性的，其實帶着猶豫的同樣是錯誤，這可以增加種種「猶豫不成」「猶豫不遣」等過失名目。還有從前喻過裏「無合」「無離」，應該區別不能構成「合」「離」和沒有說出「合」「離」的兩類。這樣一推衍，正當的喻過就該有十八種了<sup>⑥</sup>。

最後，比量的語言犯了錯誤，經他人指摘出來，不管用什麼形式說，祇要能妨礙立論者主張的成立，都叫做「能破」。有時候，原來的主張並無過失，而舉錯了，這是「出過」的一類，或類似過失，從前就稱做「過類」，因明裏叫它做「似能破」。正理學派的經典對於「過類」有很詳細的分析，陳那加以簡別，祇承認十四種比較合理<sup>⑦</sup>，但這些仍可對照因喻的錯誤辨別出來，用不着另立名目，所以無需講說。還有「負處」一類，在立敵辯論的時候，雙方都應注意避免，舊說很繁瑣，這可另行料簡，此處也就從略了<sup>⑧</sup>。

註：

- ① 《理門論》簡別宗的性質說：「是中唯隨自、意樂，為所成立，說名宗，非彼相違義能遣。」此解很為精密，《集量論》便完全據以立說。參照《內學》第四輯所載《集量論釋略鈔》第二一、二二頁。
- ② 這些典據大都是解釋「經」的「論」，引「論」立宗，而不一定依照作論者所說，所以稱為「不顧論宗」，也就是《理門論》所謂「隨自」。法稱的學說很強調這一種性質，在錯誤的宗即「宗過」裏便廢除了「自教相違」不談。
- ③ 四種「宗過」的名目，依次為「現量相違」、「比量相違」、「(世間)極成相違」、「自語相違」。
- ④ 這些「共不定」的實例，可參照《因明入正理論》，金陵刻經處刊《大疏》本，卷六，第十七頁以下。
- ⑤ 喻過詳見《因明入正理論》《大疏》本，卷七，第二二頁以下。
- ⑥ 這是在《因明入正理論》所舉十種喻過以外，再加「能立猶豫不成」、「所立猶豫不成」、「兩俱猶豫不成」、「不說合」、「所立猶豫不遣」、「能立猶豫不遣」、「兩俱猶豫不遣」、「不說離」八種。
- ⑦ 參照《內學》第四輯《因明正理門論本證文》第十六頁以下。
- ⑧ 法稱著有小品《諍理論》一書，專門批判「負處」之說。現存藏文釋本，名rtshod-pahi rigs pa，收在奈塘版《丹珠爾》經解九十五帙 (mdoce) 第三八四—四一六頁。

## 六 結 論

佛家因明原是在和他宗學說鬥爭的過程中發展起來的，法稱的論議發揮這種精神，尤其積極①。此外，他還憑藉陳那的業績，用犀利的批判方法，使因明學說更邁進了一大步。這可舉幾點略加說明。

第一，法稱重行改革了爲他比量三支格式的意義。在他以前，陳那刊定了三支，雖已變更了舊式五分的實質，但形式上，名目上還保留一些舊物，特別是同喻異喻，性質變了，仍依然稱之爲「喻」，這在名實之間就顯明地存在矛盾。陳那的《理門論》對於這一點，也曾很費氣力地加以解釋②，但始終不能令人釋然。到了法稱，便堅決主張合因喻爲一體，不必再沿用「喻」的名目（見上節）。這樣消除了實際的矛盾，而爲他比量語言之爲整個「因」的表白，其意義也就極端明確了。並且，法稱統一了因喻，又還顛倒了它們的次序，將相當於「喻體」的一部分提到最前面，應用上便另有其意義。從這樣的格式裏，可以見出每一個「因」都是成功普遍定理的性質，纔用來作判斷的依據，而比量思維是從一般認識應用到個別事例上面的演繹方式，也隨着明白白地表示出來。由此，很容易令人想及西洋邏輯的三段論式以「大前提」「小前提」「斷案」爲次序，法稱的改革三支，很和他相近，是不是有意參酌採用的呢？這在現今還不能論斷，無寧

說，他是隨順「爲自比量」的性質，要做到語言和思維的一致，自然而然地創造了那樣格式。不過，由此新途徑打開以後，思辨活動在語言中的表現，相隨着擴充很大的範圍。因爲三支改成因宗銜接的次序，證成了宗，就可用作新的因去作進一層的推論，輾轉相續，可以開展無窮。在印度佛學界實際運用，像月稱等，都有很好的成績，而他宗如聲論學者也跟着主張改動五分的次序，可見法稱改革三支的影響是很大的。

第二，法稱掌握到語言應與思維一致的原則，因而解決了爲他比量裏一些糾紛的問題，這主要表現在廢除「不共不定」、「相違決定」的兩種因的錯誤上。原來陳那用「九句因」的圖式分析因的正確與否，到了第五句「同品無，異品也無」便發現一種特殊情形。在這一句裏的因，祇限於當時成問題的事物（即有法）上纔有，它是獨一無偶的性質，對於同品異品都無法結合，也就與成宗無關，這自然是錯誤的。可是祇能視作「不定」一類，叫它爲「不共不定」，其實和一般「不定」以同品異品都有因而成錯誤的原理完全不符。法稱從根本上推翻這一「不定」錯誤的說法，他以爲平常思維裏並不會有「不共不定」那樣的情形。因爲比量思維都從同異比較上着眼，假使當時想到的理由只限於所比的事物纔有，自不會進行比量，那又何從表現於語言？所以關於因的後二相錯誤，祇能推及同時猶豫的程度爲止，決不能再有「不共不定」之說。不過，陳

那所判也有事實的根據，當時聲論學者便曾用「所聞性」的理由來成立他們的「聲是常住」主張，「所聞性」只限於聲上纔有，豈非「不共不定」的例子。這個並還牽涉到分外一種所謂「相違決定」的因的錯誤問題。「相違決定」在陳那也視作「不定」因過之一，而情形又很特殊。因的正確與否，一般祇就比量語言中因的本身而言。如果它三相具足，一無問題，也就算正確了。「相違決定」却不然，盡管所舉的因單獨看來是正確的，而在立論的人有時候不得不承認另外的理由可以成立相反主張的，也三相具足表面正確，那末，這兩種因碰到了一起，就會使立論者自己也糊塗起來，究竟誰是誰非，無法決定。這樣從另外一種因來使原先視為正確的因變成不正確，祇可歸類為特殊的「不定」錯誤。這也有實例。如勝論學者對聲生論者說「聲是無常」，以「所作性」做理由，聲生論者便可提出反主張「聲是常住，所聞性故」還可加上個同喻「如聲性」。因為勝論本宗也承認有聲性，即是聲的同異性（此即種類的概念），自然連帶着不得不承認「所聞性」因的正確，於是構成「相違決定」，勝聲兩家的主張都猶豫莫決了。法稱對於這一種錯誤有比較深刻的看法，他以為這在正常的比量中也是不會發現的。只要任何一種因能充分地成立了宗，即是再舉得出別種因來，也自會相順相成，否則原來因的本身就有問題。話雖如此，但勝聲兩家主張的矛盾事實具在，又如何解釋呢？法稱以為，這祇是不信任經驗，但憑言教演繹比量，



以致對於所討論的問題會構成這樣的混亂。其實，有些教條觀察不真，認識不足，很容易發生種種不正確的說法，那都是經不起現量或比量考驗的。法稱這樣分析「相違決定」的真正根據，證明它並非正常比量裏所有的現象，所以語言上也不該有這種錯誤。他還另外舉了一例。如勝論學者主張在一切事物之外另有一種最爲普遍的「有性」，事物結合到它纔會有「存在」的意義。現在問，究竟有那樣的「有性」沒有呢？這很容易明白，只憑經驗好了。我們可直截地用不可得因來作比量說，「凡是具備了認識條件而認識不到的事物，都是沒有的，如龜毛，兔角」。現在於一切現象上並不能直接經驗到「有性」，那自然是不存在的了。這時候如還要相信勝論之說，不肯放棄他們的教條，就會依着經典另作一種因性的演繹，而這樣說：「凡是一時現見它會和一切現象相結合的，那一定普遍的存在，有如虛空。有性正是一時候連結到一切現象的，所以它也普遍的存在。」這一比量，在勝論學者無批判地信仰其本宗的，自會碰到了上面所說的不可得因形成猶豫不決，其實祇看他是相信經驗，還是相信教條，就會解決這一問題的。

第三，法稱重視經驗的事實，為因明理論建立更穩固的基礎。如比量方面，因和所立法的「不相離性」本以現象間的相屬關係爲根據，但從前的解釋，不是分類煩瑣（像佛家古師說五種，數論學者說七種等），便是意義模糊，法稱改從經驗的事實出發，簡單明瞭的限定它爲自性的和

果性的兩類。自性的是就一種特質或概念加以分析而得，果性的則由平常的因果關係而來，這樣的相屬，自身便有了保證，再也不致猶豫。至於不可得因，從反面證明有相違的自性或相違的果性，以見事物的本身不容存在，這也同樣地易於確定的。還有，這些依據經驗便自然有個限度，要是不能現量經驗的境界，或者時間的太久，空間的太大，乃至自體的太微細，超出了感覺範圍，那都歸於存而不論之列，這在上文已一再說過了。

以上各點，都是法稱學說的精到處，而大大地發展了因明理論的。此外還有關於比量由遮詮運用概念的一種理論（術語謂之「阿頗詞」），法稱也特有發揮③，這擬另題介紹，此處從略。

一九五四年一月二十八日—三月二十五日改正稿

（原載《現代佛學》一九五四年第二—四期）

註：

①關於法稱學說中針對他宗的議論，見於蓮華戒所著《正理一滴論所破略說》（*rigs-pahi frigs-pahi phygos snga-ma ndor-bdus-pa*），此書收在奈塘版《丹珠爾》經解第一百一十帙（*mdo shc*），第一〇六一—一五頁。

②參照《內學》第四輯《因明正理門論本證文》，第十頁。

③法稱的《量評釋論》第一品四十二頌以下詳說此義。

附 錄

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 吕澄佛学论著选集 (四)

作者 = 吕澄著

页数 = 2433

出版社 = 齐鲁书社

出版日期 = 1991年07月第1版

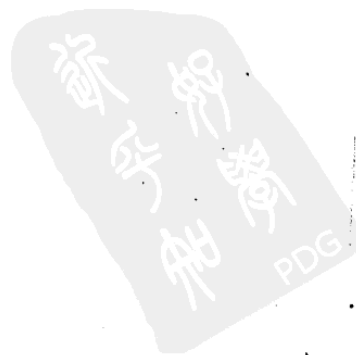
SS号 = 11300598

DX号 = 000004225374

url = <http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000004225374&d=3B47136759F37BC19E9FAFB9F2BD9D15&fenlei=02150408&sw=%C2%C0%B3%CE%B7%F0%D1%A7%C2%DB%D6%F8%D1%A1%BC%AF>

呂澂佛學論著選集

呂澂著



呂澂著

呂澂佛學論著選集

齊魯書社



**呂澂佛學論著選集**

(1—5卷)

呂 澂 著

齊魯書社出版發行

(濟南經九路勝利大街)

山東新華印刷廠印刷

850×1168毫米32開本 94,875印張 25插頁 1447千字

1991年7月第1版 1991年7月第1次印刷

印數1—700

ISBN 7—5333—0100—5  
B·19 定價：69.00 元



# 呂澂佛學論著選集卷五

## 中國佛學源流略講

### 序論

#### 一 內 容

中國佛學是隨着由印度傳來的佛教而產生的一種宗教哲學。佛教傳入中國後和中國原有的思想相接觸，不斷變化，不斷發展，最後形成了自己的特殊的新學說。在其發展變化過程中，一方面，印度發展着的佛教思想仍在不斷傳來，給予了它持續的影響；另一方面，已經形成的中國佛學思想也逐步成熟，構成了如天台、賢首、禪宗等各種體系。因此，所謂中國佛學，既不同於中國的傳統思想，也不同於印度的思想，而

是吸取了印度學說所構成的一種新說。我們所要講的中國佛學，就以此爲主。

中國佛學有它自己的特點。要瞭解它，須從它如何發生、成長以及如何形成自己的結構等許多方面去考察。中國佛學的發生和發展，有它內外的主客觀條件，與中國的傳統思想和印度思想都有區別。這可以從兩個方面來看：

第一，屬於傳譯和講習方面。中國佛學學說的來源，基本上是靠傳譯和講習爲媒介。這是一個很特殊的條件。印度佛學產生於公元前五世紀，其宗教部分傳來我國的時間要比學說早一些，約在公元前後。佛教哲學，因其內容複雜，需要一個相當時期的醞釀才能得到傳播，所以要遲一些，據現有史料看，約在公元二世紀左右。這樣，佛學從產生到傳入中國，前後相去有七百年。在七百年的過程中，它本身曾有很大的變化；大乘的產生，相對小乘而言，當然是個重大變化；單就小乘說，變化也不小，其中部派繁多，有分有合，後來說一切有部將小乘佛學發展到登峰造極。非但學派不同，引起內容差異，即同一學派，由于傳播地區不同，也帶有嚴重的地方色彩。如同是說一切有部，流行於東方迦濕彌羅和流行於西方健陀羅的就很不一樣。自然，



傳入中國，決不會按照它學說發展次第來介紹，而是混雜一起傳播的。又由於譯人的水平和傳承關係，對於這些複雜情況也不可能全部瞭解，因而也不可能就學說發展的次第作介紹，只能是就各自所尊所懂的來傳譯。因此，在翻譯上就看不出佛學思想的發展順序了。

翻譯的經籍本來就難理解，加上當時又不可能明瞭它的發展綫索，更增加了理解上的困難。所以在翻譯之外還必須輔之以講習。講的人當然又是按照自己所學所知的來講，聽的人就不能不借助於自己原有的中國思想底子去理解和接受。換句話說，是將自己本土的學說與印度學說作比較，即所謂「格量」（以中國學說尺度來衡量）的方法。這是規定中國佛學特點的一個基本條件。

第二，與上一條件有密切聯係的是屬於研究和融通的方面。隨着資料增多，所傳的義理也逐漸明確了，就有可能進行研究，加以融會貫通。但如上所述，由於受了傳譯和講習的限制，翻譯與理解都不可能如實反映印度佛學的全貌，因而這一步工作，也只不過把以前傳習的範圍比較擴大一些而已。

佛典的翻譯有許多模糊和不正確的地方。這首先是由翻譯本身的困難造成的。例如，把梵文譯成漢文，要找到與原文概念範疇相同的語言來表達，有時就很困難，因此不得不借用某些大體相當的語言，這就有可能走樣了。其次，文字的表達還往往受到思想方法的影響。印度人的思想方法與中國人的不完全相同，例如，印度邏輯同我國古代墨辯、名家的邏輯就不一樣。思想方法不同，會影響文字的表达；文字的表达也會影響思想方法的接受。這樣，學說的傳播就形成了種種的變化。再次，時代和社會條件也能影響傳譯與研習的風尚。中國和印度的佛學思想，各有自己的歷史的社會的基礎。就社會條件看，印度和中國都處在封建社會時期，具體情況則不同，中國是處在封建社會較發達的階段，而印度則處在封建社會形成時期。因此，要把印度思想原封不動地搬到中國來，就不完全適用。

由此看來，佛教在中國的傳譯和講習，必然會有不正確之處，這是可以理解的。例如，關於「如性」這一概念，當初譯為「本無」。現在考究起來，這是經過一番斟酌的。「如性」這個概念來自《奧義書》，並非佛家所獨創，表示「就是那樣」，只

能用直觀來體認。印度人已習慣地使用了這一概念，可是從中國的詞匯中根本找不到與此相應的詞。因為我國古代的思想家比較看重實在，要求概念都含有具體的內容，所以沒有這類抽象含義的詞。所謂「如性」即「如實在那樣」，而現實的事物常是以「不如實在那樣」地被理解，因而這一概念就有否定的意思：否定不如實在的那一部分。所以「如性」也就是「空性」，空掉不如實在的那一部分。印度人的思想方法要求，並不必否定了不實在的那部分以表示否定，只要概念具有否定的可能性時就表示出來了。所以佛家進一步把這一概念叫作「自性空」，「當體空」。從這個意義上說，譯成「本無」原不算錯。而且「無」字也是中國道家現成的用語。要是瞭解「本無」的來歷，本來不會產生誤解。但這種用意只有譯者本人瞭解，譯出以後，讀者望文生義，就產生了很大的錯誤。最初把這一概念同老子說的「無」混為一談，以後聯係到宇宙發生論，把「本」字理解為「本末」的「本」，認為萬物是從無而產生。這一誤解並未因它的譯名重新訂正而有所改變。例如，以後「本無」改譯成「如如」、「真如」等，反而錯上加錯，以至於認為是真如生一切。這種不正確的看法，代代相

傳，直到現在。總之，我們把中國佛學看成是印度佛學的單純「移植」，恰當地說，乃是「嫁接」。兩者是有一定距離的。這就是說，中國佛學的根本在中國而不在印度。試以玄奘的傳譯爲例來說吧，他是繼羅什以後在中國傳佈正統印度佛學的第一人，理應與印度本土的佛學思想相接的了，事實不然。不但他的傳譯帶有中國風味，而且還把中國風味帶到了印度。例如，他在那爛陀寺同師子光辯論，寫了《會宗論》，會通中觀學派與瑜伽行學派的觀點，這種會通的辦法在印度當時是少見的。再如，他回國以後，本人無暇顧及成立自宗的體系，全靠他的門人窺基創設規模。窺基在中國思想史上是有影響的人物，經他整理的得意之作《成唯識論》在談到四重勝義時，對最後一重「勝義勝義諦」，就用了「一真法界」這個具有中國風味的概念來表達，這也不是印度的說法。所以盡管玄奘把中國以前的佛學作了清算，又親身到印度留學，學習得很有成績，但也並沒有縮小中國佛學與印度佛學的距離。

我們講中國佛學，主要講與印度佛學距離較大的幾家學說。這個可以天台、賢首、禪宗三家爲代表。這三家的共同特點，就是他們所理解的佛學與印度的根本不

同。如關於心性說，印度講心性本寂，他們則講心性本覺，分歧很大。我們講中國佛學的源流，主要就是講他們的體系之產生、發展和衰落的各階段。中國佛學源流也即以此做爲分期的根據。我們的分期方法，是從學說的前後成長、開展而區分階段。這樣，可以把學說成立前作爲一個階段，把學說成立後另作一個階段，從中貫穿時代、代表人物、師說、宗派等各方面的聯係。我們不採用單是以時代或人物或師說或宗派這樣的分期方法。同時還要和中國當時有關的學說以及印度的學說聯係起來，說明它們的關係，這樣才能看出它的真正源流。

## 二一 資 料

佛家哲學同佛教聯係着。它的源流常與佛教的發展有相應的關係。所以研究的資料，大部分要從佛教史籍裏面將有關學說的部分區別出來，並加以刊定。這部分資料主要是有文字記載的僧傳和史傳，其次是燈錄、經錄等等。

在佛教史籍中，僧傳是比較完備的。佛教剛一傳播，就曾有個別的譯家和名僧的

傳記出現，以後逐漸發展到分類的專書。因為與其他傳記相區別，名之曰僧傳。著名的有梁慧皎的《高僧傳》。繼此之後，唐宋明各代都續編了《續高僧傳》。其中有不少學者和學說傳承方面的資料，不過並不是現成可用的，還需要花些工夫從裏面鉤稽出來。後來還有尼傳、居士傳等，都不甚重要。

其次是教史與宗史。到了宋代出現了一種不以人為主而只記述一般事實的史著，稱為宗史。其時宗派勢力已相當鞏固，彼此之間有不少爭論。各宗爲了提高自己的地位，常以自宗的傳承爲中心從歷史上加以敘述。開始寫宗史的是禪宗。早在唐代就有好些著作，如神會的《南宗定是非論》（收在神會語錄中），就辯論到禪宗的世系問題；以後發展到智炬的《寶林傳》，包括了印、中兩方的世系。單講中國世系的，有敦煌發現的《楞伽師資記》和《歷代法寶記》。此外講派別的有宗密的《禪門師資承襲圖》。到了北宋，更發展到規模巨大，模倣一般通史體裁的著作，如契嵩（公元一〇〇七——一〇七二年）的《傳法正宗記》，把禪宗的傳承一直推到印度祖師釋迦，而且全是按照禪宗自己的傳承來寫的。其中有與天台宗交涉之處，在天台宗看

來，不但中國的世系與他們有出入，就是印度的傳承也不一致。這就隨之而有天台一系的著述出現。如元穎的《天台宗元錄》（寫於北宋政和年間，公元一一一一——一一一八年）即敘述天台宗的傳承（此書已佚）。一直到了南宋，天台的這類著述尚絡繹不絕。如南宋末咸淳五年（公元一二六九年），志磐還著有《佛祖統記》。到了元代，禪宗也還有這方面的著作，如念常的《佛祖歷代通載》，它以本宗傳承做中心，以編年體的形式敘述的，其中包括朝代、甲子、年號、佛教事實等；此外還有關於佛教的著名學者、祖師、學說等的記載。上述這些史籍並不包括佛教全體的歷史，而是帶有以各宗為經緯的宗史性質。

燈錄。這是禪宗獨創的體裁。因為禪宗主張「以心傳心」，謂之心印（只是默許）。對這種心印也有記載，但以記言為主，而說明傳承的關係，叫作傳燈錄。傳燈，是比喻他們的傳承像燃燈一樣，代代相傳。燈錄的種類很多，五代時有《祖堂集》，宋有《景德傳燈錄》，此後還陸續地有所出現。從這一類著作中，可以看出他們學說的前後關係。

經錄。中國佛教是以翻譯的經典爲主，所以歷代的翻譯情況都有記錄，記載譯家、譯籍、譯時等。這一類的著作稱爲經錄。它不同於一般的目錄，其中除載有目錄外，還對譯人的生平，譯事的進行情況都有記錄。並依時代順序，爲之分類編定。經錄一類資料，可以當作翻譯史讀，也是很重要的。

另有一類，是屬於宏揚佛教的著作。中國佛學是接受外來思想而又參酌傳統思想消化融會的產物。但這兩種思想，又往往發生衝突而有爭論，於是產生了一類專門宏揚佛教的著作。南朝（齊梁之間）有僧祐編集的《宏明集》，唐代道宣又續編有《廣宏明集》。其中收集的多是從佛教立場所作的正面文章，同時也保存了一些反面文章。這也是一種資料。

此外，還有遊記、筆記之類的資料。中國有不少僧人、學者抱着求法的熱忱到印度去遊歷，留下了一些遊記。其中著名的有東晉法顯的《歷遊天竺記》，唐玄奘的《大唐西域記》，唐義淨的《南海寄歸傳》等。其中對佛學的源流和史實，有許多極可珍貴的材料。



筆記（隨筆）的體裁早在南北朝時就有了，例如南朝劉義慶的《世說新語》（並劉孝標註），記載了魏晉清談人物的一些事實。由於佛教人物如支遁等也與他們有過往，所以其中也記錄了一些有關僧人的逸事和雋語。這一資料在講到佛學與玄學關係的時候，很有參考價值。到了宋代，佛教方面所出現的筆記就更多了，如惠洪的《林間錄》，記載了當時禪宗有關史實。以後還有曉鑿的《羅湖野錄》等，都留下了可供參考的資料。

總之，舉凡與佛教有關的資料都可採用。這裏只列舉了主要的幾種做例子。陳垣著《中國佛教史籍概論》，講述得較詳，可以參看。

以上是佛教本身的。此外，一般詩文集、筆記、小說等，也保存了一部分佛教的資料。歷代的所謂「正史」中，資料比較少，除《魏書·釋老志》外，列傳記載佛教人物的，不過如玄奘等十人。這是由於佛教思想和中國正統思想有矛盾，同時統治階級又要利用佛教，所以「正史」上也不能不有所記錄。此外，我國歷代文人與佛徒常有交往，他們的詩文中就留下了一些記載，散見於《全唐文》、《全唐詩》等。又歷

代的各種筆記以及宋代理學家的語錄，都有部分資料。從這些方面講，資料的範圍還是相當廣泛的。

除了文獻資料外，還有考古的資料。中國遺留下來的佛教勝蹟、遺物等很多，其中有些是可以做資料用的，因為這些與佛教直接有關，從而與學說也有聯係。例如，日本學者在辨賢首宗的世系時，就用了這方面的材料。最初，人們把杜順推為賢首宗的初祖，他們從史料中看不出杜順與賢首宗有若何關係，因而許多學者懷疑初祖不是杜順而是智正。但也有人認為就是杜順，如常盤大定就這樣主張。他曾來過中國五次，踏查佛蹟，發現陝西華嚴寺的歷代祖塔的頭一代就是杜順，從而結束了這場爭論。這是用佛教遺蹟作為學說源流旁證的例子，說明考古資料也是必須注意的。

特別需要注意的是，近六十年來，在佛學源流研究方面發現了一種特殊的文獻資料，即敦煌寫經。這裏面有許多從來為人們所不知道的屬於手寫本的佛經。

敦煌原係中國與外國在陸地上的交通要道，既是經濟文化交流的樞紐，又是邊防重地。北宋仁宗時，西北的西夏族犯中原，先佔領了莫高窟一帶，一時釀成兵荒馬

亂。在莫高窟，原有上中下三寺，下寺中，歷代都藏了些經像，僧人爲了避亂，便將經卷、佛像、雜書等封閉在下寺旁石窟主群相近的一個大洞的北邊復洞中。當時，僧人大概一去未返，後人也不知這一復洞，所以這些文物一直未被發現。過了八百年左右，即一八九九年，乃爲一個姓王的道士所發現。腐敗的清政府並不知道這些文物的寶貴，未加重視，事爲英、法、日等帝國主義分子所知，就曾不止一次地來這裏進行騙劫，先後盜走了不少的珍貴資料。先有英人斯坦因，盜去七千餘卷；繼之，法人伯希和盜去一千五百卷；日人橘瑞超等盜去幾百卷。日本人以大谷光瑞爲代表，曾發起了三次西行探險，第一次，他親自參加；後二次，他派人來的。在最後一次路經敦煌時，他們發現了這批資料，由橘瑞超、吉川一郎帶交給大谷光瑞處理。

英人盜去的七千餘卷，已經整理，出版了目錄，並照了顯微影片，北京也買到了兩份。法國的還未全部整理出來。法國盜去的雖然數量較少，但質量高，因爲伯希和是漢學專家，挑選的都是有價值的。斯坦因就不然，他是考古學家，專挑完整的。後來清政府去清檢殘餘，運回北京，路上又遭到多次偷竊，最後僅剩八千餘卷。這部分

已由陳垣先生編了目錄，名《敦煌劫餘錄》。總計敦煌原藏連同零星被竊部分，約在二萬卷以上。

日人大谷光瑞收集到的歷史文物，以敦煌爲主，加以編纂，於一九五八年出版了《西域文化研究》兩卷。其第一卷就是專門研究敦煌寫經的，藏在龍穀大學。在它的附上，可以看出我國最初的寫經是在西晉咸寧年間。此外，雖然還有甘露元年三月的寫經，但並不是最早的。因爲：第一，甘露的年號不但曹魏有，孫吳末年，苻秦，遼代都有；第二，月份也不合，甘露改元，魏、秦都在六月，孫吳則在四月，都非三月；第三，這個寫本是在酒泉寫的，遠處邊疆，改元也需要一個時期才會知道，它的寫出不會早於改元的時間。所以，最早的寫經還是應推西晉。除此以外，所有寫本大都是唐代的。

敦煌寫本的學術價值很大。一方面，因爲它保存了較古的經典，未經傳抄，脫落錯誤較少。另一方面，其中有一些是人們從來所不知道的，學術上許多問題可以借它刊定。所以無論從校勘學上或學說思想上，這些寫經都是十分寶貴的材料。例如，禪

宗一系的變化，本來很大，初是北宗得勢，爾後逐漸轉向南宗；南宗最初是神會一系得勢，其後逐漸轉向南岳、青原二系；在這些轉變過程中，失勢各系的資料，由于不受重視，多數喪失，而在敦煌卷子裏保存下來的卻不少，這對研究初期禪宗的歷史，極有用處。

敦煌文物中，還有梵文、藏文、西域文的寫本。藏文本中，有部分關於西藏的史料，因為西藏吐蕃王朝的勢力，在唐代曾經伸展到了河西一帶，就把這些資料帶了過來。這部分資料，有些在西藏本土已經散失。西藏也仿照漢族設置史官，專門記載貴族的宮廷歷史；這些資料就保存在敦煌，所以可被用來訂正後世關於吐蕃王朝世系的錯誤說法。法人曾經整理了一部分印出。

此外敦煌石窟中還保存了大量的塑像、壁畫等藝術作品，從中也可以看出歷代藝術發展的面貌。其他涉及到民族、歷史各方面的文物也不少。以後人們把依據敦煌資料進行各方面研究的學問，稱之為「敦煌學」。

研究中國佛學，當然要用到敦煌的資料。但是必須說明一下，敦煌文物的發現，

確實是震動學術界的大事，但一些西方資產階級的學者，曾想獨佔它爲獵取名利的資本，因此把它說得高於一切，認爲不懂敦煌學，就不能進行佛學研究，而且唯有他們這批人，才能懂得敦煌學，這是應該駁斥的。敦煌學，雖有其一定的適用範圍和使用價值，它可以補充研究資料的某些不足等。但也不能予以過高的估價。從學說源流上講，固然有史實而無記載的，需要加以補充，這對於佛學研究自然有好處，例如，我們上面講的禪宗歷史的情況，但決不能說，整個禪宗史全部要靠敦煌資料來決定。另外，有些資料本來就沒有發生過甚麼影響，從而被歷史淘汰了，現在被發現，作用也很大。總之，我們對敦煌的資料，應該有一個實事求是的恰如其份的估價。

最後，關於西域方面的資料。中國佛學一開始就與西域發生關係，因爲內地的佛學，最初並不是直接來自印度，而是通過西域傳來的，有的甚至是西域的佛學。因此，對於西域佛學，應該有所瞭解。可惜，直到現在，有關這方面的研究，尚少完整的系統的著述。早年，日人羽溪了諦著有《西域之佛教》，中國曾有翻譯；以後他還在繼續研究，但仍未能對西域佛教做出完整的介紹。他的研究方法，是採用『逆轉』

法，即從中國內地的資料去研究西域，而不是從西域本身的資料進行研究，未免有所不足。現在從西域寫本和敦煌的卷子裏發現了西域古文寫書。西域古文有四種：窣利、于闐和兩種吐火羅（烏耆、龜茲）。這些都是西域古代的文字，後來才有回鶻文。現在很多西域古文寫本已整理出版，只有拿這些資料進行研究，才能弄清西域佛教的本來面目。但是這方面的工作，做得還很零碎。並且西域的文化，一開始是從西往東流的，爾後內地文化又向西流，其間錯綜複雜，所以保存下來的資料也不純粹。因此，在中國佛學開始傳來的時候，西域的情況究竟如何，一時還難明白。

到了宋元時代，西藏佛學佔了優勢，那時期，西藏資料也多了，但對內地的影響不大。元、明、清三代西藏喇嘛教傳入內地，也翻譯了他們的一些著作，如發思巴的《彰所知論》等，但畢竟不多，所以，整個西藏佛學為人們知道的也就有限。我們以前編輯過一些漢藏佛學關係方面的資料，但未完成。至於說到純粹的西藏佛學，資料極多，這裏不能詳舉。

另外，還有些對佛教史個別問題作的研究論文，像法國的漢學家沙畹、伯希和

等，他們是自命「東方學在巴黎」的。近人馮承鈞是很關心這方面的學者，他畢生從事翻譯法人東方學的著作和論文，總計百餘種，題爲《西域南海史地考證譯叢匯編》，分集出版。在他生前，曾印出過四編，死後到一九五八年止，共印出了九編，都與佛教史的研究有關。同時，馮承鈞個人的論文，在他死後也匯集一冊出版（一九五七年），其中也有關於佛教方面的材料，如目錄等。另外，他編有《歷代求法翻經錄》，尋檢極便，可作手頭書用。《西域地名》是對各種譯名的對照索引，也是一種方便的工具書。他還以「尚志學會叢書」名義出版過一些其他的譯著，其中有他的《法住記及所記阿羅漢考》等譯文，都可參考。

日本方面，龍穀大學圖書館編有《佛教學關係雜誌論文分類目錄》，把日本有關佛教研究的論文作了索引。第一本到一九四一爲止，搜集雜誌二百餘種，論文萬餘篇。一九六二年續出第二本，編至一九五五年止。又有花山信勝，本人是研究佛教的，但外文很好（錫蘭發起的「佛教大百科全書」的日本總編輯開始就是他），東京大學教授。他在一九三四年，曾收集一九三二年以前歐美關於佛教的文獻、著作五千



餘種，論文萬餘篇，準備編歐美佛教學文獻目錄，作爲《佛書解說大辭典》的第十卷出版，後來沒有實現。今年日人爲紀念他的六十一歲生日，由紀念會爲之印行了（想來一九三二年以後的材料已經補充進去了）。有關歐美研究佛教的狀況，可以從這一著作中得到瞭解。此外，法人法拉露女士，編印了《佛教文獻（目錄）》，作爲法國佛教叢書的一種出版。從一九二八年編起，每年出版一冊，至一九三六年，出了八冊就停止了。第二次世界大戰後，繼續出版從第九冊到第二十冊合卷印出，材料收集到一九四七年以前。日人山口益編的《法蘭西佛教學五十年》中，有專文介紹它的內容，說它的合卷本中共收論文一千五百八十餘篇，其中法人的居多，日人百篇，蘇聯四篇。並說這一文獻還在繼續出版，一九五二年又出了一九四七——五〇年的合冊一本。這些書籍都可以作爲研究用的工具書。

### 三 研究方法

研究中國佛學，也須採用一般哲學史和一般佛教史的研究方法，基本原則是實事

求是、分析批判。具體的說，就是運用哲學史一般的研究方法，同時注意到佛學本身的特殊範疇和特殊規律等方面。中國佛學來源於印度，而又不同於印度，這一特點，也就規定了它的特殊研究方法。其基本點是，在理解中國佛學時，首先要注意到中國佛學同印度佛學的關係。印度佛學在不斷變化，我們就要注意到這些變化給中國佛學以怎樣的影響；注意中國佛學在這個過程中，與印度佛學保持了多大的距離。總之，要以印度佛學的發展爲尺子，用來衡量中國佛學發展的各階段，並借以看出兩者之間的異同以及中國佛學的實質。

其次，還要注意下述四點：

第一，譯者的辨僞。我們所運用的資料，正確或不正確，直接影響到研究成果的正確與否，佛學的研究如此，其他學說的研究也如此。因此，研究所用的資料，對它的來源、真僞等，應該首先加以考察。過去，有僞托古人著述以爲自己立說依據的風氣。例如，道家的書《莊子》、《列子》裏面就有許多僞托的篇目。佛典是翻譯的，不但原書有僞托，就是譯本也大成問題。隋代以前，魏晉南北朝的政治局面很紊亂，

翻譯不集中，譯文不統一，翻譯的記錄不完備，因而就更便於弄虛作假，有真偽混雜的情況出現。辨偽的對象，則多是翻譯的經典，這一點在經錄家早就注意到了。他們對著錄的書，發覺有問題的，一般採用這樣的辦法來處理：一、疑惑；對於譯家、譯時、譯地三者需要進行核實，如果這些方面不能加以斷定，則予以存疑。二、偽妄；如果有確實根據證明那些書是假的，即評爲偽妄。經錄家就是以這種辦法來確定經籍的正確程度。佛教在中國的發展，不僅受到原文譯本的影響，而且也受到偽書的影響，像《大乘起信論》的影響就比原文譯本還大。以前人們不知它是偽書，誤認它的思想即是印度的思想，以致混淆了中印佛學的界限。如果辨別出經典的真偽，對中國佛學的實質就可以得到更爲正確的判斷。

義學家和學者們，也曾經對佛典的真偽做過一些審核工作，把一些有問題的書提出來討論。近代日本學者對此也相當注意，較早的如境野哲（黃洋），他研究中國佛教史就是以翻譯史爲重點，同時講述中國佛教思想的發展，在研究過程中，做了許多辨偽的工作。後來望月信亨，更是比較專門地注意這方面的問題，他對佛教史的研究

是從經典史着手的，在他的《大乘佛教經典史論》中，有一部分是疑偽經論考，舉出了十幾種重要的疑偽書，並作了考證。此外，松本文三郎從佛經經典的研究中，也開出十幾種疑偽書來。松本的書名《佛典之研究》、《佛典批評論》。研究結果與望月相近，有問題的也就是那十幾種書。中國方面，李翊灼早年著有《佛學偽書辨略》，指出主要的有七種，《大乘起信論》就在其內。

第二，敘事的論世（時代錯誤的訂正）。遇到敘事性的材料，要注意闡述的內容與所敘述的時代是否一致。比如拿到一份材料，首先要弄清楚材料中陳述的事實及學說等是指的甚麼時代，這個時代與該事實、學說的發展階段是否相應。只有把這一點先肯定了，才能進行第二步研究。有些材料經常拿作者當時所知道的或當時才會有的說法附會到更前的時期去（象我們分析過去的問題，往往運用今天的口吻來敘說一樣），對此，必須嚴加考訂、辨別，否則就會因為時代錯誤，影響對學說的正確瞭解。例如，有的著作引用了東晉袁宏（公元三二八——三七六年）的《後漢紀·孝明皇帝紀》和劉宋范曄（公元三九八——四四五年）的《後漢書·西域傳論》中的幾段

話，來說明佛教在中國初傳時的情況；這兩個材料，常被人引用，似乎不成問題，就不被人注意到它的論世的錯誤。其實，一加考察，兩項材料所敘述的，都不是佛教在中國初傳時的情況。如《後漢紀》說：「……有經數千萬，以虛無爲宗，苞羅精粗，無所不統。」首先這裏的「有經數千萬」，清王鳴盛在《十七史商榷》中，就認爲可能是「有經數千萬言」之誤。初傳時，怎能有此規模？其次「無所不統」「以虛無爲宗」，也不是初傳時能有的，而是後來形成了以般若爲主流時的情況。佛教初傳，怎能一下子就形成以「虛無爲宗」呢？牟子的《理惑論》也引用了這一材料，同樣犯了時代的錯誤。又如《西域傳論》說：「詳其清心釋累之訓，空有兼遣之宗，道書之流也。」引者還說這是指的「漢魏之際安世高系統的禪學」，是否禪學系統固然可以商量，但說「漢魏之際」，即佛教初傳中國時，顯然是錯了。佛教初傳時，譯籍零亂，又是漢土剛剛接觸佛學，怎能談得上空有兼遣之說呢？范曄撰《後漢書》時，佛教在中國的傳播已廣，像羅什這樣的大譯師已來中國，中國人對佛學也有了相當的理解，這才有空有並遣的說法；所以，范曄那段話，明明說的是他自己所處的時代情況。從

上面舉的兩個例子，說明資料的時代勘定是十分重要的。特別是佛學典籍，印度人的時間觀念就很淡薄，這對中國佛學的影響很不小；如佛籍中一些概念、術語、命題常是後世出現的，但撰者偏說是古人的，這就非得加以辨別不可。

第三，理論的證義（原來意義的尋究）。上述兩項工作之後，接着就需要對資料本身的意思有正確的瞭解。中國佛學所依據的經典，主要是從梵文譯過來的，如能瞭解到梵文原意當然更好，但限於條件，做到這點比較難；那麼，最起碼應對譯文有正確的瞭解，這叫證義。唐代譯經，爲了翻譯的謹嚴，譯場設有專職的「正義」，以審查譯出的佛典，是否表達清楚，在道理上是否通得過。我們說的理論的正義，就是借用了這種方法。這對中國佛學的研究，頗爲重要。因爲譯過來的佛點，往往容易使人望文生義。例如，《中國思想通史》第四卷一三五——一三六頁中，就有一個突出的例子：唐代玄奘譯了《因明正理門論》和《因明入正理論》兩本因明的著作，第一次把印度的因明介紹到中國來。當時唯物主義思想家呂才，也很喜歡，但他却產生了許多誤解，並寫文章同玄奘門下辯論。辯論留下的材料不多，只有日本秋篠善珠所

著《因明論疏明燈鈔》中保存了有關「生因」「了因」的部分。《通史》談到呂才的邏輯思想時，引用了上述材料中如下的話：「居士呂才云，謂立論言，既爲了因，如何復說作生因也？」這是呂才對玄奘一係的反駁。說話的人要確立自己的思想就叫「立論」；所謂「言」，就是論式中的判斷，如三段論式中的三個判斷，因明中的三支、五支等。立論的目的在使人信服，以達到預期的效果，所以「言」相對於效果來說，就是一種「因」。因有兩類：「了因」與「生因」。這種劃分是指因果關係的性質說的：原無而被啓發出來的叫作「生」，已有不明顯而使之明顯的叫作「了」。這裏爭論的是：「立論」對於「言」所達到的效果，其性質是屬於「生」呢還只是「了」？玄奘認爲，「言」的結果既是「了」，也是「生」。「了」是了境，「生」是生智，二者均有。呂才認爲，只能說「了」，不能說「生」。他的理由是：「論文既云由宗等多言開示諸有問者未了義故說名能立。」「宗等多言」即指宗因喻三支；「能立」是指建立自己的論點，亦即指「多言」講的。這句話的意思是：「論」（指《人正理論》）文中說，由論式三支闡明了人們所不瞭解的義理，所以把「多言」所

闡明的稱爲「能立」。因之呂才得出結論說：「果既以了爲名，因亦不宜別稱。」由果推因，可知因亦是「了」。對於這段文字就應該做這樣實在的理解。但是，《通史》的作者沒有理解這句話的原意，甚至連句讀也斷錯了：「……說名能立果。既以了爲名……把「果」字誤斷到上句，因而跟着解釋也就錯了。

第四，人物的疑年（年代異說的決定）。學說思想與社會政治、經濟有聯系，一種學說思想與前後時代及同時代的學說思想也有聯系，因此，搞清楚學說代表人物的年代（生卒及活動年代），對研究學說源流，很有關係。中國的歷史資料，可說是相當完備的了，不僅記載了個別人物的卒年，而且還有生年。但也不能說這方面就不存在問題了。偏偏在幾個著名人物上發生了問題，如玄奘的生年，現在還弄不清楚，湯用彤先生提出過道安卒年的疑年，塚本善隆提出羅什的卒年也有問題，這些都有待進一步的研究。如果還沒有一般公認的年代，自己應該確定一個，否則議論就沒有基礎。

此外，還應該充分運用各種工具書，例如學術年表（像劉汝霖的《漢晉學術編年》、《東晉南北朝學術編年》，望月信亨的《佛教大年表》），個人年歷、年譜



等。陳垣的《釋氏疑年錄》，雖然有些論斷尚可研究，但資料很多。同時還要運用辭書（特別是那些專門分類的，如日人的《禪宗辭典》以及目錄（刊定性和勘同性的）、索引等。

#### 四 有關著述

對中國佛教史的研究，日本人走在了中國的前面，自明治末年以來，他們對佛教研究之風頗盛。在中國佛教史研究方面，最早的是境野黃洋，他陸續發表有「講話」「研究」「精史」等一些專著。稍後有常盤大定，他著有關於中國佛教史的論文集。後來宇井伯壽，也著有《支那佛教史》等。第二次世界大戰到現在，也還不斷地發表了一些研究成果。在一九五三年以前，據他們自己介紹，佛教史方面有這些著作：塚本的《支那佛教史北魏篇》，小笠原的《中國佛教簡史》等；集體編寫的有《中國佛教史概說》。一九五三年以後，大部頭的著作不多，倒是出了不少論文集，如橫超（寫古代的）、道端（寫唐代的）、牧田（寫近代的）等人都出版了論文集；還有集

體出版的論文集。西洋人對中國佛教的研究，還談不上，最近美國萊脫著有《中國史籍上的佛教》一書，只是把歷史上關於佛教的記載加以整理而已。

中國方面，過去的形式比較陳腐，如《釋氏稽古略》、《佛祖統載》，都太簡單。民國以後，曾取材並模仿日本人，一九一一年，上海《佛學叢報》登載過日本人寫的《三國佛教史》；後來蔣維喬著的《中國佛教史》，主要取材於境界的《支那佛教史講話》（宋前部分）；黃懋華著的《中國佛教史》，則大體仿照宇井的著書；都是以日本人的著作為藍本的。湯用彤先生在《中國無十宗》的論文中，說中國本來沒有成實宗、俱舍宗、這些都是跟隨日本人（日本有）說的，這也證明早期中國佛學研究跟隨日本人的事實。湯用彤先生的《漢魏兩晉南北朝佛教史》，受日本人的影響就少，所用資料比較豐富。不過，這也是早年的著作了，到現在，還沒有一本新的佛學史。《中國思想通史》，採用新的觀點方法講到一些佛學方面的內容，如對漢、魏、晉、隋、唐的佛教都談到了，作者們是下過一番功夫的，儘管有些議論還可商酌，但總算是開荒了。這兩部書，作為我們的主要參考書。

## 第一講 佛學的初傳

### 講授提綱

傳說最初翻譯的佛典《四十二章經》——相關的《牟子理惑論》——可考的初期譯家：安世高與支婁迦讖——兩家譯典的分野——禪數與般若——兩系的傳習——它與西域僑民信教的關係——在漢人接受方面的局限——學說思想的萌芽

佛學的傳入中國與佛教有關，所以先談佛教的初傳。

佛教初傳的具體年代，很難確定。後世關於這個問題，曾有種種的說法，一般採用的，就是見諸記載而事實上也有可能的，乃是西漢哀帝元壽元年（公元前二年，）大月氏使者伊存口授博士弟子景盧以佛經的材料。認為這就是佛教傳人的開始。這一

材料出自《三國志》裴註引前人魚豢《魏略·西戎傳》的記載，而《魏略》一書已佚。據現代研究西域歷史的學者，如日人白鳥庫吉認為，貴霜王朝前二代是不信佛教的，而大月氏又在貴霜朝之前，當時是否已有佛教流傳，還值得研究，尤其是授經者是國家的大使身份，說明佛教已成爲當時統治階級所崇信才有可能，這就更需要研究了。

以後，又有「明帝求法」說，得到人們的普遍相信，對伊存授經之事倒不重視了，但有文獻記載，也不便否定，所以《魏書·釋老志》只好說：「中土聞之，未之信也。」就是說，中國人聽到了伊存的說法，並未發生甚麼影響。這樣，「明帝求法」說就被公認是佛教傳入的開始。東漢明帝遣使去月氏求佛法的事，原出於范曄著的《後漢書》。書中敘述明帝永平八年（公元六十五年）詔亡者奉繡帛若干贖罪時，明帝兄弟楚王英（對於彭城，未在宮內，自己也有亡者之感）即奉繡紈三十匹贖罪。明帝認爲他的情況不同，所以降詔說，你既然相信黃老、浮屠，一定是很好的人了，並把繡紈退回給他做爲布施之用。此事有文獻記載，詔文也保存至今，原意就是這

樣。後人因明帝做過這樣一件事，於是就編造出他派人求法取經等一系列故事，內容就複雜起來，說明帝永平七年，由於夜夢金人而派人去西域求法，楚王英就是第一個信奉佛的人等等。事實上，這純屬後人的附會。如牟子《理惑論》中即有一段爲「昔孝明皇帝夢見神人（《後漢書》作金人），身有日光，飛在殿前……於是……遣使者張騫……等十二人，於大月氏寫佛經四十二章」云云。求法之事雖屬虛構，但是從這一傳說中，我們可以推想，首先傳來中國的不是佛經，而是佛像，所謂「金人」，指的就是佛像。傳說去西域月氏求法，也有關佛像，這與歷史事實相吻合。永平八年正當貴霜王朝，其時受到希臘人畫像的影響，開始創製佛像了；在此之前，印度只有象徵性的脚印、法輪等圖案，並無佛像。其所以當時會重視佛像，則與信仰有關。

其後，由於佛教的傳播，它的學說也推廣了，才有了佛經的傳譯。開始有從經中摘抄個別段落的經籍，這就是《四十二章經》。由此人們又把這一部經與明帝求法聯係起來，產生了各種傳說。

《四十二章經》的內容盡管簡單，但有條理，自成體系。如果他是最初傳入的

經，那麼它的內容應與當時傳人時的學說狀況相適應。此經在抄出時即有一篇經序，說明它是明帝所求。後人對於明帝求法一事是有懷疑的，但對於此經是最初譯傳的則多深信不疑，從而推斷出佛教傳人的時間如何如何，這是不正確的。湯用彤先生就主張此經是初傳經典。但也有人不相信，因為從經錄的記載、譯文的體裁、學說的內容等，都引起人們的疑惑。到了近世，東西方學者對此經是否由原文譯出，也未得到最後的定論。

我們認為《四十二章經》不是最初傳來的經，更不是直接的譯本，而是一種經抄（詳見附錄《四十二章經抄出的年代》一文）。就內容看，是抄自《法句經》，我們對出來的有二十八章，佔全經的三分之二。這還只是此經相當於《法句經》的偈頌部分，《法句經》還有緣起，是長行，此經也抄了幾段。所以它是抄錄的，但做了一些修辭功夫。現存的《法句經》是三国時支謙譯的，據支謙本序文看，在他之前還有一個譯本，所以在漢末時《法句經》就有了。《四十二章經》應該是抄的那個舊本而加以潤色的。因此，它抄出的時代還相當的遲。

我們認定此經是東晉初抄出的。其理由：一、此經最初見於東晉成帝時的《支敏度錄》所以它應出在此錄之前。二、在惠帝時，道佛爭論，王浮著有《老子化胡經》，說佛教是假造諸經，但未提到《四十二章》的名字，可見當時尚無此經，否則王浮決不會目睹這一所謂初傳佛典而不加以攻擊。因此，此經抄出的年限，最早不能超過《化胡經》，最晚不能晚於《支敏度錄》。惠帝末年是公元三〇六年，成帝末年為公元三四二年，大約就產生於此三十年之間。

此外，《法句經》現在已有梵文、巴利文等各種本子，研究的著作也很多。這些本子基本上可以分為兩個系統：一、巴利文本，二十六品，其特點是《雙要品》為首；二、梵文本，這是經過法救改訂過的，有三十三品或三十九品，以《無常品》為首，《梵志品》為終，在《雙要品》之前加了六品。法救本不僅把原本次序打亂另行編定，並且增加了很多的內容，所以梵文本不叫《法句經》，別名為《嘔陀南集》（嘔陀南是不問自說的意思）。這就是說，開頭的《法句經》每一頌本是有緣起的，但法救以這材料為主，吸收了很多無緣起的自說頌的材料，所以不僅品名不同，內容

也不同了。從《四十二章經》和《法句經》對照看來，它不是抄自原本，而是抄的法救改訂本。據現代人考證，法救、世友與貴霜王朝的迦膩色迦王同時，盡管迦王的年代還不能最後確定，一般認為不會早於公元二世紀，他的活動年代，大體在公元二世紀，所以經法救改訂的《法句》也決不會比二世紀早。因此，一世紀的漢明帝決不會得到此經的抄本。這就是我們對《四十二章經》所作的斷定。

把抄集的《四十二章經》說成是印度佛經傳入中國的第一部，並與漢明帝求法聯係起來，其根據可能是來自支謙的《法句經序》。此序載在《出三藏記集》中，原無作者名字，但它純屬《法句經》譯者的口吻，所以無妨說是支謙所作。序中講到《法句經》在西方的地位時說：「其在天竺，始進業者，不學《法句》，謂之越序。」抄經者或即由此得到啓發。認為此經既在天竺為初學者的讀本，也可抄出它的重要部分，作為中國初學者的讀本，爾後就被說成了傳入中國的最初之經。這是有可能的。

為甚麼單單抄成四十二章？這也可能是無意。不過「四十二」這個數字，與某些記載傳說不無關係。例如，舊有「帝釋問佛四十二事，每問刻石為記，猶存帝釋石窟



中」中的傳說。這一故事出在《長阿含經》卷十，法顯在《歷遊天竺記》中進一步證實在王舍城東南的小孤山的帝釋石窟，留有四十二綫的遺跡，這使傳說更加深入人心。又如，帝釋問佛前，先「使樂神般遮翼奏琉璃琴以頌贊佛」，此事見支謙譯《佛說太子瑞應本起經》中，支謙並據此作了「梵唄」（唱偈頌贊佛）；後來傳說曹植在魚山聽到空中梵樂，也作了「魚山梵唄」，從此，就流傳了「般遮瑞應四十二契」的梵唄。「四十二」這個數字，通過上述的記載和傳說，必然會引起人們的注意，抄經者，可能就受到了影響。此外，帝釋問佛是從貪欲說起的，《四十二章經》中也有多條談到同樣性質的問題，這也可以作爲一個旁證。

《四十二章經》被公認爲初傳的經籍，還有另外一個原因，如此經抄出之後，就受到很多人的重視和宣揚。頭一個推崇它的是僞托漢末人牟子著的《理惑論》。論中第二十一則講到佛教傳通緣起時，引了《四十二章經序》裏關於漢明帝求法之說，並作了引伸，增加了建寺中的壁畫情節，說「千乘萬騎，繞塔三匝」等等（這就是白馬寺的傳說）。接着，劉宋陸澄（宋齊間人）又加以宣揚，宋明帝令陸澄編《法集》

（法論）以宏揚佛教，《法集》共百零三卷，分爲十六集，每集一類。他特意把《理惑論》的上述記載，編在講佛教緣起的第十四集（緣序）的頭一卷，其實，《理惑論》重在講教理，不是專講佛教傳通之事的，陸澄怕人對牟子的說法重視不够，有意做了這樣的安排。他在目錄的序言裏，對把《牟子》擺在緣序而不擺在教門曾作了說明：「牟子不入教門而入緣序，以特載漢明之時像法初傳故也。」據作者想，由漢末人講明帝時事，當然可信，就把它作爲最可靠的材料了。陸澄的書已佚，其目錄保存在《出三藏記集》卷十二中，他的說法，當然會影響到一些人。

此後，齊梁間人僧祐在編《出三藏記集》時，看到《理惑論》和《法集》這樣的吹噓，不僅對《四十二章經》深信不疑，他也大加宣揚。該《集》共分四部分，第二部分是目錄，即把《四十二章經》冠其首，並把經的序文聯係起來，說甚麼「漢孝明皇帝夢見金人，詔遣使者張騫羽林中郎將秦景到西域，始於月氏國遇沙門竺摩騰譯寫此經還洛陽」。《四十二章經序》本來沒有談到是翻譯，僧祐在這裏加上竺摩騰作爲譯者。另外，他在目錄部分的短序裏說「孝明感夢，張騫遠使，而於月支寫經四十二

章，……東流初法，於斯有征。……古經現在，莫先於四十二章，傳譯所始，靡逾張騫之使」。張騫出使是武帝時事，顯係誤傳，而上面這些說法，可以看出僧祐對《四十二章經》的推崇程度。僧祐的目錄部分，原是據道安錄而加以擴大的，道安錄就沒有著錄此經，可見道安是並不重視它的。

經過上述諸人的宣傳，《四十二章經》就成了真正的佛教初傳的經典了。直到近代才有人對它研究，發生懷疑。我們斷定它不是翻譯，也不是初傳的經，這裏還得解決一個《理惑論》的問題，大家認為《理惑論》出於漢末，如果屬實，則說《四十二章經》抄出東晉就難以成立了，因此，需得進一步把《理惑論》的真偽弄明白。

《牟子理惑論》通稱《牟子》，「理惑」之名見於書的自序。唐神清《北山錄》說：「理惑」原名「治惑」，是為避唐高宗李治的諱而改的。這僅是神清個人的說法，不一定可靠，因為書內用到「治」字的地方並未改動，而且我們也未從以前的著錄中看到過「治惑」的字樣。

這部書原收在陸澄《法論》中，只知作者姓牟，無名字，書名下有一副題為「一

雲蒼梧太守牟子博傳」。似乎作者姓牟名子博，書是被看成爲記傳體。此後，《隋書·經籍志》將此書收在儒家著錄中，說《牟子》兩卷，牟融著。牟融，是漢章帝時的太尉。但《隋書》只有這樣一個目錄，且歸爲儒家撰，是否就是這裏所說的《牟子》，很難肯定。由於《隋書》出現了這一條，新舊《唐書》也跟着作了同樣的記錄。到了明末刻《方冊藏》，遂把《理惑論》歸入牟融名下。由於這刻本把牟子定爲牟融後，從而引起了人們的注意。第一個發表意見的是明末胡應麟，他在《四部正訛》裏指出《理惑論》的牟子不是牟融。據他說，牟融是明帝以前的人（這是胡應麟記錯了），那時尚無佛教傳入，怎會在書中大談佛教問題呢？因此，此書是僞。據他推測，這是佛教徒根據《隋書》「因儒家有《牟子》而僞撰此論以左右浮屠」。但又說「讀其文雖猥淺，而詞頗近東京」。東京指洛陽，也即後漢的國都。所以他還相信《牟子》是後漢人作，懷疑得並不徹底。

從明末開始對此書進行考究後，到清代嘉、道年間，講漢學的人逐漸多起來了，孫星衍編《平津館叢書》把《牟子》也收了進去。他的學生洪頤煊爲之作序，說牟子

即牟融是不可信的，牟子博爲何許人也，又不可考，所以未題作者名字。其所以收入叢書，是因爲它文「近於漢魏」云。

到了近代，梁啓超作《牟子理惑論辨僞》，否定牟子真有其人，並認此書爲後世僞造，批評它內容既僞，文字也壞，「爲晉六朝鄉曲人不善屬文者所作」。這就走向極端，引起了別人的反對。最初反對的是周叔迦，後來是胡適之、余嘉錫等。湯用彤先生也認爲此書是真的。

在日本，也有許多不同的議論。開頭，山內晉卿認爲是真的，他根據的是明清人的說法；繼之，常盤大定認爲是假的；福井康順反駁了常盤而加以肯定；之後，松本文三郎又駁了福井仍予以否定。在西方，例如法國人也有爭論，馬司帛洛講漢明求法一事，曾議論過《牟子》而認爲是假的，伯希和則以爲是真的（見馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第四編）。

總之，《牟子》的真僞至今尚無定論。據我們看來，應該屬於僞書。從各家的辯論綜合來看，有這樣一些現象：第一，肯定爲真的人，認爲「自序」中舉出的歷史事

實非但與其他史書記載相符，而且有補充史書漏載之處（如說「牧弟豫章太守爲中郎將笮融所殺」等），如不是當時確有其人，是無法記敘的。又作者自云居交州，並記載了交州的學術情況，這也是可能的，因交州原在河內以北，屬交州治，本是當時內地避亂的場所，由於他們提倡文教，遂成爲內地避難人士集中之區，學者們在那裏進行儒釋道的辯論，也是有條件的。具體說來，作者講述的口吻，也不像後世人的，例如，只講黃老而不講老莊，這就是後漢以前的語氣。只有到了魏晉玄學的興起，莊子才因爲內容豐富而被推崇起來。又道家與道教也不一樣，最初道家與神仙家也是有區別的，爾後才合而爲一，本書中的這種分別就很嚴格。再就更細小的事情說，那就更多了，如避諱，改魯莊公爲魯嚴公，即是避明帝劉莊的諱。另外，《牟子》三十七篇與《道德經》三十七篇似乎也不是偶合。因此，凡論證《牟子》爲真的資料，多半與道家有關。第二，否定它的人，其論證多半與佛家有關，因爲它使用的佛家材料都有可疑。例如，開頭講佛傳時，說佛十九歲出家，這就與當時一般講二十九歲出家的說法不一樣，十九歲之說，只見於《太子瑞應本起經》，而此經在吳支謙時才有譯本，

作者豈不是在吳代之後。又所記太子須大拿的故事，原出《六度集經》，經爲吳康僧會譯，也是以後的事了。作者自稱爲漢獻帝時人，即二世紀末，而這些書的翻譯都在三世紀中，相差五、六十年；說《理惑論》是作者晚年所寫，牟子長壽，盡管可疑，還勉強說得過去。可是書內又記載了佛於二月十五日涅槃，也與一般的二月八日、四月八日的說法有異。此外，還講到「僧人以酒肉爲上戒」，在大乘修斷肉時才戒肉，小乘並不斷肉。這些說法只是在《大涅槃經》譯出後才有的，而此經的譯出就更晚了，是在五世紀初。根據以上兩方面的證據，也有人疑惑《牟子》原屬道家的書，如「自序」中說：於是銳志於佛道，兼研老子五千言，這句話與上下文是不連貫的，只有刪去其中的「佛」、「兼」二字才通順。換句話說，作者到了交州就專門研究老子，此書就是以道家立場進行爭辯的著作。如果說它是爲佛家辯論的書，內容很不相稱。恐怕是偷梁換柱，被後人把佛教的材料加了進去，成爲替佛教辯論的著作了。總之，作者決非漢末時人，當時佛家的學說不會有書內記載的情況。此書應該出於《四十二章經》之後，陸澄集《法論》之前，約當晉宋之間（松本文認爲可能在宋齊之

間，今不取其說）。

《四十二章經》與《牟子》既非早期著作，故不能憑借它們來考察佛學最初傳人的情況，而佛學初傳只能從翻譯家和他們的譯籍中去尋找綫索。最初的翻譯沒有記載，傳到後來才有經錄家的著錄——經錄。目前看來，經錄要以道安所編的《綜理衆經目錄》爲較早而可信。道安原在湖北襄陽，經錄是他人秦以後（公元三八〇年）編的。此外，以早期譯籍傳習事實爲旁證，同目錄相對照，中國最早的譯家有兩人，一是安世高，一是支婁迦讖。

安世高是西域安息人，相傳是安息國的王子。支婁迦讖是西域月氏人。兩人在後漢桓帝年間先後來到內地（安於桓帝建和初年公元一四七年至洛陽，支於桓帝末年公元一六七年至洛陽），翻譯也有先後。據道安記錄載，安世高譯籍三十五部，四十一卷；支識較少，可確定的有三部，十四卷，有疑問的九部，十二卷。這是最可靠的著錄。後來的目錄對兩人的譯籍又增編了多種，都不可信。再從佛學的全體看，兩家的翻譯，各有局限，只是全體佛學的一部分。安譯限於小乘上座一系，支譯則專屬大乘



經類（當時大乘興起不久）。

支譯的原本都是由竺佛朔先行帶來的。竺佛朔可能是印度人，通過西域而進入內地（當時習慣在外國人名前冠以所屬國名，竺即天竺）。支讖雖然用了竺佛朔帶來的原本，但翻譯是從他自己熟悉的部分着手。當時安、讖兩家爲甚麼從這樣兩個系統進行翻譯，可能是由下述兩種情況造成的，第一，桓帝時代相當於貴霜王朝的迦膩色迦王在位時期，他很推崇小乘有部，所以在他支持下說一切有部在印度就佔了統治的地位，西域月氏一帶自然也受到影響。說一切有部是相當保守的，如他們傳說由五百羅漢結集編纂的《大毗婆沙論》，即刻在柱上，嚴禁外傳。他們不僅對大乘要排斥，即是對本宗外的各派小乘也不能容忍等等，因而迫使其他各派不得不外尋出路。安、讖二人之來中國傳譯上座系和大乘思想，與當時的這種形勢是相應的。第二，當時的西域不斷有來華僑民入籍漢朝的事，特別是桓帝末年，月氏曾有數百人來入籍（大多數是經營商業的），而這些人原是佛教信徒，崇拜佛教自然是他們信仰上的需要。因此，兩家的翻譯與滿足部分人的宗教信仰要求也有關係。

另外，從學說方面看，安世高所譯小乘上座部的經，重點是放在「禪數」上；支識所譯大乘經雖是多方面的，但重點在「般若」。小乘，特別是上座系最講究「禪數」，他們認為戒定慧三學中，戒是根本，實踐就是定與慧，定指「禪」，慧即是瞭解「數」。所謂「數」，即「數法」，指毗曇而言。毗曇即阿毗達磨，有種種譯法，一般譯為「對法」，也可以譯為「數法」。叫它「數法」是因為它：一、釋經的名數分別；經中的法相繁多，名目不一，要將它整理分類，一般就以數為分類的標準，把相關聯的法分成一類，然後依序數的次第排列為一法、二法、三法等等，這種分類辦法叫作「增一」；在毗曇中佔着極為重要的位置。二、對於法的諸門分別：即對某一法，既歸於這一類，又可歸於另一類，如地水火風，既在四大中講，也在六界中講；對於某一法在此處講，在彼處亦講，這就叫「數數分別」，也與數相關。總之，凡阿毗達磨都與數有關係，所以叫數法。安世高所譯，除「數」之外就是「禪」。禪法也有種種，其中一種叫「安般守意」，後來也譯作「持息念」——「安」指入息（吸），「般」指出息（呼），「持息」就是控制呼吸，「念」就是說專注一心。「守意」既

指「念」而言，也即當作「持」解。總之，這種禪既要求有意識地控制呼吸，同時又要求專注一心，思想集中，此即上座系的十念之一。安世高爲甚麼特別注意這一念（念息）呢？一方面因爲它簡單，在印度就極爲流行；另一方面，中國的道家也講究吐納、食氣等養生之術，它很適合中國人的口味，所以他在翻譯時就突出地予以介紹。所謂「禪數」，就是把禪與對法結合起來說的。

支譯着重在大乘「般若」，既包括理論，也注意實踐。般若的「緣起性空」理論，是指法的自性空，這原是反對小乘有部執名相爲實有說的，因此，與名相發生關係的「自性空」，是般若的特點之一。般若的實踐也是針對小乘講的，小乘講禪爲十念，大乘則講般若（念佛）三昧與首楞嚴（健行）三昧；前者是借助於智慧，專心念佛，可以使佛現前，小乘則不承認有佛的形象呈現。後者是健步如飛之意，得到這種禪定，可以給成佛的行動增加力量，使追求的目標，更易於實現。支讖譯的三部書：《般若道行品經》、《般若三昧經》、《首楞嚴三昧經》，就是既包括性空的理論，也包括了三昧的實踐。

這兩家的譯籍重點不同，隨着人們的傳習，都在中國發生了影響。繼承安世高禪數學的，有下列數家：南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧。前兩人都是河南人，與安世高譯場相近，後一家是浙江人，據後人所作的安世高傳記說，他晚年到過江南，陳慧可能即是那時隨他學習的。此後，吳康僧會曾向陳慧問學，直至東晉的道安，仍是遠承其學。因此，江南一系，人數雖然不多，可是連綿未絕，並且由於陸續出了新譯，還使道安對安世高之學認識得更深刻了。道安直到晚年，還為安譯作序，註釋不輟（參考《出三藏記集經序》卷上）。

支讖的學說，向另一個方面發展，與西域僑民的關係密切一些。最先跟他就學的是支亮（紀明），此後有支謙。支謙原也是僑民，在中國出生，他的祖父就已入了漢籍，都受過漢人的教育，因此，他在傳習支讖學說時，能够多所發揚。他盡量收集僑民帶來的以及陸續由西域傳來的佛經原本，一方面用來訂正舊譯不清楚的地方，所謂「訂舊」，一方面進行新的翻譯，所謂「譯新」。這為中國後來大乘學說的發展，打下了充實的基礎。但是，當時一般人對於佛教譯籍很難通讀，而且佛教又被人當作方

術來看待，像把黃老道家看成是道術一樣，從而把佛視爲神，尊重他而稱贊他的神通變化，加上禪法也有神通的作用，這就使人們在探討大乘理論方面受到了一些限制。

這兩家學說在以後的發展中，如果說安世高一系只在一定的範圍內活動的話，那麼大乘般若的思想就有更大的群眾基礎。因爲西域僑民有相當多的人數（桓帝時大約有三百餘人），他們又有信仰、習慣等作爲接受這一思想的基礎。所以支謙等所發展的學說，對後來大乘在內地的傳播做了最好的準備工作。也可以說，這才是真正佛學學說的萌芽。

### 本講參考資料

- 〔1〕湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，第二章至第六章。
- 〔2〕《中國思想通史》第三卷，第十章，第一節。
- 〔3〕呂澂：《四十二章經抄出的年代》（見附錄）。

- [4] 呂澂：《安世高》、《支婁迦讖》、《支謙》（略傳，見附錄）。
- [5] 《高僧傳》卷一。
- [6] 《開元釋教錄》卷一。

## 第二講 西域傳本佛典的廣譯

### 講授提綱

般若講習最初受到玄學思想的影響——由此引起朱士行之西域求經——所得于闐本般若的譯傳——竺法護繼起西行問學——對於大乘佛典的搜羅與翻譯——譯籍範圍的擴大與質量的提高——對於後來佛學發展的意義——從當時譯籍上見到的西域佛學——其區域性——于闐佛學與大乘的關係

初期傳入的佛學中，般若引起了人們很大的研究興趣。因為般若學說與道家學說有類似之處，如般若的基本原理「性空」，就是以道家所說的「無」來表述；般若講的無相、無生，與道家的無名、無為等概念也相似。後來般若學更與魏晉玄學發生了

交涉，由此就推動了它的傳播。

漢魏之交，由於漢末農民大起義，社會經濟制度起了很大的變化，相應地，作為上層建築的社會意識形態也隨之發生了變化。表現在學說理論上，就是從前經學的統治地位漸漸地削弱，玄學開始抬頭。玄學為何晏、王弼所首創，他們用道家的思想去詮釋儒家的《易經》、《論語》，從而提出許多「新」義。足以代表他們思想的有名命題是王弼的所謂「得像在忘言」，「意在忘像」（《周易略例明像》）。這是取自《莊子·外物篇》的一句話「得意忘言」，對《周易》的「言不盡意」「立像盡意」加以引伸的。看起來，般若理論的所謂「無相」（無名相）「善權」（方便）與忘像、忘言之說是會有交涉的，這一交涉，尤其是與支謙改譯的《大明度經》有關係。《經》的第一卷說：「得法意以為證」，支謙在註中說：「由言證已，當還本無。」這就很像「得像在忘言」「得意在忘像」的說法。

另外，王弼受般若思想的影響也是有可能的。支謙在漢末時原居洛陽，隨支讖弟子支亮受學，以後即避辭江南。《大明度經》的翻譯，就是在他去江南以後。一般認



爲，他這個譯本是在吳孫權黃武至建興（公元二二二——二五二年）年間譯出的，實際上他在赤烏四年（公元二四一年）已經隱居山中，他的活動以及改譯《大明度經》都應該在他隱居之前，因此，譯出的時間應在公元二二二至二四一年之間。也就是在這個時期稍後一點，正是王、何新義倡導的時期。王、何二人均死於正始十年，正始爲曹魏年號，當公元二四〇——二四九年間，他們的學風一般就稱爲「正始之風」。支謙的譯籍雖然在江南，但洛陽一帶也有人講習。兩種思想發生交流，玄學受般若的影響，並不是可能的。這一點，我們從玄學思想本身也能看得出一些。

玄學思想的產生，當然有其歷史的社會的根源，同時也繼承和接受了過去的思想資料。即以「得意忘像」來說，《易經》原就討論過言與意的關係，既說「言不盡意」，又說「立像盡意」，王弼註《易》時，則取《莊子·外物篇》裏「得意忘言」的說法加以引伸，進一步提出了「得意忘像」，「得像忘言」的命題（具體形象是爲了幫助理解道理的，道理得到了，形象就沒有必要了；語言是說明形象的，形象得到了，語言也可以捨棄。賢首《大乘起信論義記》中所謂「絕言象於筌蹄」，也是這個

意思。筌蹄的比喻，出自《莊子》。但是，王弼的這種思想與《易經》《莊子》都有所不同，他特別提出了「忘像」來，這就是一種新的說法，很有可能受到了般若「無相」的啓發。不過，這一點在王、何的著作中沒有明文說到，因為當時一般對外來學說是抱着拒絕的態度，很注意所謂嚴夷夏之防，當然他們決不會說出自己是受到佛家的影響的。

以上是個人的一種看法。一般的看法，認為佛學與玄學的發展，最初是各不相干，以後發生交涉，也是佛學受了玄學的影響。但是影響總是相互的，在這個交涉過程中，玄學也會受到佛學一定的影響，這從兩者的流傳年代看，可以得到證明。

支謙到江南以後，北方仍有宣揚佛學的人才。北方講般若，是受玄學影響而發展起來的，由於玄學與般若的理論有關係，從而激起了人們對般若的研究。但是，與玄學相形之下，就感到佛家的般若理論講得不完整，這一方面是因為當時般若一類的經典翻譯得不完備（只有《道行般若》），另一方面，也因翻譯的經典，是按照印度的思想習慣，人們不容易接受它。這樣，爲了與玄學思想接得上頭，就產生了西去求法的

要求，適應這種要求的，首先就是朱士行的西域之行。

朱士行，洛陽人，可能是中國第一個正式出家受戒的和尚。在他之前，關於出家受戒的律典還沒有傳譯，到了這時，才有律典和受戒儀式的翻譯，所以漢人出家應該是從他開始的。因此他對於佛家的理論，自然要求有徹底的瞭解，而認真不苟。他當時講般若，覺得觸處難通，講不下去，所以發願去西域尋找原本。曹魏甘露五年（公元二六〇年），他出發去西域，後來到了于闐（今新疆和闐）。經過二十多年的時間，才找到了般若的原本；又經過幾年，在晉太康三年（公元二八二年），命他弟子弗如檀送回洛陽。又經過十年，於元康元年（公元二九一年）始於陳留界內由無羅叉和竺叔蘭翻譯出來，名《放光般若》，共九十品（以《放光品》為首，區別於以《道行品》為首的本子）。

《放光》與《道行》，是兩個完全不同的本子。不僅是詳略上，結構上有出入，性質上也是兩回事。不過，當時的人並不瞭解這些，只認為《放光》是一個更廣的譯本，因而更注意傳習，後來也就以它為主了。

在朱士行西行到《放光》譯出的這個過程中，另有一家竺法護繼起西行問學，他西行的動機，也是感到當時講習佛學的困難。在他看來，人們所以會對般若發生異解，不僅由於般若典籍的不完備，而且還由於不瞭解佛學的全體。般若只是佛學的一部分，如果不將它放在佛學全體中去看，是難以理解的。竺法護原是月氏僑民，住在當時與西域交通要道的敦煌，接觸西域人很多，對西域的佛學傳播情況很了解，所以他有這種看法是很自然的。

竺法護的老師是竺高座（即印度的大德）。但老師的教導也不能滿足他的要求，老師就帶了他去西域問學。當時西域一帶，分成許多小國，僅在從玉門關以西的通道上，就有大小部落三十六國，它們的語言，也不盡同。竺法護爲了求學，首先學習了三十六國的語言，同時求師問道，注意搜集大乘經典。他回國翻譯是從太始二年（公元二六六年）開始，到永嘉二年（公元三〇八年）七十八歲死去，四十多年的時間，都是全力用在翻譯經典上。他的翻譯，是在流動中進行的，從敦煌回來，他去過長安、洛陽，後來又回到敦煌酒泉，最後死於河南。他的譯經不僅時間長，而且內容

廣泛，譯文也較忠實。他能做到這些的原因很多，如當時已經積累了過去幾位譯家的翻譯經驗，組織完備，助譯的人較多等等。在助譯人員中，最得力的是聶承遠、聶道真父子。他們還爲竺法護的譯籍作了經錄，記載了所譯何書，譯於何時等等，成爲一種最早的經錄。此錄一般稱爲《聶道真錄》（大概即是《竺法護錄》，包括他本人的譯籍在內）。所以竺法護的譯籍比較可靠，不像支讖那樣。

據僧祐《出三藏記集》的記錄，竺法護的譯籍，共有一百五十九部，三百零九卷。但這些書，當時已散失了很多，在僧祐時，僅存九十五部，二百零六卷，即三分之二。以後又續有散失，到了《開元錄》，雖說還有九十一部，但是其中把別人的譯本混進去的不少，其實只有七十四部，一百七十七卷。據近人研究，在此之外還可以從放在別人名字下的找回十部，十一卷來，所以總計是八十四部。在這些譯籍中，有不少是很重要的。竺法護翻譯所據的原本，不一定都是他本人找到的，也有些是由別人傳入的。例如，般若爲當時人們追求的主要經典，一再找人翻譯，他也翻譯了，他所據的原本就是于闐沙門祇多羅（後譯祇多蜜，意譯歌友）帶來並爲他助譯的。另外，

他譯的《修行道地經》，原本也是屬賓（迦濕彌羅）的竺侯徵若帶來的。當然，大部分還是他自己帶回的。

竺法護的譯籍種類很多，而以般若類爲主。他所譯的般若叫《光讚》，與朱士行譯出的《放光》是一個本子。此外，還有「華嚴」、「寶積」、「大集」、「涅槃」、「法華」等經類；還有一般不分類的大乘經集，以及「律」、「本生」、「本事」之類。從這些譯籍看，範圍廣闊，那時在西域流行的經典，大都譯了過來，這比以前的幾位譯家範圍已大大地擴展了。

再從譯的質量看，比以前也大有提高。支識、安世高雖通漢語，但翻譯上還做不到得心應手，加上對義理的不能透徹瞭解，所以內容很難完全表達出來。以後，通過支謙一家，逐漸地有所改進，竺法護在此基礎上，就有可能後來居上了。總的說來，安、支的翻譯，偏於「質」（樸質），支謙的翻譯，偏於「文」（修飾）；偏於質，文義就有所不盡，所以朱士行說舊譯《道行》有不通之處，偏於文，爲了力求簡潔，也不能完全表達出原文的結構。竺法護雖是僑民，對漢文很有修養，又通西域三十六

國的語文（當時譯本所據，常常不是梵文原本，而是轉譯的西域文本。轉譯有兩種：一是轉寫，用西域文字寫梵本；一是轉譯，即將梵文譯成西域文。這些本子通稱爲「胡本」。當時從事翻譯，非通西域文不可），助譯的人又多，所以譯的質量比較高。從其譯文看，雖仍偏重於質樸，所謂「辭質勝文」，但與以前「樸拙」的「質」完全不同，他是在理解原文，融會貫通的基礎上，盡量讓譯文接近於原本，換句話說，就是「存真」的「質」。所謂「言准天竺，事不加飾」。特別是把前人隨意刪略的地方，都被保存下來，所謂「不厭其詳，事事周密」。

應該指出，竺法護的這種譯風，很有好處。因爲印度文字本身就是繁復而嚴密，一加刪節，就把原來的結構打亂了。般若一類的思想是很闊大的，但思想總要通過具體的事例來說明，因此，「逐事而明之」，就是它結構上的一個特點。比方說，他們講般若若是因，而其結果則爲「一切智」。一切智，就是甚麼都知道，非列舉諸事不可。過去的翻譯，把「一切智」所包含的具體內容刪掉了，因而使人很難理解般若若是甚麼。竺法護則忠於原本，把這些保留了下來。後來道安很欣賞他這種翻譯，並由此得

到啓發，看出般若與數學（毘曇）的關係（其實般若就是毘曇的進一步的發展）。

由於竺法護翻譯的範圍擴大了，翻譯的質量提高了，對後來中國佛學的發展，有着十分重大的意義。

在他的譯籍中，有一小部分是過去有譯而重新訂譯的，如《首楞嚴三昧經》、《維摩詰經》等。此外，還有一部分，由於當時政治局勢不安定、譯地時有變動，譯出後未得到及時傳播的，如《光讚般若》本來在朱士行的《放光般若》之前，他已經譯出，可是直到九十一年以後才被道安讀到，且已殘缺不全（朱本《放光》九十品，竺本《光讚》僅剩二十七品）。再如《漸備經》也有同樣的情形，只是在以後才逐漸流行起來的。儘管有這些個別情況，從他譯籍的全體看，還是得到流通的，對於後來大乘學說的發展，產生了極大的影響。

再從他譯籍的內容看，包括了大乘佛學的主要部分，可說已經畫出了一個方等（即方廣、大乘）經類的輪廓。後世的道安說：「方等無生諸三昧經類，多此公所出。」僧祐也說，竺法護鑒於方等深經蘊在西域，「乃慨然發憤，志宏大道」，並對



他評價說：「經法所以廣流中華者，護之力也。」這些贊譽，反映出他的翻譯所取得的成績，也反映出他的譯籍對後世確實發生了很大的影響。

竺法護譯的方等經類究竟有多大範圍呢？大體上說，「般若」、「寶積」、「華嚴」、「法華」、「大集」等都有了，特別是這些經類的中心部分。例如，《漸備經》本是《華嚴經·十地品》的異譯，以它為中心，前後加以擴充，從而就组成了大部的《華嚴經》。《華嚴經》的思想，後來又有所開展，所謂「十地」本是由之達到成佛的理想；所以接着就有《如來性起品》，敘述達到佛位以後所應作的事情，即怎樣進行教化，這是《華嚴經》中心思想的重要補充，竺法護也譯了，名《如來興顯經》。再向前開展，又構成《入法界品》，即善財的五十三參。這後一部分，在竺法護的當時還沒有，但他譯出的《如來興顯經》，就已為這一思想奠定了基礎。再如，「大集」一類，它是「寶積」以外的一部叢書，性質與「寶積」相同（由各種大乘經籍編纂而成，「大集」與「寶積」所收經典不同，是「寶積」的別裁）。「大集」經典以後繼續有擴充，但主要部分，在法護的翻譯中都已有了，如《阿差末經》（後譯

名《無儘意經》、《大哀經》、《寶女經》、《無言童子經》等。可以說，以這些經籍為根據的大乘思想都由法護介紹過來了。由於他對各方面都做了介紹，就使後人更容易接受同類的思想。

竺法護自己特別注意和大力宣傳的，乃是《法華經》類。他譯的二十七品是《法華》最初的全譯本，現存的《法華經》已另有補充。他譯出此經之後，親自「口校古訓，講出深意」，還在齋日中讀誦，足見他對此經的重視。此外，他還譯了方等《泥洹經》（《大涅槃經》的別支）、《不退轉法輪經》，都與《法華經》有類似之處。

《法華經》的核心，就是以大攝小而以一乘為究竟的思想。這一思想的產生，是因為印度當時的小乘勢力相當大，不能簡單地加以排斥，所以就以此以大融小的說法。認為二乘只是方便，大乘才是究竟；大乘不在二乘之外，而是包攝了二乘。所謂究竟，是在方便中包含着的究竟，即以一乘為究竟。這些思想與《攝大乘論》把大乘與小乘對立起來的說法，完全不同，竺法護很重視這一思想，作了許多宣傳解釋，他的宣傳，對中的大乘學說發生了實際影響：中國佛學如天台、賢首等講大乘就是按一乘來

講的。

竺法護的譯本，道安曾評之爲「詳盡」，說明是在很大的程度上傳達了原本真意的。這些就爲相繼而來的鳩摩羅什的翻譯鋪平了道路。什譯相對於以前的翻譯，稱之爲「新譯」。其中有些是重譯竺法護譯過的書，但都盡可能地保存了法護的原譯，例如，《法華經》是羅什譯得最好的一部書，其中有些地方就借用了法護的譯文。因此，竺法護的翻譯，對於「新譯」也起了推動和啓發的作用。

中國初期傳譯的佛經，大都是通過西域得來的。佛教傳入西域，時間要比內地早，但早到甚麼程度，現在還不能確定。所謂西域，一般是泛指玉門關以西的地區，其範圍的大小，因時代而不同。在漢、魏、晉時的西域，是指天山之南、崑崙山之北的塔里木盆地。由西域通向西方（一般指大秦，即羅馬）的交通有兩路，分別沿沙漠的南、北而行。西域的西南就是印度，所以很早就有佛教的傳入。傳說阿育王時代，佛教就已傳入西域，這是不足信的，因爲阿育王派遣大德到各地宏揚，並未提到有西域；不過最遲也不會晚於一世紀，因爲佛學傳入中國是在二世紀中葉，傳入內地之前，

還應當有個時期在西域流通。西域各國都有自己通行的語言文字。佛經經過西域文的翻譯而成爲「胡本」，傳入內地的佛經，就是用這種「胡本」翻譯的，在文字的轉換中，自然會有些改動，再經過譯者因學說師承不同作些變改，西域佛學，不能說與印度的完全一樣。

當時西域地處諸大國之間，東有中國，西有波斯（伊朗），南有印度，北有匈奴，因此，沒有固定的政治區域，政治局勢，很不穩定。當時佛教在那裏流傳的情況留存下來的資料很零碎，已不能依據它來說明問題，今天要瞭解西域佛學，還得依賴漢文的資料和翻譯史去加以推測。現在即從竺法護的翻譯，可以看出當時西域流行的經籍是以大乘爲主。這些經籍在西域各地流佈，並不平衡，有一定的區域性。法護在西域所搜集的佛經，就不是一個地方得到的，如《光贊般若》是于闐人帶來的，《修行道地經》是罽賓人帶來的，《不退轉法輪經》是從龜茲帶來的，說明這些經，除非本地人都是不能輕易得到的。

西域佛學雖然分散在各地，但也有集中的地方。從資料中可以看出流行大乘經特

多的是于闐。據法顯的遊記，他去印經過于闐時，所見到的幾乎都是大乘佛徒，只有個別的小乘。後來玄奘的《大唐西域記》裏也有同樣的記載。另外，從于闐傳入的經本或由于闐來人所作的翻譯，也都是大乘經類。前者如《光贊》、《放光》，後者如譯家實叉難陀，法護的助譯祇多羅等，都是來自于闐（現在約計原本出於于闐的大乘經在五十部以上）。因此，說于闐是當時西域大乘的中心，殆無可疑。

大乘經以于闐為中心向各地流通，其時在公元一世紀左右。于闐流行的經，似乎還進行過修訂和補充。例如上說的般若，最初支讖所譯的《道行》，本身就是印人通過西域帶來的，其次，朱士行譯的《放光》，竺法護譯的《光贊》，也是來自西域，這些與後來印度流行的梵本不同。經末多了《常啼菩薩品》與《法上品》，這兩品梵本都沒有。內容記載常啼因求般若不得，甚是苦惱，後來空中有人告訴他，東行二萬里遇到法上就能得到般若波羅密，云云。這一故事可能就是在般若流通到于闐之後加上去的。因為般若經本身有流傳地區的記載：先在東方，其後向南，再轉西北而至於東北。可能在般若流傳於西北時，由迦濕彌羅——犍陀羅到達月氏的吐火羅都城蘭

氏城（今喀布爾），再向東走很長一段路到達于闐，所以說是二萬里。般若流入于闐後，爲了標榜此經是其地所特有，信徒必須經過上述的道路來取，所以補充了後兩品。另外，如《大集經》的編纂也是在西域進行的，因而其中有許多與西域地理有關的部分。原本出於西域的《華嚴經》，裏面還有中國內地的地名，如清涼山，就指的五台山，自然是在西域流行中編上去的了。隋代的闍那崛多和唐代的玄奘，都把于闐看成是大乘的中心，前者是口傳，後者是親身的經歷。他們說在于闐之西有斫句迦，此地山中藏有大乘經十萬頌以上者有十二部，還傳說有《楞伽經》十萬頌，這個數字太大了些，恐不可信。不過，這一傳說反映了于闐藏的大乘經，相當完備，且爲時較早，所以日積月累有那麼多種類。

于闐流行的大乘思想，還有獨特的地方，如鳩摩羅什之學，得自西域，他所傳的說法有一些就是印度佛學中沒有的。他譯的《大智度論》中一些內容和地名，即不同於印度；他對《大品般若》的分析方法也與印度所傳的不同。這都是受了西域佛學的影響。

本講參考資料：

- [1] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，第六章末至第七章前半（一——五節）。
- [2] 《中國思想通史》第三卷，第二、三章。
- [3] 呂澂：《朱士行》、《竺法護》（見附錄）。
- [4] 《出三藏記集》卷一、卷八、卷十五。
- [5] 《開元釋教錄》卷二。
- [6] 羽溪了諦著、賀昌群譯：《西域之佛教》第四章。

### 第三講 般若理論的研究

#### 講授提綱

般若研究的發展與玄學的關係——其發展的兩個方面——一，聯係「格義」的文句分析——又一，實踐「空觀」的玄旨尋求——主要的三宗——支敏度等的心無宗——支遁的即色宗——竺法汰的本無宗——道安的性空說——般若與禪數的貫通——道安對於譯經與經錄的貢獻

由於般若經的一再翻譯，特別是在《放光》譯出以後，很受人們的重視，以致對朱士行求經一事產生了許多神話和傳說。如說他求經過程異常艱難，求得經後，要送回內地，于闐的小乘，求王制止，士行氣憤，以經投火，火即為滅，不壞一字，才



准許他拿出來的，等等。原本由其弟子弗如檀帶到洛陽，並未及時翻譯，傳到倉垣才譯了出來。還說《放光》譯出後，中山（今河北定縣）支和尚遣人到倉垣斷絹寫之。持還中山時，「中山王及衆僧城南四十里幢幡迎經」（道安：《合放光光讚隨略解序》），由這些傳說可以看出當時人們重視此經的情況。

般若學說的流行與受人重視，是因為它與玄學有類似之處，當時我國玄學方面也有所發展。先是王弼、何晏的玄學重老，用《老子》解儒家的《易經》、《論語》，學說的中心是主張從無生有。其後裴頠在此基礎上發展一步，提出了「崇有」。到向（秀）、郭（象）時，注重解莊的途徑（《莊子》，在此之前已經流行，但多局於文句的解釋，此時則着重它的意趣所在，解釋自由），從而主張「自然」之說，認為既非從無生，也非從有生，而是自生。不承認創造者，視萬物爲一體，宣揚以順化爲歸的思想。玄學的這種變化，與當時的時代背景有關。在魏晉之交，晉之代魏，與魏之代漢一樣，手段詭詐，鬥爭激烈，當時從政的人很難判斷誰勝誰負而決定其依附，這種政治上的動蕩與傾向的不明，在意識形態上必然有所反映。及至晉朝建立，統治內部

矛盾重重，先是有「八王之亂」，後來又引起了北方少數民族（所謂五胡）的崛起，以致晉王朝在中原無法立足，不得不移居江南。但江南的形勢並不穩定，統治集團內部的爭權奪勢，有增無已。一大批豪門貴族流亡南方，他們又不能不依賴政權，確保自己的經濟利益，同時，又深感時局的動蕩不安。因此，經濟政治上的遊離閑懶，就形成了他們特殊的階級性格：浮華任誕。這就是向、郭所以推崇《莊子》而得以廣泛流行的社會背景。

就佛教學者說，他們中一小部分人原與玄學者出身相同，又由於佛學當時還不能獨立，必須資取玄學家的議論，因而般若學說必然與玄學學說接近。當時幾位名僧都與名士有往來，清談學問，名僧、名士，往往並稱。這樣，一方面影響了佛學的研究，使它把重點放在與玄學類同的般若上，以致佛學玄學化；另一方面，不僅用老、莊解佛，同時還以佛發展了老、莊。般若學說這種理論上的不純粹，直到羅什來華，大量譯出佛典，傳播龍樹之學以後，才逐漸扭轉過來，走上佛學自身的獨立途徑。

羅什以前的佛學研究情況，據僧叡《毘摩羅詰提經義疏序》記載，大概有兩個方

面：「格義」和「六家」。《序》說：「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肄，格義違而乖本，六家偏而不即。」意思是說，向來對於佛學的研習，可分爲兩派，一派屬於「格義」，用這種方法的人，往往與本來的義理相違。——這一論斷，是因爲羅什譯本出來後，比較而知的。另一派屬於「六家」之說，采取自由討論的方式，只求意趣而不拘拘於文字，這樣就容易產生偏頗，不能契合本意。這是漢魏到晉初時期研究佛學的兩種基本情況。下面稍爲詳細的講一下。

一、「格義」。它的產生是有歷史原因的。原來般若學對於「性空」講得比較空泛，要揭示其內容，必須把「事數」（即名相）弄清楚，《放光》譯出後，「事數」比較完備了，如用五蘊、十二處、十八界等來說明。爲了解釋「事數」起初有康法朗（與道安同時）、竺法雅（道安同學），後來有毘浮、曇相等，創造了「格義」的方法：「以經中事數，擬配外書，爲生解之例」。即把佛書的名相同中國書籍內的概念進行比較，把相同的固定下來，以後就作爲理解佛學名相的規範。換句話說，就是把佛學的概念規定成爲中國固有的類似的概念。因此，這一方法不同於以前對於名相所

作的說明，而是經過刊定的統一格式。這一派專在文字上着眼，目的在於貫通文義，作爲研究佛學的初步還是有必要的。但是，發展下去就不免流於章句是務了。現在由於材料的散失，這一方法的具體情況已難詳細說明。

對於「格義」的方法，早在僧叡之前的道安就已表示不滿，他在《道行經序》中說過：「然凡論之者，考文以徵其理者，昏其趣者也；察句以驗其義者，迷其旨者也。何則？考文則異同每爲辭，尋句則觸類每爲旨。爲辭則喪其卒成之致，爲旨則忽其始擬之義矣。」這是說，由於文句經常不同，執着它就會造成迷亂，因此，必須放在它的旨趣上，「若率初以要其終，或忘文以全其質者，則大智玄通，居可知也」。

二、六家。六家的主要特徵是自由發揮思想，其學說共同之點，是把主觀與客觀兩方面聯係起來（此中所謂主觀客觀，只是就能所對立面說的，與唯物主義的心、物對立的主觀與客觀完全異趣）。般若，就其客觀方面說是性空，就其主觀方面是大智（能洞照性空之理的智慧），把主觀客觀兩方面聯係起來構成一種看法，謂之「空

觀」（當時譯爲「本無」）。空觀的過程，就是用大智洞照性空的實踐過程，空觀實踐的關鍵在於修智。這種說法，與向、郭的玄學觀點很相似，他們主張萬物一體，其中也包括主觀客觀兩方面，客觀即自然（天道），主觀即名教（實踐活動）。名教的實踐活動即體現天道，因而他們是一體的。

僧叡序中只提出了六家，到底是哪六家呢？後來的說法很不一致。一般認爲，就是劉宋莊嚴寺僧曇濟《六家七宗論》中的六家。此論不存，梁寶唱《續法論》中曾經引用，並列出宗名爲：本無、本無異、即色、識含、幻化、心無、緣會。但是《肇論》只提及心無、即色、本無三宗。以後陳慧達作《肇論序》也講了六家七宗，唐元康作《肇論疏》連同解釋了慧達的序，繼續講了六家七宗，由於《肇論》主要批判的是三宗，因此，元康疏對這三宗說的也比較具體。

此外，日本保存有《肇論》舊疏，相傳爲慧達作（因爲疏中提到「招提意」云云，慧達所在之廟即爲小招提寺，故被尊爲招提）；以後日人安澄作《中論疏記》也都談及六家七宗。但這些說法，有很大的出入，究竟哪一種說法可靠呢？

我們認為元康的說法比較可靠。說日本保存的《肇論疏》為慧達作，這不可信，因為慧達在《序》中明白地表示「聊寄一序，托悟在中」，並沒說自己作過疏；再說，元康也只看到此序，並未看到疏，可見疏是後出的；又疏文中自稱招提意云云，也不似作者本人的口吻。而且元康的「三宗」之說，與三論宗首創人吉藏《中論疏》中講的一致，所以一般都採用元康的說法。《肇論》主要批判的三宗代表人物是：心無宗為支敏度，即色宗為支遁，本無宗為竺法汰。

六家之說，都發生在當時的政治中心地帶江南，後來傳播到北方。在羅什來華以前，關河一帶，還很盛行；以致成為羅什門下批判的重要對象。當時僧肇就批判了其中的三宗。下面對三宗，分別地予以說明。

一、心無宗。從文獻的記載看，主心無說的有好幾家，支敏度是最早的創導者。《世說新語·假譎類》說，東晉成帝時，支敏度來江東之前，曾與僧道人商量到江東後怎樣講般若的問題（當時講般若也屬清談，可以自由發揮），僧道人講，「用舊義往江東，恐不辦得食」。所以「便共立心無義」。以後支敏度單獨到了南方，大講其

心無說。數年之後，僧道人寄信給他說：「治此計權救飢爾，無爲遂負如來也。」——這一記載是故事性的，真實性的程度如何，姑且不說，但是反映了一些情況。第一，當時講般若若是相當自由的；第二，講般若的目的只是爲了取得生活資料，爲了博得名士們的欣賞，可以不惜隨意主張。

關於「心無」說的內容，因爲它是《肇論》批判的對象之一，所以在論裏保存了一些資料。其次，《世說新語》劉孝標註也保存了一些原始資料，因爲作註的不是佛學家，它的資料也更可靠些。把這兩方的資料合攏來，可以得到一個大概的輪廓。

《不真空論》說：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。」般若所要解決的中心問題是怎樣掌握般若以達到空觀。「心無宗」認爲我們觀察萬物（代表爲「色」）爲空，只要使心中無物就行了；至於萬物本身是空或非空，可以不去管它。換句話說，他們講空，只是從「無心」的角度講，不是從萬物本身去理解。《元康疏》和《吉藏論疏》，把這句話歸結爲兩點：一、不空境界，二、空心（不起執心）。

《世說新語》劉孝標註說：「舊義者曰：〔一切〕種智是有，而能圓照。然則萬累斯儘，謂之空無，常住不變，謂之妙有。而無義者曰：種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎。」從這一資料看，講述般若有新義、舊義的不同，舊義把般若看成一切種智，是無所不知的，因而是有。支敏度已棄舊說，提出了心體的問題，認爲心體是無，如太虛，虛而能知，無而能應。

以支敏度爲代表的心無宗，以爲具有這種看法就是般若性空的空觀。其實這也並不是甚麼新說，他只是把般若智慧（佛智）與玄學搞在一起，運用了玄學的「至人之心」的說法。

這種說法，自然是對般若的片面理解。在羅什來華之前，對般若一般都是不大清楚的，只有在他傳來了龍樹中觀之學後，才算得到真意。龍樹以「中」解空，對「中」的扼要敘述，則是《中論》的「三是偈」，即「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」。此即一方面是「非有」（即「空」，一般作「無」講），同時也是「非無」（即「假」，一般所謂「有」），把這兩方面合起來才構成空義。這兩個



方面的同時並存，則是從二諦的角度說的，從世俗諦說是非無（有），從勝義諦說是非有（空），總之，龍樹之學是空與假有的統一。

僧肇據此批評了「心無宗」，說它「此得在於神靜，失在於物虛」。在主觀智慧方面是空寂了，這當然是正確的；但是由此而認為物僅是虛無，沒有看到它假有的一面，這就錯誤了。爲此，就必須既把握「真諦」，同時以「不真」與「空」結合起來才行。僧叡說「六家偏而不即」，就是指他們這種看不到「假有」的片面性說的。

支敏度學說上的這些缺陷，一方面，是他的研究方法，沒有完全脫離「格義」的影響，另一方面，是他受到玄學的約束。他拘泥於「格義」，在文字上下功夫，這從他的《合維摩詰經序》、《合首楞嚴經序》可以看得出來。這類會譯性質的合本，是把各種譯本進行比較，求得對義理更好地瞭解，是無可奈何的辦法，但不可避免地會與「格義」相通，因而借用玄學的概念求理解。另外，他爲了和名士們搞在一起，想得到他們的贊賞，所以在學說上不能不跟在玄學的後邊。「心無」說表面上似乎無人

講過，事實上，它正是從玄學的至人無己，「無己故順物」（郭象《莊子註》）脫胎出來的。就是「無心」一詞，也是郭象《逍遙遊》註中講過的。郭象的無心是無成見，即是無我，當然也是空。

除支敏度外，以後講「心無」的還有竺法蘊、道恒等人，雖然提法上與支敏度有小異，但據推想，也不會有甚麼特殊的講法。

二、即色宗。這一宗的代表人物是支遁（道林），也是各家中最出色的一家，在當時名士們中間他的聲譽最隆，孫綽把他比做「竹林七賢」中的向子期。他深通《莊子》的學說，講《逍遙》義，《世說新語》說他超過向、郭，時人很贊賞他的解釋，稱之為「支理」。他對般若性空的解釋，也有特殊的說法，稱為「即色」說。他著有《即色遊玄論》、《釋即色本無義》等，可惜都已不存了。在《出三藏記集》裏，有他的一篇《大小品對比要鈔序》，保存了他本人的一些說法，但序中並未提到「即色」這一詞。從全文的內容看，似乎是用即色來解釋性空的，與《即色遊玄論》以即色掌握和運用空觀的說法，不完全一致。因此，他的「即色本無」與「即色遊玄」不

是一回事。這一差別，有些講「即色宗」的人，並沒有把它弄清楚。

我們講「即色宗」，也只能根據《肇論》對它的批判以及《世說新語》保存的有關材料加以推測。《肇論·不真空論》說：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。」就是說，在認識論上所謂萬物，並非萬物之本身；所以認識上雖然有色，客觀上並不一定存在着那樣的色。這種說法，就叫做「即色本空」。《世說新語·文學》註也用了這一材料，說是出自支道林的《妙觀章》，其文曰「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空；故曰色即爲空，色復異空」。認識上的色，是名想（概念）的色，不是色自己構成的，所以本身並非色；非色，也就是空。因此，認識到的色，也就肯定它爲非色。非色與空，是一樣的。所謂「色復異空」，就是反過來再強調色之有異於空；認識上的色既是非色、假象、空，也就這樣來說空之外還有色（由色的概念而成其爲色）。這些說法是否就是支道林自己的看法，還值得研究。因爲《妙觀章》是道林集的，其中包括着別人的說法，不一定就是他本人的意見。

僧肇批判「即色宗」是從兩個方面着眼的：

第一，對它的「明色不自色，故雖色而非色也」這一命題指出它是「此直語色不自色，未領色之非色也」。就是說肯定了他對名想（概念）的色並非色自我構成的，這一點是理解得對的；但是，他不瞭解色正是因為它的假有性質才成其為不實在的，即成其為非色的。換句話說，僧肇着重批判它的是，只是把色空理解為「非有」的一邊，而不理解還有其「非無」的一邊。第二，繼續批判它的這一命題又指出：「但當色即色，豈待色色而後為色哉。」就是說色本身就是色，並不是由於我們的認識才成其為色的；事物間的差別是事物本身造成的，並非由於有了各種概念才出現各種東西的。因此，色與非色是不同的，色本身是與非色有區別的。它們有自己的自相，認識了這種自相，也就是認識了事物，不必要另外找一種相加到某一物上面再去稱它為色。由此，所謂「色即是空」，就是指色本身是空，不要在「色即非色」上去空。

總之，僧肇批評「即色宗」有兩個錯誤：一個是把色看成是概念化的結果，單純從認識論上來理解空性；另一個是不瞭解所謂非色、色空，也就是假有之意；沒有假有，也無所謂空。這是由於當時的般若理論有了全面的介紹，認識到緣生為空的道

理：諸法既是緣起，是假有，同時也就是空，不實在；決不可以緣起、假有之外，概念化之後，才有所謂空。

但是，這個問題比較複雜。僧肇批評支道林的片面，僅僅是因為他從認識論上論證空性，沒有配合緣起法來理解嗎？事實上，支道林是否只有這樣表面上的缺點，還是值得研究的。當時，有一個問題大家還不大清楚的：就是印度人認識事物，都從現量、比量等方面去看，亦即從假說與離言兩方面去看，這是中國人不習慣的。他們的認識論是與邏輯的自相、共相等結合在一起的。支遁所說的色，是指「共相」的認識，是指與非色相區別的「共相」，而不是指色的「自相」。用概念來表達的，都可稱爲「共相」；而「自相」則是指緣起法而言。因此，從概念上看是「共相」，從緣起上看則是「自相」。緣起法的構成部分各不相同，是離開概念的，所以是不空。反之，如果由概念上看，則是空的，因之可以不稱之爲色，或稱之爲非色。支道林的所謂「當色名色」，就是由「共相」而言；僧肇則是從「自相」的角度來批評他的片面性，認爲緣起法即使不與概念相聯係也是空的，因爲它是假有。這些說法，直到羅什

傳來中觀學說以後，才會得到這樣全面的解決。因為羅什解般若，已涉及到五法：「分別」、「相」、「名」等內容的。「分別」是指主觀的能的方面，「相」（自相）、「名」（共相）是指客觀的所的方面，講空性，不能僅從「名」上講，而且也要從「相」上講。假名（名）是空，緣起（相）也是空，所以在《中論》裏空與假是合起來講的。——再作進一層的理解，就是把「非有」與「非無」聯係起來看待。支道林的缺點就在於既未把「相」（自相）、「名」（共相）統一起來理解空性，也沒有把「非有」、「非無」統一起來理解空性。

此外，支道林還有「即色遊玄」的思想。在他的《大小品對比要鈔序》中看出這一思想的中心內容是：「夫至人也，覽通群妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方。」至人的精神是無所不知，無微不通，而且不需要任何的格式，就可以感通一切，無所不當，無所不適。這是適應玄學的說法。玄學家，一方面想干預世事，一方面又擺出清高的架勢，甚麼也不想干預；支道林也學到了這一點，從理論上，提出「即色遊玄」，認為把心擺在最神秘的地方（「凝神玄冥」），就可以應付一切。要真正做到這

點，必須把外界看成空，同時把「心」「神」保留下來。支道林的「即色遊玄」思想，大致如此，因原作已佚，無法詳細瞭解其內容。

支道林對於般若的解釋，大致如上所述，但是他對般若的研究并非儘都如此空洞。例如，他的《大小品對比要鈔序》把大小般若作了比較研究，得出了相當正確的見解：以前一般認為小品《道行》出自小品《放光》，認為小本是大本的略本；他研究的結果，認為兩個本子不是一回事，應是同出一個本品；本品約六十萬言，因為兩者不僅詳略不同，而且說法也不一樣。這種看法，與現代人研究的結果相對照，是他獨到的見解。

三、本無宗。「本無」是「真如」的最初譯語，表示性空的意思。因此，凡講般若性空的，都要涉及到「本無」。但是作為「本無宗」的「本無」，就不是一般的泛泛之談，而有其特殊的意義。特別是這時期的玄學，已經由「貴無」、「崇有」而發展到「自然」說，佛學的「本無」也與「自然」說結合起來，以「自然」解「本無」，更不是一般所說的「本無」了。

據曇濟的《六家七宗論》，認為「本無宗」以道安爲主。但是，道安弟子僧叡却另有解釋，他以爲六家之說都不能正確理解般若的思想，而在六家之外的道安，所說的性空才最爲正確。他在《毗摩羅詰經義疏序》中說：「性空之宗，以今驗之，最得其實（指羅什學說傳來後與道安「性空之宗」相互比較而言）。然爐冶之功，微恨不儘，當是無法可尋，非尋之不得也。」道安的說法儘管還有所不足，但這並非是有更正確的說法而未尋得，確實是因爲當時還根本沒有傳譯過來。這樣，僧叡是把道安劃在六家之外了。同時他在《小品經序》中還說：「亡師安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，落（離也）乖踪而直達，殆不以謬文爲闕也。麀麀（辛勤貌）之功，思遇其半（謂所得已多），邁之遠矣。」這些贊美的話，不完全是出於私情，反映道安對性空的理解，確有較當時一般人有高明之處。因此，六家之中，不應有道安。

據此，這裏所說「本無宗」的代表人，恐係竺法汰（公元三二〇——三八七年）。他與道安同師佛圖澄，却對道安很尊重。據說，他到江南以後，很受名士們歡迎。他也講般若，著有《本無論》，今已不存。據《法論》中的材料看，他對其餘二宗均有



批評：曾和宗支遁「即色本無」義的鄰超反復辯難，又派他弟了曇壹去難道恒的「心無」義。因此，他既不主張「心無」說，也反對「色無」說，應是在兩者之間的本無宗。他在《中論疏記》中說：「諸法本無，墜〔豁〕然無形，爲第一義諦；所生萬物，名爲世諦。」這時玄學已由從無生有說發展到從自然而生說，「無生一切」之說，已經過時；講般若的，也不能用「無生一切」的說法了。所以竺法汰說的「諸法本無……所生萬物」云云，並非說萬物由另外的「無」所生，而是萬物本身就是無，就是性空，這是第一義諦。由此而生的萬物，乃屬世諦。這種議論，若以有無言，則是將「非有」「非無」合起來講的，但不能說它已符合般若的精神，因爲它基本上以無爲本，即以無爲本的非有非無，或者說，用意是偏於無的。由於原文不存，全面觀點已不可知，只能大致看出他有上述的一些思想而已。

以後又有人認爲此等議論是竺法深的。竺法深即是竺道潛（公元二八七——三七四年），時代與法汰相近，也是在江南講般若的。不管是誰的議論，內容大致就是這些。

僧肇對這一宗的批評是：「情尚於無多，觸言以賓無。故『非有』有即無；『非無』無亦無。」「即色宗」把色等於空，「心無宗」把心看成空，「本無宗」提到了非有非無，但基本精神還是偏重於無。因此，凡是所碰到的說法，都以爲解無，「非有」是無，「非無」也成爲無了。說真有、真無，當然不對。因爲，所謂「真」，是從執着而來。但是，却不能因此連假有、假無也抹殺了。最後的結論是：「此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉。」「順通」指根據事物的實際情況理解，不依主觀妄自加減。「即」，是等如、相等。「情」，情狀，事物變化本身的情況。要真正理解事物的實在，明瞭事物的情狀，並不是一般智慧能做到的，必須以般若來瞭解性空才行。「即色」「心無」各偏於一面，「本無」比前二宗稍勝一籌，但是，由於仍不瞭解雖無真有、真無却有假有、假無的道理，故還是偏於「無」。

除了上述的三宗以外，還有理解般若比較完整的，這就是道安的「性空宗」。道安（公元三一二——三八五年），在宗教上是一個虔誠的信徒；在研究學問上也很篤實；他的知識面廣，對玄學也有相當的造詣。但是他不像支道林那樣，與名士

們混在一起，走清談的路子；也不像竺法汰那樣，逢迎權臣貴族，奔走於權貴之門；更不像支敏度那樣，把學問當成兒戲，隨便立宗。道安是作風踏實，爲着尋求他心目中的真理而孜孜不倦的學者。出家以後，師事佛圖澄，與他同學的有法汰、法雅等知名之士十餘人。佛圖澄，屬於神異一類的人物。《高僧傳》說他本姓帛，可能是西域人。他來中國，就以他的法術得到後趙以野蠻著稱的石勒及其後代石虎的信仰，很受尊敬。同時又以他的佛學知識吸引了當時的一些佛學家。道安對他是「服膺終身」的，跟隨他可能是確有所收穫。

道安的學術活動，大致可分這樣幾個階段：

一、石趙遷都於河南的鄴，佛圖澄隨之到鄴。道安不久也入鄴師事佛圖澄，直至澄死（公元三四八年）。

二、佛圖澄死後的十五年内（公元三四九——三六四年），道安在河北、山西等地山居，研究禪觀之學。所用的本子，是安世高傳來的譯本，如《大十二門經》、《修行道地經》、《陰持入經》，並爲這經些寫了序和註。這也可能是受到佛圖澄的

「法術出於禪定」的影響。這時般若正在流行，他也很留心般若，就在這時他找到了竺法護譯的《光贊》的殘本一品。

三、公元三六四年以後，石趙王朝覆滅，道安離開北方，南下到襄陽，在這裏住了十五年（公元三六五——三七九年），專門講習般若。他在寫的經序中說，每年要講《放光》兩次。想來每講一次都是有所提高的。

四、此後，苻堅南下，他被劫入關中。這個時期，他仍然繼續講述般若諸經。

道安對般若學的研究，相當踏實。他不僅精通《道行》，而且還以《放光》解釋《道行》，對兩者作了對比的研究，著有《集異註》（此註已不存）。《道行經序》就是為《集異註》而作的。由於他輾轉找到《光贊》的殘本，後來在襄陽又拿它與《放光》作了比較的研究，著有《合放光光贊隨略解》，此書已佚，今只存序文。他到關中以後，仍繼續研究《放光》。在其晚年，還找到了《放光》的梵本，請關中當時的譯師曇摩婢和傳語者佛護作了校譯。原譯與梵本吻合者不再重出，有遺漏、誤譯之處，則重譯補充訂正。這屬於摘譯的性質，共計得出有關的材料四卷，加上篇幅較

長的附卷，共有五卷，書名《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔》，書已散失，僅存其序。大藏經裏有同名的著作，卷數與譯者皆同，但內容不是，看來是小品《道行》的不全的異譯。經錄上對此無說明，來源不詳。總的說來，道安の後半生專心於般若，力求得其實在。他之所以很早就反對「格義」一類的作法，不是沒有原因的。

他對般若的看法，還有一個宗旨，即所謂「性空宗」。道安治學很紮實，根基比較深，內容也相當豐富。但他的觀點見於他所著的諸序中，比較散漫，不容易找出他學說的主要綫索來。他的弟子僧叡在《小品經序》裏，對道安的主張，作了扼要的敘述。僧叡在羅什門下，是實際參與羅什翻譯《小品經》工作的，特別在參訂譯文上出過很大的力。他理解般若的思想比較全面，因而他對道安的評價也應該是切合實際的。在這篇序文中，他稱道其師是「標玄旨於性空」，「臺臺之功，思過其半」，即是說，大致是符合新譯的般若思想的。後人傳說道安作過《性空論》，可能是敘述自己的宗旨的；又說他作過《實相義》，可能是解釋性空的；但這兩種書都失傳了。因此，從僧叡的序中來理解，就更覺得有必要。

僧叡在《大品經序》中概括般若的基本內容說：「功托有無，度名所以立，照本靜末，慧目以之生。」（原名「般若波羅蜜」，意譯「智度」）僧叡這句話的意思是「度」，這一名字所以成立，是把作用寄托在「有無」上；「慧」這個名字所以產生，是因爲照「本」而使「末」寂靜。這些說法，還是沿用「本無」這一概念以「本末」、「有無」來說。「本無」也就是「自性空」（自性是「本」，空是「無」），現在對它的理解，不是片面的看成是絕對的無，而是合本末而爲「性」，托有無而爲「空」，統一「照本靜末」與「功托有無」，這就是「本無」，「性空」。——僧叡所理解的般若性空實質就是如此。道安的性空說和這差不多。由此，曇濟《六家七宗論》中說道安是「本無宗」的代表。後來吉藏《中觀論疏》，更清楚地解釋道安的「本無宗」說，「夫人之所滯，滯在末有，若宅心本無，則異想便息」。這是說，人之所以有執，在於執着「末有」，若把心放在「本無」上，那麼，執着「末有」的「異想」就平息了。這也是「照本靜末」的意思。

僧叡又進一步明確指出道安「本無宗」的出發點和歸宿點在於「以不住爲始，以

無得爲終，假號照其真，應行顯其明」。就是從不住着假名開始，以自性無所得爲終，借用名言來理解真實，而在各種行中顯示出智慧，即到處把般若體現出來。這是肯定了：必須承認假名，甚至各種「行」的作用，並且在實際中加以運用。接着，僧叡又進一步闡明要把目的與達到目的的方法結合起來說：「無生冲其用，功德旌其深，大明要終以驗始，漚和即始以悟終。」意思是說，緣起（無生）涵蓄着般若的運用，成就（功德）表示般若的深度。根本智（大明）是要得到的最後結果，但必須一開始就得提出來實行；方便（漚和）從一開頭就要用，但它是爲了達到最後的目的。從以上僧叡的幾段話中，他已將般若性空的基本精神，做了完整的、扼要地敘述。

現在，我們根據僧叡對般若學說的敘述，再看道安在幾篇序中所表現的思想，就可以看出他們的基本精神是一致的。道安在《合放光光贊隨略解序》中說：「諸五陰至薩雲若（即「一切智」），則是菩薩來往所現法慧，可道之道也；諸一相無相，則是菩薩來往所現真慧，明乎常道也。」「可道之道」與「常道」，二者同謂之智。法

慧（可道之道）是觀照，從「五蘊」起到「薩雲若」（共一百八法，這是「事數」上的分法），都是「可道之道」所現；其觀照「一相」「無相」（常道）則是菩薩的真實，此二者不可相離，同謂之般若。因此，道安的性空說是全面的，符合般若的實際的。

此外，道安的思想，在前一段是與禪數之學有相通之處的。所以他在《道行經序》中說：「千行萬定，莫不以成。」千行萬定不出乎止觀二行（禪、智），這都借助般若而成就。以止觀貫通諸行，又以諸行聯係般若，這也就是僧叡所說的「應行顯明」的意思。

道安在經序中表現的思想內容相當豐富，這裏只能主要的介紹一點。  
另外，他對佛經的翻譯和經錄方面也是有貢獻的。

道安對翻譯的研究與他對般若的研究有關。當時的譯文拙劣，常有費解之處，他反對用「格義」的機械辦法，本人又不懂梵文，只好用異譯來對照（即「合本」，亦即後來的「會譯」），以不同的譯本異文，互相參照補充。做對照工作，必須會碰到



「文質」的問題。「文」是修飾，在翻譯時修辭力求與漢文接近，如採用《老》、《莊》、《論語》等中的術語來表示佛學的概念，使其易於被人接受。「質」就是樸質，在翻譯上忠於原本，採取直譯的方法，與漢文就有一些距離，比較艱澀難讀。其次，與文質有關的另一問題，就是詳略問題。有時要保持原文的面貌，叫做「具」；有時爲了使文字簡潔有所刪削，叫做「缺」。——當時在翻譯上所碰到的這些問題，道安都加以評比，指出譯法上的得失。

道安對翻譯的研究也有一個發展過程，前後看法並不完全一致。當他用《放光》對照《道行》（當時認爲是同本異譯）時，看到《放光》有刪略之處，感覺刪略得好，所以說，「斥重省刪，務令婉便」，「善出無生，論空特巧，傳譯如是，難爲繼矣」（《道行經序》）。這是認爲刪略之後，文字流暢，更加達意了。及至他用《光贊》與《放光》比較，又覺得《放光》的刪略不一定合適，乃說：「言少事約，刪削復重，事事顯炳，煥然易觀也；而從約必有所遺，於天竺辭及騰，每大簡焉。」（《合放光光贊隨略解序》）「及騰」可能是「反騰」之誤，指文章說到後面又翻過來對前

面已說的重復一遍（見道安《經鈔序》）。他以爲《放光》的翻譯「言少事約」固有易觀的好處，但同時對於「事」（即法相）就必有講得不完全之處，特別在「反騰」的地方刪削得厲害了一些。又對於《光贊》的翻譯，他說：「言准天竺，事不加飾，悉則悉矣，辭質勝文也。」——這樣，他把當時翻譯中的繁或簡，文或質兩種傾向提了出來，似乎各有優劣，還不能作出決定。

後來道安到達關中，參與譯事，對翻譯的研究有了進一步的提高。原來苻秦在北方的統治相當強大，勢力伸展到甘肅、西域，打通了從西域通往關中的道路，原先在關中譯經的有竺佛念，相繼而來的有曇摩持，鳩摩羅佛提，僧伽跋澄，提婆難提，曇摩婢等人。當時還有一位官僚叫趙政（字文業，出家後名道整），充當施主。因此，翻譯事業相當活躍。道安一向關心翻譯，所以也積極參與，親任校定。這樣，他原來只是從理論上發現的一些翻譯問題，現在得到實踐的機會，就有可能更進一步地去研究。特別是當時參與譯事的人提出了不少新的見解，更可以豐富他的認識。例如，在道賢譯出《比丘大戒》時，道安覺得以前的戒本翻譯「其言煩直，意常恨之」，現在

新譯仍然如此，便叫筆受慧常「斥重去復」。慧常不同意，說：「戒，猶禮也，禮執而不誦，重光制也。」並說這是「師師相付，一言乖本，有逐無赦」，決不可以改動。所以「與其巧便，寧守雅正」。道安也就贊同了這一意見，「於是按梵文書，唯有言倒時從順耳」（《比丘大戒序》）。又如，當時鳩摩羅佛提、曇摩持等人，原是小乘上座系的，所譯均屬小乘上座部的著作，性質是阿含，毗曇一類，對這些經典的翻譯應本着甚麼原則呢？道安採取了趙政的意見：「昔來出經者，多嫌胡言方質，而改適今俗，此政所不取也。何者？傳胡爲秦，以不閑方言求識辭趣耳，何嫌文質。文質是時，幸勿易之。經之巧質有自來矣，唯傳事不儘乃譯人之咎耳。」（《鞞婆沙序》）這是說，從前譯經的人，多嫌胡言呆板質樸，而把它改來適合現在的語言習慣，這是不對的。因爲翻胡言爲秦文，乃是爲了不懂它的語言而想理解它，只要意思弄清楚了，文字質樸一點有甚麼關係。而且「文」和「質」是與時代相關的，以前並不一定算「質」的，而現在感到他「質」了，現在可能不「質」，將來也還會覺得「質」而要加以改正。並且經文的「巧」或「質」，乃是由它本身性質決定的：大乘

經可以「文」一些，而戒律則非「質」不可。毗曇有一定的格式，也不能够刪略。譯者的責任在於是否把原文的思想表達齊全了，至於文辭的修飾，無關重要。因此，《轉婆沙》「遂案本而傳，不令有損言遊字，時改倒句，餘儘實錄也」。

最後，由於他要完成對般若的研究，叫曇蟬集譯了《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔》，同時在鈔的序文中，他對翻譯工作提出了著名的「五失本，三不易」的總結性的說法：「譯胡爲秦有五失本也：一者，胡語儘倒而使從秦，一失本也；二者，胡經尚質（這是就一般而言），秦人好文，傳可（適合）衆心，非文不合，斯二失本也；三者，胡經委悉（原原本本，十分詳細），至於嘆咏（指頌文）叮嚀反復，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也；四者，胡有義說（梵本在長行之後另有重頌復述長行，叫做義說），正似亂辭（中國韻文最後總結的韻語），尋說（彥棕《辨正論》引文作「尋檢」）向語，文無以異，或千、五百，刈而不存，四失本也；五者，事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除此，五失本也。」——簡單地說來，有五種情況是不能與原本一致的：第一，語法上應該適應中文的結構；第二，爲了適合

中國人好文的習慣，文字上必須作一定的修飾；第三，對於頌文的重復句子，要加以刪略；第四，刪掉連篇累牘的重頌；第五，已經說過了，到另說一問題時却又重復前文的部分，這也要刪除。三不易是：「然般若經（這裏只舉它爲例），三達之心（佛之三明），復面（指佛「舌出復面」）所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古以適今時，一不易也；愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也；阿難出經（指第一次結集），去佛未久，尊者大迦葉令五百六通（指五百羅漢）迭察迭書（互相審察，互相校寫），今離千年而以近意量裁，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎（彥棕引文作「豈將不以知法者猛乎」）？斯三不易也。」——三種不易於翻譯的情況是：第一，經籍本是佛因時而說的，古今時俗不同，要使古俗適合今時，很不容易；第二，要把聖智所說的微言深義傳給凡愚的人理解，時間距離又這麼遠，這也不容易；第三，當時編經的人都是大智有神通的，現在却要一般平常人來傳譯，這更是一件不容易的事。因此，在道安看來「涉此五失，經三不易，譯胡爲秦，詎可不慎乎！正當以不聞異言傳令知會通耳，何

復嫌大匠之得失乎」？（《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔序》）道安的這些說法，對以後的翻譯工作是有影響的。例如，在鳩摩羅什譯經時，參加執筆寫定的僧叡，就對他老師道安的「五失本」「三不易」之說非常推崇地說：「予既知命，遇此真化，敢竭微誠，屬當譯任，執筆之際，三惟亡師五失及三不易之悔，則忧懼交懷，惕焉若厲……」（《小品經序》），他的參譯就是以此作為指針的。以後經過南北朝許多譯家的翻譯，到隋代彥棕，在《辨正論》中對翻譯工作又作了總結，還是贊嘆道安的說法，並評論其為人說：「余觀道安法師，獨稟神慧，高振天才，領袖先賢，開通後學。修經錄，則法藏逾闡，理衆儀（律儀），則僧寶彌盛。」把五失三易仍然看成是了不起的發現：「……詳梵典之難易（三不易），論譯人之得失（五失本），可謂洞人幽微，能究深隱。」

以上所說，是道安在翻譯上的貢獻及其影響。

道安另一個貢獻，是在經錄方面。他在襄陽期間，就注意搜求當時流行的譯典，即使出自很遠的涼土一帶（甘肅河西走廊）的《光贊》、《漸備經》（華嚴《十地

經》舊譯），也輾轉找到了。至於流行在江東一帶的更不用說了。大約在寧康二年（公元三七四年），他就着手整理和編纂經籍目錄。當時他所見到的經籍相當雜亂：其中有「有譯」的，即有明確的譯人、譯時的；也有「失源」的，即沒有譯人、譯時可考的；其中有的是整部，有的則是零碎的抄出，並且還夾雜一些可疑的東西；因此，需要加以整理編出目錄來。道安在所編的經錄說明中曾說：「此土衆經，出不一時，自孝靈（後漢）光和以來，迄今晉寧康二年，近二百載，值殘出殘，值全出全，非是一人，難卒綜理，爲之錄一卷。」由此可知他着手這一工作，是從寧康二年開始，但完成它却是更晚的事了。例如，《光贊》在太元元年（公元三七六年）才搜集來襄陽，其他如關中（陝西）、涼土等所出的經籍，則是他被苻秦虜去以後才見到，而都載入了他的經錄，可見其錄完成之時是很晚的了。

他的經錄通稱爲《綜理衆經目錄》。這是後人依其說明中提到的「難卒綜理，爲之錄一卷」的說法而給它取的名字。原來的題名如何，不詳。目錄原本，也早已佚失。但梁僧祐作《出三藏記集》時是見到這一目錄的。《出三藏記集》，爲現存最古

的經錄，它分四部分，第二部分經錄本文，即在道安錄的基礎上補充擴大而成，道安錄的內容全部吸收在內。因此推斷，道安的經錄原本由七部分構成：

第一部分，經律論錄。這是全錄的主要部分，以人爲主，所有譯本都屬於「有譯」的。其中共舉出譯家十七人，從孝靈時開始，漢末有：安世高、支讖、支曜、安玄、佛調、康孟祥。三國時有：支謙、康僧會、朱士行。由西晉到寧康時有：竺法護、聶承遠、達磨羅刹、安文惠、帛元信、竺叔蘭、法炬、法立。共譯出二百四十四部經。但是這裏邊有些錯誤，朱士行雖然找到了《放光》，但不是由他譯出，不能把他算在譯家之內。達磨羅刹的意譯就是竺法護，所以名字重復了。又安文惠、帛元信只是竺法護的助譯（當時翻譯，以執本者爲「主譯」也即是譯家，其外「傳語」、「筆受」等皆爲助譯，有時也記名於譯本上）不能算爲譯家。這樣，所列十七家中，至少有此四家成問題。但是，這些並不影響道安整個著述的謹嚴態度。他的整理、編訂，均以眼見的爲據，不像後來目錄，只據前人的舊錄輾轉抄寫。因此，道安錄十分可靠。凡是他見到有譯家記載的書，當然好處理，如果找不出直接綫索的，他就對比



各譯家的譯文風格，列入相類似的一家譯著中，並註明是「似出」。例如，安世高和支謙兩家所譯，年代較早，其中不少是後譯文風格上比較出來的，這些都註明「似出」，不稍含糊。此外，他的判別能力也十分卓越，與他同時的支敏度所編經錄，就很粗濫，無甚鑒別，遠不及他。例如，當時《四十二章經》十分流行，並傳說為漢明帝時竺摩騰所譯，支敏度信以為真，記載於錄，但道安目錄裏就未收這樣的書。並且，以為譯經是從安世高開始，可見他是很有獨到之見的。

第二至第五部分，都是屬於失源的。此四部分又根據不同情況而分爲：一、一般失譯的，一百三十四部。二、「涼土異經」五十九部。三、「關中異經」二十四部。四、「古異」九十二部。這些也是失譯經典，但文字奇古，時代可能很久了，爲了區別於一般失譯，稱爲「古異」。

第六部分，「疑經」，二十六部。並有一個小序，說明這些經典可疑之故。

第七部分，「註經」，二十五部。即道安所作經註的目錄，屬於附錄性質，約共二十五種，也有一個小序。

最後，還補充了「雜經」，十一部。可能是在第六部分寫好後加上的。

因為道安錄保存在《出三藏記集》之內，所以近人想據此做一種輯佚工作，來恢復道安錄的本來面目，如梁啓超和日本人常盤大定、林房友次郎等，都曾試做過，但始終未得一致的看法。事實上，這本是不可能的。因為安錄本身存有缺點，如僧祐所指出：「安錄誠佳，頗恨太簡，註目經名，提題兩字（即不書全名，而只簡寫兩字代之，如《放光》《光贊》等），且不列卷數，行間相接，後人傳寫，名部混糅。且朱題爲標，失滅則亂；故循空追求，困於難了。斯亦瓊璠之一玷也。」可見僧祐吸收安錄內容雖經過加工，但由於安錄原來簡略和書寫上的缺點，已經很難瞭解，後世想從祐錄基礎上再去做復原工作，自然更談不到了。

儘管安錄有些缺點，但後人對它的評價很高，認爲是名符其實的第一部經錄。僧祐就說：「尋夫大法運流，世移六代（漢、魏、秦、涼、晉、宋），撰註群錄，獨見安公」。《出三藏記集》卷四）又說：「爰自安公，始述名錄，銓（鑒別）品（評定）譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。」（同書卷二）而越到後世，安錄的地

位也越高，因為過去的許多經錄都逐漸地散佚了，只有依據安錄才知道當時的情況。

### 本講參考資料

- 〔1〕湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第七章後半至第九章。
- 〔2〕《中國思想通史》第三卷，第十章，第二節。
- 〔3〕《出三藏記集》卷一至十，有關部分，又卷十五。
- 〔4〕《高僧傳》卷四、卷五。

## 第四講 禪數學的重興

### 講授提綱

小乘諸部毗曇的譯傳——毗曇綱要書《心論》的講習——犢子系統「有我」思想的影響——大小乘禪法的融貫——禪與空觀——當時慧遠從法性論出發的學說

苻秦後期，於公元三七六年滅了前涼（地在甘肅一帶）後，勢力遠及於西域，其地的小乘學者一時紛至沓來。三七九年，道安到了關中，由於他熱心搜求佛典，又有趙政作施主，遂與西域來的學者們一起，組織了譯事。從公元三八二年到三八五年，僅僅三、四年時間，就譯出了很多經典。其中有《阿含暮（阿含）鈔解》，是車師前部（今吐魯番西）王師鳩摩羅跋提所譯；有《鞞婆沙》（大毗婆沙的一部分，十四

卷），是僧伽跋澄所譯；有《阿毗曇》（即《發智論》，又名《八犍度論》），《阿毗曇心論》，是僧伽提婆所譯；有《婆須蜜（世友）經》、《僧伽羅刹（衆護）集經》，是僧伽跋澄所譯；有《中阿含》、《增一阿含》，是曇摩難提所譯。總計達百餘萬言（詳見《開元釋教錄》）。

參與這次翻譯的，還有道安同學法和。他們都很留意譯文的正確性；以當時的水平看，他們對這次翻譯還是相當滿意的。各種譯典，都有道安的序。他在《增一阿含序》裏就說，二《阿含》、《鞞婆沙》、《婆須蜜經》、《僧伽羅刹集經》等「此五大經，自法東流，出經之優者也」。事實上，他們對這次翻譯也確實是認真的。例如，對《阿毗曇八犍度論》的初譯覺得不好，又重新校譯了一次。但是，當時已經發生了苻秦與慕容氏之間的戰爭，戰亂一起，譯事受到影響，許多經在匆促間都沒有來得及對譯文做詳細的訂正。不久，道安病死，訂正的工作就此擱置了。因此，後人對這次翻譯的質量很有批評，並且多數的書都作了重譯。例如，參加重譯工作的道慈，就在他重譯的《中阿含》本序文中引《經記》說，道安在長安譯的二經六論及部分戒

律，「凡百餘萬言，並違本失旨，名不當實，依稀屬辭，句味亦差。良由譯人造次，未善晉言，故使爾耳」。參加當時翻譯的譯家本人也有同感。如僧伽提婆與法和在人洛陽以後，發現了原譯的不確切，費了四、五年的時間，把《阿毗曇》、《鞞婆沙》又重新加以譯訂。到建業（南京）後，又把《中阿含》重新譯訂。《增一阿含》則只作了一些訂正。公元三九一年，僧伽提婆到廬山，會見了慧遠，慧遠又請他重譯《阿毗曇心論》和《阿含暮鈔解》，並把後者改名為《三法度論》。這樣，原來的八種書裏就有六種都重譯過。這自然要比以前譯的質量高些。如《阿毗曇心論》和《三法度論》，在慧遠的序中就認為文字上更加謹慎，勝於舊譯。

與此差不多同時，鳩摩羅什譯師於公元四〇一年進入當時姚秦統治的關中。當地原有許多小乘學者，其中曇摩耶舍精通《舍利弗毗曇》，他沒有原本，曾經專憑記誦，用文字把原文記錄下來。因為內容複雜，較難理解，所以還未能及時譯出，不過書中的某些內容，却已逐漸地為人們所談論了。所以當時僧肇寫給廬山劉遺民的信裏，提到此事說，關中法事甚盛，除羅什外還講毗曇等。《舍利弗毗曇》也已經寫

定，雖未及譯，但「時間中事，發言新奇」云云。這部書是到公元四一四年才譯出的。

總之，從道安到關中發起譯經（公元三八二年）到四一四年的數十年間，是有一批譯家把傳譯的重點放在毗曇上的。在這方面，過去的安世高雖也譯過幾本小冊子，但像這樣整部、整類的翻譯，還沒有過。這也算當時的一種新風氣吧。

所謂毗曇，看起來是經、律、論中的論類，性質好像很平常，實際上，它的内容非常豐富。因為此時所譯的，牽涉到了各部各派而顯得複雜了。小乘的部派，一般講是分爲二十部，實則不出乎四系：上座、大衆、說一切有、犢子。每一系都有自系所傳的經律論，内容各不相同。特別是毗曇一類，究竟有哪些書？屬於哪一系？內容如何區別？當時的人都是不甚瞭了的。據《大智度論》卷二中說，各部毗曇有三大類：一、《八犍度》及其附屬的六分（六足）；二、《舍利弗毗曇》；三、《毘勒》。現在掌握的資料更多了，研究的也有進步，從毗曇發展的源流看，應該是分類爲：一、九分毗曇，這類最早，相當於《大智度論》所說的《毘勒》；二、五分毗曇，相當於

《大智度論》所說的《舍利弗毗曇》；《八犍度》；這更晚出，即八分毗曇。《九分毗曇》的原本已經沒有了，不過由它分散出來的零星本子還不少，如「六部論」（包括北方有部的六分和錫蘭的南方上座六分），都和它有關。另外，《阿毗曇心論》，則是它的一種輯要著作。從現在的資料看，小乘毗曇的範圍大致就是如此。而在當時二十多年中陸續譯出的，如《阿毗曇心》、《舍利弗毗曇》、《八犍度》等，大都有了，所以內容十分豐富，涉及到了小乘全體的論書。這些書的原本，現在都已不存，而由漢譯一一保留下來，實在是很可珍貴的。

這些譯籍對中國佛學後來的發展也很有影響，特別是通過慧遠在廬山主持翻譯並加以闡揚的《阿毗曇心論》和《三法度論》。

先講《阿毗曇心論》。當時人們並不知道它就是九分毗曇的提要，但是已經看出它對毗曇的法相，解釋得很有條理，能抓得住小乘這一方面學說的綱要。當時在廬山的人，對其翻譯經過也有序文記載說：「釋和尚昔在關中，令鳩摩羅跋提出此經，其人

不閑晉語，以偈本難譯，遂隱而不傳，至於斷章（釋文提到頌本處），直雲修妒路



（此譯「略詮」，是一種文體，即短短的經本）。及見提婆，乃知有此偈，以偈檢前所出，又多首尾隱沒，互相涉入，譯人所不能傳者彬彬然，是以勸令更出。以晉泰元十六年，歲在單闕（卯）貞於重光（辛），其年冬，於潯陽南山精舍，提婆自執胡經，先誦本文，然後乃譯爲晉語，比丘道慈筆受。至來年秋，復重與提婆校正，以爲定本。「這就是說，鳩摩羅跋提的初譯是有缺點的，原書有頌，有長行，他因爲不懂漢語，感到頌文難譯，只把長行註釋譯了出來，註中提到頌文處，就說成是「修妒路」。後來僧伽提婆在廬山重譯，十分精細，四卷書譯了大半年，後又作了校正，可見認真之至。僧伽提婆在翻譯過程中，還進行講解，大家更有所領會，特別是慧遠。

因此，慧遠也寫了一篇《阿毗曇心論序》，說此論「凡二百五十偈，以爲要解，號之曰心。其頌聲也，擬象天樂，若雲籥自發，儀形群品，觸物有寄」。又說，「窮音聲之妙會，極自然之衆趣」。他對於頌文，可謂贊揚備至。原本雖然不存在了，但它後來經過訂正、補充，形成了世親的《俱舍論》，所以在《俱舍論》中還保存了它的原頌。現在從《俱舍論》看，原頌作得的確巧妙。因爲阿毗曇是講法相名數的，干

燥無味，要求以韻律的體裁表達出來，本不容易，但是原頌却以相當高的技巧完成了這一結構，因而從它發展而成的《俱舍論》也得了「聰明論」的稱號。不過慧遠將《心論》原頌比之「天樂」，窮盡了美妙的聲韻，並說它的内容「儀形群品」，達到了模擬萬象的最高程度，則未免有些誇張了。

關於《心論》的内容，慧遠序文中也有扼要地介紹。他說：「又其爲經，標偈以立本，述本以廣義；先弘內以明外，譬由根而尋條，可謂美發於中，暢於四肢者也。發中之道，要有三焉：一謂顯法相以明本，二謂定已性於自然，三謂心法之生必俱遊而同感。俱遊必同於感，則照數會之相因；已性定於自然，則達至當之有極；法相顯於真境，則知迷情之可反；心本明於三觀，則覩玄路之可遊。」這裏首先說到《心論》的組織。本書以偈頌爲本，據以廣述。全論共計十品，前八品爲一組織，是全書的根本思想所在，所以也叫做「內」；後二品爲一組織，是附屬性質，稱之爲「外」；由內而外的闡述，好比由根到枝條，正同人身內部活潑潑的生氣暢達於四肢。其次，這從內發生的中心思想是甚麼呢？撮要有三，就是《心論》開頭《界品》

《行品》所說的内容。第一，「顯法相以明本」，詳說於《界品》。此品說的是一切法相，而用蘊處界來組織解釋，其中第二頌說，「若知諸法相，正覺開慧眼」。如知道了法相，就能發生智慧。這正是《心論》的根本精神。第二，「定己性於自然」。這裏說的「自然」，根據譯者在同書所譯六因中「因類因」為「自然因」，可見其意同於「自類」、「自性」。這是依據《界品》所講法相的結論而說：「諸法離他性，各自住己性，故說一切法，自性之所攝。」一切法分析到最後，不能再分，這樣去掉他性，賸下來的就是自性。各種法都有自己的性質，截然各別。而說到一切法的時候，只有自性相同的才能攝為一類。換言之，自性就是在類上相同的，如色法是與色這一類相同的法，所以有其自性，而不能說成心法。一切法莫不如此。第三，「心法之生，必俱遊而同感」。在一切法（五類法）中，心法的特點是：「心不孤起，有『數』（心數，即心所法）相應。」是怎樣相應的呢？「俱遊所緣」。心與心數同一所緣，同一境界，這就是相應。另外又是「同感」，即同一行相。換言之，心與心數的對象同一，因而二者也必然相應的發生同感。慧遠這種說法的根據在本論的《行

品》，品中頌說，「若心有所起，是心必有俱，心數法等聚」。就是這個意思。最後，他說到三種要點間的關係以及在實踐上的意義是：法相之顯現，借助於「真境」。「真境」之「真」，指四諦而言，五類法即是以四諦來加以分別的。從四諦看，一切法分別屬於苦集滅道中的某一諦，因而有其實際的意義。此即知道了何者爲迷，何者爲悟，如何由迷返悟，由苦集返滅道，這樣懂得了流轉還滅的道理。做到這一點，就是「顯法相以明本」了。本即是心，所以謂之心本。由迷返悟，關鍵在於心；迷是心之無明，悟則必須心明。心明就是「三觀」所要達到的。《心論》說：「智慧性能了，明觀一切有。」（《智品》第六）這說明「三觀」即三種智慧。又說：「三智佛所說，最上第一義，法智未知智，及世俗等智。」以此三智明觀一切法爲有，就能「觀玄路（滅諦）之可遊」了。

由此可見「顯法相以明本」乃是《心論》的根本思想。

由於慧遠的大力宣揚，《心論》曾經流行一時。如僧伽提婆到建鄴以後，曾爲衛軍東亭侯王珣講說《心論》。珣弟珉對它尤感興趣：「聽之及半，便能自講。」那時

毗曇之所以盛行，是與當時的社會情況有關。因爲那時的佛教與政治密切結合，出家人參與政局，發生了許多腐敗的事情，引起人們不滿，從而對佛學也進行廣泛的攻擊，如袁、何商略治道，諷刺時政，發出五橫之論，即以沙門居其一（見《弘明集》道恒《釋駁論》）。這樣，帶有玄學性質的佛學再也立足不住了。沙門的名聲雖然不好，但統治階級並未放鬆對它的利用，不過，必須採用一種新的理論，看到煩瑣的毗曇倒是一種可以替代玄學的新工具。特別是由身處山林標榜清流的慧遠來提倡，表面上疏遠了政治，更可以迷惑人，所以適應了當時的潮流，繁瑣的毗曇，便代替清淡頓然流行起來。以致稍後譯出更爲繁瑣的《雜心論》，還出現了一批專門研究的毗曇師。

另外一種對後來佛學發生影響的著作是《三法度論》。道安在關中組織翻譯時，曾譯過此書，名爲《四阿含暮鈔解》。譯本前有序文（似爲道安自作）說，小乘經初出爲十二部經，後來撮要總結爲四阿含（即阿含暮）。四阿含的份量很大，約合漢文二百卷，揭舉四阿含綱要，予以系統的組織，使人一目瞭然的，就是此書。所以說，

「有阿羅漢名婆素跋陀（世賢），鈔其膏腴，以爲一部，九品四十六葉，斥重去復，文約義豐，真可謂經之瓔鬘也。百行美妙，辨是與非，莫不悉載也。幽奧深富，行之能事畢矣」。看來作者是深知此書的重要性的。他認爲它的精華在着重踐行，辨別是非，闡述到很完美的地步，因此在外國也視此書爲珍寶：「有外國沙門字因提麗，先齎詣前部國，秘之佩身，不以示人，其王彌第求得諷之，遂得布此。」還說到由道安請鳩摩羅佛提譯出時，由於有許多名相是前所未見的，需要創造，不清楚處還要加註，所以譯時很費了些功夫。儘管如此，譯本還是不容易閱讀。

等到僧伽提婆去廬山後，也常常提及此書的重要，慧遠便請他作了重譯，改名《三法度論》。由於借鑒了舊譯的短長優劣，所以譯得比較好，慧遠在序文中稱道說：「雖音不曲儘，而文不害義，依實去華，務存其本。」同時序文還介紹了此書的主要內容：「……以三法爲統，以覺法爲道，開而當名，變而彌廣，法雖三焉，而類無不儘，覺雖一焉，而智無不周。觀諸法而會其要，辨衆流而同其源，斯乃始涉之鴻漸，舊學之華苑也。」這是說，本書以三分法統攝一切相類的法，在三分的大類中，

再逐層三分，這樣就概括了全體法數，而與以四諦、六度、十二處等一般的分類都不同。在此三分法中，又以覺法作爲主導，指明其目的在於使人生覺（智）。序文如上的解釋，其依據即在本論開宗明義的總標一頌：「德、惡、依、覺，善勝法門。」一切法分爲德（功德，善）、惡、依（根據）三類，對此三類的理解（覺），即是到達解脫（善勝）的道路（法門）。從三大類逐次三分（如「德」再三分爲「福、根、無惡」等），如此等等，故說「開而當名（細分出來的都有相當的法相），變而彌廣」，以至於無所不包。但所有這些法都是講覺的，儘管分得層次多，源頭還是一個。所以它是初學者的階梯，而其內容也是很豐富的。

慧遠說的這些話，看出他對此論的十分重視，而且解釋得也很明了。但是這部書對以後所發生的影響，還不限於慧遠的這些解釋，而是在它與部派關係的方面。

《三法度論》應該是屬於犢子系賢胄部的著作。可以從三個方面來判定：第一，作者。婆素跋陀，意譯爲「世賢」（刻本誤作「山賢」），即是犢子系賢胄部的祖師。第二，從書的組織看。本論採用三分法，與後來真諦所譯《部異執論》介紹犢子

部的主張相符。真諦譯本中犢子部主張，比《異部宗輪論》增加了幾條，其中有一條：「如來說經（指四阿含）有三義：一顯生死過失（相當《三法度論》的「惡」，二顯解脫功德（相當《三法度論》的「德」），三無所顯（相當《三法度論》的「依」。正與本論的說法相同。第三，從學說思想來看。犢子系有三點主張與《三法度論》所說的一致。一是犢子主張有「中有」（「生有」與「死有」之間的狀態），此論也有「中間涅槃」即在中有中人滅的說法。二是犢子主張「十三心見道」（即現觀），此論也有其說。三是犢子主張有「勝義我」，在十八部中，只有犢子部如此主張。他們認為有「我」與佛說無我並無衝突，因為他們主張的「勝義我」屬於不可說法一類。通常說我，皆從人我與五蘊的關係着眼，故有我與五蘊是一是異的問題；是五蘊之外另有我呢，還是五蘊即我？但犢子認為不可作決定說，分別觀察五蘊都不是「我」，但「我」也離不開五蘊，彼此關係是不可定說的。《三法度論》也承認有人我，它把佛說加一總結，認為「不可說者（人我），受過及滅施設」。就是說，在「受」、「過」、「滅」三種施設的情況下，必須承認有人我。一、受（取）施設。



五蘊組織成有情，它區別於木石的特點在於有「受」，即有知覺；既然有知覺，就不能光用五蘊來代表，必須假設有人我，才能够有執受者，有「受」（取）的作用，此即有情的個體。例如經上常說的「如是我聞」、「佛說法」等等，都以此假說「我」爲前提。二、過去施設。爲了把假設的主體在時間先後即過去、現在、未來三世連續起來，也定要有「我」才行。如佛就說自己有過去種種「本生」。三、滅施設。最後達到涅槃，也總得有一個個體來體現。因此，《三法度論》認爲，根據佛在上述三種情況下的假設來分析，雖然所謂人我與五蘊的關係是不可說的，但是對於應該有個人我這一點，必須有正確的理解（智慧），否則，就是無知（對「不可說」的無知）。這就是犢子部對於有勝義我的主張。此外，在犢子系另一部派正量部的《三彌底部論》，也可用來旁證，它對人我有更詳細的解釋（《三彌底部論》爲苻秦時失譯本）。

《三法度論》中勝義人我的主張傳譯過來之後，即對當時的學說產生了巨大的影響。從佛學初期傳入中國以來，對於人我問題本來說得不大清楚，正如僧叡說的：

「此土先出諸經，於識神性空，明言處少，存神之文，其處甚多」。因此有我論，佔着優勢，使輪迴、報應等的宗教麻醉劑，大為散播。甚至象接受了般若學性空之說的慧遠，而於大乘是否說我尚存疑問；及至《三法度論》譯出，他還把大乘也說成是講有人我的了。他在序文中說，此書為「應真大人」（阿羅漢）所撰，「後有大乘居士」為之「訓傳」云云，足為例證。

慧遠原來受過鳩摩羅什的影響，與羅什既有書信往還，又為羅什所譯《大智度論》寫過序文，對龍樹的中觀和畢竟空的思想還是有過研究的，他直到晚年，還是堅信有我的。當時有人反對輪迴之說，他即依據有我說著《明報應論》、《三報論》，大加提倡，因而更為宗教加強了麻醉的作用，他的根據，就是《三法度論》。通過道安及慧遠的宣揚此書，其時記述佛教的有關撰述如《牟子理惑論》、《後漢書》，也都以為佛教主張有人我，可見此書影響之大了。

在毗曇學復興的同時，禪法也得到了相應的發展。小乘禪法傳來中國為時較早，從安世高翻譯佛典就開始了。到了道安，對於禪法還很費了一番功夫研究，最後並把

禪法融貫於般若之內。

但是，禪法的傳承，從安世高到康僧會是明確的，到了道安時就中斷了。所以他的弟子僧叡在《關中出禪經序》中曾有過這樣的感嘆：「禪法者，向道之初門，泥洹之津徑也。此土先出《修行》、《大小十二門》、《大小安般》，雖是其事（指禪法），既不根悉（不明究竟），又無受法（無有傳授），學者之戒（約制），蓋闕如也。」姚秦弘始三年（公元四〇一年），鳩摩羅什入長安，僧叡立即登門求教，「既蒙啓授，乃知學有成準，法有成條……無師道終不成」。後來羅什便綜合了各家禪法爲他編譯了三卷《禪要》，主要是以五門組織。禪講究對治，各種對治，視學者的具體情況而有所偏重。如：一、「貪」重的人，應修習「不淨」觀；二、「瞋」重的人，應修「慈悲」觀；三、「痴」重的人，應修習「十二因緣」；四、「尋思」重的人，應修習「安般」（念息）；五、「平等」（一般）的人，應修習「念佛」（餘處也說修習「界分別觀」即對地水火風空識六界的分別）；由此分爲五門。僧叡又說：「尋蒙抄撰衆家禪要，得此三卷。初四十三偈，是鳩摩羅羅陀（童受）法師所造，後

二十偈，是馬鳴菩薩之所造也。其中五門是婆須蜜（世友）、僧伽羅叉（衆護）、漚波崛（近護）、僧伽斯那（衆軍）、勒比丘（脇尊者）、馬鳴、羅陀禪要之中，鈔集之所出也。」這說明五門所用的材料是從七家之書抄集而成，包括了大小乘的禪法。後來羅什還特意編譯了一部菩薩的禪法，裏面依《持世經》加進了十二因緣，此書已不存。此外，還編譯了《禪法要解》二卷，此書現存。到弘始九年（公元四〇七年），僧叡對《禪要》又「重求檢校，懼初受之不審，差之一毫，將有千里之降，詳而定之，輒復多有所正，既正既備，無間然矣」。

以上說明羅什到關中之後，重新傳授禪法，所編之經，十分慎重，這是公元四〇一到四〇七年之間的事。四一〇年，罽賓禪師覺賢（佛陀跋陀羅）也來到長安。他是佛學專家，親受教於佛陀斯那（一作佛大先，即覺軍），佛陀斯那則是達磨多羅（法救）的門人，所以他也間接得了達磨多羅的傳承。他在長安，大弘禪法，跟從他學的人很多，其中就有慧觀。他們對羅什所傳，感覺不滿，認爲他沒有師承，不講源流，不得宗旨。如慧觀在《修行地不淨觀經序》裏，就一再表現出了這種不滿的情緒：

「禪典要密，宜對之有宗，若漏失根源，則枝尋不全；群盲失旨，則上慢幽昏，不可懼乎。」「禪典要密」是說關於禪法的典籍，要義深隱，必須有人指點教授，才能得到所宗，否則就會失去根源宗旨，產生增上慢（自以爲是）。這些顯然是指羅什說的，因爲羅什綜合七家之說來編寫的禪法，無所專宗，也無傳授。又說：「……乃有五部之異。是化運有方，開徹有期，五部既舉，則深淺殊風，遂有支派之別；既有其別；可不究本詳而後學耶？」依禪家說（實際是小乘上座系之說），分了五部，各部各有自家的禪法，比較起來各有深淺，就學的人應該清楚這些關係，瞭解其本原，不能亂來。這也是針對羅什而說的。

慧遠在聽到覺賢的禪法以後，於《廬山出修行方便禪經統序》中更明白地指出：「每慨大教東流，禪數尤寡，三業無統，斯道（禪）殆廢。頃鳩摩耆婆（即鳩摩羅什）宣馬鳴所述（慧遠認爲羅什所傳主要是馬鳴的著述），乃有此業。雖其道未融（說禪未透），蓋是爲山於一簣。」這直接表示了他對羅什的不滿，認爲所傳的只是不完全的知識。由此可見，凡是隨覺賢學禪的人，都不以羅什所傳爲然。

覺賢之禪既與羅什異途，所以他在長安住了不久，就受到羅什門下的排擠，並藉故說他犯戒擯之離開長安。覺賢南下到了廬山，慧遠就請他譯出《修行方便禪經》（又名《修行道地禪經》），詳細地介紹了他自己的禪學。此經雖也是以五門組織，它主要是佛陀斯那的禪法，也連帶有達磨多羅的禪法，但不像羅什那樣的雜湊，而是綜於一家之說。由於經中也介紹了達磨多羅的禪要，所以後人又稱它為《達磨多羅禪經》。事實上，達磨多羅的禪法部分，未能保存下來，現存經文中已看不到了。經譯出後，慧遠就為之做了《統序》（即總序）。又因為其中的五門可以各各獨立，故慧觀特對《不淨觀》部分作了序。這兩家的序，都指出了此經要點。

先看慧遠的序。他說：「其為要也，圖大成於末像，開微言而崇體。悟惑色之悖德，杜六門以寢患；達忿競之傷性，齊彼我以宅心；於是異族同氣，幻形告疏；人深緣起，見生死際。爾乃關九關於龍津，超三忍以登位，垢習凝於無生，形累畢於神化，故曰，無所從生，靡所不生，於諸所生，而無不生。」在慧遠看來，禪法的五種法門都是就末像（形跡）上講對治的，完成根本的轉變，即由此下手。但對禪法要

秘，微言大旨，也須有所悟解，此是崇尚根本。然後他分述了五門中四門（沒有數息門）的主要內容：一、瞭解迷惑於女色是違背道德的，應該杜塞六根以平息禍患；這指修「不淨觀」而言。二、明白忿怒競爭等情緒有傷於本性，應該忘懷人我，一視同仁；這指修「慈悲觀」而言。三、人身原是由水火風土空識六界同一氣化而成，加以分析，只是幻形而已，因而不必執於我見；這指修「界分別觀」而言。四、深知十二緣起的道理，即可理解生死際的本質；這指修「因緣觀」而言。做到了這一些，就可以逐步地開辟幽深的道路（九關，即「九次第定」），超越三種法忍（「耐怨害忍」「安受苦忍」「無生法忍」，達到羅漢的果位。這樣，因循惡習在「無生」的認識中就可以止息，通過「神化」而結束形累（精神受肉體所累，而流轉輪迴，靠「神化」的力量，達到無餘涅槃，即可徹底擺脫）。這就叫做不從甚麼地方而生，但無所不生；處於諸所生之中，而無不生。序文後段還指出佛大先禪法的特點「佛大先以為，澄源引流，固宜有漸，是以始自二道，開甘露門，釋四義以返迷，啓歸途以領會，分別陰界，導以正觀，暢散緣起，使優劣自辨，然後令原始反終，妙尋其報」。這是

說，要使人們得以悟解，應該循序漸進。開始時講方便，勝進二道，開不淨觀、念息二甘露門，通達退、住、昇進、決定四義（每道都有此四義，應離前二義而行後二義），這樣就可以從迷誤中啓示歸途，領會要旨。在這裏，還要分別陰界，導以正觀，徹底分析十二緣起，使其自辨優劣，最後得到究竟。

慧觀的序對不淨觀的特點做了介紹。他說：「故傳此法本，流至東州，亦欲使瞭其真偽，途無亂轍，成無虛構（不落空），必加厚益。斯經所云，開四色爲分界，一色無量緣，宗歸部津，則發趣果然。其猶朝陽暉首，萬類影旋……。」不淨觀主要是觀察尸體。印度人舊俗，死了人就將尸體丟在樹林中任其腐爛，於是鳥獸蟲蟻，相繼啖蛀，最後剩下了白骨。不淨觀就是順序觀察這些過程，得着「不淨」的認識。然後再由不淨轉淨，從白骨上產生幻覺，出現青、黃、赤、白四種光彩，使人的心地清淨，所以說，「開四色爲分界」。在每觀其中一色的時候，都是內外遍緣，到處見着同一類色，所以叫做「一色無量緣」。這樣，他們把禪法之所宗，着重地歸於五門中的「不淨觀」門，以之爲中心，所以說「宗歸部津」，從而最初所要理解的事物也就



得到真實了。其他以清淨爲歸趣的事都視不淨觀爲轉移，故比之爲朝陽。

在此期間，大乘學說也從般若的一再翻譯到羅什的大弘龍樹學，有了相當的發展。因此，禪學雖出於小乘系統，却已貫串着大乘思想而是大小乘融貫的禪了。這與安世高所傳是不同的。鳩摩羅什如此，佛陀跋陀羅也是如此。

大小乘禪法融貫的關鍵，在於把禪觀與空觀聯係起來，羅什所傳就是同實相一起講的。《禪法要解》卷上說，「定有二種，一觀諸法實相，二觀諸法利用」。此即在禪觀中不僅應該看到空性，也要看到諸法的作用，兩者不可偏廢。佛陀跋陀羅所傳，在現存本子中已經看不到這種深入的說法，但慧遠序文之推崇佛陀跋陀羅仍在於能貫通大小乘的一點，所以說：「非天道冠三乘，智通十地，孰能洞玄根於法身，歸宗一於無相，靜無遺照，動不離寂者哉。」至於達磨多羅的主張，原文已經不存，只可從慧遠序文所作的簡單介紹，加以推測。序說「達磨多羅闡衆篇於同道，開一色爲恒沙。其爲觀也，明起不以生，滅不以盡，雖往復無際，而未始出於如，故曰，色不離如，如不離色，色則是如，如則是色」。這些話的大意是說，小乘上座系五部之禪法，

大分兩類，一以五門組織，如前所說。一由十遍處而入。十遍處，是地水火風青黃赤白空識。其中每一種都可以幻想它週遍於一切對象，構成清一色的形象。如觀地則到處都見其為地的形像，觀青則一切都見為青色。小乘化地部就是宣揚這種禪法，而在地遍處為中心，由此得名化地。《瑜伽真實品》講「散他」比丘也是從十遍處入。南方（錫蘭）上座系所傳《清淨道論》禪法都與此相同。達磨所謂「闍衆篇於同道」，就是合五門為一，統由遍處而入。「開一色為恒沙」，就是以一色為遍處，通觀一切。因此不同於五門組織。另外在禪觀時，應該理解這些色的如性（法性），遍處雖然往復無際，但始終與如性相聯係着。「明起不以生，滅不以盡」，是指法的生滅而言，但生即不生，滅即不滅，兩方面統一起來理解，故說不以生而謂之起，不以盡而謂之滅，雖見有生滅，而法性（如性）湛然不變。所以觀色不能離開如性，觀如性不能離開色，二者是統一的。像這種看法，就不是小乘的，而是屬於大乘空觀性質的了。

貫通大小乘禪法的思想，對於後來中國佛學的影響很大，如禪宗慧可傳達磨的禪

法，就是用了這種說法。雖然慧可所說的達磨究竟指的何人還可研究，但原先是指法救說的（見道宣《續高僧傳》卷十六），所以道宣爲慧可作傳，直稱之爲「虛宗」。在中國佛學思想中實際發生影響的正是空觀與禪觀的融貫。

當時毗曇學與禪法的新發展，同慧遠的努力是分不開的，他本人的學說如何，也值得一談。

慧遠（公元三三四——四一六年），少年時代對於儒玄即有很深的研究，傳記中說他「博綜六經，尤善莊老」。二十一歲，依道安出家，在道安門下稱爲上首。公元三三七年，道安在襄陽被劫往北方，他就離開道安往江東了。約從三八六年左右，他定居於廬山，一直到死。

慧遠之學得自道安的究竟如何，這很難具體地說了。公元三九一年，僧伽提婆到廬山，受請譯出了《阿毗曇心論》和《三法度論》。因此，慧遠受到了新譯的影響，寫了《法性論》闡述自己的思想。論旨針對舊說泥洹只談「長久」，未明「不變」，所以特爲闡發「不變」之義。論文已佚，有些著作引用它的主要論點是「至極以不變

爲性，得性以體極爲宗」（見《高僧傳》），「至極」和「極」，指的泥洹，「體」說證會，「性」即法性。泥洹以不變爲其法性，要得到這種不變之性，就應以體會泥洹爲其宗旨。當時慧遠尚未接觸羅什所傳大乘之學，而在研究中就有此與大乘暗合的見解，實爲難得。所以後來很得羅什的稱贊。

細究起來，慧遠這一思想還是從僧伽提婆介紹的毗曇獲得的。他在《阿毗曇心論序》裏說：「己性定於自然，則達至當之有極。」一切法的自性決定於它自身的「類」，從同類法看到的自性就是「不變之性」；也只有在這個前提下，纔能說有「至當之極」（即涅槃）。《心論》是依四諦組織的，何等法歸於苦集，何等歸於滅道，都由其法「不變之性」而定。明白了法性不變，從而有所比較分析，然後纔能通達至當之極。瞭解無上之法乃是滅諦。後面還說，「推至當之極，動而入微矣」。順着至極這條路前進，即可與道相應。《心論》講到道諦，以「見著而知微」來形容，即是從道諦與涅槃處相應而說。看到至當之極，順着道走，即愈走愈近，「動而入微」。由此看來，《法性論》的思想還是出於《心論》。認定一切法實有，所謂泥洹以不

變爲性，並不是大乘所理解的不變，而是小乘的諸法自性不變，也是實有，此爲小乘共同的說法。

另外，元康的《肇論疏》還引到《法性論》這樣幾句話：「問云：性空是法性乎？答曰：非。性空者，即所空而爲名，法性是法真性。」這說明性空與法性不是一回事。性空是由空得名，把「性」空掉；法性則認「性」爲有，而且是法真性。這裏所說的「性空」，顯然是他老師道安的說法，所謂「照本靜末，慧目以之生」的思想；而所謂法性不變，則是受了《心論》的影響。慧遠把性空與法性看成兩個東西，與道安把兩者看同一義的不同。

慧遠從承認法性實有這一基本思想出發，對涅槃實際內容的看法，也貫徹了這一精神，他用形神的關係來說明涅槃，主張「形盡神存」。具體的說，就是「不以情累生，不以生累神」。在人的生死流轉中，他承認了有一個主體「人我」；「人我」所以有生死之累，乃由情等所引起，故須除煩惱，斷生死，纔能入涅槃。所以他說「生絕化盡，神脫然無累」。「化盡」即指自然的超化（超出流轉）。只能斷絕生死，超

出流轉，「神」（人我）纔不受物累。最後他還是承認「神」的永恆存在（此即泥洹不變）。這一思想和《三法度論》裏的承認有勝義人我完全相通。

以上是慧遠在公元三九一年以後的思想，過了十年，即四〇一年，鳩摩羅什到了關中，不久，慧遠就「致書通好」，羅什也回了信。羅什最初譯的《小品般若經》和《大智度論》，都送給慧遠看過，並請他爲《大智度論》作序。他對《智論》用心研究，遇到論內思想與他原先理解不一致的都提出來向羅什請教。羅什也一一作了答復。這些問答，後人輯成《慧遠問大乘中深義十八科並羅什答》三卷，後又改名《大乘大義章》保存至今。從這裏面看出慧遠的疑問都是在他把法性理解得實在有關係。羅什解答中很不客氣地指出了他的錯誤，辨明「法無定相」。以爲對於佛說之法不能死執，而應理解爲「無定相」。慧遠卻恰恰相反，承認法我，認爲佛說法有定性，把佛說法執死，所以羅什批評他是「近於戲論」（見《大乘大義章》卷中間答四大造色）。

經過羅什的解答，慧遠的思想看來並沒有發生很大變化。當時桓玄專政，限制佛

教，「沙汰」沙門，並要沙門「禮敬王者」，慧遠曾對之力爭，寫了《沙門不敬王者論》。其中提到沙門「不順化以求宗，冥神絕境，謂之涅槃」。他以爲出家人的宗旨，是與世俗處於生死流轉（即「化」）的情況相反的。「絕境」是「涅槃」，無境可對，「冥神」就是使「神」達到一種不可知的超然的情景，並不是說「神」没有了。這實際仍然是《法性論》的思想，根本沒有轉變。

姚秦本來相當鄭重地請慧遠爲《大智度論》作序，但慧遠認爲論的譯文「繁穢」，特加以刪削，成爲《大智論鈔》才寫了序文。這是他的最後著作，可以從中看出他思想的總結。

他序明《智論》的要點是：「其爲要也，發軔中衢，啟惑智門，以無當爲實，無照爲宗。無當則神凝於所趣，無照則智寂於所行。寂以行智，則群邪革慮，是非息焉；神以凝趣，則二諦同軌，玄轍一焉。」由般若的思想來理解性空，就是中道。他「以無當爲實，無照爲宗」，即有對象而不執着，有所理解而無成見。不執着對象，則般若的主體「神」即可專注於洞察；不抱有成見，則「智」於所行的境界安靜不

亂。由此去掉各種邪妄思想，消滅了是非，又還統一於二諦，各得其所。

接着他對做到「無當」「無照」的方法作了介紹：「請略而言：生途兆於無始之境，變化構於依伏之場，咸生於未有而有，滅於既有而無。推而盡之，則知有無回謝於一法，相待而非原；生滅兩行於一化，映空而無主。於是乃即之以成觀，反鑒以求宗。鑒明則塵累不止而儀像可觀，觀深則悟徹入微而名實俱玄。將尋其要，必先於此，然後非有非無之談方可得而言。」般若的智慧與一般智慧不同，扼要地說是這樣的。

「生途」（生滅這一邊的現象）是沒有起點的，生滅變化之構成，在於它們之互相依待，互為條件。所謂生，即是從無而有；所謂滅，就是從有而無。由此推論，可知有與無在一法上的交替乃相互相待而言，並非於此一法之外另有甚麼有無。生滅也是如此，同屬於統一的變化，這就是空，就是無所主宰。這樣形成自己的觀點，自我反省，使之無塵可染，即可得到真正的旨趣。——這些看法雖然也講到了「空」「無主」，但骨子裏仍承認法為實有，且有生住異滅的作用，並沒有超出小乘理解的範圍。繼之說到「主觀」（鑒）方面，只要能「明」，即可不沾染汙而瞭解事物之動靜



儀態，深刻地理解諸法名實的關係。這些說法，也不完全是大乘的。

他又說：「嘗試論之，有而在有者，有於有者也，無而在無者，無於無者也。有則非有，無無則非無。何以知其然？無性之性，謂之法性，法性無性，因緣以之生；生緣無自相，雖有而常無，常無非絕有，猶火傳而不息。天然，則法無異趣，始末論虛，畢竟同爭，有無交歸矣。故遊其樊者，心不待慮，智無所緣；不滅相而寂，不修定而閑，不神遇以期通焉，識空空之爲玄；斯其至也，斯其極也，過此以往，莫之或知。」他認爲有就是有，這是執着於有；認爲無就是無，這是執着於無。以有爲有，實際是非有，以無爲無，實際是非無，這類有無執着都應該去掉。爲甚麼呢？無性之性，就叫做法性；法性無性，只是有了因緣才有所謂「生」。因緣所生本自無相，所以雖然是有而實際上是「常無」。因此，這種「常無」也並非是絕對的沒有。譬如以木取火，因緣所生，相傳不熄，火的現象是有的，但不能說其爲實有。這樣看來，法性沒有差異分別，始終都是空的，有無雖然看起來相反，事實上仍可在一法上並存。由此，他得出了一系列的結論，以爲認識到這些道理，心思既不會再有甚麼思

慮，智慧也無所攀緣。這種以無性爲性的說法，顯然是受道安的影響，也接近於中觀的思想。但他卻仍然把無性看成是實在的法性，那就還是他原來《法性論》的主張了。慧遠這種思想，既與其本人的學歷有關，也與當時一般思想潮流相應，因爲當時所能理解的大乘佛學，到此水平也就算是究竟了。

### 本講參考資料

- [1] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十一章。
- [2] 《出三藏記集》卷九、卷十、卷十五。
- [3] 《高僧傳》卷六。
- [4] 《弘明集》卷五。
- [5] 《三法度論》（藏要本）。
- [6] 《大乘大義章》（續藏本）。
- [7] 呂澂：《毗曇文獻源流》（見附錄）。

## 第五講 關河所傳大乘龍樹學

### 講授提綱

鳩摩羅什的譯經——詳訂舊經及創宏新論——所傳龍樹宗四論之學——中道實相與言教二諦——什門諸子及僧肇——貫穿於肇作諸論的主要思想：無常、性空及任運後得智——關河學說的傳承

在羅什來華以前，中國佛學家對於大小乘的區別一般是不很清楚的，特別是對大乘的性質和主要內容，更缺乏知識。羅什來華後，在姚秦時代譯出了許多經論，又介紹了印度當時盛行的龍樹系的大乘學說，才改變了這種情況。從而推動了後來中國佛學的發展。羅什的翻譯和講習都限在關中地區，所以後來在講到他的學說傳承時常稱之為關河所傳。

鳩摩羅什是印度籍，生於龜茲（今新疆庫車）。他母親後來出家，他也隨母出家。初學小乘，其後去罽賓，並經歷月氏、沙勒等地，得到莎車，在莎車時，遇見該國王子須利耶蘇摩，得到啓發，改學大乘。由於他的天資聰慧，學習很有所得，因而在一帶的聲譽很高。道安晚年，聽到羅什的名聲，曾寫信給苻堅，建議迎接羅什來華。公元三八五年，苻堅命呂光率兵滅了龜茲，劫羅什到了涼州。其時苻堅被殺，呂光遂於涼州立國，號稱後涼。羅什也就留居其地達十五六年之久。在此期間，他還被逼同龜茲王的女兒結了婚。直到姚秦第二代姚興時的弘始三年（公元四〇一年，其時呂光已死），羅什才被請來長安。留住涼州時，他已逐漸學會了中國的語言文字，並且還從去涼州跟他學習的僧肇介紹中，對內地佛學流傳情況，存在的問題有所瞭解，羅什還對中國過去的譯經，進行研究，特別注意了竺法護的譯籍，這一切給他後來進行翻譯和講學，打下了很好的基礎。

關於羅什的卒年各種傳記所說很不一致。齊梁時僧祐在《出三藏記集》羅什的小傳中說，死於義熙中（公元四〇五——四一八年），未確定在何年。稍後，梁慧皎的

《高僧傳》舉出了好幾種說法，如弘始七年、八年、十一年等，沒有肯定爲何年，但傾向弘始十一年（公元四〇九年）。這一說法，沿用到唐代智昇著《開元釋教錄》。其後發現了僧肇所作諫詞，說羅什死於弘始十五年（公元四一三年），並說卒時七十歲。這樣，一般人又改定羅什的生卒年爲公元三四四——四一三年。近年日本學者塚本善隆否定了這一說法，認爲還是《高僧傳》所說的弘始十一年正確，實際年齡不是七十歲而是六十歲，確定其生卒年代爲公元三五〇——四〇九年。這一考證的理由很充分，因而是可信的。

羅什於公元四〇一年入長安，到四〇九年病死，時間並不算長，但完成的工作卻不少。這一方面由於姚興對佛學的興趣很濃，受到他的大力贊助；另一方面當時關中集中了不少內地學者，都被組織到他的翻譯工作中來，由數百人擴大到三千人（不一定都直接參譯），著名的人物就有十幾個；因此翻譯工作做得很快，質量也相當好。就譯本的數量講，雖有很多異說，但經《開元錄》刊定，共有七十四部，三百八十四卷。當時存在的爲五十二部，三百零二卷（此中有因分卷不同而增加卷數的），這一

數字，據我們刊定，還有問題；現存只有三十九部，三一三卷。這與僧祐、慧皎最初的記錄（三十多部）比較接近。從翻譯的質量言，不論技巧和內容的正確程度方面，都是中國翻譯史上前所未有的，可以說開闢了中國譯經史上的一個新紀元。

僧祐在《出三藏記集》的第一卷（此卷是講傳譯緣起的），對羅什的翻譯作了很高的評價，他說：「逮乎羅什法師，俊神金照，秦僧融肇，慧機水鏡，故能表發揮翰，克明經奧，大乘微言，於斯炳煥。」他把羅什的翻譯稱為新譯，其前的翻譯，統名舊譯，並將新舊譯不同之點，特別是在事數名相方面的，都列舉了出來，寫成《前後出經異記》。但此段文字經後人抄寫中改動過，有許多錯誤，應以僧叡《大品經序》為準。例如，「陰人持」是舊譯，玄奘時才譯為「蘊處界」，羅什時只譯為「衆處性」，而《異記》現行本中都弄顛倒了（實際在羅什譯本中也未能完全更正）。僧祐的評價，並非過譽，羅什的翻譯確實是十分慎重的，從他門下對譯本所作的序文中也可以看出一些。如僧肇在《維摩經序》中說：「……義學沙門千二百人於常安大寺請羅什法師重譯正本。什以高世之量，冥心真境，既儘環中（空義），又善方言，時

手執胡文，口自宣譯，道俗虔虔，一言三復，陶冶精求，務存聖意，其文約而詣（暢達），其旨婉而彰，微遠之言，於茲顯然。」這種評價，可以代表他的一般翻譯。他對於自己不太熟悉的經典，翻譯時尤為持重，如晚年譯出之《十住經》即《華嚴經·十地品》就是一例。此經原本，大概是慧遠門人支法領帶回來的，經過關中就留給了羅什。羅什因對它不太熟悉，得到本子以後一個多月都未敢動筆，直到把他老師佛陀耶舍請來商量過了，弄清楚了義理，方才翻譯（見《高僧傳·耶舍傳》）。可見其認真持重的態度。又他所譯的經典中，有一部分原是有譯的，現在重新訂正，就更要細心弄清楚舊譯的短長才有所取舍，這可以《小品經》為例。僧叡在此經序中說：「法師手執胡本，口宣秦言，兩釋異音，交辨文旨（原文與漢文不同，雙方都作了解釋）。秦王躬覽舊經，驗其得失，諮其通途，坦其宗致，與諸宿舊義業沙門釋慧恭、僧習、僧遷、寶度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道標、道恒、道悰等五百餘人，詳其義旨，審其文中（檢查文字正確了），然後書之。以其年（弘始五年）十二月十五日出盡，校正檢括，明年四月二十三日乃訖。文雖粗定，以釋論（《大智度

論》)檢之，猶多不盡，是以隨出其論隨而正之。釋論既訖，爾乃文定……。」由於大品的重譯，從而使人們對小品有重譯的要求，僧叡也作了序，說「……准悟大品，深知譯者之失，會聞鳩摩羅法師，神授其文，真本猶存，以弘始十年二月六日請令出之，至四月卅日校正都訖。考之舊譯，真若荒田之稼，藝過其半，未詎多也」。這就是說，羅什的重譯改正舊譯幾乎是大半部了。

以上是就羅什譯本總的傾向來看的，如果一一考究起來，也有許多不足的地方。例如，僧叡在《大智釋論序》裏就曾直率地指出：「法師於秦語大格（通式），唯譯〔識〕一往（一般的），方言殊好猶隔而未通（語言含蘊處不甚瞭解）。苟言不相喻則情無由比，不比之情則不可托悟懷於文表，不喻之言，亦何得委殊途（雙方）於一致，理固然矣。進欲停筆爭是，則校競終日卒無所成；退欲簡而便之，則負傷手穿鑿之機，以二三唯案譯而書（此文字疑有脫落，意指有少數地方只好依着翻譯的寫了下來），都不備飾……」僧叡在《思益經序》中，還對這種缺點舉出了具體例子來說明：「此經天竺正音名毗絕沙真諦（Viśeṣaśeintā），是他方梵天『殊特妙意』菩薩之



號也。詳聽甚公傳譯其名，翻復展轉，意似未儘，良由未備秦言名實之變故也。察其語意，會其名旨，當是「持（特）意」，非「思益」也。直以未喻「持」（特）義，遂用「益」耳。其言益者，超絕殊異妙拔之稱也；思者，進業高勝自強不息之名也，舊名「持（特）心」最得其實（按北魏時譯爲「勝思惟」）（《思益經》是對般若作補充的，十分重要）。我們從其翻譯中還可看出類似的缺點來，如原譯「五蘊」爲「五陰」，這固然不好（因爲陰是幽微的意思，對識說還可以，對色就不合。甚至後人對此還產生了許多牽強的解釋，說陰者，蔽也。等等），羅什改譯爲「五衆」，有些進步，但卻未能把這字的原義充分地表達出來。「蘊」原同於「聚」（集體的），是指一類法略爲一聚的意思，如色一類包括過去、現在、未來的色，都可略歸色蘊。羅什譯爲「衆」就不能體現。這都是由於羅什只瞭解漢文的一般意義，而對它所蘊含的「殊好」無法理解的緣故。

僧叡對於羅什的這種批評，也反映了當時的良好學風。像羅什這樣有地位有聲望的學者，一般是不能對他有甚麼閑話好說了，但僧叡還是作了如此坦率的批評。

另外，僧肇在《百論序》中，對羅什翻譯所的分析，也可以看作是對什譯的總評，他說：「……考校正本，陶練復疏（論文譯過兩遍），務存論旨，使質而不野，簡而必詣，宗致劃爾（清楚），無間然矣。」僧肇所指出什譯的特點，是針對舊譯的得失說的，如支謙偏於「麗」，羅什則正之以「質」；竺法護失之枝節，羅什則糾之以「簡」。這就是取其所長，補其所短了。羅什的翻譯之所以取得這樣成就，還在於他對待翻譯的嚴肅認真。例如，關於一些名相的翻譯，就曾經費過不少斟酌。僧叡在《小品經序》中記載：「胡音失者，正之以天竺，秦言謬者，定之以字義，不可變者，即而書之是以異名斌然，胡音殆半，斯實匠者之公謹，筆受之重慎也。」——西域本音譯不正確的，用天竺語加以訂正；漢譯有錯誤的，另找恰當的語言加以釐定。有許多術語不能用意譯的，則大半採取音譯。這些說法，也是針對舊譯說的，像支謙，就少用音譯而多用意譯，很多地方譯得就不恰當。而羅什則多採用音譯來作糾正，從這些可以看出他對翻譯是相當慎重的。

羅什翻譯質量的優越，還可以從其內容方面來看，他現存的譯籍中，多半屬於大

乘的經（二十一種），其中又多半（十三種）是重譯的。當時所以要重譯，是爲了適應姚興等人的請求。重譯經中，主要的且可以作爲代表的，是大、小品般若。這兩部書，從中國有翻譯開始就陸續地翻譯了，而且還經過幾次的重譯。自支讖首譯以來，歷經二百餘年，兩書成了一般研究者的主要著作。但是人們對於般若的思想，始終不得徹底理解。後來發現這是與譯文不十分正確有關，所以羅什一到關中，姚興就請他重譯《小品般若》。此經重譯過程，僧叡《小品經序》裏有所反映。首先對舊譯用原文作了訂正，以後又據《大智度論》再次改訂，由於舊譯不正確引起的疑難之處，都一一得到解決。這一重譯還突出地體現了龍樹對經所作解釋的精神。例如，他對經文品目的整理，並對品目名稱的確定，就是以龍樹釋論精神作依據的。如序文說：「胡本唯序品、阿鞞跋致（不退）品、魔事品有名，餘者直第其品數而已。法師以名非佛制，唯有序品，略其二目。」原本只有序品等三品的名目，其餘僅有次第，並無品名，但《光贊》《放光》都譯有品名，可見不是原有的。重譯則把序品之外的各品都改動了，一方面對舊本略有開合，另一方面改定了一些品名。在改定中，還可以看出羅什

貫徹龍樹釋論的精神之處，最明顯的要算第七品，羅什定這品爲《三假品》，而《放光》名爲《行品》，《光贊》名爲《分別空品》，後來玄奘譯《大般若波羅蜜多經·二分》又將它標爲《善現（須菩提）品》，都不能像羅什用《三假品》一名那樣能表現出這一品的主要內容來。「三假」不僅是這一品的中心，也是全經的中心。在龍樹看來，般若的整個精神就在以假成空，由假顯空。因此，他主要以「三假」貫徹於般若的全體，從而構成空觀。在這一品裏，須菩提一上來就提出了「三假」的問題。「三假」是說「法假」、「受假」、「名假」。一般人的認識以爲一切事物都實在，其實他們是把假名認成實在，爲了使他們瞭解空，這裏指出，一切事物的認識都是假名的（即概念的）。爲甚麼是假名？可以從假的三個階段，即概念發展的三個階段來看。首先是法假，這是構成一類事物的基本因素，例如五蘊，它也是假，因爲它的每一蘊，如色，都是和合而成。其次受假，受就是對法有所取（結構），以取爲因之假，說名受假。這是發展到以五蘊和合構成爲集體形象的「人」的概念階段。第三名假。這個階段是概念的更高一步，在形成的個別事物上，再加抽象，得到集的概念，如人

的概念集合而爲有軍隊、群眾等的概念。人們不理解這些假有的實際是空，反把三假執爲實有了。如果能瞭解這種道理，即知道一切法的認識都是依據假名，並無如假名之實在自性，就可以瞭解空。所以瞭解「三假」的過程，也正是認識空性的般若的過程。

《小品》改譯得很成功，又是適應當時需要才改譯的，理應發生較大的實際影響，可是事實並不然。這是由於當時有更多的大乘經典得到流傳，先是有《法華》，繼之有《涅槃》；又由於羅什隨後又譯出《中論》、《百論》等，於是人們對於般若的興趣就不很大了。不過《小品》重譯，對保存這部經的原始面貌這一點上，還有它的價值。此經到玄奘時，內容與意義都走了樣，玄奘所以立名《善現品》，原因也在這裏。

羅什重譯的《法華》、《維摩》、《思益》和《首楞嚴》，在改訂方面也都各有特色，這從有關的各序文中可以看出。例如，慧觀《法華宗要序》認爲，此經之重譯乃「曲從方言而趣不乖本」，用中國的語文很好地表達出了它本來的思想。僧肇《維

摩詰經序》認爲經的重譯使「微遠之言，於茲顯然」，很能深入淺出地表達了原著的思想。僧叡《思益經序》說羅什的重譯爲「正文言於竹帛」，糾正了舊譯的錯誤。弘充《新出首楞嚴經序》說，此經重譯後，「宣傳之盛，日月彌懋」，因爲他譯得好，所以宣傳得越來越盛。事實也真是如此，後來《法華》有一部分再譯，《維摩》、《思益》也都有重譯，但流行得最廣泛，始終沒有斷絕的，還是鳩摩羅什的譯本。

除經而外，羅什還譯了一些論著，都和他所傳的學說有關。

首先，最突出的是龍樹一系的大乘學說。其代表作品爲龍樹的《大智度論》、《中論》、《十二門論》和提婆的《百論》。這些譯本除在文字上力求正確外，還對其卷帙斟酌選擇，不是原封不動地譯過來的。例如《智論》，原來的份量很大，羅什只將它對《小品》經文初品的解釋全部譯出，其餘就只略譯。因爲經文初品主要闡述名相事數，恰是二百多年以來中國佛學家一直搞不清楚的問題。羅什詳譯了這一部分，將所有事數原原本本地加以解釋，這就適用了學者研究的要求，再也不用走「格義」「合本」等彎路了。至於其餘闡明義理部分，簡化一些也無妨，因此刪節得不

少：「三份去一。又如《中論》的翻譯，也有這種情形。此論是與註釋一起譯出的。當時傳說西方註釋《中論》的有七十家之多，羅什選取了青目一家。此釋當然較好，但也有不足之處，據僧叡《中論序》說：「今所出者，是天竺梵志名賓伽羅，秦言青目之所釋也。其人雖信解深法而辭不雅中（不全合），其中乖闕煩重者，法師皆裁而裨（增訂）之，於通經（經指本文）之理儘矣，文或左右未儘善也。」總之，僧叡認為青目釋在文字上是有毛病的。這些毛病，在曇影的註中曾經指出過，凡有四點吉藏的《中論疏》裏曾加以簡單的說明。由此可知，羅什在譯《中論》釋文時，也是費了一番剪裁功夫的。另外，《百論》的翻譯也有改訂，不是全譯的，據僧肇《百論序》說：「論凡二十品，品各有五偈，後十品，其人以為無益此土，故缺而不傳。」（此說有些誤會，缺的不是後十品，似乎倒是前十品。對照《百論》的廣本《四百論》看，《百論》中第一品，只概括了《四百論》前八品的內容，而後九品相當於《四百論》的後八品，並無所缺）。

其次，羅什還譯出一些與小乘譬喻師有關的論著，這也是他翻譯上的一個特

點。例如馬鳴的《大莊嚴論經》就是譬喻師的重要論著，近代發現了此經的梵文殘本，卷末題鳩摩羅羅陀（童受）所作。到底是馬鳴還是童受作的，法人萊維等對此有過爭論，沒有結果。不管是童受還是馬鳴作的，但此書可以肯定是譬喻師的著作。另外，還譯了童受弟子師子鎧（訶黎跋摩）的《成實論》。又介紹了馬鳴、童受兩家的禪法。特別是馬鳴，被認為與龍樹並駕齊驅的人物，他不但譯了龍樹、提婆的傳記，而且還譯了《馬鳴傳》。這種看法，也就影響了他的門下，如僧叡作《大智釋論序》就曾反復地說過這一點：「是以馬鳴起於正法（即佛在世及佛滅後的五百年中）之餘，龍樹生於像法（佛滅後第二個五百年間）之末。」這樣將馬鳴、龍樹各別作為一個時代的代表人物。又說「……故天竺傳云，像正之末，微馬鳴、龍樹，道學之門，其淪胥溺喪矣！」認為在佛法末世時，如果沒有他們兩人，佛學就要喪失了。所以稱揚他們說：「非二匠，其孰與正之？是以天竺諸國為之立廟，宗之若佛，又稱而詠之曰：智慧日已頹，斯人令再曜。世昏寢已久，斯人悟令覺。若然者，真可謂功格十地，道侔補處（指即將成佛的菩薩）者矣！」



正由於羅什及其門下把馬鳴和龍樹並列爲挽回佛學頹風的人物，後人也就誇大了他們兩家的關係。像偽書《付法藏因緣傳》認爲馬鳴傳毘羅，毘羅傳龍樹，馬鳴竟成了龍樹的師祖，這種說法純屬杜撰，卻爲後人所深信不疑。事實上，毘羅就是聖勇，原係馬鳴的一個筆名，並非另有其人。這樣傳說下去，甚至《起信論》也偽托爲馬鳴的著作了。

提高譬諭師特別是馬鳴的地位，並非羅什有意識這樣做，可能他的家鄉在當時就有這一類的說法。傳說童受是由劫盤陀國（靠近莎車）的國王帶兵從北印度強迫請來的，馬鳴又是迦膩色迦王帶兵從中印度強迫請來的。這兩個人的故事流傳於北方一帶，龍樹、提婆也是活動在這些地方。龍樹學說雖然是從南方受到啟發，但組織成體系是在北方，他求道的所謂雪山、龍宮，都在北方。提婆先是在南方從龍樹學，後來去北方破外道並寫出《百論》，他的活動也在北方。因此，北印一帶就有「四日並出」的傳說（見《大唐西域記》卷十二）。羅什把馬鳴看得同龍樹一樣重要，可能即根據這些傳說而來。

羅什所譯傳的大乘龍樹學，是大乘最初組織起來的理論。大乘經從公元一世紀末開始逐漸流行，但各經的思想不統一，龍樹第一次把它們加以整理，組織成爲有系統的學說。這裏自然也有提婆的功績，據羅什譯的《馬鳴龍樹提婆傳》記載，從龍樹死後到羅什譯他的傳記，爲時一百年，提婆與龍樹同時，被人暗殺早死，因此二人都是離羅什百年的人。龍樹學說成就於北印度，其主要著作《大智度論》中有大量北印流傳的民間故事，可能就是在北印寫的。提婆學成以後的活動也在北印，由此，不論在時代上地域上，羅什都很接近龍樹和提婆，他所傳的龍樹、提婆學說，自然也就更爲真切了。

又據《高僧傳·鳩摩羅什傳》記載，羅什先學小乘，後來得到莎車王子傳授《中論》、《百論》才改宗大乘。這兩部論是龍樹、提婆的主要著作，可見他對大乘的理解即從龍樹、提婆之學開始的。他在關中，單就翻譯龍樹、提婆的著作而言，除上述二論外，還譯有解釋般若的《大智度論》和《中論》的提要之作《十二門論》。這四部論，構成了一個完整的體系，各論之間有着內在的聯係。羅什就是照這樣翻譯，這

樣講授，他的門下也都是照這樣記載的。如僧叡在《中論序》說：「《百論》治外以閑邪，斯文祛內以流滯，《大智釋論》之淵博，《十二門》觀之精詣，尋斯四者，真若日月入懷，無不朗然鑒徹矣！」《百論》是折伏佛家以外各派學說的，其目的在於排除邪見（這裏的《百論》是指譯本說的，原文範圍要更廣一些，不僅是對外），《中論》是對治佛家內部各派學說的，用以溝通其歧異之處，《智論》在論述方面的特點是「淵博」，《十二門》在觀法的方面達到了「精詣」。對這四者若加以研究，就可以洞察一切。在《大智釋論序》裏，僧叡更詳細地說到了這一組織的內在關係：「其為論也，初辭擬之，必標衆異以儘美，卒成之終，則舉無執以儘善。釋所不儘，則立論以明之，論其未辨，則寄折中以定之，使靈篇無難喻之章，千載悟作者之旨，信若人之功矣！」《智論》的結構是，先舉出對法相的各種不同解釋，以此為儘美；最後歸結為無相、實相，以此為盡善。這種方法，在論的初分尤為明顯。其第二十四卷中，還特別提到：「佛說諸法，皆先分別，後出實相。」但是釋是依經而作的，解釋不能完全窮儘義理，因而「立論以明之」。「論」指《中論》、《十二門論》。《智

論》所沒有完全講清楚的，《中論》等則以「折中」（即中道）的思想予以決定。換句話說，三論全部歸宿於中道。《百論》由此三論發展，也未能超出其範圍。後來傳承此系學說的人，都懂得這些意思，如三論宗的開創人吉藏，弘揚關河三論，曾著《三論玄義》，反復解釋三論之間的關係，就與僧叡以上兩篇序文中所說的一致。

總的看來，羅什所傳的龍樹學就是四論之學。當然，龍樹學的理论體系，從四論中可以看出來，但是四論並不能概括全部的龍樹學，四論之外，龍樹還有其他著作，如羅什譯的《十住毘婆沙論》（原是解釋《華嚴十地經》頌文的，現存譯本只解釋了前二地）以及《龍樹傳》中所提到的《助道品》（隋譯為《菩提資糧論》），《七空性論》（只有藏譯）。因此，要全面地研究龍樹學，這些著作也應兼及；如果只想瞭解其精要，四論也就够了。貫徹於四論中的主要思想，乃是實相的學說。所謂實相，相當於後來一般組織大乘學說為境、行、果中的「境」。境是行果之所依，是行果的理論基礎。龍樹宗對境的論述，即是中道實相。實相是佛家的宇宙真理觀。用中

道來解釋實相，也就是以二諦相即來解釋實相，從真諦來看是空，從俗諦來看是有。換言之，這種中道實相論是既看到空，也看到非空；同時又不着兩邊，於是便成爲非有（空）非非有（非空）。羅什對姚興解釋佛學時，曾明白地說，佛學「以實相命宗」。他自己也寫過《實相論》二卷。所以後人稱羅什之學爲「實相宗」。《實相論》已經不存，只從後人的著述中看到所引的一些片斷。此外，羅什對《維摩經》所作的解釋以及答慧遠和王稚遠等人的問難中，都談到了實相問題。依據這些著作，大致可以明白他對實相的看法。

梁寶唱作《續法論》，曾搜集了劉宋下定林寺僧鏡（約公元四〇八——四七五年）所作的《實相六家論》（鏡曾到關中求學，那時羅什已死，他就以實相問題問什門下的慧儀，慧儀給他作了詳細答復，後來編輯爲本論），論文舉出當時有關實相說法的爲六家。因爲此論已佚，現在只知六家的名稱和簡要的介紹。他以六家中最後一家爲正，其主張是：「以色色所依之物實空爲空，世流佈中假名爲有。」六家對實相都是依「二諦一體」講的。這就是說，甚麼是空？執着的色之所依是實空（即實執的客體

是空)；甚麼是有？約定俗成的假名是有。這裏既承認空，也承認有。七宗中的「即色宗」也有與此類似的提法。但這裏不但只認為真諦實空，還認為有約定俗成的假名——俗諦是有。二諦一體，就是結合空有於一體，色空相即，是為實相。僧鏡認為這一家的看法最正確，而又出自羅什門下的慧儀，可以設想，羅什的說法是與此相近的。

羅什的譯籍中，曾簡單扼要地談到了這個問題，如《中論》的《觀法品》頌文，就是解釋實相的，《觀四諦品》中，第八至第十頌講二諦，第十八頌也講到中道論。從這些譯文看，羅什之所謂實相，可能就是慧儀所說的六家中最後一家的說法，以「二諦相即」的中道來解釋。羅什自己所寫的文章，如答慧遠、王稚遠等問中，對此問題說得不太完全，只有在《維摩》的註釋中保存了一些零星說法可供參考。《維摩經·弟子品》中，叙說佛令他的十大弟子去看望維摩詰的病，維摩對目連向諸居士說法一事作了批評，認為他未能從實相上來說。羅什在這裏，對「實相」作了解釋。經的原文是：「法同法性，法隨於如，法住實際。」羅什註釋說：「此三同一實也，

因觀有淺深，故有三名，始見其實謂之「如」，轉深謂之「性」，儘其邊謂之「實際」。「這就是說，如、性、實際所講的都是法的實相，不過由於研究有深淺程度的不同區別爲三而已。這種說法，來自《般若經》。他在答慧遠問中，也說過類似的話，實相雖一，有次第之不同。他在註釋中又繼續說：「……故有無非『中』，於實爲『邊』也。……諸邊不動……〔謂之實際〕。」就是說，有了有、無等二邊分別，就談不上「中」。從「實際」看來，有與無的分別，都是一種「邊」，如果不爲諸邊之所動，才能得到「中」，叫作「實際」。由此可見，羅什的「實相」論，不外以「中道」來講，這與他所譯的《中論》思想是一致的。

中道聯係到二諦，即空是真諦，有是俗諦，二者統一起來而成中道。這在《中論》中是說得很清楚的。因此，羅什所傳之學可說是龍樹一系的重點所在。這一思想，對以後中國佛學各方面的發展都有相當的影響，其最顯然可見的是「三論宗」。

三論宗以二諦學說立宗，特別強調言教二諦。認爲佛的說法，都有所爲而發，因此，二諦不外乎言教，不能隨所說而有所執着。其次又影響到後來的天台宗，它們也是以

中道來解釋實相的。

羅什在關中時，法集甚盛，去到那裏的四方義學沙門，最多時期達到三千人。當中有不少著名人物和前輩碩學，如僧叡在《大品經序》中記載，當時著名人物有慧恭、僧誓、僧遷、寶度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道標、道恒、道惊等十二人。此外，繼續去的還有道生、慧叡、慧嚴、慧觀（此四人原在廬山慧遠處求學）以及道融、曇影、僧導、僧嵩等。後來有傳記可考的，不下三十餘人。有些人對羅什的翻譯幫助很大。《高僧傳》卷三「譯經總論」中說：「時有生、融、影、叡、嚴、觀、恒、肇，皆領意言前，詞潤珠玉，執筆承旨，任在伊人。」這八個人能够體會深意，並且很好地用文字表達出來，所以被看成是最能理解羅什學說的人，稱爲入室弟子。如吉藏《中論疏》開頭所說「門徒三千，入室唯八，叡爲首領」。八人中還特別舉出：「老則融叡，少則生肇。」這四個人後來被稱爲「關中四子」。從現在保存的譯經諸序看，這些說法是與事實相近的。

羅什門下諸人原來就是學有根基的，隨羅什學成之後，往往不拘守一家一宗，而



以「務博爲歸」，向淵博的方面發展。其中比較「專精」，稱得上羅什正傳的，要推僧肇。

僧肇在諸人中年事較輕，僧叡在《大品經序》中沒有提到他，可能是把他看成後輩的緣故。他的生卒年代，一般認爲是公元三八四——四一四年，只活了三十一歲。近年日人塚本善隆對此有所訂正，說他的年齡應是四十一歲，因爲從他的學問根基和隨羅什求學的時間看，都應該大於三十一歲才說得通。從前抄寫四十爲「卅」與「卅」字形相似，輾轉傳寫，可能弄錯。他的卒年是確定的，生年提前十年，應該是公元三七四——四一四年。僧肇出身貧苦，佣書爲生。少年時即通經史，喜歡老莊。出家後，對當時所有的大乘方等經典以及其他佛教經籍，都很通達，有相當深厚的底子。當羅什在涼州的時候，他就遠道趕去從學，後又隨什至關中一直到什死都未曾離開過。因此，他在羅什門下的時間最久，自然對羅什之學更有心得了。

據說羅什譯完《大品經》（公元四〇六年）以後，僧肇就把在譯時聽講過程中的體會，寫成《般若無知論》給羅什看，羅什十分稱賞地說：「吾解不謝子，辭當相

挹。」承認他對般若理解的正確。此後，《維摩經》譯出來，他又作了註。還寫了另外一些文章，如《物不遷論》、《不真空論》等，也都能闡揚羅什之學。後兩篇，也許在羅什生前寫的，所以其中引到《中論》都只取其大意，似乎尚未見到譯本（《中論》是羅什臨死一年所譯），但也受到稱許。據《名僧傳》說，羅什稱「秦人解空第一者，僧肇其人也」。這樣，後世講到關河傳承的，都是什、肇並稱。吉藏在所著《大乘玄論》（卷二）中還說：「若肇公名肇，可謂玄宗之始。」簡直把他提高到了三論宗實際創始人的地位這種認識，自隋唐以來成爲定論。明末藕益著《閱藏知津》，在《中土論》中的「宗經論」部分，列《肇論》爲第一，並於該書「凡例」內作了說明，說中國之宗經論，應該以僧肇、南岳、天台三家的學說最爲契合原經精神，可以稱之爲「醇乎其醇」。可見對於僧肇的推崇，歷代不衰。

僧肇的成篇著作，就是上列的三論。羅什死後，他還寫過一篇《涅槃無名論》。這些文章，從劉宋陸澄的《法論》起，就開始分別地記錄了（肇文散見於《法論》的十六門中），後更各別單行。到了南朝陳代，這些論文被編成一部，其次第爲：《物不

遷論》、《不真空論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》，在四論之前又加上了《宗本義》，總名《肇論》。這種結構的形成以及其內在的聯係，在招提寺慧達寫的《肇論疏序》裏有所說明，可以參閱。這一部論，對於當時佛學裏的重要問題，如般若、涅槃等，都涉及到了。

其中《涅槃無名論》一篇的體裁，文筆，都和前幾篇不大相同，現代的人對它發生了懷疑，以為非僧肇作。首先由湯用彤先生的《漢魏兩晉南北朝佛教史》（一九四四年版，第二冊）提出此說，他的學生石峻寫文又加以補充論證。以後，奧人李華德英譯《肇論》（發表於燕京哈佛研究所的刊物），也基本上贊同，但認為是後人對原著有所改動、增加，並非全屬僞託。湯先生懷疑的根據，除在內容上涉及後世發生的頓悟、漸悟問題外，還有文獻上的證明，如道宣的《大唐內典錄》中說：「涅槃無名九折十演論。無名子，今有其論，云是肇作，然詞力浮薄，寄名烏有。」但是《內典錄》原文「無名子」以下一段，是批評另外名為《無名子》的一書，與《涅槃無名論》無關，舊刻本（宋本）就一直把前後兩書分列的。因而此論是否僧肇所作，還可以研

究。

《肇論》的思想以般若爲中心，比較以前各家，理解深刻，而且能從認識論角度去闡述。這可以說，是得着羅什所傳龍樹學的精神的。他的說法也有局限之處，一方面他未能完全擺脫所受玄學的影響，不僅運用了玄學的詞句，思想上也與玄學劃不清界限。如在《不真空論》裏有這樣一些句子：「審一氣以觀化。」「物我同根，是非一氣。」這就大同於玄學思想了。劉遺民看到這段話以後就有疑問，慧遠也解釋不了，於是致書僧肇，肇雖覆信作答，現在看還是說得不清楚。另一方面，當時羅什所傳大乘學說中，有些問題還難徹底解決，所以羅什在答慧遠問大乘要義時，一再表示，他沒有得到大乘毘曇，有些疑問一時還解說不清。這大概是指的宇宙論方面，印度大乘佛學對認識論很注意，但對宇宙論就不大注意，羅什本人也不理解，因此僧肇一碰到關於宇宙論問題，就會不知不覺地走進了玄學的圈子。這可說是由於羅什學說本身帶給僧肇的缺點。這一缺陷也影響到以後中國佛學的發展，使得不純粹的思想滲雜其間，從而更傾向於神秘化。

總的說來，僧肇已認識到，理解般若應該帶着辯證的意味，對名相、說法，都不能片面的看待。所謂「諸法無定相」，語言文字所表白的法相，只能是片面的，決不能偏執它，看成是決定相。因此，怎樣從文字上完全理解真實意義，是有困難的。劉遺民的見解算是高明的了，可是他對僧肇的理論就有不懂的地方，所以僧肇答信說：「夫言跡之興，異途之所由生也。而言有所不言，跡有所不跡，是以善言言者求言所不能言，善跡跡者尋跡所不能跡。至理虛玄，擬心已差，況乃有言？恐所示轉遠，庶通心君子有以相期於文外耳。」他認為，不管是用語言或其他的形象，要想把某種理論的深奧處完全表達出來，那是不可能的，所以理解上不應該受言跡的局限。這種說法，正是要人們辯證地去看待問題。現在我們分析《肇論》時，也要注意這種具有辯證法因素的立論是貫穿於他的所有著作中的。

《物不遷論》，從題名看，似乎是反對佛家主張「無常」的說法，但事實上並非如此。他之所謂「不遷」，乃是針對小乘執着「無常」的人而說的。相傳是慧達所作的《肇論疏》，對這一層講得很好：「今不言遷，反言不遷者，立教（指肇論）本

意，只爲中根執無常教者說。故云中人未分於存亡云云。「依佛家無常說，應該講遷，現在反講不遷，正是針對聲聞緣覺執着無常不懂得真正的意義者而言。論中引疑難者說：「聖人有言曰，人命逝速，速如川流（見《法句經》）」，是以聲聞悟非常以成道，緣覺覺緣離以即真，苟萬動而非化（指遷流），豈尋化以階道？」作者答：「復尋聖言，微隱難測，若動而靜，似去而留，可以神會，難以事求。是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂住耳。」防止人們執着「常」所以說「去」；防止人們執着「無常」所以說「住」。因此，說去不必就是去，稱住不必就是住。這就說明，僧肇之所謂不遷，並非主張常來反對無常，而是「動靜未嘗異」的意思，決不能片面地去理解。

《物不遷論》的實際意義還在於反對小乘，特別是反對主張三世有的有部的說法。有部之說，法體恒有，三世恒有。說現在法有還容易懂；說過去、未來法有，就不是大家能接受的了。有部的論證是「未來來現在，現在流過去」。三世法有的關鍵還是「現在」。「未來」法之有，是因爲現在法由未來而來；「過去」法之有，是因

爲現在法流入過去。諸法之有三世的區別，並非其體有異，僅是相用不同。換言之，他們只認爲現象在變，法體並不變。因此，本論根據龍樹學「不來亦不去」的理論，反對這種三世有的主張。所以論中一再提到「不從今以至昔」（現在不會成爲過去）的話，都是針對有部講的相用有異法體則一而作的破斥。

《物不遷論》中解釋無常用了「物不遷」這樣一個新命題，《不真空論》解釋性空也用了另一個新命題：「不真空」。

甚麼是「不真」？「不真」指「假名」。論內一再提到「諸法假號不真」，「故知萬物非真，假號久矣」。甚麼是「空」？萬物從假名看來是不真，執着假名構畫出來的諸法自性當然是空。所謂「不真空」就是「不真」即「空」。

僧肇用這樣一個新命題來講空，是糾正以前各家對性空的種種誤解。論中舉出當時關河流行的具有代表性的三家，並作了批判，他說：「故頃爾談論，至於虛空，每有不同。夫以不同而適同，有何物而可同哉！故衆論競作，而性莫同焉。何則？心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。——此得在於神靜，失在於物虛。即色者，明色不

自色，故雖色而非色也。——夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。本無者，情尚於無多，觸言以賓無，故非有，有即無；非無，無亦無。——尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉！「當時三家講般若都以無解空，而對於「無」和現象之「有」的關係，各有不同的解釋。「心無宗」對「有」作絕對的看法，認爲無心於萬物即是空，至於萬物本身是否爲空，可以不管。「即色宗」認爲以色爲色之色是空，換言之，即認識上的色爲空，而色法本身還是存在的。這是相對的講空，同時也相對的講有。「本無宗」以無爲本，主張絕對的空。不但心是絕對的空，色也是絕對的空。

《不真空論》則把有與無兩個方面統一起來，對三家的說法一一予以批評。它說：「欲言其有，有非真生（因緣所生）；欲言其無，事象既形（顯示現象）。象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣。」就是說，有是有其事象，無是無其自性。——自性不是事物本身固有的，而是假名所具有的。因此，假象之象非無，



但所執自性爲空，這就叫做不真空：「言有是爲假有以明非無，借無以辨非有，此事一稱二其文。」也可說是同一體的兩個不同方面。

《不真空論》關於性空就講到這種程度。僧肇在答劉遺民的信中，還有互相發明之處：論是從境的方面講的，信是就觀照（般若）方面講的，可以相互補充。劉遺民的來信提到了三個問題，談到：「又云宜先定聖心所以應會之道，爲當唯照無相耶？爲當咸睹其變耶？」——這是問般若是僅觀到無相還是並看到事物的變化？換言之，般若是是否既觀空又觀不真？僧肇答：「談者（指劉）似謂無相與變，其旨不一，睹變則異乎無相，照無相則失於撫會。然則，即真之義或有滯也。經（《小品經》）云，色不異空（即是以空爲本之色），空不異色（即是以色爲本之空），色即是空，空即是色。若如來旨觀色空時，應一心見色，一心見空。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。然則空色兩陳，莫定其本也（即引經處所說之本）。」劉遺民所問，好像無相與不真是不統一的兩件事，觀到不真即看不到空，看到空就不與現象發生聯係。這種困惑，出於不理解「即真」（即「不真即空」）的道理。由般若觀照

的境，乃是「色不異空、空不異色」，二者是統一的。而劉遺民認為，在同一時間內，見色不能見空，見空不能即色，從而無法正確地理解二者的關係。事實上，二者互相為本，是同一體上的兩個方面，在「本」上統一起來的。

僧肇進一步指出，萬物本空，原來如此，並非人們主觀上給予的。他說：「即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？」宰割，指小乘分析而言。小乘講空，是「析色明空」，以爲事物由極微積成，經過分析，才見其爲空無，這就是「待宰割」以求空。說不真空，就是講萬物原本是空，不待分析。所以他還說，「所以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛也」。又說，「故經云……不動真際，爲諸法立處，非離真而立處，立處即真也」。不需要變動實際，即諸法建立之處爲真，這就是法性空。這種萬物自虛的思想對後來中國佛學的發展有巨大的影響，特別是禪宗，它們主張的立處即真（空）就徹底發揮了這一精神。

《般若無知論》，是僧肇在《小品經》譯出後寫作的，反映他初期對般若的理解。論文要點在解釋般若之作爲無相與其無知的性質。論首先引經說：「《放光》

云，般若無所有相，無生滅相。《道行》云，般若無所知，無所見。「般若若有照物之用，似乎照即有所知，應有其相。現從兩方面分析般若的性質，說明其無知、無相的道理。

般若之能照，即在於無知；般若之所照，即在於無相。無知、無相，即「虛其心，實其照」。因為心有所取着，就會有不全之處，若無所取着（「不取」）構成的知即是「無知」、「虛」。諸法看起來有種種形象，但都是建立在自性空上的，所以究竟還是「無相」。照到「無相」，就與實際相契合而成爲「無知」。《般若無知論》的要義不外於此。

以上是論一開始對無知、無相所作的分析。接着，它又分別設立了九層疑難，一一作了解答。文末總結說：「內有獨鑒之明（指能照），外有萬法之實（指所照）。萬法雖實，然非照不得，內外相與以成其照功，此則聖所不能同，用也；內雖照而無知，外雖實而無相，內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異，寂也。」般若照的功，能，必須以能照所照互爲條件才能實現。因而功能不同的，不能強使之同。這就照的

「用」一方面而說，但是，萬法無相，雖有所照而無執無知。故能照所照「寂然」相同，不能強使之不同。這就照的「寂」一方面而說。至於「用」和「寂」的關係，則是「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂而主於用也」。

這種虛心實照的思想，到了僧肇作《不真空論》時，還有補充：「誠以即物順通，故物莫之逆……」就是說，照事物那樣去認識事物：事物原來無知、無相，所以也應以無知、無相來觀察它。

僧肇當時原有不少的典據可以用來作解釋，但是，他在文字上並沒有能徹底發揮，所以劉遺民、慧遠等對論文還是發生了疑問。僧肇答他們的信，也感到用語言不易完全表達，只能說「相期於文外」。後來學者對於般若體用關係的解釋繼續有所發展，將般若自照的性質說成「無分別」，而又不同於木石之無知和執心之無記等等，這樣，就比單純以「無知」作解釋清楚得多了。

再後對般若還區分出「根本智」和「後得智」，前者觀事物之「共相」，後者照事物之「自相」；先有根本無分別，後有後得無分別。換句話說，「自相」依據於

「共相」。「共相」是空性，「自相」則以空性爲基礎。這樣用「根本」「後得」來解釋般若的「寂」「照」關係，就更加好懂了。

最後，還在「根本」「後得」中分了若干層次。其初對無分別智的運用是着意的，即有功能作用的；到了成熟的階段，就不用着意，可以任運自在。這個階段，相當於十地修習中的第八地。僧肇在《般若無知論》中講到的般若，就是在八地以上能够任運後得智的階段。所以他說：「以聖心無知，故無所不知；不知之知，乃曰一切知。」不過，由於當時典據不明，要在文字上完全表達出來感覺困難，至於意義還是很明白的。

僧肇的《涅槃無名論》本來是據姚興和姚嵩問答涅槃所說的話加以發揮而成，論前《奏秦王表》即交代清楚。論文中也有糾正姚興所說的地方，不過因爲是對待帝王，措辭委婉些罷了。

姚興對涅槃的看法有三點：一、涅槃不應分爲有餘、無餘二種，因爲涅槃無神思，達到究竟，自不能再有區別。如有區別，就有名言，而涅槃則是離名言的。僧肇

認爲這只是問題的一方面，另一方面應該看到得涅槃的人還有三乘的差異，因此所得涅槃也應該有區別。二、得涅槃理應有一過程，比方斷惑，要逐漸的斷，這就牽涉到了頓悟和漸悟的問題。一下子斷儘是頓，逐漸斷儘是漸。僧肇認爲應該是先漸後頓。在八地以前是有階次的，到八地以上得無生法忍即可任運自在；因此，雖然般若本身是要達到無餘（無名），但就能得的方面說，還是有層次、有區別的。三、涅槃應該有得者，如果一切都空，那麼能得之人是誰呢？僧肇認爲，這種看法也是人之常情，但實際上，如果理解了涅槃真義，就不會再產生這些分別。

僧肇學說的要點，見於《肇論》的大概如此。另外在《維摩詰經》的註釋中還有一些零星說法，與此論無甚出入。

羅什門下能傳其學的有多方面，有的傳《法華》，有的傳《涅槃》，有的傳《成實》等等。但以傳「四論」或「三論」來說，最純粹的當然還推僧肇。僧肇之後，傳承即無可考。此外，曇影曾註解《中論》，當時很有名，道融講《中論》也很受時人推崇，但他們的傳承，都無可考。

將「三論」合攏來講，是從僧導開始的。導曾作《三論義疏》。他的門下有曇濟（著《六家七宗論》），對「三論」很有研究。還有僧鐘，善講《百論》，連僧導自己也感到不及他。但僧導一系，因為同時講《成實》，後來便被看成是《成實》的傳承了。此外，僧嵩也講「三論」，後傳僧淵，再傳曇度，都因兼宏《成實》而算入《成實》的系統。僧導、僧嵩兩家之後，弘揚《成實》的風氣大盛，並傳到了南方，「三論」一時便冷落了下去，甚至《肇論》也被看作是和《成實》的講空、假一類。這種情況，一直繼續到後來攝嶺（棲霞山）重倡「三論」之時，才出現了三論師說，而有吉藏一大家。

攝嶺的傳承，一般都說開始於僧朗，認他為復興三論的人。他生於遼東，後來攝嶺。當時已有了棲霞寺，住持僧為法度，僧朗即繼其法席。但他所學三論，出自關河什、肇所傳舊說，受之北方，與法度無涉。具體的傳授關係，現已難確定，一說他得自敦煌的曇慶，但慶又從何而得，那就不清楚了。總之，關河三論的傳承是有過中斷的。關於這一情況，唐代天台宗的湛然所作《法華玄義釋籤》卷十九中曾提及：「自

宋朝以來，三論相承，其師非一，並宗羅什。但年代淹久，文疏零落，至齊朝以來，玄綱殆絕。江南咸弘成實，河北偏尚毗曇。於是高麗（即遼東）朗公，至齊建武來至江南，難成實師，結舌無對，因茲朗公自弘三論。至梁武帝，敕十人止觀詮等，令學三論……。」這一段記載，很清楚地指出了三論傳承一度中斷，爾後才是由朗公相續下來的。

### 本講參考材料

- 〔1〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十章。
- 〔2〕 《中國思想通史》第三卷，第十章，第四節。
- 〔3〕 《出三藏記集》卷二、卷八、卷十、卷十一、卷十二、卷十四。
- 〔4〕 《高僧傳》卷二、卷六、卷七。
- 〔5〕 《開元釋教錄》卷四。
- 〔6〕 《大乘大義章》（續藏本）。
- 〔7〕 《肇論》



## 第六講 南北各家師說(上)

### 講授提綱

道生的佛學新解——涅槃師及其關於佛性的異說——成實、毗曇研究的發展——  
成論大乘師、梁代三大家——三論學的重興與攝嶺諸師

羅什門下諸英才中，除僧肇外應推道生。

道生(？——公元四三四年)原係竺法汰的弟子，年輕時即表現出有非凡的才能。公元三九七年他到廬山向慧遠問學，當時慧遠已接受了僧伽提婆所介紹的小乘學說，所以他也間接地受到了影響。他在廬山住了七年，於四〇四年與同學慧叡、慧觀、慧嚴等又到了羅什門下。不久(公元四〇七年)，即經廬山還建業(《肇論》所載致劉遺民書中提及此事，《般若無知論》就是由他帶去廬山的)。

道生與僧肇是羅什門下兩個最年輕的學生，治學態度各有特點，一般認為，道生、僧叡能觀其大（通情），慧觀、僧肇深入細微（精難）。道生的那種治學態度，使他不拘於舊說常有自己的見解。因此，他回到南京後，將他歷年求學之所得，如在廬山學的小乘，關中學的龍樹系大乘以及在從前學的有關經典，融會貫通，寫出一系列的著作。如《二諦論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》；另外，還有一部關於善不受報義的著作（原名不詳）等等。這些著作，都不存在了。從著作的名稱看，他的學說都是圍繞着「法身」這一中心思想組織起來的。

本來在小乘的毗曇學中已有關於「法身」的說法。在他們看來，「法身」是相對於「生身」而言。八相成道（由生到死的經過）乃是佛的「生身」，佛死了以後（即入無餘涅槃），「生身」沒有了，但不能說沒有佛了，佛所證得的真理，所說的言教，即理與教通稱之為「法」的，仍然存在。有「法」在即有佛在，因此，說佛以法為身，謂之「法身」。大乘對於「法身」又有了進一步的看法，在龍樹學的《大智度論》中，就有種種的解釋。因為這些解釋隨經而作，沒有組織，不够系統，前後對

照起來，就會發生疑問。——大乘主張，佛既與衆生發生交涉，同時又與各地（共十地）菩薩發生交涉，在這些交涉中佛以甚麼身出現，就有問題了。一般認為，佛身分「法身」與「變化身」兩種，前者是實在的，後者是方便應化的。佛在與各種不同的人發生交涉時，根據對象的不同，是以「化身」出現的。但這裏又發生了問題，這種「化身」有形質還是無形質呢？「法身」是十分抽象的，「化身」應該很具體，這兩者又怎樣聯係起來呢？正因為有這些問題，慧遠就一一提出來向羅什請教？羅什作了解釋（均收在《大乘大義章》中），但仍然不够詳盡。因此，道生根據自己學習得到的理解，寫了一系列的著作闡明其義。

上述道生的著作，都不存在了。只可從別人引用裏看到一些。道生之說比之羅什已有所發展，因此大家感到很新奇。如僧祐在《出三藏記集》中，對他的評價是，「籠罩舊說，妙有淵旨」。舊說有解釋不到處，他都作了補充，而且很深入。除了法身這個問題外，他還研究了與此問題有聯係並且是從前有過辯論的問題，如斷惑成佛（悟道）的頓漸，道生也有自己的新看法。頓漸之說是與菩薩修行的十住階次相關聯

的。道生認爲，在十住內無悟道的可能，必須到十住之後最後一念「金剛道心」，有一種像金剛堅固和鋒利的能力，一次將一切惑（根本和習氣）斷得乾乾淨淨，由此得到正覺，這就是所謂頓悟。按着舊說對十住的解釋則是講漸悟的，在七住以前全是漸悟過程（即一地一地的悟），第七住證得了無生法忍（即對無生法有了堅足不移的認識）才能徹悟。到第八位，達到不退。支道林、僧肇、道安、慧遠等，都堅持這種舊的看法。因此，道生所說的頓悟是一種新的主張。

道生的新說提出後，引起了爭執，有很多人表示不同意，如法勗、僧維、慧麟、法綱等。但也有人支持其說，主要是謝靈運。

謝靈運與反對者許多問答，辨難，後來收入了《辯宗論》（見《廣弘明集》卷二十一）。他認爲道生之說不應完全從佛家的道理去看，它還包含着儒家的學說，是會通了儒釋兩家才提出的，所以頓悟的主張是正確的。這是謝靈運的體會。道生寫的《頓悟成佛論》已經不存，現在我們只能從謝的介紹中見到一個大概。謝文是這樣的：「道生認爲」寂鑒微妙，不容階級，積學無限，何爲自絕？」——能照到寂（實

相、空寂）就是悟，這是很微妙的，不能允許有階梯，要悟即悟，不悟即不悟。但是，這由積學就可以達到，而其過程則是無限的。因此，不要自暴自棄，倒應該勉勵才對。這是道生的正面主張。在他看來：「〔釋氏之論是〕聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。」——佛家說悟（鑒生）之所以能成，在於將煩惱斷盡（累盡），這必須積學，即是漸的過程。這樣說還不够，應看一看儒家的說法：「聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。」儒家不講聖道有無，而只認為它玄妙。顏回算是孔門的高才了，但也不過是「殆庶」（接近於研究的意思）而已。因此，應該是一下子體會到「無」（借玄學的說法來表示究竟的空理），認識完全（周遍），才能達到「一極」（最究竟的道理）。所以沒有達到完全的認識以前，只能是接近，猶如十住菩薩，最後才一下子「頓」得。這樣，在道生的主張裏，就是取佛學的「能至」，而不要「漸悟」；取儒家的「一極」，而不要「殆庶」。因此，調和了儒釋兩家，就不僅僅是依着佛家的舊說了。

謝的這種說法是有根據的，因為他在南京曾與道生有過往來，對道生的主張可能

理解得比較實在。同時，現在見到的道生關於漸頓問題的零星說法，也與謝的介紹契合，如慧達的《肇論疏》引用道生的話說：「夫稱頓者，明理不可分，悟語極照，以不二之悟，符不分之理，理智慧釋」。道生的頓悟說，建立在理不可分的原則上。斷惑要悟，悟即是證得道理，理既不可分，所以悟也不能二。故理與智必須契合，也就是說，必須頓悟。由此看來，這不可能全是佛家的說法，而是有儒家之說在內的。謝靈運以這種觀點替道生辯護，道生並沒有提出異議，可能是得到他的承認的。

法顯（約公元三三五年——四二〇年）嘗到印度去求法，公元四一六年回到建業，帶來了《大涅槃經》的基本部分（全部二萬五千頌中的初分四千頌），四一八年同覺賢合作譯出，共六卷，名《大般泥洹經》。經中說：「佛身是常，佛性是我，一切衆生（除去一闍提外）皆有佛性。」這種說法是以前大乘經中沒有說過的。最早的大乘經類是《般若》，進一步發展乃有《法華》。《法華如來壽量品》中只講到成佛以後，壽量非常長遠，（人們所看到的佛陀活了八十歲，這只是示現滅度而已）並未提到佛身是常。到了涅槃類，不但開始講到「佛身是常」，並且認為「佛性即

我」，這個「我」不是相對化人來說的自我或神我，而是自在之我。因此，又超過了《法華》的講法。其次，《法華》也講到三乘方便應該歸於一乘，而為聲聞，緣覺授記，但不像《涅槃》那樣，認定「一切衆生皆可成佛」。所以，《大涅槃經》又是大乘思想更進一步的發展。同時它還提出了「如來藏」的概念，把佛以法為身的「法身」思想聯係到「心識」方面；就是說，法身的本質不在法上，而是以「心識」為其本原。這就為瑜伽行一派開闢了道路，是繼龍樹、提婆之後，大乘學又一次重大的變化。這一點，也是羅什在西域尚未及知的。因此，一經法顯傳來，一般學者都感到珍奇，特別是像道生及其同輩慧叡、慧嚴、慧觀等親炙羅什的學者們，反應尤為明顯。道生原來對《涅槃》就特別有興趣，這時又有了新的體會，從而提出了《佛性當有論》的說法。

「當有」，是從將來一定有成佛的結果說的，從當果講佛性應該是有的。《涅槃經》就如來藏方面立說，本有此義，但因翻譯時，對「如來藏」這個新概念認識模糊，譯語前後不統一，意義就隱晦了。道生卻能夠從中體會到說「如來藏」的用意，

從而提出當果是佛，佛性當有的主張來。此外，在譯出的部分經文雖明說到「一闡提」不能成佛，但道生根據全經的基本精神來推論，「一闡提」既是有情，就終究有成佛的可能，不過由於經文傳來得不完全，所以未能見其究竟。對於道生的一些議論，一般人原來已有異議，當他提出「一闡提」也可成佛的看法後，就更加激起人們的不滿，群加抨擊，以至於採取了戒律上的處分，將他逐出建業。

公元四二八年，道生由南京到了虎丘（相傳他在虎丘仍堅持自己的看法，對石頭說法，使石頭也為之點頭）。四三〇年，他重返廬山，就死於其地。

當道生在廬山期間，北涼曇無讖於四二一年譯出的大本《涅槃經》（四十卷）傳到了南京，經慧觀、謝靈運等用法顯的譯本作對照，潤文改卷，成為《南本涅槃經》（分卷減為三十六卷，但品目加多了）。在這一譯本中，果然講到了「一闡提」可以成佛。這證明了道生的預見是正確的，於是大家頓時欽佩起來，認為他是「孤明先發」。關於「一闡提」能否成佛的問題也就算是解決了。

道生在得到大本《涅槃》之後，在廬山專門開講。因經文對於佛性、見性（見佛



性)等問題有了進一步的發揮，而且很徹底，這使得他以前主張頓悟的看法又有所變化。他曾作過《法華經註》，此時受到了新的啓發，便對舊註作了修訂、補充，其中就發展了頓悟的看法。

道生的主張，在當時發生了一定的影響，而頓悟之說對後世的影響尤深，特別是禪宗。禪宗講頓悟，盡管其來源和內容不全與道生之說相符，但有不少相通之處。所以有人認爲道生頓悟之說爲禪宗的先驅，並非毫無根據。

關於漸頓的問題，道生之後還繼續有爭論，始終未能定於一是。如道生的同學慧觀即堅持漸悟說，著有《漸悟論》（現已不存），慧叡則支持道生之說，著有《喻疑論》。道生弟子輩能繼承師說的有：道攸、法瑗以及南京龍光寺（道生曾住此寺）的寶林、法寶，還有後來的慧生（被認爲與道生並列，稱「大小生」）。直到齊代劉虬，作《無量義經序》，還是主張頓悟說（見《出三藏記集》卷九）。

劉宋時（公元四三一年）將《涅槃經》的兩種譯本合起來改訂成「南本」之際，在元嘉年間（公元四二四——四五二年），還陸續地有和《涅槃》性質相類的經籍譯

出，較早一些的是《如來藏經》（四二〇年譯），其次為《勝鬘經》、《楞伽經》、《央掘魔羅經》、《大法鼓經》等，這些經典的譯出對於《大涅槃經》的研究更爲便利了，因之《涅槃》的講習一時甚爲風行，出現了各種說法和各有不同師承的一群涅槃師說。

當時講習《涅槃》的，還兼講《小品經》、《維摩經》、《成實論》等等。這樣，就使佛學家認識到大乘經的種類繁多，範圍廣闊。同時在《大涅槃經·聖行品》中，講到佛說有各種經類，並依它們發展的次第作了安排：「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。」佛說的經也是如此，「從佛出十部經，從十部經出修多羅，從修多羅出方等，從方等出般若，從般若出涅槃」。這裏把《涅槃》與「醍醐」相比，看成是最精華，最究竟之說。由於有這些說法，佛學家遂產生了佛經的全體應有一個組織的看法。儘管佛經的種類衆多，但應有其內在的體系，理當得到相應的次第安排。這樣，自然而然地出現了所謂「判教」（對佛說經教的判釋）的說法。

第一個作判教的，是參加改訂《涅槃》的慧觀。他把全體佛說的經教總分爲兩大類：「頓教」、「漸教」。「頓教」是指《華嚴經》（此經於四二〇年與《如來藏經》同時譯出的。譯者爲覺賢）。「漸教」則由發展次第，應用了《涅槃經》裏面的議論，分爲五時：一、「三乘別教」，指最初的經教，重點是小乘的《阿含》。二、「三乘通教」，指對三乘一齊講的經教，重點是《般若》。三、「抑揚教」，由於有由小到大和大小同講的《般若》過程，所以就有了對大小乘分別高下的經教，這指《維摩》、《思益》等。四、「同歸教」，事實上，大乘並不排斥小乘，而是三乘殊途同歸，這指的會三歸一的《法華經》。五、「常住教」，最後說如來法身是常，爲最究竟的經教，即《涅槃經》。以上是「漸教五時」。慧觀這樣的判教，發生的影響很大，特別是在江南一帶，後來雖有另外一些判教的說法，基本上都沒有超出它的範圍。

道生晚年在廬山改訂《法華經註》時，也有與「漸教五時」相同的看法。他在《經註》的開頭說，佛家所說之教，不出四種法輪，並有其次第，即「善淨」、「方

便」、「真實」、「無餘」。與這個序相應的，乃是《阿含》、《般若》、《法華》、《涅槃》各經。他也把《涅槃》看成是佛說的最高階段。

由於各家判教對《涅槃》地位的提高，講習《涅槃》的風氣便盛極一時。不僅建業成爲講習的中心，廬山也在大力提倡，主要人物是慧遠的門下。他們形成了一個系統，如道汪、道慶以及後來的慧靜。慧靜又傳法瑤。其在建業，主要人物是慧觀和他的門下。後來還有由北方青州南來的寶亮。亮傳法雲、僧旻、智藏等達到了高峰，三人通稱爲梁代的三大法師。在梁代集成的《涅槃經集解》（此書尚存，七十一卷，似乎不是原本）中，採取了當時流行的各家說法，除了已經提到的道生、法瑤、寶亮等人外，還有僧亮、曇濟、僧宗、智秀、法智、法安、曇准等許多家。這也反映了梁代講習《涅槃》之盛。到了陳代，由於三論天台兩家兼講《涅槃》，影響日大，涅槃師說就此逐漸地衰微。

以上是南方的情況。其在北方，《涅槃》的講習也很盛行。大本的譯出原是由曇無讖在北京完成，當時參加翻譯的道朗，據自己在參譯時對經文的體會，寫了《義

疏》很受北方學者們的推崇，講習《涅槃》的都以它爲準則。羅什門下的僧淵，僧淵門下曇度、道登等，在講《三論》、《成實》的同時，也兼講《涅槃》。後來講經的，還有從南方回去的曇準也自成一派。到北周時，僧妙講《涅槃經》，傳授於曇延，成爲一大家，影響直到隋唐。以外，北方還有「地師論」（講《十地經論》），也兼講《涅槃》，他們和南方的三論，天台兼講《涅槃》一樣，是別有宗旨的。他們是推崇《華嚴》的，在判教時，將《涅槃》判爲漸教而位於《華嚴》之下。這與南方視《涅槃》爲究竟之說的大不相同。後來由於「地師論」勢力逐漸擴大，北方講《涅槃》的相形見絀，也就日趨零落了。

以上說的是南北涅槃師說的概況。因爲當時傳習《涅槃》的各有師承，不像三論宗、天台宗、華嚴宗等定於一尊，所以稱他們爲師說，而不稱宗派。

在這些師說中，共同議論到的「宗致」——即經的主要意義，集中在「佛性」這一範疇內。《涅槃》講「佛性」是常，講衆生皆能成佛，都是以「佛性」作爲立論的樞紐。經文的份量很大，像這樣一種大部結構自然不會是一時完成的。這從翻譯的過

程中也可以看得出來：法顯最初的譯本只是經的初分；後來曇無讖譯的大本（四十卷），也是分兩次翻譯的，先譯出前一半，後來又回去取得後半部再行續譯。可見它的全書構成是經過了一個相當的過程的，其中所講的義理，前後就不可能完全一致，特別表現在一闡提能否成佛的問題上。

經的初分認為，除一闡提外一切衆生皆可成佛；但在經的後分則認為一闡提也有佛性。這正是在中國引起了道生一場公案的典據。經文前後有如此兩種不同的說法，實際上是反映了印度社會情況前後的變化。傳來中國以後，這種社會背景不明了，人門無從理解其實際，因而只看成經文本身存在矛盾而已。一闡提能否成佛這個問題，必定牽涉到「佛性」這一範疇的意義，即「佛性」的法體究竟指甚麼？對此，經文中也有好幾種說法。

首先，從佛學思想發展的歷史來看，「佛性」起源於「心性本淨」的思想。「心性本淨」反轉來說即是「性淨之心」。衆生都具有這個「性淨之心」也就都有成佛的可能，所以叫作「佛性」。——這裏所說的「性」，並非性質，原文爲「界」，有

「因」的意思。以後有了種姓（族類）的說法，就把佛這一族類稱之為「佛姓」，但在《涅槃》經內，還是作為「佛界（因）」來譯的。這是「佛性」指心的原始意義。其次，心之能夠發生作用，需要一定的條件，即「待緣而起」。諸緣中最重要的是「境界緣」（所緣）。換言之，單有心而無境界（緣）也還不能發生作用。既然要有境界為條件才能構成「佛性」，所以又把佛性的重點放在境界上，即放在法的實相、法性上。這是「佛性」指境的派生意義。《涅槃經》無疑是反映出這一情況的，但它對這些意義講得不够明確，一忽兒指心，一忽兒指境，因此使得當時各家對「佛性」的研究，自然產生種種的不同說法，有的從心的方面理解，有的從法的方面理解，而且都能從經中找到各自的依據，終究得不到統一。

到了隋代，吉藏（公元五四九——六二三年）寫《大乘玄論》談到「佛性」的意義，把過去各家涅槃師的說法作了總結，加上他自己贊同的一家共有十二家。另外，他的同門慧均（他當過「僧正」簡稱「均正」）著《四論玄義》（現存殘本），也講到各家對佛性不同的主張，認為根本之說三家，枝末之說十家，共計十三家，與吉藏

的說法大同小異。吉藏所舉的十二家是：

一、以衆生爲正因佛性。在《涅槃經》內，佛性的因義是多方面的，就作爲決定因的意義來說，名爲正因。吉藏於此說只舉出所宗，並未提到它的代表人物。今由其材料確定主此說的爲梁代僧旻。

二、以六法爲佛性。五陰及其假名之人，《涅槃》說爲六法。實際就是指的衆生，不過分析之爲六法罷了。此說代表人是梁代智藏。

三、以心（識）爲佛性。這也屬於智藏的說法，因爲衆生擴大而爲六法，縮小則爲心。

四、以冥傳不朽爲佛性。這指識神而言。因爲識神冥傳不朽，構成輪迴的主體，所以應以此爲佛性。主此說的以法安爲代表。

五、以避苦求樂爲佛性。這也是由識神思想而來，識神在流轉過程中，有避苦求樂的作用。此說的代表是法雲。

六、以真神爲佛性。上一家指識神的作用言，這一家則是指識神的本體。主此說



者爲梁武帝蕭衍。

七、以阿黎耶識自性清淨心爲佛性。這種說法並非涅槃師說，而是後來的地論師和更後一些的攝論師提出的。

八、從當果上講佛性。就是從將來可以成佛這一點上說衆生具有佛性。這是道生的主張。

九、從得佛之理上講佛性。就是說，一切衆生本有得佛之理，爲正因佛性。這是慧令之說。

十、以真如爲佛性。此說以寶亮爲代表。

十一、從第一義空來講佛性。這是北方涅槃師的共同看法。

十二、以中道爲佛性。這是道朗的說法，吉藏認爲前面十一種說法都有缺陷，只有此說最好。

吉藏分上述諸說爲三類：第一類是一、二兩家，他們所主張的佛性都是指人而言，但因爲有假（人）有實（五蘊）而分爲二。第二類是三至七的五家，都是由心上

講佛性的。第三類是八以下各家，都是指理而言的，換言之，都是由境上成立佛性的。「假實」、「心」、「理」這三類，本質上有主觀和客觀兩方面的區別，這些在經文中都可找到根據。吉藏是三論宗的大家，由於他們根據般若強調無我、空等，所以把以「理」為佛性看得最為合理，特別贊成中道為佛性之說。以為凡是能體會到中道的正智（般若）的都有成佛之可能。事實上，吉藏以後佛性說隨着瑜伽行大乘的發展，其意義卻轉而側重於心識方面去了。這種由外境講佛性之轉向由心識上講佛性，正是適應印度佛學思想的必然發展，不過在中國，這些說法一直沒有得到統一。

此外，在佛性問題上由於道生以當果為佛性的主張，引起了學者們對佛性究竟是「始有」還是「本有」的探討。因為所謂當果佛性，只是以將來可能成佛而推定，至於就佛性本身言，是「始有」，還是「本有」，仍然是一個問題。道生的主張歸結於「始有」，其後別家出現了「本有」的說法。這樣，「始有」「本有」的對立，又成為佛性議論中的一個突出矛盾。這兩種不同的說法，《涅槃經》內雖無明文提及，卻有暗示之處。例如經說：衆生之有佛性，猶如「力士額珠，雪山妙藥」，只是不自知

或不易尋找而已。這就暗示佛性是「本有」的（見《如來性品》）。經文有處反對「因中有果」的主張，以爲「賣驛值，不賣駒值」——賣馬的價錢不得把將來可能下駒的價錢也算在內。這就又暗示佛性不是本有而應爲後有。經文本身既有不同的說法，這就使「本有」「始有」兩種意見更加對立起來。以後有人企圖調解這一爭論，認爲二說並不衝突，其實際是「本有於當」。「本有」，是對其未來當果而言，但是，正由於有當果乃推知其爲本有。這是從果追溯上去說的。但是爭論，一直繼續到了隋唐迄無定說，並且被看成是一個非常重要的問題。例如玄奘，在國內到處參學，發現了許多疑難，這個問題就是其中最重要的一個。他之去印度，與希望能徹底地解決這個問題有關。在高昌逗留的時期，高昌王想不放他走，他曾有一篇《謝高昌王表》，說明他所以要堅決去印的原因是：「遺教東流，六百餘祀……但遠人來譯，音訓不同。去聖時遙，義類差舛，遂使雙林一味之旨（佛在雙林樹間臨涅槃時的說法原來是一整體的），分成當現二常（卻被分爲始有與本有兩種看法），大乘不二之宗，析爲南北二道（指地論師），紛紜爭論，凡數百年。率土懷疑，莫有匠決。」可見「始有」「本

有」的問題沒有解決，是促使玄奘去印求學的重要原因之一。以後對這一問題還有爭論，甚至玄奘回國以後，雖有所主張，仍不能完全把人家說服。

從南北朝初期，隨着《涅槃》研究的發展，同時出現了《成實》與《毗曇》的兩家師說。

《成實論》，是羅什在翻譯大乘經論中間譯出的一部小乘論書。他爲甚麼要譯這部論呢？原來《大智度論》在解釋佛說時，往往是先分別法相，而後再歸結於法性空理。《智論》用來分別法相的有好幾種小乘毗曇，如《發智論》、《毗婆沙論》、《六足論》、《舍利弗毗曇》等，這些毗曇多屬於有部，《智論》對它隨引用，隨批評。當時還沒有大乘毗曇，所以在解釋法相時，盡管對這些材料已經有所取捨，但總感到還有不足之處。到了羅什的時期，即龍樹、提婆之後，小乘毗曇繼續有了發展，例如，源出於上座系的譬喻師，就不拘守一家，對有部提出很多批評，因而出現了新的毗曇，其中的代表作就是《成實論》。這是羅什當時所接觸到了的。因爲此論批評有部，對理解《智論》很有啓發和參考的價值，羅什就翻譯了它。據《長房錄》（《歷

代三寶記》中引二秦（苻、姚）舊錄的記載，《成實論》譯於弘始八年（公元四〇六年），即在譯完《智論》之後譯出的。後來對於這一譯年有不同的說法，如《論後記》說，此論出於「大秦弘始十三年」，「至來年九月十五日訖」。如果承認羅什死於弘始十一年，那麼，這一記載就有問題，所以還是《長房錄》的說法比較可信。

此論譯出以後，羅什門下的曇影鑒於論的結構散漫（計二百零二品，不分篇），就按照文義區分爲五篇，即「五聚——發聚、苦聚、集聚、滅聚、道聚。羅什門下另一大家僧叡，對這部論很有體會，如論中在破除有部處，文字有說不清的，他都能够辨別出來，並爲當時的人講述。但是曇影、僧叡兩人似乎沒有給論作過註解。對論有詳細的註疏並加以弘揚的，乃是羅什門下的僧導與僧嵩。

僧導曾著有《三論義疏》和《成實義疏》，並且還把兩者結合起來講述。他後來從關中到了壽春（今安徽壽縣），門下很盛，參加聽講的過千人。其中著名的有僧鐘、曇濟、道猛等。再傳有道慧、法寵等。這就形成了成實師說的壽春系，流行於南方。此外，道亮與弟子智林也是《成實》的名家，其說與壽春接近，可能是屬於一

系的。

僧嵩則從關中到了彭城（今徐州），其門人有僧淵，再傳有曇度、道登、惠記、惠球等人，既講《三論》，也講《成實》，以後就被看作《成實》大家而稱爲彭城系。從當時的地域上看，還是屬於北方的，因而其說流佈於北方。

以上兩系時當晉末、劉宋兩代。到了南齊，又出現了一些知名人物，如弘稱（傳承不詳）門下的僧柔，法遷（與彭城系有關）門下的慧次。兩家再傳有法雲、智藏、僧旻（稱爲梁代三大家）。三傳有兩個寶琚（烏琚與白琚）。這樣，梁代的成實師說就十分興盛了。三大家之一的智藏，傳給了龍光寺的道綽，以後還有智暉，再傳智脫、智琰。已是陳代的事了。後來一直繼續到了隋唐。

總之，成實師的勢力是比較強大的。從事《成實》研究的學者們，一般都同時兼通其他經論。因爲當時已經知道佛學有大小乘的不同，大小乘又有各種異說與部派。學者們常想把各方面全部搞通，因而研究時也就不拘限於一經一論。不過，各家的研究還是互有短長，從學的人篤守師說，因而成了各別的師說傳承。這種不限於一經一

論的研究方法，叫作「通方」，即通達一切。僧傳中對此時有記載，如《續高僧傳》卷五《慧澄傳》，說他「從僧旻下帷專攻，且經且律，或數（毗曇）或論（成實）」，十餘年中，鈎深索引……」。這種學風，與隋唐時期的定於一尊，因而構成了宗派的有所不同，所以只能叫他們作成實師說。

盡管這時期有各家的成實師說，有記載可考的註疏也有若干部（湯用彤著《漢魏兩晉南北朝佛教史》中列出二十四種），但現在一部也不存在了。只能夠從一些零碎材料中看出他們的研究是有過變遷的。先是研究廣論，其後變為研究略論。前者為《成實》的全本，後者為論的略本。這是一個變遷。另外，研究的人，又曾有過用舊論本到用新論本的轉變。這又是一個變遷。

先說廣、略的變遷。《成實論》原有二百零二品，二十卷，它的題材是譬喻師所理解的四諦之實，即所謂「法體剋實」。譬喻師說與其他小乘各系不同的，就在他們用自宗的道理來成立四諦法體的意義。所以《成實論》的「實」，就是指的「四諦的「諦」。此論學說上的主要特點是反對有部。有部主張法體為有，此論則認為法無實

體，只有假名。所以後人判教也將此論歸屬「假名宗」。這種說法的實際意義，就在於它具有了法空的思想。小乘一般都講法有，此論卻講法空，所以在小乘中是很特殊的。小乘雖然也講空，無我，但是只指人空，人無我，談不到法空。大乘般若流行以後，法空的意義得到闡揚，成爲學說上一個最顯著的特點。因此，一般判別大小乘往往用法空來做標準。《成實》既講法空，後來的佛學研究者也就常用它作爲通達般若的津梁。因爲要講法空，必須以破法有的思想作階梯，此論做了這項工作，所以用它作爲般若人門的書還是相宜的。就內容看，此論的思想也比較精細（所謂「思精」）。例如，小乘認爲四大及其構成的色法都是實在的，而此論則認爲是假。因爲四大在實際上是沒有的，只可歸結爲堅、軟、煖、動四種觸塵罷了。換句話說，四大都是人們的觸覺，而地水火風則是假名。這種說法，與小乘一般認四大爲實在的完全不同。就結構看，此論假設問答，前後辯難，解釋相當巧妙（所謂「言巧」）。由於它的思想與大乘接近，內容結構又很精巧等等，使本來只看作人門的書，而研究的人，卻往往對它流連忘返，意耽誤了原初要由此而研究大乘的目的了。齊代的文宣王蕭子良有見於



此，特召集著名僧侶五百多人，以僧柔、慧次兩家爲首，對此論要義進行討論，並將論文由二十卷刪節爲九卷。這就是《成實論》的略本。當時參與刪節工作的還有僧祐，刪定之後，他還寫了一篇《略成實論記》，說明刪節的緣由。又由當時的文人周顥作了一篇《鈔成實論序》，說明刪節的用意。周序寫得比較詳細，其中說到了當時學術界的一些情況和研究狀況，頗有參考價值。文中勸告一般研究的人說，《成實》「文廣義繁」，不要因此而影響學習大乘之「正務」。意思是說，《成實》終非大乘家言，只是一種階梯，所以不能與大乘經論等觀，有一略本也儘够了。

以上是由廣論到略論的變遷情況。但是，區別此論於大乘的看法，實際上並沒有產生影響，一般人仍然分不清它是大乘還是小乘，例如上述的梁代三大家，就把它看成是大乘的一類，所以稱爲「成論大乘師」。由此，也可見他們重視此論的程度了。

另外，新舊本的變遷。在梁代三大家之一的智藏，曾寫《成實大義記》，說到此論有新舊兩本。《義記》已經不存，日人《三論玄義析幽集》卷三曾引述有這樣的話：「初譯國語，未暇治正，沙門道嵩，便賫宣流，及改定，前傳已廣，是故此論兩

本俱行。「兩種本子有甚麼不同呢？主要在於「其身受心法名念處者前本，名憶處者後本」。從四念處的譯名不同，可以分辨新舊兩本的差別。既然譯名改變了，想見它的内容當然也有不同之處。據智藏傳，論初陳述造論目的之歸敬頌中有云：「欲造新實論，爲一切智知。」表示作者是要作一「新實論」的。這就牽涉到書名的問題，究竟是「成實論」還是「新實論」呢？智藏的解釋是「新是成之別目。何則？理始顯曰新，尋究理體，實無成壞，約教廢興，義言成壞，十六文言，名《成實論》」云云。但現行本《成實論》的這句頌文卻是「斯實論」，並非「新實論」，可見智藏所見的是改訂本，現存的是未定本。智藏據此加以提倡，認爲有「新實論」說法的爲新本。從而就出現了研究上由舊本向新本的變遷。繼之，又由龍光、智暉加以闡揚，形成爲「新實」一宗。後人對此不得其解，遂認爲形成了新的成實宗（如湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》）。事實並非如此，只是新本舊本的變遷而已。

下面再來談一下毗曇。東晉之末，僧伽提婆在廬山譯出的《阿毗曇心論》，在建築大加弘揚，毗曇之學曾經風行一時。其後關於小乘毗曇一類書籍的翻譯，相繼不

斷。例如，法顯就由印度帶回了《雜心論》，並加以翻譯（譯本不存），到了劉宋，伊葉波羅、求那跋摩二人，又前後重譯過《雜心論》（譯本也不存），最後，僧伽跋摩於公元四三四年譯成定本，這就是現存本的《雜心論》。

《雜心論》可以說是《阿毗曇心論》一書較遲而又較好的一種註解。它會通了《毗婆沙論》中的不同說法，對有部內部的各種異說也有所調和，並且還是《俱舍論》的前身。此論屬於有部的一種通論性質的書，並不拘於一家之言。由於《雜心論》的翻譯，聯係到以前的《心論》，重又引起了學者對毗曇的研究興趣。當時慧通作疏，慧觀參與了翻譯。慧觀並影響了他的門下僧業、法琚等，都以精通此論而著名。特別是僧伽跋摩的弟子惠基及其再傳的慧集，更能以《雜心論》為中心，結合《韃度論》（即《發智論》）、《毗婆沙》（北涼浮陀跋摩譯出的百卷大本。今存六十卷）加以弘揚，在毗曇學方面遂能獨步一時。慧集每次開講，聽者達千餘人。當時三大家中的法雲、僧旻也都跟他學過。慧集還著有《毗曇大義疏》十餘萬言，流行一時。

但是，毗曇師說尤盛於北方。《成實》學者如僧淵、智遊，都以精通毗曇而著名于時。從西域高昌來內地的慧嵩，原對毗曇很有研究，來內地後，復隨智遊學毗曇和《成實》，所以講得極好，曾有「毗曇孔子」之譽。在他門下的著名人物有道猷、智洪等。此外他門下還有志念一家，對《雜心論》曾著有疏和鈔，影響也很大。志念的門下有道岳、道儻、慧休等，傳承直到隋唐不衰。一直到了《俱舍論》的研究開展，尤其是玄奘重譯《俱舍》之後，這一傳承才告斷絕。代之而起者即所謂俱舍師。

北方為甚麼毗曇特別盛行呢？從學術思想淵源看，可能由於北方一開始就有《地持論》的翻譯（曇無讖譯），以後又有《華嚴》《十地》以及無著、世親的《攝論》《唯識》等書的譯傳。而這一系統的思想與上座系有部是接近的，它們在談到佛學中心思想時，往往着重於因緣方面。毗曇學要構成一切法為實有，所以對因緣也研究得比較細致，因而有「因緣宗」之稱。由此可見，毗曇師說盛行於北方，且駕凌《成實》之上，就在於它能善說因緣（六因四緣）而被當作一種兼學的論書發展起來的。所以也只能算作一種師說。

《成實論》的研究，到了梁代達到了高峰。當時的學者，經常融會《成實》來講大乘，因之容易使人產生誤解：《成實》也為大乘的一類。同時，由於大乘學說夾雜了《成實》的思想，也使大乘變得純了。所以後來三論宗在龍樹中觀的思想基礎上，提出了他們所謂純正的大乘學說，而將梁代的大乘學者稱為「成論大乘師」；對其中進一步主張《成實》即大乘說法的人，稱為「成論師」。三論宗主要是在北方發展的，遂把「成論大乘師」或「成論師」稱之為「南方大乘」。事實上，它所指的都是一回事。

「成論大乘師」的代表人物，即是梁代的三大法師：開善寺的智藏（公元四五八——五二三年），莊嚴寺的僧旻（公元四六七——五二八年），光宅寺的法雲（公元四六七——五三〇年）有時即以三個寺名來稱呼他們，這些寺廟都在南京。三大家都精通大乘經論以及毗曇、成實，但是，他們的成就又各有專長。據後人的評定：「開善以《涅槃》騰譽」，「莊嚴以《十地》《勝鬘》擅名」，「光宅《法華》當時獨步」。三人中光宅尤為突出，他主講的《法華》有獨到之處，發生的影響也大。據《續高

僧傳·法雲傳》記載，他講解之妙，時無倫比。他的說法，曾由門下輯爲《法華義記》（現存八卷半）。此書流傳到陳、隋，經高麗而傳至日本。日本統治者第一個講佛學的是聖德太子（公元五七四——六二二年），著有《法華義疏》（這和他著的《維摩義疏》和《勝鬘義疏》並稱爲「三義疏」），就是在《法華義記》的基礎上略予增減而成的。中國的天台宗智顛，以《法華》開宗，著有《法華玄義》，他對《法華義記》作了許多批評。他所以要批評《義記》，是因爲「古今諸釋，以光宅爲長……今先難光宅，餘者從風」。這是擒賊先擒王的一種用意，也可以看出，《義記》一書是受到多麼的重視。事實上，天台的《玄義》也還是在《義記》的基礎上加以揚棄而成，無妨說是從《義記》中脫胎出來的。正因爲《義記》的影響這樣大，就相應地流傳着一些有關的神話：如說梁武帝因早求雨，志公進言，請法雲宣講《法華》，結果「感天華如雪」等等。從傳記上看，光宅除講《法華》以外，還兼講《成實》，他所講的《成實》與《法華》也很有關係。當時講《成實》的人都有《義疏》，法雲的《義疏》則是經（《法華》）論（《成實》）合撰，共四十科，四十二

卷。他究竟把經論是如何聯系的，疏已不存，難得其詳。不過從他的《法華義記》中，還有一些痕跡可尋。

《法華》是說三乘歸一的，依法雲的看法，三乘歸一首先是三乘歸於大乘，爾後才由大乘歸於一乘。《成實》不能單純看作小乘，而是具有由小人大的意義的。這一點，周顒《鈔成實論序》中就透露了出來。他說：「至如成實論者，總三乘之秘數，窮心色之微闡，標因位杲，解惑相馳，凡聖心樞罔不畢見乎其中矣。」這指出它不是單純的小乘論。又玄暢《訶黎跋摩傳序》中也說，「時有僧祇部僧住巴連弗邑，並遵奉大乘，云是五部（指小乘五部）之本……遂得研心方等，銳意九部，採訪微言，搜簡幽旨，於是博引百家衆流之談，以檢經奧通塞之辨，澄汰五部，商略異端，考覈迦旃延，斥其偏謬。除繁棄末，慕存歸本，造述明論，厥號成實……」。最終還是說到此論是由小人大的。法雲也不例外，他的《義疏》，想必也是這種看法。法雲一家，可以視爲「成論師」的真正代表人。

至於成師的講法是怎樣組織的，現在只能從吉藏的《三論玄義》批評中見其一

斑。《玄義》在《呵大執第四》裏，假設了衡量是否真正大乘的標準：「大乘博奧，不可具明，統其樞鍵，略標二意：一者辨教莫出五時，二者隔凡宗歸二諦。」這是針對「成論師」的主張說的，認為他們在辨教和二諦方面的看法都不正確。辨教就是判教，因為當時的大乘是作為佛教全體中的一員了，就應依判教方法，辨明某一大乘在全體中應該佔有甚麼地位。《三論玄義》以為成論大乘師三大家中，開善在《成實》方面都是承受柔、次之學，相信五時，大體與慧觀判教相同，而以經為代表，即《三藏》、《小品》（般若）、《維摩》、《法華》、《涅槃》。莊嚴一家則沒有抑揚（《維摩》）在內。如果聯係到《成實》來看，他們都將《成實》視為通教一類，而與般若相成，為綜合五部的通論之作。這種講法必然要影響到般若的純潔性，因而引起三論宗最大的不滿，而要對他們痛加攻擊。

再從二諦的標準來看。二諦之說由龍樹中觀開始，以後的大乘即用它為組織學說的總綱。三大家之講二諦，也體會了這一點，卻偏重於理與境的方面，真諦，俗諦，都指理與境而言。世間人認為真實的叫俗諦，出世間人認識到的真實則為真諦。真



俗二諦是相關聯的，都是在同一境上所見到的理，只不過見有不同罷了。這樣，把二諦統一起來就是中道，割裂開來就是偏見。在三大家中，光宅更融會了《成實論》所說，加以發揮，因此，一般把他視爲《成實》二諦說的代表。事實上，《成實》講的並不深刻，而是光宅對它作了發揮，在他看來，統一二諦的中道應該有三種：一、從世諦上看中道。世諦之理不出三種假名，（甲）因成假，如「四塵爲柱」。一切有體積的物體不外色香味觸四種感覺因素的集合，所以是「假」；而一般人卻把它們看成實在。（乙）相續假。一切事物在時間上是相續的，有前有後，似成一體，但並不實在，因而是假。（丙）相待假。一些事物是在空間中構成的，有長有短，有高有下，都是互相比較，互相依待而成，這也是假像。一切假名，不外乎這三種。對於每一種加以分析，都可以看出兩種對立面相反相成的意義：如因成假，有部分與全體的對立，因而是不一不異的關係；相續假，有時間前後的對立，因而是不常不斷的關係；相待假，是同類事物的比較，因而是非假非實的關係。所以從它們相反相成的方面講，就含有中道的意義。二、從真諦上看中道。真諦本身是無相，談不上甚麼區別，

但真諦之說爲真諦，仍需要言詮，因此，無相與言詮也是相反相成的，從而就含有中道的意義。三、合真俗二諦來看中道。俗對真而見其假，真對俗而見其實，二者統一不能相離，這就是中道。

以上是光宅根據《成實》發揮而成的大乘說。開善、莊嚴所說，大體相同。但他們在分析真俗二諦是否一體的問題上，尚無一致的看法。開善認爲是一體，莊嚴則不同意。開善門下的龍光寺道綽，也反對其說。道綽認爲就真俗二諦的相上看就不同，世諦有生滅無常等相，而真諦則否，因此只能說二者不相離，而不能說爲一體。這裏所說的不相離，也就和《維摩經》中講的佛土一樣，同一佛土，所見不同，佛所見爲淨土，衆生所見爲滅土。這是由於能感之業有染有淨，只所感之果同在一處不相離而已。

由三論宗看來，上述的看法還是站在實有所得上的，如說真假、斷常等等，都是實有爲前提，然後才能談到它們之間的關係。至於究竟，這一切仍應該歸於無所得。所以開善等所說與無所得還相去一問，不能算是完善。

總之，到了「成論大乘師」的時候，中國佛學在區別大小乘上比以前明確多了。但他們所說的大乘，乃是包括一切佛說在內的，其中各部分的關係必須由判教來作解釋。這樣，有了判教的框框，就會吸取中國已有的一切說法，組成爲中國人所理解的大乘學說；從而與印度大乘如龍樹、無著等人的說法，不能完全契合，或者是格格不入。這種情況，在這時期已開始表現出來，以後就一直存在於中國佛學之中了。

在羅什與僧肇之後，由於原爲三論學附庸的《成實》研究風行一時，形成了喧賓奪主之勢，反使三論的傳承逐漸湮沒無聞，甚至影響到與三論有關的《小品》般若的研究也衰退了。這從周顒《鈔成實論序》中可以看出來。他說，「至於《小品》精義，師匠蓋疏……是使大典榛蕪，義種（義理的種子，指大乘經言）行輟」。不過所謂關河舊說，並非完全絕響，周顒本人就得到了一些餘緒。

周顒曾著有《二宗論》，記載了關於二諦學說的三家主張。此三都以空爲真諦，假爲俗諦，但在空假的關係上看法各各不同：第一家說「不空假名」，第二家說「空假名」，第三家說「假名（即）空」。周顒認爲第三家意見正確，前二則是「成實

師」的主張。「假名空」，即僧肇所主張的「不真空」，只名目不同而已。這一點，吉藏已指了出來。其實，周顒之說是從《肇論》中受到啓發的。同時還有僧亮的弟子智林，也持同一的見解。據說他在少年時就學得三論之學，並傳播了四十餘年，但無人理會。他認為顒說乃是關中勝義，愆憑其發表。這些事實，都說明了關河之學還是有人在那裏提倡的，並未完全斷絕。

但是真正够得上稱爲復興三論學的，首推僧朗。他是遼東人，宋末齊初（五世紀中）來南方，居於建業城外山林。齊永明七年（公元四八九年）明僧紹在攝山捨宅爲法度（北來的禪師）建棲霞寺不久，僧朗就來寺成了法度的門人。法度在五世紀初死去後，僧朗繼續爲主持，並大弘三論，對於當時的成論大乘師大加破斥，分清了《成實》與三論的界限。此後，三論的宣揚，影響逐漸擴大，甚至梁武帝也講述《大品》，並以《智論》爲注解。從他的《注解大品序》文看，採用了關河舊說，大概就是由僧朗處得來的。不僅如此，他還選派了智寂、僧懷、慧令等十人，專隨僧朗學習三論。其中學習成績最好的是僧詮，以後即住在攝山止觀寺。後人爲了與「攝嶺師」僧朗相

區別，稱他爲「山中師」。僧詮門下的著名人物有四：法朗、智辯、慧勇、慧布，稱爲詮公四友。到了陳初，慧布繼續留居攝嶺，其餘三人分住於城內各寺。法朗住興皇寺，大弘三論，並破斥《成實》。當時《成實》之學以開善一系爲最盛，他們提出了新本《成實》，形成了「新實宗」。內部自由辯論，異說叢起。因此，法朗講三論時，不得不對這些敵對者的異說嚴加破斥，而形成了他的獨特學風，以「彈他」與「顯自」並重。因爲他居在城內，聽講的人很多，加上陳武帝的支持，所以門下人才濟濟。此後，他的著名弟子就分佈在江表、荊州一帶，吉藏這一突出人物就出自他的門下。吉藏後來成了三論宗的始祖。追本溯源，他的復興三論，是與攝嶺諸師各代的努力分不開的。

從僧朗經僧詮到法朗，對三論學說重新作了組織，與關河舊說已經不一樣，事實上，此時舊說零落也不可能完全一樣了。法朗的主要著作有《中觀疏》被人尊爲「山門玄義」。此書已佚，只在吉藏著作（如《大乘玄論》《二諦章》《三論疏》等）所引攝嶺諸師之說裏，見到它的一些主要議論。

「山門玄義」也是由判教、二諦兩個關鍵問題來講的。從判教看，它根本反對成論師的五時說，特別反對把般若作三乘通教，置於第二時的看法。在梁武帝的《註解大品序》裏，也認定五時說不合適，這顯然是受了法朗的影響。此後幾代的三論學者，也都是照着法朗這樣講的。如吉藏《三論玄義》中《呵大執》的一節，更是表示得非常明確。它先引了「有大乘師言」的判教說之後，就加以駁斥說：「《大品》是三乘通教，是亦不然。《釋論》（《智論》）云，般若不屬二乘，但屬菩薩。若《大品》是三乘通教，則應通屬，何故不屬二乘？……般若有二種，一者摩訶般若，此云大慧，蓋是菩薩所得，故不屬二乘。若依實相之境名爲般若，則三乘同觀，故勸三乘，令並學之。經師不體二種之說，便謂般若是三乘通教。」吉藏在這裏駁斥了把般若看成是通教的說法。同時也反對判般若爲第二時的說法，他說：「但應立大小二教，不應制於五時，略引三經三論證之：……故知教唯二門，無五時也。……以經論驗之，唯有二藏，無五時矣。」不過在梁武帝的序裏，他認爲二教都講般若，還是相通的。

從二諦看，「成論師」雖也重視二諦，但三論學者則更提高了二諦的地位。法朗說，「四論雖復名部不同，統其大歸，並爲申乎二諦，顯不二之道」。並且說，只要懂得了二諦，各經論都可以通達。三論學者反對「成論師」從理境上來理解二諦，而主張言教二諦。此說的根據出在《中論·觀四諦品》的頌文：「諸佛依二諦，爲衆生說法。」——佛或依俗諦，或依真諦來說法，只在說法上區分二諦。至於二諦的內容，此品頌文更說：「衆因緣生法，我說即是空。」前句指俗諦，後句指真諦，結合起來就是從因緣上講二諦。又說：「亦爲是假名」，指從言教上說二諦，都是假名，所以叫假名二諦。「亦是中道義」。就是所謂中道二諦：先有因緣，後有假名，消除了因緣與假名的分別就是中道。不僅看到「假名」，不僅看到「因緣」，而且要不作這種區分，統歸之於「中道」。成論師只理會到假名一層，但不懂得真正的中道。例如開善一家，就曾經發生二諦之體是一是異的爭論，有的說體一，有的說體異。說體一的還有種種說法，如以俗諦爲體，真諦爲用；以真諦爲體，俗諦爲用；另一種說法，則是互指爲體。這些說法，都將二諦看成實有其體，在理境上作的區別。其實以

言教二諦來說，說真，說俗，不過是佛說法的方便，有所待而言的，因而有時依真說，有時又依俗說。如成實師的主張以有無來說，假定有實在的理境，那麼有是俗，無是真，這是對執着「有」的人說的。對執着「無」的人也可翻過來講，以無為俗，以有為真。這種從理境的固定的意義上講中道，在三論學者看來，只是偏見，不懂中道。至於他們自己，則認為二諦合一才是中道。因為事實上，本來沒有真俗二諦，只是爲了說法的方便區分爲二而已。這種講法，是正破「成論師」的。同時法朗對其同門慧勇、智辯二家，僅知道假名即是中道，不能正確的理解「山門玄義」，也不以爲然。認為他們不是中道師，而稱之爲「中假師」。

以上是「山門玄義」有關判教和二諦兩方面的重要議論。此外，僧朗不僅在北方學到關河舊說，同時他還很注意禪法，常常教人以無住、無得。這可以說是他把中道的理論應用於禪，從而構成的中道觀。這種思想對以後的幾代也發生了影響。如慧布即去過北方向禪師慧可、慧思等參學，因而與此二家有許多契合之處。慧布回到棲霞，曾與寺內禪衆專習禪法，由保恭領導。另外，法朗門下有一位大明禪師，很受稱



贊，認爲得到了法朗的心傳。大明後到茅山（今句容）講禪法，他的弟子法融也很著名。由於這些關係，所以後來天台、禪宗和三論各家禪法，雖各有淵源，而思想上仍有一脈相通之處。

### 本講參考資料

- [1] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六、十七、十八章各章。
- [2] 《中國思想通史》第三卷，第十章，第三節。
- [3] 《高僧傳》卷七、卷八。
- [4] 《續高僧傳》卷五至卷八。
- [5] 《出三藏記集》卷五。
- [6] 吉藏：《三論玄義》卷上。
- [7] 《成實師》（佛教百科全書，印稿）。

## 第七講 南北各家師說(下)

### 講授提綱

菩提流支的譯經與地論師說——地論師南北兩道的分流——楞伽師與達磨禪——真諦學說的淵源——攝論的譯出及其流傳——神滅不滅的論爭

中國的佛教在南北朝各代，完全與政治結合在一起，統治階級利用它來麻醉人民，同時也自我麻醉。這誠如范蔚宗在《後漢書·西域傳論》中所說：「然〔佛道〕好大不經，奇譎無已（蔚宗爲劉宋人，當時流行的《華嚴》《維摩》等說法，很多超乎常識，所以這樣說），……又精靈起滅，因報相尋，若曉而昧者，故通人（指王公大人輩）多惑焉。」王公大人既醉心於「若曉而昧」的學說中，佛教便由此得到不斷的

發展。這是南朝的情形。至於北方，當時的統治者爲少數民族，具有傾向漢文化的心情，對佛教理論也給予了充分發展的便利條件。北魏時期，由於政治和經濟的原因，雖一度出現了滅佛的事件，但隨之而來的卻是大興佛教的反動。他們看到了採取抑制政策遠不如利用之爲得，所以北魏孝文帝於公元四九三年由平城（晉北）遷都洛陽後，就大力推行佛教。原來洛陽只有十數所廟宇，由於統治者的提倡，據《洛陽伽藍記》記載，當時竟達千餘所。其中有的建築宏偉，在中國建築史上也佔有相當的地位，如永寧寺就是。這些廟宇，集居的僧侶極多，僅由西域來的就達千人以上，其中且有不少博學之士，如菩提流支（道希）、勒那摩提（寶意）、佛陀扇多（覺定）等。菩提流支是永平元年（公元五〇八年）到達洛陽的，後來在翻譯上被推爲領袖。他帶來了大量的梵本經典，到後不久即從事翻譯，先與勒那摩提合作，由佛陀扇多傳語，後來三個人就分開來各別翻譯了。

菩提流支先在洛陽，後來北魏分裂爲東西魏，東魏遷都於鄴（今河南安陽），他便跟着去了。到天平二年（公元五三五年），前後近三十年，他一直從事翻譯。據當

時李廓《衆經目錄》的記載，經唐代《開元錄》刊定，他所譯經籍存本有二十九部，九十七卷。

流支之學是繼承無著、世親一系的。據他的《金剛經》講稿《金剛仙論》記載，他還是世親的四傳弟子。因此，他的翻譯偏重於這一系。所譯的經論，主要的有《楞伽經》十卷以及世親所著的釋經論，如《金剛經論》、《法華經論》、《無量壽經論》、《十地經論》等等，對以後中國佛學的發展影響很大。

《十地經論》一書的影響尤爲廣泛。晉宋以來，大乘學者都注意通經，那時除講《小品》、《維摩》、《涅槃》之外，還講《十地經》。這部經翻譯過幾次，因而很早就有人研究。但在一般人的心目中，《十地經論》既是印度菩薩世親對《十地經》的解釋，當然是最有權威的了。論中講述的義理，確也有特殊之處，上既與《般若》相貫，下又爲瑜伽開宗，這一特點是非常鮮明的。「十地」原是配合「十度」來講的，在第六地配合智度時，經文提出了「三界唯心」的論點，世親對此做了很好的發揮。經文講到十二緣起，世親則解釋爲「依於一心」；經文講到「還滅」，世親又認爲應

從「賴耶」及「轉識」求解脫，不應該從「我」等邪見中求等等。這樣，世親就由「三界唯心」的論點引申到了染（十二緣起）、淨（還滅）都歸於「唯心」。當流支將此論譯出以後，加上他大力宣傳，引起了當時佛學界普遍的重視，競相傳習，逐漸形成爲一類師說，此即所謂「地論師」。

菩提流支的翻譯，開始時有些錯誤，如所譯《楞伽經》、《寶積經論》等。後來的譯籍，一般說還是譯得相當好的。關於《地論》的翻譯，據李廓錄的原始記載，說是流支與勒那摩提合譯的。經文前還附有北魏侍中崔光的序文，其中也說，此論從永平二年到四年，由流支與摩提合作完成。此後，他們兩人都講過《地論》，因爲理解不同，說法上也有分歧，從而形成兩派，有了不同的傳授。這樣，就產生了一種傳說，以爲此論先是兩人分譯，其後才合攏來的。此說先見於《長房錄》所引的《寶唱錄》（原錄已佚），到了道宣作《續高僧傳》更是大加渲染。如《菩提流支傳》說：「當翻經日，於洛陽內殿，流支傳本，餘僧參助。其後三德，乃徇流言，各傳師習，不相詢訪。帝弘法之盛，略叙曲煩。敕三處各翻，訖乃參校。其間隱沒，互有不

同，致有文旨，時兼異綴，後人合之，共成通部。」不僅是二人分譯，而且是三人各譯了。在《慧光傳》中也有記載，「勒那初譯十地，至後合翻，事在別傳。光預露其席，以素習方言，通其兩諍，取捨由悟，綱領存焉。自此地論流傳，命章開釋。這又似乎由慧光在調解兩家的分歧意見。還有記載得更加具體的《道寵傳》說，《魏宣武帝崇尚佛法，天竺梵僧菩提流支初翻十地，在紫極殿，勒那摩提在太極殿，各有禁衛，不許通言。校其所譯，恐有浮濫。始於永平元年，至四年方訖。及勘仇之，惟云「有不二不盡」，那云「定不二不盡」，一字為異，通共驚美」。這種傳說，當然不足信。因為《地論》份量很大，譯本計十二卷，十萬言以上，加上開始翻譯，困難很多，如「器世間」譯為「蓋世間」，足以說明其錯譯的一斑。如說兩人在隔離的情形下各自譯出，竟只有一字之差，當然是不可能的。不過為甚麼偏要說一字之差？這倒是可推究一下。

原來《十地經論》卷二有一個頌，其中兩句是：「自體本來空，有不二不盡。」世親在解釋中說：「有二種頌（誦），一、有不二不盡，二、定不二不盡。此頌

（誦）雖異，同明實有。」《地論》所釋之經，現存有藏譯本，也有梵本（一本爲德人校印，又一本爲日人校印），漢文則有五種譯本（竺法護、羅什、晉、唐、尸羅達摩），據諸本對照的結果，可見在世親時已經有兩種本子流行：一是世親採用的「有不二不盡」本，一是另一「定不二不盡」本。所謂「定」，就是「寂」的意思。世親的解釋是，這兩個本子雖然誦出不同，但意思還是一樣。因爲「寂」就是滅諸煩惱，有寂的用，即應有用的體，可見體應爲「有」。世親所說的「二種頌」的「頌」，就是誦讀的「誦」，指的兩種讀法，沒有另外甚麼含義。由此看來，這「一字之異」，並非翻譯上的差別，而是世親對兩種傳本中不同誦讀法的會釋。後來由此引起了人們的誤解，加上流支、摩提兩家傳承形成爲《地論》的兩個系統，因而附會成爲上述關於翻譯的故事。

根據記載，《地論》兩系的傳承是這樣的：一、流支傳道寵——寵在流支門下三年，隨聽隨記，寫成《十地經論疏》，同時即能宣講，影響很大，有「匠成千人」之說。在這千人之中，著名的有僧休、法繼、誕禮、牢宜，形成爲後來的所謂「北道

「系」。由於他們的學說與攝論師相通，所以在攝論師勢力發展到北方之後，二者合流，一般也就只有攝論師的傳承了。二、摩提門下有兩個方面，因為他兼傳定學，禪定方面傳給了道房，定義，教學方面傳給了慧光，光又兼習律學（當時是四分律）。慧光門下著名的有十人，主要為法上、道憑、僧範、曇遵。再後，由法上傳慧遠（淨影寺），道憑傳靈裕，曇遵傳曇遷，這就構成了所謂「南道系」。這一系的傳承，直到隋唐未斷，後來發展出賢首宗（以《華嚴》開宗而包括《十地》在內），才被融合了進去。

上述兩系，隋唐以來通稱為南北兩道。如天台智顛的《法華文句》、《法華玄義》是這樣的稱呼，玄奘在《謝高昌王表》中說「大乘不二之宗，析為南北二道」，也是這樣提的。但「南北二道」究竟指甚麼說的，後人就不甚清楚了。如湛然的《法華文句記》中說，所謂南北二道，乃是指從相州（鄴都）通往洛陽的南北二道：道寵系散佈在北道一帶，慧光系散佈在南道各地。但這一說法不甚可信。道宣《續高僧傳·道寵傳》說，由於兩系傳承不同，「故使洛下有南北兩途，當現兩說自此始也，



四宗五宗亦自此始」。這明明認爲《地論》之分爲兩派，在洛陽時就已經如此。相州之說與洛下之說，距離是很大的，相州是東魏的新都，遷都在永熙三年（公元五三四年），而洛陽地方之講《地論》，則是遷都前二十年的事，假若因講《地論》不同而分派，應該在洛陽時就發生了，不待遲至二十年之後。所以從相州分派之說，與事實是有出入的。日人布施浩岳提出了這樣一種解釋：以爲流支與摩提在洛陽異寺而居，流支住永寧寺，在洛陽城西第三門道北，摩提可能住白馬寺，在西郊第二門道南。根據他們所住寺院一在御道南，一在御道北，因此有了南道、北道之說。這一解釋，可供參考。

道南道北兩系學說的不同，道宣已經大體上指了出來，即「當現兩說」和「四宗五宗」之異。地論師原來兼通《涅槃》，討論過佛性問題。不過兩系的著作，除南道的還略有殘存外，北道的早已沒有了。所以在這個問題上，僅能知道二家的主要區別在於：南道講染淨緣起是以法性（真如、淨識）爲依持，故與本有說（現果）有關係；北道講染淨緣起則以阿黎耶識爲依持，同攝論師相近，認爲無漏種子新熏，與佛

性始有說（當果）有關係（道宣講的「當」，就是本有，「現」就是始有）。此外，在判教方面，南道的慧光及後來的慧遠講四宗：因緣宗（《毗曇》），假名宗（《成實》），不真宗（《般若》），真宗（《華嚴》《涅槃》《十地經論》）。認為不僅印度如此，中國也是如此。北道則講五宗，特別抬高了《華嚴》地位，稱之為法界宗。——以上就是從道宣記載中所見到的兩家主要分歧所在。當時兩道在同一問題上，意見也是極端相反的，使得一般人迷惑不解，所以就有人企圖調和，而出現了《大乘起信論》這樣的著作。不過《大乘起信論》的主要思想還是來自禪學。

從羅什、覺賢來中國傳授大乘禪法以後，南北各地學禪之風又重新興盛起來。覺賢先到廬山譯出了禪經，有慧遠、慧觀替他宣揚。後來到建業，隨他習禪的很多，他所居斗場寺因而有「禪窟」之稱。此外，當時有關禪法的典籍，又不斷地譯出。根據經錄（《開元錄》卷五）記載，譯家就有曇摩蜜多（法友）、沮渠京聲等。其中求摩跋陀那（功德賢）更為突出。他由寶雲、慧觀相助，譯出四卷本《楞伽經》（劉宋元嘉二十年，公元四四三年譯），影響尤為廣泛。

《楞伽經》本來不是專講禪法的書，但是涉及到禪法一些問題。在四卷本的卷二中，分禪爲四種：一、「愚夫所行」，指二乘禪，觀「人無我（人我空）」；二、「觀察義」，指大乘禪，觀「法無我（法我空）」；三、「攀緣如」，禪觀法無我還是从消極方面說，此則從積極方面觀「諸法實相」；四、「如來禪」，指「自覺智境」，即佛的內證境界。又在卷三中，講到「說通」和「宗通」；「說通」指言教，「宗通」指內證的道理。又在卷一中，還提到「離念」的主張，從而也有「離」的漸頓問題，涉及漸悟、頓悟。這些說法，都是與禪法有關的。

寶雲、慧觀一向注意大乘的禪法，他們助譯《楞伽經》之後，可以想象他們所弘傳的大乘禪在方法上或理論上一定會有所發展的，不過由於沒有留下資料，我們只能從傳記方面來考察。據《續高僧傳》記載，以《楞伽經》爲依據的禪法是通過菩提達磨（簡稱達磨）傳到中原一帶的。首先得到傳授的是慧可。慧可據說活了一百多歲（公元四七九——五八五年）。他精通內外學，三十多歲在洛陽一帶即以具有非凡才能著稱，傳記說他「獨蘊大照，解悟絕群」。這也表明，他是獨蘊，而無師承，一般

人對他還是多方非難。到了四十歲，遇見了達磨，隨之學禪。傳記說他「精究一乘，理事兼融，苦樂無滯」。他隨達磨前後九年，約在公元五二九年頃，達磨死了，他就到洛陽「聚徒講學」，由於他立說新穎，因而「言滿天下」。天平初年（公元五三四年以後），京都遷至鄴，他又到了鄴都，當時其地有禪師道恒，徒衆千人，勢力強大，害怕慧可奪去他的徒衆，便對慧可大加排斥，甚至危及生命。傳說慧可失去一臂，可能與此事有關。此後，慧可作風改變，不那樣大事宣傳，只順俗創作一點歌謠小品之類，敦煌卷子中發現的《四行論》長卷（現藏北京圖書館），大概就是後人依據他這類材料抄集編纂的。自此直到北周末年，慧可都很潦倒。他的學說也未能得到很好的傳播。他的門人留下名字的有粲（燦）、惠、威、那、端、滿諸師。

據《續高僧傳》說，達磨曾以四卷本《楞伽經》授慧可說：「我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世。」但是，慧可對此經「專附言理」，作了許多自由地解釋。以後慧可的門徒，也隨身攜帶此經遊行村落，不入城邑，行頭陀行（這是佛教中比較刻苦的一種戒行，要嚴格遵守乞食等十二項規則，不許定居一地，免生貪着）。

他們對於《楞伽經》的共同認識是：在翻譯上，「文理克諧，行質相貫」；在思想內容上，「專唯念慧，不在語言」，就是說，不重語言，而重在觀想。用這種思想作指導，他們禪法的宗旨即是「忘言、忘念、無得正觀」，「貴領宗得意」，絕不拘守於文字。所以他們的傳授着重口說，不重文記。這樣，就獨成一派，被稱爲「楞伽師」。

曇禪師（？——公元六〇六年）以後，楞伽師的傳承是道信、弘忍兩代。到此就不像從前行頭陀行，遊行於村落了，他們「定住在山林」，「徒衆日多」。到了唐代，弘忍傳法神秀，蔚成大宗，並與帝王接近，勢力極盛。開元年間，弘忍的再傳弟子淨覺玄曠門下，依玄曠《楞伽人物志》所說作《楞伽師資記》，說明了楞伽一系的傳承。它不但追溯到達磨，並且把經的譯者功德賢作爲「楞伽師」的第一代。還說功德賢在翻譯講學之外，據《楞伽經》「曾開禪訓」，其「傳燈起自南天竺，故稱南宗」云云。記中也講到禪法的內容，認爲重在「安心」。其究竟則是「安理心」。對理心的解釋是：「心能平等名理，理能照明名心，即心即理是爲佛心」，此「佛心」即爲

所安之心。《師資記》認爲自功德賢以來，對於禪法就是這樣認識的。當然可代表當時「楞伽師」的主張。不過在道宣《續高僧傳》內，卻無此記載。這是因爲後來弘忍的弟子慧能一系逐漸得勢，他們推崇《金剛經》，認爲達磨所傳的就是此經，而非《楞伽》。這樣，就把楞伽師的這段歷史長期湮沒，直到近人在敦煌發現了有關資料，才弄清這段公案。

現在從學說上看，楞伽師以四卷本《楞伽》爲印證。但慧可開始宣傳這一禪法的時候，就受到了致命的打擊，以後還傳說有關達磨、流支兩系間鬪爭的故事。這到底是甚麼原因呢？原來四卷《楞伽》與當時的十卷魏譯本，內容有很大的出入。同時，在北方的三大家：流支、佛陀扇多、勒那摩提都傳授禪法，他們門下僧稠、僧實等也是一代宗師，在方法上也與楞伽師很不相同。這樣，自然就會發生衝突了。

復次，達磨的學問似乎範圍較廣，並不限於楞伽師所傳。但後來由於楞伽師轉變爲禪宗，把過去的歷史搞亂了，究竟達磨原來的禪法如何，也就弄不清楚了。現在從比較原始的資料《續高僧傳》看，達磨爲南印度人，劉宋末由海道經南越，輾轉而至

北魏「隨止海禪（所到之處都講禪法）」，但並不太受人歡迎。到了洛陽，住在嵩山，當時只有道育、慧可長期跟隨他學習。另有僧副，在他那裏學習一個短時期就回南方去了。道育爲人，比較樸實，「受道心行，口未曾說」。慧可呢，僅知達磨曾給了他四卷《楞伽》。關於達磨的禪法，他的門徒中並沒有甚麼記錄。此外，曇林「曾參加流支等譯事」，與達磨也有些關係，卻給達磨留下了一種講禪法的《大乘入道四行論》，並且敘述了此論的原委，還附加一些筆記。論的主要部分保存在《續高僧傳·達磨傳》中，要點如下：

達磨教人的禪法分「二入」、「四行」。「二入」爲「理入」、「行入」（由理而入，由行而入）。「理入」的內容是，「藉教悟宗，深信含生同一真性（佛性），客塵障故，令舍僞歸真」，所以首要的條件，在具有「深信」。有了認識，就可採取下列方法：「凝住壁觀（此爲安心之術），無自無地，凡聖等一，堅住不移，不隨他教（不必他人教導），與道冥符，寂然無爲。」這樣，由於相信了佛性道理，只要採用壁觀的方法，就可與道契合，這就叫「理入」。

「行入」又分爲四：一、報怨。對於壞事不應怨說，而應看成是從前造業所受之報。二、隨緣。因此，應隨緣而行。三、無所求。對於好事，無所希求。四、稱法。與性淨（道）之理相稱。並認爲具有這四行則「萬行同攝」。

《續高僧傳》的這一記載，是可信的。這些說法，與《楞伽經》內容大體接近，如一切衆生皆有佛性等。慧可從達磨學到的境界，也是「理事兼融，苦樂無滯」，與此精神基本一致。所以「二入」「四行」的原則，不僅爲楞伽師所遵守，就是以後禪宗代興，一反楞伽師說，但基本精神並未超出這一綱領的範圍。特別是南係禪宗（南岳一系）勢盛之時，猶見其然。不過由於禪宗在發展中隨時變化，對於達磨之說有了種種解釋，並有托名達磨的著作產生，敦煌卷子中就有十幾種。顯然這些都是依據後來的思想寫成的。

達磨提出壁觀方法，也有其來源。印度瑜伽禪法的傳授南北本有不同，南方禪法通用十遍處入門，開頭是地遍處，這就有面壁的意味。——因爲修地遍處觀地的顏色，必須先畫成一種標準色的曼陀羅（壇），作爲觀想的對象。從此產生幻覺，對一



「切處都看成這種顏色。我國北方的土壁就是一種標準的地色，當然可以用它代替曼陀羅。達磨的「面壁」，或者即為這種方法的運用亦未可知。

攝論師的形成比較晚，但其淵源遠在於南北朝。

傳譯印度大乘瑜伽行派學說的，除上述在北方的菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多三大家以外，還有瞿曇般若流支一家。在南方，則有真諦。真諦（公元四九九——五六九年）是西印度優禪尼人。學成之後，便各處遊歷，到了南海扶南（今柬埔寨）時，恰遇着梁武帝派人送扶南使者回國，並邀請佛家大德，他就被推薦偕來中國。梁大同十二年（公元五四六年），他到廣州，住了兩年，才去建業。時值梁末政變，乃遷徙浙江富春，又輾轉到江西豫章、新吳、始興、南康各地，最後仍回到廣州。在這些流浪的日子裏，雖然居住不定，他仍隨方翻譯。他重回廣州時，已是陳代。天嘉四年（公元五六三年），原在建業的僧宗、法准、僧忍等，知道他在廣州，便都南來從學。真諦很高興，為他們翻譯了《攝大乘論》論本三卷，世親《釋》十二卷，自己還寫作了《義疏》八卷，前後經過了兩年的時間。這時候真諦想回印度，為廣州刺史歐陽

頌、紇父子所挽留，又繼續譯出《唯識》《俱舍》等論。但他認爲留在廣州，學問上不可能得到發展，僧宗、慧愷等，擬請他去建業，可是受到當地人的反對，沒有去成。他很鬱鬱，曾一度想自殺，最後死在廣州。從印來華的譯家中，真諦的遭遇要算是最不幸的了。

據《開元錄》記載，真諦譯籍有四十九部，一百四十幾卷。經過刊定，現存二十六部，八十七卷。由於他翻譯時住處不定，所以前後的譯文、義理，都沒有得到統一。只是在廣州所譯《攝論》《俱舍》等大部，由僧宗、慧愷、法太等人助譯，又一再經過校對，質量還相當的高。

真諦所傳的瑜伽行派學說，與其前菩提流支譯傳的不同，也與以後玄奘譯傳的大有出入。真諦不少譯本，玄奘都重新譯過，很多不同。玄奘門下認爲，這些都是真諦譯錯了的，幾乎一無是處。但因真諦的譯本早經流行，發生了影響，所以當時還是有人相信真諦之說。於是引起了新舊譯的爭論。關於這方面的材料現存有唐代靈潤所舉的十四點異義（見日人良遍《觀心覺夢鈔》）。近人梅光羲還增加了八義（見《相宗

新舊兩譯不同論》)。這些異義，其中確有出於舊譯錯誤的，但主要原因還是來自兩家學說的淵源不同。換言之，就是兩家所得無著、世親的傳承不同。

印度瑜伽行派學說前後期的變化很大，初期從彌勒、無著到世親就有變化，甚至一部《瑜伽師地論》前後說法就不一致，其他論書各個部分的說法更多出入。就是同一人的著作，例如，無著寫的《莊嚴論》與《顯揚論》，就有不少自相矛盾的地方。至於世親，學問面相當廣，一生的學歷變化也相當大。最初他學的小乘有部，其後轉學經部，再後又改學大乘，在大乘中他開始學的是法相，以後又集中於唯識。這些經歷變化自然要反映到他的著作中去。因此，傳譯到中國就有各種不同的說法了。真諦之學，有兩個重要特點：第一，關於唯識一般只講八識，至阿賴耶識為止，真諦則在第八識外還建立了第九識，即阿摩羅識（無垢識或淨識）。此第九識是結合「如如」和「如如智（正智）」而言，「如如」指識性如如，「如如智」指能緣如如之智。第二，關於三性，這是瑜伽行派的總綱，相當於中觀派的二諦，真諦講三性把「依他起」的重點放在染污的性質上，強調依他同遍計一樣，最後也應該斷滅。

真諦生當於陳那、安慧的時期，學說上不能不受到他們的一些影響，例如，他就譯過陳那著的《觀所緣緣論》。他雖沒有介紹過安慧的著作，但是在中國一般認為他受安慧的影響很大。實際上，真諦和陳那、安慧之前最忠實地遵守世親舊說的難陀，更爲接近。難陀舊說一直在印度與他家並行，所以玄奘在印度時，還特地向勝軍論師學習過它，並在那爛陀寺開過講座。因此，真諦所傳譯的純是舊說，當然會與玄奘所傳的不同了。玄奘之學是在陳那、安慧之後，經過護法、戒賢、親光等幾代人發展了的。這種傳承上各異的情況，反映在翻譯上形成了新譯與舊譯的不同，可以說是很自然的。

真諦在所譯各書中，特別重視《攝大乘論》。因爲此論集中反映了瑜伽系大乘和他系以及小乘不同的觀點，是屬於一系學說的根本典籍。道宣在《續高僧傳》中就說，「自諦來中夏，雖廣出衆經，偏宗《攝論》」。真諦對此論的翻譯也特別用心，而且自作《義疏》。同時對參與譯事的僧宗、慧愷等人毫無保留地諄諄教誨。現在《義疏》雖已不存，但他的《世親釋》譯文中還攙雜有他自己的許多說法，可以尋

繹。並且他把這部《論釋》和《俱舍論》看成是世親的兩大代表作，同樣的「詞富理玄」。《俱舍》可謂世親前期思想的一個總結，《攝論釋》，則是他後期思想的一個開端。真諦本人對這兩部書的翻譯也甚滿意，嘗說此兩譯「詞理圓備，吾無恨矣」，因而發願要大力宣揚。在這個過程中，他的得意門生慧愷不幸夭折，真諦非常痛心，特別到法准房中，和他的得力門徒道尼、智敷、慧曠等十二人共傳香火，要兩論的傳承誓無斷絕。因此，在他死後，門人雖分散各處，卻都能承其遺志繼續傳播《攝論》。

先說法太，真諦死後二年（太建三年，公元五七一年），他帶着真諦的譯籍到了建業，「創開義旨」，專講《攝論》。但是，陳代一開始就在復興三論，一般人講習三論與《小品》，跟世親《攝論》的說法格格不入，因此來學者很少。後來僅有靖嵩一家能精心傳習，並到彭城大加弘揚。其次，慧愷的俗侄曹毗，也隨真諦學過，他回到江都（揚州）之後，傳授《攝論》，門下著名之士有僧榮、法侃等人。又次，道尼回到江西九江，隋代時又去西安講學，傳承頗盛，唐代的道岳、慧休等大師，都出自

他的門下。最後，僧宗、慧曠回到廬山，也闡揚《攝論》。由於真諦門下這樣的傳播，使真諦的學說產生了不小的影響，而且這種影響還及於他們師承以外的北方學者曇遷。

曇遷，在北周武帝毀佛時，逃避強迫還俗，來到南方。他素習唯識之說，常感難通，南來後，一度從曾經做過桂州刺史的蔣君家裏讀到真諦《攝論·世親釋》的譯稿，非常高興，認為獲得了「全如意珠」，解決了過去的疑難。隋初，曇遷在彭城講授《攝論》聲譽遠播。因為論的說法比較新穎，是能够吸引人的。開皇七年（公元五八七年），隋文帝請他去西安，同時受請的還有大德慧遠、慧藏、僧休等五人。他在西安又大講《攝論》，聽眾踴躍。特別是當時已有很高聲望的慧遠也「橫經稟義」帶頭聽，更使《攝論》的研究，蔚為風尚。此外，從學《攝論》的曇延、慧琳、玄琬、道英等，這些人都兼習《地論》，會通講說，《攝論》研習的風氣就更盛了。曇延後傳法常，慧遠後傳辨相、慧恭。靖嵩又傳智凝、道瑒、道基、靈潤等人。這幾家在唐初都十分得勢，可稱之為攝論師。

由上所說，攝論師有的直接出自真諦，有的間接與真諦有關，來源是一個，傳授的又只限於《攝論·世親釋》一書，似乎講法應該一致了，但事實不然，各家之間，分歧很大，他們傳記上就有記載。如《法常傳》說，「論門初關，師學多端」。這種分歧是有原因的，《攝論》的內容豐富，義理複雜，要完全理解它，頗有困難。而且世親的著作除《攝論釋》外還有多種，因其學歷關係，前後說法的變化很大。當時還不可能瞭解這些變化的原由，各家各以自己的理解推論，當然就會產生分歧。加以這些人的講授地點分散各處，各自傳播，難得一致，這就無怪道宣有「寰宇穿鑿，時有異端」之嘆了。現在著述引用到各家《攝論》的章、疏之說的，有慧遠的《大乘義章》，道倫的《瑜伽論記》，圓測的《解深密經疏》等（歐陽竟無先生對這些不同的說法曾作了一些節要編成《解節經真諦義》，可以參考）。此外，在敦煌卷子中有一些章疏殘本，如道基的《攝大乘義章》（殘本，已校刻），可以看到當時的理論都因自由發揮而更加顯得複雜了。後來玄奘重譯《攝論》，不論文字上還是義理上都比以前完備，《攝論》各家師說便為玄奘一系所淘汰。

佛家學說傳來中國，一開始就夾雜了輪迴報應的思想。作爲報應主體的，在原始佛學中是指十二因緣中的「識」。「行緣識」，是表示由業生識，「識緣名色」，是表示由識而五蘊結合成爲有生命的個體。但是在翻譯時，作爲報應主體的「識」借用了類似的字眼「神」來表達。「識」與「神」這兩個概念，不論就內涵或外延方面都不是完全一致的。在中國運用起來，還將它們同魂、靈、精神等混同了。

當時翻譯經籍中介紹輪迴思想比較完整的，是三國時支謙所譯《法句經》。在譯本的末尾，增加了一個《生死品》。品前的小序（此經每品之前都有小序）中說：「《生死品》者，說諸人魂（即神），靈（指神之用）亡神在，隨行（業）轉生。」《法句經》是集諸經中有關頌文編成的，此品共十八頌，內有兩頌說：「如人一身居，去其故室中，神以形爲廬，形壞神不亡。精神居形軀，猶雀藏器中，器破雀飛去，身壞神逝去。」又有一頌說：「神以身爲名，如火隨形字，着燭爲燭火，隨炭、草、糞、薪。」這些都是講神與形的關係的。其講法的共同特點是，神跟形分離，是兩件東西。在說明其間的關係則用火與所燃之物做比喻。這一點頗值得注意。因爲這



類思想與兩漢以來中國的傳統說法很相契合，例如，儒家的《易傳·系辭傳》、桓譚《新論》、道家的《莊子》、《淮南子》等，也都在講神形分離而用火與燃物爲喻的。

至東晉末年，僧伽提婆譯傳了犢子一系有我的學說，這種思想更向前發展了一步。印度佛學一般主張無我，而犢子主張有我，但「我」跟輪迴的主體是有區別的，輪迴的主體是「識」而不是「我」。所謂「我」，是超乎精神與形體之上的另一種東西，在印度哲學中名之爲「補魯沙」（士夫）或「阿特曼」（我），佛家更稱之爲「補特伽羅」（數取趣）。犢子系就是主張有補伽羅的，並且是勝義有而非假有。這樣，成了佛家裏很特殊的一派。僧伽提婆在廬山完譯了這派的著作，很受慧遠的欣賞，誤認爲是大乘學說而大加宣揚。慧遠表示自己學說體系的《沙門不敬王者論》的最後一節，就以形盡神不滅的議論來反對當時神滅之說。他說，精極爲靈是神，以妙物爲言，故非形神同盡。把形與神仍然看成是兩回事。他還更進一步地作了論證：神與形相比，是精，是妙，故與形不同。由於他受了犢子系的影響，所以還說：神爲情

(識)根，情爲化(形)母，即化以情感，神以化傳。神在情與化之外另有其法，有神才有識，有識才有形；形由識感而成，神以形化而流轉。這種神存在於情化之外的思想，就是犢子部的有我思想。

慧遠時，大乘龍樹的思想已經傳來，所以他也用形神的關係來解釋法身。以爲一般人處於生死流轉之中，這是「順化」，佛家的宗旨則在「返化求寂」。小乘的「返化」是無餘涅槃，墮於斷滅，形神均無；大乘不然，認爲佛雖滅度而仍有法身存在。那末，法身與神是甚麼關係呢？慧遠說：「不以情累其生(即化)則生可滅，不以生累其神則神可冥。冥神絕境故謂之泥洹。」因此，法身就是神獨存之意。所謂「冥神」並非神無，而是處於一種冥然無形而難於捉摸的境界。

總之，這個時期有神的思想廣泛流行。當時在政治上很有地位的羅含(君章)即曾寫有《更生論》，把神不滅的思想同道家的一些說法結合起來，認爲「人、物之神有更生義」，死後還可以復生。另外，鄭鮮之(道子)又寫了《神不滅論》直接發揮神不滅的思想。但是到了南朝劉宋之初，對於佛家神不滅的說法漸有反對的意見，乃

開始了神滅不滅的論爭。

宋文帝元嘉年間，建業治城寺有位沙門慧琳寫了一篇《黑白論》（又名《均善論》），論中假設儒（白學）佛（黑學）兩家較論優劣。作者認為佛家雖然講世間，也講幽冥，講現在，也講來生等等，但都「無徵驗」，難以相信。同時還批評了佛家教人不貪，卻又「以利欲誘人」，如要人佈施、修寺廟，並用報應之說去嚇唬人等等。這些都是針對當時佛教的流弊而言的（此論附載於《宋書》列傳第九十七、天竺迦毗黎國一段內），因此受到佛教界的批評，認為他背棄了自己的信仰，甚至想驅逐他。但慧琳頗得宋文帝的寵幸，所以終於安然無事。當時有個官僚何承天（擅長歷算之學），贊成慧琳的議論，把《黑白論》給文人宗炳（少文）看，徵求意見。宗是慧遠的忠實門徒，他在回答何文中涉及到神滅不滅的問題，認為「身死神滅，非物真性，佛不當以不滅欺人」。並還採用慧遠的論證：「神妙於萬物，非資形以造，隨形而滅。如以形為本，何妙以言乎？」其意是說既然神妙於萬物，就必然另有其來源，不應該借助於形而成。他又清楚地表示：「稟日損之學，損之又損，必至無為無

欲，惟神獨照，則無當於生矣。」這還是返化求寂的意思。又說：「故無生則無身，無身而存神，法身之神也。」這就比慧遠更進一步地提出了法身爲神的話來了。此外，宗炳還寫了《明佛論》，認爲人定可以成佛，其原因就在於有不滅之神。何承天對此繼續跟他辯難，他也一再答辯。何承天自己也寫了《達性論》、《報應問》等，駁斥神不滅之說。他說：「生必有死，形弊神散，猶春榮秋落，四時代換，奚有於更受形哉！」意謂生死是自然現象，所以神與形同時生滅。以上爭辯，當時沒有能得出甚麼結論。

從劉宋時代起，佛教在政治上的作用越來越大。宋文帝公開袒護佛家，對臣下毫不諱言地表示，假若人們都信仰了佛教，則一定能馴服地接受統治，可以坐致太平。此外，這些統治者對於那些近於清談的理論辯難，也很喜歡，宋文帝就獎勵人們來討論它。例如，道生主張頓悟之說，曾經發生過風波，及至道生死後本已逐漸冷淡下去了，而這時宋文帝又約道生的弟子法瑗來京，與主張漸悟說者進行辯論。這說明統治者認識了引導人們去探討宗教問題，對他們的統治地位的鞏固是有好處的，所以甚感

興趣。

統治階級的利用佛教，這在當時的辯論文章裏也可以看得很清楚。例如，何承天和宗炳辯論時就曾經這樣地說：輪迴報應確實是佛教，但這是對印度人說的。印人秉性剛強，貪戾極重，佛爲了調伏他們，才有輪迴報應之說。至於中國，文化發達，無需這樣的說法了。宗炳的答復更直接道出了統治者宣揚佛教的目的，他說，對於貪戾的人，只要約法三章，賞罰分明就夠了，何必講法身、報應等玄妙的道理呢？恰恰是因爲中國人的文化高，所以才更需要講神不滅，輪迴等等。這些話，真正說出了當時統治者的內心願望。由此可見，這場爭辯，並非甚麼理論和學說上的討論，實際是統治者的一種手段，換言之，是有它的政治目的的。

到了齊梁兩代，神滅不滅的爭論達到了高峰，這是由范鎮（子真）引起的。他在南齊時，同竟陵王蕭子良就有過辯論。蕭相信神不滅，而范鎮當面駁難了他。蕭問，如果沒有報應，爲甚麼人們會有貧富窮通的不同呢？范鎮答，這事有如風吹落花，飄落在高下不同的地上，這純屬偶然，並無甚麼報應的原因。當然，范鎮在那時候不可

能看到貧富窮通的階級根源，只得用偶然說來反對命定論，這也是受了道家思想的影響。蕭子良不滿意范的回答，但也覺得無法反駁，從此范縝即開始醞釀寫關於神滅的文章了。

梁武帝天監初（約在六年，即公元五〇七年頃），范縝由外謫召回任中書令，便把多年醞釀的思想寫成了《神滅論》。論文很有邏輯性，對駁斥佛家神不滅說非常有力量。它是假設問答的體裁，共計三十一條。范縝的外弟蕭琛不同意范的說法，作《難神滅論》，把三十一條逐段引來加以駁難，因而論文得以保存下來。現據蕭文所引的看，原論共分六段，第一段是泛論形神的關係，認為神形相即，二者不能相離，所以共生共滅。第二段指出神形是體一名殊，猶如刃之與利。第三段指出人之所以不同於木石，乃由於「人之質不同於木之質」，故「有知無知各異」。第四段從人來說，「形分與神分相應」，因形分不同，故神分亦不同，而形分是神分之本。第五段說明人有「聖凡之異」乃由於「形器之異」。有聰明的人，其天賦之身體即有過人之處，——這是由形神相應必然得出的結論。這一段還附帶講到幽明鬼怪的問題，認為這是

在人物之外的另一種形體，如「載鬼一車」確實是有，但這不是人死後所變的鬼。第六段說明講神滅的目的在於破除報應之說，間接打擊佛教的勢力。因為當時佛教無論是在經濟或政治上都已是流弊百端，害政蠹俗，不容不破斥之。

范論運用了樸素唯物論的觀點，遠勝於從前辯神滅的許多議論，特別是一反過去分離神形爲二的看法，而認爲神形相即，又用了恰切的刃利比喻，甚爲生動，能說服人。這是本論的一大貢獻。中國的傳統說法神形分離，佛教加以利用，影響很大。范鎮從神形相即立論，就基本上推翻了這一理論的基礎。其次，他對一向所說的鬼神，認爲是與輪迴報該不相干的另外一件事。又過去宗法社會提倡孝道，重視祭祀，以爲有鬼來饗等等，范鎮也逐一予以駁斥。總之，凡是論敵可能用來作爲論證有神論的，他都周密地予以杜塞了。正因爲如此，所以他很自負說，「辯摧衆口，日服千人」。

范鎮的《神滅論》一出，即引起了反響。他的親戚蕭琛首先發難，繼之沈約（休文）、曹思文等也參加論戰。曹文比較扼要，他知道要駁倒范鎮的全部論證是很困難的，所以只提出兩條加以問難。第一，神形相即。本來范鎮這一論點只是假定，沒有

甚麼文獻上的根據，也沒有甚麼科學依據，所以曹思文認為只能說神形相合爲用，把二者看成相即的一體是不對的。第二，宗廟祭祀。范縝說是聖人的設教，並無其事，不過只爲了表達孝子之心而已；這也可借以叫那些不孝的人有所恐懼，而厲媮薄。曹思文反問，如果宗廟祭祀只是聖人爲了說教的方便，豈不成了欺人之談？不僅欺人，而且還是欺天呢。因此，這種觀點必然會導向對禮教的攻擊，把禮教說成是謊話，從而動搖國家的道德根本。曹思文批評了范縝的這兩點，一是抓住了他理論上的根本弱點，一是抓住了具有政治性的實際意義。這也反映了范縝的理論雖然比較周密，很爲自信，究竟還不是那麼完備的。

正因爲范縝說理還欠圓到，所以在回答曹難時就無意中犯了錯誤。他承認了對方提出的神形合用的說法，還以爲這是證明神滅的更好的根據。他舉了一個比喻，「蜚與駮驢」（傳說是兩獸相依爲命），二者誰也離不開誰。但是這樣一說就使他的神滅論更不完整了。因此曹說，既然承認這是兩個生命，那麼，一個雖死，一個還是可以活的，豈非所謂形謝神滅就不能成立了嗎？由此可見，范的神滅論原有破綻，難於堅



持到底，於是從形神一體轉成了神形合用了。這也是他原來對「相即」的理解不够正確，因而一旦有人提出「合用」之說，他就同意了。

這一爭論，由於史料不足，其後是否還有深入一步的開展，無法知道。但是，由於范縝的議論，產生了相當的影響，特別是在梁代統治者大倡佛教之際，他的批評直接動搖了佛教的基本理論，當然是不能允許的。因此，梁武帝對范的理論也作了簡單的批評，他重新引用「祭義」及「禮運」兩條來責備他，「違經背親，言誠可息」。其後梁武帝還通過當時的大僧正法雲，發動了王公朝貴六十二人，一致贊揚他的批評，借以阻礙范縝議論的流行。這樣梁武帝雖沒有駁倒范論，但利用統治者手中的權力限制了他的思想的影響。

就范縝來說，他也沒有完全駁倒佛家神不滅之說。因為佛家還有許多與此相關的理論，比較複雜，不是簡單一文就能完全解決的。例如，當時已經不是那麼強調神形關係，而是談到補特伽羅有我，還有關於佛性的思想等等，這些都是與神不滅問題有關，《神滅論》的簡單說法，都沒有能够涉及。

本講參考資料

- [1] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十九章，第二十章。
- [2] 《續高僧傳》卷一、卷七、卷八、卷十六。
- [3] 《開元釋教錄》卷六、卷七。
- [4] 《弘明集》卷九、卷十。
- [5] 《廣弘明集》卷二十二。
- [6] 《中國思想通史》第三卷，第八、九章。
- [7] 呂澂：《談談有關初期禪學的幾個問題》（見附錄）。
- [8] 梅光羲：《相宗新舊兩譯不同論》。

## 第八講 宗派的興起及其發展

### 講授提綱

天台宗與龍樹學——性具的實相論——五時八教的判釋——吉藏與三論宗——二諦八不的中道觀——玄奘的翻譯與學說——慈恩宗義從三性到唯識——五種姓說之爭——賢首的創宗——六相十玄的性起觀——起信論思想的開展與教禪統一說

隋唐兩代是中國佛學的構成時期，這種構成是以宗派的形式出現的。依宗派成立的先後次序說，是天台宗、三論宗、慈恩宗、賢首宗和禪宗。本講先談前四宗。

在南北朝時代，由於南北兩地的社會政治情況不同，所反映出來的學說思想面貌也各有特點。就佛學言，它跟政治結合密切，這種南北的區分，反映得尤為明顯。概

括的講，南方佛學偏重於玄談，北方佛學偏重於實踐。因此，義學在南方比較發達，禪法在北方廣為流行。這是南北朝時代佛學的一般情況。到了這一時代的末期，兩地的社會發展相接近了，各種學說相互溝通，佛學方面南北的各家師說也逐漸有了綜合調和的趨勢，於是開始醞釀一定學派的結構。此外，當時提倡某一種學說的人，常能在一地方固定下來，並有了經濟基礎，具備了設立門庭、傳授學徒的條件，這樣，師弟傳承絡繹不絕，因而逐漸形成宗派，就大同於前此流動不定的各種師說了。

### 先說天台宗。

中國最初成立的佛學宗派，是一般稱爲天台宗的一派。它形成的中心地點在浙江天台山，因而得名。創宗者智顛，曾住在天台，並死於其地。

天台宗學說的淵源，可上溯至南岳慧思和北齊慧文，這是直接的淵源，間接地說，他們還以龍樹爲學說發源的高祖。這一傳承說法，見於灌頂所記智顛說的《摩訶止觀》卷首。那裏說，「智者師事南岳慧思」。慧思（公元五一五——五七三年）這個人是「十年專誦（《法華經》），七載方等，九旬常坐（念禪），一時圓證（此說

他繼續坐禪三個月，一時證得「法華三昧」，大小（乘）法門，朗然洞發」。又說，「南岳師事慧文禪師」。慧文的生卒年代不詳，只知他「當齊高之世（公元五五〇——五七七年）」，這可能是指慧文的活動年代。他的學說來歷不明，只提到他的造詣是，「獨步河淮，法門非世所知，履地戴天，莫知高厚」。說他的禪法是「文師用心，一依釋論（指《大智度論》）」，論是龍樹所說，《附法藏》中第十三師（《附法藏因緣傳》中記載釋迦以後的傳承，龍樹列為第十三）。智者《觀心論》云，「歸命龍樹師」，驗知龍樹是高祖師也」。這一段話表明了他們的師承。

此外，道宣的《續高僧傳·慧思傳》附帶地提及慧文，說他當時「聚徒數百」，學風嚴肅，很受尊重，慧思就是在這裏得到「一心三觀」的傳承的。所謂「一心三觀」，主要來源於《智論》和《中論》。《小品》開頭說：「修習道種智、一切智、一切種智。」這裏把智慧分為三種：「道種智」對於大小乘所說的各種道均能瞭解，「一切智瞭解一切法的共相，這是小乘所要達到的最高智慧；「一切種智」瞭解一切法的自相，這是大乘所追求的最高智慧。三者有高低層次的差別，必須修習般若才能獲得。

《智論》二十七卷解釋這句經文，認為三種智慧雖有層次，但開始是點滴的積累，而最後達到圓滿，可以一時得到，所以說「一心中得」。因為達到無所不知時，這三種智當然都於一心中具備了。《智論》在講「一心中得」時，還特別提出一切智和一切種智來。慧文由這些說法理會到修習般若的結果乃是「一心中得」三智，果既頓得，那末，因也就可以一時綜合起來觀察了，這就是所謂「因頓觀」。此外，他還聯係到《中論·觀四諦品》中的三是偈。偈說因緣法是空、假、中，三種相都真實，所以又叫三諦。照這樣說，一心同時也是可以從這三個方面來觀察的，因而成立了空假中的三種觀門。於是由原來的「三智一心」觀發展成爲「三諦一心」觀。這就是慧文「一心三觀」的說法。

慧思在「一心三觀」這一基本思想上又有所發展。他的《立誓願文》（有人疑爲偽托）中說，以前學禪是「遍歷各國諸大禪師學摩訶衍」，並無就學慧文的明文，可見他的學問並不限於一家。在他學而有得之後，曾向當時有名的幾家學者請教（如《傳》中所提到的鑒、最諸師），那些人對他的成就都是稱許的。他的主要成就另外

還有「十如是相」的說法，把「十如是」作爲「諸法實相」。此說來自《法華經》（慧思專誦此經的）。《法華經·方便品》中有一句說，「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」，這可以作爲一切智、一切種智的內容。經文對於諸法實相還列舉了如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟，認爲佛所知的實相就是這十項。既然這十項都是用「如是」來形容，又概括了一切相，所以慧思在「一心三觀」的基礎上發展出了諸法有「十如是」之說。但經文上的這些說法，只是羅什譯本上獨有的，其餘譯本不這樣說，可見是羅什譯時所改動的。這種作十如是的講法，與《智論》中的解釋有配合，所以仍然與龍樹學有關係。因此，天台宗說他們思想來源於龍樹，是有相當根據的。

除《立誓願文》外，慧思還有一些著述。在《諸法無諍三昧法門》（二卷）中，他強調了修習禪法的必要，一般說來，學般若的人着重於智慧，修習禪法的人才着重定學，當時南方梁陳兩代都重視般若，慧思爲甚麼要強調修定？這本書裏有說明。同時他把修定的中心放在四念處（身受心法）上，以四念處做止觀的對象（念，就是係

念，觀照之意）。此外，他還著有《法華經安樂行義》一書。《法華經·安樂行品》指出四種行法是安樂的：一、正慧離着；二、無輕贊毀；三、敬善知識；四、慈悲接引。這四行中又可以分有相、無相兩類；文字上可以有相，實際則是無相。這都是安樂行的說法，也與修習禪法有聯係。《慧思傳》中，還提到他講止觀的《次第禪要》、《三智觀門》等一些著作，現在已經失傳了。另有《大乘止觀法門》（現存），說是慧思的著作，事實上很成問題，因為其內容全用《大乘起信論》的思想來結構，從時代上，從學說的基本思想上，都有矛盾，無疑是後人僞托的。

天台宗實際的創立人是智顛（公元五三八——五九七年）。他曾在真諦早年的弟子慧曠處學習大乘，對《法華》一類的經（《法華》三部經，即《無量義經》《法華經》《觀普賢經》）深有研究。公元五六〇年，他知道慧思在光州（今河南潢川縣）大蘇山傳授禪法，他就去跟隨學習。慧思很重視他，常叫他代講《小品》。講授時，除了與大乘有關的三種三昧以及慧思特別提倡的「一心三觀」外，還允許他講自己的主張。慧思並稱贊他的辯才，以為「說法第一」。智顛在光州住了七年，值陳代梁



興，山區發生兵亂，慧思避地去南岳，並囑智顛往金陵去宣傳。

智顛在慧思處所學的，有禪有教，但他擅長的還是教，所以慧思叫他去金陵宣傳還更合適些，因為江南一帶的佛學還是着重於義理方面的研究。果然，他到金陵後，以新穎的理論和極好的辯才，博得了當時的官僚和僧徒們的信仰。當時他所講的是《法華》、《智論》以及「次第禪法」（依照舊規模，逐步漸進的禪法）。由於他在金陵接觸了三論師、成實師以及南方的涅槃師等的說法，擴大了眼界，吸收了各方面的精義，遂使他所得於文、思以來的綜合思想，日漸充實豐富，逐漸具備了可以構成一個宗派的規模。

智顛在金陵本也宣傳禪法，但住了幾年，學禪真有所得的人越來越少，而且時值北周武帝破佛，北方禪者避地南來的日多，這給他一種刺激，認為留在這裏無何意義，就決心去天台實修。他住天台九年，對教、禪有了更深入的研究，最後成熟了「圓融實相」之說。於是他再去金陵，詳細地解釋了《法華》，記錄下來的講義即《法華文句》。這時隋滅了陳，政權變更，雖然智顛與陳（宣帝、後主）隋（煬帝）

的皇帝都有因緣，朝代的更換對他的地位並無影響，可是終以金陵地方不安定，他就溯江而上，到了廬山，又去過南岳（其時慧思已死）終於回到他的故鄉荊州，住在當陽縣的玉泉山，講了他對於《法華》最後成熟的思想，完成了《法華玄義》（此是概論和導言的性質）和關於止觀方面的《摩訶止觀》（講「圓頓止觀」而不是「次第止觀」）兩書。最後，重返天台，不久即死於山中。

智顛學說的體系，是對當時各家學說做過一番抉擇去取功夫而組織成功的。在這一點上，表現了他的卓越才能，成績也很突出。例如在禪法方面，以止觀為具體內容，但又不限於泛泛的止觀雙修，而吸收了成實師的一些說法。成實師說淵源於印度的譬喻師，用止觀來統攝四諦中的一切道諦，不單純是定慧。因此，智顛之講止觀也把一切道諦包括在內。

他先楷定觀的對象為諸法實相。所謂「一心三觀」即是在同一時間於一心中觀有空、假、中三種實相。這三種實相，稱為三諦。這種主張，還吸收了三論師與皇法朗所傳的關河舊說，特別是僧肇《不真空論》中的「立處即真」思想，因而把「一心三

觀」說又發展成爲「圓融三諦」之說。此說認爲，從相互關係的觀點看來，一切法都可以說具有三軌（法，是軌持之意。「持」就外延言，即在一定範圍中的法體；「軌」就內涵言，即令人產生一種理解的意義），三軌是：真性（本質）、觀照（認識）、資成（對其他法特別是觀照發生的作用）。三軌分別配合成空、假、中，他不是泛泛講空，而是從各法的別相上說。一切法都有其認識上所執着的別相（即自性），如色以質礙爲自性，色空就是空去這種自性；受以領納爲自性，受空就是空其領納的自性。同時以假（資成）爲契機，而認識法的本質（真性），這就是中。空假中三者並非次第關係，而是同時存在，互不妨礙，所以叫做「圓融三諦」。這種說法，比慧思講「一心三觀」當然要周密得多了。

智顛在晚年，還接觸了地論師與攝論師。這兩家的說法着重在諸法的緣起方面，地論師講緣起，以法性爲諸法的本源（即以法性爲依持）；攝論師講緣起則以賴耶爲依持。兩種緣起觀不同，智顛對之都有所批判；以法性爲依持有自生自的毛病，自己生出一切來；以賴耶爲依持有由他生的毛病，因爲攝論師把賴耶看成是染汙的，與清

淨的心性不同，賴耶對心性說就成了他。爲了避免這兩種缺陷，智顛提出了「性具」的學說。

所謂「性具」，就是一切法都是自然存在的，既非自生，也非他生。而且這種存在，不是單一的存在，又是互相聯係作爲全體而存在的。智顛更根據慧思的十如思想，配之以十法界。他從人本觀點出發，由凡聖境界分判成六道、四聖十個階層。即從全體來看，一類有情爲六道，另一類有情爲四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）。其中每一有情主觀所見一切法的法界（也即宇宙）各不相同，人所見不同於畜類，畜類又不同佛、菩薩所見等等，因而構成爲十種法界。再以「十如」思想相配合，每一法界都有十如，十法界就有百如。再從十法界本身看，它們之間可以互相轉化，因此，每一法界就蘊含有其他九種法界在內，這樣，就由百數達到了千數就有千如。但是，一切法都不外乎五蘊——「五蘊世間」，這是諸法的根本性質，由五蘊構成爲「有情世間」，有情所居的環境名「器世間」，這樣，就有了三種世間。在千如方面具此三世間，三倍而成三千種法就有三千如了。因此，智顛的最後理論，不像地論師或攝論師

那樣，把一切法的存在歸結爲自生、他生，而是三千法存在於一念之中，所謂一念三千，森然具備，法界本然，勿須更有依持。因此他並不是不講緣起，而是講無明緣行等的業感緣起——每一有情在其一念之中都存在三千法，只是由於業感緣起，以致有隱有顯。這就是他的「性具實相」說，也是他最後成熟的思想，天台宗的中心理論。

智顛的門下很多，能繼承和光大他的學說的是灌頂，一般也以出生地稱他爲章安。灌頂從學智顛的時候比較遲，但智顛據成熟思想所講的《法華文句》《法華玄義》《摩訶止觀》所謂天台三大部，他都聽到，並做了記錄。智顛自己寫作的並不多，現存《法界次第初門》、《六妙門》等都不甚重要。另有《小止觀》一書，不一定就是智顛的著作。因此，灌頂的上述記錄就很可貴，它不但得自真傳，而且有所發揮。此外，灌頂還爲天台作了《國清百錄》（國清是灌頂所居的寺名）和《別傳》。《百錄》把智顛與陳、隋兩代帝室往來的書信等編輯成冊，使後人可看到天台與統治者的關係。至於他自己的著作有《涅槃玄義》和《涅槃文句》，這是仿照智顛的辦法，以「玄義」講義理，以「文句」作解釋。智顛的《法華玄義》分爲五重：一釋

名，二辨體，三明宗，四論用，五判教。這是一種特別的體裁。關於文句則分爲四釋：一因緣，二約教，三本跡（即教的來歷），四觀心。這樣由教至觀，把教與觀聯係起來了，也是一種獨創。灌頂就採用了同樣的辦法，大大地發揮了《涅槃》的經義，從前的涅槃師說也全被吸收進去了。

從灌頂以後，經過法華（寺）智威（？——公元六八一年）、天宮（寺）慧威（公元六三四——七一三年）、左溪（地）玄朗（公元六七三——七五四年）幾代，沒有甚麼發展，僅僅守成而已。當時已經出現了玄奘一派的慈恩宗，稍遲又有法藏一派的賢首宗以及南能北秀的禪宗等，都十分盛行。智威諸人能力較差，不能夠和他們競爭，因此天台宗在一百多年間了無起色。只有灌頂門下恒景（律師，兼學天台）的弟子鑒真，由於他最初傳天台三部於日本，在後世還有些聲望。此外，出於左溪一系的永嘉玄覺，與惠能同時，只在禪宗中頗爲著名。直到左溪另一支傳到了荆溪湛然（公元七一五——七八二年），經他的一番努力，才使天台宗得到中興。

湛然所努力的工作主要有兩方面：一方面，對天台的基本理論三大部都作了註解，

並加以發揮，特別是使圓融三諦之說更深刻化了。他認為，三諦不但相即，而且有雙遮雙照的統一意義。原來講「空」偏重於遮，講「假」偏重於照，「中」則遮照俱有，這就把肯定與否定分開了。湛然則以為「空」「假」兩者都有否定（遮）有肯定（照），既非單純的一種，也不是三者簡單的聯合，而是雙方都具有遮照，這就叫雙遮雙照。另一方面，他爲了對付賢首、慈恩的緣起說，對於本宗原有的理論又加以補充。他採取了《起信論》中如來藏緣起的思想。因此，他對於「性具」方面就用了《起信論》的「真如隨緣」來解釋「一念三千」之說。以爲「諸法真如隨緣而現，當體即是實相」這樣一來，天台宗原來的思想，就未免變得模糊了。

此外，他還直接批判了慈恩、賢首、禪宗各家的理論。慈恩宗窺基曾作《法華玄贊》，其中有很多不同意天台宗的地方，湛然批判慈恩的重點就放在這部書上，他寫了《法華五百問論》提出了五百處錯誤加以質難。反對賢首，他寫了《金剛錍》。金剛錍是印度醫師醫治眼翳的工具，他借以諷刺賢首宗人由於無明蒙蔽看不清問題，也需要用金剛錍刮治一下。在這部書中他特別提出無情之物也有佛性的主張，與

賢首只承認有情有佛性的說法相對立。反對禪宗，他在《止觀義例》中批判他們的禪法是「暗證」，證而無教作根據。由於湛然的這番努力，抬高了天台宗的地位，使天台宗一時有了中興之勢，他的理論爲宋代天台宗的更加盛行打下了基礎。但是，由於吸收了《起信論》的思想，有許多含混不清之處也爲宋代天台宗內部的分歧播下了種子。

出於湛然門下的還有梁肅（官僚、能文），著有止觀一類的書，與中國的傳統思想相調和，提出返本之說等等。這已非天台宗的主要學說了。

上面敘說了天台宗關於諸法實相的理論和與之有密切聯系的止觀之說，從理論體系上看，是屬於「觀」的部分。此外，有有屬於「教」的部分。在這方面，他們重要的方式是判釋。就是把從印度東流的一代佛法作爲一個整體，給予了分析和解釋。判釋的目的，一方面表示他們理論依據的《法華》《涅槃》在全體佛學上的優越地位；一方面又顯示他們在全體佛教中與其他宗派不同，有他們恰當的地位。

判釋方法，原在南北朝初期就有了。由於當時《涅槃》的流行，慧觀有過「五時



判教」之說，以後南齊劉虬，因《無量義經》譯出的啓發曾提出過「七階」的判教。慧觀的判教，一面講五時，一面還講漸、頓（後人更加一不定），南朝的判教都是在這五時、三類分法基礎上發展了許多不同的說法。北朝受了南方影響，並聯係到《地論》，也有各種不同於南方的判教方法。到了智顛的時候，南北判教就相當複雜了，如果要再進行判教，對各種舊說就得有所料簡，去取，同時也不可能完全離開舊說。智顛的「五時八教」判釋就是這樣完成的。

智顛判教的基本說法，見於他的晚年著作《法華玄義》的第九、第十兩卷，即屬於五重解釋的最後一重，從「教相」上分析，提出了一家的判教看法。此外，他從玉泉回到天台臨死之前的兩年，還應隋煬帝的請求，註釋了《維摩經》，此註仍用註《法華經》的方式，分爲《玄疏》和《文疏》。在《玄疏》的十卷裏也講到了判教問題。後來有人把判教部分單獨抽出，改題爲《四教義》（四卷）另行。此外，還有《四悉檀義》《三觀義》相合構成一個體系的三書。從上面有關著作看，他在進行判教時，首先對過去各家的說法作了考察，把它們分爲十類，名曰「異解」，以區別於

自己的看法。異解從地區上分，南方有三家，北方有七家，簡稱爲「南三北七」。

「南三」是在頓漸不定三類分別上形成的不同說法，都是對漸教的次第看法有異。第一家是虎丘笈師，認爲漸教有三種，一，釋迦成道以後的十二年中所說的「有相教」，講諸法實有。十二年是根據《十二遊經》的說法。經中簡略說明了十二年內所進行的教化事實，內容都屬於小乘，因此說它是「有相」。二，十二年以後，釋迦講大乘經，從《般若》、《維摩》直到《法華》。此說根據即在《法華》，經中講到以前的佛說都屬於方便，只有《法華》才是究竟之說。這一類大乘經都偏重於講空、無自性，所以叫做「無相教」。三，佛的最後說法《涅槃經》。經內有明文，指出是在將要涅槃時所講。此經特點在於提出常、樂、我、淨的說法，一反以往之講無常、苦、無我、不淨，所以叫做「常住教」。以上是三教說。第二家宗愛法師（行事不詳），據三教說在「無相教」與「常住教」之間，分出《法華》爲「同歸教」，這樣，成了漸教的四教說。《法華》抹殺了三乘的區別，會三乘爲一乘，所以謂之同歸。梁代三大師中的莊嚴僧旻，也同於這一提法。第三家是定林的柔次二師，又在四

教上加了一教，構成了漸教的五教說。即在「無相教」與「同歸教」之間分出《維摩》《思益》等經，作爲《法華》會歸三乘的預備階段。諸經對二乘作了批判，對菩薩乘則加以贊揚，其中有褒有貶，有抑有揚，故謂之「抑揚教」。梁代三大師中的開善智藏、光宅法雲兩家也用此說。如上所述，南三的說法比較有系統，也比較簡單，實際上都是從三教之說發展而成。

「北七」比較複雜。一、最初南方的漸教五教說北傳後，北地師（人名不詳）作了一些改動。他們認爲佛成道後，首先爲提謂、波利二人說過「人天教」，所以在「有相教」之前應加上這一教；又認爲《維摩》等經也講無相，可以包括於「無相教」之內，不必另立「抑揚教」。這樣一增一刪，就構成了北地師的「五教說」。

二、地論師菩提流支另有一種看法，可稱之爲「二教說」。他不講頓漸不定三類分法，也不講漸教的次第，而是根據《涅槃經·如來性品》採取了二類分法。經中有個比喻，在小兒啓蒙識字時，先教半字，後教滿字，半字就是小乘教，滿字就是大乘教。以此爲判教標準，則佛在十二年內講的都是半字教，其後都是滿字教。三、地論

師佛陀扇多、慧光等，判佛教爲四宗：開始爲「因緣宗」。即小乘有部所講的各種毗曇，以四因六緣爲其主要理論。其次「假名宗」。這是成實師講三假。第三「誑相宗」。此爲《大品》《三論》，講諸法爲虛誑。第四「常宗」。此爲《涅槃》《華嚴》等經，地論師推崇《華嚴》，所以把它作爲判教中最後的說法。四、護身（寺）自軌（也稱「大乘師」），在前四宗基礎上另提出了「五宗」說。認爲《涅槃》與《華嚴》也可分開，《涅槃》叫做「常宗」，《華嚴》地位更高，應名「法界宗」。五、耆闍（寺）凜師（行事不詳），主張「六宗」，即在前五宗基礎上分出《法華》，以此經講「真實」是最後說法，應獨立爲「真實宗」。他又認爲《華嚴》《大集》一類的經，講染淨圓融，應改稱爲「圓宗」。六、是北方的禪師，認爲只分「有相」、「無相」兩類就行了。《華嚴》《般若》《瓔珞》講修道時都有順序次第，如《華嚴》講十地，《般若》也講十地，《瓔珞》分四十二個層次等，各有一定範圍，一定的相可說，所以叫做「有相」。另外，如《楞伽》不講次第，而是講頓，可以叫做「無相教」。七、其他一些禪師認爲，佛教並無各種區別，不過聽法的人理解上有差異，

「一音異解」而已。因此他們的判教成爲「一音教」。

以上是智顛在判教時先分析舊說舉出的「南三北七」。他接着予以批評。以爲這些判教不能說全無根據，例如，南方的五時就是由《涅槃》中得到啓發的。《涅槃經·聖行品》（涼譯卷十四）經文中以牛乳五味作比喻：生乳可以練成酪，由酪而生酥、熟酥、醍醐，以此說明佛法也有五重層次：十二部經出修多羅，修多羅出方等，方等出般若，般若出涅槃達到最高的階段。此外，在《如來性品》（卷九）中還有半字、滿字的比喻。盡管如此，但他們以頓漸不定等來判教，不論是內容或形式，與佛經出現的次第都有矛盾。比方說十二年內佛講的都是有相教，而《央掘魔羅經》是佛成道六年後說的，其中就已講無相教，不是有了例外嗎？再如，說小乘經是有相教，主要指四阿含，但是《長阿含·遊行經》（性質類似《涅槃經》）中敘述佛的說法一直到晚年，怎能算是有相教呢？根據研究，智顛認爲「五時八教」的判釋才是合理的。

首先，關於五時。《華嚴經·性起品》（晉譯本）說：「日出先照高山，後照大

地。「比喻佛的說法是先從高處說起，即先對大智之人說，因此，《華嚴》應該居於第一時。其次，佛在鹿苑為五比丘講小乘教，屬第二時。又次，講一般大乘如方等，屬第三時。又次，講《般若》，為第四時。最後講《法華》《涅槃》，為第五時。因為智顛推崇《法華》，故判它為最後第五時。這樣，他就把當時傳入我國的大小乘經，都比較合理的排列到五時中去了。

其次，關於八教。這是從形式與內容兩方面分教為二種。從形式上講，有「化儀四教」（教化的方式），即頓、漸、秘密、不定。佛說的法盡管是一樣，但聽講的人「同聞異解」，假如同聞異解而各不相知，就叫做秘密，互相知道，就叫做不定。這種分法，和其前的舊說還是有聯系的。從內容上講，有「化法四教」（法指教理），這是天台的獨特講法。它的來源：一個是慧文、慧思以來對教的看法，他們認為佛說法的位次有「通」（通三乘）、「別」（大別於小）、「圓」（圓滿）。另一個是《瓔珞本業經》，此經也講三觀，聯係空假中的互相關係來分，就是「由假入空觀」，「由空入假觀」，「中道第一義」。天台是講觀的，認為教與觀有密切聯係，所以

可由三觀中看出教的不同，這就是從內容上來判教了。「由假入空觀」有兩種方法，一是析色入空，這指小乘的說諸色法由極微構成，因而可以析色成空。二是大乘說的「當體成空」。這樣，就有四種教：「藏」（指小乘，因為《智論》批評小乘只懂三藏）、「通」、「別」、「圓」。由「化法四教」加上「化儀四教」再與五時結合起來，總稱爲「五時八教判釋」。事實上，重點只在「化法四教」，所以也稱之爲「天台四教」。用四教配合諸經，「藏教」是小乘的阿含（經律論），「通教」是三乘相通的，如《般若》等（因爲其中講到與小乘有共有不共），「別教」是指《維摩》，特別顯示了大乘的優越，「圓教」是指《華嚴》、《涅槃》和《法華》。——這三種經仍有區別：《華嚴》講十地有其特殊的看法，所以是圓教而兼別教，《涅槃》也是圓教，但其中也講到以前的通、別、半、滿等，但是追說追泯，並非提倡它們，而是否定它們。只有天台本宗所崇奉的《法華》才是純圓。

四教的判教後來就成爲天台宗的一個特點，這雖是創自智顛，但都經其弟子灌頂整理過。例如《維摩》的玄疏和文疏以及從中分出來的《四教義》等。對於智顛《玄

義》裏講教相之處，灌頂還加上了按語，叫做《私記》，補充了很多說法。例如以《般若》跟《法華》《涅槃》比高下，則《般若》要差一些，這只是一般的說，事實上，三經在高下方面，還不能作決定的看法。灌頂這些補充，反映了當時三論盛行，他因而採取了一種調和的立場。由於灌頂對判教的整理，天台宗的議論對後來佛學發生了很大影響。如賢首宗判教所採取的五教說，就用了天台四教的基本觀點。唐代湛然爲了顯示己宗就曾對賢首襲取四教之說有所批評。

原來賢首宗爲了突出《華嚴》的地位，把它列入圓教，同時拿《法華》之圓來做高低的比較。認爲在漸頓上也可以各有藏通別圓；《華嚴》是「頓圓」，而《法華》只屬於「漸圓」，要遜一籌。這一說法，見於清涼澄觀的《華嚴疏鈔》中。由此還引申：《法華》雖也有頓的意思，但只是漸中之頓，《華嚴》則是頓中之頓，是「頓頓」。湛然想復興天台，在《止觀義例》中大作文章，用四十六番問答來破斥這種說法。其中特別提出，賢首這些說法實由於不懂天台判教有雙重意義，有時是就「相」而言，有時是就「部」而言的。在頓中只可以有「相」「部」兩個標準，說有「相



頓」（以圓相爲頓），有「部頓」。《法華》所講的是「圓相頓」，由「相」而言，《華嚴》的頓是「部頓」，則由「部」而言。其爲圓頓與《法華》相同，哪裏有甚麼頓中之頓呢。

總的說來，天台宗學說，「觀」「教」並重，構成了一個龐大而又複雜的體系，對以後其他各派都有影響。各派因此不得不對觀與教的兩方面注意，否則就不能構成獨立的宗派。而且天台對於他派的爭論，也都着重在教與觀兩方面，如說《華嚴》就是無教無觀等。天台這一家的著作留存的很多，份量也很大，內容相當豐富，研究中國佛學該特別予以注意。

### 次說三論宗。

三論宗的學說，到興皇法朗時已經具備了一定的規模。據《續高僧傳·法朗傳》說，他原與慧勇、智辯、慧布三人就學於攝山止觀寺僧詮。詮在寺傳三論之學，經常對他們說：「此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開宗。」認爲是不能出去隨便講的。因此，僧詮在世時，四人都不敢講三論。僧詮死後，慧布留於攝山，其他三人到

了金陵，法朗住於城郊的興皇寺。這三個人「各擅威容」，都有各自的長處。由於攝山之學也是禪教並講，所以法朗在興皇講學，頗負盛名。傳上說他是「禪門宏敞，慧聲遐討」，在諸人之中「莫高於朗」。

當時金陵講義學和禪法的人很多，加之從梁代以來的成實師，特別是三大師，還兼講大小乘，因而說法異常紛紜。法朗要在這種環境中傳播三論之學，就不能不對各方面展開辯論。他不僅與三論外各家辯難，還對同門中的智辯、慧勇也很直率地提出了批評，指責他們不是講真正的三論，而是「中假師」。後來智顛到了金陵，法朗並叫他的門人向智顛提出了種種辯難。這樣，法朗給人的印象就是「歷燬諸師，非斥衆學」的好諍的人了。當時有位大心嵩師不同意這爭論，寫了一篇《無諍論》，文中就有以上兩句話。法朗的門下傳繹（官僚），也寫了一篇《明道論》替法朗辯護。在這種環境下，法朗的學說自然成了多方面的，表現得很複雜。爲了標新立異，甚至弄得支離破碎，面目模糊，成了這一學派的一個特徵。人們稱「詮公四友」中的法朗爲「四句朗」，就是說他一講起來總是四面八方地扯開去。

三論之學傳到吉藏（公元五四九——六二三年），更加發揚了本宗的特點，他不愧爲三論宗的實際創立人。吉藏是安息族（波斯一帶）僑民的後裔，七歲跟法朗出家，進步很快，二十歲受具戒之後，就在當地有了很高聲譽，被認爲法朗門下的優秀人才。他隨法朗的時間頗長，直到隋滅陳時才去會稽的嘉祥寺，住了十幾年（至隋開皇末年），所以又稱爲嘉祥大師。這已經是他四、五十歲的時候了。他在那裏大傳三論之學，門下很盛，爲他的創宗奠定了基礎。到開皇末年（約公元六〇〇年頃），晉王楊廣請他到揚州慧日寺，不久晉王登位，叫他跟着到了隋京大興（今西安）的日嚴寺，這樣，三論之學就流傳到了北方。在這段時間，他寫了《三論疏》，並對三論中的要義作了專章的闡述，如《大乘玄論》、《三論玄義》等。另外，他適應北方對於《法華經》的要求，寫了有關《法華》的註釋多種以及其他大乘經的註疏等。隋滅唐興，他仍受到唐室的尊敬，被徵爲十六大德之一。不久逝世。

隋代之初，統治者曾把當時佛家各類師說的代表人物組織成各種團體，叫做「衆」，以便於宣傳他們的主張。一開始成立有「五衆」，就是在北方廣泛流行的

《涅槃》、《地論》、《大論》（《智度論》）、律、禪。這算是國家正式認可的佛家學說。吉藏來到北方，不在五衆之內，爲了能使自己站得住腳，同這些代表人物不能不進行辯論。他本在興皇門下經過培養，具有很好的辯才，這時便大顯身手，一來就把五衆的領袖人物，包括經歷過北方三國（齊、陳、周）的論師僧粲在內，全駁倒了。這一來，使他名噪一時，得到了人們的信仰，從而使三論之學開始以宗派的形式出現。

三論和天台形式上有很多相通的地方，如都是禪教並重，都推崇《智論》《中論》，並講《法華》《涅槃》，在道理上都講中道、二諦等。實際上，這兩家也曾有過交涉。如上所述，智顛到金陵是與當時講禪教的人爭論以後才定住下來的。那時，法朗在講《智論》和三論，因而對智顛就特別有較量一下的意思，他自己沒有出面，是叫他門下去的。此事在《智顛傳》中曾有記載，說「興皇法朗，咸弘龍樹」，「更遣高足，構難累旬，磨鏡轉明，指金足色，虛往既實，而忘返也」。這當然是作傳的人誇張的說法，實際情況不一定就是這樣，不過這裏面反映了兩家是有過交往這

一事實的。所謂「高足」也許就有吉藏在内。此後，灌頂編《國清百錄》，篇末附有吉藏致智顛的信三通，措辭謙抑，表示要向智顛請教。還附有吉藏請智顛赴會稽講《法華》的疏，但這已是智顛臨死的一年，即開皇十七年，當然沒有去成。這是《國清百錄》中收錄的有關吉藏和智顛交往的資料。吉藏的年齡比較輕，有這樣的信疏給智顛，自然是可信的。但天台家由此又有傳說：吉藏在會稽時，灌頂也到了那裏，在稱心精舍開講《法華》，「跨朗（法朗）籠基（慧基），超出雲（法雲）印」（這四家當時講《法華》最著名，但灌頂比他們還要勝一着）。聽衆很多。嘉祥也在那裏講《法華》，「嘉祥聞稱心道勝，意未之許，求借義記，尋閱淺深，乃知體解心醉，有所從矣」。由此，他十分佩服，「因廢講散衆，捉足天台，餐稟《法華》，發誓宏演」（《續高僧傳·灌頂傳》）。此文寫得比較含糊，後來到了《佛祖統記》（卷七）就說吉藏跟灌頂學過。這些說法，從年代來看，不儘可信。因爲開皇十七年，智顛已經回到天台，而且不到一年就死了。吉藏寄去書疏，那是可能的。至於說到吉藏從學於灌頂，不免是附會。據灌頂在《涅槃玄義》中自述經歷說，智顛回天台時

候，他尚在江西，智顛死的那年他才趕回天台，他秋天到，智顛冬天就死了。不久，他料理天台後事，並監工興建國清寺，沒有時間去會稽，更沒有時間講經了。再從年齡講，吉藏比灌頂大十幾歲，去聽灌頂講學也不大可能。現存吉藏註釋《法華》的著作有好幾種，如《遊意》、《統略》、《玄論》、《義疏》等二十多卷，其中議論很少是因襲天台的。又從兩家的整個學說和方法論來看，他們是根本不同的。三論宗的方法論是着眼於「無所得」的，不但對「立」說如此，對「破」來說也是如此。他們既不執於「立」，也不執於「破」，都是以否定的方式來表達他們觀點的。天台宗就不同，所謂「一念三千」的實相說，諸法當體就是實相等，都是採取了肯定的方法論的。因此，決不能說吉藏講的《法華》是從天台那裏抄來的。天台宗人那麼說，只是爲了抬高自己的身價而已。

當然，也不能說吉藏的學說完全沒有受到天台的影響。例如，天台宗教觀並重，判教方面在總結當時各家說法的基礎上提出了自己的特殊看法等等，這些對吉藏都是有啟發的。儘管吉藏自稱篤守師承，說是「近承攝嶺興皇，遠遵關河舊義」，實際上

很多是與舊說不同的。例如判教，他在著作裏就很少提到來源於「攝嶺興皇」的話，甚至還說，關河舊義是不講判教，而主張「一音教」的。因為判教是在《涅槃》《法華》等經譯出以後才出現的。吉藏在這方面作了不少工作，加以補充，這就明顯地是受了天台宗的啟發和影響。

吉藏的判教，是通過批判南方（成實）「五時」與北方（地論）「三宗」「四宗」之說才提出來的（見《大乘玄論》卷五「教跡義」）。他認為佛說只可以分成兩類：由法講，有菩薩藏和聲聞三藏，由人講，有大乘和小乘。但大乘中《法華》《涅槃》的說法是不同的，又要分為三類：一、「顯教菩薩，不密化聲聞」（在法會上，菩薩聲聞俱在，但只講給菩薩而不教聲聞），這類經屬於《華嚴》。二、「顯教菩薩，密化聲聞」，這類經屬於《般若》（《般若》對小乘說有共有不共）。三、「顯教菩薩，顯教聲聞」，這就是《法華》經類。吉藏對大乘教分的這些層次，是根據《法華經·信解品》裏的一個比喻立說的。在這品之前的一品，佛為聲聞授記可以成佛，聲聞非常高興。這一品就是聲聞談各自的體會的，其中提出了一個「窮子

喻」：說一長者子丟失了多年，以後被找回家來，已是十分窮困了。長者準備把家產付給他，可是他習慣了窮困生活，不敢接受。因此，長者採取了一個方便辦法，先叫他去做工勞役，逐漸習慣了富家生活，以後再把家產交給他。這個比喻說明，小乘不敢高攀菩薩乘，後來習慣了才敢授記，大小乘二教是不同的。吉藏把大乘分爲三個層次的根據，與天台的五時也用窮子喻是很相象的。但是，三論宗的判教把《涅槃》安排在《法華》之後，有人會問：《法華》已經登峰造極了，爲甚麼還要有《涅槃》呢？他們解釋說，這是因爲人的根基有利有鈍，對利根人說，有《法華》就夠了，對於鈍根的人還得再做一點工作，《涅槃》就是爲此而說的。這種解釋也和天台宗有此近似，可能就是受到天台啟發的。不過他們並沒有完全用天台的說法，可見對天台並不是完全滿意的。

以上簡略地說明了三論宗建立的特點，再說三論宗的主要學說關於諸法實相的部分，諸法指緣起法，實相是性空。諸法實相學說的内容，應以二諦、八不、中道來作解釋。



二諦就是相對的兩種實在的認識。用它來解釋實相，是龍樹學的特徵。在龍樹以後的四、五年間，這一特徵相沿未改。例如，七世紀七十年代義淨去印度時，中觀學派與瑜伽行學派已經形成爲對立的兩派了，他接觸到這時的龍樹學，回國後寫在《略明般若末頌贊述》的序言中說，「瑜伽以三性爲本，中觀實二諦爲先」，可見在龍樹死後的幾百年內，龍樹學的特徵並無改變。在中國方面，從般若的研究一開始，所謂六家七宗，就注意到了二諦；其後羅什、僧肇，都對二諦說作了發揮；再後，成實師以論門分別法相時，也把二諦列爲頭一種法門。因此，各家對於二諦有許多不同的解釋，如三大法師，就是如此。

三論宗關於二諦的講法，是針對各種異說而形成的，因而有其獨到的見解。首先，他們把二諦歸之於言教，認爲它是在佛說教上成立的，從而有所謂「於諦」「教諦」。這一說法是針對成實師的，因爲成實師等人的二諦都在境或理上說的，把二諦說成是二類相等的真實（即真的實在），那末，誰是根本？很難得到統一。三論宗反對這種說法，認爲二諦是佛用來說法的形式，其實佛之所說只能有一種真實。此說的

根據出在《中論·觀四諦品》：「諸佛以二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」由此可見，二諦是由言教上說的。對這一頌青目的解釋是這樣的：諸法性空，而衆生倒執為有，此於世人為實，仍然可以為諦，故謂之世俗諦；而聖賢則認識這種道理，知法性空，此於聖賢為實，所以為真諦（大意如此）。合頌和釋來看，二諦之都成為實，乃是由於各有所對，所以稱之為「於諦」。如果拿「於諦」來解釋佛法，這就成為「教諦」。「於諦」中對世俗所謂實在，相當於常識；對聖賢的實在，相當於那時的哲理。「教諦」是把此二者統一起來講，這也是中道。因為俗諦確實對世人有用，佛說法就不能不二諦並講，但是，既不偏於世，也不偏於聖，而是以中道來講。三論宗根據「三是偈」中，還把緣起與性空都看成是假名，二者合起來成為中道。也就是說，緣起之有，性空之無，都是從假名上說的，所以說「緣起有，性空無，二是為假，二非為中」。這樣一些解釋，當然還是比較簡單的。以後三論宗要對付的論敵多起來了，如毗曇師、成實師、大乘師（攝論師、地論師）等，所以他們對二諦的說法，就複雜得多了。

由攝嶺的僧詮（即山中師）到以後的興皇法朗，這一時期把二諦說發展成三重，有了次第。到吉藏時，由於他在北方接觸的家數更多，又把二諦說發展成四重。三重說是：第一，俗諦有，真諦無。——這是針對毗曇師所說以事爲俗，以理爲真，但都是有而言的。對他們說二諦，有無並舉。第二，認爲說有說無都是俗諦，只有離了有無（非有非無）才是真諦。——這是針對成實師講一切法空而言的。成實師雖瞭解到法空，但尚未瞭解有無都應否定，所以他們的看法還是常識的。第三，非有非無是與有無相對的，即有無爲「二」，非有無爲「不二」；但在三論宗看來，「二」與「不二」也還是相對的，仍然屬於常識的看法，所以是俗，只有超過這種相對，非二非不二爲真。——這是針對一般大乘師有所得而言的。三論宗自稱是以無所得爲究竟的，所以要立非二非不二爲真諦。吉藏的四重說則是以第三重聯係三性來講，三性中的「依他」、「分別」（後譯作遍計）爲二，這是俗諦；圓成（依他無生，分別無相）爲不二，這是真諦。這是攝論師的講法。但是，三論宗認爲，說二或說不二都是俗諦，非二非不二，才是真諦。其次，地論師不講三性而講三無性，認爲三性是俗，三無性才

是真。吉藏認爲，所有這一切都未超出有所得的範圍，還是俗諦，只有「言忘慮絕爲真」，就是說，三性、三無性都是俗，而以達到那種不涉語言不關思慮的境界爲真。這就是二諦三重說、四重說的解釋。這些說法都是有針對性的。

所謂世俗諦本來是指常識的，世間的而言，但還可以分爲一般的世間常識和學者的世間常識，這裏所說的次第是學者世間的次第。在吉藏看來，二諦四重說的次第，是前一層之所謂真，就是後一層的俗，只有到了最後的「言忘慮絕」才是絕對的真。這一說法的根據，也出在《中論》裏。論說「實相如涅槃」。所謂「言忘慮絕」是說不是一般言慮所能求得理解的，並非不要言慮。

講到「中道」，三論宗是聯係「八不」來表示的。「八不」是《中論》開頭兩頌提出的，說明佛說緣起離開了八個極端，因而是特別殊勝的講法。三論宗就以這「八不」結合「二諦」來闡明中道。

「八不」所否定的，都是當時對於佛說緣起的一些不正確的看法，從宗教的實踐上說，這些是有害無益的分別，所以比喻之爲戲論（即無意義的語言）。「八不」中

主要的一對是「生滅」見。從緣起觀點看，借助於因緣，乃生種種事物。這很容易使人誤解為有實在的「生」。另外，由於因緣和合而有「生」，如果因緣不和合就是「滅」，從而也使人容易誤解為有實在的「滅」。這就完全違反了緣起說了。緣起說的本意是說無實在的生滅，若誤解生滅為實有，必須予以否定才能顯示出它的本意。但是，對生滅的誤解是總的誤解，由此推衍還對因果有誤解，因此，還得否定因果關係上的一些突出的偏見。首先是「斷常」見，當時勝論一家主「積聚」說，認為果的形成是種種微細的因積聚而生，所以在因中看不出果來，這就是因中無果，果有時無，從而產生「斷」見。當時數論的主張不是由因結合成果，而是因待條件而轉變為果，果即存在因中，這是因中有果，從而很容易流於「常」見。這兩種「斷常」見，都是對因果的不正確的看法，應該否定。其次是「一異」。數論認為因中有果，實際是把因果說成爲「一」。佛家小乘的大衆系，把緣起說講成是無爲法，好像是天經地義的，也含有因果決定爲一的意思。反之，勝論的積聚說認為因中無果把二者的性質看得完全不同，這是「異」見。小乘有部也采取了與此相類似的說法。這些都屬於

「一異」的偏見，應該否定。最後是「來出」。「來」是說明因由外來，如「自在天執」者認爲人是自由自在天變來的，也就是一種上帝造人說。「出」是說因是自有，如「宿作因執」者，認爲因不在外而在自身，由於以前有因存在，必然產生後果。這就是宿命論。這些偏見也應否定。

中道緣起說將四對偏執加以否定，構成「八不」，有了這「八不」才能通過二諦講中道。中道之說當時已經有「俗諦中道」「真諦中道」「二諦合明」等三種格式，三論宗即依這三類結合「八不」發揮了自宗的新內容。如「生滅」：主張實有生滅這是俗諦；但從道理上推論無實生滅，只有假生滅，所以應是非生非滅，這就叫「俗諦中道」。但非生即是不生，非滅即是不滅，若認爲不生是實不生，不滅是實不滅，這就同實生實滅一樣是偏見，也應否定。這樣的非不生非不滅，即爲「真諦中道」。前一中道是由世俗上講，後一中道是由真諦上講，俗諦中道爲非生滅，真諦中道爲非不生滅，把此二中道合起來，就構成了「二諦合明中道」。本來離二邊爲中，講到這種程度也就爲止了。以上由「八不」聯係二諦來講中道以「生滅」爲例有這樣三種格

式。其它斷常、一異、來出同樣可以類推。

總之，三論宗的中道說着重在認識方面，是他們對世界一切現象所作的解釋，特別是對緣起所作的解釋。他們以為有了中道的認識，才能發生兩種智慧：「實智」與「權智」。「實智」重在真諦方面，「權智」重在俗諦方面，二者相當於一般所說的「般若」與「滙和」（方便的音譯）。三論宗的這種中道二諦說也是從羅什、僧肇以來關河舊說，特別是用對「不真空」的看法為理論的依據。同時他們也用此看法為基礎來處理由染到淨的一切施設應用。他們認為，染與俗相關，謂虛幻（此指價值說，即認為無真實之價值），應該離開它去追求有價值的淨的方面。所謂淨，也就是真，是把一切都歸為「無依無得」。這一說法是吉藏所特別強調的。因為當時他所對付的各家學說有多方面，他不得不拿這樣一個標準來與他們抗衡。「無依無得」是相對於有所依有所得的偏見而言，並不是一切都否定的虛無主義。

三論宗的學說到了吉藏時算是很成熟了，他的中心思想也比較符合印度龍樹一系原來的精神，但理解上也有某些錯誤。後來別派興起，對它或吸收，或批判，此宗就

逐漸衰微了。吉藏的門下有慧遠（藍田悟真寺）、智拔、智命、智凱（有二人，其一稱烏凱）、碩法師、慧灌等人，都能繼承其說。慧灌是高麗人，傳三論宗於日本，成爲日本此宗的祖師。碩法師門下有元康，他對三論都作了註疏，現存的有《肇論疏》。元康門下的道慈，再傳三論於日本。這樣，三論宗在中國傳播的時間不長，卻在日本繼續了相當長的時期，現在也不傳了。

此外，法藏（賢首）曾經幫助過日照三藏翻譯，據他傳述日照的說法，印度那爛陀寺（日照原住此寺）除戒賢外，還有智光一大家。他的判教也是三時，不過以般若爲究竟，瑜伽爲第二時，恰恰與戒賢相反。因此，法藏與三論學的關係也很密切，把它看作大乘的終教，並著有《十二門論宗致義記》。但法藏之抬高三論學，用意在於對付慈恩宗，說明慈恩判三時教把瑜伽作爲究竟乃是靠不住的，並非有意地去弘揚三論。後人由於法藏與三論有這樣一些關係，認他爲新三論宗，這是不恰當的。

### 再次慈恩宗。

在隋唐佛學的各個宗派中，慈恩宗被看作最接近於印度佛學的，這與他們的創宗



者玄奘的學歷有關。

玄奘（公元六〇〇——六六四年）是洛陽東南的緱氏縣人。十五歲出家，二十九歲去印度。在去印以前一段時間，他到過洛陽、長安、成都，以後從成都出來又去相州（河南）、趙州（河北）等地，先後參學了當時有名的學者十三人，學習了《涅槃》、《攝論》、《毗曇》（包括《雜心》《發智》二論）、《成實》、《俱舍》等經論。其中《攝論》《俱舍》當時屬於新學，是由真諦在南方譯傳的，而《涅槃》《成實》《毗曇》等又是一向在北方流行的，因此可以說他對當時南北所傳的佛學，都作了研究。但是，他感到「各擅宗途」，說法很不統一。盡管當時有了判教，但只是機械的把各家學說排列了一下，不能說明它們內在的關係。後來，大概受到了新來我國的印度學者朋友（波頗蜜多羅）的啓發，他知道印度有一個最大的佛教學府那爛陀寺，又知道有一位大家戒賢正在該寺講《瑜伽師地論》。這部書通論了三乘的學說，很有系統，他認為可憑借這部書求得中國當時各家異義的融通，並解決一些疑難問題，就下定決心出國。他歷盡艱辛，終於到了印度，得人戒賢之門。他除了學習瑜伽

行的學說而外，還對其他的學說，例如唯識、中觀以及小乘各部的毗曇、因明、聲明等等，他也勤加學習。據傳記所載，他所參訪的名師，有名字可考的就達十四人之多。因此，他的成就遠遠超過了當時印度的一般學者的水平。玄奘出國求學的本意，原想解決一向所感到的疑難問題，因此，他在回國以後安排翻譯時，一方面注意「糾正舊失」，一方面又努力「補充疏漏」，同時還在譯場上隨譯隨講，聽的人做有筆記並根據所講做了註疏。他本人在印度時，曾有《會宗論》、《破惡見論》、《三身論》等著作，回國以後，都沒有翻譯流傳。現在僅有各家註解中引用到的一些「口義」，似乎還沒有經玄奘自己認可過，所以存在一些異議。現在不談他的這部分，單就他翻譯出的典籍來看他所傳學說的全貌。

玄奘從貞觀十九年（公元六四五）開始翻譯，到他臨死（公元六六四年）的前一個月為止，前後近二十年，翻譯工作從未中斷。他的翻譯大致可以分爲三個階段：前六年（公元六四五——六五〇年）以譯《瑜伽師地論》爲中心，同時譯了與此論學說有關的著作。如《顯揚論》，是此論的提要；《佛地論》，是此論發展的歸宿；《攝

論》，是此論發展的樞紐。由此可見他是以《瑜伽》爲一家學說的指針，也可見他是怎樣來講述的。這一工作的完成，他出國求法的最大心願算是滿足了。中間的十年（公元六五一——六六〇年），則以翻譯《俱舍論》爲中心遍及與它有關的著作。如《俱舍》之前的《發智》、《婆沙》、《六足》；《俱舍》之後對它批判的《順正理》、《顯宗》等論。這段工作算是糾正了以前對《俱舍》翻譯的錯誤，同時對於這一整個系統的思想作了介紹。盡管這些書的分量都很大，並不是他所推崇的，爲了學術的需要，他還是公正地原原本本地譯傳了它。在此期間，他還翻譯了中觀一派的著作《廣百論釋》。最後四年（公元六六〇——六六四年）則以《大般若經》的翻譯爲中心。這部經，應該說是由玄奘編纂的，它全體有十六會，從在他前後的有關翻譯來看，印度都沒有這樣的結構。由此，他將瑜伽的學說上通到般若，就益見得淵源的深厚了。玄奘的翻譯不管屬於哪個階段，他都注意學說的源流變化，盡可能地作出完整的介紹。這也可以看出玄奘的學問，不但規模廣闊，而且根柢也是極其深厚的。

再就翻譯的文體說，玄奘也超過了各家，一般稱之新譯。由於他對漢文和梵文的

造詣很深，所以譯文做到了既信且達。他又瞭解過去譯家的缺點，注意改進、提高，因而譯本的質量超過了各譯家的水平。現在拿梵、藏文本對照看，他的譯本基本上都正確。但也有一些情況值得注意：第一，翻譯所用的梵本在當時的流傳中會出現「異誦」——即文字上有所不同。這些不同，有的是被有意地改動的，有的是輾轉抄錯的，因而也發生了理解上的差異。玄奘對於不同的傳本，是忠於師承的，如《唯識三十論》（即《成唯識論》所譯的論本）的傳本，他譯的是出於護法一系，與其他各家就有出入。因此，說他翻譯的正確，乃是對其師承而言。第二，他對以前的譯家的不同說法和譯本，當然會有批評，但本人沒有著述，只是經他門下傳播的，其中有些批評未免過分了一點。比方，從前有些音譯，他沒有注意到它的來源就批評說是譯錯了，事實上，舊譯往往出自方言俗語，與嚴格的梵語（雅語）拼法是不同的，他仍以梵語來要求，說這是譯錯或譯簡略了，當然是不合理的。第三，從學說上講，印度各家前後都有變動，特別是瑜伽行一派，變動更大。像世親一個人早年與晚年的學說就很有出入，更不用說一個派別前後的變化了。由於時代的限制，舊譯保存着舊義，與

獨立的一派。窺基的門下慧沼（公元六五〇——七一四年），更作了廓清異說的工  
作，對同門的法寶、圓測、道證、文軌等，都在著述中加以駁斥。這樣，由於窺基的  
弘揚師說，慧沼的廓清異論，就奠定了慈恩宗的基礎。慧沼的弟子智周（公元六六八  
——七二三年），僅能守成，而且活動地點只限於河南，在學說上沒有甚麼發展。此  
後，這一派勢力就逐漸衰微，傳承不明了。五代和宋代雖然還不斷地有人講唯識，因  
明，但都不能獨立成家，說法也很零碎了。

玄奘門下另有日本人道昭、智通。道昭初傳慈恩宗到日本，成立了法相宗。以地  
方分，這一系爲南寺傳。其後在智周門下還有日本人玄昉、智鳳。玄昉再傳法相宗入  
日本，成爲北寺傳。法相宗在日本流傳不斷，至今還有傳承。

此外，玄奘譯出《俱舍論》以後，他門下的普光、神泰、法寶以及後來的圓暉  
等，都詳加研究，盛行一時。註疏和有關的著作有好幾家。並同以前真諦以來的俱舍  
師結合，發展了一個方面的學問。日本隨着法相宗的傳入，也傳播了《俱舍》。所以  
日本人至今講法相的還連帶講《俱舍》。

後來有所不同是很自然的。如果一定要用後來的爲標準，甚至指責是譯家譯錯了，這樣說也就過份了。正因爲有上述的這些情況，玄奘的學說不能爲一般人完全接受，即在當時的譯場上，受舊譯影響較多的人如法寶、靈潤等，就表示了不同的意見。他的門下圓測（新羅一系）並還提出了一些不同的說法來。以後的賢首宗，更對玄奘所傳大加攻擊，如宗密（圭峰）等人甚至說，慈恩一家只是追求名相，風氣澆薄，連學風都給搞壞了。以後還不斷地有人批評。但公正地說，印度的佛學從漢末傳來中國，直到唐初的幾百年間，真正能够傳譯印度學說的本來面目的，還要算玄奘這一家。

慈恩宗是從玄奘開宗，但實際的創宗人是他的弟子窺基。窺基（公元六三二——六八二年）原來的全名不詳，當玄奘譯出《瑜伽菩薩戒本》以後，依據它爲諸門人授大乘戒，那時窺基得名爲「大乘基」，後來通稱窺基（所據不詳，但在宋代即已確定了），因爲他住在大慈恩寺一般也稱他爲慈恩大師。

窺基很有才華，但在玄奘門下還是後進。他於貞觀二十二年出家，很遲才參加翻譯工作。儘管如此，他對玄奘學說的闡揚發揮，卻是十分努力，以他爲中心竟形成了

慈恩宗的學說，基本上是繼承印度瑜伽行學派的。相對中觀學派來說，它是用三性來解釋諸法實相作爲特徵的。在義淨的《略明般若末頌贊述》一書中對此有過介紹。分析一下三性說中的依他起性，就能更加明白看出此宗的特點。

依他起性的「他」，指的緣起之「緣」，主要爲人意識中的種種習氣。這包括了種子、功能等比較不顯著的潛在的作用。簡單地說，也就是人們積累的經驗。這樣，由於緣起說把一切事物包括客觀存在的一切現象都看成爲依存於經驗的東西，就構成了一類唯心論，即所謂「唯識」。因此唯識說乃是三性說所必然導致的結論。

唯識說在印度經過無着、世親、陳那、護法、戒賢、親光等各代一再加工，已經達到了十分精致的程度，由玄奘傳來中國以後，在他的晚年，由窺基秉承他的意旨編譯了《成唯識論》一書，使這個學說的組織更加精密。這一部書可以看成是慈恩宗學說的主要資料，但並非唯一的資料。如果從他們學說的基本精神來體會，保存着玄奘所親承的戒賢以及他所服膺的親光等人學說的，《佛地經論》一書倒是更爲重要，更加值得注意。

從《佛地經論》來看慈恩宗的唯識說，乃是歸宿於「轉依」上面的。唯識說闡明：一切客觀現象都與人的經驗聯係着，不能脫離人的意識而獨立存在。對於意識，他們描述得相當豐富，其中包括了很細微而又經常不自覺地在活動着的保存一切經驗的基本意識，這就是「藏識」（阿賴耶識）。同時還有一種處在不自覺狀態中的自我意識，即「染汙意」（末那識）。另外，又有反映由藏識中的經驗重新顯現出各種各樣的現象的表面活動的一些意識，即前六識。這種活動又構成新的經驗並繼續保存於藏識，以後再顯現而發生新的認識，這樣就構成了因果關係——積累的經驗就是「種子」，經驗所顯現的現象就是「現行」，這二者互為因果，聯翩不斷，這就是瑜伽行派唯心論的構圖。

這一構圖，主要在表示現象之由來，同時也說明人們為甚麼會對這些現象產生顛倒分別，以及如何由這種不正確的認識轉到正確認識的。在他們看來，在實踐上由染污的虛妄達到清淨的真實，乃是一個根本轉變的過程。這一根本轉變的依據就在於「藏識」，所以也稱「藏識」為「染淨依」，表明由染而淨的轉變是在「藏識」上實



現的。轉變的結果，乃是由以分別爲主的意識活動轉成爲如實理解的無分別的智慧和（無那種執着的分別）而構成爲一類轉依。這類轉依的關鍵何在呢？這要自覺地改變對於現象的看法，即改變那種平常分別執着的看法，而轉過來按照事物本來的樣子去理解。形容事物本來的樣子的概念有「如性」、「真如」等，它們都是離開所謂「實我執」、「實法執」才顯示出來的。做到這一點，就能發生那種有區別於染污的清淨。從這一意義上講事物的本相也叫做「法界」（「法」，指清淨法；「界」就是因，「法界」就是「清淨之因」）。因此，「真如」「如性」「法界」都是形容事物本來的樣子的。對於各別事物來說，此相是種共同性的，也就是說存在於一切事物上的共同道理。以這些道理爲迷悟依，人們就可以由迷轉變爲悟，從而形成爲另一類的轉依。前一類爲由染到淨的轉依，此即爲由迷到悟的轉依。這兩類轉依，是相待相成互爲條件的。由迷而悟，才能由染而淨。反過來也如此。總之，慈恩宗的兩類轉依說成了他們把理論運用於實踐的最後目標。

慈恩宗的學說對於唯識方面講得特別詳盡，各處也照應得很週到，在此之前的各

家學說未能解釋清楚的地方，都給予了徹底的說明，所以這一部分最容易使人們欣賞。但是，慈恩宗對當時及以後的佛學發生實際影響的，倒還不完全是唯識說，而是關於轉依的理論。從上述可見，他們把染淨依歸之於心，把迷悟依歸之於理，因此，心不完全等同於理。所謂心，就是「法」，所謂理，就是「法性」（本質）不能把法與法性等同起來。兩者的關係只是不一不異，既不能說是一回事，又不能說互不相關。這裏還可以進一步說，兩者是能與所的關係：在轉依過程中，理被看成是所緣，心是能緣，要由心思寄托在道理上，然後才能推動依止的轉變。即以理為所緣才能推動轉依。但是，這種說法與其他宗派有所不同。例如，天台宗以及後來的賢首宗、禪宗等，都傾向於把心與理完全看成爲一回事。他們不滿意慈恩的就在這點上。還可以說，他們與慈恩宗發生分歧也就集中於這一點。

慈恩宗對轉依的分析，也在他們關於種姓的說法上表現出來。因爲講轉依，不論是就染淨依或就迷悟依而言，都要以人們的心爲依據。人人都有此心，也同有此理，應該是無所區別才對。但是，人們對於佛家學說的接受以及據此而發生的實踐活動

(信、解、行、證)，都不完全相同，有的就根本不信，因而隨之而來的解、行、證也有淺深程度和究竟與否的區別，這樣，就有了五種姓之說。以爲出現這樣一些差別，在於他們原來所屬的族類不同。慈恩宗承認有五種姓，其中三乘種姓是已經決定了的，另有一種是不定，即尚在變化中；再有一種既非已定又非不定，稱之爲無姓。既然主張有無姓，就牽涉到當時關於一切衆生是否一律有佛性的問題。這一問題由於涅槃師說的流行，曾經一度有了解決：這就是道生在六卷《涅槃經》譯出之前就主張一切衆生皆有佛性，及至《大涅槃經》譯出證實了道生的推測，因而涅槃師都相信這一說法。但是，後來陸續譯出的《楞伽》《攝論》等，又有了異說，認爲仍有種姓差別。這一來就形成了各種各樣的議論。如前所說，玄奘在國內接觸到好些分歧議論，感到無法決定，所以要去印度尋找答案，這個問題就是其中的一個。他在印度所學的《瑜伽師地論》等，都是講有種姓的。這樣，他在回國之前就考慮到這種說法與中國當時所通行的很不一致，是否可以不作介紹，或者稍加變動。戒賢知道他的想法之後，很不同意，並加以責備（詳見《瑜伽倫記》五十四卷）。所以他回國後，仍堅持

五種姓說。在窺基的著作中，隨時都要講到此點，特別是在《法華》的註解中，與天台議論完全相反，引起了與天台宗的一場辯論。這是玄奘、窺基在世時的情形。其後慧沼，更加發展了五種姓說，寫了《能顯中邊慧日論》，對於當時持不同意見的代表人物法寶的著述《一乘佛性究竟論》作了詳盡的批評。這樣，在慈恩宗方面，五種姓說就確定不移了。但是，也就在這一點上，慈恩宗招致了別宗的反對，攻擊，終至影響到它們沒有能在中國暢行。

看起來種姓說的爭論涉及的是能否成佛似乎只是佛教神學上的問題，但這一分歧的理論根據，卻在於「心」「理」之異同上。「理」是從心的法性上來講的，因此還會推演到「心」與「性」，「性」與「理」是否同一的問題，後來在內外學說上都成爲討論的重要論題，由此不應不予以注意。

附帶一說，除上述幾個方面外，慈恩宗還介紹應用了一種新方法論：因明學說。由於當時譯傳印度重要著述的作者如護法、清辯等都慣於用因明的格式來寫作，爲了幫助理解，所以玄奘特意對因明也作了介紹。同時還應用因明使他們自宗的學說得到

更好地宣傳。事實上，因明的方法對當時一般思想界來說，影響是很小的。

### 最後賢首宗。

唐初，與玄奘同出於攝論師法常門下後來又專精《華嚴》的有智儼（公元六〇二——六六八年）。智儼之通《華嚴》，是跟當時長安至相寺的智正學的。但他從《華嚴》中體會到的「別教一乘」（《華嚴》在全體佛經上的地位）和「無盡緣起」（《華嚴》所講的緣起道理）等道理，則得自從前地論師慧光所著的《華嚴疏》。此外，他還隨杜順禪師學過禪法，因而能應用《華嚴》的教義重新組織了止觀。由此可見，在智儼時已經教觀並重，具備有創宗的規模了。他留下的著作有《搜玄記》（《華嚴》的簡單註解）、《華嚴一乘十玄門》（觀的方面）、《五十要問答》（解釋《華嚴》的零星問題）、《孔目章》等書。從這些著作中，還看到他吸收了玄奘的新譯來豐富了自己的學說。不過他對新譯學說只看成是大乘的初步，即所謂大乘始教。後人還傳說，他對玄奘譯的無性《攝論釋》作過註疏，但現已不存了。

智儼的弟子法藏（公元六四三——七二二年），後來稱爲賢首（武后爲他起的名

字），他得到智儼的嫡傳，並對其教觀學說有所發展。當時武則天正利用佛教來鞏固自己的政權，由此機會法藏深得她的信任，一時地位很高，能在天台、慈恩之外獨樹一幟。他也參加過日照（地婆訶羅）、實叉難陀、提雲般若等譯師的翻譯工作，這些譯師都譯過與《華嚴》有關的經，如實叉難陀新譯八十卷本的《華嚴》，日照與提雲般若譯過小品《華嚴》，這對他的弘揚《華嚴》經義很有幫助。

法藏學說的内容，大體上没有超過智儼所講的範圍，即會通地攝二家。他的基本意圖，是想把當時所有新興宗派（包括天台、慈恩等）的說法熔冶於一爐，盡管他表面上對這些說法是採取批判態度的。賢首宗推為至高無上的《華嚴經》，在群經中確有特殊處，那就是從中可以看出一種極為深刻的想象，它用「海印三昧」來描繪佛境，形容世界上森羅萬象的一切事物像海水一樣地被顯現出來。一滴海水具百川之味，因而一切事物就其關係來說都是「無盡圓融」，成了一種範圍無限廣大而又互相包容，互相貫通而無個別區分的大法界。法藏在對它作解釋時，還貫穿了理事的關係，即從個別的事來看，可以有不同，而從理來說，則是圓融無礙，在「一」中便包含

了「多」。這是他們對《華嚴》的說法。其實這種思想，大部分取自天台、慈恩，並不全是新鮮的。例如，把道理（理）、實理（事）等概念同真如、法界相聯係，就是玄奘翻譯時才固定下來的（以前也談到「理」，但不確定）。玄奘把真如固定為理體，把法界固定為法性。法藏從別派裏吸取一些東西，他也並不諱言，特別是在後來作為他學說主要部分的判教方面，更把這些關係公開地說了出來。

賢首判教主張五教說。在智儼的著述中，已有對佛教作五種區分的議論，但五種的名目還不甚確定。他的思想根源有兩個：一是來自《攝論》梁譯《攝論》卷八中，對佛教有這樣的區分：小乘、大乘、一乘。把大乘理解為不定乘（有的從聲聞來，有的從緣覺來，有的從菩薩來），則有三乘，加起來一共是五乘。二是來自地論師，慧光也有一種判教，即漸說、頓說、圓說的三教，於漸說中分三乘，因而也是五分。因此，五教說從智儼就創立了。到了賢首，在這一基礎上又吸收了天台的五時八教說，重新加以組織，終於成爲小、始、終、圓、頓的五教。他把小、始、終相當於天台的藏、通、別；天台有漸、頓、秘密、不定的「化儀」，賢首則吸收其中的

「頓」。他運用天台這些說法，並不諱言，而且加以推崇，會通於自己的學說中。

法藏主張教分爲五是依「法」而立的。另外，他還就「理」方面，由教開宗，詳分爲十。他既講教又講宗這就更具體地聯係到中印兩方的各個宗派了。十宗是：一、「我法俱有」（犢子部，承認補特伽羅實有）；二、「法有我無」（有部）；三、「法無去來」（大衆系主現在有的一派）；四、「現通假實」（大衆系說假部，成實論也同）；五、「俗妄真實」（大衆系的說出世部）；六、「諸法俱名」（大衆系的一說部）；——以上六種在教中屬小乘。下四種屬大乘：七、「諸法皆空」（始）；八、「真俗不空」（終）；九、「相想俱絕」（頓）；十、「圓明具德」（圓）。法藏的這種分法，也是採取慈恩、窺基的。窺基早就把佛教開爲八宗，即此中的前八種，六種的名稱完全相同，後兩種窺基叫做「勝義皆空」（指般若言），「應理圓實」（指瑜伽言），名稱雖異，內容還是一樣（參見窺基的《法華玄贊》卷一）。由此可見，賢首學說的主要部分，是採取諸家說法加以組織而成的。當然，他判教的次第高下是含有抑揚的，不會與別宗相同，例如，把慈恩列入始教，把天台說成是漸頓



而非圓頓等。這就是說，五教之說雖是採自他宗，而其實際意義則有了改動。

法藏由智儼的五教說改組成自己的說法，在天台的藏、通、別、圓的基礎上又加了頓，這一來就和天台的判教標準不同，而這分法本身就存在着矛盾了。天台宗的頓教歸於佛說法的形式，即所謂「化儀」（它與漸、秘密、不定是一個分類標準），而藏、通、別、圓則屬於佛說法的内容，即所謂「化法」。這樣說法是合理的。另外，慧光講漸頓圓三教，也是就形式言，沒有分「化法」、「化儀」，所以還是統一的。但是經賢首一變動，解釋頓教引了《楞伽經》中說菩薩修斷無所謂初地十地之別的一個頌，又引了《維摩經》中維摩以「默然」來體現不二法門的一段，以為都是指的「頓教」。這種「頓」，是就内容講的，與天台原來依形式講的不同，從而造成了分類標準上的混亂。

正因為賢首所說有這樣一點疏漏，所以他的弟子慧苑就加以批判，以為五分法不正確，而另判四教。後來澄觀（清涼）又駁斥慧苑替賢首作辯解，說天台的四教無頓，是因為那時尚無禪宗，賢首所以別開的緣故，是當時禪宗已開始抬頭，這些辯

解，實際還是改變了賢首的原意，而以頓教隨順了禪宗，未免有趕潮流之嫌（在清涼時，禪宗已盛行）。爾後，圭峰更發揮了這一說法，把禪教搞成一致。這些都說明了此宗學說前後的變化。

由上所述，賢首宗一開始就不純粹，所以後來的變化也顯得十分劇烈，幾十年中就改變了好幾種說法。賢首原想統一各家的說法，但結果並未很好解決，在判教方面暴露的問題就更爲突出了。

賢首宗的學說始終是圍繞着「別教一乘」和「無盡緣起」兩個中心思想而開展變化的。

「別教一乘」說與判教有關。賢首宗所推崇的是《華嚴經》，認爲它是一乘教，與三乘不同；但這種一乘教又與《法華經》講的一乘教有別，而是所謂「別教一乘」。《法華經》中講的一乘是「會三歸一」；因爲佛在講《法華》之前曾講有聲聞、緣覺、菩薩三乘的差別，到講《法華經》時則指出這些都是方便說，究竟唯有一乘，即佛乘。並在《譬喻品》中用一個比喻來說明三乘與一乘的關係：一長者有諸子，在火

宅中嬉戲，不肯出來，長者就在門外用羊車、鹿車、牛車來引誘他們。當孩子們從火宅出來以後，並沒有給他們甚麼三車，而是一律給與白牛大車。這就說明用一乘把三乘歸納起來了，也就是說，一乘、三乘所說的道理相同，只是淺深的程度不一，所以稱爲「同教一乘」。《華嚴經》講的一乘與《法華》不同，是三乘所未講過的道理，獨立於三乘之外的，所以稱爲「別教一乘」。賢首就用這點做標誌，表明自宗超過了天台。

「別教一乘」和他們的五時判教結合起來是這樣的：一、小教，屬別教之小乘，即決定性的小乘。二、始教。三、終教。四、頓教，屬於同教三乘，其中「終」、「頓」又是同教三乘中的一乘。五、圓教，就是「別教一乘」。《法華》是同教一乘，所以只是「終、頓」，因爲它說的道理圓滿，所以也是頓。但真正的「圓教」則是《華嚴經》。——由於賢首的「頓」義有些含糊不清，所以到了清涼，又把「頓」同「圓」看成是一回事（從道理上言），以爲《法華》也可說是「圓頓」，但由於它屬同教，所以只能是「漸頓」，《華嚴》則是「頓頓」。這種說法又引起天台宗荆溪

（湛然）的反對，在《止觀義例》中給予了痛斥。

「無盡緣起」的理論則與他們的觀法有聯係。他們所說的觀法，到後來種類繁多，名目不一，主要的則是「法界觀」和「十重唯識觀」。

法藏所著《一乘教義分齊章》中，對於別教一乘的義理舉出了四門：一、三性同異；二、因門六義，——這兩門是構成緣起說的原理。三、十玄無礙；四、六相圓融，——這兩門說明無盡緣起的内容。三性異同和因門六義都是繼承攝論師的。在《攝論·所知相品》後面，用三性來解釋某些矛盾的難懂的經文，把中心放在依他起性上。說依他起性同時具備遍計執性，這是它染污的一面，又具有圓成實性，這是它淨的一面，染淨二性在依他起上都有，不過有顯隱之差而已。經文中有許多相反的概念被看成是一致的，例如生死即涅槃，煩惱即菩提等等，現在用依他起一溝通，就都可以理解了。賢首吸收了這一說法，並更進一步，提出了三性同一，三性一際無異的說法。他們認為一切緣起現象都可以拿染淨統一來講，染淨也是真妄，真妄相互貫徹，真包括了妄（「真賅妄末」），妄中也可以看到真的源頭（「妄徹真源」）。真

與妄，淨與染，互相貫通，由真見妄，由妄見真，所以是同一的。這是據依他起來說的。如果從性（圓成實）相（遍計所執）上看，二者也是融通無礙的，「性相融通，無障無礙」。其次，因門六義則出自《攝論·所知依》中所說的種子六義。「種子」是甚麼呢？《攝論》提出了六種特徵：一、剎那滅（不斷變化的）；二、果俱有（種子生現行後它同時存在，並支持着現行）；三、恒隨轉（永遠與藏識共存）；四、性決定（種子的善惡無記等性質，始終不變）；五、待衆緣（種子之成爲現行，要具備其他條件）；六、引自果（種子只能引自類之果）。賢首宗採取了這六義說法，更用體之有空，用之勝劣，待之有無（待指對其他條件的關係）三類加以區別，得出了：

- 一、剎那滅爲空，有力、不待；
- 二、果俱有爲空，有力、有待；
- 三、待衆緣爲空，無力、有待；
- 四、性決定爲有，有力、不待；
- 五、引自果爲有，有力、有待；
- 六、恒隨轉爲有，無力、有待。

用這種繁瑣的分析，說明緣起法之間有同體，有異體，在異體上又有相即（同一）和相入（包含）等關係。

總之，法藏開「三性門」貫通了真妄，又開「六義門」指出緣起法相即相人的關係，以此奠定了他們的無盡緣起的理論基礎。這些思想都是從攝論師學說中吸收來的。

另外，「十玄無礙，六相圓通」，兩門是說明無盡緣起內容的。法藏的六相說是繼承了地論師的說法。《十地經論》一開始解釋初地時，就對於經文的十句式（這是《華嚴》的特點）作了一個凡例，即用「六相」來說明每一種十句的關係，並理解每一種十句的內容。「六相」分爲三對：「總別、同異、成壞」。用它去理解十句就是：一、第一句爲總，其餘九句是從第一句分化出來的別相；二、第一句因是總的，所以爲同相，其餘九句是異相；三、第一句爲成相（略相或合相），其餘九句爲壞相（廣相或開相）。以此類推，經中其餘的十句都可以這樣看。賢首宗由此得到啟發，把這一格式推論到道理上，並進而推論到這些法和法法之間的關係上，認爲都有這六相三對，——因爲全體與部分，一與多，一與一切等等關係大都不出乎六相的範圍。因此，從文字上看出的六相，被推衍到義理上、構成的法上、法與法的關係上，從而

見出錯綜複雜的緣起關係。法藏在他的《教義章》裏，對此有一個總結性的頌說，「一即具多名總相，多即非一是別相，多類自同成於總，各別體異現於同；一多緣起理妙成，壞住自法常不作，唯智境界非事識，以此方便會一乘」。

賢首宗在「六相」繁復說法基礎上，又進一步提出「十玄」，就使緣起構成爲「互相涉入，重重無盡」的關係。「十玄」的理論結構，也是依據於地論師的說法。

《華嚴·賢首品》舉出了「海印三昧」與「華嚴三昧」來說明佛的最高境界，而用形容這兩種三昧的，就是「十玄」這樣的輪廓。此品中說，在一微塵中有無量刹（世界），而這些世界又各自具有不同的情形：有的有佛，有的無佛，有的染，有的淨，有的廣，有的狹等等。其中所顯示的現象，現象之間的相互關係，如同「天帝網」一樣。——天帝網，是印度的神話，指帝釋天宮殿裝飾的珠網，網上珠光交映，彼此透視，重疊無窮，賢首本人曾把十面鏡子擺成十方，中間點燭，使燭光在鏡子裏互相映現，用來說明兩種三昧所顯示的景象。經文的比喻雖簡單，法藏就是據此綫索來構想十玄的。又賢首宗的學說主要是講無盡緣起，它的理論是從三性、六義、六相方面着

眼的，這裏又特別提出了「十玄」，其根據就是上述經文的那種描寫，同時還參照了經中到處所說的「十對」（此十對名目，經文前後有些不同），即：教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、人法、逆順、感應。這十對之間又互相包含，互相反映，使形成的關係無窮無盡。賢首由此基礎提出了「十玄無盡」的說法。「十玄」是：性相、廣狹、一多、相入、相是（即）、隱顯、微細、帝網、十世、主伴。

「十玄」之說，在智儼時就有了，爲了與賢首所提出的相區別，智儼的稱「古十玄」，賢首的稱「新十玄」。從十玄的結構看，開始表明「性相」無盡，這是由三性而來，最後則以主伴結尾，說明這些關係之中還是有十次差別的。這兩條是古新所同有的。事實上，十玄只是說明緣起的複雜無盡關係而已。但是，這一說法，跟佛家一般的四緣起說相比較，顯複雜多了，可說是《華嚴》、賢首宗的特別之處。因爲這種緣起歸結於佛地心境的開展，所以叫做「性起」緣起。這個名目是從《華嚴·如來性起品》借來的。那品所說的「性起」本來是指「如來性」出現，賢首借以指佛境的緣起出自「法性」（也就是「法界」，一心）。這個解釋的含意有，他們所描述的緣起



就是「佛境」出於「法性」，所以是最究竟的，又是「稱性」（同法性相順）的，並且是「清淨」的。對於衆生，講一般緣起也應在性起的基礎上講，這給衆生一個方向，即最後要符合於性起。

在這裏，他們提出了「法界觀」和「十重唯識觀」的方法，認爲由此才能對「性起緣起」有所理解。

「法界觀」講四重法界：「事」、「理」、「理事無礙」（統一）、「事事無礙」。十玄就放在「事事無礙」觀裏，謂之「週遍含容」。事，各別的現象，事物；理，事物的本體、本性；理事無礙，通過智慧瞭解到理爲事之理體，事爲理體之顯現，所以理事無礙；瞭解到此，即可以瞭解事事無礙。這是先通過理（自性空）與事融合爲一，再從理上見到與事的融通，這樣，由理之作用於事，事與事也就發生了關係。至於說到唯識觀，則把法界歸於一心，一切事都成了心中的概念，所以在思辨中，事事也可以得到無礙的解決。所謂「十重唯識觀」，則是吸收慈恩宗五重唯識觀再加上四法界觀拚湊而成。這樣徹頭徹尾的唯心思想，雖然在「華嚴」中没有明文，

但是賢首受到慈恩宗以及《起信論》等的影響，就走向了這樣的極端。

總之，賢首宗的無盡緣起說把佛家所講的緣起歸結於佛境，這一切都是出之於想象。儘管其中多少也接觸到事物間的因果關係，但就整個說來，他們並不是從實際出發，從中引申出規律來的，只能看作是在想象中的某些事物現象的反映而已。

初唐時期即已流行的《起信論》，是在融會地論師、攝論師不同說法的基礎上講止觀的論著，其後各家常用其說法來做對慈恩宗新譯立異的依據。這一點也正適合賢首宗的要求，所以論中有好些說法就為賢首宗在組織和發展自己學說的時候加以運用了。

賢首早就重視《起信論》，他曾參照元曉《起信疏》寫了一部《起信義記》。在判教方面，他把傳入中國的經論分爲四宗：一、隨相法執宗；二、真空無相宗；三、唯識法相宗；四、如來藏緣起宗。他認爲前三種說法都不究竟，只有最後一種才是圓滿的，這樣就把《起信》判爲最後一宗。因爲從《起信論》中可以看出：一方面，「如來藏隨緣變化成阿賴耶識」。如來藏即是「理」，隨緣變化成阿賴耶識就是萬事萬

物，屬於「事」，所以是「理澈於事」。另一方面，「又許依他緣起無性同如」。「依他緣起」就是變化出來的緣起法，是「事」，它們畢竟空無，是「理」，所以又是「事澈於理」。《起信論》把事與理的這兩個方面的關係都講到了，因而最能說明「理事圓融」的道理。根據這一點，他們就把《起信》判為五教中的「終教」。「終教」雖然還去「圓教」一間，卻是構成「圓教」的基礎。因為「圓教」講「無盡緣起」、「事事無礙」，必須建立在「理事圓融」的基礎上——事與事本身是圓融不起來的，必須通過理才能實現。賢首更進一步據《起信》中的心真如，由理的方面來說不變隨緣，作為「三性一際」的根本原理。而只有由三性一際，才能說事事無礙。所以他們就愈加重視《起信》了。

但是，《起信論》本係融會當時各家不同之說而成，所以它本身就存在着許多矛盾，未曾解決。即以不變隨緣的「心真如」來說，即可以看成是一種單純的「理」性（就道理而言），也可以看成是具體的「心」，即心體，心的本身。但究竟是指理還是指心，《起信》中就沒有很好的說明，所以在「真如門」中有「真如」，在「生滅

門」中也有「真如」。這都是一些未得解決的問題。正因如此，賢首跟着論講，也就十分含混，後人對他的說法會有異議，其原因即在於此。

賢首的議論，後來經過他門下慧苑加以改訂，繼之清涼（澄觀，公元七三八——八三八年）又對慧苑作了糾正，恢復了賢首的一些面目。

澄觀本人的學問淵博，他向當時的禪宗各派都問過學。如南方的慧忠、法欽等的牛頭禪（牛頭山一派），北宗的慧雲，南宗荷澤神會門下的無名禪師，他都去請教過。他特別欽佩荷澤一系的說法，同時也很重視《起信論》。此系的禪法主張人們都有一種「靈知之心」（即先天的智慧），只要在方法上掌握了這一點，就一切都成了。澄觀即用「靈知之心」來解釋《起信》的「本覺」思想，另外還採用了天台一念三千的「性具」之說。這樣一來，澄觀雖然還是用賢首「性起」這一詞，但他卻是以「性具」來作解釋了。

賢首的「性起說」認為：佛的境界乃是淨心，所以「性起」是稱性（順性）而起，僅限於淨法的範圍。但天台的「一念三千說」卻不然，在佛心中，善惡淨染等無

所不具。澄觀吸收了這一說法，改動了「性起」的意義，以爲它也通染惡，不僅是淨善。由此，天台宗的議論重在發展性惡之義，賢首宗也就隨之說有性惡了。此說見於澄觀的《華嚴疏》（此釋八十卷的《華嚴經》）。疏中說心是一個總相，由緣起上講「悟之成佛」，所起者爲成淨緣起，反之「迷作衆生」，則爲成染緣起。「緣起雖有染淨，而心體不殊」。這就說明「性起」不但有淨，而且有染了。疏中還講到「妄體本真，故亦無盡，以是如來不斷性惡」。這裏肯定了染污也是無盡，而且佛原來就有性惡，「亦猶闡提不斷性善」。闡提不斷性善，這就是衆生皆可成佛的根據。既然承認一闡提也有善性，則佛也不能脫離衆生，所以不斷性惡。這樣，他發展了「性起說」，吸收了「性具說」中性惡的議論，甚至在術語上也沿用了天台宗的了。

賢首宗的這種說法，對當時推行他們的整個學說有很多好處，因爲在他們的說法中包括了天台宗，就使天台宗顯不出自己獨特的地方而相形見絀。但是這時荆溪湛然已經成家，對賢首宗採取了敵對的態度。

湛然本與清涼有師弟關係，清涼曾向他問過學。湛然把賢首宗學說的重要典籍

《起信論》的思想，特別是不變隨緣的重要論點也吸收到了天台宗來，這在他以前是沒有的。他並且對此作了不同於賢首宗的解釋。賢首宗認為，不變而隨緣，隨緣而不變，正如《論》中以水與波為喻，盡管波濤洶湧，形象千變萬化，但其濕性（即水）不變。天台宗則不是這樣說，他們認為：不變隨緣是一致的，不變即隨緣，隨緣即不變，波即是水，水即是波，不必用甚麼濕性來說。換言之，不變與隨緣，不是以濕性與水來比，而是以波與水來比。荆溪的這一說法，是利用了《起信》的矛盾處，以與賢首宗相對抗，並且集中批評了這一點。根據賢首宗的說法，最終歸結是有情有佛性，無情無佛性，因此，他們所說的性起之性只能是心性而不是法性。天台反對它，認為性起之性同時也應該包括法性，否則只能承認有情有性起，而無情則無性起，以至於不能承認二者均有佛性。由天台宗本來的性具說看，指的一念三千，一切有情無情都包括在內，所以天台批判賢首宗的重點是在於指出他們不把無情也看成有佛性（詳見《金剛錍論》），這樣，盡管把他們自己的性起說同天台的性具說拉攏在一起，事實上是不通的。這樣，天台宗就維持了自己性具說的優越地位，表示了更勝於

## 賢首宗。

清涼的高足圭峰宗密（公元七八〇——八四一年），又進一步把學說擴展了。除運用《起信論》之外，還援引了《圓覺經》。《圓覺經》本是由《起信論》經《楞嚴經》而發展出來的，它們的議論基本上一樣，只不過《起信》還是一種論，現在以經的形式出現顯得更有權威而已。《圓覺》的要點在以圓覺附會靈知本覺。而據此基點，統一了當時所有的禪與教之說（天台宗講止觀、教理，也算是禪的一部分）。因此，天台的說法同賢首相比，其勝劣可不辨自明。

賢首的說法不是和某一家比較，而是規模更大，統一切的說法，這由宗密作《禪源諸詮集》一事可以看得出來。《禪源諸詮集》本書已佚，但「都（總）序」還存。序的內容大致是：區分當時所有的禪為三宗，教為三教。禪的三宗是：「息妄修行宗，泯絕無寄宗，直顯心性宗」。教的三教是：「密意依性說相教，密意破相顯性教，顯示真心即性教」。以三宗對三教，可見教到了「顯示真心即性教」，宗到了「直顯心性宗」，都是最高的階段。這樣使教宗統一了起來，純是由於對心性本覺的

論點加以擴大的結果。同時，他們還依《圓覺》《起信》的說法，作了更詳細的闡明，說染淨法之由染趨淨和由淨轉染各有十重，構成了他們的心學，以心統一了禪教的說法。不用說，也是借以顯示華嚴天台的優劣的了。自此以後，《起信》的思想就同中國的佛學思想融洽無間，更沒有甚麼異論（參考宗密的《序》和《原人論》）。

宗密之後，賢首宗的傳承不明。他們的思想受到禪宗的影響，同時也影響了禪宗。直到宋初，才出現了一位著名人物：淨源。在此中間是沒有多大發展的。淨源之後，他們的學說就不像天台那樣有生氣，還另有發展，而是逐漸消沉下去了。另外，華嚴一宗之學，由賢首門下的新羅人審詳傳入新羅，輾轉傳給日本良辯，開創了日本的華嚴宗，大張賢首之學，至今猶存。

### 本講參考資料

[1] 《續高僧傳》卷四、卷十一、卷十四、卷十七、卷十九、卷二十（玄奘、吉藏、慧思、智顛、灌頂各傳）。



- [2] 《宋高僧傳》卷四至卷六。
- [3] 呂澂：《慈恩宗》、《華嚴宗》、《三論宗》、《天台宗》（見附錄）。
- [4] 《中國思想通史》第四卷上第三章，第四章（前三節）。
- [5] 灌頂：《天台八教大意》。
- [6] 智顛：《摩訶止觀》第五卷上，觀心十法門中第一門。
- [7] 吉藏：《大乘玄論》卷一、卷二。
- [8] 佚名：《三十唯識論要釋》釋「是諸識轉變」頌段。
- [9] 宗密：《註華嚴法界觀門》，《禪源諸詮集都序》（其中五——九各種可略閱）。

## 第九講 南北宗禪學的流行

### 講授提綱

楞伽師說的轉變——一行三昧與東山法門——北宗禪的五方便門——南宗禪的崛起——荷澤禪學與《壇經》——南岳與青原——五家支派的紛歧——禪教的再統一與延壽——禪學的末流

楞伽師的傳承，從慧可以後就不太清楚了。據唐開元初（八世紀）出於玄曠一系的淨覺所作《楞伽師資記》（敦煌卷子），楞伽師各代的傳承是：慧可——僧粲——道信，——這是當時的定說，後來相沿不改。

道宣的《續高僧傳》裏有《慧可傳》，以後又補了《道信傳》（二十六卷），但僧

粲沒有傳，只在他最後增補的《法冲傳》（卷二十五）中提到「可師後，粲禪師等八人，皆口說玄理（《楞伽》），不出文記，……善禪師等四人，各有鈔、疏」。由此可見，僧粲是慧可的高足，也是他同輩中的領袖，雖無專傳，但實有其人。

據《道信傳》記載，他七歲出家。十二歲那年，靠近他住的寺院「有二僧，莫知何來，入舒州（今安徽太湖縣一帶）皖公山，靜修禪業」，他就隨之學禪十年。以後有一師去了廣東羅浮山。道信也往江州廬山大林寺，後又到了湖北黃梅雙峰山。後人據此認為道信所遇二僧就是慧可與僧粲。並說去羅浮的是僧粲，他在羅浮住了三年仍回到皖公山，即死於其地，人們爲他立墓，房瑄撰有碑文。——這些說法都出自禪宗的另一著作《寶林傳》卷八。但碑文簡略，沒有甚麼具體事實。《楞伽師資記》中也只說僧粲「蕭然靜坐，不出文記」，與《法冲傳》記載相似，其他情況就不詳了。後來《景德傳燈錄》卷三十中，載有僧粲所著的《信心銘》，當然是不足信的。

《楞伽師資記》裏說，道信「再啟禪門，宇內流佈」。好像楞伽師的禪法傳承曾經中衰，由於道信的努力，始再度流傳。他著有《菩薩戒本》《入道安心要方便法

門》二書（現均不存）。《師資記》中敘述他的禪法很多，恐即引自後一部著作。道信在廬山大林寺住了十年，此寺是三論宗興皇法朗的弟子智錫所創建，智錫曾向天台問過止觀，因此，道信的禪法，可能通過智錫而受到多方面的影響。從《師資記》的記載，也可看出他的禪法已經在楞伽師說基礎上出現了許多變化。

道信禪法的變化，也與他提倡的修行方法有關。最初的楞伽師修頭陀行，遵守一種嚴格的戒律。頭陀行共有十二種戒，其中特別規定不許在一地久居，以免發生留戀，所以他們是住無定處的。盡管他們也都隨方傳授，卻不能形成一種團體。但是，到了道信就改變了這一情況，他先在大林寺住的時間相當長，後又在黃梅雙林寺定居了三十年，並且「聚徒五百人」，這就與原先的楞伽師完全不同了。此外，再從他著有大乘戒本的著作看，他一面教禪，還一面傳戒，這又類似北方禪師如天台慧思等人的作法，——慧思講梵網戒，——道信也採取了。與此同時，佛教中還有一些新興的教派，都以接近群衆爲目的，對於教理力求簡化，解釋也很自由，甚至曲解原來的思想以便於宣傳，如「三階教」就是一例。它主張「普法」、「普敬」，對待佛家的各

種教派一律平等，對學法的人一樣尊敬，這就使他們更與群衆接近了。此外，「淨土教」等也是如此，廣泛地容納各派說法沒有甚麼排他的獨特性。這類新興派別的方向，當然很有影響於楞伽師的轉變，所以，楞伽師有很多說法是和他們接近的。但是，楞伽師仍然信奉《楞伽經》，他們還特別指出要依《經》「佛語、心第一」來重視「心」。事實上，四卷本《楞伽經》只是用《一切佛語心第一》作爲品名，而且這個「心」字，意思同於「樞要」、「中心」，即是說佛教中的重要意義在《楞伽經》中都已具備了，並非指人心之心。但楞伽師望文生義地曲解這一含義，卻要求人們專向內心用功夫。此外，道信還吸收了《楞伽》以外的當時比較流行的《無盡意經》《法華經》《華嚴經》《維摩經》《般若經》等的思想，並說「念心」就是「念佛」，把念佛法門也組織到他們的思想體系中去了。至於具體地說到修止觀的方法，就更與天台宗相似了。

道信提倡的這些使得他們的學說和修行都有改變，對後來楞伽師說的發展，有相當的影響。

道信住在雙峰山的時間那樣長，徒衆那樣多，在史傳中卻看不到有甚麼官僚豪門的支持，而是用自給自足的方法解決生活問題，這與當時居於城市依賴權貴的佛徒是不同的。這一點，自然和當時的社會情況有關係。自南北朝以來，中間雖然經過隋代的統一，但至唐初，社會還是不很安定。唐初仍沿用前代的均田制，每成丁受田百畝（其中永業田二十畝口分田八十畝）。但事實上，可耕地不够分配，因此法律上允許人們開荒。這樣，一般民衆可以借口出家，自己去找地耕種，同時還可避免賦役的負擔。佛教也就借此來號召門徒。道信在雙峰山所提倡的自耕自給是當時經濟狀況允許的，也是適應了當時社會經濟發展要求的。這事在關於他的傳記（敦煌卷子《傳法寶記》）中也可以看到「……教誡門人，努力勤坐爲根本」。如何保證生活呢？「能作三五年，得一口食療饑瘡，即閉門坐」。「作」指勞作，主要指務農而言。肚子餓了是一種病，稱爲「饑瘡」，喫就可以治療它。而且只有在這個基礎上才能「閉門坐」。「莫讀經，莫共人語，能如此，久久堪用」。

這種情況也可以聯係「末法」思想去理解。原來北周破滅佛教相當徹底，慧可、

僧粲之到舒州來，就是被迫而逃走的。他們的親身經歷，自然會構成「末法」的思想。這種思想在禪師中有，在三階教、淨土教中也有。他們認爲末法就是當時的「五濁惡世」，不可久居，不得不遷居他世。從這一普遍的思想看來，道信的團體很強調逃避現實的意義，也是對北周破滅佛教後必然會有的的一種反應。因此，他們不求與外界往來。據說，道信後來的名聲越來越大，隨他學習的人很多，唐太宗在貞觀年中曾三度召他去長安，想軟化他，但是他堅決不去。甚至威脇說要殺他的頭，他還是拒不應命。終於老死在雙峰。

上述的一些情況，只是根據後人的記載，至於實際如何，還不大清楚。不過以後禪宗的發展，肯定是由此開端發生了很大的變化，他們有些特點在這一時期即已形成了。

道信（公元五八〇——六五一年）所倡導的禪法，經過他的嫡傳弟子弘忍的努力宣揚，傳播四方，被譽爲「法妙人尊」，博得了「東山法門」的稱號——道信晚年住在黃梅雙峰山（破頭山）的西山，以後弘忍遷到東山，由此得名。事實上，東山海門

這一稱號是包括這兩代禪師在內。

後來弘忍的上首弟子神秀，受到武后的推崇，接他入京為帝師，不但他作為出家人不向王者禮拜，武后還禮拜他，於是名重一時。武后曾問神秀，所傳的禪法是誰家宗旨？秀答：稟承蘄州東山法門。又問：依何典誥？秀答：依《文殊般若經》說「一行三昧」。武后很稱贊地說，若論修道，無過於東山法門了。由這番問答可見東山法門的根本是「一行三昧」。為甚麼以此三昧為根本呢？這是因為他們的禪法首先以「三昧」來「安心」的，即以「安心」為修道的第一着。一般楞伽師推尊求那跋陀羅為初祖（見《楞伽師資記》），不僅因為他是四卷本《楞伽》的譯主，而且還因為他是第一個提出「安心」方法來的。傳說他曾講過要學佛，得先學安心。這種思想，也由達磨組織到「二人四行」之中，「二人」裏的「理人」就從「安心」開始。由此可見，重視安心是他們一脈相承的了。

「一行三昧」則是依梁、曼陀羅仙所譯《文殊般若經》提出的。經中說的「一行」，是一種行相，即指法界一相。因為他們把法界歸之於無差別，所以成爲一相。



以一相爲三昧的境界，即以法界爲所緣，「係念法界」成了「一行三昧」。另外，若要入此三昧，還有種種方法。經內談到這一問題時指出，此與念佛有聯係：「專心念佛，稱念名字，隨佛方所，念念相續，即於念中見一切佛」。最後即「忽然澄寂，更無緣念」。由此而知「離心別無有佛，若知此理，即是安心」。大乘是講多佛的，他們從專念一佛開始，由於佛佛相通，所以就可以由念一佛而見一切佛，這也就通向法界的範圍了。法界無所不包，而念念相續則使心變得單純、集中，最後知離心別無有佛，使心自然安定下來。這樣，不但心安，還可使心逐漸清淨，得清淨心。這即是佛性、法身、法性、淨土、菩提、本覺等等。所以說，認識到這種心，乃是修道的第一着。

道信還說修道的方便分爲五門（見所作《人道安心要方便法門》），他以此教人，也受到學人的重視而「諸方共傳」。如《續高僧傳》中講到的善伏禪師，他到蘄州去見道信，信即「示以入道方便」。可見，道信的方便法門，也就是東山法門的一個基本內容。他講的方便法門，「略而言之，凡有五種」：一、「知心體」。一方面

知體性清淨，一方面知體與佛同，由此人道；二、「知心用」。心用是指清淨心的作用，即「用生法寶」，用與教理相契合。但是盡管有用，「起作恆寂」，心無所波動，「萬法皆如」。換言之，心雖有所作用，但無高下分別的想法，一律平等，正如《金剛經》中所說的「諸法平等，無有高下」。——應知心的這種真正作用，不能與一般的心相比，由此開始，就應該做實際的功夫；三、「常覺不停」。這裏所說的「覺」，就是前兩種裏的體用之知。應該經常保持這種覺悟而不停頓。由此，隨時「覺心在前，覺法無相」（有相即粘着）；四、「常觀身空寂」。對於自己的身體，要看得空寂，「內外通明，入於法界，未曾有礙」。觀身體融於法界之中，而不感到有甚麼障礙，也就是忘身於法界的意思；五、「守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性」。明見之「見」，是「證會」「現觀」的同義詞，面對面的見到，而不需要通過甚麼中介，這是禪家的常談。由此可以早入定門，「成就一行三昧」。

這一套思想並非道信自己的發明，他是吸收許多舊說構成的，他本人也承認這一點。例如，知心之體用，這在古時智敏法師的《禪訓》中就已說及：「學道之法，必

須解行相扶，先知心之根源及諸體用，見理明淨，了了分明無惑，然後功業可成，此即爲一解千從，一迷萬惑。」這就是說，不但要行，而且要知，光行不知叫做「暗證」，故二者應結合起來。而一談到知的問題，則其根本在於知心。這是當時極其通行的說法，十分重要。道信五種方便法門的關鍵也就在此。另外，他還講到傅大士之說，傅是梁武帝時在家的善慧大師，也是禪師。他的禪法認爲，別的用處不大，故「獨舉守一不移」。這也成了道信五種法門的依據之一。可見，他的禪法是組織了各家的學說，並非出自個人的獨創。

總之，道信的禪法非常重視實踐，特別提出了「明淨之心」作爲根源，這與當時倡導的「他力信仰」是對立的。「他力信仰」是依靠佛力幫助來解決問題，例如，淨土教等。道信則強調以心爲源，應該憑借自力去做，因而有反對他力的性質。至於說到認識論方面則認爲，「心緣境時，六根空寂，六塵夢幻，如鏡中物影」。能緣和所緣，主觀和對象，都是空幻不實的，這還是屬於般若的思想，只講求「色心平等」，而並不強調以心爲主。因爲從其法性（空寂）看來，都是一樣，所謂心性、法性、空

寂、清淨都是一回事，這與那種主觀唯心論的看法有所不同。從現有的材料去分析，應該說道信的思想是屬於般若的。所以在他的著作中引用了許多有關的般若經類，如《小品》、《文殊般若》、《金剛經》等，特別是《金剛經》的「我應滅度一切衆生，……而無有一衆生實滅度者」一段。這是說應該滅度無量衆生，卻不許有能度所度之想，實際上等於無衆生得到滅度，只須自然地去做，不生能所的分別心。這是《金剛經》中很重要的話。從這裏，也可見道信的禪法，正在由《楞伽》逐漸地向《金剛經》《般若》過渡。所以，再經弘忍傳慧能（南傳）以後，就完全以《金剛經》代替了《楞伽經》。

據《續高僧傳》記載，道信的門人中知名的，有荊州法顯，荊州玄爽，衡岳善伏。能傳其禪法的則爲弘忍。

弘忍（公元六〇一——六七四年）七歲，即在廬山跟道信學，以後又隨去雙峰山的東山（也叫馮墓山或馮母山）。據他們一系列的傳記中說，弘忍性情忠厚，常爲同學戲弄而默然無對，但勤於作役，勇於勞動。後來弘忍門下玄曠作《楞伽人物志》爲弘

忍立傳，描寫他是：「自出家處幽居寺，住度弘愍（即愍，氣度很大），懷抱貞純，緘口於是非之場，馳心於空有之境，役力以申供養，法侶資具足焉（對別人有幫助）。調心唯務渾儀，師獨明其觀照，四儀（行住坐卧）皆是道場，三業（身口意）咸爲佛事。」從這些敘述中可以想見他的爲人。由於他白天勞動，晚上修定，所以文化水平雖低，理解卻能深入：「生不矚文，而義符玄理」，可以說保持了道信的那種樸素的禪風。他還極力主張修道應該遠離城市，過山居生活，認爲「大廈之材，本出幽谷，遠離人間，故不被斧斤，長成大物，堪爲棟梁」。這仍是道信山林佛教的作風。同時他也與僧粲的情況相同，即「蕭然靜坐，不出文記」。當時傳說弘忍有一本關於禪法的書，玄曠在《楞伽師資記》中說：「時傳〔弘忍〕有《禪法》一本，謬也。」玄曠指的所謂《禪法》，大概就是現存的《最上乘論》。在敦煌卷子中也有了一本題名《導凡趣聖悟解脫宗修心要論》的書，實際上它與《最上乘論》是同一種作品，都認爲是弘忍所撰，但《師資記》斷定它僞撰。

《最上乘論》所講的內容，還是以一乘爲宗。它所指的一乘，就是一心，這與

《起信論》所講的一心就是摩訶衍的說法是一致的。它還主張要守自心。心即心真如門，是一切法所由產生的根本。道信也談守一，但只是泛泛而言，而《最上乘論》則具體化爲守自心。從學說主要脈絡上看，此書雖然還有問題，但說爲弘忍所作也不無原因。

迄今爲止，儘管在敦煌卷子中發現了一些新的材料，有助於弄清禪宗早期的真象，但是所發現的還不完全。是與早期禪宗同時的著作，而是盛唐開元天寶年間的東西，因此還不足以征信。現在對於弘忍的主張，除了雖有可疑而不無根據的《最上乘論》一書可作參考外，只能據《楞伽人物志》中所傳的一些零碎語錄材料加以研究。其中有些重要的「法語」，如「楞伽境界法身」之說，即是有理論意義的。「境界法身」是說明法身遍一切境，宇宙有多大，法身就有多大。這種說法當然是唯心論的，比道信的般若思想更有偏向。甚至於說，「寺中坐禪」猶如在山林樹下坐禪一樣，是一個身子；「山林樹下，亦有身坐，草木瓦石，亦能禪忍、見聞」。從這些說法裏，聯係到他們說的「心真如門」、「一行三昧」等，可以看出他們受到《起信論》的影

響是很大的。

由於道信的禪法逐漸在《楞伽》之外吸收了《般若》的思想，所以還發生了一些附會。當時江南一帶另有出自三論宗的禪法，後來形成爲牛頭禪，逐漸被說成是來自道信的傳承，同道信拉上了關係。並且說道信曾經對牛頭禪的開山法融禪師的禪法，親加印可，使之成了道信一系的別支。事實上，這是不正確的。這種附會的來源可能是這樣的：到了盛唐時候，禪宗的南北宗分了家，北宗爲神秀一系，南宗方面有個時期又分爲洪州（江西南昌）馬祖的南岳一系和荷澤的神會一系，同時還有牛頭的慧忠、玄素（也稱馬祖）一系，形成鼎足而三的局勢。各派在敘述傳承的時候，牛頭就把傳承上溯到五代爲：法融——智岩——慧方——法持——智威——慧忠——玄素。實際上，追溯到慧方還可信，智岩以上就無材料可以確定了。因此，這一傳承的本身就可疑，硬把法融拉了進去，是沒有甚麼根據的。

其次，法融的禪法從《續高僧傳》記載看，是出自茅山的靈法師。靈法師在法朗門下與明法師同門。法融在靈法師處學習以後，長期修行，在靜林中默坐達二十年之

久，最後入牛頭山就再也沒有離開了。道信時在雙峰山，也是多年未曾出山，怎麼能說兩人有過往來呢？至於傳說道信是在雙峰山看到牛頭山有雲氣，相信其地必有得道的人，於是千里迢迢地去指點法融的禪法，那更是無稽的神話了。另從法融的著作《心銘》《絕觀論》看，其基本思想是講三論宗的無心之理，由「無心」即「心性本空」的基礎出發，因此他所得出的結論乃是「絕觀忘守」，無所謂有心可守，更沒有甚麼可觀。這與道信的主張守一、守心等論點顯然相反。那麼兩人的師弟關係從何構成呢？不過牛頭派中的法持一家，曾受過弘忍的教，可能弘忍也傳授了禪法給他。但是，弘忍自己認可的傳道者只有十一人，其中並無法持名字，所以很難輕下斷語。

弘忍禪法傳播得很廣，對各方的影響也極大，像以前的傳記就曾誇張地記述到了弘忍那裏去求教的情況，說是「四方請益，月以千計」。至於能够傳他的法得他真傳的人，後來的說法不很相同。根據玄曠《楞伽人物志》寫成的《楞伽師資記》所載（此書是禪宗尚未分南北二宗時所寫，內容比較可信），弘忍臨死前，曾經講到能傳法的人：「如吾一生，教人無數，好者並亡（這是指以前的事）。後傳吾道者只可十



耳。我與神秀論《楞伽經》，玄理通快，必多利益。資州（四川）智詵，白松山劉主簿（此人不詳），兼有文性（除禪法外，文章也好）。華州（陝西）慧藏，隨州（湖北）玄約，憶不見之（當時不在他面前）。嵩山老安（即慧安，因年齡大而稱老），深有道行。潞州（山西）法如，韶州（廣東）慧能，揚州（江蘇）高麗僧智德，此並堪爲人師，但一方人物。越州（浙江）義方，仍便講說。「這些話是向玄曠講的，所以只說了這十人。他在最後才說：「汝之兼行（禪、文），善自保愛，吾涅槃後，汝與神秀當以佛日再暉，心燈（指禪）重照。」可見弘忍自許能傳其法的就是這十一人，其中神秀又尊爲第一。在此後所出的傳記中，記載稍有出入，如《傳法寶記》（敦煌卷子）就以法如同神秀並列，這可能是由於此書出自法如一系。此外，《歷代法寶記》（敦煌卷子，出自智詵門下）特別提出慧能來。所以盡管都是說十一人，而記載的重點則不同。但是，從楞伽師的傳承角度去看，說神秀是弘忍門下的首座，更加符合事實。以後他被推爲北宗的開山不是沒有來歷的。

神秀，沒有講過自己的年齡，一般認爲他活了百歲左右，死於公元七〇六年，

估計是公元六〇六至七〇六年的人。他和玄奘同鄉，原籍是河南陳留。年輕時，學通儒道，出家後，對佛典也很有研究。他學禪較晚，直到五十歲才到弘忍處受教。在弘忍那裏他表現得很恭謹，「服勞六年，不舍晝夜」。弘忍也很器重他，認為「東山之法，盡在秀矣」。這一記述，見於神秀弟子張說爲他寫的《碑銘》中。《碑銘》還說，「命之洗足，引之並坐」，這是表示傳法給他，器重他。但「於是涕辭而去，退藏於密」，竟退回到荊州的玉泉山隱居。這到底是甚麼原因，已無可靠的材料來說明。以後十四年間，他一直在山中用功。弘忍死後才逐漸地在玉泉山向外傳法。當時「就者成都，學來如市」，以至「庵廬雁行於丘埠」，可見從他學習的人不少，影響是很大的。當時的統治階級對於任何聚衆的事都十分關注，神秀既有這樣大的號召力，自然受到注意了。武后便把他召到洛陽，爾後又召到長安，那時他已九十多歲了。與他同時召去的有老安，以後陸續召去的有玄曠、玄約、智詵等人。表面上很受尊敬，武后親自向他禮拜，並且還成爲武后、中宗、睿宗三代的帝師。但神秀一再想回去，始終未得允許，最後還是死在洛陽的天宮寺。

據傳記中說，神秀雖然學兼儒道，頗有根基，但仍能保持東山一系的樸素禪風。他在弘忍門下學法時，平日都是「禪燈默照，言語道斷，心行處滅，不出文記」。這都是弘忍以來一貫遵循的作風。後世傳說他寫有《觀心論》一卷，這不甚可信。現在研究他的主張，主要只可根據《楞伽師資記》裏的材料。

《師資記》中有神秀的語錄十三則，文字簡略，意義也難確定。從表面看，他所引到的經有《涅槃》《瓔珞》《華嚴》，而沒有《楞伽》。其中關鍵性的說法是：「我之道法總會歸體用兩字。」體用兩字「亦曰重玄門，亦曰轉法輪，亦曰道果」。從這些話看，他的思想還沒有超出從道信以來所特別倡導的智敏《禪訓》中所講的學禪先要懂體用這一範圍。至於神秀怎樣理會體用的，也有一些例子可資說明。他很欣賞傅大士（梁代禪師傅燮）的一個頌：「人從橋上過，橋流水不流。」並由此而引申說「身滅影不滅」，這就是說，他不是由體用相生（有體才有用）方面體會的，而是從體用互即方面體會的。互即，就是說體用的性質不同，以動靜為例，寂然不動為體，感而遂通為用。二者相即，就是說由靜而觀動，由動而觀靜，如橋不動而水動。橋與

水不同，身與影不同，相反而相即。這裏面似乎有相互轉化的意味。他還引用《瓔珞經》中的一句話來論證身滅影不滅，經說菩薩是照而寂，佛是寂而照。這就否定了單獨的寂或照，並非寂一定是體，照一定是用，而體用是互即的，可以反轉過來理解。傳說神秀在將死時有三字遺囑：「屈曲直。」這也可以說明他對體用的體會。意思可能是這樣：他講的禪法一定要動定一體，即動與定屬於一種境界。在《智論》中有這樣的話：「斂心入定，如蛇行人筒。」由散心到定心，如同彎曲的蛇進到直的筒中，屈曲就直了。神秀可能據此有所體會，把屈曲與直二者統一起來，將動靜一體作為究竟。

以上是從語錄裏看到的一些重要思想。此外在張說的碑銘裏也有些敘述：「其開〔示禪〕法大略，則慧念以息想，極力以攝心。其人也，品均凡聖，其到也，行無前後。」這就是說凡聖的根基都一樣，即從達磨以來提倡人人都有佛性，人人平等的說法。「趣定之前，萬緣皆閉，發慧之後，一切皆如」。「攝心」「息想」就在於杜塞一切心思，由此而產生的智慧就都是合理的了。這也是把體用統一起來之意。此外，

還說他「持奉《楞伽》，遞爲心要。過此以往，未之或知」。張說就理解到此程度，對於神秀的其他說法他就不清楚了。但這些已足以說明神秀禪法的特點。

神秀的傳法弟子一時並肩者有四人，即嵩山（河南）義福，嵩山敬賢，長安藍山普寂，藍田（陝西）玉山惠福。他們都是追隨神秀十幾年而得到親傳的。當時有人這樣稱贊他們：「法山淨，法海清，法燈朗，法鏡明。」其中的義福（公元六五八——七三六年）更能得到神秀的嫡傳。神秀死後，他與普寂（公元六五一——七三九年）都受到唐室的尊重，時人目之爲「兩京法主，三帝門師」。因此，神秀一系說法很受當時的重視，通過這幾家的整理組織，這一系的禪法就成了定型。他們教人有十六個字：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」。以後禪宗內部分裂，有了南北之爭，神秀一系的禪法更被人看成是「以方便顯」。

本來由道信以來就提出了「安心」的主張，以方便法門教人，經過弘忍、神秀的發展，到南北分宗以後，北宗就以方便做爲標幟了。而《大乘無生方便門》或《大乘五方便》也認爲是神秀的著作（此在敦煌卷子中發現）。到了中唐，宗密撰《圓覺經

大疏鈔》，其中談到禪宗的末計（分宗）七家時，指出第一家為神秀系，其禪法的特點即為「拂塵看淨，方便通經」。這些特點都是表示「漸修」的，認為修習應該有次第地進行。「拂塵看淨」是甚麼意思呢？據《壇經》傳說，神秀在弘忍門下時，弘忍曾讓學有心得的呈偈給他看。神秀呈的偈是：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」慧能看了此偈後，就寫了一偈批判他，認為神秀還不到家，所以慧能由是得到了弘忍的真傳，而神秀則否。這當然只是傳說，不過可以反映當時神秀已經有了「拂塵看淨」的說法了。「看淨」就是看心淨。「拂塵」則是一個比喻。守淨是他們的目的，要做到這一點則必須經常拂拭，不使塵埃沾染。也唯有如此才能經常保持心的明淨。

關於「方便明經」。道信以來就談五方便門，經過弘忍、神秀兩代的發展，到了神秀一系，方便的内容已經不同，是與經教相聯係了。換言之，他們是把五方便同經教會通起來，所以叫通經。而對經教的理理解，又是根據自己的體會自由地解釋，與一般拘泥於文字的也不同，這是北宗禪法的一個特點。

關於五方便的内容，從上述敦煌發現的兩書中看是這樣的：「一、總彰佛體，亦名離念門，依《起信論》（即會通《起信》）。」「《起信論》把心分爲二門：心真如門、心生滅門。心真如就是本覺，由覺的方面來表示心體。甚麼是覺？離念就是覺，所以說「覺義心體離念」。按《起信》的說法，離念就恢復到本覺，因此，離念就是主要的一環，離念後，心境廣大無限，「等虛空法界一相，即如來法身」。可見所謂彰體，就是恢復到「離念之本覺」。其餘四種方便，則是講用的，這也顯示出神秀一系關於體用結合的說法。「二、開智慧門，亦名不動門，依《法華經》」。在總的瞭解了佛體後，就要解決怎樣達到這一目標的問題了。此處所引的《法華經》，是其中這樣的一句：「開示悟入佛之知見。」他們對於開示悟入做了自由解釋：「身心不動是開。」就是說，雖有視聽，但不動於身心，即名之爲「開」。因爲不動而後定，定而後發生智慧，所以說「從定發慧」。「三、顯示不思儀解脫門，依《維摩經》」。《維摩經》中有《不思儀品》，談到「不思儀解脫法門」。他們對此也作了自由解釋：「瞥（忽然）起心是縛。反之，「心不起是解」，他們把解脫理解爲不起心。

「四、明諸法正性，依《思益梵天經》。」經中《明難品》有一句說：「離自性，離欲際，即諸法正性。」他們自己的解釋是「離自性」是心不起，「離欲際」是識不生，此即為諸法正性。「五、了無異自然無礙解脫門，依《華嚴經》。」《華嚴》的主要思想為《圓融無礙》，經過賢首的弘揚，這一思想已為當時所普遍理解，他們採用了無礙的思想，認為一切無礙的最後歸之於禪法的一切皆如，一切平等。

從「方便通經」來看，沒有會通《楞伽經》而是以《起信論》為首。這樣，他們對於《楞伽經》的傳授關係，到了這時就不清楚了。事實上，已經用《起信》代替了《楞伽》的地位。這裏也有這樣一個可能：《起信》的思想原是來自《楞伽》，他們覺得《楞伽》禪法《起信》解釋得更成功，因此，認為與其根據《楞伽》，毋寧直接依據《起信》更好，所以他們就只是在形式上尊重四卷《楞伽》了。有人認為禪宗始終重視漸修這一點，即是保持了《楞伽》的精神，這一看法是正確的。《楞伽》中雖然也有地方講到頓，但作為漸修根據的地方則更多。禪宗一上來即是依據《楞伽》中關於漸修的部分。這一點，由道信起到此時仍然未變，可以說他們在貫徹《楞伽》精



神方面是始終如一的。

從《楞伽師資記》中的記載看慧能在弘忍傳法弟子中雖已被名列十一人之內，但只是屬於「弘化一方」的人物，並不是怎樣出色的。直到慧能死後二十年，即開元中經他弟子神會的努力，把他提倡的禪法當作達摩禪的正統向北方宣傳，逐漸把神秀一系的勢力壓了下去，「南能北秀」分列中的南宗禪法，原來局促在大庾嶺以南一方的，至此始普及於各地。

慧能（公元六三八——七一三年）的歷史後來有許多附會的说法，現在只據王維受神會請托所寫的《能禪師碑銘》來敘述。一般碑銘都是根據死者親屬寫出有關死者的行狀事略來寫的，所以不妨當作實錄看待，《碑銘》中說，他原籍河南范陽盧氏，爲當地大族，父親是一個官僚，被貶到嶺南，成了平民。幼年時慧能生活很貧困，後來對佛教有了信仰，於咸亨（公元六七〇——六七四年）中去黃梅見弘忍，此時他已三十多歲了。沒有出家，只以行者的身份從學。弘忍門下都是自耕自食的，他在碓房舂米，也隨衆聽法，雖有領會，但僅默契而已，始終不怎麼說話。盡管如此，他還是

受到弘忍的關注，獨得弘忍某些特別的教導。在他辭弘忍回去的時候，弘忍還密授袈裟給他，以為信記，說明他得到嫡傳。回到南方以後，他並沒有立即進行活動，而是「懷寶迷邦，銷聲異域（指嶺南），衆生爲淨土，雜止於編人（有戶籍的平民），世事是度門，混農商於勞侶」，仍然過着平民的生活。這樣經過十六年，垂拱（公元六八五——六八八年）中，有位內地法師印宗在南海（廣州）講《涅槃經》，慧能批評他講得不當，印宗和他交談，甚是佩服，爲之宣揚，他的名聲就傳開了。也就在這時他才正式出家受戒，從事佛教活動。以後他又回到韶州，住在州東南的曹溪寶林寺傳授禪法。當時韶州刺史韋瑫特地請他到州城大梵寺去講了一天法，即摩訶般若法，並傳了無相戒。他這一天的說法，經他的得戒弟子們記錄成爲《壇經》。以後又屢加補充而流傳。據傳說，他不識字，所以沒有其他著作。他在曹溪住了三十年，因爲名聲大了，武后、中宗召他人京，但他沒有去，終死於曹溪。

慧能的歷史見於王維《碑銘》的就是這麼多。此外，還有許多傳說，例如，在他未去黃梅之前就聽見別人念《金剛經》有所領悟，後來聽說弘忍在黃梅弘揚此經，他

才趕去的。又說，他在弘忍處只住了八個月就得了法，而且同神秀較量了一下。——神秀是弘忍門下的上首，但他寫的偈不徹底，慧能寫的反更好，所以得到了弘忍的密傳，爲他講了《金剛經》。又當他在廣州時，也有傳說，當時寺中的和尚議論風吹幡動，究竟是風動還是幡動？他認爲兩者都不正確，應該說是心動，從而很使人們信服，等等。其中關於他所作的偈和心動的说法，都是很受人們欣賞的，可是有關他早期生活的記載裏都沒有提到，大概是不足信的。

慧能在弘忍處所得的傳授，後人的說法也不盡同，其中大多是附會的，不過也可以推想他很有可能得到弘忍的特殊傳授。因爲弘忍本人在道信門下就是很樸實的，但他卻得到了道信的傳授，自己的門下人才濟濟，他也要效法老師的作風，保持以前單傳的方式，而慧能恰巧也是那樣純樸，所以說他單獨付法給慧能，這是有可能的。此外，他看到慧能是一方之師，特別是在當時廣州這樣文化落後的地方，所以特別傳衣給他，以作徵信，增加他的號召力，這也是可能的。傳衣一事，以後在傳說中顯得十分突出，有一系列的故事：有的說，慧能得到此衣回去後，爲人所知，弘忍門下許多

人都去追趕，有一武人慧明追到了，慧能擲衣於地，慧明用手去奪，卻拿不動，結果爲慧能所說服而跟隨了他。以後，又說有人來盜衣（廣濟盜衣）。再以後，由於他未到北方去，所以唐肅宗就把這件衣拿去供養（道信以下各代的傳法者都未去北方），到了代宗時，又夢見慧能索衣，據說又重新送回了韶州。智詵一系列的《歷代法寶記》中還說，武后時就把這件衣要了去，後來交給智詵帶回了四川。以後還傳說，衣在哪裏，達摩禪法的傳授就在哪裏。這些傳說說明傳衣之事是轟動一時的，可能實有其事。也說明弘忍爲了便於慧能在南方傳他的禪法，使他更有號召力，所以給了他特別的照顧。

慧能所傳的禪法也確實是一種新教，對於舊說有很多改變。他們要求與平民相雜而居，對統治者則採取了不合作的態度。這樣的佛教，也需要從自身產生一種號召力，所以傳法衣以爲號召，也是有其需要的。關於不與統治者合作這一點，也和他們的傳承有關，自道信以來，幾代都是保持着這種作風的。例如，唐帝室曾召道信、弘忍入京，他們都未應命。到了爲慧能創宗的神會，由於傳法的方便雖不得不接近官

僚，但他仍然看不起神秀的當帝師，認爲這是與其宗風相違的。說明他還是不願意與統治者合作。不過，他們不與統治階級合作，起的作用仍是消極的，只叫平民安份守己，歸根結底還是對統治者有利的。

後世一般都是根據《壇經》來研究慧能的思想，這是不甚可靠的。因爲《壇經》已經過後人多次改訂，其中究竟還保存了多少慧能的思想很難說了。這種改訂之風，在當時即已引起不滿，如慧能門下在北方居住的慧忠就慨嘆南方改換了《壇經》，是「添糶鄙談，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉，吾宗喪矣！」現存《壇經》的本子有四種：最古的是敦煌本，由字跡上斷定是五代時寫的。那時南北宗早已分家，南宗中還分成了數派，可以肯定這個本子就有了改訂。在分派後，一般都乾脆把《壇經》看成是荷澤（神會）一系的東西，這表明《壇經》裏的說法與荷澤的關係特別密切。這也是有些根據的。從敦煌發現的《神會語錄》，許多說法就與《壇經》完全一致。不過是否即用神會的說法改動了《壇經》還有待研究。因此，嚴格地說，研究慧能的思想並不能以《壇經》作爲唯一的根據。

比較合理的看法是：從道信以來，東山法門已經不是單純的以《楞伽》為根據的了，他們的說法較前有了很大的變動，並逐漸擴大了禪法的範圍。在「藉教悟宗」的經教部分，就已包括了《般若》、《維摩》、《法華》、《思益》、《華嚴》等經。慧能的思想也是受了這種影響，不拘限於《楞伽》而吸收了諸經的說法。他在《壇經》中所表現的主要思想，是「摩訶般若」法。而所採取的無相戒，則來自《金剛經》中關於「無我相、人相、衆生相、壽者相」等等的說法。《壇經》中談到的以「無住為本」的說法，也出於《維摩經·觀衆生品》裏文殊所說的「一切法均從無住建立」，所以盡管慧能不識字，但對這些經文還是有他自己的理解，並且涉及的範圍也相當廣泛。

至於慧能思想的具體內容，現在仍宜以王維的《碑銘》作依據。《碑銘》雖是由神會提供的材料，但當時還不可能根據神會的話去修改《壇經》，所以用它作標準來分析《壇經》還是可以想象到原來的一些面貌。

《碑銘》中說：「乃教人以忍。曰：忍者無生方得，無我始成，於初發心，以為教首。」關於這一點，《壇經》中沒有明文，但在無相頌中卻有同樣意思的說法：

「只見已過，莫見世非。」這也就是忍。這一思想在《壇經》中前後都貫穿着，《碑銘》中又提到了，可見是慧能的基本思想之一。對於定慧，他把範圍擴大了，《碑銘》說：「至於定無所入，慧無所依。」定，並非限於打坐，只要心不散，坐卧住行都是定。「慧無所依」，是說定慧一體，是照與光的關係，從定來看是光，從慧來看是照，所以並不是先有定而後有慧。這就是《壇經》中所說的「定慧等學」。「大身過於十方，本覺超越三世。」前一句是說以一心爲法身，此心的量廣大無邊，猶如虛空，這也是從道信以來的說法。「本覺超越三世」的意思是說，般若之智是自性般若，是先天具有的，每人都有，只要一念相應它就會實現。因此他們主張頓悟。——因爲這是一個整體，不必要甚麼積累，也不受時間的限制，說有即有。這種智就是「本覺」，「超越三世」就是頓悟。以下還說到，「根塵不滅，非色滅空」。——無相的理論，是中國般若研究中的突出思想，認爲除病不滅身。着相爲病，除病就是除着相，如《肇論》說「即色是空」，非滅色爲空。所以在禪宗完全中國化以後，把《肇論》放在第一位，十分推崇它。由此而言，「行願無成，即凡成聖」。在人們受

無相戒的時候，要人們發四誓願，即對無邊之衆生，煩惱、法門、佛道無所成，也就是說要誓願成佛。但成佛並非另有佛身，自性就是佛。只要自己認識自己，一念般若即可成佛。由此決定，雖然是凡，但無疑即是聖。這樣，他就歸結爲「舉手舉足，皆是道場，是心是性，同歸性海」。一舉一動都不離道場，不管是用情用心，都會歸於性海。這就是結論。

以上就是王維《碑銘》裏的重要論點。用這些論點去理解《壇經》，就可以看到慧能學說的精神實質。

接着，《碑銘》把慧能的修禪方法提了出來。南宗的方法是頓。所以《碑銘》說：「商人告倦，自息化城，窮子無疑，自開寶藏。」這兩個比喻都出自《法華經》。前者出自《化城喻品》，說化城在於息腳，息腳之後還是爲了達到最終的目的地，後者出自《譬喻品》，說使窮子消失疑惑之後，即可自己直開寶藏。南宗就是把直開寶藏比作頓（神秀一系就無此說）。但盡主頓，「其有不植德本，難入頓門，妄係空華之狂，曾非慧日之咎」。太陽是有的，但迷於空華之人卻無視於太陽，這就不是太陽的



過錯了。這種頓門是有的，問題全在於自己是否具備有人頓的條件。頓，是慧能所提倡的修禪的根本方法，後世的南宗禪即以此為特色相傳下去。神會所以要王維寫此文的目的，即由於當時人們還不相信此說，所以要他出來代為弘揚。最後《碑銘》還對慧能的無相無着的方法提了出來說：「〔能〕常嘆曰，七寶布施（出《金剛經》），等恒河沙，億劫修行（時間長），居大地墨（數量多），不如無為之運（出《金剛經》），無礙之悲（出《維摩經》），弘濟衆生，大庇三有（三界衆生）。」這種無為無礙的思想即無相、無着、無住，也是慧能的一個主要思想之見於《壇經》的。

此外，除無相、無着之外《壇經》中還提到「無念為宗」的話，這是《碑銘》中沒有的，可以推斷是出於神會的思想。

《碑銘》這種文體重在「銘」，王維在銘文中特別談到無相無着的意義：「至人達觀，與佛齊功，無心舍有，何處依空。不着三界，徒勞八風，以茲利智，遂與宗通。」

另外在《壇經》的最後（補充一些其他時候的講話），模仿《楞伽師資記》一類

著作的體裁，說慧能在將死之際曾囑咐由法海起到神會止的十個大弟子說：他們「不  
 同餘人，吾滅度後，各爲一方師」。其中就教他們的宗旨爲：「吾教汝等，不失本  
 宗。」「先舉三科法門，動用三十六對。」這三十六對是「外境無情對五（天地  
 等）」、「語言法相對十二（有爲無爲等）」、「自性起用對十九（邪正、痴慧  
 等）」。這三十六對可以通一切法，一切經，不管甚麼，總可以找到與其相反的對立  
 面，指出這兩者都是「邊」，離開二邊，才是中道。這種說法，顯然是受《維摩經》  
 的「不二法門」的影響。這種法門組織，看起來既不屬於慧能的，也不是神會的，怎  
 樣增加到《壇經》裏來的，很難瞭解。還過這種思想卻與慧能一系的門下有關係，成了  
 他們一種綱領性的東西。

慧能禪法的嫡傳，無妨說是荷澤（寺名）神會。雖然慧能並未明確的說傳法給了  
 誰，但在神會生時，就隱約地說是得到慧能付囑的。在他死後三十年（唐貞元十二年）  
 德宗曾邀諸禪師共同議論，決定神會爲禪宗的第七祖，德宗還親自撰了《七祖贊》，  
 就等於欽定他是慧能的嫡傳了。

神會（公元六六八——七六〇年），湖北襄陽人，俗姓高，少年時研習儒道。出家後，曾隨當時在荊州的神秀學習過三年。久視元年（公元七〇〇年）神秀被武后征召入京，曾對門下說，得到弘忍禪法的還有在南方的慧能，大家要繼續學禪，也可以去找他。大概即在這段時間，神會就去了嶺南。他原在北方住過，南下以後他還一度返回北方。最後，大約在公元七〇八年左右，他已經四十歲了，又重回到慧能處，直到慧能逝世。所以王維在爲慧能寫的《碑銘》中說，神會「遇師於晚景，聞道於中年，廣量出於凡心，利智逾於宿學。雖末後供，樂最上乘」。這裏用了《大涅槃經》中的故事來比擬神會。經說金工純陀是佛最後收的一個弟子，佛臨死時就是由他供養，所以得到了佛最後的教誨。神會在他自己的著作中，也曾以純陀自命，說明神會確是慧能最後的弟子。但是，後來被誤會了，把他四十歲去見慧能顛倒過來說成是十四歲，以致《壇經》中說他是「小僧」「沙彌」，這完全不對。

慧能死後，神會大概還在曹溪住了十幾年，直到開元十八年左右，他才出嶺南，越過大庾嶺，到了洛陽，對於慧能傳衣一事廣爲宣傳。此後他又到了滑台（今河南滑

縣東)的大雲寺，同當時很有聲名的山東崇遠禪師(北宗)展開了南北禪邪正、是非的辯論。通過這場辯論要來決定達摩禪的宗旨。辯論的規模相當大，實際是一個無遮大會。神會在會上攻擊了神秀的北宗，重點是說他們「傳承是傍，法門是漸」。認為自己的主張才是傳承的正支，法門是頓，與北宗形成對立。當時與會的獨孤沛寫下了會議記錄，經過三年，改訂多次，成爲定本，流傳於後。記錄題名《菩提達摩南宗定是非論》。後經散失，近年在敦煌卷子中發現了。

在大雲寺的大會上，雖然掀起了南北宗的爭論，但當時並未繼續發展下去，隔了十多年，到天寶四載(公元七四五年)神會受到當時大官僚宋鼎的歡迎，重又回到洛陽，大力弘揚頓教，聲勢煊赫一時。但此時的北宗勢力也不弱，他們勾結另一官僚盧奕向唐玄宗誣告神會在洛陽聚衆，謀爲不軌(自元魏以來借用大乘佛教名義聚衆反抗統治者的事件，已有多次，特別是新興的教門，如三階、淨土等，統治者對此十分警惕)。神會所宣揚的頓門禪法，是北方所未曾聽說過的，自然有號召力，能鼓動一些人。因此引起了統治者的疑懼，終於把神會逐出京城，於天寶十二載黜於弋陽(今

河南潢州），最後又被趕回了襄荊一帶。據後人爲他寫的傳記中還說，在這個過程中，「俠客縣官，三度幾死」。很可能是遭遇過暗殺、逮捕等風險。又說他「商旅縲服，百般艱難」，那簡直是化裝逃跑了。

安史之亂時期，兩京既陷，經濟異常困難，因此就想各種辦法斂錢以助軍餉。除鬻官賣爵之外，還用度僧收費的辦法，這就是由國家發給度牒度人爲僧，向被度者收香水錢。由於神會在當時是一位年高德重的僧人，被請出來主持這件事。他助郭子儀籌了一定的兵餉，對唐帝室立了功，因而恢復了他的地位，但不久就死於洛陽的荷澤寺。由慧能開創的南宗禪，在他幾十年的努力下，終於在北方奠定了基礎，同時還有了神會自己的傳承，這就是荷澤宗。

荷澤的思想除了在《定是非論》中有所表現外，敦煌卷子裏還存有《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》殘卷（「直了性」形容頓教，「壇語」是設壇授戒時所說的話）。此外還有劉主簿輯的《南陽和尚問答》（殘卷）以及一向流行的《顯宗記》，此書在敦煌卷子中題爲《頓悟無生般若頌》。這些作品經胡適與日人鈴木大拙分別輯

印爲《神會語錄》出版了。另外還有些零星的語錄，見於《景德傳燈錄》中。從上述這些資料可以看出神會思想的一個全貌。不過，由於神會的用意在攻擊北宗，有些說法不免有些偏頗。

總的說來，神會的思想還是出於慧能的。他對北宗批評提出兩大綱領是：「傳承是傍，法門是漸。」以此爲定是非的標準。當時之所以提出傳承問題來，是有些原因的。北方雖然大行神秀之說，但神秀死後，下一代中間又分出許多別支。其中嵩山的普寂勢力特大，嵩山又是北方禪的最大據點，從前達摩和佛陀扇多都在這裏住過，普寂居此，也就自然形成了領導北方禪的地位。當時他曾有兩種重要舉動：第一，豎立碑銘以決定北方禪家自達摩以來的傳承，準備把神秀定爲六祖，普寂本人爲七祖。同時，由於法如也在嵩山傳過禪，普寂原想在他門下學禪，後來因爲法如死了才跟了神秀，有此一段因緣，自然不好把法如抹煞，於是把法如同神秀並列爲第六祖。第二，修訂《法寶記》（屬於宗譜性質，敦煌卷子中題爲《傳法寶記》），把他們決定的歷代傳承記於文字。但是，除嵩山外，山東的東岳降魔藏法師也在宣傳神秀的禪法，崇

遠就是這一系列的，所以也應該有其傳承。神秀門下出名人物本有二十多人，又各有弟子，合計有一百多人，都在傳禪法，傳承就顯得十分紊亂了。他們這種內部矛盾，事實上只是爲了爭取地盤獲得利養的一種競爭。神會有鑒於此，就選擇當時北宗勢力薄弱的滑台作了「傳承是傍」的攻擊，要將他們的傳承加以推翻。他認爲北宗這種混亂情況，是對傳授禪法有很大的損害。

神會還認爲，自達摩以來，每代學禪的人雖多，但僅許可一人爲正式的繼承者：「每代學徒縱有千萬，亦只許一人承後。」就像一國之中只許一個國王一樣，純是單傳的。而得到弘忍親傳的僅有慧能一人。並說這也是爲神秀本人所承認了的。那末以何爲憑據呢？六代以來，傳法，對內是以心傳心，「內傳法契以印證心」，對外就是傳衣，「外傳袈裟以定宗旨」。而現在袈裟就在慧能處，可見只有慧能才是真傳，北宗所傳則是傍支。按照傳統，沒有得到傳承的人不許開法，沒有傳授禪法的資格，所以神秀的傳法是不能承認的。

其次關於「法門是漸」的攻擊。自神秀以後，北宗便從方便着手教人禪法，而有

了「五方便」說的理論。學習五方便門的主旨在於體會體用，這就是習定的總的方法。具體的做法是這十六個字：「凝心人定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」這是屬於「漸」的方法。神會批評說，從達摩以來「六代大師，一一皆言，單刀直入，直了見性不言階漸」（《菩提達摩南宗定是非論》），是要求頓時見到佛性（即本覺、淨心）的。又關於「看淨」之說，在北宗禪家中，要人坐下來看，認為有一種像虛空一樣的淨心可以得到，不過不是一下子的事。神會則認為，應該「直了」，單刀直入，不需要甚麼階梯，所以說「不信階漸」。這就是「頓」。

但是怎樣能做到「直了見性」呢？神會提出了「無念為宗」的主張，即以「無念」為法門。「無念」之說來源於《起信論》。《起信論》中有一段，要求心體離念，也即無念：「若能觀察知心無念，即能隨順人真如門。」這裏說的「念」是指「忘念」。如果能做到這一點，就可以由生滅門入真如門，與真如相契了。神會採取這一說法，認為要達到「直了見性」，應從「無念」入手。北宗稍後一些的文獻裏也講心體離念，但只是作為一種方便提出的。並且他們所說的心體離念是指不起念，根



本在消滅念。而神會認爲「妄念本空，不待消滅」。這是南宗不同於北宗的一點。其次，所謂無念是指無妄念，不是一切念都無。正念是真如之用，就不可無。如果否認了正念，即墮入斷滅頑空。這是南宗不同於北宗的又一點。由此有「定慧一體，平等雙修」之說。神會認爲由「無念」可以達到「定慧一體，平等雙修」，最後的結論爲「見即是性」。直了見性的「性」，並不是離見之外另有一法，性的發露（顯現）就是見，但不是妄念。正如明鏡本來就是能照，所以照即是鏡。照與鏡是一回事，見與性也是一回事。由此就提出頓悟的說法：頓悟是一下子發露出性來。雖然「見即頓悟」，但是頓悟之後仍然「不廢漸修」。爲甚麼呢？「如人生子，百體具備，乳養漸大」。嬰兒可以一下子生出來，可是壯大還有待漸漸的乳養。北宗只講漸修，其結果就只能漸悟。這就是南北宗在漸頓問題上的區別。

神會的議論中還提到「一行三昧」，這本是東山法門的一個重要內容，但是在解釋上神會與神秀不同，神會是聯係到《金剛經》來講的。原來的「一行三昧」是以法界做境界，「法界」的異門有「實際」「如如」等，這些異門的說法出自《勝天王般

若》。可是神會由此聯係到《金剛經》的最後總結的一個頌：「一切有爲法，如夢幻泡影……」頌前，秦譯本說（其他譯本沒有）：「云何爲人演說？不取於相，如如不動。」神會就根據這句話，認爲「如如」就是「不取相」，「無念」，「無念」即是般若，從這個無念般若入手就可以達到「一行三昧」。因爲「一行三昧」是以法界作所緣的境，而法界的異門就是「如如」。

由於神會把「無念法門」與「一行三昧」聯係起來，又用《金剛經》來解釋「無念」，所以他十分推崇《金剛經》。這部經本身就反復地強調受持讀誦可以得到種種功德，經神會再一提倡，它的身價倍增，以後甚至說，自達摩以來遞爲心要的不是《楞伽》而是《金剛》，這與王維《碑銘》所說就發生矛盾了。

上述神會的思想，在《壇經》的四個傳本裏都可以見到（四個傳本是：一、敦煌卷本；二、日本興聖寺藏惠昕本；三、景德本；四、宗寶本）。於是近人就產生了《壇經》編寫者是誰的疑問。《壇經》如果是慧能的語錄集，那麼在慧能生時就有了，神會只是根據原著發揮而已。但也可以這樣說，慧能並不一定有這些思想，而是神會

門下根據神會的思想寫成了《壇經》。這種說法也有一些根據：當神會定為南宗第七祖，他的禪法流行以後的五十年間，唐代官僚韋處厚（公元七七三——八二八年）替鵝湖大義禪師（屬洪州系，是南岳系馬祖一派的人物）寫的碑銘中指出，他們原是一脈相承的，後來「脈分絲散」分成了「秦（神秀）洛（神會）吳（牛頭徑山）楚（洪州鵝湖）」四派。其中講到神會說：「洛者曰會，得總持之印（指頓悟法門，一聞千解），獨曜瑩珠（喻清淨心）。」這是贊揚神會的頓悟法門做到家了。接着寫道：「習徒迷真，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣。」根據這一記載，近代從胡適開始，一致認為《壇經》是神會的門人寫的，其前無所謂《壇經》。他們把上引的一段文理解為：神會的門下改變了神會的精神寫成《壇經》，由是宗旨就有了優（會）劣（徒）了。這一說法，日本人也相信。他們都是把《碑銘》中「竟成《壇經》」四個字用逗點隔開來的。但這樣的理解還值得研究。因為慧忠在當時已不滿於人們的隨意改訂《壇經》，可見《壇經》是早已有之的。事實上，韋處厚的那句話應該這樣去理解：從與神會有關的文集等來看，神會是主張以《金剛經》傳宗的，但到了他的門

下卻改變了主張，而以《壇經》傳宗了。這樣，「竟成壇經傳宗」就顯示出了優劣。這點應放在「傳宗」兩字下面。因為從現有的《壇經》看，有好幾處都強調要以《壇經》作為傳宗的憑據，如說「與學道者承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承」等，就是指以《壇經》傳宗而說的。甚至認為非得其人不傳。可見所謂「橋枳變體」是指以甚麼典籍為傳宗根據的問題，而不是指神會門下編寫《壇經》。此外，從《壇經》中還的確可以看出有許多反對北宗禪法的議論，例如看心等的思想顯然不是慧能時就有的。假如用這點做根據否認《壇經》不是慧能的原語錄，也不大合適，因為其中可能有些部分是後人修改、增加的，並不是全部都是後人撰述的。所以現在只能說，《壇經》中確有慧能的思想，但是哪些是慧能的，哪些是後人的，從《壇經》本身已經很難一一區別出來了。至於現行的本子是否就是神會一系所改動的，這也很難確定。因為流行的本子署名法海——道際——悟真，都不是神會一系的人物。

自神會被定為南宗七祖之後，他的禪法在北方甚為流行。神會傳無名，無名禪師的思想傳於賢首宗的清涼澄觀。神會另一門下法如，其三傳弟子為南印，再傳道圓。

道圓禪師的思想又影響了賢首宗的宗密。宗密特別提倡《圓覺經》將經的思想同神會的思想 and 合爲一，對於神會一系的禪法大加闡揚。宗密在自己的著作中常常專門講說禪法，如《圓覺經大疏鈔》、《略疏鈔》、《禪源諸詮集都序》、《禪門師資承襲圖（並附說）》等，都將荷澤的禪法看作是最究竟的，超過了當時的北宗、牛頭、洪州等。在他看來，荷澤禪的要點是：「寂知指體，無念爲宗。」

神會一系的禪法，自達摩以來就是以心傳心。但究竟傳的是甚麼心呢？這關係到他們禪法的特點。宗密認爲，神會明確地指點出來很便於人們去把握它，這就是「寂知指體」，說空寂上的知是心體。例如濕是水體，水即以濕爲體。知是淨心之體，淨心即以知爲體。這種空寂之知謂之靈知，即心靈而不昧，它是與佛智相等的知，心本來就具有此知，雖然不自覺其存在，但它還是存在的。由於指出了這種心體，人們易於瞭解以心傳心的實際含義，所以在宗密看來，這是神會很了不起的成就。因此可以說「知之一字，衆妙之門」。這樣，知字就爲宗密所特別突出來了。

當然，禪宗思想的變化是與他們接受《起信》有關係的。《起信》的根本思想是

「本覺」之說，把本覺作爲心體，所以用知來解釋本覺也很合適。因此宗密把它特別提出來，不外乎說明神會的思想來源於《起信論》。他能這樣明確的指出這一點來，仍然值得重視。因爲禪宗的思想對於後來中國的理學和心學都有影響，而影響的重點就在於這個以知爲心體上。

神會的思想雖然由賢首宗特別是宗密的闡揚曾經活躍過一段時期，但在宗密之後，還是逐漸消失了。因爲宗密的本宗是賢首，不能專力去弘揚禪宗，另外南宗禪除神會一系外還有青源、南岳等系，而且神秀一系也沒有由於神會的反對就斷絕了。從表面上看，北宗禪比神會一系繼續得還更長久些。神會系後來已無可考，而神秀系的傳承則仍有歷史可查。直到唐末才衰落了。可以說，整個北宗是與唐室共存亡的。

禪宗南北正統之爭到了神會被公認爲七祖以後就告一段落。但是，跟着南宗的逐漸擴大，凡是在曹溪參學過的人都能開門授徒，而單傳的說法再也維持不住，只有聽其自然了。正如宗密所說，以世俗的宗法制來講，所追溯到遠祖也只是七代而已，七代以去不再存在甚麼單傳的問題，禪宗也是如此。事實上，當時南方禪的發展已經

超出了神會以外，真正得到發展的乃是南岳與青源。神會系則祇在北方占有勢力了。

南岳是指住在衡山般若寺（從前慧思的道場）的懷讓。懷讓（公元六七七——七四四年）出生於金州（陝西安康）杜氏，隨荊州恒景律師出家，以後又到嵩山老安處學禪，最後到了曹溪。在古《壇經》中還見不到他的名字，祇是後來的傳本才加了進去。並說慧能預記他的足下將出一馬駒「踏殺天下人」，這說明他的名字是在馬祖（即所指的馬駒）以後才為人加上去的。據宗密說，懷讓在南岳開頭祇是個人修行，並未傳法，得到馬祖才使他成爲一家。這大概是事實。因爲南岳一地歷來學禪者都是在那裏潛修的，從慧思以來就是如此，所以懷讓也只是個人用功，並沒有獨立門戶。

馬祖（公元七〇九——七八八年）是鄧州（四川）什邡人，出家的名字叫道一，據說儀表非凡。當時四川已有弘忍一系的傳法，馬祖就在資州從智詵的門人處寂（俗姓唐，所以又名唐和尚）學過禪。以後他離四川去各地巡禮聖跡，到了南岳，在那裏坐禪，爲懷讓發現。據說懷讓有意啓發他，特在他坐禪處磨磚，道一覺得奇怪，就問磨磚幹甚麼，懷讓說做鏡子；又問磚怎能磨成鏡？懷讓乘機說出一番道理來，認爲坐

禪猶如磨磚，總是不得究竟的，因為禪不在於坐臥。這些說法很使道一佩服，由是隨着懷讓學禪。十年以後，學有所得，就離師到江西。初在江西南部的臨川（南康），後又到了洪州（南昌），與當地官吏結識，——當時新興的禪宗在民衆中很受信仰，一般政令難以發動的地方，往往借禪師的說服輕而易舉，所以當時學禪的人常爲官吏所歡迎。道一與官吏裴某相識，輾轉在洪州、鐘陵（南昌附近）一帶宣傳禪法，很有影響，從而創立了洪州派，代表江西禪。

懷海（公元七二〇——八一四年）出身福州衛氏，是道一門下的首座，從他起才完善了本系的禪法。原來自道一以來，提倡「順乎自然」（不是專講打坐），標榜頓悟。要求休息心思，不起分別，即「先歇諸緣」，好壞都無須乎思量。這種思想經懷海進一步發展，構成了新的特點。後來懷海搬到新吳大雄山居住，此山「岩巒峻極」，他所住處更是斷岩絕壁，後人因此稱他們的禪法爲「百丈禪」。從他開始，爲禪宗另立了一種規模。其前，一般禪師都住在寺院中（即所謂律寺），表面上還是要尊重戒律的。唐代實行的是「四分律」，戒條很多，其總綱則爲「諸惡莫作，衆善奉行」。



但由南岳傳下來的禪法，是善惡都不思量，這就與律寺的精神不能調和了。因此從百丈禪開始，爲了運用他們的主張，加上參學的日多，在律寺之外別立一種「禪居」作爲道場，並爲這種禪居製定了若干條規矩。這些規矩的性質猶如戒律，但都是斟酌當時情況製定的。

禪居與律寺不同，不立佛殿，惟樹法堂，法堂由長老主持。在說法時，作法簡單，只要尊長老爲師即可。「學衆皆入僧堂」，大家都在一起，其目的還是爲了坐禪。這樣，他們就又恢復了坐禪方法。此外爲了解決實際生活問題，還採取了普遍勞作的辦法。——原來道一住山時，生活即由自己解決，除造林外，還搞耕種等農作。到了懷海時，更作了新的規定，名爲「普請法」，上下均力，不分等級，一齊勞作。當然，也接受布施。這些就是所謂「禪門規式」。這些規約後來作了修訂，就成了「百丈清規」。開頭立這些規約的目的，僅在於使聚處寺院中的僧衆有所制約，以便於共同的團體生活。但立了這些規約以後，特別是在形成「百丈清規」以後，就對於他們禪法的發展很有影響，大大地增加了禪宗的勢力。

百丈以後，他們的勢力越來越強，從而形成了洪州宗。一時與荷澤宗、牛頭宗成爲鼎足之局。

關於洪州禪的特點，宗密有些介紹可以參考。至於他們本宗的說法，則比較零碎，難以看出系統來。宗密說，此禪的特點是「觸類是道」，而在實踐上則爲「任心」。「觸類是道」按宗密的解釋是，修禪的人「起心動念，彈指警效，揚眉瞬目，所作所爲皆是佛性全體之用，如面作多般飲食，一一皆面；如是全體貪嗔癡等，以至受苦樂等，一一皆性」。明心見性乃是修禪所要達到的目的，但怎樣才能見到佛性呢？從弘忍神秀以來，都認爲佛性乃是真心、清淨心，只要得清淨心，了此真心，就是見性。而洪州則一反其道，主張修禪者應該把人的行爲綜合起來觀察，人的生心起念，一舉一動，都應該看成是佛性的表現。——因爲佛性乃是一個全體，表現各有不同，要見佛性，就要在各種行爲上着眼。所謂善惡苦樂，都是佛性的一種表現，所以叫做「觸類是道」。決不能只把清淨心看成是佛性。這種思想是有其來源的，宗密就指出，這出於《楞伽經》。《楞伽》特別提出如來藏的思想，認爲如來

藏即是佛性，也是「生死」「涅槃」的根源。所以說「如來藏是善不善因」——由於有了如來藏的因才有一切一切，單從如來藏言，則一切平等。善是如來藏的流露，惡也是來自如來藏。

其次，「起心動念」等說也出於《楞伽》。《楞伽》中有一段講到關於佛事（佛之所作）的說法，說在此方是以語言文字來作佛事（即用語言向人說教，當然語言文字要「宗通內證」，不能執死），而他方佛事起心動念，彈指警歎，揚眉瞬目等等，一舉一動都可作佛事。洪州派把這些說法豐富了他們的佛性論，認為這些也都是道。因為他們的實踐主張就是「任心」，講究「息業養神」，不要故意去做甚麼好事壞事，只要能養神存性，任運自然，就做到家了。這倒好像是一種自然主義了。因此，宗密說他們是隨順自然，一切皆真，這一評語，可說是抓住了他們的特點了。這一特點貫通於南宗禪的整體中，很難分清這一思想是《壇經》中原來就有的，還是後來加上去的。不過洪州系對此思想是特別強調的。

前面說過，神會提倡的南宗禪是會通《金剛經》的，把《金剛經》的地位提得很

高，甚至代替了原來的《楞伽經》。到了洪州時期，則又恢復了《楞伽經》的地位。因此可以說他們是要調和《金剛經》與《楞伽經》之間的矛盾。而南北之爭在他們看來已不是主要的，無須把界限分得那樣清楚了。

青原系是南宗的另一系。青原指行思（？——公元七四〇年），他出身江西廬陵（吉安）劉氏，傳記不詳。古本《壇經》中也無他的名字，後來才加了上去。說他在慧能處為時不久就回江西去傳播禪法，影響似乎不大，傳其法的是希遷。

希遷（公元七〇〇——七九〇年）出身於端州（廣東）高安陳氏，據說到過曹溪，又在粵川間往返參訪，想必也會受到四川禪師（如馬祖等）的影響。他在行思處學有所得後，於天寶初到了湖南衡山的南寺。寺的附近有一大石，巖整如台，他就結庵其上，所以被稱為石頭和尚。當時衡山的禪師如懷讓等都很推重他。但從宗密的著作中看，他的勢力似乎還沒有達到洪州的地步，沒有單獨提出來，只把他與石頭並舉。這也可能是因為他們之間的思想有相同之點，即同受般若空觀影響的緣故。洪州各家沒有甚麼著作，只有語錄，但是青原卻有五言小品偈頌體的《參同契》流行，表

現出一些特殊的思想。

《參同契》是借用漢代道家魏伯陽著作的名字。魏作《參同契》目的在同契儒道二家的說法，在道家看來，儒家以《周易》爲代表，道家以黃老爲代表，此後還有「爐火」一種煉內丹的長生術，魏伯陽就是要會通這三方面來推闡出自己的心得的。希遷借用這一書名立論，目的則在於把南北頓漸之說加以會通。此作全文共三百一十字，見《景德傳燈錄》卷三十。

《參同契》一開頭就說明作者的宗旨：「竺土大仙（佛）心，東西密相付（指禪宗之以心傳心）；人根有利鈍，道無南北祖。」說明南北之祖是一樣，只是根有利鈍的不同，法的本身並無漸頓可言。這種說法在《壇經》中也有，如說：「法無頓漸，人有利鈍。」聰明的人可以單刀直入，遲鈍的人則有階梯。所以《參同契》與《壇經》之說相契合。既然南北是以頓漸來劃分的，法無頓漸那就無所謂南北宗了。《肇論》中有這樣一句話，「會萬物爲己者其唯聖人乎」，意思是說，得道者是無我的，萬物又是一體，萬物一體即爲我，聖人就是以此爲境界的。據說希遷對此語很有

體會，認爲聖人無我而與萬物溝通。又說他讀了《肇論》那句話，有感而作《參同契》。因之《參同契》全篇都貫穿這一思想，不過在文字上沒有這樣明確的表示。

希遷思想的中心是由理事、心物、內外的關係上立論的。所以他說：「靈源明皎澈，支派暗流注，執事元是迷，契理亦非悟。」「靈源」即心，心是清淨「明澈」的，由心源所發生的一切爲「支派」（即物），是與心相貫通的，也就是說，一切都是佛性的表現，不過不是很明顯地貫通於物罷了，所以說是「暗流注」。正因爲心物本是一體，如果不瞭解這種關係，執着於事則迷，若僅契理也不能算悟，應該把二者聯係起來，不要分別執着一邊。這種說法的確是根據南北頓漸的議論來的，南北的爭論歸根結底與心物有關，北宗比較執着事相，南宗則着重於理的方面，各側重一面而未能把二者貫通起來。

理事的貫通並非易事。像華嚴宗講的「十玄門」就相當複雜，希遷吸收了「十玄門」的思想說：「門門一切境，回互不回互，回而更相涉，不爾依位住。」這就是說，理事關係不簡單，十玄門以十爲對，只不過表示很多罷了，事實上門類還要繁

多。因此理事融會的境界，應該貫徹於各各門類之中。儘管門類繁多，但各門之間的關係，卻可以歸之「回互不回互」兩類。所謂「回互」就是互相融會。雖然事物的界限脈絡分明，但在此中有彼，彼中有此，互相涉入，不再區別彼此。「不回互」就是各有自己的位次，各住本位而不雜亂。對於「門門一切境」來說，既有回互的關係，又有不回互的關係，它們是相涉而又有分位。總的說來，還是認為理事應該會通的。這就是他在華嚴宗影響下所產生的一種看法。

以下他還拿一般的事物來談理事關係：「色本殊質相，聲元異苦樂，暗合上中言。明明清濁句。」由一般事而言，現象上千差萬別，怎樣來解釋事理融會的道理呢？《參同契》講到理的地方很多，首先應瞭解他所講的理是指甚麼。一般說來，有物理之理，有性理之理。所謂物理，如色的質象有青黃等差別（青黃之所以為青黃，是光波長短造成的，當時不能做科學的解釋就統之為物的「理」），據希遷看來，若以物理解釋，則青有青的理，黃有黃的理，差別不可相通。因此應從性理上來講。所謂「靈源」即是性理的代稱。但性理還可以分為兩種，一是認識方面的，一是道德方面

的，兩者都以心性爲標準。而心性表達有明暗之分。所謂暗，就是隱晦的、間接的語言文字；所謂明，就是明白的、直接的語言文字。希遷此作本是爲了參玄（即學禪法）用的，參玄就不能不用語言文字來表達，這樣就把理之明暗轉成爲文字表達的明暗了。據他看來，關於暗的語言有上中之分，明的語言也有清濁之別，都有等級，有好壞的差別。但總起來都應會歸於理事融通的方面，做到「承言會宗」。

接着他就專門解釋這一說法：「本末須歸宗，尊卑用其語；明暗各相對，比如前後步。」心本物末，應該歸於理事融會之宗，在所說的話中，分出側重點（尊）和次要點（卑），以此來表現事理明暗的話是相對的，但又缺一不可，猶如人的走路有前後步，卻是相輔相成的。這也就是說，禪宗各家使用不同的文字來表現自己的境界，雖然有明有暗，各有所側重，但仍是從理事融會方面來貫通。因此，他的結論是：「事存函蓋合，理應箭鋒拄，承言須會宗，勿自立規矩。」以蓋來比喻事，蓋隨器而有大小方圓之不同，事也如此而有千差萬別。但就理上說，則不應執着這些差別，如同人之以箭射空，箭箭相頂，以一貫之（此喻見《大智度論》）。把理與事這樣統一



起來認識，就可從語言上會歸宗旨，而不是強爲之解。

希遷的這一小品，主旨在會通南北宗，但也提出了佛學的理论問題——理事的關係。他對於理的理解比較深刻，把它分成物理與性理。並認爲從物理上看，事各住一方，而從性理上看，則是統一的。他還用回互不回互來解釋理與事的關係。這一些，對以後特別對宋明理學家是有影響的。宋明理學家也談到事理問題，還進一步講到理一分殊的問題，認爲理是整個，是一，在每一事中都有表現；同時又承認事之差別，看成是多種多樣的。這些在此小品中都涉及到了。所謂「靈源明皎澈，支派暗流注」，就是同樣的意思。應該指出，希遷的思想與南宗禪特別是《壇經》是有關係的。《壇經》後面的「三十六對」中，特別提到明暗一對，《參同契》用明暗來喻理事。另外，希遷主張用語言文字，這也與《壇經》一致。從道信到神秀一直主張「禪燈默照，不出文記」，認爲在心中領受就行了。因此在他們傳播禪法的時候，也只是當面指點，不記錄於文字。而《壇經》的三十六對說法，卻將這些駁倒了（洪州禪是主張不立文記的，甚至在教禪的時候，也不用語言，只用手勢，所以說啞巴也可以參禪，

但這是以後的事了。由此看來，希遷的說法與《壇經》後面的一段是很有關係的。後來《壇經》還說，希遷作沙彌時就得着慧能的關照，要他「尋思去」。慧能死後，希遷就去作「禪思」，但總想不通，有人提醒他，慧能是要他去找行思，因而他就投身青原行思的門下了。這些當然是後人的附會，但總可以看出，他的思想的確和《壇經》有些關係。

總起來說，青原一系是由石頭促使其發展的。石頭的作風和接引人的方法都很嚴厲，所以後人說「石頭路滑」。不論在理論上和方法上，都有些與衆不同的門風。以後它的影響逐漸擴大，形成與洪州系勢均力敵之勢。再後，這兩派又分成了許多支派，他們的分歧也完全根源於此，並與整個禪宗的命運相終始。

自青原一系勢力增強以至與南岳並駕以來，江西湖南兩地陸續出現了一些杰出人物，各有所主：江西主馬祖，湖南主石頭，一般學禪的大都往來於兩家之間。其中有謀道的，也有謀食的。——當時有這樣一種實際情況：因為禪宗在各處都有傳法的，每處的人數也相當多，要解決生活問題有時會發生困難，所以就形成一種到處流動的所

謂「行腳參訪」的風氣。學禪者遊州獵縣，不辭千里，過夏經冬，既可遊覽山水，也可取得供養。這樣一來，一時禪家的實踐就產生了種種新的形式。體驗也不單限於一個人，往往是賓主互相激揚，互相討論和啟發。應對之間產生了所謂「機鋒」（語言不很明確，而有含蓄，用以試驗對方是否理解）和「機用」（即原則與活用，因為一問一答之間，總有原則和活用的不同，這都是語言的句式），還有講家的所謂「機境」（即主題與境界，用語言所表達的）。並逐漸成形為一定的句式。這些句式由於學徒的流動傳播，也就有了「語錄」，後來還單獨地有「公案」，由於句式的每一條都可成功為典型的例子。於是禪學的變化就有了多方面。

到了唐末武宗會昌年間（公元八四一——八四六年），出現了毀佛的事件（其原因有政治的、經濟的），沉重地打擊了佛教，計廢除寺院四萬餘處，在不足三十萬僧侶之中還俗的達二十六萬人。收回為院所佔的良田數十萬頃，解放奴婢十五萬人。這樣，不但解散了僧衆，而且摧燬了他們的經濟基礎。這對於佛學也產生了影響，特別是當時以莊園經濟為基礎的義學，有不少章疏著述都因之散失了。但禪宗各家原就

散住在各地山林，又同平民接近，不講義理，無求於典籍，所以受到的影響較小。由此，在設佛事件過去以後，禪宗的勢力也恢復較速，派別反出現得更多。不久，進入五代時期，南北政治分裂，由於禪宗在南方盛行，南方統治者也還利用禪宗，更有利於禪宗的發展，因而也就加速促成它的分裂。僅僅數十年間，在南岳青原兩大系統之下就出現了五個支派。它們傳承的關係如下：

南岳一系，在百丈懷海門下有瀉山靈祐（公元七七一一八五三年），再傳仰山慧寂（公元八〇七——八八三年），這一傳承構成了瀉仰宗。百丈另一門人黃檗（山名）希運（？——公元八五〇年），再傳臨濟（寺院）義玄（？——公元八六七一年），這一傳承為臨濟宗。

青原一系自石頭開始，他的門下有天皇（寺，在荊州）道悟（公元七四八——八〇七年），再傳德山寶鑒（公元七八二——八六五年），雪峰義存（公元八二二——九〇八年）。雪峰徒衆滿天下，聽講的據說有千五百人。其中有雲門文偃（公元八六四——九四九年），由此傳承構成了雲門宗。石頭的另一支為葑山惟儼（生卒年不詳）

傳雲岩曇晟（公元七八二——八四一年），再傳洞山良價（公元八〇七——八六九年），再傳曹山本寂（公元八四〇——九〇一年）這就構成了曹洞宗。——以上即是由百丈、石頭傳承下來的著名人物，由於他們在傳承上有各種不同的門風，自然又形成不同的派別。以上總說爲前四派。其後雪峰另一門人玄妙師備（公元八三五——九〇八年）傳地藏（院）桂琛（公元八六七——九二八年），再傳清凉文益（公元八八五——九五八年）謚號「法眼」，被稱爲法眼宗。這樣，前後共構成了五派。

五派中，只有臨濟流行於北方，其餘都在南方（江南及嶺南一帶）。經五代到宋初，南方的雲門首先傳於北方，一時與臨濟並盛，因而彼此鬥爭得很厲害。臨濟的後人爲了同雲門爭奪勢力，還歪曲雲門的傳承，說他們是出自南岳系的天道悟，而不是出於青原門下的天皇道悟。爲甚麼會有兩個道悟呢？據他們說還有根據：丘玄素撰《天道悟碑》中說得清楚，它說天道悟也住在荊州，州城東爲天皇寺，城西爲天王寺，而兩道悟的生平、傳法卻各各不同。換言之，他們想以碑文爲證，說明雲門實是天道悟門下，到雲門時是天王的第四傳，顯然是南岳系的晚輩。此種說法，實際

只是臨濟後人爲了故意貶低雲門而僞造的，並無這樣一個天王道悟，碑文也是假的。這一公案在禪宗內部引起長期的爭論，互相攻擊，經過宋明直至清代，還是糾纏不清。學者們認爲，雲門宗出自石頭是毫無疑問的，因爲據以反駁的證據是經不住考證的，特別是雪峰本人就十分明確地自稱出自德山一系。

五派的思想，一般說來相差無幾，都屬於南宗，只是由於門庭設施不同，特別由於接引學者的方式上各有套，形成爲不同的門風而已。關於這些不同之點，在五派已經形成之後的文益曾作《宗論十規論》（規即糾正。當時派多，弊病也多，文益此作，意在糾正其弊）指了出來。此作篇幅不長，共分十段，文字很好，可以參考。其中第四段是「對答不觀時節，兼無宗眼」，認爲當時的禪宗在對答時不看情況，同時又不能保持自派的特點（宗眼），因而形成弊端。這說明各派是存在着自己的宗眼的。

關於各家的宗眼，文益指出：「曹洞則敲唱爲用，臨濟則互換爲機，韶陽則函蓋截流，馮仰則方圓默契。」因爲他本人是法眼宗所以沒有談及法眼。文益本人與其餘

四派在時間上相去不遠（四派成立都在九世紀末，他是十世紀中葉以前的人，相去僅幾十年），很能瞭解當時的實況，加上他自己又是一大家，所以他說的是確切可信，也很扼要。後人也時常引用他這些說法，不過在理解上往往不够恰當，都把這些視為師資間的應對配合，這是錯誤的。

文益對於禪學還有自己的看法，他原出於青原系統，對於教（禪宗後來也重視佛教）很有研究，但側重於《華嚴》。因此，他講的禪完全建立在理事圓融的基礎上，這就構成他的宗眼。在《十規論》的第五段，說禪宗歷代以來的宗旨都是如此，因而他認為各派宗眼都不能出乎這一共同宗旨。以此來理解他對所餘四派的概括，也就是以理事圓融為中心。但是，各派以何種形式來表現這一中心，則是各有不同。因此，即以理事圓融及其表現形式成為他概括四派說法的依據。上面那幾句話，正是立足這種思想而說的。

以曹洞來說，他們講禪法的語句是偏正回互——他們有五位之說，即以偏正來講。偏代表事，正代表理，互相配合而構成五種形式，即五位。因此所謂「敲唱為

用」即是說明他的五位之間的相互配合，諸如偏中正，正中偏等各不相同，因而有唱有敲，於中聽出他們的偏正來。其次，臨濟則以賓主來代表理事，賓即事，主即理。不過賓主在說話中可以互換位置，如賓中主，主中賓，地位可以互換，問題在於聽者能否知道這種情形。再次，韶陽（雲門）把函蓋喻之爲理，截流爲事，他們有三句話：「函蓋乾坤，截斷衆流，隨波逐浪。」有關係的是首二句。作爲理是普遍的，合天蓋地；從每一事上看，即如截流只是一個斷面，因此，理就是整體，事就是斷面。最後，馮仰以方圓代表理事，圓即理，方即事。仰山未入馮山之門前曾在耽源（慧忠門下）處傳得九十七種圓相，就是在講話時用手劃一個圓圈，然後在圈中寫一個字或畫一個圖案（如☉或☺），這就是圓中有方。仰山繼用圓相來表示理事，所以說，以方圓默契，作爲他們的門風。以上就是文益所見到的四家的門風，四家的宗眼，他提出各家宗眼的目的，是要各家不應隨便改動，否則就無法區別他們了。

至於文益自己後來構成的法眼一派，他自己未說，但是我們還是可以看出他的特點的。他的《十規論》第五段中說「大凡佛祖之宗，具理具事……〔應該〕理事相



資，還同目足」，也是與其餘宗派相同主張理事圓融的，認爲二者如同目與足的關係，應該互相協同。從他的門庭設施來看，可以說是「一切現成」，也就是說，理事圓融並非人爲安排，而本來就是如此，所以他們的宗眼就是「現成」。爲甚麼說他們的宗眼就是現成呢？他原是得法於地藏桂琛的，據傳有這樣一段公案：文益曾約兩個同伴去桂琛處參學，第二天就辭行，桂琛覺得他還可以深造，又不便明白挽留，就指門前一塊石頭對他說，你是懂得唯識的（因他所學《華嚴》中就說「三界唯心」），試問這石頭是在你的心外還是心內呢？他當然回答在心內。桂琛就說，你是行腳的人應該輕裝，如何安塊石頭在心內去到處走動呢？文益無詞可對，便又留住月餘，仍不得其解，桂琛這才告訴他說，「若論佛法，一切現成」。這就是說，一切都是自然而然地存在，心裏有塊石頭，也是自然存在的，並不加重你的負擔。於是他得到很大啟發，後來到處傳播此說。他門下德韶曾寫了一偈呈與他看，偈說「通玄峰頂，不是人間，心外無法，满目青山」。他看了很爲稱賞，認爲「當起吾宗」。就此偈內容看，也是「一切現成」的意思：學禪達到頂峰，與人間當然不同，但由於心外無法則隨處

都可以見到青山（禪境）。也就是說，處處皆是禪，並不須離開人間去找。因此也就是不待安排，隨處都是。由此看來，文益對於他門人的印可也就是「一切現成」。以後德韶還明確地說：「佛法現成，一切具足，還同太虛，無欠無餘。」

五宗門庭的不同，也可由其全體精神上來考察。後人對於他們的精神有很多不同的說法，像元代中峰明本（公元一二六三——一三三三年）在其《廣錄》卷十一中，認為禪宗的實際傳承是在基本精神一致下傳下來的。他說「達摩單傳直指之道，為何分爲五家宗派？所謂五家宗派者，五家其人，非五其道」，所以只是人不同而非道不同。此外他還說：「亦非宗旨不同，特大同而小異。」大同者，同在「少室（指達摩）之一燈」，小異者，在「語言機境（如何說法應根據機境以安排）之偶異」。這些「偶異」即是「如馮仰之謹嚴，曹洞之細密，臨濟之痛快（他們常大喝一聲，直截了當），雲門之高古（常用一個字對答，稱一字禪，高不可攀），法眼之簡明」。這些是「各出其天性」偶然有所不同，「而父子之間不失故步，語言機境似相蹈襲，要皆不期然而然也」。也就是說，五家由於性格之不同，代代相傳，不改成規，自然而

然產生了門風的差異。

中峰這些說法重在說明五家無大的差異，雖有一定的道理，但事實也不盡然。就在《十規論》中，文益在將四大家看成是在理事圓融上的統一的同時，也指出有兩種不同的施設。因為當時南北四家的流行，看起來好像勢均力敵，但《十規論》也由此看到臨濟曹洞之間甚有區別，所以在他講到理事圓融的一段話中，特別以兩家為例來說：「欲其不二（理事不二），貴在圓融，且如曹洞家風則有偏有正，有明有暗，臨濟有主有賓，有體有用。然建化（教化）之不類，且血脈而相通。」繼之他加以評論說：「偏正滯於回互，體用混於自然。」這是說，講偏正就會在回互中打圈子，講體用就混同於自然之說，這是二家對於理事認識的缺點，可見二家是有不同的。

據我們看來，這兩家代表了南岳青原二系，在根本思想上原來就有出入。現在為他們作一區別，強為之解，可以這樣說：由臨濟傳下來的南岳一系的特點，是他們逐漸發揮出來的「觸目是道」；而由曹洞傳下來的青原一系，其特點則發揮為「即事而真」。臨濟比較重視從主觀方面來體會理事的關係，由理的方面體現到事，也就是

說，以理爲根據來見事，所以所見者無不是道。曹洞的「即事而真」重點則擺在事上，注重客觀，在個別的事上體會出理來。因此這兩家雖都講理事關係，結果也都得出理事圓融的結論，但臨濟則從體用上着眼，體是主，用是賓，見事爲理之用，理爲見事之體。曹洞主張由事上見理，這是由本末上講，事是末，理是本。關於臨濟的思想，宗密對洪州宗的解釋（即對觸目是道）大體還相去不遠，可以參考。

關於曹洞的「即事而真」還要略爲解釋：洞山原得法於雲岩，學成辭雲岩時有一段公案（見《景德傳燈錄》卷十五）。當時雲岩說，你此去以後恐怕很難再見了。洞山表示這也不一定，但提出一問題：假若和尚死後有人來問你的面貌如何，應怎樣回答呢？——這是一種「禪機」的問題，語義雙關，意思說雲岩講法的精神是甚麼，他所講的是否即是雲岩本來的思想。雲岩當時也用了一種「禪機」回答：「即遮個是。」這句話使洞山沉默好久，不得其解。雲岩便接着說，此事應該仔細慎重，担子不輕呀！這樣，洞山就走了。在途中，洞山涉水，見到水裏自己的影子，於是恍然有省，認爲懂得了雲岩「即遮個是」的含義了。他隨即做了一偈，大意說：影子就是本人，

不必再另外去找了，到處都會有的。後來雲岩死了，他去供養雲岩的遺像（真），有人問他「即遮個是」是否就指這遺像（真）而言呢？他回答說：雲岩開始說這句話時，他是不懂的，後來涉水見影時，也只是似懂而已，只有在看到遺像之後才是真懂。遺像代表本人，才是「遮個」，而以前幾乎誤會了雲岩的思想。

這個故事說明甚麼呢？就是說要如何理解「即事而真」。理是共相，但事上見理卻並不限於共相，因為每事還各有別相。所以事上見理應該是既見到理也見到事，把認識到的規律運用於自相。因此，這個故事就是一個比喻：看到水中影還是共相，只有在遺像中才能體現出他的原來面貌。因而所謂理也只有通過自相才能相傳。「即遮個是」既有共相義，也有自相義，所謂「即事而真」就是這個意思。以後他們相傳下來，也常說「即事即真」，這些都不是籠統的話，而是在一個個具體的事上來講的。

又洞山關於即事而真的說法，曾就「水中影」作頌表示體會。以後他在傳法與本寂時還說到他在雲岩處學得一種「寶鏡三昧」，這除了他的傳承的解釋以外，還有《寶鏡三昧歌》為之解，這可視為對於「水影」體會的補充。其歌詞有云：「如臨寶

鏡，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝。「有怎樣的形就有怎樣的影，此爲事上見理的比喻。這也說明洞山涉水見影的體會，在後來還是覺得很重要，所以又把寶鏡三昧傳給曹山。

《三昧歌》的文彩很好，有許多意義可以同《參同契》相互發明。所謂曹洞的「敲唱爲用」也出於此。如說「正中妙挾，敲唱並舉」，即是表示理事雙融。雙融即「妙挾」，挾帶而看不出痕跡，故謂之「妙」。雖有敲有唱，而聲音打成一片，契合而不能分別。這些也即是指他們講話的標準。另外，關於明暗回互，也是如此，如說「夜半正明」，即是形容暗中有明，決不能單以明來解釋。又說，「天曉不露」即是形容明中有暗，也不可單以暗來理解。這種比喻乃由禪擴展到文章上，影響於一代文人，如蘇東坡的文，王摩詰的畫，都講究境界，也是此類性質。

另一方面，文益的法眼宗也是得自青原傳承的。他對青原的基本精神理解得很深刻。石頭的《參同契》以明暗來表現事理，是發揮理事貫通的精神的。文益對此很有心得，所以他曾爲《參同契》作過註解（註已散失）。在《十規論》中也明白地講過

理事圓融的話。此外，他對《華嚴》的深義也能運用入化。他所講的禪，是會通教義來講，不是凌空而談。同時他又不滯着於文字，運用《華嚴》卻不露痕跡，故很巧妙。他以「六相」來體會《華嚴》的法界，也就是用六相（總別、同異、成壞）來體會理事的關係。因此，顯然不是從體用上而是從本末結構上來講理事，以房舍爲例，房爲本，門窗等部分爲末；房爲總，門窗等部分爲別；總爲同，別爲異；總爲成，別爲壞。這些說法都是文益繼承青原的基本思想而來。

總之，南岳與青原的基本不同，即在於一從體用，一從本末作理事圓融的解釋。這在以後禪宗的發展中也有很明顯的表現，他們的思想影響於宋明理學也與此種區別有關。理學之受《華嚴》影響這是大家共認的，不過他們是通過禪學特別是所謂華嚴禪而間接受到的影響，並非是直接研究而得之《華嚴》的。

禪對於教應該採取何種態度，這是在禪宗的發展過程中一再被討論到的。如中唐時期的宗密，他既是賢首宗的大家，又是荷澤系的禪師，在其《禪源諸詮集都序》一文中，就曾主張過禪教統一。到了五代末年，南宗禪分成五家支派，有些人對於教又

產生了不大正確的看法，或者根本「不看古教」，祇憑自己的理解不要典據，或者「亂有引證」，並不符合原來的教義。清涼文益對教很有研究，注意到五家中人的這些缺點，乃「因僧看經」而引起了他的感慨，寫了一頌：「今人看古教，不免心中鬧，欲免心中鬧，但知看古教。」今人看經，心中煩惱，但要免除煩惱，仍只有認真看經之一途（見《景德傳燈錄》卷二十九）。在《十規論》中第八論，他又針對「不通教典，亂有引證」的現象說「凡欲舉揚宗乘，援引教法」這是可以的，但「須是先明佛意，次契祖心，然後可舉而行，校量疏密」。這是對待教的正確態度。由文益所指出的這一基本精神，經其門下天台德韶再傳永明（寺）延壽，得到更大發揚，延壽對於禪教的統一，再度作了努力。

延壽是五代到宋初的人（公元九〇四——九七五年），出身於浙江餘杭王氏，曾作過餘杭縣的庫吏。出家後，開始喜天台禪定，入德韶門下，為德韶所器重，付法與他，以後就去明州雪竇開法，法席很盛。當時明州屬吳越管轄，吳越王錢弘俶同南方其他各國一樣，很重視禪師的活動，意圖對於他的統治有所幫助，特為延壽重建杭州



靈隱寺，以後還專門爲建永明寺（即淨慈寺），延壽就在此傳播他的禪法。

當時一般禪師通行的風氣是把「玄學（禪）正格」看成是「一切無着，放曠任緣」，認爲以此態度，由「無作無修」而達到「自然會通」。延壽出自法眼一系，不滿於這種一般的看法，以爲這樣就會流於空疏。如果對教漠不關心，只憑己見，即有成績也不能超出「守愚」「暗證」的範圍，見聞淺陋，未免「貽誤後學」。由於延壽當時居於新寺，又得吳越王的信任，有相當的聲望，所以他就召集了慈恩、賢首、天台這三家佛教的人，「分居博覽，互相質疑」，最後由他的禪家的說法作爲評判的標準加以評定：「以心宗之衡準平之。」把諸家之說統一起來。這樣，他不僅統一了各家對教不同的說法，而且統一了禪與教，由此所得的結論，構成了《宗鏡錄》一百卷。

這裏所說作爲「準衡」的「心宗」，亦即是禪法，這是統一的中心。當時所說的禪，除禪宗之禪而外，還有其他各派所講的止觀也包括在內，但延壽是以達摩禪爲準。又所說的教，當時雖有三家，但他也尊賢首爲首，這是法眼宗的門風：「禪尊達

摩，教尊賢首。「這也就是延壽的禪教統一。這些都沒有超出宗密所說的範圍，宗密就是把教定於《華嚴》，禪定於禪宗的。在宗密的《都序》中，講到《禪源諸詮集》的編纂方法時，說此集有各家的種種異說，總計也有百卷，可見內容與規模都和《宗鏡錄》差不多。

關於《宗鏡錄》的體裁，根據他的自序來看：「今詳祖佛大意，經論正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申問答，廣引證之。」那就是三個步驟：先搞通宗旨之所在，次假設問答把道理說透，最後廣泛引據證成。為甚麼叫做《宗鏡錄》呢？「舉一心為宗，照萬物如鏡」，心即是宗，能照為鏡，二者聯係起來叫做「宗鏡」。以此作為整個綫索，「遍聯古制之深義，攝略寶藏之圓詮，同此顯揚，稱之曰錄」。這就是把經論的主要思想貫穿起來，掌握圓滿的解釋，加以宣揚。此書的份量是「分爲百卷，大約三章，先立正宗（標宗），以爲歸趨；次申問答，用去疑情；後引真詮（引證），成其圓信」。這就是《宗鏡錄》結構三章的內容。

由延壽的《自序》可見，他寫作的目的就在於使禪教統一。他所說的「一心爲

宗」的心就是自情清淨心，並由編纂經論語錄予以證明。

從所搜集的資料看，有關問答、辨別，共分三百四十段——本來祖佛所說都不出唯心的範圍，搜集這方面的材料並不困難。全書引證的資料，約有三百種，屬於經的百二十部，屬於語錄的亦百二十部，其它論著六十部，總起來數量不算太多，但在當時（五代末年）義學不甚發達的情況下，還能搜集到這樣多的典籍也就算很難的了。

《宗鏡錄》編成後，吳越王就收藏起來未予流通，直到延壽死後近百年，於宋仁宗元豐年間（公元一〇七八——一〇八五年）才有木刻本流行。以後還出現新刻的改訂本，就不免蕪雜紊亂，後來還是收入到大藏經裏。到了明末刻「方冊藏」，智旭（藕益）發現改訂不妥當，便加以刪訂，略為清晰，到清末還一再有節本出現。

就佛家義學方面來看，賢首、天台、慈恩等宗經過會昌破佛以後，即顯得十分微弱，只能抱殘守缺，到五代，就更為衰落，其中尤以天台為嚴重。例如，當時吳越王曾見到永嘉玄覺（他是禪師而通台宗）的《永嘉集》（後人代編）中引證有關天台判教的說法，不得其解，詢問德韶（南唐清涼文益的法嗣），答以須問台家，其時台宗

大家爲螺溪義寂，經其指出，引文出於《妙玄》（即《法華玄義》，爲台宗三大部之一），但當時中國已無此書，只流傳海外（高麗、日本），必須從海外訪求原本，方得徹解。因此吳越王使人帶着重禮去訪求，直到宋初才由高麗的諦觀送回寫本。這說明其時天台宗的好多著述都已散失，講說也就不能徹底了。賢首與慈恩兩家情況稍好一些，但典籍也不完善。因此，在延壽主持下，三家學者所商討到的不同議論，其水平是不够理想的，不過在當時已是難能可貴的了。由此編成的《宗鏡錄》雖受到限制，仍能够保存一些材料下來，特別是關於法相、唯識一方面的。因爲慈恩宗一開始即未得着發展，幸而通過《宗鏡錄》的流傳，直到明末，義學見解已很淺陋了，但還能大談相宗，這就全靠《宗鏡錄》中保存的材料。此錄對後世的影響，於此也可見一斑。

延壽關於禪教統一的思想來自宗密，因而他就從「頓悟」「圓修」上立論。頓爲南宗所特別提倡，圓則指《華嚴》教而言，以南宗的頓悟和《華嚴》的圓修結合起來，就成了延壽全部議論的基礎。延壽自己說，「凡稱知識，法爾須明佛語，印可自

心。若不與了義一乘相應，設證聖果，亦非究竟」。他所以要引證佛語，就是要用來印證自己所說所想的是否正確。這也就是他崇拜《華嚴》的原因，因為就教言，《華嚴》是了義的，一乘的，可謂最究竟了。同時，他還引用歷代祖師語錄來證明自己的看法，特別引用了他所重視的南陽慧忠的話：「禪宗法者，應依佛語一乘了義，契取本原心地，轉相授受，與佛道通。」「只要以教來發明心地，自然就會與佛道相通。繼之，他還說：「……縱依師匠，領受宗旨，若與了義教相應，即可依行，若不了義教，互不相許。」這就是說，師徒授受也是以教為標準的。若與教不符，師徒可以互不承認。由此證明，他是把教放在頭等重要位置的。這樣說法也可上溯到宗密。宗密的主力頓悟，但不廢漸修。由宗密這樣的解釋，自然會有慧忠那樣的結論。因為宗密所說的頓悟並不是指證悟而只是解悟，證物還需要修習。慧忠所講的悟（契教心地）重在解悟，所以要教的印可，亦即看看解的對不對。

但是，由於延壽過於重視禪教的統一，所以比宗密的議論更進了一層，以至把教中的一些界限也弄模糊了。例如，他對法相唯識部分作了特別詳細的引用，但分不清

其間的區別，夾雜了好些似是而非的議論。他把《起信論》也拿來作爲法相唯識學說的骨子，這還情有可原，至於把非常明顯的偽書《釋摩訶衍論》（說是龍樹對《起信論》的註解）也與法相唯識一般看待，就將教弄糊塗了。對待禪宗各家也有類似的情形，對北宗他還劃了一個界限，對南宗各家，則加以無原則的調和，無所區別。早在宗密時，即已指出南宗有荷澤、洪州、牛頭三大家，且作了高下之分；到延壽時更有二系五派，他們之間是有分歧的，而延壽卻持混沌一體的看法。因此，他不但對教不清楚，對宗也模糊。在《宗鏡錄》最後引證的一章中，引用各家祖師之說，幾乎辨別不出有何不同之點。這種作法可說是他有意識地在進行調和。這樣，就使得作爲青原一系的後繼者，未能很好保持這一系的精神，而法眼宗本身也沒有傳幾代就趨向衰竭了，以後倒還是由雲門、曹洞兩派繼承青原系的精神傳承下去的。

延壽本人在提倡禪法的同時，還注意淨土的實踐。這倒表現出他與南岳系禪師的作風截然不同。南岳系提倡無着、無作、無修，放任自然即此爲修道，不再專修何種法門。延壽則作種種修習，據傳記說，他對自己主張的淨土，躬行實踐，非常嚴

格，訂出日課，絲毫不苟。他還說：「華嚴圓教宗旨，理行齊敷（即相並安排），悲智交濟，不廢善行（見所著《萬善同歸集》）。」特別發揮了此種主張。這就可以看出，他把禪宗各家看成一樣，但在實行上又提倡以淨土為主，完全是與南岳的放任自然，對於好事和壞事都置之不問相對立的。這就顯得禪宗各家在實行上還是有差別，至少兩大系是不同的。

延壽的這些思想對宋代禪師的影響很大，他們一方面打破南岳與青原的界限，將其理論看成一樣，另一方面又以禪與淨土作為共同的實踐。這樣做使禪宗擴大在群眾中的影響倒是很有利的。因為單純講禪比較奧妙，一般群眾不易理解，現在和淨土一結合，肯定萬善同歸，這就便於群眾接受了。

在禪師的思想方面，儘管延壽持調和會通的態度難於看出各家的特殊成就，但也由於會通卻使許多問題自然地提了出來，暴露出來。例如，對於「以心傳心」的心的議論就是如此。宗密認為，禪宗是「以心傳心」的，但在荷澤神會之前，都是「默傳密付」，所指之心，就不免各有領會。這種傳法很模糊，還有誤入歧途的危險。而

神會不惜眉毛（禪家以爲泄露秘密就會得麻瘋病脫落眉毛），指出此心「以知爲體」，猶如水以濕爲體，這就使心體異常明白了。因此，從宗密看來，這是神會了不起的貢獻。延壽仍採取這種解釋，並且十分強調，將各家的議論拼湊起來爲之證明。但是，這樣一來這方面的問題就都提出來了。如以唯識說，萬法不離心，一方面固然會發生石頭也在心內等問題（見上），同時也提出牆壁木石等無情物也是心之一體，心既以知爲性，種種無知之物是否也有知呢？有知即有佛性，無情之物是否也有佛性？以後甚至還提出無情之物也說法等一連串問題。——這些問題原來是分見於各別著作語錄之中的，如湛然認爲一切無情也有佛性，慧忠認爲無情也在說法（有人問他，爲何聽不到？他答，我也聽不到，因爲無情說法只有無情得聞），但是問題是分散的，現在集中在一起，就又成爲問題了。再後，還把佛性聯係到善惡行爲上，認爲若善惡行爲同出一心，應同一性，就應有本性善，本性惡，由此有「性惡」之說。闡提無佛性，但有性善爲甚麼不會成佛？那是因爲他們無修善；佛有性惡仍然是佛，這是因爲佛無修惡，由是又提出一闡提是否性善或性惡的議論。最後，還發生善惡行爲



是否可以同樣地做佛事的問題。總之，延壽採取荷澤知爲心體之說，同時又集中了各家的議論，遂把問題暴露出來。他本人雖只主調和而未能解決，但由此重新引起人們的注意，對以後禪家的思想來說還是有相當影響的。

禪宗五家後來的發展極不平衡。馮仰宗衰微最早，仰山四傳之後，到宋初系統就不明白了。法眼宗的法脈也不很長，延壽算是一大家，但他門下只兩傳也就無聞了。臨濟宗原來流傳於北方，創宗者義玄就因住在鎮州（今河北正定）臨濟院而得名。他門下知名的有魏府（大名）興化存獎（公元八三〇——八八三年），五傳到湖南潭州（湖南長沙）的慈明楚圓（公元九八六——一〇三九年）。他門下有二人都在江西，一爲寧州（江西南昌）黃龍（山）慧南（公元一〇〇二——一〇六九年），一爲袁州（江西宜春）楊歧（山）方會（公元九九二——一〇四九年），由此又分成兩小派：黃龍宗和楊歧宗。一般把他們原來五大家並稱五家七宗。但黃龍後來無何發展，唯楊歧獨盛。這樣，原來流行北方的臨濟，此時卻由楊歧爲代表而成爲南方的一大宗了。雲門恰恰相反，它原流傳廣東，宋初汴京恢復兩街制度（都城中有大道，分出左右兩

大街，各有寺院，管理寺院的僧官即隨之分左右），所列寺院有律、慈恩、賢首等宗，仁宗時還設立了「十方淨因禪院」，最初是請臨濟宗僧主持，由雲門禪師育王懷璉（公元一〇〇九——一〇九〇年）主持。到神宗時，又增設了大相國寺，規模很大，有六十四院，內設二禪院，由雲門宗淨慈寺宗來主持，還有黃龍系常聰等禪師參加。因此，雲門禪師在北方的勢力強大起來，與臨濟宗對峙。雲門一系人才較多，三傳爲雪竇重顯（公元九八〇——一〇五一年），本有中興雲門的聲望，來到北方，更加得勢，此宗傳承較長，直到南宋才漸衰微。另外，曹洞宗本由洞山曹山兩代建立的，但曹山直接傳下來的只有四代，後來傳承乃由洞山的另一系擔當，即從雲居道膺（？——公元九〇二年）下傳，到南宋時勢力乃漸盛。由此，最後五家七宗只剩下濟曹兩家，而曹洞宗勢力始終不能和臨濟宗相比。

禪家思想到趙宋一代，有了較大的變化，和唐代開始時的情況有顯著不同。如關於禪教統一的思想，特別是貫徹賢首的理事圓融的思想，中經延壽的努力闡揚，已爲他宗所接受。其後能繼續存在的幾派，都是依賴統治者的支持的，當時著名的禪師經

常與官僚等周旋，接觸上層人物，這就使原來禪宗居住山林常同平民接觸而形成的樸素作風喪失殆盡（本來從五代以來已經喪失不少），其基本思想亦積極向主觀唯心論方面發展，最後還歸結爲「一切現成」。這句話的實際意義，即徹底肯定現實，不需任何改變。又提倡性惡，不別善惡，無作無修等等。不管這些說法原來意味着甚麼，但在此時都變成了作惡者的護身符，甚至認爲佛亦是性惡云云，此種思想可說是和統治者的需要契合無間的。由此，禪家思想的發展有兩種顯著變化：

第一，文字禪。盡管後來禪宗相當重視教，但真正取爲的典據的，還是「古德」的語句，即以「公案」（相當現在的檔案）而被保存下來的「機緣」語句爲主。既用之來作判斷當前是非的準則，以構成「現成公案」，同時又可作爲資料（公案）去探討古人的領會，以及所說的道理。但由於一般所傳的公案都比較簡略，語帶玄昧，意義很費揣摩，因而作爲教學之用，往往發生困難。並且與文人學士往還，也要求在文字上作更進一步的解說。但此種解說，禪師們還是堅持了一種原則，避免道破語中真意，反對直截了當的解釋，於是不能不用曲折的辦法，乃產生了所謂「繞路說禪」的

方法。這已從不能說到了繞路說了，這樣，他們就專在文字技巧上用功夫，走向了浮華、文藻的道路，採用了偈頌、詩歌等文人學士所喜愛的體裁。

開創這種風氣的一般推汾陽善昭（公元九四七——一〇二四年）。他是臨濟宗存獎一系的第四傳。他集了古人的語句一百條，每條各用偈頌來陳述，稱爲「頌古」，實際即是公案的頌。它雖然還不是直截地說明古德原意，仍是繞彎來講，但比原來的公案好懂多了。這種體裁就是文字禪。由於此種作法受到歡迎，繼之，雲門宗的雪竇重顯也作了「頌古」一百條，但是以雲門本宗爲主而組織的。此風一開，便走上從文字上追求禪意的路子。雪竇死後，臨濟楊歧派的圓悟克勤（公元一〇六九——一一三五年）採用雪竇的材料爲基礎（自黃龍分出後，他們就兼取雲門的說法），在頌前加了「垂示」（總綱），在頌文中加了「着語」（夾註），同時還再加發揮叫做「評唱」。這樣編成了《碧岩錄》（碧岩是夾山的別名）。此書一出，使禪風發生了很大的變化，一般有文化的禪師紛紛走上了這一道路。

克勤的門下大慧宗杲（公元一〇八九——一一六三年）對此甚爲担心，認爲這對

於老實人是極其危險的事，也和禪宗的精神背道而馳，但也無何善策；便將所藏《碧岩錄》的刻板燬掉了。但這並沒有解決問題，跟着又另有刻本流行了。除《碧岩錄》外，到了元代，曹洞宗禪師投子義青等也有「頌古」，林泉從倫加以「評唱」，成爲《空谷集》（空谷傳音之意）。曹洞另一大家天童正覺也有「頌古」，元初萬松行秀爲之作「評唱」，叫做《從容（庵）錄》。這類著作十分流行，構成了文字禪的主流。實際上這此著作的文字都寫得相當好。

現在舉一個例子來看，他們是如何將公案放到頌古中來表達的：「百丈侍馬祖，遊山次，見野鴨飛過。祖曰：是甚麼？師曰：野鴨子。曰：甚麼處去也？師曰：飛過去了。祖搥師鼻頭，師負痛失聲曰：阿耶耶！阿耶耶！祖曰：又道飛過去也。師於此契悟。」這是一則「公案」，問題在於如何理會。「頌古」就來爲人開一方方便法門，代作解釋。首先是汾陽的頌：「野鴨飛空卻問僧，要傳祖印付心燈，應機雖對無移動，才搥綱宗道可增。」頌文並不太好，但說明了問題。野鴨、飛空，都是平常的事，但祖師卻要發問，而且問得不簡單，要在這一問中傳燈與百丈。百丈雖然對答

了，但如何才算正確呢？——野鴨飛空的發問屬於現量，因此對答是正確的。再問飛向何處，卻不是指野鴨而言，而是問心到何處去了。百丈那樣回答就錯了，他的心隨着野鴨遠飛了。所以馬祖就擄他的鼻子，這是說他的方向錯了，應該扭轉過來。原來他們主張頓悟之悟屬於解悟，這就要解得真切，隨便遇到甚麼問題要能作出正確的解釋，這就是所謂「常惺惺」。使此心常在，碰到即是，念念是道。從前二程批評禪客說，天下之人唯是禪客最忙，念念是道。這倒是實在的。也有人為禪客辨護說，孔子也講「無終食之間違仁」，不也是念念是道嗎？這也是常惺惺，鎮日提心吊胆，處於警覺之中。因此，馬祖問百丈語句實是一種考驗。這就是汾陽對這一公案所作的指點。雪竇繼之，重新作頌說：「野鴨子，知何許？馬祖見來相共語。話盡山雲海月情，依前不會還飛去，卻把住。」意思更明顯，文字也更好。野鴨飛空的問題本身很簡單，問答的目的也不在於把握這一具體事實的來龍去脈，而含有高深的情味在內。要通過此事傳付心燈，意義重大，但百丈還不理解，所以馬祖給他扭轉方向。像這種方式就會使禪學走向文字一途，固然也有助於理解，但如此下去，就會產生舞文弄

墨的流弊了。

第二，看話禪。在宋代，除了文字禪以外，由宗杲開始還把對公案的運用轉到另外的一途。原來一般是把公案看作正面文章來理解的，但宗杲認為，直接從公案上並不能看到祖師的真面貌，應該提出公案中某些語句作爲「話頭」（即題目）來參究。其目的在於作「杜塞思量分別之用」，「掃蕩知解，參究無意味語」。例如，臨濟趙州一家，曾有人問他：「狗子有無佛性？」趙州答曰：「無。」這是趙州公案。現在不管這一公案是否與當前有關，也不是完全參究這一公案的內容，而是把這一「無」字取出來，始終作爲參究之用。這種作法可說是對文字禪的矯枉過正，從而使之傾向於非理性主義方面，認爲不是從文字中來求得理解，而會自發地產生一種聰明。因此，他們常說：「有解可參之言乃是死句，無解之語去參才是活句。」這就叫做「看話頭」，或曰「看話禪」。

與此同時，正覺（宏智）卻提出另一種禪法，叫做「默照禪」，即主張靜坐看心。這與看話禪相反，因而兩家彼此非難，互不相下。但大慧與正覺二人的交誼還是

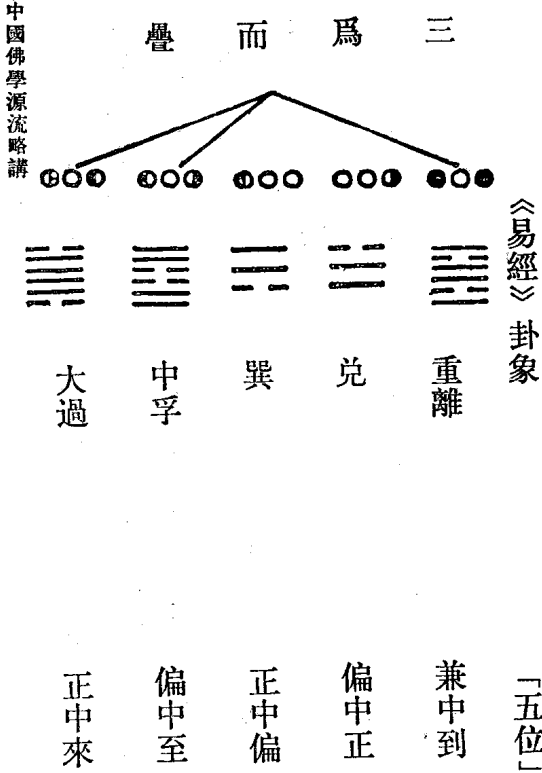
很不錯的。正覺生前曾幫助大慧解決過資糧問題，及其死後，大慧則爲之主持喪事，並爲其遺像作贊。祇是在學說上，二人卻是對立的。從此之後，禪學思想就逐漸停滯了。

從五代到南宋，禪宗的思想個別地方雖有某些發展，但就總體而言，則無特別之處，也無具有組織體系的著作。像《宗鏡錄》規模雖大，但只是做的材料機械地編纂工作，沒有甚麼學術思想的體系。至於個別方面的發展，概言之，即是禪學與從前玄學的關係又越來越密切了。不妨可以這樣看，佛學傳來中國，原是在玄學基礎上接受並發展起來的，以後雙方分了開來；到了禪學的後期，卻又重新歸到與玄學結合的方面。

中國的儒道傳統思想本來是由玄學溝通的，禪學趨向於玄學，因而它也有溝通儒道的意義。唐人講的玄學內容仍不出於三玄，而且分開來講，稱《易經》爲《真玄》，《老子》爲《虛玄》，《莊子》爲《談玄》。禪學後期顯然受着玄學這些影響而和從前有所不同。以他們與「真玄」的關係來看，曹洞宗自曹山之後，即傳授洞山五



位與寶鏡三昧。在寶鏡三昧中說五位，就是用《易經》的思想來作解釋的。五位中偏正回互就是聯係《易經》而說：「如離六爻，偏正回互，疊而為三，變儘成五。」五位的變化與離卦的變化道理一樣，卦是六爻，而只能有五位。其後慧洪還對此專門作了解釋，如下：



另外，禪師們講《華嚴》也往往用《易經》來解釋，特別是唐代李通玄（長者）作《華嚴經論》，就是用《易經》的思想做註解的。宋人與禪師有關的都喜歡這部書。因此，講《華嚴》時常牽涉到《易經》。如程伊川就說過「看華嚴經，不如看一艮卦」。他以為祇要看到艮卦的卦辭，就可以掌握《華嚴》的思想。為甚麼呢？「彖曰，三艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所也。」這種說法，把「止」字解釋得非常明確。禪師理解的《華嚴》着重於性起，即順性而起，故曰「起而不起」，是本性即如此。以海印三昧來講，看森羅萬象的事物都是自然地顯現。這同艮卦的卦辭相類似，而禪家講《華嚴》也就與《易經》這些說法作比較，但宋人覺得艮卦講得更為清楚，高於《華嚴》。由禪家和《易經》的關係上看，大概如此。

其次，關於虛玄，看話禪的思想則與之相通。《老子》關於「無」的說法，禪師們所看的「話頭」中也有「無」字，有所謂「萬法歸一，一歸何處」，有「父母未生前本來面目」，有「曠劫無名」等等，這些問題本是禪家探討的，現在作為話頭參

究，就通與《老子》「有生於無」的思想了。雖然內容不盡相同，而思想方法上則是《老子》觀點的運用。

最後，他們還採用《莊子》談玄的說法。《莊子·天下篇》中敘述他自己的學說，曾表明他講話的特點是：「以天下爲沈濁，不可與莊語。」意謂和一般人講的大道理，認爲是累於形名，不可能得到理解的。他把所用的語言分爲三類：「以卮言（側言）爲曼衍，以重言（古人之言）爲真，以寓言爲廣。」由此可見，在語言中有玄。本來禪家就講究語言的「機鋒」，但還沒有這樣明確，以後得到《莊子》的啓發，一般講話中都講三句，看成是三關，用以試人，教人。總之，不把語言說得那麼直截了當，而要含有玄意。臨濟自己就說過：「一句須具三玄門，一玄門須具三要，有權、有用。」他沒有指出具體的內容來，但總是要人講話講得活一些，使它有多方面的含意，讓聽的人自己去理解。但後人卻把三玄三要講死了，認爲三玄即是「言中玄」、「意中玄」、「體中玄」。這樣解釋不定符合臨濟原來的思想。所謂三要，則是以照用的關係來講，如先照後用，先用後照，照用同時。這就是把語言看成有多方

面的含義，要人盡可能使之玄妙，實際上是受着談玄的影響而然，不過以後更變成多種格式罷了。

總之，禪學後來又走上了玄學的道路，這種玄學的回歸，當然和原來的玄學不同，可謂之新玄學。他們雖沒有甚麼體系，卻具有上述這樣一些特徵。

### 本講參考資料

- [1] 贊寧：《宋高僧傳》卷八——十三。
- [2] 宗密：《圓覺經大疏鈔》卷三，下。
- [3] 延壽：《宗鏡錄》卷一、九十七、九十八。
- [4] 宇井伯壽：《禪宗史研究·附錄，北宗殘簡》。
- [5] 呂澂：《禪宗》（見附錄）。
- [6] 蔣維喬：《中國佛教史》中冊，第十四章之四；下冊，第十六章之四。
- [7] 《中國思想通史》第四卷上，第四章，第四節。

## 餘論

### ——宋明佛家義學的變化與歸趣

#### 講授提綱

宋代天台賢首兩宗思想的交涉——天台宗山家山外之爭——賢首宗同教所詮之別——明代的義學餘輝及性相融通的歸趣

最後，簡略地說明唐代以後佛學的變化與歸趣。

中國佛家義學到了唐代賢首的融通，又經過清涼圭峰兩家的推闡，已算達到了頂峰，此後就沒有甚麼大的進步；同時由於武宗會昌的滅佛措施，使各宗著述典籍散失

很多，繼之而興的是不立語言文字的禪宗，更使義學處於停滯不前的景況。但是，到了宋代，已經散失了台賢二家著述，陸續由海外返流回來，從而重新刺激了大家搜集和研究的興趣，使學說思想上也產生了一些變化。

宋代佛家義學總的趨勢是：在唐代所達到的最高成就，即講究融通的範圍內，適應趙宋統治者關於高度中央集權的新形勢，更將融通的方向穩定了下來。在這一總的趨勢下，一方面各家相互取長補短，另一方面也都保持各自的獨立性，門戶還是森嚴的，所以思想上既有求同，也有立異。再加上各宗學者對於求同立異的態度有的進取一些，有的保守一些，因而必然要使各宗內部學說產生變化，各宗之間也有了若干分歧，但總的方向則不會有變動。

各宗的互相取長補短，主要是以台賢兩家為中心，他們發生關係，是以對《起信》的體系即賢首所倡導的如來藏緣起說為基礎。應當指出，天台本來是不重視《起信》的，在智顛活動的時期，主要以他的《法華玄義》《法華文句》和《摩訶止觀》三大部為學說的核心，在三大部裏完全沒有引到《起信》之說就是證明。雖然在《小

止觀》有一處引用了《起信·修行信心分》中的文句，但此書通常認爲有問題，有人說是曇遷所著，又有人說是淨辨所作，究竟是誰作的還無定論。一般認爲是智顛根據曇遷、淨辨等人的著作改編而成，並不是智顛本人之說。另外，有《大乘止觀法門》一書，其中完全爲《起信》的思想，題爲南岳思禪師所傳，好像在智顛前的慧思就已重視《起信》了。事實上，此書更有問題，不但在現存的唐代天台著述中未提到它，而且宋代從海外取回天台散失的著述以後，天台宗一些知名人物都未注意此書，如知禮對此書還表示懷疑。直到知禮再傳弟子了然才對《止觀法門》作了註解，始引起人們的注意。所以此書不能視爲真正的天台著述。

天台宗對《起信》的研究是從荆溪湛然開始的。《起信》原爲賢首宗所尊崇，湛然爲了重興天台，與賢首清涼競爭，因而參考到它，特別是「真如不變隨緣」的觀點，在他的著述中占有重要地位。由此開端，天台宗才用《起信》的說法。實則湛然引用的基本精神還是和賢首不同的。因此，天台的後代爲了弄清本宗思想的發展及其與《起信》的關係，出現了許多異說。

賢首宗倒是始終尊崇《起信》的，而且重視的程度與時並進。賢首本人對此論的推崇可從其判教上看出，他把《起信》基本上判爲終教，因爲它是大乘，所以也是頓教，但並非一乘。到了清涼，圭峰則把它提高了一步，判爲終、頓兼圓。他們一方面在講《華嚴》的圓融，另一方面又講如來藏心，遂把《起信》看成華嚴學說的另一個組成方面。《華嚴》是圓融無盡，而圓融無盡的根本，就是如來藏真心。

在講到一乘時，賢首宗把天台判爲同教一乘，對本宗則判爲別教一乘，也就是在《起信》思想上比較高下優劣。當天台宗後來吸收《起信》的思想，又不得不重新討論同教與別教的分別，這也都和《起信》有關。到了宋代以後，賢台兩家的關係就集中在《起信》上，自宗之内的分歧，也集中在《起信》上。

總之，台賢的互相交涉是圍繞着《起信》進行的。雖然其中也關係到慈恩的影響，但由於慈恩的力量較微，現在從略，主要只說台賢二宗的情況。

天台宗的主要著作在唐末散失嚴重因而宗勢衰微，只勉強傳承下來而已。其時被視爲正統代表者爲高論清竦。天台原以止觀法門爲號召，到了清竦高談闊論，得「高



論」之名。後被尊爲第十四祖。其門下有螺溪義寂（公元九一九——九八七年），即天台第十五祖，傳說他極注意蒐求古師著述，但在金華一地，於古藏中只得着《淨名疏》一種，可見古籍散失之甚。到五代時，吳越王因對《久嘉集》中文句不得其解，輾轉問到義寂（其事見上），乃知語出《妙玄》而散在海外，這才設法尋覓，由高麗送回。也有傳說吳越曾從日本得到完備的天台著述，此不足信。取回日本之籍，事在其後。由於古籍復歸，使原來渴求其書的學者掀起研究的熱潮，義寂即獲睹各書。傳說他一生講天台三大部達二十次之多，自然發生了相當影響。義寂同門慈光（寺）志圓的弟子晤恩（？——公元九八六年）對諸籍也作了深入的研究，講了幾十次。

晤恩的思想更接近於賢首宗，特別是對於《起信》就是照賢首宗的理論來解釋的。他對一向爲天台宗所重視的《金光明經玄義》（智顛撰）做了註解，叫做《發揮記》。但《玄義》原有廣略兩種本子，他所注的是略本，其中祇詳說法性（實相）問題，而沒有專門提到「五重玄義」中的「觀心」一義。這是甚麼意思呢？晤恩自己解釋，要觀法性，直接觀之好了，不必通過觀心，這是一個突出的論點。晤恩的弟子奉

先源清與靈光洪敏都支持其師強調此說。

但這樣一來，引起義寂的再傳弟子四明知禮（公元九六〇——一〇二八年）的批評（知禮出於寶雲義通（公元九二七——九八八年）之門）。四明認爲晤恩等強調觀性之說是有偏向的。因而作《扶宗記》以註解《玄義》的方式來駁斥它。他以爲應用《玄義》的廣本爲底本，講五重玄義中之觀心。所謂觀心，即是把所要觀的道理集中在心上來觀。要是像略本所說只講法性，乃是有教無觀，這和天台宗一向主張教觀並重的宗旨是相違的。

知禮這個論點一經提出，立即引起新的爭辯。源清門下比較出色的人物如孤山智圓（公元九七六——一〇二二年），梵天慶昭（公元九六三——一〇一七年），都轉而反駁知禮，前後經過七年的辯論，往返互問共達十次，以後智圓等未再作答辯。知禮於是將此往返辯論的書信輯成爲《十義書》，最後並寫了《觀心二百問》，這場爭論就算結束了。從形式上看，知禮似乎佔了上風，因而成了天台宗的正統。他們也自居爲「山家」（本宗），而視智圓等爲山外，從此天台宗就有了分裂。其後兩家對觀

心問題，仍續有爭論。山外並認爲，觀心雖應該承認，但法性即是心，所以觀法性即真觀心，而山家離法性以觀心，只是妄觀心而已。這樣，兩家始終未能統一。山外之說顯然是受着賢首宗的影響。賢首宗說一心二門，以如來藏爲真心，這就是真心妄心說的來源。

此外，義寂的弟子宗昱曾註過荆溪的《十不二門》一書，也提到觀心問題，主張真觀心。特別是在講「十不二」中的「性修不二」，主張觀性。由此又引起新的爭論。源清相繼註《十不二門》，支持宗昱之說，知禮也作了註，名《指要鈔》，指出他們真觀心的思想實出於《起信》。但是就天台的判教來說，《起信》只是四教中的別教，而其解真心不變隨緣，也就只是「別教隨緣」。——這是天台宗的又一著名論點。在他們看來，《起信》既是別教，所說亦只是別教的性理隨緣，乃不究竟之說。因爲天台主張，此「理」應該是「性具三千，十界具足」，即是理中應包括一切；而別教所說之理，談不上性具，較遜一籌，是「緣理斷九」——即隨緣之理不具十界，祇是其中的一界，而扔掉了其餘九界。如理現於人界算是隨緣了，但祇人的一界。由此可

見，《起信》所講隨緣完全與天台不同。

從此爭論展開下去，知禮同門仁岳（？——公元一〇六四年）本來支持知禮的論點，但後來不完全同意他，反加批評，與之相對立，構成了另外的一派名「後山外」。

知禮門下人物很多，特別是廣智尚賢，神照本如（公元九八二——一〇五一年），南屏梵臻等三家，都很得力，能繼承師說，使天台繼續發展，從而後人就都推四明爲天台宗的正統。

賢首宗本來就不如天台宗盛行，這大概是他們沒有止觀爲號召之故。宋初，此宗的有名人物爲長水子璿（？——公元一〇三八年）和他的門下晋水淨源（公元一〇一一——一〇八八年）。長水以上的傳承不明，但其學風還是從清涼、圭峰傳下來的，這也就是一貫的用《圓覺》、《起信》來發揮他們的思想，同時又和荷澤禪家會通。當時恰逢高麗出家的皇太子僧統義天（公元一〇五一——一一〇一年）來中國留學，——高麗自元曉以後，《華嚴》學大行，義天也屬於這一系，所以來華後即從淨源受業。

他在留學期間訪求舊有章疏，得着目錄，很瞭解各書存佚的情況，因之回國後，就盡量搜集中國已佚的賢首著述送回中國，爲賢首的中興創造了有利條件。

此時的著述，現存者不少。從宋哲宗時起，普淨（寺）道亭對《一乘教義章》作了註疏，名《義苑疏》，自此《教義章》更加流行。至南宋時，註書競出，著名的有宗預的《易簡記》，觀復的《析薪記》，師會的《復古記》，希迪的《集成記》，一時出現了四大家的解說（宗預註不計入）。但是他們的解釋互有出入，特別是對於「同教」，意見尤爲分歧，因而發生了很多爭論。例如，師會不滿意《析薪記》特意寫了《焚薪記》加以批評。他的弟子善熹也助成其說。此外，師會還作了《同教問答》以假設問答方式來解釋同教中的問題，亦名《同教策》（此取當時考試對策之名），重點在批評《易簡記》對同教所作的三種解說。《易簡記》認爲解釋同教應三分，即三種說法。祇有這樣才算完全。觀復另著《會解記》提出對同教應有四種說法，師會認爲也很支離，一並予以批評。此後，善熹與希迪又註釋了《同教策》，使師會之說影響更爲擴大。

同教的內涵本是指「同三乘爲一乘」，同即就三乘之同而言，以此和別教相對待。爭論的焦點就在這一「同」字上。當清涼、圭峰提出同教一乘的說法時，對「同」字並未解釋清楚，所以當時有三四種說法，並非毫無所據，原來即有異解的根源的。師會想把這些紛紜之說統一起來，又說得不能令人信服，因而其時有一不知名的作者，想會通各家異說，特追尋同教說法的來源，瞭解到最初還是雲華尊者智儼在所著《孔目章·融會一乘義章》中提出「同別」之說的。所以要解釋糾紛，非先理會《義章》的說法不可，因爲之所註，題名《明宗記》，提出了新的研究方法。

《明宗記》先釋《義章》，後批評各家之說。但他看到各說並非毫無據，也意識到清涼、圭峰已經改變了賢首原說，所以《明宗記》也含有復古的意味。他進一步把同教問題聯係到別圓一乘（《法華》的會三歸一），認爲此說涉及天台宗，所以清涼、圭峰對於台賢的圓教意義，二者界限已很模糊。其原因還是在於以《起信》爲根據有關係，因此拿《起信》來講圓融，就會把同別的意義衝淡。即衝淡《華嚴》一乘的特殊意義，而溝通了與台宗一乘的關係。加上天台又有意接近賢首，更使它們有相同之

處，使得同教別教不是原來的高下之分了，而變成一個問題的兩面。從前說，先有同教，進一層才有別教，而《明宗記》則說，同教指有同的一面，別教指有異的一面，並無高低可言。因此，《明宗記》帶有復古的傾向，也反映兩家的交涉，由於通過《起信》而接近起來。這當然帶有進步的和保守的兩面性質。

事實上，同教之爭意味着這兩家基本上還是相同的，只是對《起信》的關係各有看法，或比較進取，或比較保守而已。

由於他們的著作大都流於支離，現在很難為之詳細歸納，只能說他們的最後主張大致如下：同教之同乃是總的說法。五教的内容，有的相同，有的不同。所謂同教，是說前四教的内容與最後一教（圓教）的内容有相同之處，即說為同。因此不能明顯地指哪一教是同教，或哪些教合起來即為同教。「同」是概括的說法，這在清涼的著述裏即已有之。如說，「同教者同頓（頓教）同實（終教）」，後來又說，頓終二教合為同教一乘。但並不能全照字面理會，因為這只是一個空名字，並非實有的一乘。清涼之說，只就它們在頓、實上有一乘的意義，有相同之點，並非指他們合起來而為

一乘。至於說到《法華》的會三歸一，其意義也是如此。

元明兩代，台賢二宗的傳承不能詳細知道了，但還是有人傳習的，雖然零落，但大體仍可銜接。從台宗方面說，比較著名的就有湛堂性澄（公元一二六五——一三四二年），虎溪懷則，都有著作流傳。在賢首方面則有文才（公元一二四一——一三二二年），普瑞等。到了明代，特別是明末，又有四大家，這就是雲棲株宏（公元一五三五——一六一五年），紫柏真可（公元一五四三——一六〇三年），憨山德清（公元一五四六——一六二三年），以及較晚的蕩益智旭（公元一五九五——一六五五年）。他們都熟悉台賢學說，且進一步發展了融會各家的風氣。其中的德清、智旭，尤為出色。由台賢所代表的中國佛家義學在此時期又來了個回光返照。

德清是學禪的，也是台賢學者。他不但主張禪教統一，還指出了性相會通的新方向。總的說來，中國佛學始終不出台、賢、慈恩的範圍。慈恩的傳承，在智周之後雖已不可詳考，但其學說卻始終為中國佛學的理論基礎，凡是解釋名相，分析事象，都不能不取材於慈恩。例如，因明，六離合釋等方法，也要運用慈恩已有之說。因此，



實際還是在那裏傳習的，不過無慈恩宗名稱而已。德清所說的「相」，即是指此而言，也即所謂「法相」。台賢二宗着重於理，即所謂「法性」。由於性相二宗，同時並存，因而在有些方面所說就覺格格不入。例如，「法相」說真如、如來藏凝然不動，不能受熏，而「法性」則說為不變而隨緣，可以受熏，由此兩說相背。德清對此加以會通，認為只要真實瞭解《起信》所說的一心二門，性相未嘗不可以得到統一。因此，他註解了《百法明門論》，又解釋了相傳為玄奘所作的《八識規矩頌》（此作分八識為八、七、六、前五四類，各有三頌解說，他就合此兩種註釋為《性相通說》，具體指出了以一心二門溝通性相的途徑。

德清的思想影響於後人，原來學禪的智旭，即對他深懷仰慕。但德清住在廣東原來六祖慧能的道場，智旭不能遠去從學，就在他門下雪嶺處出家。智旭後來泛覽各家著述，最後歸宿於天台。關於這一宗，智旭受到當時大家幽溪傳燈（公元一五五四——一六二七年）的啓發很大。天台宗原以「性具」為其基本思想，所謂念念三千，本來有性等。但性具要從理事上都得到體現。後人講性具，多偏於理，而謂性即是理。但

事上是否具足，此應考究。因事不但具理，也具足相，猶如賢首所說事事無礙，重重無盡——這樣性具的思想自然由具性而發展到具相，從而接受賢首家之說了。智旭這種思想即是在德清的影響下所得的，他即以此解釋《起信》，又以《起信》融通性相，並批評了賢首的《起信論疏》。

智旭用性具說特別是具相觀點來註解《起信》，名爲《裂網疏》，其中會通性相，以爲兩者如同波水關係，相是波而性是水，如波之不離水，相亦不離性，但兩者不是並列，而應會相歸性，台賢不善講說，卻將二者分裂了。此不一定是立宗者之錯，而是後人傳錯了的。他批評台宗與慈恩各有缺點，台家只講性具而不懂唯識法相，法相家講法相而又不通圓理，由是議論紛紜性相不通。他主張要具體理解台宗所說的三千境界之說，應依於法相，他同德清一樣，認爲具體的事是不離百法的，這是即性入相，反之相亦應歸於性。因此，他說：「欲透唯識玄關，須善台衡宗旨；欲得台衡心髓，須從唯識入門。」這樣，此二門就具有相成之用，而能會相入性了。由此可見，智旭以天台爲主而會通性相，所用的最後根據，仍爲《起信》，並以德清之說爲指針。不

過，德清主要以《華嚴》為性宗，智旭則更範圍廣闊，不限於此。他一方面統一了教，同時還同一了禪。在他所作的《宗論》中就提出了全面通達佛家義學的問題。

怎樣來理解通達佛家義學的問題呢？他說：「悉教綱幽致，莫善於《玄義》，而《釋籤》輔之；闡圓理真修，莫善於《止觀》而《輔行》成之。」這是天台的教典。「極性體雄詮，莫善於《雜華》（《華嚴》）而《疏鈔》《玄談》悉之；辦法相差別，莫善於《唯識》而《相宗八要》佐之。」這是指賢首法相（慈恩）。如此有教有觀，有性有相，都被提出來了，而做到這「悉性」「真修」「極性」「辨相」後，還要「然後融於宗境（禪）。變極諸宗（並非混而一之），並會歸於淨土」。這種說法，可看成是當時大規模的融會貫通的突出典型，也算是佛學在中國的最後返照。

像智旭這樣的思想，也是有其來源的，這就是延壽的《宗鏡錄》，不過那時佛學還沒有這樣多的變化罷了。據說智旭曾閱過《宗鏡錄》四遍，並加以改訂，於中發現有後人添加部分，都剔出來。但他並不完全同意《宗鏡》之說。如荷澤禪的「知為心

體」說，他就批評爲「知不單爲衆妙之門，也是衆禍之門」。智旭思想對後世影響很大，在近代佛學思想未曾變化之前，大抵都是依照他來講說的。

本講參考資料

- 〔1〕 蔣維喬：《中國佛教史》下冊，第十六章之二、五。
- 〔2〕 呂澂：《宋代佛教》（見附錄）。
- 〔3〕 志磐：《佛祖統記》卷十，「高論傍出世家」。

## 附 錄

### 四十二章經抄出的年代

佛教在漢明帝永平八年（公元六五年）以前就已傳入我國內地，但其初曾否翻譯經典，現在卻很難稽考了。西晉以來，由漢明求法故事的發展而有了最初譯出《四十二章經》的傳說，流行至今，雖屢經學者考證它的虛構，而一般人仍然信以為真。因此，這一有關中國佛教歷史的《四十二章經》年代的問題仍有深入探討的必要。在這裏，且來簡單地說一說我們對此問題的看法。

預先要說清楚的，在梁代之前出現的《四十二章經》始終只有一本，即是僧佑《出三藏記集》（卷二）著錄的一本，也就是現存各種宋版藏經所收的本。這對後來屢經改竄的各本而言，可以稱為「原本」。費長房《歷代三寶記》（卷五）記載有支謙重譯的《四十二章經》，說是見於《別錄》，又說它和摩騰所譯的小異，這些都是長房玩弄的玄虛。不用講《別錄》裏所有支謙譯本都已被僧佑收入《出三藏記集》更無遺漏，而且在長房當時明明只存所謂支謙譯的一本（見《歷代三寶記》卷十四《小乘經入藏目》），又何從作此比較？這正同長房也說支謙所譯《賴吒和羅經》是第二出，和支曜譯本小異，而根本就沒有支譯一樣的憑空結撰，不可置信。

從原本《四十二章經》的體裁上看，它的確是種經抄，它所從出的大部又是何經呢？這看它各段都只短短的幾句，稱之「章」，又各段開頭常常加上「佛言」字樣，則和支謙譯本《法句經》以頌為章且說是「撰集佛言」的形式十分相似，就很容易明白那大部應該是《法句經》的一類。我們再用《法句經》的各種漢譯本來對照，又發現《四十二章經》整整三分之二都同於《法句》（參照文末附錄的對照表），就稱他為「法句經抄」也決不會有多大的錯誤。

明白了《四十二章經》的性質以後，它的年代問題就比較容易解決。先從它依據的《法句經》梵本說起。《法句》梵本原有略中廣三類，這當於支謙《法句經序》所說的五百偈、七百偈、九百偈（後來更發展為一千偈以至一千五百偈）。五百偈是原型，其餘則經過法救改訂而為各部派採用之後多多少少加以變化了的。法救改訂本的特徵最顯著的是補充內容而增加了品目（原有二十六品，改訂後加到三十三品乃至三十九品），其次則「錄其本起，集而為解」（僧叡《出曜經序》語）成了「譬喻」的體裁。現在從對照表上看，《四十二章經》所據的《法句》就具備這些特徵（如表中一、二、四、一三、一七、二五、二六各項都出於增加的新品，一七、二一兩項更屬於本起之類），足見其為法救的改訂本無疑。法救和迦膩色迦王同時，活動於公元第二世紀中葉，經他改訂過的《法句》傳來漢土，至早也應在漢靈帝的末年了。

《四十二章經》之爲經抄，並非印度現成的結構，而是從一種漢譯《法句經》隨意抄了出來，所以顯得那樣凌亂、疏漏，毫無印度著述所常有的精嚴風格（這像《瑜伽師地論》卷十八、十九所收《法句經》二十八頌節本，便是結構整然，迥不相同）。從前有那一種《法句》的譯本存在，可以由《法句經序》所說而知。序說「近世葛氏傳七百偈，偈文致深，譯人出之，頗使其渾漫」。這表明了距離維祇難譯出五百偈本不遠的漢末，曾經有過改訂本《法句經》的翻譯，而它的譯文渾漫正是通過《四十二章經》所能見到的面目。像它用散文改譯頌句，使人迷離莫辨，又隨處敷衍解釋，這非渾漫而何？至於葛氏其人，名字雖不見經傳，但很可能是曇果。這不僅「葛」「果」兩字聲音相近，並且曇果爲漢末唯一傳來法藏部經本的人（他所傳《修行本起經》即是法藏部本），而從《四十二章經》上見得那部《法句經》所有的部派特徵（如第八章所表現的「佈施依施者得清淨」，又第九章所表現的「施佛果大」等），恰恰證明它正是法藏部的傳本。

至於從漢譯《法句經》抄出《四十二章經》的年代，這可在經錄上找到綫索。僧佑《出三藏記集》卷二說《四十二章經》最初見於「舊錄」。此錄在《出三藏記集》中引用極多，而又對道安經錄特稱舊錄，應該是安錄以前最流行的一種。再看它記載的譯籍只到晉成帝末所抄集的《譬喻經》爲止，又特別著錄竺叔蘭的譯經《首楞嚴》二卷，這和《高僧傳》卷四所說支敏度於晉成帝

時著譯經錄流行於世，以及蘭譯《首楞嚴》僅見於支敏度《合首楞嚴經記》等事實相符合，可以斷言舊錄即是支敏度的《經論都錄》。由此限定《四十二章經》抄出的最低年代不得遲於支錄著成之年，即成帝末年（公元三四二年）。又關於漢明求法故事的最初記載，現在見得到的是晉惠帝時王浮《老子化胡經》中間所引的一段，但是它並沒有提到《四十二章經》，經抄當在後出，所以它最上的年限不能超過惠帝末年（公元三〇六年）。就在這短短三十幾年中間（公元三〇六——三四二年），有法炬等《法句譬喻經》的新譯，它也帶着抄譯的性質。此時會有《四十二章經》的抄出，無疑的是受到它的啟發。至於經抄作爲漢明求得的第一部經典，這大概是從《法句經序》所說「其在天竺，始進業者不學法句謂之越序，此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏」這樣的認識而來的吧。當然，這中間也有矯正《化胡經》中「寫經六十萬五千言」那種誇大其辭難以取信的用意。

舊錄記載《四十二章經》特別加上「孝明皇帝」四個字，這說明經抄出就有了聲明來歷的那篇經序（見《出三藏記集》卷五）。但序文開頭說「昔漢孝明皇帝」着了一個「漢」字，也無意間告訴人抄出時代之晚。舊錄在《四十二章經》之外還記載有《五十二章經》，這也是舊譯《法句經》的一部分，梁代雖說缺本（見《出三藏記集》卷四），但現今卻在《處處經》裏面發現了



它。用來和《四十二章經》一比較，可見經抄當時就已做了一些修辭的工夫，所以使人讀了會有「辭句可觀」不似漢譯的感覺。

我們對於《四十二章經》年代問題的推究即到此爲止，另外，連帶着兩個問題還須略加解釋：其一，漢恒帝延熹九年（公元一六六年）襄楷上疏裏有「浮屠不三宿桑下」、「天神遺以好女」兩段，和《四十二章經》第二章，第二十四章很相像，似乎經抄早就有了，但事實卻不然。襄疏兩段的意義並不完全和經抄相符，只是異常類似，而從此類似上也只見到它們有同出一源的關係而已。《法句經》的素材主要取自《增一阿含》，襄疏那兩段也出於《增一阿含》（參照秦譯本卷六、卷四十一）。在襄楷上疏時安世高就有了《增一阿含百六十章》的譯本，所以疏文可以別有出處，而不必依賴《四十二章經》。其二，自序稱漢末所著的《牟子理惑論》就已提到《四十二章經》，似乎經抄早應有了，但事實也不然。《牟子》一書的年代問題雖尚有討論的餘地，我們卻很贊同一些學者已有的比較公平的看法。這就是，從《牟子》的自序裏一些敘事（像交州牧弟的被殺等）和它文字上一些特徵（像引《老子》而不及《莊子》，又避漢明帝諱稱莊公爲嚴公等）誠然可以使人相信它是漢代的作品，然而這些也是有意作僞者所能做出來，甚至必須如此做出來的。至於它的内容取材於佛典譯本的地方，則因爲頭緒紛繁照顧不周，就往往露出了馬腳而不

易掩飾。這像須大拏故事等，三國時代始見譯傳上，而它就已引用了。尤堪注意的，像說佛「以二月十五日泥洹而去」，又說「佛道以酒肉爲上戒，這些乃是晉涼兩譯《涅槃經》陸續流行以後才有的資料，而它也引用到了，可見它的制作至早也應在劉宋初年（公元四二二——）。它提到《四十二章經》之處，只是抄襲經序，這對推論經抄的年代說來，關係就更加淺薄了。

附錄：《四十二章經》《法句經》對照表

<p>《四十二章經》</p> <p>一、除鬚髮，爲沙門，受道法，去世資財，乞求取足，日中一食，樹下一宿，慎不再矣。使人愚蔽者，愛與樂也。（第二章）</p> <p>二、衆生以十事爲善，亦以十事爲惡，身三、口四、意三……優婆塞行五事不懈退，至十事，必得道也。（第三章）</p> <p>三、人有衆過，而不自悔，頓止其心，罪來歸身，猶水歸海，自成深廣矣。（第四章）</p> <p>四、人愚吾以爲不善，吾以四等慈護之，重以惡來者，吾重以善往。（第五章）</p> <p>五、猶響應聲，影之追形，終無免離，慎爲惡也。（第六章）</p>	<p>《法句經》</p> <p>苾芻遠利譽，常足不貪求，但三衣飲食，真活命快樂。（宋譯利養品）所生枝不絕，但用食貪欲，養怨益丘塚，愚人常汲汲。（吳譯愛欲品）</p>
<p>護口意清淨，身修不爲惡，能淨是三者，便逮神仙道。（秦譯學品）</p> <p>凡人爲惡，不能自覺，愚痴快意，令後郁毒。莫輕小惡，以爲無殃，水滴雖微，漸盈大器（吳譯惡行品）</p>	<p>晝夜念慈，心無克伐，不害衆生，是行無仇。（吳譯慈仁品）</p>
<p>不但影隨，形亦隨影，猶行善惡，終不相離。（吳譯惡行品）</p>	

六、逆風空人，塵不污彼，還空於身，賢者不可燬，禍必滅已也。（第七章）

如惡誣罔人，清白猶不污，愚殃反自及，如塵逆風空。（吳譯惡行品）

七、天下有五難，貧窮佈施難，豪貴學道難，制命不死難，得睹佛經難，生值佛世難。（第十章）

學難捨罪難，居在家亦難，會止同利難，艱難無過有。（吳譯廣衍品）

八、道無形，知之無益，要當守志行；譬如磨鏡，垢去明在，即自見形，斷欲守空，即見道真，知宿命譯沙門品矣。（第十一章）

梵志除惡，沙門執行，自除已垢，可謂為道。（吳譯明哲品）

九、水澄穢除，清淨無垢，即自見形……惡心垢盡，乃知……諸佛國土道德所在耳。（第十三章）

譬如深淵，澄靜清明，慧人聞道，心淨歡然。（吳譯明哲品）

一〇、譬如持炬火入冥室中，其冥即滅，而明猶存；學道見諦，愚癡都滅，得無不見。（第十四章）

智者喻明燈，闇者從得燭，示導世間人，如目將無目。（宋譯放逸品）

一一、吾何念？念道。吾何行？行道。吾何言？言道。吾念諦道，不忘須臾也。（第十五章）

常常惟念道，自強守正行。（吳譯放逸品）

一二、睹天地，念非常，睹山川，念非常，睹萬物形體豐熾，念非常，執心如此，得道疾矣。（第十六章）

觀諸世間，無生不終，欲離生死，當行道真。（吳譯世俗品）

一三、熱自念身中四大，各自有名，都為無吾我者，寄生亦不久，其事如幻耳。（第十八章）

四大聚集身，無常詎久留？地種散壞時，神識空何用？（宋譯無常品）

一四、人係於妻子寶宅之患，甚於牢獄，桎梏郎當。（第二十一章）

雖獄有鈎鑊，慧人不謂牢，愚見妻子息，染著愛甚牢。（吳譯愛欲品）

一五、愛欲之與人，猶執炬火，逆風而行，愚者不釋炬，必有燒手之患。（二十三章）

若人不斷欲，如火入皮燒，剎那見焦壞，受苦無央數。（宋譯愛欲品）

一六、不為情欲所惑，不為衆邪所誑，精進無疑，吾保其得道矣。（第二十五章）

慧智守道勝，終不為放逸，不貪致歡喜，以是得道樂。（秦譯放逸品）

一七、若斷陰不如斷心，心為功曹，若止功曹，從者都息。（第二十九章）

學先斷母，率君二臣，廢諸營從，是上道人。（斷陰是此偈緣起。吳譯教學品）

一八、欲，吾知爾本，意以思想生，吾不想爾，

欲，我知汝本，意以思想生，我不想汝，則汝而

即爾而不生。(第三十章)

不有。(吳譯愛欲品)

一九、人從欲生憂，從憂生畏，無愛即無憂，不憂即無畏。(第三十一章)

愛喜生憂，愛喜生畏，無所愛喜，何憂何畏？(吳譯好喜品)

二〇、夫人能牢持其心，精銳進行，不惑於流俗狂愚之言，欲滅惡盡，必得道矣。(第三十二章)

專意莫放逸，留意能仁戒，不親卑陋法，不與放逸會。(秦譯放逸品)

二一、有沙門夜誦經甚悲，意有悔疑，欲生思歸。(第三十三章)

(上一偈的緣起，見晉譯。)

二二、猶所鍛鐵，漸深棄諸垢，成器必好。學道以漸深去心垢，精進就道。(第三十四章)

慧人以漸，安徐精進，洗除心垢，加工煉金。(吳譯塵垢品)

二三、惟人自生至老，自老至病，自病至死，其苦無量；心惱積罪，生死不息，其苦難說。(第三十五章)

生死無聊，往來艱難；意猶貪身，生苦無端。(吳譯老耄品)

二四、夫人離三惡道德為人難……既得為男，六情完具難，六情已具，生中國難，既處中國，值奉佛道難。

得生人道難，生壽亦難得，世間有佛難，佛法難得聞。(吳譯述佛品)

(第三十六章)

二五、弟子去離吾數千里，意念吾戒必得道，……其實在行，近而不行，何益萬分耶？（第三十八章）

以是有諸念，自身當建行，若其不如是，終不得意行。（吳譯惟念品）

二六、猶若食密，中邊皆甜，吾經亦爾，其義皆快。（第三十九章）

解自挹損惡，不躁言得中，義說如法說，是言柔軟甘。（吳譯言語品）

二七、能拔愛欲之根，譬如摘懸珠，一一摘之，會有盡時。（第四十章）

共拔愛根本，如擇取細薪，已拔愛根本，無愛何有惧？（秦譯愛品）

二八、行道當如牛負，行深泥中，……越欲離泥，以自蘇息；沙門視情欲甚於彼泥，直心念道，可免衆坎。苦。（第四十二章）

樂道不放逸，常能自護身，是爲拔身苦，如像出於（吳譯像喻品）

一九五六年八月七日改寫稿

安世高

安世高，可說是佛經漢譯的創始人。他本名清，是安息國的太子，博學多識，特別信仰佛教，

持戒精嚴。當輪到他即位的時候，他就讓位給叔父，出家修道。他精研了阿毗曇，修習了禪定，通達之後，遊化西域各地；於漢桓帝建和初年（公元一四七年）輾轉來到中國洛陽，不久即通曉華語。那時佛教傳入我國內地已有一相當時期，在宮廷內和社會上都有一些信徒。他們雖主要地是奉行祭祀，祈求福德，但也有切實修行的要求，安世高就為他們譯出有關止觀法門的種種經論。譯事大概到靈帝建寧中（公元一七〇年左右）為止。隨後，他遊歷了江南的豫章、潯陽、會稽等地（現在江西、浙江省），晚年的踪跡不詳，在華活動前後約三十年。

安世高譯出的書，因為當時沒有記載，確實部數已不可考。晉代道安編纂衆經目錄，纔加以著錄，列舉所見過的安世高譯本，共有三十五部，四十一卷。其後歷經散失，現存二十二部，二十六卷，名目如下：

- 一、《五十校計經》二卷。
- 二、《五陰譬喻經》一卷。
- 三、《七處三觀經》一卷。
- 四、《轉法輪經》一卷。
- 五、《積骨經》一卷。
- 六、《八正道經》一卷。
- 七、《一切流攝守因經》一卷。
- 八、《四諦經》一卷。
- 九、《本相猗致經》一卷。
- 一〇、《是法非法經》一卷。
- 一一、《人本欲生經》一卷。
- 一二、《漏分佈經》一卷。
- 十三、《長阿含十報法經》二卷。
- 一四、《雜經四十四篇》二卷。
- 一五、《普法義經》一卷。
- 一六、《法受塵經》一卷。
- 一七、《大安般守意經》一卷。
- 一八、



《禪行法想經》一卷。一九、《九橫經》一卷。二〇、《阿毗曇五法經》一卷。二一、《陰持入經》一卷。二二、《道地經》二卷。

在這些譯籍裏面，《七處三觀經》大概在道安（公元三一—三八五年）以後就成爲兩卷本，而誤收《積骨經》和雜經四十四篇於內，未加區別；現經今人考訂，特將那兩種分列出來。另外，從翻譯用語等對勘，《五陰譬喻經》《轉法輪經》《法受塵經》《禪行法想經》四部是否世高所譯，尚有問題。又《四諦經》一種，道安也說它好像是世高所撰，但現勘是譯本。

安世高的翻譯，有時用口述解釋，由他人筆記成書，這屬於講義體裁，在道安目錄裏著錄了《阿含口解》（《十二因緣經》）一卷，便是這一類。此書在別的經錄也稱爲「安侯口解」。這因安世高原來是王族出身，西域來華的人都叫他安侯，所以經錄就沿用了。還有現在魏吳代（公元二二〇——二八〇年）失譯本單卷《雜阿含經》，共收二七經，《七處三觀經》《積骨經》也在其內，譯文和世高余譯很接近，唐代智升《開元釋教錄》就說它像是世高所翻，但未見舊錄記載，還不能確定。

此外，道安目錄所載安世高的譯本現已失傳的有：《小安般經》、《百六十品經》、《大十二門經》、《小十二門經》、《道義發行經》、《七法經》、《五法經》、《義決律》、《思維

經》、《十二因緣經》、《十四意經》、《阿毗曇九十八結經》、《難提迦羅越經》一共十三部，十三卷。其中《十四意》和《九十八結》道安都說像是世高的撰述，又《小安般經》一種，《開元錄》說它就是現存本《大安般守意經》除去註解所餘的部分。

關於安世高的翻譯，歷來各種經錄的記載互有出入。到了隋代費長房《歷代三寶記》，漫無揀別地羅列名目達到一七六種之多。其中好些都沒有確實的出處，祇推測是世高在河西和江南旅途中隨順因緣從大部譯出。後來《開元錄》加以刪除，還剩九十五部，而缺本幾乎佔一半，是非辨別，自然很難說，現在仍以道安目錄所記載的為最可信。

安世高的漢譯佛典，可算是種創作，在內容和形式方面都有它的特色。就內容說，他很純粹地譯述出他所專精的一切。譬如，譯籍的範圍始終不出聲聞乘，而又有目的地從大部阿含經中選擇一些經典。就現存本看，出於《雜阿含》的五種（上文所列名目中二——六），出於《中阿含》的六種（上目七——十二），出於《長阿含》的一種（上目十三），出於《增一阿含》的一種（上目十四），這些都是和止觀法門有聯系的。至於譯文形式，因為安世高通曉華語，能將原本意義比較正確地傳達出來，所以僧祐稱贊他說理明白，措辭恰當，不鋪張，不粗俗，正到好處。但總的說來，究竟偏於直譯。有些地方順從原本結構，不免重複、顛倒，而術語的創作也有些意義不够清楚

（如「受」譯爲「痛」，「正命」譯爲「直業治」等）。因此道安說世高的翻譯力求保存原來面目，不喜修飾，驟然看到還有難瞭解的地方。

從安世高的譯籍見到的學說思想，完全是屬於部派佛教上座系統的。他重點地譯傳了定慧兩方面的學說，聯係到實際便是止觀法門。定學即禪法，慧學即數法（這是從阿毗曇的增一分別法門得名），所以道安說世高擅長於闡明禪數，而他所譯的也是對於禪數最爲完備。

關於禪法，安世高是依禪師僧伽羅剎的傳承，用四念住貫穿五門（即五停心）而修習。他從羅剎大本《修行道地經》抄譯三十七章，着重在身念住，破除人我執。念息一門另譯大小《安般經》，其中說十六特勝也和四念住相聯係。所以從這些上見到世高所傳禪法是如何地符合上座部佛教系統（特別是化地一派）用念住統攝道支的精神。念息法門因爲和當時道家「食氣」「導氣」「守一」等說法有些類似，傳習比較普遍，學人著名的就有南陽（今河南）韓林，潁川（今河南）皮業，會稽（今紹興）陳慧等。東吳（今江蘇）康僧會從陳慧受學，幫助他註解了《安般經》。僧會更依他的心得，在所集《六度經》的禪度裏，對止觀有要目式的敘述。其後，晉代道安見到了僧伽羅剎《修行道地經》的全譯本（竺法護譯），又從大部《阿含經》的翻譯上理會聲聞乘實踐的體系，因而對於安世高所譯禪法和有關各書瞭解得更爲深刻。他註解了這些譯本，並各

各做了序文，現在知道的有《大道地經註》等七種。

關於數法，安世高謹守毗曇家的規模，用《增一》《集異門》等標準，選擇了《五法經》、《七法經》、《十二因緣經》、《十四意經》、《阿毗曇五法經》、《阿毗曇九十八結經》等經論。他並還在譯文裏帶着解釋，所以道安說《十四意經》《九十八結經》好像是撰述。當時嚴佛調受到啟發，就「沙彌十慧」引經解說，作成章句。跟着康僧會輯《六度集經》，也有這樣用意。後來道安得着新譯《毗曇》的幫助，對安世高在數法方面翻譯的業績，認識更清楚，因而註釋了《九十八結經》，以為是毗曇要義所在。他還模仿《十慧章句》等，從各經中抄集十法，加以解說，成為《十法句義經》。由這些事實，可見安世高譯傳的部派佛教學說在當時是發生了相當影響，而到後世也還是得到發展的。

### 參考資料

梁僧祐：《出三藏記集》卷二、卷五、卷六、卷十、卷十三。

梁慧皎：《高僧傳》卷一。

唐智升：《開元釋教錄》卷一、卷十三。

內學院編：《精刻大藏經目錄》（一九四五年，江津）。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第四、五、六各章。

林屋友次郎：《經錄研究》前編第三部，第一章（一九四一年，東京）。

## 支婁迦讖

支婁迦讖簡稱支讖，是後漢桓帝末年（公元一六七七年頃）從月氏來到洛陽的譯師。他通曉漢語，除了獨自翻譯而外，有時還和早來的竺朔佛（一稱竺佛朔）合作。他譯經的年代是在靈帝光和、中平年間（公元一七八——一八九年）。比安高世稍遲；譯籍基本上屬於大乘，而又是多方面的；可見他的學問廣博，思致幽微。後來竟不知所終。

支讖所譯的佛經究竟有幾種，因當時未曾記載，很難確定。在晋代道安著述經錄時，據他所見寫本，年代可考的只三種：

- 一、《般若道行經》十卷（光和二年即公元一七九年譯）。
- 二、《般舟三昧經》二卷（現存本三卷，譯年同上）。
- 三、《首楞嚴經》二卷（中平二年即公元一八五年譯）。

此中《首楞嚴》一種，現在缺佚。另外，從譯文體裁上比較，道安認為像是支讖所譯的有九種：四、《阿闍世王經》二卷。五、《寶積經》（一名《摩尼寶經》一卷。六、《問署經》一卷。七、《兜沙經》一卷。八、《阿闍佛國經》一卷。九、《內藏百寶經》二卷。一〇、《方等部古品日遣日說般若經》一卷。一一、《胡般泥洹經》一卷。一二、《字本經》二卷。此中後三種現在都缺佚。又支敏度《合首楞嚴記》裏提到而為道安所未見的，還有：一三、《屯真陀羅所問如來三昧經》一卷。綜計起來，支讖譯籍現存九種，缺本四種。僧祐《出三藏記集》依據《別錄》加了《光明三昧經》一卷，這是支曜譯本的誤記。費長房《歷代三寶記》又依各雜錄加了《大集經》等八種，也都出於附會，不可信。

支讖譯籍裏比較重要的《般若道行經》和《般舟三昧經》，原本都由竺朔佛傳來，而支讖為之口譯。以支讖學問之博，這兩種也應該是他所熟悉的，因而譯功專歸於他，並無不可；但從僧祐之來，經錄家都說竺朔佛也有這兩種的翻譯，就未免重復了。那時候的翻譯，因有安世高為之先導，遣詞造句上都已取得一些經驗，譯文比較順暢，令人讀來有「審得本旨」之感。不過翻譯的總方針依然是「敬順聖言，了不加飾」，要求盡量保全原本的面目；就是在譯文結構上做了一些「因本順旨，轉音如己」的工夫，也是極有限制的。所以後人辨別他的譯文，仍用「辭質多胡音（即多用

音譯」爲一種標準。

支識譯籍的種類恰恰和當時安世高所譯的相反，幾乎全屬於大乘，可說是大乘典籍在漢土翻譯的創始。並且，龍樹以前印度大乘經典流行的實況，也就在支識翻譯上看到它的反映。例如，他譯的《寶積經》、《阿閼佛國經》、《般舟三昧經》都是構成大部《寶積》的基層部分，《道行經》是大部《般若》的骨幹，而《兜沙經》又屬於大部《華嚴》的序品，可見印度的大乘經典開始就是向境、行、果各方面平均發展的。還有支識譯出的《阿閼世王經》（異譯本題名《文殊普超三昧經》，道安經錄說出於《長阿含》，不確），《問署經》（也作《文殊問菩薩署經》），《內藏百寶經》、《首楞嚴三昧經》，都以文殊爲中心而發揮「文殊般若」的法界平等思想，從這些方面暗示出文殊對於大乘傳播的重要關係，也屬很可寶貴的資料。

但是對於以後義學發生影響最大的莫過於《道行經》。這因爲大乘學說本來以般若的緣起性空思想爲基礎，由這部經的譯出便有了趨入大乘的途徑。又因爲當時思想界裏有道家道常無名，爲天地始等一類說法，恰好做了接受般若理論的準備，也就是通過這類思想使般若理論更快地傳播開來（如在支識的譯文裏譯「波羅密多」爲「道行」，譯「如性」爲「本無」等，都是借用道家思想來傳播般若的）。從此《道行》成爲研究佛家學說特別是般若理論的入門之籍。只因它譯文過於簡

略，好多義理難得徹底瞭解，引起了朱士行的西行求法，而後和《道行》同源異流的《小品般若》（但在魏晉的義學家都將《小品般若》看作《道行》的母本）陸續有各種異本的譯傳，愈加豐富了般若學說的內容，但是《道行》始終被重視着。

就在支謙從事譯經的年代中，有一批月氏的僑民數百人歸籍了漢朝（見《出三藏記集》卷十三《支謙傳》），他們依照原來的習俗，仍舊立寺齋僧，舉行各種宗教的活動。其中有支亮（號紀明）受業於支謙，後更傳之支謙，發揚了支謙的學風。大乘佛學的初傳雖然依附了道家，使它外觀混同於方術，可是在已歸籍的月氏民族中有它傳統的講習，仍舊保持其純粹性。這對後來佛學傳佈逐漸糾正接近真相，是起了相當的啟發作用的。

### 參考資料

- 梁僧祐：《出三藏記集》卷二、七、十三。  
梁慧皎：《高僧傳》卷一。  
唐智升：《開元釋教錄》卷一。  
內學院編：《精刻大藏經目錄》。



湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第四章。

## 支謙

支謙一名越，號恭明。他出生在中漢靈帝時歸籍漢朝的月氏民族的家庭中，從小就染習漢化，深通文學，後又兼學梵書。他嘗受業於同族學者支亮，通達大乘佛教的理論，因而對於從前那些過份樸質以致隱晦了義理的譯本很不滿意。漢獻帝末年，洛陽一帶發生兵事，他隨族人避亂南渡到東吳。在那裏他得着從事翻譯的機會，從吳代黃武元年到建興中（公元二二三——二五二年），約三十年間，搜集了各種原本和譯本，未譯的補譯，已譯的訂正。特別是對於支識的重要譯本如《道行》、《首楞嚴》等，用意加以重翻。同時他又幫助從印度來華的維祇難和竺將炎翻譯。傳說他到東吳後曾得到吳王的信任，叫他輔導太子登，後來太子死了，他就去穹隆山過着隱居生活，以六十歲卒於山中。

支謙的譯述比較豐富，晉道安的《經錄》裏就著錄了三十部，梁僧祐又據《別錄》補充了六部。慧皎《高僧傳》說有四十九部，隋費長房《歷代三寶記》旁搜雜錄增廣到百二十九部，其中很多是大部的別生或傳抄的異本，不足為據。現經考訂有譯本的只有下列二十九部：一、《阿彌陀經》

(一稱《無量壽經》)二卷。二、《須賴經》一卷。三、《維摩詰經》二卷。四、《私訶末經》一卷。五、《差摩竭經》一卷。六、《月明童子經》一卷。七、《龍施女經》一卷。八、《七女經》一卷。九、《了本生死經》一卷。一〇、《大明度無極經》四卷。一一、《慧印三昧經》一卷。一二、《無量門微密持經》一卷。一三、《菩薩本業經》一卷。一四、《釋摩男經》一卷。一五、《賴吒和羅經》一卷。一六、《梵摩渝經》一卷。一七、《齋經》一卷。一八、《大般泥洹經》二卷。一九、《義足經》二卷。二〇、《法句經》二卷。二一、《佛醫經》一卷。二二、《四願經》一卷。二三、《阿難四事經》一卷。二四、《八師經》一卷。二五、《孛經抄》一卷。二六、瑞應本起經》二卷。二七、《菩薩本願經》四卷。二八、《老女人經》一卷。二九、《搜集百緣經》七卷。

在這些經裏面，《了本生死經》一種，據道安的《經註序》說原來是漢末譯出而支謙加以註解，或即因此經過他的修改，道安的經錄便又將它列在支謙譯本之內。又支謙在黃武三年（公元二二四年）曾請竺將炎譯出維祇難傳本的略本《法句經》（五百偈本），後來又請他根據中本（七百偈本）加以補訂，其間自然也有支謙參加的意見，所以可說是支謙和竺將炎的共同譯本。其次的《佛醫經》一種，性質與此相同。另外，《歷代三寶記》載有支謙所譯《四十二章經》一卷，並加

註說，「第二出，與摩騰譯者小異，文義允正，辭句可觀，見別錄」。這裏的別錄，大概泛指另外的一種記錄，決不會是劉宋時代的《別錄》，因為僧祐著作《出三藏記集》時曾見過《別錄》，並將其中所載的支謙譯本都收在《記集》裏了，卻沒有提到這樣一種《四十二章經》。實際《四十二章經》並非直接從梵本譯出，而是舊譯《法句譬喻經》的摘鈔，出現於兩晉之際，和支謙的翻譯無關。最後，《菩薩本緣經》（始見於《歷代三寶記》）和《撰集百緣經》（始見於《大唐內典錄》），雖然原始的記錄出處不明，但從譯文體裁上無妨視為支謙所譯。

支謙在翻譯而外，還做了合譯和譯註的功夫。他曾將所譯有關大乘佛教陀羅尼門實踐的要籍《無量門微密持經》和兩種舊譯（《阿難陀目佉尼呵離陀鄰尼經》、《無端底總持經》，都是失譯）對勘，區別本（母）末（子），分章斷句，上下排列，首創了「會譯」的體裁（後來支敏度的合《維摩》、合《首楞嚴》，道安的合《放光·光贊》，都取法於此）。支謙另外於自譯的經也偶爾加以自註，像《大明度無極經》首卷，就是一例。這種辦法足以濟翻譯之窮，而使原本的意義能够洞然明白，實在是很好的。

支謙又深諳音律，留意經文中贊頌的歌唱。他曾依據《無量壽經》、《中本起經》創作了《贊菩薩連句梵唄》三契，可惜在梁代以前早就失傳了，後來連可看作它的緒餘的《共議》一章梵唄也

絕響了，現在只能想像那三契或者即是《無量壽經》裏法藏比丘贊佛的一段和《瑞應本起經》裏六樂般遮之歌及梵天勸請的兩段而已。但他這一創作對於贊唄藝術的發展是有相當的影響的。被稱爲始制梵唄的陳思王曹植，可能是受了般遮瑞響的啟發而有了《瑞應本起》四十二契的巨構，成爲學者之所宗。

支謙翻譯的風格，在從古譯到舊譯的一階段上也起了不少作用。他首先反對譯文尚質的偏向，主張和時好尚文尚約應該調和。這當然是爲了更好地暢達經意使人易解的緣故，在深知翻譯甘苦的人像後來的支敏度就很能瞭解他。支敏度給予他的翻譯文體的批評是，「屬辭析理，文而不越，約而義顯，真可謂深入者也」。假使他不能深刻地明了原文本意，當然文辭上就難做到那樣恰到好處的表現。現在看他所改譯的《大明度無極經》，對於般若「冥未解懸」的宗旨是比較支謙《道行》更能闡發的。像他用「得法意而爲證」等譯語，雖也借用了道家「得意忘言」的說法，但是般若「不壞假名而說實相」的基本精神，他是已經掌握到了的（因此，他的自注說「由言證已，當還本無」，本無即指的實相）。又他創翻的《維摩詰經》，也充分表白了大乘佛教善權方便以統萬行的精神。後來羅什門下雖對他的翻譯還嫌有「理滯於文」的不够處（見僧肇的經序），可是仔細將羅什重翻的《維摩經》相對照，不少地方都述而不改，足見支謙譯風已是遠爲羅什的先驅了。不

過，在拘泥形式的學人看到支謙盡量地刪除梵本的繁復而務取省便，又竭力減少音譯到最低程度，以至有時連應存原音的陀羅尼也意譯了，不免有些反感。像後來道安就說他是「新鑿之巧者」，又以為「巧則巧矣，懼竅成而混沌終矣」。這自是另一角度的看法。要是從佛典翻譯發展的全過程而說，由質趨文，乃是必然的趨勢。支謙得風氣之光，是不能否認的。

另外，支謙的譯文風格也很適合於佛傳文學的翻譯，因而他繼承了漢末康孟祥譯《修行本起經》那樣「奕奕流便，足騰玄趣」的傳統，更翻出了《瑞應本起經》。這一翻譯不但豐富了佛傳文學的內容，而且通過贊唄的運用影響到後來偈頌譯文的改進，也是值得提及的。

### 參考資料

- 梁僧祐：《出三藏記集》卷六、七、八、十三。  
梁慧皎：《高僧傳》卷一、十三。  
隋費長房：《歷代三寶記》卷五。  
唐智升：《開元釋教錄》卷二。  
湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第四章。

## 朱士行

朱士行是曹魏時代潁川地方的人，少年出家，恰當嘉平中（公元二四九——二五三年）曇柯迦羅傳來《僧祇戒本》，並創行羯磨受戒，所以他依法成爲比丘，和在他以前僅僅以離俗爲僧的有別。從這一點上，後人也將他當作漢土真正沙門的第一人。他出家後，專心精研經典，當時譯本最流行的是《道行般若》，他在洛陽便常常講它。但因爲《道行》的傳譯者理解未透，刪略頗多，脈絡模糊，時有捍格。他慨嘆大乘裏這樣的要典竟譯得不徹底，就發誓奮不顧身要向西方去尋找原本來彌補這一缺憾。甘露五年（公元二六〇年）他從長安西行出關，渡過沙漠，輾轉到了大乘經典集中地的于闐。在那裏，他果然得着《放光般若》的梵本，凡九十章，六十餘萬字（二萬餘頌）。因受到當地聲聞學徒的種種阻撓，未能將經本很快地送出，直到太康三年（公元二八二年）才由他的弟子弗如檀（意譯法饒）送回洛陽。又經過了十年，元康元年（公元二九一年）才在陳留界內倉垣水南寺由無叉羅和竺叔蘭譯出。而朱士行本人終身留在西域，以八十歲病死。

從漢僧西行求法的歷史上看，朱士行可說是創始的人。那時去西域的道路十分難走，又沒有人引導，士行只憑一片真誠，竟達到了目的，他這種爲法熱忱是可以和後來的法顯、玄奘媲美的。他

求得的經典雖只限於《放光般若》一種，譯出仍不完全，但對於當時的義學影響卻很大，所以翻譯之後即風行京華，凡有心講習的都奉爲圭臬。中山的支和上（名字不詳）使人到倉垣斷絹謄寫，取回中山之時，中山王和僧衆具備幢幡，出城四十里去迎接，可謂空前盛況。一時學者像帛法祚、支孝龍、竺法蘊、康僧淵、竺法汰、于法開等，或者加以註疏，或者從事講說，都借着《放光》來弘揚般若學說。

就因爲朱士行求法故事的動人，後人更僞托有《朱士行漢錄》的經錄著作。此錄在隋初即已散失，費長房撰《歷代三寶記》從當時所見幾種南北朝時代經錄裏轉引了二十五條，可看出它的特徵是對於漢代各譯家的重要翻譯都臆造了譯出年代，又有些譯家像竺法蘭、康巨等也獨有它的記載。其後唐代法琳《破邪論》更引用了《朱士行錄》說秦始皇時即有印度沙門來華傳說。由這些資料看，朱錄是有意地表明佛法東傳之早，並對幾個有問題的早期譯家像迦葉摩騰、竺法蘭等說得那樣斑斑可考，這大概是南北朝時代的佛徒爲了和道家校論教興年代的先後，就僞作了這部經錄來做有力的典據。現在對於它的簡別還是很關重要的。

### 參考資料

梁僧祐：《出三藏記集》卷二、卷八、卷十三。

梁慧皎：《高僧傳》卷四。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第六章（中華版）。

梶芳光運：《原始般若經的研究》第二篇第二章（東京，一九四四年）。

隋費長房：《歷代三寶記》卷二、卷四。

林屋友次郎：《經錄研究》前編第二部第四章（東京，一九四一年）。

### 竺法護

竺法護梵名達磨羅察（察一作刹 Dharmika），是世居敦煌的月支僑民，原來以支爲姓，八歲依竺高座出家，以後就從師姓。他博學強記，刻苦踐行，深深感覺到當時（曹魏末）佛教徒只重視寺廟圖像而忽略了西域大乘經典的傳譯，實是缺憾，因此發心宏法，隨師西遊。他通曉了西域各國不同的三十六種語言文字，搜集得大量的經典原本，回到長安。從晉武帝泰始二年到懷帝永嘉二年（公元二六六——三〇八年），幾乎以畢生的時間，譯出了一百五十餘部經論。武帝末



（公元二七四年頃）他曾一度隱居山中，隨後在長安青門外立寺修行，聲名遠播，各地僧俗來從學的達千餘人。他又去各地宏化，並隨處譯經。如太康五年（公元二八四年）在敦煌譯《修行道地經》七卷，《阿惟越致遮經》三卷，七年（公元二八六年）在長安譯《持心梵天經》四卷，《正法華經》十卷，《光贊般若經》十卷，十年（公元二八九年）在洛陽譯《文殊師利淨律經》一卷，元康四年（公元二九四年）在酒泉譯《聖法印經》一卷，七年（公元二九七年）又在長安譯《一切漸備智德經》五卷等。他晚年的行踪不詳，據說以七十八歲的高齡去世（僧祐的《法護傳》中說，護於晉惠帝西奔時即公元三〇四年，避地東下到澠池病卒。《開元錄》就已指出這種說法的不實在）。法護因原居敦煌，化洽各處，時人又稱他為敦煌菩薩。後來孫綽作《道賢論》，盛贊他「德居物宗」，並將法護和竹林七賢中的山巨源相比。

竺法護翻譯的經典，據梁僧祐《出三藏記集》的記錄，有一百五十九部，三百〇九卷，當時存在的寫本是九十五部。其後各家目錄續有增加，唐代《開元錄》刊定法護譯本存在的凡九十一部，二百〇八卷（現經重新對勘，實係法護翻譯的只七十四部，一百七十七卷）。其中很多重要的經典。這除上面所提到的幾種以外，還有《密跡金剛力士經》七卷，《寶髻經》二卷，《文殊佛土嚴淨經》二卷，《大哀經》七卷，《阿差末經》四卷，《如來興顯經》四卷，《方等泥洹經》二卷，

《賢劫經》七卷，《等集衆德三昧經》三卷，《生經》五卷，《普曜經》八卷，《佛五百弟子自說本起經》一卷等。

此外另有十種法護譯本已認爲散失了的，現經判明，仍然存在，不過是誤題別人所譯而已。這十種是：《無量清淨平等覺經》二卷，《般若三昧經》一卷（上二種舊題支婁迦讖譯），《舍利弗悔過經》一卷，《溫室洗浴衆僧經》一卷，《迦葉結經》一卷，《捺女耆域因緣經》一卷，《大六向拜經》一卷（上五種舊題爲安世高譯），《舍利弗摩訶目犍連遊四衢經》一卷（舊題康孟祥譯），《梵網六十二見經》一卷，《貝多樹下思惟十二因緣經》一卷（上二種舊題支謙譯）。

法護的譯本有般若經類，有華嚴經類，有寶積經類，有大集經類，有涅槃、法華經類，有大乘經集類，有大乘律類，有本生經類，又有西方撰述類等，種類繁多，幾乎具備了當時西域流行的要籍，這就爲大乘佛教在中國打開了廣闊的局面，而大大有了發展。道安說：「夫諸方等無生諸三昧經類多此公（法護）所出，真衆生之冥梯。」（見《漸備經叙》）僧祐也說：「經法所以廣流中華者，護之力也。」（見《出三藏記集·法護傳》）這些話是的確的。至於法護的譯風，忠實於原本而不厭詳盡，一改從前譯家隨意刪略的偏向，所以他的譯本形式上是「言准天竺，事不加飾」，而與人以「辭質勝文」的印象。用作對照異譯的資料，對於理解經義的幫助是很大的。這如

道安稱贊他譯的《光贊般若》「事事周密」和《放光》譯本「互相補益」而「所悟實多」（見《合放光光贊隨略解序》）。又說他譯的《漸備經》「說事委悉」，《興顯經》「辭叙茂贍」，更出《首楞嚴》「委於先者」（均見《漸備經序》），也都對義理研求有相互發明的作用（支敏度曾用法護譯本《維摩經》、《首楞嚴經》分別對照舊譯，編成「合本」，便利於學者兼通）。另外，法護譯出《正法華經》，為《法華》最初的全譯本，經印度沙門竺力和龜茲居士帛元信一再校訂，又由法護向一些學徒「口校詰訓，講出深義」，並還在檀施大會中日夜講說（見《正法華經後記》）。他這樣熱心宏揚《法華》，對於其後鳩摩羅什的新譯流通，創造了很好的條件。法護其他譯本有影響於後世的，大都如此。

在法護的譯經工作中，有許多助手為他執筆、詳校。其中著名的是聶承遠和他的兒子道真，法護的弟子竺法乘、竺法首、張玄伯、孫休達、陳士倫、孫伯虎、虞世雅等。聶承遠父子對法護譯事幫助最大，他們承旨筆受而外，並還常常參正文句。像法護所譯《超日明三昧經》，原稿文句繁重，聶承遠即曾加以整理刪改。又法護譯缺本中有《刪維摩詰經》，似乎是承遠所刪的。承遠的兒子道真通達梵語，並擅長文學，他參加法護的譯事，積累了經驗，在法護死後獨自翻譯了一些小部經典。他又將法護的譯籍編成目錄，即後世所稱《聶道真錄》（有時也稱《竺法護錄》）。據

長房錄轉引的資料看，此錄記載法護的存缺譯本至少有五十三部，都有年月可稽。最早的年代是泰始五年（譯《方等泥洹經》），其時或者是道真參加譯事之始。

法護的弟子很多，但行事可考者無幾。最著名的要算竺法乘。他少年就依法護爲沙彌，富於悟解，嘗替法護答應了前來試驗法護道德的假意求貸，而使信徒大增。太康年間，他筆受《修行道地經》、《阿維越致遮經》等，後來在敦煌立寺延學，忘身爲道，對那一方的教化起了很大作用。此外，他的同學竺法行、竺法存，都以隱居山林，講究實踐而知名於當世。還有竺法首，於元康年間筆受《聖法印經》，其他事跡不詳。

### 參考資料

- 梁僧祐：《出之藏記集》卷二、卷七——九、卷十三。  
梁慧皎：《高僧傳》卷二、卷四。  
唐智升：《開元釋教錄》卷二。  
內學院編：《精刻大藏經目錄》（一九四五年，江津）。  
湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第七章。

林屋友次郎：《經錄研究》前編第二部，第五章，《竺法護錄》《禪道真錄》（一九四一年，東京）。  
宇井伯壽：《釋道安研究》附錄一《竺法護翻譯歷》（一九五六年，東京）。

## 毗曇的文獻源流

### ——《阿毗曇心論講要》序言之一

從佛教的文獻說，毗曇（論藏）是三藏之一。現存小乘各部的毗曇種類很多，其中比較有組織的，在北傳的佛典裏有說一切有部的身（《發智論》）、足（《法蘊足》等六足）七論，南傳的佛典裏有上座部七論（《法聚論》等），此外還有部派不明的《舍利弗毗曇》（內有五分）。這些雖然各成組織，但每類組織的來由已不易說明，各類相互間的關係就更難言了。現代學者，對於這方面的問題，始終在探討着，只是還未能得到定論。我們以為要解決這一難題，必須上溯毗曇的本源，才會有比較合理的答案。

據佛家的傳說，毗曇（對法）即對佛說法的解釋，它的製作是起源於佛世的。佛的說法，有時帶有分別解釋法相的意味，即是毗曇的雛型。相傳當時大迦旃延那嘗撰集這一類的教說，並略加解

釋，成爲佛說毗曇，呈佛即可，而成定本（見《分別功德論》卷一，又《撰集三藏傳》），這就是所謂九分毗曇（《大智度論》卷二稱此論爲「毗勒」，即藏論）。九分的名目，在圓測的《深密經疏》（卷二）《仁王經疏》（卷一），引用真諦的《部執論記》，曾舉了出來，即是分別說戒、分別說世間、分別說因緣、分別說界、分別說同隨得、分別說名味句（名句文）、分別說集定、分別說集業、分別說諸陰（蘊）（《俱舍論法寶疏》卷一，說及九分毗曇，列名稍異，但未詳所據）。這些名目的意義，可從真諦別的譯書和唐譯本對照而知。如真諦譯《俱舍論》中有「分別說世間」一語，在唐譯本裏作「世施設」，由此可知「分別說」相當於「施設」。又在真諦譯《顯識論》及《隨相論》裏，都有同隨得一詞，對照唐譯，是說種子習氣的聚集，大同於隨眼。集定、集業，即是雜定、雜業之義。至於九分的分量，據真諦說，各份皆有六千頌，九份合有五萬四千頌。在《大毗婆沙論》（卷七十四）裏，說到八萬法蘊即八萬法門，每一法門各如《法蘊足論》之量有六千頌。這正當於九份最末的諸蘊份，從此也可以見出《法蘊足論》和九份的關係。

解釋九份毗曇的，相傳最初有目犍連、舍利弗二大家。目犍連的解釋是隨文而解或抉擇要義，舍利弗的解釋則以義歸類；這有些像中土《春秋》經之有三傳並行，遂爲後來各種毗曇著作的張本。其中舍利弗的釋文尤爲重要，他以義區別佛說成了問、非問、攝、相應、處所五分，後來流

傳其節略本，即是現存的《舍利弗毗曇》。又北傳的《品類足論》也是依據它改編而成（此論爲北傳毗曇中主要的一種，相傳爲世友所作，實則「五事品」是世友之作，餘品則是各家之言）。目鍵連的釋文，現只存北傳的《法蘊足論》一種，當於九份之末份，其餘八份都失傳。至於迦旃延那原來的釋本，北傳毗曇中《施設足論》即從它蜕化而成。但此論漢譯本只有因施設一門（相當於九份之分別說因緣份），此外世間施設門（相當於九份之分別說世間份）只存名目。藏譯本具備世間、因、業（相當於九份之分別集業份）三施設，其餘也散失了。只在《大毗婆沙論》裏引《施設足》之文有不屬於漢藏譯本所見者，應該即是已經散失各份的片段。另外，在北傳毗曇中有《立世阿毗曇論》，像是從九份中分別說世間份集成的一種。又有《佛說阿毗曇經》，原有九卷，今存兩卷，文字不很連貫，像是從九份中分別說戒份集成的一種。

以上是說毗曇文獻流傳的大概，明了這些就可以談《阿毗曇心論》在全部毗曇中的地位。

推原佛說的九分毗曇，現已不可得見，從它派生出來的各種毗曇，現亦零落不全，而且異義紛披，很難得其真相。幸而現存《阿毗曇心論》一書，實際具備九分毗曇的雛形，並還兼採各論的精要，它實是一種毗曇提綱之作，極可珍貴。這部論是法勝所法，從曹魏時（第三世紀）來中國的西域僧人，即十分稱贊它。其後百餘年，到道安師弟才請譯師翻出，經過慧遠刊定成爲定本，還替

它做了序文（收在《出三藏記集》卷十）。那裏面略述譯家的說法，以爲此論「管統衆經，領其宗會，故作者以心爲名；其人以《阿毗曇經》源流廣大，難卒尋究，是以採其幽致，別撰斯部」。從這些話，可見法勝之作此論是要對《阿毗曇經》提要鉤玄的。不過隋唐時的學人如吉藏等，不明《毗曇經》的原委，錯認《心論》是《大毗婆沙論》節要之作。這大概是不很清楚原來有那樣巨大篇幅的《毗曇經》，一見到廣大毗曇字樣，便想到《大毗婆沙論》，因而誤解。如依真諦所傳，《阿毗曇經》全部九份有五萬四千頌，以五百頌譯作一卷計算，也應有百餘卷，其份量實較舊譯（梁代譯）《婆沙》爲多，所以序文有廣大難究之說，並非無據。

現在再從《心論》的結構上看，也見得它的殊勝。《心論》結成二百五十頌，區分爲十品。從第一「界品」到第八「契經品」，是根本部分，名稱與真諦所傳九份毗曇之說相應。只對九份沒有涉及戒品，這大概是後人將這品材料歸到戒律中去處理的原故（同樣從《阿毗曇經》撰出的《甘露味論》即有戒品）。本來佛說經中，有法有律，並未分別得那樣界限清楚。就像《增一阿含》裏，即夾雜戒經之說。從前道安對於譯家不知道簡別這一部分省略不譯（因印度習慣，這部分不容許沙彌和白衣同看），還有過責備。可證佛經中法律俱備，而釋經的毗曇也就法律俱釋了。後來編纂三藏的人，替它們分別歸類，關於說法的歸入毗曇，說律的歸入毗奈耶，這樣後世論師也



就略去戒品不放在毗曇內說了。

《心論》的主要八品是界、行（因）、業、使（同隨得）、賢聖（世間）、智、定、契經（諸陰），這些和《毗曇經》九份的名目大同，只次第略異。九份中原譯有定而没有智，似乎不可解，但細尋其故，乃知是翻譯上的錯誤，已另譯為名味句了。因為梵文中「味」字為便繕那（*Vyāñjana*），「慧」字為般羅若（*Prajñā*），這兩個字前一部分形狀相近（就悉曇的書法而言），後一部分的聲音又大同，所以會傳寫錯誤，翻譯的人乃隨之誤翻（譯家對這個字亦有些懷疑，所以特別加註說，這非飲食之味，乃文句之味，味即是「字」）。由此，《心論》主要的八品，實際和《阿毗曇經》的八分相符。這一層久已無人領會，假使沒有保存真諦的舊說，恐怕經論的源流，再也辨別不出了。

另外，從《心論》所談的義理上看，實際是兼採各種毗曇的長處的。像開頭「界品」用三科的區分來談有為法，是用了《舍利弗毗曇》解經的特點；「契經品」用識、智、使三門來解釋諸蘊，又採取了《品類足論》解經的方法；這些都是選取成說，它之名為「心論」就還不只限於一《毗曇經》的要義了。

還有《心論》的體裁，全篇韻文，也算是獨創。慧遠依着譯人的贊揚，稱為擬像天樂。現在

此論的梵本不存，它的聲韻之美，難以領略，還過就從它蜕化而成的《俱舍論頌本》而觀，也可間接地知道此論頌文的優美（《俱舍論頌》即是從《心論》、《雜心論》輾轉改訂而成，博得當世「聰明論」的稱號）。這因為佛說九份教或十二份教中間的頌，大都和經文有關，而多重述義理為之。頌的體制很嚴密，音節格律不能稍亂，這比較中土的律詩為難工。如用義理來作頌，選字酌音還比較容易，至於律、論，主要運用法相名數的，造頌就覺更難，所以十二分教中戒分論分很少，少有作頌的。各種毗曇先無頌體，法勝獨首創之，可見其工力之深。在曹魏嘉平中（公元二四九——二五三年）西域僧曇柯迦羅初傳戒本來中土，他就曾自述，開頭學習外典，精通文辭，曾自負沒有難解的文章。後在某寺見到《心論》，反復不得其解，心裏很為奇怪，及請寺僧解說，乃嘆服佛法深廣而發心出家（見《高僧傳》卷一）。因此，《心論》在內容上和形式上都達到上乘地步，它之能馳譽全印度，並影響於後世的毗曇並不是偶然的。

### 談談有關初期禪宗思想的幾個問題

關於中國佛學思想的批判研究，近幾年來在學術的期刊裏，專著裏，有過不少新成果的發表。有些問題是已解決了，但也留下了一些問題。特別是初期的禪宗，由於那時期幾代禪師的立說先

後變化很大，殘存的資料又零落不全，現在要徹底明了他們的思想，還很費事，有待研究的問題就比較的多。在這裏，我提出其中的幾個問題談一談個人的看法，以供深入探討者的參考。

最先是原始的禪宗思想和《楞伽經》的關係問題。初期禪宗從達磨到神秀都很重視《楞伽經》，甚至因此可以稱他們爲楞伽師。據道宣《續高僧傳》的記載，禪宗的實際開創者慧可在遇達磨之前，已經憑着他自己的聰明，對當時流行的義學有其獨到的造詣，而卓然名家。這可能即與《楞伽》的研究有關。所以他一遇着達磨，得到啟發，就更加深了他的自信，終於明白地提出四卷本《楞伽》來和當時新譯十卷本之說相對抗。在達磨去世之後，他又爲道俗徒衆奮其奇辯，呈其心要，使他的《楞伽》創解一時間言滿天下，從此便有了常常隨身帶着四卷本《楞伽》的禪師。這些事實都可以說明原始的禪宗思想是怎樣的和四卷本《楞伽》密切相關。

但是，慧可的講說《楞伽》是專附玄理，而不拘文字的，並且說法還時有變化，所謂通變適緣，隨緣便異（後來法冲從慧可後裔得着的傳授即是如此）。這完全是一種自由解釋的方法。因而在他北去鄴都講學之時，就受到文學之士的鄙視，還生出種種是非，使他流離多年，終身潦倒。只是由他創始的這一種講經方法，卻給與其後各家以很大的影響。他們都同樣地自由自在來引經據

典，到了神秀組織五方便法門，更發展到極點，隨意驅使經論都做了他的註腳（因此宗密的《圓覺經大疏鈔》談到神秀的禪風即以「方便通經」做標題）。慧可的撰述現已無存，他是怎樣的自由解經，難以舉例。不過據《楞伽師資記》所說，從楞伽師第一代求那跋陀羅起，就已提出經文「諸佛心第一」這句話（後世還說成「佛語心爲宗」）來做一宗的宗旨。原來此句指的是佛說的樞要，心字是核心的心，譯經者還附註說明。但禪師們不理會這些，仍舊隨意借用了，認爲心靈的心。這正是自由解經最典型的一例。慧可的講說方式，大概也相差無幾。

另外，慧可之講《楞伽》乃以一乘宗爲據，這和一般用《攝論》大乘宗的說法又有不同。所謂一乘，究竟何所指呢？我覺得慧可之重視《楞伽》是着眼在經文明白解釋了佛性和人心的關係這一點（這可說是受達磨談禪提出借教悟宗的理入法門的啟發）。《楞伽》之說由《勝鬘經》而來（見經文卷四），而《勝鬘》譯本以「一乘方便」爲題，可看做一乘宗的代表作品。所以慧可依一乘宗解《楞伽》，實際即是用《勝鬘》經意來作溝通。《勝鬘》和四卷本《楞伽》都爲求那跋陀羅所翻譯，對於兩經的講求是南方流行的新學，慧可之以經解經，自然不是一無來歷。

也就從一點，可以理解慧可一定提出四卷本《楞伽》來立宗的原因。《楞伽》的四卷本和十卷本，其內容有詳略的不同，可不待言。但它們最根本的分歧，還是在於依《勝鬘》而說佛性的一

段。四卷本此段將佛性和人心看成一事，以爲不過說起來的名目有些區別而已（說佛性用「如來藏」，說人心用「識藏」，經文結合兩者說成「名爲如來藏的識藏」）。十卷本呢，就完全不然，它將兩者截然看成兩事，既已特別加上了「如來藏識不在阿黎耶識（即「藏識」的異譯）中」的一句，又一再說它們是「二法」。從這一分歧點出發，四卷本原來只說有一心，一種自性清淨的心，而十卷本則說成二心，淨心和染心，其它有關的理論也都跟着有了變化。所以慧可聲稱受了達磨的付囑，必須用四卷本《楞伽》爲踐行的依據，是有其用意的。

以上都是談的原始禪宗思想和《楞伽經》的關係問題。

其次，慧可的思想是結合着達磨所傳的禪法而傳佈的，達磨禪法究竟如何，這也是未得解決的一個問題。據道宣的《續高僧傳》所保存的原始資料看，達磨是教人以壁觀安心，又教人擬住壁觀（見傳文卷十六），道宣還稱贊達磨禪是「大乘壁觀功業最高」（見傳文卷二十）。因此，用「壁觀」兩字就可以顯示達磨禪法的特點，這毫無疑問。但對壁觀，從來就未見有很好的解釋。一般當它是譬喻的用語，以爲在修禪時「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道」（見宗密《禪源諸詮集都序》卷上之二）。這樣的解釋並不很正確。平常的禪觀都以所觀的事實立名，壁觀就應該以壁爲所觀。現在從有關的資料看，如說達磨定學爲南天竺禪者所推重，又說跟他學禪的從慧可

以下常行頭陀行（一類比較嚴格的戒行）。這些事很容易使人想到當時印度佛家的禪法實有南北之分，而南方禪法正是以頭陀行為準備，又是以修習地遍處定（這是隨處都會生起「地」的感覺的一種禪觀）為其第一課而來教人的（見《解脫道論》卷四）。修習地遍處就常常在牆壁上用中庸的土色塗成圓形的圖樣，以為觀想的對象。那麼，達磨的壁觀很可能和這樣的方法有關。至於大乘裏應用地遍處的修習，則更進一步要學者並「地」的概念也不存於心中，好像是無所依而修習（見《瑜伽師地論》卷三十六），因此，道宣說為冥心虛寄，又說它取法虛宗。

再次，初期禪宗經道信到弘忍，開創了東山法門，其思想又有了較大的變化。這一變化的實際如何，也是個值得研究的問題。東山法門以一行三昧為中心，以守自心為方法，這些都是道信所創的規模。但弘忍更導入《起信論》思想，而加以發展。《起信論》為其時很流行的一部有關止觀的書，它將一行三昧提到止觀中很高的地位，又詳細組織了一套為其依據的理論。弘忍將守自心的心落實到心真如門，正是採用了《起信論》之說（見《宗鏡錄》卷九十七）。因此得弘忍再傳衣鉢的淨覺，在所撰《楞伽師資記》的自序裏，就明白提出《起信論》心真如門的一番解說作為禪法的最高原則，同時神秀的五方便門也依《起信論》建立其第一總彰佛體的離念法門（見宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下）。《起信論》的主要理論，大都汲取於《楞伽》，這早已為義學家所公認。弘忍、神

秀諸人的思想會從《楞伽》移轉到《起信》，似乎也極其自然，沒有甚麼問題。不過《起信》所據的《楞伽》實際是十卷本而非四卷本。換句話說，《起信》完全用染淨二心之說來組織其理論體系，根本上否定了一心說。其先慧可那樣不避艱難堅持所信定要用四卷本《楞伽》來創宗立說，不意傳到弘忍、神秀，口頭雖說是慧可以來的一脈相承，而思想的實質，通過《起信》已經無形中與十卷本《楞伽》合流而面目全非了。這一轉折變化，在辨認弘忍、神秀思想的特點時，我想是不應該忽視的。

最後，神秀可算是弘揚東山法門最力的一家。他即以這樣的資格得到當時統治階級的垂青，利用，而使北宗勢力盛極於一時。後來南宗禪徒奮起攻擊，常常集中於「法門是漸」的一點，說北宗主張漸悟（悟見佛性）並沒有得着正鵠。但是現存的有關神秀的文獻裏，神秀也說悟在須臾，又說一念頓超等等。似乎他同樣取徑頓悟，怎能硬說是漸呢？這說牽涉到如何理解頓漸意義的一個問題。我覺得南宗所標榜的頓悟，是走單刀直入，直了見性的路子，而神秀的教人則要用種種的方便。他不但廣引經論，着意分疏，以作理論的準備，並還採取指事問答的方法以誘導學者入門。如五方便的第一門離念，就先教學者向四方遠看，再慢慢引到本題上來。又如第二門開智慧，也先擊木發問「聽到沒有」，再說明聞聲不動即是發慧等等。這些都顯得迂回曲折。至於後來說成「凝

心入定，住心看淨」那一套，就更機械了。北宗禪法由這樣的點滴領會最後得到恍然大悟，儘管那一悟也像是頓超，但從源頭上說來，依舊是逐漸貫通的一類。因此，南宗指斥它爲漸悟。南北兩宗間頓漸之辨，大概如此。

對於上面所舉的幾個問題，我只有這些初步的看法，如要徹底解決，自然還有待於高明的探討了。

### 三論宗

#### ——隋代佛家兩宗學說略述之一

##### 一 三論宗思想的淵源

隋代繼承了北周的統治，一開頭就改變了周武破佛的政策，而重新提倡佛教。在隋一代四十多年時間，佛教重新抬頭的狀況是相當厲害的。新造的寺院達到三千九百餘所，重新度僧二十三萬六千餘人，寫經和修補舊經六百五十八藏，造像十一萬軀（見《法苑珠林》卷一百）。但對於佛學



有影響的，卻是以長安爲中心而建立教學系統的一件事。這是在當時流行的學派中，選出著名的學者，集中於通都大邑，分爲五衆（五個集團），每衆立一衆主，負擔教學責任。開皇十六、七年間，長安五衆的衆主可考的是：涅槃衆主法總、童真、善胃，地論衆主慧遷、靈璨，大論衆主法彥、寶襲、智隱，講律衆主洪遵，禪門衆主法應（此中地論是宗《華嚴經》，大論即《智度論》，是宗《大品般若經》的）。從這上面可以看出當時學風轉移的趨勢。隋代以前，佛學界曾經有過輕經重論以致混同大小乘的情況（這可參考周顒《鈔成實論序》），五衆一立，就矯正了這種偏失，同時也使它們互相接觸，參酌義理，自然得着折衷的結論。另一方面，當時新興的學說，像南方真諦所說而由曇遷北傳的《攝論》北方羅什所說而由僧朗南傳的三論等，都沒有來得及立爲學宗，但因爲受了國家重視其他學說的刺激，也都很快地發展起來，吸取時論優點，而另成獨立的派別。

原來大乘佛學的初傳中國，是以《般若經》一類理論爲基礎的，經過鳩摩羅什的翻譯宏通，一轉而有三論（《中論》《百論》《十二門論》）的說法。般若理論強調宇宙萬法的當體性空，破除由於假名（即概念）認識所執着的實在；而三論的立說則更發揚了性空而無礙於緣起的中道精神。羅什的時代恰當亂世，後來他的學說傳承不大了，不過傳承的正宗在於僧叡、僧肇等系是無疑的。僧叡一系初傳僧導，再傳曇濟，就不再專講三論，而兼宏《成實》（舊說曇濟得法於

道生，傳法於道朗，再傳僧詮，這都錯誤，不可信。這大概因爲三論的止觀方法難詳（例如三論裏有關止觀的《中論·觀法品》就因翻譯的文義凌亂而無法運用），不如《成實論》所說的次第可據，所以開了個方便，就用《成實》來作中觀的階梯。但一經提倡，人們便不能很好地辨別學說性質的大小、權實，反成爲喧賓奪主的情勢。倒是僧肇一系，雖不甚發達，卻保持了理論上的純粹性。他們的重要思想，像「性空自虛」「立處皆真」等（詳見僧肇《不真空論》），都由遼東僧朗在北方得着傳授，劉宋末年來到江南，其後依止法度住在攝山（棲霞山），傳法僧詮，保存未失。詮門多才，著名的有「四反」，各各具有獨到之處。其中思辯俱優的上首是四句朗（法朗），次爲領悟辨（智辨），三爲文章勇（慧勇），四爲得意布（慧布）。就由這些人大弘其說而構成一個規模。它的特點是：一、離開了《成實》的夾雜思想，成功純粹的三論學；二、溝通了《涅槃》《法華》等大乘經典的思想；三、建立了不着兩邊也就是辯證的思想方法；四、發揮了不真空（假名即空）的中道思想。這樣便爲三論宗開創奠定了基礎。

## 二 創宗者吉藏

三論的學說傳到吉藏，便打開了局面，成爲一大宗派。吉藏是安息僑民，梁武帝太清三年（公

元五四九年）生於金陵。那時恰巧真諦在金陵，吉藏的父親携去謁見，真諦便給他取名吉藏。他又時常跟着父親去聽興皇寺法朗的講說，很能領悟，七歲，便從朗出家，一直留在那裏受教。十九歲，他的學問就有了成就，替法朗復講，發揮辯才，博得大眾的佩服。隋朝取得百越（浙江、福建一帶地區）以後，他曾移住會稽的嘉祥寺一個時期，因此後人也稱他做嘉祥大師。隋煬帝大業初年，他受請到北方，住在長安日嚴寺。這一段時間，他完成了三論的註疏（《中論疏》是仁壽二年所出，《百論疏》《十二門論疏》大業四年出），創立了三論宗。唐初武德年間，僧制腐敗，唐高祖在長安設立十大德來綱維僧衆，吉藏也在當選之列。但不久，武德六年（公元六二三年），他便死了，享年七十五歲。

綜合吉藏的一生來看，他從小（七歲到十九歲）即在義學爭論的環境中成長，所以養成一種好辯的脾氣。當他創宗的時期（大業四年前後），對於一代的地持論師、十地論師、攝論師諸家，都是毫不留情地縱橫破斥。又和當時全國五衆的第一摩訶衍匠且是三國論師（曾受過齊、梁、周三代尊崇）的僧粲公開辯論了幾天，數番往復，終於取得了勝利。另一方面，由於他很早就顯露頭角，經常受着皇室的禮遇，便又養成他的驕慢性格。他對信徒，很能因物開剖，所以財施填積，凡有所營，無不成就。卻是在小節上，任性不拘，所以後人批評他是愛狎風流，貞素所譏。

臨終，他還作了篇文章：《死不怖論》才死。另外，他生當世亂極烈的時候，很多寺院都荒廢了，他帶着人到處去搜羅文疏寫本，積滿了三間屋子，所以他目學（瀏覽涉獵）的長處，是過人的。他的著書征引廣博，如《百論疏》裏引到的僧叡《成實論序》，保存了有關馬鳴、龍樹年代的珍貴資料，就是當時佚文重被發現之一例。吉藏有了這樣特殊的憑借，又有犀利的見解，他創宗的議論表現於各種著述中，會縱橫自在獨步當時，並不是偶然的。

三論宗由吉藏開創以後，幫他恢弘的有他同門的慧均和弟子慧遠。他門下知名的還有智拔、智凱、智命等。又有碩法師，傳元康、再傳道慈，成爲日本三論宗的正傳。但是三論宗在中國因爲天台、慈恩各宗和它相競，不久就漸趨衰微，反不如日本流傳的久遠。

### 三 宗本義的二諦說

三論原屬印度大乘佛學中觀一系。到後來，印度中觀系學說的特點，表現在用「二諦」（對於真理的一種相對的說法）爲中心來組織一切理論（見義淨《金剛經論釋》附錄贊述），但是中國的三論宗在開創時就已特別發揮到這層義理。這一方面由於吉藏見解的深刻，另一方面也是受了那時江左流行的成實師學說刺激而然。成實的議論是介乎大小乘之間，它不僅主張人空，還主張法

空，而以滅卻假名、法、空三種心爲究竟，這是一般小乘學說（從前譯傳到中國來的）裏所不曾見到的。它又強調「中道」理論，對於宇宙萬象的法體有無、假實，不約定說，卻主張離了這些邊見歸於中道，這又是一般小乘學說所不能企及的。作爲這些義理的根本，成實師卻提出了對於二諦的相對看法即是「二諦」的論門（參照《成實論》卷二《論門品》）。因此，在成實學說最流行時期的梁代，有關二諦的解釋非常複雜，像梁昭明太子辯證二諦義，答復二十二家的問題，可見一斑（參照道宣《廣弘明集》卷二十一）。在那些二諦說中間，最重要的要算當時的三大家——莊嚴僧旻、開善智藏、龍光道綽所說了（其先還有光宅法雲一家，因爲他的《法華疏義》特別流行，信奉他成實說的反而減少了，所以不再舉他）。三大家都主張《成實論》通於大乘，正是那一時代的成實師代表人物。他們看二諦是可以相即（或者說統一）的。不過，如何相即，三家的看法並不一致。莊嚴主張互爲說，二諦互爲其體，也就是說真假兩諦體一而用二，所以這種相即是不異的即。開善主張中道說，以爲二諦同出一源，同以不二中道爲體；這也就是說各有各與中道相即，所以他們講的即是即是即。龍光的主張又不同，他作異體說，以爲二諦相待、相依，這樣來構成它們的相即，這種即實際是不離的即。在三論宗看來，這些說法都不正確。其初，不管他們說的是同體或異體，但都承認有個實體存在，這就成爲「性實」的說法，而根本和

「性空」的精神相反。其次，他們所謂真諦和俗諦，完全在境界或道理上分別，而境界和道理上說真說俗便會分出界畔，根本談不到純粹的相即。這是三論宗對於那些說法的總批評。那末，二諦應該怎樣解釋呢？據三論宗講這應看成因緣相待而有的分別，所以只有假名，並無實體。這又應看作是對機立說而屬於言教方面的事。這就和成實師偏說境界的議論相反了。如問，三論宗這種說法的根據何在？第一，《中論·觀四諦品》有這樣兩個頌：「諸佛依二諦，為衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」由此可見二諦完全是屬於言教形式的。至於怎樣為諦？諦是實在。說法雖異，而所對不同，不妨都成真實。所以青目解釋這兩頌說，世俗諦明虛妄法，但對於世間是實在，第一義諦明法空，但對於聖人是實在。《中論》的說法如此，另外《百論》的說法也是如此。《百論》的《破空品》說：「諸佛說法常依俗諦、第一義諦，是二皆實，非妄語也。」這些即是三論宗二諦理論的根據。由此，三論宗的二諦說裏有「於諦」的名目，這指於世間為實，於聖人為實，由所對成諦而言。又有「教諦」的名目，這指依所對說真實的言教才屬諦的當體而言（有關二諦的各種理論，詳見吉藏《二諦章》）。總之，三論宗是要用對緣假說的二諦方便來顯示諸法實相的無礙、性空，所以，對於以境界為諦的偏見來說言教的諦，其實並不執定言教（有這一層，便和廣州大亮法師所說決定以言

教爲諦的不同)。另外，顯示方便，雖用相待的二門，而所顯的實相終歸於不二（有這一層，便和成實諸師勉強用相即的說法統一二諦的又不同）。這些都是三論宗說二諦的旨趣。

#### 四 判教和中觀

三論宗在判教和觀行方面，也是依據言教二諦和實相無得的論點立說的。這一宗看佛的所有言教一律平等，並無高下。因爲言教是應病與藥，各有所適，既然都能治病，也就沒有價值的不同了。這可以說，到了究竟，顯理無二，免於有得，和他們無得的主張是極符合的。從另一方面看，佛說的言教，既然各於所對是實，就不妨加以區別，而有二藏（菩薩藏和聲聞藏也就是大乘和小乘）。有時還可以分判爲三輪：第一，根本法輪是佛最初所說的《華嚴》，此經談一因一果，舉出一乘爲根本。其次，由於根本說法不能普遍適用，便有大小乘各種經典，由一乘開而爲三乘，這是枝末法輪。第三，究竟法輪是佛最後之說，即《法華》《涅槃》的會三乘歸於一乘。這樣的解釋，把當時流行的重要思想像《十地》《法華》《涅槃》乃至《小品》《維摩》等都融攝無遺，不過依然貫徹了言教平等的精神。特別是以《小品》對《法華》等來說，當時的成實論師和十地論師們也嘗有意地予以抑揚的批判。像成實論師以四時或五時來判教，將《小品》等般

若看成第二時，十地論師以三宗或四宗來判教，又將《小品》作為第二宗捨相教，而三論則屬於第三不真宗。總歸一句話，般若，三論都是不究竟的。三論宗完全不這樣看。他們以為，各種大乘所說無不歸於究竟，只是義理有正明，有傍明。像般若廣破有所得，正明無依無得，佛性、一乘等義都屬傍明。法華正明一因一果的一乘，而無所得和佛性都歸傍義。同樣地，涅槃正明佛性常住，而傍及一乘和無得。並且這些經對機不同，還有意地互相開關，這就無礙於它們的會歸一趣，等無高下了。由此可見，三論宗的判教和一般從抬高自宗地位出發的完全不同。

再說觀行。三論宗以證得中道為標準，建立「中觀」法門，而入手處便採取《中論》篇首緣起頌所說的「八不」看法。這是要從不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不來、不出的八方面去體會緣起的意義，從而認清諸緣起法的實際，在離染趨淨的過程裏能正確地運用它們，以達到究竟。「八不」的看法可以有種種安排，扼要地說，不外於五句、三式，也就是聯係着二諦、中道來作區別。所謂五句：從實生實滅看為單純的俗諦（一句），從不生不滅看為單純的真諦（二句），從假設的生滅看為俗諦中道（三句），從假設的不生不滅看為真諦中道（四句），最後超過了這些，由非生滅非不生滅兩方面結合了二諦來看為二諦合明中道（五句）。這裏面的三句中道還可以詳細些說，生滅都是因緣假名，所以說生，生而不起，說滅，滅而不失，這樣理會不生



不滅，即是俗諦中道。和俗諦的假名生滅相待而有真諦的不生不滅，假名生滅既非生滅，所待的真諦假不生滅也非不生滅，這是真諦中道。有爲俗諦假說生滅，空性真諦不生不滅，兩者不離，生滅而不生滅，不生滅而生滅，這樣構成非生滅非不生滅，即是二諦合明中道。如此解釋，也是和成實論師們執有實理來說三種中道是判然兩途的。至於所謂三式：若其先着重有實法，空實而成假，這是第一式。並假亦空，是第二式。不待空空而即假成空，是第三式。這又和當時周顒所傳的「不空假名」「空假名」「不真空」三宗的說法相當。最後所說即假成空或者不真空，即《肇論》所說「立處皆真」，這原是關河正傳（指羅什在關中提倡的正義），三論宗的中觀法門講到究竟處，當然會歸結到這上面的。

## 五 歸於無得的方法論

三論宗用來思辨和批判一切的，是「破而不立」的方法，他們不留一點執着爲他人所破。這樣歸於無得的方法乃淵源於印度中觀的理論。龍樹《中論》第四品末尾有兩個頌說：「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」頌文的大意是，在以空無自性爲根據的這一大前提下，盡管立論爭辯時所舉不能概括淨

盡，但意之所至，無不包含，再不會有例外來作爲反對的論證。這正同《廣百論》所說：「真實觀一法，諸法不二相，諦了是空已，則見一切空。」所以青目解釋《中論》那兩個頌，周總結的口氣說，這是依據空性解說一切的樞紐。三論宗的破而不立，正符合這層意思。或者有人疑惑，假使破了他宗而自無所立，豈不是落空了嗎？這也不然。因爲破邪即是顯正，邪執若儘，當然正義會完全顯露。所以三論宗雖不主張破外有立，但於邪正的區別卻極嚴格。這裏所謂邪執，從外學、小乘到大乘，凡到了最後主張有少分所得的，一概歸在其中。就中國一方面言，外學最重要的是道家（這對佛家而說爲最要），小乘是當時的毗曇、成實，大乘即地論、攝論、地持諸師。依着吉藏的《三論玄義》所說，一切有得的議論大都從本體論方面立說。如道家之說「太虛」爲萬有本源，意謂以無爲本，有生於無，此即「本無論」。極至大乘地論攝論諸師說有「真心」「藏識」，亦復同於實體。由三論家看來，這些議論分別都屬假名，其實無得。再講「正義」，有人法兩部分。依人而說正，是出自龍樹所說，龍樹創興大乘是最契合佛意的。依法而說正，內外俱冥（內外議論概不滯着），大小同寂（大小乘說也無偏執），這才能符合正理，發起正觀，滅除戲論斷卻苦輪，而達到佛家理想的境地。如此立說，當然是極端發揮般若無所得的義理的。無所得，就執着的對象自性不實而言，它很和無塵（即唯識無實所緣）相似。當時主張無塵

學說的，有新起的攝論師。《攝論》爲真諦晚年在嶺南很用心的一部譯籍，經過他的解說，宏揚，弟子輩像僧宗、慧愷等，都能完全瞭解論意，並曾到建康一帶地方傳播，但被扼於成實、三論諸師，其說不行。一直到了隋初，曇遷躲避北周法難來南方，從桂州刺史蔣君的家裏得着傳授，後應隋文帝的召請，住在長安大興善寺，開始講傳此論。當時的人以爲創聞，一班耆宿大德如慧遠（年六十五歲）、慧藏（六十六歲）、僧休、寶鈺、洪遵（五十八歲）、以至高年的曇延（七十二歲）都在那裏橫經稟義，真屬盛極一時，因此北方攝論的學說非常流行。至大業初年，吉藏也到了長安，他想和在江左一樣，用三論來壓制攝論，於是雙方思想起了衝突。特別是三論主張無得，好像類似攝論的無塵，關於這一層更不能不嚴格地表示態度，避免混同。因此，吉藏作《百論疏》，在《破塵》一品的前面加上個通論，名爲《破塵品要觀》。大意說，塵（意識的對象）由想立，三論的正觀是破想不破法，想息而法亡。這和小乘的析塵觀以爲對象是從鄰虛（即極微）所合成的不同，也和大乘的唯識觀說塵由識現的不同。因爲小乘看塵是實在的，大乘看識是實在的，一概歸於有所得，完全和三論的基本理論相反。至於大乘唯識觀的觀塵觀識，顯然有先後次第，這和三論的主張塵識同時破斥也屬兩途。所以，三論宗對於攝論師說的批評是，一往之談，未得究竟。這樣算是很扼要地划清了兩家學說的界限。

## 六 典據方面的略評

三論宗學說的要點，前面已經列舉，現在從典據和思想兩方面分別略加批評。在典據上，三論宗是反對成實和攝論師而主張歸於無所得的。《成實》一論，性質比較特別。依照玄暢替成實作者河黎跋摩（師子鎧）所做的傳記說，跋摩先研究了《迦旃論》（即迦旃延尼子所著《發智論》，是說一切有部的根本論典）宗旨，以為都是枝末之談，無關教化的本源，於是去跟僧祇部論師尋究根本，澄汰五部，商略異端，而著成這部論書。這說明《成實》思想的來源在於僧祇。從律家所傳的源流看，僧祇原屬一類的分別說部，並非單純的大衆部。分別說的理論在印度本土沒有盛行，只流佈於錫蘭。所以後來從印度本土傳播的大小乘典籍都沒有《成實》思想的痕跡，而我國學者也始終不能明白它的真相，甚至有人還認它為大乘之說。現在用錫蘭方面的文獻資料，比較並按實《成實》所說的義理，先舉滅三心為滅諦一義而言，分別說部原來主張有有情空和行空（這些等於別處所說我空和法空）；諸蘊上面沒有所謂有情這一法相是有情空，進而諸蘊亦不成有為相是行空，因為在滅定和無餘涅槃的狀態中諸蘊也是不存在的。這些恰恰是成實家所說滅三心的註腳。說沒有有情即滅假名心，說諸蘊不成有為法即滅法心，滅了有為入無餘涅槃，就

連空心也沒有了。分別說部雖未明說滅空心，但含有這樣的意思是可以推論到的。因此，小乘的學說裏不但有我空，也有法空，只是它的究竟趨於斷滅而已。中國當時的學者因爲看到地論、攝論等說小乘不知法空，所以誤會《成實論》通於大乘。惟有吉藏依據三論的思想論斷《成實》決定是小乘之說。雖然《成實》也談到無得是究竟，但是先有有情、法、空三者之可得，而後歸趨於無。大乘不然，始終以無所得作方便，根本和小乘是兩途。關於這些議論，我們從典據上刊定，吉藏的見解完全正確。其次，三論宗主張二諦應從言教方面說，而不可依境理分判。《中論》百論》，自然是這種說法的依據，如果比較《成實》所談，它的實際意義益能顯露。《成實論》裏，也嘗從言教一方面說二諦，像《十號品》說：「佛有二種語法，一依世諦，一依第一義諦，如來依此二諦說故所言皆實。又佛不說世諦是第一義諦，不說第一義諦是世諦，是故二言皆不相違。」這些是講，二諦各別當理，而不相混雜。要問，甚麼是世諦？甚麼是第一義諦？《成實論·論門品》說：「論有二門，一世界門，二第一義門，以世界門故說有我，第一義門皆說空無。」現在推究《成實》這樣思想的來源，也在分別說部的主張裏。如錫蘭所傳《論事》的《大品》第一章說，佛有二種說法，一爲俗說，一爲真說。如說有情、天、梵等名相，都屬俗說，如說無常等、蘊處界等、念住等，則屬真說。有些人可從真說得益，那末，就爲他們先真而後俗，

假使能由俗得益，就為他們先俗而後真。不管說俗或說真，都是真實。第一種真實稱為「假設言說諦」，它的内容是一般世間所承認的尋常道理；第二種真實稱為「真實言說諦」，它的内容是諸法的如是相。這些話，正可用來解釋《成實》的二諦說，並還看得出《成實》二諦所詮的是二。更一層，也可以明白三論宗以言教分別二諦，實際和《成實》不同，它所詮的卻是一事，故說不從境理方面立論，只有解釋義理的方式才分別得出真俗。因此，三論宗對於《中論》裏有名的「三是偈」即「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，作這樣的說明：第一句解釋假有即是俗諦，第二句解釋真無即是第一義諦，這兩種都是言說，都是假設方便，方便即中道，因為中道要由方便才能悟入的。三論宗如此解釋，典籍上也算大體正確，不過關於假名一層說得還不透徹。偈文裏的假名原作「取因施設」，取即是受（感覺），由根和境相對而有所見聞覺知皆謂之受，以受為因的施設相當於認識論上面的表象，由此進一步發展才有概念。三是偈的第一句泛指一切事物，第二句說無實性，第三句說只有假像。無實和假像兩義相反而相成，這正是中觀的宗旨所在，而三論那樣解釋卻將它遺漏了，未免是種缺點。最後，三論宗針對着攝論師說破想不破法，舉陽燄水想作譬喻，以為渴鹿見到陽燄誤認為水，其實只有水想，而水的幻象如能去掉顛倒分別，就可消滅，因為能分別和所分別原是一同起息，用不着像攝論家那樣講唯識

無境而去境存識的。這一種說法，我們從《攝論》的本意上看，並不十分符合。攝論師真正的唯識說原將唯識覺看成境界覺一樣，也是勢在必去的。他們嘗說，這像暗中見繩，顯現像蛇，蛇覺去了之後，繩覺也應消滅，因為繩子從好多細縷合成，同樣的不實在，所以攝論師對識並不保留。並且識所緣的境界也不像三論宗所想象的那樣簡單，可以和想一同消滅。就以像水的陽燄來說吧，水雖不真實，但在空氣裏，有那種動搖不定的光景，決非息了水想就會不存在的。關於這一層，本應有個交待，而三論宗忽略了，所以他們那種說法並不完備。這些是從典據方面對三論宗所作的略評。

## 七 思想方面的略評

其次，講三論宗的思想怎樣從舊的思想發展而成，這在前面已經講過了，它是直接淵源於僧肇「不真空」的學說的。不真空意謂假空相即，所以會將真俗二諦說成同緣一境，又會發生去想存真以及除分別即顯實等等的說法，這些都可看成思想上自然的開展。不過，大乘佛學的真正精神不但在去想除分別，而應該反轉來依據無所得的實相更有所為，所以說認識實相只是方便尚非究竟。三論宗的思想並沒有重視這一層，就像他們解說假名，僅僅泛指「名假」（《般若經》所

說三假之一）至於實證以後運用假名來說教的「善權假」或「教授假」（也是三假之一）卻沒有特別提出，以致有時否定概念（即名字）的作用而趨向消極，說到實相常強調離言忘慮，在實踐上也專向這一邊推進（其詳見《破塵品要觀》），不免有些偏失。再講到有關那一時代社會意識的反映來，當三論宗思想醞釀的時候，北方佛教學者間本有一種改革佛教的要求，因為佛教傳來的中國，表面為大乘理論，而實際不脫小乘行徑，一向是退隱的，山林的。道教興起之後，找到這一弱點，對佛教痛加攻擊，以為佛教破壞身、家、國，可稱三破。另一方面，由於佛教得着世俗大眾的信仰，經濟上逐漸構成寺院地主的形態，又為逃避國家賦稅的處所，就會影響到一般社會經濟。所以北周的統治者武帝由於衛元嵩的提議，發生改革佛教的念頭，主張「一切皆道」，即謂真正的道無處不在，並不必拘拘出家的形式。換句話說，他就是要借口提倡大乘的精神來推翻佛教當時的制度。這件事經過七年的爭論（從北周天和元年到建德三年，即公元五六七——五七四年），最後決定實行燬像焚經，使僧尼還俗，算是中國佛教史上第二次的破佛（當時表面上連道教一齊廢棄，但另立「通道觀」，以道教徒主持它，而收容蓄髮的菩薩僧）。又過三年到建德六年（公元五七七），北周滅了北齊，連北齊的佛教一並破壞，當時還俗的僧人多至三百餘萬。這一事件發展至此可說達於頂點，影響所及，不能不激起當時佛教徒對於現實改變看法，因



之佛家學說中的實相觀念，曾在各大家的思想上有再加認識的共同趨勢。不過，三論宗對這一點，依舊走了消極的道路。這應該是，吉藏本人置身江南，對於北方法難並沒有痛切的感覺，而越時不久，隋朝又統治了全國，重新提倡佛教，恢復了寺院原來在社會經濟上的地位，這樣很容易使人感覺現實是可以維持舊狀，而對於實相的解釋不期然就偏向保守了（像「立處皆真」的理論每每會被誤解為存在的都有價值，這就便於主張維持現狀的有所借口，而佛學裏一些從虛妄評價上不承認現狀的積極思想，如當時攝論師所傳播的，反面處處遭受壓制不得發揚了）。由這上面，我們也可理會三論宗思想短長之一斑。

一九五五年四月二十日重寫完稿

## 天台宗

### ——隋代佛家兩宗學說略述之二

#### 一 主要思想的來源

就在陳隋之交，和三論宗的時代相近，思想淵源也相通，又同在江左地帶，另外成立了一個

佛學宗派——天台宗。那時期佛學的一般趨勢都帶着折衷意味，天台宗在這一點上表現猶爲明顯。這因它從當時流行的大乘經裏舉出《法華經》爲中心，而此經所說要義在於開示佛教的究竟處、真實處，就和相傳爲佛最後所說的《涅槃經》會溝通。還有，《法華》的根本思想是空性說，說明宇宙間一切現象都沒有實在的，可以把握的自體，這樣又和《般若經》相融攝了。至於印度的大家龍樹解釋《般若經》文句的《大智度論》和疏通經義的三論，自然也連帶地會被吸收融化。這麼一來就在學說上構成了龐大而又複雜的規模。它的主要思想雖然有些部分和三論宗同源，卻不盡同。它們的異點何在呢？三論宗可說是完全培養於南方，受了偏重玄談的影響很深，天台宗的思想則植根於北方躬行實踐的學風裏，於是兩者便各有特色了。這只要看，天台宗盡管用羅什翻譯的《法華經》爲點據，又參合羅什所傳的般若諸論思想，但它追溯傳承，並不說出於羅什系統，而以爲上承龍樹，經過北齊慧文、慧思兩代講究禪定的禪師，才構成爲一派。慧文現無詳細傳記可考，道宣的《續高僧傳》卷十七僅在《慧思傳》裏附了寥寥的幾句，說他活動的時間是北齊一代，即公元五五〇——五七七年，而他當時發生的影響是領衆幾百人，並以風格嚴肅著名。他提倡北方學者所注重的佛教實踐法：禪法。講究鍛煉心思的集中並養成觀察事理的明瞭、正確，從學問功夫方面說，這正是佛家三學的定學和慧學。不過，慧文禪法裏的觀法另有特點。據說他在

研究經論時，對《般若經》第二分開始講三種智慧的一段，很有領會。經裏說，若是由「這種智」（即熟悉各種實踐方法的智慧）這一基礎，進一層具備「一切智」能看清一切現象共同平等的通相，更進一層具足「一切種智」能辨別一切現象全部的別相。有了這些智慧，就可以徹底消滅煩惱習氣（即煩惱心思的一切殘餘勢力），而達到佛家理想的究竟地步。在《大智度論》裏，解釋這一段經文並還提出三種智慧存在的時間問題，以為是可以同時兼有的。開始雖說一步步有次第，但到最後會一齊具足，而教人有下手處，說得切實些，仍有個先後次第（參照《大智度論》卷二十七）。慧文從這些經論就悟出一種禪法，在一心中間可以圓滿觀察多方面的道理。他更聯係着《中論》的《三是偈》說，「我說即是空」的「空」是真諦，「亦為是假名」的「假」是俗諦，「亦是中道義」的「中」是中道諦。這三諦裏真諦講一切現象的通相，俗諦講各別行法，中道諦講一切現象各別的全部別相，這些恰恰相當於三種智慧的境界。由此構成「一心三觀」的禪法，這真的是慧文無師自悟純從領會得來的。其後，他傳授這方法給慧思，再通過慧思平常對《法華經》深刻的信仰，應用到根據《法華》所修習的圓頓止觀法門即《法華三昧》，並還推廣於一般行事，成功「法華安樂行」（這裏所說安樂含有心思堅定一無沾着的意味），實踐的方法便益見具體了。這方法又經過當時有名的禪師鑒（一作監）、最等各家的指教，這幾家後來都被天台宗徒列在

他們的九祖之內（參照《止觀輔行》卷一之一）。因為各家稱呼簡略，所以人世難詳，惟最師就是當時的曇無最，有現存傳記可考。曇無最曾行化河北，又妙達《華嚴經》，能融會心性和心相兩方面，發明諸法無礙的道理。這不用說，重要解釋具足圓融的意義，對於天台宗的主要思想是很有影響的。那時候，《華嚴》的義理還未明白地闡發出來，只有地論師多少釋通了一部分，因此，在天台宗的學說裏，也可以看出有些受了地論師影響的地方。

## 二 慧思的實相說

天台宗的主要思想導源於一心三觀，而歸宿到實相，這是形成於慧思的。慧思得了慧文的傳授以後，很感慨當時江南佛學界的偏重理論，蔑視禪觀，於是他雙開定慧兩門，日間談義理，夜間專心思惟，以為要使佛法都有作用，應該走由定發慧的路子。他這樣着重智慧，就很自然地結合到實相上來，因為智慧的究竟境界是不外於實相的。梁代承聖三年（公元五五四年），他從河北入河南光州的大蘇山，陳代光大二年（公元五六八年）又轉到湖南南岳，一直住到太建九年（公元五七七年），死在那裏。這輾轉十幾年的中間，他都提倡獨到的實相說，最後，智顛得着他的真傳。他那學說的要點，出於《法華經》。在經文的《方便品》裏，特別提出佛的知見來做一切智

慧的標準，以爲佛的知見廣大深遠固不待說，又還成就無量未曾有法。爲甚麼呢？就爲了它能够窮盡諸法的實相。這實相又是怎樣的呢？分析它的內容，即如是相、性體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，一共十項。這些話雖然也曾散見在其他經論裏，但總沒有像《法華經》這樣會攏了而又扼要地提了出來。從前羅什門下通達《法華經》的，對於經文這一點似乎也被注意到，就如道生所作的《法華意疏》說，此處經文是用十一事緣解釋了佛說的一切善法。「相」說法的外貌，「性」說法的內容，合內外爲「體」，這一切法所含有的功能是「力」，有所作爲便是「作」，能發生他法爲「因」，加以扶助爲「緣」，能逐所期的是「果」，窮盡它的歷數的是「報」，善法的開始爲「本」，得着佛法的終極爲「末」，最後曉了源極爲「究竟」。道生這樣逐項解釋，雖然也够詳細，但只一系列的平舖直叙而已，並看不出其間重要意義。到了慧思，才注意這些上面的真實性，而予以恰當的評價。他以爲，經文所說「相」「性」等等上面都安了「如是」字樣並不是泛泛的，它表明了相性等一一實在，而計數只有十種，又見出圓滿完全的意義；因此，他這裏便決定建立所謂「十如」實相的重要論點。這事，後來智顛的著述裏也有特別聲明說，今經用十法攝一切法，所謂如是相等，南岳師讀此文皆云如，故呼爲「十如」（參照《法華玄義》卷二上）。可見這是慧思的獨到見解。現在看來，這方面和當時地論師的思想多少有些關係，因

爲《地論》解釋《華嚴經》處處都用十法表示圓滿之意，而在《十地經論》卷三，更有「諸佛正法如是甚深，如是寂靜，如是寂滅，如是空，如是無相，如是無願，如是無染，如是無量，如是上，此諸佛法如是難得」很明白的十如文句，這自然會給予慧思的理解一種啓發，而被應用到《法華經》的解釋上來。另一方面，慧思這樣說法也受了《大智度論》的影響。《大智度論》卷三十二說到諸法的實相即「如」，分作兩類，一類是各各相即別相，一類是共相即通相，像地的堅硬，水的潮濕，是各別的實相，進一步推求堅硬、潮濕等都「實不可得」，是它們的共相。由此，慧思說十如的各個方面可算是別相，十者都謂之如，則是共相。結合這兩類才盡實相的意義，就和《智論》的思想根本相通了，最後，慧思對十如的第十種「本末究竟等」又解作佛和凡夫同樣的具足十法，所以說成究竟平等。從這上面也很好地指出了實踐的根本依據。至於平等的法體是指甚麼呢？它應該有種總相，這很自然地會聯係到當時所說「真心」「如來藏」等概念上去。而這些概念意義都很含糊，還沒有得着很好的辨別，所以慧思這類見解多少和後來流行的《起信論》相近。現存的慧思著述裏有種《大乘止觀法門》，完全依照《起信論》的說法結構而成，從它的文義上看，當然是後人托名的偽作，但是會將慧思的議論和《起信》聯成一起，就思想脈絡說，也並不是沒有來由的。

### 三 智顓的實相說

天台宗實際建立於智顓。他於梁大同四年（公元五三八年）生，隋開皇十七年（公元五九七年）卒。少年出家以後，曾依止過真諦弟子慧曠律師。後來陳天嘉元年（公元五六〇年）到大賢山自己研究《法華》三經（《無量義經》《法華經》《普賢觀經》），有了心得，便去大蘇山跟慧思學習法華三昧，得着慧思的印可。到了三十歲（陳光大元年，公元五六七年）學成，去金陵宏開講論，博得一代諸大德的敬服。這時期，智顓對於禪觀方面的學說組織已有了頭緒，著作了《小止觀》《次第禪門》等。不久，北周破佛（公元五七四年），當時很多佛徒逃避到金陵，智顓深生感慨，遂於陳太建七年（公元五七五年）同門人入天台山，住了十年，所以後人稱呼他爲天台大師。到了陳末，他仍舊回到金陵，講《法華經》，大部著作：《法華文句》便是這時寫出的。陳亡之後，他遊化兩湖，又往廬山，還回到出生地荊州，建立玉泉寺，度他的晚年，《法華玄義》、《摩訶止觀》都著成於這時期。《玄義》、《止觀》，連同《文句》，被看成是天台的「三大部」，《止觀》一種猶有特色，智顓的禪觀成熟思想都發表在裏面，他原擬寫作十章，只完其七，可惜未完全璧。最後，他重回天台山，不到兩年便去世了（以上參照道宣《續高僧傳·智顓

傳》)。他的門人得其真傳的有灌頂（公元五六一——六三二年），智顛的大部著述都是由他筆記的。以後的傳承是法華智威（？——公元六八一年）、天宮慧威（公元六三四——七一三年）、左溪玄朗（公元六七三——七五四年）。在這幾代中間，因為初唐慈恩、華嚴各宗勃興，天台宗勢沒有得到開展，直到中唐，由於荆溪湛然的努力，方才中興起來。

智顛學說的重心，也是放在實相上面。因為從大乘一方面看佛說的特徵只有實相，所以《大智度論》裏以實相為佛說的唯一法印。智顛根據慧思的十如思想再加發揮，就有「一念三千」的說法。這從人本的觀點出發，由凡聖境界分判成爲六道、三乘和佛，一共十個階層，謂之十界。這些並非固定不移，仍可隨緣升沉或示現。像六道中低級的嶽畜可以向上到達佛的地位，而佛界也可示現爲六道，所以每一界都具備所餘九界的可能性，這樣十界互具，豈不就構成百界。再分析它們的法體，基本上不外五蘊，謂之五蘊世間。由五蘊構成有情個體，謂之有情世間，此外還有依住的山河大地等等，謂之器世間（三種世間對佛界而說，便是非漏無漏的五蘊，攬常住蘊的尊極有情和常寂光淨土）。百界各各具備三種世間，即有三百之數。再按實在，每一世間法體都有十如，這樣就成爲三千如了。三千名目當然不能拘拘於數量，只可看作形容整體宇宙之辭。又講到實相來，整體的宇宙相貌也就念念具備在日常心思即所謂介爾陰妄的每一念上面，所以隨處都



得構成觀境；這是依據止觀正見的境理而言，也是一種總法門的解釋。在那時候的義學家像地論師舉出「法性」爲萬法的依持，攝論師又以「藏識」爲一切種子或根源，這些總相的說法都着了跡象，出於思擬推測，智顛一概不以爲然。他說，一念三千森然具備，可以看成法界本然，無須更有依待的。在種種世間，種種界交互涉入而存在着實際裏，一切法的當體和所有性能自然都會圓滿具足的，因此，一念三千的實相說也稱爲「性具」。另外，從一切法存在的意味說，智顛又發展了慧文的「一心三觀」思想成爲「圓融三諦」的觀法。這偏重止觀的能觀方面，而它的出處仍舊是《中論》的三是頌。他以爲那個頌文裏就含着相即——即空、即假、即中的精神，不過分別說成三諦。因爲一切法都由各種條件具備而發生，所謂「緣生」，就不會有「生」的自體，而成了「空」。諸法雖空，卻有顯現的相貌，這成爲「假」。這些都超不出法性，不待造作，法爾自然，所以人成爲「中」。三層義理在任何境界上都有，由此見得相即。換句話說，隨舉一法，既是空，又是假，又是中。這可用圓到的看法去看。以空爲例，說假，說中，都有空的意義。因爲如何成假，有它的緣生，成中也屬緣生，緣生即空，所以非但空爲空，假和中亦復是空，於是一空一切空。同樣，也可從假，從中來看一切一味。三諦相即的意義說到如此地步，可謂發揮盡致，故稱圓融三諦。這兩層實相說，一念三千和圓融三諦，極端主張一切法平等，都是天台止觀的中心思想，

也被稱爲止觀所正觀的不思議境。不思議並非神秘，不過表示這是無待的、絕對的而已（以上參照《摩訶止觀》卷五上）。

#### 四 判教

天台宗主張教觀並重，這彷彿是理論實踐的一致。智顛嘗說，教從觀起，觀還從教起（見《四教義》卷一）。因此在他關於止觀的著作裏有《起教》篇目，而講究教相的著作裏又有「觀心」論題，隨處表現着教觀關係的密切；只可惜文記殘缺，還不能使人窮盡它的精義。現在就天台宗談教的一方面說，他們是要在佛說全體統一的基本概念上，對於各部分加以剖析解釋，以求瞭解真相；這也可說是要明白每一部分的佛說對於全體應有的意義。如此解釋佛說的方法即是判教，當南北朝時代早已流行。因爲那時從印度傳來的佛學由龍樹到無着，顯然是一大轉變。非但他們的著書立說不同，就是他們所依據的教典也有些宗旨各別，所以含有不少矛盾，在用心的學人自然會有從根本上去尋解決的要求。並且當時流行的教典像《法華》《涅槃》等等經文裏，對於釋迦一代言教怎樣地次第開展也作了說明，就又指示學人解決佛教統一問題的途徑。不過各家見解不一，就有各種的判教說法。到了天台立宗時，綜計南北各家所說，凡有十種，通稱「南三北七」。

南方說的比較單純，大都從頓漸不定三類分別來看。北方之說比較複雜，從主張佛說一音起到六宗止，各各不同。智顛對這些說法都不謂然。他另由佛教裏選一中心來解釋各方面內在的關係，這樣構成一種有重點而又全面的組織。所謂中心即是《法華經》。在他所著《法華玄義》最後釋教相的一章開始就有這樣的話：「若弘餘經不明教相，於義無傷，若弘《法華》不明教者，文義有缺。」而在另一著作《四教義》卷一也說：唯有《法華》和方等《大集》具有四教之文，餘經不備。這都說明他以《法華》為中心來判教的理由充分。即由此而有「五時八教」的說法，簡稱為「四教」說。實際上他對當時南北各家異解都有所採取，也可看作是批判異解而得的結論。

現在略為解釋五時八教說的內容。五時，是依《涅槃經》裏佛說開展如同牛乳五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）的譬喻中建立的。在佛一代說法中，為着適應機緣的差別，或者施權，或者顯實，可以粗分五個階段：一華嚴時，二鹿苑時，三方等時（說《大集》《寶積》《思益》《淨名》等），四般若時，五法華涅槃時，這就是五時。此外，由說法的形式和內容各有四種，合成八教。形式方面稱為「化儀」，譬如醫生的處方；內容方面稱為「化法」，譬如處方中的藥味。化儀四教，首先是頓教，大乘圓滿教理直下全提。其次漸教，由小而大，次第宣揚。再次秘密教，受教的同聽異聞，或頓或漸，都以為對自己所說。最後不定教，也是一齊聽法，而領會不同，或於頓中得

漸義，或於漸中得頓義，但都知道佛是普遍而說。實際後二教即從舊判三分法的「不定教」開了出來。秘密可說是隱復的「不定」，而不定乃是顯露的「不定」。以上四教可以和五時相配合。最初華嚴時爲頓教，因爲它一下就說佛成道時的自內所證。次三時爲漸教，隨着三乘根基，逐漸從小入大。在此頓漸中間，都含有秘密不定，只是末時《法華》《涅槃》超然於頓漸秘密不定之外，因它已在收穫階段，如同服藥見效再用不着處方了。化法四教是藏、通、別、圓。最初藏教，依據小乘經律論三藏而立。這三藏在小乘學人看來都是金科玉律，因此成了固定內容，而局限在究竟範圍內。其次通教，這是大小乘相共而前（藏）後（別圓）相貫的，如同《般若經》中共般若之說。再次別教，但說大乘不共法，和前（藏通）後（圓）各教都有區分，如同《般若經》中共般若之說。最後圓教，說的大乘究竟義理，圓滿具足而又無礙圓融，故稱爲圓。以上四教再和五時配合，最初華嚴時當然是圓，而說意兼別，所以華嚴會中可有二乘在座如聾如啞。第二鹿苑時但是藏教，主要說小乘法。第三方等時因爲說法通於三乘，看它所對而異，並不決定屬於那一教。第四般若時，除藏教外，兼明後三教。最後法華涅槃時，專門開顯圓頓義理，唯一圓教。《法華》本已究竟，但還有不能得益的，故又重之以《涅槃》，正如穀物得有早熟晚熟的區別一樣。如此配合五時到了《法華》爲止，叫做前番五時。假使《法華》還不了，要到《涅槃》爲止，就叫後番

五時。此說不單推重《法華》，也包括了當時流行的《涅槃》，從這一點，可見天台宗的判教實際豐富，和舊說大大不同。它並還有種特點，一方面說五時和化法四教各各區別，乃至年代先後都鑿然可指，這是所謂別義，另一方面又說五時四教並不能以時間乃至經教部類相限制。譬如以華嚴義門爲例，不一定《華嚴經》裏才有解說，便在其餘地方也會散見。這樣互相融攝，謂之通義。而從前各家立說有拘牽難通的地方，也就能由此得着相當的解決。另外，天台宗對於化法四教的判位也極其詳細，特別是別圓二教，依據《瓔珞本業經》所說，開出五十二位，圓教更用『六即』（理、名字、觀行、相似、分真、究竟）相貫通，作爲區別，於是各教分位從所斷煩惱（這又按照性質分成見思、塵沙、無明三類）的程度不同，見出它們的高下淺深，並可以一一得其對照。這樣的分析解說，煞費苦心，實在是空前的。

一九五五年七月三日改寫完稿

## 慈恩宗

### ——唐代佛家六宗學說略述之一

#### 一 唐初佛學和玄奘

唐初的佛學是隨順隋代組織異說的趨勢更加發展了的。依着當時著名學者的取材不同以及各有側重之點，後來就形成了種種宗派，但是都帶着些調和的色彩。這裏面占先而又重要的，應當推慈恩宗。此宗的開創人玄奘，是在隋唐之交飽聞了各家議論尤其是一時流行的《俱舍》、《攝論》等新說的。《俱舍》和《攝論》的譯本都由南方流傳而北，它們體例比較嚴密，義理比較繁富，可以看作一類提綱挈領的著作。《俱舍》把各種小乘學說總結了，《攝論》又把不同的大乘學說總結了。論理，依據這些便可有決定的理解，只是翻譯沒有完善，不免遺留着很多疑難的問題。加之，同在一無着、世親的系統裏，《攝論》說就和《地論》說極端地分歧。大乘本身尚且難得融會，更不用說它和小乘的溝通了。當時也有種種的判教說法，那是出於大乘經流行以後的事；像《涅槃經》有半滿之說，《法華經》有權實之說等。但從這些上只見到各種教說的次第、性質，並

理會不到它們融貫的意義。這算天台宗於此特別注意，創出五時八教的新說，但依然是形式的排列，對於各教的內在關係也不能有很合理的解釋。到了唐初，一般學者就有更進一步的組織要求。像淨影寺的慧遠曾經作了一種嘗試，卻還是受着宗派的拘束，脫不掉地論師說的影響。又如著名的學者靈潤，也迷惑了《起信論》和《地》《攝論》的關係，而以爲是一事。至於道基、道岳、法常、辨相各家，更是偏向《攝論》一方面，不能超出謹守規模的範圍。所以當時佛學思想界的狀況實在是很混亂的。玄奘從這樣的環境裏培養出來，自然會有全體佛學統一解釋的迫切要求。據後來傳記所載，他受到了真諦所傳《十七地論》的啓示，便要去印度學習《瑜伽》。但從經錄上看，真諦譯出的《十七地論》只有五卷，相當於大部《瑜伽師地論》的五識身相應地和意地，並不完全，無由見出《瑜伽論》的重要。玄奘所以要去印度直接學習《瑜伽》來貫通中國所傳的異說，那真正的動機還是在於受着貞觀初期波頗密多羅（明友）來華傳譯的影響。明友是那時印度著名的那爛陀學院裏養成的俊才，精通性相雜密三部學說，也就是能瞭解佛學的全體。這看他譯出了三部的代表著作，《般若燈論》、《大乘莊嚴經論》、《寶星陀羅尼經》就可明了。玄奘從他的翻釋和講論里纔知道印度那爛陀講學的盛況，纔知道講瑜伽學的有戒賢一大家，又纔知道瑜伽學的大本《十七地論》是那樣的淵博，無所不包，簡直依着瑜伽師地實踐的進程，將佛學全體賅攝淨

盡，像真諦所譯出的只是一鱗一爪而已。但玄奘見着新譯《莊嚴經論》那樣的文義含糊，自會感覺到雖有明友的傳譯介紹，而由於時人學問的根本不夠，絕對不能徹底領會而得着真實的。於是他了決心，只有遊學印度去求根本的解決。照這樣看，在玄奘那時，中印兩方的佛學都已有了轉變的機運，中國的是趨向於統一，而印度的卻是逐漸的分張。玄奘不自覺地要去這中間做一種辯證性的學術研究工作，他後來的成就當然有許多處和他的初願相違。這就限定了慈恩宗學說的特質和它的命運。也有人說，玄奘傳來的學說太印度化了，不適用於中國的國情；或者說它太拘泥形式，未免食古不化，所以不能傳之久遠；這些都還是皮相之談。

## 二 玄奘遊印之所學

玄奘去印度先後十七年，除掉中途往來的三年以外，其餘都是遊學的時間，這可說相當長久了。但玄奘的正式修學，只是在那爛陀寺戒賢門下的五年，同最後在杖林山勝軍處的兩年。玄奘從前寤寐求之的瑜伽學說，在戒賢那裏看到了全豹，又在勝軍處廓清了餘疑。同時，由世親打開了的唯識局面本來有着各家異說的，玄奘也都窮究了他們的奧蘊。戒賢是被當時人看作護法的嫡傳，而勝軍又是從安慧受學的（見《慈恩傳》卷四）。在唐人著述中，時常拿勝軍的名字和難陀並舉，現存



的安慧著書所說又很多與唐人所知道的難陀學說相混同，大概勝軍這一家是繼承難陀、安慧兩系的，自然和戒賢立說有異了。勝軍所擅長的《唯識抉擇論》，玄奘從他學了回去那爛陀，就受戒賢的囑咐爲大家解說，可見勝軍的學說是如何的別開生面；玄奘卻兼收並蓄了。此外，當時大乘佛學中儼然和瑜伽對峙的中百論學說，玄奘也先後在北印度及那爛陀寺反復學習了好多遍。還有關於小乘的學說，像有部的《雜心》《婆沙》《俱舍》各論，玄奘在國內就研究有素，而於入印途中，經過有部流行的各地，隨時都遇到學習的機會，不用說，所得更罄無餘蘊。有部以外的大衆、正量、經部等派的學說，他也旁搜博探，備聞無遺。從這些上，可見玄奘在印度所學的極其廣泛，但按實他的見解，也可說完全受了護法一系的影響。他對大乘佛學的看法是以爲龍樹、無着的兩家前後沒有異轍的。這顯然依着護法的議論，通過了無着學說去理解龍樹，也就是將無着看做龍樹以後推進一步的發展，或者說經過了中間分歧而重新得着辯證的統一。這個證據在玄奘遊學的初期，于鷲嶺北聽到了《廣百論釋》的解說就覺得很有契合而隨聞隨譯。這是玄奘在印度時唯一的翻譯，可見他對此一種學說的特別注意（參照《廣百論釋》末尾兩個跋頌。《論釋》在永徽初年又翻譯了一次，大概是潤飾舊稿而成，並非徹底的重譯）。在《廣百論釋》最後「教誡弟子品」當中，有一段對中觀家的辨論，解決了有關二諦的疑難，也可說是給論敵清辨們的一個答辯。相傳

清辨爲着主張不同要和護法面決是非，而護法避開不見。但有了《廣百論釋》那一段議論，無異乎護法用書面發表了自己的意見。中觀家所以看瑜伽成爲和他們對立的學說，其論據就在於解釋二諦的不同。但中觀家是用一重二諦來作權衡的，以爲瑜伽說俗諦無而真諦有，中觀卻說的是俗有真無，根本就相違了。卻不知二諦也有層次，到了見道階段以後，在實證中間的俗諦是方便的，施設的，隨順真實的，也就是真實的具體體現。這同真實一樣的有，一樣的無，並不可以拘執的。由這樣的理解來做溝通中百、瑜伽學說的途徑，就只見其同，不見其異，更說不上是反對了。玄奘依據如此看法，後來在那爛陀寺對於師子光的破斥瑜伽，加以根本的折伏，而著作一部《會宗論》（未傳譯），特別發揮中百論所破除的是「遍計法」而非「依他法」的一層道理。在這種解釋上，中百和瑜伽的所說的確是可以會通的。至於玄奘對小乘學說的看法，特別是對於當時得勢的正量部——這是偏於機械的唯物論的一個學系，他卻加以激烈的攻擊，作了《制惡見論》一千六百頌評破此部學者般若瓊多（智護）的異說，而闡明了唯識的真義。此論雖然不傳，但它的總結用因明立量的格式揭示於十八日無遮大會上沒有人能改動一字的，現在還看得到。按實這個比量純是在認識上立足，說明了能所兩方面的相依；但又重視意識分別先後相似相續的原因，所以特別用十八界的「界」來做論題（界是原因的意義）。從這些上面，可見玄奘在印度之所學不僅僅是包羅

萬象而已，他還加以融會、剪裁而自成一家之言了。明白了這樣性質，就易於理解玄奘回國以後傳播學說的態度，這和慈恩宗的主張可說是有極大關係的。

### 三 玄奘的傳譯

慈恩宗學說的特色，首先在於所用資料的完備和精確，這不能不歸功於玄奘的翻譯。玄奘從印度回來以後，僅僅準備了一百天功夫，就從事他畢生的翻譯事業（玄奘於貞觀十九年正月抵達長安，到五月間就開始翻譯了）。先後十九年中，他雖然遷居了好幾次（先在弘福寺，又遷慈恩寺、西明寺，最後在玉華宮），但這一場譯事始終無間地進行着。拿它的總成績看，共譯書七十五部，一千三百三十餘卷。這數量的巨大，一比較新舊譯家和玄奘齊名的羅什、真諦、不空（這三人和玄奘是一向被稱爲中國譯經四大家的）的所譯的全部，還要多出六百餘卷，就可瞭然。並且玄奘的翻譯不單以量勝，又還以質勝。近年有人注意到佛家的翻譯，特別推崇玄奘，稱贊他譯文形式上的種種優點，但是這並不足以儘其實在。他的翻譯最擅勝的地方，在於學力的深厚，和對於華梵語文的通澈，所以能够自在運用文字來融化了原本所說的義理，借以發揮他自己信奉的一家之言。換句話說，就是玄奘能很熟練而巧妙地拿一家之言來貫通原本，甚至於改動原本。這樣事實

從前沒有梵文原典的對照是看不出來的。所以僅從文字的形式上以文質或以直譯意譯等區別來看，始終不會認識玄奘翻譯的真相。他譯文的形式比較起羅什那樣修飾自由的文體來覺得太質，卻是比較法護、義淨所譯那樣樸拙的作品又覺得很文，可見文質是難有一定標準的。同樣，玄奘的翻譯較之羅什的只存大意可說是直譯，但比較義淨那樣的詰屈聱牙倒又近於意譯，所以意譯和直譯也難作釐然的區別。其實論翻譯，都要它能做到達意的地步，玄奘的譯文對於這一層是成功了的。他還運用了六代以來那種偶正奇變的文體，參酌梵文鈎鎖連環的方式，創成一種情嚴凝重的風格，用來表達特別著重結構的瑜伽學說，恰恰調和。這種創作可說玄奘在印度時就有了宿構，看他最初試譯的《廣百論釋》可知。他回國來所組織的譯場裏，雖然有二十人左右的證文、綴文大德，但以玄奘的文學天才表現為出口成章落筆即是的那樣翻譯，實際參與其事的人能加以改動的地方是很少的。不過到了高宗永徽六年（翻譯的第十一年），因為因明的譯籍《理門論》引起呂才對於文字的誤解，而發生了一場是非，玄奘才注意到潤文的必要，請求國家派遣文學大臣來參加。從此以後，他的翻譯文體上應該是有一些變化的（參照《慈恩傳》卷八）。

現在再說一說玄奘的翻譯和學說的關係，這可以舉出兩點來，其一，玄奘在去印度之前，就懷疑舊傳的《俱舍》《地論》《攝論》等說的理分宗途，教有隱顯，使人莫知所適，其中一定有錯

誤。所以他回國來的翻譯先後根本上解決了這些問題。最初一期的翻譯由貞觀十九年到永徽元年的六年間，他從瑜伽學的一本十支論書窮源儘委地澈底介紹了《地論》《攝論》說的真相。這期最重的一大部譯籍就是《瑜伽師地論》一百卷。不過玄奘所理解的瑜伽學說是經過唯識一階段發展了的。尤其是到了戒賢以後，導入了法界範疇，發揮了轉依精義，要用大乘來涵蓋小乘，就不只是原來那樣簡單的大小次第的看法了。這樣見解具體表現在《佛地經論》裏面，此論即以戒賢的注解為依據（這由比較西藏的譯本而知），而是玄奘所異常重視的。只看他譯完了《瑜伽師地論》以後，隨即翻出《佛地經論》無異是替瑜伽學說做了一個總結，就可以知道他是怎樣的用意之下來介紹瑜伽學的了。另外，玄奘對於俱舍學說牽連到有部的各種毗曇（在從前是以《雜心論》為主），那一方面的諸多問題也給以沿流溯源的解決，這是他第二期翻譯，從永徽二年到顯慶四年九年間的中心工作。此期大部譯本是《俱舍論》和有關係的一身六足以及身論《發智》的譯註《大毗婆沙論》、譯本的數量在四百卷以上。但是玄奘所了解的俱舍學說，也是經過後世所發展了的。他翻譯《俱舍》的同時就譯出敵對的《順正理論》及《顯宗論》，這說明了《俱舍》學說在《正理》《顯宗》的評破下應該有多少訂正的。當時作論人世親因轉入大乘，無意於此，便把這工作留給西印度學人講究《俱舍論》的德慧師弟去做，玄奘很受了他們的影響在翻譯中有好些改動。而玄奘門下的新舊兩系

神泰、普光和法寶等對於《俱舍》的解釋會發生種種分歧的意見，也就導源於此。從以上所說，我們可以明白了玄奘翻譯對於學說的關係的一方面。其次，玄奘在翻譯所用的文字上雖有充分的掌握能力，但是到了講說宏傳的時候，因為他門下多才，也同羅什那時一樣地有四哲：神昉、嘉尚、普光、窺基（「窺」字是宋人加上去的，原名「基」上是何字，不詳），不免受着他們理解上引申發揮的影響。尤其是翻譯的後期即永徽六年以後，得着才氣橫溢的基師幫助，於短短的五六年間，就以翻譯的資料組織學說，成了一個規模。這是以《成唯識論》的編譯為中心，吸取了護法《廣百論釋》和戒賢等《佛地經論》的精華，而又貫穿着《辨中邊論》所說的中道精神，隱然對於三論的中觀另外建立了一個壁壘。那時候，玄奘的翻譯因學說而來的變動原來的地方最多，就像《大般若經》那樣比較抽象概括的文字，也深深地染上唯識說的色彩。這些又是玄奘翻譯有關學說的另一方面，卻最值得注意。慈恩宗主張的本質，必須由此去加以理會的。

#### 四 慈恩宗義一——五種姓

在玄奘譯場裏有一群新羅學人，其先是神昉最傑出，後來以圓測為領導。圓測的年齡較大，長了基師將近二十歲，他曾經跟攝論師法常、僧辨學習過，很受了舊攝論說的影響，以致他親近了玄

奘之後，對於新譯的學說仍用舊見解去融會貫通。因此在治學的態度上，他和單純從新說中培養出來的基師根本不同，而兩人之間逐漸形成了對立。相傳玄奘的基師講唯識、瑜伽，圓測一再偷聽，玄奘就允許了基師「五姓宗法，唯汝流通」（見《宋高僧傳·窺基傳》）。這說明了種姓說是慈恩（基師）獨得之秘，也是慈恩宗義的骨幹。種姓說法的重要內容是：聲聞、獨覺、菩薩三乘人有具備內在的——甚至可稱爲先天的——原因的決定根姓，也有不決定根姓；又另有一種無種姓的人，畢竟不能入道；由此在修學的開端，就應該注意培養種姓。這種思想的真實意義，我們一追尋他的歷史根源，就會明白。在印度最初流行大乘學說的時期，龍樹依着中觀論法來解釋成佛的根據，用諸法無定性的一般道理否定了固有的佛性，卻承認可能的佛性。他所著的《中觀論·四諦品》裏有這樣一種說法：若其先不是佛性，那麼，就鐵無金性一樣（用註家青目的話），雖然精進修行菩提道，也終於不會成佛的。這顯然具備了種姓說的雛形。要是注意到龍樹的思想原來和《法華經》聯係着，此說通於一切衆生都有佛性的主張，可以不言而喻。其後流行了《涅槃經》，又把這一問題重新提了出來。那時印度的政治上是案達羅籍王朝滅亡之後，經過一番分裂而有笈多王朝的統一，文化的各方面都極其活潑開展，佛學裏大小乘思想的衝突也很激烈，像《涅槃經》那樣的大乘論調即是被小乘家認爲非佛所說的。所以當時的佛性問題不是單獨拿一切衆生都具備着的一點來提出，而是

連帶着要將一闡提除外。所謂一切衆生的一切成了部分的，卻非全面的。這也可以說，從佛性問題更進而建立了固定的闡提說法。實際裏闡提是怎樣一類人呢？他們是造了種種重業，破壞戒律，並還誹謗正法永不改悔，簡直和外道無二無別的。這麼樣來說闡提，意之所指當然是很明白的。可是到了大乘思想得了優勢以後，這種說法又逐漸緩和下來。《涅槃經》前後兩部分——也就是《涅槃經》略廣兩本結構的中心部分，裏面所表現的這種變化很爲顯然。略本也可說是原本的《涅槃經》，特別提出一闡提決定不變的說法，到了廣本也就是修正本，卻說闡提斷了善根仍可相續，再沒有那樣堅持了。不過《瑜伽》思想是繼承初期《涅槃經》的決定說法的。它又連結到所依、種子等等方面，對於種姓之說純從理論發展，而另闢了一個途徑，成爲釐然各別的五種種姓主張，反而和後期《涅槃經》說對立起來了。這種現象完全反映在我國的佛學思想上。當《涅槃經》譯出流行之後，有了道生堅持異議的一重公案，佛性問題在我國佛學裏是成爲一大關鍵的。道生不信略本《涅槃經》一闡提決定不能成佛之說，隨後得到了涼譯廣本《涅槃經》的證明，於是學者間對於佛性也分出了一切有性和一分無性的相對主張。不久由於《地論》《攝論》思想的發展，衆生成佛的內在根據被推究到理事等方面，成了本有後起等問題。及至《法華》思想在南岳以後有了宗派性的組織，由佛性牽連到大小乘種姓決定不決定以及大小乘是權是實，又都成爲問題，而使當時佛性說的内容



愈加豐富。最後玄奘譯出有關這一方面的重要資料，從《瑜伽師地論》到《佛地經論》，形成一貫的說法：衆生的種姓決定有大小乘的分別，又還決定有無種姓的人；說到大小乘的權實來，又以三乘爲實，一乘爲權，再說內在的根據，又歸結到本有的無漏種子上。由此一分無種姓說的極端主張乃確定不移，成爲一宗的根本義。

基師發揮這樣的主張，不用說再積極不過了。他在晚年講《法華經》，和天台家有了正面的衝突，以致他對於經喻三車爲實的解釋，也被論敵們歪曲了來誣讟他爲三車法師。這是說他外出的時候有飲食、女眷的後乘相隨，完全不守清規；其實不是這一回事（見《宋高僧傳·窺基傳》）。基師解說決定的無種姓，純由足成五種種姓上着眼，詳細見於所著的《唯識樞要》。他會通了各種經論，以爲無種姓可分三類，除了斷善根的和大悲菩薩以外，還有畢竟無姓，這是在因位和果位都無成佛可能的。斷善根的無姓因位雖無成佛之義，而善根相續以後，果位仍可成佛。大悲菩薩果位雖不成佛，而因位有其可能。只是畢竟無姓不論因位果位，都和成佛無關，所以他另外是一類種姓。基師的這些見解，由他的門下慧沼更加以闡明。慧沼著述《中邊慧日論》，受了佛性論的啟發，區別出理佛性和行佛性來說明一切，而將議論的中心放在理與行有無必然相應的關係上，所說就更深入一層。不過實際能夠證理的行一定要斷卻煩惱和所知的障礙，而斷此二障的可能性是否生來就

有，這用種子說去推究，依舊是有異議的。在印度，到了勝軍重新強調種子出於新熏的主張，種姓決定的主張更屬根本上發生了動搖。這樣學說變化的情形，由玄奘介紹過來，基師、慧沼等不會不清楚。但是他們建立學派堅持五種姓之說，不惜趨於極端，甚至有意地模糊了學說的歷史（這到後文再加說明），當然也有它的原因的。相傳玄奘在印度遊學的時候，早已注意到《楞伽經》裏面的種姓說並無明白主張畢竟無性的用意，所以他臨回來和諸大德討論了這一點，以為要將畢竟無姓說傳到流行《涅槃》思想的中國去，大家會不相信的，便想方便地將此義略而不談，但是受到了戒賢嚴厲的責備。戒賢說，邊方（意指在印度北邊的中國）的人懂得甚麼，豈可以隨便為他們增減義理（見《瑜伽師地論》道倫記卷五十四）！這說明盡管有了《楞伽經》那樣晚出的變化了的種姓說，而戒賢一系始終主張畢竟無姓，現在看《佛地經論》裏好些地方對畢竟無姓特加解釋，便可了然。所以基師、慧沼等堅持五種姓之說，也可謂稟承玄奘的意旨，而為忠實於戒賢學系的一種表現。

## 五 慈恩宗義二——依與轉依

慈恩宗從種姓問題推究到一切法的實相——真如（這不單純是真理，並還兼有規範的意義），

稱爲理佛性，想用來疏通「一切衆生皆有佛性」的疑難。跟着就發生了真如在實踐上的意義的問題。這是要問：它對實踐有怎樣的功能？簡單的解答是：爲「依」。「依」這一概念，乃從緣起的理論發展而來。緣起的實行即是諸互相依待，在互依的各方面中間，比較關係有親有疏，發生功能也有強有弱，就其比較親切、強勢的方面立爲諸法的「依」，而成功各種因緣最基本的條件。真如是無爲法，不待造作，自存自在，它之爲依，只有增上的意義。不過，着眼在認識上，尤其是瑜伽學系的實踐徹頭徹尾地依據於認識，真如的依義就還有所緣的一層。一切合理的實踐都應當和真如相隨順、契合而開展。但因爲這樣關係密切，真如這概念在各家學說裏占了很重要的地位，也有些人聯係到《涅槃》、《勝鬘》等經所說，發生模糊的看法，以爲它不但是實際的依據，並且爲發生諸法的根源。像梁代翻譯的《勝天王般若經》就有這樣的議論。玄奘晚年編譯十六分的《大般若經》，也在無意中將這一部分保留下來（大概是當時未得原本，便將梁譯略加修飾編入了），其實此說不是慈恩宗所認可的。

慈恩宗承認真如爲實踐的依據而外，又主張有染淨根本的所依，即是人們的根本意識——第八種識「藏識」。這在《攝大乘論》是以「所知依」的名目提出來的。因爲推尋實踐中認識、實證、習慣等行爲的來源，還有各種種姓區別的根據，都見得有心理的因素，可假名爲內的種子。內種的

依存當然在內六處，但它並非有甚麼實體像草木種子一般，只是一些能够發生認識等等的功能，也可看做它依存之處的差別現象。《攝大乘論》裏有很好的譬喻，說內種好像布帛上染色的媒介體，原來看不出痕跡，卻到染色時候便發生了效用。這樣，一切內種只應該是綿延不斷而又性質中庸的藏識的功能差別，和它不能截然區分。平常就從藏識持有內種的一點，看它做實踐上染淨轉變的所依。種姓問題中行佛性之說，也是從這裏引申出來的。

慈恩宗這樣從兩方面說「依」，雖可看做「性相別論」，卻非渾然一體。因此，它和別家各種模糊的解釋都有了區別。像攝論家也嘗舉出第九淨識即無垢識來作一切法的本源，地論家又提到真如為事物現象的生因，這些未免將法（識）與法性（如）甚至能緣（識）與所緣（如）的分別都混淆了。慈恩宗一一予以明白的批判。如此刊定了依義和依之所在，再來說「轉依」。這是瑜伽學系用作實踐目標的專稱，性質和解脫一樣，但立名不同。從文獻的典據裏，到了《阿毗達磨經》才開始強調調它。若將彌勒同無着的學說分開來看，無着更推進一步，其關鍵也在於闡明轉依。無着以後，一直到護法、親光，更加向這方面開展，也就是轉依的意義到護法、親光才算發揮盡致。他們都將真如作迷悟依，藏識作染淨依，而由雙方適應地來解釋轉變，要真如由迷境轉為悟境，藏識由染分變成淨分，這樣得着究竟解脫。慈恩宗傳述這層義理，更配合了「理」「事」立言，以為

「理」明顯得一分，「事」也就能做到清淨得一分，到了理的全明，事的純淨，便是實踐的終極。此說簡化了轉依說的內容，而給予後來內外思想以各種影響（理事兩字的應用雖已早見於從前的譯經，但配合性相、體用而言，是到玄奘譯出《佛地經論》、《成唯識論》才確定了的）。

## 六 慈恩宗義三——教與觀

慈恩宗的立宗，有它獨到的判教和觀法。關於判教，從南北朝以來，一向議論紛歧，莫衷一是。到了慈恩宗，依據《解深密經》給它切實的判定，乃有三時的說法。這以為佛的一代教化，起初說四諦，其次說無自性，最後說三自性。如此次第和佛滅以後學說開展的步驟很吻合，無妨看做那樣步驟的反映。不過，在隋唐時代已經流行了《華嚴經》，經文明說是佛成道後三七日所出，還在四諦說之前，便和三時次第有了衝突。所以慧沼另作義類區分的解釋，以義理類別作先後，像屬於說四諦一類的教全放在初時，並不拘泥實際的時間，這也就說得通《華嚴》的早出了，三時教判除掉先後次第而外，還有義不了義的分別。第二時與第三時同說一切法自性清淨的道理，而一不了義，一了義。不了是隱密說，不究竟；了義是顯豁說，究竟（此判到後來引起賢首家的爭執。他們傳說印度另有智光的三時說，以第二時無自性爲了義，究竟，而與《深密》立異，就成了性相兩

家對峙的根據，但是那樣說法的出處多少有些問題。另外，慈恩宗的教判也解釋了漸頓的問題。三時雖依漸次而立，但無妨說有頓超。像第三時的《華嚴》《法華》都屬漸頓夾雜。《華嚴》是頓而有漸義，所以說聲聞在座如癡如聾；《法華》亦復如是。這些都以教就機來作漸頓區別，並不限於一時一經，否則就難通了。慈恩宗這樣說法，針對菩提流支不分頓漸的一音教與劉虬的漸次五時教而發，於天台家五時八教的判法未加詳評，當然可以類推得之。

再說觀法，主要的是「唯識觀」。這裏唯識之所指在「唯識性」——諸法本質上的唯識意義，人們去掉錯誤執着才會認識到的。借唯識性的認識來踐證一切，達到轉依目標，這就是觀的效用。基師對於此點，在他所著的《唯識章》裏特別作了五重出體的說明：一、遣虛存實，除去遍計執性的虛妄幻象，只取依他起性、圓成實性的真實現象和原理。二、捨濫留純，於依他、圓成的方面又只留有關於認識的心境。三、攝末歸本，在心境的各種成分裏又歸納到它本質的意識自體。四、隱劣顯勝，於意識自體又只注重它主要功能的一部分。五、遣相證性，再就這樣意識核心認識到它實際性質即唯識的意義。如此逐層判定，指示觀法的樞紐所在，可說是很切實的。至於此說的根據完全在《唯識三十頌》裏，特別是解釋圓成實性那一頌（第二十五頌）。頌文說：「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」這將唯識性點明出來，舊解即以爲就現觀境界而言（見安

慧的《唯識三十頌釋》)。不過此處說遺相證性，並不同於舊譯家（真諦、菩提流支等）所言遺除一切依他起的現象，而只是伏斷依他起（染分）法的知解、分別。從前陳那的《掌中論》裏，曾依據《攝大乘論》所說作了一個很精彩的頌：「於繩作蛇解，見繩知境無，若了彼（繩）分（麻）時，知（繩知）如繩解謬」。這就是觀中伏斷依他起法知解的扼要說明。依他知解既斷，所緣染相自然不會當情而現。不過這還是觀中境界，應該再聯係到踐行，用對治法門，逐漸引生、鞏固了種種淨法（也就是依他起法的淨分），代替了染法的地位，這才得着轉依的實效，而圓滿唯識的現行。

## 七 慈恩宗對於因明的發展

跟着對法研究裏論議法門的發達，因明一科便在瑜伽學系中成長起來。到了世親以後，經過陳那的改組，護法的活用，更覺面目日新。玄奘去印度求學，恰遇到這個時會。他所精通的唯識學說，好些有關係的問題需要論證或辯難的，都和因明分不開來。他臨回國，在戒日王所主持的無遮大會上立了個「真唯識量」，更創造了運用因明達到極峰的記錄。因此，他回來傳譯很早就有因明論書的譯本（因明小論即《入證理論》於貞觀二十一年譯，大論即《正理門論》於貞觀二十三年譯），造成他門下熱烈學習的風氣。接着他又翻譯了活用因明的示範著作《掌珍論》（貞觀二十

三年譯）及《廣百論釋》（元徽元年譯），使學者更得着實踐的參考。到了永徽六年以後，因為呂才誤解因明理論的緣故，玄奘在這方面的傳授上更特加注意。此時恰巧基師來受學，不久即參加譯事，而有《成唯識論》的雜糅；因明和唯識的配合應用，在這裏又充分表現出來。相傳玄奘單獨爲基師講唯識，圓測去竊聽，搶先著述，基師不安，玄奘對他說，測雖能替唯識論作註解，卻不懂得因明；便以獨傳因明之秘允許基師（見《宋高僧傳·基傳》）。這些話雖不盡可信，但也足以想像到因明和唯識關係的密切，以及基師對於因明別有擅長之處，而因明傳授成了慈恩宗的特徵，更無待多說了。

現在，就從基師的重要著述《成唯識述記》及《因明入正理論大疏》裏，可以見出慈恩宗所傳因明對於原來說法有怎樣的發展。這裏且舉幾點：第一，因明的性質開始偏重辯論的技術，隨後漸變爲論證的、推理的乃至認識的學問。但慈恩宗所傳的只着重於辯論、論證方面。盡管陳那最後的著作《集量論》已用知識論爲主題，而玄奘捨之未譯，卻選擇了簡持立破真義的作品《正理門論》。又陳那的門下當然會涉及因明的各方面來著述發揮，而玄奘只揀取天主以立破爲綱領的《入正理論》譯作《理門論》的初階。這些都表示出玄奘看因明的辯論、論證性質更加重要。《入正理論》特別對於三支比量的格式研究入微，分析三支立言的過失有三十三種之多。其中種種的相



違過及相違決定過都曾一時流行奉爲典要，而到後來便不採取了。但在慈恩宗對於這些卻有更精細的發揮，且邁進了一步。第二，三支比量因爲立言的過失紛繁，應用起來不免隨處束縛而範圍狹隘，其後便開出寄言簡過的法門，允許在形式上預先加以區別。這不但照顧了立說的用意所在，並還可預想到辯論的應付而留下伸縮的地步。再進而依着立言所對的人、所站的地位，將「因」分別出自許、他許、共許的三類以便自由地應用。這些方法的創造雖已早見於護法、清辨的著書，但細緻而又具體地加以組織乃出於唐人之手。像玄奘在印度時曾經改正了勝軍成立大乘是佛說的一個比量，又自己建立了真唯識量，後來基師更破斥了新羅順璟的唯識違決量，都可見出慈恩宗如何發展因明立量的方法。第三，關於立破的立論方面，慈恩宗在翻譯的詞語及解釋的分析上表示很周詳的用意、很精密的心思。像因的三相，原來只說因是所討論的事物上所具備的，又在同樣有所立主張的事物上也會有，而在沒有那樣主張的地方便沒有（因）。但到了玄奘的翻譯加以斟酌，特譯成「遍是宗法性」「同品定有性」「異品遍無性」，其中「遍」字「定」字都是用來簡別不明了的過失的。另外，對因分析出言、義、智三類各有生、了，而成爲六因，又對宗分析出體、依的兩層，乃至三支的減缺過失，也區別出言、義的不同，這些都是在理論上進一層的發揮，而值得注意的。

## 八 慈恩宗的盛衰

慈恩宗的開創雖可上推到玄奘（公元六〇〇——六六四年），但實際立宗的人是基師（六三二——六八二年），尋常便稱他爲慈恩法師。他在玄奘門下算是後進，儘管他才氣橫溢，著作等身（有百部疏主之稱），而當時擅長瑜伽的有慧景、神泰、文備，講究唯識有圓測、慧觀，通俱舍的有普光、法寶，解因明的有靖邁、文軌，他們對於基師都是前輩，又都親近過玄奘的講筵，聽到很多口義，而各自有其傳述，因此當時議論還是很紛歧的。後來經過基師的弟子慧沼（公元六五〇——七一四年）努力料簡，著了《能顯中邊慧日論》來破斥法寶對於五種姓的反對說，另著《成唯識論瞭義燈》批判圓測、道證的舊疏，又作《因明入正理論義纂要》簡別文軌等異義，這才使各方面的學說定於一尊，而慈恩宗勢也以此時爲最盛。跟着有他的弟子智周（公元六六八——七二三年）著述闡揚，對於唯識因明的學說有許多補充（他的重要著作有《成唯識論演秘》及《因明入正理論前記、後記》等），但因爲弘傳的地區偏在河洛一隅，於是給予他家異說競起的機會。像在基師當時已有醞釀的華嚴宗說，還有比較接近一般人士的淨土宗、禪宗之說，都起來與慈恩宗相爭，它的宗勢便驟然衰落了。

這樣，慈恩宗的興盛只短短的三數十年，對於那時佛學界雖也發生了相當影響，而他們的主張極端，特別是種姓決定、三乘是實之說（在這一方面，他們重視了種子本有說，以爲是更基本的，有過於新黨，未免和學說史實不符），引起論敵的反響，更加深了一部分人對於舊說的固執。由此，他們原想融會印度晚出而精密的理論來組織一代的佛學，卻沒有能如願以償。不過，就他們所努力發揮的義理和精確傳述的資料而言，在中國佛學的發展上，是有它重大的意義的。印度佛家的面目，無論是小乘或大乘，龍樹、提婆，或無着、世親，歷來爲翻譯講說所模糊了的，到慈恩宗才一一顯露了真相。而在學習與踐行方面，由於唯識、因明理論的啟發，使學者知道如何的正確運用概念、思維，以及從概念認識證得實際而復反於概念的設施，這樣貫通的真俗二諦的境界，學行的方法也才得着實在。要是更進一層推論，大乘佛學發達到無着世親的一個階段，固然爲糾正當時惡取空見（這是由於誤解龍樹緣生無性理論生的偏見）的自然趨勢，但也和時代思潮有密切關係。那時印度笈多王朝統一了分崩的政局，隨着社會經濟的繁榮，文化方面有了更新、向上的要求，原來佛家過重空觀的流弊所至，因任自然而偏於消極，與此思潮相反，就不得不有一大轉變。像無着世親等所主張的種姓說，即帶着當時社會階級轉化情形的反映，而他們用佛家一貫反對階級制度的主張來貫穿，基本上原有爭取不定種姓由小入大成就一乘（相對的說）的用意。至於唯識

觀的提倡，以轉依爲歸宿，這不只發明一切現象的實相爲止，並還要轉變顛倒、染污的現象都成了如理、清淨，顯然須從現實的革新下手。這些在當時具備積極、進步的意義。而其精神到後來也得着隨分發揚，未盡消失。慈恩宗尊崇所聞，如實傳播，雖說走向極端，卻依然能令人於中領會此意。我們只看，梁代時真諦初翻無着世親之書，就招致「有乖治術」的批評，備受阻礙，不能流行，到了慈恩宗對無着世親學盡情宣佈，興盛一時之後仍舊歸於衰歇，不也可見它的本質未變，也會和當時的「治術」不協調而間接受到打擊嗎？那末，泛泛地說慈恩宗因各家異說的競爭以致衰落，倒又是表面的看法了。

## 華嚴宗

### ——唐代佛家六宗學說略述之二

#### 一 華嚴宗思想的來源

也像天台宗將一宗的遠祖歸結到行事難詳而學說不明的慧文禪師那樣，華嚴宗將遠祖歸之於行事學說都不明了的杜順禪師。本來從東晉元熙二年（公元四二〇年）《華嚴經》譯出了整部的經

文以後，它在北方很爲流行。北魏曇無最師弟就曾講說過幾十遍，並還著有文疏。後來劉謙之（公元四七七年頃）靈辨師弟（公元五二〇年頃）等，都有大部註解（劉註傳說六百卷之多，靈註也有一百卷）。同時公元五〇八年頃，菩提流支等將《華嚴經》中心部分《十地品》的世親釋論（即《十地經論》）傳譯過來，理論上更有了切實根據，創宗（地論宗）分派（南北派），一時支配着北方的佛學思想。但後來發展的華嚴宗並非單純地從這上面汲取源泉，另外它還有統一當時各宗各派新舊異說的企圖。尤其重要的是在構成判教、觀行的理論上很多採取天台、慈恩兩宗收護的地方，表面上卻又帶着批評兩家的色彩。像後世傳說，華嚴宗實際創始者賢首曾經參加過玄奘的初期譯事，因不滿意新譯的理論而憤然退出（見《續高僧傳·法藏傳》）。考之實際，玄奘逝世的時候（公元六六四年），賢首才二十二歲，過了六年而後出家受戒，如果他真參加玄奘的初期翻譯，那時不過是個十來歲的青年，如何可能？那種傳說，無非是華嚴宗人的飾辭，用來掩蓋本宗因襲慈恩家理論的形跡罷了。

杜順（公元五五七——六四〇年）原名法順（因姓杜，改名杜順），是個禪者，嘗從因聖寺的僧珍學習，當時盛傳他們有種種神異的事跡，至於所傳禪法如何，不甚明了。但華嚴宗推崇杜順，是說他曾經著述《法界觀》和《五教止觀》的緣故。換句話說，就是以華嚴宗的中心思

想——觀行方面的無盡緣起說和判教方面的五階次第說，都歸之於杜順，表示和稍後的天台、慈恩的學說無關。但是那兩種著述是否真為杜順手筆，頗有疑問。尤其是《法界觀》的本文，夾雜在賢首所著《華嚴發菩提心章》裏面，經過清涼（澄觀）圭峰（宗密）師弟二人的疏解，方才闡明出來，而以《法界觀》為杜順之作，也始於清涼的時候，這就感覺可疑了。再看它的內容，分作三重法門，第一真空（理），第二理事無礙，第三周遍含容（事事無礙），骨子裏全用「理」「事」為依據，而特別着重「法界」之包含一切。這樣思想顯然發源於《莊嚴經論》，而詳細具備於《佛地經論》。《華嚴經》本以佛的境界做對象，來發揮佛境原是衆生心地所具的理論。華嚴宗應用「理」「事」乃至「清淨法界」作佛境的具體說明，自然是在《莊嚴經論》和《佛地經論》譯出以後，才有可能。那末，華嚴宗思想的真正來源，一部分屬於慈恩宗，可無庸懷疑。不過以「法界」為一心，又牽涉到「如來藏」的功德本具和隨緣不變，其中很受了《起信論》一系的思想影響。可能就從這一點上，後來便生出賢首不滿意新譯的傳說，因為慈恩家曾經批判了《起信》的思想，而賢首卻尊重《起信》，所以反過來不會滿意慈恩的新說了。

關於華嚴宗學說開始的傳承，早年日本的佛學界曾有過激烈的爭辯。先是境野黃洋主張推翻舊傳的華嚴宗世系即杜順、智儼、賢首三代說。他以為華嚴宗的杜順始祖說乃出於後人的偽托，

實際最初是智正、智現、賢首三代相傳。在《續高僧傳》裏雖然說到智儼和杜順有師弟的關係，卻無華嚴學說傳授的明文。後人也說智儼的華嚴學說得之於至相寺的智正，但智正的傳文裏說他所傳授的是智現，並無甚麼智儼，這或者是儼現兩字聲音相近而誤傳爲一個人吧。所以華嚴宗開始的真正傳授，應該是智正、智現、賢首三代（參看《續高僧傳·智正傳·杜順傳》卷十四、卷二十五）。境野以後有鈴木宗忠，根據古人鳳潭、覺洲兩家的舊說，也否認了杜順初祖說。那兩家都是日本的華嚴宗學者，他們跟當時的真言宗徒辯論華嚴的宗旨，旁及杜順。因爲真言宗的空海用十住心的說法判教，認華嚴爲第九極無自性心，並非至高無上。華嚴宗反對此說，以爲此判根據清涼的著作，而清涼實際不是賢首的肖子，他對賢首的學說早已有所改變了，因此，清涼、杜順爲華嚴祖師之說也連帶被否認了。鈴木據此說華嚴宗創始者是智儼。智儼關於華嚴的著述有《搜玄記》等，溝通地論師的學說，並注意到光統律師文疏中的別教一乘說（這對同教一乘而言），開出了新的判教道路，所以推崇他爲實際的創宗者。跟着，宇井伯壽也主張華嚴宗的最初傳授爲智正、智儼、賢首三代。但最後據常盤大定的考訂，仍以杜順爲華嚴宗初祖，並還以《法界觀》爲杜順的真正手筆（見常盤著《華嚴宗傳統論》及《續論》）。現在這些議論，都是還待商量不能成爲定說的。

## 二 智儼和賢首

盡管華嚴宗最初的幾代傳承存在着一些問題，但在賢首本人卻是自認所學出於智儼的。賢首曾經編了一部《華嚴經傳記》，記載有關《華嚴經》的翻譯、傳播、諷誦、書寫等方面感應的故事，其中第三卷就有智儼的詳傳（《續高僧傳》僅在《杜順傳》中附見智儼的事，只寥寥數句）。據他所傳，智儼是天水人，公元六〇二年生，十二歲就跟神僧杜順出家，順囑上座弟子達法師教他。後來遇着兩個梵僧來遊，又教了他的梵文。十四歲，他受了沙彌戒，時值隋末兵亂，就跟法常學習《攝論》。進受具戒以後，到處參學，遍聽了《毗曇》《成實》《地持》等論，《十地》《涅槃》等經，並從靜琳博學。因為所學的大廣泛了，反迷失了方向。一天，他在「經藏」前立誓要專學一種，便信手去取，得着《華嚴經》，於是他專學這部經。當時至相寺智正恰恰在開講《華嚴》，他便去旁聽，並還搜集了種種註解，特別滿意於光統文疏的別教一乘說和無盡緣起說。在貞觀八年（公元六三四年），他又得着異僧的啓發，立教分宗，著了經疏《華嚴經搜玄記》。但是他很虛心，不急急地求聲譽，直到暮年方才發表、弘揚，不久（公元六六八年）就去世了。從這個傳記上看，智儼的學說固然不是杜順所傳授，並且和智正沒有密切關係，乃是很遠



地受了慧光（即光統）的影響。這只要看他的提示一經大綱的《華嚴孔目章》中間涉及五教的地方，完全依據慧光的漸頓圓三分說，開漸教爲「始」「終」，又加小乘一種，這樣成爲五教，便可明白立說的淵源。不過五教的名目在《孔目章》裏，還沒有固定，有處說小、初、熟、頓、圓，有處說小、始、終、頓和一乘，有處又說小、初、終、頓、圓。可見這時還在草創，未下斷語，一直到賢首的學說大成，才有確切具體的說法。

就在智儼的傳記中，賢首說只有他自己和懷齊是儼的高足，但懷齊秀而不實（大概是死了），那末，得着智儼學說的真傳的僅僅是賢首一個人了。賢首所以能够恢弘師說，這和他的經歷不無關係。依據後來新羅崔致遠替賢首所作的詳傳（即《法藏和尚傳》收在日本《大正大藏經》第五十卷內），賢首（公元六四三——七一二年）原名法藏，是西域康居外僑，所以也稱做康藏法師，賢首爲《華嚴經》中菩薩名字，乃是武則天給他做稱號的。他十七歲時，依止靈華寺智儼學華嚴，前後九年。儼臨終，囑咐弟子道成、薄塵（都是當時參加日照三藏譯場的證文大德）說，這個賢者（指法藏）很留意《華嚴經》，能够無師自悟，紹隆遺法，幸而假你們的餘光，使他剃度。過了二年，到咸亨元年（公元六七〇年）武則天捨住宅爲太原寺，度僧，他才出家，受沙彌戒。他還沒有進具，就得了允許登座講經。從此時起，賢首常常參加翻譯，又努力從事解說，著述。

他開始遇着日照，聽到印度智光有和戒賢相反的三時判教說，是以無自性為究竟理論的，覺得有了反對慈恩宗三時說的根據。繼而知道日照從印度帶來的梵本中，有《華嚴經》的《入法界品》，特為請日照譯出來補足晉譯《華嚴》的脫文。等到實又難陀重新翻《華嚴經》，賢首也參與其事。後來義淨和提雲般若的譯場，他都參加了，並且提雲般若譯出《法界無差別論》，還特為作疏，發揮新義。賢首平生的經歷，這樣和《華嚴經》有關係，無怪他能廣事宏揚而自成一種規模了。他曾講說經文達三十幾遍，著述一百多卷。除了《探玄記》的大部（二十卷）而外，像《五教章》《華嚴指歸》《遊心法界記》《華嚴三昧觀》《妄盡還原觀》等，都是很著名的。《遊心法界記》的稿本一向都被看作是杜順的《五教止觀》，以致錯認五教之說也發源於杜順，直到現代才分別清楚了。總之，智儼所創的教觀新說，得到賢首詳盡的發揮，才成為完整的組織，所以華嚴宗的實際立宗者不能不推賢首。

賢首的學說，在他死後不久，就為弟子慧苑所歪曲（像改五教為四教等等），後來雖有清涼、圭峰加以矯正，卻又偏向唯心，附會禪說（圭峰議論裏很推崇荷澤），漸漸失掉純粹性。到了宋人，簡直視清涼、圭峰和賢首是一般見解，強調《起信論》真如隨緣的說法，而以終教為圓宗。日人鳳潭、覺洲師弟曾經對此點努力辨白，極端指斥清涼等人的錯誤，想要恢復賢首學說的

真面。但是現在細看賢首晚年的著作，像最成熟的思想表現在《妄盡還原觀》一書中的，概分華嚴爲六類，都用《起信論》相貫穿。並且賢首學說最精彩的所謂「性起」說，骨子裏也不外乎《起信》所講全水爲波，本末賅徹等思想，這又何怪清涼、圭峰立說會有偏差呢？賢首的著述，唐末即絕跡於國內，後人只知道清涼等學說，也不爲無因。宋紹興中，雖然從高麗取回賢首的好些著作，並還刻入《大藏經》，但流傳不久，又湮沒無聞，並未發生多大作用。

### 三 五教的判釋

在中國佛學裏，判教的說法是從南北朝以來就開展着的。經隋代到唐初，前後百餘年間，著名的判教不下二十家。華嚴宗繼承了這些說法，再來加以判釋，按理是應該作得出一篇好總結的，但是交出來的卷子，卻是顯得很勉強而又軟弱無力的一種「五教說」——小、始、終、頓、圓。這雖然受着智儼創作者的限制，而組織其說的賢首所用的方法和所持的態度，也是很有問題的。第一，他對於從前的各種異說採取調和的態度，沒有給予徹底地批判。這或者是華嚴自宗所說全攝並收、圓融無礙之一例吧！賢首在他判教的基本著作《華嚴一乘教義分齊章》裏，略述十家立教，作爲龜鑒，這就是一、菩提流支的一音教；二、曇無讖的漸頓二教；三、光統的漸頓圓

三教；四、大衍的因緣，假名、不真、真實四教；五、護身的因緣，假名、不真、真實、法界五教；六、善闡（安廩）的因緣，假名、不真、真、常六教；七、南岳、天台的藏、通、別、圓、四教；八、江南愍師的屈曲，平等等二教；九、光宅法雲的三乘、一乘四教；十、玄奘的轉、照、持三法輪三教。上面所舉十家前六家比較爲舊說，後四家比較爲新說，大都推崇《華嚴經》爲最尊最上，只有玄奘之說概括不了《華嚴》（依着賢首是這樣講）。不過重視《華嚴》的各家，實際上觀點並不一致，賢首卻不加分析，平等推崇，以爲「立教諸德並是當時法將，英悟絕倫；歷代明模，階位莫測」。於是結論說：這些異說並非好奇，不過窮究三藏，就會看到種種出入的地方，不得已各人立教開宗，用意仍在會通疑滯，以見教說差別各自所宜。賢首對十家的判教既作如此調和的論調，他再來另爲五教的判釋，自然脫不了「契機」的一格，而不會顯出甚麼特色來了。

其次，賢首又過分受了天台判教的影響，無法擺脫它，這也是它立說的一個弱點。在賢首以前各家的判教裏，天台通過了對於當時流行的種種異說（所謂「南三、北七」）的批評，而構成四教判釋，本屬相當有力的，但也不過用天台一家的觀點而已。賢首卻在此基礎上略加補充，表面上添了一個頓教，其餘改藏教爲小、改通、別爲始、終，實際並沒有多大變動。這種因襲，在

華嚴本宗並不諱言，清涼就曾說過：賢首所說大同天台，只加頓教（見《華嚴經疏鈔序》）。但是，天台也說到頓教，而將它和漸、秘密、不定三教一同放在「化儀」之內，至於藏、通、別、圓四教則是屬於「化法」的。天台這樣將五時八教分成形式和內容兩種不同的範疇來說，是合理的。賢首硬把它們混爲一談，使得一種分類裏用上了兩個標準，在邏輯上顯然是犯着根本錯誤的。因此，到了賢首的弟子慧苑便表示不滿，要更張五教，另依《實性論》來建立四教，是不無理由的。清涼對這一層卻作了很牽強的辨解說：天台四教無頓，現在別開的緣故，是顯示絕言另爲一類離念的根機。這就是隨順了禪宗。依我們的看法，禪宗原來是自居教外的，這裏混宗與教爲一，豈不和判教的本意衝突了嗎？如果僅用這一點說明華嚴宗的五教超過了天台的判法，那理由未免太薄弱了。

最後，在五教說裏也含着義理本身的種種矛盾，賢首並沒有用更好的方法去克服它，只是含混地予以統一了事。因爲五教的實質依着三乘而分，小教即小乘，始終頓都屬於大乘，圓教則是從大乘開出來的一乘。這裏還另有一種說法，始教是大乘，終頓圓都屬於一乘。這叫做「後三一乘的三一判」，和上面所說「後一一乘的三一判」有所不同。可是無論如何，三乘的各各區別乃依據種姓的差別，而種姓的理論在各教裏大有出入，有的認爲種姓決定，有的認爲不定；有的承

認「無種姓」，有的又不承認。現在合攏這些不同的見解，硬加會通，只說本來具備而隨機發現，卻沒有一個確實的解決，這也過於抽象化了。賢首的五教說包含着這些缺點，他到了晚年，似乎特別有所感覺，而發生進一層的看法。就在他的小品著作《金師子章》裏，他隨事指點，說出了緣起、色空、三性、無相、無生的道理，同時也說出五教的意義，以為因緣是小教，無自性空是始教，幻有宛然是終教，二相雙亡是頓教，情盡體露是圓教。這種說法，顯然從緣起方面展開，並還含有辯證的意義，而和他所作《遊心法界記》裏應用五教的關係來講五種止觀（小是法是我非，始是緣生無性，終是事理圓融，頓是言盡理顯，圓是法界無礙），用意正同，都是想撇開天台判教的看法，而另作一種新的解釋的。不過以圓教屬華嚴，和佛說法的次第以及佛教流行的先後（傳說《華嚴》為佛成道後最初的說法，而流行比較在後），都配合不攏來，倒不如天台家以《法華》《涅槃》為最後佛說，更來得自然。另外，賢首的教判釋，也有在同教一乘之外另眼看待別教一乘的用意，這當然是對天台而發，同時也料簡了慈恩。推究它的根據，在於《法華經》裏說臨門三車和通衢牛車有別，所以謂之別教一乘。天台之稱一乘，仍在三乘範圍以內，只可說同教，也時也可判為終教。至於對慈恩則判屬始教，連同一乘都說不上了。我們想，賢首講到別教一乘的義理分齊，也嘗應用三性和種子六義做基礎，都落於慈恩立說窠臼，而又故意抑制慈

恩，門戶之見也太重了一點。

#### 四 六相和十玄

在賢首的《華嚴一乘教義分齊章》裏，舉出別教一乘的四門義理，後二門是與他教不共的，即所謂「十玄無礙」和「六相圓融」。這二門的性質屬於「觀法」，要是依從理論的次序，應當顛倒過來，先說六相，再說十玄，現在並歸一節來談。華嚴宗主張的觀法，要隨順着普賢的境界，也就是緣起因的部分，至於諸佛自境就屬於性海果的部分，離卻言語心思而不能解說攀緣了。這裏所謂緣起，指的是「法界緣起」，它的相貌無盡圓融，在《華嚴經》裏處處說到的各種世界、人物、行事乃至一切現象，幾乎都是用來形容它的。不過經文浩瀚，又很散漫，其中條理並沒有明白指點出來；直到世親作《十地經論》，才透露一些綫索。他依着初地十願裏第四大願所說菩薩行用六種方便構成廣大無量無雜的論點，闡明了通釋全經各樣十句的法門，而舉出發凡的實例。這就是：經文開頭解釋由通達佛法而入佛智的一段，先有十句說明。第一句當於總相，其餘九句為別相；又第一句是同相，其餘是異相；又第一句為成相（這是用魏譯術語，其實應作略相或合相），其餘為壞相（實為廣相或開相）。由此類推，經中所有十句都可用六相去解釋。雲華智儼

更從這上面體會到華嚴法界緣起的相貌也不外乎這六方面，於是用來解釋一切緣起的現象。賢首跟着加以發揮，在他所著的《教義章》裏，舉了房舍和椽瓦的譬喻，房舍是總是同是成，而椽瓦等是別是異是壞，由此見出因果同時，一多相即，自在無礙的道理。《教義章》的末尾並還有總結六相的頌文說：「一即具多名總相，多即非一是別相，多類自同成於總，各別體異現於同；一多緣起理妙成，壞住自法常不作，唯智境界非事識，以此方便會一乘。」這可看作賢首發揮六相說所得的結論。

有了六相的啓發，智儼更進一步尋繹《華嚴經》所說緣起法相的條理，而發明了「十玄」的說法，這是在經、論裏都未見有明文的。智儼原用理事（也就是體用或性相）並舉貫通來成立他的理論，賢首繼承了這樣思想，很費斟酌，才有定論。最初，《教義章》用教義、理事、解行、因果、人法、分齊、境界、師弟法智、主伴依正、隨其根欲示現、逆順體用自在等十門概括全經的義理來組織十玄，就改變了智儼所說的次第，成爲同時具足相應、一多相容不同（原第七）、諸法相即自在（原第八）、因陀羅網境界（原第二）、微細相容安立（原第四）、秘密隱顯俱成（原第三）、諸藏純雜具德（原第五）、十世隔法異成（原第六）、唯心回轉善成、托事顯法生解。後來，賢首建立「法界觀」，聯係到十玄，又變動了它的次序，除第一句而外，幾乎全盤都



改了。改後的次序是：同時、諸藏、一多、諸法、秘密、微細、帝網、托事、十世、唯心（詳見《探玄記》），這覺得更合於邏輯。最後，賢首對於十玄的名稱又加改動，第二諸藏純雜具德改為廣狹自在無礙，第五秘密隱顯俱成改為隱密顯了俱成，第十唯心回轉善成改為主伴圓明具德。這是要將十玄歸到事事無礙方面，而擺脫了理事交涉的痕跡，所以改了第二門的名稱。另外，又要避免唯心說法的寬泛，而特別顯出「自性本具」來，所以最後一門的名目也改了。這可說是賢首的定論（詳見清涼《華嚴經疏》）。至於十玄門的意義，可借用《華嚴經疏》所舉的譬喻作為說明。第一同時，好像一滴海水便具備百川的滋味。第二廣狹，好像一尺鏡子裏見到千里的景緻。第三一多，好像一間屋內千盞燈光的交涉。第四諸法，好像金黃的顏色離不開金子。第五秘密，好像片月點綴天空有明也有暗。第六微細，好像琉璃瓶子透露出所盛的芥子。第七帝網，好像兩面鏡子對照着重重影現。第八託事，好像造像塑臂處處見得合式。第九十世，好像一夜的夢便彷彿自在地過了百年。第十主伴，好像北極星的所在被衆星圍繞着。這些譬喻雖屬簡單，但是十玄的要點也可以想像得之了。

其次，十玄的主要典據是《華嚴經》的《賢首品》。這一品說菩薩行的功德殊勝，實際是三昧境界，並舉了佛的「海印三昧」和普賢的「華嚴三昧」，由此華嚴宗的觀法也就歸結於這兩種

三昧。從這中間見到的緣起境界都是同時具足（相當於第一玄門），而又主伴圓明（相當於第十玄門）。而各各現象之間的關係又不限於數量的多少、大小、廣狹，乃至性質的異同，都含有相即相入的意味。這是最適合的譬喻就是因陀羅網（帝網）。賢首有時也曾用了十方鏡子的交互反映來說明它們無窮無盡的關係。如此看法，可說是以空理通於一切做根據的。事實上好像難以相容，但通過空理便見其無礙了。所以十玄的觀法仍舊要有「法空觀」為準備。另外，華嚴宗用十玄解釋緣起，意在發揮「性起」的理論，以為「此心」本來具足一切功德，不假修成而隨緣顯現，佛和衆生只有迷悟的不同，主伴的各異而已。華嚴宗就從這種論點和天台宗所謂「性具」立異，而中國佛學裏「一切現成」的思想發展，到此也可說是登峰造極了。

## 五 略評

上面已經說了華嚴宗的思想淵源和它關於教觀方面的特點，現在來略加批判。這一宗所依據的《華嚴經》體裁是特別的，它並不像《般若》《寶積》等大乘經典集合好多思想相近的典籍構成叢書的形式，它是由七處八會（這就晉譯本的結構說）一種種積累起來，再加貫串，變為整然的結構。唐人也傳說《華嚴經》原有極其繁廣的副本，所謂上本數量難計，中國譯出的只是下本

十萬頌的節略三萬六千頌（依唐譯本和西藏譯本計算實有四萬頌）。但從文獻史上考察，此說全不可信。不用說印度現存《華嚴》一類的原本只見《十地經》《入法界品》《普賢行願品》等零部，即在從前大乘各家論著裏，由龍樹的《大智度論》直到寂天的《集菩薩學論》所引用的《華嚴》一類經典也不出於這幾種，足見印度原來就沒有《華嚴經》的完本。再從中國的譯經史上看，在晉代覺賢譯出六十卷《華嚴》以前，也只有些獨立的小品翻譯，等到于闐一再輸入大部原本，才譯成整體結構的《華嚴經》，這說明了《華嚴經》可能是在西域地方從各小品集為大部的。隋代闍那崛多和唐代玄奘都傳說于闐鄰界的叢山中遮拘迦國收藏着各種大乘經本，《華嚴》即在其內（見《歷代三寶記》卷十二、《西域記》卷十二），而譯本經文《諸菩薩住處品》也說到中國的清涼山（山西五台山）和那羅延窟（山東牢山）。由這些綫索可以證明《華嚴經》的編纂地點不會離中國太遠，或者即在西域的遮拘迦國也未可知。現在依照這樣看法來理解《華嚴》一經的內容，無妨說它是用《十地經》《入法界品》和中國譯出很早而又相當於《如來名號品》的《兜沙經》三類主要思想做骨干，來構成一種體系的。《兜沙經》發揮大乘關於十方佛法的根本思想（兜沙原名即係十方的意思），並還十相重地顯示佛土無盡佛法無盡的「大方廣」境界。《華嚴經》就用它的思想發端，所以稱做《大方廣佛會經》（西藏文譯本保存梵名「阿瓦坦薩甘」即是

「聚會」的意思，又經文裏的「華嚴三昧」也作「佛會三昧」。其次，《十地經》充實《般若經》所說大乘菩薩不共十地的內容，並一貫地用十數結構作圓滿的說明，這樣又成爲全部《華嚴》的中心，在它的前前後後重復演繹出十住、十行、十藏、十回向、十定、十通等層次，而建立了各種品目。另外《十地經》的要點在於十地進程依着發心的輾轉增勝而自成階段，實際則係屬於菩薩的願行。菩薩之稱爲摩訶薩（即大士），就因爲他心願的廣大，行事的廣大，乃至所作事業利益衆生的廣大，這些也成爲《華嚴經》的中心思想。最後，《入法界品》在龍樹的《大智度論》裏引用時稱爲《不思議解脫經》。這指佛地的境界說爲不思議解脫，而由清淨了的法界構成，所以能入不思議解脫法門的也就能入法界。在這一品裏借善財童子作過渡人物，由代表般若思想的文殊願行逐漸轉變爲代表華嚴思想的普賢願行。善財所參訪的諸位善知識都是對於不思議解脫或者法界已經有了部分證悟的，集合攏來自然體現了全法界清淨的境界。因此內容豐富，原來作爲獨立的經典流行。龍樹時代以後，這一經的序文才結合了十方佛土思想而另有開展，就說成祇洹佛會上十方大衆雲集，而得了「健拏驪訶」，即「衆會莊嚴」的名稱，後來由於流通地點方言轉變，又稱爲「健茶驪訶」即「華莖莊嚴」或「華嚴」（西藏文譯本保存的原名如此）。大部《華嚴經》在《兜沙經》《十地經》的思想基礎上，更結合了《入法界品》，發展無盡緣起理論和普賢願行

實踐相一致的大乘理想，於是也就直接用一品的名目來做全經的題號了（關於這一點，可參照清涼《華嚴經疏》卷三）。

我們這樣理解《華嚴經》的主要內容，並判定它的特點，就可以說華嚴宗依照此經建立宗義，從典據上看，是有好些地方值得商量的。先談理論。《華嚴經》裏所有無盡無礙緣起的義理，很明顯地乃從《般若》思想展開而來。它根據《般若》的「法性本淨」傳統看法（這也就是諸法都有獲得清淨效用的素質的看法），進一步闡明法界諸法由於性淨而形成平等，乃至等同一體，這樣得到了一多相即相入的無盡無礙等概念。賢首應用十玄門對這方面的解釋，卻側重唯心而發生了偏向。他雖然最後也避免用「唯心」的名目，可是實質上以心色來分主伴還是顯然有差別的（參照上文第四節）。因此，他著《華嚴經旨歸》就強調着無盡緣起十種因仍以唯心無性為本。這和《華嚴》願意是不盡相符的。《華嚴十地品》的第六地說到觀察緣起有「三界唯心」一句話，後世瑜伽一系的論著也時常用它作論據，好像唯心思想本來就發生於《華嚴》似的，不過依照世親《十地經論》的解釋，經文用意在對治凡愚不明白向何處去求解脫，所以特別指出解脫的關鍵所在，應當就「心」即人們意識的統一狀態所謂「阿賴耶」的部分去着眼，這並不是說由心顯現一切或隨心變現那樣的唯心，當然不能據此曲解《華嚴》思想為唯心一類的。再說踐行。《華嚴》原用菩薩十

地做中心，所謂「普賢行」就和十地聯係着來具體顯現。在華嚴宗雖然也重視普賢行，像《華嚴經旨歸》即指出由一普賢行遍一切行，並由一行貫徹到究竟，但這些說法都很抽象，並未能切實地結合到十地而示人以規範。盡管十地之說有了世親的註解比較實在，而由於教判的拘束，將它劃入始教的範圍，基本上就未能予以重視的。還有，普賢行的樞紐在於始終一貫的「願心」，這一點在華嚴思想發展到四十卷《華嚴》的階段最爲突出，賢首創宗的時候還未及知道，便也不免忽略了。由此，在華嚴宗的宗義裏，無盡緣起說並沒有能够很好的和普賢行願結合起來發揮這一宗的特色，華嚴宗徒雖然竭力闡揚法界觀乃至六相十玄等等觀法，但不自覺地停止在靜觀的階段，實際的意味很爲淡薄，說得厲害一些，僅僅構成一精緻的圖式而已。後世天台家很不滿意地給以「有教無觀」或者「有觀無行」的批評（參照《佛祖統記》卷二十九），在我們看來，這並不算是苛刻的。至於華嚴宗的教判也多可議之點，上文第三節已約略說到，現不再談。

另外，我們還可以略爲推論《華嚴》無盡緣起說的社會根源，來作華嚴宗思想方面的批評。在印度，華嚴一類經典是當公元第二世紀中頃先流行於南方的。這只要看經文的重要部分《入法界品》以福城做根據地，並提到當地的大塔，便可瞭然。福城即是東南印濱海的馱那羯磔迦城，大塔又就是阿摩羅跋提塔，各有實地實物可考。而從現存大塔的欄柱銘題上看，塔建於公元一三〇年以

後，提到它的《入法界品》當然更要遲出了（參照高峰了洲《華嚴思想史》九——十三頁）。那時候正是崛起於南方的案達羅王朝的盛期，在社會制度上由四種姓結合着南印土著間原有的「閭提」區別（這是從血緣上職業上劃分種種氏族，不通婚媾甚至不相接觸的特別制度），使階級制度變得極其繁複，逐漸分化階層到千種以上。佛學家的立場一向是主張消滅階級的。他們對於四種姓以及七階級（這是阿育王以前的北印社會的區分），曾經從人們生死的本質相同的理論基礎上反對這樣人爲的歧視（參照《摩登迦經》《虎耳經》）。到了這一時期，階級制度變化了，他們主張人類平等的內容自然也有些不同。《華嚴經》的無盡緣起思想從一方面看不妨認爲反映了通過階級所見到的一多變化相即相入的現象，同時又表示着從人類素質相同得有平等的意義。換句話說，《華嚴》的緣起理論不單是解釋「自然」的，而着重在分析「社會」的。當然，在指導行動上，憑借這一點理論基礎還嫌不夠，所以後世佛學家更進而從人們對於社會共同認識的根源上，推動性質的轉變，來貫徹消滅階級間不平等的主張，這便是「轉依」學說的一種來源。從龍樹時代到無着、世親時代，印度的社會制度大體維持着上述的情況，有關《華嚴》的思想、理論，也就依照上述的進程而發展。但是《華嚴經》一再傳來中國經過華嚴宗的解釋闡揚以後，所表現的思想就大大的不同。無盡緣起說既然膠着在自然現象的看法上，喪失了社會的意義，而轉依離垢的踐行也變成根

據於一切現成的反本還源。這樣變化的原因，一方面是由於華嚴思想原有的社會根源不存在於我國就難以索解那些思想的實質，另一方面又由於受了當時盛行的《起信論》思想的影響，不期然地會和它聲氣相通（關於華嚴宗思想和《起信》的關係，已在上文第二節末段說及，可以參看）。《起信論》思想發生於周末隋初，正當佛教一再受到破壞而重行抬頭的時候，佛徒和統治階級相結合着要求鞏固經濟方面共同的利益（特別是有關土地的剝削），它恰給以有力的幫助。所以它的思想實質會那樣肯定現實基礎的價值（所謂清淨本然），又那樣採取保守的途徑（所謂歸元還淨）。華嚴宗在這一思想的籠罩下，自然對於《華嚴經》原來一些進步的意義會完全忽略不管了。由此，從思想方面說，華嚴宗和《華嚴經》各有分際，是不應混同的。

一九五四年七月二十日——八月二十日改正稿

## 禪宗

### ——唐代佛家六宗學說略述之三

#### 一 禪宗思想的源流

禪宗的「禪」，原是止觀的意思。止觀方法即禪法，隨着佛家的典籍，從漢末就傳來中國。最



初，安世高的翻譯有好些和禪法有關，只是用「對法」分析的法數作止觀對象，構成「禪數」形式，始終不出小乘學說的範圍。大乘禪法的流行，遠在其後東晉羅什、佛陀跋陀羅的時候。他們譯出《坐禪三昧經》、《達摩多羅禪經》等，介紹了各種方法，尤其重要的是「念佛法門」。由觀念佛的相（三十二相）、好（八十隨形好）、佛的功德（百四十不共法），以至諸法實相，都從念佛法門引申而來，卻沒有更上一着。到了南朝劉宋求那跋陀羅翻譯《楞伽經》，列舉愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪四種名目，而以具備自覺聖智內容的如來禪爲止觀的最高層，契合於「如來藏心」（這在《楞伽經》裏看成真如異門）的攀緣如禪作它的階梯，這樣直截指示佛家實踐的究竟和源頭，便啟發了當時講究禪法的人去另辟途徑。中國禪宗的思想即導源於此。禪宗所托始的菩提達摩雖然原來指的是佛陀跋陀羅所譯禪經中的達摩多羅禪師，但是開始弘揚達摩學說的慧可（公元四八七——五九三年）、僧璨（？——公元六〇六年）師弟都稱爲楞伽師，都用《楞伽》的經文來做實踐的印證。後來三四傳的道信（公元五八〇——六五一年）、弘忍（公元六〇二——六七五年）師弟受到《起信論》的影響，提出了「一行三昧」之說，似乎趨向轉變，更接近《般若》的思想，其實《起信論》的最後根據依舊是在魏譯《楞伽》的異義上面的。只有被看做得着弘忍真傳的慧能（公元六三八——七一三年）才改變主張，用《金剛般若經》爲正宗。這在一方面，

由於當時《楞伽經》的傳習已經偏重文句的疏解，不免名相支離，失卻指導實踐的精神，不能不另求簡要的典據。另一方面，也由於當時有了無着的《金剛經論》這一種新註被譯家介紹過來，改變了佛家一向對於禪的看法，而將禪的意義擴大了，不一定要靜坐斂心才算禪，就在平常的動作云謂裏，都可以和禪打成一片。慧能禪法的新主張，不無受着這樣理論影響之處。

禪宗的暢行是在弘忍以後的事。弘忍定居在黃梅雙峰山東的馮墓山，聚徒講習，門下人才很多，傑出的就有神秀（公元六〇五——七〇六年）、慧能、慧安（老安，公元五八二——七〇九年）、智洗（公元六一一——七〇二年）、玄蹟等十一人。神秀謹守規模，「特奉楞伽，遞爲心要」。晚年和他弟子輩義福（公元六五八——七三六年）、普寂（公元六五一——七三九年）去京洛，受到統治階級的特殊推崇。慧能在嶺南宣傳他的簡易法門，力求和平民接近，保持禪家開宗以來的本色。不久，得着弟子懷讓（公元六七七——七四四年）、行思（？——公元七四〇年）和再傳的馬祖（道一，公元七〇九——七八八年）、希遷（公元七〇〇——七九〇年）的闡揚，逐漸擴大學說的影響到江西（包括現今的湖南地區在內）一帶，而與在北方佔有勢力的神秀一系成了對峙的形勢。不過當時各家還都是順着達摩以來的世系，排列次序爲六代、七代；並且神秀門下所傳《古禪訓》說，「宋太祖時，求那跋陀羅三藏禪師以楞伽傳燈起南天竺，名曰南宗，次傳菩提達

摩禪師」云云（見李知非序淨覺《註般若心經》），所以秀門普寂便自稱爲南宗（見獨孤浦撰《菩提達摩南宗定是非論》），他和慧能門下未見有何爭論。直到慧能死了二十年之後，他的晚年弟子神會（公元六六八——七六〇年）一再在河南滑台大雲寺（開元二十二年，公元七三四年）、洛陽荷澤寺（天寶八年，公元七四九年）對神秀學系大加攻擊，說他們「師承是傍，法門是漸」，只有慧能得着真傳，才是南宗正統，堪稱爲第六代（這番議論詳細記載在《菩提達摩南宗定是非論》，近年敦煌卷子裏一再有此論斷片發現，已可輯成一完全本子）。從此，慧能的學說更流行於京洛，而神會一系也自成爲荷澤宗。不過，荷澤數傳以後，和神秀系的北宗（這是神會論定是非以後，時人對於神秀系簡別的稱呼，但在神會的議論裏，好像「南能北秀」早有定評，而南北兩宗之說也流行已久了）先後衰落，反是懷讓、行思兩家得着馬祖、石頭（希遷）的繼承，門庭日盛。到了晚唐，南宗傳播地區愈廣，教授的禪師也方便各別，遂有五派區分，卻都屬於兩家的系統。此外，還有江西牛頭法融（公元五九四——六五七年）一系，也稱得着道信的印證，在傳承中並雜有曾從僧璨同門寶月問學的智嚴（法融初傳弟子，公元六〇〇——六七七年）和得法於弘忍的法持（法融三傳，公元六三五——七〇二年），因此，南宗各家也很重視他們，像荷澤宗的圭峰宗密（公元七八〇——八四一年）所作《禪源諸詮集都序》說禪有三宗，又作《禪門師資承襲圖》叙禪法五宗，都

將法融一系包括在內。不過此宗祖述三論，主張「心寂境如」，以寂靜虛明爲歸宿，說不到自性妙用的一邊，不能算禪家的正宗。

另外，南宗自叙達摩以上的傳承，從神會在定是非一場議論裏依據《達摩多羅禪經》，說達摩是迦葉傳來的第八代以後，便將禪宗向來公認求那跋陀羅爲初祖而達摩爲二世之說（詳見玄曠門下淨覺所撰《楞伽師資記》）根本推翻了。後來荷澤宗徒編纂《壇經》，更引用《付法藏傳》的世系來充實這一說法，就以達摩爲二十八世（依敦煌本《壇經》，這是在《付法藏傳》二十三世以後再加上《禪經》的五世而成）。當時雖略有異議（像李華撰《左溪大師碑》，又佚名作《歷代法寶記》，都說二十九世），但最後仍以二十八世爲通說，不過於人名、次第稍加改動罷了（這可參考《寶林傳》）。和世系說相連帶的，還有一「傳衣」的問題。南宗主張「從上以來，六代只許一人，終無有二，縱有千萬學徒，亦只許一人承後」；這「譬如一四天下，唯有一轉輪王，又如一世界，唯有一佛出世」。但憑何爲據呢？這便要衣法並傳了，但說傳法是不足置信的。神會在定是非的辯論裏堅持慧能是南宗正統，其理由之一，即是「代代相承以傳衣爲信，令弘法者得有稟承，學道者得知宗旨不錯謬故」。而弘忍將袈裟付與慧能也是事實，所以唐中宗嘗說，「朕每究一乘，安秀二師並推讓云，南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問」（見《全唐文》第十七卷

《中宗詔》）。至於後來這袈裟的傳授如何，神會說得很隱約，只說將來自有分曉，這至少表明他並沒有得着衣傳。據現存的唐代文獻看，曹溪的傳衣曾經於肅宗的上元元年（公元七六〇年）取到宮中供養，不久，於代宗永泰元年（公元七六五年）又送了回去（見《全唐文·代宗詔》），以後便不明瞭了。《歷代法寶記》也說到武后迎慧能去京未成，就取了傳衣供養，後來落到智詵一系手裏。那完全是虛構之說。不過，南宗傳衣制度，似乎就到慧能為止（見《禪門師資承襲圖》），所以向後「一華五葉」，無妨平等齊觀，不必再有這些枝節的爭端了。

## 二 幾種禪宗要點的思想

禪宗原來是自居教外，標榜着單傳心印，不立語言文字的，但到後來，流傳的文字記載卻特別繁雜。歷代著名的各家都有語錄，固然不用說了，就是最初的幾代祖師，傳記裏雖明說沒有文記，或者事實上真是沒有的，而現在仍舊流傳着有關他們的著述。像創宗的達摩祖師，後世認為他親說的著述就有好幾種，甚至還有人將那些編成《少寶六門集》。此外，三祖僧璨有《信心銘》，六祖慧能有口述《壇經》，這些都被後人認為是禪宗要典。其間雖還有是非真偽等問題，可是既為後人所深信，又實際對禪家思想發生過影響，即無妨看為禪家尤其是南宗的根本典據，而略加解

說。

關於達摩思想的著述，比較可信的是《略辨大乘入道四行觀》。這書早見於道宣《續高僧傳》第十六卷《菩提達摩傳》，其後，淨覺的《楞伽師資記》中也有同樣的文章，很少經過改竄的痕跡，應該是最近原型的了。在這一篇簡短的文字裏，很扼要地區分入道方便為「理」「行」兩途。用理入來安心，作為一種把握；又用行入來發起行動，以便隨時隨地的踐履。理入要點在於啟發深信「含生同一真性，但為客塵所復，不能顯了」。要是能了然明白此義，和實際道理相符，自然應副一切都有了依據，又都會恰當。這種思想基本上出於《楞伽經》所說衆生都有「如來藏」，但也聯係着當時涅槃師「一切衆生皆有佛性」之說。所謂「同一真性」，無異同一佛性。啟發深信有待於經教，故說「借教悟宗」，也就是後人常說的用經教發明心地，只有構成信仰以後，便不再憑借言教。其次，從理入發生踐行，凡有四種：對於過去，認為從前所作的惡業，應有和它相應的苦惱果報，受之不疑，這叫做「報冤行」。對於現在，種種苦樂的遭遇，純以無我的看法處理它，並不計較得失，這叫做「隨緣行」。對於未來，看三界如同火宅，意在出離，不加貪着，這叫做「無所求行」。這樣構成很自然的態度，為的是明定理，為的是除妄想，而來行一切行，以至行所無事，這叫做「稱法行」。

禪宗所傳摩的思想，特別重視「安心」，並取世間禪觀下地法爲障有如厚壁的意思（見唐譯《俱舍論》卷二十四），說安心的觀法也應該如壁「堅定不移」，所以稱爲「壁觀」。至於稱法而行行所無事更有一任自然無爲而爲的用意。我們想，這裏面也許夾雜着中國玄學思想的成分。關於這一點，在托名三祖僧璨所作的《信心銘》上表現得更清楚。此銘是韻文四言句，共一百四十六句。它標舉真如法界（宇宙萬法的當體）不二爲宗，極言一切法即一法，一法即一切法，所以「萬法一如」。要求於修行者的，是「萬法齊觀」，而來「復其本然」；不於境界作「有」的分別，也不作「空」的分別，一切二邊對待的「見」都消滅了，自然心地現出本真——這就是「不用求真，唯須息見」的工夫。見如何能息？這又應該「歸根返照」「放之自然」，以到達「任性合道，逍遙絕惱」的境地。所以總結說：「至道無難，唯嫌簡擇。」這些說法，不是有些和齊物逍遙的思想相通？所以後來禪家在這種影響下，益向玄學的方面發展，就自不足爲異了。

慧能的思想，現只有《壇經》可考。這部著作雖不一定全是慧能所說，並且顯然編纂於神會門徒之手（此據韋處厚爲馬祖弟子鵝湖大義所作碑銘說洛有神會，得總持之印，竟成《壇經》傳宗而知），連懷讓、行思的名字，都沒有列入慧能弟子輩內，但在後世南宗學徒仍公認這書的價值，實際上各家思想也和它真是脈絡貫通的。不過，現行的《壇經》本子是經過宋（契嵩）、元（宗

寶）人改訂的，只有敦煌發現的卷子比較近真。據卷子末尾所記傳授，已是慧能門下法海一系的再傳，距離慧能死時至少也有四五十年了。那時南北宗的主張早經判明，勢力優劣也已決定，所以《壇經》本文裏帶着很濃厚的派別色彩，不可不注意分析。

《壇經》的中心思想，即是單刀直入的頓教。這不用說，是針對北宗所弘的漸教而建立。但是，漸頓純就見道的過程區別，如果推論到最後根據，似乎南北兩宗並沒有甚麼不同。所以說，「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓」。並且，在南宗的法門中，也含有漸的一種，不過不採用它而已。所以又說，「我此法門，從上以來，頓漸皆以無念爲宗，無相爲體，無住爲本」。至於法即一種的「法」，意指真如（即是不變的）本性，而屬於於每一個人的自心。人心本性原來清淨，具備菩提、般若之知，只緣一向迷妄顛倒，不能自悟。如得善知識啟發，修習念念不着法相的「般若行」，一旦妄念俱滅（這是「無念」的極致），真智發露，自會內外明徹，識自本心，而成「般若三昧」，也就是「識心見性，自成佛道」的頓悟。從此以後，於境無染，自在解脫，雖仍不廢修行，但既已悟到自性具足萬德，無欠無餘，所以再有修習，也於體上增不得一分，只是隨事體驗，充實德用而已。神會也說這種修行爲頓悟漸修，譬如母頓生子，用乳漸養，智慧自然漸增。北宗爲了漸悟而漸修與此完全不同。並且從《壇經》所引神秀和慧能的兩個呈心偈語看，神秀所悟



見的實未徹底，和那悟境相應的修，更不能與南宗相提並論了。

南宗的修證雖從無念着手，但他們的禪法重在「但行直心，不着法相」，所以成爲一行（一類行相的）三昧，並不限於靜坐一途，卻在一切時中，行住坐臥，道法流通。而且定慧雙行，如燈發光，事成一體。這就完全反對北宗的教人靜坐看心、看淨、不動、不起（神秀門下更將這些機械地說成「凝心入定」「住心看淨」「起心外照」「攝心內證」），以爲那樣將心境分成兩截，再也不會契心自性而發生智慧的。我們想，南宗禪法的根本精神貫串着無相、無住，又特提般若行，在《大般若經》裏發揮無相、無住意義最透徹的《金剛般若經》，恰恰給他們很好的根據。因此，慧能一再說聽聞《金剛經》言下便悟；又說，「若欲入甚深法界入般若三昧者，直須修般若行，但持金剛般若經一卷，即得見性入般若三昧」。這樣便將從來用《楞伽經》印心之說輕輕換過了。

此外，南宗教人，強調「自度」，所謂「見自性清淨，自修自作法身，自行佛行，自成佛道」。由此對於當時側重他力的淨土法門，不得不另有一種看法。他們以爲西方去此不遠，「只爲迷者說遠說近」，「迷人念佛生彼，悟者自淨其心」，心淨土淨，當前無異西方。如此通融解釋，用意深長，是很耐人尋味的。

### 三 禪和生活

禪家南宗的主張經過南岳、青原一二傳以後，便將禪的意味滲透在學人的日常生活裏，使它構成一種隨緣任運的態度。嚴格的說來，這已不屬於佛家三學的純正類型，而它的理論根據也和教說相去漸遠了。本來，南宗主張定慧等學，不分先後，是用契理的知行合一來解釋定慧為一件事的兩方面，又還說外離相即禪，內不亂即定，這樣早已擴大了禪定的範圍。到了南岳的啟發馬祖，更生動地用磨磚不能成鏡來形容坐禪無從作佛，就不再拘泥平常所說靜坐習禪那些功夫了。但是，禪家一切行爲的動機，始終在向上一着，探求生死不染、去住自由的境界，並且不肯泛泛地去走迂迴曲折的道路，而要直截了當把握到成佛的根源。這個根源，在他們所認識到的，即是人們的心地，也可稱爲本心。說心還嫌空靈，於是從心思所表現的各方面即言語舉動等來講。像馬祖門下的大珠（慧海）回答如何用功修道的問題就說，「饑來喫飯，困來即眠」；而這些和常人不同之點，即在當時毫無計較，純任本然。他們又常常說「平常心是道」，「擬向即乖」，可見都是在日常生活上着眼的。後來更有人說這些不但是心的作用，而且是性的發現，所引的論據即異見王和波羅提尊者的問答。波羅提說見性是佛，性在作用，意指見聞覺知，這樣說成性和作用無異。

宋明理學家很不滿意這種看法，常批評禪宗只知道心而不明白甚麼是性，因為泛泛的見聞覺知並沒有當爲不當爲的意義，自然說不上是性。但在禪家認定「即心即佛」，不假修成，由此本心流露無不解脫，是無妨看它作性的。所謂真正道人，「隨緣消舊業，任運着衣裳」，當行就行，當止就止，自然合泊而成爲隨緣任運的生活。

禪家這種態度的修養，是經過相當努力而有幾個階段的。粗淺些說，至少可分三層次第：最初要有迫切的尋求，其次湊泊悟解，發明心地，再次是「保任」和「行解相應」。在心地發明的時候，也有人看它作一種神秘經驗，以爲是屬於宗教的。這如果像後世禪家專門在生死上用心，所謂「大事未明如喪考妣」的那樣去尋求一個歸宿處，自不免和宗教相通。至於講到如何就能湊泊，這特別重在「返照」的功夫。像臨濟（義玄，馬祖下三傳，？——公元八六七年）在這一點上嘗指示學者，要從「解得說聽、歷歷孤明」的地方去返躬把握，假使求之於外，就愈來愈遠而成爲枝蔓了。不過，這種返照的契機並非很容易地就會遇到。從前大珠由家鄉越州去江西參訪馬祖，馬祖責備他爲何不顧自家寶藏卻拋家散走，他反問甚麼是自家寶藏，馬祖說「即今問我者是」，他到此才言下恍然。這可見契機的難得。到了後世，禪家接引學者每每不能明白指點，而純任機鋒領會，那就越發不易了。像有僧人問洞山（良價，石頭下三傳，公元八〇七——八六九年）如何是

佛，他答道，「麻三斤」。這當然不是叫問者在這句話上用心，只是把他的心思擋了回去，引起返照。如果真能在疑心的源頭得着端的，便是成佛的本源；但這對於泛泛的根機是很不相宜的。返照的另一方面，也被看成念起即落，不容轉折。百丈（懷海，馬祖下一傳，公元七四九——八一四年）常用「頓悟法門」教人說，先歇諸緣，休息萬事，不被境惑，自是解脫。這因爲本心原來沒有諸緣諸念，不涉萬事，所以一歇了念頭，便直下本心顯露，發生見用。由此，見即是性，而成爲見性的狀態，並非另外有見去見性的。

禪家從悟解把握到踐行的本源以後，還須注意保任功夫。這由於有了徹底的、全面的理解，便能堅定地承當而應副一切行事。禪家也說這是「自肯」。像大梅（法常，公元七五二——八三九年）從馬祖那裏聽到「即心即佛」一句話開悟之後，就另去梅山居住，馬祖派人考驗他說，現在馬師講的又不同了，不說即心即佛而說「非心非佛」。大梅回答說，這老漢只管用話頭來惑人，任他非心非佛，我只即心即佛。馬祖聽到了這才承認「梅子熟了」。禪家如此一門深入而透澈全體，並不比片面固執，動輒凝滯，由此便有了「直心」，「一切時中視聽尋常，更無委曲」。這說明禪家生活原是嚴肅、謹慎，並沒有放任的意思。所以曹山（本寂，石頭下四傳，公元八四〇——九〇一年）答人怎樣保任的問題說，要像路過蠱毒之鄉，水也不得沾得一滴。用這樣心情來做保任

功夫，也可說禪家的修證即在於此。所謂心地的體性——「理性」雖可豁然徹悟，而習氣淨盡卻要逐事去體驗。鴻山（靈祐，馬祖下再傳，公元七七二——八五三年）解釋這一回事說，「實際理地不受一塵，萬行門中不捨一法」；禪家就是這樣由「頓悟漸修」的途徑來在保任中間完成他們的實踐的。

從慧能印可南岳的「修證即不無，污染即不得」那句話裏，我們可以理會到南宗的修持是認定心地的不受染汙，而要使它隨在都能灼然朗照。換句話說，即是要心地的理性隨處體現，作為修證。那末，理性何所指呢？這可看成佛家果位的涅槃境界提到因位來作目標而言。它的內容應該「三德」具足：在能照、能見的一方面是正智（般若），所照、所見的一方面是法身，由能所交涉所得的結果是解脫。所謂禪的生活，不外於日常行事中隨時體現這樣的境界。但是，關於體現的方法有兩種不同的見解，後來發展為各派的家風。第一種可稱為「觸目而真」的見解，要從全體（理）上顯現出個別（事）來。這樣的境隨心淨即是當念光透十方而萬法一如，馬祖的真傳宗旨正屬如此。他的門下大珠解釋這一點說，迷人不知法身無像，應物現形，就稱「青青翠竹總是法身，鬱鬱黃花無非般若」，在講教的人或者以為這樣說法是够透徹的了，其實還着了跡像，真要這樣比擬法身般若，豈非都成了無情的草木？所以，真正語法的縱橫自在，隨處都顯現法身，並不限於

翠竹黃花。這一見解經過黃檗（希運，馬祖下再傳，？——公元八五〇年）、臨濟師弟的盡量發揮，就有了臨濟一派。而滄山、仰山（慧寂，公元八一四——八九〇年）師弟用全體顯現大用來作修養的宗旨，開出滄仰一派，也是依據這一種見解的。此外，另有第二種「即事而真」的見解，要從個別（事）上顯現出全體（理），這可說形成於石頭（希遷）的議論裏。他嘗讀《肇論》，對於「會萬物爲己者其惟聖人乎」一句話很有會心，就寫成一篇《參同契》。大意說，要是將理事分別開來看，執事固迷，契理也非悟；如果合攏兩者來看，每一門都有一切境界在，所謂「門門一切境，回互不回互」，這裏面有互相含攝的地方，也有互相排斥的地方。這樣看一切事像，自能圓轉無礙，而人的行爲也可以隨緣出沒了。此說再傳到雲岩（曇成，公元七七〇——八二九年）更提出了「寶鏡三昧」的法門，意謂人觀萬象應該和面臨寶鏡一般，鏡裏是影子，鏡外是形貌，如此形影相睹，渠（影）正是汝（形）從而說明了「由個別上能顯現出全體」的境界。他的門人洞山常說「只遮個是」，曹山也跟着說「即相即真」，到得後來成功曹洞一派。從事象各別交涉的關係上建立偏正回互、五位功勳等等看法，就愈運用得細緻了。石頭的主張另經他的門下天皇（道悟，公元七四八——八〇七年）傳了幾代，生出雲門（由文偃創派）法眼（由文益創派）兩派，看重在一切現成，都和即事而真的意思一脈貫通，所以他們中間的淵源很爲清楚。南宋人

對這一點發生異議，以爲雲門、法眼都出於南岳系天王道悟傳承，和石頭下的道悟並無關係，現在看來，這不過是門戶之爭（當時反對雲門宗的盛行，故作此說），其實是沒有根據的。

#### 四 略評

禪宗一向是依着《楞伽經》宗通和說通相對的說法，而自居於教外別傳的。但它並非和教完全絕緣，不過表示所得的傳授不在言教文字上，卻另有其「心印」，如果借用現成的解釋，便是雲門所謂不從學解機智得之。更克實些說，禪宗的主旨在於「見性成佛」，這個性所指的佛性原是大乘經典裏一個重要論點。假使不拘拘名相，那末，大乘所講的義理隨處都和佛性相關，不過對於佛性的指示僅僅依賴言教總覺是不很够的。所以，從前有個座主去問臨濟，三藏十二部豈不都在那裏說佛性，禪法有何希奇？臨濟回答說，「荒草不曾鋤」。座主不滿意，以爲佛豈騙人，臨濟再問他「佛在甚麼處」，他才無話可講。由這段公案看來，可見禪家對於言教，認爲一片荒蕪還待開闢，並非俯拾即是。如果像平常尋章摘句地去瞭解，豈但佛性無從見得，便連佛也認識不到的。那末，又怎樣去開闢荒蕪？這就要有「正法眼藏」的揀別，而非用禪的指點不可了。禪家雖也曾取《楞伽經》作過印證，又曾以《金剛經》《法華經》《維摩經》作憑借，乃至後世還採用到《楞嚴

經》《圓覺經》，似乎仍須遵從言教，但其實不盡然。他們引據經教大都斷章取義，並且別為之解，絕不能用文字去拘束它。像馬祖常常說《楞伽經》以佛語心為宗，因此「即心即佛」是有來歷的。實則《楞伽經》篇名佛語心的心（Hṛdya）字是說「樞要」，並非思慮之心（Citta），而禪家完全不管這些區別。所以，他們運用經教極其自由，又還反對機械的解釋，以為不問根器高下，不看時節因緣，終會成爲格格不入的。也即由於這樣情形，我們從典據的方面說，禪宗是佛學思想在中國的一種發展，同時是一種創作。在印度的純粹佛學裏固然沒有這種類型，而它的基本理論始終以《起信論》一類的「本覺」思想貫串着，又顯然是憑借中國思想來豐富它的內容的。

我們更從中國佛學思想的流變上看禪家南宗的盛行，可說是反映着當時佛家由於實踐的要求對一般義學和信仰的反抗趨勢。禪家最初很重視《楞伽經》，傳說達摩以來就是以此經相授受的。但經文經過義學家的輾轉講解，破碎支離，反而成了禪法的蔽障。在《續高僧傳·慧可傳》裏就明白地說，「此經四世之後，變成名相，一何可悲」。四世之後正指着慧能的時代。那時南宗禪家寫着擺脫這種名相紛繁的累贅，已自不能不另取文句簡單的《金剛經》來作印證了。像這樣地要擺脫思想上的束縛而直截發揮自己的體會，又特別強調自力（像石頭致書南岳的問答，以「寧可永劫沉淪，不從諸聖解脫」爲言）主張平等（乃至說狗子也有佛性），並還提倡在世事上的實踐



（像敦煌本《壇經》的《無相頌》說，「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間」，後世改爲「不離世間覺」云云）。這些對於當時一般佛學沉涵義解，或依賴他力，或脫離實際的思想，力求解放，是有其積極的意義的。尤其是這種思想開展於嶺南一帶文化比較新興的地方，而提倡它的慧能本人，出生在沒落了士大夫階級，從事勞力，又係文盲，他所接觸到的平民階層生活裏向往自由的情緒是相當熱烈的。所以，他一聽到強調無住的《金剛經》就有會心，以至去黃梅參學，尋出一條思想道路來，成爲南宗別派。這也可說恰恰符合了當時一部分平民思想自由的要求，因之他的主張很流行於嶺南地帶，現在從《壇經》的斷片記載上可見其一斑。後來他的門人，神會敢於對當時和統治階級淵源深厚的北宗挑戰，力爭正統，也只憑借南方有群眾基礎的一點。

可是，唐代遭遇了「安史之亂」，統治階級爲了應副軍費，多方聚斂，至德初年（公元七五六年）便推行納錢度僧的制度。一時間，佛教得着很好地發展機會，特別由於神會出來主持其事，便和南宗流行的趨勢相配合，在當時經濟基礎比較完整的南方，開闢出一個興盛的局面。像馬祖所在的南康地方，就成爲「選佛場」，各地學人都奔赴前去。不過那些學人奔赴的動機不一定純正，就如丹霞（天然，公元七三九——八二四年），本是個讀書的，要進京去選官，因在路遇着些

參禪的向他說，選官不如選佛，於是他決定出家。這樣一個禪宗大家開頭的認識還十分模糊，簡直看學佛和選官同類，所爲的只是爭上遊。那時各處的道場很多是這樣地構成盛況，每個地方動輒聚集三五百人，而參學的人就以領衆的多寡來評定各家造詣的高下，偏重形式，自不免有損學術的純潔性了。所以，當時有個無著禪師回答文殊所問南方佛法的情況說，末法比丘少奉戒律，正是道着病處。馬祖門下的百丈有鑒於此，特爲斟酌了大小乘的戒律，創立叢林法式。他主張在普遍的律寺以外，另建「禪居」，作禪宗學人的住處；那裏不用佛殿，但存「法堂」，由傳法的長老主持教學，並還行「普請法」，上下共同勞動，耕種自給，在百丈本人便是堅持「一日不作，一日不食」的。這些規矩很能收效於一時，達到整肅風氣的目的，但是日久弊生，依然難免。像黃檗嘗責備學徒，盡是喫酒糟漢，只圖熱鬧，向八百一千人處去。長沙（景岑，馬祖下再傳）也說，若是一向舉揚宗教，法堂裏須草深一丈（此即後來長慶所說「盡法無民」之意）。從這些話裏都透露出禪宗寺院有欠缺的一面。這由於那時出家的人很多是爲了逃避賦役（據敬宗時李德裕奏疏，淮右人民一戶三男的常常一人出家，一時減少了壯丁幾十萬），品質不齊，自然成爲魚龍雜處。而因寺院經濟的畸形發達，加強剝削（武宗時，天下僧尼不足三十萬，但佔有良田數十萬頃，作工的奴婢十五萬人），便又養成遊惰坐食的風氣。這些情況發展到最後，終於在武宗會昌五年（公元

八四五年）招來滅法的結局。當時廢寺四萬餘所，反俗僧尼二十六萬餘人，對於整個教團的打擊可說是極大的。其後不久，禁令解除，寺院逐漸恢復，就在這一契機上，禪宗分裂為幾派，像鴻仰、臨濟、曹洞，先後都建立起來。它們的共同趨勢，不期然地重智輕悲，偏向接引上機，和平民的關係比較疏遠，另方面影響所及，形成清談，無補實際，於是原有的一些積極意義也就日見消失了。

一九五四年十月二十二日——十一月二十日改寫稿

## 宋代佛教

宋代佛教是說從宋太祖建隆元年（公元九六〇）——一二七九年（三百二十年）間趙宋一代的佛教。

宋政權建立之後，就一反前代北周的政策，給佛教以適當保護來加強國內統治的力量。建隆元年，先普度童行八千人，停止了寺院的廢燬。繼而又派遣沙門行勤等一百五十七人去印度求法，使內官張從信在益州（今成都）雕刻大藏經版。這些措施促使佛教逐漸有了發展。其後各帝對佛

教的政策大體不變。太宗太平興國元年（公元九七六年）普度天下童行達十七萬人。五年（公元九八〇年）印度僧人法天、天息災（後改名法賢）、施護先後來京，因而國家設立譯經院，恢復了從唐代元和六年（公元八一一年）以來久已中斷的翻譯，太宗還親自作了《新譯三藏聖教序》。後來院裏附帶培養翻譯人才，改名傳法院。又爲管理流通大藏經版而附設印經院。當時印度僧人來華獻經者絡繹不絕，從宋初到景祐初八十年間即有八十餘人，內廷存新舊梵本達千數百筭，所以這一譯經事業繼續了百餘年。真宗一代（公元九九八——一〇二二年）接着維護佛教，在京城和各路設立戒壇七十二所，放寬了度僧名額。天禧末（公元一〇二一年），天下僧尼近四十六萬人，比較宋初增加七倍，達到宋代僧尼數額的最高峰。寺院也相應增加，近四萬所，另外還有貴族私建或侵佔的功德墳寺很多。這些寺院都擁有相當數量的田園、山林，得到豁免賦稅和徭役的權利。於是寺院經濟富裕，經營長生庫和碾磑，商店等牟利事業。到神宗時（公元一〇六八——一〇八五年），因年荒、河決等災害頻仍，國家需用賑款，開始發度牒徵費。這一權宜之策，後來繼續執行，數量漸增，反而影響稅收，這些都使寺院經濟與國家財政的矛盾有加無已。最後到徽宗時（公元一一〇一——一二五年），由於篤信道教，即一度命令佛教和道教合流，改寺院爲道觀，並使佛號、僧尼名稱都道教化。這給予佛教很大的打擊，雖然不久即恢復原狀，但北宋統治也隨即

告終了。

宋代南遷之後，政府益加注意對佛教的限制。高宗時（公元一一二七——一一六二年）即停止額外的度僧，圖使僧數自然減少。但江南地區的佛教原來基礎較厚，國家財政又有賴度牒徵費及免役稅等收入以爲補充，故佛教還是能保持一定的盛況以迄於宋末。

宋代譯經開始於太宗太平興國初。當時特別設立了譯經院，並制定一些規模，如譯場人員設譯主、證梵義、證梵文、筆受、綴文、參詳、證義、潤文（後更設譯經使）等，組織比較完備。從太平興國七年（公元九八二年）起，逐年都譯進新經，繼續到天聖五年（公元一〇二七年），譯出五百餘卷。其後因缺乏新經梵本，譯事時斷時續，維持到政和初（公元一一二一年）爲止。綜計前後譯家可考的有十五人，即法天（譯經年代公元九七四——一〇〇一年）、天息災（公元九八〇——九八六年，後改名法賢，公元九八七——一〇〇〇年）、施護（公元九八〇——一〇一七年）、法護（中印人，公元九八〇——九八三年）、法護（北印人，公元一〇〇六——一〇五六年）、惟淨（公元一〇〇九——？）、日稱（公元一〇五六——一〇七八年）、慧詢（公元一〇六八——一〇七七年）、紹德（公元一〇六八——一〇七七年）、智吉祥（公元一〇八六——一〇九三年）、金總持（公元一〇九五——一一二二年，下四人均同）天吉祥、相吉祥、律密、法稱。其

中惟淨、慧珣、紹德都是由傳法院培養出來的中國僧人，天吉祥等則幫助金總持翻譯。諸人所譯的總數是二百八十四部，七百五十八卷。其中以密教的典籍佔最多數，論部最少。當北宋之初，印度密教發達正盛，有關的梵本流入中國的不會太少，但在天禧元年（公元一〇一七年），宋代統治者注意到密典中有些不純部分和佛教的傳統相違反，因而禁止了新譯《頻那夜迦經》的流行，並不許續譯此類經本，這就大大限制了其後的翻譯，以致時常鬧缺乏梵本的饑荒。此外，從宋代譯經的質量上看，也不能和前代相比，特別是有關義理的論書，常因筆受者理解不透，寫成艱澀難懂的譯文，還時有文段錯落的情形。因此儘管譯本裏也有中觀一類的要籍（如龍樹、陳那、安慧、寂天等的著作），但對當時義學界似未發生甚麼影響。

宋代譯經多屬小部，就其種數而言，幾乎接近唐代所譯之數，因而在大中祥符四年至八年（公元一〇一一——一〇一五年）、天聖五年（公元一〇二七年）、景祐二年至四年（公元一〇三五——一〇三七年），曾經三度編撰新的經錄。祥符時所編，稱《大中祥符法寶總錄》，二十二卷，為趙安仁、楊億等編修。所載譯籍乃從太平興國七年到祥符四年（公元九八二——一〇一一年）三十年中間所譯，共計二百二十二部，四百十三卷（此外還收有東土著撰十一部，一百六十卷）。這部目錄的主要部分完全依照各次進經的年月編次，除列出經名、卷數、譯人而外，還附載進經表

文，這都依據當時譯經院的實錄，所以連帶記載着有關譯場的事，如新獻梵筴、校經、更動職事等等，其體裁和過去的各種經錄完全不同。天聖時所編新錄稱《天聖釋教總錄》三卷（亦作三冊），譯經三藏惟淨和譯場職事僧人等同編。它係當時全部入藏經典的目錄，記載着《開元錄》各經、新編入藏的天台慈恩兩家著述、《貞元錄》各經、《祥符錄》各經、再附載其後新譯各經，一共六百〇二帙，六千一百九十七卷。景祐時所編新錄稱《景祐新修法寶錄》，二十一卷，呂夷簡等編。體裁和《祥符錄》一樣。所收譯籍即緊接《祥符錄》，從祥符四年到景祐三年（公元一一〇一——一〇三六年）二十六年間譯出的各種，共計二十一部，一百六十一卷，另外還收有東土撰述十六部，一百九十餘卷。

從五代以來，我國木版雕刻技術有了很快的發展，因此宋代對於佛教的大藏經，很早就利用了木刻。綜計宋代三百餘年間官私刻藏凡有五種版本，這也算是宋代佛教的特點。第一種爲官版。這從開寶四年到太平興國八年（公元九七一——九八三年）費了十二年功夫在益州刻成，因此也稱蜀版。所收的以《開元錄》入藏之經爲限，共五千余卷。版片運藏於汴京的印經院，當時新譯各經即陸續刻版加入。後來還添刻新入藏的東土著撰以及《貞元錄》各經，並全部進行了校勘，所以此版的内容時有變化，數量也逐漸增加，最後達到六百五十三帙，六千六百二十餘卷。它的印本

成爲後來一切官私刻藏的共同準據。並曾經印贈於高麗、契丹等地，而引起它們的仿刻。第二種是在福州私刻的東禪等覺院版。此版乃爲便利距汴京稍遠的各寺院的需求而發起，元豐初（公元一〇七八年）由禪院住持冲真等募刻，到崇寧二年（公元一一〇三年）基本刻成，請得政府允許給予崇寧萬壽大藏的名稱。其後還補刻了一些（《貞元錄》經和入藏著述，到政和二年（公元一一二二年）結束，共得五百六十四函，五千八百餘卷（南宋乾道、淳熙間又補刻十餘函）。第三種是福州私刻的開元寺版。即在東禪版刻成的一年，福州人士蔡俊臣等組織了刻經會支持開元寺僧本悟等募刻。這從政和二年到紹興二十一年（公元一一二二——一一五一年）經四十年，依照東禪版的規模刻成（南宋隆興初曾補刻兩函）。第四種是湖州思溪圓覺禪院刻版，通稱思溪版。此版開刻時期約在政和末（公元一一一七年），也是受着東禪版完刻的刺激而發起的。刻費由湖州致仕的密州觀察使王永從一家所出。內容依據福州版而略去一般入藏的著述，共五百四十八函，約五千六百八十七卷。此版先藏圓覺院，淳祐後移到法寶資福禪寺，因爲原來的目錄和版片不大符合，重行編目，還準備補刻五十一函。就因有此一種新的目錄，後人遂誤會另有刻版，而稱之爲後思溪本。第五種是平江磧砂延聖禪院版。此版是受了思溪版的影響而發起，南宋紹定初（公元一二二九——）由當地官吏趙安國獨自出資刻成《大般若》等大部經典爲提倡，端平元年（公元一二三四年）仿思



溪版編定目錄，刻至咸淳八年（公元一二七二年）以後即因兵禍漸迫而中止，後入元代才繼續刻成。因此，它對原定目錄的內容頗有更動，共補入元刻各書，共得五百九十一函，六千三百六十二卷。

宋代一般佛教徒着重實踐的傾向甚為顯著，故禪淨兩宗最為流行。宋初，雲門和臨濟並盛（禪家五宗內為仰數傳以後即不明，曹洞與法眼當時也都不振）。臨濟正宗由風穴（汝州）延沼（公元八九六——九七三年）上繼興化存獎（公元八三〇——八八八年）的系統傳承而下。其後代為首山省念（公元九二六——九九二年）、汾陽善昭（公元九四七——一〇二四年）、慈明楚圓（公元九八六——一〇三九年）。楚圓的門人黃龍（隆興）慧南（公元一〇〇二——一〇六九年）和楊歧（袁州）方會（公元九九二——一〇四九年）分別開創了黃龍、楊歧兩派（和臨濟等五宗合稱七宗），都盛行於南方。南宋時，楊歧且進而成為臨濟的正統。方會再傳為五祖法演（？——公元一一〇四年），三傳為佛果克勤（圓悟，公元一〇六三——一一三五年）。佛果克勤曾就雲門宗雪竇重顯的著作《頌古百則》加以發揮，成《碧岩錄》一書，為禪學名著。他門下有虎丘紹隆（公元一一七七——一一三六年）、大慧宗杲（公元一〇八九——一一六三年），都在江浙一帶活動。大慧提倡看話禪，其影響尤為久遠。當時江浙禪寺極盛，各地巨刹有五山十刹之稱，而黃龍楊歧兩宗後

來還遠傳於日本。

雲門宗在宋初也很佔優勢。得香林澄遠（？——公元九八七年）一系再傳的雪竇重顯（公元九八〇——一〇五二年）著《頌古百則》，大振宗風。仁宗皇祐元年（公元一〇四九年）汴京創興禪院，即是請雲門五世的大覺懷璉（公元一〇〇九——一〇九〇年）去住持的。其另一系由緣密圓明三傳的靈隱契嵩（公元一〇一一——一〇七二年），祖述《寶林傳》，反對天台宗所信奉的《付法藏傳》之說，而釐定禪宗的印度世系爲二十八祖，著《禪宗定祖圖》、《傳法正宗記》及《傳法正宗論》。他強調禪爲教外別傳，一反當時禪教一致的常見。他還針對其時辟佛的議論作了《輔教篇》等。由於他擅長文章，得着仁宗和在朝的官僚們的稱賞，他的著述也被許入藏流通，這更加强了雲門的宗勢。但到南宋，此宗即逐漸衰微，其傳承終於無考。

此外，曹洞宗僅洞山嫡傳的雲居道膺（？——公元九〇二年）一系綿延不絕，從六世芙蓉道楷（公元一〇四三——一一一八年）以後漸盛。再經丹霞子淳（公元一〇六四——一一一七年）傳弘智正覺（公元一〇九六——一一五六年），提倡默照禪，與看話禪並行。又丹霞一系，在天童如淨之後傳入日本。

又在禪宗之外，律宗和賢首、慈恩的義學，宋代也相當流行。天台宗則更有新的發展，律宗是

南山一系單傳，其中心移於南方的杭州。宋初，得法寶律師傳承的贊寧（公元九一一——一〇〇一年）有律虎之稱，很受帝室的推崇。從法寶七傳而有允堪（公元一〇〇五——一〇六一年），普遍地註解了道宣的著述，達七部之多，所著解釋《行事鈔》的《會正記》尤其重要，因而繼承他的一系有會正宗的稱呼。他的再傳弟子靈芝元照（公元一〇四八——一一一六年），原學天台宗，後即採取台宗之說以講律，也註解了道宣的三大部著作。他對於《行事鈔》的著書稱《資持記》，就一些行儀如繞佛左右、衣制長短等都有不同的見解，於是別成資持宗。後來此宗獨盛，傳承不絕，並東傳於日本。宋末寶祐六年（公元一二五八年）臨安明慶聞思律師還請得道宣三大部著作及元照的記文入藏印行。

賢首宗學說在宋初流行的是宗密一系溝通《圓覺》《起信》的理論，著名人物有長水子璿（？——公元一〇三八年）。他的師承不明，嘗從琅琊慧覺（傳臨濟宗汾陽善昭的禪法）學禪法，受到慧覺的啓示，乃努力重興華嚴宗，因之帶有教禪一致的意味。其門下有晉水淨源（公元一〇一一——一〇八八年），他雖然曾受學《華嚴經》於五台承遷和橫潮明罩，但由於子璿的影響，推崇《起信》，以爲從杜順以來即或明或暗地引據《起信》而立觀門，所以他在華嚴宗的傳承上主張立馬鳴爲初祖，而構成北宋七祖之說。其時高麗的僧統義天（文宗的第四子，公元一〇五一——一

一〇一年）入宋，曾就學於淨源之門，後從高麗送回好多《華嚴經》的章疏，大大幫助了華嚴宗的復興。到南宋時，淨源的三傳弟子有師會，註解了《一乘教義分齊章》，嚴格處理同教別教問題，而以恢復智儼、法藏的古義為言，他還批判了其前道亭和同時觀復對於教判的說法。他的弟子希迪，頗能發揮其說。後人即並稱他們為四大家。又南宋初，慧因教院的義和請準華嚴宗著述編入大藏，他又向高麗搜羅到智儼、法藏著述的佚本，重新雕版流通，因此華嚴義學在南宋一代始終活躍。

慈恩宗入宋以來的傳承不明，但繼承五代的風氣講《唯識》《百法》《因明》各論的相繼不絕。宋初著名的有祕公、通慧、傳章、繼倫等。在譯場的執事也多能講諸論。慈恩章疏四十三卷，在天聖四年（公元一〇二六年）並編入大藏刻版。宣和初（公元一一一九年），真定龍興寺守千（公元一〇六四——一一四三年）為一大家，他嘗校勘道倫的《瑜伽師地論記》刊版流通。

天台宗經五代時吳越王錢弘俶向高麗求得重要著述而復興，入宋以後的傳承，從義寂（公元九九一——九八七年）、義通（公元九二七——九八八年）到慈雲遵式（公元九六四——一〇三二年）、四明知禮（公元九六〇——一〇二八年）益趨興盛。遵式嘗於乾興元年（公元一〇三二年）在天竺替皇室行懺，並請得天台教典入藏（天聖四年編入），一宗的勢力即以四明、天竺等地

爲重心。與四明同時而屬於義寂同門慈光志因的一系有慈光晤恩（公元九一二——九八六年）、奉先源清（公元九九六頃）。源清傳梵天慶昭（公元九六三——一〇一七年）、孤山智圓（公元九七六——一〇二二年）等，他們受了賢首、慈恩學說的影響，只信智顛《金光明經玄義》的略本爲真作，而主張觀心法門應該是真心觀，即以心性真如爲觀察的對象，連帶主張真心無性惡、真如隨緣而起等說。這些主張都爲相信《玄義》廣本爲真、專說妄心觀的知禮所反對。知禮曾以七年的長時間和晤恩、智圓等往復辯難，意見終於不能一致，而分裂爲兩派，知禮等稱爲山家，即稱晤恩等爲山外。其後，知禮還闡明別教有但理（即真如）隨緣，與圓教的性具隨緣不同，以及色心在一念中都具有三千等說，以致引起門下仁岳（？——公元一〇六四年）和慶昭門下永嘉繼齊等的異議。最後，仁岳和知禮法孫從義（公元一〇四二——一〇九一年）都反對山家之說，而有後山外一派（亦稱雜傳派）。不過知禮門下廣智（尚賢）、神照（本如）、南屏（梵臻）三家繼續發揮師說，影響甚大，終至以山家之說代表天台一家，而盛行於南宋之世。廣智系有善月（公元一一四九——一二四一年）、宗曉（公元一一五一——一二一四年）、志磐（公元一二五三年前後）。志磐以著《佛祖統記》而著名。神照系有有嚴（公元一〇二二——一一〇一年）、了然（公元一〇七七——一一四一年）等。南屏系有宗印（公元一一四八——一二一三年）、法照（公元一一八五——一二

七三年）、法雲（公元一〇八八——一一五八年）。法雲著作《翻譯名義集》。宋代天台宗義也前後好幾次對日本的台宗給予以影響。

由於禪宗排斥天台法統二十四祖之說，兩宗中間已存在了一些矛盾見解。末後徽宗時（公元一一〇一——一一二五年）沙門清覺據杭州白雲庵創立新教，稱白雲宗，即用天台之說排斥禪宗。此宗後來雖然備受禪宗的反對，但勢力仍存。

律、賢、台等宗在修習方面，本來各有其觀行法門，但宋代很多宗師常聯係淨土信仰而提倡念佛的修行，這就幫助了一般淨土宗的傳播。天台宗對淨土的關係尤見密切，從知禮起就很重視智顛的《觀經疏》，而用本宗觀佛三昧的理觀方法來組織淨土教，並還結念佛淨社，集道俗近千人。其次遵式則重視《淨土十疑論》，而採用天親《往生論》的五念門，並參以懺願儀式。他常常集合道俗修淨業會。此外，智圓同樣的闡揚《觀經疏》。各人門下的傳播也很廣，如知禮門下的本如即繼遵式之後結白蓮社以弘揚淨土。其次，律宗元照受遵式的影響，以觀心與念佛並重，而視同定慧之學，與持戒並為實踐法門，其門下用欽跟着弘傳。南宋初，天台學者道因，曾一度評破其說，但其門人戒度反加以辨正。又其次，華嚴宗因有普賢行願求生西方的典據，開始淨源即主張修習淨土，後來義和提倡華嚴念佛三昧，也盛贊往生法門，但未能繼續發展。另外，禪宗當雲門盛

時，像天衣義懷、照圓宗本、長蘆宗曠等，都是禪淨雙修，而約集蓮花等會。到南宋時，臨濟代興，對這方面卻無何進展。

至於純粹的淨土信仰，宋初南方有省常（公元九五九——一〇二〇年）效法廬山蓮社故事，在杭州西湖結淨行社，集合僧俗千餘人，提倡念佛。後來由於各宗都傾向修行淨土的推動，各地結社集會益多，有些寺院還建築了彌陀閣、十六觀堂專供念佛修行的場所，就越加推廣淨土信仰於民間，而成爲風俗。特別是一些居士也相隨提倡，如馮揖之發起係念淨土會，張輪之發起白蓮社等，於是淨土法門逐漸形成一固定宗派。在南宗四明、石芝宗曉所編《樂幫文類》裏，即以蓮社爲專宗，和禪、教、律並稱，還以善導、法照、少康、省常、宗曠上承慧遠爲淨土教的歷代祖師。其後志磐更改定爲七祖（從慧遠而下爲善導、承遠、法照、少康、延壽、省常），一直爲後世所沿用。又在淨土信仰發展的中間，有關淨土的《往生傳》類也陸續傳出，如遵式、戒珠、王古乃至志磐都有這類著作，即於其中可見出淨土和各宗相涉的事實，這可說是宋代佛教的一個特點。

宋代禪教各家的理論組織都有一定的成就，它和一般思想界接觸既繁，乃引起種種反響。其初，一些儒家學者仍舊用傳統的倫理觀點，對佛教著文排斥，如孫復的《儒辱》、石介的《怪說》、李觀的《潛書》、歐陽修的《本論》等，都是其代表之作。佛徒對於此等攻擊卻是用調和論

來緩和。如契嵩作《輔教篇》即以佛教的五戒比附儒家的五常，又說儒佛兩者都教人爲善，有相資善世之用。在這種說法的影響下，儒者間也出現了調和之說。如張商英、李綱等，都以爲佛與儒在教化上不可偏廢。另一方面，由於禪宗的實踐趨向於簡易，理論典據又集中在有限的幾部經論，如《華嚴》《楞嚴》《圓覺》《起信》等，一些中心概念如理事、心性等，有時也牽合到儒家的經典《中庸》來作解釋，這些都使儒者在思想上、修養上更多更易地得到佛家思想的影響，終至構成一套有系統的理論來和佛教相抗衡，這便是宋代勃興的理學。

在理學的代表人物裏，或則和禪師們有關係（如周濂溪、謝上蔡之和東林常總等往還），或則對禪家思想有深刻研究（如程明道出入於老釋數十年，朱晦庵喜讀大慧等語錄），他們受到禪宗的影響都很顯然。因之爲理學中心的程朱一派，對宇宙本體的方面，用無極、太極以及理氣等來作解釋，就和禪家常提到的由真如生滅兩門生一切法的說法相通。他們談到人生問題，強調心性和天理，又推崇性善，以爲人心本來具備倫理道德的標準，甚至借用佛教中自家寶藏的成語，這些也都和禪家的真心、性德說法有其淵源。至於在修養上，主張定性、居敬等等，也多少採用禪家的直指人心以及常惺惺的提撕精神。不過他們始終不滿意於禪宗的頓悟、偏空，不能踏實窮理，又廢除人事而陷於拘拘生死的自私。推究到性理方面，他們也批評了禪宗之以作用爲性，而忽視了規範的



天理意義。另外，陸象山一派創倡心學，以尊德性爲主，和禪宗的思想更加接近，但依舊非難佛家之偏於出世。後人也看出他們這樣的態度是陽儒而陰釋。實際在當時，儒佛兩家所維護的都偏於統治階級的方面，他們的理論和實踐會有種種相通之點，是無怪其然的。

宋代佛教的發展也影響於國外佛教界。如高麗，從五代以來常有禪師來華受學各宗禪法，歸國開山。宋元豐末（公元一〇八五年）更有教家義天入宋，從汴京覺嚴寺有嚴、杭州大中祥符寺淨源、從疎等學華嚴宗、天台宗，帶回去章疏三千餘卷，後編錄刻入續藏經。他在高麗，宏傳華嚴宗而外，還大弘天台之教。又日本，在北宋時入宋僧人不多，知名的僅裔然、寂昭、成尋等三數人。他們多爲巡禮聖跡，到過天台、五台等地。裔然還接受了宋帝贈送日本的新刻大藏經印本，又模造旃檀佛像携歸，近年在像中還發現了當時裝藏的各種寶貴文物。成尋也帶去宋代新譯和著述的印本。這些都豐富了日本佛教文化的內容。及入南宋，中日交通驟繁，日僧入宋的極多，現在可以指數的幾達百人，宋代禪宗和律宗即借以弘傳於日本。如在南宋孝宗乾道中（公元一一七一年），先有日僧覺阿、金慶入宋參靈隱遠禪師，歸國談禪，引起日本佛教界極大注意。其後榮西於淳熙末（公元一一八七年）再度入宋，學禪於天台萬年寺懷敞禪師，師事五年，得了印可，回國提倡，因有臨濟寺的創立。榮西的再傳弟子道元，隨其師明全於寧宗嘉定十六年（公元一二二三年）入

宋，歷遊天台、徑山等處，從天童長翁如淨得法而歸，創曹洞宗。自後日僧來宋問禪者還很多，宋僧蘭溪道隆也去日傳授禪法，一時達於極盛。又日本律宗原由唐代鑒真律師傳入，後漸衰微，南宋寧宗慶元五年（公元一一九九年），日僧俊芿入宋，從明州景福寺如庵了宏（元照直傳）學律三年，又學禪，學天台，一在宋十年，歸創泉湧寺，大傳律學。又有淨業，於嘉定七年（公元一二二四年）入宋，就中峰鐵翁學律，在宋十四年，歸創戒光寺傳律，與泉湧寺並峙。其後俊芿一系仍有入宋習律的，使宋代律學發生的影響益深。此外，宋代佛教也傳播於回鶻、西夏等少數民族地區，佛經且轉譯為回鶻文和西夏文。

宋代的佛敎文學、藝術也很有特色。當時禪宗盛行，各家都有語錄，運用接近口語的文字記載，在體裁上別創新格，而影響到一般文學。特別是儒者的說理記錄，也時常模仿它。還有俗講變文一向在流行，並演變為唱曲，遭到國家法令的禁止，但俗文學中評話、小說及唱講詞本都已受其影響而益加發展了。在佛敎藝術方面，塑像技巧，顯著提高，而以寫實見長，形像亦端嚴優美，能刻畫性格。遺存的代表作品有麥積山石窟中供養人像、長清靈巖寺羅漢像、太湖洞庭東山紫金庵羅漢像等。石刻比較稀見，但如杭州南山區飛來峰諸刻，又四川大足寶頂摩崖各像，都極生動精緻，技巧也很洗練。宋代造塔以多檐多角的為常見，僅江西一省遺構即不下十處（如浮梁西塔寺塔

爲宋初建築，安遠無爲塔爲南宋建築等）。又仁宗寶祐初（公元一〇四八——），開封建塔供奉阿育王寺舍利，其塔連基高二十餘丈，周褐色琉璃結構，有鐵塔之稱，尤爲特出。在繪畫方面，則發揮宋畫寫實之長，多畫觀音、羅漢、高僧等像。作者有李嵩、梁楷、賈師古等。僧人以佛畫著名者有牧溪、玉礪、仲仁等。

### 參考資料

宋志磐：《佛祖統記》。

元念常：《佛祖歷代通載》。

明明河：《補續高僧傳》。

元慶吉祥等：《至元法寶勘同錄》（內學院略出本）。

清徐松：《宋會要輯稿》。

閻麗川：《中國美術史略》（北京，一九五八）。

宇井伯壽：《支那佛教史》（東京，一九三六）。

道端良秀：《中國佛教史》（東京，一九四八）。

高雄義堅：《中國佛教史論》（京都，一九五二）。

常盤大定：《支那佛教史跡踏查記》（再版本，東京，一九四二）。

久保田量遠：《支那佛道交涉史》（東京，一九四三）。

附錄

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 吕澄佛学论著选集 (五)

作者 = 吕澄著

页数 = 3007

出版社 = 齐鲁书社

出版日期 = 1991年07月第1版

SS号 = 11300597

DX号 = 000004224492

url = <http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=00004224492&d=A50612715336EBA47867CC6AB9AC8DD6&fenlei=02150408&sw=%C2%C0%B3%CE%B7%F0%D1%A7%C2%DB%D6%F8%D1%A1%BC%AF>

# 《华严原人论》通讲

吕 澂遗作

**编者按：**吕澂先生系国内外公认的著名佛学大师。去年辞世后，留下许多著述遗稿。这里发表的《“华严原人论”通讲》乃其遗稿之一。由张春波同志整理。

## 前 言

通过这个小品，除可以了解宗密思想外，还可以看出贤首宗发展到最后阶段对于“缘起”的看法。因为宗密在这个小品里把以前所有关于宇宙人生论的说法都包括进来（整理者按：“所有”主要包括儒、释、道三家），并做了批判和统一。

宗密的思想虽然主要来自贤首宗，但他的老师华严宗四祖、清凉国师澄观相当博学，通各宗学说。这就使宗密受到天台宗、法相宗、三论宗学说的启发。宗密是一聪颖的人，他以贤首宗原来的思想为基础，进一步充实和发展了此宗学说。宗密还是南宗禅神会的四传弟子。这样，他的议论就更加圆满，见解也有独到之处。

可以说，宗密的见解不仅代表了贤首宗的最高学说，也代表了当时正统佛教的最高学说。宗密的这种高深见解，在《华严原人论》里表现了出来。

圭峰（宗密）写作此小品的目的，是想以内外教理来推究万法的本末，所谓“穷理尽性，至于本源”（《原人论》），也就是推究宇宙、人生的来源和本质。

《原人论》的中心思想，在宗密的另一篇著作《禅源诸论集都序》里已经有所表露。《原人论》所谈的不过更为集中而已。在《禅源诸论集都序》里，宗密把禅教统一起来。怎样统一的呢？宗密以《起信》、《圆觉》、《楞严》等经论为基础，把其他思想都网罗进来，创立新的学说。宗密还特别强调《圆觉经》，反复讲述和注解。可以说，他是以此经为旗帜，用它统一各宗学说。当时有学问的佛教僧侣和通佛学的学者，都说宗密对《圆觉经》有“独得之秘”。当然，《圆觉经》的哲学思想是十足的唯心主义，宗密也是用唯心主义来解释和发挥《圆觉经》。唯心主义是不可取的，重要的是我们可以从中吸取教训，了解其唯心主义逻辑体系。

佛学发展到宗密时候，已达到最高阶段，这就使得宗密可以利用当时已有的思想资料，来撰著这种具有宇宙论性质的著作。所以，宗密的《原人论》刚问世，就引起学者们的广泛重视。例如，他的信徒裴休相国，曾给汇编宗密许多小品而成的《法集》（已佚）专门写了《序》。裴休在《序》中就把《原人论》列为第一位。可见他对此小品的重视。从现存资料看，在《原人论》之后，虽还有人撰写过这一类性质的著作，但其思想水平都没有超过《原人论》。

宗密的《原人论》问世后，有不少人对《原人论》做了解释。唐代就有，但已不存了。

至宋代英宗时，贤首宗大家晋水净源著《华严原人论发微录》三卷。“发微”即把隐深的意思加以发挥。这是最有名的注释书。后人的注释都未能超过净源的注。到了金代，李屏山曾著《鸣道集说》，其中重要说法也是引自《原人论》。到了元代英宗时，沙门圆觉著《原人论解》。此解也很有名，不过此解没有完全的本文，只是牒文。所以，后来明代的杨嘉祚又给加以会合，名《华严原人论合解》。可见，到了元明时代，此论还是很受重视的。

及至到近现代，学者们仍很重视此论。如冯友兰先生就在其旧著《中国哲学史》中说，此论“已为宋明道学立先声矣。”（下卷798页）冯先生的看法还影响日本学者，得到日本学者的赞同。

## 序

《序》是全篇的中心。从《序》中可以看出，宗密写作《原人论》的目的，是想用佛家学说，特别是佛家的华严宗学说统摄一切学说。他说他之所以要这样做，是因为他“博考内外”，反复加以比较才这样做的。他说，外学也有契合真理的地方，但并不究竟，所谓“二教（儒、道）唯权”。只有佛学才是究竟的，所谓“佛兼权实”。

所谓佛学才是究竟的，也不是说所有佛学派别都究竟。宗密那时候，西方的说法（整理者按：西方指印度）差不多都传来了。中国人对印度的说法加以改造，形成自己的学说和派别。在宗密看来，外学（儒、道）固不必说，就是内学（佛学）也大多是不究竟的。

佛教学说甚广，那么所谓究竟不究竟指的是什么呢？宗密认为主要指推究万法的本源。人们要想达到解脱，必须了解万法的本源。宗密认为华严宗是最究竟的了，可以用两个字概括：既深又圆，别的教派则是浅、偏。华严宗一贯主张融通、调合各家为一宗。但各家的思想水平并不一致，宗密的高明处，就在于批判各家不合理学说，而把合理部分都置于适当位置。最后把各宗派都调和在华严宗门下。

宗密依此精神，分四篇论述。

### 斥迷执第一

这是针对儒道二教说的。道家讲人的生成来原于自然。宗密批判说，如果万物生化皆从自然，那么石应生草，草或生人。儒家讲天命。“言贫富贵贱贤愚善恶吉凶祸福皆由天命”。宗密批判说，如果一切由天命决定，“奚有贫多富少贱多贵少乃至祸多福少。苟多少之分在天，天何不平乎？”宗密最后总结说：“专此教者，未能原人。”就是说，儒道二教并不能说明人的来原。

### 斥偏浅第二

宗密根据教禅统一原则，改教为三，禅亦为三。三教是：一、密意依性说相教；二、密意破相显性教；三、显现真心即性教。这三教是由浅入深。在《原人论》里宗密又把第一教密意依性说相教分为三教，成为这样：

- |         |           |
|---------|-----------|
| 一，人天教   | } 密意依性说相教 |
| 二，小乘教   |           |
| 三，大乘法相教 |           |

四，大乘破相教←——→密意破相显性教

五，一乘显性教←——→显示真心即性教

以上是《原人论》的判教 以上是《禅源诸论集都序》的判教

《原人论》是根据他的新的判教进行论述的。

一，人天教。人天教也出于佛说。传说佛成道后，最先碰到提谓、波利二商人。他们用千粮供养佛。佛便为他们讲人天善法。这些法并没有什么大道理，只讲人天应行施善法、持五戒（不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不饮酒）。做到这一步来生就可以得到好报，生人天道中。这里谈到人生来源的问题，即说到生善趣恶趣乃是作业所得。守五戒可得善趣之报，而作恶就要得恶趣之报。这里只讲到因在业上。宗密认为这还不究竟，还有许多问题讲不通。如，业是谁作的？把人身加以分析，不外眼耳鼻舌身。是谁得报呢？而且因果不同时，来世得报的是另一身体，这岂不是代人受过吗？

二，小乘教。小乘教比人天教深入了一些，说外面是色，里面是心。从无始以来由种种因缘，念念生灭，相续无穷，如水涓涓，如灯焰焰，身心假合，似一似常。凡愚不觉，妄执为实在，并由此而起贪、瞋、痴（惑）三毒。这里不但提出“业”，而且也提出“惑”。

小乘教为了说明业报的反复无穷，对于器世间（宇宙）讲的很详细。小乘的毗昙基本是九分，其中一分就是讲器世间的。当然其中有很多出于想象，因当时科学发展水平不高。小乘对于器世间的描写，也算总结了当时这方面的科学成果。九分毘昙未留下来，但根据它而构成的论书还是有的，如中国翻译的《立世阿毗昙论》就是一种。另外，在《俱舍论》有《分别世品》，也保留了关于这方面的描述。宗密所引用的器世界材料就是从《俱舍论》来的。近现代学者有不少谈到佛家对器世间的描写。他们主要的根据就是《俱舍论》。

小乘教的主要缺点是执身心为我。“宝此我，故即起贪瞋痴等三毒。三毒击意，发动身口，造一切业。业成难逃，故受五道苦乐等身。”在宗密看来，这里也有矛盾：小乘教不承认人我，既如此，谁起惑？谁作业呢？所以，后来大乘不讳言有我。小乘既否定人我，他们便用“识”作为承担业报的主体。宗密说，那小行，识有六种。眼耳鼻舌身等五识只是感觉，常常间断，不能充当主体。第六识意识也有间断，如在睡眠、闷绝状态。另外，修行到无想定、灭尽定境界，意识也没有了，没有作业的主体是不行的。所以，小乘教也不究竟。

三，大乘法相教。这里谈的是唯识宗的观点。此宗主张：无始以来，便法尔有八种识。其中第八识阿赖耶识是根本，它为根身器界生起的种子。这就是说，一切都是由识变现出来的。怎样变的？阿赖耶识变出前七识，每识又有自证分。从自证分变出见、相二分。于是宇宙全体便形成了。第六、七识不了解此道理，为无明所障，以为诸识变的似我、似法，就是实我实法。所以，这一教也是不究竟的。

四，大乘破相教。这是指的三论宗。宗密肯定了它对于以前大小乘法相的破斥。但又认为此教也不究竟。宗密问道：“若心境皆无，知无者谁？”宗密承认空宗，但认为这只是初门。因为宗密以华严宗为根本，因而他还是承认有实法的。

### 直显真源第三

这是讲的一乘显性教（第五教），也是宗密所尊崇的教。

一乘显性教是说如来藏缘起的。他们认为，人是由如来藏而产生的。贤首说，此学说来

自印度，其实是他自己结构出来的。

这种学说说“一切有情皆有本觉真心。无始以来，常住清静，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。”此如来藏就是人的本原。

“昭昭不昧”是形容知的，就是不糊涂的意思。神会一系禅家说“心以知为体”，如水以湿为体。昭昭不昧的知与以知为心体的知是一样的。这个知也可以说不是麻木不仁，非如木石，有感觉、知觉、能思维。

“了了常知”的知指“识知”，这是本觉的意思。后面说的“又开示灵觉真心清静”的“灵”即“昭昭不昧”；“觉”即“了了常知”，即本觉。

#### 会通本末第四

宗密是以如来藏缘起为根本，来会通各家各宗说法的。

人是怎样产生的呢？“谓初唯一真灵性，不生不灭，不增不减，不变不易（第五教）。众生无始迷睡，不自觉知。由隐覆故，名如来藏。依如来藏，故有生灭心相（第四教，破相教）。所谓不生灭真心与生灭妄相和合，非一非异，名为阿赖耶识。此识有觉不觉二义。依不觉故，最初动念，名为业相。又不觉此念本无故，转成能见之识及所见境界相现。又不觉此境但从自心妄现，执为定有，名为法执（第三教、法相教）。执此等故，遂见自他之殊，便成我执。执我相故，贪爱顺情诸境，欲以润我；瞋嫌违情诸境，恐相损恼（第二教、小乘教）。故杀盗等心神，乘此恶业，生于地狱鬼畜等中。复有怖此苦者，或性善者，行施戒等心神，乘此善业，运于中阴，入母胎中（第一教、人天教）禀气受质（儒道外教），气则顿具四大，渐成诸根。心则顿具四蕴渐成诸识。十月满足，生来名人。”

×                    ×                    ×

宗密的思想代表了中国佛家最高峰的思想。但也反映了他的返本还原思想，维持现状，肯定一切现实的存在。这可以看出他代表了哪个阶级的要求。

宗密将自己的思想发挥到极点，把当时佛学最高思想统一于自身，但还是有好多问题没有解决。如《起信》、《圆觉》主张本觉，而无始以来的真心为什么会有妄想？既然真可成妄，纵然去掉妄心变成为本觉的真心以后，此真心也还是可以再度成妄的。这怎么解释呢？宗密并未能解决这个问题。另外，《起信》说：一心等于法界，由此生一切法。此一心是一人所有，还是大家共有？这个问题宗密也未解决。《成唯识论》说：大家各有一心，如灯相网。宗密看不起《成唯识论》，故不采用它的说法。总之这些问题，当时都未能解决。

