

## 印顺、吕澂佛学辞典

Ven. Yinsun and Lu Chen Buddhist Dictionary

印顺、吕澂佛学辞典

蓝吉富主编，《印顺、吕澂佛学辞典》（全三册），台南：中华佛教  
百科文献基金会，2000。

## 上册

yslc-p0002一心不乱 上册

### 一心不乱

印顺 念佛求生极乐世界，能不能生的重要关键，在一心不乱，这在大小《阿弥陀经》中皆说到。莲池大师有事一心与理一心的分别。事一心实可析为净念相续，定心现前二类。（中略）

初学佛的人，要想一下子不分别，不妄想，谈何容易！所以要先用善念对治恶念，以净念而去除染念。念佛就是这种方法之一，一念阿弥陀佛，可以除去各式各样的不净妄念。但在善念净念中，还可以是乱心的。如一刻是佛，一刻又是法，这虽然内心善净，却还是散乱。所以必须要净念，而且要相续，念念等流下去。此时不但恶念不起，即除了阿弥陀佛以外，其他的善念也不生起，念念是佛，等流下去，这叫净念相续，也就是一心不乱的初相。（中略）

念佛决不在时间的长短，数量的多寡上计较，主要在达到一心不乱。依经说：念佛有时一日或者七日，一念乃至十念。所以，不论时间长短，如真能万缘放下，唯一弥陀净念，即使是短时相续，也就是一心不乱。这样的净念相续，即取得了往生净土的保证。在这样的净念相续时，每有清净法乐，或闻有香气，或乍现光明等。

定心现前，是更深一层的。定有一定的条件，不是盘腿趺坐就算定。先要系念於止，止成就後，才有定心现前。最低微的未到定，也有浑忘自己的身心境界，只是一片清净光明。念佛得定，名念佛三昧，此时眼等五识不起，唯定中意识现前。称名、观相，也可现见阿弥陀佛。甚至未得净念相续的，在睡梦中也可见阿弥陀佛，这是梦境，不一定可以往生。正定现见阿弥陀佛，可成为往生净土的保证。（中略）

为调和禅净的争执，莲池大师倡理一心说以会通他。中国唐代的净土法门，专重他力，而禅宗是主心外无物，顿息一切分别，所以批评净土法门的有取（净土）有舍（娑婆），有分别念（佛）。其实禅净，各有重心，由於执一概全，才有诤执。若著眼於全体佛教，即用不著冲突。莲池大师所以特提理一心说，作禅净的调和。理一心，即体悟法性平等，无二无别，离一切相，即见如来。这样，禅净便有贯通处。但这是随顺深义而说，若据净土法门的易行道，他增上的特性来说，念佛往生所被的机缘，本是摄

护初心。禅净各有特色，不一定在「一心」上圆融会通。净土法门蒙佛摄受，齐事一心的念佛即得。到理一心，这必先要定心成就，然後进一步於定中起观：佛既不来，我也不去，我身佛身，同是如幻如梦，无非是虚妄分别心所显现。於是超脱名相，远离一切遍计执，而现证法性。如到此地步，有愿的往生极乐，论品位应在上品上生之上。如於极乐世界无往生的特别愿欲，那是不一定生极乐的。要生，那是「十方净土，随愿往生」。

（《净土与禅》，页112-115）

ysl c-p0005一心相续 上册

### 一心相续

印顺 「谓譬喻者分别论师，执灭尽定细心不灭。彼说：无有有情而无色者，亦无有定而无心者。若定无心，命根应断，便名为死，非谓在定。」  
（《大正》27.774a）

据《大毗婆沙论》（卷一五二）所说：灭尽定、无想定中有细心，分别论师与譬喻者的见解相同。但譬喻者是心心所前後相续论者，分别论师却是王所同时相应的相续论者。心识相续的见解，他俩有很大的差别。分别论者，以心性本净说著名，这是一般所熟知的。这里，先对它的觉性融然一体论，加以简单的考察。分别论者的心性本净，《婆沙》曾称之为一心相续论者，像卷二十二说：

「有执但有一心，如说一心相续论者。彼作是说……圣道未现在前，烦恼未断，故心有随眠。圣道现前，烦恼断故，心无随眠。此心虽有随眠无随眠时异，而性是一。如衣、镜、金等，未浣、磨、链等时，名有垢衣等。若浣、磨、链等已，名无垢衣等。有无垢等，时虽有异，而性无别，心亦如是。」（《大正》27.110a）

这一心相续论者，论文虽没有明白的说是分别论者，但它的心性无别，与分别论者，确是完全一致的。相续中的染心与不染心，有部等说体性各别，分别论者却说心性是同一的。同一的本净心性，依《成实论》（卷三）的解说，只是觉性。眼识也好，意识也好，有烦恼也好，无烦恼也好，这能知能觉的觉性，并没有分别。《婆沙论》卷十一，还有觉性是一论者，其实也就是分别论者一心论的异名，它说：

「有执觉性是一，如说前後一觉论者。彼作是说：前作事觉，後忆念觉，相用虽异，其性是一。如是可能忆本所作，以前後位觉体一故，前位所作後位能忆。」（《大正》27.55b）

这一觉论者，依前後一觉的理由，成立追忆过去的可能。它的「相用虽异，其性是一」，岂不与一心论者的「此心虽有随眠无随眠时异，而性是一」的见解相同吗？从它的前後觉性是一，也可看出与一心论者的同一，何况《成实论》还明说本净的心性就是觉性！把一觉论者、一心论者、分别论者的思想合起来研究，它是从心识无限差别的生灭中，发见了内在统一的心性。一心论者为什麼要建立一心？它从差别到统一，从生灭到转变，从现象到本体，还是为了解决严重而迫切的问题——生命缘起。《成实论》卷五，曾说到一心论者建立一心的用意：

「又无我故，应心起业，以心是一，能起诸业，还自受报。心死、心生，心缚、心解。本所更用，心能忆念，故知心一。又以心是一，故能修集。……又佛法无我，以心一故，名众生相。」（《大正》32.278c）

一心论的目的，在说明自作自受律，记忆的可能，被缚者与解脱者的关系，并且依一心建立众生。一心论者，不像犊子系建立不同外道的真我，因为佛法是无我的；但不能不建立一贯通前後的生命主体，於是建立一心论。心理的活动与演变，不能机械式的把它割裂成前後独立的法体。从现象上看，虽然不绝的起灭变化，而无限变化中的觉性，还是统一的。这一体的觉性，岂不是常住吗？这在反对者的学派看来，一心只是变相的神我。像《成实论》（卷五）主的批评说：

「若心是一，即为是常，常即真我。所以者何？以今作後作，常一不变，故名为我。」（《大正》32.279b）

反对者的意见，固然把它看成外道的神我；但在一心论者，却认为非如此不能建立生命的连锁。若刹那生灭前後別体，无法说明前後的移转。

《成实论》叙述它的意见说：「以心是一，故能修集。若念念灭，则无集力。」本著刹那生灭不能安立因果联系的观点，才考虑到心性的一体。这不但一心论者如此，犊子的建立不可说我，经量本计的一味蕴，也都是感到刹那论的困难而这样的。但机械的统一论者，决不能同意，像《顺正理论》（卷七）说：

「或谓诸行若刹那灭，一切世间应俱坏断。由此妄想，计度诸行或暂时住，或毕竟常。」（《大正》29.366a）

(《唯识学探源》，页90-93)

yslc-p0011一切世间乐见比丘 上册

## 一切世间乐见比丘

**印顺(1)** 初期的如来藏说，依经文所说，可证明是兴起於南印度的。在传说中，与一切世间乐见（Sarvalokanandadarśana）比丘有关，如《大法鼓经》说：

「有离车童子，名一切世间乐见，作转轮圣王。……佛记此童子，当来有佛名释迦牟尼，世界名忍，汝童子名一切世间乐见离车童子。佛涅槃後，正法欲灭，馀八十年，作比丘，持佛名，宣扬此经，不顾身命。百年寿终，生安乐国，得大神力，住第八地。」（《大正》9.294a—c）

「一切世间乐见离车童子，於正法欲灭馀八十年，……当广宣唱《大法鼓经》。……此童子闻此经已，……为凡夫身，住於七地。正法欲灭馀八十年，在於南方文荼罗国，大波利村，善方便河边，迦耶梨姓中生，当作比丘，持我名。」（《大正》9.298c—299a）

依经文说，释尊时代的离车（Licchavi）族的一切世间乐见童子，就是未来一切世间乐见比丘的前身。乐见比丘生在印度南方，不顾身命的宣扬这一法门。《大云经》——《大方等无想经》，也大同小异的说到：梨车童子一切世间乐见，宣说舍利不可得。他是大精进龙王的後身；在释迦佛的正法将灭时，出家护持佛法。一切世间乐见比丘，生在南天竺的须赖吒国，善方便河边，华鬘村中。「其年二十，出家修道，多有徒众。……为护正法，不惜身命。」那时是「法垂欲灭馀四十年」，娑多婆诃那（Satavāhana）的时代。这位持法比丘，受到当时一般比丘的反对，如《大方等无想经》卷五（《大正》12.1100b—c）说：

「咄哉！咄哉！如是众生乐见比丘，实非比丘作比丘像，远离诸佛所说经典，自说所造名《大云经》；远离诸佛所制禁戒，自为众生更制禁戒。……如是邪法，谁当信受！……诸恶比丘寻共害是持法比丘。」

《央掘魔罗经》中，没有说到一切世间乐见比丘，但央掘魔罗（Āṅgulimāla）的幼年名字，叫「一切世间现」；未来成佛时，是「南方……有国，名一切宝庄严，佛名一切世间乐见上大精进」。「一切世间现」与「众生乐见」，与「一切世间乐见（童子或比丘）」，是不能说无关的。

佛名「上大精进」，也与《大云经》所说，一切世间乐见童子的前身，是「大精进（龙）王」相合。这位传说中的比丘——一切世间乐见，就是弘扬这一法门的比丘；生於南方，娑多婆诃那——案达罗（Andhra）王朝时代。案达罗王朝亡於西元236年顷，所以这位持法比丘，不能迟於西元二世纪末。经典的集成，可能在西元三世纪间。《大般涅槃经》、《胜鬘经》、《不增不减经》，虽法门相通，但没有说到这位持法比丘，似乎已从南方而传宏到中印度，或西北印度了。传说的一切世间乐见比丘，应该是龙树（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva）那样的历史人物。

《大法鼓经》说：一切世间乐见比丘，「百年寿终，生安乐国，得大神通，住第八地」，与传说的龙树相似，如《入楞伽经》卷九（《大正》16. 569a）说：

「如来灭度後，未来当有人，大慧汝谛听，有人持我法。於南大国中，有大德比丘，名龙树菩萨，能破有无见，为我说我法，大乘无上法。证得欢喜地，往生安乐国。」

「南大国中」，据梵文本，是南方的Vedalī，与《大法鼓经》的「文荼罗」相近。汉译《楞伽经》的龙树，依梵本及藏文本，是Nāgāhvaya，译义为「龙呼」、「龙叫」或「龙猛」，与龙树的梵语不合，应该是龙树以外另一位大德比丘。藏译本的《大云经》说：梨车童子，名一切世间乐见。在佛灭後四百年出家，名龙叫（Nāgāhvaya）比丘，盛大弘通我（佛）的教法；也说到得初（欢喜）地。月称（Candrakīrti）造的《入中论》（释），也引《大云经》一切有情乐见童子，以龙名比丘，广大佛的教法。月称的引文，也以为就是龙树的。多拉那他（Tāranātha）《印度佛教史》说：南方阿闍黎龙叫，真实名字是如来贤（Tathāgata-bhadra），与提婆同时，为「唯识中道义」的倡导者。在佛法中，如来藏与唯识（唯心）论，确是一脉相通的。这位持法比丘——一切世间乐见，可能就是龙叫，而被集入《楞伽经》中。「龙」，传说中与龙树相混杂，於是龙树与一切世间乐见比丘，也被纠缠在一起了。总之，经典所说，虽表现为佛的预记（预言），而印度南方的一切世间乐见比丘，与如来藏说的发展，应该有多少事实成分的。

初期如来藏说的倡导者，是律身谨严的，如《大方等无想经》卷五（《大正》12. 1099c—1100a）说：

「未来持法弟子如迦叶者，成就大慈，具足净戒。」

一切世间乐见比丘，是大迦叶（Mahākāśyapa）那样的比丘。《大法鼓经》是佛为迦叶说的；《大般涅槃经》，佛为迦叶菩萨说，这都暗示了这一法门持法者的风格。《大云经》与《大般涅槃经》，一再说到：正法将灭时，非法比丘的恶行，非常严重。持法比丘是戒律的谨严者、倡导者，与非法比丘们，形成严重的对立。《大般涅槃经》，要国王以武器来守护持戒比丘。《大云经》说：恶比丘们，「寻共害是持法比丘」。《央掘魔罗经》也说：「我於尔时，当作比丘，弃舍身命而为作护。」为了护法，要不顾惜自己的身命。《胜鬘经》中有三大愿，也说到舍身命财，「护持正法，於所生身不惜躯命。」如来藏法门所显出的，就是「扶律谈常」，反映了那个时代的佛教情况。佛法说：不杀生得长寿报。如来藏学派，可能由於「佛寿无量」、「常住不变」、「一切众生一众生」的信仰，净持不杀生戒而彻底禁止肉食。肉食，声闻学派是没有禁绝的；大乘的《般若》、《华严》、《大集经》等，也没有说到。但《大乘入楞伽经》卷六（《大正》16. 624c）说：

「《象胁》与《大云》，《涅槃》、《央掘摩》，及此《楞伽经》，我皆制断肉。」

「象胁」，是《象腋经》。「央掘摩」，是《央掘魔罗经》；魏译《楞伽经》作「胜鬘」，应该是「指鬘」（央掘摩罗的义译）的误写。这几部如来真实常住不变的经典，及唐代出现於中国的《大佛顶首楞严经》，都严格的禁止肉食。这是印度如来藏学派的特色（婆罗门教徒，也有严持不肉食的），深深的影响了中国佛教。

（《如来藏之研究》，页119-123）

**印顺(2)** 「一切世间乐见」，是好多种大乘经所悬记的人物。从性空大乘而移入真常大乘的过程中，一切世间乐见是一位极关重要的大师。到这个时候，真常大乘才显著的流行。

说到一切世间乐见的，有《大云经》、《大法鼓经》、《金光明最胜王经》；暗示得非常明白的，还有《央掘魔罗经》。这四部经，都是典型的真常论。先以《大云经》来说：《大云经》卷三，有「梨车童子，名曰一切众生乐见」的，为善德婆罗门说如来的舍利不可得。因此，佛叙述他的往因，是宝聚城中的大精进王。次说到「正法垂灭馀四十年」，佛法衰乱得不像样子的时候，有一位「持戒清净，少欲知足，如大迦叶」的比丘出来，「讲宣大乘方等经典，拯拔兴起垂灭之法」；这就是一切世间乐见比丘——一切世间乐见童子的後身。他的生地，是「南天竺有小国土，名

须赖吒，其土有河名善方便，其河有林名曰华鬘，华鬘村中有一童子，即是一切世间乐见。」他弘法的地方，经上说是：「南天竺有大国王，名娑多婆呵那」，作他的护法。当时，虽有信受他的，但反对他的也不少。他们说：「世间乐见比丘，实非比丘作比丘像，……自说所造名《大云经》，……自为众生更制禁戒。」结果，他在众人毁谤声中，「诸恶比丘寻共加害是持法比丘」；他是以身殉道了！

大乘经中预记的弘法大师，如马鸣、龙树、无著等，都是实有其人。

《大云经》中的一切世间乐见比丘，也应该确有其人。我们如著重他前身的出於佛世，为佛预记，这对於伟大的圣者，有时反而会引起疑谤。我们如著重於圣典的先後传出，那就是佛教发达史中的好资料了！世间乐见比丘的时代、地点、有关的人物，与他努力弘扬的法门，以身殉道，都明白如绘；这是难得的，可宝贵的佛教史料。

《大法鼓经》卷下，也说世间乐见比丘是梨车，在「正法欲灭馀八十年，在於文荼罗国，大波利村，善方便河边，迦耶梨姓中生。当作比丘，持我名号，为说《大法鼓经》。满百年已，现大神力，示般涅槃。」《法鼓经》与《大云经》的差别，是很小的。所说的文荼罗国，即《西域记》中的秣罗矩吒，也就是现在印度的马德拉。《大云经》说是须赖吒人，那是现在孟买北面的苏拉特。这一传说的差别，可能与这两部经的流行地有关。《金光明经》中也偶说到：「此众中有梨车毗童子，为一切众生善见」；他为法师授记，说佛舍利不可得。此外《央掘魔罗经》卷一说：央掘魔罗幼名一切世间现。卷四说：「南方有国，名一切宝庄严，佛名世间乐见上大精进。」这是预记央掘魔罗的未来事。经虽没有明文说到一切世间乐见比丘，但央掘魔罗的幼名与佛名，同名「世间乐见」，似乎不能无因。何况所表显的法门，都是呵空而大赞真常呢！

据一分学者传说，一切世间乐见比丘，就是《中观论》的作者——龙树菩萨。龙树也是南天竺人，也出於正法欲灭的时代；《楞伽经》说龙树「往生安乐国」，《大法鼓经》也说世间乐见比丘「生安乐国」；《大云经》说世间乐见比丘受娑多婆呵那王的护持，《西域记》也说龙树受娑多婆呵（引正）王的护持。这样，世间乐见比丘，很像就是龙树了。但审细的研求起来，世间乐见比丘，到底是另外一人；不过在传说中有些混杂而已。

（一）龙树的《大智度论》，已引述到《大云经》；龙树是见过《大云经》的，《大云经》是先龙树而成立的。

(二) 龙树说：「一切大乘经中，般若经最大」，确立於性空了义的见地，与《大云》、《法鼓》等真常经，「一切空经是有馀说」的思想，无论如何，也不能说是一致。

(三) 罗什的《龙树传》，只说龙树受一国王的护持，未说出名字；玄奘才肯定说是娑多婆诃那王。其实，娑多婆诃那，为安达罗王朝诸王的通称；安达罗王朝有三百多年历史，所以护持龙树的，不一定就是护持世间乐见比丘的。

(四) 《楞伽经》中「往生安乐国」的龙树，梵语为Nāgāhvaya（义译为龙叫，实为弘扬唯识中道的「如来贤」的别名），与（中观论主）龙树梵语的Nāgārjuna不同。从龙树见过《大云经》来说：世间乐见比丘的时代，真常大乘还不能畅行，受到反对者的迫害。自从龙树出世，大乘才顺利地发扬。真常论者便有意无意间，把世间乐见比丘看作龙树，而逐渐发展起来！

世间乐见比丘所弘阐的法门，诸经一致记载：盛行在南方，後又到北方。这像《大云经》说：「我涅槃後，是经当於南方广行流布。正法欲灭馀四十年，当至北方。北方有王，名曰安乐……。」又如《央掘魔罗经》说：「未来世中，罽宾国中有我馀法；婆楼迦车国，馀名不灭；频闍山国，亦复如是。……南方当有行坚固道，……我法当在南方少时。」此中的罽宾，即健陀罗一带。频闍山国，即横亘中印南印间的频闍耶山地。婆楼迦车，又作伽楼迦车，似乎即是南印的羯陵伽。在罽宾等三处以外，又说到南方，就是世间乐见比丘弘法的所在，当然是更在其南。真常论勃兴的地点，是南印，或者就在文荼罗一带，那与楞伽岛是仅有一水之隔，大陆上有真常大乘经，楞伽岛说的楞伽法门，也就开始流行了。

总之，真常论的起自南方，可说是毫无疑问的。推论他的时代，传说是在正法欲灭的四十年或八十年。古典大抵采取正法五百年说，那就是佛元四百馀年的事。从龙树曾见《大云经》而论，世间乐见比丘，大抵与马鸣同时。在传说中，马鸣也是出於「正法之末」。如这样，世间乐见比丘，约出在西元一世纪。

(《佛教史地考论》，页271-276)

## 一行三昧

印顺（1）近代学者，對於禅宗史的研究，重视《楞伽经》与《金刚经》，甚至有人以《楞伽》及《金刚》，来区分禅的今古。这是以为：五祖以前，是楞伽禅系；到六祖，才以《金刚般若波罗蜜》教人，成为般若禅系。其实，五祖与六祖，五祖与其他门人间，能统一而理解其真意义的，应该是《文殊说般若经》的「一行三昧」。（中略）

「一行三昧」，是般若与念佛的合一。修「一行三昧」的，先要「闻般若波罗蜜，如说修学」。在般若修学中，更修「一行三昧」，这是速疾成佛的法门。「一行三昧」，是「系缘法界」的，即缘一法界的无分别相而修。这与一般的般若观照法界，有什麼不同呢？「一行三昧」是以念佛为方便的。「一行三昧」的念佛，「不取相貌」，这是不观佛的相好，而是「专称名字」的。一心称念佛名，如能「於一佛念念相续」，就能见三世一切佛。「恒沙诸佛法界无差别」，一切佛都是「乘一如，成最正觉」的。所以这是「系缘法界」——「一如」而称名，也就是从持名念佛，而直入实相念佛的。这样念佛的「一行三昧」，与般若相应，是速疾成佛的法门。（中略）

「夫身心方寸，举足下足，常在道场。施为举动，皆是菩提。」

「除三毒心，攀缘心，觉观心；念佛心心相续，忽然澄寂，更无所缘念。《大品经》云：无所念者，是名念佛。何等名无所念？即念佛心，名无所念。离心无别有佛，离佛无别有心。念佛即是念心，求心即是求佛。所以者何？识无形，佛无形，佛无相貌。若也知此道理，即是安心。常忆念佛，攀缘不起，则泯然无相，平等不二。入此位中，忆佛心谢。更不须徵。即看此等心，即是如来真实法性之身。……如是等心，要令清净常现在前，一切诸缘不能干乱。何以故？一切诸事，皆是如来一法身故。」

「略举安心，不可具尽。其中善巧，出自方寸。」（《大正》85. 1287a）

这部分，是「入道安心要方便门」（《楞伽师资记》所引）的根本。从念佛而契入「泯然无相，平等不二」的法界一相，就是「一行三昧」。念佛，是佛无相貌（经说：「不取相貌」）的；念佛而入无所念，即心即佛，为安心的方便。说到「看此等心」，「如是等心要令清净」，也有「看心」、「看净」的意味。但这是在「忆佛心谢」，无所念而显的「净心」，这就是法身。「更不须徵」（推求），只是照顾自心，净心常现前就得。

(《净土与禅》，页181-183、208-209)

**印顺(2)** 梁·曼陀罗仙所译的《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下，有「一行三昧」。道信引入「楞伽禅」，制立卓越的安心方便。这對於「东山法门」的大发展，及将来南能与北秀的对立，都有深远而重要的关系。经上所说的——「入道安心要方便门」所引的，是这样（《大正》8. 731a—b）：

「复有一行三昧，若善男子善女人修是三昧者，亦速得阿耨多罗三藐三菩提。」

「文殊师利言：世尊！云何名一行三昧？佛言：法界一相，系缘法界，是名一行三昧。」

（「若善男子善女人欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜，如说修学，然後能入一行三昧——如法界缘不退、不坏、不思议、无碍、无相。」）

「善男子善女人欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意；不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向，能於一佛念念相续，即是念中能见过去未来现在诸佛。何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二。不思议佛法等无分别，皆乘一如成最正觉，悉具无量功德、无量辩才。如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。」

「如般若波罗蜜所说行，能速得阿耨多罗三藐三菩提」（成佛），是《般若经》的根本法门。此外，佛又提出能速成佛道的「一行三昧」。「一行三昧」的实质，是「法界一相，系缘法界」；以「法界无差别相」为系念而成就的三昧。想成就「一行三昧」，经中举二类方便：

（一）先要听闻——听闻、受持、读、诵，如说修行般若波罗蜜，这是般若（闻思修）正方便。

（二）「不取相貌（如三十二相，八十种好），系心一佛，专称佛名」，这是念佛的胜方便。念佛成就，见十方无量诸佛，「知恒沙诸佛法界无差别相」。（中略）

《文殊说般若经》的「一行三昧」，在中国佛教界，早已受到重视。智者於开皇十四年（594），在玉泉寺说《摩诃止观》，广明大乘的四种三昧；「常坐」的，就是「一行三昧」。更早些，传说为真谛（553）译的《大乘起信论》，也引用了「一行三昧」，如（《大正》32. 582a—b）说：

「若修止者，……一切诸想，随念皆除，亦遣除想。以一切法本来无相，念念不生，念念不灭。亦不得随心外念境界，後以心除心。心若驰散，即当摄来住於正念。是正念者，当知唯心无外境界。……久习淳熟，其心得住。以心住故，渐渐猛利，随顺得入真如三昧。」

「复次，依是三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身与众生身，平等无二，即名一行三昧（唐译作「一相三昧」）。」

《起信论》的真如三昧，可说是天台「体真正止」。但修行方便，是唯心观次第——先以心遣境，再以心除心。《起信论》以为：真如三昧成就了，能知「诸佛法身与众生身平等」——「法界无差别」，就名为「一行三昧」。没有说到念佛的方便，这是著重「一法界相，系缘法界」；就是「一行三昧」之所以名为「一行三昧」的实质。「一行三昧」为佛教界所重视，道信就融摄於达摩传来的禅法中。

（《中国禅宗史》，页57-58、60）

yslc-p0016一味蕴・根边蕴 上册

### 一味蕴・根边蕴

**印顺** 说转部又另说有「根边」与「一味」的两种蕴；他们分析法为二类：一是微细说不出差别而平等一味的，叫做「一味蕴」，就是有部所说的法体。一是从这一味法体（根）生起的作用（边），叫做「根边蕴」。不过单引零碎的《宗轮论》文，意义是很暧昧的。《大毗婆沙论》卷十一也说到二蕴的主张，很可借它把《宗轮论》文连贯起来。《婆沙》云：

「有执蕴有二种：一根本蕴，二作用蕴。前蕴是常，後蕴非常。彼作是说：根本作用二蕴虽别，而共和合成一有情。」（《大正》27.55b）

常住的根本蕴就是《宗轮论》的一味蕴；无常的作用蕴就是根边蕴。实际上也就是有部所说的法体与作用。法体恒住自性，所以是常（虽然有部不许法体叫做「常」）；作用生起，刹那即灭，所以是无常。「根本作用二蕴而共和合成一有情」，就是说：在这常住与无常二蕴的总体上，建立起我（有情）来；这我，就叫「胜义补特伽罗」，它就是真实我。依这我，可以从前世移转到後世。他从体用综合（作用的互相关涉，不离法体的互相关涉）的见地建立起我。由此，可见得他与有部的不同。

有部历然的分别了实法我与假名我；只能在作用假名上安立补特伽罗我，绝不许它有体。有部的假名不离实体，本来也已经有了充分的实在性了；可是一谈到补特伽罗我的时候，则必强调否定之曰「无我」，把体与用严格的分开，把用的关涉如一，从法体各别的见地上分析；所以，法的体与用，有部以为绝不容许看作综合的。经部本计的说转部却不同，它从有部分流出来，观察有情流转的前生后世间，应该有个常住相续的连贯者；于是他接受了有部的体用说，却又把体用综合起来，建立成为胜义补特伽罗。其真实性，是比有部更强化了。

（《性空学探源》，页175-177）

yslc-p0018一乘 上册

## 一乘

**印顺(1)** 从适应众生来说，佛法是「随机」方便，有「五」乘——人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘的不同；或著重出世法，佛说有「三」乘——声闻乘、缘觉乘、菩萨乘的别「异」。根机不同，法门当然也有不同了。然从如来出世本怀来说，一切法门无非成佛之道，「归」宗究「极，唯」有「一」乘，或「大」乘。这不是说，一切众生都要成佛，归根结底，有一乘法就得了。这是说，从佛法归於究极的立场说，一切（上中下）佛法，都是成佛的一乘——大乘法。例如声闻乘（中士）的修出离行，得涅槃果，而佛在法华会上，认为这是方便说，其实就是大乘法，所以说：「汝等所行，是菩萨道。」《智度论》也说：「二乘智断，即是菩萨无生（法）忍。」又如《法华经》说：「一称南无佛，皆已成佛道」等。一香一华的供养，一举手一低头的敬礼，一称佛名，这些人天善法（下），在同归大乘的立场，都是成佛的一乘法。

（《成佛之道》，页57）

**印顺(2)** 关於一乘，古来争论极多。为三乘中的大乘，就是一乘呢，还是离大乘之外另有一乘？中国自光宅法云，天台智者以来，都倾向於後说。论到一乘，一是不二义。唯此而更无第二，所以名一。乘即车乘，运载自在，喻佛法的令众生从生死此岸运至涅槃彼岸，出三界而到一切智海。佛法中，有的地方说五乘：人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。有的地方说三乘：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘或大乘。现在说一乘，即简别不是

(五乘)三乘。声闻乘和缘觉乘，不是究竟的，所证的涅槃，也不是真实无馀的涅槃。真得究竟涅槃，即是成佛，所以一乘即一佛乘。为简别声闻和缘觉乘，否定声闻与缘觉乘的究竟，而说一乘，这是无诤的。但一乘，是三乘中的大乘——即无二唯一大乘呢？还是於声闻、缘觉、菩萨——三乘之外另有一乘呢？这就有异说了。

其实，对二说一，或对三说一，是一样的。如手中只有一颗荔枝，而对小孩说：我手里有三样果子，有梅有杏有荔枝。等到伸开手来，手中只有一颗荔枝，馀二皆无。这即如《法华经》说的：「唯此一事实，馀二则非真。」但也可以说，并无三果，唯有一果。以初说有三果，开手时只有一枚。如《法华经》说：「但以一佛乘故为众生说法，无有馀乘，若（第）二若（第）三。」由此看来，简三说一，与简二说一，根本是一样的，并没有什麼矛盾。如图，我们指右边的二线，说此二是短的，而说左边的是长的。一长两短，这是一种说法。约上下而论：或者并没有三根长线，长线只有一根，这又是一种说法。所以，无论说无二唯一，或无三唯一，大乘是贯彻始终，即是一乘，而不可破的。不过，约菩萨的修行说，都名为大乘；约简别声闻缘觉果的不究竟说，唯有佛果才是究竟的，这称为一乘，也即是大乘。所以，《法华经》专说一乘，又说「佛自住大乘」。大乘与一乘，可作如此观：



待二乘（三乘）而说一乘，略有二义：（一）破二明一，（二）会三归一。破二明一是：佛说声闻缘觉乘法，有的即执此二乘所证的涅槃为究竟，不再想发菩提心，进入佛乘。为了说明二乘非究竟，所以「开方便门，显真实相」。开方便门，光宅即解说为「开除」；即「正直舍方便，但说无上道」。因为偏执极深，所以非彻底破除不可。然菩萨修行而未成佛果，并不自执菩萨行为究竟，所以只说「馀二则非真」，不破菩萨乘。会三归一是：成佛虽不一定要经历二乘，然声闻缘觉乘果是一佛乘的前方便。

《法华经》说：五百由旬，声闻缘觉走了三百由旬到化城；这虽没有真的到达目的地，但所走的三百由旬，还是五百由旬里面的三百由旬。所以只要明了二乘不是究竟的，那末过去所行所证的小果，都是成佛的方便，会入一乘了。《法华经》说：「汝等所行是菩萨道。」这就是说，声闻缘觉乘果，不失为一乘的因行，所以说会小归大。使二乘知道二乘不是究竟

的，不妨破；使二乘人知道是一乘的方便，即应当会。關於菩萨乘，初学菩萨也有误以为确是三乘究竟的；有的也还想退证小乘。知道二乘非真，三乘同归一乘，即不再退堕了。依此，也可说会三乘而同归於一乘。总之，一乘的重心，在说明二乘非真，在显示如来果德。大乘是贯彻因行果德的，而多少侧重菩萨因行（本经可为确证）。上来，大体依三论师说。

（《胜鬘经讲记》，页12-15）

ysl c-p0019一乘・三乘 上册

### 一乘・三乘

**吕澂** 一乘之说，梵方与此土久成争论，悬案莫决。奘师尝传五种姓之说（此为奘门中坚思想），以三乘为了义，而中土台贤皆宗一乘，共起攻击，致诬基师为三车法师（指经籍酒肉声伎，事载《宋高僧传》），争辩而至於诬蔑谩骂，足见其相攻之烈。而奘门灵润法宝等亦主一乘为了义，神泰慧沼等复著论破之（慧沼有《能显中边慧日论》），然此问题终未获解决也。

今另作一解以观其通，此须据佛与众生两方面以言，从佛以观众生，则一乘为了义；从众生之自处，则三乘为了义。所以者何？佛视众生等同一子；同具佛性，即同属佛所摄受，故不必说一切众生皆成佛而後皆有佛性，但就其对佛之教法有感受性言，众生皆已尽有佛性之义，此依法身等流而说也（《佛性论》谓法身等流即三藏十二部法）。况在无姓众生，佛亦不忍任其流转，而欲以人天善根成熟之。依如是说则一乘为究竟也。

再就众生之自处言，虽同具佛性，而一类世欲深重不信佛语，有一分不信者是为小乘，有全分不信者即名阐提，此等差别皆在众生本身，佛原等视而无异也（《佛性论》云，我说阐提无性者，为回彼不谤佛法故。若不谤佛法，则非定性阐提矣）。依如是说，则三乘为了义也。佛视众生性有同然，众生自处则因习而远（非先天决定，缘习染而异），固应分别观察矣。对此问题，而进此解，似於事实更相近也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页974-975）

## 一实相印

**印顺** 平常说：小乘三法印，大乘一实相印。这是似乎如此，而并不恰当的。《阿含经》与声闻学者，确乎多说三法印；大乘经与大乘学者，也确乎多说一法印。这三印与一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其实，这不过多说而已。佛法本无大小，佛法的真理并没有两样，也不应该有两样。无常、无我、寂灭，从缘起法相说，是可以差别的。竖观诸法的延续性，念念生灭的变异，称为无常。横观诸法的相互依存，彼此相关而没有自体，称为无我。从无常、无我的观察，离一切戏论，深彻法性寂灭，无累自在，称为涅槃。《杂含》（卷十·二七〇经）说：「无常想者，能建立无我想。圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃。」这是依三法印而渐入涅槃的明证。

然而真得无我智的，真能体证涅槃的，从无我智证空寂中，必然通达到三法印不外乎同一法性的内容。由於本性空，所以随缘生灭而现为无常相。如实有不空，那生的即不能灭，灭的即不能生，没有变异可说，即不成其为无常了。所以延续的生灭无常相，如从法性说，无常即无有常性，即事相所以有变异可能的理则。彼此相依相成，一切是众缘和合的假有，没有自存体。

所以从法性说，无我即无有我性，无我性，所以现象是这样的相互依存。这样，相续的、和合的有情生死，如得无我智，即解脱而证得涅槃。涅槃的不生不灭，从事相上说，依「此无故彼无，此灭故彼灭」的消散过程而成立。约法性说，这即是诸法本性，本来如此，一一法本自涅槃。涅槃无生性，所以能实现涅槃寂灭。无常性、无我性、无生性，即是同一空性。会得佛法宗旨，三法印即三解脱门，触处能直入佛陀的正觉。由於三法印即同一空性的义相，所以真理并无二致。否则，执无我，执无常，堕於断灭中，这那里可称为法印呢！

佛为一般根性，大抵从无常、无我次第引入涅槃。但为利根如迦旃延等，即直示中道，不落两边。声闻弟子多依一般的次第门，所以在声闻乘中，多说三法印。大乘本是少数利根者，在悟得无生法忍，即一般声闻弟子以为究竟了的境界，不以为究竟，还要悲愿利他。从这无生的深悟出发，所以彻见三法印的一贯性，惟是同一空性的义相，这才弘扬真空，说一切皆空是究竟了义。拘滞名相的传统学者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也数典忘祖，自以为一法印而轻视三法印了。惟有龙树的中观学，

能贯彻三印与一印。如《智论》（卷二十二）说：「有为法无常，念念生灭故，皆属因缘，无有自在，无有自在故无我；无常、无我、无相，故心不著，无相不著故即是寂灭涅槃。」又说：「观色念念无常，即知为空。……空即是无生无灭。无生无灭及生灭，其实是一，说有广略。」这真是直探佛法肝心的名论！

（《佛法概论》，页162-165）

ysl c-p0022二种缘起 上册

## 二种缘起

**印顺** （一）分别自性缘起：为什麼会有一切事物这样的现象？要知其所以然，必须探研它的原因，从它的原因上，就可以「分别」它差别现象的所以然。「自性」，就是一一法不同的自体。「阿赖耶识」为诸法的因缘性，「依止」赖耶中各各不同的诸法因性的存在，所以有种种「诸法生起」。假若说宇宙间唯有一法为因，那就无法说明这现实种种法的差别现象。阿赖耶不这样，它在无始以来，就受种种诸法的熏习，所以能为种种法自性现起的缘性。它能「为缘性」，所以「能分别」，就是能现起各各不同的「种种自性」。

[附论] 楞译的分别自性，指诸法各各差别的自体。这各各的差别自体，是由赖耶中无始的熏习而有；赖耶的种子有种种，所以能分别诸法自性的种种。依真谛译：诸法的种种差别，是因赖耶受种种熏习而生起的，这点和楞译相同。但说这种种不同的诸法，皆以赖耶虚妄分别为其自性，自性，指诸法同以赖耶为自性，这与楞译不同了。

（二）分别爱非爱缘起：「自体」，就是名色所构成的生命体。这名色的自体，在「善趣恶趣」之中，可以分为可「爱」的和「非爱」的。可爱的，就是由善业所感得的善趣自体；不可爱的，就是由恶业所感得的恶趣自体。分别说明这种种差别自体的原因，就是「十二支缘起」，所以十二缘起「名分别爱非爱缘起」。因十二有支缘起的业感差别，所以有三界五趣四生的种种差别自体不同。

平常多把分别自性缘起叫做赖耶缘起，十二支缘起叫做业感缘起。实际不然，这两种缘起，在唯识学上，都是建立在赖耶识中的。不过，一在

名言熏习上说，一在有支熏习上说。一切法皆依赖耶，就在这阿赖耶上建立二种缘起的差别。虽有二种缘起，但它们是统一的，不是对立的。

（《摄大乘论讲记》，页87-88）

yslc-p0031二谛 上册

## 二谛

**印顺(1)** 二谛，为佛法中极根本的论题。佛法的目的，在乎引导众生转迷启悟，而引导的方法，即以二谛为本，故对二谛应求得确当的了解。嘉祥、窥基都有《二谛章》，其他各派也无不重视。《中论》说：「诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别於二谛，则於深佛法，不知真实义。」从教义说，佛以二谛的方式为众生说法，故对於二谛不能确当辨别，即对於佛法也不能了解。《十二门论》说：「若不知二谛，则不知自利、他利、及共利。」修学佛法，不外为了自利、利他、俱利，这可见修学佛法，应该对二谛彻底理解一番！

二谛即世俗谛、胜义谛，或译作世谛、第一义谛，俗谛、真谛。佛依二谛说法，二谛中最主要的，为凡圣二谛——或可名情智二谛、有空二谛。凡夫因迷情妄执，不悟真理，凡情的境界，即常识的世界，是世俗有的，名为世俗谛。世，是迁流义；俗，是浮虚不实义。依梵语，有覆障义，即凡情乱现虚妄不真而障於真相的。胜义谛，是圣人智见体悟诸法本相，而非一般的认识所认识的。这是特胜的真智界，故名胜义，即第一义谛。佛法教化众生使它从迷启悟，从凡入圣，主要以此二谛为立教的根本方式。对二谛虽有各样的解说，然主要是使众生从迷执境界转入到圣觉的境界。众生因无明妄执，计一切法为真实有的，由此引起生死流转。要使众生解脱，即必要了悟诸法是非实有的，悟得法性本空为胜义谛。所以青目《中论释》说：「世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故，生虚妄法，於世间是实。诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，於圣人是第一义谛，名为实。」（《大正》30.32c）（中略）

胜义谛与世俗谛，是方便相对而安立的。世俗谛，有迁变义，如此而隐覆真实；胜义谛，是本性空寂，离一切戏乱相，待世俗名胜义。胜义有三义：（一）究竟而必然如此的，（二）本来是如此的，（三）遍通一切的。故经中称此为法性、法住、法界。胜义谛不可想像为甚麽实在本体，或微妙

不思议的实在。虽圣者的觉境，可通名胜义，但佛法安立二谛，是著重於一切法空性。（中略）

於教中假：古三论师曾提出於二谛与教二谛的名字；教二谛是说明为如何如何的。於二谛可有二义：

（一）从佛菩萨安立言教说，於二谛即佛智体悟的不二中道——不二是不碍二的，是教二谛所根据的；依於二谛而有言教，即教二谛。《中论》说：「诸佛依二谛，为众生说法」，所依即於二谛，为众生说即教二谛。

（二）从众生的修学说，佛所说的是教二谛，教二谛是依名言安立的，名言安立的是相对的，要我们从相对无自性而体悟那离言的绝对的。所以佛说的教二谛，说有为令众生了解为非有——有是非实有；说空令众生了解为非空——空是不真空。从说有说空的名言假立，悟解那非有非空的离言实相。这样，以言教二谛——有空的假名，悟非有非空的中道。传到江东的三论宗，是侧重於第二重二谛的；以二谛为假名，中道为实相的。一般人不知有空是假名，凡夫闻有即执为实有，小圣闻空即住於但空。这样的有，於凡夫成俗谛；这样的空，於小乘圣者为真谛，悟得离相而证但空。此即名为於二谛，即与佛说二谛义不能完美的吻合。佛说二谛，令众生悟解不二中道，不是令众生闻有著有，闻空滞空的。三论宗以毕竟空为大用，而宗极在圆中。所以说小乘证但空，对凡夫说是对的，对佛菩萨的圆见中道即不对。学佛者应於俗有真空而不执有空，依此而入中道。

这样，三论宗的正义，即中假义。但决不执取中假。如於宗义不能善巧修学的，执中执假，正统的三论师名之为中假师。此等学者对中假起定性见，决定说非有非空是中道，亦有亦空是假名。这是不得中假的真义，所以嘉祥大师呵斥为：「中假师罪重，永不见佛！」要知道非有非空是中道，若从依言相待的说明说，非有非空何尝不是假名？若体悟而有而空，即於有空而彻见实相，有空又何尝不是中道？嘉祥大师因此约体用而作如是说：说中道时，非有非空是体中，而有而空是用中；说假名时，非有非空是体假，而有而空是用假。但这也不过为了引导学人作如此说，若肯定执著非有非空为体，而有而空为用，也决非三论者的本意。总之，三论宗是即俗而真，重在超越而远离一切见执的，这应该也就是佛法体证的重心了！

（《中观今论》，页205-206、219、227-229）

**印顺(2)** 谛是正确真实的意思。真实有二：

(一) 世俗的：世是时间迁流，俗是蒙蔽隐覆。如幻缘起的一切因果法，在迁流的时间中，没有自性而现出自性相，欺诳凡人，使人不能见到他的真实相，所以名为世俗。

(二) 第一义的：第一是特胜的智慧，义是境界，就是特胜的无漏无分别智所觉证的境界，名第一义；或译胜义。

世俗是庸常的，一般的常识心境；胜义是特殊的，圣者的超常经验。或者可以这样说：第一义即实相，实相中超越能所，智如境如，寂然不可得。第一的谛理，名第一义谛。

佛在世间说法，不能直说世人不知道的法，要以世间所晓了的，显说世间所不知的。所以说眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触等等。不过，一般人所认识的，常有一种错误的成分，所以必要在此世俗的一切上，以特殊的观智，去透视世俗的颠倒所在，才能体验第一义。所以，佛说法有此二谛：一是世俗的事相，一是特殊的谛理。依世俗而显胜义，不能单说胜义。

谛是正确与真实。然二谛是一真实？还是二真实？假使唯一真实，为什麼要说二谛？假使二真实，这就根本不通。诸法究竟的真实，不能是二的，真实应该是不二的。要知世俗是虚妄的，本来不足以称为谛的。世俗的所以名谛，是因一切虚妄如幻的法，由过去无明行业熏习所现起的；现在又由无明妄执，在乱现的如幻虚妄法上，错误的把他认作是真实。他虽实无自性，然在凡夫共许的心境上，成为确实的。就世俗说世俗，所以叫世俗谛。如以这世俗为究竟真实，那就为无始的妄执所蒙昧，永不能见真理。

如橘子的红色，是橘子的色相，经过眼根的摄取，由主观的心识分别，而外面更受阳光等种种条件的和合，才现起的。如在另一环境，没有这同样条件的和合，橘子也就看来不是这样红的，或红的浅深不同。然他在某一情境下，确是红色的，好像的确是自体如此的。如不理解他是关系的存在，而以为他确实是红的，一定是红的，那就不能理解他的真相。他的形成如此，由根、境、识等的关系而现前；因为无明所覆，所以觉得他确实如此，不知红色是依缘存在而本无实性的。

经中说：「诸法无所有，如是有；如是无所有，愚夫不知，名为无明。」无所有，是诸法的毕竟空性；如是有，是毕竟空性中的缘起幻有。缘起幻有，是无所有而毕竟性空的，所以又说如是无所有。但愚夫为无明蒙蔽，不能了知，在此无明（自性见）的心境上，非实似实，成为世俗谛。圣人

破除了无知的无明，通达此如是有的缘起是无所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名为胜义。

世俗幻相，虽可以名为世俗谛，但也有世俗而非谛的。如上帝、梵、我、梵天，这不特真实中没有，就是世俗中也是没有的。又如挤眼见到外物的跃动，坐汽车见树木的奔驰，乘轮船见两岸的推移，不是世俗所共同的，所以就世俗说也不能说是真实的；不可以名为世俗谛。世人對於一切因果缘起如幻法，不知他是虚妄，总以为他是真实。就是科、哲学者，虽能知道部分的虚妄法，但在最後，总要有点真实——物质、精神、理性、神，做垫脚物，否则就不能成立世间的一切。这是众生共同的自性见。

佛陀说法，成立缘起，就在此缘起中破除自性见；破除自性见，才能真见缘起的真相，解脱一切。因众生的根性不同，佛说法的方便也不同：为根性未熟的众生（下士），说布施、持戒、禅定、生天法，使他得世间的胜利；这是但说世俗谛的法。为利根而能解脱的（中士），说四谛缘起法，使他见苦、断集、证灭、修道。根性稍钝的，但能渐渐而入。如有大利根人（上士），直解缘起法的毕竟空性，直从空、无相、无作的三解脱门，入毕竟空，证得涅槃。

所以世俗中说有我，胜义中就说无我；世俗中说一切名相分别，胜义中就说离一切名相分别。其实，这是相顺而不是相违的。色、声、香、味、触，眼、耳、鼻、舌、身，以及戒、定、慧等圣道，从他所现的如幻行相说，都是世俗的；若以无明执见而执为究竟真实，就是大错误。这些世俗幻相，如观无自性空，而证本性空寂，才是究竟真实。若以空为但遮世间妄执，此外别有真实不空的，这也同样的是大错误。所以，不知佛教纲宗的二谛，那就讲空不像空，说有不成有。

二谛又有两种：

（一）佛说这样是世俗谛，那样是第一义谛，这是以能诠能示的名言、意言，而以诠显为大用的，名教二谛。

（二）佛说二谛，不是随便说的，是依凡圣心境，名言境及胜义理而说的；这佛所依的，是於二谛。古代三论学者，特分别这两种二谛，颇有精意。然重在於教二谛，显出他的依待性，即二谛而指归中道不二。

世俗不是谛，但圣者通达了第一义谛，还是见到世俗法的，不过不同凡夫所见吧了。《法华经》说：「如来见於三界，不如三界所见。」所以，声闻行者得阿罗汉，大乘行者登八地以上，一方面见诸法性空，一方面也

见到无自性的缘起。这缘起的世俗法，是非谛的，如我们见到空花水月，不是谛实一样。无自性的缘起，是性空缘起；缘起也就是性空。

向来说，二谛有二：

(一) 以凡圣分别，称情事二谛。凡情事为世俗谛，圣智事为第一义谛。

(二) 圣者也有二谛，称理事二谛，就是幻空二谛。缘起幻有是世俗谛，幻性本空是第一义谛。即世俗谛是胜义谛，即胜义谛是世俗谛，二谛无碍。双照二谛，到究竟圆满，就成一切种智了。清辨说：世俗谛也是真实的。就世俗论世俗，确有他的实相；但不能说於胜义谛中，也有自相。这样，与第一义谛还不免有碍。应该是：不但胜义谛空性离戏论，不能说世俗是实有；就是在世俗中，也还是无自性的缘起（圣者所见的）。无自性缘起的世俗，才能与缘起无自性的胜义无碍。

解脱生死，在通达第一义谛。第一义谛，就是毕竟空性。凡常的世俗谛，是众生的生死事。就是戒、定、慧学，如见有自性，以为不空，也还是不能解脱生死的。这样，说第一义谛就可以了，为什麽还说世俗谛？这不知二谛有密切的关系。性空的所以为性空，是依世俗缘起而显示的；如不明因缘义，如何能成立无自性空？如没有缘起，空与什麼都没有的邪见，就不能分别。不依世俗说法，不明因果生死事，怎麽会有解脱？所以二谛有同等的重要。如「不能」「分别」这「二谛」相互的关系，那对「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真实义」了。

第一义是依世俗显示的，假使「不依世俗谛」开显，就「不」能「得」到「第一义」谛。修行观察，要依世俗谛；言说显示，也要依世俗谛。言语就是世俗；不依言语世俗，怎能使人知道第一义谛？佛说法的究竟目的，在使人通达空性，得第一义；所以要通达第一义，因为若「不得第一义」，就「不」能「得」到「涅槃」了。

涅槃，是第一义谛的实证。涅槃与第一义二者，依空性说，没有差别的；约离一切虚妄颠倒而得解脱说，涅槃是果，胜义是境。胜义，不唯指最高无上的真胜义智，如但指无漏的胜义智，那就与世俗失却联络。所以，解说性空的言教，这是随顺胜义的言教；有漏的观慧，学观空性，这是随顺胜义的观慧。前者是文字般若，後者是观照般若。这二种，虽是世俗的，却随顺般若胜义，才能趣入真的实相般若——真胜义谛。如没有随顺胜义的文字般若，趋向胜义的观照般若，实相与世俗就脱节了。所以本文说，依世俗得胜义，依胜义得涅槃。因为如此，实相不二，而佛陀却以二谛开

宗。如实有论者的偏执真实有，实在是不够理解佛法。（《中观论颂讲记》，页454-461）

印顺(3) 「中本般若」後分，一再的说到二谛，《中论》也是以二谛来说明佛法的，如卷四（《大正》30. 32c—33a）说：

「诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，二第一义谛。」

「若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。」

佛为众生说法，不能不安立二谛；如没有相对的「二」，那就一切不可说了。如世间众生所知那样的，确实如此，名为世俗谛（*lokasaṃvṛti-satya*），谛是不颠倒的意思。第一义谛（*paramārtha-satya*）——胜义谛，是圣者所知的真实义（*tattva*）。众生世间所知，虽然共知共见，确实如此，其实是迷惑颠倒，所以生死不已。求胜义的佛法，是要於世间一切法，离颠倒迷惑而通达实义，这是安立二谛的根本意趣。

然第一义谛，世间的名、相、虚妄分别，是不能表达的，所以说胜义谛如何如何，还是依世俗谛方便说的。如《摩诃般若波罗蜜经》说：「如是（空性）等相，是深般若波罗蜜相。佛为众生，用世间法故说，非第一义。」「若名字因缘和合无，则世俗语言众事都灭；世谛无故，第一义谛亦无。」世俗谛是众生迷谬所知的，虽是惑乱，却是重要的，我们凡夫正是处在这一情境中呀！所以要依止世俗谛，才能表示第一义谛；才能从勘破世俗迷妄中，去通达胜义谛。

依《中论》的二谛来观察龙树最著名的一偈：众生迷妄所知的世俗谛，佛说是缘起的；依缘起而离边见，能正确的体见实义，这就是中道。但一般人，部派佛教者，不能如实地理解缘起，到头来总是陷入「依实立假」的窠臼，不能自拔。所以《般若经》说：一切法是假名，通达自性空寂，这就是二谛说。《中论》依缘起立论：缘起法即空性，显第一义；缘起即假名，明世俗谛。这样的假有即性空，性空（也是依假名说）不碍假有，就是缘起离二边的中道。说缘起即空、亦假、亦中（《回诤论》说缘起、空、中道是同一内容），而只是二谛说。即空即假即中的三谛说，不是龙树论意。

引人转迷向觉，依世俗谛说法：缘起无自性故空，空故依缘起有一中道说，能善立一切法，远离一切见，可说是非常善巧的教说！不过世俗的名言是「二」，是没有决定性的；名义内在的相对性，在适应众生，随

时随地而流行中，不免会引起异议，那也是世间常法。依第一义谛，空，无生等，只是一个符号，并不等於第一义。如空以离诸见为用，著空也就不是中了，所以说：「空亦复空」，「空亦不可得」。（《空之探究》，页257-259）

**呂澂** 据三论宗讲这应看成因缘相待而有的分别，所以只有假名，并无实体。这又应看作是对机立说而属於言教方面的事。这就和成实师偏说境理的议论相反了。如问，三论宗这种说法的根据何在？

第一，《中论》〈观四谛品〉有这样两个颂：「诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛；若人不能知，分別於二谛，则於深佛法，不知真实义。」由此可见二谛完全是属於言教形式的。

至於怎样为谛？谛是实在。说法虽异，而所对不同，不妨都成真实。所以青目解释这两颂说，世俗谛明虚妄法，但对於世间是实在，第一义谛明法空，但对於圣人是实在。《中论》的说法如此，另外《百论》的说法也是如此。《百论》的〈破空品〉说：「诸佛说法常依俗谛、第一义谛，是二皆实，非妄语也。」这些即是三论宗二谛理论的根据。

由此，三论宗的二谛说里有「於谛」的名目，这指於世间为实，於圣人为实，由所对成谛而言。又有「教谛」的名目，这指依所对说真实的言教才属谛的当体而言（有关二谛的各种理论，详见吉藏《二谛章》）。

总之，三论宗是要用对缘假说的二谛方便来显示诸法实相的无碍、性空，所以，对於以境理为谛的偏见来说言教的谛，其实并不执定言教（有这一层，便和广州大亮法师所说决定以言教为谛的不同）。另外，显示方便，虽用相待的二门，而所显的实相终归於不二（有这一层，便和成实诸师勉强用相即的说法统一二谛的又不同）。这些都是三论宗说二谛的旨趣。

（《呂澂佛学论著选集》（五），页2906-2907）

ysl c-p0032二谛中道观 上册

## 二谛中道观

**印顺** 佛依二谛说法，二谛不即不离而需要完满的善巧二谛，即不能稍有所偏。若能正见二谛无碍的中道，则对於缘起与性空，才有正确了达

的可能。如何把握二谛的不即不离，恰到好处？不偏於差別，也不偏於平等，这是修学中观者所应该特别留意处。

中观者的二谛中道观：缘起即是性空，因为诸法空无自性，所以是缘起法，要由众缘而现前，这与唯识家不同。唯识学者不能从圆成空性以指出空性与依他有何关联，中观则说无自性与缘起相即相成，彼此有深切的关系。「以有空义故，一切法得成」，诸法本性空，即是现象之可能成为现象的所以。然而现象之所以有无限差別，不是以此空性为精神或物质，而後成为现象的差别。诸法是众因缘相依相待而有的，差别的现象，惟有在因缘法上安立，决不在性上说。这与自性能生万法，一真法界现起一切的思想，根本不同。如此处是空地，才可以造房子；这如法性本来空寂，所以有现象的可能一样。但仅有空地，还不能就有房子出现，必需以砖、瓦、木、石、匠人、设计、工作，才能有事实的房子。所以，「以有空义故，一切法得成」，这是从缘起本相以说明其可以成为现象；而所以成为如此现象，并不以空为能力、材料，以空为现出一切现象的根源。

性空与缘起，如镜的明净与影像一样，不明净，即不能现一切影像；但不能说明净即能有一切影像，影像还需有人、树、花、物的因缘。於明净中能现一切影像，可说影像就是明净的，影像现前时，也未曾不明净。从明净说，这是平等一如的，有影像如此，无影像也如此。但现起人等影像，必需明净，而非但由明净，不需人物等因缘；也决不因镜的明净平等，而所现的人物花草影像也无有差别。人物花草的影像如何，主要还是受人物花草的因缘关系而决定的。

这样，缘起与性空，从性空的方面看，是平等平等的，种种差别现象不离此平等；虽不离平等，然差别相宛然不失，并不因空性平等而诸法也就无差别。同时，也不因诸法差别而空性也差别。中观者於性空与缘起的抉择，与唯识家不同：即在「以有空义故，一切法得成」。与天台、贤首不同处：即一切为缘起法，由因缘生，非由空性生起一切或具足一切。然这里要郑重指出的，性空即缘起本相，不应作形而上的实体看，也不应作原理而为诸法的依托看；这是形上形下或理事差別者的拟想，而非缘起性空的实相。

（《中观今论》，页198-200）

## 十二分教（九分教）

**印顺(1)** 在部派不同的传说中，或作「九分教」，或作「十二分教」；而「九分教」又有多种不同的传说，因而佛学界又有「九分教」与「十二分教」先後的异说。（中略）「九分教」本是教法的分类。教法在次第集成中，以形式或内容不同，渐形成不同的部类。把不同的部类，综合起来，成为「九分教」，这是教法的原始分类。「九分教」是：「修多罗」、「只夜」、「记说」、「伽陀」、「优陀那」、「本事」、「本生」、「方广」、「未曾有法」。然在佛法的开展中，特别是律部与论议的发达，對於圣典的部类，感到有补充的必要，於是又增加而综合为「十二分教」。「十二分教」是：九分以外，又加入「因缘」、「譬喻」、「论议」。至於「九分教」的不同传说，并不是古义，而是大乘经的成立时，依「九分」古说，而自由取舍的。一部分尊古的学派，虽然事实已不止於九分，而始终保持「九分教」的原始传说，这才形成「九分教」说，「十二分教」说——二大流。部派一再分化，「十二分教」的次第，也有了不同的异说。（《原始佛教圣典之集成》，页493-494）

印顺(2)「九分教」与「十二分教」的一支分，是在圣典的成立过程中，从圣典分类学的观点，而先後成立的。在圣典的成立过程中，分教的名义与内容，都有变化的可能。如「修多罗」与「只夜」，为原始结集的分类，当时是有确切的部类可指的。等到「九分教」成立时，「十二分教」成立时，後代论师面对当时的全部圣典（声闻三藏；大小乘三藏）而进行解说（分配）时，原始的意义，不足应用，於是解说上不免有所出入。所以分教的意义与内容，要从成立的过程中去说明。而前阶段成立的支分，到了後一阶段，意义就有所调整（全体协调）。这应从其所以演变而加以说明，作为自然合理的演化。後代论师的解说，也许不合分教的本义，也应看作固有分教的新的适应。

分教的一支意义与内容，是不能从圣典自身而求得解决的。如「修多罗」、「只夜」、「方广」等，在圣典自身——文句中，并没有明文可证。所以对「九分教」与「十二分教」的解说，不能不依赖於传承中的古说。古说，作为研究的线索；依著去研究，对分教的古义，及演化中的情况，才能逐渐明白出来。在现存的多种古说中，《大毗婆沙论》所说，说一切有部（*Sarvāsti-vādin*）论师的传承，比较的近於古意。《大毗婆沙论》的成立，虽在西元二世纪。而对分教的解说，传承古说，而不是面对当时

的全部圣典。如没有将「阿毗达磨论」，作为十二分教的内容，比起其他古说，就显得难能可贵了！

第一、「修多罗」是结集义，为原始结集的通称。结集後不久，由於文体的类别，分化为二：称长行部分为「修多罗」，大致与《杂阿含经》的「蕴诵」、「六处诵」、「因诵」、「道品诵」相当。称偈颂部分为「只夜」，与「八众诵」相当。这是「相应教」的核心，原始结集部分。

第二、此後，传出的佛法，都是以原始结集的教法（与律），为最高准绳，而共同论定集成的。在固有的「修多罗」与「只夜」外，又有长行与偈颂，集出流行。长行部分，以分别、解答为主，称为「记说」。这是对於「修多罗」及「只夜」（通称），以分别或解答方式，而阐明佛法的意义。在问答、分别中，显示、决了深秘教证（佛法本质问题）的特性，逐渐表达出来。这一部分，附编於「相应教」中，与《杂阿含经》「弟子所说」、「如来说分」相当。《杂阿含经》集三部分而成，与「九分教」中的「修多罗」、「只夜」、「记说」的次第成立，完全吻合。这所以《杂阿笈摩》，被称为「一切事相应教」的根本。

当时，不属於（原始）结集的偈颂，已大大的流行。主要是传於边地（中略），通俗而易於传诵的法偈。起初，也曾泛称为「只夜」，为了与「相应教」中的「只夜」有所分别，而被称为「伽陀」、「优陀那」。「优陀那」是以感兴语为主的《法句》。「伽陀」是以偈颂，宣说法要（除「只夜」、「优陀那」以外）的通称。从古代的传诵来说，大致与《小部》、《经集》中的《义品》、《波罗延肇品》、《蛇经》、《陀尼耶经》、《犀角经》、《牟尼偈》等相当。这类传诵广而影响大的法偈，当时已有类集（与现存的当然有多少距离），但始终不曾集入「四部」、「四阿含」中，这是值得注意的事。分教的五支成立，就是「相应教」的成立，一分法偈的成立。

第三、前五支，重於形式的分类，内容是重於法义的。此後，圣典又不断集出。内容方面，承分别、解答——「记说」的风格，而又多为事的叙述。所以不只是形式的分类，而更为内容的分类。在这一阶段中，有「本事」、「本生」、「方广」、「希法」的成立。「本事」，是「不显说人、谈所、说事」的，只是传闻的佛说如是。或集出传闻如是的法义，成「如是语」；或集出传闻如是的先贤的善行盛德，名为「本事」。「本生」，是於传说的先贤盛德（「本事」）中，指为佛的前生；而在「波罗提木叉分别」成立中，佛与弟子的前生事，也传说集出。对「本事」而说，「本

事」是直说过去事，「本生」是结合过去人事与现在人事，而成前後因果系。广分别与广问答，实是「记说」的延续。所以广问答的《满月大经》、《帝释所问经》、《六净经》；广分别体的《梵网经》、《沙门果经》等，在圣典自身，都是称为「记说」的。然法义的阐述更广，成为更有体系的说明，与旧有的「记说」，不大相合，所以成为「方广」一分。

铜蝶部 (*Tāmraśāṭīya*) 学者，专重形式，别称广问答经为「毗陀罗」，是不足以说明圣典集成过程中的时代倾向。还有，佛及圣弟子所有的希有功德（依事实而表现出来），也成立「希法」一分。「方广」是深广义，「希法」是奇特事，形成一对。这四分，约契经说，都是篇幅较长，被编入《长阿含》、《中阿含》、《增一阿含》的。到此，九分教成立，也就是依固有的「相应教」，更集为《长》、《中》、《增一》，而完成「四部」、「四阿含」以前的情形。

还有值得说到的，圣典有了新的特色，也就有了新的分教。但在集成过程中，新形的圣典而外，与固有圣典，性质与形式相类似的，也是不在少数的。这些，或增编於固有的（分教）部类中，或没有编入。没有编入的，也以形式及性质的近似，而被称为「修多罗」等。这样，「修多罗」等渐成为分教的通称，而不再局限於固有的部类了。所以当「本事」等会编而成《长》、《中》、《增一》时，内容是不只是这四分的，这是一点。

「如是语」的成立，说明当时有长行与重颂相结合的契经。当「如是语」的集成中止，或略去「序说」、「结说」，而失去「如是语」的特性时，长行与重颂相结合的体裁，是被称为「只夜」的；重颂体，成为「只夜」的新意义。上面说到，《立世阿毗昙论》，是「如是语」型，而称重颂为「即说只夜言」。「如是语」（重颂）——被称为「只夜」，应该是九分教成立以後的事，这是第二点。

第四、九分教成立，「四部」、「四阿含」也不久就集成了。九分教的次第成立，是重於「法」的。当原始结集时，属於「律」的，有《波罗提木叉经》的集成，也称为「修多罗」。到「四部」、「四阿含」集成前後，「波罗提木叉分别」（「经分别」）也大体完成。这是部派没有分化，九分教的时代；推定为第二结集时代。此後，部派分化了。在上座部 (*Sthavirā*) 没有再分化——分为分别说部 (*Vibhajyavādin*)，与分别说部分离後的上座部的时代，律部的集成；论部的成立：三藏圣典的实际情况，已不是九分教所能该摄。於是成立「因缘」、「譬喻」、「论议」——三分，完成十二分教的最後定论。

「因缘」，是制戒（学处、轨则）因缘，是出於「波罗提木叉分别」及「犍度」部的。以制戒的「因缘」为例，而宣说经、偈的事缘，也被称为「因缘」。「譬喻」是光辉的事迹。《长阿含》的《大本经》，《中阿含》的《说本经》，《长寿王本起经》，都是「譬喻」，但当时还没有成立为「譬喻」一分。等到律部中，佛与弟子的事迹，详广的叙述出来。（制戒）「因缘」的意味淡，而「譬喻」的意义增强，「譬喻」也就成为一分。

「因缘」与「譬喻」，都通於契经，而实属於毗奈耶的。在九分教时代，「阿毗达磨」、「摩呬理迦」（还有被称为「毗陀罗」的广分别），已有独立的特殊形式。「四阿含」集成後，更被重视起来。上座部论书的最早形成，是「经分别」；这是「论议」（「优波提舍」是经的分别解说）成为一分的实际内容。《大毗婆沙论》，对後三分的解说，始终以经、律为主，所以取「共同论议」、「共同解说」的经说为「论议」。

「十二分教」的成立，後三分与九分教的结合，次第上形成分别说系，说一切有部系——二大流。分别说部系，以「优陀那」及「因缘」为次第，而以「譬喻」、「论议」为末後二分。这似乎表示了，「譬喻」与「论议」是後起的，「因缘」早已存在。「波罗提木叉分别」的「因缘」，的确是与「九分教」的时代相当的（但成为分教之一，却在其後）。说一切有部系，将「因缘」、「譬喻」，列於前面，而成「尼陀那」、「阿波陀那」、「本事」、「本生」的次第。这四分的结合在一起，表示「譬喻」的早已存在，而四分同为叙事的部分。这四分的原始差别是：「因缘」与「譬喻」是现前事；「本事」与「本生」是过去事。「论议」始终为最後一分，也就是末後成立的一分。

佛教圣典的部类学，以「十二分教」为定论。大乘经典的集成，大都以「方广」为名，而被摄属於「方广」分的。（《原始佛教圣典之集成》，页621-627）

印顺(3)「九分教」与「十二分教」，旧译为「九部经」与「十二部经」。「十二分教」的名目，玄奘译为：「契经」、「应颂」、「记说」、「伽陀」、「自说」、「因缘」、「譬喻」、「本事」、「本生」、「方广」、「希法」、「论议」。「九分教」，就是十二分中的九分，虽有多种的不同传说，依据较古的传说，应以「契经」、「应颂」、「记说」、「伽陀」、「自说」、「本事」、「本生」、「方广」、「希法」——九分为正。「九分教」的原语为navâṅga-vacana, P. navâṅga- [buddha]

-vacana，「十二分教」为dvādaśāṅga-vacana。分 (āṅga) 是支分的分，所以这是教法的分类，九部分或十二部分。

古代的结集传说，出於律部（犍度与本母）。据持律者的传说，阿难 (Ānanda) 集一切经为四阿含或五部，并没有说到依九分教（或十二分教）而集成四阿含。近代学者，开始注意这一问题，是由於发见了《岛史》（《南传》60· 26）的传说：

「五百长老，住七叶窟，分别师之九分教。师之九分教：修多、只夜、和伽罗那、伽陀、优陀那、伊帝目多伽、闍多伽、阿浮多、毗陀罗；以此不灭之正法，分类名为『品』、『五十集』、『相应』、『集』，为阿含藏经典之集成。」

《岛史》 (Dīpavamsa) 为锡兰最古的编年史诗，约作於西元四、五世纪间。依九分教而集成阿含藏 (Āgamapi tāka)，在中国也有类似的传说，如《般泥洹经》卷下（《大正》1. 190c—191a）说：

「众比丘会共议：佛十二部经，有四阿含。……即选众中四十应真，从阿难受得四阿含。」

《般泥洹经》，是《长含》《游行经》（《大般涅槃经》）的别诵本，不知属於什麼部派；传为「东晋失译」（约西元四世纪译）。《出三藏记集》卷九（《大正》55. 64c），〈四阿含暮抄序〉也说：

「阿难既出十二部经，又采撮其要，迳至道法，为四阿含；与阿毗昙及律，并为三藏焉。」

《岛史》与《般泥洹经》所说，佛法——九分教或十二部经，是通於经与律的；四阿含仅是其中的一分。以九分教或十二部经，集为三藏的传说，现存西元二世纪以来的论书，大抵如此。所以《原始佛教圣典之成立史研究》，论证九分教为「通於经律之全体」，当然是没有问题的。然而，在古典的结集传说中，没有说到依九分教而集成四阿含；所以说九分教为四阿含以前的圣典形态，还是不能不审慎考虑的问题。

九分教是法的分类，还是通於律呢？古代持律者所传，如《铜鐸律》〈经分别〉（《南传》1· 13）说：

「舍利弗！拘楼孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、广为声闻弟子说法不厌，为弟子多说修多、祇夜、记说、伽陀、优陀那、如是语、本生、未曾有、毗陀罗；为诸弟子制立学处，制说波罗提木叉。诸佛世尊、大声闻等灭後，种种名、种种族、种种种、种种姓出家，後诸弟子梵行久住。」

佛法的是否久住，在乎是否广为弟子说法——九分教；为弟子制立「学处」，制「说波罗提木叉」，文段非常分明。九分教是说的，是法的理解（修证）；「学处」、「说波罗提木叉」，是制的，是僧伽的制度。九分教的古义，在持律者看来，显然是所说的法，而是与律相对的。律宗所说的「化教」与「制教」，正可为这一段文字的说明。

九分教（或十二分教）的组成，最早见於《中部》（《中含》），《增支部》（《增一含》）。凡《中部》与《增支部》而说到九分教的，都是约「教法」说的。如「知法」是知九分教；「知义」是知九分教的意义。

「学法」（九分教），是「以慧而究明其义。以慧而究明其义者，……适於真正目的。以能善解法故，永得饶益。」多闻持法，不一定是多听九分教法。如「一四句偈、知义、知法、法随法行，是名多闻持法者。」对於九分教法，「法来入耳（听闻），熟习其语，意善观察，见善分析。不失念而死故，生於天上。」怎样才能多闻？「通达於法（九分教）。如所听闻，如所通达而广为他说，……广为他读，……广为讽诵，……心随寻伺，意随观察。何处有多闻，传阿含，持法、持律、持母长老比丘，时彼比丘往诣其处：大德！是义云何。」依上文证，九分教——法，是学习通达的。多闻持法的，重於法义的闻持。说到九分教的，都近於「十法行」，而为闻思修的修学过程。所以九分教与十二分教，虽在佛教的流传中，早已总摄三藏，更不要说通於法与律了。但论到九分教组成的早期意义，我觉得这是经师所传，一切经法的九类。

九分教，无论是法的，或是通於法与律的，依九分教而集成四阿含，仅有部分的意义。九分教（或十二分教）与四阿含，在基本精神上，有一重大的差别。「佛法」，从佛的证觉而宣流出来，本於佛说，那是无可疑的。然而，佛法就可以称为「佛说」吗？《增支部》标九分教为「沙门瞿昙之法」；《岛史》称为「胜者之九分教」。说得更确切的，如说：「十二部经，如来所说」；「谓佛所说十二部经」；「汝等持我所说修多罗……优波提舍等法」；「佛所宣说」；「如来所说，从修多罗乃至优波提舍」。九分教或十二分教，在古来的传述中，都是标明为「佛说」的。然在阿含中，集成的佛法，是不限於佛说的。佛说的以外，诸大弟子所说，都集录在内。又如《憍肆经》、《瞿默目连经》等，佛涅槃以後弟子所说的，也都集在里面。这还可说「佛涅槃未久」，而如《增壹阿含经》，那罗陀(Nārada)为文荼王(Munḍa)说法，是佛灭後四、五十年的事了。此外，如《相应部》〈有偈品〉中诸天所说的，也集录起来。时间上，从佛世到佛涅槃以後。说法者，从佛到诸大弟子、诸天。「阿含」所集录的佛法，是以佛为

本的；将流传於僧伽内部，社会民间的佛法，一起集为「阿含」，所以《成实论》卷一（《大正》32.243c）说：

「是法根本，皆从佛出。是诸声闻及天神等，皆传佛语。如比尼中说：佛法名佛所说，弟子所说，变化（人）所说，诸天所说。取要言之，一切世间所有善语，皆是佛说。」

《成实论》文，是依「律藏」及《增支部》而作此解说的。这是原始结集以来的「教法」真相，也正是集经为「阿含」的指导方针。当「九分教」组成时，虽不一定有称为「阿含」的部类，而传诵的经法，确已不少。组为九分，而标揭为「如来所说」，是当时经师们推重经法的表示。后来集成的经（律部也受此影响），「佛说」与「佛法」不分，显然是受了「佛说九分教」（或「十二分教」）的影响。离佛的时代远了，崇拜佛陀的信念，也逐渐加强；「佛法」也嬗变为「佛说」了。

依「九分教」（十二分教）而集成「四阿含」，或先有「四阿含」而後有「九分教」，这在近代学者，有著浓厚的论究兴趣。在这里，概略的表示我的意见。「九分教」的类别，是逐渐形成而後综合组成的。「四阿含」，在原始结集时，就有部分的集成。当然，原始集成的，并不是四部，也未必称为阿含，但确是阿含部的根源。在这集成的原形中，又不断的集录、分化，最後形成四部，而确立「四阿含」的部类。「四阿含」不是一下子编成的；也不是先组成九分教，然後重组改编的。所以严格说来，依「九分教」而集成「四阿含」，是一项意义模糊的传说。然在「四阿含」没有完成以前，「九分教」的类别，已经组成。在《中部》，尤其是《增支部》，所集录的经法中，充分表示了「九分教」的已经成立。在这一意义上，可能成为先有「九分教」，後有「四阿含」的传说。所以说，依「九分教」而集成四阿含，仅有相对的部分意义。原始结集所集成的，就是阿含的根源部分。那时还没有组成「九分教」，而有其中的一部分（几支）。从这一意义来说，「九分教」与「四阿含」，应该说是同时发展，而（「九分教」）先、（「四阿含」）後完成。

（《原始佛教圣典之集成》，页476-481）

## 十二缘起

印顺(1)

(一) 十二支因果生灭，经中说有两种：一是缘起，一是缘生。这两种，都是说的「此有故彼有，此生故彼生，无明缘行，乃至纯大苦聚集」等。对此两者的差别，一般的学派，是向两方发展的：大众分别说系，以缘生法为因果事相，以缘起法为常住无为，是因果钩锁的必然理则，不是指惑业苦的本身。好像是离了生死的现象外，另有一常住不变的法则。说缘起是无为，这是错的，但也有他的特见：一切因果相生，都依必然的法则而发现，不是随便乱起的。这如造房子，先由工程师设计绘一模型，后依这模型去建筑。所以，在因果的现象上，见到有这样的因，生这样的果，秩然不乱，可见因果现象中，有一决定而必然的理则，所以不得不这样。

缘生法是因果的事实、现象，他是有变异的，这是理事义。说一切有部，不承认缘起是无为说，主张为缘能起的因叫缘起，从缘而生的果叫缘生。如无明起行，有行就决定有无明；……生缘老死，有老死决定从生而来。不可说有行而不从无明来，无明与行有因果的决定性。缘起为因，缘生为果，这是二者的不同。然释尊的本意，似乎是在此两大思想的中间。缘起是为因能生的条理化。

本论（《中论》）对缘起真义的阐述，把缘起缘生合一，在此缘起与缘生上，说一切毕竟空。这可见，龙树的缘起思想，在因果生灭的见地，接近上座系；龙树学说到法相，也大都采取古典的毗昙；也有采取经部的。在因上了解缘起的因，必然生缘生的果；在果上了解缘生的果，必然为缘起的所生。有无明，所以有行，有行也决定有无明。现在这样，溯之於过去，推之於未来，也是这样。个人是这样，旁及於他人，推究到一切众生，无不是这样。从具体的事事实观察，发现因果的必然性，必然是这样，并非另有一无为常住的东西。不离缘生外，另求缘起；有果即有因，有事就有理（不过，对理则性，有部等稍忽略）。有因就有果，所以说：「此有故彼有」。这成了普遍的公理，不容有所变更的。「若佛出世，若不出世，法住法位。」

假使知此而不知彼，这是没有用的。如豆子能生芽，愚痴无知的人，只见这根芽是从这颗豆生的；不知道一切的黄豆，在某种条件和合下，只要他生性没有被损，都是可以生芽的。聪慧有智的人，就能知道这遍通的

理则性。得到这智慧，才能成立智识，发生力量。佛法的悟解缘起，也是如此，是从因果事实而悟解因果理则的。

(二) 佛说缘起因果，不同後代学者所说的：一一法各有亲因缘，如意识现行，由意识的种子生，种子是他的亲因缘；没有这亲因缘的种子，现行的意识就不得生。佛的缘起观，是和合相续的因果观。以深刻的智慧，洞观有情生死流转，发现他有必然的前後阶段。

譬如生是一阶段，生以後就有老、有病、有死，老病死也是某一阶段的现象。此老病死，是产生以後的必然结果，所以说：生缘老死。无明是一阶段，造作行业是一阶段。所以造成感後有的行业，因为无明，这是无明引起的结果。如来在生命前後的连续上，看出他一一阶段间的依存性；所以在生命发展的过程中，建立十二缘起的因果。有说：一念心中具十二缘起，这简直毫无意义。

有部的分位缘起，就是约阶段讲的。以生命各阶段，成立缘起的因果，这等於讲社会史观的，分奴隶时代，封建时代，资本主义时代，民主主义时代。又如分人与兽斗争时代，人与人斗争时代，人与自然斗争时代。无明发生主动作用的时候，是无明的阶段；由无明踏上行的阶段，就是以行为主要者了。所以，每一阶段，不是自性独存的，无明不仅是一无明，行也不单是一个行，他都是有五蕴的。这以某一支为某一阶段主流的缘起观，足以代表佛陀的缘起观。

那些实有自性的学者，那里能同情这和合相续的因果观。他们要一一自性的亲因，生一一自性的亲果。在佛教中，这一思想，一天天的晦昧了。如三民主义说：民生为社会历史的中心；共产主义说：经济为社会历史的中心。这解决了，一切都能解决了；一切是依存於他，因他的变动而变动的。佛观无限生命发展的动力，是以无明及爱为根本的；这解决了，生死苦痛一切也就解决。也是在一切复杂的原因中，抉出主因的意见。

不过佛法是无自性的，无明与爱，也不能独存；不过他起著主动的作用吧了！或以为前後各阶段，既都是五蕴，为什麼说无明支、行支、……生支、老病死支呢？这是约主力说的。如手工业时代，机器工业时代的分划，不是说：在这某一时代中，即没有其他的，也只是说这一时代的社会中，是以某一业为主流、为特徵的。所以佛陀的缘起观，是组织的，不是独立的；是阶段的，不是同时的。这点，我们应该知道。

缘起有流转观，有还灭观。前者是说苦的集，後者是说苦的灭，也就是生死与涅槃的两向。佛说的生死与涅槃，都建立在缘起法上。因果的存

在，是此有故彼有；因果相生，是此生故彼生；无明缘行，行缘识，识缘名色，……生缘老死，如是纯大苦聚集，这是缘起的流转律。反之，无无明就无行，无行就无识，……如是纯大苦聚灭，这是此无故彼无，此灭故彼灭的缘起还灭律。生死苦痛，是否能了？他是缘起的，所以可了。

缘起，是依此而有彼的，就是无自性，也就是意味他不能单独存在。不能单独存在而此有故彼有的，是生灭法。他不但是可灭的，而且一切都是从生而归向灭无的。一般人走到灭的尽头，又转向生；灭了又生，生了又灭，生生灭灭，无有止境的兜著循环的圈子。圣者到了灭，就入於寂灭，止息於此，不复再生了。如造的房屋，坏了又修，修了又坏，自然能维持长久。假使坏了不修，不是就灭尽无馀了吗？

生死的存在，只依因缘而存在的；约他的本质说，本不是有自体存在的。假使自体存在，怎麽可以说依缘？所以，依缘的一切法，自性本无，现象是有是生。不但现象的内在，自己否定自己，含有灭与无；而他的本身，本是非有不生的。所以此无彼无，此灭彼灭，不是毁有的成无、成灭，是本来无、本来灭，还他个本来如此。依缘起建立因果，也就依缘起成立一切法自性本空。知此，就得离生死而解脱了。

缘起流转律的基本原则，是此有故彼有，此生故彼生。分位缘起，是叙述缘起流转中的过程。不过像有部那样讲，识为入胎最初的一念；名色是身心渐发育的阶位；六入是六根具足将出胎的阶位；出胎後，在二、三岁的时候，不能识别事物是触；能了苦乐的差别，到六、七岁时是受；……未来世受生是生；未来世老死，是老死；这未免机械一点。

从佛的缘起本义看：无明、行、识的三支，是总括的。经中说：「一切众生无明所覆，爱结所系，感得有识之身」，即指出生命的三大历程。有的经中说：「业爱及无明，能集後世阴」；行是行业，但在实际的行动中，也可含摄在爱取的烦恼中。此三者，一是理智的认识错误；一是意志的生存竞争；有此二因，就招感心识为导的生死了。

如来叙述缘起，不外这三者的说明。说到详细的过程，有从爱、取、有、生、老死的逐物流转观；有从识到爱的触境系心观。合为一十二缘起，依十二缘起建立三世因果：无明、行，是过去的因；识、名色、六入、触、受，是现在的果；爱、取、有，是现在的因；生、老死，是未来的果。假使讲二世因果，过去与现在的，只从无明到识三支就可以了；现在与未来的，只从爱到老死的五支，也就可以；无须说十二缘起。经三世的历程，

这才要说他。其实，基本原则，还是上面说的三大历程。也有配为惑、业、苦三杂染的。

（《中观论颂讲记》，页520-526）

**印顺(2)** 有情的生死流转，即在这样——十二支的发展过程中推移。这十二支，可以约为三节：

（一）爱、取、有、生、老死五支，侧重於「逐物流转」的缘起观。有情都要「老死」，老死是由生而来的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足忧。可见想长生不死或永生不灭，是永远不可能的。有情为什麼会生起呢？即由於「有」。有指过去业力所规定的存在体，三有或者五有。既有业感存在体，即不能不生起，如种子得到水、土、温度等缘力，即不能不萌芽一样。何以会有？这原因是「取」——欲取、见取、戒禁取、我语取。取是摄持追求的，由内心执取自我，所以在家人执取五欲，出家者又执取种种错误的见解，与毫无意义的戒禁。人类的所以执取趋求，又由於「爱」。这即是有情的特性，染著自体与境界，染著过去与未来。因为爱染一切，所以执取趋求，所以引起业果，不得不生，不得不死了。从爱到老死的五支，说明了苦与集的主要意义。

（二）识、名色、六处、触、受五支，是在逐物流转的缘起观中，进求他的因缘，达到「触境系心」的缘起。有情的染爱，不是无因的，由於苦、乐、忧、喜等情绪的领「受」，所以引发染爱。染爱不但是爱著喜乐的，凡是感情掀动而不得不爱，不得不嗔，恋著而难以放下的一切都是。论到情绪的领受，即知由於（六）根的取境、发识，因三者和合而起的识「触」。没有触，反对象而起的领受，也即不生。这十二支中的触，专指与无明相应的触。这样，即是不能没有「六处」的。六处即有情自体，这又从「名色」而有。名色是胚胎初凝，还没有完成眼等六根的阶段。这名色要有「识」的执持，才能不坏而增长；此识也要依托名色，才能发生作用。所以不但识缘名色，名色也缘识，到达色心交感，相依互存的缘起。如《杂含》（卷十二·二八八经）说：「譬如三芦，立於空地，展转相依而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展转相依而得竖立。识缘名色，亦复如是，展转相依而得生长。」

（三）从识到受，说明现实心身的活动过程，不是说明生死流转的根源。所以进一步说：无明缘行，行缘识。这一期生命中的情识——「有识之身」，即有识的有情的发展，即是生。所以识依於行的「行」，即是爱俱思所引发的身行、语行、意行，也等於爱取所起的有。「无明」也等於

无明触相应的爱等烦恼。由於无明的蒙昧，爱的染著，生死识身即不断的相续，不断的流转於生死苦海。苦因、苦果，一切在没奈何的苦迫中，成为「纯大苦聚」，这即是有情的一切。（《佛法概论》，页147-149）

印顺(3)缘起支的叙述，很多是从识支开始的，所以经说：「齐识而还，不能过彼。」可是，在识支以前，有的又加上无明与行二支，成为十二支。在《阿含经》中，一再说：「无明覆，爱结系，得此识身。」无明，爱（行），识三者，可以看作完整的、独立的缘起说。等到与识支以下相综合，才成为十二支的。（中略）

十二支中的识，是一期生命的开始。有些经典，从识支说起。这因为，推求现实的身心活动，到达识的结生相续阶段，已到了生死业报识的核心。後代唯识学者，以异熟的阿赖耶识为中心，来说明生死杂染的一切，可说是吻合佛意的。「缘」此结生的「识」，就「有名色」支的生起。名是心理的，色是生理（物理）的。由於识的结生，身心就开始发展。照经上说：不但因识而有名色，也因名色而有识。这意思是说：我们的一切身心活动，是要依於有取识（唯识学中叫作阿陀那识）的摄取而存在。反之，也因为身心的活动，有取识才能存在。正像没有领袖，就不可能有群众的组织活动；如没有群众，领袖也就失去了存在的意义。但在十二缘起支中，著重在识缘名色。应解说为：名色是精血和合以後，还是肉团的阶段。

「从」此名色而进一步的开展，就生起眼、耳、鼻、舌，加上身、意，「有」了「六处」的差别，这已到了形成人体形态的阶段。

胎中虽有眼耳等根，还不能见色闻声等。一到出了胎，从此六「根」开始了与六尘「境」界「相」关「涉」的活动，根境相触而起一般的认识，叫做「触」。根境识三者，因触而和合，也可说因三者的和合而有触。认识开始，就到了重要的关头。在触对境界时，首先发生了合意的，或不合意的，或非合意不合意的反应，这叫可意触，不可意触，俱非触。不幸得很，众生的认识，是不离无明蒙蔽的——「无明相应触」。所以触对境界後，就会依自我中心的执取，起种种的复杂心理，造种种的善恶行为；生死轮回，是不能避免的了。佛所以教诫弟子，要「守护根门」。在根境相触时，如有智慧的观照，就称为「明相应触」，那就能从此透出，裂破十二缘起的连锁。

「从触」的可意或不可意，当下就能「生於受」。可意的，起喜受乐受；不可意的，起苦受忧受；非可意不可意的，就起舍受。如有智慧而正念现前的，就不起味著，不为情感的苦乐所惑乱；否则就危险了。

没有正念正知的，都是依「缘」此或苦或乐的「受」味，生「起」深深的「爱」著：爱著自我，爱著境界。这时候，已以主动的姿态，对生命与尘世，倾向爱恋而作不得主。此後，只有愈陷愈深，无法自拔。上面从识的结生，说明了身心的开展过程，以及对境而引起内心的活动情况。触是认识的，受是情感的，爱以下是意志的活动了。

内心有了「爱」染，爱心的「增」强，就进展到「名」为「取」。取有四：执取自我，叫我语取。一般的追求五欲，叫欲取。而宗教与哲学家们，不是执取种种错误的见解——见取；就是执取种种无意义的戒条，苦行——戒禁取。这是从爱染生命与尘世，进而作思想的或行为的取著，造成世间一切苦难的结局。

爱与取，正是依著烦恼而有的一切活动。「因」此烦恼的活动，就起「集」成「後有」的业种。这在十二支中，叫有支。有，是三有：欲有、色有、无色有，就是三界的命身自体。但这里所说的，不是现实生命的存在（有），而是能起後世生命的业力，也可说是未来生命的潜在。有了这，那末现生死了以後，未来识又会结「生」。生了，就不能不「老」不「死」。生老死的「相随」而来，便是未来生死相续的简说。

十二支，可以分为三世，有两重因果：过去因（无明与行）生现在果（识、名色、六处、触、受），现在因（爱、取，及有）生未来果（生、老死）。同时，前生以前有前生，後世以後（如不了脱生死）有後世，三世因果相续说明，就是无限生死相续的历程全貌。

（《成佛之道》，页167、169-172）

yslc-p0051十八空论 上册

## 十八空论

**印顺** 《十八空论》，不详作者名，古人以为龙树造。详其内容，初释《中边分别论》〈相品〉之空义，次释〈真实品〉之一节。此乃《中边分别论》之疏注，世亲後人作，或即真谛所出。或者视为龙树作，且据之以明龙树曾说唯识，妄矣！

（《华雨香云》，页194）

yslc-p0056十地 上册

## 十地

**印顺(1)** 关於十地的名义，简略的解说一下：

(一)「初地」「名极喜」地：因为「此」初登地的菩萨，是「最初」获「得能成办自」己及其「他」有情「义利」的两种殊「胜功能」，极端的踊跃欢喜，所以叫极喜地。小乘见道只能自利不能利他，所以不名为极喜。

(二)「二地」「名离垢」地：菩萨在初地，已能远离粗重的犯戒垢，但微细的毁犯仍然现行。二地菩萨成就性戒，能自然的「远离」微细的「犯戒垢」，二地是戒波罗密多圆满，所以叫离垢。

(三)「三地」「名发光」地：这第三地为「无退转」的「等持」——三摩地，「等至」——色无色定「所依止」。菩萨既得等持等至，不再退转。因定力的深入，克服无明黑暗，在胜定中发出无边慧光，得闻持陀罗尼，为「大法光明」的「所依」，所以叫发光。

(四)「四地」「名焰慧」地：四地菩萨修习三十七品等「诸菩提分法」，生起智慧的火焰，能「焚灭一切障」，像火烧一切薪木一样，所以叫焰慧地。

(五)「五地」「名极难胜」地：「真谛智与世间智」是「更互相违」的——一个无分别，一个有分别；一个不缘名相，一个缘名相。这二者不易合作，所以初地到四地，都是有真智时无俗，有俗智时无真；要二智并观，融然一味，是很困难的。登五地的菩萨，能二智并观二谛，「合此难合」的二智「令」它「相应」，这是极难能可贵的，所以叫极难胜地。

(六)「六地」「名现前」地：六地菩萨观察十二「缘起智（加行智）为所依」，「能令般若波罗密多」的无分别智「现在前」，亲证缘起即空的如性，通达诸法缘起，离一切染净相，所以叫现前地。

(七)「七地」「名远行」地：七地菩萨真俗二智平衡观察。可以不加强有力的功用，到达了有「功用行最後边」际。过此入八地，就是无功用行。可以说这七地是有功用行与无功用行的分界线；因为它在最後边，所以叫远行地。

(八)「八地」「名不动」地：这第八地，「由一切相有功用行不能动」。七地菩萨虽也无一切相，但因为还有功用行，不能任运自在而转，还不能说不动。八地菩萨得无功用行，非烦恼等能动，所以叫不动。

(九)「九地」「名善慧」地：因为九地「得最胜无碍智」，无碍智就是法、义、词、辩的四无碍，得四无碍，能遍十方世界为一切有情善说妙法。「无碍力说法，成就利他行」，故叫善慧地。

(十)「十地」「名法云」地：有三种意义。

(1)「得总缘一切法智，含藏一切陀罗尼门三摩地门」，这十地的二智，对一切法若真若俗，能在一念心中遍缘一切。这法智犹如大云，陀罗尼与三摩地门功德犹如水。大云的法智能含藏功德水，所以叫法云。

(2)「譬如大云，能覆如空广大障」，太空是广大无量的，像众生无始来的微细障；法智如浮云，可以覆盖这如虚空一般广大的惑智二障，不使现前，所以叫法云。

(3)「於诸法身能圆满」，如大云可以降注净水，充满虚空，法智能出生无量的殊胜功德，圆满所证所依的法身，所以叫法云。

(《摄大乘论讲记》，页396-398)

**印顺(2)** 《大方广佛华严经》卷三十九（《大正》10.209a）说：

「此十宝山王，同在大海，差别得名。菩萨十地亦复如是，同在一切智中，差别得名。」

十地不离佛一切智，约次第升进而向一切智海，方便的安立为十地。《十地经论》一再说「智地」。「菩萨地证智所摄」，这就是称为「集一切智功德法门」的意义。「无有如外智，无有智外如」，在证智中，是无有二相的般若，无有二相的一切智。如作差別说，那就是《辨中边论》的十法界，《成唯识论》的十真如了。

「华严十地」，是一部长於组织的经典，内容丰富，秩然有序，所以能成为菩萨行位的准绳。菩萨是修行成佛的，与声闻、缘觉不同，但声闻与缘觉的智断功德，不出於菩萨般若。所以《般若经》说：「一切声闻、辟支佛地，皆在般若波罗蜜中。」对於这一意义，〈十地品〉说：第六现前地，「入缘起理，声闻果证咸在其中」；第七远行地，「独觉果证咸在其中」。八地所得的无生法忍，是「此忍第一，顺诸佛法。……一切二乘，亦能得此无分别法」。得无生忍以上，不再是二乘所能知了。焰慧地说：

「菩萨住此焰慧地，所有身见为首，……我所故，财物故，著处故，於如是等一切皆离。」依《阿含经》说：离身见等三结，得须陀洹；与焰慧地的离惑相近。二乘所证所断，是菩萨十地（八地以前）功德的少分，如能回心成佛的话，那就「汝等（声闻弟子）所行，是菩萨道」了。（中略）

〈十地品〉安立十地的差别，如初地「多作阎浮提王」，一地一地的向上增进，到十地「多作摩醯首罗（色究竟天的大自在）天王」。初地「得百三昧；得见百佛；知百佛神力；能动百佛世界；能过百佛世界；能照百佛世界；能教化百世界众生；能住寿百劫；能知前後各百劫事；能入百法门；能示现百身，於一一身示现百菩萨以为眷属」。这样的二地「得千三昧」等，一直到十地，「得十不可说百千亿那由他佛刹微尘数三昧，乃至示现尔所微尘数菩萨以为眷属」。这类次第增广的安立，无非表示菩萨的次第增进，智慧与能力，越来越广大而已。

一地一地进修的法门，主要是：初地布施，二地持戒，三地禅定与神通：融摄了世间（共人天）的功德。四地道品，五地谛，六地缘起：这三者是慧，融摄了出世间（共二乘）的功德。施、戒、定，是世间善的要目；戒、定、慧——三增上学，是出世善的要目。前六地，融摄了世间与出世间善法，以後是大乘不共的出世间上上善。七地「修方便慧，起殊胜道」；八地「起无功用觉慧，观一切智智所行境」；九地「四无碍辩」，称机说法；十地受佛职，具足功德。依〈十地品〉说：从远行地入不动地，是从有功用行到无功用行；「得无生忍」，「名为超烦恼行」。七地入八地，是个极重要的关键地位。（中略）

第十法云地，以灌顶为王作比喻。论理，王子行了灌顶礼，就成为王，那末菩萨受佛灌顶，也就是佛。然而诸佛灌顶，菩萨「堕在佛数」，却还是菩萨，这是很可疑的！所以大家都怀疑了：「若菩萨神通境界如是，佛神通力其复云何？金刚藏言……如来智慧无边无等，云何而与菩萨比量！……菩萨摩诃萨已能安住如是智慧，诸佛世尊复更为说三世智，……为说得一切智智。」菩萨灌顶以後，还要进修，佛还要为他说法。「般若十地」也说：「菩萨摩诃萨具足六波罗蜜，四念处乃至十八不共法，一切种智具足满，断一切烦恼及习，是名菩萨摩诃萨住十地中，当知如佛。」不说十地是佛，而说「如佛」，也表示了还是菩萨地。

〈入法界品〉海幢（Sāgaradadvaja）比丘所教化的菩萨，灌顶位以後，还有坐菩提场菩萨。〈如来出现品〉、〈离世间品〉，都在灌顶位以上，有一生所系菩萨。〈入法界品〉师子频申（Si m̄havij ḥmbhi tā）比丘尼说

法，在第十地以後，立执金刚神（Va-jrapāṇi）。这都表示了菩萨灌顶以上，还有更高胜的菩萨。依《华严经》意，就是住普贤地菩萨。（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1089-1090、1092-1094）

**印顺(3)** 大众部系的《大事》，说到了十地。近於分别说系（Vi bhaj yavādi n）的佛传：《修行本起经》、《太子瑞应本起经》、《过去现在因果经》，也说到了十地。菩萨历十地行位而成佛，十地是由部派佛教所传出的吗？「下品般若」，说「新学」、「久学」；「发心」、「不退转」；三位；四位（二类），是从发心到灌顶的。有关菩萨修行的阶段，是逐渐形成的。《大事》与法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集经》，也说到菩萨「四性行」，除第一「自性行」（菩萨种性）外，是发心，修行，不退转——三位，与「下品般若」相近。

所以，我以为「下品般若」阶段，还没有十地说，十地是「中品般若」时代（西元50—150）流行的传说。《修行本起经》等，泛说「十地」，「中品般若」说没有名目的十地（与十住相比，《般若经》已有发心，新学，应行，生贵……不退，童真，法王子，灌顶——八位名称），应该早一些。在另一学区，有「大事十地」、「华严十住」说的成立，然後是「华严十地」说。别别的集出流通，在同一时代（略有先後），同一学风中，当然会有共通性；住与地也相互的通用。「大事十地」与「般若十地」，是从凡夫发心，向上修行成佛的过程；不离人间成佛的形式，与佛传所说的相通。「华严十地」的成佛历程，就大大不同了！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1083-1084）

ysl c-p0056七菩提分 上册

## 七菩提分

印顺 「七觉分」，也名七菩提分。（一）择法觉支（支就是分）：择是简择、抉择，为观慧的别名；法是智慧简择的正法。这是七觉分中的主体，馀六是助成。（二）喜觉支：喜是喜受，因为深尝法味，远离忧苦而得悦乐。（三）精进觉支，即依择法而向寂灭的精进。（四）念觉支，即正念相续。（五）轻安觉支，是因得定而起的身心轻安。（六）定觉支，即与慧相应的正定。（七）舍觉支，这不是舍受，而是行蕴中的舍心所，住心平等而不取不著。以择法为中心的七觉分，能达成正法的觉证。如能现

觉正法，知法入法，就能对「治」於「诸法中」所有的「疑悔错谬」。在迷不觉的众生，在人生旅程中，不是面临歧途，踌躇不决——疑；就是走上错路，盲目前进而死路一条——错谬。错误与疑惑，到头来是彷徨、空虚、忧悔。正觉的圣者，主要为断除三结——我见、戒禁取、疑。我见是理的迷谬；戒禁取是行为的错谬；而疑是对三宝四谛——真理与道德的怀疑。如真正的觉悟了，这一切烦恼都不再存在，因而是真知灼见，心安理得，充满了正法的喜乐，而没有忧悔（这名为「於法无畏」）。在一切菩提分中，这是极重要的一项。

（《宝积经讲记》，页168-169）

ysl c-p0058九分毗昙 上册

## 九分毗昙

吕澂 据佛家的传说，毗昙（对法）即对佛说法的解释，它的制作是起源於佛世的。佛的说法，有时带有分别解释法相的意味，即是毗昙的雏型。相传当时大迦旃延那曾撰集这一类的教说，并略加解释，成为佛说毗昙，呈佛印可，而成定本（见《分别功德论》卷一，又《撰集三藏传》），这就是所谓九分毗昙（《大智度论》卷二称此论为「毘勒」，即藏论）。

九分的名目，在圆测的《解深密经疏》（卷二）、《仁王经疏》（卷一），引用真谛的《部执论记》，曾举了出来，即是分别说戒、分别说世间、分别说因缘、分别说界、分别说同随得、分别说名味句（名句文）、分别说集定、分别说集业、分别说诸阴（蕴）（《俱舍论法宝疏》卷一，说及九分毗昙，列名稍异，但未详所据）。这些名目的意义，可从真谛别的译书和唐译本对照而知。如真谛译《俱舍论》中有「分别说世间」一语，在唐译本里作「世施设」，由此可知「分别说」相当於「施设」。又在真谛译《显识论》及《随相论》里，都有同随得一词，对照唐译，是说种子习气的聚集，大同於随眠。集定、集业，即是杂定、杂业之义。

至於九分的分量，据真谛说，各分皆有六千颂，九分合有五万四千颂。在《大毗婆沙论》（卷四十七）里，说到八万法蕴即八万法门，每一法门各如《法蕴足论》之量有六千颂。这正当於九分最末的诸蕴分，从此也可以见出《法蕴足论》和九分的关系。

解释九分毗昙的，相传最初有目乾连、舍利弗二大家。目乾连的解释是随文而解或抉择要义，舍利弗的解释则以义归类；这有些像中土春秋经之有三传并行，遂为后来各种毗昙著作的张本。其中舍利弗的释文尤为重要，他以义区别佛说成了问、非问、摄、相应、处所五分，后来流传其节略本，即是现存的《舍利弗毗昙》。

又北传的《品类足论》也是依据它改编而成（此论为北传毗昙中主要的一种，相传为世友所作，实则〈五事品〉是世友之作，馀品则是各家之言）。目乾连的释文，现只存北传的《法蕴足论》一种，当於九分的末分，其馀八分都失传。至於迦旃延那原来的释本，北传毗昙中《施设足论》即从它蜕变而成。但此论汉译本只有因施设一门（相当於九分之分别说因缘分），此外世间施设门（相当於九分的分别说世间分）只存名目。藏译本具备世间、因、业（此相当於九分的分别集业分）三施设，其馀也散失了。只在《大毗婆沙论》里引《施设足论》之文有不属於汉藏译本所见者，应该即是已经散失各分的片段。

另外，在北传毗昙中有《立世阿毗昙论》，像是从九分中分别说世间分集成的一种。又有《佛说阿毗昙经》，原有九卷，今存两卷，文字不很连贯，像是从九分中分别说戒分集成的一种。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2376-2378）

yslc-p0059九住心 上册

## 九住心

**印顺** 从初学的摄心，到成就正定，有九住心，也就是住心的修习过程，可分为九个阶段。

（一）「内住」：一般人，一向是心向外散；儒者称为放心，如鸡犬的放失而不知归家一样。修止，就是要收摄此外散的心，使心住到内心所缘上来，不让他向外跑。

（二）「续住」：起初摄心时，心是粗动不息的，如恶马的腾跃一样，不肯就范。修习久了，动心也多少息下来了，才能心住内境，相续而住，不再流散了。

(三) 「安住」：虽说相续而住，但还不是没有失念而流散的时候。但修习到这，能做到忘念一起，心一外散，就立即觉了，摄心还住於所缘中。到这阶段，心才可说安定了。

(四) 「近住」：这是功夫更进了！已能做到不起忘念，不向外散失。因为忘念将起，就能预先觉了，先为制伏。这样，心能安定住於所缘，不会远散出去，所以叫近住。

(五) 「调顺」：色声香味触——五欲；贪嗔痴——三毒；加男女为十相，这是能使心流散的。现在心已安住了，深知定的功德，也就能了知「欲」的过失。所以以静制欲，内心柔和调顺，不会因这些相的诱惑而散乱。

(六) 「寂静」：十相是重於外境的诱惑，还有内心发出的「不善」法，如不正寻思——国土寻思、亲里寻思、不死寻思、欲寻思、恚寻思、害寻思等。五盖——贪欲、嗔恚、惛沈睡眠、掉举恶作、疑。对这些，也能以内心的安定功德而克制他，免受他的扰乱。到这，内心是寂静了。寂静，如中夜的寂无声息一样，并非是涅槃的寂静。

(七) 「最极寂静」：上面的寂静，还是以静而制伏寻思等烦恼，还不是没有现起。现在能进步到：寻思等一起，就立即除遣，立刻除灭。前四住心，是安住所缘的过程。但修止成定，主要是为了离欲恶不善法，所以定力一强，从五到七，就是降伏烦恼的过程。必静而又净，这才趣向正定了。

(八) 「专注一趣」：心已安住，不受内外不良因素所动乱，临到了平等正直持心的阶段。就此努力使心能专注於同一，能不断的，任运的（自然而然的）相续而住。

(九) 「等持」：这是专注一趣的更进步，功夫纯熟，不要再加上功用，「无作行」而任运自在的，无散乱的相续而住。修习止而到达这一阶段，就是要得定了。

(《成佛之道》，页 329-331)

## 人

**印顺** 成佛，是体悟真理，实现自由。佛陀说法，即是宣扬此真理与自由之光。真理与自由，是天国所没有的，有的只是物欲与定乐。诸天是享乐主义者，不能警觉世间的苦难，不能策发向上，所以惟有堕落，不能获得真理与自由。释尊曾说：「我今亦是人数」（《增含》〈四意断品〉）。这可见体现真理而解脱成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人间，才能禀受佛法，体悟真理而得正觉的自在，这是《阿含经》的深义。我们如不但为了追求五欲，还有更高的理想，提高道德，发展智慧，完成自由，那就惟有在人间才有可能，所以说「人身难得」。

佛陀何以必须出在人间？人间有什麼特胜？这可以分为四点来说：

（一）环境：天上太乐，畜生、饿鬼、地狱——三途太苦。太乐了容易堕落，太苦了也无力追求真理与自由。人间也有近於这两边的形态：如生活宽裕，遗产丰富的，由於物质的过分享受，穷奢极欲，每每汨没自己，弄到堕落而後已。反之，太贫苦了，由於生活的逼迫，为衣食等所苦，或作杀盗等恶业，少有机会能从事学问，追求真理与自由。苦乐均调的人间，尚有此种现象，何况极乐的天堂，极苦的地狱！经上说：帝释天为了佛法，特来世间禀受，但他在享受五欲时，竟然完全忘记了。太乐太苦，均不易受行佛法，唯有苦乐参半的人间，知苦而能厌苦，有时间去考虑参究，才是体悟真理与实现自由的道场。

（二）慚愧：《增含》〈慚愧品〉说：「以其世间有此二法，……不与六畜共同」，这是人畜的差别处。人趣有慚愧心，慚愧是自顾不足，要求改善的向上心；依於尊重真理——法，尊重自己，尊重世间的法制公意，向「轻拒暴恶」，「崇重贤善」而前进。这是道德的向上心，能息除烦恼众恶的动力，为人类所以为人的特色之一。

（三）智慧：三恶趣是缺少智慧的，都依赖生得的本能而动作。人却能从经验的记忆中，启发抉择、量度等慧力，能设法解决问题。不但有世俗智，相对的改善环境、身心，而且有更高的智慧，探求人生的秘奥，到达彻底的解脱。人间的环境，苦乐兼半，可以从经验中发挥出高尚的智慧。如不粗不细的石头，能磨出锋利的刀剑一样。

（四）坚忍：我们这个世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。这世间的人，能忍受极大的苦难，为了达到某一目的，牺牲在所不惜，非达

到目的不可。这虽也可以应用於作恶，但如以佛法引导，使之趋向自利利他的善业，即可难行能行，难忍能忍，直达圆满至善的境地。

这四者，环境是从人的环境说；後三者，是从人的特性说。《婆沙论》解说人为「止息意」、「忍」、「末奴沙」三义；《起世经》等说「勇猛」、「忆念」、「梵行」三事的胜於天上，与今所说的三者相同。

慚愧——止息意——梵行胜

智慧——末那沙——忆念胜

坚忍——忍——勇猛胜

这样，诸佛皆出人间成佛，开演教化，使人类同得正觉。佛法不属於三途，也不属於诸天，惟有人类才是佛法的住持者，修学者。人生如此优胜，难得生在人间，又遇到佛法，应怎样尽量发挥人的特长，依佛陀所开示的方法前进。在没有完成正觉的解脱以前，必须保持此优良的人身。若不能保持，因恶行而堕入三途，或受神教定乐所蒙惑，误向天趣——长寿天是八难之一，那可以说是辜负了人身，「如入宝山空手回」！

（《佛法概论》，页53-56）

yslc-p0066人间佛教 上册

## 人间佛教

**印顺(1)** 这里略述〈人间佛教要略〉的含义。

(一) 「论题核心」，是「人，菩萨，佛——从人而发心修菩萨行，由学菩萨行圆满而成佛」。从人而发菩萨心，应该认清自己是「具烦恼身」（久修再来者例外），不可装腔作势，眩惑神奇。要「悲心增上」，人而进修菩萨行的，正信正见以外，一定要力行十善利他事业，以护法利生。

(二) 「理论原则」是：「法与律合一」。「导之以法，齐之以律」，是「佛法」化世的根本原则。重法而轻律，即使心在入世利他，也只是个人自由主义者。「缘起与空性的统一」：这是「缘起甚深」与「涅槃甚深」的统一，是大乘法，尤其是龙树论的特色。「自利与利他的统一」：发心利他，不应忽略自己身心的净化，否则「未能自度，焉能度人」？所以为了要利益众生，一定要广学一切，净化身心（如发愿服务人群，而在学校

中努力学习一样）；广学一切，只是为了利益众生。不为自己利益著想，以悲心而学而行，那所作世间的正业，就是菩萨行。

（三）「时代倾向」：现在是「青年时代」，少壮的青年，渐演化为社会中心，所以要重视青年的佛教。这不是说老人不能学菩萨行，而是说应该重视少壮的归信。适应少壮的佛教，必然的重於利他。人菩萨行的大乘法，是适应少壮唯一契机的法门。现在是「处世时代」：佛教本来是在人间的，佛与弟子，经常的「游化人间」。就是住在山林，为了乞食，每天都要进入村落城邑，与人相接触而随缘弘化。修菩萨行的，应该作利益人类的事业，传播法音，在不离世事，不离众生的原则下，净化自己，觉悟自己。现在是「集体（组织）时代」：摩诃迦叶修头陀行，释尊曾劝他回僧伽中住；优波离想独处修行，释尊要他住在僧中；释尊自己是「佛在僧数」的。佛法是以集体生活来完成自己，正法久住的，与中国人所说的隐遁，是根本不同的。适应现代，不但出家的僧伽，要更合理（更合於佛意）化，在家弟子学修菩萨行的，也应以健全的组织来从事利他而自利（不是为个人谋取名位权利）。

（四）「修持心要」：菩萨行应以信、智、悲为心要，依此而修有利於他的，一切都是菩萨行。我曾特地写了一篇〈学佛三要〉，三要是信愿（大乘是「愿菩提心」），慈悲，（依缘起而胜解空性的）智慧。「有信无智长愚痴，有智无信长邪见」；如信与智增上而悲心不足，就是二乘；如信与慧不足，虽以慈悲心而广作利生善业，不免是「败坏菩萨」（修学菩萨而失败了）。所以在人间而修菩萨行的，此三德是不可偏废的！

（《华雨集》（四），页48-50）

**印顺(2)** 修学人间佛教——人菩萨行，以三心为基本，三心是大乘信愿——菩提心，大悲心，空性见。

（一）发（愿）菩提心：扼要的说，是以佛为理想，为目标，立下自己要成佛的大志愿。发大菩提心，先要信解佛陀的崇高伟大：智慧的深彻（智德），悲心的广大（悲德），心地的究竟清净（断德），超胜一切人天，阿罗汉也不及佛的圆满。这不要凭传说，凭想像，最好从释迦牟尼佛的一代化迹中，理解而深信佛功德的伟大而引发大心。现实世间的众生，多苦多难，世间法的相对改善，当然是好事，但不能彻底的解决。深信佛法有彻底解脱的正道，所以志愿修菩萨行成佛，以净化世间，解脱众生的苦恼。依此而发起上求佛道，下化众生的愿菩提心，但初学者不免「犹如轻毛，随风东西」，所以要修习菩提心，志愿坚定，以达到不退菩提心。

(二) 大悲心，是菩萨行的根本。慈能予人安乐，悲能除人苦恼，为什麼只说大悲心为本？佛法到底是以解脱众生生死苦迫为最高理想的，其次才是相对的救苦。悲心，要从人类，众生的相互依存，到自他平等、自他体空去理解修习的。如什麼都以自己为主，为自己利益著想，那即使做些慈善事业，也不能说是菩萨行的。

(三) 空性见，空性是缘起的空性。初学，应於缘起得世间正见：知有善恶，有因果，有业报，有凡圣。进一步，知道世间一切是缘起的，生死是缘起的生死。有因有缘而生死苦集（起），有因有缘而生死苦灭。一切依缘起，缘起是有相对性的，所以是无（非）常——不可能常住的。缘起无常，所以是苦——不安稳而永不彻底的。这样的无常故苦，所以没有我（自在、自性），没有我也就没有我所，无我我所就是空。空、无愿、无相——三解脱门：观无我我所名空，观无常苦名无愿，观涅槃名无相。其实，生死解脱的涅槃，是超越的，没有相，也不能说是无相。大乘显示涅槃甚深，称之为「空（性）」、「无相」、「无愿」、「真如」、「法界」等。因无我我所而契入，假名为空，空（相）也是不可得的。在大乘《空相应经》中，缘起即空性，空性即缘起，空性是真如等异名，不能解说为「无」的。这是依「缘起甚深」而通达「涅槃（寂灭）甚深」了。在菩萨行中，无我我所空，正知缘起而不著相，是极重要的。没有「无所得为方便」，处处取著，怎麽能成就菩萨的大行！

这三者是修菩萨行所必要的，悲心更为重要！如缺乏悲心，什麼法门都与成佛的因行无关的。

（《华雨集》（四），页57-59）

**印顺(3)** 现在所提倡的人间佛教，我们是人，应以人为中心，应摄取印度初中二期佛教的人菩萨的慈悲与智慧，特应从悲起智，而不取後期佛教的天菩萨法。传到中国的佛法，唐代也还是印度後期佛教的开始，所以还不像传於西藏的完全天化。中国所传的佛教，天神化本来不深，也许声闻的倾向要浓厚些。提倡纯粹的人菩萨法，即由人发菩萨心，以悲智普济一切有情，直趣无上正等菩提，应著重中期佛教，而脱落天化的倾向。

（中略）

即人成佛为佛教的真义，从上来的应机施教，可以了解人法、天法以及声闻菩萨法的特质。而大乘法的发扬，是从适应於隐遁的天行的声闻行，而转向於入世的人行的菩萨道。虽然菩萨道的发展，由於适应一般的民间而通俗化，摄受一分祭祀、咒术、苦行的天行，或加上隐遁、瑜伽，发展

为後期佛教的依天乘行果而向佛道。但大乘初起的真义，确是为了适应人类，著重人行，发展为不碍人间正行的解脱。佛法是怎样的重在人间！对於天法，佛又是怎样的净化他。佛法特色的声闻行与菩萨行，虽一摄人行的根机，一摄天行的根机；而佛化了的人行、天行，都不是一般神教那样。施、戒、禅、慧，都不离於人类的道德，净化身心的体验。从佛出人间的意境中，一重人间，一重佛道。

这我们称为人间佛教的，不是神教者的人间行，也不是佛法中的人乘行，是以人间正行而直达菩萨道，行菩萨而不碍人间正行的佛教。从来所说的即世间而出世，出世而不碍世间，今即称为即人而成佛，成佛而不碍为人。成佛，即人的人性的净化与进展，即人格的最高完成。必须确定人间佛教决非同於世间的慈善事业，是从究竟的佛乘中，来看我们人类，应怎样的从人而向於佛道。

（《佛在人间》，页43、72、73）

**印顺(4) 人・菩萨・佛：**从经论去研究，知道人间佛教，不但是适应时代的，而且还是契合於佛法真理的。从人而学习菩萨行，由菩萨行修学圆满而成佛——人间佛教，为古代佛教所本有的，现在不过将他的重要理论，综合的抽绎出来。所以不是创新，而是将固有的「刮垢磨光」。佛法，只可说发见，不像世间学术的能有所发明。因为佛已圆满证得一切诸法的实相，唯佛是创觉的唯一大师；佛弟子只是依之奉行，温故知新而已。

人间佛教，是整个佛法的重心，关涉到一切圣教。这一论题的核心，就是「人・菩萨・佛」——从人而发心学菩萨行，由学菩萨行而成佛。

（《佛在人间》，页99）

yslc-p0067人间净土 上册

## 人间净土

**印顺** 一般学佛人，都知道弥勒菩萨住兜率天，有兜率净土；而不知弥勒的净土，实在人间。弥勒，在未成佛前，居兜率天内院，这是天国的净化。《佛说观弥勒菩萨上生兜率陀天经》，就是说明这个的。求生兜率净土，目的在亲近弥勒，将来好随同弥勒一同来净化的人间，以达到善根的成熟与解脱；不是因为兜率天如何快活。弥勒的净土思想，起初是著重於实现人间净土，而不是天上的。这如《弥勒下生经》所说。《弥勒下生

经》，中国曾有五次翻译。说到弥勒下生的时候，有轮王治世。弥勒在龙华树下成佛，三会说法，教化众生。人间净土的实现，身心净化的实现；这真俗、依正的双重净化，同时完成。佛弟子都祝愿弥勒菩萨，早来人间，就因为这是人间净土实现的时代。

弥勒人间净土的思想，本於《阿含经》，起初是含得二方面的。但後来的佛弟子，似乎特别重视上生兜率天净土，而忽略了实现弥勒下生的人间净土。佛教原始的净土特质，被忽略了，这才偏重於发展为天国的净土，他方的净土。所以《佛法概论》说：净土在他方、天国，还不如说在此人间的好。总之，弥勒净土的第一义，为祈求弥勒早生人间，即要求人间净土的早日实现。至於发愿上生兜率，也还是为了与弥勒同来人间，重心仍在人间的净土。（中略）

所以说弥勒净土，必须理解这人间净土的特性。有的把这人间净土忘却了，剩下求生兜率净土的思想；以为求生兜率，比求生西方净土要来得容易，这是没有多大意义的教说。

（《净土与禅》，页16-17、20）

ysl c-p0068八大圣地 上册

## 八大圣地

印顺四处巡礼，出於念佛——系念佛的功德、遗法。思慕见佛，而发生巡礼佛的四大圣地——生处、成佛处、转法轮处、入涅槃处。亲临这些圣地，忆念佛当时的种种功德，就恍如见佛一样。《长部》的《大般涅槃经》，也这样说；并说「信心比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷」——四众弟子都去巡礼。四大圣地有寺塔（应是支提，*caitya*），《大唐西域记》也说此四地都有窣堵波（*stupa*），阿育王（*Aśoka*）曾亲临巡礼。可见巡礼圣地，早已成为风气。不过阿育王广建塔寺，又亲身巡礼，促使巡礼圣地的风气，格外兴盛起来。

不知什麼时候开始，佛教界有了八大圣地说。综合为八大圣地，可能并不太早，但各别的传说，也是早已有之。赵宋译《八大灵塔名号经》（《大正》32. 773a）说：

「第一、迦毗罗城龙弥你园，是佛生处。第二、摩伽陀国泥连河边菩提树下，佛证道果处。第三、迦尸国波罗奈城，转大法轮处。第四、舍卫国只陀园，现大神通处。第五、（桑迦尸国）曲女城，从忉利天下降处。第六、王舍城，声闻分别佛为化度处。第七、广严城灵塔，思念寿量处。第八、拘尸那城娑罗林内大双树间，入涅槃处。如是八大灵塔。」

八大圣地中，一、二、三、八——四处，就是上面所说的四大圣地。第四，佛在舍卫城 (*Srāvasti*)，七日中现大神通，降伏六师外道。第五，佛在忉利天 (*Tuṣita*)，为母说法。三个月后，从忉利天下降「桑迦尸」 (*Sāṃkāśya*)。法显与玄奘，都曾见到当地的遗迹；但玄奘作劫比他国 (*Kapi tha*)。第七，广严城，即毗舍离 (*Vaiśalī*)，佛在遮波罗塔 (*Cāpāla Cai tya*) 边舍寿，宣告三月后入涅槃。第六，佛在「王舍城 (*Rājagṛha*) 声闻分别佛为化度处」，极可能是佛成道以后，度三迦叶，与千比丘来王舍城，频婆沙罗王 (*Bimbisāra*) 迎佛处。

当时，佛年轻而郁毗罗迦叶 (*Uruvi l vā-Kāśyapa*) 年长，所以一般人不知到底谁是师长，谁是弟子。佛命优毗罗迦叶现神通，并自说为什麼舍弃事火而归信佛，於是大家知道他是弟子（声闻即听闻声教的弟子）。说法化度的情形，见《频毗娑罗王迎佛经》。增出的四处，都有神通与预言的成分。这都是佛教界传说的盛事，特别是大现神通与从天下降的故事。这八大圣地，都是佛弟子巡礼的主要地区。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页90-91）

ysl c-p0081八不缘起（八不） 上册

## 八不缘起（八不）

**印顺(1)** 龙树的根本《中论》，开首以八不——不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出的缘起开示中道。龙树为何以此缘起八不显示中道？八不究竟含些甚麼意义？

要明了八不，先要知道所不的八事。这八者，是两两相对的，即分做四对：生灭、常断、一异、来出。（中略）

现在，更进说龙树为何只说这四对？为什麼如此次第？《阿含经》中，如来散说缘起的不常不断等，龙树特地总集的说此八不。依《阿含经》，不妨除去「不生不灭」而换上「不有不无」。《阿含》的缘起论，是「外

「顺世俗」，以生灭的正观而遣除有无、常断、一异、来去的。但由於某些学者的未能「内契实性」，浅见地分别名相，而不能如实正观缘起，说生说灭，依旧落入有无的窠臼。所以深入缘起本性者，宣说不生不灭的缘起，遣除生灭——即有无的妄执，重行阐明释迦的真义。大乘的八不缘起，吻合释尊的深义，而从施设教相的方便说，是富有对治的新精神。

这四对，说明法的四相。无论是小到一极微，大到全法界，没有不具备此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。我们必须记著，这四者是不能说为前後次第的，是「说有次第，理非前後」的。如顺世间的意见说，不妨说有次第。佛说：世间的学者，不依於有，即依於无。一切无不以「有」为根本的概念，此「有」(bhāva)，一般的——自性妄执的见解，即是「法」、「体」、「物」，这是抽象的而又极充实的。如不是这样的有，即是无，什麼也不是的没有。此有与无，是最普遍的概念，抽象的分析起来，是还没有其它性质的。如将此有与无引入时间的观察中，即必然地成为常见或者断见。如有而不可无的即是常，先有而後可无的即是断。常断，即在有无的概念中，加入时间的性质。《杂含》（九六一经）说：「若先来有我，则是常见；於今断灭，则是断见。」如将此有无、常断，引入空间的观察，即考察同时的彼此关系时，即转为一见与异见。人类有精神与物质的活动，外道如执有神我常在者，即执身（心色）、命（神我）的别异；如以为身、命是一的，那即执我的断灭而不存在了。

此一异为众见的根本，比有无与断常的范围更扩大；它通於有无——法体，断常——时间，更通於空间的性质。但这还是重於静止的，法体实现于时、空中，即成为来去：或为时间的前後移动，或为空间的位置变化。法体的具体活动即来去，来去即比上三者更有充实内容了。此来去，如完满的说，应为「行、止」，《中论》〈观过去品〉即说到动静二者。在《阿含经》中，外道即执为「去」与「不去」。所以，如以世间学者的次第说，即如此：

有無—— 法體

斷常—— 時間、法體

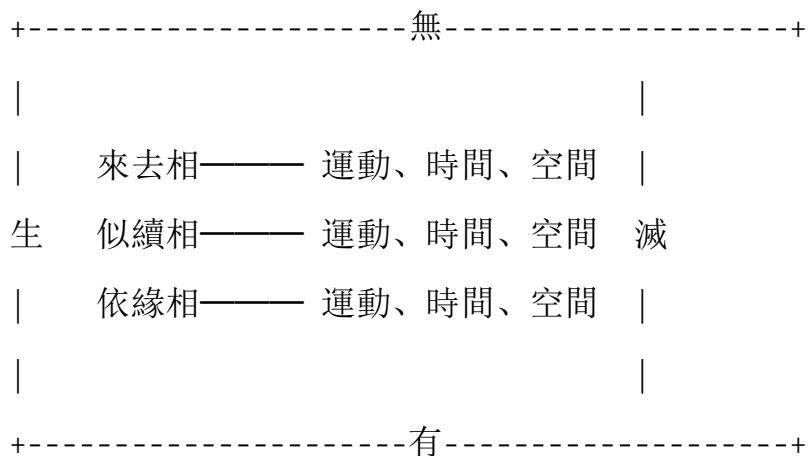
一異—— 空間、法體、時間

來去—— 運動、法體、時間、空間

如上面所说，中观者是以此四相为一切所必备的，决无先後的。释尊的教说，以生灭为三法印的前提。生（异）灭，被称为「有为之三有为相」，

即「有为」所以为有为的通相。原来，(kriyā)是力用或作用的意义。kr̥ta，即是「所作的」。佛说的「有为」与「行」，原文都以此作用为语根，如行(samskāra)是能动名词，意思是（能）作成的，或生成的。而有为的原语，是samskr̥ta，为受动分词的过去格，意思是为（因）所作成的。这为因所成的有为，以生灭为相，所以生灭为因果诸行——有为的必然的通遍的性质。

因果诸行，是必然的新新生灭而流转於发生、安住、变异、灭无的历程。释迦的缘起观，以此生灭观即动观中，否定有见与无见。然佛以此生灭为有为诸行的通遍性，即从无而有从有还无的流转中正观一切，并非以此为现象或以此为作用，而想像此生灭背後的实体的。但有自性的学者，执生执灭，流为有见无见的同道者。为此，中观者——大乘经义，从缘起本性空的深观中，以此生灭替代有无而否定（除其执而不除其法）他。如从无自性的缘起而观此四者：生灭即如幻如化的变化不居的心色等法，即不离时空的活动者。从特别明显的见地去分别：生灭（法）的时间相，即相似相续，不断而又不常的。生灭（法）的空间相，即相依相缘，不异而不即是一的。此生灭的运动相，即时空中的生灭者，生无所从来而灭无所至的。约如幻的无性缘起说，姑表拟之如下：



八不所不的八事四对，是一切法最一般的普遍特性。龙树总举此八事四对而各加一「不」字以否定之，虽只是不此八事，实已总不了一切法。八事四对，为一切法的基本通性，八者既皆不可得，即一切法不可得；从此即可通达诸法毕竟空的实相。（中略）

上来所讲的八不，要在破除众生的自性执。诸法的自性本空，没有自性的生灭、断常、一异、去来；故《中论》约自性不可得义，遍破一切自性生灭的执著。世间一般人以及外道，有所得的声闻行者，菩萨行者，不

能体认一切法空，总执有实在性的法。从常识上的实在，到形而上的实在，不能超脱自性妄见。此自性见，通过时间性，即有常见、断见；通过空间性，则有一见、异见。在时空的运动上，则有来去执；在法的当体上，则有生灭执。

其实八者的根源，同出於自性执。如常见断见，看来似乎不同，实则妄执的根源是一。如执为前後一样是常执，执前後别异为断执。常执是以不变性为根源；断执也还是以不变性为根源，前者是前者，後者是後者，前後即失却联系。又如一异也是这样，执此法是自性有的，不依他而有的，是执一；自法是自性有的，他法也是自性有的，自他间毫无关系，即是执异。执一执异，可以说是同一错误的两个方式。所以《中论》每以同一理由，而破相对各别的二执，如说：「是法（即此法一）则无异，异法亦无异；如壮不作老，老亦不作老。」所以，知诸法不一，也就知诸法不异；知诸法不常，也就知诸法不断；不生不灭，不来不去，无不由此而得通达。以生灭、常断、一异、来去等的戏论根源，皆源於自性执。自性，即於实有性而显为自有性、不变性、不待他性。此自性不可得，则一切戏论都息。

（《中观今论》，页83、90-95、110、111）

**印顺(2)** 「不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出；能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。」

此二颂八句，初四句标缘起的八不，次二句明八不缘起的利益，後二句是作者礼赞。这两颂标明了全论（《中论》）的宗趣所在，不是〈观因缘品〉的颂文。因为在论初，所以附在本品之前。（中略）

八不可以作多种不同的观察，综合这八不，可以破一切戏论；就是单说一句不生或不常，如能正确的理解，也可破一切。可以说，一一不中，遍破一切法。现在，不妨作一种解释。

「有」、「生」，我常用「存在」、「现起」来解释的；有是存在，生是现起。似乎前者的范围广，显在的，潜在的，都是有。後者只是存在中一分现起的。但据龙树的正见看，存在的有和现起的生，二者的范围，到底是同一的。意思说：凡是存在的，就是现起的；没有现起的存在，等於没有。一般人以为甲功能存在而没有发现；其实，有甲功能存在，等於甲功能的现起。不能甲功能存在而没有现起。他们的意境中，是近於因中有果，而不是直观法法的当体，与法法的相依相成。《中论》的本义是现起即存在。这生起即存在的缘起法，自然有显现或隐微的，有我们所从来没有发见的。「此有故彼有，此生故彼生」，其实同是缘起，没有有而不

是生的。生是因缘的生起，有是因缘的存在。实在论者，执著自性有与自性的生起。既然以为自性有，不论他说不说生起，他终究是反缘起的，观察这「自性有」非有，名为无自性空。自性有的生起不成，名为无生。无自性有，也就没有自性无；无生也就无灭。这包含了存在与非存在，存在与现象的问题。这存在与生起的，不理解缘起，从自性见去认识，那不问他是否是直线的，曲折的，旋形的，总觉得在时间的活动中，是前后的。如果在一期中，见某种相似相续的存在，就以为昨天如是，今天仍如是，有一常住不变的存在。若在无常变化中，或者色，或者心，不能发觉他前后相续关联，就以为是从此断灭。这是常与变的问题。从自性有的观念去观察同时的彼此（也可从时间上说），如以为此法与彼法有同一性，就觉得合而为一，没有差别可谈（有差别，他以为就是非实在的）成为浑一的整体。如发见了差别，就以为一一的独存而彼此敌对著。这是统一与对立或一体与杂多的问题。从自性见去观察那存在与生起的，在时空中的运动，觉得不是从此去彼，就是从彼来此。而这样的来去，在时空的一点，他们只能说不动的，要说动，就发现他的矛盾不通。这是运动问题。这存在与非存在，常与变，统一与对立，是缘起的三相；而在自性见者，也就是自性的三态。而这三一无碍缘起相的运动，自性有者，也不能认识。所以他们的生灭断常一异来去，一一给他个不字，开显了缘起空寂的实相。自性空，才正见了缘起假名的生灭来去。不过八不的意义非常繁广，这只不过是一种方言而已。

「能说是因缘，善灭诸戏论」：佛在经中，说这八不的因缘（缘起的异译，与〈观因缘品〉的因缘不同），是善能灭除一切戏论的。善灭的灭字，什么译得非常善巧，这可从两方面说：

（一）八不的缘起说，能灭除种种的烦恼戏论，种种不合理的谬论，不见真实而起的妄执。

（二）因种种戏论的灭除，就是自性的彻底破斥，能证得诸法的寂灭。出离生死的戏论海，走入寂灭的涅槃城。龙树菩萨洞达了这缘起法的甚深最甚深，难通达极难通达，而佛却能善巧的把他宣说出来，这是很难得的。不说在世间的学说中第一，就是在佛陀的一切圣教中，缘起也是最深刻的，最究竟的。这样的善说缘起的大师，怎能不恳切至诚的敬礼！所以说：「我稽首礼佛，诸说中第一。」

關於八不与二谛的关系，向来有几种解说不同。从世俗胜义谛说，八不是世俗呢？是胜义呢？清辩论师说：不生不灭，是依第一义谛说的；不

断不常、不一不异，是依世俗谛说的；不来、不去，是依二谛说的。也有说，这都是依第一义谛说的。他是主张世俗中有生灭自相的。《智论》讲到第一义悉檀，也是引这八不来解释的，可见是依第一义谛有八不。这样，世俗中难道是生灭一异常断来去的吗？也是，也不是。这意思说：观察缘起的自性，八事不可得，本是胜义谛的八不观，所以可说是依第一义谛说的。不过胜义谛观，不单指性空的实证，闻思修的观慧也是中观。这闻思修的胜义慧，是在缘起法上寻求自性有的生灭、断常等，缘起法中没有这自性的生灭、一异等，固然胜义谛中空无自性；也可见世俗谛的缘起相中也是没有的，所以世俗是无自性的缘起。自性的生灭、常断、一异等，二谛俱破。二谛中自性都不可得，这才世俗中无自性的缘起，与胜义中缘起的性空，相成而不是互相矛盾的。这才是佛教的性空缘起的正见。缘起是无自性的，我们执著他自性有，这不是错误到极点了吗？所以在世俗法中，观察无自性可得，即能观入胜义空性。

从学派上看，一切有系是以缘起为有为法，是因；大众分别说系，以缘起为无为法，是因果的理则。缘起无为者，也可说缘起法是不生不灭的，但不是中观的正见。缘起有为者，可以在因果体用上，说不生不灭等，但也不是中观的正见。中观者的八不缘起，是依化迦旃延等经而阐扬的，从生灭一异的假有无实上，显示不生不灭等。所以从胜义谛说，不生不灭等，是缘起法的本性空寂。从世俗谛说，这是缘起的幻相无实；而世俗与胜义是无碍的，这才是本论的正见。本来，佛在因果相生中，见到因果的条理，悟到这因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所证在此，所说亦在此，从缘起的生灭显示寂灭，才是佛说缘起的目标所在。这唯有在《般若》等性空经，《中观》等性空论，才圆满而扼要的开示出来。

古代三论宗讲的单复横竖，是很有意义的，若能理解单复，就不会受圆融的牢笼，才能博而能约。有无是单句，亦有亦无，非有非无是复句。一方面看，亦有亦无，是有无的综合，而非有非无，又是前三者的否定，或亦有亦无的另一说明。但在另一方面看，复句，只是言辞的变化，内容并不见得奇妙。明白的说，有有有无还是有，非有非无还是无。再说得彻底一点，有可以包含了有有有无有亦无有非有非无；或者更进一步，有双亦双非，有非双亦双非，……看来单纯的有，或者还包含得多一点，包含一切的存在。但是一般学佛法者，容易受名相的转动，以为亦有亦无，是包括了有无的，比单说有无要进一步。不知亦有亦无还是有，而无却是一切的否定。如能理解单复的无碍，才知八不的不字，比那不而非不，要彻底得多。再说横竖，横，是相待的假立，如说有，同时就有无与他相对，

没有无，有的观念就不能成立。竖，是超情的，众生在不是实有上，执著为有，可以用无来否定他。但说无的用意，是因指见月的，并不叫你想像执著有个实在的无。真正性空的空，八不的不，无自性的无，都是不能滯在假说相待上的，是要你离执而超越的，离去自性的，这叫做「破二不著一」。若从相待上去理会，这叫做「如狗逐块，终无了时」。这又与单复有关；众生执实有，所以说空。懂得佛陀的真意，悟入性空，早是一了百了。但有人把有同空对立起来，以为这是有的，那是空的，所以又说非有非空，其实非有非空还是空。有人又执著有空非有非空，所以又说非（空有）二非（非有非空的）不二。懂得的还是一致的。无差别中作差別说；横的是假名，竖的是中道，中即离能离所而为自觉的境界。但执著绝对中道，把他同假名对立，还不是一样的错误吗？所以，像八不中的不生，不能看为与生对立的一法，或者单不此生而不能不一切。龙树说：是非生，非不生，非共（俱）非不共，名为无生法忍。无生是这样的单复无碍，横竖无碍，其他的也无不如此。

（《中观论颂讲记》，页49、51-58）

**吕激** 八不缘起见於《中论》开头的两个归敬颂，原不计在本文之内，只作为本文的引子，但对全论来说，正如青目的《释》指出的，它解明了写这部论的目的。不仅如此，後來无著为解释此二颂，还写了《顺中论》一书，论的全名是《顺中论义入大般若初品法门》。般若那时发展的很大了，「初品」指的是广本十万颂，那麼大分量的般若经，照无著看，从此二颂就可入门。他在《顺中论》开头还说：「如是论偈，是论根本，尽摄彼论」。说这两颂把《中论》的全部思想包摄无遗，可见其重要了。这可以代表印度学者们的看法。中国方面，罗什传译了龙树学说後，就出现了「三论宗」。三论宗人，对此二颂说成是「诸佛之中心，众圣之行处」，说是诸佛用心之所在，众圣所行之事都在於此了。同时还说是「正观之旨归，方等之心髓」，是大乘正观的根本。可见也将它看得特殊重要。

为甚麼要重视这两个颂呢？当然也是有根据的。原来佛学的根本思想，就在於正确地说明因果现象，即说明所谓缘起的道理。在原始佛学时期，是以人生现象为重点来讲十二因缘的，用十二因缘把人生现象串连起来，并且说明它们互相依持的关系。这种关系不是空泛的，而且各各环节之间都有必要的条件，如「行」的发生，必要条件是「无明」。当然也还有其它条件，但「无明」是不可缺少的，起决定作用的。其他各支，都是

按此方式加以组织。这就是他们对人生现象的所谓正确解释，而他们的全部境行果理论，都建立在这个基础上。

後來缘起学说有所发展，不但涉及人生现象，而是以人生为中心扩大到宇宙的一切现象去，把宇宙的一切现象也看成是互相依持，并看出其中的主要条件所在。当然，这种扩大了的缘起说，也要有一种所谓正确的解释，但是已非那种仅限於人生现象的缘起说能够说明的了。因为原始佛学讲的缘起是有所偏重的，如讲生灭无常，这个理论联系到实践，是对人生的一种价值判断，认为无常故苦，苦则应灭，以至到涅槃清净。

诚然，当时人们固然有苦，但苦的真正原因却不是佛学能说清楚的。这种学说在原始佛学时还能维持过去，而且也发生了一定的作用。但是把它扩大到对整个宇宙现象进行解释，尽管这种解释也与人生现象有关联，如只简单作生灭无常、苦等价值判断，那已显然不够，而且也不能说明事物的真象。因此，就在缘起的基础上发展出两种极端看法：

一是有部的看法，认为一切现象都是实有。为甚麼呢？因为它们都有缘起做根据，不是凭空产生，是有条件的。

另一极端看法是大乘思想中认为因缘生法是空，不实在的，这是对实有说的直接反动。它虽然纠正了「有」的极端，却又陷入了「空」的极端，一切虚无，一切都落空。

当然，这两种极端看法都是不正确的。所以现在的问题是怎样正确的理解空。这就是缘起理论在龙树以前所经历的一个发展过程。

到龙树时期，他认为释迦提出的缘起论是全面的，不单纯说有或说无，而是有无的统一。如从因果关系上说有无，所能推论出来的不外乎生灭、常断、一异、来去等现象，这些都是由时空上因果相望而说的。但是真正的缘起说，在龙树看来，对各个方面都是不能执著的，如果执著了，就等於戏论。戏论是个比喻，印度把人们认识上的概念也看成是名言，尽管未说出口，但构成了概念，就是无声的言说。名言有有用的、无用的、正确的、不正确的。无用或不正确的名言，就是戏论。

照龙树的说法，在缘起论上单纯执著生灭等，是不正确的，所以是戏论。而佛所说的缘起，是超出戏论，是消灭戏论，也可以说是寂灭状态。所以颂说「善灭诸戏论」。这句话，据梵藏本有两层意思，一是息诸戏论，二是息戏论後成为寂灭状态。汉译只谈灭戏论，将另一层意思略去了。用

以上这种观点讲因果，是过去所有各种因果说中说得最好的，所以对佛致最高的敬礼。意思是说照佛这样的说法，加以发挥，就是此论的宗旨。

生灭等八个方面，是龙树根据《般若经》里所常提到的偏见，加以本人的经验，在组织学说时归纳出来的。当然，偏见不止这八种，但这八种可以概括一切。既然龙树的八不缘起是这样得出来的，有些注释者常联系到具体的不正确的主张来作解释，如当时佛教内部，部派佛学偏於生灭，外道偏於常断、一异、来去。外道中正统婆罗门是常见，顺世唯物论学派偏於断见（顺世派认为尽管宇宙不断，但人生现象、个体生命是必然要断的）。数论派是一见（认为因果是一，因中有果，果从因转化而来），胜论派是异见（认为因果是异，因中无果，许多因积累起来才有果）。来去的偏见，如相信人从自在天生，即是从自在天来，再如说每个个别的人都从梵生，这在梵说来，是梵到人那儿去。

总之，这些片面的看法，可以联系到佛教内外的各种说法，而龙树统归之为「戏论」。龙树的缘起理论超出了这一切戏论，认为只有如此，才能得出对现象实在的认识，达到真实，也可叫实相。

龙树这种理论在哲学上的意义是怎样的呢？他以为用平常的概念，是不可能认识世界实相的。但是，人的认识又离不开概念。假使说，完全不用概念，那麽只有下列两种情况才可能：

第一，与感觉联系的直觉，即直观地听到见到就是，这样就不能发展思想，这样的认识是片断的，不是正常的思维规律。

第二，像古希腊末期的直观派主张的神知，不借助任何概念，直接认识神，与神合而为一。龙树的缘起理论，就含有一点这种神秘直观的意味。他主张息戏论，用般若（智慧）与对象直接交通，中间没有任何间隔，也无须任何媒介，这种作用，他们称之为「现观」。後世对此现观还有一个很好的比喻：「如哑受义」（见《摄大乘论》。受，领受。义，指境界）。不会说话的哑人，对境界不仅有一般的感觉，而且有所领受，但不能言说。俗话所谓「哑巴吃黄连，有苦说不出」，他的感受比能用言语来表达的更为清晰深刻。可见「现观」是面对面的直接体会，而且体会得更深刻。

从这方面讲，龙树的「现观」就带有神秘直观的色彩。但是他讲般若并不局限於「根本般若」上，他是主张先掌握了「根本般若」後再发展它，这也是合乎人们思想规律的。他们把这发展了的认识叫「後得智」。所谓「後得」就是在「根本」以後还要有一种认识，而这种认识同概念又有联系了。所以从「根本」上说是「无所得」，这与概念没有关系，但「根本」

以後还是「有得」，这与概念有联系。还可以推想，为甚麼「根本」是「无所得」呢？那是因为「根本」之前的所得是戏论，戏论灭自然是「无所得」，所以要先扫除戏论（息灭诸戏论），到达根本无所得阶段——这是要经过实践的，然後再与概念联系对世界认识，那时才能得到实相。

如龙树《中论》的皈敬颂就是得到了实相的认识。「因缘所生法，我说即是空」。「因缘法」虽出自佛说，但是被曲解了而有戏论偏执，即要否定而说是「空」，再进而认为这是「假名」。假名还是与概念联系著的，但这种概念已是恰如其份的假名，是与空联系著的假名，而不是实有之类的戏论，这就是中观。龙树缘起说的哲学意义就是如此。

八不缘起的理论，讲的都是關於认识「境」的方面。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2071-2077）

yslc-p0084八正道 上册

## 八正道

**印顺(1)** 这是如来说法，最先揭示的道品，为离邪向正，转迷启悟的修持轨范。（一）正见：於四谛、二谛、一实谛的深彻知见，为八正道的主导者。（二）正思惟：對於正见的内容，深思而求其实现。这两者，属於慧学。（三）正业，为远离杀、盜、淫的身恶行，而有身正业。（四）正语，为远离妄语、两舌、恶口、绮语，而有正语。（五）正命，是如法得财，如法使用，所有的正常经济生活。这三者属於戒学。（六）正精进，即断恶修善，为助成一切道品（三学）的精勤。（七）正念：於正见、正思所得的正法，系念现前，不忘不失。（八）正定，因系心一处，到达禅定的成就。这两者是定学。

八正道，以无漏的戒定慧为体。这不但是圣者的，「八正道行入涅槃」，也是凡夫邪道的彻底对治者，所以说能对「治堕邪道」的「一切众生」。堕邪道，即邪定聚众生。邪道，是八邪道——邪见、邪思惟、邪业、邪语、邪命、邪精进、邪念、邪定。有了八邪，一定堕落恶趣。修八正道，才能回邪向正而使他解脱。

（《宝积经讲记》，页169-170）

**印顺(2)** 正觉解脱的正道，经中虽说到种种的项目，但八正道是根本的，是一切贤圣所必由的。關於八正道，经中有不同的叙述：

(一) 从修行的目标说，得正定才能离惑证真；而要得正定，应先修正见到正念，所以前七支即是正定的根基、助缘。如《杂含》（卷二十八·七五四经）说：「於此七道分为基业已，得一其心，是名贤圣等（正）三昧根本、众具」（参《中含》《圣道经》）。

(二) 从修行的先导说，正见是德行的根本。如《杂含》（卷二十八·七五〇经）说：「诸善法生，一切皆以（慧）明为根本。……如实知者，是则正见。正见者，能起正志……正定。」正见即明慧，是修行的摄导，如行路需要眼目，航海需要罗盘一样。所以说：「如是五根（信、进、念、定、慧），慧为其首，以摄持故」（《杂含》卷二十六·六五四经）。正见对於德行的重要性，是超过一般的，所以说：「假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣」（《杂含》卷二十八·七八八经）。大乘的重视般若，也即是这一意义的强化。而菩萨的大慧、深慧，不怕生死流转而能於生死中教化众生，也即是这正见——般若的大力。

(三) 以正见为首，以正精进、正念为助而进修。如正见，专心一意於正见，努力於正见的修学。又从正见中了解正志，专心一意於正志，努力於正志的修学。像这样，正语、正业、正命也如此。这样的正见为主，正精进、正念为助，「以此七支习助具，善趣向心得一者，是谓圣正定」（《中含》《圣道经》）。这是重视精进与专心，而看作遍助一切支的。这三说，并没有什麼矛盾。

佛法的修学，以正觉解脱为目标。到达这一目标，要先有闻、思、修慧。「正见」，最先是闻慧，即对因果、事理、四谛、三法印等，从听闻正法而得正确深切的信解；理解佛法，以佛法为自己的见地。正见是分别邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，舍邪恶而信受纯正的（参《中含》《圣道经》）。这是「於法选择、分别、推求、觉知、黠慧、开觉、观察」（《杂含》卷二十八·七八五经）的抉择正见。如正见善恶因果，生死的相续与解脱，还是世间的正见，能「转向善道」而不能出世。如对於四谛真理的如实知见，「依离，依无欲，依灭，向於舍」，那才是向解脱的出世正见。这样的正见，并不是浮浅的印象，要精进的努力，正念的专一，才能成就。

得了佛法的正见，即应引发「正志」——奘译正思惟。这是化正见为自己的理想，而立意去实现的审虑、决定、发动思。从理智方面说，这是

思慧——如理思惟，作深密的思考，达到更深的悟解。从情意方面说，这是经思考而立意去实现，所以正志是「分别、自决、意解、计数、立意」。思慧不仅是内心的思考，必有立志去实现的行为，使自己的三业合理，与正见相应。所以正志同时，即有见於身体力行的戒学，这即是「正业」、「正语」、「正命」。

正语是不妄语、不绮语、不两舌、不恶口，及一切的爱语、法语。正业是不杀、不盗、不淫，与一切合理的行动。正命是合理的经济生活。佛法以智慧为本的修行，决不只是理观。理解佛法而不能见於实际生活，这是不合佛法常道的。「正精进」是离恶向善，止恶行善的努力，遍通一切道支。如专从止恶行善说，即戒的总相。以正见为眼目，以正志所行的正戒为基础，以正精进为努力，这才从自他和乐的止恶行善，深化到自净其心的解脱。「正念」是对正见所确认，而正志立意求他实现的真理，念念不忘的忆持现前。念是定的方便，因念的系念不忘而得一心，即「正定」。由於一心的湛寂，如实正智能依之现前。正念与正定，即修慧阶段。由修慧——与定相应的正见而发无漏慧，才能完成正觉的解脱。八正道的修行，即戒、定、慧三学的次第增进，也是闻、思、修三慧的始终过程，为圣者解脱道的正轨。（中略）

佛法以八正道为德行的总纲，这不是孤立的、片面的，是完整的、关联的，是相续发展、相依共存的，是知与行、志向与工作、自他和乐与身心清净的统一。佛法的德行，贯彻於正确的正见中；由知见来指导行为，又从行为而完成知见：这是知行的统一。依正见确立正志——向於究竟至善的志愿，有志愿更要有实际工作。没有志向，实行即漫无目的；但也不能徒有志愿，惟有实践才能完成志愿：这是志向与工作的统一。对人的合理生活，经济的正常生活，这是有情德行而表现於自他和乐中的；定慧的身心修养，是有情德行而深刻到身心清净，这也有相依相成的关系。释尊随机说法，或说此，或说彼，但人类完善的德行，向解脱的德行，决不能忽略这德行的完整性。否则，重这个，修那个，即成为支离破碎，不合於德行的常轨了。

（《佛法概论》，页216-221）

## 八敬法

**印顺(1)** 「八敬法」 (attha garudhamma)，或译八尊敬法；或作八不可越法等。传说为：佛的姨母——摩诃波闍波提 (Mahāprajāpati)，请求出家。释尊提出：如女众接受「八敬法」，才准予出家。「八敬法」不是别的，是比丘尼僧属于比丘僧的约法（八章）。说明了比丘尼在佛教中的地位；也就是比丘尼承认比丘僧的优越领导权，这是理解比丘尼律发展中的重要环节。（中略）

「八敬法」的内容与部派的不同意见，现在依《铜鍑律》的次第而略为叙说。

(一) 比丘尼受具足，即使已经百岁，对于新受具足的比丘，也要礼拜、迎接，以表示尊敬。这是不论年资与德学的，在僧伽体制中，比丘尼是在比丘以下的。在「尼律」的「波逸提」 (pātayanti kā) 中，《十诵律》（一〇三）、《四分律》（一七五）、《五分律》（一七八），有见新戒比丘不起立礼迎戒。

(二) 比丘尼不得在附近没有比丘的地方，作三月的夏安居。因为附近没有比丘，在安居期间，就不能半月半月的请教诫了。这与下一敬法，是基于同一理由的。在「波逸提」中，《铜鍑律》（五十六）、《四分律》（一四三）、《五分律》（九十一）、《十诵律》（一四九）、《根有尼律》（一二八），都有无比丘住处安居戒的制立。

(三) 佛制：半月半月，「布萨」、「说波罗提木叉」。比丘尼要在尼僧中布萨说戒，还要推派一位比丘尼，代表大众，到比丘僧处「请教诫人」、「问布萨」。这点，《僧只律》与《铜鍑律》相合。代表到了比丘住处，向一位「知识比丘」，请代为「问布萨」与「请教诫」。那位比丘，在大众中宣说：「比丘尼僧和合礼比丘僧足。与清净欲、问布萨、请教诫」，如是三说。问布萨，是比丘尼众，虽自行布萨清净，还要向比丘僧报告清净。「请教诫人」，是请求比丘僧，推派比丘去教诫比丘尼。这一敬法，《四分律》、《五分律》、《根有律》，但说「请教授」；而《十诵律》与《律二十二明了论》，更局限为「请授八敬法」。这在「比丘尼戒经」的「波逸提」中，《十诵律》（一五一）、《四分律》（一四一）、《铜鍑律》（五十九）、《五分律》（一〇〇）、《根有尼律》（一二六），都有半月不求教授戒，而《僧只律》（一三二）为：半月僧教诫不恭敬（不

去听)。「问布萨」，只有《根有尼律》(一二七)，制有「无苾刍住处作长净学处」。在佛教的流传中，这已专重在半月请求教诫了。

(四) 三月安居终了，举行「自恣」，请别人尽量举发自己的过失，以便发露而回复清净。比丘尼在比丘尼僧众自恣；第二天，一定要到比丘僧住处，与比丘僧和合，举行自恣，请比丘们举发以求清净。在「尼律」的「波逸提」中，《铜鐸律》(五十七)、《四分律》(一四二)、《五分律》(九十三)、《十诵律》(一五〇)、《根有尼律》(一二九)，都有不於二部众中作自恣戒。

(五) 依《铜鐸律》，尼众犯了「敬法」的，要在二部僧中，行摩那埵。这是「僧残」(*samghāvāśeṣā*)的忏除法——但比丘的忏法，行六夜摩那埵；而比丘尼要行半月，显然是处分加重了。违犯「敬法」的比丘尼，除了在尼众中「行随顺法」，还要每天到比丘住处报告：我行摩那埵，已过了几夜，还有几夜，请僧伽忆持。半月终了，还要在二部僧(共四十人)中出罪。《明了论》说：「犯隨一尊法，於二部僧應行摩捺多法」，与《铜鐸律》相合。《僧只律》说：「若比丘尼越敬法，應二部众中半月行摩那埵。若犯十九僧伽婆尸沙，應二部众中半月行摩那埵」。这不只是违越「敬法」，而且是犯僧残罪。《四分律》、《十诵律》、《根有尼律》，就只说是犯了「僧残」罪；《五分律》说「麤惡罪」。在佛教的发展中，这一「敬法」的重点，已转移为犯僧残罪的处分了。

(六) 式叉摩那(*sīkṣamāṇā*)学满了二年的学法戒，以比丘尼为和尚，在比丘尼僧中，「十僧现前白四羯磨受具」。然後「即日」就要去比丘僧处，「和合僧二部众十众以上」，再受具足戒。这是比丘尼的受具，要经过比丘僧的认可。

(七) 比丘尼不得骂詈谗谤比丘。这一敬法，《僧只律》与《十诵律》，是没有的。而《四分律》与《五分律》，更附有不得向白衣说比丘过失的规定。这是各部律出入最大的一条。在「尼律」的「波逸提」中，《铜鐸律》(五十二)、《四分律》(一四五)、《僧只律》(九十一)，有不得呵骂比丘戒。《五分律》(一三一)别有不得向白衣说比丘过失戒。

(八) 无论如何，比丘尼不能说——举发比丘，或见或闻或疑的过失，而比丘却可以举发比丘尼。《明了论》作：「比丘尼不得问难比丘及教比丘学」。据下文：「安居竟，以三处请比丘僧说问难，如法受僧正教」，可见「问难」就是诘问过失的意思。上二条，包含了不得举发比丘的过失；不得为了忠告，而指责比丘的过失；不得呵骂比丘。《僧只律》与《十诵

律》，是作为同一敬法的。举发比丘罪犯，现存的各部律中，都没有制立学处。

《十诵律》别有「问比丘经律，不听不得问」一事。这也是不准比丘尼问难，但专指问难经律，这是为了维护比丘的尊严。《铜鐸律》（九十五）、《四分律》（一七二）、《五分律》（一八五）、《根有尼律》（一六九），都制有这一学处，虽然在八敬法中，并没有这一条。《僧只律》别有「不先受」的敬法：这是信众如以饮食、房舍、床褥，布施比丘尼，尼众就要让他先供养比丘，然后才可以接受。《十诵律》的不得辄问，是法义的谦让。《僧只律》的「不先受」，是财利的谦让。总之，什么都得让比丘一著。

如上面所说，比丘尼的出家受具足，半月半月布萨，每年的三月安居，安居终了的自恣。这些重要法事，都不能离开比丘而进行。平日，比丘尼礼敬比丘；不能说比丘罪，比丘却可以说。而且，如犯了麤重，非得比丘（二十众）僧同意，是不能出罪的。论法，是不准随意问难的。论财，要让比丘众先受的。这一比丘尼从属于比丘，必须服从比丘僧的优越权威的「八敬法」，不是别的，是比丘尼在僧伽体制中的真相。（中略）

「八敬法」，就是源於比丘尼的「敬法」——尊敬比丘僧，服从教导的实施方案。尊敬比丘僧的条例，固有的或增订的，及旧有的「敬法」（第五条），共为「八敬」。「八敬法」的成立，早在部派分立以前；在佛教主流（老上座们）的主持影响下完成，成为全佛教界所公认。但这么一来，显然是过分严厉了！如见比丘来而没有起来礼迎，就要在二部众中，半月行摩那埵，不但是过分苛刻，而且也窒碍难通。所以犯敬法而二部众中出罪的规定，渐演化而成为「犯僧残」的处分。《僧只律》并说「犯敬法」与「犯僧残」，表示了这一制度的逐渐嬗变。从《僧只律》看，「八敬法」仍然是僧伽规制，还没有演化为「波罗提木叉」的学处。在「尼律」的「波逸提」中，与「八敬法」相关的，有（一三二）「半月僧教诫不恭敬」，（一〇七）「隔宿去大僧处受具足」，（九十一）「呵骂比丘」。

但《僧只律》所说，不是不往求教诫，而只是不恭敬、不去听。不是不在二部僧中受具足，只是时间延迟，隔了一天才去。这都不是违犯「敬法」。「呵骂比丘」，也不是犯「敬法」（《僧只律》没有这一款）。犯「八敬法」，起初是沿用旧例，要在二部众中，半月行摩那埵。但敬法的具体化——「八敬法」，如见比丘而不起礼迎，都不能看得太严重，决不能看作破坏僧伽体制，否认比丘僧的领导。於是「犯敬法」而要半月行摩

那埵的古制，渐嬗变为「僧残」的处分。八敬法也就渐化为学处，而编入「比丘尼波罗提木叉」的「波逸提」中，这是上座部律师的新学风。《铜鐸律》保存了「犯敬法，於二部众中，半月行摩那埵」的古制。又在「波逸提」中，加入（五十二）「骂比丘」，（五十六）「无比丘住处安居」，（五十七）「不於二部众中自恣」，（五十九）「半月不请教诫人」——犯「敬法」的新制。古制与新制混合，不自觉的陷於矛盾！《僧只律》的「波逸提」中，没有「越敬法」的学处，不能不说这是古形了。

（《原始佛教圣典之集成》，页402-407、409-410）

**印顺(2)** 在摩诃波闍波提出家的传说中，摩诃波闍波提以奉行八尊法 (*attha-garudhammā*) 为条件，所以有摩诃波闍波提以八尊法得戒的传说；但大众部 (*Mahāsāṃghika*) 与正量部 (*Saṃmatīya*) 所传的不同。八尊法，是比丘尼尊重比丘僧的八项规定。研究起来，八尊法之一的「犯尊法，於两众行半月摩那埵」，是违犯「尊法」的处分条款。「尊法」的原则，是尊重比丘僧。「八尊法」中有四项规定，是各部律所一致的，如：

1. 於两众中受具足。
2. 半月从比丘僧请教诫・问布萨。
3. 不得无比丘住处住（安居）。
4. 安居已，於两众行自恣。

比丘尼平日虽过著自治的修道生活，但某些重要事项，却非依比丘僧不可。如：

（一）女众出家，在比丘尼僧中受具足戒，还要「即日」到比丘僧中去受戒，所以称为「二部受戒」。这是说，女众出家受戒，要经过比丘僧的重行审核，才能完成出家受戒手续。如发现不合法，就可以否决，受戒不成就。

（二）律制：半月半月布萨说戒，比丘尼不但在比丘尼僧中布萨，还要派人到比丘僧中去，「请教诫」，「问布萨」。请教诫，是请求比丘僧，推选比丘到比丘尼处，说法教诫。问布萨，是自己布萨清净了，还要向比丘僧报告：比丘尼如法清净。

（三）律制：每年要三月安居。比丘尼安居，一定要住在附近有比丘的地方，才能请求教诫。

(四) 安居结束了，律制要举行「自恣」。「自恣」是自己请求别人，尽量举发自己的过失，这才能依法忏悔，得到清净。比丘尼在比丘尼僧中「自恣」；第二天，一定要到比丘僧中，举行「自恣」，请求比丘僧指示纠正。

这四项，是「尊法」的具体措施。一般比丘尼，总不免知识低、感情重、组织力差（这是古代的一般情形）。要他们遵行律制，过著集团生活，如法清净，是有点困难的。所以制定「尊法」，尊重比丘僧，接受比丘僧的教育与监护。在比丘僧来说，这是为了比丘尼僧的和乐清净，而负起道义上的监护义务。如比丘尼独行其是，故意不受比丘僧的摄导，就是「犯尊法」，处分是相当重的！

「八尊法」的另三则，是：「受具百岁，应迎礼新受具比丘」；「不得呵骂比丘」；「不得（举）说比丘罪」。这是礼貌上的尊敬。总之，「八尊法」源於比丘尼的「尊法」——尊重比丘僧。是将尊重比丘僧的事例（前四则），礼貌上的尊敬，及旧有的「犯尊法」的处分法，合组为「八尊法」。但这麽一来，八项都是「尊法」，犯了都应该「半月於两众行摩那埵」，那就未免过分苛刻（事实上窒碍难行，後來都作为「波逸提」罪）！

从释尊涅槃後，摩诃迦叶等上座比丘，对比丘尼出家所持的厌恶情绪，可以想见从「尊法」而集成「八尊法」的目的。「尊法」已不是对比丘尼应有的监护（是否如法）与教育，而成为对比丘尼的严加管理，造成比丘对比丘尼的权威。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页191-193）

ysl c-p0092三心 上册

### 三心

**印顺** 菩萨行是非常深广的，这只能略举大要，可从《般若经》的依止三心而行六度万行来说。三心，是「一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便」。

(一) 无所得为方便，是菩萨行的善巧——技巧。一般的行为，处处为自我的私欲所累，弄得处处是荆棘葛藤，自己不得自在，利他也不外自私。这惟有体悟空无所得，才能解脱自由。声闻虽体悟不取一切法相的空慧，由於偏於空寂，所以自以为一切究竟，不再努力於自利利他的进修。

这样，无所得又成为障碍了。菩萨的空慧，虽是法增上的理智，但从一切缘起有中悟解得来，而且是悲愿——上求佛道、下化有情所助成的，所以能无所为而为，成为自利利他的大方便。

(二) 一切智智相应作意，是菩萨行的志向。一切智智即佛的无上觉。心与佛的大觉相应，浅显的说，这是以悲智圆成的大觉大解脱为目标，立定志向而念念不忘的趋求，要求自己也这样的大觉，这是自增上的意志。一般的意欲，以自我为中心而无限的渴求。声闻行以无贪得心解脱，偏於自得自足。菩萨的发菩提心，是悲智融和净化了的意志。有这大愿欲，即是为大觉而勇於趋求的菩萨。

(三) 大悲为上首，菩萨行的方便、志趣，都以大悲为上首的。大悲是菩萨行的动机，是世间增上的情感。为了救济一切，非以无所得为方便，一切智智为目标不可。「菩萨但从大悲生，不从馀善生」；「未能自度先度他，菩萨於此初发心。」这是菩萨行的心髓，以慈悲为本，从利他中完成自利——其实是自利与利他的互相促进，进展到自利利他的究竟圆成。

(《佛法概论》，页247-248)

yslc-p0095三世有・现在有 上册

### 三世有・现在有

**印顺** 法是相同的，(内学院也有「法同，义异」之说。)但小乘就有了宗派分别，如大众部与上座部等。为何会分宗呢？原因决非单纯的。在理论上，有些根本问题，「时间」就是其中的一项。在佛教思想分化（宗派之分）之中，有主要的两大系：一是「三世有」，一是「现在有」。(中略)

在探究自相中，不论是物理、心理、生理（眼、耳、鼻、舌、身），均可分析到最极微细——单一性而不可再分的单位。不可再分析的单位，这一一法的自相——自性，都有时间相。其实时间不是实在的，是依物质与精神的活动而成立的。一一法在时间上，也分析到最短最短的时间单位，称为「刹那」。我们平时所称的「一念」，在时间上就是最短的。法相探究到此，就接触到「三世有」与「现世有」了。如有人现在生起一念心——生起一念贪心，在贪心未生之前是怎麽样的？在未生前有没有这一贪心呢？生起之後，此一刹那贪心已成过去（刹那灭），过去了还有没有呢？

此法在未生前有没有呢？如果没有，那又怎麽能生起呢？刹那灭了以後，难道什麼都没有了吗？如此探究，这问题就进入了哲学上的思考。

上述问题的答案，在佛法的学派中，意见不能统一。依「三世有」的学派说：贪念在未生之前早已有了，只是在「未来」而已。未来早已存在，现在不过是依因缘和合而（刹那）生起。生起後刹那灭，灭後还是存在，只是在「过去」而已。现在固然是有，未来也是有，而过去了还是有的，这就是「三世有」的观念。

为什麼说过去是有的呢？因为「过去」了的事情，对我们有影响力。过去生起过贪念，虽然已经过去了，可是这一过去的贪念，对以後仍有影响力。以造业来说，佛法说造业必受报，这一所造业，虽刹那过去了，可是过去了并不是没有，业仍旧存在不失，这才能使我们在未来受报。未来怎麽样？未来如果没有，那怎麽会凭空生起来呢？举例来说：婴儿出生後，眼睛也睁不开，只会哇哇啼叫，不论男女，其贪欲（或淫欲）不但存在，而且与当前的生命不离；它虽还未显出，但终究是要生起的。因此，当孩子成长到十三、四岁的前後，男的女的都自然而然地生理起了变化，这种贪欲相就显现了。未来一定要生起的，所以不能说未来是没有的。对这一理论是否同意，那是另一问题，但这确是古人对法相在三世中的一种理解。由此，可以说明因果，一切因果业报，由这三世有的理论而得以说明一切。据三世有者看来，未来的法无量无边，其中一部分已与我们发生了关系，所以由因缘和合而可以现起。在此不妨讲一实际问题：譬如说修行要断烦恼，有人说：「我现在内心清净，没有烦恼。」这不能说是断了烦恼。现在虽没有烦恼，但过去的烦恼与你没有脱离关系，它的影响力，能使我们引起烦恼。未来的烦恼早已与你结成关系，将伺机生起。当前的片刻清净，有什麼用？要怎麽样才算真正清净呢？必须与过去的烦恼，一刀两断，完全脱离关系，不再受过去的影响；未来烦恼也不会再来。到此，现在没有烦恼，才是真正断烦恼了。这就是依「三世有」来说明一切法的法相，在佛教思想上可说是极重要的一大派；这一派思想对大乘佛法的影响，也是极其深刻的。

在「三世有」的思想中，认为法是如如不变的，过去如此，现在亦如此，未来亦如此，一切法如此如此而恒时不变。虽不变而随缘，因缘和合而生，因缘坏散而灭。故说：「法性恒住，随缘起灭。」法的体性是恒住的，随著因缘而起灭（此处是恒住，不是常住。如将之解释成法性常住的话，那就是随缘不变，不变随缘的大乘理论了）。这一派的思想，一切法

都是本来有的，如果本来没有的话，那就不能生起了。过去、现在、未来所有的一切法，不断地因缘和合，通过时间——从未来到现在，从现在到过去，使我们生生世世流转。

但「现在有」学派却如此说：未来是什麼？既说未来，即是还没有来，没有来——没有生起而说法已经存在，这是难以信受的。过去又怎样？过去了刹那灭，既已成过去，而说法依然存在，这也是令人难以理解的。这一学派的时间观，认为「未来」与「过去」都是假立的，只有当下的现在是真实的。如问：如果只有现在是真实的，过去的已刹那灭，既已死去，怎麽对当下的现在与未来，还有影响力呢？起初的解释是「曾有」，法是曾经有过的，所以能对现在起著影响。至於未来，怎麽一定会来呢？又解释说是「当有」，当时要来——可能要来。佛说「曾有」，「当有」，其实是不离「现在」的。曾有与当有，听来似不大具体，到了经部，引出了种子熏习的思想，那就较易领会了。其解释是：现在法生起後即刹那灭，「曾有」是什麼？它就是曾经有过，在刹那灭时，就熏习而成一种潜能，如种子一样；这熏习所成的力量，是「曾有」，其实就是现在，只是没有发现出来而已。说「当有」，当有即种子，有了种子，当然会生起，其实种子并没有离开现在。这「现在有」派的思想，依我看法，一定要讲到种子——潜能思想才能圆满。依现在有来说，过去与未来是假有。由於时间观的不同，有此两派。由此，可知唯识思想是继承「现在有」的学派，唯识家指出过去未来是假立的，故以种子熏现行，现行熏种子，来说明一切法的起灭，其教理与经部师特别深切。此外，我想介绍不为一般所注意的一派，那一派也说现在有，但说过去未来都是假有，「现在虽有而是无为」，这成了「不生不灭」的「现在」。试想：既是不生不灭的现在，那怎麽去说明有生有灭的现象界呢？这一派说一切法都是永远如是，却又不断地以种种因缘而现起，而其实却是永远如此，没有变化可说。这一派的学说，在小乘学派中并不发展，可是在中国大乘佛教学中，类似这样的说法，似乎很不少。

（《华雨集》（四），页250、251-256）

## 三世实有论

**印顺** 在有部基本的假实分别中，相续是无自相的假和合用；要说有实体，则必是在最短时间的刹那上安立的。进一步探讨这刹那法未生之前、已灭之后是否存在呢？有部的答覆是实有存在的，只是缺乏作用而已。这是他著名的三世实有论。本来，释尊说法，是三世平等观的，并不曾强调现在；教诫弟子们不要爱取执著，则说三世都不要爱取；不要「顾恋过去，欣求未来，耽著现在」，是根本圣典中处处可见的文句，这充分表现了三世平等的思想。所以，三世实有，或许还是接近如来本教的，在原则上是可以接受的。萨婆多部的学者，直承这个思想而加以理论的考察，避弃了相续关系，在刹那上建立起肯定的三世实有论。其理由，可以归纳为三点来说明：

（一）有当果故：有部学者在因果论上考察，有如是因必有如是果，现在法刹那过去，不能说就没有了；没有，怎样可以感果呢？经上曾说，过去灭坏而非即无。所以，过去法是应该有的。过去既有，未来自也可以例推是有。

（二）必有境故：有部以为认识是要有实在对象的；那麽，过去与未来的法，都是可以认识到的，必定是有实在性的。这是从认识论上考察而建立的，後代侧重这认识论上的理由，但这却不是三世实有论的出发点，因果论的考察才是更基本的。这两种理由，详见《俱舍论》卷二十，现在不去详引了。

（三）自性有故：《瑜伽师地论》卷六破十六种异计，其第三种为实有去来论，是意指萨婆多部在内的。论中叙其去来实有的理由云：

「若法自相安住，此法真实是有；此若未来无者，尔时应未受相。此若过去无者，尔时应失自相。若如是者，诸法自相应不成就，由此道理，亦非真实。」（《大正》30. 304c）

有部的意思说，凡是有自相安住的法，则是真实有的；凡实有的法，必定是自相安立的；自相安立的，就应该能够独立存在，必非由於某些因缘的和合而有，因缘的离散便无。所以只要是自相安立的法，则不但现在是有，未来过去也还是有的。至於从未来到现在「本无今有」的生，与从现在到过去「有已还无」的灭，这生灭现象，只是和合相续的假象；那一法的自相真实有，是没有这有无生灭的现象的。所以他虽安立三世，而

认为诸法在三世中是平等皆有的。虽有这三种理由，总其主要点，一面在时间上侧重到刹那单位上，一面在考虑过未因果的建立；於是坚树他的三世实有论。

（《性空学探源》，页185-187）

yslc-p0100三衣 上册

### 三衣

**印顺** 佛制僧装，即是「三衣」，本是适合印度情况，参照印度服装，略加改革而成。所以今日南方的佛教国，与印度气候相近的，还大体保持佛制僧装的形式。但在温带及寒冷的地方，如我国内地、蒙、藏，及韩、日，即不能没有当地适用足以御寒的衣服。尤其是佛制没有鞋、袜、帽子，在中国等即不能没有。因此现代世界的僧装，不能完全一致。僧装的世界性与地方性，应如何使之协调？我曾想：合理的僧装，应有统一的三衣与各别（适应各地）的便服，做到佛教国际间的统一而又能适合各地实际的需要。但这一构想，是并不理想的。因为服装的主要作用，在保持适当的体温。

在印度，三衣固然有表徵僧相，使与在家众不同的（制服的）作用，然佛制「但三衣」，正因为印度气候炎热，有三衣即足够保护体温了。三衣在印度，是表徵僧相的，也是实用的，做到了标相与实用的合一。但在中国、日本等地，僧装无形中分化了：三衣但有标相——宗教礼服的作用，而保持体温的实用，却有另一类服随国俗的便服。三衣而失去了世俗保温的实用，是会慢慢被忽略的，只能在特殊的节日或场所，点缀庄严而已。

三衣在印度，虽是非常便利的，但在中国等地区，却成为麻烦的。记得我受戒的时候，先穿好一切便服，再披五衣，又加七衣，然後搭上大衣，不免麻烦。佛制三衣与实用合一，所以经常服用。五衣是贴身的内衣，连睡觉也穿著。在参加众会——羯磨、布萨、饮食等时，即须加穿七衣（「入众衣」），可说是常礼服。如走进村落都市、王宫官署、乞食、说法，再披上大衣（大礼服）。三衣不只是表徵僧伽德相，且有世俗实用，这才能成为僧众日夕不离的僧装。

在中国，三衣没有实用，所以只能在受戒等场所，偶尔表演一下。我们常用七衣，但里面并不著五衣。走入都市或者去乞施，也不著大衣。甚

至「三衣不离」的律师，也只能法宝似的随身携带。这决非中国僧众轻视三衣，不遵佛制，实有其实际的原因。三衣虽是佛制的僧装，但五衣算不得礼服。所以在服随国俗的便装而外，再加三衣为制服，不但麻烦，也不合理。这个僧装的标相与实用，应怎样去统一！

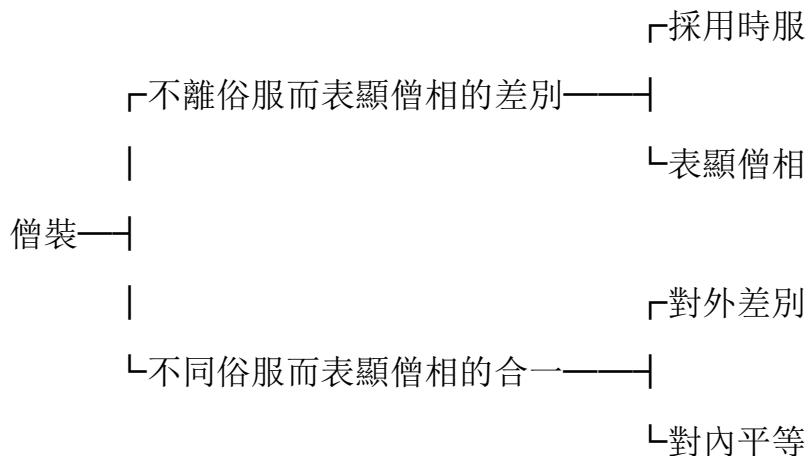
僧衣本同於一般的服装。但在僧制的建立过程中，僧装向一个目标演进，即表彰僧相使与在家众不同。在颜色方面，为了简别印度在家人的多穿白衣，特别采用染色。染色，不用鲜艳的正色，而取朴实无华的古铜色、灰色、红而暗黑的缁色等，这是服色的不同。在形式方面，采用了割截的福田衣，象徵僧团为人类功德生长的田园，这是形式的不同。僧装唯一的倾向，即是要与在家衣有显著的区别。佛何以要制「三衣不离」？只是要僧众随时随地，能以服装表明佛教出家者的身分。为了爱护佛教，爱护自己，在社会众目睽睽的注视下，警策自己，约束自己。至於佛教内部，一岁比丘如此，百岁比丘也如此，就是佛也如此，一律服用三衣，平等平等。所以，对外差别，对内平等，为佛制僧装的原则。

中国不是印度、缅甸……，三衣不够御寒，因而演成佛制三衣与随俗便服的分化。圆领的海青、长袍，大体同於清代以前的中国俗服。到清代，在家人改用满装的方领，容许出家众沿用旧装，於是乎现代中国僧伽的便服，与现在的中国便服脱节。这本是僧众的便服，因为与俗人便服不同，习久相传，成为公认的僧装。讨论中国僧装的应否改革，不能忽略此一事实。事实比之理论，或许更有力量。僧装的改革者，并不是推翻三衣，不过改变不合时宜的便服，何用大惊小怪！然在中国世俗共许的观感上，此圆领衣实已取得表徵僧相的作用。所以如加以改革，不能代以明确表显僧相的服装，势必造成进（三）门做和尚，出门充俗人的流弊。僧装改革者，应该记住这一事实，才能认清论争的焦点。

我是赞同中国僧装改革的，所以先要向反对改革的老上座们说几句话。反对的理由何在？可惜我还没有看到。我相信，反对者的根本动机，唯一的理由，即为了维护僧制，不忍看进门做和尚，出门充俗人，因而引起不堪设想的流弊。为了护持佛教，沈重的责任感，不能不出来反对。在这点上，我是完全同情的。然反对如此改革，仅是消极的，维持现状的，不是僧装问题的解决。可以反对如此改革，而不应反对改革，应该进一步的研讨足以表显僧相的改革。我们知道，释迦老子的制定僧装，并非保存印度古代的树叶衣、树皮衣，或者寸丝不挂的天衣（裸体）。佛是参照印度当时的一般服装，加以颜色及割截的区别而已。释迦时代的僧装，是参

照时代的俗服，而自称佛弟子的中国僧众，偏要保持时俗废弃了的中国古装——圆领方袍，是何道理？所以，不应当反对僧装的改革，而应研讨合理的改革！（中略）

说到如何改革，这必需是「合乎佛法，不违世间」的。原则可以这样的决定：



依佛制的意趣，僧装应该是：

（一）材料，以不杀生为原则。不得用丝织品。

（二）价格，以不奢侈为原则。佛教为一般民众的宗教，应保持淡泊、知足的传统精神。服装价值，可比例此时此地的农工，及一般中下级公教人员的情形为标准。

（三）颜色，以杂染色为原则。庄重、肃穆、宁静、和蔼，杂染色是最适当不过的。不得用纯黄等正色，及鲜艳的杂色。

（四）大小，以适中为原则。社会的服装，是时宽时窄、时长时短的，僧装应取乎中道。但宁可宽大一点，表示雍容宽大，切勿过於窄小，使人感到迫促。

（五）标帜，以显了为原则。在杂染色的俗服上，刺上五条、七条、九条的长短条纹，因为比例的缩小，如作九条以上，会混杂不明。至於标帜的颜色，为明显起见，可用黄色（中国现在的大衣，多用金线）的，但也不一定。此项颜色，佛教也曾有过区别，如五部的服色不同（西藏的红帽派与黄帽派）；中国明初的僧制：「讲僧衣红，禅僧衣黄，瑜伽僧衣葱白。」此种颜色的不同，并不表示身分的尊卑，而只表示派别。中国僧装的标帜，或也可以参照这种旧例而略有不同。

总之，我的建议，在「合乎佛制，不违世间」，作大体的论定。如觉得值得参考，那更需谨慎而周详的研考。尤其是有关实行的时机与步骤，是更不能轻率的。

（《教制教典与教学》，页34-38、54、57-58）

yslc-p0101三自性 上册

### 三自性

**印顺** 三自性各又分为二类。依他起有二类：

（一）「依他种子熏习而生起」的，这就是仗因托缘而生的依他起，侧重在杂染。

（二）「依他杂染清净性不成」的，这是说它本身不是固定的杂染或者清净，它如果为虚妄分别的所分别，成遍计执性，就是杂染的；如以无分别智通达它似义实无，成圆成实性，就是清净的。这自身没有一成不变性，随他若识若智而转的，所以也名为依他。

[附论] 平常把依他分为杂染依他、清净依他二种，像有漏的八识，是杂染依他，八识转成的无漏智，是清净依他，但本论没有这个解说。又有人依染净不成而建立依他的染分净分，在依他法上起遍计执，是依他的染分；依他本具的清净法性，是依他的净分。但这还是不能圆见本论的正义。

遍计所执性也有二类：（一）「自性遍计所执」，就是遍计诸法一一的自性，如色声等。（二）「差别遍计所执」，就是遍计色声诸法的差别不同的义用，像色等的无常义、苦义、空义等。自性遍计，执诸法的自相；差别遍计，执诸法的共相。由遍计诸法的自性及差别，所以有两种遍计所执自性。

圆成实性也有二类：（一）「自性圆成实」，法法本具的成实性，迷悟不变，凡圣一如的自性清净；特别多在凡夫位上说。（二）「清净圆成实」，这自性清净性，虽本来不染，但因离染而显现，这离垢真实性，在见道以上建立。由自性本具和离染所显的二义，在无差别中，建立两种圆成实。或可以说：自性圆成说，但约不生灭的法性说。

（《摄大乘论讲记》，页246-248）

### 三法印

**印顺(1)** 三法印，为佛法的重要教义；判断佛法的是否究竟，即以此三印来衡量。若与此三印相违的，即使是佛陀亲说的，也不是了义法。反之，若与三印相契合——入佛法相，即使非佛所说，也可认为是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而证实为究竟正确的；依此三者来印证是佛法，所以称为法印。三法印的名称，是「诸行无常」，「诸法无我」，「涅槃寂静」。也有於诸行无常下，加「诸受皆苦」一句，这就成为四法印了。苦，是觉者对於有情世间的价值判断，仅是诸行无常印中的含义之一，从事理的真相说，三法印就足够了。

三法印，是於同一缘起法中体悟有此三性，无论学者的渐入、顿入，三法印有著深切的关联，不能机械的分割。佛常这样的问比丘们：比丘！五蕴等是无常否？答：是无常。无常的是苦否？答：是苦。若是无常苦变易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告诉他说：比丘！所以这样的观察无常、无我，即得解脱。依这类的经文，可见三者是相关而贯通的。

三印中的涅槃寂静，即是解脱，也即是空。佛曾这样说：「诸行空，常、恒，不变易法空，我我所空，所以者何？此性自尔。」一切有为法的本性是空寂的；空寂的，所以是无常、无我，所以能实现涅槃。这从缘起的空义而开显，所以经中说「出世空（性）相应缘起」。缘起本是开显空义的，观察缘起，悟到它的必然理性，归於空寂，这是佛陀宣说缘起的方法与目的。

佛说三法印，是从有情自身说，有情是无常、无我、空寂的。印度传统的、新起的宗教，每以为生死五蕴身中，或离五蕴身以外，有常住真我。佛以为有情是缘起的有情，依缘起说，不能不是无常、无我的。无常即是变化不居，换言之，即是生而必灭的。一般人以环境的适意为快乐，或以保持心境平和的不苦不乐为安隐。依佛的慧观，这也是苦的。此苦，不是忧愁等苦，是无常义。一切的快乐安隐都在不断的变化；如意称心，平安恬适，都不是一得永得而可以悠久的，是终归於灭坏的。无论怎样的安适，都向此目标前进。有生必有死，有壮必有老，有盛必有衰，因此给以「无常故苦」的判定。

婆罗门所说的常我，是妙乐的。佛反对他，一切无不在变化无常过程中，那还有什麼究竟圆满妙乐可说？所以说无常故苦。佛说苦就是无我，这因为我是主宰义，对周围的一切，能作得主，能自由支配，必如此才可

以名为我。但有情依蕴、界、处诸法而立，是变化无常的，无常即是苦的，苦即不自在，那还能说是我吗？佛法说：正因为有情倒执有我，所以起惑造业，流转不息，我执即是流转动乱的根源。如悟解无我，没有了这动乱的因，即惑、业不起，当下能正觉诸法实相，一切即是寂静涅槃。

佛陀依有情而说此三法印，如论到对有情存在的世间，这或是所依的五蕴，或是所住的器界，这一切也是无常的。世间确是无常的，但如说「无常故苦，苦故无我」，即有点不适合。如这枝粉笔，说它是无常，当然是对的；但说它是苦，是无我，那就欠当了。粉笔是无情的，根本不会有领受，即无所谓苦不苦。没有苦不苦或自由不自由，也不会执著为我。不是我，也不需要说无我。所以无常故苦，苦故无我，是依有情而说。如扩充三法印而应用到一切，那就如大乘所说的「无常故（无我）空」了。

空是无自性的意思，一切法的本性如此，从众缘生而没有自性，即没有常住性、独存性、实有性，一切是法法平等的空寂性，这空性，经中也称为法无我。此法无我的我，与有情执我的我略略不同。实在的、常住的、独存的，这个我的定义是同的；但有情所执自我，即在此意义上，附入意志的自由性，这即不同。从实在、常在、独存的意义说，有情是无我空的，诸法也是无我空的。本性空寂，也即是涅槃。这样，诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印，遍通一切，为有情与世间的真理。

佛说三法印，是非常善巧的，同一命题而作两方面解说，既是事物的真相——普遍理性，也就是实践的过程。这三者的深义，本是同样的，每一法印能开显正觉的内容，即每一法印能离执证真。依无常门而悟入的，即无愿解脱门；依无我而悟入的，即空解脱门；依涅槃寂灭而悟入的，即无相解脱门。

由於有情的根性不同，所以或说此，或说彼，或说二印，或说三印。如完备三法印，依声闻常道说，即先观无常，由无常而观无我，由无我而到涅槃，为修行的次第过程。如经中常说：厌、离欲、解脱，这即是依三法印修行的次第。观诸行无常，即能厌患世间而求出离；能厌苦，即能通达无我，无我我所执，即离一切爱欲；离欲即离一切烦恼，所以能得涅槃解脱。

这可见三法印的教说，是将诸法的真相与修行的历程，主观与客观，事实与价值，一切都综合而统一了。这是佛陀唯一的希有教法！龙树在《大智度论》里说：无常为空门，空为无生门，这也是合於三法印次第的，他所说的空，即是无我；无生即是涅槃的异名。（中略）

诸法，通於有为与无为，从有为无为同是无我性去理解，即能将常与无常统一起来。诸法的无我性，可从缘起法去说明。缘起法本通两方面说：（一）流转的因果相生，即是无常；（二）还灭的因果寂灭，即是涅槃。

所以缘起能贯彻这两端；缘起是无我性的，无我也即能贯通这两端了。诸法的所以相生还灭，可以这样的理解：一切法因缘和合，所以能生；因缘离散，所以一切法归於灭。看起来，似乎有什麼实体在那里生灭，其实并没有实自性的生灭。如真是实有的，那也就用不著生了。如确乎是真实有，他也决不会灭。所以从一切法的相生还灭，理解他本来无自性空的，本来无我的。

这三印统一於空无我的思想，非常深彻，惟有佛的弟子，像舍利弗等才能完满的通达。且拿佛《教迦旃延经》来说：迦旃延是佛弟子中「论议第一」的，佛为他说中道法：世人依於二见，墮於有边与无边。佛说中道的缘起法，即不落二边。一般人见到法生，就起有见；见到法灭，就起无见。如常人见一朵花，以为实有此花体；等到花谢落，就以为什麼都没有了。小孩从母胎出生，以为实有这个有情自体；等到死了，又以为什麼都没有了。世间常人总是如此实有实无的倒见。佛说缘起法，就不同了。见到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以说有，因此而不起无见。见到法的死去，知道是「此无故彼无，此灭故彼灭」，由此而不起有见。能离有无二见，就是安住於中道了。不解缘起本空，容易认为佛法是诡辩，为什麼常人会於生灭法起有无见，到了佛弟子，还是照样的生灭，就不生有无见呢？不知道这因为常人的心目中，总是认为真实不空的，所以见生见灭，即落於有见无见。学佛的了达一切法本是空无我的，一切现象的有生有灭，佛法并不否认他，现象确是有因果、体用的，现起与还灭的。但没有一些是实在的、常住的、独存的，仅是如幻的生灭而已。能把握这一点，就不落有无，正处中道了。

（《佛法概论》，页155-161）

### **印顺(2) 宇宙人生的真理，佛说有三：**

（一）诸行无常：这一真理，说明了一切事物都在因果法则下不断地迁流变化，其中没有什麼永恒不变的东西。在从前，或许不容易了解，由於近代科学进步，已经不甚难懂了。不过，世人也只能在诸法的流动变化上了达其外表，还不能达到诸法没有不变性的究竟义。这诸行无常的真理，是从纵的时间方面来说明的。

(二) 诸法无我：我，在佛法里有它特殊的定义。一般人总以为事物上有一个独立存在的东西——我。依佛法讲，存在的事物都不过是因缘和合的假相，其中没有什麼可以独立自存的。如一幢房子，看来好像是整然一体，然仔细推敲起来，房子是由众多砖瓦木石所合成的。五指伸开来，拳还能存在吗？这说明了物体是因缘生的，只有假相，没有实体。就是分析到了一微尘、一电子，也还是因缘的假相，没有什麼独存的个体。这诸法无我，是从横的空间方面说的。了知空间的一切法，都是没有独立存在性的，如国家是由土地、人民、主权所合成的，人是筋骨血肉发毛爪齿所合成的，除去了这许多合成国家、人身的质素，是没有实体或是形而上的存在。

(三) 涅槃寂静：这说明了动乱变化、假合幻现物的最後归宿，都是平等无差别的。一切事物，是动乱差别的，也是寂静平等的。如审细的观察诸法，就可以发现动乱差别的事物，即是平静无差别。这种种差别归於平等、动乱归於平静的——涅槃寂静，如枝叶花果的形色各殊，但对光的影子，是没有差别的一样。涅槃寂静，是依诸行无常、诸法无我体验所得到的。如对前两真理不能了解，这涅槃寂静的真理，也就不会正确的了解。这如在波浪的相互推动激荡——无常无我上，了知水性的平静一样。波浪是依水而有的，波浪因风而起，风若息下来，水自归於平静。但这平静不必要在风平浪静的时候，就在波涛汹涌动荡不停的时候，水的本性还是平静的。人在生死的流转里也是一样，苦乐、人我、是非、好丑、动乱万千，就在此动乱万千的流转当中，了知涅槃的平等寂静。（中略）纠正我们内心上的错误，引导行为入於正轨，即达到此涅槃寂静的境地，就可以得到生死苦痛的解脱了。

上面三者，总名之为三法印，印有不可变更和确实性的意思。这三者是佛陀从因果法则上体验得到的，因人的智慧不同，所以通达的真理也有点不同。小乘要一步步的向前悟入，先了解诸行无常有必归无，再了解诸法无我，由此进而离却烦恼体验诸法的涅槃寂静，这是渐进的体验。大乘菩萨就不必如此，只一「空」字，就把三法印统摄起来。空，是真理中最高的真理，最究竟的真理。（中略）

菩萨悟证了空的真理，即於此空性中融摄贯穿了诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印。因为，我们要了解空，须从这三方面去理解：

(一) 世间没有「不变性」的东西，这就是诸行无常，诸法既没有不变性，所以都是无常变化的。从否定不变性说，即是空。

(二) 世间没有「独存性」的东西，一切事物都是因缘假合，小至微尘，大至宇宙，都是没有独存性的，所以无我。从否定独存性说，也即是空。

(三) 世间没有「实有性」的东西，常人总以为世间事物有他的实在性，这是一种错觉，克实的推求起来，实在性是不可得的；实在性不可得，也即是空。三法印从否定的方面说——混相证性，即是显示空义的。不变性不可得，独存性不可得，实在性不可得，不可得即是空。空，不离开因果事物而有空，即事物的无常变化、无我不实、自性寂灭。以空——一实相印贯通诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印，每为一般人所不了解，所以特别指出来。

(《般若经讲记》，页157-161)

ysl c-p0111三法度论 上册

### 三法度论

**印顺** 本论分为三品：〈德品〉、〈恶品〉、〈依品〉。每品又分三度：〈德品〉是三福业、三善根、三离恶；〈恶品〉是恶行（业）、爱、无明；〈依品〉是阴、界、入。共为三法九真度，所以名为《三法度论》。每一度又以三分来说，体裁非常特殊。一切都用三分法来说明，自不免有削足适履的地方。因为法义的内容，不一定能合於三数，所以〈德品〉的三真度，也不能尽依这个次第。然一贯的三分法，确乎便於记诵。在全论中，〈德品〉的「无恶」——离恶度，内容极长，占了全论的三分之一。

(中略)

僧伽提婆，是说一切有部「阿毗昙」——《八犍度论》的译者。对於《三法度论》，是时常赞扬的，所以一般都以为是说一切有部的论书。然从论义去研究，发见一些不合於说一切有部，反而合於犊子部的，如《论》卷上（《大正》25. 18b、19b）说：

「近行禅者，忍、名、想。……行者在生死旷野，婬怒痴烦劳，得真知识故正思惟。观阴界入无常苦空无我时，若欲乐，是谓忍。正思惟，意不动，是谓名。如梦中见亲，如镜中像，如是苦观（名）想。是世间第一法，由世尊想。」

「法智、观智、未知(比)智，此是见地智。於中法智者，是现智义。……正思惟观欲界苦时，断见苦所断烦恼，然後生第二(观)智。如欲界苦无常，色无色界亦如是，从此『比智』断色无色界烦恼。是谓见苦三智。……此十二智，见地广当知！」

《三法度论》的近分(顺抉择)，是忍、名、想、世第一法；见(道)地，是观三界，共十二智。这与说一切有部不合；据《异部宗轮论》(《大正》49.16c)，犊子部这样说：

「犊子部……即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性离生。若已得入正性离生，十二心顷，说名行向；第十三心，说名住果。」

本论所说的加行位与现观次第，合於犊子部义，这当然是犊子部的论书了。犊子系特立的「不可说我」，也存在於《三法度论》卷中(《大正》25.24a—b)，如说：

「有为、无为、不可说：不知，是谓三种非智。」

「受施设，过去施设，灭施设：若不知者，是谓不可说不知。受施设者，众生已受阴界入，计(众生与阴界入是)一及馀(异)。过去施设者，因过去阴界入说，如所说：我於尔时名瞿旬陀。灭施设者，若已灭是因受说，如所说：世尊般涅槃。」

犊子部立五法藏，就是这三世有为、无为、不可说——三类。不可说，就是「不可说我」。而不可说我，又约三义而安立：受施设，是依阴界入而施设的不可说我，或者依此而执身一命一、身异命异等。过去施设，依过去的阴界入而施设的，如佛说：过去我是瞿旬陀等。灭施设，约阴界入灭息涅槃而施设的。依论说：这样的施设我，是不可说是有、是无；不可说是常、是断的，所以立不可说我，能对治众生的妄执：

依受阴界入施设我 ..... 治无见

依过去阴界入施设我 ..... 治断见

依不受阴界入(涅槃)施设我 ..... 治常见 ..... 治有见

犊子部不可说我的本义，明白可见。我曾辩《异部宗轮论述记》的误解：「补特伽罗非即蕴离蕴」，是不可说我；「依蕴处界假施设名」，是假我；而主张「假设施名」，就是不可说我，也可从本论而得到证明。真谛(Paramârtha)的《部执异论》，对於犊子部宗义，略有补充，但对不可说我的意义，与《三法度论》，完全一致。(中略)

此外，《论》说十八天，与外国师相合。建立阴界入，也与说一切有部不同。如色法没有说到「法处所摄色」；触有八种，都与旧阿毗达磨论（《法蕴论》）同。说十寒地狱，与《立世阿毗昙论》相同。但本论说三界、五趣，没有说六趣。其实，与犊子部有关系的《正法念处经》、《立世阿毗昙论》，对阿修罗趣的别立，也是不大分明的。犊子部的本义，与说一切有部阿毗达磨论的差别，本来是少少的，难怪这部论为说一切有的学者所重视了。这部论代表犊子部的根本论义，所以我有一假设：作者婆素跋陀（度），为犊子（阿罗汉）（Vatsīputrīya）的对音，辗转传流西域，音变而被解说为「世贤」。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页456-460）

**吕激** 《三法度论》应该是属于犊子系贤胄部的著作。可以从三个方面来判定：

第一，作者。婆素跋陀，意译为「世贤」（刻本误作「山贤」），即是犊子系贤胄部的祖师。

第二，从书的组织看。本论采用三分法，与后来真谛所译《部执异论》介绍犊子部的主张相符。真谛译本中犊子部主张，比《异部宗轮论》增加了几条，其中有一条：「如来说经（指四阿含）有三义：一显生死过失（相当《三法度论》的「恶」），二显解脱功德（相当《三法度论》的「德」），三无所显（相当《三法度论》的「依」）。正与本论的说法相同。

第三，从学说思想来看。犊子系有三点主张与《三法度论》所说的一致。一是犊子主张有「中有」（「生有」与「死有」之间的状态），此论也有「中间涅槃」即在中有中入灭的说法。二是犊子主张「十三心见道」（即现观），此论也有其说。三是犊子主张有「胜义我」，在十八部中，只有犊子部如此主张。他们认为有「我」与佛说无我并无冲突；因为他们主张的「胜义我」属于不可说法一类。通常说我，皆从人我与五蕴的关系著眼，故有我与五蕴是一是异的问题：是五蕴之外另有我呢，还是五蕴即我？但犊子认为不可作决定说，分别观察五蕴都不是「我」，但「我」也离不开五蕴，彼此关系是不可定说的。

《三法度论》也承认有人我，它把佛说加一总结，认为「不可说者（人我），受过及灭施设」。就是说，在「受」、「过」、「灭」三种施设的情况下，必须承认有人我。

(一) 受(取)施设。五蕴组织成有情，它区别於木石的特点在於有「受」，即有知觉；既然有知觉，就不能光用五蕴来代表，必须假设有人我，才能够有执受者，有「受」(取)的作用，此即有情的个体。例如经上常说的「如是我闻」、「佛说法」等等，都以此假说「我」为前提。

(二) 过去施设。为了把假设的主体在时间先後即过去、现在、未来三世连续起来，也定要有「我」才行。如佛就说自己有过去种种「本生」。

(三) 灭施设。最後达到涅槃，也总得有一个个体来体现。

因此，《三法度论》认为，根据佛在上述三种情况下的假设来分析，虽然所谓人我与五蕴的关系是不可说的，但是對於应该有个人我这一点，必须有正确的理解(智慧)，否则，就是无知(对「不可说」的无知)。这就是犊子部對於有胜义我的主张。此外，在犊子系另一部派正量部的《三弥底部论》，也可用来旁证，它对人我有更详细的解释(《三弥底部论》为苻秦时失译本)。

《三法度论》中胜义我的主张传译过来之後，即对当时的学说产生了巨大的影响。从佛学初期传入中国以来，對於人我问题本来说得不大清楚，正如僧睿说的：「此土先出诸经，於识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。」

因此有我论，占著优势，使轮回、报应等的宗教麻醉剂，大为散播。甚至像接受了般若学性空之说的慧远，而於大乘是否说我尚存疑问；及至《三法度论》译出，他还把大乘也说成是讲有人我的了。他在序文中说，此书为「应真大人」(阿罗汉)所撰，「後有大乘居士」为之「训传」云云，足为例证。

(《吕澂佛学论著选集》(五)，页2547-2550)

ysl c-p0113三性说 上册

### 三性说

**吕澂** 所谓「三性说」，就是随名言区别而来的，(一)以名言表示而执为实有，这样所得的认识是不实在的分别，谓之「遍计所执性」；(二)遍计执亦非凭空而来，是有所依的，它所依的自性，谓之「依他起性」(即依各种因缘而生起)；(三)安立在依他起性上的遍计执当然是不真实的，

去掉它就能得到诸法的真实性，这样所认识的，最完备，也最真实，谓之「圆成实性」。所以，从自性缘起说来看，理解诸法的实相，就要详细分别三性，对实相的认识，也就是对三性的认识。

三性联系到「有」、「无」的概念看，遍计所执性是出於遍计的执著，所以是「无」。依他起性是遍计生起的依据，因而是「有」，不过它与遍计相顺（它的生起是由於遍计执的种子，生起以後又有遍计执的安立），因此，这个有不是实有，而是「假有」。到了圆成实，才可以说是「实有」。这样认识三性，非但对「有」、「无」有了正确的认识，而且对「有」的「假」、「实」也有了正确的认识，这是无偏见的认识，谓之「中道观」。这样的中道观，比之龙树所说就更进了一步。後來陈那还用比喻做了生动的解说：如夜行见绳，误认为蛇；以後看清了，才知是绳非蛇；再仔细看，知道绳是麻做的。这种有次第的认识，就很好地说明了三性：见绳误识，是遍计执，绳体由因缘生，则是依他起，认识绳为麻所制成，则是圆成实。这一比喻还说明了无、假有、实有的关系：本来没有蛇是「无」，乍看绳是蛇，虽是假象，但还是有，却是「假有」。从而也说明了依他起与遍计执相顺的关系。

无著的中道观就是把三性这样统一起来的认识，并认为这是唯一的达到真理的认识。显然，这些说法与以前的学说有联系，其源可以一直上溯到《般若经》，只是经文没有提得这麼明确罢了。无著自己也说他的三性说来自《般若经》，并把它与《般若经》的道理加以会通（见《摄大乘论》）。他说，《般若经》讲的空、无，不是泛泛之谈，而是指一切法的遍计执；讲的如幻如化，是指的依他起性，有而不实；还讲到知行均清净，使人在理解上得到正确认识，在实践上得到解脱，即所谓「法性本净」（包括得到清净的手段在内）等等，就指的圆成实性。还可以这样说，不用三性去解释经中这些道理，便解释不透，三性说乃是《般若经》道理必然的归宿。

《般若经》後來仍有发展，如「大品般若」第二分末，又新出了〈慈氏问品〉。这一品说，一切法（如色法）都有三类分别，即遍计的（色），分别的（色），法性的（色）。这与三性说，不仅道理一致，连名称也几乎一致了。这一品，在罗什、玄奘的译本中都没有，西藏译本虽有，但在目录中也说明它是後出的。另外，无性写的《摄大乘论释》中引用了这一品關於三性的说法，可见在无性时代，这一品已经有了。这些都可证明〈慈氏问品〉是後來加上去的。其实，《般若经》有了空无、如幻如化、法性

本净等道理，即足以证明三性说出之《般若经》了，有无此品，关系不大。以上所讲的三性说，乃是无著、世亲学说的特点之一。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2205-2207）

yslc-p0117三昧 上册

### 三昧

**印顺** 《阿含经》重四禅，所以部派佛教传出的六波罗蜜，称定为禅波罗蜜。「大乘佛法」继承了部派佛教的旧说，也丰富了禅波罗蜜的内容，然从初期大乘经看来，大乘定是重於三昧（及三摩钵底）的。三昧的意义为「等持」，这是禅定最一般的性质。三昧是定，然在《阿含经》中，三昧每随观慧的内容立名，如「空三昧」、「无相三昧」、「无愿三昧」——三三昧，或称三解脱门。在修证上，三三昧是极重要的定门。《杂阿含经》中，质多（Citra）长者说：四种三昧——「无量心三昧」、「无相心三昧」、「无所有心三昧」、「空心三昧」，约空无我我所说，可说是同一的。《大智度论》说：三三昧同缘一实相；三法印即是一实相，可说就是这一解说的引申。三三昧与四种三昧，都是随观慧的内容立名的。在「大乘佛法」的开展中，显然以三昧为菩萨定法的名称。（中略）

以三昧为名的大乘经，与通泛的禅波罗蜜不同，是以某一三昧为主，或说到某一三昧的。有这麼多的三昧经典，可以想见三昧在大乘经中的地位！「中品般若」中，列举了首楞严三昧等一百零八三昧，并一一的加以解说。然在别处，列举了部分三昧，又总结的说：「有无量阿僧只三昧门」；或说「无量三昧门现在前」，可见三昧是多到无量数的。初期大乘经中，所说的三昧极多，《望月佛教大辞典》在「三昧」下，列举了大乘经所说的种种三昧，可以参考。

大乘法门的根本，是体达一切本不生灭，本自寂灭，所以大乘三昧，是从无量法门而入的；一切法无量数，三昧当然也无数量了。如《文殊师利普门品经》，说「普入不思议法门」，列举二十八三昧——色相三昧，声相三昧，香相三昧，味相三昧，触相三昧；意界三昧；女相三昧，男相三昧，童男相三昧，童女相三昧；天相三昧，龙相三昧，夜叉相三昧，乾闼婆相三昧，阿修罗相三昧，迦楼罗相三昧，紧那罗相三昧，摩侯罗伽相三昧；地狱相三昧，畜生相三昧，阎摩罗界（鬼趣）相三昧；贪相三昧，

嗔相三昧，痴相三昧；不善法三昧，善法三昧；有为三昧，无为三昧。这一切，都可以因此而得三昧，所以三昧是无量数的。（中略）

關於三昧的修习，以念佛为修习方便的，有三月与七日的限期专修，如《般舟三昧经》〈行品〉说：「一心念之，一日一夜，若七日七夜」，与《阿弥陀经》说相同。〈四事品〉是三月专修的，如说：「一者，不得有世间思想，如弹指顷三月；二者，不得睡眠三月，如弹指顷；三者，经行不得休息三月，除其饭食左右；四者，为人说经，不得望人供养。」三月专修，可能从安居三月的修行而来。《超日明三昧经》也说：现在诸佛目前立三昧（即般舟三昧），「一心定意三月」。《宝网经》说：「若奉最胜号，夙夜具七日，彼眼致清净，逮见无量佛」；「讽诵学斯典，数数当经行，常讲具精进，满足备三月」：双取七日与三月专修二说。

其他的三昧修行者，限期专修的不多，多数是出家者，过著独处、阿兰若、四圣种、头陀行的生活。如《贤劫三昧经》说：「修学闲居，不舍独（处）燕（坐）。……所在游居，无所畜积，度衣限食，不贪身命。性常清净，恒行乞食，不舍止足，弃於众会，不慕家业，不乐俗居」；「在闲居，静树下。……被三衣，常乞食，亲求是，行三昧。」（中略）

本来，「原始般若」也是从定引发的，被称为菩萨的般若波罗蜜，是「菩萨（於）诸法无（所摄）受三昧」。说「诸法无受三昧」为菩萨般若波罗蜜的，是须菩提（Subhūti），须菩提是佛所称赞的「无诤三昧人中最为第一」，无诤，正是阿兰若的义译。大乘三昧，是与般若相应的，般若为主导的，不但「菩萨诸法无受三昧」是般若波罗蜜，如《佛印三昧经》（《大正》15. 343b）说：

「佛三昧名者，是摩诃般若波罗蜜经智慧印也。」

「宝住三昧」，或译「宝如来三昧」，依此三昧而演出《宝如来三昧经》。「宝住三昧」的体用，如《大树紧那罗王所问经》卷二（《大正》15. 373b—c）说：

「若有菩萨已逮得是宝住三昧，无世间宝、出世间宝而是菩萨不得自在。……所有一切出世间法，智慧为首，是故说言般若为众经中王。……谓般若宝，是智慧宝，即是宝住三昧之体，若菩萨得宝住三昧，一切众宝皆悉来集。」

智证大乘，本是般若与三昧不相离的，但在发展中分化了。三昧行者重阿兰若头陀行，非常精进，多数「捐弃睡眠」。修习般舟三昧，是常经

行的。在行、住、坐——三威仪中修行而不睡眠的，如《贤劫三昧经》说：「修三品：一、经行，二、住立，三、坐定。化诸不调，从是超越，令其精进而无瑕秽。」《阿閦佛国经》与《持世经》，也有常住三威仪的行法。从这里，看到大乘三昧行者，与声闻禅行的不同。声闻行者摄心入定，是以坐为主的。入定时，五识不起，没有见色、闻声等作用，唯是定中意识的内心明净。传说大目犍连（Mahāmaudgal yāyana）入无所有处定，听见象的吼叫声而出定。入定，怎麽能闻声呢？因此佛教界引起了争论。依说一切有部（Sarvāsti vādi n），入定是不能闻声的；有以为入定是可以闻声的，在定中也可以引发语言的。

《中阿含经》的〈龙相应颂〉，赞佛为大龙，「龙行止俱定，坐定卧亦定，龙一切时定。」巴利藏作行、住、坐、卧都在定中。这是赞佛的，佛由菩萨修行所成。菩萨三昧行的特色，不偏於静坐，而在行、住、坐中修习，这是从这一思想系中引发出来的。维摩诘（Vi mal akīrti）长者呵责舍利弗（Śāriputra）的宴坐说：「不起灭定而现诸威仪，是为宴坐。」一切威仪——行、住、坐、卧，都是宴坐那样的与定相应，那就往来、举止、语默、动静，无不可以修定入定。《普门品经》的二十八三昧，正说明了无一法一事而不可以修入三昧的。依此修入，等到三昧成就，菩萨的大用无方，不是声闻可比的了！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1215-1216、1218、1220-1224）

yslc-p0118三品法门 上册

## 三品法门

**印顺** 《舍利弗悔过经》，说悔过，助其欢喜（随喜），劝请——请转法轮、请佛住世——三聚（或译「三品」、「三支」）。这部经，是以忏悔为主的，在十方一切佛前，自说过去与现在的一切过失；以忏悔功德，「持与」（回向）众生同成佛道。原始本是忏悔回向，是一般的、重信愿的法门。「下品般若」立随喜回向，随喜一切佛功德，及二乘人天的一切功德，以随喜功德来回向佛道，是重智证的法门。「随喜功德」被「忏悔法门」采取了，后来又加上劝请，而成为三类福德的回向佛道，如《舍利弗悔过经》所说的。《悔过经》的成立，相当的早，《法镜经》与《离垢施女经》，已说到日夜六时诵习「三品法门」了。三品法门，在印度非常

的流行，如《贤劫经》说：「念佛法，勤悔过，乐助（随喜）功德，施众生（回向）因，劝请佛转法轮。」《思益梵天所问经》说：四法能善知方便：顺众生意，随喜功德，悔过，劝请诸佛。这都是「三品法门」的修法。龙树（Nāgārjuna）是以「般若法门」为宗本的；《般若经》是随喜回向相次第的，所以龙树所说，都以忏悔、劝请、随喜、回向为次第，如《十住毗婆沙论》、《菩提资粮论》、《宝行王正论》。《大智度论》说：「菩萨礼佛有三品：一者悔过品，二者随喜回向品，三者劝请诸佛品。」虽是四支（如分请转法轮与请佛住世为二，就含有五支），仍随顺古说，合为三品。（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1133-1134）

ysl c-p0119三处观 上册

### 三处观

**印顺** 佛法以有情为本，那就应该认识有情是什麼。佛常用「三处观」去观察有情，分别有情的真相。但有情的分别观察，要从有情的流转相续中，与身心的相依中去考察，不可为静止的、孤立的机械分析。有情是有机的活动者，如当作静止、孤立的去考察，就会发生错误，误解佛陀观察的深意。论到三处观，即五蕴观、六处观、六界观。蕴处界的分别观察，是从不同的立场去分别，看到有情的各个侧面。蕴观，详於心理的分析；处观，详於生理的分析；界观，详於物理的分析。依不同的立场而观有情自体，即成立此三种观门，三者并不是截然不同的。蕴中的色蕴，界中的地水火风，可通於非执受的自然界。六处虽专为有情身心的分析，但从六处而发识缘境，即由此说到内心外界的一切。这有情中心论的观察，都说到心与色，即证明了有情是色心平等和合相应的存在者，不能偏重於物质或精神。（中略）

这可见有情或我，即依五蕴、六处、六界而成立，没有离蕴、界、处的实我。释尊於三处观察，不但离蕴、处、界的我不可得，如婆罗门教的真我说，也评为倒想的产物。他们以为色即是我，以及识即是我，而我是常住妙乐的。释尊却说：「色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是观者，名真实正观」（《杂含》卷一·九经）。又说：「缘眼、色生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此等诸法非我非常」（《杂含》卷十一·二七三经）。又说：「地（等六）界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧观，知其如真」（《中含》《分别六界经》）。

於有情作蕴、界、处的正观时，确认为一切是无常的、苦的。非常住、非妙乐，婆罗门教的真我，即根本的否定了。佛法否定此神秘我的一元论，及超物质我的二元论，即以有情为身心的和合相续者。但又不落於顺世者的断见，从念念无常的相续中，展转相依的没有独存自体中，无我无我所，而肯定有情为假名的存在。不离蕴、处、界，不即蕴、处、界，成立生死的系缚与解脱，所以说：「虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说」（《中论》〈观业品〉）。有情为假名的，没有绝对的不变性，独存性——胜义无我；有相对的安定性，个体性——世俗假我，为佛观蕴、处、界的精义。

（《佛法概论》，页57-58、67-68）

yslc-p0120三智一心得 上册

### 三智一心得

**印顺(1)** 天台宗引《智度论》说：「三智一心得」，依此说一切智、道种智、一切种智的三智，一念顿了即空、即假、即中，即是圆观圆证。考《智度论》卷二十七原文，不是三智一心得，是「一切智一心得」。「道智是行相」，以道智得一切智一切种智，所以《智论》的「一切智」，指二智而非三智。二智如在菩萨位中，即道智，道种智；佛果一心得，是一切智，一切种智。三智一心得，或二智一心得，姑且不谈，总之是圆证的。

一心得，龙树菩萨引述的解释，可有三说：

（一）一心，还是有次第的，如一刹那中有先生後灭；依此，可解说为先般若智证真，後方便智达有。

（二）一念心中得，虽顿得而用不妨前後起，即顿得而渐用。这是说：悟理时，不能说但得般若或但得方便。虽圆满证得，然慧的作用，可以有先侧重此而後侧重彼的不同。如一时得到多少东西，但可以前後使用，不必在同一时用。此有类於萨婆多部的或得而现前，或得而不现前。

（三）一念中得，即可一念心中用。三论宗以为：「发心毕竟二不别」的，从最初发心到最後证悟，是相应的，同一的；佛果既一心得，菩萨也应该是圆观中道的。

(《中观今论》，页234-235)

**印顺(2)** 天台学者的「三智一心中得」，应该是取《大品经》〈三慧品〉的三智，附合於初品的「一心中得」。〈三慧品〉的三智是：「萨婆若（一切智）是一切声闻，辟支佛智；道种智是菩萨摩诃萨智，一切种智是诸佛智。」这是将二乘、菩萨、佛的智慧，约义浅深而给以不同的名称。一切智是佛智，从《小品般若》以来，为大乘经所通用。《大毗婆沙论》（卷十五）正义，也说一切智是佛智。佛才是一切智者，二乘那里能说是一切智！《智论》引〈三慧品〉，也说：「佛一切智、一切种智，皆是真实，声闻、辟支佛但有名字一切智，譬如画灯，但有灯名，无有灯用。」所以〈三慧品〉的三智，只是「一途方便」，显示智慧的浅深次第而已。以二乘、菩萨、佛智的浅深次第，与「一心中得一切智、一切种智」相糅合，而说「三智一心中得」，是天台宗学而不是《智度论》义。论说「一心中得一切智、一切种智」，是二智一心中得，论文是这样的明白！

(《华雨集》(五)，页113、114)

ysl c-p0122三解脱门 上册

### 三解脱门

**印顺** 什麼叫做「解脱门」呢？凡是依此修行而可以得到解脱的便称为「解脱门」。门本是可以藉之出入的；三解脱门所指的即是三种观法：空、无相、无愿。佛在经典之中，曾经开示我们以空可以达到解脱，有的说到无相或无愿可以得到解脱。表面上看起来，似乎有三条路可以使我们走向解脱。就这一点，大小乘的观点便不相同了。小乘人只看到了文字的表面，把空、无相、无愿当成是三回事。比如有人因体悟了无常与苦的道理而得到解脱的，小乘人就把它归入了「无愿解脱」。此乃由於一个人一旦体悟了无常与苦之後，就不再有生死轮回的意愿；不造业即可不受生死，这就是「无愿解脱」。如果是由於了解空，无我无我所而得到解脱，这就是「空」解脱。这样看来空解脱与无愿解脱似乎是不一样的。再谈到离一切相，没有了色、声、香、味、触、法相，没有男相、女相，不生、不住、不灭，如此离一切相而得到解脱，即是「无相」解脱。

小乘的三解脱门，确实是三种不同的观法。但在大乘法说来，实际上解脱之门只有一个，乃是不二解脱之门。平时常说的：「归元无二路，方

便有多门」，便是说明了我们初学之时有多种方便善巧，但是到了解脱的阶段，则只有一个法门。并不是这个方法可以得到解脱，那个方法也可以得到解脱。因为众生之所以会生死，都是由於同一原因，所以解脱的方法也是一样的；所以《法华经》里说：「惟此一门，而复狭小。」只有这一扇门，并且这扇门并不广大，因为若是广大无边的话，则人人都可以通过，但人却必须经过这扇窄门才能解脱。三解脱门实际上只有一门，龙树菩萨在《大智度论》里说到：「三解脱门同缘实相」。即三种解脱所观察的对象，都是诸法实相，只不过在说明时将它分成这三者。

事实上一切法空即是无相，若仍然还是有相则便不成其为空了，所以真正的空一定是无相的。当能够达到空与无相之後，则自然不会再造业受果报，无作亦即无愿，所以这三解脱门实际上是平等的，是同一回事，也是不二的。不过众生往往有种种执著，当佛对他说欲求解脱必须观一切法空，他能够观一切法空，但又却执著於空相；因此佛又告诉他，观一切法空之後，连这空相也不可得，所以要无相。当他知道了无相的道理，對於外在的一切境界都能抛开，但是内心的执著却仍然是放不下，因此佛再进一步地对他说，不但是外面的一切相不可得，内心的种种意愿思欲，也是不可得的，这便是无愿。因此，表面上看来似乎是按著空、无相、无愿的次第来说的，但只要我们对这三者有所了解，便可知道实际上是同一回事；所以说三解脱门是「一相同无相」，是平等无二无别的。可能有人会发生了疑问，这一相的一，究竟指的是什麼？我们不能说它是一个东西或一个原理，一相即是无相，一切相不可得。

（《华雨集》（一），页127-129）

ysl c-p0125三论宗 上册

### 三论宗

**印顺** 三论宗：依《中》、《百》、《十二门论》为名。龙树造《中论》、《十二门论》（更有《大智度论》），弟子提婆造《百论》，姚秦·鸠摩罗什译出，即印度所传（代表初期大乘）中观学。三论抉择甚深义，即因缘生法以明空。「因缘所生法，是即无自性」；「因缘所生法，我说即是空」。一切法依因缘生，非实非常非一——非自性，「是故一切法，无

不是空者」。因缘所生法，如幻如化，但假名有，能达空则离妄执而契入（胜义）空寂。即空而明缘有，则「以有空义故，一切法得成」。

一切法本性空，极无自性，空无自性中，无著无碍，故依因缘而可有一切法，依因缘而能转染还净。《中论》以八不明缘起，善灭诸戏论，盖本於释迦之中道说法，即缘起甚深，通般若之空义（即涅槃）甚深，而显空有无碍之正道。众生死流转，二乘证入涅槃，菩萨深入无生，悲愿度生，圆成佛果，悉本此义以安立之。

三论之学，齐末，辽东僧朗传入江南，陈隋间最为显学，唐初嘉祥吉藏集其大成。三论宗以有、空为教谛（假），中道一实谛为体。「义本者，以无住为体中，此是合门。於体中开为两用，谓真俗，此是用中，是即开门」。或立体中、用中、体假、用假以融之，总以都无所得为旨归。「诸大乘经，同以不二正道为宗」。《般若》、《法华》、《涅槃》等经，「逗缘不同，互相开避」，「至论不二正道，更无别异」。本此，进而作《胜鬘经宝窟》、《涅槃经游意》，依《十八空论》说唯识无尘。会入如来藏、佛性、唯识之学，非中观之旧。其学衰於盛唐，唯无所得正观，演化为牛头禅，与达磨门下东山法门，一时媲美！

（《华雨集》（四），页297-298）

**吕激** 三论宗的思想（中略）是直接渊源於僧肇「不真空」的学说的。不真空意谓假空相即，所以会将真俗二谛说成同缘一境，又会发生去想存真以及除分别即显实等等的说法，这些都可看成思想上自然的开展。

不过，大乘佛学的真正精神不但在去想除分别，而应该反转来依据无所得的实相更有所为，所以说认识实相只是方便尚非究竟。三论宗的思想并没有重视这一层，就像他们解说假名，仅仅泛指「名假」（《般若经》所说三假之一）至於实证以後运用假名来说教的「善权假」或「教授假」（也是三假之一）却没有特别提出，以致有时否定概念（即名字）的作用而趋向消极，说到实相常强调离言忘虑，在实践上也专向这一边推进（其详见《破尘品要观》），不免有些偏失。

再讲到有关那一时代社会意识的反映来，当三论宗思想酝酿的时候，北方佛教学者间本有一种改革佛教的要求，因为佛教传来中国，表面为大乘理论，而实际不脱小乘行径，一向是退隐的，山林的。道教兴起之後，找到这一弱点，对佛教痛加攻击，以为佛教破坏身、家、国，可称三破。

另一方面，由於佛教得著世俗大众的信仰，经济上逐渐构成寺院地主的形态，又为逃避国家赋税的处所，就会影响到一般社会经济。所以北周的统治者武帝由於卫元嵩的提议，发生改革佛教的念头，主张「一切皆道」，即谓真正的道无处不在，并不必拘拘出家的形式。换句话说，他就是要藉口提倡大乘的精神来推翻佛教当时的制度。

这件事经过七年的争论（从北周天和元年到建德三年，即公元567—574年），最後决定实行毁像焚经，使僧尼还俗，算是中国佛教史上第二次的破佛（当时表面上连道教一齐废弃，但另立「通道观」，以道教徒主持它，而收容蓄发的菩萨僧）。

又过三年到建德六年（公元577年），北周灭了北齐，连北齐的佛教一并破坏，当时还俗的僧人多至三百馀万。这一事件发展至此可说达於顶点，影响所及，不能不激起当时佛教徒对於现实改变看法，因之佛家学说中的实相观念，曾在各大家的思想上有再加认识的共同趋势。

不过，三论宗对这一点，依旧走了消极的道路。这应该是，吉藏本人置身江南，对於北方法难并没有痛切的感觉，而越时不久，隋朝又统治了全国，重新提倡佛教，恢复了寺院原来在社会经济上的地位，这样很容易使人感觉现实是可以维持旧状，而对於实相的解释不期然就偏向保守了（像「立处皆真」的理论每每会被误解为存在的都有价值，这就便於主张维持现状的有所藉口，而佛学里一些从虚妄评价上不承认现状的积极思想，如当时摄论师所传播的，反而处处遭受压制不得发扬了）。由这上面，我们也可理会三论宗思想短长之一斑。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2915-2917）

ysl c-p0126三摩地 上册

### 三摩地

**印顺** 说到定，梵语名三摩地，简译为三昧，意义是等持。什麼叫平等？原来，一般的心是不平等的，不平衡的。心是散乱的，妄想纷飞，修定是精神集中，系念一境以息除妄念。但心是不平等的，平常是散乱，要他不散而归於一，又易於昏沈，什麼都不解了，进一步就是睡眠。如将心提起，心又向上飞扬——掉举。不是掉举，就是昏沈；不是偏於这边，就是偏於那边。不能保持心的平等安和，就不能得定。学佛而要修定的，要

修习到内心平等，不散乱，也不昏沈；不起种种分别，却又明明白白，这就是平等持心的等持。由於心的定——等持，引起平等的前後延续，引发定中的种种功德，所以名为等引。（中略）

通俗的说，种种等引，就是种种定。定境与散心境是不同的，在诸等引心前，所取的是「三摩地行境」。三摩地——等持所行境，就是定心所行的境界。定心所行的境界，与散心境不同，是从定心所现的，现起彼定心的影像。定心所现起的影像，如明镜当前，现起种种影像；影像，专指定心所现境说。现在举一个例子来说：有大乘经，名《般舟三昧经》，这是一心专念阿弥陀佛的法门。念，是心系一境；念佛，这里是专念阿弥陀佛，不是称名。专心系念阿弥陀佛相，念到般舟三昧成就时，十方一切佛现在前（所以名般舟三昧，般舟是在前立的意义），明白的见到，如夜晚见天空中的繁星一样。这不是开眼所见，而是定心所现的境界。依经中说，不但见佛，也与佛问答，他说：应发愿往生西方极乐世界。後來，得般舟三昧的，就於定中观察自己并没有到西方去，阿弥陀佛也并没有来，自己所见所闻的，只是唯心所现。

（《华雨集》（一），页236-239）

ysl c-p0127三增上 上册

### 三增上

**印顺** 增上，是依的意思。我们依此三者，可以使我们的德行，进展为更完善、更崇高的。对於道德，这三者都是有力的增上缘；但必须三者并重，而不偏於一边才好。什麼是三增上？（一）自增上，自是自己。（二）法增上，法是真理或轨律。（三）世间增上，世间是舆论及公认的意见。要遵行完善的德行，不能不顾到这三者。这与我国古说的：「畏天命，畏大人，畏圣人之言」，有点相近。

（一）自增上，即时常唤起自尊心。尊重自己，不甘下流。对自己所作的，勇於负责；对一切应做的事，由自己来担当。声闻乘说：人人有解脱分。大乘说：人人有佛性。确信自己有为善，成贤成圣，成佛作祖的可能，「彼既丈夫我亦尔，不应自轻而退屈」。不愿自暴自弃，努力向上，没有不能做到的。尊重自己，扩展自心的德行，负起自救救他的重任。尊重自己不甘下流，便是促进道德的主要力量。

(二) 法增上，要循著真理而行，不能与他相违背。前面说过：善行名法，恶行即非法。凡契合缘起事理的心行，是道德，我们不能不顺此而前进。

(三) 世间增上：大家以为这样是合理的，这样是圣贤或善人所称叹的，我就应这样做。尊重社会的公共意志，接受社会的善意批评，这才能成一个合乎人情的善人。例如从事政治，受到外来的批评，不肯反省，自以为然；甚或「笑骂由他笑骂，好官我自为之」，这必然走向恶行。尊重舆论，就会修正自己的偏失，走向光明的坦途。

三增上，是人类道德向上增进的基石。不但不能缺，就是偏在那一边，也会发生偏弊的。如过分尊重自己，每觉得自己的超胜；什麼真理，人情，容易放在一边。这即使动机良善，也会渐渐地走向不道德的路，自害害人。如过於尊重真理，可能会冷酷而不顺人情。专顾世间，容易背弃真理。因为世间的意见，不一定对，真理并不以多数为标准。所以，我们要持行完善德行，走向出世圆正的道德，决不能离此三者，而应从协调中不断向上。佛法的二乘，重於理智，对世间利济众生事业，不免冷淡些。这虽不是不道德，而到底不够完善。大乘圆满的菩萨道，三增上并重，这才能完成究竟圆满的佛德。

(《佛在人间》，页315-317)

yslc-p0128三辈往生 上册

### 三辈往生

**印顺** 「三辈往生」，古译本都有明确的说明。在《阿弥陀经》中，与「三辈往生」有关的，共有四处：(一)「三辈往生」；(二)「二十四愿」的五、六、七——三愿；(三)「三辈往生」段後，重说三类往生，为一补充说明；(四)佛小弟、弟子、子孙——三类。

依《阿弥陀经》所说，往生阿弥陀佛国的，虽有不等程度的三类，然有共同的条件。如「慈心精进」、「不当嗔怒」、「斋戒清净」；而「念欲往生阿弥陀佛国」——愿欲往生的一念，是往生者所必不可缺的。在这些共同的基础上，如出家，作菩萨道，奉行六波罗蜜，断爱欲（「不与女人交通」）而常念至心不断绝的，是上辈，佛的子孙（佛子）。生到阿弥陀佛国，就作阿惟越致——不退转菩萨，有三十二相、八十种好。

如不能出家的，能受持经戒，布施沙门，供养寺塔，就是能在三宝中广作福德的。一日一夜中，断爱欲（不念世事，不与女人同床）而常念不断绝的，是中辈，佛的弟子。依第六愿说：「来生我国作菩萨」，但其他三处，都没有明说是菩萨。

如不能出家，又不能在三宝中广作福德，这是由於「前世作恶」，应该忏悔；奉行十善；在十日十夜中，断爱欲而常念不断绝的，是下辈，佛的小弟（子）。

依《阿弥陀经》所说，往生的必备条件，是慈心，不嗔，斋戒与断爱欲——一日一夜……或尽形寿，一心念愿求生阿弥陀佛国。而出家行六波罗蜜的，是上辈、菩萨；广修福德的，是中辈；不修福德的，只能是下辈。这是推重出家与断爱欲，也是重视福德的。《无量清净平等觉经》所说的「三辈往生」，也是这样的；但在二十四愿中，仅有十八愿的「作菩萨道」，与十九愿的「前世为恶」，缺中辈人。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页770-771）

yslc-p0129三学、八正道 上册

## 三学、八正道

**印顺** 出离生死的一乘法——不二法，从证悟真理来说，是无二无别的（「同入一法性」）；从修行的方法来说，是同样的。适应众生的不同根性，佛是说有种种方法的。但除了方便引导的以外，论到出离生死的道体，并无差别，总不出於「三学」（学是学习，不是学问）。三学，应称为「三增上学」，就是增上戒学，增上心（定）学，增上慧学。增上，是有力的，能为他所因依的意思。因为三学有相依相因的关系，是求解脱者必不可缺的学程。决没有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脱的道理。然佛在说明道谛时，最常用的内容分类，还是「八正道」。八正道，应称为「八圣道分」，或「八圣道支」。这是成圣的正道，有不可缺的八种成分。这就是：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。八正道就是三学，如正见、正思惟是慧学；正语、正业、正命是戒学；正念、正定是定学；正精进是遍通三学的。此八支圣道，是三学，也就是一乘。佛为须跋陀罗说：外道们没有八正道，所以没有圣果，没有解脱。我（佛）法中有八正道，所以有圣果，有解脱。这可见八正道

是「能入於涅槃」的唯一法门了。这在大乘的《楞伽经》中，也还是这样说：「惟有一大乘，清凉八支道」。

（《成佛之道》，页176-177）

yslc-p0131三弥底部论 上册

### 三弥底部论

**印顺** 《三弥底部论》，三卷，题为「失译人名，今附秦录」。三弥底部（Sammatīya），就是正量部，为从犊子部分出的大派。从《大唐西域记》看来，这是非常隆盛的学派。这部论既名《正量部论》，那当然是正量部的论书了。从论义去了解，的确是正量部的。论的主要意义，是随业力而流转生死，与修行而得解脱。先论究有我与无我：(1)举实无我派，(2)不可说有我无我派，(3)实有我派。实有我的，又有是五阴，异五阴，是常，是无常各派。这都是成立自宗，各引经文来证成。本论对各派，一一解说，批评，成立自宗的「有人」（补特伽罗），如《论》卷中（《大正》32.466a—b）说：

「佛说有三种人。」

「问曰：云何三种人？答：依说人，度说人，灭说人。」

这三类，与《三法度论》及《部执异论》所说三种施设我，大体相同。但正量部的思想，比起犊子部所说，显然的更为严密完善。「依说人」，是依五阴和合而安立的我，与五阴不可说一，不可说异。这与《三法度论》的受施设相同。「度说人」的度，是移转的意思。犊子部本义，约过去一分（阴界入）施设，重在过去。而正量部重在依诸行的移转，从前生到今生，今生到来生。依诸行移转，而说有三世的我。「依说人」重於和合，「度说人」重在相续。「灭说人」与《三法度论》的灭施设相同，约「无复有五阴处」说。有我无我论究了以後，辨有中阴与无中阴。末後，总论凡圣为十三人。

论名《三弥底部论》，以部派名为论名，这是不曾见过的。其实，这是译者所立，并非论的本名。在《论》的末後（《大正》32.473a）说：

「依说论竟。」

梵文原本，经论的名字，都是安在末后的。如《百喻经》末后，题为《痴华鬘论》。所以，这部论原名《依说论》。「依说」是什麼意思呢？在成立「三种人」时，附注（《大正》32. 466b）说：

「说者，亦名安，亦名制，亦名假名。」

三种人——依说，度说，灭说的说，可译为安立、假名，可见就是施设（prajñapti）了。「依」，应为upādāna，正译为取。古人每译为受，如称五取蕴为五受阴。《三法度论》的「受施设」，就是「依说」。依，梵语为upadhi（亿波提）；音与义，都与取相近。所以，「依说」就是「受施设」，为梵语upādānapr-ājñapti的义译。这部论重在成立不可说的补特伽罗；虽分三类，而主要为依「执受诸蕴立补特伽罗」；也就因此，论名《取施设论》（依说论）了。

《三弥底部论》的译文，近於直译，文字还算通利。失译人名而附於秦录，是《开元释教录》推定的。在我看来，这很可能是魏瞿昙般若流支（Prajñāruci）的译品。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页465-467）

yslc-p0132于阗 上册

## 于阗

**吕澂** 西域佛学虽然分散在各地，但也有集中的地方。从资料中可以看出流行大乘经特多的是于阗。据法显的游记，他去印经过于阗时，所见到的几乎都是大乘佛徒，只有个别的小乘。后来玄奘的《大唐西域记》里也有同样的记载。另外，从于阗传入的经本或由于阗来人所作的翻译，也都是大乘经类。前者如《光赞》、《放光》，后者如译家实叉难陀，法护的助译只多罗等，都是来自于阗（现在约计原本出于于阗的大乘经在五十部以上）。因此，说于阗是当时西域大乘的中心，殆无可疑。

大乘经以于阗为中心向各地流通，其时在公元一世纪左右。于阗流行的经，似乎还进行过修订和补充。例如上说的般若，最初支谶所译的《道行》，原本就是印人通过西域带来的，其次，朱士行译的《放光》，竺法护译的《光赞》，也是来自西域，这些与后来印度流行的梵本就不同。经末多了〈常啼菩萨品〉与〈法上品〉，这两品梵本都没有。内容记载常啼

因求般若不得，甚是苦恼，後來空中有人告诉他，东行二万里遇到法上就能得到般若波罗密，云云。

这一故事可能就是在般若流通到于阗之後加上去的。因为《般若经》本身有流传地区的记载：先在东方，其後向南，再转西北而至於东北。可能在般若流传於西北时，由迦湿弥罗——犍陀罗到达月氏的吐火罗都城兰氏城（今喀布尔），再向东走很长一段路到达于阗，所以说是二万里。般若流入于阗後，为了标榜此经是其地所特有，信徒必须经过上述的道路来取，所以补充了後两品。

另外，如《大集经》的编纂也是在西域进行的，因而其中有许多与西域地理有关的部分。原本出於西域的《华严经》，里面还有中国内地的地名，如清涼山，就指的五台山，自然是在西域流行中编上去的了。隋代的闍那崛多和唐代的玄奘，都把于阗看成是大乘的中心，前者是口传，後者是亲身的经历。他们说在于阗之西有斫句迦，此地山中藏有大乘经十万颂以上者有十二部，还传说有《楞伽经》十万颂，这个数字太大了些，恐不可信。不过，这一传说反映了于阗藏的大乘经，相当完备，且为时较早，所以日积月累有那麼多种类。

于阗流行的大乘思想，还有独特的地方，如鸠摩罗什之学，得自西域，他所传的说法有一些就是印度佛学中没有的。他译的《大智度论》中一些内容和地名，即不同於印度，他对《大品般若》的分析方法也与印度所传的不同。这都是受了西域佛学的影响。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2496-2498）

ysl c-p0133下品般若 上册

## 下品般若

**印顺** 在《般若经》——三部（五分）的次第集成中，由於「原始般若」的流通传布，首先编集成部的，是「下品般若」，也就是中国旧传的「小品」。「下品般若」的「汉译本」，共三十品，「秦译本」为二十九品。「秦译本」〈见阿闍佛国品〉第二十五，末後说：「说是法时，诸比丘众，一切大会天人阿修罗，皆大欢喜」，这表示经文已经结束了。「汉译本」与「吴译本」，虽没有这几句，但研究起来，这是「下品般若」古形的残留。如在〈见阿闍佛国品〉以前，是〈嘱累品〉第二十四（古本是

不分品的），而二十九品又是〈嘱累品〉。「汉译本」没有这几句，而也有二次的嘱累，与「秦译本」相同。嘱累了又嘱累，在「下品般若」是毫无理由的。原来「中品般若」中，嘱累了以後，再广说菩萨的「方便道」，然後又嘱累而结束。两次嘱累，在「中品般若」是合理的，所以「下品般若」，起初是到此「皆大欢喜」而结束了，後四品是受了「中品般若」的影响而增补的。（中略）

「下品般若」的经文，用纯粹的散文写出，散文的表示意义，比偈颂要明确得多。全经以「五阴」为观境，与《阿含经》的「蕴相应」相合，佛是多依「五阴」来开示的。「般若法门」不是「阿毗达磨」，不用到处列举「蕴处界」的。为了说明意义，「般若法门」少谈理论而多用譬喻，每连举多种譬喻来表示，这正是普及弘传所必要的。（中略）

「下品般若」是重经法的，多用譬喻说法的，与「持经譬喻者」的风格相近。我以为，以通俗譬喻而表达深义的，是「持经譬喻者」。可能各部派内，都有这一类人，不过北方说一切有部（*Sarvāsti vādi n*）的经师，特别兴盛，有明确的传说吧了。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页640-641、644-646）

yslc-p0137大天五事 上册

## 大天五事

**印顺(1)** 大天的罗汉「为馀所诱」、「犹有无知」、「亦有犹豫」，都是习气之一。大众系等主张罗汉有无知、有犹疑，萨婆多部等主张「虽断而犹现行」，这在部派分裂上，是一个著名的争论。据有部（《大毗婆沙论》卷九十九）的传说：大天不正思惟，在梦里遗了精，说是天魔的娆乱。他给弟子们授记，说他们是罗汉。弟子们自觉没有自证智，还有疑惑，大天却说这是「不染无知」、「处非处疑」。据真谛记的解说：这都有真有假：罗汉确乎可以受天魔的娆乱，确乎有不染无知与处非处疑。但大天和弟子，都不是罗汉，所以是假的。他们对初事的见解是同的，後二事就有很大的出入。真谛怪他的弟子不是罗汉，这也不致引起教理上的纠纷。

《婆沙》说他毁谤罗汉没有自证智，还有疑惑。圣者证果而没有自觉与证信，在後代佛教思想上，没有这种痕迹。居於大众系领导地位的大天，也

不致那样荒唐。事实上，这是「不染无知」、「处非处疑」，阿罗汉有没有断的诤论。

罗汉有无知、有疑惑，这是指出了罗汉功德上的缺点。在以罗汉为究竟的上座面前，简直等於诬辱，这才引起了严重的纠纷，促成部派的分裂；大天也被反对者描写成恶魔。大天的呼声，震醒了全体佛教界，获得了新的认识，从狭隘的罗汉中心论里解放出来。罗汉的无知未断，还有它要做的事，才回小向大。大乘不共境、行、果的新天地，都在罗汉不断修习的光明下发现。

（《唯识学探源》，页138-139）

**印顺(2)** 南方所传《论事》说：东山住部（Pūrvasāīla）执：「阿罗汉有无知」、「阿罗汉有疑」、「阿罗汉有他令入」、「道由苦言引得」。东山住部与西山住部（Aparasāīla）同执：「阿罗汉他所与令不净」。铜碟部（Tāmraśātīya）所传，与《异部宗轮论》等，「二百年满」，外道大天的论诤五事，可说是相合的。

關於五事论诤，与说一切有部有亲密关系的（犊子部所出的）正量部（Saṃmatīya），也有类似的传说，如清辨（Bhavya）的《异部精释》（Tāranātha《印度佛教史》日译本，87-88、376-377）说：

「世尊无馀涅槃後，百三十七年，难陀王与摩诃钵土摩王，於波吒梨城集诸圣众。……天魔化为跋陀罗比丘，持恶见，……宣扬根本五事，僧伽起大诤论。上座龙与坚意等多闻，宣扬根本五事，分裂为二部。」

正量部与说一切有部相同，以为根本二部的分立，与「五事」有关。正量部所说，「上座龙（Nāga）、坚意（Sthitamati）等多闻」，不就是龙（「能」是龙字草书的误写）、因缘、多闻——三比丘众的不同传说吗？当时的波吒梨城（Pāṭaliputra）王，正量部作难陀王（Nanda）、摩诃钵土摩王（Mahāpadma），与说一切有部所传的阿育王不同。然《大毗婆沙论》，确也只泛说「波吒梨城」，没有定说国王是谁。这一传说，可能是与阿育王无关的。五事诤论，大天是宣扬者，而不是创说者。大天是阿育王时代的东方大师，与上座说一切有系（说一切有与犊子部的母体），可能曾有过什麼不愉快，所以说一切有部，说他犯三逆罪；将根本二部的分裂，归咎於大天的五事，这才与支提山部的大天不合，分化为舶主儿大天、外道大天的二人说。

大天综合五事为一组，前四事主要是说明声闻阿罗汉的不完善。《三论玄义检幽集》卷五，引真谛（Paramârtha）《部执异论疏》（《大正》70. 456b—c）说：

「大天所说五事，亦有虚实，故共思择。一者，魔王天女实能以不净染罗汉衣。二者，罗汉不断习气，不具一切智，即为无明所覆。三者，须陀洹人於三解脱门无不自证，乃无复疑，於馀事中犹有疑惑。四者，钝根初果不定自知得与不得，问善知识，得须陀洹有若为事相。知识为说有不坏净。……因更自观察，自审知得。」

真谛所传，大天五事是有虚有实的。确实有这种情形，是实；「若不如此，说者即名为虚」。如魔女能污阿罗汉的衣服，是真实说；但大天是颠倒失念而梦中失精，那就是虚假说。真谛所传，承认大天五事是正确的，但又维持毁谤大天的传说。大天所说，依说一切有部来说，也应该是正确的。如《阿毗达磨藏显宗论》卷一（《大正》29. 779a）说：

「声闻独觉虽灭诸冥，以染无知毕竟断故；非一切种（冥灭），阙能永灭不染无知殊胜智故。」

「染污无知」是声闻罗汉所能灭的；但「不染污无知」，阿罗汉不能断，而是佛所断的。这就是大乘法中，佛菩萨所断的，见修所断烦恼以外的「无明住地」，这不就是五事中的「无知」吗？大抵佛灭以後，成为上座中心的佛教，阿罗汉是无学圣者，受到非常的尊敬。到那时，比对佛的究竟圆满，发现解脱生死的阿罗汉，还有习气「无知」，还有种种不圆满。综合为五事而举扬出来，与传统无保留的赞叹尊敬，不免引起了争论。由於阿罗汉不究竟，不圆满的宣扬，使人更仰慕佛陀，归向於佛陀。五事的宣扬者——大天，是引导佛教向大乘法演进的大师，所以《分别功德论》隐约的说：「唯大天一人是大士，其馀皆是小节。」

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页370-373）

**呂澂** 案达罗原来也信奉婆罗门教，阿育王时代，曾派遣佛徒至此传教。其中一个叫大天，带的是《天使经》，到了东部的摩醯婆曼陀罗；另一个是大昙无德，带的是《大那罗陀迦叶本生经》（此经无汉译），到了西部的摩诃刺陀。两人带的经，内容都是讲因果、轮回的，适合新辟地区宣扬佛教的工具。两人这次的传法，也就导致後來的第三次分派——法藏部与案达派之争。

事情经过是这样：大天到案达罗之後，成立了制多部（制多也译作支提，类似塔样的纪念物，有舍利的叫塔，无舍利的叫制多）。这一部派为甚麽取名制多，传说不一。有说是住处的山有很多制多，名制多山；有说是他提倡崇拜制多。看起来他们是以制多为崇拜中心的，认为崇拜制多就有功德。

但是，是否崇拜有关罗汉的制多也有功德？对此法藏与案达派的看法就不一致。案达派认为，阿罗汉不如佛，有五大缺点：（一）不净；（二）不染无知；（三）处非处疑；（四）但他使入不得自知；（五）道因声起。法藏派的看法是，阿罗汉与佛差不多，也是无漏。案达派先分裂为两部：东山部，西山部。以後又分裂为王山部，义成部。总共有四派。

大天无德的法藏派与大天的制多派之争也名上座部与大众部之争。大天为甚麽也是大众部呢？据当时派出传教的大德都系正统的上座部，大天自不例外。这里所指的大众，当是这次争论中又出现了多数派与少数派，案达属多数派，因而大天也就成了大众部，正如第二次分裂，化地与犊子之间，犊子是多数就曾被称为大众部一样。它们与第一次分裂和上座对立的大众部，不是一回事。这次分裂，围绕五事展开争论是可能的，因为在《论事》第一品首先提出的是补特迦罗有无的问题，接著第二品提出的都是大天的五事，可以为证。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1948-1950）

yslc-p0140大空经 上册

## 大空经

**印顺** 《大空经》与《小空经》，都是如来与弟子共同修证的法门。《小空经》是由下而上的，竖的层层超越，顺著禅定的次第，最後以无相心三昧，不取著而漏尽解脱。《大空经》却是由外而内，横举四类空作意——四种空观，修习成就而得究竟。四类空作意是：外空作意（*bahi ddhā-suññatā-manasi kāra*），内空作意（*ajjhatta-suññatā-ma.*），俱空（《中阿含经》作内外空）作意（*dubhato-suññatā-ma.*），不动作意（*āñāñja-manasi karoti*）。四类作意的修习，《大空经》与《空大经》，说明上略有差别。依《大空经》说：修学者先要「持内心住止令一定」，也就是修得初禅（二禅、三禅、四禅），得四增上心（*cattāroadhi citta*），

然後依定起观。念（即「作意」）内空，如「其心移动不趣向近，不得清澄，不住，不解於内空」，那就念外空。如外空又不住，不解，那就念内外空。又不住，不解，那就念不（移）动。总之，要修习多修习，达到心不移动趣向於近，得清净，住，解於内空……不（移）动。《瑜伽论》也这样说。《空大经》别别的说明四类作意，没有展转次第的意义。四类作意的定义，经文没有确切的说明，《瑜伽论》解说为：

／外空——超过一切五种色想（离欲贪） 所证空  
 \内空——於内诸行断增上慢（离我慢）  
 ／内外空——修无我见 所修空  
 \不 动——修无常见

依经文的四类作意，而分别为所证空与所修空，先证而後修，不过是论师的一项解说吧！然从《瑜伽论》的解说，也可发见经义的线索，如《中阿含经》《大空经》（《大正》1.739b）说：

「有五欲功德，可乐，（可）意，所（可字的讹写）念，（可）爱，色欲相应。眼知色，耳知声，鼻知香，舌知味，身知触。若比丘心至到（？），观此五欲功德，……观无常……，如是比丘观时则知者，此五欲功德，有欲有染，彼已断也，是谓正知。」

「有五盛（盛是取的古译）阴：色盛阴，觉（受的古译）、想、行、识盛阴。谓比丘如是观兴衰，……若有比丘如是观时，则知五阴中我慢已灭，是谓正知。」

依经文所说，观五欲功德，是外离欲贪（chandarāga）；观五取阴，是内离我慢（asmi māna）。五取阴和合，是个人自体；观五阴生灭无常，（无常故苦，无常苦故无我），所以可说是证内空而离我（见、我爱、我）慢。五欲功德，是眼、耳、鼻、舌、身——五根，於色、声、香、味、触境，起可乐、可意、可念、可爱，与欲贪相应；观五欲无常，可说是证外空而离欲贪。这四类作意的次第，《瑜伽论》先外空而後内空；《空大经》与《大空经》，却是先内空而後外空。不过，《大空经》标举如来所住时说：「我此异（异是殊胜的意思）住处，正觉尽觉，谓度一切色想，行於外空。」先举度一切色想的外空，与《瑜伽论》的先说外空相合。但《空大经》作：「如来住胜等觉，即不作意一切诸相，内空成就住。」《空大经》广说内空作意与不动作意，外空与俱空作意，只简略的提到名目。所以这一修空的教授，起初可能只有二类：（一）（空於五欲的）五欲空；（二）

(空我我所的)五蕴空。由於五欲是内根、外境相关涉而引起的，所以观五欲，可以分别的观外境的无常，内根的无常，内外缘生欲贪的无常。在传授中，分为内空，外空，内外空。空於五欲的分别观察，其实是内外关联著的，先观外空或先观内空，都是可以的。空於五欲的空观，分为外空、内空、内外空，於是对外空五欲而本有内空意义的，观五取阴而空於我慢的，名之为不动了。

《大空经》的空(住)行，本於《杂阿含经》所说，被称叹为上座禅住的空住。入上座禅住的，在入城乞食时，道路上，见色等如有爱念染著的，应该为断而修精勤；如了知没有爱染，就这样的喜乐善法，精勤修习。名为「清净乞食」，也略说行、住、坐、卧。与此相当的《中部》《乞食清净经》，所说要广得多。内容为：入城乞食往来，六根於色……法，应离欲贪等烦恼（与《杂阿含经》大同）。然後说五妙欲断，五盖断，五取蕴遍知，修四念住……八支道、止观，证明解脱。空住，当然是禅观，但要应用於日常生活中。《中部》的《乞食清净经》，与《空大经》是非常接近的。

（《空之探究》，页50-53）

ysl c-p0141大迦旃延 上册

## 大迦旃延

**印顺** 大迦旃延，被称为：「於略说广分别义」（Saṅkhit-tena bhāsi tassa vi thārena attham vi bhaj antā）第一，也就是「论议」第一。在《杂阿含经》中，大迦旃延对於佛的略说而作广分别说的，有为信众分别「僧耆多童女所问偈」义，分别「义品答摩犍所提问偈」义；分别佛为帝释所说，「於此法律究竟边际」义。这都是对於简要的经文或偈颂，广分别以显了文句所含的深义。《中阿含经》也是一样：《温泉林天经》，为众分别「跋地罗帝偈」义；《分别观法经》，分别「心散不住内，心不散住内」义；《蜜丸喻经》，分别「不爱不乐不住不著，是说苦边」义。这些分别解说，佛总是称赞大迦旃延：「师为弟子略说此义，不广分别，彼弟子以此句，以此文而广说之。如迦旃延所说，汝等应当如是受持！」「以此句，以此文而广说之」，近於舍利弗的：「我悉能乃至七夜，以异句异味（文）而解说之。」

这是释尊门下，能广分别解说的二位大弟子。但分别的方针，显然不同。大迦旃延的「广分别义」，如上所引的经文，都是显示文内所含的意义，不出文句於外；而舍利弗的广分别，是不为（经说的）文句所限的。大迦旃延的广分别，是解经的，达意的；舍利弗的分别，是阿毗达磨式的法相分别。汉译《中阿含经》（卷四十八）的《牛角娑罗林经》，以「二法师共论阿毗昙」，为大迦旃延所说，而《中部》与《增一阿含经》，都所说不同。大迦旃延的德望，受到阿毗达磨论师的推重，但大迦旃延的学风，决非以问答分别法相为重的。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页60）

ysl c-p0155大毗婆沙论 上册

## 大毗婆沙论

**印顺(1)** 《大毗婆沙论》，是《发智论》的释论，与《发智》合称「阿毗昙身及义」。这是遵循《发智论》的思想路数，分别解说《发智论》；会通，抉择，深究，而达到完备与严密的。「毗婆沙师」，「毗婆沙义」，被看作说一切有部的主流。如《异部宗轮论》所说的说一切有部宗义，都与《大毗婆沙论》相近。在这部论中，阿毗达磨论师，说一切有部旁系譬喻师，上座别系，大众部说，以及外论，都有详尽或部分的说到。在部派佛教的研究中，这部论可说是非常丰富的宝藏。

本论译为华文，全部或部分的，共经三译，文义以《阿毗达磨大毗婆沙论》为详备。这是唐·玄奘於显庆元年到四年（西元656—659），在长安译出，共二百卷。鞞婆沙或毗婆沙（vi bhāṣā），是广说，种种说的意思，为注释的通称。本论本名「阿毗达磨毗婆沙论」，唐译称为「大毗婆沙论」，是比对其他的毗婆沙论，而加一「大」字的。（中略）

《毗婆沙论》编集的时代，据此论文的自身证明，迦腻色迦已是过去的国王了。以我的研究，各式各样的第三结集，都是没有事实的；都是部派的私集，不过攀附名王，自高地位而已。迦腻色迦王的深信佛法，是无可怀疑的；他确是信奉说一切有部的。由於迦腻色迦王的信奉，说一切有部得到有利的条件，促成阿毗达磨的高度隆盛，引起《毗婆沙论》的编集，这是可以想像得到的。迦腻色迦王以後，编集《大毗婆沙论》，而传说为

与迦腻色迦王有关，甚至说迦腻色迦王发起结集三藏，也不外乎攀附名王，以抬高自己的地位而已。

《大毗婆沙论》的编集，到底在什麼时代呢？古代的传说有四：（一）道挺〈毗婆沙经序〉作佛灭「六百馀载」。（二）真谛《婆薮盘豆法师传》作「佛灭度後五百年中」。（三）嘉祥《三论玄义》作「六百年间」。（四）《大唐西域记》作四百年。（中略）《大毗婆沙论》末，玄奘所作「回向颂」（《大正》27.1004a）也说：

「佛涅槃後四百年，迦腻色迦王贍部，召集五百应真士，迦湿弥罗释三藏。其中对法毗婆沙，具获本文今译讫。」

虽有这些传说，由於佛灭纪年的传说不一，所以也难以论定。考迦腻色迦王的年代，学者间异说极多。然依中国史书，这必是丘就郤（Kujūla Kadphises I）、阎膏珍（Wima Kadphises II）以後的大王。丘就郤与阎膏珍，一般论为自西元三、四十年到百年顷。迦腻色迦王约於西元二世纪初在位；《大毗婆沙论》的编集，必在迦腻色迦王以後。龙树（Nāgārjuna）的《大智度论》，多处说到《毗婆沙论》；龙树为西元二、三世纪人。《大毗婆沙论》的编集，在迦腻色迦王以後，龙树以前，所以或推定为西元二世纪中——一五〇年前後，大体可信。这样，依阿育王（Aśoka）出佛灭百馀年说来推算，《大毗婆沙论》的集成，应为佛灭六百年中，与《三论玄义》的传说相近。

《毗婆沙论》编集的地点，旧传为「罽宾」、「北天竺」，《大唐西域记》卷三（《大正》51.886c）也说是迦湿弥罗（Kaśmīra）：

「众会之心，属意此（迦湿弥罗）国。此国四周山固，药叉守卫。……建立伽蓝，结集三藏。」

玄奘於七世纪初，亲身巡访，确认迦湿弥罗为编集处。然相隔仅四百馀年，到底在那一寺编集，竟无法确指。如确为传说那样的名王护法，千众共集，就不免可疑了！然依论文来看，编集於迦湿弥罗，是确乎可信的理由为：

- （一）论中引述迦湿弥罗国的传说特别多，这已为近代学者所列举。
- （二）唐译《大毗婆沙论》，每说「此迦湿弥罗国」。虽凉译残缺，不能一一勘对，然如唐译所说：「昔有牝象，名曰摩荼，从外载佛驮都，来入迦湿弥罗国」。凉译也说：「来入罽宾国」。从外方「来入」，这是合於迦湿弥罗编集者的观点。

(三) 论中如以迦湿弥罗论师，与健驮罗 (Gandhāra) 师、西方师等对论，总是以迦湿弥罗师义为正义的。

(四) 采用迦湿弥罗的诵本。(中略)

《发智论》的释论——《毗婆沙论》的大部编集，不是容易成办的。到底为了什麼，有大部编集的必要？對於这，木村泰贤氏曾就论文自身，而作有良好的解说（《阿毗达磨之研究》），可以参考。

《大毗婆沙论》的编集因缘，可说是：说一切有部在北方不断发扬；经迦腻色迦王 (Kani śka) 的护持，促成北方佛教大开展所引起。北方佛教的大开展，说一切有部隆盛了，思想的自由发展也加速了。在这种情势下，无论对内对外，都有设法维持其优越地位的必要。这一任务，由重传承，深究实相而带保守性的阿毗达磨论师出来承担。这就是以《发智论》为本，评论百家，归宗於一的《大毗婆沙论》。

试分别来说：在编集的因缘中，主要的，自为對於论文的分别解说。毗婆沙，就是「广解」的意思。《发智论》，为说一切有部的多数学者——论师们，看作「佛说」，尊为解说佛法的准量。但论文重於种种论门的分别，读者如不明「章义」，不明定义，及法与法间的关系定律，实在是难以读通的。所以《发智论》问世以来，早就有了注释书。阿毗达磨论义的不断发扬，到那时候，有更综合更详备解说的必要。论文深密，是需要分别解说的。以此为造论因缘，如《大智度论》卷二（《大正》25. 70a）说：

「发智经八犍度，初品是世间第一法。後诸弟子等，为後人不能尽解八犍度故，作鞞婆沙。」

其次，《大毗婆沙论》编集前夕，阿毗达磨论师间，已经是异义纷纭。

(一) 在传诵中，《发智论》的诵本，多有不同。如「系念眉间」，有六本不同；「相续智见」，有五本不同。诵本不同，解说也就别异了。又如「正性离生」，或作「正性决定」；妙音 (Ghoṣa) 与世友 (Vasumi tra)，就所取不同。这种诵本不同，是需要论定或贯通的。

(二) 《发智论》问世以来，阿毗达磨论风，急剧的兴盛起来，异义也就多起来。旧有的《施设论》等，固然有所增补；而世友、妙音、法救 (Dharmatrāta)，及一切阿毗达磨论者，都时有不同的见解。这与他们对《发智论》的态度，及个性与思想方法不同有关。

在不同的论文中，或是与《发智论》不同的，如《发智论》说有情「分位缘起」，《品类论》说「一切有为缘起」，《识身论》说「相续缘起」，

寂授 (Śarmadatta) 说「一心缘起」。或是《发智论》本没有说明，由後人推论而起的异解，如说一切有，而四大论师对一切有的解说不同。此外如释义不同，出体不同，「因论生论」而论断不同；从《大毗婆沙论》看来，真可说异义无边。

在异义异说中，健陀罗 (Gandhāra) 为主的，西方阿毗达磨论师，也就是北方佛教重镇，古称「罽宾」的论师们，每与迦湿弥罗 (Kaśmīra) 论师不合。尤其是说一切有部中的持经师，本著「以经简论」的态度，逐渐形成譬喻师一大流，与阿毗达磨宗义，越离越远。

这些，如为学者所重的论典与论师，应该抉择、会通。一般论师的异义，应明确的给予评破。在说一切有部阿毗达磨论师看来，这是對於保持说一切有部（其实是论师）宗义，是有迫切需要的。（中略）

总之，由於北方佛教的大隆盛，引起了摩诃衍与声闻，分别说与说一切有，持经譬喻师与阿毗达磨论师，西方论师与迦湿弥罗论师间发展诤竞。说一切有部中，重传承而富有保守的，迦湿弥罗论师们，起来为《发智论》造《毗婆沙》，對於倾向譬喻师的西方论师，倾向分别说系的譬喻师，倾向大乘的分别说者，严厉的评破这违反自宗的一切。不顾大乘佛教时代的到来，而在山国中，为专宗声闻藏的阿毗达磨而努力！

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页204-205、211-213、215-217、219）

**印顺(2)** 说到《大毗婆沙论》的编集，应先论到第三结集。第三结集，向来是无此传说的。一直到玄奘归国，出《大唐西域记》（西元646成书），才传说迦腻色迦王 (Kani śka) 集众结集三藏。但叙述的，只是三藏的解释，主要为《大毗婆沙论》的撰集。Tāranātha《印度佛教史》，以为第三结集是一回事，编集《毗婆沙》又是一回事。第三结集的实际意义，姑且不论，现在就《大毗婆沙论》的编集，进行论究。

《大毗婆沙论》的编集者，所有不同的传说，列举如下：

1. 《大智度论》卷二：（迦旃延後）「诸弟子」。
2. 道安〈鞞婆沙序〉：「三罗汉」。
3. 道挺〈毗婆沙经序〉「五百应真」。
4. 真谛《婆薮槃豆法师传》：「五百阿罗汉及五百菩萨」，迦旃延子主持，马鸣润文。

5. 嘉祥《三论玄义》：「五百罗汉」。
6. 《大唐西域记》卷二、三：「五百贤圣」；胁尊者发起，世友为上座。

在这些传说中，「五百阿罗汉」或「五百贤圣」，是较一般的传说。然「五百阿罗汉」，是罽宾（Kaśmīra）传说的成语，如《阿育王传》卷五（《大正》50.116c）「摩田提因缘」说：

「摩田提即时现身满罽宾国。……有五百罗汉。……必常有五百不减。」

又如《大毗婆沙论》卷四十四（《大正》27.230a）说：

「昔此迦湿弥罗国中，……寺有五百大阿罗汉。」

「罽宾五百罗汉」，是传说中的成语，形容人数不少。《大唐西域记》等看作实数，模拟王舍城（Rāj agrha）的「五百结集」，那就不免误会了！

《大唐西域记》说：世友（Vasumi tra）菩萨为上座。《婆薮盘豆法師傳》说：五百菩薩參預編集。如約《大毗婆沙論》所引的論師來說，確有被稱為菩薩的。如說「五百羅漢」以外，別有菩薩眾，而且參與編集審查的工作，那是不可能的。因為《大毗婆沙論》，充分表現了堅執的，屬於聲聞的，對當時的大乘佛法，存有抗拒意圖的。

《婆薮盤豆法師傳》說：《發智論》與《大毗婆沙論》，都由迦旃延子（Kātyāyanīputra）主持而撰集，這無疑為錯誤的。至於說《大毗婆沙論》，由馬鳴（Aśvaghoṣa）潤文，也不足采信，馬鳴是出生於《大毗婆沙論》編集以前的。《大唐西域記》說世友為上座，而《大毗婆沙論》，說到世友等四大論師，因而有「四大評家」的傳說。其實，四大論師，脇（Pārśva），馬鳴，都不可能參與《大毗婆沙論》的編集。（中略）

那末，誰是《大毗婆沙論》的編集者呢？《大智度論》說：「後諸弟子」，雖說得簡略，却最為切合實際。這是迦旃延尼子的後學者——發智學者，而且是迦濕彌羅的發智學者。（中略）

《大毗婆沙論》所引的論師說，是編集者所要抉擇、評破、取舍的，而不是《大毗婆沙論》的編集者。編集者，道安從僧伽跋澄（Saṃghabhūti）、僧伽提婆（Saṃghadeva）等罽賓學者得來的消息，當時的《毗婆沙論》，共有三本。但不是完全不同的別本，而是略本與廣本，也可說是初編本與

修订本。不妨说，鞞罗尼初编，尸陀盘尼（Śītapāṇī）增订，达悉再增补，成为略中广的三本。

所以，《大毗婆沙论》，不是创作，而是集成。综集而整编者，增订者，对一切论义，参加自己的见解，而作成定论，这就是「作义者说」或「评曰」。「於此义中复有分别」——这样的文句，唐译本是很多的；凉译作「作义者说」。「作义者」，就是编集《大毗婆沙论》者。對於列举的古传今说，或者不加评论，或加评破，或者说：「如是义者」；「应作是说」，「评曰」，那就是编集者的抉择与论定了。《大毗婆沙论》的编集，依道安所得的当时传说，是鞞罗等论师。所引证的古说，都是「大士真人」，所以《大毗婆沙论》是先後诸贤圣的集录，泛称为「五百罗汉造」，也没有什麼不可，不过不是同时吧了。

《大毗婆沙论》集成以後，又不止一次的经过改编，增补，修正。比对现存的译本，到处可见。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页220-222、225-226）

### 印顺(3)

(一) 在《大毗婆沙论》中，每一法门，大抵可略出而自成章义。凡解说《发智论》的法门分别，先有「略毗婆沙」，是揭示法门分别的要则。对法门分别来说，是极重要的，便於记忆的。但《大毗婆沙论》，不只是《发智》的释论，是扩大了阿毗达磨的内容。如推论到与论题有关的，或并无多大关系的新问题，照样的广引各家，给予评正，这名为「因论生论」。如解说「世第一法」、「暖」、「顶」，就附论「顺抉择分」、「顺解脱分」。解说佛的「身力」，就论到「心力」——「十力」、「四无所畏」、「五圣智三昧」等。解说「声非异熟」，就论到「大士梵音」。解说「诸见」，就引经而明「六十二见」。又有推演的，如《发智论》以十门分别四十二章，毗婆沙师就以种种门通前四十二章。这些因便附论的部分，在《大毗婆沙论》中，在二十卷以上。所以《大毗婆沙论》的编集，可说是阿毗达磨论义的大集成。

(二) 《大毗婆沙论》义，被称为迦湿弥罗（Kaśmīra）毗婆沙师义。其实，这是从《发智》到《毗婆沙》——三百年间，经诸大论师的长期论究的成果。这是根据《发智论》的，《发智论》的思想，到这才充分确切的阐明出来；内容已不限於《发智论》所说，而有了新的充实。迦湿弥罗论师为论定者，但所有论义，为说一切有部诸大论师累积的业绩，并非全为迦湿弥罗论师的创见。这点，是应该首先认定的。（中略）

(三) 《大毗婆沙论》的无边论义，是值得研究的；研究也不限於一隅的。（中略）

「世第一法」，是本论的初章。旧阿毗达磨师，持经师，与说一切有部的近支——犊子部，都是说「五根为性」。这显明的分别了与大众分别说系的不同。大众分别说系，以为五根唯是无漏的、出世的；有部与犊子部，说世第一法五根为性，这当然通於有漏了。到了《发智论》，却说「心心所法为性」，这为什麼呢？犊子部以为「唯是五根为性」，而发智论主，从融和综合的观点，知道心与心所是相应的，是营为同一事业的，所以不应如犊子部那样说。到了《大毗婆沙论》，从三世有的，融和综合的见地，推论得更深细。过去、未来的心心所法，是否世第一法？结论是：过去的是；未来法不成等无间缘，所以不是的。世第一法（心心所）的随转色，心不相应行（四相），是否世第一法？世第一法的「得」，是否世第一法？结论是：除「得」以外，其他的都是。这样，世第一法到达了「五蕴为性」的毗婆沙师义。《大毗婆沙论》的五蕴为性，实本於《发智论》的思想原则发展而来。

《发智论》但说「世第一法」、「顶」、「暖」，并没有说到忍。所以，《大毗婆沙论》卷五（《大正》27.23c—24a），「有馀师说」：

「若契经中显了说者，尊者於此彰显而说。忍於经中不显了说，是故於此覆相说之。」

以「忍」为修行的位次，是契经所没有明说的。事实上，发智论主也但说三法，并没有加以综合的条理。暖、顶、忍、世第一法的组成四加行，是经文所没有，是论师所组成的。经中说暖，说顶，是否合於这样的次第，也还有问题。这样，犊子部立忍、名、相、世第一法为四加行，就不觉得希奇了。进一步说，大众部称世第一法为性地，不是一刹那；不立四加行，还是古代素朴的教说呢！例如顶，有部列为四加行的第二位。有的解说为登峰造极，所以到达顶，就是入正位——入正性离生了。这些问题，从《发智论》、《毗婆沙》去研究，对部派思想的分流与发展，是很有意义的。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页229-230、242-243）

**印顺(4)** 迦旃延尼子的《发智论》，古人每称之为「阿毗昙」，承认为阿毗达磨的根本论。这部论，促成有部的发展，也引起了内部的纷歧，无疑是一部不朽的著作！无论是赞同的，或取反对的立场，都要来研究他、了解他。代表有部经师旧义的持经譬喻师，法救、觉天他们，是不能同意的。阿毗达磨者，都是推重的，进行研究与解说，但由於地区不同，修学

的态度不同，依《发智论》而引出无边论义，也不能一致。大家解说《发智》，而所说却异义繁多，这是纂集《大毗婆沙论》，列举各大家以及种种异说，而作出定论的主要原因。

《大智度论》说：「姓迦旃延婆罗门道人（比丘），智慧利根，尽读三藏内外经书，欲解佛语故，作发智经八犍度，初品是世间第一法。後诸弟子等，为後人不能尽解八犍度故，作《鞞婆沙》。」鞞（毗）婆沙（*vi bhāṣā*）是种种广说的意思。《大毗婆沙论》是迦旃延尼子的弟子（後学）们造的。的确，《发智论》是不太容易了解的，《发智论》学者造一部广解，使人容易了解，也是造论的原因。但主要的，应该如（凉译）《阿毗昙毗婆沙论》卷一〈序〉（《大正》28.1a）说：

「时北天竺有五百应真（阿罗汉），以为……虽前胜迦旃延撰阿毗昙以拯颓运，而後进之贤，寻其宗致，儒墨竞构，是非纷如。故乃澄神玄观，搜简法相，造毗婆沙，抑止众说：或即其殊辩，或标之铨评。」

《发智论》造论以来，经论师们长期（约三百年）的论究，意见纷歧，形成「儒墨竞构，是非纷然」的状态，这不是好现象。「北天竺」，应该是迦湿弥罗的论师们，造毗婆沙以达成有部思想的「定於一」。對於有部自宗，态度要宽容些，广引持经譬喻师，阿毗达磨论师——健陀罗等西方系，迦湿弥罗系诸论师说，或没有标名的「有说」，不加评论，那就是「即其殊辩」了。或加以评破：「如是义者」，「应作是说」，「评曰」，那就是「标之铨评」，决定有部迦湿弥罗系的正义了。法救、觉天、妙音，或不以为正义，或加以评破；就是世友，也不是全部采纳的。所以古人传说的「四大评家」，是毫无事实成分的。

总之，《大毗婆沙论》义，是迦湿弥罗论师所编集的，但内容包含了《发智论》研究的全体成果，所以大体上为有部阿毗达磨论者所接受。關於《大毗婆沙论》的集成，《智论》与〈阿毗昙毗婆沙论序〉所说，是相当正确的。其他，如唐·玄奘传说，与迦腻色迦王（*Kani śka*）有关：「迦腻色迦王与胁尊者，招集五百贤圣，於迦湿弥罗国作毗婆沙论。」多氏《印度佛教史》，有迦王结集三藏的传说；對於《大毗婆沙论》的造作，却另有不同的传说。迦腻色迦王信仰佛法，由於政治中心在健陀罗，也就信奉当时盛行北方的有部。迦王信奉有部，是有事实根据的，有部也可能受到了鼓舞，但将《大毗婆沙论》的集成，作为迦王的意思，是不对的。《大毗婆沙论》说到：「昔健驮罗国迦腻色迦王」，可见造论在迦王之後。造论在迦王（约在位於西元128—150年）以後，而西元二、三世纪间的龙树

(Nāgārjuna) 论，已引用这部论，所以《大毗婆沙论》的集成，离西元150年不远。

真谛 (Paramârtha) 《婆薮盘豆法师传》说：《大毗婆沙论》的集成，「五百阿罗汉与五百菩萨」集会，由迦旃延尼子主持，马鸣 (Aśvaghoṣa) 润文。由发智论主——迦旃延尼子主持，是决不可能的。值得注意的，还是晋·道安的〈鞞婆沙序〉所说：「有三罗汉：一名尸陀盘尼，二名达悉，三名鞞罗尼。撰鞞婆沙，广引圣证，言辄据古，释阿毗昙焉。……达悉迷而近烦，鞞罗要而近略，尸陀最折中焉。」依〈序〉说，解释阿毗昙——《发智论》的，有三人，也就有三种本子。「尸陀最折中焉」的，就是苻秦十九年（西元383年），僧伽跋澄 (Saṅghabhūti) 所译的《阿毗昙鞞婆沙》。《鞞婆沙》的内容，是《大毗婆沙论》「结蕴」中，「不善纳息」、「十门纳息」的四十(二)章「章义」。《发智论》的体裁，是先立「章」，再作几「门」的分别。如「世第一法」、「中有」是章，如不理解章的意义，就不能了解论门的分别。所以在《大毗婆沙论》集成以前，先有章义的存在。《大毗婆沙论》中，每品开端，总是说：「如是等章，及解章义，先领会已，次应广释。」所以解说《发智论》，先有章义；《鞞婆沙论》的四十二章义，可能是尸陀盘尼所作，单独流行的。在释「三结」章时，以譬喻广说先立章，后立门的必要，这可说是早期所作的。

《大毗婆沙论》的编集者，也许就是达悉。以这些章义（不止这四十二章，也不只是一人所作）为基础，然后加以广释——分别、抉择、贯通、论定，成为一部伟大的毗婆沙论（当然还有不止一次的修正与补充）！道安的三罗汉说，可能从僧伽跋澄、僧伽提婆 (Saṅghadeva) 等迦湿弥罗学者得来的消息，比后代的传说，可信度高多了。还有，世友依「作用」安立三世，成为《大毗婆沙论》的正义，是卓越的大论师，因此有世友为结集上座的传说。又与《尊婆须蜜（世友）菩萨所集论》的世友，混而为一，于是（四大论师之一的）世友又被说成大菩萨了。其实，世友是《发智论》的阐扬者，《品类论》的作者，西方系的大论师，与编集《大毗婆沙论》是毫无关系的。

《大毗婆沙论》的汉译本，《鞞婆沙》以外，有北凉·浮陀跋摩 (Buddhavarman) 共道泰译出的《阿毗昙毗婆沙论》，一百卷；因政治动乱而佚失了四十卷，现存六十卷，解释前三犍度。唐·玄奘译出本，名《阿毗达磨大毗婆沙论》，二百卷，最为完善。《大毗婆沙论》的集成，使《发智论》有了充分的解说、抉择与发挥。试略说三点：

一、确立三世实有说，如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七十七（《大正》27.396a、b）说：

「说一切有部有四大论师，各别建立三世有异，谓尊者法救说类有异，尊者妙音说相有异，尊者世友说位有异，尊者觉天说待有异。」

「故唯第三（世友）立世为善，诸行容有作用时故。」

论究一一法的自相（*sval akṣaṇa*），到达一一法的自性（*svabh-āva*）不失，虽有三世的迁流，而（有为）法的体性是没有变异的。这是著名的「三世实有，法性恒住」，为有部的特见，而所以被称为说一切有的。还有，三世是时间，而时间并没有实体，只是依法生灭而安立的，所以说：「谓世即行（有为），行即是世。」没有变异的一一法体，那又怎能说有三世差别呢？四大论师对此提出了不同的解说。（中略）

二、十二缘起说：缘起（*pratītya-samutpāda*）是「佛法」的中道说，经说的支数不一，以十二支缘起为准。十二支缘起，说明众生生死流转的因果系列，是生命的缘起，而缘起法则是可通於非情的。有部论师对缘起的解释，各有所重，所以「缘起有四种，一、刹那，二、连缚，三、分位，四、远续」。（中略）

这四说，毗婆沙师认为都是合理的；特别是世友的「连缚缘起」，通於一切有为法，受到《大毗婆沙论》编集者的称赞：「是了义」说，「是胜义」说。然佛说十二缘起重於惑业苦的三世因果；声闻乘法重於生死的解脱，所以毗婆沙师还是以「分位缘起」为主。

三、二谛说：二谛是世俗谛（*saṃvṛti-satya*）与胜义谛（*par-amārtha-satya*）。《大毗婆沙论》说：「馀契经中说有二谛」，不知是那一部经。在《大毗婆沙论》编集时，二谛说已是佛教界的通论了。《大毗婆沙论》说二谛有四家说，不一定是有部论师的。

(一) 苦、集二谛是世俗现见的有漏事，是世俗谛；灭、道二谛是出世的修证，是胜义谛。这可能与说出世部（*Lokottaravādi n*）的「俗妄真实」说相通。

(二) 苦、集二谛是世俗事，灭谛是以譬喻等来施设的，所以前三谛都是世俗谛；「唯一道谛是胜义谛」，这是圣者自知，不可以世俗来表示的。这可能与说假部（*Prajñaptivādi n*）所说：「道不可修，道不可坏」——圣道常住的思想相通。

(三) 苦、集、灭、道——四谛，都是世俗谛；「唯一切法空非我理，是胜义谛」。传说一说部(Ekavyāvahārika)，「说世出世皆无实体，但有假名」，第三家可能与一说部相近。

(四) 毗婆沙师自宗：四谛事是世俗谛；四谛的十六行相——无常、苦、空、非我，因、集、缘、生，灭、尽、妙、离，道、如、行、出。十六行相是四谛的共相——通遍的理性，是圣智所证知的，所以是胜义谛。毗婆沙师的本义，是事理二谛，与後代所说的不同。

以上，说明《发智论》成立以来，三百年中有部论师的大系，编集《大毗婆沙论》的实际情形。

《发智论》，经迦湿弥罗师的广释——毗婆沙，使说一切有部的论义，光芒万丈！但过分繁广，不容易把握精要；过分杂乱，没有次第，对一般初学来说，实在难学！而《大毗婆沙论》的评黜百家，也不可能尽合人意。这就是阿毗达磨论书，进入一新的阶段，择取要义而组织化的原因。

(《印度佛教思想史》，页185-193)

yslc-p0158大涅槃经 上册

## 大涅槃经

**吕澂** 在龙树、提婆之後，继续有大乘经出现，其中最流行的就是《大般涅槃经》。此经本文即暗示了它成立的年代，所谓佛灭後七百年魔破正法等等说法，就是说，约在公元三世纪之後。最早年限，约在笈多王朝初期，它就开始出现。经的梵本，已经没有了，中亚地方及日本仅保存下几页。汉文、藏文各有两个译本，藏译中有一个是从汉文转译的。

从汉藏文译本及有关文献看，《大涅槃经》全文有二万五千颂，分前後两分。前分四千颂，相當於原本〈大众问品〉的一品，东晋法显和觉贤共译的，译本重新分为十八品。後分二万多颂，北凉·昙无谶译出，译本有八品。以後到唐初，在此两分外，会宁还在印度找到并译出又一个後分，说的是佛涅槃以後诸事，如火葬、分舍利等等，材料与小乘涅槃经类似，因而义净对它有怀疑，不承认是大乘涅槃经。由此看来，《大涅槃经》恐怕也只有前後分，而且还是分别流行的，流行的时间也先後不同。前分是法显於第五世纪初（公元401—403年）在印度华氏城（摩揭陀首都）一个婆罗门家钞来的，以後义净在印度所见的也只是〈大众问品〉，九世纪西

藏译出的也只是这初品（藏译在译本后还说这是大本二万五千颂的一品）。后分是北凉·昙无谶由西域传入的，印度本土似乎反而没有流行。

《大涅槃经》不是一时所出，前後两分，主题虽同，解释却有出入，说明它们是分别反映了出现的时代社会一些变化的。从前分看，主要内容是就佛涅槃一事讲起，而提出佛身是「常」的概念来。所谓涅槃，一般就是指人死了，这里的问题是，佛身是同常人一样死了就完呢，还是永恒的？经中肯定佛身是常，如金刚一般坚固不坏，不同常人的父母生身，而是所谓「法身」。这种思想在初期大乘经中即提出过，如《法华经》的如来寿量无边际的说法。龙树《大智度论》提出佛有两身等，此经继承其说，但特别提出「我」的概念来。这里含有两层意思：一是佛身有其自体，有其作用，一是佛身常恒不变，这样的「我」也就是「法身」。与法身是「常」是「我」相联系，连带也讲佛身有「乐」有「净」（脱苦离染），因此，法身就具有「常、乐、我、净」四德。四德被凡夫所误解，因而执著，谓之四颠倒。小乘虽不执著常乐我净，但回避它，或否定它。而《大涅槃经》则肯定了佛身的四德，这是本经显著特点之一。

由於佛身是常，从而要找出其何以为常的原因。经说证得佛身是由於认识佛性而来，佛性原本就是常，但为烦恼障蔽，处於隐伏状态，经过必要的修习，它即可以逐步显现，等待完全显现，就成为佛身（法身）。那麽，佛性是佛所独有还是一切人共有呢？从大乘角度看，一切众生皆有佛性，皆可成佛。众生就是不同生类的意思，生类虽不相同，但同具佛性这点是相同的。不过，经的前分对众生悉有佛性有一限制：即「一阐提」应除外。所谓「一阐提」是世欲非常深重的人，他们不信大乘，甚至毁谤，更不能按大乘教去实践，这类人不能成佛，也就等於没有佛性。这一说法，反映了经的前分出现时，首先受到小乘的极力反对，无法使他们转变，所以只好叫他们为「一阐提」。其次，反映当时印度的族姓分化极为繁复。佛教原是反对族姓制的，主张任何族姓均可加入佛教，尽管种姓划分得多，都可从佛性这一角度统一起来。所以佛性（Buddhagotra）的「性」用了「乔多棉」这个字，意思是姓、种类、种族。所以《涅槃经》说「众生界」、「佛界」，以「界」字形容众生和佛性，即表示尽管姓阶虽多，但由佛性看来，一律归之平等，同属佛界范围。同时又承认有「一阐提」，这是固定的。也反映了当时社会姓阶的不可变性。

「乔多棉」是在姓阶的血统基础推论上去的更大宗族。社会上姓阶的划分达几千种，但最後都同於一大宗，大宗即「乔多棉」。《涅槃经》前

分把「一阐提」分出为一大宗，也即为后来五种姓说开了端。可见佛教五种姓（即五乔多棉）的说法，是模仿当时社会划分姓阶的方法，连「乔多棉」（种姓）一词也是借用当时社会习用的名词。

《涅槃经》后分，对佛性的说法就有了变化，不再讲得那样固定，范围也宽了些。例如，〈师子吼品〉就把「佛性」说成「法性」，亦即「胜义空」，把能了解空性的智慧（空性慧）也包括在佛性之中。这里把能（智）所（佛性）统一起来，通称佛性。这时认为「一阐提」也可以成佛。这一变化，正反映后分出现时社会情况与初分出现时不同了。初分流行於笈多王朝初期，统治者对佛教疏远，也包括其时小乘不信大乘，所以，《涅槃经》就认为这些人是「一阐提」。后来笈多朝信仰佛教的多起来，小乘也有转向大乘的，后分《涅槃经》的说法也相应地变化了，认为「一阐提」也可以成佛，给这些人开放门户，对自身学说的发展也更为有利。

此外，《涅槃经》中的佛性也用了「如来藏」的名字，「藏」是借用「胎藏」的说法，因为哺乳动物先在胎里成长。如来所以成为如来，是因为它原来就在「胎」里孕育著，指明「佛性」是成为如来的生因，迟早总有一天功德圆满，必然分娩。经的前分用「如来藏」说明佛性，不仅有比喻的意思，还说明佛性是有形体的。因此，把佛性的显现分为「闻见」（理解）和「眼见」（肉眼见）两方面，这不就带有形体的意思？不过这一说法，与佛学以外的学派有些相混——他们认为「神我」是有形的。在《涅槃经》后分里，把佛性完全归之於法性、胜义空，只有理性方能认识，后分所以这样归结，不外乎想与外道划清界线。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2175-2180）

ysl c-p0160大乘 上册

## 大乘

**吕澂** 大乘学说的源流，可以从两方面来看，一是历史根源方面，二是社会根源方面。历史根源方面，可从保存下来的文献里去探究。从现有资料看，大乘学说是从部派佛学发展来的，各部派对它都有或多或少的影响，其中大众系的几派，对它的影响尤深。大众系各派的思想，后来渐趋大乘化，逐渐发展，终于有了独立的大乘的一派。当然这并非说部派后来转化成了大乘，而是说大乘吸收了各部派的特长独立发展的。从大众系保

留下的许多学说中，有些就很接近大乘思想，如方广部就是。不仅如此，后来的大乘学者们自己也有此看法。汉译资料中有真谛译的《部执异论》，据他在译记里说，大众系内部分裂，即因对内部流行的大乘经有信有不信引起的。他还说，多闻部的分出，是由於有位在雪山修行的人（多闻部主）出来宣扬一种深奥思想。所谓「深」，就是超出小乘的大乘思想。后来玄奘去印时，还有这样的传统看法：原在南方的大众系，以後发展出案达部，再後有方广部，它们以斯里兰卡的无畏山寺为根据地，那里本来是流行上座系的，这时方广与上座取得调和，同时并存。玄奘认为无畏山的上座已非纯粹的上座，应名为「大乘上座」。据此，玄奘似乎也把方广看得与大乘差不多了。

从上述事实看，大乘思想与大众系的关系，完全可以肯定。但是，大乘思想，还与其他部派有关。以法藏部说，它发展了本生说，编成为一类《菩萨藏》，这是很特殊的。其他部派只把本生放在杂藏内，或分散於各经籍中，并不独立为一藏。大乘扩大菩萨在成佛以前的修行方法，把与之相关的种种行事分为六类（六度、六波罗密）而都可以得到解脱，这一思想，就与法藏部的重视本生有关。其次，正量部關於业力的说法，六道（有阿修罗道）的说法，五类法（即三世、无为、不可说法）的说法，也都为大乘所吸收。

再从大乘思想发生的社会条件看，它产生并流行於案达罗和笈多两王朝，也不是偶然的。当时两王朝在政治上已出现了一个统一的局面，而佛教内部呢，仍日趋纷歧，各行其是，实难以适应形势的发展，这就迫使佛教不得不向统一的方向努力。但是，小乘各部，因循守旧，是不大讲通融的，只有新兴的大乘，既超然於各部之上，又能吸取各部之长，有资格担负组织新说适应统一形势的重任。

再说，案达罗和笈多两王朝对佛教都不大支持，这就迫使大乘向下层发展以求得群众的支持。關於这点，大众部与正量部都是有基础的，南方大众系案达部，是向劳动群众宣传的，正量部主要受到商人的崇信，大乘就是在两部已有的群众基础上兴起的，所以在学说中，就反映了这些阶级的思想意识。劳动群众从事物质生产，有自发的唯物思想，商人追求物质利益，也有些唯物思想，因而大乘思想里就多少表现出唯物的倾向了。

另外，商人为了牟利，常与统治者发生矛盾，希望政治有所改良，大乘经中有一部分讲到治理国家的问题，这当然只是从维护商人利益出发

的，不能说即符合工农的要求。从这些背景看，可以认识到大乘学说产生的社会基础。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2032-2035）

yslc-p0167大乘三系 上册

## 大乘三系

**印顺(1)** 大乘三系，即性空唯名论、虚妄唯识论、真常唯心论，创说於民国三十年。我说此三论的意趣，默（如）师（发隐部分）是有所见的，但还不亲切，不详尽。我的意趣是：凡是圆满的大乘宗派，必有圆满的安立。（一）由於惑业而生死流转，到底依於什麼而有流转的可能。（二）由於修证而得大菩提，到底依於什麼而有修证的可能。这二者，有著相关性，不能病在这里，药在那边（念佛、持律、习禅，都是大乘所共的行门。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。著重这一意义去研求时，发见大乘经论宗派的不同说明，有著所宗所依的核心不同。如把握这一基本法则，核心的根本事实，那对於大乘三宗的理解，便能以简驭繁，纲举目张。我於大乘三系的分别，重心在此。

现在，先申明大乘三系的意趣，也就答覆了默（如）法师「分别三系以发问者」一段。

（一）性空唯名论：依《般若》等经，龙树、提婆、清辨、月称等论而安立。依这一系说，一切法无自性空，为最根本而最心要的。离却性空，生灭无常，不外是断见。真常，更是神我的别名。惟有从性空中，贯彻常与无常，才能契三法印即一法印，安立佛法，开显佛法的深奥。

性空，「非作用空无之义」。依中观者说，现证法空性，虽都无所取（与唯识者根本智证大同），而实不破坏一切。所以「毕竟空中不碍生死」，「不坏假名而说实相」。这点，不曾为问者所注意，所以说：「性空则一法不立矣」；「性空，而又何所谓唯名耶」。不知道，性空不但不破坏一切法，反而一切法由性空而能成立。龙树说：「以有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成」；「若谁有此空，彼有一切义。若谁无空性，彼一切非有。」性空不是什麼都没有，反而能善巧安立一切，此为中观学者唯一的特义。

因为无自性，所以从缘而起；如有自性，即不成缘起，这是中观者所常说的。缘起是没有自性（空）的缘起，也就是假名的缘起。因众生无始以来，无明所蔽，不达缘起的假名即空，执著自性有，自相有，便是生死根本。所以说：「诸法无所有，如是有，如是无所有，愚夫不知，名为无明。」如依缘起假名而达无自性空，即得解脱。所以说：「离三解脱门，无道无果。」提婆称此为：「无二寂静门」。

生死流转的惑业苦事，生死还灭的涅槃如来事，如执有自性，即是什麼也不能成立的，如《中论》等广破。反之，「以有空义故，一切法得成」：三宝、四谛，世出世法，一切都能善巧安立，决非破坏因果染净（不空论者，是误以为是破坏的）。由於性空而有修有证，如说：「以一切法不可得故，乘是摩诃衍，出三界，至萨婆若。」

性空是不碍缘起的，缘起的即但是假名，这又是中观的特义。唯识者析别为假名有的（遍计所执性），自相有的（依他起性）二类。中观者的世俗安立，虽有正倒二类，但都是假名有（即是无自性的）。如说：「云何不坏假名而说诸法相？……如佛所说，诸法但假名。」所以，「以世间名字故有知有得（证），世间名字故有须陀洹乃至阿罗汉、辟支佛、诸佛，第一实义中无知无得，无须陀洹乃至无佛。……六道别异，亦世间名字故有，非以第一义。……第一实义中，无业无报，无生无灭，无染无净。」世间名字故有，是说：染净因果，凡圣迷悟，这一切，惟有世俗名言识（通後得智）所得的假名；如以正理观察而求自性有，自相有法（胜义有），即都不可得。如以为非假名有，经过智慧的抉择，完全不能成立。经说「唯名，唯表，唯假施设」。假名，梵语本为假施设义。不由自性自相而有，依於因缘观待，现为如幻如化的假有。假名有，并非说实有此名，是说：「如是一切，但以名字故说。是诸名字，亦不生不灭，非内非外非中间住」。问者疑为「唯名之执实说」，出於误会。此绝无自性的但有假名，在世谛中法相条然，所以「名假施设（名句），受假施设（如人如柱），法假施设（如十八界），应当学」。

其他学派，除假名有外，别有自相有或自性有的，才依以成立一切。唯有中观者，在法法性空的基点，宣说一切但有假名，所以以「唯名」来表示他。至於即空即假的空有无碍，都是依此而成立，而通达。

（二）虚妄唯识论：唯识，大家都同意，不消多说。这是弥勒、无著、世亲以来的大流。何以立名为虚妄？这并非抹煞法相唯识，而是从另一角度来说。也不是遵从安慧及《中边论》意，而是唯识学的通义。

唯识学，於三性中，著重依他起性，说依他起是实有唯事。依他是自相有，不是假名有；假名有是无自性的，空的——遍计所执性，这不是因果法，不能安立世出世间因果。依他起性是有为生灭（无常）的，不是无为真常法；圆成实是空性，是不生灭的无为性，平等性，不能依此而立染净因果。所以，惟有有为生灭的依他起性，才有成立染净因果可能。这是不可不有的，没有就一切都不成立。如说：「彼於虚假处所实有唯事（依他），拨为非有。……彼於真实及以虚假，二种俱谤」；「若无依他起，圆成实亦无；一切种若无，恒时无染净。」

依他起性是染净依，在宗归唯识时，依他起即虚妄分别的心心所法。依此说三性，即「虚妄分别有，於此二都无；此中唯有空，於彼亦有此」；也即是「境故，分别故，为二空故说」。依他起有，等於说内识是有；遍计性空，等於说外境是无。唯识无境与三性有空，是这样的一致。

心心所法中，阿赖耶识是根本依，所知依，这是种现熏生，心境缘起，随染转净的枢纽。而阿赖耶识是有漏有为生灭的妄识（不一定是妄执）；玄奘所传的护法唯识，也确切如此。有有漏的杂染（虚妄），才能说到无漏的清净。引生无漏清净现行的种子，不论是本有、新熏，虽不是赖耶自性所摄，也还是依附阿赖耶识而转。著重虚妄的依他起性——识而成立一切，岂非是唯识宗的通义！

我不是不知道，识通於不虚妄，依他通於清净，但总是依虚妄分别识为本，安立染净因果，依此而明唯识。如「无始时来界」颂，本可作如来藏释，但奘译的《摄大乘论释》、《成唯识论》，还著重於虚妄杂染的识种。

（三）真常唯心论：这是依宣说如来藏，如来界，常住真心，《大般涅槃》等一分大乘经而立；摄得《起信论》。这是把握真常为法本的，与性空唯名论不同：「空者，即是遍计所执性」（与唯识学同），这是不可依据而成立染净因果的。又与虚妄唯识论不同：生灭无常，不能成立染净因果。因为，「譬如破瓶不作瓶事，譬如焦芽不作芽事。如是若阴界入，已灭今灭当灭，自心妄想见，无因故。」明白的说：如真的刹那灭了，染净解脱就都不能成立。所以，「七识，不流转，不受苦乐，非涅槃因。」为什麽不是？只因为「其馀诸识，有生有灭，意意识等，念念有七」。有生有灭，七识所以不成流转涅槃的因依，难道阿赖耶识有生有灭，就可以成立吗？当然不会的。这非真常不可，惟有「离无常过」的如来藏，真常清净，才有可能。所以说：「如来藏是依，是持，是建立。依如来藏故有

生死，依如来藏证得涅槃。」如来藏是真常本净的，但无始以来，为「若离若脱若异一切烦恼藏」所覆（或说「阴界入所覆」，「贪嗔痴所污」等）。这是说，有与如来藏不相合的有为杂染熏习，无始来依如来藏而现有杂染生死。所以如来藏「离有为相」，而「变现诸趣，犹如伎儿」。《楞伽经》总是说「如来藏藏识」，不但说藏识，与唯识学不同，应从此去理解。此真常的如来藏，有「过於恒沙不离不脱不异不思议佛法」。《楞伽经》也说：「有漏习气刹那，无漏习气非刹那。」如来藏性具无漏非刹那的功德，为无漏功德因，所以是涅槃依。成佛，也只是如来藏出缠，无漏净能的圆满显发而已。

真常论，也可能不唯心。但真常大乘一致的倾向，是「自性清净心」、「常住真心」、「如来藏心」、「如来藏藏识」等。本净真性，总持於心性；以此真常心为依而有生死、涅槃事，为流转、还灭的主体，所以称之为真常唯心论。

问者说：「此心指圣者言，指凡夫言，抑指圣凡二者言？」我的解答是：这是在凡不减，在圣不增，无分於圣凡的真常心体。也许唯识学者不以为然，而真常唯心论者，却确以为如此。真常唯心论如此说，唯识与性空者不如此说，这当然可「以之而判教系」。

（《无诤之辩》，页126-134）

**印顺(2)** 从大乘三系看来，不得不赞叹如来的善巧「方便」，一「转」一「转」的，越来越殊「胜」！如来藏说，可说是不可思议的方便了！但考求内容——真实，始终是现证「法空性，无二」无别。如性空唯名系，以现观法性空为主要目的，是不消说了。虚妄唯识系，虽广说法相，而说到修证，先以识有遣境无，然后以境无而识也不起，这才到达心境的都无所得。因为说依他有自相，所以离执所显空性，也非实在不可。但到底可破无边烦恼，可息种种妄执。如能进步到五事具足，还不又归入极无自性的现观吗？所以清辨辟实有空性为「似我真如」，大可不必！真常唯心系，虽立近似神我的如来藏说，但在修学过程中，佛早开示了「无我如来之藏」。修持次第，也还是先观外境非实有性，名观察义禅。进达二无我而不生妄想（识），名攀缘如禅。等到般若现前，就是「於法无我离一切妄想」的如来禅，这与虚妄唯识者的现观次第一样。所以三系是适应众生的方便不同，而归宗於法空性的现证，毫无差别。

说到方便，第一、性空唯名系，能於毕竟空中立一切法；不能成立的，要以「依实立假」为方便，说依他自相有。这是最能适应小乘根性，依此

而引导回小向大的。但一般凡夫、外道，不信无常无我（空），不能於无常无我立一切法，佛就不能不别出方便，说一切众生身中有如来藏了。这對於怖畏空无我，摄引执我的（凡夫）外道，是非常有效的。摄化众生的根机，从五事具足，到五事不具的小乘等，再到一般凡夫外道，摄机越来越广，所以说方便以如来藏说为最胜，也就是最能通俗流行的理由。近见外道的《景风》说，如来藏佛性，与上帝及灵性相近，应特为贯通。这当然是外道想以此诱化佛弟子，值得大家警觉；但还是由於形式上类似的缘故。

第二、於一切法空性立一切法，真是担草束过大火而不烧的大作略，原非一般所能。但事实上，离此并无第二可为一切法依的。所以为了摄化计我外道，就密说法空性为如来藏。这是好像有我为依，而其实还是无我的法空性。對於五事不具，近於小乘的根性，经上又说：「佛说如来藏，以为阿赖耶。恶慧不能知，藏即赖耶识」。原来阿赖耶，还是如来藏。依如来藏而有无始虚妄熏习，名阿赖耶识，为杂染（清净）法所依。不知其实是依法空性——如来藏；可惜有些学者，不能自觉吧了！如约有漏的阿赖耶识，这只能说是生死杂染法的中心。阿赖耶识也还是依转识，要依转识的熏习，与转识有互为因果的关系。所以，阿赖耶识只是相对的依止。

如卖药一样（《楞伽经》有医师处方，陶家作器比喻），卖的是救命金丹。性空唯名系，是老店，不讲究装璜，老实卖药，只有真识货的人，才来买药救命。可是，有人嫌他不美观，气味重，不愿意买。这才新设门面，讲求推销术。装上精美的瓶子、盒子，包上糖衣、胶囊。这样，药的销路大了，救的命应该也多了。这如第三时教，虚妄唯识系一样。可是，幼稚的孩子们，还是不要。这才另想方法，渗和大量的糖，做成飞机、洋娃娃——玩具形式，满街兜售。这样，买的更多，照理救的命也更多了！这如真常唯心系一样。

其实，吃到肚里，一样的救命。但能救命的，并非瓶子、盒子、糖衣、胶囊，更不是糖和洋娃娃，而还是那救命金丹。这叫做方便，以方便而至究竟。方便是手段，不是目的。所以「方便为究竟」的谬译，真是害尽众生！假使盒子、瓶子精美，竟然买盒子、瓶子，而不要药，不吃药，那可错了！假使买了飞机、洋娃娃，越看越好，真的当作玩具玩，那真该死了！而且，糖和得太多，有时会药力不足，有时会药性变质，吃了也救不到命。所以老实卖药，也有他的好处。三系原是同归一致的，「智者」应「善」巧地「摄」，使成为「一道一清净」，一味一解脱的法门，免得多生争

执。最要緊的是：不能执著方便，忘记真实。读者！到底什麼是如来出世说法的大意！

（《成佛之道》，页392-396）

yslc-p0169大乘有宗 上册

## 大乘有宗

**印顺** 究极的目的是无所得，但修行方便，第一要先修有得加行。什麼有得？虚妄分别性可得，依虚妄分别性是有，作唯识观。如说：能取、所取，能诠、所诠一切都不可得，种种执著都不可得，一切一切既都不可得，那又从何起修？所以尽管说能取、所取种种妄执，可以是没有的，而虚妄分别，却不能说没有的，这就是唯识宗与空宗差别的地方。先要确信虚妄分别心是有的，这才灭除这虚妄分别，能得解脱。如《辨中边论》说：「非实有全无，许灭解脱故。」依他起性的虚妄分别，当然不是实有的，可不能说是无，因为不是完全没有，所以要以修行来灭除他。许，是许可、承认，灭除虚妄分别而得解脱，是佛法所公认的；如虚妄分别什麼也没有，等於无，那也不用修行了！一般人不太理解，有宗、空宗所论诤的重点所在，所论诤的，重在虚妄分别——依他起性。空宗以为，这是毕竟空的；唯识宗说：这不能说是空的，虚妄分别是有的。

为什麼一定要观虚妄分别为有，修有得加行？因为依虚妄分别有得，才能观察起「无得加行」。依唯识说：虚妄分别是有的，但从虚妄分别心（心所法）生起时，我们不能了解虚妄分别性是唯识的，现有能取、所取相，而能取、所取似乎心境对立，主观与客观对立，这是错误的，根本没有的。能取、所取——二取相，是不可得，是空的；这样的观察，名无得加行。把初二加行综合起来，就是有心无境：虚妄分别心是有的，心识现起的心境各别对立的——二取是无的。如《辨中边论》说：「虚妄分别有，於此二都无。」修唯识观，是依虚妄心识，而显二取是无的，这也如《辨中边论》说：「依识有所得，境无所得生」，唯识学是特重虚妄分别有的。一切法中，心为一切法的主导，为一切法的中心，无始以来有这虚妄分别心，所以在生死轮回之中，不得解脱。在生死流转中，起烦恼，造业，受果，都是依妄识——虚妄分别心而有的。虚妄分别心是不能没有的，没有就无所谓解脱；但也不是实有，实有是不可灭、不可破的，这是唯识宗所

说的幻有。唯识学立虚妄分别心是有，依虚妄分别识，明能取、所取二相现前，心境对立是没有的。依虚妄分别有，观能取、所取相无，就是有得加行、无得加行的意义。

「有得无得行」的意义是：虚妄分别是有得，所以心外所取不可得，所取境不可得时，能取心也不可得了。这样，虚妄分别有得，也就成为无得了。

「无得有得行」：无得，就是上面的二取都无所得。二取都不可得，不是什麼也没有了，因二取不可得，显出的二取空性是有的，这是有得。在唯识观行过程中，以二取不可得，而有空性在。这是加行，还没有证悟，但要肯定空性是有的。唯识学立虚妄分别是有（得），这才能安立生死与解脱，才能依妄识有而明二取无。唯识学又立空性是有（得），这才能明有所证得。所以，以唯识宗来看，一切空者是不对的！这也没有，那也没有，什麼都是空的，那怎麽安立生死与解脱，何必起修求证！生死与涅槃都不能安立，那就落在断见。在正修观行时，观空性是有的；无所得空是有的，所以名无得有得加行。

唯识说虚妄分别是有，能取、所取的空性是有，所以或称有宗。这如弥勒菩萨《辨中边论颂》说：「虚妄分别有」，先肯定虚妄分别是有；「於此二都无」，於虚妄分别所现的二取，是不可得的；「此中唯有空」，此虚妄分别心中，唯有空性；「於彼亦有此」，於彼空性中，众生位上，是有虚妄分别的。虚妄分别及空性是有，是唯识宗的根本见解。说空性是有，就是说真如是有，法性是有，涅槃是可证得的。说虚妄分别心是有，所以生死是有，灭除以後，可以得到解脱。这样，「故知一切法，非空非不空」。一切法不只是空的，也不只是不空的，这就是中道。「有无及有故，是则契中道」。虚妄分别是有；能取、所取是无；及有故是：虚妄分别心中有空性，空性中有虚妄分别。这样，才契合於佛说的中道。

上来所说的，是悟入无分别智的加行，要得到般若无分别智，要依此修行：有得加行；无得加行；进而有得无得加行；再进而无得有得加行。依这样的现观次第，可以证悟真理，无分别智现前。中国的唯识学者，成立五重唯识观，在唯识经论中，可说从来没有此说。一切唯识经论，从弥勒，到无著、世亲，说到唯识观，都如本论（《辨法法性论》）所说的。

（《华雨集》（一），页297-301）

yslc-p0170大乘戒 上册

## 大乘戒

**印顺** 大乘戒是以菩提心为主，「戒是菩提心」，有菩提心即有菩萨戒，所以经上说：发菩提心受菩萨戒者，即名菩萨。受菩萨戒，并非呆板地只是戒本上所说的，这只是菩萨戒在实行中的条例。持菩萨戒，要本著菩提心，而从一切实际生活行动中去实践完成。例如受出家戒，必须是下定决心，发出离心及慈悲心，来接受团体的轨范。但在受戒时，戒师并没有将戒条逐一宣读给戒子听，只是举其中几条说明，然后让大家回去跟著师父慢慢学习。大乘戒也是一样，是以菩提心为根本，再来学习其他条例，若没有菩提心，也就不成其为菩萨，还谈什麼菩萨戒呢？所以我们应重视戒的根本——小乘是出离心，大乘是菩提心。修行人的功德，不是依戒的多少来分判高下的。有的人仅受持五戒，却因此种下出世善根，或大乘善根。有的人二百五十戒，条条都守得好，但是出世善根却并未成就。这是什麼道理呢？虽说五戒是人天善法，但若能够以出世心及菩提心来受持，那就是解脱的善根，成佛的善根了。受持戒要注重根本，菩萨戒以具足菩提心为本，也就具足了出世的根本。

（《华雨集》（一），页40-41）

**吕激** 大乘学行皆有圆满归宿，能至究竟，戒学自不异此，所以就戒能至彼岸，称为戒度也。世间外道，亦复有戒，所作福业，只得人天果报。小乘戒行，唯解脱生死，得解脱身，於利生事则不能作。唯大乘戒，乃能究竟作佛所作，而得佛果也。

然此大小乘戒学，非独得果有差，溯其本源，即有殊异，此义见《维摩经》〈弟子品〉优婆离段。优婆离於声闻中持律第一，尝调治二犯戒比丘故，受维摩之教，谓勿扰其心，当於彼罪而直出离。意云，当离心中过失，过失出离而离过之心亦无，彼心乃更为清淨。是心本净，由执成染，故染与不染，不关此心，但应就执与不执说，所谓过失，即从此执而起也。罪垢之法，本性自空，实无彼等种种分别颠倒，一切法性，生灭不住，如幻如化，知此而後始能说真正出离过失也。

此段经文，已提示大乘戒学根本要义，在於心体本净，过性自空，彼小乘拘於行囿於言者，乌能达此奥义哉！

（《吕激佛学论著选集》（二），980-981）

## 大乘戒·声闻戒

**印顺** 大乘戒与声闻戒不同：

(一) 通戒与别戒：释尊适应时宜而制的戒是别戒，如在家者受五戒，沙弥沙弥尼受十戒，式叉摩那受六法戒，比丘比丘尼受具足戒。不但有浅深层次，而且是男女别受的。七众弟子，就是约所受戒的不同而分。菩萨戒是通戒，信佛的七众弟子都可以受。如先受五戒，再受菩萨戒，即名菩萨优婆塞，或菩萨优婆夷；沙弥受菩萨戒，名菩萨沙弥；比丘受菩萨戒，即名菩萨比丘。菩萨戒，是不问在家出家，男女老小，为一切发菩提心者所通受。

(二) 摄律仪戒与三聚戒：声闻七众所受的，是摄律仪戒，著重在防非止恶。此上，虽还有定共与道共戒，但不是由受得的，也还是著重於离恶的。菩萨戒，除摄律仪戒外，还有摄众生戒、摄正法戒。菩萨以化度众生为主，所以以摄化众生为愿行，受持不犯。学菩萨法而成佛，不是离染不作就算了，如园地中，不但是拔掉莠草，还要种植有用的植物。所以，菩萨应广学一切佛法，圆成一切功德，非常的积极。菩萨戒的内容，有这三方面，即显出大乘的特色。

(三) 受戒仪式：声闻七众戒，都要从师受，特别是受具足戒，要有三师七证等，是极重仪式的。菩萨戒即不重仪式。《菩萨本业璎珞经》，说有三品受戒：上品从佛受，这是顶难得的。中品从佛弟子受。下品，如佛不出世，或佛过去了，千里内无佛弟子可师，即在佛像前受。甚而没有佛像，依《普贤观经》说，可观想释迦佛为和尚，文殊为阿闍黎，弥勒为教授，即可受戒的。无佛无佛弟子时，虽可在佛像前或观想佛受戒，但如有佛弟子时，仍应从佛弟子受戒为宜。

(四) 新得与熏发：声闻戒可说是外铄的，大乘戒可说是本有而熏发的。如受七众戒，经受戒仪式而得戒，犯了根本重戒，戒就失了。同时，声闻戒是尽形寿的，一期的生命结束了，戒也随之失去。所以声闻学者，或以戒体为无表色，或以为不相应行。接近大乘的经部师，以为是心相续中的思功能，也还是新熏的。菩萨戒是自心本具的，所以《本业璎珞经》说：「一切菩萨凡圣戒，尽心为体；心无尽故，戒亦无尽。」《梵网经》也说：「金刚宝戒，是一切佛本源，一切菩萨本源，佛性种子。一切众生皆有佛性；一切意识色身，是情是心，皆入佛性戒中。」

这可见，众生本具如来藏心中，本有防非止恶的功能，有慈悲益物的功能，有定慧等无边净功德法的功能。受戒，不过熏发，使内心本有戒德的长养、发达而已。所以，心为戒体，一受以後，即不会再失。死了，戒还是存在。犯了重戒，或者也说失了，但不妨再受。菩萨初发心以来，自心的戒德，日渐熏长。现在再受戒，也不过以外缘熏发，使他熏长成熟而已。

(五) 約於戒条：比丘戒，通常说有二百五十戒，其实，如僧只律本仅二百十八；而旧传有部律，凡二百六十戒；仍可说大体相近。菩萨戒，如《梵网经》为十重四十八轻戒；《瑜伽论》为四重四十三轻戒，出入很大；但重戒也还是大致相近的。一般受戒，以为一条条的受。其实，受戒而引发内心中的防非止恶等的功能，决不限於条文的。决非戒律中没有说到的，就一定可做。如酒戒，佛弟子从居士到比丘，都是要受持的；可是没有说到烟，也没有禁止鸦片、海洛因等毒品。有人就以为：佛没有制烟戒，即不妨吸烟。不知佛在世时，还没有吸烟及鸦片等毒品的恶习，所以未制。如从佛制饮酒——麻醉剂，有害身心来说，这当然也应禁止，不可以吃。戒律的明文规定，不过应机而择要的举例而已。菩萨戒，经论所说多少不同，也应作如此理解。

(《胜鬘经讲记》，页51-54)

yslc-p0196大乘佛法 上册

## 大乘佛法

**印顺(1)** 「乘」就是车乘，能运载人物从此到彼，有能动能出的作用。众生迷失在生死的旷野中，随著轮回的迷道而乱转，众苦交迫，没有能力解脱。如来就以各种的法门，把众生从苦迫的旷野中运出来。这能令众生离苦的法门，譬喻它叫「乘」。但因运载的方法与到达的目的不同，就有大小乘的差别。小乘就是声闻乘、缘觉乘，大乘就是菩萨乘。

「大」，梵语摩诃，含有大、多、胜三义，实际只是一个大义，不过一从多显大，一从胜显大而已。所以这大字，只要从量多质胜所显的含容大与殊胜大去说明。

(一) 含容大：龙树菩萨的《大智度论》，曾作这样解释：大乘可以含容小乘，能容纳它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，

大乘的行程则有五百由旬，所以小乘三百由旬的终点，不过是大乘五百由旬行程里的一个中站而已；除此，大乘还有它更远的目的。这样，大乘不一定离开小乘，而是能含容小乘，内容比小乘更广博的佛法。因此，《般若经》说：「菩萨遍学一切法门」，「二乘若智若断，皆是菩萨无生法忍。」

(二) 殊胜大：无著菩萨等一系，大都偏重这一点：大乘的思想，小乘中没有，这部分独有的思想，要比小乘来得殊胜。这多在大乘不共小乘的意义上发挥，所以大乘好像是小乘以外的另一种殊胜的佛法。殊胜是什麼？就是摩诃；殊胜义是大义，所以大乘亦名胜乘，小乘亦可名劣乘。这样，大小乘的差别，不单是量的广狭，而且是质的胜劣。本论（《摄大乘论》）是屬於这殊胜大一系的作品（以上约偏胜说）。

（《摄大乘论讲记》，页1-3）

**印顺(2)** 大乘不共法，是在人、天、声闻、缘觉乘的共德上，进明佛菩萨的因行果德。人乘与天乘，终究是有漏的，不能出离生死的。声闻乘与缘觉乘，虽是无漏解脱，而偏於独善其身的。这都是善的，但不是圆满的。依《法华经》说：如来出世的唯一大事因缘，就是使众生开示悟入佛之知见，也就是使众生悟入佛的大菩提。所以，以发菩提心，修菩萨行，成如来果的大乘法门，才是佛法的真实意义，如来教化的真正目的。成佛的法门，为什麼称为「大乘」呢？既称为大乘，从立名来说，不外乎「待小名大」。这就是说：与小乘比对起来，不同於小乘，所以名为大乘。这或者是超胜了小乘的，或者是广大含容了小乘的。无论是「殊胜大」、「含容大」，总之是对小立名的。

然大乘法的超胜，是超胜到无所对待的；大乘法的含容，是含容到无所不摄的。所以约大乘的意义说，实在是不可以大小的比对来表示的，是绝待的，不过强名为大而已。说到「不共」，也就有此二义：一、是人、天、声闻、缘觉乘中所没有的。二、在佛菩萨的心行中，统摄一切功德，无不成为大乘的特法。如《般若》的〈摩诃衍品〉，总一切功德而名为大乘。这好像鸟类的高飞，「高入须弥，咸同金色」一样。

（《成佛之道》，页255-256）

**印顺(3)** 大乘理论的特点，是「世间不异出世间」；「生死即涅槃」；「色（受想行识）不异空，空不异色」。从一切法本性空寂的深观来看一切，於是乎世间与出世间的对立被销融了：可以依世间而向出世，出世（解脱）了也不离世间。从理论而表显於修行，以佛菩萨所行为轨范，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲为菩萨道的必备内容，没有慈悲，就

不成其为菩萨了。如果我所理解的，与实际不太远的话，那末大乘入世佛教的开展，「空」为最根本的原理，悲是最根本的动机。中观也好，瑜伽也好，印度论师所表彰的大乘，解说虽多少不同，而原则一致。从「空」来说，如《瑜伽》〈真实义品〉所说：「空胜解」（对於空的正确而深刻的理解）是菩萨向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基点上（无住涅槃），才能深知生死是无常是苦，而不急急的厌离他；涅槃是常是乐，是最理想的，却不急急的趣入他。把生死涅槃看在了，不能不厌生死，不能不急求涅槃。急急的厌生死，求涅槃，那就不期而然的，要落入小乘行径了！在「空胜解」中，法法平等，法法缘起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。於是悲心内发，不忍众生苦，不忍圣教衰而行菩萨道。

在菩萨道中，慈悲益物不是无用，反而是完成佛道的心髓。为众生而学，为众生而证。一切福慧功德，回向法界，回向众生。一切不属於自己，以众生的利益为利益。没有慈悲，就没有菩萨，没有佛道，而达於「佛心者，大慈悲是」的结论。本於这种理论而见之於实行，主要的如《般若经》所说，时时警策自己：「今是学时，非是证时。」因为从无我而来的空慧，如没有悲愿功德，急求修证，尽管自以为菩萨，自以为佛，也不免如折翅（有空慧的证悟，没有悲愿的助成）的鸟，落地而死（对大乘说，小乘是死了）。所以菩萨发心，以空胜解成大慧，以福德成大悲。一定要悲愿深彻骨髓，然後证空而不会堕落小乘。

总之，大乘的入世的佛法，最初所表达的要点是：不异世间而出世，慈悲为成佛的主行，不求急证，由此而圆成的才是真解脱。

（《无诤之辩》，页183-185）

**印顺(4)** 「大乘佛法」的兴起，决不是单纯问题，也不是少数人的事，是佛教发展中的共同倾向。「主要动力，是佛涅槃後，佛弟子对佛的永恒怀念」。所以大乘法充满了信仰与理想的特性；怎样的念佛，见佛，是大乘经的特有内容。在佛教界，重信愿的，重慈悲的，重智慧的，多方面流传出来，都倾向於求成佛道，而确信为「是佛所说」的。对於「般若法门」、「净土法门」、「文殊法门」、「华严法门」，其他如「鬼国与龙宫」、「法华与宝积」等，都分别的广为论究。与文殊师利有关的教典，「但依胜义」；贪嗔痴即是道（烦恼即菩提）；天（神）在文殊法门的重要性，意味到「大乘佛法」中，有适应印度教而引起天化、俗化的倾向。夜叉（鬼）菩萨，龙王（畜生）菩萨，紧那罗王菩萨——鬼国与龙宫的菩

萨化，是大乘经的特色。不过这些鬼、畜天菩萨，在初期大乘经中，都表现为人的形象，所说的是一般大乘法。还没有演进到表现为鬼、畜天的形象，以鬼、畜天的行为，作为人们归敬与修学的模范。「大乘佛法」有新的宗教特性，所以立「宗教意识之新适应」一章，在新出现的佛、菩萨与净土外，还论到「神秘力护持的仰信」。如「音声的神秘力」、「契经的神秘化」、「神力加护」，这都是早就孕育於部派佛教（更早是世间悉檀的《长阿含经》），到大乘时代而强化起来。方便的适应，是不可能没有的，但如过分重视佛法的通俗化，方便与真实不分，偏重方便，那方便就要转化为佛法的障碍了！这是我修学佛法以来，面对现实佛教，而一向注目的问题。

（《华雨集》（五），页36-37）

**印顺(5)** 大乘佛法特别重视空与无二无别的平等。最重要的一点是：不论是谈到空与智慧或者是慈悲，都不是把自己从众生之中分出来。众生的痛苦与自己的痛苦相关而平等的，这就能引发同体大悲的精神；所以大乘佛法讲慈悲、智慧，注重与众生的平等而无二无别，这也正是大、小乘法的不同之处。所以修学大乘佛法，大家必须先了解的一点，即是我们想要了生死，个人的修持固然重要，但是却不能只顾自己。我们自己想要了生死得到解脱自在，众生亦然；若是一切众生都苦得了不得，而自己的内心却解脱自在，这又有什麼意义？必须不放弃众生，与众生息息相关，自他不离，自他一体，如此才是真正智慧与慈悲，也才是真正的大乘菩萨。也唯有如此，菩提心才能发得出来。

（《华雨集》（一），页8-9）

**印顺(6)** 释尊的三业大用，菩萨的本生谈，经长期的融合而使他普遍化，综合为一般菩萨的大行，与一切诸佛的妙果。我觉得，大乘的真价值，大乘的所以可学，不在世间集灭的解说，却在这菩萨的大行。菩萨学一切法，有崇高的智慧。度一切众生，有深彻的慈悲。他要求解脱，但为了众生，不惜多生在生死中流转。冷静的究理心，火热的悲愿，调和到恰好。他为法为人，牺牲一切，忍受一切，这就是他的安慰，他的庄严了！他只知应该这样行，不问他与己有何利益。那一种无限不已的大精进，在信智、悲愿的大行中横溢出来，这确是理想的人生了。

菩萨比声闻更难，他是综合了世间贤哲（为人类谋利益）与出世圣者（离烦恼而解脱）的精神。他不厌世，不恋世，尽他地覆天翻，我这里八风不动；但不是跳出天地，却要在地覆天翻中去施展身手。上得天（受乐，

不被物欲所迷），下得地狱（经得起苦难），这是什麼能耐！什麼都不是他的，但他厌恶贫乏。他的生命是丰富的、尊贵的、光明的。他自己，他的同伴，他的国土，要求无限的富馀、尊严、壮美；但这一切，是平等的、自在的、圣洁的。所以，我说菩萨是强者的佛教；是柔和的强，是济弱的强，是活泼泼而善巧的强。他与声闻行者，似乎是很不同的。

有人说：叔本华的悲观哲学，到尼采的超人论，看来不同，而尼采却真是叔本华精神的继承发扬者。大乘佛教，仰宗释尊的大雄，从声闻佛教中透出来，也实在如此。这其中，从独善的己利行，到兼济的普贤行，是一个重要的转捩点。这像《净名经》，《华严》的〈入法界品〉，表显得特别明显。说到佛果，我在《印度之佛教》说过，从现实人间的释尊，到万德庄严的法身佛，也是从本生谈的启发而来。大众系已经成立，不是大乘学者新创。大抵现证法性以前的菩萨（般若道），常人是可以随分行践的。成圣以上，可以看作人生的终极理想。好在大乘行者，在无限不已的前进过程中，不急求断惑而证实际（後期佛教，声闻的急证思想复活，这才使大乘逆转）。

我以为大乘学者，不该专在判地位，讲断证上下工夫，或专在佛果妙严上作玄想。这是神学式的整理，仅能提高信愿，而不能指导我们更正确深刻的体解法相，也不能使行践有更好的表现。也不该专在事理上作类於哲学的研究，他使我们走上偏枯的理智主义，或者成一位山林哲学者。大乘经不可不读，自然要会读。大乘经是行践中心的；读者应体贴菩萨的心胸、作略、气象。有崇高的志愿，诚挚的同情，深密的理智，让他在平常行履中表现出来！使佛法能实际而直接的利济人群。自然，初学者作一期的专修，调伏自己、净化自己、充实自己，也是必需的。

其他，關於内外、天人之际，我想另外讨论。还有，大乘经中的人物叙述，时地因缘，是不必把他看为史实的。这些，不是理智所计较的真伪，是情意所估计的是否，应从表象、写意的心境去领略他（与大乘论不同）。他常是一首诗，一幅画，应带一付艺术的眼光去品鉴他。「明月向我微笑」、「天为催诗放雨来」，这在艺术的境界中，该不是妄语吧！要读大乘经，艺术的修养是必要的。懂得一点神话学、民俗学，有一点宗教的情绪才行。否则，不是「辟佛者迂」，就是「佞佛者愚」！

（《以佛法研究佛法》，页197-199）

**印顺(7)** 大乘——求成佛道的法门，从多方面传出，而向共同的目标而展开。从《阿含经》以来，佛弟子有了利根慧深的「法行人」，钝根

慧浅的「信行人」——二类，所以大乘兴起，也有「信增上」与「智增上」的不同。重信的，信十方佛（菩萨）及净土，而有「忏罪法门」、「往生净土法门」等。重智慧的，重於「一切法本不生」，也就是「一切法本空」、「一切法本净」、「一切法本来寂静」的深悟。大乘不是声闻乘那样，出发於无常（苦），经无我而入涅槃寂静，而是直入无生、寂静的，如「般若法门」、「文殊师利法门」等。直观一切法本不生（空、清净、寂静），所以「法法如涅槃」，奠定了大乘即世间而出世间，出世间而不离世间的根本原理。重信与重慧的二大法门，在互相的影响中。大乘是行菩萨道而成佛的，释尊菩萨时代的大行，愿在秽土成佛，利济多苦的众生，悲心深重，受到净土佛菩萨的无边赞叹！重悲的行人，也在大乘佛教出现：愿生人间的；愿生秽土（及无佛法处）的；念念为众生发心的；无量数劫在生死中，体悟无生而不愿证实际的。悲增上行，是大乘特有的。不过初期大乘的一般倾向，重於理想的十方净土，重於体悟；重悲的菩萨道，得不到充分的开展，而多表现於大菩萨的慈悲救济。

从「佛法」而发展到「大乘佛法」，主要的动力，是「佛涅槃以後，佛弟子对佛的永恒怀念」。佛弟子对佛的信敬与怀念，在事相上，发展为对佛的遗体、遗物、遗迹的崇敬；如舍利造塔等，种种庄严供养，使佛教界焕然一新。在意识上，从真诚的仰信中，传出了释尊过去生中的大行——「譬喻」与「本生」，出世成佛说法的「因缘」。希有的佛功德，慈悲的菩萨大行，是部派佛教所共传共信的。这些传说，与现实人间的佛——释尊，有些不协调，因而引出了理想的佛陀观，现在十方有佛与十方净土说，菩萨愿生恶趣说。这都出於大众部（Mahāsāṃghika），及分别说部（Vi bhaj yavādin），到达了大乘的边缘。从怀念佛而来的十方佛（菩萨），净土，菩萨大行，充满了信仰与理想的特性，成为大乘法门所不可缺的内容。

「大乘佛法」，是从「对佛的永恒怀念」而开显出来的。於十方佛前忏悔，发愿往生他方净土的重信菩萨行，明显的与此相关。悲愿行菩萨，愿在生死中悲济众生，及大菩萨的示现，也是由此而引发的。直体「一切法本不生」的重慧菩萨行，也有密切的关系。「空」、「无相」、「无愿」、「无起」、「无生」、「无所有」、「远离」、「清净」、「寂静」等，依《般若经》说，都是涅槃的增语。涅槃是超越於「有」、「无」，不落名相，不是世俗「名言」所可以表诠的。「空」与「寂静」等，也只烘云托月式的，从遮遣来暗示。释尊入涅槃後，不再济度众生了，这在「对佛所有的永恒怀念」中，一般人是不能满足的。重慧的菩萨行，与十方佛、

淨土等思想相呼应，开展出「一切法本不生」的体悟。「一切法本不生」，也就是「一切法本来寂静」，涅槃不离一切法，一切法如涅槃，然後超越有、无，不落名相的涅槃，无碍於生死世间的济度。所以「佛涅槃後，佛弟子对佛的永恒怀念」，为通晓从「佛法」而「大乘佛法」的总线索。

由於「对佛的怀念」，所以「念佛」、「见佛」，为初期大乘经所重视的问题。重慧的菩萨行，「无所念名为念佛」，「观佛如视虚空」，是胜义的真实观。重信的菩萨行，观佛的色身相好，见佛现前而理解为「唯心所现」，是世俗的胜解观（或称「假想观」）。这二大流，初期大乘经中，有的已互相融摄了。西元一世纪起，佛像大大的流行起来；观佛（或佛像）的色身相好，也日渐流行。「唯心所现」；（色身相好的）佛入自身，经「佛在我中，我在佛中」，而到达「我即是佛」。这对於後期大乘的「唯心」说，「如来藏」说；「秘密大乘佛教」的「天慢」，给以最重要的影响！佛法越来越通俗，从「观佛」、「观菩萨」，再观（称为「佛教令轮身」的）夜叉等金刚；「天慢」——我即是夜叉等天，与「我即是佛」，在意义上，是没有多大差别的。所以，「原始佛教」经「部派佛教」而开展为「大乘佛教」，「初期大乘」经「後期大乘」而演化为「秘密大乘佛教」，推动的主力，正是「佛涅槃以後，佛弟子对佛的永恒怀念」。在大乘兴起声中，佛像流行，念佛的著重於佛的色身相好，这才超情的念佛观，渐渐的类似世俗的念天，终於修风、修脉、修明点，著重於天色身的修验。

（《初期大乘佛教之起源与开展》〈自序〉，页2-5）

**印顺(8)** 初期大乘的兴起，是重法的、简易的，重於慧悟而不重分别的。上追释尊的四清净行，或初期的「正语、正业、正命」的戒法；重视「四圣种」（四依），不重僧伽的规制。重慧的大乘，学风与大众系相近。

此外，佛教中有「阿兰若比丘」、「（近）聚落比丘」。阿兰若比丘，多数是「瑜伽者」，或苦行头陀。近聚落比丘，寺塔与精舍毗连，大众共住，过著集团的生活。「经师」、「律师」、「论师」、「譬喻者」、「呗匿者」，都住在这里。这里的塔寺庄严，大众共住。在家信众受归依的、受五戒或八关斋戒的、礼拜的、布施供养的、闻法的、诵经的、忏悔的，都依此而从事宗教的行为。经师、律师、论师，重於僧伽内部的教化；譬喻者与呗匿者，重在对在家众的摄化。如重慧的读、诵、说法，重信的念佛、忏悔，就是在这里开展起来的。「佛涅槃所引起的，对佛的永恒怀念」，

成立些新的事实，新的传说与理想，引出「大乘佛法」；但这是通过了佛教内部的不同倾向而开展，这要从不同部派，更要上探原始的经、律而理解出来。

「大乘佛法」，是新兴的边地佛法。释尊游化所到的地区，称为「中国」；中国以外的，名为「边地」。佛世的摩诃迦旃延（Mahākātyāyana）、富楼那（Pūrṇamai trāyanīputra），已向阿盘提（Avanti）等边地弘法。阿育王（Aśoka）时代，东方是大众部，西方是上座部。西方的摩偷罗（Mathurā），在「中国」与「边地」的边沿。从这里而向西南发展的，以阿盘提为中心，成为分别说部（Vi bhaj yavādi n）；向西北而传入罽宾（Kaśmīra）的，成为说一切有部（Sarvāsti vādi n）。

阿育王以後，「中国」的政教衰落，而「边地」却兴盛起来。从东方的毗舍离（Vaiśālī）、央伽（Āṅga）、上央伽（Āṅguttarāpa），而传向南方，到乌荼（Udra）、安达罗（Andhra）而大盛起来的，是大众部中大天所化导的一流。

分别说部流行於阿盘提一带的，又分出化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）、饮光部（Kāśyapīya）。阿盘提一带，也是南方，与安达罗的大众系，沿瞿陀婆利河（Godāvarī）、吉私那河（Krishnā）而东西相通，思想上也有相同的倾向。说一切有部在罽宾区盛行，大众、化地、法藏、饮光部，也传到这里。部派复杂，而民族也是曳那（Yavana）、波罗婆（Pahlava）、赊迦（Saka）杂处，民族与文化复杂而趋向於融和。

「佛涅槃所引起的，对佛的永恒怀念」，在不同地区，不同民族文化中发展起来，大乘就是起源於南方，传入罽宾而大盛的。受到异族文化、异族宗教的影响，是势所难免的，但初期大乘，不是异文化、异信仰的移植，而是佛教自身的发展，所成新的适应，新的信仰。

「佛涅槃所引起的，对佛的永恒怀念」，为「佛法到大乘佛法」的原动力。对佛的永恒怀念，表现在塔寺等纪念，佛菩萨的传说与理想。虽各方面的程度不等，而确是佛教界所共同的。通过部派，不同的宏法事业，适应不同的民族文化，孕育出新的机运——「大乘佛法」。（中略）

「大乘佛法」，传出了现在的十方佛，十方净土，无数的菩萨，佛与菩萨现在，所以「佛涅槃所引起的，对佛的永恒怀念」，形式上多少变了。然学习成佛的菩萨行，以成佛为最高理想，念佛、见佛，为菩萨的要行，所以「对佛的永恒怀念」（虽对释迦佛渐渐淡了），实质是没有太多不同的（念色相佛，见色相佛，更是「秘密大乘佛法」所重的）。大乘的兴起，

为当时佛教界（程度不等）的一大趋势，复杂而倾向同一大理想——求成佛道。以根性而论，有重信的信行人，重智的法行人，更有以菩萨心为心而重悲的；性习不同，所以在大乘兴起的机运中，经典从多方面传出，部类是相当多的。大乘经的传出，起初是不会太长的。如有独到的中心论题，代表大乘思潮的重要内容，会受到尊重而特别发展起来，有的竟成为十万颂（三百二十万言）的大部。初期大乘经的传出，部类非常多，又是长短、浅深不一，要说明初期大乘的开展过程，非归纳为六类而分别说明不可。

（中略）

（一）「佛法之序曲」：从「部派佛教」而进入「大乘佛法」，一定有些属于「部派佛教」，却引向大乘，成为大乘教典，起著中介作用的圣典。日本学者所说的「先行大乘经」，有些是属于这一类的。对「大乘佛法」来说，这是大乘的序曲，有先为论列的必要。

（二）「般若法门」：继承部派佛教的六波罗蜜——菩萨行，而著重于悟入深义的般若波罗蜜；大乘菩萨行的特性，在《般若波罗蜜经》中，充分表达出来，成为大乘佛法的核心，影响了一切大乘经。《般若经》的部类不少，属于初期大乘的，如唐·玄奘所译的，《大般若经》前五分（及同本异译的译典），及《金刚般若分》。大部经是次第集成的，从次第集成去了解，可分为「原始般若」、「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」，这四类也就是「般若法门」发展的历程。《般若经》的前五分，经过了长约二五〇（西元前50—西元200）年而完成。「般若法门」，从少数慧悟的甚深法门，演化为大众也可以修学的法门；由开示而倾向于说明；由简要而倾向于完备；由菩萨的上求菩提，而著重到下化众生。特别是，以「缘起空」来表示般若的深义，发展为后代的「中观法门」。

（三）「净土法门」：阿閦（Akṣobhya）净土与弥陀（Amitābha）净土——东方与西方二大净土，为初期大乘最著名的，当时大乘行者所向往的净土。阿閦佛土是重智的，与《般若经》等相关联；重信的阿弥陀净土，后来与《华严经》相结合。二大净土圣典的集成，约在西元一世纪初。二大净土，各有不同的特性，流行于大乘佛教界，大乘行者有不同的意见，反应于大乘经中，这可以从大乘经而得到正确的答案。

（四）「文殊师利法门」：有梵天特性的文殊师利（Mañjuśrī），是甚深法界的阐发者，大乘信心（菩提心）的启发者，代表「信智一如」的要义，所以被称为「大智文殊」。文殊所宣说的——全部或部分的经典，在初期大乘中，部类非常多，流露出共同的特色：多为诸天（神）说，为

他方菩萨说；对代表传统佛教的圣者，每给以责难或屈辱；重视「烦恼即菩提」、「欲为方便」的法门。「文殊法门」，依般若的空平等义，而有了独到的发展。在家的、神秘的、欲乐的、梵佛同化的后期佛教，「文殊法门」给以最有力的启发！

(五) 「华严法门」：《大方广佛华严经》大部的集成，比「上品般若」迟一些，含有后期大乘的成分。如经名所表示的，这是菩萨万行，庄严佛功德的圣典；「华藏」是「莲华藏庄严」，流露出「如来藏」的色彩。初期集出的菩萨行，如菩萨的「本业」——〈净行品〉，菩萨的行位——〈十住品〉，约与「下品般若」的集出相近。「华严法门」的佛，是继承大众部的，超越的、理想的佛，名为毗卢遮那 (Vairocana)。依此而说菩萨行，所以多说法身菩萨行；多在天上，为天菩萨（及他方菩萨）说；「世主」多数是夜叉 (Yakṣa)；〈入法界品〉的增译部分，也都是天（神）菩萨；金刚手 (Vajrapāṇi) 的地位极高；有帝释 (Indra) 特性的普贤 (Samantabhadra)，比文殊还重要些。圆融无碍的法门，富於理想、神秘及艺术的气息。著名的〈十地品〉，受有北方论义的影响，所以条理严密，树立了「论经」的典型。

(六) 「其他法门」：初期大乘经，不属於前四类的还很多。如龙宫与鬼国说法，《法华》与《宝积经》，在佛典中有特殊地位的，给以分别的叙述。有些性质相同，而遍在大乘经中，如大乘的戒学、定学、慧学，随类归纳起来，可以了解初期大乘经，对这些问题所有的特色。

「佛涅槃所引起的，对佛的永恒怀念」，在传统佛教中，多方面发展起来，促成「大乘佛法」的兴起；大乘的兴起，实为势所必至的，佛教界的共同趋向。初期大乘，约起於西元前50年，到西元200年後。多方面传出，发展，又互为影响，主要为佛功德、菩萨行的传布。那时，十方佛与菩萨现在，开拓了新境界，也满足了因佛涅槃而引起的怀念。大乘经从何而来，是否佛说，应该可以得到了结论。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页15-21）

**印顺(9)** 「大乘佛法」的特色，是不离一切而超越一切。不离一切，所以「大乘佛法」的态度，不及「佛法」的谨严；但适应性强，通俗的与在家（行者）的地位，不断的增强。「后期大乘」末期（西元四世纪後半），情形更为显著。瑜伽学者的传统，是通为三乘的「含容大」；由於适应时代，倾向「殊胜大」的不共二乘法义的阐扬。无著、世亲及其门下，多是出家菩萨，有「佛法」的深厚渊源，所以对时代佛教的某些问题，有不同

流俗的独到解说，然也不免要多少受到些时代的影响。「後期大乘」的如来藏（*tathāgata-garbha*）说，是一大问题，这是不能否定的，依义而给以解说，如《大乘庄严经论》卷三（《大正》31.604c）说：

「一切无别故，得如清净故，故说诸众生，名为如来藏。」

无著依真如的无差别性，本来清净，解说一切众生有如来藏。众生真如，一切佛真如，是没有差别的；众生不离真如，也就不离——有如来清净性，不过还没有显出，如在胎藏一样，所以说众生有如来藏。世亲的《摄大乘论释》也说：「自性本来清净，即是真如；自性实有，一切有情平等共相，由有此故，说一切法有如来藏。」总之，如来藏、瑜伽学者是依真如（即圆成实性）的平等普遍性说的。（中略）

总之，如来藏我，瑜伽学者是以法界、真如来解说的。这不宜向理性边说，这是众生、菩萨、如来的我自体；如来不可思议的大我。不过，如来藏我，在不忘「佛法」者的心目中，总不免有神化的感觉。所以世亲以下，陈那（Diññāga），护法（Dharma-pāla），戒贤（Śīlabhadra），玄奘一系，特重《瑜伽论》与《解深密经》，探究论理轨范而发扬因明（*hetu-viśyā*），對於如来藏我，也就几乎不谈了！

弘扬广大甚深菩萨道的「大乘佛法」，内容是多方面的，甚深行以外，有适应「信行」的方便。在甚深行中，与《般若》同源而异流的，有与文殊（Mañjuśrī）有关的法门。「文殊法门」，有轻视僧伽律制，「但依胜义」说法的特性。传出多少出格的行动，如（现出家相的）文殊三月在王宫、淫女处安居；执剑害佛。多少出格的语句，著重於烦恼是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提。在烦恼上用力，如说：「有此四魔、八万四千诸烦恼门，而诸众生为之疲劳，诸佛即以此法而作佛事，是名入一切诸佛法门。」这些出格的语句，多数在经中作了合理的解说：没有解说而流传在佛教界的，当然也不少。

在瑜伽学者看来，这一方便，可能引起逆流，成为正法住世的障碍。所以无著、世亲以下，多少通变而维持僧伽的清净形象。對於当时流行的「大乘佛法」（及「佛法」），宣说：「复有四种意趣，四种秘密，一切佛言应随决了。」四种意趣（*catvāro abhi prāyāḥ*）是：平等意、别时意、别义意、众生乐欲意。四种秘密（*catvāro abhi saṃdhayah*）是：令入秘密、相秘密、对治秘密、转变秘密。如经上说：诵持佛名，决定不退无上菩提；唯由发愿，往生极乐国土。这是别时意趣，为了对治众生的懈怠障，

所以这样说的。这与龙树（Nāgārjuna）所说，为心性怯劣者说易行道，意见恰好相合。

这里要略说转变秘密（pari nāmanābhī saṃdhī）：语句隐密，不能依通常的文义去解释，要转作反面的别解，才不致於误会。如《摄大乘论本》卷中《大正》31.141b）说：

「觉不坚为坚，善住於颠倒，极烦恼所恼，得最上菩提。」

这一颂，如依文解释，那真比邪教更邪了！《大乘阿毗达磨集论》，说「秘密决择」，举：「逆害於父母，王及二多闻，诛国及随行，是人说清净」；「不信不知恩，断密无容处，恒食人所吐，是最上丈夫」；及「觉不坚为坚」等三颂。第一颂，是世间公认的极大罪恶，怎麽能说是清净？後二颂，是世间极下劣人，烦恼深重，怎麽能说是最上的大丈夫？说他能得无上菩提？这都要「转变密显馀义」，才能合理。论末，引一段经文，如《大乘阿毗达磨集论》卷七（《大正》31.694b）说：

「又契经言：菩萨摩诃萨成就五法，名梵行者，成就第一清净梵行。何等为五？一者，常求以欲离欲；二者，舍断欲法；三者，欲贪已生，即便坚执；四者，怖治欲法；五者，二二数会。」

从文字表面来说，这是「秘密大乘佛法」中的男女和合。经文以为：最上的梵（清净）行，是「以欲离欲」，希望从淫欲中远离一切欲。如贪欲（欲念或欲事）生起，就要「坚执」延续下去。所以，不用断欲法；对於「治（淫）欲法」，也是怕听的。「二二数会」，就是男女的时时交合。

无著以为这些秘密语句，不能依文解说，应该转变作别的解说。安慧（Sthiramati）所造《阿毗达磨杂集论》，以大乘法义，给以合理的解释。解释「二二数会」为：「以世出世二道，及奢摩他、毗钵舍那二道，数数证会故。」这是说：菩萨依世间道而修出世道，得出世道而修世间道（无分别後得智）；及止、观双运的修证。传入日本的密宗，对於男女的相伴、相抱等，也是解说为止观双运或悲智双运的。在这里可以知道：「秘密大乘」的某些部分，已经流行；男女和合，以欲离欲的密法，也已开始传说了。对於佛教界的这一倾向，瑜伽学者是不以为然的，以「转变秘密」来解说。但众生心如水向下，瑜伽学者并不能达成阻遏的任务，佛教界将每下愈况，然瑜伽学者曾尽其维护正法的努力！

（《印度佛教思想史》，页256-261）

**印顺(10)** 大乘《般若经》中，所说种种深义，都是涅槃的异名。如无生(anutpāda)，离(niḥsaraṇa)，灭(nirodha)，是《阿含经》常用来表示涅槃解脱的。空(sūnyatā)、无相(animitta)、无愿(apraṇihita)，是趣向涅槃的甚深观行，大乘经也就以此表示涅槃。(真)如(tathatā)、法界(dharma-dhātu)、实际(bhūtakotī)，在《大般若经》中，类集为真如等十二异名。这些名字，如、法界等，《阿含经》是用来表示缘起法的，但在大乘经中，都作为胜义谛、涅槃的别名。「佛法」与「大乘佛法」的所重不同，依此而可以明了出来。

《般若经》等著眼於佛弟子的修行，所说的甚深义，是言说思惟所不及的。这是以佛及阿罗汉的自证为准量的，如《大般若经》一再的说：「以法住性为定量故」；「诸法法性而为定量」；「皆以真如为定量故」；「但以实际为量故」；量(pramāṇa)是正确的知见，可为知见准量的。与《般若经》同源异流的，有关文殊菩萨的教典，也一再说：「皆依胜义」；「但说法界」；「依於解脱」。这是大乘深义的特质所在，惟有般若——闻慧（音响忍）、思与修慧（柔顺忍）、修与现观慧（无生法忍）所能趣入。由此可见般若波罗蜜在菩萨道中的重要性，对经中所说：「一切法不可得」；「一切法本性空」；「一切法本不生」；「一切法本清净」（净是空的异名）；「诸法从本来，常自寂灭相」，也可以理会，这都是「无所得为方便」的般若——菩萨慧与佛慧（「佛之知见」）的境地。

大乘甚深义，从「佛法」的涅槃而来。但在「佛法」，见法涅槃——得涅槃智的阿罗汉，是「不再受後有」的，那菩萨的修「空性胜解」，直到得无生忍，还是不证入涅槃，怎麽可能呢？我曾加以论究，如《空之探究》（151—153）说：

「众生的根性不一，还有一类人，不是信仰、希欲、听闻、觉想，也不是『见审谛忍』，却有『有（生死）灭涅槃』的知见，但不是阿罗汉。如从井中望下去，如实知见水，但还不能尝到水一样。……（绝少数）正知见『有灭涅槃』而不证得阿罗汉的；不入灭尽定而有甚深涅槃知见的，正是初期大乘，观一切法空而不证实际的菩萨模样。……有涅槃知见而不证的，在崇尚菩萨道的气运中，求成佛道，利益众生，才会充分的发扬起来！」

「大乘佛法」的甚深义，依於涅槃而来，而在大乘法的开展中，渐渐的表示了不同的涵义。起初，菩萨无生法忍所体悟的，与二乘的涅槃相同，《华严经》〈十地品〉也说：「一切法性，一切法相，有佛无佛，常住不

异。一切如来不以得此法故，说名为佛，声闻、辟支佛亦得此寂灭无分别法。」《般若》等大乘经，每引用二乘所证的，以证明菩萨般若的都无所住。二乘的果证，都「不离是忍」，这表示大乘初兴的含容传统佛法。然菩萨是胜过二乘的，菩提心与大悲不舍众生，是殊胜的。智慧方面，依般若而起方便善巧（*upāya-kauśalya*），菩萨自利利他的善巧，是二乘所望尘莫及的；《华严经》〈入法界品〉与《维摩诘经》，称之为不可思议解脱（*acintya-vimukta*）。发展到二乘的涅槃，如化城一样，「汝所得非（真）灭」。这如一时睡眠；只是醉三昧酒，佛的涅槃才是真涅槃呢！「大乘佛法」的甚深涅槃，与「佛法」不同；简要地说，大乘是「生死即涅槃」。

「佛法」的缘起说是：依缘有而生死流转，依缘无而涅槃还灭，生死世间与涅槃解脱，同成立於最高的缘起法则。不过叙述缘起的，多在先後因果相依的事说，这才缘起与涅槃，不自觉的对立起来。「缘起甚深」，「涅槃甚深」，是经、律中一致说到的，也就以缘起为有为（*samskr̥ta*），以涅槃为无为（*asamskr̥ta*），意解为不同的二法了。

「大乘佛法」中，空性、真如、法界等异名的涅槃，是不离一切法，即一切法的，如《般若经》说：「色（等五蕴）不异空，空不异色（等）；色（等）即是空，空即是色（等）」，《智度论》就解说为：「涅槃不异世间，世间不异涅槃。」涅槃是超越凡情的，没有能所相，没有时空相，没有数量彼此差别相（近於某些神秘经验），是不能以心思语言来表示的。

「佛法」重在超脱，所以圣者入涅槃的，不是人类的祈求对象，不落神教俗套，但不能满足世俗的迷情。「大乘佛法」的涅槃，可说是超越而又内在的，不著一切，又不离一切。从涅槃、真如、法界等即一切而超越一切来说，没有任何差别可说，所以说「不二法门」，「一真法界」。（中略）

「佛法」的空（中略）在大乘《般若经》中，大大应用而发扬起来。《般若经》说空，著重於本性空（*prakṛti-sūnyatā*），自性空（*svabhāva-sūnyatā*）。种种空的所以是空，是「本性尔故」，所以可说「本性空」是一切空的通义。（胜义）自性是真如、法界等异名，如《摩诃般若波罗蜜经》卷十（《大正》8.292b）说：

「云何名无为诸法相？若法无生无灭，无住无异，无垢无净、无增无减诸法自性。云何名诸法自性？诸法无所有性，是诸法自性，是名无为诸法相。」

自性空，不是说自性是无的，而是说胜义自性（即「诸法空相」）是不生不灭，不垢不净、不增不减的。自性是超越的，不落名相的无为（涅

槃）。但在经中，也有说世俗自性是虚妄无实——空的，说无自性（*niḥsvabhāva*）故空。在大乘论义中，无自性空有非常重要的地位，然以《般若经》来说，空，决不是重在无自性的。《般若》等大乘经，是以真如、法界等为准量的。菩萨的空相应行，是自利利他的，体悟无生而进成佛道的大方便。

大乘以真如、法界为准量，即一切而超越一切，不可说、不可示、不可分别，一切是无二无别的。但在菩萨修行中，又说六度、四摄、成熟众生、庄严国土，在众生心境中，不免难以信解。《般若经》「方便道」中，一再的提出疑问，总是以二谛来解说，也就是胜义谛中不可安立，依世俗谛作这样说。这是以众生心境、佛菩萨智境的不同来解说。然一切本性空，一切本来清净，众生也本来如此，为什麽会生死流转，要佛菩萨来化度呢！「佛法」依缘起，成立生死流转、涅槃还灭；从众生现实出发，所以没有这类疑问。大乘经重在修证，出发於超越的证境，对生死流转等说明，不太重视。

（《印度佛教思想史》，页93-96、98-99）

**印顺(11)** 西元前一世纪中，「大乘佛法」开始兴起，这是佛法而又大乘（*Mahāyāna*）的；倾向於理想的、形而上的，信仰而又通俗化的佛法。大乘经典的传出，从内容的先後不同，可以分为「初期大乘」与「後期大乘」。初期与後期的分别，是有经说可据的，如《解深密经》的三转法轮：初转是（声闻）「佛法」；二转与三转，就是「大乘佛法」的初期与後期。又如《大集经》的〈陀罗尼自在王品〉：初说无常、苦、无我、不净；次说空、无相、无愿；後说不退转法轮，令众生入如来境界，也表示了大乘有先後的差别。大概的说：以一切法空（*sarva-dharma-śūnyatā*）为了义的，是「初期大乘」；以一切法空为不究竟，而应「空其所空，有（也作「不空」）其所有」的，是「後期大乘」。「初期大乘」经的传出，约自西元前50年，到西元200年顷，传出也是有先後的。也有思想与「初期」相同，而传出却迟在「後期」的，这如「部派佛教」，是先於大乘的，而在大乘流行中，部派也还在流行发展一样。

「初期大乘」经的部类繁多，在「大乘佛法」的倾向下，多方面传出，不是少数地区、少数人所传出的。传出的，或起初是小部，渐渐的扩编成大部，如《般若经》。或各别传出，後以性质相同而合编的，如《华严经》。要确定「初期大乘」到底是那些经典，说明也真不容易！鸠摩罗什（*Kumārajīva*）译经，虽迟在西元五世纪初，但所译龙树（*Nāgārjuna*）的

《大智度论》与《十住毗婆沙论》，是属于西元三世纪初的论典。「论」中广引大乘经，性质都是初期的，比西元三世纪后半，竺法护（Dharmarakṣa）所译的部分经典，反而要早些。龙树论所引大乘经，标举经名的，共二十六部；没有标出经名，而内容明确可见的，共八部；可能没有译成汉文的，有三部；还有泛举经名的九部。先叙述于下，作为「初期大乘」最可信的教典。

属于「般若部」的，有「上品」十万颂，与玄奘所译的《大般若经》「初分」相当；「中品」二万二千偈，与《大般若经》「第二分」相当；「下品」——《道行》，与《大般若经》「第四分」及「第五分」相当。「中品」与「下品」，中国一向称之为「大品」与「小品」。属于「华严部」的，有〈华藏世界品〉、〈十地品〉、〈入法界品〉。属于「宝积部」的，有与「第三会」相当的《密迹经》；与「第五会」相当的《阿弥陀佛经》；与「第六会」相当的《阿閦佛国经》；与「第十九会」相当的《郁伽长者问经》；与「第三十三会」相当的《离垢施女经》；与「第四十三会」相当的《宝顶经》，这是原始的《宝积经》，《大宝积经》四十九会，就是依此而汇编所成的。依《十住毗婆沙论》，今编入《大集经》的《无尽意菩萨经》，早期也是属于「宝积部」的。

不属于大部的，如《首楞严三昧经》；《般舟三昧经》，后代作为「大集部」，与经意不合；《贤劫三昧经》；《弘道广显三昧经》；《毗摩罗诘经》；《法华经》；《三十三天品经》，即《佛升忉利天为母说法经》；《放钵经》；《德女经》；《自在王菩萨经》；《海龙王经》；《大树紧那罗王所问经》；《文殊师利净律经》；《宝月童子所问经》；《三支经》〈除罪业品〉，与《舍利弗悔过经》相当；《智印经》；《诸佛本起经》；《诸法无行经》；《不必定入定入印经》；《持人（世）经》；《决定王大乘经》；《净德经》；《富楼那弥帝隶耶尼子经》。

还有但举经名而不详内容的，如《云经》、《大云经》、《法云经》，都是「各各十万偈」的大部。昙无谶（Dharmarakṣa）所译《大云经》，不知是否十万偈《大云经》的一分？《六波罗蜜经》，可能是《六度集经》。《弥勒问经》，可能与《大宝积经》的「四十一会」或「四十二会」相当。《大悲经》，那连提耶舍（Narendrayaśas）也译有《大悲经》，不知是否相同！《方便经》、《阿修罗问经》、《断一切众生疑经》，内容不明。

龙树所引的大乘经，不可能是当时大乘经的全部。从我国现存的译本来看，汉、魏、吴所译的，如《文殊问菩萨署经》、《内藏百宝经》、《成

具光明定意经》、《菩萨本业经》（《华严经》〈净行品〉的古译）。西晋·竺法护所译的，如《文殊师利严净经》、《文殊师利现宝藏经》、《等集众德三昧经》、《大净法门经》、《幻士仁贤经》、《济诸方等学经》、《文殊师利悔过经》、《如幻三昧经》等；鸠摩罗什所译的《金刚般若波罗蜜经》、《菩萨藏经》（《富楼那问》）等，也都是「初期大乘」的教典。大部、小品，部类是相当多的！

「大乘佛法」兴起的因缘，是多方面的。释尊入灭了，在「佛弟子的永恒怀念中」，「世间情深」，不能满足於人间（涅槃了）的佛陀（Buddha），依自我意欲而倾向於理想的佛陀，不过理想的程度是不一致的。（中略）

「大乘佛法」的甚深，依般若无所得而显示出来。菩萨行太伟大了！一般人向往有心，而又觉得不容易修学成就，所以有「鱼子、庵罗华，菩萨初发心，三事因中多，及其结果少」的慨叹。恰好大众部等，说十方世界现前有佛，於是信增上人，以念佛（及菩萨）、忏悔等为修行，求生他方净土，见佛闻法，而得不退於阿耨多罗三藐三菩提

（anuttara-samyak-sambodhi）。「大乘佛法」是多方面的，传出也是多方面的，而「初期大乘」的主流，是般若为导的，甚深广大的菩萨行。

重信行的，重智行的，重悲行的，大乘经从多方面传出，都是以修行为主，不是论典那样的。（中略）

「初期大乘」的主要教典，可以推定的是：《般若》，《华严》（部分），及思想介於《般若》、《华严》间的文殊教典，重於菩萨深广的大行，菩萨普入世间的方便，是兴起於南方，传入北方而大成的。重於信愿的，如《阿弥陀佛经》，是起於北方的。「初期大乘」的兴起，是佛教界的共同趋势，适应边区而面目一新。南方——乌荼，安达罗（Andhra）兴起的大乘，传入北方。北方大乘以（罽宾）乌仗那为中心，向东西山地延伸；向南而进入平地，就是犍陀罗（Gandhāra）——众香城。

这一带，是「大乘佛法」非常兴盛的地区。这一地区，受到舆那人（Yona），波斯人，塞迦人（Saka）的一再侵入；西元初，称为贵霜（Kuṣāṇa）王朝的大月氏人，又进入印度。其中，乌仗那，舍摩（Śamī）等四国，是塞迦族，被传说为释迦（Śākyā）同族。塞迦族与波斯人，有长期的合作关系，都是大乘的信仰者。这一地区，由於民族复杂，长期共存，思想比较能兼容并蓄，如声闻五部派的戒律，都在这里流行，就是一例。

同时，印度各方面的政权起伏，而佛法却是超政治的，由南而北，也由北而中而南（反传南方，似乎少些），到处畅通。如起於北方的《阿弥

陀佛经》，二大菩萨——观世音（Avalokiteśvara）与大势至（Mahāsthāmaprāpta），与〈入法界品〉的观自在，及从空而来观自在菩萨处的正趣（Ananyagāmin）——二位菩萨，功德是相同的。南、北思想的流通与相互影响，是不因政治而有所限碍的。总之，「初期大乘」的兴起，与南北边区佛教的开展有关。

（《印度佛教思想史》，页81-86、89-90）

yslc-p0199大乘法界无差别论 上册

## 大乘法界无差别论

**呂澂** 本论与《胜鬘经》相同，阐明佛学原始要终之义，故列之涅槃学中。《胜鬘》归宿於如来藏心，以为学佛之依据，而未及加详；此论开十二门，曲畅其宗，得未曾有，今续讲以广明之。又本论传译稍晚，法藏一派附会其词，别成系统，相似说兴，影响极巨，几成後來数百年讲论之重心，至今犹有存者，今讲亦随处辨其误解，以杜讹传焉。

依论释文分二门解，初释题名，次讲论旨。初释题名者，论名大乘法界无差别，大乘者，表论所属，大乘之学究竟成佛，其有以得罗汉、辟支佛解脱为究竟者即属小乘，异於本论一乘成佛之义也。法界者，法乃泛指诸法，佛所证者，简龟毛兔角之类也。界为因义，如金矿生金即名金界；又有域义，范围所及四周毕至，即示佛证之区域也。佛所证者综归心法，所云法界即心法性。无差别者，众生与佛心法性同，由生性而说因同，极至佛所证心法性而说果同。又由因同故谓众生皆有佛性，由果同故谓涅槃一味等味。今此论中研几法界，因果平等无有差别，揭示论旨，故名《大乘法界无差别论》也。

是论作者坚慧菩萨，史实不详，译者仅云中印度人，佛灭七百年出，由彼曾注世亲《十地经论》，审知当在世亲後也。又元魏时译典有《究竟一乘宝性论》，初未题作者之名，自此论出，译者传说同出於坚慧（藏传《宝性》系弥勒本，无著释，为弥勒五论之一，又真谛译《佛性论》与《宝性》大同，又题世亲作，纷纭难辨），坚慧一名，奘师《西域记》中亦二三见，意指安慧。此论译人相传坚慧梵文为娑罗末底，则与安慧梵文作悉耻棉末底者异（悉耻棉与娑罗俱有安定与坚固之意，而原名究竟有别），

又勘汉藏所存安慧著作中，与本论思想不尽相同，似不能定为一人。但二人时代相近（同在世亲后），学问渊源复有同处，是二是一，尚待考定也。

是论译者提云般若，意云天慧，武周时来华，于天授二年译出此论。时圆测、法藏同居译场，法藏获此，特加叹赏为之作疏，倡如来藏缘起之说（盖误解此论有「如来藏为世出世法因」一语，认作出生世出世法界），以与业感缘起赖耶缘起示异。复以中土先有马鸣《起信论》（此论乃中土学者依魏译《楞伽》伪托之书，早有判定），亦主张如来藏缘起说者，乃创马鸣坚慧学，以与龙树提婆学、无著世亲学鼎立而三。更进而有四宗之判，谓小乘随相法执宗、大乘龙树真空无相宗、无著之唯识法相宗，及彼所创之如来藏缘起宗，合此四宗判一代佛教，而谓如来藏宗者甚深无上。此乃私意揣度，学者不可不加以审辨也。此论于唐后复有改译本出，一名《如来藏论》，作者难考，自北宋初刻藏经收录后，于是丽、金、元、明藏中均有此本。但北宋藏之订正刻本中则汰去改译本而独存原译，其后契丹刻及南宋刻据此订正刻本者皆无其书。今两本俱存，所用讲本则采原译（法藏疏本），不用改本也。

次释论旨者，全论举二十三颂，以十二门解菩提心义。初句归敬乃印土造论之定式，表示对于所崇之学与人诚心推仰也。此论止归敬所学，即所以明此论为阐一乘一归之意耳。（中略）

本论解已，略说结论。本论作者坚慧别著有《宝性论》，有本有释（一分异译为《佛性论》），论以十义解如来藏而归结于无差别，今借其结论以显本论旨趣。彼论云：以是因缘，此自性等十相为显三义：一显本有不可思议境界，二显依道理修修行可得，三显得已能令无量功德圆满究竟，故造斯论。

此中因缘指无差别而言，虽彼说如来藏，此说法界菩提心，而所指实同。又彼所云本有者，非指时间上本来已有，乃应得应有应当之意（与孟子本心之说同）。论中以为应得佛性（即菩提心），实众生所当有，具此当有之心，始得谓之有心，此云本有自异于本已存在之义矣。不可思议者，谓道理微细，超于俗见，有待探究而后能喻。如儒者云思能作圣，此思自非泛泛之思，今说此心作佛，心亦非凡愚二乘境界，故云不可思议。又境界者，心所依缘空性智所知也，如欲知此心为心，必以空性智缘之，将能作所，真相方了。儒家存心之说，用意相似。此可借为本论之结论，以本论十二门开演皆不外发挥此意也。

二依道理修修行可得者，谓知此菩提心不可思议境界已，实践功行随应而起。依道理者，即与法尔道理真实道理相契，所谓合理，为证之异译，即谓实验而有异乎口说揣测也。依境修习，令其常时显著存在，自可渐臻证得矣。

三谓得已能令无量功德圆满究竟者，盖行则有果，证得之後能生功德，自利（佛法究竟）利他（成熟有情）无有穷尽。功德犹常人所称事业，儒之修齐治平莫非事业，即莫非功德也。如是由近知识听闻法尔道理乃至成佛，一切功德法必依此顺此，与理相应方能逐渐圆满。是则证成佛法之次序，由一分多分而全分（一切）而无量（一切一切），以达乎究竟圆满，此亦功德积聚当然之势也。

所以佛法功德，先讲一切，後说无量，都非现成，而待修集，故菩萨发心经无量劫，十地位次，乃能积集圆满。此为佛学中一要义，学者当致意也。本论所说不外此三义，故引之以为本论总结也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页946-949、975-977）

yslc-p0202大乘阿毗达摩集论 上册

## 大乘阿毗达摩集论

**吕澂** 《阿毗达摩集论》（略名《集论》）是无著所撰简略汇集《阿毗达摩经》中要义的两部论书之一，乃以三乘共同的法相为依据写作的（另外一部是《摄大乘论》，据大乘不共的法相而写作）。纯粹的阿毗达摩论书在小乘的典籍里，虽然数见不鲜，但大乘中仅有此论一部。又大乘理想中的完整《阿毗达摩论》应该具备「对法」（说趋向涅槃法的圣道），「数法」（说数的即不止一次的解释诸法的自相和共相），「伏法」（说制伏异说的论议法门），「解法」（说释通经义的解释法门）这四个方面（见《大乘庄严经论》〈述求品〉），而这部《集论》就是完全合乎这样标准的论书。

《集论》全文约一千五百颂，分为五集。〈相集〉第一，这属於一论的基本法相部分，所以也称为「本事」。其中区分解释蕴、处、界三类法，相摄、相应、成就四大段。首段以九门详细解释蕴等诸法的体性，这就是：（一）蕴等所有种类，（二）只有这些种类的原由，（三）蕴法别名「取蕴」的意义，（四）蕴等相状，（五）建立蕴等的理由，（六）蕴等前後次第的

所以，（七）蕴等的名义，（八）经中对蕴等所说譬喻的意义，（九）以实有假有等六十门广分别。

在最後诸门分别中又每门都以法门的意义、种类，以及用此门观察之所为，这三层来作分别。

诸门分别原是「数法」的中心部分，所以本论在这方面显示出大乘特别的精神。小乘《阿毗达摩论》里所有诸门分别只为了成立法体的实在，而在本论则门门都显示舍离「法有自性」的执著，而归趨於法空。

第二大段从诸法体性相同的方面说其相摄的关系，这有「相」等十一种摄，熟习了这些就可以在观察境界时易於得到略集思的效用。第三大段从诸法体性不同的方面说其相应的关系，这有「不相离」等六种相应。相应的意义特别显著於各种心法的统一上面，因而熟习了它就易於了解「相应依据心法并无实我」的道理。第四大段从诸法在相续中有增有减的方面说其「成就」的意义，这有「种子」等三种成就，熟习了这些就能对世间法的兴衰不作决定的看法。如上运用摄，相应，成就三种法门都著重在帮助法空的理解，这和小乘的《阿毗达摩》是有不同的。

以上四大段相当於《阿毗达摩》中「数法」的一方面。其次，〈谛决择集〉第二，详说四谛法。苦谛说有情世间及器世间，集谛说烦恼和从他增上所生的诸业，灭谛说在诸法实相上断灭诸有漏法，道谛说资粮等五道能断集证灭。再次〈法决择集〉第三，在十二分教的基础上详说佛教的意义。再次〈得决择集〉第四，说能修习的种种人（补特伽罗）和所修的种种现观。以上抉择的谛是佛教所诠之理，法是佛教能诠之教，而得是依教修行，合拢来相当於《阿毗达摩》里「对法」的一方面。最後，〈论议决择集〉第五，用义理等六门说明释通诸经要旨的方法，又从论轨法门说明论议胜他的方法，这一决择即相当於《阿毗达摩》里「解法」和「伏法」两方面。这样全论五集表现了《阿毗达摩》的四个方面，所以说它是一部规模完备的论书。

另外，《阿毗达摩大乘经》是大乘瑜伽学系立说的重要典据，但是此经既未翻成他国的文字，原本也早散失了。《摄大乘论》虽以经为据，只是解释其一品，而不完全。惟有《集论》才是遍集经义，也就是汇集一经所有应该思考分别的观点而无所遗漏。由此，我们从论文里，特别是和《瑜伽论》说法有不同的地方，可以想见《阿毗达摩经》的全貌，这是极有意义的。

《集论》原本在印度已经散失，后来印度人在中国西藏发现了此论的梵本断简（约存全论的五分之二，为十一世纪初叶的写本），1950年，经普拉汉校订并从汉、藏译本返译梵文补其残缺而出版。

无著撰成《集论》之后，其门人觉师子曾为作注，对于论说多所补充，后来安慧更糅合本释二文以为一体，成《集论释》，原本现存一部分。此外还有净月所作的释论，原本已佚。

《集论》在中国唐代永徽三年（652）由玄奘译出，题名《大乘阿毗达摩集论》，七卷。其内容依据论首的总集颂将原来第一集的四大段分为摄、相应、成就、三法，共四品，总名为「本事分」，其馀四集为四品，总名为「决择分」。安慧所糅合的《集论释》则在其前六年的贞观二十年（646）早经译出，题名《大乘阿毗达摩杂集论》十六卷。其内容和《集论》译本一样，改成二分八品。又因其体裁和《杂心论》之发展《心论》别成一书的有些相似，所以译本改题为《杂集论》。

又此论即代替《集论》为瑜伽十支论之一，因此玄奘门下十分重视它，作注甚多。现存的有窥基的《杂集论述记》十卷，玄奘的《疏》十卷。已佚的有灵隽的《疏》十六卷，智仁的《疏》五卷，胜庄的《疏》十二卷，元晓的《疏》五卷，太贤的《古迹记》四卷等。

另外，《集论》有藏文译本。论注也有藏译，十卷，五品，作者题为最胜子。此外还有杂糅论释藏译本。以上各本的译者，胜友即系安慧的再传弟子，他对本论的传授是有其渊源的。从他传与译人智军、龙种等，这样相承而下，直到布敦，法祥，宗喀巴，传授不绝。现在格鲁派的教学中，将此论和《俱舍》等观，以为对法学的基本典籍。学者注疏著名的，即有布敦的《日光疏》，结曹的《善释对法海藏疏》等。

（《中国佛教》（三），页277-279）

ysl c-p0205大乘阿毗达磨经 上册

## 大乘阿毗达磨经

**吕激(1)** 在小乘佛学诸派中，例如有部，是推崇阿毗达磨的，他们将其归为佛说，也可称为广义的经。但是，有部的佛说阿毗达磨，乃是由迦旃延尼子把分散各处的佛说收集编纂而成，《大毗婆沙论》在解释《发智论》为佛说时，就指出：内容为佛说，编者是迦旃延尼子。譬喻师也很

尊重阿毗达磨，说它是大迦旃延所编，是收集分散的佛说，编为九分毗昙。可见小乘佛学所说的毗昙，其性质都是编纂的佛说。

《大乘阿毗达磨经》与这些完全不同，它有始有终，整然一体，不是出自编纂，而是原来就是佛说的一般经典体裁。《大乘阿毗达磨经》即是构成当时中期大乘佛学的重要素材，可惜原本不存在了。玄奘去印，按理应会搜集到这部经的，但未见到有译本，可能是未来得及或因其他原因而未译出。因此，關於此经内容，只能从其他著作引用的片断（现在只找出九段）以及涉及此经处，进行了解。经的体裁，大概全是颂文，怎样分品，尚待研究。

《大乘阿毗达磨经》，不论就形式或内容讲，它对小乘佛学都发生了影响。例如，譬喻师后来发展为经部，就是受了此经的影响。因为佛说有完整的阿毗达磨，所以他们就从原来的重论转而重经，换句话说，他们不再重视编纂的以「论」形式出现的阿毗达磨，而要直接由经中找阿毗达磨性质的资料。原来单纯以论为决定是非标准的，一变以经为定量，因而有了「经部」之称。这是由《大乘阿毗达磨经》的形式上受到的启发。

从内容上看，《大乘阿毗达磨经》的内容十分丰富，据后来其他著作引以为据的，均集中在「无始时来界，为诸法等依」这一问题上；这是一个重要的哲学问题，是要探讨宇宙一切现象以何为依的问题。原始佛学，对此类问题是避而不谈的，前期部派佛学，对此回答得也不明确；以後大乘也曾讨论过，到了此经，则有更进一步的解释。

据上引之语，它认为宇宙现象总的根据是「界」（蕴处界的界），同时在时间上是「无始时来」，就是说，时间是无始的。所以宇宙本身无始，宇宙现象的原因也是无始的。此经认为用「界」来表明总的所以还不够，还给「界」安上另一名字，即「阿赖耶」。「阿赖耶」原义为家宅，是收藏的意思（旧译为「家」或「宅」，后来翻定为「藏」），以它作为一切现象的种子仓库，这样，「藏」就成了诸法的总因了。而且，是无始相继连绵下去，这里有因果关系，界是因，现象是果。「界」有种子的涵义，无始时来就有种子，并构成界，种子遇到条件生起各种现象，这就是所谓现行，这是一重因果。

反过来说，诸法对藏也有因果关系，诸法是不断把新种子放进藏里去的，否则，家当也会变完，这样，诸法为因又为藏产生新的种子，这又是一重因果。这两重因果：种子生现行，现行熏种子，就构成了互为因果，

循环不已。这一重要理论，对譬喻师，特别是由譬喻师发展而成的经部，发生了影响。经部的主要观点与此有很密切的关系。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2144-2146）

**吕澂(2)** 《大乘阿毗达磨经》所涉及的内容，十分重要，从《摄大乘论》有关部分看，它也是以「十殊胜语」（即「十法句」）概括了大乘所有的方面，与《菩萨地》的十法，相差不多。十殊胜语的第一句，叫「所知依」（所知，是大乘指宇宙一切法的称谓），这是一切法的总依据。总依据是甚麼？此经明确地指出，它是「阿赖耶识」，即「藏识」。因为「赖耶」是包摄一切法种子的总体，而一切法的发生全靠种子，所以「赖耶」是一切法的所依。付与「阿赖耶识」这样的功能，这是以前大乘经典所没有的，是一种新说。

其次，是「所知相」，这是指的一切法的自相，真理也包括在内。这里，它指出一切法的自相有三，也可以叫「三自性」（性相通用）：（一）「遍计执」，（二）「依他起」，（三）「圆成实」。用〈真实义品〉所讲的「假说」、「离言」二性来对照，「遍计执」相当於「假说自性」，「圆成实」相当於「离言自性」，它又在两者之间安上一个联系的枢纽：「依他起」。「遍计执」是染性的，「圆成实」是净性的，「依他起」本身既不是染也不是净，同时又可以是染或是净，这要看它与谁结合。如果认为因缘生法是实在的，这便与「遍计执」结合，这不是真正的认识，是染位的阶段。如果认为因缘生法只不过是唯识显现，这便达到了真正的认识，是净位的阶段，与「圆成实」结合了。

这种提法也是其他经内没有的新内容，是一个十分重要的思想。同时，该经还提出如何「入（理解）所知相」的问题，这就是關於唯识性的说法。即凭藉著对唯识性的了解，认识「唯识」是怎样一回事，就可以理解所知相。这也是一种特殊的说法，对这个时期大乘学说也发生了很大的影响。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2191-2193）

yslc-p0207大乘非佛说论 上册

## 大乘非佛说论

**印顺** 西元前後，「发菩提心，修菩萨行，求成无上菩提」的菩萨行者，在印度佛教界出现；宣说「佛果庄严，菩萨大行」的经典，也流行起

来。这一事实，對於「发出离心，修己利行，求成阿罗汉」的传统佛教界，是多少会引起反应的，有的不免采取了反对的态度。初期流行的《道行般若经》、《般舟三昧经》等，都透露了当时的情形，如说：

「是皆非佛所说，餘外事耳。」（《大正》8. 455a）

「闻是三昧已，不乐不信。……相与语云：是语是何等说？是何从所得是语？是为自合会作是语耳，是经非佛所说。」（《大正》13. 907a—b）

部分的传统佛教者，指斥这些菩萨行的经典，是「非佛所说」的。这些经典，称为「方广」（vai pul ya）或「大方广」（或译为「大方等」mahāvai pul ya），菩萨行者也自称「大乘」（mahāyāna）。也许由於传统佛教的「大乘非佛说」，菩萨行者也就相对的，指传统佛教为小乘（hīnayāna）。这种相互指斥的情势，一直延续下来。传统的部派佛教，拥有传统的，及寺院组织的优势，但在理论上，修持上，似乎缺少反对大乘佛法的真正力量，大乘终於在印度流行起来。（中略）

「大乘非佛说」的论诤，主要为大乘经典的从何而来。如大乘经的来历不明，不能证明为是佛所说，那就要被看作非佛法了。传统佛教的圣典，是三藏。经藏，是「五部」——四部《阿含》及《杂藏》；律藏，是《经分别》与《犍度》等。这些，虽各部派所传的，组织与内容都有所出入，但一致认为：这是释迦牟尼佛所说的；经王舍城（Rāj agṛha）的五百结集，毗舍离（Vai śālī）的七百结集而来的。结集（saṃgīti）是等诵、合诵，是多数圣者所诵出，经共同审定，编成次第，而後展转传诵下来。在早期结集的传说中，没有听说过「大乘经」，现在忽然广泛的流传出来，这是不能无疑的。这到底在那里结集？由谁传承而来？这一问题，可说是出发於史实的探求。佛法是永恒的，「佛佛道同」的，但流传於世间的佛法，是由释尊的成佛、说法、摄僧而流传下来，这是历史的事实。大乘的传诵在人间，也不能不考虑到这一历史的事实！如说不出结集者，传承者，那就不免要蒙上「大乘非佛说」的嫌疑。

大乘行者当然不能同意「大乘非佛说」。古人大抵从理论上，论证非有大乘——成佛的法门不可。或从超越常情——「佛不可思议」的信仰立场，说大乘法无量无数，多得难以想像，所以不在结集的「三藏」以内。不过也有注意到传诵人间的历史性，说到了结集与传承。（中略）

大乘佛法是否佛说的问题，在中国与日本等大乘教区，早已不成问题。到了近代，由於接触到南传佛教，「大乘非佛说」又一度兴起，大乘学者当然是不能同意的。起初，继承古代的传说，著重大乘佛法与部派思想的

共通性，而作史的论究，如日本村上专精的《佛教统一论》，前田慧云的《大乘佛教史论》。这二位，都推想为大乘经是佛说。不过，大乘经在部派中，在部派前早已存在，如古人传说那样，到底不能为近代佛教史者所同意。

大乘与部派，特别是大众部思想的共通性，受到一般学者的重视，解说为大乘从部派思想，特别是从大众部思想中发展而来。这样，大乘可说是「非佛说」而又「是佛法」了。与部派思想的关系，经学者们的论究，渐渐的更广更精。如宫本正尊博士，注意到说一切有部 (*Sarvāstivādin*) 的譬喻师 (*dārśṭāntika*)；水野弘元博士，论证大乘经与法藏部、化地部 (*Mahīśāsaka*) 间的关系等。在渊源於部派佛教思想而外，或注意到大乘与印度奥义书 (*Upaniṣad*)，西方基督教的关系。无论是佛教内在的、外来的影响，都重於大乘佛教思想的渊源。

平川彰博士的《初期大乘佛教之研究》，开辟一新的方向——「大乘教团的起源」，这是一个卓越的见解！他在佛与僧别体，佛塔非僧伽的所有物；及部派间不能共住交往，大乘当然也不能与部派佛教者共住；大乘经以十善为尸罗（戒）波罗蜜，十善为在家戒等理由，推想大乘与出家的部派佛教无关。大乘不出於出家的部派佛教，推想有非僧非俗的寺塔集团，以说明大乘教团的起源。果真这样，初起的大乘教团，倒与现代日本式的佛教相近。这一说，大概会受到日本佛教界欢迎的，也许这就是构想者的意识来源！不过，佛塔与出家的僧伽别体，佛塔非僧伽所有，是否就等於佛塔与在家人，或不僧不俗者一体？佛塔属於不僧不俗者的所有物？部派间真的不能交往吗？十善戒但属於在家吗？这些问题，应该作更多的研究！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1-4、8-9）

yslc-p0218大乘是佛说 上册

## 大乘是佛说

**印顺(1)** 论到初期大乘经的传出，自然要论到「大乘是否佛说」。依一般的见，释迦佛说的，是佛说，否则即使合於佛法，也是佛法而不是佛说。这是世俗的常情，不能说他是不对的。但在佛教中，「佛说」的

意义，与世俗所见，是不大相同的。「是佛说」与「非佛说」的论诤，部派佛教时代，早就存在了。

如《顺正理论》说：「诸部（派）经中，现见文义有差别故；由经有别，宗义不同。谓有诸部诵七有经，彼对法中建立中有；如是建立渐现观等。贊学、根本、异门等经，说一切有部中不诵。抚掌喻等众多契经，於餘部中曾所未诵。虽有众经诸部同诵，然其名句互有差别」。由於各部的经有多少，相同的也有文句上的差别，成为分部的主要原因。自部所诵的，当然「是佛说」；如自部所不诵的经，不许可的义理，就指为「非佛说」。例如说一切有部(*Sarvāstivādīn*)独有的《顺别处经》，经部(*Sūtravādīn*)指为「非圣所说」。分别说部(*Vibhajyavādīn*)系的《增壹阿含》中，有「心本净，客尘烦恼所染」经，而说一切有部是没有的，所以说：「若抱愚信，不敢非拨言此非经，应知此经违正理故，非了义说。」这是早已有之的论诤，所以要讨论「是佛说」与「非佛说」，应该理解佛教经典的特性。

释尊说法，当时并没有记录。存留於弟子内心的，只是佛说的影象教。领受佛说，忆持在心，依法修行，而再以语言表示出来，展转传诵：这是通过了弟子们内心的领解，所以多少会有些出入。佛灭後的「原始结集」，是少数长老的结集，经当时少数人的审定而成立，这是通过结集者的共同意解而认可的。如不得大众的认可，如阿难(Ānanda)传佛「小小戒可舍」的遗命，虽是佛说，也会被否决，反而立「诃毁小小戒」的学处。原始结集的「法」，是「蕴相应」、「界相应」、「处相应」、「因缘相应」、「谛相应」、「道品相应」，所以称为「相应修多罗」。不久，又集出「如来记说」、「弟子记说」、「诸天记说」。以上一切，大体与《杂阿含经》相当。到佛灭百年，传出的经典更多，在固有的「相应」以外，又集成《中》、《长》、《增一》，这四部是一切部派所公认的。

当时，各方面传出的经典极多，或说是从「佛」听来的，或说从「和合众僧多闻耆旧」处听来的，或说从「众多比丘」听来的，或说从「一比丘」听来的。对传来的种种教说，到底是否佛说，以什麼为取舍的标准？赤铜碟部(*Tāmrasātīya*)说：「依经、依律」。法藏部(*Dharmaguptaka*)说：「依经、依律、依法」。这就是「佛语具三相」：（一）修多罗相应，（二）不越毗尼，（三）不违法性。修多罗相应与不越毗尼，是与原始集出的经律相顺的；不违法性，重於义理（论证的，体悟的），也就是「不违法相（性），是即佛说」。

这一勘辨「佛说」的标准，与非宗教的世俗的史实考辨不同，这是以佛弟子受持悟入的「佛法」为准绳，经多数人的共同审核而决定的。所以「佛说」，不能解说为「佛口亲说」，这麽说就这麽记录，而是根源於「佛说」，其实代表了当时佛弟子的公意。已结集的，并不等於「佛说」的一切，随时随地，还有新的教说传出，彼此所传及取舍不同，促成了部派的不断分化。自宗的「是佛说」，与自部大有出入的，就指为「非佛说」。

《阿含经》以外，由於「佛涅槃後对佛的永恒怀念」，是佛教界所共同的，所以传出了「菩萨譬喻」、「菩萨本生」、「佛譬喻」，「佛因缘」。传说在佛教界的，虽因时因地而有多少不同，而大体上是共同承认的，也就都是「佛说」的。这里面，孕育著佛菩萨——大乘佛教的种种特性。

在部派中，阿毗达磨论也认为「是佛说」的。如《发智论》是说一切有部的根本论，传说为迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）造的，而《发智论》的广释——《大毗婆沙论》却说：「问：谁造此论？答：佛世尊。」为了成立「阿毗达磨真是佛说」的权威性，《顺正理论》作了冗长的论究。铜鍑部的七部阿毗达磨，依觉音（Buddhaghoṣa）《论事》注，除《论事》以外，是佛在忉利天上，为佛母摩耶（Māyā）说的。「是佛说」的经、律、论，从佛灭以来，一直是这样的不断传出。

西元前後，大乘经开始传出、书写，与部派佛教圣典的写出同时。富有特色的大乘经，与传统佛教的一部分，出入相当大。部派佛教者，忽略了自部圣典「是佛说」的意义；误以自部的圣典，都是王舍城（Rājagṛha）结集的，这才引起了「大乘非佛说」的争论。其实，一切佛法，都代表了那个时代（那个地区、那个部派）佛教界的共同心声。严格地说，从非宗教的「史」的立场，论辨大乘是否佛说，是没有必要的，也是没有结论的。因为部派佛教所有的圣典，也不能以释迦佛这麽说，就这麽结集流传，以证明是佛说的。

「不违法相，是即佛说」，本於「佛语具三相」，是结集《阿含经》所持的准绳。如《成实论》卷一（《大正》32.243c）说：

「是法根本，皆从佛出。是诸声闻及天神等，皆传佛语。如比（毗）尼中说：佛法名佛所说，弟子所说，变化所说，诸天所说。取要言之，一切世间所有善语，皆是佛说。」

《成实论》是一部容忍大乘的声闻论典。从《阿含》及《毗尼》所见，有佛说的，有（声闻）弟子们说的，有诸天说的，也有化人说的。但「声闻及天神等皆传佛语」，他们只是传述佛所说的，所以概括的说，一切都

是佛说。《成实论》的见解，与大乘经的见解一致，如《小品般若波罗蜜经》卷一（《大正》8.537b）说：

「佛诸弟子敢有所说，皆是佛力。所以者何？佛所说法，於中学者，能证诸法相（性）；证已，有所言说，皆与法相不相违背，以法相力故。」

弟子们所说的法，不是自己说的，是依於佛力——依佛的加持而说。意思说，佛说法，弟子们照著去修证，悟到的法性，与佛没有差别，所以说是佛力（这是佛加持说的原始意义）。龙树（Nāgārjuna）解说为：「我等当承佛威神为众人说，譬如传语人。……我等所说，即是佛说。」弟子们说法，不违佛说，从佛的根源而来，所以是佛说。这譬如从根发芽，长成了一株高大的树，枝叶扶疏，果实累累，当然是花、叶从枝生，果实从花生，而归根究底，一切都从根而出生。依据这一见地，《诸法无行经》说：「诸菩萨有所念，有所说，有所思惟，皆是佛之神力。所以者何？一切诸法，皆从佛出。」《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》说：「能如是谛了斯义，如闻而说，为诸如来之所赞叹；不违法相，是即佛说。」《海龙王经》说：「是诸文字，去来今佛所说。……以是之故，一切文字诸所言教，皆名佛言。」《发觉净心经》说：「所有一切善言，皆是如来说。」所以依大乘经「佛说」的见解，「大乘是佛说」，不能说「是佛法而不是佛说」！

初期大乘经的传出者，编集者，或重信仰，或重智慧，也有重悲愿的；或重佛，或重正法，或著重世俗的适应；或重理想，或兼顾现实；更通过了传出与编集者的意境，所以内容是不完全一致的。长期流传中的「佛说」，世俗神教的适应，误解或误传，也势所难免。所以说：「刊定真伪，制作经籍」。好在早期结集的圣者们，对一切佛说，知道不同的理趣：有「吉祥悦意」的「世间悉檀」，「破斥犹豫」的「对治悉檀」，「满足希求」的「为人生善悉檀」，「显扬真义」的「第一义悉檀」。对不同性质的经典，应以不同宗趣去理解。初期大乘经也说：「若人能於如来所说文字语言章句，通达随顺，不违不逆，和合为一；随其义理，不随章句言辞，而善知言辞所应之相。知如来以何语说法，以何随宣说法，以何方便说法，以何法门说法，以何大悲说法。梵天！若菩萨能知如来以是五力说法，是菩萨能作佛事」。「五力」，大体与「四悉檀」（加大悲）说相顺。如能正确的理解「四悉檀」，善知如来「五力」，就能正确理解一切「佛说」。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1323-1328）

**印顺(2)** 佛世，当然没有後期的大乘经典，可以说大乘经非释迦佛亲说。但菩萨道——修菩萨行，下度众生，上求佛果的思想，应该存在，也就是大乘是佛说、是佛法。關於菩萨道，释尊自己，就是一个不需要解说的事实。这菩萨道的思想，在佛教界酝酿，从学派的分裂中，一天天明朗强化起来。佛灭百年中的吠舍离结集，开始了耆年上座与青年大众的分流。从传说上看，这是律重根本与适应，和律务琐细与保守的争执（十事非法说）。等到阿输迦王时代的分争，是声闻末了与声闻究竟的争执（五事非法说）。这都是大乘思想在发扬，所以我称之为菩萨倾向的声闻分流。追溯得更古些，阿难与迦叶，富楼那与迦叶的争论，都意味著菩萨倾向的潜流了！起初，沿恒河东岸，以吠舍离为中心的东方系，演化为大众部，与西方系的上座们抗衡。

传说大众部中有大乘经，这自然不容易证实。但从大众系的本宗同义看来，像佛身无漏，佛寿无量，佛威力无边，一音说一切法，一念知一切法，關於佛菩萨圣德的赞扬，也就是大乘思想的法性身论，可说是他们唯一著力的地方。在流转还灭的解说上，像心性本净，见空成圣，也是大乘的心要所在。所以起初不必有大乘经，但大乘法的基本要义，已相当完备了。

到了迦王时代，大天更展开扬大抑小的争论。大众系的教化区，渐渐的向南方移入。东方的央伽多罗，传说有大乘经。摩诃迦旃延到摩诃刺陀，大天到摩醯沙漫陀罗；凡是大众学派所到达的，都是大乘盛行的根源地。案达罗的学者，传说他们用南印的方言集录大乘经。

总之，大乘法的最初传宏努力者，是大众系的圣者们。这一个倾向，飞快的展开。在佛元二世纪的迦王时代，西方的上座系，有一分人倾向大众而接近了，这就是中印的分别说系。这一系，流行在大陆上的，像化地、饮光、法藏部，不论是分裂的缘起，圣典的内容（古人也判法藏部律的分通大乘），都接近大众系。特别是三世纪中印法难以後，大众系与大陆分别说系的关涉更深。西方的上座系，不久又分为犊子与说一切有两系。犊子系以拘舍弥为中心而分化到恒河流域，也有进入大众系的故乡，所以他也倾向大乘。如文殊师利为释迦的老师，犊子部即与大众部有一致的传说。真常唯心论的完成，与他也很有关系。

说一切有系中，流出重经的譬喻师，他的思想是倾向大众分别说的。譬喻尊者，从健陀罗到羯盘陀。这一线，像乌仗那，通过泊米尔，到西域的研句迦、于阗，都是後代大乘的盛行地。譬喻大师世友，不也称为菩萨

吗？根本说一切有部律，不也说善财是贤劫菩萨；舍利子说法，有很多人发菩提心吗？又有重禅的瑜伽师，他们好谈自证，思想自由得多。像僧伽罗刹，弥陀路尸利，都传说是菩萨。惟有迦湿弥罗的重论派，才比较上与菩萨道无缘。从声闻学派的分流上看，菩萨道可说是大众系初唱，因佛法的普及大众（菩萨，在家的更多）而发扬。但以佛陀行果为赞仰的对象，生起佛何人哉，我何人哉，有为者亦若是的自尊心；在时代要求下，逐渐形成菩萨道的佛法，这几乎是一切学派的共同倾向。所以不久即弥漫全印，为一切学派先见者所赏识，这焉能看为少数人的臆说？看为空中楼阁，说他完全是后人的伪造？至少，我不敢闭起眼睛，这样的抹煞事实。

菩萨倾向的声闻分流期，各派的学者，有的专修声闻行果；有的赞仰佛陀行果，自修依然是声闻道；有的外现声闻身，内秘菩萨行。声闻道与菩萨，虽不无矛盾，但大体上是互相依重而和合的。不过，从事菩萨道的研求与实行者，大众分别说系，比较的多数吧。在北方，一切有部的譬喻师，都是与大乘有关的。佛元四世纪以后，菩萨道更盛，才渐次移入菩萨本位的时代佛教，那已是南方案达罗王朝，与北方贵霜王朝的时代了！（中略）

初期大乘经的公开广大流行，应该是佛元五世纪的事，佛教渐渐移入第三期菩萨为本的大小兼畅的时代了。关于大乘经的编集出现，我们不能把他看为作伪。无论如何，古人是并不如此。有人说，四福音，不是耶稣的事迹，也不是那一个作伪，这是耶稣门徒无意识歌唱出来的东西。这说得相当好，大乘经也应该这样看。有传说中的佛言佛行，有论究出的事理真相，有佛弟子成佛的心愿，有社会救济的事实要求：这一切，渐成为佛弟子间的共同意识。在不断的流行中，结构为几多理论与事实。自己没有听见佛说，但却是辗转从人得来，并非凭空撰出。从理论上讲，从实践的道上看，这不能不说这是佛法，是佛法的必然结论，非此不足以表现佛陀的真精神！在进步的佛学者看来，这真是道出自己心中的深奥。

起初，大乘思想是潜流、酝酿，在不断的演绎充实中。但也是流行中的演化，非某一人有意的增饰。一至成熟的阶段，自然有人把他编集出来。是佛说，当然加上如是我闻了。有意的推演补充，在古人或者也有，但必然自觉是忠实的吻合佛意。入佛法相，也就不妨是佛法了。这南北方的佛教，是怎样的作风不同呀！

南方的佛教，抉择而特重摄取，在赞仰佛陀行果的立场上，流出无数的摩诃衍经。北方的佛教，抉择而特重推演，在阐述世间集、灭的立场上，

流出很多的阿毗达磨论。论典，是对释尊的言教有渊源，加以推演，在自己的园地上创新。经典，是对释尊的身行有所见，加以抉择发挥，却忘却自我，愿与古圣同流。大乘经，保存了佛教传统的行践中心，富有生命力；阿毗达磨论，不免讲道理，流为偏枯的理智主义，繁琐得讨厌。但论典，不称为佛说，内外的分限较严；这比大乘经的融摄世俗（神化的气味加深），把本源佛说与流行佛法，搅成一片，自也有他的长处。

这两者，一是佛道中心的，一是声闻道中心的；一是侧重缘起寂灭性，趣向一理常空；一是侧重缘起生灭相，趣向诸法皆有。这两大学流，我们应该站在古型的圣典中，去观察他们，接受他们宝贵成果。如果硬要说大乘非佛法，是印度教徒神化佛教的膺品，这真是释迦的不肖子孙！（中略）

从这经论的出现去看，初期大乘经，可以有想像（无意识的居多）的成分，但不是伪托。他是学有所见，从佛教大众的共同意识流露出来的妙法。至少，他与声闻乘的阿毗达磨，有同等的价值。实际上，高得多。大乘经论各有特色，我们赞成继承龙树、无著抉择又综合的精神，但不否认真常唯心系的存在。否认他，就不能窥见佛法流行的真相。

大乘经，我们是尊重初期的。真常唯心，我们认为是适应梵学复兴而离宗的，但他保存佛法的精华不少，值得我们参究。现存的声闻经论、大乘经论，如一定要考实佛口亲说的，那恐怕很难。这一切，都是释尊的三业大用，影现在弟子的认识中，加以推演、抉择、摄取，成为时代意识而形成的。可以称为佛说，却不能说那一章，那一句是释尊亲说。尽信书不如无书；离却糟粕又从那里去洗链精华！古书不易读，佛典似乎更难了。

（《以佛法研究佛法》，页175-178、182-184、188-189）

**吕激** 大乘思想一发生，部派佛学方面就有人反对，批评大乘经典不是出於佛说。这一点，在《般若经》内即有所反映，但不是部派佛学全体的看法，例如马鸣之师胁尊者，就相信《大般若经》是十二分教内的方广一分。大乘经典是否佛说，当时确有不同的意见，但并未展开争论，从文献上也看不出来。

大乘思想流行以後，经过龙树师弟的组织，对部派佛学，尤其是有部大加攻击，部派佛学方面，当然不会缄默，这是可以想像到的，不过，在文献上还是看不出来。只有继此以後，大乘发展到中期，继续出现了大乘

经，这才开始有反映：如《大涅槃经》内，对部派否定大乘经典的议论，给予了驳斥；之后，一些大乘学者的主要著作内，也把这一问题提到了第一位。

无著在《大乘庄严经论》第二卷〈成宗品〉中，即列举了七种理由（梵本是七因，汉译把「有无有」分为二，成了八因）坚决认为大乘是佛说。七种理由是：先不记、俱行、非馀境、应极成、有无有、能对治、义异文。世亲对此，解释得很繁，此处不一一分析，仅将其中比较重要的两条理由，略为解说。

一是俱行，认为大小乘的经典是同时流行的。所谓同时流行，是指有文字记载的经典而言，不是指口传的阶段，口传无凭，是无从证明的。小乘有文字记载是从《大毗婆沙论》开始，传说该论编成後刻在石上，应当算是有文字记录了。大乘经一上来就有文字，胁尊者说般若是方广，显然不是指的口传，而是他看到了文字记录。既然文字的记载是同时流行的，那就很难辨谁先谁後，谁是佛说谁非佛说了。大小乘经典形式都差不多，都以「如是我闻」开始，怎能说小乘是真而大乘经就非佛说呢？这条理由，小乘很难反驳，所以很重要。

二是义异文。这条理由是说，佛说都用文字（名相）表示的，而文字有意趣（即佛说法都有所为）与秘密（指文字中含藏的微言大义）。大乘经的文字、义理，确非泛泛地一看就能理解的，小乘若攻击大乘非佛说，即可据此分辩：佛说有种种意趣，不能拘於表面文字，应追究为甚麽如此说。这种解释佛说的方法即所谓[虫毘]勒法门，初期大乘已开始运用，它发挥佛说的意趣极为深入。另外，佛说不但有意趣，而且还有秘密——深奥的内涵，人们对它的领会自然不会一样。以後大乘凡遇有与小乘在文字理解有矛盾时，都用这条理由去解释。

此外，无著在《显扬圣教论》里讲了这个问题，还把七因扩大为十因，後來《成唯识论》也引《庄严经论》再一次提出这个问题来，说明当时大乘学者对它都很重视。不过，七因都是一般的理由，而且是大乘单方面的，除此还有更为具体，小乘也承认的理由，《庄严经论》也提出过的，那就是「三法印」（与部派时期的三法印不同）。

「三法印」是：入修多罗（经），随顺毗尼（律），不违法相（论）。这是判别是否佛说共同承认的标准。大乘讲，用这三法印来判别的话，大乘是佛说。首先，大乘入修多罗，原来三藏的组织是十二分教，其中就有「方广」，大乘经从形式言，动辄万颂，从内容说，上下古今，都是相当

方广的。其次，大乘经也是对治烦恼的，因此也随顺毗尼。第三，大乘经的重要法相如四谛、十二因缘等，也都不违法相，只不过解释不同而已。

三法印本来出自小乘，大乘用这个标准，当然可以取得公认。不过三法印中的修多罗以十二分教来说，并不是一切部派佛学甚至大乘自己所一致承认的。十二分教是新说，在此之前还有九分教的旧说，旧说即不包括「方广」。小乘中有些笃守旧说的，大乘中如《法华经》，就只谈九分教，这样，第一法印就有点说不通了。由此发展下去，上述的三个标准，就变成大乘「自乘」的标准，从而出现了独立的大乘经、律、论。这种具体的辩论，在《庄严经论》中没有充分开展，后来坚慧做《入大乘论》（汉译有二卷）几乎用了整整一半篇幅（上卷〈义品〉）来谈三法印论证大乘为佛说。这里就反映一个情况：在此时期内，有了比初期大乘更新的经典出现，而且是属于三藏性质的文献，否则，坚慧那些议论就没有根据了。所以，也可以说，在大乘是佛说非佛说的争论过程中，引起了新文献的创作。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2171-2174）

ysl c-p0230大乘起信论 上册

## 大乘起信论

印顺

（一）从学派的系统说：佛灭四、五百年的时候，佛法分为大小乘。本论是属于大乘的；论中所谈的发心、修行、证果，都是属于大乘的。大乘法也有学派的差别，但分别大乘学派，要从义理去分别。太虚大师分大乘为三宗，即法相唯识宗、法性空慧宗、法界圆觉宗。我在《印度之佛教》，称之为虚妄唯识论、性空唯名论、真常唯心论；内容与大师所说相近（台家的通、别、圆；贤家的法相、破相、法性，也相近）。

本论是属于法界圆觉宗，或真常唯心论的。佛法是否唯心论，这是另一回事；但本论，彻底彻尾的是唯心论，是绝对唯心论，这是谁也不能否认的。本论所说的「众生心」，含摄得，生起的生灭杂染，而本质是不生不灭的，清净的，所以唯心而又是真常的，与无著系的虚妄唯识学不同。

（中略）

（二）从染净所依说：（中略）本论是真常唯心论，对生死杂染（不觉）的迷妄方面，从阿赖耶与无明的统一中，而说为依为本的；以无明为

本，即是说以阿赖耶为本（《阿含经》所说的阿赖耶，本与染执是不能分离的）。这等於统一了唯识家的阿赖耶缘起与爱非爱（无明）缘起（这两者的分离，本不是佛法本义）。说到觉悟与清净方面，本论是从法界（真如）与般若的统一中，而说为本为依的。觉，就是明和智慧。单说觉，即与《阿含经》、空宗等一致；单说法界，即与初期的唯识学相合。而本论约法界与明觉的统一说，所以觉又是本觉，是与法界不离的本觉性。以法界为本，即般若为本。为本论的特色。

（三）从三类的著重说：一切，可以归纳为三：一、色，一般称为物质，即是占有空间的，有体质的事物。二、心，即一般所说的精神。三、理性，佛法中名为法性，即物质与精神的真相或真理。这三者，相当於一般哲学中的物质界、精神界、本体界。依《阿含经》与性空大乘说，这三者是平等的：

色——法  
心——  
性——法性

本论是真常唯心系的，所说的心，比唯识学还要强化。心——众生心，不但含摄了色；而且统有理性与事象，即无为与有为。如说：一心法有二种门：一者心真如门，二者心生灭门。生灭心，是不离心真如的。从不离真如心而现起的生灭心说，含摄得本觉与不觉。不觉，即生死杂染的心；本觉即开展为清净解脱的心。从不离真如而发展为生灭杂染的，即依不觉为本，又开展为一般的精神物质。我们现前的精神与物质（色、心），都是从不觉而生起的；不觉又依於统摄理事染净的众生心而存在的。这样，《起信论》所说的心，即可为三级：

——所現所取相  
心生滅門（心）——現境取境心  
眾生心 {  
    心真如門

理性与事象，精神与物质，都含摄在一心——众生心里；这是绝对的唯心论（现代的辩证法唯物论，把这三者都依属於物质：精神是由物质派生出来的；理性是物质的一般法则。这是与绝对唯心论，恰好相反）。把理性与事象，物质与精神，都统一於众生心，为本论的特色。（中略）

本论明心、意、意识：大体同於古代地论师，与真谛、玄奘不同。地论师分心识为三类：一、事识，即前六识。二、妄识，即第七识。三、真识，即第八识。真与妄，众生位中，实是不相离的。但指妄识中的真心为第八；不离真心的妄识，以无明为主的妄心为第七识。第七妄识中，所含的作用极多；本论分意为五种，实与地论师的妄识相近。论到本论的心意识说，应说明二点：

(一) 本论所说心意(中有五识)识的名字，差不多全出於魏·菩提流支所译的《楞伽经》。如业识，转识，是魏译《楞伽》中的业相识，转相识，省去相字的变名。智识一名，唯是魏译《楞伽》所有的。唯真识(真心)一名，见於宋译《楞伽》。由此，可见本论是参考了《楞伽经》的。但本论虽采用了《楞伽》的术语，而没有采用它的意义。这一点，贤首也是知道的。

(二) 本论受有锡兰佛学的影响。西元510年左右，有从南方来的僧伽婆罗，译《解脱道论》。《解脱道论》即《清净道论》所依据；锡兰是盛传此论的。《解脱道论》，明心识是竖论的。玄奘所传的九心轮，即是由心识的发动到止息，最多凡经历九位；这与《解脱道论》的说法相同。本论诸识的名字，也与《解脱道论》大体相似。

如《解脱道论》第一识名为有分，是生死的根本心，本论称之为阿黎耶识。虽不名为有分，然作用相近。唯识学者，早就说过：阿黎耶识又名有分识。第二名为转，即与本论的转识相当。然依西藏所传，转是动的意思，即应与业识相当。第三名为见，似与本论所说的现识相当；然与转识(即三细相中的能见相)相近。第四名所受，即三相中的境界相；应与现识相近。第五名分别，即本论能分别染净法的智识。第六名令起，即前六粗相中的起业相，为本论意识的作用之一。今列九心轮如下：

玄奘傳：有分 能引發	尋求 安立 勢用	反緣	有分
	\		
	\		

解脫道論：有分—轉——見—所受—分別—令起—速—彼事—有分

西藏傳：有分 動 見 尋求 分別 行 能轉

这是约心识发展的过程而竖说的。《成实论》明识想受行，也是竖说的。心识的从细到粗，从认识到作事，都有此发展的意义。本论约心意意识而竖说，与《解脱道论》相合；本论也应该是参考过《解脱道论》的。

(《大乘起信论讲记》，页14、16、18-19、21-22、172-174)

**呂澂(1)** 兹讲，意在证明《起信》之伪。《起信》以国人之玄想，曲解佛法，托始马鸣，隋唐以降，治学者，备为所惑。虽有奘、净诸大德崛起其间，引进纯粹之教义，而於此伪说流传，莫能遏止，甚至参预奘、净译场，饫闻二家之说者，亦不能辨。故就真正佛学立论，此种思想，急应简除。虽千馀年来，非无解人，隋代经录家，即疑其非真谛所译；唐世义解家，亦不信为马鸣所撰；奘门基师一系，更力斥其立义之非；但实际影响不著。晚近颇有人，以考证方法辨此问题，结果所得：历史上，仍只证其与马鸣、真谛无涉而止，终不能揭穿译籍之伪幕，而确断为中国人之手笔；学理上，类以一派学说相批评，而不得定论。

夫佛学历史悠久，系别纷歧，归纳之难，自不待说。而注《起信》者或和会异义，或标榜超然，避难遁词，颇多蹊径，故考证结果，仍不足撼动其立说。此虽千年流毒，非一旦所能涤荡，然方法未善，要亦有以致之。今别取途径，先寻其义理之根据，从而分析，再与以判定，务使其伪迹表著，无所遁形而後已，此法姑名之曰，义据批评法。

《起信》旧注，有昙迁、慧远两家（今存昙延注，不可信），远云马鸣依《楞伽》造《起信》，自後新罗学人，太贤、元晓皆遵此说，以《楞伽》释论，贤首一系因之，历宋元明不改，憨山、蕡益之徒，且思藉此通《唯识》、《起信》为一。此可见《起信》之据《楞伽》，乃旧来共许，毫无疑义也。

考《起信》流行以前，《楞伽》有宋·求那跋陀罗译本，有魏·菩提流支译本（旧传，有凉译，无本可详），文义颇殊，然取梵厕及藏译勘之，则此经文句原有定本，宋译较合，魏译则错谬百出。今观《起信》之於《楞伽》，并不根据原来定本，却处处以魏代错译为依，且以意敷衍其义。是则唯有中国人撰述，乃获如是耳，岂有马鸣原著能悬知中土魏译《楞伽》有错而预为之说哉。取此准绳以辨《起信》之伪，最为简捷，今举七义证之。

(一) 《起信》以一心二门立宗，视真如与如来藏为一，其说本於魏译《楞伽》。魏译云，寂灭者名为一心，一心者名为如来藏，入自内身智慧境界得无生法忍三昧。元晓、贤首并解云，依经寂灭一心而言心真如，依经一心如来藏而言心生灭，是也。然勘之梵本经文，则魏译全非，《起信》尤谬。梵本此一段经解殊胜三昧之次第，由离分别而寂灭，由寂灭而

如来藏证智，无所谓一心，魏译一心者，乃三昧专注一境之误耳。故唐译此段即改正云，寂灭者所谓一缘，一缘者是最胜三昧，从此能生自证圣智，以如来藏而为境界（但此句末译文仍误，原谓如来藏智之境，非如来藏为境），此足显《起信》所据之错也。

《楞伽》详阐如来藏为善不善因之义，解《胜鬘》之奥蕴，而远通於心性本净客尘所染，《起信》颇窃取之。顾不知《楞伽》之释本心客尘，悉就能缘一边而言，染位两者相依，不离不即（心净尘染一义，乃佛家大小乘所共禀承，解说虽不尽同，要以《楞伽》之释为得其正）。迷缘妄相，悟缘真如，更不可以本心与真如（或客尘与妄相）混为一体。如此分疏，观妄知真，方有入处。《起信》错引魏译，视染净万法悉为一心之开展演变，此正《楞伽》所破外道缘生之说，复何有於佛法哉（真如有二种用法，一指法言，二指相言，《大般若经》云色真如乃至真如真如，意谓真如法之真如相，是也。宋译《楞伽》卷二云，佛以空、无相、无愿、如等句说如来藏，此如正指如相，不可以为真如如来藏两法一体之据）。

（二）《起信》视真如与如来藏为一，亦即於真如、正智不分，故谓真如自体不空，具足性德，有大智慧光明，遍照法界；又谓生灭心体离念本觉等虚空相。此以如来藏智空不空义悉归之真如，亦由误据魏译《楞伽》而来。魏译云，如来藏无共意识熏习，故名空；具足无漏熏习法故名不空。愚夫不知，堕在邪见，言无漏法亦刹那不住，破彼真如如来藏故。此译以真如连如来藏为一名词，故如来藏空不空即真如空不空也。

然勘梵文原本，此段意说，如来藏亦常亦无常，与空不空无涉（以刹那作空字解，乃魏译一家之言），与真如更无涉，且无真如如来藏一句。故唐译云，如来藏名藏识，与意等习气俱是刹那法，无漏习气非刹那法，此非凡愚所知，彼计无为同诸法坏。如来藏本来具有，是圆成法，亦谓之无为，非无为即真如也。《起信》全用魏译文意，适自暴其作伪之据，至谓本觉四种净镜，杂摭魏译以成篇，则更痕迹显然矣（《起信》四镜，第一云如实空镜，无境可现，此据魏译《楞伽》「如镜像现心，无始习所熏，如实观察者，诸境悉空无」一颂，不知此颂，初句原云「如影像现心」，末句原云「似事而非有」，谓之境空，译家之错耳）。

（三）《楞伽》以阿赖耶解如来藏，如来藏为善不善因，实即阿赖耶为善不善因，故所云如来藏，阿赖耶，一法而异义，一事而殊名，所谓异门说之也。经文处处云如来藏名藏识，亦谓其异名而同实也。魏译《楞伽》於此正义独持异见，凡经文合说如来藏阿赖耶之处，皆强析为二，如经云

不离不转名如来藏识藏，七识流转不灭（宋译卷四，此谓如来藏藏识不转则七识亦灭）。魏译则改之云，如来藏识不在阿黎耶识中，七识有生灭，如来藏识无生灭。

其次经文云，若无识藏名如来藏者则无生灭，然诸凡圣悉有生灭。魏译又改之云，离阿黎耶识无生灭，一切凡圣依彼黎耶识有生灭，以如来藏是清净相。又次经云我令胜鬘等宣说如来藏藏识名与七识俱生，乃至如来藏识藏唯佛及利智菩萨境界。而魏译改之云，依胜鬘夫人等说如来藏阿黎耶识共七识生乃至如来藏识，阿黎耶识境界智者能了分别二种法。是皆於阿黎耶识以外别开如来藏识。

又次经云，善不善者谓八识，何等为八，谓如来藏名藏识意意识及五识身。而魏译改之云，何等为八，一阿黎耶二意云云，以为赖耶与如来藏染净有不同，生灭不生灭有不同，浸假成其九识之说（《楞伽》八九种种心一颂，亦始见於魏译）。考《楞伽》原义并不如此，特魏译错解之耳（魏译《二十唯识论》云，心有相应不相应二种，不相应为自性清净心，所谓三界虚妄但是一心之心。又魏译《十地经论》亦有三界是一胜义心所作之意，可见当时译场中人一贯之错解）。《起信》独取其说，谓依如来藏而有黎耶识，因转变而不同，举水波以为喻，显然大悖於《楞伽》（《楞伽》之喻，以藏识如水，七识为波，非以如来藏为水，藏识为波）。使《起信》真为梵土之作，安所得此谬解，恰与魏译符合哉。

（四）《起信》立真如随染之义云，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合非一非异，名为阿黎耶识，此又纯用魏译《楞伽》之说也。魏译云，以无始时来诸熏习故，阿黎耶识者，名如来藏，而有无明七识共俱。魏译既以如来藏为不生灭，无明七识为生灭，两者俱而为黎耶，故云不生灭与生灭和合。然《楞伽》原意不尔也。《胜鬘》云，自性清净如来藏而客尘烦恼所染。《楞伽》此段特释之曰，如来藏为烦恼染，即阿赖耶与七识俱也。如来藏而曰阿赖耶者，就其习气积集义边而言之也。烦恼而曰七识者，就无明住地相应心主义边而言之也。故《楞伽》经文以习气积集形容赖耶，与无明相应形容七识，非谓如来藏由熏习而成赖耶，亦非谓由赖耶而起无明七识也。

《起信》依据错译而立如来藏随染不变之说，於梵土佛学无徵也（後世解《起信》此义者，喜引《密严经》如金与指环一喻，以为如来藏如金、随缘而为赖耶则如指环，不变而随缘，随缘而不变，取喻之妙，无逾於此。实则此亦未明《密严》之旨也。《密严经》云：「佛说如来藏，以为阿赖

耶，譬如巧金师，金作众严具。」此喻重在佛说二字。如来藏与阿赖耶皆佛方便立说，实则一事，亦犹金师之作种种严具，其实则一金也。故如来藏与阿赖耶因说而异，非如来藏因无明熏而异，亦犹环钏由作而异，非自异也。解家断章取义，足以惑人，不可不辨）。

（五）《起信》解生灭因缘，云三界虚伪唯心所作，所据在魏译《十地经论》之第六地，故三细六粗之谈，完全模仿十二因缘，对比两文，显而易见，其因魏译之错而错，固矣。经云三界此唯是心，魏译以意加之曰虚妄、曰一心、曰所作，遂似一心而造作诸识矣，此误解也。

又因缘法概括二世因果，可有先後次第，诸识以俱起说相依，而亦强为先後，则拟於不伦也。至以九相成六识，曰业识、曰转识、曰现识、曰智识、曰相续识、曰分别事识，则又出於魏译《楞伽》（卷一，释诸识生住灭一段），既误解名相，而又臆说意义，扑朔迷离，遂至不可究诘。《楞伽》之云识有相续，本八识之通说也，而《起信》以为意识之别称。业云所作，本八识之用相，而解为意之动。转云生起，亦八识之自相也，而解为意之见（《楞伽》诸识有三相，魏译作业相识、转相识、智相识，於相字外加识字，一似专有业等相之识也者，此为《起信》误解之原来）。现识本指赖耶，分别事识本谓前七识，而以现为第七意，分别事为第六识。凡此名义无一不错。

至於识有三相之自相，魏译以音近而误写为智相识，《起信》竟信有此一种不伦不类之识，而又附会为分别染净，此实伪作之确据，无可置辩者也（元魏翻译因南北方言不一，笔受互歧，引起承学者种种纠纷，其事见於《续僧传》。当时译本之存者，如菩提流支所译《宝积经论》，即音错之字累见，如醍醐之误迭互，衣裳之误依上等，依钢和泰刊本凡例所举不下数十处，今自相误写智相亦此类也。梵本《楞伽》，自相原为种类相，谓诸识种子之因相，魏译改文作自相，本可通，但写作智相，则大误，《起信》据以立六粗之智相，更引伸为智识，相应染，可谓奇构。又《起信》以六识之五为意，范围宽泛，与常说大异，是亦误据魏译《楞伽》「本识但是心，意能念境界，能取诸境界，故我说唯心」一颂也。此颂原谓意能思惟我，识能取诸境，因魏译错而《起信》亦错耳。元晓解三细六粗以为是第八识与前六识，不及第七意。贤首从之，此非《起信》本意。《起信》之说应於慧远《大乘义章》等籍寻之，时近而有师承也。元晓、贤首皆好奇矜异，《起信》明明非佛家言，而不惜曲为援引以与慈恩相抗，此岂但为佛学旁门，抑亦《起信》之罪人矣）。

(六) 《起信》之释染净缘起以为出於真如与无明之互熏，而皆无始以来未尝间息，其说本不可通。然其误解则又出於魏译《楞伽》也。《楞伽》释如来藏名藏识云，无始戏论习气所集，魏译则云无始戏论熏习故阿黎耶识者名如来藏而与无明七识共俱云云，此似如来藏（即真如）无始受熏而有无明七识也。《楞伽》又云如来藏名藏识以无漏习气非刹那，魏译则曰具足无漏熏习法故名为不空，此又似如来藏恒有无漏之熏也。

《楞伽》之言习气，不过种子之异名，亦通於本有，不必皆出於熏修也（胜军等以为习气必由熏习而有，此乃新熏家一往之解）。今易习气为熏习，以静为动，至有真如常熏无明等异说，皆由译错解错而生，梵土佛学家言何尝有此（《起信》於真如无熏义处说熏，元晓、贤首尝以《楞伽》中不可思议熏与不可思议变解之，实则诬经之说也。经谓现识以不思议习气转变为因，此指赖耶识以转识熏种为其因，其义深隐非凡愚思议所及故云不思议，此犹《深密经》颂云阿陀那识甚深细一颂之意也，西藏传译吉祥贤《楞伽经疏》释此亦同，岂得以真如熏习相附会哉）。

(七) 《起信》修行以禅观为指归，而寄枢纽於真如三昧，与《楞伽》之旨相近，然其释真如三昧曰，不住见相，不住得相，则与《楞伽》相反，此又因魏译之错而妄为之说也。《楞伽》四禅，第三攀缘如禅，谓住於真实相而不起人法我执，梵文简奥，索解稍难，魏译遂加字混文以译之曰，观真如禅谓观察虚妄分别因缘，如实知二种无我，如实分别一切诸法无实体相，尔时不住分别心中得寂静境界。《起信》不住之谈，即从此出。夫瑜伽入道，实相为缘，乃经论所通说，《楞伽》之住实相，亦犹《庄严》五位之住唯识性，故曰攀缘如禅，攀缘即住也。住谓依处，契合无间，与执著异，《般若》无住生心，正以住实相而不著戏论，岂有泛尔不住可为方便者哉，《起信》立说纯由误解，不容疑矣（《起信》止观有随顺奢摩他观，随顺毗钵舍那观二语，毗钵舍那即是观之梵音，而又缀以观字，岂非观观，成何名相，解家於此颇为曲说，实则此名原来乃据魏译《深密经》之误也。《深密》〈分别瑜伽品〉，说止观有几种所缘，魏错译所缘为观，故有奢摩他观，毗钵舍那观之语，《起信》不明其误，乃说成二观也，《占察经》重袭其误，竟以二观标宗，支离益甚，昔人或谓《起信》依据《占察》，此乃因果倒置之误，不可从）。

综上七义，可知《起信》所据皆魏译《楞伽》之错解，其思想学说，亦皆魏译时代所流行，於印度未尝见，即在此土魏译以前亦未尝有也，则《起信》之为此方人士受魏译学说而成之撰述，不可论定欤。

(《吕澂佛学论著选集》(一), 页292-302)

**呂澂(2)** 《起信论》的理论已经接触到佛学的根本原理「心净尘染」, 但随著魏译《楞伽》的误解, 却构成一种似是而非的「真心本觉说」。它认为众生的心原是离开妄念而自有其体的, 可称「真心」; 这用智慧为本性, 有如後人所解「昭昭不昧, 了了常知」一般, 所以看成本觉。在论中形容这样的「真心」是大智慧光明的, 遍照法界的, 真实识知的, 乃具足过於恒沙不思议功德的。它说得那样头头是道, 就给当时佛家思想以很大的影响。尤其是修为一方面, 依著我国学人「先立乎其大者」的传统, 当时有许多家都想循著它的途径去把握「真心」作为总源头。

要照圭峰《禅源诸诠集都序》所分析, 一代禅教的各种学说, 几乎都和这样思想有关。最明显的是禅家的「息妄修心宗」、「直显心性宗」, 和教下的「显示真性教」, 虽然他们主张悟入有渐次和顿超的不同, 但都从把握「真心」而入, 并且由悟而修以达到恢复原来面目为目标。而依据「真心」的本来具足功德, 将修为方法看作是可以取给於己, 不待外求。这些都使学人走上返本还源的路子。圭峰对此曾有很显豁的说明: 「我等多劫未遇真宗, 不解返自原身……今得至教原文, 方觉本来是佛。故须行依佛行, 心契佛心, 返本还源, 解除凡习, 损之又损, 以至无为, 自然应用恒沙, 名之为佛。」(见《原人论》)

可是, 这种说法, 与印度佛学的主张完全背道而驰。印度的大乘佛学解释到「心净尘染」这一原理时, 都用本寂的「实相」做注脚。像龙树说「诸法实相如涅槃」(寂灭之义。见《中论》); 无著、世亲又强调「实相」的「自性涅槃」(见《摄大乘论》等)。他们从认识上著眼, 以为众生一向由於迷妄、错误的认识, 都得不著「诸法实相」, 但这「实相」自存, 并不因错误认识而有所改变, 所以视为寂然。这又意味著「诸法实相」仍是可以认识到的, 认识还是可以改正的。如此说「心性本净」, 就只有规范的意义, 举出了「可以是」又还「应该是」的标准, 并非就「已经是」那样了。所以在无著、世亲的学说里, 更详细地解释了清净法有四层: 「自性清净」只是「应得」的, 「离垢清净」才是「至得」的, 还有「所行道清净」和「所缘言教清净」都属於「能得」的。「临渊羡鱼, 不如退而结网」, 佛学的重点放在「能得的清净」上面, 由此到达了离垢, 才成就「应得的实际清净」。

由此, 真正的修为方法, 应是革新的, 而不是返本的。众生之心原没有清净过, 如何由不净改变到与规范一致的清净, 这要有新式的成分加入,

逐渐地改革，最後才面目一新。并不像旧来所说「明镜尘昏，拂拭净尽」就可得之的。中国隋唐的佛学，受了《起信论》似是而非的学说影响，不觉变了质，成为一种消极的保守的见解，并且将宇宙发生的原理，笼统地联系到「真心」上面，而有「如来藏缘起」之说，又加深了唯心的色彩。这些都丧失了佛学的真精神，成为统治者利用的工具。

後來义学家更变本加厉，将《起信》思想看成印度佛学最後进展的一阶段，以为马鸣之传，由坚慧等发扬，自成一系，还超越了无著世亲之说。这是虚构历史（坚慧说与无著贯通，原属一系，而误会为两事），抹煞了学说变迁的真相。今天，如果要认识我国过去佛学的实质，判明它的价值，并撇开蔽障去辨别佛学的真面目，都非先了解《起信论》思想的错误不可。我们用考证方法，揭露了《起信论》的伪书、似说，并始终坚持这样的论断，其用意就在於此。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页367-369）

ysl c-p0232大乘庄严经论 上册

## 大乘庄严经论

**吕澂** 有宗六足，奘译其五而缺《施设》，法相十支，奘译其八而缺《分别瑜伽》与《庄严》，以是《施设》後翻，《庄严》旧译，文义有疑，久莫能决。今论《庄严》作者果为谁氏，即疑义之一端也。

《大乘庄严经论》十三卷，唐·波罗颇迦罗译（时贞观四年至七年，公元630—633年），题无著菩萨造。李百药序之，亦曰「无著菩萨纂焉」，未有异说。後十馀年，奘门所传乃谓，《庄严论颂》弥勒所说，长行释者世亲。其师并谓，旧人总说天亲作，是谬说。其後慧沼谓《庄严论颂》及《显扬论》俱无著造。义净谓无著八支而《大庄严论》居第七。《元代勘同》亦云，《大乘庄严经论》无著造，勘与蕃本同。迄於晚近，欧人莱维（Levi）於尼泊尔得其梵本，不题作者，而莱维刊行之本亦题为无著所造。合各家言，对《庄严》之作者乃有四说：

- (一) 本颂、长行，俱无著造（旧论译主波颇、义净、庆吉祥、莱维）。
- (二) 本颂、长行，俱世亲造（旧人有此说，见基师《述记》）。

(三) 本颂，弥勒造；长行，世亲造（玄奘、太贤、基师。又日人宇井伯寿依西藏传说及《入大乘论》考订亦谓为弥勒作）。

(四) 本颂，无著造（慧沼）。

其第二说未详所据。馀所争者，乃在本颂之为弥勒作，抑为无著作。夫弥勒说法惟无著亲闻之，弥勒之学亦惟无著口传之，遂谓弥勒所说不异无著所说，何害？然而按诸译籍，弥勒、无著，著书各别；考之传记，弥勒为无著所师，当时又实有其人。又无著之学得自弥勒，其先称述，而後自为制作，显然分二时期；则其或称弥勒，或自署名，不容混淆，而须加证是。今比较无著馀籍以推求《庄严》作者，乃得一不同古人之第五说：

(五) 本颂，无著造，长行，世亲造。

何以知本颂为无著所作耶？曰：无著尝作《摄论》散释《大乘阿毗达磨经》十殊胜语，行文之间，长行意有未尽，即另制伽陀，或摄前文，或总馀义，综计全论凡有一百二十八颂（其有引用之明文者不计）。今细按之，其什之三皆见诸《庄严经论》。此《摄论》一百二十八颂者，由世亲、无性之注释观之，皆非援引经文或弥勒之言，乃无著所自著。又考奘门著述亦深信此说，无有异议。《庄严论》中既处处有此等颂，以为概例，则《庄严》本颂之出诸无著而非弥勒，可无疑也。

(《吕澂佛学论著选集》(一)，页63-65)

ysl c-p0232大乘庄严经论 上册

## 大乘庄严经论

**吕澂** 有宗六足，奘译其五而缺《施设》，法相十支，奘译其八而缺《分别瑜伽》与《庄严》，以是《施设》後翻，《庄严》旧译，文义有疑，久莫能决。今论《庄严》作者果为谁氏，即疑义之一端也。

《大乘庄严经论》十三卷，唐·波罗颇迦罗译（时贞观四年至七年，公元630—633年），题无著菩萨造。李百药序之，亦曰「无著菩萨纂焉」，未有异说。後十馀年，奘门所传乃谓，《庄严论颂》弥勒所说，长行释者世亲。其师并谓，旧人总说天亲作，是谬说。其後慧沼谓《庄严论颂》及《显扬论》俱无著造。义净谓无著八支而《大庄严论》居第七。《元代勘同》亦云，《大乘庄严经论》无著造，勘与蕃本同。迄於晚近，欧人莱维

(le/vi) 於尼泊尔得其梵本，不题作者，而莱维刊行之本亦题为无著所造。合各家言，对《庄严》之作者乃有四说：

(一) 本颂、长行，俱无著造(旧论译主波颇、义净、庆吉祥、莱维)。

(二) 本颂、长行，俱世亲造(旧人有此说，见基师《述记》)。

(三) 本颂，弥勒造；长行，世亲造(玄奘、太贤、基师。又曰人字并伯寿依西藏传说及《入大乘论》考订亦谓为弥勒作)。

(四) 本颂，无著造(慧沼)。

其第二说未详所据。馀所争者，乃在本颂之为弥勒作，抑为无著作。夫弥勒说法惟无著亲闻之，弥勒之学亦惟无著口传之，遂谓弥勒所说不异无著所说，何害？然而按诸译籍，弥勒、无著，著书各别；考之传记，弥勒为无著所师，当时又实有其人。又无著之学得自弥勒，其先称述，而後自为制作，显然分二时期；则其或称弥勒，或自署名，不容混淆，而须加证是。今比较无著馀籍以推求《庄严》作者，乃得一不同古人之第五说：

(五) 本颂，无著造，长行，世亲造。

何以知本颂为无著所作耶？曰：无著尝作《摄论》散释《大乘阿毗达磨经》十殊胜语，行文之间，长行意有未尽，即另制伽陀，或摄前文，或总馀义，综计全论凡有一百二十八颂（其有引用之明文者不计）。今细按之，其什之三皆见诸《庄严经论》。此《摄论》一百二十八颂者，由世亲、无性之注释观之，皆非援引经文或弥勒之言，乃无著所自著。又考奘门著述亦深信此说，无有异议。《庄严论》中既处处有此等颂，以为概例，则《庄严》本颂之出诸无著而非弥勒，可无疑也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页63-65）

yslc-p0233大乘瑜伽学 上册

## 大乘瑜伽学

**印顺** 大乘瑜伽学，为瑜伽师以瑜伽行为中心，摄持境相与果德而综合成就的。根本论典，名《瑜伽师地论》（〈本事分〉）。分十七地，所以或称《十七地论》。这当然是大乘论，但除〈菩萨地〉——十七地的一地外，都是共声闻的；主要为北方说一切有系，论师、经师、瑜伽师的胜义结晶。《瑜伽师地论》的核心——瑜伽行，是依頃隶伐多（Revata）所

传的瑜伽行为本，而整理为大乘瑜伽的。如《瑜伽师地论》卷二十六（《大正》30. 427c—428b）说：

「曾闻长老颉隶伐多问世尊言：大德！诸有苾刍勤修观行，是瑜伽师，能於所缘安住其心。为何於缘安住其心？云何於缘安住其心？齐何名为心善安住？佛告长老颉隶伐多……诸有苾刍勤修观行，是瑜伽师，能於所缘安住其心。或乐净行，或乐善巧，或乐令心解脱诸漏：於相称缘安住其心，於相似缘安住其心，於缘无倒安住其心，能於其中不舍静虑」（下更分别解说）。

传说佛为颉隶伐多所说的瑜伽，从所修的法门来说，不外三类：

（一）「净行所缘」，是随烦恼特重而施以净治的，就是「五停心」。贪行的，以「不净」净治其心；嗔行的，以「慈愍」治；是痴行的，以「缘性缘起」治；慢行的，以「界差别」治；寻思行的，以「安那般那念」净治其心。

（二）「善巧所缘」，是治於法愚蒙而迷謬的，就是五善巧。如愚法自相而执我的，修蕴善巧；愚於因的，修界善巧；愚於缘的，修处善巧；愚於无常苦空无我的，修缘起善巧，处非处善巧。

（三）「净惑所缘」，有二：以世间道而净惑的，修六行观——苦麤障静妙离；以出世道而究竟净惑的，修四谛观。这是修法的大纲，要适合——称机而修的，所以名为「於相称缘安住其心」。在修行中，於上所说的所缘，能胜解现前，止观明寂，名为「於相似缘安住其心」。进修到於所缘，能如实的无倒了知，名「於缘无倒安住其心」。进而修到有所证得（世间静虑，出世解脱），名「能於其中不舍静虑」。从称缘修学，到胜解相似，如实了知、证得，而修法不外乎前三类。这纯粹是声闻瑜伽行的纲要。

怎麽会成为大乘瑜伽行呢？以颉隶伐多所传的为基础，进而安立为四种所缘境事，如《瑜伽师地论》卷二十六（《大正》30. 427a）说：

「谓有四种所缘境事。何等为四？一者，遍满所缘境事；二者，净行所缘境事；三者，善巧所缘境事；四者，净惑所缘境事。」

四种所缘境事的後三种，就是颉隶伐多所传的三类。大乘瑜伽者，在这上面，总立遍满所缘境事。遍满所缘境事的内容，分四：（一）有分别影像，是观修。（二）无分别影像，是止修。（三）事边际性，是尽所有性（事），如所有性。如所有性，含摄四谛如，法无我如，唯识性如。（四）

所作成办，是修止观，通达事理而成就的，可摄得世间道果，出世间——声闻、辟支、佛菩萨道果。这样，在同於声闻瑜伽的规模下，成为大乘瑜伽的纲目。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页634-636）

yslc-p0249大乘经 上册

## 大乘经

**印顺(1)** 佛法有大小乘，一切经典不完全一致，各有他的中心论题。对於一切大乘经，大体可以分为三大类：（一）是重於境相的分析，（二）是著重行门的叙说，（三）是注重果德的显示。

侧重境相的，如说明世界的情况，六道的轮回，以及众生的色身、心识等，总之是说明宇宙人生的各种现象，有科学、哲学的意味，最现实，所以易於信仰和理解。

著重修行的，如说明布施、持戒、忍辱、精进、智慧等等，这是陈述发菩提心，修菩萨行的一切，比较难解，特别是关於修定，发慧，体证毕竟空性。真如不二，实相无相，这些胜义行，更不易解；不过与果德比较起来，还可推论而知。

阐述果德的，如《法华经》、《华严经》、《弥陀经》、《药师经》，这类经典，所说的都是佛果位的圆满功德、神通、智慧、利生济世等事。

《弥陀经》说：「此难信之法」，《法华经》也说：「其智慧门，难解难入」，《华严经》也以佛果为本而说明一切。这与我们凡夫的心境差得太远，故难於信解。本经（《药师经》）说药师如来的本愿功德及其广大行果，也是不易理解不易确信的。

所以教化众生，给他讲唯识，给他分析自然现象与心理活动，倒还容易接受；进而论到菩萨行门，观照缘起性空，不生不灭真性，还不难信解；如说到佛果的境界，那就太高深，太难解难信了！佛法的境行果，是有其一贯性的；从境相的分析，到行门的陈叙，到果德的阐发；约众生说，也即是由可思议到不可思议，由易信解到难信解。

（《药师经讲记》，页151-152）

**印顺(2)** 大乘经的体裁，因袭了初期集成的《阿含》部类的形式，从「如是我闻，一时，佛在某处」起，是看作佛所说的。如「华严法门」，明明是菩萨们说的，也说佛在菩提场，佛在忉利天等，以表示是佛所说的；或菩萨在佛前说，是佛所印证同意了的。即使有些经中，说到佛灭五百年以后的事，也是作为佛所「悬记」（预言）的。对于初期大乘经，古人以为出於释尊的时代，这种见解，是不能为近代学者所接受的。

依我从佛法所得来的理解，大乘经师的传出经典，即使是编集，也决不以为是创作的，伪造的。因为大乘法义，在信仰上，修证上，都有所禀承，在不断传述中，日见具体而集录出来。在集录者的心目中，这是佛所说过的，从和尚，从前的大德传下来的佛法。正如神教的先知们，自觉得受了神的启示、感动，而将自己所说的，认为神所说的一样。

初期大乘行者，超越的佛陀观，是信愿的；甚深无差别的法观，是智证的。在信仰的感觉上，智证的体验中，一切回向法界，回向菩提，回向众生，自我消融於法界、菩提、众生中，没有留下集出者的名字，也没有说到集出的时间与地区。明明是存在於现实时空中的印度佛教文化，而集出者是谁，时间与地区，却没有明确切实的说明。这就是初期大乘的特性，也是印度一般宗教文化的特性。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1257-1258）

**印顺(3)** 关於大乘经出现的先后，有几点是应该注意的。

(一) 「法」是在先的；无论是信仰，行仪，修行方法，深义的证悟；传说的、传布的、传授的，都是先有「法」的存在，孕育成熟而集出来的。一种信仰，仪制，修行的教授，不是凭个人编写而有，总是比经典的集出为早的。

(二) 《华严》、《般若》、《涅槃》、《大集》、《法华》等大经，固然有先集出的，续集的，补充的，或重新组合等过程，不能以一概全而说古说今。就是不太长的经典，也可能有过变化、补充的；这大体可依经文的体裁，或前後关联而论证出来。

(三) 大乘佛经的出现，是多方面的。以人来说，重信的，重智的，重悲的；重理想的，不忘现实的；住阿兰若的，住寺院的；阐扬深义的，通俗教化的；出家的，在家的；重法的，重律的：因各人所重不同，领受佛法也就差别。在大乘佛教孕育成熟而涌现时，这也是「百川竞注」，从不同的立场而倾向於大乘，化合於大乘，成为大乘佛教的一个侧面。而这

又相互影响，相互对立，相互融摄，而形成大乘佛教的全体。如忽略这些，任何考据、推论，都不可能表达「初期大乘佛教」成立的全貌。（中略）

原始的先行的大乘经，依上来的研考，主要为：重悲的《六度集经》；重智的《道智大经》——「原始般若」；重信的《三品经》——礼十方诸佛的「忏悔法门」。在大乘机运成熟声中，分头传出，奏起了大乘的序曲，一步步的进入「大乘佛法」的时代。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页554-555、589）

**印顺(4)** 初期大乘经，事实上是没有「集出」的。集——结集（*samgīti*）的原语，是合诵、等诵的意思。对于流传的佛法，经过大众的共同审定，公认为是佛法，称为结集。从初期大乘经所见到的，只是传出而没有集出；在流传中，受到信受者的尊重而保存下来的。可以这样说，初期大乘经，没有同时多数人的共同审定，却经过了先后无数人的探究与发展。

初期大乘经，决不是离开传统的部派佛教，由不僧不俗的第三集团所阐扬出来。起初是从部派佛教中，倾向於佛德、菩萨行的少数比丘，或重信，或重智，或重悲，多方面传出，渐渐的广大起来。表示这一意义的，是声闻比丘说大乘法。如「原始般若」，须菩提（Subhūti）为菩萨说般若波罗蜜，可解说为：阿兰若（aranya）行者以所修得的「诸法无受三昧」，作为「般若波罗蜜」而传布出来。《小品般若波罗蜜经》卷九（《大正》8.578b）说：

「若人以是小乘法，教三千大千世界众生得阿罗汉证，……是福虽多，不如声闻人为菩萨说般若波罗蜜，乃至一日，其福甚多！」

佛劝「声闻人为菩萨说般若波罗蜜」，说破了般若波罗蜜从声闻传出的事实。与《般若经》说相同的。如〈富楼那会〉说：「世尊！我从今日，示教利喜诸菩萨众，令住佛法。」《华手经》中，舍利弗（Sāriputra）也说：「世尊！我从今已（日？），有所说法，先应开演是菩萨乘」；「若声闻人，能令菩萨住深法藏诸波罗蜜，亦是菩萨善知识也，应当亲近供养恭敬。」〈富楼那会〉与《华手经》，声闻弟子说大乘法，也可以解说为：大乘的诱化声闻，使声闻人学习菩萨法，但这两部经所传的「本生」，充分说明了声闻说大乘的意义。如《华手经》说：过去，普守佛灭后，「正法住世满四千岁，法欲灭时，有一比丘，名曰妙智，利根聪达，多闻智慧。……长者有子，名曰利意，……妙智比丘即时为说菩萨之法。……於後妙智往诣其舍，教化利意父母眷属，皆令志求无上菩提。……妙智比丘

即於彼身而般涅槃。」妙智比丘是以声闻身而入涅槃的阿罗汉，自己是声闻弟子，却为长者子利益，及他的眷属说菩萨法，使他们发大菩提心。这是正法将灭的时代，不正表示了佛灭五百年，正法将灭，声闻弟子说菩萨法那个事实吗？《妙法莲华经》卷四（《大正》9. 27b—c）说：

「佛告诸比丘：汝等见是富楼那弥多罗尼子不！我常称其於说法人中最为第一。……勿谓富楼那但能护持助宣我法，亦於过去九十亿诸佛所，护持助宣佛之正法。……具足菩萨神通之力，随其寿命，常修梵行。彼佛世人，咸皆谓之实是声闻。而富楼那以斯方便，饶益无量百千众生；又化无量阿僧只人，令立阿耨多罗三藐三菩提。」

妙智比丘是修声闻道，证阿罗汉果的比丘，怎麽能说大乘法呢？在教理上，这是很难解说的。《法华经》给予解说，如富楼那（Pūrāṇa）能说菩萨法，这是菩萨而方便示现为阿罗汉的。这一解说，是信仰的，但声闻传菩萨法，人间确有这样的事实。（中略）

大乘经的传出者，起初从部派佛教中出来。在大乘的开展中，在家菩萨也有传经的，如汉·支谶所译，《道行般若波罗蜜经》卷四（《大正》8. 446c）说：

「善男子、善女人，深入般若波罗蜜者，於是中自解出一一深法以为经卷。何以故？舍利弗！其有如阿耨多罗三耶三菩教者，便能教一切人，劝助之为说法，皆令欢喜学佛道。」

《道行经》的意思是：善男子、善女人能深入般若波罗蜜的，便能教一切人，为人说法。所说的法，就是「自解出一一深法以为经卷」。善男子、善女人出经，就是在家菩萨传出经法的意思。与支谶同一学系的支谦，所译的《大明度经》，也说：「有解明度者，诸经出之。」《道行经》所说，与《文殊般若》所说的：「能如是谛了斯义，如闻而说，为诸如来之所赞叹，不违法相，是即佛说」，意义是相同的。在「般若法门」摄化一般信众时，善男子与善女人，有为「法师」而为人诵经说法的。所说的法，如与「法相不相违背」，作为经的一分而流传出来，是可能的事。（中略）

大乘经传出，受到传统佛教的注意，认为不合佛法时，就要指斥为「非佛所说」了。「下品般若」说：「恶魔诡诳诸人作是言：此非真般若波罗蜜，我所有经是真般若波罗蜜」；「恶魔化作沙门至菩萨所，作是言：汝先所闻经、所读、诵者，宜应悔舍！汝若舍离不复听受，我当常至汝所。汝所闻者，非佛所说，皆是文饰庄校之辞；我所说经，真是佛语。」诽谤

《般若经》的，称之为「魔」、「魔化作沙门」，这是尊重一般比丘，而以反对《般若经》者是例外的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1301-1303、1306-1307）

**印顺(5)** 初期大乘经，到底是从那里得来，怎样传出的？對於经法的传出，经中有不同情况的叙述。

（一）诸天所传授的：如《大宝积经》卷七十八〈富楼那会〉（《大正》11. 446c）说：

「弥楼捷驮佛所说经，名八百千门，释提桓因诵持是经。释提桓因知陀摩尸利比丘深心爱法，从忉利天上来下，至其所，为说八百千门经。」

《集一切福德三昧经》也说：「诸有菩萨敬法欲法，若有诸天曾见佛者，来至其所，从於佛所得闻诸法，具为演说。」佛说法时，传说诸天也有来听法的。诸天的寿命长，所以在佛涅槃後，或末法中，如菩萨恳切的求法而不可得，诸天就会下来，将所听闻的佛法，说给菩萨听，经典就这样的流传在人间了。从诸天传来，部派佛教中也有这样的传说，如《顺正理论》说：「尊者迦多衍尼子等，於诸法相无间思求，冥感天仙，现来授与，如天授与筏第遮经。」依一般看法，这不过是神话、假托，但在宗教徒的心境中，可能有这种意义的。

（二）从梦中得来的：梦相是虚妄的，梦中闻法，是不能证明为佛说的。但在引起梦的因缘中，有「他所引」一类：「若诸天、诸仙、神鬼、咒术、药草、亲胜所念，及诸圣贤所引故梦。」由天仙圣贤力所引起的梦，就有相当事实，这是佛教界所公认的，所以梦中所听见的，就有佛说的可能。如《海龙王经》说：护天轮王在梦寐中，听到二偈。後來闻光净照耀如来，如来说：这「是吾所赞」说的。《持世经》说：无量意、无量力二位王子，命终生天，还生人间的大居士家。「至年十六，复梦见佛，为说是五阴、十八性菩萨方便经」。《密迹金刚力士经》也说：意行王子「时卧梦中，闻是四句颂。……闻是一四句偈，化八千人，劝入道意」。这是梦中得偈，又将偈传出，化导众生了。

（三）从他方佛闻：《集一切福德三昧经》中，佛说过去最胜仙恭敬为法，感得他方净名王如来现身，为最胜仙说「集一切福德三昧法」。所以，「若有菩萨恭敬求法，则於其人佛不涅槃，法亦不灭。何以故？净威！若有菩萨专志成就求正法者，虽在异土，常面睹佛，得闻正法。」十方佛现在，如菩萨专心求法，是会感得他方佛来说法的。这对於印度当时，因

释尊涅槃而无所禀承，是一项有力的信仰。《菩萨藏经》说：法行王子专心求法，感得东方宝藏如来现身，「为说开示八门句法」。《般若经》说：萨陀波仑求般若波罗蜜，在空林中，闻空中发声说法。萨陀波仑忧愁啼哭，「佛像在前立」，指示去东方参学，当下得种种三昧：这都是从他方佛闻法的意思。

(四) 从三昧中见佛闻法：《般舟三昧经》说：念佛得「般舟三昧」——「现在诸佛悉在前立」。如四众弟子念阿弥陀佛，「便於是间坐（座上），见阿弥陀佛，闻所说经，悉受得。从三昧中（起），悉能具足为人说之」；「欲见佛即见，见即问，问即报，闻经大欢喜。」异译《大集经贤护分》作：「然後起此三昧；其出观已，次第思惟，如所见闻，为他广说。」在定中见佛，与佛问答，从佛听来的经法，能为他广说，这就是从三昧得经而传述出来。《华手经》卷十（《大正》16. 203c）说：

「菩薩於如來相及世界相，通達無相。常如是行，常如是觀，不離是緣，是時佛像即現在前而為說法。……聞已受持，從三昧起，能為四眾演說是法。」

《华手经》所说的「一相三昧」，是系念一佛的三昧。一切法无相的「一相三昧」，融合了《般舟三昧经》的「念佛三昧」；對於三昧成就，见佛闻法，与《般舟三昧经》所说一致。在三昧中见佛闻法，「下品般若」的萨陀波仑求法故事，也已说到：「萨陀波仑菩萨住是诸三昧中，即见十方诸佛，为诸菩萨说般若波罗蜜」。後來，如无著(Asaṅga)从弥勒(Maitreya)闻法，而传出《瑜伽师地论》（〈本地分〉）；秘密瑜伽师，修到悉地成就，本尊（或佛或菩萨或夜叉等）现前，也能问答说法。在初期大乘经中，应该有从三昧得来而传出的。

(五) 自然呈现在心中：「陀罗尼」，主要的意思是「持」。念力强，能够忆持不忘；念力不断，到下一生也还能忆持。如《持世经》说：「菩薩摩訶薩能得念力，亦转身成就不斷念。」这是大乘行者，修学广大甚深佛法所要修得的力量。大乘陀罗尼的忆持，与世俗的闻持陀罗尼——一章一段的忆持不同，是以简持繁，豁然贯通，所以或译为「总持」，如《持世经》说：「能入是法门（不可出门，不可入门，不可归门，不可说门，毕竟无生门。虚空、无断、无边、无量、无际是一切法门）者，则入一切法门，则知一切法门，则说一切法门。」成就念力的，到了下一生，有从来不忘的；有以因缘引发，得宿命智，恢复了过去所知道的，这就是自然

的呈现在心了。《大宝积经》卷四十八〈菩萨藏会〉（《大正》11. 285b、c）说：

「法行童子……出家不久，以宿习故，法（大？）菩萨藏微妙法门，无上深义，自然现前。」

「法胜苾刍大念慧力之所持故，大菩萨藏微妙法门，自然现前。」

「依法菩萨，……才出家已，宿习力故，便得成就无间断念；念力持故，大菩萨藏微妙法门，自然现前。」

《大宝积经》卷七十八〈富楼那会〉（《大正》11. 447a—b）也说：

「得念……出家，以其本愿宿命智故，诸门句、陀罗尼句自然还得。以得陀罗尼力故，先未闻经，能为众生敷演广说。」

「耶舍以本愿故，得识宿命。……始年七岁，出家为道，得诸陀罗尼；陀罗尼力故，能为人说所未闻经。」

在上五类中，梦中得来的，是梦境，少数的一颂二颂，一般是不太重视的。诸天所传说的，如听见空中的声音，不是别人所能听见，是幻境，神教也有类似的情形。从他方佛闻，从三昧中得来（其实是唯心所现），及因念力、陀罗尼力而自然现前，都是定（境及定慧相应）境。「先未闻经」的传出，主要是最後一类。在非宗教者看来，这简直是幻觉，然在宗教领域中，是有相当内容的，与伪造不同。从念力，或体验到深法而传出经典，经中还有说到的，如吴·支谦所译《阿难四事经》（《大正》14. 757c）说：

「沙门、梵志，……或居寺舍，或处山泽、树下、冢间，皆知宿命，分别真伪，制作经籍，为世桥梁。」

沙门与梵志，指佛教的出家比丘，与在家弟子，都是净修梵行的。他们得宿命智，所以能「分别真伪，制作经籍」，经典是由他们「制作」而传出来的。

鸠摩罗什（Kumārajīva）所译《小品般若经》说：「多有善男子、善女人，精进不懈故，般若波罗蜜不求而得。……舍利弗！法应尔。若有菩萨为诸众生，示教利喜阿耨多罗三藐三菩提，亦自於中学，是人转身，应诸波罗蜜经，亦不求而得。」大乘初兴时，大乘经的传出不多，要求得大乘经，可说是不容易的。然依经文说，如能精进不懈怠的，般若波罗蜜法门，会不求而自得的。如自己求佛道，也劝发人求无上菩提，那末到下

一生，与波罗蜜相应的大乘经，也会不求而得的。到底是怎样的「不求而得」，虽经说不明，但大抵与〈菩萨藏会〉、〈富楼那会〉的「自然现前」相同。这是对于大乘深经传出最忠实的记录！（中略）

在佛与菩萨圣德的信仰中，经修持而呈现于自心的——法法不二，不落言诠的理境，或佛像现前等事相，表现为文句而传出来的，初期的大乘教徒，确信为「是佛所说」的，受到了部分传统佛教的反对。当时，经典的书写开始流行，所以「下品般若」中，在读、诵以外，提倡写经、供养，以促进法门的流通。

初期大乘经是怎样传出的，经典自身本有明确的表示，但书写传出的经典多了，而这些都不是初期结集所说到的，不免引起部派佛教的责难，所以大乘教徒有了新的解说。如《龙树传》说：「雪山中深远处有佛塔，塔中有一老比丘，以《摩诃衍经》与之。」又说：龙树（Nāgārjuna）入龙宫，「得诸经一箱」。这是说，大乘经是从藏在佛塔中，龙宫中而取得的。《大智度论》也传说：「佛灭度后，文殊尸利、弥勒诸大菩萨，亦将阿难集是摩诃衍。」这些传说，表示了书写经典的流传以后，为了应付反对者「非佛说」的呼声，大乘教徒放弃了初期大乘经中，关于「大乘经是佛说」的立场，而采取适应世俗的解说。这种见解，《般舟三昧经》卷中（《大正》13. 911b）已这样说：

「现世于此受我教，分别供养是舍利。安谛受习佛所化，皆悉讽诵有所付，著于塔寺及山中，若付天龙乾陀罗，各各转授经卷已，寿命终讫生天上。」

宋·求那跋陀罗（Guṇabhadra）所译《菩萨行方便境界神通变化经》说：「阿闍世王取我舍利第八之分，……藏舍利箱，待阿叔迦王。於金叶上书此经王，并藏去之。……阿叔迦王……取舍利箱。……尔时，因陀舍摩法师，从於宝箱出此经已，安置北方多人住处。此经又无多人识知，……此经多隐在箱箧中。」经是早就有了的；经与舍利相关联，藏在山中、寺塔，与《般舟三昧经》的解说相同。后起的南天铁塔说，也只是这类传说的延续。有了书写的经典，从古旧的寺塔中发现出来，是偶有可能的事实。但将一切大乘经，解说为早已有之，藏在天上、龙宫、古塔，再流传到人间，不是合理的解说。大乘经怎样的传出？应依初期大乘经自身所表示的意见去理解！（中略）

大乘在不同情况下传出来，然经典的成立，尤其是文句繁长的经典，都经过了复杂的过程而形成的。如「般若法门」，根本是「诸法无受三昧」，

直示菩萨不可得，般若不可得。然在传授中，已有了两个不同的传授；又有「一切处、一切时、一切种不可得」——菩萨不可得，般若不可得的教授。法门的传授，每附以解说，后来就综合为一。如般若极深，不容易了解，为了传布，以读、诵、解说、书写等为方便。说信受持经的功德，毁谤的过失。在长期流传中，这些，连般若流行到北天竺，也都集合为一。所以法门在流传中，当时的情形，解说，故事（譬喻）等，都会类集在一起，文句不断的增广起来。有人将流传中纂集成部，决不自以为创作的，作伪的。当然，纂集者刊定、编次，是必要的。所以说：「皆知宿命，分别真伪，制作经籍，为世桥梁。」

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1312-1321）

**吕激** 关於大乘经的重分部类：这从大乘学说最後形成的体系来说，区分为宝积、般若、华严、涅槃四部也就比较合适了。这些名目虽与以前分类所用的相同，但不是单纯指的大部经典，而是借来分别表示大乘佛学各个方面特质。宝积部可以概括通论大乘一切法门的各经，故列为第一部，般若、华严、涅槃各部则分别包括详细阐明大乘「道」、「果」的各经，故依次列之。有此四大部门一切大乘经即可收摄无馀，不必再用方等、经集等笼统的门类。

怎样说宝积部可以包括通论大乘法门的各经呢？原来宝积的名称就是指赅摄大乘法宝各种异门的经典而言。西藏经录家相传宝积经类有百千品，十万颂，与华严大本相同，而现存大部四十九品，只是据所存者尽量译之而已。还有，这大部的四十九品的汇编，似乎即以汉地所传译的一本为据，而分从印土、于阗及中国内地的旧本凑合译成。可见以宝积门类言，不必限於一种大部。像《大集经》，实际即系另一类的《宝积》丛编。它可说是搜集宝积性质的一些经，在与《大宝积经》编纂的不同时间，不同地点编成的，其中既有与《大宝积经》相交叉的经典，《大集》的〈宝髻菩萨品〉、〈无尽意菩萨品〉，即同於《宝积》的〈无尽意菩萨会〉、〈宝髻菩萨会〉，又带了一些特别的地方色彩。所以可视为《宝积》的别裁而并为一部。还有零星说菩萨乘一切法门，以及此类以人为主的「问经」（如《思益梵天问经》等）「说经」（如《维摩诘所说经》等），这些都是具备与大部四十九品中已有的体裁的，还有些从《大宝积》末分《胜鬘经》思想发展而来的一类如来藏经典（如《入楞伽经》等），当然也要收在此

部之内的。这样，宝积部所收的经典就应当比较的宽泛，而数量也比较多。了。

其次，以般若、华严、涅槃三部来包括了详说大乘「道」、「果」的各经，这是从《摄大乘论》所说得到启发而来建立的。《摄大乘论》是种扼要阐明大乘学说特点的书，它说大乘道（即大乘的践行），大分彼入因果（有关证悟法相的各类因果）彼修差别（有关因果修行的次第）两个方面。因果以六度为纲，差别则以十地为纲。由此，说六度，特别以般若为首要的诸经，自《大般若经》以次，都可属於般若部。而从般若发生功德，所谓诸三昧门，诸陀罗尼门与这两大类有关的经典也都可以收入般若部门，为其眷属。又以十地为中心而说的各种大乘经，自《华严经》以次，都可属之华严部。而华严原以大方广佛华严为题，意思是说「诸佛众会」，因此一切说佛土、佛名的经典，自然也可附於华严部门。最後《摄大乘论》说到大乘果时，以彼果断及彼断智两个方面，包括了涅槃与三身，因而自《大涅槃经》以次的各经，以及说三身的《金光明经》等都可归入涅槃部。又《法华经》通常视为表示大乘最後究竟之说，也可并入此部。上面的四个部门统摄了一切大乘经典，虽不能说每种都能安排恰当，但大体上也勉强说得过去了。这就不用再立什麼部门。（中略）

(一) 《初稿》将大乘经分成四部，分别用了「宝积」、「般若」、「华严」、「涅槃」等名目，似乎都以一经的别名作为一部的通称，有些不合，但这完全依照经录家的惯例，并不足为奇。因为即使以一种经名来作部目，部内仍可收入根本的、支分的以及眷属的各经，不必仅仅限於那一种经和它的异译本的范围，所以不妨其为通称（此例在《开元录》已发其端，见该录的卷十一和卷十九）。就以比较晚出的《大正大藏经》来说吧，在其「宝积部」内除去《大宝积经》和它的异译本而外，即收有别的经典一十四种，又「般若部」收有《大般若经》和它的异译本以外的经一十七种，「华严部」收有《华严经》和它的异译本以外的经一十二种，「涅槃部」收有《大涅槃经》和它的异译本以外的经一十九种，其它「法华部」、「大集部」都有同样的情形，足见以别名为通目，从来就不成什麼问题。

(二) 《初稿》以「宝积」作为通论或泛说大乘法门经典的部名，这也是从佛教经典发展的史实来考虑的。「宝积」这一名目，最初用於现存《大宝积经》的第四十三会〈普明菩萨会〉，所指的是叙述「菩萨藏十六门教授」，也就是泛说大乘的主要法门（这些还著重在以法教「异门」的形式来列举）。後人根据这一种意义，汇集类似的各种经典，成为一大丛

书，就称之为「大宝积」。由此可见「宝积」并非泛泛的赞美之词，还是确有所指的。印度原来编纂的《大宝积经》内容如何，已不清楚。但据《慈恩传》卷十所说，《大宝积经》原本的分量和《大般若经》相等，译出来也有六百卷之多，而后来菩提流志译成书的《大宝积经》一百二十卷，只得《大般若经》的五分之一，当然原本遗失是很多的了。现在从大乘群经中取其性质和《宝积》相类的，以支分经，眷属经的意义，统收於「宝积部」内，这应该是可以允许的。至於其中有些「问经」、「说经」，还具备《大宝积经》里已有的体裁，更无妨其为同部（经典的体裁在大部头的编纂中有一定的意义，譬如《杂阿含经》的编纂，就是以收入偈颂为主的「八众诵」为其特徵之一）。但是那些经典之隶属于「宝积部」，主要还是因其性质之相似，并非单纯由体裁来作决定，〈谈汉文大藏经译本部分的编次〉谈到此点，其语意是很明白的。

（三）《大集经》和《大宝积经》的内容性质很多相通，这在两经的本文里，早就有了说明。例如《大集经》〈海慧菩萨品〉在用从一法到四法的异门来抉择大乘义理时，就说明这是「宝聚」（即「宝积」，见凉译本卷十），又在经末明白地说此经名「大宝聚」（即「大宝积」，见凉译本卷十一），这可算是大集通於宝积之一证。又《无尽意菩萨经》原来即是《大宝积经》的一品（见龙树《十住毗婆沙论》秦译本卷六），而经末又明说「此经名无尽意所说不可尽义章句之门（即「异门」），又名大集」（见《大集经》凉译本卷三十）。这又可算宝积通於大集之一证。《大集》与《宝积》两经的内容性质既然相通，所以《初稿》编为一部，并无大碍。至於因为《大集经》晚出的部分（如〈月藏分〉等）说及佛教末法的问题，当其译出以後即遇到周武破坏佛教之事，佛徒对於此经不期然地印象很深而大加推崇，这自然不能视为《大集经》定要独立成部的充分理由。

（四）《初稿》之区分大乘经的部类，原来是按照晚期大乘佛学的体系而作安排，那麽，由大乘要典《摄大乘论》所说的启发去体会《般若》、《华严》等经的特质，应该更能切合。尽管那些经典内容也涉及大乘的全盘义理，但其各有所偏重，或以修道的因果行（即六度）为纲，又或以修道的差别行（即十地）为纲而贯穿一切，则在文脉上表现得极其显然。《初稿》即著眼於此等重点而将「般若」、「华严」分成显示大乘道的两个方面的两部。至於涅槃经类著重详说大乘的极果，可不待言，但依据原始要终之义，谈佛果就不能不辨明佛性，辨佛性即不能不涉及一乘，这看《摄大乘论》在〈彼果智分〉的一品中兼用「为引摄一类」云云的两个颂文解

释说有一乘之所以，即可了然。《初稿》将会三（三乘）归一（一乘）作究竟之谈的《法华经》编入涅槃一部，即从学理言，似亦未见其不当。

（五）向来视为诸大部以外的大乘群经，由於它们的内容复杂，分类较难，各种大藏即以「部外」或「方等」或「经集」等名目汇为一部，笼统芜杂，本不足为法。《初稿》於此，仍从学说的体系著想，试为比较合适的处理。除去其中大部分收入「宝积部」以外，所馀则从「般若」、「华严」等部可能联系的方面，分别归队。这由於实际的限制，自不会吻合无间，但就学理上说，仍都有其相当的根据。例如，三昧和陀罗尼在般若诸功德中可算是最主要的种类，所以般若经典特加重视，在经文的卷首列举大乘会众赞其功德，总是以「具足诸陀罗尼及诸三昧」一句领先（参照《大品》、《放光》、《光赞》的首卷）由此，一切三昧和陀罗尼经典无妨视为般若眷属（陀罗尼本有四类，兼通显密，「般若部」所收自与显教有关者为限）。又如，三身、二土，在华严学者看来，主要是「真应相融、净秽无碍」的（见澄观《华严经疏》卷一，又卷十一），这也就是从应身而证真身，即秽土而见净土，并不能机械地割裂来理会。《初稿》以佛名、佛土诸经系属於「华严部」内，也有取於此意。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1624-1627、1632-1637）

yslc-p0250大乘忏法 上册

## 大乘忏法

**印顺** 《华严经》十大愿中的忏悔，是忏悔到无始以来的恶业；「陈罪」与「陈说」，还是「说」罪——发露不敢覆藏的古义。无始以来，每一生中都曾造作恶业（也造有善业），在佛法中是公认的。但过去到底造了些什麼罪？一般人是谁也不会知道的。不知道造些什麼罪，那又怎样忏悔呢！《普贤行愿赞》总括的说：一切恶业，不外乎贪、嗔、痴（总摄一切）烦恼所引发，依身、语、意而造作，所以在十方佛前，就这样的发露陈说——忏悔了。初期的大乘忏悔法，如《佛说舍利弗悔过经》，忏悔法，是在十方佛前陈说的。先说犯罪的原因是：为贪、嗔、痴烦恼所逼，就是烦恼所发动；不知道佛、法、僧；不知道是善是不善。其次，发露陈说自己无始以来的恶业，内容为：

（1）恶心出佛身血、谤正法、破僧、杀阿罗汉、杀父、杀母

- (2)十不善业道——自作、教他作、见作随喜
- (3)骂詈诽谤、斗秤欺诳、恼乱众生、不孝父母
- (4)盗塔物、盗僧物、毁佛经戒、违逆和尚与阿闍黎
- (5)侮辱三乘人、恶口毁佛、法说非法、非法说法（中略）

大乘忏法，是日三时、夜三时——每天六次的在十方佛前忏悔。「佛法」的本义，只忏悔现生所作的恶业，随犯随忏，勿使障碍圣道的修行（僧伽内部，更有维护僧伽清净的意义）。过去生中所作的恶业，可说是不加理会的。重要的是现生的离恶行善，降伏、断除烦恼，如烦恼不起、降伏、断除，身、语、意三业一定清净，能修善以趣入圣道；趣入圣道，那过去的无边业力，一时失却了感报的可能性。「大乘佛法」的易行道，特重忏悔无始以来的恶业（主张离烦恼根本的我法二执的，是智证的大乘），与「佛法」有著非常不同的意义。虽然能真诚忏悔的，时时忏悔的，改往修来，也有离恶行善的作用，然从佛法思想发展来说，这是值得重视的。可能是，佛教界业报说的发达。

（《华雨集》（二），页184-187）

yslc-p0260大众部 上册

## 大众部

**印顺** 大众部，是根本二部的一部，四大派的一派。在大乘佛教思想的开展上，它有极大的勋绩。它虽是小乘部派之一，但不像萨婆多部那样的固拒大乘，它是不妨兼学大乘，甚至密咒的。在大众部所传的《增壹阿含经》里，已有菩萨藏结集的记载；它最先承认了大乘的正确性。在小乘方面，它也有经、律、论（毘勒）三藏；但像义净所见的论典，似乎是后出的。在中国，除《分别功德论》以外，没有其它论典的传译。因此，考察大众系的思想，有一极大的困难，就是它的思想，只能从《大毗婆沙》等敌对者的口中，间接介绍出来，没法从它自宗的论典里去发见它思想的全貌。大众系论典传译得很少，这决不是译者的有意歧视。大众系的学者，具有超越的想像力，不重在名相繁琐的知识；它不需要阿毗达摩式的论典，他不想造成表现自己的学派，愿意把自己化在一切中，共一切存在而存在。所以它的思想表现，不在论典，而在另一姿态之下（这实在不过是印度婆罗门文化的特色）。

从大众系思想的大势来看，它是佛陀中心论者。深化了佛陀的功德，不像有部它们以阿罗汉作中心。它标揭了心性本净说，展开了圣道真常的妙有论。虽没有多量的论典，却有异常庞大的典籍，开显这佛陀中心论与真常妙有、心性本净的思想。就是在唯识学的体系中，谁是多心并起论者？谁是最初的熏习论者？谁是根识思想的先进者？不消说，这都是属于大众部的。在大众系发扬皇厉的时代，从上座系中分离出来的有部、犊子部，还在萌芽的时代。对于大众系，在佛教思想的开拓上，我感到它的伟大！我想，大乘唯识学者，是决不该忽略它的！

（《唯识学探源》，页117-118）

**吕激(1)** 大众系是在传说的第二次结集时开始分裂出来的。当时，他们代表进步的一派，赞成它的人数多，所以流行很普遍。后来，上座系的化地部与有部在北印占有优势，它们的力量就逐渐被削弱。不过，它们在北印的流行从未中断，直到玄奘去印时，在西北印有部势力最盛地区，还有大众部。义净也谈到，在北印也偶尔见到大众部。只是人们对它们前后的发展的经过，一般都模糊了。再加上资料不充分，别人对它们历史又不免根据自己需要加以虚构，如《异部宗轮论》中所述说的，就非大众部的真相，既不完整，又有曲解。另外，大众在南印度倒比较发达，因而也有以南方大众为重点的著述，如锡兰的《论事》和我国西藏保存大众本系自己的传说，都是。现在必须参考所有文献和考古资料以及它们的学说，才能对它们作出比较全面的介绍。下面先说北方大众的情况。

大众与上座的对立，一开始是表现在对佛说解释的方法上。上座采用分别说，认为对佛说应该加以分别的解释；大众采用的是一说，认为佛说是一往之谈，应该作全盘肯定的解释，所以大众部又有「一说部」的称号。关于「一说」的意义，据清辨的解释，佛以一刹那智慧就能知一切法，而施设言说，故名一说。这正好与分别说相对，因分别说是讲佛说法有了义，也有不了义，应加分别。

但据《宗轮论述记》的另一解释，说此部认为一切法皆无实体，但有一个假名，「名」就是「说」，所以称之为一说部。这很明显是与有部对立而立说的，大众一开始未必就有如此完整的对法体的看法，看来这一说法是晚出的。此后，大众系内部又有分化，认为佛所说法都是出世间的，所以又得到「说出世」的称号。

《宗轮论述记》说此部注重论，认为经律反而是不实在的，因为经律所说，前後往往不一致，不如论所说的前後一贯，因而它们专宣扬论，不宣扬经律。这种主张，恐怕也是受有部影响後才有的，因有部提倡论，大众与之抗衡也就来专弘论藏。上面是从它的主张与学说方面来命名的。

另外，也有按它的住地命名的。它们住在灰山，也称为「灰山部」。灰字的梵文是kukūla（灰烬），与之相近的一字kukkuṭa是「鸡」。在《异部宗轮论》中就又称它为「鸡胤部」的，说它们的部主是鸡的後代，这是含有污蔑性的称呼，实际灰山的部名更正确些。灰山是地名，这在汉译中还可找到佐证，如真谛译作「灰山住」，秦译《十八部论》中译作「窟居」，可见它们是以住地得名的。南方的《论事》则说此部主张「诸行灰烬」，一切法都是处在烦恼火的燃烧中。这一解释恐怕是从「灰」这个词望文生义引申而出，没有原始材料的根据。

再後一些，就有宏扬迦旃延毗昙的了，这个毗昙也是九分，每分都加有「施设」字样，如《世间施设》、《定施设》、《慧施设》等等。但有时把「施设」翻译成「假」或「分别」，於是又把它们叫做「说假部」，有时叫做「分别说部」。更後一些，便进一步提倡对佛说采用「论门」的形式加以解释，内容包含整个三藏，范围就扩大了，也就是说，比以前的九分毗昙只对佛说加以编纂的，规模宏廓了。所用的典籍是《崛勒》（传说亦是迦旃延所作）。

这样，由於他们学说深广，所以又得到了「多闻部」的称号。旧译为「得多闻」。大众系在北方最後就是发展到多闻部。後來的大乘经律如《舍利弗问经》等提到他们的特点，说是「勤学众经，宣讲真义」，比别部更胜一筹，应穿中央的颜色黃衣服。《大集经》卷二十二讲到五部的情况，特提出大众部，认为他们「广博遍览五部经典」。这说明大众系发展到多闻这一时期，大众对它的看法就不同了，尽管也是五部之一，但似乎更能贯通於一切方面。

现在再来看大众系在南印发展的情况。

大众系在南印得到了突出的发展，那个地区似乎成了它们独占的世界。關於这一情况，北方所保存的资料是不清楚的，如《异部宗轮论》只提到此部在制多山成立了制多山部，由於争论五事，又分裂为西山住和北山住。提的并不完全。真谛所译《部执异论》提的更少，只讲到北山住。南方的记载就比较详细，如觉音的《论事注》，说从制多山部以下又分成四派：东山住、西山住、王山、义成四派都在案达地方，很占势力，所以

又总称为案达派。又说，所谓大天五事，是东山住的主张，西山住只承认五事中的一事，王山、义成则完全反对。由此看来，案达的分部确是由五事引起。此外，还有雪山部，北道部，也都同大众有关系。雪山可能是北方多闻部的讹传，因为它的部主传说是由雪山修道出来的。而北道，也就是北方所传说的北山住。

南方大众各派，都是崇拜制多作为学说重点，从文献记载，制多部原名「说制多」，其名即有以制多为其主要主张之意。分部原因，则由於五事争论。从考古资料看，他们崇拜制多，在遗物上亦斑斑可考。（中略）

总的说来，案达诸派虽主张不同，对制多的崇拜是一致的，他们也都是从制多山部分裂出来的。分裂的原因，与大天五事有关。北方对此情况，不甚了解，加之大众系对阿罗汉贬得过低，引起北方各部尤其是有部的反感，因而对案达派给了许多歪曲的说法。如有部硬说第一次根本分裂即因大天五事之说引起的。但後來南方案达也有大天五事，有部只好说那是另一大天，如是就有了两个大天五事了。其实第一次的分裂是關於另外的五事，即《摩诃僧只律》讲的「五净法」（律中可以开许的五类事）。後來案达派的五事，才是大天五事。有部把第一次根本分裂说是由於大天五事，并对大天进行人身攻击，这就纯属臆造和有意无意的中伤了。

大众部分派後就有结集三藏的事，通常称之为大结集或大众部结集。南传的传说，它们更动了上座结集的內容，废除了好些经律，也增加了一些经律。经的排列次第改变了，律的附属部分取消了，律中本生部分的人名、行事等都有改动。

现在它们经律的原本都不存在，剩下一部《大事》（即律中本生佛传部分）的梵本，标明是说出世部所传。西人已将此书校刊出版，日本还有专门研究的学者。此书内容在汉译《佛本行集经》内保存的有。

《佛本行集经》是综合五部佛传而成，其中对大众部的异说，都指明出来，也说大众的佛传叫《大事》。经方面，汉译《增一阿含》，公认是大众部的。前有序品，结构是增一到十一。据解释《增一》的《分别功德论》（从序品起，只解释了几品，看来不是全文）说，有部的《增一》无序品，结构是增一到十。可证汉译本是有部以外的传本。再从内容看，与大众的说法，基本一致。据《分别功德论》讲，内容还有与大乘相通之处，这也是大众部的特点。论虽未明说是大众部的经，根据内容大体可以断定。从论的解释中，还知大众部四阿含的排列是：增一、中、长、杂。增一内

容，便於教化，运用便利，这样排列，显然有它们的深意在（化地的排列是：长、中、杂、增一；有部是：杂、长、中、增一）。

律方面，汉译《摩诃僧只律》，书名即标明是大众的，内容有五净法等，规定可以接受金银，确定是它们的律无疑。不过，我国传说此律是犊子部的，这可能把大众作为多数的通称，犊子部也是多数派的关系。

所以，大众部的经律，在汉文资料里都保存了一点。除四阿含外，它们还有一个杂藏，如《大事》，汉文即无译本，仅在《佛本行集经》中保存了它的一些内容。

论方面，据《摩诃僧只律》记载，在五百结集时，只产生了经与律，未提及论藏。这更符合事实一些，因为开头结集，不可能即有论藏。但是从《增一阿含》〈序品〉看，则有关於论藏的记载。解释序品的《分别功德论》，还说该论是迦旃延在佛生时编辑，并经佛认可的。这论就是九分毗昙。这一说法，也有来历：《异部宗轮论》中也有类似的话，认为大众部後來分出说假部来，即同迦旃延此论有关。好像在分部前，大众部对此论不甚重视，说假部对之特别加以弘扬（九分毗昙的九类，均以「施设」为题，「施设」就是假设之意）。这样看来，至少在说假部时，论藏已经有了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2012-2019）

**吕澂(2)** 大众与上座的学说一开始就是对立的。首先，在方法论上，大众是一说，上座是分别说。这种分歧，据《异部宗轮论》记载，主要表现在对佛的看法上。《论》中列举了大众系对佛的看法有十五条：（一）诸佛世尊，皆是出世；（二）一切如来，无有漏法；（三）诸如来语，皆转法轮；（四）佛以一音说一切法；（五）世尊所说无不义；（六）如来色身实无边际；（七）如来威力亦无边际；（八）诸佛寿量亦无边际；（九）佛化有情令生净信，无厌足心；（十）佛无睡梦；（十一）如来答问，不待思维；（十二）佛一切时不不说名等，常在定故，然诸有情，谓说名等，欢喜踊跃；（十三）一刹那心，了一切法；（十四）一刹那心相应般若，知一切法；（十五）诸佛世尊，尽智、无生智恒常随转，乃至般涅槃。

由此看出大众系对佛的描述是采用一说的方法。上座系相反，采用分别说的方法，它们认为非如来语皆转法轮，非佛一音能说一切法等等。大众还连带讲到佛的前身——菩萨，《论》也列举了六条，也是无分别说的。如说，如来色身无有边际，人们肉眼所见仅是一部分；讲到佛的处胎、降

生，完全神话化了，说是从右胁生出，与常人种种不同。所以大众系的宗教色彩十分浓厚。

其次，關於心性及其解脱的问题，大众的主张与上座乃至有部都是对立的。以前上座系讲：「心性本净，客尘所染，净心解脱」。有部就不承认染心可得解脱，解脱的是净心。大众也讲「心性本净」，但它不是讲心原来就净，而是指其未来的可能性，未来可能达到的境界，而且一达到净即不再退回到染去。这样，它强调的就是染心得解脱。如衣有污垢，未洗时脏，洗後即净，先後并非两衣，仍是一衣。有部则主张心是染的，解脱时去掉染心，由另外一种净心来代替，前後是两个心，不是一个心。化地部认为心性本净，去掉染污就会出现净心，主张也不同。过去一般认为心性本净是大众部的主张，上座系无此观点，以致有许多地方讲不通。现从各方资料综合研究，上座系也讲心性本净，南方上座就明显地具有这一论点。问题不在於两者讲不讲的上面，而是两者所讲的含义大相径庭；一个是指心所固有的，一个则指心的可能性。

大众系的学说，对其他派以及後來的大乘发生影响，这是案达派以後的事。案达派对大众系学说，做了大量的发展和丰富的工作，因而影响也随之显著起来。北传资料对案达派学说记载的不多，如《大毗婆沙论》把它的学说，都摆在「分别论者」的题目下来谈，而且讲的也不完全。可是南传的《论事》，列举各派学说时，案达派列举的最多，达七十餘条。把案达下分出的四派的不同主张也举了一些，受案达派影响而产生的北道（北山住）派学说，也举了不少。作为研究资料是很丰富的。

案达派学说基本上是二元论。就其整体言，当然是唯心的。不过其唯物思想较之其他各部派要多一些。例如，在讲到四大性质时，他们断定四大是可见的，是有实质的物体。他们的论证是：四大分析到极微时，还是可见的，虽然这类眼不能见，另一类眼还是可见的。这就承认了极微的物质性。有部就不然，认为四大不可见，只是四大的性质（坚、湿、暖、动）可由触觉把握到。有部也认为四大种可以分成极微，不过极微不是实在的，而只是人的意识分析成的（慧分析），因之极微是假设的，存在人的概念中而已。其次，案达对三界中的无色界，不认为是绝对的无色，不过色细微一些就是。这就承认物质的普遍存在了。第三，案达还反对上座系關於地遍处的唯心思想。上座依地来观想，认为在定中可以见到的法皆具有地的作用。如地的作用是不可入和硬，那麼定中所见到的一切法如水、火等，

都是不可入和硬的了。这显然是一种唯心的幻觉。所以案达派批评它们是颠倒智，而非真智。

案达派比其他部派对物质的认识进了一步，是有其社会根源的。它们流行於南印度，而且主要是在第三阶级的工农群众中发展的。当时南方处在案达罗王朝的统治下，统治者信奉婆罗门教，佛教在最高统治阶级中得不到支持，於是转而向下层民众发展，为了取得群众信仰，他们把佛神圣化，提倡制多崇拜，借以迷惑群众。当时灾难深重的人民，也只能寄希望於神的信仰，所以南方大众学说能反映工农群众的一些思想意识，原因即在於此。工农群众是从事物质生产的阶级，实际生活使他们对世界带有朴素唯物的看法。这种思想反映在大众系学说里，就使它具有较多的唯物思想倾向。现在有关的资料太少，《论事》中虽保存了一些，但也是由他们的立场出发经过一番取舍的，并不完全。所以要弄清案达派的学说，还有待於新资料的发现。

關於大乘学说思想的来源，各国学者的研究尚未得到明确的结论。对大乘学说的形成，佛教各个部派都曾给予了一定的影响，但一般认为大乘与大众部的关系，更密切些。根据何在呢？本来大小乘的区别是多方面的，但主要的有下列几点：

（一）在宗教实践上，大乘以成佛为目的，而小乘则以达到阿罗汉为究竟。

（二）在理论上，对法空的解释，小乘对佛说很拘泥，认为（特别是有部）凡佛说的都实在。只要佛说有这类法，有这类概念，也就有这类实在。这是一种概念的实在论。因此，它们不承认万法皆空，最多只承认人无我，所谓人空法有。小乘中也有主张法无我的，如上座部，但也是用分析方法得出来的，如茶杯现在是完整的，它终有一天要被打破；如用分析方法去看，它也是不完整的，是无自性的。这样来理解空，当然很不彻底。如果一件东西要待打破时才能认为空，那麽未破之前，很难有此认识。大乘的看法就不然，认为一切皆空，法的自性也是空，所以说一切法的存在如幻如化。

（三）小乘认为要实现自己的理想，非出家过禁欲生活不可；而大乘，特别在其初期，则以居家的信徒为主。并且有些事只有在家才具备条件去做，例如布施中的财施，出家人不许集财，就不能实行。因此，大乘一开始，很重视在家，不提倡出家。

从以上几点大小乘区别来看，与大乘更为接近的是大众系。大众系后来分裂出来许多部派（不在十八部之内），如南传之方广部，又名大空宗，即是其中之一。方广部在锡兰，有个时期很占优势，曾以无畏山寺为根据地。从现存资料看，它们与大乘思想的联系，甚为密切。例如：

（一）他们主张佛不住人界而住天界，人界所见只是佛的化身。这一思想就通於大乘以後所讲的报身和化身。

（二）他们又说，佛是不说法的，现在所传佛说，也是出於变化。还说，对佛布施无多大果报，因为佛不接受布施，只是示现接受的样子。这样，佛、布施都是空，与法自性空的理论很接近。因而也就获得大空宗的名字。他们的主张还多，仅就上述两点已具有万法空的思想，以致龙树对它都有「方广道人恶取空」的呵斥。说空达到极端，就不止於法无我而已了。

（三）方广部还主张「一意趣可行淫」。就是说，出家人在信仰和愿行（供奉）一致的条件下，可以结合为夫妇。这样就打破了在家出家的界限。据《论事》记载，案达四部都如此主张。可见方广部即由案达四部发展出来的。总之，这个主张与大乘初期在家的主张是有联系的。大乘初期信徒的组织生活还不清楚，只知他们有个团体，成员称菩萨，团体名称即叫菩萨众（伽那，三人以上者。小乘叫比丘众，称僧伽，四人以上者）。具体情况，还待研究。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2022-2028）

yslc-p0261大云经 上册

## 大云经

**印顺** 女子不得作轮王，声闻法中有此说，大乘则不然。北凉·昙无谶所译《大云经》，佛记会中天女，当来以女身作转轮王，护持正法。唐·武后之敢於移唐祚称帝，开中国政治史上空前绝後之奇迹，《大云经》与有力焉。当时僧尼，为《大云经》润饰，注释，为武后宣传，颁《大云经》於天下，以示天命所在。武后称天册金轮圣帝，实本於此。时菩提流志来中国，遂译圣典，为武后所尊敬。其新译之《宝云经》，较之旧译《宝雨经》，独多天女受记作轮王事，盖取《大云经》说以糅合之。然《大云经》之本义，实指南印度案达罗王朝。如经（卷四）云：「我涅槃已七百年後，

是南天竺有一小国，名曰无明。……其城有王，名曰等乘。其王夫人产育一女，名曰增长。……诸臣即奉此女以继王嗣。……满二十年，受持读诵是《大云经》，然後寿尽。」此则南印度别有女王，不关我中国。古人附会其事，不知何以通经！

（《华雨香云》，页202）

ysl c-p0265大智度论 上册

## 大智度论

**印顺** 《大智度论》（以下简称《智论》），是《摩诃般若波罗蜜经》的释论，目前梵本无存，仅有汉文译本，为鸠摩罗什（Kumārajīva）所译。

《智论》作者，向来传是龙树（Nāgārjuna）。但是近代学者如比利时的Lamotte，日本的干渴龙祥、平川彰和加藤纯章，对此定论或则否定，或则修正。否定者如Lamotte，认为《智论》并非龙树所作，而系某一西北印度说一切有部而转学大乘之学者所造。加藤纯章甚至认为：作者不但不是龙树，而且很可能来过西域，在此完成；罗什也参与此一著作。修正者如干渴龙祥，虽仍肯定《智论》为龙树所作，但是以为鸠摩罗什在汉译过程中已有所增修。这些观点，详见於下列论文：

（一）Lamotte著，郭忠生译：〈《大智度论》之作者及其翻译〉（《谛观》第六十二期，七十九年七月，页97-179）。

（二）干渴龙祥著：〈《大智度论》の作者について〉（《印度学佛教学研究》第七卷第一号，昭和三十三年十二月，页1-12）。

（三）平川彰著：〈《十住毗婆沙论》の著者について〉（《印度学佛教学研究》第五卷第二号，昭和三十二年三月，页176-181）。

（四） 加藤纯章著，宏音译：〈《大智度论》的世界〉（《谛观》第五十二期，七十七年元月，页1-47）。

對於龙树造论的古说，学者们不同程度的否定性结论，我觉得值得商榷。审视其议论，往往未能把握论典的特色，未曾考量翻译的过程，所以错误层出不穷。但八十六老僧，已是衰病馀生，不能完成写作的心愿了！亏得昭慧法师愿意发心，所以特为他提供些资料，叙说些我的意见，由他整理，写出，发表，以尽中国佛弟子应尽的一分责任！

※

※

※

本文从论典的著作与翻译两条线索详加检证，发现龙树造论的古说更契合史实，否定罗什增修甚或参与造论的结论。

第一章分四节，谈《智论》翻译的相关问题。第一节先从古代佛典汉译的程序谈起。古代的译经，是集体事业；口译、笔受，各有其人。是故若因《智论》内文有些疑似非龙树原文，就想像为罗什之所「加笔改变」，那是对译经程序太过隔阂了。《智论》之笔受者为僧睿等，译本纵有增修，也断非出自罗什手笔，这是可以肯定的。

第二节针对《智论》广本「千卷」的传说，及学者进一步的重重误解，提出辨正。我以为：一切误解，源於对「经论会编而成百卷，论文实有七十卷」以及「一般释论，皆先广而後略」此二事实之忽略。《智论》二品以下，确是「三分除二」的略译；广本则约有一三六卷，绝无「千有馀卷」之可能。

第三节针对干渴龙祥的「罗什加笔」之说，提出不同看法。《智论》中许多「秦言」、「天竺语法」之类按语，固非本论之原文，却也绝非罗什个人独出心裁的增益，而是古代译经者为便於国人阅读而夹注名相的惯例。而且这些夹注，也不是罗什「加笔」，而是僧睿等所附加上去的。

第四节述介《智论》的口译者鸠摩罗什与笔受者僧睿。罗什向莎车王子学习大乘，这有罽宾大乘佛法的学统；明乎此，则对罗什大乘学之传承与其汉译《智论》之事，当不会感觉离奇。僧睿有文学素养，玄理之悟性亦高，但他对事相的分辨，往往失之粗糙，所以会有《智论》「千有馀卷」的误传。此外，他在《智论》译文方面，名相用语也往往前後不一，这种情形，出在同一论本上，是不太理想。

第二章分八节以证明古说——《智论》确为龙树所造。第一节先宏观《智论》对佛法的根本立场：诸佛以无量方便力，为种种众生说种种法门。无智则由此开展种种异说而互不相容；有智则於一切法门，莫不能知诸法实相。论主本此立场以出入诸家，包容异说而抉择深义，其中所涉，涵括当时全印各学派的一切法门，绝不止於说一切有部义。

此下两节，分析《智论》对当时部派论义的看法。第二节「《大智度论》与毗昙门」，分成二项，论其与说一切有部及犊子部的关联。在说一切有部方面，《智论》名相大抵采取《品类足论》的说法；对主流学派的《发智》、《大毗婆沙》论义，常是采取严厉批判的态度，反而倾向非主

流的西方师或外国师。由此肯定作者决非由正统有部之迦湿弥罗师而转入大乘。在犊子部方面，《智论》取其以五法藏摄一切法之说；而「不可说」或「受假施设」亦源於犊子部义，只是後者单约「我」而说，《智论》则通约「我、法」而论。因此，平川彰以为《十住毗婆沙论》采五法藏说，而《智论》却采批判立场，两论立场相违，由此而对两论作者同为龙树之说审慎存疑，这可说是一种误解。

第三节分述《智论》取空门之「法空」义，而拣别方广道人的恶取空，取毘勒门论（优波提舍）之释经方法。此二门皆与大众部思想有关，且论主又采大众部之佛陀观等思想。由此可知：Lamotte认为论主「对大众部表现出无言之轻蔑，而在其著作中未置一词」，由此推定他可能为西北印说一切有部之比丘，殊属不当。

第四节论「三藏与四藏」，说一切有部不立杂藏，而对偈颂与传说，采保留态度。由此看出《智论》充分引用偈颂传说以为佛法定量之风格，与有部截然不同；亦知Lamotte将《智论》所引当作是「说一切有部之杂藏」，为一大错误。《智论》所引结集律藏内容，采自有部之《十诵律》，故论主应是从有部《十诵律》系而非从采取《根有律》之迦湿弥罗系出家。

第五节将佛教的「中国」与「边地」定义作一述介。释尊所不曾游化之地区，即为「边地」或「弊生处」。干渴龙祥以为：《智论》将南印文化大国安陀罗（Andhra）作为「弊生处」，显系罗什面对中华文化国之豪奢生活而作此称。这其实是不知「边地」定义而引起的误解。以此证明罗什「加笔」是不成的。

第六节「南天竺与北天竺」。Lamotte以为《智论》偏好采用北天竺的传说故事，以此推论作者为西北印学者。其实此类传说，往往为一切部派之所共有，人名、地名则依部派流传而容或不同。而《智论》所引本生、譬喻，普及全印，虽於北印地区极为熟悉，却绝不限於述北天竺事，反而与南印度有密切关系——从其对南印四十二字母之解说可知。是故对於《智论》作者是「案达罗王朝时南印度人龙树」之古说，应予以信赖。

第七节「《大智度论》与大乘经论」，先针对平川彰所提《十住毗婆沙论》与《智论》之「五种异义」加以分析，以证明二论作者同为一人，毋须「存疑」。其次，由於龙树高寿，故《智论》引述弟子提婆（Āryadeva）及再传弟子罗侯罗（Rāhula）之作品，亦非绝无可能。末後对Lamotte列举《智论》所引大乘经之资料稍事更正，并附带一提早期大乘经中之「如来藏」思想，其集出年代，并不晚於龙树。

最後在第八节，述介龙树其人其事。其前期著作，如《中论》等，重在遮破异执，并开显三乘不二之深观；後期著作如《智论》等，则依不二深观广明菩萨大行。二者风格不同，并不能据此以断定《智论》作者绝非《中论》作者。

至於《智论》不为印、藏後期中观学派诸师所知，这是由於龙树学一度中衰的缘故，不能以此证明《智论》非龙树所造。

而经论原文，在流传中每不免有所增删，但《智论》无其他版本可资比较，也就无从决定；但这决非等於鸠摩罗什之所加笔。

（《大智度论之作者及其翻译》，页7-12）

yslc-p0266大树紧那罗王所问经 上册

## 大树紧那罗王所问经

**印顺** 经中说到：大树紧那罗王菩萨有微妙的音声，一方面是以赞佛，一方面也是为了启发众生信佛的心。有位天冠菩萨听他唱歌、弹琉璃琴，就问他：您的这些音声是从何而来呢？是由琴发出，或是由您的手发出？您唱的歌，是由口出或是由心出？於是大树紧那罗王菩萨就告诉他：这些音声，非从琴出，因为琴放在那里不去动它是不会自己出声的；也并非从手所出，因为手的本身也不会发出声音。我所唱的歌，非从口出也非从心出。一切皆是如幻如化，即起即灭，声音是无所从来，无所从去，本无自性而毕竟空寂的。从音声的缘起生灭关系，我们就可以体悟到甚深的无住空义。也不要光看表面，别人喜欢唱歌跳舞，就和他们一起去唱歌跳舞。只是唱唱跳跳，就未免与佛法远离了！

本经的另一特色，与《维摩诘经》一样，弹斥小乘，说小乘不究竟。不要以为小乘还可以回小向大，若一旦走上了小乘的曲径，要回到大乘来，不知道要兜上多麽大的圈子，所以还是直捷的修学大乘好。本经记载了一段非常具有意义与启发性的故事：当紧那罗王菩萨来参加法会的途中，发出了种种的微妙音声，与会大众都听得入神了，有些人坐不住也就跟著节拍跳起舞来，连代表小乘最严肃精神的大阿罗汉摩诃迦叶也不例外。天冠菩萨就问他：您是一位耆年长老，怎麽不怕人讥嫌，竟然也像孩子一样的跟著别人跳起舞来？摩诃迦叶回答说：虽然我已经离欲，对世间的五欲之乐，可以一点都不动心，但听到了菩萨的微妙音声，我就不能自主地跟著

手舞足蹈起来。由此可见，尽管小乘已经离欲断惑、了生死，但还是不究竟，听到了菩萨的微妙音声，还是会动心的。这正如《维摩诘经》中的天女散花，当花散到舍利弗的身上，就沾住了，不往地上落下，这是由於他心里还有所著的缘故。这可以显出阿罗汉与菩萨的不同，与大乘的特殊精神。

（《华雨集》（一），页16-17）

ysl c-p0275大宝积经（摩诃衍宝严经） 上册

## 大宝积经（摩诃衍宝严经）

**印顺(1)** 《大宝积经》，共一百二十卷，是唐代的菩提流志，在武后神龙二年开译，到先天二年编译完成的。在中国佛教界，《宝积经》被称为五大部之一，有著崇高的地位。这部《大宝积经》共有四十九会，也就是四十九部经的纂集。虽然是菩提流志奉诏翻译，其实只能说是译编。因为四十九会当中，如古人翻译得很精确，就不再新译。如古译文义艰涩或者脱落，或者古人还没有译出的，这才加以翻译。所以现在的《大宝积经》，实是多数人翻译的编集。菩提流志新译的，凡二十七会；古师所译的，共二十二会。论卷数，菩提流志新译的，不过三分之一。只因为到菩提流志手中，大部才编集完成，所以一般说是菩提流志所译的。

本经为什麼称为宝积？有人以为：《宝积经》是一部丛书，所以宝积是多种经典——法宝总集的意思。当然，《大宝积经》被作为多种经典的编集，在玄奘法师时代，早就如此了。据《慈恩传》说：奘师去世那一年元旦，曾因寺僧的劝请，而试译《大宝积经》。但真正说起来，现在所要讲的〈普明菩萨会〉（《大宝积经》第四十三会，第一一二卷），才是原始的《宝积经》。而现在的《大宝积经》只是附合「宝积」二字，将四十九部不同的经典，编集在一起而已。所以现在的四十九会，性质互不相同；既没有一贯的论题，也说不上前後的一定次第。《宝积经》四十九会，与《大般若经》十六会，《华严经》九会等，意义完全不同。

现在要讲的《大宝积经》的〈普明菩萨会〉，是古典的《宝积经》（其馀四十八会，是合编而才称为《宝积》的），这可以从两点来说：

（一）古代所说的《宝积经》，都是指本经说的：1. 本会内题「古大宝积经」。糅译於《大乘宝云经》中的，叫〈宝积品〉。2. 龙树《大智度

论》（卷二十八），引《宝顶经》，明菩萨初发心胜於二乘，就是此经，可知《宝顶》是《宝积》的异译。3. 魏·菩提流支（或勒那摩提）译的《大宝积经论》四卷，传为世亲菩萨所造。依西藏所译，说是世亲弟子安慧菩萨造的。这部《大宝积经论》，就是本经——〈普明菩萨会〉的释论。

（二）古代大乘圣者，是特别重视本经的：1. 中观大乘（空宗）的龙树菩萨，引用《宝顶经》，就是本经，这已在上面说过了。又如《大智度论》所说：「声闻空如毛孔空；菩萨空如太虚空」。及《中观论》的：「如来说空法，为离诸见故」一偈，都是引用本经的。2. 瑜伽大乘（有宗）的弥勒菩萨，在《瑜伽论》〈摄抉择分〉（卷七十九、八十），说菩萨正行十六事，就是本经的摩怛理迦。安慧的《大宝积经论》，是依此敷演而成的。又如《摄大乘论》〈所知相品〉，所说成就三十二法名为菩萨，以及唯识学者所传的十三种中道，都是依据本经的。特别是「宁起我见如须弥山，不起空见如芥子许」一语，为瑜伽大乘特别重视的金句。这样看来，印度大乘正统的空有二宗，一致重视本经——《宝积经》（〈普明菩萨会〉），可见本经的价值了。（中略）

本经从一般的律仪戒说起，而深意在道共戒，如说：「诸圣所持戒行，无漏不系，不受三界，远离一切诸依止法。」这无漏相应的，圣智相应的戒行，本经在正明菩萨道中，也深切的说出：「无有持戒，亦无破戒。若无持戒无破戒者，是则无行亦无非行。若无有行无非行者，是则无心无心数法。若无有心心数法者，则无有业，亦无业报。若无有业无业报者，则无苦乐。若无苦乐，即是圣性。」不但圣者以此为体性，也是圣者以此为因性的（共三乘说为圣性。专约大乘说，就是佛性）。从慈悲不忍损他，到远离忆想分别，深入真空的戒行，为本经的要义之一。

现证慧——圣智、净智，是依定修观而成就的。本经说：「不以戒（律仪戒）为最，亦不贵三昧；过此二事已，修习於智慧。」又说：「依戒得三昧；三昧能修慧；依因所修慧，逮得於净智。」戒、定、慧的三学相资，次第修发；修定与修慧不同，本经都说得明白。智慧（般若），不是泛泛的知识，而是通达我空法空——空寂法性的圣智。这不但依戒、依定而修得；在慧学自身，也有修学次第，这就是依闻慧而起思慧，依思慧而进起修慧（与定相应的观慧，叫修慧），依修慧才能得现证的圣智。所以本经重智慧，也就重於多闻，修行。如说：「菩萨有四法得大智慧。何谓为四？常尊重法，恭敬法师（这是自己乐意多闻）；随所闻法，以清净心广为人说，不求一切名闻利养（这是乐意使他人多闻）；知从多闻生於智慧，勤

求不懈，如救头然（知多闻的功德而勤求）；闻经诵持，乐如说行，不随言说」（这是由闻而思而修，不为文字所封蔽）。本经说菩萨行，以「得大智慧」为第一要行；而说智慧从多闻生，明白的开示了慧学的进修次第。

「依因所修慧，能得於净智」：可见观慧的修习，是极为重要的。本经广明如实的中道正观，即一切（我）法性空观。空（无相无愿无生灭等）是本性空，是中道，所以增减不得。有些人，取空著空，以为有空可得，这是增益了。这不但辜负了佛说空观的本意，反而著空成病。如以药除病，「药不出，其病转增」一样。龙树依据经义，所以在《中观论》上说：「如来说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。」一切都是本性空的；众生著有，起种种见而流转生死，而一切法空，还是本来如此。由於「一切诸见，唯空能灭」，所以说空；灭诸戏论妄执，即显一切法本性空寂，并非别有空理，可住可得。有些人著有成迷，怖畏法性空寂，不生不灭。佛说这些人，如怖畏虚空，而想逃避虚空一样，这是减损了。其实，空是一切法性，虚空那样的遍於一切，有什麼可怖畏，有什麼可舍离的？想离空立有，真是「狂乱失心」了！龙树说：「五百部闻毕竟空，如刀伤心」，就是这一类人。能於一切法性空，不增不减的如实观察，是引发真实圣智的方便。一切法本性空：以如幻性空的观心，观如幻性空的观境；心境并冥。经说如幻食幻的比喻，极为明白。观心是分别伺察，圣智是无分别智，依分别观怎麽能引生无分别智呢？这如经上说：「真实观故，生圣智慧；圣智生已，还烧实观。」要知道，如实观慧，是观一切法无自性空的。这虽是世俗的分别观察，但是顺於胜义的，观自性不可得的。所以这样的观慧，能引发无分别圣智。等到圣智现前，那如实空观也就不起了。唯有理解这个道理，才知观慧的必要，不致於落入一味息除分别的定窟。

本经以律仪戒而深入到道共戒；从闻慧、修慧而深入到现证慧。在法空性的现证中，戒智不二；也就是无漏戒定慧的具足。这可说是本经的宗要所在了。

（《宝积经讲记》，页1-4、11-14）

**印顺(2)** 《大宝积经》，一二〇卷，是唐代（西元706—713年）菩提流志（Bodhi ruci）编译所成的，分四十九会。早在麟德元年（西元654），玄奘就想翻译这部经，由於年老力衰而停译。古代称为「宝积」的经典，不在少数，印度早已有了丛书的形迹。如《无尽意经》是「宝顶经中和合佛法品」；《宝积三昧文殊师利菩萨问法身经》，也以宝积——摩尼宝为

名的。现在要说的，可能是最古的宝积，而被编为《大宝积经》的一会。这部「古宝积经」，译本有：

1. 後汉·光和二年(西元179)，支娄迦谶(Lokarakṣa)初译，名《(佛)遗曰摩尼宝经》，一卷。
2. 晋失译的《摩诃衍宝严经》，一卷，一名〈大迦叶品〉。
3. 秦失译的《宝积经》，一卷，今编为《大宝积经》第四十三会，名〈普明菩萨会〉。
4. 赵宋·施护(Dānapāla)译，名《大迦叶问大宝积正法经》，五卷。这部经，还有梵文本、藏文本。

西元1926年，Holstcin对校梵本、藏文本，及汉译四本，出版《大宝积经迦叶品梵藏汉六种合刊》。这部经的汉译，还有梁·曼陀罗仙(Mandra)共僧伽婆罗(Saṅghavarman)所译的《大乘宝云经》〈宝积品〉第七。《大乘宝云经》的异译本，都没有这一品，可见这是後來被编入《大乘宝云经》的。宋·沮渠京声所译的《迦叶禁戒经》，一卷，是从本经所说的声闻正道，抽出别译所成的。

在《大宝积经》四十九会中，这是重要的一部！龙树(Nāgārjuna)引用了本经，特别是瑜伽学者。如《瑜伽师地论》〈抉择分中菩萨地〉，称为「菩萨藏中所有教授」的十六种应当了知，是依本经而叙述的。传为世亲(Vasubandhu)所造的《大宝积经论》，元魏·菩提流支(Bodhi ruci)译成四卷，是依《瑜伽》〈抉择分〉而解释本经的。这部经，受到大乘论师的尊重。

《宝积经》的各种译本，文段略有出入，但全经的主要部分，是相同的。佛为大迦叶(Mahākāśyapa)说：

(一) 辨菩萨的行相：菩萨的「正行」，是得智慧，不失菩提心，增长善法，直心，善调顺，正道，善知识，真实菩萨：共八事，一一事以四法来分别，并反说不合正行的菩萨邪行。「正行胜利」，是得大藏，过魔事，摄善根，福德庄严。「正行差别」，是名符其实的菩萨，应该具足三十二法。

(二) 赞菩萨的功德，共举十九种譬喻。

(三) 习中道正观：我空中道；法空中道，约蕴、界、缘起来阐明。更抉择空义，以免误解，及智起观息、智生结业灭的意义。

(四) 辨菩萨的特胜：依八种譬喻，明胜过声闻、辟支佛的菩萨功德。

(五) 明菩萨利济众生：「毕竟智药」，是不净、慈悲等对治门，三十七道品，对治众生的烦恼重病。「出世智药」，是从缘起空无我中，观自心的虚妄不可得，而悟入无为圣性。无为圣性是泯绝一切相的；是平等、不二、远离、寂静、清净、无我、无高下、真谛、无尽、常、乐、净、无我、真净——以上是菩萨正道。

(六) 比丘的应行与不应行：比丘应行戒、定、慧三学，应离八种（二法的）过失。

(七) 沙门的善学与不善学：形服具足而破戒的，威仪具足而破见的，多闻、独处而求名闻的，都是不善学，应学「实行沙门」。

(八) 持戒的善净与不善净：著有的，执我的，取众生相的，见有所得的，虽持世俗戒，不善不净，可说是破戒的。善持净戒的，是离我我所见，以净智通达圣性的。

(九) 百增上慢比丘听了，不能信解而离去。佛化二比丘，与增上慢比丘共论，五百比丘心得解脱。回来见佛，依密意说自证法——以上是声闻正道。

汉译的《遗曰摩尼宝经》，到此为止。〈普明菩萨会〉——《宝积经》，以下有佛为普明菩萨说一段，明菩萨的不住相，大精进，为众生，疾成佛道——四义。《摩诃衍宝严经》，及《瑜伽师地论》〈摄抉择分〉，没有普明菩萨问答，以下有受持胜解的功德。《大迦叶问大宝积正法经》，以下有普明问答及胜解功德；全经都有重颂。普明问答与持经功德，可能是附编的，所以各译本，或有或没有，彼此都不相同。

本经叙述菩萨正道与声闻正道，是从菩萨道的立场说的。广举种种譬喻，有经师的特色，而文体简要明白，全经极有条理，与论书相近。从实行的立场，说明事理，少说仰信的——佛与大菩萨的方便妙用。对人间的修学者来说，这是极其平实的宝典！

《大宝积经》卷一一二〈普明菩萨会〉（《大正》11. 634a）说：

「迦叶！真实观者，不以空故令诸法空，但法性自空。……迦叶！非无人故名曰为空，但空自空。……当依於空，莫依於人！若以得空便依於空，是於佛法则为退堕。如是迦叶！宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢。所以者何？一切诸见以空得脱，若起空见，则不可除。」

依经文所说，空见是比我见更恶劣的。空、无相、无愿、无生、无起、无我，都是本性空的，不是由於观察，破了什麼而成为空的。性空，是如、法界等异名，唯有不落情见、戏论，净智所现证，是不能於空而取著的。经说「便依於空」的「依」，其他的译本，是「猗」、「著」、「执著」的意义。

这一段经文，非常的著名！《中论》引经说：「大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化」；「不能正观空，钝根则自害，如不善咒术，不善捉毒蛇。」《瑜伽师地论》也引经说：「世尊依彼密意说言：宁如一类起我见者，不如一类恶取空者。」後代的瑜伽学者，成立依他起性自相有，弹破依他起无自性的学者，总是引用这几句话。（中略）

在初期大乘时代，「一切法空」，是公认为究竟而没有异议的。本经也是阐扬空义的，却传出了「宁起我见」，「不起空见」的呼声，显然已发见了当代的大乘佛教，有失却中道而流於谬误的倾向。本经为後汉·支谶初译，为西元150年前集出的经典，也可见西元150年前，大乘空义昂扬声中，空相应经已引起副作用了！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1164-1169）

**吕激(1)** 《宝积》後來发展成有四十九会的大丛书，但最初出现的是里面最原始的一种，中国前後译过四次，开始是支娄迦谶译的，名《佛遗曰摩尼宝》（佛遗曰，即毗佛略，意为方广；摩尼，为如意珠），後來又译名《宝严经》，或名〈迦叶品〉（後由单卷编入大部，因大部也有〈迦叶品〉，遂改名〈普明会〉），最後译的名《迦叶问正法经》。四个译本，名称不同，但都是小本宝积的异译，原经叫甚麼名字已不清楚。

小本宝积，是继般若之後出现的大乘经类之一，其内容较般若更为丰富。不过基本理论仍出於般若，只是在一个方面，大大地发展了。全部分为十六门，都是属於大乘教授的，具有重要的意义。其中谈到了大乘出家，即戒律的问题，谈到定慧学，以大乘和小乘相比较指出其优劣。

更值得注意的是它提出了大乘的一个重要思想：「根本正观」。就是说大乘应该具有甚麼观点去观察一切。它们认为应该用般若去观察。菩萨乘就是提倡般若。所以宝积的根本正观是来自般若。具有智慧，就掌握得判别正与不正的方法，从而使他们的理论超出了单纯的空观，提出所谓「中道」来。「空观」原对「实有」而言，「实有」固然不对，若定以空为实

在的「空」，那也不对，离去「空观」、「实有」的二边，他们主张「中道」。「中道」原在部派佛学时期也偶尔谈到，现在大乘把它扩大，而且固定在「正观」方面运用，这就是从小品宝积开始的一个重要思想。

小品宝积在讲「中道」时，还详分为十三种「正观」，后来大乘的讲述，也未超出这个范围。小品宝积还特别指出，「有见」很坏，但「有见」走向极端即使大如须弥山，也还有办法破除；如果著了「空见」，那就不可救药了。可见，《宝积》一类比「空观」进了一步，它破空破有，提倡「中道正观」。小品宝积，以后编入大部宝积四十九会中的第四十三会。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2042-2044）

**吕澂(2)** 今讲《宝积》，用晋译《摩诃衍宝严经》，此经一卷，为后来大部《宝积》之源泉（要义如宝，聚集为积，故名为宝积也）。自龙树著述（《智论》、《菩提资粮论》）至于寂天之书，莫不引据（龙树至寂天相去六、七百年），足证其为大乘中最古最要之籍。又在中土，从后汉始有译事以来，直到赵宋罢译之际，叠经翻传，又足证其流行之盛且久。

现存译本尚有四种，初名《摩尼宝经》为后汉支谶（与安世高同时）所译。次即现用之本，已失译人，录家附之晋录，观其笔致与术语，出於西晋无疑。三名《大宝积经》，即普明菩萨会，亦失译，附姚秦录，编於《大宝积经》四十三会（《大宝积》共四十九会）。四名《大迦叶问大宝积正法经》，文句略繁，共有五卷，为赵宋·施护等译。四译详略各异，盖愈晚出愈增繁也。

今讲取《瑜伽论菩萨地》〈抉择分〉释文与经配合。瑜伽但有解释，不牒经本，对勘四译，唯晋译结构差近，故取用之。又此经现有梵文孤本一种，俄人得之于阗，藏其国学士院中，帝俄时男爵钢和泰讲学吾国北庠，取校西藏译本付印，名《大宝积经迦叶品》（商务印书馆出版），但梵藏本皆晚出，勘同宋译，不能全符《瑜伽》释文，仅足为参证之资耳。

此外元魏·菩提留支译有释论一种，名《大宝积经论》，凡四卷，不详作者，译文亦错乱拙劣。西藏藏经中同有此本，题安慧作，核其体例，乃依《瑜伽》配合经文详为之解，家法井然，或真是安慧之作也。钢氏亦以魏译对勘印行，惜不娴汉文，对照之处，错谬不少，但亦可供参考。

《瑜伽论》详释此经者，以其能略举菩萨藏中所有教授也（释系旧文，弥勒、无著集之，亦犹《杂含》本母之例）。教授与教诫，为佛说法之通例，大抵教诫详於律，禁止所行，通常以之属於消极方面；教授重在法，

奖励所行，通常以之属於积极方面。实则教授中亦三学（戒定慧）具足，如何使此三学清净，正属教授之事也。大乘教授，既繁且广，唯此经条列十六门，最为简要。亦犹戒本广之有二百五十条，约其要义，乃具於诸恶莫作一颂耳。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页819-821）

ysl c-p0281上品般若 上册

## 上品般若

**印顺** 「上品般若」，是传说的「十万颂本」，与唐译《般若波罗蜜多经》的〈初分〉相当。在文段次第上，「上品般若」与「中品般若」是大体一致的。「唐译初分本」，共四百卷。在数量上，比「中品般若」的「唐译二分本」（七十八卷），多了五倍；比「唐译三分本」（五十九卷），几乎多了七倍。到底多了些什麼？法数虽也增加一些，而主要增多的，是每一法的反覆叙述；问与答，都不厌其繁的一一叙述。最特出的，如色净、果净、我净、「一切智净」的说明。在「二分本」中，大正藏本仅二页零；「三分本」仅有一页；而「初分本」（「上品」）却是从一八三卷起，到二八四卷止，共一百零二卷，五二八页，占了全经的四分之一。在适应印度的部分根性，「上品般若」推演到这样的冗长，在爱好简易的中国人看来，真是不可思议！

「上品般若」的推演集成，是在初期大乘向後期演进的过程中，所以在「上品般若」——〈初分〉中，有了後期大乘的特徵。如：

（一）「实有菩萨」：「唐译初分本」、「二分本」、「三分本」，有「实有菩萨」说，经中的文句是一致的，如《大般若波罗蜜多经》〈初分〉卷四。（中略）

「放光本」、「光赞本」、「大品本」，是与「唐译二分本」、「三分本」相当的。同样是「中品般若」，在西元三—五世纪译出的，没有「实有菩萨」句，而七世纪译出的却有了。从此可以推定为：当「中品般若」集成时，是没有「实有菩萨」的，也就是还没有附入「真我」说。极可能是从「中品」而推衍为「上品般若」时，增入了「实有菩萨」一句，如《大乘阿毗达磨杂集论》卷十四（《大正》31. 764b）说：

「如是十种分别，依般若波罗蜜多初分宣说。」

安慧（*Sthiramati*）是西元五世纪人。在他糅释造成《杂集论》的时候，「十种分别」还只是依《般若经》〈初分〉宣说，所以特地提到依据〈初分〉。〈初分〉所说，比「二分本」等「中品般若」，多了「实有菩萨」一句，为瑜伽学者「十种散乱分别」所依。在梵本的长期流传中，玄奘所传的「二分本」（梵本），也已受影响而补上这一句——「实有菩萨」了。（中略）

（二）「五种所知海岸」：第六地菩萨，应圆满六波罗蜜多，波罗蜜多（*pāramitā*）是「到彼岸」的意思。「上品般若」说到这里，接著又说到「五种所知海岸」，如《大般若波罗蜜多经》（〈初分〉）卷五十四（《大正》5. 306b）说：

「住此六波罗蜜多，佛及二乘能度五种所知海岸。何等为五？一者过去，二者未来，三者现在，四者无为，五者不可说。」

「五种所知海岸」，「唐译三分本」作「所知彼岸」，「二分本」次第小小不同，「不可说」在三世与无为的中间。唐译本的「五种所知」，是与犊子部（*Vatsīputrīya*）的「五法藏」说相符合的。如《成实论》卷三（《大正》32. 260c）说：

「汝（指犊子部）法中说：可知法者，谓五法藏：过去、未来、现在、无为及不可说；我在第五法中。」

「可知法」，就是五种所知的「所知」。《俱舍论》说：「彼所许三世、无为及不可说——五种尔焰」，尔焰（*jñeyā*）就是「所知」的音译。犊子部的「五种所知」中，三世与无为法，是一切部派所共通的，特色在「不可说」。犊子部以为：「我」是非有为（三世法）非无为的，是不可说（为有为或无为）的实体。龙树（*Nāgārjuna*）《十住毗婆沙论》卷十（《大正》26. 73c、75b—c）说：

「诸佛住是三昧，悉能通达过去、现在、未来、过出三世（即无为）、不可说——五藏所摄法，是故名一切处不阂。」

「凡一切法有五法藏，所谓过去法、未来法、现在法、出三世法、不可说法，唯佛如实遍知是法。」

龙树引用了「五法藏」，唐译的「上品般若」、「中品般若」也都说到了「五种所知」，但在中国古代传译的「中品般若」，如「放光本」、「光赞本」、「大品本」——龙树《大智度论》的所依本，都只说六地应圆满六波罗蜜，而没有说「能度五种所知海岸」。可见「中品般若」（与

「唐译二分本」相当）成立时，还没有「五种所知」说。龙树引用「五法藏」，也知道有「十万颂本」，所以可推论为这是「十万颂本」（「初分本」）所增入的。「五种所知」中的「不可说」，是真实我，所以增入「五种所知」，与加入「实有菩萨」，是同一理路。将「五法藏」中的「不可说」引入《般若经》中，当然可以解说为离言说的如如法性。但这是犊子部著名的学说，「不可说」是「不可说我」，使人无意中将离言说的如法性，与作为流转、还灭的主体——真我相结合。「五种所知」没有明说真我，而是暗暗的播下真我说的种子，使般若法门渐渐的与真我说合流。

（三）「常乐我净真实功德」：「唐译初分本」——《大般若波罗蜜多经》卷三三二（《大正》6.701c）说：

「为诸有情说无倒法，谓说生死无常、无乐、无我、无净，唯有涅槃寂静微妙，具足种种常乐我净真实功德。」

「唐译二分本」、「三分本」，也这样说。但中国古译的「放光本」、「大品本」，却只说生死的无常、苦、无我、不净。生死是「无常苦无我不净」，涅槃是「常乐我净」，这是《大般涅槃经》等真常大乘的主要思想。《般若经》说如化，生死、涅槃都如化；说清净，生死、涅槃都清净；一切法如，一切法不生：《般若经》所开示的，是般若的不二法门。唐译「中品般若」说「生死无常苦无我不净，涅槃常乐我净」，而这是古代译本所没有的。

「我」，原是奥义书（Upaniṣad）以来，印度宗教文化的主流。佛法的特义，是「缘起无我」。但缘起无我，众生怎能生死延续而不断？圣者解脱而证入涅槃，又是怎样？由於解说这一问题，部派佛教中，传出了犊子部的「不可说我」，说转部（Saṃkrānti vādi n）的「胜义我」。真我，是印度一般所容易接受的。在般若法门流行中，世俗的真我说，也渐渐的渗入了。「实有菩萨」说，「五种所知」的「不可说」说，「常乐我净」的「大我」说，附入《般若经》中，用意是一样的。「中品般若」的古译本没有，而与之相当的「唐译二分本」、「三分本」却有了。「上品般若」集成时，将犊子部的真我说，编入经中，可能与集经者的环境（中印度），部派有关。久之，在「中品般若」梵本流传中，也被添糅进去。「上品般若」所增入的，如极喜等「十地」说，及流传中后来附入的「三性」说（西藏本有「三性」说），还有不少可以论究的，这里只能简略了。

《般若经》的次第集成，虽没有精确的年代，但可作大略的推断。

原始般若

西元前 50 年

---

下品般若除〈随知品〉、〈常啼品〉等四品	西元 50 年
中品般若	西元 150 年
上品般若	西元 200 年

这是各部集成所不能再迟的年代。「原始般若」，出於阿兰若行者的深悟，被认为菩萨的般若波罗蜜。经典集出的时代，离十八部的成立，应该是不太远的，今定为西元前50年。「下品般若」的集出，般若法门已到达北方。菩萨行虽相当的流行，但深悟般若的，还并不太多。所以说：「北方虽多有菩萨，能读听受般若波罗蜜，少能诵利、修习行者」；「无量无边阿僧只众生，发阿耨多罗三藐三菩提心，於中若一若二住阿鞞跋致地。」般若的普及流行，是以听闻、读、诵、书写、供养、施他为方便的。推定「下品般若」，约在西元50年集出，离「原始般若」的集出，约一百年。

「中品般若」的集出，是各别发展而又综集起来的，大概也要一百年。「中品般若」说：「初发意菩萨亦毕定，阿惟越致菩萨亦毕定，後身菩萨亦毕定」，大有一发大心，决定成佛的意义。菩萨是有高低浅深的，但「於诸法无所有性中，次第行、次第学、次第道；以是次第行、次第学、次第道，得阿耨多罗三藐三菩提」。菩萨从发心到究竟，都不能没有「诸法无所有性」——般若的胜解与悟入。

读、诵、书写等，在「下品般若」中，是初学的方便诱导，而在「中品般若」中，「是般若波罗蜜，若听、受持、亲近、读、诵、为他说、正忆念，不离萨婆若心」。「唐译二分本」作：「不离一切智智心，以无所得而为方便，於此般若波罗蜜多，恭敬听闻、受持、读、诵、精勤修学，如理思惟」。「不离萨婆若心」，「不离一切智智心」，或译作「应萨婆若念」、「一切智智相应作意」。读诵等，都要以「不离萨婆若心」（菩提心），及「无所得为方便」为前提，不再只是通俗普及的方便。般若法门在北方，已是非常的盛行，无所得为方便，已为修学般若的前提。如〈常啼品〉所见的众香城——犍陀罗（Gandhāra），已成为弘扬般若，为外方参学者向往的地区。〈往生品〉种种菩萨的不同，也反应了般若、大乘法门的隆盛。

从「中品般若」到「上品般若」，只是文字的推演，是比较容易的。经中提到欢喜等「十地」，「五法藏」（含有「不可说我」）；龙树（Nāgārjuna）的《大智度论》、《十住毗婆沙论》，也提到了，也知道「十万颂般若」。龙树为西元二、三世纪间人；假定於三世纪初造论，那末「上品般若」的集成，是不能迟於西元200年了。

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页692、696、698-702)

ysl c-p0282上座 上册

### 上座

**印顺** 佛教僧团中，不问种姓的尊卑，年龄的大小，也不依学问与修证的高低为次第，而以先出家受具足的为上座（sthavira），受到後出家者的尊敬。如《摩诃僧只律》卷二十七（《大正》22.446a）说：

「先出家（受具）者，应受礼、起迎、合掌、低头、恭敬。先出家者，应作上座：应先受请、先坐、先取水、先受食。」

僧众出外时，先出家（受具）的上座，总是走在前面，坐高位，先受供养。在平时，也受到後出家者的恭敬礼拜。所以出家受具时，一定要记住年月日时，以便分别彼此间的先後次第。从受具起，到了每年的自恣日，增加一岁，称为「受岁」。一年一年的岁数，就是一般所说的「戒腊」。这是佛教敬老（依受具年龄）制度，於是产生上座制。起初，只是在种种集会中，先出家的为上座，所以有第一上座、第二上座等名称。後來依年资来分别，或说「十夏」以上为上座；或说二十腊以上的称为上座。上座，第一上座等，总是耆年大德，受到僧团内部的尊敬。

传说七百结集时的代表们，都是年龄极高的。锡兰所传的「五师」，也都是老上座。可见佛灭以後，佛教由上座们领导；上座们的意见，也受到一般的尊重。但依律所制，不只是「尊上座」，也是「重僧伽」。所以如有了异议，而需要取决多数时，上座们到底是少数，不免要减色了！在部派分裂时，重上座的长老派，就名为上座部（Sthavira）；多数的就称为大众部（Mahāsāṃghika）。如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷九十九（《大正》27.511c）说：

「贤圣朋内，耆年虽多而僧数少；大天朋内，耆年虽少而众数多。……遂分二部：一上座部，二大众部。」

《舍利弗问经》（《大正》24.900b）也说：

「学旧（律）者多，从以为名，为摩诃僧只也。学新者少而是上座，从上座为名，为他俾罗也。」

《大毗婆沙论》是上座部系，《舍利弗问经》是大众部系，虽所说的事由不同，而对二部立名，却有共同性，那就是：上座部以上座为主，是少数；大众部「耆年虽少而众数多」，无疑是中座、下座们的多数。所以二部分立时，大众部为多数的少壮，上座部为少数的耆年。这一差别，是近代学者所能同意的。佛教一向在上座们的指导下，而现在多数的少壮者起来，分庭抗礼，这确是佛教史上的大事。说起来，上座们是有长处的。老成持重，重传承，多经验，使佛教在安定中成长。不过过于保守，对新环境的适应力，不免差一些。少壮者的见解，可能是错误，或者不够成熟，但纯真而富于活力，容易适应新的境遇。上座们重事相，少壮者富于想像。从缘起的世间来说，应该是各有所长，也各有所短的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页196-198）

yslc-p0284上座分别说系 上册

## 上座分别说系

**印顺** 上座分别说系，以阿盘提（Avanti）为重镇，发展分化而成四部。其中，铜碟部（Tāmraśāṭīya）是南传于锡兰的，就是现代所称的南传佛教。在印度本土，分成三部：

（一）化地部——弥沙塞（Mahīśāsaka），从来解说为「正地」、「教地」、「化地」，是创立部派者的名字。然近人研究，认为这是流行于西印度莫醯（或作莫诃，Mahī）河地方的学派，所以名为Mahīśāsaka。

（二）法藏部（Dharmaguptaka），也可译为法护部。阿育王时的臾那人达摩勒弃多（Yonoka Dhammarakkhi ta），也是「法护」的意义。《善见律毗婆沙》，将达摩勒弃多译作昙无德，那是认为这就是「法藏」了。达摩勒弃多传教于阿波兰多迦（Aparantaka），可能与佛世富楼那（Pūrṇa）传教所到的西方相近，推定为今孟买（Bombay）以北的Sopārā，与北面的Konkan地方。这两部的早期教区，从分别说系由阿盘提而向南来说，分化在这里，倒是相当合适的。

（三）饮光部（迦叶遗，Kāśyapīya）：阿育王派遣的传教师中，有迦叶族的末示摩（Majjhima）等，到雪山边（Hiṁavantapadeśa）。在Sāñcī的塔里，发见有传教于雪山的，迦叶族末示摩等的舍利铭刻。传教到雪山，

而舍利却在邬闍衍 (Ujjayai nī) 附近的Sāñcī发见，可说（生前或死後）回到了分别说的故乡。这可能就是分别说所分出的饮光部的来源！

铜蹀部自称上座部，而《异部宗轮论》说：先上座部 (Pūrva-sthavira) 又转名为雪山部 (Haimavata)，也许与传教到雪山边有关。总之，这都是属於上座分别说系的。依《异部宗轮论》，知道化地部与法藏部的教义，大都与大众部相同。然依《论事》所说，那应该是与大众部所分出的案达罗学派相近（也可能与大众部的晚期说相同）。大众部与分别说部，阿育王时代，分化而都还简朴。到案达罗王朝兴起，从东到西，横跨全印度。分别说向南分化的化地与法藏，都在案达罗的政权下。化地、法藏部与案达罗学派相近，应该是与此有关的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页430-431）

ysl c-p0288上座部 上册

## 上座部

**呂澂** 佛家的理论一般是从境行果三个方面进行阐述的，境，就是他们对世界的认识；行与果是一种宗教的实践活动，也就是他们对世界的改造吧。下面就上座系对这三方面的学说要点，进行分析。

境的理论，原始佛学阶段是把重点放在人生现象上，以人为中心。而人是五蕴合成的，所以又归结到对五蕴的分析。到了部派佛学阶段，境的范围扩展到一般宇宙现象方面了，分析就随之而扩大为「三科」（五蕴、十二处、十八界）。《舍利弗毗昙》对於「三科」的看法，把「处」（旧译为「入」）放在第一位（该书是五分法，初分是「问」，有十品，第一即「入」品）。

十二处分内外两类：内六处即六根，外六处即六尘。这是根据人的认识来分的。感觉（五官）、思维（意根），是能认识的；色、声、香、味、触、法处，是所认识的对象（前五是五官对象，后一是思维对象）。上座系以「处」作重点来说明宇宙现象，其特殊所在即在於对「法处」的解释上。

据《舍利弗毗昙》记载，「法处」有五十二种。其中一类是对原始佛教五蕴（色、受、想、行、识）的「行蕴」加以分析。有一类行是与心相对应的（同心俱起，同一境、同一缘），叫「相应行」，也即是心所。心所

属於心，不能独立，与心一起才发生作用。还有一类是与心不相应的，叫「不相应行」，如生、老、死等分位概念，是一段一段构成的，也叫做行，与心一道，但与心不相应。上座系指出「相应行」有二十八种，「不相应行」有八种。

此外还有「无表色」。表是表示，如语言、行动等能使别人感受到的，是以物质为基础表示出来的色；所谓「无表色」，是一种心思活动，它也会留下形迹，也会有物质的，但看不到，摸不著，却能通过比量（概念）感知它。再有一类是「无为」。有些事物不待作为而存在。如几何学中的公理不是谁创作的，它自然存在。这一类东西，都属於「法处」。总的说来，「法处」的内容相当多，共五十二种。上座系如此分析宇宙现象，就比较详细了。

按照十二处来分析宇宙现象，似乎很复杂，但归结起来，不出「色」、「心」两类。这一点，在南方上座的论书中，表示得极明显，如七论的第一部《法聚论》，即以「心品」、「色品」来概括一切法的。这样，他们的二元论性质是非常清楚的。哲学上真正的二元论是没有的，最後总有所偏重，上座部也如此，他们最终是主张唯心的。从他们的社会的阶级的根源看，也必然只能是唯心的。《毗尼母经》明确提出「二法不可违」：一是佛法，二是王法。这就是他们学说的最後立脚点。实际上，佛法还是服从王法的，所谓二法不可违，就是王法不可违。（中略）

再就他们的学说本身看，讲色讲心，似乎是二元的，可是他们讲色的一边，总离不开心的一边，讲「法处」都是就「所知」上说的，如色是所见的，声是所闻的等等。所以尽管有「法处」，但绝非独立存在，而是必须与心相连，以心为前提存在的。另外，他们讲「诸行无常」，把无常讲到刹那灭的程度算是够透彻的了，所以後人称化地部为「刹那论」者。问题是，他们讲刹那灭不是以时间为标准，也是联系心来讲的，因为心是刹那灭，被心所知的对象——外界才是刹那灭的。这就必然会否认时间的客观物质性，只能走上唯心论一途了。上座系根据这一观点推论现象中，只有现在这一刹那是实在的，过去、未来都不实在。以上即是上座系有关境的学说的特点。

实践方面，也就是行、果方面，上座系将解脱的主体归之於心，达到心解脱，就谓之解脱了。这样，就会要讨论到心的性质问题，因为它决定著能否解脱与怎样解脱。对此，上座系也有其特殊理论，即「心性本净，客尘所染」。他们认为心的自性原是清净的。那末，为甚麽还发生解脱、

不解脱的问题呢？这由於心为外来的烦恼所染污了的缘故。關於心性问题，他们是分两段讲的，心自性清淨，这是第一段，为客尘所染，这是第二段（「客尘」即非主体，是外来的，而且来历不明，突如其来），两段连起来合成一个命题。这就回答了两个问题：（一）心可以解脱；（二）解脱的方法是去掉客尘。

在如何去掉客尘而引起与此有关联的另一个问题是：烦恼与心是一种甚麼关系？它们是否相应？上座部认为，要做具体分析。烦恼有两个方面，一是随眠，指烦恼的习气，如人处於睡眠状态一样，它是一种潜存的势力，与心是不相应的。一是缠，指烦恼的现行，这是与心相应的。依上座系看，不论与心相应或不相应，烦恼的染污并不影响心的本质。心尽管与烦恼同时同起，仍然是离烦恼的。这也是他们不同於其他派系学说的一个特点。

上座系的实践，就在去掉客尘，恢复本性。采用的方法与原始佛学是一致的，即先见（见道）而後修（修道），见道是明白四谛的道理，所谓现观四谛，修道即修行，主要是用禅定。佛家修道的方法是禅定，上座系特别重视这一方法。所以《舍利弗问经》在谈到化地部特点时，用「禅思入微，究畅幽密」来形容，可见该派的禅定功夫很深入，对禅定的理论讲得很细致。《异部宗轮论》提到化地部主张时，也说「道支皆是念住所摄」。道支一般都讲三十七菩提分，而化地却以念住（定）为中心，各菩提分皆与念住有关，可以看出他们重视禅定的特色。又如《舍利弗毗昙》的〈道品〉中，从一支道（即一条路）到十一支道共组织为十一道，他的一支道就是身念处（身念住）。身念住是四念住中第一念住，他们视为唯一的道路来理解，即此亦可见他们对禅定所持的极端态度。

他们的禅定并不是简单的不动心，而是从禅定中对心性加以认识、分析和研究。他们对心理过程的分析是非常细致的。南方上座的《法聚论》，对心的性质好坏、地位、阶段等详加分析，得出八十九种范畴，由此再归纳为一般表现的心理作用为十二心，再概括十二心为九类，是为九心。（一）在平静的状态时，称为有分心，（二）动念时生起警觉，好像从睡眠醒来一般，名转向心，（三）由此随著五根有五类感觉作用，称为见心，（四）有了见便对境界感受苦乐，名受持心，（五）由此分别善恶，名分别心，（六）又安立了境界的相状，叫令起心，（七）这样决定发起作用，名速行心，（八）假使境界强盛，便继续引起反省或熏习的作用，名果报心，（九）从这里仍旧恢复到平静状态，复名有分心。

在唐人的著作中，如《唯识枢要》等，通称以上所说为「九心轮」，形容其周而复始，轮转不息。九心轮共有十二种作用，它可以体现在一件事情上，也可以体现在人的一生的过程上。人从有生命一开始，谓之「结生心」，以後按照九心轮发展下去，直到寿命完结，谓之「死心」。由「结生心」至「死心」之间，中间不知经过多少次的「有分心——有分心」轮转，所以人的一生，九心循环往复，直到「死心」这一有分心时，才告结束。

上座系把结生後的有分心看成为最初的，把死亡前的有分心看成为最後的，这一理论，使佛教的学说带有「我」的倾向了。原始佛学本是否认有作为人生主体的「我」的，但不承认是一回事，在实际中却又大讲「业力」和「轮回」，承认「业力」、「轮回」，没有「我」便讲不通，这就使得後來的犊子部就公开主张有补特伽罗，别的部派则采取了变相的说法。上座的「有分心」贯彻生死，成为生死之间的主体，也就是一种变相的「我」了。

南方如此，在北方的化地部发展成为「穷生死蕴」。化地主张诸行（蕴）有两种运行方式，一是「一念蕴」（即刹那灭行），一是「一生蕴」（即从生到死相续的）。所谓「一生蕴」，不仅承认一期生死，而且承认还要再生，直到最终解脱才能结束，所以名之为「穷生死蕴」。这种主张，与南方的有分心完全相似，更是一种变相的「我」了。上座系学说出现「我」的倾向，这实际上也是原始佛学未能解决的问题逻辑地发展必然要有的结果。

在解脱理论上，上座部对原始佛学也是有所发展的。原始佛学只讲「人我空」，上座部讲到三解脱门（即空、无相、无愿——也是一种禅定方法）中的空解脱门时，就进而讲到了「法无我」。这一理论，在南方上座的著作中有明白的解说，北方上座的著作中则不甚明了。一般认为小乘不讲法空、法无我，并且还以此为大小乘区分的标准，这可能由於北方材料不全而引起的误解。由「人空」到「法空」应该看成是对原始佛学的新发展。

最後讲讲上座部的方法论问题。上座是主张分别说的，他们自己也承认，如南方上座自称是「分别说上座」。不过，北方对此性质则甚模糊。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1968-1975）

## 小小戒

**印顺** 律的结集，是必要的，但在原始结集时，比丘们传说有不同的意见。在大会上，阿难传达释尊的遗命：「小小戒可舍」，引起了摩诃迦叶、优波离等的呵斥。依《十诵律》等传说，不是说舍就舍，而是「若僧一心和合筹量，放舍微细戒」。

小小戒，主要是有关衣、食、住、药等生活细节。这些规制，与当时的社会文化、经济生活有关。如时地变了，文化与经济生活不同了，那末由僧众来共同筹商、决议，舍去不适用的（也应该增些新的规制）；实在是释尊最明智的抉择。但在重视小小戒的长老，如优波离等，却以为这是破坏戒法，便於为非作恶。结果，大迦叶出来中止讨论，决定为：「若佛所不制，不应妄制；若已制，不得有违。如佛所教，应谨学之！」从此，僧制被看作「放之四海而皆准，推之百世而可行」的，永恒不变的常法。但实际上不能不有所变动，大抵增加些可以通融的规定，不过非说是「佛说」不可。部派分化了，律制也多少不同了，都自以为佛制，使人无所适从。

优波离所代表的重律系，发展为上座部（Sthavira），对戒律是「轻重等持」的。重视律制是对的，但一成不变而难以适应，对律制是未必有利的！此外，重法的发展为大众部（Mahāsāṃghika），起初虽接受结集的律制，但态度大为通融，如《摩诃僧只律》卷三十二（《大正》22.492a）说：

「五净法，如法如律随喜，不如法律者应遮。何等五？一、制限净；二、方法净；三、戒行净；四、长老净；五、风俗净。」

「净」，是没有过失而可以受持的。大众部所传的「五净」，意义不完全明了。但「戒行净」与「长老净」，是那一位戒行清净的，那一位长老，他们曾这样持，大家也就可以这样持。这多少以佛弟子的行为为轨范，而不一定是出於佛制了。「方法净」是国土净，显然是因地制宜。从大众部分出的鸡胤部（Kukkuṭīka）：「随宜覆身，随宜饮食，随宜住处，疾断烦恼。」将一切衣、食、住等制度，一切随宜，不重小小戒而达到漠视「依法摄僧」的精神。初期大乘佛教者，不外乎继承这一学风而达到顶点，所以初期大乘佛教的极端者，不免於呵毁戒法的嫌疑！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页182-183）

## 小空经

**印顺** 《中阿含经》的《小空经》与《大空经》，与《中部》的《空小经》、《空大经》相当，是以空为主题而集出的经典。这两部「空经」，都渊源於《杂阿含经》中的空住 (*suññatā-vi hāra*)，经不同的传宏，而分别集出来的。都是依空观 (*suññata-vi passanā*) 的进修而达究竟解脱的。在修行的方便上，两部经是不同的，但都深深影响了发展中的佛教。

先说《小空经》。以佛曾经为阿难 (Ānanda) 说，「我多行空」（住）为缘起；以三世如来，都「行此真实空，不颠倒，谓漏尽、无漏、无为心解脱」作结。这是一切佛所多住的，所以成佛之道的大乘法，特别举扬空性的修证，是可以从此而得到线索的。依《小空经》说：空，不是什麼都没有，而是空其所空，有其所有的。如说「鹿子母堂空」，这是说鹿子母堂 (*mi gāramātu-pāsāda*) 中，空无牛、羊、人、物，而鹿子母堂是有——不空 (*asuññatā*) 的。依於这一解说，後來瑜伽 (Yogacāra) 大乘说：「谓由於此，彼无所有，即由彼故正观为空。复由於此，馀实是有，即由馀故如实知有：如是名为悟入空性，如实无倒。」所以，「若观诸法所有自性毕竟皆空，是名於空颠倒趣入」，成为大乘有宗的根本义。《小空经》所说的空（性），是依名释义的；提出不空，作空与不空的对立说明，实是一项新的解说。

《小空经》所说的空住，是适应於住阿兰若 (*arañña*) 者而展开的修法，所以从阿兰若——无事处说起。修行者专心忆念（即「作意」）无事想 (*arañña-saññā*)，不起村落想，人想，因村落想及人想而引起的疲劳，是没有了。这样，村落想空，人想空，而无事想不空，「是谓行真实空（性）不颠倒」。进一步，不忆念人想与无事想，专一忆念地想，观地平如掌；人想空，无事想空，（因人想、无事想而引起的疲劳没有了），而地想不空，「是谓行真实空（性）不颠倒」。这样的次第进修，专念空无边处想而地等想空，专念识无边处想而空无边处等想空。专念无所有处想，不念识无边处等想，识无边处等想空，而无所有处想不空，「是谓行真实空（性）不颠倒」。以上依世间道修空；这样的「行真实空性」，是有漏的，有浅深层次的。以下，依圣道修空，《小空经》这样（《大正》1. 737c）说：

「若欲多行空者，彼比丘莫念无量识处想，莫念无所有处想，当数念一无想心定。彼如是知：空无量识处想，空无所有处想，然有不空，唯一无想心定。」

「彼作是念：我本无想心定，本所行，本所思，若本所行、本所思者，我不乐彼，不求彼，不应住彼。如是知，如是见，欲漏心解脱，有漏（心解脱），无明漏心解脱。……彼如是知：空欲漏，空有漏，空无明漏，然有不空，唯此我身六处命存。……若彼中无者，以此故彼见是空；若彼有馀者，彼见真实有。阿难！是谓行真实空（性）不颠倒也，谓漏尽，无漏，无为心解脱。」

无想心定，依《空小经》，知道是无相心三昧(animitta-ceto-samādhi)的异译。经说「然有不空，唯一无想心定」，与上文「然有不空，唯一无所有处想」等不同，不再说不空的「想」，因为无所有处等是有想定，无相心定是无想定。但无想心定，还是有为法，还是「有疲劳」——恼患的，所以如乐著无想心定，就是非想非非想处。如观无想心定，是本行所作的有为法，不乐、不求、不住，那就以慧得解脱——空欲漏，空有漏，空无明漏，得究竟解脱，也就是无相心解脱中最上的不动心解脱

(akopyacetov-imukti)。无想心定有疲劳及不乐住二类，没有别立非想非非想处，与《净不动道经》是相同的。《瑜伽论》分为世间道修与圣道修二类说：「以世间道修习空性，当知为趣乃至上极无所有处，渐次离欲。自斯已後，修圣道行，渐次除去无常行等，能趣非想非非想处，毕竟离欲。」非想非非想处毕竟离欲，与《小空经》的无想心定相合。《空小经》在无所有处以上，别立非想非非想处，然後说无相心三昧，空於非想非非想处；再依无相心三昧，观有为是无常灭法，得漏尽。这对於依无相心三昧，而分立非想非非想处的古义，已隐覆而不再见了。

《小空经》的悟入空性，是次第悟入的，通於有漏定的。空的是什麼？是想，是依想而引起的疲劳，所以无想心三昧为最上。无想心三昧，空於一切烦恼，毕竟离欲，而我们的身心——六（内）处(chayatanani)，在命终以前是不空的，但不再为烦恼所动乱，心解脱自在。并知道：「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受後有。」空住与无相心三昧，初修的方便，虽有些差别，而究竟终归是一致的。所以《大毗婆沙论》说：智果智功德的无相心三摩地，是空三摩地的异名。

（《空之探究》，页47-50）

## 小乘佛学

**呂澂** 小乘一名，是大乘佛学成立并盛行後对部派佛学的贬称。「小」的梵文是「醯那」（hīna），含有卑劣、下贱和道德上屬於「恶行」的意思。当然，部派佛学自己是不会接受这一贬称的，不过後來文献上应用开了，大家看惯了，也就习以为常。现在用「小乘」一词，并不含有贬意，仅表明这样一个事实：在大乘学说流行以後，部派佛学还在继续，不过蒙受大乘影响，学说有所改变，而进入了一个新的发展阶段——小乘阶段。这个阶段延续的时间相当长，可说与大乘佛学相终始。而在整个延续发展过程中，後期与前期是有区别的，我们把它的前期称为本宗学说的构成时期，後期称为流行时期。

本宗学说构成时期，从时间上说，是上接部派佛学，约从公元150年，经过三百五十年时间，到五世纪终了。为甚麼说这一阶段截止於五世纪末呢？这与印度的社会情况，特别是政治情况有关。小乘本宗阶段的三百五十年，是历经案达罗和笈多两王朝的。到公元500年末，笈多王朝基本上宣告灭亡，也就算小乘本宗阶段的结束。尔後外族入侵，小乘学说也有某些改变，所以把五世纪末，即笈多王朝大势已去的时候，作为小乘的前期结束时期。（中略）

这时期小乘发展了好几派，主要有：有部、经部、正量部等。他们流行在中印度、西北印度一带，正量还流行於西印度。由於政局变迁，特别是白匈奴的入侵，使印度的文化受到严重的破坏。白匈奴当时尚處於游牧的部落阶段，不惯於城市生活，对城市发展的文化，自然不知爱惜，因此，这一带的佛教也受到摧残。传说在六世纪初，白匈奴出了一个大族王（他父亲即消灭笈多王朝的头罗曼），一直侵入到摩揭陀。头一次入侵，大族王被打败活捉了，因他表示悔改，印度人把他释放了。但是回去後，他依附西北的迦湿弥罗国，卷土重来，这一次，带有复仇性质，破坏得更厉害，相传杀了几亿人。佛教受的破坏也严重。佛教典籍如法灭的《莲花雨经》，玄奘的《大唐西域记》，对此都有记载（《西域记》卷四碟迦国就是指的那地方）。後來甚至把所有的坏事，都加到大族王头上，成为「天下之恶皆归焉」，那就不免有言过其实之处。总之，小乘佛学的前期至五世纪末，印度总的形势就是如此。

在这三百五十年中，小乘主要的部派就是上述的有部、经部、正量部。此外，还有上座部，但其本宗在斯里兰卡，对印度本土没有甚麼代表性。还有大众部，但它的学说接近大乘，大乘学说一流行，即不受人注意了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2107-2108、2110-2111）

yslc-p0297小部（杂藏） 上册

## 小部（杂藏）

**印顺** 铜碟部 (*Tāmrasātīya*) 的「经藏」，在「长」、「中」、「相应」、「增支」外，有「小部」，总称为「五部」。《善见律毗婆沙》说：「除四阿鎔，馀者一切佛法，悉名堦陀迦经。」堦陀迦 (*khuddaka*) 译义为「杂碎」、「小」，所以「小部」也就是「杂部」。

化地部 (*Mahīśāsaka*) 《五分律》，法藏部 (*Dharmaguptaka*) 《四分律》，大众部 (*Mahāsāṃghika*) 《僧只律》，凡「四阿含」以外的「杂说」，都称为「杂藏」。说一切有部 (*Sarvāsti-vādi n*)，没有「杂藏」，因为经上但说「持吾三藏」，或说「持素怛缆，及毗奈耶、摩呬理迦」。早期的结集，可见是没有「杂藏」或「小部」的。

铜碟部立「五部」，但在铜碟部学者的著作中，如 *Samantapāsādikā* 说：「通四部者」 (*Catunekāyi ka*)；*Sumangalavilāsiṇī* 说：「四部阿含」 (*Catunnamāgamaṇam*)；《岛史》说第一结集时，「阿含藏」的内容是：「品，五十集，相应，集」，也只是「四阿含」。

所以「经藏」的「四部阿含」，是早期集成，是部派间的共义；而「小部」或「杂藏」，是多少要迟一些。但也不太迟，西元前二世纪，*Bhārhut* 的铭文，已说到「五部」 (*pachanekāyi ka*) 了。《小部》或《杂藏》，比「四部阿含」要迟一些，这是约最初总集为一大部，称为「小部」或「杂藏」，如约现在所传的内容来说，那是也有更早的，也有更后起的，不可一概而论。

《小部》或《杂藏》，完整而流传到现在的，只是铜碟部本。其他部派的，没有传来，或仅传一分。从传说中，可略见各派「杂藏」的一斑。  
(中略)

《小部》的偈颂，大略可以分为二类：一是法义的表达，一是事缘的传述。法义的表达，也可分为二类。或是直抒所见的：这其中，或是有感而发的，如《法句》、《自说》等；或是表达修持历程，证悟境地的，如《长老偈》、《长老尼偈》等。或是问答法义的，如《义品》、《波罗延那》等。事缘的传述，如《本生》、《譬喻》、《佛种姓》、《行藏》，都是佛与弟子们，过去世中的事缘。不但佛与弟子们的宿生事缘，是由偈颂的传诵而流传下来；释迦佛现生的行迹，也应该是先有偈颂的传诵，而後编集成的。如佛的涅槃，或称为「涅槃譬喻」。

在《长部》（十六）《大般涅槃经》，从如来舍寿起，长行中夹有偈颂；这是事缘与言说合叙的。这些偈颂，实为《大般涅槃经》主体部分的根源。又如《根本说一切有部毗奈耶破僧事》前九卷，是佛传。存有不完全的内摄颂：「我降生时，四天守护，如明月珠，诸物缠裹。亦如宝线，智者明了。自持五戒，无诸欲念。」又说：「四种触池，父子和合，释迦出家，护河神礼。」次偈，与长行不完全相合。

总之，有关佛的事缘，弟子的事缘，尤其是过去生中的事缘，大都是通过宗教的情感，向往不已，从吟咏中表现出来的。这些偈颂，是佛说的？佛为谁说的？还是弟子们说的？在传说中，有些是佛说的，弟子说的，也有是诸天说的。这与相应「修多罗」相比，显然是不可同日而语！

「小」、「杂」，同为khuddaka的义译。《小部》与《杂藏》，原本是偈颂的总汇，这是明显的事。《相应部》或《相应阿含》，「相应」是samyukta, P. samyutta的义译，然在汉译中，都译为「杂阿含」，这是值得注意的事！「杂阿含」的「杂」，与「杂藏」的「杂」，有什麼关系麼？《阿毗达磨俱舍论》卷二十九，引「世尊於杂阿笈摩中，为婆罗门婆拖梨说」（《大正》29.154b）：

「婆拖梨谛听！能解诸结法，谓依心故染，亦依心故净。我实无我性，颠倒故执有。无有情无我，唯有有因法，谓十二有支，所摄蕴处界。审思此一切，无补特伽罗。既观内是空，观外空亦尔；能修空观者，亦都不可得。」

真谛（Paramârtha）所译《阿毗达磨俱舍释论》，作「於少分阿含中，为波遮利婆罗门说此偈言」。「杂阿含」可译为「少分阿含」，「少分」显然是khuddaka的义译。为婆拖梨（「杂阿含」译为跋迦利，或薄迦梨，原语似为vakkalîn）说偈，与《别译杂阿含经》大意相合，仅是长行与偈颂的不同。这样，「相应阿含」，的确也被称为「小阿含」——「杂阿含」

了。《别译杂阿含经》，是以「众相应」的偈颂，及「如来说一部分」（「大迦叶」、「聚落主」、「马」、「释氏」、「生死众多」、「婆蹉出家」、「外道出家」）所合成。被称为「少分阿含」——「杂阿含」的，与偈颂有著密切关系；这与《杂藏》由偈颂所集成，意义完全一样。如果说，「小」、「杂」，因偈颂的杂说而得名，该不是想像的吧！

（《原始佛教圣典之集成》，页793-794、802-804）

ysl c-p0299山门玄义 上册

## 山门玄义

**吕澂** 从僧朗经僧诠到法朗，对三论学说重新作了组织，与关河旧说已经不一样，事实上，此时旧说零落也不可能完全一样了。法朗的主要著作有《中观疏》被人尊为「山门玄义」。此书已佚，只在吉藏著作（如《大乘玄论》、《二谛章》、《三论疏》等）所引摄岭诸师之说里，见到它的一些主要议论。

「山门玄义」也是由判教、二谛两个关键问题来讲的。从判教看，它根本反对成论师的五时说，特别反对把般若作三乘通教，置於第二时的看法。在梁武帝的〈注解大品序〉里，也认定五时说不合适，这显然是受了法朗的影响。

此後几代的三论学者，也都是照著法朗这样讲的。如吉藏在《三论玄义》中〈呵大执〉的一节，更是表示得非常明确。它先引了「有大乘师言」的判教说之後，就加以驳斥说：「《大品》是三乘通教，是亦不然。《释论》（《智论》）云，般若不属二乘，但属菩萨。若《大品》是三乘通教，则应通属，何故不属二乘？……般若有二种，一者摩诃般若，此云大慧，盖是菩萨所得，故不属二乘。若依实相之境名为般若，则三乘同观，故劝三乘，令并学之。经师不体二种之说，便谓般若是三乘通教。」

吉藏在这里驳斥了把般若看成是通教的说法。同时也反对判般若为第二时的说法，他说：「但应立大小二教，不应制於五时，略引三经三论证之：……故知教唯二门，无五时也。……以经论验之，唯有二藏，无五时矣。」不过在梁武帝的序里，他认为二教都讲般若，还是相通的。

从二谛看，「成论师」虽也重视二谛，但三论学者则更提高了二谛的地位。法朗说：「四论虽复名部不同，统其大归，并为申乎二谛，显不二

之道。」并且说，只要懂得了二谛，各经论都可以通达。三论学者反对「成论师」从理境上来理解二谛，而主张言教二谛。此说的根据出在《中论》〈观四谛品〉的颂文：「诸佛依二谛，为众生说法。」——佛或依俗谛，或依真谛来说法，只在说法上区分二谛。至於二谛的内容，此品颂文更说：「众因缘生法，我说即是空。」前句指俗谛，後句指真谛，结合起来就是从因缘上讲二谛。

又说：「亦为是假名」，指从言教上说二谛，都是假名，所以叫假名二谛。「亦是中道义」，就是所谓中道二谛：先有因缘，後有假名，消除了因缘与假名的分别就是中道。不仅看到「假名」，不仅看到「因缘」，而且要不作这种区分，统归之於「中道」。成论师只理会到假名一层，但不懂得真正的中道。例如开善一家，就曾经发生二谛之体是一是异的争论，有的说体一，有的说体异。说体一的还有种种说法，如以俗谛为体，真谛为用；以真谛为体，俗谛为用；另一种说法，则是互指为体。

这些说法，都将二谛看成实有其体，在理境上作的区别。其实以言教二谛来说，说真，说俗，不过是佛说法的方便，有所待而言的，因而有时依真说，有时又依俗说。如成实师的主张以有无来说，假定有实在的理境，那麼有是俗，无是真，这是对执著「有」的人说的。对执著「无」的人也可翻过来讲，以无为俗，以有为真。

这种从理境的固定的意义上讲中道，在三论学者看来，只是偏见，不懂中道。至於他们自己，则认为二谛合一是中道。因为事实上，本来没有真俗二谛，只是为了说法的方便区分为二而已。这种讲法，是正破「成论师」的。同时法朗对其同门慧勇、智辩二家，仅知道假名即是中道，不能正确的理解「山门玄义」，也不以为然。认为他们不是中道师，而称之为「中假师」。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2641-2644）

yslc-p0300凡夫菩萨 上册

### 凡夫菩萨

**印顺** 凡夫菩萨：十善，本是人乘的正法。初学菩萨而著重於十善业，即以人身学菩萨道的正宗。太虚大师宣说的「人生佛教」，即著重於此。

大师平时，坦白地说：我是凡夫而学修发菩萨心的。以人间凡夫的立场，发心学菩萨行，略有两点特徵：

(一) 具烦恼身：凡夫是离不了烦恼的，这不能装成圣人模样，开口证悟，闭口解脱，要老老实实地觉得自己有种种烦恼，发心依佛法去调御他，降伏他（慈航法师晚年，发愿离淫欲心，也就是真实的佛子模样）。有人说：如学佛的或出家大德，内心也充满烦恼，这怎能使人归敬呢！这些人把烦恼看得太轻易了。依《大涅槃经》说：有四依菩萨，可以作为众生的依止（师）。初依，即具足烦恼的初学发心者。初依菩萨，对佛法的根本理趣，有相当的正确体认；自己学修菩萨行，也能引导众生来学。他虽没有断除烦恼，但能摄化众生，向於烦恼所不染的境地，所以能为大众作依止师。声闻法中也是这样，四果圣者能断烦恼，未断未证的顺解脱分，顺抉择分声闻行者，一样的能住持佛法，教化众生，为人间福田。凡依人身而学发菩提心，学修菩萨行，务要不夸高大，不眩神奇。如忽略凡夫身的烦恼覆蔽，智慧浅狭，一落装腔作势，那末如非增上慢人（自以为然），即是无惭无愧的邪命。依人身学菩萨行，应该循序渐进，起正知见，薄烦恼障，久积福德。久之，自会水到渠成，转染成净。

(二) 悲心增上：初发菩萨心的，必有宏伟超迈的气概。菩萨以利他为重，如还是一般人那样的急於了生死，对利他事业漠不关心，那无论他的信心怎样坚固，行持怎样精进，决非菩萨种姓。专重信愿，与一般神教相近。专重修证，必定堕落小乘。初发菩提心的，除正信正见以外，力行十善的利他事业，以护持佛法，救度众生为重。经上说：「未能自度先度他，菩萨是故初发心。」应以这样的圣训，时常激励自己，向菩萨道前进。

(《佛在人间》，页102-103)

ysl c-p0303女性与佛教 上册

## 女性与佛教

**印顺** 说到女性，佛法是一向重视男女平等的。但自如来涅槃，厌恶女性的苦行僧——摩诃迦叶集团，适应时代与地域（当时的摩竭陀与鸯伽人民，特别尊重苦行，所以苦行的耆那教，及五法为道的提婆达多，都风行一时），成为佛教的领导中心以来，演化为小乘佛教。小乘的出家僧团，女性一向被贬抑。在小乘发达的地区，如缅甸、泰国等，女众连出家的都

没有了。但在大乘佛教中，现在家女子身的菩萨，实在不少！如妙慧童女、月上女、胜鬘夫人等，都成为一部大乘经典的中心人物。而《法华经》的龙女，《维摩诘经》的天女等，更显出胜过耄年上座（小乘）的胜德。女子比起男子来，自有她的弱点，但女性的柔和、坚忍、慈爱，都胜过男人，而与大乘的特质相契合。一位贤慧的太太，是家庭的融和安定力，也是丈夫在事业上成功的助力，所以轮王也非有女宝不可。在儿女的教育上，母亲的教导更重要。如在家女众，能对佛法有真诚的信心，坚毅的愿力，正确的智力，这对於家庭、人间的净化和乐，可说有著决定性的作用。特别是在佛教弘扬方面，主妇信佛，更是达成佛化家庭的最大力量。这如《胜鬘经》中，由於胜鬘夫人的言行化导，首先化导了丈夫——「友称大王」。进一步，「城中女人，七岁以上，化以大乘；友称大王，亦以大乘化诸男子，七岁以上，举国人民皆向大乘。」關於宣扬佛法，女性对家庭、社会，有著这样伟大的影响力，实在是值得重视的！

（《华雨香云》，页236-238）

ysl c-p0304六门教授习定论 上册

## 六门教授习定论

**吕激** 稽之历史，佛学部派中，上座部最重定学。由上座派分有化地部，乃至旁及大乘瑜伽行系，对於定学之研究，皆称完备。而大乘谈定之书，则以无著所传《瑜伽师地论》〈本地分〉中「三摩呬多地、修所成地、声闻地」等为详，馀如《显扬》、《庄严》亦有谈及，但最精粹之作则本论（《六门教授习定论》）也。论有三十七颂，经世亲之诠释，其义益显。昔义净法师留印那烂陀寺，无著之学正盛，所传定学之书，即无著本论与世亲《止观门论颂本》（此论无释）二种也。

本论独到处，在於定学教授之说，悉备其中。举要而言，如论初颂所举意乐、依处、本依、正依、修习、得果六门，即概括定学之本末。前四为定之依因，後一为定之效果，第五乃属正宗，专谈定之修习。其於定学，可谓详备矣。

而六门中，特详定因，反复诠释，具备自他二方面（意乐门就习定者自身言，馀三门通他）。首举意乐，即颂所谓「求解脱者」，乃定学根本。定由功效分世出世间二种。世间定通於外道，效验不出生死流转，佛法中

仅调伏烦恼不令暂起者亦为世间定。永断烦恼乃为出世定，以断三界惑则永出三界也。

定之目的在求解脱，真正解脱为寂灭之涅槃（寂灭对烦恼而言），故必先有求解脱意乐作依据，期於出世。由此积集资粮，以至正依圆满，方为定因成就（正依圆满有三，即师资所缘、作意，前二有待於外，後一则在於内）。又四门中标举住义（即本依义），此谓直心专注。如有究竟意乐者，既得内外圆满，又必直心趣一所缘，然後乃成定因也。

复次，通途对於定之次第时有疑难，据教，止观皆属於定，此二者先後次第若何耶？抑一无次第耶？此疑乃由不谙定因而起。本论第三门列举九住之说，所以明未习止观之前，须有住为其因，亦即先有专注，始能修习止观也。此住虽似於止，但以作止观之准备，并非真正止观。是义独详於本论。若不谙此，直以九住为止，於是止观先後次第，议论纷纷矣。

如藏土宗喀巴大师，由其天资之高，用力之勤，深知当时所习定学与旧义未符（宗师生丁元季，西藏定学虽未中绝，而传授已失其真，故不信时说也），爰有《菩提道次第广论》之作，特发挥其先止後观之说，於教有难决处即以理断（论中历评当时藏中传说及中土禅宗），其成就不谓不高，但未全免於臆测耳。

无著菩萨於本论中，明说止观生起之前，尚有九种因住一段工夫，绝不可废，故谓为本依。以其属於教授之义，馀论所未尝见（如《大论》、《显扬》等未显正教授故，皆隐没此次第），宗师亦不及详，所著《菩提道次第》虽依无著之义发挥，而定学次第论断，但凭理推，先止後观，终难尽恰也。由是本论教授（教授具四义，谓不颠倒、有次第、据教、实证）定学次第，翔实而谈，极为可贵也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页1068-1070）

ysl c-p0306六和敬 上册

## 六和敬

**印顺** 正法的久住，要有解脱的实证者，广大的信仰者，这都要依和乐清净的僧团而实现。僧团的融洽健全，又以和合为基础。依律制而住的和合僧，释尊曾提到他的纲领，就是六和敬（《长含》《游行经》）。六

和中，「见和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本质；「意和同悦」、「身和同住」、「语和无诤」，是和合的表现。

从广义的戒律说，佛教中的一切，团体的、个人的，都依戒律的规定而生活。律治内容的广泛，与中国古代的礼治，有著同样的精神。律，包含实际生活的一切；但释尊特别重视思想与经济，使它与戒律并立。这就指出大众和合的根本问题，除了律制以外，还要注重思想的共同，经济待遇的均衡。思想、律制、经济三者，建立在共同的原则上，才有和乐、清净的僧团。

在僧团中，有关大众与个人的法制，固然有要求参加僧团者严格服从遵行的义务，但如有特权阶级，特别是执法者不能与守法者同样的遵守律制，必然要影响大众的团结。戒和同行，为律治的精神所在；就是释尊也不能违反律制，何况其他！我们在社团中，要有物质上与精神上的适当营养。但一般人，在物质的享受上，总是希求超过别人的优越待遇；在思想上，又总是满意自己的意见。这物欲的爱著——「爱」，思想的固执——「见」，如不为适当的调剂，节制，使他适中，就会造成经济上的不平衡，思想上的纷岐。在同一集团中，如让经济的不平，思想的庞杂发展起来，僧团会演成分崩离析的局面。

在释尊当时，能注意思想的同一，经济的均衡，不能不说是非凡的卓见！释尊说：「贪欲系著因缘故，王、王共净，婆罗门居士、婆罗门居士共净。……以见欲系著故，出家、出家而复共净」（《杂含》卷二十·五四六经）。这还不过从偏重而说，从佛教的僧团看，经济与思想并重。释尊的不偏於物质，也不偏於精神，确是到处流露的一贯家风。

僧团确立在见和、戒和、利和的原则上，才会有平等、和谐、民主、自由的团结，才能吻合释尊的本意，负担起住持佛法的责任。有了上面所说的三和——和合的本质，那表现在僧团中的，就必有後三者。彼此间，在精神上是志同道合的；行动上是有纪律而合作的；语言文字上是诚实、正确，充满和谐友谊的。这样的僧团，才是释尊理想中的僧团。

（《佛法概论》，页21-23）

ysl c-p0306六念法门 上册

## 六念法门

**印顺** 以信为基本的修行系列，是在佛法开展中次第形成的。或重在忆念不忘，有「六（随）念」（ṣaḍ-anusmṛtaya）。六念是：念佛，念法，念僧，念戒，念（施）舍，念天。法门的次第增多是：初修与四不坏净相关的四念：念佛，念法，念僧，念戒。其次念五事：念佛，念法，念僧，念戒，念施舍。末后再加入念天，就是六念了。如综合佛不坏净，法不坏净，僧不坏净为净信而修行，那就有信，戒，施，慧——四法；信，戒，闻，施，慧——五法的施设。四法与五法，是为在家弟子说的，可说是三类（方便道）预流支的综合。

六（随）念法门，也是以信为先导的方便。说到念（smṛti），是忆念，明记不忘，是修行，特别是修习定慧所必要的。依「念」的专心忆念，能趣入定境，所以说「念为定依」（依定才能发慧）。六念的修习：系念三宝而信心清净，如昏夜的明灯，荒漠中发现甘泉一样，内心清净，充满了幸福、平安的充实感。忆念（重自利的）所持的戒行清净，忆念（重利他的）如法施舍的功德。有信心，有善行，无论是成为预流（圣者），或还是凡夫，都会上升天国，享受福乐。所以能「於诸世间，若怖若安，不起嗔恚，我当受持纯一满净诸天天道」。在《增壹阿含》中，六念以外，增列念身，念休息（寂止），念安般，念死，共为十念。但后四念的性质，与六念是不同的。

（《华雨集》（二），页48-49）

ysl c-p0309六度 上册

## 六度

**印顺** 六度是菩萨行的大纲，如《增壹阿含经》〈序品〉说：「菩萨发意趣大乘，如来说此种种别，人尊说六度无极，布施、持戒、忍、精进、禅、智慧力如月初，逮度无极观诸法。」（《大正》2.550a）现在略叙他的特点：

（一）施：菩萨布施，初发心时，即将一切舍与有情。不仅是财物，就是自己的身体，知能，也否定为私有的，奉献於一切，因为这是依於父母师长等而来。即以财物来说，再不看作自己的。一切属於一切，自己仅

是暂时的管理人。从世间缘成，世间共有的立场，为法为人而使用这些。就是修行的功德，也是由於佛菩萨的教导，由於有情的助成，也不能执为自己私有的。愿将此一切归於——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛。「有一众生未成佛，终不於此取泥洹。」这样的一切施，即菩萨「净施」。

(二) 戒，为自他和乐善生而不得杀、盜、淫、妄，菩萨是更彻底的。声闻适应印度重定的天行——重於离欲净心，所以以淫、盜、杀、妄为次第，严格的禁止男女情欲。菩萨从「本来清净」、「本来不生」的悟解，又从净化自心而回复到自他的和乐，又以不得杀、盜、淫、妄为次第。

對於一切有情的悲济，虽不为局限於人类的学者所谅解，但扩展慈悲不忍的同情到一切，显出了對於善生的无限尊重。从大智的契合真理，大悲的随顺世间来说，戒律决非消极的「不」、「不」可以了事；必需慈悲方便的能杀，能盜，能淫，能妄，才能完满的实现。如有人残害人类——有情，有情因此遭受难堪的苦迫。如不杀这恶人，有情会遭受更大的惨运；恶人将造成更大的罪恶，未来会受更大的痛苦。那末宁可杀这恶人，宁可自己堕地狱，不能让他作恶而自害害他。

这样，应以慈悲心杀这恶人，这不是杀少数救多数，是普救一切，特别是对於作恶者的怜愍。因为怜愍他，所以要杀他。但愿他不作恶业，不堕地狱，即使自己因此落地狱，也毫不犹豫。對於杀害这个人，是道德的，是更高的德行，是自愿牺牲的无限慈悲。同样的，无论是国王、宰官、平民，如有非法的掠取财物，那不妨「废其所主」，取消这王臣及聚落主的权位，从巧取、豪夺、侵占、偷窃者手中夺回来，归还被夺者，这当然需要方便——技巧。推翻他，从他手中索回，對於这个人或少数人也是善行。如让他受用非法得来的财物，即会加深他的罪恶；夺他，即是拯救他。

菩萨的心中，是没有嫉恶如仇的，应该是悲悯恶人过于善人。但这不是姑息纵恶，要以「我不入地狱，谁入地狱」的精神，起来杀他夺他。對於合理的少数或个人——多数是更应该的，为了救护他，不使他受非法的杀害、掠夺、奸淫、欺诳，如非妄语不可时，即不妨妄语。對於异性的恋合，如可以因此而引他入正途，使他离恶向善，出家者，也不妨舍戒还俗，以悲悯心而与他好合。

总之，不得杀、盜、淫、妄，为佛法极严格的戒条，甚至说：一念盜心即犯盜戒，一念淫心即犯淫戒，谨严到起心动念处。然而为了慈悲的救护，菩萨可以不问所受的戒而杀、盜、淫、妄。这样的犯戒，是合理的持

戒，是究竟的持戒，所以说：「有犯戒成尸罗波罗蜜，谓菩萨教化众生，不自观戒。」

(三) 忍：施能摄受大众，戒能和乐大众，但有情间的障碍，误会嫉害，是免不了的。菩萨为了贯彻上求佛道，下化众生的志愿，必须坚定的忍耐，经得起一切的迫害苦难；即使是牺牲生命，也不能违背菩萨行。难行能行，难忍能忍，这才能完成菩萨的德行。否则，施与戒的努力，会功败垂成。

(四) 进：这已略有说到。菩萨行的精进，是无限的，广大的精进，修学不厌，教化不倦的。发心修学，救济有情，庄严国土，这一切都是为了一切的一切，不是声闻那样的为了有限目标，急求自了而努力。菩萨是任重致远的，如休舍优婆夷那样，但知努力於菩萨行的进修，问什麼成不成佛。

(五) 禅：这是自心调伏的静定，不一定是静坐，坐不过是初学的方便。菩萨禅要与悲智相应，从一切处去实践，做到动定静也定，如维摩诘所说的那样。《中阿含》《龙象经》也说：「内心至善定，龙（喻佛）行止俱定，坐定卧亦定，龙一切时定。」又如弥勒菩萨那样的「不修禅定，不断烦恼」，可作初学菩萨行的模范。因为如悲心不足，功德不足，急急的修定，不是落於外道「味定」，就落入声闻「证实际」的窠臼。禅定是六度的一度，但应先从悲智中努力。

(六) 慧：从胜义慧的悟入缘起性空说，这是与声闻一致的。不过菩萨应先广观一切法空，再集中於离我我所见。同时，不但是胜义慧，也重於世俗智，所以说：「菩萨求法，当於五明处求。」五明中，「声明」是文字、音韵学等；「因明」是论理学，认识论；「医方明」是医药，卫生学等；「工巧明」是理论科学，实用科学；「内明」才是佛法。如不能这样，怎能教化有情？菩萨的自利利他行，一切都摄在这六度中。

(《佛法概论》，页249-253)

yslc-p0311六度集经（六波罗蜜经） 上册

## 六度集经（六波罗蜜经）

**印顺** 初期大乘经中所见的，被称为「先行大乘」的，试为分别的检讨。

《大阿弥陀经》、《平等觉经》，说到《六波罗蜜经》。《遗曰摩尼宝经》及异译本，在「乐求经法」中，都有《六波罗蜜》。《佛说太子和（私？）休经》，与异译《佛说太子刷护经》，也说到《六波罗蜜经》。《月灯三昧经》说到「六波罗蜜」，梵本作 *sat-pāramitā-saṃgīti*。*saṃgīti*，一般译作「结集」或「集」，所以是《六波罗蜜集》。这确是古代流行，早於大乘经，而被看作大乘经的圣典。

在汉译的经典中，吴·康僧会（西元251年）译出的《六度集》，或名《六度集经》，与大乘经所见的《六波罗蜜经》、《六波罗蜜集》相合。这部经，共八卷，以六度分类：布施度无极二十六事，持戒度无极十五事，忍辱度无极十三事，精进度无极十九事，禅度无极九事，明度无极九事，合共九十一事。然禅度初说（七十四），「禅度无极者云何」一事，是禅度的解说；如除去这一事，全集实为九十事。所说的菩萨六度大行，都出於「本生」，惟有禅度所说，体例有些不合。如（七十五—七十六）「昔者比丘」下，是比丘们修禅的一般情形，却以「菩萨禅度无极一心如是」作结。（七十七—七十九）三事，是释尊成佛以前的入禅故事。（八十）事，出於《长阿含经》的《游行经》，也是释尊的现生事。（八十一）是《般若经》常悲（常啼，*Sadāprarūḍita*）菩萨事；但说「众 自说为菩萨时，名曰常悲」，作为释尊的「本生」，与《般若经》不合。（八十二）事是释尊的「本生」。禅度的体例，与其他五度不同，又加入《般若经》常啼菩萨的求法故事。

《六度集经》以外，《出三藏记集》「新集续撰失译杂经录」中，有当时有本可据的《本行六波罗蜜经》一卷；又《六波罗蜜经》一卷，《六度六十行经》一卷，极可能是《六度集经》同性质的圣典。《六度六十行经》，应该是六十事的译本。六度，本从「本生」的内容分类而来。选择部分的「本生」谈，随类编集，称为《六度集》。或作《应六波罗蜜经》，应是相应（*saṃyukta*），正是随类纂集的意思。这虽是部派佛教所传的，但是菩萨修行的模范，受到佛教界的尊重（古代每用为通俗教化的材料）。大乘菩萨道，依此而开展出来（在流传中，受到大乘佛教的影响）。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页559-560）

## 六祖坛经

**呂澂** 神会的思想，在《坛经》的四个传本里都可以见到（四个传本是：一、敦煌卷本；二、日本兴圣寺藏惠昕本；三、景德本；四、宗宝本）。於是近人就产生了《坛经》编写者是谁的疑问。《坛经》如果是慧能的语录集，那麼在慧能生时就已有了，神会只是根据原著发挥而已。但也可以这样说，慧能并不一定有这些思想，而是神会门下根据神会的思想写成了《坛经》。

这种说法也有一些根据：当神会定为南宗第七祖，他的禅法流行以後的五十年间，唐代官僚韦处厚（公元773—828年）替鹅湖大义禅师（属洪州系，是南岳系马祖一派的人物）写的碑铭中指出，他们原是一脉相承的，後來「脉分丝散」分成了「秦（神秀）洛（神会）吴（牛头径山）楚（洪州鹅湖）」四派。其中讲到神会说：「洛者曰会，得总持之印（指顿悟法门，一闻千解），独曜莹珠（喻清净心）。」这是赞扬神会的顿悟法门做到家了。

接著写道：「习徒迷真，橘枳变体，竟成《坛经》传宗，优劣详矣。」根据这一记载，近代从胡适开始，一致认为《坛经》是神会的门人写的，其前无所谓《坛经》。他们把上引的一段文理解为：神会的门下改变了神会的精神写成《坛经》，由是宗旨就有了优（会）劣（徒）了。这一说法，日本人也相信。他们都是把〈碑铭〉中「竟成《坛经》」四个字用逗点隔开来的。但这样的理解还值得研究。因为慧忠在当时已不满於人们的随意改订《坛经》，可见《坛经》是早已有之的。

事实上，韦处厚的那句话应该这样的去理解：从与神会有关的文集等来看，神会是主张以《金刚经》传宗的，但到了他的门下却改变了主张，而以《坛经》传宗了。这样，「竟成坛经传宗」就显示出了优劣。逗点应放在「传宗」两字下面。因为从现有的《坛经》看，有好几处都强调要以《坛经》作为传宗的凭据，如说「与学道者承此宗旨，递相传授，有所依约，以为禀承」等，就是指以《坛经》传宗而说的，甚至认为非得其人不传。可见所谓「橘枳变体」是指以甚麼典籍为传宗根据的问题，而不是指神会门下编写《坛经》。

此外，从《坛经》中还的确可以看出有许多反对北宗禅法的议论，例如看心等的思想显然不是慧能时就有的。假如用这点做根据否认《坛经》

不是慧能的原语录，也不大合适，因为其中可能有些部分是後人修改、增加的，并不是全部都是後人撰述的。

所以现在只能说，《坛经》中确有慧能的思想，但是哪些是慧能的，哪些是後人的，从《坛经》本身已经很难一一区别出来了。至於现行的本子是否就是神会一系所改动的，这也很难确定。因为流行的本子署名法海——道际——悟真，都不是神会一系的人物。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2790-2792）

yslc-p0314六界 上册

## 六界

**印顺** 界，即地、水、火、风、空、识——六界。界有「特性」的意义，古译为「持」，即一般说的「自相不失」。由於特性与特性的共同，此界又被转释为「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界。此水与彼水的特性相同，所以水界即等於水类的别名。此六界，无论为通性，为特性，都是构成有情自体的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解说为「因性」。

地、水、火、风四界，为物质的四种特性。《杂含》（卷三·六十一经）说：「所有色，彼一切四大及四大所造色。」一切物质，不外乎四大界及四大所造的五根，五尘。四大说，印度早就盛行，希腊也有。佛陀既采用四大为物质的特性，因素，应略为解说。地、水、火、风，为世间极普遍而作用又极大的，所以也称为四大。人类重视此常识的四大，进而推究此四大的特殊性能，理会到是任何物质所不可缺的，所以称为能造。

这辨析推论所得的能造四大，为一般物质——色所不可缺的，所以说「四大不离」。地即物质的坚性，作用是任持；水即物质的湿性，作用为摄聚；火即物质的暖性，作用为熟变；风为物质的动性，作用为轻动。随拈一物，莫不有此四大的性能，没有即不成为物质。地与风相对，水与火相对。地以任持为用，因为他有坚定的特性。如桌子的能安放书物，即因桌子的体积，在因缘和合中，有相当的安定性（有限度的，超过限度即变动），能维持固定的形态。坚定的反面，即轻动性。如物质而没有轻动的性能，那永不会有变动的可能。地是物质的静性，风是动性，为物质的两大特性。水有摄聚的作用，如离散的灰土，水分能使之成团。物质的集成

某一形态，也要有此凝聚的性能；摄引、凝聚，即是水界。火的作用是熟变，如人身有温暖，可以消化食物；一切固定物的动变，都由熟变力，使他融解或分化。水是凝聚的，向心的功能；火是分化的，离心的功能，这又是物质的两性。

四大是相互依存而不相离的，是从他的稳定、流动、凝合、分化过程中所看出来的。从凝摄而成坚定，从分化而成动乱；动乱而又凝合，坚定而又分化；一切物质在这样不断的过程中，这是物质通遍的特性，为物质成为物质的因素。至於空界，是四大的相反的特性。物质必归於毁坏，是空；有与有间的空隙，也是空；虚空是眼所见，身所触的无碍性。凡是物质——四大的存在，即有空的存在；由於空的无碍性，一切色法才能占有而离合其间。有虚空，必有四大。依这地、水、火、风、空五大，即成为无情的器世间。若再有觉了的特性，如说「四大围空，识住其中」（《成实论》引经），即成为有情了。

（《佛法概论》，页62-64）

ysl c-p0315六家・七宗 上册

## 六家・七宗

**呂澂** 六家的主要特徵是自由发挥思想，其学说共同之点，是把主观与客观两方面联系起来（此中所谓主观客观，只是就能所对立面说的，与唯物主义的心、物对立的主观与客观完全异趣）。般若，就其客观方面说是性空，就其主观方面是大智（能洞照性空之理的智慧），把主观客观两方面联系起来构成一种看法，谓之「空观」（当时译为「本无」）。空观的过程，就是用大智洞照性空的实践过程，空观实践的关键在於修智。这种说法，与向、郭的玄学观点很相似，他们主张万物一体，其中也包括主观客观两方面，客观即自然（天道），主观即名教（实践活动）。名教的实践活动即体现天道，因而他们是一体的。

僧睿〈序〉中只提出了六家，到底是哪六家呢？後来的说法很不一致。一般认为，就是刘宋庄严寺僧昙济《六家七宗论》中的六家。此论不存，梁·宝唱《续法论》中曾经引用，并列出宗名为：本无、本无异、即色、识含、幻化、心无、缘会。但是《肇论》只提及心无、即色、本无三宗。以後陈·慧达作〈肇论序〉也讲了六家七宗，唐·元康作《肇论疏》连同

解释了慧达的序，继续讲了六家七宗，由於《肇论》主要批判的是三宗，因此，元康疏对这三宗说的也比较具体。

此外，日本保存有《肇论》旧疏，相传为慧达作（因为疏中提到「招提意」云云，慧达所在之庙即为小招提寺，故被尊为招提）；以後日人安澄作《中论疏记》也都谈及六家七宗。但这些说法，有很大的出入，究竟哪一种说法可靠呢？

我们认为元康的说法比较可靠。说日本保存的《肇论疏》为慧达作，这不可信，因为慧达在〈序〉中明白地表示「聊寄一序，托悟在中」，并没说自己作过疏；再说，元康也只看到此序，并未看到疏，可见疏是後出的；又疏文中自称招提意云云，也不似作者本人的口吻。而且元康的「三宗」之说，与三论宗首创人吉藏《中论疏》中讲的一致，所以一般都采用元康的说法。《肇论》主要批判的三宗代表人物是：心无宗为支敏度，即色宗为支遁，本无宗为竺法汰。

六家之说，都发生在当时的政治中心地带江南，後來传播到北方。在罗什来华以前，关河一带，还很盛行，以致成为罗什门下批判的重要对象。当时僧肇就批判了其中的三宗。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2504-2506）

ysl c-p0320六师外道 上册

## 六师外道

**印顺** 约在西元前六世纪初，恒河南岸，以王舍城（Rāj agṛha）为首都的摩竭陀（Magadha），建立尸修那伽（Śai śunāga）王朝。摩竭陀也是毗提诃族；而恒河北岸，形成小邦自立。恒河两岸，杂有非阿利安人的东方，受阿利安文化影响，展开了思想的全面革新，这就是反婆罗门的沙门（Śramaṇa）文化。沙门，本为婆罗门教所规定的，再生族晚年，过著林栖与隐遁期的名称。东方不受婆罗门教的限定，不问阶级，不问老少，都可以过沙门的生活，因而游行乞食，从事宗教生活的沙门团，流行起来。当时的思想，属於刹帝利，然沙门不分阶级，为种族平等的全人类的宗教。

沙门团很多，佛教称之为外道的，著名的有六师：富兰迦叶（Pūraṇa-kāśyapa），末伽黎拘舍罗子（Maskarī-gośāli putra），阿夷多翅舍欽婆罗（Ajita-keśakambla），鸠（罗）鸠陀迦旃延

(Ka-kuda-kātyāyana)，散惹耶毗罗梨子 (Sañjai -vai ratīputra)，尼乾陀若提子 (Nirgrantha-jñāti putra)，六师都是东方的一代师宗，有多少学众随从他（尼乾子即耆那教，现在还有不少信徒）。六师有共同的倾向：

(一) 分析人生（宇宙）的要素，大抵是二元论的，是机械的「积集」说。如阿夷陀立五大说：人死了，属於物质的，还归於地、水、火、风（四大）；「诸根」——感觉与意识的根源，归於虚空。人的生死，不过是五大的集散。末伽黎以为：地、水、火、风、空、苦、乐、生、死、得、失、命（自我），为宇宙（人生）的根本要素。鸠鸠陀立七要素说：地、水、火、风、苦、乐、命（或加虚空为八）。尼乾子立六根本事：命、法（动）、非法（静止）、时、空、四大。

(二) 论到事物的认识时，散惹耶是这样的：如有人问有无後世，他是不以为有的，也不以为无的，不反对别人说有说无，自己却不说是非有非无的。他的真意不容易明了，所以佛教称之为不死矫乱论

(amarāvikkhepa)。末伽黎以为一切都可说，可从三方面去说：可以说是，可以说不是，也可以说也是也不是：这恰好与散惹耶对立。尼乾子立或然主义，以为同一事物，可从七方面去说：如一、瓶是实；二、瓶非实；三、瓶也实也非实；四、瓶不可说；五、瓶实不可说；六、瓶非实不可说；七、瓶也实也非实不可说。新宗教的思辨，多少了解事物的相对性（似乎否认真理的怀疑论）。

(三) 论到行为的善恶时，阿夷多以生死为五大的集散，否定善恶业力（轮回）的存在。富兰那是无因论者，以为生死杂染与清净解脱，非人类意欲的产物，实为偶然。末伽黎为必然论者，以为生死轮回的历程，有一定的时劫，人类对解脱没有丝毫的力量。鸠鸠陀为要素不灭说，以为杀生并不损害任何物，无所谓杀生。这四说，似乎都达到了善恶业果的否定。

然六师都是沙门，过著出家的，游行乞食的生活，到底为了什麼，要过这样的宗教生活呢？如尼乾子，以「业」为自我（命）不能解脱的要素，所以要以严格的苦行来消灭宿业，防止新业。在「内的苦行」中，有禅定。末伽黎初从尼乾子派分出，信仰轮回与解脱，但认为必然而有一定期限的，所以今生的行为，什麼都与解脱无关。他的生活，也有苦行、禁食等行为，有时却又饱食、美食。他说「淫乐无害，精进无功」，耆那教指责他为妇女的奴隶。这应该是适应情趣、境遇，什麼都不勉强，过著任性随缘的生活。真能任性随缘，现生自在，非有相当的定力不可。

散惹耶的不知主义，似乎是怀疑真理，其实是了解认识的相对性，所以「中止认识」，而想直下忘念去体验真理。从忘念去体验，当然是重於禅定的。富兰那为偶然论者，主观的意欲及依此而有的行为，对轮回与解脱来说，都是无关的，解脱可於无意中得之。他与鸠鸠陀及末伽黎的学说有关，都被称为邪命派（Aj aveka），那他当然会倾向於任性随缘的生活。阿夷多，或者以为是唯物论的，感觉论的，以快乐的满足为目的，这应该是不对的！如以享乐为目的，怎麽会度著出家乞食的生活？他的名字，有「毛发衣」的意思，可见是过著极简单生活的学派。过著极简陋的生活，不受物欲的干扰，而求现生精神生活的解脱自在，这不会是修苦行的，但可能修习禅定。总之，六师的宗教生活，是修定主义，苦行或是任性的随缘，以求人生苦迫（现生或来生）的解脱。

神意论者，定命论者，无因的偶然论者，道德的引起怀疑，行为又或苦或乐趋於极端。时代的思想界，活跃而陷於混乱。释尊适应於这一情形，在理性与德行的基础上，后来居上，建立实现解脱的正道。

（《印度佛教思想史》，页4-6）

**吕激** 当时（释迦时代）由於手工业发达，商业繁荣（与缅甸、波斯、阿拉伯等国都有贸易往来），商人积累了财富，对政治产生了强烈要求。这些社会力量的形成，促使婆罗门在政治、思想各方面控制的势力逐渐削弱，当时就产生了代表各种不同阶层利益的六派哲学（《维摩经》〈弟子品〉、《长阿含》《沙门果经》——单行本叫《寂志果经》，都有六派思想资料。南方五部中的《长部》也有记载。不过南北两方记载不尽一致）。

六派哲学中：

第一，具有唯物思想的代表者是阿耆多（Ajita Kesa Kambala）即後來顺世派的先驱。他们认为地水火风四大元素是独立常存的，人和世界都由四大合成；否认灵魂，人死复归四大。人生的目的，即以求得快乐为满足。这种学说，是对专司祭祀的婆罗门教的反抗，代表第四等级讲话的。

第二，散惹夷（Sañjaya Velatthaputta），一种直观主义学派，对一切问题都不作决定说。如对有无来世，有无果报等等，他们认为说有即有，说无即无。所以人们比之为难以捉摸的泥鳅。这派人主张踏实的修定，以求得真正的智慧。佛弟子中目犍连、舍利弗都曾跟随他们学过。这派学说也含有反对婆罗门的世界由梵我转化而来的主张。到《奥义书》时代，

婆罗门还承认业报、轮回之说，散惹夷对之采取既不肯定也不否定的不信任态度。

第三，末伽梨（Makkhali -Gosāla），是定命论者。主张没有业报，没有父母生身。一切修行都是空的，无用的，只要经过八百四十万大劫，到时不管智愚，都得解脱。这如抛丝球一样，缕尽丝完才不滚了。他认为人身是各种原素构成的，也含有某种程度的唯物思想。自称其说为「正命」（生活），其他人如佛教则诋之为「邪命外道」。

第四，不兰迦叶（Purāṇa-Kassapa），学说与末伽梨相似，也否认善恶业报和婆罗门教。主张纵欲，是伦理的怀疑论者。他们的出身是奴隶。

第五，波浮陀（Pakudha Kaccayana），也否认人的行为能发生甚麼影响。说人身是七种原素构成，七种原素一离开，就是死亡。原素是永久存在的，也有唯物思想。以上三家，由於学说相似，所以在若干资料中往往被弄错，都被列入「正命派」（自称）或「邪命外道」（佛家称之）之中。他们的出身是奴隶，其学说代表了第四等级的利益。

第六，尼乾子（Ni gantha Nāṭa-Putta），後來发展成耆那教。其前则有胁主，主张七句义：一开始，分世界为有生命和无生命两类；生命不得解脱则是由於业漏、缚；因此，就须遮、灭、解脱，以消灭业。他们认为业报太重，要让业报加快结束，就须苦行，故主张苦行。这种思想，实际上是支持了婆罗门的业报说。尼乾子出身刹帝利，母亲是国王的女儿，表妹是王妃，学说也就代表了统治阶级的利益。这一派与释迦学说是对立的，双方有过冲突。它虽然支持婆罗门，在解脱方法上，与婆罗门也不相同。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1913-1915）

ysl c-p0321六处 上册

## 六处

**印顺** 处，是生长门的意义，约引生认识作用立名。有情的认识作用，不能独存，要依於因缘。引发认识的有力因素——增上缘，即有情根身的和合体：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自体；为生识的有力因，所以名之为处。六处是介於对象的所识，与内心的能识中间的官能。有眼方能见色——此色为眼所见的，与色蕴的色，含义不同；有耳方能闻声……。有六根，所以对根的境界，也就分为色、声、

香、味、触、法——六境，为生识的所缘缘。有所知与能知，而此二者皆以六处为中心；如没有六处，能识与所识失去联络，也就不能成为认识。由六处而引发六识，才能分别境界。六处为认识的重要根源，所以随六处而分识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。由於六根门，所以有六尘——外六处、六识。继之而引起的心理作用，也就分为六触、六受、六想、六思、六爱等。这都从认识的来路——根门不同，加以种种的分别。此六处法门，如《杂含》（卷八·二一四经）说：「二因缘生识。何等为二？谓眼、色，耳、声，鼻、香，舌、味，身、触，意、法。……眼、色因缘生眼识；……此三法和合触；触已受；受已思；思已想。」六处中的前五处，为生理机构，是色法。此色，经中称为「清淨色」，是物质中极精妙而不可以肉眼见的细色，近於近人所说的视神经等。意处是精神的源泉。依五处发前五识，能见五尘；依意处生意识，能知受、想、行——别法处，也能遍知过去未来，假实等一切法。我们的认识活动，根源於六处，而六处即有情的一切，所以佛陀常说六处法门。如合此六处及色等六境，即名十二处，为後代论师所重的。但佛世重於内六处，如律说：「不得过五语六语」，即是一例。而「阴界六入」——入即处的异译，为《阿含》及大乘经中常见的成语。佛陀的处观，本是从有情中心的立场，再进而说明内心与外境的。

（《佛法概论》，页60-62）

yslc-p0324方便 上册

## 方便

**印顺(1)** 《法华经》亦名《大方便经》，有〈方便品〉。方即是方法；便是便宜，即适应义。方便是适应环境根性的方法。众生的根机不一，如到处都用真实法门，是不一定被信受的。必须用方便去接引，然後归到真实。方便的定义，依《法华论》说：佛法唯是大乘，为适应众生的根机，说声闻、缘觉、人天乘法，这些都是方便。方便可由二方面去说：从法的方面说，这是不究竟的；如从说法的人说，方便即是善巧，比执实无权是更不容易的。如果只说唯有一佛乘；或为二乘根性说声闻缘觉乘法，而不能会归到一乘，这即是不够巧便。佛有巧妙的方便，唯一佛乘而能够随机分别说三乘，说三乘而能会归於一乘。为实施权，又会权归实，这真是无比的大方便。

(《胜鬘经讲记》，页15-16)

**印顺(2)** 经上(《大品般若经》)说：「菩萨摩诃萨以一切诸法不可得故，乘是摩诃衍，出三界，住萨婆若」(一切智)。依据这一意义，般若以无所得为方便，般若是大方便，离般若就一切都不成其为(成佛的)方便了。然菩萨的利益众生，在世俗事中，不能说般若都无所得就够了。方便有多种意义，对般若的「体真」，而论悲愿利济的「涉俗」，方便与般若是同样重要的。《维摩诘所说经》卷中(《大正》14. 549c)说：

「智(般若)度菩萨母，方便以为父，一切众导师(佛)，无不由此生。」

般若与方便，是成佛的两大因素，而且是相助相成的，所以说：「无方便慧缚，有方便慧解；无慧方便缚，有慧方便解。」没有方便的慧——般若，是要证实际而成小果的；没有般若的慈悲方便，只是人天善业，对佛道来说，都是系缚。只有般若与方便的相资相成，才能实现大乘的不思议解脱。这样，如《须真天子经》〈偈颂品〉，广泛的对论，什麼是「智慧」(般若)，什麼是「善权」(方便)，以说明二者在菩萨行中的重要性。在菩萨利他行中，「方便」受到重视，所以《大树紧那罗王经》，在以三十二法净六波罗蜜外，又说「有三十二法，净方便波罗蜜」，成为七波罗蜜说。《华严经》为了满足十数，说了多种的十波罗蜜。然西晋·竺法护，姚秦·鸠摩罗什，东晋·佛陀跋陀罗(Buddhabhadra)，在所译《华严》的〈十地品〉中，都没有说到在方便以上，更加愿、力、智而成的十波罗蜜。六度加方便、愿、力、智，成为一般定论的十波罗蜜，是属於「後期大乘」的。

「方便」在「大乘佛法」中的重要性(更影响到「秘密大乘佛法」)，是应该特别重视的。罗什所译《维摩诘所说经》，经题下注「一名不思议解脱」。《华严经》的〈入法界品〉，《智度论》称为《不可思义解脱经》；「四十华严经」题，也作「入不可思义解脱境界」。解脱(vimukti)是「佛法」的修行目标，「大乘佛法」称为「不思议解脱」，形式与方法上，应有某种程度的差异；差别的重点，就是方便。

(一) 菩萨道是依释尊过去的本生(jātaka)而形成的。在本生中，修菩萨行的，不一定是出家的。如善财(Sudhana)所参访的善知识(菩萨)，多数是人。出家的，有比丘，比丘尼。在家的，有仁慈的国王，法官，航海者，医师，制香师，语言学者，数学家，长者，优婆夷，童女等；也有方便示现残酷严刑的国王，爱欲的淫女，愚痴的「服树皮衣」的外道

仙人，「五热炙身」的苦行婆罗门。也有不是人的，如一头四手的大天（神）；众多的夜叉，是女性的夜叉（yakṣa）。有的是出家，有的是在家；有的是人，有的是鬼神：这样的菩萨而修菩萨行，当然与「佛法」不同了。

（二）「佛法」中，在家是可以证果的，但住持佛法，属於出家僧。不涉政治，不事生产，表现谨严拔俗的清净形象。为了维护僧伽的清净，有些地方是不能去的，有些人是不能随便接触的，有些事是不可以做的。遵守传统制度，与社会保持适当距离，对佛法的普化人间，似乎有所不足。

「大乘佛法」的菩萨，以不同身分，普入各阶层，从事不同事业，以不同方便，普化人间。理想的「大乘佛法」，与谨严拔俗的比丘生活，说法利生，作风上显然不同。就是现出家相的文殊菩萨，不在僧中雨安居（vārsika），而在「王宫采女中，及诸淫女、小儿之中三月」，也与传统的出家生活不同。这一大乘的方便风格，正是受了流行这一地区，重「法」而不重「律」的大众部（Mahāsāṃghika）系的影响。鸡胤部（Kukkuṭīka）主张，衣、食、住一切随宜；北道部（Uttrāpathaka）说有在家阿罗汉。南方大乘——「文殊法门」，「入法界品」所表现的解行，就是在这种部派思想上，适应地域文明而发展起来的。「原始般若」应用否定的、反诘的语句，本与「文殊法门」相近。「般若」流入北方而大成，虽同样的著重於胜义的体悟，而改取平实的语句，且引用说一切有部（Sarvāstivādīn）等术语。「文殊法门」在南方，充分的发展起来。「入法界品」善知识的种种方便，不妨说是集当时「文殊法门」的特性，而以善财童子的参学，表示出大乘方便的特色。

（三）菩萨的示现残杀，示现淫欲，示现为鬼、畜、外道、魔王，那是大菩萨利益众生的方便，姑且不论。修学菩萨道的作风，也与「佛法」不同，如《清净毗尼方广经》（《大正》24.1080b）说：

「（此土所说）一切言说，皆是戏论，是差别说，呵责结使说。世尊！（文殊来处）宝相佛土无有是说，纯明菩萨不退转说，无差别说。」

此土释尊的教说，的确是差别说。有苦有乐，有邪有正，有杂染也有清净。「结使」，使就是随眠（anuśaya）。释尊总是呵责烦恼（kleśa），以烦恼为生死的原因，劝弟子舍断烦恼，以无漏智得解脱。文殊国土的「无差别说」，是「皆依胜义」，一一法到究竟处，是一切法不生，一切法清净，无二无别的如、法界，是没有差别可得的。这才能不著烦恼又不离烦恼，不著生死而不离生死。

（《印度佛教思想史》，页101-104）

ysl c-p0330方广 上册

## 方广

**印顺(1)** 「九分教」与「十二分教」中，与「方广」相当的，部派间传说不一：或作「毗佛略」，或作「毗陀罗」。语音不同，解说也不同，这是不容易论定的一分。传说中的「毗佛略」与「毗陀罗」，《原始佛教圣典之成立史研究》（前田惠学著），总结前人的研究，而有很完善的说明，以「毗陀罗」为古义。然研究起来，觉得还有可以商讨的。先说「毗陀罗」：现存巴利藏，作vedalla，这是赤铜蝶部（Tāmraśāṭīya）的传说。然同部别派的无畏山寺派（Abhayagiri vāsīna），所传的《解脱道论》，却作「毗佛略」；与同系的化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharma-guptaka），都是一样的。「毗陀罗」一词，在这一系统中，没有成为公认的名称。《大智度论》作「为头离」，显为vedalla的音译。然在「十二分教」的解说中，又义译为「广经」。对于这一分教，《大智度论》是双传二说的，与「本事」（如是语、出因缘）一样。（中略）

每一部经，包含多种问题，也就是一再问答。在一问一答间，问者表示领解了对方的意见，欢喜赞叹，然后提出问题，请求解答。所以这不但是问答集，而在一问一答间，形成一特殊的体裁。如以这类体裁为「毗陀罗」，那末与《中阿含》（卷四十九）《说智经》同本的，《中部》（一二）的Chabbi sobhana-suttam（《六净经》），也属於这一分了。（中略）

再说「方广」：vai pul ya，音译为毗佛略、毗富罗等；义译为广、方广、方等、方正。这是铜蝶部大寺派（Mahāvi hāra-vāsīna）以外，全体佛教所公认的名称。「方广」的内容，大乘经（如《大般涅槃经》），论（如《大智度论》、《入大乘论》、瑜伽系诸论），都指「方广」为大乘经。声闻学者中，胁尊者（Pārśva）以为：「此中般若说名方广，事用大故。」众贤（Saṅghabhadra）也传说：「有说：此广辩大菩提资粮。」在佛教的开展中，「方广」属於大乘，是一项有力的倾向。然部派所传的早期意义，应如《大毗婆沙论》卷一二六（《大正》27.660a）所说：

「方广云何？谓诸经中，广说种种甚深法义，如五三经、梵网、幻网、五蕴、六处、大因缘等。」

《大毗婆沙论》，列举六种经，而定义为：「广说种种甚深法义」。「方广」（vai pul ya）从形容词vipula而来，有大量、广量的意思。「方广」不仅是文句的广说（一定是长篇的），而更是义理的甚深，这是文广

义深的契经。《成实论》但泛明「广说」。《顺正理论》举三义，如卷四十四（《大正》29.595a）说：

「言方广者，谓以正理广辩诸法，以一切法性相众多，非广言词不能辩故（广说义）。亦名广破，由此广言，能破极坚无智暗故。或名无比，由此广言，理趣幽博，馀无比故。」

在「广言」中，表显了义理的幽博，破无知的妙用（与胁尊者所说，「般若事用大故」的意义相近）。（中略）

「毗陀罗」，「毗佛略」，在「九分教」中，不是各别的，而是同一分的传说不同。因而引起的问题是：「九分教」的本义，到底是「毗陀罗」，还是「毗佛略」？重视巴梨语（Pāli）的，当然以「毗陀罗」为古义。然巴梨语，是佛教用语中较古的一流，而不是古代佛教的唯一用语。属於一流而为一部派所承用，并不能推定为古来如此。在「九分教」的用语中，如「记说」，巴梨语在共同的vyākaraṇa外，别取veyyākaraṇa，以表示特色；那焉知「毗陀罗」不是这样，在一般通用的vai pul ya以外，别取vedallā以表示特殊呢？与梵语vai pul ya相当的，巴梨语有vetul ya，也是「方广」的意思，而音声与vedallā相近。

所以，如解说为：vai pul ya，vetul ya，同为「方广」，而是梵语与巴梨语的差别。铜鑠部学者，别取与vetul ya音声相近的vedallā为分教的专名，以专称层层问答，层层欢喜与赞叹的契经，不是没有可能的！以文证来说，「毗陀罗大经」，「毗陀罗小经」，经名本是後人所安立的；而其他部派所传，也没有称之为「毗陀罗」。而且，觉音所指的「毗陀罗」中，如《满月大经》与《帝释所问经》，巴梨经藏的明文，是属於「记说」，并没有称为「毗陀罗」。铜鑠部学者，专从形式著想，而称之为「毗陀罗」，未必是「九分教」的本义！无畏山寺派所传，也没有这麼说呢！（中略）

「九分教」组为一聚，「四阿含」、「四部」集成的前夕，佛教界早已进入广说——广分别，广问答的时代，集成了文义深广的众多契经。被称为「毗佛略」与「毗陀罗」的，都是广长的契经，主要都被编集於《长阿含》、《中阿含》中。这是当时佛教界的共同倾向；如略去形式，而重视内容的共同性，那二类都可说是「广说」（方广，vai pul ya, vetul ya）。铜鑠部偏重形式，以层层问答，而得欢喜与满足的契经，别名为vedallā，这才与「毗佛略」分离了。

广问答与广分别，尤其是广分别说的契经，对未来的佛教来说，已树立起卓越的典型。在佛教的开展中，有方广部（Vetul yaka），就是「方

广道人」。有更多的圣典，名为「方广」（或译「方等」）。「毗佛略」如此的源远流长，决不会是部派分裂以後，偶然的发展而来的。

（《原始佛教圣典之集成》，页573、575-577、582-584）

**印顺(2)** 「九分教」之一的「方广」，从「记说」（vyākaraṇa）的发展而来。「记说」的体裁，是问答、分别；内容是「所证、所生」，深秘而不显了的事理。佛法是解脱的宗教，在解脱宗教中，有太多的深秘而不显了的事理，要有明显决了的说明。「记说」就是「對於深秘隐密的事理，所作明显决了（无疑）的说明」。如佛与弟子证得的「记说」，甚深法义（主要是缘起、寂灭）的「记说」，三世业报的「记说」，未来与过去佛的「记说」。这不是「世论」，不是学问、辩论，而是肯定的表达深秘的事理，使听者当下断疑，转迷启悟的。充满宗教感化力的「记说」，在信众心目中，富有神秘感，如适应一般宗教的「诸天记说」，或说了而「一千世界震动」。在文体上，「记说」的问答与分别，还很简略，等到文段长起来，成为广问答与广分别，就别立为「方广」，而「记说」渐被用於「众生九道中受记，所谓三乘道、六趣道」，更进而专重於菩萨的授记作佛了。

广问答与广分别，体裁与风格略有不同，所以部派佛教中，传出了「毗陀罗」（vedalla，译为「有明」）与「毗佛略」（vai-pulya，译为「方广」）——二类。广问答的「毗陀罗」，是法义的问答集，性质是说明的、了解的，学风与阿毗达磨（abhidharma）相近。「毗佛略」是广分别体，阐述种种甚深的法义，破斥、超越世间的种种妄执，归结於甚深寂灭的智证。然广问答体，在汉译经中，也归结於寂灭，如《法乐比丘尼经》说：

「君欲问无穷事，然君问事，不能得穷我边也。涅槃者，无对也。」《杂阿含经》也说：「摩诃拘縕罗！汝何为逐！汝终不能究竟诸论，得其边际。若圣弟子断除无明而生明，何须更求！」

广问答也是广分别那样的，从分别到无分别，引向深广无际，超越绝对的证境（所以一般但立「方广」一分）。这是充满宗教意味，富有感化力的，以智证寂灭为究极的圣典。这样的圣典，初期的多被编入《长阿含经》与《中阿含经》。部派佛教所传出的，如法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》卷五十四（《大正》22.968b）说：

「如是生经，本经，善因缘经，方等经，未曾有经，譬喻经，优婆提舍经，句义经，法句经，波罗延经，杂难经，圣偈经：如是集为杂藏。」

「杂藏」，是「经藏」以外的。法藏部说「杂藏」中有「方等经」，也就是说，在「四阿含经」以外，别有「方等（即「方广」）经」的存在。《毗尼母经》说：「从修妒路乃至优婆提舍，如是诸经与杂藏相应者，总为杂藏。」《毗尼母经》所说，与《四分律》相近，「杂藏」中也是别有「方广」部类的。四阿含经以外的「方广」，虽不能确切的知道是什麼，但性质与「九分教」中的「方广」相同，是可以确定的。《四分律》说：「有比丘诵六十种经，如梵动经。」说一切有部与之相当的，《十诵律》举「多识多知诸大经」十八种；《根有律》举《幻网》等「大经」。这些都是被称为「方广」的，所以《四分律》所说「六十种经」，可能有些是没有编入《阿含经》的「方广」。又《增壹阿含经》卷一〈序〉（《大正》2. 550a—c）说：

「菩萨发意趣大乘，如来说此种种别，人尊说六度无极。……诸法甚深论空理，难明难了不可观。……彼有牢信不狐疑，集此诸法为一分。……方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏。」

《增一阿含经》〈序〉，在说明了结集三藏，经藏分为四部分以後，又作了如上的说明。「集此诸法为一分」——「杂藏」，就是菩萨发心，六度，甚深空义等；「方等大乘」就在这「杂藏」中。经序所说，与《四分律》、《毗尼母经》所说相同。总之，部派佛教中的某些部派，「杂藏」中是有「方等经」的。《论事》十七·十八·二十三章中，提到说大空宗（Mahāsuññatāvādīn）的方广部（Vetulyaka），应该是属於大众部系的。称为「方广」、「大空」，正与龙树（Nāgārjuna）论所说：「佛法中方广道人言：一切法不生不灭，空无所有，譬如兔角龟毛常无」相合。部派佛教中，有（阿含以外的）称为「方广」的圣典，有以「方广」为名的部派。大乘经兴起，多数称为「方广」（或译「方等」）、「大方广」（或译「大方等」），与部派佛教的「方广经」、「方广部」，有不容怀疑的密切关系。大乘方广经的传布，主要是继承这「决了深秘事理」的「方广」而来。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页535-538）

## 文字禅

**吕激** 尽管后来禅宗相当重视教，但真正取为典据的，还是「古德」的语句，即以「公案」（相当现在的档案）而被保存下来的「机缘」语句为主。既用之来作判断当前是非的准则，以构成「现成公案」，同时又可作为资料（公案）去探讨古人的领会，以及所说的道理。但由于一般所传的公案都比较简略，语带玄昧，意义很费揣摩，因而作为教学之用，往往发生困难。并且与文人学士往还，也要求在文字上作更进一步的解说。

但此种解说，禅师们还是坚持了一种原则，避免道破语中真意，反对直截了当的解释，于是不能不用曲折的办法，乃产生了所谓「绕路说禅」的方法。这已从不能说到了绕路说了，这样，他们就专在文字技巧上用功夫，走向了浮华、文藻的道路，采用了偈颂、诗歌等文人学士所喜爱的体裁。

开创这种风气的一般推汾阳善昭（公元947—1024年）。他是临济宗存奖一系的第四传。他集了古人的语句一百条，每条各用偈颂来陈述，称为「颂古」，实际即是公案的颂。它虽然还不是直截地说明古德原意，仍是绕弯来讲，但比原来的公案好懂多了。这种体裁就是文字禅。

由于此种作法受到欢迎，继之，云门宗的雪窦重显也作了「颂古」一百条，但是以云门本宗为主而组织的。此风一开，便走上从文字上追求禅意的路子。雪窦死后，临济杨歧派的圆悟克勤（公元1069—1135年）采用雪窦的材料为基础（自黄龙分出后，他们就兼取云门的说法），在颂前加了「垂示」（总纲），在颂文中加了「著语」（夹注），同时还再加发挥叫做「评唱」。这样编成了《碧岩录》（碧岩是夹山的别名）。此书一出，使禅风发生了很大的变化，一般有文化的禅师纷纷走上了这一道路。

克勤的门下大慧宗杲（公元1089—1163年）对此甚为担心，认为这对于老实人是极其危险的事，也和禅宗的精神背道而驰，但也无可善策；便将所藏《碧岩录》的刻板毁掉了。但这并没有解决问题，跟着又有刻本流行了。除《碧岩录》外，到了元代，曹洞宗禅师投子义青等也有「颂古」，林泉从伦加以「评唱」，成为《空谷集》（空谷传音之意）。曹洞另一大家天童正觉也有「颂古」，元初万松行秀为之作「评唱」，叫做《从容（庵）录》。这类著作十分流行，构成了文字禅的主流。实际上这些著作的文字都写得相当好。

现在举一个例子来看，他们是如何将公案放到颂古中来表达的：「百丈侍马祖，游山次，见野鸭飞过。祖曰：是甚麼？师曰：野鸭子。曰：甚麼处去也？师曰：飞过去了。祖掏师鼻头，师负痛失声曰：阿耶耶！阿耶耶！祖曰：又道飞过去也。师於此契悟。」

这是一则「公案」，问题在於如何理会。「颂古」就来为人开一方便法门，代作解释。首先是汾阳的颂：「野鸭飞空却问僧，要传祖印付心灯，应机虽对无移动，才掏纲宗道可增。」颂文并不太好，但说明了问题。野鸭、飞空，都是平常的事，但祖师却要发问，而且问得不简单，要在这一问中传灯与百丈。百丈虽然对答了，但如何才算正确呢？——野鸭飞空的发问属於现量，因此对答是正确的。再问飞向何处，却不是指野鸭而言，而是问心到何处去了。百丈那样回答就错了，他的心随著野鸭远飞了。所以马祖就掏他的鼻子，这是说他的方向错了，应该扭转过来。

原来他们主张顿悟之悟属於解悟，这就要解得真切，随便遇到甚麼问题要能作出正确的解释，这就是所谓「常惺惺」。使此心常在，碰到即是，念念是道。从前二程批评禅客说，天下之人唯是禅客最忙，念念是道。这倒是实在的。也有人为禅客辩护说，孔子也讲「无终食之间违仁」，不也是念念是道吗？这也是常惺惺，镇日提心吊胆，处于警觉之中。因此，马祖问百丈语句实是一种考验。这就是汾阳对这一公案所作的指点。

雪窦继之，重新作颂说：「野鸭子，知何许？马祖见来相共语。话尽山云海月情，依前不会还飞去，却把住。」意思更明显，文字也更好。野鸭飞空的问题本身很简单，问答的目的也不在於把握这一具体事实的来龙去脉，而含有高深的情味在内。要通过此事传付心灯，意义重大，但百丈还不理解，所以马祖给他扭转方向。

像这种方式就会使禅学走向文字一途，固然也有助於理解，但如此下去，就会产生舞文弄墨的流弊了。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2831-2835）

yslc-p0340文殊·普贤 上册

### 文殊·普贤

**印顺(1)** 文殊、普贤二大士，在本经（《华严经》）里，是助佛扬化的上首，所以古人称之为「胁侍」。大乘佛教的真面目，也就寄托在二

大士的言行中表现出来。大智文殊，大行普贤，这在中国，连小沙弥都熟背了的。二位是否历史人物，或者实有其人而成为箭垛式的人物，或是道德的人格化，这都不在讨论之内。依古人的解说，佛菩萨都是依德立名的，那末我们应该考察二大士的德性。但菩萨的德性，不单是某一项的，说如此如彼，不过从他的特点来说。大智文殊，大行普贤，是对的，但还需要说明。文殊表示智慧（侧重在现空无碍的正观），但也表示信。

经上说文殊是三世一切佛的老师，像善财的发菩提心学佛，也是文殊劝发的。清净的诚摯的向上心，是信的本质。信心内在的活跃，达到确立信念，是劝发信心的真义。依佛教的解说，信与智有一共同点：信是向上的，智是求真的；信是清净的，智是明了的。所以信智常是合说的，像信解、信可，特别是信佛、法、僧、戒的四证信，就是见道的证智。佛教的信智不离，信离不了智慧，离了就是迷信；智也离不了信，离了就会走上邪见，落在怀疑、诡辩、颓废、残酷的深渊。信智虽是合一的，却不妨说先信後智。最初发菩提心，是信解的信，善财初见的文殊代表他。发了信根以後，进一步求解，像善财的参访善知识；到後來，得到证实的智慧（这智慧，就是悟不由他的证信）。善财在普门城再见文殊，就是这信念与理智合一的大智。

再说普贤，他表示行（侧重在自他兼济的大行），但也表示愿。普贤行愿一句，就很可明白了。不问是上成佛道，下化众生，愿总是一种崇高的理想意欲，行是伟大的实践。这两者也有一致性，愿是内发的动力，行是意志的实现。合一也不妨先愿後行：从意志的决定，到见於实际；从渐渐的实行，到完全实行的大愿满足。这像善财的愿学普贤行，到面见普贤，普贤就代表这理想与实行合一的大行。

文殊的大智，普贤的大行，各得佛陀的一体，而实不相离而相成的。甚深智为方便，广行自他兼济行，叫摄导万行。因了万行的修集，使智慧更明净，叫庄严般若。知所以能行；行所以能知；愈知愈行，达到知行的合一，而且究竟，释迦的大雄表示他。佛陀，从知一方面说，可以叫正遍知（正等觉）；从行一方面说，可以叫大慈悲；或者综合的叫明行足，两足尊。但这只是究竟的智行，离了文殊、普贤的德性，就难於说明。所以只要依因位的大智大行，显出他的究竟性就得了。佛陀的究竟、无上、无限、无碍性，如果要表现它，那就是力、无畏、不共；是人师子、象王；是世尊，无上士、法王；他的智是金刚的，行是坚固（首楞严的意思）的。超胜一切的大雄，不单是赞叹，是大乘的真义，佛陀的精髓。

(《华雨香云》，页161-163)

**印顺(2)** 文殊师利 (*Mañjuśrī*)，或译为曼殊室利，濡首，妙吉祥。三曼陀跋陀罗 (*Samantabhadra*)，或译为普贤，遍吉。文殊、普贤——二大菩萨，与毗卢遮那佛 (*Vairocana*)，被称为「华严三圣」。一佛与二大菩萨，是怎样的出现於佛教界，而被传说、称颂与信奉呢？首先，大智文殊、大行普贤——二菩萨，是毗卢遮那佛（旧译作「卢舍那佛」）的二大胁侍，与原始佛教中，智慧第一舍利弗 (*Sāriputra*)，神通第一大目犍连 (*Mahāmaudgalīyāyana*)，是释迦佛的「挟侍」，似乎有共同处。

我曾依据这一线索，加以研究，并以「文殊与普贤」为题，发表於《海潮音》。研究的结论是：释尊的人间弟子，有左右二大弟子——舍利弗与大目犍连，这是众所共知的。而在佛教的传说中，还有天上弟子，梵王 (*Brahman*) 与帝释 (*Śakra devānāmīndra*)，也成为左右的二大弟子。天上的二大弟子，如《增壹阿含经》卷二十八（《大正》2.707c）说：

「世尊……诣中道。是时梵天在如来右，处银道侧；释提桓因在（左）水精道侧。」

世尊在中间，梵王与帝释在左右，从忉利天下来的传说，如《根本说一切有部毗奈耶杂事》、《高僧法显传》、《大唐西域记》等，都有同样的记载。又如释尊到满富 (*Pūrvavardhana*) 长者家去，也是梵王侍右，帝释侍左的。人间二大弟子，融合於天上的二大弟子，表现为毗卢遮那佛的二大弟子——文殊与普贤。

人间二大弟子，与文殊、普贤的类似性，除二大弟子与大智、大行外，有师、象的传说。文殊乘青师，普贤乘白象，为中国佛教的普遍传说。这一传说，与人间二大弟子是有关的。舍利弗与师子的传说，如《杂阿含经》说：舍利弗自称：「正使世尊一日一夜，乃至七夜，异句异味问斯义者，我亦悉能乃至七夜，异句异味而解说。」这一自记，引起比丘们的讥嫌，说他「於大众中一向师子吼言」。又有比丘说舍利弗轻慢，舍利弗就「在佛前而师子吼」，自己毫无轻慢的意思。目犍连与白象的传说，出於《毗奈耶》，《发智论》曾引述而加以解说：「尊者大目乾连言：具寿！我自忆住无所有处定，闻曼陀枳尼池侧，有众多龙象哮吼等声。」

这一传说，曾引起了部派间的论诤：听见了声音才出定，还是出了定才听见声音？目乾连不但曾因听见龙象哮吼，引起佛弟子间的疑难，随佛去满富城时，目乾连也是化一革六牙白象，坐著从空中飞去。二大弟子与

师、象的关系，还有《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一六二（《大正》27. 821b）所说：

「舍利子般涅槃时，入师子奋迅等至。大目犍连般涅槃时，入香象频呻等至。」

等至——三摩钵底，为圣者圣慧所依止的深定。舍利弗与大目犍连二位，依止这师子奋迅、香象频呻定而入涅槃，文殊与普贤二大士，也就坐著师、象而出现人间了。

文殊与舍利弗的关系，还有三点：

(一) 文殊被称为「法王子」，这虽是大菩萨共有的尊称，但在文殊，可说是私名化的。原来法王子，也是舍利弗特有的光荣，如《杂阿含经》说：「佛告舍利弗：……汝今如是为我长子，邻受灌顶而未灌顶，住於仪法（学佛威仪位），我所应转法轮，汝亦随转。」舍利弗为法王长子，与大乘的「文殊师利法王子」，明显的有著共同性。

(二) 舍利弗是摩竭陀（Magadha）的那罗（Nāl a. Nāl andā）聚落人，文殊也有同一传说：「此文殊师利，有大慈悲，生於此国多罗聚落，……於我所出家学道。」

(三) 《中阿含经》卷七《分别四谛经》（《大正》1. 467b）说：

「舍梨子比丘，能以正见为导御也。目乾连比丘，能令立於最上真际，谓究竟漏尽。舍梨子比丘生诸梵行，犹如生母；目连比丘长养诸梵行，犹如养母。」

舍利弗在教化方面，能使比丘们得正见——得佛法的慧命，如生母一样。正见，是正确的见，不是知识，是深刻的体认，成为自己决定不坏的证信。文殊师利宣扬大乘法，与舍利弗的「以正见为导御」，性质相同，如《放钵经》（《大正》15. 451a）说：

「今我得（成）佛，……皆文殊师利之恩，本是我师。前过去无央数诸佛，皆是文殊师利弟子；当来者亦是其威神恩力所致。譬如世间小儿有父母，文殊者佛道中父母也。」

诸佛为文殊的弟子，文殊如父母一样，这不是与舍利弗能生比丘梵行，如生母一样吗？而且，舍利弗教人得正见，入佛法；目犍连护育长养，使比丘们究竟解脱：这是声闻道的始终次第，二大弟子各有其独到的教化。在〈入法界品〉中，善财童子（Su-dhanaśrēṣṭhi dāraka）从文殊发菩提

心，此後参学修行，末了见普贤菩萨，入普贤行愿而圆满。二大士所引导的，菩萨道的始终历程，不也是有其同样意义吗！

释尊天上的二大弟子——梵王与帝释，与文殊、普贤二大菩萨的关系，更为明显。梵王或梵天王，经中所说的，地位不完全一致。或说「娑婆世界主梵天王」，那是与色究竟天（Akani -śṭha）相等。或泛说梵天王，是初禅大梵天王。梵天王的示现色相，如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一二九（《大正》27. 670c）说：

「尊者马胜遂发诚心，愿大梵王於此众现！应时大梵即放光明，便自化身为童子像，首分五顶，形貌端严，在梵众中，随光而现。」

《毗婆沙论》所引述的，是《长阿含经》的《坚固经》；分别说部所传的《长部》，只说「梵王忽然出现」。《大典尊经》与《闍尼沙经》，都说到梵王出现的形相：「有大光现……时梵天王即化为童子，五角髻」；南传略说「常童形梵天」。说偈赞叹释尊的常童子（Sanatkumāra），就是这位梵天的化相（《大智度论》称之为「鸠摩罗天」）。这使我们想到，文殊是被称为童子的。在文殊像中，虽有一髻的，没有髻的，但五髻是最一般的。五髻文殊相，岂非就是梵王示现的色相？

据说：印度的文字，由梵王诵出，所以称为梵语。在大乘法中，有阿字为初的四十二字门；字母最初的五字——阿、棉、跋、者、曩，就是文殊师利的根本咒。《文殊师利问经》，也有关於字母的解说。大乘经中，平等法性的阐扬者，主要的是文殊师利。这与吠檀多（Vedānta）哲学，也有类似处。总之，文殊师利与常童子，是大有关系的。

關於普贤与帝释，首先注意到的，是普贤坐的六牙白象，与帝释坐的六牙白象，恰好一致。普贤坐的六牙白象，如《法华经》的〈普贤菩萨劝发品〉，及《观普贤菩萨经》，有详备的叙述，这当然经过了大乘的表现。（中略）

帝释本为《吠陀》（Veda）中的因陀罗天（Indra），手执金刚杵，而被称为金刚手。从佛教传说来看，帝释是天龙八部，特别是夜叉群的王。帝释这一特色，被菩萨化而成为後期密法的住持者。普贤菩萨，在密典中，就是金刚手、执金刚与金刚萨埵（Vajrasattva）。密法的说处，也主要在须弥山。其实，推重普贤菩萨的《华严经》，如〈世主妙严品〉、〈入法界品〉，天神而是菩萨的，已非常的多。普贤菩萨的特性，是深受帝释影响的！

梵王为主，融摄舍利弗的德性，形成文殊师利。帝释为主，融摄大目犍连的德性，成为普贤。人间、天上的二大胁侍，成为二大菩萨；二大胁侍间的释迦佛，就成为毗卢遮那。毗卢遮那，或译作卢舍那。《华严经》说：「或称悉达，……或称释迦牟尼，……或称卢舍那，或称瞿昙，或称大沙门。」可见人间的释迦，与功德圆满的毗卢遮那，只是一佛，与他方同时的多佛不同。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页465-471）

**印顺(3)** 文殊与普贤二大士，在「华严法门」中，有崇高的重要地位，现在从佛教思想史的立场来说。本来是《文殊师利发愿经》，为什麽被改称为《普贤菩萨行愿赞》？这是值得深思的！文殊师利菩萨，在初期大乘中，是多数经典所称颂的。发扬「但说法界」的向上智证，菩萨方便的下化众生，如「文殊法门」所说的。代表「华严法门」的早期圣典——《兜沙经》、《菩萨本业经》，说佛与法，在家出家菩萨的大愿，也是以文殊菩萨为主体的。以後的《华严》部类，由别的菩萨，再由普贤菩萨来主持法会。〈入法界品〉，虽为文殊所启导，而终极是「普贤地」的普贤菩萨。

称为《不可思议解脱经》的，有二部：一是〈入法界品〉：在人善知识与菩萨善知识——三十三位中，文殊是末後的第二位，最後是普贤。另一部是《维摩诘所说经》：维摩诘（Vimalakīrti）菩萨是一经主体；在「入不二法门」的三十三菩萨中，维摩诘最後，文殊也是末後第二位，这暗示了「文殊法门」时代的推移。

在初期大乘经中，普贤是佛教界所不大熟悉的。极少数几部经，有普贤菩萨在场，没有说法，也没有参与问答。以普贤菩萨为主的经典，是《三曼陀跋陀罗菩萨经》，及《妙法莲华经》的〈普贤菩萨劝发品〉，依《法华经》而说的《观普贤菩萨行法经》。〈普贤菩萨劝发品〉说：普贤护持《法华经》的，能除人的衰患，不受鬼神的恼乱。《观普贤菩萨行法经》，说「六根清净忏悔之法」。普贤与「忏悔法门」，关系是非常密切的！

普贤与忏悔、降伏鬼神有关，而出现於「华严法门」的，却是邻近佛地的大菩萨。骑六牙白象的普贤，与释尊的天上弟子——释提桓因（Śakra devānāmīndra）有关，是释提桓因的菩萨化。（中略）释提桓因是三十三天主，统率八部龙天，为多神王国的大王。普贤菩萨出现於华严法会，《华严经》的〈世主妙严品〉，列众四十类，除菩萨类外，都是天、龙、夜叉、主山神、主夜神等。〈入法界品〉向南游行人间，而中间也加

入了不明方向的主地神、主夜神、主林神，及三十三天众。多神王国的大神——释提桓因是最高的菩萨，所统率的夜叉等，也就都是菩萨了。

〈入法界品〉中，师子频申（Si m̄havīj ḥ̄mbhi tā）比丘尼，为不同的听法者所围绕：信乐大乘众生，初发心菩萨，二地菩萨，……十地菩萨，执金刚神。十地菩萨以上的执金刚神（Vajra-dhara），正与普贤地的普贤相当。执金刚是释提桓因，执金刚是普贤菩萨，是大乘佛教徒所周知的。未来的「秘密大乘佛教」，以执金刚为普贤菩萨，而宏传神秘化的佛教，是继承「华严法门」的潜流而明朗化的。「文殊法门」也多为天众说法，但这些天菩萨，属於梵天、兜率天及三十三天。等到「普贤法门」的时代到来，龙，特别是夜叉菩萨兴起。本来与忏悔、消灾障有关的「普贤法门」，揭开了神佛一体，「秘密大乘佛教」的序幕。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1144-1145）

ysl c-p0350文殊法门 上册

## 文殊法门

**印顺(1)** 大乘经的文殊法门，就是宝相佛土那样的，重第一义谛，重无差别，重不退转的法门。〈那伽室利分〉说：「尊者所说，皆依胜义。」《濡首菩萨无上清净分卫经》说：「濡首诸所可说，彼之要言，但说法界。」《决定毗尼经》说：「文殊师利所说之法，依於解脱。」依胜义，依法界，依解脱，文殊法门的特色，与《清净毗尼方广经》所说的，完全符合。

「文殊师利法门」，不是释尊那样的，依众生现前的身心活动——蕴、处、界、缘起，次第的引导趣入；是依自己体悟的胜义、法界、解脱，直捷的开示，使人也能当下悟入的。这可说是声闻与大乘的不同，如《文殊师利现宝藏经》说：「向者世尊说弟子（声闻）事，愿今上人说菩萨行！」文殊所说的菩萨法，在（代表传统佛教的）比丘们听起来，是觉得与（向来所学的）佛法不合的，所以《文殊师利巡回经》（《大正》14.511a）说：

「五百诸比丘众……作如是言：我不用见文殊师利童子之身，我不用闻文殊师利童子名字。随何方处，若有文殊师利童子住彼处者，亦应舍离。何以故？如是文殊师利童子，异我梵行，是故应舍。」

「梵行」，是释迦佛开示学众所修的。文殊所说的不同，那当然要舍离而去了。在大乘经中，释尊当然也是说大乘法的，然与文殊所说的，每有不同的情形。（中略）

「文殊法门」的独到风格，在语言表达上，是促使对方反观的，或反诘的、否定的。超越常情的语句，每使人震惊，如《阿闍世王经》卷下（《大正》15. 400b）说：

「饭事既讫，阿闍世则取一机，坐文殊师利前。自白言：愿解我狐疑！文殊师利则言：若恒边沙等佛，不能为若说是狐疑！阿闍世应时惊怖，从机而堕。」（中略）

在初期大乘经中，「文殊法门」与「般若法门」同源（於「原始般若」），而有了独到的发展。以语句来说，「皆依胜义」，「但说法界」（近於禅者的专提向上）。著重於烦恼是菩提，淫欲是菩提，五逆罪是菩提，而忽略於善心——信、惭、愧等是菩提，善业、福报是菩提，六度、四无量、四摄等是菩提。以行动来说，作外道形去化外道，到宫人、淫女处去安居，执剑害佛，而对佛教固有的教化方式，也不加重视。这可说是一切平等中的「偏到」！这种「偏到」的精神，在「文殊法门」中，从多方面表现出来。如大乘行者，当然认为胜於（传统的）声闻乘，希望声闻人来学习大乘。「般若法门」尊重声闻人，以为阿罗汉与具正见的（初果），一定能信受般若。已证入圣位的，如能发菩提心，那是好极了，因为上人应更求上法。这一态度与方法（与释尊对当时外道的态度相同），是尊重对方，含容对方，诱导对方来修学。对存在於印度的部派佛教，相信能减少争论，从大小并行中导向大乘的（後代的中观与瑜伽师，都采取这一态度）。「文殊法门」却不然，著重於呵斥声闻，如《须真天子经》卷二（《大正》15. 104b）说：

「声闻、辟支佛，为猗贡高，为离贡高！菩萨贡高，出彼辈上。」

「菩萨贡高，欲令他人称誉耶？……菩萨方便称誉佛乘，毁弟子乘，……欲令菩萨发大乘，灭弟子乘。」

「得无过耶？……菩萨称誉大乘，毁弟子乘，不增不减也！」

菩萨应该贡高，应该赞佛乘而毁斥声闻，虽然说这是符合事理，并没有过分，但这样的向声闻佛教进攻，怕只会激发声闻佛教界的毁谤大乘！「佛法」，释尊本著自觉的体验，为众生说法，不能不应机设教，由浅入

深，循循善诱。「文殊法门」却表示了但说深法的立场，如《大宝积经》卷一〇一〈善德天子会〉（《大正》11.567a）说：

「若有医人将护病者，不与辛酸苦涩等药，而彼医人於彼病者，为与其差、为与死耶？……其说法者，亦复如是。若将护於他，恐生惊怖，隐覆如是甚深之义，但以杂句绮饰文辞而为演说，则授众生老病死苦，不与无病安乐涅槃。」

平淡的药，治不了重病，与中国所说的「药不瞑眩，厥疾不瘳」的意义一样。在医方中，用重药，以毒攻毒，都是治病的良方，但决非唯有这样才能治病。「文殊法门」的譬喻，是说浅法不能使众生解脱，即使听众受不了，惊恐怖畏，诽毁大乘，也要说甚深法（「但说法界」）。「文殊法门」以为：即使听众受不了，起恶心，堕地狱，也没有关系，如《文殊师利巡回经》（《大正》14.511b）说：

（文殊）「说此法时，……一百比丘起於恶心，自身将堕大地狱中。尔时，长老舍利弗语文殊师利童子言：文殊师利！仁者说法，非护众生，而失如是一百比丘！」

「舍利弗！此一百比丘，堕大叫唤地狱；受一触已，生兜率陀天同业之处。……此百比丘，弥勒如来初会之中，得作声闻，证阿罗汉。……若不得闻此法门者，则於生死不可得脱。」

经文的意思是，听见甚深法门，功德非常大！虽然起恶心而堕入大地狱，一下子就离苦生天。（中略）

文殊师利菩萨的法门，一向都是以为说「空」的；如古代三论宗的传承，就是仰推文殊为远祖的。但在说「空」的《般若经》（前五会）中，文殊师利并没有参与问答，这是值得注意的事！「中品般若」，及「下品般若」的「汉译本」、「吴译本」，虽有文殊菩萨在会，但「下品般若」的「晋译本」、「秦译本」、「宋译本」，都没有提到文殊师利。所以文殊师利的法门，即使是说「空」的，但与「般若法门」，可能只是间接关系，而不是同一系的！文殊师利所说、所代表的法门，在印度後期大乘经中，的确是看作「空」的代表，而受到批评与纠正。（中略）

在初期大乘经中，文殊是师子狂吼那样，呵斥、批评诸大弟子与菩萨们，连释尊所说的，也要诘难一番。但到了大乘後期，文殊所代表的「空」义，被作为批判的对象了！虽然，《央掘魔罗经》、《长者女庵提遮师子吼了义经》、《大般涅槃经》，都解说为：文殊师利是知道的，并没有误

解，但在「真常大我」的後期大乘经中，文殊所代表的法门，是被再解说，而引向「有异法是空，有异法不空」的立场。在初期大乘经中，文殊所代表的法门，确是重要的一流！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页931-932、937-942）

**印顺(2)** 「般若波罗蜜法门」，从「原始般若」以来，以般若摄导六度（万行），趣向一切智海。「般若」是著重现实人生（及天趣一分）的向上进修，以「不退转」为重点。在「中品般若」的「後分」——「方便道」中：得不退的菩萨，游十方佛土，自利为多见佛，多闻法，多种善根；利他为严净佛土，成熟众生，但《般若经》到底是以菩萨般若行为主的。部派佛教传出的理想的佛陀观，如没有般若证入，不过是想像的信仰而已。般若深悟的修得，然後念佛、见佛，佛的超越不思议性，得到了理悟的根据。部派的想像，不再是信仰，而成为大乘法的佛陀。「文殊师利法门」，也是以般若深悟为本的，但重於不思议（如文殊）菩萨的方便大行；对於佛，也多传述不可思议的佛境界。「文殊法门」与「般若法门」，就这样的所重不同，所说也就各有特色了！（中略）

有关文殊的经典，传出了不少的他方世界与他方佛，但还是著重此土的释迦佛。释尊在秽土成佛，佛寿八十，与他方佛土，是不能相比的。对於这，在「文殊法门」中，提出了释迦的净土说。《首楞严三昧经》说：佛的神力是不可思议的！文殊所见上方的「一灯明土……是我宿世所修净土。文殊师利！汝今当知我於无量无边百千万亿那由他土，尽有神力，一切声闻、辟支佛所不能知」。这样，释尊是在无边佛土现身说法的；一灯明是释尊的净土，是娑婆秽土以外的。《维摩诘经》说：舍利弗见释尊的佛土不净；螺髻梵王所见的，如自在天宫那样的严淨；佛以神力，显示了此土的佛土严淨。这样，同一世界，是随人心而现有杂染或清淨的。释尊有净土，所以在秽土成佛说法，是适应刚强下劣众生而示现的。

说到佛的寿命，《首楞严三昧经》说：东方庄严世界的照明庄严王佛，寿长七百阿僧只劫。其实，这是释尊在不同世界，以不同名字利益众生，所以释尊说：「当知我寿七百阿僧只劫，乃当毕竟入於涅槃。」在实际中，本来毕竟寂灭，没有佛的出现，也没有涅槃可入。然约随顺世间，示现成佛来说，不论寿命长短，终归是要入涅槃的。在初期大乘经中，如阿閦佛（Aksobhya）、阿弥陀佛（Ami tabha），文殊未来所成普现佛，都是说到入涅槃的。

释尊有净土，寿命极长，这是文殊法门的释迦佛说。一般的说，大乘经是以净土为理想的，凡说到净土，总有人发愿往生。但文殊法门，對於现实的娑婆秽土，始终给以积极的意义：赞叹释尊的大悲方便；秽土修行，比在净土修行更有效率。这是《阿闍世王经》、《持心梵天所问经》、《维摩诘经》、《文殊师利佛土严净经》所同说的。连早期的《阿弥陀经》，也是这样说。倾向於净土的持行者，到底还是这个秽土世间的人！（中略）

佛与佛是平等的，然在佛法思想史上，「文殊师利法门」，是重阿閦佛国的。如《维摩诘经》，大众见阿閦佛国；维摩诘（Vimalakīrti）「本从阿閦佛阿维罗提（妙乐）世界来」的。「现意天子从阿閦佛妙喜世界来至於此」。《文殊师利佛土严净经》，说到菩萨所应该行的：「当学追慕阿閦如来宿命本行菩萨道时，志愿出家，乐沙门行，世世所生，不违本誓。」文殊自己说最初发愿：「从今日以往，假使生欲心，辄当欺诸佛，现在十方圣。若生嗔恨厌，嫉妒及贪苦（吝），未曾犯不可，至成人中尊。常当修梵行，弃欲舍秽恶，当学於诸佛，戒禁调和性。」文殊的誓愿，可说是阿閦佛本愿的再说。在见佛、观佛与净土中，「文殊法门」是属於阿閦净土系的。如见佛、观佛，不说梦中见佛，也不观色身相好，如《般舟三昧经》那样，而说观佛如虚空，都无所见。净土庄严，是远远超过阿弥陀净土的。「我未曾见闻，慈悲而行恼，互共相嗔恼，愿生阿弥陀」，对阿弥陀佛的信行者，还作出了不满的表示。继承阿閦佛土法统，而有了进一步的发展。理想的纯菩萨净土，是文殊当来成佛的离尘垢心净土；与文殊净土同样严净的，是现在东方的超立愿世界。

「文殊师利法门」，依胜义而开示（般若的）甚深法相，又广明菩萨的方便。「文殊师利法王子，住首楞严三昧」；首楞严三昧，是「十地菩萨」，「住十地、一生补处、受佛正（职）位」所得的。《维摩诘经》所说的「不思议（解脱）门」，与首楞严三昧相近，都显示了菩萨的大方便。（中略）

住首楞严三昧的文殊菩萨，有不可思议的神通方便。得首楞严三昧的菩萨，是不在少数的，而文殊却是其中最特出的！据《文殊支利普超三昧经》（大正15.413a）说：「往昔古世，濡首童真以膳见施，供养佛众，令发无上正真道意，则是（释尊）本身初发意（之）原。……今者如来所成圣觉，无极之慧，十种力，四无所畏，十八不共，无罣碍慧，皆是濡首所劝之恩。」文殊的发心，比释迦佛要早得多，竟还是释迦初发心的劝发

者，是释迦的师长、善知识。不但是释迦往昔的善知识，也可说是一切佛菩萨的师长。（中略）

文殊菩萨的大愿，是凡所见得到的无量无数佛，都是文殊所劝助发心的，也就是没有一佛不是文殊所教化的，才满愿而成佛。为众生而作无尽期的教化，是大心菩萨应有的志业。在大乘经传说的菩萨中，文殊师利是彻底表达了这一意愿的。成佛，本来是究竟圆满的假名。菩萨达到了究竟圆满，就是成佛。成了佛，还是无尽期的为众生。所以现身为菩萨的，可能是已经成佛；成佛的，也可能方便示现菩萨身。文殊师利菩萨，就表示了这一意义。《首楞严三昧经》说：过去平等世界的龙种上佛，就是现今的文殊。《菩萨璎珞经》也说：过去的大身如来，就是现在的文殊师利。文殊是佛而菩萨，菩萨而又是佛的：这是怎样的不可思议！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页946、950-953、956-958）

**印顺(3)** 「文殊法门」的独到发展，应该与「菩萨不断烦恼」有关。声闻行者如断了烦恼，就不能长在生死中，也就不能成为菩萨，菩萨是要历劫在生死中度众生的。《般若经》只说「观空而不证实际」（不断烦恼，也就不入涅槃），「文殊法门」才明确的表达出来——菩萨不断烦恼。但不断烦恼，并不与烦恼共住，如《思益梵天所问经》卷二（《大正》15. 44c）说：

「今无贪、恚、痴，亦不尽灭。……善知颠倒实性故，无妄想分别，是以无贪、恚、痴。……一切法从本以来，离贪、恚、痴相。」

没有贪、嗔、痴，却又没有灭尽。这因为贪、嗔、痴本性自离、不可得，所以没有可灭尽的。「世间毕竟是灭尽相，以是义故，相不可尽。何以故？以是尽故，不复更尽。」本来是灭，更没有可灭的，所以不断，这就是「虽行於世间，如莲华不染，亦不坏世间，通达法性故。」烦恼不与道（菩提）相应，却与道平等，可说烦恼是道（菩提），《文殊支利普超三昧经》有很好的说明。（中略）

烦恼与业所感得的生死报体，佛说是「阴、界、入」。「文殊法门」阐述阴、界、入是菩提的，不在少数，而《大净法门经》，说得最完备。文殊师利化度上金光首淫女，劝发菩提心。说到菩提时，文殊直截的说：「汝则为道（菩提）」。「汝则为道」，意思说汝身就是道。文殊分别的开示：阴——色、受、想、行、识是道；种（界）——地、水、火、风（空与识略去）是道；入——眼、耳、鼻、舌、身、意是道；身、心是道：然后以「觉了诸法一切平等，则为道矣」作结。

众生是阴、界、入、身心和合的假名，阴、界、入是道，也就等於众生是道；所以说：「一切众生皆处在道，道亦处在一切众生」，表示众生与道是不相离的。《诸法无行经》也说：「众生即菩提，菩提即众生，菩提众生一，知是为世尊。」《文殊师利佛土严净经》说：「道是文殊，文殊是道。」这里的众生，是阴、界、入和合的假名，不可解说为真我，应记著《思益经》的开示：「我平等故，菩提平等；众生性无我故，如是可得菩提。」

总之，「文殊法门」所著意表达的，是：「道乎！龙首！在于一切，一切亦道。」

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页971-972、977-978）

**印顺(4)** 「文殊师利法门」，起初也还是尊重声闻弟子的，如《宝积三昧文殊师利菩萨问法身经》，舍利弗（Śāriputra）对文殊所说的，能充分的信忍；《濡首菩萨无上清净分卫经》，舍利弗与须菩提（Subhūti），与文殊共论深法。但贬抑声闻弟子的，相当的多。或是声闻弟子们，一再的自恨证入「正位」，不如犯五逆罪的，还能发大菩提心。或是声闻弟子同入无碍法界，为什麼智慧有碍有量！或弟子自认为「如牛迹中水」，而菩萨「如大海」。《维摩诘经》说：天女散天华，华都著在弟子们身上，神力也不能除去；弟子们听了紧那罗王的琴声，竟不能自主而舞起来，这多少有点戏剧化了！这一切，都不外乎达成贬抑声闻的目的。（中略）

「弹偏」，是对菩萨说的。维摩诘为弥勒（Maitreya）说「授记」，及「菩提」的实义。为光严（Prabhāvyūha）童子说「道场」。持世（Vasudhāra）是出家菩萨，维摩诘在持世前，为魔女说「法乐」。长者子善德设大施会，为他说「法施之会」。这都是约深义说的。

佛教中，「成佛」、「转法轮」、「入涅槃」，是释尊当时所有的重要事项。自从「本生」流行，於是有了「菩萨」、「受记」、「六波罗蜜」等术语。大乘法兴起，有「发菩提心」、「大誓庄严」、「得无生忍」、「度尽众生」、「庄严佛土」等名目，是大乘行者所重的，在大乘法流行中，有依世俗谛，分别解说的必要。然没有深悟的世俗分别，是不符般若深悟真义的。特重深悟的「文殊法门」，对有关大乘的发心、修行、证果等事相，每从深悟的境地，给以破斥。

如〈善住意天子会〉，立〈破菩萨相品〉，论「初发心」、「得无生忍」、「转入诸地」。如《离垢施女经》，对八大菩萨，一一的问难，使他们默然无对。如《文殊师利佛土严净经》，师子步雷音菩萨问文殊：「当

久如成最正觉？」「发意久如应发道心？」「发道心以来为几何耶？」「用何等故不成正觉？」「不一发心吾当得道，仁者云何劝化众生使发道心？」「仁成佛时，国土何类？」这些论题（除末后问），佛说：「文殊师利在深妙忍，所入深忍，不逮得道，亦不得佛，复不得心，以无所得，故不说之。」文殊依深悟的境地，所以不作正面的答覆。这些论题，不是全不可说，大都由佛顺俗而为之解答。这与对声闻律制的问答，虽论说相近，而立意是大有不同的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页982、988-989）

**印顺(5)** 「文殊师利法门」，倾向於在家出家平等，男女平等。由於特重方便，所以留下了重在家、重女人的迹象。文殊师利（*Mañjuśrī*）菩萨，是释尊往昔发心时的善知识，是十方佛菩萨的善知识，在初期大乘经的赞叹声中，是一位最卓越的大菩萨。然在「文殊法门」中，却另有一类传说，如说：

1. 「是离垢施菩萨发无上正真道，造行以来，八十百千阿僧只劫，然後文殊师利乃发道意。」（《大正》12. 96c）
2. 「佛语文殊师利：是须摩提，……是仁本造发意时师。」（《大正》12. 78a）
3. 「是离意女，本劝文殊令发道意。」（《大正》17. 769c）

文殊那样的卓越，而这三位女菩萨，都比文殊发心早，有的还是文殊的善知识（师）。这一传说，是值得深思的！《诸佛要集经》说：文殊被天王佛（*Devarāja*）移到铁围山去。文殊尽一切的神力，不能使离意女出定。离垢施（*Vimaladatta*）女难问乞食的八大菩萨，八大声闻，文殊是被难的八菩萨之一。文殊与须摩提（*Sumati*）问答，而被责为：「仁作是问，不如不问！」文殊与三位女菩萨的关系，显然存有贬抑文殊菩萨的意味。（中略）

「文殊师利法门」，主要是深悟的，为天子们说的。以在家菩萨为主体的，如《维摩诘经》，文殊只是从旁助成者。《离垢施女经》、《须摩提经》，以女菩萨为主，文殊是受贬抑的。《阿闍贳王女阿术达菩萨经》、《顺权方便经》，虽以乞食为缘起，但没有文殊；反律制的倾向，充分流露！我以为，与文殊有关的三位女菩萨，表示胜过了文殊，也许由於初期大乘的文殊菩萨，是现出家相（维持传统佛教的形式）的关系！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页992-994）

ysl c-p0353文殊师利（曼殊室利） 上册

## 文殊师利（曼殊室利）

**印顺(1)** 文殊师利，唐译曼殊室利（Mañjuśrī），义译为溥首、濡首、软首、妙德、妙吉祥。在初期大乘佛教中，文殊师利是有最崇高威望的大菩萨！初期大乘经中，有的以文殊为主体，有的是部分与文殊有关。从文殊为主体的，或部分与文殊有关的经典，作综合的观察，就发现与文殊有关的大乘经，在一般大乘通义外，有独到的风格与倾向。（中略）

在多数的大乘经中，文殊师利（或译「尸利」，Mañjuśrī）与弥勒（Maitreya）菩萨，为菩萨众的上首。弥勒是《阿含经》以来，部派佛教所公认的，释迦会上的唯一菩萨。而文殊，在初期大乘经中，传说是他方来的，如《文殊师利净律经》（《大正》14.448b）说：

「东方去此（娑婆世界）万佛国土，世界名宝氏，佛号宝英如来。……文殊在彼，为诸菩萨大士之伦，宣示不及。」

文殊是东方世界的菩萨，是应释尊的感召而到此土来的。（中略）

文殊师利从东方（也可说南方）来，是初期大乘经的一致传说。迟一些，《弘道广显三昧经》说：文殊所住的，宝英如来的宝饰世界，在下方。《华严经》说：文殊师利住在东北方的清凉山。从此，秘密大乘所传的《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》、《文殊师利法宝藏陀罗尼经》，也都说文殊在东北方了。

从东方来的文殊师利，是现出家比丘相的。如《文殊师利现宝藏经》说：在安居期间，文殊「不现佛边，亦不见在众僧，亦不见在请会，亦不在说戒中」，却在「王宫采女中，及诸淫女、小儿之中三月」，所以大迦叶（Mahākāśyapa）要「挝楗[木迟]」（椎），将文殊驱摈出去。这表示了文殊是出家比丘，但不守一般的律制。依经说，这是「文殊师利童子，始初至此娑婆世界」。还有可以论证实文殊是现出家相的，如文殊到喜信淨世界光英如来处，在虚空中，作大音声。光英佛的弟子问佛：「谁为比丘色像，出大音声？」《文殊支利普超三昧经》说：文殊与大迦叶，应阿闍世（Ajatnśatru）王宫的供养，迦叶让（「著衣持钵」的）文殊先行。《离垢施女经》中，「八菩萨及八弟子（声闻），明旦，著衣持钵，入城分卫」，文殊是八菩萨之一。《大般若经》〈那伽室利分〉说：「妙吉祥菩萨摩诃萨，於日初分，著衣持钵，……入此室罗筏城巡行乞食。」《文殊师利般

涅槃经》说：文殊「唯於我（佛）所出家学道，……作比丘像」。从初期大乘经看来，东方来的文殊师利，确定是出家的比丘。

文殊师利从东方来，留著没有回去。文殊赞助了释尊的教化，也独当一面的弘法，成为初期大乘的一大流！「文殊师利法门」，与释尊的（传统的，大乘的）佛法，在应机开示，表达佛法的方式上，是有显著差别的。文殊师利是从宝氏世界、宝英佛那边来的。宝英佛那边的佛法，与此土释尊的佛法不同，如《清净毗尼方广经》（《大正》24.1076b、1080b）说：

「彼诸众生，重第一义谛，非重世谛。」

「（此土所说）一切言说，皆是戏论，是差别说，呵责结使说。世尊！宝相佛土无有是说，纯明菩萨不退转说，无差别说。」

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页873、928-930）

**印顺(2)** 「曼殊室利」，为文殊师利的异译；文与曼，古音相近。曼殊室利，义译妙（曼殊）吉祥（室利），在大乘佛教中，是以智慧为特德的菩萨，曾为诸佛之师。「法王子」，是菩萨的尊称。法王指佛陀，佛说：「我为法王，於法自在。」法王子是菩萨，如国王的太子，是候补的国王，将来要继承王业的。曼殊室利为佛的继承者，所以称法王子。约这个意义，观音、地藏等大菩萨，实也具备继承佛陀的资格，应该也可称为法王子的，而经中为何独以此名尊称文殊？我们知道，佛果是由菩萨因行而来，菩萨因地有种种功德，而主要的是智慧；佛名觉者，也即大菩提；曼殊室利有高超的智慧，於诸菩萨中最为第一，与佛的大菩提相近，若再进一步，便是大觉的佛陀了，故经里处处称赞他为法王子。（中略）

上称曼殊菩萨为法王子，此地又称他是童子。童子的含义，略说两点：

（一） 约世俗说：菩萨都是随应众生而现身的，没有一定的形相；为什麼样的众生，就示现什麼样的身相，一切都是为了适应众生。不过，在诸大菩萨中，曼殊多示现童子相；如观音菩萨，多现女人身，虽然他有三十二应。曼殊菩萨的道场，据《华严经》说，是在印度东北的清凉山，中国佛学者，一向肯定即山西五台山。从前无著文喜禅师，因仰慕曼殊菩萨，特地从老远的南方，到北方去参拜，结果是走遍全山，都不曾遇见菩萨，内心觉得非常失望，惭恨自己的善根浅薄。後来看见一个放牛的小孩，手里牵著一条牛，引导他去参见一位老者。禅师因遇不到曼殊菩萨，心里总有些怏怏不乐，可是等到与他们晤谈後，忽然小孩变了相，骑在一头狮

子身上，显然就是曼殊菩萨。这一公案，见於中国的佛教传纪。曼殊示现童子相的事迹，在中国很多。

(二) 约胜义说：菩萨修行，进入高阶段的时候，有一位次叫童子地（即第九地）。童子有良好的德性，一切是那麼天真，纯洁，那麼热情，和乐，易於与人为友，没有记恨心，不像世故深的成人，那麼虚伪、冷酷、无情。菩萨修到那阶段，洋溢著慈悲与智慧，热情与和乐，内心纯净，故以童子形容菩萨，表徵菩萨的纯洁、天真、高尚、热情、和乐的美德。

(《药师经讲记》，页37、42-43)

ysl c-p0359心 上册

## 心

**印顺(1)** 依佛法说，一切法都依心的关系而存在，特别是人类的一切活动，都是以心作主宰、作领导的。因此，如偏重於物质科学的发展，自然的制驭，而忘却对於本身，对於自心的征服、改造，那结果一定是：物质科学的发展成就，都成为增加苦痛的因素。要知道世间不论什麼东西，只要善於运用，无一不是好的。不但一般所知道的好东西，是有用的，甚至一根毒草，一片枯叶，人们看为没价值的东西，都是有用的。可是，如不能善於运用，一切都可成为有害我们的东西。心，便是运用这一切的主导者。所以但求外物的发展，而不从主宰事物的心识方面去求改造，不能善用外物，这在佛教看来，乃至各宗教看来，必然没有好结果的。这不是说，不要物质的进步，而是说，要我们的心能善於用物。所以，心在宇宙人生中的主宰性，重要性，我们必须加强认识！

现在，把一切法与心的意义，先作简单的解说。「一切法」，简单的说，就是一切事理，一切事物，以及事事物物的法则，条理，凡成为我们的认识对象，是我们所能了解到的一切，叫做一切法。什麼叫「心」呢？在佛法中，心，也叫意，也叫识，这就是我们自己所感觉到的精神作用；当然更有我们不易感觉到的，更微细的心识，如近人所说的「潜意识」、「下意识」之类。

说到这心与一切法的关系，在佛法上，有著似乎不同的说法，实则是一贯的，只是从不同立场，作不同的说明而已。如这个善导寺，站在这边看是这样，站在那边看，就又是一样。如同是一个景物，所取角度不同，

便摄成不同的镜头。佛法对心与一切法的关系，也是如此，所以应分别来解说。

(一) 静止的类别的看法：先说从静止的观点，作综合的、分析的、类别的看法。在综合的分类中，主要的简分为二类：一、有情，二、无情。什麼是无情类？大如地球，星球，小如一茎草，一滴，一尘，都是。佛法常说：草木丛林，山河大地，是无情，这都是没有精神作用的，也就是没有自觉作用的。什麼是有情类？人类，乃至最小的虫蚁，或巨大的鲸鱼恐龙之类，凡是有精神作用的，有自觉作用的，叫做有情。这是佛法对宇宙万有的最基本的分类法。平常说一切为有生命与无生命二类，把草木等看作有生命的。但草木蔬果等，并无自觉的精神作用，这是不能称为有生命的。神教徒把一般动物，看为没有灵的，与人完全不同。佛法也不能同情这种看法，事实上，动物只是心识的智能低一些；在某些方面，有的比人还强呢！所以佛法分有情及无情二类，界说最清楚，而又该括了一切。

此外，更有近於科学的，分析的分类法。这是把物质分析到最细，有名为「极微」的。心识，也同样的分析成种种识，种种心所（心所有的作用）。依佛法，有五蕴、六界、六处的分类法，都表示了物质与精神的两大类别。如五蕴是色、受、想、行、识，色是物质的，受、想、行、识是精神的。地、水、火、风、空、识叫六界，前五种是物质的，识是精神的。六处是眼、耳、鼻、舌、身、意，前五是物质的，生理的，意是心理的。所以，依佛法的分类，世间万有，不外乎精神与物质而已。《新唯识论》的作者说：佛法原有二元论的看法。其实，这是依一般常识，从静止的，分析的看法而说，但佛法还有从动的，相关的看法。所以有此二类是对的，但是否有绝对各别的二元，还是应该讨论的。

(二) 机动的相关的看法：从一切机动的相关的去看，物质与精神，在有情方面，显然是不能各自分立的。经中最有名的两句话是：「识缘名色，名色缘识」。识是主观的精神作用；名色是物质及精神的客观化；缘是依的意思。一般把四肢百骸和精神作用，看成两种独立体，这是静止的、机械的看法。在佛法相关的看法中，如我们的身体，若没有精神作用，即成为死物。反过来说，若身体崩坏了，精神也无从表现。所以精神与物质，心理与生理，有著相互依存的关系，而是不可分割独存的。有譬喻说：房屋失火了，里面住著两个人，一是瞎子，一是跛子。瞎子不知道应该向那边走；跛子是知道的，却是不会走。两人想出了好办法，跛子利用瞎子的双脚，瞎子利用跛子的眼睛，瞎子撼著跛子走，便平安的脱离了火险。这

譬如说：身体没有精神，是不能活动的；精神没有身体，也是不能有所作用的。彼此间的关系，实在是如此的密切。所以，心与身，精神与物质，互相依存，有情的一切活动，才能表现出来。

以上是约同时的关系说，若约前後的关系说，精神的作用，还要加强。经上说：「意为前导」；「识缘名色」。在一切法中，不但有精神的关系，而且精神有著领导作用。即是说：精神与物质，不但有互相依存的关系，而且是以精神为主导的。一般都说佛法是唯心论，「三界唯心」、「万法唯识」成为大家的口头禅了。如依佛法的义学说，无论大乘或小乘，不一定说唯心或唯识的。如约一切法依心的转变而转变，无论是直接的、间接的、显著的、隐微的，这种由心论，却是大小学派所公认的。现在，且依众所公认的由心论来说。（中略）

不单是佛法重视心的力量，凡尊重宗教，重视道德的，也都会重视心力的。人类都需要和平、安乐，就必需重视这心的力量。如大家忽视他，一味著重外物环境的发展，而不改进自心，那就永远达不到目的的。古人有比喻说：如一辆牛车，停著不动，应该打牛呢？还是打车？当然，应该打牛，牛觉痛就走；牛一走，车就跟著前进了。这是说：要求环境变化，世界和平，先要著重内心的改善。现代的人类，可说越来越聪明啦！种种的发明、制造，日新月异。千万里外的事情，不但可以听到，还可以看见。现在正向征服太空，占领月球前进，有的已在做他买卖月球地产的生意了。人类的心力，不能不说大大的开展，但到底为了什麼呢？大家都知道：不是为了战争优势，世界控制权的加强，便是为了开辟财源。大家争先恐後的向这条路跑，忘却了自心的改善，这无怪乎表面看来，世界越来越进步，而其实是越来越紧张，越来越恐怖了！

我们的心，若向智慧、向慈悲、向光明、向和平，便会领导行为向善道走；报体也改善了，世界也造成清净与安乐。反之，大家的心，专向於物质的征服，引发残酷、斗争，结果，我们并不曾征服物质，而被物质所奴役了；随物所转，不能转物。如打秋千一样，满以为自己把秋千转得那麽高，自鸣得意，而不知自己正被秋千所转，不留心，就会被摔得重伤。

这里，我想总结为两点：（一）专向物质求进步，求满足，结果必被物所转，不会得到真正的幸福。（二）佛法的目的，要从心的净化，引发行为的清净，影响报体，趋向世界的清净。佛法以外，印度各教派，我国儒道等学说，一向都重视心力，注重心力的集中，德性的涵养。所以，认识心的主宰力，给予改善，合理的扩展，可说是东方精神的重点。

(《学佛三要》，页43-48、61-63)

**印顺(2)** 《杂阿含经》说：「彼心意识，日夜时刻，须臾转变，异生异灭」（《大正》2. 81c—82a、《南传》13· 137—140）。为了说明内心的生灭无常，提到了「心意识」。心(cittā)，意(manas)，识(vijñāna)，这三个名词，有什么不同的意义？一般都以为可通用的；但有了不同的名字，当然可依使用的习惯，而作出不同的解说，如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七十二（《大正》27· 371b）说：

「心意识三，亦有差别，谓名即差别。……复次，世亦差别，谓过去名意，未来名心，现在名识故。复次，施设亦有差别，谓界中施设心，处中施设意，蕴中施设识故。复次，义亦有差别，谓心是种族义，意是生门义，识是积聚义。复次，业亦有差别，谓远行是心业……，前行是意业……，续生是识业……。复次，彩画是心业……，归趣是意业……，了别是识业……。复次，滋长是心业，思量是意业，分别是识业。」

心，意，识三者的差别，论师是从字义，主要是依经文用语而加以分别的。其中，「心是种族义」，种族就是界(dhātu)。如山中的矿藏——界，有金、银等不同性质的矿物，心有不同的十八界性，所以说「心是种族义」。又有「滋长义」，所以《俱舍论》说：「集起故名心。……净不净界种种差别故名为心」（《大正》29· 21c）。《摄大乘论本》说：「何因缘故亦说名心？由种种法熏习种子所积集故」（《大正》31· 134a），成为能生染净法的种子心，也就是心种能生的唯识说。所以，「心是种族义」与「滋长是心业」，对大乘唯识学，是有重要启发性的。

从经文的用语去看，「心」，多数是内心的通称。如与身相对而说心，有身行与心行，身苦与心苦，身受与心受，身精进与心精进，身轻安与心轻安，身远离与心远离：这都是内心通泛的名称。一切内心种种差别，是都可以称为心的，如善心，不善心等。在他心智(para-cittā-jñāna) 所知的他有情心，《相应部》分为十六心：有贪心、离贪心、有嗔心、离嗔心、有痴心、离痴心、摄心、散心、广大心、非广大心、有上心、无上心、定心、不定心、解脱心、不解脱心（《南传》16下· 114）。各经论所说，虽有出入，但泛称为心，都是一样的。由於心是内心（心心所）的通称，也可说内心的统一，所以《杂阿含经》说：「心恼（染）故众生恼（染），心净故众生净」（《大正》2· 69c、《南传》14· 237）；心可说是染净、缚脱的枢纽所在了！

在佛法中，心（citta）有另一极重要的意义，就是三学（trayāḥ-śikṣāḥ）中增上心（adhi citta）的心，与戒，定，慧三学中的定——三摩地（samādhi）相当。（中略）

要心得正定，对心要随时的处理得宜。如心下劣，也就是惛沈了，就应该提起正念，策发精进。如心掉举散乱了，就应该制心、持心（止）。如心不下沈，不上举，那就应该舍，保持平衡心态，一直延续下去。在修心得定中，这三者要随时调整的，才能渐渐的修得正定。经上用炼金作比喻：「扇鞴」是扇风而使火旺盛起来；火旺盛了，就在金上洒水；如火力恰到好处，那就维持火力。这样的随时扇火，随时洒水，随时停止，三法的运用得当，才能冶链成纯金，可用作庄严等。这是从心的修习而成定，心也渐渐的被用为定的异名了。（中略）

从炼金、洗衣、磨镜等譬喻，说明修定而得心净，也就称「定」为「心」。这种种修定的比喻，引出一项思想，对发展中的佛法，有极广大而深远的影响，那就是「心性本净」说。如《增支部》〈一集〉（《南传》17· 15）说：

「比丘众！此心极光净，而客尘烦恼杂染；凡夫异生不如实解，我说无闻异生无修心故。」

「比丘众！此心极光净，而客尘烦恼解脱；有闻圣弟子能如实解，我说有闻圣弟子有修心故。」

（《华雨集》（三），页141-143、145-148）

yslc-p0360心性本净、客尘所染 上册

## 心性本净、客尘所染

吕激

心性——心法性——无有不净者——空性

客尘——心法——无有不染者——虚妄分别

此二原不相离以虚妄分别言客尘……又以空性说心性，空虚妄因为空。以此中有空彼亦有此说性空尘染，以不相离，虽欲不染，亦不可得。

虚妄分别可谓之「心」，空性可谓之「心性」，此二原不相离，佛学所言境行果之一切安排，一切建立，无不从此发生。

「染——依虚妄分别」

染净缘起 十

「净——依空性（空性亦名法界，一切净法之因，一切净法由此生也）」

《起信论》标宗一心二门，以为染净同出一源，此大错也。

又如转依，旧以为一心之转亦错。此应注意所转之依，非徒言转，转者转换转移，非一法之变化。

为学之要，应去虚妄显明空性，即舍染取净而已。如不知依据，不知何染何净，安知取舍。

种子==种性==欲 善法——涅槃寂灭（一切善法中至善者即唯涅槃）

善法欲==烦恼寂灭欲==发涅槃心

（《吕澂佛学论著选集》（一），页278-279）

ysl c-p0367心性本净论 上册

## 心性本净论

**印顺(1)** 「心性本净」，起初为《增支部》所集录，后来为大众部（Mahāsāṃghika）、分别说部（Vi bhaj yavādi n）各派所宣扬，成为佛教界论诤的主题之一。大乘佛教兴起，采用了「心性本净」说。重慧的大乘，如《般若经》等，从般若体悟的立场，给以不同的独到解说。成立於西元以前，被考定为「原始般若」部分，已经说到了这一问题。（中略）

「初期大乘经」的部类非常多，有关心性本净说，大抵与《般若经》相契合，如《思益梵天所问经》卷三（《大正》15.51b）说：

「前际一切法净，后际一切法净，现在一切法净，是三世毕竟净，无能令不净，性常净故，是以说一切诸法性常清净。」

「何谓诸法性净？谓一切法空相，……无相相，……无作相，……是名性常清净。以是常净相，知生死性即是涅槃性，涅槃性即是一切法性，是故说心性常清净。」

「譬如虚空，若受垢污，无有是处；心性亦如是，若有垢污，无有是处。……以心相实不垢污，性常明净，是故心得解脱。」

《思益经》从一切性——空、无相、无作的常清净，说到心性常清净。举虚空为譬喻，比喻凡夫心从来不为客尘所染污。这是在法法性净的理念中，阐明心解脱 (citta-vimukti) 的可能。因为「设垢污者，不可复净」；修行而能达成心净解脱，可见心性的本来清净。

大乘经采用「心性本净」说，是应用到多方面的，如《持世经》所说的心念处 (citta-smṛty-upasthāna)。观心的生灭，虚妄无实，「从本以来，不生、不起，性常清净，客尘烦恼染故有分别」。从通达心无心相，「不分别是心是非心，但善知心无生相」；「不得心垢相，不得心净相，但知是心常清净相」。心常清净，是超越於是垢是净的；不著垢相、净相，才是经说心性常净的意趣所在。

《阿闍世王经》，是以悟解罪性本空，而忏除罪业为主题的。忏罪的教授，是说明心不可得：不在内，不在外，不在中间；过去心已灭，未来心未至，现在心不住；心无形、无处，无来无去。心如虚空那样，烟、雾等五事，不能使虚空有垢，所以说：「心者本净故，亦无有沾污，亦无有而净者。」如《大净法门经》，应用於烦恼即菩提的说明。一般以为心本清净，而不知一切法本来清净，贪、嗔、痴等烦恼也是本来清净，所以说：「若能思惟分别贪欲、嗔怒、愚痴及诸尘劳，本悉清净，是则菩萨求佛道也。」从这几部大乘经来看，心性本净，只是心空、不可得的别名，决不是说：心有清净庄严的功德。

（《如来藏之研究》，页79-80、86-87）

## 印顺(2)

《增支部》〈一集〉这样（《南传》17· 15）说：

「比丘众！此心极光净，而客随（尘）烦恼杂染，无闻异生不如实解，我说无闻异生无修心故。」

「比丘众！此心极光净，而客随（尘）烦恼解脱，有闻圣弟子能如实解，我说有闻圣弟子有修心故。」

这是《阿含经》中明确的心明净说。心是极光净（pabhassara）的，使心杂染的随烦恼（upakkilesa），是「客」，可见是外铄的，而不是心体有这些烦恼。心清净而与客尘烦恼发生关系，是如来藏说的重要理论，不能不说渊源于《阿含经》的！

「心性本净」，在部派佛教中，是大众部（Mahāsāṃghika）、分别说部（Vi bhaj yavādi n）二大系所继承宏扬的。《异部宗轮论》（《大正》49. 15b—c）说：

「大众部、一说部、说出世部、鸡胤部本宗同义者，……心性本净，客随烦恼之所杂染，说为不净。」

大众部的心净说，《随相论》曾有所解说：「如僧只等部说：众生心性本净，客尘所污。净即是三善根；众生无始生死以来有客尘，即是烦恼，烦恼即是随眠等烦恼，随眠烦恼即是三不善根。」依《随相论》说：大众部等以为心是本净的。三善根，与三不善根——随眠一样，是与心不相应的，类似种习那样的善恶功能。依三不善根而起烦恼，依三善根而起信智等善法。大众部是但立善、恶二性的，心不是善不善心所法，不过不善的随眠与不善心所，是可以离灭的，所以与善根（及善心所）相契应，而被称为「心性本净」的。

印度本土的分别说部，如化地部（Mahīśāsaka）等，说一切有部（Sarvāstivādin）论师，是称之为「分别论者」的。如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二十七（《大正》27. 140b—c）说：

「有执心性本净，如分别论者。彼说心本性清净，客尘烦恼所染污故，相不清净。……彼说染污不染污心，其体无异。谓若相应烦恼未断，名染污心；若时相应烦恼已断，名不染心。如铜器等未除垢时，名有垢器等；若除垢已，名无垢器等：心亦如是。」

分别论者的心净说，《阿毗达磨顺正理论》卷七十二（《大正》29. 733a）也说：

「分别论者作如是言：唯有贪心今得解脱，如有垢器，后除其垢；如颇胝迦由所依处显色差别，有异色生。如是净心贪等所染，名有贪等，后还解脱。圣教亦说心本性净，有时客尘烦恼所染。」

「分别论者」的心性本净，在烦恼未断以前，是性净相染的；虽有染污相，而心的体性不变。在「分别论者」说来，有染污心与不染污心，不是有两类不同的心，而是「其体无异」的「一心」，只是相应烦恼断与未

断的差别。有染污是客尘所染，是外铄的，其体无异的心，本性是清淨的。  
(中略)

「心性本淨」，是大众部及分别说部系所主张的。近於分别说部的《舍利弗阿毗曇論》，引用「心性清淨，为客尘染」的教说，也与《增支部》所说相合。但在说一切有部，是没有「心性本淨」的经说，也否定了「心性本淨」的理论，如《阿毗达磨順正理論》卷七十二（《大正》29. 733a—b）说：

「分別論者作如是言……聖教亦說心本性淨，有時客塵煩惱所染。……故不應說心本性淨，有時客塵煩惱所染。若抱愚信，不敢非拔言此非經，應知此經違正理故，非了義說。」

各部派所传的《阿含經》，有不少出入。「分別論者」所诵的经中，有「心性本淨，客尘所染」说，而说一切有部经中，是没有的。在宗教的传统信仰中，要别人舍弃自宗的经文，是不容易的，所以只能论断为「非了义说」，依正理而作解说与会通。总之，在说一切有部（及犊子部、经部），这是「非经」、「非了义说」。不过，「心性本淨」说在佛法中，是了义或不了义，方便说或究竟说，如以自宗的理论为标准，是不可能为人接受的！（中略）

《成实論》卷三（《大正》32. 258b）说：

「心性非是本淨，客尘故不淨，但佛為眾生謂心常在，故說客尘所染則心不淨。又佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」

《成实論》的思想，近於经部（Sūtravādīn）。《成实論》是不同意「心性本淨」的，但对「心性本淨」的教说，从应机设教——对治的为人意义，加以解说。有些人以为心是常在（住）的；在「原始佛教」中，常心是愚痴的邪见。对治常心的邪执，所以说心是可以成为不淨的。可以不淨，可见心是非常了。有些人自觉得心地不淨，烦恼重重，所以因循懈怠，不能勇猛的发心修行。为启发这些懈怠人的善心，所以说：自心本来是清淨的，暂时为烦恼所染，为什麼不自勉而发淨心呢！为什麼为众生说如来藏？《宝性論》举出了五项理由，第一项就是「以有怯弱心」，与《成实論》「为懈怠者」说相合；也与《增支部》的「各各为人生善」相合，这应该就是说「心性本淨」的根本意趣。

「心性本净」论者，并不是从义理的论究中，得出「心净」的结论；也不是大乘那样，以自己修持的体验为依据。古代的「心性本净论」者，如「分别论者」、「一心相续论者」，主要是应用世俗的譬喻，以譬喻来说明「心性本净」。如上文所引的，「一心相续论者」，举浣衣、磨镜、链金等譬喻；「分别论者」，以铜器（垢或除垢）、日月为五事所覆、颇胝迦等譬喻。这些譬喻，如浣衣、磨镜、链金、除铜器垢，比喻了性本清净，只是染上些尘垢，可以用浣、磨等方法来恢复本净；这是转染还净的说明。

这些譬喻，有自体与外铄的「主」、「客」意义。日月为五事所覆，五事是烟、云、尘、雾、罗侯罗手。虽譬喻的意义相近，但以日光与阴暗相关涉，说明心与烦恼的「相应相杂」，可以引申出「道与烦恼同在」的理论。颇胝迦宝 (*sphatīka*)，是「莹净透明」的，与红色等物品在一起，就会成红色等。这一譬喻，本是数论 (*Sāṃkhya*) 外道用来比喻自我与觉的。《顺正理论》引用了颇胝迦喻，早一些的唯识学要典《解深密经》，也用来比喻三性的染净。

「心性本净」论者专凭譬喻来说明的学风，使我们想到了《如来藏经》、《大般涅槃经》（前分）的风格。古代的正理 (*Nyāya*) 学派，立譬喻量 (*upamāna-pramāṇa*)，以为譬喻有成立正理的力量。在後起的论理学中，譬喻量没有成立正理的力量而被取消了，然古代以为是可以成立的，所以部分佛经广泛的应用。成立「心性本净」的譬喻，是通俗的，合於常情的，在佛法普及化的过程中，容易为人接受而日渐光大起来。

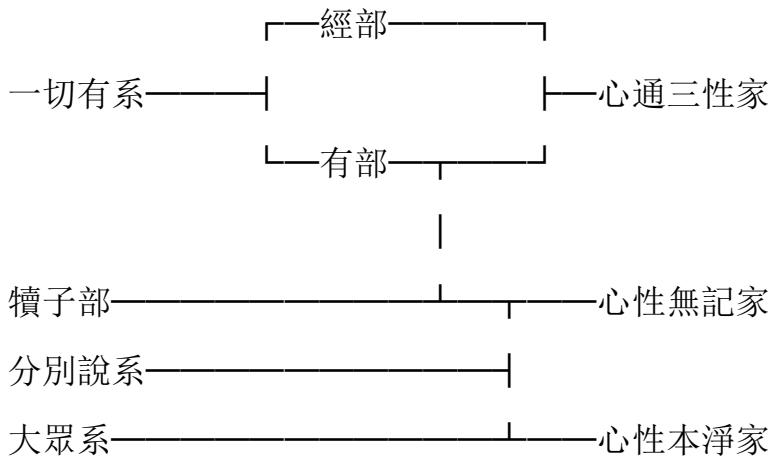
然佛法立二谛，依世俗而引向胜义；立四悉檀，方便诱化，而以第一义悉檀为究竟。《瑜伽师地论》立四真实，在悟入的真实以外，立「世间极成真实」、「道理极成真实」。「道理极成真实」，是从睿智的观察研究而来，与「世间极成真实」不同。这犹如科学的理论，与常识的见解不同一样。「心性本净」说，始终以常识的譬喻为依据，是平易近人的，但决不是深彻的！这所以阿毗达磨论师要一再的说：「世俗法异，贤圣法异」。

（《如来藏之研究》，页69-75）

**印顺(3)** 心性染净的论辨，在佛教尤其唯识学上，占有非常重要的地位。从过去大乘唯识学的诤论上看，它几乎成了一切纠纷的症结。我们假使不能理解部派佛教发展中的心性染净论，那末在研究大乘唯识学时，就容易偏执一边。大乘论师的多种解释，大都有它思想上渊源的。事实上，

心性本净的思想，渗透到一切大乘经里。凡是读过大乘经的，谁也会有此感觉。这是每一佛教徒，尤其大乘唯识学者必须探讨的主题。

从部派佛教去看，關於心性染净的思想，有三大系；但心通三性论者，是後起的。大乘佛教，似乎没有这个思想。



性的定义很多：水湿「性」、地坚「性」，这是说一事一物各别的自体。「性」种性，本「性」住性，这或者是说本来如是，或者是说习惯成自然，有生成如此的意味，与中国的「生之谓性」，相近。法「性」、实「性」，在大乘的教理上，或指普遍恒常的法则，或指诸法离染的当体。自「性」，在龙树学里，是说那不从缘起的常一的自体。善「性」、恶「性」，这是性德的性，就是性质。这心性染净的思想，与中国的性善性恶，发生过深切的影响。王阳明竟说性善的良知良能，就是佛家的（本净心性）本来面目。其实，心性本净，在部派佛教里是性善性恶的性；在大乘里，心性与法性有时合而为一，指心或法的本体。佛法的心性本净，是遍一切众生的；孟子的性善，却成为人兽的分野：这是怎样的不同！（中略）

《舍利弗阿毗昙》说心性本净与离垢清净，尤其把性净看做有没有修心的重要关键，成为出离生死必先理解的条件。使我们自然的联想到《楞严经》的「皆由不知常住真心」，觉得它有同样的意趣。《舍利弗阿毗昙》里，除心性本净以外，还有我法二空的思想。大众与分别说系，都在唱道心性本净，可见这并不是後起的思想了。

大众、分别说系的心性本净说，我们难得具体完备的认识，现在只能稍微提到一点；好在大乘佛教里，已有了深刻丰富的解释。大众系不像有部那样建立三性，它是「无无记法」的。它认为一切法不是善就是恶，只是程度上的差别，没有中容性存在。这点，不但与心性本净有密切关系，还影响到一切。像有部的「因通善恶，果唯无记」的业感论，在不立无记

的见解上，岂不要有大大的不同吗？分别论者的心性本净，与大众系也不同，它承认善恶无记的三性，同时又建立心性本净。心性是否本净，这都在说明有染离染、有漏无漏的地方提出，像《大毗婆沙论》（卷二十七）说：

「分别论者，彼说：染污不染污心，其体无异。谓若相应烦恼未断，名染污心；若时相应烦恼已断，名不染心。如铜器等未除垢时，名有垢器等；若除垢已，名无垢器等。」（《大正》27. 140c）（中略）

心性本净，在转凡成圣的实践上，有它特殊的意義。萨婆多部的意见，三乘无漏圣法，早已具足在未来法中，只要加以引发，使它从未来来现在，系属有情就是。大众部等，主张过未无体，那就不能像有部那样早已具足在未来中。无漏净法的生起，在未来无实论者，显然成了问题；它必须指出有漏位中可以成为无漏的东西。心性本净，就是这净法本有的見解。大乘本有佛性的思想，都是以这心性本净为前驱的。分别论者的贡献，确是太伟大了？

（《唯识学探源》，页94-95、100-101、106）

ysl c-p0368王舍城结集 上册

## 王舍城结集

**印顺** 说到王舍城的结集，是在大迦叶领导下完成的。由优波离诵出律藏，阿难诵出经藏。但说到论藏，无论是内容，是诵出者，传说得都不相同。（中略）这样的或者没有说到，说到的又全不相合，所以王舍结集论藏的传说，是难以使人相信的。（中略）

在结集法会中，大迦叶对阿难有了不寻常的行动。起初，拒绝阿难参加结集法会。后来因阿难传达佛的遗命——「小小戒可舍」，而对阿难作一连串的责难。（中略）

佛在世时，大迦叶维持了对佛的一分敬意；我行我素，不顾问僧事，但也不多与阿难等争执。可是一到释尊入灭，大迦叶就以上座的身分，对佛教，对阿难，有所行动，企图转移佛教旧来的倾向。（中略）

大迦叶与优波离的王舍结集，在重律的学派来说，可说是成功的，有著深远影响的。但不同的立场，不但阿难曾当众表示出来（小小戒可舍），而会外的比丘众，也不完全满意这一结集。当王舍城的结集终了，《铜鍑律》、《四分律》、《五分律》，都有富兰那长老，率领五百比丘，从南

方来王舍城，与大迦叶重论法律的记载。这位富兰那长老，《五分律》列为当时的第二上座。研考起来，这就是释尊早期化度的第七位比丘，耶舍四友之一的富楼那（说法第一的富楼那，应为另一人）。富兰那对大迦叶结集的提出异议，说明了王舍结集，当时就为人所不满（这也就是界外大众结集传说的初型）。据《铜鍑律》说：富兰那长老这样说：「君等结集法律，甚善，然我亲从佛闻，亦应受持」（〈小品、五百犍度〉·十一）。这是说，你们可以结集，我所知道的，也要受持流通的。

（《华雨集》（三），页40-41、48、56）

yslc-p0374天 上册

## 天

**印顺(1)** 「佛法」所说的天（deva），无论是高级的，低级的鬼天与畜生天，即使是身相庄严，寿命长，神力大，享受好，而都是生死流转中的苦恼众生，与人类一样。然从发心修行，究竟解脱来说，人间胜过了诸天。人有三事——忆念、梵行、勇猛胜过诸天，所以「佛世尊皆出人间，非由天而得也」。因此，佛与在家、出家的贤圣（人）弟子，诸天只有恭敬、赞仰、归依，表示护法的真诚（邪神、恶鬼等在外）！释尊容忍印度民间信仰的群神，而佛与人间贤圣弟子，胜过了一切天神；不归依天神，是「佛法」的根本立场！

「大乘佛法」兴起，由於「本生」的传说，菩萨也有是天、鬼与畜生的，而有（高级与低级的）天菩萨在经中出现。如「娑伽度龙王十住（地）菩萨，阿那婆达多龙王七住菩萨」，有《海龙王经》与《弘道广显三昧经》，这是（畜生）龙（nāga）菩萨。《大树紧那罗王所问经》，是（鬼）紧那罗（kiṁnara）菩萨。《维摩诘经》说：「十方无量阿僧只世界中作魔王者，多是住不可思议解脱菩萨」，那是魔（māra）天菩萨了。重要的是（鬼）夜叉（yakṣa），经中有金刚手（Vajrapāṇi），或名执金刚（Vajra-dhara），或译金刚密迹力士，从手执金刚杵（vajra）得名。帝释（Śakra-deva-nāmīndra）也是夜叉天，是夜叉群的大王。

经律中说到一位经常护持释尊的金刚力士，在《密迹金刚力士经》中，是发愿护持千兄——贤劫千佛的大菩萨。经常随侍释尊，所以没有听说过的佛事、佛法，如如来身、语、意——三密（trīṇi -guhyāṇi），就由这位

金刚密迹力士传说出来。《华严经》以毗卢遮那佛 (Vairocana) 为主，依〈十地品〉说，是与印度的大自在天 (Maheśvara)，同住色究竟天 (Akaniṣṭha) 而成佛的。毗卢佛的两大胁侍，文殊 (Mañjuśrī) 与普贤 (Samantabhadra) 菩萨，其实是释尊人间与天上的两大弟子的合化：文殊是舍利弗 (Śāriputra) 的梵天化，普贤是大目犍连 (Mahāmaudgalyayana) 的帝释化。与色究竟天成佛，综合起来，表示了佛法与印度天神的沟通。

《华严经》法会开始，十方菩萨以外，有无数的执金刚神，无数的主城神、主地神，一直到大自在天，都来参与法会。参与毗卢遮那佛法会的，当然是大菩萨。

善财 (Sudhana) 童子参访的善知识，有不少的主夜神，都是女性的夜叉。围绕师子频呻 (Siṃhavijञभिता) 比丘尼的，在十地菩萨以上的，有「执金刚神」，与「坐菩提道场菩萨」（也就是「普贤行地」）相当。夜叉天身相的菩萨，在《华严经》中，地位非常高，与「秘密大乘佛法」是一脉相通的。大力鬼王与高等畜生天的菩萨化，与鬼神等结合的咒术等世俗信仰，也就不免要融入佛法。「大乘佛法」的天菩萨，胜过人间（声闻）贤圣；在天上成佛，适合世俗迷情，而人间胜过天上，佛出人间的「佛法」，被颠倒过来了。佛、天的合流，已经开始。

「初期大乘」特重文殊菩萨，称为「诸佛之师」。与文殊有关的教典，多为天子说法。不过，「初期大乘」的天菩萨说，为天菩萨说的，还是菩萨道的深智大行，佛果的功德庄严，与后来以普贤菩萨（金刚手等）为主，适应低级天的法门，意境还是不相同的。

（《印度佛教思想史》，页115-116）

**印顺(2)** 净土思想的又一来源，是天——天国、天堂，天是一般的共有的宗教信仰。佛教所说的天，是继承印度神教，而作进一步的发展。「天、魔、梵」，是旧有的神世界的层次。天 (deva)，佛教是六欲天；最高处是魔 (māra)；超过魔的境界，就是梵 (brahmā)。在《奥义书》 (Upaniṣad) 中，梵是究竟的、神秘的大实在，为一切的根元。梵的神格化，就是梵天。

佛教以为：梵天还在生死中，并依四禅次第，安立四禅十八天（或十七，或十六，或二十二）。以上，依唯心观次第，成立四无色天。天是高低不等的，欲界天的第一四大王天 (Caturmahā-rājākāyika)，第二忉利天 (Trāyastriṃśa)，是多神的；忉利天王释提桓因（帝释，Śakra devānāmīndra），是这个多神王国的大王。六欲天都是有男有女的；

到了梵天，就没有女人。天、魔、梵，都有政治组织形态，所以有天王、天子、天女等。初禅分为大梵天(Mahābrahman)、梵辅天(Brahmapurohi ta)、梵众天(Brahma-pāri śadya)，也就是王、臣、人民——三类。大梵天是「独梵」，是唯一的，自称宇宙人类的创造者，与基督教的一神相近。二禅以上，天是独往独来的，带有遗世的独善意味，反应了印度专修瑜伽的遁世的宗教。

在这些天中，佛教形容其清净庄严的，主要是忉利天。天国的微妙庄严，与北拘卢洲不同。北洲的传说来源，是人类追慕原始的自然生活，而天国是反应了人间的政治组合。天神，对人类有赐福或降祸的主管意义，所以这些天神，也称为「世主」。人类明里受到王、臣，以及下层吏役的治理，暗中又受到高低不等的天神治理。人间的政治形态，与天国的形态，有一定的对应性。多神王国的大王——帝释与四天王天，正如中国古代的王与四岳一样。大一统的专制帝王，「天无二日」，正与天上的大统治者唯一神相合。佛教推重北拘卢洲式的自然、平等与自由，对有政治组织意义的天国，并不欣赏。如《正法念处经》卷六十九（《大正》17. 408a）说：

「郁单越人，无有宫宅，无我所心，是故无畏。……命终之时，一切上生，是故无畏。四天王天则不如是。」

以忉利天为例，天国是不平等的。衣服、饮食等非常精美，但彼此间有差别；寿长，可能会夭折；这里有战争的恐怖；有从属关系，所以也就有占有的意识。对死亡，有怖畏，也有堕落的可能。在物质享受方面，天国胜过了北洲，而在天与天——人事关系上，却远不及北洲那种「无我我所，无有守护」的幸福。不过天国也有他的好处，如七宝庄严，衣食自然，只是更精美，更能随心所欲。天国是化生的；所以死了没有尸骸，也就比北洲更清净了。然天国的特胜，是光明无比，如《起世因本经》卷七（《大正》1. 400a—b）说：

「人间萤火之明，则不如彼灯火之明。……月宫殿明，又不及日宫殿光明。其日宫殿照耀光明，又不及彼四天王天墙壁宫殿身瓔珞明。四天王天诸有光明，则又不及三十三天所有光明。……其魔身天比梵身天，则又不及。……若天世界，及诸魔、梵，沙门、婆罗门人等，世间所有光明，欲比如来阿罗诃三藐三佛陀光明，百千万亿恒河沙数不可为比。」

天国受到人间的影响，所以忉利天有高大的善见城(Sudar-śānanagara)，善法堂(Sudharma-sabhā)。虽说这是毗首羯磨

天 (Vi śvakarma) 变化所造，到底表示了自然与工艺的综合，这是後代净土美的原则。特别是善法堂，是帝释与诸天集会，讲道论理的地方。这里有文明——智慧与道德的气息，所以传说的忉利天上，有归依三宝的，帝释还是得了初果的圣者，这是北拘卢洲所万万不及的！所以大乘经说到他方净土，每说如忉利天上。不过这里的物质享受太好了，所以即使听到正法，也会迅速遗忘，绝大多数沈溺於五欲追求之中。在这庄严光明的天国中，如没有五欲的贪著，没有战争，没有不平等与怖畏，如加上佛菩萨经常说法，那就是佛教理想的净土了。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页497-499）

**印顺(3)** 修天（佛）色身为方便而即身成佛，可说是「秘密大乘佛法」的特色所在。「秘密大乘」，一般分为四部续。「事续」(kri yā-tantra) 的传出，是杂乱的；分为三部，每部又分部尊、部主、部母等，那是密乘发展以後所组成的。为了治病、消灾、求财富等；护持佛法，如法修行等现生利益，佛教界有了结坛、请神、供养、诵咒等事行，有些说不上是大乘的。由於陀罗尼而明咒流行起来。有些天神，已经是菩萨了：求天神的，也当然求菩萨，更进而求佛了——所求的主尊，称为本尊。执持金刚的夜叉（天），有重要地位，而密咒又与夜叉的语音隐密有关，所以金刚手（Vajrapāṇi）、金刚藏（Vajragarbha）等，每成为密法的请问者、宣说者。天与佛的名义，在观念上、使用上，也日渐融合。如《金刚幕续》所说的「佛慢瑜伽」，佛慢或作天慢，佛瑜伽也就是天瑜伽，修佛色身也称为修天色身。

本来，天神等是佛异名，《楞伽经》已这样说了。在印度神教复兴中，天与佛的差距，越来越小了！念佛观，般舟三昧是观阿弥陀佛（Ami tābha）等，於自心中现起。起初求天、求佛的密法，也是这样。等到与如来藏我思想相结合，那就不但观本尊现在前，也要观想自身是本尊，进而如《大日经》所说：「本尊即我，我即本尊」。「事续」是否也自修为天（佛，本尊）？是否修本尊入自身？「事续」所说是不一致的。《密宗道次第论》分为三类：「不自修为天，唯於对方修本尊而取悉地」的，是旁机；也「自修本尊」的，是「事续」所化的正机；修「入智尊」，也就是修本尊入自身中的，是正机而修行支分圆满的。旁机与正机，只是後人的综合会通，实际上，这是「事续」在发展中的先後历程。

「事续」与「行续」，在正修念诵时，不外乎修六天：真实天，声天，字天，色天，印天，相天。观自我与本尊（天）的真实性，名真实天。缘

本尊的真言音相，名声天。想心如月轮，（梵文）咒字於空中显现，次第安布（即「字轮观」），名字天。於自心轮，修成本尊与自我不二的天慢（慢，是不自卑而观自身是佛的自尊），名色天。以本尊的三昧耶印，印心、额等身分，名印天。修已生起本尊相，坚固明了，名相天。六天的修习，不外乎观自身与本尊（意密），以咒声、咒字（语密），以印印身（身密），三密行的修持。

（《印度佛教思想史》，页428-429）

ysl c-p0376天台宗 上册

## 天台宗

**印顺** 天台宗：北齐·慧文，於《智论》悟三智一心，於《中论》得三谛相即之义；经慧思，传天台智顗而大成。自经典东来，法门不一。南朝宋之慧观，初创判教：华严为顿说，渐说为五时：阿含、方等、般若、法华、涅槃，依经说先後为次第。北土判教，多约义理浅深。智顗「研核取去」，立五时八教。五时为：华严、阿含、方等、般若、法华与涅槃，序说法之先後。八教中，化仪四教为：顿、渐、秘密、不定，明说法之仪式。化法四教为：藏、通、别、圆，明法义之浅深。藏教为小乘三藏；通教以（共）般若为主；别教为大乘不共，如阿赖耶识及如来藏为依持；圆教则以法华为主。

慧文、慧思、智顗以来，并禅观与教义相资。博涉众经，基於禅慧悟解，藉《法华经》之开显，而明如来一代教意，显究极圆宗。不拘印度论义，纯乎中国佛学也！三智、三谛，有得於龙树论义。龙树论所依众经，如般若明法法皆空，法法皆如，「一切法趣色（举色为例）是趣不过」；《维摩经》等说烦恼即菩提，五逆即菩提等，多明相即，「即」为天台学所本。然龙树引经，无如来藏佛性之说。其後，如来藏说，一切众生本具不思议佛法（不空）；瑜伽学别说阿赖耶识为依持，罕言相即。凡是地论、摄论师义——界外法门，智顗依相即互融而超越之，故天台圆义，意通《中论》、《智论》而义异。

天台学圆融深广，且约「一念三千」以略明之。「三千诸法」，即一切法。「夫一心具十法界，一法界又具十法界，（成）百法界。一界具三十种世间。百界即具三千种世间，此三千在一念心」。十法界为地狱、饿

鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛；十界互具成百界。又有三世间：五阴世间、众生世间、国土世间。十如是：如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等。百界一一有三十，总为三千诸法。「介尔有心，即具三千」；「若从一心生一切法者，此则是纵（先後）。若心一时含一切法者，此则是横（同时）。纵亦不可，横亦不可，祇心是一切法，一切法是心，故非纵非横，非一非异，玄妙深绝！」

依此，「具」是「即」义，一念心即一切法。具一切法之一念心，「实只一念无明法性十法界，即是不可思议一心，具一切因缘所生法。一句，名为一念无明法性心；若广说四句成一偈，即因缘所生法，即空即假即中。」何故名「无明法性心」？迷染以无明为本，无明极重为地狱；圣证以法性为本，法性圆证为佛。十法界不出迷悟染净，不外无明法性，「无明即法性，法性即无明」，故名「一念无明法性心」。约无明说，众生具如来藏不思议佛法；约法性说，如来藏具生死杂染。依此义，故断烦恼是「不断断」，法性具恶，无可断也。修行是「不修修」，即性是修，无别修也。

天台学本於龙树，故以一念三千为因缘所生法，即空即假即中。「若无明法性合，有一念法阴界入等，即是俗谛；一切界入一法界，即是真谛；非一非一切，即是中道第一义谛」。「若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名，假观也。若一切法即一法，我说即是空，空观也。若非一非一切，即是中道观。」只此一念无明法性心，具一切法，相依相即，非一非异；虽备明迷悟、谛观、修证，而「纯一实相，实相外更无别法」。

（《华雨集》（四），页304-307）

ysl c-p0378天神 上册

## 天神

**印顺** 神，高级的是诸天，低级的是夜叉（yakṣa）、龙（nāga）等。印度宗教所信仰的神，释尊采取了「存而不敬」的态度；神是有的，但在出家的僧团中，是不准奉事供养天神的。如《根本萨婆多部律摄》卷十（《大正》24. 583a）说：

「若至天神祠庙之处，诵佛伽他，弹指而进；苾刍不应供养天神。」

《根本说一切有部尼陀那》说：不应该敬事天神，也不应该毁坏神像。佛不否认这些神鬼的存在，但以为：这些神鬼都在生死流转中，是可怜悯

的，还应该受佛的教化，趣向解脱。於是传说梵王（Mahābrahman）请佛说法，四大天王奉钵。梵王得不还果，帝释（Śakra devānāmīndra）得预流果，都是佛的弟子，成为佛的两大胁侍。这是佛教对鬼神的态度，也就是对印度固有宗教的态度，容忍传统而进行温和的诱导改革。

夜叉与龙，有些是有善心，尊敬佛法的。有些是暴恶的，如以人作为牺牲等，所以有降伏恶夜叉，降伏毒龙的种种传说（佛法传到那里，就有降伏那里的毒龙、暴恶夜叉的传说）。总之，对佛法有善意的，邪恶而受到降伏教化的，都成为佛教的护法神，至少也不会来障碍。

在《杂阿含经》的〈八众诵〉中，诸天每於夜晚来见佛（或比丘），有的礼拜，有的赞叹，也有的为了问法。如《长部》的《阿吒曩胝经》，是毗沙门（Vaiśravana）天王所说：四大天王及其统属的鬼神，愿意护持佛的四众弟子。神鬼自动的来见佛听法，发愿护持佛法，佛弟子没有尊敬他，希求他，是初期佛教对鬼神的立场。但是，既容忍世俗神鬼的存在，传说中神鬼所有限度内的神力，也就不能否认了。

这些神鬼的力量，在热心护法中表现出来。经中常说：金刚手（Vajrapāṇi）常在佛身旁，监视与佛问难的人，不许他说妄语。又有金毗罗（Kumbhīra）夜叉，击破提婆达多（Devadatta）推下的大石，这才没有压伤佛。特别是在「本生」中，帝释的神力，更显得活跃，如能使啖（Śyāma）的箭伤平复，下雨将树林的大火灭息。佛的出家弟子，不许供养天神，而在家的信佛弟子，却是容许的。如《根本说一切有部尼陀那》卷三（《大正》24. 425b）说：

「世尊为摩揭陀国大臣婆罗门，名曰行雨，略宣法要。说伽他曰：若正信丈夫，供养诸天众，能顺大师教，诸佛所称扬。」

「供养诸天众」，是「为俗人密意而说」，虽不是佛教的本意，而在事实上，容许在家的佛教徒，信佛而又供养天神。供天是随俗的方便，向解脱是信佛的真义。这样的适应世俗而弘扬佛教，与《般若经》的重般若悟证，而又称扬读、诵、供养的现世功德，是同一作风。但在佛法通俗化，在家信佛的重要起来，对天神的尊敬态度，是多少会影响教团的。希望天神护持的事，终於在佛教中出现。

法与（Dharmadi nnā）比丘尼教人，「通宵诵经，称天等名而为咒愿」。这是以诵经的功德，回向给诸天，称呼天的名字，也就是呼吁天神，祈求天的护助。以诵经功德来咒愿，等於送礼物而请求援助：部派佛教後期，与初期佛教的精神，显然是不同了！诵经咒愿，是变相的供养。佛教自身

要请他护助，这些护法大神在佛教中的地位，慢慢的高起来。大乘佛法兴起，知名的护法大神，渐渐都成为菩萨了。一直发展下去，这些护法大神，有些竟是佛的化身，成为在家、出家佛教徒的崇拜对象，到达天佛合一的阶段。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页525-528）

ysl c-p0379天龙八部 上册

## 天龙八部

**印顺** 天龙八部，属於天众。然而既说是天，何以又有龙等八部？因为，天有高级和低级的分别，有些鬼畜，因为福报大，得以受生天上，受天的统摄，所以也算是天众。八部各有名称（中略），今但提出天、龙二名为代表。天，即光明之义，指空界中的神明。依佛法说，有二十八天。關於龙的传说，印度与中国大致相同。据说，龙的形态跟蛇差不多，而鱼和虾蟆也可化为龙。这个世界的下雨、落雪、降冰雹，都与龙有关。龙等八部，都是守护佛的神将。如中国的寺院中，一进山门就有威风凛凛的四大天王，或二大金刚的神像，站岗一般的镇守著。这是善的护法神。八部中，也有性情暴戾、善於捣乱的不良分子，那是没有受过佛法熏陶的；受过佛法熏陶的八部，不但维护佛法，而且也乐意护卫修学佛法的善人。国王、大臣等是人，天龙八部则系非人，故经说人非人等。

释迦佛的教化众生，主要对象是人，如菩萨，比丘，国王，大臣等，都是出自人间或现人身的。天龙八部，祇是护法者。他们深知佛法的好处，所以发愿护持佛法，凡是法会道场，以及修持佛法的行者，他们都乐於保护。所以他们虽属非人，佛教也非常尊重他们。不过我们总得认清，佛法是以人为中心的，天龙鬼神仅处於旁听和护法的地位，不能反宾为主，专门著重敬奉天龙鬼神，倒把人本的佛法忽视了。我们对於天龙八部，可以恭敬供养，以犒赏其热心护法的辛劳，然而绝不能皈依牠。我们的真正皈依处，是三宝；崇高而伟大的三宝，才是我们皈依的对象。

（《药师经讲记》，页35-36）

ysl c-p0380支娄迦谶 上册

## 支娄迦谶

**呂澂** 支谶译籍的种类恰恰和当时安世高所译的相反，几乎全属於大乘，可说是大乘典籍在汉土翻译的创始。并且，龙树以前印度大乘经典流行的实况，也就在支谶翻译上看到它的反映。例如，他译的《宝积经》、《阿闍佛国经》、《般舟三昧经》都是构成大部《宝积》的基层部分，《道行经》是大部《般若》的骨干，而《兜沙经》又属於大部《华严》的序品，可见印度的大乘经典开始就是向境、行、果各方面平均发展的。

还有支谶译出的《阿闍世王经》（异译本题名《文殊普超三昧经》，道安经录说出於《长阿含》，不确）、《问署经》（也作《文殊问菩萨署经》）、《内藏百宝经》、《首楞严三昧经》，都以文殊为中心而发挥「文殊般若」的法界平等思想，从这些方面暗示出文殊对於大乘传播的重要关系，也属很可宝贵的资料。

但是对於以後义学发生影响最大的莫过於《道行经》。这因为大乘学说本来以般若的缘起性空思想为基础，由这部经的译出便有了趋入大乘的途径。又因为当时思想界里有道家道常无名，为天地始等一类说法，恰好做了接受般若理论的准备，也就是通过这类思想使般若理论更快地传播开来（如在支谶的译文里译「波罗密多」为「道行」，译「如性」为「本无」等，都是借用道家思想来传播般若的）。从此《道行》成为研究佛家学说特别是般若理论的入门之籍。只因它译文过于简略，好多义理难得彻底了解，引起了朱士行的西行求法，而後和《道行》同源异流的《大品般若》（但在魏晋的义学家都将《大品般若》看作《道行》的母本）陆续有各种异本的译传，愈加丰富了般若学说的内容，但是《道行》始终被重视著。

就在支谶从事译经的年代中，有一批月氏的侨民数百人归籍了汉朝（见《出三藏记集》卷十三〈支谦传〉），他们依照原来的习俗，仍旧立寺斋僧，举行各种宗教的活动。其中有支亮（号纪明）受业於支谶，後更传之支谦，发扬了支谶的学风。大乘佛学的初传虽然依附了道家，使它外觀混同於方术，可是在已归籍的月氏民族中有它传统的讲习，仍旧保持其纯粹性。这对後來佛学传布逐渐纠正接近真相，是起了相当的启发作用的。

（《呂澂佛学论著选集》（五），页2875-2876）

ysl c-p0382支谦 上册

## 支谦

**呂澂** 支谦在翻译而外，还做了合译和译注的功夫。他曾将所译有关大乘佛教陀罗尼门实践的要籍《无量门微密持经》和两种旧译（《阿难陀目佉尼呵离陀邻尼经》、《无端底总持经》，都是失译）对勘，区别本（母）末（子），分章断句，上下排列，首创了「会译」的体裁（後來支敏度的合《维摩》、合《首楞严》，道安的合《放光》、《光赞》，都取法於此）。支谦另外於自译的经也偶尔加以自注，像《大明度无极经》首卷，就是一例。这种办法足以济翻译之穷，而使原本的意义能够洞然明白，实在是很好的。

支谦又深谙音律，留意经文中赞颂的歌唱。他曾依据《无量寿经》、《中本起经》创作了《赞菩萨连句梵呗》三契，可惜在梁代以前早就失传了，後來连可看作它的绪馀的《共议》一章梵呗也绝响了，现在只能想像那三契或者即是《无量寿经》里法藏比丘赞佛的一段和《瑞应本起经》里六乐般遮之歌及梵天劝请的两段而已。但他这一创作对於赞呗艺术的发展是有相当的影响的。被称为始制梵呗的陈思王曹植，可能是受了般遮瑞响的启发而有了《瑞应本起》四十二契的巨构，成为学者之所宗。

支谦翻译的风格，在从古译到旧译的一阶段上也起了不少作用。他首先反对译文尚质的偏向，主张和时好尚文尚约应该调和。这当然是为了更好地畅达经意使人易解的缘故，在深知翻译甘苦的人像後來的支敏度就很能了解他。支敏度给予他的翻译文体的批评是，「属辞析理，文而不越，约而义显，真可谓深入者也」。假使他不能深刻地明了原文本意，当然文辞上就难做到那样恰到好处的表现。现在看他所改译的《大明度无极经》，对於般若「冥未解悬」的宗旨是比较支谶《道行》更能阐发的。

像他用「得法意而为证」等译语，虽也借用了道家「得意忘言」的说法，但是般若「不坏假名而说实相」的基本精神，他是已经掌握到了的（因此，他的自注说「由言证已，当还本无」，本无即指的实相）。又他创翻的《维摩诘经》，也充分表白了大乘佛教善权方便以统万行的精神。後來罗什门下虽对他的翻译还嫌有「理滯於文」的不够处（见僧肇的经序），可是仔细将罗什重翻的《维摩经》相对照，不少地方都述而不改，足见支谦译风已是远为罗什的先驱了。

不过，在拘泥形式的学人看到支谦尽量地删除梵本的繁复而务取简便，又竭力减少音译到最低程度，以至有时连应存原音的陀罗尼也意译了，

不免有些反感。像後來道安就说他是「新凿之巧者」，又以为「巧则巧矣，惧空成而混沌终矣」。这自是另一角度的看法。要是从佛典翻译发展的全过程而说，由质趋文，乃是必然的趋势。支谦得风气之先，是不能否认的。

另外，支谦的译文风格也很适合於佛传文学的翻译，因而他继承了汉末康孟祥译《修行本起经》那样「奕奕流便，足腾玄趣」的传统，更翻出了《瑞应本起经》。这一翻译不但丰富了佛传文学的内容，而且通过赞呗的运用影响到後來偈颂译文的改进，也是值得提及的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2879-2881）

yslc-p0384五方便（五力） 上册

## 五方便（五力）

**印顺** 《大智度论》卷四十八（《大正》25.409b）说：

「知佛五种方便说法，故名为得经旨趣。一者，知作种种门说法；二者，知为何事故说；三者，知以方便故说；四者，知示理趣故说；五者，知以大悲心故说。」

《大智度论》的「五方便」说，出於《思益梵天所问经》。佛的说法，依五种智力，所以有不同的说法。

（一）「知作种种门说法」，经作「言说」。佛说过去、未来、现在法，世间、出世间法（二法门、三法门、四法门）等，是依言说而安立的差别门，如幻如化，法相是不可说的。知道「诸有言说，不坏法性」，才能「於诸法无所贪著」。否则，著於文字名相，佛法成为对立的诤论门了。

（二）「为何事故说」，经作「随宜」所说。「如来或垢法说净，或净法说垢」，为什麼这样说呢？垢法说净，是约烦恼无实性说（与圣道清净不同）；净法说垢，是约「贪著净法」说的。烦恼即菩提，生死是涅槃，涅槃是生死，这一类反於常情的语句，都应这样的去了解。如不了解随机的适应性，以为垢法就是净法，净法就是垢法，那就误解佛说的意趣而成为倒解了。

(三) 「方便」：佛说善因得善报，修道得解脱，是为了劝众生精进修行的。虽一切不可得，而能利益众生，所以说：「菩萨於此方便，应勤精进，令诸众生得於法利」。

(四) 「示理趣」，经作「法门」。如《思益梵天所问经》卷二(《大正》15. 41b)说：

「佛言：眼是解脱门，耳、鼻、舌、身、意是解脱门。所以者何？眼空，无我无我所，性自尔。耳、鼻、舌、身、意空，无我无我所，性自尔。」

上文所说的是空门，经中共举十门：「空门、无相门、无作门、无生灭门、无所从来门、无所从去门、无退门、无起门、性常清净门、离自体门。」《阿含经》说三解脱门，本经略举十解脱门。於眼等一切法，了达一切法空，一切法不生灭，一切法性常清净等；以此为门，悟入甚深义而得解脱。

(五) 「大悲」：经上说三十二种大悲，扼要的说，佛见众生於没有生死中生死不息，没有苦痛中苦恼无边，引起无限悲心，为众生说法，只为了利济众生。

佛以五力说法，大概的说：「言说」是世间悉檀，「随宜」是对治悉檀，「方便」是为人生善悉檀，「理趣」是第一义悉檀。这种种说法，都出於「大悲」——利益众生的方便。知道这，佛法是利济众生的觉音，没有诤论；否则依文解义，作道理会，不免类同世学，失去佛法的真正意义。从佛五力说法来理解大乘教法，是大乘经师的立场。

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页1236-1237)

yslc-p0386五方便门（北宗） 上册

## 五方便门（北宗）

**印顺** 五门是：「第一总彰（原作「章」）佛体，亦名离念门。第二开智慧门，亦名不动门。第三显不思议门。第四明诸法正性门。第五了无异门」（或作「自然无碍解脱道」）。每一门，以修证中的某一特定内容为主，引经论为证。如第一门，以观一切物不可得为方便，显净心的「离念心体」，引《大乘起信论》。这样，第二明开智慧，引《法华经》。第三显不思议法，引《维摩诘经》的〈不思议品〉。第四明诸法正性，引《思

益经》。第五了无异门，引《华严经》。现存的各本，都不只说明每一特定内容，而用作解通经论的方便，所以被称为「方便通经」。第二门的内容最广，《法华经》以外，也引用了《维摩诘经》、《金刚经》、《华严经》，还隐引《大般涅槃经》的闻不闻。

(前略)「开智慧门」——「不动门」的意义，如《大乘无生方便门》说：

「和尚打木，问言：闻声不？(答)闻，不动。」

「此不动是从定发慧方便，是开慧门，闻是慧。此方便，非但能发慧，亦能正定，是开智门，即得智——是名开智慧门。」

「若不得此方便，正(定)即落邪定，贪著禅味，堕二乘涅槃。以(原作「已」)得此方便，正定即得圆寂，是大涅槃。智用是知，慧用是见(原作「名」)，是名开佛知见。知见即是菩提。」

「问：是没是不动？答：心(意)不动。心不动，是定，是智，是理。耳(等五)根不动，是色，是事，是慧。……是名开智慧门，与汝开智慧门竟。」(《大正》85.1274b—c)

在开示了「离念心体」的方便后，和尚又作进一步的开示，把法木一拍，问大家：听得声音吗？听到的，但是「不动」。这不动，是从定发慧的方便，也是得正定而不落邪定的方便，这就是开慧门，开智门。一般人有声音就闻，没有声音就不闻；声音现前就闻，声音过去(落谢)了就不闻，这是凡夫。小乘能从闻发慧，不知道闻性是常住的，所以灭六识而证入空寂涅槃，不能开佛知见。大乘是：

「菩萨开得慧门，闻是慧，於耳根边证得闻慧，知六根(眼耳鼻舌身意都如此)本来不动，有声，无声，声落谢——常闻。常顺不动修行，以得此方便，正定即得圆寂，是大涅槃。」(《大正》85.1274c)

这是以悟入六根的本来不动——耳等见闻觉知性常在为方便，开发智慧。「涅槃是体(寂义)，菩提是用(觉义)」；「智慧是体，知见是用」。所以知六根不动，就能心体离念中，见闻觉知——智慧朗照。在五门中，「离念门」以外，「不动门」还有方便引导的意义。「离念门」的离念心体，是得体；「不动门」的知见常明，才是得用。到此，体用具足，後三门只是悟证的深入而已。《无题》(3)有总叙五门的，今引列如下：

「问：缘没学此方便？答：欲得成佛。问：将是没成佛？答：将净心体成佛。……觉性是净心体。……学此使心方便，透看十方界，乃至无染即是菩提路」——初门。

「问：不动，是没不动？答：闻声不动。……不动是开，开是没？开智慧。……由开智慧故，得身心不动。……由六根不起故，一切法不取舍」——二门。

「由一切法不取舍故，口不议，心不思。由不思不议故，一切法如如平等：须弥芥子平等，大海毛孔平等，长短自他平等」——三门。

「由一切法平等故，现一切法正性。於正性中，无心无意无识。无心故无动念，无意（原作「动念」）故无思惟，无识故无分别」——四门。

「无动念是大定，无思惟是大智，无分别是大慧。大定是法身佛，大智是报身佛，大慧是化身佛。三法同体，一切法无异，成佛不成佛无异。清净无障碍，觉觉相应毕竟不间断，永无染著，是无碍解脱道」——五门。

（《禅宗全书》36. 210b—213b）

从《入道安心要方便》来看，可知五方便是神秀从道信的「安心方便」而脱化出来的。《入道安心要方便》的「杂录部分」，引智敏禅师及《无量寿经》，总举五事：「一者知心体，体性清净，体与佛同。二者知心用，用生法宝，起作恒寂，万法皆如」。这与「离念门」及「不动门」的次第一致。而「主体部分」末了说：「於一尘中具无量世界，无量世界集一毛端，於其本事如故，不相妨碍。《华严经》云：有一经卷在微尘中，见三千大千世界事」，实为三「显不思议法」，五「了无异门」所本。

（《中国禅宗史》，页144-147）

yslc-p0387五戒 上册

## 五戒

**印顺** 凡在家弟子，应受持五戒，五戒是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。这是最一般的，近於世间的德行，而却是极根本的。这五戒的原则，即为了实现人类的和乐生存。和乐善生的德行，首先应维护人类——推及有情的生存。要尊重个体的生存，所以「不得杀生」。生存，

要有衣食住等资生物，这是被称为「外命」的。资生物的被掠夺，被侵占，巧取豪夺，都直接间接的威胁生存，所以「不得偷盜」。

人类的生命，由於夫妇的结合而产生。夫妇和乐共处，才能保障种族生存的繁衍。为了保持夫妇的和睦，所以除了合法的夫妇以外，「不得邪淫」。人类共处於部族及国家、世界中，由语文来传达彼此情感，交换意见。为维护家族、国家、世界的和乐共存，所以「不得妄语」。妄语中，如欺诳不实的「诳语」，谄媚以及诲盗诲淫的「绮语」，挑拨是非的「两舌」，刻薄谩骂的「恶口」，这总称为妄语而应加禁止，使彼此能互信互谅而得到和谐。酒能荒废事业，戕害身体，更能迷心乱性，引发烦恼，造成杀、盜、淫、妄的罪恶。佛法重智慧，所以酒虽似乎没有严重威胁和乐的生存，也彻底加以禁止。这五者，虽还是家庭本位的，重于外表的行为，没有净化到自心，而实为人生和乐净的根本德行。出世的德行，只是依此而进为深刻的，并非与此原则不同。

（《佛法概论》，页192-193）

ysl c-p0392五科佛学 上册

## 五科佛学

**呂澂** 公元第五世纪以後的印度佛学，由於陈那、护法、法称、德慧、安慧、慧护等大师辈出，又有那烂陀寺那样博大的教学规模，它的分科便逐渐确定，学习也有了程序。

七世纪末留学印度的义净法师尝记述当时的学法情形说：「致想因明，虔诚《俱舍》，寻《理门论》比量善成，习《本生贯》清才秀发，然後函丈传授，经三二年，多在那烂陀寺或居跋腊比国。」同时在印求法的汉僧，像玄照，他是「爰以翘敬之馀，沉情《俱舍》，既解对法，清想律仪，两教斯明，後之那烂陀寺留住三年，就胜光法師学《中》、《百》等论，复就宝师子大德受《瑜伽十七地》」。又像智弘，也是「学律仪，习对法，既解《俱舍》，复善因明，於那烂陀寺则披览大乘，去信者道场乃专攻小教」。

从这些上面，可见那时候的印度佛学早已有因明、对法（《俱舍》）、戒律、中观和瑜伽五科，学习次第也大体是以因明、对法为始，中观、瑜伽为终，经过了这些学程，才算卒业。

就当那烂陀寺的盛时，我国玄奘、义净两法师先後游学到了印度。他们都以极长的时期，绝大的努力，多方面的学究精微，回国以後又毕生尽瘁於翻译宏扬。现在通过他们的学历记载和一些译籍，很明了地见得他们传来的五科佛学，不但师承可考，而且义说有据，就到现在来要对佛学分科研究，还是应该取为准绳的。

先总的说：奘师所传的对法学，小乘方面有《俱舍》，大乘方面有《集论》。不用讲，《集论》从奘师才传来，即是《俱舍》早已翻译，蔚为师宗，但只限於正面文章，没有对照到顺正理师的评破，理解仍然不足。所以《俱舍》的精义直到奘师方算是彻底了然。因明和瑜伽，自是奘门完译且独传的学问，净师续译了陈那、护法的一些著述，也起了补苴的作用。

戒律一科，小乘部分，净师用力特别多；大乘部分，则奘师传入唯一的瑜伽戒。其前「善戒」、「地持」的翻译，虽也曾供给了大乘戒一部分的依据，可是既不完全，又多错误，大乘戒本和羯磨能具备规范，仍是奘师的功劳。至於中观学，奘师在戒贤法师处听过《中》、《百论》，继而又往各地参学，最後还作了《会宗论》，和会中观瑜伽两家之说，假使他对中观没有深造，决不能做到的。另外，为中观本源的《般若经》，全部经文由奘师辑译齐备，净师又重翻了研究《般若》入门之作《金刚经论》颂、释，都是有它独到的价值的。

以上总说了奘净两师關於五科佛学的传授，现在再就各科略为分析来谈一谈：

第一，因明科。奘师游学五印的时候，参访精通因明的大德很多，见於传记的就有僧称、调伏光、戒贤、南嶠萨罗国婆罗门、智贤和胜军这几家。奘师从他们精研了陈那菩萨的《理门论》、《集量论》等，归国时又搜集了因明一类梵本至三十六部之多。他所翻译的虽只有《理门》和《入正理》两种，但已足传此学的精要，并且另外散见馀籍和他的讲说，由门人笔记的也很丰富。现在举其特徵，有这两点：其一是揭示了因明独自的规范。因明的来源在於以立破做中心的议论，所以它和对法相互为用，乃是原有的典型。我们看，奘师其先在北印跟著僧称和调伏光学习因明时，都是和对法（《俱舍》等）同学，後來受教於戒贤法师，也是听了对法一遍，再听《理门》、《集量》数遍。这样以因明和对法结合著研究，有它传统的意味。正因为奘师认识到这里，所以他只译了《理门》、《入论》，便不再翻《集量》。《集量》离开了立破范围，用量为中心而组织，自然另有它的新面目了。其二是划清了和内明区别的界线。因明既自成一科，

就有些理论和其馀属於内明的各门所说不能一致。例如對於自相和共相的解释，在因明是一种根本道理，有它特殊的定义。这就是现量所得的为自相，比量所得的为共相。但在内明方面，佛智知一切法的自相、共相都是现量，自共不必和现比相连属。如此分明成了两种范畴，可无庸勉强和会。奘师的传授很清楚地划分了这一界线。

由上两点可说明奘师因明学的家法谨严，而在净师也深通陈那之学，却另译了《集量》等论。这恰恰补充了奘师所未详的另一方面，只可惜译文多数散佚，很难参考了。

第二，对法科。这在小乘方面，以《俱舍》为中心。《俱舍》的结构是以理长为宗，采取当时小乘各家特别是经部之说来对有部毗婆沙师理论作了彻底的批评。由於众贤论师的反驳，引起争论，世亲菩萨的弟子辈相继注疏解救，愈加发挥了随顺道理的精神。这样造成了风气，在小乘家固然要深通此论，而大乘评判小乘也必取径於它，乃独立成为专科。但是要彻底通达《俱舍》的学说，应该穷究它的本末源流。在它以前的根本典籍有《发智》、《六足论》、《毗婆沙论》以及有关经部的各论书，在它以後的又有《顺正理》、《显宗》以及德慧、安慧、世友、称友等解疏，都是在所必读。实际能够这样原原本本来传授俱舍学的，只有奘师。看他的传记里對於《俱舍》怎样地反覆钻研，回来翻译又如何备具群书，就可窥见一斑。他虽然未及译一些印度俱舍师的著作，然而西印诸师的口义已由他尽授於普光，引用在《论记》里，所以奘师所传《俱舍》学说的完备，远非真谛旧译所能企及的。至於大乘对法以《集论》为准据，奘师於本论外，兼译了糅合注释的《杂集论》，一方面发明《对法经》和《瑜伽论》不同的特点，另方面又指出大小对法相通的脉络，这样建立，确是极其圆满的。

第三，戒律科。小乘戒可说为净师专精之学。他去印求法的目的，即在於明律；学戒回国以後，也专力於戒学的宏扬。以译籍论，就有二百馀卷之多（其中还散失了一部分）。所传学说，因为印度实际情况的限制，只是根本说一切有部一系。此系律典原有地方派别，中印摩偷罗和北印的迦湿弥罗各自传承，详略亦不同。中印传本有八十部，北印只十诵。从源流上看，中印才说得上是根本。传中印律学的大家有胜友，他从律部大小各品的所说总结成《律摄》一书，简明扼要，堪作遵依，净师就是据以立说的。当时印度也流行著德光的《律论》，在印求法的汉僧也有人随著学习，但是它属於北印派别，比较疏漏，净师便加以简别不传。在这一去取

之间，也可见净师的学有家法。另外，大乘戒律自应以瑜伽为正宗。《瑜伽论》有明文，大乘学处到弥勒菩萨才集录成篇，受戒羯磨也从那时具备了典范。奘师如实地传了过来，不用说是值得重视的。

第四，中观科。奘净两师在这方面都有深造，因为那时那烂陀的学风是中观和瑜伽并重，而两师都是在那寺学成而归的。奘师於戒贤法师边听了《瑜伽论》三遍，同时听《中论》、《百论》也是三遍，可见其无所轩轾。后来他更於南印度婆罗门（相传是龙树菩萨弟子）受学《经百论》和《广百论》，以穷馀蕴。至於净师依止那烂陀寺宝师子听了《瑜伽》，又依胜光听了《中》、《百论》。他更亲近了智月、地婆羯罗密呬罗、呬他揭多揭婆等大德，也都兼通瑜伽、中观之学。再看奘净两师的译籍，奘师特译了护法菩萨的《广百论释》。此书是奘师所特别注意的一种，他在印度就学的初期，於鹫岭北听到了讲说便深有体会，而随闻随译。这完全因为《广百论》对於中观学说有特殊的关系。如要洞明中观的秘奥，就离不了它。试看《中论》的各家注解，从青目到月称，没有不引用它的。当奘师留印的时候，注解《广百论》的佳著要推护法菩萨之作。它虽然只解了论的后半部（即护法菩萨自判为《论议百义》的一部分），但已圆满抉择了自性空的奥义更无欠缺。特别是当时中观瑜伽两家对於二谛义的看法有了分歧，在护法的释论里，针对此点，用二谛相顺的道理（著眼在後得智的世俗境界，从那上面依世俗名言安立胜义，以得一致），作了沟通。这很足以补救一部分中观家言的偏失，而为纯正的中观宗树立了规范。至於净师，特别就中观所依的《般若》方面，撷取菁华，重译了弥勒菩萨的《金刚经论颂》和无著菩萨的论释。又撰述了《略明般若末後一颂赞述》，指出中观瑜伽两宗「义有分纲理无和杂」之处，这很好地补充了奘师议论强调求同未及存异的不足，就使中观的宗义益阐发得显明。

第五，瑜伽科。这科以《瑜伽师地论》为主体，另有各种论书为辅翼，所谓「一本十支」，奘师差不多全数翻译而且讲述了。那范围的阔大，义理的繁博，可不待言。就所传的学说看，奘师是要约《瑜伽》的宗旨於《显扬》，穷极《瑜伽》的变化於《唯识》，这样来显示一宗的精神的。《显扬》标举论体即引用了《中论》的诸佛说法依於二谛的一颂，依旧以二谛立宗。到了解释瑜伽的自性，也是融合般若而谈。这正是原始瑜伽贯通般若的面目，奘师特别将此论提前翻译，详细发挥，揭出了这一要点。至於唯识法门，由观行凭依发展为缘起原理，经过护法菩萨的阐扬，再走向更高一层的观行道路。护法之学完全是奘师独传之秘，得了基师的缜密组织，益见异彩。现存《成唯识论》，虽已杂糅了十家学说，而从「据《密严经》

以立说」的一线索，依然能将护法解释《唯识》的原文基本上钩稽出来。另外，有了净师补译的《成唯识宝生论》、《观所缘论释》，护法一家唯识之学更可以完全得到了解。净师还译出无著、世亲菩萨的《六门教授习定论》等有关止观的要典，使瑜伽践行途径分明，一宗学说如此也可算是很完备的了。

依据以上约略的分析，我们无妨说，在那烂陀寺最盛的一个时代所有五科佛学的精华，由於奘、净两师的努力，都已传来了我国。这五科佛学后来虽略有变迁，而推究到它的基本、正宗，总不能出於两师所传。我们要精研五科，对於这点，自然是应当予以重视的。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1381-1389）

yslc-p0399五家·七宗 上册

## 五家·七宗

**吕澂** 南岳一系，在百丈怀海门下有沩山灵（公元771—853年），再传仰山慧寂（公元807—883年），这一传承构成了沩仰宗。百丈另一门人黄檗（山名）希运（？—公元850年），再传临济（寺院）义玄（？—公元867年），这一传承为临济宗。

青原一系自石头开始，他的门下有天皇（寺，在荆州）道悟（公元748—807年），再传德山宣鉴（公元782—865年），雪峰义存（公元822—908年）。雪峰徒众满天下，听讲的据说有千五百人。其中有云门文偃（公元864—949年），由此传承构成了云门宗。

石头的另一支为药山惟俨（生卒年不详）传云岩昙晟（公元782—841年），再传洞山良价（公元807—869年），再传曹山本寂（公元840—901年）这就构成了曹洞宗。——以上即是由百丈、石头传承下来的著名人物，由於他们在传承上有各种不同的门风，自然又形成不同的派别。以上总说为前四派。

其後雪峰另一门人玄沙师备（公元835—908年）传地藏（院）桂琛（公元867—928年），再传清凉文益（公元885—958年），諡号「法眼」，被称为法眼宗。这样，前後共构成了五派。

五派中，只有临济流行於北方，其馀都在南方（江南及岭南一带）。经五代到宋初，南方的云门首先传於北方，一时与临济并盛，因而彼此斗争得很厉害。临济的後人为了同云门争夺势力，还歪曲云门的传承，说他们是出自南岳系的天王道悟，而不是出於青原门下的天皇道悟。为甚麼会有两个道悟呢？据他们说还有根据：丘玄素撰〈天王道悟碑〉中说得清楚，它说天王道悟也住在荆州，州城东为天皇寺，城西为天王寺，而两道悟的生平、传法却各各不同。

换言之，他们想以碑文为证，说明云门实是天王道悟门下，到云门时是天王的第四传，显然是南岳系的晚辈。此种说法，实际只是临济後人为了故意贬低云门而伪造的，并无这样一个天王道悟，碑文也是假的。这一公案在禅宗内部引起长期的争论，互相攻击，经过宋明直至清代，还是纠缠不清。学者们认为，云门宗出自石头是毫无疑问的，因为据以反驳的证据是经不住考证的，特别是雪峰本人就十分明确地自称出自德山一系。

五派的思想，一般说来相差无几，都属於南宗，只是由於门庭设施不同，特别由於接引学者的方式上各有一套，形成为不同的门风而已。关於这些不同之点，在五派已经形成之後的文益曾作《宗论十规论》（规即纠正。当时派多，弊病也多，文益此作，意在纠正其弊）指了出来。此作篇幅不长，共分十段，文字很好，可以参考。其中第四段是「对答不观时节，兼无宗眼」，认为当时的禅宗在对答时不看情况，同时又不能保持自派的特点（宗眼），因而形成弊端。这说明各派是存在著自己的宗眼的。

关於各家的宗眼，文益指出：「曹洞则敲唱为用，临济则互换为机，韶阳则函盖截流，沩仰则方圆默契。」因为他本人是法眼宗所以没有谈及法眼。文益本人与其馀四派在时间上相去不远（四派成立都在九世纪末，他是十世纪中叶以前的人，相去仅几十年），很能了解当时的实况，加上他自己又是一大家，所以说的是确切可信，也很扼要。後人也时常引用他这些说法，不过在理解上往往不够恰当，都把这些视为师资间的应对配合，这是错误的。

文益对於禅学还有自己的看法，他原出於青原系统，对於教（禅宗后来也重视佛教）很有研究，但侧重於《华严》。因此，他讲的禅完全建立在理事圆融的基础上，这就构成他的宗眼。在《十规论》的第五段，说禅宗历代以来的宗旨都是如此，因而他认为各派宗眼都不能出乎这一共同宗旨。以此来理解他对所馀四派的概括，也就是以理事圆融为中心。但是，各派以何种形式来表现这一中心，则是各有不同。因此，即以理事圆融及

其表现形式成为他概括四派说法的依据。上面那几句话，正是立足这种思想而说的。

以曹洞来说，他们讲禅法的语句是偏正回互——他们有五位之说，即以偏正来讲。偏代表事，正代表理，互相配合而构成五种形式，即五位。因此所谓「敲唱为用」即是说明他的五位之间的相互配合，诸如偏中正，正中偏等各不相同，因而有唱有敲，於中听出他们的偏正来。

其次，临济则以宾主来代表理事，宾即事，主即理。不过宾主在说话中可以互换位置，如宾中主，主中宾，地位可以互换，问题在於听者能否知道这种情形。

再次，韶阳（云门）把函盖喻之为理，截流为事，他们有三句话：「函盖乾坤，截断众流，随波逐浪。」有关系的是首二句。作为理是普遍的，合天盖地；从每一事上看，即如截流只是一个断面，因此，理就是整体，事就是断面。

最後，沩仰以方圆代表理事，圆即理，方即事。仰山未入沩山之门前曾在耽源（慧忠门下）处传得九十七种圆相，就是在讲话时用手画一个圆圈，然後在圈中写一个字或画一个图案（如（牛）或（佛）），这就是圆中有方。仰山继用圆相来表示理事，所以说，以方圆默契，作为他们的门风。

以上就是文益所见到的四家的门风，四家的宗眼。他提出各家宗眼的目的，是要各家不应随便改动，否则就无法区别他们了。

至於文益自己後來构成的法眼一派，他自己未说，但是我们还是可以看出他的特点的。他的《十规论》第五段中说「大凡佛祖之宗，具理具事……〔应该〕理事相资，还同目足」，也是与其馀宗派相同主张理事圆融的，认为二者如同目与足的关系，应该互相协同。从他的门庭设施来看，可以说是「一切现成」，也就是说，理事圆融并非人为安排，而本来就是如此，所以他们的宗眼就是「现成」。

为甚麽说他们的宗眼就是现成呢？他原是得法於地藏桂琛的，据传有这样一段公案：文益曾约两个同伴去桂琛处参学，第二天就辞行，桂琛觉得他还可以深造，又不便明白挽留，就指门前一块石头对他说，你是懂得唯识的（因他所学《华严》其中就说「三界唯心」），试问这石头是在你的心外还是心内呢？他当然回答在心内。桂琛就说，你是行脚的人应该轻装，如何安块石头在心内去到处走动呢？文益无词可对，便又留住月餘，仍不得其解，桂琛这才告诉他说，「若论佛法，一切现成」。

这就是说，一切都是自然而然地存在，心里有块石头，也是自然存在的，并不加重你的负担。於是得到很大启发，後来到处传播此说。他門下德韶曾写了一偈呈与他看，偈说「通玄峰顶，不是人间，心外无法，满目青山」。他看了很为称赏，认为「当起吾宗」。

就此偈内容看，也是「一切现成」的意思：学禅达到顶峰，与人间当然不同，但由於心外无法则随处都可以见到青山（禅境）。也就是说，处处皆是禅，并不须离开人间去找。因此也就是不待安排，随处都是。由此看来，文益对於他門人的印可也就是「一切现成」。以後德韶还明确地说：「佛法现成，一切具足，还同太虚，无欠无馀。」

五宗门庭的不同，也可由其全体精神上来考察。後人对於他们的精神有很多不同的说法，像元代中峰明本（公元1263—1323年）在其《广录》卷十一中，认为禅宗的实际传承是在基本精神一致下传下来的。他说「达摩单传直指之道，为何分为五家宗派？所谓五家宗派者，五家其人，非五其道」，所以只是人不同而非道不同。此外他还说：「亦非宗旨不同，特大同而小异。」大同者，同在「少室（指达摩）之一灯」，小异者，在「语言机境（如何说法应根据机境以安排）之偶异」。

这些「偶异」即是「如沩仰之谨严，曹洞之细密，临济之痛快（他们常大喝一声，直截了当），云门之高古（常用一个字对答，称一字禅，高不可攀），法眼之简明」。这些是「各出其天性」偶然有所不同，「而父子之间不失故步，语言机境似相蹈袭，要皆不期然而然也。」也就是说，五家由於性格之不同，代代相传，不改成规，自然而然产生了门风的差异。

中峰这些说法重在说明五家无大的差异，虽有一定的道理，但事实也不尽然。就在《十规论》中，文益在将四大家看成是在理事圆融上的统一的同时，也指出有两种不同的施设。因为当时南北四家的流行，看起来好像势均力敌，但《十规论》也由此看到临济曹洞之间甚有区别，所以在讲到理事圆融的一段话中，特别以两家为例来说：「欲其不二（理事不二），贵在圆融，且如曹洞家风则有偏有正，有明有暗，临济有主有宾，有体有用。然建化（教化）之不类，且血脉而相通。」继之他加以评论说：「偏正滞於回互，体用混於自然。」这是说，讲偏正就会在回互中打圈子，讲体用就混同於自然之说，这是二家对於理事认识的缺点，可见二家是有不同的。

据我们看来，这两家代表了南岳青原二系，在根本思想上原来就有出入。现在为他们作一区别，强为之解，可以这样说：由临济传下来的南岳

一系的特点，是他们逐渐发挥出来的「触目是道」；而由曹洞传下来的青原一系，其特点则发挥为「即事而真」。临济比较重视从主观方面来体会理事的关系，由理的方面体现到事，也就是说，以理为根据来见事，所以所见者无不是道。曹洞的「即事而真」重点则摆在事上，注重客观，在个别的事上体会出理来。因此这两家虽都讲理事关系，结果也都得出理事圆融的结论，但临济则从体用上著眼，体是主，用是宾，见事为理之用，理为见事之体。曹洞主张由事上见理，这是由本末上讲，事是末，理是本。關於临济的思想，宗密对洪州宗的解释（即对触目是道）大体还相去不远，可以参考。（中略）

禅宗五家后来的发展极不平衡。沩仰宗衰微最早，仰山四传之后，到宋初系统就不明白了。法眼宗的法脉也不很长，延寿算是一大家，但他门下只两传也就无闻了。临济宗原来流传於北方，创宗者义玄就因住在镇州（今河北正定）临济院而得名。他门下知名的有魏府（大名）兴化存奖（公元830—883年），五传到湖南潭州（湖南长沙）的慈明楚圆（公元986—1039年）。他门下有二人都在江西，一为宁州（江西南昌）黄龙（山）慧南（公元1002—1069年），一为袁州（江西宜春）杨歧（山）方会（公元992—1049年），由此又分成两小派：黄龙宗和杨歧宗。

一般把他们原来五大家并称五家七宗。但黄龙后来无何发展，唯杨歧独盛。这样，原来流行北方的临济，此时却由杨歧为代表而成为南方的一大宗了。云门恰恰相反，它原流传广东，宋初汴京恢复两街制度（都城中有大道，分出左右两大街，各有寺院，管理寺院的僧官即随之分左右），所列寺院有律、慈恩、贤首等宗，仁宗时还设立了「十方净因禅院」，最初是请临济宗僧主持，由云门禅师育王怀琏（公元1009—1090年）主持。

到神宗时，又增设了大相国寺，规模很大，有六十四院，内设二禅院，由云门宗净慈寺宗来主持，还有黄龙系常聪等禅师参加。因此，云门禅师在北方的势力强大起来，与临济宗对峙。云门一系人才较多，三传为雪窦重显（公元980—1051年），本有中兴云门的声望，来到北方，更加得势，此宗传承较长，直到南宋才渐衰微。

另外，曹洞宗本由洞山曹山两代建立的，但曹山直接传下来的只有四代，后来传承乃由洞山的另一系担当，即从云居道膺（？—公元902年）下传，到南宋时势力乃渐盛。由此，最後五家七宗只剩下济曹两家，而曹洞宗势力始终不能和临济宗相比。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2808-2816、2829-2830）

## 五时·八教

**呂澂(1)** 天台宗主张教观并重，这彷彿是理论实践的一致。智顥尝说，教从观起，观还从教起（见《四教义》卷一）。因此在他關於止观的著作里有〈起教〉篇目，而讲究教相的著作里又有「观心」论题，随处表现著教观联系的密切；只可惜文记残缺，还不能使人穷尽它的精义。现在就天台宗谈教的一方面说，他们是要在佛说全体统一的基本概念上，對於各部分加以剖析解释，以求了解真相；这也可说是要明白每一部分的佛说对於全体应有的意义。

如此解释佛说的方法即是判教，当南北朝时代早已流行。因为那时从印度传来的佛学由龙树到无著，显然是一大转变。非但他们的著书立说不同，就是他们所依据的教典也有些宗旨各别，所以含有不少矛盾，在用心的学人自然会有从根本上去寻解决的要求。并且当时流行的教典像《法华》、《涅槃》等等经文里，對於释迦一代言教怎样地次第开展也作了说明，就又指示学人解决佛教统一问题的途径。不过各家见解不一，就有各种的判教说法。

到了天台立宗时，综计南北各家所说，凡有十种，通称「南三北七」。南方说的比较简单，大都从顿渐不定三类分别来看。北方之说比较复杂，从主张佛说一音起到六宗止，各各不同。

智顥对这些说法都不谓然。他另由佛教里选一中心来解释各方面内的关系，这样构成一种有重点而又全面的组织。所谓中心即是《法华经》。在他所著《法华玄义》最後释教相的一章开始就有这样的话：「若弘餘经不明教相，於义无伤；若弘《法华》不明教者，文义有缺。」而在另一著作《四教义》卷一也说：唯有《法华》和方等《大集》具有四教之文，餘经不备。这都说明他以《法华》为中心来判教的理由充分。即由此而有「五时八教」的说法，简称为「四教」说。实际上他对当时南北各家异解都有所采取，也可看作是批判异解而得的结论。

现在略为解释五时八教说的内容。五时，是依《涅槃经》里佛说开展如同牛乳五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）的譬喻中建立的。在佛一代说法中，为著适应机缘的差别，或者施权，或者显实，可以粗分五个阶段：一华严时，二鹿苑时，三方等时（说《大集》、《宝积》、《思益》、《净名》等），四般若时，五法华涅槃时，这就是五时。

此外，由说法的形式和内容各有四种，合成八教。形式方面称为「化仪」，譬如医生的处方；内容方面称为「化法」，譬如处方中的药味。化仪四教，首先是顿教，大乘圆满教理直下全提。其次渐教，由小而大，次第宣扬。再次秘密教，受教的同听异闻，或顿或渐，都以为对自己所说。最后不定教，也是一齐听法，而领会不同，或於顿中得渐义，或於渐中得顿义，但都知道佛是普遍而说。实际後二教即从旧判三分法的「不定教」开了出来。秘密可说是隐覆的「不定」，而不定乃是显露的「不定」。

以上四教可以和五时相配合，最初华严时为顿教，因为它一下就说佛成道时的自内所证。次三时为渐教，随著三乘根基，逐渐从小入大。在此顿渐中间，都含有秘密不定，只是末时《法华》、《涅槃》超然於顿渐秘密不定之外，因它已在收获阶段，如同服药见效再用不著处方了。

化法四教是藏、通、别、圆。最初藏教，依据小乘经律论三藏而立。这三藏在小乘学人看来都是金科玉律，因此成了固定内容，而局限在不究竟范围内。其次通教，这是大小乘相共而前（藏）後（别圆）相贯的，如同《般若经》中共般若之说。再次别教，但说大乘不共法，和前（藏通）後（圆）各教都有区分，如同《般若经》中不共般若之说。最后圆教，说的大乘究竟义理，圆满具足而又无碍圆融，故称为圆。

以上四教再和五时配合，最初华严时当然是圆，而说意兼别，所以华严会中可有二乘在座如聋如哑。第二鹿苑时但是藏教，主要说小乘法。第三方等时因为说法通於三乘，看它所对而异，并不决定属於那一教。第四般若时，除藏教外，兼明後三教。最后法华涅槃时，专门开显圆顿义理，唯一圆教。

《法华》本已究竟，但还有不能得益的，故又重之以《涅槃》，正如谷物得有早熟晚熟的区别一样。如此配合五时到了《法华》为止，叫做前番五时。假使《法华》还不了，要到《涅槃》为止，就叫後番五时。此说不单推重《法华》，也包括了当时流行的《涅槃》，从这一点，可见天台宗的判教实际丰富，和旧说大大不同。

它并还有种特点，一方面说五时和化法四教各各区别，乃至年代先後都凿然可指，这是所谓别义；另方面又说五时四教并不能以时间乃至经教部类相限制。譬如以华严义门为例，不一定《华严经》里才有解说，便在其馀地方也会散见。这样互相融摄，谓之通义。而从前各家立说有拘牵难通的地方，也就能由此得著相当的解决。

另外，天台宗對於化法四教的判位也极其详细，特别是別圓二教，依据《瓔珞本業經》所说，开出五十二位，圓教更用「六即」（理、名字、觀行、相似、分真、究竟）相貫通，作为区别，於是各教分位从所斷煩惱（这又按照性质分成見思、塵沙、無明三类）的程度不同，見出它们的高下浅深，并可以一一得其对照。这样的分析解说，煞費苦心，实在是空前的。

（《呂澂佛學論著選集》（五），頁2926-2929）

**呂澂(2)** 首先，關於五時。《華嚴經》〈性起品〉（晉譯本）說：「日出先照高山，後照大地。」比喻佛的說法是先從高處說起，即先對大智之人說，因此，《華嚴》應該居於第一時。其次，佛在鹿苑為五比丘講小乘教，屬第二時。又次，講一般大乘如方等，屬第三時。又次，講《般若》，為第四時。最後講《法華》、《涅槃》，為第五時。因為智顥推崇《法華》，故判它為最後第五時。這樣，他就把當時傳入我國的大小乘經，都比較合理的排列到五時中去了。

其次，關於八教。這是從形式與內容兩方面分教為二種。從形式上講，有「化儀四教」（教化的方式），即頓、漸、秘密、不定。佛說的法儘管是一樣，但聽講的人「同聞異解」，假如同聞異解而各不相知，就叫做秘密，互相知道，就叫做不定。這種分法，和其前的舊說還是有聯繫的。

從內容上講，有「化法四教」（法指教理），這是天台的独特講法。它的來源：一個是慧文、慧思以來對教的看法，他們認為佛說法的位次有「通」（通三乘）、「別」（大別於小）、「圓」（圓滿）。另一個是《瓔珞本業經》，此經也講三觀，聯繫空假中的互相關系來分，就是「由假入空觀」、「由空入假觀」、「中道第一義」。天台是講觀的，認為教與觀有密切聯繫，所以可由三觀中看出教的不同，這就是從內容上來判教了。

「由假入空觀」有兩種方法：一是析色入空，這指小乘的說諸色法由極微構成，因而可以析色成空；二是大乘說的「當體成空」。

這樣，就有四種教：「藏」（指小乘，因為《智論》批評小乘只懂三藏）、「通」、「別」、「圓」。由「化法四教」加上「化儀四教」再與五時結合起來，總稱為「五時八教判釋」。事實上，重點只在「化法四教」，所以也稱之為「天台四教」。

用四教配合諸經，「藏教」是小乘的《阿含》（經律論），「通教」是三乘相通的，如《般若》等（因為其中講到與小乘有共有不共），「別教」是指《維摩》，特別顯示了大乘的優越，「圓教」是指《華嚴》、《涅

槃》和《法华》。——这三种经仍有区别：《华严》讲十地有其特殊的看法，所以是圆教而兼别教，《涅槃》也是圆教，但其中也讲到以前的通、别、半、满等，但是追说追混，并非提倡它们，而是否定它们。只有天台本宗所崇奉的《法华》才是纯圆。

四教的判教后来就成为天台宗的一个特点，这虽是创自智顗，但都经其弟子灌顶整理过。例如《维摩》的玄疏和文疏以及从中分出来的《四教义》等。对于智顗《玄义》里讲教相之处，灌顶还加上了按语，叫做「私记」，补充了很多说法。例如以《般若》跟《法华》、《涅槃》比高下，则《般若》要差一些，这是一般的说，事实上，三经在高下方面，还不能作决定的看法。灌顶这些补充，反映了当时三论盛行，他因而采取了一种调和的立场。由於灌顶对判教的整理，天台宗的议论对后来佛学发生了很大影响。如贤首宗判教所采取的五教说，就用了天台四教的基本观点。唐代湛然为了显示己宗就曾对贤首袭取四教之说有所批评。

原来贤首宗为了突出《华严》的地位，把它列入圆教，同时拿《法华》之圆来做高低的比较。认为在渐顿上也可以各有藏通别圆；《华严》是「顿圆」，而《法华》只属于「渐圆」，要逊一筹。这一说法，见于清凉澄观的《华严疏钞》中。由此还引申：《法华》虽也有顿的意思，但只是渐中之顿，《华严》则是顿中之顿，是「顿顿」。湛然想复兴天台，在《止观义例》中大作文章，用四十六番问答来破斥这种说法。其中特别提出，贤首这些说法实由於不懂天台判教有双重意义，有时是就「相」而言，有时是就「部」而言的。在顿中只可以有「相」、「部」两个标准，说有「相顿」（以圆相为顿），有「部顿」。《法华》所讲的是「圆相顿」，由「相」而言，《华严》的顿是「部顿」，则由「部」而言。其为圆顿与《法华》相同，哪里有甚麽顿中之顿呢？

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2697-2701）

ysl c-p0404五时・八教 上册

## 五时・八教

**吕澂(1)** 天台宗主张教观并重，这彷彿是理论实践的一致。智顗尝说，教从观起，观还从教起（见《四教义》卷一）。因此在他關於止观的著作里有〈起教〉篇目，而讲究教相的著作里又有「观心」论题，随处表

现著教观联系的密切；只可惜文记残缺，还不能使人穷尽它的精义。现在就天台宗谈教的一方面说，他们是要在佛说全体统一的基本概念上，对於各部分加以剖析解释，以求了解真相；这也可说是要明白每一部分的佛说对於全体应有的意义。

如此解释佛说的方法即是判教，当南北朝时代早已流行。因为那时从印度传来的佛学由龙树到无著，显然是一大转变。非但他们的著书立说不同，就是他们所依据的教典也有些宗旨各别，所以含有不少矛盾，在用心的学人自然会有从根本上去寻解决的要求。并且当时流行的教典像《法华》、《涅槃》等等经文里，对於释迦一代言教怎样地次第开展也作了说明，就又指示学人解决佛教统一问题的途径。不过各家见解不一，就有各种的判教说法。

到了天台立宗时，综计南北各家所说，凡有十种，通称「南三北七」。南方说的比较简单，大都从顿渐不定三类分别来看。北方之说比较复杂，从主张佛说一音起到六宗止，各各不同。

智顥对这些说法都不谓然。他另由佛教里选一中心来解释各方面内的关系，这样构成一种有重点而又全面的组织。所谓中心即是《法华经》。在他所著《法华玄义》最後释教相的一章开始就有这样的话：「若弘餘经不明教相，於义无伤；若弘《法华》不明教者，文义有缺。」而在另一著作《四教义》卷一也说：唯有《法华》和方等《大集》具有四教之文，餘经不备。这都说明他以《法华》为中心来判教的理由充分。即由此而有「五时八教」的说法，简称为「四教」说。实际上他对当时南北各家异解都有所采取，也可看作是批判异解而得的结论。

现在略为解释五时八教说的内容。五时，是依《涅槃经》里佛说开展如同牛乳五味（乳、酪、生酥、熟酥、醍醐）的譬喻中建立的。在佛一代说法中，为著适应机缘的差别，或者施权，或者显实，可以粗分五个阶段：一华严时，二鹿苑时，三方等时（说《大集》、《宝积》、《思益》、《净名》等），四般若时，五法华涅槃时，这就是五时。

此外，由说法的形式和内容各有四种，合成八教。形式方面称为「化仪」，譬如医生的处方；内容方面称为「化法」，譬如处方中的药味。化仪四教，首先是顿教，大乘圆满教理直下全提。其次渐教，由小而大，次第宣扬。再次秘密教，受教的同听异闻，或顿或渐，都以为对自己所说。最後不定教，也是一齐听法，而领会不同，或於顿中得渐义，或於渐中得

顿义，但都知道佛是普遍而说。实际後二教即从旧判三分法的「不定教」开了出来。秘密可说是隐覆的「不定」，而不定乃是显露的「不定」。

以上四教可以和五时相配合，最初华严时为顿教，因为它一下就说佛成道时的自内所证。次三时为渐教，随著三乘根基，逐渐从小入大。在此顿渐中间，都含有秘密不定，只是末时《法华》、《涅槃》超然於顿渐秘密不定之外，因它已在收获阶段，如同服药见效再用不著处方了。

化法四教是藏、通、别、圆。最初藏教，依据小乘经律论三藏而立。这三藏在小乘学人看来都是金科玉律，因此成了固定内容，而局限在不究竟范围内。其次通教，这是大小乘相共而前（藏）後（别圆）相贯的，如同《般若经》中共般若之说。再次别教，但说大乘不共法，和前（藏通）後（圆）各教都有区分，如同《般若经》中不共般若之说。最後圆教，说的大乘究竟义理，圆满具足而又无碍圆融，故称为圆。

以上四教再和五时配合，最初华严时当然是圆，而说意兼别，所以华严会中可有二乘在座如聋如哑。第二鹿苑时但是藏教，主要说小乘法。第三方等时因为说法通於三乘，看它所对而异，并不决定属於那一教。第四般若时，除藏教外，兼明後三教。最後法华涅槃时，专门开显圆顿义理，唯一圆教。

《法华》本已究竟，但还有不能得益的，故又重之以《涅槃》，正如谷物得有早熟晚熟的区别一样。如此配合五时到了《法华》为止，叫做前番五时。假使《法华》还不了，要到《涅槃》为止，就叫後番五时。此说不单推重《法华》，也包括了当时流行的《涅槃》，从这一点，可见天台宗的判教实际丰富，和旧说大大不同。

它并还有种特点，一方面说五时和化法四教各各区别，乃至年代先後都凿然可指，这是所谓别义；另方面又说五时四教并不能以时间乃至经教部类相限制。譬如以华严义门为例，不一定《华严经》里才有解说，便在其馀地方也会散见。这样互相融摄，谓之通义。而从前各家立说有拘牵难通的地方，也就能由此得著相当的解决。

另外，天台宗對於化法四教的判位也极其详细，特别是别圆二教，依据《璎珞本业经》所说，开出五十二位，圆教更用「六即」（理、名字、观行、相似、分真、究竟）相贯通，作为区别，於是各教分位从所断烦恼（这又按照性质分成见思、尘沙、无明三类）的程度不同，见出它们的高下浅深，并可以一一得其对照。这样的分析解说，煞费苦心，实在是空前的。

(《吕澂佛学论著选集》(五), 页2926-2929)

**呂澂(2)** 首先, 关於五时。《华严经》〈性起品〉(晋译本)说:「日出先照高山, 後照大地。」比喻佛的说法是先从高处说起, 即先对大智之人说, 因此, 《华严》应该居於第一时。其次, 佛在鹿苑为五比丘讲小乘教, 属第二时。又次, 讲一般大乘如方等, 属第三时。又次, 讲《般若》, 为第四时。最後讲《法华》、《涅槃》, 为第五时。因为智顥推崇《法华》, 故判它为最後第五时。这样, 他就把当时传入我国的大小乘经, 都比较合理的排列到五时中去了。

其次, 关於八教。这是从形式与内容两方面分教为二种。从形式上讲, 有「化仪四教」(教化的方式), 即顿、渐、秘密、不定。佛说的法尽管是一样, 但听讲的人「同闻异解」, 假如同闻异解而各不相知, 就叫做秘密, 互相知道, 就叫做不定。这种分法, 和其前的旧说还是有联系的。

从内容上讲, 有「化法四教」(法指教理), 这是天台的独特讲法。它的来源: 一个是慧文、慧思以来对教的看法, 他们认为佛说法的位次有「通」(通三乘)、「别」(大別於小)、「圆」(圆满)。另一个是《璎珞本业经》, 此经也讲三观, 联系空假中的互相关系来分, 就是「由假入空观」、「由空入假观」、「中道第一义」。天台是讲观的, 认为教与观有密切联系, 所以可由三观中看出教的不同, 这就是从内容上来判教了。

「由假入空观」有两种方法: 一是析色入空, 这指小乘的说诸色法由极微构成, 因而可以析色成空; 二是大乘说的「当体成空」。

这样, 就有四种教: 「藏」(指小乘, 因为《智论》批评小乘只懂三藏)、「通」、「别」、「圆」。由「化法四教」加上「化仪四教」再与五时结合起来, 总称为「五时八教判释」。事实上, 重点只在「化法四教」, 所以也称之为「天台四教」。

用四教配合诸经, 「藏教」是小乘的《阿含》(经律论), 「通教」是三乘相通的, 如《般若》等(因为其中讲到与小乘有共有不共), 「别教」是指《维摩》, 特别显示了大乘的优越, 「圆教」是指《华严》、《涅槃》和《法华》。——这三种经仍有区别: 《华严》讲十地有其特殊的看法, 所以是圆教而兼别教, 《涅槃》也是圆教, 但其中也讲到以前的通、别、半、满等, 但是追说追混, 并非提倡它们, 而是否定它们。只有天台本宗所崇奉的《法华》才是纯圆。

四教的判教後來就成为天台宗的一个特点, 这虽是创自智顥, 但都经其弟子灌顶整理过。例如《维摩》的玄疏和文疏以及从中分出来的《四教

义》等。對於智顥《玄義》里讲教相之处，灌頂还加上了按语，叫做「私记」，补充了很多说法。例如以《般若》跟《法華》、《涅槃》比高下，则《般若》要差一些，这是一般的说，事实上，三经在高下方面，还不能作决定的看法。灌頂这些补充，反映了当时三论盛行，他因而采取了一种调和的立场。由於灌頂对判教的整理，天台宗的议论对後來佛学发生了很大影响。如贤首宗判教所采取的五教说，就用了天台四教的基本观点。唐代湛然为了显示己宗就曾对贤首袭取四教之说有所批评。

原来贤首宗为了突出《华严》的地位，把它列入圆教，同时拿《法華》之圆来做高低的比较。认为在渐顿上也可以各有藏通别圆；《华严》是「顿圆」，而《法華》只属於「渐圆」，要逊一筹。这一说法，见於清凉澄观的《华严疏钞》中。由此还引申：《法華》虽也有顿的意思，但只是渐中之顿，《华严》则是顿中之顿，是「顿顿」。湛然想复兴天台，在《止观义例》中大作文章，用四十六番问答来破斥这种说法。其中特别提出，贤首这些说法实由於不懂天台判教有双重意义，有时是就「相」而言，有时是就「部」而言的。在顿中只可以有「相」、「部」两个标准，说有「相顿」（以圆相为顿），有「部顿」。《法華》所讲的是「圆相顿」，由「相」而言，《华严》的顿是「部顿」，则由「部」而言。其为圆顿与《法華》相同，哪里有甚麼顿中之顿呢？

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2697-2701）

yslc-p0405五乘 上册

## 五乘

**印顺** 五乘是：人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘（或佛乘）。乘，必有三事：一、发心；二、目的；三、方法。五乘可略为三类：

（一）人天乘为一类。人天乘发什麼心呢？叫「增进（或作胜）心」。在六道中生死轮回，受苦不已，但比较说，人与天要好得多。所以学佛法的动机，有些人总是希望现在人间，及来世生天人，比目前环境要好一点。现在的身体不圆满，智识不深，生活不富裕，学法的目的，希求现生将来，身体、智识、生活都能达到丰满安乐。此种心理，也是世间常人所共有的。发这样的心，因此而学佛，这不过人天乘的发心。二、目的，现世在人间，希冀现生人间乐，未来世得生人间天上乐，这是人天法的目的。

三、方法，以人间正行，布施、持戒等为方法。如不能循人天的正道，损人利己，杀、盗、邪淫、妄语，那是要堕落的。如存此增进心，那无论学什麼高深佛法，结果也不出人、天道中。

(二) 声闻、缘觉乘为一类，二乘的根性相同，仅稍有差别。他们的发心，与人天乘不同。他们深刻地感觉到三界生死是太苦了，就是生在人、天道中，到头来也还是一切皆苦。所以，不追求现生乐与後生乐，於世间一切生起无常故苦的感悟，发「出离心」，想息除三界的生死，以证得涅槃为目的。修行的方法，也重於调治自心的烦恼。如但存此出离心，即使修行大乘法，也还是要退证小果的。

(三) 菩萨乘：菩萨发心，又与二乘不同。他也见到三界的生死是太苦，可是他又见到三界众生与自身一样的受苦，於是发「大悲心」为本的菩提心。对有情所受的苦迫，生起同情心，怜愍心，以自利利他的方法为修行，以度生成佛为目的。佛法虽无量无边，归纳起来，不出此五乘法。学佛法，不出此五乘法，而五乘中以菩萨乘为高胜。如学佛而离开了此五乘的发心与修行，就是虚伪的学佛，不能免离恶道的苦难。

(《佛在人间》，页32-34)

yslc-p0408五教说（华严宗） 上册

## 五教说（华严宗）

**吕澂** 在中国佛学里，判教的说法是从南北朝以来就开展著的。经隋代到唐初，前後百馀年间，著名的判教不下二十家。华严宗继承了这些说法，再来加以判释，按理是应该作得出一篇好总结的，但是交出来的卷子，却是显得很勉强而又软弱无力的一种「五教说」——小、始、终、顿、圆。这虽然受著智俨创作者的限制，而组织其说的贤首所用的方法和所持的态度，也是很有问题的。

第一，他对於从前的各种异说采取调和的态度，没有给予彻底地批判。这或者是华严自宗所说全摄并收、圆融无碍之一例吧！贤首在他判教的基本著作《华严一乘教义分齐章》里，略述十家立教，作为龟鉴，这就是：(一) 菩提流支的一音教；(二) 晏无谶的渐顿二教；(三) 光统的渐顿圆三教；(四) 大衍的因缘、假名、不真、真实四教；(五) 护身的因缘、假名、不真、真实、法界五教；(六) 耆闍（安廩）的因缘、假名、不真、

真、常六教；（七）南岳、天台的藏、通、别、圆四教；（八）江南[敏心]师的屈曲、平等二教；（九）光宅法云的三乘、一乘四教；（十）玄奘的转、照、持三法轮三教。

上面所举十家前六家比较为旧说，後四家比较为新说，大都推崇《华严经》为最尊最上，只有玄奘之说概括不了《华严》（依著贤首是这样讲）。

不过重视《华严》的各家，实际上观点并不一致，贤首却不加分析，平等推崇，以为「立教诸德，并是当时法将，英悟绝伦；历代明模，阶位莫测」。於是结论说：这些异说并非好奇，不过穷究三藏，就会看到种种出入的地方，不得已各人立教开宗，用意仍在会通疑滞，以见教说差别各自所宜。贤首对十家的判教既作如此调和的论调，他再来另为五教的判释，自然脱不了「契机」的一格，而不会显出甚麽特色来了。

其次，贤首又过分受了天台判教的影响，无法摆脱它，这也是它立说的一个弱点。在贤首以前各家的判教里，天台通过了對於当时流行的种种异说（所谓「南三、北七」）的批评，而构成四教判释，本属相当有力的，但也不过用天台一家的观点而已。贤首却在此基础上略加补充，表面上添了一个顿教，其馀改藏教为小，改通、别为始、终，实际并没有多大变动。

这种因袭，在华严本宗并不讳言，清涼就曾说过：贤首所说大同天台，只加顿教（见《华严经疏钞·序》）。但是，天台也说到顿教，而将它和渐、秘密、不定三教一同放在「化仪」之内，至於藏、通、别、圆四教则是屬於「化法」的。天台这样将五时八教分成形式和内容两种不同的范畴来说，是合理的。贤首硬把它们混为一谈，使得一种分类里用上了两个标准，在逻辑上显然是犯著根本错误的。

因此，到了贤首的弟子慧苑便表示不满，要更张五教，另依《宝性论》来建立四教，是不无理由的。清涼对这一层却作了很牵强的辩解说：天台四教无顿，现在別开的缘故，是显示绝言另为一类离念的根机。这就是随顺了禅宗。

依我们的看法，禅宗原来是自居教外的，这里混宗与教为一，岂不和判教的本意冲突了吗？如果仅用这一点说明华严宗的五教超过了天台的判法，那理由未免太薄弱了。

最後，在五教说里也含著义理本身的种种矛盾，贤首并没有用更好的方法去克服它，只是含混地予以统一了事。因为五教的实质依著三乘而分，小教即小乘，始终顿都屬於大乘，圆教则是从大乘开出来的一乘。这里还

另有一种说法：始教是大乘，终顿圆都属於一乘。这叫做「後三一乘的三一判」，和上面所说「後一一乘的三一判」有所不同。

可是无论如何，三乘的各各区别乃依据种姓的差别，而种姓的理论在各教里大有出入，有的认为种姓决定，有的认为不定；有的承认「无种姓」，有的又不承认。现在合拢这些不同的见解，硬加会通，只说本来具备而随机发现，却没有一个确实的解决，这也过於抽象化了。

贤首的五教说包含著这些缺点，他到了晚年，似乎特别有所感觉，而发生进一层的看法。就在他的小品著作《金师子章》里，他随事指点，说出了缘起、色空、三性、无相、无生的道理，同时也说出五教的意义，以为因缘是小教，无自性空是始教，幻有宛然是终教，二相双亡是顿教，情尽体露是圆教。

这种说法，显然从缘起方面展开，并还含有辩证的意义，而和他所作《游心法界记》里应用五教的联系来讲五种止观（小是法是我非，始是缘生无性，终是事理圆融，顿是言尽理显，圆是法界无碍），用意正同，都是想撇开天台判教的看法，而另作一种新的解释的。不过以圆教属华严，和佛说法的次第以及佛教流行的先後（传说《华严》为佛成道後最初的说法，而流行比较在後），都配合不拢来，倒不如天台家以《法华》、《涅槃》为最後佛说，更来得自然。

另外，贤首的教判释，也有在同教一乘之外另眼看待别教一乘的用意，这当然是对天台而发，同时也料简了慈恩。推究它的根据，在於《法华经》里说临门三车和通衢牛车有别，所以谓之别教一乘。天台之称一乘，仍在三乘范围以内，只可说同教，有时也可判为终教。至於对慈恩则判属始教，连同一乘都说不上了。

我们想，贤首讲到别教一乘的义理分齐，也尝应用三性和种子六义做基础，都落於慈恩立说窠臼，而又故意抑制慈恩，门户之见也太重了一点。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2959-2963）

yslc-p0409五眼 上册

## 五眼

**印顺** 现分两番解说：

(一) 五种人有五种眼：世间人类的眼根，叫肉眼；天人的眼叫天眼。这二者，都是色法，都是由清淨的四大极微所构造成的。天眼的品质极其精微，所以能见人类肉眼所不能见的。如肉眼见表不见里，见粗不见细，见前不见後，见近不见远，见明不见暗；而天眼却表里、粗细、前後、远近、明暗，没有不了了明见的。此外，慧眼、法眼、佛眼，都约智慧的能见而说，属於心法。声闻有慧眼，能通达诸法无我空性。法眼，是菩萨所有的，他不但能通达空性，还能从空出假，能见如幻缘起的无量法相；能适应时机，以种种法门化度众生。佛眼，即「唯佛与佛，乃能究尽诸法实相」，即空假不二而圆见中道。

(二) 一人有五眼：这如本经（《般若经》）所说的如来有五眼。佛能见凡人所见，是肉眼；见诸天所见的境界，表里远近等，都能透彻明见，是天眼；通达空无我性，是慧眼；了知俗谛万有，是法眼；见佛所见的不共境，即佛眼。又，佛有肉眼、天眼，实非人天的眼根可比。後三者，又约自证说，无所见而无所不见，是慧眼；约化他说，即法眼；权实无碍为佛眼。如约三智说：一切智即慧眼，道种智即法眼，一切种智即佛眼。

(《般若经讲记》，页114-115)

yslc-p0412五蕴 上册

## 五蕴

**印顺(1)** 佛把世间法总分为五类：色、受、想、行、识。一切物质的现象，总摄为色；精神的现象，开为受、想、行、识四种，总名之曰五蕴。色蕴的色，不是青黄等色，也不是男女之色。此色有二义：(一) 质碍义，(二) 变坏义。

质碍义者：凡是有体积，占有空间位置的，如扇子有扇子的体积和扇子所占据的方位，钟有钟的体积和钟所占据的方位；扇子与钟都是有质碍的，两者相遇即相障碍而不能并容。变坏义是：有体积而存在的，受到另一质碍物的冲击，可能而且是终久要归於变坏的。有此二义，即名为色，

即等於近人所说的物质。旧科学家所说物质最终的单元，依佛法也还是要变坏的。常人见到现存事物的表面，不了解事物内在的矛盾，於是设想物体最後固定的实体。其实，一切色法——物，自始至终即在不断的冲击、障碍，向著变坏的道路前进。

關於心理活动，佛把它分为受、想、行、识。心理现象不如物质现象的容易了知，最亲切的，要自己从反省的工夫中去理解。佛观察心理的主要活动为三类：

(一) 受蕴：在我们与外境接触时，内心上生起一种领纳的作用。如接触到可意的境界时，内心起一种适悦的情绪，这名为乐受；接触到不適意的境界时，内心起一种不適悦的情绪，即是苦受。另有一种中容的境界，使人起不苦不乐的感觉，此名舍受。

(二) 想蕴，想是在内心与外境接触时，所起的认识作用，举凡思想上的概念以及对於外境的了解、联想、分析、综合都是想的作用。

(三) 行蕴，此行是造作的意思，与外境接触时，内心生起如何适应、改造等的心理活动，依之动身发语而成为行为。行是意志的，以此执行对於境界的安排与处理。其他的心理活动，凡是受、想所不摄的，都可以包括在这行蕴里。

(四) 识蕴，此也是心理活动，是以一切内心的活动为对象的。就是把上面主观上的受、想、行等客观化了，於此等客观化了的受、想、行，生起了别认识的作用，即是识蕴。识，一方面是一切精神活动的主观力，一方面即受、想等综合而成为统一性的。

这五蕴，是佛法对於物质、精神两种现象的分类。佛不是专门的心理学家或物理学家，佛所以要这样说的，是使人由此了知五蕴无我。一般人总直觉的有一个自我存在，佛为指出自我是没有的，有的不过是物质与精神现象所起的协调作用而已。若离此五蕴，想找一实体的自我，是找不到的。身体是色，情绪上的苦乐感觉是受，认识事物的形相是想，意志上所起的欲求造作是行，了别统摄一切心理活动的是识，除此各种活动以外，还有什麼是实体的自我呢？佛为破众生实我计执，故说五蕴。有些小乘学者以为佛说五蕴无我，我确是无的，而五蕴法是有情组织的原素，是实有的。这是不知佛意，我执虽稍稍除去，法执又转深，故说：五蕴皆空。五蕴中的自我固不可得，五蕴法的自身也不可得。因为五蕴法也是由因缘条件而存在的，由此所起的作用和形态，都不过是关系的假现。如五蕴的某一点是真实的，那末，这就是我了。真实的自我不可得，故五蕴皆空。

(《般若经讲记》，页173-176)

**印顺(2)** 五蕴，是五类不同的事素。同类相聚，每一类都包括了很多的事素，所以叫蕴，蕴就是聚集的意思。佛说到苦谛，每约五蕴来说。经中曾说：五蕴像五个拔刀的贼，这正是使众生苦迫，而无法逃脱魔区的东西。五蕴到底是那五类呢？是「色受想行识」。

(一) 色蕴：色的定义是「质碍」，是可碍又可分的。有质碍，就是有体积而占有空间的；有质碍，就是可分析的，可破坏的：这就是现代所说的物质。但从物质生起的能力，佛法也称之为色。虽然所说能力化的色，指善恶行为的潜能，然与现代所说的「能」，也很有类似的见地。

(二) 受蕴：受的定义是「领纳」。在内心触对境界时，领受在心，引起内心的情感，感到或苦或乐的，叫做受；受就是内心的情绪作用。

(三) 想蕴：想的定义是「取像」，就是认识作用。在认识境界时，内心就摄取境相，现起表象作用；再加构想，联想等，成为概念；依此而安立种种的语言或文字。

(四) 行蕴：行的定义是「造作」。在对境而引起的内心时，心就采取行动来对付，如经过心思的审虑，决断，发动为身体的，语言的行动。行，本是思心所，是推动内心去造作的心理作用——意志作用。因此，凡以思——意志为中心的活动，所有一切复杂的心理作用，除了受，想以外，一切都总括在行蕴里。

(五) 识蕴：识的定义是「了别」——明了，识别。我们的内心，原是非常复杂的。把不同的心理作用分析起来，如受、想、思等，叫做心所。而那内心的统觉作用，叫做心。此心，从认识境界的明了识别来说，叫做识；所以识是能识的统觉。

色是物质的，受想行识是精神的；轮回在生死中的众生，就是这五蕴。我们所自以为是我，或是我的，其实都离不了五蕴，不外乎身心的活动，物质与精神而已。

(《成佛之道》，页148-150)

## 不生·不灭

**印顺** 龙树依空而显示中道，即八不缘起。其中，不常不断、不一不异、不来不去的缘起，即使解说不同，因为《阿含经》有明显的教证，声闻学者还易於接受。唯对於不生不灭的缘起，不免有点难於信受。因此，这就形成了大乘教学的特色，成为不共声闻的地方。不生不灭——八不的缘起，声闻学者中，上座系的萨婆多部，是不承认的。进步些的经部师，也有缘起的不生不灭说，但他们是依「唯法因果，实无作用」的见地说，还不是大乘学者说缘起不生不灭的本义。大众部说缘起是无为法，因为缘起是「若佛出世，若不出世，法性法住，法界常住」的。他们说缘起常住，不生不灭，而把缘起作为离开事相的理性看，也与大乘不同。关於这些，清辨的《般若灯论》，曾经说到。依中观者说，缘起不生不灭，是说缘起即是不生不灭的，这缘起寂灭性即是中道。佛陀正觉缘起而成佛，在此；声闻的证入无为无生，也在此。这缘起的不生不灭，本是佛法的根本深义，三乘所共证的；但在佛教教义开展的过程中，成为大乘学者特别发挥的深义，形式上成为大乘的不共之学。一般声闻学者以为缘起是无常生灭的，现在说：「不生不灭是无常义」（《维摩经》卷上），这似乎不同，成为一般声闻学者与大乘学者论诤的焦点。然依释迦创开的佛法说，生灭与不生灭，本来一致。

不生不灭，《阿含经》是指涅槃无为而说的。涅槃，决不是死了，也不是死了才证得涅槃。涅槃，玄奘译为圆寂。梵语含有否定与消散的意味，又有安乐自在的意义。

佛所说的涅槃，是指那超脱了纷乱的、烦嚣的、束缚的一切，而到达安宁的、平和的、解放的自在境地。这一解脱自在的境地，是佛教正觉的完成，充满了丰富的内容，即解脱了愚痴为本的生死，而得到智慧为本的解脱。涅槃又称为无为、无生（无住无灭）。因为佛称世俗的一切为有为，即惑业所感成的，动乱、相对、束缚的生灭，是他的根本性质；突破了这种烦扰、差别、束缚的有为生灭，在无可形容、无可名称中，即称之为不生不灭的无为涅槃。这本是中道行的成果，然依此为正觉所觉的法界而说，无为又成为究竟的理性。

涅槃，正觉的解脱，不问菩萨、声闻，是一致企图实现的目的。声闻行者达到了此一目的，即以为到达了究竟，「所作已办」，更没有可学可作的，称为「证入实际」。大乘行者到了不动地，也同样的体验此一境地，

但名之为「无生法忍」，而认为还没究竟的。如《十地经》第八地中说：菩萨证得此无生法忍时，想要证涅槃了。佛告诉他说：「此诸法性，若佛出世，若不出世，常住不异。诸佛不以得此法故名为如来，一切二乘亦能得此无分别法。」无生法，是三乘所共证的，诸佛并不以得此法而名为如来，即说明了大乘没有把它看作「完成了」，还要更进一步，从大悲大愿中去广行利他。

關於这点，《智度论》卷七十五说：「得无生忍、受记，更无餘事，唯行净佛世界，成就众生。」依於此义，故卷五说：「无生忍是助佛道门。」这可见大乘在正觉解脱的——自利立场，并不与声闻乘不同。不过一般声闻行者自利心切，到此即以为一切圆满了，不能更精进的起而利他，所以大乘经中多责斥他。大乘是依此声闻极果的正觉境界——涅槃，得无生法忍，不把他看作完成，进而开拓出普度众生的无尽的大悲愿行。（中略）

声闻常道以缘起生死为元首，大乘深义以无生真谛为第一，这多少是近於大乘的解说。如从「阿含」为佛法根原，以龙树中道去理解，那末缘起是处中说法，依此而明生死，也依此而明不生死；缘起为本的佛法，是综贯生死与不生死的。所以，这里再引经来说明。《杂阿含》二九三经，以缘起与涅槃对论，而说都是甚深的：「此甚深处，所谓缘起。倍复甚深难见，所谓一切取离，爱尽无欲，寂灭涅槃。如此二法，谓有为无为。有为者，若生、若住、若异、若灭。无为者，不生、不住、不异、不灭。」这说明在有为的缘起以外，还有更甚深难见的，即离一切戏论的涅槃寂灭——无为。又《杂阿含》二九六经，说缘起与缘生。缘起即相依相缘而起的，原语是动词。缘生是被动词的过去格，即被生而已生的，所以玄奘译作缘已生法。

经文，以缘起与缘生对论，而论到内容，却都是「此有故彼有，此生故彼生」的十二支，成为学派间的难题。萨婆多部依缘起是主动，缘已生是被动的差别，说因名缘起，果名缘生。即从无明缘行，行缘识乃至生缘老死，凡为缘能起的因说为缘起，从缘所生的果说为缘生。缘起、缘生，解说为能生，所生的因果。大众部留意经中说缘起是「若佛出世，若不出世，法性法住法界常住」的特点，所以说：各各因果的事实为缘生，这是个别的，生死的。因果关系间的必然理性为缘起，是遍通的，不生死的。

今依龙树开示的「阿含」中道，应该说：缘起不但是说明现象事相的根本法则，也是说明涅槃实相的根本。有人问佛：所说何法？佛说：「我说缘起」。释迦以「缘起为元首」，缘起法可以说明缘生事相，同时也能

从此悟入涅槃。依相依相缘的缘起法而看到世间现象界——生灭，缘起即与缘生相对，缘起即取得「法性法住法界常住」的性质。依缘起而看到出世的实相界——不生灭，缘起即与涅槃相对，而缘起即取得生灭的性质。

「阿含」是以缘起为本而阐述此现象与实相的。依「阿含」说：佛陀的正觉，即觉悟缘起，即是「法性法住法界常住」的缘起，即当体摄得（自性涅槃）空寂的缘起性；所以正觉的缘起，实为与缘生对论的。反之，如与涅槃对论，即偏就缘起生灭说，即摄得——因果生灭的缘起事相。缘起，相依相缘而本性空寂，所以是生灭，也即是不生灭。释尊直从此迷悟事理的中枢而建立圣教，极其善巧！

这样，声闻学者把缘起与缘生，缘起与涅槃，作为完全不同的意义去看，是终不会契证实义的。若能了解缘起的名为空相应缘起；大乘特别发挥空义，亦从此缘起而发挥。以缘起是空相应，所以解悟缘起，即悟入法性本空的不生不灭；而缘生的一切事相，也依此缘起而成立。三法印中的无常与涅槃，即可依无我——缘起性空而予以统一。大乘把握了即空的缘起，所以能成立一切法相；同时，因为缘起即空，所以能从此而通达实相。大乘所发挥的空相应缘起，究其实，即是根本佛教的主要论题。缘起法的不生不灭，在《阿含经》中是深刻而含蓄的，特依《智度论》而略为解说。

（《中观今论》，页25-28、37-39）

yslc-p0418不真空论 上册

## 不真空论

**吕澂** 《物不迁论》中解释无常用了「物不迁」这样一个新命题，《不真空论》解释性空也用了另一个新命题：「不真空」。

甚麽是「不真」？「不真」指「假名」。论内一再提到「诸法假号不真」，「故知万物非真，假号久矣」。甚麽是「空」？万物从假名看来是不真，执著假名构画出来的诸法自性当然是空。所谓「不真空」就是「不真」即「空」。

僧肇用这样一个新命题来讲空，是纠正以前各家对性空的种种误解。论中举出当时关河流行的具有代表性的三家，并作了批判，他说：「故顷尔谈论，至於虚空，每有不同。夫以不同而适同，有何物而可同哉！故众论竞作，而性莫同焉。何则？心无者，无心於万物，万物未尝无。——此

得在於神靜，失在於物虛。即色者，明色不自色，故虽色而非色也。——夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。本無者，情尚於無多，觸言以賓無，故非有，有即無；非無，無亦無。——尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉！」

当时三家讲般若都以无解空，而对於「无」和现象之「有」的关系，各有不同的解释。「心无宗」对「有」作绝对的看法，认为无心於万物即是空，至於万物本身是否为空，可以不管。「即色宗」认为以色为色之色是空，换言之，即认识上的色为空，而色法本身还是存在的。这是相对的讲空，同时也相对的讲有。「本无宗」以无为本，主张绝对的空。不但心是绝对的空，色也是绝对的空。

《不真空论》则把有与无两个方面统一起来，对三家的说法一一予以批评。它说：「欲言其有，有非真生（因缘所生）；欲言其无，事象既形（显示现象）。象形不即无，非真非实有。然则不真空义，显於兹矣。」就是说，有是有其事象，无是无其自性。——自性不是事物本身固有的。而是假名所具有的。因此，假象之象非无，但所执自性为空，这就叫做不真空：「言有是为假有以明非无，借无以辨非有，此事一称二其文。」也可说是同一体的两个不同方面。

《不真空论》關於性空就讲到这种程度。僧肇在答刘遗民的信中，还有互相发明之处：论是从境的方面讲的，信是就观照（般若）方面讲的，可以相互补充。刘遗民的来信提到了三个问题，谈到：「又云宜先定圣心所以应会之道，为当唯照无相耶？为当咸睹其变耶？」——这是问般若是仅观到无相还是并看到事物的变化？换言之，般若是否既观空又观不真？

僧肇答：「谈者（指刘）似谓无相与变，其旨不一，睹变则异乎无相，照无相则失於抚会。然则，即真之义或有滞也。经（《大品经》）云，色不异空（即是以空为本之色），空不异色（即是以色为本之空），色即是空，空即是色。若如来旨观色空时，应一心见色，一心见空。若一心见色，则唯色非空；若一心见空，则唯空非色。然则空色两陈，莫定其本也（即引经处所说之本）。」

刘遗民所问，好像无相与不真是不统一的两件事，观到不真即看不到空，看到空就不与现象发生联系。这种困惑，出於不理解「即真」（即「不真即空」）的道理。由般若观照的境，乃是「色不异空、空不异色」，二者是统一的。而刘遗民认为，在同一时间内，见色不能见空，见空不能即

色，从而无法正确地理解二者的关系。事实上，二者互相为本，是同一体上的两个方面，在「本」上统一起来的。

僧肇进一步指出，万物本空，原来如此，并非人们主观上给予的。他说：「即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？」宰割，指小乘分析而言。小乘讲空，是「析色明空」，以为事物由极微积成，经过分析，才见其为空无，这就是「待宰割」以求空。说不真即空，就是讲万物原本是空，不待分析。所以他還说，「所以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚也」。又说，「故经云……不动真际，为诸法立处，非离真而立处，立处即真也」。

不需要变动实际，即诸法建立之处为真，这就是法性空。这种万物自虚的思想对后来中国佛学的发展有巨大的影响，特别是禅宗，它们主张的立处即真（空）就彻底发挥了这一精神。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2595-2598）

yslc-p0419不净观 上册

### 不净观

**印顺** 不净观与净观，都是以色法为所缘境的。八解脱的前二解脱，是不净观，第三净解脱是净观。八胜处的前四胜处，与八解脱的前二解脱相当，是不净观；後四胜处——观青、黃、赤、白，是净观。後二是无色处，是《阿含经》所说的。不净观，主要是青瘀、脓烂等九想（或作十想），末後是骨巢。从骸骨不净而转起净观。是从「白骨流光」而转净的，如《达摩多罗禅经》卷下说：

「於身起净想，不净观对治。不求止贪欲，思惟习厌患，更有净对治，不作厌患想；方便净解脱，智者开慧眼。谓於不净缘，白骨流光出。从是次第起：青色妙宝树，黃、赤若鲜白，枝叶花亦然。上服珠璎珞，种种微妙色。是则名修行，净解方便相。於彼不净身，处处庄严现……此则净解脱，方便不净观。」（《大正》15.316b-c）

有的修不净观，不著意於离贪欲，只是厌患自身，这就是观不净而自杀的问题所在，所以修净观来对治。从白骨流光，观器世间（青、黃、赤、白）与自身，清净庄严，就是净解脱。从不净而转起净观，名为（改）「易观」，如《禅秘要法经》说：「不净想成时，慎莫弃身（自杀），当教易

观。易观法者，想诸（骨）节间白光流出，其明炽盛，犹如雪山。见此事已，前不净聚，夜叉吸去」；「见此事时，心大惊怖，求易观法。易观法者，先观佛像。」《思惟要略法》也说：「若极厌恶其身，当进（修）白骨观，亦可入初禅。」从不净观而起净观的方便，是白骨流光，依正庄严；或观佛像。这是「佛法」禅观而渐向「大乘佛法」禅观的重要关键。

（《华雨集》（二），页246-247）

ysl c-p0420太虛 上册

## 太虛

**印順** 大师讳唯心，字太虛，籍浙江崇德。年十六出家，受具於天童，寄禪和尚深器之。嘗閱藏於慈溪，掩关於普陀，契悟日深，为教救世之悲心乃日切。时值国运丕变，世局纷乱，大师主复兴中华佛教以救国救世，而此必先之以整僧。缘是兴学院，议僧制，谋中国教会之健全；献身心於佛教，终其身而未尝贰焉！大师本《楞严》、《起信》以启化；善唯识之精密，得天台之融贯。初以中华大乘为量，谋八宗之平等发扬。及乎晚年，判摄一切佛法：教之佛本及三期三系；理之实际及三级三宗；行之当机及三依三趣。依人乘而趣菩萨行者，名人生佛教，上契佛之本怀，下适今之国情。大师於此反覆叮咛，则其悲慧之所在也。大师有见於护国乃能护教，护教则应联合国际佛教，化彼西方。以是创开世界佛教联合会於庐山，出席东亚佛教大会於日本；游化欧美，阐扬大乘；率佛教访问团，访问缅、锡、印度，致力於国民外交。大师应机游化，遍及全国，而武汉之法缘为深。尝应奉化蒋公请，住持雪窦寺。抗战胜利，主持中国佛教整委会。过武汉，还京沪，备受缁素之尊礼。中佛会整理就绪，而大师示寂沪滨，时民国三十六年三月十七日也。世寿五十有九。荼毗而舍利灿然，塔於奉化之雪窦。政府明令褒扬，以彰忠哲。呜呼！僧界先觉，末世之护法菩萨，舍大师其谁欤！

（《华雨集》（五），页173-174）

## 巴利语

**印顺** 巴利语为佛陀自己的语言，现代的巴利文学者，已很少人坚持这种意见。然部分巴利圣典的研究者，想从语言学的论究中，说明巴利语的古老来源。或以为，佛陀说法的语言，必为当时的流行语，摩竭陀的流行语。或以为「第一结集」在王舍城（Rāj agrha），「第二结集」在毗舍离（Vai śalī），佛教圣典的原始语文，必为东方摩竭陀一带的语言。而巴利语与摩竭陀语相近，因而得出巴利语为佛教古典用语的结论。然近代学者，比较巴利语与摩竭陀语的差别，并不能同情这种论调。

關於佛陀自己的语言，如从民族去著想，释迦（Śakya）与摩罗（Mallā）、跋耆（Vṛjī）等为近族。「六族奉佛」，都是雪山（Hi mavanta）南麓，恒河北岸的一带民族。如说家乡语，应属於这一地区的语言。佛曾住摩竭陀说法，可能应用摩竭陀流行语，但晚年更长期的，传说二十五年在舍卫城（Śravasti），所以也不能说佛以摩竭陀语说法，以摩竭陀语为佛教用语的任何理由。印度的原始佛教，一直在口口传诵中。同一名词，同一文句，在语音多少出入的说起来，就有多少差别（如以字母写出，更为显著）。然而，并不以语音、语法的多少差别，就觉得不合。流行语，（古代是自然学习，不像近代那样的学习发音、拼音，学习到非常准确）从来都没有绝对标准，只是大体从同，大家听得懂就是了。

第一、第二结集，是诵出佛法，审定取去，不是语言或文法的审定与传授。共同审定佛法，（在会大众，也不可能语音统一），在口口相传中，怎麽也不能想像为，从此成立一种统一的佛教用语。如从原始佛教的流传，口口相传的实际情况去理解，那末推想佛陀自己所用的语言，第一、第二结集使用的语言，都是不必要的了！

巴利语为西印度语（依原始佛教，应称为南方）。以优禅尼（Ujjayaini）为中心，阿盘提（Avanti）地方的语言。近代学者从阿育王（Aśoka）碑刻——Gi rnar碑的比较，得到了更有力的证明。巴利语传入锡兰的摩哂陀，正是育养长大於优禅尼的。这是佛教向边地发展，引起阿盘提佛教的隆盛，成为分别说部（Vi bhāj yavādi n）的化区，铜蹀部由此分出；化地部（Mahīśasaka）、法藏部（Dharmagupta）也由此分出。这一地区的佛教——分别说部，应用这一地区的语言，成为巴利语。这是以Pai śācī语为基础，而受到摩竭陀语的多少影响。

西藏传说佛教四大部派的地区与语言：大众部（Mahāsāṃghika）从 Mahārāṣṭra 地方发展起来，圣典用 Mahārāṣṭra（摩诃刺佗）语。上座部（Sthavira）以 Ujjayaini 为中心，圣典用 Paiśācī 语。正量部（Saṃmatiya）从 Sūrasena（即摩偷罗一带）而发展，圣典用当地的 Apabhraṃśa 语。说一切有部（Sarvāsti vādin）在罽宾（Kaśmīra）、健陀罗（Gandhāra）而盛大起来，圣典用 Saṃskṛta 语。上座部（指上座分别说部）以优禅尼为中心，用 Paiśācī 语，与近代研究的巴利语相合。

传诵圣典用语的不同，与教区有重要关系（并非决定性的）。其语言的新古，在佛教圣典的立场，应从部派的成立，及移化该区的时代来决定。巴利语来源的研究，近代学者的业绩是不朽的！近乎结论阶段的意见，巴利语是阿育王时代，优禅尼一带的佛教用语。

现存的原始佛教圣典，巴利语本的经、律、论——三藏，都完整的保存下来。汉译虽有众多部派所传的圣典，都没有完整的。而且，巴利语为印度古方言，没有经过翻译，研究起来，会感觉特别亲切与便利。所以巴利语不是佛陀自己的语言，不是「佛教中国」的原始语言，还是具备有利条件，引起学者的不断研究。然而现存的一切圣典，都是具有部派色彩的；从部派所传去研究原始圣典，研究原始圣典的结集过程，是不能局限於巴利圣典的。从西方学者研究巴利圣典所引起的倾向，积习很深。到现在，还有人以为研究原始佛教，非从巴利圣典入手不可。有人以原始佛教圣典为名，而以巴利圣典为实。超越部派的立场，以现存各种原始佛教圣典为对象，比较研究以发见原始佛教圣典集成的历程，才是原始佛教圣典成立史研究的方向吧！

（《原始佛教圣典之集成》，页46-49）

ysl c-p0424中有 上册

### 中有

**印顺** 生死流转，必有前後五阴身的相续；众生既是假有而不可得的，那麼前後五阴身的流转中，什麼是流转的当体呢？从前五阴移到後五阴，前者在前不到後，後者在後不到前，什麼是从前到後的流转者？说到这前後的联系，佛法中有两大派，就是有中有派和无中有派。

无中有派，继承佛教的本义，说业力不可思议，由前生业力的存在，感生後五阴；因业力而前後相续。可以从前世到後世，根本不要其他的东西，担任联系的工作。但此说，还需要考虑：假定现有的五阴身在法王寺，在此刻崩溃；後有的五阴身在重庆；要在几天以後才生起。时间、空间都有相当的距离，怎麽能说联系？并且，业力在前，还是在後，还是从前到後？纵然业力难思，也不过前灭後生，也不能成立往来。

有中有派，主张在此身死有的五阴身後，来生生有的五阴身前，中间有一中有身，可以担任从此到彼的工作。时空虽都有距离，也不碍前後身的相续。这本是佛教西方系，采取世俗细身说的新义。这一说，虽将时空的距离连接起来，免致脱节，但他所有的困难，与无中有家并无差别。

因为，如从五阴身到另一五阴身，那麼，从前到後的往来者，就是无身。所说从这身到那身，是把前一五阴身带到後生去，成为後有的五阴身？还是前一五阴身灭，另生一後世的五阴身？自然，你是承认後一说的。但前一五阴身灭，有前一五阴身的方位；後一五阴身起，有後一五阴身的方位。此生此灭，彼生彼灭，前者在前，後者在後。你觉得前後可以相接，我看不出前後的中间，从这里到那里，缺乏联络。前是五阴身，後是五阴身；中间岂非是无身？

（《中观论颂讲记》，页268-269）

yslc-p0428中阿含经 上册

## 中阿含经

**印顺(1)** 汉译《中阿含经》，是说一切有部（Sarvāstivādin）的诵本。分六十卷，十八品，二二二经（传说分为五诵）。南传的《中部》，与《中阿含经》相当，是铜碟部（Tāmrasātīya）的诵本。全部分十五品，一五一经；分为「根本五十」、「中五十」、「後五十」三部分，这应该就是汉译所传的「分」或「诵」了。这两种诵本，经文共同的，《中阿含经》为九十八经；然《中阿含经》的（一〇七）《林经》、（一〇八）《林经》，与《中部》（十七）的《林薮经》相当，所以依《中部》说，共同的只有九十七经。两种诵本的品名，大同的仅有四品。（中略）

总之，《中阿含经》与《中部》相同的，仅有九十七经。二部诵本所以如此的差异，是由於「四阿含」在部派分化中，各派的编集组合不同。

铜鐸部编入《长部》、《增支部》的，而说一切有部编入《中阿含经》的，达八十经以上。说一切有部属於《杂阿含经》的，有二十馀经，铜鐸部把他编入《中部》；再加上各有自部所诵的契经，差异就不免相当大了！如除去这些差异，二部所诵的《中阿含》原型，约为十品，一百经。

（《原始佛教圣典之集成》，页703-704、718）

**印顺(2)** 《中阿含经》继承「弟子所说」的特性，重视出家众——僧伽，每说到有关毗奈耶的部分。如《瞿默目犍连经》说：佛涅槃后，佛没有预先指定继承人，比丘们也没有公推谁继承佛的地位。佛法是「依法不依人」，比丘们只是依法而住——受持学处，按时举行布萨，互相教诫策励，依法忏悔出罪，就能达成僧伽的清净和合。如比丘有：多闻、善知识、乐住远离、乐燕坐、知足、正念、精进、智慧、漏尽——佛说的十可尊敬法，「则共爱敬、尊重、供养、宗奉、礼事於彼比丘」，佛法就这样的延续下来。如僧伽有了诤论，要合法的除灭，佛法才不致於衰落，如《周那经》所说的「六净根」、「四净事」、「七灭净法」与「六慰劳（六和敬）法」。这两部经，表达了当时僧伽佛教的特色。

此外，如长老比丘应该教导初学的，应该教诫比丘尼，教诲阿练若比丘。在布施中，施僧的功德最大；三净肉的意义。对於僧尼习近的；不受一坐食的；过中食的；非时乞食的；犯戾语（不受教诫）的；不舍恶见，如说淫欲不障道的，心识常住的；尤其是犯戒不悔，娆乱僧众的，要予以严厉的制裁。

至於叙事而文段与律部相当的，如释尊少年受欲的《柔软经》；从二仙修学、成佛、度五比丘的《罗摩经》；初化王舍城（Rāj agr̥ha）的《频毗娑罗王迎佛经》；种种希有的《未曾有法经》；因拘舍弥（Kauśāmbī）比丘诤论而说的《长寿王经》；女众最初出家的《瞿昙弥经》；因比丘不清净，释尊不再说戒的《瞻波经》等。《中阿含经》与律治的、僧伽的佛教精神相呼应，表示了「中」部的重要倾向。

「法义分别」，是《中含》的又一重点所在。（中略）

「法」与「毗奈耶」（发展为「阿毗达磨」与「阿毗毗奈耶」），为原始佛教的两大部门。法与律分化了，所论究的对象，完全不同，但却是彼此呼应的。当时佛教界所用的方法论，最重要的就是分别（vi bhaj ya）。结集的教法，是有关身心定慧的修证，教制是有关自他身语的清净，都需要从分别中，得到明确无疑的理解。分别，不只是分析的，也是明辨抉择的。（中略）

《中》、《长》、《增一》的集成，在七百结集时代。那时，以「分别」来论法、治律的学风，在佛教中是主要的一流。《中部》的集成，显著的表达了这一倾向。明确、决定，就是被称为「对治犹豫」的特徵。对初期大乘经来说，与《中阿含经》的关系，是并不密切的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页253-254、256-258）

**印顺(3)** 《中阿含》与《长阿含》的集成，是同时的。但二部所类集的各种经典，《中阿含》要早一些。理由是：约文段说，《中阿含》文段短，《长阿含》文段长；大体上，契经是由简短而逐渐长广起来的。约内容说，《中阿含》以教内的比丘为中心，分别、抉择、整理、评判（外道），从佛法的多样性中，现出完整的体系。《长阿含》是对外——婆罗门、外道的，将《中阿含》的内容，更有体系，更完成的，透过一般的天神信仰，而表现出佛陀的崇高，佛法的究竟。

先说《中阿含》：《中阿含》以出家众为主，重视「僧伽」；与「毗奈耶」有关的部分，比起「相应教」来，更显著的重要了！如（一〇八）《瞿默目犍连经》说：佛涅槃後，比丘们依法而住——受持学处，按时布萨，依法出罪，达成僧伽的清净和合。比丘能「具戒」、「多闻」、「知足」、「四禅」、「六通成就」，那是最值得恭敬、尊重、近住的。所说与「毗奈耶」相关的，非常多，其中重要的，如长老的教导新学，长老的教诫尼众，施僧的功德最大，三净肉。對於僧尼的习近；不受一食制的；戾语的；尤其是犯戒不悔，娆乱僧众的，要予以严厉的制裁。关心到因文义同异所引起的诤论；止息诤论，而说「六净根」、「四净事」、「七灭诤」、「六可念（和敬）法」。文段与律部相同的，如拘舍弥（Kauśāmbī）诤论：瞿昙弥（Mahāprajāpatī）出家；频婆沙罗王（Bimbisāra）迎佛；佛不再说戒；七灭诤法的实施。《中阿含》与律治的，僧伽佛教的精神相呼应，表示了律制的强化，与「波罗提木叉分别」，「摩得勒伽」、「犍度」化的过程。

比丘以定慧的修证为主，也就是「修多罗」的根本问题；《中阿含》是继承这一部分而开展的。在这方面：

（一）法义的分别：主要的，如〈分别品〉，广问答的「毗陀罗」。（十三）《苦蕴大经》，（二十八）《象迹喻大经》，都是有关五取蕴的分别。阿梨吒（Ariṣṭa）的「淫欲不障道」论，嚩帝（Sāti）的「心识常住」论，晚期大乘佛法的重要思想，在初期佛教中，已引起异议，而被看

作恶见了。摩罗迦子 (Mālūnkyāputta) 对「五下分结」的误解，优陀夷 (Udāyī) 的错解「灭尽定」，都受到纠正。

(二) 法义的类集：不同的法门，逐渐联合起来。最显著的，是《多界经》。列举四种善巧：「界善巧」中，集种种界（四十一或六十二）而成；「处善巧」；「缘起善巧」；「处非处善巧」。《中阿含经》（八十六）《说处经》，列举了五阴；六内处、六外处、六识身、六触身、六受身、六想身、六思身、六爱身；十二因缘；四念处、四正断、四如意足、四禅、四谛、四想、四无量、四无色、四圣种、四沙门果；五熟解脱想、五解脱处、五根、五力、五出要界；七财、七力、七觉支；八圣道支；顶与顶堕：一共三十法门。《中阿含经》（二二二）《例经》，列举十种法门。佛教界倾向於法数的类集。

(三) 法义的论究，这都是有关某一论题的阐明。（中略）

《中阿含》所类集的经，内容是多方面的。主要部分，已如上略说。佛教内部的开展，比丘进入了僧伽——大众和合的律治时代（佛陀晚年开始）。法义的分别、抉择、阐明、整理，是直承「修多罗」而来的。修证的次第纲目，也明确的，具体的列出。戒学，并不限於「波罗提木叉律仪」，说明了《中阿含》所代表的时代，佛教进入律治，而还在逐渐加强的过程中。传说「七百结集」，在佛灭百年（不应该是确数）。《中阿含》所代表的，属於这一时代的前期。

（《原始佛教圣典之集成》，页732-734、742）

yslc-p0433中品般若 上册

## 中品般若

**印顺** 「中品般若」，古人称为「大品」。（中略）依「大品本」全部九十品，分为三分如下：

前分——〈序品〉第一.....〈舌相品〉第六

中分——〈三假品〉第七.....〈累教品〉第六十六

后分——〈无尽品〉第六十七.....〈嘱累品〉第九十

先说「后分」：大概的说，「中分」是与「下品般若」相当的。「后分」共二十四品，其中二十一品（末后三品，是流通分），是上承「下品

般若」而发展所成的。「下品」的〈见阿閦佛品〉中，佛示现神力，使大众都见到阿閦（Akṣobhya）佛土众会，然后劝学，赞叹般若波罗蜜。须菩提（Subhūti）问「般若无尽」，佛说：菩萨坐道场，观十二因缘如虚空那样的不可尽，是不共二乘的菩萨中道观，与「中品般若」〈无尽品〉的内容相当。（中略）

「中品般若」的「后分」，是「方便道」，重於方便的化他；自行、化他而重於不违实相的施设。〈道树品〉（第七十一）以下的内容，主要是：

（一）发阿耨多罗三藐三菩提心，念一切种智（〈道树品〉第七十一）；为阿耨多罗三藐三菩提而行菩萨行（〈菩萨行品〉第七十二）；应萨婆若念，得方便而行（〈种善根品〉第七十三）。

（二）菩萨遍学诸道——声闻道、辟支佛道、佛道而超出二乘（〈遍学品〉第七十四）；於诸法无所有中，次第行、次第学、次第道（〈三次第行品〉第七十五）；行般若，一念具足万行（〈一念品〉第七十六，〈六喻品〉第七十七）。

（三）住报得五神通，到十方土，以六度、布施、四摄，摄化众生（〈四摄品〉第七十八）。

（四）善达法相，於名相虚妄分别中拔出众生（〈善达品〉第七十九）。不坏实际，立众生於实际中（〈实际品〉第八十）。

（五）以方便力具足菩萨道，成就众生（〈具足品〉第八十一）；大誓庄严，净佛国土（〈净佛国品〉第八十二）。

（六）於佛道中毕定。以神通波罗蜜，现生恶道，化度众生（〈毕定品〉第八十三）。

（七）行菩萨道，得阿耨多罗三藐三菩提。为众生说四谛、实谛（〈差别品〉第八十四）。

（八）诸法性无业无报，无道无果，不垢不净（〈七譬品〉第八十五）。诸法平等相（〈平等品〉第八十六）。一切如幻化，涅槃如幻化（〈如化品〉第八十七）。

「中品般若」的「后分」，比对「下品般若」，重点与意趣，都有明显的差别。如：

(一) 「下品般若」是一般人修学的般若法门，所以从读、诵、书写、供养等说起。阿惟越致（不退转）菩萨，也绝大多数是人间修行者的模样。一再说到：不退转为二乘，不堕二地的方便；种种修学的障碍——「魔事」；菩萨与声闻的关系。「中品般若」的「後分」，泛说「听闻」，而读、诵、书写、供养等都不见了，菩萨都是深行的菩萨。

(二) 「下品般若」说：「阿惟越致菩萨，……常乐欲生他方清净佛国，随意自在；其所生处，常得供养诸佛。」恒伽(Gaṅgā)天女受记以後，也「命终之後，从一佛土，至一佛土，常修梵行，……不离诸佛」。这是说受记不退转的菩萨，常生他方净土，常修梵行，常见佛、供养佛：说明不退菩萨的向上增进——自利行。「中品般若」的「後分」，〈四摄品〉（第七十八）以下所说的六度、四摄、报得神通、现身恶道、成就众生，严净佛土，都是不退菩萨（法身大士）的利益众生。所以说：「是菩萨从初发意已来，……不为馀事故求阿耨多罗三藐三菩提，但为一切众生故。」前七品（〈道树品〉……〈六喻品〉）所说发心、修行，得善知识（不离佛菩萨）、供养诸佛、增益善根，虽可说是自利行，但也是：「为众生故求阿耨多罗三藐三菩提；渐渐行六波罗蜜，得一切种智，成佛树，以叶华果利益众生。」般若法门当然立足於无所得行，而救度众生的悲心，「後分」显然的著重起来。

(三) 从「下品般若」看来，般若是不容易持行的。「无量无边阿僧只众生，发阿耨多罗三藐三菩提心，於中若一若二住阿毗跋致地」，不退菩萨是那样的难得！但（「中品」）《摩诃般若波罗蜜经》卷二十一（《大正》8.372a）说：

「是门，利根菩萨摩诃萨所入！佛言：钝根菩萨亦可入；是门，中根菩萨、散心菩萨亦可入是门。是门无碍，若菩萨摩诃萨一心学者，皆入是门。」

般若法门，是三根普被的，也不论行位高低的。经上到处说：「菩萨初发意已来」，初发意就是这样学的。学般若法门，决定成佛，所以说：「初发意菩萨亦毕定，阿惟越致菩萨亦毕定，後身菩萨亦毕定。」初发心以来，决定成佛，这与「下品般若」的难得不退，是多麼不同！这一不同，从佛教发展史去理解，「下品般若」反应了般若法门初行，得般若深悟的极少。「中品般若」的「後分」，反应了般若法门大流行，般若成为当代佛法思潮的主流。正如禅宗在中国，达摩时代，与马祖、石头时代的不同情况。

(四) 「下品般若」是开示的，启发的，诱导的，而「中品般若」的「後分」，却是叙述的，说明的。特别是，在般若自证的无戏论处、平等性中，一切都不可施设；有情不可得，法也不可得。没有业报，没有道果，没有迷悟，没有垢净，没有修证，没有名相；佛与佛法也不可说。一切归於法性平等，那为什麼要说法？为什麼有生死业报？为什麼要发心，要度众生，要成佛？在「後分」中，说到那里，就疑问到那里，解释到那里。一层层的问答，问题始终是一样的。「後分」提出了二谛说，到处说：「以世谛故，非第一义」，二谛说是解开这一矛盾的方法。这一（世俗）名相虚妄分别，不能契入「正法」，而又非以名相分别来开示不可的大矛盾，「下品般若」也略有答覆，如说：「如是学者能成就萨婆若，所以者何？一切法无生无成就故。」「菩萨如是学，亦不学萨婆若；如是学，亦名学萨婆若」。「下品般若」的矛盾论法，「中品般」以「二谛」来作更明白的解释；但二谛只是假设，二谛「如」是没有差别可得的。

再说「前分」：「前分」共有六品。第六〈舌相品〉，是「中分」的序分。同一原本的「下品般若」，没有这一部分，所以是集成「中品般若」时，增入这一部分，表示「中分」与「前分」间的不同。这样，「前分」只有五品。第一〈序品〉，是全经的序分，也是「前分」的序分。「前分」五品，可分为序起、正说、结赞——三分，内容如下：

- └ 放光現瑞，十方菩薩來集——
- 序起——| 列舉菩薩法，勸學般若波羅蜜——| 『序品』第一
  - └ 得諸天敬奉與護持——
- └ 行般若波羅蜜，超勝二乘——| 『奉鉢品』第二
- 正說——| 習應般若波羅蜜，是空相應——| 『習應品』第三
  - └ 般若相應菩薩，何處來生，往生何處——
- 結讚——| 聽眾得益受記——| 『往生品』第四
  - └ 大眾稱歎般若——| 『歎度品』第五

「前分」，佛为舍利弗 (Śāriputra) 说。是：首先说：「菩萨摩诃萨，欲以一切种智知一切法，当习行般若波罗蜜。」一切种智是佛智，佛智要从菩萨修习广大的功德中来，而这都非学般若不可。般若能摄受广大功德行，不只是「下品般若」那样的摄导五度。（中略）

与「下品般若」相当的，是「中分」。有次第与内容的共同性，所以可互相比对，而了解「中分」是怎样的成为别本。（中略）

「中品般若」的三部分，是在「下品般若」的流行中，依「下品般若」而各为不同的开展，终於形成了不同的三部分。后来，极可能是「中分」的传诵者，综合三部分，及常啼（Sadāprarudita）菩萨求法故事，而集成「中品般若」全部。三部分是各别成立的，成立也是多少有先後的，这里且约「空」义来说明。一般的说，「空」是般若法门中最重要的。其实，「原始般若」并没有说到「空」。「下品般若」的〈释提桓因品〉（第二品），才说「以空法住般若波罗蜜」。〈相无相品〉（第十三品）、〈大如品〉（第十五品）说：「诸法以空（无相无作）为相」；这才极力阐明「一切法空」，「有所说法，皆为空故」。这是「下品般若」各译本所共同的，但还没有将种种空组合起来。在「中品般若」——三部分的各别成立中，「前分」应该是先成立的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页675、677-682、686）

ysl c-p0435中国佛学 上册

## 中国佛学

**吕激** 佛典的翻译有许多模糊和不正确的地方。这首先是由翻译本身的困难造成的。例如，把梵文译成汉文，要找到与原文概念范畴相同的语言来表达，有时就很困难，因此不得不借用某些大体相当的语言，这就有可能走样了。其次，文字的表达还往往受到思想方法的影响。印度人的思想方法与中国人的不完全相同，例如，印度逻辑同我国古代墨辩、名家的逻辑就不一样。思想方法不同，会影响文字的表达；文字的表达也会影响思想方法的接受。这样，学说的传播就形成了种种的变化。再次，时代和社会条件也能影响传译与研习的风尚。中国和印度的佛学思想，各有自己的历史的社会的基础。就社会条件看，印度和中国都处在封建社会时期，具体情况则不同，中国是处在封建社会较发达的阶段，而印度则处在封建社会形成时期。因此，要把印度思想原封不动地搬到中国来，就不完全适用。

由此看来，佛教在中国的传译和讲习，必然会有不正确之处，这是可以理解的。例如，關於「如性」这一概念，当初译为「本无」。现在考究

起来，这是经过一番斟酌的。「如性」这个概念来自《奥义书》，并非佛家所独创，表示「就是那样」，只能用直观来体认。印度人已习惯地使用了这一概念，可是从中国的词汇中根本找不到与此相应的词。因为我国古代的思想家比较看重实在，要求概念都含有具体的内容，所以没有这类抽象含义的词。

所谓「如性」即「如实在那样」，而现实的事物常是以「不如实在那样」地被理解，因而这一概念就有否定的意思：否定不如实在的那一部分。所以「如性」也就是「空性」，空掉不如实在的那一部分。印度人的思想方法要求，并不必否定了不实在的那部分以表示否定，只要概念具有否定的可能性时就表示出来了。所以佛家进一步把这一概念叫作「自性空」，「当体空」。

从这个意义上说，译成「本无」原不算错。而且「无」字也是中国道家现成的用语。要是了解「本无」的来历，本来不会产生误解。但这种用意只有译者本人了解，译出以后，读者望文生义，就产生了很大的错误。最初把这一概念同老子说的「无」混为一谈，以后联系到宇宙发生论，把「本」字理解为「本末」的「本」，认为万物是从无而产生。

这一误解并未因它的译名重新订正而有所改变。例如，以后「本无」改译成「如如」、「真如」等，反而错上加错，以至于认为是真如生一切。这种不正确的看法，代代相传，直到现在。

总之，我们不能把中国佛学看成是印度佛学的单纯「移植」，恰当地说，乃是「嫁接」。两者是有一定距离的。这就是说，中国佛学的根子在中国而在印度。试以玄奘的传译为例来说吧，他是继罗什以后在中国传布正统印度佛学的第一人，理应与印度本土的佛学思想相接近的了，事实不然。不但他的传译带有中国风味，而且还把中国风味带到了印度。例如，他在那烂陀寺同师子光辩论，写了《会宗论》，会通中观学派与瑜伽行学派的观点，这种会通的办法在印度当时是少见的。

再如，他回国以后，本人无暇顾及成立自宗的体系，全靠他的门人窥基创设规模。窥基在中国思想史上是有影响的人物，经他整理的得意之作《成唯识论》在谈到四重胜义时，对最后一重「胜义胜义谛」，就用了「一真法界」这个具有中国风味的概念来表达，这也不是印度的说法。所以尽管玄奘把中国以前的佛学作了清算，又亲身到印度留学，学习得很有成绩，但也并没有缩小中国佛学与印度佛学的距离。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2438-2440）

## 中道

**印顺** 中道，是佛法也是佛弟子遵循的唯一原则。一切行为，一切知见，最正确而又最恰当的，就是中道，中是不落於二边 (anta-dvaya) —— 偏邪、极端的。以行来说：《拘楼瘦无净经》说：耽著庸俗的欲乐是一边，无义利的自苦行是一边，「离此二边，则有中道」，中道是八圣道。这一教授，是多种「经」、「律」所说到的。

如佛教化二十亿耳 (Śrotravimśatikotī) 说：如「弹琴调弦，不急不缓，适得其中，为有和音可爱乐。」所以「极大精进，令心调（掉举）乱；不极精进，令心懈怠。是故汝当分别此时，观察此相。」修行也要适得其中，是要观察自己身心，善巧调整的。如炼金那样，不能「一向鼓鞴」、「一向水洒」、「一向俱舍」，而要或止、或举、或舍，随时适当处理的，这才能「心则正定，尽诸有漏」。因此，修行成就无相心三昧 (animittā-cetosāmādhi) 的，「是不踊不没」，心住平等的。

这一原则，应用於知见的，就是「处中说法」的缘起，缘起法不落二边——一与异，断与常，有与无的。正确而恰当的中道，不是折中，不是模棱两可，更不是两极端的调和，而是出离种种执见，息灭一切戏论 (prapañca) 的。

从这一原则去观察，《般若经》的但名无实，自性皆空，只是缘起中道说的充分阐明。缘起法为什麼是中？缘起法是无自性的，所以但有假名（无实）；缘起法是无自性的，所以即是空。空，所以无自性，是假名的缘起；假名的缘起，所以离见而空寂。以假名即空——性空唯名来说缘起的中道，中道是离二边的，也就是《中论》所说的八不。依中道——八不的缘起（假名），能成立世俗谛中世出世间一切法；依中道——缘起的八不（空），能不落诸见，契如实义（胜义）。

（《空之探究》，页256-257）

## 中论

**印顺(1)** 我们若知一论的组织，於全论的内容，也就得到一个要略的概念。但是科判《中论》是很难的，古德每一品品的独立，不能前後连贯起来。本论的中心，在说明世出世间的一切法，不像凡夫、外道、有所得小乘学者的所见，在一一法上显示他的无自性空。空性遍一切一味相，通达此空，即通达一切。所以论文几乎是每品都涉及一切的。但不能说完全没有次第，不从破的方式看，看他所破的对象是什麼，就可看出本论是全体佛法，而以性空扫除一切执著。

本论以《阿含经》为对象。阿含是根本佛教，思想是「我说缘起」，缘起是「空诸行」，正见性空的缘起，才能正见佛陀的圣教。本论从性空缘起的见地，建立佛教的一切。有人以为龙树专说一切法空，这是错误极了！龙树的意见，佛法——世出世法，不要说凡夫、外道，就是大部分的小乘学者，也不知道；像他们那样说，是错的；要理解一切法空，才能正确的理解佛法的一切。这可以说，开发阿含的深义，就是用性空无所得的智光，显示了真的佛教；真佛教，自然是真的声闻乘，也就是真的菩萨乘。所以古人说：三论是无所得小，无所得大。概略的说，《阿含经》广说缘起有，从缘起有而略示本性空寂。小乘阿毗昙，不免离去本性空而说一切有。大乘经从一一缘起有上开示法法的本性空；本论从法法性空的正见中，广观缘起法。是大乘论，而所观、所破，是《阿含》所开示的缘起有与小乘论师们的妄执。也是大乘学者的开显《阿含》深义。

二十七品最初的两颂，是作者敬礼释尊，显示佛说甚深缘起的大法，能离一切戏论颠倒，而得诸法的寂灭性。最後有一颂，是作者结赞世尊，赞佛慈悲说此微妙深法，令有情离一切见。中间二十七品，广说缘起正观。大科分判，三论宗依青目《释论》，前二十五品，「破大乘迷失，明大乘观行」；後二品「破小乘迷失，明小乘观行」。天台学者说：本论以缘起为宗，第二十六品，正是说的缘起，为什麼一定判为小乘？所以通而言之，全论二十七品，同明佛法；别而论之，这可说前二十五品是明菩萨法，第二十六〈观因缘品〉，明缘觉法；後一品明声闻法。现在判《中论》，不分大乘小乘，因为性空义，是三乘所共的。初二品，总观八不的缘起法，後面的诸品，别观八不的缘起。

总观中，第一〈观因缘品〉，重在观集无生。生死流转，因果相生，是生生不已的缘起；现在总观一切法无生。第二〈观去来品〉，重在观灭

不去。涅槃还灭，好像是从生死趣入涅槃的；现在总观法法自性空，没有一法从三界趣向涅槃。後二十五品，别观四谛，观苦是性空，观集是性空等。

(一) 观世间(苦)有三品：一、〈观六情品〉，二、〈观五阴品〉，三、〈观六种品〉。这是世间苦果，有情生起苦果，就是得此三者。本论所说的，与五蕴、十二处、十八界的次第不完全相同，却是《杂阿含》的本义。六处、五蕴、六界和合，名为有情。这像《舍利弗毗昙》、《法蕴足论》，都是处在蕴前的。这是有情的苦体，观世间苦的自性空，所以有此三品。

(二) 观世间集有十二品（从〈观染染者品〉，到〈观业品〉），这又可分三类：初五品，明惑业所生，说三毒、三相（有为相）作业受报的人法皆空。次两品明生死流转；从因果的相续生起中，观察他的无三际，非四作。次有五品，明行事空寂，说了世间集，就要进而谈世间灭。但世间集是否能灭呢？显示世间集的无自性空，诸行无常，无实在性，这才可以解脱，解脱也自然是假名非实的。

(三) 观世间灭有八品，〈观法品〉明现观，观一切法相，无我我所，离欲而悟入法性。次观时等三品，明三乘的向得。要经过几多「时」间，从「因」而「果」，「成不成」就！其实，时劫、因果、成坏，都是无自性的。後四品讲断证。断证者是如来；所破的颠倒，所悟的谛理，所证的涅槃，是所，这一切是性空如幻的。

(四) 观世间灭道有两品，就是观诸法的缘起，离一切的邪见。

(《中观论颂讲记》，页41-45)

## 印顺(2)

### 一 有空无碍

(前略)先论空有无碍：假名性空，在龙树的思想中，是融通无碍的。但即空即有的无碍妙义，要有中观的正见才知道。如没有方便，一般人是不能领会的，即空即有，反而变成了似乎深奥的空论玄谈。所以，现在依龙树论意，作一深入浅出的解说。

(一) 依缘起法说二谛教：佛法是依佛陀所证觉的境界而施设的。佛所证觉的，是缘起正法，本不可以言说表示，但不说，不能令众生得入，於是不得不方便假说。用什麼方法呢？《中论》说：「诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛」，二谛就是巧妙的方法。胜义谛，指

圣者自觉的特殊境界，非凡夫所共知的。佛陀殊胜智的境界，像《法华经》说：「如来见於三界，不如三界所见，非如非异。」所见的对象，同样的是三界缘起，所得的悟解却不同，见到了深刻而特殊的底里，所以名胜义谛。世俗谛，指凡夫的常识境界，如世间各式各样的虚妄流变的事相。凡夫所见的一切，也是缘起法，但认识不确，没有见到他的真相，如带了有色眼镜看东西一样。所以说：「无明隐覆名世俗」。佛陀说法，就是依人类共同认识的常识境，指出他的根本错误，引众生进入圣者的境地。所以，这二谛，古人称之为凡圣二谛。经上说：「诸法无所有，如是有，如是无所有，愚夫不知名为无明。」因为无明，不见诸法无自性，而执著他确实如此的有自性，所以成为世俗谛。通达诸法无自性空，就见了法的真相，是胜义谛。所以说：「世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故生虚妄法，於世间是实。诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，於圣人是第一义谛，名为实。」这二者，是佛陀说法的根本方式。只能从这个根本上，进一步的去离妄入真；体悟诸法的真相，不能躐等的拟议圆融。

(二) 说二谛教显胜义空：佛依缘起说二谛教，目的在使吾人依世俗谛通达第一义谛。因为，「若不依俗谛，不得第一义」，所以要说世俗谛。说二谛而重心在胜义空，因为「不得第一义，则不得涅槃」。这个意义是非常重要的！众生在生死中，一切都没有办法，病根就在妄执真实的自性。若是打破自性的妄执，体达无自性空，那一切就都获得解决了。缘起的空有无碍，是诸法的真相，但却是圣者自觉的境界；在我们，只能作为崇高的理想，作为前进的目标！可以意解他，却不能因观想圆融得解脱。在自性见毫厘许未破的凡夫，先应该侧重透彻一切空，打破这凡圣一关再说。

世俗谛是凡夫所认识的一切。凡夫所认识的，颠倒虚妄，本不成其为谛，因凡夫的心境上，有这真实相现起，执为实有，所以随顺世间也就说为真实。虽觉得这一切是真实的，其实很不可靠，所以佛陀给我们指出认识中的虚妄，显示圣者自觉的真实，使凡夫发心进求诸法的真性。这需要破除虚妄不实，开显一切法的无自性空。一般人觉得是真实自性有的，现在说不是真实的。从观察到悟解这不真实的自性无，才能窥见一切法的真相。这很重要，离生死虚妄，入解脱真实，都从此下手！（中略）

(三) 解胜义空见中道义：佛陀谈空，目的在引我们窥见缘起的真相。我们因有自性见的存在，不能彻见缘起，永远在生死戏论中打转。要

认识缘起，必先知道空，空却自性，才见到无自性的缘起，缘起是本来空寂的。唯有在毕竟空中，才能彻底通达缘起的因果性相力用。（中略）

本论名为中观，而重心在开示一切法空的观门，明一切法「不生不灭」等自性不可得。这不是不谈圆中，不深妙；却是扼要，是深刻正确。那直从空有无碍出发的，迷悟的抉择既难以显明，根本自性见也就难以击破！中国学佛者，有两句话：「只怕不成佛，不怕不会说法」；我现在可以这样说：「只怕不破自性，不怕不圆融。」初心学佛者，请打破凡圣一关再说！

## 二 大小并畅

佛世所教化的是声闻弟子，而佛自己却是修菩萨行而成佛的。有佛与声闻两类，这是大小乘各派所共认的。本论的思想，佛与声闻所解脱的生死是同一的，系缚生死的根本也是同一的。流转生死是什麼？无明缘行，行缘识等的十二缘起。现在说缘起性空，就是突破缘起的钩锁而获得解脱。这不但声闻如此，佛也还是从这缘起中解脱过来。所以说：生死与解脱，三乘是共的；生死根本，三乘也是共的，谁不击破生死根本的自性见，谁就不能得到解脱。破自性见，需要般若空，所以《般若经》说：「欲得声闻乘者，应学般若波罗密；欲得缘觉乘者，应学般若波罗密；欲得菩萨乘者，应学般若波罗密。」这可见不特生死根本与所解脱的生死是共的，就是所修的观慧，也同是般若实相慧。这三乘共的思想，与根本佛教的思想契合；如说「三乘共坐解脱床」即是一例。不过其中也有小小的差别，就是声闻法多明人空，大乘法多明法空。虽然所明的二空有偏重不同，但性空义毕竟是一。（中略）

## 三 立破善巧

凡是一种学说，对他宗都要加以批判，对自己的体系，都要加以建立。佛教中，不论是大乘、小乘，都要说明世间的生死流转，出世的涅槃还灭；而且是贯彻了的。怎样说流转，反其道而行之，就是还灭，决不能另起炉灶。不过破立每每带有主观性，谁都说自己可以破他，可以立自，在别人却未必就承认你。所以你用什麼理由破他，你必须不受同样理由的反驳，才算能破他立自。龙树学遍破了一切，目的实在是建立自己。流转还灭，这是佛学者必须建立的，现在从缘起无自性的见地，观察一切，对不能正确的地方，就用他自己所承认的理论，显示他本身的矛盾困难。像印度学者具有权威的胜论、数论派，他们都从实在的见地各侧重一面，主张因果一与因果异，因中有果与因中无果。在理论的观察上，每每自己撞住而不

通；他们的基本困难，就在执有实在。所以佛说缘起，是空无我的缘起，才能建立一切。龙树说：如有毫厘许而不空的自体，在理论的说明上，必定要发生常、断、一、异、有、无的种种执著；所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。论说：「以有空义故，一切法得成」。这是说一切法必须在空中才能建立起来，才能立论正确，不执一边，不受外人的评破，处处畅达无滞；这是本论立义特色之一。（中略）

龙树学的立破善巧，归纳起来有两点：

（一）世出世法，在一个根本定义上建立，就是世间的生死，是性空缘起，出世的生死解脱，也是性空缘起。所不同的，在能不能理解性空，能理解到的，就是悟入出世法，不能理解到的，就是堕入世间法。所以世间的一花一草，出世间的菩萨行果，都是性空缘起，这就达到世出世法的一贯。

（二）声闻法与菩萨法，同在解脱生死的根本自性见上建立，就是声闻人在性空缘起上获得解脱，菩萨人同样在性空缘起中得解脱。所不同的，菩萨的大悲愿行，胜过了声闻，这就达到了声闻法与菩萨法的一贯。龙树深入佛法的缘起，在立破上，可说善巧到了顶点。

（《中观论颂讲记》，页17-20、25、27-28、30-31、35）

**印顺(3)** 《中论》所要阐明的，是中道（madhyamā-pratipad）的缘起（pratītya-samutpāda）。《论》初的归敬偈，就充分的表示了，如说：「不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出：能说是因缘（缘起），善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。」佛所开示的教法，在世间一切学说中，是最上第一的。佛说的所以最上第一，不是别的，是佛说的因缘——缘起说。佛依缘起说法，能离一切戏论而寂灭，这是不共世间学的，所以说：「能说是因缘，善灭诸戏论。」缘起为佛法宗要，是各部派所公认的，但解说不一。龙树（Nāgārjuna）所要阐扬的，是不生不灭等「八不」的缘起，也就是中道的缘起。《杂阿含经》所说：「处中说法」，「宣说中道」，就是不落二边——一见、异见、常见、断见等的缘起。阐明不落二边的缘起，所以名为《中论》。

中道的缘起说，为佛法宗要。阐明这一要义，龙树是通过空（śūnyatā）义而显扬出来的，如说：

1. 「由一切诸法，自性皆是空，诸法是缘起，无等如来说。」
2. 「诸说空、缘起、中道为一义：无等第一语，敬礼如是佛。」

1. 是《七十空性论》，明一切法是空，一切法是缘起。2. 是《回诤论》，列举了空、缘起、中道三名，而表示为同一内容。这两部龙树论，都表示了空与缘起的关系。说得更完备的，如《中论》卷四（《大正》30.33b）说：

「众因缘生法，我说即是空（《大正》作无），亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。」

缘起法为什麽是离二边的中道？因为缘起法是空的。在《阿含经》中，空是无我我所，也就是离我见、我所见的。假名——施设（prajñapti），虽也是《阿含经》所说过的，但显然由於部派的论究而发展；为了《般若经》的一切但是假名，所以《中论》将缘起、空、假名、中道统一起来。不过龙树学的宗要，说空说假名，而重点还是中道的缘起说。空以离一切见为主，与离二边见的中道相同，所以在缘起即空、即假、即中道下，接著说：「未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者」。结归於一切空，也就是归於中道。龙树依中道的缘起说，论破当时各部派（及外道）的异见；著重离见的空——中道，正是《阿含》与《般若经》义。如来说法，宗趣在此，所以《中论》结赞说：「瞿昙大圣主，怜愍说是法，悉断一切见，我今稽首礼。」（《空之探究》，页216-218）

印顺(4)《中论》开宗明义，是：「不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出：能说是因缘，善灭诸戏论」。《中论》所要论的，是因缘（新译为缘起，pratītya-samutpāda），是八不的缘起；八不的缘起，就是中道（madhyamā-pratipad）。八不缘起的含义，可说与《般若经》相同；而以缘起为论题，以八不来阐明，却不是《般若经》的。我以为：「《中论》是《阿含经》的通论；是通论《阿含经》的根本思想，抉择《阿含经》的本意所在」，「《中论》确是以大乘学者的立场，确认缘起、空、中道为佛法的根本深义。……抉发《阿含》的缘起深义，将佛法的正见，确树於缘起中道的磐石。」

这一理解，我曾广为引证，但有些人总觉得《中论》是依《般若经》造的。这也难怪！印度论师——《顺中论》、《般若灯论》等，已就是这样说了。我也不是说，《中论》与《般若经》无关，而是说：龙树本著「般若法门」的深悟，不如有些大乘学者，以为大乘别有法源，而肯定为佛法同一本源。不过一般声闻学者，偏重事相的分别，失去了佛说的深义。所以就《阿含经》所说的，引起部派异执的，一一加以遮破，而显出《阿含》

经》的深义，也就通於《般若》的深义。从前所论证过的，现在再叙述一下：

(一) 《中论》的归敬颂，明八不的缘起。缘起是佛法不共外道的特色，缘起是离二边的中道。说缘起而名为「中」（论），是《阿含》而不是《般若》。中道中，不常不断的中道，如《杂阿含经》说：「自作自觉（受），则堕常见；他作他觉（受），则堕断见。义说、法说，离此二边，处於中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起，……。」

不一不异的中道，如《杂阿含经》说：「若见言命即是身，彼梵行者所无有；若复见言命异身异，梵行者所无有。於此二边，心所不随，正向中道，贤圣出世如实不颠倒正见，谓缘生老死，……缘无明故有行。」不来不出的中道，如《杂阿含经》说：「眼生时无有来处，灭时无有去处。……除俗数法，俗数法者，谓此有故彼有，此起故彼起。」中道的不生不灭，《阿含经》约无为——涅槃说。涅槃是苦的止息、寂灭，在《阿含经》中，是依缘起的「此无故彼无，此灭故彼灭」而阐明的。以八不说明中道的缘起说，渊源於《杂阿含经》说，是不庸怀疑的！

(二) 《中论》所引证的佛说，多出於《阿含经》。

1. 〈观本际品〉说：「大圣之所以说，本际不可得」，出於《杂阿含经》说：「无始生死，……长夜轮回，不知苦之本际」。「无始生死」的经说，龙树引归「何故而戏论，谓有生老死」的空义。

2. 〈观行品〉说：「如佛经所说，虚诳妄取相。」以有为诸行，由妄取而成的虚诳（妄），以涅槃为不虚诳；龙树解说为：「佛说如是事，欲以示空义。」

3. 〈观有无品〉说：「佛能灭有无，於化迦旃延，经中之所以说，离有亦离无」。此出於《杂阿含经》说：「世间有二种依，若有、若无。……世间集如实正知见，若世间无者不有（离无）；世间灭如实正知见，若世间有者无有（离有）：是名离於二边，说於中道。」离有无二边的缘起中道，为《中论》重要的教证。

4. 〈观四谛品〉说：「世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。」这如《增壹阿含经》说：「我今甚深之法，难晓难了，难可觉知，……设吾与人说妙法者，人不信受，亦不奉行。……我今宣可默然，何须说法。」各部广律，在梵天请法前，也有此「不欲说法」的记录。

5. 〈观四谛品〉说：「是故经中说：若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道」，如《稻秆经》说。见缘起即见法（四谛），如《中阿含》、《象迹喻经》说。

6. 〈观涅槃品〉说：「如佛经中说：断有断非有。」这是《杂阿含经》说：「尽、离欲、灭、息、没已，有亦不应说，无亦不应说。……离诸虚伪（戏论），得般涅槃，此则佛说。」

(三) 《中论》凡二十七品。《青目释》以为：前二十五品，「以摩诃衍说第一义道」，後二品「说声闻法入第一义道」；《无畏论》也这样说。然依上文所说，缘起中道的八不文证，及多引《阿含经》说，我不能同意这样的判别。《中论》所观所论的，没有大乘法的术语，如菩提心，六波罗蜜，十地，庄严佛土等，而是「阿含」及「阿毗达磨」的法义。《中论》是依四谛次第的，只是经大乘行者的观察，抉发《阿含经》的深义，与大乘深义相契合而已。（中略）

《中论》与《阿含经》的关系，明确可见。但《阿含》说空，没有《中论》那样的明显，没有明说一切法空。说种种空，说一切法空的，是初期大乘的《般若经》。《般若经》说空，主要是佛法的甚深义，是不退菩萨所悟入的，也是声闻圣者所共的。《阿含经》说法的方便，与《般若经》有差别，但以空寂无戏论为归趣，也就是学佛者的究极理想，不可说是差别的。龙树的时代，佛法因不断发展而已分化成众多部派，部派间异见纷纭，莫衷一是。《中论》说：「若人说有我，诸法各异相，当知如是人，不得佛法味！」「浅智见诸法，若有若无相，是则不能见，灭见安隐法。」声闻各部派，或说有我有法，或说我无法有；或说一切法有，或说部分有而部分无。

这样的异见纷纭，与《阿含经》义大有距离了！所以《中论》引用《阿含经》说，抉择遮破各部派（及外道）的妄执，显示佛法的如实义。如（第十八）〈观法品〉，法（dharma）是圣者所觉证的。〈观法品〉从观「无我我所」而契入寂灭，正是《阿含经》义。品末说：「不一亦不异，不常亦不断，是名诸世尊，教化甘露味。若佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从於远离生。」上一偈，总结声闻法，下一偈是出於无佛世的辟支佛；二乘圣者，都是这样悟入法性的。所以，或以为前二十五品明大乘第一义，後二品明声闻第一义，是我所不能赞同的。又如（第二十四）〈观四谛品〉说：「以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。」依空而能

成立的一切法，出世法是四谛——法，四果——僧，佛，也就是三宝；世间法是生死的罪福业报。

总之，依《阿含经》说，遮破异义，显示佛说的真义，确是《中论》的立场。当然这不是说与大乘无关，而是说：《中论》阐明的一切法空，为一切佛法的如实义，通於二乘；如要论究大乘，这就是大乘的如实义，依此而广明大乘行证。所以，龙树本著大乘的深见，抉择《阿含经》（及「阿毗达磨论」）义，而贯通了《阿含》与《般若》等大乘经。如佛法而确有「通教」的话，《中论》可说是典型的佛法通论了！

（《空之探究》，页209-214）

**吕激** 《中论》对「中观」下了一个定义，见该论第二十四品〈观四谛品〉的末颂（印度写作习惯，无一定格式，看行文方便，到要紧处，画龙点睛，一语道破全书要义。定义不一定在论的开头提出。《中论》有五百颂，二十七品；论的本宗二十五品，此颂见於第二十四品）：「众因缘生法，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义。」汉译把原意的精神基本上表示出来了，但仔细推敲，还觉意有未尽，原文尚在，可以勘对。中国佛学家，也很重视这一颂，特别是後來由此论立宗的各派，如三论宗，天台宗，更为注意。因颂中有三个「是」字，遂称为「三士偈」。天台把「空、假、中」看成是实在的谛，所以又称此颂为「三谛偈」。

颂的原意是批判部派佛学的偏见。佛学的根本原理是缘起，部派佛学对缘起的说法不尽相同，其中有部的说法，最为片面，他们主张「一切有」就以缘起为根据，如讲六因、四缘，结果把凡是从因缘而生的法，都说成是实有的了。龙树此颂，主要就是针对有部。「众因缘生法」，就是指缘起。

缘起之法有两个方面，第一，是无自性，即空，「我说即是空」。这个空是存在认识之中的，是以言说表现出来的，所以说「我说」。所谓「法」，事物、现象等本身，无所谓空与不空。有部的说法则认为法在概念上是实有。龙树又指出，仅仅这样来认识空还不够，所以第二，还应明白诸法是一种「假名」：「亦为是假名」。这就是说，如果光说空，不就否定一切了吗？世界上何以又有千差万别的事物呢？为了不产生这样的误会，所以说法虽然是空，而还有假名。《大智度论》把「假」音译成「波罗聂提」，别处也译为「施设」、「假设」，意思一样，都是指概念的表示。概念表示不外乎语言、文字（佛学也叫「名言」）。

由此看来，对缘起法，不仅要看到无自性（空），而且还要看到假设（假有）。二者又是相互联系的，因其无自性才是假设，因为是假设才是空。用这种方法看待缘起法就是「中道观」——既不著有（实有），也不著空（虚无的空）。这就是龙树讲的中观方法，是他对中观所下的定义。实际上，中观思想是直接由缘起空思想发展来的。

中观思想是怎样发展的？〈观四谛品〉对这问题的来龙去脉也有明白的解释。「中」是从「空」发展出来的，是对「空」的进一步认识，由此而连带著产生「假」，又综合「空」「假」而成立「中」。但一般人不这样认识，把「空」看成极端而发展到「零」、「否定」。部派佛学者的认识就是如此。他们讲，如果把缘起看成无自性、空，就会破坏佛说的一切。佛首先讲了四谛，如否定了四谛，依之修习的人也不会得到四果，四果既被否定，作为它预备阶段的四向也没有了，这样就无僧宝，无僧宝也就无法宝，无佛宝，总之，一切都没有了。非但如此，佛说的因果既已全无，世间因果也不能离佛说因果而存在，也就破坏了世间法。

但龙树认为这不过是对空的一种误解。为了清除这种误解，对空的真义作进一步说明，也有一颂：「汝今实不能，知空空因缘，及知於空义，是故自生恼」。意思是说，你们对空的三重意义不了解，所以才产生误解。空的三重意义是：（一）空的本身，（二）空的因缘（所为），（三）空的意义（空义之「义」原有两重含义：一作境界、对象解，二作用处、意义解。此处是第二种意思）。这意思就是说，应该首先了解空的本身是甚麼，同时也要知道为甚麼要讲空，最後还要了解空的实际应用，它的意义所在。空的所为，乃在於显示胜义谛。

佛学把佛所说法分成层次，有了层次才能了解佛法的真义，要分层次就得有个标准，这标准叫谛。一般以二谛为标准，以世俗谛来说一切法是有，以胜义谛来说一切法空。所以说「空」的作用之一是它可以显示胜义谛。空的实际应用就在於有空才能有种种设施，如四谛、四果、四句、三宝等等。如果没有空，一切法都有决定的自性，那就无法作这些安排。对於「空」能做这种理解，就不会把它看成是简单的虚无了。佛学所施设的一切，都是放在空的方面来讲的，要先将不正确的看法去掉（空），才能给予正确的安排。由此看来，中观把空同假名连带起来看，乃是对空进一步认识所必然得到的结论。

龙树的主要思想，集中地表现於所著《中论》一书中，如果原始要终地讲，就是该《论》所提出的「八不缘起」和「实相涅槃」两种理论。前

者属于他学说体系中「境」的部分，后者则与「行」、「果」部分相联系。从哲学角度看，八不缘起相当於对世界的解释，实相涅槃相当於变革、改造世界。掌握了这两种理论，对掌握这一家学说的要点也就差不多了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2067-2071）

yslc-p0451中观 上册

## 中观

**印顺** 「中」是正确真实，离颠倒戏论而不落空有的二边。观体是智慧，观用是观察、体悟。以智慧去观察一切诸法的真实，不观有无颠倒的「知诸法实相慧」，名为中观。（《阿含经》）八正道中的正见（正观），就是这里的中观。正就是中，见就是观，正见即中观，是一而二、二而一的。观慧有三：听闻读诵圣典文义而得的闻所成慧，思惟抉择法义而生的思所成慧，与定心相应观察修习而得的修所成慧。还有现证空性的实相慧。观是通於先後的，那麽不与定相应的闻思抉择诸法无自性，也叫做中观。尤须知道的，定心相应的有漏修慧，同样的是寻求抉择、观察，不但是了知而已。

观的所观，是中，就是缘起正法。正确的观慧，观察缘起正法，而通达缘起法的真实相，所以中观就是观中。《本论》所开示的，是正观所观的缘起正法，这可从本论开端的八不颂看出。先说了八不，接著就称赞佛陀的「能说是（八不）因缘」（缘起），是「诸说中第一」；八不是缘起的真相，八不的缘起，才是佛说的缘起正法。缘起是说一切法皆依因托缘而生起、而存在，没有一法是无因而自性有的。这在《阿含经》中，佛特别的揭示出来。有外道问佛说什麼法，佛就以「我说缘起」、「我论因说因」答覆他。这是佛法的特质，不与世间学术共有的，佛弟子必须特别的把握住他。

（《中观论颂讲记》，页6-7）

## 中观·瑜伽fxhsf

**吕激** 中观瑜伽说本一贯，明乎此义，乃得二者之真。然谈中观瑜伽之学者，千馀年来，皆喜离而为二。其在印土，自世亲而後，中观瑜伽即成对峙，相持不下。至於中土，亦同此弊，如三论学者即喜用其说以破《摄论》、《地论》、《地持》（皆属瑜伽），此中症结何在，今从《掌珍论》、《百论疏》推究，实在於解观行之不善巧也。所谓不善巧者，乃与龙树提婆原意不尽符，非谓其无观行也。即以此故，乃於中观瑜伽一贯之义不能了然。其说颇繁，今但撮要言之。

龙树提婆观行途径果如何耶？此从前文所谈《广百论》中观行一颂可见一斑。颂说识为有种，当须除遣。识依境起，是故遣识必须观境。无论我我所根境有为无为等，一入中观之观，皆谓之境。即云观心，亦属境边。先认定此点，再释境义。

云何为境。依通义言，境即心之所缘。但中观之说微有不同，如《广百论》〈破根尘品〉中颂云，令心妄取尘，依先见如焰，妄立诸法义，是想蕴应知。此颂意谓世间所见种种尘及法义，均出於五蕴之想。此想用极利，能令心取尘，念念明记，妄现种种法义。由此颂说，参以护法所释，可知中观言境，尚非泛说识之所缘，必须经想而成。境之为想所妄取、妄立，除由《广百论》文推论外，更可以吉藏《百论疏》中所存关河旧说证之。

吉藏在陈隋之交，时值乱世，与其徒广收各寺所存著述，集满三屋以资博览，其书后来皆亡，但旧说存於彼著述中者不少。如说《百论》十品，以〈破尘〉一品为最要，并引论之末品破水想而不破水解之。谓愚人见阳焰，妄生水想逐之疲劳，智者告言此非水也，是断彼想非破水也。此即关河旧义也。以此证今之说，更见中观观行在於观境，而境为想所妄取妄立，可无所疑。设於此点明了，则中观瑜伽一贯之义可通矣。吉藏虽知其说，但於想义未尽透彻，故所解说仍不合原意。至於清辨，非不了然於此，但故意立异，亦有可议之处也。今更从正解与误解两方面申言之。

(一) 正解 云正解者，谓境是想所妄取、妄立。何谓妄取，何谓妄立，可依大乘毗昙解说。所取者像类（单一为像，繁复为类），像类即相，今不云相而言像者，以想之用在於构画，其所取相犹如画像也。所立者假名言诠（即名）。相（所取）名（所立）皆出於想。二者之因亦谓之想，是为果中说因（印人立名方法有因中说果、果中说因）。非但相名为

想，乃至相名施设亦谓之想。想有如此多义，故观想之所取所立，亦谓之观想也。《百论》说但破水想不破於水，此想非谓心想，乃妄取妄立之想，瑜伽释作想事，义更完备。此则中观家之所谓境也。

复次，於所观境，观如何相，是相即空。空者，空其所取所立，即所谓空想也。何以要空所取所立耶？以其不如实故。若实有者，焉得谓空。此空亦谓自性空，以无实在自性故。由何而知有实不实耶？此别有依。如《百论》云，但破水想不破於水，水即所依，以有水故知焰非水。瑜伽释此则曰，所空者假说自性（有处说空，说自性空），所依者离言自性（有处说非空，说实有性），依此非空离言自性，始知假说自性空而非真。如是观空，方能与实相相应，始可证得实相，而观行亦不唐劳。中观观行正解，应如是说。

（二）误解 吉藏不善梵文，隔於翻译，故所解有未能尽合者。彼虽知破水想而不破水，但於想之名义未按实在，如谓破尘应名破想，由想取尘，破想即破尘，以此为破病不破法云云。此说以水为尘，以想为心，却不知中观观境之想，并非心想也。又谓破病不破法，如病目见空华，翳去华除，斯乃唯识之义云云。此亦与实际不相应。中观所破即所观，故《中论》说观一切法，《百论》则说破一切法也。若破病不破法，即应观病不观法。云何中观常以如幻如空华喻观境耶？於此可见其说之未尽透彻也。

其次，清辨好奇立异。奘师《西域记》谓清辨尝服僧伽之服，名为大乘而服则外道，亦可见其好奇矣。龙树提婆之说与无著世亲实系一贯，而清辨於此立异，谓无著之解与龙树不符。所著《中观心论》即针对中边，谓所观自性空是缘生法无生无性故空，非依生无性而空。又经云由彼而空依彼而空，乃由俗且依俗，所由所依是一法。此等说皆为故意立异。後来演绎成真空俗有之说，以为世间假说法有，谓之世俗有，胜义则无。於二谛亦有异解。其实二谛肇自佛语，大小乘解说变化虽多，而实相之理则一。清辨立异，乃以二谛之歧义而歧实相，实相果能歧之乎？且二谛者，方便也，为证实相之用。若谓有一方便即有一实相，是亦不如理也。

後人解说二谛，有十馀种异说，清辨用以区别中观瑜伽者有三种。一者世俗是假，胜义是实。二者世俗言诠，胜义离言。三者世俗杂染所行，胜义清净所行。无著之解实相也，如中边言，虚妄分别有，於此二都无。有者假有（有而不实）无者实无。若以假为俗，即虚妄假有，以实为真，即计执实无。假有实无，何尝不是二谛，俗有真无。但清辨於此不许，而别以言诠离言为说，谓若用言诠三性皆俗，胜义皆无，此非故意立异耶。

即以言诠离言为准而谈真俗，无著亦分别假说自性与离言自性，假说自性是世间法不离言诠。离言自性是胜义法言诠不及，是则真俗有无亦不可定执也。而清辨又以染净所行为言，谓根本无分别智为清净所行，并无胜义离言自性，以无分别智非但无言诠，亦无离言也。如此辩论无有穷极，即终无结论可得。然而实相一如，岂依此论议而改易耶。故清辨立异之处，不可不善辨也。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1325-1329）

ysl c-p0460中观方法论 上册

## 中观方法论

**印顺** 中观与中论，是观察中道、论证中道的方法，是体悟中道实相必不可无的方法。所以中观与中论，是中道——真理的方法论；用世间的术语说，即是论理学。（中略）

现在说中观，中论即是中道的方法论、论理学，这不但事实如此，在名称也是如此的。如正理是真理，在印度早成为论理学的专名，而龙树的《中论》等五部论典，即被称为「五正理聚」，这可见中论等即是以论理方法探究真理之学。又如《菩提道次第广论》，即每称中道观察为「正理观察」。法相唯识家的因明，与龙树学系的中观，虽同为论理方法，而因为中观本源於佛陀的缘起法，因明却仅是正理学派方法——可说是常人的方法论的修正。所用的方法不同，所以对究竟实相的中道，也不免有所不同。这也是空有二宗的根本不同处，所以要特别的揭示出来。中国的古三论师，并未使用因明式的方法。到了唐代的新三论宗，即贤首承日照三藏的学系，也采用了因明（不过，也说他是不究竟的），如《十二门论宗致义记》所说。中观学在印度，龙树论是没有承认正理学系的方法论的。到了清辨，大概是为了争取唯识学者的同情，完全采用因明的论理法，造《般若灯论》及《掌珍论》等。这是没有确见中观的深义所在，难怪为月称所破。为了辨别论理方法的不同，从二方面来说明：

（一）中国古三论师教导学人，有入门的「初章义」与「中假义」。初章，譬如读书的先学字母，就是第一课的意思。要学中观，第一步必须明解初章，即破斥外人的立义；然后进一步修学中观家的正义——「中假」。常人、外道、有所得小乘，以至有所得大乘，对于诸法都有一根本的错误，

根源於此种错误而影响一切思想学说，无不成为错误的。非将这一根本错误破除，是不能正确的理解中道，进而体悟中道——中观的。初章，为一根本而共同的错误的论证法。今举「生」、「灭」二名而论：「他有生可生，有灭可灭。有生可生，生不由灭；有灭可灭，灭不由生。生不由灭，生非灭生；有灭可灭，灭非生灭。生非灭生，即是自生；灭非生灭，即是自灭。自生即是实生，自灭即是实灭。」

他，即是中观者以外的一切。他们认为某一事理的存在，是有它的独立存在性。如生，即不是由於灭、不离灭而此「生」的，所以说他不由灭而生，不是待灭不离灭的生。这样，即违反缘起的相依相待而有的真理，而成为反缘起的实有了。在三论师说的实生实灭，即是不合佛法的倒见。实体的生灭，即说明他的生灭反真理而不能成立了。

反之，中观的正义，即中假义，论说的方法如此：「今无生可生，无灭可灭。无生可生，由灭故生；无灭可灭，由生故灭；由灭故生，生是灭生；由生故灭，灭是生灭。灭生即非生，生灭即非灭。非生非灭为中道，而生而灭为假名。」今，即是中观者，无生可生，无灭可灭，即本著中观的毕竟空义，否定有「生」、「灭」的自性，也即是不执有实性的生灭。因此，生是由於灭、待於灭、不离灭的，是依於缘起法的相依相待而成立。即生的灭，即灭的生，即否定「生」、「灭」的实性，契入非生非灭的空性——中道，因而成立「生」与「灭」为因缘的假名。

初章与中假的要义，在指出外人与中观者，對於一切的一切，有著根本上的认识不同，而成为方法与结论的不同。如上所说的生灭，中观宗彻底的确立，缘起法是即生即灭的，这是《阿含经》的根本论题——是生也是灭；相对性与内在的矛盾性，为缘起法的根本性质。然这在中观以外的学者看来，是难得理解的。中观以外的佛学者，以及一般人，他们以为：生是生起，灭是消灭；生既是生，即不是灭；灭既是灭，即不是生。生与灭，简直是隔别无关的。佛说的「即生即灭」，是怎样的困恼他们！

本来，这是世间普通的思想方式，和西洋三段论法的形式逻辑相同。如生是生非灭，灭是灭非生，这近於形式逻辑的同一律与矛盾律；不许生而可灭灭而即生的，即是排中律。这种含有根本错误的认识及其方法论，西洋的形式逻辑如此，印度的五分作法以及三支论法都如此，都不过是庸俗的浅见。若依中观的论理说：生是生，也可以是灭的；离了灭是不成其为生的。灭是灭，也是生，灭是由於生，离了生是不成其为灭的。这从无

自性的缘起法，说明如幻的生灭。这种论理方法，近於辩证的逻辑（自然有他根本的不同点）。

古三论师的初章、中假义，是明显地划出二种认识的不同；因认识的不同，所以论理的方式与结论也不能相同。主张有自相的学者，虽也明因果，说缘起，而因他们不能如实的明见缘起与依据缘起法则，故结果不免於反缘起而流於断常二边。所以要如实的体达中道，對於这种反缘起反中道的认识与论理法，必先加以破斥，才能引生如实的中道。这二种认识方法的不同，也即是空宗与有宗的方法论不同，明显地划出了两宗的根本差别。彻底的说，这种差别，就是圣凡、迷悟的差别。破迷启悟，转凡成圣的根本关键，就在我们认识事物的是否正确。要革新以往含有普遍成见——俱生法执的世俗认识，势非从中观的方法论著手不可。（中略）

（二）由印度传入西藏的中观，也有这一分别。这在月称论师對於清辨批评佛护的反驳上，可以看出中观者与一般学者是怎样不同的。月称曾提出两个名字：一、自续——或译自立量；二、应成——或译随应破。清辨批评佛护：不能专於破他，要以因明的论理方式建立缘起性空的自宗。这如他的《掌珍论》，曾成立二量：「真性有为空，缘生故，如幻。无为无有实，不起，如空华。」这种自立比量的方法，在月称看来，是根本没有理解佛护的意思，没有理解中观者与一般人的认识方法如何不同。因为因明的三支比量，有一基本原则，立敌间要有共同的认识；即宗支的有法及能别，必须彼此极成。如立「声是无常」，那末「所作性故」的因，和「如瓶」的喻，也要彼此有共同了解，这才能以彼此共同的成立彼此不同的自宗。

月称在《明句论》里，对清辨用因明量成立自宗的批评，指出「有法」与「法」，以及「因」、「喻」，中观者与外小等甚麽都不共，这如何能用自立量呢？这是正确不过的。即如清辨《掌珍论》的「真性有为空，缘生故，如幻。」唯识家就可以说：空不是真性有为的法，真性有为是非空非不空的。「缘生故」的因，不但不能成立中观的空，反而成立唯识的不空。「如幻」，唯识家也不承认如幻是空的。这可见月称批评清辨的自立量，是非常正确的。對於一般非中观者而自立比量，根本不可能；仅可以他人所承认而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所谓「以子之矛，攻子之盾」，所以月称主张随应破。这虽在与清辨辩论是否可以自立比量，其实即说明了中观者与一般人的认识有根本不同处；即中观学者所信解或

悟入的如幻缘起，与常人执著实有的因果法，或者也名为缘起，根本不同。差别的根源，即在於彼此的认识不同，因而论理的方法也不能一致。

因明等形式论理，是不能用以论证中观深义的，不能用为通达究极真理的工具。这在唯识家，也未尝不知「真如无同喻」。如《楞伽》等经，都对五支论法有所批评。但这是说它不能把握究极的真理，在相对的世俗真实上，依旧是有其作用的。这如依地球为中心以观测天象，有它范围内的正确性，若依之扩大观察，它的正确性就渐渐消失了，不能不加以修正。用因明等论理来成立世俗的事象，而不能用来探求究竟真理，也如此。不能依於即空的缘起法的论理法，不能用以论究真理，不能破邪显正，《中论》〈观五阴品〉即早已说过：「若人有问者，离空而欲答；是则不成答，俱同於彼疑。若人有难问，离空说其过；是不成难问，俱同於彼疑。」

离了法性本空，即不能理解无性的缘起，这在答覆他宗和难破他宗时，即不能成为正确的答覆和真正的破除。怎样成立自己，他人也照样的可以成立他；用某种方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由来反问自己，也就无法成立了。同一的认识以及大致共同的方法，是会遭遇同一命运的。如佛弟子用无常去破斥外道的常，外道也可以用常来破斥你的无常。你若以理由来成立无常，外道也可以理由来成立他的常，究竟谁是真理？因明中的「相违决定」，康德的二律背反，完全暴露了此一论理的缺点。所以，唯有能了达诸法是即空的缘起，本著诸法本性空寂的见地，展开缘起的论法，这才能彻底难破，彻底的答覆别人。才能真正破除他人的错误，真正的显示真理。所以说：「以有空义故，一切法得成。」所以在方法论的立场，通达中道实相，非依於即空的缘起法不可。（中略）

由听闻正法，进而如理思惟，法随法行。即从闻而思，以便从思而到达修证；即以思慧为主而兼摄闻慧、修慧——实际观察的阶段，名为比量。中道的正见，即由比量而来。三种般若中，此即观照般若。观慧的寻思、抉择、审察阶段，如为世俗事相的观察，不净观、慈悲观等，即因明式的论理方式，也是可用的；但在探究究极真理的抉择、观照，那非使用中观的方法不可。

中观法，不是从形式的差别去考察，而是从内容的彼此关涉中去考察；是从缘起法——内在相依相待中，更深入到事事物物的本性去观察的。由缘起法以观察无自性的因果事相，即从缘起到缘生，这是随顺世俗的中观法。依缘起法以观察法法无自性的本性，洗净众生的一切错谬成见，即从缘起到寂灭，这是随顺胜义的中观法。随顺世俗的中观法，是基於缘起的

相依相待，相凌相夺以观察一切，也不会与因明的方法全同。特别是：依缘起相依相待，相凌相夺的观法，随顺胜义的中道而倾向於胜义——「一切法趣空」的观慧。观慧虽也观察不到离言的中道胜义，而依此缘起观，却能深入本性空寂，成为深入中道的不二法门。中道离一切相，但即为成立缘起的特性，中道即缘起的中道；缘起的因果生灭，当下显示这空寂的真理。譬如江水在峡谷中，反流而激起狂浪，然同时他即反归於平静，而且直趋於大海。在这怒浪狂跃时，虽未能想见海水的一味，但能顺此水势而流，即必有会归大海的可能。从缘起法以观察中道，也即是如此。

文字（即总摄一切名相分别）性空即解脱相，趣入离言是不能离弃名言的。所以说：「言不是义，而因言显第一义。」有些人以为真理离言，甚麽也不是，任何观察也观不到中道。於是无闻无慧，要离一切的论法、观法而直入中道。那里知道这是不能到达中道自证的，这只能陷於无想的定境而已！惟有中观的观法，是随顺缘起性空的中道观，是缘起而性空的方法论，也是随顺胜义的方法论。莲华戒在《中观光明论》里也说：「何等名为了义？谓有正量，依於胜义增上而说」；「言胜义无生等，其义通许一切闻思修所成慧，皆名胜义，无倒心故。」《中观庄严论释难》：说「何谓无自性性？谓於真实。言真实者，谓随事势转比量所证真实义性。」中观的教法，即我们的闻思修慧，虽不是离言的，而能顺流趣入离言的中道。

依此深入中道正观，精勤修习，将根本颠倒的自性彻底掀翻，直证真实，此即无漏现量的自证，也即是中道的现观。三种般若中，此为实相般若。此实相般若，才是真般若；前二般若，是达到此实相般若的方便，所以因得果名，也名之为般若，为中观。要到此田地，须依中观的方法论。所以我们应以信顺中观教为本，进而运用中观的方法以观察真理，以趋入中观的现证。闻量、比量、现量三者，在正观真理的过程上，是有著连贯性的，必然的关系性的。忽略此点，纵以为理事圆融，而实际上必然落於两边！

（《中观今论》，页43-52、54-57）

## 比量

**呂澂** 人们的正确知识，除掉现量，就只有比量。现量以纯粹的感觉为主，范围狭隘，比量却通於思维的绝大部分，思维逻辑是完全包括在内的。这可分作两类：自己了解事物作用的叫「为自比量」，将自己的知识传给别人，或者提出自己的主张来加以论证，这些叫做「为他比量」。两类比量的性质、成因都一样，不过为自比量用思维，为他比量用语言，形式上显然不同。而思维和语言原来密切相关，所以也可说，为自比量是结构语言的思维，为他比量是发表思维的语言，二者只各有偏重而已。现在先说为自比量。

比量属於间接的知识，乃是依据已知经验推度未知事物的。推度的方法要凭藉一定的理由即「因」来做媒介，从已知的部分通到未知去。这样的因，应该具备三种性质即「三相」。由此，为自比量也说为从三相的因所生的知识，而这知识的本身即系量果，和前文所说的现量的情形是相同的。

现在问：因的三相是些什麼呢？第一、在所要推度的事物即「所比」上的确有因，第二、在和所比同类的事物即「同品」方面决定和因相关，第三、在和所比异类的事物即「异品」方面决定与因无涉。

这里所用的所比、同品、异品这几个术语，还需略加解释。所比，是说思维里要加以「某种差别」判断的事物。某种差别的术语叫「法」，含有这种差别的事物便叫「有法」，因此，所比不外是一种有法。同品呢，就是所比以外的一些有法含有所作判断的共同性质的。在因明的典籍里，常常举当时各学派所争论的一个主题来作说明的例子，即是：「声常呢，还是无常？」声在这里主要地指概念说，不单是泛泛的声音。

有些学派像属於婆罗门一系的，认为概念原在事物以外永久存在著，或者概念一经构成以後就再也不会变化、消灭，这些都是说「声常」住的，佛家不然，说「声无常」。现在还可以用这个例子来作上文的说明。假使我们要对声加以「无常」的判断，这里声就是所比，在它以外的事物像瓶、盆等日用器具，也会有我们所要判断的无常性质——这祇指一切无常现象的共同性质而言——那些就可看做声的同品。

至於异品呢，原来是「非同品」的意思。这可从最宽的范围说，同品以外的一切事物，都是异品。又可从最窄的范围说，和同品正相反对的才

是异品。也可以直接地说，没有同品意义者就属於异品。现在仍以声无常那一判断做实例，印度多数学派都承认有纯粹的虚空，它和包涵其中的物质变化无关，不会有无常的意义，所以可当作异品。

明白了所比、同品、异品的所指，我们就可以总结说，對於「声无常」这一判断要举出它的正当理由即「因」来，一定是在所比的声上面含有著的，也和同品瓶盆等决定相关的，却对异品虚空决定无涉的；这样说那个因，是具备了三相的。（中略）

次说为他比量，这是表白具备三相因的语言。此量原来指的知识，现在又说为语言，是因为有了语言就能发生比量的知识，知识是果而语言是因，因上假立果名，所以也可称语言为比量。这样语言运用起来有一定作法。在陈那以前，佛家通用宗、因、喻、合、结的「五分」，後來经过陈那精简改为宗、因、喻的「三支」。五分变三支，这不单是形式上的简化，实际性质也改动了。比量所用正确的因，必须具备三相，这从陈那加以判定後才确实了其意义，而三支作法正是清楚地表白这样三相出来，和五分泛泛地譬喻比度的方式完全不同的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2410-2411、2415-2416）

yslc-p0464牛头宗 上册

## 牛头宗

**印顺** 江东所传的「文殊般若」，使道信的「楞伽」禅，进入一新的领域。而江东的禅学，以润州牛头山为中心而勃兴起来，對於称为「南宗」的曹溪门下，意义更为重大！

牛头宗的传承，一向说是：四祖道信付法融，别出牛头一派。法融为牛头初祖，以下是智岩、慧方、法持、智威、慧忠。经近代的研究，对道信与法融，法融与智岩，智岩与慧方，是否有师资授受的关系，是很有问题的。一般以为法持从弘忍修学，开始与达摩禅发生关系，其实也还值得研究。（中略）

传说中的牛头宗，六代相承。但真有师承关系的，最早也只能从慧方传法持开始。从法持到智威，才逐渐兴起。到了智威以下，出了牛头慧忠，鹤林玄素，而法门才大大的兴盛起来，成为与南宗、北宗并立的牛头宗。

（中略）

牛头山中心的般若南宗，与楞伽南宗，有过多次的接触：慧布与慧可，智岩与僧璨，善伏与道信。楞伽系到道信而融合了（文殊）般若，江东般若系也一再与达摩下的禅师有接触。自称南宗的两大系统，在长期的发展中，无疑的会逐渐融合起来。

牛头山的禅法，有南宗——般若的悠久传统；禅师们有显著的区域色彩。面对东山法门的兴盛，而有牛头六祖说，道信印证法融的传说。这虽没有古代的明文可证，但了解当时佛教的情势，牛头禅形成的真实意义，就会充分的理解出来。弘忍在凭茂山，「法门大启，根机不择」，二十四年（652—675）的弘化，被誉为：「自东夏禅匠传化，乃莫之过」（《传法宝纪》），形成当时的禅学中心。「自菩提达摩天竺东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍。继明重迹，相承五光」（《荊州玉泉寺大通禪師碑銘》）。一代一人的付嘱说，「相承五光」，在弘忍晚年，成为定论；这是东山门下所同说的。

弘忍入灭，弟子们分化各方。六九〇年（天授元年），神秀在玉泉度门兰若开法。长安元年（701）应召入京，被尊为「两京法主，三帝门师」。景龙二年（708），玄赜又奉召入京，从六九〇到七二〇——三十年间，为以神秀为中心，禅法盛行中原，东山法门为朝野公认禅法正宗的时代（还没有进入南北抗争阶段）。

在这一时代，牛头山法持卒於长安二年（702），智威卒於开元十年（722），慧忠也在山（约706入牛头）十多年了。二百多年来成为（南朝）佛教中心的江东，面对东山宗的盛行中原，形成正统，是不能无动於衷的。於是推牛头山法融为初祖，网罗前辈的著名禅匠，成立牛头五祖说，约在智威晚年，慧忠已在山的时代（715顷）。智威晚年，这一传说——五代说已经形成，所以智威对玄素说：「东南正法，待汝兴行！命於别位，开导来学。」智威传慧忠，慧忠是当然的牛头六祖了。牛头六代，也是一代一人的付嘱说，是模仿东山法门的（否则，何必将传承不明的禅师，列成五代、六代呢）。牛头六代说的成立，是对抗东山法门（弘忍门下）的；是江东（南朝）正统，与北方正宗对立的。不过，东山法门是全国性的，牛头山是地方性的。时代已进入大统一，有显著区域色彩的对立，是不能长久维持的。

牛头宗以法融为初祖，可以看作「东夏之达摩」。但在禅法重传承，重印证的要求下，达摩禅盛行，几乎非达摩禅就不足以弘通的情况下，牛头山产生了道信印证法融的传说。（中略）

牛头山仰推道信，而想保持江东禅的独立性，与东山法门对立，实在是不容易的。牛头的传说，虽强调法融的独立性，但承认道信的传承，就显得法融的本来没有彻底了。后来曹溪门下，顺著牛头宗的传说而加上几句，牛头禅就成为达摩禅系的旁支。在大一统的时代，终於为曹溪禅所销融了。

（《中国禅宗史》，页95、101、108-111）

ysl c-p0467牛头禅 上册

## 牛头禅

**印顺** 《绝观论》（及《无心论》），《心铭》（及《信心铭》）所代表的牛头禅学，与达摩禅系的东山宗，原是明显相对立的。法融卒於永徽三年（652），比道信迟一年。达摩禅从「二入四行」的「安心」，及传说的「安心法门」，道信的「入道安心要方便」以来，一贯以「安心方便」著名。而道信从「念佛心是佛」，树立了「即心是佛」，「心净成佛」，更显出《楞伽》佛语心（后人说「佛语心为宗」）的特色。对於这，牛头禅采取了独特的立场，如《绝观论》（第一问答）说：

「问曰：云何名心？云何安心？」

「答曰：汝不须立心，亦不须强安，可谓安矣！」（《禅宗全书》36. 87a）

只此开宗明义，便显出了牛头与东山的显著对立。（中略）

「空为道本」，「无心合道」，可作为牛头禅的标帜，代表法融的禅学。（中略）

《绝观论》以「大道冲虚幽寂」开端，立「虚空为道本」，牛头禅与南朝玄学的关系，是异常密切的。（中略）

牛头禅的「无心合道」，「无心用功」，是从道体来说的。以为道是超越於心物，非心境相对所能契合的。不能发现分别观察的必要意义，不能以分别观察为善巧方便，但见心识分别的执障，於是「无心合道」，「无心用功」——发展出一种无方便的方便。其实，这是受了庄子影响的。庄子说：玄珠（喻道体），知识与能力所不能得，却为罔象所得。玄学化的牛头禅，以「丧我忘情为修」。由此而来的，如《绝观论》（第四十五问答）说：

「高卧放任，不作一个物，名为行道。不见一个物，名为见道。不知一个物，名为修道。不行一个物，名为行道。」

发展所成的，南岳、青原下的中国禅宗，与印度禅是不同的。印度禅，即使是达摩禅，还是以「安心」为方便，定慧为方便。印度禅蜕变为中华禅——中华禅，胡适以为是神会。其实，不但不是神会，也不是慧能。中华禅的根源，中华禅的建立者，是牛头。应该说，是「东夏之达摩」——法融。

（《中国禅宗史》，页115、117、119、127-128）

**吕激** 由於道信的禅法逐渐在《楞伽》之外吸收了《般若》的思想，所以还发生了一些附会。当时江南一带另有出自三论宗的禅法，後來形成牛头禅，逐渐被说成是来自道信的传承，同道信拉上了关系。并且说道信曾经对牛头禅的开山法融禅师的禅法，亲加印可，使之成了道信一系的别支。

事实上，这是不正确的。这种附会的来源可能是这样的：到了盛唐时候，禅宗的南北宗分了家，北宗为神秀一系，南宗方面有个时期又分为洪州（江西南昌）马祖的南岳一系和荷泽的神会一系，同时还有牛头的慧忠、玄素（也称马祖）一系，形成鼎足而三的局势。各派在叙述传承的时候，牛头就把传承上溯到五代为：法融——智岩——慧方——法持——智威——慧忠——玄素。实际上，追溯到慧方还可信，智岩以上就无材料可以确定了。因此，这一传承的本身就可疑，硬把法融拉了进去，是没有甚麼根据的。

其次，法融的禅法从《续高僧传》记载看，是出自茅山的灵法师。灵法师在法朗门下与明法师同门。法融在灵法师处学习以後，长期修行，在静林中默坐达二十年之久，最後入牛头山就再也没有离开了。道信时在双峰山，也是多年未曾出山，怎麽能说两人有过往来呢？至於传说道信是在双峰山看到牛头山有云气，相信其地必有得道的人，於是千里迢迢地去指点法融的禅法，那更是无稽的神话了。

另从法融的著作《心铭》、《绝观论》看，其基本思想是讲三论宗的无心之理，由「无心」即「心性本空」的基础出发，因此他所得出的结论乃是「绝观忘守」，无所谓有心可守，更没有甚麼可观。这与道信的主张守一、守心等论点显然相反。那麼两人的师弟关系从何构成呢？不过牛头

派中的法持一家，曾受过弘忍的教，可能弘忍也传授了禅法给他。但是，弘忍自己认可的传道者只有十一人，其中并无法持名字，所以很难轻下断语。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2763-2764）

yslc-p0468手印 上册

## 手印

**印顺** 「佛法」说「三法印」，「大乘佛法」说「一实相印」。印（mudrā）或译「印契」，是标相、标帜的意义。如说三法印，证明这是「佛法」，与佛说相符合，是可信可行的，所以名为「印」。大乘经中，有由此而契入的「门句」；不可破坏，不可动转的「金刚句」；与实相相符的「印句」。

《大集经》〈陀罗尼自在王品〉，说「大海陀罗尼」，内容是「无所有印」到「颇印」（四十二字中的二十六字）。《大宝积经》〈被甲庄严会〉，说「虚空印」到「涅槃印」——十六印。《等集众德三昧经》，说「八种法句」，内容是「空印句」到「灭尽印句」。「大乘佛法」的印，是印定甚深义的。在世俗中，印是「符信」：物品，书写，雕刻，凡用作证明的，都是印；我国所用的印，玺，关防（近代有签字、指印），都是。

在译传的教典中，传出的明咒，起初是没有「印」的。（传为东晋所译的）《灌顶神咒经》，初说「文头婆」（mudrā）——印：以圆木写（应该是镂写）五方神王的名字，以印印身，可以治病；随印所向处，可以止风、火，退盗贼等。梁代失译的《阿吒婆拘鬼神大将上佛陀罗尼经》，才见到以手指结成的种种印（有的伴有身体的动作），这就是一般所说的「手印」——身密（kāya-guhya）了。两手、五指不同结合所成的不同手印，都是有所表徵的，如定印，智印，转法轮印，施无畏印等。

一切咒语，与不同的手印相结合。修持时，手结印契，口诵真言，心存观想；佛、菩萨、金刚所说，有加持力，如修得「三密相应」，就能深达如来内证功德，通达《大日经》所说：「乃至身分举动住止，应知皆是密印；舌相所转众多言音，应知皆是真言。」这是适应世俗（印度神教也有手印）所开展的秘密法，手印变化繁多，与语密的明咒一样。西藏传有「大印」，依「俱生智见」而进修成佛，一般称之为「大手印」，可见「手印」在「秘密大乘」中的影响了！

(《印度佛教思想史》，页426-427)

yslc-p0471月官 上册

## 月官

**吕澂** 在晚期瑜伽行派中还有另外一家——月官（旃陀罗瞿民）。他是公元第七世纪的人。义净去印时，正当他的晚年，《南海寄归传》第四卷中对他有简略的介绍。说他是东印度人，在家佛徒，称赞他为「大才雄菩萨」；并介绍了他的一首小诗，内容讲毒境之为害尤烈於毒药云云。

西藏關於他的材料更详细，说他博学，精通内外学说。传说他对世间的声明、工巧，佛家的赞颂、义理等四类著述各有一〇八部，总计四三二部。而他平日对於《般若经》、《华严十地品》、《入法界品》、《月灯三昧经》、《楞伽经》等五部经，讲述弘扬，努力宣传。月官著作汉译的一部也没有，藏译的有四十馀部，其中过半是關於密教的。不过这些著作是否都是他的，还可以研究。另外，属於赞颂的只一部，名《忏悔赞》；属於义理的，關於菩萨地律仪的有《菩萨律仪二十论》（以二十颂概括菩萨戒的内容）；關於本生的（也可说是戒律类）有《世间欢舞》，此外，还有给弟子们的信名《与弟子书》（是韵文长诗），是文艺作品，梵本尚存，可以窥见他在文学方面的造诣。

最後，關於声明（文字学）的著作有多种。声明的根本经典是《波腻尼经》，月官对它有个发挥其说的注解，通常称为《旃陀罗记论》（记论指关於声明方面的书）。除了这个大部头外，还有一些讲文字结构等的小册子。月官的声明著作，在西藏很受尊重。本来，印度注解《波腻尼经》的有八大家，传入西藏的只两家，月官以外，另一家为自在铠。自在铠著有《迦罗波经》。两家中，因为月官是佛教徒，所以更受重视。但是，月官一家，比较难懂，人们把这一派的人称为「难学论师派」；自在铠一家比较容易学，他本人是刹帝利出身，所以把这一派称为「易学王者派」。这两家的声明著作都是西藏研究梵文者通常要学习的。

月官的四百多部著作，只留下了十分之一，梵文留下的更少，只有那封信了。月官对瑜伽行派学说应该有不少发扬，但留存的著作，仅那部《二十论》讲到了瑜伽的学说，而且很简单，只把菩萨戒的每个学处（戒律的每一条）中心提出来，立个名目，结为偈颂，以便学习而已。他所立的名

目，与玄奘译本比较，也有些出入，奘译为四十七条（四重戒，四十三轻戒），月官则把轻戒开为四十六条，多出了三条，但这只是对原戒所作的开合工作，内容并无变化（有的奘译一条，他开为二条）。由这上面也表示两家的传承不同。西藏方面，对菩萨戒的说法，就是完全按月官传承的。

据西藏佛教史资料的记载，对月官的评价相当高。当月称（清辨以後中观派的大家）在那烂陀寺大弘中观时，月官作为一个瑜伽行派的学者特地去找他议论。两人以前没有见过面，月称对月官只是慕名，相见之後，月称自然要问问来人的学问程度如何，月官很巧妙地回答说，我没什麼学问，只不过精通三部著作而已：一是《波腻尼经》，二是《一百五十赞》，三是《文殊真实名经》。月称一听，认为来人极不简单，因为精通了这三部书，基本上把世间和内外之学全掌握了。声明是四明中最难学的，精通它，其馀三明就不用说了。《一百五十赞》是佛教中显教著作，《文殊真实名经》是佛教中密教著作，精通两经则显密都掌握了。月称便说：这麼说你一定是月官了。因为这三部书除了月官之外，别人是没有这麼大的能力精通的。月官很自信地回答说：是的，别人都称我月官。这也可见当时月官的名声很高。

两家中，一是用中观无自性的说法来讲中道，一是由瑜伽唯识性的说法来讲中道，往返争辩，达七年之久。这次辩论还是公开进行的。按照那烂陀寺的制度，不是一般学者都可公开对外辩论，只有少数有学问的大家才具有这种资格，月称是当时唯一有此资格可对外公开辩论的人。月称与月官的公开辩论，当时参加旁听的群众很多，七年之内，使群众对两家的学说，也有不少的了解，甚至牧童们也懂得一些。大家对两人辩论最後所作的评价是：「噫龙树宗义，有药亦有毒。」这是说，月称所传的龙树学，有可取的，也有不足取的。又说：「难胜（弥勒）无著宗，诸众生甘露。」就是说，月官所传的瑜伽学则完全可取。从这些反映看，月官对瑜伽行派的学说是有发展的。推想，这也是符合实情的，因为清辨、月称曾对瑜伽行派有过批判，月官如果仍然保守旧说是行不通的了。月官在这场争辩中获得好评，必然是他对瑜伽学说有了发展。不过这仅是一种推想，具体内容，已无法弄清楚了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2272-2276）

## 月称

**呂澂** 中观学派从清辨开创局面以後，跟著来的大家有月称。月称出於佛护一系，佛护弟子有莲花觉，他就是莲花觉的门下，南印萨曼多人，婆罗门族，少年出家，精通佛家学说。後來在那烂陀寺当住持，是当时的有名的学者，曾同月官有过辩论。著作现存的梵文藏文本都有，共十餘部。就西藏译本言，關於密教的有九部，显教的也有九部。龙树的五大论，他对主要的《中论》、《六十颂正理论》、《七十颂空性论》都有注；提婆的《四百论》，他也有注。此外，还有中观通论性质的《入中论》，有颂文，有长行，是他的一部主要著作。月称的《中论》注解很详细，别名《明句论》，有梵文本，西洋学者已校刊出版。其中头一品〈观缘品〉，与本宗的最後一品〈观涅槃品〉，经苏联·彻尔巴茨基译成英文，译得很好，很清楚。近年来，日本·荻原云来译出六品，山口益也译了十一品。宗喀巴的《菩提道次第论》、《辨了义不了义论》两书，引了《明句论》的原文，也可从中看得出一部分内容，两书已由法尊译成汉文。《入中论》，西洋学者也已校印，法尊也从藏译本全译出来。月称的学说传入西藏的很完整，再加上後來宗喀巴的提倡，所以在西藏十分盛行。

月称的中观学说，比清辨更纯一些，也更极端一些，这是由於历史条件造成的。龙树、提婆时代，主要是针对有部，重点讲空、无自性。虽也讲中道，而中道本身是无自性，从无自性说发展到不落一边。到了无著、世亲时代，虽也讲无自性，但讲的已与龙树、提婆时不一样了；清辨是无著、世亲以後的人，他不可避免地会与瑜伽学有联系。月称则不同，走向了极端，非但同瑜伽对立，就是对清辨的态度也加以肃清了。这点可以从中观破除异见的地方看得出来，他的立场，与清辨是截然相反的。他是佛护的传承，佛护之说，清辨是反对的，月称要为佛护辩解，就得驳斥清辨。

首先，月称主要是在方法论方面发扬了佛护说。在方法论上，中观派本是以破显宗的，即自己不另外建立，把重点放在怎样破他上，《中论》就是这种方法的典型著作。只要指摘出敌论的过失，就算达到了目的。如〈观缘品〉讲缘起就是专门破他，一般讲缘起是讲生，而龙树讲缘起是讲无生，实际上是破四生（自生、他生、共生、无因生）的偏执。佛护即继承了这个传统，他对这品的解释就表现了这一特点。如破自生，他说：如果是自生，则「生应无用故」、「生应无穷故」。意思是说：「自生」就是说法本来就有，不应该再生，说它生，就毫无意义了；同时，「自生」

就应该是无穷无尽，永远存在。这样，就指出了自生说的矛盾，使对方的说法不能成立。

这种方法概括起来就是：如果按照你的说法，则「应」如何如何。这不是因明的格式，而是佛护特用的方法。清辨在《般若灯论》里，不同意佛护这种方法，认为在破他时要提出自己的正当理由（因明把这个叫因、喻。理由叫因，理由的证明叫喻），要用比量的格式来出过，才能使人信服。

到月称时，为了挽救佛护的说法，就为之辩护，说佛护的方法是正确的，而清辨的方法是错误的。因为中观派的根本精神是认为一切事物都是无自性的，因明的因、喻也应该是无自性的。而清辨要自立量，那就应该承认自因、自喻是实在的，只有先肯定了这点才能有立量，否则，如说无自性，便自相矛盾，因而不能成立。所以，运用因明的结果，就会形成自己理论上的混乱。

这样，清辨与月称两家就显出了分歧，并进而在中观内部形成了两个系统。月称一系是采用「应战」的方法，即随著对方的说法加以破斥，所以被称为「随应破派」。清辨一系，是自由独立的，议论不一定跟随敌论走，而采取比量的格式，被称为「自立量派」。

其次，關於胜义、俗谛的有无问题。中观派是以二谛立说的。按胜义谛说，一切都是无自性的，两家在这一点上是一致的。但是，世俗谛是否一切无自性？清辨承认由世俗谛讲，一切法有自性，月称则不同意，认为俗谛（世间）看著像有自性，这是由於被无明所蔽的缘故，那是一种「覆俗」（根本颠倒），所以从俗谛讲也是一切法无自性。两家在这一点上有很大的分歧。

月称继清辨之後，对瑜伽行派作了许多评破的工作。他的评破著重在瑜伽行派之说依他起有自性。月称认为，依他起是表示缘起的，而缘起的性质，一方面即是无自性。所以若承认缘起，便不能同时承认还有自性。瑜伽虽也讲空，但讲得不彻底，认为在依他起法上没有遍计执法便是空，并不是依他起本身就是空。如视绳为蛇，把蛇执去掉就是空，并不认为绳也是空。因此，瑜伽所说的空是他性空，而不是自性空。月称认为这样讲不合理，要空就是自性空。他说瑜伽行派依他法的根本性质是识，而一切识的根本是阿赖耶，所以月称也反对阿赖耶说，认为阿赖耶是一种假立，并无其识。何以见得呢？瑜伽要成立阿赖耶有许多理由，其中重要的一条是，如无赖耶，便不能成立业报，因为业在未受报之前，应该是存在的。

它存在何处？按瑜伽派说，业是以种子的形式存在於阿赖耶识中。月称批驳说，阿赖耶识是多馀的，业由於自身的相续是不会消失的。业的现行虽然消失了，但它的性质、势力并不消失，这只是业的状态不同，明显时是现行，潜伏时是消灭，事实上还是相续的。只有等到受报以後，才会真正消失，因而并不需要有个阿赖耶识保存它。月称既反对阿赖耶识，便连带著也反对前七识。

另外，瑜伽行派也主张自证。认为人之有记忆，包括对见闻觉知的记忆，是因为当见闻觉知之时，就曾自己对自己作过了解，这种了解就是自证。由於自证，就可证明自己是存在的，而不必由其他理由才存在。月称也反对这一点，他说，任何事物不能自为能、所，犹如刀不自割，手不自触。

最後，月称也批判了瑜伽行派心外无境的唯识说。唯识说以梦为喻，证明有心无境；梦中所见，只是心的构想，醒後所见，也同样是一种心的构想；梦与非梦，仅是浅深程度不同而已，并无原则上的区别。只有到达真正的觉悟时，才能认识到所谓境界，不过如幻如化。月称讲，心与境是平等的，如果似梦中无境，同样也应无心。他不承认睡梦中有心无境。

月称对瑜伽行派的这些指摘，也是有理由的，并未受到瑜伽派的反驳。这就看出，他对中观无自性的说法，发展得比较彻底。发展到後來，便把缘起性空的理论成为性空缘起，就是说，正因为无自性才可以说是缘起。这一说法的实际意义，就是在世俗上，肯定了无其名（性空），而有其实（缘起）。密教很崇拜月称，即利用其说，肯定烦恼，美其名为方便，实际上是纵欲。他们之牵涉到月称，不是没有原因的，因为月称也与密教有一些联系。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2285-2290）

ysl c-p0477 分别自性缘起 上册

## 分别自性缘起

**吕澂** 「分别自性缘起」是印度佛家最後发展的缘起学说。这里说最後，是因为从此以去，佛家逐渐吸取神秘思想，便失掉它的纯粹性，而终至面目全非了。分别自性缘起可看做受用缘起进一步扩大范围，涉及整个宇宙人生，要从那上面求得因果转变的法则来立说的。本来人生的彻底变

革必须就全人类著眼，不能不扩大到这样的范围，但所谓「自性」仍旧是人们认识上的事物各别现象，而它的具体内容用五位百法来分类也可以概括无遗。

这样的自性区别的构成，全靠名想即概念的理解，也就是它们自性认识通过了名想才各各区分的。名想不限於言说，心理上所有表象、观念，都包括在内，即不会言说的幼稚思想里同样有它相类的作用。不过名想的认识一度发生以後，通常有它的馀势遗留痕迹在心理上，作为再次认识的依据，这无异乎再次认识即从这样势力重新发现出来。如此作用，平常谓之「习气」或「熏习」，而就其能发生再认识的一点说，可以称做「功能」或「种子」。还有这种习气在遗留的中间，受著其他名想理解的影响，会不自觉地演变、发展，而增加它的力量，到达一定程度便有再发现的趋势，这种过程叫做「转变差别」，就是不同的转变。以上所解不用说是侧重在主观心理方面，并且特别注意到前後认识的一致乃至自他认识的统一等等的依据所在，也可说是有关认识的社会性的。

有一部分大乘学者解释熏习同意识的关系，很重视熏习势力的如何保存，於是就人们所有人格统一的意识状态，用世间库藏的贮存方式来理会意识上面的熏习，不过以为是无形的作用并没有痕迹可寻的。又有强调认识上表象的意义的，便说认识所得的只有表象，甚至说表象只是意识本身的投影，不必有客观的实在。这些都属於「唯识」的学说。「唯识」一名词原语为「毗若南补底」（vijñapti）指的是意识有所表白的状态。很容易引申出极端的解释，需得好好地加以辨别。至於从有关唯识的分别自性缘起现象上体认实相，依然要看表象是否同本质相符以及本质自身存在的价值如何等等问题而决定，内容错综，便结构成为「三性」。

概括地说，在人们正确的认识未完全圆满的阶段里，随处有关於人我执的偏私，又有关於法我执的僻见，对於事物所得的价值判断离不开周遍计度，或者说只有周遍计度，而它用为主要依据的不外名想，所以也可说所得的是从名想构画成功的自相。这不能表白对象的本质，而积习成性，反在本质上加了一重虚妄的蔽障，因此谓之「遍计性」。依据遍计分别指导行为，既不符合实际，因而招致苦痛、颠倒，始终局限於业感缘起的苦集、受用缘起的二取虚妄的范围。假使对这一层有了觉悟，藉著对治的途径作有意识的矫正，那末，逐渐减轻了乃至灭绝了有关人法的执著，就不再落於名想虚构的窠臼，而会得著对象本质的认识了。

这正对执著的根源来说，首先体会到的是事物生起藉待因缘，并非原有整体自然出生的。在因缘相续的中间，虽然各别现象保持著比较固定的形式，但不能即作决定的看法以为绝无变化，由此得著现象的一种评价，所谓「依他性」，即是沒有自体的性质。它和名想无必然联系的关系，有时超脱了名想分别才更亲切地理解到它的实在，所以也称做「离言自性」。就由这样的理解习惯了，确定了，在认识上对象本质的显露便同人生的正向相一致，它的实相是由苦集而灭道，由二取而无取，这些从杂染到清净，逐渐在转变著，是要通过实践而建立增长以至於究竟圆满的，因此称这方面的实相为「圆成性」。

三性的实相即以圆成作最高的标准，遍计和依他在染净转变里有相对的实相意义，完全由於能随顺圆成而说。从前学者也有依著三性认识的步骤作了这样的譬喻：如同在黑暗里见著绳子而误认为蛇，这是遍计的评价，明白了是绳得著依他的评价，再分析绳的本质为麻而了解它的真正性能，才算究竟的圆成评价。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1363-1367）

ysl c-p0479分别说部 上册

## 分别说部

**印顺** 从部派的分化过程来说，根本二部中，大众部是重法——经的，上座部是重律的（上座部经律并重，但对大众部说，是更重於律的）。「论阿毗达磨论」的学风，在上座部中日渐开展，终於有了古型的阿毗达磨论。所以，说上座部不弘律、论，是决定不对的！上座部的再分化为二部：

（一）分别说部，也是自称为上座部的。这一部系，每分出一部——化地，法藏，饮光，铜鐸，就有一部不同的律，这可以说明上座部中的分别说系，是继承特重律部——上座部的一派。一直到现在，属於铜鐸部的——泰、锡等国的佛教，主要还是依严整的律制而延续。论书方面，古型阿毗达磨，组织近於《舍利弗阿毗昙论》的四分。分别说部而流传於海南锡兰的，成铜鐸部。對於阿毗达磨，继承类集的、分别的古代论风，而作更繁广的论究，演化为《法集》等六论。在大陆方面弘扬的，如法藏部等，对阿毗达磨的论究，适可而止，不再深求，所以就奉《舍利弗阿毗昙论》为论藏。

(二) 分别说部脱出以後的上座部——先上座部，可能如真谛所传说，由於不满迦旃延尼子过分重视论部，引起分化。保持旧统的先上座部，转名雪山部，也是奉《舍利弗阿毗昙论》为论藏的。那时，重视论书的，称为说一切有部的，更向北方罽宾山区发展。而旧住摩偷罗 (Mathurā) 一带的，过於「一切有」了，不但法是有的，补特伽罗也是有的。这是有名的犊子部，也是宗奉《舍利弗阿毗昙论》的。发展於罽宾山区的说一切有部，有经，有律，有论。一分特重阿毗达磨的，成立六论及《发智论》，成为说一切有部的主流。所以，充其量，只能说说一切有部偏重论书，因而引起分化，却不能说上座部不重律与论。

分别说系——化地、法藏、饮光（部分取一切有说）、铜鐸，对三世取分别的看法，主张现在实有，过去未来是无的，这应该是以「分别说」为部名的本意吧！分别说部脱出以後的上座部——先上座部，及从此而分出的说一切有部，犊子部，都是於三世有作平等观的，三世都是有，这是说一切有系。所以从部派的大系来看，「分别说」，「说一切有」，是根本上座部中，两大思想对立的标帜。起初，虽自以为是「分别说」的，「说一切有」的，都还是自称为上座部的。这一对立的意识，一直流传下来。在说一切有部中，自称为「应理论者」，称对方为「分别论者」，而存有厌恶的情绪。分别说系一再分化为四部，而南传的铜鐸部，不忘「分别说」的传统，仍自称为分别说部。同样的，雪山部、犊子部等，都是三世有的，而北传罽宾的一系，继承了「说一切有」的光荣，以「说一切有」为部名。说一切有部中，对阿毗达磨论尊重的程度，也是并不一致的；所以在说一切有部的流传中，还有内部的一再分化。

在上座部的二流分化中，阿育王 (Aśoka) 时，分别说系的目犍连子帝须 (Moggaliputtatissa)，以为佛法是「分别说者」，表示自系独得佛说的真意。有分别说者——过未无体，现在实有者（大众部也这样说），就有与之相对立的，三世实有的说一切有者。如《俱舍论》卷二十（《大正》29.104b）说：

「谓若有人说三世实有，方许彼是说一切有宗。若人唯说有现在世，及过去世未与果业，说无未来及过去世已与果业，彼可许为分别说部。」

这是饮光部。虽认可「过去世未与果业」是有，还是分别说部；全无过去、未来的，那更是分别说了。「说一切有」与「分别说」对举时，阿毗达磨论者，都是依三世的有无而说。所以，「说一切有」，被作为法门的标帜来宣扬，应在上座部分化，与分别说对立的时代。在阿育王时，明

显的见到分别说者的存在；说一切有者，也就已经存在了。但当时，二派还都以上座部自居。等到迦旃延尼子造论，广开三世论门，分别成就不成就等。三世有的立场更明朗化，才以说一切有部为名而发扬起来。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页96-99）

yslc-p0485分别论者 上册

## 分别论者

**印顺(1)** 《大毗婆沙论》，引有「分别论者」、「分别论师」，共有五、六十则：这是当时的一大学系，为毗婆沙师所致力评破的对象。在说一切有部的宗派异义集——《异部宗轮论》里，虽广说根本二部及十八部执，却没有说到分别论者。所以依《异部宗轮论》为依据的中国学者，对分别论者的部派问题，不免引起了困扰——这到底是什麼部派呢？

《大毗婆沙论》说：「分别说部建立贪欲、嗔恚、邪见，是业自性。」分别说部就是分别论者，如《顺正理论》所说：「分别论者，唯许有现，有过去世未与果业」；在《俱舍论》中，就称之为「分别说部」。在真谛（Paramārtha）的《部执异论》，有分别说部，为《异部宗轮论》说假部的异译。因此，有以为分别说部或分别论者，就是说假部，但这是错误的。（中略）

《大毗婆沙论》所引的分别论者——分别说部，就是正量与大众部所传的分别说部系，但与赤铜蹀部无关。西元前後，锡兰的佛教很复杂，与现在的情形不同。那时的赤铜蹀部，对印度本土，尤其是西北印度的佛教，关系与影响，可说等於零。所以《异部宗轮论》，没有赤铜蹀部的地位。

《大毗婆沙论》的编集者——毗婆沙师，也没有理会到他。《大毗婆沙论》的分别论者，是泛称分别说部的大陆学派，在罽宾（Kaśmīra）区流行的化地、法藏、饮光部，尤以化地部为主流。（中略）

化地、法藏、饮光——分别论者，与大众部的思想非常接近，这是值得重视的问题。分别说部——分别论者，是上座部所分出的大系（依《异部宗轮论》，从说一切有部分出），属於上座系统的学派，怎麽立义反而与大众部接近呢？这好像是很离奇的。於是素来系统不明的分别论者，或以为上座学派而受有大众部的影响，或以为是大众与上座末派的合流。这种解说，是根源於一项成见；从成见而来的推论，自然是不会正确的。在

一般的习见中，大众部是这样的，上座部是那样的，壁垒分明，而分别说系，从上座部分出，而立义多与大众部相同，那当然要解说为：受了大众部的影响，或二部末派的合流了。我们相信：思想的开展，是「由浑而划」的；「作始也简，终毕也钜」的。

那末，大众与上座部的分立，到底为了什麼？当时的大众部教义，就如《异部宗轮论》所说的吗？从上座部而分为分别说与说一切有，又为了什麼？当时的说一切有部，教义就与《发智》、《大毗婆沙论》相同吗？当时的分别说部，就如铜鐸部七论所说的吗？当然都不是的。

大众与上座，说一切有与分别说的分立，起初为了某些根本论题，与学风的倾向不同（後來的支派，不一定为了这些）。基於这些根本的主要的不同，逐渐发展而完成非常不同的学派。在同一学系中，起初是含浑的，逐渐发展，而现出内部的对立思想。这些不同，可能反与另一学系一致。这不一定是背叛自宗，而是这些不同，有些是一向存在的老问题。（中略）说一切有部，不限於阿毗达磨论师，譬喻师也还是说一切有部的。譬喻师的某些思想，不也是同於分别论者吗？

所以，分别论者的论义，近於大众部，说明了在佛教学派思想的开展过程中，印度本土的学派，在同一区域，同一思想气氛中，自然会有共同的倾向，同样的理论。如以为《大毗婆沙论》的分别论者，为大众与上座末派的合流；那末化地、法藏等学派，都是二部末派的合流吗？学派间的相互影响，或多或少，都是不免的。能说分别论者——分别说部受大众部的影响，而不是大众受分别说部的影响吗？《大毗婆沙论》的分别论者，实为分别说部中，大陆学派的一般思想。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页408、412、416-417）

**印顺(2)** 分别论者的思想，与说一切有部阿毗达磨论义，距离极大。在说一切有部（与後起的瑜伽大乘）心目中，这是邪恶的分别，存有厌恶与鄙薄的心情。然在印度全体佛教的开展中，自有他的特殊贡献。

（一） 分别说部，是重僧伽的，重毗奈耶的；开展於印度本土的分别论者，始终保持了这一传统。（中略）

重（声闻）僧伽，重阿罗汉，也当然会重毗奈耶（对大众部说，上座部是重律的）。如《大毗婆沙论》卷九十六（《大正》27.499a）说：

「分别论者，立四十一菩提分法。」

分别论者在一般的三十七菩提分法之外，重视有关衣食住的四圣种，立四十一菩提分法。可见在修持上，不但重於律行，更倾向於精严苦行的头陀行了。

(二) 分别论者与说一切有部的譬喻师，在某些问题上，有共同的倾向。

1. 赞颂佛德，如《大毗婆沙论》卷七十九（《大正》27.410b）说：

「诸赞佛颂，言多过实。如分别论者，赞说世尊心常在定……又赞说佛恒不睡眠……如彼赞佛，实不及言。」

分别论师的赞颂佛德，与譬喻者一样，在阿毗达磨者看来，不免言过其实。对分别论者的批评，也与对法善现（马鸣）（Dharmaśubhūti）、达罗达多（Dharadatta）等「文颂者」，采取同样的态度。

2. 分别论者虽没有被称为持经者，但从《大毗婆沙论》引述来说，大抵是直依经文而立义的。依经立义，所以契经所没有说的，也就不会建立了。如《顺正理论》卷四十六（《大正》29.602c）说：

「分别论师作如是说：无九十八所立随眠，经说随眠唯有七故。」（中略）

3. 以世俗现喻来说明，与譬喻师相同。《大毗婆沙论》所引的分别论者，举铜器（颇胝迦）等喻；破瓶喻；折路迦缘草木喻；果从器出，转入彼器喻。更明显的，被指为：「彼依假名契经，乃依世俗言论」，如《大毗婆沙论》卷六十（《大正》27.312b）说：

「彼非素怛缆，非毗奈耶，非阿毗达磨，但是世间麤浅现喻。世间法异，贤圣法异，不应引世间法难贤圣法！」

说一切有部阿毗达磨者与分别论者，论理方法是不尽相同的。阿毗达磨论者，分别诸法，而达一一法自性。这一一法自性，是体用一如的。在前後同时的关系下，现起刹那（即生即灭的）作用。这是分析的，究理所成立的，或称之为「道理极成真实」。而分别论者，依假名契经（佛的通俗说法），世俗言论，世间比喻，以说明一切。所以，一法而可以体用不同：「心性本清净，客尘烦恼所染」；「染污不染污心，其体无异」。一法而可以在此在彼：「要得生有，方舍死有」；「行行世时，如器中果」。近於常识的，通俗的论义，是分别论者的特色。这点，譬喻师一分相近，与大众系更为切近。

(三) 分别论者教义的特色，是心色相依的而倾向於唯心论，这如《大毗婆沙论》说：

「无色界有色，如分别论者。」（《大正》27.431b）

「谓譬喻者分别论师，执灭尽定细心不灭。彼说：无有有情而无色者，亦无有定而无有心者。」（《大正》27.774a）（中略）

分别说者的细心相续说，倾向於一心论，一意识论。这一思想，与心性本净说，有著内在的关联性。说一切有部，及其有关的学派，对心性本净说，是不能同意的，认为无经可证。但分别说部（及大众部），是有经证的。现存铜牒部所传的《增支部》增一法中，就有心性本净的经说。《大毗婆沙论》的分别论者，这样说：

「彼说：心本性清净，客尘烦恼所染污故，相不清净。……彼说：染污不染污心，其体无异。谓若相应烦恼未断，名染污心；若时相应烦恼已断，名不染（污）心。」（《大正》27.140b—c）

《大毗婆沙论》的「一心相续论者」，也与分别论者的思想相近。细心说与心性本净说，分别说者与大众部，取著共同的立场。对大乘佛法来说，有无比的重要性！

分别论者的倾向，与譬喻者一样，由色心相依而重於心。例如说：寿暖识三相依，而寿命是依识而住，随心而转的。身力与身劣，认为并无实体，由於内心的力与无力。法藏部就解说为精进与懈怠。身力的强弱，解说为内心所决定，这是倾向於唯心论的明证。

(四) 分别论者的另一重要思想，是真常无为说的发达，这是与大众部的思想，大体一致的。（中略）

分别说者——分别论者，属於上座部的学统，而在教义上，近於大众部，与说一切有部阿毗达磨论义，距离较远。大众部与上座部的分立，在解经及思想方法上，起初应有师承与学风的不同，但决非壁垒森严的对立。在印度佛教的开展中，除分流於锡兰的铜牒部，罽宾山区的说一切有部，继承上座部古说，而为阿毗达磨的更高开展外；以恒河流域为中心而分化四方的——大众系，分别说系，犊子系，都有一种不期然而然的共同倾向。与说一切有部有极深关系的犊子系，说一切有部中的譬喻师，还不免有共同的趋向，何况分别说者呢！所以，说分别论者为大众部所同化，不如说：这是分别说系，在印度本土开展的自然演化。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页419-426）

**印顺(3)** 《大毗婆沙论》中，说到分别论者——毗婆闍婆提(*Vi bhaj yavādi n*)的，共有五、六十则。有部的毗婆沙师，极力予以评破，所以被解说为不正分别者的泛称。其实，分别论者或分别说者，是上座部(Sthavira)分出的两大部之一——分别说部；分别说部再分化为四部：化地部(*Mahīśāsaka*)、法藏部(*Dharmaguptaka*)、饮光部(*Kāśyapīya*)、赤铜碟部(*Tāmrasātīya*)：这四部，都可称为分别论(说)者。赤铜碟部远在海南的锡兰；流行印度的三部，就是《大毗婆沙论》所说的。化地等三部，译传来中国的，有律——《五分律》、《四分律》，《解脱戒经》；经典，仅有「法藏部」的《长阿含经》；论有《舍利弗阿毗昙论》，近於化地部。没有充分的论书，所以难有精确的理解。依《异部宗轮论》，知道与大众部(*Mahāsāṃghika*)系相近。经考论，《大毗婆沙论》的分别论者，以化地部为主。

分别论者的学风，与譬喻师有同一倾向。如以偈颂称赞佛德：「诸赞佛颂，言多过实，如分别论者：赞说世尊心常在定；……又赞说佛恒不睡眠。」这与评破马鸣——法善现，及达罗达多(*Dharadatta*)为「文颂者」是相同的。又依经说为主：「分别论者作如是说：无九十八所立随眠，经说随眠唯有七故。」这是否定《发智论》的九十八随眠说，毗婆沙师嫌责他「执著文字」。又多说譬喻，如破瓶喻，折路迦缘草木喻，果从器出转入彼器喻；被毗婆沙师责斥为「依世俗言论」。

以上所说，可见分别论者也是重视简要，通俗教化的。还有，「无有有情而无色者，亦无有定而无心者」。经上说有「无色界」，「无心定」，然分别论者与譬喻者的见解相同：有情是心色互不相离的，无色界有细色，无心定是有细心不灭的。然分别论者到底与譬喻者不同：说心性本净。对缘起、道、果与灭，都说是无为，也就是重於因果的必然理性，及修证所得的恒常不变性。这二点，同於大众系，与譬喻者不同。

(《印度佛教思想史》，页208-209)

ysl c-p0486幻 上册

## 幻

**印顺** 「幻」是譬喻，用来说明一切法的似有而无实的。这里面，有非常重要的现实问题。一般人，在显现的一切上，觉得他是真实的。等到

暴露了虚妄性，那又想像内在的真实，或超越的真实，把真实作为显现的根本。世间的上帝，梵天，唯心，唯物，……这一切，无非是觉得显现事物的内在或背後，有一大实在，这就永不见真理。佛法中，从因果缘起中体现一切空，空是缘起的真实，达到现与实的无碍。现是如幻的相有，实是如幻的性空，这一点佛法与世间学术分流。虽然佛教中也有真常论，但是可以一目了然的。一切如幻，从缘生，一切性空，这是佛法。如果说，有一非幻不灭的，非因缘生的，真实（依常识说无妨）不空的，那就离宗了！本经（《华严经》〈入法界品〉）在〈解脱长者章〉见佛时，〈佛母摩耶章〉，〈弥勒章〉观楼阁时，〈普贤章〉赞佛时，都论到身心如幻，佛果如幻，一切都是如幻性空的缘起。佛的真实是毕竟空寂，一切不可说；如幻如梦的影现，是清净妙法身。佛的真实，是幻空的不可见、不可说；可见可说是幻现。幻是一切法的真相，佛是创说者，也是圆满的体现者；他的一切大用，就是随机幻现。所以幻的现实，可以作为佛的核心。这像安住不动，是竖穷三际的文殊信智；普入无碍，是横遍十方的普贤行愿；幻化现实，是深彻诸法的释迦体用了！

（《华雨香云》，页171-172）

ysl c-p0489幻有 上册

## 幻有

**印顺** 《般若经》上，佛与须菩提即说到，众生不可得，六道轮回亦不可得；小乘的初果、二果、三果、四果不可得，菩萨与佛也不可得，甚至连无上佛果的阿耨多罗三藐三菩提都是不可得的。但是我们要知道，这是就第一义谛来说，若是就世俗谛来说，仍然是因缘如幻假有的，否则修行便失去了意义。由此可知，在第一义谛中，一切不能安立，而世俗谛中则一切皆可安立。这两种情况，实际上便可以大乘法之中所说的「如幻如化」，即「幻有」来包括之。比如见到阳焰，每个人站在远处看来，都会认为它是一潭水，并且还会在那里波动，但是走近一看却是什麼都没有。当你仔细看清是什麼都没有，再走到远处去看，它又是明显地呈现在那里；这便是幻化。

又如我们拿个玻璃杯，将它注满清水，拿枝笔放入杯中，立刻就看到笔杆变歪了。自己看了不能相信，找其他许多人来看亦莫不如此，但是把

笔从杯里拿出来则见还是笔直的，这便是幻化。因此，所谓幻化即是如幻有，而如幻有亦即是空，空有的关系便是如此。所以在《般若经》里，佛说不但众生、六道轮回、菩萨、佛等是如幻如化，涅槃也是如幻如化，如果有任何东西即使是超越了涅槃的，也要说它是如幻如化。这里主要是说明空、慈悲与般若是不二的。平时我们听人说「二谛无碍」，实际上这种情况我们只能说它是相通的或是不相矛盾的。菩萨由於以智慧观照一切众生皆不可得，而同时也见到了众生在那里受苦或是受乐，因此他是可以在同一个心境上看到这些的。这种在同一心境上现起的情况，可以举个例子来说明：天上的月亮，我们有时见它跑得很快，但是经过慢慢地观察，我们可以发现并不是月亮在跑，而是乌云移动太快所产生的错觉。尽管我们知道月亮实际上并不是如我们感觉到那样地在跑，而眼中所见到的月亮却好像是在跑的。这就是在同一个心境上所产生的两种不同认识。菩萨的二谛无碍，可以这种情况为比喻去理解。

（《华雨集》（一），页125-127）

ysl c-p0491玄奘 上册

## 玄奘

**吕澂** 玄奘出国求学的本意，原想解决一向所感到的疑难问题，因此，他在回国以後安排翻译时，一方面注意「纠正旧失」，一方面又努力「补充疏漏」，同时还在译场上随译随讲，听的人做有笔记并根据所讲做了注疏。他本人在印度时，曾有《会宗论》、《破恶见论》、《三身论》等著作，回国以後，都没有翻译流传。现在仅有各家注解中引用到的一些「口义」，似乎还没有经玄奘自己认可过，所以存在一些异议。

现在不谈他的这部分，单就他翻译出的典籍来看他所传学说的全貌。

玄奘从贞观十九年（公元645年）开始翻译，到他临死（公元664年）的前一个月为止，前後近二十年，翻译工作从未中断。他的翻译大致可以分为三个阶段：前六年（公元645—650年）以译《瑜伽师地论》为中心，同时译了与此论学说有关的著作。如《显扬论》，是此论的提要；《佛地论》，是此论发展的归宿；《摄论》，是此论发展的枢纽。由此可见他是以《瑜伽》为一家学说的指针，也可见他是怎样来讲述的。

这一工作的完成，他出国求法的最大心愿算是满足了。中间的十年（公元651—660年），则以翻译《俱舍论》为中心遍及与它有关的著作。如《俱舍》之前的《发智》、《婆沙》、《六足》；《俱舍》之后对它批判的《顺正理》、《显宗》等论。这段工作算是纠正了以前对《俱舍》翻译的错误，同时对于这一整个系统的思想作了介绍。尽管这些书的分量都很大，并不是他所推崇的，为了学术的需要，他还是公正地原原本本地译传了它。在此期间，他还翻译了中观一派的著作《广百论释》。

最后四年（公元660—664年）则以《大般若经》的翻译为中心。这部经，应该说是由玄奘编纂的，它全体有十六会，从在他前后的有关翻译来看，印度都没有这样的结构。由此，他将瑜伽的学说上通到般若，就益见得渊源的深厚了。玄奘的翻译不管属于哪个阶段，他都注意学说的源流变化，尽可能地作出完整的介绍。这也可以看出玄奘的学问，不但规模广阔，而且根基也是极其深厚的。

再就翻译的文体说，玄奘也超过了各家，一般称之为新译。由于他对汉文和梵文的造诣很深，所以译文做到了既信且达。他又了解过去译家的缺点，注意改进、提高，因而译本的质量超过了各译家的水平。现在拿梵、藏文本对照看，他的译本基本上都是正确的。但也有一些情况值得注意：

第一，翻译所用的梵本在当时的流传中会出现「异诵」——即文字上有所不同。这些不同，有的是被有意地改动的，有的是辗转抄错的，因而也发生了理解上的差异。玄奘对于不同的传本，是忠于师承的，如《唯识三十论》（即《成唯识论》所译的论本）的传本，他译的是出于护法一系，与其他各家就有出入。因此，说他翻译的正确，乃是对其师承而言。

第二，他对以前的译家的不同说法和译本，当然会有批评，但本人没有著述，只是经他门下传播的，其中有些批评未免过分了一点。比方，从前有些音译，他没有注意到它的来源就批评说是译错了，事实上，旧译往往出自方言俗语，与严格的梵语（雅语）拼法是不同的，他仍以梵语来要求，说这是译错或译简略了，当然是不合理的。

第三，从学说上讲，印度各家前后都有变动，特别是瑜伽行一派，变动更大。像世亲一个人早年与晚年的学说就很有出入，更不用说一个派别前后的变化了。由于时代的限制，旧译保存著旧义，与后来有所不同是很自然的。如果一定要用后来的为标准，甚至指责是译家译错了，这样说也就过份了。

正因为有上述的这些情况，玄奘的学说不能为一般人完全接受，即在当时的译场上，受旧译影响较多的人如法宝、灵润等，就表示了不同的意见。他的门下圆测（新罗一系）并还提出了一些不同的说法来。以後的贤首宗，更对玄奘所传大加攻击，如宗密（圭峰）等人甚至说，慈恩一家只是追求名相，风气浇薄，连学风都给搞坏了。以後还不断地有人批评。但公正地说，印度的佛学从汉末传来中国，直到唐初的几百年间，真正能够传译印度学说的本来面目的，还要算玄奘这一家。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2718-2721）

yslc-p0492平等行 上册

## 平等行

**印顺** 平等行，有八法。

（一）「爱敬无虚」：菩萨能真诚的爱敬众生。爱心重了，不免「近则狎」；敬心重了，又会疏远起来。所以菩萨有爱有敬，爱敬合一。

（二）「亲厚究竟，於怨亲中其心同等，至於涅槃」：亲厚即亲密，究竟即彻底。亲厚究竟，是彻底的敬爱亲密。约人来说，不论是怨敌、亲爱，或不怨不亲的中人，心都同等的亲密。约时间来说，从现在，未来，一直到涅槃，都是一样的亲爱。

（三）「言常含笑，先意问讯」：和颜悦色的与人谈话（爱语），而且是先向人间讯起居。

（四）「所为事业，终不中息」：曾答应了帮助为他做什麼事，一定有始有终，在没有完成以前，决不会中间停顿的。

（五）「普为众生等行大悲」：对没有答应担当为他作事的，内心也普遍的起平等大悲。在有缘时，一定为他作利益的事业。

（六）「心无疲倦，多闻无厌」：菩萨是无限的精进，教化众生，无论怎样的任劳任怨，也不会疲倦。利益众生的无量方便，要从多闻中得来，所以听法也永没有厌（足）心。

（七）「自求己过，不说他短」：常反省自己的过失，所以能日进於善。不说他人的短处，所以能存心宽厚去爱人。

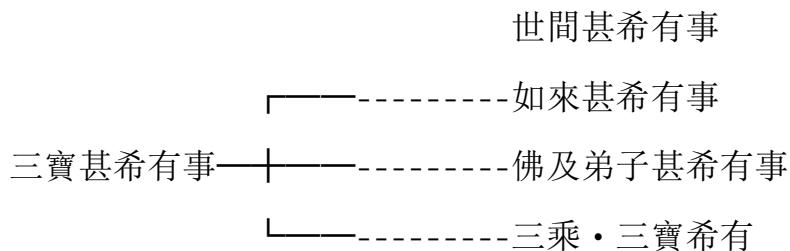
(八) 「以菩提心行诸威仪」：行住坐卧，语默动静，叫威仪。菩萨的一切身语行为，都出发於菩提心——上求下化的心。以上八法，都是对众生有平等大悲的表现。

(《宝积经讲记》，页72-73)

yslc-p0493未曾有法 上册

## 未曾有法

**印顺** 「未曾有法」(adbhuta-dharma, P. abbhuta-dhamma)，音译为阿浮陀达磨、阿浮多达磨等。义译为希法、胜法、未曾有法等。古代的不同解说，可条理为如此：



三宝所有的甚希有事，是「未曾有法」，是说一切有部论师所传的古义；从现存於《阿含》的「奇特未曾有法」看来，这是最确当的解说。一分经师与大乘经论，重於如来的甚希有事；瑜伽论师，重於如来（或加菩萨）及圣弟子所有的功德：都不免有了变化。而说一切有部的《顺正理论》，所说虽似乎相近，而立意已大为不同，如说：「希法者，谓於此中，唯说希奇出世间法，由此能正显三乘希有故。有馀师说：辩三宝言，世所罕闻，故名希法」。三乘「希有出世间法」，是重於法义的不共世间。而「辩三宝言」——世所罕闻的甚希有法，反而被称为馀师，这显然与古义有了距离。《成实论》卷一（《大正》32.245a）说：

「未曾有经，如说劫尽大变异事，诸天身量，大地震动。」

《成实论》所说，应与《长阿含经》的《世记经》相当，但这是世间的甚希有事。经中所说的大海八未曾有法，轮王四未曾有法，也是世间常事。用来比喻三宝的未曾有法，而不会是九分教中，「未曾有法」的具体内容。《成实论》所说，是独有的解说，非「未曾有法」的本义。

(《原始佛教圣典之集成》，页586、588-589)

## 尼陀那

**印顺** 在三藏的逐渐形成中，旧有「九分教」的分类，显然的不足以总摄一切。於是择取经中的固有名词——「因缘」、「譬喻」、「论议」，别为三分，而总为十二分教。「论议」为最後一分；「因缘」与「譬喻」，加入中间，次第不一定，那是部派间意见不一致的关系。

先说「因缘」：ni dāna，音译为尼陀那，义译为因缘、缘起、本缘等。古代的解说，大致相近，指依此而说法或制戒的事缘。说一切有部（Sarvāsti vādi n）论师所传，如《大毗婆沙论》卷一二六（《大正》27. 660a）说：

「因缘云何？谓诸经中，遇诸因缘而有所说，如义品等种种因缘。如毗奈耶作如是说：由善财子等最初犯罪，是故世尊集苾刍僧，制立学处。」（中略）

《瑜伽论》所说的因缘，分为经与律二类。律的「因缘」，是与《大毗婆沙论》相同的。而经的「因缘」，指经中分明说出请者姓名，因请而说。瑜伽论系的这一解说，是与「优陀那」（迦叶南）相对的。

「自说」，谓於是中，不显能请补特伽罗名字种姓。「因缘，谓於是中，显示能请补特伽罗名字种姓，因请而说」。这是漠视「优陀那」的「兴感」意义，而专重「无问自说」；因而有请而说的，被称为「因缘」，成为有请与无请的一对。而《大毗婆沙论》（与《顺正理论》）师，优陀那的「自说」，重於感兴而发的偈颂。而「因缘」与「本事」相对：「本事」（「如是语」也相同）是不显「说人、谈所、说事」的；而「因缘」正显示「说人、谈所、说事」的，因而「尼陀那」（因缘）与「目得迦」（伊帝目多迦的略称），前後相对。

在後代的解说中，泛称说经的因缘为「因缘」，原是一般的，不限於《瑜伽论》系的。《大智度论》，也正是这样。一般称「如是我闻，一时，佛在某处住」，为「通序」，或「徵信序」。称因当时的某人某事而引起世尊说话的，为「别序」，或「发起序」：这都是被称为「因缘」的。如「通序」而是「十二分教」中的「因缘」，那现存的一切经，都应属於「因缘」了。如以当时某人某事而引起说话的为「因缘」，那「阿含经」的大部分，都应属於「因缘」所摄了。这对於分教成立的本义，有具体的部类可指，显然是不合的。「因缘」成立的本义，应以「从解脱缘」——「波

罗提木叉分别」的初型为主。而对传诵而来源不明的偈颂，特别叙述其因缘，为「因缘」的又一类。继承这一意义的，叙述佛传为「因缘」——摄僧制戒的根本因缘；「本生」的根本因缘。这都有部类可指，但是比较后起的部分。

（《原始佛教圣典之集成》，页592、596-597）

ysl c-p0497正见 上册

## 正见

**印顺(1)** 佛法以圣道的笃行为主，而行是理性的行，所以以正见为先（「大乘佛法」就是以般若为导）。正见所知见的，是世间生死苦迫的何以集起？世间生死苦迫的如何止息？这一问题，本是当时印度宗教界的思想主流，释尊是怎样的去理解，去解决？佛法是不共世间的，正见为先的特质到底是什么？扼要的说：佛是以因缘（ni dāna）即缘起来通达一切的。《相应部》与《杂阿含经》一致的说：释尊与过去六佛——七佛，都是观缘起的集（samudaya）与灭（ni rodha）而成佛的。佛依此正觉成佛，也就以此教弟子，如经说：「苦乐（是当前的感受，也是此生果报）从缘起生」；「我论因说因」。因缘——缘起观是佛法的胜义所在，是不容怀疑的。

当时的印度，传统的婆罗门以外，还有东方新兴的沙门团——六师。行为上，有乐欲行与自苦行的二边，释尊离此二边说中道。在思想上，更是异说纷纭：执一、执异，执常、执断，执有、执无……，都是偏蔽而不符正理的。如论究世间，在时间上，是常住还是无常？在空间上，是有边还是无边？这些异说，说得玄妙高深，而对现实世间生死苦迫的解脱来说，都是毫无意义的戏论（prapañca）。释尊否定这些二边的见解，提出了正确的见解，就是因缘说。因缘即缘起，被称为「处于中道而说法」，在佛法流传中，缘起说也就称为中道。正见的中道，如《杂阿含经》卷十二（《大正》2.85c）说：

「云何世尊施设正见？佛告跋陀迦旃延：世间有二种依（著），若有、若无。」

「世间集如实正知见，若世间无者不有。世间灭如实正知见，若

世间有者无有。是名离於二边，说於中道，所谓此有故彼有，此起故彼起，谓缘无明行，乃至纯大苦聚集。（此无故彼无，此灭故彼灭，谓）无明灭故行灭，乃至纯大苦聚灭。」

正见是正见缘起的集与灭，也是离二边的中道。释尊的正见，不是神教那样的从神说起，也不是形而上学者那样，说本体，说真我，而是从众生现实身心去观察，发见缘起法性（dharmatā）而大觉悟解脱的。人世间的苦迫——解决不了的无边问题，是由於众生触对自然界、社会界、自己身心而引起的，所以直从自己——每个人的自己身心去观察。释尊常说五蕴（pañca-skandha），六处（ṣaḍ-āyatana），六界（ṣaḍ-dhātu），都是依众生身心，或重於心理，或重於生理，或重於物理的不同观察。众生身心的一切，都是依因缘而存在，依因缘而消失，所以说：「此有故彼有，此起故彼起，……如是纯大苦聚集」；「此无故彼无，此灭故彼灭，……如是纯大苦聚灭」。众生的现实身心，是苦聚，苦是依因缘而有的。构成苦聚的因缘名为集；由於构成苦聚的因缘不断，所以众生的生死，生而死、死而生，一直生生不已的延续下去。既由因缘而有苦，那末苦聚的因缘消失了，「此无故彼无，此灭故彼灭」，纯大苦聚——生死也就彻底的解脱。生死与涅槃，都依缘起而有可能。正见及正见所起的正思惟等道，圣者是从「修道」中，达到「知苦」、「断集」、而「证灭」的，这就是苦、集、灭、道——四（圣）谛（catvāry-ārya-satyāni）法门。

（《华雨集》（二），页26-29）

### 印顺(2) 佛说的世间正见，经中说有一定的文句，现在略分为四类。

（一）正见有善有恶。确信我们的起心作事，有善的与不善的，也就是道德的与不道德的。佛法的正见，从确见世间（出世间）有道德的定律著手。（中略）

（二）正见有业有报。（中略）一切众生所「有」的一切果「报」，「必」然是「由」於「业」力所招感。有业然後有报，有种种不同的业，所以有各各不同的报；业是非常多，非常复杂的，所以果报也是极多而又是极复杂的。（中略）

（三）正见有前生，有後世。（中略）不但要正见善恶，业报，还要进一步的對於前生後世，有坚定的信解，发生正见。（中略）

（四）正见有凡夫，有圣人。能正见有善恶，业报，前生後世，虽然是难得的，但如不信圣者解脱的自在境地，那人生可真苦了！五趣流转，

生死死生，一直这样的升沈下去，这幕演不完的人生悲剧，如何得了！人生，决不是这样无希望的；确信圣者的自在解脱，才能向上迈进，冲破黑暗而开拓无边的光明。所以还要正见有凡夫，有圣人。

（《成佛之道》，页67、69、74-75、80）

yslc-p0499正信・迷信 上册

## 正信・迷信

**印顺** 论到信仰，首先应讨论正信与迷信。这虽然不容易弄清楚，但是不能不辨别的。宗教与宗教间，每指责另一宗教为迷信。如西洋来的神教徒，自己可以供马利亚像，可以悬挂耶稣像，可以跪在地上大喊「天上的父」，生了病可以向神祈求；而对於佛教的礼敬佛像，却指为迷信。凡不肯理解对方，而主观的抹煞对方，充其量，也只是「迷不信」而已。迷信与正信，是不能从他们得到结论的。

迷信与正信，可从两方面说：

（一）约所信的对象说：凡是正信，必须所信的对象，有实，有德，有能。如信佛，佛是确实有的，如出现於印度的释迦牟尼。佛又确乎有佛德的，他有大觉的智德，离烦恼的断德，慈悲的恩德。佛是人性净化的究竟圆成，确是值得我们信敬的。佛为我们的导师，因佛的德能，能引我们趋向於出世间善行，达到与佛一致的境地。佛有实、德、能，值得信敬，应该信敬，所以信佛是正信。如创造宇宙的主宰，什麼也不能证明他是实有的。说神将饮食赐给人类，当然也并无此用。无体无用，而轻率地信仰，便是迷信。还有，如夜行怕鬼而呼爷唤娘，怕鬼吹口哨，虽然胆力顿壮，大有作用，然这决非父母与口哨，确有驱鬼的作用。所以一般宗教，由於他力仰信而引起的自我安慰，自我幻觉，与由於心意的专诚精一，而引起的某些特殊经验，虽大有作用，然信以为神或神力，还是迷信。神教徒不要失望！迷信是可以有用（当然有害处）的；迷信不一定坏，比没有信仰好得多。

（二）约能信的心情说：如经过一番正确的了解，见得真，信得切，这是智信，正信。如盲目的附和，因父母，因朋友，莫名其妙的信仰，便是迷信。

将这两方面综合起来，就有四类差别：

(一) 所信的，确乎有实，有德，有能，但能信者却是糊里糊涂的信仰。如某药确有治某病的功用，病人虽不知药性，但信医师而服药，这还可以说是正信的。但这并不理想，可能误入歧途（如医师不一定可靠）。所以说：「有信无智，增长愚痴。」

(二) 所信的并无实体，实用，而能信者的信仰，却从经过一番思考而来。这似乎是智信，然由於思考的并不正确，从错见而引起信仰，不能不说这是迷信。

(三) 所信的有实，有德，有能，能信的也确曾经思考而来，这是最难得的正信了！

(四) 所信的毫无实际，能信者只是盲目的附和，这是迷信的迷信！

我们学佛，应以能所相应的正信为目标。否则，信三宝，信因果，信善恶，信三世，即使没有明确的了解，也不失为正信的佛弟子。

(《学佛三要》，页84-86)

ysl c-p0500正理藏论 上册

## 正理藏论

**吕激** 实际奠定西藏因明学说的基础的乃是萨迦派第四代祖师萨班庆喜幢 (Saskya Paṇḍita kun-dgah-rgyal-mothan, 1182—1251)。他从释迦室利 (Sōkyasi-bhadra, 1204年入藏) 受学，重新校订了法称因明主著《量评释论》的旧译本，并弘扬此论，讲说多次，转变了西藏因明学者一向只重视《量决择论》的学风。他还综合陈那《集量论》和法称七部因明论书的要义，另撰《正理藏论》的颂本和自释，他的弟子正理师子 (uyug-pa Ri g-pabi-sin-ge) 更作详解。在《正理藏论》里批判了当时有关因明的各种说法，给学者以指归，所以影响於後世者极大（此书很受後人的重视，明代永乐初编刻西藏佛教各部门要籍为「六论」的时候，即以它和法称的《量评释论》并列为因明部门的经典著作）。

《正理藏论》共有十一品，解释了陈那、法称因明著述中的一切问题。全书由所知方面的「境论」和能知方面的「量论」两部分构成。第一部分七品，分别解说所知境的本身（第一品对於境的考察），了解境的心（第二品对於心的考察）、以及心如何了解境（第三品对於总和别的考察、第

四品对於成立和遮遣的考察、第五品对於能说和所说的考察、第六品对於相属的考察、第七品对於相违的考察，这些都是關於心之了境的一般方式的）。

第二部分四品，分别解说量的总相（第八品对於相的考察）、现量（第九品对於现量的考察）、为自比量（第十品对於为自比量的考察）、为他比量（第十一品对於为他比量的考察）。原来陈那、法称的因明著述，只以现量、比量等分章，而《正理藏论》则从其中提出各种要义另行组成通论性质的各品。如《正理藏论》的第一品辨境，即是从各因明论的现量、比量章中提出境的自相、共相以及所取、所转、所现、所执四类境来分析解说，同时批判了法上一派认为所取和所现、所转和所执是一义的说法，并还提出自己的主张，以为凡境归根到底只是一种自相，不过由於了境的心有不同乃相随而各别。在其馀各品中也同样地随处先批判西藏和印度的旧说，再提出正确的说法，并还解释了种种疑难。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1493-1495）

ysl c-p0513正量部 上册

## 正量部

**吕澂(1)** 印度的部派佛学势力足以和大乘佛学抗衡的，开始是说一切有部，後來便属於正量部。正量部从龙树时代起逐渐抬头，直到玄奘、义净去印度的时候还是很盛。奘净说到当时小乘佛学四大部，都以正量和上座等并举（见《大唐西域记》卷十一、《南海寄归传》卷一），实际上晚期大乘佛学里常常涉及的小乘部派也正是正量部。因此，我们要彻底明了大乘学说就得对这一部有相当的认识。可惜的是旧籍零落，难得其详，现在只能简单地叙述一些要点，以供研究参考。

先谈源流。正量部梵名三弥底耶（Sammi ti ya）原系创派的人名，所以从前也译作「正量弟子部」。另外，旧译和西藏译作「一切所贵部」，这是部名原文转作娑摩底耶（Sammati ya）的缘故。这一部乃从犊子部分裂出来，各家传说差不多一致。至於分裂的原因，据《异部宗轮论》说，是为了解释「已解脱更堕」云云的一个颂，各家的意见不同，犊子部一时分成四派，正量便是其中之一。又据真谛所传，犊子部原来推崇《舍利弗阿毗昙》，後來各家感觉毗昙所说还不完备，便各自造释补充，如是意见

纷歧，因而分派。照此一说，那有问题的颂文应该和《舍利弗阿毗昙》有关，但在汉文译本里还找不出来。并且颂文简略，意义也不易明了。窥基的《异部宗轮论述记》采取旧说，举出四家不同的解释，大体上是谈阿罗汉退堕不退堕的问题。我们另从南方所传叙述部执的《论事》一书看，犊子部本宗和正量部都主张阿罗汉有退（见《论事》第一品第二章），而这一主张在各部派的异执里还占很重要的地位，所以《论事》特别将它列为二百一十六种异执的第二种。对於退堕的解释不同，当然可以成为分派的原因。（中略）

正量部的名目到安慧、清辨时代（公元六世纪）才十分显著。所以有这一变化，大概是正量部关於业一方面的理论得到发展的缘故。此後势力日盛，像玄奘在《大唐西域记》所载，当时（公元七世纪）印度除了北印以外，都有正量部的传播，明文列举了十九国，僧徒合计六万多人。摩腊婆国是西印度佛学的中心地，而正量部僧众就有两万人，可见它在各部派中如何的占有势力。

因此，像《慈恩法师传》卷四所说，当时南印度老婆罗门般若鞠多（智护）发挥正量部的说法，作了《破大乘论》七百颂，不但为各派小乘师所一致推崇，而且使那烂陀寺答应戒日王的请求去参加辩论的各位印度大德都丧失了自信，这也可说明正量部的议论在当时发生如何的影响。其後虽然经过玄奘《制恶见论》的破斥，又有过曲女城无遮大会的扩大宣传，但它的势力依然存在，三十年後义净到印度之时，还相当盛行，一直维持到波罗王朝的时代（公元八世纪以後）。

次谈典籍。正量部後來既成为一大宗，便和其餘上座部等大宗一样，也具备著它独有的经律论三藏，这从《慈恩法师传》卷六说玄奘曾由印度带回正量部的经律论一十五部，可以证明。不过那些经律早已散失，详细内容现无可考。只有關於经藏即四阿含里面的重要义类，可以从和正量部渊源最近的贤胄派（犊子部分出的四派之一）著述《三法度论》（东晋译）见得一斑。另外律藏也有《明了论》（正量部律师所造，陈译）略摄大义。至於论藏，以《舍利弗阿毗昙》为根本，汉译有其书，但不完全。

此外还有些解释毗昙的论著，现存的《三弥底部论》（失译，今勘应附梁陈录）就是一种。又《慈恩法师传》卷四说玄奘在北印度钵伐多国所学的《摄正法论》、《教实论》，也都是有关正量部的书。《摄正法论》或者即是宋译的《诸法集要经》，原系观无畏尊者从《正法念处经》所说集成颂文，阐明罪福业报，正是正量部的中心主张，而《正法念处经》唐

人也认为是正量部所宗的。《教实论》也就是《圣教真实论》，瞿沙所造，没有译本，相传是发挥「有我」的道理，为犊子部根本典据。玄奘在钵底多国学习正量部的根本毗昙，同时兼学这一书，可见也是正量部所重视的。

再谈正量部的主要学说。这里面有笃守犊子部本宗旧说的，有依据旧说作进一步推论的，也有正和大乘学说对峙的。最先，守旧之说，即是犊子部独有的「有我论」。「我」这一名词，系「补特伽罗」的旁译，因为说「补特伽罗」（正翻「数取趣」），说「我」，说「有情」，说「命者」，都指的一种事实，而这些名目原来是作同义语看待的。所谓「有我」，即是这一种法体在谛义上（实有的意义）、胜义上（究竟的意义）是可得的，存在的。

犊子部这种主张对於正统佛学无异是叛逆之说，佛学根本发明无我道理，而犊子偏偏主张有我，岂非背道而驰？但这只是表面的。实际它和佛家以外的学派所说「有我」并不全同，而对佛家馀义也取得一些调和，所以尽管不绝地受到批评、破斥，但它依旧流行，并还影响到其他部派，为他们暗地里采用著，像大众部的根本识、化地部的穷生死蕴，乃至说一切有部的同随得，都不妨看作变相的有我说。

正量部对於这种理论有比较详尽的解说，见於《三弥底部论》，据论所说，犊子部有我学说的建立乃是经过料简了内外各种异论而後完成的。这些异论，像佛家部派中的无我说、片面的有我说（或者离蕴、或者即蕴、或者是常、或者无常等），以及有我无我不定说，还有馀宗的实有我论（一异断常等等说法）都是的。离开种种不正确的说法，所建立的我便和五蕴的关系不得说一，也不得说异，它的性质也是非断、非常而推论的结果，它是归於五种所知法（即对象）里面的不可说法的。

另外，佛之说我可以看它是施设的假说，分成三类，一依假，二度假，三灭假（这三类名称在《三法度论》的译文中作受施设、过去施设、灭施设）。佛说有时指现在有执受的内蕴等（如有情血肉的色蕴等）为我，这属於依假。譬如火之依薪，我对所依蕴等是一是异，都不可说。佛说有时又通三世来作假设，比方在种种本生上说，今我（佛自称）即是过去顶生王等；又比方作种种授记说，汝慈氏未来当作佛等。这些各有自体，相续不乱，属於度假（度即三世转移之义）。佛说还有时在有馀的暂时灭（但舍此身）和无馀的永久灭（不受後有）方面也用我作自体来区别，但一异断常都不可胶执，这就是灭假。即由三类假说，不妨承认有我，归在不可说的一类法中。正量部对有我说作这些解释，不用说是含有补充的意味的。

其次，推阐的新说，这是關於业报的理论。本来犊子本宗主张有我，用意在於成立生死解脱的不落空，但推究怎样才有生死或解脱，这就会牵涉到业力的一方面，因此，有我论的骨干必然是业论。正量部阐明此义，很多新解。比方说业的存在并不是业法的本身，因为身口意业起灭无常，都是不能久住的。业之能招致果报，乃由於它熏习积聚的力量。那种积聚是不相应行，和心一道起灭，却不相应；它既无所缘对象，又是无记性质（这些都是和业自身显然有别的。详见《论事》第十五品第十一章）。还有业的积聚可以总分四类，欲界的业和它的习气以类积为一聚，其馀色界、无色界、无漏也同样的各以其类各为一聚。

这些业积聚相续存在，不是一期生死即了，必须相随到了修道或入涅槃方才消灭。佛所常说的「不失法」便是指此而言。这很像借债人所立的券契，凭著它就需还欠。正量部以此解释业的决定，比较周到，《中论》的〈观业品〉引了他们的主张，有这麼一个颂：「虽空而不断，虽有而不常，诸业不失法，此法佛所说。」（此颂在青目的注解里变成了正面文章，好像是龙树所答，但依清辨的《般若灯论》看，这明明是正量部的主张）。即由於有不失的业券说法，便进一步对於业的性质得著种种阐明。第一，表色不妨看成业的一类；第二，表色可以认作律仪；第三，色法也有善恶性的区别（这些详见《论事》第八品第九章、第十品第十章、第十六品第七章）。

还有正量部说表色是业，是用行动来作解释的，由此便牵涉到色法不尽是刹那灭的问题（色法暂住不灭，才可以有从此到彼的行动现象），又牵涉到灭法待因的问题（行动表色不像灯焰铃声等自然歇灭，就必等待灭因）。这些说法，都由业论推究出来，或为以後各家争论的主题（参照《大乘成业论》）。

至於业的积聚即所谓不失法对「我」又是怎样的关系，这可用通常所说业的自作自受来为说明。一方面，由於我对业的执持，在生死流转之际，业的积聚不至与死心俱灭，所以谓之自业。另一方面，我之死此生彼，舍弃这一类五蕴而联系另一类五蕴，完全依於业积聚的限定。如此我既执持业聚，又为业聚所限，两者关系成为因果不离，并且自有生以来一直到涅槃相续不断。

这一理论很多地方和大乘佛学中阿赖耶识的说法相通，阿赖耶识便是能执持一切法的种子而又同时为业法种子的异熟果的。因此，从前真谛翻译《摄大乘论释》中阿赖耶识的异门一段，便添上了声闻乘正量部名为果

报识云云的文句（这在别家译本都没有），并且他翻译的《显识论》又将果报识换译为不失法。这些可以说明依真谛的认识，正量部的业说是和阿赖耶识说有类似之处的。

最後，对破大乘之说，主要是破瑜伽学系關於所缘缘的说法。正量部分析心色二法的性质，以为心法刹那灭，而色法有时暂住，这便使色心分离，各自独立，對於瑜伽系学说根本相反。像无著所著《显扬圣教论》成立色法念念灭即是以色随心而说的（见论卷十四〈成无常品〉）。正量部又主张心之缘境可以直取，不待另变相分，这更和瑜伽学说大为径庭。瑜伽学说流行之时正量部也势力全盛，它们中间会发生正面的激烈冲突，像《慈恩法师传》卷四所载玄奘痛破般若鞠多之说并引起曲女城无遮大会里扩大宣传的那一番因缘，可算是势所必至的。可惜般若鞠多破大乘的原作和玄奘反破他的著述都已失传，彼此往返的议论，不得其详，只有唐人留下一些传说，以为正量部师般若鞠多所破的是大乘所缘缘带相义，玄奘在无遮大会上也针对此破予以反驳（见《成唯识论述记》卷四十四）。

又说，无遮大会上玄奘所提出的是一个成立唯识道理的比量（见《因明入正理论述记》卷五），依据这些传说，正量部破瑜伽学说乃是集中在所缘缘的一点，可以无疑。瑜伽系从陈那以来，为了成立唯识，對於所缘缘曾做过进一步的分析。像《观所缘论》所说，心法（特别是屬於感官的前五识）所缘的境界，必须具备是因性和有显现行相（即带相）性这两个条件，由此，真正的所缘只限於心内的境界，这样成立了「唯识」。

正量部的破义就著眼於这一说法，以为在平常的情形里容或如此，但到了瑜伽系所说无分别正智生起的时候，智所缘的是直接领会的「真如」（这从唯识理论的体系来说，所指是心识的实体没有被曲解为种种施设形象的本来面目），就不应该再变现相状（即带相），那末，像《观所缘论》所强调的两种条件之说，岂不成为空谈？如果在正智那样心理状态里可有例外，唯识道理即不完全。

正量部这一质难可谓击中要害，所以从前传说当时瑜伽系的学者对它沉默了一十二年（见《宗镜录》卷七十），直到玄奘去印度，才救了转来。依《成唯识论述记》（卷四十四）说，奘师之救乃将带相的带字分作变带和挟带两解，寻常心识的所缘是变带相状，正智的所缘则挟带体相。这样和瑜伽系所缘缘的定义就不违背，所以唯识的根本原理即心识不缘外境的原理还是破不了的。

奘师这一解答，据我们看来，它的重要关键并不只是带相里带的一面，同时对相的一面也已兼顾到了。依照陈那《集量论》第一品解释，带相的相即是行相，可以就相分说（即所行之相），也可以就见分说（即行解之相）。正量部所出的质难，但知道相分上的行相，却不明了大乘说行相本来侧重在见分上的行解（见《成唯识论》卷二）。因此，奘师之说实在是重新声明行解的意义来解了围（正智缘真如时，见分作无相的行解，所以真如有显现行相的性质，得成所缘）。

至於无遮大会上的比量形式组织的严密，固然是无懈可击，而内容上也另将护法用能缘所缘体不相离而成唯识的精义扼要地显示出来。不离的唯识义乃是陈那以後分别了所缘的亲疏关系才发展的新说，奘师特别提出，也可见正量部议论的尖锐，单凭旧义已应付不来了。总之，正量部的主要学说和大乘佛学好多方面有交涉，深入研究，实在是不可少的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2367-2375）

**吕澂(2)** 正量部是犊子一系分出的四部之一。它对犊子本宗的主张，如补特伽罗实有、业力不空等，都有发展，这从现成正量部著作《三弥底部论》中可以看得出来。

此部流行的地区是在西印，以後发展到西南印。他们在这些地区得到工商阶层的支持，因而势力逐渐增强。大乘思想开始传播时，途径是由东南印、南印、西南印、西北这样的方向流行的。正量部与大乘的学说思想互有影响，与他们的传播地区大体相当不无关系。正量与大乘在学说体系相联系的地方，如代表初期大乘思想的《大般若经》中，有五所知法（五类应理解的法），其中第五类是不可作决定说。正量部也是这样的分法，把补特伽罗归在第五类，认为补特伽罗与五蕴是一是异，不可定说。又如，在讲到界趣时，大乘一开始即讲六趣，正量部也是这样讲，把阿修罗道归为第六趣。

以上是从学说体系方面看两者的联系。另外，从其它方面还可以看到一些正量与大乘相联系的事实。不单只正量一部，恐怕作为犊子部的全体都有这种相联系的情况。例如在中国译籍中，有大乘的作品《大丈夫论》，作者题名为「犊子部提婆罗大菩萨」。犊子本是小乘，但作者却自称菩萨，从论的内容看，也完全是讲大乘菩萨的布施、大悲、大愿等等。另外，正量部的兄弟部派贤胄部也有一著作，汉译名《三法度论》，此论注释者僧伽先（众军），也称为开士（菩萨的义译）。据此论汉译後记及序称，僧

伽先是一位大乘学者。由以上两事看，犊子一系与大乘的联系是十分密切的，有的小乘学者为大乘写书，有的大乘学者为犊子部论作注。

再有，还可从大乘学者特别注意犊子的学说著述方面，推论两者关系是密切的。如真谛是大乘学者，他译了小乘的著作：《部执异论》（《异部宗轮论》的异译）。在书中，真谛还特别把犊子部后来才发展出来的十一条学说加了进去。这十一条，在《异部宗轮论》和《十八部论》中都见不到，西藏译的《异部宗轮论》也没有。真谛还译了正量部的律论《明了论》（二十二颂，简要本）。他又在所译《摄大乘论》里，把正量部的「果报识」增加进去。这说明真谛这位大乘学者对正量部学说是何等关心，研究是何等深刻，这也恰好反映大乘与正量的关系密切。至於两者密切的程度与关系的实质如何，尚待进一步的探究。

由於正量部发展了犊子本系的学说，流行地区的社会条件很好，又与大乘有这些关系，就使得它在犊子部中占有特殊的地位。而且这种地位越来越高，以至可与犊子并驾齐驱，后来甚至取犊子的地位而代之。不过，關於犊子兴旺发达过程的年代，现在还不能确切地指出，只能从下列资料中看出一个大概来。首先，从《论事》看，它把各部派的不同主张基本上都列举出来，但未指明哪条是哪家哪派的，所以单从《论事》中，还不能明其原委。

後來觉音对《论事》作了注疏，把书中所列举的二百一十六条，百分之九十以上都指出部派所属，我们可以借助这个注来看一下正量部在部派佛学中所占的地位。觉音的注只举出犊子部的两条根本主张，一是补特伽罗实有，一是阿罗汉有退（这两条是部派佛学时争论的中心），而正量部的主张却举出了二十二条，比犊子多十一倍，可见觉音之前，正量部的地位就已经超过了犊子部。

其次，还可从考古资料来看，考古资料发现在第四世纪初就有以正量、犊子并名记载的实物，可知当时正量的地位就不在犊子之下了。最後，从玄奘、义净所传来看，到玄奘、义净时代，正量部已发展成小乘四大宗之一，完全代替了犊子的地位。如义净《南海寄归传》说，印度佛教有四大宗，正量部是一大宗，它下面再分四部。玄奘还把正量看成与瑜伽派相对抗的劲敌。从这些记载看，在部派佛学时期，正量部已有代替犊子之势，到玄奘、义净去印时代，不仅完全取代了犊子地位，而且在整个印度佛学界也成了不可忽视的势力。

關於正量部的主要学说，首先，它对人我实有，有许多补充，因其属於犊子本宗，暂且不谈。现在就它受大乘思想影响对业力说的发展方面谈谈。大乘思想，经龙树、提婆组织以後，对有为法（业亦有为法之一）的看法，不主张偏执一面，而主张非断非常。业一定要有果报，业在未受报前是相续存在的，否则，报无从起。但问题还有：已受报的业是否还存在？这类问题，部派佛学时是经常争论的，大乘对此，认为不能看得那样死，要辩证地看：既不能看成是常，也不能看成是断。这种看法是与大乘的「中道」理论有关。正量部受此影响，首先，它把业力归为佛说的「不失法」（不失法佛经中早就有，主要指业而言，说业力不失）。正量部并进一步以世俗借债立券作比，认为业力就像借人家的债给立了字据一样。

其次，對於这「债券」的性质解释，正量部也是受了大乘的影响，认为不能把它说成或断或常。应是非断非常。在整个过程中，有业必有报，而业的性质，是相续、转变而有差别的。换言之，一方面它确实相续下来的，应看成非断；另方面它又有转变差别（差别指业由弱增强，然後在其它条件帮助下实现报应），应说是非常。正量这些说法，就是受了大乘的影响。

正量部受了大乘影响这一事实，还可以从罗什、青目对《中论》引正量部的一个颂的看法上得到佐证。《中论》〈观业品〉引了正量部一个颂：「虽空而不断，虽有而不常，诸业不失法，此法佛所说。」这是为了批判正量非断非常的业券说而引用的。认为他们说得肤浅蒙混，并有执著处，不如大乘的根据更确实、深刻，讲的当理。但罗什在译《中论》时却忽略了这一点，以为这颂是论的正面文里，青目作《释》时也未注意到。罗什为甚麽搞错呢？是否出於一时的误译？不是。

在《大智度论》里也有这一个颂，罗什也当作正面文章处理的。显然不是一时的误译，而是由於对非断非常未作很好的分析，或者对当时正量部与大乘的关系不清楚而造成的误会。由此可见，非断非常的理论是大乘所特别注重的，同时也看到正量部受大乘影响之深，表面上竟到如此相似的程度，以至连罗什、青目都难以分辨了。

正量对业力说有所发展，同时还进一步对业力说各方面的性质也有所阐明，尤其是将业力说和它们的色法在心法之外，色法性质非完全刹那灭等理论联系了起来。它们认为色法、心法是分立的，色法在心法之外，其性质也非刹那灭，而会继续存在一段时间，由此出发，它们对业力说的各方面就作了特别的发挥。首先，它们把表色看成是业的一类。所谓表色，

就是受到意的发动表现於外的语言、行动，一般只谓之业道，不认为是正式的业。正量则特别重视表业，认为它才是正式的业，发动业的意倒是次要的。其次，表色行动是实在的，固定的，因而才能说到由此及彼，否则，何以称为行动？这行动不成为假的了吗？

關於业的不失法，正量部也有新的阐明。不失法还含有积聚的意义，因为它是逐渐积垒的。所谓「不失」，是依甚麼而不失？这必然与补特伽罗（我）有关系。我是主体性质的东西，生死流转，业力果报，均得以它为依。这样，不失法的内容就增多了。不是平常所讲的单纯的业因，而是逐渐把一切业综合而成《显识论》时，还将「果报识」换译为「不失法」。从这也就可以看出，正量的「不失法」与以後大乘所讲的「果报识」、「异熟识」（即业与报不是同时而是异时成熟的）、「阿赖耶识」虽不完全相同，但是有关系。大乘思想的发展，对正量一些主要说法是有所吸收的。

正量部在当时的部派中占有特别的地位，和它同时的经部地位差不多，都属新兴力量。经部的学说尽管起源早，但构成一部，还是此时的事。这两个新兴部派间是否也有关系呢？有的。正面的反面的都有。

从正面的关系看，正量是从犊子分出的，犊子部原是宗论的，尊奉《舍利弗毗昙》为学说根据和抉择道理的标准。正量等四部之所以分出的原因，据真谛《部执异论记》所传，是感到《舍利弗毗昙》有所不足，各派另加补充，因而从犊子分离出来，但是宗论的状况未变。事实上，宗论的情况也是有变化的，正量部那时虽然还是以《舍利弗毗昙》为宗，但对经也同样重视起来了。關於这方面的材料，正量本身留下的较少，只能从其它方面的材料加以研究。

正量的兄弟部派贤胄有《三法度论》一书，汉文有两译，其另一译名《四阿含暮钞》。从两书的译序看，此论是用三分法把四阿含中所有的理论提纲挈领组织而成，名为「钞」，实是个纲要。这说明，贤胄也已经（阿含）为其学说根据，不再是专宗论的了。这情况，大概犊子系四部都相同。另外，从真谛《部执异论》举了正量部十一条主张中，最後一条认为佛说经有三义，恰与《三法度论》三分的根本精神一致，这就说明正量部對於经的看法与贤胄《三法度论》相去不远，也是既宗论又宗经的。这一点就与经部的基本态度靠近了。

再者，经部的宗经是以了义经为标准（佛说经有的是「了义」的，有的是「不了义」的。所谓「不了义」，指在文义上不太明了，可以作这样解释又可作那样解释的；反此为「了义」）。正量部以三法来解释经，实

际也是一种了义的标准。所以宗经又重在了义，这也可能是受了经部的影响。

《异部宗轮论》在叙述到经部主张时，最後一条是「执有胜义补特伽罗」。这一条整个犊子系都是一致的。从经部的全部主张看，这一条也是它们整个理论体系必然会有的归结。因为经部一上来就主张「一味蕴」（相续不断的蕴），可以从前世转至後世，因而有「说转部」之称，这是它们的一个特点。《论事》也说此部先名说转，後成经部。《异部宗轮论》则把二者合而为一，事实上是有发展先後区分的，《论事》所说，更符合事实些。先是说有可以从前世转至後世的名一味蕴。一味蕴有许多异名，如细意识、心种子等，或说它是五蕴中除去色蕴的四蕴。既有转世的一味蕴，就应该有「所依」，这个所依即补特伽罗，而且是「胜义的」，不是如镜花水月般假的，正量部的补特伽罗虽然在内容上与经部的不一致，但表面上却很相似，这也可以说是正量与经部相关联的地方。

但是關於经部的执胜义我，发生了不同的看法。清辨在叙述小乘各部学说的著作中，说经部主张胜义补特伽罗不可得，世亲也有同样的看法，《俱舍论》是完全用经部说来批判其他派别，特别是有部，它在六百颂的解释外，又增加了〈破执我品〉，主要即破犊子之胜义补特伽罗说，这样看经部自然就不会主张胜义我了。不过，《异部宗轮论》是玄奘所译，明写经部执有胜义我，似不应有错，而藏译的《异部宗轮论》以及律天所叙述的经部学说都与奘译所说一致。因此，这个问题，需要研究。但也可能各家对「胜义」的解释有分歧，因为这个阶段胜义、俗谛的标准不一，至少有双重意义，甚至三种、四种，这样，各家所持标准不同，对同一问题就可能产生不同的看法。胜义是真、非假。大家一致认为经部的补特伽罗不假，但真到甚麼程度，各家看法就不一致了。

从反面的关系看，正量与经部作为两个不同的派别，异点就更多了。有一点值得特别注意的是，正量主张境在心外；经部是二元论者，也承认心外有境。双方主张差不多。但讲到心与境的关系，两家就不一致了。正量认为心缘境是直接的，如手取物，手到擒拿，但经部认为心不能直接缘境，而是通过心变现的形相，即带相而缘的，如同镜子里的影子。正量与经部这一主要不同，最应分清，因为这是哲学问题。後來正量部对大乘唯心学说有过攻击，也即是从直接取境这方面发展而来的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2152-2161）

## 正闻熏习

**印顺** 谈到出世心的因缘，先要说到清净种子的来源。清净种子，就是正闻熏习；正闻熏习的来由，是因为听闻最清净法界的等流正法。三乘圣法从此生的法界，是本性清净而离染显现的，所以叫清净法界。世尊远离二障，亲证这离言说相，不像小乘的但离烦恼障，所以最为清净。因大悲心的激发，怜愍救度一切苦恼有情，就从内自所证的清净法界，用善巧的方法，宣说出来。这虽不就是法界，却是从法界流出，是法界的流类，并且也还平等、相似。众生听此清净法界等流正法的影像教，也就熏成了出世的清净心种。

譬如某一名胜地，我们从未去过，也不曾知道；去过的人，要使大众前往游览起见，就用摄影机把它映下来，公示大众，并说明经过的山川道路。我们所看到的，当然只是这名胜的影像，并非本质，并非亲历其境，但因此我们心中就留下这名胜的影子，甚至发心前往游历。正闻熏习也是这样，清净法界究竟是怎样，众生没有亲证到，但由佛陀大悲显示出来，众生闻此清净法界等流的正法，也就熏习成清净的种子了！

[附论] 闻熏习，以清净法界为因，无分别智为果，因果皆属於真实性，所以闻熏习也是真实性的。就是佛陀的等流正法，是真实性的等流，也属於真实性。正法，与闻熏习，为什麼不属遍计性及依他性？因为依他性是虚妄杂染，遍计执性是颠倒之因，正法是真实性的等流，闻熏习又是正法的熏习，所以虽是世间的，却能引发真实性的无分别智，复能悟入诸法的真实性。

这与平常的有漏无漏的观念，略有点不同。现在是说：一个向生死流转的遍计依他性路走，一个向出世真实性的路走，就是在向生死流的心中，发生一个向清净真实性反流的动力，渐渐把它拉转来。本论（《摄大乘论》）但建立新熏，不说本有。这不是有漏唯生有漏，无漏唯生无漏的见解所能理解的。能得出世心，由清净法界的等流正闻熏习；因此，法界虽没有内外彼此的差别，却也不是内心在缠的法界——如来藏，是诸佛证悟的法界。这与本有无漏的妄心派或真心派，都有其不同。（中略）

闻熏习不是赖耶，却与它和合，这颇不易於理解，也是学者争论的所在。妄心派以妄识为中心的，这又以妄识的细心赖耶为主体，赖耶与妄染的种子无异无杂（也有不一义），而清净种子却寄於其中，不就是赖耶，也不离赖耶，说它是非一非异。真心派是以清净的心性（如来藏）为中心，

这现起虚妄的在缠真心，也可以叫做阿赖耶。它与清淨的称性功德（淨种）无异无杂（也有不一义），而说一切虚妄熏习，不离於如来藏藏识，然也并非即是真心，结果又是个非一非异。

真心派说虚妄熏习是客，真常的如来藏藏识是主体；妄心派说正闻熏习是客，虚妄的异熟藏识才是主体。我们可以看出真妄二派，所说明的事实是一样的，不过各依其一据点说明罢了。以妄心为主体的，有漏法的产生，很容易说明，而清淨寄於其中，从虚妄而转成清淨（转依），就比较困难了。以真心为主体的，无漏法的生起，很容易明白，而杂染覆淨而不染，及依真起妄，又似乎困难了些。我们要研究不同的思想，要知道它们不同的所依，不然，只是滚成一团而已。

（《摄大乘论讲记》，页136-138、140-141）

ysl c-p0516正觉 上册

## 正觉

**印顺** 佛陀即得阿耨多罗三藐三菩提——无上正遍觉者。正觉的普遍性，究竟性，超过一般声闻弟子，所以佛陀是重於正觉的。学佛者也不称发出离心，而说发菩提心。声闻是闻佛教声而解脱，佛却「先未闻法，能自觉知，现法身知，得三菩提」（《杂含》卷二十六·六八四经）。佛陀的正觉，是无贪、无嗔、无痴的完满开展，究竟圆成；而声闻弟子的正觉，是偏於无贪、无痴的，佛与声闻的正觉，可说有程度上的差别。

但这是说：佛陀的正觉，是智慧中心的，含摄得无贪、无嗔、无痴，从身心净化，自他和乐的生活中得究竟自在。如从智慧的无痴说，无漏慧的证法性空，与声闻没有差别，毕竟空是没有什麼彼此差别的。能实现智证空如，即转凡成圣，转迷成悟。三乘同性的圣人，不是神，只是以智证空寂而得离欲解脱的自由人。

不过，慈悲而偏於消极的不害他，这是声闻；重於积极的救护他，即是从修菩萨行而成佛。佛在这三乘同一解脱的圣格中，显出他的伟大。有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正觉，不但契合缘起的空性，更能透达缘起的幻有。慈悲利他的德行，更能发挥出来，不像声闻那样仅是消极的无诤行。人间佛陀的无上正遍觉，应从真俗无碍，悲智相应中去说明与声闻的差别。

(《佛法概论》，页263-264)

ysl c-p0519世友 上册

## 世友

**印顺** 世友 (Vasumi tra)，梵语伐苏蜜咀罗。旧音译为和须蜜，婆须蜜，和须蜜多。印度而称为世友的，不止一人；现在所说的，是说一切有部四大论师之一。（中略）

世友 (Vasumi tra) 为阿毗达磨大论师；在中国，一向传说为菩萨，这是值得注意的事。在印度，西元二、三世纪间，龙树 (Nāgārjuna) 作《大智度论》，就说到「婆须蜜菩萨」。在中国，汉支谶 (Lokarakṣa) 所出的《惟曰杂难经》，就有世友菩萨的传记（《大正》17. 609a），如说：

「和须蜜菩萨，事师三讽经四阿含。……和须蜜复自思惟：我欲合会是四阿含中要语，作一卷经，可於四辈弟子说之。诸道人闻经，皆欢喜，大来听闻，而不（大正作「不而」，误也）得坐禅。诸道人言：我所听经者，但用坐行故。今我悉以行道，不应复闻经，但当舍去。和须蜜知其心所念，因以手著火中，不烧。言：是不精进耶？便於大石上坐。有行道当於软坐！和须蜜言：我取石跳，一石未墮地，便得阿罗汉。已跳石便不肯起，天因於上，牵其石不得令墮。言：卿求菩萨道，我曹悉当从卿得脱。却後二十劫，卿当得佛道，莫坏善意！」

在这古老的传记中，世友作一卷经，就是造一部论。这部论，使当时的学者都来学习，因而引起专心坐禅的不满。从禅师中心，移转到论师中心，引起部分禅者的不满，原是事实所不免的。世友自信为大乘者，不是不能证阿罗汉，而是嫌他平凡。（中略）

世友的思想，与专宗《发智论》的毗婆沙师，最为契合。在《大毗婆沙论》引述的诸家中，世友说是多受尊重，少受评责的第一人。世友依作用而立三世，为毗婆沙师——说一切有部正统所禀承。因此，世友被误传为「四大评家」之一，误传为《毗婆沙论》结集法会的上座。佛教的故事，是有模仿性的。王舍城 (Rāj agrha) 第一结集时，阿难 (Ānanda) 还没有证阿罗汉果，五百比丘少一人。等阿难证得罗汉，才来参加法会，集出经藏。毗舍离 (Vaiśālī) 第二结集时，也就有一位级闍苏弥罗 (Khubjasobhi ta)，见七百人少一人，以神通来参加，被推为代表之一。

《大毗婆沙论》的编集，被渲染而传说为第三结集，那也就应该有这么一位。《大毗婆沙论》所重的大论师，是世友；恰好有一位未证罗汉，要证并不难的菩萨，也叫世友。于是乎被牵合于《大毗婆沙论》的结集，推为上座了。总之，世友的被称为菩萨，为一项古老的传说，其实是别有其人的。至于《品类论》作者世友，被传说为婆沙法会的上座，那只是王舍城结集时阿难故事的翻版，与世友是毫无关系的。（中略）

世友（*Vasumitra*）为西方的发智学者。他的论义，大都为迦湿弥罗（*Kaśmīra*）东方学者所采用。举最重要的论义来说，如依作用而安立三世，成为说一切有部的正宗。又如说：「我不定说诸法皆空，定说一切法皆无我」，为西北印学者「他空说」的定论。世友思想的卓越，是非常难得的。

然而，世友的论义风格，多少与迦湿弥罗系不同。举例来说：

（一）倾向於组织化：如《发智论》，虽含有五法的分类，但没有综合的统摄一切法。《大毗婆沙论》，体裁为注释的，虽极其严密深细，终不免有杂乱的感觉。世友《品类论》〈辩五事品〉，就以五法为分类，统摄一切法，条理分明。色、心、心不相应行、无为，都达到完成的阶段。

（二）代表性的重点研究：阿毗达磨曾经过「随类纂集」工作，所以在说明上，不免重复。《品类论》开始了一种新的方向——选择具有代表性的法门，作重点论究。如〈处品〉，以十二处为代表，摄一切法，作法门分别；不再列举蕴、处、界了。〈智品〉，以十智为代表，不如《发智论》那样，广辩见、智、慧、明，三三摩地，三无漏根，七觉支，八正道支。〈随眠品〉，以九十八随眠为代表，不像《发智论》那样的广列十五章。这样的论究，阿毗达磨论才会远离古典的重复，进入更精严的领域。

（三）著重於名义的确定：每一法的名义，是需要明确论定的。《大毗婆沙论》所引的世友说，对名义非常的重视。如阿毗达磨，以六复次来解说；自性不知自性，以十复次来解说；等无间缘，以七复次解释等。每一定义，世友总是从多方面去说。一一的分别起来，每一解说都不够圆满；如总和起来，却与实际相近。这也可说是《发智论》精神——从彼此关系中去了解的表现。

（四）好简要：对佛说的法数，或三或四而不增不减，世友总是以随机所宜——有馀说、略说等去解说。如三不善根，四果，四食，九有情居，七识住等。世友是阿毗达磨论者，然不作不必要的推论。这种好简要的学风，到胁尊者（*Pārśva*）而到达极点。

世友论师的论义特色——重组织，重扼要，重简明，重定义，对後來的阿毗达磨，给予深远的影响，引起阿毗达磨西方系的新发展。这里有不容忽略的，世友《品类论》的立义，每被毗婆沙师称为西方师、外国师说。如《大毗婆沙论》卷一五六（《大正》27. 795b）说：

「西方诸师说：无记根有四，谓无记爱、见、慢、无明。」

四无记根说，出於《品类论》的〈辩五事品〉。这也就是大乘唯识学者，末那四惑相应说的渊源。又如《大毗婆沙论》卷五十（《大正》27. 257b）说：

「外国诸师作如是说：由四种义，故名随眠。谓微细义，随入义，随增义，随缚义，是随眠义。」

随眠四义说，是出於《品类论》〈辩随眠品〉的。世友为摩卢（Maru）的大论师，是西方学者。他的思想，并非与迦湿弥罗——毗婆沙师相对立；他的论义，大都为毗婆沙师所采用。由於世友的生长西方，论义的风格，为阿毗达磨西方学者所推重。这才与迦湿弥罗系形成对立的情态，世友说才被传说为西方别系了。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页272、277-281）

yslc-p0520世界 上册

## 世界

**印顺** 《中阿含》、《长阿含》、《增壹阿含经》，大同小异的说到世界的起源与演进。这里面，包括两部份：一是世界生成史，一是社会演进史。虽表现於传说的形式中，为佛法对於世界人类演进的根本看法，值得我们研究！

世界的开始凝成时，先於「空轮」中发生「风轮」，由「风轮」而发生「水轮」，末了结成「金轮」。空、风、水、金都称为轮，说明这世界的成立，取著圆形而旋转的运动。空轮，即特定的空间，充满构成世界的物质因素——四大，但还没有形成。从空轮起风轮，即物质与空间相对分化，即在特定的空间中，有速疾流动的物质形态出现。活动旋转於空间中的物质，是气体的，所以称为风轮，说风轮依空轮。风轮——气体的久久旋转，发现水轮，这即是气体的凝成液体，气体与液体分化。运动中的液

体，在大气包围中，所以说水轮依风轮。液体的不断运动，渐凝为固体——经中说风吹水而结成沫，即金轮。那时，水气发散於金轮的四周，所以说金轮依水轮。由於运动，地面有凹凸而成为海洋，雨水淹没了大地的大部分。

《起世经》（卷九）说：「阿那毗罗大风吹掘大地，渐次深入，乃於其中置大水聚，湛然经积，以此因缘於世间中复有大海。」可见海在地面，所说的金轮依水轮，不能解说为大地在海中的。这一世界——地球的成立过程，由气体而液体，由液体而固体；以及现在的大地四周有水——水汽，水的四周有风——没有水汽的空气，风的四周有空，一圈圈的轮形世界，与近代人的解说，并没有什麽严重的矛盾。

（《佛法概论》，页129-130）

ysl c-p0524世间 上册

## 世间

**印顺** 有了有情，必有与有情相对的世间，如说：「我与世间」。有情与世间的含义，可以作广狭不同的解说：

（一）世是迁流转变的意思，凡有时间的存在者，即落於世间。世间即一切的一切，有情也即是世间的。

（二）假名有情为我，我所依住的称为世间：所依的身心，名五蕴世间；所住的世界，名器世间。

（三）有情，摄得五蕴的有情自体，身外非执取的自然界，称为世间。

（四）器世间为「有情业增上力」所成的，为有情存在的必然形态，如有色即有空。所以虽差别而说为有情与世间，而实是有情的世间，总是从有情去说明世间。

佛法对於世间，有几点根本认识：

（一）世间无数：佛陀不像神教者那样浅狭，专以渺小的区域为天下，以为神但创造这个天地。佛陀从无限时空的体验中，知道世界是多得难以计算的。这在过去，每被讥笑为悬想。由於近代科学的成就，证实了

世界无数这论题，像我们所住的那样世界——星球，确是非常的多。利用望远镜的精制等，宇宙在不断的扩大发现中。

(二) 世界是不断的成坏过程：世界不是永久不变的，每一世界都在不断的凝成、安住、破坏的过程中。破坏又凝成，凝成又破坏，世界是无始终的成坏过程。现在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破坏中，有的已破坏无余——空。任何时间，世界都在此成彼坏，此有彼无中，如大雨时雨滴的急起急灭一样，世界是难以数量计的。

(三) 世界为有情的世界而又是不一定有的：如世界已成而住，或住而将坏，这世界是有情的世界。如开始凝聚而没有完成，破坏到快要毁灭，这世界是没有有情的。近代的科学者，由於千百年来神教的恶习，以为星球那样多，但都不宜於生物以及人类的发生，独有这个地球，才适宜於生物，而且进化到人类的出现。地球有人类，可说是宇宙间的奇迹！这那里是奇迹？不过是神迹的变形！无论科学的也好，神教者上帝但创造这个世界，但创造这个世界的生物以及人类也好，都是荒谬而难以相信的，都是从我慢中流露出来的！有无量无数的世界，却仅有一个世界有生物以及人类，而这个又恰是我们这个世界：你能相信吗？

(四) 世界的净秽是业感的：这无数的世界，形态不一，秽恶与庄严也大有差别。我们所处的地球，被称为五浊恶世，属於秽土。庄严清净的世界，不但在无数世界中的现实存在，而这个世界又可能成为庄严的。世界的进展到清净，或退堕到秽恶，为有情的共业所造成；是过去的业力所感，也是现生的业行所成。常人误信世界或有情为地球所独有的，於是由於地球初成时没有有情，即推想为物质先精神而存在，即世界先於有情。佛陀体验得时空的无始终，无中边，体验得心色的相依共存，所以能彻见世间为有情的世间，有情依世间而存在。这才否定了神教的创造说，数论的发展说，胜论的组织说，树立缘起的世界观。

(《佛法概论》，页121-123)

**吕激** 初说佛法之解释世间，凡有三类，即行、有情、器三世间。总之，不外乎全体有情生存之一切。至世间之意义，应分就自相与实相而谈。自相即世之所以为世者，世间之自相只是言说之构想，染相之取著，业惑之系缚而已（此三层乃与三解脱门对立，非同泛泛）。以故佛法断言其不实在，而谓之为苦。但自相者其表，按其实在，即就实相言，则世间自性本寂，虽名言构想而实际离想（此谓不以想为自性，想应可离，故曰离也）。

虽染相取著，而实际离取；虽业惑系缚，而实际离系。由其构想取著系缚，而谓之为苦。又以其自性离想、离取、离系，而状之曰寂。大乘佛法即立足在此性寂上。

盖必先明实相，而後有自相之意义。以术语解，自相犹俗谛，实相犹真谛，二谛原是一谛，并非相对。以俗之云谛，并非将就世间，乃以真谛为批判之依据。若无离想、离取、离系之实相为据，又乌知世间自相是苦之何所指耶？故依大乘说，必以实相为主（後來中观家说二谛，误落到对待上，实是大错）。

从龙树以来，谈此问题莫不强调「世间与涅槃平等」之义。龙树在其最要著作《中论》中谈及涅槃，说：「世间与涅槃，无有少分别。」反之，「涅槃与世间，亦无少分别。」即明白标此宗旨。《中论》又释两者无别之所以，曰：「涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。」此义不可揣摩文字以作本质分量上相等之解，应依《大智度论》「世间之真际，即是涅槃际」之义解之。此非世间真际外別有涅槃两者相等也。但依《智论》著名之喻「破壁成空，空不离壁」而谈，於世间履践实际即是涅槃，且即从实际意义而说世间性寂。此乃佛法对世间加以肯定处，有情之生存事实固不能一笔抹煞也。

在大乘根本经典《法华经》开卷〈譬喻品〉有「三界无安，犹如火宅」之说，意使众生知苦，似乎否定世间矣；但後分〈如来寿量品〉即说：「如来如实知见三界之相无有生死，无退无出，亦无住世及涅槃者。」以此为据，而後「种种说法，佛事未曾暂废」。由此经先後并提世间自相与实相，可知二者原来相贯也。佛法对世间之解释如是。

次说佛法如何应世，即於世间起何功用，此可以「出世」二字表之。出字须善为之解，此非去此之彼，有如常识空间上之意义，但是远离之谓。远离亦非弃绝，乃俱而不染，即相涉而又不相应也。小品《宝积》说佛法如淤泥中莲华，使在清水或虚空中必不能出生，此正以其出於淤泥乃见其远离，若居身九霄云外，虽一尘不染，又何足道？故相涉而不相应方真是不染。如何与世相涉也？必行世乃得与世相涉，犹莲之植根淤泥，乃有所吸收滋养也。《华严》末後〈离世间品〉即说：「心净如虚空，永离一切有，行於世间事，其心无所依，究竟白净行，亦令众生然。」於此可见佛法之应世乃在起出世之用。

一切有情生存於世，只是沉沦流转，佛法则循世间实相从世间兴起，有所趋向直注彼岸。此「彼岸」二字又不可依常识作水流两边相对之解。

《涅槃经》说涅槃是彼岸，然无此岸，盖只示其趋向耳，随波逐流永无归宿即此岸，能乘风破浪有所趋向即到彼岸，此说彼岸之意义也。

佛法之应世，依前说世间有自相之苦义，即不应染；有实相之寂义，即应相涉，此其践行之据也。於此可见佛法首著，亦不外指示有情生存之无倒趋向而已。所谓有情如以人为例，此即关系人生问题，於此佛法亦即解决人生，并不在人生问题以外，亦非於人生但提出生死问题已也（谈出世义先应知此，果能出世，自然使世变质，所谓转依，其说另详）。小乘人不知世间系全体有情共相维系，漫欲独自摆脱，以为超出，安有此事？故佛说其解脱为暂息化城也。若以化城为究竟，更欲於此安立兴起悲愿重行入世之谈，则益无据矣！

（《吕澂佛学论著选集》（一），页440-443）

ysl c-p0527本生 上册

## 本生

**印顺** 「本生」（jātaka），音译为闍多伽、闍陀等。义译为生、本生。在「九分教」与「十二分教」中，这是对佛教未来的开展，有重大意义的一分。古代所传的解说，似乎通泛而实能适合於古义的，如《成实论》卷一（《大正》32.245a）说：

「闍陀伽者，因现在事，说过去事。」

《大毗婆沙论》卷一二六（《大正》27.660a）也说：

「本生云何？谓诸经中，宣说过去所经生事，如熊、鹿等诸本生经。如佛因提婆达多，说五百本生事等。」

这是说一切有部（Sarvāsti vādin）的解说。「过去所经生事」，是通於佛及弟子的。如「五百本生」，也有关於提婆达多（Deva-datta），而不只是佛的「本生」。《大毗婆沙论》以後，西元三世纪以下的论书，「本生」都被解说为释尊的前身——菩萨行事。如《大智度论》说：「无量本生，多有所济」。《瑜伽论》说：「宣说世尊在过去世……行菩萨行，行难行行，是名本生」。《顺正理论》也说：「谓说菩萨本所行行」。为了说明与「本事」的差别，确定为：「或依过去事起诸言论，即由过去事言论究竟，是名本事，如曼驮多经。若依现在事起诸言论，要由过去事言论

究竟，是名本生，如逻刹私经」。这是後代公认的，「本事」与「本生」的差別。

「本生」，应分为经师所传的，律师所传的——二类。经师所传的「本生」，不外乎「本事」，佛化的印度民族的先贤故事。这些过去事，一部分被解说为释尊的前身。如大典尊（Mahāgovinda）：「我其时为大典尊婆罗门」；大善见王（Mahāsudarśana）：「我忆六度埋舍利於此。而（善见）王住转轮王法，……第七埋舍利於此。如来（今者）第八埋舍利於此。」《中部》《陶师经》说：「尔时青年Joti pāla，即是我也。」《相应部》说：「我於前生，为刹帝利灌顶王。」这都是於传说的过去事中，指为释尊的「本生」。

这种学风，在汉译的《中阿含》中，更为普遍。如大天王（Mahādeva）、顶生王（Māndhātṛ）、毗罗摩长者（Velāma）、阿兰那长者（Araka）、善眼大师（Sunetra）等，都说「即是我也」，成为释尊的「本生」。「阿含」在经师的弘传中，化「本事」为「本生」的倾向，越来越盛，这是经师特重佛陀（律师是重僧伽的）的结果。

化「本事」为「本生」，主要为了说明：先贤虽功德胜妙，而终於过去（不究竟）；到现在成佛，才得究竟的解脱。融摄印度的先贤盛德，而引归於出世的解脱，是经师所传「本生」的特色。然这样的「本生」，与「本事」是淆杂不清的。即使依《顺正理论》的定义，而只要加上一二句，「本事」就成为「本生」了。对於这，《大毗婆沙论》是以传说如此的过去事为「本事」，而「本生」取律部的传说，所以体例极为分明。

律师所传的「本生」，是以比丘、比丘尼，或僧团的发生事故，因而说明在过去生中，早已如此了。末了，指明过去的某某，就是现在的某某。这是重於等流因果的；是通於佛及弟子，而不限於世尊的。在过去世中，自然也有王、臣、长者、婆罗门，而平民、鬼神、旁生——鹿、象、猕猴、龟、蛇、鸟类，更多的成为「本生」中的主人。约过去事来说，也与「本事」的精神不同，这都是印度民间故事的佛化。这样的「本生」，各部律藏都是有的，所以说这是律师所传的「本生」。在律藏中，以《僧只律》所说的为最多。（中略）

後代传说或集成的「本生」，数量非常庞大。如现存《小部》的〈本生〉，共有五四七则。《十诵律》说：「广说五百本生」。《大智度论》说：「无量本生」。晚期论师所传，如上面所引，都以释尊的过去生中菩萨行为「本生」。这是经师、律师——二类「本生」的综合所成。经师所

传，以佛的往昔生中的德行为主，但直说过去事（实为「本事」），仅结说「即是我也」，而没有具备「本生」的文学形式。律师所传，体裁为「本生」，但或善或恶，并不以佛的过去事为限，反而重於弟子的「本生」。

将这二者综合起来，取律部的「本生」形式，及经、律所传（及经律外的传说），有关佛的「本生」实质，形成晚期共传的，菩萨大行的「本生」。这是综合所形成的；而在初期，九分教成立时代的「本生」，决不是这样的。「波罗提木叉分别」，各部律都有或多或少的「本生」。这类「本生」，在「本生」成为分教时，应该已经存在。这是「本生」的原始意义，与《大毗婆沙论》的解说相合。律部所传的「本生」，逐渐盛行，经部受到了影响，而「本事」也日渐「本生化」。终於取得律部的「本生」形式，而演进为菩萨大行的「本生」。

现存Bharhut塔的栏楯，有浮雕的「本生」二十八种，为西元前二世纪的遗物。依此遗物的实证，可以说：当西元前二世纪，现存於雕刻而可以考见的「本生」，有二十八种。而不能说：当时有二十八种「本生」。

「本生」原是在传说中的，传说每因时因地而有变化。所以Bharhut的「本生」，与圣典所传的，或略有不同，也是当然的事。这二十八种「本生」，与西元前一世纪造的，Sāñchī塔门的「本生」，都是有关释尊的「本生」。这一事实，不能否定律藏所传的，有关众弟子或善或恶的「本生」。而只是表明了，佛教界重视佛的「本生」。重视佛「本生」的倾向，久而久之，「本生」几乎被看作释尊的前身，菩萨行的别名。

（《原始佛教圣典之集成》，页558-561、567-568）

ysl c-p0529本初佛 上册

## 本初佛

**印顺** 「秘密大乘」立本初佛（Ādi buddha），依文义说，是本来佛，根本佛，最初佛。这一名词，应该是从如来藏我，在众生身心相续中，具足如来那样的智慧，如来那样的色相端严。众生本有如来藏，常住不变，也就本来是佛，是最根本的佛，而有「本初佛」一词。世亲注释《大乘庄严论》，说到了本初佛：「若言唯有最初一佛，是佛应无福智二聚而得成佛，是义不然」！「最初一佛」，就是本初佛。世亲评破「本初佛」的不合理，是「虚妄唯识论」的见解。佛是修成的，以般若、大悲，广集无

边福智功德而後成佛，怎能说有本初佛呢？但如来藏说是本有论者，众生本有如来藏，常恒不变，可说本初就是佛了。众生颠倒，所以说发心、修行、成佛，那只是显出本有佛性而已。进一步说，佛无在无不在，众生世间的一切，可说没有一法而不是佛的。生佛不二，是「大乘佛法」所能到达的理境。「秘密大乘」依佛的果德起修，以观佛（菩萨、天）为主，所以说法的、观想的本尊，都可说是本初佛。如《大毗卢遮那成佛神变加持经》——《大日经》卷三（《大正》18. 22b—c）说：

「我一切本初，号名世所依，说法无等比，本寂无有上。」

这是说，毗卢遮那（Vairocana）是本初佛。本初佛发展到顶峰的，是时轮（kāla-cakra）法门。在印度摩醯波罗（Mahipāla）王时（西元840—899），毗睹波（Viṭopā）开始传来时轮法门。当时，在那烂陀（Nālandā）寺门上，贴出那样的文字：

「不知本初佛者，不知时轮教。不知时轮教者，不知标帜的正说。不知标帜正说者，不知持金刚的智身。不知持金刚的智身者，不知真言乘。不知真言乘的是迷者，是离世尊持金刚之道的。」（《现代佛教学术丛刊》（72）册59页）

「时轮」以为：本初佛是一切的本源，是本初的大我。超越一切而能出生一切，主宰一切。本初佛思想是如来藏说，发展为：约众生说，是众生自我；约世间说，是万化的本源，宇宙的实体；约宗教的理想说，是最高的创造者（Ādi deva），时轮思想达到了顶峰。本初佛也名持金刚（Vajradhara），金刚萨埵。本具五智，所以又名五智我性（Pañcajñānātmiya）。怛特罗所说的五佛，是本初佛所显现的，所以本初佛——持金刚，是五部佛的总持。「後期大乘」的如来藏我，自性清净心，唯心的念佛观，融摄了「般若」的平等不二，「华严」的涉入无碍，及中观、瑜伽学，成为「秘密大乘」的根本思想。发展到「时轮」，也就是印度「秘密大乘」的末後一著。

（《印度佛教思想史》，页409-411）

## 本事（如是语）

**印顺** 在部派传承中，对「九分」与「十二分教」，有意见非常不同，而又不容易得到定论的，是「本事」与「方广」。「本事」，为「九分教」的第六分。梵语 $i\ tya\kta\ka$ ,  $i\ ti\ vṛttaka$ , 一般译为「本事」。巴梨语 $i\ ti\ vuttaka$ , 译为「如是语」。由於原语传说不同，解说不同，形成二大流。在固有的传说中，《大智度论》明确的说到这二类。鸠摩罗什（Kumārajīva）所译，虽传有二说，而以「如是语经」为主。或写讹为「如是诸经」；音译为「一诛多」，「伊帝渭多伽」。惟《成实论》的「伊帝曰多伽」，是「本事」的意思。属於分别说系（Vi bhaj yavādi n）的经律，如《长阿含经》作「相应」；《四分律》作「善导」，《五分律》作「育多伽」，都是「如是语」的别译。（中略）

「如是语」及「本事经」，表现为「传说」的形态。「如世尊及阿罗汉说，我闻」；闻者是师资授受中的传授者。没有「说人、谈所、说事」的「传说」，在宗教的立场，一般人是难以生信的。没有事实——「说人、谈所、说事」，纯为义理的宣说；理智的气味过重，也缺乏感人的力量。加上序说与结说的定型，长行与重颂，千篇一律。

总之，作为佛教的圣典来说，这是近於「论部」。小部，似乎是体裁新颖，却不适於大部的结集。《增一阿含》也是以增一法来集成的。在序说方面：「如是我闻，一时，佛在某处住」等，正如古人所说：「说方时人，令人心生信故」，表现为从佛所听闻而来的直接性。参入「说人、谈所、说事」；而长行、偈颂、重颂，多姿多彩。《增一阿含》的集成，对增一法编集的「如是语」来说，显然是相顾失色。到三品、四集而中止，也许觉到不必再这样的结集下去了吧！（中略）

「本事」，本为佛化的，传说的印度民族故事，扩展为更远的过去劫事。《大毗婆沙论》的解说，是与「本生」相关而对立的，所以「本事」是除「本生」以外的过去事。瑜伽系所说，也大体相同，如《瑜伽论》说：「谓诸所有宿世相应事义言教，是名本事。」《成实论》说：「是经因缘及经次第（次第是譬喻），若此二经在过去世，名伊帝目多伽。秦言此事过去如是」。「本生」、「本事」、「因缘」、「譬喻」，在「十二分教」的解说中，都有近似而又不同的意义。据《成实论》说：「本事」，是「因缘」与「譬喻」而在过去世的。《原始佛教圣典之成立史研究》（前田惠学著），对於这些，是以「譬喻」为本而予以解说的。从「譬喻」的立场

来说，「譬喻」可说是早已存在的。但从「九分教」与「十二分教」的成立过程来说，「譬喻」成为圣教的一分，是较迟的。起初只是「展转传来，不显说人、谈所、说事」的传说——「本事」，「佛这麼说」而已。以後成为有「说人、谈所、说事」；「阿含」中的「本事」，与「本生」类似而又不同，成为「九分教」的二分。

（《原始佛教圣典之集成》，页548、553、556）

ysl c-p0532本际 上册

## 本际

**印顺** 释尊在经上说：「众生无始以来，生死本际不可得」。什麼叫本际？为什麼不可得？本际是本元边际的意思，是时间上的最初边，是元始。众生的生死流，只见他奔放不已，求他元初是从何而来的，却找不到。时间的元始找不到，而世人却偏要求得他。终一人的生命说，是生命的元始边际；约宇宙说，是世界的最初形成。在现象中，寻求这最初的，最究竟的，或最根本的，永不可得。假使说可得，那只有无稽的上帝，与神的别名。这一问题，佛法否认第一因，只说是无始的。但无始又是什麼意义呢？有的说：无始是有因的意义；如说有始，那最初的就非因缘所生了。有以为：无始是说没有元始。但又有说：无始就是有始，因为「无有始於此者」，所以名为无始；这可说是佛法中的别解。佛常说无始来本际不可得，有人以本际问佛，佛是呵责而不答覆的。（中略）

总之，从时间上去考察，那一切是没有本际的。诸法是幻化的，是三世流转的，似乎有他的原始，然而求他的真实，却成很大的问题。依（《中论》）论主的意见，假定诸法有实性，时间有真实性的，那就应该求得时间的元始性，加以肯定，不能以二律背反而中止判断，也不能藉口矛盾为实相而拒绝答覆，因为他们以为什麼都有究竟真实可得的。反之，性空是缘起的，始终的时间相，是相待的假名；否定他的究竟真实，所以说本际不可得就够了。日出东方夜落西，你说先出呢？先没呢？如指出了动静的相对性，那还值得考虑答覆吗？到这时，就俗论俗，那就是生死死生，缘起如环的无端。生前有死，死已有生；生者必死，死者可生，这是世间的真实。

（《中观论颂讲记》，页211、218）

ysl c-p0533布施 上册

## 布施

**印顺** 舍己利他，是布施的真正意义，这与利他为先的菩萨心行相合，可知布施在大乘道中的重要性了！大乘的布施，是一般布施的深化广化。一定要与「菩提心相应，大悲为上首，无所得为方便」而修习。布施度如此，其他一切菩萨行，都要与此三心相应而修习。（中略）布施的意义，是舍己为他。所以不但是破除悭贪，而且是消除我我所执，达成无我我所（无我执法执）的大舍。一般人不容易布施，问题在执取为自己的。不知道摄取为已有的过失，也就不知道施与众生的利益。（中略）

菩萨是应该一切施的。然在事实上，也「有不应」该布「施」的。布施，是为了於他有利，於自己的道业有益。如违反了这一原则，那就不应该施给他。因为布施了，徒增自他的烦恼与罪恶。不应该施的具体事实，真是说不完，现在且约三方面来说。

（一）「自」：菩萨是应该不惜身命财物来布施的，但这要渐渐修学，忍力强，悲心深，不带一分勉强才得，否则会障碍修行的。如要力气小的，挑起重担子，结果是反而使人畏怯退心了。又如自己对甚深经典，还没有熟习明了；出家人必备的衣钵等，都不应该施舍，以免障碍自己的道业。

（二）「他」：从求布施的人来说，如是邪魔外道，故意来捣乱；或是疯狂，或是幼稚，作不正常，不需要的求索，都不应该施给他。如布施了，反而有过失的。

（三）「所为」：要求布施，到底为了什麼；如为了小小事而乞求身命，那是不应该施的。所以说：「为小勿舍大」。又如要求你帮助他，供给他，助成他的杀盗淫业；或者乞求的目的，是为了损害众生；或为了赌博游荡，这都是不应该施的。总之，於他无益，於自己的道业有损的，都应该谢绝他。

（《成佛之道》，页282、287-288）

yslc-p0533布袋和尚 上册

## 布袋和尚

**印顺** 《传灯录》载：布袋和尚「形裁腰带，蹙额皤腹」；「入廛肆聚落，见物则乞。」宋代已「四众竞图其像」。解脱而无所拘禁之风格，大有「游戏人间乐太平」之概，实与南宋之济公相类。然以传为弥勒化身，受中国佛教界尊严之供奉。迨布袋和尚像传入日本，图像歌赞甚多。因其「以一杖荷一布囊」，与大黑天像相类似，为日本人视作福德之神。「布袋蛭儿引颈图」、「大黑布袋博奕图」、「布袋醉后欠申图」，真所谓：「终日酒肆鱼行，何妨游戏放荡。」虽风颠游戏，寓洒脱于滑稽幽默之中，宜其为人所好，然其污损佛法亦甚矣！

（《华雨香云》，页196-197）

yslc-p0539布萨 上册

## 布萨

**印顺(1)** 佛教有布萨(*poṣadha*)的制度，每半月一次，集合大众来诵说波罗提木叉(*prātimokṣa*)戒经。这种制度，渊源是很古老的。依《吠陀》(Veda)，在新月祭(*darśamāsa*)、满月祭(*paurṇamāsa*)的前夜，祭主断食而住于清净戒行，名为*upāvasatha*(优波婆沙，就是布萨)。释尊时代，印度的一般宗教，都有于「月八日、十四日、十五日」，举行布萨的习惯，释尊适应这一般的宗教活动，也就成立了布萨制。信众定期来集会，比丘要为信众们说法。律典没有说到信众们来参加布萨，还做些什，这因为律是出家众的制度，所以将在家布萨的事略去了。

布萨制，在出家的僧众方面，起初是「偈布萨」，后来才以说波罗提木叉为布萨，如《善见律毗婆沙》卷五(《大正》24.708a)说：

「释迦牟尼佛，从菩提树下二十年中，皆说教授波罗提木叉。复一时於，……语诸比丘：我从今以后，我不作布萨，我不说教授波罗提木叉，汝辈自说。……从此至今，声闻弟子说威德波罗提木叉。」

「教授波罗提木叉」(*ovādāpātimokkha*)，就是略说教诫偈。由於制立学处(*śikṣāpada*)，后来发展为「威德波罗提木叉」(*āṇpātimokkha*)。「教授波罗提木叉」，如偈说：「善护於口言，自净其志意，身莫作诸恶，

此三业道净；能得如是行，是大仙人道」。「偈布萨」是道德的，策励的；而「威德波罗提木叉」，如所制立的学处（戒条），是法律的，强制的，以僧团的法律来约束，引导比丘们趣向解脱。

到後代，布萨著重於诵说《波罗提木叉戒经》，这不是布萨的主要意义；布萨的真意义，是实现比丘们的清净。所以在诵波罗提木叉以前，如没有来参加的，要「与清净」，向僧伽表示自己是清净的，没有犯过失。来参加集会的，在诵波罗提木叉以前，如《四分戒本》（《大正》22. 1015b）说：

「诸大德！我今欲说波罗提木叉戒，汝等谛听！善思念之！若自知有犯者，即应自忏悔。不犯者默然，默然者，知诸大德清净。若有他问者，亦如是答。如是比丘在众中，乃至三问。忆念有罪而不忏悔者，得故妄语罪。故妄语者，佛说障道法。若彼比丘忆念有罪欲求清净者，应忏悔，忏悔得安乐。」

在说波罗提木叉戒以前，要这样的三次问清净。在正说波罗提木叉的进行中，每诵完一类戒，就向大众三次发问，「是中清净否」？不断的警策大众，要大众反省自己，发露自己的过失。在佛法中，唯有无私无隐的发露自己的过失，才能出离罪恶，还复清净；不受罪过的障碍，而能修行圣道，趣入解脱。所以布萨说波罗提木叉，成为教育僧众，净化僧众的好方法。对於个人的修行，僧伽的和合清净，有著重大的意义！如忘了「清净」的真义，而只是形式的熟诵一遍，那就难免僧团的变质了！

「布萨」的意义，玄奘作「长养」，义净作「长养净」。《根本萨婆多部律摄》，解说为：「长养善法，持自心故。……增长善法，净除不善」。与《毗尼母经》的「断名布萨，……清净名布萨」，大意相同。远离不善，使内心的净法增长，就是布萨。所以说：「由此能长养，自他善净心，是故薄伽梵，说此名长养」。律典说到在家信众来布萨，我以为：如《四分戒本》所说的偈布萨，在家信众不也是一样的适合吗？大众集会，比丘们说法、说偈，策励大众，起初是可能通於在家、出家的。等到布萨制分化了，在一月二次的布萨日，在家众来听法、布施，但不能参加出家者的诵戒布萨。「月八日、十四日、十五日」——六斋日（还有「神足月」），信众们来集会布萨，就以从古传来的过中不食，参入部分的出家行，合为八支，作为在家弟子的布萨。所以说：「八戒斋者，是过去现在诸佛如来，为在家人制出家法。」八支斋，梵语 $aṣṭāṅga-samanvāgatōpavāsa$ ，义译

为「八支成就布萨」，古译「八关斋」。「洗心曰斋」，以「斋」来译长养净心的「布萨」，可说是很合适的。（中略）

「八支布萨」，每一支都是这样的，以阿罗汉（出家者）为模范，自己在一日一夜中，修学阿罗汉的戒法（所以说：「为在家人制出家戒」）。这是在家的佛弟子，不能出家而深深的敬慕出家法。所以在一般在家的「三归」、「五戒」以外，制立「八支布萨」，使在家众能过一日一夜的身心清净生活。对在家戒来说，这是精进的加行！（《初期大乘佛教之起源与开展》，页216-219）

**印顺(2)** 「布萨」、「说波罗提木叉」（汉译每作「说戒」）的理解，对「戒经」的研究来说，是必要的。布萨，源於吠陀（Veda）以来的祭法。在新月祭（darśamāsa）、满月祭（paurṇamāsa）的前夜，祭主断食而住於清净戒行，名为upāvasatha（优波婆沙即布萨）。佛陀时代，印度的一般宗教，都有於「月八日、十四日、十五日」，举行布萨集会的习惯。适应这一般的宗教活动，佛教也就成立布萨制。信众们定期来会时，为信众们说法；信众们受持「八关斋戒」。信众们为家务所累，不能如出家人那样的专精修行，所以每月四次或六次，来僧众的住处，受持八关斋戒；也就是受持近於出家的——清心寡欲，内心清净的宗教生活。一日一夜的八关斋戒，就是适应这种事实而成立的。每月六次或四次的布萨，是摄化信众，使信众领受深一层的精神生活的制度。

布萨的原语为：poṣadha, upāvasa, upavāsatha, P. posatha, uposatha等；音译作逋沙他、褒洒陀、优波婆沙等。玄奘译义为「长养」，义净译义为「长养净」。《根本萨婆多部律摄》，释为「长养善法，持自心故」；「增长善法，净除不善」。与《毗尼母经》的「断名布萨……清净名布萨」，大意相同。古代意译为「斋」最为适当！「洗心曰斋」，本为净化自心的意思。佛法本以「八支具足」为布萨；但布萨源於古制，与断食有关，所以「不非时食」，在八关斋戒中，受到重视。说一切有部（Sarvāsti vādīn）就说：「斋法以过中不食为体」。佛陀适应时代而成立的布萨制，对信众来说，是重於禁欲的，净化自心的精神生活。

在佛的指导下，布萨更成为深刻意义的僧伽（saṅgha）布萨。发展完成的布萨制度，是这样的：(1)每月二次，半月半月（阴历十五或十四日，三十或二十九日）举行布萨。(2)在一定区域——「界」（sīmā）内的比丘，旧住的或新到的，有出席参加的义务。这是名符其实的全体会议，如有人不到，就不合法。(3)如因病而不能参加，应委托同住的比丘，向大众表

示：对布萨大会所举行的一切僧事，无条件的完全同意，这名为「与欲」（chanda-mdātum）。(4)如「众不清净，不得为说」波罗提木叉。所以如有过失的，先要悔除清净。「与欲」而没有出席的，也要「与清净」（pāri suddhi dātum），表示自己的清净，没有过失。大众如法集合，如僧伽有事，先要处理解决。如比丘们有所违犯，也要依法处理，或出罪清净。这是布萨说波罗提木叉以前的事，如《十诵律》卷二十二（《大正》23. 164c）说：

「一切先事作已，僧应布萨说波罗提木叉。若应与现前毗尼，与竟；应与忆念毗尼，与竟；若应与不痴毗尼，与竟；若应与自言毗尼，与竟；若应与觅罪相毗尼，与竟；若应与多觅毗尼，与竟。若应与苦切羯磨，与竟；若应与依止羯磨，与竟；若应与驱出羯磨，与竟；若应与下意羯磨，与竟；若应与不见摈羯磨，与竟；（应与）不作摈，恶邪不除摈羯磨，与竟；若应与别住羯磨，与竟；若应与摩那埵，本日治，出罪羯偈，与竟。僧应布萨说波罗提木叉。」

《僧只律》说到：僧众布萨时，断事羯磨的声音很高。瞿师罗（Ghoṣila）长者进来，大众就默然。据此可见，在布萨说波罗提木叉以前，通常要将种种僧事处理好。上面所说的，是僧伽布萨以前的事。僧事处理了，过失也悔除了，然后大众一心，和合清净，举行说波罗提木叉；说波罗提木叉，就是布萨。布萨制度，如「布萨犍度」等说。

關於说波罗提木叉，在佛法的开展中，有不同的二大阶段。而这二大阶段，又有不同的二项传说。（中略）

依据传说，设想当时的情形，推论布萨制度的演进，约可分为三阶段：起初，成道十二年以来，佛还没有制立学处。当时适应时势而成立的布萨，只是宣说「善护於口言」颂；觉音称之为「教授布罗提木叉」（ovādapāti mokkha），也就是大众部（Mahāsāṃghika）所传的「偈布萨」。从此以后，佛制立学处（「制戒」），向大众公布，要大众忆持，并理解其意义。学习佛所制定的学处，大抵是在大众和合布萨的时候。所以起初的「说（学处）波罗提木叉」，不但是诵说，而也是分别解说。如《铜鍑律》「大品」「布萨犍度」（《南传》3· 183）说：

「说者、述说、施设、建立、解说、分别、明说、显示。」

《五分律》与《四分律》，虽译文不大显了，但一经比对，就可了解「说」的原始意义。等到制立的学处多了，比丘有所违犯而不知真诚发露的也有了，这才编集所制的学处（一条一条的戒条），作为布萨所说的波

罗提木叉。由僧伽和合，推一位上座，宣说（学处的）波罗提木叉。发挥僧伽的集体力量，使有所违犯的，非悔罪不可，以维护僧伽的和合清净，这就是觉音所说的「威德波罗提木叉」（ānāpātimokkha）。

说波罗提木叉的演变，问题在：随佛出家的佛弟子，起初都道心真切，所以布萨时，佛只说「教授波罗提木叉」。这是道德的，策励的，激发比丘们的为道精进，清净身心以趣向解脱。等到佛法广大宏传，出家的愈来愈多，不免有流品杂滥（动机不纯，赖佛以求生活）的情形。於是制立学处，发挥集体的约束力量。「威德波罗提木叉」，是法律的，强制的；以团体的，法律的约束，诱导比丘们以趣向解脱。这是佛法开展中的自然历程（也是从佛的摄导，演进到僧伽——教团的领导），正如中国古代，以礼法治国，而后来却不能不颁布刑法一样。

布萨说（学处的）波罗提木叉，表现了组织的，法治的精神。但在佛法中，还是充满道义的，善意的，互相安慰勉励的特性。

（《原始佛教圣典之集成》，页106-108、110-111）

yslc-p0539加行 上册

## 加行

**印顺** 「加行」是什麼意思？广义的说，「加行」就是一种功用，努力去做。依这一意义来说修行，修福、修慧都是加行。但加行有一特别意义，就是从凡入圣，所用思惟，观察；修止，修（胜义）观，在没有悟入以前的一切，就是加行道。从凡夫到成佛，唯识宗分成五道：一、资粮道：广集无边福德、智慧资粮，菩萨要自利利他，备一切功德，所以凡是福德、智慧，应尽量去修集。依唯识说，这要修行一大阿僧只劫。二、加行道：分四位，暖、顶、忍、世第一法。四位时间不太长，就在一大阿僧只劫的後期。三、见道：经加行道的修习，现证法性，如实的体见了真理，名为见道位。四、见道以後，随顺所悟而修习，名修道位，要经二大阿僧只劫。修到究竟圆满了，究竟成佛，就是第五、究竟道。这里说的，是加行道，要依大乘经如理作意，再经暖、顶、忍、世第一法，渐观二取都无所得，所修的加行，就是唯识观。一般说，先观所取性空；再观能取也不可得；达到了能取、所取都无所得，但还有无所得的空相现前；等到空相也泯寂不现，那就证悟了。

(《华雨集》(一), 页256-257)

ysl c-p0541北拘卢洲 上册

## 北拘卢洲

**印顺** 佛教所传的地上乐土, 名为郁多罗拘卢 (Uttara-kuru)。拘卢是阿利安 (Ārya) 人的一族, 所住地也就名为拘卢, 在现今德里 (Dehl i) 以北一带。这里曾发生过大战, 古战场被称为「福地」。郁多罗是上, 也就是北方, 所以郁多罗拘卢是北拘卢, 也是上拘卢。拘卢是婆罗门教发扬成长的中心, 印度人以此为中心, 而向往北方的最上的拘卢, 最福乐的地区。传说中, 郁多罗拘卢是四大部洲之一, 已成为神话地区。但传说是有事实背景的, 依地理去考察, 应该是印度北方的山地。阿利安族所住过的故乡, 原始的古朴平静的山地生活, 在怀念中成为理想的乐土。

北拘卢的传说与向往, 相当的古老, 早在佛教以前就有了。《梵书》 (Brahmana) 已经说到; 到佛教, 《长阿含经》、《楼炭经》、《起世经》、《起世因本经》、《立世阿毗昙论》、《正法念处经》, 都有详细的说明。《长阿含经》卷十八《世记经》 (《大正》 1.117c) 说:

「郁单曰天下, 多有诸山。其彼山侧, 有诸园观浴池, 生众杂花。树木清凉, 花果丰茂。无数众鸟, 相和而鸣。又其山中, 多众流水, 其水洋顺, 无有卒暴, 众花覆上, 泛泛徐流。夹岸两边, 多众树木, 枝条柔弱, 花果繁炽。地生软草, 盘萦右旋, 色如孔翠, 香如婆师, 软若天衣。其地柔软, 以足踏地, 地凹四寸, 举足还复。地平如掌, 无有高下。」

北拘卢是多山地区, 《正法念处经》说: 北洲有十大山, 人都住在山中。山岭重叠, 多山而又说「地平如掌」, 可能是崇山中的高原。北洲人的肤色是同一的, 表示平等而没有阶级。印度的阶级制——种姓 (varṇa), 就是「色」, 种姓起初是从肤色的差别而来的。北洲没有国王, 也就没有政治组织。没有家庭夫妇关系, 男女间自由好合, 儿女也不属于父母。人吃的是树果, 自然梗米——野生的谷类。没有房屋, 所以住在「密叶重布, 水滴不下」的大树下。衣服是从树上生的, 大概是树皮、草叶, 掩蔽前後而已。

人都活一千岁, 没有夭折。死了也不会哭泣, 也不用埋葬, 自然有大鸟来衔去。这是美化了的, 为鹰类啄食而消失的原始葬式 (印度人称为天

葬）。没有阶级，没有政治，没有家庭；衣、食、住、死，都是极原始的生活方式。这应该面对自然的灾变，要与兽类斗争，为生活而艰苦的时代。但这些都忘了，值得回忆而向往的，是那种自由平等的生活，没有人祸——为人所逼害、欺凌、压迫与屈辱的生活。多少美化了的原始生活，应该有事实因素在内的。佛教的传说，自然的自由生活，加上气候温和，风雨适时，没有兽类的侵扰。而且，北洲中有园、观、门、船、浴池。「七重砖叠，七重板砌，七重栏楯，七重铃网，七重多罗行树」，又都是七（或说「四」）宝所成的。到处是音乐、鸟鸣、香气。自然与庄严园林相结合，是佛教的传说。北洲是乐土，没有我我所，没有系属，死了生天。但这里不可能有佛法，所以被称为八难（没有听法的机会）之一。

北拘卢洲的传说，一般学者以为是阿利安人移住印度，对祖先乡土的追慕。不过这也是一般人所有的观念，如《旧约》的乐园生活，起初连遮蔽前後都还不会。中国也会想起「葛天氏之民，无怀氏之民」。这都是人类进入文明，人与人争的人祸，越来越严重，而唤起原始生活的追慕。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页495-497）

ysl c-p0545以佛法研究佛法 上册

## 以佛法研究佛法

**印顺** 所研究的佛法，不但是空、有、理事、心性，应该是佛教所有的一切——教、理、行、果。教，是一切经律论；也可包含得佛教的艺术品，六尘都是教体，这都有表诠佛法的功能。理，是一切义理，究竟深义。行，是个人的修行方法；大众的和合轨律。果，是声闻、缘觉与佛陀的圣果。

这一切佛法，要以什麼去研究，才算以佛法研究佛法？我以为：所研究的佛法，是佛教的一切内容；作为能研究的方法的佛法，是佛法的根本法则，普遍法则——也可说最高法则。佛所说的「法性，法住，法界」，就是有本然性，安定性，普遍性的正法。这是遍一切处，遍一切时，遍一切法的正法。大而器界，小而微尘，内而身心，一切的一切，都契合於正法，不出於正法，所以说：「无有一法出法性外」；「一切法皆如也」。这是一切的根本法，普遍法，如依据他，应用他来研究一切佛法，这才是

以佛法来研究佛法。研究的方法，研究的成果，才不会是变了质的，违反佛法的佛法。（中略）

（一）诸行无常法则：佛法在不断的演变中，这是必须首先承认的。经上说：「若佛出世，若不出世，法性法住」，这是依诸法的恒常普遍性说。一旦巧妙的用言语说出，构成名言章句的教典，发为思惟分别的理论，那就成为世谛流布，照著诸行无常的法则而不断变化。至於事相的制度，表显佛法的法物等，更在不断演化中。

且以佛教的制度为例：释尊最初在鹿苑度五比丘出家，人数少，根性利，所以只简单的提示了师友间的生活标准。到出家的信众一多，不论从人事的和乐上看，修学的策导上看，环境的适应上看，都非有团体间共守的规约不可。十二年後制戒，组织也就一天天的严密起来。僧团的规律，因种种关系，制了又开，开了又制。佛灭後，弟子间因思想与环境的不同，分化为大有出入的僧制：有从严谨而走上琐碎的，如上座部；有从自由而走上随宜的，如大众部。佛教到中国来，虽没有全依律制，起初也还是依律而共住的。後來，先是律寺中别立禅院，发展到创设禅院的丛林，逐渐的产生祖师的清规。这清规还是因时因地而不同。到现在，又渐有不同於过去戒律中心，禅那中心，而出现义学中心的僧团。总之，佛法的思想、制度，流行在世间，就不能不受著无常演变法则所支配。若把它看成一成不变的东西；或以为佛世可以变异，後人唯有老实的遵守，说什麼「放之四海而皆准，推之百世而可行」；或以为祖师才能酌量取舍，我们只有照著做：这就是违反了佛法——诸行无常法则的佛法。（中略）

（二）诸法无我法则：诸法无我，是缘起三法印的中心，是完成学佛目的的枢纽。深入无我而体证的实义，姑且不谈，现在从两方面说明怎样把它应用到研究中。研究佛法，应有无我的精神。无我，是离却自我（神我）的倒见，不从自我出发去摄取一切。在佛法研究中，就是不固执自我的成见，不存一成见去研究。若主观的成见太强，就难得正见经论的本义。依佛法的见地，认识是能知所知间互相缘成的觉用，本没有离却主观的纯客观的认识，并且还是特别受著过去熏习的限制。但如能不有意的预存成见，那在构成认识时，能更逼近经论的本义；经论本是依著人类共许的假名而安立的。一般宗派的学者，固执他所宗的行解为标准，在研究讲说时，不问经的内容如何，只将自己所学的那一套凑上去。等於不问对方的头大头小，就拿自己头上的帽子去套。如果有了这种成见去治佛法，结果是可以想像的。这一步工夫不容易做到，但我们总得注意去学，渐渐的减轻自

己的私见。减少成见的方法，这里不妨一谈：嘉祥大师说：「将此等戏论扫尽，自见经论本意」，这实在是难得的名言。在研究一经一论时，切莫自作聪明，预存见解；也莫偏信古说，大翻注释。最好，在这一经一论的本身上去寻求解说，前後互相发明。若不能获得明确的定义与见解，再从与此经此论思想很接近的经论中去参考。（中略）

再从法无我的见地研究：世间没有独立存在的东西，都与其它的一切有关，在展转的相摄相拒中，成为现实的一切。所以一切法无我，唯是相依相成的，众缘和合的存在。一切法如此，佛法当然不能例外。如中国的天台宗，是以龙树论意为中心的。在这个基础上，它融摄了北地的地论师与禅宗，南方的成论大乘与三论大乘，同时又批判它。若离了这些——禅宗、地论师、成论师、三论师的思想，就是悟到三智一心中得，也不会有五时、八教、四悉、六即、一念三千的妙论。北地的地论师，又在自己的根本思想上，取舍天台的思想，成立贤首宗。天台到荆溪以後，渐渐引用《华严》、《起信》的教义，这才演成了山外派。这展转相关，不但是异时的，内部的，也与同时的其他的学术，有著密切的关联。这是无我诸法的自它缘成。

还有，诸法的存在，是众缘和合的。是众缘和合，所以在那现起似乎整个的一体中，内在的具有多方面的性质与作用。像释尊的本教，不论从它的真实或方便适应上看，这融然一体的佛法，是无限深广的。因此，种种差别，必须从似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非从似异的种种中去认识不可。这是无我诸法的总别无碍。

也就因此，在佛法的演变中，真实与方便，都有偏重发展的倾向。从众缘和合的一体中，演为不同的思想体系，构成不同的理论中心，佛法是分化了。它本是一体多面的发挥，富有种种共同性，因之，在演变中又会因某种共同点而渐渐的合流。合而又离，离而又合，佛法是一天天的深刻，复杂。这里面也多有畸形的偏颇的发展，成为病态的佛教；这是无我诸法的错综离合。它虽离合无端，但依然很明显的表现出几个不同的思想体系，几个不同的理论中心。它不是单纯的从甲发展到乙，也不是本有甲乙两者不相关的平行发展，它是错综离合的。所以或想像佛法派别思想本来就有种种，或以为单纯一线的演进而成，如从小乘而大乘，从空宗而有宗等，都是不解无我诸法的错综离合的真相，颠倒说法。

（三）涅槃寂静法则：（中略）涅槃，有真实、解脱的意思。佛法研究者，在还没有直接接触到它的时候，也就该把它作为最後的归结，勇

猛前进。所以，学佛者具备真理的探求，解脱的实现的信念，研究佛法，既不是学点谈话资料，又不是为自己的名誉利养作工具，是想要从修学中去把握真理。如释尊的为真理而牺牲一切；玄奘的去印度求法，不惮一切的危难；赵州的八十岁行脚，无不是为了真理的探求。研究佛法者，若有了这一念心，一切都有办法。佛法的探求真实，在解脱自他的一切苦痛，这需要兑现。如把真理放在书本上、口头上，不能净化自己的身心，治学、办事、待人、接物，还是从前一样，这显然没有把涅槃一事放在心中，并没有体验真理，实现解脱的企图。佛法研究，是不应如此的。

（《以佛法研究佛法》，页1-5、8-13）

ysl c-p0548四十二章经 上册

## 四十二章经

**呂澂(1)** 《四十二章经》的内容尽管简单，但有条理，自成体系。如果它是最初传入的经，那麼它的内容应与当时传入时的学说状况相适应。此经在抄出时即有一篇经序，说明它是明帝所求。後人对於明帝求法一事是有怀疑的，但对於此经是最初译传的则多深信不疑，从而推断出佛教传入的时间如何如何，这是不正确的。汤用彤先生就主张此经是初传经典。但也有人不相信，因为从经录的记载、译文的体裁、学说的内容等，都引起人们的疑惑。到了近世，东西方学者对此经是否由原文译出，也未得到最後的定论。

我们认为《四十二章经》不是最初传来的经，更不是直接的译本，而是一种经抄（详见《中国佛学源流略讲》附录〈四十二章经抄出的年代〉一文）。就内容看，是抄自《法句经》，我们对出来的有二十八章，占全经的三分之二。这还只是此经相当於《法句经》的偈颂部分，《法句经》还有缘起，是长行，此经也抄了几段。所以它是抄录的，但做了一些修辞功夫。现存的《法句经》是三国时支谦译的，据支谦本序文看，在他之前还有一个译本，所以在汉末时《法句经》就有了。《四十二章经》应该是抄的那个旧本而加以润色的。因此，它抄出的时代还相当的迟。

我们认定此经是东晋初抄出的。其理由：

（一）此经最初见於东晋成帝时的《支敏度录》，所以它应出在此录之前。

(二) 在惠帝时，道佛争论，王浮著有《老子化胡经》，说佛教是假造诸经，但未提到《四十二章》的名字，可见当时尚无此经，否则王浮决不会目睹这一所谓初传佛典而不加以攻击。因此，此经抄出的年限，最早不能超过《化胡经》，最晚不能晚於《支敏度录》。惠帝末年是公元306年，成帝末年为公元342年，大约就产生於此三十年之间。

此外，《法句经》现在已有梵文、巴利文等各种本子，研究的著作也很多。这些本子基本上可以分为两个系统：(一) 巴利文本，二十六品，其特点是〈双要品〉为首；(二) 梵文本，这是经过法救改订过的，有三十三品或三十九品，以〈无常品〉为首，〈梵志品〉为终，在〈双要品〉之前加了六品。

法救本不仅把原本次序打乱另行编定，并且增加了很多的内容，所以梵文本不叫《法句经》，别名为《喻陀南集》（喻陀南是不问自说的意思）。这就是说，开头的《法句经》每一颂本是有缘起的，但法救以这材料为主，吸收了很多无缘起的自说颂的材料，所以不仅品名不同，内容也不同了。从《四十二章经》和《法句经》对照看来，它不是抄自原本，而是抄的法救改订本。据现代人考证，法救、世友与贵霜王朝的迦腻色迦王同时，尽管迦王的年代还不能最后确定，一般认为不会早於公元二世纪，他的活动年代，大体在公元二世纪，所以经法救改订的《法句》也决不会比二世纪早。因此，一世纪的汉明帝决不会得到此经的抄本。这就是我们对《四十二章经》所作的断定。

把抄集的《四十二章经》说成是印度佛经传入中国的第一部，并与汉明帝求法联系起来，其根据可能是来自支谦的〈法句经序〉。此序载在《出三藏记集》中，原无作者名字，但它纯属《法句经》译者的口吻，所以不妨说是支谦所作。序中讲到《法句经》在西方的地位时说：「其在天竺，始进业者，不学《法句》，谓之越序。」抄经者或即由此得到启发。认为此经既在天竺为初学者的读本，也可抄出它的重要部分，作为中国初学者的读本，尔後就被说成了传入中国的最初之经。这是有可能的。

(《吕澂佛学论著选集》(五)，页2465-2468)

**吕澂(2)** 《四十二章经》之为经抄，并非印度现成的结构，而是从一种汉译《法句经》随意抄了出来，所以显得那样凌乱、疏漏，毫无印度著述所常有的精严风格（这像《瑜伽师地论》卷十八、十九所收《法句经》二十八颂节本，便是结构整然，迥不相同）。从前有那一种《法句》的译本存在，可以由〈法句经序〉所说而知。序说「近世葛氏传七百偈，偈文

致深，译人出之，颇使其浑漫」。这表明了距离维只难译出五百偈本不远的汉末，曾经有过改订本《法句经》的翻译，而它的译文浑漫正是通过《四十二章经》所能见到的面目。像它用散文改译颂句，使人迷离莫辨，又随处敷衍解释，这非浑漫而何？至於葛氏其人，名字虽不见经传，但很可能是昙果。这不仅「葛」、「果」两字声音相近，并且昙果为汉末唯一传来法藏部经本的人（他所传《修行本起经》即是法藏部本），而从《四十二章经》上见得那部《法句经》所有的部派特徵（如第八章所表现的「布施依施者得清净」，又第九章所表现的「施佛果大」等），恰恰证明它正是法藏部的传本。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2859）

yslc-p0550四大广说 上册

## 四大广说

**印顺** 不断传诵出来，不断结集的另一重要文证，是「四大广说」，或译为「四大广演」、「四大教法」、「四大处」。这是对於新传来的教说，勘辨真伪，作为应取应舍的结集准绳。「大说」、「广说」，就是大众共同论究，也就是结集的意思。「四大教说」，是各部派经律所共传的：集入《增一阿含》的，有铜碟部、大众部（Mahāsāṃghi ka）、说一切有部。集入《长阿含》的，有铜碟部、法藏部（Dharmaguptaka）。集录於律部的，有说一切有部、雪山部（Haimavata）。总之，「四大广说」是各部派经律所共传的。

上座部（Sthavira）系统的，现存各部经律，虽传译略有出入，大体终归一致。如《长阿含经》卷三《游行经》（《大正》1.17c）说：

「若有比丘作如是言：诸贤！我於彼村、彼城、彼国，躬从佛闻，躬受（是法）是律是教。从其闻者，不应不信，亦不应毁。当依诸经推其虚实，依律依法究其本末。若其所言，非经、非律、非法，当语彼言：佛不说此，汝谬受耶！所以然者，我依诸经、依律、依法，汝先所言，与法相违。贤士！汝莫受持，莫为人说，当捐舍之！若其所言，依经、依律、依法者，当语彼言：汝所言是真佛所说。所以然者，我依诸经、依律、依法，汝先所言，与法相应。贤士！汝当受持，广为人说，慎勿捐舍！此为第一大教法也。」

其馀的三大教法，都与上一样，只是来源不同。第一「从佛闻」；第二从「和合众僧多闻耆旧」边闻；第三从「众多比丘持法、持律、持律仪者」边闻；第四从「一比丘持法、持律、持律仪者」闻。这四者，是佛、僧伽、多数比丘、一比丘。从这四处而传来的经律，大家不应该轻信，也不要随意诽毁。要「依经、依律、依法」——本著固有的经与律，而予以查考。本著佛说的法（义理），来推求他是否与法相应。

这样的详加论究，结论是：与经律（文句）相合，与法（义理）相合的，赞为真佛法，应该受持；否则就应弃舍他。这一取舍——承受或不承受的标准，实就是一般所说的「佛语具三相」：（一）修多罗相应；（二）不越（或作显现）毗尼；（三）不违法性。

说一切有部所传，开合不同：判决为非佛说的，名「四大黑说」（迦卢沤波提舍）；是佛说的，名「四大白说」（摩诃沤波提舍）。这四大（黑说、白）说，经中传为佛将涅槃时说，编入《增一阿含》。律部中，载於「七百结集」下。这充分表明了，这是原始结集以後，七百结集前後，佛教界对於新传来的经律，审定而取去的准绳。

「四大广说」，在上座部系经律中，是四处来的传说，依经、依律；或依经、依律、依法来审定。大众部所传，如《增一阿含经》所说的，虽也说到东南西北传来，而重在「契经、律、阿毗昙、戒」——四者。对於共同论究审定，也说得极明确：「当取彼比丘（所说），而共论议，案法共论。」案法共论，审定取去的准绳是：大分为二类：「与契经相应，律、法相应者，便受持之。设不与契经、律、阿毗昙相应者，当报彼人作是语：卿当知之，此非如来所说；然卿所说者，非正经之本。」这一分别，与上座部的经律所说，是一样的。次约四方传来作分别的说明，不与经律相应的，分为三类：（一）不与戒行相应的，这是「非如来之藏」，应舍去。（二）不与义相应的，应舍去；与义相应的，「当取彼义，勿受经本」。（三）是否与义相应，不能明了，那就以戒行来决定。如与戒行相应，是可以承受的。

此外第四是：与经、律、阿毗昙、戒行相应，与义也相应的，便赞叹为「真是如来所说」。对於新传来的经律，《增一阿含经》所说，不拘於固有的经、律、阿毗昙——三藏（文句），而重视义理，尤其重视戒行，也就是重视法与律的实质。

（《原始佛教圣典之集成》，页22-24）

ysl c-p0552四分律 上册

## 四分律

**呂澂** 然戒之传於我国者又何如？曹魏中世，始创受戒。或云从僧只，则以昙柯迦罗有《僧只戒心》之译也（《宋高僧传》卷十六）。或说从昙无德，则以昙帝有《昙无德羯磨》之出也（道宣《四分戒本序》）。羯磨法备，後遂通行。至於十诵、四分、僧只、五分，陆续译传，行事所资随应取舍。大抵十诵流被江淮，僧只、四分代兴关辅，惟五分一家未弘法味（见《出三藏记集》卷三卷十二又《续高僧传》卷二十二）。然而明律诸师，仅能律已精严章疏讲说而已，於戒之所以缔构僧伽者曾未致意。故戒於僧制，若即若离，无与实际。流弊所及，遂仅有文疏废立，其显行世事方轨来蒙者百不一见，至感於部执不能会通，乃又穿凿是非竞封同异不可称说（见道宣《四分律行事钞》序）。盖已视戒为义学讲求矣。

唐贤锐意改革，商量受随，皆尊四分。所谓穷其受戒之源，宗归四分，今则随学陈相不祖先模……斯之糅杂二百馀年，……今则混一唐统，普行四分之宗，故得始终受随义难乖隔（《续高僧传》卷二十二）。盖昔时诸受戒者用《四分羯磨》纳戒，及乎行事，即依诸律为随，无异乎执《左氏》经本专循《公羊》之传。自魏孝文世聪覆疏释四分，始创受随符合之权舆，唐贤诸家则更踵事统一者也（《宋僧传》卷十八）。

然四分本是上座末宗，西域流行较盛，其与大乘关涉尚不若萨婆多。中土最初用以纳得戒体者，不过传译上偶然之事。唐贤乃即据此大宏四分，摈弃馀家，取舍之间固已惑矣。夷考其宏通之实，仍复章疏句读，扑朔迷离。如宗主三家，砾乃成实、有部受体双陈，素唯寻祖有部开宗独步（用《宋僧传》语）。夫四分，法藏之本也，成实是譬喻异师，有宗又上座别派，部执不同，如何相会？

至於南山杂糅诸部，愈博愈繁（见《行事钞》序），义净所谓部别之义不著许遮之理莫分者也。若其创行制度，自出胸臆，未见师承，多不可法。如戒坛应用制多堂，而立式不异塔婆，只洹本环建僧房，乃绘图漫分院落（道宣《戒坛图经》等错误之点，日人松本文三郎尝详考之，见《东洋文化之研究》一二三至一三五页）。其大者著者已见乖异，何论其他。故东川僧服饮食起居，无一合律，腾笑西方，此义净所以深致愤恨也（详勘《寄归传》可知）。

至於出家公度，非法住持，徒以戒为媒介，则更大失其精神矣（见《寄归传》卷三）。当时律家虽盛，於僧伽根本又何与焉？义净慨然残缺，西

行二十馀载，备考印土当时僧伽制度一一寄归。而又重翻律藏，累二百卷，是诚有心人也。然积重不返，功亦唐捐。益以禅流自设门庭，不依律寺，别有清规之制（见《百丈清规》诸序）。气象雍容，遂靡一世。检律如法，又几何焉？

戒之在印度，本以缔构僧伽，一切制度皆由是出，故持戒得畅行无碍。中土自立规模，屈戒就范，貌持戒而实犯戒，更何论僧制息息与此相通之意也。自唐及今又千馀载，禅寺遍地，典范久亡，焦顶方袍，春秋一度，等同点缀而已。义净云，欲受之时非常劳倦，亦既得已，戒不关怀，有始无终可惜之甚，自有一念求受，受已不重参师，不诵戒经，不披律典，虚沾法位，自损损他，若此之流成灭法者。呜呼！自昔已然，於今为烈，我国僧伽之命脉盖久已衰歇矣，岂更待人亡之哉？

（《吕澂佛学论著选集》（一），页127-129）

yslc-p0553四正勤 上册

## 四正勤

**印顺** 「四正勤」，这是四种能断除懈怠、放逸，勇於为善的精进，所以也名四正断。勤与精进，佛法中都是指向上向善的努力来说。那四种呢？

（一）由於精进，「能断」过去「已生诸不善法」——烦恼。已生的已经过去了，但过去了的烦恼，还能影响自己身心，束缚自己，这要以精进来断除他。如曾经加入了社会的不良组织，虽然好久没有活动了，但还受他的控制。必须以最大的勇气，割断过去的关系，才能重新做人。

（二）以精进来达成「不」再生「起未生诸不善法」。未生的烦恼，还没有生起，那不是没有吗？不能说没有，只是潜在而没有发现出来吧了。这必须精进对治，使善法增长，智慧增长，才能使未生的烦恼，再没有生起的机会。

（三）「未生」起的「善法」，要以精进力，「能令生」起。这如潜在的财富，生得的智力，要努力使他充分发挥出来一样。

（四）对「已生」起的「善法」，要常生欢喜心；加以不断的熏修，「能令」他一天天「增长」广大起来。

这四种正勤，扼「要」的说一句，这是「能断一切不善法，成就一切诸善」「法」的精进。没有精进，是不能达成这一目标。依大乘法说：「修空名为不放逸」。了达一切法性空，才能痛惜众生，於没有生死中造成生死，没有苦痛中自招苦痛；才能勇於自利利他，不著一切法，而努力於断一切恶，集一切善的进修。

（《宝积经讲记》，页165-166）

ysl c-p0554四生 上册

## 四生

**印顺** 有情是生死死生，生生不已的。一旦「本有」的生命结束，即转为另一新生命——「後有」的创生。从一切有情新生长育的形态去分别起来，可分为四类，即胎、卵、湿、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如鸡、鸭、雀、鸽等；湿生，如虫、蚁、鱼、虾等；化生，如初人等。

佛说四生，是约有情的最初出生到成长期间的形态不同而分别的。如胎生，最初的自体，必须保存在母胎中，等到身形完成，才能离母体而出生。出生後，有相当长的幼稚期，不能独立求生，要依赖生母的乳哺抚养。特别是人类，更需要父母师长的教养，才渐渐的学会语言、知识、技能。卵生即不同，离开母体时，还不是完成的身形，仅是一个卵。须经一番保护孵化——现在也有用人工的，才能脱卵壳而出。有的也需要哺养，教导，但为期不长，多有能自动的生存而成长。湿生又不同，母体生下卵以後，就置之不问，或早已死了；种子与母体，早就脱离关系。等到一定时期，自己会从卵而出，或一再蜕变，自谋生存。

从有情的出生到长成，胎生与母体关系最密切，幼稚时期也长；卵生次之；湿生除了生卵以外，母子间可说没有多大关系，是最疏远的，幼稚期也极短。胎、卵、湿生的分别，就依这样的意义而成立。化生，不是昆虫化蝴蝶等化生，是说这类有情，不须要父母外缘，凭自己的生存意欲与业力，就会忽然产生出来。

从生长的过程说：胎生繁复於卵生，卵生繁复於湿生，湿生繁复於化生。从产生所依的因缘说：胎生与卵生，必依赖二性和合的助缘；湿生中，即有但以自身分裂成为新的生命；化生更不需此肉体的凭藉，即随业发生。

依胎、卵、湿、化的次第说，化生应为有情中最低级的。但从来的传说，化生是极高的——天，也是极低的——地狱，而且还遍於鬼、畜、人三趣中。

（《佛法概论》，页75-77）

ysl c-p0555四百论 上册

## 四百论

**吕澂** 传说提婆的著述很多，但流传下来的却比较少。他的主要著作都以「百论」作为总题。「百」的梵文为śataka，含有双关义，全字是把一百个东西集拢来（举成数）的意思，字根sat又有破坏之义，所以就著作形式言，他用的颂体（或其他体裁）都与一百个数目有关的；就内容言，完全是对不同学说进行破斥的。

现存百论书分量最大也是主要的是《四百论》，共计四百颂，十六品。此论实际可分前後两篇，前八品自成一篇，後來称作「说法百义」，後八品则称为「论议百义」。因为前八品是直接叙述其教理的，後八品则著重放在批驳异说上。此论梵文尚存有一些片断，一九一四年，印度人曾连同月称的注释一并印行，後來法国人又重新校订，把里面的残缺部分根据藏文还原成梵文。西藏有此书的全译本。後八品也独立流通，汉文有玄奘的译本，名《广百论》（「广」是相对於分量更小的《百论》言，不是对《四百论》说的），并有护法的释。《四百论》原来就分作两部分流通，所以护法只注了後八品，玄奘也只译了後八品。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2086-2087）

ysl c-p0556四如意足 上册

## 四如意足

**印顺** 「四如意足」：如意，是神通自在。神通自在，依禅定而引发。禅定有欲（希愿）增上，勤增上，心（止的别名）增上，观增上，依这四法而修成定，为神通所依止（如足一样）。所以欲、勤、心、观所成定，名为四如意足，也叫四神足，这是得定发通的重要行门。

但为什麼会发神通呢？如他心通能知他人的心念；神境通能入地、履水、升空，那怕千里万里，一念间就能到达，这怎麽会可能呢？要知身心、世界，都是因缘和合的幻相，没有自性可得。而众生无始妄执，却取著「一合相」，想像为一一个体的实在。由於实执的熏习，身心世界，一一固体化、麤重化，自成障碍，如因误会而弄到情意不通一样。这才自他不能相通，大小不能相容，远近不能无碍。

修发神通，不过部分或彻底的，恢复虚通无碍的诸法本相而已。如修世间禅定，那是修得离去我们这个欲界系的身心世界，也就是最实体化，粗重化的身心世界。从根本禅——色界系法中，修发得神通自在。但这只是心色比较微妙轻灵，还只是有限度的虚通无碍。如修大乘出世禅定，那是观一切法如幻性空，也就得一切法无碍（论说：「以无所得，得无障碍」）。所以能对「治身心」的个体化，麤「重」化，破「坏身」心的「一」合「相」，而得心意相通，法法无碍，「得如意自在神通」。

（《宝积经讲记》，页166-167）

ysl c-p0558四门不生 上册

## 四门不生

**印顺** 《中论》云：

「诸法不自生，亦不从他生；不共不无因，是故知无生。如诸法自性，不在於缘中；以无自性故，他性亦复无。」（《大正》30.2b）

此二颂，明四门不生，这在本论中，与标宗的八不颂，同是脍炙人口的。凡是以为一切法是自性有的，那就必是生起的；所以观察他是怎样生的。如生起不成，就足以证明非自性有的空义。讲到生，不出有因生，无因生两类，有因中又不出从自生，从他生，从共生三种，合起来就是四门。既是自性有，那从自体生吗？不，就转为别体的他生。这二者是一正一反，共是自他和合生，就是合（正）。又不能生，那就达到非自他共的无因（反）。这已达到了思想的尽头，再说，也不过是层楼叠架的重复。

凡是主张自性有的，就可以此四门观察，不能离此四门又说有自性的生。四门中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以这是能遍破一切的。像印度外道讲生，虽有很多流派，不出这四种：数论主张因果是一的，这是自生；胜论主张因果是异的，是他生；尼乾子主张因果亦一亦异的，是

共生；自然外道主张诸法自然有的，是无因生。如果佛法中有执为自性有的，也不出这四门。

「诸法」的法字，或者译作物体，梵语中是说实在性的东西，就是自性有的东西。自性有的诸法，「不」会是「自生」的。自生，是说自体能生起的。假定是自体生的，那在没有生起以前，已经生起之后，是没有差别的，依本有自性而生起，这才合乎自生的定义。但是，不论在何时，何处，什麼也不会这样生的。为什麼呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生与所生，既含有能所的差别，怎麽能说自体生呢？可以说，自即不生，生即不自。同时，凡是生起，必然与未生有一种差别；未有而有，未成就而成就。现在说自体如此生，生个什麼东西呢？可说是一点意义都没有。并且自体如此生，就不须其他条件，那麼，前念既如此生，後念也应如此生，生生不已，成为无穷生。若说要有其他的条件，所以前念自生而後念不生，那就失却自生的意义了！所以没有一法是自生的；自生只是从自性见所起的妄执罢了！

有人以为既不是自生，应该是他生，他是别体的另一法。其实，既没有从自体生，也就「不从他生」，要知他生是同样的矛盾不通。可说他即不生，生即不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的关联；决不能看为截然无关的别体。别体的他能生，这是绝对不能的。譬如火从木生，火木不是能截然各别的，不然，水呀，铁呀，这一切法，岂不也是别体的他，他木能生火，他水他铁等也应生火了。同是别体的他，为什麼有生不生的差别呢？假如说：他生的他，是有关系而亲近的他；那无关而疏远的他，不可为比例。这也不然，既有亲疏的差别，为什麼说同是别体的他呢？不能生的是他，能生的就不应是他了。所以执著自性有的，说另一别体的他能生这实有法，是不合理的。一般人执自生的少，主张他生的多，我们必须破斥这他生的妄计！

有人以为单自不生，独他也不生，自他相共当然是可生的了。他们的见解，就是果体已经成就了的，或是果体的理，或是果体的功能，再加以其他的条件的引发，自他和合就能生诸法。「不共」生，在青目释中是不广破的，因为共生不出自他，自体不能生，他体不能生，自他和合怎能生呢？如一个瞎子不能见，许多瞎子合起来，还不是同样的不能见吗？所以说共生是犯有自生他生的双重过失。

有一类外道，对世间一切的存在与生起，不知其所以然，看不出他的因缘，於是便以为一切的一切，都是自然如此的，执著是无因生的。果法

从无因而生，这在名言上又是自相矛盾的，有因才有果，无因怎会有果呢？现见世间有情的事情，要有人功才成就，若完全是无因的，人生的一切作业，岂不都是毫无意义？贫穷的自然贫穷，富贵的自然富贵，这麼一来，世间的一切，完全被破坏了。同时，如果是无因而有果，此地起火，别地为什麼不起呢？同样是无因的，为什麼有生有不生？别地既不起火，可见这里的火，是自有他的原因，只是你不能发觉罢了！所以说「不无因」生。

主张自性有的，都可用这四门观察他的怎样生起。一一门中观察不到，就可知自性生不可得，所以说「是故知无生」。

（《中观论颂讲记》，页59-62）

yslc-p0561四依 上册

## 四依

**印顺(1)** 「四依」，如《无尽意菩萨经》说：「依义不依语，依智不依识，依了义经不依不了义经，依法不依人。」《维摩诘所说经》、《诸佛要集经》、《弘道广显三昧经》、《自在王菩萨经》，也都有说到。

「四依」，本是共声闻法的，是闻思修慧学进修的准绳。佛法重智证，但证入要有修学的条件——四预流支，而四依是预流支的抉择。如慧学应「亲近善士」，但亲近善知识，目的在闻法，所以应该依所说的法而不是依人——「依法不依人」。「听闻正法」，而说法有语言（文字）与语言所表示的意义，听法是应该「依义不依语」的。依义而作「如理作意」（思维），而佛说的法义，有究竟了义的，有不彻底不了义的，所以「如理作意」，应该「依了义经不依不了义经」。进一步要「法随法行」，而行有取识的行，智慧的行，这当然要「依智不依识」。

「四依」是闻思修慧的抉择，是顺俗而有次第的。大乘经所说的「四依」，名目相同，而次第与内容却改变了。「依义」，是依文字所不能宣说的实义；「依智」，是依不取相、无分别的智；「依了义」，是依平等、清净、空、无生等了义；「依法」，是依法界平等。大乘以无生法性为本，依此来理解一切法；这样的「四依」，显出了大乘智证的特质。《持世经》说：「善知不了义经，於了义经中不随他语，善知一切法相印，亦善安住一切法无相智中。」虽语句与次第小异，而内容也与「四依」相合。（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1237-1238）

印顺(2)无漏慧的实证，必以闻、思、修三有漏慧为方便。如不闻、不思，即不能引发修慧，也即不能得无漏慧。《杂含》（卷三十·八四三经）曾说四预流支：「亲近善男子，听正法，内正思惟，法次法向。」这是从师而起闻、思、修三慧，才能证觉真理，得须陀洹——预流果。这是修行的必然程序，不能躐等。然从师而起三慧的修学程序，可能发生流弊，所以释尊又说四依：「依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识」，作为修学的依准。

一、亲近善知识，目的在听闻佛法。但知识不一定是善的，知识的善与恶，不是容易判断的。佛法流传得那样久，不免羼杂异说，或者传闻失实，所以品德可尊的，也不能保证传授的可信。善知识应该亲近，而不是足为佛法真伪的标准，这惟有「依法不依人」。依法考辨的方法，《增壹阿含经》〈声闻品〉，曾略示大纲：「便作是语：我能诵经，持法，奉行禁戒，博学多闻。正使彼比丘有说者，不应承受，不足笃信。当取彼比丘而共论议案法共论。……与契经相应，律法相应者，便受持之。设不与契经、律、阿毗昙相应者，当报彼人作是语：卿当知之！此非如来所说。」

考辨的方法，佛说为四类：

(一) 教典与「契经、律、阿毗昙都不与相应，……不与戒行相应，……此非如来之藏」，即否认它是佛法。

(二) 如教典不合，而照他的解说，都是「与义相应」的。这应该说：「此是义说，非正经本。尔时，当取彼义，勿受经本。」这是虽非佛说而合於佛法的，可以采取它的义理。

(三) 如不能确定「为是如来所说也，为非也」，而传说者又是「解味不解义」的，那应该「以戒行而问之」。如合於戒行，还是可以采取的。

(四) 如合於教典，合於义理的，「此真是如来所说，义不错乱」，应该信受奉行。

这即是以佛语具三相来考辨。释尊或专约教典，说「以经为量」。或专约法义，说「三法印」。或专约戒行，说「波罗提木叉是汝大师」。这依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考证法。在依师修学时，这是唯一可靠的标准。我们要修学佛法，不能为宗派所缚，口传所限，邪师所害，应积极发挥依法不依人的精神，辨别是佛说与非佛说，以佛说的正经为宗，以学者的义说为参考，才能引生正确的闻慧。

二、从师多闻正法，要从语言文字中，体会语文的实义。如果重文轻义，执文害义，也是错误的，所以「依义不依语」。经上说：「闻色是生厌，离欲，灭尽寂静法，是名多闻」（《杂含》卷一·二十五经）。正法的多闻，不是专在名相中作活计，是理会真义而能引解脱的行证。多闻，决不能离圣典语文而空谈，但也不能执文害义。否则尽管博闻强记，在佛法中是一无所知的无闻愚夫！

三、义理有随真理法相说，有曲就有情根性说，这即是了义与不了义，胜义说与世俗说。如不能分别，以随机的方便说，作为思考的标准，就不免颠倒。所以说：「依了义不依不了义」。这样，才能引发正确深彻的慧。如以一切为了义，一切教为圆满，即造成佛法的僵化与混乱。

四、法次法向是修慧。依取相分别的妄识而修，无论如何，也不能得解脱，不能引发无漏正智，所以说「依智不依识」。应依离相、无分别的智慧而修，才能正觉，引导德行而向於正觉的解脱。佛法以正觉的解脱为目标，而这必依闻，思，修三而达到；闻慧又要依贤师良友。这三慧的修学，有必然的次第，有应依的标准。这对於正法的修学者，是应该怎样的重视释尊的指示！

（《佛法概论》，页234-237）

ysl c-p0563四念处 上册

## 四念处

**印顺** 「四念处」，这是被称为「一乘道」，能灭忧苦的重要法门，菩萨就以此来救治众生。四念处是：身念处、受念处、心念处、法念处。菩萨以身、受、心、法为系念处，心住於此而正观察，所以名身念处（或译念住）……法念处。以念得名，而实体是念相应的智慧。

四念处有二：

（一）别相念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。

（二）总相念处：观身为不净、苦、无常、无我；……观法也是不净、苦、无常、无我。本经（《宝积经》）所说的，也是总相念处，但归结於无我。因无常、苦、不净等正观，最後都是为了引发无我正见，这才是四念处法门的宗要。众生对於身、受、心、法，总是有所取著，起常、

乐、我、净四倒。所以佛说四念处，对治颠倒，不再取著，所以说：「治诸依倚身、受、心、法」；依倚，就是依之而生取著的意思。）

分别来说：身念处是：修「行者，观身」——自身、他身、自他的色身，随「顺身相观」察。如观身是种种不净，三十六物所成等，就可以治灭执净的颠倒。如随顺这身的实相——空无我性来观察，就不再依著身而起我执，就能「不堕我见」了。身体，确是最容易引起我执的，所以如来说法，每每是先说身念处。

受念处是：修行者，随「顺受」——苦受、乐受、舍受的实「相」来观察。受，一切都离不了苦，所以观受是苦，能不著受而治乐颠倒。如观受的实相，从因缘所起，了无自性可得，那就不会计著受而「不堕我见」了。

心念处是：众生的颠倒，莫过於执著心识为常住不变的。这虽是婆罗门教以来的老执著，也实是众生的通病。所以修行者，随「顺心相」，观心识如流水、灯焰，刹那生灭无常。「无常是空初门」，从生灭无常中，得空无我正见，就能除常倒而「不堕我见」了。

法念处是：一切法中，除了色（身）法，及心法中的受与识，其他如想、思等一切心相应行，心不相应行——有为法；还有无为法。这些，就是法念处观察的对象。修行者，随「顺法相」而起正观，没有一法是可取可著的；也就是没有一法是可以安立为我的（如著法是有，这就是执我的所在），因而能「不堕我见」。

「是四念处」，如能修习观察，都能不起我见，就「能厌一切——身、受、心、法」，也就是能厌离生死流转，心向涅槃。所以说能「开涅槃门」，而有了进入涅槃的可能！

（《宝积经讲记》，页163-165）

yslc-p0567四食 上册

## 四食

**印顺(1)** 佛法说食有四种：

（一）段食，像我们煮的饭和吃的菜，都是分成段落的吃下，叫段食。

（二）触食，六根与境相触，也有延续生命的力量。特别是身体的触——如按摩、运动、洗澡等。

(三) 思食，即希望。众生要有欲望，才能维持生活。一个人虽是老病相侵，但他总是要想法子活下去。这叫思食。

(四) 识食，人类的意识，因执著自我（身心），执取自体，所以身心虽坏，而却会生死死生，流转不已。

前二种食，属於物质的；后二种食，属於精神的。这是众生赖以维持生命，使生命延续的因素。不但人间具备这四食，鸟兽等也是全有的。思食与识食，为一切众生所必有的，而对於生命的延续，有著最重要的关系。段食与触食，都不过能延续这一生的生命而已。

总之，「依食而住」，是人类与众生相同的。生存需要营养，但这是要适量的，而且按时不断的补充。如长明灯，要时时添油，时时修净灯心，否则就会熄灭。我们的段食，也是这样，要按时进食，多了会成病，少了就挨饿，不吃即活不下去。这是生存所必要的，而也是麻烦的事。如单靠思识二食能生活下去，这问题比较简单些。可是大部分，特别是人类，要依赖段食才得生活。一切的努力活动，几乎无非是为了解决生活。然物质的营养，不但是人类，畜生等也如此。在人类社会，如不把它当问题处理，社会与人类都是不得平安的。但仅将这问题解决了，不进求人类特性的发挥与完成，这对人类问题的症结，还是不得解决！人所以被称为人，虽有与众生一样的通性，但又有超越其他众生的特性。（《佛在人间》，页76-77）

**印顺(2)** 有情的延续，如灯一样，必须不断地加进新的动力。这是什麼呢？约一期生命说，即是「四食」。如《杂含》（卷十五·三七一经）说：「有四食资益众生，令得住世摄受长养。何等为四？谓（一）麤抟食，（二）细触食，（三）意思食，（四）识食。」食是资益增长的意思，等於平常说的营养，能使有情维持延长其生命，而且扩展长大。凡有资益增长作用的，都可称为食。所以《阿含经》中所说的食，并不限於四者，与因缘的含义相近。不过佛约资益有情作用最强盛的，特别的总括为四食，为後代一般论师所称引。

佛曾说十句法，第一句即「一切有情皆依食住」。这是说，一切有情延续维持其生命，都要依赖於食。此一论题，有针对外道的重要意义。当时的苦行者，要求生死的解脱，而没有适当的方法，仅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麦，或但服水，或专食气，苦苦的支持生命，以求得解脱物欲的拘累，而达心灵的自由。释尊在苦行时，也曾精苦到如此，等到觉悟了苦行的徒然，於是受牧女乳糜的供养，资养身心，才能於菩提树下完成正觉的解脱。苦行者讥嫌释尊的受食乳糜，怀疑释尊的正觉，所以特

地说此一切有情依食而住的四食。这不但肯定了饮食的重要性，而且指出了生死延续的动力何在，怎样才能完成解脱。

(一) 麟抟食：应译为段食，即日常茶饭等饮食。所食的，是物质的食料，可分为多少餐次段落的，所以叫段食。要能资益增长於身心，才合於食的定义。所以服食毒品等，不能资益而反损害身心，佛法中即不称为食。有情一期生存的延续，必要有段食，特别是这欲界的人间。没有这，虽有别的资益——食，也难於生存。如入定过久，由於缺乏段食，出定时即不能支持而死亡，这可见段食对於人类的重要。以定慧的修持来说，如营养不足，身心过於衰弱，定慧也不能成就。苦行者不知适宜的段食，对於生存及修养的重要性，所以会惊奇释尊的受食而得到正觉。要知道，段食不但直接的资益营养了肉体，有健康的肉体，能发生健康的精神，所以也间接资益了精神。

(二) 触食：触是六根发六识，认识六尘境界的触。根、境、识三者和合时所起合意的感觉，叫可意触；生起不合己意的感觉，叫不可意触。从此可意、不可意触，起乐受、苦受等。这里的触食，主要为可意触，合意触生起喜乐受，即能资益生命力，使身心健康，故触食也是维持有情延续的重要因素。「人逢喜事精神爽」，有些难治的疾病，每因环境适宜，心境舒畅而得到痊愈。反之，失意、忧愁，或受意外的打击，即会憔悴生病，甚至死亡。近代的卫生学也说：乐观的心情，是身体健康不可缺的条件。又如修定的人，得到定中的喜乐内触，出定後身心轻安，虽饮食减少，睡眠减少，而身心还是一样的健康。又如按摩，可以促进身体的健康，也是触食的作用。《中含》《伽弥尼经》说：「身粗色四大之种，从父母生；衣食长养，坐卧、按摩、澡浴、强忍……。」这坐卧、按摩、澡浴、强忍等，说明了触对於有情资养的功用。即使是不可意触，如运动的感受疲劳等，也可以为食的。所以《杂含》（卷十五·三七三）说：「触食断知者，三受则断。」

(三) 意思食：意思是意欲思愿，即思心所相应的意欲。意思愿欲，於有情的延续，有强大的作用。心理学者说：一个人假使不再有丝毫的希望，此人决无法生活下去。有希望，这才资益身心，使他振作起来，维持下去。像临死的人，每为了盼望亲人的到来，又延续了一些时间的生命，所以意思也成为有情的食。

(四) 识食：识指「有取识」，即执取身心的，与染爱相应的识。识有维持生命延续，帮助身心发展的力量。「识缘名色」，为佛法中重要

的教义，如《长含》《大缘方便经》所说。经中佛对阿难说：人在最初托胎的时候，有「有取识」。父母和合时，有取识即摄赤白二涕，成为有机体的生命而展开。「若识不入母胎者，有名色否？答曰：无也」。「名色」，指有情的身心自体。这个自体，由於识的执取资益，才在胎中渐次增长起来，而出胎，而长大成人。所以经说：「若识出胎，婴孩坏败，名色得增长否？答曰：无也。」此识的执取，直到死亡的前刹那，还不能暂离。假使一旦停止其执取的作用，一期生命即宣告结束，肉体即成为死尸。所以佛说：「阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色。」有取识對於有情资益延续的力用，是何等的重要！

四食，是佛陀深细观察而揭示的，都是人世间明白的事实。四食不但有关於现在一期生命的延续，即未来生命的延续，也有赖於意思食与识食来再创。如人类，总是希望生存，愿意长此延续下去。这种思愿的希欲，虽或是极微细的，下意识的，不必经常显著表现的，但实在是非常的坚强热烈。到临死，生命无法维持时，还希图存在，希图未来的存在。一切宗教的来生说，永生天国说，都是依著这种人类的共欲——「後有爱」而成立的。有情的生死相续，即依此爱相应的思愿所再创，所以说：「五受阴是本行所作，本所思愿」（《杂含》卷十·二六〇经）。同时，有取识即与取相应的识，在没有离欲前，他是不会停止执取的。舍弃了这一身心，立刻又重新执取另一身心，这即是入胎识的执取赤白二涕为自体。如猕猴的跳树，放了这一枝，马上抓住另一枝。如有取识的执持，是「揽他为己」的，即爱著此自体，融摄此自体，以此为自，成为身心统一而灵活的个体。對於有情身心的和合相续，起著特殊的作用。现代的学说，於维持一期生命的条件，前三食都已说到，但對於意思食的资益未来，识食的执取，还少能说明。

人类的生存欲——思食，以个体生存为中心。深刻而永久的生存欲，即「後有爱」。又要求扩大永续的生存，即种族繁衍的思愿。小自家庭，大至国族，人都希望自家自族的繁衍永续；不但人类，即小至蝼蚁，也还是如此。这种族生存的延续欲，表现於有情与有情间的展转关系中。佛法以人类为本，但并不专限於人类的说明，普遍到一切有情。低级的有情，有些是不必有父母子女同在的关系，所以虽有种族延续的事实，而都由本能的繁殖，常缺乏明确的种族意识。人类可不然，幼弱时期很长，须赖家庭父母的抚养；生存的需要复杂，须赖同族类的保护与互助，所以种族延续的意欲，也特别强烈。这延续种族生命的动力，即摄於意思食。

(《佛法概论》，页69-75)

ysl c-p0571四悉檀 上册

## 四悉檀

**印顺(1)** 《智论》所说的四悉檀，即是佛陀应机说法的四大宗旨。说法的宗旨虽多，但总括起来，不出此四。

(一) 世间悉檀，以引起乐欲为宗。如对初学而缺乏兴味的，佛必先使他生欢喜心。随顺众生的不同愿欲，给他说不同的法。如遇到农人，可先谈些田园的事，然后即巧便地引入佛法，那听众一定是乐意接受的。从他性欲所近的，引入佛法，不使格格不入。如佛在印度，适应印度民情，于受施后，也为人说呗赞。如印度多信天（神），佛也就称「天人师」，为梵天、帝释等说法。佛说：天神等不可归依，如随顺世俗，也不妨供养他等。大乘的「先以欲钩牵，后令入佛智」，也只是这样的巧方便。

(二) 为人悉檀，以生善为宗。如不肯布施的，就将布施的功德说给他听。为说持戒，为说忍辱等功德，总之，应机说法，以使他的善根滋盛为目的。这与世间悉檀不同的：这不是为了随顺众生愿欲，逗发兴趣而说法，是为了增长善根。这不一定是世间所熟识的，但必是佛法所认为合於道德的。

(三) 对治悉檀，以制止人类的恶行为宗旨。如贪欲重的，教他修不净观；嗔恚重的，教他修慈悲观；愚痴重的，教他修因缘观；散乱多的，教他修数息观；我执重的，教他修界分别观。有的能行许多慈善事业，却不能遏止自己的恶行；也有人能消极的止恶，却不能起而积极的为善。所以生善与息恶，在应机施教中成为二大宗旨。止恶，不但是制止身体与语言的恶行，还要净化内心的烦恼。如有人只肯布施，不能持戒。毁戒是一切罪恶的根源，因此为说布施功德是有限的，只感得身外的福报。学佛最重要的是持戒，持戒才能感人天报。这就是以持戒对治毁犯的恶行。如有人但能制止身语的恶行，而烦恼多起，即为说学佛不能但限於身口，应清净内心，修习禅观。生善与止恶的目的不同，而众生又因时因地而异，所以说法是有多种巧方便的。有的称扬赞叹，有的又呵斥痛责；或赞此斥彼，或赞彼斥此。总之，众生的根机，应该怎样，就要怎样说法。

(四) 第一义悉檀，这以显了真义为宗，这是佛陀自证的诸法实相。不信解这甚深的真义，而修行趣证，是决不能了脱生死，圆成佛道的。所以佛依第一义悉檀说，是究竟的了义说，这才是佛法的心髓。

龙树说：「三悉檀可破可坏，第一义悉檀不可坏」，如世间悉檀，要看这个时代的情况怎样，这区域的习俗怎样，这人的根性怎样，随顺世俗的逗机方便，千变万化，不拘一端。如时代不同，区域不同，对机不同，那就对於甲的世间悉檀，对於乙可能成为大障碍，不成方便。这那里可以拘执？世间悉檀，是可破坏的，但在时地人的适应时，是极好的方便。说到增长善根，对治恶行，原则虽古今一致的；佛称道为「古仙人之道」，也是有著永久性的。但实施的方法，也会因时因地因人而不同。古代的，别处的道德，在此时此地看来，也许认为不完善了。然诸恶莫作，众善奉行的原则，是不会改变的。依佛所说的第一义悉檀，那才是常遍的大道，照著去修证，才能出离世间的迷惑，悟证彻底圆满的真理。

佛法如医师给药病人吃一样，随病人的情势变化，给他吃的药也就不相同。所以随著时代、环境、根机的不同，所说的法也应有差别。如佛法在印度，就要适应印度的各种情况；佛法传到中国、日本、南洋等国家，都因适合这些国家的不同的情况而多少不同。佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘扬佛法而要得到机教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的运用才行，把握方便（前三悉檀）与究竟的差别才行。尤其是不能误解方便为究竟，从根本上破坏了佛法的纲宗。

（《佛在人间》，页29-32）

**印顺(2)** 南传佛教的觉音三藏，我没有能力读他的著作，但从他四部（阿含）注释书名中，得到了启发。他的四部注释，《长部》注名「吉祥悦意」，《中部》注名「破斥犹豫」，《相应（即「杂」）部》注名「显扬真义」，《增支部》注名「满足希求」。四部注的名称，显然与龙树所说的四悉檀（四宗，四理趣）有关，如「显扬真义」与第一义悉檀，「破斥犹豫」与对治悉檀，「满足希求」与各各为人（生善）悉檀，「吉祥悦意」与世界悉檀。深信这是古代传来的，对结集而分为四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。

民国三十三年秋，我在汉院讲《阿含讲要》，先讲「四阿含经的判摄」，就是依四悉檀而判摄四阿含的。在原始圣典的集成研究中，知道原始的结集，略同《杂阿含》，而《杂阿含》是修多罗，只夜，记说等三分集成的。以四悉檀而论，「修多罗」是第一义悉檀；「只夜」是世界悉檀；「记说」

中，弟子记说是对治悉檀，如来记说是各各为人生善悉檀。佛法有四类理趣，真是由来久矣！这可见，《杂阿含》以第一义悉檀为主，而实含有其他三悉檀。进一步的辨析，那「修多罗」部分，也还是含有其他三悉檀的。所以这一判摄，是约圣典主要的理趣所在而说的。四悉檀传来中国，天台家多约众生的听闻得益说，其实是从教典文句的特性，所作客观的判摄。

依此四大宗趣，观察印度佛教教典的长期发展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法.....第一義悉檀.....顯揚真義

  └初期.....對治悉檀.....破斥猶豫

大乘佛法——

  └後期.....各各為人悉檀.....滿足希求

秘密大乘佛法.....世界悉檀.....吉祥悅意

这一判摄，是佛法发展阶段的重点不同，不是说「佛法」都是第一义悉檀，「秘密大乘佛法」都是世界悉檀，所以说：「一切圣典的集成，只是四大宗趣的重点开展，在不同适应的底里，直接於佛陀自证的真实」，「佛法的世界悉檀，还是胜於世间的神教，因为这还有倾向於解脱的成分。」

（《华雨集》（四），页28-30、32）

ysl c-p0573四无量心 上册

## 四无量心

**印顺** 四无量心（慈悲喜舍）是定法，定有四禅、八定；初、二、三、四禅，加上四无色定，是为八定。也有以八定加上四无量心，合称为十二甘露（涅槃解脱）门，修此可以引发真正的智慧而得涅槃解脱。

经论都谈到了四无量心的修法，但不外是以「定」为基础：有一心不乱的定，然后才能成就这四无量心。修无量心，是由原来的小范围，如父母、子女、兄弟，扩大到遍世间的慈悲心，所以叫做无量。慈、悲、喜、

舍四无量心修成後，自然无嗔无恨。所以梵天——自称创造世间，为人类之父的宗教，说神是爱，是有相当意义的。（中略）

慈，是与乐之意，没有快乐的众生要给予他快乐；希望别人得到安乐的心理，即是慈心。「慈心悉平等」，平等即是舍心。因为众生有好有坏，他们对人的态度，也各有不同，但自己却要以平等心，也即以舍心来对待他们。此处的舍，与布施之舍是不同的。佛法中，舍有二义：一为施舍之舍，二为平等之舍。所以修定之中的舍，是平等之舍。

「大悲」乃拔苦之义。见众生痛苦，以同情心设法拔除他的痛苦，而没有「疲倦」之感。「随喜名为喜」，见到别人有好事，则心中为他欢喜。众生的心，大多习惯於对人的障碍、嫉妒；即使与自己毫不相干，见别人得到好处，心中还是会不高兴。有的，还要设法去障碍别人的好事，这种习气太强了，所以不容易生起随喜心。随喜，应该是不论就世间或出世间法，见人得到了好处，都要为他欢喜。我们随喜，当然是好事方可随喜，若见人为恶，便不可随喜了。

因此，四无量心虽然分成四类，但其中仍有它们的共通之处；即是出於对人的同情，能够将自己内心的障碍、嫉妒、嗔恨之心，都慢慢地消除、去掉。慈、悲、喜、舍，与世间法的仁、爱，也是大致相近的。希望别人得到快乐，这是慈；别人痛苦，希望能为他减除，是悲。当然，自己是否有能力做到，这是另一回事，但必须要先有这样的存心才好。别人得到了好处则为他欢喜，这是喜；以平等心对待一切众生，这是舍。一个人若不能以平等心对待人，往往就会产生偏见，对事情不是看得太好，就是太坏，这都是不恰当的。

小乘法认为这四无量心都是世俗法，所以慈、悲、喜、舍，是不能与真理或证悟相应的；但大乘法却不然了。阿含经上说到三解脱门，是空、无相、无愿解脱；但也有经中加无量心解脱，而成了四解脱门。无量心是能与解脱相应的，有四无量心，则他的私我心越小，慈悲心也就越大，到后来便能达到无自无他，一切平等与真理相应的境界。

大乘法要修苦行难行，但在菩萨了知一切法皆空不可得中，却要生起慈悲心，把一切众生看成是如父如母、如兄如弟、如子如女……，与自己亲属一般，才能在其中生起慈、悲、喜、舍之心而不觉其苦。这才不致於一方面利益众生，一方面却不断地叫苦。如以利益众生为苦，那是要失坏菩提心的。所以菩萨难行能行，而绝不看成是难的；能以智慧照见一切法空，而发起无缘大悲。见众生在空法中，迷妄、颠倒，因此而感受种种苦

难。因此菩萨的悲心，是与空相应的，将一切众生看成与自己是最密切、息息相关的人物，便能够奉行四无量心了。

若不能以「空」来通达慈、悲、喜、舍，四无量心便很难修行；即使修成了，也只是世间的仁心普洽，爱人如己而已，是不能得解脱的。所以菩萨要悲智均衡，所行要与般若相应。这才是大乘的慈、悲、喜、舍，超乎世间法之上。同样的，如没有慈、悲、喜、舍心，也除掉了菩萨的大行大愿，而单只留下一个「空」的体悟，那就根本不是大乘佛法，只能算是小乘而已。讲大乘空的，把空性看成是最高境界，但事实上，空若不能与慈、悲、喜、舍相应的话，空是与小乘法一样的。因此，大乘经典除了强调不可忘失菩提心与行六波罗蜜多之外，还重视四无量心的修学。

（《华雨集》（一），页63-66）

ysl c-p0576四谛 上册

## 四谛

**印顺** 如来是能证者，四倒是所断的惑，断了烦恼，就能体悟真理、证入涅槃了。所见的真理，是四谛。虽学者间，有见四谛得道，与见灭谛得道的诤论，然在性空者，这决非对立的。洞见本性寂灭的灭谛，与正见缘起宛然的四谛，也是相成而不相夺的。四谛是佛法的教纲，世出世间的因果起灭，都建立在此。苦谛是世间的果，集谛是世间苦果的因；灭是出世间解脱的果，道是证得出世寂灭的因。所以经说：「有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。」

说到苦，以五蕴身或名色和合为苦，有三苦、八苦等。集就是爱：爱、後有爱、贪喜俱行爱、彼彼喜乐爱。其中，後有爱尤为主要。到了学派中，说集含有业；有以爱为主，有以业为主，有双取爱与业的。灭是涅槃，也就是三无为中的择灭无为。道是八正道；後來，化地部学者说五法为道，瑜伽学者说止观为道。

这四者，何以名四圣谛？谛是正确不颠倒，是真、是实的意思。就事实说，五蕴身有三苦、八苦的逼迫，集有烦动恼乱身心的作用，这是世间苦集二谛的事。灭是苦痛的解脱，道是修行上进的行为。凡夫不能了解四谛的事，圣者以他真实的智慧，能正确的知道：苦的的确确是苦，集实为感受生死的根本原因，灭真实是生死永灭不再轮回，道是确实能得解脱，

所以叫做谛。然而，圣者不仅知种种事相，而是在事相上正见必然的理性。所以说：无常、苦、空、无我是苦谛的理，集、因、缘、生是集谛的理，灭、尽、妙、离是灭谛的理，道、如、行、出是道谛的理。

这只是一分学者作如此分配，其实并不一定。如无常可通三谛，无我可通四谛。克实的说，一面从事相上而知他的确实是苦是集等；一面依现实有漏的法，深见无常、苦、无我、涅槃空寂。从四谛别别的理性，悟入一切归於空寂的灭，契入一切空寂，即是见谛得道了。圣者悟证四谛的理，确然如此，非不如此，是真是实的，所以叫四圣谛。

一般声闻乘学者，在四谛的事相上，执著各各有实自性；又对四谛的理性，看作各别不融，不能体悟四谛平等空性，通达四谛的不二实相。佛法的真义，於缘起性空中，四谛的自性不可得，会归四谛的最高理性，即无我空寂，也即是自性寂静的灭谛。《心经》说：「无苦集灭道」，也就是此意。

一分大乘学者，离小说大，所以说有有作四谛，无作四谛；有量四谛，无量四谛；生灭四谛，无生四谛。天台家因此而判为四教四谛，古人实不过大小二种四谛而已。以性空者说：佛说四谛，终归空寂。所以，这是佛法中无碍的二门。真见四谛者，必能深入一切空的一谛；真见一谛者，也决不以四谛为不了。三法印与一实相印无碍，四谛与一谛也平等不二。不过佛为巧化当时的根性，多用次第，多说四谛。实则能真的悟入四谛，也就必然深入一实相了。

（《中观论颂讲记》，页441-443）

**吕激** 四谛的重点放在人生现象上。人生的全部不外乎两方面，一是染（苦、集），一是净（灭、道）。四谛的组织又以苦谛为根本，「集」是苦集，「灭」是灭苦，「道」是灭苦的方法。释迦第一次宣扬四谛，反覆地讲了三次，谓之「三转法轮」。初转，是肯定四谛（人生是苦，老死是苦等）；二转，是指出四谛在人生实践中的意义（苦应知，集应断，灭应证，道应修）；三转，是证明本人已做到四谛所要达的要求（苦已明，集已断，灭已证，道已修）。

在三转法轮中，每一次对每一谛都有四种不同的认识，谓之「四行相」——眼、智、明、觉，那麽四谛便有十二行相，所以又称为「四谛十二行相」。这一说法，就奠定了原始佛学的基础。经律中的材料，是这样记载

的，佛灭後二百年的阿育王留下的「法敕」也是这样提的（「法敕」中要求佛徒常念七经的第一经：《毗奈耶最胜经》，据考证，就是指三法轮那一段）；其後佛学发展到大乘阶段，像较早的《维摩经》、《法华经》等，一开始也讲四谛，就是大乘後期经典，像《解深密经》分佛说为三阶段（三时），第一时仍承认是讲四谛。可见四谛是原始佛学的中心思想，已为大家所公认。

四谛中的苦谛，後来说成为八苦：生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得、五取蕴。前四种是自然规律，不可避免，但人的要求，常违反这种规律，要求不老、长生等等，因而产生痛苦。次三是人与人的社会关系，是不合理的社会制度造成的。在阶级社会里敌对的人总是多的，而往往会同在一起，亲爱的人又往往被拆散不得团聚，物质生活的要求常常不得满足，这些都是痛苦（从这里，释迦学说也反映了当时社会的一些表面现象）。

可是深追一步，苦的总原因是甚麼？释迦认为是「求不得」。为甚麼「求不得」是苦的总原因？释迦则又以为是由於「五取蕴」。他分析人的构成成分不外乎五种：色——物质，受——感情、感觉（名曰情），想——理性活动、概念活动（名曰智），行——意志活动（名曰意），识——统一前几种。各类的内容相当复杂，积为一类故称为「蕴」，五蕴与「取」（指一种固执的欲望）联结一起，产生种种贪欲，所以又名「五取蕴」。据释迦看来，人一旦有了五蕴，就会生苦，所以五蕴是苦。这种苦，归根结柢是由於贪欲之集谛而生，消灭贪欲，就消灭了苦，这就是灭谛，使人获得解脱。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1929-1931）

ysl c-p0578四谛论 上册

## 四谛论

**印顺** 《四谛论》四卷，六品，是陈·真谛（Paramârtha）所翻译。据《大唐内典录》，真谛还有《四谛论疏》三卷，可惜早已佚失。论主名婆薮跋摩（Vasuvarman），译义为「世胄」，事迹无可考。

《四谛论》，不属於阿毗达磨，也与《成实论》那样的，以四谛为纲来广论佛法不同。严格的说，这应属於释经论，是依《杂阿含经》的《转

法轮经》，予以论列，贯通有关的一切法义。婆薮跋摩的造论，是有所禀承的，如《论》初（《大正》32.375a）说：

「大圣旃延论，言略义深广。大德佛陀蜜，广说言及义，有次第庄严。广略义相称，名理互相摄。我见两论已，今则舍广略，故造中量论。」

婆薮跋摩，不是说一切有部的学者。在所造的《四谛论》中，根本没有理会《发智论》。所以「言略义深广」的「大圣旃延论」，不可能看作迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）的《发智论》。这应是佛弟子摩诃迦旃延（Mahākātyāyana），所以称为「大圣」。本论所引证的，有《藏论》，起初以为是《俱舍论》的义译。但比对文义，都是《俱舍论》所没有的，所以想起了大迦旃延所造的《毘勒》，毘勒正是箧藏的意思。序标「大圣旃延论」，内引《藏论》共九则；言略而义深的《藏论》，是本论禀承的一部分。（中略）

分别部与分别论所说，是本论所宗的。

1. 四谛的意义：举苦谛来说，一切有为法，无常皆苦，这不是佛所假说（施设）的苦谛。「为离此故，於世尊所修梵行」，这才是苦圣谛。这是说：四圣谛，不是作为客观性的事理，而是从实践的主观的要求——离苦、断集、证灭、修道，佛才施设为四圣谛的。

2. 四谛是一时成观的，如《论》卷一（《大正》32.378a）说：

「若见无为法寂离生灭，四义一时成。异此无为寂静，是名苦谛。由除此故无为法寂静，是名集谛。无为法即是灭谛。能观此寂静及见无为，即是道谛。以是义故，四相虽别，得一时观。」

四谛一时成观，一般称为一心见道，为本论所宗。如《论》卷一（《大正》32.379a）说：

「我说一时见四谛，一时离，一时除，一时得，一时修；故说馀谛，非为无用。……复次，四中随知一已，即通馀谛；如知一粒，则通馀粒。」

本《论》卷一（《大正》32.377c—378a）说：

「四相不同，云何一时而得并观者？答：由想故。……由思择故。……由观（彼过）失故。……复次一时见谛，譬如火。……譬如日。……譬如灯……。譬如船。……分别部说……。」

依本论的意见，不但是一心见道，修行时也如此。所以说「由想」、「由思择」等。这不是把四谛作为四类事理，一一去分别了解，而是从实

践中，离苦、断集、证灭，而统一於修道。举火烧一切，太阳照一切为喻，并引分别部说证成。这是本论四谛的主要思想。

3. 分别部说：「四种相随」：经说「喜欲相随」（贪喜俱行），是四种相随中的「间杂相随」；喜与欲，二法不同而俱行。据此，分别部是多种心所相应俱有的。

4. 说三种灭：「一念念灭，二相违灭，三无馀灭」，本论是以无馀灭为灭谛的。

5. 道谛是怎样断惑的呢？不说道与惑相及，也不说道与惑不相及，而说「非至非不至，此时除惑，以不生为灭故」。

6. 一心能修四正勤，约「精进唯一，事用不同」说。从这些看来，分别部是说一法多用的。（中略）

总之，本论是禀承旃延论及佛陀蜜（Buddhamitra）论的，也就是在分别部论、《藏论》，及经部师说的基础上，择取精要，融摄贯通的。本论的道是有为，与分别部（说假部）不同。而一心见道，也与室利逻多（Śrīrāta）大成的经部学不同，所以被称为经部异师了。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，594、599-600、602）

yslc-p0580四禅 上册

## 四禅

**印顺** 修行四禅之定，在尚未到达初禅而即将到达时，必须先经历一个境界，这便是未到地定。这时已经是得定了，就定法来说，已经是靠近初禅的边缘了。这好比是我们从乡下到城里去，起先，路途上是一片荒凉的景色。然后，慢慢地开始热闹起来，渐渐有了店铺，于是我们便知道是靠近了城市，但仍未真正的到达。得到了未到地定后，再向上一步，便到达了初禅。

不过，四禅的修行，有几点是必须要注意的：得到定后，必须要能够舍掉，若一直耽著于禅悦之中，便不容易进步，有的甚至还会退失。所以得定后，必须作这样的观察，知道这定中仍有许多缺陷，仍然是不彻底的，应该设法求更进一步。有了如此的认识，才能够舍初禅而进入二禅，而後三禅、四禅。现在的世界，真正修行得定的人似乎不多：这不是说修行的

人少，有些人的修行经验也是相当不错的。但要得到四禅的境界，却又并不容易。因为四禅之修行，必须要受持戒法，也就是必须离欲。即使想得到初禅，也必要「离欲、恶不善法」，对於世间的五欲之乐不可贪求，种种吃、喝、衣著或其他享乐，也必须要舍弃，名利更是不可贪恋。否则心在欲念上转，无法到达初禅的境界。

第二、不但要能够离欲，还要远离恶不善法，远离欲界的贪、嗔、痴的烦恼。因为人的内心，若生起严重的或相续的烦恼，混乱、冲动，便不可能安静下来。所以真正修习定法的，除了对五欲乐不要去贪求外，内心还必须要保持相当的宁静、平淡，不随便就冲动、紧张。如此修去，方可能得到成就。四禅之修行，是共世间的。一般世间的人，都是注重贪求，向外追求，总觉得外面的东西才是好的。但是修禅定的人，则会感到外面的东西并没有什麼意思，好的全在他自心之中。有了这样的信念，於是他对於外面的一切，能生出厌离之心。能将心向内安住，一切功德便由静中显发出来。经过初、二禅而到达三禅，其轻安与快乐，世间没有任何一种快乐可以与之相比拟。假使我们对定没有这些观念，不舍向外的驰求五欲，想要如何安定，得到如何的境界，根本就是不可能的事。

關於四禅之修行，其中内容很多，大致可分成下列几点：真正得到了初禅，还是有寻伺分别的，但它已得到离开了欲界五欲之乐的一种喜乐。二禅的寻伺分别已无，是一种更安静的状态，离去了世间的分别，而得更安宁的喜乐。到三禅，连使情绪稍有激动的喜乐感受都没有了，身心完全是一种平静的安乐，拿喜乐来说，这是世间最殊胜的乐。到了四禅，连这些最宁静的乐都已完全没有，而是一种最为平衡的内心状态。这几点是我们学佛者所不可不知的。尤其是年轻健康的同道们，内心的信心很强，若能够了解禅定的内容，便可以觉悟到世间喜乐之不值得贪求。

（《华雨集》（一），页78-81）

ysl c-p0582四摄法 上册

## 四摄法

**印顺(1)** 四摄，是四种摄受众生的方法。在家或出家的，无论是家庭、社会、国家，或在僧团中，在信徒中，要集成群的关系，起著领导作用，得到大众的信任，肯接受教化，见於实行，就决不能离开这四摄。四

摄本为共世间的，世间的领导者，都不能离四摄的原则。菩萨是以利他为先的，自然更需要四摄。从大乘的四摄利他，可知大乘的利他，是要有「同愿同行」，而菩萨处於领导的地位。

四摄中：

(一) 「布施」：给以物质的利益，是摄受众生的要诀。无论怎样凶猛的兽类，天天喂他吃，他也会听从你。外道们以救济物资，医药等来引诱，得到信徒增加的效果，也就是合於布施的原则。所以菩萨的六度，以布施为第一。

(二) 「爱语」：和乐的容貌，诚恳的态度，这是谈话所应有的态度。所说的话，或是世间善法，或是出世间的善法，总要使对方知道是为了他的利益。那就是呵责他，也会乐意接受的。这里面，需要谈话的技巧。

(三) 「利行」：对他说的，要他做的，要能适合实情，使他得利益，於佛法中增长功德。所以凡是不合需要，不是他所希望，不是他所能作的，虽是善法善事，也当会使他离心。

(四) 「同事」：要与他作同样的事。长官与士兵同甘苦，就能得兵士的爱护与尽力，这就是同事摄的一例。从前丛林里，住持与大众，过一样的生活：过堂（吃饭）、上殿、坐香、出坡，一律平等，所以能统理大众，一切无碍。善财童子五十三参，善知识们都以自己所行的法门教他修学。自己所行的，与教人的不一致，这怎能得人信任服从呢？

总之，菩萨是依此四摄去行，所以为众生导首，利益众生。

(《成佛之道》，页396-397)

**印顺(2)** 「四摄法」是：布施、爱语、利行、同事。菩萨要摄受众生，非实行这四法不可。布施，是用财（经济）、法（思想）去施给众生，众生受了布施，自易接受菩萨的指导。爱语，是凡有所说，都从众生著想，发为亲爱的语言；不得发粗恶声，盛气凌人。人是有自尊心的，欢喜听好话的。利行是：菩萨作事，都要为众生的福利打算，肯帮助人得利益，众生自然欢喜，乐意接受菩萨的教化与指导。同事，是说菩萨要以平等的身份，与众生站在同一阶层上，来共同工作。如维摩诘，入刹帝利中，就作刹帝利事，於是能领导刹帝利；入农工中就作农工，於是能领导农工。

这四摄，不但菩萨非实行不可，世间的任何团体组织，乃至帮会的领导者，也是需要这些的。如合不上这四条件，就是家庭、师徒间，也会涣散而貌合神离。有了这四条件，人就都会摄聚团结起来，所以这是想摄受

领导众生所必备的条件。但世间人的实行四摄，是为了自己，或自己这一部分人的利益，是为了要作领导者，才使用这些方法，去吸引组织别人。菩萨是「不自为己」的利益——领袖欲，而是「为一切众生」的福乐。菩萨要教化众生，就必需要具备四摄。所谓「未成佛道，先结人缘」。与人结缘，就容易教导人学习佛法。

菩萨行四摄法，是为了利济众生，因此要以三种心去行：

(一) 「无爱染心」：父母、子女、师徒、眷属等，虽也有少分的四摄行，但这是出於私欲的爱染心。菩萨不应如此，否则爱染心重，就会党同伐异，甚至曲解对方，丑诋对方，而为自己方面的错误辩护。

(二) 「无厌足心」：菩萨的发心是广大的，不能因为摄受了一些众生，就心满意足起来，应有摄受一切众生，度尽一切众生的宏愿。

(三) 「无罣碍心」：菩萨应依般若波罗密，而心无罣碍，如有执著，有罣碍，这对於摄受众生，就成为大障。「摄受众生」一句，通贯上三种心，即菩萨应以「无爱染心，摄受众生」，「无厌足心，摄受众生」，「无罣碍心，摄受众生」。以此三心而行四摄，是菩萨摄众生戒的要行。

(《胜鬘经讲记》，页60-62)

yslc-p0583生死 上册

## 生死

**印顺** 什麼是生死呢？例如人，从入母胎，出生，长大，由壮而老，末了是死：这就是生死的现象。生死有什麼问题呢？因为人并不是死了就完事的。佛法的根本信念，是：我们是有情识的有情体，生了会死，而死了并不等於没有，死了还是要生的。现在这一生，也是从过去的死而来的。无始以来，死了又生，生了又死，一直在如此的生死死生的无限延续中。像太阳从东方升起，向西方没落，落而又起，起而又落一样。本来，凡是宗教，都有来生的信仰，信仰死了还有。如死了就没有的话，就根本不成其为宗教。如天主、耶稣教等，说人死了，不是生天国，就是落地狱。可是他们只说未来有，不说过去有。佛法则从死後有生，了解到生前有死，一直是生死死生的无限延续。

(《学佛三要》，页215)

ysl c-p0584生死即涅槃 上册

### 生死即涅槃

**印顺** 生死与涅槃，系缚与解脱，这不是截然不同的两法。生死就是涅槃，系缚就是解脱，不可说离於生死之外而别有涅槃，也不可说离系缚之外，而别有解脱。因为在诸法「实相义」中，一切平等平等，无二无别。如在生死系缚中通达性空，这就是涅槃解脱；假使离生死而求涅槃的真实，离系缚而别求解脱，涅槃解脱即成为生死系缚了。

涅槃解脱，即一切法毕竟性空，一切戏论都息。不过引诱初机，劝舍生死入涅槃，岂真的有可舍可取！所以《法华经》说：「此灭非真灭」，是「化城」。不能了达实相的毕竟性空，不知毕竟空中不碍一切；执有生死外的常乐我净的涅槃，那就是「增上慢人」了。

《华严经》说：「生死非杂乱，涅槃非寂静。」可见生死本来寂静，本无系缚相可得。我们所以有生死系缚，不过是我们错误的认识所造成的。反之，涅槃不离万有，何尝如有所得者所想像的寂静！对众生妄见生死的杂乱，所以方便假说涅槃的寂静；从究竟实相义说，如「何有」种种「分别」：是生死，是涅槃，是系缚，是解脱呢？大乘佛法建立的无住涅槃，初意也不过如此。

（《中观论颂讲记》，页275-276）

ysl c-p0585生灭 上册

### 生灭

**印顺** 生灭有三种：

（一）一期生灭，这是一般人所能明了的，如人初生叫做生，後來死亡叫做灭，这是在一期相续中，呈现的诸行无常相。有生必有灭，有情如此，无情也如此；如世界初成是生，後经几多劫的相续到毁坏是灭。这生灭，在相续中，有分为生、住、灭三相的，有分为生、住、异、灭四相的。

(二) 刹那生灭，如人从生到死的一期生命中，从深睿的智慧去观察时，才知道是刹那刹那的生灭变化著，没有一念（极短的时间）不在潜移密化的。假使有一念停滞在固定的不变中，在理论上说，此後没有任何理由，可以使他变化；事实是无常变异的，所以成立刹那生灭。

(三) 究竟生灭，这是一般人更难理解的。一期生命结束了，接著又受生，生而又死，死而又生，生生死死的连续不断，如大海的波波相次，成为世间生生不已的现实，总名为生。等到截断了生死的连索，达到无生的寂灭，这叫做灭。这究竟的大生灭，如十二缘起的「此生故彼生，此灭故彼灭」就是。这种生包括了世间的生死法，灭包括了出世的涅槃法。

(《中观论颂讲记》，页49-50)

ysl c-p0588付法 上册

## 付法

**印顺** 在佛法中，付法有古老而深远的意义。佛法的三藏，尤其是定慧修持，都是重传承的。在师资授受的传承中，发展为「付法」说。如南方（锡兰佛教所传）的五师相承说，北方（罽宾佛教所传）的五师相承说。在阿育王时代，南北都有五师相承的传说，可推见当时是有事实根据的。《付法藏因缘传》（此下简称《付法藏传》）的二十三（或四）世说，是《阿育王传》五师相承说的延续。付法的情形，如《阿育王传》卷四（《大正》50.114b）说：

「尊者迦叶以法付嘱阿难而作是言：长老阿难！佛以法藏付嘱於我，我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守护！阿难合掌答尊者言：唯然！受教。」

一代一人的付法（与悟证没有关系），在《付法藏传》中，是将入涅槃而付与後人的（这就是「临终密授」说的来源）。所付嘱的，是「正法」、「法藏」、「胜眼」、「法眼」（禅者综合为「正法眼藏」一词）。付嘱的主要意义，是「守护」、「护持」。古代的「付嘱正法」，是付与一项神圣的义务，该括佛法的一切——三藏圣典的护持，僧伽律制的护持，定慧修证的护持。守护或护持，都有维护佛法的纯正性，使佛法久住，而不致变质、衰落的意义。这是在佛教的发展中，形成佛法的领导中心；一代大师，负起佛教的摄导与护持的责任，为佛法的表率与准绳。佛法没有基督教那样，产生附有权力的教宗制，却有僧众尊仰，一代大师的付法制。

五师相承的付嘱，原是表徵佛法的统一，佛法的纯正。五师以後，印度佛教进入了部派分化阶段。然每一部派，都以佛法的真义自居，都自觉为佛法的根本、正统，所以代表全佛教统一性的付法，虽不再存在，而一部一派间，各有自部的付嘱相承。《付法藏传》，是北方佛教——说一切有部譬喻师，与盛行北方的大乘者的综合说。《付法藏传》的付法，一代一人的付嘱，有否百分之百的真实性，那是另一问题。而这样的付法制，深深的影响中国佛教，是不容怀疑的事实。天台学者，早已以《付法藏传》，说明自宗的法门渊源了。

《付法藏传》的付法，表示为师长与弟子的关系（一二例外），与师资相承的关系相统一。付法，本是通於一切佛法的，当然禅也不能例外。东晋佛陀跋陀罗来传禅，也就传入了禅法的师资相承，如《达摩多罗禅经》卷上（《大正》15. 301c）说：

「佛灭度後，尊者大迦叶，尊者阿难，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者优波崛，尊者婆须蜜，尊者僧伽罗叉，尊者达摩多罗，乃至尊者不若蜜多罗；诸持法者，以此慧灯，次第传授。」

这一禅者的次第传授，「持法者」也就是护持正法者。从大迦叶到优波崛，就是古传的五师相承。僧所传的《萨婆多部记》，虽看作律学，而实是禅法的相承。中国禅者付法说的兴起，也可说早已有之了！

达摩禅的传来中国，到了黄梅的道信、弘忍，经五十多年的传弘，形成当时达摩禅的中心。道信为四祖，弘忍为五祖，就是递代相承的「付法」实态。弘忍门下，如〈法如行状〉（《金石续编》卷六）说：

「菩提达摩……入魏传可，可传粲，粲传信，信传忍，忍传如。」

张说的《大通禅师碑》（《全唐文》卷二三一）说：

「菩提达磨天竺东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍：继明重迹，相承五光。」

法如卒於永昌元年（689），神秀卒於神龙二年（706）。早在慧能曹溪开法的时代，被后来称为北宗的弘忍门下，对于一代一人的递代相承，已成为公论。但这一代一人的传法说，不幸到法如而被破坏了。法如是弘忍门下，「始终奉侍经十六载」的弟子，开法不过四年（686—689）就去世了。法如的弟子，还没有人能继承法统，於是又集中到玉泉神秀处。杜朏作《传法宝纪》，说「弘忍传法如，法如及乎大通」（神秀）。这犹如兄终弟及，事实上破坏了一代一人的传法体系。后来神秀的弟子普寂

(651—739)，在嵩山「立七祖堂」。除去法如，以神秀为第六代，普寂自己为第七代（《神会集》二八九、二九一），回复了一代一人的付法体系。但经此异动，一代一人的付法制，已不能维持，而为弘忍门下另一「分头并弘」的倾向所替代。（中略）

一代一人的付法说，弘忍为止，是没有异说的。弘忍以后，神秀门下的普寂，慧能门下的神会，都先后为此而努力。道信付与弘忍，到底弘忍付与谁呢？依《坛经》，神秀与慧能，都曾作偈以表呈自己的见地，而慧能得到了弘忍的付法。一代一人的付法，一向是临终（不一定是将死）付嘱，所以《传法宝记》，不是说「临终付嘱」，就是说临终「重明宗极」，这是北宗所传，一代一人的最好证明。然弘忍的开法，平时就「齐速念佛名，令净心。密来自呈，当理与法。犹递为秘重，曾不昌言」（《传法宝记》）。这是在平时，以「密来自呈，当理与法」，而作秘密的传授了。「当理」（见性，悟入）就付「与法」；「当理」是不止一人的，所以这种师资间的密授，并不等于一代一人的付嘱。然当时学众，都不免有点淆混了。

（《中国禅宗史》，页193-196、199-200）

ysl c-p0589付法、接法 上册

## 付法、接法

**印顺** 付法的是「法师」，接受法的是「法子」，付法与接法的制度一直沿袭下来。一般的小庙，以从师出家的关系，也自称什么宗，也有法派的名字。如我是临济宗的，因为我出家的师父是临济宗，我师父的师父是临济宗，我也就是临济宗了。这是不用接法的，也不能付法，只是出家剃度的关系，毫无「法」派的意义。

大寺院，有以传戒为事的律寺，要在本寺受戒的，才有出任住持的可能。有讲经的讲寺，如天台宗的国清寺、观宗寺，也有付法与接法的，那一定是修学弘扬天台宗学的。最普遍的，当然是禅宗的临济与曹洞了。凡是禅宗丛林（除「子孙丛林」），就是佛教僧伽共有的，都采取付法与接法的制度，住持是一定接了法的。

泛论付法与接法，略有二类：一是仰慕「法师」的德行、名望，在佛教中的地位或势力，所以取得「法师」同意而付法；一是付了法，「法子」可以在「法师」的道场任住持，这可能变质为世俗名位的追求。

近代的大寺院，有的采取选贤制，如天童寺。住持任期圆满前，先由寺众推选一人，本寺或他处的，但一定要属於同一法系，也就是在同一法系中，选一位较理想的来任住持。原则的说，选贤制是比较合理的。有的寺院采取本寺付法制，如金山寺。「法师」付法给本寺的住众——三五人，将来大法兄、二法兄，一位位的继任住持。这一制度，广泛流行於大江（下流）南北。选贤制是推选长老的；本寺付法制是付与青年才俊的，副作用比较大些。如有的甲寺与乙寺住持，彼此相通，我付法给你的（剃度）徒弟，你付法给我的徒弟，容易形成佛教中的门阀。再则法兄弟好几位，谁也想当住持，而住持不一定有年限，法弟要等到那一天呀！於是彼此结合，把（大法兄）现任住持逼退，二法兄登位。不久，三法兄又联络大法兄（已是「退居」）等，把老二推下去。如心不在佛法而在住持，那就容易引起联合又反对的不断内部斗争。

付法、接法的制度，传到了台湾，不知道传的是曹洞，还是临济宗！其实是不用知道的，只要接法就得了。那何必要付法、接法？付了法，形成「法师」与「法子」的法眷关系；「法师」、「法子」、「法兄」、「法弟」，互相结合，对佛教事务的运作上，多少有些世俗意义的。当然，这是不能与古代禅宗付法并论的。

（《华雨集》（四），页166-168）

## 中册

yslc-p0592安世高 中册

### 安世高

**呂澂** 安世高的汉译佛典，可算是种创作，在内容和形式方面都有它的特色。就内容说，他很纯粹地译述出他所专精的一切。譬如，译籍的范围始终不出声闻乘，而又有目的地从大部阿含经中选译一些经典。就现存本看，出於《杂阿含》的五种，出於《中阿含》的六种，出於《长阿含》的一种，出於《增一阿含》的一种，这些都是和止观法门有联系的。

至於译文形式，因为安世高通晓华语，能将原本意义比较正确地传达出来，所以僧称赞他说理明白，措辞恰当，不铺张，不粗俗，正到好处。但总的说来，究竟偏於直译。有些地方顺从原本结构，不免重复、颠倒，而术语的创作也有些意义不够清楚（如「受」译为「痛」，「正命」译为「直业治」等）。因此道安说世高的翻译力求保存原来面目，不喜修饰，骤然看到还有难了解的地方。

从安世高的译籍见到的学说思想，完全是属於部派佛教上座系统的。他重点地译传了定慧两方面的学说，联系到实际便是止观法门。定学即禅法，慧学即数法（这是从阿毗昙的增一分别法门得名），所以道安说世高擅长於阐明禅数，而他所译的也是对於禅数最为完备。

關於禅法，安世高是依禅师僧伽罗刹的传承，用四念住贯穿五门（即五停心）而修习。他从罗刹大本《修行道地经》抄译三十七章，著重在身念住，破除人我执。念息一门另译大小《安般经》，其中说十六特胜也和四念住相联系。所以从这些上见到世高所传禅法是如何地符合上座部佛教系统（特别是化地一派）用念住统摄道支的精神。

念息法门因为和当时道家「食气」、「导气」、「守一」等说法有些类似，传习比较普遍，学人著名的就有南阳（今河南）韩林，颍川（今河南）皮业，会稽（今绍兴）陈慧等。东吴（今江苏）康僧会从陈慧受学，帮助他注解了《安般经》。僧会更依他的心得，在所集《六度经》的禅度里，对止观有要目式的叙述。其後，晋代道安见到了僧伽罗刹《修行道地经》的全译本（竺法护译），又从大部阿含经的翻译上理会声闻乘实践的体系，因而对於安世高所译禅法和有关各书了解得更为深刻。他注解了这些译本，并各各做了序文，现在知道的有《大道地经注》等七种。

關於数法，安世高谨守毗昙家的规模，用《增一》、《集异门》等标准，选择了《五法经》、《七法经》、《十二因缘经》、《十四意经》、《阿毗昙五法经》、《阿毗昙九十八结经》等经论。他并还在译文里带著解释，所以道安说《十四意经》、《九十八结经》好像是撰述。当时严佛调受到启发，就「沙弥十慧」引经解说，作成章句。跟著康僧会辑《六度集经》，也有这样用意。後來道安得著新译《毗昙》的帮助，对安世高在数法方面翻译的业绩，认识更清楚，因而注释了《九十八结经》，以为是毗昙要义所在。他还模仿《十慧章句》等，从各经中抄集十法，加以解说，成为《十法句义经》。由这些事实，可见安世高译传的部派佛教学说在当时是发生了相当影响，而到後世也还是得到发展的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2870-2872）

ysl c-p0594安慧 中册

## 安慧

**吕澂** 唯识古学的代表，难陀之後还有安慧。据西藏传，安慧年代与世亲接近，并说直接受教於世亲。但据玄奘所传，他是德慧的门下，因此有必要先讲一下德慧。德慧曾作《三十唯识论注》，窥基在《成唯识论述记》里对他也有介绍，但内容十分空泛。从《大唐西域记》的记载中，说他曾在那烂陀寺活动过。他的著作，现存有西藏译的《释轨论注》（《释轨论》是世亲著，主要解释经的要义方法的，详细内容尚无人研究）。另外，有《中论注》，已不存在了（他是後世所传注《中论》的八大家之一），只在後世学者观誓所著《般若灯论疏》中有过片断引文。汉译中，还保存有他《俱舍注》的残本，真谛译名《随相论》（只解释论中四谛十六行相一段）的。这是他的著述。關於他学说的特点，义净在《南海寄归传》中，对他曾有专长定学的评语。不过这方面的著作已见不到了。从他注《俱舍论》、《中论》、《释轨论》的举动看，说他与安慧有师弟关系，大概可信。因为安慧在这几方面也有注。由此可以推知安慧恐怕没有直接受教於世亲，西藏所传，恐系误会，而且为了把安慧说成直接受教於世亲，反把德慧说成是安慧弟子了。

安慧的唯识说，因其著作《三十唯识论注》（後來律天为注作疏，也保存下来）、《辨中边论注》的梵本、藏译均存，所以能够搞清楚。他的

学说大体是继承了难陀的精神，尽量保持旧说的原貌。但在他与难陀之间还隔有陈那一家，对他不无影响，因此，先简单讲述一下陈那的唯识主张。陈那对难陀的心分说有发展，难陀把见相固定在每一种识上，陈那认为心不仅有见相二分，而是三分，除见相分外，还有自证分。见相交涉的结果，就是见了解相，这种了解，是亲切的自知，所以叫它「自证」（证指触证，如手亲自摸到而无间隔）。自证是用来作为心的自体的，同时用来证明自体的作用。换句话说，当见分发生作用时，自证分便给以证知。

安慧基本上继承了难陀，同时吸收了陈那之所长，把二分说、三分说同《摄大乘论》、《辨中边论》中的唯识说融合一起。虽然他的说法还是三分说，但他用《辨中边论》开宗明义第一颂的意思，认为识法分别只是「虚妄分别」，在此分别上的见相二分即「二取」（见分属能取，相分属所取），是遍计所执性，都是不实在的，所以谓之「二取无」（这与难陀说法不同）。只有自证那一分才是实在的，属于依他起的性质。所以从心分来说，三分说反而成了一分说了。

安慧关于种子新熏的说法，与难陀差不多。由于他这种唯识说，主张相分不实在，甚至连见分也是不实在的，亦无行相，所以也属「无相唯识说」。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2224-2226）

yslc-p0598安慧三十唯识释 中册

## 安慧三十唯识释

**吕澂** 唯识有古今学，非徒立说先後精粗之不同已也，传习根本诸论又各异文焉。此说证之我国新旧诸译而信，证之西藏新译亦信，今得亲按梵本乃尤信。传世亲唯识论者，旧称十大师。然唯护法说备东土，安慧书存藏卫，余师间见称引，鳞爪而已。安慧师说传承历时较久，故晚唐以後犹得流布西藏，大畅厥宗。有关《三十唯识》之译籍现存者，有颂本（安慧传本），有释论（安慧），有疏论（律天），备三类焉。然其梵本湮没千年，不可得也。四载前（公元1922年），法人莱维（Levi）重游尼泊尔，得见皇家藏书，有梵文《三十颂释》写本，审其题尾，俨然安慧释论也。亟商诸王师影写而归，为梵学者讲习於巴黎大学。越三年（1925年）校讫，

附世亲《二十唯识论》梵本（亦得诸尼泊尔），总题为《成唯识》，刊印行世。

同时日人[木神]亮三郎亦校《三十颂释》六叶，载於《艺文杂》（第十七卷第五号），增田慈良又就释之序分比较梵藏汉译，著为论文，载於《学苑杂》（第二号）。於是安慧释论原本广播世间，余亦得备致诵览。因知梵本与藏译最近（据莱维校刊梵本第六、七页多有缺文，馀与藏译出入甚微），所据颂本，文意大同，独与唐译时相迳庭，终不可合。古今学异文之说，於此乃定讞焉。至於循释通颂，比较研求，复备数益：

其一、得以窥见安慧所传颂本之特徵也。

西方造颂，撮要填词，每每文言简拘，寻解游移。有论分疏，而後名相楷定，是为训释。论又解析全文，洞明意义，是为章句。各家传承异解，即存於训释章句之间。故单从颂本无从辨别异同，待论广成乃可知耳。今由安慧释论推颂，传本特异之处，无不了然，是一利也（莱维印本顺释所牒颂文，提行排列，颇醒眉目。但仍有小疵，如三十五页第十七颂末句重提两处，又全篇引颂亦复提行，皆易滋混淆。但此犹无关文旨也。若我国旧译释论另提本颂於前，至於释文标牒不分，意义晦失，则诚为憾事矣，唐译《二十唯识论》亦不免此）。

其二、得以寻绎唐译颂本之真相也。唐译《唯识三十颂》，杂入科文徵起，盖从《成唯识论》摘出。文义与护法解说最符，疑是一家别传之本；以无佐证，未能定也。得安慧释论而後晓然译本之果为别传。不宁唯是，凭藉梵本颂法推勘唐译，又见译文尚不尽实，所谓别传本之真相乃另有在焉，盖西方颂法有多种体裁，此《三十颂》用首卢迦体，八言一句，二句一行，二行一颂，用韵短长，一一有则。颂本循此，或省文（如安慧传本第十颂，列善心所名目中无「舍」，但云「俱」），或增字（如第十七颂末句「一切唯识」，末加「是」字乃足八言），或倒缀名目（如第十二颂，六烦恼中，「见」前於「疑」），或多致牒言（如第三、四、五颂解藏识，凡五用「彼」字牒前文），或成单句（如解藏识有二颂三句，递至第八颂解六识遂成单句，不满一颂），或有剩词（如第七颂首句末剩一「餘」字，连下句「触等」），此皆受格律拘束，不能如散文之通畅者。

至於汉译，局限五言，又难恰同颂本，乃愈违原意矣。今勘唐翻，详颂文之所略，损颂文之游词，顺理成章，於诵读虽便，而其增损失当处亦不少。其细者，如第二十颂「彼彼分别」，译作「遍计」。勘对梵文，则多一韵，不合颂法，又与前後称「分别」者义不相随。其甚者，如第二十

四颂解三无性，并译两句不足一颂，乃增「後由远离前」两句。勘对梵文，皆成蛇足，而次颂三句本解第三无性，又别为科判似不相关。

若是种种，由於译文善巧未见其失，格量梵本乃知其非。今加分疏，又如心所中悔眠等为不定（安慧本颂云「悔眠亦如是」。此「亦如是」三字论无解，同於游词，改为「不定」不破颂式），第三能变缘境为性等（安慧本云「第三若六种境能缘者是」，多有剩字，改为「性相」亦不破颂式），方是传本异文，其馀尚非其类。故由安慧释论格量唐译，真相乃明，是二利也（由此又知新译唯识诸籍，虽传今学本，而译文敷衍，与旧译古本情形略同。直据其文以相是非，绝难得其平也）。

其三，得以推想世亲颂本之原文也。谓安慧所传颂本为古本，不必即是世亲原文，但推想原文当与是最为相近。奚以见其然也？唐译《三十论》以前有《转识论》（旧传陈·真谛译），即《三十颂》一家之释。译义虽多乖违，但依安慧论勘之，其作当在前出（安慧论每称复次以存旧说。《转识论》所解，数见於安慧论。复次文中，其为前出可知）。所释本颂，必近於原文。今以安慧颂本相较，如出一手。若第七识思量为性（唐译本乃云性相），馀触等是馀之触（唐译本馀字实用，乃可云馀及触），悔眠等是随惑（唐译本乃作不定），出世智无能缘心（唐译本乃作不思议），为例皆同。从可知安慧颂本之近於原文也。

复次，释原文者异义纷披，势必本来涵此种种契机，乃有生发。今准以勘安慧颂本。如第六颂，一家解，末那与四惑相应，又是无覆无记（《转识论》）。此必原本四惑与无覆无记相次为文，乃有此解。勘安慧颂本云，则恰合也（唐译本乃出无覆无记於後）。又如第十颂，一家异解，善心所但有十种。此必原本名数不全，乃生此说。勘安慧颂本云云，又恰合也（唐译本并出「行舍」名目，善法十一一种，即不容有异解）。又如第二十颂，一家解，以所分别境是无体，而成唯识（《成唯识论》卷八，又《转识论》）。此必原本「无」字可上承所分别而言，乃生此解。勘安慧颂本云云，又恰合也（唐译本所分别下云由此彼皆无，义势则隔）。今世亲《三十颂》原文虽不可见，然从安慧颂本仍能想像得其大概，此三利也。

其四、得以探求世亲颂文之旧义也。如上辨析古今传本不同，非仅备文字考订而已，窃谓理解所资，非见古本亦不得旧义也。余治此学多年，出入注疏，彷徨旁论，备为繁琐附益之说所困，最後痛感有直探骊珠之必要，舍是则治丝愈棼也。注疏家言，条理细微是其所长，但悬测之谈每每失颂本之精义。如《成唯识论》，糅十家之言者也，於十家说即应有辨。

乃疏家时称难陀云云，今勘多出於安慧，两家是否相因虽不可知，然如旧说，则失之安慧也。又称安慧云云，今按亦多得其反。如说见相分是遍计，安慧但言分别所取二取遍计，不说见相也（尚有多处，勘文可知）。

根本既乖，释文时错。如三类识变，本指其事，解为能变，则指法体，於是因果二变意义纠纷，卒不可了（此对照安慧释论，短长自辨）。是其辞愈繁而意愈晦，安所得颂本旧义乎。又旁论推徵，原是护法说精华之所寄，今以安慧释论勘《成唯识》，大抵释文十同五六，其他异义，多在旁论。如种子，如四分，如三依，如四缘，安慧论未尝言，盖皆其後所出也。释论所以明颂，不得旧义，则偏详旁论，已病支离，况复注疏蔓衍其辞者乎？故治此学欲探本源，即非明旧义不为功也。

安慧释论坚守家法，如释识变则从《中边》，释心所则从《集论》、《五蕴》，释三性又从《摄论》，理解一贯，旧义之说其在兹乎。呜乎！无著世亲之学亦久蔽矣，唐疏复兴，启迪甚盛；然而有志之士研钻莫入，每望望然去之。虽不敢菲薄精深，但云繁奥难解耳。夫以繁难为精深，此学不将愈晦欤？今谓古疏之说可别为唐人学治之，若解西土论书则必由旧义直接得之。有安慧释论启此端绪，是四利也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页144-150）

ysl c-p0600妄 中册

## 妄

**吕澂** 「妄」字，宋译为「惑乱」，唐译「妄法」，惑乱即错乱，谓虚诳耳目等故，大小乘经处处见之，盖佛说法，似有一定范型，不外有为、无为二类。如有漏、无漏，善、不善，有罪、无罪等种种分别，皆依此二类安立。故知诸佛根本说法，只此二类范型。谓有为是虚诳法，无为是真实法，是即佛说法差别之通论也。故此惑乱（虚诳法）实本佛说，乱字与弥勒、无著等所云乱识相同。（《中边论》）惑乱实际，即有为生灭法，推其极至刹那不住。此经（《楞伽》）所谈非仅只此，常言妄法，但示其相，此非指相而已，是即《楞伽》一经主要所在。

盖彼所观非只於相，故佛於此而有常言：「无常为惑乱之相，常言即惑乱之质也。」经初妄法，质性是常，谓相续不异，非如外道所执之常，而为相似相续义也。《经》言大慧问佛常句依何事说。佛答以妄法，而此

妄法非刹那不住之相，乃相续不异之质。於何见之。盖凡夫以妄为实，而复以为非常，入道诸圣於妄亦有，但似相显示不以为实。此中诸圣即三乘人未至究竟位者，如此圣者所观境中实有妄法存在，但似妄相现，终异于凡夫所现也。凡夫颠倒执著以阳焰火轮而为实有，三乘圣人无此倒执，然此妄法相续，由凡夫以至未究竟圣人皆得显现，为时实久，故说妄常。

复次依此妄法所起种种行相，经谓之种种现（前种谓非一，後种为种类，或译行相，梵文阿迦棉一字，时或异解，此言行相即妄法有种种行相，谓耳目等所取著之不定行相也）。通常以此种种行相为无常者，今知是常，以离性非性故。盖此妄法，固非定为性（性即事物实等字异名，《中论》谓物，佛法谓之为法），亦不可说非性，离此二相故说为常。若定性者（事实），事过情迁，即是无常。若非性者，後复显现，亦堕无常。然此妄法，远离彼等，故名曰常。

此之常性妄法，实种种行相所依，故佛说言离性非性。凡夫於此现种种相，如恒河水，人见为水，饿鬼见火（《二十唯识论》为脓）依不见言则为非性，见则是性，妄法实质离性非性，故谓之常非无常也。所以《经》言诸圣於此离倒不倒。盖此妄常，虽有种种行相差异，然非相（标相）所能坏（即变异），以此妄相但分别所生，而此妄法不因妄相有所变异故常。由是妄常理趣。可得二种，一依时间长久存在说，自凡夫以至诸圣皆现故。二依妄法质性说，离性非性故。经义如是，而所言者果为何耶，此亦有二。

（一）境义 常云境义乃诸识所缘，此处境义非泛说诸识所缘，乃仅第八识所缘之三类境，谓处、身、受用。处即器界，为吾人所住之世界，通常说为外者。身谓根身，依处而现，为吾人感觉诸根所寄，通常称为内者。受用即此内外关系，如色、香、味、触等外六处，原为器界，而为吾人所摄受，即成受用境也。此之三类，各各经论处处言之，凡夫於此生死流转，三乘诸圣於此离倒。第八识义即此三类境义所属，见、闻、觉、知等行相所依，即此质性为宗，是即此段经文所谈之妄法也。

（二）因相 妄法亦可谓之相，即因相之相。佛说五法，其中相者梵文尼弥他，有二种释，一为因义一为标记义。《中边论》即取「因」相，以释五法之相属依他，《楞伽》取「标记」义相属遍计。然此《楞伽》「因」义亦存，宋译释三性处，即谓妄想自性从相生，缘起自性事相相行显现。此从相生之「相」，即有「因」义在也。故知妄法以义而言，即有「因」义存在。《经》云种种行相，而此因相不随变异，谓之一类相续，《庄严》、《摄论》於此乱相乱体之分，如《颂》言色识为乱因等。此中「色」为乱

相，「非色」为乱体，是相即因，《中边》、《摄论》偏取因相。虽「乱」义可以「乱相」、「乱体」为言，但取其因义相义，则属「乱相」而非「乱体」。《楞伽》亦尔。故此妄法，当先知第八识境。次明乱相，於此妄法方称解了。妄明，而观义始可得言也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页266-269）

ysl c-p0602老安禅师 中册

## 老安禅师

**印顺** 慧能生前，多少为岭南僻远的环境所限，在中原一带，还不能引起太大的影响。慧能同门中，有被称为「老安」的，倒不失为慧能的平生知己。如《宋僧传》卷十八〈慧安传〉（《大正》50. 823b—c），《传灯录》卷四（《大正》51. 231c）。宋僧撰〈嵩山会善寺故大德道安禅师碑铭〉（《全唐文》卷三九六），虽所说小有出入，而确是同一人，《楞伽师资记》也是称为「会善寺道安」的。道安（或「慧安」）生於开皇元年（581），年寿极长，约近一百三十岁。

依《宋僧传》说：「贞观中至蕲州礼忍大师」。但贞观年间是道信时代，作弘忍的弟子，是不能早於永徽二年（651）的。那时道安已七十多岁，是名符其实的「老安」了。麟德元年（664）游终南山；永淳二年（683）到滑台，住在敕造的招提寺。久视元年（700，老安年一百二十岁），老安与神秀，同应则天帝的徵召入京。〈碑铭〉说：「禅师顺退避位，推美於玉泉大通也。」老安辞退出来，住在嵩山的会善寺。神秀去世（706），老安曾去玉泉寺。那年九月，又应中宗的礼请入京，受皇家供养三年。景龙三年（709，碑作「二年」），在会善寺去世。

老安比慧能长五十七岁，但彼此却有特殊的关切。

1. 慧能弟子（南岳）怀让，起初与坦然到嵩山参礼老安。《宋僧传》卷九说：「安启发之，因入曹侯溪覲能公。」（《大正》50. 761a）《传灯录》卷四说：「（坦）然言下知归，更不他适。（怀）让机缘不逗，辞往曹溪。」（《大正》51. 231c）。怀让的参礼曹溪，是受到老安的启发与指导的。

2. 据〈嵩山（会善寺）故大德净藏禅师身塔铭〉说：净藏在慧安门下十几年。慧安示寂时，教净藏到韶阳从慧能问道（《全唐文》卷九九七）。上来二则，是老安介绍弟子去从慧能修学。

3. 老安对坦然与怀让的开示，如《传灯录》卷四「问曰：如何是祖师西来意？师（老安）曰：何不问自己意？曰：如何是自己意？师曰：当观密作用。曰：如何是密作用？师以目开合示之。」

老安以「目开合」为密作用，正是曹溪门下所传的「性在作用」。在这一传说中，发见了老安与慧能间的共同。

4. 保唐无住禅师，起初从老安的在俗弟子陈楚章受法。据《历代法宝记》，陈楚章与六祖弟子——到次山明和上，太原府自在和上，洛阳神会和上，都是「说顿教法」（《大正》51. 186a），没有什麼不同。

5. 作《大乘开心显性顿悟真宗论》的李慧光（法名大照）说：「前事安闍黎，後事会和尚，皆已亲承口决，密授教旨」（《大正》85. 1278a-b）。老安与神会的顿悟，也没有说到不同。上来三则，是老安门下与慧能门下的契合。

6. 〈召曹溪慧能入京御札〉（《全唐文》卷十七）说：

「朕请安秀二师，宫中供养。万几之暇，每究一乘。二师并推让云：南方有能禅师，密受忍大师衣法。」

〈道安禅师碑〉说：道安「避位」，推美神秀而辞退出来。神秀死後，道安却又应召入京，受国家供养。道安不只是谦让，又推举慧能。也许与神秀的见地不合，举慧能以自代吧！神秀的推举慧能，大抵是随缘附和而已。在弘忍的弟子中，慧能都没有什麼往来。而老安却推举慧能，介绍弟子，同属於顿法，关系是非常的亲切。

（《中国禅宗史》，页129-131）

ysl c-p0607地论师 中册

## 地论师

**印顺** 魏·菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多，译出无著、世亲论。《十地论》为最著，宏传者称地论师。传地论师以阿梨耶识为第一义心，以译者所见互异，故所传不同。勒那摩提以阿梨耶为净识，即法性真如，故「计

法性生一切法」，「计以真如为依持」。慧光传其学，流行於相州南道。菩提流支以阿梨耶为真识不守自性而妄现者，故「计阿梨耶以为依持」，「计梨耶生一切法」。道宠传其学，流行於相州北道。慧光再传昙迁，得真谛译《摄论》而传於北土，说梨耶通真妄，近北道之说。

考勒那摩提所译《宝性论》，立如来藏（自性清净心）为染净依止。如来藏三义：「佛法身遍满」；「真如无差别」（瑜伽学但依此义）；「皆实有佛（种）性」。《宝性论》与弥勒《庄严经论》〈菩提品〉相通，然依三义说如来藏；不立八识；不立种子；不说唯识，实别为如来藏学，异於《瑜伽》所说。「阴入界如地，烦恼业如水，不正念如风，净心界如空。」杂染依於净心，而「自性清净心，不住彼诸法。」依止如来藏，本有「过恒沙不离不脱不异，不思议佛法」，离染显出清净佛德。依如来藏，有生死、有涅槃，是依持而非生因，地论师「计法性生一切法」，立义变矣！

菩提流支译《唯识论》，立心意识了别为相应心；「不相应心者，所谓第一义常住不变自性清净心」：依此以解《十地经》之「三界虚妄，但是一心作」。流支译《楞伽经》：「如来藏识不生不灭」，「无始世来，虚妄执著种种戏论诸熏习故」；「阿梨耶识者名如来藏」。如来藏与阿梨耶识合说，本於《楞伽》，可旁通真谛之《摄论》。如来藏（真心）藏识之学，乃成为北土唯心论之主流。唯识宗及摄论、地论三系，同源异流，并为印度大乘论学，惟宏传北地之地论师，以如来藏为能生一切，渐有中国佛学之特色。

（《华雨集》（四），页302-304）

**吕激** 晋宋以来，大乘学者都注意通经，那时除讲《大品》、《维摩》、《涅槃》之外，还讲《十地经》。这部经翻译过几次，因而很早就有人研究。但在一般人的心目中，《十地经论》既是印度菩萨世亲对《十地经》的解释，当然是最有权威的了。论中讲述的义理，确也有特殊之处，上既与《般若》相贯，下又为瑜伽开宗，这一特点是非常鲜明的。「十地」原是配合「十度」来讲的，在第六地配合智度时，经文提出了「三界唯心」的论点，世亲对此做了很好的发挥。

经文讲到十二缘起，世亲则解释为「依於一心」；经文讲到「还灭」，世亲又认为应从「赖耶」及「转识」求解脱，不应该从「我」等邪见中求等等。这样，世亲就由「三界唯心」的论点引申到了染（十二缘起）、净（还灭）都归於「唯心」。当流支将此论译出以後，加上他大力宣传，引

起了当时佛学界普遍的重视，竞相传习，逐渐形成为一类师说，此即所谓「地论师」。

菩提流支的翻译，开始时有些错误，如所译《楞伽经》、《宝积经论》等。後來的译籍，一般说还是译得相当好的。關於《地论》的翻译，据《李廓录》的原始记载，说是流支与勒那摩提合译的。经文前还附有北魏侍中崔光的序文，其中也说，此论从永平二年到四年，由流支与摩提合作完成。此後，他们两人都讲过《地论》，因为理解不同，说法上也有分歧，从而形成两派，有了不同的传授。这样，就产生了一种传说，以为此论先是两人分译，其後才合拢来的。此说先见於《长房录》所引的《宝唱录》（原录已佚），到了道宣作《续高僧传》更是大加渲染。（中略）

这种传说，当然不足信。因为《地论》份量很大，译本计十二卷，十万言以上，加上开始翻译，困难很多，如「器世间」译为「盞世间」，足以说明其错译的一斑。如说两人在隔离的情形下各自译出，竟只有一字之差，当然是不可能的。不过为甚麼偏要说一字之差？这倒是可推究一下。

原来《十地经论》卷二有一个颂，其中两句是：「自体本来空，有不二不尽。」世亲在解释中说：「有二种颂（诵），一、有不二不尽，二、定不二不尽。此颂（诵）虽异，同明实有。」《地论》所释之经，现存有藏译本，也有梵本（一本为德人校印，又一本为日人校印），汉文则有五种译本（竺法护、罗什、晋、唐、尸罗达摩）。

据诸本对照的结果，可见在世亲时已经有两种本子流行：一是世亲采用的「有不二不尽」本，一是另一「定不二不尽」本。所谓「定」，就是「寂」的意思。世亲的解释是，这两个本子虽然诵出不同，但意思还是一样。因为「寂」就是灭诸烦恼，有寂的用，即应有用的体，可见体应为「有」。世亲所说的「二种颂」的「颂」，就是诵读的「诵」，指的两种读法，没有另外甚麼含义。由此看来，这「一字之异」，并非翻译上的差别，而是世亲对两种传本中不同诵读法的会释。後來由此引起了人们的误解，加上流支、摩提两家传承形成为《地论》的两个系统，因而附会成为上述關於翻译的故事。

根据记载，《地论》两系的传承是这样的：

（一）流支传道宠——宠在流支门下三年，随听随记，写成《十地经论疏》，同时即能宣讲，影响很大，有「匠成千人」之说。在这千人之中，著名的有僧休、法继、诞礼、牢宜，形成为後來的所谓「北道系」。

由於他们的学说与摄论师相通，所以在摄论师势力发展到北方之後，二者合流，一般也就只知有摄论师的传承了。

(二) 摩提门下有两个方面，因为他兼传定学，禅定方面传给了道房、定义；教学方面传给了慧光，光又兼习律学（当时是四分律）。慧光门下著名的有十人，主要为法上、道凭、僧范、昙遵。再後，由法上传慧远（净影寺），道凭传灵裕，昙遵传昙迁，这就构成了所谓「南道系」。这一系的传承，直到隋唐未断；後來发展出贤首宗（以《华严》开宗而包括《十地》在内），才被融合了进去。

上述两系，隋唐以来通称为南北两道。如天台智顥的《法华文句》、《法华玄义》是这样的称呼，玄奘在〈谢高昌王表〉中说「大乘不二之宗，析为南北二道」，也是这样提的。但「南北二道」究竟指甚麼说的，後人就不甚清楚了。如湛然的《法华文句记》中说，所谓南北二道，乃是指从相州（邺都）通往洛阳的南北二道；道宠系散布在北道一带，慧光系散布在南道各地。但这一说法不甚可信。

道宣《续高僧传》〈道宠传〉说，由於两系传承不同，「故使洛下有南北两途，当现两说自此始也，四宗五宗亦自此始」。这明明认为《地论》之分为两派，在洛阳时就已经如此。相州之说与洛下之说，距离是很大的，相州是东魏的新都，迁都在永熙三年（公元534年），而洛阳地方之讲《地论》，则是迁都前二十年的事，假若因讲《地论》不同而分派，应该在洛阳时就发生了，不待迟至二十年之後。所以从相州分派之说，与事实是有出入的。

日人布施浩岳提出了这样一种解释：以为流支与摩提在洛阳异寺而居，流支住永宁寺，在洛阳城西第三门道北，摩提可能住白马寺，在西郊第二门道南。根据他们所住寺院一在御道南，一在御道北，因此有了南道、北道之说。这一解释，可供参考。

道南道北两系学说的不同，道宣已经大体上指了出来，即「当现两说」和「四宗五宗」之异。地论师原来兼通《涅槃》，讨论过佛性问题。不过两系的著作，除南道的还略有残存外，北道的早已没有了。所以在这个问题上，仅能知道二家的主要区别在於：南道讲染净缘起是以法性（真如、净识）为依持，故与本有说（现果）有关系；北道讲染净缘起则以阿黎耶识为依持，同摄论师相近，认为无漏种子新熏，与佛性始有说（当果）有关系（道宣讲的「当」，就是本有，「现」就是始有）。

此外，在判教方面，南道的慧光及後來的慧远讲四宗：因缘宗（《毗昙》），假名宗（《成实》），不真宗（《般若》），真宗（《华严》、《涅槃》、《十地经论》）。认为不仅印度如此，中国也是如此。北道则讲五宗，特别抬高了《华严》地位，称之为法界宗。

以上就是从道宣记载中所见到的两家主要分歧所在。当时两道在同一问题上，意见也是极端相反的，使得一般人迷惑不解，所以就有人企图调和，而出现了《大乘起信论》这样的著作。不过《大乘起信论》的主要思想还是来自禅学。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2648-2654）

ysl c-p0609西方师（说一切有部） 中册

### 西方师（说一切有部）

**吕澂** 公元第一世纪，贵霜王朝势力侵入西北印度，後來定都犍陀罗。该王朝第一代，据中国历史文献记载，名丘就却，信仰佛教。第二代名阎膏珍，信仰婆罗门。第三代迦腻色迦王，也信仰佛教。两代信佛的国王，都是支持有部的，因而有部势力得到极大的发展。犍陀罗一带是重点的发展区，此外，凡贵霜王朝势力所及之处，如迦湿弥罗等，有部学说也广为流行。这样，有部就逐渐地形成为一个地方派别了，又因为内部主张分歧，复分裂为迦湿弥罗师（东方师）和犍陀罗师（西方师）。双方人数都多，议论各不相同。

西方师第一代的代表人是法胜，年代约在贵霜王朝的初期。他的观点集中地表现在根据最古的佛说毗昙经所作的《阿毗昙心论》（有汉译）中。其范围超过了说一切有部的所谓法蕴，因为从最古毗昙来看，法蕴只是九分中之一分而已。《阿毗昙心论》的规模大，相当法蕴的九倍。法胜之後有胁尊者，年代约较迦王稍前一点。著作有：《四阿含论》（即《四阿含优波提舍》，中国未译）。

其後是世友，著有《五事论》、《问论》，两书都编入《品类论》内，即玄奘所译《品类足论》。他还著有释经的一般毗昙，叫《解经论》，汉译题名《婆须蜜所集论》（婆须蜜即世友）。世友的著作相当多，汉译还有一部《异部宗轮论》。他的年代，传说不一，有人认为《品类足》、《婆

须蜜所集论》、《宗轮论》的作者不是一个人，只是同名而已。现在看来，可能还是一个人。玄奘说他与迦王同时，实际上怕要早一点。

与世友同时的还有一位法救，被称为大德，也有阿毗达磨的著述，不过书名已不详，有的称它为《法救论》。现在所传有部所用的《法句经》，就是经他改订过的。还有一位妙音，曾著《生智论》，汉译中有名《甘露味毗昙论》的，是否即其书，现在还不清楚。最後一家名觉天，他的著作不清楚。

这四家——世友，法救、妙音、觉天，从後來的《毗婆沙论》看，有同等重要的地位，因有「四评家」之称（即在许多议论中，四家之说可作权衡的准则）。他们的时代，大致相同。另外，还有一家僧伽罗刹（众护），传说为迦王国师，汉译有他的《僧伽罗刹所集经》，内容偏於佛的行事，如将佛的一生四十五年的安居地点做了记载等，对佛史的研究，颇有参考价值。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1984-1985）

yslc-p609成唯识论 中册

## 成唯识论

**印顺** 弥勒论是唯识学的原始说。无著论发展了唯识学，受时代的影响，略有一心论（一能变说，一意识师，心所即心似现说）的倾向。世亲论立「三类识变」说，而复归於《瑜伽论》的体系。西元五、六世纪，不但唯识的异义众多，阿赖识与如来藏相结合的倾向，也越来越显著。玄奘承受了护法、戒贤的学说，融通陶练了契经的有馀说，十大论师的异说，精密抉择（玄奘曾从胜军论师，学《唯识抉择论》），而集唯识学的大成；这就是《成唯识论》。《成唯识论》不说如来藏，以「心之空性」说心性本净，是世亲《唯识三十论》的立场，符顺於弥勒《瑜伽师地论》的本义。《成唯识论》的内容，极其广大，辨析极其精密。虽摄取了众师的异说，种种论义，而对弥勒的瑜伽唯识来说，是极其纯正的！这部代表西元七世纪初，唯识大乘正义的圣典；贯通《阿含》，《般若》，而没有转化为本体论的圣典，留下了永久的不朽的价值！

（《华雨香云》，页228-229）

ysl c-p0613成实师 中册

## 成实师

**吕澂** 此论（《成实论》）译出以後，罗什门下的昙影鑒於论的结构散漫（计二百零二品，不分篇），就按照文义区分为五篇，即「五聚——发聚、苦聚、集聚、灭聚、道聚」。罗什门下另一大家僧睿，对这部论很有体会，如论中在破除有部处，文字有说不清的，他都能够辨别出来，并为当时的人讲述。但是昙影、僧睿两人似乎没有给论作过注解。对论有详细的注疏并加以弘扬的，乃是罗什门下的僧导与僧嵩。

僧导曾著有《三论义疏》和《成实义疏》，并且还把两者结合起来讲述。他後來从关中到了寿春（今安徽寿县），门下很盛，参加听讲的过千人。其中著名的有僧钟、昙济、道猛等。再传有道慧、法宠等。这就形成了成实师说的寿春系，流行於南方。此外，道亮与弟子智林也是《成实》的名家，其说与寿春接近，可能是属於一系的。

僧嵩则从关中到了彭城（今徐州），其门人有僧渊，再传有昙度、道登、惠记、惠球等人，既讲《三论》，也讲《成实》，以後就被看作《成实》大家而称为彭城系。从当时的地域上看，还是属於北方的，因而其说流布於北方。

以上两系时当晋末、刘宋两代。到了南齐，又出现了一些知名人物，如弘称（传承不详）门下的僧柔，法迁（与彭城系有关）门下的慧次。两家再传有法云、智藏、僧旻（称为梁代三大家）。三传有两个宝据（乌据与白据）。这样，梁代的成实师说就十分兴盛了。三大家之一的智藏，传给了龙光寺的道绰，以後还有智[日爵]，再传智脱、智琰。已是陈代的事了。後來一直继续到了隋唐。

总之，成实师的势力是比较强大的。从事《成实》研究的学者们，一般都同时兼通其他经论。因为当时已经知道佛学有大小乘的不同，大小乘又有各种异说与部派。学者们常想把各方面全部搞通，因而研究时也就不拘限於一经一论。不过，各家的研究还是互有短长，从学的人笃守师说，因而成了各别的师说传承。这种不限於一经一论的研究方法，叫作「通方」，即通达一切。僧传中对此时有记载，如《续高僧传》卷五〈慧澄传〉，说他「从僧旻下帷专攻，且经且律，或数（毗昙）或论（成实），十馀年中，

钩深索引……。」这种学风，与隋唐时期的定於一尊，因而构成了宗派的有所不同，所以只能叫他们作成实师说。

尽管这时期有各家的成实师说，有记载可考的注疏也有若干部（汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》中列出二十四种），但现在一部也不存在了。只能够从一些零碎材料中看出他们的研究是有过变迁的。先是研究广论，其後变为研究略论。前者为《成实》的全本，後者为论的略本。这是一个变迁。另外，研究的人，又曾有过用旧论本到用新论本的转变。这又是一个变迁。

先说广、略的变迁。《成实论》原有二百零二品，二十卷，它的题材是譬喻师所理解的四谛之实，即所谓「法体克实」。譬喻师说与其他小乘各系不同的，就在他们用自宗的道理来成立四谛法体的意义。所以《成实论》的「实」，就是指的四谛的「谛」。此论学说上的主要特点是反对有部。有部主张法体为有，此论则认为法无实体，只有假名。所以後人判教也将此论归属「假名宗」。

这种说法的实际意义，就在於它具有了法空的思想。小乘一般都讲法有，此论却讲法空，所以在小乘中是很特殊的。小乘虽然也讲空，无我，但是只指人空，人无我，谈不到法空。大乘般若流行以後，法空的意义得到阐扬，成为学说上一个最显著的特点。因此，一般判别大小乘往往用法空来做标准。《成实》既讲法空，後來的佛学研究者也就常用它作为通达般若的津梁。因为要讲法空，必须以破法有的思想作阶梯，此论做了这项工作，所以用它作为般若入门的书还是相宜的。

就内容看，此论的思想也比较精细（所谓「思精」）。例如，小乘认为四大及其构成的色法都是实在的，而此论则认为是假。因为四大在实际上是没有的，只可归结为坚、软、暖、动四种触尘罢了。换句话说，四大都是人们的触觉，而地水火风则是假名。这种说法，与小乘一般认四大为实在的完全不同。就结构看，此论假设问答，前後辩难，解释相当巧妙（所谓「言巧」）。由於它的思想与大乘接近，内容结构又很精巧等等，使本来只看作入门的书，而研究的人，却往往对它流连忘返，竟耽误了原初要由此而研究大乘的目的了。

齐代的文宣王萧子良有见於此，特召集著名僧侣五百多人，以僧柔、慧次两家为首，对此论要义进行讨论，并将论文由二十卷删节为九卷。这就是《成实论》的略本。

当时参与删节工作的还有僧，删定之後，他还写了一篇《略成实论记》，说明删节的缘由。又由当时的文人周顥作了一篇〈钞成实论序〉，说明删节的用意。周序写得比较详细，其中说到了当时学术界的一些情况和研究状况，颇有参考价值。文中劝告一般研究的人说，《成实》「文广义繁」，不要因此而影响学习大乘之「正务」。意思是说，《成实》终非大乘家言，只是一种阶梯，所以不能与大乘经论等观，有一略本也就够了。

以上是由广论到略论的变迁情况。但是，区别此论於大乘的看法，实际上并没有产生影响，一般人仍然分不清它是大乘还是小乘，例如上述的梁代三大家，就把它看成是大乘的一类，所以称为「成论大乘师」。由此，也可见他们重视此论的程度了。

另外，新旧本的变迁。在梁代三大家之一的智藏，曾写《成实大义记》，说到此论有新旧两本。《义记》已经不存，日人《三论玄义析幽集》卷三曾引述有这样的话：「初译国语，未暇治正，沙门道嵩，便来宣流，及改定，前传已广，是故此论两本俱行。」两种本子有甚麼不同呢？主要在於「其身受心法名念处者前本，名忆处者後本。」从四念处的译名不同，可以分辨新旧两本的差别。既然译名改变了，想见它的内容当然也有不同之处。

据智藏传，论初陈述造论目的之归敬颂中有云：「欲造新实论，为一切智知。」表示作者是要作一「新实论」的。这就牵涉到书名的问题，究竟是「成实论」还是「新实论」呢？智藏的解释是「新是成之别目。何则？理始显曰新，寻究理体，实无成坏，约教废兴，义言成坏，十六文言，名《成实论》」云云。

但现行本《成实论》的这句颂文却是「斯实论」，并非「新实论」，可见智藏所见的是改订本，现存的是未定本。智藏据此加以提倡，认为有「新实论」说法的新本。从而就出现了研究上由旧本向新本的变迁。继之，又由龙光、智[日爵]加以阐扬，形成为「新实」一宗。後人对此不得其解，遂认为形成了新的成实宗（如汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》）。事实并非如此，只是新本旧本的变迁而已。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2625-2630）

## 成实论

**印顺(1)** 《成实论》，是大乘，还是小乘？属经部，还是其他部派呢？这是理解《成实论》的重要问题，应先为论决。对於这一问题，嘉祥的《三论玄义》，曾三度说到：

1. 「有人言：择善而从，有闻（《大正》作能）必录。弃众师之短，取诸部之长。有人言：虽复斥排群异，正用昙无德部。有人言：偏斥毗昙，专同譬喻。真谛三藏云：用经部义也。检《俱舍论》经部之义，多同成实。」

（《大正》45. 3b—c）

2. 「有人言：是大乘也。有人言：是小乘。有人言：探大乘意以释小乘，具含大小。」

（《大正》45. 3c）

3. 「多闻部，……具足诵浅深义，深义中有大乘义。《成实论》即从此部出。」

第一则，是专关於声闻部派的。《成实论》不属於任何部派，出入各派，是极有见地的，但不免空泛。说《成实论》「正用昙无德部」，是由於见灭得道。但这不是昙无德部的特义；昙无德部的其他论义，也没有为《成实论》所采用，所以这一说是不可信的。嘉祥赞同真谛（Paramârtha）所说「用经部义」，这确是多少相同的。第二则，讨论《成实论》的是大还是小？说他是大乘的，是古代的《成实论》师，如梁代的三大法师。说他是小乘的，如天台智顥，净影慧远，嘉祥吉藏。说通於大小的，与第三则相近。这一说，出於真谛《部执论疏》，但也没有其他论义可以证实。

首先，考察《成实论》是否与大乘有关。嘉祥评为：「二百二品，并探四阿含；十六卷文，竟无方等！」这是判《成实论》为纯小乘的。这多少流於强调，《成实论》明显的引证了大乘经论，有明文可证：

「马鸣菩萨说偈」（《大正》32. 372a）

提婆菩萨「四百观」（《大正》32. 298b）

「菩萨藏」等五藏（《大正》32. 352c）

「菩萨藏中说超越相」（《大正》32. 338c）

)所说与大乘义相应的，如：

「若知诸法无自体性，则能入空。」

「以见法本来不生，无所有故。……若见无性……当知一切诸法皆空。」（《大正》32. 333c）

「诸佛世尊有如是不思议智：虽知诸法毕竟空，而能行大悲。深於凡夫，但不得定众生相。」（《大正》32. 337c）

「是中，我名诸法体性；若不见诸法体性，名见无我。」（《大正》32. 369a）

「佛一切智人无恶业报……但以无量神通方便，现为佛事（如受谤等），不可思议。」（《大正》32. 291a）

「檀等六波罗蜜具足，能得阿耨多罗三藐三菩提。」（《大正》32. 291b）

《成实论》这样的引到大乘经论，怎麽能说「全无方等」呢？参考过大乘经论，是无可怀疑的。然而，《成实论》的主意，是：「诸比丘异论，种种佛皆听；故我欲正论，三藏中实义。」严格地说，还不能说是大乘论，但不妨说探大释小。由於论主曾「研心方等」，所以发见《阿含经》本有的性空深义，铺平了从小通大的桥梁。古代的大乘学者，看作与大乘一无关系的小乘，不免过分了。

再说，在声闻部派中，《成实论》属於那一派呢？《成实论》是多用经部义的，但不能说就是经部。依《俱舍论》、《顺正理论》所见的经部譬喻师宗，主要为成立业种因果说。《成实论》是现在有派，并没有种子或功能的「相续转变差别」生果说，依然应用「过去曾有，未来当有」——现在有派的一般论义。《成实论》与西元四世纪大成的，室利逻多(*Śrīrāta*)的经部学，并不相同。《成实论》与西元二、三世纪间的，日出论者——鳩摩罗陀(*Kumāralāta*)的思想，就现存仅有的资料，可看出密切的关系。（中略）

《成实论》有许多特殊的论义，如论修证次第，而类同我空、法空、空空——大乘的三空观，这不是经部所能范围了的。所以，判别《成实论》的部派问题，还是《诃黎跋摩传》（《大正》55. 78c—79a）说得好：

「穷三藏之旨，考九流之源。方知五部创流荡之基，迦旃启偏竞之始。……采访微言，搜简幽旨。於是博引百家众流之谈，以检经奥通塞之辩。澄汰五部，商略异端。考核迦旃延，斥其偏谬。除繁弃末，慕存归本。造述明论，厥号成实。」

诃黎跋摩，从阿毗达磨而入经部，更深入五部。终於考核异同，尚论是非，不仅是取众师之长，而是直探「三藏中实义」。《成实论》所说的

正义，是否就是三藏中的真实义，那是另一问题。而诃黎跋摩那一番直探三藏本源，而不依傍宗派门户，精神是值得崇仰的。《成实论》近於经部义，而不能说是经部。如果说宗派，《成实论》是可以自成一宗的。（中略）

在《杂阿毗昙心论》新增的〈择品〉中，也列举见谛的次第或一时，有中阴与无中阴，一切有与一切无，一切有一—二世有与二世无，僧中有佛与无佛。那时代的部派佛教，论诤忽然激烈起来，主要还是由於毗婆沙师的独尊迦旃延尼子（Kātyāyanīputra），评黜百家的态度所引起。论诤不已，遗留下论辩精密的记录，就是《成实论》，《俱舍论》，《顺正理论》。在这些诤论中，本论的立场是：（一）二世无——过去未来是非有的。（二）一切有与一切无，是方便说，第一义谛是非有非无的。（三）没有中阴。（四）一时见谛（顿见）。（五）阿罗汉不退。（六）心性不是本来清净的。（七）使（随眠）与心相应。（八）过去是无，所以不用讨论已受报业的是有是无。（九）佛不在僧中。（十）无我。

从本论对这些论题的立场看来，本论虽似乎「偏破毗昙」，而实仍深受说一切有部论宗或经师的影响，不属於大众及分别论者。如说：心性非本净，使心相应，都合於说一切有部。本论不立种种无为；立假名有与实法有，暖、顶、忍、世第一法等，都可以说明这一意义。

本论以四谛为大纲来说明，四谛是：「五受阴是苦，诸业烦恼是苦因，苦尽是苦灭，八圣道是苦灭道。」这是出入於说一切有部论师及譬喻师说的。现在姑以五法来次第叙述：

色法中，佛法的一般论义，是四大为能造，五根、五尘为所造。本论（《大正》32.261a）说：

「色阴者，谓四大，及四大所因成法，亦因四大所成法。……因色、香、味、触故成四大；因此四大成眼等五根；此等相触故有声。」

这确是非常特殊的论义。数论说：从五尘生五大，从五大生五根等。本论确有随顺数论的倾向，但代以四尘生四大而已。四生成四大，四大是和合假名有的；五根与声从四大生，当然也是假有了。

这样，约初门二谛而作假实的分别，那末色、香、味、触是实有，四大、五根、声——十法是假有。假有与实有合论，共有十四色法。说一切有部譬喻师的古义，法救（Dharmatrāta）於四大种外，别立所造色；觉天

(Buddhadeva) 是「四大种外无别造色」。所以，本论可说是觉天说的修正，以四尘——色、香、味、触，代四大而为一切色法的本质。

心法与心所法（本论译为「心数」），本论以为：「受、想、行等皆心差别名」；「故知但心无别心数」。这也是觉天「心所即心」的教说，为譬喻师的大流。约假实来分别，三论师传说：成论师唯一实法——识。然在论文明二谛中，受、想等也是法有的。依心起心所差别，与四尘生四大不同。心与心所，只是一心的随位而流，所以不能说识是实有，受、想等为假有的。这都近於譬喻师说；然本论於心法，也有一非常的异义，如《论》（《大正》32.277c）说：

「识造缘时，四法必次第生；识次生想，想次生受，受次生思。思及忧喜（受）等，从此生贪恚痴。」

识、想、受、思——这一次第，与譬喻师不合。但是不妨这样说的；如在唯识论中，受、想、行、识，就曾被配合於八识。本论这一次第相生，受有一心论者的影响，也与瑜伽大乘的五心轮说相近。如识是率尔心，想为寻求心，受为决定心，思为染净心，此下就是等流心了。

本论在识蕴中，曾作五大论题的论辩。（一）有心数还是无心数。（二）有相应还是无相应。（三）一心还是多心。（四）心识是暂住，还是刹那不住。（五）心识可以俱生，还是不能俱生。

在这些论辩中，本论的主张是：离心没有别体的心所。心不会与心所同时相应的。多心。心识是刹那不住的。心识是不会同时俱生的。

不相应行法，如阿毗达磨论师所成立的，本论与譬喻师一样，看作假有的，甚至是不必要的（如凡夫法）。但在不相应行法，本论立一实有法，就是无作——无表业。在无心位，无色界，无作业都是有的，所以是非色非心的不相应行。无表，本是阿毗达磨论者所重，属於法处所摄色。但无表而称为色法，实是很难理解的。所以《阿毗昙心论》、《杂阿毗昙心论》，也在说是「假色」了。法救与觉天，都是否认无表色的。正量部立为不相应行的「不失法」。本论取经部譬喻师的古义，不立熏习说，综合了说一切有部论师的无表色，正量部的不失法，立为非色非心的不相应行，成为具有特色的论义。

无为法，但立一灭谛，所以说：「见灭谛故，名为得道」，与大众及分别说者相同。但证入灭谛的修证次第，却是渐入的，如《论》卷二（《大正》32.251b）说：

「假名心，法心，空心；灭此三心，故名灭谛。」

(一) 先（以法有）灭假名心，在闻思慧中。初是初重二谛观，如说：「真谛，谓色等法及泥洹。俗谛，谓但假名，无有实体，如色等因缘成瓶，五阴因缘成人。」世谛是假名有的（不是没有），真谛是真实有的。如能见实有法，就能破假名心。

(二) 在修慧（四加行位）中，观泥洹空寂，见色等法灭；（以空心）灭法心，就是第二重二谛观。如说：「五阴实无，以世谛故有。……

(择) 灭，是第一义谛有，非诸阴也。」这可见色等还是俗有而真空的，泥洹（灭）才是第一义有。

(三) 「若缘泥洹，是名空心」，有空心还不是究竟的。所以，於灭尽定时，入无馀涅槃时，灭空心，才是究竟的证入灭谛。但「阴灭无馀，故称泥洹，是中何所有耶？……非无泥洹，但无实法。」与经部譬喻师的见地一致。

这一现观次第，从一时见谛来说，同於大众、分别说者。但修行过程，实融摄了说一切有部的渐入。说一切有部论宗，本立假名有与实法有。但以为见道，是渐见四谛的理性。在那时，已形成假实二谛，事理二谛的二重二谛。所以本论的二重二谛，与说一切有部有密切关系，只是以灭谛代四谛理而已。就是在见谛以前，也立暖、顶、忍、世第一法，与说一切有部论宗相同。

本论的灭三心说，与大乘空义相近。但说色等为无为法，虽在第二重二谛中空，而在第一重二谛中，不能不说有实有的。这与大乘空义——一切假名有，一切毕竟空的见地，还是有距离的。所以本论从〈破无品〉到〈世谛品〉——七品，要广破「无论」。

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页576-580、583-587)

**印顺(2)** 河黎跋摩到了华氏城 (Pāṭaliputra)，与大众部 (Mahāsāṃghika) 僧共住，「研心方等」。《成实论》是在华氏城造的；在摩竭陀 (Magadha) 难破外道，似乎没有回到北方。说他「研心方等」，是可以信赖的。《论》中明白说到了提婆 (Āryadeva) 的《四百观论》；说到「若智能达法相，谓毕竟空」；「世尊有如是不可思议智，虽知诸法毕竟空，而能行大悲」；「以见法本来不生，无所有故」。《成实论》引用了大乘经论，是没有问题的。如说：「佛一切智人无恶业报。……但以

无量神通方便，现为（如受谤等）佛事，不可思议」。对「佛传」中，受谤、伤足等不如意事，与大乘一样，解说为是方便示现的。

成实论主兼通大乘，而以声闻佛法，成立四谛的实义为宗。全论分为五聚，第一「发聚」，赞叹三宝功德，阐明造论的意趣，辩决当时的重要异论；然后以苦、集、灭、道为次第来说明。《成实论》不用种子说，与《俱舍论》所说的经部，并不相同；与鸠摩罗罗陀，倒是有思想上的共同。如《论》说：「身（於）馀处生时，有所造作（造作就是行），名为身作（表）」；「随心力故，身馀处生时，能集业，是故集名善不善，非直是身。」《成实论》的「身作」，与日出论者的「行动亦名身表」，意义是相同的。《俱舍论》引鸠摩罗罗陀的「如牝虎衔子」偈，《成实论》也说：「如虎衔子，若急则伤，若缓则失。如是若定说有我，则堕常见；定说无我，则堕邪见」；「若说世谛故有我，第一义谛故无我，是为正见。」世俗有我，胜义无我，继承了鸠摩罗罗陀的思想。传说诃黎跋摩出於提婆与婆薮盘头（Vasubandhu）之间，约为西元三·四世纪间的大师，可说是鸠摩罗罗陀的私淑弟子。但罗陀是标准的譬喻者，而诃黎跋摩已大小兼学，著重於义理的立破，思想自由，表现出独到的立场。

《成实论》有许多特出的思想：对于色法，以为：「色阴者，谓四大，及四大所因成法，亦因四大所成法。……因色、香、味、触成四大，因此四大成眼等五根，此等相触故有声。」能造四大，所造色是五根、五尘，这可说是佛教界的定论（依经说而来）。《成实论》却说依四尘成四大；依四大成五根；这些色相触故有声。数论（Sāṃkhya）师说：五唯（色、声、香、味、触）生五大（四大及虚空大），五大生五根。《成实论》所说，显然是采取了「数论」所说，而多少修正。

在心与心所法中，离心没有别的心所，是譬喻师义，但又以为：「识造缘时，四法必次第生：识次生想，想次生受，受次生思。思及忧喜等（受），从此生贪、恚、痴。」五蕴中的受、想、行（思等）、识，《成实论》以为识、想、受、思，先后次第的生起，也与譬喻师说不同。心不相应行：阿毗达磨所成立的，一概是假的，但立无作（表）业是心不相应行。直名为无作业，与正量部（Sammatīya）的「不失法」，大众部的「摄识」，同样的是不相应行。无为法：但灭谛是无为；见灭名为得道，是一时见谛说，修证是有次第的。

如《论》说：「假名心，法心，空心，灭此三心，故名灭谛。」心，是能缘的心，缘假名法的心，名「假名心」；缘色等实法的心，名「法心」；

「若缘泥洹，是名空心」。修证次第是：先缘法有灭假名心，是闻、思慧。《论》上说：「真谛，谓色等法及泥洹；俗谛，谓但假名，无有实体，如色等因缘成瓶，五阴因缘成人。」这是假实二谛；如能见实法，就能破假名心。进一步，以空心灭法心，在修慧（四加行）中。如说：「五阴实无，以世谛故有。……（择）灭是第一义有，非诸阴也。」这是事理二谛；如缘涅槃空，就能灭法心。再进一层：有缘空的心，还是不究竟的；在灭尽定时，入涅槃时，空心也灭了，才是证入灭谛。「阴灭无馀，故称泥洹。……非无泥洹，但无实法」。这一次第，是假名空，法空，空空——空也不可得。在声闻四谛法门中，这是非常特出的！

《成实论》引经来说明法空，大抵是《智论》所说，三门中的「空门」，所以虽沟通大乘空义，而与龙树（Nāgārjuna）的一切法空说，还隔著一层。

《成实论》对一切法空（无），是不以为然的，所以广破「无论」（〈破无品〉……〈世谛品〉，共七品）。这与後來的瑜伽行派（Yogācāra），先依他起（心）有，达遍计所执（境）空；而後依他起也空（有的只说是「不起」）；空相也不可得，才是证入圆成实性。次第契入，倒有共同的意趣。

《成实论》，在反对阿毗达磨阵营中，是综合而有独到的学派。

（《印度佛教思想史》，页221-224）

**吕澂(1)** 《成实论》，是罗什在翻译大乘经论中间译出的一部小乘论书。他为甚麽要译这部论呢？原来《大智度论》在解释佛说时，往往是先分别法相，而後再归结於法性空理。《智论》用来分别法相的有好几种小乘毗昙，如《发智论》、《毗婆沙论》、《六足论》、《舍利弗毗昙》等，这些毗昙多属於有部，《智论》对它随引用，随批评。当时还没有大乘毗昙，所以在解释法相时，尽管对这些材料已经有所取舍，但总感到还有不足之处。

到了罗什的时期，即龙树、提婆之後，小乘毗昙继续有了发展，例如源出於上座系的譬喻师，就不拘守一家，对有部提出很多批评，因而出现了新的毗昙，其中的代表作就是《成实论》。这是罗什当时所接触到了的。因为此论批评有部，对理解《智论》很有启发和参考的价值，罗什就翻译了它。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2624）

**吕激(2)** 《成实论》的作者是诃梨跋摩。他造论的目的是为了评议各部派的说法，因此，他归结各家的根本主张为十论，作为批评的对象（见《成实论》卷二）。十论（十个主题）是：（一）法，客观存在是否实在？不仅讲现象，还讲时间，就是说，现在实在，过去、未来是否实在？这叫「二世有无」？（二）一切有无？即一切现象是否都有？（三）「中阴」有无？人死到再投生，中间的过渡状态叫「中阴」，有没有这种过渡？（四）渐、顿、现观问题。在实践上领会四谛谓之现观，这种现观是渐得还是顿得？（五）罗汉有退还是不退？（六）随眠（使人烦恼的习气）与心相应还是不相应？（七）心性是否本净？（八）未受报业是否还存在？（九）佛是否在僧数？（十）有无人我？

这十项包括了当时各派的重要主张，《论事》第一品也列举了类似这样的问题。以「十论」做标准，可以把上座系的思想确定下来。上座对十个问题的主张是：（一）否定二世有实体；（二）认为并非一切法都实有；（三）否定有中阴；（四）现观是顿得；（五）主张罗汉不退；（六）随眠与心不相应（南方有时也讲可相应）；（七）主张心性本净（南方认为心性不一定净）；（八）否定未受报业有体；（九）上座各派对佛是否在僧数看法不一致，化地特别主张佛在僧数，不能把佛孤立在僧外；（十）否定有人我。

（《吕激佛学论著选集》（四），页1967-1968）

**吕激(3)** 譬喻师的重要主张，（中略）到了以後（成立经部前），它们的学说又有发展，担负这发展工作的是童受的弟子诃梨跋摩（师子铠）。他开始信受师说，後來觉得那些还是有部旧说，没有摆脱《大毗婆沙论》的拘束，散漫支离，没有得到佛说的要领，因此，他离开老师到了阿逾陀。当时那一带的部派佛学中僧只一部已到了多闻阶段，学说规模宏大，不拘守一宗一派之言，并采用大乘的说法，开展了综合性的学风。师子铠随多闻部学习，最後写了一部综合性的著作，《成实论》。

《成实论》，表示了作者开头所学和以後的成就，反映了他前後思想的变化。这从书名也可以看得出来，「实」指四谛之谛，「成实」即成立四谛。四谛是佛说，原无再成之必要，但他认为，各家对四谛的内容所说各异，因而他要成立四谛的确实所指。例如，他说苦谛是五取蕴，但对五蕴再作分析，色蕴四大是假，只有四尘（色香味触）是实（声尘是两物相撞，有起有息，亦不是实）。这种说法，既与旧譬喻师不同，也与有部之说对立。其次關於集，他认为苦的原因固然是烦恼与业，而烦恼中，贪欲

最要。關於灭谛，他还有特别的说法，提出灭要经过三个次第，与之相应而灭三类心。

(一) 灭假名心，一般认为人我是在五蕴上假设的，因此是假名，讲灭，首先要破除人我，灭此假名心。

(二) 灭实法心，假名灭後，只剩实法，如灭人我就剩下五蕴等。有部到此便停下来，因为他们认为五蕴实有，不能破，旧譬喻师也承认名色实有，不能破，《成实论》认为名色中有实法有假法，不管假实，一律要破，这就是法无我，破法心。

(三) 灭空心，先破假名心，次破法心，最後剩下的是空心，《成实论》认为连这空心也要破。讲到灭谛，他们就要灭这三心。——这种说法，显然有异於部派佛学的通说，特别是超出了有部。因为有部只讲人无我，而不讲法空，相反，大乘则讲法空。龙树提婆等人，空也还要破，即空亦复空。同时并不以空空为止，而是讲中道。可见《成实论》之说是受到龙树、提婆的影响而接近於大乘了。《成实论》第一〇五品，即〈三受业报品〉中，还引用了提婆《四百论》中两句话：「小人身苦，君子心忧」，用以成立它们所说「忧」也属於苦受。平常不把忧当成一回事，在业报中无地位，此品则承认忧和苦一样，都可以得到业报。这两句话，在龙树、提婆学说中并不重要，但由於这一事实，说明师子铠是读过提婆著作的，因而会受到影响就不是奇怪的事了。

尽管《成实论》有了大乘空亦复空的思想，但其学说始终没有摆脱小乘的局限，他把最後的灭空心只分为两种，即证涅槃和入灭尽定，以此作为最高的境界。这与大乘如龙树、提婆等人就相差远了，因为大乘是主张无住涅槃的。此外，《成实论》除引用了提婆那两句不甚重要的话外，对於当时流行的其他大乘学说，一概未提，所以它仍然没有超出原来的范围来成立学说。从经部看来，它并不能说是譬喻师的正宗，只可说是别派。真谛说《成实论》就是经部的著作，还有人说它是经部导师，都不恰当。

《成实论》著作的地点是在沙勒，即罗什遇莎车王子改宗大乘的地方。那里有过大乘流行，靠近西域，故其学说对西域也有很大的影响而有相信的人。罗什适逢其会，学到了此论，并转译到了中国，译出之後，在中国就出现了成实师。他们认为《成实论》与《中论》、《百论》不一样，不仅有破，而且有自己的说法。如《成实论》篇首十论的一大段，即是对小乘十种议论加以批判的，讲的非常细致而有条理，其中有七论专破有部毗昙。像这样的态度，内容如此充实，似乎与龙树、提婆的著作相差不多，

又是罗什译出的，看来是要把它与龙树、提婆学说相辅而行，因而误认它也是大乘一类。所以不仅成实师讲，即大乘师也讲。

罗什译此书的目的，原不过以之与龙树、提婆学说对照一下，借以说明小乘讲空，以空为终点，无所得为究竟，到《成实论》，已叹观止矣。而大乘讲空，则为利他，以空为用，不以空为止境，即所谓「以无所得为方便」义，这是《成实论》所根本想像不到的。不料译出之后，人们把「相形」看成是「相成」，不是对照《中论》、《百论》以显其胜，而是把两者混为一谈了。难怪罗什要慨叹国人没有见识。

三论宗怕《成实论》与大乘相混，以讹传讹，也曾费力地进行过辩论，如吉藏著《三论玄义》（导言性质），即有专章分析，相当彻底，可以参看。至於印度，《成实论》的学说，并无流传。可能是由於此论出於偏西的地方，也可能还有其他的原因。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2140-2143）

ysl c-p0629成论大乘师 中册

## 成论大乘师

**吕澂** 《成实论》的研究，到了梁代达到了高峰。当时的学者，经常融会《成实》来讲大乘，因之容易使人产生误解：《成实》也为大乘的一类。同时，由於大乘学说夹杂了《成实》的思想，也使大乘变得不纯了。所以后来三论宗在龙树中观的思想基础上，提出了他们所谓纯正的大乘学说，而将梁代的大乘学者称为「成论大乘师」；对其中进一步主张《成实》即大乘说法的人，称为「成论师」。三论宗主要是在北方发展的，遂把「成论大乘师」或「成论师」称之为「南方大乘」。事实上，它所指的都是一回事。

「成论大乘师」的代表人物，即是梁的三大法师：开善寺的智藏（公元458—523年），庄严寺的僧旻（公元467—528年），光宅寺的法云（公元467—530）有时即以三个寺名来称呼他们，这些寺庙都在南京。三大家都精通大乘经论以及毗昙、成实，但是，他们的成就又各有专长。据後人的评定：「开善以《涅槃》腾誉」，「庄严以《十地》、《胜鬘》擅名」，「光宅《法华》当时独步」。三人中光宅尤为突出，他主讲的《法华》有独到之处，发生的影响也大。（中略）

《三论玄义》以为成论大乘师三大家中，开善在《成实》方面都是承受柔、次之学，相信五时，大体与慧观判教相同，而以经为代表，即《三藏》、《大品》（般若）、《维摩》、《法华》、《涅槃》。庄严一家则没有抑扬（《维摩》）在内。如果联系到《成实》来看，他们都将《成实》视为通教一类，而与般若相成，为综合五部的通论之作。这种讲法必然要影响到般若的纯洁性，因而引起三论宗最大的不满，而要对他们痛加攻击。

再从二谛的标准来看。二谛之说由龙树中观开始，以後的大乘即用它为组织学说的总纲。三大家之讲二谛，也体会了这一点，却偏重於理与境的方面，真谛，俗谛，都指理与境而言。世间人认为真实的叫做俗谛，出世间人认识到的真实则为真谛。真俗二谛是相关联的，都是在同一境上所见到的理，只不过见有不同罢了。这样，把二谛统一起来就是中道，割裂开来就是偏见。

在三大家中，光宅更融会了《成实论》所说，加以发挥，因此，一般把他视为《成实》二谛说的代表。事实上，《成实》讲的并不深刻，而是光宅对它作了发挥，在他看来，统一二谛的中道应该有三种：

（一）从世谛上看中道。世谛之理不出三种假名，（甲）因成假，如「四尘为柱」。一切有体积的物体不外色香味触四种感觉因素的集合，所以是「假」；而一般人却把它们看成实在。（乙）相续假。一切事物在时间上是相续的，有前有後，似成一体，但并不实在，因而是假。（丙）相待假。一些事物是在空间中构成的，有长有短，有高有下，都是互相比较，互相依待而成，这也是假像。

一切假名，不外乎这三种。對於每一种加以分析，都可以看出两种对立面相反相成的意义：如因成假，有部分与全体的对立，因而是不一不异的关系；相续假，有时间前後的对立，因而是不常不断的关系；相待假，是同类事物的比较，因而是非假非实的关系。所以从它们相反相成的方面讲，就含有中道的意义。

（二）从真谛上看中道。真谛本身是无相，谈不上甚麼区别，但真谛之说为真谛，仍需要言诠，因此，无相与言诠也是相反相成的，从而就含有中道的意义。

（三）合真俗二谛来看中道。俗对真而见其假，真对俗而见其实，二者统一不能相离，这就是中道。

以上是光宅根据《成实》发挥而成的大乘说。开善、庄严所说；大体相同。但他们在分析真俗二谛是否一体的问题上，尚无一致的看法。开善认为是一体，庄严则不同意。开善门下的龙光寺道绰，也反对其说。道绰认为就真俗二谛的相上看就不同，世谛有生灭无常等相，而真谛则否，因此只能说二者不相离，而不能说为一体。

这里所说的不相离，也就和《维摩经》中讲的佛土一样，同一佛土，所见不同，佛所见为净土，众生所见为秽土。这是由於能感之业有染有净，只所感之果同在一处不相离而已。

由三论宗看来，上述的看法还是站在实有所得上的，如说真假、断常等等，都以它是实有为前提，然後才能谈到它们之间的关系。至於究竟，这一切仍应该归於无所得。所以开善等所说与无所得还相去一间，不能算是完善。

总之，到了「成论大乘师」的时候，中国佛学在区别大小乘上比以前明确多了。但他们所说的大乘，乃是包括一切佛说在内的，其中各部分的联系必须由判教来作解释。这样，有了判教的框框，就会吸取中国已有一切说法，组成为中国人所理解的大乘学说；从而与印度大乘如龙树、无著等人的说法，不能完全契合，或者是格格不入。这种情况，在这时期已开始表现出来，以後就一直存在於中国佛学之中了。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2633、2636-2639）

ysl c-p0631成质难论 中册

## 成质难论

**吕澂** 《理门论》中料简自部，每曰破古因明论旧因明师。《集量》不见是语，惟随处先破《成质难论》（rtsod-pa-bsgrub-pa）。盖此论者，即古因明说之集成，破论则破古说也。《集量》第一品释现量正义讫，举颂云：「成难非师作，无用相推许，一分馀说故，以是我当辨。」释云，《成质难论》者非规范师世亲之作，亦无用推为师作。何以故？论义一分馀处已说故。以是所释量等，我侪当略致辨（奈旦版原本mdoce页一六上·九十九下）。此在当时，殆深信《成质难论》为世亲著作而承用其说，故陈那特揭破之使失所据也。以次引文，约十四则。

现量品 (一) 由彼境义生识，是为现量。（奈旦版原本页一六九上・九十九下） (二) 五识所缘是自相境，不施假名。（本・十七上・一〇〇下）为自比量品 (三) 观不相离境义相知，是为比量。（本・三十四下・一一六下）

为比量品 (四) 说所立言为宗。此同正理。（本・四十五下・一二七下） (五) 说宗亦取意许品类。（本同前） (六) 因与宗违，如说声常一切无常故，是相违似因。（本・四十六下・一二九上） (七) 显示不相离法，是为因。（本・五十五下・一三八上） (八) 不成、不定，及相违义，是为似因。如说眼所见故声无常，是不成。无碍故常，是不定，胜论者说根所转故无常，是与所立义相违。数论者说能生故因中有果，是与能立边相违。（本・六十二下・一四六上）

观喻似喻品 (九) 显示宗因相随，是为喻。譬如说瓶。（本・七下・一五四上）

观过类品 (十) 诸有过难分三类说，颠倒、不实，及相违。（本・九十四上・一七七上） (十一) 颠倒难者，同法、异法、分别、无异、无因、至不至、可得、犹豫、无说、果相似等。（本・九十四上・一七七上下） (十二) 同法等四相似者，於决定因所成量中，以不定同法等相难，故成颠倒。（本・九十四上・一七七下） (十三) 不实义难者，应成、义准相似等。（本・九十五上・一七八下） (十四) 相违难者，无生、常住相似等。（本・九十五下・一七八下） 上举《成质难论》，大体已具。寻其原典，梵藏均缺，独我国真谛旧译《如实论》文颇与相符。

其一、《如实论》旧传是世亲所作，与《成质难论》之传说恰合。

其二、《如实论》各品皆题《反质难品》。又与《成质难》题相同。

其三、《如实论》中精要之义为道理难，分颠倒、不实、相违三类，又与《成质难论》全合。（上列十至十四则）

其四、《如实论》说堕负义与正理派立异者，如声常一切无常故为因过，不成不定相违为似因，皆与《成质难论》全同。（上列六・八两则）

有此数证，《成质难论》与《如实论》之符合已无可疑。至其立名两异者，真谛译籍每喜易题，如《观所缘论》译作《思尘》，本已义尽，而真谛以说唯识，复名之《无相思尘》。今《如实论》者，安知不本为《反质难》，而真谛益其题号为《如实论反质难品》乎。又《长房录》以次著录真谛译籍，皆有《如实论》一卷、《反质论》一卷、《堕负论》一卷。

今但存《如实论》，又安知非本为《反质》、《堕负》，而冒《如实》之名者乎。审若是，《如实》本为《成质难论》，亦未可知也。若《集量》引文，《如实》犹有未见者，其籍本非全豹，固不可执以为难也。古因明说备於《成难》，而陈译《如实》存其面影。新因明说宗於《集量》，而奘译《理门》有其本源。要此始终，旁资梵藏，因明流变而後可言。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页227-230）

ysl c-p0633死亡 中册

## 死亡

**印顺** 死，是一期生命的结束。依佛法说，人死了，或立即往生（如地狱、天上等），或要等因缘（如人要有父精、母血和合）而往生。人如已经死了，是不可能复活的。但我国民间及佛教界的传说中，有的说：某人死後，去了地狱，见到阎王。原来阳寿未终，所以被饬回而活了转来。有的说：某人死後，魂游地狱，活转来说得绘影绘声。这类传说不少，有些不一定是造谣，但都是错误的。这是在病到某种情况，如呼吸停止等，一般以为是死了，这才有死了活转来的传说。病人在信仰或社会传说影响下，有怕堕地狱的意识，所以从昏迷醒来，可能有去了地狱一趟的感觉。其实这并不是死，还在「病」的阶段，所以死了活转来的传说，是错误的，不合佛法的。（中略）

人类因疾病而濒临死亡边缘，近代医学界以「脑死」来决定。如脑干死了，不能自己呼吸，即使心脏还在跳动，但不久就要停止；所以脑死了，不能再生存下去，就可宣告死亡。然依佛法说，这不能说是死，这是在向死亡接近的过程中；不能因为不久一定死，就宣告已死亡了。佛法说，死是一期生命的最後结束。

经上说：「寿、暖及与识，三法舍身时，所舍身僵仆，如木无思觉」。寿、暖、识——三者不再在身体上生起，也就是没有这三者，才是死了。倒在地上的身体，与砍断了的树木，落地的苹果一样。「识」，不但没有六识，内在的细意识，十八界中（六识界以外）的意境，也不再生起了。「暖」，人是热血动物，如体温下降，全身冷透了就是死。因病而死的，体温渐渐消失，以全身冰冷为准。「寿」，也称为命根，指从业力而受生的，生存有局限性，因业力而决定的生存期限，称为寿命。一般人，或酗

酒，纵欲，饮食没有节制等，不知维护身体而受到伤害；或受到疾病的传染等，早衰而早死；或受到水、火、战争等而横死的，大都不能尽其寿命。无论是病死或横死，如没有了识与暖，寿命也就完了。这三者，是同时不起而确定为死亡的。这样，如还有体温，也就是还有意界（识）与寿命，而医生宣告死亡，就移动身体；或捐赠器官的，就进行开割手术，那不是伤害到活人吗？不会的！如病到六识不起（等於一般所说的「脑死」），身体部分变冷，那时虽有微细意界——唯识学称为末那识与阿赖耶识，但都是舍受，不会有苦痛的感受。移动身体，或分割器官，都不会引起苦痛或厌恶的反应。所以，如医生确定为脑死，接近死亡，那末移动身体与分割器官，对病（近）死者是没有不良的後果的。

（《华雨集》（四），页114-118）

yslc-p0634在家・出家 中册

## 在家・出家

**印顺** 佛以中道行为正鹄，而当时的根机，是有偏苦偏乐倾向的。适应这不同的根性而引导他，所以声闻弟子，就有在家与出家二类。在家与出家，主要是生活方式的不同。当时，佛为大众说法，有的听了法，或者悟了真谛，就自愿归依三宝，作佛的在家弟子。有的听了法，或者悟了真谛，就自愿随佛出家，作佛的出家弟子。在信仰，修行，证悟上，在家与出家，是没有差别的。那为什麼有的自愿在家，有的自愿出家呢？这就是由於性情及生活好尚的不同。所以，佛为了随「顺摄」受「乐行者」，有在家弟子。他们照样的夫妻儿女，还是从政，从军，农工商贾，过著「在家」的生活。如频婆沙罗王，末利夫人，须达多长者，质多长者，黎斯达多大将等。虽过著在家生活，却「修」学佛的正「法行」，如三归，五戒，定，慧等。只要有出离心，虽过著丰裕的生活，但不碍修行，一样的了脱生死。一方面，为了随「顺摄」受「苦行者」的根性，有出家弟子，多数是从出家外道处转化来的，如五比丘，摩诃迦叶，三迦叶，舍利弗，目犍连等。他们惯习於出家，过著严肃的生活：少欲知足；不畜钱财；不近淫欲，这才自愿作「出家」的「沙门」。沙门是梵语，勤息的意思，是各种出家者的通称。但这是大概的分类，如动机不纯，或被动的出家者，就有乐行根性的。如佛回到故乡，释迦族的年轻子弟，大批出来出家，如阿难等，精神上就与大迦叶等不同。同样的，在家弟子中，也有过著严肃生活的。

总之，顺乐行的在家也好，顺苦行的出家也好，只要有出离心，过著不过分纵欲，不过分苦行的中道生活，都是佛的声闻弟子。依法修行，都有证得声闻道果，解脱生死的可能。

（《成佛之道》，页138-139）

yslc-p0634在家戒 中册

### 在家戒

**印顺** 在家弟子的忏悔与受（八）戒，通常是六斋日在四部众中，由出家大德来教说的。但近住（八）戒的流布，显然演变到可以从受尽形寿戒的在家弟子受，所以《大毗婆沙论》说：「从七众受皆得」。西元三、四世纪间造的《成实论》，竟说「若无人（可作师）时，但心念、口言：我持八戒，就是受戒了」。这一摄化在家弟子的八戒，在佛教传宏中，某些部派是相当宽的，达到可以离出家众而忏悔受戒的地步（可说是「在家佛教」的先声）。这一演变，应该是由於事实上的困难。例如年纪老了，想受近住戒，却不能到寺院中去，那就变通为：从受尽形寿（五）戒的在家弟子，或「心念、口言」的受持八戒，也就不必向僧众忏悔了。在十方佛现在的信仰流行中，大乘就向十方佛忏悔：这是一项最可能的原因。

（《华雨集》（二），页182）

yslc-p0636在家佛教 中册

### 在家佛教

**印顺** 建设由在家众所主持的佛教，有两点是必要的。（一）组织的，（二）入世的。

释尊把住持佛教的责任，付托僧团，当时虽是出家的，却有著集体的生活，团体的纪律。惟有和合而健全的僧团（等於异教的教会），佛教才能因大众的协力，而迅速的发展起来。近代的中国佛教，由於出家众的缺乏组织，只能以个人中心而进行无组织的教化。缺乏组织，是不易存在於今後的世界。如在家众而还是如此，那是决不因为在家而有办法的。希望在家的佛弟子——热心爱护佛法的，要从同见、同行的组织去著手。在过

去，如佛教正信会，佛教居士林等，虽说不理想，但确乎有过在家佛教的组织雏型。

在家的佛教组合，必须由发心正确，动机纯洁的信众来组织，又从组织中加强信解，成为和乐的内修外化的教团。组织的核心分子，应该特别审慎！如不以佛法为重，而只是为了他有地位，有经济，或有点恶势力，东拉西扯，混沌一团。少数信解佛法的正信弟子，不问事，也不容许问。而主持教务的，却是一些特殊人物，无信无解，把持教团，那末在家的佛教集团，也还是毫无希望。建设在家的佛教，必须著重组织（不是要政治），而要有以正信、正见、正行为核心的健全组织。

在家众，无论是声闻法，菩萨法，都有著正当的职业，遍及各个阶层。特别是大乘教的领导人物，如〈入法界品〉所见的大善知识，维摩诘居士所表现的不同身分，都是社会的中坚分子；以不同的业务，向同一的佛法而前进。所以在家的佛教，在共同的佛教组织中，应各从自己的岗位上去努力。自己所知所行的业务，即是修学菩萨道的道场。与自己有关的种种人，即是自己所摄受教化的大众。这才能净化世间，才能利乐人群！专心於宣教的说法师，处理教务的职员，那仅是少数人，如政党而有宣传人员与党务工作人员一样。发扬佛教与主持佛教，并不单是这少数人的事情，但这少数人，却是极重要的，应以佛法的信愿行为标准，而从大众中推选出来。

如建立在家佛教，不能把握这主要的意义，而只是强调厌离，卖弄神秘。工作方面，不著重入世的实际利行，而还只是敲敲打打，唱唱念念，坐坐说说，收弟子，争供养，那就大可不必多此一举了！在家中心的佛教，应该是依人乘而趋向菩萨；应将佛教的思想，推行到一切去。日本佛教徒的参与教育工作；锡兰摩诃菩提会兴办学校与医院，这多少可以作为在家佛教的榜样！

（《教制教典与教学》，页87-89）

ysl c-p0637在家阿罗汉 中册

## 在家阿罗汉

**印顺** 依律制而成的出家僧，受在家弟子的尊敬、礼拜、供养，僧众有了优越的地位。在家与出家，归依三宝的理想是一致的，在修证上有什

麽差别吗？一般说，在家者不能得究竟的阿罗汉（arhat）。这是说，在修证上，出家者也是胜过在家者的，出家者有著优越性。然北道派（Uttarāpathaka）以为：在家者也可以成阿罗汉，与出家者平等平等。

北道派的见解，是引证经律的。如族姓子耶舍（Yāśa），居士郁低迦（Utti ka），婆罗门青年斯特（Setu），都是以在家身而得阿罗汉，可见阿罗汉不限於出家，应有在家阿罗汉。《论事》（铜碟部论）引述北道派的见解，而加以责难。《论事》以为：在家身是可以得阿罗汉的，但阿罗汉没有在家生活的恋著，所以不可能再过在家的生活。

《弥兰王问》依此而有所解说，如「在家得阿罗汉果，不出二途：即日出家，或般涅槃」。这是说，得了阿罗汉果，不可能再过在家的生活，所以不是出家，就是涅槃（死）。这一解说，也是依据事实的。族姓子耶舍，在家身得到阿罗汉，不愿再过在家的生活，当天就从佛出家，这是「即日出家」说，出於律部。外道须跋陀罗（Subhadra）是佛的最後弟子，听法就得了阿罗汉，知道释尊快要入涅槃，他就先涅槃了，这是般涅槃说，如《游行经》等说。依原始佛教的经、律来说，《弥兰王问》所说，是正确的。北道派与《弥兰王问》，都是根据事实而说。吴·支谦（西元222—253）所译的《惟曰杂难经》，说到「人有居家得阿罗汉、阿那含、斯陀含、须陀洹者。」在家阿罗汉说，很早就传来中国了，不知与北道派有没有关系！

北道派，或说出於上座部（Sthavira），或说属於大众部（Mahāsāṃghika）；或说在北方，或说在频陀耶山（Vi ndhaya）北。这一派的宗义，与案达罗派（Andhraka）相同的不少，也许是出於大众部的。北道派的见解，可能是：某一地区的在家佛弟子，在精进修行中，自觉不下於出家者，不能同意出家者优越的旧说。这才发见在家者得阿罗汉果的事实，而作出在家阿罗汉的结论。

然在古代的佛教环境中，得阿罗汉而停留於在家生活——夫妇聚居，从事家业，声色的享受，是没有传说的事实可证明的。北道派的「在家阿罗汉」说，引起近代学者的注意，特别是「在家佛教」的信仰者。《在家阿罗汉论》，引述原始佛教的圣典，企图说明在家解脱，与出家的究竟解脱（阿罗汉）一致。但所引文证，未必能达成这一目的（除非以为正法的现证，一得即究竟无馀，没有根性差别，没有四果的次第深入）！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页185-186）

## 在家菩萨

**印顺** 佛法的修学者，原始佛教以来，有七众弟子，有出家与在家的差别，对佛法的信解修行，是没有太多不同的。不过出家的专精修证，比起事务繁忙的在家人，总是要方便得多。释尊是出家的，弟子们「随佛出家」的很多，出家僧也就成为住持佛法、宏传佛法的主体，也就有了「信众」与「僧众」的分别。这一事实，一直延续下来。

在释尊时代，如质多 (Citra) 长者，能为出家与在家人说法，《相应部》中集为「质多相应」，共有十经。可见在家弟子，有智慧而能为出家众说法，是从来就有的，不过佛灭以后，出家为主的佛教强化起来，质多长者那样的在家弟子，也就少见了。「大乘佛法」兴起，可说在家的恢复了佛教原始的地位，不论天菩萨与鬼、畜菩萨，人间的在家菩萨，比释尊的时代，似乎还要兴盛一点。

印度「大乘佛法」时代，负起宏传大乘责任的，在史传的记录上，似乎还是不多。如西元五世纪初，法显在印度所见的，华氏城 (Pāṭaliputra) 「有一大乘婆罗门子，名罗沃私婆迷。……举国瞻仰，赖此一人弘宣佛法，外道不能得加陵众僧。……婆罗门子（之）师，亦名文殊师利，国内大德沙门，诸大乘比丘皆宗仰焉，亦住此僧伽蓝。」罗沃私婆迷 (Rādha-svārmiṇī)，是在家婆罗门而宏大乘法的；与法显同时西行的智猛，也见到了这位「大智婆罗门」。罗沃私婆迷的师长——文殊师利 (Mañjuśrī)，住在僧寺内，是出家的。

唐·玄奘（西元629—643）遍游印度，也见到二位在家菩萨：在磔迦 (@dd1bT@dd1eakka) 国林中，见到一位年老婆罗门，「明中、百诸论，善吠陀等书」。玄奘从他「学经、百论、广百论」。另一位是：胜军 (Jayasena) 论师，「依杖林山，养徒教授，恒讲佛经，道俗宗归，常逾数百。」玄奘从胜军学了二年的瑜伽学系的经论。

在家而弘传佛法的，这几位是可信的史实，但并不太多。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1260-1261）

## 在家菩萨

**印顺** 佛法的修学者，原始佛教以来，有七众弟子，有出家与在家的差别，对佛法的信解修行，是没有太多不同的。不过出家的专精修证，比起事务繁忙的在家人，总是要方便得多。释尊是出家的，弟子们「随佛出家」的很多，出家僧也就成为住持佛法、宏传佛法的主体，也就有了「信众」与「僧众」的分别。这一事实，一直延续下来。

在释尊时代，如质多 (Citra) 长者，能为出家与在家人说法，《相应部》中集为「质多相应」，共有十经。可见在家弟子，有智慧而能为出家众说法，是从来就有的，不过佛灭以后，出家为主的佛教强化起来，质多长者那样的在家弟子，也就少见了。「大乘佛法」兴起，可说在家的恢复了佛教原始的地位，不论天菩萨与鬼、畜菩萨，人间的在家菩萨，比释尊的时代，似乎还要兴盛一点。

印度「大乘佛法」时代，负起宏传大乘责任的，在史传的记录上，似乎还是不多。如西元五世纪初，法显在印度所见的，华氏城 (Pāṭaliputra) 「有一大乘婆罗门子，名罗沃私婆迷。……举国瞻仰，赖此一人弘宣佛法，外道不能得加陵众僧。……婆罗门子（之）师，亦名文殊师利，国内大德沙门，诸大乘比丘皆宗仰焉，亦住此僧伽蓝。」罗沃私婆迷 (Rādha-svārmiṇī)，是在家婆罗门而宏大乘法的；与法显同时西行的智猛，也见到了这位「大智婆罗门」。罗沃私婆迷的师长——文殊师利 (Mañjuśrī)，住在僧寺内，是出家的。

唐·玄奘（西元629—643）遍游印度，也见到二位在家菩萨：在磔迦 (@dd1bT@dd1eakka) 国林中，见到一位年老婆罗门，「明中、百诸论，善吠陀等书」。玄奘从他「学经、百论、广百论」。另一位是：胜军 (Jayasena) 论师，「依杖林山，养徒教授，恒讲佛经，道俗宗归，常逾数百。」玄奘从胜军学了二年的瑜伽学系的经论。

在家而弘传佛法的，这几位是可信的史实，但并不太多。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1260-1261）

## 在家学佛

**印顺(1)** 由於根性习尚的差别，佛弟子种种不同，如在家的，出家的。从皈信佛法说，在家出家是一样的。从修证佛法说，也没有多大差别。传说：在家弟子能证得阿那含——第三果，出家能证得阿罗汉——第四果。如在家的得四果，那一定要现出家相。在家人不离世务，忙於生计，不容易达到究竟的境界。所以比喻说：「孔雀虽有色严身，不如鸿雁能高飞。」但也不是绝对不能的，不过得了四果，会出家而已，所以北道派主张在家众也能证得阿罗汉。那末，在家众与出家众有什麼分别呢？

(一) 生活的方式不同：印度宗教，旧有在家与出家的二众，称为婆罗门、沙门。出家的远离家庭财产等世务，乞食为生，专心修行，与在家众不同。释尊最初弘法时，听众每当下觉悟。这或者自愿尽形寿皈依三宝，为在家优婆塞、优婆夷。或者自愿出家，佛说「善来比丘」，即名出家受戒。纯由信众的志愿，虽没有受戒仪式，即分为二众。所以在家与出家，仅能从生活方式的不同来分别；後來，当然应从受戒差别去分别。

(二) 负担任务的不同：比丘等从佛出家，开始僧团的组合。佛世的在家众，是没有组织的。释尊曾命比丘们分头去教化，将佛法普及到各方（《五分律》卷十六）。考释尊的出家，即为了不忍有情的苦迫；以法摄僧，即为了「正法久住」。出家人没有妻儿家业等纷扰，度著淡泊的生活，在当时确能弘法利生。出家众重法施，在家众重於财施。这虽不一定是一般出家者的本意，但释尊确是将弘法利生的任务，托付出家僧。惟有在这生活方式、负担任务的不同上，能分在家众与出家众。如约信解行证说，实难於分别。

（《佛法概论》，页193-195）

**印顺(2)** 优婆塞与优婆夷，以在家的身分来修学佛法。關於家庭、社会的生活，虽大体如上面所说，但另有独特的行持，这才能超过一般的人间正行而向於解脱。修行的项目，主要为五种具足（《杂含》卷三十三·九二七经等）。

(一) 信具足：於如来生正信，因佛为法本，佛为伽上首，对如来应有坚定正确的信仰。信心是「深忍乐欲，心净为性」，即深刻信解而又愿求实现的净心——这等於八正道的正见、正志。

(二) 戒具足：即是五戒。五戒不仅是止恶的，更是行善的，如不杀生又能爱护生命。在家信徒於五戒以外，有加持一日一夜的八关斋戒的：於五戒外，「离高广大床」；「离华鬘、璎珞、涂香、脂粉、歌舞、娼妓及往观看」；「离非时食」；淫戒也离夫妇间的正淫。有的彻底离绝男女的淫欲，称为「净行优婆塞」。这八关斋戒与净行，是在家信众而效法少分的出家行，过著比较严肃的生活，以克制自心的情欲。

(三) 施具足：如说：「心离悭垢，住於非家，修解脱施、勤施、常施、乐舍财物、平等布施」。「心住非家」，即不作家庭私产想，在家信众必须心住非家，才能成出离心而向解脱。供施父母、师长、三宝，出於尊敬心；布施孤苦贫病，出於悲悯心。也有施舍而谋公共福利的，如说：「种植园果故，林树荫清凉，桥船以济渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍供行旅，如是之功德，日夜常增长」（《杂含》卷三十六・九九七经）。上二种，等於八正道的正语到正精进。

(四) 闻具足：施与戒，重於培植福德。要得佛法的正知见，进求正觉的解脱，非闻法不可。这包括「往诣塔寺」，「专心听法」，「闻则能持」，「观察甚深微妙义」等。

(五) 慧具足：即「法随法行」而体悟真谛——这等於八正道的从精进到正定。佛为郁闍迦说四种具足，将闻并入慧中，因为闻即是闻慧。

这样，才算是「满足一切种优婆塞事」。以信心为根本，以施、戒为立身社会的事行，以闻、慧为趋向解脱的理证。名符其实的优婆塞、优婆夷，真不容易！但这在佛法中，还是重於自利的。如能自己这样行，又教人这样行，「能自安慰，亦安慰他人」，这才是「於诸众中，威德显曜」的「世间难得」者（《杂含》卷三十三・九二九经）！五法而外，如修习禅定，在家众多加修四无量心。

（《佛法概论》，页206-208）

ysl c-p0642百丈清规 中册

## 百丈清规

**吕激** 怀海（公元720—814年）出身福州卫氏，是道一门下的首座，从他起才完善了本系的禅法。原来自道一以来，提倡「顺乎自然」（不是专讲打坐），标榜顿悟。要求休息心思，不起分别，即「先歇诸缘」，好

坏都无须乎思量。这种思想经怀海进一步发展，构成了新的特点。后来怀海搬到新吴大雄山居住，此山「岩峦峻极」，他所住处更是断崖绝壁，后人因此称他们的禅法为「百丈禅」。

从他开始，为禅宗另立了一种规模。其前，一般禅师都住在寺院中（即所谓律寺），表面上还是要尊重戒律的。唐代实行的是「四分律」，戒条很多，其总纲则为「诸恶莫作，众善奉行」。但由南岳传下来的禅法，是善恶都不思量，这就与律寺的精神不能调和了。因此从百丈禅开始，为了运用他们的主张，加上参学的日多，在律寺之外别立一种「禅居」作为道场，并为这种禅居制定了若干条规矩。这些规矩的性质犹如戒律，但都是斟酌当时情况制定的。

禅居与律寺不同，不立佛殿，惟树法堂，法堂由长老主持。在说法时，作法简单，只要尊长老为师即可。「学众皆入僧堂」，大家都在一起，其目的还是为了坐禅。这样，他们就又恢复了坐禅方法。此外为了解决实际生活问题，还采取了普遍劳作的办法。——原来道一住山时，生活即由自己解决，除造林外，还搞耕种等农作。

到了怀海时，更作了新的规定，名为「普请法」，上下均力，不分等级，一齐劳作。当然，也接受布施。这些就是所谓「禅门规式」。这些规约后来作了修订，就成了「百丈清规」。开头立这些规约的目的，仅在于使聚处寺院中的僧众有所制约，以便于共同的团体生活。但立了这些规约以后，特别是在形成「百丈清规」以后，就对于他们禅法的发展很有影响，大大地增加了禅宗的势力。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2796-2797）

yslc-p0647百字论 中册

## 百字论

**吕澂(1)** 提婆最后的一部著作《百字论》，更加短小，不是用颂计算，而是一百个字（以梵文音节为单位），也是修多罗体裁。汉译较晚，是元魏·菩提流支译的。有人误认为汉文的一百个字，翻译时为了硬凑字数，还略去了原文的几个字。译文不顶好。论的原文已不存，印人据藏文还原为梵文，则只有三颂。印度颂的体裁有多种，此颂属三十二字为一颂的「首卢伽」，是印人极为通用的一种颂体。还原为梵文的《百字论》是

用「阿梨耶」颂体，每句字数长短不一，义译为「圣章」体。传说《百字论》是提婆被刺以後，未死之前，用自己的血写下的。这暗示此论是提婆的重要著作，是临死时忍痛写出的。事实确也如此，在他的几部《百论》中，最概括、最扼要的就是《百字论》，懂了它也就懂了其他「百论」的基本精神。西藏说此书是龙树写的，这不对。汉文是同注解译出的，本文只是後面的一百个字。注者是谁，译人未说。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2088）

**吕澂(2)** 《百字论》为中观入门之书。中观根据《中论》，《中论》益以《百论》意义始备。此《百字论》又属《百论》之心，《百论》精华皆具於此，如《心经》然。故中观以《中论》为主，《百论》为辅，而此《百字论》则入中观之初门也。其要若此，治中观者可不深心一究欤。

今释分二段。一解题，二释义。论之名义、作者、翻译，摄於解题之内；要义、文句结构，归诸释义之中。先解论题，分为三节。

（一）名义 论名克实应作《百字论释》，盖此论非但为百字本论，亦有论释在其中也。本论即末後所附颂文，凡二十句，其前长行皆论之释，故此论名，按实应作《百字论释》。其义如何，可依唐人文轨之说见之。

轨居奘师门下，又参译场。所著《广百论疏》，现无全帙，惟敦煌石室存残本一卷。轨疏谓提婆著述百部悉名《百论》，但各加别名以示区别，如旧百论，原名《经百论》。经谓修妒路，其书即修妒路体（要略体），语简义广，乃印人述作之一体，旧百论即从之题名《修妒路百论》。至於此一百论应名《字百论》，论仅百字，以字题名，乃提婆被刺临终血书。轨疏又谓国王居丧过哀，提乃作论喻之，因名《教化百论》。此皆旧说。如此《字百论》或《教化百论》之解释，其意在讲百论之数。但百论之百，非但数字，另有百圣随行不越此路之义（此护法《广百论释》所说）。如此百言表示具备，正如百王百味，以见其无所不具耳。《百论》所说既为百圣同宗，当知《百字论》亦复如是。

至谓是论实际仅有百字，故名《百字论》；此非汉译百字，实梵文拼音百字也。译本二十句颂适成百字，乃译人所作，不足为据。梵汉文殊，汉惟单音，梵兼单复，此论之云百字，明明非汉译之百字也。以上各说，证诸西藏译本，皆有来历。藏传虽无提婆著书皆名百论之说，但谓龙树所作悉名中论，如旧中论即以《根本中论》别之，以此例知提婆诸书皆同一名，亦无不可。又藏传谓百论之百不限於数，尚有除遣诸执无不净尽之义。

此义从梵文百字舍多迦而来，因其字根舍塔，即说除遣破灭等，由此构成舍多迦，於数目之外得有破执之义也。辩论名义竟。

(二) 作者 论刻本首题提婆菩萨造，似乎作者无疑义。然事实仍须判定。一者，论首归敬颂若云提婆自造，云何自归依？二者，此书论本当然为提婆造，如颂末云，此是《百字论》，提婆之所说。印人著书与汉土异，题目作者俱在後出。此译全依旧式，亦列最後。又文轨《广百论疏》谓此《百字论本》为提婆作，故知《百字论本》实为提婆所造无疑。此在西藏本（唐时译）虽题龙树造，名为《中观百字论》（或《百字中论》），但据汉译，可见其说实系误传。不过此论释谁氏所作，仍须研考。

旧传此释亦提婆自作，此有三种理由。一谓论本非自释不易解。论本二十句虽不深奥而文过简，非他人所能明了，必须自释，如《俱舍颂》及《唯识二十论》等，皆待自释而後了解。提婆既意在教人而作此论，其自加注解，亦复可信。二谓藏译论释即是自注体裁，由此而知汉译本释可以出於一人手笔。三谓藏译无归敬颂，可知汉译归敬颂乃译人所为，於释论之为提婆自造，并无冲突。然此三种理由，皆不确定。如一谓论本非自释难解，但提婆百论亦简略而无自注，安知《百字论》不同一例。二藏传本释同系龙树之作，今既不信其为龙树造之说，而信其本释同出一人手笔亦属不可。三汉藏两译原来各有增减，原本有无归敬一颂尚不能定。

除此以外，由录、写、刻三方面判定，亦见提婆作释之说不甚可靠。录谓经录。旧时流支元魏二录不存，但取其材於彼者，有三种隋录，即法经、长房、仁寿也。三录皆但题译人而无作者。此论释题提婆菩萨造，始於《开元录》而所据不明，故释论自作，不能确定也。

写谓传钞本。在各经未有刻本之时，写经格式如何，亦有记载。如现存唐·玄逸之《释教广品历章》，即於各经经题、品目、行格、字数，乃至卷帙长短，均加考定，正是唐人写经格式。章中对於此书即无提婆菩萨造之说，玄逸之作在《开元录》之後而不依《开元录》，当别有所见。由此可知释论作者不定为提婆本人也。

刻即刻本。刻经始於北宋，现难见其全本矣。但依宋刻记载之《法宝标目》等，此书首题提婆菩萨造五字，似乎宋刻即已断定作者为提婆，但不足信也。盖刻本错谬不一而足，如经录旧载流支译《破外道四宗论》，而刻本改作《提婆菩萨破楞伽经外道小乘四宗论》，误认《楞伽》出於提婆之前。又《楞伽》四句之说不限於一异俱非，尚有常无常等，若但以一异俱非破之，岂非乱《楞伽》本意。由此等处可知旧录无提婆菩萨作之记

载，而刻本有之，并不足置信也。每一部译典，必须经过录写刻三方考证，今考证《百字论释》之作者，只能谓其不确定耳。至於作者时代大略可指，因释论中述及数论学说，从其特点上，可断定释论之作，必在提婆以後。

(中略)

此论大意依归敬颂所说，明一切法之实相，而示观行之正轨，是即作论之宗旨也。提婆著书偏重此义，如护法之释《广百论》，亦说为显邪执事相方便，开示三解脱门。《广百论》原题菩萨瑜伽行，即释观行之书，而此《百字论》示观行正轨，适与相同也。至《百字论》前周破执因，後周破执相，邪执破尽，实相自显，与《广百论》之辨明实相亦无以异。不过《百字论》破执至於执之根本（执因），尤有特色。历来治中观者颇忽视之，不可不纠正。

又谓此论示观行正轨者，可於释论中见之。如十七章结文云，如经中说，如智境见一切法空，识无所取故，心识灭种子灭。此即《广百论》卷八〈破边执品〉末颂之意。彼颂云，识为诸有种，境是识所行，见境无我时，诸有种皆灭（境是识之所缘，即识因也）。此即现示观行之次第。盖生死之本虽在於识，而境为求解脱所依，故言破执，实破境执。破执相执因，亦即破境相境因之谓。如此下手，为中观观行正轨。昔时典籍虽不备，作家已有见及此者。如吉藏《百论疏》云，《百论》十品广破一切，唯〈破尘品〉偏要，即是。独惜其於全疏，未能以所见始终贯彻而成正观耳。此《百字论》破执观行彻底清楚，实为辨明实相而示观行正轨之切要著作也。

次释各章文义。前周八章，乃破一切执著根本，谓因果见。凡夫外道种种执著根本在不知因之真相，谓一切法皆有实因。此因有二，即生因（常言四缘，略举大数）、了因（常言四量，亦举其大数）。诸法存在各有生因，其被分别又各有了因。起见生执，展转不出此二，故知因为执著根本，即求解脱者观行之对象。所以破执应破根本，即应先破因执，此龙树所以先作《中论》观因缘以破生因，复作《回诤》、《广破》二论（《广破论》藏传为龙树五论之一）以破了因也。

或者有疑，佛家如此破除二因，得非同於无因论耶。此亦不然。法之生因、了因，由佛家观之属於幻假一边，凡外执著实有，即须破之，至以幻假观法，二因皆有也。《百字论》文虽简略，而於破执，因执相二义赅摄无遗，其成为中观入门之书可不待言。

(《吕澂佛学论著选集》(三)，页1281-1285、1289-1291)

ysl c-p0647百论 中册

## 百论

**吕澂**（提婆）另外一部著作《百论》，分量小，只有一百颂，原文不存了。罗什的译本，共计十品，是一种修多罗体裁。修多罗有二义，一指三藏中的经，一指简而又简的略诠文体。罗什译时，连同婆薮开士的释也译了。为甚麽叫《百论》呢？就是把其中修多罗所构成的颂（三十二字为一颂）凑起来，恰成一百颂。据僧肇〈序〉文说：「论凡二十品，品各五偈，後十卷，其人以为无益此土，故阙而不传。」那麼，汉译的《百论》就不是全本了，原文二十品一百颂，如果略去十品就只有五十颂了，可是拿译本《百论》与《四百论》对照，僧肇的说法，恐怕弄错了。《百论》第一品名〈舍罪福品〉，译文分量相当大，内容则概括了《四百论》前八品的要义。另外九品，则相当於《四百论》的後八品。这样看，《百论》的内容，并未删略，更无後十品之可言。提婆的《百论》为《四百论》入门之作，犹龙树《十二门论》为《中论》入门之作一样，如果二者内容一致，就谈不上删节，僧肇的传说值得怀疑。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2087-2088）

ysl c-p0648有分识 中册

## 有分识

**印顺** 有，是欲有、色有、无色有——三有；分，是成分，也就是构成的条件与原因。在以分别说部自居的赤铜鐸部，把细心看成三有轮回的主因，所以叫有分识。赤铜鐸部，在阿育王时代，移植到锡兰，又发展到缅甸、暹罗一带，一般人称他为南传佛教。现在的南传佛教，以觉音三藏的注释作中心。觉音是後起的，是西元四世纪的人物，思想上有相当的演变，所以有人叫他做新上座部。有分识，在汉译的论典里，一致的说是上座分别说部，即赤铜鐸部的主张。關於有分识，《摄大乘论无性释》卷二，有简单的叙述，也就是奘门所传九心轮的根据。《无性释》说：

「上座部中，以有分声亦说此识，阿赖耶识是有因故。如说：六识不死不生，或由有分，或由反缘而死，由异熟意识界而生。如是等能引发者，唯是意识。故作是说：五识於法无所了知，唯所引发；意界亦尔。唯等寻求。见唯矚照。等贯彻者，得决定智。安立是能起语分别。六识唯能随起威仪，不能受善不善业道，不能入定，不能出定；势用，一切皆能起作。由能引发，从睡而觉。由势用故，观所梦事。如是等分别说部，亦说此识名有分识。」（《大正》31. 386b）

（《唯识学探源》，页110-111）

yslc-p0649有取识 中册

### 有取识

**印顺** 又有以识为生死本的，此识为「有取识」，是执取有情身心为自体的，取即爱的扩展。四谛为佛的根本教义，说生死苦因的集谛为爱。舍利弗为摩诃拘縕罗说：「非黑牛系白牛，亦非白牛系黑牛，然於中间，若轭若系鞅者，是彼系缚。如是……非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，中间欲贪，是其系也。」（《杂含》卷九·二五〇经）

这说明了自己——六处与环境间的系缚，即由於爱；「欲贪」即爱的内容之一。爱为系缚的根本，也即现生、未来一切苦迫不自在的主因。如五蕴为身心苦聚，经说「五蕴炽盛苦」，此炽然大苦的五蕴，不但是五蕴，而是「五取蕴」。所以身心本非系缚，本不因生死而成为苦迫，问题即在於爱。爱的含义极深，如胶漆一样粘连而不易摆脱的。虽以对象种种不同，而有种种形态的爱染，但主要为对於自己——身心自体的染著。爱又不仅为粘缚，而且是热烈的，迫切的，紧张的，所以称为「渴爱」、「欲爱」等。从染爱自体说，即生存意欲的根源；有此，所以称为有情。有情爱或情识，是这样的情爱。由此而紧紧的把握、追求，即名为取。这样的「有取识」，约执取名色自体而说为生死本，即等於爱为系缚的说明。

（《佛法概论》，页81-82）

yslc-p0649有为法 中册

## 有为法

**印顺** 有为，即有所作的，从因缘而有的，有生灭或生异灭的遍通相的，即息息流变的无常诸行。凡夫见闻觉知的一切，没有不是有为的。有为，对无为说。但无为不是与有为对立的什麼法，非凡夫所能理解。如来假名说的无为，意指有为的本性空寂，即无所取、无所住、无所得的离戏论相。学佛以此为标极，但必须以有为法为观察的所依境，於此有为而观无常、无我、无生灭性，才能悟入。总之，不论观身或观心，观我或观法，甚至观无为、无漏，在凡夫心境，离此有为是不能成为观察的。

（《般若经讲记》，页139）

yslc-p0650有为法三相 中册

## 有为法三相

**印顺** 心念惑染相应，构成杂染，从惑起业，就生起了一切有为法，有为法就是惑业所为的。有为法有他的相，或说有生、住、灭的三相；或说有生、住、异、灭的四相；或简单说生、灭的二相。凡是有为法，是无常的，必有生、住、灭的形态，所以佛说：「有为有三有为相」。後代的佛弟子，对这三相生起各别的见解：一切有与犊子系，从分析的见地，分析色法到了极微，心法到了刹那。这刹那、极微的法体，是常住自性的，没有生、住、灭可说。这色心的所以成为有为法，在作用上，有生、住、灭的三阶段，是受了生、住、灭三相的推动。三相，是别有一种实在的法。色法或心心所法的和合现起，从未来到现在，又从现在到过去，有生、住、灭相与他俱有，所以说三相是有为法的相。晋·慧远法师曾问过什公，什公回答说：佛说有为法，是令人厌离这世间的，并没说有实在自体的三相。一切有部们对三相加以研究，说三相，不是色法，也不是心心所法，是非色非心的不相应行法。本品（《中论》〈观三相品〉）虽破斥执三相的一切学派，但主要的是破三相别有实体的学派。

（《中观论颂讲记》，页143-144）

## 有情

**印顺(1)** 有情，命者（中略）不单是生理的，而是精神与肉体——身心或者说名色的总和活动。依佛法说，组成有情的要素，（一）精神的，是五蕴中的受、想、行、识四蕴；（二）肉体的，是五蕴中的色蕴。色法，约复合体说，有皮、肉、骨、血等三十六物。约单纯的要素说，有生理机构的眼、耳、鼻、舌、身；物理基础的色、声、香、味、触；以及最一般的物质因素，地、水、火、风。心法，约认识中心的分类来说，有六识：依眼根而了别（彩色形态等）色的，是眼识；耳识，鼻识，舌识；依身根而了别软硬，涩滑等触的，是身识。这五识，近於生理学上的「感官经验」。第六是意识，这是对五识所取的印象，能一一的承受过来，加以再分别。意识的内容，极其广泛：内、外、过去、未来、现在、实事、处理，都是意识所取所了的对象。

六识，是六类的心理活动，是复杂的六类活动。每一识的同时，有情绪作用的受，取像作用的想，意志活动的行（思），及许多心所法。此外，还有微细的精神活动，佛法中称为细意识，近於心理学上的下意识与潜意识。这在一般心性浮动，向外奔放的人，是不容易觉识的。惟有真实修行人，心地安定，才能多少觉察到。微细的心理活动，也是极复杂的。

（一）自我的认识：在此身心总和的活动中，由於相似（似一），相续（似常）的生命态，不自觉的引起自我的观念，自我是真实存在的，成为一切活动中最内在的观念。

（二）不同的个性：个性虽不是绝对的，而一生的性格，兴趣，重情的，重智的，始终保有一种统一性。

（三）经验的保存：唯识学者别立末那识与阿赖耶识；末那是自我见相应的，而赖耶是经验的保存者。不同的个性，可通於二者。有情与命者的分析（这里是依人而说），大致如此。

从分析来看，有情不过如此，也许觉得这是机械的组合吧！而实在生命并不是如此。在精神与物质的和合中，现起统一的特性、形相与作用。有情统一了身心的一切，保藏了身心的一切。在一生中，身心不断的变化，或断或续，或多或少，而有情却始终表现为统一的。所以，有情不单是心的，也不单是色的；离不了色与心，而并不就是色心。如想离开身心的活动，另求生命的主体，那是绝对不可能的。

然在身心的总和活动中，生命——有情是不同於色，又不同於心而是存在的。这譬如房屋：由木、石、砖、瓦、水泥等造成。离开了这些材料，当然无所谓房屋。要把这些集起来，经人工的设计与建筑，才显出房屋的形相与作用。但你不能说，房屋就是砖瓦等而已。有情也如此，在身心的统一中，现起有情的特性与作用。在不息的身心变化中，有情始终保持著身心的统一性，与前後的统一性。有情不但是身心的统一，而且还统一著身心，而使他成为生命的一体。

佛法所说的生命——有情，虽然身心在不断的变化中，彼此间起著相依的作用，互相影响，然而无始以来，一一有情都营为相对的独立生活。一一有情，是身心和合的别别系统。不但个性、能力、生活，可能大不相同；而且各起自我的妄见，在盲目的活动中，带著损他利己的倾向。佛法所说的生生不已，是从这样的各各有情来说，不是从宇宙或社会的全体去说。

依止身心和合而存在的有情，从生到死，有著阶段性。初生时，身心互相协调，互相促进生长。假使身体或心识方面，有著不正常的病态，身心又会互相影响。到老年，身心日渐衰老，彼此更不易协调，最後是死亡。但在这一生命的结束时，准备好了的新生命，又开始新的发展。有情，就在这样的变局下，始终起著统一的联系作用。

（《学佛三要》，页28-31）

**印顺(2)** 凡宗教和哲学，都有其根本的立场；认识了这个立场，即不难把握其思想的重心。佛法以有情为中心、为根本的，如不从有情著眼，而从宇宙或社会说起，从物质或精神说起，都不能把握佛法的真义。

梵语「萨埵」，译为有情。情，古人解说为情爱或情识；有情爱或有情识的，即有精神活动者，与世俗所说的动物相近。萨埵为印度旧有名词，如数论师自性的三德——萨埵、刺闇、答摩中，即有此萨埵。数论的三德，与中国的阴阳相似，可从多方面解说。如约心理说，萨埵是情；约动静说，萨埵是动；约明暗说，萨埵是光明。由此，可见萨埵是象徵情感、光明、活动的。约此以说有精神活动的有情，即热情奔放而为生命之流者。《般若经》说萨埵为「大心」、「快心」、「勇心」、「如金刚心」，也是说他是强有力地坚决不断的努力者。小如蝼蚁，大至人类，以及一切有情，都时刻在情本的生命狂流中。有情以此情爱或情识为本，由於冲动的非理性，以及对於环境与自我的爱好，故不容易解脱系缚而实现无累的自在。

（中略）

有情为物质与精神的和合，所以佛法不偏於物质，也不应偏於精神；不从形而上学或认识论出发，而应以现实经验的有情为本。佛法以为一切都是为有情而存在，应首先对於有情为彻底的体认，观察他来自何处，去向何方？有情到底是什麼？他的特性与活动的形态又如何？不但体认有情是什麼，还要从体认中知道应该如何建立正确的人生观。（中略）

有情，即「我」的异名之一；此外更有「数取趣」、「命者」、「士夫」等。《般若经》总列为十六名。有情，即有情识者。我，即主宰——自在宰制者。数取趣，即不断的受生死者。命者，即寿命延续者。士夫，即作事者。这些，都约有情的各种现象而立名，本为世间的事，但神秘者与庸俗者，不能正见有情的真相，所以神化起来。如《杂含》（卷十·二七二经）说：「三见者，何等为三？有一种见，如是如是说：命则是身。复有如是见：命异身异。又作是说：色（受、想、行、识）是我，无二无异，长存不变。」身，即身体及依身体而起的心理作用；命，即生命自体。其中第三说，即印度传统的婆罗门教。

（《佛法概论》，页43-44、48、65）

ysl c-p0655光宅法云 中册

## 光宅法云

**吕激** 据《续高僧传》〈法云传〉记载，他（光宅法云）讲解之妙，时无伦比。他的说法，曾由门下辑为《法华义记》（现存八卷半）。此书流传到陈、隋，经高丽而传至日本。日本统治者第一个讲佛学的是圣德太子（公元574—622年），著有《法华义疏》（这和他著的《维摩义疏》和《胜鬘义疏》并称为「三义疏」），就是在《法华义记》的基础上略予增减而成的。

中国的天台宗智顗，以《法华》开宗，著有《法华玄义》，他对《法华义记》作了许多批评。他所以要批评《义记》，是因为「古今诸释，以光宅为长……今先难光宅，馀者从风」。这是擒贼先擒王的一种用意，也可以看出，《义记》一书是受到多麼的重视。

事实上，天台的《玄义》也还是在《义记》的基础上加以扬弃而成，无妨说是从《义记》中脱胎出来的。正因为《义记》的影响这样大，就相应地流传著一些有关的神话：如说梁武帝因旱求雨，志公进言，请法云宣

讲《法华》，结果「感天华如雪」等等。从传记上看，光宅除讲《法华》以外，还兼讲《成实》，他所讲的《成实》与《法华》也很有关系。当时讲《成实》的人都有《义疏》，法云的《义疏》则是经（《法华》）论（《成实》）合撰，共四十科，四十二卷。他究竟把经论是如何联系的，疏已不存，难得其详。不过从他的《法华义记》中，还有一些痕迹可寻。

《法华》是说三乘归一的，依法云的看法，三乘归一首先是三乘归於大乘，尔後才由大乘归於一乘。《成实》不能单纯看作小乘，而是具有由小入大的意义的。这一点，周顥〈钞成实论序〉中就透露了出来。他说：「至如《成实论》者，总三乘之秘数，穷心色之微阐，标因位果，解惑相驰，凡圣心枢罔不毕见乎其中矣。」这指出它不是单纯的小乘论。又玄畅〈诃黎跋摩传序〉中也说，「时有僧只部僧住巴连弗邑，并遵奉大乘，云是五部（指小乘五部）之本……遂得研心方等，锐意九部，采访微言，搜简幽旨，於是博引百家众流之谈，以检经奥通塞之辨，澄汰五部，商略异端，考核迦旃延，斥其偏谬。除繁弃末，慕存归本，造述明论，厥号《成实》……。」最终还是说到此论是由小入大的。法云也不例外，他的《义疏》，想必也是这种看法。法云一家，可以视为「成论师」的真正代表人。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2633-2635）

yslc-p0658因果 中册

## 因果

**印顺** 因果的形态很复杂，现在略说二种：

（一）前後的因果。如修学佛法，渐次增进到成佛，但现在造成佛的因，而佛果要到很长久的未来才能实现。等到果实现时，因又早已过去了。这前後遙隔，怎能构成因果关系呢？《智论》卷五十四说：「初发意向与佛心作因缘，而初发意向时未有佛心，佛心中无初回向心，虽无而能作因缘。」或者以为因果二者非同时现在不能成为因果，回向心与佛心，前後既远远的相隔，如何能成为因果？龙树约二义来解答：

1. 约第一义谛说：现在心，未来心，皆无自性，心虽有现在未来等的缘起相而性自本空，在毕竟空寂中，心心无碍，无有差别。以此，现象虽前後各别，而实无碍於因果的成立。

2. 约世俗谛说：如《智论》卷七十五说：「初心不至後心，後心不至初心，云何增益善根成无上道？」「佛以现事譬喻答：如灯炷，非独初焰熑，亦不离初焰；非独後焰熑，亦不离後焰，而灯炷熑。」此中佛答修行为因，得成佛果，引灯炷作喻：灯炷之熑，非第一念发光时熑，亦非第二、第三……念发光时熑，而结果灯炷确是熑了。由此，炷之熑，不即是第一、第二、第三……念时熑，亦不离第一、第二、第三等念时熑。修行证果亦然，依前後因缘展转增长，自可渐成佛果。一切前後间的关系，皆是不即此也不离此的；念念心刹那灭，而念念的功用力势不失。此虽有类似唯识的熏习，然不许如唯识所说的种子各自存立，而是展转增长前後相待的业用不失。这样，依佛法讲因果，是前後势用展转增盛的，不可以现在的一点小善小恶而忽之，因为它积渐以久，势用会强大起来而自得其果的。

(二) 和合的因果：这是各学派所周知的。如房屋是以砖、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，砖瓦等即是因。在众多的有关屋事的材料中，任何一物都不会现有房屋的形状与作用，合堆在一起也不会有屋的形状与作用；但经过各种材料的适当配合，即可有房屋的形状、作用了。故砖、瓦等对於房屋的因果关系，也是不即不离的。《智论》卷七十四说：「如以泥为瓶，泥非即是瓶，不离泥有瓶，亦不得言无瓶」，即是此义。又《中论》〈观邪见品〉说：「今我不离受（取阴），亦不但是受，非无受，非无，此是决定义。」处处经中都说无我，众生所执之我，不过是五蕴和合的假相而已。於是有人误以我为色等五蕴实法所合成，我是无，而色等法可有。中观者说：五蕴和合实（自性）我虽无，如幻的假我可有。假，不是什麼都没有，可有假我的作用起灭等。但依五蕴而成立，五蕴变化，我亦随之变化；假我不即五蕴亦不离五蕴。颂文说：「非无，此是决定义。」

在佛法的缘起因果法里，我与法，虽中无实性可得，然非不可安立因果相，因果是决定如此的。因缘和合生果，与算学的二数相加不同：一加一等於二，二与一和一的量相同，但在具体的因果事实上，就不是这样了。五蕴和合为假我，假我不能视为五蕴的总和而已。此种假我，虽无实体可得，但此用确有与五蕴不同处。这如几条直线，别别的散立，那不过是直线；如合成三角形或方形，即各有特性与作用，不能说三角形或方形即是几条直线，但并不离直线而有。佛法的因缘生果也如此，果不即是因缘，亦不离因缘，这是中观宗的因果特义。不离因缘，所以即因缘求不可得，离因缘求不可得，果的自性是决不可得的。不即因缘，所以如幻的果事，用相宛然。甚至可约用相的特色，相对的假名为自性。

前後性的因果，是约异时因果说的；和合性的因果，是约同时因果而说的。萨婆多部讲同时因果、异时因果，经部但说以前引後，不说因果同时。中观者依世俗谛说：凡是存在而可称为因果的，必有能生所生，能起所起义，必有前後性；如同时，即如牛两角，不能成立因果义。反之，凡可称为因果的，因果必有相依关系；待果名因，待因名果，所以又必有和合的同时性。否则，有前因时无後果，有後果时无前因，彼此不相及，也不能成立因果义。所以从如幻因果说，因果本是不能这样异时、同时的割裂开来的；时间必是向前後两端伸展而又前後不相离的。

此处分别说此同时因果、异时因果，也不过从其相对的显著的形态而加以分别吧了。考佛所说的十二缘起，即统此异时、同时因果而有之。如无明缘行乃至生缘老死，无论说他是三世因果，或二世因果，总是有它的前後性。如识缘名色，名色缘识；即是展转为缘，「犹如束芦，相依而住」，即和合性的同时因果。萨婆多部说十二缘起，每支都具有五蕴，即每支为和合聚，不过约显现的特胜，说此是行、此是识等。

佛法所说因果，其义极为深隐。如萨婆多部深究至极微细的原质，而说同时异时的因果。如五蕴和合为我，以为此是假法，不是真实的因果；唯识者也说假法非因果。这与中观者的因果义，绝然不同。依中观者说，假法才能成立因果，因为凡是因缘所成的法（也即是因果的关系）都是假法，假法即是无自性的，无自性才能安立因果幻相。有实性的因果义，依中观者看，简直是不通的，这如《中论》〈观因缘品〉、〈观因果品〉等所说。

（《中观今论》，页172-176）

yslc-p0660因明 中册

## 因明

**吕激** 无著、世亲学说最後一个特点，是方法论上运用了「因明」并加以发展。印度關於逻辑的学问，称为「因明」，很早就在佛学以外的学派中有了组织，特别是正理派，即以逻辑思想做为他们学说的中心，所以，一般也把它称为「正理」，又因为它主张以充足的理由来证明真理，对因特别注重，又称它作「因论」。

初期大乘如龙树、提婆在方法上也多少采用了「因论」，不过反对外派过分重视其中「量」的作用。外派认为「量」是达到真理的唯一途径，是构成知识的唯一标准和方法。量有属於感觉范围的「现量」，有属於思维范围的「比量」，还有以前人现比量为根据的「声量」（言教等），据龙树看来，这些做为一般经验范围内运用的工具还可以，外派把它看作真理的完全依据，就是过份夸张了，所以，著了《回诤论》、《广破论》（无汉译）专门破斥正理派的以量为中心说。这种态度，也同他们自己重在破他的方法论有关，他们是破而不立，而且破得非常彻底，与正理派有关的「因论」自然也在被破之列，所以龙树、提婆对「因论」并没有予以重视。

到无著、世亲时代就不同了，因为他们所根据的晚出大乘经典，都谈到了这方面的学说。如〈菩萨地〉把世间各方面的学问像「声论」（语言学）、「因论」（逻辑学）、「医方论」、「工巧论」（手工艺）等都包括在菩萨所学的范围内，再加上本宗的学说，构成为菩萨所学的「五明」。後出的《大乘阿毗达磨经》内，想来也会涉及到这些内容，不过此经不存，只是从与它有关的《阿毗达磨集论》讲到了「因明」而推测出来的。其次，《解深密经》最後一品讲到佛所作事问题，所作事之一就是对别人的言教，其实本母部分就讲了四种道理，其一即「证成道理」（用种种量能证明的道理），也是属於「因明」一类。既然晚出经典都涉及到因明，据以组织学说的无著、世亲必不可免地会要涉及。

他们学说的基本典据是《瑜伽师地论》，此论〈本地分〉（本地分共有十七地）中的「闻所成地」（闻，即学法）是专讲应学习甚麽的，也讲到了五明。并对「因明」的结构有详细说明（见汉译本第十五卷）。该论说，因明的结构是用七类与论议有关的事来辨明问题，因明的运用，重点是同别人辨别是非，所以要用论议的形式。所谓七事，即：（一）论体性，（二）论处所，（三）论所依，（四）论庄严，（五）论堕负，（六）论出离，（七）论多所作法。这些就叫「七因明」。

隨後无著写《显扬圣教论》以及他参考《大乘阿毗达磨经》所写的《阿毗达磨集论》中都重复地讲到「七因明」，内容小有出入，但大体相同。从上述著作可以看出，无著参考了佛学外其他学派讲的正理、因论，加以改动，构成了自己的学说。

到世亲时，学说的范围又加扩大，不仅提到这方面的资料，而且有专门的著述。据玄奘门下所传（大约得之玄奘的口述），世亲有三部属於因明的著作，《论轨》、《论式》、《论心》。三部书的梵本不存在了，汉

文也无译本，只从其它书的引用中简单地知道前两书的一点内容，《论心》则仅知有此一书，内容完全不了解。此外，据陈那的《集量论》说，传说《成诤论》是世亲作的（汉译为《成质难论》）。陈那认为「传说」，可见并不真信为世亲所作。还有真谛所译《如实论》，也传为世亲作，共计二品，译本与经录都没有作者题名，后来（大约是唐代）则有人相信是世亲作的，内容与《成诤论》相同，既然《成诤论》传为世亲作，此书当然也可能是世亲作了。

据以上的传说，世亲的因明著作是很多的，他非但运用了因明，而且有所发展。发展的主要表现是，他认为应该用「因相」来表示充分理由的性质（因明的「因」就是表示充分理由的），后来又说，充分理由应该具备「三相」。「因相」与「三相」之说，在因明中都是很重要的。「三相」的来源，在无著《顺中论》里偶尔提到过，说出於「若耶须摩」学派。这个学派的名字很少见，从翻译的音义来推断，有种种说法，有说它与正理派有关，有说与耆那教有关，究竟是哪派，不能断定，但肯定不是佛教内的部派。无著书中虽提到「三相」，但没有重视，也未加运用。到世亲时，从有关资料看，他是吸收了「三相」说的，后来经陈那刊定，就组成了完整的因明学说，此后并得到更大的发展。另外，世亲晚年著作如《二十唯识论》中，建立唯识学说，驳斥异见和沟通的疑惑等等，也运用了因明这一工具。所以，在方法论上运用因明，是世亲学说的一个特点。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2210-2214）

ysl c-p0664因明入正理论 中册

## 因明入正理论

**吕澂** 这本书是玄奘於贞观二十一年（公元647年）译出的。此时是玄奘回国译经后的第三年，可见玄奘对它还是很重视的。此书也简称《入论》。它比《因明正理门论》份量小些，所以一般也称它为《小论》。

译本题名作者为商羯罗主（陈那的弟子）。大约在宋代，此书也译成藏文。西藏学者知道陈那著有《理门论》，想找到它，但未找到，却发现此书，就认为是《理门论》，于是将此书的作者归之於陈那，并在译本后面附言：此乃藏人一向称为《理门论》者。到了元代初年，西藏学者又找

到《入论》的另一个梵本，并重新翻译。这个新发现的本子上仍无作者名字，於是继续误认为是陈那的作品。

此论的梵本一向被认为是散失了。1921年，印人明庄严的遗著《印度逻辑史》出版。这部书也还是说梵本已散失。就是说，直到1921年，一般还认为梵本已佚。其实《入论》的梵本一直保存在耆那教徒手里。公元十一世纪时，耆那教徒师子贤给《入论》作了注，内容很详细。接著，於十二世纪，胁天、吉祥月又各作了复注（钞）。这些写本早就被搜集梵本的得到。因为这些本子里有复牒（《入论》的原文），所以完全可以根据这些本子将《入论》原文整理出来，但此事并未被人们注意。大约在公元1909—1910年，俄国人米洛诺夫发现了它，写了介绍文章，登在印度的杂

。米洛诺夫还说，他将进行校勘，在佛教文库里出版。後來欧战爆发，他离开俄国，梵本未能发表。到1920年，印度对梵本进行整理，计划在印度巴罗达东方研究所的《盖克瓦特东方丛书》（Cos）中出版。但工作进行得很慢，直到1927年才出一本西藏的译本（《丛书》的第三十九种）。又过了三年，即1930年，才把梵本（包括师子贤和胁天的注）出版。这期间米洛诺夫在法国，他知道印度的计画，但总未见其实现，於是便自己进行整理。於1931年，他整理的梵本在法国《通报》第二十八卷里也登了出来。

这两个梵本跟中国译本（汉、藏）是有出入的。究竟哪个本子是定本，至今也没有统一的看法。日本学者宇井伯寿曾把梵本集拢起来，并用汉文做了校订。宇井还把它译成日文，这些都附在他的著作《佛教论理学》的後面。

《藏要》本《因明入正理论》也应用了这些刊本，把重要的出入之点都注了出来。

中国译出《入论》後，在当时看来，还是一门新学问，所以，译场里有很多家根据玄奘的译讲（边译边讲）作了注疏。最初有神泰、靖迈、明觉等前辈的注疏；跟著又有文备、文轨、璧公等人的注疏。其中文轨的比较受人重视。因他住在庄严寺，所以也称他的注疏为《庄严疏》。比较晚出的是窥基的《因明入正理论疏》。此《疏》非常详细，分量较大，所以也简称为《因明大疏》。窥基的门下还给《因明大疏》作了《疏记》。总之，当时各家的注疏不下几十种，可惜现在大半都散失了。日人凤潭於约当我国清初时，作《因明论疏瑞源记》（商务印书馆1928年排印了此书），其中提到旧《疏》，说从唐到宋、明，给《入论》作《疏》的共有五十家。

凤潭在《瑞源记》里约引用了三十家。所以，旧《疏》虽然大部分不存了，但从《瑞源记》里还可以看到片断。

《入论》的注疏虽很多，可是，後世研究《入论》的人大都用窥基的《因明大疏》。事实上，这部疏比其他的是要好一些。《因明大疏》原本不全，在「似喻能立不成」原文以下就没有了，缺六分之一，可能窥基在写作时就未完成。後來慧沼把它续成。慧沼的文字也相当繁，後人把他的疏加以删节，遂成广略两个本子。後來，有人误以为略本是窥基写的，而广本才是慧沼续的。金陵刻经处本即以略本为窥基所作。我们把慧沼的《续疏》全刻了出来，搞清了广略两个本子都是慧沼续补而成的。

文轨《庄严疏》的佚文，我们也从各方面辑起来，特别是利用了《金藏》里的《十四类过疏》。此是文轨作，《金藏》误认为窥基作。由於利用了《金藏》，辑佚也还比较像样。有了《庄严疏》，就能帮助我们了解窥基在因明的哪些地方有自己的发挥，哪些地方是采用前人之说。

《因明大疏》於唐武宗会昌废佛时国内便散失了。窥基關於因明的论述，仅在延寿的《宗镜录》里保存了一小部分。宋明时期也有人研究因明，明代人对《入论》还有注释。他们的参考资料大多取之於《宗镜录》自然很不完全。後來从日本取回《因明大疏》的原本，金陵刻经处刻版印行。从那以後，研究因明，特别是《因明大疏》，才有了较为丰富的资料。近人如熊十力、梅光羲等对《因明大疏》作了删节、注释。（中略）

《因明入正理论》梵本论题无因明二字，藏本论题《量论入正理论》。「正理」：正确的道理，古代印度通用此名，「正理」大体相当於逻辑学的论证那一部分，不是全部逻辑学。

「入」：有两重意思：（一）了解正理这门学问的门径。（二）陈那对因明学有相当大的贡献，他有一本这方面的书，名《正理门论》（玄奘译出《入论》後二年也将此书译出）。《入正理论》也可以说是了解《正理门论》的初步读物。

「因明」：是佛家讲逻辑的一个特定术语，并不是印度一般学者共用的术语。印度一般学者都用「正理」一词。「因」：理由；「明」：学说、学问。佛家要树立自己的学说，这就需要加以论证，论证又必须有理由，理由正确才能服人，这样便有了因明这一专讲理由的学问，这就是因明。从现在发现的梵本看，《入论》的标题就叫《入正理论》，「因明」二字是玄奘翻译时加上去的。玄奘之所以加这两个字，是为了便於表明此书是

因明一类的，以简别其他著作。这一类的书从前无人传，中国人对它比较生疏，玄奘给加上「因明」二字，就更为醒目。

此书的体裁分两部分。开头有个颂，接著有一长行，这属於标宗的（纲领），即先把中心思想提出来，然后是用长行进行解释，但解释很扼要。这些都属於第一部分。由於解释很扼要，论的最後又有一个颂，指出还要从别的方面加以丰富。这是第二部分。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1500-1506）

yslc-p0665因缘 中册

## 因缘

**印顺** 一切法的存在与生起，是依於因缘的，这是佛法的根本义，所以先观察因缘，看他是怎样的生起一切法。泛泛而谈，世间一切法，有因有果，世人也未尝不说。但唯有佛教特别谈到：凡是存在的，是从众缘所生的；非缘生的，一点也没有。因缘二字，在根本圣典中，有何不同，很不易说，如集、因、缘、生、根、触等，都名异义同；不过习惯都简单的只说因缘吧了。一般的解释：亲切的、主要的条件是因，疏远的、次要的条件是缘。其实也不一定。如萨婆多部说六因，《舍利弗毗昙》说十因，《瑜伽论》说十因，是包括一切因缘在内的；铜鍑者说二十四缘，《舍利弗毗昙》说十缘，说一切有部说四缘，因也是包括在内的。

怕是有部学者吧！把种种因缘，精练为四缘，为後代学者所通用。佛说一切法从因缘生，目的在破邪因、无因、常见、断见等错误，又开示一切法的寂灭性。这本是佛学中，普遍而共认的。但一般人对缘生的见解，生起不正确的错误，主要是以为有实在的法，从实在的缘生。本品（观因缘品）观因缘，就是否定自性有的因缘生，深刻的通达诸法无自性空。如一般所讲的因缘，虽不同於外道的妄计，但不彻底。所以《般若经》说：「欲学四缘，当学般若波罗密多。」龙树曾假设问答，而给以说明：讲四缘，《毗昙》是详细不过的，为什麼学习四缘要学般若呢？《般若经》似乎没有广谈四缘吧！

要知道：四缘生法，从实有的见地去看，起初似乎是可以通的，但不断的推究，不免要成邪见。你想！四缘生一切法，而四缘本身也要从缘生，这样再推论，其他的缘，仍须缘生，缘复从缘，就有无穷的过失。若说最

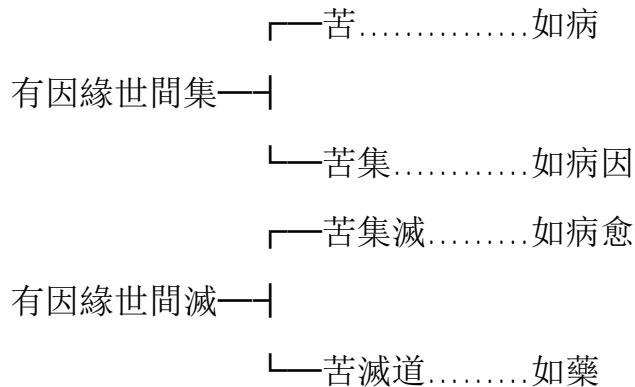
初的缘，不须缘生，那又犯无因生的过失，所以有他的困难！若能理解一切法毕竟空，才能建立如幻的缘生，不再陷於同样的错误！这样，本品观因缘，就是观察能生的因缘，若如实有者所说，是不行的。但性空者，并不否定四缘，如幻如化的四缘是有的，从这样的因缘生起，不仅遮破了自性的缘生，也显示了一切法本性空寂的不生。

（《中观论颂讲记》，页47-49）

ysl c-p0669因缘论 中册

## 因缘论

**印顺** 以有情为中心，论到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因缘论。如《杂含》说：「我论因说因。……有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭」（卷二·五十三经）。因与缘，佛陀不曾有严格的界说。但从相对的差别说：因约特性说，缘约功用说；因指主要的，缘指一般的。因缘可以总论，即每一法的生起，必须具备某些条件；凡是能为生起某法的条件，就称为此法的因缘。不但是生起，就是某一法的否定——灭而不存在，也不是自然的，也需要具备种种障碍或破坏的条件。这也可说是因缘。佛法所说的集——生与灭，都依於因缘。这是在说明世间是什麼，为什麼生起，怎样才会灭去。从这生灭因缘的把握中，指导人去怎样实行，达到目的。人生现有的痛苦困难，要追求痛苦的原因，知道了痛苦的原因，即知道没有此因，困苦即会消灭。但这非求得对治此困苦的方法不可，如害病求医，先要从病象而测知病因，然後再以对治病因的药方，使病者吃下，才能痊愈。因此，学佛的有首先推究因缘的必要。知道了世间困苦的所以生，所以灭的条件，才能合理的解决他，使应生的生起，应灭的灭除。从前释尊初转法轮，开示四谛，四谛即是染净因果的解说。



佛法的主要方法，在观察现象而探求他的因缘。现象为什麼会如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深义、大行，都是由於观察因缘而发见的。佛世所谈的因缘，极其广泛，但极其简要。後代的学佛者，根据佛陀的示导，悉心参究，於是因缘的意义，或浅或深的明白出来。这可以分别为三层：

(一) 果从因生：现实存在的事物，决不会自己如此，必须从因而生，对因名果。在一定的条件和合下，才有「法」的生起，这是佛法的基本观念，也就依此对治无因或邪因论。如见一果树，即知必由种子、肥料、水分、温度等种种关系，此树才能长成开花结果，决不是从空而生，也不是从别的草木金石生。不从无因生，不从邪因生，这即是因缘生。因缘是很复杂的，其中有主要的，或次要的，必需由种种因缘和合，才能产生某一现象。佛法依此因缘论的立场，所以偶然而有的无因论，不能成立。

(二) 事待理成：这比上一层要深刻些。现实的一切事象，固然是因果，但在因果里，有他更深刻普遍的理性。为什麼从某因必生出某果？这必有某某必然生某的理则。世间的一切，都循著这必然的理则而成立，这是属於哲学的。佛法不称此必然的理则为理性，名之为「法」。经中说：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」（《杂含》卷十二·二九六经）。这本然的、必然的、普遍的理则，为因果现象所不可违反的。举一明白的例子，「生缘死」，这有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，这不是说生下来立刻就死，有的长经八万大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但寿命虽有久暂，生者必死的原则，谁也逃不了。为什麼一定要死？就因为他出生。既然生了，就不能不死。尽管生了以後，活几天，活几年，几百年，就是几千万年而暂时不死；尽管在果从因生的事象方面，各各生得不同，死得不同；但此人彼人，此地彼地，此时彼时，凡是有生的，都必终归於死。这是一切时、地、人的共同理则。若无此必然的理则，那末这人死，那人或者可以不死；前人死，後人或可

不死；未来事即无法确定其必然如此，即不能建立必然的因果关系。一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可说一切事象都是依照这必然的理则而生灭、成坏。这必然的理则，是事象所依以成立的，也即是因缘。

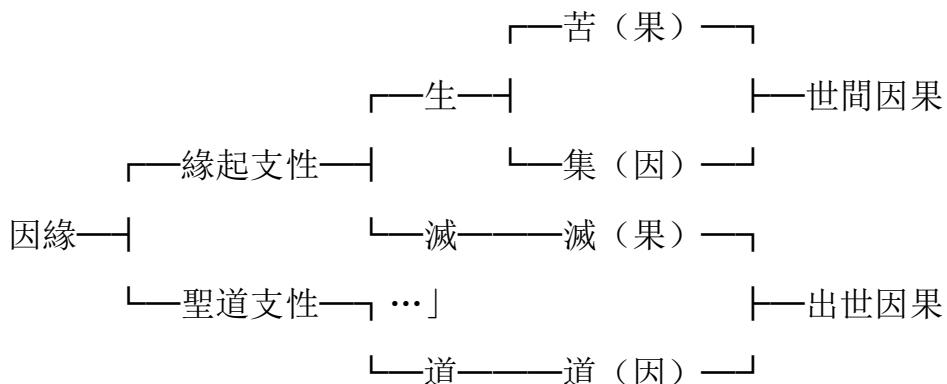
(三) 有依空立：这更深刻了。果从因生的事象，及事待理成的必然理则，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必须依空而立。这是说：不管是存在的事物也好，理则也好，都必依否定实在性的本性而成立。这等於说：如不是非存在的，即不能成为存在的。试作浅显的譬喻：如造一间房子，房子即是存在的。但房子的存在，要从种种的——木、石、瓦、匠人等因缘合成，这是果从因生。房子有成为房子的基本原则，如违反这房屋的原则，即不能成为房子，这就是事待理成。房子必依空间而建立，如此处已有房子，那就不能在同一空间再建一所房子，这譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是没有的，所以能从众缘和合而现起为有；有了，终究也必归於无。房子在本无今有，已有还无的过程中，就可见当房子存在时，也仅是和合相续的假在，当下即不离存在的否定——空。如离却非存在，房子有他的真实自体，那就不会从因缘生，不会有这从无而有，已有还无的现象。这样，从因果现象，一步步的向深处观察，就发见这最彻底，最究竟的因缘论。

佛法的因缘论，虽有此三层，而主要的是事待理成，依此而成为事实，依此而显示真性。如上面说到的「有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭」，即表示了两方面。说明世间集的因缘，佛法名之为「缘起支性」；说明世间灭的因缘，名之为「圣道支性」。经中每以「法性、法住、法界安住」，形容缘起支性。缘起支性即十二有支，主要为说明世间杂染因果相生的法则。圣道支性即是八正道，要想得到超越世间杂染的清净法，必需修圣道为因缘，才能实现。经中曾以「古仙人道」（《杂含》卷十二·二八七经）说此圣道，即可见要到达清净解脱，不论是过去或未来，大乘或小乘，此八正道是必经之路，必须依此轨则去实行。

缘起支性与圣道支性，是因缘论中最重要的，可说是佛法中的两大理则。佛教中的大众系与分别说系，都说此缘起支性与圣道支性是无为的，就因为这两大理则，都有必然性与普遍性。大众与分别说系称之为无为，虽还有研究的馀地，但能重视此两大理则，不专在差别的事相上说，可说

是有他的独到处！这两大理则，都是因缘论，缘起支性是杂染的、世间的，圣道支性是清净的、出世间的；因缘即总括了佛法的一切。

有情的现实界，即杂染的。这杂染的因缘理则，经中特别称之为缘起（释尊所说的缘起，是不通於清净的）法。依此理则，当然生起的是杂染的、世间的、苦迫的因果。清净的因缘——圣道支性，依此理则，当然生起的是清净的、出世的、安乐的因果。佛法不是泛谈因果，是要在现实的杂染事象中，把握因果的必然性。这必然理则，佛也不能使他改变，成佛也只是悟到这必然理则，依著清净的必然的因缘法去实行完成。所以佛说此两大理则，即对於现实人间以及向上净化，提供了一种必然的理则，使人心能有所著落，依著去实践，舍染从净。如学者能确认此必然理则，即是得「法住智」；进一步的实证，即是经中所说的「见法涅槃」了。



（《佛法概论》，页135-136、139-144）

yslc-p0670肉身菩薩 中册

### 肉身菩薩

**印顺** 印度佛教的出家人，死了多采用火葬制，如释迦佛那样。火化后的骨灰，称为「碎身舍利」，舍利是遗体的意思。舍利中有坚固的微粒，中国人称之为「舍利子」，是更适合于分散供养纪念的。如土葬的，称为「全身舍利」，也有经多年而没有坏的，近代中国佛教界称之为「肉身菩萨」。这是很难得的，但与是否菩萨无关。（中略）

《小品般若波罗蜜经》（卷二）说得好：「我於（碎身的或全身的）舍利非不恭敬，从般若波罗蜜中生故，般若波罗蜜所熏故得供养。」佛与佛弟子的舍利（遗体），受到尊敬供养，是由於曾依此遗体，修发般若（智

慧)慈悲等功德，以正法自利，以正法利益众生。不要以为碎身舍利，全身舍利，表示什麼修证功德，动物，人类——不知佛法的，异教徒，肉身不坏的多著呢！

(《华雨集》(四)，页195、199-200)

yslc-p0672色即是空 中册

## 色即是空

**印顺** 佛明五蕴皆空，首拈色蕴为例。色与空的关系，本经(《心经》)用不异、即是四字来说明。不异即不离义，无差别义。色离於空，色即不成；空离於色，空亦不显。色空、空色二不相离，故说「色不异空，空不异色」。有人听了，以为空是没有，色是有，今虽说二不相离而实是各别的，空仍是空，色仍是色。为除此种计执，所以佛接著说：「色即是空，空即是色。」即表示空色二不相离，而且相即。

佛法作如是说，有其特殊意义。印度的一分学者，以为涅槃与生死，烦恼与菩提，是不相同的两回事，离了生死才能证得涅槃，离了烦恼才能获得菩提。生死和烦恼是世间杂染法，涅槃、菩提是出世清净法，染净不同，何得相即？这种见地，是从他们的宗教体验而得来。宗教体验，世间的一般宗教，如耶、回、印度教等，也都有他们的体验，如上帝、真宰、梵我等。若说他们都是骗人的，决不尽然，他们确是从某种体验，适应环境文化而表现出来的。不过体验的境地，有浅深，有真伪。佛法的目的，在使人净除内心上的错误——烦恼，体验真理，得到解脱——涅槃。一分学者依佛所说去持戒修定净除烦恼，体验得「超越」现象的，以此为涅槃。於是，以为世间和涅槃，是不同性质的。在修行的时候，对於世间法，也总是远离它，放身山林中去，不肯入世作度生的事业。这种偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥为沈空滞寂者。真正的涅槃空寂，是要在宇宙万有中，不离宇宙万有而即是宇宙万有的。因此，修行也不同，即於世间利生事业中去体验真理，净化自己。古德说：「佛法在世间，不离世间觉。」觉悟即在世间法而了达出世法，由此大乘能入世度生，悲智双运。有所得的小乘，体验到偏於「超越」的，於是必然地走入厌离世间的道路。龙树菩萨在《智论》里，讲到「色不异空，空不异色；色即是空，空即是

色」时，即以《中论》生死涅槃无别去解说。大乘的体验，不妨说是「内在」的。（中略）

从理论上说，色（一切法也如此）是因果法，凡是依於因缘条件而有的，就必归於空。如把因果法看成是有实自性的，即不成其为因果了。因法的自性实有，即应法法本来如是，不应再藉因缘而後生起；若必仗因缘而能生起，那法的自性必不可得。由此，一切果法都是从因缘生，从因缘生，果法体性即不可得，不可得即是空，故佛说一切法毕竟空。反之，果法从因缘有，果法的作用形态又不即是因缘，可从因缘条件有，虽有而非实有，故佛说一切法缘起有。可知色与空，是一事的不同说明：所以色即是空，空即是色。常人於此不了解，以为空是没有，不能现起一切有？不知诸法若是不空，不空应自性有，即一切法不能生。这样，有应永远是有，无应永远是无。但诸法并不如此，有可以变而为无，无的也可由因缘而现为有，一切法的生灭与有无，都由於无自性毕竟空而得成立。性空——无不变化、无独立性、无实在性，所以一切可现为有，故龙树菩萨说：「以有空义故，一切法得成。」

本经（《心经》）所说：色即是空，空即是色，即说明此空色不相碍而相成的道理。经中接著说：「受想行识，亦复如是。」这是说：不但从色的现象说：色不异空，乃至空即是色，若从受的现象上说：也是受不异空，空不异受；受即是空，空即是受的。想与行识，都应作如是说。空是一切法普遍而根本的真理，大至宇宙，小至微尘，无不如此，即无不是缘起无自性的。能在一法达法性空，即能於一切法上通达了。

（《般若经讲记》，页179-183）

ysl c-p0677色即是空・空即是色 中册

## 色即是空・空即是色

**印顺(1)** 《般若经》是从观五阴（蕴）——色、受、想、行、识起，次第广观一切法的。以「色」为例，「空」中是没有色的。如色是恼坏相（或作「变碍相」），色空所以没有恼患相。色与空的关系，被说为「不异」（不离）、「即是」。色不是离空的，空也不离色；进一层说，色就是空，空也就是色。一般解说为「即色即空」的圆融论，其实这是为了说明色与空的关系，从色空而悟入「空相」（「空性」、「实性」）。「空

相」是不生不灭，不垢不净，不增不减的，所以「空相」中是没有色，甚至佛与佛道也不可得。

「唐译二分本」作：「色自性空，不由空故，色空非色。色不离空，空不离色；色即是空，空即是色」等。「色自性空，不由空故」，是「本性空」，不是因为空的观察而成为空的。「色空非色」，是般若的要义所在。色是空的，色空就不是色，与「色无受则非色」；「色无生即非色」的意义一样。所以经文的意义是：色是性空的，「空」不是离色以外别有空，而是色的当体是空；空是色的本性，所以「空」是不离色而即色的。从一般分别了知的色等法，悟入色等本性空，「空」是没有色等虚妄相的；一切法空相，无二无别，无著无碍。般若是引入绝对无戏论的自证，不是玄学式的圆融论。

「色即是空，色空非色」，以这两句为例来说，「色」是一切法，「空」与「无相、无作、无生、远离、寂灭」等，都是表显涅槃的。然佛的自证内容，是不能以名字来说，以心心所来了知的。为了化度众生，不能不说，说了就落於世俗相对的「二」法，如对生死说涅槃，对有为说无为，对虚妄说真实，对有所得说无所得。佛是这样说的，佛弟子也这样的传诵结集下来，为後代法相分别所依据。

然佛的自证内容，也就是要弟子证得的，不是言说那样的（「二」）。般若法门著眼於自证，指出佛所说的，一切但是名字的方便施设（假）。立二谛来说明，「世谛故说，非最第一义，最第一义过一切语言论议音声」；二谛表示了佛说法的方便——古人称为「教二谛」。从文字言说来说，「色」与「空」都是名字，都是「二」。但佛说「空」，是从色（自）相不可得，而引向超越名相的，所以「空亦不可得」。「远离有为性相，令得无为性相，无为性相即是空。……菩萨远离一切法相，用是空故一切法空」。「空」是表示超脱名相的，所以没有空相，离一切法相（想）的。如取空相，就落於对待的「二」，不合佛说的意趣了。从色相不可得而说色空，空不是与色相对的（也不是与色相融的），而是「色空非色」而无二无别的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页730-732）

**印顺(2)** 一切法皆空——一切法与空，应怎样的去如实信解？如《大般若波罗蜜多经》（「第二分」）卷四〇三（《大正》7· 14a）说：

「舍利子！诸色空，彼非色；诸受、想、行、识空，彼非受、想、行、识。何以故？舍利子！诸色空，彼非变碍相；……诸识空，彼非了别相。何以故？舍利子！色不异空，空不异色，色即是空，空即是色；受、想、

行、识不异空，空不异受、想、行、识，受、想、行、识即是空，空即是受、想、行、识。舍利子！是诸法空相，不生不灭，不染不净，不增不减；非过去，非未来，非现在。如是空中无色，无受、想、行、识；无眼处，……无得、无现观；……无正等觉、无正等觉菩提。」

这就是一般最熟悉的：（如《心经》所说的）「色不异空，空不异色，色即是空，空即是色；受、想、行、识，亦复如是」的教说。这一教说，「中本般若」一再的说到，而上面所引的，与《般若波罗蜜多心经》最接近，所以引述这段文来解说。这段文字，明色、受、想、行、识——五蕴空，然后依空明一切法不可得。五蕴，主要是每人（一切众生）的身心自体，广义是包含了器世间的山河大地、草木丛林，可说是一切现象界的分类——五类聚。为了文字的简约，且依色蕴来说。全文可分三节：标宗，明义，结论。

（一）「诸色空，彼非色」，是标宗。菩萨与般若波罗蜜相应，就是「空相应」。为了要阐明般若波罗蜜照见的空义，所以揭示了「诸色空，彼非色」的宗要。色是一般所说的物理现象（其他四蕴，是心理现象的分类）。一般所知的色法，是本性空的；本性空的，也就是非色。这二句，或作：「是色非色空，是色空非色」。这是说：色是非色的，所以色是空；色是空的，所以是非色。反覆说明，而意义还是相同的。

（二）「何以故」下，是明义。为什麼「色空非色」呢？「诸色空，彼非变碍相」，约自相空（*sval akṣaṇa-śūnyatā*）说。为什麼知道有这样那样的法？「以相故知」，相（*lakṣaṇa*）是一法的特徵，以不同的相，知不同的法。如变碍是色相：变是变异；碍是物质占有一定的空间，有此就不能有彼。如部派佛教者说：色，分析到最微细的物质点，名为极微（*paramāṇu*），极微是不可析、不可入的，与古代的原子说相同，不可入就是碍。一般所说的变异与质碍相，大乘法是加以否定的。没有变碍的决定相，那怎麽说是色呢？所以，没有变碍相——相空，也就是空非色了。「何以故？色不异空」到「空即是色」，是进一层的解明空义。「色不异空，空不异色」，或作「色不离空，空不离色」。

空是涅槃的异名，或以为空与色是相对的，涅槃空是离色、灭色而後空的，所以进一步说：上文的色空非色，是本性空。色如幻如化，没有决定性的相，相色空，所以说「非色」。没有决定性的相，宛然似有，当体即空；色与空不是离异的，而是即色明空的。即色是空，就是色的本性空。般若大乘的特色，是一切法本空，本性清净，也就是世间（五蕴，生死）

即涅槃。如《大智度论》，举《般若经》的「色即是空，空即是色」，而引《中论》颂说：「涅槃不异世间，世间不异涅槃，涅槃际、世间际，一际无有异故。」这就是「色空彼非色」的进一步说明。

(三) 「是诸法空相」以下，是结成。般若法门，从信解一切法空，经柔顺法忍 (*ānul omi kī-dharma-kṣānti*) 而无生法忍 (*anupat-ti ka-dharma-kṣānti*)，得到与涅槃同一内容的深悟(不过通达而不证入)。般若是圣道的实践，不是深玄的理论，所以般若相应，只是一切法本性空的观照，目的是空(性)相的体悟。所以先标「色空非色」(等)，再从色(等)相空而明即色是空，然後结归正宗，而表示一切法空相。

空(性)相，是超越名、相、分别，不落对待，实是不可说的。如《摩诃般若经》说：「一切法不可说，一切法不可说相即是空，是空不可说。」所以名为空相，也只是佛以方便假说而已。经上提出不生不灭，不垢不净，不增不减，及非未来等三世，以表示空相。生是生起，是有；灭是死去，是无，约法体的存在与不存在说。但空相，不可说是是有是无；非先无而後有，也非先有而又後无的；不生不灭，表示了超越有无、生灭的相对性。垢是杂染，净是清净，约法的性质说。

空相，本无所谓杂染与清净的。经上或称为清净，也是佛的方便说，如《大智度论》说：「毕竟空即是毕竟清净，以人畏空，故言清净。」依方便说，空性也是在缠而不染，出缠而非新得清净的。所以不垢不净，超越了染净的相对性。增是增多，减是减少，约法的数量说。空性无数无量，所以不增不减，超越了增减的相对性。空性是超越时间相的，所以说「非未来，非过去，非现在」。「是空不可说」，说空相不生不灭等，还是依超越世俗所作的方便说。

空(性)相是这样的，所以接著说：「是空(相)中无色」等五蕴，无十二处，无十八界，无四谛，无十二缘起。「无得无现观」，就是《心经》所说的「无智亦无得」；现观 (*abhi samaya*) 是现证智。没有智，没有得，所以「无预流，无预流果；……无阿罗汉，无阿罗汉果」——没有声闻乘的四果圣者，及所得的四沙门果。无独觉圣者，无证得的独觉菩提；无菩萨(人)，无菩萨行；无正等觉(者)，无正等觉菩提。三乘人、法，空性中是不可得的。

这一段文字，与《心经》的主体部分，完全一样，只是《心经》要简略些。如「照见五蕴皆空」，到「受、想、行、识亦复如是」，与「诸色

(等)空，彼非色」，到「空即是受、想、行、识」相当。既然「无智无得」，有智有得的三乘圣者与圣法，当然也不可得而不妨简略了。

般若道的实践，是依一切法而观为一切皆空，不离一切而超越一切。如实的体悟，如《大智度论》说：「般若波罗蜜能灭诸邪见、烦恼、戏论，将至毕竟空中。」唯识宗虽解说不同，而般若真见道时，也是没有任何相可见可得的。菩萨依一切法而深观一切法空，到如实通达时，「一如无二无别」，「譬如种种色身，到须弥山王边，皆同一色」。《般若经》所说的「空中无色，……无等正觉等正觉菩提」，正是这一意义。

(《空之探究》，页189-193)

yslc-p0678名言 中册

## 名言

**印顺** 什麼是名言？我们的心识活动，不过是名言而已。如我们说话，或一个名词，或是一句话，是名言；而我们内心的认识什麼，也好像讲话一样。所以有人说：我们的思想，是没有声音的语言，语言是有声音的思想。所以，佛法称世俗心识为名言识。

现在我们认识到的，圆的，红的，虽没有说出来，却与我们口说的一样。我们不要以为我的心，心能认识到了红的、圆的……，红的、圆的……是真实认识到了那个客观的东西，真实认到了外面的那个东西。其实，我们所认识的什麼，只是我们心识的名言作用。

我们心识的认识活动，纯粹是一种名言作用。但在人们的感觉中，并不是这样，以为红的实在是红的，物质实在是物质，声音也以为实有声音，样样都以为是实在的。其实，呈现在认识中的对象，一切都不外乎名言作用。以「现二」及「名言」——二义，说明了我们的心识，实在是虚妄分别。佛法所说生死法，中心即是虚妄分别——妄识。为什麼是虚妄分别？因为一方面显现二取——能取、所取，一方面不外乎名言。

名言有二类，明确的与不明确的。以众生来分别，狗、猫与人就差多了。人有认识，猫、狗有认识麼？当然有，如认识到主人回家了。又如猫嗅到了鱼味即走近来，要吃。不过他们的认识，名言的活动非常暗昧，简单而不大清楚，所以他们虽有这认识的名言作用，却不能清楚的表达出来。我们人就不同了，我们的认识非常清楚，名言作用很强，也能用语言表显

出来。人类的语言多复杂，什麼都能讲给别人听，使人听了可以理解。不但是口说，也能以手势，或面部的表情代语言。试看哑吧，不是用手势来表显吗？这也是名言。名言是能表诠的，表示一种意义。凡能表示一种意义的，都是名言，不管口中所说，或是心中所想的，或是身体的一种表示。人类在进步中，中国有方块字，外国人用拼音字。直写横写，各式各样不同，文字都与语言一样，能表示内心认识的内容。我们的方块字，一横一竖的，拆开来，什麼意义都没有，可是结合起来，能表示出具体或抽象的一切。名言——内心的、声音的、形色的，就是这麼个东西。人类的名言作用强，所以思想、语言、文字，也特别发达；而名言的根源，是心识所有的作用。

（《华雨集》（一），页192-194）

ysl c-p0680印度佛法 中册

## 印度佛法

**印顺** 「佛法」——「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」的次第开展，又次第有「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的流行。从长期发展的观点来看，每一阶段圣典的特色，是：

（一）以《相应部》为主的「四部阿含」，是「佛法」的「第一义悉檀」。无边的甚深法义，都从此根源而流衍出来。

（二）「大乘佛法」初期的「大乘空相应教」，以遣除一切情执，契入无我空性为主，重在「对治悉檀」。

（三）「大乘佛法」後期，为真常不空的如来藏（佛性）教，点出众生心自性清净，而为生善解脱成佛的本因，重在为人生善悉檀（心性本净，见於《增支部》）。接著，「秘密大乘佛教」流行，「劣慧诸众生，以痴爱自蔽，唯依於有著……为度彼等故，随顺说是法」。这是，重在「世间悉檀」。

佛法一切圣典的集成，只是四大宗趣的重点开展。在不同适应的底里，直接於佛陀自证的真实。佛教圣典的不断传出，一直就是这样的。所以佛教圣典，不应该有真伪问题，而只是了义与不了义，方便与真实的问题。

南本《大般涅槃经》，有一譬喻，如卷九（《大正》12. 663a）说：

「如牧牛女，为欲卖乳，贪多利故，加二分水，转卖与馀牧牛女人。彼女得已，复加二分，转复卖与近城女人。彼女得已，复加二分，转复卖与城中女人。彼女得已，复加二分，诣市卖之。……取已还家，煮用作糜，无复乳味，虽无乳味，於苦味中犹胜千倍。」

活用这一譬喻，来说明佛法的长期流传，集成不同圣典，倒是非常适合的。佛法，如牛乳一样。为了多多利益众生，不能不求适应，不能没有方便，如想多卖几个钱，而加上水一样。这样的不断适应，不断的安立方便，四阶段的集成圣典，如四度加水去卖一样。终於佛法的真味淡了，印度的佛教也不见了！虽然这样，佛法的「世间悉檀」，还是胜於世间的神教，因为这还有倾向於解脱的成分。佛法在流传中，一直不断的集成圣典，一切都是适应众生的佛法。

（《原始佛教圣典之集成》，页878-879）

ysl c-p0689印度佛教 中册

## 印度佛教

**印顺(1)** 二千五百多年前，释迦牟尼佛（Śākyamuni，以下简称释迦佛或释尊）诞生於中印度。出家，修行，在菩提伽耶（Buddhagayā）成佛。成佛後，四十五（或作九）年间，游行於恒河（Gangā）两岸，为大众说法，佛（的）法才流行於人间。佛法是世界性的，本没有种族与国界的局限，但佛法是出现於印度，流传於印度，由印度而传到世界各地区的，所以虽有部分教典，传说从天上来，从龙宫来，从他方世界来，而一切教典的原本，都是使用印度人的语文，经传诵、记录而流传下来的。因此，佛法可以说到鬼神，说到他方世界，说到超越人间的事理，却不可忘记了，一切佛法是出现於印度人间，因释尊在印度成佛说法而开始的。

佛法在印度的长期（约一千六百年）流传，分化、嬗变，先後间有显著的不同。从不同的特徵，可以区别为三类：（一）「佛法」；（二）「大乘佛法」；（三）「秘密大乘佛法」。

（一）「佛法」：释尊为弟子说法，制戒，以悟入正法而实现生死的解脱为宗。弟子们继承了释尊的（经）法（dharma）与（戒）律（vinaya），修习宏传。西元前300年前後，弟子们因戒律（与法）的见地不同而开始分派；其後一再分化，有十八部及更多部派的传说。如现在流行於斯里兰

卡 (Śrī lāṅkā, 即锡兰) 等地区的佛教，就是其中的赤铜鍍部 (Tāmrasāṭīya)。

(二) 「大乘佛法」：西元前一世纪，有称为大方广 (mahāvā- i pul ya) 或大乘 (mahāyāna) 者兴起，次第传出数量众多的教典；以发菩提心 (因)，修六度等菩萨行 (道)，圆成佛果为宗。这一时期，论义非常的发达；初期「佛法」的论义，也达到精严的阶段。从西元二世纪起，到八世纪中（延续到十一世纪初），译传於我国的华文教典，就是以「大乘佛法」为主的。

(三) 「秘密大乘佛法」：西元五、六世纪起，三密相应，修天瑜伽，迅速成佛的愿望流行起来，密典也就不断的次第传出。传入西藏的佛法，「大乘佛法」以外，主要是属於这一类的。佛法有此三大类型，也就是印度佛教史上的三大时期。这一切，从出现於印度来说，都是流传於印度人间的佛法。

(《华雨集》(二), 页1-3)

**印顺(2)** 佛教创始於印度释迦牟尼佛，乃释尊本其独特之深见，应人类之共欲，陶冶印度文化而树立者。其在印度，凡流行千六百年而斩。因地而异，因人而异，因时而异，离合错综极其变。法海汪洋，入之者辄莫知方隅焉。试聚世界佛徒於一堂，叩其所学，察其所行，则将见彼此之不同，远出吾人意料外。此虽以适应异族文化而有所变，然其根本之差别，实以承受印度佛教者异也。以是欲知佛教之本质及其流变，应於印度佛教中求之。（中略）

(印度) 东方新兴民族之勃起，虽衍出反吠陀之潮流，而以气候酷热，受东南滨海民族之影响，颇嫌於神秘、苦行、极端。释尊乃乘时而兴，来自雪山之麓。慈和不失其雄健，深思而不流於神秘，淡泊而薄苦行，创佛教，弘正法於恒河两岸。所弘之正法，以「缘起」为本。即世间为相依相资之存在，无神我为世界之主宰，亦无神我为个人之灵体也。以世间为无我之缘起，故於现实人生之佛教，反侵略而歌颂无诤；辟四姓阶级而道平等。於未来生天之佛教，崇善行以代祭祀万能，尊自力以斥神力、咒力。於究竟解脱之佛教，以不苦不乐为中道行；不以瑜伽者之狂禅为是，而以戒为足，以慧为目。释尊之教化，虽以适应时代思潮，特重於出家（已利、解脱为重）之声闻。然释尊自身，则表现悲智之大乘，中和雄健，与弟子同得真解脱，而佛独称「十力大师」也。佛於反吠陀之学流中，可谓月朗秋空，繁星失照矣！此第一期之佛教，可曰「声闻为本之解脱同归」。

释尊入灭已，下讫佛元四百年，佛教以孔雀王朝之崇信，渐自恒河流域而分化各方。东之大众系，自毗舍离而央掘多罗、乌荼而远化南印，後又沿西海滨北来。西之上座系，以摩偷罗为中心，或深入北方而至罽宾；或沿雪山麓而东化；或西南抵阿盘提、摩腊婆，且远化於锡兰。以分化一方，语文、师承、环境之异，学派之分流日甚。然分化之主因，实为大乘入世倾向之勃发。其见於辩论者，崇兼济，则有佛菩萨圣德之诤；求适应，则有律重根本之诤；阐旧革新，则有有无杂藏之诤。分化之方式不一，而实为急於己利（声闻）与重於为人（菩萨）两大思想之激荡。此第二期之佛教，小乘盛而大乘犹隐，可曰「倾向菩萨之声闻分流」。

佛元四世纪至七世纪，南以安达罗，北以大月氏（贵霜）王朝之护持，两系合流於北方，大乘佛教乃盛。大乘於各派之思想，固以南方为重而能综合者。就中龙树菩萨，以南方学者而深入北方佛教之堂奥，阐一切法性空而三世幻有之大乘，尤为大乘不祧之宗。以融摄世俗，大乘经已不无神秘、苦行、表徵、他力思想之潜萌，龙树菩萨乃间为之洗刷也。此第三期之佛教，说三乘共同一解脱，与根本佛教相契合。然佛世重声闻，今则详菩萨之利他，可曰「菩萨为本之大小兼畅」。

七世纪至千年顷，大乘佛教又分流：（从北来）西以阿瑜陀为中心，无著师资弘虚妄唯识学。（从南来）东以摩竭陀为中心，真常唯心论之势大张。学出龙树之佛护、清辩等，又复兴性空唯名论於南印。三系竞进，而聚讼於摩竭陀。大乘分化之因甚复杂，而「如来」倾向之潜流，实左右之（多陀阿伽陀，华语如来，有二义：（一）外道神我之异名，即如如不变而流转解脱之当体。如来死後去或死後不去，即此。（二）佛陀之异名，可译为如来、如解或如说。即证如如之法性而来成正觉者；如法相而解者；如法相而说者。佛具此三义，故曰如来，与後期佛教之如来义颇不同）。如来者，一切有情有如来性，无不可以成佛。如来性真常不变，即清净本具之心体。离幻妄时，证觉心性，而圆显如来之本体也。此真常净心，易与婆罗门之梵我相杂，而其时又适为婆罗门教复兴，梵我论大成之世，佛陀渐与梵天同化矣。其见於辩论者，有生灭心与真常心之诤；有唯心与有境之诤，有性空与不空之诤；有三乘与一乘之诤。此第四期之佛教，可曰「倾向如来之菩萨分流」。

千年以降，佛教渐自各地萎缩而局促於摩竭陀以东。以如来不可思议之三密为重点：立本於神秘、唯心、顿入之行解，为一切学派、内外思想之综合，为一切秘密、迷信之综合。唱一切有情成佛，不复如大乘初兴之

重於利他，而求即心即身之成佛。奄奄六百年，受异教者之压迫而衰灭。此第五期之佛教，可曰「如来为本之梵佛一体」。印度佛教凡经五期之演变，若取喻人之一生，则如诞生、童年、少壮、渐衰而老死也。（中略）

如上印度佛教五期之流变，今更束之为两类三时教，即与从来判教之说合。

（一）自佛教传布之兴衰言之：佛元三世纪中，熏迦王朝毁佛而佛教一变。前乎此者，佛教与（摩竭陀）孔雀王朝相依相成，国运达无比之隆盛，佛教亦登於国教之地位，遍及於五印，远及於锡兰、罽宾。后乎此者，佛教已失其领导思想之权威矣。佛元九、十世纪，佛教北受匈奴族之蹂躏，东受设赏迦王之摧残，而婆罗门教则尤明攻暗袭其间，佛教又为之一变。前此，佛教虽失其政治之指导权，偏於学术之研几，然传布普遍，不失为印度大宗教之一。后则局处摩竭陀，书空咄咄，坐待衰亡而已。以教难而观佛教之演变，颇明白可见：初则声闻（小乘）之「四谛乘」，中则菩萨（大乘）之「波罗密乘」，后则为如来（一乘）之「陀罗尼乘」。

（二）自教理之发展言之，亦有三时，即初二期为初时教，第三期（含得二期之末及四期之初）为中时教，四、五两期为第三时教。初时教以「诸行无常印」为中心，理论、修行，并自无常门出发。实有之小乘，如说一切有部，其代表也。第二时教以「诸法无我印」为中心，理论之解说，修行之宗要，并以一切法（无我）性空为本。性空之大乘，如龙树之中观学，其代表也。第三时教以「涅槃寂静印」为中心，成立染净缘起，以无生寂灭性为所依；修行解脱，亦在证觉此如来法性。真常（即常谈之「妙有」、「不空」、「中道」）之一乘，如《楞伽》、《密严经》，其代表也。后之秘密教，虽多不同之解说，於真常论而融摄一切事相耳，论理更无别也。

（《佛教史地考论》，页95、98-101、103-105）

**印顺(3)** 「佛法」在流传中，出现了「大乘佛法」，更演进而为「秘密大乘佛法」，主要的推动力，是「佛涅槃后，佛弟子对佛的永恒怀念」。怀念，是通过情感的，也就可能有想像的成分；离释尊的时代越远，想像的成分也越多，这是印度佛教史上的事实。

佛弟子对佛的怀念，起初是：释尊遗体——舍利的建塔供养，释尊遗迹的巡行，表示对释尊的信敬与思慕。释尊过去生中——菩萨的大行，也从「本生」、「譬喻」、「因缘」中流传出来。佛及过去生中菩萨行的伟大，是因佛弟子的怀念释尊而引发的，成为佛教界的共同信念。涅槃，涅

槃了的释尊，不是神教想像的「神」那样的存在；但一般信众，對於佛入涅槃而再见不到了，不免引起内心的惆怅。态度自由而重於理想的大众系说：佛是不可思议的存在；佛寿是无量的；现在的十方世界，有佛出世：这多少满足了一般人心——「大乘佛法」在这样的情形下出现。

释尊开示的正法，是「先知法住，後知涅槃」。修学者先彻了因果的必然性——如实知缘起；依缘起而知无常，无我无我所，实现究竟的解脱——涅槃寂灭。涅槃不落有无，不是意识语言所可表示，为修行而自觉自证知的。以菩萨大行为主的「初期大乘」经，继承「佛法」的正法中心，但「佛法」是「先知法住，後知涅槃」，而「初期大乘」经，却是直显深义——涅槃、空性、真如、法界等，都是涅槃的异名。所以「佛法」从缘起入门，「初期大乘」是直显诸法的本性寂灭。诸法本性是无二无别、无著无碍的，在「佛」的怀念中，传出一切众生有如来（胎）藏，我，自性清净心的「後期大乘」经。这样，「正法」由缘起论而发展为法法平等无碍的法（本）性论；又由法（本）性论而演化为佛性（如来藏）本具论；再进就是本来是佛了。这是佛教思想发展中，由法而佛的始终历程。

佛法甚深——缘起甚深，涅槃更甚深，一般人是难以受学的。为了方便普化，施设「念佛，念法，念僧，念施，念戒，念天」——六念法门，使不幸的人，在恐怖、苦恼或病重时，能内心安定，不失善念，这有点近於一般宗教了。「念（忆念，系念，观念）佛」是特别发达的！大乘兴起不久，犍陀罗、摩偷罗一带，有塑造、绘画的佛像流行。方便的「念佛」，过去是念佛的功德，现在也取（佛像）相而念佛的色身。一心系念，佛於自心中现起；依据这种修验，得出「自心作佛」，「三界唯心」的理论。後期的大乘经说：如来藏、我是相好庄严的，自性清净心是清净光明的，众生本具，所以念佛不只是念三世十方佛，更要念（观）自己是佛。「念佛」，是从「初期大乘」，「後期大乘」，进入「秘密大乘佛法」的通途。

菩萨发菩提心，久在生死修难行大行，精神伟大极了！但在一般人，可说向往有心而不免无力承担的，於是继承「佛法」的方便，说佛前忏悔，劝请，随喜，回向菩提。这是广义的「念佛」，容易修行，为养成大乘法器的方便。一般的「念佛」方便，著重称名，有「消业障」，「生净土」，「不退菩提」，种种的现生利益。西元前後，经典的书写流行，为了普及流通，经中极力称扬读、诵、书写、供养经典，有种种现生利益。般若「是一切咒王」，胜过一切神咒，也就承认了世间的神咒。以唱念字母，为悟

入无生的方便。大乘经的音声佛事：唱字母，称佛名，诵经，持咒，是「大乘佛法」能普及民间的方便。

「佛法」说到了「念天」，菩萨本生中，有以天、鬼、畜生身而修行的，「大乘佛法」也就出现了「天（大力鬼王、高等畜生）菩萨」。帝释等每说陀罗尼——明咒护法，咒语渐渐重要起来。「後期大乘」的《楞伽经》等，进一步说：印度民间信仰的天，鬼神，古仙，都是佛的异名，佛所示现的，奠定了「佛天一如」的理论。西元三世纪起，印度梵文学复兴，印度教也渐渐兴起。在「大乘佛法」的方便道，及如来果德的倾向下，适应外在情势，发展为「秘密大乘佛法」，多与神（天）教相通。如教典不名为「经」，而名怛特罗（续）。取「奥义书」式的秘密传授，师长的地位重要起来。咒——佛、菩萨等的真言，是「语密」。神教的手印，佛法也有了，是「身密」。护摩——火供（「佛法」所禁止的），成为自利利他的重要事业。民间信仰的鬼神，进入「秘密大乘」的堂奥：有手执武器，忿怒相的天菩萨（或佛所示现）。湿婆天派有「性力」崇拜，「秘密大乘」也有相抱相合的（俗称）欢喜佛。适应与融摄神教，「佛天一如」的具体化，为「秘密大乘」的特色！

「大乘佛法」的菩萨大行太难了，一般倾向於重「信」的「易行道」。恰好如来藏是佛智与色相庄严的本来具足，与「念佛」的是心作佛，自心是佛相通，「秘密大乘」这才观自身是佛——「天慢」，发展为即身成佛的「易行乘」。即身成佛，不用修利济众生的菩萨大行，等成了佛再来利济众生。难行不用修，佛果可以速成，对一般人来说，真可说太好了！

大乘经中，十方世界的佛、菩萨多极了，再加入印度群神，不免杂乱。「秘密大乘」作了有组织的序列，如《瑜伽续》以中央毗卢遮那，及四方四佛，分五部（族）而统摄一切。五方五佛，是仿照忉利天主帝释在中央，四方来的四大天王四面坐的集会方式。帝释是执金刚（杵）的夜叉；夜叉是一向分为五族的。夜叉王——执金刚，金刚手，金刚藏，普贤（坐六牙白象，与帝释相同），是「秘密大乘」的当机者。忉利与四大王众天，是欲界的地居天，天龙（鬼畜）八部的住处。欲界是有淫欲的，地居天形交成淫而不出精，正是「无上瑜伽续」，修天色身，贪欲为道的理想境界。太虚大师称「秘密大乘」为「依天乘行果而趣佛果」，这是不以人事为本，适应印度神教，以天（鬼神）法为本的大乘。

以上是大乘经法的情形。分别抉择经文，成为条理严密的义解（论义也影响後起的经典），是论。大乘论有：

1. 中观系：「初期大乘」的直显深义，学者容易流入歧途，龙树起来造论，说缘起无自性故空；以「佛法」的「中道、缘起」，贯通「大乘佛法」的「性空、唯（假）名」。龙树说：「若不依俗谛，不得第一义」，那是回归於「佛法」的立场，「先知法住，後知涅槃」了。所以中观是三乘不二的正观，有贯通「佛法」与「初期大乘」的特长！

2. 瑜伽行系：无著依（文体近於论的）《解深密经》等造论：「初期大乘」的一切法空，是不了义说，缘起——依他起相是自相有的；「後期大乘」的如来藏、我，是真如的异名。瑜伽行系的特色，是依虚妄分别（的「分别自性缘起」），说「唯识所现」。为了论证唯识所现，陈那与法称，发展了量论与因明。说到转染成净，立佛的「三身」、「四智」；佛果是当时佛教界的重要论题。中观与瑜伽行二系，都分别如实与方便，多少纠正了佛教界的偏差。不幸是，後学者为了龙树说缘起无自性，无著说缘起自相有，彼此间引起无边的论诤，忘失了佛法「无诤」的精神！

3. 如来藏系：如来藏、我，自性清净心，近於神教的真我、真心，适应世俗而流行。坚慧的《究竟一乘宝性论》，受到无著论的影响，却没有说种子与唯识。论说四法：「佛界」是本有如来藏；「佛菩提」、「佛法」、「佛事业」，是如来藏离染所显的佛体、佛德与佛的业用。有的学者，融摄瑜伽行派的「五法、三自性、八识、二无我」，使虚妄的阿赖耶——藏识，与如来相结合，说「如来藏藏识心」。以真常为依止而说唯心，是文体近於论的《楞伽》与《密严》。《宝性论》明佛的因果体用，《密严经》说如来藏是念佛三昧者的境界，也就是观自身本来是佛。後起的「秘密大乘」，摄取「中观」与「瑜伽」，继承「如来藏」说，从信仰、修行中发展完成。

（《印度佛教思想史》〈自序〉，页1-6）

yslc-p0693印度佛学 中册

## 印度佛学

**吕激** 印度的佛学思想开始流行，是在公元前的第五世纪，以後逐渐发展、扩大起来，一直到公元後十世纪大乘佛学在印度衰微，前後经历了一千五百年。在这漫长的时期里，它的学说本身也经历了好几次大的变化。由原始佛学到部派佛学，再後又发展成大乘和小乘，大乘本身也还有初、

中、晚期之分，这是很明显的几个段落。在不同的发展阶段上，每个阶段的主要思想也是互相有些区别的，现将其中若干比较重要的思想归纳如下：

第一、印度佛学始终都是为了他们所谓实践的目的，去寻求人生和宇宙的「真实」而开展起来的。他们的所谓实践，并不是积极地参与社会政治、经济等生活，而是消极地企图脱离现实生活而求得所谓解脱。为了达到这样的目的，他们自始至终在寻求人生乃至宇宙事象的「真实」。他们的「真实」，彷彿我们今天所讲的「真理」，但并不就等於我们所讲的「真理」。我们讲的「真理」是指人们对客观事物规律的正确反映，而「真实」则不是客观的，是从其佛学角度出发，自认为是人生、宇宙的本质的东西。当然，各阶段讲的「真实」，内容也不完全一致，讲的有简有繁，涉及的范围有大有小，但就其整个思想历程来说，是先由人生这一部分开始，继之是人与宇宙交涉的问题，最後则涉及到全体人生、整个宇宙。这种思想发展，既有佛学自身的逻辑脉络，又有受佛学以外学说的影响，其中的线索都是可以找得出来的。

佛学讲的「真实」，尽管在各个阶段有所不同，但剔除其各阶段的具体特徵，探求其本质的话，它究竟是什麼东西呢？上面已讲到，它与科学的「真」是不同的，佛学的「真」，是道德方面的所谓「善」；所以他们通常区分「真实」与「虚妄」的标准，是同染净联系在一起的。据他们看来，净善就是「真」，染恶就是「妄」，检验真与伪的尺度是道德。这就是佛学的「真实」的最根本的意义。整个佛学都以此为基础，只在各个发展阶段上有不同的表现形式而已。到大乘中期，曾有人对「真实」作过专门的总结。这项工作，是由《辨中边论》〈辨真实品〉来完成的。它归纳自己学派以前有关「真实」的说法，共计十种。最後它把这十种说法通归结为三性的实。

第二、印度佛学全体的基本精神，是奠定在缘起说基础上的。从缘起理论加以推衍，跟著就有「无我」的说法。所谓「缘起」，就是说，任何事物都不是单一的、独立的存在，而是和其他事物相依相待的。从这种理论出发，必然会得出「无常」的结论来；因为事象只要有一点变化，那麼与此相连，其它事象也就随之变化。所有事物，永远在变，时时在变，这就成为「无常」的了。但是，就人之常情言，由於自然生活的要求，却总希望能够保持常恒，常的要求与变化不居的事物因而有了矛盾，矛盾不得解决，便会招致痛苦，於是佛教的根本教义「无常故苦」由此而生。这种

苦恼，就是不自在，就失去了「我」的意义；因为所谓「我」就是自己能够主宰，既然不自在，也就是「无我」的了。对人来说是如此，对事物来说也是如此，事物时刻在变，也不能说它有一定的自体，这就是「法无我」。坚持人、法二无我的理论，就构成了佛学的基本精神，也是佛学所以区别於印度其它学派的根本之点。

当然，在一千馀年发展中，佛学内部对「缘起」说的理解、说明，是不一致的，甚至出入很大。例如，犊子部、正量部就有「人我」的主张；又后来大乘佛学发展到瑜伽行派时，他们从缘起方面而说法有自性，因而得出「三自性」（依他、遍计、圆成）的理论，这就似乎有「法我」的主张。这些都是出入。但是，就在他们似乎承认「人我」、「法我」的同时，也还有这样的说明：即尽管说人法有自性，仍与其它学派把人法我建立在常住、唯一，不变的基础上的说法不同。他们所以主张人法有自性是有其实践的目的，如犊子开头提出「人我」说，其实践意义是出於道德的责任感。为了使业报不落空，就必须承认有承担业报的主体，自己造的罪过，总不能让别人代受报应，由於这种道德上的责任感，这就是「人我」说的实践目的。

「法我」的主张，在认识领域内也有它特别的意义。必须划清事物不同的界限与范围，以便利於思维活动的开展。否则，思维就会处在一种完全捉摸不定的状态中。这好像形式逻辑之用同一律，尽管前後的事象不可能完全一律，但为了便於思维开展，必须把概念肯定下来，使其具有一定的意义。所以，就佛学的基本精神来说是「无我」，而有的主张似乎「有我」，也无非是由於他们的实践要求而造成的。

第三、佛学中有关认识论的问题。佛学中所指的对「真实」的认识，不同於一般的思维活动，一般的思维活动，他们称之为「识」，或「了别」，对「真实」的认识则称为「智慧」，即「般若」。「智慧」也不是脱离识的什麼特殊的心理过程，不过是比识、了别更有限定的范围，即不过是把识、了别加以精炼而成。佛学的前後发展中，对「智慧」的形式和内容，有不同的说法，到大乘佛学阶段，便提出了「无分别智」来，所谓「无分别」并不是不要分别，而是指去掉不必要的分别；去掉在道德修养上无益的、有害的、颠倒的分别。并且在达到这种无分别境界前後，也还有许多活动的过程和形式。

自然，后来学说的发展，对这方面的发挥，更为详尽。瑜伽行派的《显扬圣教论》里，列举了九种不应该分别的事情，即所谓「九不思议事」。

认为对这些事的分别，与他们的实践无益。《摄大乘论》里，主张离开五种无分别，比如，睡眠状态是无分别，而这种无分别完全处在什麼也不知道的状态，是应该离开的。「无分别智」的「无分别」与睡眠状态完全不同。《显扬圣教论》说要离开不应该分别的，《摄大乘论》说要离开类似睡眠状态等等的无分别，这些说法的共同精神，都认为认识应是高级的智慧活动。两书的说法，都有助於我们正面地去了解他们的学说。

第四、關於佛家的认识论还应该注意的是陈那、法称的量论。对「真实」的认识应有般若的智慧，这在大乘後期，到陈那、法称阶段，他们的量论，正是侧重於这方面的学说。发展到这个阶段，与无分别智的内容有关系的议论就相当丰富了。

大乘学说最初提出「无分别智」来，随之就探讨这分别的来源，认为分别的来源就在於「戏论」。所谓「戏论」，是他们形容思想上的某些概念（名言、意言）。在他们看来，有一些概念常引起染恶的身心活动，对於他们的道德实践有害无益，所以他们把这些概念叫「戏论」。既然「戏论」相当概念，这里就产生了矛盾：概念是人的思维活动的必然阶段，现在说它是戏论，是不能认识真实的，那麼，概念在我们的认识中价值究竟如何？概念的认识是否不能或者妨碍对真实的认识呢？大乘佛学对於这些问题，曾经很含糊地讲过，但不彻底；到陈那、法称的时候，发展了量论，才对这个问题讲透彻了。他们对概念的构成、性质，在认识真实过程中如何运用概念等，都作了适当的解释。所以，从这一点看，印度佛学对认识论是有一定的贡献的。

以上几点就是印度佛学前後发展的脉络。

另外，印度佛学从其道德实践要求出发，一上来对哲学问题，即对思维与存在关系的问题是不加理会的。在他们看来，主要是应该求得解脱，至於哲学一类问题，则非当务之急。同时，当时其他学派，对哲学的讨论，议论纷纭，莫衷一是，既在理论上得不到什麼结论，在实践上也得不到什麼现实利益，所以佛家认为，这类空谈还是置之不问为妙。後來向前发展，他们也逐渐地涉及到整个人生宇宙的范围，因而对哲学问题也就不能不管了。

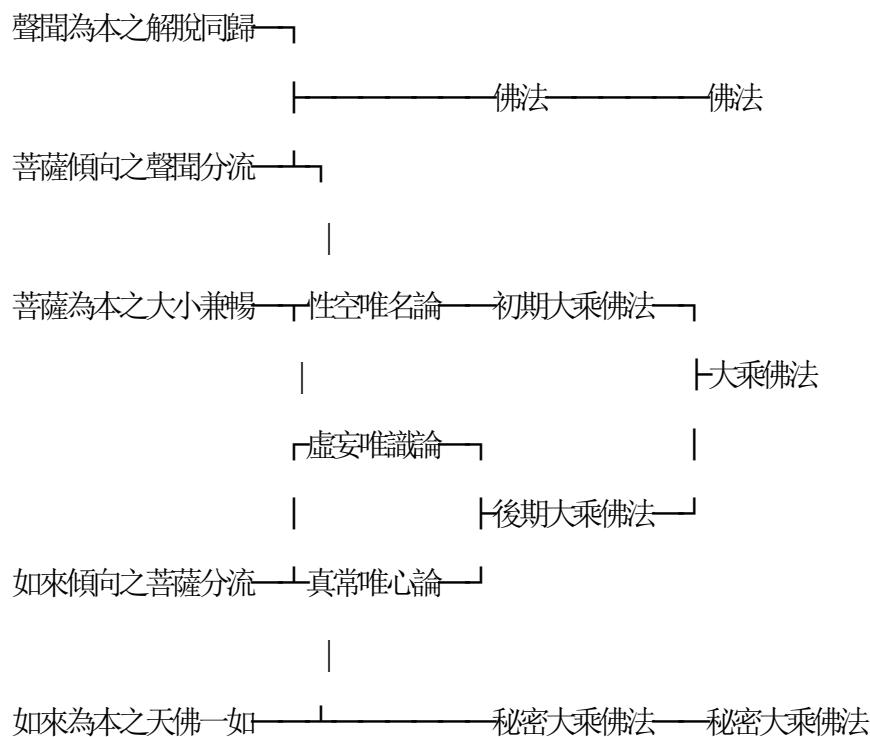
一般说来，印度的哲学，除顺世派唯物主义者外，多倾向於二元论；佛学，当其发展到谈哲学问题时也倾向於二元论。说他倾向於二元论，就是说他并不真是二元论，他的哲学基本路线毋宁说是唯心论的。

(《吕澂佛学论著选集》(四), 页2310-2317)

ysl c-p0694印度佛教史的分期 中册

### 印度佛教史的分期

**印顺** 我对印度佛教史所作的分类，有五期说；三期说；也可分三期的「大乘佛法」为「初期大乘佛法」，「後期大乘佛法」，成为四期说。大乘佛法的三系说，开合不同，试列表如下：



(《华雨集》(四), 页9)

**吕澂** (印度) 佛学史的分期，我们是从佛学产生的公元前六世纪到公元後十一世纪的一千五百年左右，区分为六个阶段：(一) 原始佛学；(二) 部派佛学；(三) 初期大乘佛学；(四) 小乘佛学；(五) 中期大乘佛学；(六) 晚期大乘佛学。

(《吕澂佛学论著选集》(四), 页1909)

## 自性

**印顺(1)** 什麼是自性？自性就是自体。我们见闻觉知到的，总觉得他有这样的实在自体。从根本的自性见说，我们不假思惟分别，在任运直觉中，有一「真实自成」的影像，在心上浮现，不是从推论中得来的实自性。因直觉中有这根本错误的存在，所以联想、推论、思惟等等，都含著错误，学者们制造了种种错误的见解。前者是俱生的，後者是分别而生的。

直觉所觉的，不由思惟分别得来的自性有，使我们不能直觉（现量）一切法是因缘和合有的。这不是众缘和合的自性有，必然直觉他是独存的、个体的。像我们直觉到的人，总是个体的，不理解他是因缘和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有独存的感觉。由独存的一，产生了敌对的二（多），觉得这个与那个，是一个个的对立著。独立的一也好，敌对的二也好，都是同一的错误。在哲学上，一元论呀，二元论呀，多元论呀，都是渊源於独存的错觉。

他们根本的要求是一，发现了一的不通，又去讲二，讲多。等到发现了二与种种有著不可离的关系，再掉转头去讲一。任他怎样的说一说多，只要有自性见的根本错误在，结果都是此路不通。

自成的、独存的自性有，直觉上，不能了解他是生灭变化的，总觉得是「常尔」的。像一个人，从少到老，在思惟分别中，虽能觉得他长、短、肥、瘦、老、少，有著很大的变化。在自性见的笼罩下，就是思惟分别，也常会觉得他的长、短、老、少，只是外面的变化，内在还是那个从前看见的他。思惟还不能彻底的见到变化，何况是直觉！事实上，一切法无时不在变化的，佛陀说诸行无常，就是在一刹那（最短的时间）中，也是生灭演变的。因我们的直觉上，不能发现诸法的变化性，所以觉得他是常。世间学者多喜欢谈常，病根就在此。另一分学者，在意识的联想中，感到无常，但因常尔的自性见作怪，不能理解无常的真义，不是外动而内静，就前後失却联系，成为断灭。断是常的另一姿态，不是根本上有什麼不同，如二与一一样。

总上面所说的，自性有三义：（一）自有，就是自体真实是这样的，这违反了因缘和合生的正见。（二）独一，不见相互的依存性，以为是个体的，对立的。（三）常住，不见前後的演变，以为是常的，否则是断的。

自性三义，依本论（《中论》）〈观有无品〉初二颂建立。由有即一而三，三而即一的根本错误，使我们生起种种的执著。世间的宗教、哲学等理论，不承认一切空，终究是免不了自性见的错误。佛说一切法是缘起的，缘起是无自性的，就是扫除这个根本错误的妙方便。无自性的缘起，如幻如化，才能成立无常而非断灭的；无独立自体的存在，而不是机械式的种种对立的；非有不生而能随缘幻有幻生的。本论开端说的：「不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异」，就是发明此意；所空的也就是空却这个自性。假使我们承认这自性见是正确的，不特在理论上不能说明一切事理；并且因这根本无明的执著，成为流转生死的根本，不能解脱。这自性见，人类是具有的，就是下等动物如猪、马、牛、羊，它们的直觉上，也还是有这错误颠倒的，不过不能用名相来表示罢了。这自性见，在一法上转，就叫法我见，在一有情上转，就叫人我见。破除这自性见，就是法空与我空。佛说二谛，使我们通达胜义空，这是佛陀说法的本怀。（《中观论颂讲记》，页20-23）

**印顺(2)** 缘起是无自性的，甚麽是自性呢？自性（svabhāva）是专门术语，如《壹输卢迦论》说：「凡诸法体、性、法、物、事、有，名异义同。是故或言体，或言性，或言法，或言物，或言事，莫不皆是有之差别。正音云私婆婆，或译为自体（的体），或译为无法有法（的法），或译为无自性（的）性。」所举的名字虽很多，而意义是同一的。所谓体、性、法、物、事，皆即是「有」的别名。但它又说：梵语的私婆婆，或译为体、法、性。依梵语说：婆婆（bhāva）即是「有」。此字，什么每译为法，也或译为物。《般若灯论》也有译作体的。「有」前加sva，即私婆婆，即自性的原语。或译自体，含有自己有、自己成的意义，是自己规定自己的。凡是法，即有其特殊的形态与作用，其所以有此形态与作用，依自性说，即是自己如此的。此自性的另一特性（prakṛti），什么译为性，意义为本源的性质，即本质或原质。所以，自性是自己如此的，也是本来的性质如此的。如哲学上所说的实在、本体、本元等，皆与此自性的含义相合。

要明了「自性」一语的意义，请听萨婆多部所说。如《大毗婆沙论》卷七十八说「如说自性，我、物、自体、相、分、本性，应知亦尔」。萨婆多部的学者，把自性、我、物、自体、相、分、本性看成同一意义。尤其所谓「分」，最值得注意。此分，就是事物的最後原素，也即是所谓「点」，即「其小无内」不可再分割的东西。

萨婆多部以为一切法不外两种：（一）假有，（二）实有。

假有的，如《顺正理论》卷十三说：「是假有法，甯求自性？」假有法即不能追求其自性的。依他们说：假有的必依於真实的。依於实有，构成前後的相续相，同时的和合相。此和合及相续，即假有的，可以说没有自性。而在相续与和合的现象中，分析到内在不可再分析的点，即是自性实有的。如在色法的和集中，分析至极微，以极微的物质点，为集成粗显色相的实质。对於精神作用，也分析到心心所的单元。此分析出的单元，是自性，也称为我——我即自在义。如《婆沙》卷九说：「善说法者，唯说实有法我，有性实有，如实见故。」补特伽罗我是五蕴和合有的，所以是假；假的所依是自性实有，所以说：「有性实有，如实见故。」

这种思想，即是假定世间事物，有实在的根本的自性物，而後才有世间的一切。他们从「析假见实」的方法，分析到不可再分析的质素——心、物、非心非物，即是事物的实体，也即是所谓自性，自性即万有的本元。如《顺正理论》卷十三说：「未知何法为假所依？非离假依可有假法」。

「假必依实」——自性有，是最根本的见解。萨婆多主张有自性的，於是佛说诸行无常，诸法无我，照他们的意见，追究诸法的实在，相续与和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不变的，有不能无、无不能有的，甚至可以称为法我了。

假有无自性说，经部师是扩大了。但自性有的基本原则，并未改变。三世常如其性的一切法，在经部的现在实有论中，转化为潜在於现在的种子或旧随界。此种子与界，虽不断的从种子而转化为现行，现行转化为种子，但依旧是不变的。这点，唯识学者说得明白，名为「自性缘起」，即色生色，眼生眼、贪生贪，有漏生有漏，无漏生无漏。这样的因缘论，即是从一切有部析假见实得来的自性有，不过从三世常如而使之现在化而已。自性有的原则，完全吻合。依经部师，蕴、处是假的，而十八界是实有的。相续和合的现行，都依於真实的界性。《瑜伽论》在批评性空时说：「譬如要有色等诸蕴，方有假立补特伽罗，非无实事而有假立补特伽罗。如是要有色等诸法实有唯事，方可得有色等诸法假说所表，非无唯事而有色等假说所表。若唯有假而无实事，既无依处，假亦无有」。

经部与瑜伽论者，禀承那「假必依实」的天经地义，所以不能说一切无自性空而必须说「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。《解深密经》也这样说：「云何诸法遍计所执相？谓一切名假安立（假名），自性差别乃至随起言说。云何诸法依他起性？谓一切法缘生自性。」在论到

有自性与无自性时，即说：「此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说名相无自性性。」这分为假名安立与自相——即自性安立；假名安立的，无自性、空；自相安立的，即是有自性了。追求事物中的根元，看作实在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」论者。又如《楞严经》说：「若诸世界一切所有，其中乃至草叶缕结，诘其根元，咸有体性，纵令虚空亦有名貌，何况清淨妙净明心，性一切心而无自体？」这是自性论者的另一面目。在万化中，终必有一个真实自性而不是假的，这即是「自性」的意义。一般的宗教与哲学，无不从此自性的老路而来！

《中论》〈观有无品〉说：「众缘中有法，是事则不然，性从众缘出，即名为作法。性若是作者，云何有此义？性名为无作，不待异法成。」这是《中观论》对於「自性」的具体说明。佛法说缘起，除了极端者而外，谁都承认，但总觉得是诸法自性有，由众缘的和合关系而发现。若依中观的看法，自性与缘起，是不容并存的。有自性即不是缘起的，缘起的就不能说是自性有的。因为，若法要由众缘和合而现起，即依众缘而存在与生起；承认由众缘现起，即等於承认是作法。「作」，就是「所作性故」的作，有新新非故的意义。若主张有自性的，即不能是所作。因为自性有即自有的，自成的，自己规定著自己的，这如何可说是作法？缘起是所作的，待它的；自性是非作的，不待它的。二者是彻底相反的，说自性有而又说缘起，可说根本不通。佛说无常，即显示缘起是作法，否定了自性的非作性；凡是缘起即是和合的，如补特伽罗是依待五蕴等而假立的，所以佛说诸法无我，即否定了自性的不待它性。无常无我的缘起论，即说明了诸法的无自性。

但如此的自性，表现於学者的思想体系中，依佛法说，这都是分别的自性执。众生生死根本的自性执，应该是众生所共的，与生俱来的俱生自性执。这是什麼？不论外观内察，我们总有一种原始的、根本的、素朴的，即明知不是而依然顽强存在於心目中的实在感，这即一切自性执的根源。存在的一切，都离不开时间与空间，所以在认识存在时，本来也带有时空性。不过根识——直觉的感性认识，刹那的直观如此如此，不能发见它是时空关系的存在，也即不能了达相续、和合的缘起性。

这种直感的实在性，根深柢固的成为众生普遍的妄执根源。虽经过理性——意识的考察时，也多少看出相续与和合的缘起性，而受了自性妄执的无始熏染，终於归结於自性，而结论到事物根源的不变性、自成性、真实性。因为自性是一切乱相乱识的根源，虽普遍的存在於众生的一切认识

中，而众生不能摧破此一错误的成见，反而拥护自性——元、唯、神、我为真理。总之，所谓自性，以实在性为本而含摄得不变性与自成性。西藏学者有说自性的定义为：不从缘生，无变性，不待它，大体相近。自性的含义中，不待它的自成性，是从横的（空间化）方面说明；非作的不变性，是从纵的（时间化）方面说明；而实在性，即竖入（直观）法体的说明。而佛法的缘起观，是与这自性执完全相反。所以，自性即非缘起，缘起即无自性，二者不能并存，《中论》曾反覆的说到。

（《中观今论》，页64-70）

yslc-p0702自性空 中册

## 自性空

**印顺** 《般若经》常说自性空（svabhāva-sūnyatā）。一切法无自性（niḥsvabhāva），无自性故空（sūnyatā）：经论师的大力宏扬，学者们似乎觉得《般若经》所说的自性空，就是一切法无自性空了。当然，《般若经》说一切法虚妄无实，但有名字，可以说是无自性的。如《经》说：「我名字，……无自性」；「但有假名，都无自性」。但《般若经》所说的自性空，与无自性空，意义上是有些不同的。《大智度论》卷四十六（《大正》25. 396b）说：

「自性有二种：一者，如世间法（中）地坚性等；二者，圣人（所）知如、法性（界）、实际。」

自性的第一类，是世间法中所说的，地坚性，水湿性等。地以坚为自性，水以湿为自性等。世俗法中是可以这样说的。如求坚等的自性的实体，那是不可得的，也就是没有自性——无自性了。自性的第二类，是圣人所证的真如（tathatā），或名法界（dharma-dhātu）、实际（bhūtakotī）等。这是本来如此，可以名之为自性的。《智论》卷六十七所说：「色性者，……所谓地坚性等。复次，色实性，名法性」，也就是这二类自性的分别。这二类自性，一是世俗自性；世间众生以为自性有的，如地坚性等，不符缘起的深义，所以要破斥而论证为没有自性的。二是胜义自性，圣人所证见的真如、法界等，是圣人如实通达的，可以说是有的。（中略）

我以为：般若法门本是直观深法性的，空（性）是涅槃的异名，所以自性也约胜义自性说。然般若法门的开展，不但为久行说，为邻近不退者

说，也为初学说；不但为利根说，也为钝根说。这一甚深法，在分别、思惟、观察，非勘破现前事相的虚妄不实，从虚妄不实去求突破不可。这所以多说一切法「无性」，一切法「无自性」了。以无自性为自性，与空的空虚性及涅槃的双层意义，是非常契合的。

《般若经》广说种种空，而定义都是：「非常非坏，何以故，本性尔故。」经说十四空，十六空，十八空，二十空，依种种法义来显示空，而一切都是约本性空（prakṛti -śunyatā）说的。本性空是圣智证知的，所以《摩诃般若波罗蜜经》卷二十五（《大正》8.402c）说：

「须菩提！若内空性不空，外空乃至无法有法空性不空者，则坏空性。是（本）性空不常不断，何以故？是（本）性空无住处，亦无所从来，亦无所从去。须菩提！是名法住相。是中无法，无聚无散，无增无减，无生无灭，无垢无净，是为诸法相。」

「是为诸法相」，唐译本作：「是一切法本所住性」。本性（prakṛti），在说一切有部（Sarvāstivādin）中，与自性（svabhāva）同一内容，如《毗婆沙论》说：「如说自性，我，物，自体，相，分、本性，亦尔。」《般若经》中处处说本性空，也处处说自性空（svabhāva-śunyatā），意义也大致相同。自性空，本是胜义自性空，如说：「自性空故，自性离故，自性无生故。」这是以空、离来表示自性；自性空并非没有自性。由於「假名无实」，「虚妄无实」，与空的空虚义相关联，而自性空有了无世俗自性的意味，如《摩诃般若波罗蜜经》卷二十四（《大正》8.398b）说：

「是名，但有空名，虚妄忆想分别中生。……此事本末皆无，自性空故。」

「自性空故」，唐译本作「自性皆空」，更显出都无世俗自性的意味。如说：「但有假名，都无自性。……以色处等与名，俱自性空故。」胜义的自性空，渐演化为世俗的无自性空，还可以从空的类集中得到证明。

（《空之探究》，页180-181、183-184）

## 行

**印顺(1)** 正觉的缘起观，一切是展转相依，生灭相续的大活动，也可说「大用流行」。活动的一切，为无限活动过程与活动过程的形态，不断的在发生、安住、变异、消灭中推移，总名为「行」。所以说：「诸行无常」。这一切行，没有不变性、主宰性的，所以说：「眼（等世间诸行）空，常恒不变易法空，我（我）所空。所以者何？此性自尔」（《杂含》卷九・二三二经）。

原来，行与有为、业、作（力用）等字，字根是同一的。行是正在活动著的；有为是活动所作成的；业是活动的见於事相；作是活动的力用。其中，行与有为，为佛法重要术语，尤其是行。行是世间的一切，佛法以有情为本，所以世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。像五蕴中的行蕴，即以思心所为主。经上也说：「五受阴是本行所作，本所思愿」（《杂含》卷十・二六〇经）。缘起支中的行支，也解说为「身行、语行、意行」，即思心所为中心的身语意的活动。

从展转相依，生灭相续的诸行中，抉出（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴，为五蕴现起的动力。由於这是相依相续的活动，所以当下能开示无常无我的深义。後代学者每忽略行业的缘起性，从静止、孤立的观点去思考，所以通俗化的业报说，每流於肤浅！

（《佛法概论》，页92-93）

**印顺(2)** 在一般的十二支缘起中，第二支是行，行是业的别名。行业，不是别的，只是与爱相应的，思心所所发动的行为。所以三事说的无明，爱，识，与十二支中的无明，行，识，是可以相通的。如从十二支的立场来说：识是现在这一生的开始。拿人来说，就是当父精母血结合时，有识的刹那现起，因而结成有心识作用的新生命。这样的有识结生的新生命，从何而来呢？这是从前生的业种所引发的；业就是行支。当前一生的最後死亡时，虽然身心崩溃了，但过去所造作的业能，并未消失；等到因缘和合，就随著业力善恶的不同，而得或苦或乐的果报体，成为一新的个体，新的生命。

行业的感果，是离不了烦恼的发业与润生的，无明就是烦恼，是以我我所见为摄导的烦恼的总名。这样，由於过去世的烦恼——无明，有过去

世的业——行；从过去世的烦恼与行业，才有现生的生命开始——识。从无明而行而识，说明了从过去到现在的生死历程。

（《成佛之道》，页168-169）

**印顺(3)** 「行」，在佛法中，使用的范围是很广泛的，含义也大有广狭的差别。约略的说，有二：（一）流动变迁的叫行；（二）动作而成为动能，能发生一切的，叫行。

一切有为法，是业行动能所作成的，又是变迁流动的，所以一切有为法，佛称之为行。三业是动作而成为动能的，所以是行。此外，约有情以心为导的特殊义，所以说内心的一切活动为行。

（《中观论颂讲记》，页230）

yslc-p0706如来 中册

## 如来

**印顺** 如来，音译为多陀阿伽陀（tathāgata），在佛教中，是佛的德号。在佛经中，世尊的德号，广说有十号：如来，应供，正遍知，明行足，善逝，世间解，无上士，调御丈夫，天人师，佛。适中的有三号：如来，应供，正遍知。简要的，就称为如来。如来的意义，经论中解说极多，如《大智度论》卷二（《大正》25. 71b）说：

「云何名多陀阿伽陀？如法相解；如法相说；说诸佛安隐道来，佛亦如是来，更不去後有中：是故名多陀阿伽陀。」

多陀阿伽陀，一般译作如来，其实可以作三种解说。「如法相解」，是「如解」，约智慧的通达真如说，恰如一切法的实相而通达。「如法相说」，是「如说」，约恰如其分的说法说，所以说：「如来是真语者，实语者，如语者，不诳语者，不异语者」。「如诸佛安隐道来」，是「如来」，约一切佛的平等解脱说。过去佛是这样的，从安隐道来成佛，现在佛也是这样的来成佛。「如」是平等不二的实相，佛就是如如的圆满体现者，与一切佛平等，所以叫如来。虽有这三种意义，而一般都译为如来，重於果德的成就（来）。如来为十号的最前者，佛为最後者，如来与佛，一般也可以通用。如释迦佛（Śākyā）即释迦如来，然灯佛（Dīpaṃkara）即然灯如来；如来界即佛界，如来藏即佛藏。如来与佛，是世尊德号中最一般的。

作为世尊德号的「如来」，并非佛教特有的术语，而是世俗语言，佛教成立以前，印度文化中的固有名词。世俗一般及宗教学者，对如来是怎样解说的呢？如《大智度论》卷五十五（《大正》25.454b—c）说：

「或以佛名名为如来，或以众生名字名为如来。如先世来，後世亦如是去，是亦名如来，亦名如去，如十四置难中说。……佛名如来者，……从如中来，故名如来。」

如来，在佛教中是佛的别名，解说为「从如中来」，就是悟入真如而来成佛的（「乘如实道来」）。在一般人，如来是众生的别名，所以说：

「我有种种名，或名众生、人、天、如来等」。换言之，如来就是「我」的别名。在释尊当时的印度宗教界，對於众生的从生前到死後，从前生到後世，都认为有一生命主体；这一生命自体，一般称之为我（ātman）。「我」从前世来，又到後世去，在生死中来来去去，生命自体却是如是如是，没有变异。如如不变，却又随缘而来去，所以也称「我」为「如来」，也可以说「如去」。（中略）

「如来」一词所有的两种意义，就是佛法与世俗神教的差别。身心和合而有的众生，是世间的现实。释尊时代的印度，對於众生的生命延续，从前生来今生，从今生去後世，已经是绝大多数人的共同信仰。众生的前後延续，生来死去，总觉得有什麼在来来去去，也就叫做「如来」或「如去」。到了宗教学者，要深一层的认识那生来死去的生命自体，也就是到底什麼是生命自体，印度宗教界，对生来死去的「我」，推论出多种不同的见解。但有的世俗学者，找不到什麼自我实体，因而怀疑死後去後世，而否定了生死的延续。於是「如去後世」，「如不去後世」等四个问题，经常被提出而论究起来。

释尊开示的佛法，是「无我」论，没有自我实体，而在缘起（pratītya-samutpāda）的原理上，成立生死的延续，这与神教是根本不同的。在释尊的正觉中，没有神教所说的「我」——「如」，没有如如不变而随缘来去的，所以释尊对他们提出的问题，一向是不加理会。然在随顺世俗的语言中，也可以说我去，也可以说如来。因为众生的死生延续，是世俗的事实。

在佛教自身，也有「如来」，也是人、天那样有人格的，但给以新的解说。如来是「从如中来」，「从如实来」，是真如的圆满体现者，如实道的成就者，也就是究竟圆满的大圣者。世俗一般的如来，佛法所说的如来，是根本不同的。然在佛教普及大众化的过程中，同一名词而有不同意

义的如来，可能会不自觉的融混不分，而不免有世俗神教化的倾向。我觉得，探求如来藏思想渊源的学者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如来」，这对如来藏思想的渊源，以及如来藏在佛法中的真正意义，可能得不到正确的结论！所以，对如来是神我的异名，这一世间神教学者的见解，有必要将他揭示出来。

（《如来藏之研究》，页12-16）

ysl c-p0723如来藏 中册

## 如来藏

**印顺(1)** 如来藏教义，在中国佛教界，是最熟悉的一种教说，特别是中国盛行的《楞严经》与《起信论》，可说完全是这一思想的代表经论。中国佛教徒，一说到如来藏，便想到一切众生有佛性，可以成佛，如来藏成了佛教的核心教义。可以说，离开如来藏，即不能显示佛法的深广圆妙。这一点，中国佛教可说继承了印度後期佛教的此一特色。太虚大师说，如来藏、佛性，为大乘不共小乘的特质。佛法中通常所讲到的业、轮回、性空、缘起，都还是小乘中所共有的，唯有如来藏这一教说，为小乘所没有的大乘特义。後期的真常大乘，特别著重发挥此义。

中国大乘各宗，对如来藏特别重视，如天台、贤首、禅宗。依天台智者大师说，如来藏即空即假即中的实相，是约俗谛的妙有说。後來，如来藏解说为空如来藏、不空如来藏、空不空如来藏三者，以配合天台学的三谛。空如来藏即是真谛，不空如来藏即是俗谛，空不空如来藏即是中谛。天台虽为弘扬龙树的中观学，但已融摄了发扬了如来藏的教说。

禅宗在弘扬如来藏的各宗中，可说它将如来藏思想发挥到最高的顶点，也更与如来藏相契应。後代的禅师们，虽然竭力倡道祖师禅，但在初期的禅宗，却是宗本如来禅的。就初期禅宗传授心印的《楞伽经》说，魏译楞伽即将（宋译的）如来禅译作如来藏禅，以体悟如来藏为修证的法门。如《信心铭》说：「恒沙功德，尽在心源」，也无非是如来藏说，可说在禅宗已充分地表达出来了。

贤首宗的贤首国师，对如来藏教义也曾努力加以发挥，他给《楞伽经》、《起信论》作过玄义与注疏。贤首宗判五教，也可以分作三类：小教及始教一分有教是法相宗，始教一分空教是破相宗，终顿圆三教是法性宗，都

是以如来藏心具德为根本的。终教，如《起信论》的如来藏缘起说。贤首宗的顿教，即是禅宗。从後代（圆）教（顿）禅一致的思想上，不难看出後三教同以如来藏说为本的。

自民国以来，讲唯识的「南欧北韩」——南方的欧阳竟无，北方的韩清净，均不以如来藏说为中心。唯识学与台、贤、禅宗的如来藏说，多少不调和，不相契应；而中观的缘起性空，亦与专重如来藏思想的有距离。所以在传统的中国佛教（指天台、贤首）向以如来藏为中心的这一体系中，对唯识与中观不无误会。其实，在中观与唯识中，也都说到如来藏，不过彼此所持的立场与解说不同，为中国一般学者所未能通达罢了。现在修学佛法，不能一味以中国的为是，因为佛法是从印度来的，佛法的根本是在印度，应该从印度佛教去作更深切的了解。但中国佛教，对中国文化思想有深切关系的，中国佛教的内容，我们也非了解不成的。如来藏说是印度传来的，应该了解如来藏在印度本来的意义，这才更能了解中国以如来藏为中心的佛法。（中略）

佛法所讲的无常，一切法刹那生灭，在一般宗教及一分佛教学者间，也认为不能建立生死轮回与涅槃解脱。比如由业而感生死之果，假如生死是无常的，刹那生灭的，则业灭後谁感生死？无常的也即是无我的，所以不能成立生死轮回与涅槃还灭。如佛弟子以为无我不能成立生死与涅槃，无常也不能成立生死与涅槃。这种见地，与世俗的见解极为相似。因为一般众生的根性如此，对无常无我的甚深义理不能信受，佛陀为了随顺众生的心境，使其接受佛法，次第引导，令得佛法的功德，因此方便说如来藏。

一般听到如来藏，即认为是佛性，只记得成佛涅槃的一面，而忽视生死轮回的一面。其实，如来藏不仅为成立成佛涅槃，也是成立生死轮回的。在了解如来藏之前，必须先了解佛陀说如来藏的这一根本意趣。如来藏为众生不能了解一切法空的甚深真义，佛陀所开示的另一方便教说。从外型上看，虽然近似外道所说的，是常是我，但其真正内容，却与外道迥异。《楞伽经》说：「开引计我诸外道故，说如来藏」；「为断愚夫畏无我句，故说……如来藏」；「阴界入生灭，彼无有我，谁生谁灭？……如来之藏，是善不善因。」依《楞伽经》佛说如来藏的意趣，是对主张有我而恐惧无我的外道说的，也是对不能在无常生灭中成立轮回的众生说的。

现在作一简单结论：一般人的看法，涅槃解脱，是从生死轮回而得解脱的，这比如人从牢狱里放出获得自由一样。因为有这麼一个人，才说有牢狱与自由，如无此人，则根本无牢狱与自由可说。所以，如把生死与涅

槃的二问题联系起来，而贯穿这二个问题的，似乎非是常是我不可。佛说如来藏的目的，也即适应这一类众生，解决这一问题。《胜鬘经》说：「生死者，依如来藏……有如来藏故，说有生死。」这是说明因有如来藏，才能说有生死的，若没有如来藏，则生死无可安立。反过来说，如来藏在众生烦恼藏中，如离开烦恼藏，即成佛法身。如来藏一面为生死轮回所依，一面又为涅槃还灭所依，所以没有如来藏，则不能说明众生从生死到成佛的经过。佛说如来藏的意趣，主要使不信无常无我的人来信受佛法，达到佛法化度众生的目的，使之踏上正路，进入佛法的甚深处。（中略）

關於如来藏的意义，依据《楞伽经》，如来是有所抉择的。在未说《楞伽经》之前，如来藏容易被误解为与印度宗教的我一样。如《楞伽经》中大慧问佛：「如来藏自性清净，转三十二相，入於一切众生身中。……如来之藏，常住不变……云何世尊同外道说我，言有如来藏耶？世尊！外道说有常作者，离於求那，周遍不灭。世尊！彼说有我。」（《大正》16. 489a-b）

从大慧的这段问语中，可以看出如来藏与我，一般人是看作一样的。如来藏既然与我一样，而为众生所具有，则印度宗教所说的我，也应该是正确的了。

關於这一问题，如来的解答说：「我说如来藏，不同外道所说之我。大慧！有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭……说如来藏已，如来应供等正觉，为断愚夫畏无我句，故说离妄想无所有境界如来藏门。」（《大正》16. 489b）

从这一解说中，可知如来藏的表面，虽然酷似印度宗教的我，而实质上，是与我迥异的。因为，如来藏即是一切法空性——法无我性的异名。释尊为了化度一般执常执我的众生，使其信受佛法，进而趣向一切法空的真义，因此方便说如来藏。如来对如来藏的抉择，《楞伽经》说得非常明确。从前有些经中，将如来藏解说为我为众生，是方便说；经《楞伽经》的抉择，明确的指出，一切法无我性为如来藏，因此如来藏的真意，就显了而不混滥外道的邪我了。

现依《楞伽经》为准，以一切法空性为如来藏说，则如来藏始能与性空无我的一切教说相契合。如来藏与法性，空性，法无我性，可说是一样的，不过法性，空性，无我性，遍一切法说，而如来藏专约众生的身心上说。这如虚空，在方的器物里成方的虚空，在圆的器物里即成圆的虚空，虽然形成各种不同的状态，但它底体性仍然与太虚空是同一的。现在根据《楞伽经》，对佛说如来藏的先後不同，作一结论：

(一) 释尊未说《楞伽经》之前，如来藏易被人误解为印度宗教的我，这是不能了解佛说如来藏的意趣。

(二) 经《楞伽经》对如来藏加以抉择之后，如来藏与佛法的无我空性一致，即与一切空无我的大乘契经相融和。

(《以佛法研究佛法》，页301-303、306-308、319-320)

**印顺(2)** 缘起与空，唯识熏变，在《阿含经》与部派佛教中，发见其渊源，而如来藏（即佛性）说，却是大乘佛教的不共法，是「别教」。在如来藏说的开展中，与《阿含经》说的「心清净，为客尘所染」相结合，而如来藏的原始说，是真我。众生身心相续中的如来藏我，是「法身遍在」，「涅槃常住」的信仰，通过法法平等、法法涉入的初期大乘经说而引发出来；在初期大乘的开展中，从多方面露出这一思想的端倪。龙树的大乘论中，还没有明确的说到如来藏与佛性，所以这是后期大乘。西元三世纪以下，正是印度梵文学复兴的时代，印度大乘佛教，也就适应此一思潮，而说「如来之藏」，明确的说：「我者，即是如来藏义；一切众生悉有佛性，即是我义。」

一切众生有如来藏我，在中国佛教界，从来不曾感到意外，只是信受赞叹，但印度佛教界可不同了！常住不变的，妙乐的「我」，是众生的生命自体；转迷妄而达「梵我一如」，得真解脱，是印度神教思想的主流。释尊为人类说法，从众生的蕴界处中，观一切为缘所生法，无常故苦，苦故无我无我所；依空无我得解脱，显出了不共世间，超越世间的佛法。从部派到初期大乘佛教，说明上有无边的方便不同，而依空无我得解脱，还是被公认的。现在说，一切众生的蕴界处中，有常住、清净的如来藏我，这是极不平常的教说！印度佛教有著悠久的传统，没有忘却释尊教法的大乘者，对于如来藏我，起来给以合理的解说：如来藏是约真如空性说的，或约缘起空说的。这样，如来藏出缠的佛，可以名为「大我」（或约八自在说），而众生位上的如来藏，被解说为「无我如来之藏」了。一切众生有（与如来藏同义）佛性，被解说为「当有」了。这是印度大乘佛教的如来藏说（不过，众生的如来藏我，秘密大乘佛教中，发展为「本初佛」，与印度的梵我一如，可说达到了一致的地步）。

(《如来藏之研究》〈自序〉，页1-2)

**印顺(3)** 如来藏(tathāgata-garbha)，如来界——如来性(tathāgata-dhātu)，佛性——佛界(buddha-dhātu)等，这一类名词，在意义上虽有多少的差别，然作为成佛的可能性，众生与佛的本性不二来

说，有著一致的意义。在印度，如来藏说的兴起，约在西元三世纪，从初期大乘而进入後期大乘佛教的阶段。在西元四、五世纪中，非常的兴盛；有关（广义的）如来藏说的经典，也纷纷流传出来。如来藏说，以後期大乘经为主，在论师们——印度的大乘论师，中观(*Mādhyamika*)与瑜伽(*Yoga*)二家，都说如来藏说是不了义的，以中观及唯识的「密意」去解说他。其实，这一思想系，有独到的立场，主要是众生与佛有共同的体性；依此为宗本，说明依此而有生死、众生，依此而有究竟解脱、如来。如《不增不减经》（《大正》16. 467b）说：

「舍利弗！即此法身，过於恒沙无边烦恼所缠，从无始世来，随顺世间，波浪漂流，往来生死，名为众生。舍利弗！即此法身，厌离世间生死苦恼，弃舍一切诸有欲求，行十波罗蜜，摄八万四千法门，修菩提行，名为菩萨。复次，舍利弗！即此法身，离一切世间烦恼使缠，过一切苦，离一切烦恼垢，得清净，住於彼岸清净法中，到一切众生所愿（见）之地；於一切境界中，究竟通达，更无胜者；离一切障，离一切碍，於一切法中得自在力，名为如来应正遍知。」

《不增不减经》所说的法身(*dharma-kāya*)，也是如来藏的别名。从这立论的宗依来说，与中观家「以有空义故，一切法得成」不同；也与瑜伽家依虚妄分别的阿赖耶(*ālaya*)识为「所知依」不同。如来藏说有独到的立场，富有「真我论」的特色。由於如来藏说以经典为主，所以重论的学派，如西藏学者，只承认大乘的「中观见」与「唯识见」，而不承认「藏性见」的存在。

中国佛教是重经的，所以有「经富论贫」的评语。如来藏、佛性法门，传到重经的中国来，受到中国佛教高度的赞扬。如贤首宗立五教、三宗，三宗是「法相宗」、「破相宗」、「法性宗」。如来藏说是五教中的终教，与顿教、圆教，都是「显性」的「法性宗」，只是「显性」的理论与方法，多少不同而已。禅宗是从「如来（藏）禅」来的，所以阐扬这一法门的《楞严经》与《起信论》，虽有「疑伪」的传说，却受到贤首宗与禅宗的尊重。天台宗的四明法智，论定如来藏缘起说为「别理随缘」，「据理，随缘未为圆极」。但同时的孤山智圆，就引用《起信论》，推重为圆极的法门。

宋末以来，中国佛教倾向於融会，如来藏说也就成为大乘的通量。明末智旭是接近天台学的，以为如来藏随缘，是「圆极一乘」。近代太虚大师，晚年讲中国佛学，首列一表，以「佛性」来贯通众生与佛，这样说：「是众生与佛相通的心法。……由此，我们可以看出佛、心、众生的不同，

同时又可以看出众生、心、佛的相通。」大师早年所作的「佛藏择法眼图」、「如来藏心迷悟图」，都是以如来藏、佛性为宗本，来说明或融贯一切的。如来藏说，可说是中国佛学的主流！

依此去观察，如贤首宗说「性起」，禅宗说「性生」，天台宗说「性具」，在说明上当然不同，但都是以「性」——「如来（界）性」、「法（界）性」为宗本的。这一法门，经中国佛教学者的融会发挥，与原义有了相当的距离，但确乎是中国佛教的主流，在中观、唯识以外，表示其独到的立场与见解。

（《如来藏之研究》，页1-3）

**印顺(4)** 佛性——如来藏・我，唯有佛能圆满的了了知见，十住地菩萨，也还是「如来既说，即便少见」，是听佛说而後才知道的。这是「随顺（佛说的）契经，以信故知」，也就是信佛所说的，才知道自己身中有佛性。十住地菩萨起初也是「闻信」，後來还是雾里看花，不大明了的。从信仰理想而来的佛性说，在经典中，是成立在众多的譬喻与仰信之上的。这一特色，是如来藏说早期经典所一致的。如《不增不減经》说：「此甚深义，……声闻、缘觉所有智慧，於此义中，唯可仰信，不能如实观察」（《大正》16. 467a）。《无上依经》说：「惟阿毗跋致（不退转）菩萨与大法相应，能听能受能持，（餘）诸菩萨、声闻、缘觉，信佛语故，得知此法」（《大正》16. 470c）。《胜鬘经》说：「如来藏者，一切阿罗汉、辟支佛、大力菩萨，本所不见，本所不得」；「汝（胜鬘）及成就大法菩萨摩诃萨，乃能听受；诸餘声闻，唯信佛语。……於諸深法不自了知，仰推世尊，非我境界，唯佛所知」（《大正》12. 221c、222c）。这是说，要成就大法的不退菩萨，才能於佛性听闻受持，从实行中去见佛性的少分，其他的只能仰推佛说，信仰而已。对听众来说，不退菩萨是少有的，这只是适应一般「信增上者」说的。所以中观派（Mādhyamika）与瑜伽行派（Yogācāra），都说如来藏说是「不了义」的。但在「信增上者」，那真是契理契机，真是太好了！

如来藏说是适应「信增上」的，所以对生死流转与涅槃解脱，依无常无我的缘起（pratītya-samutpāda）而成立的佛法（「佛法」，「大乘佛法」的中观与瑜伽行），不能信解的，听说如来藏，就能欢喜信受了。因为从生死（一生又一生的）流转，经修行到成佛，有了常住的如来藏我（佛性），那就是生命主体不变。如「伎儿」从後台到前台，不断的变换形相，其实就是这个伎儿（《楞伽经》说：「犹如伎儿，变现诸趣」）。从前生

到後生（生死流转），从众生到成佛，有了如来藏我，一般人是容易信受的。如来藏我，与一般信仰的我、命、灵、灵魂，也就接近了一步。如来与如来藏（我），与印度神学的梵（brahman）与我，也是相当类似的。如来藏（佛性，如来界）说，不只是说众生本有佛性，也是众生与如来不二的，如《不增不减经》（《大正》16. 467a—b）所说：

「众生界者，即是如来藏；如来藏者，即是法身。……此法身过於恒沙无边烦恼所缠，从无始世来，随顺世间，波浪漂流，往来生死，名为众生。」

「此法身，厌离世间生死苦恼，……修菩提行，名为菩萨。」

「此法身，离一切世间烦恼使缠，过一切苦，……离一切障，离一切碍，於一切法中得自在力，名为如来。」

《华严经》所说，一切众生心相续中，具足如来智慧，是重於「心」的。《如来藏经》等所说，众生身中，有智慧、色相端严的如来，是（通俗化）重於（如来）我的。二说虽小有差别，而都表示了真常本有。《如来藏经》等传出的如来藏说，与心性本净——自性清净心

（prakṛti-prabhāsvara-citta）说合流了，如《央掘魔罗经》说：「若自性清净意，是如来藏，胜一切法，一切法是如来藏所作。」（《大正》2. 540a）（中略）

这样，「自性清净如来藏」，与「自性清净心」，是一体的异名。这二者，本来是有共同性的：众生心性本（光）净，而客尘烦恼所染；如来藏也是自性清净，而客尘烦恼、上烦恼所染（或说「贪嗔痴所覆」，「在阴界入中」）。同样是自体清净，为外铄的客尘所染，所以二者的统一，是合理而当然的。

（《华雨集》（三），页172-175）

**印顺(5)** 如来藏是众生身内的如来知见、力、无所畏等大智慧聚，也是众相（三十二相）具足的如来身，结跏趺坐，与佛没有不同。这样的如来藏，难怪《楞伽经》中，提出一般人的疑问：这不就是外道的神我（ātman）吗？

如来藏我，《大般涅槃经》（前十卷）是从如来常住大般涅槃而说到的。如来的般涅槃，是「常乐我净」的涅槃，是法身常住，寿命无量的。常住是超越时间的，也就不离时间，什麼时间都是如此的。从如来常住，引出众生本有如来，就是如来藏我。如来藏是我，如《大般涅槃经》等说：

1. 「佛法有我，即是佛性」；「我者，即是如来藏义。一切众生悉有佛性，即是我义。」（《大正》12. 407a—b）
2. 「我者，即是佛义」；「我者，名为如来。」（《大正》12. 377b、c）
3. 「若勤方便，除烦恼垢，尔乃得我」；「常住安乐，则必有我。」（《大正》9. 297a、296c）
4. 「一切众生皆有如来藏我，……断一切烦恼，故见我界。」（《大正》2. 539c-540a）

依《大方等如来藏经》，可见佛性〔界〕（*buddha-dhātu*），佛藏（*buddha-garbha*），如来性——如来界（*tathāgata-dhātu*），都是如来藏的异名。一切众生有如来藏（佛性），离一切烦恼，显出如来法身，也就是「见我」、「得我」；我，正是如来的异名。从如来涅槃果位，说到众生位的如来藏（或「如来界」）我，我是生死流转中的我，还灭涅槃中的我，「生佛不二」。（中略）

如来藏就是佛性。约众生位说。众生身心中的如来藏。是如来那样的相好庄严，如《经》上说：

1. 「一切众生贪欲恚痴诸烦恼中，有如来智、如来眼，如来身，结跏趺坐，俨然不动。」（《大正》16. 457b—c）
2. 「如来性（界）是无作，於一切众生中，无量相好，清净庄严」；「佛性於一切众生所，无量相好，清净庄严。」（《大正》2. 525b、526b）
3. 「一切众生悉有佛性，无量相好，庄严照明。」（《大正》9. 297b）

如来藏是有色相的，等到离一切烦恼，安住大般涅槃的如来，当然不是二乘那样的灰身泯智，而是色相庄严的。如《经》上说：

1. 「涅槃者，名为解脱。……言非色者，即是声闻、缘觉解脱；言是色者，即是诸佛如来解脱。」（《大正》12. 391c—392a）

717

2. 「常解脱非名，妙色湛然住，非声闻缘觉，菩萨之境界。」（《大正》9. 292c）
3. 「虚空色是佛，非色是二乘。解脱色是佛，非色是二乘。」（《大正》2. 527c）

4. 「一切诸如来，解脱有妙色。」（《大正》2.531c）

5. 「如来妙色身，世间无与等。……如来色无尽，智慧亦复然。」（《大正》11.673a）

「初期大乘」经，重於甚深智证的，如《般若经》，与文殊(*Mañjuśrī*)有关的圣典，观佛如观虚空；佛是不能於色声相好中见的，被称为「法身无色说」。以如来藏、佛性等为主流的「後期大乘」经，可说是继承大众部(*Mahāsāṃghīka*)「如来色身无有边际」的信仰而来；受到重信的念佛三昧(*buddhānusmṛti-samādhi*)所启发，形成「法身有色说」。法身相好庄严，因位本有的如来藏与佛性，当然也是有色了。

如来藏是「我」，「有色」而外，不空(*aśūnya*)是一重要意义。（中略）

空如来藏(*sūnya-tathāgata-garbha*)，指覆藏如来的一切烦恼，烦恼与如来藏是别异的，可离的，不相应的，如宝珠上的尘垢一样。覆藏如来的烦恼是空的，并非说如来藏是空的。不空如来藏

(*aśūnya-tathāgata-garbha*)，指与如来藏不离不异的不思议佛法，也就是与如来藏相应的（称性）功德；这是不可说空的。依《胜鬘经》意：如来藏为烦恼所覆（烦恼是生死根本）而成生死，与清净功德相应而显出法身，如来藏已成为迷悟、染净的依止。（中略）

初期如来藏说的特点，是「我」、「有色」、「不空」、「所依」。

（一）「我」到底是多少神化的，所以《不增不减经》（称为众生、菩萨、如来），已不再提到了。

（二）如来藏的空与不空，是有为行与无为功德，对立而不能说「空即不空，不空即空」，与「染净一如」说不同。

（三）依、持、建立是能作因(*kāraṇa-hetu*)，所以不能说如来藏生一切法。

（四）如来藏说重在色相庄严的如来，在众生身中，本有如来藏。如来是真实、常住不变，是无为法，以此为信佛者的理想，所以对以前所说的佛法，一一的引归如来。说归依三宝而唯是「一依」——依佛；说四谛而唯是「一谛」——（无为）灭谛；说凡圣而唯是「一界」——如来界（因位名「众生界」）；说五乘佛法而唯是「一乘」——佛乘；说三乘涅槃而唯是一涅槃——如来涅槃。仰信果德，「生佛一如」，初期的如来藏说，受《法华》与《华严》的影响极深！

在如来藏说流行中，与自性（或译「本性」）清净心（prakṛti pari śuddha-citta, prakṛti prabhāsva-citta），也就是与心本性清净结合起来。《胜鬘经》称如来藏为自性清净藏（prakṛti -pari śuddhi a-garbhā）。又说：「（自）性清净心，难可了知；彼心为烦恼染，亦难了知。」《不增不减经》说：「我依此清净真如、法界，为众生故，说为不可思议法自性清净心」。「心本清净，为客尘所染」，出於《增一阿含经》——大众部（Mahāsāṃghika）、分别说部（Vi bhaj yavādin）系的诵本（说一切有部本，缺）。在部派中，如「前後一觉论者」，「一心相续论者」，心性本净的「分别论者」，早已主张前後心相续的，是一是净了。心性本净为烦恼所染，与本有清净如来藏而为烦恼所覆藏，意趣非常接近，所以如来藏也就被称为自性清净心了。如来藏而称为自性清净心，与真我与真常心思想的合流。论师们是引向心性本净的，说如来藏是真如的异名而色相庄严的如来藏我，仍在神秘、通俗的信仰中流行。

如来藏的本义，是众生身中，有如来那样的智慧与色相庄严，「生佛不二」，众生只是为生死法所隐覆而已。如来藏是人格化的；与大众部系中，「世间法虚妄，出世法真实」的思想相近，与「生死即涅槃」说是不同的。但在思想发展中，如来藏融合了心性本净说，也与真如等相结合，如《胜鬘经》说：「有二种如来藏空智」。空智是「空性智」（śūnyatā-jñāna），《胜鬘经》是依空性智，而说空与不空的。空性智是：「无有如外智，无有智外如」，「如智不二」的实体；依此而说与有漏杂染不相应——空，与无漏清净法相应——不空。这就是《不增不减经》三种法中，「如来藏未来际平等恒及有法者，即是一切诸法根本」。

瑜伽行派（Yogācāra）以真如——空所显性解说如来藏，以真如所有无为功德解说不空，似乎会通了，而其实是貌同神异的。《胜鬘经》说如来藏为空性智，所以後起的中观者（Mādhyamika），有的也附和而不自觉了。说如来藏是自性清净心，六识等七法刹那（kṣaṇa），开始了如来藏与生灭识的关联，发展成後起的「真常唯心论」。

总之，如来藏者以空性智融摄「空」义，以如来藏心融摄「唯识」义。印度的大乘论义，中观与唯识，被融摄在如来藏说中，为印度大乘学的又一大系统。如来藏说比附於中观、瑜伽而发展，一般还以为大乘只有中观、瑜伽二家，那是受到专重论议的影响了！

（《印度佛教思想史》，页168-176）

**印顺(6)** 如来藏说的兴起，是「大乘佛法」的通俗化。如来，也是世俗神我的异名；而藏（garbha）是胎藏，远源於《梨俱吠陀》的金胎（hi rārya-garbha）神话。如来藏是众生身中有如来，也可说本是如来，只是还在胎内一样，没有诞生而已。大乘以成佛——如来为目标的，说如来本具，依「佛法」说，不免会感到离奇。但对一般人来说，不但合於世俗常情，众生身中有如来，这可见成佛不难，大有鼓励人心，精勤去修持实现的妙用。称之为「藏」，又与印度传统神学相呼应，这是通俗而容易为人信受的。传说南印度的毗土耶那竭罗（Vi dyānagara）地方，如来藏的偈颂，童女们都会吟咏歌唱呢。

如来藏、我的思想，适合世俗常情，一般人是乐意接受的，但对「佛法」来说，是一更大的冲击！部派佛教也有立「不可说我」、「胜义我」的，但只是为了说明流转中的记忆与作业受报，不是所迷与所证的如实性。而且，（胎）藏与我，都从婆罗门教（Brahmanism）的教典中来，这不是向印度神教认同吗？依佛经说，当然不是的。我，是过去佛所说而传来的，世间虽听说有我而不知我的真义。现在说（众生位上）如来藏我，（佛果位上）常乐我净的我，才是真我。《楞伽经》也明白的说：「开引计我诸外道故，说如来藏。」为了摄化外道，所以说如来藏我；如来藏我与印度固有宗教，是有关系的。依佛法说，这是适应世间的妙方便，但在一般人，怕有点神佛莫辨了！

（《印度佛教思想史》，页162-163）

**吕激** 如来藏义（藏谓胎藏，佛由是而生也），可谓《楞伽》一经之心要，全经辗转返复，不外发挥此义。非独《楞伽经》然也，全体佛法无不如此（全体佛学均建立在心性本净一义上，如来藏即大乘经所以谈心性本净者也），故学佛者先须知此。如来藏者心也，是心何心耶？即众生平常之心，非於此外有一特殊心也（切莫心外觅心）。於此应注意者，真正佛说最平淡无奇，故说此心即如来藏，识得此心即可成佛。伪说乃谓此心之外另有真心。如《楞严经》开首，佛告阿难，不知真心乃受轮回之苦。《起信》发端，另立如来藏心。皆故意作态，说成虚无飘渺，此其所以为伪也。若将此心说在自己平常心上，乃是真正佛说。

如来藏既不离平常心，何以众生皆不觉知？又众生云何不得此心之用而一切成佛耶？於此须知平常心有浅深之殊。本经以海水喻心，即谓其深渊难测也（本经颂云〔卷一首〕：譬如巨海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，

无有断绝时，藏识海常住，境界风所动，种种诸识波，腾跃而转生。初喻後法其意易知。此云藏识即阿赖耶，即如来藏，《楞伽》、《密严》均视如来藏与阿赖耶为一也）。吾人现前所能自知之心相，只是心之表面，犹海上波涛，但是转识而已，如来藏心相如在海水深处，须澄静到底方能领会，常人心思浮动随波逐流，乌能自知哉？（此谓意识内证也，赖耶见分微细不可知，亦无自觉）然此深心平时虽不见，却非无有。即凭此心得以成佛，离此别无入处。但此心相未明，亦不得入，故一切众生现不成佛也。

谓由此心得以成佛者，须善识此心相。如何识此心相？须先明白佛说此心之本意。若不得其善巧说意，反为大病。今举《楞伽》〈如来藏〉一章经文，即申明佛说用意，由此而明心相也。此无他，不误认「如来藏」同於外道所说神我而已（神即我，有时译神，有时译我，有时连称神我）。（中略）

（一）如来藏就境界而言。本经（《楞伽经》）云离妄想无所有境界如来藏门是也。心有能知，有所境，所境在内（内境）而不在外。克实即离妄想无所有境界，如来藏由此境相立名也。常人於此忽略，而以如来藏为玄妙莫测，又说向能边心相去，乃有本来觉悟等讹传之说。不知如来藏必从境相言，而後说空乃至自性涅槃等名，方能安得上也（能知等何尝无「空」等义，亦必於其转为境界时其义乃现。大乘五法之立所知境界为真如（空性等），未可乱也，五法乃般若、瑜伽所共，亦不可不知）。

（二）如来藏就染位而言。心相续不断，故有位次可言，《楞伽》、《深密》二经说心，以海水暴流为喻，皆谓其相续也。以位言，有染、有染净、有净，如来藏相则在染与染净位说之也。是佛因位，故谓之藏；不然，直名之如来可矣。经中说具三十二相入一切众生身中为垢衣所缠，染位之意，岂不分明（以其谈染位，故无能知之智慧在，而必从境相本具以言如来藏也）。

（三）如来藏就性寂而言。如来藏说境界，说染位，自必说道性寂，性寂者即经云不生不灭本来寂静自性涅槃也（此本作一句读，故可以二字括之）。若非境界离一切分别之相，有何寂之足云（无相即无所惑乱而自显真，故云寂也，寂非不动之谓）。若非染位（由方来显果，而知此时因相之存），又何性之可言（有果，乃知自性本然，以成其因性，非已然之谓）。故说性寂者，乃由果推因之谈，以能成佛，推其本来清净也（此如孔言性近习远，凡习善者皆能作圣，推知人性之善相近也）。此种境界，有知乃见，无知亦存，以其不待知而成（有佛无佛法性法住也），故以寂

字形容。寂者原来与一切分别无涉也（原来不相干者，毕竟不相干）。原来如是，故亦谓之如。以是，如来藏者岂异心哉，即现在吾侪所有具此净相之心而已。知此，方得本心，方是学佛初步。



最後附图明之：此图，表示吾侪当下之心。此心无一刻离执，能边起执，所边即是染相。虽表面是染，而深处净相仍存（即由内证所得离言相，原与分别无涉者。此非赖耶见分所得，不知如佛境故。谓此为净者，以其相同於清净法界也，清净法界即心相圆净诸佛所证者也）。依此能趋无上觉，亦即於此安立如来藏名，而後众生与佛乃有径路可通，此点极要。

由是，用功之道应使净相日现，以引生正智日明（正智即能知净相者，染位但有其种，本有无漏，指此而言）。此非可由揣摩正智下手，更不可误解原来具有此智而漫谈返本。

净相之现无别方便，多闻（闻言教）熏习而已（大乘小乘、《般若》、《瑜伽》，凡真正佛说，无一非闻熏下手，般若功夫始终不离善友，始终闻法无怖，始终较量功德，二分文末且以《常啼》、《法上》二品结之，其意可见，非是瑜伽乃说闻熏也。正智决非凭空可以自发，《法华》明佛之知见，必有待於开示悟入，非自发也）。

凡佛圣所说，无非阐明净相，藉此闻熏逐事实践思维显发（思即反求，所以求者，谓闻圣说，而所求者，《般若》云求一切智智也），长养其智（《瑜伽》说正智从真如所缘缘种子生，亦即此义）。取喻於迩，致知在格物，物格而後知至也，及其至时，无先後，而因果次第不可乱。展转增

胜，所谓净相日现，正智日明也。净相既现，能即无执，无执即是般若，般若圆满乃是菩提（般若与菩提以因果判，亦不可乱）。故以净相为枢纽，最後证等正觉而法界显现，则心之彻底发露也。学佛得入处，唯此而已，岂有不传之秘哉？佛以是说如来藏，今即以是解佛说。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页257-258、262-265）

ysl c-p0725如来藏我 中册

## 如来藏我

**印顺** 如来藏我，是《大般涅槃经》说的。从如来常住，说到如来藏我，我是「常乐我净」——四德之一，是如来大般涅槃（mahā-parinirvāṇa）的果德。如来常住，所以说众生本有如来藏我：「我者，即是如来藏义；一切众生悉有佛性，即是我义。」我，如来藏，佛性（buddha-dhātu），约义不同而体性是一。《楞伽经》（世亲同时或略迟集出的）近於瑜伽学而倾向唯心说，也觉得「如来藏我」，太近於印度神学的「我」了，所以特加以解释，如《楞伽阿跋多罗宝经》卷二（《大正》16. 489a—b）说：

「世尊修多罗说：如来藏自性清净，转三十二相，入於一切众生身中。……云何世尊同外道说我，言有如来藏耶？」

「大慧！我说如来藏，不同外道所说之我。大慧！有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃……，如是等句说如来藏已，如来应供等正觉，为断愚夫畏无我句故，说离妄想无所有境界如来藏门。……开引计我诸外道故，说如来藏，令离不实我见妄想。……为离外道（我）见（妄想）故，当依无我如来之藏！」

《楞伽经》以为：如来藏是约真如、空性等说的，与无著、世亲论相同。《大般涅槃经》说：为声闻说无我（nirātman），使离我见，然後开示大般涅槃的大我：如来藏我是比无我深一层次的。《楞伽经》意不同：愚夫、外道都是执有自我的，「畏无我句」的，如说无我，众生不容易信受。为了摄引外道，所以说如来藏（我）。如外道们因此而信受佛法，渐渐了解真如、空性等，「离妄想无所有境界」，就能远「离不实（的）我见妄想」。说如来藏，与「佛法」说无我一样，不过不是直说无我，而是适应神学，方便诱导「计我外道」，称真如为如来藏，故意说得神我一样。说如来藏的意趣如此，所以结论说：「当依无我如来之藏」。

(《印度佛教思想史》，页284-285)

ysl c-p0727如来藏经 中册

## 如来藏经

**印顺** 继承《华严》的〈如来性起品〉，以如来藏(tathāgata-garbha)为主题而出现於大乘佛教界的，是《如来藏经》。这是对以後的大乘佛教，有极深远影响的譬喻集。僧 《出三藏记集》，说到晋惠帝时（西元290—306），法矩译出《大方等如来藏经》；《旧录》作《佛藏方等经》。《如来藏经》的传来中国，与竺法护(Dharmarakṣa)所译「华严部」的《如来兴显经》、《渐备一切智德经》；「大集部」的《大哀经》（〈陀罗尼自在王菩萨品〉与〈序品〉的旧译）等同时。可见《如来藏经》的杰出，约与这几部经同时，可能多少迟一些，成立於西元250年以前。法矩所译的经本，已经佚失了，现在存有东晋·佛陀跋陀罗(Buddhabhadra)的《大方等如来藏经》，唐·不空(Amoghavajra)所译的《大方广如来藏经》。传说本经是如来成道十年所说，表示比佛成道时所说的《华严》要迟些吧！

经文一开始，佛就现神变，象徵了这一法门，如《大方等如来藏经》（《大正》16. 457a—b）说：

「世尊於梅檀重阁，正坐三昧而现神变：有千叶莲华，大如车轮，其数无量，色香具足而未开敷，一切花内皆有化佛。……一一莲花放无量光，一切莲花同时舒荣。佛神力故，须臾之间，皆悉萎变。其诸花内，一切化佛结跏趺坐，各放无数百千光明。……见佛百千亿，坐彼莲花藏。」

神变所现的无数莲华，华内都有化佛，华开了，又萎谢了，一切佛都显现出来，坐在「莲华藏」上。这与《华严经》的「华藏」相同，「华藏」在唐译本中，作「华胎」，正是莲华没有开以前，华内已有的莲实。这一神变所表徵的意义，就是众生身中有佛，经修持而显现出来。为了开示这一神变的意义，举九种譬喻：一、萎华有佛；二、蜂群绕蜜；三、糠粃梗粮；四、不净处真金；五、贫家宝藏；六、壳内果种；七、弊物裹金像；八、贫女怀轮王；九、铸模内金像。

九种譬喻中，萎华有佛，是如来在「华藏」中，也就是名为「如来藏」的根本喻。其他，贫贱女怀轮王，出於《宝积经》。《十地经》的金喻与

宝喻，本经共有四喻：不净处真金，贫家宝藏，弊物裹金像，铸模内金像，都只表示如来本有，而没有《十地经》所说的冶链意义。蜂蜜、糠梗、果种喻，为本经独有的比喻。这九种譬喻，後代论师——《宝性论》主解说为如来藏为九类烦恼所染，然九喻的共同意义，是在众生烦恼身中，有清净如来。到底众生身中的如来（胎）藏，是怎样的呢？如《大方等如来藏经》（《大正》16. 457b—c、458b、458c、459a）说：

「一切众生，贪欲恚痴诸烦恼中，有如来智、如来眼、如来身，结跏趺坐，俨然不动。……有如来藏常无染污，德相备足，如我无异。」

「如来知见、力、无所畏，大法宝藏，在其身内。」

「彼如来藏清凉无热，大智慧聚，妙寂泥洹，名为如来应供等正觉。」

「佛藏在身，众相具足。」

如来藏是众生身内的如来知见、力、无所畏——大智慧聚，也就是妙寂的涅槃。然依第一则说，如来藏不但是如来智，也是如来身、如来眼（众生具足），结跏趺坐，与佛没有不同。正如《楞伽经》引经所说：「如来藏自性清净，转三十二相，入於一切众生身中。」这样的如来藏，与如来同样的相好庄严。众生身内有这样的如来藏，难怪《楞伽》会上，提出一般人的怀疑：这样的如来藏，不就是外道的神我吗？

《华严经》的华藏法门，重重无尽，事事无碍，表显出宏伟庄严的佛德。这是菩萨所仰望，菩萨进修的理想。卢舍那——毗卢遮那（Vairocana）是：「无量劫海修功德，供养十方一切佛，教化无边众生海，卢舍那佛成正觉。」广大圆满的佛德，要从无量劫海的自利利他中来，在佛教思想上，胜过声闻的急求己利，有其不朽的价值！这样功德圆满的佛，虽多少适应印度的神教，但「无量劫海修功德」，虽钦仰信受，而终觉得不容易成就！如来藏法门，承「一切众生同有如来智慧德相」，而更具体的通俗化，一连用九种譬喻来譬说，使人人觉得身相庄严的如来，就在自己身中，现现成的不离自身，而容易激发愿求修持的精进。西藏·多拉那他（Taranatha）的《印度佛教史》说：南印度毗土耶那竭罗（Vi dyānagara）地方，《如来藏经》的偈颂，连童女们都会吟咏歌唱。佛教的通俗化、大众化，如来藏说的确有不容忽视的力量！

（《如来藏之研究》，页110-113）

## 牟子理惑论

**呂澂** 《牟子理惑论》通称《牟子》，「理惑」之名见於书的自序。唐·神清《北山录》说：「理惑」原名「治惑」，是为避唐高宗李治的讳而改的。这仅是神清个人的说法，不一定可靠，因为书内用到「治」字的地方并未改动，而且我们也未从以前的著录中看到过「治惑」的字样。

这部书原收在陆澄《法论》中，只知作者姓牟，无名字，书名下有一副题为「一云苍梧太守牟子博传」。似乎作者姓牟名子博，书是被看成为记传体。此後，《隋书》〈经籍志〉将此书收在儒家著录中，说《牟子》两卷，牟融著。牟融，是汉章帝时的太尉。但《隋书》只有这样一个目录，且归为儒家撰，是否就是这里所说的《牟子》，很难肯定。由於《隋书》出现了这一条，新旧《唐书》也跟著作了同样的记录。

到了明末刻《方册藏》，遂把《理惑论》归入牟融名下。由於这刻本把牟子定为牟融後，从而引起了人们的注意。第一个发表意见的是明末胡应麟，他在《四部正讹》里指出《理惑论》的牟子不是牟融。据他说，牟融是明帝以前的人（这是胡应麟记错了），那时尚无佛教传入，怎会在书中大谈佛教问题呢？因此，此书是伪。据他推测，这是佛教徒根据《隋书》「因儒家有《牟子》而伪撰此论以左右浮屠」。但又说「读其文虽猥浅，而词颇近东京」。东京指洛阳，也即後汉的国都。所以他还相信《牟子》是後汉人作，怀疑得并不彻底。

从明末开始对此书进行考究後，到清代嘉、道年间，讲汉学的人逐渐多起来了，孙星衍编《平津馆丛书》把《牟子》也收了进去。他的学生洪颐[火宣]为之作序，就牟子即牟融是不可信的，牟子博为何许人也，又不可考，所以未题作者名字。其所以收入丛书，是因为它文「近於汉魏」云。

到了近代，梁启超作《牟子理惑论辨伪》，否定牟子真有其人，并认此书为後世伪造，批评它内容既伪，文字也坏，「为晋六朝乡曲人不善属文者所作」。这就走向极端，引起了别人的反对。最初反对的是周叔迦，後来是胡适之、余嘉锡等。汤用彤先生也认为此书是真的。

在日本，也有许多不同的议论。开头，山内晋卿认为是真的，他根据的是明清人的说法；继之，常盘大定认为是假的；福井康顺反驳了常盘而加以肯定；之後，松本文三郎又驳了福井仍予以否定。在西方，例如法国

人也有争论，马司帛洛讲汉明求法一事，曾议论过《牟子》而认为是假的，伯希和则以为是真的（见冯承钧译《西域南海史地考证译丛》第四编）。

总之，《牟子》的真伪至今尚无定论。据我们看来，应该属於伪书。从各家的辩论综合来看，有这样一些现象：

第一，肯定为真的，认为〈自序〉中举出的历史事实非但与其他史书记载相符，而且有补充史书漏载之处（如说「牧弟豫章太守为中郎将笮融所杀」等），如不是当时确有其人，是无法记叙的。又作者自云居交州，并记载了交州的学术情况，这也是可能的，因交州原在河内以北，属交州治，本是当时内地避乱的场所，由於他们提倡文教，遂成为内地避难人士集中之区，学者们在那里进行儒释道的辩论，也是有条件的。

具体说来，作者讲述的口吻，也不像後世人的，例如，只讲黄老而不讲老庄，这就是後汉以前的语气。只有到了魏晋玄学的兴起，庄子才因为内容丰富而被推崇起来。又道家与道教也不一样，最初道家与神仙家也是有区别的，尔後才合而为一，本书中的这种分别就很严格。再就更细小的事情说，那就更多了，如避讳，改鲁庄公为鲁严公，即是避明帝刘庄的讳。另外，《牟子》三十七篇与《道德经》三十七篇似乎也不是偶合。因此，凡论证《牟子》为真的资料，多半与道家有关。

第二，否定它的人，其论证多半与佛家有关，因为它使用的佛家材料都有可疑。例如，开头讲佛传时，说佛十九岁出家，这就与当时一般讲二十九岁出家的说法不一样，十九岁之说，只见於《太子瑞应本起经》，而此经在吴·支谦时才有译本，作者岂不是在吴代之後。又所记太子须大拿的故事，原出《六度集经》，经为吴·康僧会译，也是以後的事了。作者自称为汉献帝时人，即二世纪末，而这些书的翻译都在三世纪中，相差五、六十年；说《理惑论》是作者晚年所写，牟子长寿，尽管可疑，还勉强说得过去。可是书内又记载了佛於二月十五日涅槃，也与一般的二月八日、四月八日的说法有异。

此外，还讲到「僧人以酒肉为上戒」，在大乘修断肉时才戒肉，小乘并不断肉。这些说法只是在《大涅槃经》译出後才有的，而此经的译出就更晚了，是在五世纪初。根据以上两方面的证据，也有人疑惑《牟子》原属道家的书，如〈自序〉中说：「於是锐志於佛道，兼研老子五千言」，这句话与上下文是不连贯的，只有删去其中的「佛」、「兼」二字才通顺。换句话说，作者到了交州就专门研究老子，此书就是以道家立场进行争辩

的著作。如果说它是为佛家辩论的书，内容很不相称。恐怕是偷梁换柱，被后人把佛教的材料加了进去，成为替佛教辩论的著作了。

总之，作者决非汉末时人，当时佛家的学说不会有书内记载的情况。此书应该出於《四十二章经》之后，陆澄集《法论》之前，约当晋宋之间（松本文认为可能在宋齐之间，今不取其说）。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2471-2476）

ysl c-p0736究竟一乘宝性论 中册

## 究竟一乘宝性论

**印顺(1)** 《宝性论》的「本论」，传说是弥勒（Maitreya）造，《释论》是无著（Asaṅga）造，或说世亲（Vasubandhu）造，而中国所传，本释都是坚慧（Sāramati）造的。北凉·道泰所译的《入大乘论》，也是坚意（坚慧的异译）造的，《论》中引：「密藏经中说：如来法身住於一切众生身中，光影外现，犹如净彩裹摩尼珠，无所障蔽」，也是如来藏（tathāgata-garbha）说。在传说中，《宝性论》是弥勒、无著或世亲造，表示了与瑜伽（Yoga）学派的关系，至少与《大乘庄严经论》有关。《大乘庄严经论》的作者，传说为弥勒，或说无著，或说本颂是弥勒造，世亲造释；与《宝性论》的作者，同样的传说纷纭。

从《宝性论》的内容来观察，《宝性论》与《庄严论》，有些偈颂是一致的，如：

《宝性论》：「如清净真空，得第一无我；诸佛得净体，是名得大身。」  
（《大正》31. 829c）

《庄严论》：「清净空无我，佛说第一我；诸佛我净故，故佛名大我。」  
（《大正》31. 603c）

《宝性论》：「如空遍一切，而空无分别，自性无垢心，亦遍无分别。」  
（《大正》31. 832b）

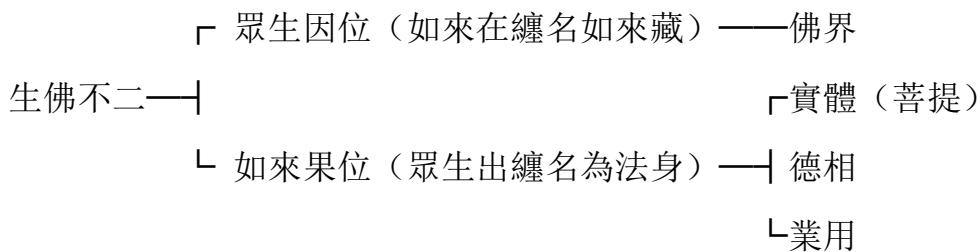
《庄严论》：「如空遍一切，佛亦一切遍，虚空遍诸色，诸佛遍众生。」  
（《大正》31. 603a）

又如《宝性论》说：「大乘信为（种）子，般若以为母，禅胎大悲乳，诸佛如实子。」《庄严论》约第一义发心说：「生胜由四义者，一、种子

胜，信大乘法为种子故；二、生母胜，般若波罗蜜为生母故；三、胎藏胜，大禅定乐为胎藏故；四、乳母胜，大悲长养为乳母故。」虽文句不同，意义是完全一致的。在文句的类似以外，还有论法的一致，如《宝性论》以十义分别如来界（*tathāgata-dhātu*），前六义是：「一者，体；二者，因；三者，果；四者，业；五者，相应；六者，行。」又说：「体等六句义，略明法性体……，次第三时中，说三种名字。」依《论》说：「时差别」等后四义，是依前六义所明的法性，再作「时差别」等分别的。这六义分别，正是《大乘庄严经论》所用的论法。（中略）

《宝性论》立四章：佛界（*buddha-dhātu*），佛菩提（*buddha-bodhi*）佛德（*buddha-guṇa*），佛业（*buddhakarman*），可见是以佛果为主题的。佛菩提是佛的体性，从如来常住大般涅槃（*mahā-parinirvāṇa*）而来的如来藏说，重在般涅槃，《宝性论》依「菩提」来说，与瑜伽学相同。菩提是佛的体性，佛德是佛的德相，佛业是佛的业用；所以这是从佛的体、相、用，或实、德、业——三方面来阐明佛果。这部分，是依大乘经，如《华严》、《大集经》等而说的。众生所以能成佛，由於「一切众生有如来藏」。

如来藏与佛的关系，如《胜鬘经》说：「如来成就过於恒沙具解脱智不思议法，说名法身。世尊！如是法身不离烦恼，名如来藏。」《大法鼓经》说：「一切众生悉有佛性，无量相好庄严照明。……诸烦恼藏覆如来性，性不明净，若离一切烦恼云覆，如来之性净如满月。……若离一切诸烦恼藏，彼如来性烦恼永尽，相好照明，施作佛事。」如来藏的种种譬喻，说明如来（*tathāgata*）或法身（*dharma-kāya*），在烦恼中就是众生如来藏；众生的如来藏，如离却烦恼，就名为如来或法身。从如来常住，说到众生本来如此，说一切众生有佛性——佛界，佛藏（*buddha-garbha*），一切众生有如来藏或如来界（如来性*tathāgata-dhātu*）。肯定的说：佛与众生的体性，是无二无别的，只是在缠与出缠而已。说明这一论题的，就是佛界。《宝性论》四章，应这样的去了解：



《宝性论》是依经而造的。「本论」所依据的，「佛界」的主题，是依《如来藏经》的（九种譬喻在内）。此外，「佛界」十义中的「因」义，

见於《大乘庄严经论》；「果」义，出於《大般涅槃经》；「业」义，出於《胜鬘经》；「无差别」义，出於《不增不减经》；这都是明显而可见的。「佛德」的六十四种功德，依於《大集经》的〈宝女品〉。「佛业」的九种譬喻，出於《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》。「佛菩提」立八义：实体，因，果，业，相应，行，常，不思议。《释论》说：「行、常、不思议者，谓三种佛法身，无始世来作众生利益，常不休息，不可思议。」行、常、不思议，同明佛的三身，所以与《大乘庄严经论》〈菩提品〉，以性，因，果，业，相应，位（三身）——六义，说明「诸佛法界（最）清净」，是完全一致的。「佛菩提」八义，与《庄严经论》相同；而《庄严经论》的「生胜由四义」（信、般若、禅定、大悲），及「一切无别故，……名为如来藏」偈，都被编入「佛界」：《宝性论》确定是参考了《庄严经论》的。

（《如来藏之研究》，页159-164）

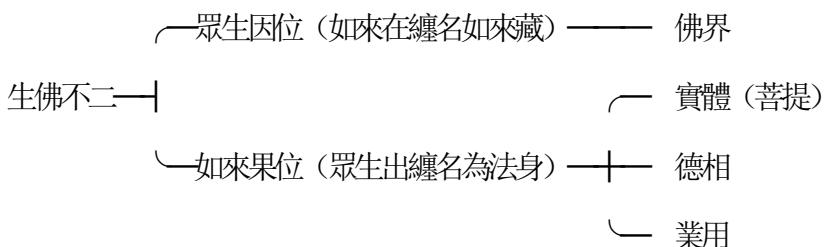
**印顺(2)** 代表如来藏说主流的，汉译有一经二论。

（一）《究竟一乘宝性论》，魏·（西元508年来华的）勒那摩提（Ratnamati）译，四卷，坚意（Sthitamati）造。有说是世亲（Vasubandhu）造的，西藏传说是弥勒（Maitreya）论。（二）《法界无差别论》，唐·提云般若译，也是坚意造的。（三）《无上依经》，二卷，梁（西元555年顷）真谛（Paramārtha）译。《无上依经》，被编入《胜天王般若经》（梁·太清二年，即西元548年传来），即《大般若波罗密多经》第六会。

《究竟一乘宝性论》，有「本论」与「释论」。「本论」偈的内容，所依据的经典，显然可见的是：《大般涅槃经》〈前分〉，《如来藏经》，《不增不减经》，《胜鬘经》，《大集经》的〈宝女品〉，《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》（西元501年初译）。「本论」以体，因，果，业，相应，行——六事，说明如来藏与菩提（bodhi），显然的引用了无著（Asaṅga）的《大乘庄严经论》；与《大乘庄严经论》的〈菩提品〉，关系极深！《宝性论》立有垢真如（samalata-thata），无垢真如（nirmalata-thata）；转依（āśraya-paravṛtti）；三身——实体身（svabhāvika-kāya），受乐身（sambhogika-kāya），化身（nirmanīka-kāya）；二障——烦恼、智（所知）障（kleśa-jñeyā-āvaraṇa）；二种（出世间）无分别智（dvi-viśha-jñāna-lokottara-avikalpa）；无漏界（anāsrava-dhātu）等，都是与瑜伽学相合的。但五法，三自性，八识，四智，却没有引用；

不取瑜伽学的种子说，不说唯识所现。这可能是学出瑜伽系而自成一派；更可能是如来藏说者，引用瑜伽学的法义来庄严自宗。（中略）

《宝性论》的主体，是四法：「佛性，佛菩提，佛法及佛业，诸出世净人，所不能思议。」四法是：佛所依止的因——界（dhātu）；圆满证得的（无上）菩提（bodhi）；佛所圆满的一切法（dharma），也就是功德（guna）；利益众生的事业（karman）。《无上依经》也这样说：「如来希有不可思议。所以者何？为界为性不可思议；为菩提为证得不可思议；为功德为法不可思议；为利益为作事不可思议。」《宝性论》初，归依三宝，而以佛为究竟归依处。这是《论》的序分，「释论」以三宝及佛性、佛菩提、佛法、佛事业，合称「七金刚句」。四法中，佛性——佛界（buddha-dhātu），是如来藏异名，是佛所依因；一切众生有此如来界（tathāgata-dhātu），所以众生都能成佛。是一切众生所有的，只是凡圣差别，有不净、有（不净中）净、有究竟清净，而本性是没有差别的。佛界，可说是约众生因位说；如依此而成佛，那末菩提是佛体，佛法是佛的功德，佛业是利益众生的业用，列表如下：



「佛性」章，说明「一切众生有如来藏」，「为烦恼所缠覆」。（中略）

初期的大乘经中，都说一切法空寂，为什麽不说空而说一切众生有如来藏呢？「本论」提出了五点解说：

（一）心性下劣的「有怯弱心」，觉得佛道难行，心生退怯，如知道自心本具如来藏，就能精进不退了。

（二）修学大乘法的，容易「轻慢诸众生」，总以为自己比别人殊胜。如知道如来藏是一切众生所同具的，那就应该像常不轻（Sadāpari bhūta）菩萨那样，逢人就说：「我不敢轻於汝等，汝等皆当作佛」了。这二义，是针对大乘行者说的。

(三) 「执著虚妄法」：小乘学者，分别蕴处界等自性，执虚妄法是有而不能说没有的。如知道如来藏为依，而有生死与涅槃，就不会执著虚妄法事相了。

(四) 小乘行者以为：成佛是非常希有的，多数人（或少数人）是不能成佛的，这是说没有佛性——成佛可能性的，是「谤真如佛性」。如知道依真如说佛性，佛性是一切众生平等共有的，就不会谤真实法了。这二义，是针对小乘人（一分通於瑜伽学）说的。

(五) 「计著有神我」，这是一般人，特别是外道。如《楞伽经》说：「为断愚夫畏无我句」，「开引计我诸外道」，「为离外道见故，当依无我如来之藏。」

不说一切法空而说如来藏的理由，「本论」所说的五义，是相当正确的！「释论」却专在如来藏学上说，失去了适应众生的对治、鼓励、诱化的善巧方便！

《究竟一乘宝性论》与《无上依经》，没有得到中国佛教界的重视，然在印度佛法演化史中，是值得重视的。

（《印度佛教思想史》，页312-314、316-317）

yslc-p0737沉空滞寂 中册

## 沉空滞寂

**印顺** 有人说：佛法讲空太多，使人都沉空滞寂而消极了，所以今後不应再多说空了。实则，空与沉空滞寂是有些不同的。沉空滞寂，本是大乘对小乘的一种批评。到底小乘是不是开口闭口讲空呢？事实上大大不然。不要说一切有部，就是谈空知名的成实论者，及大众系他们，也大分还在说有。说有尽管说有，始终免不了落个沉空滞寂的批评，这是什麼缘故呢？因为他们从无常门出发，厌离心深，既缺乏悲愿，又爱好禅定，於是急急的自求解脱，甚至法也不说一句的去住阿兰若；这才真正的沉空滞寂。

这种消极，并不是说空说坏了的；相反的，大乘的说空，就是要对治这般人的。因为空重知见、重慧学，可以改变这些偏重禅定的人。沉空滞寂，绝不是空病，病在他们對於有的方面用心偏失——悲愿不足，偏好禅

定，急求证入。经中说的阿兰若比丘或辟支佛，就是他们——从自心清净解脱上说，独善也大有可取，不过不能发扬悲愿而利济世间，不足以称佛本怀吧了——。

悲愿较切的圣者们，依於空，不但消极的自己解脱，还注重弘法利人；空、无我，正可以增长其同情众生痛苦的大悲心，加强其入世的力量。大乘批评小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就转不出来了。大乘善用空者、不沉空滞寂者，还是这个空。所以沉空滞寂，不是空的错误；空是不错误的，只是他们不能领会佛陀中道的意趣，还不能实现菩萨的甚深空义。所以，沉空滞寂与恶取空不同，恶取空是对於空的误解，不但不成菩萨，也不能成声闻圣贤。

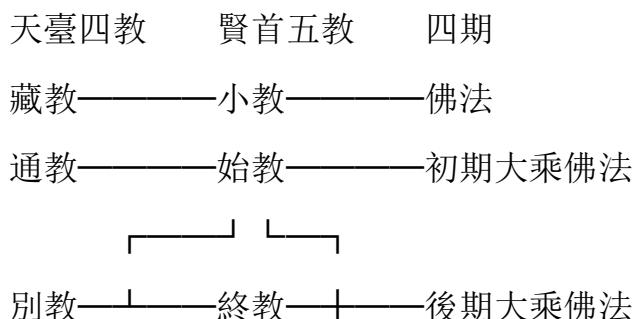
说到这里，我们应该特别认清：第一，说空并不就会使佛法消极；第二，只求自己解脱而不教化众生则已，要化他，就不只是明空而已。空固然是佛法的要旨，但须与其他一切事相配合起来的。单谈理性，不与实际行为相配合，空是可能会沉空滞寂的。不只是空，专重真常妙有的理性而忽略事行，也还是一样的要沉滞消极。独善与兼济的分别，不在於解理，主要在於行为的不同。

（《性空学探源》，页10-12）

ysl c-p0738判教 中册

## 判教

**印顺** 古德的判教，以天台、贤首二家为最完善。但古德是以一切经为佛说，依佛说的先後而判的，如古代的五时教，《华严经》的三照，如作为出现於历史的先後，那是不符实况的！然天台所判的化法四教，贤首所判的五教（十宗），从义理上说，与印度佛教思想史的发展，倒是相当接近的，试列表而再为解说：



頓教——

圓教——圓教——秘密大乘佛法

我分「大乘佛法」为三系：性空唯名，虚妄唯识，真常唯心，与太虚大师所判的法性空慧宗，法相唯识宗，法界圆觉宗——三宗的次第相同。其实，在唐·圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（总摄终，顿，圆）的安立；永明延寿是称为相宗，空宗，性宗的。这可见，在「大乘佛法」发展中的三系说，也与吉德所说相通。次第的前後差异，是由於圭峰等是依贤首宗说的；真正差别的，那是抉择取舍不同了。三系的次第差异如下：

性空唯名論——法性空慧宗—— 法相宗——相宗



虛妄唯識論——法相唯識宗 ┏——破相宗——空宗

真常唯心論——法界圓覺宗——法性宗——性宗

（《华雨集》（四），页10、16-17）

ysl c-p0741车匿（阐陀） 中册

### 车匿（阐陀）

**印顺** 恶口比丘车匿（或译阐陀），是释迦太子的侍从。出家后，多住拘睒弥，受到优填王的护持。他是释种比丘中心运动的健者，宣称：「佛是我家佛，法是我家法，是故我应教诸长老，长老不应反教我」（《善见律》三）。坚决主张，释种比丘在僧团中，应有优越的地位。这位不容易讲话的，十方僧众所感到最难应付的，被称为「恶性」、「恶口」。怎样对付他？应该「梵坛罚」，是「诸比丘不得与语，亦勿往返、教授、从事」（《游行经》）。这是最严厉的惩罚，等於与他断绝关系，使他寂寞的漂流於僧伽边缘；这就是默摈（并非勒令还俗）。依经律研究起来，这是值得注意的；这真的是释尊涅槃前的遗嘱吗？

阐陀（车匿）比丘的事迹，经里有不同的传记。A、佛在世时，阐陀在王舍城入灭。他「有供养家，极为亲厚」，所以舍利弗怀疑他没有究竟，但佛肯定地说，阐陀已证阿罗汉。这一记录，见於巴利文的《相应部》（《S》三十五·八十七），《中部》（《M》一四四），及汉译的《杂阿含经》

(四十七·一一六六)。B、如来涅槃後，阐陀在波罗奈住。向上座们请益，都不合机宜。後來，到拘睒弥，阿难为他说《教迦旃延经》，因而悟入。这也是《相应部》(《S》二十二·九十)，《杂阿含经》(十·二六二)所共说的。A说阐陀死於佛世，B说佛涅槃後才证果，这显然是不相合的。

依《涅槃经》说：佛入涅槃时，阐陀还在人间，佛为他制立了梵坛罚法。《铜鐸律小品》(十一)〈五百犍度〉也说：结集後，阿难奉了僧命，率众去拘睒弥，处罚阐陀。阐陀起了慚愧心，精进修行，证了阿罗汉果，这才解除梵坛罚的处分。《五分律》(三十)〈五百集法〉所说，也大致相同，并明说受阿难的教诲，「得法眼净」(初果)。这都是与B说相合的。但检读广律，发见了矛盾的叙述。阐陀的「恶性违諫」，早就制立了学处(僧伽婆尸沙)。阐陀比丘不见(不承认)罪，僧伽为他作不见举(发过失)，不共住(摈)，如《十诵律》(三十一)，《四分律》(四十五)，《僧只律》(二十四)，《五分律》(十一)，《铜鐸律小品》〈羯磨犍度〉，都明白说到。《十诵律》说：阐陀被举，还是不服罪，说：「我何豫汝等事？我不数汝等！」他藐视僧伽，不接受处分，到处去游行。可是，「诸国土比丘闻车匿被摈，不共作羯磨，……布萨，自恣，不入十四人数；不得共事，加旃陀罗」。僧伽到处默摈他，阐陀这才心服了，回到拘睒弥，愿意接受处分。这就是梵坛罚，是佛早就制立了的。阐陀应早已心服；如恶性难改，老是那样，僧伽尽可依据佛制而予以制裁。到底有什麼必要的理由，要再度提出，成为如来最後的遗教呢！

如《涅槃经》等(B说)可信，那广律所说，佛世制罚阐陀的记录，就有问题。如信任广律，佛世已制罚阐陀，那就佛涅槃时，不应再提出来请示。这就使我联想到经中对阐陀的不同传说了。从当时教界的实情去理解，事实应该是这样的。释种比丘中心运动失败了，「佛是我家佛，法是我家法」的主张者——阐陀，也就接受处罚。阐陀的作风，虽为十方比丘所不满，批评他「有供养家，极为亲厚」，但佛却肯定地说他已证阿罗汉果；而且阐陀早已在王舍城去世了。

这是广律及《杂含》(还有《中部》)A说的实情。然而释种比丘的力量还在，释种中心的意向也并未消失，僧伽需要一再提起阐陀比丘，作为宣传与说服「恶性」的典型实例。这所以传说为佛临入涅槃，曾指示坚决的处罚。既传说为佛的遗命，因而阐陀的忏悔，受教而悟入的事，也联想为佛灭以後，成为B说。不同的传说，同样的被编入了经与律。事实上，

阐陀早已在王舍城去世了。如来遗命的制罚恶口比丘，只是如来灭後，僧伽以阐陀为实例，用作说服抑制释种的方法而已。

（《华雨集》（三），页128-131）

yslc-p0745戒 中册

## 戒

**印顺(1)** 中道以正见为先，修证以定慧为主，然对於个人修持，佛法的久住世间，戒（śīla）却是无比重要的。戒是人间的正行、善行，如在家弟子的五戒：杀（人），盜，邪淫，妄语（作假见证等），也正是善良风俗所不容，国家法律所要制裁的。「佛出人间」，为众生说法，是依人间的正行——「诸恶莫作，众善奉行」而引向「内净其意」的定慧熏修，正行是与解脱道相应的。所以，如说修说证，而不知身在人间，所行的却是放辟、淫乱，或者类似颠狂，那不是知见不正，就是修持上出了毛病。如狂妄的自以为是，那不是释迦弟子。佛为弟子制戒，而出家戒的内涵更为深广。

出家，是离家而入僧伽（saṅgha）。构成僧伽的每一成员，人人是平等的；僧伽是法治的；僧伽事务，由大众会议来决定的，所以是民主的。在僧团中，彼此互相勉励，互相警策，互相教导，也互相举发别人的过失，经忏悔而保持清净。这是「见（解）和同解」，「利（经济）和同均」，「戒（法制）和同遵」的僧团。律典说：这样和、乐清净（健全）的僧团，才能达成「正法久住」，「梵行久住」的理想。当时印度宗教的风尚，远离、独处，受到世人的尊敬，但释尊却渐渐引导，使出家者纳入有轨律的僧团。所以佛曾劝优波离（Upalī）、大迦叶（Mahākāśyapa）住在僧团内，并给「常乐独住」以有实质意义的新解说。

当时印度的神职人员，依信施而生活的婆罗门及（六师）沙门，流行低级的迷妄行为。《梵网经》列为「中戒」、「大戒」，《四分律》总名为「大小持戒犍度」。（中略）

这类迷妄的低级宗教行为，在印度盛行，但释尊「无如是事」，也从不称赞这类行为。《梵网经》所说的「小戒」，是十善、十戒，及某些物品不得接受等。「中戒」是种植，贮畜享受，歌舞等娱乐，赌博，卧室香油等奢侈，闲谈世事，诤论义理，为国王奔走等。「大戒」是占卜，豫言，

推算，咒术，护摩，供神，治病。医药古代与巫术相关联；纯正的医药，是世间正事，也无关於宗教的信行。这些低级的宗教行为，称为「大戒」，是佛教出家僧团所严重关切的。这些宗教行为，是否有效，为另一事，佛法是决不采用的。如印度盛行的咒术，是「佛法」所鄙弃的，如《中阿含经》（一八一）《多界经》（《大正》1.724a）说：

「若见谛人，生极苦甚重苦，不可爱、不可乐、不可思、不可念，乃至断命。舍离此内（佛法），更从外求，或有沙门、梵志，或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脱我苦，……终无是处。」

见谛人，是证见四谛的（初果以上）圣者。佛教的圣者，如因病而引生极大苦痛，面临死亡威胁，也不可能去从那位沙门、婆罗门，求诵咒语以延续生命的。可见咒语是凡愚的事，是真正佛弟子所鄙弃的。又如出家戒中，不知四谛而说「我知」四谛的；没有见到天（deva）、龙（nāga）、夜叉（yakṣa）等鬼神，而说「我见」。这不是为了「名闻」，就是为了「利养」，虚诳的说神说鬼，在僧伽中是「大妄语戒」，要逐出僧团，取消比丘资格的。因为采用咒语等行为，妄说见神见鬼，会增长社会的迷妄；有些人会夸谈灵异，惑乱人心，终将造成僧伽内部及社会文化的祸害。释尊一律严格的禁止，对印度宗教来说，树立了理性的觉者的形象，这才是正见、正行、正觉者的「佛法」！

（《华雨集》（二），页34-39）

**印顺(2)** 戒是世界悉檀。每一类戒，每一条戒，每一项规章制度，都是与人地、心物有关。约人来说，或是对社会，或是对教团，男女老少，都离不了人；广义即离不了众生。在真实的净戒中，「无众生」可得，众生只是假名，其实假名也是不可得的，所以又说「无众生名」。这正如《般若经》所说：菩萨不可得，菩萨名字也不可得。戒是依内心而动发於外的；但在真实戒中，超越意识的卜度，所以「无心」也「无心名」。戒是世间法，不离地域性，而真实戒不属於地域性，所以「无世间」；但这并非说遗世独存，所以又「无非世间」。戒为学佛者所依止，如佛的依正法而住一样。但这是「无依止」相可得，也「无非依止」。如著於依止或无依止，即乖失佛意。——上来约正觉以观戒所关涉的事件。

这样，真善净戒的，一切如法，清净不染，决「不以」持「戒」而「自高」傲的；不自高，也就「不」会以低「下」来看「他」人的「戒」行。不嫌恶他人的不清净，有违犯，以平等舍心而住。这如《般若经》说：「尸罗波罗蜜，持犯不可得故。」不著持犯相，不起高下见，也「不忆想分别」

此戒」，以为如何如何。这样的善持戒，是什麼戒？「是名诸圣」——声闻、缘觉、佛「所持」的「戒行」。这是最胜妙的，如佛在菩提树下，正觉法性而成佛，即名为「自然戒」，「上善戒」。一念般若现前，自然的心地清净，无往而不自得，所作没有不合於法的。这样与圣道相应的戒，就是一般所说的道共戒。这是不与漏相应的「无漏」；不为烦恼所缚的「不系」；「不受三界」生死果报；「远离一切诸依止法」，如不再爱乐欣喜阿赖耶，不著於一切。这样的戒，才是善净的持戒，才是如来戒学的究极意义。

（《宝积经讲记》，页235-236）

**印顺(3)** 戒，也称为律仪。梵语三跋罗，如直译应作等护；义译为律仪，从防护过恶的功能而得名。律仪有三类：（一）如真智现前，以慧而离烦恼，就得道共律仪。（二）如定心现前，以定而离烦恼，就得定共律仪。（三）如净信（信三宝四谛）现前，愿於佛法中修学，作在家弟子，或出家弟子，就得别解脱律仪。从净治清凉来说，这都是戒；这都是先於戒条，而为法制戒规的本质。从归信而得的别解脱律仪，属於人类。这或是男人，或是女人；或是在家，或是出家；或是成年，或是童年。由於社会关系，生活方式，体力强弱等不同，佛就制订不同的戒条，如五戒、十戒等，使学者对於身语行为的止恶行善，有所遵循。因此，称为波罗提木叉，意义为别解脱戒。这是逐条逐条的受持，就能「别别」的「得」到「解脱」过失。

（《成佛之道》，页179）

**吕激** 佛法有学，恒称三学，而以戒学居首。佛法有行，六度最胜，而前四度施戒忍勤，统摄於戒。是知戒者，乃贯通一切学行之纲维也。且戒於定慧学行中，仍所不废，定则有与定俱生之定共戒，慧则由此共戒因缘所生善道而有道共戒。故一戒之实，又彻乎学行之始终也。学行究竟，不外离垢。垢染有二：一谓恶业，即举止言动（身口意）之不合理者是。二谓烦恼，於心系缚（即染著），不得自在。离垢得净，为佛学之事，而离垢之功，则又偏属於戒也。

戒之梵语曰尸罗，具有清凉与能止之义，如炎夏饮冰，热恼顿息，而获清凉，又一切恶行惟戒能制止之故。但戒行有待於立制，人恒过然後能改，佛法戒义，亦必有恶事现行，人皆知其非善乃立制不令复作（此制如国家法律然），有此制故人皆知其非所应行而不敢为。故禁戒之行，实具勉强之意，如孟之强恕，孔之克己，要须能自胜而後可。大小乘戒，亦皆

以他胜罪（波罗夷罪）为重，为他所胜，是即无耻，无耻则无恶不作矣。《一切诸佛所念经》言，菩萨所羞耻处，即身口意恶行，於此应常自慎勿忽，知耻而有所不为也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页979-980）

yslc-p0751戒本 中册

## 戒本

**吕澂** 对勘各家现存戒本，列举学处有繁简之异，有次第之异，又有文句之异，盖无一能尽同者。循篇目而言，四波罗夷十三僧残二不定法，各家同其繁简，同其次第，而文句又有出入。三十舍堕，惟繁简大同，而次第文句皆异。波逸提则繁简次第文句无一不殊。至於众学，开合错综尤不胜举也。（中略）

各家戒本异点，略如上述。间尝推原其故，殆以戒本之有定文，颇经曲折，其始传习，其次增订，又次纂集，又次演绎，又次重编，历次更易，故终不可合也。此其史实已难确指，但由比较同异之间，犹得一一窥其彷[彿弗]焉。

（一）由传习而有增订也。

戒本各条多经重制，《优波离经》云比丘应知一制二制是也。最重戒如初波罗夷，制後次复二制。云行淫法，是初制。云僧中受戒不还戒羸不出，是次制。云乃至共畜生，是三制。初制根本，二三制则增订也。又如次波罗夷，制後次复一制。云不与取等，是初制。云於聚落中若空地，是次制。初制根本，次制则增订也（此依律家所释粗言之，若详为解析增订次第犹不止此）。其馀各戒类此者不一而足。大概戒本中云若、云或、云除，皆增订之文，各家於此，取舍即有不同（如前文句出入中所举第八例云若使人捉，第九例云除僧羯磨，第十四例云除贸易，他本或有或无，是其证也）。

不宁唯是，相类事实制戒未足而续出他制以为增订者，其数尤多。如一淫事，波罗夷制一戒（第一）僧残制五戒（第一至第五），不足，复制与女人说法过五六语（僧只波逸提第五），不差辄教尼（第二十一），教尼至日没（第二十二），独与尼坐（第二十五），与尼同行（第二十六），与尼同渡（第二十七），与非亲尼衣（第二十八），与非亲尼作衣（第二

十九）。犹不足，又制食家淫处坐（第五十三），食家屏处坐（第五十四），与女人期同行（第六十八），与女人同屋宿（第六十九），独与女人坐（第七十），乃至制阑入王宫（第八十二）。凡足为淫事讥嫌者，无不制。其初出者皆根本，後出则增订也。

如一盜事，波罗夷制一戒（第二），僧残制二戒（第六第七，盖以盜戒从造屋起，此即制造屋，有度有处，是别生之例也）。不足，而後衣食所需，自他资具，皆制区别，凡足以生盜心招讥者，无不制。初出皆根本，後出则增订也。其他如杀，则别出嗔恚触恼，而多所增订。如妄，则别出矫乱破坏，而多所增订。盖初时一百四十餘戒，即就淫杀盜妄四纲增订以成形也。此中最後增订诸条，各家即有异解。

## （二）由增订而有纂集也。

增订既繁，性质不一，欲其便於诵习，应有次第，故纂集之事起，初时以罪相轻重为标准。有犯而宜摈者为一类，曰波罗夷。有犯而宜责者（别众暂居）为一类，曰僧伽婆尸沙。又有犯而宜悔者（众中发露）为一类，曰波逸提。分三大纲，自然有序，是为一重纂集。又同属波逸提者，或以资具什物与他而成犯，或以资具什物属己而成犯。此第二种，罪则应悔，物则应舍，故复别为一类，曰尼萨耆波逸提。

又於重罪（本云偷兰遮）判别未明，但有犯则无疑者，别为一类，曰不定。举其例云，独与女人同坐，随应於淫戒轻重有犯。按其实，则杀盗妄等亦复有此。故《明了论》云，有律师说此二不定似律本文，律馀文句皆为释此，盖明其通一切罪部也。又於轻罪（本云突吉罗），得有差等但向馀悔者，别为一类，曰波罗提提舍尼。举其例为食法威仪，按其实亦通一切。故《明了论》云，若随犯罪处有三种更上起法，一提舍那云云也。

如是次第增详，重罪有波罗夷、僧伽婆尸沙、不定；轻罪有尼萨耆波逸提、波逸提、提舍尼。又为一重纂集。其次，尼萨耆波逸提等所制繁杂，复以类编次，部首立名。大抵衣为一部，羊毛为一部（现存巴利戒本舍墮第二部题曰羊毛，而此部第一戒为憍尸耶作衣，尝疑其名实不符。及勘僧只戒本，此第二部戒首曰憍尸耶杂羊毛作衣，则巴利本之命名犹是存古，至於後出之正量戒本，乃直题为憍尸耶部矣），杂事为一部。其馀则由妄语别生者为一部（如妄语两舌等），由嗔杀别生者为一部（如伐木恼他等），由痴淫别生者为一部（如不差辄教尼等），由贪盜别生者为一部（如过食等皆属食事），此皆为本，馀有五部则又末也（此末五部各家编纂无次，

最原始之形式犹有未明）。此又为一重纂集。此中增订独多，故各家次第出入最大。

### （三）由纂集而有演绎也。

纂集略定，授受之间，意义或有晦失，次第或有难详，於是文句事由，有引申考订之必要，是为律师专务，抑亦各家纷歧所由起也。此种演绎，有解析文字与推寻缘起之两端。但以绎意而详因缘，以寻源而明文义，两者又时时相成焉。言其细者，有名目之演绎。如前文句出入所举第一例，僧只云物主，他本云王若王臣，则由缘起取王家守护物而绎意得之也。第二例，僧只云人，五分云人及似人，而解作胎儿，则由绎文意而更增缘起也。第四例，僧只云畜，四分并云不净施得畜，此又以缘起阿难得施衣而寻绎得其意也。第九例，僧只云贪著，五分本云若发心受，缘起云优陀夷遇人施钱亦受，十诵本无此说，此盖绎文而别增缘起也。如是之例，随在可举。

至如前第一例说不与取，或说不与盗心取。第三例云故出精，或云故弄阴出精。则均由分别方便，绎得其意，与判罪轻重有无亦相关矣（如《优波离问经》云，己想不犯，又云故弄不失土罗遮。如戒本无盗意弄阴等文，则此判别亦无由施也。此例亦多）。

再言其大者，有全文之演绎，如前举第十七例云，知食家淫处坐，各本互异，无一同者，盖最初制戒文句不甚了然，各家绎意不同，故各执一说也。云食家者，或云旧知识供养者家（僧只本），或以为请饭食家（十诵古本），或以为夫妇有欲意家（十诵五分四分戒经本），或以为夫妇行不净家（十诵新本藏本优波离巴利本）。由此解入家所犯又各异。云旧知识家，则云与女可淫处坐私语招讥（僧只），云请食家，则云坐卧妨作饭食（十诵古本），云有欲意者家，则云强坐妨害行欲（十诵），又云与女人坐（五分），又云与女语久不去（四分绎强字意义云然也），云正行欲家，则云屏处立（十诵新本），又云同房坐（藏本），又云相近坐（优波离本），此皆寻绎全文意义皆异者。因此而於其馀相涉之戒，亦有异解。如次一学处，僧只云知食家屏处坐，又後第七十学处云与女人独屏处坐。五分即合云与女人独屏处坐（第四十三），又别云与女人露处坐（第四十四），遂有出入。又如前举第二十例云轻他比丘，亦各本互异，皆寻绎全文意义致有参差者也。

### （四）由演绎而有重编也。

演绎意义既多歧异，於是文句本已了然者，或以为不详尽。本可意会者，或以为未了义。乃至编次本相类属者，或以为不相似。遂事更张，重有编定，此则各家异本所由成也。试析言之：

1. 有文句总略而更详之者。如前第五例，本云取衣，而十诵古本云夺衣取衣及从丐。又第六例，本云失衣，而他云夺衣失衣烧衣乃至衣坏。第十九例，本云持法或持律，而十诵云持修多罗持比尼持摩多罗迦。

2. 有文句不足而更补之者。如第二例，本云人类，而十诵五分戒经皆云人及人类（似人）。第十二例，本云伐鬼村，而僧只戒经等云坏种子破鬼村。又第十三例，本云敷床，而五分四分皆云绳床木床，巴利又云床若椅。

3. 有意义奄含而引申之者。如第一例，本云不与取，而五分四分皆云盗心不与取。第三例，本云故，而戒经云忆念故。又第十例，本云更发起，而僧只引申其意曰向说一句戒法，十诵新本又云同句读（并）教授法，梵本又云同逐句诵法。又第十五例，本云不取受（物），而四分引申其意曰不受（之）食若药。又第十六例，本云热时，而僧只诸本引申其意曰春後一月半夏初一月是二月半。又第十七例，本云坐，而各家引申意各不同，则已如前举也。

4. 有意本确定而开制改之者。如第八例，本云自手捉，而僧只等本更云使人捉。第九例，本云若过者舍堕，而僧只巴利更云除僧羯磨。又第十四例，本云与衣者堕，而僧只更云除贸易。又第十八例，本云二宿，而僧只云三宿。

5. 有事本相类而故意改编者。此如前第十七例食舍家坐，僧只与五分编次颇异。（中略）

会观各家戒本，文句虽有更张，而依据之原型宛尔；次第虽多先後，而移易之迹象可寻。其先必有一共同遵习之戒本存在，殆无疑义。此既历经增订编纂以成文，故溯远源，又必有一种蕴育胚胎之原本。此可名为根本戒本。设想言之，文句必略；无改订增详之繁。次序必顺，无牵曲附会之病。指事而谈，殆在前半部优波离本僧只本之间乎？至由根本戒本以至共习之本，其间组织仍有与後出不同者，则众学法与灭诤法之二章也。

众学法皆有关威仪之事。四提舍尼法中举食法为例，本已赅摄其义。後又别开一类，凡有衣食入舍说法诸端，每事结句皆云应学，与以前各戒结罪者不类（《毗尼毗婆沙》卷九解云，此等已犯，须慎心念学，故不言

罪名而直云应学。当时於此已有疑难可知）。其初或系别行，如失译之《比丘三千威仪》等，后来乃与诸戒合本，编制五篇。五篇者，波罗夷为一，僧残为一（不定属之），波逸提为一（舍堕属之），提舍尼为一，突吉罗又为一。突吉罗本轻罪总名，为判罪末减之用，亦犹偷兰遮为重罪总名，判罪减等所用也。此二皆通诸部（如《明了论》说偷兰遮通前三部，突吉罗通一切部，又见《优波离问经》），偷兰遮曾不别为一篇，何独於突吉罗则开之？意者众学无所归类，乃立是名，可见其不甚自然又在後出也。

其次灭诤法者，本属悔过作法，亦通一切，非禁制之类。殆以学习方便，复附庸焉（一说，有诤应灭不灭，越毗尼罪，故次於诸众学越毗尼之後）。然其始也，灭诤乃与四提舍尼相衔接，众学法反居其末。故《毗尼摩得勒伽》卷三，优波离问四提舍尼後，即问七灭诤（十诵律五十二以下优波离问，大体相同）。而注云分别波罗提木叉竟。《出三藏记集》卷十一道安序比丘大戒（十诵古本）亦谓外国云戒皆有七篇，前出戒皆八篇，今戒七悔过（即七灭诤见《鼻奈耶》卷十）後曰尸叉罽赖尼，如斯则七篇矣（道安误会罪有七篇为戒有七章，旧本波罗夷僧残不定舍堕单堕提舍尼众学灭诤数乃有八，今灭诤在前与提舍尼合为悔过，则成七也）。此皆可见灭诤编次之在前。

审若是，古本必有一种自四波罗夷、十三僧残、二不定、三十舍堕、九十单堕、四悔过，至於七灭诤而完篇者，合计其数为一百五十戒。《大毗婆沙论》第四十卷引经，说有跋耆比丘闻诵戒一百五十事云云（依宇井伯寿所考，此经见巴利《增一尼柯耶》第一卷二三〇页）。或即依此本而立说，未可知也（诸众学法後时增益，各家开合乃有不同，其故亦可思也）。由根本戒本，经此一百五十事之本，而後乃渐有二百馀事之本。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页97、113-119、122-124）

yslc-p0753戒律（十利） 中册

## 戒律（十利）

**印顺** 法与律的分化，起於释尊在世的时代。分化而对举的法与律，明显的有著不同的特性：法是教说的，律是制立的；法重於个人的修证，律重於大众的和乐清净；法重於内心的德行，律重於身语的轨范；法是自

律的、德化的，律是他律的、法治的。从修行解脱来说，律是不必要的；如释尊的修证，只是法而已。

然从佛法的久住人间来说，律是有其特殊的必要性。《僧只律》、《铜鐸律》、《五分律》、《四分律》等，都有同样的传说：释尊告诉舍利弗（Śāriputra）：过去的毗婆尸（Vi paśyin）、尸弃（Śikhī）、毗舍浮（Viśvabhū）——三佛的梵行不久住；拘楼孙（Krakucchanda）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦叶（Kāśyapa）——三佛的梵行久住。原因在：专心於厌离，专心於现证，没有广为弟子说法，不为弟子制立学处，不立说波罗提木叉；这样，佛与大弟子涅槃了，不同族姓的弟子们，梵行就会迅速的散灭，不能久住。反之，如为弟子广说经法，为弟子们制立学处，立说波罗提木叉；那末佛与大弟子去世了，不同族姓的弟子们，梵行还能长久存在，这是传说制戒的因缘。

「正法久住」或「梵行久住」，为释尊说法度生的崇高理想。要实现这一伟大理想，就非制立学处，说波罗提木叉不可。律中说：「有十事利益，故诸佛如来为诸弟子制戒，立说波罗提木叉。」十利的内容，各律微有出入，而都以「正法久住」或「梵行久住」为最高理想，今略为叙述。十种义利，可归纳为六项：

（一）和含义：《僧只律》与《十诵律》，立「摄僧」、「极摄僧」二句；《四分律》等合为一句。和合僧伽，成为僧伽和集凝聚的主力，就是学处与说波罗提木叉。正如国家的集成，成为亿万民众向心力的，是宪法与公布的法律一样。

（二）安乐义：《僧只律》立「僧安乐」句；《四分律》等别立「喜」与「乐」为二句；《五分律》缺。大众依学处而住，就能大众喜乐。《根本说一切有部毗奈耶杂事》说：「令他欢喜，爱念敬重，共相亲附，和合摄受，无诸违诤，一心同事，如水乳合。」这充分说明了，和合才能安乐，安乐才能和合；而这都是依学处及说波罗提木叉而後能达成的。

（三）清净义：在和乐的僧伽中，如有不知惭愧而违犯的，以僧伽的威力，依学处所制的而予以处分，使其出罪而还复清净。有惭愧而向道精进的，在大众中，也能身心安乐的修行。僧伽如大冶洪炉，废铁也好，铁砂也好，都冶链为纯净的精纲。这如社团的分子健全，风纪整肃一样。

（四）外化义：这样的和乐清净的僧团，自然能引人发生信心，增长信心，佛法能更普及到社会去。

(五) 内证义：在这样和乐清净的僧伽中，比丘们更能精进修行，得到离烦恼而解脱的圣证。

(六) 究极理想义：如来「依法摄僧」，以「正法久住」或「梵行久住」为理想。唯有和乐清净的僧团，才能外化而信仰普遍，内证而贤圣不绝。「正法久住」的大理想，才能实现在人间。

释尊救世的大悲愿，依原始佛教说，佛法不能依赖佛与弟子们个人的修证，而唯有依於和乐清净的僧伽。这是制律的意义所在，毗奈耶的价值所在，显出了佛的大悲愿与大智慧！

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页177-179)

yslc-p0755戒贤、亲光 中册

### 戒贤、亲光

**吕激** 护法另一著名的弟子就是戒贤，三十岁时就很有成就，曾代表护法外出破斥外道；护法退休後，即继续主持那寺讲座。到玄奘去的时候，他已一百零六岁。戒贤门下除玄奘外，还有亲光、胜军也很出名。

戒贤、亲光的学问都很渊博，在那寺不拘一家的学风熏陶下，他们通晓各家各派。相传他们的著作各有十馀部，但是传译我国的，则两家都只《佛地经论》一种。亲光的一种，玄奘译了，戒贤的一种，西藏译了。亲光释是在戒贤释的基础上加以补充发挥的，汉译本实际上即含有戒贤释在内，玄奘题名「亲光等造」，或许已非原来结构，而是糅合几家注释的。但亲光是戒贤弟子，师弟之间，说法想是一致的，现在即从此释来看他们学说上的特点。

一般讲唯识，都是从平常人的经验来谈的。如果把唯识无境的说法推论到佛地是否还可以运用这一条原则，按理说，唯识的原则佛地也不能例外，否则，唯识就不能成立了。不过，这一方面大有进一步推论的馀地，而戒贤、亲光就是向这方面作研究的。研究的结果，就表现在《佛地经论》里。他们研究的依据，大概是弥勒《庄严经论》的〈菩提品〉。

《庄严经论》的结构很特殊，它采取了《瑜伽师地论》〈菩萨地〉的品名，但议论、解释完全是依照别的经典编纂的。所谓「庄严」，如人的衣饰，当然取材於身外的东西打扮的。所以论的〈菩提品〉也是取材於他

经，包括《佛地经》在内来庄严的。戒贤、亲光的学说，就是依据这一品来推阐的。《庄严经论》的汉译者是波颇密多罗，此人或系戒贤的门人，在唐初武德年间，玄奘尚未去印时来我国传授那寺学说，特别是戒贤的学说。《庄严经论》译出后，当时李百药曾做过一篇序文，对〈菩提品〉作了提要的解释。他说：「其菩提一品，最为微妙，转八识以成四智，束四智以具三身，详诸经论所未曾有，可谓闻所未闻，见所未见。」这几句话，确抓住了一品的中心，也确是其他经论没有讲过的问题，回答了到达佛地以后唯识是怎样的情形。所谓「转八识以成四智」的「四智」，即「圆镜、平等、妙观、成事」，这是成佛时才有的。

本来，瑜伽行派在实践上有特点，它不像别的学派所常讲的解脱、涅槃等等，而是讲「转依」。这一说法更把握了实践的具体的关键。「转依」这一概念，也是根据他们理论「所知依」的「依」来的，「所知依」原是染，把它转为净就是究竟了；原是迷，把它转为悟这就解脱了。《庄严经论》的转八识以成四智，也就是转依达到最后的结果，达到四智的佛地了。所谓「束四智以成三身」的「三身」就是「法身」、「受用身」、「变化身」。这里不是每一身都有四智，四智加法界（四智为心法，法界为四智之境）适当配合，分别构成三身。如「圆境」为「法身」，「平等」为「受用身」，「妙观」、「成事」为「变化身」。两家对这一点，可说是发挥得详尽之至。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2238-2241）

ysl c-p0757即身成佛 中册

## 即身成佛

**印顺** 「无上瑜伽续」的特色，是「以欲离欲」为方便，而求「即身成佛」。即身成佛，「瑜伽续」的传译者不空（Amogha-vajra），已说到：「修此三昧者，现证佛菩提」；「父母所生身，速证大觉位」。「无上瑜伽续」后来居上，认为修「三摩地菩提心」，虽有即身成佛的名目，还不可能有即身成佛的事实。要修「滚打（军荼利）菩提心」、「赤白菩提心」，才真能即身成佛；或在中阴身成佛，或转生成佛。总之，迅速成佛，现生成佛，是「秘密大乘」行者所希求的，也就因此而觉得胜过「大乘佛法」的。

大乘菩萨发心修行，瑜伽行派（Yogācāra）随顺说一切有部，说三大阿僧只劫成佛；依龙树（Nāgārjuna）：「佛言无量阿僧只劫作功德，欲度众生，何以故言三阿僧只劫？三阿僧只劫有限有量！」菩萨的发心作功德，利益众生，是要见於事实的。如释尊在过去生中，为了有利於人（众生），一直在牺牲（布施）自己的体力、财力，甚至献出自己的生命。大乘如《维摩诘经》〈方便品〉，维摩诘（Vimalakīrti）长者所作的利生事业。善财（Sudhana）童子参访的善知识，不只是出家的、苦行的，也是法官，医师，建筑师，语言学者，航海家，艺术家，慈善家……。菩萨是从利他事业中，弘扬佛法，净化自己。「未能自度先度他，菩萨於此初发心。」菩萨的心行，是何等的伟大！但对一般人来说，菩萨行到底太难了！适应世间，「大乘佛法」有了「易行道」的方便，如《十住毗婆沙论》卷五（《大正》26. 40c—41b）说：

「至阿惟越致（不退转）地者，行诸难行，久乃可得。……若诸佛所说有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，愿为说之！」

「答曰：如汝所说，是儻弱怯劣，无有大心，非是丈夫志干之言也！……若汝必欲闻此方便，今当说之！……有以信方便，易行疾至阿惟越致。」

利益众生的菩萨道，是大行难行。以「信」为方便的易行道，是一般宗教化的，如念（观想）佛，称名，礼敬，忏悔，劝请，随喜，回向（这些方便，也是「秘密大乘」念诵的方便）。以信行方便，养成坚定成佛的大心，或进修菩萨的难行大行，或往生他方净土，不退阿耨多罗三藐三菩提心。重信心，重加持，重念佛，虽然往生净土，不会再退失大心了，而成佛还是遥远的。

一般的宗教信行，总是希望能立即达成理想的。成就佛果是最理想的，可是太难又太久了些！顺应世间心行，如来藏我的法门出现：如来的无边智慧，无边的色相庄严，众生是本来具足的。在深信与佛力加持下，唯心（观）念佛法门，渐渐的开展出依佛果德——佛身，佛土，佛财，佛业为方便而修显，这就是「果乘」、「易行乘」了！「易行」，本来是为了适应「心性怯劣」的根性，但发展起来，别出方便，反而以菩萨的悲济大行为钝根了！

寂静的《四百五十论释》说：「若唯修诸天真实（佛胜义性）而非诸天（色身），是则须经多无数劫乃得成佛，非速疾成。」这是说，不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的。持祥的《扎擎释俱生光明论》引文为证说：「修习成佛因，谓修佛瑜伽，何不遍观察，果由似因生？」又「一

切秘密经说：总之佛陀果，从定慧出生，除佛瑜伽行，行者不得佛」。这是说：不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。宗喀巴 (Tsoṅ-kha-pa) 的《密宗道次第广论》，引上说而加以说明：「故无凡（庸）身相好而可立为色身相好之因，须於彼生新修能感相好等流之因，此（则）除修天瑜伽，更无馀事」；肯定说非此生修天瑜伽，是不可能成佛的。这是「秘密大乘」者，别立成佛的理由，与「大乘佛法」所见不同了！宗喀巴随顺「果由似因生」的理由，以为佛色身的相好庄严，要从「新修能感相好等流之因」；修天色身的等流因 (ni śyanda-hetu)，才能得佛身相好庄严的等流果 (ni śyanda-phala)。「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛，但这是「秘密大乘」者的见解。（中略）

其实，菩萨的大行，是在般若摄导下，以布施、持戒、忍辱等，广修利济众生行，成为人世间值得称扬赞叹的佛法。总之，「大乘佛法」所说的相好庄严身，是圆满报（异熟）身，不是依等流因而成的。「秘密大乘」别说修天色身为等流因，只能说「後來居上」，别创新说，不能以此来说修「波罗密多乘」不能成佛的。

（《印度佛教思想史》，页431-435）

ysl c-p0758那先比丘 中册

## 那先比丘

**吕激** 一切有部初期（旧师说）的学说，还是粗而不精的泛泛之谈。後來逐渐发展，就日趋深刻、细密了。其著名人物有那先比丘（译为龙军），传说他与当时西北印度的弥兰陀王（是孔雀王朝灭亡後，由希腊人统治的国家）有过问答，并感化弥兰陀信仰佛教，甚至还讲弥兰陀舍弃王位而出家了。一番感化的说法留下的记载，即汉译《那先比丘经》（有两卷本、三卷本两种译本）。在南方上座的巴利文典籍中也有一种《弥兰陀王问经》，内容较汉译多，共七卷，是经过後人补充的。南方很重视它，缅甸将其编在《杂部》里，视为与佛说有相等的价值。

从汉译本看，那先是有部的。他与弥兰陀王的问答完全用的比喻形式，甚似後來的譬喻师，可以称为譬喻师的先驱者。这一时期，有部学说比较旧师说不论内容或形式都精细多了。那先说的主要内容是阐明无我，但也讲到有轮回，还讲到佛涅槃後的情形。从那先与弥兰陀王问答的内容看，

是当时一般人对佛教理论不了解的问题，借弥兰陀王的发问提了出来，那先代表佛家用比喻形式作了解答。

如轮回就是当时的一个问题，轮回怎样从此身过渡到彼身？那先用「如火传薪」，给与解答。如有两茎蜡烛，甲烛燃烧将尽传火给乙烛，乙烛则继续燃烧。人的轮回从此身过渡到彼身，情同於此。對於轮回的主体就像火一样，既不能说此火即是前火，也不能说与前火无关。又如业力不失当时也提出了问题，那先即以「如种有果」来回答。种果人种的是种子，而收获的是果子，如果偷窃树上的果子算不算犯法呢？能否说偷果非偷种，你种的是种子，我摘的是果子呢？当然不能。业力不失即如由种子终於得果实一样。可见那先的议论已不似旧师那样泛泛而谈了。

西北印度有较长时期处在希腊人的统治之下，佛教传入到这些国家，按理说，希腊思想与佛教思想是会互相影响的。从《那先比丘经》中可以看出佛教思想对希腊思想的影响，希腊思想对佛教呢，有过哪些影响？具体情况如何？这都有待於进一步的研究，《那先比丘经》就是提供我们研究的一种好材料。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1982-1984）

ysl c-p0760那烂陀寺 中册

### 那烂陀寺

**吕澂** 那烂陀寺的建立与笈多朝有密切的关系。据义净《求法高僧传》卷上说，那烂陀寺是帝日王为北印一个叫曷罗社盘社的比丘兴建的。後來历代扩建，到玄奘去印时已有六大院，义净去印时则发展到八大院，规模异常宏伟。据《婆薮盘豆传》记载，世亲深得笈多朝正勤日王和新日王两代的信仰，所以他们扩建那烂陀寺就不能不与世亲有关。传称世亲第一次同数论外道辩论胜利後，正勤日王（据现在历史考证即颇罗笈多，在位时间是塞建陀笈多稍後一点）就赠与三洛沙金（三十万金），世亲用它在阿逾陀建了三个大庙，其中即有大乘庙。後來在新日王时，世亲又与胜论外道（弥曼差派）辩论获胜，国王母子也赠与三十万金，他又用以在阿逾陀建庙。这些记载，就反映了笈多这两代扩建那寺的情况，世亲所建的寺，恐怕就是那烂陀寺。

另外，《大唐西域记》里也说到世亲在阿逾陀寿终。玄奘去时还看见过世亲讲学的场所，规模很大，据说受教者中有各国国王，各学派的学者。从这些记载可以看出，在世亲的时代，那烂陀寺确已建立。關於历代扩建的帝王名字，玄奘所传与一般历史说的还不一致，相同的只幼日王、觉护王二人，其他尚待研究。不过可以肯定，那寺是在笈多王朝时建立，後來逐渐扩大的，这一点已没有问题。玄奘、义净均先後留在那里学习过，均记载了有关大院、住房、寺塔、组织等等情况。他们说那寺常住三千人，有庄园二百所。义净还曾绘制过一个图，附在《求法高僧传》内，可惜现在失传了。那寺一直维持到十二世纪末，回教侵入才被烧毁的。

那寺遗址，从1915年开始，由印度考古学家根据发现的线索，参照《大唐西域记》内的记载，作了三十多年的发掘工作，现在遗址全部出土，大院不止八个，有十多个，还有雕刻、金币等遗物，金币上有的提到新日王、童护王的名字，证明那烂陀寺确实在那个时代就建立了。

那寺建成後，就以无著、世亲学说为中心（《南海寄归传》把无著、世亲并提，因为据义净了解，两人的著作均用无著名义，共计八部），对各种佛学思想同时弘扬。此後这一系的大学者辈出，据玄奘《大唐西域记》所列举的，有护法、护月、德慧、坚慧（安慧）、光友（即後来到中国之朋友）、胜友、智月等等，最後说到玄奘的老师戒贤，真是人才济济。这里有两个系统，一是护法系统，一是德慧安慧系统，後來安慧一系向西印度发展，那寺就单属护法一系了。

由於那寺是国家兴建的，所传学说虽以无著世亲为中心，同时还网罗了当时大小乘学者以及世俗的各类学者在那里讲学，形成了各抒己见、百家争鸣的自由讨论的风气。因而在构成瑜伽行学派的同时，也把中观学派刺激起来，出现了佛护、清辨以後还有师子光、智光等人物，重明龙树提婆之学，而有意地与瑜伽行学派相对峙。同时，那寺在讲学中，还对全体佛学加以分科组织，即不以对峙的态度处理各派，而是把它们作为一个全体来分科，这样，讲学的规模日趋完整，学者们都从全体著眼而不拘於一家之言了。我国的玄奘、义净都在那里受到过这样全体的教育。我们替它整理一下，发现当时那寺共有五科，奘净等都能把五科的精华，传回我国。後來也由另外的学者把五科规模传入我国的西藏，不过那是後來的事，已无奘净时期的精彩，徒具其形式而已。那寺的这种学风，也是使大乘学说所以能达到极盛的一个重要原因。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2167-2170）

## 见性成佛

**印顺** 牛头宗说：「道本虚空」、「无心合道」。东山宗说：「即心是佛」、「心净成佛」。慧能继承了东山法门，不但说「心即是佛」，而更说「见性成佛」。神会说：「直了见性」。无住说：「直指心地法门」。黄檗说：「直指人心，见性成佛。」所以曹溪禅的特色，是「直了」，「直指」；学者是「直入」，「顿入」。

曹溪门下的四家，对于「见性」，有从现实的心念中，以「无念」而顿入的；有从见闻觉知，语默动静中去顿入的。这就是宗密所说的「直显心性宗」，有此二家了。这二家的差别，可以从《坛经》的组成部分而理解出来。《坛经》的主体——大梵寺说法，是「说摩诃般若波罗蜜法，授无相戒」。「说摩诃般若波罗蜜」，首先揭示了「菩提般若之智，世人本自有之。」於是立「定慧不二」；「无相为体，无住为本，无念为宗」；「说摩诃般若波罗蜜，顿悟见性。」这是依经说的「般若」，「定慧」，「三昧」等而发明见性的。开示本性的「念念不住」，修「於自念上离境，不於法上念生」的无念法门。神会与无住所弘传的，重於「无念」，虽多少倾向遮遣，大体来说，是与这部分相应的。「授无相戒」部分，直示众生身心中，自性佛，自性三宝，自性忏，自性自度等。佛不在外求的意趣，格外明显。而答释疑问的：功德在法身，净土在自心，也与此相契合。这部分，可通於神会，而更近於洪州（及石头）的风格。这两部分，《坛经》（敦煌本）以「自性」为主题而贯彻一切，直显自性，见性成佛。

现存的敦煌本，是荷泽门下的「坛经传宗」本。但只是插入一些与「传宗」有关的部分，而对所依据的底本——「南方宗旨」，并没有什麼修改，所以现存的敦煌本，保留了「南方宗旨」的特色。上面说，神会所传的禅法，与「说摩诃般若波罗蜜法」相近，但神会说「佛性」、「本性」，不用「自性」一词。在有关神会的作品中，没有「自性变化」说，也没有「形神对立」说。以「自性」为主题来阐明一切，是「南方宗旨」。神会所传的，应近於《坛经》的原始本。南岳与青原二系的兴起，得力於道一、希迁——慧能的再传，比神会迟一些。道一（与希迁）所传的，接近「南方宗旨」。慧忠晚年直斥：「聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨」，可能指道一与希迁呢！但「南方宗旨」，决不是新起的，只是强调的表示出来，文句有过润饰增补而已。

慧能「说摩诃般若波罗蜜」，当然是继承道信以来的禅门，是「不念佛，不看心，不看净」的一流。慧能在即心是佛（东山传统）的基石上，建立起「见性成佛」的禅，这是融合了南方盛行的《大般涅槃经》的佛性说。（中略）

《大般涅槃经》卷八（《大正》12. 652c）说：「菩萨虽具足行诸波罗蜜，乃至十住，犹未能见所有佛性。如来既说，即便少见。」能究竟圆满明见佛性的，是佛，也如《大般涅槃经》卷二十八（《大正》12. 792c）说：「诸佛世尊，定慧等故，明见佛性，了了无碍。」

惟有佛能了了见佛性，明见佛性就是佛，所以梁代（天监中卒，502—519）僧亮（或作法亮）说「见性成佛」（大正37. 490c）。在这里，发见了「定慧等」与「见性成佛」的一定关系，也就是找到了《坛经》的「定慧不二」，「见性成佛」的来源。所以，达摩的「真性」禅，是《楞伽经》的如来藏说。道信以《楞伽经》的「佛心」，融合於《文殊说般若经》的「念佛心是佛」。到了曹溪慧能，更融合了盛行南方的《大般涅槃经》的「佛性」——「见性成佛」。内涵更广大了，而实质还是一脉相传的如来藏说。不过曹溪禅融合了「佛性」（即是「我」），更通俗，更简易，更适合多数人心，更富於「真我」的特色。（中略）

曹溪慧能不用「念佛」、「看心」等方便，直示「本有菩提般若之智」，以「无念为宗」，要人从自己身心去「见性成佛」。「无念」的解说为：「无者无何事？念者念何物？」——神会这样说，洪州门下的《坛经》也这样说。炖煌本肯定自性起用的「念」，所以说「念者何物」，这是「南方宗旨」。《坛经》要人从现前身心中，众生本性的念念不住中去见性。虽说「性在王在」，以「自性」为生命的当体；什麼是「性」，虽似乎呼之欲出，但始终没有明白点出「性在作用」。洪州门下所传的「性在作用」，与南阳慧忠所见的南方禅客相合。这是曹溪门下，更明白的，更直捷的，用来接引学人了！「识者知是佛性，不识唤作精魂」（神我）；神我与佛性，洪州下是看作同一事实的（只是识与不识的差别）。的确，印度另一大学派「胜论」：「以出入息、视眴、寿命等相故，则知有神」（《大正》30. 170c）。「胜论」也是以呼吸、视眴（瞬目等）证明是有我的。原始的如来藏说，从达摩到曹溪门下，是这样的公开，简易，直捷。人人有佛性，见性成佛；也就是人人有我，见我得解脱。这对一般人来说，这实在是简易、直捷不过，容易为人所接受、所体验的。这样的简易、直捷，难怪「凡言禅者皆本曹溪」了。

(《中国禅宗史》，页381-384、388)

yslc-p0766我 中册

## 我

**印顺(1)** 印度当时一般人，都认为「我」是一种常恒、自在者。这里的两个主要命题，是「命与身一」，「命与身异」。命是生命，就是我；身是以根身为中心的一切能所和合的活动。简单说，命与身就是我与五蕴（或六处）。有的外道，主张命与身是一，谓我就是法，法就是我，法是自我活动的表现，佛教就叫它「即蕴计我」。另有外道，主张命与身异，在五蕴身心之外，别执一个形而上的我，就是所谓「离蕴计我」。自我的基本主张，不外这两种。

因自我而执身命一异，虽是完全虚妄；但有情与身心，为一切中心，在佛法中是要建立的。扩大的观点，命与身，就是我与世间或我与宇宙的问题。我，不单是自己，而是一一有情。对有情而存在的，就是世间。这「世间」，可以包括根身与境界；我则单是身心相续的生命。如上面引的《杂含》二七三经，问「云何为我」，答覆时谓以六处为本的身心活动叫我。这样，好像我的范围比世间狭了些。不过《杂阿含》二三〇经约六处来安立世间；第三七经又谓：「色（五蕴）无常苦变易法，是名世间世间法」，另约五蕴来安立世间法。以有情为本的蕴、处出发，以此安立我（有情），同时也以此立法。这样，我与世间毕竟是不相离而相等的了。不但如此，即一切法，照《杂含》三二一经「眼及色……是名为一切法」的意义看来，也还是安立在（外有所对境界，内有身心活动的）有情中心上的，也是不能离开有情去谈一切法的。总之，命与身，我与世间，我与一切法，都是以有情为中心而说到一切。我们对佛法以有情为中心的意义，必须时时把握住，才能对后代的争论，彻底了解。

从有情因缘因果相续言，如佛说：我以天眼观见某人生天，某人堕地狱；或说过去顶生王就是我等等。不要以为佛说无我就无个性，须知在因果系统相续不断的流变中，此彼生命之间，有其相对的独立性。各个生命的特性，不但有，而且是被坚强的保留下来。这是因果相续，所谓「无常无恒变易之我」。有如长江大河，其最后或汇归到大海而无别，但在中流，确是保留著它的不同。一一有情也是同样的，在因果相续流中，有其相对

独立的因果系。就在这意义上，安立各各有情的差别；也在这意义上，安立自作业自受报的理论。假使一概抹杀的否认它，则是毁坏世间。所以，这无常相续的假名我，是可以有的（释尊说的顶生王是我之我，就是这种我）；可是绝不容许在因果相续之外去另加执著。

一切法，有情中心的一切，必须建立缘起的存在，可说假名我法俱有。而从颠倒妄执去看，这才我无法有，甚至我法皆无。要知道，佛法处处说无我，所无的我，其意义与假名我是不同的。众生在相续不断的因果系中，执有一个自在的我；这我，向内执为自体，安立为自在者，就是我。对外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的烦恼根本是萨迦耶见；有萨迦耶见，必然就有内包的我与外延的我所两方面的计执。所以佛说：萨迦耶见是生死的根本。

萨迦耶见使众生下意识或本能的，自觉到自生命相续中有一常恒不变的自在者，这是我见。它不用分别推理来成立，就在日常生活中有意无意间存在著，总觉得好像应该有这麼一个自在者。有了我见，向外发展，就自然生起了我所见。这种我我所见，是自我见（萨迦耶见）的两面。佛法无此，而对之建立起「我无法有」说。

（《性空学探源》，页62-64）

**印顺(2)** 或许有人发生疑问，以为佛法既说无我，此中为什麼又说（如是）我闻？世人不明佛法，发生这类的疑难，著实不少。从前有位聪明小沙弥，读诵《心经》，读到「无眼耳鼻舌身意」时，不觉怀疑起来，就到师父那里，摸摸自己的眼睛、耳朵、鼻子，问师父是什麼？师父说：眼睛、耳朵、鼻子都不知道吗？他说：既然我的眼睛、耳朵好端端的，为什麼经里说无眼耳鼻舌呢？结果师父也无从回答。又古代有位德山法师，善讲《金刚经》。他撼著金刚经注疏去参访，路旁见一老婆婆在卖点心，便歇下来，打算买些点心充饥。老婆婆问他包里是什麼？他说是金刚经疏。老婆婆又问：「《金刚经》说：『过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得』，那你到底想点的那个心？」德山无以为答，便把经疏烧掉。

佛经说无眼耳鼻舌身意，说三心不可得，而事实上，这种种（根）身心之法，却又显然而存在的；同样地，佛法尽管说无我，而在世俗谛中，因缘和合的假我，却又是不可否定的。这在一般人似乎是矛盾而不可理解。须知五蕴假合的我，与空无我性的我，其含义是迥然不同的。我们的意识中，总觉得有个我，运动於时空中，而且是常住不变、独立而自主存在的。

这样的我，是神我，自性我，佛法否定了它，所以说无我。因为从头至足，从物质到精神，任凭怎样去寻求，都没有丝毫的自性可得，故「无眼耳鼻舌身意」，「无我无众生」。然而五蕴和合，心身所起的统一作用，却是有的，虽有而如幻如化；这幻化不实的和合相，即假名为我。假名我，不但凡夫有，即声闻圣者也无例外。有人问佛：阿罗汉可否说我？佛说：可以。假我虽有，但不同凡夫错觉中的实我，和外道妄执的常我、神我。明乎此，佛法的说我与无我，说眼耳鼻舌与无眼耳鼻舌，并不矛盾，於真俗二谛，才能融通无碍。

（《药师经讲记》，页27-28）

yslc-p0767我见 中册

## 我见

**印顺** 经中又有以萨迦耶见——即身见，我见为生死根本。我见为无明的内容之一。无明即不明，但不止於无所明，是有碍於智慧的迷蒙。无明属於知，是与正智相反的知。从所知的不正说，即邪见，我见等。《杂含》（卷十二·二九八经）解释无明说：「不知前际，不知後际，不知前後际；不知於内，不知於外，不知内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪无罪，习不习，若劣若胜，染污清净，分别缘起皆悉不知。」这是从有情的缘起而论到一切的无知。但无知中最根本的，即为不能理解缘起的法性——无常性、无我性、寂灭性。从不知无常说，即常见、断见；从不知无我说，即我见、我所见；从不知寂灭说，即有见、无见。其中，我见为无明迷蒙於有情自体的特徵。且以人类来说：自我的认识，含有非常的谬误。有情念念生灭，自少到老，却常是直觉自己为没有变化的。就是意味到变化，也似乎仅是形式的而非内在的。有情展转相依，却常是直觉自己为独存的，与自然、社会无关。有情为和合相续的假我，却常是直觉自己为实在的。由此而作为理论的说明，即会产生各式各样的我见，如上面所说的三见，即是「分别」所生的。佛法以有情为本，所以无明虽遍於一切而起迷蒙，大乘学者虽为此而广观一切法无我，一切法空，而解脱生死的真慧，还要在反观自身，从离我我所见中去完成。

（《佛法概论》，页80-81）

## 我空·法空

**印顺** 我空与法空，在般若经论中，常常是互相证成的。我空，所以法也是空的；法空，所以我也是空的。依此，「若」了达众生而「无有我」，那「何得有我所」法呢？我所，是我所有法，我所依法。如我的身体，我的财产，我的名位，我的国家……凡与我有关，而系属于我的，就是我所有的法。又如我是受假，是取身心而成立的。所以，如五蕴，六处，六界，六识等，都是我所依的法假。我所有的，我所依的，都是法。无我，就没有我所，所以我空也就法空了。反之，「诸法」的自「性」，似乎是真实的，「尚」且是「空」的，「何况」那依法而立的「我」？这更不消说是空的了。

本颂，含有非常的深义，惟有大中观者，才能如实的开显，贯通。这是说，佛在声闻法中，多说无我；明说法空的不多。因此在佛法的流传中，就分为二派：西北印度的一切有系，以为佛但说无我，法是不空的（如毗昙家）。中南印度的大众系中，有说：佛说我空，也是说过法空的（如《成实论》）。大乘佛经，不消说，是说一切法性空的。但对於我空及法空，如从有部系而来的瑜伽宗，就以为小乘但说我空，大乘说我法二空。中观宗近於中南印的学派，所以认为小乘有我法二空，大乘也是我法二空。今依龙树论而抉择贯通。

「小乘弟子钝根故，为说众生空。……大乘弟子利根故，为说法空」；「不利根众生，为说无我；利根深智众生，说诸法本来空。」大小乘经，确是明显如此的。但这不能说声闻弟子没有法空，因为，「若了了说，则言一切诸法空，若方便说，则言无我。是二种说法，皆入般若波罗蜜相中。以是故佛经中说：趣涅槃道，皆同一向，无有异道。」这明白说破了：众生空的无我与法空，只是说明的显了一些，或含浑一些，其实都是般若正观，一乘一味的解脱道。所以说：「我我所法尚不著，何况馀法？以是故，众生空，法空，终归一义。」这是说：能得无我我所的，一定能通达法空。因为观空的意义，都是无自性。观我无自性而达我空，如以此去观诸法，法当然也是空的。不过，「声闻者但破吾我因缘生诸烦恼，离诸法爱，畏怖老病死恶道之苦，不复欲本末推求了了，破坏诸法，但以得脱为事。」这就是急求证悟，直从观无我我所入手，不再去深观法性空了。但这是不去再深求（佛也不为他说法空），而决不会执法实有的，如「若无众生，法无所依」；「无我我所，自然得法空。」这样，声闻的无我，是可以通

法空，而不与法空相违反的。依《中论》〈观法品〉的开示，虽广观一切法空，不生不灭，而由博返约的正观，还是从无我我所悟入。这正是生死的症结所在，出世的解脱道，决不会有差别的。不过根机不同，说得明了或含浑些，广大或精要些而已。

这样，凡是通达我空的，一定能通达法空；可以不深观法空，不开显法空，而决不会坚持自性有而障碍法空的。如执法实有，那他不但不解法空，也是不解我空的；不但不除法执，也是不除我执的。所以经上说：「若取法相，即著我人众生寿者；若取非法相，即著我人众生寿者。」龙树论也说：「若见阴不实，我见则不生。由我见灭尽，诸阴不更起。……阴执乃至在，我见亦恒存。」谁说声闻圣者，知我空而说一切法实有呢？不解法空，不离法执，谁说能离我执呢？这可以推知：佛说本来一味，只是浅者见浅，深者见深，浅深原是一贯的，到了偏执者手里，才分为彼此不同的解行。

（《成佛之道》，页358-361）

ysl c-p0770我无、法有 中册

## 我无、法有

**印顺** 在这里，我们应该认识，「我无法有」，确是佛法的根本义，释尊确不曾开口就谈一切法空。一切执著（法执当然也在内），都是建立在我执的根本上的；「无我」，就可以无我所，就可以无一切执；不谈法空，而一切法的常恒自在的实有性必然是冰消瓦解，不能存馀。那麽，这「法有」当然是别有意义了。释尊的教授重在无我，在这意义下，只要彻底体证无我，则不一定说法空，岂同样可以得到解脱生死的效果吗？

所以，「我无法有」，可说我与法即表示两种性质：一因缘有，它存在於因缘和合的关系上，合著因果法则的必然性，所以说「法有」。二妄执有，本来没有，纯由认识的妄执而存在；这有，就是我。本来无我，由於萨迦耶见的惯习力，在法上现起常恒实有的错乱相，主观地认定它是实有。若把萨迦耶见打破，我就根本没有，所以说「我无」。佛法中不问大小空有，共同都说有这因缘有与妄执有的两方面。如唯识家的依他起与遍计执，中观家的缘起有与自性有。这，都出自根本佛教「我无法有」的根本命题。我无法有，在根本佛教的立场看，它是正确的指出一切有是缘起

的存在；在这缘有上附增的一切妄执，都是建立在我执上，都可以而且必须由无我而否定它。

（《性空学探源》，页67-69）

yslc-p0772住地烦恼 中册

## 住地烦恼

**印顺** 烦恼，是烦动扰乱，使现在未来的身心，不得安隐。统而言之，「烦恼」可分为「二种」，二种是：「住地烦恼及起烦恼」。住地，唐译为习地，习即熏习。地有所依住与能出生的意义。如草木，从地而生，依地而住。起是现起，即显现於现在的现行。如疟疾：潜伏期，如住地；冷热发作的时候，即现起。烦恼也如此，贪心或嗔心现起时，是起烦恼；有时虽不现起贪嗔，如常人的欢喜布施时，如婴孩及熟睡无梦时，不能说他没有烦恼，烦恼还是潜在的，这就叫住地。住地即熏习，种子；起即现行。

「住地」烦恼又可分为「四种」，即是：「见一处住地，欲爱住地，色爱住地，有爱住地。」这可约二方面说：

（一）约修行断烦恼说：可分为二种，即见道所断的，与修道所断的。见是证见谛理。见谛时所断的，为迷理的，即迷於真理，障碍正智的烦恼。一旦正见谛理，惑也就息灭了。然见道虽能断迷理的烦恼，但还有未断的——修道所断惑；这是迷事而起的。触境随缘，於事相还生起种种的错乱染著。例如鸦片，嗜好的如以为是有益的，这是颠倒是非；如了解它是毒品，不再以为好的，即颠倒想除。此如见断的见谛所断。可是，虽知鸦片是毒品，瘾来了仍不免要吸它，这是事的染著；如修道所断惑，要逐渐的舍除它。所以说：「理必顿悟，事则渐消。」证见的悟道，不是一切都成就了，还得从现实生活去不断练习（修），消除不合理的染著。

（二）约烦恼说，也可分二种，即属於见的，与属於爱的。见惑是思想的错误，如执我执常等。爱是事行的染著，如贪嗔等。

今综此二意，解释四种住地：见一处住地，是各式各样的见，集在见所摄的一处，而是见道时一处顿断的。见有执著性，坚定的认为如此。《璎珞经》分为七见，即我见、常见、断见、邪见、见取见、戒禁取见、疑见，此即见道所断的属见的一切。《阿含经》说：断三结，得须陀洹果；三结就是我见，戒禁取，疑——七见的重要者。属於爱的，又分为三种，这因

为修道所断惑，是三界分断的：欲界的修所断惑，色界的修所断惑，无色界的修所断惑。

欲爱住地，即欲界的一切修所断烦恼；色爱住地，是色界的一切修所断烦恼；有爱住地，是无色界的一切修所断烦恼。这都是爱所摄的，所以都名为爱。外道误认无色界为涅槃，不知这仍在生死中，所以名为有一生死的存在爱。修所断惑，《璎珞经》中说为六种著，即贪、爱、嗔、痴、欲、慢。贪、爱、欲三，即三界爱的别名。《璎珞经》所说，与一切有部的见断八十八随眠相合，不过开合的不同。

「此四种住地生」起「一切」现「起」的「烦恼」。从见一处住地，生一切见的起烦恼；从欲爱住地，生一切欲爱所摄的起烦恼；从色爱住地，生色爱所摄的一切起烦恼；从有爱住地，生有爱所摄的一切起烦恼。所以起烦恼，从住地烦恼说，也应有四种。

（《胜鬘经讲记》，页150-153）

ysl c-p0775延寿（永明） 中册

### 延寿（永明）

**吕激** 延寿關於禅教统一的思想来自宗密，因而他就从「顿悟」「圆修」上立论。顿为南宗所特别提倡，圆则指《华严》教而言，以南宗的顿悟和《华严》的圆修结合起来，就成了延寿全部议论的基础。延寿自己说：「凡称知识，法尔须明佛语，印可自心。若不与了义一乘相应，设证圣果，亦非究竟。」他所以要引证佛语，就是要用来印证自己所说所想的是否正确。这也就是他崇拜《华严》的原因，因为就教言，《华严》是了义的，一乘的，可谓最究竟了。

同时，他还引用历代祖师语录来证明自己的看法，特别引用了他所重视的南阳慧忠的话：「禅宗法者，应依佛语一乘了义，契取本原心地，转相授受，与佛道通。」只要以教来发明心地，自然就会与佛道相通。继之，他还说：「……纵依师匠，领受宗旨，若与了义教相应，即可依行，若不了义教，互不相许。」这就是说，师徒授受也是以教为标准的。若与教不符，师徒可以互不承认。由此证明，他是把教放在头等重要位置的。这样说法也可上溯到宗密。宗密的力主顿悟，但不废渐修。由宗密这样的解释，自然会有慧忠那样的结论。因为宗密所说的顿悟并不是指证悟而只是解

悟，证悟还需要修习。慧忠所讲的悟（契教心地）重在解悟，所以要教的印可，亦即看看解的对不对。

但是，由於延寿過於重视禅教的统一，所以比宗密的议论更进了一层，以至把教中的一些界限也弄模糊了。例如，他对法相唯识部分作了特别详细的引用，但分不清其间的区别，夹杂了好些似是而非的议论。他把《起信论》也拿来作为法相唯识学说的骨子，这还情有可原，至於把非常明显的伪书《释摩诃衍论》（说是龙树对《起信论》的注解）也与法相唯识一般看待，就将教弄糊涂了。

对待禅宗各家也有类似的情形，对北宗他还划了一个界限，对南宗各家，则加以无原则的调和，无所区别。早在宗密时，即已指出南宗有荷泽、洪州、牛头三大家，且作了高下之分；到延寿时更有了二系五派，他们之间是有分歧的，而延寿却持混沌一体的看法。

因此，他不但对教不清楚，对宗也模糊。在《宗镜录》最後引证的一章中，引用各家祖师之说，几乎辨别不出有何不同之点。这种作法可说是他有意识地在进行调和。这样，就使得作为青原一系的後继者，未能很好保持这一系的精神，而法眼宗本身也没有传几代就趋向衰竭了，以後倒还是由云门、曹洞两派继承青原系的精神传承下去的。

延寿本人在提倡禅法的同时，还注意净土的实践。这倒表现出他与南岳系禅师的作风截然不同。南岳系提倡无著、无作、无修，放任自然即为修道，不再专修何种法门。延寿则作种种修习，据传记说，他对自己主张的净土，躬行实践，非常严格，订出日课，丝毫不苟。他还说：「华严圆教宗旨，理行齐敷（即相并安排），悲智交济，不废善行（见所著《万善同归集》）。」特别发挥了此种主张。这就可以看出，他把禅宗各家看成一样，但在实行上又提倡以净土为主，完全是与南岳的放任自然，對於好事和坏事都置之不问相对立的。这就显得禅宗各家在实行上还是有差别，至少两大系是不同的。

延寿的这些思想对宋代禅师的影响很大，他们一方面打破南岳与青原的界限，将其理论看成一样，另方面又以禅与净土作为共同的实践。这样做使禅宗扩大在群众中的影响倒是很有利的。因为单纯讲禅比较奥妙，一般群众不易理解，现在和净土一结合，肯定万善同归，这就便於群众接受了。

在禅师的思想方面，尽管延寿持调和会通的态度难於看出各家的特殊成就，但也由於会通却使许多问题自然地被提了出来，暴露出来。例如，

對於「以心传心」的心的议论就是如此。宗密认为，禅宗是「以心传心」的，但在荷泽神会之前，都是「默传密付」，所指之心，就不免各有领会。这种传法很模糊，还有误入歧途的危险。而神会不惜眉毛（禅家以为泄露秘密就会得麻疯病，脱落眉毛），指出此心「以知为体」，犹如水以湿为体，这就使心体异常明白了。因此，从宗密看来，这是神会了不起的贡献。延寿仍采取这种解释，并且十分强调，将各家的议论拼凑起来为之证明。

但是，这样一来这方面的问题就都提出来了。如以唯识说，万法不离心，一方面固然会发生石头也在心内等问题（中略），同时也提出墙壁木石等无情物也是心之一体，心既以知为性，种种无知之物是否也有知呢？有知即有佛性，无情之物是否也有佛性？以後甚至还提出无情之物也说法等一连串问题。——这些问题原来是分见於各別著作语录之中的，如湛然认为一切无情也有佛性，慧忠认为无情也在说法（有人问他，为何听不到？他答，我也听不到，因为无情说法只有无情得闻），但是问题是分散的，现在集中在一起，就又成为问题了。

再後，还把佛性联系到善恶行为上，认为若善恶行为同出一心，应同一性，就应有本性善，本性恶，由此有「性恶」之说，阐提无佛性，但有性善为甚麼不会成佛？那是因为他们无修善；佛有性恶仍然是佛，这是因为佛无修恶，由是又提出一阐提是否性善或性恶的议论。最後，还发生善恶行为是否可以同样地做佛事的问题。

总之，延寿采取荷泽知为心体之说，同时又集中了各家的议论，遂把问题暴露出来。他本人虽只主调和而未能解决，但由此重新引起人们的注意，对以後禅家的思想来说还是有相当影响的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2824-2829）

ysl c-p0776佛七 中册

## 佛七

**印顺** 佛七，是简称，具足说应该叫做结七念佛。念佛是大乘的通泛法门，小乘中也有。但现在，专指大乘的念阿弥陀佛。念佛，本来有多种念法，而现在是专指称名念佛。七，是七日，在印度早就有小七、大七的二种：小七就是七天；大七是七七四十九天。结七，如结界一样，在一定

的时限中——小七或大七，专心修学。结七不一定念佛，如参禅有禅七。但现在是佛七，即在七日中，专心称念南无阿弥陀佛。

普通的念佛有二种：一是定时念佛，如我们早晚功课的念佛，有一定的时间。二是平时念佛，这是在行住坐卧的日常生活中念佛。定时念佛，因为时间太短，不容易达到一心不乱的目的；平时念佛，又都是散心念佛，不容易专精，更不易一心不乱。因此除了这二种念佛之外，再来结七念佛。结七念佛是一种加行，在这七天之内，摆脱一切的世俗杂务，与其他法门的修持，专心一意的念佛，这样才容易实现一心不乱。平时念佛，犹如小火烧水，因为火力太小，不容易煮滚一锅水。定时念佛，犹如断断续续的烧开水；火力虽强，但为时短暂，时断时续，也不能煮滚。现在的结七念佛，犹如一方面加强火力，一方面继续不断，在这样的情形下，很容易把水煮滚了。念佛所要达到的一心不乱，在这加行的结七念佛中，是最易成就的。

（《净土与禅》，页77-78）

yslc-p0778佛化道德 中册

## 佛化道德

**印顺** 佛化道德的特质在般若。梵语般若，华语为智慧。但此所说的智慧，意义极深，指通达我法空性的真慧，不是一般智慧所可比拟的，所以《智度论》说：「般若甚深，智不足称。」为什麽说佛化的道德在般若？这可从不道德说起。不道德的恶行，从什麽而发生？是由於烦恼而来的。一切烦恼，以萨迦耶见——我见为本。一般世间的一切动作，都从我见而流出。做坏事，固然由於我见的策动；即使是做善事，也还是不离我见。一般人为著自身利益，遵行道德的生活，看来是洁身自好，为众服务，为社会国家谋利益，其实还是为自己的，离不了我见的力量。

为了满足个己的（我家、我国等）愿望，如损他而作不道德的事，固然要不得。就是行善——像布施、持戒，如觉得我能修行，我比他好，我救了他，也还是和我见纠缠在一起。

从私我的情见出发，即使高扬著为人类为社会的旗帜，也是不理想的。因为从私我的情见出发，好事非我来做不可；救人救世，也非我（我们）

不可。我才能行善，我才能救国救世界，你不行。这种两贤相嫉，大抵是为了这个。

依佛化的道德看来，这是不彻底不完善的。道德与不道德相杂，想行善而往往误入恶径。只要是善事，别人做与我做，同样的是善事；我应该做，他人能做更好。如非自己行善不可，对他即不能不争，或者并无多大不同而还是非争不可，这样的善行，问题可就大了！这是不能自利利他，不足以救济世间，不足以证得菩提的。

所以，一般的恶行，增长生死，生起苦痛。就是一般的善行，也还在生死中，还是不能脱离苦痛的。由於一般的善行，并无彻底的善行，为善也从自己出发，於是世间的邪见者，怀疑道德，否认有纯粹为他的德行。实则，一般的善行，不离自己的情见，就是凡夫行；凡夫本来如此，就凡夫说凡夫，这不能责他怪他，还是应该奖励他为善。不完善的德行，到底比作恶好得多。凡夫的善行虽如此，而圣者的德行，却与此不同。

佛化的道德，建立於般若——无我智的磐石；是破除私我，扫荡执见的特殊智慧。从这种智慧所摄持，所引导的，便与凡夫的德行，截然不同。不再专为自我，为我的家庭，我的庙子，我的故乡，我的国家而著想，能从整个人类，一切众生的立场去看一切。这在佛法，称为缘法界众生而发心。不但求自己得益，动机在使大家都得到利益。那些说世间都为自己，没有真实为人道德的怀疑者，若研求佛法，就知道佛法中，确有不为自己的真道德。

菩萨为利益众生而发心，必要从无我智透出。如体悟一切法无我，真慈悲即活跃於内心；私情与爱欲，能当下断尽。菩萨悟入世间是相依相关的，法法平等不二，这才见众生乐如己乐，见众生苦而如亲受苦痛一样。与乐拔苦的慈悲，油然而生，而且是无限的扩展。这样的慈悲，似乎与儒者的仁，耶教的爱相近，然这是无我的慈悲，实在是大大的不同了。通达无我法性，发大慈悲心，这是真情与圣智协调的统一心境；学佛的最高道德，即从此而发现出来。

（《佛在人间》，页317-319）

## 佛身

**印顺(1)** 怀念佛陀，而不能满足宗教上的情感，青年大众们，在不自觉中，引出佛身常在的信仰，如《异部宗轮论》（《大正》49.15b—c）说：

「诸佛世尊皆是出世；一切如来无有漏法。」

「诸如来语皆转法轮；佛以一音说一切法；世尊所说无不如义。」

「如来色身实无边际；如来威力亦无边际；诸佛寿量亦无边际。」

「佛化有情，令生净信，无厌足心；佛无睡梦；如来答问不待思惟；佛一切时不说法名等，常在定故，然诸有情谓说法名等，欢喜踊跃。」

「一刹那心了一切法；一刹那心相应般若知一切法。」

种种论义，这里不加论列，只举出几点。「寿量无边际」，是佛身常在的根本论题。「色身无边际」，是佛的无所不在。「威力无边际」，是佛的无所不能。「一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法」，是佛的无所不知。「佛化有情无厌足心」，是佛一直在关怀众生，无休止地能济度有缘的众生。无所不在，无所不能，无所不知，而又永恒常在的佛，这样的关怀众生，利益众生，就足以满足信众宗教情感上的需求。

我从佛法得来的理解，神只是人类无限意欲的绝对化。人类的生命意欲，在任何情况下，是无限延扩而不得满足的。对于自己，如相貌、健康（无病）、寿命、财富、眷属——人与人的和谐满意、知识、能力、权位，都有更好的要求，更圆满的要求。「做了皇帝想成仙」，就是这一意欲的表现。但自我的无限欲求，在相对的现实界，是永不能满足的。触对外界，无限虚空与光明等，不能明了而感到神秘，于是自我的意欲，不断的影射出去，想像为神。神是随人类的进步而进步，发展到最高神，那神就是永恒的；无所不在，无所不知，无所不能。绝对的权力，主宰著一切，关怀著人类的命运。自我意欲的绝对化，想像为绝对的神。直觉得人——自己有神的一分神性，于是不能在自己身上得到满足的，企图从对神的信仰与神的救济中实现出来。一般的宗教要求，似乎在这样的情形下得到了满足。

所以，大众部系的理想佛，是将人类固有的宗教意识，表现於佛法中。可说是一般宗教意识的神性，经佛法的净化，而表现为佛的德性。这真是「人同此心，心同此理」；也应该是，无始以来，人类为无明（愚昧）所蔽，所表现出的生命意欲的愚痴相。总之，这样的佛陀，不但一般宗教意

识充实了；「本生」、「譬喻」、「因缘」中的佛与菩萨，与现实人间佛的不调和，也可以解释会通了。不过理想的佛陀，虽说是神的佛化，而到底经过了佛法净化。（一）佛是修行所成的（以后发展到本来是佛，就是进一步的神化）；（二）佛不会惩罚人，唯有慈悲；（三）修行成佛，佛佛平等，不是神教那样，虽永生於神的世界，而始终是被治的，比神低一级。以理想的佛陀为理想，而誓愿修学成就，就进入大乘的领域。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页168-170）

**印顺(2)** 佛的无漏功德，是出世的，名为法身（说一切有部等说），这是没有异议的。佛的生身——三十二相身，大众部（Mahāsāṃghika）及分别说部（Vi bhaj yavādi na），以为是无漏的；说一切有部（Sarvāstivādīn）等以为是有漏的：这是争论所在。佛是出世的，无漏的，这是经上说的。等到进入精密的论文，佛的法身与生身，被分别出来，以为生身是有漏的，这才与大众部，不加分别的通俗说不合了。「无漏」原只是没有烦恼的意义，并不过分的神奇。如法藏部（Dharmaguptaka）说：「阿罗汉身皆是无漏」；「今於双树间，灭我无漏身。」

法藏部是从分别说部分出的，他以为不但佛身是无漏，阿罗汉身也是无漏的。其后经部譬喻师（Sūtravādīn-Dārśṭāntīka）说：「非有情数，离过身中所有色等，名无漏法」；「依训词门，谓与漏俱，名为有漏。」譬喻师所引的教证，与《毗婆沙论》的大众部说一样。他们以为，无漏，只是没有烦恼的意思。这可以推见，佛身出世，佛身无漏，起初只是通俗的一般解说。但在「本生」、「譬喻」、「因缘」，有关佛与菩萨的传说兴起，引起了种种问题，于是大众部系，在佛身出世、无漏的原则下，发挥了新的佛身常在说。

要理解这一论题，应先了解说一切有部的「佛生身是有漏」说。说一切有部以为：佛的生身，是父母所生的。在没有成佛以前，是这个身体，成佛以后，也还是这个：这是有漏所感生的有漏身。佛的色身，与一般人一样，要饮食，也有大小便，也要睡眠。佛曾有背痛、头痛、腹泻等病，也曾经服药。佛的身体，也曾受伤出血。年老了，皮也皱了，最后也要为无常所坏。所以，佛之所以为佛，是无漏五蕴的法身。色身，不过依之而得无上菩提吧了。生前虽有神通，但神通力也不及无常力大。《增壹阿含经》说：「我今亦是人数。」佛是人，是出现于历史的，现实人间的佛。

这一人间的佛陀，在「本生」、「譬喻」、「因缘」的传说中，有的就所见不同。这里面，有的是感到理论不合，有的是不能满足信仰的需要。

理论不合是：因缘业报，是佛法的重要原理。佛在过去生中，无量无数生中修集功德，那应该有圆满的报身才是。可是人间的佛，还有很多的不圆满事。如佛久劫不杀生，应该寿命极长，怎麽只有八十岁？这点，似乎早就受到注意，所以有「舍命」说。不用拳足刀杖去伤害人，应得无病报，怎麽佛会有头痛、背痛呢？布施可以得财富，佛在无量生中，布施一切，怎麽会没有布施，弄得「空钵而回」？又如佛过去生中，与人无诤，一直是慈悲关护，与众生结成无量善缘，怎麽成了佛，还有怨敌的毁谤破坏？过去无量生中修菩萨大行，是不应受报如此的！不圆满的事，经与律所说极多，古人曾结合重要的为「九种报」。说一切有部解说为过去的业力所感，但一般信者是不能赞同的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页165-167）

yslc-p0797佛法 中册

## 佛法

**印顺(1)** 佛法有二大问题：一是生死轮回问题，二是涅槃解脱（成佛）问题。一切佛法，可说都是在这二大问题上作反覆说明。如佛法而不讲这二大问题，那就是变了质的佛法。生死轮回与涅槃解脱，并非佛教特创的教义，印度其他一般宗教中，十之八九也都讲到这个问题。但佛教与印度一般宗教所讲的有所不同，那便是三法印。

三法印的诸行无常，诸法无我，涅槃寂静，是用来印定佛法的准绳，凡与这三法印相契合的，才是佛法。所以生死轮回与涅槃解脱，均须与三法印相合，这样的生死轮回才是佛法的生死轮回，涅槃还灭才是佛法的涅槃还灭。如果与这三法印不相契应，则所谓生死轮回与涅槃还灭，都是外道的，非佛法的。由三法印而开显出来的一切法空性，即大乘所说的一实相印。因为一切法的自性空，所以一切法是无常、无我、寂静的。三法印，即就一切法空的理性，作顺俗的多方面的显示说明。依无常、无我的法则，说明生死轮回；依此生死而说到涅槃还灭的寂灭，这是佛教不共外道的特质。

不过这无常的与无我的生死轮回（也就是本性空的生死轮回），是甚深的，不容易使一般人理解的，所以印度一般宗教甚至一分佛教学者，对此曾加以诘难。如《俱舍》〈破我品〉说，若说无我，则谁去受生死轮回？

谁去证涅槃还灭？依照一般人的想法，人的升天界，堕地狱，此死彼生，必须有一主体的「自我」。如现在有烦恼，将来烦恼断了，生死也了了，这断却烦恼与了脱生死的当体，是解脱自在的我。如说无我，则不但生死轮回不能建立，涅槃解脱也不能成立。无常无我的生死观，涅槃论，确是太深了，为一般人所不易了解，所以印度一般宗教，都认为要有一真实的我，才能成立一切。佛法中，也有一分的有我说，依他们说：佛法说无我是对的，不过这是否定常人所计执的邪我，而另有一胜妙我存在。这如犊子部及其所分出的法上、贤胄、正量、密林山部四派，建立不可说我。据说，我是在五蕴之内抑在五蕴之外，我是常住抑属无常，都是不可说的。犊子部他们建立不可说我，认为佛法的生死轮回与涅槃还灭等一切问题，才能依之而建立起来。这是佛法中最初说我的一派。佛法一向是说无我的，所以这种不可说我的论调出现之后，在佛教界初听起来，有些惊怪，因此被人评为附佛法的外道。小乘中，除犊子系的不可说我之外，经量部也讲胜义我。大乘中也有说我的，如禅宗的《心灯录》说，禅宗体悟的，即是我，即通常所说的主人翁。

（《以佛法研究佛法》，页304-306）

## 印顺(2)

（一）佛法是宗教，佛法是不共於神教的宗教。如作为一般文化，或一般神教去研究，是不会正确理解的。俗化与神化，不会导致佛法的昌明。中国佛教，一般专重死与鬼，太虚大师特提示人生佛教以为对治。然佛法以人为本，也不应天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人间佛教，才能阐明佛法的真意义。

（二）佛法源於佛陀的正觉。佛的应机说法，随宜立制，并不等於佛的正觉。但适合於人类的所知所能，能依此而导入於正觉。佛法是一切人依怙的宗教，并非专为少数人说，不只是适合少数人的。所以佛教极其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解与实行），依此而上通於圣境。

（三）佛陀的说法立制，并不等於佛的正觉，而有因时、因地、因人的适应性。在适应中，自有向於正觉，随顺正觉，趣入正觉的可能性——所以名为方便。所以佛的说法立制，如以为地无分中外，时无分古今而可行，那是拘泥锢蔽；如不顾一切，师心不师古，自以为能直通佛陀的正觉，那是会漂流於教外的。太过与不及，都有碍於佛法的正常开展，甚至背反於佛法。

(四) 佛陀说法立制，就是世谛流布。缘起的世谛流布，不能不因地、因时、因人而有所演变，有所发展。尽管法界常住，而人间的佛教——思想、制度、风尚，都在息息流变过程中。由微而著，由浑而划，是思想演进的必然程序。因时、因地的适应，因根性的契合，而有重点的或部分的特别发达，也是必然现象。对外界来说，或因适应外学而有所适应，或因减少外力压迫而有所修正，在佛法的流行中，也是无可避免的事。从佛法在人间来说，变是当然的，应该的。（然而）佛法有所以为佛法的特质，怎麽变，也不能忽视佛法的特质。重点的部分的过分发达（如专重修证，专重理论，专重制度，专重高深，专重通俗，专重信仰……），偏激起来，会破坏佛法的完整性，损害佛法的特质。象皮那麽厚，象牙那麽长，过分的部分发达（就是不均衡的发展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己。对於外学，如适应融摄，不重视佛法的特质，久久会佛魔不分。这些，都是存在於佛教的事实。演变，发展，并不等於进化，并不等於正确。

(五) 印度佛教的兴起，发展又衰落，正如人的一生，自童真、少壮而衰老。童真，充满了活力，（纯真）是可称赞的，但童真而进入壮年，不是更有意义吗！壮年而不知珍摄，转眼衰老了。老年经验多，知识丰富，表示成熟吗？也可能表示接近衰亡。所以我不说愈古愈真，更不同情於愈後、愈圆满、愈究竟的见解。

(六) 佛法不只是理论，不只是修证就好了。理论与修证，都应以表现於实际事行（对人对事）来衡量。说大乘教，修小乘行；索隐行怪：正表示了理论与修证上的偏差。

(七) 我是中国佛教徒。中国佛法源於印度，适应（当时的）中国文化而自成体系。佛法，应求佛法的真实以为遵循，所以尊重中国佛教，而更（著）重印度佛教（并不是说印度来的样样好）。我不属於宗派徒裔，也不为民族情感所拘蔽。

(八) 治佛教史，应理解过去的真实情况，记取过去的兴衰教训。佛法的信仰者，不应该珍惜过去的光荣，而对导致衰落的内在因素，惩前毖後吗？焉能作为无关於自己的研究，而徒供度藏参考呢！

（《华雨集》（五），页50-54）

**印顺(3)** 关於佛法，我从圣龙树的《中观论》，得一深确的信解：佛法的如实相，无所谓大小，大乘与小乘，只能从行愿中去分别。缘起中道，是佛法究竟的唯一正见，所以《阿含经》是三乘共依的圣典。当然，阿含经义，是不能照著偏执者——否认大乘的小乘者，离开小乘的大乘者

的见地来解说的。从佛法一味，大小异解的观点去观察，对於菩萨行的慈悲，利他的积极性等，也有所理会。深深的觉得：初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的。大乘的应运而盛行，虽带来新的方便适应，「更以异方便，助显第一义」；但大乘的真精神，是能「正直舍方便，但说无上道」的，确有他独到的长处！佛法的流行人间，不能没有方便适应，但不能刻舟求剑而停滞於古代的。

原来，释尊时代的印度宗教，旧有沙门与婆罗门二大类。应机设教，古代的声闻法，主要是适应於苦行，厌世的沙门根性；菩萨法，主要是适应於乐行，事神的婆罗门根性。这在古代的印度，确乎是大方便，但在时异境迁的今日，今日的中国，多少无上妙方便，已失却方便大用，反而变为佛法的障碍物了！所以宏通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽，应使佛法从新的适应中开展，这才能使佛光普照这现代的黑暗人间。

（《佛法概论》〈自序〉，页1-2）

**印顺(4)** 什麼是佛法？我以为：十方佛的是否说法，大可以不问。总之，我们这个世间的佛法，知道有佛有法，无疑的由於释迦牟尼佛而来。释尊有他的自觉圣境；他吐露在语言中，表现在行为中。这意境、言说、身行的三业大用，出现在世人的认识中，是这个世间的佛法根源。这三者，我们不能忽略那一端，要从他——言说与身行的相关性、统一性，深入释尊的本怀。否则，偏重这，忽略这，都是不够健全，不够正确的认识。然而，不幸得很，由於印度的重视口口相传，佛法早被误解为佛说了。

我们应该记著：佛法是不限於口说的。例如佛对比丘说：「你应当看护病人」，这当然是佛说，是佛法。其次，释尊巡行僧房，亲自为病比丘洗涤。这样的实际行为，难道就不是佛法！释尊的来去动静，待人处事，那一样不是佛法？这大抵深刻的影响於弟子的心目，传说於佛教的人间。佛的慈悲、智慧、愿力、精进，他的时代适应与究极理想，都要从他的言教与身行的综合中，从形式而体会到实质，才能洞见全体的佛法。佛法，特别是如来的功德，佛心的深处，那里都能从释尊的言说——自称自赞中得来！佛法并不等於佛说，佛法而被误解作佛说，真是佛法的大不幸！（中略）

佛法的表现，是说明佛法出现在时空中。流行，是说明佛法在时空中的延续、扩展与演变。释尊的三业大用，映现在佛弟子的认识中，又构成佛弟子的三业胜用。这表现佛法的事用的流行，有一必然而不可免的事实，即不能不有变化——我当然反对把他变成非佛法的。那保存旧有形态的佛

教，即使是可能的，也必然为依样葫芦的形式崇拜，是我佛的不肖子孙！如我们是黄帝的子孙，如果我们现在的文化、经济、人口、领土，一切都是老样子，这还有出息吗？

所以，不但不知者可以再认识，错知者应该修正，少知者应该综合完成，应该发展而成为大众共知的佛教，这里面需要变化。而且释尊表现佛法的言教与事行，有释尊不共独到的深见，也有印度文明所固有的成分。这其中，或是无条件的承袭，或是多少修正而给以新的意义。或是契合於释尊正觉的本怀，或是为了时地适应而姑且采用的。佛在人间宏法，那就必然如此，不能不如此。

这一切中，释尊特唱的深见正行，应严格的住持，与高度的发扬。因袭印度文明的适应部分，如是姑且采用的，那末时过境迁，虽确为佛口所亲说，也应该革新或取消，否则将转变为佛教发展中的障碍物了！早期的印度佛教，值得我们尊重，他到底去佛不远。但他不一定比後代流行的佛法，适合於百年千年後的时代，适合於千里万里外的环境！从这佛法流行的观点中，怎能以自以为然的佛说或不说，论断他的是否佛法呢！

这一极重要的问题，由於一般的缺乏「流行」的认识，引起的误解不少。如自称原始的上座佛教者，他们以早期的佛教形态为佛说，佛法，而抹煞以後的正常发展。甚至说：大乘是印度教徒改造佛教的成果。我曾与他们开顽笑说：这算什麼？原始的上座佛教，不也充满外道的气味吗？

關於这，我想你们是知道的。尼犍子外道以草木为有生命的，释尊因此而不许坏生。印度人以树木为鬼神的村落，因此佛制不得自行砍伐。外道雨季安居，半月半月说戒，佛应当时人的请求，也制为半月诵戒与安居的制度。当时的外道出家，托钵乞食为生，所以佛教也有这种出家的生活方式。从义理说：生死轮回，解脱涅槃，业力，这不都是奥义书以来的外道常谈吗？从修行的方便说：不净观，数息观，四禅，八定，三摩地，瑜伽，当时的外道，不都有大同小异的行持吗！佛称大雄，得一切智，外道不也有自称大雄，自称得一切智的吗？过午不食为斋，岂不是印度旧有的习俗吗？佛法，从印度宗教中发展而完成，又宏布於印度，怎能不与印度外道有著深切的关系！如说大乘为外道，怕外道不单是大乘吧！以大乘为非佛说的佛徒，应起来论究这些问题。

实则，佛法与非佛法，应重视佛陀独到的正觉，重视从正觉流出的佛陀真精神，佛陀三业大用的一贯特性。从大乘与学派的佛教，《阿含》与广律等而论究起来，大乘佛法的涌现，实为本著释尊正觉内容而作新的适

应。如说：「正直舍方便，但说无上道。」这是揭露释尊自证的本怀，而杨弃初期佛教的方便——苦行外道为主机的适应性。然而佛法不能没有适应世俗的方便，所以：「更以异方便，助显第一义。」从正觉本怀的宗趣中，摄取了适应乐行婆罗门为主机的方便。

从佛法的特质与佛陀的本怀说，从本生谈等而来的大乘，是更正确更深刻的开显了佛法。这本是《阿含经》以来的一贯倾向。可惜自称上座佛教的锡兰学者，不大了解他自己！他是倾向大乘的一流，流入岛国，而转化为狭隘的保守的佛教。他自身早就不大原始了！否则，如北方所传的说一切有部，不许别有小阿含，以本生谈等为「传说」、「文颂」。如大众部等，不说王舍城结集论藏，说阿毗达磨即是九部修多罗：这才是代表更原始的思想！（中略）

佛法，本来不限於佛说，所以「大乘非佛说」，可说是似通非通的话！修菩萨道，成无上正等觉，这是任何佛弟子所不能否认的。如锡兰传来的《解脱道论》，说到菩萨以慈悲心，修习圆满十波罗蜜多；依此而圆满四处——谛、施、寂、慧，而圆满定慧，而圆满佛地。以慈心修十波罗蜜，岂不是与声闻行不同？如以为这是说种种大乘经非佛口亲说。这有什么意义？《阿含》与广律中，不也一样有非佛说的吗？

我们知道，初期集成的《阿含经》，原有一合理的意见，即佛法是不限於佛说的。佛弟子间的自相问答，或与外道辩论，甚至传说的梵天、帝释等说，既无释尊在场，也不曾经过释尊的审定，都编集在《阿含经》中。浅狭的声闻佛教者，相信他们的经律是佛说，是王舍城结集的圣典。不知道《阿含经》中，即含有佛涅槃後的教说。如《增壹阿含经》中，那罗陀比丘为文荼王说法。在他们的传说中，这也不能不承认後起的增编！佛时的弟子，佛後的弟子的教说，编入契经中，这本是《阿含经》以来的一贯作风。

这种开明而合理的原则，不久即被歪曲，以为佛法都是释迦亲说的，什麼都得加上「如是我闻：一时，佛在某处。」於是乎，不能如舍利弗那样的，於七日中以种种文义，称性发挥佛说的一字一句，还是等於佛说。不能如初期圣典那样的，坦白的说是佛弟子说。必需解说为「佛所加持」的，「佛所印定」的，「佛所预记」的。这因为，在习俗的观念中，以佛法与佛（口亲）说为同一。

这种情形，不但大乘经的编集者如此，《长阿含经》中，也即有这种明显的例子。如《梵动经》、《大本缘经》，明明为佛与弟子共相议论的

集成，却解说为：先由弟子共论，佛再为他们说。由於习俗的以佛法为佛说，非看作佛所亲说，不足以起人信仰，所以声闻法中，明明为佛弟子集成的摩呪理迦与阿毗达磨，也得高推为佛说。声闻学派中，大众系的多闻部、施设部，分别说系的法藏部、饮光部（其实各部都有这些事），明明为佛灭二、三世纪成立的，必说部主是佛的及门弟子，新从雪山来，从阿耨达池来，传布他们所亲闻於佛说的佛法。混佛法为佛说，引起种种非历史的传说，但这早就是声闻学者的常套，大乘学者不过继承这种作风而已！这些，在声闻法是佛法，在菩萨法中，难道即不是佛法吗！

（《以佛法研究佛法》，页155-156、164-170）

**印顺(5)** 佛陀自身并没有著作，佛弟子也没有当场记录；没有原始手稿，也没有最初刊本：圣典是怎样集成的呢？原始佛教圣典，与一般的典籍不同。对圣典而作史的研究，首先要认清圣典的特性。一般的说，圣典是佛法，源於佛陀的自证，而为人宣说出来。其实，佛法不只是口说的。佛法的根源，当然是佛陀的自证。属於佛陀自证的境地，是无可论究的。从佛的自证境地，而成为世间的，为人类所信、所知、所学习的，一定要经「表达」的过程。

检讨圣典的内容，有教说，有制度，有佛的生活实况。教说，是佛所宣说的，是佛的「言教」。法制，部分是当众宣布制定的；部分是佛的生活轨范，成为大众的楷模，这里面就有「身教」（还有佛的事迹，也不用佛说，而为当时所知而传说下来的）。佛的「身教」、「言教」，从佛的内心而表现出来。内心流露出来的，如佛的气象、精神，使人直觉到伟大而信心勃发；那种「目击道存」，「无为而化」的教化，经律中多有记述，这不是「身教」、「言教」所能概括的。如来的身口意——三业大用的示现，约特殊的事例，称为「三业轮」（三示导）。这表明佛陀的教化，是佛的三业德用，呈现於人类，诱导人类趋入於佛法。佛法，那里只是口舌的说教呢！

佛法也不只是佛说的：以教说来说，佛法而见於圣典中的，佛说的而外，有弟子说的，有弟子与弟子互相对论的，有佛略说而弟子广为分别的，还有佛涅槃後弟子说的。宇井伯寿曾列表以为说明，可以参考。在《相应部》〈有偈品〉（与《杂阿含经》的〈八众诵〉相当）中，还有梵天(Brahman)，帝释天(*Sakra-devānām-indra*)等说法，所以《大智度论》说：「佛法有五种人说：一者，佛自口说；二者，佛弟子说；三者，仙人说；四者，诸天说；五者，化人说。」佛法并不限於佛说，是佛教早期所公认的。从

佛的自证心境，表现出来，化导人类。在家出家的佛弟子，依佛的教导而修证，证入佛陀自证的境地。本著自己的理解与体验，或表示自己的悟解，或为了化导而表达出来，都就是佛法。彻底的说，根源於佛陀，而表现於世间的，不只是佛的三业德用，也是佛弟子们的清净三业。佛法是具体的，活跃於人类面前的。以佛陀为根本，僧伽为中心，统摄七众弟子，而展开其觉化，净化人间的救世大业。这就是用文句来集成圣典的来源。

「原始佛教」初阶段，离佛不远，对佛法是有一种明智合理的看法。佛法不只是说的，也不限於佛的。所以「阿含经」集录了佛弟子所说，连佛灭後弟子所说的，也集录起来。律部而成立较早的，如「经分别」对於「学处」的「文句解说」、「犯相分别」，都只是分别，而并不解说为佛说的。但这种明智合理的看法，终於变了，这当然是离佛日远的关系。一切归於佛，作为佛说，其时间是可以考见的。「九分教」的名目，出现在《中部》、《增支部》中。「九分」或「十二分教」，在汉译「阿含」部中，称为「如来说」，「我所说」，「佛所说」，「佛所宣说」；铜鍑部 (Tāmraśāṭīya) 的《增支部》，也称为「瞿昙之法」；《岛史》也说是「师之九分教」。「九分（或十二分）教」是佛法部类的总称，所以这就是「一切佛法是佛说」。巴利 (Pāli) 圣典《相应部》还没有说到「九分教」，《增支部》才明确的称为佛说。所以以一切佛法为佛说的见解，是「九分教」成立了，「四部阿含」末期——《增支部》成立的时代，还在「第二结集」以前。从此，「如是我闻，一时，佛在某处说」，成为契经的一定文句。

「佛法等於佛说」，传说也太久了！然而要作原始佛教圣典成立史的考察，不能不回复原始的古说，以便理解圣典所传佛法的特质。

（《原始佛教圣典之集成》，页7-10）

**印顺(6)** 释尊本著现等觉 (abhi sambodhi) 的自证，为人类说法，提供了不共世间的正道。佛法不是重信仰的，他力的，神秘的，也不是学问的，而是从现实人生著手的正道，从正道的修行中得解脱。释尊为五比丘初转法轮 (dharma-cakra-pravartana)，首先提出了中道 (madhyamāpratipad)，如《赤铜鍑部律》〈大品〉（《南传》3· 18—19）说：

「诸比丘！世有二边，出家者不应亲近。何等为二？於诸欲爱欲贪著事，是下劣，卑贱，凡夫所行而非圣贤，无义相应。自烦苦事，是事非圣

贤法，无义相应。如来舍此二边，依中道而现等觉，眼生，智生，寂静，证智，正觉，涅槃所资。」

「诸比丘！何谓如来现等觉，眼生，智生，寂静，证智，正觉，涅槃所资之中道？即八圣道：谓正见，正思惟，正语，正业，正命，正精进，正念，正定。」

当时印度民间的风尚，有的贪著欲乐，主要是在家的婆罗门（brāhmaṇa）；有的过著苦行（duṣkara-caryā）生活，主要是出家的沙门（śramaṇa）。极端的倾向，是不正常的。释尊揭示「中道」，对时代的一切，是摄取精英而吐弃糟粕。对西方传统的婆罗门教，几乎全部的否定了。

如所说的创造主——梵天，释尊批评为：「若彼三明婆罗门无有一见梵天者，若三明婆罗门先师无有见梵天者，又诸旧大仙——三明婆罗门阿吒摩等亦不见梵天者，当知三明婆罗门所说（梵天）非实」；「梵志（婆罗门）自高，事若干天（神），若众生命终者，彼能令自在往来善处，生於天上。」不问人的行为如何，以信神及祈祷为生天法门，批评为如投石到水中，而在岸上祈祷，希望大石的浮起来。

祭祀，特别是牺牲的血祭，释尊以为：「若邪盛大会，系群少特牛、水特、水牝，及诸羊犊，小小众生悉皆杀伤；逼迫苦切仆使作人，鞭笞恐怛，悲泣号呼。……是等邪盛大会，我不称叹」；「种种供养，实生於罪」。所以当时人说：「沙门瞿昙呵责一切祭法」。至於《阿闼婆吠陀》的咒法，占卜等迷信，「沙门瞿昙无如是事」。这只是愚人的迷信，所以「见（真）谛人信卜问吉凶者，终无是处。……生极苦……乃至断命，从外（道）求……一句咒……百千句咒，令脱我苦……，终无是处。」真正体见真谛的智者，是不会从事这类迷妄行为的。彻底的说：「幻法，若学者令人堕地狱。」

总之，因神权而来的祈祷，祭祀，咒术，给以彻底的廓清。對於四姓阶级，是社会发展中的分工，无所谓优劣。假借神权而来的阶级制，「如有人强与他肉而作是说：士夫可食，当与我直！」这种人为的阶级制，是没有接受义务的。但有关人生道德，婆罗门称之为法（dharma）的——正常生活，善良风俗，释尊摄取他，使他从神权与阶级不平等中脱离出来。破除神权与阶级制，祭祀与咒法，把人类的合理生活，确立於社会关系，彼此应尽的义务上，显出了「人间佛教」的特色。

奥义书（Upaniṣad）的思想，如依业（karman）而有轮回，依智（jñāna）而得解脱，释尊大致是看作事实的；但生死的根源，是烦恼（kleśa）。

释尊是东方的，所以理性是出发於现实，不是形而上的玄想。彻底的说：「无常故苦，苦故无我」，而否定常、乐的真我（ātman）。也就因此，不是见真我以契入梵界，而是从无我（nirātman）以契入正法。因奥义书而来的苦行与瑜伽（yoga），释尊曾修学而又舍弃了。摄取他的精义，用作修证的方便，而不落入苦行与修定主义。

释尊所说的正法，是东方的，如重现实，重变化，重自由思考；主张种族平等，反对吠陀（Veda）权威，与东方沙门团，采取一致的立场。然而，（一）抨击极端的纵欲与苦行，唱导不苦不乐的中道说。（二）对阿耆多（Ajita-Kesakambala）「命即是身」的断灭论；尼乾子

（Nirgranthajñāti putra）等「命异身异」的二元论；「色（心）是我，无二无异，常住不变」的梵我论，一一的破斥，而宣扬无常、无我的缘起中道。（三）对於否定道德，否定真理的倾向，释尊举扬正法（saddharma）——中道行，如实理，究竟涅槃，给以「法性、法住、法界」的意义。这是道德与真理的肯定，实现绝对的理想。释尊从自觉的圣境里，陶铸东西印度文明，树立中道的宗教。

中道行，是正见（samyag-dṛṣṭi）为先导的圣道（āryamārga）的实践。圣道的内容，释尊随机说法，有种种组合，主要的有七类，总名为三十七菩提分法（saptatriṁśad-bodhi pākṣī kā-dharma）。其中根本的，是八正道（āryāṣṭāṅgi ka-mārga）：正见，正思惟（samyak-saṃkalpa），正语（samyagvāc），正业（samyak-karmānta），正命（samyag-ājīva），正精进（samyagvyāyāma），正念（samyak-smṛti），正定（samyak-samādhi）。正见是正确的知见；正思惟是正确的思考，引发出离的意愿；正语是正当的语文（及书写文字）；正业是正当的身体行为；正命是正当的经济生活；正精进是离恶行善的正当努力；正念是纯正的专心一意；正定是纯正的禅定。

圣道是以正见为先的，这是说：人生世间的无限苦逼，相对的改善或彻底解脱，惟有从正确的理解问题去解决，不是凭传统信仰，想像，或某些神秘经验所能达成的。我们的身心自体，释尊分别为：重於心理分别是五蕴（pañca-skandha）；重於生理分别是六处（ṣaḍ-āyatana）；重於物理分别是六界（ṣaḍ-dhātava）。身心自体，不外乎蕴、界、处；身心的活动情形，是现实的存在，需要有所了解。身心的或苦或乐，不是神所规定的，不是宿世命定的，也不是偶然的，一切都是依於因缘（nidāna）而如此的。

论到这些问题，释尊曾这样说：「苦乐（苦乐是当前的感受，也是现生的苦乐报体）从缘起生」；「我论因说因」。现实身心充满了无限的苦恼，这是由於处身现实人间，受到身心变化——「生」、「老」、「病」、「死」；自他聚散——「爱别离」，「怨憎会」；物我关系不协调——「求不得」而来的。进一步说，现实的身心活动——内在的知、情、意作用，表现於外的身、语行为，相互影响而有苦有乐的。生死边事，释尊大分为三类：「烦恼」是知情意的惑乱；「业」是行为与行为的潜力；「苦」(duḥkha)是身心自体。

生死苦迫，以烦恼的无明 (avīdyā)、爱 (trṣṇā) 为先，而实一切都是依於因缘的。释尊没有提出什麼形而上的实体，或第一因来说明众生世间的开展，而只是从因缘关系去理解问题，也就依因缘去解决问题。这就是不共世间的中道，如《杂阿含经》卷十二（《大正》2.85c）说：

「义说、法说，离此二边，处於中道而说法。所谓此有故彼有，此起故彼起：缘无明行，乃至（缘行识，缘识名色，缘名色六入处，缘六入触，缘触受，缘受爱，缘爱取，缘取有，缘有生，缘生老死忧悲恼苦，如是）纯大苦聚集。（此无故彼无，此灭故彼灭）：无明灭则行灭，乃至纯大苦聚灭。」

这是著名的中道缘起 (pratītya-samutpāda) 说。有一——存在的，生起的，世间的一切，都依於因缘——种种关系，条件、因素而有而生的。依因缘有而有的，也就依因缘无而无，依此而可知生死解脱的可能性。有、无、生、灭——一切都依因缘而如此的，就是不落二边，恰到好处的中道。

（《印度佛教思想史》，页18-23）

**印顺(7)** 佛法是宗教，修持与专心修持者，总是受到尊重的。修持的圣道，以八圣道来说，内容可分为：戒 (śīla)，定 (samādhi) ——心 (cittā)，慧 (prajñā) ——三学。佛教，当然也重视信 (śraddhā)，所以佛法所说修持，以信，戒，定，慧为重要。

（一）信：佛法所说的信，从正确理解佛法而来。「深忍」（胜解）为依而起的信，是当下内心澄净，贪、嗔、邪见等不起，譬喻为「如水清珠，能清浊水」。有了澄净的信心，一定会引起进修的意愿。所以如对佛法有些理解，不能引起信心，那不过世间知识，与佛法无关。信是极重要的，但依正确理解佛法（三宝功德）而来，所以与一般神教的信仰不同。尼犍若提子 (Niṛgrantha-jñāti putra) 问质多 (Citra) 长者：你信沙门瞿昙（指释尊）得「无觉无观三昧」吗？质多长者对他说：「我不以信故

来也。」佛法是依正知见，而进求自身修验的，不是一般的盲目信仰，求得情感的满足。

(二) 戒：戒是善良的德行，佛法是以世间正行为基而进向解脱的。戒是基础，不应该以持戒为满足。

(三) 定：定有浅深，方便也有不同，主要是四禅、四无量、四无色定。佛世的出家弟子，都是修禅的，但禅定是共世间法，即使修得非想非非想定，也不能解脱生死；反而不得根本定的，也能成慧解脱阿罗汉。这可见，禅定能除散乱而得一心清净相续（还有些身体上的利益），只是佛法的要方便，不是解脱道的主体。

(四) 慧——般若：慧是解脱的主因，如《杂阿含经》卷二十六（《大正》2.183b）说：

「此五根（信，精进，念，定，慧），一切皆为慧根所摄受。譬如堂阁众材，栋为其首，皆依於栋，以摄持故。如是五根，慧为其首，以摄持故。」

修学佛法，以正见为先。依正见（闻思慧）而起正信，依正见而修戒、定，最後以（现证）慧得解脱。如没有慧，等於建房屋而没有栋梁，那是终究修建不成房屋的。

在圣道中，般若是在先的，与一切行同时进修，达於解脱的证知：这是佛法修习圣道的准则。如偏重信，偏重戒，或偏重禅定，会有脱离佛法常轨的可能！

（《印度佛教思想史》，页29-30）

ysl c-p0802佛性 中册

## 佛性

**印顺** 缘起即空的中道，是龙树《中论》所说的。《回诤论》也说：「诸说空、缘起、中道为一义。」观缘起得道，是一切圣者所共的，只是声闻（śrāvaka）与缘觉（pratyaka-buddha）——二乘圣者，第一义空不彻底，所以不见佛性，也就是不见中道。究竟彻见缘起即空即中的，就是佛。十二因缘的真相，是：「十二因缘，不出（生）不灭，不常不断，非一非二（异），不来不去，非因非果。……非因非果，名为佛性。」这是

参考了龙树的「八不中道」的缘起。缘起是佛出世也如此，不出世也如此，常住而超越因果的，所以加「非因非果」句。八不中道的缘起，就是佛性；二乘不见中道，所以不见佛性，如《大般涅槃经》卷二十七（《大正》12. 523b）说：

「佛性者，名第一义空，第一义空名为智慧。所言空者，不见空与不空。智者见空及与不空，常与无常，苦之与乐，我与无我。空（无常、苦、无我）者，一切生死；不空（常、乐、我）者，谓大涅槃。……中道者，名为佛性。」

这段文字，应略加解说。第一义空，是缘起胜义空。空为什麼名为智慧？如《大智度论》说：「般若波罗蜜分为二分：成就者名为菩提，未成就者名为空」；「十八空即是智慧」。空是空观（空三昧），观因缘本性空；如到了现见空性，空观即转成菩提（bodhi）。观慧与菩提，都是般若——智慧，所以「第一义空名为智慧」。空，怎麽不见空与不空？空是毕竟空（atyanta-sūnyatā），般若是绝无戏论的，於一切法都无所得，所以空也不可得。然般若无所见而无所不见，所以见空、无常、苦、无我，也见不空、常、乐、我。空、无常等是一切生死；不空、常、乐、我，是大般涅槃。二乘但见空、无常、苦、无我，所以不见中道佛性。佛见空等又见不空等，所以说见中道，见佛性。即空的中道缘起，曾参考龙树论，是非常明显的。然龙树所说的缘起中道，是三乘所共的；中道是不落二边，如落在一边，怎能成圣呢！但〈师子吼品〉是不共大乘法：二乘但见一边，不见中道；佛菩萨是双见二边的中道。所说空与不空，用意在会通「涅槃经前分」：「空者，谓二十五有（生死）……，不空者，谓真实善色，常乐我净（大般涅槃）。」

佛性，一般解说为成佛的可能性。依〈师子吼品〉说，「佛性」一词，有不同意义。如说：「佛性者，即是一切诸佛阿耨多罗三藐三菩提中道种子。……无常无断，即是观照十二因缘智，如是观智是名佛性」；「观十二因缘智慧，即是阿耨多罗三藐三菩提种子，以是义故，十二因缘名为佛性」；「观十二缘智……见了了故，得阿耨多罗三藐三菩提道，以是义故，十二因缘名为佛性。」观十二因缘（第一义空）智，能成无上菩提，是无上菩提的种子（因），所以观智名为佛性。观智是观中道的十二因缘智，所以十二因缘也名为佛性了。观智与十二因缘，都名为佛性，其实（八不的）十二因缘，是非因非果的，不过为观智所依缘，也就随顺世俗，说十二因缘为佛性。这二类——观智与十二因缘的名为佛性，是约「因」说的。

又如说：「佛者，即是佛性。何以故？一切诸佛以此为性。」这里所说的佛性，约「本性」说。其实，无上菩提与大般涅槃，都是佛的「果」性。依此而论，众生有没有佛性呢？「一切众生定有如是（即空中道的）十二因缘，是故说言：一切众生定有佛性。」约十二因缘说，一切众生是「定有」佛性的。佛性——佛的果德，「一切众生定当得故，是故说言：一切众生悉有佛性。」在众生位，这是当来一定可得的，所以是「当有」佛性。以中道缘起（或称「正因佛性」）来说，即空的缘起中道，是超越的，虚空般的平等无碍，可以作不同说明：「云何为有？一切众生悉皆有故。云何为无？从善方便而得见故。云何非有非无？虚空性故。」所以，一切众生「定有」佛性，犹如虚空，要观即空的缘起中道，才能体见的，决不能推想为因中有果那样。

（《印度佛教思想史》，页288-291）

**吕澂** 兹经（《涅槃经》）有一最要之义，即为「佛性」。「佛性」之「性」字，可以自体自性解之。乃成佛之实，佛之自性。吾人学佛，即要成佛，而不知佛之所以为佛者，云何可得。又「性」字亦可作「因」义解，是佛之所从出者。欲得佛果，而不知其成因，又乌乎可。以是佛性一义，对学佛人，可谓原始要终之义。又从佛说十二分教观之，无论大小乘经，皆以种种异门，解说此义。而以《大涅槃经》为最详尽。一大巨典，前後无不涉及佛性。尤以〈师子吼品〉，更见切要。今此即据以引申其说。

经中谈佛性，先明云何为佛性，所谓指体释义。次明云何见佛性，是为指位亲证。云何是性者，即提示第一义空，亦名胜义空。此空即毕竟空，为空之究竟。所云究竟者，乃不偏一边而为非空非不空之中道也。指佛性之体以中道第一义宣说，此亦可谓其为一种义理（道理）。此理从何见之？曰属当於心。故《涅槃》说佛性，简别无情之木石等，乃示佛性之理必於有情上见，而属当於心也。於心上言非空非不空者，谓有情心之相续，不在三界之有，即在离三界之非有。在三界有之心相续，即为流转，出离三界非有，即为还灭。然诸有情，於此流转，必定出离，此即为空。於彼还灭，必当随顺，即为不空。於空见其空，则离不空边执，於不空见不空，则离空边执。由众生心上见流转必出离，还灭必随顺，因此离空不空二边执，即显中道之义，是即佛性之所由存在也。从因位说，有情能觉知流转而入还灭，此即学佛之因。从果位说，还灭至於究竟，心之中道义理圆满显露，佛之为佛，不外乎是。《般若》说佛境多在毕竟空，菩萨行多在自

性空，义亦同此。毕竟空圆满显现，即谓之佛。故就佛之因果位说，皆不外此心此理也。

云何见性者，经文特示十地菩萨乃可谈见，十地以前，虽有所见，而不了了。十地微有所见，佛见方为清淨。此如交友，先但有文字往还，必至晤时，方始亲切。此见字，即亲自证会如眼见物之义。就佛性之因位说，距佛尚远，虽有所见，但见之不真，故不谓之见。必至佛位方称见者，就见之清淨言也。此义云何？盖佛性於一有情有终始，於一切有情有一异。有情所见乃至十地菩萨所见，但见其终，不见其始，但见其一，不见其异。唯佛乃能於此佛性始终一异毕见也。是以真正见性者唯佛而已。

复次就上〈师子吼品〉所说，再为引申三义：

(一) 所谓佛性属当於心者，此心果何心耶？是即众生寻常之心也。众生既有此心，何以而不能悉感发？须知心有浅深，其深处，非一般众生所能自知。佛法名此深心为阿赖耶识。佛亦不轻为人宣说，以其深细难知，众生执以为我，说此，恐更增益其执耳。众生由此执著，习於流转以为当然，而不知有还灭，是则有此心，亦不能有佛性之用也。有心无用，遂可谓有情无佛性耶？是亦不然，虽不自知，然不害其理之存在。一旦外缘引发，或圣教增上，则内因即可沛发而能自觉也。此自觉从何见之？即见於厌离流转苦而欣乐涅槃灭。此时即佛性因义显露矣。但此见乃从心之深处出发，非耳目闻见或心思知解人生苦痛而能之。《瑜伽》学系於此心义，解说最切。於其深义，既以阿赖耶名之，又以其总相难见，就其相应心之差别上分别，凡有作意触受想思等功用。虽馀心亦同具此功用，而深心相应者是主，馀识相应者是客。由此乃有欣厌之事，此非表面浅心之所堪能，必於赖耶相应之舍受上见之。此时深心乃有佛性因用，而说佛性之属当於心也。是由经义引申之第一点。

(二) 佛性以染净善恶判，此性实为善净，且属自性善净，而非分位善净也。所谓众生有此心即有此性者，亦就自性善净言。若以分位言，则有先染後净之判，不可与自性混同也。如日月之明，而有云雾之障，然云雾终不碍其自性之明。去障明显，分位有殊。但不可以分位染净而混言自性染净也。再以趋势言，众生趋向善净，乃当然必然之势。盖因自性善净故，分位虽有善恶染净，而趣向必一归自性。此由佛性推论而知，乃讲佛学者所必须肯定之标准也。依此标准，而後乃有舍染趣净，去恶迁善，以及厌苦欣灭等教可立。即以孔、孟之学言，亦必提出道性善一点以为宗旨。否则如告子所论，可以为尧、舜，可以为盗跖，即无标准可说也。世

学至於孟子，犹知此善之重要，而建立人必为善之准则，何况佛学。佛学以佛性之善净为准则，谓有此心，即有此佛性。众生於流转一旦自觉，即趋於善净而不可已。虽一阐提，已断善根，如人溺水，仅於一发，难可施救，然其未来善根，仍可生起。是即阐提犹尚可回也。故此性善性净标准之建立，匪特讲佛学者所应知，而於世道人心，关系匪浅。是由经义引申之第二点。

(三) 佛性有「顿悟」、「渐悟」之说。此一入道方便问题，昔时言义学者，无不及之。乃至判教之人，亦以顿渐二字相概。後來宗门，亦举以立说。虽来源有异，而於见性之顿渐义，皆有关涉。今谓此应依法相之自共相而判。依法共相言，则有顿义。如於一法见得此理，由此推至餘法皆具此理，所谓遍一切一味者，是谓之顿（如一法是毕竟空，自性空，推之一切无不皆然，是即诸法共相也）。若於此心此念，悟得此理（共相之同），由此相续任运，推於餘心餘念各别证知此理，是为自相，但可渐见。由一有情之心而悟此理（此悟为顿），遂推知一切有情皆然，是即共相智。若於一切有情皆见此理，如实证会而非推知，此之能见，唯佛乃能。依佛智说，即自相智。佛之不舍有情者，以佛实知有情皆有佛性，而无差别。不但共相相同，自相亦复相同。是故以佛观之，无一众生不成佛者。佛之圆满见性，乃由渐而积致之也。中土学者，向来自共不辨，故有顿渐之惑。是由经文引申之第三点。

末後附及一义。即由佛性而涉及见道见性说。见道为初地菩萨事，见性乃佛之境界。有混同此二为一者，此实当辨。见道非不见性，乃见不明了，如十地菩萨於见道後，犹有二十二愚之微细所知障未净故。有此一愚，见即不明，如《二十唯识》云，不知如佛境也。故知两者有别。

(《吕澂佛学论著选集》(一)，页419-424)

yslc-p0803佛性当有说 中册

## 佛性当有说

**印顺** 《大般涅槃经》的後三十卷，思想与「前分」不同。如来藏说起於南印度；《大般涅槃经》传入中印度，也还只是前分十卷。流传到北方，後续三十卷，是从于阗得来的，这可能是北印、西域的佛弟子，为了解说他、修正他而集出来的。在後续部分中，说「一切众生悉有佛性」，

「佛性即是佛」，不再提到如来藏了，这是值得注意的！佛性的原语为**buddha-dhātu**，也可能是**buddha-garbha**（佛藏）、**tathāgata-dhātu**（如来界）的异译，意义都是相通的。对众生身中，具足三十二相的如来藏我——佛性，给以修正的解说，如《大般涅槃经》卷二十七（《大正》12.524b）说：

「一切众生定得阿耨多罗三藐三菩提故，是故我说一切众生悉有佛性；一切众生真实未有三十二相，八十种好。」

这是「佛性当有」说。一切众生决定要成佛，所以说众生将来都有佛的体性，不是说众生位上已经有了。所以说「佛性是我」，是为了摄化外道，如梵志们「闻说佛性即是佛故，即发阿耨多罗三藐三菩提心。」佛然後告诉他们：「佛性者实非我也，为众生故说名为我。」又有外道听说无常、无我，都不能信受佛的教说，但「佛为诸大众说有常乐我净之法」，大家就舍外道而信佛了。

总之，依《大般涅槃经》的後续部分，说一切众生皆有佛性（如来藏我），只是诱化外道的方便而已，与《楞伽经》的意见相同。如来藏我、佛性说，依佛法正义，只是通俗的方便说，但中国佛学者，似乎很少理解到！

（《印度佛教思想史》，页286-287）

ysl c-p0806佛性论 中册

## 佛性论

**吕激** 首先，从佛学思想发展的历史来看，「佛性」起源於「心性本净」的思想。「心性本净」反转来说即是「性净之心」。众生都具有这个「性净之心」也就都有成佛的可能，所以叫作「佛性」。——这里所说的「性」，并非性质，原文为「界」，有「因」的意思。以後有了种姓（族类）的说法，就把佛这一族类称之为「佛姓」，但在《涅槃经》内，还是作为「佛界（因）」来译的。这是「佛性」指心的原始意义。

其次，心之能够发生作用，需要一定的条件，即「待缘而起」。诸缘中最重要的是「境界缘」（所缘）。换言之，单有心而无境界（缘）也不能发生作用。既然要有境为条件才能构成「佛性」，所以又把佛性的重点放在境界上，即放在法的实相、法性上。这是「佛性」指境的派生意义。

《涅槃经》无疑是反映出这一情况的，但它对这些意义讲得不够明确，一忽儿指心，一忽儿指境，因此使得当时各家对「佛性」的研究，自然产生种种的不同说法，有的从心的方面理解，有的从法的方面理解，而且都能从经中找到各自的依据，终究得不到统一。

到了隋代，吉藏（公元549—623年）写《大乘玄论》谈到「佛性」的意义，把过去各家涅槃师的说法作了总结，加上他自己赞同的一家共有十二家。另外，他的同门慧均（他当过「僧正」简称「均正」）著《四论玄义》（现存残本），也讲到各家对佛性不同的主张，认为根本之说三家，枝末之说十家，共计十三家，与吉藏的说法大同小异。吉藏所举的十二家是：

（一）以众生为正因佛性。在《涅槃经》内，佛性的因义是多方面的，就作为决定因的意义来说，名为正因。吉藏於此说只举出所宗，并未提到它的代表人物。今由其它材料确定主此说的为梁代僧旻。

（二）以六法为佛性。五阴及其假名之人，《涅槃》说为六法。实际就是指的众生，不过分析之为六法罢了。此说代表人是梁代智藏。

（三）以心（识）为佛性。这也属於智藏的说法，因为众生扩大而为六法，缩小则为心。

（四）以冥传不朽为佛性。这指识神而言。因为识神冥传不朽，构成轮回的主体，所以应以此为佛性。主此说的以法安为代表。

（五）以避苦求乐为佛性。这也是由识神思想而来，识神在流转过程中，有避苦求乐的作用。此说的代表是法云。

（六）以真神为佛性。上一家指识神的作用言，这一家则是指识神的本体。主此说者为梁武帝萧衍。

（七）以阿梨耶识自性清净心为佛性。这种说法并非涅槃师说，而是後來的地论师和更後一些的摄论师提出的。

（八）从当果上讲佛性。就是从将来可以成佛这一点上说众生具有佛性。这是道生的主张。

（九）从得佛之理上讲佛性。就是说，一切众生本有得佛之理，为正因佛性。这是慧令之说。

（十）以真如为佛性。此说以宝亮为代表。

（十一）从第一义空来讲佛性。这是北方涅槃师的共同看法。

(十二) 以中道为佛性。这是道朗的说法，吉藏认为前面十一种说法都有缺陷，只有此说最好。

吉藏分上述诸说为三类：第一类是一、二两家，他们所主张的佛性都是指人而言，但因为有假（人）有实（五蕴）而分为二。第二类是三至七的五家，都是由心上讲佛性的。第三类是八以下各家，都是指理而言的，换言之，都是由境上成立佛性的。

「假实」、「心」、「理」这三类，本质上有主观和客观两方面的区别，这些在经文中都可找到根据。吉藏是三论宗的大家，由於他们根据般若强调无我、空等，所以把以「理」为佛性看得最为合理，特别赞成中道为佛性之说。以为凡是能体会到中道的正智（般若）的都有成佛之可能。事实上，吉藏以後佛性说随著瑜伽行大乘的发展，其意义却转而侧重於心识方面去了。这种由外境讲佛性之转向由心识上讲佛性，正是适应印度佛学思想的必然发展，不过在中国，这些说法一直没有得到统一。

此外，在佛性问题上由於道生以当果为佛性的主张，引起了学者们对佛性究竟是「始有」还是「本有」的探讨。因为所谓当果佛性，只是以将来可能成佛而推定，至於就佛性本身言，是「始有」，还是「本有」，仍然是一个问题。道生的主张归结於「始有」，其後别家出现了「本有」的说法。这样，「始有」「本有」的对立，又成为佛性议论中的一个突出矛盾。

这两种不同的说法，《涅槃经》内虽无明文提及，却有暗示之处。例如经说：众生之有佛性，犹如「力士额珠，雪山妙药」，只是不自知或不易寻找而已。这就暗示佛性是「本有」的（见〈如来性品〉）。经文有处反对「因中有果」的主张，以为「卖骅值，不卖驹值」——卖马的价钱不得把将来可能下驹的价钱也算在内。这就又暗示佛性不是本有而应为後有。经文本身既有不同的说法，这就使「本有」「始有」两种意见更加对立起来。

以後有人企图调解这一争论，认为二说并不冲突，其实际是「本有於当」。「本有」，是对其未来当果而言，但是，正由於有当果乃推知其为本有。这是从果追溯上去说的。但是争论，一直继续到了隋唐迄无定说，并且被看成是一个非常重要的问题。例如玄奘，在国内到处参学，发现了许多疑难，这个问题就是其中最重要的一个。他之去印度，与希望能彻底地解决这个问题有关。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2618-2623）

## 佛陀

**印顺(1)** 佛陀之所以为佛陀，就是佛陀的体性与生命。经上说：「见缘起即见法，见法即见佛。」这是佛陀的法身。苦行沙门瞿昙，为什麼被人称为佛陀？这并不因他是王子出家，修苦行，或者说，是因他体悟了人生的真谛——缘起正法。缘起的本质，是说：凡是存在，没有无因而自然的；没有常恒的、独立的；一切的一切，是关系的存在。因关系的和合而现在，因分离而转化。佛陀在定慧的实践中，观缘起的如幻而证悟缘起的寂灭。具有这样的正觉内容，才称为佛。那末，如果我们也能悟解这缘起的寂灭性，就接触到佛陀的本质，就能正确窥见佛陀之所以为佛陀。这是佛教的核心，有它的详细正确的内容，可不许你悬想。

这里不妨说一个浅显的比喻：一个庞大的东西，把你我隔在两边。这个巨物，本是缘起的和合相，但我们都把它看成实在的。实在，才隔离了你我。假使你我的慧眼，比爱克司光更强，那就能透过这好像实在的巨物，显发它的真相。不但彼此慧眼的光芒，在这共同的对象上接触，融成不二；还能互相觌面相见。这就叫「心心相印」、「与十方三世诸佛同一鼻孔出气」。凡是佛弟子，能在听闻思惟中获得这缘起正法的正见，就是信解见佛。能在定慧的实践中通达，就是证悟见佛。（《佛在人间》，页4-5）

**印顺(2)** 现实人间的佛陀，如释迦牟尼佛，成立於无贪、无嗔、无痴的均衡扩展，成立於尊重真理、尊重自己、尊重世间，而德行能作到时代的完成。这是说：在圣者正觉的同一性上，更有真俗无碍性，悲智相应性，达到这步田地即是佛。这在智证空寂的正觉中，没有彼此差别，是彻底的；三德的平衡开发，是完善的。本著这样彻底而完善的正觉，适应当时、当地、当机，无不恰到好处，佛陀是究竟圆满的！大乘法中说：菩萨初得无生法忍——这虽是慈悲相应的，约智证空性说，与声闻平等，即可称为得阿耨多罗三藐三菩提，可说成佛了。究竟圆满的佛陀，即是如此，不外乎净化人性，扩展人的德能而达到恰好处。这才是即人成佛的佛陀，实现於人间的佛陀！

在大乘法的展开中，佛陀观到达无所不知，无所不能，无所不在，绝对无限的佛陀。在从现实人间的佛陀说，这是多少可以考虑的。佛陀虽因久劫修行，有广大的世俗智，自发的胜义智，但无所不知，无所不能，无所不在，实难以从现实的佛陀中得到证明。

反之，无所不知，无所不能，无所不在，佛也决不因此而称为佛陀。人间世——只要是现实存在的，即是缘起的存在，缘起是有相对的特性的，不能无所不在，无所不能，无所不知。佛陀观的发展到如此，因为佛法的普及民间，从信徒归依佛陀的心情中发展出来。自释尊入灭，在时空的演变中，信众意欲——知识、能力、存在的无限欲求，不能满足於适应当时人间的佛陀，这才想像佛陀为无所不知，无所不能，无所不在，而为任何时代、环境、信众所不能超越的，推尊为圆满的，绝对的。这是理想的，是自我本质的客观化。一般宗教，幻想此为外在的神；而正见的佛弟子，即知这是自心的佛，是自我——意欲本质的客观化。

我们知道，成佛是智证——即三法印的空寂性的，这是没有彼此而可说绝对的，彻底的，能真俗无碍、悲智相应的。到达这，即是佛陀。知识、能力、存在，缘起的一切，永远是相对的。这并非人间佛陀的缺陷，这才是契合真理。虽说是相对的，但无论佛陀出现於什麼时代，什麼地方，他的知识、能力、存在，必是适应而到达恰好的。佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！

（《佛法概论》，页265-267）

yslc-p0813佛陀观 中册

## 佛陀观

**印顺(1)** 在佛教中，有不同的佛陀观，但正确的佛陀观，到底是佛在人间，即人成佛。「如来在世间，不言有与无；如来涅槃後，不言有与无」。凡真能获得正见者，接触到佛陀的生命者，必然有深刻正确的体认，而离却俗见与拟想。但庸俗者，忘却了「佛身无漏」，以为佛陀的饥渴寒热，与自己一样。佛陀的伟大在功德，但又遗忘了舍利弗「五分法身不灭」的明训，因此说「功德满三界，无常风所坏」。以为佛陀的入灭，是灰身泯智的。这样的佛陀观，是照著苦行厌离者自己的想像而复写的，正确的佛陀观并不如此。

从本生谈的启示中，佛陀的因地，修行菩萨道的菩萨，并不与俗见者所见一致。菩萨早已断了烦恼，具有超越声闻弟子的能力。所以正确的佛陀观，是证无生法忍菩萨，断烦恼已尽；成佛断习。这无生法忍菩萨，虽然随机益物，但成佛还是在人间。「诸佛世尊，皆出人间，不在天上成佛

也」。《阿含经》如此说，初期大乘经也如此说。正确的佛陀观，是不能离却这原则的。

但中与正是难得把握的，或者又开始拟想：证无生法忍的菩萨，就是成佛。有的以为不然，释尊是成佛久矣，现在不过是示现。「如来寿量无边际」的见解，小乘部派中早已存在。早已成佛的佛陀，在何处成佛？在人间，这似乎太平凡。那末在天上，在天上身相圆满广大的最高处——摩醯首罗天上成佛。天上成佛是真实的，人间成佛是示现的。起初，天上佛与人间佛的关系，还看作如月与水中的月影。再进一步，在人间成佛的释尊，修行六年，不得成佛，於是向摩醯首罗天上的佛陀请教不可。在佛陀的本教中，释尊是人天教师，现在是转向天上请教了。这一思想的反流，我领略到异样的滋味。

佛陀「在天而天，在人而人」，何必执著？是的，不过我们现在人间，我们得认识人间的佛陀。佛陀是人间的，我们要远离拟想，理解佛在人间的确实性，确立起人间正见的佛陀观。佛是即人而成佛的，所以要远离俗见，要探索佛陀的佛格，而作面见佛陀的体验，也就是把握出世（不是天上）正见的佛陀观。这两者的融然无碍，是佛陀观的真相。在大乘佛教的发展中，如果说有依人乘而发趣的大乘，有依天乘而发趣的大乘，那末人间成佛与天上成佛，就是明显的分界线。佛陀怎样被升到天上，我们还得照样欢迎到人间。人间佛教的信仰者，不是人间，就是天上，此外没有你模棱两可的馀地。请熟诵佛陀的圣教，树立你正确的佛陀观：「诸佛世尊皆出人间，不在天上成佛也！」

（《佛在人间》，页13-15）

**印顺(2)** 在「传说」中，菩萨思想的发达，以释尊过去的「本生」为主。有关佛陀思想的开展，主要是「譬喻」与「因缘」。如七佛事是「大譬喻」——《大本经》。释尊的涅槃故事，是「涅槃譬喻」。弥勒（Maitreya）未来成佛，是《中阿含经》的《说本经》。南传也有「佛譬喻」。从「毗尼」中发展出来的佛传，如《修行本起经》、《太子瑞应本起经》，本起（或「本」或「本末」）正是因缘的义译。所以与佛有关的问题，主要属于十二分教的「譬喻」与「因缘」。

有关佛陀思想的开展与演化，还应从释尊说起。释尊是现实人间的，历史上真实存在的佛。佛教不是神教，佛不是唯一的神，而是修行成就的，究竟圆满大觉者的尊称。所以佛不是唯一的，而必然是众多的（达到人人

可以成佛的结论）。在释尊成佛以前，早已有过多佛出世了，这是佛法的共同信念。

佛是究竟圆满的，到了「无欠无馀」，不可能再增一些，或减少一些（可以减少些，就不圆满）的境地，所以「佛佛道同」，「佛佛平等」；在解说上，也许说得多少不同，而到底是佛佛平等，没有优劣的。在觉悟的意义上，也是一样，释尊观缘起而成等正觉，释尊以前的六佛——共七佛，都是观缘起而成等正觉的。与释尊同样的七佛：毗婆尸（Vi paśyin）、尸弃（Śi khi）、毗舍浮（Vi śvabhū）、拘楼孙（Krakucchanda）、拘那含牟尼（Kan-akamuni）、迦叶（Kāśyapa）、及释迦牟尼（Śākyamuni）譬喻，在第二结集，集成四《阿含经》时，早已成立，而被编集於《长阿含经》。

七佛说的成立极早，西元1895年，在Niglīya村南方，发见阿育王（Aśoka）所建的石柱，铭文说：「天爱喜见王灌顶十四年后，拘那含牟尼塔再度增建。灌顶二十年后，亲来供养。」这证实了过去佛说的成立，确乎是非常早的。七佛说，是早期的共有传说。法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集经》，传说十四佛；铜鍑部（Tāmrasātīya）的《佛种姓经》，传说过去二十四佛，是七佛说的倍倍增加。过去佛，有更多的在佛教界传说开来。

以前有过去佛，以後就有未来佛。未来弥勒成佛，也在第二结集前成立。说一切有部（Sarvāsti vādin）编入《中阿含经》，分别说（Vi bhaj yavādi n）系编入《长阿含经》。弥勒是释尊时代，从南方来的青年，见於〈义品〉、〈波罗延品〉，这是相当早的偈颂集。（中略）

未来弥勒佛的出现，只是前佛与後佛——佛佛相续的说明。由於释尊入涅槃，不再与世间相关，仅有佛的法与舍利，留在世间济度众生。对於怀念释尊所引起的空虚感，在一般信者，是不容易克服的。所以释尊时代的弥勒，未来在这个世界成佛，而现在上生在兜率天（Tuṣita），虽然远了些，到底是现在的，在同一世界的，还可能与信众们相关。部分修学佛法的，於法义不能决了，就有上升兜率天问弥勒的传说。

在中国，释道安发愿上生兜率见弥勒，就是依当时上升兜率问弥勒的信念而来。这一信仰的传来，是吴·支谦（西元222—253）所译的《维摩杂难经》。和须密（Vasumitra）菩萨与罗汉问答，罗汉不能答，就入定上升兜率问弥勒。这一信仰，相信是部派时代就存在的。（中略）

三世佛，不论传出过去的佛有多少，对固有的佛法，不会引起什麼异议。但现在的十方世界有佛出世——多佛同时出世说，在佛教界所引起的影响，是出乎意想以外了。《中阿含经》卷四十七《多界经》（《大正》1. 723c—724a）说：

「若世中有二如来者，终无是处。」

二佛不能同时，是肯定的，不可能有例外的决定。《中部》与《增支部》，也有相同的说明。上座部系的论师们，继承这一明确的教说，以为释迦佛出世（其他的也一样）时，是没有第二佛的。然在大众部中，却有不同的意见。《论事》评斥「十方世界有佛」说，觉音（Buddhaghosa）解说为大众部的执见。（中略）

「本生」与「譬喻」的传出，似乎释尊过去生中，始终在这一世界修行；见到过去的多数佛，也始终在这一世界。於是「一切诸部论师皆说：一切诸佛皆从阎浮提出。」或说：「一切诸牟尼，成道必伽耶；亦同迦尸国，而转正法轮」；所以有「四处（成佛处、转法轮处、降伏外道处、从天下降处）常定」的传说。不但同时没有二佛，先佛後佛都出於阎浮提（Jambudvipa）——印度。这是注意此土而忽略了其他的世界。

从《大智度论》及《入大乘论》，依声闻法而批评「二佛不并」说的，主要为：一、十方世界无量无数，是《杂阿含经》所说的。十方世界中，都有众生，众生都有烦恼，都有生老病死，为什麼其他世界，没有佛出世？二、《大智度论》卷九，引《长阿含经》（《大正》25. 126a）说：

「过去未来今诸佛，一切我皆稽首礼。如是我今归命佛，亦如恭敬三世尊。」

这一经偈，暗示了释迦佛以外，还有现在佛。有无量世界，无量众生，应该有同时出现於无量世界的佛。至於《多界经》说同时没有二佛，那是这一佛土，不可能有二佛同时，并非其他佛土也没有。《多界经》也说：没有二轮王同时，也只是约一世界说而已。同时多佛说兴起，佛教界的思想，可说焕然一新！无量世界有无量佛现在，那些因释尊入涅槃而感到无依的信者，可以生其他佛土去。菩萨修菩萨道，也可以往来其他世界，不再限定於这个世界了。多佛，就有多菩萨。一佛一世界，不是排外的，所以菩萨们如有神力，也就可以来往於十方世界。佛世界扩大到无限，引起佛菩萨们的相互交流。於是，十方世界的，无数的佛与菩萨的名字，迅速传布出来，佛法就进入大乘佛法的时代。

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页152-158)

yslc-p0817佛舍利 中册

## 佛舍利

**印顺(1)** 释尊的遗体——舍利 (*sarīra*)，在大迦叶 (*Mahākāśyapa*) 的主持下，举行荼毗 (*jhāpi ta*) 典礼。荼毗（火化）遗下来的碎舍利，由拘尸那，摩竭陀 (*Magadha*)，释迦 (*Sāk-ya*) 等八王，分得舍利回国建塔 (*stūpa*)，供佛弟子的瞻仰礼敬，这是在家佛弟子的事。到西元前三世纪中，孔雀 (*Maurya*) 王朝的阿育王 (*Aśoka*) 信佛。育王集合一部分的佛舍利，分送到有佛法流行的地区，（多数）在僧寺旁建塔，作为礼敬供养的对象，以满足佛弟子对佛怀念的虔诚。舍利塔与出家众的僧寺相关联，出家众也渐渐的负起建塔及对塔的管理责任。舍利塔是象徵佛陀的。

佛法以三宝 (*ratnatraya*) 为归依处，而佛却已过去了，为众生著想，以舍利塔象徵佛宝，这是可以理解的。但以香，华，瓔珞，伞盖，饮食，幡幢，伎乐歌舞等供养舍利塔，佛教开始有了类似世俗宗教的祭祀（天神）行为。释尊在世时，饮食以外，是不受这类供养的；现在已入涅槃了，怎麽要这样供养呢！难怪有人要说：「世尊贪欲、嗔恚、愚痴已除，用是塔（庄严……歌舞伎乐）为？」

这是不合法的，但为了满足一般信众的要求，引发信众的信心，通俗普及化，佛教界一致的建塔供养。而且，塔越建越多，越建越高大庄严；塔与僧寺相关联，寺塔的庄严宏伟，别有一番新气象，不再是释尊时代那样的淳朴了！这是释尊时代没有的「异方便」之一；宏伟庄严的佛塔（及如来圣迹的巡礼等），对理想的佛陀观，是有启发作用的。舍利塔的发达，对佛舍利塔的供养功德，当然会宣扬重视起来，有的竟这样说：「於窣堵波（塔）兴供养业，获广大果」——得解脱，成佛道。舍利塔的庄严供养，也就传出舍利的神奇灵感，如南传的《善见律毗婆沙》卷三（《大正》24. 691a—b）说：

「舍利即从象顶上升虚空，高七多罗树，现种种神变，五色玄黄。或时出水，或时出火，或复俱出。……取舍利安置塔中，大地六种震动。」

舍利塔的供养与神奇，是佛教界一致的，對於「大乘佛法」的传出，是有重大意义的。

(《印度佛教思想史》，页33-34)

**印顺(2)** 高寿八十的释迦(Sākya)佛，在拘尸那(Kuśinagara)的娑罗双树下入涅槃，这是佛教的大事。记录佛入涅槃的，如《大般涅槃经》、《长阿含·游行经》、《杂事》的《大涅槃譬喻》、《增壹阿含经》等。这些，虽不等於当时的事，但却是最古老的传说。（中略）

關於佛陀遗体的处理，如《长阿含经》卷三《游行经》(《大正》1.20a)说：

「佛灭度後，葬法云何？佛告阿难：汝且默然，思汝所业！诸清信士自乐为之。」

出家有出家目的，应该努力於解脱的实现；唯有修证，才是出家人的事业。至於佛陀遗体的安葬，那是在家人自会办理的。在当时，佛的法身（法与律），由出家众主持结集；色身，荼毗(jhāpi ta)——火化以後，由在家众建塔供养。葬礼，建塔，是需要物资与金钱的，这当然是在家信众所应作的事。

佛陀的遗体，在娑罗双树下，受拘尸那末罗(Malla)族人的供养礼拜。到第七天，运到城东的天冠寺(Makutā-bandhana)。当时的葬礼，非常隆重，称为「轮王葬法」。先以布、毡重重裹身，安放到灌了油的金（属）椁中，再以铁椁盖蔽，然後堆积香柴，用火来焚化（荼毗）。主持荼毗大典的，是摩诃迦叶。荼毗所遗留下来的舍利(sarīra)，再建塔(stūpa)供养。佛陀遗体采用轮王葬法，不只是由於佛出於迦毗罗卫(Kapilavastu)的王族，从初期的圣典看来，一再以转轮王(Cakravarti-rāja)来比喻佛陀。轮王有三十二大人相，佛也有三十二相。轮王以七宝平治天下，佛也以七宝化众生，七宝是七菩提分宝。轮王的轮宝，在空中旋转时，一切都归顺降伏；佛说法使众生信伏，所以称佛的说法为「转法轮」。轮王的葬法，是隆重的荼毗建塔，佛也那样的荼毗建塔。我们知道，轮王以正法治世，使人类过著和平、繁荣的道德生活，是古代的理想政治；佛法化世，也是轮王那样的，又胜过轮王而得究竟解脱，称为「法王」。理想的完满实现，是轮王与法王并世，如弥勒(Maitreya)成佛时那样，政教都达到最理想的时代。初期佛教，确有以佛法化世，实现佛（释）化王国的崇高理念。这一倾向，也就近於大乘的精神。

拘尸那的末罗族人，对於佛的遗体，供养荼毗，所以对荼毗所留下的碎舍利，自觉有取得与供养的权利。传说：拘尸那在内，一共有八国的国王，都要求得到舍利，几乎引起了纷争。一位「香姓」（或作「直性」）、

「烟」，Drona）婆罗门，出来协调和平，决定由八国公平的分取舍利，回国去建塔供养。八国的名称与种族，记录较完全的，如 I 《长阿含·游行经》； II 《长部·大般涅槃经》； III 《根本说一切有部毗奈耶杂事》； IV 《十诵律》，对列如下：

	波婆國   遮羅頗國   羅摩伽國   毘留提國   迦維   毘舍離國   摩竭國   拘尸國
I	羅衛國
	末羅   跋離   拘利   婆羅門   釋種   離車   阿闍世王   末羅
	— + — + — + — + — + — + — + — + —
	Al   ak-   Rāma-   Veth-   Kapi   a-   Māg-   Kusi -
II	Pāvā   apa   gāma   adīpa   vatthu   Vesālī   adha   nārā
	Brāh-       Ajāta-
	Malla   Bul i   Kol i ya   ma a   Sakya   Licchavi   sattu   Malla
	— + — + — + — + — + — + — + — + —
	波波邑   遮洛迦邑   阿羅摩處   吠率奴邑   劫比羅城   薪舍離   摩伽陀國   拘尸域
III	
	壮士       釋迦子   栗咗毘子   行雨大臣   壮士
	— + — + — + — + — + — + — + — + —
	波婆國   遮勒國   羅摩聚落   毘菟   迦維   毘耶離國   摩伽陀國   拘尸城
IV	羅婆國
	力士   刹帝利   拘樓羅   婆羅門   釋子   梨昌   阿闍世   力士

八国平分舍利以外，香姓婆罗门取得了分配舍利的瓶，瓶里沾有舍利，回家乡去建立「瓶塔」。《西域记》说：瓶塔在战主国，推定在恒河与Son河中间，首府在今Ghāgi pur。毕钵罗（Pi p-phal avana）聚落的Moli ya族人，取得荼毗留下来的灰炭。据法显与玄奘所见，「炭塔」在罗摩（Rāma）聚落到拘尸那中途的树林中。这样，就如《十诵律》卷六十（《大正》23. 447a）所说：

「尔时，阎浮提中八舍利塔，第九瓶塔，第十炭塔。佛初般涅槃後起十塔，自是以後起无量塔。」

分得舍利的国家，虽遮勒颇与毗留提的所在地不明，但从其他国家，可以推想出来。当时舍利的分得者，连瓶与灰炭的取得者，都是在东方的，都是古代毗提诃（Vi deha）王朝治下的民族。恒河中流以上的，连佛久住的舍卫城（Śrāvasti），也没有分得。对于佛陀，东方民族是有亲族感的，东方圣者的舍利，由东方人来供奉。供奉舍利塔，供奉的主体是舍利，是释迦佛的遗体。虽然当时分舍利与建塔的情形，不能充分明了，但建塔供奉的风气，的确从此发达起来。佛陀在世时，如来为上首的僧伽佛教，由於佛的般涅槃，渐移转为（如来）塔寺为中心的佛教。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页43-47）

yslc-p0820佛教中国 中册

## 佛教中国

**印顺** 佛教广大流行起来，在佛化的区域内，首先出现了佛教中国（Madhyadeśa janapada）与边国（Pratyanta janapada）的分别。大迦旃延（Mahākātyāyana）游化到阿盘提（Avanti），教化亿耳（Śrōṇa-kotī karṇa）出家，因为当地的出家人少，得不到十师而延迟了受具足戒的时间。受戒后，亿耳到舍卫城（Śrāvasti）来见佛，佛才方便的制定：边地可依五师受具足戒。从此，佛教有了中国与边地的分别。依佛教的定义，佛陀在世游化到的区域，是「中国」。佛不曾到达，没有佛法或佛法经弟子们传来的区域，是「边地」。婆罗门教旧有中国的名称，是婆罗门教的教化中心区；佛教也就以佛的游化区为中国——佛教的文化中心区，并由此而向外延伸出去。佛教中国的界限，出於律典而略有不同：

『銅鑠律大品』	『十誦律』	『根有律皮革事』	『四分律』
東   Kajāṅgalā mahāsālā	伽耶婆(娑?)	奔荼林奔荼水	白木調國
以外	羅聚落		
東南   Salalavatī nadi			
南   Setakannīka ni gama	白木聚落	摄伐羅佛底水	靜善塔
西   Thūṇa Brāhmaṇagāma	住婆羅聚落	烏波窣吐奴婆羅門	一師梨仙人
	村	種山	
北   Usiraddhajapabbata	優尸羅山不遠蒲	嘔尸羅山	柱
	泉薩羅樹		
東北	竹河		

比较不同的传说，《十诵律》与《铜鑠律》最相近，只是《铜鑠律》多一东南方，《十诵律》多一东北方。（中略）

在佛陀的游化区域中，东方摩竭陀（Magadha）的王舍城，西方拘萨罗（Kośalā）的舍卫城，是佛化的两大重镇。佛法不一定在都市；依後代的佛教史所见，佛教的力量源泉，并不在都市。但文化高，经济繁荣地区，尤其是政治重心的都市，对教化的开展来说，到底是非常重要的。佛教中国的向外开展，北是希马拉耶山区（Hi māl aya），南是南山，在当时是文化经济的落后地区，离政治中心又远，所以向南北发展是不容易的。向东，渡过恒河是奔那伐弹那；再向东又是大河，那是远从西藏方面流来的布拉马普特拉河（Brahmaputra）。大河障隔，那边的文化经济都落后，所以佛教向东发展的，是沿恒河而下到海口；再沿海岸向南，或乘船到海外。东、南、北，受到环境的限制，所以佛教的向外发展，重心放在向西——恒河上流而推进。释尊时代，就有大迦旃延的开化阿盘提，富楼那（Pūrṇa）

的教化西方输卢那（输那西方，Sunāparantaka），积极的向西方边地推进了。

在佛教向西开展中，出现了中国与边国，边地佛教与中国佛教对抗的事实。（中略）

到了佛入涅槃，王舍城举行结集：大迦叶是上座，阿难集出「经」，优波离（Upalī）集出「律」，成为佛教界公认的大德。后来，阿难留在华氏城（Pāṭaliputra）与毗舍离宏法；而重律的，却与西方（论法）系融合而向西发展。东方是重法（经）的，西方是重律而又重阿毗达磨的，两大系逐渐形成。佛灭百年（一世纪中），为了毗舍离跋耆（Vṛjī）比丘的受取金银，引起西方与东方的大争论。当时舍卫国佛教，已失去领导地位；西方系的中心，已移到摩偷罗。三善陀——商那和修（Sāṇavāsi）在摩偷罗教化；西方的支持者，波利耶（Paṭheyya）比丘，阿盘提、达嚧（Dakṣinā）比丘。

当时的论诤，跋耆比丘宣说：「一切诸佛皆出东方，长老上座莫与毗耶离中国比丘斗诤！」这是东方与西方，也是中国与边地佛教的抗争，而胜利归属於边地的西方。胜负的关键，在拘舍弥的离婆多（Revata）。商那和修他们，想获得他的支持，远远的来访问他，他听见就先走了。一直追踪到萨寒若（Sahajāti），离婆多为他们的热诚所感动，加入了西方阵营。从他起初一直走避来说，显然并不想参预双方的争执。在地理上，拘舍弥是佛教中国的西部，可说在东西之间。国名跋蹉（Vatsa. P. Vāmsa），即「犊（子）」。

佛教发展到七百结集时代，由於佛教的分头发展，区域辽远，师承不同，分化的情势已逐渐表露出来。如华氏城、毗舍离一带的东方系，是大众部（Mahāsāṃghika）的前身。跋蹉的拘舍弥一带，后来的犊子部（Vātsīputriya），就依此而发展出来。摩偷罗是西方：由摩偷罗而南下的，阿盘提、达嚧比丘，是分别说部（Vi bhaj yavādan）的前身。摩偷罗与拘舍弥，有过长时期的融合；其后由摩偷罗而向西北发展，成为说一切有部（Sarvāstivādin），犊子部也就分离了。这一形势，就是佛教破散为三众或四众的实际意义。边地佛教的发展，为重法与重律——部派分化的重要原因。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页397-398、400-402）

yslc-p0820佛教圣典 中册

## 佛教圣典

**印顺** 经研究而得的合理认识，佛法不只是佛所说的。从佛的三业（身语意）大用而表达出来的佛法，是早於结集就存在的。原始的佛教圣典，是以佛陀的三业德用为本源；以僧伽为中心，统摄七众弟子，推动觉化的救世大业。经弟子的领会，实行，用定形的文句表达出来，经当时大会的审定，确定为佛法，圣典。结集——共同审定出来的圣典，代表了当时佛教界公认的佛法。一般所说的原始圣典，也是经长期的一再结集而成，巴利圣典也没有例外。这只是部派未分以前的（现有各派的圣典，都增入部派所改编的，或自部特有的部分），为一切部派所公认的，而并不是圣典的一切。因为部派分化後，不同部派，不同地区，不同时代的佛教开展中，从佛弟子（也有在家的）心中——经内心体证，而适应当时当地，集成定形文句而传诵於佛教界，到处都是，代表了这一部派，这一地区，这一时代所公认的佛法。佛教圣典，从原始结集以来，一直就是这样的。所以佛教圣典，不应该有真伪问题，而只是了义不了义，方便与真实的问题。说得更分明些，那就是随（世间）好乐，随时宜，随对治，随胜义的问题。所以最後说：「佛法在流传中，一直不断的集成圣典，一切都是适应众生的佛法。」

（《原始佛教圣典之集成》〈序〉，页3-4）

yslc-p0822佛教语文 中册

## 佛教语文

**吕激** 这里涉及到一个问题，原来各部派使用的是甚麼语言？现存各部，如说一切有部是使用的梵文，南方上座部是使用的巴利文，那麼上座部原在北方的化地、法藏使用的是甚麼语言？有关记述分部的资料中，真谛所译《部执异论》原在书後有一个「记」，今已不存，仅部分地见引於《三论玄义》、《异部宗轮论述记》里。

据真谛讲，化地部所以分派，因为它的部主正地是婆罗门，曾为国师，出家後成了阿罗汉，正地用吠陀语的「好语」去「庄严佛经」，致使义异，因而分部。由此看来，上座部三藏原来使用的语言，可能与古梵语有些关系。而这种梵语，不一定纯正，其中是会夹杂些吠陀语的。

布敦《佛教史》中，传说部派四大系统所用语言各不相同：有部一系，使用梵语（现存有部资料均系梵文，证明其说不错）；大众一系，使用俗语（即方言土语，有人认为是梵文中缺乏规则的）；正量一系，使用西方讹略语（即最缺乏文法的梵文），上座一系，使用中间语（介乎梵语俗语之间的语言）。这个传说，有些根据，因为巴利文就是这种性质的语言。这种中间语一传到南方，就被本地人神圣化，作为一种圣经语固定下来，不像印度本土流行的语言，时移世异随之而发生了变化。

佛在世时，原不许用梵语宣传佛教，而允许弟子们自由采用方言，这个规定被后人遵循信守。化地部突然改用吠陀语，已是一个大的变革，又牵涉到内容的差异，自然会引起分部。所以说分部与语言也有关系。不过，从现存资料看，还只有梵文、巴利文两种，尚未发现其它不规则的语文。中国翻译化地部典籍少，与它所使用的语言特殊，也许有些关系。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1963-1964）

ysl c-p0828佛灭年代 中册

## 佛灭年代

**印顺(1)** 佛教，古来以释迦佛入灭的年代为准，来记载佛教界史事的年代。这是佛灭纪年，而不是以佛的诞生来计算（去年的二千五百年，中日佛教界每有误认为佛诞纪年的）。佛灭以来的年代，虽传说有七十多种，然不出两大类：

（一）古典的传述，最有历史价值，可以根据他而论断出比较确实的年代。

（二）广大的传说，曾经在长时期中，为多数的信徒所尊重与信用。

古典的传说——依中国译典及巴利文典所记载的，主要有二项：

（一）阿育王登位，为佛灭后百年说；精确的年代，为百十六年，这是佛法北传罽宾而传出的。现存的最古文记，是《阿育王传》，世友的《十八部论》，都编纂于西元前一世纪。此说的传入中国，比较早。《育王传》是晋惠帝时（西元290—306）；《十八部论》是西元五世纪初的罗什。这一说，不但为一切有部所信用，也是大乘学者马鸣、龙树等诸大士所信用，实为北传佛教特有的古说。

(二) 阿育王登位，为佛灭後二百十八年说，这是佛法南传锡兰而传出的。现存的最古文记，是觉音三藏的《善见律毗婆沙》及佚名的《岛史》，这都是西元四、五世纪间的作品。此说的传入中国，《善见律毗婆沙》为齐永明七年（西元489）。与《善见律》同时传入的，还有著名的「众圣点记」。这可推为南传佛教特有的古说，因为传於中国的，也还是从锡兰传来。

此二项传说，我称之为古典的传述，因为确见於古典的文记，而不是後起的传说。虽然，在过去，北传的中国与日本，南传的锡兰与泰国等，对此古典的佛元说，已经等於遗忘。然由於阿育王登位的年代，近代学者已考证得大体一致。所以对南北二传的古说，又为近代的学者尊重起来。阿育王登位，一致推证为西元前271到268年间，前後三、四年的差异，还不能得一致的定论。如依此明确的年代，加上从佛灭到阿育王登位的年数，便得到有历史基础的较确定的佛灭年代了。

南传的佛灭年代，从佛灭到阿育王灌顶为二百十八年，所以佛灭应为西元前489到486年间。北传的佛灭年代，如以佛灭百十六年为育王灌顶年，那末佛灭於西元前387到384年间。如以此为育王自立为王的一年，再过三年才灌顶，那末佛灭应为西元前390到387年间。

学者间的推论考证，虽还有数年的差异，而实只是南北所传的两大古说。最古典的最有历史价值的，没有比这二大古说更可信了。我在《佛灭纪年抉择谈》里，曾有过严密而广泛的讨论。认为北传的阿育王登位於佛灭百十六年说，实为最古的传述，也就是最可信赖的佛灭年代。南传的佛灭年代说，在这个基础上，又误加了一百年。（中略）

如真的要确立人人公认的佛灭年代，那末非透过历史的考证不可。最有希望的，是依据北传的，佛灭百十六而阿育王登位；或依据南传的，佛灭二百十八年而阿育王登位。当然，依我的广泛辨证，相信北传的——中国华文教典所记载的佛灭百十六年而育王登位说，是最古典的，最可信赖的传说。

（《佛教史地考论》，页195-197、204）

**印顺(2)** 二大传说中，锡兰传的不如罽宾传，已非常明白。罽宾所传的《阿育王传》，说佛灭「百年之後」，本没有确定年代。然参照同属於罽宾系的，同作於西元前一世纪的世友论，可知「佛灭百十六年」，即为百年之後的明确定说。再比对於同属西方上座系（分别说分离以後的）的犊子系说，华氏城的争论，为百三十七年，可推定为：佛灭百十六年，

是育王作王的年代。如这是灌顶的年代，那末十七年争论时，即佛灭百三十二年。如这是育王自立为王年，那末灌顶於佛灭百二十年，争论於百三十六年。与犊子系的传说，所差不过一年。这一佛灭年代的传说，虽还不足据以确定为必然无疑的佛元，但传说的古老性、普遍性，决非锡兰传可比！

育王登位於佛灭百馀年说，也有一项传说的矛盾，即一般所说佛灭百年的七百结集说。虽律家的传说，每与经师（论从经出）的传说不同；但这是各部各派共有的传说，不能不尊重而予以研考。如确为佛灭百年——或百年後而举行七百结集，适为商那和修与须那拘的时代，那末育王登位，即使不是二百十八年，也决不会是百十六年了。考七百结集的年代，广律中并不一致：

《大众律》：「佛涅槃後」。

《五分律》：「佛泥洹後百岁」。

《四分律》：「世尊般涅槃後百岁」。

《善见律》：「世尊涅槃已一百岁」。

《十诵律》：「佛般涅槃後一百一十岁」。

经这一比观，可见七百结集中开始立异，育王时早已完成分立的大众部律，但说佛涅槃後。育王时代分化，而完成於育王晚年的分别说系，如《五分》、《四分》、《善见律》，都说佛灭百年。与犊子部分化而成的一切有部——《十诵律》，时代为佛灭三世纪初，才确定说佛灭百十年。这可以看出一种趋势，即分部越迟，对七百结集的年代，也传说得越迟。西藏的晚期传说：馀部毗奈耶中，有说二百十年或二百二十年举行第二结集的（多氏《佛教史》七·一）。缅甸佛传，也说是二百年。更证明了愈後起的，传说的时代愈迟。

统论佛典的记年法，一般都以百年、二百年、三百年等计；这与西元所说的一世纪、二世纪相同。如准确些，即说百年「初」，百年「满」，百年「後」等。分别说系所说的「佛灭百年」，起初应为佛灭一百年中的意思；大众律但说「佛涅槃後」，也可见离佛涅槃不太久。由於或者解说为满一百年，或一百年後，这才双方代表的年龄，也要说是一百多岁了。

其实代表多数为阿难、阿闍楼陀（Anuruddha）弟子，那里会是一百年以後？吕澂信用二百十八年说，与五师相矛盾，所以解说为：优波离与驮写拘间，有一时间的距离。佛灭百馀年说，似乎与佛灭百年的七百结集

说相矛盾，我解说百年为百年中。百年还他百年，觉得这一会通，是自然而合理的。如佛灭百馀年而育王出世，那末七百结集的时代，可能为难陀王末年，与西藏的传说相合。然七百结集时的国王，广律中并没有明文；锡兰传以为迦罗输柯王时，不过执定为百年（恰好一〇〇年），再配合所编的印度王统记年而已！

罽宾所传与锡兰所传，同样的古老，而相差为一百年。同一事实的不同传说，决不如同情锡兰传者所说，北方是误以黑阿育为法阿育了。二阿育，根本是莫须有的。这二种传说的不同，我的解说为：佛灭後百年，有七百结集，是律家的传说；佛灭百馀年——百十六年，阿育王立，是经师（论师）的传说。这虽各说各的，起初不一定矛盾，实为佛弟子间的共同传说。在传说的过程中，佛灭百年的七百结集，被上座系的律师们，解说为已经百年，百年之後；这才百十六年的育王为王，被误会而修正为佛灭百年以後，又过百十六（八）年，成为二百十八（六）说。十六与十八不同仅是小枝节而已。这佛灭到育王的古老传说，纠缠於佛灭百年的七百结集说，这才造成二百十八年说，南北的所传不一。这恰好相差百年，不是偶然的；佛元的讨论者，有深刻重视这恰好一百年的必要！

佛灭百十六年，阿育王自立；百二十年，育王行灌顶礼，这不但「持之有故，言之成理」，可说各方面都能吻合；与锡兰传的所以不同，也说出他的不同来源。如考定佛元，在现阶段，这是唯一可用的传说。如育王灌顶於西元前271，即自立於275，即可推得佛灭年，即佛後元年——为西元前390年。

（《佛教史地考论》，页190-194）

**吕激** 佛灭的年代，异说甚多，总计起来约有六十种（西藏地方就有十四种）。其中有些年代，实际上已经在通用。有两种说法特别具有代表性：一是南方各国（斯、缅、泰、老、柬等国）的佛灭於公元前544年说（认为佛灭在四、五月份，由第一年的四、五月到第二年的四、五月为佛灭後的一年。因为有这跨年度的情况，也可算为公元前543年）。二是我国蒙藏地区黄教的公元前961年说。此外，在我国内地有以佛诞为纪元的，为公元前1027年说，这是唐代法琳根据伪书《周书异记》的记载，在其《破邪论》中引用的。我国还相信过一些传说的年代，并流传到日本，为日本一些教派所遵信。这些年代的一个总的特徵，都是凭传闻而来，没有甚麼根据。544年说，潘尼迦的《印度简史》、牛津大学Smi th写的《印度史》，

都曾采用。961年说，还是以前西藏地方政府颁布历书的依据。1027年说，内地实际上也在通用。

各国学者对传说的考订，结论也不一致。在西方，可以作为代表的有六说：最早的是公元前483年说（英国盖格尔，W. Geiger），此外有480年、477年、470年、412年等各说，最迟的是公元前370年说（寇恩，H. Kern）。在日本，具有代表性的是宇井伯寿的公元前386年说，他被认为是日本佛教界的权威，在他编的《印度哲学史》，即用这个年代。宇井之前，还有小野玄妙384年说，林屋友次郎584年说。

学者们的根据都是以阿育王即位年代来勘定的，因为阿育王的即位是有可以凭信的资料加以考证的。这就是阿育王留下的「法敕」。那些刻在摩崖上的「法敕」，大都保留下来了，其中第十三章的内容是阿育王即位十一年后派遣使节到地中海周围五个国家「叙利亚、埃及、马其顿、克莱奈、爱毗劳斯」去传法的事，五国国王的名字都有记载，于是根据五王同时在位的年代是公元前261—258年，即可算出阿育王的即位年代。然后对照南传佛灭后二百一十八年阿育王即位说与北传佛灭后第一百年阿育王即位说（无具体年数，有说116年的），就有由佛灭到阿育王即位相差一百年的两种说法，出现有483、384、370年等异说。

我们采用了另一种资料，即「点记说」（出自《历代三宝纪》卷十一——见《大唐内典录》卷四，前齐《善见律毗婆沙》条引用）。佛教有一个制度，在雨季时安居。教徒在一固定的地方安居三月后，举行诵戒，然后在戒本上点上一点以记年。佛灭的第一年，教徒就安居了。据齐译《善见律毗婆沙》记载，永明七年（公元489年）七月半共得九百七十五点（ $975 - 489 = 486$ 年），这比其他的传说可信一些。因为：第一，它有那么多点，有确实的年代可查；第二，学者们考证阿育王在佛灭后二一八年灌顶即位，而与用独立史料考证阿育王最下限为268年（ $218 + 268 = 486$ 年），也两相符合。

这一说法，日本在1934年举行佛诞二千五百年纪念，即已使用（ $2500 - 1934 - 80 = 486$ 年）。事前，他们做了两年的专门研究，由高楠为代表，渡边海旭作了调查研究。不久渡边逝世，由增谷文雄继续负责，写出了一份专门的调查报告书。在印度，最初写历史的是英人Smith，他是采用的544年说，印度人自己编写的《印度人民的历史与文化》（The History and Culture of Indian People）就采用了486年作为盖然性的年代，544年作为

传说年代。我们在1923年的佛诞二千九百五十年纪念时，即编制了一个年表，确定采用486年说，大大地早於印度，也早於日本。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1903-1906）

yslc-p0830佛诞 中册

## 佛诞

**印顺** 《牟子理惑论》（东汉末年作品）说：「佛四月八日生」。这是可考见的最早史料。据此，中国佛教以四月初八日为佛诞，至少已沿用一千七百多年，这是怎样的古老传统！在后来传译的经典中，略有二说：一、二月八日说，如《佛本行经》（卷七），《长阿含·游行经》（卷四）。二、四月八日说，如《修行本起经》（卷上），《瑞应本起经》（卷上），《佛所行赞》（卷一），《佛般泥洹经》（末），《般泥洹经》（末）；还有《汉书》〈郊祀志〉。

對於这二月或四月的不同，古人的解说是错的。如一、道安《二教论》注说：「春秋（时代的）四月，即夏（历）之二月也；依天竺用正与夏同。」这是说：说四月，依中国说。中国的春秋时代，用周正，周正建子，所以四月为卯月。经中说二月，是依天竺说的。天竺的历法，与中国夏历一样；夏历建寅，所以二月也是卯月。这样，依印度说二月，依中国当时说四月，其实是一样的。但果真如此，那末佛教传入中国时，中国一向都用夏历，为什麼一直以四月初八为佛诞，而不用二月呢？二、《北山录》注说：「四月八日生者，据夏正说；以二月八日生，据周正说。」此说的错误，尤为明显！如据夏正而说四月八日，四月应该是巳月；据周正而说二月，二月应该是丑月。丑月与巳月不同，怎能说一致呢！

玄奘《大唐西域记》（卷六）说：释迦「菩萨以吠舍佉月後半八日，当此三月八日。上座部则曰：以吠舍佉月後半十五日，当此三月十五日生。」这不但说出两个不同的佛诞，还明显地说到了月名。据印度历法，一年十二月。每月分二，先是黑月，次是白月，所以等於阴历的从上月十六日到下月十五日为一月。十二月中：一月名制咤罗，二月名吠舍佉，三月名逝瑟吒。

据《宿曜经》的解说：制咤罗月，当中国（阴历）二月；吠舍佉月，当中国三月；逝瑟吒月，当中国四月。据《西域记》说：制咤罗月当中国

正月十六日到二月十五日；吠舍佢月当中国二月十六日到三月十五日；逝瑟吒月当中国三月十六日到四月十五日。由於近代的交通畅达，彼此年月的对照更为明确，知道《宿曜经》与《西域记》所说，都还差一点。如不谈闰月，那末一月制呞罗，实为阴历二月十六日到三月十五日；二月吠舍佢，实为阴历三月十六日到四月十五日。佛生於吠舍佢月，为佛教的一致传说。吠舍佢月的後半八日（或十五日），在印度是第二月；而依中国夏正的阴历，是四月初八日（或十五日）。所以，可以肯定的解说：经中说二月，依印度历法的吠舍佢月说。说四月，是依中国夏正的阴历说。这样，经中说二月，说四月，并不矛盾。古人对於二月或四月的解说，虽然是错的，而中国古来一向遵用阴历四月（卯月）说，却是绝对的正确！

剩下来的问题是：释迦佛的诞生，到底是中国传说的四月初八日，还是南方所传的四月十五日？据玄奘《西域记》所说，知道这是部派的传说不同：上座部用吠舍佢月的後半十五日，其他学派用吠舍佢月的後半八日。不但是佛的诞生，佛的出家、成道、入涅槃，上座部都说是吠舍佢月的後半十五日，换言之，都是阴历四月十五日。而其他学派（除有部对涅槃日有异说外），却一律是吠舍佢月的後半八日，也就是四月初八。这如《般泥洹经》说：「佛从四月八日生，四月八日舍家出，四月八日得佛道，四月八日般泥洹。」

所以，中国旧传以四月初八为佛诞，从学派说，这是小乘四大系中，大众、一切有、犊子等三系，及大乘佛教所共用。而四月十五日，仅是小乘四大系中，上座分别说系的传说。从教区说，这是中国、韩、日等国家——广土众民所共用，而不如四月十五目的，仅是锡兰、缅、泰所遵用。如从中国佛教来说，这是有著一千七百多年历史的节日。所以如不是改宗南方小乘佛教，就没有任何理由来改变四月八日的佛诞节。

（《佛教史地考论》，页206-209）

ysl c-p0833佛学研究法 中册

## 佛学研究法

**印顺** 在佛法的进修中，渐渐的应用佛法，作为我研究佛法的方法。四十二年底，写了〈以佛法研究佛法〉的短文。我说：「所研究的问题，不但是空有、理事、心性」；「所研究的佛法，是佛教的一切内容；作为

能研究的方法的佛法，是佛法的根本法则」，也就是缘起的「三法印」。佛法的自觉自证，是超时空的，泯绝戏论的（一实相印）。但为了化度众生，宣说而成为语句（法），成为制度（律），就是时空中的存在。呈现於一定时空中的这一切法与律，是缘起的，没有不契合於三法印的。我以为：在研求的态度上，应有「无我」的精神。「无我，是离却自我（神我）的倒见，不从自我出发去摄取一切。在佛法的研究中，就是不固执自我的成见，不（预）存一成见去研究」，让经论的本义显现出来。「切莫自作聪明，预存见解，也莫偏信古说」。

在方法上，诸行无常，是「竖观一切，无非是念念不住，相似相续的生灭过程」。诸法无我，是「横观（也通於竖观）一切，无非是展转相关，相依相成的集散现象」。一切都依於因缘，依缘就不能没有变化，应把握无性缘生的无常观。「有人从考证求真的见地出发，同情佛世的佛教，因而鼓吹锡、暹（泰）式的佛教而批评其他的。这种思想，不但忽略了因时因地演变的必然性，并漠视後代佛教，发掘佛学真义的一切努力与成果」；「有些人，受了进化说的迷惑，主张由小乘而大乘，而空宗，而唯识，而密宗，事部，行部一直到无上瑜伽，愈後愈进步愈圆满。……愈後愈圆满者，又漠视了畸形发展与病态的演进。」所以，「我们要依据佛法的诸行无常法则，从佛法演化的见地中，去发现佛法真义的健全发展与正常适应。」

诸法无我呢？「一切法无我，唯是相依相成的，众缘和合的存在。」自他的「展转相关，不但是异时的、内部的，也与其他的学术（等），有著密切的关联；这是无我诸法的自他缘成」；「是众缘和合，所以在那现起的似乎一体中，内在具有多方面的性质与作用」；「因此（佛法的）种种差别，必须从似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非从似异的种种中去认识不可：这是无我诸法的总别相关」（相关，原文作无碍，今改）。「从众缘和合的一体中，演为不同的思想体系，构成不同的理论中心，佛法是分化了。他本是一体多方面的发挥，富有共同性，因此，在演变中又会因某种共同点而渐渐的合流。合而又离，离而又合，佛法是一天天的深刻复杂。这里面也多有畸形与偏颇的发展，成为病态的佛教：这是无我诸法的错综离合。」总之，从诸行无常、诸法无我的法则去研究，那末，「研究的方法，研究的成果，才不会是变了质的违反佛法的佛法！」

在立场上，涅槃寂静是研究者的信仰与理想，应为此佛法的崇高理想而研究。「佛法的研求者，不但要把文字所显的实义，体会到学者自心；还要了解文字的无常无我，直从文字去体现寂灭」。

我在〈入世与佛学〉一文中，认为：「契合於根本大法（法印）的圣教流传，是完全契合的史的发展，而可以考证论究的。在史的论证中，过去佛教的真实情形，充分的表现出来。佛法（思想与制度）是有变化的，但未必进化。说进化，已是一萍眼；在佛法的流传中，还有退化、腐化。

（试问：）佛法为什麼会衰落呢！」然对於佛法中，为学问而学问，为研究而研究，为考证而考证的学者，不能表示同情。我以为：「一、研究的对象——佛法，应重视其宗教性」；「二、以佛学为宗教的，从事史的考证，应重於求真实」；「三、史的研究考证，以探求真实为标的。在进行真实的研究中（从学佛说，应引为个人信解的准绳），对现代佛学来说，应有以古为鉴的实际意义」。

佛法与佛学史的研究，作为一个佛弟子，应有纯正高洁的思想——涅槃寂静是信仰，是趣求的理想。为纯正的佛法而研究，对那些神化的，俗化的，偏激的，适应低级趣味的种种方便（专重思辨也不一定是好事），使佛法逐渐走上衰运，我们不应该为正法而多多反省吗？

（《华雨集》（五），页46-49）

ysl c-p0833佛护 中册

### 佛护

**吕澂** 佛护为《中论》作的注，有藏文译本（译文不完全），并无多少精到的见解，似乎整个地用了传说是龙树自注的《无畏疏》。再说，《无畏疏》精采之处在後一部分，藏文没有译出，因而此注就更无可取了。但是，就方法论讲，佛护却有明显的特点，自龙树、提婆以来，中观学者都以破而不立为其趋向，到了佛护时代，因明已有广泛的运用，他也就吸收了这一方法，与破而不立精神相结合，遂构成「就敌论随言出过」这样一个「应成」方式。这一方式常用的格式是：若照你那样讲，应该成为怎样怎样的反面。就是说，从敌论的本身指出它的过错，自己并不提出正面主张。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2245）

## 伽陀·优陀那

**印顺** 「伽陀」（gāthā），音译为伽他、偈等；义译为颂、讽诵、诗偈等。「伽陀」与「只夜」（geya），都是依动词的gai语根而来，不外乎诗、歌等意思。这是有韵律的文学作品；显著的特色，是「结句说」，与长行直说的散文不同。

「优陀那」（udāna），或音译为邬陀南、嗫拖南等；义译为赞叹、自说、自然说等。ud+van，为气息的由中而出，发为音声；本义为由於惊、喜、怖、悲等情感，自然舒发出来的音声。所以古人的解说，主要为「感兴语」、「自然说」——二类。（中略）

「伽陀」与「只夜」，《大智度论》与《成实论》，都传说为通於一切偈颂，似乎含混不明。从圣典集成的过程去理解，这是可以解说的。原始结集，「结集文」与「结集品」（「八众诵」），被称为「只夜」。习惯上，「只夜」也被泛称一切偈颂。如瑜伽师所说：「只夜」是不了义经。而「有馀说」（不了义的别名）的经偈，被分别解说的，就是「优陀那」、「义品」、「波罗延那」（中略）。可见这些偈颂，起初都曾被称为「只夜」的。

此後，长行中渐形成著有特色的「记说」：而没有集入《相应部》的偈颂，如「优陀那」、「义品」、「波罗延那」，虽不与现存的完全相同，但的确是早已存在。偈颂的流传，孳生流衍，一天天增多，成为传诵中的一大部分。於是称之为「伽陀」。「伽陀」为结句颂说的通称。但在分教中，被集入於「相应教」的，仍旧称为「只夜」。没有被集入（一直到四部、四阿含的集成，大部分偈颂，始终没有被集录进去）的，泛称为「伽陀」。

而「伽陀」中的感兴语——「优陀那」，当时应已类集而形成一分，这就是被称为「优陀那」的，原始的《法句》。《法句》的集成，《大智度论》说：「佛涅槃後，诸弟子抄集要偈。」〈法句经序〉说：「五部沙门，各自钞采经中，四句六句之偈，……故曰法句。」《法句》为法救（Dharmatrāta）所集，这是说一切有部所传本的编成。《法句》是古已有之，而又各部自行重编的。以《法句》为「优陀那」，这不仅是说一切有部的传说。传为化地部（Mahīśāsaka）或法藏部（Dharmaguptaka）诵本的《长阿含经》，「十二部经」的「优陀那」，就直译为《法句经》。

《四分律》也译为「句经」或「法句经」。「法句」就是「优陀那」，可见也是分别说系 (*Vi bhaj yavādin*) 的共同传说。《小部》有《法句》，又有「自说」——「优陀那」，分为八品，附以事缘，是后代的新编。如以《小部》的《自说》，为九分教中的「优陀那」，那是不妥当的。「优陀那」是感兴语的类集，《法句》的原型。传布最为普遍，而又是早期的偈颂集；所以习惯上，也就以一切偈颂集为「优陀那」了！

感兴语，当然是自然舒发的，不待请问的。在部分的佛教中，不待请问的意义加强了。如瑜伽师，对「因缘」的因请而说，解说「优陀那」为无问自说。在现有的契经中，没有人请问而佛自为宣说的，不在少数。比对「因缘」的有请而说，称这类为「自说」。感兴语的特色，也就消失了。關於感兴语，佛只有喜悦而没有悲感，大致基於这种信仰，而《顺正理论》、《杂集论》、《大智度论》，只说「睹希奇事」、「悦意自说」、「赞叹」，而没有说忧感。其实，佛没有忧感，但可以面对悲伤的事实而有所感兴。这都是后代多少演变了的解说。对「只夜」、「伽陀」、「优陀那」——三分的解说，没有比《大毗婆沙论》更精确的了！

（《原始佛教圣典之集成》，页539-540、544-546）

ysl c-p0839妙音 中册

## 妙音

**印顺** 四大论师之一的妙音，梵语瞿沙 (*Ghoṣa*)。Tāraṇātha《印度佛教史》，说到妙音是睹货罗 (Tukhāra) 大德，曾应闍提 (Jāti) 长者的礼请，与世友 (Vasumitra) 同受长期的供养。妙音为睹货罗人，为西方系的阿毗达磨大论师。（中略）

从《大毗婆沙论》所见的妙音 (*Ghoṣa*) 说，可断言妙音为西方系的阿毗达磨大论师。妙音有《生智论》的著作；从论名来说，显然受有《发智论》的影响。妙音为有数的《发智论》的权威学者，如有关《发智论》与《品类论》的异义——八十八随眠，到底是唯见所断，还是见修所断？妙音以为：《发智论》是尽理的决定说。妙音也如《发智论》那样，以「自性」、「对治」——二事，寻求见趣。说缘性是实有的。约相待的意义，明「三世实有」。这都可以看出，妙音与《发智论》的契合。但妙音的论

义，在唐译《大毗婆沙论》中，大半受到毗婆沙师的评破；这为什麼呢？这可以约三点来说：

(一) 妙音不违反《发智论》，而是不合毗婆沙师的论义。（中略）

(二) 妙音说初为《毗婆沙论》所许，其後才受到评破的，如《大毗婆沙论》卷三（《大正》27.15a）说：

「妙音作如是说：色界六地，於欲界惑，皆得具有二种对治。上五地道，非不能断，由未至地先已断故，虽有断力而无可断。」

毗婆沙师以「上五地於欲界，无断对治」，而予以评破。然妙音说与毗婆沙师所说，在《大毗婆沙论》卷八十，是双存二说而不加可否的。考凉译，也是双存二说的。（中略）

(三) 妙音说与毗婆沙师正义不合，然与《发智论》无关：例如八补特伽罗实体有八；四十四智事是所缘事；异生性就是众同分；无想定初後唯一刹那心；无想定退，成就而不现前的，可能证入正性离生；从无想天歿，必墮地狱；有依一四大而造二处色的；生地狱时，生地狱已，都可能续善根；五圣智三摩地，六智摄；宿住智，通四念住，六智摄；死生智，四智摄；妙愿智，八智摄。像这些论义，与毗婆沙师不合，但都与《发智论》无关。

总上三点，可得一结论：妙音是《发智论》的权威学者，对阿毗达磨论是有重大贡献的。他与迦湿弥罗（Kaśmīra）的毗婆沙师，意见大有出入（世友与迦湿弥罗系相近）。他是西方系的大师，在阿毗达磨论师的东西日渐对立过程中，妙音的论义，起初为毗婆沙师所容忍的，也渐被拒斥。後來杂心论主，仍对东方毗婆沙师说，西方妙音说，双存二说的不少，这可见妙音的论义，一直受到阿毗达磨论者的重视。

此外，妙音与僧伽笈苏（Saṅghavasu）——众世论师的见解，有类似的地方，这是属於西方系的。

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页282、285-289)

## 宗喀巴

**呂澂** 《菩提道次第》，为宗喀巴最要之作。立论总依慈氏《现观庄严论》，别依阿提沙《菩提道灯论》（见原本第二页），故其次第大同《灯论》。特《灯论》偏详於大，《次第》则通凡小，以为下士中士之学，亦大士行所应共，易辞以言，未有大乘诸行，而不概括凡小也。故以三归十善为共下士所学，四谛解脱为共中士所学，至於发无上心广行六度，乃为上士不共之行。此与《灯论》取舍略异，盖即本於《现观庄严》之说。《现观庄严》以三一切智智为般若，而分属八义，以概全《般若经》。其三智者，一切智共声闻智，道智共菩萨智，一切种智不共如来智。此中菩萨道智者，如《大般若经》云：菩萨於声闻道、独觉道、佛道、一切道，当生当知（参照唐译本卷四百六十二）。以是菩萨道实概括三乘，宗喀巴《次第》所说则出於此也。

《菩提道次第》论菩萨道，先以发心，继以六度四摄，次第与《灯论》彷彿而不尽同。《灯论》以三学分，而《次第》为六度摄，既融戒定於六度中，遂与《灯论》视戒定为发生神通利他之因，福慧双修为利他之果者，其义不无微异。至於通论六度四摄後，复别明修习止观，详示规范，发《灯论》未尽之旨，则又宗喀巴立说最精采之处也。

《次第》之释止观，以为即後二度各别所摄，别修定慧即别修止观也。止谓心相续安住，观则观察影像，悉如《解深密经》所说。修止资粮凡有六种，依於顺境、少欲、知足、离多所作、清净律仪、离欲等分别，又悉如《声闻地》所说。修止次第，九方便住心，八想对治，此又属慈氏无著相传之说。最後修止所缘，遍满、净行、善巧、净惑，四种分别，又悉出於《声闻地》（上见《次第》原本一九三页以下）。凡是皆遵瑜伽立说，而与《灯论》稟承觉贤者，大有异矣。

至於修观，则仍举龙树中道以为指归。龙树大士为多种经咒之所悬记，又世间共许位登三地，故所立义最足信从。但龙树之释佛教真实，依般若等经，显示一切法由自性无生灭等，此理精微，惟提婆得其亲传，故与龙树并称圣父子，为百世之宗。至於後起诸师，佛护、清辨、月称、寂护之流，立说时异，宗教遂殊，有如智军所判，清辨破唯识宗立外境有，可谓之经部行中观派。寂护等又取瑜伽之说，於世俗外境是无，就胜义心亦非有，可谓之瑜伽行中观派。此判不能概括月称之说，以其立外境有同於清辨，然不可即谓之经部行也。故後世藏土诸师，皆判中观为自立量派（清

辨、寂护等)与随应破派(月称等)，此盖依据月称《中观论》注《明句论》所说而名之，不同杜撰也。

今从此判简择两派，则自阿提沙大师以来，群以月称宗为最胜；月之称《中论》固善申佛护之意，且於清辨亦多取材，至於不契乃加破斥，故从其说最可以见龙树、提婆之真旨云(见《次第》原本二三七页)。盖宗喀巴之说即悉准据月称也。如其决择空见，释入真实性次第，一本於《中论》《观法品》，以内外诸法习气寂灭一切我我所执清净为真实性，又以证无我智断我见等烦恼为入真实性次第。而其提举纲要则曰，瑜伽师欲入真实性者，应知一切烦恼皆依有身见而起，有身见之所缘为我，若不缘我则见断，见断则烦恼过失无馀悉断云；此则全依月称《入中观论》之言也(见《次第》原本二三八页)。

又决择人无我义，取车轮以为譬解，譬如轮辐与车不可许为相即、相异、相应、相在等七种分别，如是我与诸蕴等亦非一非异等，由以获见无我；此又全同月称《入中观论》之说也(见《次第》原本二九九页以下)。又决择法无我，谓依以设施补特伽罗者若蕴若界若处皆为法，自体是空是为无我。总略决择依於四边遮遣生法，即非由自生，非由他生，非由俱生，非无因生，盖由自生则成已生应无生用等；此又全同月称《入中观论》之说也(上见《次第》原本三一二页以下)。宗喀巴於显乘宗教，其所侧重盖可知矣。

其说密乘，大体同於《灯论》，以为六度止观固为显乘修行阶次，但自显密一贯之义言之，则又属显密相共之道。由此基础，乃应决定入於密乘，而疾速圆满二种资粮。其初仍须施供闍黎得其欣悦，授之灌顶，而後获有学法堪任等。此均从阿提沙之说也。至於修学次第，判为五品：初第一品清净菩提心，与显相共。次第二品，四类灌顶，则悉通於四部密典。次第三品，守护律仪及三昧耶。律仪为菩萨共戒，如《菩萨地》及《集菩萨学处论》所说，十八重四十六轻等。其三昧耶为不共戒，依各种咒典有多异说。次後成熟根器则有第四品生起次第，悉地解脱则有第五品圆满次第，要以无上瑜伽时轮密集诸法为归；具见於宗喀巴自著之《真言道次第》一书，盖皆其创说也(上见《次第》原本三三四页，又《隆睹喇嘛全书》第二帙首页以下)。

宗喀巴之说较阿提沙为益进，固不俟言，今更略论其独到之点。以显乘论，阿提沙释正观要义悉本诸龙树、寂天，以为其学出於一系；宗喀巴则全宗月称，而以寂天学出文殊瑜伽别派，与龙树无著鼎足而三(见《次

第》原本第三页及第五页），其统系固已歧异矣。又即以推崇月之称之故，立义不期时趋极端。盖月之称之学於中观宗为甚晚出，其注《中论》也，於前辈著书独契佛护。佛护初释《中论》首颂若物是生应从自体生云云，特用应成一语之破他执（如破他执自生云，生应成无义故，又应成无穷故；馀例可知）。清辨难之，以为破他有待立量，但说应成云云，不出因喻，即非能破。月称晚出，又从而为佛护辨解；以为应成之语逼他堕过，亦属能破，龙树《中论》〈观六界品〉、〈观五蕴品〉，亦尝用之不以为病也。且在中观者於诸宗一无所执，乃至因喻亦皆不成，又安得自立比量而破他哉。由此辨析真实，以至发起中道之正见，所循方便即与清辨不同，而成两派，後人称之随应破派与自立量派是也。

但月之称之说不仅特异清辨，即与当时经部唯识各家，亦相迳庭。宗喀巴著书中即尝举其大端，列有八则：其一不许有阿赖耶识，其二不许有自证，其三立敌共诤所依有法不必言陈尽同，故无取自立之因而立量，随顺他宗说应成语亦得成正比量，其四於世俗中施设外境是有，以在胜义虽不可得，而世俗慧中有所似现不可灭故；其五三乘各自资粮道中即生一切法无自性见，各自得圣道已即是一分证二无我；其六执谛以三毒一分为性，非所知障而为烦恼障，其七灭法待因而生，故是实法；其八因灭法实故过去二者非有为亦非无为，现在成就是实。

三遮、五立，是为随应破宗之八大宗教也（见《隆睹喇嘛全书》第九帙五页下至六页上）。此中第三义，又第五至第八义，皆与自立量宗相异。其第一二及第四，则与自立量同，而与瑜伽宗异。瑜伽者立三性，许有依他，於依他上无能所取乃为空性，是则诸法由空性而空之义显，而由自体空之义晦。以故月称广破其说，则於依他所依阿赖耶识，又唯识无境，又识皆自证之义，一一论破。持论偏激，复有胜於清辨（详见《入中观论》蒲桑校刊本一一八页以下）。勘阿提沙之书，於观法中犹云，我侪大中观者之宗则以为如是，但颂文本未详说，其有乐持瑜伽之说者亦得摄属於是，次文有云为修而说故（见《灯论释》三二〇页）。此於瑜伽犹有所取也。及宗喀巴从月之称之说，则於观法尽屏之矣，是实宗喀巴立说极端之处也。至於密乘，阿提沙无上瑜伽极於胜乐，宗喀巴则推尊时轮；又阿提沙分析密典为七类，宗喀巴则约为四部；是皆从後來之说（如布顿等说）而大有改易矣。

宗喀巴之学自明季迄今，六百馀年流行未替。藏中学者虽以派别之殊研学方便容有异轨，但以宗喀巴之说组织完满超越古今，推论正宗独系於

此。试举以与汉土流行之佛学相较，则其得失短长，实有不容轻议者。但自其表论之，宗喀巴之学至少有二特点，为汉传学说所未尝见。

其一、备具印度晚期大乘之风范，而极置重於实践也。大乘初期，龙树、无著之说，类皆衔接小乘毗昙，辨析法门不厌繁博，修学之要有俟剪裁。故历後著述多为要约构组，则如《四百论》之於《中观》，《摄论》、《显扬》之於《瑜伽》，次第纶绪，皎然可识，然犹未臻简要。至於寂天《入菩萨行》等籍，则删繁垂净，贞实仅存，资於修行，简当无比。入後此风愈盛，故昔以本论为宗要者，後乃重视师说教授，盖期其直接指陈易于力践，则亦无取乎繁词耳。有如觉贤作〈禅定资粮品〉即云，随应能使心得定者，即此为适，谘询教师而加修习，此不必於七种量论、四类记论、七部毗昙。《瑜伽》五地等相而为作意也。至於观法亦取其最简要而易入者，龙树四边遮生诸法无性之宗遂见独尊。此种力求简当之学风，自阿提沙传而至於西藏，益以见盛。宗喀巴更阐扬月称之学，於清辨之辨难纵横，唯识之组织微密，悉无所取，盖即此种学风推荡而来也。以视注疏演绎舍本逐末者，固远胜矣。

其二，即以实践为据而於诸家有所决择组织也。印度大乘自《菩萨地》而後有组织厘然之菩萨学，然犹条理较繁。至於寂天以六度为纲，纶贯经论，以成《集菩萨学论》一书，益见简要。阿提沙汲其馀流为《菩提道灯论》，即本其意取舍诸家，悉以当於修习为衡。故於增上戒学取《瑜伽菩萨戒》，以当时龙树书中於此不备也。又於增上心学慧学皆取中观家言，则以《瑜伽》籍中於此繁略过当也。有如《瑜伽师地论》之说心学，过为繁琐，无觉贤〈资粮品〉之扼要。又如唯识诸籍现观之说不过数行，又不若中观方便之圆备。以是，唯中观之说为独适矣。如是以实践为鹄的而组织异言，形成一时之学风，而悉传之西藏，益发挥之。自宗喀巴而後，以瑜伽学为广行，中观学为深观，合龙树、无著两大家浑然为一大乘学，实际显现，匪托空言，以谈修学，似无间然矣。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页519-526）

## 宗镜录

**呂澂** 延寿是五代到宋初的人（公元904—975年），出身於浙江餘杭王氏，曾作过餘杭县的库吏。出家後，开始喜天台禅定，入德韶门下，为德韶所器重，付法与他，以後就去明州雪窦开法，法席很盛。当时明州属吴越管辖，吴越王钱弘倜同南方其他各国一样，很重视禅师的活动，意图对於他的统治有所帮助，特为延寿重建杭州灵隐寺，以後还专门为建永明寺（即净慈寺），延寿就在此传播他的禅法。

当时一般禅师通行的风气是把「玄学（禅）正格」看成是「一切无著，放旷任缘」，认为以此态度，由「无作无修」而达到「自然会通」。延寿出自法眼一系，不满於这种一般的看法，以为这样就会流於空疏。如果对教漠不关心，只凭己见，即有成绩也不能超出「守愚」、「暗证」的范围，见闻浅陋，未免「贻误後学」。由於延寿当时居於新寺，又得吴越王的信任，有相当的声望，所以他就召集了慈恩、贤首、天台这三家佛教的人，「分居博览，互相质疑」，最後由他的禅家的说法作为评判的标准加以评定：「以心宗之衡准平之。」把诸家之说统一起来。这样，他不仅统一了各家对教不同的说法，而且统一了禅与教，由此所得的结论，构成了《宗镜录》一百卷。

这里所说作为「准衡」的「心宗」，亦即是禅法，这是统一的中心。当时所说的禅，除禅宗之禅而外，还有其他各派所讲的止观也包括在内，但延寿是以达摩禅为准。又所说的教，当时虽有三家，但他也尊贤首为首，这是法眼宗的门风：「禅尊达摩，教尊贤首。」这也就是延寿的禅教统一。这些都没有超出宗密所说的范围，宗密就是把教定於《华严》，禅定於禅宗的。在宗密的《都序》中，讲到《禅源诸诠集》的编纂方法时，说此集有各家的种种异说，总计也有百卷，可见内容与规模都和《宗镜录》差不多。

關於《宗镜录》的体裁，根据他的自序来看：「今详祖佛大意，经论正宗，削去繁文，唯搜要旨，假申问答，广引证之。」那就是三个步骤：先搞通宗旨之所在，次假设问答把道理说透，最後广泛引据证成。为甚麽叫做《宗镜录》呢？「举一心为宗，照万物如镜」，心即是宗，能照为镜，二者联系起来叫做「宗镜」。以此作为整个线索，「遍联古制之深义，摄略宝藏之圆诠，同此显扬，称之为录」。这就是把经论的主要思想贯穿起来，掌握圆满的解释，加以宣扬。此书的份量是「分为百卷，大约三章，

先立正宗（标宗），以为归趋；次申问答，用去疑情；後引真诠（引证），成其圆信」。这就是《宗镜录》结构三章的内容。

由延寿的〈自序〉可见，他写作的目的就在於使禅教统一。他所说的「一心为宗」的心就是自性清净心，并由编纂经论语录予以证明。

从所搜集的资料看，有关问答、辨别，共分三百四十段——本来祖佛所说都不出唯心的范围，搜集这方面的材料并不困难。全书引证的资料，约有三百种，属於经的百二十部，属於语录的亦百二十部，其它论著六十部，总起来数量不算太多，但在当时（五代末年）义学不甚发达的情况下，还能搜集到这样多的典籍也就算很难的了。

《宗镜录》编成後，吴越王就收藏起来未予流通，直到延寿死後近百年，於宋仁宗元丰年间（公元1078—1085年）才有木刻本流行。以後还出现新刻的改订本，就不免芜杂紊乱，後來还是收入到大藏经里。到了明末刻「方册藏」，智旭（蕡益）发现改订不妥当，便加以删订，略为清晰，到清末还一再有节本出现。

就佛家义学方面来看，贤首、天台、慈恩等宗经过会昌破佛以後，即显得十分微弱，只能抱残守缺，到五代，就更为衰落，其中尤以天台为严重。例如，当时吴越王曾见到永嘉玄觉（他是禅师而通台宗）的《永嘉集》（後人代编）中引证有关天台判教的说法，不得其解，询问德韶（南唐·清凉文益的法嗣），答以须问台家，其时台宗大家为螺溪义寂，经其指出，引文出於《妙玄》（即《法华玄义》，为台宗三大部之一），但当时中国已无此书，只流传海外（高丽、日本），必须从海外访求原本，方得彻解。因此吴越王使人带著重礼去访求，直到宋初才由高丽的谛观送回写本。

这说明其时天台宗的好多著述都已散失，讲说也就不能彻底了。贤首与慈恩两家情况稍好一些，但典籍也不完善。因此，在延寿主持下，三家学者所商讨到的不同议论，其水平是不够理想的，不过在当时已是难能可贵的了。由此编成的《宗镜录》虽受到限制，仍能够保存一些材料下来，特别是關於法相、唯识一方面的。因为慈恩宗一开始即未得著发展，幸而通过《宗镜录》的流传，直到明末，义学见解已很浅陋了，但还能大谈相宗，这就全靠《宗镜录》中保存的材料。此录对後世的影响，於此也可见一斑。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2820-2824）

## 定

**印顺** 定与慧，要修习而成。分别的说：修止——奢摩他（śamatha）可以得定，修观——毗钵舍那（vi passanā）可以成慧。止是住心於一处，观是事理的观察，在修持上，方法是不相同的。但不是互不相关，而是相互助成的，如《杂阿含经》卷十七（《大正》2.118b）说：

「修习於止，终成於观；修习观已，亦成於止。谓圣弟子止观俱修，得诸解脱界。」

依经说，有先修止而後成观的，有先修观而後成止的。一定要止观双修，才能得（浅深不等的）种种解脱界。《增支部》分为四类：（一）修止而後修观；（二）修观而後修止；（三）止观俱修；（四）掉举心重的，在止观中特重於修止。

这可见，止与观，定与慧，可以约修持方法而分别说明，而在修持上，有著相成的不可或缺的关系。所以《大毗婆沙论》引《法句》说：「慧阙无静虑（禅），静虑阙无慧；是二具足者，去涅槃不远。」

说到定，经中的名目不一。在佛功德「十力」的说明中，列举了四类：（一）禅（jhāna），译义为静虑，旧译作思惟修。（二）解脱（vi mokkha），旧译为背舍。（三）三摩地——三昧（samādhi），译义为等持，定。（四）三摩钵底（samāpatti），译义为等至，旧译作正受。四类中，禅是从初禅到四禅的专称。四禅也是等至，如加上四无色处（arūpāyatana），合名八等至。再加灭尽定（nirodha-samāpatti），名为九次第（定）等至。

这九定，是有向上增进次第的。又如四禅，四无量（appamaññā），四无色定，都是等至，合名十二甘露门（amata-dvāra）。三摩地，是空等三三摩地，有寻有伺等三三摩地。三摩地，也是一般定法的通称。解脱，是八解脱。这四种名义不同，都含有多种层次或不同类的定法。此外，如三摩呬多（samāhi ta）译义为等引；心一境性（cittā-ekaggatā）；心（citta）；住（vihāra），也都是定的一名（都没有组成一类一类的）。

佛教所说的种种定法，多数是依观想成就而得名的。其中，最原始最根本的定法，应该是四种禅，理由是：（一）佛是依第四禅而成正觉的，也是从第四禅出而後入涅槃的；在家时出外观耕，也有在树下入禅的传说。（二）依经文的解说，在所有各种道品中，正定是四禅；定觉支是四禅；定根是四禅；定力也是四禅。（三）四禅是心的安定，与身——生理的呼

吸等密切相关。在禅的修习中，以心力达成身心的安定，也以身息来助成内心的安定、寂静。次第进修，达到最融和最寂静的境地。禅的修学，以「离五欲及（五盖等）恶不善法」为前提，与烦恼的解脱（空）相应，不是世俗那样，以修精链气为目的。从修行的过程来说，初禅语言灭而轻安（passaddhi），二禅寻伺灭而轻安，三禅喜灭而轻安，四禅（乐灭）入出息灭而轻安，达到世间法中，身心轻安，最寂静的境地。四禅有禅支（jhānaṅga）功德，不是其他定法所能及的。

（四）在戒、定、慧的修行解脱次第中，如《中部》（三十八）《爱尽大经》，（三十九）《马邑大经》、（五十）《迦尼达拉经》、（五十三）《有学经》、（七十六）《萨尼达迦经》、（一一二）《六净经》、（一二五）《调御地经》；《中阿含经》（六十五）《乌鸟喻经》、（八十）《迦緹那经》、（一四四）《算数目犍连经》。这些经一致的说：「得四禅」而後漏尽解脱。或说具三明，或说得六通，主要是尽漏的明慧。依此四点，在解脱道中，四禅是佛说定法的根本，这应该是无可怀疑的！

（《空之探究》，页11-14）

ysl c-p0850定境 中册

## 定境

**印顺** 凡定心成就，都会现起定境（随定的差别而不同），名为影像。佛在《解深密经》中，给弥勒菩萨说的极清楚：「由彼影像唯是识故。善男子！我说识所缘，唯识所现故。……此中无有少法，能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。……如是此心生时，相似有异三摩地所行影像显现。」所以诸等引前所现的，都是三摩地行境，「现彼影像故」。

定心所现境，是确实有作用的，如修得火光三昧，望去会有一片火光。修水三昧成就的，别人到他住处，会见到一房子的水。这种境界，都是三摩地行境，是从定心所现的影像。

散心分别的人，要使他知道唯心所现，好像很难，要用种种推理去了解。如修禅定而有成就的，观什麼能在观心上现前。如修青一切处，见一切都是青的；黄一切处，见一切都是黄的。成就禅定的，容易悟入一切境界唯心所现，以一切是随心而转的。如禅定力深，心力强，更容易悟解此义。唯识学成立唯心所现的理证中，就有以瑜伽师修行境界随心而转，来

证明唯心所现的。唯识学，不是为了学理，而是佛弟子的修习定、慧，从经验中发现来说明的。

（《华雨集》（一），页240-241）

yslc-p0860空 中册

## 空

**印顺(1)** 缘起是佛法的特色，照样的，空也是佛法的特色。但因为学者认识的浅深，就有三种不同：

（一）分破空，天台家叫做析法空。就是在事事物物的观察上，利用分析的方法，理解他假合的无体空。如一本书，一张张的分析起来，就显出它的没有真实自体。这分破空，能通达真相，解脱生死吗？不能，这不是龙树学所要发挥的。世间与小乘学者，都会谈到这样的空。这空是不彻底的，观察分析到不可再分割的质点，他们就必然要执著为实有的，以为一切是依这实有而合成的。所以虽然说空，结果还是不空，这不空的，实际上，就是非缘起的。像有部说一切法有，色法是一微一微的，心法是一刹那一刹那的，这都是分析空所得到的结果。

（二）观空，这可以名为唯识空。就是在感情的苦乐好恶上，一切法常是随观念而转的。如果是修习瑜伽的，像十一切处、不净观等，都能达到境随心变的体验。火是红的，热的，在瑜伽行者可以不是红的，热的。境随心转，所以境空。小乘经部的境不成实，大乘唯识的有心无境，都是从这观空的证验而演化成的。这虽比分破空深刻些，但还是不彻底，因为最后还是不空。境随心转，境固然是空的，心却不空。龙树学，为了适应一般根浅的众生，有时也用上面二种空。不过这是不能悟到空理，不能得解脱的。

（三）本性空，就是观察这一切法的自性，本来是空的，既不是境空，也不是境不空，而观想为空。一切法从因缘生，缘生的只是和合的幻相，从真实的自性去观察是没有丝毫实体的。没有自成、常住、独立的自性，叫性空，性空不是否定破坏因果，是说一切都是假名。从缘生无自性下手，可直接击破根本自性见。存在的是缘起的，缘起是性空的，到达了彻底的一切空，不会拖泥带水的转出一个不空来。自性，出於无始来熏习的妄现，而由不正确的认识加以执著，缘起法本不是这麼一回事，根本是

一种颠倒。所以，把他破除了，只是显出他的本相，并没有毁坏因果。学教者，从种种方法，了解此自性不可得，修观者，直观此自性不可得；消除了错误的根本自性见，即可悟到诸法的无自性空，进入圣者的境地。这是性空观，是佛陀说空的真意。

（《中观论颂讲记》，页23-24）

**印顺(2)** 「性空」，根源於阿含经，孕育於部派的（广义的）阿毗昙论；大乘空相应经，开始发展出雄浑博大的深观；圣龙树承受了初期大乘，主要是般若经的「大分深义」，直探阿含经的本义，抉择阿毗昙，树立中道的性空（唯名）论。所以，不读大乘空相应经与《中论》，难於如实悟解性空的真义；不上寻阿含与毗昙，也就不能知性空的源远流长，不知性空的缘起中道，确为根本佛教的心髓。

「空」为佛法的特质所在：不问大乘与小乘，说有的与说空的，都不能不说到底「空」，缺了空就不成究竟的佛教。佛法的目的，主要在转迷启悟，转染还净。从现实的人生出发，觉悟到人生之所以有重重的痛苦不自由，由於所行的不正；行为的所以不能合乎正道，由於知见的不正，對於人生真相缺乏正确的悟解。佛法是针对此点，勘破虚妄以见真实，远离边邪而归中道；必如此，才能得解脱而自在。这解脱自在的佛法，可由悟理、修行、证果上去说明。但有一共同要点，即无论为悟理、修行与证果，都要求一番革新，要求對於固有解行的否定（太虚大师曾作「大乘之革命」，即据空立论）。一般人以为如此，以为应该如此，现在一一的给予勘破、否定——并不如此，不应该如此。表示遮妄离邪的否定，可以有种种的名称，而最适当的就是「空」。从悟解与证入说，「空」不但是虚妄戏论的遮遣，也就是如实寂灭的开显；遮情与显理统一。遮情，显理，不是徒托於名句的论辨，而是要从笃行中去实践体验的。释尊本教，与大乘空相应经及《中观论》，都是这样的。如《杂阿含》八十经（依《大正藏经》编次）即如此说：

「心乐清净解脱，是名为空。」（《大正》2. 20b）

总之，佛法提供一种「不主故常」的超世间的大事。实践此大事，必须透过空，就是对世间固有的来一次突破，否定。空，不是抹煞一切，是淘汰；依现代的术语说，是扬弃。是从思想与行为的革新中，摧破情执中心的人生，转化为正觉中心的人生。所以，空不是什麼都没有的「无见」，反而因为空，才能实现觉悟的、自在的、纯善的、清净的。假使行为、见解一切都安於现状，世人如此，我也如此，那又何需乎佛法？必须面对现

实，否定而超越他，才见到佛法的特质，见到性空为佛法唯一的特质。只要是佛法，不论大乘小乘，此宗彼派，都不能不提到空。因此，圣龙树是特别详尽而正确发挥空义的大家，但空却不限於龙树学。如唯识，必须明无境，明遍计所执无性，就是空义。声闻学者明无我无我所，空、无相、无愿，都无非是空义。就是强调一切有者，也不能不谈这些。所以，我们应该知道；空是佛法中最通遍最重要的大事，是大小学派所共的，不过有程度上的深浅、偏圆，正确或错误吧了！

（《性空学探源》，页1-4）

**印顺(3)** 「阿含」的空，是重於修持的解脱道。「部派」的空，渐倾向於法义的论究。「般若」的空，是体悟的「深奥义」。「龙树」的空，是《般若经》的假名、空性，与《阿含经》缘起、中道的统一。「大乘佛法」的一切法空，不离「佛法」——缘起中道的根本立场；是「中论」（理论的），也是中观（实践的）。

（《空之探究》〈序〉，页2）

**印顺(4)** 对於空义，第一、不要站在宗派见解上来研究。空是遍於佛法的特质，大家都在说空，并不限於什麼三论宗或应成派的。各方面说的有所不同，我们应该抉择而条贯之，摄取而阐发之，使它更接近空的真义，不要形成宗派与其他宗派对立起来。到底是佛法，即使空得不彻底，总还有点空的气息，总还是佛法，不要以宗见来排拒一切！

第二、佛乘的空义，本以生命为中心，扩而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的有，也就包括一切法了。这「有」的一切法，为对於有情而存在的世间，善恶邪正不可混。而事相，古人大都於现实时空而说的；世间以为有，佛也就以为有。可是这有的一切，是不断在随时代而进步改变的。欧阳竟无说：「阐空或易，说有维难。」具体事实的条理法则是难得知道的，何况还要与法性空相应！说有实在不易。对这具体的有，必须在不碍空义中，另以世间的智光来观察他。现代各种学术的进步，对「有」的说明是更微细精确了！学空的人，应该好好的注意采用。《杂阿含经》三十七经中佛说：

「我不与世间诤，世间与我诤。……世间智者言有，我亦言有；世间智者言无，我亦言无。」（《大正》2.8b）

佛法的目的，并不在与世间诤辩这些有的现象，而是在这有的现象上去掘发其普遍必然的真理，从智慧的证知去得解脱。所以我们研究佛法，

应该注重他的思想原理，借现代世间智者以为有的一切事物，相应而阐发之，这才能使佛法发生新的作用。

第三、古德虽极力说明性空的不碍缘有，但实际是对於有发挥得太少了！大都依有明空，忽略反转身来，从空去建立正确合理的有一切实际的思想行为。今後应该在这方面特别注重发挥；否则空者忽略有，而谈有者又不能圆解空义，使佛法不能得到健全的开展，汨没佛法的觉世大用。

（中略）

总结一句，空义，从体性上说曰「空」，从认识上说曰「无相」，从名相上说曰「离言无诤」；能体悟空的无相无言，就能超越生死世俗的有相有言，而达到涅槃解脱了。

（《性空学探源》，页12-14、257）

#### 印顺(5) 佛说无我有两方面：

（一）众生执我，所以自私，无我是化私为公（利他为前提）的道德的根本要则。

（二）众生执我我所见，所以惑於真理而流转生死；得无我见，就可以打破惑业缠缚而得解脱；所以，无我又是离系得解，自利为归宿的根本原则。空义是无我的开展，所以空义发展的必然性，也可以从这两方面来考察。

（一）解脱道必归於空——近人有云：佛法之发扬空义，与解脱生死有必然关系，这话很对。解脱，依声闻教说，是前五蕴灭，後五蕴不再生起相续。所以解脱所得的无馀涅槃，经中都说是不生、不住、不可得。

「生灭灭已，寂灭为乐」，一切法寂灭无生不可得，这显示了解脱就是归於毕竟空。不过，声闻教中多用「无相」、「寂灭」等字样，如称涅槃为「无相界」等。但「终归於空」与「终归於灭」，归结是相同的；空与无相，也没有严格划然的差别。如无相心三昧，一切有部学者也承认它就是空三摩地。

另一方面说，生死解脱，虽只是蕴等法上无人我，但蕴等法若是实有，得无馀涅槃後又究竟如何？如是考察，就可以见到一切有为法的实有是成问题的。若说这些法都有实在体性，既有自性，无馀涅槃後没有了因果，就应该还是存在。尽管一切有部的三世实有论者说：涅槃时，现在法的作用刹那消灭後归於过去；过去的在过去，未来的往未来，不再生起作用入现在位。这样，一切法还是实有，只是法体恒住，不起作用，相续蕴聚不

生就是了。到底这过未实有是难得理解的。尤其是过未无体论者，他们将一切业果都建立在现在；无馀涅槃是要消灭现在的惑业果报，泯寂五蕴。在过未无体论者看，现在法无，直等於一切法没有，所以必然有一切尽归於空的要求。若如後代真常论者在一切有为因果後面，建立一个常住不变的实在性，尚有可说；否则，无馀涅槃後生死的根本断截了，蕴等诸法直不知其所往，所以经说：「不见往东西南北四维上下而去！」这不是空是什麼？一切诸法，本是如幻的因果作用，有，只是如幻的有，当体本是不可得的。

现在涅槃寂灭，只是截断其如幻因果，还它个本来如是，不是本有今无，有个什麼实在的东西被毁灭了。必然要如是承认一切空，才能断除所有的过失与疑惑，在理论上完满的安立起来。不但已无已灭者是空，还要未灭未无的一切法与空相顺不违，所谓诸法当体即空，过未无体者的理论才算达到完满；不然，承认三世实有，还要好些。所以，为要安立解脱涅槃，必然要说空；就是经说缘起，在「此生故彼生，此有故彼有」的流转律後，还要归结到「此灭故彼灭，此无故彼无」——一切归空的还灭律。由是可见一切空在解脱道中，是必然的归趣点。

(二) 菩提道有需於空——这里所谓菩提道，不必就是大乘经所说的。从四阿含到声闻学派，都是共同承认有菩提道的，因为佛是由发菩提心修菩萨行而成的。经论里只要提到菩提道，都吐露出菩萨对於空有特殊意义。《中阿含》《小空经》中，佛陀说：

「阿难！我多行空。」（《大正》1.737a）

《增一阿含》《马王品》云：

「得空三昧，便成阿耨多罗三藐三菩提。」（《大正》2.773c）

在这阿含里，就已表示空义与修菩提的关系特别密切。为什麼菩萨要多行空，得空三昧就可以成就无上菩提呢？《瑜伽师地论》卷九十，解释《阿含》《小空经》说：

「世尊於昔修习菩萨行位，多修空住，故能速证阿耨多罗三藐三菩提；非如思惟无常苦住。是故今者……多依空住。」（《大正》30.813a）

此谓菩萨住空，与声闻之住无常苦不同。虽只片言苹语，却很重要。释尊平常为声闻弟子说法，以出离心为出发，处处说无常、说苦。弟子们所修的，多是不净观等，对於现实人生，有极浓厚的厌离气味，这怎能修菩萨行呢？菩萨必须不舍有情，长在生死济度众生，修集福慧，然後无师

自悟，有著「一人出世，万人蒙庆」的大气魄。假使他与声闻一样，那怎能成佛得菩提呢？故须多住於空。後代大乘经重视於此，其实这是佛教的根本思想，原始圣典的解释者就已充分注意到了。菩萨要长期住在世间化度众生，自己必须养成不受世间杂染外尘境界所转，入污泥而不染的能力，这就是空。《杂阿含》说空三昧是在无相、无所有二三昧之前，是在未体证真实理性前；空是侧重在离欲无染，於境无碍。菩萨多修空住，无碍自在，不随世转，故能多多的利益众生。这如《增一阿含》〈序品〉的启示说：

「诸法甚深论空理，难明难了不可观；将来後进怀狐疑，此菩萨德不应弃。」（《大正》2.550a）

这已露出声闻道的无常中心论而外，别有菩萨道以空为门的深义。一切佛法都向著空义进展，而空义又都趋向到菩萨法，这是论理必然的结果。

（《性空学探源》，页111-115）

**印顺(6)** 我觉得中观者的一切法空，主要是从缘起因果而显的。而唯识宗是从认识论上说的。唯识者以为从因果缘起上明空，是共小乘的，不彻底的；大乘应从认识上说。如《摄大乘论》说：「自然自体无，自性不坚住，如执取不有，故许无自性。」无自性，不是说自性完全没有。如未来法，在未来而生，必待因缘而决无自然生的，所以名无自然性。过去已灭无体，即颂中的自体无。现在生灭不住，即颂中的自性不坚住。这是约三世因果的流动，说无自性。《阿含经》有这种说法，所以《摄论》以为这是共小乘的。「如执取不有，故许无自性」，这是约遍计无自性讲，於一切法执自相、共相、我相、法相等，都是依名计义，依义计名而假名施设的，不是自相有的；离此遍计的非自相有，即大乘的空无自性说，这是唯识学者自命为不共小乘的地方。

然细究这「执取相不有」，《阿含经》也多说到「不可取，不可得」。「如执取不有」，声闻学者确乎也是可以达到的。《杂阿含》（九二六经）说：迦旃延入真实——胜义禅时，不取一切相而入禅。别译又说：「但以假因缘和合有种种名，观斯空寂，不见有法及以非法。」〈真实义品〉引此以为离言法性的教证，焉能说声闻法无此？由此可知，认识上不执取种种相的空，也是共小乘的。

依缘起因果法以明无自性空，与《摄论》三说不同。缘生即无自性，自性不可得即是空；因为无自性空，所以执有自性戏论为颠倒，而如实正观即不取诸相。入胜义禅时，不取一切相，这当然不离缘起因果而安立。

《般若经》曾说：若有一法可得，诸佛菩萨应有罪过——有执者即是杂染不清净法，也是《阿含》所说过的。依缘起因果法直明一切法空，是空门；不取一切相，是无相门。空门，无相门，无作门，方便不妨不同，而实则一悟一切悟，三解脱门同缘一实相。中观以缘起无性的空门为本，未尝不说无相门。而唯识专从观空以明「不如所取有」，不能即因果而明空，此即是二宗的不同。上明缘起无自性，都是为了说明空的定义。龙树论说到的地方很多，根本与其他的学派不同。所以不能望文生义，见了缘起、自性、空的名辞，就以为是同归一致的。

（《中观今论》，页77-79）

**印顺(7)** 《般若经》从种种法门，从种种观点显示空性，所以类集为种种空（性），又略摄为四空：有性空、无性空、自性空、他性空。虽说有种种空，而所以是空的理由，经说是完全一致的。试引十八空的一例，如《摩诃般若波罗蜜经》卷五（《大正》8.250b—c）说：

「何等为有为空？有为法名欲界、色界、无色界。欲界欲界空，色界色界空，无色界无色界空；非常非灭故。何以故？性自尔。」

「何等为无为空？无为法名若无生相，无住相，无灭相。无为法无为法空，非常非灭故。何以故？性自尔。」

「性自尔」，玄奘译为「本性尔故」。《般若经》的种种空，都是本来如此的本性空；本性空，所以是非常非灭的。一般说：有为是生死流转的三界，是生灭的；无为是不生灭的。有为是非常的，无为是常住的。但在般若正观中，有为、无为都是性自空的。为什麼是空？因为是非常非灭的。非常非灭，这似乎很难解！有为法非常，怎麽说非灭坏呢？无为法没有生住灭相，怎麽说非常呢？非常非灭，为什麼说是空呢？不知道有为与无为的分别，是随顺世俗的方便说，如《大智度论》卷三十一（《大正》25.289a）说：

「离有为则无无为，所以者何？有为法实相即是无为，无为相者则非有为，但为众生颠倒故分别说。……若无为法有相者，则是有为。」

无为法是有为法的实相（真相），不是截然不同的对立法。为了要说明，不得不说为二——有为与无为。其实，有为就是无为，不见有为即是无为（非二法合一）；「於有为法无为不取相」（这是无为的意趣所在）。那末，不妨从有为法来说「非常非灭」，如《小品般若波罗蜜经》卷七（《大正》8.567b）说：

「须菩提！於意云何？若心已灭，是心更生不？不也，世尊！」

「须菩提！於意云何？若心生，是灭相不？世尊！是灭相。」

「须菩提！於意云何？是灭相法当灭不？不也，世尊。」

「须菩提！於意云何？亦如是住，如如住不？世尊！亦如是住，如如住。」

「须菩提！若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊！」

前心与後心，是不能同时而有的，那末前灭後生，怎麽能相续而善根增长，圆成佛道呢？佛举如灯烧炷的譬喻，以不即不离的意义来说明，这才引起了这一段的问答。心已灭了，是不能再生起的。心生起了，就有灭相，这灭相却是不灭的。灭相是不灭的，所以问：那就真如那样的住吗？是真如那样的，却不是常住的。这一段问答，不正是「非常、非灭」吗？一般说诸行无常，但论到前灭後生间，总不免有中断的过失。如唯识学者，提出了「前因灭位，後果即生，如秤两头，低昂时等」的解说，也不免有前後同时的嫌疑。同时，怎能有前後呢？依《般若经》及龙树论意：「若一切实性无常，则无行业报，……以是故诸法非无常性」；「若一切法实皆无常，佛云何说世间无常是名邪见！……佛处处说无常，处处说不灭。……破常颠倒，故说无常。……诸法实相非常非无常。」所以，法相是非常非灭，也就是非常非无常的。观一切法非常非灭，不落常无常二边，契合中道的空性。

上文所引如灯烧炷的譬喻，经说是「缘起理趣极为甚深」。甚深缘起是「非常非灭」的缘起，而在十八空中，「非常非灭，本性尔故」，表示了一切法的空性。（中略）

《般若经》说的空，是从种种而显示的本性空（prakṛti -śūnyatā），本性空是不常不断（即「非常非灭」）的。无住处，超越了空间；无所从来，无所从去，又超越了时间：这就是法住相（性）（dharma-sthiti tā），也就是诸法相（性）。在这一意义上，空性与法住、法性、真如等，是同一内容的。但在表示法义的应用上，还是有点不同的；空是观慧所观，从一切法的虚妄、不实而显示的。（中略）

空与无所有，具有双关的意义。在《杂阿含经》中，空、无相、无所有，是三三摩提或三解脱；在解脱法门中，无所有是重要的术语。但後來，无愿（apraṇihita）代替了无所有，所以在阿毗达磨论中，无所有就少见

了。《般若（及初期大乘）经》虽继承了空、无相、无愿的三解脱门说，而「无所有」仍广泛的应用，说空与无所有的，比无相与无愿要多得多。

（《空之探究》，页170-172、174-175、177）

yslc-p0862空三昧 中册

## 空三昧

**印顺** 空三昧，《杂阿含》二三六经这样记载著：

「舍利弗白佛言：世尊！我今於林中入空三昧禅住。佛告舍利弗：善哉！善哉！舍利弗！汝今入上座禅住而坐禅。」（《大正》2.57b）

佛赞叹空三昧是高级的上座禅。至於空三昧如何修法，则未见开示，不过佛从另一方面说：

「若入城时，若行乞食时，若出城时，……若眼识於色有爱念染著者，彼比丘为断恶不善故，当勤欲方便，堪能系念修学。……若於道路，若聚落中行乞食，若出聚落，於其中间，眼识於色无有爱念染著者，彼比丘愿以此喜乐善根，日夜精勤，系念修习。」（《大正》2.57b）

在行、住、衣、食之间，住空三昧中，时时反省观察自心，是不是生起惑染贪著，有则观察空义对治它，无则心安乐住。这样常修空三昧，以达一切清净。所以，空有两方面的意义：一、专在义理上说，是体验无我我所。二、在行为上说，则是於见色闻声中不为境界所系缚，离欲清净，这是空三昧的特色。不体验无我我所，固然不能解脱；但在日常生活行动中，心不为环境所缚而流散驰求，安住不动，确是佛法的一种重要目的。离欲清净，不因环境而引起痛苦，就是空义。所以在〈义品〉中佛答摩犍提外道说：「空於五欲」；而摩诃迦旃延在《杂阿含》五五一经解说为：

「於此五欲功德，离贪、离欲、离爱、离念、离渴，是名空欲。」（《大正》2.144c）

又如摩诃迦叶修头陀行，处处不为五欲所转，释尊赞叹他为「如空不著」。《杂阿含》所说的空义，都重在这离欲无系的空的实际修持上说；至於空理的观察，反而说得少。佛赞舍利弗的入空三昧为上座禅，在《增一阿含》也有这同样的缘起，但它的侧重点就不同了。如该经卷四十一第六经佛说：

「空三昧者，於諸三昧最为第一三昧。王三昧者，空三昧是。」（《大正》2. 773c）

上座禪的空三昧，贊為最高的三昧之王（後來大般若的佛入三昧王三昧，即出此）。為什麼呢？於空三昧中，觀察無我我所；一切諸行是不真實、不常恒空，因空故不起著於相，就是無相三昧；無相故於未來生死相續，無所愛染願求，就是無願三昧。空三昧中具足了無相、無願三昧，所以是王三昧。這偏重在觀察空義上，與《雜阿含》各說明了一邊。

（《性空學探源》，頁78-80）

yslc-p0863空宗 中冊

## 空宗

**印順** 空為佛法共同的特質，但佛法又有不共的空宗，就是與有宗對立的空宗。論到空宗，應該記著：佛教中任何學派，不能不说空，也不能不说有，所以並非說空的就是空宗。更應該承認：空宗與有宗的分流，是佛教史上不可否認的事實。雖然真空不空、妙有非有的真常論者，可以高唱空有二宗的無淨而融會他；虛妄唯識論者，可以根據自宗的遍計空與依圓有去貫通他；但有宗還是有宗，空宗還是空宗，並不因此而融貫得了。從佛教思想發展史去看，早在聲聞學派中，已形成此空有二流。後代的中觀與唯識宗，不過承此學流而深化之，或者說分別得明白一點而已。空有的分化，无论如何的錯綜，互相融攝對方，而根本的不同，是始終存在。所以自學派分流以來，佛教中俨然的成為兩大陣營，徹始徹終的存在；與西洋哲學中唯物與唯心的對立一樣。這是不可否認的事實，必須加以承認；不應預存成見而抹煞事實，應虛心的探求彼此差別的根源！

那末，誰是有宗？誰是空宗？佛法以空為特質，不僅聲聞學者以涅槃空寂為宗極，大乘佛法也立基於此，如說：「阿字本不生」；「菩薩不為阿耨多羅三藐三菩提故發菩提心，為一切法本性空故發菩提心」。所以針對世間的戲論實執，創樹佛教，可說佛教就是空宗。佛教初分為四大派，隱然的形成兩大流，可以說：大眾系與分別說系是空宗，犊子系與說一切有系是有宗。此兩大流的發展，引出大乘小乘的分化，小乘是有宗，大乘（經）就是空宗。等到大乘分化，如虛妄唯識者的依他自相有，真常唯心者的真如实不空，就是有宗；而龍樹學系，才是名符其實的空宗（空宗並

非不说有）。从世间凡情的实有为宗，到佛法智证的性空为宗，存有种种的层级。所以，空宗与有宗，可说唯上智与下愚不移，而中间的有而兼空、空而不彻底的学派，应随观待的对方而判别他。

何为空宗？何为有宗？此义极明白而又极难说。扼要的说，空宗与有宗，在乎方法论的不同。凡主张「他空」——以「此法是空，馀法不空」为立论原则，就是主张空者不有、有者不空的，虽说空而归结到有，是有宗。凡主张「自空」——以「此法有故，此法即空」为立论原则，即是有而即空、空而即有的，虽说有而归结到空，是空宗。依著此项原则，在认识论上，「缘有故知」是有宗，「无实亦知」是空宗。在因果依存的现象论上，「假必依实」是有宗，「以有空义故，一切法得成」是空宗。此等空有分宗的差别，在大乘中充分发挥；而思想的根源，早已在阿含经与毗昙论中显出他的不同。所以对於空义的研究，虽应以「大乘空相应经」及《中观论》为中心，但能从阿含及毗昙中去探求，更能明确地把握空与有的根本歧异，更能理解大乘空义的真相，不被有宗学者所惑乱。

（《性空学探源》，页4-6）

yslc-p0869空宗、有宗 中册

## 空宗、有宗

**印顺(1)** 《新论》以空宗为破相显性，不知这是空宗的敌者。大乘经中，尤其是《大般若经》，说一切法——生灭的、不生灭的，世间的、出世间的如幻如化。如幻如化的一切，但有假名（假施设义）而自性毕竟空。如以一切法毕竟空为了义的、究竟的，这即是空宗。如以为一切法空是不了义的，不究竟的，某些空而某些不空的，这即是有宗。大乘有宗，略有两种类型：

(一) 虚妄（为本的）唯识论，如无著、世亲学。此宗以虚妄生灭的依他起为本，此生灭的有为法，虽是妄有而不可以说是空的。假定说是空的，那即不能有杂染的生死，也就不能有清净的涅槃。惟有妄执的——实我、实法、实心、实境，遍计所执性，才是空的。於因果生灭的依他起，由於空去遍计所执而显的真实性，即圆成实性。圆成实性不空，由於因空所显，所以也称为空性。本著这样的见解，所以说：《般若经》等说一切

法性空，这是不了义的，是约空除一切法上遍计所执相而显实性说的。《新论》的破相显性，即从有宗处学来。

(二) 真常(为本的)唯心论，如《胜鬘》、《涅槃》、《楞伽经》等。此宗以真常净心——净性为不空的，有无量称性功德。这真性虽也可以称之为�性，那是说此真常净心从来不与杂染相应，不为杂染所染，不是说实体可空。《胜鬘》的如来藏空不空，《起信论》的真如空不空，都是如此。此真常净性，无始来为客尘所染，无始来即依真起妄，真性不失自性而随缘，有如幻如化的虚妄相现。此虚妄幻相，是可以说空的。所以，《圆觉经》说：「诸幻尽灭，非幻不灭。」《楞伽经》说：「但业相灭而自体相实不灭。」依此实性不空而妄相可空的见解，所以说：《般若》说一切法性空，是不了义的，是「破相宗」，虽密意显性而还没有说明。《华严》、《涅槃》、《起信》等，才是「显性宗」。破相显性，岂非从此等处学来(《新论》近於此一系)？

此二宗，都是有宗，都是「假必依实」的；「一切法空是不了义」的；「异法是空，异法不空」的。但也有不同：妄心派，建立一切法，不在真性中说，依於因果缘起的依他起说，是佛教本义的「缘起论」，所以说依他不可空。真心派，依於真常性而成立一切法，是融会梵教的本体论，所以说妄相可空。总之，这都是空宗的反对者。

空宗即不然，空与有，是相成而不是相破的；空是无自性义，不是破坏缘起义。世出世间一切法，都是缘起有的，即相依相待而存在的。凡是因待而有的，即是无自性的，无自性所以是空的。反之，无自性的、空的，所以没有「自有自成」的，一切都是缘起依待而有。缘起，所以是空的；空，所以是缘起有的。一切的一切，如幻如化。幻化，也不是都无所有，龟毛兔角才是无的。幻化是绝无自性而宛然现的，如龙树说：「幻相法尔，虽空而可闻可见。」所以一切是相待的假名有，即一切是绝待的毕竟空。空宗的空，是自性空，当体即空，宛然显现处即毕竟空寂，毕竟空寂即是宛然显现。所以说：「色即是空，空即是色。」空宗的空，非《新论》遮拨现象的空；遮拨现象，即是破坏世俗，抹煞现实。也不是遮拨现象而显实性，遮拨现象所显的，即是神化、玄化的神之别名。

《中论》说：「因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。」即空即假的中观论者，与有宗大大的不同。空宗是缘起论的，说缘起即空——不是说没有，所以与妄心派不同。依此即空的缘起，在相依相待的因果论中，能成立一切法，所以不幻想宇宙的实体，作为现象的根源，与真

心派不同。空宗也说即空寂的缘起为现象，即缘起的空寂为本性；但本性不是万有实体，即此缘起的空性。经说：「一切法自性不可得，自性不可得，即是一切法之自性。」幻有二义：（一）宛然现义，（二）无自性义。

真如、涅槃，非离缘起而别有实体，依相待施设（安立的）说，即具此幻的二义。依绝待离言（非安立）说，即具幻的无自性义。空与幻，不是《新论》所说的「都无所有」，所以说真如非有性，涅槃如梦幻，都是究竟了义。《新论》误解般若为「只是发明生灭如幻」，以为必须有一不空非幻的实体，这并非《新论》的体验超过了般若，这不过是众生无始以来的「有见根深」，浅尝初学。佛为根性钝劣者，也曾方便作如此说，如《般若经》说：「为初学者，说生灭如化（虚妄、空寂），不生不灭不如化（真实不空）；为久学者，说生灭不生灭一切如化。」

（《无诤之辩》，页24-28）

**印顺(2)** 後世学者以中观的胜义空为空宗；以说胜义一切空为不了义的是有宗。但从全体佛法中的空有相对侧重去看空有二宗，空有之诤，如一般哲学上的唯心、唯物之争一样。如某一唯物论者，有人批评起来，某些地方不能彻底的唯物，还是唯心的。唯心论的哲学家，有些地方也不能彻底的唯心，也有接近於唯物的。佛法中的空有二宗，也有这种的倾向。所以可作如下的解说：一切外道是有宗，佛法是空宗。因为出世的佛法，必是符合於三法印、三解脱门的。外道是有我论的，佛法是无我论的，说一切法归於空寂，这是佛法与外道的不同处。不但大乘法如此，声闻法也如此。所以《法华经》称佛陀为「破有法王」。

又佛法有大乘小乘，可以说小乘是有宗，大乘是空宗，此与前一对意义多少不同。凡是大乘，都是说一切法空的，至於说空是了义或不了义，那是大乘学者对於一切法空进一步的抉择。大乘佛法的基本论题，是一切法本来不生，本性空寂，这是遍一切大乘经的。声闻佛法对此说得很少，所说的也不大明显。声闻的常道，是侧重於缘起的事相，多发挥缘起有而说无我的。有一分小乘学者，因此执法为实有。故大体上，可说是小乘谈有，大乘说空。中观者不承认声闻乘执有，或决定不了法空，这里不过是依学派的各有偏重而说。唯识学者曾分小乘学派为六宗：从我法俱有宗到第六诸法但名宗。即空义的逐渐增明，渐与大乘空义相邻近。中国地论学者也分为四宗，说到毗昙有与成实空。这可见空有二义，单在小乘学派中也是存在的。此小乘六宗，不是渐次进化到如此的，是古代学者将发展的学派，从空义浅深的观点而组成如此次第的。

这样，声闻乘对外道，声闻乘是空宗；若声闻乘对大乘说，则可称为有宗。在声闻佛法中，如法无去来宗对法有我无宗，空义增胜，但望於诸法但名宗，那仍是多说有。这些，都是在相对的比较下，有此空有的阶段不同。在大乘一切空义中，又转出三大系统来：或说遍计执无，依圆是有，如虚妄唯识宗。以妄执是无，事理是有，所破除的一切妄执，比起声闻乘来广大得多。进一步，如真常唯心论者，则说一切事相都是虚妄的，虚妄即是空的，依他起法也空，较之唯识空义又增胜了。

但若以中观的空宗来说：世俗谛法，一切皆有，胜义谛中，一切皆空。说假有则一切无非假有，就是涅槃也如幻如化。胜义说空，则一切法皆空寂。到此，空义才臻於究竟，也才算是空到家了。但在胜义空宗中，承认一切皆空而於世俗谛中许是实有的中观者，如清辩论师等，还带有有宗气息。必须说世俗一切假有，这才是彻底的空宗。依此差降层次，相对的安立有空二宗。但真正彻底的空宗，那唯有中观者，唯有确立二谛都无自性的中观者。（中略）

上来所列举的三家（萨婆多部、唯识宗、真常唯心论者），对於空义的解释各有不同：萨婆多部说执境为空。唯识者则不但以行相颠倒的执境为空，即现似所取，好像实有离心的所取境也是空的。真常唯心论者，不但承认执境及似义显现的外境是空，即唯识不以为是空的虚妄杂染心，也说是空的。三家的空义有广狭，但他们总认为此是空而另有不空者在。如萨婆多部说执境是空，而现前的外境不空；唯识说似离识现的境是空，不离於心的内境不空；真常者则说妄心也空而清净本体不空。三家的空义虽逐渐广大，然总觉有一不空者在，依实立假，依不空立空——「执异法是空，异法不空」。他们的立足点、归宿处，是实有、真有，所以这三家称之为有宗。

空宗与有宗不同，在说此空时，即说此是有，并不以为另有什麼不空的存在。这种思想，源於如来的自性空，在小乘学派中早就有了，不过不贯彻不圆满罢了！如大众部、经部等，说过去、未来法是无，幻化无，影像无等。他们所说的「无」，不是说没有这回事。作梦是一种事实，不能说他没有，但梦中所现的一切事，不是实在的一回事。说梦中没有实在的自性事，不是说梦事也没有。萨婆多部以为假有并不是什麼都没有，无自性的假有还是有的。以为假有法无有自性，但假有必有一实有为依，才有假有的呈现。如胜义有与世俗有，萨婆多部也主张不是截然的两体。因此，他说梦是实有的，如见人首有角，人与牛马等角是真实的，不过行相错乱，

以为人首有角而已。经部师等，说梦幻假有无实，即承认此是无实性的假有，如梦中人首有角，那里有有角的人，这是无的。但梦事非都无，不过是无自性的假有罢了！经部师们，在某些事象上，虽也达到无自性而假有的理论，但不能扩充到一切法上去。

大乘根本中观宗等，从空相应的缘起义，了知一切法都是无自性的，无自性不是什麼都没有，无自性而缘起法还是可以建立的。无性而可得可见的幻有，彻底的通达了现相与本性的中道。这样的说空，不是另外承认有不空的实在，这是空宗与有宗的差别处。空宗是直观因缘法的现而不实无实而现的，此由达到一切法空，一切法假。空宗以胜义空为究竟，其归宗所在，是毕竟空。此空，不是有空後的不空存在，也不是都无的顽空。

总之，不论小乘大乘，依有宗讲，不论空得如何，最後的归结，还有一个不空的存在，不能即空而说有。所以观察空义，应细察他是如何观空和最後的归宿点何在。空宗与有宗的诤点在此。凡佛法中的诤论，如假实之诤，法有法空之诤，中观与唯识之诤等，诤点无不在此。要融贯空有，必须在此辟出一条通路来，不能盲目的、徒然的作些泛泛的融会，自以为然的无诤。

（《中观今论》，页255-257、261-263）

ysl c-p0874法 中册

## 法

**印顺(1)** 法是圣道现觉的胜义法（天魔梵所不能转的）。在佛教（特别是阿毗达磨论师）发达中，重视世俗法——「一切法」，而现证的内容，又形成「法性」、「真如」、「实相」——与法相对立的胜义名词。但也专约所边说，所以虽说理智一如，「法性」等自然的被解说智慧所证的真理了。

世俗法，在佛应机设化中，也早已经应用，佛是就现实的世俗事而引归胜义的。佛开示的法门，有蕴、处、界等。处是十二处：眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法。眼等为内六处，色等为外六处。眼等内六处（六根），各有所取的境：如眼取色，耳取声，鼻取香，舌取味，身取触，意取法，法是意所取的。十二处引发六识，总称十八界。在十八界中，法是意根所取，意识所识（了别）的；法是物质（色、声、香、

味、触)以外的一切。但意与意识，不但取法，识别法，而且能取一切，了别一切。所以一切都是意所取的，意识所了别的，一切都可名法，称为一切法。「一切法」，《杂阿含经》(卷十三)已经说到了。虽在南传的《相应部》中，只是「一切」，然「一切法」一词，早为经律各派所通用了。

这一切，为什麼都称为法？《俱舍论》(卷一)传阿毗达磨论者的解说：「能持自相，故名为法。」无论是根、是境、是识，都有不共其他的一般特性(自相)，一定作用。约特性不失说，叫做法，法就是「持」的意思。唯识学者解说得更圆满，如《成唯识论》(卷一)说：「法谓轨持」。依「轨持」的意义说，有一定的特性(能持自相)，能引发特定(一定范围内)的认识(轨生他解)。这是说，可识知的一切，与所识有一定的关系，所识有他不共的特性存在。这种特性，能引发特定的认识，这就是法。这样的解说，确乎符合於意识所知的，一切都名法的意义。

「一切法」，是一般的，世俗的，一般认识到的一切。自从部派佛教，特别是上座系，著重於一切法的论究以来，虽对现实的身心，有深切的研究，良好的成果。但过分倾向一切法的分别，不免忽略了佛所自说的，以圣道为中心的现证法。(初期)大乘法的兴起，就是针对这种偏向，而以菩萨般若，如来知见为本，复活了佛陀时代，圣道实践的正法。

(《以佛法研究佛法》，页127-129)

## 印顺(2)

**文义法** 从佛法流行人间说，佛陀与僧伽是比法更具体的，更切实的。但佛陀是法的创觉者，僧伽是奉行佛法的大众，这都是法的实证者，不能离法而存在，所以法是佛法的核心所在。那末，法是什麼？在圣典中，法字使用的范围很广，如把不同的内容，条理而归纳起来，可以分为三类：(一) 文义法；(二) 意境法；(三) (学佛者所) 依归(的) 法。

释尊说法，重在声名句文的语言，书写的文字，以後才发达使用起来。语言与文字，可以合为一类。因为语文虽有音声与形色的差别，而同是表诠法义的符号，可以传达人类(一分众生也有)的思想与情感。如手指的指月，虽不能直接的显示月体，却能间接的表示他，使我们因指而得月。由於语言文字能表达佛法，所以也就称语文为法，但这是限於表诠佛法的。如佛灭初夏，王舍城的五百结集，就称为「集法藏」。然此能诠的语文法，有广狭二类：(一) 凡是表诠佛法的语文，都可以称为法，这是广义的。(二) 因佛法有教授与教诫二类，在教化的传布中，佛法就自然地演化为「法」

与「毗奈耶」二类。等到结集时，结集者就结集为「法藏」与「毗奈耶藏」。与毗奈耶藏相对的法藏，就局限於经藏了。

**意境法** 《成唯识论》说：「法谓轨持」。轨持的意义是：「轨生他解，任持自性。」这是说：凡有他特有的性相，能引发一定的认识，就名为法，这是心识所知的境界。在这意境法中，也有两类：

(一) 「别法处」：佛约六根引发六识而取境来说，所知境也分为六。其中，前五识所觉了分别的，是色、声、香、味、触。意识所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是认识的，行是意志的。这三者是意识内省所知的心态，是内心活动的方式。这只有意识才能明了分别，是意识所不共了别的，所以名为别法。

(二) 「一切法」：意识，不但了知受、想、行——别法，眼等所知的色等，也都是意识所能了知的；所知的一——就是能知也可以成为所知的一切，都是意识所了知的，都是轨生他解，任持自性的，所以泛称为「一切法」。

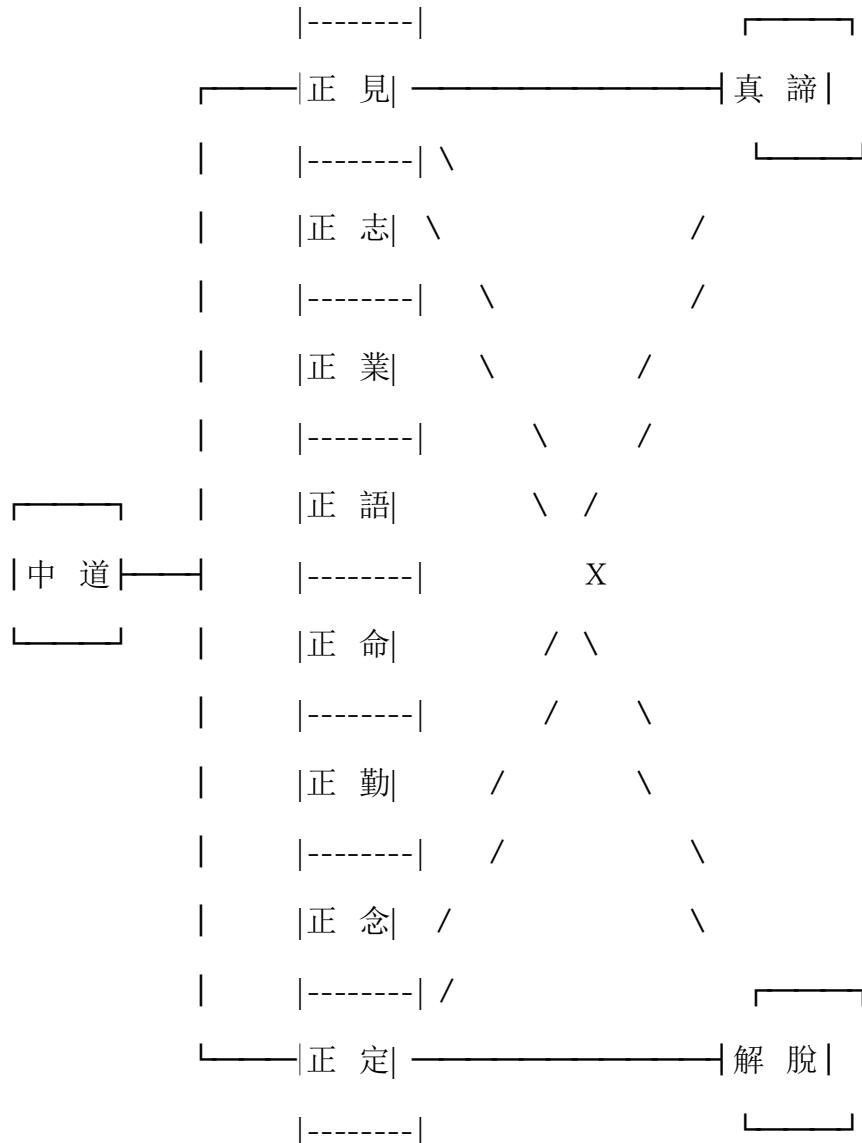
**归依法** 法，是学佛者所依归的。约归依法说，不离文义法，又不可著在文义法，因为文义只是佛法留传中的遗痕。也不可落在意境法，因为这是一切的一切，善恶、邪正都是法，不能显出佛法的真义何在。学者所依归的法，可分为三类：(一) 真谛法；(二) 中道法；(三) 解脱法。

其中根本又中心的，是中道的德行，是善。释尊说：「邪见非法，正见是法，乃至邪定非法，正定是法」（《杂含》卷二十八·七八二经）。正见、正志、正语、正业、正命、正勤、正念、正定——八正道，为中道法的主要内容。当释尊初转法轮时，一开口就说：「莫求欲乐，极下贱业为凡夫行，是说一边；亦莫求自身苦行，至若非圣行无义相应者，是说二边，……离此二边，则有中道」（《中含》《拘楼瘦无诤经》）。这中道，就是八正道。到释尊入灭的时候，又对阿难说：「自归依，归依於法，勿他归依」（《长含》《游行经》）。意思说：弟子们应自己去依法而行。所依的法，经上接著说：「依四念处行」；四念处就是八正道中正念的内容，这可见法是中道的德行了。法既然是道德的善行，那不善的就称为非法。释尊的《筏喻经》说：「法尚应舍，何况非法」，正是这个意思。中道——正道的德行，为什麽称为法？法的定义是轨持，轨是轨律、轨范，持是不变、不失；不变的轨律，即是常道。八正道，不但合乎道德的常道，而且就是「古仙人道」，有永久性、普遍性，是向上、向解脱的德行的常道。这不妨再看得远些：在印度古代文明的吠陀中，「利陀」一词，泛指

一切轨律。到後來，轨律的思想分化了，凡是良善的俗习，道德的行为，具体或抽象的轨律，改称为达磨——法，而利陀却被专用在事相的仪式上。佛世前後，婆罗门教制成「法经」，又有许多综合的「法论」，都论到四姓的义务，社会的法规，日常生活的规定。印度人心目中的达磨，除了真理以外，本注重合理的行为。如传说中轮王的正法化世，也就是德化的政治。释尊所说的法，内容自然更精确、更深广，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是达磨的第一义。

中道行，是身心的躬行实践，是向上的正行。在向上的善行中，有正确的知见，有到达的目的。向上向解脱的正行，到达无上究竟解脱的实现；这实现的究竟目的——解脱，也称为法。经中称他为无上法，究竟法，也称为胜义法。如《俱舍论》（卷一）说：「若胜义法，唯是涅槃。」这是触证的解脱法，如从火宅中出来，享受大自然的清凉，所以说如「露地而坐」。释尊初成佛时的受用法乐，就是现证解脱法的榜样。说到正确的知见，这不但正知现象的此间，所达到的彼岸，也知道从此到彼的中道。这不但认识而已，是知道他确实如此，知道这是不变的真理。这是说「缘起」：知道生死众苦是依因而集起的；惟有苦集（起）的灭，才能得到众苦的寂灭，这非八正道不可。这样的如实知，也就是知四真谛法：「苦真实是苦，集真实是集，灭真实是灭，道真实是道。」这四谛也称为法：如初见真谛，经上称为「知法入法」；「不复见我，唯见正法」；「於法得无所畏」。能见真谛的智慧，称为「得法眼净」。释尊的「初转法轮」，就是开示四谛法。

这三类归依法中，正知解脱、中道，与变动苦迫的世间，是真实；中道是善行；触证的解脱是净妙。真实、善行、净妙，贯彻在中道的德行中。八正道的最初是正见，正见能觉了真谛法。知是行的触角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如实。离了中道的正行，没有正知，所以佛法的正见真谛，近於哲学而与世间的哲学不同。同时，八正道的最後是正定，是寂然不动而能体证解脱的。这正定的体证解脱，从中道的德行中来，所以近於宗教的神秘经验，而与神教者的定境、幻境不同。也就因此，中道行者有崇高的理智，有无上解脱的自由，虽说是道德的善，也与世间的道德不同。中道统一了真谛与解脱，显出释尊正觉的达磨的全貌。



(《佛法概论》，页5-11)

ysl c-p0877法句经 中册

## 法句经

**印顺** 《法句》(Dhammapada)，为策励学众，精进向道，富有感化激发力量的偈颂集，受到佛教界的普遍重视。传说：「其在天竺，始进业者，不学法句，谓之越叙。此乃始进者之鸿渐，深入者之奥藏也。」在说一切有部(Sarvāstivādin)、法藏部(Dharmaguptaka)中，《法句》又称为《优陀那》(Udāna)。现存的《法句》，汉译的有四部，铜鍑部(Tāmrasātīya)传巴利语(Pāli)的一部，藏译的两部，及近代发见的

梵文 (Samskr̥ta) 本，犍陀罗语 (Gāndhārī) 本，如（前田惠学）《原始佛教圣典之成立史研究》所引述。吴·支谦作〈法句经序〉（西元230顷）说：「法句经别有数部，有九百偈，或七百偈，及五百偈。……五部沙门，各自钞采经中四句六句之偈，比次其文，条别为品。」西元三世纪初，就我国所传而说，《法句》是因部派而有不同诵本的：组织不同，偈颂的多少也不同。

现存《法句》的不同诵本，完整无缺的，有二十六品本、三十三品本、三十九品本。二十六品本，从（一）〈双要品〉到（二十六）〈婆罗门品〉，共四二三偈，是铜碟部所传，巴利语本，编为《小部》的第二种。有《法句注》 (Dhammapada-Atṭhakathā)，附以二九九种譬喻。（中略）

在这三类的完整的诵本外，近代又有发现。西元1892年，在于阗 (Khotan) 附近发见的古写本，以佉卢虱吒文 (Kharoṣṭī) 写成，有西北印度方言 (Prakrit) 的特徵。近代学者推定为西元二世纪写本，称之为犍陀罗语 (Gāndhārī) 本。这部《法句》，是残本；推定为全部二十六品，原本约五四〇偈左右（现存三五〇偈）。没有见到刊本，当然不能作精确的论断。然觉得近人的推论，未必尽然。这部《法句》的品目次第是：（一）〈婆罗门品〉，（二）〈比丘品〉，（三）〈爱欲品〉，次第与二十六品本，恰好相反。以部派的组织不同来说，这是不属於分别说系的；当然也不能推论为二十六品。在叙列的品目中，如〈多闻品〉、〈戒品〉，这都是二十六品本所没有的，却见於三十九品本及三十三品本。又从各品偈颂的数目来说，在三十三品本与三十九品本之间，如：

[二十六品本]	[三十九品本]	[犍陀罗本]	[三十三品本]
婆罗门品四一偈	四〇	五〇	六三
比丘品二三偈	三二	四〇	六四、五
不放逸品一二偈	二〇	二五	三四、五
双品二〇偈	二二	二二	五〇、五

犍陀罗语本，次第与二十六品本相反；品目也有非二十六品所有的；偈数在三十九品本与三十三品本间，所以推定为二十六品等，是值得怀疑的。这也许是不属於分别说系，也不属於说一切有系，而是另一系部派的诵本。

《法句》，可说是佛说感兴语（优陀那）的最早集成，因而法藏及说一切有部，就称《法句》为「优陀那」；「优陀那」更被沿用为一切偈颂

集的通称。原始的《法句》，在部派分流中，「各采经中四句、六句之偈，比次其义，条别为品」。大家相信，「一切邬陀南颂，皆是佛说」，只是各为新的类集，新的组织而已。从组织的体裁来看，三十九品本，是依二十六品本，而受到三十三品的重大影响。论成立的先后，应为二十六品本、三十三品本、三十九品本；不可想像为五百偈本、七百偈本、九百偈本的次第扩编。犍陀罗语本，是另成系统的。总之，在部派分流中，各有《法句》的传诵；语文与诵本，是不止於现存各部的。

（《原始佛教圣典之集成》，页811、815-817）

**吕澂(1)** 法句者，佛无著述而由弟子辈传诵之佛说也，文成颂体，取便记诵（见《杂阿含》）。然此久佚不传，小乘各家乃各有其所宗之法句，一一前後增益，开为《阿含》。后来所传《法句》，又由各家从《阿含》辑出者，极不一致（汉译《阿含》亦仅一家所传）。从《法句经》，知佛说宗旨，实为一心。是义汉传《法句》不明，南传本从〈双要品〉开始（汉译之第九品），初即阐述心净客染，凡夫未闻，不能知修。反之，心净离垢，圣人闻而知修。故心性本净之旨，极为明显，不似汉译「心为法本」句之晦暗也。又经之义理，可参看《大论》〈思所成地〉所引《法句》古注。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页612）

**吕澂(2)** 自上座化地以次，极至说一切有部，东西各派学说，无一不与《法句》相涉；且皆视《法句》与三藏并重，时或过之。我国道安法师序《十四卷毘婆沙》亦尝言之，盖有闻於当时译师所述也。又学者每以三藏难能遍读，不若《法句》之简约易持，因而重视之甚。即以传来汉土之佛学言，自汉魏至南北朝，亦无有不被《法句》之影响者，此一段学术史案，当於《附说四十二章经》中另详之。

（前略）此中要义摘举三门：一者涅槃，二者闻戒，三者止观。原夫《法句》之撰，乃供教学所用。学有目的，涅槃是也；学有方便，闻、戒、止观是也。一经之要，三门尽摄之矣。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页657）

yslc-p0878法住行 中册

## 法住行

**印顺** 法住行，正行成就的菩萨，不但闻思而已，能勤修止观，安住正法，所以叫法住。有十二法，（一）「善恶众生，慈心无异」：菩萨能以同样的慈心，而对待持戒或毁禁的说法者。（二）「一心听法」：在这不同的说法者前，都恭敬的一心去谛听。（三）「心住远离」：听了能住远离行，不为境相所转。（四）「心不乐著世间众事」：虽行在世间，说法、乞食、游行、知僧事，而心不会爱著这些事。（五）「不贪小乘，於大乘中常见大利」：菩萨能时时见到大乘的殊胜功德——佛果的难思功德，菩萨的利济功德，所以不贪小乘法。否则，心住远离，不乐世事，就落入小乘行径了。（六）「离恶知识，亲近善友」：离，不是嫉恶如仇，拒人於千里之外，而只是不随顺恶法。（七）「成四梵行，游戏五通」：梵行即清净行。这里的四梵行，约慈悲喜舍——四无量定说。菩萨以利益众生为主，所以得禅以後，多修起此四梵行。得了根本定，就能修发神通——神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通（五通）。菩萨利益众生，常以神通摄化，故起五通。游戏是自在的意思。（八）「常依真智」：一切修行，都依真实智，不依虚妄识，所以说：「依智不依识」。（中略）

上来八法，从亲近知识到依智修行；此下四法，是菩萨的摄化众生。（一）「於诸众生，邪行正行，俱不舍弃」：菩萨的摄化，是不舍弃众生的。就是邪行众生，也不会弃绝他。（二）「言常决定」：一切教授言说，明确决定，使人能断疑起信。（三）「贵真实法」：所说的以真实为要，使听者能如所说而向於实证。（四）「一切所作，菩提为首」：教化众生所有的身教言教，没有世俗的爱染心，都是以回向菩提为主。

（《宝积经讲记》，页75-76）

yslc-p0880法住智・涅槃智 中册

## 法住智・涅槃智

**印顺(1)** 在中道的正见中，有著一定的程序，主要是：「先得法住智，後得涅槃智。」佛为深摩说：「不问汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」，这是怎样的肯定，必然！什麼是法住智？什麼是涅槃智？依《七十七智经》说：一切众生的生死缘起，现在如此，过去未来也如此，都是

有此因（如无明）而後有彼果（如行）的，决不离此因而能有彼果的，这是法住智。所以，法住智是对於因果缘起的决定智。这虽然是缘起如幻的俗数法（如不能了解缘起的世俗相对性，假名安立性，而只是信解善恶，业报，三世等，就是世间正见，不名为智），但却是正见得道所必备的知识。

经上说：如依此而观缘起法的从缘而生，依缘而灭，是尽相，坏相，离相，灭相，名涅槃智。这是从缘起的无常观中，观一切法如石火电光，才生即灭；生无所来，灭无所至，而契入法性寂灭。这就是：「诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。」由无常（入无我）而契入寂灭，是三乘共法中主要的解脱法门（还有从空及无相而契入的观门）。所以，法住智知流转，知因果的必然性，涅槃智知还灭，知因果的空寂性；法住智知生灭，涅槃智知不生灭；法住智知有为世俗，涅槃智知无为胜义。「依俗」谛的缘起因果，而後「契」入缘起寂灭的「真实」，这是解脱道中「正观法」的必然历程，一定「如是」而决无例外的。

（《成佛之道》，页224-225）

**印顺(2)** 《杂阿含经》中，长老比丘们告诉须深（Susīma）比丘，他们是阿罗汉，但不得四禅（《相应部》说不得五通）及无色定。须深觉得难以信解，佛告诉他说：「彼先知法住，後知涅槃」；「不问汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。这是说，阿罗汉有先後层次，也可说有二类。

（一）法住智（dharma-sthi ti tā-jñāna）知；缘起被称为法性（dharma-tā）、法住（dharma-sthi ti tā），所以法住智是从因果起灭的必然性中，於五蕴等如实知、厌、离欲、灭，而得解脱智：「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受後有。」虽然没有禅定，但烦恼已尽，生死已了。这是以慧得解脱，知一切法寂灭，而没有涅槃的自证。

（二）涅槃智（ni rvāṇa-jñāna）知：生前就能现证涅槃的绝对超越（即大乘的证入空性，绝诸戏论；也类似一般所说的神秘经验），名为得现法涅槃（dṛśṭadharma-ni rvāṇa）；在古代，被称为得灭尽定（ni rodha-samāpatti）的俱解脱（不过灭尽定，论师的异解纷纭）。

这可能是二类阿罗汉，也可能是先後契入的层次。众生的根性不一，还有一类人，不是信仰，希欲，听闻，觉想，也不是「见审谛忍」，却有「有灭涅槃」的知见，但不是阿罗汉。如从井中望下去，如实知见水，但还不能尝到水一样。部派佛教中，主要是上座部（Sthavira）系，重於四谛的知见，少有得现法涅槃的。在教义上，虽有种种阿罗汉，灭尽定等，

而缺乏超越的体验，所以这一系的教义，被讥为：「唯见浮繁妨情，支离害志，纷纭名相，竟无妙异」了。

（《空之探究》，页151）

yslc-p0881法身 中册

## 法身

**印顺** 法身，旧有二说：一、佛有二种身，即化身、法身。佛有三身：即法身、报身、化身。这样，法身是二身或三身的一身。二、法身即佛身的总名。所以说二乘名解脱身，如来名法身。这样，法身是总摄佛身的。今应依後义说。「如来」法身的微妙「色」相，是「无尽」的。佛有无量相，相有无量好，如来色相光明是遍一切处的。但真常大乘经，特著重一「常」字。常住的，即是无尽、无断灭的。色相常住而无尽，如来的「智慧亦复」如此，也是常住而无尽的。一切法不外乎色与心；无漏心中，以智为主。这即是说：佛的心色都是无尽的。常住无尽的，才是究竟的归依处。所以接著说：如来大功德聚的「一切法」，都是「常住」的。「是故我」胜鬘及眷属等，至诚而「归依」真实常住的如来。

在这里可以附带说明的，是（因圆果满的）如来有色相呢，还是无色相的？这在中国古代，大有争论。有人说：佛是无色的。有人说：佛是有色的。研究真常妙有的大乘经根本义，是宣说如来有色的。这是针对二乘而来，小乘如说一切有部等，说佛入无馀涅槃，即灰身泯智，不可谈有色有心。如上座部等，说佛入无馀依涅槃，色是没有了，但能断烦恼的净智，是有的。这即是有心而没有物质的。与大乘近似的大众部说：「如来色身实无边际，……如来寿量亦无边际」，「佛遍在」；所以，入无馀依涅槃（也可说不入涅槃的），不但有智，也还有色。大众部等，和《法华》、《胜鬘》等经的思想极近。常住妙有的大乘，评破声闻乘者说如来涅槃是无色的，所以特重视「解脱有色」。本经（《胜鬘经》）赞佛的功德中说「如来色无尽，智慧亦复然」，即显如来有色义。《涅槃经》说：「如来舍无常色获得常色」。又如《涅槃经》（三）说：「言非色者，即是声闻缘觉；言是色者，即是诸佛如来解脱。」《大法鼓经》也说：「常解脱非凡名，妙色湛然住」；又说：「诸佛世尊到解脱者，彼悉有色，解脱亦有色。」妙色湛然的如来解脱，显示了真常大乘的特色。如来的究竟果德，是有心

也有色的。这在一切众生，是本来具足此清淨德相的，名为如来藏。所以说：「如来藏具相三十二」。这是佛法中妙有真常大乘的根本义，後來是多少修正（如《楞伽经》）了，但我们还是应该知道这一问题的真相的。

（《胜鬘经讲记》，页35-37）

yslc-p0883法相 中册

## 法相

**印顺** 佛所开示的，佛弟子所要理解的，就是法；而法的种种意义，就是法的相——种种的法相。

为什麼称为佛？论上说：「知诸法自相、共相，故名为佛。」佛就是觉悟了一切法的自相、共相的圣者。这正说明了法相的重点。佛所说的五蕴、十二处、十八界、四谛、十二因缘等，使我们充分理解到这一切法，成为我们的信仰，依此而修行，达到正觉的目的。佛入灭後，佛弟子对佛法的研究，即是古代的阿毗达磨论师。阿毗达磨是研究法相，以自相、共相为法相探究的主要内容。自相，就是法的自体，例如眼，眼是什麼，探究它的体性——法的体性，是从具体的法去探究的。共相，是法的通相，例如无常、无我、有漏、无漏等，是遍通到种种法的通性。

古代的佛弟子，对佛法探求的重点，其一是对於佛所说的种种法，作深一层的理解。如佛说眼，眼是什麼意义？什麼是它的体性？什麼是其作用？如佛说「无明」，什麼是无明的体性？无明以什麼为相？以什麼为作用？……诸如此类，都不外乎是探求法的自相。其二佛为弟子们开示一切法是无常、苦、空、无我。到大乘，又说明一切法空，一切法不生不灭，这是一切法最普遍的真理，也就是一切法的共相。

佛法经历代大德的研究、整理，逐渐地体系化，使後人能充分的易於理解，佛学是在这样情况下而发展起来的。所以，佛法的探究，最初就是法相的探究。古人法相的探究，不仅是上述的自相、共相，还有相摄相、相应相、因缘相等。探究佛所说的法，法与法之间是相同的吗？不相同的吗？这就是相摄相。根据阿毗达磨的论说：其名虽不同，其体性却无异，这就一体，是相摄的；若内容不同，即是別法，不相摄的。所谓相应相，例如心心所法，心与心所相应，或此心所与彼心所相应，或此心所与彼心所不相应，或有了此心所必定有彼心所的……诸如此类的探究，都是一切

法的相应相（古人相应相的研究范围是较广的）。此外，更探究到法与法间的活动，此一法依什麼关系而生起？依什麼条件而发生？这就是法的因缘相了。这些，就是古代法相学的根本论题（其他还有果报相，成就不成就相等）。

在罗什所译的《妙法莲华经》中说：「唯佛与佛，乃能究竟诸法实相」，唯独诸佛，对一切法的如实相才能究竟。诸法实相是什麼呢？所谓如是性、如是相、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。以上所说，就是法相，都是法相所探究的问题。在《成实论》、龙树《大智度论》中，也有说到的。可见当时印度的论师们，对於法相的探究，都不外乎这些，现在看来，差不多就是後代唯识学系以及其他学系所讨论的问题。所以，佛说的法，是共同的，论师们所探究的论题也是大致相同的，成为一切佛学——五蕴、十二处、十八界……一切大小乘所共同的，都曾应用这一方法来探究、整理，使佛法成为理论完整，极有体系的学问。

当年，支那内学院的欧阳竟无老居士曾主张，法相唯识分宗，法相属法相宗，唯识属唯识宗。法相是以五蕴、十二处、十八界等来探究的；唯识是以阿赖耶识为中心，如《成唯识论》等所表达者。太虚大师不同意这一说法，大概虚大师从佛法发展的大趋势，而这样说：法相必宗唯识，法相一定是以唯识为宗的。於是内学院与虚大师双方曾就不同见解而引起讨论。在当时，我也曾表示过我的意见；法相有归宗唯识的，也有不归宗唯识的。我从佛法各宗各派的思想体系上看，有些学派的法相，并不一定归入唯识学。当然，我的看法不一定是对的，虚大师也不会同意我所说。但我以为这一问题，应从学派的不同观点来说明的。

（《华雨集》（四），页246-250）

ysl c-p0886法相・唯识 中册

### 法相・唯识

**印顺** 这问题，民国以前的学佛者，是没有讨论过的，民国以来，最先由欧阳渐居士提出了法相与唯识分宗的意见，即是要把法相与唯识，作分别的研究。问题提出後，即引起太虚大师的反对：主张法相唯识不可分，法相必归宗於唯识。一主分，一主合，这是很有意义的讨论。民国以来，

在佛教思想上有较大贡献的，要算欧阳氏的内学院和大师的佛学院，但在研究的主张上便有此不同，这到底是该分吗？合吗？

先说到两家的同异：主张要分的，因为内学院在研究无著、世亲的论典上，发现了它的差别，即是虽都谈一切法，却有两种形式：一是用五蕴、十二处、十八界——蕴、处、界来统摄一切法，一则以心、心所、色、不相应，无为来统摄一切法。因此方法的差异，他们觉得《集论》、《五蕴论》等是法相宗，《百法论》和《摄大乘论》等是唯识为宗，应将它分开来研究。所以他们说法相明平等义，唯识明特胜义等十种差别，（见〈瑜伽师地论序〉）以显其异。

虚大师以为：法相、唯识都是无著、世亲一系，法相纷繁，必归到识以统摄之，否则如群龙无首。觉得分宗的思想，不曾把无著、世亲的论典和思想割裂了。两家之说都有道理，因为无著、世亲的思想是须要贯通的，割裂了确是不大好。但在说明和研究的方便来说，如将无著系的论典，作法相与唯识的分别研究，确乎是有他相当的意思。（中略）

现在，我从全体佛教的立场，想说明一点，即是：凡唯识必是法相的，法相却不必是唯识。

这是什麼意思呢？如来说法，说一切法是因缘所生的，从因缘所生的诸法，开示诸行无常，诸法无我，涅槃寂静的理性。此一切法，如推论观察它以何为体性，这才有的从法相而归向唯识了。唯识有其深刻的哲学意义，是在心识为体的立场，以说明诸法的因果染净的。如所见所闻的是否即对象的本质？如色法的质碍性，是否有其实体？不是的，唯识学者从认识论的考察，加上禅心的体验，以为并无色法（物质）的实性，一切一切都是依心为体性，依心而存在，这样才成立唯识学。唯识的派别也很多，如依无著、世亲等论典的思想说，以为一切法都是「以虚妄分别为自性」的。所以，佛说的因缘所生法即是依他起性；此依他起性，唯识学者，即以心、心所法为体。如《辨中边论》说：「虚妄分别为」，世亲释说：虚妄分别为三界心心所法。他并非不说一切法相，而以为一切法都依心识为体的，即真如无为，也就是识的实性。这样，法相是归於唯识了。

然而，佛法的思想系中，并不一律如此，还有一条路，（大小乘皆有）如有部、经部等说：蕴、处、界各有自体，即所见的色、所闻的声、以及能知的心识，各有其自体。这样的法相，即不归唯识。然此等思想，大有漏罅，因为色、声等是常识的，佛陀不过从常识的，认识论的立场，说明此等法相，所以富有常识哲学的色彩。在此等现实的法相上，指归法性，

(三法印与一实相印) 才是佛陀的目标。所以有部等法相学，如稍加推论就引起问题了。如热手触物，初以为冷，而冷手触之，则觉得暖和。这冷与暖，果真是该物的实性吗？决不如此，这实由於根识的关系而决定。又如萨婆多部说，青黄赤白等是色法的究极实体，这也难说，因为光线和目力等的条件，会促成所见色的变化，这不过是明显的例子。所以，吾人以为如何如何，并不见得对象就是如此。所知的一切，是与心识有关系的。由此发挥到极端，於是归向到唯识论。无著、世亲论师们，就特别宣说此法相的归宗唯识。不过，常识中的色、声诸法，如以为是对象的质，这种常识的实在论，固然不能尽见佛意，但法相必归唯识，也不能使我们同情。因为吾人认识之有心识关系是对的，由心识的因缘而安立，是可以说的，然说色法唯是自心所变，即大有问题。心识真的能不假境相为缘而自由的变现一切吗？「自心还见自心」，以自心为本质的唯识论，实是忽略识由境生的特性，抹煞缘起幻境的相对客观性，而强调心识的绝对性，优越性。所以除小乘而外，大乘中，法相也不必宗归唯识。心色相待的无性缘起论——中观学者，即如此说。

这样，从法相而深入，略有两大类：一、唯识说，二、境依心有不即是心说。不但中观者从一一法相看出它的体性本空，而同时，即空而有的心色，是相依相成的缘起说。如中国天台学者中，山外派主张以理心为本而建立诸法，山家派主张一色一香无非中道，法法具足三千诸法，也还是这个唯心说与心色平等说的差别。所以单从无著、世亲的论典来谈法相与唯识，欧阳氏的分宗，能看出它的差别；虚大师的法相必宗唯识，能看出它的一致，都有相对的正确性。但若从整个佛法来说，那应该是：唯识必是法相的，法相不必宗唯识。

(《华雨集》(四)，页237-238、240-243)

yslc-p0891法救 中册

## 法救

**印顺** 大德法救 (Dharmatrāta)，是说一切有部的四大论师之一。他在说一切有部，演化为持经的譬喻师，宗论的阿毗达磨论师的过程中，是持经譬喻师的权威者。以法救为「持修多罗者」，凉译是有明文可据的。以大德或法救为譬喻师，唐译也有明白的叙述，如《大毗婆沙论》说：

「如譬喻者；大德说曰。」（《大正》27. 269b）

「谓譬喻者拨无法处所摄诸色；故此尊者法救亦言。」（《大正》27. 383b）

「如譬喻者，……大德亦说。」（《大正》27. 489b）

「如譬喻者，……彼大德说。」（《大正》27. 741c）

大德（法救）为譬喻大师；将大德与譬喻者联结在一起，而思想一致的，据《大毗婆沙论》，有：

1. 「异生无有断随眠义。」（《大正》27. 264b）
2. 「心粗细性（寻伺）三界皆有。」（《大正》27. 269b）
3. 「诸心心所，次第而生。」（《大正》27. 493c）
4. 「施设缘名，非实有性。」（《大正》27. 283a）
5. 「拨无法处所摄诸色。」（《大正》27. 383b）
6. 「化非实有。」（《大正》27. 696b）
7. 「下智名忍，上智名智。」（《大正》27. 489b）

大德或大德（尊者）法救所说，虽未明说，而确与譬喻师相契合的，有：

1. 「诸心心所是思差别。」（《大正》27. 8c）
2. 「信等五根能入见道。」（《大正》27. 8c）
3. 「心但为同类等无间缘。」（《大正》27. 9b）
4. 「非实有，谓所造触。」（《大正》27. 662b）
5. 「不相应行蕴无实体。」（《大正》27. 730b）
6. 「有身见……是不善。」（《大正》27. 260b）
7. 「上界烦恼……皆是不善。」（《大正》27. 260c）
8. 「此虚空名，但是世间分别假立。」（《大正》27. 388c）
9. 「胜义中无成就性。」（《大正》27. 480b）

据此大德法救的教说，去观察譬喻师说，那末譬喻师所说的：「智与识不俱」，「思虑是心差别」，「寻伺即心」，都是「诸心心所是思差别」的说明。「名句文身非实有法」，「诸有为相非实有体」，「异生性无实

体」，「无实成就不成就性」，就是「不相应行非实有体」的解说。而「断善根无实自性」，「退无自性」，「堕无别自性」，又只是不成就性非实的分别说明了。

据《大毗婆沙论》，大德对《发智论》（「杂蕴」、「补特伽罗纳息」）有所解说。但这位说一切有部的古德，即使与《发智论》有过关系，也不能算作「发智」系——新阿毗达磨论师。在大德法救的时代，阿毗达磨论宗，已日渐隆盛；而法救继承说一切有部的古义（重经的），对阿毗达磨论宗，取著反对的立场。如《大毗婆沙论》卷五十二（《大正》27.269b）说：

「大德说曰：对法（阿毗达磨）诸师所说非理。……故对法者所说非理，亦名恶说恶受持者。」

大德法救为一反阿毗达磨论宗的持经譬喻大师，依上来文义的证明，可说毫无疑问。古来或称他为「婆沙评家」、「毗婆沙师」，未免误会太大了。（中略）

大德法救（Dharmatrāta）的思想，代表说一切有部中重经的古义。从《发智论》类分的五法来说，意见非常不同。其中心及心所，大德虽主张「心所法非即是心」，而又不同於阿毗达磨论师。（中略）

大德法救的教说，与《发智论》系——阿毗达磨论宗不同。法救是三世实有论者（《大毗婆沙论》所说的譬喻师，也是这样），不失为说一切有部的大师。他已论到极微等，有北方佛教的特色，但思想直承阿毗达磨论开展以前的佛法。对阿毗达磨论的论门，如「相应」，给予不同的解说。「因缘」，「成就不成就」，也是看作非实有性的。法救的教说，代表了说一切有部的初期思想，可为原始佛教的良好参考。佛陀对现实世间的开示，是以有情为中心，而有情是以情识为本的。经中说心、说意、说识，决非以知为主，而是重於情意的。法救对於心及心所，解说为：「心心所法是思差别」，正道破了情意为本的心识观。作为生死根本的无明，法救也不以为是知的谬误，而解说为：「此无明是诸有情恃我类性，异於我慢。」无明与我慢相近，但慢是对他的轻凌，而无明是自我的矜恃，这也是从情意根本去解说无明的。大德法救的思想，上承北方上座部的初期教学，为晚期经师所承受。

法救是说一切有部中的持修多罗者，譬喻者，是一位众所周知，不需要称呼名字的大德。《大毗婆沙论》的编集者，对大德法救的态度，有点

故弄玄虚。尽管逐条的驳斥他，同时又推重他，确认他是说一切有部论师，大同阿毗达磨论宗。如说：

「谓此部内有二论师，一者觉天，二者法救。……尊者法救……立蕴处界，如对法宗。」（《大正》27. 661c—662b）

「说一切有部有四大论师，各别建立三世有异。谓尊者法救说类有异。」（《大正》27. 396a）

法救所说，触处无所造色，法处无法处色，心心所是思差别，心不相应行非实，无为非实：与对法宗，实在距离太远了！在北方佛教界，法救有最崇高的地位，是被尊为大德而不直呼名字的。这样的大师，如学者承受他的反阿毗达磨立场，对发智系是大为不利的。而且，迫使这样的大师成为敌对者，也不是明智的办法。《大毗婆沙论》的编集者，於是乎故弄玄虚，尊重他，融会他，修改他（如上说的相应义），使一般人不以为他是反阿毗达磨论的。如说：

「法处所摄色，依四大种而得生，故从所依说在身识所缘中；故彼尊者说亦无失。」（《大正》27. 383b）

「法救论说：……尸罗从所能处得。……当知彼尊者以密意说，……故彼所说，理亦无违。」（《大正》27. 623c）

「大德说曰：若初得入正性离生，於诸谛宝皆名现信。问：彼大德亦说：於四圣谛得现观时，渐而非顿，今何故作是说？答：彼说若住苦法忍时，若於四谛不皆得信，必无住义。」（《大正》27. 533b）

《大毗婆沙论》的会通，密意说等，不外乎曲解原意，以削弱大德教学的反对力量。如对於法处所摄色，虽说「故彼尊者说亦无失」，而在《大毗婆沙论》卷一二七（《大正》27. 662b），给予彻底的评破了：

「彼亦不然。……若无法处所摄色者，无表戒等不应有故。」

反对《发智论》——阿毗达磨论宗，而发智学者不能不推重他，这可以想见大德在北方佛教界所有的崇高威望了！（中略）

再来论究法救（Dharmatrāta）的菩萨思想。法救对菩萨的认识，是非常深刻的。《大毗婆沙论》论到菩萨入灭尽定，阿毗达磨论者，以为菩萨是异生，没有无漏慧，所以不能入；有以为菩萨遍学一切法，所以能入。大德却这样说：

「菩萨不能入灭尽定。以诸菩萨虽伏我见，不怖边际灭，不起深坑想，而欲广修般若故，於灭尽定心不乐入，勿令般若有断有碍，故虽有能而不现入——此说菩萨未入圣位。」（《大正》27. 780a）

大德的意思是：对於止息自利的灭尽定，菩萨不是不能入，而是为了广修般若而不愿入。这是为了佛道而广修般若，不求自利的止息；重视般若的修学，深合於菩萨道的精神。

如论到菩萨的不入恶趣，阿毗达磨者以为：三阿僧只劫修行中，有堕入恶趣的可能。要到修相好业，才决定不堕。有的以为：菩萨乘愿往生恶趣。大德的见解，非常卓越。如《尊婆须蜜菩萨所集论》卷八（《大正》28. 779c）说：

「尊昙摩多罗作是说：（菩萨堕恶道）此诽谤语；菩萨方便不堕恶趣。菩萨发意以来，求坐道场，从此以来，不入泥犁，不入畜生、饿鬼，不生贫穷处裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮坏。复次，菩萨发意，逮三不退转法：勇猛，好施，智慧，遂增益顺从，是故菩萨当知不堕恶法。」

菩萨是发心以来，就不堕恶趣的。这由於得三种不退，主要是智慧的不可沮坏。大德对菩萨道的般若，那样的尊重，修学，是应有一番深切理会的。（中略）

大德法救，曾对《发智论》有所解说，也曾直斥对法宗为恶说，法救一定是出生於《发智论》以後的。《发智论》初流行於犍陀逻一带，阿毗达磨逐渐隆盛，取得说一切有部的主流地位。那时，法救宏化於迦湿弥罗，维持古义，而取反阿毗达磨论的立场。法救虽反对阿毗达磨论宗，而已富有北方佛教的特色：如极微说的论究，对菩萨道有深切的体认，时代也不会过早的。《俱舍论（光）记》说：「法救，梵名达磨多罗，佛涅槃後三百年出世。」传说出世的时代，与迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）相当。这是说一切有部古代著名的持经譬喻者，离迦旃延尼子的时代，不会太远。大概与（阿毗达磨论师）世友同时，或者多少早一点，出於西元前二世纪末。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页249-252、254、260-264、268）

## 法华经

**印顺** 《法华经》在中国，是非常流行的，研究的人也多。以《法华经》为「纯圆独妙」的天台宗，更是以《法华经》为宗依的，中国佛教的大流。这里，直依经文，以说明《法华经》在大乘佛教史上的意义。大概的说「开权显实」说乘权乘实，「开迹显本」说身权身实，为《法华经》的两大宗要。说乘权乘实，如《妙法莲华经》卷一（《大正》9.7a—b）说：

「诸佛如来，但教化菩萨，诸有所作，常为一事，唯以佛之知见示悟众生。舍利弗！如来但以一佛乘故，为众生说法，无有馀乘若二若三。……是诸众生，从诸佛闻法，究竟皆得一切种智。」

大乘佛法兴起时代，佛教界已有了声闻、辟支佛、菩萨求成佛道的三乘。声闻与辟支佛，称为「二乘」或「小乘」，以入究竟涅槃为目的；菩萨是大乘，以求成佛道为理想。《法华经》起来说：声闻与辟支佛的果证，都是方便说，二乘也是要成佛的。「无二无三」，名为一佛乘。（中略）

「开迹显本」，是《法华经》的又一重点。经是释迦佛说的，而多数大乘经，以为出现於印度的释尊，是示现的。然对於佛的真实，大都语焉不详，到《法华经》，有了独到的说明。

经说「一乘」，为弟子们「授记」，有多宝（Prabhūtaratna）佛塔涌现在空中。多宝佛临涅槃时，誓以神通愿力，凡十方世界有说《法华经》的，佛塔就涌现在空中，赞叹作证。所以多宝佛塔的涌现，对上文说，是赞叹作证；然望下文说，正是「开迹显本」的序起。多宝佛是已涅槃的佛，现在涌现虚空作证，释迦佛开塔进去，二佛并坐。这一情况，论事相，是与摩诃迦叶（Mahākāśyapa）有关的。摩诃迦叶在多子（Bahuputraka）塔见佛；佛分半座命迦叶坐；大迦叶在鸡足山（Gurapādagiri）入涅槃，将来弥勒（Maitreya）下生成佛说法，与弟子们来鸡足山，摩诃迦叶也涌身虚空。摩诃迦叶的故事，显然的被化为多宝佛塔的涌现，二佛同坐，表示了深玄的意义。释尊说：「我分身诸佛，在於十方世界说法者，今应当集」；佛放光召集十方分身的诸佛，多得难以数计，「一一方四百万亿那由他国土，（分身）诸佛如来遍满其中」。这是说，十方世界这麼多的佛，都是释尊分化示现，比「文殊法门」所说的，更为众多。由於释尊所教化的大菩萨来会，而说到佛的本身，如《妙法莲华经》卷五（《大正》9.42b—c）说：

「善男子！我实成佛以来，无量无边百千万亿那由他劫。……自从是来，我常在此娑婆世界说法教化，亦於馀处百千万亿那由他阿僧只国，导利众生。……如是我成佛以来甚大久远，寿命无量阿僧只劫，常住不灭。诸善男子！我本行菩萨道所成寿命，今犹未尽，复倍上数。」

《华严》与《法华》，都是著重於佛德的。《华严》以释尊为毗卢遮那（Vairocana），说「始成正觉」，著重於佛与一切相涉入，无尽无碍。《法华经》直说分身的众多，寿命的久远，表示在伽耶（Gayāśīrṣa）成佛及入涅槃，都是应机的方便说。从文句说，分身佛这样多，寿命这样长，总是有限量的。然僧睿的〈法华经後序〉说：「佛寿无量，永劫未足以明其久也；分身无数，万形不足以异其体也。然则寿量定其非数，分身明其无实，普贤显其无成，多宝昭其不灭。」这样的取意解说，佛是超越於名数，而显不生不灭的极则！《妙法莲华经》卷五（《大正》9.43b—c）说：

「众见我灭度，广供养舍利，咸皆怀恋慕，而生渴仰心。众生既信伏，质直意柔软，一心欲见佛，不自惜身命。时我及众僧，俱出灵鹫山。我时语众生，常在此不灭。……因其心恋慕，乃出为说法。神通力如是，於阿僧只劫，常在灵鹫山，及馀诸住处。」

经文所说的，正是从「佛涅槃後，弟子心中所有的永恒怀念」，而引发佛身常在，现在说法的信仰。佛身常在，不用悲恋。只要「一心欲见佛，不自惜身命」的行道，佛是可以见到的。因不见佛而引起的怀念，《法华》与《华严》，可以使信心众生得到满足的！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1177-1178、1184-1186）

**吕激** 本经详於教而略於观，可谓释教之经，即释教之所以为教之究竟，一言以蔽之曰，巧便而已矣。巧谓善巧，便言方便。方便即指规矩准绳之方法，但其致用则有待於善巧。

佛教之所以为教者，亦无非善巧以用方便耳。如经中〈五百弟子受记品〉云：「世尊甚奇特，所为希有，随顺世间若干种姓，以方便知见而为说法。」此谓佛教能适应世间无量众生所须，是即巧便之一。

然随顺众生之性，仍无失於本宗，如〈法师品〉云：「诸所说法，随其义趣，皆与实相不相违背。」此不违实相，即其巧便之二。又〈如来寿量品〉云：「如来所说经典，皆为度脱众生。」可知不违实相之义，是在

度脱众生，是其巧便之三。又〈药草喻品〉云：「其所说法，皆悉到於一切智地。」度脱众生，固为巧便，度脱而又至於究竟即其巧便之四。

如是四义，皆所谓巧便也。佛教面目，原来如此；而闻受者，或由之而不知其道，故有待於解说，本经即所以解说佛教者也。

此经以一法门而释佛教，曰妙法莲华法门（梵名芬陀利，即白莲华）。妙示法所含蓄者，如〈如来神力品〉说：「佛说此经，以要言之，谓如来一切所有之法，一切自在神力，一切秘要之藏，一切甚深之事。」即言佛所得之真实处，殊胜处，隐微处，奥妙处也。如此四德，佛教皆具，故称妙法。次表法之相状，喻若白莲华。一显其洁净，出污泥而不染；二谓开敷，宣明显示以表其盛。以此完备净显法门而释佛教，乃本经之殊特处。所以〈法师品〉云：「一切菩萨阿耨多罗三藐三菩提，皆属此经，此经开方便门，示真实相。」

勘梵藏本此文原义，谓此法门即无上菩提之所从出。何以故。由此法门释佛说意趣最为殊胜故（罗什意译为开方便门示真实相）。了此佛教意趣，则能直趋无上菩提而无惑，否则於佛教法，无有入处也。法门云何？经後〈普贤劝发品〉中，请佛广说，佛言不须广说，但能引端，即得三隅之反也。然此略示方隅者果何如耶？曰如性、实际、法界、无差别而已。听众闻之，悉皆悟入。《法华》法门，即以此句为锁钥（惜什译夺此数句，《藏要》本已注出）。谓《法华》为释教之书者，即据此而释成其善巧方便也。

以经之要，故在印度流行甚早，龙树弘扬大乘，其释《大品般若》之《智论》，即时时依此经义而作释。经本传译中土，从三国至隋，前後亦经六译。今存三种：初为西晋·竺法护所译之《正法华经》，次即此本姚秦·鸠摩罗什所译之《妙法莲华经》，最後隋·闍那笈多之《添品法华经》乃用什译而增订者。现存本以秦译为最要，徵之梵本，知其颇有改动处（现存梵本，一为尼泊尔本，近竺译；二西域本，近什译，但不尽合，知秦译实有改动也）；但所改有深意殊特处，今即取以为讲本。

讲正文前，於全经结构，应略加解释。秦译二十七品，为〈序〉、〈方便〉、〈譬喻〉、〈信解〉、〈药草喻〉、〈授记〉、〈化城喻〉、〈五百弟子受记〉、〈授学无学记〉、〈法师〉、〈见宝塔〉、〈持〉、〈安乐行〉、〈从地涌出〉、〈如来寿量〉、〈分别功德〉、〈随喜功德〉、〈法师功德〉、〈常不轻〉、〈如来神力〉、〈嘱累〉、〈药王本事〉、〈妙音〉、〈观世音普门〉、〈陀罗尼〉、〈妙庄严王本事〉、〈普贤劝

发》。此中组织与余本特异处，即在置〈嘱累〉为二十一品。通途〈嘱累〉均置最后，参诸现存梵本及异译本亦在经末。然此为译者改作，抑或所据原本如是，今已难考。但现存梵本，颇不一致。

古人云：「什译依龟兹本」，此或可信。若然，此经流行，本应有两部分。二十一品者为原本，从初〈序品〉以至〈嘱累〉，自成一结构；后六品为增益本，乃加入原本为之附属者也。

此种分法，于本经中，亦可觅得证据。〈如来神力品〉中即自为结论云：「此经以要言之，如来一切所有之法，如来一切自在神力，如来一切秘要之藏，如来一切甚深之事，皆于此经宣示显说。」如是总结，显见前此各品自成一结构也。由此结构，最前为〈序品〉，最后为〈嘱累品〉，固为诸经之通例。其中十九品，即依结文法、力、藏、事四类，各明一义而成四段。四义原可互明，今谓每段一义，乃依所侧重，据胜而谈耳。初九品（〈方便〉至〈法师品〉）详说如来一切所有之法。次二品（见〈宝塔品〉、〈持品〉）详如来一切自在神力。〈安乐行品〉，言如来一切秘要之藏。余七品（〈地涌〉至〈如来神力品〉），即详说如来所有甚深之事。

前言此经为释教之作，教之所以为教，不外善巧方便而已；今判经文四段，正是藉四义以显巧便耳。如以法言，原为一门，而说三乘，法一说三，是即巧便。盖不说三，即不得教之实，亦不见教之用。所云方便者，规矩准绳也，用之而善，即有巧在。一法说三，即律善用，斯之谓巧也。

其次力者，顿变娑诃世界为净土，一刹那顷集无量释迦分身，又开多宝塔而显古佛宛然，此皆佛力所现。有此神力而後知《法华》法门真实不虚，故有无量菩萨发心流通此经，是亦教化之巧便处也。

再次藏者，安乐四行，依《法华》而立，如王髻明珠，最为珍要，不轻示人，而为最后赐与，是亦教化之巧便也。

又言事者，如佛说此经，后世需人受持时，即从地中涌出释迦内眷属，于时人疑父少子老，于理有乖，佛即解释如来成佛久远，而今现出家证道不久涅槃者，均是教化巧便，令众生觉如来无常而尊视佛法耳。如是种种说理示事（示事，不但自事，亦引他事教化，如后文说药王、妙庄严王等本事也），皆为方便。

以本经四段所说，可见佛教为教在於巧便也。於四段中，以法为本，因之所释特详，乃有九品。〈方便〉一品，尤为纲要。

(《吕澂佛学论著选集》(二), 页1095-1099)

ysl c-p0905法称 中册

## 法称

**吕澂(1)** 陈那学说量论的部分, 得到法称一家替他作了很多的发展。在中国, 义净是第一个介绍法称学说的人, 他在《南海寄归传》里对法称有「重显因明」的评价。事实也是如此, 因明经法称重新组织发挥以後, 打开了新的局面。西藏方面, 还将他与陈那并称为「陈那法称之学」, 同以前的「龙树提婆之学」、「无著世亲之学」等量齐观, 合称此六家为「六庄严」。

關於法称的历史, 西藏所传较详。他生於南印度侏陀摩尼国(此国现在地点还不清楚)的一个婆罗门家里。据说他在十七、八岁时就博通婆罗门学说, 後来改信佛教, 到那寺入护法之门。护法对陈那的唯识说虽有发展, 但因明学方面, 好像未直接涉及, 而是通过陈那门下天主(作《因明入正理论》的)才接触到陈那的因明学。天主在因明的运用上有很大的推进, 对陈那的说法有好些补充, 可以说破立的轨式, 经天主的发展, 始臻完备。护法受其影响, 所以在运用因明方面也非常细致。对陈那的量论学说, 护法是否也有发展, 尚无资料可以证明。法称在那寺学习时, 感到护法在这方面有所不足, 於是又去陈那门下自在军处受教。传说法称十分聪明, 他学《集量论》一遍, 就「见与师齐」, 学第二遍, 便超过老师而与陈那比肩, 到第三遍, 终於发现陈那学说上的缺点。自在军觉得他学业优异, 便鼓励他为《集量论》作注。

法称给《集量论》做的注是带有批评性质的, 对原书有肯定, 有补充, 也有订正, 书名即叫《量评释论》, 是颂体。《集量论》原为六品, 《评释》把原书的组织略加变动, 成为四品。《集量论》开头有一皈敬颂, 用量来推尊佛是最能够体现量的「为量者」, 是正确知识的标准。法称大加发挥, 把这一颂扩大成为一品, 名〈成量品〉, 他从量(量的定义, 甚麽是量)讲起, 直讲到释迦这个人可以成为「为量者」。这一品共有二百八十五颂半。接著讲现量、比量。

讲现量的〈现量品〉, 有五百四十一颂。讲比量的又分两品: 一是〈为自比量品〉, 有三百四十二颂, 这是对自己来讲的, 属於思维方面的比量。

二是〈为他比量品〉，有二百八十六颂，这是自己认识以後还告诉别人的，属於语言方面的比量。四品合计共一千四百五十四颂半。後來他对〈为自比量品〉作了注，其餘三品未作。後人因为法称对第三品作了注，想必很重要，於是把它置於卷首，遂把原来的次序改动了。

《量评释论》的梵本早就遗失，直到1936年，印人罗侯罗（《印度史话》的作者）在我国西藏霞鲁寺发现了梵文的残本，《量评释论》的颂文已不完全。此外，它还发现了注本（包括法称自注和别人的注）。1938年，他把这些本子拼凑起来，参考藏译本（《量评释论》的颂本及注，西藏都有翻译），还原《量评释论》的颂本校印出版。

另外，法称还采取前书的一些材料，写了《量决择论》，份量适中，梵本已失，只有藏译。又有一本《正理一滴》，是他学说提要性的著作，相当简略，印度耆那教也注意因明，对法称学说很重视，《正理一滴》就是它们保存下来的，早几年从耆那教的书籍中发现以後，即校刊印出。这书的出版，引起了西方学者研究法称的热潮，他们详尽地讨论了这本书。此书除有梵文本外，还有藏译本（及注本），所以最近五十年来，研究法称学说的多取材於此。

《量评释论》、《量决择论》、《正理一滴论》三书是法称学说的中心，三者内容同属一类，不过详略不同。另外，法称还有几种专题研究的书，如对比量的「因」（在比量方面，因是重要部分），他就写了《因一滴论》，又如《观相属论》（讨论逻辑关系，關於概念方面的书）、《成他身论》（關於怎样认识别人存在的）、《议论正理论》（内容像《集量论》中讲过类那样，此书有梵本及藏译本），都是补充上述三部主要著作的。前三书是从总的方面讲的，後四书对其中的特殊部分作了专门的发挥。前者可以说是他学说的身子，後者相當於四肢，合起来统称为法称的「七支论」（最後四书，梵本不全，藏译全有）。

以上是法称的生平和著作。

法称算是一位能文的人，但他的《量评释论》的颂文，却写得艰涩难读，可能是由於他过分矜持、刻意修辞的结果。他本人也有这种感觉，後來印人所选诗集（十三世纪选的）中选了他一首小诗，就表示自己的文章是曲高和寡。玄奘在印时，法称的著作大概都完成了，但玄奘对他萍字未提，可能与他的文章风格有关。倒是义净对他作了称赞，这是其时那烂陀寺法称的因明已占了主要地位的缘故。

法称以陈那学说为基础作了很多的发展，特别是发展了關於量的学说，这也可说是法称学说的主要部分。这从他的《正理一滴论》也可以看得出来。从逻辑、认识论角度讲，他确有比陈那高明的地方。

第一、法称掌握了语言与思维一致的原则，因而解决了为他比量中一些纠纷问题。比量分两类：（一）为自比量，这是自己了解事物，属於思维方法方面的；（二）为他比量，这是将自己的知识传授给人，或者提出自己主张加以论证，属於语言表达方面的。

以前认为这两方面的正确程度可以不一致，有时思维正确语言不正确，有时语言正确思维不正确。法称对此，有所决择，坚持二者的一致性，把那些不一致的说法，在其量论中都取消了，否定了。例如，陈那承认在辩论中两家各有自己的理由，可以相持不下，名为「相违决定」；但法称否定了它在逻辑上的意义，认为正确的思维不可能出现这种情况，因此，在言论中各执一辞可以并存是不能承认的，从思维来讲，如果是正确的思维，必含有决定。

第二、他对比量的格式也作了改革。以前佛家通用宗、因、喻、合、结五支论式，到陈那则改为三支，这是很大的进步，不单是形式上的简化，实际性质也改动了。三支论式的次序是：断案、小前提、大前提（用西方逻辑比较），它与现代逻辑三段论式；大前提、小前提、断案的次序是相反的。试举例说明之：

断案：某处有火（宗）。

小前提：发现了烟的缘故（因），

大前提：若是有烟处就会经验到有火，

好像厨房等处（同喻），

若没有火处一定见不著烟，

好像池塘等处（异喻）。

这样的结构，与西方逻辑的从一般到个别的演绎格式不同，倒像是一种归纳法了。也与一般人的语言习惯不一致，就是说，一般人没有用这种格式说话的。法称对这次序加以改革，把喻体的部分（大前提）提到前面，且把同喻异喻分开，认为可以单独使用，断案部分则因义势已具而常常不说出来。试举一例（以同法式与纯粹的自性因相结合为例）：

(大前提) 随便哪种存在的事物都是无常的，好像瓶盆等（与同喻相似）。

(小前提) 现在声是存在的（与因相似）。

(断案) 所以声是无常的（与宗相似）。

这一改革，不单是简化了格式（同异喻分别独立，宗省略），而且也与一般人的思维活动相一致了。就是说，一般人是用这种格式去思考，是用这种格式来表述的。思维有了这种适合的语言表述格式，就为因明的运用开辟了广阔的前途。同时，运用这样的格式，就能使每一个「宗」又能成为普遍定理，从而使论证展转相续，可以无穷开展。

以上所讲是法称对陈那学说的发展。此外，还应该指出的是他的〈成量品〉，他在这一品中详细地说明了释迦本人就可以为「为量者」的道理。他认为释迦是一切智者，能够正确地告诉人们關於四谛的道理，也能够正确地指导人们如何实证四谛——知苦、断集、证灭、修道。因为释迦具有这些能力，所以他是一切智者，是最究竟地体现了「量」的人。量的一般意义是人们要行动能达目的所必须预先具备的正确知识，也可以说是關於对象的正确的了解。说释迦是最究竟地体现了量的人，当然是说他无所不知，无所不解，对任何对象都正确地了解了。这样，就把量论贯彻到佛教全体里去了。陈那早就有这样作的企图，但从他的著作中还看不出有这个组织来；法称却在这一品里实现了陈那的理想，这可以说是法称发展量论的最大成就，也是他主要的目的。

(《吕澂佛学论著选集》(四)，页2262-2270)

**吕澂(2)** 佛家因明原是在和他宗学说斗争的过程中发展起来的，法称的议论发挥这种精神，尤其积极。此外，他还凭藉陈那的业绩，用犀利的批判方法，使因明学说更迈进了一大步。这可举几点略加说明。

第一，法称重行改革了为他比量三支格式的意义。在他以前，陈那刊定了三支，虽已变更了旧式五分的实质，但形式上、名目上还保留一些旧物，特别是同喻异喻，性质变了，仍依然称之为「喻」，这在名实之间就显明地存在矛盾。陈那的《理门论》對於这一点，也曾很费气力地加以解释，但始终不能令人释然。到了法称，便坚决主张合因喻为一体，不必再沿用「喻」的名目。这样消除了实际的矛盾，而为他比量语言之为整个「因」的表白，其意义也就极端明确了。并且，法称统一了因喻，又还颠倒了它们的次序，将相当於「喻体」的一部分提到最前面，应用上便另有其意义。

从这样的格式里，可以见出每一个「因」都是成功普遍定理的性质，才用来作判断的依据，而比量思维是从一般认识应用到个别事例上面的演绎方式，也随著明明白白地表示出来。由此，很容易令人想及西洋逻辑的三段论式以「大前提」、「小前提」、「断案」为次序，法称的改革三支，很和他相近，是不是有意参酌采用的呢？这在现今还不能论断，无宁说，他是随顺「为自比量」的性质，要做到语言和思维的一致，自然而然地创造了那样格式。

不过，由此新途径打开以後，思辨活动在语言中的表现，相随著扩充很大的范围。因为三支改成因宗衔接的次序，证成了宗，就可用作新的因去作进一层的推论，辗转相续，可以开展无穷。在印度佛学界实际运用，像月称等，都有很好的成绩，而他宗如声论学者也跟著主张改动五分的次序，可见法称改革三支的影响是很大的。

第二，法称掌握到语言应与思维一致的原则，因而解决了为他比量里一些纠纷的问题，这主要表现在废除「不共不定」、「相违决定」的两种因的错误上。原来陈那用「九句因」的图式分析因的正确与否，到了第五句「同品无，异品也无」便发现一种特殊情形。在这一句里的因，只限於当时成问题的事物（即有法）上才有，它是独一无二的性质，对於同品异品都无法结合，也就与成宗无关，这自然是错误的。可是只能视作「不定」一类，叫它为「不共不定」，其实和一般「不定」以同品异品都有因而成错误的原理完全不符。

法称从根本上推翻这一「不定」错误的说法，他认为平常思维里不会有「不共不定」那样的情形。因为比量思维都从同异比较上著眼，假使当时想到的理由只限於所比的事物才有，自不会进行比量，那又何从表现於语言？所以關於因的後二相错误，只能推及同时犹豫的程度为止，决不能再有「不共不定」之说。

不过，陈那所判也有事实的根据，当时声论学者便曾用「所闻性」的理由来成立他们的「声是常住」主张，「所闻性」只限於声上才有，岂非「不共不定」的例子。这个并还牵涉到另外一种所谓「相违决定」的因的错误问题。「相违决定」在陈那也视作「不定」因过之一，而情形又很特殊。因的正确与否，一般只就比量语言中因的本身而言。如果它三相具足，一无问题，也就算正确了。「相违决定」却不然，尽管所举的因单独看来是正确的，而在立论的人有时候不得不承认另外的理由可以成立相反主张

的，也三相具足表面正确，那末，这两种因碰到了一起，就会使立论者自己也糊涂起来，究竟谁是谁非，无法决定。

这样从另外一种因来使原先视为正确的因变成不正确，只可归类为特殊的「不定」错误。这也有实例。如胜论学者对声生论者说「声是无常」，以「所作性」做理由，声生论者便可提出反主张「声是常住，所闻性故」还可加上个同喻「如声性」。因为胜论本宗也承认有声性，即是声的同异性（此即种类的概念），自然连带著不得不承认「所闻性」因的正确，於是构成「相违决定」，胜声两家的主张都犹豫莫决了。法称对於这一种错误有比较深刻的看法，他以为这在正常的比量中也是不会发现的。只要任何一种因能充分地成立了宗，即是再举得出别种因来，也自会相顺相成，否则原来因的本身就有问题。话虽如此，但胜声两家主张的矛盾事实具在，又如何解释呢？

法称以为，这只是不信任经验，但凭言教演绎比量，以致对於所讨论的问题会构成这样的混乱。其实，有些教条观察不真，认识不足，很容易发生种种不正确的说法，那都是经不起现量或比量考验的。

法称这样分析「相违决定」的真正根据，证明它并非正常比量里所有的现象，所以语言上也不该有这种错误。他还另外举了一例。如胜论学者主张在一切事物之外另有一种最为普遍的「有性」，事物结合到它才会有「存在」的意义。现在问，究竟有那样的「有性」没有呢？这很容易明白，只凭经验好了。我们可直截地用不可得因来作比量说，「凡是具备了认识条件而认识不到的事物，都是没有的，如龟毛，兔角」。现在於一切现象上并不能直接经验到「有性」，那自然是没有的了。

这时候如还要相信胜论之说，不肯放弃他们的教条，就会依著经典另作一种因性的演绎，而这样说：「凡是一时现见它会和一切现象相结合的，那一定普遍的存在，有如虚空。有性正是一时候连结到一切现象的，所以它也普遍的存在。」这一比量，在胜论学者无批判地信仰其本宗的，自会碰到了上面所说的不可得因形成犹豫不决，其实只看他是相信经验，还是相信教条，就会解决这一问题的。

第三，法称重视经验的事实，为因明理论建立更稳固的基础。如比量方面，因和所立法的「不相离性」本以现象间的相属关系为根据，但从前的解释，不是分类繁琐（像佛家古师说五种，数论学者说七种等），便是意义模糊，法称改从经验的事实出发，简单明了的限定它为自性的和果性的两类。自性的是就一种特质或概念加以分析而得，果性的则由平常的因

果关系而来，这样的相属，自身便有了保证，再也不致犹豫。至於不可得因，从反面证明有相违的自性或相违的果性，以见事物的本身不容存在，这也同样地易於确定的。还有，这些依据经验便自然有个限度，要是不能现量经验的境界，或者时间的太久，空间的太大，乃至自体的太微细，超出了感觉范围，那都归於存而不论之列，这在上文已一再说过了。

以上各点，都是法称学说的精到处，而大大地发展了因明理论的。此外还有關於比量由遮诠运用概念的一种理论（术语谓之「阿颇[言哥]」），法称也特有发挥，这拟另题介绍，此处从略。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2429-2433）

yslc-p0908法藏 中册

## 法藏

**呂澂** 法藏学说的内容，大体上没有超过智俨所讲的范围，即会通地摄二家。他的基本意图，是想把当时所有新兴宗派（包括天台、慈恩等）的说法熔冶於一炉，尽管他表面上对这些说法是采取批判态度的。

贤首宗推为至高无上的《华严经》，在群经中确有特殊处，那就是从中可以看出一种极为深刻的想像，它用「海印三昧」来描绘佛境，形容世界上森罗万象的一切事物像海水一样地被显现出来。一滴海水具百川之味，因而一切事物就其关系来说都是「无尽圆融」，成了一种范围无限广大而又互相包容，互相贯通而无个别区分的大法界。

法藏在对它作解释时，还贯穿了理事的关系，即从个别的事来看，可以有不同，而从理来说，则是圆融无碍，在「一」中便包含了「多」。这是他们对《华严》的说法。其实这种思想，大部分取自天台、慈恩，并不全是新鲜的。例如，把道理（理）、实理（事）等概念同真如、法界相联系，就是玄奘翻译时才固定下来的（以前也谈到「理」，但不确定）。玄奘把真如固定为理体，把法界固定为法性。法藏从别派里吸取一些东西，他也并不讳言，特别是在后来作为他学说主要部分的判教方面，更把这些关系公开地说了出来。

贤首判教主张五教说。在智俨的著述中，已有了对佛教作五种区分的议论，但五种的名目还不甚确定。他的思想根源有两个：一是来自《摄论》，梁译《摄论》卷八中，对佛教有这样的区分；小乘、大乘、一乘。把大乘

理解为不定乘（有的从声闻来，有的从缘觉来，有的从菩萨来），则有三乘，加起来一共是五乘。二是来自地论师，慧光也有一种判教，即渐说、顿说、圆说的三教，於渐说中分三乘，因而也是五分。因此，五教说从智俨就创立了。

到了贤首，在这一基础上又吸收了天台的五时八教说，重新加以组织，终於成为小、始、终、圆、顿的五教。他把小、始、终相当於天台的藏、通、别；天台有渐、顿、秘密、不定的「化仪」，贤首则吸收其中的「顿」。他运用天台这些说法，并不讳言，而且加以推崇，会通於自己的学说中。

法藏主张教分为五是依「法」而立的。另外，他还就「理」方面，由教开宗，详分为十。他既讲教又讲宗这就更具体地联系到中印两方的各个宗派了。十宗是：（一）「我法俱有」（犊子部，承认补特伽罗实有）；（二）「法有我无」（有部）；（三）「法无去来」（大众系主现在有的一派）；（四）「现通假实」（大众系说假部，《成实论》也同）；（五）「俗妄真实」（大众系的说出世部）；（六）「诸法俱名」（大众系的一说部）；——以上六种在教中属小乘。下四种属大乘：（七）「诸法皆空」（始）；（八）「真俗不空」（终）；（九）「相想俱绝」（顿）；（十）「圆明具德」（圆）。

法藏的这种分法，也是采取慈恩、窥基的。窥基早就把佛教开为八宗，即此中的前八种，六种的名称完全相同，後两种窥基叫做「胜义皆空」（指般若言），「应理圆实」（指瑜伽言），名称虽异，内容还是一样（参见窥基的《法华玄赞》卷一）。

由此可见，贤首学说的主要部分，是采取诸家说法加以组织而成的。当然，他判教的次第高下是含有抑扬的，不会与别宗相同，例如，把慈恩列入始教，把天台说成是渐顿而非圆顿等。这就是说，五教之说虽是采自他宗，而其实际意义则有了改动。

法藏由智俨的五教说改组成自己的说法，在天台的藏、通、别、圆的基础上又加了顿，这一来就和天台的判教标准不同，而这分法本身就存在著矛盾了。天台宗的顿教归於佛说法的形式，即所谓「化仪」（它与渐、秘密、不定是一个分类标准），而藏、通、别、圆则属於佛说法的内容，即所谓「化法」。这样说法是合理的。另外，慧光讲渐顿圆三教，也是就形式言，没有分「化法」、「化仪」，所以还是统一的。但是经贤首一变动，解释顿教引了《楞伽经》中说菩萨修断无所谓初地十地之别的一个颂，又引了《维摩经》中维摩以「默然」来体现不二法门的一段，以为都是指

的「顿教」。这种「顿」，是就内容讲的，与天台原来依形式讲的不同，从而造成了分类标准上的混乱。

正因为贤首（法藏）所说有这样一点疏漏，所以他的弟子慧苑就加以批判，以为五分法不正确，而另判四教。后来澄观（清凉）又驳斥慧苑替贤首作辩解，说天台的四教无顿，是因为那时尚无禅宗，贤首所以别开的缘故，是当时禅宗已开始抬头，这些辩解，实际还是改变了贤首的原意，而以顿教随顺了禅宗，未免有赶潮流之嫌（在清凉时，禅宗已盛行）。尔后，圭峰更发挥了这一说法，把禅教搞成一致。这些都说明了此宗学说前后的变化。

由上所述，贤首宗一开始就不纯粹，所以后来的变化也显得十分剧烈，几十年中就改变了好几种说法。贤首原想统一各家的说法，但结果并未很好解决，在判教方面暴露的问题就更为突出了。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2730-2734）

yslc-p0909法蕴足论 中册

## 法蕴足论

**印顺** 《阿毗达磨法蕴足论》，唐·玄奘於显庆四年（西元659）译，共十二卷，分二十一品。题大目乾连（Mahāmaud-gal yāyana）造；然称友（Yaśomitra）传说为舍利弗（Śāriputra）造。在说一切有部中，这代表了最古典的阿毗达磨。如《十诵律》（说一切有部的律藏）说到论藏的结集，就举五戒为例，意指本论的第一品。《根本说一切有部毗奈耶杂事》，说到结集论藏--摩室理迦，项目也与本论相近。唐·靖迈〈法蕴足论后序〉，也推重这部论，如《法蕴论》末（《大正》26. 513c）说：

「法蕴足论者，盖阿毗达磨之权舆，一切有部之洪源也！……至如八种犍度，懿徽於发智之场，五百应真，驰誉於广说之苑。斯皆挹此清波，分斯片玉。」

在「阿毗达磨初型」中，说到铜牒部的《分别论》，《舍利弗阿毗昙论》的「问分」、「非问分」，说一切有部的《法蕴论》，共同的论题，达十二项目，推为阿毗达磨的初型。然这是各派论书取舍的共同，不可误解为：初为十二论题，后由各部的增益而不同。（中略）

本论成为说一切有部的论书，时间是不会迟於《发智论》的。但自《发智论》撰集流行以来，说一切有部进入了新的阶段。在阿毗达磨论义的弘传中，《法蕴论》是随时而有所修订、增补的。如《发智论》特创的九十八随眠说，已编入〈沙门果品〉。《品类论》所综集的心所法（相应行），心不相应行，无为法，已编入〈处品〉。《施设论》新增的文义，也已编入〈沙门果品〉了。《大毗婆沙论》卷六十五（《大正》27.337c）说：

「施设论中亦作是说：预流果有二种，谓有为及无为。云何有为预流果？谓此果得及此得得。（插入解说）……若诸学根、学力、学戒、学善根、八学法，及此种类诸学法，是名有为预流果。云何无为预流果？谓三结永断，及此种类诸结法永断；八十八随眠永断，及此种类随眠法永断，是名无为预流果。」

《施设论》对四果的说明，与奘译《法蕴足论》〈沙门果品〉相同。「得得」，是比《发智论》（但说「得」）更进一层的论义。在《大毗婆沙论》集成时，这样的解说四果，还是《施设论》的特义。可见《法蕴论》的这一说明，是引取《施设论》说而为增补的。所以现存的《法蕴论》，是古型的，但受有新阿毗达磨——《发智论》、《品类论》等影响。如一概以《法蕴论》为古型的，那将引起严重的误会。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页124-125、131-132）

ysl c-p0912波利耶夜 中册

## 波利耶夜

**印顺** 近代学者，在巴梨圣典中，发现了「波利耶夜」（*paryāya*, P. *pariyāya*）。前田惠学博士，作了最详密的论究。分「波利耶夜」为三类：「单纯的」、「反覆的」、「列举的」，看作「九分十二分教以外的圣典」。起初，是散文，是教理纲要；逐渐发展为广分别、伽陀，成为「种种的方便说」。这是重视形式的分类。

關於「波利耶夜」，应从两方面去了解：（一）是说明的方法；（二）指说明的内容（义），或所说的教法（文与义）。對於某一问题，作分别的解说——理由的说明，分类的逐项的说明。这种分别解说，称为「波利耶夜」。如《相应部》「觉支相应」，说到依「波利耶夜」，五盖有十，七觉支有十四。《杂阿含经》作：「五盖者，种应有十；七觉者，种应有十

四」。「种」是「波利耶夜」的义译，是约义分类的意思。《中部》（八十七）《爱生经》，列举三「波利耶夜」，以说明「爱生则忧悲苦恼生」。《长部》（十五）《大缘经》，对缘起支，逐项的说明「此有故彼有，此生故彼生」，名为「波利耶夜」。说一切有部就称这部经为「摩诃尼陀那波利耶夜」。

「波利耶夜」，可以译为「理由」，但这是分类的，逐条的理由。「波利耶夜」的本义，应该是「义类分别」。引申这一意义，所以称为「波利耶夜」的，或是对问题的分别同异：如《长部》（九）《布吒婆楼经》，分辨想与智、想与我的同异。《中部》（一二七）《阿那律经》，分辨大心解脱与无量心解脱的同异。（四十三）《毗陀罗大经》，分辨无量心解脱，无所有心解脱，空心解脱，无相心解脱的同异。或以不同的意义，说明同一事实，如《中部》（九）《正见经》，列举善不善、食、漏、谛、十二有支，以说明「正见」，共十六「波利耶夜」。《经集》的《二种随观经》，分十六节来说明。对《波罗延》中「弥德勒所问」，众比丘各以不同的意义来解说，佛就称之为「波利耶夜」。总之，从说明的方法说，「义类分别」，是「波利耶夜」的本义。

「波利耶夜」，本指那种说明的方法。渐渐的，对那种说明的内容（义），进而对那种说明的教法（通於文义），也就称之为「波利耶夜」。这如世俗文字，说明的称为「说」，讨论的称为「论」一样。作为所说的内容，或所说教法的「波利耶夜」，可分别为：

1. 「波利耶夜」与所说内容相结合，成一名词：如「根本波利耶夜」、「考想波利耶夜」、「削减波利耶夜」等，「身毛竖立波利耶夜」等。「波利耶夜」与所说法相合，成为法的名目（「波利耶夜」是通名）。这可以说到，原始结集的，一则一则的文句，当时并没有（别名、通名）名目，只泛称为佛（及弟子所说）的「法」。法与所说相结合，称为「蛇行法」、「相习近法」等。佛法的发展，也就是「义类分别」的开展；称为「某某法」的，也就称为「某某波利耶夜」。「法」与「波利耶夜」，可以通用，如《经集》的《婆罗门法经》；在《中阿含经》中，名为《梵波罗延经》。「婆罗门法」与「婆罗门波利耶夜」，意义完全一样。这是依文句而指所说内容的一类。

2. 「法」与「波梨耶夜」，结合而名为「法（达磨）波利耶夜」。这是指教法（文句）而说的，或译为「法语」、「法门」。

3. 前二类的结合，如「蛇行波利耶夜・法波利耶夜」，「然烧波利耶夜・法波利耶夜」等。

4. 所说法另立专名，而与「法波利耶夜」相结合的，如「法镜法波利耶夜」、「良马喻法波利耶夜」、「拔忧箭法波利耶夜」等。「法波利耶夜」的专名化，如分别说明「四证净」，称为「法镜」（「法波利耶夜」）。《梵网经》称这部「法波利耶夜」为「义网」、「法网」、「梵网」、「见网」、「无上战胜」。《多界经》称这部「法波利耶夜」为「多界」、「四转」、「法镜」、「不死鼓」、「无上战胜」。

这後三类，都是「法」与「波利耶夜」合称的，指教法而说。古代称教法为「法波利耶夜」；以「法波利耶夜」为教法的通称（如後代的称为「经」一样），一直沿用下来，到阿育王 (Aśoka) 的Calcutta-Bairāt法敕，仍称七部教法为「法波利耶夜」。但後來，教法都通称为「经」，而「法波利耶夜」，被解说为「法门」而流传下来。「义类分别」的「波利耶夜」，一般化而成为法门的通称，所以没有成一独特的部类。当时众多的「法波利耶夜」，多数编集在《长部》与《中部》。

（《原始佛教圣典之集成》，页728-731）

yslc-p0914波罗提木叉 中册

## 波罗提木叉

**印顺** 佛为什麼制立学处？为什麼制说波罗提木叉？在波罗提木叉的分别探究中，原则与根本问题，被显发出来，而为僧众所传诵。制学处与说波罗提木叉的真正意义，被编集於「波罗提木叉分别」，这就是：一大理想，十种利益。

(一) 一大理想：舍利弗 (Śāriputra) 这样的思念：过去的诸佛世尊，谁的「梵行久住」，谁的「梵行不久住」？佛告诉他：毗婆尸 (Viśvāsya) 、尸弃 (Śikhi) 、毗舍浮 (Viśvabhū) ——三佛的梵行不久住。拘楼孙 (Krakucchanda) 、拘那含牟尼 (Kanakamuni) 、迦叶 (Kāśyapa) ——三佛的梵行久住。原因在：专心於厌离，专心於现证，没有广为弟子说法（九部经或十二部经）；不为弟子制立学处，不立说波罗提木叉。这样，佛与大弟子涅槃了，不同族类、不同种姓的弟子们，梵行就会速灭，不能久住。反之，如能广为弟子说法，为弟子制立学处，立说波罗提木叉，

那末佛与大弟子虽然涅槃了，不同族类、不同种姓的弟子们，梵行不会速灭，能长久存在。於是舍利弗请佛制立学处，立说波罗提木叉法。

《僧只律》、《铜鎔律》、《五分律》、《四分律》，都有同样的传说。所不同的，《铜鎔律》、《五分律》、《四分律》，作「梵行久住」；《僧只律》为「（正）法得久住」。正法久住或梵行久住，为释迦牟尼（Śākyamuni）说法度生的崇高理想。要实现这一大理想，就非制立学处，说波罗提木叉不可！这是如来制立学处，立说波罗提木叉的最深彻的意义了！

（二）十种利益：制立学处与说波罗提木叉，有十大利益，如《僧只律》卷一（《大正》22.228c）说：

「有十事利益故，诸佛如来为诸弟子制戒（学处），立说波罗提木叉法。何等十？一者，摄僧故；二者，极摄僧故；三者，令僧安乐故；四者，折伏无羞人故；五者，有惭愧人得安隐住故；六者，不信者令得信故；七者，已信者增益信故；八者，於现法中得漏尽故；九者，未生诸漏令不生故；十者，正法得久住，为诸天人开甘露施门故。」

《僧只律》的「十事利益」，各部广律，都曾说到。《五分律》、《十诵律》、《根有律》作「十利」；《四分律》作「十句义」；《铜鎔律》原语作dasa atthavasa。attha，梵语为artha，译为义，就是义利。十种义利，虽开合不同，而大意终归是一致的。（中略）

「十利」或「十义」的开合不一，而归纳起来，可以分为六项来说的。

1. 和含义：《僧只律》与《十诵律》，立「摄僧」、「极摄僧」二句；《四分律》等唯一句。和合僧伽，成为僧伽和集凝合的中心力量，就是学处与说波罗提木叉。正如国家的团结，成为亿万民众向心力的，是国家的根本宪法一样。

2. 安乐义：《僧只律》立「僧安乐」一句，《四分律》等别立「喜」与「乐」为二句；惟《五分律》缺。依学处而住，僧伽和合，就能身心喜乐。《根本说一切有部毗奈耶杂事》说：「令他欢喜，爱念敬重，共相亲附，和合摄受，无诸违诤，一心同事，如水乳合。」充分说明了和合才能安乐，安乐才能和合的意义；这都是依学处及说波罗提木叉而达到的。

3. 清净义：僧伽内部，如大海的鱼龙共处一样。在和乐的僧伽中，如有不知惭愧而违犯的，以僧伽的力量，依学处所制而予以处分，使其出罪而还复清净，不敢有所违犯。有惭愧而向道精进的，在圣道——戒定慧的

修学中，身心安乐。僧伽如大冶洪炉，废铁也好，铁砂也好，都逐渐治链而成为纯净的精钢。所以僧伽大海，「不宿死尸」，能始终保持和乐清净的美德！

4. 外化义：这样和乐清净的僧伽，自能引生信心，增长信心，佛法更普及的深入社会。

5. 内证义：在这样和乐清净的僧伽中，比丘们精进修行，能得离烦恼而解脱的圣证。

6. 究极理想义：如来依法摄僧的究极理想，就是「正法久住」、「梵行久住」。和乐清净的僧伽在世，能做到外化、内证。外化的信仰普遍，内证而贤圣不绝，那末「正法久住」的大理想，也就能实现出来。

（《原始佛教圣典之集成》，页195-196、199-200）

yslc-p0917波罗提木叉经 中册

## 波罗提木叉经

**印顺(1)** 《戒经》的集成，是与佛的制立「布萨」，「说波罗提木叉」有关。起初，佛为比丘 (*bhikṣu*) 众制立布萨，是以略说教诫为布萨的；也就是「偈布萨」。后来，出家弟子而有所违犯的，佛随犯而制立学处 (*sīkṣāpada*)，传布学习。等到制立的学处多了，布萨制渐发展为大众和合清净，诵说以学处为内容的波罗提木叉。声闻弟子，和合清净，一心诵出这样的波罗提木叉，也就有《波罗提木叉经》的成立。

据「五修多罗」或「五綻经」、「五种说波罗提木叉」的古说，推知《波罗提木叉经》的最初集成，是分为五部（经）的；波罗夷法 (*pārājīkā-dharma*)、僧伽婆尸沙法 (*samghāvāśesā-dh.*)、波逸提法 (*pātayanti kā-dh.*)、波罗提提舍尼法 (*pratidesanīyā-dh.*)、学法 (*śai kṣa-dh.*)。学法是僧伽的威仪部分，早已形成一定的威仪法式，为比丘众应学的一部分。学处的制立，还在进行中。最初集成的《戒经》，共有多少条款，是无法确定的。但分为五部；戒分五篇，永为律家的定论（与律有关的法数，也都是以「五」为数的）。（中略）

总结的说：佛陀在世，「波罗提木叉」集为五部。学处还在制立的过程中，传有「百五十馀学处」的古说。僧伽和合一味时代，《戒经》结集

为五部（内实六部），附录二部，凡一九三戒。最後形成八部，二〇二戒。部派分立以後，《戒经》也分化，初约二二〇戒左右。後以二五〇戒左右为准。部派分立，戒条的数目增多。其实，只是波逸提法有二条之差，而且是简略，不是增多。学法也只增上树（或加塔像事）一条而已。实质的变化，可说是极少的。这是《波罗提木叉经》——《戒经》的结集完成，部派分化的情况。

（《原始佛教圣典之集成》，页171-172、182）

**印顺(2)** 现存不同部派，不同诵本的「波罗提木叉经」（Pātimokṣa-sūtra）——「戒经」，除去布萨（posadha）的仪轨部分，分为八法（或九法），是以学处（śikṣāpada）为主的。佛的制立学处，不是分门别类的拟订规章，而是「随犯随制」；或轻或重，或先或後的制立出来。虽或有重制与修正部分，但都有一定文句。佛在大众中制定，要传达给大众——比丘（bhikkhu）或比丘尼（bhikkunī），一致遵行。在这种情况下，佛的常随弟子中，於学处特别重视的，会将这些学处诵持起来；就有持律者（vinayadhara）出现。但轻重次第不一，实在是不容易忆持的。这自然会依罪犯的轻重，而形成部类。波罗提木叉的类集，成为部类次第，与布萨说波罗提木叉的制度，关系最为密切！

布萨说波罗提木叉，传说为了使弟子们容易忆持，但实际上，已重於维护僧伽（saṃgha）的清净（布萨的主要意义）与和合。从开始制立学处、传诵、分别、学习（也名为「说波罗提木叉」），到成为布萨的说（学处的）波罗提木叉，应有一时间上的距离。大概的说，什麼时候起，由德化的而移入「律治」的；由佛略说教诫，而移入声闻弟子主持的说（威德）波罗提木叉，也就是什麼时候，有「波罗提木叉经」的类集。因为如没有部类次第集成的「戒经」，在布萨时是无法诵说的。以佛三十五岁成佛，五十五（或六）岁而选阿难（Ānanda）为侍者来说，佛在六十岁左右，渐入晚年，定住的时间多了。法务渐由舍利弗（Śāriputra）、大目犍连（Mahāmaudgalyāyana）摄导主持，分化各方。作为布萨所用的「波罗提木叉经」的类集，极可能在这一期间成立。

「戒经」的部类集成，从佛世到部派分立，组成现存「戒经」的八篇，是经历了多少阶段；最初是集为「五部」的。律分「五篇七聚」，是律家所熟悉的名称。「五篇」是一切部派的共同传说，而七聚是部分学派的传说，意见也没有一致。

（《原始佛教圣典之集成》，页132-133）

## 波罗蜜多

**印顺** 释尊过去生中的修行，虽各部派的分类不一致，而都是称之为波罗蜜多（或简译为「波罗蜜」）的。波罗蜜多（pāramītā），译义为「度」、「到彼岸」。《大智度论》说：「於事成办，亦名到彼岸。」附注说：「天竺俗法，凡造事成办，皆言到彼岸。」在一般习用语言中，波罗蜜多有「究竟」、「完成」的意义。如《中部》《不断经》，称赞舍利弗（Śāriputra），於戒、定、慧、解脱，能得自在，得究竟；得究竟就是pāramīpatta的义译。所以，波罗蜜多是可用於果位的。这是修行所成就的，从此到彼的实践道，也就名为波罗蜜多，是「因得果名」。这是能到达究竟的，成为菩萨行的通称。

菩萨的波罗蜜多行，在分类方面，也是各部的意见不一，如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一七八（《大正》27.892a-b）说：

「如说菩萨经三劫阿僧企耶，修四波罗蜜多而得圆满，谓施波罗蜜多，戒波罗蜜多，精进波罗蜜多，般若波罗蜜多。……外国师说：有六波罗蜜多，谓於前四，加忍、静虑。迦湿弥罗国诸论师言：後二波罗蜜多，即前四所摄。……复有别说六波罗蜜多，谓於前四，加闻及忍。」（中略）

释尊过去生中事——「本生」与「譬喻」的内容，加以选择分类，被称为波罗蜜多的，或四、或六、或八、或十。波罗蜜多的名数，虽有不同，而都是出於传说中的「本生」或「譬喻」。依释尊所行的而一般化，成为一切菩萨所共行的波罗蜜多。铜鍑部所传（八波罗蜜），本没有般若波罗蜜多，这是很有意义的。因为般若是证悟的，如菩萨而有智慧，那就要证入实际了。所以无上菩提是果证，而不是波罗蜜多行。但在罽宾区的佛教，一般都公认般若为波罗蜜多。

在释尊过去所行事，那些是般若波罗蜜多呢？《大毗婆沙论》说：「菩萨名瞿频陀，精求菩提，聪慧第一，论难无敌，世共称仰。」瞿频陀（Govinda）是《长阿含经》的大典尊。而《根有律药事》又别说：「皆由口业真实语，昔名药物大臣时，牛出梵志共论义，当满般若波罗蜜。」《根有律》所说，是大药的故事。这二事，都只是世俗的聪敏，与体悟的般若不同。

除六波罗蜜多一系外，佛教界多数不立禅波罗蜜多。康僧会所译的《六度集经》，举「禅度无极」九章。「得禅法」、「比丘得禅」、「菩萨得禅」——三章，都是说明的，没有本生或譬喻。「太子得禅」三章，佛得

禅，都是释尊最後生事。「常悲菩萨本生」，是引用《般若经》的，解说为释尊本生，也与经说不合。这样，「禅度无极」九章，只有「那赖梵志本生」，可说是过去生中所行。

在释尊的「本生」与「譬喻」中，当然有修禅的，但禅定带有独善的隐遁风格，不能表现菩萨求无上道的精神。所以部派佛教所传说的菩萨，是不重禅定的。在声闻学者看来，菩萨是「不修禅定，不断烦恼」的。《小品般若经》也说：菩萨不入深定，因为入深定，有退转声闻果的可能。部派佛教所传的（原始的）菩萨，或不重般若，或不重禅定。天台宗称之为「事六度菩萨」，是很适合的名称！那时代传说的菩萨，的确是从事实的实践中去修菩萨行的！

波罗蜜多，是通遍流传的，是六波罗蜜多。在大乘佛法兴起时，有《六波罗蜜经》，大约与《六度集经》为同性质的教典。从释尊的「本生」与「譬喻」中，选择多少事，约六波罗蜜而编为六类，作为大乘行者，实行六波罗蜜多——菩萨道的模范，为最早的大乘经之一。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页140、142-143）

ysl c-p0920放生 中册

## 放生

**印顺** 放生，是《梵网经》、《金光明经》等所说到的。佛法「不杀生」，还要「护生」，从救护人类而扩大到救护（人以外的）众生，当前动物的生命，而有放生的善行，正是慈悲心的表现。经论中怎样的放生呢？有见到鱼池乾涸，运水来救活鱼类，有见水中浮有蚁群，快要被淹死了，设法引蚁类到达乾燥的地方；也有见市上卖鳖，用钱买来放入池中的。动物在死亡边缘，设法救护他，使他免於死亡，这是放生的本意。我国自梁武帝禁断肉食，放生就开始流行起来，智者大师就是放生的一位。在天台山临海，辟一放生池，得到国王支持，严禁采捕放生池的鱼、鳖。唐、宋以来，国王与民间，有多数放生池的成立。我所见到的，福建鼓山涌泉寺，寺内有放生院。信徒送来放生的鸡好多！还有一苹牛，一苹马，常住特地立鸡头、牛头、马头（如库头，园头，门头，「头」是主管的意思）来负责管养。还有，西湖一带寺院，多有引溪水成池而放鱼的。溪水浅而清彻，游鱼五色斑斓，「玉泉（寺）观鱼」，多少变质而成为观赏娱乐的地方。

这是我所知道的，放生都放在受保护的特定地区，被放的动物，能平安的度过一生。

台湾的放生池不多，放生的风气却很盛（也许是从大陆传来的）。寺院举行法会，信徒们会自动的集款放生；也有由寺方主办，信徒们发心乐施；还有成立放生会而定期放生的。放生是慈悲心行，是功德，据说还能消灾益寿，我理当赞叹。但现今的放生方式，副作用太大，我真不敢赞同。因为，现在一般的放生，不是见到众生的生命垂危，心不忍而放生，让他平安的生活下去，而是为了功德，定期的、大量的买来放生。所放的，主要是麻雀等小鸟、小鱼、泥鳅、乌龟等动物。定期的、大量的放生，市场上那有这麼多！所以要事先向市场去定购；出卖鸟雀、鱼等为业的商人，要设法去捉来应付买主。买了回来，也不问笼子里、竹篓里、水桶里的小鸟们，懂不懂国语或闽南语，先请法师来为他们归依，然後把这些被关了好久的小鸟们，运到山上、水中放生，功德也就完成了。试问：如你们不放生，这些可怜的小动物，会被捉吗？他们的被捕，是为了成就你们的功德，这是什麼功德！如犯法而被关在监狱中的囚犯，国家举行大赦，那可说是「德政」。如为了施行德政，出动军警，把无辜的民众，大批捉来禁闭，然後宣布大赦，让大家回去，这能说「德政」吗？善心的佛弟子，少为自己的功德打算，也该为无辜的麻雀们想想呀！

（《华雨集》（四），页142-145）

yslc-p0921只夜 中册

## 只夜

**印顺** 只夜（geya, P. geyya），或音译为歧夜。义译为应颂、重颂、歌咏等。这是与「修多罗」——长行相对，而属於韵文的一类。在「九分教」或「十二分教」中，也许「只夜」是最难理解的一分。就字义来说，从gai语根而来，不外乎歌咏的意义。但「只夜」是偈颂的一类，与同为偈颂的「伽陀」、「优陀那」，到底差别何在？在原始圣典的集成中，「只夜」到底是什麼部类？有什麼特殊意义，而能始终不移的位居第二？一般解说为「重颂」，这应先有散文（「修多罗」）与偈颂（「伽陀」），因为「重颂」是这二者的结合。果真是这样，那「只夜」为第二，「伽陀」为第四，也不大合理。（中略）

《大毗婆沙论》，以《杂阿含》的「结集品」、「结集文」为「只夜」，得《瑜伽论》而明了出来；这是符合原始结集实况的。「蕴相应」等长行，称为「修多罗」。结集后，「结为喻拖南颂」，确乎是「依前契经散说文句，后结为颂而讽诵之」。「结集文」（结颂）与《杂阿含》的有偈部分相结合，总称「结集品」。这都是近于世俗的偈颂，名为「只夜」。「修多罗」与「只夜」——长行与偈颂，在原始结集的「相应教」中，从文体的不同而分别出来。这是圣教的根源，最先形成的二种分教，难怪乎始终不移的，位列第一、第二了。「依前契经散说文句，后结为颂而讽诵之」，确有「应颂」、「重颂」的意义。离原始结集的时代久了，原始结集的实况，也逐渐淡忘；于是宣说原始的五百结集，结集「四阿含」或「五部」。「只夜」——重颂的古义，也逐渐忘却，而解说为一般的「重颂」。《大毗婆沙论》、《大智度论》、《瑜伽师地论》、《成实论》，西元二一四世纪时，「只夜」的古义，还没有忘却；以后，似乎就没有人知道「只夜」的本义了。

（《原始佛教圣典之集成》，页512、518）

ysl c-p0923性空唯名系 中册

## 性空唯名系

**印顺** 首先要说明：印度的大乘教学（小乘也一样），都是要安立一切法的。善恶业果，生死流转的迷倒，是怎样而有的。这是极根本的理论，依著而开示人天善法。反过来，怎样的彻悟法性，断惑证真，成立三乘圣法。要从怎样的修习过程，达到涅槃与菩提的圆成。这实在就是苦集与灭道的二大门。这虽然不是一般人所能完满通达的，而真正宏宣大乘佛教者，始终是不会忘失这些问题的。从经论的教证看来，大乘佛法的三系不同，主要在成立一切法的见地不同；最根本的是，业果怎样安立。

《无尽意经》说：显示世俗的，是不了义经；显示胜义的，是了义经。显示名句施设的，是不了义；显示甚深难见的，是了义。显示有我，是不了义；显示无我，空，无生，是了义的。这也如《三摩地王经》等说。这样，《般若经》，《中观论》等，深广宣说无自性，空，不生灭等，是了义教，是义理决了，究竟，最彻底的教说。依於这一了义的立场，一切我，法，都是世俗的，假施设的。从生死业果，到三乘道果，就是涅槃，凡是

安立为有的，都是「唯名，唯假」的，名言识所成立的世俗有。如从胜义观察起来，一切是无自性而不能安立的。这就是「於无住本，立一切法」，而非从真如实相中去成立一切。这如《般若经》说：「世间名字故有须陀洹，乃至阿罗汉，辟支佛，诸佛；第一实义中，无知无得，无须陀洹乃至无佛。……六道别异，亦世间名字故有，非以第一实义。……第一实义中，无业无报」；「我如幻如梦……佛道如幻如梦……我说涅槃亦如幻如梦。若当有法胜於涅槃者，我说亦复如幻如梦。」这是一切如幻如化，唯是世俗假名施设的确证。

中观者贯彻了这性空唯名的深见，说色心，染净，世出世「法」，都是世俗假施设的（「亦为是假名」），是「从缘」而「起」的。这本是佛在《胜义空经》所说的根本立场。凡是「缘起」的，就是假名有，以胜义观察，一切是「无」自「性」而「空」的，没有一法可以安立的。但这不是说，无性空破坏了一切，不能成立一切法。反而如不是无性空的，是有自性的，那就是定有法。实有，自性有法，就不用从缘而起。这就未生的不能生，未灭的不能灭，凡夫决定是凡夫，不能成佛了！好在由於「空故」，是极无自性的，所以要「从缘」而「起」；依於因缘，「一切法」都可以「成立」。行善得善报，作恶的得恶报。迷著了流转生死，悟证了就得解脱。而且，以性空的缘起观一切法，所以不著生死，也不住涅槃，广行菩萨行而成佛。不空，什麼都不能成立；空，一切都能成立，这如《中论》〈观四谛品〉，《回诤论》的坚决论证。如说：「以有空义故，一切法得成」；「若谁有此空，彼有一切义」。依无自性空相应的缘起义，立一切法。所以约世俗假施设说，是如幻而「现」的；约胜义无自性说，是「空」的。幻现不碍性空，性空不碍幻现。空假无碍，二谛无碍的「中道义」，为性空宗的了义说。这就是「如上」般若波罗蜜多中「所说」的。

（《成佛之道》，页371-374）

yslc-p0927性相 中册

## 性相

**印顺** 性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名为相，相也可以名为性。如《智论》卷三十一说性有二种：总性、别性；又说相有二种：总相、别相。虽说性说相，而内容是同一的。如《解深密经》说遍计所执

相，依他起相，圆成实相；而馀处则称为遍计所执性，依他起性，圆成实性。故性相不妨互用，如《智论》卷三十一说：「性相有何等异？答曰：有人言：其实无异，名有差别。」但若性相合说在一起，则应该有他的不同含义，所以又「有人言：性相小有差别，性言其体，相言可识」。性指诸法体性，相指诸法样相。又依论说：体性是内在的，相貌是外现的；又性是久远的、末後的；相是新近的、初起的。「性」「相」两相，含义极多，这里且略辨四类：

(一) 约初後(远近)论性相：《智论》卷六十七说：「是相积习成性，譬如人嗔，日习不已，则成恶性。」我们的思想、行为，起初或善或恶，或贪或嗔，即是相。如不断的起作，久後会积习成性。等到习以成性，常人不了，每以为本性如此。佛说众生有贪性人、嗔性人、痴性人等，这都由久久积习而成性的，并非有定善定恶的本性。《智论》卷三十一说：「如人喜作诸恶，故名为恶性，如集善事故名为善性，如《十力经》中说——佛以种种界(即性)智力，知众生根性等不同。(中略)

善性恶性，无不从积久成性中来，无天生的弥勒，也没有自然的释迦。性，不过是缘起法中由於久久积习，渐成为强有力的作用，而有非此不可之势。常人不知缘起，偏执自性有，所以将积渐成性为本性，或习性以外另立本性。性虽有自尔的、不变的意思，但不过是相对的，能在未遇特殊情况，及未有另一积习成性时，可以维持此必然的性质及其倾向。

(二) 约内外说性相：《智论》卷三十一说：「相不定，从身出，性则言其实。」相是从内而现於外的，是不一定符合於内在的，性才是实际的。佛常说：「或有生似熟，或有熟似生。」即是说内在的真实性，不一定与外表的形式相同，并且有时是相反的。《智论》卷三十一举喻说：「如见黄色是金相，而内是铜……。如人若供养时，似是善人，是为相；骂詈毁辱，忿然嗔恚，是其性。」论中的故事是说：有主妇常常供养恭敬，被人称赞为性情好。女婢为试验她是否真正性善，早上尽睡，主妇虽呼也不起；起後也不作事，到吃饭时，主妇唤来用膳，她还嫌饭菜没有作好。主妇实在忍不住了，大发雷霆，嗔忿斥骂。这时，凶恶的性情，完全暴露出来。由此可知，外现的善，可能是表示内在的善，确是「诚於中，形於外」，表里一致，性相一如的，但也可能是假充善人的。如佛呵提婆达多，虽外现忿怒相而内怀慈悲。内性与外相，可能不一致，非审细的考察不知。佛有种种界智力，才能深见他的内性而教导他，如化央掘摩罗等。

(三) 约通别说性相：佛法中常说为自相、共相；《智论》名为总相、别相，总性、别性。此总与别，依《智论》卷六十七说，即名为相与性，即诸法的共通性为相，不共的名为性。《智论》卷三十一说：「总相者，如无常等。别相者，诸法虽皆无常而各有别相，如地有坚相，火为热相。」此说无常等，是诸法共相；地坚相、火热相，乃至色变碍相，受领纳相等，即是自相。地以坚为相，这是论师从假有的分析所得到的结论。如析色法为地、水等和合而成，地是极微的存在，无论如何分析，也不会失却（卷六十七称之为常法）坚的特性；此坚的特殊性，唯属於地而不属於别的，所以是地的自相。又如眼根以见为性，有见即知有眼，眼以见为特性，此性不通他法，故名自性。这种自相——特性，都被看作自性有的。实则，从极小的到极广大的，一切缘起法各有它特殊的性质或性能，但这是从缘起法中显出他的主要特徵，并非除此以外没有别的性质，也不是此一特殊性质，是可以独特存在的。中观者说：眼以见为性，这是可以这样说的。但若说见性为不失自相的，即非中观者所许。（中略）

究极的、遍一切一味的共相，即空相，空是法法如此而平等普遍的，不是可以局限为某一法的。佛弟子真能於一法而悟入此平等空性，即於一一法无不通达，因为是无二无别的。空性即一切法的实相，即一一法的究极真理，并非离别的诸法而有共通遍在之一体的。无二无别而不碍此无限差别的，所以不妨说为色自性、声自性等。如世间的虚空，遍一切处，既於方器见方空，圆器见圆空，不离开方圆而别有虚空；而虚空无碍无别，也不即是方圆。依此以观共相，即知共相为不离自性，而不即是自性的。从世谛法相的立场去观察共相——共通的法则公式等，即是缘起，不可说一，不可说异。不但是意识概括的抽象产物，也不是隐蔽於诸法之後或超越於诸法之上的什麼东西。

(四) 约名(相)实说性相：《智论》卷五十一说：「此性深妙，云何可知？以色(等)相可知。」此即藉相以知性，相指能知某之所以是某者，如见了扮角的脸谱和服装，就知道他是谁。性即一切法之自体，本是离名绝相——不但理性绝相，事性也不如名相所表现而即为如此的，非语文意想(符号)所能表达的。但所以知有法性，不能不依语文，意识的所了相，而显出它的实性。此与认识论有关，为佛法重要论题之一。

此更可分为二层去说：

(一) 即相与可相，约一事物的藉相知性说。事事物物——性的所以确定他是有，即由於有某种相为我们所知的。相有表示此法自性的作

用，是能相，性即是可（所）相。我们藉此相的表示，得以了知此法是有，而且是不同馀法的。所以，凡是存在的，即不能不是有相的，《中论》说：「是无相之法，一切处无有。」（中略）

（二）即事相与理性：《智论》卷四十六说：「若有为法性，无为法性，是非声闻、辟支佛作，非佛、亦非馀人作。」有为法性即无常性，一切有为法法尔如是；无为法性即寂灭性。此有为无为的常遍法性，也可说藉相而知。凡有为法，有生住灭的三种相，此三相是遍通一切有为法的，众生见此生灭的现象，即知一切是有为（行）性的，即依现见的生灭相而知无常性。依不生不灭相而知寂灭性，如依缘起法的相依相待而知无自性，从别别的表面的事相，悟解到遍通的、法尔的、深刻的理性，这是以相知性的又一义。如此《智论》卷三十一说：「有为性三相：生、住、灭。无为性亦三相：不生、不住、不灭。」關於无为法性，从本性寂灭说，相与性即现相与空性。如《智论》卷五十一说：「诸佛观色相毕竟清净空……，自性尔故。」佛观一切法毕竟空，即是於缘起的现相上而通达之。所悟入的空性，非由观之使空，是从本以来法尔如此的。所以说「性自尔故」。所以佛所说法性空寂，并非玄学式的本体论，而是从现实事相中去深观而契合的。性之所以是空的，即由相的缘起性，唯有缘起才能显出空寂性，这从别别事相以见事理之法性，由一切现有以达毕竟空性，比之「相与可相」，是更深入了！（中略）

唯有从闻思修中，扫除自性妄执，圣者才能在相对的一一相上，体现诸法绝对的毕竟空性，特别是「唯佛乃能究竟诸法实相」。所以未能彻证真如以前，不能通达诸法的真实性，都不过理解一些相对的现实，相对的真理。必由引发无漏般若，证诸法的如实性，才能与诸佛一鼻孔出气，平等平等，无二无别，究竟究竟。从修学的过程，可以说：藉缘起幻相以悟入法性。但这还是加行观中的二谛观察，由世俗入胜义，真能通达诸法实性，那时无能无所，不因不果，即一切因果能所而离一切因果能所相，不可安立。所以说：「凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来」——即诸法如义。

（《中观今论》，页147-148、150-152、154-155、157-158、162）

## 性觉说·性寂说

**呂澂(1)** 前函揭橥性寂与性觉两词，乃直截指出西方佛说与中土伪说根本不同之辨。一在根据自性涅槃（即性寂），一在根据自性菩提（性觉）。由前立论，乃重视所缘境界依；由後立论，乃重视因缘种子依。能所异位，功行全殊。一则革新，一则返本，故谓之相反也。说相反而独以性觉为伪者，由西方教义证之，心性本净一义，为佛学本源，性寂乃心性本净之正解（虚妄分别之内证离言性，原非二取，故云寂也）。性觉亦从心性本净来，而望文生义，圣教无徵，讹传而已。讹传之说而谓能巧合于真理，则盲龟木孔应为世间最相契者矣。

中土伪书由《起信》而《占察》，而《金刚三昧》，而《圆觉》，而《楞严》，一脉相承，无不从此讹传而出。流毒所至，混同能所，致趋净而无门。不辨转依，遂终安于堕落。慧命为之芟夷，圣言因而晦塞，是欲沉沦此世于黑暗深渊万劫不复者也。（中略）

鄙意从性寂立言，故谓在工夫中所知是实相般若，此即自性净心，亦即虚妄分别。《般若》「观空不证」、《楞伽》「妄法是常圣人亦现」，均据此义（证则真现而非妄，常故妄现而非真，其义相成也）。能知由习成增上，所成所增，种姓本住，又奚待言？然习起知归（归趣般若实相），无容先後也。此皆瑜伽正宗，源源本本、惬意称理之谈。（中略）

要之，佛家者言，重在离染转依，而由虚妄实相（所谓幻也，染位仍妄），以著工夫。故立根本义曰心性本净。净之云者，妄法本相，非一切言执所得扰乱（净字梵文原是明净，与清净异），此即性寂之说也（自性涅槃、法住法位、不待觉而後存，故著不得觉字）。六代以来，讹译惑人，离言法性自内觉证者（不据名言，谓之曰内），一错而为自己觉证，再错而为来来觉证。于是心性本净之解，乃成性觉。佛家真意，遂以荡然。盖性寂就所知因性染位而言，而性觉错为能知果性已净。由性寂知妄染为妄染，得有离染去妄之功行。但由性觉，则误妄念为真净，极量扩充，乃愈益沉沦于染妄。两说远悬，何啻霄壤？然性觉固貌为佛家言也。夺朱乱雅，不谓之伪说，得乎？知为伪说，不深恶痛绝之，得乎？（中略）

惟予所确信者：（一）性觉说由译家错解文义而成，天壤间真理绝无依于错解而能巧合者。（二）道理整个不可分，性寂说如觉有一分是处，即应从其全盘组织，全盘承受，决不能尝鼎一变，任情宰割。（三）佛家根本，在实相证知，以外绝非神秘，应深心体认得之。

(《世界佛学名著译丛》(四八), 页298-299、302-303、309-310)

**呂澂(2)** 从《起信论》所说, 可以了解中国佛学有关心性的基本思想是: 人心为万有的本源, 此即所谓「真心」。它的自性「智慧光明」遍照一切, 而又「真实识知」, 得称「本觉」。此心在凡夫的地位虽然为妄念(烦恼)所蔽障, 但觉性自存, 妄念一息, 就会恢复它本来的面目。这样, 在实践上也只要用返本还原的方法, 而谈不到实质上的变革; ——这当然是与其肯定一切现实价值的思想相调和的。

也就从上面所说, 可以辨别中国佛学有关心性的思想和印度佛学的根本分歧之点。印度佛学对於心性明净的理解是侧重於心性不与烦恼同类。它以为烦恼的性质器动不安, 乃是偶然发生的, 与心性不相顺的, 因此形容心性为寂灭、寂静的。这一种说法可称为「性寂」之说。中国佛学用本觉的意义来理解心性明净, 则可称为「性觉」之说。从性寂上说人心明净, 只就其「可能的」、「当然的」方面而言; 至於从性觉上说来, 则等同「现实的」、「已然的」一般。这一切都是中印佛学有关心性的思想所有的重要区别。

隋唐时代先後成立的佛学派别, 如天台宗、贤首宗、禅宗等, 它们相互之间, 在指导实践的禅观上, 或在评论佛说的判教上, 原有不少的联系, 因而它们关於心性的基本思想自然也有共同之点, 都采用了性觉说。这一事实, 中唐时代的贤首宗学者宗密(780—841)就曾很清楚地看了出来。他尝用《起信论》之说为总纲, 判定了当时所有的三种禅法和三种教说的地位, 并批评了它们的短长。他明白指出禅法中「息妄修心宗」(此即禅宗中的北宗)、「直显心性宗」(此即禅宗中的南宗)和教说中「显示真心即性教」(此即台贤二宗所遵之教)这些足以代表中国佛学的, 一讲到心性来, 莫不贯穿著《起信论》中所表现的性觉思想。

另外, 宗密还以三种教说中的「密意破相显性教」(此即三论宗所遵的教说, 可以代表印度佛学)为空宗, 「显示真心即性教」为性宗, 而对两宗作了异同的比较。他举出两宗的异点凡有十种, 其中最重要的两种是, 两宗所说心性的名目不同, 所说性字的意义也不同。空宗之说心性只是空寂, 性宗所说则「不但空寂, 而乃自然常知」。又空宗「以诸法无性为性」, 性宗则「以灵明常住不空之体为性」。这些话是说, 空宗将心性看成和一般法性同样, 只有空寂的意义, 而未能表示其特点。性宗则不然。它区别了心性和法性的不同, 即心性是有知的、本觉的, 而法性则无知、不觉。

故空性两宗同说心性，而意义各别。这一解析无异於上文谈到的性寂和性觉之分，也可用来说明中印佛学有关心性的思想异点之所在。

性觉的思想虽然大成於中国佛家，但他们常引经据典说成是印度佛学所已有。这中间也由於翻译的佛典在文字上原有含糊的地方，以致他们会随便地引来应用。就如宗密，他认为人心的本觉即是佛的智慧，引用了《华严经》〈出现品〉的一段经文作证。骤然一看那段经文说：「无一众生而不具有佛的智慧，但以妄想执著而不证得」，好像真可以证成宗密之说。但仔细一研究，经文的翻译上就有问题，它的原意并不如宗密所理解的那样。《华严经》梵本的绝大部分连同〈出现品〉在内早已散失了，不过宗密所引的一段现存於《究竟一乘宝性论》梵本引文之中，并还有西藏文的翻译。从梵本和其藏译来看，那段经文只说：「佛的智慧随处会有，即无一众生不能证得到它，因为众生的心量正与佛智相等的原故。」这自然说的是众生有证得佛智之可能，并非就已具备了佛智。汉文经典中那样的译法，意义很为含糊。宗密受了《起信论》思想的影响，先有真心本觉等成见，也就不加推敲而随便引来自成其说了。

此外，中国佛学中的性觉说构成以後即在几个方面有其发展。其一，有些佛家将本觉的心夸大为圆满妙明的圆觉，撰出一些假托为翻译的书如《楞严经》、《圆觉经》等发挥其说。他们还对於《起信论》中没有说得清楚的「如何从本觉的心发生一切世间现象」这一问题作了补充的解释。在《楞严经》里即模仿印度通俗的世界构成说，以为由内心扰乱发生尘垢，次第构成虚空、风轮、金轮、水轮等等，终於有了山河大地的世界。这样的说法自然是无稽之谈，但从前的佛家深信不疑，多方阐扬，致使此经成为极其流行之书。

其二，贤首宗的学者从法藏（643—712）开始，即将性觉之说和有关如来藏的经论联系在一起，建立了「如来藏缘起」的理论。後來还将《楞伽经》、《起信论》以及《法界无差别论》等，总判为「如来藏缘起宗」以与所判印度佛教中的「随相法执宗」（部派佛学）、「真空无相宗」（大乘佛学中观派）、「唯识法相宗」（大乘佛学瑜伽行派）并列，而视同大乘佛学的最後定论。这一种看法，从印度佛学源流来说是有问题的（其详当另题论述）。

其三，性觉说在另一方面的发展，是从心性的本觉推论到与心相关的一切法也都带著觉性。这可能是反对将心性等同法性的极端看法，乃将法性也说成心性一样。明白提出此说的，是天台宗学者湛然（711—782）。

他在所撰《金刚錚》的短篇论文里，即以此种观点大谈其「无情有性」的主张（无情是说身外无情之物，如草木砾尘等；性是说佛性），终至成为一类泛神论的思想。

其四，在禅宗方面，自南宗畅行以来，更是围绕著性觉的思想作出种种机用的发挥。像禅师们指点学人所常说的「即心即佛」、「本来是佛」、「平常心是道」，以至说到「一切现成」，无一不要联系性觉思想才能理解其真意。禅宗本来标榜不立文字，但也主张利用教说来为启发（所谓「发明心要」）。在《起信论》、《楞严经》、《圆觉经》等书流行之後，禅师们即公开地取为典据，故旧传有《楞严》、《圆觉》、《维摩》为禅门三经之说。其關於心性的思想会和那些经论所说的一致，可不待烦言而解。到了後來，禅宗还因宗密揭出荷泽（神会）的秘传，以「灵知」解人心的本觉，而明言「知之一字，众妙之门」，甚恐其混同知解，而予以反对。这样用心於知解以外，又不期然成为一种神秘主义。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1417-1422）

ysl c-p0933青年佛教 中册

## 青年佛教

**印顺** 据古人的说法：在佛灭一百年的时候，恒河两岸的佛教，发生了重大的纠纷。毗舍离为中心的东方系，多是青年大众，後來成立了大众部。波利为中心的西方系，多是耆年上座，後來成立了上座部。这二部的分化，就是出家上座的声闻佛教，与青年大众的菩萨佛教的前身。少壮与耆年的对立，是佛教的史实。青年在家佛教的活跃，在本品（《入法界品》）中有很好的反映。大乘精神的推动者——文殊师利，是童子。本品的中心人物，是善财童子。

文殊所教化的，有福城的五百童子、童女，有「出家未久」的六千比丘。善财所参访的善知识，有慈行童女（五百童女侍从），自在主童子（十千童子弟子），善知众艺童子，德生童子与有德童女。此外，有「我年既少，出家又近」的善见比丘（比丘信大乘，多是初学的，这是非常明白而值得注意的）；有「盛年好色」的自在优婆夷；有「父母守护」的不动优婆夷。除了这些以外，不论是长者、居士、医生、法官，在善财所参访

的善知识中，没有一个是衰老的。这不能不引起我们的注意，我所以称之为青年佛教与佛教青年。

（《华雨香云》，页156-157）

yslc-p0934长老偈、长老尼偈 中册

## 长老偈、长老尼偈

**印顺** 《长老偈》（Theragāthā），《长老尼偈》（Therīgā-thā），为《小部》的第八、第九部，是偈集，传为佛的大弟子——比丘、比丘尼所说。说一切有部（Sarvāstivādīn）也有这两部；依梵本《毗奈耶皮革事》，原文作Sthaviragātha，Sthavirīgāthā，也就是「上座偈」、「上座尼偈」，但没有翻译出来。

《长老偈》，共一二七九偈（摄颂作一三六〇偈）；另有「序偈」三首，似为后来附入的。全部为二六四位长老，分二十一集，是以长老偈的多少——一偈、二偈而分类的。《长老尼偈》共五二二偈，七十三位长老尼，分十六集。这两部偈集，充分表达了古代的出家精神。少欲知足，远离尘俗生活，而实现解脱自在的境地，有点近于中国禅者的诗偈。在表达精勤的修证中，也有对佛与大弟子的赞仰；对同道或弟子，谆谆的诲勉策励，又表达了对僧伽清净的愿望。

《长老偈》与《长老尼偈》，误传为长老与长老尼所说；其实，是与长老及长老尼有关的偈集。这些偈颂，部分是长老、长老尼所说；有些是叙事诗，如阿那律（Anuruddha）偈（八九二—九一二偈），是阿那律一生，五十五年修行的记录。也有对话，如鸯掘魔（Āngulimāla）偈（八六六—八九一偈），为佛与鸯掘魔的对话。古代的伽陀，多数是连叙带说的。叙述部分，不能不归于偈颂的传诵者、集成者。这些偈颂，近代学者K. E. Neumann, R. O. Franke等，推论为出于一人之手笔，这是我们所完全不能同意的！两部偈集的内容，有的与《杂阿含》、《中阿含》相同；与《法句》相同的也不少；决不能说，这些偈都出于一人之手笔。与比丘、比丘尼有关的偈颂，不断的传诵出来。除集入《杂阿含》的部分而外，传诵于教界的还很多。从「九分教」的次第来说，「修多罗」、「只夜」、「记说」而後，「伽陀」与「优陀那」，就是《义品》、《波罗耶》、《法句》、《上座偈》、《上座尼偈》的集成了。

(《原始佛教圣典之集成》，页839-840)

ysl c-p0936长行、偈颂 中册

## 长行、偈颂

**印顺** 「偈颂」比「长行」古一些，只表示了「偈」颂的更多承袭古法，而「长行」与当前的语言相近而已。在「长行」中夹入「偈颂」，一般都是偈颂要古一些。这在梵文的大乘经，也有类似的情形。如中国文学名著《水浒传》与《红楼梦》，尽管叙说的语体文，与当时的语言一致。而引用古人成语，或吟诗，还是从前的体裁。诗韵，也还是从前的定例，与当前的音韵，并不完全相合。偈颂（创立新体裁，不在此例）每比长行古些，是文学史上常见的，决不能据此，作出「偈颂早於散文」的推论。至於引用民间旧有格言，更不能作为原始佛教圣典，先有偈颂的证据了！

现存原始佛典中，古老部分的「长行」与「偈颂」，从内容比较起来，有僧伽传诵与民间传诵的不同，「中国」所传与「边地」所传的不同。「长行」，在印度文学的「修多罗」时代，是当时文句传诵的主要形式。如《相应部》的〈因缘品〉的「因缘相应」、「界相应」；〈蕴品〉的「蕴相应」；〈六处品〉的「六处相应」；〈大品〉的「根相应」、「觉支相应」等，都是「长行」。重於禅慧修证的甚深法义，为佛法解脱道的核心。听法的对象，是比丘（比丘尼）。这部分可断论为僧伽内部传诵出来的根本圣典（《瑜伽论》就是这样说的）。

《相应部》的〈有偈品〉，不只是体裁不同，性质也不一样。说法的对象，是梵天、帝释、天子、天女、夜叉、恶魔（还有刹帝利、婆罗门）。或是赞叹的（「婆耆舍相应」，几乎全部是赞叹的），或是对话法义的。这些偈颂，充满了对於佛陀的赞仰与思慕，以佛陀为希有难遇的解脱者；对佛弟子也尽著爱护的虔诚（如「森相应」）；帝释更起著领导天众归佛的作用（如「帝释相应」）。对佛弟子死後的情况，如「诸天相应」的陶师，「天子相应」的给孤独，作了解脱与生天的「记说」。论究的法义，深义少而通俗的多。有些是转世间偈颂为佛化的，如《杂阿含经》卷四十八（《大正》2.355c）说：

「时彼天子而说偈言：广无过於地，深无逾於海，高无过须弥，大士无（过於）毗纽（天）」。

「尔时世尊说偈答言：广无过於爱，深无逾於腹，高莫过憍慢，大士无胜（於）佛」。

又有偈说：「欲者是偈因，文字庄严偈，名者偈所依，造作为偈体」，那是论到世间的文学了。这是佛法深入民间，透过印度民间的宗教意识，在佛教的信众心中，表现出佛的化导世间，超越世间。偈说都是片段的。代表著初期传诵的形态。「长行」是僧伽内部传诵的，而「偈颂」是民间信众传诵的。这些偈颂，有韵律而容易传诵；充满宗教的情愫，影响极大。终於为僧伽大会所接受，认为是佛法，而结集为佛教的圣典。

（《原始佛教圣典之集成》，页52-54）

yslc-p0943长阿含经 中册

## 长阿含经

**印顺(1)** 从《中阿含》来看《长阿含》，就不难发现《长阿含》的特色。《中阿含》以比丘的禅慧修证为主，而《长阿含》却重在婆罗门与外道，适应天、魔、梵的宗教（神教）要求，而表彰佛陀的超越、崇高，佛法的究竟。《长阿含》一再说到戒定慧，戒定慧解脱，然与僧伽的毗奈耶有关的，仅（十六）《大般涅槃经》所说，「七不退法」与「六不退法」。此外，《清净经》说到：师灭度而弟子无忧；梵行支具足（上二，表示佛灭後的佛法兴盛）；结集佛法，有关句义正不正的论定（与结集有关，与《中部》《如何经》相同）；四依的少欲知足；四安乐行（四禅）；声闻法久住；阿罗汉不为九事：这都是佛灭度後，僧伽的内部情形。

關於法义的分别、抉择，有（十五）《大缘经》；（二十二）《大念处经》。这两部经，说一切有部（Sarvāsti vādi n）是编入《中阿含经》的。法藏部（Dharmaguptaka）的《长阿含经》，也没有《大念处经》。反而，在铜鐸部（Tāmrasātīya）中，《大念处经》又编入《中部》。

总之，法义的分别，不是《长阿含》所重的。法义的类集，是（三十三）《等诵经》，（三十四）《十上经》。这是法数的类集，舍利子（Śāriputra）为大众诵出。《等诵经》，本名「等诵法波梨耶夜」，是经大众公认的结集。无论是方法——增一法，内容，都比《中阿含》进一步。有关修道次第，是〈戒蕴品〉（十三经）所共说的。与《中阿含》的诸说相对比，与《中阿含经》的（八十）《迦繘那经》相合。但關於「戒具足」，不但叙

列更多，更分为小戒、中戒、大戒；於戒，正念正知，离五盖，得四禅，具足六通中，加上更多的比况。文段繁长，应该比《中阿含》部分的集成迟一些。而这些修道次第，不是为了教导弟子，而只是列举完整的修道纲目，在不同的情形下，表彰佛法的究竟。

《长阿含》的重心，是对教外的适应与化导。对於当时的宗教界，破斥婆罗门、苦行者，种种外道，内容与《中阿含》相近，只是文段长些。

（中略）

《长阿含》不但详备的列举异见，更说明其所以然。「推理者」而外，《梵网经》更以禅定的经验，说明事出有因，只是论断的错误。破斥而又融摄他，的确是善巧极了！当时外人不满於佛陀的，主要为：佛不现神通；不记说世界的起源。佛法不流於神秘，不落於形而上学的思辨，这本为佛法的特胜。然在《波梨经》中，解说为佛现神通而不肯信；佛法将进入以神通取胜的新境界了！佛陀胜过婆罗门与外道，为婆罗门与外道所归信。一方面，更举诸天、魔、梵，以表彰佛陀的超越，而归结於诸天、魔、梵，对於佛（及佛弟子）的崇敬与护持；佛法不只是人类的佛法了。这就是（十八）《闍尼沙经》，（十九）《大典尊经》，（二十）《大会经》，（二十一）《帝释所问经》，（三十二）《阿吒曩胝经》，及（十一）《坚固经》的主要意义。《长阿含》到处表示了佛陀的超过一切，（十四）《大本经》广明七佛；（三十）《三十二相经》广明佛的相好，都只为了引起对佛的敬信。而（十六）《大般涅槃经》，从最後游化的事迹中，使人间大圣的释尊，充分表达了超越的，不可思议的特性，如：

- |                               |                          |           |
|-------------------------------|--------------------------|-----------|
| 1. 预言巴吒厘子城 (Pāṭali putra) 的兴盛 | 2. 神力渡过恒河                |           |
| (Gangā)                       | 3. 自称善修四神足，能住一劫或过一劫      | 4. 正念舍寿   |
| 5. 普入八众                       | 6. 脚俱多河 (Krakusṭha) 浊水成清 | 7. 临终容光焕发 |
| 8. 双林周围十二由旬，大力诸天遍满            | 9. 最後化度须跋陀罗 (Subhadra)   |           |
| 10. 梵天、帝释来说偈赞佛                |                          |           |

在上列十则中，如来的正念舍寿，表示佛寿的不止於八十，引发佛寿无量的仰信。而「普入八众」，到什麼众会中现什麼相，说什麼话，谁也不知道他是谁；这是「随机应现」的说明（存有某些天神、外道，实是如来化现的意义）。综合起来说：《长阿含》破斥当时的婆罗门与外道，摄化了诸天、魔、梵，在一般的宗教要求中，给以佛化的思想与行为的化导。这一切，都表达了佛陀的超越性，不可思议性，以确立佛是真正的「等正觉者」，「一切知见者」的信仰。

《长阿含》与《中阿含》，是各有特色的：《中阿含》重於僧伽，《长阿含》重於社会。《中阿含》是法义的阐明，《长阿含》是宗教的适应。

《中阿含》是「修多罗」胜义的延续，《长阿含》是「八众相应」——「只夜」随顺世俗的发扬。在《中阿含》——法义分别的确定过程中，部分佛弟子，更有条理的综合当时的宗教思想，承受佛教界所完成的修道次第，而结集传出的，是《长阿含》。所以，《中阿含》与《长阿含》，可说同一时代集成的；而《长阿含》多少要迟一些。《中阿含》代表那个时代的前期，《长阿含》是中後。

（《原始佛教圣典之集成》，页742-743、745-747）

**印顺(2)** 《长阿含经》（《长部》）是破斥外道的，但重在适应印度的神教要求，而表彰佛的超越、崇高、伟大。佛弟子信佛敬佛尊崇佛，是当然的。在《中部》中，或说如来是等正觉者（法是善说，僧伽是正行者），是从知见清净，离贪寂静中理解出来。或见如来四众弟子的梵行成满，而表示对三宝的尊敬。波斯匿王（Prasenajit）见众弟子的终身修行梵行；比丘们和合无诤，身心喜悦健康；肃静的听法，没有弟子而敢驳难世尊的；即使还俗，也只有责怪自己；尊敬如来，胜过了對於国王的尊敬。从弟子们的言行中，理解到佛是真正的等正觉者：这是赞佛的最佳范例！或有见佛的相好具足，而对佛表示敬意。这一类的赞叹，是依佛法的特质而赞叹的。但在《长阿含经》中，赞佛的方式，是适应世俗的。如佛的弟子善宿（Sunakṣatra），认为佛没有现神通，没有说明世界的起源，不能满足他的宗教要求。在一向流行神教的印度，因此而不能信佛，应该是有这种人的。佛法的特色，就是不用神通神变，记心神变（知人心中的想念），而以「教诫神变」化众生，这正是佛的伟大！但世俗的神教信仰者，不能接受，於是佛法有了新的方便来适应他们。（中略）

《长部》是以婆罗门（沙门）——印度宗教为对象，佛法透过天神的信仰而表示出来。印度传统的宗教，重行仪是祭祀的，重理智是解脱的宗教。婆罗门的牺牲祭，佛法从来就不表赞同。在《长部》中，从祭祀的神教，而引导到人生道德的宗教。如（三十一）《教授尸伽罗越经》中，善生（Singālaka）善行父祖传来的礼拜六方。佛教他，离十四种罪恶，然後礼拜六方，六方是：东方父母，南方师长，西方妻子，北方朋友，下方佣仆，上方婆罗门、沙门（宗教师）。人与父母、师长等，各有相互应尽的义务（中国称为「敦伦尽分」）；尽人伦应尽的义务（也可说责任），才能得生天的果报。

又（五）《究罗檀头经》，对重视祭祀的婆罗门，教他不要杀伤牛羊，也不可为了祭祀而加重仆役的劳作，只要用酥、油等来祭祀。这样，「少烦杂，少伤害，比之牺牲祭，功德更多」。还有比这更好的祭祀，那是时常供养祖先，供养僧众，三归、五戒。不否定神教的名目，却改变他的内容，佛是温和的革新者。重智的宗教，引出世间起源，死後情形，涅槃等问题。条理而列举异见，批评或加以融摄，引上佛法的真解脱道。著重於适应印度的神教，所以《长部》与天神的关系，非常密切。（中略）

《长部》所有的独到内容，可以略举四点。

（一）佛法的出家众，是禁欲的；在家人受了八关斋戒，也要离淫欲，不许歌舞与观看歌舞。佛对遮罗周罗那罗（Talapuṭa Naṭa）聚落主说：「歌舞戏笑作种种伎」，能引起人的贪嗔痴缚，不是生天的善业。原始佛教是「非乐」（与墨子的意境相近）的，推重朴质无华的生活。但《长部》（十六）《大般涅槃经》中，末罗（Malla）族人以「舞踊、歌谣、奏乐……」等，供养释尊的遗体。《长部》（二十一）《帝释所问经》，帝释的乐神五髻，弹琉璃琴，作歌来娱乐世尊。五髻所唱的歌，是综合了男女的恋爱，三宝的敬爱；以男女间的恋爱，来比拟对三宝的敬爱。五髻曾见到犍闼婆（Gandharva）王耽迷楼（Stumburu）的女儿——跋陀（Bhadda），一见锺情，念念不忘。五髻将自己对跋陀的爱念，对三宝的敬爱，结合而作出这首歌。这样的歌曲，竟然得到了佛的赞美！严肃的，朴实无华的佛法，渐渐的引入了世俗的欢乐气氛。

（二）出家人住在阿兰若处，如知见不正确，意念不清净，修行没有方便，都会引起妄想、幻觉；或犯下重大的过失；或见神见鬼，弄到失心发狂；或身心引发种种疾病，如《治禅病秘要法》所说那样。《长部》（三十二）《阿吒曩胝经》，毗沙门天王，因为比丘们修行时，受到邪恶鬼神的娆乱，所以说阿吒曩胝（āṭānaṭiya）的护经（rakkha）。护经是列举护法的大力鬼神，如修行人诵习这部护经，就能镇伏邪恶的鬼神，而得到了平安。这是印度旧有的，他力与咒术的引入佛法。《长阿含经》是法藏部（Dharmaguptaka）的诵本；法藏部立「禁咒藏」，是重咒术的部派。《长部》的《大会经》，只是列举敬信三宝的鬼神名字，而《长阿含经》的《大会经》，就作「结咒曰」。因为诵念护法鬼神的名字，会得到善神的护持，与诵咒的作用一样。

（三）婆罗门，或译梵志，原语作Brahmaṇa，是四种姓之一。婆罗门是印度的祭师族，有晚年住到森林中，或游行各处的，又被称为沙门。

但在释尊时代，婆罗门是传统宗教的婆罗门，沙门是东方新兴的各沙门团。释尊及出家的佛弟子，也是沙门，但与外道沙门不同；也不妨称为婆罗门，但不是以种姓为标准的婆罗门。可以说，释尊（阿罗汉们）才是真正的沙门，真正的婆罗门。所以经上说「沙门」、「沙门义」，「婆罗门法」、「婆罗门义」，都是依佛而说的。《杂阿含经》《八众诵》，诸天每称佛为婆罗门，如赞佛说：「久见婆罗门，逮得般涅槃，一切怖已过，永超世恩爱。」此外，在《梵书》、《奥义书》中，人格神Brahman，是世界的创造者，人类之父，一般译为「梵天」。而作为万有实体的brahman，一般译作「梵」。其实是同一名词，只是作为宗教的神，宗教哲学的理体，有些不同而已。佛的出世说法，是否定婆罗门教的神学——《奥义书》的梵，而在适应一般信仰中，容忍梵天的存在，不过这是生死众生，请佛说法者，护持佛法的神。但在《长部》中，流露了不同的意义，如（二十七）《起世因本经》（《南传》8·103）说：

「法身与梵身，法体与梵体，此是如来名号。」

同本异译的《长阿含经》《小缘经》说：「大梵名者，即如来号。」《中阿含经》《婆罗婆堂经》说：「彼梵天者，是说如来无所著等正觉。梵是如来，冷是如来，无烦无热、不离如者是如来。」梵天就是如来，多少有点梵（神）佛的语意不明。就以《长部》的文句来说，法身与梵身，法体与梵体，都是如来的名号，这至少表示了，「法」与「梵」是同义词。梵，是《奥义书》所说的万有本体；解脱是小我的契合於梵。法，是释尊用来表示佛所证觉的内容，证悟是「知法入法」。佛教所觉证的「法」，难道就是婆罗门教所证入的「梵」吗？

「梵」与「法」，作为同义词用的，还有《长部》（一）《梵网经》末所说：此经名「梵网」、「法网」。《长阿含经》译作「梵动」、「法动」。又如「转法轮」，是佛法中特有的术语，而又可以称为「转梵轮」。「梵轮」的名称，是与「十力」、「四无所畏」有关的，表彰佛的超越与伟大。推崇佛的崇高，为什麼要称「法轮」为「梵轮」？那应该是为了适应婆罗门文化。

「法」与「梵」作为同一意义来使用，当然是为了摄化婆罗门而施设的方便。但作为同一内容，佛法与婆罗门神学的实质差别性，将会迷糊起来！还有，《长部》（二十六）《转轮圣王师子吼经》（《南传》8·73、94）说：

「自洲，自归依，勿他归依！法洲，法归依，勿他归依！」

《长部》的《大般涅槃经》也这样说。自归依的「自」，巴利语作attan，梵语作ātman，就是「我」。虽然，「自依止」可以解说为，依自己的精进修行。但在《奥义书》中，ātma——我，是与梵同体，而被作为生命实体的。自依止与法依止，不正是「我」与「法」，也可作为同义词吗？如将法身与梵身，法体与梵体，法网与梵网，法轮与梵轮，我依止与法依止，梵是如来，综合起来看，佛法与梵我合化的倾向，当时已经存在，而被集入《长阿含》中；这对佛法的理论体系，将有难以估计的不良影响！

(四) 上面说过的普入八众，说明了佛现人天种种身，暗示了种种人天中，都有佛化现的可能。在家与出家，佛与鬼神，佛与魔，都变得迷离莫辨了。总之，到了七百结集时代，部分倾向於适化婆罗门的经典，主要编入《长部》中。虽然是破斥外道的，但一般人会由於天神、护咒、歌乐，而感到「吉祥悦意」。如不能确认为「世间悉檀」——适应神教世间的方便说，那末神化的阴影，不免要在佛法中扩大起来。

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页261-262、266-270)

ysl c-p0950东山法门 中册

## 东山法门

**印顺** 「东山」，从弘忍所住的凭墓山得名。道信（619顷—651）、弘忍（652—675），同在黄梅弘化，禅门大大的兴隆起来，尤其是弘忍的时代。如《传法宝纪》说：

「既受付嘱，令望所归，裾屢凑门，日增其倍。（二）十馀年间，道俗受学者，天下十八九，自东夏禅匠传化，乃莫之过。」

弘忍在东山的名望，掩盖了双峰。净觉《注般若密多罗心经》李知非〈略序〉说：「蕲州东山道信禅师，远近咸称东山法门。」其实「东山法门」一词，起於弘忍的时代。弘忍「东山法门」，形成中国的禅学主流，在佛教界有崇高的威望。如（720顷作）《楞伽师资记》说：「则天曰：若论修道，更不过东山法门」（《大正》85.1290b）。李华（卒於大历初—766顷）撰《扬州龙兴寺经律院和尚碑》说：「天台止观是一切经义，东山法门是一切佛乘」（《全唐文》卷三二〇）。这当然由於弘忍的善巧化导，及「法门大启，根机不择」的普遍传授所致。「东山法门」也称「东山宗」，弘忍时代的禅门隆盛，引起了独树一宗，独得如来正法的信念。

(一) 法统的承传被重视了：(689作)〈唐中岳沙门释法如禅师行状〉(简称〈法如行状〉)(《金石续编》卷六)说：

「南天竺三藏法师菩提达摩，绍隆此宗。……入魏传可，可传粲，粲传信，信传忍。」

张说(708顷作)〈荆州玉泉寺大通禅师碑铭并序〉(简称〈大通禅师碑〉)(《全唐文》卷二三一)说：

「自菩提达摩天竺东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍。继明重迹，相承五光。」

达摩以来五代相承，为中原的弘忍门下所公认；那时，慧能还在岭南弘化呢！五代的法统相承，决定是东山的成说。

(二) 教外别传——不立文字的，顿入法界的，以心传心的达摩禅，也被明确的提出来，如：

〈法如行状〉：「天竺相承，本无文字。入此门者，唯意相传。……斯人不可以名部分，别有宗明矣。」

「今唯以一法，能令圣凡同入决定。……众皆屈申臂顷，便得本心。师以一印之法，密印於众意。世界不现，则是法界。此法如空中月影，出现应度者心。」(中略)

弘忍於675年去世。法如於垂拱二年(686)开法，永昌元年(689)去世。接著，神秀开法，卒於神龙二年(706)。在这七、八世纪间，弘忍门下(北方)的禅法，充分表现出：「不立文字」，「顿入」，「传心」的禅宗特色。自弘忍的普遍传授以来，「东山法门」的优越性，被佛教界发现了，东山成为当时的修道中心。门下人才济济，达摩禅——「东山法门」独拔於一切的优越性，被重视(强化)而表现出来。

「息其言语，离其经论」；「天竺相承，本无文字」：是「不立文字」。「别有宗明矣」，正是「教外别传」的自觉。「直入法界」；「屈申臂顷，便得本心」：是「顿入」(顿悟)。「意传妙道」，「唯意相传」，「传乎心地」，就是「以心传心」。这是有事实根据的，在「东山法门」的优越感中，被特别重视而揭示出来。事实是：禅法原是应机的，不随便传授的。但禅师们也有一般的开导方便(或授以初学方便)。如认为法器成熟，可以入道的，才授以深法。佛与禅师们，都是有此方便与深法的。达摩禅也不会例外，「二入四行」，「入道安心要方便」(主体部分)的开示，当时虽意在超悟，但一落文句，不免(事实所不免的)与一般的教授相近：

这是一。达摩禅「藉教悟宗」，与经教是不相违的。但「专唯念慧，不在话言。……忘言忘念，无得正观为宗」；「领宗得意者，时有悟入」。不著名相而意在超悟，原是达摩禅的特色：这是二。

弘忍的「东山法门」，继承道信的「入道安心要方便」，重视达摩禅的「领宗得意」，所以当时传禅的情形，如《传法宝纪》所说：

「及忍、如、大通之世，则法门大启，根机不择，齐速念佛名，令净心。密来自呈，当理与法。犹递为秘重，曾不昌言。傥非其人，莫窥其奥」。

当时不择根机的普遍传授，是「念佛名，令净心」，正是道信「入道安心要方便」的法门，但还是一般的。如学者而觉得有所领会，就秘密的向师长呈白自己的见地，请求印证。师长如认为他契合於正理，就进一步的「与法」。这一传授，是师资间秘密进行，而不向外人说的。这一「与法」，就表示为「不立文字」、「顿入」、「意传」，达摩禅的真意所在。「东山法门」的深法传授，被形容为：「（弘忍）祖师默辩先机，即授其道，开佛密意，顿入一乘」；「密以方便开发，顿令其心直入法界」。以这样的「意传」、「顿入」，为达摩禅的真实，是东山门下一部分学者所肯认的事实。

（《中国禅宗史》，页72-76）

**吕澂(1)** 初期禅宗经道信到弘忍，开创了东山法门，其思想又有了较大的变化。这一变化的实际如何，也是个值得研究的问题。东山法门以一行三昧为中心，以守自心为方法，这些都是道信所创的规模。但弘忍更导入《起信论》思想，而加以发展。《起信》为其时很流行的一部有关止观的书，它将一行三昧提到止观中很高的地位，又详细组织了一套为其依据的理论。弘忍将守自心的心落实到心真如门，正是采用了《起信》之说（见《宗镜录》卷九十七）。因此得弘忍再传衣钵的净觉，在所撰《楞伽师资记》的自序里，就明白提出《起信》心真如门的一番解说作为禅法的最高原则，同时神秀的五方便门也依《起信》建立其第一总彰佛体的离念法门（见宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下）。

《起信》的主要理论，大都汲取於《楞伽》，这早已为义学家所公认。弘忍、神秀诸人的思想会从《楞伽》移转到《起信》，似乎也极其自然，没有甚麽问题。不过《起信》所据的《楞伽》实际是十卷本而非四卷本。换句话说，《起信》完全用染净二心之说来组织其理论体系，根本上否定

了一心说。其先慧可那样不避艰难坚持所信定要用四卷本《楞伽》来创宗立说，不意传到弘忍、神秀，口头虽说是慧可以来的一脉相承，而思想的实质，通过《起信》已经无形中与十卷本《楞伽》合流而面目全非了。这一转折变化，在辨认弘忍、神秀思想的特点时，我想是不应该忽视的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2898-2899）

**吕澂(2)** 道信（公元580—651年）所倡导的禅法，经过他的嫡传弟子弘忍的努力宣扬，传播四方，被誉为「法妙人尊」，博得了「东山法门」的称号——道信晚年住在黄梅双峰山（破头山）的西山，以后弘忍迁到东山，由此得名。事实上，东山法门这一称号是包括这两代禅师在内。

后来弘忍的上首弟子神秀，受到武后的推崇，接他入京为帝师，不但他作为出家人不向王者礼拜，武后还礼拜他，于是名重一时。武后曾问神秀，所传的禅法是谁家宗旨？秀答：禀承蕲州东山法门。又问：依何典诰？秀答：依《文殊般若经》说「一行三昧」。武后很称赞地说，若论修道，无过于东山法门了。由这番问答可见东山法门的根本是「一行三昧」。

为甚麽以此三昧为根本呢？这是因为他们的禅法首先以「三昧」来「安心」的，即以「安心」为修道的第一著。一般楞伽师推尊求那跋陀罗为初祖（见《楞伽师资记》），不仅因为他是四卷本《楞伽》的译主，而且还因为他是第一个提出「安心」方法来的。传说他曾讲过要学佛，得先学安心。这种思想，也由达磨组织到「二入四行」之中，「二入」里的「理入」就从「安心」开始。由此可见，重视安心是他们一脉相承的了。

「一行三昧」则是依梁·曼陀罗仙所译《文殊般若经》提出的。经中说的「一行」，是一种行相，即指法界一相。因为他们把法界归之于无差别，所以成为一相。以一相为三昧的境界，即以法界为所缘，「系念法界」成了「一行三昧」。

另外，若要入此三昧，还有种种方法。经内谈到这一问题时指出，此与念佛有联系：「专心一佛，称念名字，随佛方所，念念相续，即于念中见一切佛。」最后即「忽然澄寂，更无缘念」。由此而知「离心别无有佛，若知此理，即是安心」。

大乘是讲多佛的，他们从专念一佛开始，由于佛佛相通，所以就可以由念一佛而见一切佛，这也就通向法界的范围了。法界无所不包，而念念相续则使心变得单纯、集中，最后知离心别无有佛，使心自然安定下来。

这样，不但心安，还可使心逐渐清净，得清净心。这即是佛性、法身、法性、净土、菩提、本觉等等。所以说，认识到这种心，乃是修道的第一著。

道信还说修道的方便分为五门（见所作《入道安心要方便法门》），他以此教人，也受到学人的重视而「诸方共传」。如《续高僧传》中讲到的善伏禅师，他到蕲州去见道信，信即「示以入道方便」。可见，道信的方便法门，也就是东山法门的一个基本内容。他讲的方便法门，「略而言之，凡有五种」：

（一）「知心体」。一方面知体性清净，一方面知体与佛同，由此入道。

（二）「知心用」。心用是指清净心的作用，即「用生法宝」，用与教理相契合。但是尽管有用，「起作恒寂」，心无所波动，「万法皆如」。换言之，心虽有所作用，但无高下分别的想法，一律平等，正如《金刚经》中所说的「诸法平等，无有高下」。——应知心的这种真正作用，不能与一般的心相比，由此开始，就应该做实际的功夫。

（三）「常觉不停」。这里所说的「觉」，就是前两种里的体用之知。应该经常保持这种觉悟而不停顿。由此，随时「觉心在前，觉法无相」（有相即粘著）。

（四）「常观身空寂」。对於自己的身体，要看得空寂，「内外透明，入於法界，未曾有碍」。观身体融合於法界之中，而不感到有甚麽障碍，也就是忘身於法界的意思。

（五）「守一不移，动静常住，能令学者明见佛性」。明见之「见」，是「证会」、「现观」的同义词，面对面的见到，而不需要通过甚麽中介，这是禅家的常谈。由此可以早入定门，「成就一行三昧」。

这一套思想并非道信自己的发明，他是吸收许多旧说构成的，他本人也承认这一点。例如，知心之体用，这在古时智敏法师的《禅训》中就已说及：「学道之法，必须解行相扶，先知心之根源及诸体用，见理明净，了了分明无惑，然後功业可成，此即为一解千从，一迷万惑。」这就是说，不但要行，而且要知，光行不知叫做「暗证」，故二者应结合起来。而一谈到知的问题，则其根本在於知心。这是当时极其通行的说法，十分重要。道信五种方便法门的关键也就在此。另外，他还讲到傅大士之说，傅是梁武帝时在家的善慧大师，也是禅师。他的禅法认为，别的用处不大，故「独

举守一不移」。这也成了道信五种法门的依据之一。可见，他的禅法是组织了各家的学说，并非出自个人的独创。

总之，道信的禅法非常重视实践，特别提出了「明净之心」作为根源，这与当时倡导的「他力信仰」是对立的。「他力信仰」是依靠佛力帮助来解决问题，例如，净土教等。道信则强调以心为源，应该凭藉自力去做，因而有反对他力的性质。至於说到认识论方面则认为，「心缘境时，六根空寂，六尘梦幻，如镜中物影」。能缘和所缘，主观和对象，都是空幻不实的，这还是属於般若的思想，只讲求「色心平等」，而并不强调以心为主。因为从其法性（空寂）看来，都是一样，所谓心性、法性、空寂、清净都是一回事，这与那种主观唯心论的看法有所不同。

从现有的材料去分析，应该说道信的思想是属於般若的。所以在他的著作中引用了许多有关的般若经类，如《大品》、《文殊般若》、《金刚经》等，特别是《金刚经》的「我应灭度一切众生，……而无有一众生实灭度者」一段。这是说应该灭度无量众生，却不许有能度所度之想，实际上等於无众生得到灭度，只须自然地去做，不生能所的分别心。这是《金刚经》中很重要的话。从这里，也可见道信的禅法，正在由《楞伽》逐渐地向《金刚经》、《般若》过渡。所以，再经弘忍传慧能（南传）以後，就完全以《金刚经》代替了《楞伽经》。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2755-2760）

ysl c-p0951东方师（说一切有部） 中册

### 东方师（说一切有部）

**吕澂** 东方师中最主要的代表是迦旃延尼子，是迦王前一百年的人。他著作的《发智论》，将经中所有要义用种种阿毗达磨形式加以解释，有释文义的，有分别法门的，有抉择性相的，也有破除异说的，内容充实，是各种阿毗达磨中最为详细的。全书分八蕴：杂、法、智、业、大种、根、定、见。把阿含中内容相同的，编排合并，成此八类。汉译初名《八犍度论》，後玄奘改名《发智论》。

当时印度人信仰此论的很多，迦旃延尼子的门人对论又详为注释，成为《鞞婆沙》（广说之意）。门人名字传下来的较少，汉译传说有三家，一是达悉，其说极繁；二是鞞罗尼，其说过简；三是尸陀盘尼，只有他的

分量适中，汉译名《十四卷鞞婆沙》，流行很广。迦湿弥罗一带，有部势力特别是迦旃延尼子徒众的势力，相当强大，他们为了排斥异己，想编辑一种超出众家之上的经典，於是以《发智论》为根本，引用六部论作补充，称为「六足论」，同时也采取各家之言（如西方师胁尊者等说，其中也包括对他们的批评），最後编成了《大毗婆沙论》，取得代表有部学说的地位。

關於此书的编纂，产生了种种传说，有说编书是在迦王特别支持下召集五百罗汉进行的；有说是以胁尊者发起，世友为上座编辑的；还有说文章是马鸣写的。後來传说更加扩大，说不止编辑了此书，还编辑了三藏，并说此次编辑是佛涅槃後的第三次结集（王舍城五百人结集是第一次，吠舍离七百人结集是第二次）。如果把阿育王时帝须的结集算进去，这次应是第四次了。但是北方没有提到阿育王时的第三次结集，如同南方没有提到迦王时的这次结集一样。不过应注意的是，北方是推崇迦王的，所以他们传说的第三次结集也是不可信的。总之，种种传说都是为了提高自宗地位加以编造的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1986-1987）

yslc-p0952东方（药师）净土 中册

## 东方（药师）净土

**印顺** 今说明东方净土的庄严，从二方面说：一是有情正报；二是世界依报。药师如来的净琉璃世界，自成就以来，「一向」都是「清净」的。我们的世界或起初清净，後变污秽；或最初秽染，後转清净，而东方净土则始终一如。到底怎样的清净呢？第一，「无有女人」，女人（中略）身有百恶。同时，有了男女即有夫妇，於是产生种种的不清净。东方药师净土，没有女人，一切都是大丈夫；换句话说，没有男女相，一律平等平等，无有男女差别。第二，「无恶趣」，一切恶趣都是罪业所感，而往生净土的众生，都已消除业障，善根具足。如《弥陀经》所说：「彼佛国土，无三恶道」；「其佛国土，尚无恶道之名，何况有实？」因无恶趣，所以第三，无有「苦」痛的「音声」。以下叙述净土的依报：药师如来的国土，「地」面是由天然的「琉璃」宝所成的，透明透亮；用「金绳」分「界」为「道」。「城」即城墙，「阙」即城楼，「宫」是宫殿，「阁」为小楼，

「轩」是屋上的飞檐；以及「窗」户、「罗网，皆」是「七宝」——金、银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙所「成」就的。一切「功德庄严」，与「西方极乐世界」毫无二致。如要知详细情况，可读大本《阿弥陀经》。

东方净土，不但有药师如来，还有无量无边的菩萨辅助教化。如国家——有了最高的元首外，还有辅弼治理国家的文武百官。东方净土也是如此，还「有二菩萨摩诃萨」，为其宣化的得力助手：「一名日光遍照」菩萨，「二名月光遍照」菩萨，「是彼」国土「无量无数菩萨众」中的「上首」。上首，即领导者。用譬喻说，在明净虚空中，日、月光明，为无量无边的星光的上首。二大菩萨是药师如来的继承者，是「次」後「补」登「佛处」的。

（《药师经讲记》，页84-85）

ysl c-p0954事相应教 中册

## 事相应教

**印顺** 四「阿含」的结集，有一古老的传说，如《瑜伽师地论》卷八十五（《大正》30.772c-773a）说：

「事契经者，谓四阿笈摩。……即彼一切事相应教，间厕鸠集，是故说名杂阿笈摩。」

「即彼相应教，复以馀相处中而说，是故说名中阿笈摩。即彼相应教，更以馀相广长而说，是故说名长阿笈摩。即彼相应教，更以一二三等渐增分（支）数道理而说，是故说名增一阿笈摩。」

「如是四种，师弟展转传来于今，由此道理，是故说名四阿笈摩，是名事契经。」

阿含（āgama），或译作阿笈摩，是「传来」的意思。依《瑜伽论》，师弟间传来的经法，是「事相应教」；将事相应教结集起来，就是《杂阿含经》（或译《相应阿含》）。而《中》、《长》、《增一》或《增支》——三阿含，实质还是「事相应教」，不过文段的长短、编集的方式不同。这是确认「事相应教」为法（释尊所说）的根本。

什麼是「事相应教」？《瑜伽论》说：「诸佛语言，九事所摄。」九事是：「五取蕴」、「十二处」、「十二缘起缘生」、「四食」、「四圣

谛」、「无量界」、「佛及弟子」、「菩提分法」、「八众」。《瑜伽论》〈摄事分〉与《根本说一切有部毗奈耶杂事》所说，也大致相合。依《瑜伽论》「事契经」的「摩呬理迦」（本母），知道九事中的「佛及弟子」、「八众」，还不是「事相应教」的根本，根本只是「蕴」、「处」、「缘起」、「食」、「圣谛」、「界」、「菩提分」。

在汉译《杂阿含经》中，凡二十一卷（缺了二卷，应有二十三卷）。比对「铜鐸部」（Tāmrasātīya）的《相应部》，就是「蕴相应」、「处相应」、「受相应」、「因缘相应」、「界相应」、「念住相应」、「正勤相应」、「神足相应」、「根相应」、「力相应」、「觉支相应」、「道支相应」、「入出息相应」、「预流相应」、「谛相应」——十五相应。

原始结集，是以事类相从（相应）而分类，所以名为「事相应教」。「事相应」的文体，精练简短，当时称为「修多罗」（sūtra）。一直到後代，「修多罗相应」，还是「佛语具三相」的第一相。修多罗相应教集成（审定、编次）後，为了便於忆诵，「录十经为一偈」，就是世俗偈颂而不碍佛法的「只夜」（geya）。「修多罗」与「只夜」，就是王舍城原始结集的经法。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页244-246）

ysl c-p0954拈华微笑 中册

## 拈华微笑

**印顺** 在宋代，出现了释迦付法的新传说，如（西元1188年）宋·智昭的《人天眼目》（卷五）说：「世尊登座，拈华示众，人天百万，悉皆罔措。独有金色头陀，破颜微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，分付摩诃迦叶」。（1109年撰）《禅门续灯录》，（1183）《联灯会要》，也有这一记录；但契嵩在皇 年中（1049—1053）所著《传法正宗记》（卷一），对这一付嘱，还不敢肯定。这是过去禅家所没有的传说，大抵是宋代（西元960—）以来所传出的。

这一传说出现的意义是：释迦化世，一向以声教为主，所以说：「此方真教体，清净在音闻。」达磨西来，还是以「楞伽印心」；《付法藏因缘传》，也只是付嘱护持。而禅宗接引学众的方便，马祖（弘法於西元750後）等以後，作风大有变化，如弹指磬咳，扬眉瞬目，推倒禅床，棒喝交

施……可能会引起怀疑过去传法说的可信性。那末，「拈华示众」、「破颜微笑」的心心相印而付嘱，就适合当前的禅风了。而且，禅师们轻视经论，自称「最上乘」，这一传说也是很适合的。从此，「拈华微笑」，被一般看作「禅源」，禅宗是从「拈华微笑」而来的。后来，甚至有「抹杀五家宗旨，单传释迦拈华一事，谓之直提向上」的（《五宗原》序）。这可能是不满宗派偏执，专在师资授受上起诤论的反响！

（《华雨集》（四），页162-163）

ysl c-p0956直指心传 中册

## 直指心传

**印顺** 曹溪的禅风，不只是「见性成佛」，而且是「直指」、「直示」、「顿入」、「直入」的。洪州（石头）门下，从见闻觉知、动静语默中去悟入；神会（无住）门下，从现前心念，以「无念」而悟入。这二大流，宗密统称之为「直显心性宗」。这一「直显心性」的曹溪禅，不是新起的，是东山门下所传的：教外别有宗——不立文字的，顿入法界的，以心传心的达摩禅。（中略）

有关「意传」、「不立文字」、「顿入法界」，再引〈法如行状〉（《金石续编》卷六）如下：

「师（弘忍）默辨先机，即授其道，开佛密意，顿入一乘。」

「天竺相承，本无文字。入此门者，唯意相传。」

「唯以一法，能令圣凡同入决定。……众皆屈申臂顷，便得本心。师以一印之法，密印於众意。世界不现，则是法界，如空中月影，出现应度者心。」

法如是慧能同学，死於永昌元年（689，慧能那年五十二岁）。〈行状〉说到「唯意相传」，就是以心传心。「密意」与「密印」，也就是「一法」与「一印」。这里面，有三个问题：

1. 做师长的要善识弟子的根器，做弟子的要有入道的可能。
2. 如弟子确是法器，那就授法。〈行状〉说「一法」，「开佛密意」，但「一法」与「密意」到底是什麼？据《传法宝纪》说：「密以方便开发，顿令其心直入法界」。在「密以方便开发」下，注说：

「其方便开发，皆师资密用，故无所形言。」

这是密用开发，是没有语言表示的。慧能的另一同学老安，以「密作用」开发坦然与怀让，密作用就是「目开合」，所以「密意」，「密用」，只是扬眉瞬目，转身回头，这一类身心的活动。这种动作，是暗示的，称为「意导」，「密意」。

3. 弟子受到师长「密意」的启发，机教相应，「其心顿入法界」，也就是「便得本心」。这本为师长自己的悟境，一经密用启发，弟子心中也就现起同样的悟境。〈行状〉所说「世界不现，则是法界，如空中月影，出现应度者心」，就是表示这一事实。这可说「以心传心」的，张说〈大通禅师碑〉（《全唐文》卷二三一）说：

「如来有意传妙道，力持至德，万劫而遥付法印，一念而顿授法身。」

「意传妙道」，就是「心传」。在「密意」开发，「顿入法界」的过程中，有师长的加持力（「力持至德」），好像师长将自己心中的证觉内容，投入弟子心中一样。这是语言以外的「心传」，在原始佛教中，称为「转法轮」。法是菩提，从佛（或师长）的自证心中，转入弟子心中，称为「得净法眼」。这一师资道合而直入法界，就是佛法的根本事实。

（《中国禅宗史》，页385-387）

ysl c-p0958阿含 中册

## 阿含

**印顺** 「经藏」的内容，有五部与四部的差别。名称上，有称为阿含（Āgama），称为尼迦耶（Ni kāya）的差别。尼迦耶一部，是部类，铜鐸部（Tāmra-śāṭīya）所传的巴梨语圣典，是称为尼迦耶的（也有称为阿含的），这应该是佛教界初期的称谓。然在经法的流传中，各部派大都称之为阿含，因为阿含有著更深一层的意义。阿含，古来或音译为阿鎗暮、阿笈摩。义译不一，一般以玄奘等传译为正。如《瑜伽师地论》卷八十五（《大正》30. 772c-773a）说：

「如是四种，师弟展转传来於今；由此道理，是故说名阿笈摩。」

据此，阿含是「展转传来」的意思，也可以简译为「传」。然所说的「展转传来」，不只是文句的师弟传授，而更有实质的意义。後代学者的

解说，似乎丢失了阿含的实质意义，而解说为：集种种经为四大部，而称此大部为阿含。其实，在大部集成以前，阿含一词，早已在佛教界流行，如《中部》《牧牛者大经》（《南传》9· 385）说：

「彼比丘多闻，传阿含、持法、持律、持母。」

同样的文句，在《增支部》中，也有好几处。在持法者（dhammadhara）、持律者（vinayadhara）、持母者（māti kādhara）外，又别说传阿含（Āgatāgama）。Āgama是由彼而此——「来」的意义。如四果中的「一来」（sakṛdāgāmi n）、「不来」（anāgāmi n），都是译āgāmi 为来的。阿含是「来」，是「展转传来」，有传授传承的意思。如《楞伽阿跋多罗宝经》所说：「从本已来，成事相承」；就是《入楞伽经》的「阿含」（梵本作Āgama）。在经法的展转传来中，师资授受，不仅是文句的暗诵。在经典的结集过程中，有的是短篇，异常复杂。或详或略，或具足，或少分，甚或近乎矛盾。在师资的展转传来中，也传承了经法的文义与意趣。传授这种传承的，名为「传阿含」者。「传阿含」者，早在大部集成以前，因经法的传通而得名。等到大部集成，还是由人传承传授下去，也就因此而被称为「阿含」了。

我国古译阿含为「趣」与「归」。如晋代道安，解为「秦言趣无」。僧肇〈长阿含经序〉说：「秦言法归。……譬彼巨海，百川所归，故以法归为名。」《善见律毗婆沙》卷一（《大正》24.677a）说：

「容受聚集义名阿含。如修多罗说：佛告诸比丘：我於三界中，不见一阿含，如畜生阿含，纯是众生聚集处也。」

《善见律毗婆沙》，举「畜生阿含」为例。畜生阿含，就是畜生趣（tiryagyoni gata, P. tiracchānagati yo）。趣是趣向、去处，实与道安等传说相近；是以gata（去的意思）转释阿含的。

在「阿含经」集成的研究中，有关传承事项，本是可以不必说的。但在佛教中，尤其是对於「阿含经」的集成，而形成部派的过程中，传承是有重要意义的。古人对於佛法的胜解，不是近代学者那样，专从文字与意义上去研究，而是佛法宗要，经文意义，修持方法，与异文异义的解说会通，主要从传授传承中去获得的。这是尊重古代圣贤的意见，认为唯有这样，才能理解经法的真意。虽然时间久了，传承间会有多少不同，而逐渐形成派别。但口口相传的佛法，到底这样的流传了下来。

（《原始佛教圣典之集成》，页483-485）

## 阿含经

**印顺(1)** 四阿含经，为一切部派所公认，极可能是七百结集时所完成的。那时，修多罗等九分教，都已有了，所以有集九分教为四阿含的传说。「修多罗」、「只夜」、「记说」——三部，早已集成《杂阿含》。以此原始的相应修多罗为本，再编入其他的各分教，分别编成《中》、《长》、《增一》——三部，成为四部阿含。

以《杂阿含经》——「一切事相应契经」为本的意义，如「四大广说」所说。当时，各方面提供的经法极多，有的说是「从佛」听来的；有的说是从「众僧」听来的；有的说是从「多比丘」听来的；有的说是从「一比丘」听来的。从不同传说而来的经法，要大众共同来审核，不能轻率的采用或否认。审核的方法，是「依经、依律、依法」，就是「修多罗相应，不越毗尼，不违法相」的三大原则。依《长部》，只是「与修多罗相应，与毗尼相合」。这是以原始结集的经、律为准绳，来审核判决传来的教法。「四大广说」，在上座部（Sthavira）系的「摩得勒伽」（本母）中，是附於「七百结集」以後的，可论断为七百结集时的结集方针。

「四部阿含」，代表部派未分以前的原始佛教，但现存的「四部阿含」，都已染上了部派佛教的色彩。在部派分化形成时，或是风格相同，思想相近，或是同一地区，内部都有教法传出，经一部分僧伽所共同审定，而编入《阿含经》中。如汉译的《杂阿含经》、《中阿含经》，是说一切有部（*Sarvāsti vādin*）的诵本。说一切有部的特殊教义，都可以从这二部中发见。而赤铜牒部所传的，与之相当的《相应部》、《中部》，就缺少符合说一切有部义的契经（当然，赤铜牒部也有增多的）。这说明了部派的分立，也就是四阿含诵本内容的增损。虽然，说有了增损，但这是展转传来，代表多数人的意见，而不是凭个人臆造的。十八部派的分化完成，约在西元前一百年前後。

部派分立了，经典还是不断的流传出来。如「本生」、「譬喻」（*apadāna*）、「因缘」（*nidāna*）、「论议」（*upadeśa*），虽在七百结集以前就有了，但以後还不断的传出，所以有的部派，将九分教扩大组合为十二分教——加上「譬喻」、「因缘」、「论议」。

「一切事相应教」，是四部阿含的根本。分别的编集为四部，这四部有什么不同的意趣？觉音（Buddhaghosa）著有「四部」的注释，从注释的书名，可以发见「四部阿含」的特色。四部注释是：

《长部注》：sumāṅgalavilāśinī（吉祥悦意）

《中部注》：papañca-su~danī（破斥犹豫）

《增支部注》：manoratha-pūrāṇī（满足希求）

《相应部注》：sāratthapakāśinī（显扬真义）

龙树（Nāgārjuna）有「四悉檀」说，如《大智度论》卷一（《大正》25. 59b）说：

「有四种悉檀：一者，世界悉檀；二者，各各为人悉檀；三者，对治悉檀；四者，第一义悉檀。四悉檀中，总摄一切十二部经，八万四千法藏，皆是实，无相违背。」

「悉檀」，梵语siddhānta，译义为成就、宗、理。四种悉檀，是四种宗旨，四种理趣。四悉檀可以「总摄一切十二部经（有的部派，作九分教），八万四千法藏」。龙树以四悉檀判摄一切佛法，到底根据什麼？说破了，这是依於「四阿含」的四大宗趣。以四悉檀与觉音的四论相对比，就可以明白出来。如：

（一）「吉祥悦意」，是《长阿含》，「世界悉檀」。《长阿含》中的《闍尼沙经》、《大典尊经》、《大会经》、《帝释所问经》、《阿吒曩胝经》等，是通俗的适应天神（印度神教）信仰的佛法。思想上，《长阿含》破斥了新兴的六师外道；而在信仰上，融摄了印度民间固有的神教。诸天大集，降伏恶魔；如《阿吒曩胝经》，就被看作有「守护」的德用。

（二）「破斥犹豫」，是《中阿含》，「对治悉檀」。《中阿含》的分别抉择法义，「净除二十一种结」等，正是对治犹疑法门。又如「淫欲不障道」、「心识常住」等邪见，明确的予以破斥，才能断邪疑而起正信。

（三）「满足希求」，是《增一（或作「增支」）阿含》，「各各为人悉檀」。适应不同的根性，使人生善植福，这是一般教化，满足一般的希求。

（四）「显扬真义」，是《杂阿含经》，「第一义悉檀」。

龙树的四悉檀，觉音的四论，完全相合，这一定有古老的传承为依据的。还有，《萨婆多毗尼毗婆沙》说：「为诸天世人随时说法，集为《增一》，是劝化人所习。为利根众生说诸深义，名《中阿含》，是学问者所习。说种种禅法，是《杂阿含》，是坐禅人所习。破诸外道，是《长阿含》。」

这一「四阿含」的分别，与觉音、龙树所说，大体相合，这是说一切有部的传说。说一切有部重视《中阿含经》的分别法义，所以说是学者所习的深义。坐禅人深观法相，更亲切的体现深法（佛世，著重於此），所以说《杂阿含》是坐禅人所习；与显了第一义的意趣，也并无不合。

从此三说去观察，「四部阿含」的宗趣，是明白可见的。「四部阿含」的根本，是《杂阿含经》，依此四大宗趣去观察时，应该是：「相应修多罗」是「显了真义」；「八众」（诸天记说・只夜）是「吉祥悦意」；「弟子所说」是「破斥犹豫」；「如来所说」是「满足希求」。佛法的四大宗趣，成立非常早；四部阿含就是依此而分别集成的。对此四大宗趣，如能明确了解，权实分明，那末「佛法皆是实，不相违背」。否则，以方便为真实，颠倒曲解，就难免要迷失佛法宗本了！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页248-251）

**印顺(2)** 经上来的比对研究，「四阿含」（「四部」）的成立，可得到几点明确的认识。

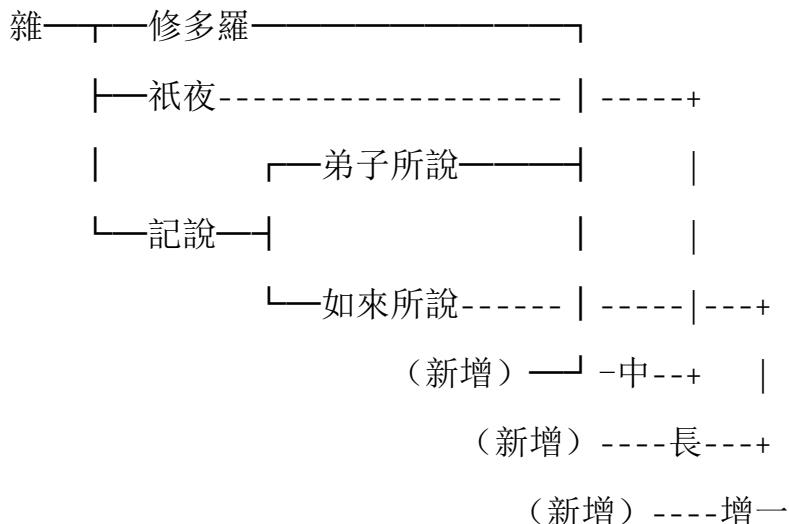
1. 佛法的结集，起初是「修多罗」，次为「只夜」、「记说」——「弟子所说」、「如来所说」。这三部分，为组成《杂阿含》（起初应泛称「相应教」）的组成部分。「弟子所说」与「如来所说」，是附编於「蕴」、「处」、「因缘」、「菩提分法」——四类以下的。这是第一结集阶段。在《杂阿含》三部分的集成过程中，集成以後，都可能因经文的传出而编入，文句也逐渐长起来了。

佛教界禀承佛法的宗本——「修多罗」，经「弟子所说」的学风，而展开法义的分别、抉择、阐发、论定，形成了好多经典。结集者结集起来，就是《中阿含》；这是以僧伽、比丘为重的，对内的。将分别抉择的成果，对外道、婆罗门，而表扬佛是正等觉者，法是善说者，适应天、魔、梵——世俗的宗教意识，与「只夜」精神相呼应的，集为《长阿含》。

《杂》、《中》、《长》，依文句的长短而得名。以（弟子所说）「如来所说」为主，以增一法而进行类集，《如是语》与《本事经》的形成，成为「九分教」之一，还在《中》、《长》——二部成立以前。但为了便於诵持，著重於一般信众的教化，废去「传说」及「重颂」的形式，而进行扩大的《增一阿含》的编集，应该比《长阿含》更迟一些。

以《杂阿含》为本而次第形成四部阿含，《瑜伽师地论》的传说，不失为正确的说明！近代的研究者，过分重视巴利文（Pāli）；依巴利文圣

典，不能发见四部阿含集成的真相。即使以《杂阿含》的原形为最古，而不能理解为三部分（「修多罗」、「只夜」、「记说」）的合成；不知三部分的特性，与三部阿含形成的关系，也就不能理解依《杂阿含》而次第形成四部的过程。次第成立与三部分的关系，试列表如下：



2. 汉译四阿含与巴利四部，比对起来，发见一项重要的差别，这是与文字无关的。汉译，特别是说一切有部 (*Sarvāsti vādi n*)，是立新而不废古的。这如《杂阿含经》的一部分，编入《中阿含》与《增一阿含》；《中阿含经》的一部分，编入《长阿含》与《增一阿含》。虽编入新的部类，而仍保持旧有的部分。所以汉译的圣典，比对巴利文典，觉得重复的极多。巴利的四部，是经过铜牒部严密编纂的。经文的数目太多，四部间不可能没有重复；但多数是编入《中部》、《长部》与《增支部》的，在《相应部》与《中部》中，不再保留，所以重复的较少。这是汉巴圣典（说一切有部与铜牒部等）再编定时，彼此方法的根本不同。如没有汉译的，说一切有部的《杂阿含经》、《中阿含经》，没有说一切有部的传说，对于四部阿含的次第形成，是不可能明了的。由於立新而不废旧，所以尽管有增附的新成分，而在四部阿含成立的研究上，不失为第一流的资料！

3. 「四阿含」与「九分教」，都是次第形成的。先有《杂阿含》（就是「修多罗」等三分的总和），而後《中》、《长》、《增一》成立，总为「四部阿含」。先有「修多罗」、「只夜」、「记说」三分，而後有其馀的各分，总为「九分教」。「四阿含」与「九分教」，是平行而同时开展成立的。如概括的说，先有「四阿含」，或先有「九分教」，都是与事实不合的。虽然「九分教」的全体成立，比「四部阿含」的全部完成要早

些，但这决非如一般所设想的，先有「九分教」，然後依之组成「四部阿含」的意思。（中略）

「四部阿含」，是以「相应教」为本的；相应也称为「杂」。依相应教而次第集成的，是《中阿含》与《长阿含》；「相应教」也就对《中》、《长》而称为《杂阿含》。这一集成的情形，与律部的从「摩得勒伽」而类集为「犍度」，非常一致。起初，「摩得勒伽」总称为「杂诵」（颂）：从此类集而成的，说一切有部名为「七法」、「八法」，铜碟部(*Tāmraśāṭīya*)名为「大品」、「小品」（与「长」、「中」相同）。「杂诵」的部份，名为「杂事」。至於契经的，依增一法而集成「增一阿含」，也与律部的别立「增一部」一样。（四部）经典的集成在前，律的次第集成，几乎都是随从集经者的方式。这点，我在《印度之佛教》第四章·第四节〈法毗奈耶之初型〉中早就指出了：

「演相应教为四含，与律典之更张，颇见一致。律则以杂跋渠为本……集为诸犍度，别之为七法、八法，或大品、小品，而仍名其遗馀者为杂事。法则以相应教为本……演为长含、中含，而名其本教为杂含。阿含之有增一，亦犹毗奈耶之有增一也。」

（《原始佛教圣典之集成》，页788-792）

**印顺(3)** 四阿含经，一向以为是同时集成的，但在近代研究中，虽意见不完全一致，而同认为成立是有先後的。關於四阿含经集成的先後，《瑜伽论》〈摄事分〉中，意外的保存了古代的结集传说，启示了一项重要的意义，那就是四阿含是以《杂阿含经》为根本的，如《论》〈摄事分〉卷八十五（《大正》30.772c）说：

「杂阿笈摩者，谓於是中，世尊观待彼彼所化，宣说如来及诸弟子所说相应，蕴、界、处相应，缘起、食、谛相应，念住、正断、神足、根、力、觉支、道支、入出息念、学、证净等相应；又依八众说众相应。……即彼一切事相应教，间厕鸠集，是故说名杂阿笈摩。」

「即彼相应教，复以馀相处中而说，是故说名中阿笈摩。即彼相应教，更以馀相广长而说，是故说名长阿笈摩。即彼相应教，更以一二三等渐增分数道理而说，是故说名增一阿笈摩。」

佛法只是「一切事相应教」，随机散说，依相应部类而集成的，是《杂阿含经》。然後依不同意趣，更为不同的组织，成为《长》、《中》、《增一》（约「分数」说，名为《增支》）——三部。

(《杂阿含经论会编》(上), 页7)

**吕澂** 「阿含」是北方所传原始佛教经典汇编的名称，其意义为依著师承的展转所传。一般佛教文献里都将它看成声闻乘三藏中的经藏。它区分为四大部，称为「四阿含」，即《长阿含》、《中阿含》、《杂阿含》和《增一阿含》。唐·玄奘译本《难提蜜多罗所说法住记》参照南方上座部所传「五尼柯耶」的分法，也说有第五《杂类阿含》，不过通常以此类经典为杂藏，列在经律论三藏之外。据各种广律的记载，释迦佛涅槃之后，其弟子辈就结集了「四阿含」，但实际阿含编成的时期是比较在后的。

四阿含的分别编纂，主要依据於所收经典篇幅的长短以及形式上和法数的关系，同时也照应到各经所说的义理及其适用的范围（参照《撰集三藏及杂藏传》和《萨婆多毗尼毗婆沙》）。

《长阿含》各经的篇幅最长，所说事实多涉及长远的时间（如过去七佛以及世界成坏劫数等），又有重点地简别外道异说以显示佛教的优越，故为宣教者所传习。

《中阿含》各经的篇幅酌中，且常有成对的同类经典，所说义理合乎中道，又著重於深入四谛，辨析空理，破除痴惑，所以为学者所传习。

《杂阿含》各经的篇幅短小，近於细碎，记诵较难（因此译者翻译经题为「杂」），所说由能、所、所为，三方面区别事类，各经即依其性质随类编次（因此译家也翻译经题为「相应」），此一阿含的重点在说各种善法，故为修禅者所传习。

《增一阿含》各经大都和法数有关，从一到十或十一顺序编次，所说多为施、戒、生灭、涅槃，渐次趋入的道理，其侧重之处在於随世人的根机，由各方面而说一法，并收有种种因缘故事，所以为劝化者所传习。

这样四阿含的应用各有所宜，因而佛教中有些部派随著实际活动的范围，常常偏重某一种阿含，如大众部之重视《增一阿含》（见《分别功德论》卷一），根本有部之重视《杂阿含》（见《瑜伽师地论》卷八十五，《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷三十九）等。

声闻乘佛教的重要部派各有自部所传的四阿含（南方上座部所传称「尼柯耶」），其内容经典及其排列次序，各部传本都不尽同。这到第七世纪时，还存在上座部、大众部、正量部、化地部、饮光部、法藏部、有部的七种异本（见《大慈恩寺三藏法师传》卷六），不过各种整部的梵本

阿含现已无存，零本断片在中亚地带发现的亦只十馀种，所以要明了四阿含的内容结构，只有从中国的译本上见其一斑。

四阿含的中国译本，是从东晋末年到南北朝初期短短的五十年中间陆续译出的。《中阿含》和《增一阿含》译出最早。《中阿含经》系於姚秦·建元二十年（公元384）由昙摩难提译成，共五十九卷，现在全部已佚，只存一些零本。此译文句未能尽惬原意，所以后来东晋·隆安二年（398）更由僧伽提婆改译，六十卷，现存。此本新译专名随后仍有些改为旧译，笔受者道慈特将新旧译名并录为一卷，附在目录之后以待审定，这一卷现已不存。

《增一阿含经》於建元二十一年（385）也由昙摩难提译成，共四十一卷，现存（但改成五十一卷）。其后半十五卷每品或每大段末尾原有的摄颂未译，经道安与法和加以补订。但全经译文亦未尽善，后来僧伽提婆也曾略加修改。

《长阿含经》在其次译出，乃於姚秦·弘始十五年（413）由佛陀耶舍与竺佛念译成，共二十二卷，现存。

《杂阿含经》译出最后，时在刘宋·元嘉中（435—453），由求那跋陀罗译成，共五十卷。这一译本后来传写时似乎未得好好的整理，因而现存的本子卷次不顺，并失去两卷，误以求那跋陀罗所译《无忧王经》编入（以上参照《出三藏记集》卷二、卷九）。

除去这些整部的译本而外，现存各种阿含的部分翻译，还有三国时代（220—265）失译的《杂阿含经》，一卷，收二十七经。又三秦时代（351—431）失译的《别译杂阿含经》，二十卷，收三百六十四经。又安世高译《杂经四十四篇》，一卷。此为《增一阿含》的一部分，收四十四经，但现行本和《七处三观经》，《积骨经》夹杂在一起，改题为《七处三观经》。至於四阿含中各经单本，从後汉到北宋，历代都有翻译，现存的还有一百三十馀种。

这些大部译本的部派所属，从来有好些不同的说法。现在从各本的内容看，大体可以说：

「《长阿含经》的译者先诵出《四分律》，属於法藏部，既而又诵出本经，虽其中各经次序和《四分律》所说不同，但经文中表现了對於供养佛塔的重视以及阿罗汉身无漏的思想，都合乎法藏部的主张，故不妨看作

和法藏部相近的部派传本（参照宇井伯寿《原始佛教资料论》，《印度哲学研究》第二卷第一三四～一三五页）。

其次，《中阿含经》的结构和西藏文译本静天所著《俱舍论疏要用论》引用的有部《中阿含》极其相似，故为有部的传本（参照樱部建《印度学佛教学论丛》）。

再次，《杂阿含经》的结构和《根本有部毗奈耶杂事》所说相同，其基本部分经文次第也和《瑜伽师地论》〈摄事分〉引用的有部《杂阿含经本母》所解释的吻合，故为根本有部的传本（参照拙著《杂阿含经刊定记》，《内学》第一辑）。

最後，《增一阿含经》有《序品》，又有十一法，显然非有部所传，而经中承认大乘，又有些义理近乎大众部的主张，当是大众部的传本（参照宇井伯寿前引《研究》）。

此外，《别译杂阿含经》似乎以《八众诵》为一经之首，当出於化地部或法藏部所传（参照《五分律》卷三十，《四分律》卷五十四）。《杂经四十四篇》的各经编次，和南方上座部所传《增支尼柯耶》相近，当是上座部的传本。至於单卷《杂阿含经》，内容简略，部属还不能定。」

如上所说，四部阿含的中国译本所属部派几乎各不相同，从它们见到的内容结构，只限於这几个部派的某一种阿含，一派的全貌尚不能得，可不用说。（中略）

从中国译本所见四阿含的结构，不用说没有一种和相当的南方上座部传本尼柯耶完全相同。其中比较最为接近的，要算《长阿含》和《长尼柯耶》。《长尼柯耶》凡三分，三十四经。《长阿含》四分，只多出第四分一分。又《长阿含》所收三十经，和《长尼柯耶》相同者有二十七经，只馀三经未收入《长尼柯耶》。

其次是《杂阿含》和《杂尼柯耶》。《杂尼柯耶》凡五分，五十六篇，二百零三品，约二千八百七十经。《杂阿含经》四分十诵，区分即比较简略，而所收一千三百五十九经中和《杂尼柯耶》相同的有八百八十三经，占三分之二强。

再次是《中阿含》和《中尼柯耶》。《中尼柯耶》凡三分，十五品，一百五十二经。《中阿含》四分十八品，区分较多，而所收二百二十二经中和《中尼柯耶》相同的仅九十六经，不足一半。

差别最大的是《增一阿含》和《增支尼柯耶》。《增支尼柯耶》凡十一法，一百一十一品，约二千三百经。《增一阿含》虽然也同是十一法，但区分五十二品，则极简略，又所收四百七十二经中和《增支尼柯耶》相同的一百三十五经，不足三分之一。

以上所说各「阿含」和各「尼柯耶」相同之经，其内容和排列顺序仍有一些出入，可不待言（参照赤沼智善《汉巴四部四阿含互照录》）。（中略）

印度旧有的四阿含注书，都已无存。现只从中国译本中见到注释《增一阿含》的一种，即後汉末（147—220）失译的《分别功德论》，五卷。它只注解了经文从〈序品〉到〈弟子品〉的过半，并非完本。另有钞集四阿含中法相而以「三分法」编纂便於记诵的《四阿含暮钞解》一种，二卷。

此书系贤胄部世贤所抄，众军所解，苻秦时鸠摩罗佛提等译。其异译本有《三法度论》，三卷，东晋时僧伽提婆译。此外，唐代玄奘译《瑜伽师地论》卷八十五至九十八〈摄事分〉引用的《杂阿含经本母》以及同《论》卷十七，十八〈思所成地〉引用的《杂阿含经》伽陀旧解，都可看成比较完备的《杂阿含》注书。还有同《论》卷八十三、八十四〈摄异门分〉，则为解释《杂阿含经》中异门法相之作。

（《中国佛教》（三），页158-160、162-163）

ysl c-p0972阿育王 中册

## 阿育王

**印顺** 亚历山大的来侵，传入了希腊（Hellas）的文化艺术，也引起了印度人民的抗外运动。有名为旃陀罗笈多（Candragupta）的，为摩竭陀王所流放，到北印度的旁遮普（Panjab）。亚历山大回国後，就联络少數武力，起来驱逐希腊驻留西北印度的军队。後來推翻难陀王朝，创立孔雀（Maurya）王朝。王朝极盛时，除南印度以波那河（Penner）为界外，占有印度的全部；阿富汗与俾路支斯坦，也在其内，成为古印度的大统一时代。

再传到阿育王，约登位於西元前271年。阿育王与兄争位，为了巩固政权，对政敌是不免残暴的，被称为「旃陀罗阿育」。即位第九年，征服了羯陵伽（Kalinga）。由於军民死亡的惨酷事实，阿育王放弃征略，而

改取和平友好的睦邻政策。对国内，也以「法」——道德的善行来教导民众，从留传下来的磨崖「法敕」，可见他施行仁政的一斑。因此，他又被称为「法阿育」。阿育王行为的改变，与信仰佛法有关。对於一般宗教，都能予以尊重，而对佛法是深切的信仰。如：

(一) 阿育王以佛的舍利 (*sarīra*)，分送各地去建塔 (*stūpa*)，使人民有瞻礼佛舍利的机会；造塔（起初小型，一再加建而成为大塔）的风气，从此兴盛起来。

(二) 北方的传说：在优波鞠多 (*Upagupta*) 指导下，阿育王巡礼了释尊及过去佛的圣迹。南传虽没有说到，但的确是事实。育王在瞻礼处，都建有四、五丈高的大石柱，雕筑精美，并刻著阿育王於××年来此巡礼的铭记。佛诞生处的岚毗尼园 (*Lumbinī*)，转法轮处的鹿野苑 (*rśipatana-mrgadāva*)，现在还存有残柱。

(三) 南方传说：阿育王派遣知名大德，分往边远地区，弘宣佛法。印度以外，有曳那世界 (*Yonalo ka*)，是印度西北希腊人的控制地区；金地 (*Suvanñabhbūmi*)，是缅甸 (*Burma*)；楞伽岛 (*Laṅkādīpa*)，是锡兰。从此，佛教进而为国际的佛教。

(四) 阿育王曾住在僧中，这是在家弟子，受八关斋戒（一日一夜，或延长时间）而住在僧院中。他的儿子摩哂陀 (*Mahinda*)，女儿僧伽蜜多 (*Saṅghamittā*)，都出了家，後来到锡兰去弘法。

阿育王信佛，引起佛教的大发展。分化地区的民族文化，语言、风俗，都不能相同；佛法的适应教化，也就多少差异，成为部派更多分化的因素。

阿育王时代，部派已经存在，如南传说：目犍连子帝须 (*Mo-ggaliputtatissa*) 说：「佛分别说也」，可见他是上座部分出（自称上座部）的分别说部 (*Vi bhajyavādin*)。当时的摩诃提婆 (*Mahādeva*) ——大天，是分化南印度摩醯沙曼陀罗 (*Mahi saka-maṇḍala*，今 *Mai sur*) 的上座。由於大天的弘化，後来分出制多山部 (*Caitiyasaila*) 等，大天是属於大众部的。末阐提 (*Majjhantika, madhyāntika*) 分化到罽宾 (*Kaśmīra*)，犍陀罗 (*Gandhāra*)，这是北印度，就是《汉书》所说的罽宾；末阐提是属於（上座部分出的）说一切有部 (*Sarvāstivādin*) 的。阿育王时代，「佛法」已从根本二部，再分化成三大系了。《善见律毗婆沙》卷二（《大正》24. 682a）说：

「目犍连子帝须为和尚，摩诃提婆为阿闍黎，授十戒。大德末阐提为阿闍黎，与（授）具足戒。是时摩哂陀年满二十，即受具足戒。」

《善见律》，是南传律部的名称。阿育王子摩哂陀，出家受戒。从这一事实中，可以理解到的，是：孔雀王朝的首都，在华氏城(*Pāṭaliputra*)，与大众部重镇的毗舍离，只是「一水（恒河）之隔」。当时王朝的中心地带，是大众部的化区。摩诃提婆受到育王的尊重，是可以理解的。阿育王登位以前，出镇优禅尼(*Ujjayainī*)，这是上座（分别说系）部向西南发展的重要地区。阿育王在这里，娶了卑地写(*Vedi sa*)的提毗(*Devī*)，生了摩哂陀与僧伽蜜多兄妹；提毗一直住在优禅尼。

阿育王因妻儿是优禅尼人；因镇守优禅尼，得到当地力量的支持而得到王位；与这里的佛教——分别说部的关系，也许更密切些，这所以摩哂陀出家，而从目犍连子帝须为和尚吧！摩哂陀初受沙弥十戒，依律制，应从二师受戒，所以依目犍连子帝须为和尚，摩诃提婆为阿闍黎。年满二十，应该受（比丘）具足戒，要有三师——和尚与二位阿闍黎。在阿育王的心目中，说一切有部似乎没有大众部与分别说部的亲切，但同样的尊重，请末阐提为阿闍黎。从摩哂陀受戒的三师，知道部派的存在；阿育王一体尊敬，表示三部的平等和合，并共同为佛法努力的厚望！

所以阿育王时，大德们分化各方，可能分别说部多些，但大天与末阐提，决不是目犍连子帝须的统系。摩哂陀分化到楞伽岛，成为赤铜蝶部(*Tāmrasātīya*)，今称南传佛教。这一派传说「五师相承」，以目犍连子帝须为正统，其他的部派为异说，那只是宗派意识作祟！释尊的「无诤」精神，显然是淡忘了！南传阿育王时有「第三结集」，其他部派都没有说过。传说帝须当时论决正义，作《论事》；其实《论事》所破斥的部派，当时多数还没有成立呢！

（《印度佛教思想史》，页40-43）

yslc-p0974阿育王传 中册

## 阿育王传

**印顺** 《阿育王传》，西晋惠帝时（290-306）的安法钦译，凡五卷（或分七卷），十一品。异译现存二本：

(一) 刘宋·元嘉中(435-453)求那跋陀罗(Guṇabhadra)译，名《无忧王经》。《出三藏记》作一卷，缺本。其实，被误编於《杂阿含经》中，即二十三、二十五——两卷；不分品。

(二) 梁·天监中(506-518)，僧伽婆罗(Saṅghapala)译，名《阿育王经》，凡十卷，八品。

此外，有《大阿育王经》，已经佚失。现存梵文Di vyāvadāna第二十六到二十九章，与此相合。依西藏多氏《印度佛教史》说：罽世弥陀跋陀罗(Kṣemendrabhadra)所编的《付法传》，關於阿育王部分，依据七种譬喻——「阿育王譬喻」、「阿育王教化譬喻」、「阿育王龙调伏譬喻」、「法塔譬喻」、「法会譬喻」、「黄金献供譬喻」、「鸠那罗(Kuṇāla)王子譬喻」。關於付法部分，从阿难(Ānanda)到善见(Sudarśana)，都有譬喻。

比对汉译的三种译本，彼此有增减处。《阿育王传》在印度，是有不同诵本的。宋译最简：阿育王部分，没有王弟与王子因缘。付法传承部分，但略说授优波鞠多记，与法灭的故事。晋译与梁译，大体相同；但梁译缺法灭的故事，晋译又独多「阿育王现报因缘」。(中略)

比对本传的三译不同，可论断为：晋译的《阿育王传》，除〈阿育王现报因缘品〉，其他的内容与结构，都是本传的原有部分。梁译没有灭法故事，然「未来三贼国王」的传说，见於佛记优波笈多因缘。宋译没有诸师相承部分，然佛记优波掘多，即诸师相承的发端，也已存在。没有王子王弟因缘，然育王不传位王子，传位於王孙，与晋译、梁译都相合。大概的说：宋译以育王护法事业为重心，所以有所节略。

晋译的〈阿育王现报因缘品〉，是宋、梁二译所没有的。这实在是另一种「阿育王譬喻集」，安法钦译出而附编於本传的。这不但因为宋、梁二译没有，更由於内容与本传不一致，如龙王譬喻，请宾头卢譬喻。这虽非本传固有的内容，然传说也还是极早的，西元前後已存在了。

以阿育王、优波鞠多为中心而编纂的本传，成为大陆佛教公认的史实。阿育王与优波鞠多，出於佛灭百馀年，也是众所共知的传说。本传的影响，非常广大。(中略)

本传的编纂，必在西元前一世纪末年。离阿育王的时代，约二百年。本传所有的传说，是阿育王王系，优波鞠多法系；是华氏城(Pāṭaliputra)与摩偷罗的故事。但本传的编纂，应该是罽宾地方的学者所编纂的。

(《佛教史地考论》，页110-111、113、118)

ysl c-p0982阿毗达磨 中册

## 阿毗达磨

**印顺(1)** 阿毗达磨 (abhi dharma, P. abhi dhamma)，旧译为阿毗昙，或简称毗昙。译义为大法，无比法，对法等。在佛法的开展中，阿毗达磨成为论藏的通称。在论书中，这是数量最多，最值得重视的。

阿毗达磨论，除经部以外，上座部系都认为是佛说的；至少佛曾说过「阿毗达磨」这个名词。说一切有部的《大毗婆沙论》，为了证明阿毗达磨是佛所说，曾列举八种经文。所引的经文，都见於汉译的《杂阿含经》及《中阿含经》，但与之相当的巴利经文，却没有阿毗达磨一词。不过，南传《中部》的《牛角娑罗林大经》，《如何经》，都已明白说到了阿毗达磨。《中阿含经》的《支离弥梨经》，说到大众集坐讲堂，「论此法律」；与此相当的《增支部经》，却说是「论阿毗达磨」。所以，在《中阿含经》、《增一阿含经》集成以前，阿毗达磨已是佛教界熟悉的术语，而且已成为大众集体论究的内容了。

论到「阿毗达磨」的原始意义，应注意《增支部》中，有「阿毗达磨，阿毗毗奈耶」 (abhi dhamma, abhi vi naya) 的结合语。汉译每简译为「阿毗昙律」，律藏中也有这一用法。阿毗 (abhi) 有称赞的意义，如《善见律毗婆沙》所说。我以为，经律所说的「阿毗达磨，阿毗毗奈耶」，起初只是称叹法与律而已。这应该是阿毗达磨的原始意义吧！大众部的《摩诃僧只律》，曾一再说到：

「九部修多罗，是名阿毗昙。」（《大正》22. 340c）

「阿毗昙者，九部经。」（《大正》22. 501c）

「阿毗昙者，九部修多罗。」（《大正》22. 536b）

九部经，是修多罗……未曾有法。以九部经为阿毗昙，在上座部系，习惯於以阿毗达磨为论书的，可能会感到希奇，但如以阿毗达磨，为对於法的称叹，那也就可以理解了。佛的经法，可分类为九部；那末赞叹法而称之为阿毗昙，阿毗昙当然就是九部经了。

阿毗达磨，起初只是通泛的称赞佛的经法。在大众部方面：「诸如来语皆转法轮……佛所说经皆是了义。」一切经法，是适应有情，平等利益的。所以泛称九部经为阿毗达磨，而不再深求分别。但上座部方面，如说一切有部：「八支正道是正法轮……佛所说经非皆了义。」契经有了义与不了义的分别，所以可称可赞的深法——阿毗达磨，当然要从一切经中，分别抉出一类究竟的深法，而称之为阿毗达磨。如《大毗婆沙论》所引的八经，虽或者有过文字上的润饰，但至少足以说明：在佛法开展中，上座部系认为：有一部分契经，是可尊可赞的最究竟法——阿毗达磨。

据《大毗婆沙论》的解说：经中所说阿毗达磨的内容，是「无漏慧」、「空无我及如实觉」、「灭尽（定）退及如实觉」、「缘起及如实觉」、「寂灭及如实觉」、「诸见趣及如实觉」、「一切法性及如实觉」。据《中部》《如何经》说：佛弟子共同论究的阿毗达磨，是如来自证而为众宣说的圣道：「四念处，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八圣道分」——三十七道品。

所以，阿毗达磨以圣道的实践为主（说一切有部，以圣道为正法轮，是确有深见的），而「无漏慧」、「如实觉」，在道的实践中，是贯彻始终的。如《杂阿含经》说：「一切皆为慧根所摄受。……慧为其首，以摄持故。」八正道以正见为初，也是同一意义。在道的实践——以慧为主的修证中，就是「如实觉」缘性、寂灭、空无我、一切法性等。所以《大毗婆沙论》卷一（《大正》27.3b）总结的说：

「阿毗达磨胜义自性，唯无漏慧。」（中略）

从论师所作的种种解释，而归纳他的主要意义，不外乎两点：

（一）明了分别义：如声论者说「毗谓抉择」，抉择有明辨分别的意义。如毗婆沙师与世友说的抉择、觉了，胁尊者说的决断，化地部说的照法，妙音（Ghoṣa）约观行的分别说，大德（Bhadanta）约文句的分别说，及毗婆沙师的数数分别，都是。

（二）觌面相呈义：毗婆沙师说的现观，世友说的现观与现证，都是。这就是玄奘所译的「对法」。毗婆沙师说的显发，佛护（Buddharakṣa）说的现前，也与此相近。「阿毗」是现，是直接的（古译为无间），当前的，显现的。

综合这二项意义，阿毗达磨是直观的，现证的，是彻证甚深法（缘起、法性、寂灭等）的无漏慧。这是最可称叹的，超胜的，甚深广大的，无比

的，究竟彻证的。阿毗达磨，就是这样的（胜义）阿毗达磨。但在阿毗达磨的修证中，依於分别观察，所以抉择，觉了，分别，通於有漏的观察慧。依此而分别解说，就引申为：毗婆沙师说的所说不违法性，伏法：世友说的抉择经法，数数分别法；大德的名句分别法了。

阿毗达磨，本为深入法性的现观——佛法的最深处。修证的方法次第等传承下来，成为名句的分别安立（论书）。学者依著去分别了解，经闻、思、修而进入於现证。从证出教，又由教而趣证，该括了阿毗达磨的一切。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页33-35、38）

## 印顺(2)

（一）阿毗达磨论，渊源於舍利弗（Śāriputra）学系。在《中阿含经》集成以前，就以「论阿毗达磨论」为中心，展开毗陀罗论的法义问答，分别解说与纂集的工作。三十七道品——圣道为中心的阿毗达磨论，逐渐开展，论题扩充到蕴、界、处、谛、根等。「四阿含经」集成时，依经（题）作释的「经分别」（最初的，就是摩咀理迦），应该已经有了。

（二）「四阿含经」集成，为了明确理解佛说，阿毗达磨学风，大为开展。一方面，以一法门为主题，如「智」、「业」、「烦恼」等，依经说而广为搜集与整编。一方面，继承分别的学风，从不同观察而来的「类」分别，综集为「界」，也就是称为论母或论门的。类分别的集成，应有从简略到详备，又化繁广为精要的过程。

（三）论门（论母）的集成，对传来的阿毗达磨论——「经的分别」，有了进一步的发展。以法门（如蕴、处等）为主，而作（二、三法门）种种的分类，称为「论分别」；以论门去分别一切法门，名为「问分」，这是《分别论》的情形。《舍利弗阿毗昙论》，这才有了「问分」与「非问分」的分立。到了这，自相分别与共相分别——一法体性的分别，种种类法门的分别，明显的成立；这是阿毗达磨论者的最先观察。但由於思想的不断开展，本义反而模糊了。《舍利弗阿毗昙论》说：「了达自相、他相、共相。」自相与他相，就是自性与他性（性约体性说，相约可识说）。佛法「以相知性」，所以相与性是可以通用的，如《大智度论》说）。这是与摄自性不摄他性的「摄」法有关。然在「他相」自身，也还是「自相」，所以后来但说自相、共相，不说他相了。（中略）

（四）与类集工作同时进行，以类集工作的完成，而更迅速发展起来的，是「摄」、「相应」、「因缘」的分别。对佛说种种法门，以自性

相摄，作摄不摄的分别。以蕴、界、处论摄不摄，分别出自性不同的一切法。又以佛法中最重要的心心所法，以他性相应或不相应，作相应的分别。然後心心所法的关系，明确的了解出来。阿毗达磨论者，早就重视「因缘」，与摄、相应同时进行分别。但集成因缘的名数，大大发展，作详广分别，成为阿毗达磨论的一独立部分，时间要迟一些。阿毗达磨论者，不断的分别论究，对自相，共相，摄，相应，因缘——五大论门，分别成立一定形式的论法，那就是阿毗达磨根本论的成立。依此上座部共通的，根本的阿毗达磨，由於部派的再分化，再研究，而成立各部派的本论。大概的说，《舍利弗阿毗昙论》，多少保持了根本阿毗达磨的形态。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页86-87、89）

**呂澂(1)** 佛典三藏，阿毗达磨居其一。究其制作渊源，颇有异议。或谓出於佛说，与经律同，如旧时上座部一切有部等小乘，以及与有部相关之大乘，皆主此说。或谓非是佛说，但後人造，如小乘中後起之经量部，以及今人考证，皆主此说。二者异争，平心论之，各有未当。盖云阿毗达磨藏，内容至为繁复，有以标释研寻详解法义为阿毗达磨者，此实应名邬波第铄（後亦谓为摩呬理迦），即有佛说者在；又有以研究经文宣畅宗要为阿毗达磨者，此实应名摩呬理迦，多是佛弟子说；又有以抉择法门分别法相为阿毗达磨者，此乃纯粹阿毗达磨，唯是弟子所出。後人等视三者为一类，而概称之为阿毗达磨，如说尽出佛说，或说尽非佛说，皆无当矣。

以阿毗达磨为类名与经律二藏对称，事实晚出。阿毗达磨本意为对法，乃对教法解释之一种法门，佛在世时，弟子间盛为应用，佛亦从而奖励之，其形式则或法数分类，或诸门解析，渐成定式，但未有一类论书统名阿毗达磨也。後來小乘分派，解经各别，或重视论书为教证，势陵经律。於是论书地位特殊，有合佛说佛弟子说统为一藏者，即谓之阿毗达磨。其事殆在阿育王时代与那先比丘时代之间，当佛灭後一百馀年至五百年也。阿毗达磨藏之独立既本於小乘之分派，故其制作种类与派别极有关系。今言大略，凡有二端可见焉。

其一，小乘各派非即各有阿毗达磨也。旧传小乘分裂为十八部，其後屡有分合，如北方大众部末派与餘部合为分别论者，南方大众部末派又裂为案达罗各派，至於後來更成四大宗之对峙，如谓每派各有阿毗达磨，就现存典籍观之，太形不足，反勘事理，则各派间如大众部等，本不认佛说有不了义经，经说既详，解经之阿毗达磨无关轻重，其籍自鲜。又正量等

部晚出，即共用一种阿毗达磨，少分异解而大体无所改作。以是小乘派别虽繁，而阿毗达磨种类当寥寥可数。

其二，小乘阿毗达磨即只有数大类也。此其实际，可由《大智度论》得之。《智论》诠释繁广，大小乘最初之交涉历历皆见。论第二卷，谓解佛语之籍有四：（一）为身义毗昙，身谓《发智论》，义谓《大毗婆沙》；（二）为六分毗昙，即六足，谓《品类》等六论；（三）为《舍利弗毗昙》，传是佛时舍利弗所作；（四）为[虫毘]勒，传是佛时大迦旃延所作。此段文末又云有三类毗昙，勘宋元明三藏，皆以身义及六分为第一类，舍利弗为第二类，[虫毘]勒为第三类。但丽藏本意云，前三种为三类，第四[虫毘]勒广比诸事以类相从非阿毗昙。今考《智论》第十八卷云，入三种法门观察佛语，（一）毗勒门，（二）毗昙门，（三）空门。

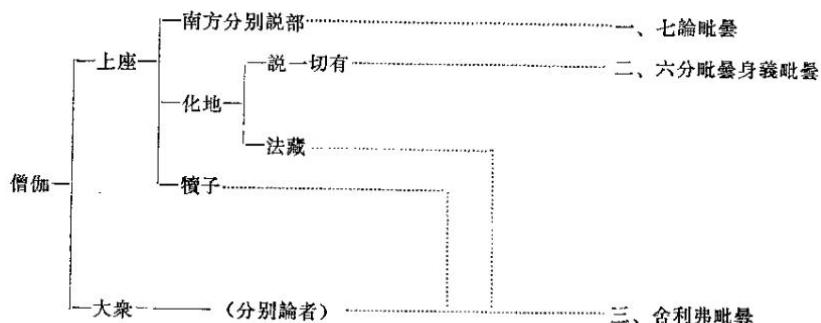
此以[虫毘]勒与毗昙并举，又说以随相等门为毗勒，解诸法义为[虫毘]昙，两者差别显然，则丽藏本之说当也。

由是龙树时代流行之小乘阿毗达磨只此三类，身义毗昙与六分，同是一切有部所宗，可无待论。此外，以《舍利弗毗昙》并举为言，极可注意。其本初传我国，译者道标序之曰：此论於先出阿毗昙，虽文言融通，而旨格各异。又道安序《八犍度论》亦云：佛以身于五法为大阿毗昙也，佛涅槃後迦旃延以十二部经浩博难究，撰其大法为一部八犍度云。乃至吉藏《三论玄义》亦说毗昙六类：一佛说，二舍利弗论，三迦旃延论，皆视《舍利弗毗昙》与有部本论地位相当者，此究为小乘何部所宗耶？《智论》卷二谓犊子道人等诵之，则宗此论者有犊子部可知，但著「等」字，即不止此一部。《宗轮论述记》中卷，旧解云正量等四部释舍利弗阿毗达磨，可知四部亦宗此论也。

又《四分律》五十四卷云，第一次结集毗昙为有难无难系相应作处五分。释律之《毗尼母经》亦云，毗昙为有问无问摄相应处所五类。此均与《舍利弗毗昙》之品目（问非问摄相应绪分）大同。《四分律》是法藏部（一说法上部）所传，则知法藏部亦宗此论也。又现存译本《舍利弗毗昙》立义，如无中有（论卷八）、心性本净（论卷二十七）、九无为（论同上）等，皆与婆沙时代分别论者之说相近，而多处说无我、五道等，皆与犊子宗义相违，故此译本非犊子所传，或即出於分别论者也。分别论者为大众部等末流合成，则此数部亦宗此论也。由此言之，除有部另有一类毗昙而外，所余各部殆皆用《舍利弗毗昙》，龙树以二类并举，岂无故欤。

但在其时，南方锡兰上座分别说部实另有一类毗昙，即《法聚》、《分别》、《界说》、《双对》、《发趣》、《人施设》、《论事》之七论。此与印度本土学说关系较疏，故龙树未言及。至与印度本土各类毗昙相较，在昔以为仅有名目相似而内容无涉，近年屡经学者考证，知其间脉络仍相贯通。举要言之，则南方七论中较古之《分别论》等，组织形式即与《舍利弗毗昙》大同，解释法相章门亦合。更以《舍利弗毗昙》与六分毗昙相较，又有一分相似，因知《舍利弗毗昙》实为南北阿毗达磨关合之枢机，必其结构最古，而後两方阿毗达磨因以改造，乃各呈异观。今细勘之，其间固有相贯者矣。

如上所说，小乘阿毗达磨至少有三大类可以断定，有部毗昙为一类，舍利弗毗昙为一类，南方七论又为一类也。所属派别源流，今以一表明之。



(《吕澂佛学论著选集》(四)，页2340-2344)

**呂澂(2)** 可以设想，以偈颂为中心，其义理一定会经过解释而继续有所发展，这种解释谓之「阿毗达磨」，意为「对法」；佛经是规范性的「法」，解释「法」的就叫「对法」。对法的形式有下列几类：

(一) 优波提舍(议论)，它单纯对佛说作解释，由简而详，逐步深入。佛本人也做过这种解释，如《长阿含》中《大缘方便经》，就是释迦对缘起理论的解释。

(二) 摩呴理迦(本母)，这是提示全文要点的解释方式。谓之「本母」，意取由简单的要点可以生发出许多道理来，如母生子一般。这类有佛本人的，也有佛弟子的。

(三) 抉择，即在各种不同说法中抉择出其中一种来，这主要是对名相采用的方式。因为许多名相意义相似，为了决定它们的含义，就分设若干门类，加以区分。一般是按数字顺序排列，从一法到十法，所以叫「十

上」法或「增一」法。十以上也有，如「十二因缘」等，不过较少。这样做，既方便宣扬，也方便记忆。

由上述情况，可见佛说的组织形式，是以偈颂为中心，附带著有了「缘起」，随之又发展为「阿毗达磨」。佛死之后，这些形式就被固定下来。传说佛灭不久，在王舍城外的七叶窟，有一次五百人的结集。这次结集各派的律中都有记载，尽管记载有出入，基本部分是相同的。参加的是佛的大弟子，主持人是迦叶，方式是会诵，即指定一人背诵佛说，大家审定后，公认是佛说的就把它固定下来。这一方式是以后几次结集一直采用的。结集的内容，传说有经、有律，甚至还有阿毗达磨。有经律是可能的，有阿毗达磨，就根本不可信。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1921-1922）

ysl c-p0989阿毗昙心论 中册

## 阿毗昙心论

**印顺(1)** 《阿毗昙心论》：吐火罗·法胜（Dharmaśreṣṭhin）所造。曾经二度译出，苻秦·鸠摩罗佛提（Kumārabuddhi）初译，译文拙劣，已经佚失了。晋·太元十六（西元391）年，僧伽提婆再译，即现存的四卷本。关于《阿毗昙心论》，先要澄清两点：

（一）道挺的〈毗婆沙（经）序〉说：「法胜迦旃延撰阿毗昙以拯颓运。」吕澂《阿毗达磨泛论》等，因此说：法胜与迦旃延尼子，所作《阿毗昙心论》与《发智论》，为东西二系的对立，以后才有《大毗婆沙论》的结集。其实，序文的「法胜」，是「前胜」的讹写；《心论》是造于《大毗婆沙论》以后的。

（二）《心论》先偈颂，后长行。读起来，偈颂的音调动听，也容易记忆，所以这一体裁，为后起的《杂心论》、《俱舍论》等所采用。慧远的〈阿毗昙心序〉说：「其为经，标偈以立本，述本以广义。」先造偈，再以长行解义，一般都这样说。

实际上，《心论》是依《甘露味论》而改编的。《心论》（大数）二五〇偈，分为十品。如〈行品〉、〈业品〉、〈智品〉、〈定品〉（〈禅定品〉、〈杂定品〉）、〈杂品〉，名称与内容，可说与《甘露味论》相合。改〈结使禅智品〉为〈使品〉，〈三十七无漏人品〉为〈贤圣品〉，

〈阴持（界）入品〉为〈界品〉；其他各品，除〈布施持戒品〉，大都编入〈契经品〉；仅〈论品〉是《心论》独有的。

《甘露味论》是长行，法胜依据这部长行，改编为前九品。依自己的立场，修正补充长行文句，再造偈颂。《心论》〈杂品〉长行中，说到：断法、知法、远法、近法、见处、二道得果、何心般涅槃：没有偈颂，与偈颂也没有意义上的关联，这是从那里来的？《甘露味论》〈杂品〉中，恰好说到了这些问题。问题琐碎，《心论》虽没有立偈，也还是编了进去。这是改编《甘露味论》为《心论》的最可信的证据！《甘露味论》与《心论》的造作时代，假定为西元200年，或稍迟一些。

从阿毗达磨法义的精要与组织来说，《心论》是比《甘露味论》更成功的！全论十品中，（一）〈界品〉，明法的「自相」与「共相」。品末说：「故说一切法，自性之所摄」，就是「摄」。（二）〈行品〉，明「相应」（不相应）与「因缘」。这二品，是阿毗达磨的根本论题。（三）〈业品〉，（四）〈使品〉，明生死杂染的因。（五）〈贤圣品〉，明修行的历程与果德。（六）〈智品〉，（七）〈定品〉，明清净解脱的因行。这七品论究法义，可说次第有序。（八）〈契经品〉，（九）〈杂品〉，（十）〈论品〉，虽还没有次第条理，但依前七品说，次第条理，已是很难得了！

心所法，《发智论》举十（大地）法；《品类论》与《大毗婆沙论》，也组成一类一类的心所法，有些是重复的。《心论》依《甘露味论》，先结二颂，然后说不善心品二十一，善心品二十，无记心品十二，悔与眠。这一心所法的整理，虽还有可讨论的，但比以前的是进了一步。《心论》的〈契经品〉，以「识、智及所使，分别此三门」作结。识所识，智所知，使（随眠）所使，是世友《品类论》义。

《心论》作者法胜，是说一切有部中，西方系的论师。他改组《甘露味论》而造《心论》，论义每与《甘露味论》不合，与毗婆沙师正义，相异的更多。《心论》采取了分别说（Vi bhaj yavādi n）系的某些论义，如称中间禅为无觉少观，与赤铜碟部（Tāmraśāṭīya）说相同；意业无教——无表（avijñapti），与可能为化地部（Mahīśāsaka）论书的《舍利弗阿毗昙论》相合；正法灭时失律仪，是法藏部（Dharmaguptaka）义。特别重要的，说无教色——无表色（avijñapti -rūpa）是假色。这虽是有部中譬喻师的旧义，但在造《心论》时，譬喻师已脱离有部，以经部（Sutrāntika）师的名义而兴盛起来。总之，法胜是有部的西方系论书，但过分的自由取舍，与东方的毗婆沙师正义，距离越来越远了！

(《印度佛教思想史》，页195-197)

**印顺(2)** 法胜的《阿毗昙心论》，在阿毗达磨的发展中，主要的贡献，是创作偈颂。「以少文摄多义」的偈颂，是为了记诵的便利。经律旧有这结颂的方法，但以偈颂来说明阿毗达磨论义，不能不说这是法胜的创作。原来法胜是与譬喻师有关的。(中略)在文体方面，《出曜经》引有马声——马鸣(*Aśvaghoṣa*)颂；又有昙摩世利二颂。昙摩世利，就是法胜梵语的音译。法胜与譬喻师一样，多用偈颂说法。理解法胜与譬喻者的共通性，那就对于阿毗达磨论义的偈颂化，会有更好的理解。

譬喻师以偈颂说法，在北方是非常盛行的。法救(*Dharmaṭrāta*)、僧伽罗叉(*Saṃgharakṣa*)、马鸣、童受(*Kumāralāta*)，所有的偈颂集，都是风行一时。法胜在说一切有部中，是倾向譬喻师的阿毗达磨论者（那时的经部譬喻师，已大大的兴盛了）。改编《阿毗昙甘露味论》，举目为颂；附有韵调的作品，更容易传布。《阿毗昙心论》的著名与成功，与此是大有关系的。(中略)

法胜(*Dharmaśreṣṭhin*)的编集《阿毗昙心论》，实为改编《甘露味论》而成；偈颂是出于创作的，长行大多数为《甘露味论》原文，略有润饰，修正与补充。(中略)

《心论》是依《甘露味论》而改编的。但心论论主——法胜(*Dharmaśreṣṭhin*)，对《甘露味论》，是不完全同意的，采取了修正的自由的立场。如上节所说，《甘露味论》是综合《发智》、《品类》、《大毗婆沙论》，取其精要而成；是重于《品类论》的，西方系的。但所说的西方系，是阿毗达磨论的西方系，还是立场严明的阿毗达磨论宗；但《心论》就有点不同了！(中略)

《阿毗昙心论》的问世，在说一切有部阿毗达磨论师中，引发了巨大而深远的影响；这就是以《心论》为本论，而给予解说，修正，补充——注释书的纷纷出现。阿毗达磨的学习，都从《心论》入门，由此纲要而再求深入。《心论》的结颂，对学习者是非常便利的。精简而有组织，就是《甘露味论》，也望尘莫及了！《心论》的风行，阿毗达磨引入了新的时代。但严格的说，《心论》并没有真正的注释。因为《心论》过于简要，而立义又倾向于非正统的异义。这在正统的阿毗达磨论师，认为《心论》的体裁、组织太好，而内容应加以修正或补充。所以，各家虽表现为《心论》的注释者，而实际是修正与补充者。如修正与补充，仍不妨称为《阿

毗昙心论》的注释，如《杂阿毗昙心论》。那末《俱舍论》等，不也可以看作《心论》的注书吗？

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页489-490、493、502、511-512）

**吕澂(1)** 佛学關於小乘部门者，从《深密经》之说，当为四谛法轮，即佛初时教法。但上座一系，对四谛之解释，先後极不一致；其能始终相贯者，唯於《心论》见之。因在小乘文献学说地位上极占重要，故所发挥四谛之义，亦得一贯之旨。此先举全论组织证之。

论本八品，即准四谛次第建立（焦镜〈杂心论序〉即有此说），上承《毗昙经》文（依九分组八品），下贯经量部义。盖经部从譬喻师说四谛，以名色为苦，业惑为集，二尽为灭，止观为道（旧毗昙师，分别论者，有部婆沙师等，各有异说），即由《心论》启发而来。论以界行二品为苦，业使二品为集，〈贤圣品〉为灭，〈定慧品〉为道（〈契经品〉乃总说），是其义也。但此中以界说名色，界乃三科之一。佛说一切法义，旧约於蕴处界三科，以对机不一，意有偏重。详於名则说蕴，五蕴之四皆属名，是为心法；详於色则说处，除意处及法处一分，均谓之色；名色并重则说界（有心界为心故）。今特提界义，非表名色之为苦欤？故谓其说四谛乃小乘始终相贯之义也。

至於四谛之义，本相联系。或从苦谛说起，此乃小乘佛学之发端，所谓佛以苦谛为师也。深知世法为苦，即苦谛。求苦谛之因，即苦集谛。求苦集灭，为苦集灭谛。趣苦灭之道，即趣灭道谛。此乃依世间法次第而说者。或从出世法立说，则先以灭谛为实法，得灭有道即真谛，修道断集；集断则苦解脱也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页687-688）

**吕澂(2)** 推原佛说的九分毗昙，现已不可得见。从它派生出来的各种毗昙，现亦零落不全，而且异义纷披，很难得其真相。幸而现存《阿毗昙心论》一书，实际具备九分毗昙的雏形，并还兼采各论的精要，它实是一种毗昙提纲之作，极可珍贵。这部论是法胜所作，从曹魏时（第三世纪）来中国的西域僧人，即十分称赞它。其後百馀年，到道安师弟才请译师翻出，经过慧远刊定成为定本，还替它做了序文（收在《出三藏记集》卷十）。那里面略叙译家的说法，以为此论「管统众经，领其宗会，故作者以心为

名；其人以《阿毗昙经》源流广大，难卒寻究，是以采其幽致，别撰斯部。」从这些话，可见法胜之作此论是要对《阿毗昙经》提要勾玄的。

不过隋唐时的学人，如吉藏等，不明《毗昙经》的原委，错认《阿毗昙心论》是《大毗婆沙论》节要之作。这大概是很不清楚原来有那样巨大篇幅的《毗昙经》，一见到广大毗昙字样，便想到《大毗婆沙论》，因而误解。如依真谛所传，《阿毗昙经》全部九分有五万四千颂，以五百颂译作一卷计算，也应有百馀卷，其分量实较旧译（梁代译）《婆沙》为多，所以序文有广大难究之说，并非无据。

现在再从《阿毗昙心论》的结构上看，也见得它的殊胜。《阿毗昙心论》结成二百五十颂，区分为十品，从第一〈界品〉到第八〈契经品〉，是根本部分，名称与真谛所传九分毗昙之说相应。只对九分没有涉及〈戒品〉，这大概是後人将这品材料归到戒律中去处理的原故（同样从《阿毗昙经》撰出的《甘露味论》即有〈戒品〉）。本来佛说经中，有法有律，界限并未分别得那样清楚。就像《增一阿含经》里，即夹杂戒经之说。从前道安对於译家不知道简别这一部分省略不译（因印度习惯，这部分不容许沙弥和白衣同看），还有过责备。可证佛经中法律俱备，而释经的毗昙也就法律俱释了。後來编纂三藏的人，替它们分别归类，關於说法的归入毗昙，说律的归入毗奈耶，这样後世论师也就略去〈戒品〉不放在毗昙内说了。

《阿毗昙心论》的主要八品是界、行（因）、业、使（同随得）、贤圣（世间）、智、定、契经（诸阴），这些和《毗昙经》九分的名目大同，只次第略异。九分中原译有定而没有智，似乎不可解；但细寻其故，乃知是翻译上的错误，已另译为名味句了。因为梵文中的「味」字为便缮那（*vyan̄j ana*），「慧」字为般罗若（*prajñā*）两个字的前一部分形状相近（就悉昙的书法而言），後一部分的声音又大同，所以会传写错误，翻译的人乃随之误译（译家对这个字也有些怀疑，所以特别加注说，这非饮食之味，味即是「字」）。由此，《阿毗昙心论》主要的八品，实际和《阿毗昙经》的八分相符。这一层久已无人领会，假使没有保存真谛的旧说，恐怕经论的源流，再也辨别不出了。

另外，从《阿毗昙心论》所谈的义理上看，实际是兼采各种毗昙的长处的。像开头〈界品〉用三科的区分来谈有为法，是用了《舍利弗毗昙》解经的特点；〈契经品〉用识、智、使三门来解释诸蕴，又采取了《品类

足论》解经的方法；这些都是选取成就，它之名为「心论」，就还不止限於一《毗昙经》的要义了。

还有《阿毗昙心论》的体裁，全篇韵文，也算是独创。慧远依著译人的赞扬，称为拟象天乐。现在此论的梵本不存，它的声韵之美，难以领略，不过就从它蜕变而成的「俱舍论颂本」而观，也可间接地知道此论颂文的优美（《俱舍论颂》即是《阿毗昙心论》、《杂心论》辗转改订而成，博得当世「聪明论」的称号）。这因为佛说九分教或十二分教中间的颂，大都和经文有关，而多重述义理为之。颂的体制很严密，音节格律不能稍乱，这比较中土的律诗为难工。如用义理来作颂，选字酌音还比较容易；至於律、论，主要运用法相名数的，造颂就觉得更难，所以十二分教中戒分、论分很少有作颂的。各种毗昙先无颂体，法胜独首创之，可见其功力之深。在曹魏·嘉平中（公元249—253年）西域僧昙柯迦罗初传戒本来中土，他就曾自述，开头学习外典，精通文辞，曾自负没有难解的文章。後在某寺见到《阿毗昙心论》，反覆不得其解，心里很为奇怪，及请寺僧解说，乃叹服佛法深广，而发心出家（见《高僧传》卷一）。因此，《阿毗昙心论》在内容上和形式上，都达到上乘地步，它之能驰誉全印度，并影响於後世的毗昙，并不是偶然的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2378-2381）

ysl c-p0991阿毗昙甘露味论 中册

## 阿毗昙甘露味论

**印顺** 《阿毗昙心论》，一般以为是这一系列论书的开始。我在《印度之佛教》，早就指出：《阿毗昙甘露味论》，实为《阿毗昙心论》的蓝本。现在就先从《甘露味论》说起。

《甘露味论》（或没有论字，或称为经），二卷，十六品，末署：「得道圣人瞿沙造」。译文简洁明白，为旧译中难得的译品。僧的〈出三藏记集〉，知道这部论的名字，却没有见到论本。《历代三宝纪》，姑且附於「魏吴录」。所以现本题「曹魏代失译人名」，其实是没有文记可证明的。如从使用的译语来说，可能为苻秦时代的译品。

《发智》与《大毗婆沙论》的精思密察，使说一切有部的阿毗达磨，成为说一切有部的正宗；在部派的论义中，放射了万丈光芒！可是，也就

为说一切有部，带来了困扰。过分繁琐而不易把握精要；过分杂乱而没有统贯与次第；偏於分别，失去了佛法的引导实践精神。所以，精严的论义，虽然造成了少数大论师的崇高威望，而对一般初学者来说，真是可望而不可及，实在难学！《甘露味论》的撰述，可说就是从精要、组织、实践的方针，而予以补救，成为阿毗达磨的入门书。

《甘露味论》十六品，品名与次第，虽还有不少可商榷的，还不能完全弥补阿毗达磨的缺点，但大体来说，极为成功，不但开展了组织的，精要的新趋向，而且出发於实践的立场，为一说理与劝行的综合作品。可惜后来者，不能继承这一精神，使他得到更高的发展。全论的组织次第，应这样去理解。（中略）

《甘露味论》博采《发智论》、《大毗婆沙论》、《品类论》，及各家的论义，但是重视《品类论》的，倾向於犍驮罗（Gan-dhāra）西方系的。如〈智品〉以《品类论》的十智为章，在论门分别中，摄取了《发智论》「智蕴」、「修智纳息」等论义。如〈业品〉，先明《品类论》的三业、四业，然後以身口意——三业，广论表无表业，就是《发智论》「业蕴」的「害生纳息」、「表无表纳息」的要义。随顺《品类论》说为章，可见本论的立场所在了。（中略）

《甘露味论》的作者，当然是阿毗达磨西方系的大论师了。论末（《大正》28. 980b）说：「得道圣人名瞿沙造」。

瞿沙（Ghoṣa），是妙音的梵语。《大毗婆沙论》所称引的妙音，为四大论师之一。从思想来说，与本论并不一致。从时代来说，妙音生於《大毗婆沙论》以前。所以造作《甘露味论》的瞿沙，与《大毗婆沙论》的妙音，决非同一人。《萨婆多部记》所列，旧记：瞿沙菩萨第十四，富楼那罗汉第十五，瞿沙罗汉第二十。齐公寺所传：瞿沙菩萨第十，富楼那罗汉第十一，巨沙第十五。可见富楼那以前，有瞿沙菩萨，而其後又有瞿沙或巨沙罗汉。本论为瞿沙所造，那必是瞿沙（或作巨沙）罗汉无疑了。造论的时代，离《大毗婆沙论》的编集完成，应距离不远。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页475-476、484-486）

ysl c-p0995阿提沙 中册

## 阿提沙

**呂澂** 阿提沙著书译存藏土者不下三十种。其间有专说观者，如《入二谛论》等；又有专说行者，如《摄菩萨行灯论》等。至於兼说观行圆备无馀，则推《菩提道灯论》一书。是书之作乃在入藏之後，因弟子菩提光之请而成。全文凡七十颂，复有自释极其奥蕴；於是当时印度盛传之学遂全移植於藏中矣。

撮《灯论》要义而谈，最初判别众生根基，以为士夫之趋善者凡有三辈：有以方便於流转乐中希求自利者，是为下士。又有厌弃流转遣离罪业，而仍局於自利者，是为中士。若其因尽自苦而誓愿遍断一切有情之苦者，是为上士。唯此上士为菩萨性，堪任大乘，自餘则凡小而已（上见《灯论》第二至第五颂，又《释论》二六五页以下）。

其次分别大乘学行之正轨，显般若乘为其因，密无上乘为其果，而一贯以发菩提心。其间阶次，则显密共行，三归，三学；由戒得定，由定发生通慧，得以利他，而後双运智慧与方便以积集二类资粮。次复益以密乘不共修行，疾速圆满，逮得正觉，是为究竟。

此中所谓三归者，盖入解脱城之门，而发菩提心之所依也。於三宝所供养财物，又依《普贤行愿》所说，乃至登菩提座皆以不退转心七行供养，决然三度归命三宝，成其归依（上见《灯论》第七至第九颂，又《释论》二六五页以下）。由此为本，於诸有情发起大悲，审察流转诸趣苦因苦果求其解脱，而发无倒菩提之心（上见《灯论》第十至第十二颂，又《释论》二八二页以下）。发心体相方便，往昔诸师多有异论，今从龙树无著二家所言，以一发心贯彻始终，或判因果道三者，或判愿入二者，要之一切精进广学不外增长充满此心而已（上见《灯论》第十九二十颂，又《释论》二八四页以下）。

三增上学先之以戒，声闻七众与菩萨律仪并行，唯常具七众别解脱戒者乃获受菩萨律仪。於七众中，依佛所说比丘清净梵行尤为殊胜。由以从无著《菩萨地戒品》所说仪轨而为正受，所持学处则无著未尽，寂天重详，可循行也（上见《灯论》第二十一至二十五颂，又《释论》二九四页以下）。

次以心学，由戒生定，有待诸分，坏失支分则修习唐劳终无所获也。其详如觉贤《禅定资粮品》所举，凡有九分，而修习方便，犹不与焉。所云九分者，一应离魔业，二以闻为导，三遣除戏论，四不贪广说，五於相

作意，六念定功德，七勤行对治，八和会止观，九住食等谙知方便。备此九分，而後於随一所缘安住其意，善巧方便均待师授，非文字所能尽也（上见《灯论》第三十六至四十三颂，又《释论》三〇九页以下）。

终为慧学。徒止不足以断业惑异熟法等障，而有待於观，即般若瑜伽。徒有智慧亦不足以究竟，而有待於方便。智慧、方便两者相离，适成其系缚而已。然方便智慧之谓何，古德亦有异说，今依觉贤所详，六度中般若为智慧，施戒等五为方便。以方便为增上而修智慧，趣证菩提，无有疑矣（上见《灯论》第四十四至四十九颂，又《释论》三一五页以下）。

更进而论智慧之实，是则悟入蕴界处等无生之自性空智也。诸法无生可由理成，可由教证。云理成者，复有四因。第一，由四边遮遣生法。所谓有则不复生，无则如空华，并则有俱失，故亦不得生，云云。第二，金刚句。所谓物不从自生，不从他及俱，亦非无因故，由自体无性；此为龙树所说也。第三，离一多。所谓於一切诸法，依一多分别，体性不可得，故无性决定；此则寂天所说也。第四，缘生。此如《七十空性》及《中论》等皆说诸物自性是空，则又龙树所说也。自餘本论说成此理者犹有多种，今不具述，但依得悉地者宗义堪修习者而为说之。即以一切法皆自性不可得故，修习无我，乃为修习智慧。一切诸有皆依分别而起，以分别为自性，今此智慧依无分别而修，故能离执净尽，而为最胜涅槃。以上皆就道理广成无生也。至於佛说经咒中，开示此义尤非一处，此则依教成也。由三增上学次第修习，渐得暖等加行，以至极喜等地，不久可成无上菩提（上见《灯论》第五十至六十颂，又《释论》三一七页以下）。

然此犹就显密相共之行以说之也，若由此更起密乘不共之行，则疾速圆满远非上比矣。由显入密，无待别为发心。但始从一切共同陀罗尼仪轨（即息灾、增益、降伏、呼召等八种仪轨，），为作密咒典所说者，进而修、证、两俱瑜伽、大瑜伽、无上瑜伽等本续，以其各种真言之力而得宝瓶、宝剑、隐身、如意树等八大悉地，则能疾备资粮即登正觉。然此修行悉待阿闍黎之灌顶而後能入，故其始应竭财物供施闍黎，得其欣悦，而蒙灌顶，则罪业清净堪任悉地矣。至於修行之实，应待亲承教授，固非文字所得详也（上见《灯论》第六十一至六十四颂，又《释论》三二六页以下）。

阿提沙所传之大乘佛学大抵如上。溯其学系，盖出自金洲、觉贤二师（见《灯论》第六颂，又《释论》二七五页）。金洲之学传自慈氏、无著；觉贤则传自文殊、寂天，寂天又传自龙树、提婆、清辨、月称（见《释论》二七三页又三一九页）；故阿提沙之说则兼龙树无著两家之学者也。龙树

无著之学流传印度，其先一味相承，迨至清辨乃建中观之帜对抗瑜伽，门户乖诤久而弥烈，后起学者料量二家各有偏重。阿提沙生丁其际，亦有不免，观其立说之意，盖在中观。故于三学之心学则取觉贤《资粮品》之说，于三学之慧学又独宗诸法无性之言，《资粮品》之说止观双运有云，瑜伽者之说与我侪中观者互异，今此语意自应有别，此谓其宗在中观也。故其区别三摩地为有相无相二者，以为当由有相进于无相，以得无分别智。至所云相，则从龙树之言，世间分别生，分别由心起，心以身为依，是故当观身；此则以缘身为方便入于止观，固有异于瑜伽唯识之说矣。

至宗无性之说，四因广成，大都属于中观家言。而于《释论》则更引据古德著书，以为无著但解佛教之异门，故说般若以唯识，金洲上人及宝作寂皆绍其传；龙树则解佛教之真实，故说般若以离有离无之中观，诸大师皆绍其传。即此龙树亲授之甘露，由提婆、月称、清辨、寂天乃至觉贤，次第相续，皆以四大因释成无生也。又云，诸家释成一切法自性空者，不能备引，今兹但取大中观者之说（上见《释论》三一九至三二〇页）。可见阿提沙之于慧学全宗中观也。但其释大乘发心及增上戒学皆取无著之书，殆以中观诸籍于此未备，故以为补苴耳。

至于密乘之次第，阿提沙从《智慧金刚普集本续》之判，分密典为七类，作密谓一切陀罗尼明王明仪轨等，修密谓《大日经》、《金刚手灌顶》等，证密谓《救度母出现三昧耶安立》等，两俱密谓《幻化网》等，瑜伽密谓《摄真实性三世胜现证王》等，大瑜伽密谓《密集》、《月密明点》、《黑赤地狱主》等，无上瑜伽谓《上乐》、《虚空等量》、《金刚空行》、《金刚四座》、《大幻化母》。此说密乘究竟仍为内道五部，而不及《时轮》，盖犹超岩寺初期之学风也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页512-518）

yslc-p0997阿閦佛 中册

## 阿閦佛

**印顺** 阿閦佛（Akṣobhya），是他方佛之一，在初期大乘佛法中，有极重要的地位。从阿閦佛的因位发愿，及实现净土的特徵，可以明白的看到了，释尊时代一位圣者的形像。阿閦佛的本愿与净土，有什么特色？据《阿閦佛国经》说：从前，东方有阿毗罗提（Abhirati，甚可爱乐的意思）

国土，大目（或译广目）如来出世，说菩萨六波罗蜜。那时有一位比丘，愿意修学菩萨行。大目如来对他说：「学诸菩萨道者甚亦难。所以者何？菩萨於一切人民、及蜎飞蠕动之类，不得有嗔恚。」这位比丘听了，当下就发真实誓言说：

「我从今以往，发无上正真道意。……当令无谀谄，所语至诚，所言无异。唯！天中天！我发是萨芸若意，审如是愿为无上正真道者，若於一切人民，蜎飞蠕动之类，起是嗔恚，……乃至成最正觉，我为欺是诸佛世尊！」（《大正》11. 752a）

这位比丘立下不起嗔恚的誓愿，所以大家就「名之为阿閦」，阿閦是无嗔恚、无忿怒的意思。也可解说为：不为嗔恚所动，所以或译为「不动」。阿閦菩萨所发的大愿，当然还多，而不起嗔恚——於一切众生起慈悲心，是菩萨道的根本愿，所以立名为阿閦。

在阿閦菩萨的誓愿中，有一项非常突出的誓愿，是：「世间母人有诸恶露。我成最正觉时，我佛刹中母人有诸恶露者，我为欺是诸佛世尊」。等到成佛时，「阿閦佛刹女人，妊身产时，身不疲极，意不念疲极，但念安隐。亦无有苦，其女人一切亦无有诸苦，亦无有臭处恶露。舍利弗！是为阿閦如来昔时愿所致。」阿閦菩萨发愿修行，以无嗔恚为本，而注意到女人痛苦的解除。

大乘佛法兴起时，显然不满於女人所受的不幸、不平等。所以初期的大乘经，每发愿来生脱离女身，或现生转女成男。这似乎不满女人的遭受，而引起了厌恶自卑感，然而阿閦菩萨的意愿，却大不相同。何必转为男人？只要解免女人身体及生产所有的苦痛，女人还是女人，在世间，论修证，有什麼不如男子呢！

阿閦菩萨的愿行，与释尊时代的鸯掘摩（*Āngulimāla*），非常类似。鸯掘摩本是一位好杀害人的恶贼，受到释尊的感化，放下刀杖而出家，修证得阿罗汉果。因为他曾经是恶贼，伤害很多人，所以出去乞食，每每被人咒骂，或加以伤害，可是他一点也不起嗔心。一次，鸯掘摩出去乞食，见到妇人难产的痛苦，生起了「有情实苦」的同情。回来告诉释尊，释尊要他去以真实誓言，解除产妇的苦痛。如《中部》（八十六）《鸯掘摩经》（《南传》11上· 139）说：

「妇人！我得圣生以来，不故意夺生类命。若是真实语者，汝平安，得平安生产！」

鸯掘摩的真实誓言——从佛法新生以来，不曾故意伤害众生的生命。就这样，妊妇得到了平安。这与阿閦菩萨的真实誓愿，「妊身产时，……无有诸苦」，可说完全一致。鸯掘摩曾作偈（《南传》11上· 141）说：

「我先杀害者，今称不害者。我今名真实，我不害於人。」

阿閦菩萨发愿，从此名为「阿閦」；鸯掘摩出家成圣，从此名为「不害」。阿閦与不害（Ahi msā），梵语虽不同，而意义是相近的。舍去从前的名字，得一新名字，鸯掘摩与阿閦也是同样的。阿閦的愿行与净土，是从不起一念嗔恚伤害心而来。释尊的感化鸯掘摩，真可说「放下屠刀，立地成佛」，这是佛教最著名的故事。佛使他不再起残杀伤害心，又结合了用真实誓言，救济产难的故事，更加动人，传布也更普遍。这是人间的普遍愿望，而表现在鸯掘摩身上。这种人类的共同愿望，深化而具体表现出来，就成为大乘经中，阿閦菩萨与阿閦净土的特徵。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页474-477）

yslc-p1001阿閦佛（妙喜）净土 中册

### 阿閦佛（妙喜）净土

**印顺(1)** 阿閦佛净土，处处比对释迦佛土——我们这个现实世界，而表示出理想的净土。阿閦佛土有女人，但女人没有恶露不净，生产也没有苦痛。佛土中有恶魔，但「诸魔教人出家学道，不复娆人」。阿閦佛国与释迦佛土一样，有三道宝阶，人与忉利天人，可以互相往来。人间的享受，与诸天一样，但「忉利天人乐供养於天下人民，言：如我天上所有，欲比天下人民者，天上所有，大不如天下，及复有阿閦如来无所著等正觉也」。人间比天上更好，这是「佛出人间」，「人身难得」，「人於诸天则为善处」，原始佛教以来的，人间佛教的继承与发扬。

阿閦菩萨授记时的瑞相，与释尊成佛时的瑞相一样。这些瑞相，出於传说的佛传——「因缘」。《阿閦佛国经》说：「菩萨摩诃萨，便当讽诵八百门」；〈不动如来会〉作「一百八法门」。《佛本行集经》，《方广大庄严经》，《普曜经》，都说到百八法门。可见《阿閦佛国经》的集出，是参照了释迦佛传的，所以阿閦佛国，充满了人间净土的色彩。

阿弥陀佛净土，舍宅自然，「如第六天王所居处」；相貌相同，都同一色类，「譬如第六天人」。百味饭食的随意受用，「比如第六天上自然

之物」。第六天王的相貌，「不如阿弥陀佛国中菩萨、阿罗汉」；第六天上的音乐，也不如阿弥陀佛国的音声。「阿弥陀佛国讲堂舍宅，都复胜第六天王所居处」。阿弥陀佛国如第六天，而又胜过第六天。第六天是欲界的他化自在天；从佛国充满光明、香华、音乐等庄严，受用饭食等来说，这是取法欲界天，佛化（没有女人爱欲）了的第六欲天模样。一是人间的净化，一是欲天的净化，阿閦佛土与阿弥陀佛土，是不相同的。

阿弥陀佛的本愿，重在往生净土的菩萨与声闻。庄严的佛国，愿十方佛国的人民，都来生在这样的净土中。阿閦佛的本愿，在〈佛刹善快品〉中，说到佛国庄严，总是说：「是为阿閦如来往昔行菩萨道所愿而有持。」说到佛国中的菩萨，也说：「是为阿閦佛之善快。所以者何？如昔所愿，自然得之。」佛国庄严与菩萨的胜行，似乎都与阿閦佛的本愿有关。然经中正说阿閦菩萨的誓愿，主要是菩萨的德行。仅国中没有罪恶者，梦中不会遗失，女人没有不净——末后三愿，才有关於未来的净土。这就表示了东西二大净土，誓愿的重点不同。

《阿閦佛国经》也劝人发愿往生，而主要在劝人学习阿閦佛往昔菩萨道时的愿行。净土法门，当然有佛力加持成分，但阿閦净土是以自力为主的，所以说：「不以立淫欲乱意者，得生彼佛刹，用餘善行法清净行，得生彼佛刹。」重於菩萨行、自力行的净土，与般若法门相契合，阿閦佛净土，是智证大乘的净土法门。

阿弥陀佛国，重在佛土的清净庄严。往生极乐世界的，也要「慈心精进，不当嗔怒，斋戒清净，（长期或短期的）断爱欲」，但与菩萨行愿相比，只是一般人天的善行。往生阿弥陀佛土的，在乎「一心念欲往生阿弥陀佛国」。即使是疑信参半的，到了临终时，也会依佛力而起悔心，生在极乐世界的边地。这是「阿弥陀佛哀愍威神引之去尔」。重於信愿的、佛力的，是信愿大乘的净土法门。

阿閦佛净土，与智证大乘相契合，所以采用听闻、读诵、书写、供养为方便；这是「法行人」的「四预流支」中，「多闻正法，如理思惟」的方便施设。阿弥陀佛净土，显然是重信的。「信行人」的「四预流支」，是佛不坏净，法不坏净，僧不坏净，圣戒成就。《阿弥陀经》，正是以戒行为基，而著重於「念欲往生阿弥陀佛国」——念阿弥陀佛。东西二大净土，有著不同的适应性。

阿閦菩萨的大愿，是世世出家，行头陀行。阿閦佛国中的出家菩萨，是不住精舍的。阿兰若比丘，远离行者，在《阿閦佛国经》中，明显的表

示出来。与阿閦淨土相呼应的《般若經》，原始也是从阿蘭若比丘，持行无受三昧而发展出来的。阿蘭若行第一的須菩提，被推为般若法門的宣说者，受到一再的赞叹。

《阿彌陀經》没有阿蘭若行、远离行者的痕迹，这是从寺院中心的佛教中发展出来的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页790-792）

**印順(2)** 阿閦佛淨土的聲聞弟子，不在精舍行律，不受戒，也不用剃除需发，只是少欲知足，「獨住」的精進修行。「得自在聚會，無有怨仇」，是無淨的意思。菩薩出家的，也是「不在舍止」，過著阿蘭若式的生活。總之，釋尊在此土人間的僧制，由於淨土「諸弟子，一切皆無有罪惡者」，一切都不用了。戒律，原是为了過失罪惡而制的。淨土的修行，使我們想起了釋尊當時的修道（四清淨），及初期弟子眾的修行（八正道）情況。

社會方面，阿閦佛淨土是沒有政治形態的，如說：「如郁單曰天下人民無有王治，如是舍利弗！阿閦如來無所著等正覺佛剎無有王，但有阿閦如來天中天法王。」超越政治組織，沒有國王，在傳說上，受到北拘盧洲自然生活的影响。

對現實世界來說，自阿育王以後，印度的政局，混亂已極，特別是大乘勃興的北方。希臘（Yavana）、波斯（安息，Pahlava）、賈迦（Saka）人，不同民族先後的侵入印度。「三惡王」入侵，使民生困苦，佛教也受到傷害。佛教的聖者，作出了「法滅」的預言。對於現實政治，失望極了，於是北洲式的原始生活，表現於阿閦佛國中的，就是沒有國王。國王，是為了維持和平與秩序，增進人民的利益而存在的，但在淨土的崇高理想中，和平、秩序與利益，是當然能得到的，那也就沒有「王治」的必要了。

社會困苦與混亂的原因，主要是生活艱苦與掠奪。在阿閦淨土中，沒有「治生者」、「販賣往來者」，衣食都是精美而現成的，享受與天人一樣。住處，是七寶所成的精舍；床與卧具，女人所用的珠瓊瓔珞，都自然而有，滿足了人類的一切需要。一方面，女人沒有女人的過失、不淨與生產的苦痛。大家都「不著愛欲塗」，連音樂也沒有淫聲，這就自然消除了男女間的糾紛與苦惱。在淨土中，沒有一切疾病；沒有惡色的（印度的種姓階級，從膚色的差別而來，沒有色的優劣，就沒有種族與階級的分別）；沒有丑陋的（身體的殘障在內）；沒有拘閉牢獄的事；也沒有外道的異端邪說。生在阿閦佛淨土的，雖只是「淫怒痴薄」，却是「一切無有罪惡者」。

没有罪恶的理想社会，也就没有王政与僧团的必要。这一净土形相，为一般佛净土的共同型式。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页810-811）

yslc-p1003阿摩罗识 中册

### 阿摩罗识

**印顺** 梁陈之间，真谛三藏来中国，译传无著、世亲的唯识学，以《摄大乘论》为宗本，所以称为摄论宗。真谛传来的，与唐·玄奘的唯识宗，同出一系，而多有不同。这虽不能一概而说，但大致为唯识初期的教学。在真谛所传的教学中，如立「阿摩罗识为第九识」，与奘传不同。现在，想试为论列。

有关真谛的第九识——阿摩罗识，本不是《摄大乘论》所说的。阿摩罗识的本义，似乎早已为地论师所修正而面目不清了。现在，先从圆测《解深密经疏》（卷三）所传说起：

「真谛三藏依《决定藏论》，立九识义，如〈九识品〉说。……第九阿摩罗识，此云无垢识，真如为体。於一真如，有其二义：一所缘境，名为真如及实际等。二能缘义，名无垢识，亦名本觉。具如九识章，引《决定藏论》〈九识品〉中说。」（《正续》34.719下-820上）（中略）

真谛说第九阿摩罗识，是依《决定藏论》〈九识品〉的。圆测所据的《九识章》，说阿摩罗识约能缘义，名为本觉，实与《决定藏论》不合。以阿摩罗识为本觉，显然有附合《起信论》的痕迹。其后，定宾的《四分律疏饰宗义记》（卷三），竟直说：「真谛三藏云：阿摩罗识有二种」，全盘承受《九识章》的解说，而不知〈九识品〉的本义，并不如此。（中略）

真谛所传阿摩罗识的意义，试分别来论证。一、《决定藏论》的「转依」说。传说真谛的阿摩罗识，依《决定藏论》〈九识（心地）品〉立，所以先引《决定藏论》文，又附以玄奘的新译，以便比对观察，易于明了阿摩罗识的本义。（中略）

从二译比对看来，真谛所译的阿摩罗识，即是奘译的转依。转依，是否可以译为阿摩罗识？为什麽译作阿摩罗识？这里暂且不论。总之，真谛

是译转依为阿摩罗识的。真谛译转依为阿摩罗识，所以阿摩罗识与阿黎耶识（《摄论》译为阿黎耶，《决定藏论》译作阿罗耶，即奘译的阿赖耶识），性质恰好相反。如黎耶有漏无常，而阿摩罗是无漏，是常（二）。黎耶是烦恼根本，阿摩罗是圣道根本（依止）（四）。黎耶是麤重所随，阿摩罗离一切麤重（三）。阿黎耶识是「一切杂染根本」，是「一切戏论所摄诸行界」（种子），是一切有漏杂染种子的总汇（或称之为「过患聚」），所以必须转灭这阿黎耶识，才能证得转依——阿摩罗识（一、五）。

这样，阿黎耶是有漏杂染识，阿摩罗是（译义为）无垢识，白净识。依奘传唯识学，有漏的妄识有八识，转成无漏也还是八识，所以在八识以上，别立第九阿摩罗识，是不妥当的。而真谛於八识上，立第九阿摩罗识，应有他不同的看法吧！（中略）

真谛所传的阿摩罗识，依《决定藏论》九识义，是转阿赖耶识所得的，位在八地。如依《三无性论》及《转识论》等，下通初地，上通佛果，而指如智现证无差别性。这如上文所说，都是约修行所证说的。但《十八空论》，别有一文，约法界本净说。这样，阿摩罗识就是自性清净心，也就是如来藏的别名。（中略）

真谛的阿摩罗识说，从究竟佛地的净识，而说到众生的心性清净，与如来藏说同一意趣。对同一「界」字，而作杂染识种，清净心界二说，把二说统一於阿赖耶识，是真谛学的独到立场！这应该是《阿毗达磨大乘经》的深义。

（《以佛法研究佛法》，页269-270、272-274、276-277、286-287、296）

ysl c-p1005阿赖耶识 中册

## 阿赖耶识

**印顺** 中国古代的唯识学，可有三大家：即地论宗、摄论宗、唯识宗。对阿赖耶识的解说，都不能相同，这可看作三家的根本诤论处。依玄奘所传的唯识宗说：阿赖耶的意义是藏，有能藏、所藏、执藏——三义；三义的性质，都是就虚妄杂染方面说。从众生的立场说，众生本是杂染的。能藏、所藏，约受熏、持种说（别约阿赖耶的别名：阿陀那、异熟识等，说明他的执持根身为异熟体）。然唯识宗对阿赖耶所取的主要义，在我爱执

藏。即第七末那识，不了阿赖耶的相似相续，以阿赖耶为执著处，执为自我。

唯识宗（《成唯识论》依《瑜伽师地论》）说阿赖耶识，特重於此，所以说八地菩萨和阿罗汉，舍阿赖耶名。这在其他的大乘经中，是难得看到的；至少，阿赖耶一名，可到成佛为止。这也许是唯识宗兴起於西北印度，受声闻乘的影响特深，所以这样说吧！若依异熟果报义说，那麽，「金刚道後异熟空」，要到了佛果，才能舍阿赖耶名。倘约阿赖耶持种的意义说，可通於无漏种，成佛以後，也还是可名为阿赖耶识的。这似乎又不是大乘经义。总之，唯识宗的阿赖耶识，是偏重有漏杂染的，偏重受熏持种的种子识与业感异熟的异熟识。所说的特重我爱执藏，在唯识的其他论典，也不尽然。

真谛所传摄论宗的解说：依主要的意义说，阿黎耶也以虚妄杂染为体的。所以说：《摄大乘论》云：「八识是妄识，谓是生死之根」（《法华玄论》二）。真谛译的《决定藏论》——《瑜伽师地论》的〈摄抉择分〉的异译，也这样说：「断阿罗耶识，即转凡夫性，舍凡夫法。……阿罗耶识是无常，是有漏法……为麤恶苦果之所追逐……是一切烦恼根本。」然统论摄论宗的阿黎耶识有三义（《解深密经圆测疏》）：

（一）果报黎耶，即黎耶为众生生死流转的异熟报体，性是无覆无记的；受熏持种，执持根身，从此缘起根身器界及转识的。唯识宗所重的，即此：约众生的业感异熟说。

（二）染污（执性）黎耶：众生有微细的我执及法执，我执属第七，微细法执即属阿赖耶；此同唯识学的安慧义。但专宗护法的唯识宗，以阿赖耶为无覆无记性，没有法执；无明等的微细法执属於第七识。然阿赖耶的本义，实是有染著特性的。

（三）解性黎耶：解性，即觉性的意思。解性黎耶是不灭的，为成佛以後的报身体；与如来藏义相同。摄论宗依《决定藏论》、《三无性论》，立第九阿摩罗识（无垢），即真净心，即本觉，即真如的能缘义。摄论宗的阿黎耶三义与本论略同，所以一般说摄论宗的阿黎耶，是真妄和合的。然依《摄大乘论》说，阿黎耶还是重在异熟性的。

菩提留支所传地论师的阿黎耶识说：地论师的根本义，以为阿黎耶识，就是第一义心，也即是真心。这是重在真净的，与唯识宗专在妄染方面说，完全相反。妄心，在地论师的学说中，属於第七识的。他把心识分为三类：

(一) 真识, (二) 妄识, (三) 事识。眼等六识为事识, 第七阿陀那为妄识, 第八阿赖耶为真识。赖耶唯真, 这是地论师的根本义。

地论宗以《十地论》得名, 然在《十地论》里, 并没有详细的论述唯识。详细说明唯识与阿黎耶的, 还是在《楞伽经》。菩提流支译《楞伽经》十卷, 作《楞伽经疏》, 说到阿黎耶有真与妄的二义(《三论玄疏钞》); 虽说有真妄二义, 而重心在於真。众生位中, 真与妄是不曾相离的。妄心, 主要的是无明; 无明与真心, 相依不离; 从不离真心的妄染说, 是第七阿陀那; 从不离妄染的真心说, 是第八阿黎耶。黎耶识也有虚妄义, 即是这样。

然地论师的思想, 据说, 有相州北道派与相州南道派(《法华玄义释签》; 《法华文句》)。南道派以勒那摩提为主, 以为阿黎耶全属於真的, 阿黎耶能生一切, 即是真如法性生一切法——这是佛教中非常特殊的学派。北道派以菩提流支为主, 说阿黎耶有真与妄的二义。一切法从阿黎耶识生, 黎耶是真妄和合的, 即指真心为妄熏染而现妄染的一切法。故地论师说黎耶唯是真心, 实在也有真妄和含义, 不能一概而论。

本论(《起信论》)的思想, 近於地论师的北道派, 因此古人以为是地论师所造。摄论宗说阿黎耶有真妄, 与本论也相近; 但所说的阿黎耶识, 所含的性能事用极广。地论宗说阿黎耶是真妄和合的, 在第八阿黎耶识中, 仅此简要的根本义; 从此和合心而生一切法, 事实上, 即属於第七识——意的范围。这一点, 本论与地论宗义是极相合的。然地论宗虽说黎耶通真妄, 而重心在真; 摄论宗虽通真妄, 而重心在染; 本论却是更能折中贯通於真妄的。由上面所例举的唯识三宗义, 我们可以知道: 摄论宗的阿黎耶识义, 范围最广; 唯识宗的阿赖耶识, 比摄论宗义为狭, 然所论的事用, 也很多; 地论宗的阿黎耶识, 论性质, 有真有妄, 大於唯识宗; 而论事用, 却最为狭小。本论的思想, 与地论师的最相近。

(《大乘起信论讲记》, 页91-96)

ysl c-p1009阿弥陀佛 中册

## 阿弥陀佛

**印顺(1)** 要理解阿弥陀佛的伟大, 应从比较中去发明。今先从阿弥陀与阿閻的关系来说。在十方净土中, 有二处是古典而又重要的: (一) 东

方的妙喜世界（或称妙乐国土），有佛名阿閦——不动。（二）西方的极乐世界，有佛名阿弥陀。（中略）

再综合来说：有《月明童子经》，说月明菩萨，先发心修行求生阿閦佛国；从阿閦佛国没，再生阿弥陀佛国。另有《决定总持经》，说到月施王供养辨积菩萨本生。这位辨积菩萨，即是东方世界阿閦佛；而月施王，即是西方阿弥陀佛。从这二部经看来，是先阿閦而後阿弥陀的。然《贤劫经》说：无忧悦音王，供养护持无限量宝音法师。法师即阿弥陀佛；王即阿閦佛；王的千子，即贤劫千佛。这於贤劫千佛以前，合明阿弥陀佛与阿閦佛；阿弥陀是先於阿閦的。东西二方所表现的净土虽有不同，然从全体佛法说：阿閦译为不动，表慈悲不嗔，常住於菩提心；依般若智，证真如理，这是重於发心及智证的。阿弥陀译为无量，以菩萨无量的大愿大行，如《华严经》所说的十大愿行，庄严佛果功德；一切是无量不可思议。无量——无量寿、无量光，著重佛的果德。所以阿弥陀佛净土，为佛果的究竟圆满；阿閦佛净土，为从菩萨发心得无生法忍。这二佛二净土，一在东方，一在西方。如太阳是从东方归到西方的，而菩萨的修行，最初是悟证法性——发真菩提心，从此修行到成佛，也如太阳的从东到西。阿閦佛国，重在证真的如如见道。阿弥陀佛国，重在果德的光寿无量。这在密宗，东方阿閦为金刚部，金刚也是坚牢不动义。西方阿弥陀为莲花部，也有庄严佛果的意义。所以，这一东一西的净土，是说明了菩萨从初发心乃至成佛的完整的菩提道。也可解说为弥陀为本性智，而起阿閦的始觉（先弥陀而後阿閦）。但现在的念佛者，丢下阿閦佛的一边，著重到西方的一边，不知如来果德的无量，必要从菩萨智证的不动而来；惟有「以无所得」，才能「得无所碍」。忽略了理性的彻悟，即不能实现果德的一切。所以特重西方净土，不能不专重依果德而起信。不解佛法真意的，不免与一般神教的唯重信仰一样了。（中略）

再把阿弥陀与药师佛来合说：關於药师佛，与密部有关系，先见於密部的《灌顶神咒经》。从药师的名义说，表示佛为大医王，救济世间疾苦的。後來译出的《药师经》，如弥陀有四十八愿，药师如来有十二大愿；有夜叉、罗刹为护法，这是早期的杂密（也称事部）。在初期的大乘经中，是没有他底地位的。此经译到中国来，對於药师佛的东方世界，中国人有一特殊意识，即东方是象徵著生长的地方，是代表生机的，故演变为现实人间的消灾延寿。阿弥陀佛在西方，西方是代表秋天的，属於肃杀之气，是死亡的象徵。《淨土安乐集》，解释阿弥陀淨土何以在西方时，即这样说是：「日出处名生，没处名死。藉於死地，神明趣入，其相助便，是故法

藏菩萨愿成佛在西，悲接众生」；故西方净土为人死後的所生处。这样，东方药师佛，成了现生的消灾延寿；西方的阿弥陀净土，即成了死後的往生。这在中国人心中，有意无意间，成了一种很明显的划分。所以西方净土盛行以後，佛法被人误会为学佛即是学死。到此，阿弥陀佛的净土思想，可说变了质。西方净土，本是代表了——无量光无量寿的永恒与福乐的圆满，这那里是一般所想像的那样！中国人特重西方净土，也即是重佛德而忽略了菩萨的智证大行（阿閦佛国净土）；又忽略了现实人间净土（弥勒净土）的信行；这已经是偏颇的发展了。等到与药师净土对论，弥陀净土，也即被误会作「等死」、「逃生」，这那里是阿弥陀佛净土的真义！阿弥陀佛净土的信行者，应恢复继承阿弥陀佛的固有精神！

（《净土与禅》，页26、28-29、31-33）

**印顺(2)** 阿弥陀译义为无量，此名表显了一切佛的究竟果德，这是阿弥陀佛的本义。十方三世一切佛，无量无边，似乎漫无统绪，所以由阿弥陀代表一切佛，显示一切佛的共同佛德。一切经的赞叹阿弥陀佛，也等於赞叹一切佛。从泛称的无量佛，成为一佛的特名，来表彰佛佛道同，在名字上，阿弥陀佛得到了优越的胜利，所以学佛者的信念，自然地集中到阿弥陀佛。

有人说：阿弥陀佛是一切佛的根本佛，这是不尽然的。佛佛具足三身，佛与佛间有什麼本末？又有人说：阿弥陀佛的愿力大——四十八愿，与娑婆世界特别有缘，所以大家信仰阿弥陀佛。这也是方便说，佛的誓愿无量无边，岂止四十八愿？佛的愿力，平等平等，有何差别？佛是要度尽一切众生的；除了娑婆世界以外的，难道不是阿弥陀佛所要化度的众生？如依这种方便说，便不能显出阿弥陀佛的特胜。

上就名称方面讲，再从阿弥陀佛所表的特殊功德说。在一切佛中，阿弥陀佛表显的特殊功德，就是慈悲救济。当然佛佛皆有慈悲救济，慈悲救济不只是阿弥陀佛的。但这里是就佛法的表德说。如观音的大悲，普贤的大行，文殊的大智，都是约所表的特德说。

阿弥陀佛法会，有观音，大势至二菩萨；观音菩萨也是以大悲救济为特德的。然观音与阿弥陀佛的慈悲救济，有著重心的不同。观音菩萨的救济，著重在一般性的世间现实的。如人世间水火风灾的救济，贫穷、疾病、无儿无女的救济等。阿弥陀佛著重在解脱生死，导入佛智。一般世间的众生，生死流转，无有著落处。在苦难的浊土中，又不容易成就解脱生死，成佛度生的大业，所以以悲愿庄严净土，摄受众生，作为修行了生死，自

度度他的阶梯。因为一生净土，便得不退转，直线向上。阿弥陀佛的特德，是这样的慈悲救济；一切佛的慈悲功德，由阿弥陀佛的功德表彰出来。

例如在一个政府的组织中，有掌外交，有掌内政，有掌军事，各司其职。掌外交的，不一定不懂内政；掌军事的，不一定不懂外交。不过在共同的组织下，代表一部门而已。佛菩萨的特德也如是，阿弥陀佛表彰了佛果的慈悲救济的特德。普贤、文殊、观音等，表彰了菩萨的大行，大智，大悲的特德。以慈悲救济的佛教说：佛中以阿弥陀佛为代表，菩萨中以观音菩萨为代表，俗语说：「家家弥陀，户户观音」，这并不是无因的。弥陀、观音的慈悲救世，接近众生，深入人心，所以才会家喻户晓。

（《净土与禅》，页81-83）

yslc-p1011阿难 中册

### 阿难

**印顺** 阿难称「多闻第一」，为佛的侍者，达二十五年。在这漫长的岁月里，敬事如来，教诲四众，始终是不厌不倦。明敏慈和，应对如法，在佛的大弟子中，是一位值得尊敬的圣者！

以律典为主的传记，大同小异的说到：阿难侍从如来，到拘尸那，佛入涅槃。那时，长老大迦叶率领五百位大比丘，远远的赶来参预荼毗大典。大迦叶当时发起选定五百位大比丘，在王舍城结集法藏。在发起结集时，阿难几乎为大迦叶所摈弃。在结集过程中，大迦叶所领导的僧伽，对阿难举发一连串的过失。阿难不承认自己有罪，但为了尊敬僧伽，顾全团体，愿意向大众忏悔。如来在世时，阿难是样样如法的（仅因优陀夷而为佛呵责过一次）；如来涅槃没有几天，就被举发一连串的过失，这是不寻常的，有问题的！民国三十年，我在〈呱尙文集序〉，就指出大迦叶与阿难间，有著不调和。我还以为两人的个性不同，但现在看来，这里面问题很多呢！阿难受到责备，到底是些什麼过失？研究这一连串的过失，就充分明白这是什麼一回事，发见了僧团的真正问题。（中略）

大迦叶领导僧伽，对阿难举发一连串的过失；当时的真实意义（中略）。不外乎戒律问题，女众问题，侍奉不周问题。關於戒律，阿难传达释尊的遗命，「小小戒可舍」，代表了律重根本的立场。於小随小戒，认为应该通变适应；如僧伽和合一心，可以筹量放舍。而大迦叶代表了「轻重等持」

的立场，对小小戒可舍，看作破坏戒法，深恶痛绝。所以结论为：佛制的不得舍，未制的不得制，而成为律惟佛制，永恒不变。这是重法学系，重律学系的对立。重法学系是义解的法师，实践的禅师（「阿难弟子多行禅」）。重律学系是重制度的律师，谨严些的是头陀行者。这两大思想的激荡，在五百结集，七百结集中，都充分表达出来。

關於女众，阿难请度女众出家，释尊准女众出家，代表了修道解脱的男女平等观。大迦叶所代表的，是传统的男性中心，以女众为小人，为祸害的立场。这所以漠视问题全部，而将正法不久住的责任，片面的归咎於女众。阿难让女众先礼舍利，也被认为有污如来遗体，应该责难了。——上来两项问题，阿难始终站在释尊的立场。

關於侍奉不周，主要是释尊入涅槃，激发了佛弟子的思慕懊怅，而不免归咎於侍者。父母不管多老了，如一旦去世，孝顺儿孙，总会觉得心有未安的。为了父母去世，弟兄姊妹们，每每对於延医、侍病，引起不愉快。所以释尊入灭，想到阿难不奉水，一定是没有尽责，释尊才不久住世。这一类问题，确乎是人情之常。可是在那时，加重了对阿难的指责。从前请度女众出家，所以「正法不久住」。现在不请佛住世，所以「如来不久住」。如来的早灭，正法的早衰，都被看作阿难的过失。问题本来平常，但一经理论化，问题就极端严重了！好在阿难有侍佛二十五年，从无过失的光荣历史；而结集法藏，事实上又非阿难不可。这才浮云终於不能遮掩日月，而阿难还是永久的伟大，无限的光辉！

（《华雨集》（三），页87-88、112-114）

ysl c-p1014阿罗汉 中册

## 阿罗汉

**印顺(1)** 佛与圣弟子达到究竟解脱的，称为阿罗汉，有慧解脱（*prajñā-vimukta*）、俱解脱（*ubhayatobhāga-vimukta*）二类。依慧得解脱，名慧解脱；心离烦恼而得解脱，名心解脱（*cittavimukta*）：这两者，本是一切阿罗汉所共通的。由於心是定的异名，所以分为慧解脱，及（心与慧）俱解脱二类。佛为须深（*Susīma*）说：慧解脱阿罗汉，不得四禅，也没有（五）神通，是以法住智（*dharma-sthitatā-jñāna*）通达缘起而得解脱的。

俱解脱得四禅、无色定、灭尽定，依禅而引发神通，见法涅槃（*dṛṣṭa-dharma-nirvāṇa*）。如从离烦恼，得漏尽智（*āśrava-kṣaya-jñāna*）而解脱来说，慧解脱与俱解脱，是平等而没有差别的。然慧解脱者，没有根本定；眼见、耳闻都与常人一样；老病所起的身苦也一样（但不引起心苦）。俱解脱阿罗汉有深的禅定；引发神通——见、闻、觉、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大为轻微。

在阿罗汉中，俱解脱者是少数，受到佛弟子的钦仰。但得深定，发五神通，依定力而身苦轻微，是共世间的，神教徒也有人能修得这样的。所以，佛弟子应以般若自证得解脱为要务，而以般若得解脱，是要从如实知见缘起中，对众生——自己身心（五蕴、六处、六界）的行动，了解为什麼会起爱著，为什麼会引生苦痛，要怎样才能解脱，依正见缘起的无常、无我，才能达成解脱生死的目的。如不了解道要，一心专修禅定，或者求神通，那是要滑入歧途的。

（《华雨集》（二），页31-33）

**印顺(2)** （一）「阿罗汉归依於佛」；（二）「阿罗汉有恐怖」：这略开二章，二大论题。归依三宝，虽也归依阿罗汉僧，然实以如来为本。佛时，大弟子游化人间；有人闻法欢喜而求归依的，每说：「莫归依我，应归依如来。」佛为究竟归依处，不但常人应归依佛，即阿罗汉自身，也还是归依佛。这是阿含经与毗尼所常见的。恐怖，是生死恐怖。生死未了，长夜茫茫；当老死到来时，内心总不免恐怖。依声闻乘学者说，阿罗汉是了生死，得涅槃，没有恐怖了的。其实，还有恐怖。依阿含及毗尼所说，比丘修无常，特别是修不净观的，极端的厌恶世间，常受老病饥渴的困恼，因而有自杀的。所以说：「愚夫於世间狱受剧苦蕴，生苦怖心，不如众圣於有顶蕴。」所以一旦放舍身命，看作「犹如舍毒器」一般。声闻圣者，於生死流转，是有极重苦怖的。

次略解罗汉的有恐怖。「阿罗汉於一切无行怖畏想住」，这可作二释：

（一）约有馀依说：一切行是生死流转法，一切无行，即无生死的涅槃。罗汉虽说已了生死，於涅槃中住，但还有怖畏心。如小孩为狗所怖，投到母亲的怀抱中，仍有恐怖一样。所以经中举喻说：「如」有「人执剑，欲来」伤「害」自「己」，虽自己已到达安全区，但还是心有馀怖，战兢不已。因此，「阿罗汉」虽说证涅槃，但「无究竟」的安「乐」。律中说：佛在王舍城，提婆达多放醉象害佛时，诸阿罗汉都逃散了，这是罗汉有怖畏心的明证。

(二) 约无馀依说：行即道行，阿罗汉虽已修道，而没有一切道行，没有修集断无明住地而证得的种种功德智慧；还有变易生死；不能通达生死涅槃的平等性，仍不免有恐怖，不得究竟安乐。

再从有怖畏而论到归依佛。「依不求依」，这是说，凡能为人作归依的，他决不再别求归依。自己已得究竟自在，还依他做什麼？如世间的「众生」，是「无依」无怙的，有「彼彼」——各式各样的「恐怖」：如不活畏，恶名畏，大众畏等。因为有「恐怖」，所以别「求归依」。如一般的归依山神、水神、梵天、玉皇、上帝等；佛弟子归依三宝。虽所归依的对象不一，而归依的动机是一致的由於有怖畏。「如是，阿罗汉有怖畏」心，因「怖畏」心，而「依於如来」。有怖畏心，归依如来，可见阿罗汉的不安乐，不究竟。

(《胜鬘经讲记》，页134-136)

**印顺(3)** 四果阿罗汉，有应（受尊敬供养），杀贼，不生等意义。这是究竟解脱圣者的尊称，依修道求解脱来说，这是最究竟的，所以释尊在世时，也是被称为阿罗汉的（还有其他的尊称）。然而人的根性不同，虽同样的证得阿罗汉，而阿罗汉也还有多种不同。这里，说主要的二大类。经上说：有外道须深（Susīma），在佛法中出家，目的在「盗法」，以便融摄佛法，张大外道的教门。长老比丘们告诉须深：他们已证得究竟解脱的阿罗汉，但不得四禅（《相应部》作五通），不得无色定，是慧解脱（prajñā-vimukta）阿罗汉。不得（根本）定而究竟解脱，须深觉得离奇，所以提出来问佛。佛告诉他：「彼先知法住，後知涅槃」；「不问汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」从释尊的教说中，可见阿罗汉智有先後层次，也有二类阿罗汉。

1. 法住智（dharma-sthiti-tā-jñāna）知：缘起法被称为「法性」、「法住」，知法住是知缘起。从因果起灭的必然性中，於（现实身心）蕴、界、处如实知，厌、离欲、灭，而得「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受後有」的解脱智。虽没有根本定，没有五通，但生死已究竟解脱，这是以慧得解脱的一类。

2. 涅槃智（ni rvāṇa-jñāna）知：或是慧解脱者的末「後知涅槃」；也有生前得见法涅槃（dṛṣṭadharma-ni rvāṇa），能现证知涅槃，这是得三明、六通的，名为（定慧）俱解脱（ubhayatobhāga-vimukta）的大阿罗汉。

虽有二类不同，但生死的究竟解脱，是一样的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。

（《印度佛教思想史》，页28-29）

yslc-p1015易行道 中册

## 易行道

**印顺(1)** 「大乘佛法」的易行道，主要是忏悔、随喜、劝请——三品。这是在十方佛前进行的，所以从「礼佛」而分出：礼敬、赞叹、供养——三事。修行终了，这一切功德，为一切众生而回向於佛道。所以易行道的主体，到此为止。《华严经》〈十回向品〉，二处说到：一、忏悔，礼敬，劝请，随喜——「悉以回向」；二、忏悔，随喜，礼敬，劝请——回向。〈离世间品〉说：「四行是菩萨道：忏除罪障，随喜福德，恭敬尊重，劝请如来。」易行道的本义，就是这些。大乘行者，对佛礼敬、供养，坚定了清净的大乘信心；忏悔，使内心没有疑悔，不碍修行；随喜佛菩萨等的功德，养成乐人为善的无私心，劝请能激发护持佛法的热忱；并以一切功德，为众生而回向佛道（不为一切众生，就会趣入涅槃）。易行道是以佛为中心的进修，能成就这样的菩萨心行，也就能不退阿耨多罗三藐三菩提了！

（《华雨集》（二），页161）

**印顺(2)** 易行道的真正意义是：

（一） 易行道不但是念一佛，而是念十方佛，及「阿弥陀等佛，及诸大菩萨，称名一心念，亦得不退转」。

（二） 易行道除称佛菩萨名而外，「应忆念，礼拜，以偈称赞」。

（三） 易行道不单是称名礼拜而已，如论说：「求阿惟越致地者，非但忆念，称名，礼敬而已。复应於诸佛所，忏悔，劝请，随喜，回向。」所以，易行道就是修七支，及普贤的十大愿王。

（四） 易行道为心性怯弱的初学说，重在摄护信心，龙树论如此说，马鸣论也说：「众生初学是法，欲求正信，其心怯弱……当知如来有胜方便，摄护信心。」

(五) 易行道的摄护信心，或是以信愿，修念佛等行而往生净土。到了净土，渐次修学，决定不退转於无上菩提，这如一般所说。或者是以易行道为方便，坚定信心，转入难行道，如说：「菩萨以忏悔，劝请，随喜，回向故，福德转增，心调柔软。於诸佛无量功德清净第一，凡夫所不信而能信受；及诸大菩萨清净大行希有难事，亦能信受。……愍伤诸众生，无此功德，……深生悲心。……以悲心故，为求随意使得安乐，则名慈心。……若菩萨如是，得随慈悲心，断所有贪惜，为施勤精进。」这就是从菩萨的易行方便道，引入菩萨的难行正常道了！

(《成佛之道》，页307-308)

yslc-p1017易行道・难行道 中册

## 易行道・难行道

**印顺** 称名念佛，是易行道。横超三界，十念往生。这因为，仗弥陀的慈悲愿力，他力易行。净宗大德，大都结论为如此。然考究经论所说的难行道与易行道，却别有一番道理。

弘扬净土的大德居士，都以龙树《十住毗婆沙论》为据，明念佛是易行道。然龙树也还是依《弥勒菩萨所问经》来的，大家却不知道。此经，菩提流志译，编於《大宝积经》的一一卷；西晋·竺法护已有翻译。经中说：「弥勒菩萨於过去世修菩萨行，常乐摄取佛国，庄严佛国。我（释尊）於往昔修菩萨行，常乐摄取众生，庄严众生。」这可见，释迦以下度众生为行，弥勒以摄取净土为行。这即是难行道与易行道的差别。所以说：「弥勒菩萨往昔修菩萨道时，不能（难行能行，难忍能忍的）施舍手足头目，但以善巧方便安乐之道，积集无上正等菩提。」所说善巧方便安乐道，即弥勒菩萨，「昼夜各三，正衣束体，下膝著地，向於十方说此偈言：我悔一切过，劝助众道德，归命礼诸佛，令得无上慧」（晋译）。《宝积经》广说，即礼敬诸佛、忏悔、发愿、随喜、请佛说法、请佛住世、随顺佛菩萨学，与普贤十大愿王颂略同。这是易行道，易行的意义，即安乐行，以摄取净佛国土为主。

而释迦佛所修的是难行道，所以说：「我昔求道，受苦无量，乃能积集阿耨多罗三藐三菩提。」经中即举释迦往昔生中，月光王抉眼本生，以明悲心救度众生苦痛的事证，这是难行道。难行的意义，即难行能行、难

忍能忍的苦行。因此，释迦发心，愿「於五浊恶世，贪嗔垢重诸恶众生，不孝父母，不敬师长，乃至眷属不相和睦」时成佛；而弥勒发心，「若有众生薄淫怒痴，成就十善」的净国土，才成正觉。虽然大乘法是相通的，佛菩萨愿行是平等的；但大乘的初学者，确是不妨以种种门入佛道（如《智论》〈往生品〉说），而有此二大流的。如龙树《智度论》说：「菩萨有二种：一者有慈悲心，多为众生；二者多集诸佛功德。乐多集诸佛功德者，至一乘清净无量佛世界。」这可见，弥勒所代表的净土法门，即多集诸佛功德的善巧方便行。菩萨初学佛道，可以有偏重一门的，一以成就众生为先，一以庄严佛土为先。理解得佛法真义，这不过是菩萨行初修时的偏重，所以有智增上，悲增上；或随信行，随法行等。而圆满究竟菩提、庄严佛国与救度众生，是不能有所欠缺的。这样，学佛最初下手，有此二方便：或从念佛、礼佛等下手；或从布施、持戒、忍辱等下手。後是难行道，为大悲利益众生的苦行；前是易行道，为善巧方便的安乐行。其实这是众生根机的差别，在修学的过程中，是可以统一的。

（《净土与禅》，页64-66）

ysl c-p1022 咒语 中册

### 咒语

**印顺(1)** 世俗咒术的引入佛法，不外乎受到印度习俗的影响。印度自「阿闼婆吠陀」（Atharva-Veda）以来，称为mantra的咒语，非常流行。咒语的神效，被一般传说为事实。对於修道，佛法以为咒术是无益的；也不许僧众利用咒术来获取生活（邪命），但咒术的效力，在一般是公认的，所以在部派佛教中，容受咒术的程度，虽浅深不等，而承认咒术的效力，却是一致的。

世俗有以咒术杀生的信仰，现在的各部广律，也要考虑到咒术杀害生命，所犯罪的轻重。如《铜鎔律》说：以咒术除鬼害而杀鬼。《五分律》说：「随心遣诸鬼神杀」。《四分律》说：「咒药与，令胎堕。」《僧只律》说：「毗陀罗咒」杀。《十诵律》说：「作毗陀罗杀，半毗陀罗杀，断命。」毗陀罗是「召鬼咒尸令起」，即起尸咒法。半毗陀罗是「召鬼咒铁人令起」。断命是「心念口说读咒术」的种种法。《根本说一切有部毗

奈耶》的「起尸杀」，「起半尸」杀，「咒杀」，与《十诵律》相同，但起半尸的方法不同。

总之，各部派都承认咒术有杀害生命的力量。印度在热带，毒蛇特别多；每年为毒蛇所伤害的人，数目很大。一直到现在，还有一批以咒蛇为职业的。出家人多住於山林，正是毒蛇出没地区，既承认咒术的力量，那末为了保护自己，引用世俗防治毒蛇的咒术，也就不觉得离奇了！僧团内，准许学习治蛇毒咒，那其他治病的咒法，当然也是许可了。如《四分律》卷三十（《大正》22.775a）说：

「若学咒腹中虫病，若治宿食不消；若学书、学诵，若学世论为伏外道故；若学咒（除）毒：为自护，不以为活命，无犯。」

《根本说一切有部尼陀那》，有治痔病的咒。女人总容易信仰这些咒术，所以对比丘尼有禁止学咒的规定。原则的说，凡与自护——自己治病无关的，一切咒都不许学，不许教，但说一切有部的晚期律——《根本说一切有部律》，咒术是相当严重的侵入了佛教。邬陀夷（Kālī udāyīn）化作医师，咒诵，称三宝名号，「众病皆除」。还有偷盗伏藏的咒法：作曼陀罗，钉竭地罗木，系上五色的丝线，然後炉内烧火，「口诵禁咒」。这虽是犯戒的，被禁止的，但可见有人这样做。法与（Dharmadi nnā）比丘尼教军人围城取胜的法术，如《根本说一切有部毗奈耶》卷二十三（《大正》23.753c）说：

「围彼城郭，即於其夜，通宵诵（三启）经，称天等名而为咒愿。愿以此福，资及梵天此世界主，帝释天王，并四护世，及十八种大药叉王，般支迦药叉大将，执杖神王所有眷属，难陀、邬波难陀大龙王等。……并设祭食，供养天神。」

诵经，供养天神，求神力的护助，与大乘的诵《金光明经》、《仁王护国般若经》，原则是没有差别的。《药事》说：广严城（Vaiśālī）的疫病严重，请佛去驱除疫鬼。佛到了那雉迦（Nāḍakantha），命阿难陀（Ānanda）到广严城去说咒，驱逐邪鬼。佛到了广严城，为了怜悯众生又说咒。根本说一切有部，对於治病，驱鬼，求战争的胜利，显然是常用咒术的。

咒语，语音自身的神秘作用，或因咒力而得到鬼神的护助，或凭咒力来遣使鬼神；咒的神秘力，与鬼神力是相结合的。在佛法中，起初是谛语——真诚不虚妄的誓言，是佛力、法力、僧力——三宝的威力，修行者的功德力，也能得龙天的护助。谛语与三宝威力相结合，论性质，与咒术是

类似的。所以《十诵律》称说谛语为「咒愿」；《四分律》等称谛语为「护咒」。咒——音声的神秘力，终於经谛语的联络，为部派佛教所容受，甚至成为佛法的一部分。如陈·真谛（Paramārtha）传说：《四分律》所属的法藏部（Dharmaguptaka），在三藏以外，别立「咒藏」。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页511-513）

**印顺(2)** 达罗毗荼，本为南印度民族的通称。《大唐西域记》有达罗毗荼国，以建志补罗（Kāñci pura）为首都，区域极广。达罗毗荼族的语言，名达罗毗荼语（鬼语），与梵语（天语）不同，在阿利安族（Ārya）的印度人听起来，非常难懂。加上达罗毗荼族的神咒（语言即神咒）信仰，成为难以理解的语音，所以《瑜伽师地论》说：「非辩声者，於义难了种种音声，谓达罗弭荼种种明咒。」达罗毗荼，唐译《华严》就译作「咒药」。这里的弥伽（Megha）医师，说「轮字庄严光经」，「成就所言不虚法门，分别了知」一切「语言秘密」，也与密咒有关。达罗毗荼的守护神，是夜叉（yakṣa），因阿利安族侵入印度，夜叉的神格下降。夜叉有迅速隐密的意义，传说有地夜叉、虚空夜叉、飞行夜叉三类。夜叉的语言，正是达罗毗荼语那样的难於了解。《大智度论》卷五十四（《大正》25. 448a）说：

「此诸夜叉，语言浮伪，情趣妖谄。诸天贱之，不以在意，是故不解其言。」

达罗毗荼明咒的难解，就是夜叉语的难解。大乘佛法中陀罗尼咒的发展，与夜叉是有密切关系的。《华严经》的〈入法界品〉，起於南方，就有弥伽医师的语言法门，及四十二字母。容受咒术的部派佛教，将因与明咒有关的南北两大区域，发展为重视陀罗尼咒的大乘法门。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页514-515）

**印顺(3)** 「秘密大乘」的修持，随部类不同而不同，然以念佛（buddhanusmṛti）观自心（自身）是佛为本，结合身、语而成三密（trīṇi -guhyāni）行。三密中，口（语）密（vāgguhya）是极重要的！语密，是真言（mantra），明（vidyā），陀罗尼（dhāraṇī），泛称为咒语。真言与明，从神教中来，婆罗门是「读诵真言，执持明咒」的。真言是「三吠陀经」，明是一句、二句到多句，祈求持诵的；有些久远传来，不知道意义（秘密）的语句。在「佛法」中，认可明咒的某种力量，但（考虑到对社会人心的副作用）佛弟子是绝对禁止的。不过在部派流行中，治病、护身的咒语，显然已有条件的容许了。法藏部（Dharmaguptaka）是

使用咒语的，如南传的《大会经》，只说诸天鬼神来集会，赞叹、归依，而法藏部所传，《长阿含经》的《大会经》，将部分鬼神的名字，作为世尊的「结咒」。《三论玄义》说：法藏部立五藏，在三藏以外，别立「咒藏」与「菩萨藏」。流传到北方的乌仗那（Udyāna），民间盛行禁咒，法藏部与说一切有部（Sarvāsti vādi n），都多少融摄了印度古传与当地民间的咒语。明咒的称为语密，是与夜叉有关的，《大智度论》卷五十四（《大正》25. 448a）说：

「诸夜叉语，虽隐覆不正而事则鄙近。……天帝（帝释）九百九十九门，门皆以十六青衣夜叉守之。此诸夜叉语言浮伪，情趣妖谄，诸天贱之，不以在意，是故不解其言。」

夜叉语音的隐密难解，不是与金刚语密的意趣相通吗！「大乘佛法」兴起，下本的《般若经》说：不退菩萨是「不行幻术，占相吉凶，咒禁鬼神」的，与「佛法」的精神一致。然为了普及流通，极力赞扬读诵《般若经》的功德。诸天拥护般若法门，所以读诵《般若经》的；鬼神不得其便，不会横死；在空闲处与旅途中，没有恐怖；魔王外道不能毁乱佛法；说话能为人所信；烦恼减少；在军阵中不会死伤；毒不能伤，火不能烧；不遭官事；诸天增益精力；为父母亲属所爱护。这类现世利益，印度神教是以祈神诵咒来求得的。《大般若波罗蜜多经》（第五分）卷五五七（《大正》7. 873a）说：

「般若波罗蜜多，是大神咒，是无上咒！」

《般若经》的适应世俗，可说是以读诵《般若经》来替代民间的咒语。般若波罗蜜多「是一切咒王」，有一切咒术的作用，而胜过一切咒术。其他大乘经，也大都是这样的。同时，重信愿的大乘经，称念佛、菩萨的名号，也有这样的功德。如吴·支谦所译《佛说八吉祥神咒经》，受持讽持八方国土的如来名号，也有这类现生功德，称念佛名也就称为「神咒」了。诵大乘经，称念佛、菩萨名号，作用与持咒相同，大大流行；佛说、菩萨等说的咒语，也自然会流行。佛菩萨说，那也可称为「真（实语）言」了。

与「语密」有深切关系的，应该是菩萨行的字门陀罗尼。字（akṣara），是一般所说（拼音文字）的字母，为一切语文的根本。《般若经》与《华严经》〈入法界品〉，都说到四十二字母。四十二字，是南印度古传的字母，法藏部也曾学习。陀罗尼是「持」，忆持不忘的能力，也就能通达法义。如《大智度论》说：「四十二字是一切字根本。因字有语，因语有名，因名有义；菩萨若闻字（音），因字乃至能了其义。」

四十二字是一切字根本，而第一「阿」(A)字，是一切字根本。「阿」是最初的喉音，经颊、舌、齿、唇，而有种种语音，所以阿是最初的、根本的。「阿」——喉音，什麼意义都不是，所以被看作超越的——「不」，「无」。依「阿」而发展出四十二字，一切语文（所表示的），也就一切本质都是超越的，可从一切文字而通达实相。「阿提，秦言初；阿耨波陀，秦言不生」，所以「入阿字门，（能通达）一切法初不生故」。如罗(ra)是尘垢的意义，所以「入罗字门，一切法离尘垢故」。这样的从一文字，能通达实相，是菩萨修行的法门。（唱）诵字母而能通达深义，如《华严经》说：「唱如是字母时，……入无量无数般若波罗蜜门。」吴·支谦所译《无量门微密持（陀罗尼）经》，说到四十二字中的八字；其他大乘经，说到的不少（不限於四十二字），也与「密语」有关。部分「後期大乘」与「秘密大乘」教典，改用五十字母，那与一般的梵文相同，不过意义还是一样的。

一切不离四十二字，不离阿字本不生，那世间语文，即使是外道咒术，不一样的可以即事入理（「当相即真」）吗！这样的唱念字门陀罗尼，与一般诵持咒术的，形式上是没有太多差别的。终於字门陀罗尼，演化为佛菩萨等明咒，「秘密大乘」的教典，也被称为「陀罗尼藏」了。声本不生而显出一切，一切是本来如此，在「秘密大乘」中，不但一切本来如是，也表徵了佛（菩萨、金刚）德的本来如是。印度神教有「声显论」，以为声性常住不变，随缘显发为无量音声，而音声当体常住。音声的神秘力，神教的「声显论」，与佛教的「字门陀罗尼」，原理是相当接近的！

（《印度佛教思想史》，页423-426）

ysl c-p1027受用缘起 中册

## 受用缘起

**吕激** 「受用缘起」（中略）是在业感缘起的基础上，从认识方面著眼於主客观交织而成的人生现象，分析得其因果规律来立说的。作这一缘起内容的一切，用佛家的术语表示，是「蕴」、「界」、「处」三科——万事万物的三类概括区分。五蕴最简略，十八界最详细，十二处酌中。但便於说明这一缘起的特徵的，还算五蕴。五蕴开头色蕴是客观一边，最後识蕴是主观一边，两边交涉发生作用是中间受、想、行三蕴。因为识和

色的接触用感觉作它的原始形式，感觉发生以後，不管程度的浅深，范围的宽窄，必定从受到想，从想到行，顺次开展。受是领受或领纳，它将客观所生的印象结合主观，依著生活上的要求，自然有了苦、乐，或者不苦不乐的中庸感受，而区别出喜欢或嫌恶，这就决定了其後心思、行为的趋向，也可以说人们的一切心思行为总离不开受的指导，所以这一类现象可以归於受用缘起之内。

要是用四缘的说法来划分，这缘起的重点是放在「所缘缘」和等无间缘两种上面的。客观的境色對於主观心识能限制它缘虑的范围，并还要求它缘虑的生起，由此境界所缘又是缘，而成了所缘缘。其次，主观思惟分别的开展，它前前後後的种类、分量都相互关联著，前行的心思大体规定了後起的种类，这是相称的均等即平等。而它们中间如果别无障碍，那末，前前引导著後後就一贯而下不会中断，这是无间，由此构成因果关系为等无间缘。合拢所缘和等无间两类因果来看，可见在这中间不单纯是客观片面地影响於主观，由於主观的无间的开展，也逐渐发生反作用於客观。像从受到行都随著好恶的心理支配了行为，实际动作就会变革了对象。所以这些因缘所得的结果，不仅是增上的，并还是士用的。

从这一点又通得到业感缘起。现在变革了的客观作为当来所缘缘的准备，而现在的所缘缘系属从前行为所改变了的客观。这主客中间的关系即是业感。而从人生的意义上讲，人们当前所处的环境无异自业、共业预先作好了的安排，随著道德感的发达，人们对於以後的境遇安排各自有其道德的责任，不容苟安於现成而不求其变革，所以认清受用缘起的法则，是有积极的意义的。

其次，从十二处、十八界的现象上可更深一层了解到受用的实际。「处」就发生受用的门户一义而言，有了主观「根」的方面和客观「尘」的方面，门户打开，就会发生受用的交涉。也像平常人事的接触一般，依著印度的风俗，首先见面，其次问讯，再次受沐浴涂香，再次受上味饮食，跟著受卧具侍奉，最後才来谈问题，由这样的次第安立了眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，相应地各别摄取它们的境界，成为色、声、香、味、触、法的六尘。这些根尘交涉随著好恶的反应很自然地会发展至於摄取客观的一切来丰富自己的生活。受用在这里便具备消化、滋养的意义，所以从前译家也翻它作「食」字来表现如此内容。另外，「界」就做受用性质不变的根据的经验而言。必须先有了能受用、所受用以及受用自体的种种旧经验，而後继续起的受用才保持它本质的一贯性。从「蕴」、「处」、「界」这

些现象上，我们可以明了受用缘起是以能取（即能受用）所取（即所受用）为根本，而在它後面有个人的我执支持著，又是不待深论的。

就受用缘起的现象谈实相，是用认识的究竟处「绝对的真」来作标准的。当支持著能所取的自我执著还没有破除的时候，认识为偏私的见解所蔽，自然无从体认到此。那时所见得的只是「虚妄」，或者用譬喻说它如幻化一般。这并非否认那些对象的存在，更非轻视它们切实支配著人生的功能，不过说明它们的生起、增长、变化纯在因缘，诳惑耳目，好像是一成不变，而实际在人生的意义上随时可以改观，并还需得予以变革的。小乘佛家因为过分重视经验的缘故，一部分偏向地将这能取所取的一切当作实在。他们虽然也藉此冲淡了對於人我的拗执，可是却换上个法我的僻见，因之在这方面所理会的真实是不够的，唯有大乘学者才给以正确的解释。

有关人生受用的现象在认识范围以内的，何止千差万别。要说它们的实相，相當於一般所谓事物的「自相」或「別相」，也应有千万种的不同。但照大乘学者的看法，由圆满的智慧所得最高的认识對於一切自相是无不了然的。在《法华经》里就曾用诸佛的智慧境界来作说明，以为只有佛和佛才能得著诸法的究竟相。译师鸠摩罗什参照了龙树著作的见解，分析这种实相的内容，具备了体、性、力、用、因、缘、果、报、本、末的十个方面。由此可见这里所说诸法各自的实相还不能认为纯粹客观存在的区别，只是通过一种共同的实相认识来了解一切事物對於人生实际的各别意义而已。共同实相又系怎样的呢？这就是佛家常常说到的诸法无有自性的「空」，或者更切实些说为「空性」。

从原始佛学以来，通用三大纲领来作这空性的分析、说明，所谓「诸行无常，诸法无我，涅槃寂静」。中国译家因为这些义理即是佛学同其他学说异流的分水岭，无异於公私文件里所用的印鉴，便称呼它们为「三法印」。据三法印而谈，一切正确认识的基本体会应该是缘起现象的变化不停。现象的变化随著因缘起伏，像流水、像灯焰似的无一息间断，这样构成的无常也可说是必然趋势，所以「灭不待因」。在无常的现象上要寻求主观客观常一自在的实体，自然是矛盾、不可能。同时那些的本身都用同类分子的和合或者异类分子的和集来构成整体的印象显现在认识上，略加分析便可了然它们的空虚无主，而有了「无我」的经验。

再进一层，由於我执的逐渐稀薄以至於根绝，所有烦嚣扰动的心理，使人生走向痛苦不宁的行为，都跟著变化了，消失了，终归於寂静。这不是说人生活动的停止，而是重新建立起整然的秩序，由此才会有顺理成章

的一切行为；最後完成空性体认，达到完全清净的地步。这正属於佛家理想的究竟处，所谓涅槃的证得，涅槃的游履，必须现前就可以做到的。

受用缘起的一切现象在空性的基础上才显现出它们的实相，这始终有待於智慧的体会、领悟，也便是一切实相都存在比较平常更加殊胜的心思认识中，算是胜慧的境义，所以称做「胜义谛」。胜义认识的前後以及它过程里，同一般认识的联系或者自他认识的交涉，又须有沟通的途径，这是另外一种实相所谓「世俗谛」。它在胜义认识的前後，性质当然不同，不过总和胜义被相提并论著而当作「二谛」。如果切实些来分析，会看得出几重世俗并几重胜义，像唐人编译的作品里就有四真四俗的组织。那中间虽也有些可以商量的地方，但对於应用解释是极有意义的。

现在泛泛地说，不管认识胜义之前、之後，世俗同胜义的关系完全建立在运用概念的解释上。概念从语言说是「名」，从心思说是「想」，只要能正确地运用名想，同胜义配合著，作为沟通自他前後理解的一条道路，便足以成为真实，得名为「谛」。证得胜义以前应用世俗谛，为的是由俗入真，《大般若经》里时常提到这一层说「不坏假名而说实相」，《杂阿含经》也说及「佛不与世间诤」，这里所谓世间，应该同胜义相顺相成，也像有些论书里的「世间极成真实」、「道理极成真实」。

不过要附加说明，这样的世俗谛只算阶梯，不可视为究竟，後來学者也区别它为「覆俗」，即是说意有所蔽的。至於证得胜义以後一样有世俗谛，却属於由真化俗，《大般若经》说它「不动真际安立假名」，意指显示实相可以做自他理解的联系，还不单纯是解释而已。它随顺著世间所理解的种种概念而有所设施、安立，於无方便中作方便，无差别中为差别，这样发展概念成更高的范畴。由此在真俗二谛互相交涉的一段很长的过程里，依照受用缘起现象逐渐的转变，或者因我执的渐减而受用的意味不同，其间由俗而真，由真而俗，逐步提高，趋向究竟，情形是一再反覆而相当复杂，并非仅仅停止在真俗对立的一种状态便了的。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1357-1363）

## 竺法护

**呂澂** 竺法护的译籍种类很多，而以般若类为主。他所译的般若叫《光赞》，与朱士行译出的《放光》是一个本子。此外，还有「华严」、「宝积」、「大集」、「涅槃」、「法华」等经类；还有一般不分类的大乘经集，以及「律」、「本生」、「本事」之类。从这些译籍看，范围广阔，那时在西域流行的经典，大都译了过来，这比以前的几位译家范围已大大地扩展了。

再从译的质量看，比以前也大有提高。支谶、安世高虽通汉语，但翻译上还做不到得心应手，加上对义理的不能透彻了解，所以内容很难完全表达出来。以後，通过支谦一家，逐渐地有所改进，竺法护在此基础上，就有可能后来居上了。总的说来，安、支的翻译，偏於「质」（朴质），支谦的翻译，偏於「文」（修饰）；偏於质，文义就有所不尽，所以朱士行说旧译《道行》有不通之处；偏於文，为了力求简洁，也不能完全表达出原文的结构。

竺法护虽是侨民，对汉文很有修养，又通西域三十六国的语文（当时译本所据，常常不是梵文原本，而是转译的西域文本。转译有两种：一是转写，用西域文字写梵本；一是转译，即将梵文译成西域文。这些本子通称为「胡本」。当时从事翻译，非通西域文不可），助译的人又多，所以译的质量比较高。从其译文看，虽仍偏重於质朴，所谓「辞质胜文」，但与以前「朴拙」的「质」完全不同，他是在理解原文，融会贯通的基础上，尽量让译文接近於原本，换句话说，就是「存真」的「质」。所谓「言准天竺，事不加饰」。特别是把前人随意删略的地方，都被保存下来，所谓「不厌其详，事事周密」。

应该指出，竺法护的这种译风，很有好处。因为印度文字本身就是繁复而严密，一加删节，就把原来的结构打乱了。般若一类的思想是很阔大的，但思想总要通过具体的事例来说明，因此，「逐事而明之」，就是它结构上的一个特点。比方说，他们讲般若是因，而其结果则为「一切智」。一切智，就是甚麽都知道，非列举诸事不可。过去的翻译，把「一切智」所包含的具体内容删掉了，因而使人很难理解般若是甚麽。竺法护则忠於原本，把这些保留了下来。後來道安很欣赏他这种翻译，并由此得到启发，看出般若与数学（毗昙）的关系（其实般若就是毗昙的进一步的发展）。

由於竺法护翻译的范围扩大了，翻译的质量提高了，对後來中国佛学的发展，有著十分重大的意义。

在他的译籍中，有一小部分是过去有译而重新订译的，如《首楞严三昧经》、《维摩诘经》等。此外，还有一部分，由於当时政治局势不安定、译地时有变动，译出後未得到及时传播的，如《光赞般若》本来在朱士行的《放光般若》之前，他已经译出，可是直到九十年以後才被道安读到，且已残缺不全（朱本《放光》九十品，竺本《光赞》仅剩二十七品）。再如《渐备经》也有同样的情形，只是在以後才逐渐流行起来的。尽管有这些个别情况，从他译籍的全体看，还是得到流通的，对於後來大乘学说的发展，产生了极大的影响。

再从他译籍的内容看，包括了大乘佛学的主要部分，可说已经画出了一个方等（即方广、大乘）经类的轮廓。後世的道安说：「方等无生诸三昧经类，多此公所出。」僧也说，竺法护鑒於方等深经蕴在西域，「乃慨然发愤，志宏大道」，并对他评价说：「经法所以广流中华者，护之力也。」这些赞誉，反映出他的翻译所取得的成绩，也反映出他的译籍对後世确实发生了很大的影响。

竺法护的方等经类究竟有多大范围呢？大体上说，「般若」、「宝积」、「华严」、「法华」、「大集」等都有了，特别是这些经类的中心部分。例如，《渐备经》本是《华严经》〈十地品〉的异译，以它为中心，前後加以扩充，从而就组成了大部的《华严经》。《华严经》的思想，後來又有所开展，所谓「十地」本是由之达到成佛的理想；所以接著就有〈如来性起品〉，叙述达到佛位以後所应作的事情，即怎样进行教化，这是《华严经》中心思想的重要补充，竺法护也译了，名《如来兴显经》。再向前开展，又构成〈入法界品〉，即善财的五十三参。这後一部分，在竺法护的当时还没有，但他译出的《如来兴显经》，就已为这一思想奠定了基础。

再如，「大集」一类，它是「宝积」以外的一部丛书，性质与「宝积」相同（由各种大乘经籍编纂而成，「大集」与「宝积」所收经典不同，是「宝积」的别裁）。「大集」经典以後继续有扩充，但主要部分，在法护的翻译中都已有了，如《阿差末经》（後译名《无尽意经》）、《大哀经》、《宝女经》、《无言童子经》等。可以说，以这些经籍为根据的大乘思想都由法护介绍过来了。由於他对各方面都做了介绍，就使後人更容易接受同类的思想。

竺法护自己特别注意和大力宣传的，乃是《法华经》类。他译的二十七品是《法华》最初的全译本，现存的《法华经》已另有补充。他译出此经之后，亲自「口校古训，讲出深意」，还在斋日中读诵，足见他对此经的重视。此外，他还译了方等《泥洹经》（《大涅槃经》的别支）、《不退转法轮经》，都与《法华经》有类似之处。《法华经》的核心，就是以大摄小而以一乘为究竟的思想。这一思想的产生，是因为印度当时的小乘势力相当大，不能简单地加以排斥，所以就有此以大融小的说法。认为二乘只是方便，大乘才是究竟；大乘不在二乘之外，而是包摄了二乘。所谓究竟，是在方便中包含著的究竟，即以一乘为究竟。这些思想与《摄大乘论》把大乘与小乘对立起来的说法，完全不同，竺法护很重视这一思想，作了许多宣传解释，他的宣传，对中国的大乘学说发生了实际影响：中国佛学如天台、贤首等讲大乘就是按一乘来讲的。

竺法护的译本，道安曾评之为「详尽」，说明是在很大的程度上传达了原本真意的。这些就为相继而来的鸠摩罗什的翻译铺平了道路。什译相对於以前的翻译，称之为「新译」。其中有些是重译竺法护译过的书，但都尽可能地保存了法护的原译，例如，《法华经》是罗什译得最好的一部书，其中有些地方就借用了法护的译文。因此，竺法护的翻译，对於「新译」也起了推动和启发的作用。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2490-2495）

ysl c-p1032竺道生 中册

### 竺道生

**印顺** 生公读到了新译的六卷《泥洹经》（417-418译出），这在他的理境中，起著重要的作用。生公不断的发表卓越的见地，如「顿悟成佛」，「佛性当有」，「善不受报」，「法身无色」，「佛无净土」，「应有缘」等，成为一时争辩的中心。使一般「守文之徒，多生嫌嫉」。生公那里是竞异好辩的！这确从他的自有所得而来。他的独到理境，以佛法的思想来说，不愧为第一流的真常论者。他不受名迹的封蔽，能从名迹中解放出来，更进而净化他。他不为习俗的知见所限，能大胆的提供自得的见地，忠於所见，不惜与世人争，愿受世人无情的待遇。深见，真诚，勇敢，生公是伟大的！（中略）

在生公，从自得的理境来看佛法，觉得那些「徵名贵实」者，不了解佛经的适应印度，融贯了印度的民俗传说，把神话都看真了，这自不免要「惑於虚诞」。而那些「求心应事」的，不明白经中的象徵、譬喻，以为是事实，那就要「芒昧格言」（格，譬类的意思）。所以生公的得意忘言，是进而「芟夷名迹，阐扬事表」，这就是净化与合理化。这麽一来，自然是「释迦之旨，了然可寻；珍怪之辞，皆成通论」了！生公的见地，是怎样的卓越！这是南中国精神的佛化。（中略）

生公的解说教典，常是作为应物的方便。所以自由而活泼的理致，平淡又新鲜。这种精神，在唐代的禅门中，获得广大的成就。他们标示不立文字，肃清一切的葛藤络索，从和蔼、朴质中显出刚强。禅者与法师们谈道，如涉及教相，也总是销归理性的。生公与禅宗，没有师承的关系，却有气象与理境上的共同。

生公的见地，得力在《般若》、《法华》、《涅槃》。《般若》扫荡一切，是安公、什公所重的本典。而《法华》、《涅槃》的三乘是方便，「是灭非真灭」；释迦的诞生入灭是方便，真佛常住不变，都是引发生公妙悟的因缘。（中略）

我得把他总结一下：生公有淡泊的操持，卓越的深见，真诚的勇气。他想使佛教中国化，使他合理化，使佛教的真理显发出来；他不肯阿世取容。这一切，在两千年的中国佛教中，能有几人！但当时，佛教还是翻译的时代，没有成熟。需要的是多多益善的翻译；适应民间的，是施戒修福。佛法从西方来，所以西方来的和尚，都是尊者、菩萨、活佛，真理在他们的口中。生公的孤明独朗，前进得离时代与信众太远了。纵然顿悟成佛，阐提有佛性，可以被人推重；而他的「释迦之旨，了然可寻，珍怪之辞，皆成通论」的特色，再也不能为他们重视。他们要接受虚诞与格言，组织伟大的玄学。这要让佛教跟南朝而走向没落；让北中国朴实、精严、强毅的精神来洗刷一下，调和一下，生公的精神，才在唐代的禅宗里复活，光大起来，射出中国佛教独特的光芒！

（《佛教史地考论》，页384、386-387、400）

ysl c-p1033物不迁论 中册

## 物不迁论

**呂澂** 《物不迁论》，从题名看，似乎是反对佛家主张「无常」的说法，但事实上并非如此。他之所谓「不迁」，乃是针对小乘执著「无常」的人而说的。相传是慧达所作的《肇论疏》，对这一层讲得很好：「今不言迁，反言不迁者，立教（指《肇论》）本意，只为中根执无常教者说。故云中人未分於存亡云云。」

依佛家无常说，应该讲迁，现在反讲不迁，正是针对声闻缘觉执著无常不懂得真正的意义者而言。论中引疑难者说：「圣人有言曰，人命逝速，速如川流（见《法句经》），是以声闻悟非常以成道，缘觉觉缘离以即真，苟万动而非化（指迁流），岂寻化以阶道？」作者答：「复寻圣言，微隐难测，若动而静，似去而留，可以神会，难以事求。是以言去不必去，闲人之常想；称住不必住，释人之所谓住耳。」

防止人们执著「常」所以说「去」，防止人们执著「无常」所以说「住」。因此，说去不必就是去，称住不必就是住。这就说明，僧肇之所谓不迁，并非主张常来反对无常，而是「动静未尝异」的意思，决不能片面地去理解。

《物不迁论》的实际意义还在於反对小乘，特别是反对主张三世有的有部的说法。有部之说，法体恒有，三世恒有。说现在法有还容易懂；说过去、未来法有，就不是大家能接受的了。有部的论证是「未来来现在，现在流过去」。三世法有的关键还是「现在」。「未来」法之有，是因为现在法由未来而来；「过去」法之有，是因为现在法流入过去。诸法之有三世的区别，并非其体有异，仅是相用不同。换言之，他们只认为现象在变，法体并不变。因此，本论根据龙树学「不来亦不去」的理论，反对这种三世有的主张。所以论中一再提到「不从今以至昔」（现在不会成为过去）的话，都是针对有部讲的相用有异法体则一而作的破斥。

（《呂澂佛学论著选集》（五），页2593-2595）

ysl c-p1034供僧 中册

## 供僧

**印顺** 供僧，就是供众。佛教的出家弟子，专心於自利利他的法业，生活所需，是依在家众的供施而来的。在印度，佛与出家弟子，每日去村落、城中乞食。布施饮食的，不能说是供僧，因为这是随来乞求的而施与，不是平等的施给多数人。如在家弟子，请多少（不定）众去他家里受供养，平等的供给每一位，那就是供僧了。在供僧中，「安居施」—七月十五日最隆重。佛制：比丘、比丘尼，在夏三月（四月十五—七月十五日）中「雨安居」。这虽由於雨季，不适宜到处游行，而三月中安居修行，也是好事，古人多有在安居中成圣的。所以安居终了，俗称「解夏」。那一天，附近的信众都来供养，称为「安居施」。除丰盛的饮食外，还有供养布疋（做新衣用）的，日常用品的，这是佛教的大节日。佛法是平等的，但法在世间，也不能没有限制。安居施只布施给在这里安居的，人数是一定的。如有听说这里的安居施丰厚，他处的出家人临时赶来，那安居施是没有他这一分的。出家众三月安居，到这天，受比丘戒的年龄，长了一岁，所以比丘（及比丘尼）的年龄，古称多少「夏」。中国佛教不重安居，与世俗的年节混合，所以变成「僧腊」了。这一天，比丘、比丘尼都大了一岁，如父母见儿女长大一样，所以称为「佛欢喜日」。可是中国佛教，七月十五日与饿鬼相结合，成为超度鬼魂的佳节。唉！佛法的演化，有些真是出人意外的！

信众（出家人也可以）到寺院里「打斋」（西藏称为「放茶」），平等供养，就是供僧。我受戒时，天童寺「打斋」的分供众，如意斋，上堂斋，那是依供养金钱多少而分类的。现在台湾戒会，在上堂斋以上，又有××斋，××斋，而最高的是护法大斋。一般人总说佛教守旧，其实创新的也著实不少呢！

（《华雨集》（四），页158-159）

ysl c-p1039念佛 中册

## 念佛

**印顺(1)** 称念佛名，是有两个意思的：一、有危急苦痛而无法可想时，教他们称念佛名。二、为无力修学高深法门，特开此方便，开口就会，

容易修学。这可举一事为证：晋末所作的《外国记》中说：「安息（即现在的伊朗）国人，不识佛法，居边地，鄙质愚气。时有鹦鹉，其色黄金，青白文饰。……若欲养我，可唱佛名。……王臣叹异曰：此是阿弥陀佛，化作鸟身，引摄边鄙，岂非现生往生。……每斋日修念佛……以其以来，安息国人，少识佛法，往生净土者盖多矣。」

不识佛法，而净土法大行，这岂非是通俗法门的证明。所以汉及三国时，从月支、安息、康居——印度西北方而来的译师，所译经典，都传有念佛与称名法门。称名，本来算不得佛法的修行法门；传到安息等地，由於鄙地无识，不能了解大乘慈悲、般若的实相深法，只好曲被下根，广弘称名的法门了。

从《般舟三昧经》的定心念佛到《无量寿经》的定心及散心念佛，再转到《十六观经》的定心及散心念佛，甚至临命终时的称名念佛。所被的根机，逐渐普遍，而法门也逐渐低浅，中国人的理解佛法，虽不是安息、康居可比，但受了西域译经传法者的影响，称名念佛的易行道，也就广大的流行起来。从不得已著想，称念佛名，到底知有三宝，也是极为难得的。然从完满的深广的佛法说，就应该不断的向上进步！

（《净土与禅》，页62-63）

**印顺(2)** 念佛，是原始佛教所固有的，但特别发达起来的，是大乘佛教。念佛法门的发达，与十方佛现在的信仰，及造作佛像有关。佛在世时，「念佛、念法、念比丘僧」，是依人间的佛、比丘僧，及佛与比丘所开示的法，作为系念内容的。「念」是忆念不忘，由於一心系念，就能得正定，如《杂阿含经》卷三十三（《大正》2.237c）说：

「圣弟子念如来事……。如是念时，不起贪欲缠，不起嗔恚、愚痴心。其心正直，得如来义，得如来正法，於如来正法，於如来所得随喜心。随喜心已欢悦，欢悦已身猗息，身猗息已觉受乐，觉受乐已其心定。心定已，彼圣弟子於凶险众生中，无诸罣碍；入法流水，乃至涅槃。」

依念得定，依定发慧，依慧得解脱。「六念」法门都是这样的，这样的正念，本没有他力的意义。佛涅槃了，对佛的怀念加深。初期结集的念佛，限於念佛的（三号又）十号：「如来、应、等正觉、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛——世尊」，也就是念佛的功德。上座部（Sthavira）系的说一切有部（Sarvāstivādīn），归依佛是归依佛所得的无学功德法——法身，不归依佛的有漏色身；念佛也只是念佛的功

德。锡兰传来的《解脱道论》，也是念佛的十号；念佛的本生功德，自拔身功德，得胜法功德，作饶益世间功德。

《成实论》以五品具足、十力、四无所畏、十号、三不护、三念处、大悲等功德来礼敬佛。上座系的念佛，是不念色身相好的。大众部（Mahāsāṃghika）系以为佛的色身是无漏的，色身也是所归敬的。如《增壹阿含经》说：念佛的「如来体者，金刚所成，十力具长（足？），四无所畏，在众勇健，如来颜貌端正无双，视之无厌」；及佛戒、定、慧、解脱、解脱知见功德。《分别功德论》也说：念「佛身金刚，无有诸漏。若行时，足离地四寸，千辐相文，迹现於地。……三十二相，八十种好，其有睹者，随行得度。」佛的色身，也是念佛的内容，代表了大众部系的见解。（中略）

念佛，进入大乘佛法的时代，形成了不同修持法，不同目标的念佛。当然，可以彼此相通，也可以条贯为一条成佛的法门。现在分为「称名」、「观相」、「唯心」、「实相」——四门来叙述（中略）。

念佛，发展为称名、观相、唯心、实相——四类念佛法门。传入中国、日本的，倾向於散心的称名念佛，然在印度，主要是观相念佛，念佛的色身相好。念佛的色身相好，是与佛像的流行相关联的，对大乘佛教的发展、演变，起著出乎意外的影响。

佛弟子对佛涅槃所引起的永恒怀念，是佛法倾向於大乘佛法的原动力。起初，佛舍利塔的起造供养，及释尊本生、本行的传说，在西元前後，引发大乘佛教的兴起。佛法原是不准设立佛像的，但那时的北印度，恰好出现了佛像；佛像逐渐取代舍利塔的地位，佛教才被称为「象教」。佛像与观相的念佛三昧相呼应，大乘终於趋向「唯心」与「秘密」的大乘。

念佛三昧，主要是念佛的形像。在三昧中现起的佛，不但是相好庄严，光明彻照，而且是能行动，能答问。这样的佛，出现於自己心中，瑜伽者终於悟到了「是心作佛」，「是心是佛」的道理。修习念佛的，从佛在前立，进展到佛入自己身心中。这一修验，与「如来藏」说相契合。《观无量寿佛经》说：「诸佛如来是法界身，遍入一切众生心想中，是故汝等心想佛时，是心即是三十二相、八十随形好，是心作佛，是心是佛。」《楞伽经》引「修多罗说：如来藏自性清净，转三十二相，入於一切众生身中」。初起的如来藏说，不说众生本具，而说「入一切众生心想中」，「入於一切众生身中」，而如来又是「三十二相」、「八十随形好」的。这是修念佛三昧的，念佛色身现前，入於自己身心中的修验，而引发出来的理论。

「自心是佛」，就这样流行起来，成为後期大乘的核心论题，也是「秘密大乘」的理论基础。

在修持方面，念佛三昧是以佛的端严色相为观想的，三昧成就，现起的佛是出家相的。念佛，也就可以念菩萨——观音、文殊等，多数是现在家天人相的（佛也转化为在家相的毗卢遮那）。念天，也是原始佛教以来的法门，因念佛三昧的启发而兴盛起来。现为鬼趣（如夜叉），畜生趣（如龙王、孔雀王、毗那夜迦等）相的低级天，作为佛（菩萨）所示现，而成为佛弟子宗仰的本尊。在修习时，这些鬼天、畜生天，成为观想的内容；等到三昧成就，本尊现前，也与佛一样的能行动，能问答，能入於自己身心中：自己与本尊，相摄相入，无二无别。

这样，称为「修天色身」（当然不止於上面所说的修法），其实也就是修佛的色身。称为「天慢」——我是天，也等於我就是佛。自己与本尊不二，所以现为低级天的本尊，是要饮酒食肉的，佛弟子也就应该食肉饮酒。低级天是「形交成淫」的，佛弟子也要男女交合的双身法，才能究竟成就——「成佛」。大乘初兴时，与佛像相关而展开的念佛三昧，成为演进到「秘密大乘」最有力的一著！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页856-858、867-868）

**印顺(3)** 往生净土品位的高下，由於生前的施、戒、慈、慧等功德的不同；而念佛多少能往生阿弥陀佛土，论理是不能限定时间的。如《佛说阿弥陀经》说：

「善男子、善女人，闻说阿弥陀佛（净土的依正庄严），执持名号，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱，其人临命终时，……即得往生阿弥陀佛极乐国土。」（《大正》12. 347b）

念佛而能往生极乐净土，是要「专念」、「系念」的，而时间不一定。「若」是不定词，也许一日（夜），或者二日、三日，能念到「一心不乱」（avikṣiptacittta——心不散乱的意思），就能临终往生。事实上，有的一日、半日就可以，有的一年、十年了，还是不能「心不散乱」。总之，以念得「心不散乱」，为往生西方极乐国土的主要条件；而往生品位的高下，以生前的德行而差别。念（smṛti）是忆念、系念，念为定（samādhi）所依；「心不散乱」，虽还不是达到禅定，但念到心无二用，净念相续，心中唯有阿弥陀佛极乐国土的一念了。

念是内心的忆念、系念（可通於称名、观相），并不等於我国佛弟子所想像的口念（因而造了个「念」字）。然口称佛名，内心同时忆念，依称名而导入「心不散乱」，那就是「称名念佛」而可以往生极乐了。大本《阿弥陀经》的专念、忆念，是不限於称名念佛的。小本《阿弥陀经》说：「执持名号」，名号的梵语为nāmadheya，所以是重於「称名念佛」的。

不知为什麼，玄奘译nāmadheya为「思惟」，也许是不满当时提倡的口头散心念佛，而故意改为「思惟」吧！依上来所说，可见「一心念乃至十念」，是内心不散乱的念。王日休编写的《大阿弥陀经》，说下辈「每日十声念佛」，专在称名的数目上著想，那是中国佛教的习俗，与印度的「大乘佛法」不合！

（《华雨集》（二），页226-227）

ysl c-p1041念佛、吃素、诵经 中册

## 念佛、吃素、诵经

**印顺** 念佛的意义与力用，当然不止一端，然主要在策发信愿。菩萨信愿，是发菩提心，一切智智相应作意。於无上菩提起信愿，并不容易。无上菩提是佛所圆证的，佛是无上菩提——一切智智的实证者。佛有无边相好，无边威力；有一切智慧，无比的慈悲。从修菩萨行以来，有种种不能说尽的，自利利他的功德。这样的崇仰佛，念念以佛（因佛说法，因佛法有僧，即摄尽三宝）为皈敬处，以佛为我们的理想模范。尊仰他的功德，感激他的慈悲；从此策发信愿而学佛，极为有力。大乘经广说念佛，赞叹发菩提心，都是著重於此。

念佛，是念佛功德（智德，断德，恩德），念佛相好，念佛实相，念佛的清净世界。扩而充之，如礼佛，赞佛，供养佛，於佛前忏悔，随喜佛的功德，劝请佛说法及住世，这都是广义的念佛法门。《智度论》说：有菩萨以信（愿）精进入佛法，乐集佛功德。这是大乘中的信增上菩萨，为此别开易行道。然易行道也就是难行道（智、悲）的方便，所以《十住毗婆沙论》说：初学者，修念佛，忏悔，劝请等法，心得清净，信心增长，从此能修智慧，慈悲等深法。《起信论》说：「众生初学是法，欲求正信，其心怯弱」，因此教他「专意念佛」，可以「摄护信心」，不致退失。念佛的第一义，在乎策发信愿，未生的令生，已生的不失，增长。念佛为心

念——缘佛的功德而专念不舍，是策发信愿的妙方便。像一般的口头念佛，那是方便的方便了。

吃素，应正名为不食肉，这是中国佛教的传统美德。学佛，本不一定是不食肉的。如锡兰等南方佛教徒，西藏、日本佛教徒，都是肉食的。中国的一分佛教徒，以为吃素是小乘，大乘是不在乎的，这是根本错误的！不食肉，为大乘佛教——《楞伽经》，《涅槃经》，《央掘摩罗经》等所特别主张的。不食肉的意义与力用，当然也有种种，但主要为长养慈悲。如说：「食肉断大悲种」。菩萨应利济一切众生，救一切众生苦，而现在竟忍心去杀害他，吞食他，试问慈悲心何在？菩萨行以慈悲为本，所以大乘法中，不食肉为当然的结论。消极的不食肉，积极的放生——救护众生命，实为长养悲心的方便行。

诵经，不求甚解的诵经，蓦直地诵下去，也是修行方便。这虽有别种功用，主要是引生智慧的前方便。智慧的修学（真般若是现证），有闻、思、修三慧，这又开为十正法行：书写，（经典的）供养，流传，听受，转读，教他，习诵，解说，思择，修习。前八行，都是闻慧与闻慧的方便。如从前的私塾，起初熟读熟背，其后才为他讲解，明了义理。不求甚解的诵经，如初学的熟读熟背，也可为进求义解的——闻慧的方便。

中国佛教徒所修的一般法门，念佛，吃素（放生），诵经，确为菩萨行的初方便。这是初方便，为了增长大乘的信愿，慈悲，智慧而修学。然修学者，每以诵经为功德，反轻视义理的研究，这就失去了慧学方便的作用。素食放生的，尽管吃素放生，于现实人间的种种苦迫，少有能本著慈悲而起来救护。著重了爱护众生，忽略了爱护人类，本末颠倒，实由於不知意义，没有能长养慈悲。比较的说，念佛还多少能培养信心，但一般的流於迷信，少数的急求自了，真能由此而策发起上求佛道，下化众生的菩萨信愿，引出自利利他，为法为人的大愿精进，也就太难得了！

念佛，吃素，诵经，是菩萨行的胜方便，但由於不求智慧，慈悲薄弱，偏於信仰，弄得善巧的方便法门，都不曾能尽到方便的功用。这真是中国佛教的悲哀，衰落的根源！这是不成菩萨行（难得入门）的，不能实现佛法大用的。还不够救自己，更说不上救世了。

学佛学菩萨行，必须从这些妙方便中，认清目的。我们不是为念佛而念佛，为吃素而吃素，为诵经而诵经，我们是为了策发信愿而念佛，长养慈悲而吃素，为了引生智慧而诵经。这是方法，目的在信愿，慈悲，智慧的进修。所以真心学佛，学修菩萨行的，要从念佛中策发上求佛道，下化

众生的大愿精进。从吃素放生中，长养慈悲，去做种种有益人世的福利事业。从诵经中，进一步的研求义理，引发智慧。这样，才尽到了初方便的力用，奠定了菩萨学的初基。这还不过是「千里之行，始於足下」的开步走，无边的深广法门，应从此迈步而向前直进！

（《学佛三要》，页77-81）

ysl c-p1043念佛三昧 中册

### 念佛三昧

**印顺** 念佛能灭罪，「称名」以外，主要是观佛相好的念佛三昧。如《禅秘要法经》说：「未来众生罪业多者，为除罪故，教使念佛」；「此名观像三昧，亦名念佛定，复名除诸罪」；「贪淫多者，先教观佛，令离诸罪，然後方当更教……数息」。鸠摩罗什所传的五门，念佛是治（贪、嗔、痴、寻思）等分的，但末了也说：「是名念佛三昧，除灭等分及馀重罪。」在观佛的种种相中，观「白毫」相的功德最大，如《观佛三昧海经》说：「能须臾间念佛白毫，令心了了，……除却九十六亿那由他恒河沙微尘数劫生死之罪」；「设复有人但闻白毫，心不惊疑，欢喜信受，此人亦除却八十亿劫生死之罪。」众生的罪业真重，观佛见佛的功德真大！

观佛色身的念佛三昧，成为「大乘佛法」的一大方便。这本从大众部系而来，传入西北印度（及各地），显然的受到部派佛教者所采用，成为五门禅法之一。五门禅是初学禅法者的对治方便，所以《坐禅三昧经》说：「行者（修五门）虽得一心，定力未成，犹为欲界烦恼所乱，当作方便，进学初禅」；「念佛者，令无量劫重罪微薄，得至禅定。」念佛三昧是可通於声闻乘的，如《禅秘要法经》说：「闻佛说此观佛三昧，……成阿罗汉。」《观佛三昧海经》，也有成阿罗汉的记录：「悉於毛端了了得见，见已欢喜，有发无上菩提心者，有发声闻、缘觉心者。」

上文所说的念佛三昧（*buddhanusmṛti-samādhi*），从佛像观，生身观，功德法身观，到十方佛观，是从释尊的（像与）生身观开始的。部分的声闻瑜伽者（yogaka），作为「五门禅」的一门，那只是修禅的方便。所以上文所说的，是在「大乘佛法」流行中，部派佛教采用大乘念佛的意义。如专依「大乘佛法」来说念佛三昧，那就应重於念（过去）现在十方佛，及大菩萨的三昧。（中略）

「大乘佛法」的念佛见佛，主要是般舟三昧（Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthi ta-samādhi）。般舟三昧的意义是：「现在佛悉立在前（的）三昧」，是专念现在佛而佛现前的三昧。（中略）

般舟三昧的修习，如《十住毗婆沙论》卷十二说：

「新发意菩萨，应以三十二相、八十种好念（生身）佛，如先说。转深入，得中势力，应以（功德）法身念佛。心转深入，得上势力，应以实相念佛而不贪著。」

「未得天眼故，念他方世界佛，则有诸山障碍，是故新发意菩萨，应以十号妙相念佛。……以缘名号，增长禅法，……当知得成般舟三昧。……菩萨成此三昧已，如净明镜，自见面像；如清澄水中，见其身相。初时，随先所念佛，见其色像；见是像已后，若欲见他方诸佛，随所念方，得见诸佛无所障碍。」（《大正》26. 86a-b）

论文所说的念佛生身、法身，与五门禅中的念佛相同。修习大乘的念佛三昧，主要是「念诸佛三十二相、八十种好庄严其身，比丘亲近，诸天供养，为诸大众恭敬围绕；专心忆念，取诸佛相」。但初学者没有天眼，是不能见他方佛的，也就不容易取相修习，所以初学者念「如来、应、正等觉」等十号，也就与「佛法」六念中的念佛相同。这样，念佛三昧的修习，有念佛（十种）德号，念佛生身，念佛法身，念佛实相——四类，也可说是次第的增进。

（《华雨集》（二），页259-260、264、266-268）

yslc-p1046念佛法门 中册

## 念佛法门

**印顺** 念佛（称念阿弥陀佛）法门，有三种特徵：一、他增上，二、易行道，三、异方便。此三者，在一切佛法中，无论是大乘或小乘，本来都是普遍具有的，不过揉合这三点而专门阐扬显示的，确是念佛净土法门。

（一）他增上：他增上的反面，是自增上。修学佛法，有依自力和依他力二种，自力即自增上，他力是他增上。（中略）

自力与他力，必须互相辗转增上。如果专靠他力而忽略自力，即与神教无异。依佛法说，便不合因果律。不管世间法也好，佛法也好，若能著重自力，自己努力向上，自然会有他力来助成。如古语说：「自助者人助之」。不然，单有他力也帮不了忙，所以佛教是特重自力的宗教。大凡一个人的能力越强，自力的精神也就越强。如小孩的生存能力薄弱，即依赖他力，渐渐长大，生存能力渐强，自力的表现也就渐渐明显。故佛法的他力法门，如阿弥陀佛的净土法门，龙树与马鸣等，都说是为志性怯劣的初心人说。教法被机而设，这是特为能力差的怯弱众生说的。念佛法门，是属於他力的，依阿弥陀佛慈悲愿力的摄受，才有往生净土的可能；若没有阿弥陀佛的慈悲愿力，则不能往生。

(二) 易行道：易行道，这名称出《十住毗婆沙论》。龙树说：菩萨得不退转，要修四摄、六度种种难行苦行，极不容易。於是有人就问：有没有比较容易行的？龙树即批评说：这是下劣根性，无大丈夫气。菩萨学佛，应难行能行，勇往直前，不该自卑。但为了适应根性，他毕竟还是依经而说出易行道。易行道，并非专指念佛，而是概括普贤的十大愿，即礼佛、赞佛、供养佛等。这些所以被称为易行道，是因为容易学，容易做，并不是说学了这些法门就容易成佛。如〈普贤行愿品〉所说的念佛、礼佛、赞佛、供养佛等等，都是嘴里念，心里想。就是供佛，也是在观想中供养。所以易行道的易行，即在乎自心观想，不须依具体事物去实行。不能胜解观修，口头念也可以。从口头诵持，再引起内的思惟。（中略）

(三) 异方便：异方便，名称出《法华经》：「更以异方便，助显第一义。」这异方便，也就是《大乘起信论》的胜方便，其意义可解说为特殊或差别。《摄大乘论》大乘的十种殊胜，古译为十种差别。玄奘译阿赖耶（种子）「亲生自果功能差别」，古人即译作「胜功能」。所以异方便，胜方便，差别方便，都是一样，为同一梵语的不同译法。

方便有两种，一正方便，二异方便。《法华经》说：「正直舍方便，但说无上道。」这不是不要方便，而是说，在一乘大法中，要舍弃那不合时机的方便，而更用另一种方便来显示第一义。

正方便，即三乘共修的方便。佛为声闻说戒、定、慧三无漏学，及无常、苦、无我、不净等观门，使众生厌生死苦而出离世间。但这是容易沈溺於独善厌世的深坑，所以到了大乘，除了对无常、苦、无我、不净等，给以新解说而外，更有异方便来教导。但异方便，不是声闻法中所完全没有的，只不过大乘中特别重视而已。这就是修塔供养，兴建庙宇，画佛图

像；乃至一低头，一举手，或一称南无佛，皆可成佛道等。这种种方便，特重佛功德的赞仰，著重於庄严。如《法华经》的长者，璎珞庄严，与穷子的除粪，怎样的气派不同！又如华严海会，何等的矞皇严丽？与小乘大不同。不著重苦与不净，而反说乐、净。依乐得乐，如《维摩诘经》说的：「先以欲勾牵，後令入佛智。」这种方便，在小乘是不大容许的（除了定乐）。大乘强调佛果的无边庄严，总摄一切福德，故特发扬此一教说。异方便很多，《法华经》所列举的如何如何「皆可成佛道」，都是。念佛是异方便之一。

（《净土与禅》，页87、90-91、93-94）

yslc-p1047念佛往生 中册

## 念佛往生

**印顺** 一心念佛，要经多少时间，才可往生？这本是多馀的问题，问题在是否念到「一心不乱」。唐本和康本所说，上中二品，没有说到时间长短；下品是「乃至十念」，「乃至一念」（中国学者即由此演出「十念念佛」法门）。上品中品，都不是短期修行，发心修行到一旦功夫相应，即可以决定往生。下品人，虽善根微薄，但以阿弥陀佛的愿力加持，如能一念或十念的清净心向佛，也可往生。一念，即一刹那；十念，即净心的短期相续。这都是说明佛愿宏深，往生容易，即一念或十念，也可能达到往生目的。一念与十念，支本作「一昼一夜」，「十昼十夜」。究竟是一念与十念，还是一日夜与十日夜，没有梵本可对证，当然不能决定。但不论是一念或十念，一日夜或十日夜，都是约时间说的。

《无量寿经》的往生净土，特别的著重在「临寿终时」，这给予中国净土宗的影响极大。《般舟三昧经》，著重平时修行，以平时见佛，作为往生的确证。《无量寿经》，著重临命终时见佛往生。要求往生，必先见佛，见佛而後能往生，这还是《般舟三昧经》和《无量寿经》一致的。见佛为往生净土的明证，有三辈人不同，见佛也就不同。上品人，阿弥陀佛与海会大众来迎。中品人，见佛菩萨的化身；或译为：行者心中现见佛菩萨相，这近於定境的见佛。下品人，临命终时，恍恍惚惚，与在梦中见佛一样。三品往生的见佛，支译本说，不但在临命终时；在平时，上品与中

品，早已梦中见过佛了。这近於《般舟三昧经》的念佛见佛，但以定中为梦中，即降低水准了。

《无量寿经》的三辈往生，王本每有误改而不合於《无量寿经》本义的。如一、支本的一日一夜或十日十夜，康本、唐本的一念或十念，都约时间而说。而王本修改为「十声」。这因为，王龙舒时代所宏的净土法门，早已是称念佛名；但这对《无量寿经》的本义，是有了重大的变化。二、唐本与康本，三辈人都须发菩提心，才能往生。支本虽没有说要发菩提心，但也没有说不要发心。王本说到下辈人，「不发菩提之心」，可以往生，这也是极大的变化。往生西方净土，是大乘法门；大乘法，建立於发菩提心；离了发菩提心，即不成其为大乘了。所以世亲菩萨的《净土论》说：「二乘种不生」。西方极乐世界，是一乘净土；生到极乐世界的，都不退转於无上菩提。所以，一心念佛，求生净土，发菩提心，实是净土法门的根本条件。《无量寿经》也如此说，而王本却如此的改了。虽然不发菩提心，可以生极乐世界，也有经典的文证；但《无量寿经》的本义，却决不如此！

（《净土与禅》，页49-51）

yslc-p1049念法 中册

## 念法

**印顺** 念法 (*dharmaṇusmṛti*)：在「佛法」中，重於圣道的忆念。

「大乘佛法」是「依於胜义」，「依於法界」，「依法性为定量」，也就是重在契证的正法——一切法本不生，一切法本清淨，一切法本性空，所以以甚深广大行为主的《般若经》，这样的说「念法」：「菩萨摩诃萨应修念法：於是（善法、不善法、……有为法、无为法）法中，乃至无少许念，何况念法？」这是以一切法无所念为「念法」了。然修学甚深法，从「佛法」以来，就有四预流支：「亲近善士，听闻正法，如理思惟，法随法行」——如实道的方便。在听闻、思惟、修行时，都是不能没有「念」的。「大乘佛法」兴起，当然也是这样。起初，智证的法，是脱落名相，本来如此的；流传世间的教法，是佛所说，多闻圣弟子所传的。依佛及僧而传布，所以法比佛与僧是要抽象些，一般信众多数是念佛、念僧，供养佛及僧。由於佛教界出现了书写的圣典，「念法」法门得到了重大的开展，

这是初期大乘——《般若经》等所明白昭示了的。如《摩诃般若波罗蜜经》这样说：

1. 「是般若波罗蜜，若闻、受持、亲近、读、诵、为他说、正忆念。」（《大正》8. 280c）

2. 「应闻般若波罗蜜，应受持、亲近、读、诵、（为他）说、正忆念。受持、亲近、读、诵、说、正忆念已，应书经卷，恭敬、供养、尊重、赞叹：花、香、瓔珞、乃至伎乐。」（《大正》8. 284c）

3. 「书般若波罗蜜经卷，供养、恭敬：华、香乃至幡、盖。……书般若波罗蜜经卷，与他人令学。」（《大正》8. 293b）

4. 「受持般若波罗蜜，亲近、读、诵、说、正忆念；亦为他人，种种因缘演说般若波罗蜜义，开示、分别令易解。」（《大正》8. 294c）（中略）

以法为中心的般若法门，自修与利他，采取了这样的方便：甚深而又通俗化，通俗而又方便的引入深义的修证。在法的学习，法的流通上，有著不同于初期「佛法」的内容。（中略）

大乘的智行是「念法」为主的，以受持、读、诵等为方便，因经法的「书写」而流行；信行是「念佛」为主的，以称名、礼拜、忏悔等为方便，因「佛像」的兴起而盛行。尤其是经典的「书写」，信行念佛者也赞叹读、诵的功德，如《般舟三昧经》说：「闻是三昧已，书、学、诵、持、为他人说，须臾间，是菩萨功德不可复计。」《念佛三昧分》说：「但能耳闻此三昧名，假令不读、不诵，……皆当次第成就阿耨多罗三藐三菩提。……能听受斯念佛三昧，若读、诵……所得功德，望前布施，不可喻比；……何况有能具足听受修行，演说是功德聚而可校量耶？」「十法行」已成为一切法门的共通方便了。

（《华雨集》（二），页114-120）

ysl c-p1051金刚乘 中册

## 金刚乘

**印顺** 《金刚顶经》中，从佛出现的菩萨，都名为金刚（vajra）；受了灌顶（abhiṣecana）后，就取一「某某金刚」的名字；「秘密大乘」

也被称为金刚乘（*Vajrayāna*）了。到底金刚是什麼意义？金刚是金刚杵，印度因陀罗（*Indra*）神（即佛教的帝释）所持的武器，有坚固、不坏、能摧破一切的意义。「秘密大乘」的金刚，可从四方来者四方坐的集会说起。

佛教说：须弥（*Sumeru*）山顶，有忉利（*Trāyastri māsa*）天，帝释（*Śakra devānāmīndra*）是忉利天王。低一些，须弥山四方山上，有四大王众天（*Caturmahārāj akāyi ka-deva*）。忉利天集会时，帝释在中间；东方提头赖吒（*Dhṛitarāṣṭra*）天王在东方坐，南方毗楼勒叉（*Viśvadhaka*）天王在南方坐，西方毗楼博叉（*Viśvupākṣa*）天王在西方坐，北方毗沙门（*Vaiśravaṇa*）天王在北方坐。这一集会方式，如《长阿含经》（三）《典尊经》，（四）《闍尼沙经》所说，与五方五佛的集会方式，不是一致的吗？特别是中间的帝释，手执金刚杵，是地居天——夜叉（*yakṣa*）、龙（*nāga*）等鬼神的统摄者。帝释自身也是夜（药）叉，如《大毗婆沙论》引《帝释问经》说：「此药叉天（帝释），於长夜中其心质直。」《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一三三（《大正》27.691c-692a）说：

「苏迷卢（须弥）顶，是三十三（忉利）天住处。……山顶四角，各有一峰。……有药叉神，名金刚手，於中止住，守护诸天。於山顶中，有城名善见。……城有千门，严饰壮丽。门有五百青衣药叉，……防守城门。」

金刚手（*Vajrapāṇi*）就是执金刚（*Vajradhara*），以手持金刚杵得名。四角都有金刚手，可见金刚手是不止一位的。《大智度论》说：「有人言：天帝（帝释）九百九十九门，门皆以十六青衣夜叉守之。」帝释是夜叉，守护者也都是夜叉；帝释统摄四天王，而北方的毗沙门，也是夜叉。夜叉多数是持金刚杵的，所以须弥山上的地居天，真可说是（夜叉）金刚王国了。夜叉——执金刚神，在印度的传说中，是分为五部族的，如《大般若经》说：「一切不退转菩萨，……常有五族执金刚神，随逐守护。」从集会的方式说，分为五部（族）说，「秘密大乘」而称为金刚乘，与帝释统摄的金刚王国，是有深切关系的！

进一步说：「佛法」一向传说，有一位护持释尊的金刚神。这位护持者，大乘的《密迹金刚力士经》，说是天菩萨——密迹金刚，并说到了「三密」。帝释坐六牙白象，与普贤（*Samantabhadra*）菩萨是一样的；普贤是综合释尊弟子——目犍连（*Mahāmaudgalyāyana*）与帝释而大乘化的菩萨。依《华严经》〈入法界品〉，十地以上的菩萨，是执金刚神，与普贤行地相当。

「秘密大乘」的组织，是适应印度神教，取象於夜叉王国而成的。五方五佛，作为十方一切佛的代表。在「大乘佛法」中，「一切佛是一佛」，「是一佛而不碍一切佛」，所以不只代表一切佛，而主要是表徵一佛的佛德（每一佛都可以为主尊而表徵一切）。起初，以毗卢遮那佛为主，四方四佛为伴，就以四德来表徵佛德，如四佛表徵常乐我净四德，表徵四曼陀罗、四印等法门。在发展中，毗卢遮那佛与四佛平等，那就表徵一佛的五德，如五智等。五佛、五部，所以由持金刚来统摄。「秘密大乘」摄取种种事相而兴起，采取表徵主义，成为「秘密大乘佛法」的特色。

（《印度佛教思想史》，页417-419）

ysl c-p1066金刚经 中册

## 金刚经

**印顺(1)** 《金刚般若》，汉译的先後共有六本。这里，依鸠摩罗什（Kumārajīva）所译的《金刚般若波罗蜜经》为主，因为是现存最早的译本。《初期大乘佛教之成立过程》（静谷正雄著），推定《金刚般若》为「原始大乘经」。《金刚般若》的成立，是相当早的，但不可能那样的早。般若法门的主流，无疑的是《大般若波罗蜜多经》的前五分。（中略）般若从「原始般若」，而演进为「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」；这不但是般若法门的开展过程，也可以表示初期大乘的发展情形。从这一观点来说，《金刚般若》中，足以代表早期的，有：

（一）以佛的入城、乞食、饭食、敷座而坐为序起，与「下品般若」的「汉译本」，「月十五日说戒时」一样，充分表示了佛在人间的平常生活。

（二）《金刚般若》著重在「无相」（离相）法门，如说：「凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来」；「无复我相、人相、众生相、寿者相，无法相，亦无非法相」；「离一切诸相，则名诸佛」；「於一切相，应如是知，如是见，如是信解，不生法相」；「不取於相，如如不动」。「无相」，与「原始般若」的「无受三昧」，「是三昧不可以相得」（「唐译五分本」），称之为「离相门」一样。般若与「空」，本没有必然的关系，「空」是在般若发展中重要起来的。《金刚般若》说「无相」而没有说「空」，可说保持了「原始般若」的古风。

(三) 《金刚般若》的菩萨行，著重在「无我」，如说：「若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨」；「其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有！何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相」；「实无有法名为菩萨，是故佛说一切法无我、无人、无众生、无寿者」；「若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨」；「若复有人知一切法无我，得成於忍，此菩萨胜前菩萨所得功德。」

在习惯於大乘我法二空，小乘我空的学者，对於菩萨行而著重「无我」，可能会感到相当的难解。《中论》的〈观法品〉，由无我我所，悟入「寂灭无戏论」，如说：「灭我我所著故，得一切法空无我慧，名为入。」印度古传的般若法门，是以「无我」悟入实相的。「原始般若」并举菩萨与般若，阐明菩萨与般若的不可得。菩萨（我）与般若（法）的不可得（空），原理是完全一样的。

《金刚般若》著重「无我」，也说「无法相，亦无非法相」，不是但说「无我」的。般若渊源於传统佛教的深观，《金刚般若》保持了「原始般若」的特色。不过依其他方面来考察，《金刚般若》与「中品般若」的成立，大约是同一时代。所以《金刚般若》的特重「无我」，可能是为了适应诱导多说无我的传统佛教。（中略）

从「原始般若」到「上品般若」，有一贯的重心，那就是著重菩萨行，菩萨行以般若波罗密为主。由於菩萨的遍学一切道，所以从般若而六波罗蜜，而万行同归。菩萨是如实知一切法的，所以从阴而入、界、谛、缘起，有为无为法；从菩萨行而共世间行，共二乘行；从菩萨忍而三乘果智。《金刚般若》是为「发阿耨多罗三藐三菩提心」者说（或译作「发趣菩萨乘者」），也是菩萨行，但重在大菩萨行，更著重在佛的体认。如说：「若见诸相非相，则见如来」；「离一切诸相，则名诸佛」——佛是离一切相的。（中略）

《金刚般若》著重在如来，这是教化众生的，也是菩萨所趣向的。舍利造塔供养，是对佛的信敬怀念；以舍利塔象徵佛，是传统佛教的一般事实。从「下品」到「上品般若」，是重「法」的，所以比较起来，宁可取《般若经》而不取舍利塔。《金刚般若》却说：「随说是经乃至四句偈等，当知此处，一切世间天人阿修罗皆应供养，如佛塔庙」；「在在处处若有此经，一切世间天人阿修罗所应供养，当知此处则为是塔，皆应恭敬作礼围绕，以诸华香而散其处。」《金刚般若》以为经典与佛塔一样，是重法而又重佛（塔）的一流（与《法华经》相同）。在部派佛教中，法藏部

(Dharmaguptaka) 说：「以无相三摩地，於涅槃起寂静作意，入正性离生」；「於窣堵波兴供养业，获广大果。」《金刚般若》的特性，与法藏部是非常接近的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页752-757）

### 印顺(2) 《金刚般若波罗蜜经》，有两系解说不同：

（一）玄奘等传说：般若是能断的智慧，金刚如所断的烦恼。烦恼的微细分，到成佛方能断净，深细难断，如金刚的难於破坏一样。所以，译为「能断金刚（的）般若」。

（二）罗什下的传说：金刚比喻般若。般若能破坏一切戏论妄执，不为妄执所坏；他的坚、明、利，如金刚一样。

然金刚本有两类：一是能破一切而不为一切所坏的，一是虽坚强难破而还是可以坏的。所以，或以金刚喻般若，或以金刚喻烦恼，此两说都是可通的。不过，切实的说，应该以金刚喻般若。考无著的《金刚经论》说：

（一）如金刚杵的「初後阔，中则狭」；这是以金刚喻信行地、净心地、及如来地的智体的。

（二）金刚有遮邪显正二义，不但比喻所遣的邪行，他也是「细牢」的——「细者智因故，牢者不可坏故」，比喻坚实深细的智因——实相。无著并没有金刚必喻烦恼的意义，所以法相学者译为「能断金刚般若」，值得怀疑！至少，这不是梵本的原始意义。（中略）

全经大义，再扼要的提示二点：金刚般若即无上遍正觉：本经以金刚般若为名，而内容多明阿耨多罗三藐三菩提。如佛为须菩提说如此发心，直至究竟菩提，彻始彻终的归宗於离相无住。说无上遍正觉为「是法平等无有高下」；「於是法中无实无虚」：都是从般若无住以开示无上遍正觉。般若无所住，无所住而生其心；不取诸相，即生实相，即名为佛。须知般若无住的现觉，即离相菩提的分证。依此观究竟，究竟也如是；依此观初心，初心也还如此。所以，处处说无上遍正觉，实在即是处处说金刚般若。不过，约修行趋果说，名之为般若无所住；约望果行因说，名之为离相菩提心而已！

二道即五种菩提：本经初由须菩提问佛：「发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？」经佛解说后，须菩提又照样的再问一遍，佛答也大致相同。所以，本经明显的分为两段。《大般若经》有两番嘱累，《智论》说：「先嘱累者，为说般若波罗蜜体竟；今以说令众生得是般若

方便竟，嘱累。」智者即曾依此义，判本经的初问初答为般若道，後问後答为方便道。此二道的分判，极好！

二道，为菩萨从初发心到成佛的过程中，所分的两个阶段。从初发心，修空无我慧，到入见道，证圣位，这一阶段重在通达性空离相，所以名般若道。彻悟法性无相後，进入修道，一直到佛果，这一阶段主要为菩萨的方便度生，所以名方便道。依《智论》说：发心到七地是般若道——馀宗作八地，八地以上是方便道。般若为道体，方便即般若所起的巧用。

般若即菩提，约菩提说：此二道即五种菩提。

(一) 发心菩提：凡夫於生死中，初发上求佛道、下化众生的大心，名发阿耨多罗三藐三菩提心，所以名为发心菩提。

(二) 伏心菩提：发心以後，就依本愿去修行，从六度的实行中，渐渐降伏烦恼，渐与性空相应，所以名为伏心菩提。

(三) 明心菩提：折伏粗烦恼後，进而切实修习止观，断一切烦恼，彻证离相菩提——实相，所以名为明心菩提。这三种菩提即趣向菩提道中由凡入圣的三阶，是般若道。这时，虽得圣果，还没有圆满，须继续修行。明心菩提，望前般若道说，是证悟；望後方便道说，是发心。前发心菩提，是发世俗菩提心；而明心菩提是发胜义菩提心。悟到一切法本清净，本来涅槃，名得真菩提心。

(四) 出到菩提：发胜义菩提心，得无生忍，以後即修方便道，庄严佛国，成熟众生；渐渐的出离三界，到达究竟佛果，所以名为出到菩提。

(五) 究竟菩提：断烦恼习气究竟，自利利他究竟，即圆满证得究竟的无上正等菩提。

如上所说：二道各有三阶，综合凡五种菩提，总括了菩提道的因果次第。明白此二道、五菩提，即知须菩提与佛的二问二答，以及文段次第的全经脉络了！（《般若经讲记》，页13-17）

**吕激(1)** 般若诸经，以《大般若第二分》即《大品》为主干，《金刚经》则其根本也。龙树判《大品》前後为两道：般若道以善现般若为主（经有明文推重，所谓菩萨般若当於须菩提品中求也），善现之精义，此经即尽摄之；又方便道与般若道，次第相生，而方便为究竟，方便二十一

品之要旨，此经复井然备之。故治般若学者，以此为挈领之助，便利无穷也。

《金刚经》流行於印土之时代，已不可考；但勘之什译《二分般若》有〈金刚品〉，立名取义，均与之相关，可证其与二分并行，流传甚早也。奘译新本般若出，即已面目全非，不如罗什传龙树学，心知其意，犹能存古也。迨弥勒无著世亲时犹相继注释，直至奘、净两师抵印，仍及见其盛，是又足徵此经在印流行之久。至於传来中土，自东晋迄中唐，三百馀年间，前後凡经六译，元代尚有据番本重译之者。此经创译於姚秦·罗什，什於弘始三年入长安，翌年即出之，当时应有讲述，惜其门下僧肇之注不存，莫得其详。但经文流布後，影响甚大，梁·开善智藏（当时三大家之一）因持诵获福延年，广加倡导，信者日众。昭明太子又科判为三十二分，益便诵持。後百馀年，菩提流支东传弥勒无著学，亦於入洛之翌年（元魏·永平二年）重译此经，并出世亲《释论》与《金刚仙论》，而後义学愈明。继此历陈、隋、唐各代，迭有翻译。其为之注疏者，至唐已达八百家；宋人所集旧疏，今犹存五十三种。是经流传如此宏远，自有其不可磨灭之价值在，绝非偶然也。

此次讲本，於六译独取净译，以其翻出最晚，深谙旧译得失，而去取特精也。清人通理著《金刚新脉疏》，即尝推重之，谓能去奘师之泛，存什译之妙，文足传神，义无欠缺云云。今谓净译最可贵处，在能传印土当时所宗之本，学有所受，非同泛泛，不但译笔谨严而已。餘译中有隋译，为未加修饰之原稿（唐人称为直本），由以见梵本之面目，可资参考。又注疏中，印土著述有弥勒颂世亲释，及无著论本世亲释两种，今并取之；但讲意侧重於会通《方便般若》二十一品之精义（此乃中、印注疏家所未尝道及者），并不拘拘合於古注也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页728-730）

**吕澂(2)** 般若为大乘学之根本，典籍极繁，有八部（流支传本）九部（玄奘传本）之传，然皆以《金刚般若》为终结。《金刚》以一心为归趣，如云发无上心，随即有何住何行云何调伏之问。盖有此心，然後能住能行能调伏，不然，般若之功将无所措矣。是故《金刚》一经点般若全部之睛，什译《大品》，於「摩诃萨大心」一章，特立〈金刚品〉，其要可知。大心者，我皆令入无馀涅槃而灭度之，实无有一众生得灭度者，是即金刚心也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页613）

**吕激(3)** 今谈金刚三义，原系讲无著、世亲学所提出，故此讲主要仍依无著、世亲说之。佛学超越地域，但以出生印度，与印度一般学说平行。若以哲学目印度学，重心仍在智慧，佛学更不外此。智慧即般若，而般若不限於大乘，全部佛学无不有之。以般若学显於经文者有《般若经》，是般若名之《般若经》。他若《华严》、《宝积》等，名虽非般若，其实仍是《般若经》。兹以名《般若经》言，组织最全者即奘译《大般若经》，有十六会六百卷，详略重复而纲要相通。无著、世亲学系所谈般若学，特提此金刚一会者，以理推徵，即谓此会能代表各会，明此会义即可概馀。故彼等於此经开始，即谓般若为行。行之发端及其所依，又在发心。而能解说此发心意义最究竟者，无逾此会。故此特提说第一义之发心义。

行有范围境界，般若之行为第一义行。学者虽不能行第一义，然当随顺第一义行。是第一义为与世俗相对之胜义。若於世俗义中而能顺此胜义行者，又於世俗胜义二谛安立道理应当了知，则於般若中之三假说势不能不先明者，盖二谛安立即在三假，故於此会又特提说第二义之三假义。

末谈行之性质，此行为中道行。佛法之行无非中道，而般若行尤具此特质。言中道行者即不著不住，谓於二边行不著住。此不住著意非游荡不定，实为方法方便耳。於此方法说得最明白、清晰、生动，并以三语即能表达者，在各会经中又以此会为最佳，故於此又特提说第三义之无住义。

如此三义，已能将般若行解说明白。而又本於无著、世亲金刚般若学所提示者，故今於此三义略为分说，以观无著、世亲学上之般若中道行。

(中略)

一、发趣义 发趣即发心。常人於发心字多有误解，谓为当初一下即了之自相，故此另依《般若经》而换取发趣字，谓趣无上乘。由资粮加行，地地胜进至於究竟等觉时，皆名发趣。如是发心实贯彻道果，始终意趣，所以《经》言，发心即成等觉，而成等觉亦不外此发心。故此发心实一切行所依止，有金刚不坏之义，即名此心为金刚，为大、为胜、为究竟。所谓菩萨而摩诃萨者，即指发此金刚不坏之心。是心内容极广，有二句最为主要，谓：「一切众生我皆令入无馀涅槃而灭度之」及「无一众生得灭度者」。具此二点是名发起金刚不坏心，金刚名经之意，即示明此种发心之义。鸠摩罗什甚知此旨，特於《摩诃般若经》（《大品经》）中，提此一段名〈金刚品〉。

故知金刚二字在般若学上，实指所发不坏之心而已。亦知般若正唯依托此心乃能圆满透彻，不然处处碍著，漫然无绪。又发心即是求菩提心，

菩提为三乘究竟名称，此之发心异於二乘所发之心，而为无上菩提心也。无上谓广大意乐，非如二乘纯为自家著想，乃为一切众生安乐打算，故曰我皆令一切众生入无馀涅槃而灭度。然此所有一切众生者亦非实在，若其执实，於事有碍，故次又曰实无一众生入涅槃者。此二义理，世亲即说为菩萨以他为自之义。以他为主非众生求，仍求其在我也。如此自求之心，令众生皆入无馀涅槃，则菩萨自我范围，较之二乘实甚广大。此种以他为自之义，在观行唯识道理盛行时，更见意趣深长。

二乘修行方法，与大乘并无违反，只其范围广狭深浅有异耳。如二乘功夫，仍在生心动念上下脚，但未明对象来历，难至究竟。盖有情在世，原非孑然一己，与他有情实相关涉，互为增上，虽有时自我作主，有时全为他有情所制而为所主。二乘修为，意乐狭小，但求一己意念不生，逃避深山与他有情隔离，虽能证入灭尽定中，亦不可靠，有时以象鸣即失也。大乘异此，知心对象，为心所现。所现如梦幻而不实。然有他有情增上，令所缘行相不得不生。若非将此二义，互相关连目之为自，终难出离。所以大乘发心，虽亦自家要求无上菩提，必令一切众生皆入无馀涅槃，乃能究竟实际令自悟入无馀涅槃，是即与小乘异也。

复次金刚不坏云者，即谓无一众生入涅槃。可见此之发心，原非名想计著（世以好名而发心者），即不住彼名想。若有所住，所住动摇，发心即失。故知不住发心方称不坏。如此发心非为名想（名与名字）亦复不住，云何而发。无著於此提出愿欲二字。欲谓欲求，指此要求发之於内而非外。譬如常人闻说生死并不知惧，但声闻一闻佛说诸行无常，毛发皆竖，为说生灭法即信受奉行，此欲之在内而非外者。以此佛学後來有种姓之说，如闻无所动其心者，即无种姓。可知所发虽在名，而能发定在内。又愿者谓思惟作意或抉择分别。是欲非仅一心之动而已，必於所欲要须思惟抉择乃能决定，故金刚心之发，根本仍在「欲」与「愿」上。如所欲展转光大。而愿亦随之展转幽微胜进，佛学之行（或般若行）即据此步步抉择胜进而至究竟也。故知发心定非当初即了，必须地地无失乃能究竟。此意据於《般若》而见诸《华严》，所以发心乃彻始彻终层层胜进事。如《金刚般若》，须菩提问发趣行人云何应住。佛示发此金刚心後，随示十八住处，令由发心至於成佛，住住抉择对治，皆与发心同一进止。至入般若段时，更明示应无所住而发心。无住二字明白提出，即示此心不坏之金刚义也。惜二千年来断章取义，以游荡无依而释无住，岂其是耶。

**二、三假义** 般若学见之经者，如《须菩提》，《舍利弗》、《帝释》、《文殊》乃至《弥勒》，各有特点，然以《须菩提》最为重要，初三分中俱有明文，如舍利弗问学般若当於何处求，佛即告言当於〈须菩提品〉中求。此品所重即为三假，《金刚般若》乃《须菩提般若》之精华，其根本亦在三假。三假之名罗译为法假、受假、名假，玄奘译成法名方便，二译皆通。罗什之意《智论》有释，慧远承之，而有发挥。其次第谓由极微积聚所成之物为法，即是法假；由种种法如五蕴成人，即受用假；再由受假积聚所成军，是名假，乃假中假也。奘译无「受假」，但有法名。如须菩提与佛问答，但说不见菩萨（法）亦不见菩萨名（名）。然佛令须菩提说法，须菩提亦有所说，而此所说即方便说。是奘译三假之义亦通。

「般若」范围原在「二谛」，「二谛」所依即是「三假」。世间所有论识，乃至人事，言说，克实而谈，无非法名二假。而此法名都无定实，原是假立。世人不知，执定有法名之实，即成颠倒。若知其实相则为第一义谛。言第一义谛者，并非如名有实，亦非指事（事有其本质在故），更非毫无所依，但不如常人所执，即第一义也。知此然後随顺世间法名，安言立说。是种安立，非但可，而且要。不然世人说火而以水答，开言便异，即与世人相违不生关系。故应随顺世俗而说第一义，实更须要，是为依第一义所安立之俗谛，即所表出之第一义也。般若行即以此为范围，《须菩提般若》於此特加重视，故彼开言即说我不见有法与名者，即先示安立俗谛，然後所说自异，外道议论。是此所言第一义，乃安立之第一义，可说之第一义。

真第一义无言说。《金刚经》中处处表示，如曰不应以胜相观於如来，如来说胜相，即非胜相。又法非法者，即不如常法所执之法与名。是名此法者，乃方便安立。般若之行，要非立此范围，真无下脚处，如鸟飞空鱼游水。若进而求其所据何事，是《经》则曰皆是无为所显。小乘《阿含》亦有此文，表示果位，而云一切圣果皆是无为法之所显，大乘真如如来，以果而言，一切法如，无有变异，是故《经》言一切贤圣无为所显也。是义无著论中，贯下各段经文。世亲论於此辨晰更明。故此三假实般若行之范围而为无著、世亲学所据也。

**三、无住义** 无住乃般若行之本色，般若行即无住行也，兹分三种言之，一者於何无住，二者云何无住，三者无住次第。

(一) 於何无住。何处无住者，此谓想字，即於种种想无住。印度人以此想字表示概念，作为心思整体对象。依之著著分析有为名言而为名

想、言想，有非名言所及，但有影像者即是意想。以此佛学专门说此「名想」为「名言」，「意想」为「意言」。广义名言赅此二者，其内容无非三假中之名法二假。有情一世生心动念不离对象，即无一刻一念离於想者。谈般若行，即不住此想。不住即不执、不著、不取，而此不执、不著、不取，乃依想之形式内容关系而言。

所谓想者，凡有所表白构画，即有表画之内容存在。常人因此而定说想之形式内容，相属不变，一有想起即便相应执为实有事者，是为凡夫。印度各派学者，於想之內容形式，亦认为有绝对连属关系。而婆罗门正系尤以此连属为先天本具常住者。馀派则执为後天偶然发生，一经发生即成不变。如《因明论》中〈声常无常论〉是。言声常者，谓此声即概念（想）有其内容存在，故常，是〈声常论〉。异此非概念，而为音声、语言，但有声性仍示概念，故亦为常。谓此语言一有时会构成之後即为不变，如《胜论》说。原来语言概念，在生活关系上极为密切，而与一切常识不能脱离。如地名一概念，吾人一见此名，心想此地，随即意识著所想是地而非水火。此习一成，即永不异，著已成地而不说为地者，是又不可。佛学无住行，即以此为中心，常识外学皆所对治，此即《金刚般若》处处离想之义也。

想有无量无边，但述八种即可统之，八复分二，即人法各四。人四谓我有情受者补特伽罗，由暂时之我至於相续之补特伽罗（即数取趣）。法四即非有无。一切想中，此八最要，常人於此，极易执著。不住想言，即不住此八想，於此八想不住即通常所谓空义。《般若》谈空，《金刚》乃《般若》之精华而无空字，是离想之谓空，乃进而以空义说也。旧本不明，又加疑难，将想字错作无心之相，别为发明谓不住相，复於人我对待，不知人即有情受者一类，但有时间意味而非空间，故知其非相字而为想也。无之与空，皆谓无想。是知不住云者，实於此想无住耳。

（二）云何无住。一切众生无一念能离想，行动生活，无时外想，讲学而见於文字语言者，何尝无想而佛有所说耶。是知无住证得实为甚难。然此关键则在知字耳。能知此想即可无住，是故知即无住发端，不知即成戏论。以不知而有种种作为，终不脱於戏论也。此云知者要有二义，谓能随顺教授及作意思维。随顺教授乃闻之事，作意思维是思之事。在戏论氛围中，而能知此想是想者，实有待於智人启发教授。由此而知佛说可依，能信其说时时作意思惟，通达此想无有实在，即为闻事。闻事较易而思事繁难，般若行之重要处，在於作意。能无住想者，但知此想是想，或信此

想是想，亦不济事，故非於彼加以思惟作意不可。然而一念之起，欲令相续，颇为困难，故须念念思惟专住此事或有可能。

盖吾人心念，非如常人及心理学家所想之单纯，在一念中即有若干刹那，每一刹那心，亦非只一方面，而心心所言，亦但形容一刹那心缘方面之多而已。如一心之起，最少亦有五遍行随起，实际何止於此，故对此想之作意思惟必须念念行之也。然此作意初起，即有意识觉知，久即漠然成无意识，是亦心之功能如此也。如我执与生俱来，相续不断，久不自觉，然非无我，一旦缘会，而复现前，於想作意亦复若是。即使作意念念融合相续不断，久之即能於想成就无住。故此相续作意思惟。又般若无住行之最要者。所以无著谈菩萨行，欲令圆满，须假四十四种作意功能，与刹那心相容无间，令念念所现无非此四十四种作意也。此皆寂因作意，为涅槃成就之因，欲入涅槃，即此下手。所谓云何无住者，即此无倒作意耳。

(三) 无住次第。泛说有二，谓「定心」、「散心」，定言心集中，散则反是。此之无住，先於定心（是心集中时之瑜伽定心）说不住想，将馀所有想一切除遣以链磨此心，令不集中时，心之馀势（即功能）亦不消散。如《经》初即问发趣菩萨行者云何修行云何降伏其心。此中修行，谓即定心，非修行时心即涣散，於此散心亦令之不出范围，是谓降伏其心。故此二心实为一义。即佛说发心，当令一切众生入无馀涅槃而灭度之，然无一众生得灭度者，是之谓不住於想。菩萨於此，亦复不住。

盖定心作意思惟，於众生想亦不存在，若有众生想即非菩萨故。然於散心中亦不能有此想也。於此有疑，若於「定心」、「散心」皆离想者，果有何事而可作耶，此仍前言，知即不堕戏论也。本是名言，不知为想，即堕戏论，如人生日用不离水火，不善用之，活人者反以杀人。名想言想亦复如是。於此名言知其念念为想即能念念为用，由发心至於成佛，一贯到底，胜进勤行，都无所住，而佛境显现矣。无著金刚说十八住，层次胜进，略之为三，即地前、入地、地上。初发心时即成无住心，所谓无所住而生心也。次之六度四摄等行，亦为无住度摄，《经》言无住行施等也。最後涅槃亦复无住。由是而知，从发心以至涅槃，实一贯无住行也。

世亲论释，略异於此，未如无著所论直视於想，但依想之形式内容明其不相称而已。是乃横面观想，指示众多内容（如福聚言）如菩萨有种种惑乱，亦不限於何住所断，从发心乃至成佛，地地皆有断执功用。然说不住想乃思维作意事，一切住中皆可有种种作意，即有种种安立。此又二说

相通处，故此无住次第，约为定散二心，从初发心乃至成佛，皆可贯彻而无碍也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页244-256）

**呂澂(4)** 《金刚经》，玄奘把它放在第九会，分量最小，只三百颂。也可看成是般若的一个略本，因为根本般若的重要思想它都有了。以後无著、世亲加以分析，认为经中有二十七个主题，实际包括了全部般若的主要思想。它的形式，较之大、小品，更加接近於九分教和十二分教以及後來的阿含形式。例如，经一开始就讲释迦住在王舍城，他的团体比丘有千二百五十人，并叙述到讲道的过程等等，这些都是原始经典的格式。而根本般若，就是「小品」，形式也不是这样，讲的是五千人，并说这些人都具有种种功德成就，同後來大乘的铺张说法相类似。这说明，《金刚经》的般若形式，比「小品」还更早一些。

其次，南方有位学者觉音，他在解释十二分教中的「方广」时，是从它的形式讲的，他说，「方广」是问答体，在每一问题得到圆满解答的基础上，继续追究，步步深入，他举了巴利文的五部做例证。我们看《金刚经》的体裁，正是如此（其他般若经就不这样显著），第一个问题结束後，接著提出第二个问题。所以无著、世亲解释说，须菩提不了解的地方共二十七处，这二十七处是「展转相生」的。

又《金刚经》的问题是借须菩提提出的，他是佛的十大弟子之一，是得了无诤三昧，以解空著名的。《金刚经》但明「空」理，故借重他来发问。可是「小品」的内容就较芜杂，人物有舍利弗、弥勒，甚至还有帝释等等。这说明，般若类最早出现的是略本，而略本中又以《金刚经》的出现更早一些（它在我国翻译较晚，但产生应早）。

通过《金刚经》的二十七个主题，更易掌握般若的要点。般若思想不外说明诸法「性空幻有」的道理。所谓「性空」是说佛所说的一切法即一切现象都没有实在的自性；但空非虚无，法虽然自性空，假有的现象仍是有，即所谓「幻有」。「幻有」含有二重意思：（一）幻有并非无有，是相对於实有说其非实在的；（二）幻有非凭空而现，它的产生是要有条件的（因缘）的。所以般若思想是由一双范畴性空、幻有构成的。不能单执著某一个方面。

關於性空的思想，在部派佛学时也有，如上座讲人空外也讲法空，不过他们的性空进一层发展就成了方广，趋向极端，连幻有也否定了，所以龙树批评它为「恶趣空」，虚无主义。这种否定一切的虚无主义，与般若

性空之说，是不一样的。《金刚经》全部讲的是性空而幻有的问题，最後归结为一颂：「一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观」（完满的说法，应为九喻，秦译只有六喻）。

其次，讲性空幻有，应联系到佛说，般若思想反对有部认为佛说的一切法都有自性的极端态度，主张佛说法不是实有，而是幻有。佛为甚麽要说法呢？在他们看来，是因实践的要求加以假设而已。佛法并非实有，只是我们概念上对它加以分类而成功的假有。这种思想《金刚经》表现得非常集中，它有这样一套说法的形式，如：「佛说般若，即非般若，是名般若（概念的假设）。」之所以要假设佛法，据他们讲是为了救度众生这一实践要求。《金刚经》随处都是这种思想，所以说般若的主要思想，《金刚经》都有了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2038-2040）

yslc-p1068舍利 中册

## 舍利

**印顺(1)** 「舍利」 (*sarīra*)，或作设利罗。《玄应音义》译义为「身骨」；《慧苑音义》解为「身」；《慧琳音义》译为「体」。舍利，实为人类死後遗体的通称。值得尊敬而建塔供养的，经说有四种人——如来、辟支佛、声闻、转轮王。所以为了分别，应称为「如来舍利」、「佛舍利」等。人的身体，到了没有生机时，就称为舍利。如《长阿含经》卷四《游行经》（《大正》1.27c）说：

「办诸香花及众伎乐，速诣双树，供养舍利。竟一日已，以佛舍利置於床上。使末罗童子举床四角，擎持幡盖，烧香散华，伎乐供养。……诣高显处而闍维之。」

这里的舍利，是没有闍维（荼毗，*jhāpi ta*）以前的佛的遗体。经上又说：「积众名香，厚衣其上而闍维之。收拾舍利，於四衢道起立塔庙」；「今我宜往求舍利分，自於本土起塔供养」；「远来求请骨分，欲还本土起塔供养」。这里的舍利，是荼毗以後的骨分。火化以前，火化以後的遗体，都是称为舍利的。舍利有全身与碎身的不同：「全身舍利」是没有经过火化，而保持不朽腐的遗形。传说天王佛是全身舍利；中国禅宗列祖（其他的也有），也每有色身不散的记录。释迦佛荼毗以後的舍利，是「碎身

舍利」，泛指一切骨分。中国古代传说，佛舍利极其坚固，椎击也不会破壞的。後代的佛弟子，在火化以後，也常在灰聚中发见坚固的碎粒，这些坚固的碎粒，中国人也就称之为「舍利子」。佛舍利是佛的遗体，那末佛的爪、发、牙齿，如离开了身体，也就有遗体——身体遗餘的意义，也就被称为舍利，受到信众的尊敬、供养。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页49-50）

**印顺(2)** 佛入涅槃，佛弟子怀念佛而恭敬佛的遗体——舍利 (*sarīra*)，建塔供养。供养佛舍利塔，只能生信作福，而书写的经典，更可以读、诵、解说，依法修行，比佛舍利更有意义些。所以《摩诃般若波罗蜜经》卷十说：

「惱尸迦！若满阎浮提（乃至如恒河沙等世界）佛舍利作一分，复有人书般若波罗蜜经卷作一分，二分之中，汝取何所？释提桓因白佛言……我宁取般若波罗蜜经卷。何以故？世尊！我於佛舍利，非不恭敬，非不尊重。世尊！以舍利从般若波罗蜜中生，般若波罗蜜（所）修熏故，是舍利得供养、恭敬、尊重、赞叹。」（《大正》8.290b）

舍利是佛的遗体。舍利的所以受人尊敬供养，因为依此色身而成佛、说法。成佛、说法，都是依般若波罗蜜，甚深法的修证而来。这可见《般若经》胜於佛的遗体，所以在二分中，宁可选取《般若经》这一分了。在佛弟子的心目中，大乘（成佛法门）经卷，可说是与佛一样的（可以依经而知法），至少也与舍利塔一样。如《金刚般若波罗蜜经》说：「若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子」；「若有此经，一切世间天、人、阿修罗所应供养，当知此处则为是塔，皆应恭敬作礼围绕，以诸华香而散其处。」《法华经》也说：「有人受持、读、诵、解说、书写妙法华经，乃至一偈，於此经卷，敬视如佛。」在佛像还没有盛行时，重於智证的大乘，以经卷代替了舍利，达成圣典的广泛流布。

（《华雨集》（二），页124-125）

yslc-p1070舍利弗 中册

## 舍利弗

**印顺** 舍利弗与目犍连，起初都是删闍耶（*Sanjaya*）的弟子，同时於佛法中出家，同负助佛扬化的重任，又几乎同时入灭。法谊与友谊的深

切，再没有人能及的了。舍利弗为「大智慧者」，大目犍连为「大神通者」，为佛的「双贤弟子」。大智慧与大神通——大智与大行，表徵了佛教的两大圣德（圆满了的就是佛，称为「明行圆满」）。大目犍连被誉为神通第一，对法义的贡献，传述自不免缺略了（舍利弗少有神通的传说，其理由也是一样）。

在《中阿含经》中，舍利弗被誉为犹如生母，目犍连如养母：「舍利子比丘，能以正见为导御也。目犍连比丘，能令立於最上真际，谓究竟漏尽。」陶练化导僧众的能力，目犍连是不会比舍利弗逊色的。《中部》《牛角林大经》，大目犍连以为：「是二比丘，为论阿毗达磨，相互发问；相互发问，应答无滞」，足以使林园生色。阿毗达磨论师的风尚，明白的表示了出来。说一切有部传说：大目犍连造《阿毗达磨施设论》，也表示了大目犍连与阿毗达磨间的关系。

大拘縕罗与舍利弗的关系，异常密切。说一切有部传说：大拘縕罗是舍利弗的母舅。铜鎔部的传说：大拘縕罗从舍利弗出家受戒。无论为甥舅，或师弟间的关系，从《阿含经》看来，舍利弗与大拘縕罗的问答最多，而且著重於法义的问答。如《中阿含经》（卷五十八）的《大拘縕罗经》，《中阿含经》（卷七）的《大拘縕罗经》，都是法义问答集，而被称为毗陀罗的。以《杂阿含经》来说，二五六—二五八（大正藏编目），共三经，问答的主题，是明与无明，这正是「毗陀罗大经」问答的开端。此外，如问缘起非四作，如来死後不可记，欲贪是系，现证、应观无常苦空无我。大拘縕罗的问答，几乎都与舍利弗有关。（中略）

舍利弗大智慧第一，是「逐佛转法轮将」，称「第二师」，可说释尊以下，一人而已。在经、律中，舍利弗有多方面的才能，如破斥外道，分别经义，代佛说法，编集经法，主持僧事，维护僧伽的健全与统一，与其他大弟子问答等。著眼於阿毗达磨的渊源，那末：

- (一) 与大拘縕罗的法义问答，被称为毗陀罗。
- (二) 《中阿含经》（卷七）的《分别圣谛经》，《中阿含经》（卷七）的《象迹喻经》，都是舍利弗对四谛的广分别。条理严密，近於阿毗达磨的风格。舍利弗的特重分别，在初期圣典中，已充分表现出来。
- (三) 大拘縕罗称无碍解第一，而这也是舍利弗所有的胜德。如说：「初受戒时，以经半月，得四辩才而作证」；「舍利弗成就七法，四无碍解自证知。」

(四) 舍利弗的深广分别，在教团内，引起了部分人的反感。除提婆达多(Devadatta)系而外，黑齿(Kalīrakhattiya)比丘一再在佛前指诉：舍利弗自说生死已尽，自称能以异文异句，於七日七夜中，奉答佛说。舍利弗说灭尽定(阿毗达磨义)，受到优陀夷(Udāyīn)的一再反对。舍利弗领导大众，游行教化，某比丘向佛指诉：舍利弗轻慢了他。虽然舍利弗始终受到佛的赞叹，佛的支持，但可见舍利弗在当时，领导僧众的地位，问答分别的学风，曾引起教内部分人士的不满。

综合圣典的传述来说，舍利弗、大目犍连，大拘𫄨罗，从事僧团的领导，法义的论究工作，成一有力的系统。这一学系，对於阿毗达磨，有最深切的关系。《杂阿含经》中，舍利弗与大拘𫄨罗的法义问答，已表现了分别的学风。到《中阿含经》，阿毗达磨论，毗陀罗论，毗崩伽的发达，莫不传说为与舍利弗及大拘𫄨罗有关。虽不能就此论定，这是舍利弗、大目犍连、大拘𫄨罗自身言行的直录。然如解说为：这是舍利弗(大拘𫄨罗)及承受其思想的学者，在佛法的开展中，阐明舍利弗等传来的学说的集录，应该与事实的距离不远。在这一系中，舍利弗居於主导的地位。

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页56-59)

ysl c-p1071舍利弗阿毗昙论 中册

## 舍利弗阿毗昙论

**印顺** (一) 在声闻四大派中，犊子系的本末各部，上座分别说系的法藏部等，都是以《舍利弗阿毗昙》为根本论的。也就是说：上座部阿毗达磨论系，除南传锡兰(Siṁhalā)岛国的铜鍱部，北传罽宾(Kaśmīra)山区的说一切有部而外，在印度本土，上座部分出的学派，所有的阿毗达磨本论，都近於这部论。(中略)

(二) 本论的组织——四分，及其内容，分别为「法相分别」、「随类纂集」、「相摄相应」、「因缘相生」。依著这一内容次第，以说明阿毗达磨的共通内容，阿毗达磨的发展过程。更说明南传六论，北传六论，大体是依本论的四分，而组成各别的，独立的论书。(中略)

本论为古型的阿毗达磨，然已发展为(印度本土的)分别说者。如立九无为，最足以表示其立场。以十使为相应的，与说一切有部相同，而立结与使，为不相应与相应二类，为「随眠异缠」说所本。「心性本净」，

已偶见於「緒分」的心品；这是分别论者所特别重视的。本论的论义，代表了分别说与说一切有（犊子系在内）——二大系，日渐分化时代。举例来说：三世，经中是直叙而不加简别的；依此论究，才分化为三世有与现在有——二大系。（中略）

本论是分别说与说一切有分离不久阶段的论书。属於分别说，而与说一切有，还相近而能相容（如上所举的双存二说）。依据本论，更为独到的发展，达到与说一切有部（说一切有部，也是更为独到的发展）的非常对立，是化地、法藏、饮光部，这才形成《大毗婆沙论》所说的分别论者。在说一切有部的毗婆沙师看来，这是从上座部分出，而立义与自宗严重的差异，不免存有厌恶鄙薄的心情。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页429-430、445、447）

ysl c-p1072舍利塔 中册

## 舍利塔

**印顺** 舍利塔，佛教初期是由在家信众建造的。供养塔的财物，如有多馀的，就由在家人存放生息，作为修治供养塔的费用。上面所引的文字，说明了舍利塔由在家众而移归出家众的过程。七百结集的主要问题，是毗舍离（Vaiśālī）比丘的受取金银，在当时是认为非法的。

在佛教的发达中，舍利塔越来越庄严，供养也越来越丰厚，无论是金银珍宝，以及作为货币流通的金钱，僧众都为塔为僧而接受了。受取金银财物生息的，也由毗舍离比丘开始。这一制度，终為佛教全体所接受；锡兰也同样是寺库中珍宝多得不计其数。然僧众可以为塔、为僧（甚至为自己）接受金银，却不准手捉，而要由净人或优婆塞，代为分别（塔物与僧物，不能混杂）存取，代为经理生息。净人是「寺家人」，古代是属於僧伽的，如北魏的僧只户那样。可信优婆塞，是僧众所认可的。认为是尊敬三宝，深信因果，不会盗取，欺诳的。所以由净人与优婆塞经营，并非属於净人与优婆塞所有，只是代理，服从僧伽的意旨而办事的。

大乘佛法从部派佛教中发展出来，要从阿育王以後的部派佛教的发展去理解，不宜依据早期情况（塔物由在家人经营），及误解比丘不得在塔中住宿，而想像为从僧伽以外，非僧非俗的佛塔集团中出来。这一段，应与平川彰博士《初期大乘佛教之研究》，作对比的观察。

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页74-75)

ysl c-p1075往生净土 中册

## 往生净土

**印顺** 何故欲往生极乐耶？何故发是愿耶？须知净土法门乃大乘法门，小乘无十方净土，故求往生净土为大乘特色。而大乘要义，在上求佛道，下化众生。如念佛不离此大乘心境，则与生极乐意义相符。如只为离苦得乐，则是小乘根性矣。但发大乘心，何故求生极乐？因秽土因缘不具足，学佛不易，虽发菩提心，而障碍特多。生老病死，毫无把握，故须往生极乐。「诸上善人俱会一处」，决不致退失大心。

马鸣菩萨在《大乘起信论》说：如来有胜方便，勿令退转（退失菩提心），即此之谓。可见往生之究竟意趣，乃在不失菩提心。至於八地菩萨马鸣与初地菩萨龙树之生净土，与凡夫求生，大不相同。登地菩萨之已悟无生忍者，随愿往生净土，如水之趋壑，乃势之所必至，与发心求生者不同也。故众生无高下，悉可生之，惟不发菩提心者不预焉。

(《华雨集》(一)，页361-362)

ysl c-p1079室利逻多 中册

## 室利逻多

**印顺** 室利逻多(*Śrīrāta*)，《顺正理论》称之为「上座」(*Sthavira*)；译义为「胜受」，或「执胜」，这是经部的一代大师。室利逻多从北方到东方来，在阿瑜陀国(*Ayodhyā*)造《经部毗婆沙》，为大成经部的名学者。室利逻多与世亲(*Vasubandhu*)、众贤(*Samghabhadra*)同时，而是他们的前辈。众贤作《顺正理论》时，室利逻多是耆年的老上座。（中略）

上座远承法救(*Dharmatrāta*)的学统，在现在有的基石上，成为经部譬喻师的大宗。《顺正理论》引述的上座说，不一定是上座的创见，但是他继承古说，而给予系统的完成。为了评破《俱舍论》而造《顺正理论》，但对上座说，作了最严密与无情的抨击。上座的经部学，在说一切有部论师，是感到威胁而愤怒了！

(一) 阿毗达磨论者，一向以为：论（多分）是了义说，而经多分是随机的方便说，有馀说；所以「正理为量」，称应理论者。经部譬喻师，是「以经为量」的。尊重经说，以为佛说是了义的，尽量保持经说，而不加修正与补充。上座也曾这样说：「世尊无缘说於密语」；「诸薄伽梵终无谬言」；「佛所说经，皆是了义」。然譬喻师，久受阿毗达磨精密思考的学风所熏陶；经部譬喻师，也有严密论究的风尚。在理论的思考辨诘下，虽不承认阿毗达磨是佛说，而不能不部分同意阿毗达磨论者的看法——佛说是有不了义的。（中略）

(二) 上座时代的经部师，对於古传的譬喻师说，有多少不同。从三世有而改说现在有，那是最主要的一著。又譬喻师本与西方师一样，认为色法是没有同类因的。而上座却同於迦湿弥罗（Kaśmīra）论师，如《顺正理论》卷十九（《大正》29. 445a）说：

「如色非色，虽有差別，而等不遮同类因等。如是彼法，亦应等作等无间缘。」

譬喻者——思心差别论者，本与相似沙门一样，心心所都是自类为等无间缘的。所以如色法有同类因，也就可立等无间缘了。

(三) 上座所宗的经部，肯定刹那相续的前後因果性，而否认同时的因果性。所以说：「诸行决定无俱生因。」这样论到根境为缘生识，上座也以为不是同时的，而是「根境无间，识方得起。」（中略）

(四) 譬喻师宗，非实有法是可以为所缘境而生识的。这在《大毗婆沙论》中，譬喻师早就这样说：「有缘无智」。上座继承这一思想，也说：「智缘非有，亦二决定。」上座说：过去未来无；法处色及触处的所造色，不相应行，无为，梦影等都是非实有的。继承古代譬喻师的「境无实体」说，更发展为：根与境都是非实有的。如《顺正理论》卷四（《大正》29. 350c）说：「故处是假，唯界是实。」（中略）

(五) 从《顺正理论》来看，上座是特别重视缘起的。上座说：「缘起有（内、外）二」，与龙树（Nāgārjuna）的《十二门论》一致。以为「所说缘起，皆据生因」。由於肯定前後的因果性，著重切要的因果性，所以弹斥说一切有部的刹那缘起说，分位缘起说。以《缘起经》为了义的，而加以详细的论说，如《顺正理论》卷二十五—二十八所说。缘起的「此有故彼有，此生故彼生」二句，阿毗达磨论师，约俱生因、前生因说。上座不承认俱生因，所以别为解说，如《顺正理论》卷二十五（《大正》29. 482c）说：

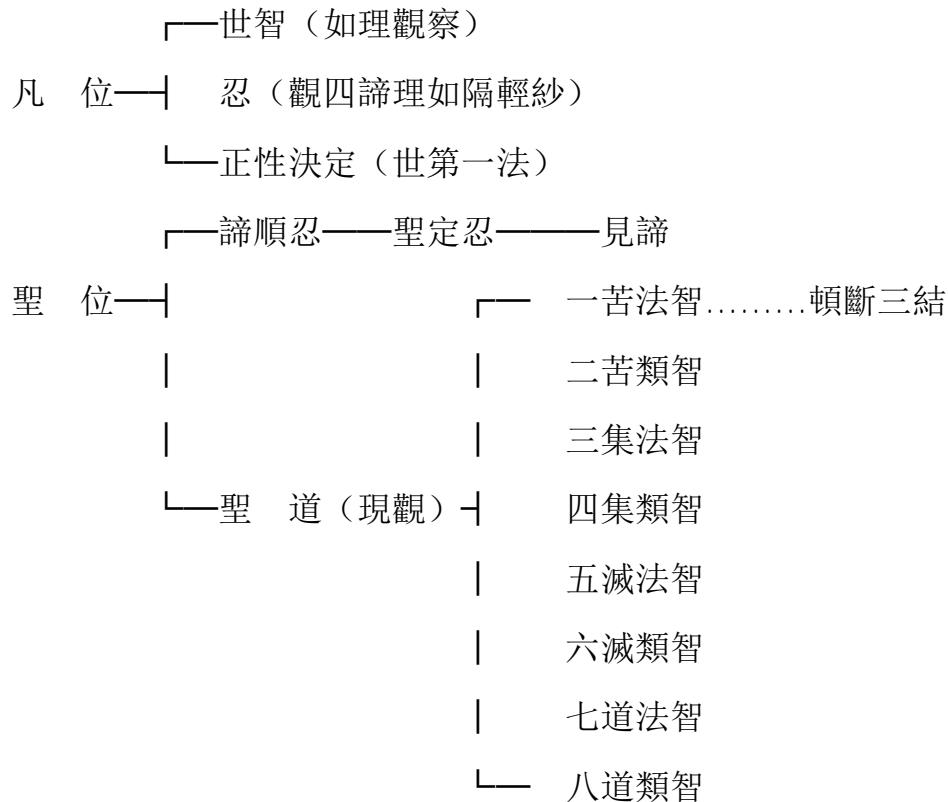
「依此有彼有者，依果有因有灭。此生故彼生者，恐疑果无因生，是故复言：由因生故，果方得起，非谓无因。」（中略）

（六）關於色法，上座与说一切有部阿毗达磨论者不同。上座不许身表与语表是实色（所以说大种与造色，都是无记性）；不许法处所摄色；不许触处有所造色。所以，色法只是五根、色声香味及触——四大。上座成立色法是「同处不相离」的，因为：「二类极微，俱无分故，住处无别。」一般的说：「极少许五极微（四大及所造色的一类）同住一处，不相妨碍。」然「亦有少分得相离者，谓诸日月灯宝光明，及离诸花孤游香等。」说一切有部阿毗达磨论师，以为极微与极微是相碍的，彼此不相触的，而上座以为是不相碍的，因此也认为：「此若触彼，彼定触此。……若异此者，极微展转无相摄持，应不和合。」

（七）最有意义的，是上座「别立现观次第」。上座与成实论主一样，對於证真断惑的修证次第，都有独到的安立。这一时代的经部学者，思想自由到令人惊讶。上座的现观次第，如《顺正理论》卷六十二（《大正》29.684a-b）说：

「谓瑜伽师，於四谛境，先以世智如理观察。次引生忍、欲、慧、观、见。此忍增进，作无间缘，亲能引生正性决定，引起圣道光明相故。此忍现前，如後圣道，於四谛境，忍可、欲乐、简择、观察、推度分明，如隔轻纱，光中观像：此位名入正性决定。後於四谛，以妙抉择无动智见，名为预流。佛说涅槃名为正性，此能定趣，得决定名，故前名入正性决定。即能入位，名谛顺忍。此忍非在世第一前……。此复何殊世第一法？由圣定忍，与前有异。谓出世故，此名为圣；无动摇故，此名为定；由圣定故，名为见谛。然此犹名未得圣道；若得圣道，转名预流。……若尔，何缘名为圣者？由此已得圣定忍故。住此忍位，为经久如？引圣道力强故非久；然阙缘故，有时暂出作馀事业，非不得果，可於中间有命终理。……次起苦法智，名预流初心。尔时便能顿断三结，能永断彼旧随界故。从此引生苦类智等，是故现观定有八心。」

上座所立的现观次第，再条列如下：



谛顺忍，就是圣定忍，虽出世而还没有得圣道，断烦恼。说一切有部阿毗达磨论者，八忍与八智，是间杂而起的。忍是无间道，智是解脱道。上座所立的谛顺忍，等於八忍，可说见谛，而还没有智证解脱。等到苦法智生起，就是预流初心，顿断三界的三结。类智，是比知过去未来的不现见法。上座所立的世智、忍、世第一法（正性决定），与说一切有部、犊子部的四加行位，都不同。这是可与大众、分别说者比观的。上座的预流八心，不离说一切有部（犊子部）渐见四谛的大原则。渐见四谛，而又说见苦谛时顿断三结，是多少调和了顿证顿断的思想。上座的「要总相观三界苦法能入现观」，与大众及分别说者，从空无我，或从无相寂灭入见道不同，也还是近於说一切有部的。这一现观次第，最能看出上座的出入於说一切有部，及大众、分别说部，而进行协调的精神。室利逻多的现观次第，的确可以自成一部了。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页560、562-569）

## 洪州宗

**呂澂** 百丈以後，他们的势力越来越强，从而形成了洪州宗。一时与荷泽宗、牛头宗成为鼎足之局。

關於洪州禪的特点，宗密有些介绍可以参考。至於他们本宗的说法，则比较零碎，难以看出系统来。宗密说，此禪的特点是「触类是道」，而在实践上则为「任心」。「触类是道」按宗密的解释是，修禪的人「起心动念，弹指聲咳，揚眉瞬目，所作所为皆是佛性全体之用，如面作多般饮食，一一皆面；如是全体贪嗔痴等，以至受苦乐等，一一皆性。」

明心见性乃是修禪所要达到的目的，但怎样才能见到佛性呢？从弘忍神秀以来，都认为佛性乃是真心、清淨心，只要得清淨心，了此真心，就是见性。而洪州则一反其道，主张修禪者应该把人的行为综合起来观察，人的生心起念，一举一动，都应该看成是佛性的表现。——因为佛性乃是一个全体，表现各有不同，要见佛性，就要在各种行为上著眼。所谓善恶苦乐，都是佛性的一种表现，所以叫做「触类是道」。决不能只把清淨心看成是佛性。

这种思想是有其来源的，宗密就指出，这出於《楞伽经》。《楞伽》特别提出如来藏的思想，认为如来藏即是佛性，也是「生死」、「涅槃」的根源。所以说「如来藏是善不善因」——由於有了如来藏的因才有一切一切，单从如来藏言，则一切平等。善是如来藏的流露，恶也是来自如来藏。

其次，「起心动念」等说也出於《楞伽》。《楞伽》中有一段讲到關於佛事（佛之所作）的说法，说在此方是以语言文字来作佛事（即用语言向人说教，当然语言文字要「宗通内证」，不能执死），而他方佛事起心动念，弹指聲咳，揚眉瞬目等等，一举一动都可做佛事。洪州派把这些说法丰富了他们的佛性论，认为这些也都是道。因为他们的实践主张就是「任心」，讲究「息业养神」，不要故意去做什麼好事坏事，只要能养神存性，任运自然，就做到家了。这倒好像是一种自然主义了。

因此，宗密说他们是随顺自然，一切皆真，这一评语，可说是抓住了他们的特点了。这一特点贯通於南宗禪的整体中，很难分清这一思想是《坛经》中原来就有的，还是後來加上去的。不过洪州系对此思想是特别强调的。（中略）

神会提倡的南宗禅是会通《金刚经》的，把《金刚经》的地位提得很高，甚至代替了原来的《楞伽经》。到了洪州时期，则又恢复了《楞伽经》的地位。因此可以说他们是要调和《金刚经》与《楞伽经》之间的矛盾。而南北之争在他们看来已不是主要的，无须把界限分得那样清楚了。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2798-2800）

ysl c-p1084施设足论 中册

## 施设足论

**印顺** 说一切有部的阿毗达磨论——「六足」、「身义」，玄奘几乎都翻译了，惟有《施设论》没有译出，这是很可惜的。《俱舍论（光）记》说：「施设论壹万八千颂。」《大智度论》说：「第三分八品之名分别世处分，是目犍连造。」本论是长达一万八千颂（可译五、六十卷），分为八品的大论。赵宋时，法护（Dharmapāla）等译出《施设论》，共七卷。论内别题为：「对法大论中世间施设门第一」，缺。「对法大论中因施设门第二」，到「对法大论中因施设门第十四」。西藏也有《施设论》，分「世间施设」，「因施设」，「业施设」。藏译的「因施设」部分，与法护译的《施设论》相当。但从旧传的一万八千颂，八品，以及《大毗婆沙论》的引文来说，不但汉译的残阙不全，西藏的译本，也只是部分而已。

施设（prajñapti P. paññatti），在上座部系阿毗达磨论书中，意义重要，而应用极为普遍。铜鍆部有《人施设论》（与《舍利弗阿毗昙论》〈非问分〉「人品」相当）。在《人施设论》初，首举「六施设：蕴施设，处施设，界施设，谛施设，根施设，人施设」。又《双论》等，都有「施设分」——立门，释义。以施设为论名，以施设为「分」名，都是类集、安立、分别的意思。（中略）

传为大目犍连（Mahāmaudgal yāyana）所造的《施设论》，《大智度论》作《分别世处分》，分别也就是施设的异译。如真谛（Paramārtha）的《部执异论》，译说假部（施设论）为分别说部。依《大智度论》说，论有八品，从第一品的〈世间施设〉得名。（中略）

传说的《分别世处分》，总有八品，现在虽不能完全明白，但凭上来的文证，可以推定：世间施设，因施设，业施设，结使施设，定施设，慧施设——是《施设论》的部分品目。

《施设论》，《大智度论》作《分别世处分》；凉译《毗婆沙论》，或称之为《施设世界经》。《施设论》起初似乎是以初品——〈世间施设〉得名的。说到「世间施设」，传说是依《楼炭经》造的。（中略）

说一切有部的《施设论》——《分别世处分》，我以为并非依《长阿含经》的《世纪经》造的。《大智度论》夹注所说，只是译者或录写者所附加，并非论文。因为，编为经的体裁，作为佛为众比丘说，如《世纪经》那样，只是某一部派的传说，而不是各派公认的。如铜碟部的《长部》，就没有与《世纪经》相当的契经。铜碟部并非没有说到这些问题，而是没有集成这样的部类，作为是佛说的。说一切有部的《大毗婆沙论》，论到有关的问题，没有引用《起世经》，却有《（世间）施设论》。还有不明部派（可能是犊子部系）的《立世阿毗昙论》，也是佛弟子援引佛说而撰述的。世间施设，是当时佛教界的共同论题，共同要求。各部派都有类似的部类，但或称为经，或称为论，并不一致。说一切有部的《施设论》，依经（或引经）而作问答，明白表示了佛弟子的撰述——论书的立场。（中略）

毗婆沙师非常重视《施设论》，引用的多达七十馀则。这是由於「世间施设」、「业施设」，当时重视的问题，要借重《施设论》的缘故。但《施设论》义，每与毗婆沙师不合，有的勉强的给予会通，有的就简单的说：「彼不应作是说。」这也可以说明，《施设论》并不是专属於说一切有部的。但由於说一切有部的重视，《施设论》毕竟成为说一切有部的论书了。说一切有部的新义，据《大毗婆沙论》所引，已增入不少。如得与得得，九十八随眠，成就不成就。九十八随眠，成就不成就，都是《发智论》时代的论义；而得得，还在《发智论》以後。《发智论》学系，将说一切有部的论义，增补在《施设论》中；《大毗婆沙论》以後，才被公认为说一切有部的六论之一。《施设论》的说一切有部化，是不会太早的。

在说一切有部的论书中，《施设论》当然是很重要的。但对阿毗达磨论义，也许反而逊色。因为《施设论》的根本，是「世间施设」，对有关超越一般常识的事象，综集一切古传与新说的大成。「因施设」等，也还是继承这一特色。

以超越一般常识的事相为对象，或是關於天象，地理——山、海、陆、岛、物理、生理、动物、植物等物质科学处理的问题。或是天宫，龙宫，地狱，饿鬼，神通，变化等信仰传说的问题。对这些问题，凭传说与推理而作成的答案，这是不可避免的，容易陷於谬误的推理，增加了佛法中的

神奇成分。然而，这是当时佛教界的一般要求，共同议论；不只是《施设论》如此，更不是说一切有部一部的事。

顺应佛教的时代需要，以「世间施设」为主而集成《施设论》。那时的佛教界，业与空——两大论题，已非常的重视。《发智论》本没有重三三摩地——空空三摩地，无相无相三摩地，无愿无愿三摩地，是《施设论》所说的。關於空，综集为十种空，如《大毗婆沙论》卷一〇四（《大正》27.540a）说：

「施设论说：空有多种，谓内空，外空，内外空，有为空，无为空，无边际空，本性空，无所行空，胜义空，空空（如是十种空，如馀处分别）。」

《施设论》对於空义的解说，虽不应加以推测；但《施设论》对於空的重视，是不容怀疑的事。对於重三三摩地，有类似单修、重修、圆修的说明，如《大毗婆沙论》卷一〇四（《大正》27.538c）说：

「施设论中初作是说：空三摩地，是空非无愿无相，无愿三摩地，是无愿非空无相；无相三摩地，是无相非空无愿。」

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页136-137、139-141、144-145）

yslc-p1085神我 中册

## 神我

**印顺** 本住是神我的异名。住有安定而不动的意义；本是本来有的意思。本有常住不变的，就是我。本论（《中论》）译为〈观本住品〉，馀译作〈观受受者〉。佛法中，犊子系的不即五蕴不离五蕴的不可说我，经量部的胜义补特伽罗我，都是在一切演变的流动中，显示有不变不流动者。这存在者，能感受苦乐的果报。外道所说的神我，也是建立於自作自受的前後一贯性；没有这贯通前後的神我，自作自受的业感关系，就没法建立。

有情，不论他是人或畜生，都有活泼泼的能知能觉，这知觉者是眼等诸根吗？是了别的心识吗？感受与六根有著密切的关系，但五色根是色法，怎麽能对境感受而引起知觉？有人说：眼有视神经，耳有听神经，……身有触觉神经；神经系的中枢是大脑。依神经的感受作用，就可以说明知觉者。但有的说：神经与感觉，虽确乎有关，但物质的神经系，怎能转起

主动的意识作用？依他们说：神经传达感觉，像邮差的敲门送信；而接信以後，如何处理，却另有门内的主人。

在古代，一般人觉得意识作用的起落复杂，并且也有不自觉有意识的时候，所以都觉得在身心中，别有一常住不变的神我。佛法是不许有常住神我的，这神我的不存在，大致无问题；而意识活动的依根身而不就是根身，在现代又引起辩论。那自性的意识论，已发现破绽了。性空者要破斥自性我与自性识，从假名缘起中给予解说。清辩论师说：本品也破犊子部。但主要为破外道离蕴即蕴的我。外道神我论的根本思想有二：（一）有神我才有眼等根身及苦乐等的心心所法；（二）依眼等根身苦乐心法的生起，推知有神我。眼等必须依我才能发生作用；死人的眼等诸根，不再起取境的作用，证明神我的离去了。有神我才可用眼等见色。本品的观破本住，就针对这两点。

（《中观论颂讲记》页186-187）

ysl c-p1088神秀 中册

## 神秀

**吕激(1)** 神秀可算是弘扬东山法门最力的一家。他即以这样的资格得到当时统治阶级的垂青、利用，而使北宗势力盛极於一时。後來南宗禅徒奋起攻击，常常集中於「法门是渐」的一点，说北宗主张渐悟（悟见佛性）并没有得著正鹄。但是现存的有关神秀的文献里，神秀也说悟在须臾，又说一念顿超等等。似乎他同样取径顿悟，怎能硬说是渐呢？这说牵涉到如何理解顿渐意义的一个问题。

我觉得南宗所标榜的顿悟，是走单刀直入，直了见性的路子，而神秀的教人则要用种种的方便。他不但广引经论，著意分疏，以作理论的准备，并还采取指事问答的方法以诱导学者入门。如五方便的第一门离念，就先教学者向四方远看，再慢慢引到本题上来。又如第二门开智慧，也先击木发问「听到没有」，再说明闻声不动即是发慧等等。这些都显得迂回曲折。至於後来说成「凝心入定，住心看净」那一套，就更机械了。北宗禅法由这样的点滴领会最後得到恍然大悟，尽管那一悟也像是顿超，但从源头上说来，依旧是逐渐贯通的一类。因此，南宗指斥它为渐悟。南北两宗间顿渐之辨，大概如此。

(《吕澂佛学论著选集》(五), 页2899-2900)

**呂澂(2)** 据传记中说, 神秀虽然学兼儒道, 颇有根基, 但仍能保持东山一系的朴素禅风。他在弘忍门下学法时, 平日都是「禅灯默照, 言语道断, 心行处灭, 不出文记」。这都是弘忍以来一贯遵循的作风。後世传说他写有《观心论》一卷, 这不甚可信。现在研究他的主张, 主要只可根据《楞伽师资记》里的材料。

《师资记》中有神秀的语录十三则, 文字简略, 意义也难确定。从表面看, 他所引到的经有《涅槃》、《璎珞》、《华严》, 而没有《楞伽》。其中关键性的说法是: 「我之道法总会归体用两字。」体用两字「亦曰重玄门, 亦曰转法轮, 亦曰道果。」从这些话看, 他的思想还没有超出从道信以来所特别倡导的智敏《禅训》中所讲的学禅先要懂体用这一范围。

至於神秀怎样理会体用的, 也有一些例子可资说明。他很欣赏傅大士(梁代禅师傅燮)的一个颂: 「人从桥上过, 桥流水不流。」并由此而引申说「身灭影不灭」, 这就是说, 他不是由体用相生(有体才有用)方面体会的, 而是从体用互即方面体会的。互即, 就是说体用的性质不同, 以动静为例, 寂然不动为体, 感而遂通为用。二者相即, 就是说由静而观动, 由动而观静, 如桥不动而水动。桥与水不同, 身与影不同, 相反而相即。这里面似乎有相互转化的意味。

他还引用《璎珞经》中的一句话来论证身灭影不灭, 经说菩萨是照而寂, 佛是寂而照。这就否定了单独的寂或照, 并非寂一定是体, 照一定是有用, 而体用是互即的, 可以反转过来理解。传说神秀在将死时有三字遗嘱: 「屈曲直」。这也可以说说明他对体用的体会。意思可能是这样: 他讲的禅法一定要动定一体, 即动与定属於一种境界。在《智论》中有这样的话: 「敛心入定, 如蛇行入筒。」由散心到定心, 如同弯曲的蛇进到直的筒中, 屈曲就直了。神秀可能据此有所体会, 把屈曲与直二者统一起来, 将动静一体作为究竟。

以上是从语录里看到的一些重要思想。此外在张说的碑铭里也有些叙述: 「其开〔示禅〕法大略, 则慧念以息想, 极力以摄心。其入也, 品均凡圣, 其到也, 行无前後。」这就是说凡圣的根基都一样, 即从达磨以来提倡人人都有佛性, 人人平等的说法。「趣定之前, 万缘皆闭, 发慧之後, 一切皆如。」

「摄心」、「息想」就在於杜塞一切心思, 由此而产生的智慧就都是合理的了。这也是把体用统一起来之意。此外, 还说他「持奉《楞伽》,

递为心要。过此以往，未之或知」。张说就理解到此程度，對於神秀的其他说法他就不清楚了。但这些已足以说明神秀禅法的特点。

神秀的传法弟子一时并肩者有四人，即嵩山（河南）义福，嵩山敬贤，长安蓝山普寂，蓝田（陕西）玉山惠福。他们都是追随神秀十几年而得到亲传的。当时有人这样称赞他们：「法山净，法海清，法灯朗，法镜明。」其中的义福（公元658—736年）更能得到神秀的嫡传。神秀死後，他与普寂（公元651—739年）都受到唐室的尊重，时人目之为「两京法主，三帝门师」。因此，神秀一系说法很受当时的重视，通过这几家的整理组织，这一系的禅法就成了定型。他们教人有十六个字：「凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证。」以後禅宗内部分裂，有了南北之争，神秀一系的禅法更被人看成是「以方便显」。

本来由道信以来就提出了「安心」的主张，以方便法门教人，经过弘忍、神秀的发展，到南北分宗以後，北宗就以方便做为标帜了。而《大乘无生方便门》或《大乘五方便》也认为是神秀的著作（此在敦煌卷子中发现）。到了中唐，宗密撰《圆觉经大疏钞》，其中谈到禅宗的末计（分宗）七家时，指出第一家为神秀系，其禅法的特点即为「拂尘看净，方便通经」。这些特点都是表示「渐修」的，认为修习应该有次第地进行。

「拂尘看净」是甚麼意思呢？据《坛经》传说，神秀在弘忍门下时，弘忍曾让学有心得的呈偈给他看。神秀呈的偈是：「身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃。」

慧能看了此偈後，就写了一偈批判他，认为神秀还不到家，所以慧能由是得到了弘忍的真传，而神秀则否。这当然只是传说，不过可以反映当时神秀已经有了「拂尘看净」的说法了。「看净」就是看心净。「拂尘」则是一个比喻。守净是他们的目的，要做到这一点则必须经常拂拭，不使尘埃沾染。也唯有如此才能经常保持心的明净。

關於「方便通经」。道信以来就谈五方便门，经过弘忍、神秀两代的发展，到了神秀一系，方便的内容已经不同，是与经教相联系了。换言之，他们是把五方便同经教会通起来，所以叫通经。而对经教的理解，又是根据自己的体会自由地解释，与一般拘泥於文字的也不同，这是北宗禅法的一个特点。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2767-2770）

ysl c-p1089神通 中册

## 神通

**印顺** 菩萨修习禅定有多种目的，有些是藉禅定来启发智慧，此由於真实的智慧，要从禅定中引发的。另一目的是藉此来引发神通。小乘的阿罗汉，并非都是有神通的；从《阿含经》里，我们便可得知，许多阿罗汉都是并没有神通的。有些人误解为：只要修行开悟就可以得到神通，这是一种错误的观念。因为有的虽然定力浅，但智慧却很深，因此虽没有神通，却能将烦恼断尽，了脱生死，名为慧解脱阿罗汉。由於他定力较浅，不能从根本禅引发神通。得神通，一定要修得四根本禅方可。

所以得神通，於菩萨而言是重要的。譬如菩萨若有他心通，便能立即了解他人的烦恼，为人点破，很快地就能令人起信；或者是他人有什麼病痛，能够立即为人解决。菩萨有了神通，弘法的力量就大多了！能适应众生的根机为他们说法，这便是禅定的妙用。一般观念中的「以定发慧」，是以修禅定便能产生智慧；但事实上，应该是以禅定做基础，然後在定中修智慧，这才能产生真正的智慧。至於有禅定便有神通的观念，也是不正确的。在印度，也是先要有根本定，然後依一些特殊的方法去修，才能引发神通。比如天眼通，即是要先得定，然後藉著特殊的方便，或是观太阳，或是观光明等，而後方能成就。

（《华雨集》（一），页81-82）

ysl c-p1095神会 中册

## 神会

**印顺** 神会努力於慧能为六祖正统的鼓吹，不只是为了争法门正统。神会代表了一代一人的付嘱制，反对分灯普化的付法制，在禅宗史中，有深远的意义，而不是捏造的。从代表曹溪禅风的《坛经》来看，与《大乘无生方便门》等北宗禅，显有重大的区别。神会立顿教（如来禅）而斥渐教（清净禅），不能说没有自己的见地，而只是争一法统。神会在《南宗定是非论》（《神会集》二八三、二九一）说：

「（和）上答：从秀禅（师）……说禅教人……。以下有数百馀人说禅教人，并无大小，无师资情，共争名利，元无禀承，乱於正法，惑诸学道者，此灭佛法相也。」

「和上告远法师及诸人等：莫怪作如此说，见世间教禅者多，於学禅者极其缭乱。恐天魔波旬及诸外道入在其中，惑诸学道者，灭於正法，故如此说。」

从这段文看出，禅门大启以来，人人自称得法，处处开法立宗。从来一系相承的禅法，显然陷於分化，分化为形形色色。尤其是神秀一系，受到国家尊重，自不免有依傍禅门，「共争名利」的现象。这对於服膺曹溪禅风，坚信一代一人付法制的，充满了护法真诚的神会，实有不能不大声疾呼的苦心。神会是慧能门下的「狂」者，「狂者有所进取」。《证道歌》说：「圆顿教，勿人情，有疑不决直须争。不是山僧争人我，修行恐落断常坑。」神会的「为天下学道者定宗旨，为天下学道者辨是非」，正是那种为佛法、为众生的真诚。如以世俗眼光，看作形式的法统之争，那是与事实相去远了！（中略）

荷泽神会是教禅一致的，如《坛语》说：

「若求无上菩提，须信佛语，依佛教。佛道没语？经云：诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教。」（《神会集》P. 228）

「知识！若学般若波罗蜜，须广读大乘经典。……明镜可以鉴容，大乘经可以正心。第一莫疑，依佛语，当净三业，方能入得大乘。此顿门，一依如来说，修行必不相误。」（《神会集》P. 252）

神会在传授禅法时，要人「依佛语，信佛教」，要人「广读大乘经典」。认为顿悟的最上乘，「一依如来说」。在教导学人的方法上，神会是应用经教；对大乘的了义经，是肯定的，决非离大乘经义，而别有顿教最上乘的。神会说达摩宗旨：「我六代大师一一皆言：单刀直入，直了见性，不言阶渐」（《神会集》二八七）。达摩所传的顿悟见性，就是如来禅，如来禅是《楞伽经》所说的。他引用《大般涅槃经》的：「南无纯陀，南无纯陀，身同凡夫，心同佛心」（《神会集》二七九）；及引《法华经》的龙女成佛等（《神会集》一三〇—一三三），以证明顿悟。不但引经来证明，而劝人广读大乘经。大乘经的听闻读诵，神会认为对於顿悟的见性成佛，有重要的意义。（中略）

神会是以知解为方便的，洪州门下讥神会为「知解宗徒」，是正确的。但在神会的观点来说，这是没有什麼不对的；离教说宗，才是错误呢！神会以「知解」为悟入的方便，所以不破言说，如《历代法宝记》（《大正》51. 185b）说：

「神会和上每月作坛场，为人说法，破清净禅，立如来禅。立知见；立言说为戒定慧；不破言说。云：正说之时即是戒，正说之时即是定，正说之时即是慧。说无念法，立见性。」

神会的不破言说，是什麼意义呢？言说的当下就是戒定慧：「妄心不起名为戒，无妄心名为定，知心无妄名为慧：是名三学等」（《神会集》二二九）。戒定慧等，只是摩诃般若，无住之知。摩诃般若（或名无住之知）是不必离於言说的，所以说：「经云：当如法说：口说菩提，心无住处；口说涅槃，心唯寂灭；口说解脱，心无系缚」（《神会集》二四七）。如法说是不取於相的，与无念、见性都是不相碍的。无住、无念，都不妨言说，这才是语默动静都是禅呢！禅的方便也好，禅的悟证也好，神会是奠定了「教禅一致」的宗风。神会禅的特色，与《坛经》是有密切关系的，如《坛经》（《大正》48）说：

「见一客读《金刚经》，慧能一闻，心迷便悟。……见（忍）大师劝道俗，但持《金刚经》一卷，即得见性，直了成佛。」（337a）

「五祖夜至三更，唤慧能堂内，说《金刚经》。慧能一闻，言下便悟。」（338a）

「若大乘（根？）者，闻说《金刚经》，心开悟解。」（340b）

慧能与《金刚经》的关系，石头与洪州门下，如（《宝林传》），《祖堂集》，《景德传灯录》，都是承认的。持经、诵偈而能引发「心开悟解」，可以「见性」，应该是神会以知解为顿悟方便的主要根据。神会造了一部《顿悟最上乘论》，广赞受持《金刚经》的功德，就是《坛经》中「持《金刚经》」的发挥与引证。（《中国禅宗史》，页294-295、332-335）

**吕激** 总的说来，神会的思想还是出於慧能的。他对北宗批评提出两大纲领是：「传承是傍，法门是渐。」以此为定是非的标准。当时之所以提出传承问题来，是有些原因的。北方虽然大行神秀之说，但神秀死後，下一代中间又分出许多别支。

其中嵩山的普寂势力特大，嵩山又是北方禅的最大据点，从前达摩和佛陀扇多都在这里住过，普寂居此，也就自然形成了领导北方禅的地位。当时他曾有两种重要举措：

第一，竖立碑铭以决定北方禅家自达摩以来的传承，准备把神秀定为六祖，普寂本人为七祖。同时，由於法如也在嵩山传过禅，普寂原想在他

门下学禅，后来因为法如死了才跟了神秀，有此一段因缘，自然不好把法如抹煞，于是把法如同神秀并列为第六祖。

第二，修订《法宝记》（属于宗谱性质，敦煌卷子中题为《传法宝记》），把他们决定的历代传承记于文字。但是，除嵩山外，山东的东岳降魔藏法师也在宣传神秀的禅法，崇远就是这一系的，所以也应该有其传承。神秀门下出名人物本有二十多人，又各有弟子，合计有一百多人，都在传禅法，传承就显得十分紊乱了。他们这种内部矛盾，事实上只是为了争取地盘获得利养的一种竞争。

神会有鉴于此，就选择当时北宗势力薄弱的滑台作了「传承是傍」的攻击，要将他们的传承加以推翻。他认为北宗这种混乱情况，是对传授禅法有很大的损害。

神会还认为，自达摩以来，每代学禅的人虽多，但仅许可一人为正式的继承者：「每代学徒纵有千万，亦只许一人承后。」就像一国之中只许一个国王一样，纯是单传的。而得到弘忍亲传的仅有慧能一人。并说这也是为神秀本人所承认了的。那末以何为凭据呢？六代以来，传法，对内是以心传心，「内传法契以印证心」，对外就是传衣，「外传袈裟以定宗旨」。而现在袈裟就在慧能处，可见只有慧能才是真传，北宗所传则是傍支。按照传统，没有得到传承的人不许开法，没有传授禅法的资格，所以神秀的传法是不能承认的。

其次关于「法门是渐」的攻击。自神秀以后，北宗便从方便着手教人禅法，而有了「五方便」说的理论。学习五方便门的主旨在于体会体用，这就是习定的总的方法。具体的做法是这十六个字：「凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证。」这是属于「渐」的方法。神会批评说，从达摩以来「六代大师，一一皆言，单刀直入，直了见性不言阶渐」（《菩提达摩南宗定是非论》），是要求顿时见到佛性（即本觉、净心）的。又关于「看净」之说，在北宗禅家中，要人坐下来，认为有一种像虚空一样的净心可以看得到，不过不是一下子的事。神会则认为，应该「直了」，单刀直入，不需要甚麼阶梯，所以说「不言阶渐」。这就是「顿」。

但是怎样才能做到「直了见性」呢？神会提出了「无念为宗」的主张，即以「无念」为法门。「无念」之说来源与《起信论》。《起信论》中有一段，要求心体离念，也即无念，「若能观察知心无念，即能随顺入真如门。」这里说的「念」是指「妄念」。如果能做到这一点，就可以由生灭门入真如门，与真如相契了。

神会采取这一说法，认为要达到「直了见性」，应从「无念」入手。北宗稍後一些的文献里也讲心体离念，但只是作为一种方便提出的。并且他们所说的心体离念是指不起念，根本在消灭念。而神会认为「妄念本空，不待消灭」。这是南宗不同於北宗的一点。

其次，所谓无念是指无妄念，不是一切念都无。正念是真如之用，就不可无。如果否认了正念，即堕入断灭顽空。这是南宗不同於北宗的又一点。由此有「定慧一体，平等双修」之说。神会认为由「无念」可以达到「定慧一体，平等双修」，最後的结论为「见即是性」。

直了见性的「性」，并不是离见之外另有一法，性的发露（显现）就是见，但不是妄念。正如明镜本来就是能照，所以照即是镜。照与镜是一回事，见与性也是一回事。由此就提出顿悟的说法：顿悟是一下子发露出性来。虽然「见即顿悟」，但是顿悟之後仍然「不废渐修」。为甚麼呢？

「如人生子，百体具备，乳养渐大」。婴儿可以一下子生出来，可是壮大还有待渐渐的乳养。北宗只讲渐修，其结果就只能是渐悟。这就是南北宗在渐顿问题上的区别。

神会的议论中还提到「一行三昧」，这本是东山法门的一个重要内容，但是在解释上神会与神秀不同，神会是联系到《金刚经》来讲的。原来的「一行三昧」是以法界做境界，「法界」的异门有「实际」、「如如」等，这些异门的说法出自《胜天王般若》。可是神会由此联系到《金刚经》的最後总结的一个颂：「一切有为法，如梦幻泡影……」颂前，秦译本说（其他译本没有）：「云何为人演说？不取於相，如如不动。」神会就根据这句话，认为「如如」就是「不取相」、「无念」，「无念」即是般若，从这个无念般若入手就可以达到「一行三昧」。因为「一行三昧」是以法界作所缘的境，而法界的异门就是「如如」。

由於神会把「无念法门」与「一行三昧」联系起来，又用《金刚经》来解释「无念」，所以他十分推崇《金刚经》。这部经本身就反覆地强调受持读诵可以得到种种功德，经神会再一提倡，它的身价倍增，以後甚至说，自达摩以来递为心要的不是《楞伽》而是《金刚》，这与王维〈碑铭〉所说就发生矛盾了。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2786-2790）

## 秘密大乘

**印顺** 念佛 (buddhānusmṛti) , 唯心 (cittamātratā) 法门, 偏重於定——三摩地 (samādhi) 的倾向, 在「秘密大乘佛法」中, 充分的表露出来。先从唐代传入我国的来说: 一、《无畏三藏禅要》, 依《金刚顶经》, 说修三摩地法门 (《大正》18. 944a—945c)。二、《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》 (《大正》32. 572b—574c), 说三种菩提心, 是「大广智阿闍黎云」, 也就是不空 (Amoghavajra) 三藏说的; 文中引用《毗卢遮那经疏》 (一行所作), 所以题为「三藏沙门不空奉诏译」, 是不对的。这两部, 都是弟子记录师长所说而成的。三种菩提心是: 行愿, 胜义, 三摩地; 在「秘密大乘」的五种菩提心——愿菩提心

(prāṇī dhāna-bodhi -citta), 行菩提心 (caryā-bodhi -citta), 胜义菩提心 (paramārtha-bodhi -citta), 三摩地菩提心

(samādhi -bodhi -citta), 滚打菩提心 (kundalī-bodhi -citta) 中, 是前四种 (还有后来居上的滚打, 也就是春点)。成佛, 是要发菩提心

(bodhi -citta) 的。依修行的浅深次第, 「大乘佛法」已有了次第的安立。菩提 (bodhi) , 指佛的大菩提。为了成佛度众生而发起大愿, 如「四弘誓愿」, 就是愿菩提心。但这是要经过修习, 坚固不退, 才能进入菩萨行位。愿菩提心与《大乘起信论》的「信成就发 (菩提) 心」相当。发起了大菩提愿, 要修自利利他的大行, 这是不能没有菩提愿, 大悲心, 空性见的; 依此而修菩萨行, 是行菩提心。行菩提心与《起信论》的「解行发心」相当。经长期的历劫修行, 般若 (prajñā) 的胜义观慧, 深彻的悟入无生。这三者, 是菩萨「般若道」的发愿, 修行, 证得。前二者, 是世俗 (没有证真的) 菩提心; 般若的契入空性 (śūnyatā) , 真如 (tathatā) , 无二无别, 那时的菩提心, 对究竟成佛说, 名胜义菩提心。以后, 从般若起方便 (upāya, 或作后得无分别智), 以六度、四摄的大行, 庄严国土, 成就众生, 重於利他的大行, 一直到究竟圆满佛果。这是「方便道」的发心, 修行与证得佛果。约契入空性、真如说, 从胜义发 (菩提) 心到最后身菩萨, 只是量的差异 (随智而差异), 不是质的不同, 胜义菩提心是究竟的, 所以《起信论》的「证发心」, 是「从净心地乃至菩萨究竟地」的 (《大正》32. 581a-b); 依「大乘佛法」论发心, 没有比胜义发心更高的。「秘密大乘」却在胜义发心以上, 别立三摩地菩提心, 值得我们注意!

契入绝对真理, 称之为空性, 真如, 法界 (dharma-dhātu) 的, 是从现实身心、器界, 观察抉择而契入的。而如来藏 (tathāgata-garbha) , 自性

清淨心 (prakṛti -viśuddha-cittā)，我 (ātman)，不是依理想而来的「因信而知」，就是依定心所见而来的。这是不能从胜义观慧而得的，所以从大乘而移入秘密乘，要在胜义菩提心以上，别立三摩地菩提心了（这是主要的原因）！（中略）

不空三藏所传的三种菩提心，都是依「秘密大乘」而说的。然「唯真言法中，即身成佛故，是故说三摩地，於诸教中阙而不言」。所以三种菩提心中，三摩地菩提心，才是真言——秘密乘的特法。

在三摩地菩提心中，说到了「修三密行，证悟五相成身义」。胜义菩提心，依《大日经》说：一切法无自性，是真言行人所修的。又说：「观圆明净识，若才见者，则名见真胜义谛；若常见者，则入菩萨初地」（《大正》32.574b）。观圆明（月轮），就是观净识（自性清淨心），称为真胜义谛，显然是会通了《大日经》的「极无自性心」。《大日经》说：菩提是「如实知自心」。菩提如虚空相，「性同虚空，即同於心；性同於心，即同菩提」（《大正》18.1c）。从如虚空的离一切相，直指心即菩提。

《大日经》文有《般若经》意味，而「极无自性心」，还是超越抉择观察的胜义观的（但又不是证胜义谛）。《大日经》说：「彼能有知此，内心之大我」（《大正》18.40c）。从极无自性心，而知内心的大我，还是如来「藏心见」。不空所传的《菩提心论》，内心中见月轮，是称为「普贤大菩提心」（就是三摩地菩提心）的。《大乐金刚不空真实三摩耶经》说：「一切有情如来藏，以普贤菩萨一切我故」（《大正》8.785c）。《大乘密严经》说：「如来常住，恒不变易，是修念佛观行之境，名如来藏」；「定（三摩地）者观赖耶（本净），离能所分别，……住密严佛刹，显现如月轮」（《大正》16.724c、753a）。从以上经文，可见三摩地菩提心，是如来藏我，如来藏是一切众生本有如来智慧，色相庄严；从修三摩地的观行去体见，是「秘密大乘」的特法。「秘密大乘」重定——三摩地的倾向，是确切而不容怀疑的！（中略）

不妨考虑一下，「秘密大乘」为什麼被称为果乘？为什麼能「十六生成佛」，「即生成佛」呢？最合理的解说是：一切众生心相续中，具有如来智慧；一切众生有如来藏，具足如来智慧，色相端严，如佛无异；众生心自性（本性）清淨。对於这，《密宗道次第广论读後》，有比较合理的见解，如《曲肱斋丛书》（一四四五）说：

「作者（指宗喀巴）标举果乘四种遍净：佛刹、佛身、佛财、佛事，顺此果相而运行，故曰果乘。」

「本人以为果乘要义……行者入此果乘，当先具胜解，了达此四种果体本来具足；然後能於观想、念诵，乃至事业手印，皆能配合果位本体功德，以为基础而期实证。」

这是众生本有如来果德说，与如来藏说是契合的。「念佛三昧」本是想念外在的佛，由於传出了众生有如来藏，如来藏是（真）我的经说，念佛三摩地，不再只是观他佛现前，进而观佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），引生自身是佛的天慢，发展到「现生成佛」。宗喀巴称无上瑜伽为「最胜念佛」，是非常正确的！但如不能肯认众生本有如来果德，还在修缘起（不能说是「本具」）的胜义空观，虽在佛教发展中，不免有这类「续」、「论」，其实只是附会、杂糅而已。在无上瑜伽中，有「俱生」一词，如俱生瑜伽（sahaj ayoga），俱生喜（sahaj ānanda），俱生乘（sahaj ayāna），俱生智（sahaj ajñāna），俱生成就（sahaj asi ddhi），俱生光明（sahaj aprabhāsvara）等。俱生是与生俱来的，也就是本具的。因修持而生起，那只如灯照物般的（显）「了因所了」，而不是「生因所生」的。因为佛德本具，所以依果而起修，能速疾的圆成佛果。中国古德所说「一生取办」，「即心即佛」，都是本著这一原则而来的。（中略）

「秘密大乘」是佛法的天（神）化；理论（如如来藏、我、自性清净心）与修法（如秘密传授，持咒，手印，护摩等），都与印度教相类似；印度教有性力派（Śākti），密乘修男女和合的秘法，公开流行，在当时的环境里，也不算奇突了。西元五世纪初，来中国传译如来藏、我经典的昙无谶（Dharmarakṣa），就是一位「善男女交接之术」的上师呢！

（《华雨集》（三），页194-197、199-200、212-213、215-216）

ysl c-p1099契理、契机 中册

## 契理、契机

**印顺** 佛法常说：「契理契机」。所谓契理，即是要契合於真理，而契机则是要适合於时代、环境以及来听法者的个性，没有这二者是不成的。因为若是只能契机，而所说未能契合究竟真理，也许大家听了感到欢喜，信仰的人也有许多，但是不能通到深处，不能令人得解脱。反之，如果对於真理的体悟已相当的深刻，但方便却不够的话，教化众生仍然是没有办法。以小乘圣者为例：如阿难、目犍连等，他们都是有了大智慧，有种种

的方便善巧，教化了许多的众生。而若只是著重於自己修行，如周利盘陀伽，也证到了阿罗汉，但是由於缺乏善巧方便，因此往往對於众生的教化，发生不了什麼作用。所以方便与智二者，是先有方便的引导，而後才能将众生引至究竟真理；若缺其一，则化导不了众生。

（《华雨集》（一），页102-103）

ysl c-p1102南三北七 中册

## 南三北七

**呂澂** 智顥判教的基本说法，见於他的晚年著作《法华玄义》的第九、第十两卷，即属於五重解释的最后一重，从「教相」上分析，提出了一家的判教看法。此外，他从玉泉回到天台临死之前的两年，还应隋炀帝的请求，注释了《维摩经》，此注仍用注《法华经》的方式，分为《玄疏》和《文疏》。在《玄疏》的十卷里也讲到了判教问题。後來有人把判教部分单独抽出，改题为《四教义》（四卷）另行。此外，还有《四悉檀义》、《三观义》相合构成一个体系的三书。从上面有关著作看，他在进行判教时，首先对过去各家的说法作了考察，把它们分为十类，名曰「异解」，以区别於自己的看法。异解从地区上分，南方有三家，北方有七家，简称为「南三北七」。

「南三」是在顿渐不定三类分别上形成的不同说法，都是对渐教的次第看法有异。第一家是虎丘笈师，认为渐教有三种：

（一） 释迦成道以後的十二年中所说的「有相教」，讲诸法实有。十二年是根据《十二游经》的说法。经中简略说明了十二年内所进行的教化事实，内容都属於小乘，因此说它是「有相」。

（二） 十二年以後，释迦讲大乘经，从《般若》、《维摩》直到《法华》。此说根据即在《法华》，经中讲到以前的佛说都属於方便，只有《法华》才是究竟之说。这一类大乘经都偏重於讲空、无自性，所以叫做「无相教」。

（三） 佛的最後说法《涅槃经》。经内有明文，指出是在将要涅槃时所讲。此经特点在於提出常、乐、我、净的说法，一反以往之讲无常、苦、无我、不净，所以叫做「常住教」。

以上是三教说。第二家宗爱法师（行事不详），据三教说在「无相教」与「常住教」之间，分出《法华》为「同归教」，这样，成了渐教的四教说。《法华》抹杀了三乘的区别，会三乘为一乘，所以谓之同归。梁代三大师中的庄严僧旻，也同於这一提法。

第三家是定林的柔、次二师，又在四教上加了一教，构成了渐教的五教说。即在「无相教」与「同归教」之间分出《维摩》、《思益》等经，作为《法华》会归三乘的预备阶段。诸经对二乘作了批判，对菩萨乘则加以赞扬，其中有褒有贬，有抑有扬，故谓之「抑扬教」。梁代三大师中的开善智藏、光宅法云两家也用此说。如上所述，南三的说法比较有系统，也比较简单，实际上都是从三教之说发展而成。

「北七」比较复杂：

（一）最初南方的渐教五教说北传後，北地师（人名不详）作了一些改动。他们认为佛成道後，首先为提谓、波利二人说过「人天教」，所以在「有相教」之前应加上这一教；又认为《维摩》等经也讲无相，可以包括於「无相教」之内，不必另立「抑扬教」。这样一增一删，就构成了北地师的「五教说」。

（二）地论师菩提流支另有一种看法，可称之为「二教说」。他不讲顿渐不定三类分法，也不讲渐教的次第，而是根据《涅槃经》〈如来性品〉采取了二类分法。经中有个比喻，在小儿启蒙识字时，先教半字，後教满字，半字就是小乘教，满字就是大乘教。以此为判教标准，则佛在十二年内讲的都是半字教，其後都是满字教。

（三）地论师佛陀扇多、慧光等，判佛教为四宗：开始为「因缘宗」。即小乘有部所讲的各种毗昙，以四因六缘为其主要理论。其次「假名宗」。这是成实师讲三假。第三「诳相宗」。此为《大品》、《三论》，讲诸法为虚诳。第四「常宗」。此为《涅槃》、《华严》等经，地论师推崇《华严》，所以把它作为判教中最後的说法。

（四）护身（寺）自轨（也称「大乘师」），在前四宗基础上另提出了「五宗」说。认为《涅槃》与《华严》也可分开，《涅槃》叫做「常宗」，《华严》地位更高，应名「法界宗」。

（五）耆闍（寺）凜师（行事不详），主张「六宗」，即在前五宗基础上分出《法华》，以此经讲「真实」是最後说法，应独立为「真实宗」。他又认为《华严》、《大集》一类的经，讲染净圆融，应改称为「圆宗」。

(六) 是北方的禅师，认为只分「有相」、「无相」两类就行了。《华严》、《般若》、《璎珞》讲修道时都有顺序次等，如《华严》讲十地，《般若》也讲十地，《璎珞》分四十二个层次等，各有一定范围，一定的相可说，所以叫做「有相」。另外，如《楞伽》不讲次第，而是讲顿，可以叫做「无相教」。

(七) 其他一些禅师认为，佛教并无各种区别，不过听法的人理解上有差异，「一音异解」而已。因此他们的判教成为「一音教」。

以上是智顗在判教时先分析旧说举出的「南三北七」。他接著予以批评。以为这些判教不能说全无根据，例如，南方的五时就是由《涅槃》中得到启发的。《涅槃经》〈圣行品〉（凉译卷十四）经文中以牛乳五味作比喻：生乳可以练成酪，由酪而生酥、熟酥、醍醐，以此说明佛法也有五重层次：十二部经出修多罗，修多罗出方等，方等出般若，般若出涅槃达到最高的阶段。此外，在〈如来性品〉（卷九）中还有半字、满字的比喻。

尽管如此，但他们以顿渐不定等来判教，不论是内容或形式，与佛经出现的次第都有矛盾。比方说十二年内佛讲的都是有相教，而《央掘魔罗经》是佛成道六年後说的，其中就已讲无相教，不是有了例外吗？再如，说小乘经是有相教，主要指四阿含，但是《长阿含》《游行经》（性质类似《涅槃经》）中叙述佛的说法一直到晚年，怎能算是有相教呢？

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2693-2697）

ysl c-p1105南宗 中册

## 南宗

**印顺** 南宗是什麼意义？为什麼后来称禅宗为南宗呢？据《坛经》（《大正》48. 342a-b）说：

「世人尽传南宗能，北（宗）秀，未知根本事由。且秀禅师於南荆府当阳县玉泉寺住时修行，慧能大师於韶州城东三十五里曹溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北。」

这是说，因「南能北秀」的分头弘化，才有南宗与北宗的名称。这一解说，从南宗与北宗的对抗来说，当然是有事实根据的。如神会（732）在滑台召开大会，「为天下学道者定其是非」时（《神会集》二八八）说：

「天下学道者，号此二大师为南能北秀，天下知闻。因此号，遂有南北两宗。」

然在「南能北秀」以前，「南宗」实早已存在。那「南宗」是什麼呢？

一、南印度传来的宗旨：如《南宗定是非论》（《神会集》二八八）说：

「何故不许普寂禅师称为南宗？……普寂禅师实是玉泉学徒，实不到韶州，今口妄称南宗，所以不许。」

普寂是神秀弟子，自称为南宗，可见「南宗」一词，本与南能北秀无关。《菩提达摩南宗定是非论》，这一论名，不正是说明了菩提达摩所传，就是南宗吗！所以神会以慧能所传为南宗，只是以当时地理上的对立，以慧能为南宗正统，这才相对的称神秀一系为北宗。神秀系本来也是南宗，但在南能北秀的对立下，也就渐渐的被公认为北宗了。（中略）

此外，南印度传来的般若经论，也是被称为「南宗」的，如《贞元新定释教目录》卷十四，吕向撰（743）「跋日罗菩提（金刚智）传」（《大正》55. 875b）说：

「年二十，受具戒。六年学大小乘律，又学南宗《般若灯论》、《百论》、《十二门论》。」

金刚智在印度时，学「南宗」三论（《般若灯论》是《中论》注释的一种）。《宋僧传》卷八，从神秀学习禅法的巨方与降魔藏，起初都曾「讲南宗论」（《大正》50. 759b、760a）。三论，在印度与中国，都被称为「南宗论」，也与南印度有关。龙树是南印度耆萨罗国人，提婆是师子国（今锡兰）人。六、七世纪时，传承龙树学的佛护，是南印度怛婆罗人；清辨是南印度摩罗耶人；月称是南印度萨曼多人（这三位都有《中论》的注释）。

般若宗义的传扬者，几乎都是南印度人，这是三论（般若学）被称为「南宗论」的理由！

二、中国南方的佛学：中国从东晋以来（317—588），政治上南北对立了二百七十一年。在政局的长期对立中，佛教也形成南方、北方的种种差别，例如《高僧传》卷八〈僧宗传〉（《大正》50. 380a）说：

「北土法师昙准，闻（僧）宗特善涅槃，乃南游观听。既南北情异，思不相参，准乃别更讲说，多为北土所师。」

同样的经法，由於思想方式不同而见解不同。从南北朝到隋唐，中国佛教有了南宗与北宗，也就是南宗与北宗的差别。（中略）

以南土的为南宗，北土的为北宗（唐代的统一者，不属南北），纯属中国的区域文化，有他的相当意义。禅宗之所以称为「南宗」，有远源於南印度的特殊意义。在楞伽禅的传承中，道信统一了《楞伽》与《般若》，传布於中国南方——长江流域及岭南，而更富有中国「南宗」的特性。东山门下的慧能，慧能门下的洪州、石头，更发扬了「南宗」的特色，也就取得了「南宗」正统的地位。

（《中国禅宗史》，页85-89）

yslc-p1105南宗禅 中册

### 南宗禅

**吕澂** 禅宗南北正统之争到了神会被公认为七祖以後就告一段落。但是，跟著南宗的逐渐扩大，凡是在曹溪参学过的人都能开门授徒，而单传的说法再也维持不住，只有听其自然了。正如宗密所说，以世俗的宗法制来讲，所推溯到的远祖也只是七代而已，七代以去不再存在甚麽单传的问题，禅宗也是如此。事实上，当时南方禅的发展已经超出了神会以外，真正得到发展的乃是南岳与青原。神会系则只在北方占有势力了。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2794-2795）

yslc-p1106南传七论 中册

### 南传七论

**吕澂** 汉译的《舍利弗毗昙》是从化地、法藏系统传下来的，按理南传也应该用此毗昙才对，因为南传上座实际就是法藏一系。为甚麽南传却是用的七论呢？对此应进行分析。南传七论是：《法聚》、《分别》、《界说》、《人施设》、《论事》、《双对》、《发趣》。其中除《论事》外，其馀六论与《舍利弗毗昙》基本一样。传说论书在第一次结集时就有了，《论事》则是阿育王三次结集时编纂的，因而是以後添进去的。其馀六论，在组织与内容上也各不相同。

早年日本学者椎尾、木村两家对七论曾作过研究，和其他毗昙对比的结果，断定七论与《舍利弗毗昙》相近。他们所注意的是《分别》与《人施设》两论的形式，如《分别》的法、门类，都与《舍利弗毗昙》相似。《人施设》是将各式各样的人由实践的观点加以分类，《舍利弗毗昙》也有这一部分。现在日人研究尚未超出这一水平。

我们的研究不是从形式出发，而是要从根本上寻找其原因。毗昙原是解释佛说的，佛也对本人的说法作过解释，所以也有佛说毗昙。佛弟子中有迦旃延、目犍连、舍利弗三大家的解说。三人中尤以目犍连、舍利弗最为佛所赏识，认为最能理解他的意思，曾叫人有问题可向他二人请教。《中阿含》里面，还保存有舍利弗等代佛说法的材料。舍利弗的毗昙是采用五分法，五分是各自独立的，每分都可以成为几部。《舍利弗毗昙》传到南方为甚麽会发展成六论呢？这大概是受到一切有部以「六足」形式组织毗昙的影响。

我们发现六论与《舍利弗毗昙》各方面都有关系，除日本学者指出的两论外，我们看出《界说》与《舍利弗毗昙》的〈摄〉、〈相应〉两分完全相似。《双对》也是〈摄〉的一类。此外，《发趣》讲二十四缘，《舍利弗毗昙》〈处所〉也讲十缘，非但内容同，名称也同（「处所」玄奘在《法住记》中即译为「发趣」）。所以南方的六论，就是从《舍利弗毗昙》发展而成的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1965-1966）

ysl c-p1113南传佛学 中册

## 南传佛学

**吕澂** 通途所说南方佛学，乃指以前由印度传到斯里兰卡并逐渐远播东南亚各处的佛学而言。南方这一名词虽然不太恰当，但用来表示这一系统的佛学确有它特殊的性质，还是很方便的。这一系佛学原来属於上座部，在它传播的漫长岁月中，曾有过一些变化，像搀入了方广道人的理论或者密教的作法，可是作为它的中心思想的，始终不外乎上座部学说，而且后来仍旧是恢复了它的纯粹性的。

现在，就全体佛学看来，南方佛学可说比较接近於原始佛学，值得重视，但它谨守上座系统的旧规模，不免有它的局限性。我们从这样性质来理解它，可以在部派、典籍、学说、实践等方面分别举出些特点来说一说。

第一，就部派说，南方佛学可算是保有著上座系统中和法藏部相类的面目，或者就说它是法藏的南系也无不可。根据律家所传，上座部在释迦佛灭度以後百馀年，教团开始破裂时分了出来，是代表保守的一派。其後还继续有分裂，所以最初的派别称为根本上座，南方佛学就曾经被看做是这一类。当然，根本上座部其先曾流传於印度本土各处，像叙述佛学部派最著名的《异部宗轮论》便说从上座分出说一切有部的时候，本上座转名雪山部（依清辨的解释，这因依雪山居住而得名），这说明了印度北方雪山一带原来是上座部流行的重要地区。不过其後说一切有部在北方的势力发展了，上座乃逐渐消失。因此，从无著世亲时代（公元第五世纪）以来，即将斯里兰卡所传的佛学看成上座部的代表（像世亲的《成业论》里说到承认「有分识」的上座部，玄奘所译的一本称为赤铜牒部，这就是斯里兰卡的城市名字用来代表上座部的）。到了律天时代（公元第八世纪）更认为整个上座部都存在於斯里兰卡（律天所著《异部宗轮论部执略集》说上座部分为大寺、无畏山、只陀林住三派，完全照斯里兰卡当时的派别而言），大概那时候散在印度各地的上座部都已式微了。

不过，南方流传的上座部学说，实际并不纯粹是正宗。从来印度的佛教史家都看它做上座部的别传，常常用「分别说」这一名目加以区别。有如玄奘所译无性释《摄大乘论》说到上座部称阿赖耶识为有分识的一段（论卷二），结论就作如是等分别说部云云。而清辨叙述当时（公元第七世纪）大众部和正量部所传的佛学部派另用分别说部的名目概括上座系统中除去说一切有部所馀的一些派别（像化地部、饮光部等。详见清辨所著《异部分别论释》）。属於分别说范围内的南方佛学，算不得是根本上座。

现在，我们从南方七部毗昙中《论事》一书的叙述刊定它学说之所宗，特别以各部派争论得最利害的十个中心问题（依《成实论》卷二〈十品论〉所举）说，南方佛学是主张：（一）过去未来法无体，（二）并非一切法都实有，（三）四谛可以顿得现观，（四）一定没有「中有」，（五）阿罗汉不退，（六）没有真实的「补特伽罗」（详见《论事》第一品六、七、八章，第二品九章，第八品二章，又第一品一、二章）。

这些主张都和从上座部分出来的化地部相同。不过化地最重要的一种主张是佛在僧数，它的涵义说佛和二乘（声闻、缘觉）同一解脱并同一修

道，而南方佛学反对此说，主张佛和二乘修道不同（参照《论事》第八品五章），这倒更接近於化地分出的法藏部。另外，我国萧齐时僧伽跋陀罗翻译了南方律论《善见律毗婆沙》，因为论中所译的戒本很像法藏部的四分戒本，所以一向误认为四分律论，这也可证明南方佛学和法藏部是有密切关系。我们说，南方佛学不妨看作法藏南系，其理由在此。

第二，明确了南方佛学的部派所属以後，我们對於南方佛典为何在文字上内容上都和北方的显然不同，也可了解它的原因。据真谛的《部执异论疏》（吉藏、圆测诸家著述所引）说，化地部分派的原因之一，即在於它变更了佛典所用的语言。晚世西藏佛教史家也传说著佛家根本四部（上座、大众、有部、正量）用语各别，上座部用一种中间语，介於梵语和讹略的俗语之间（详见布敦《善逝教法源流》英译本 *The History of Buddhism in India and Tibet by Buzton, part II, p. 100*），这当然指化地部等上座派别而说。

至於从化地再分出法藏部，依照《大集经》卷二十二说，他们受持十二部经，书写读诵，颠倒解义，颠倒宣说，以倒解说复隐法藏，故名达磨（法）鞠多（藏）。由此法藏部的经典對於其他部派的特別是化地部的，非但解释不同，并且各部分的次序亦复歧异。现在我国翻译的佛典里就有大众部系统的《中阿含经》、《增一阿含经》，又有化地部的《长阿含经》、《杂阿含经》，用来作对照的资料看南方的四部（中、增、长、杂）经典，文字上（从音译的专名说）次第上都凿然各别，这应该是和南方佛学屬於法藏系统的一事有关的。

就这一点，如果从南方佛典里的论藏去看，尤觉显著。南方有七部论书，它的顺序是：《法聚》、《分别》、《界说》、《人施设》、《论事》、《双对》和《发趣》。这里面除去《论事》一种，其餘的都相传为佛说。但这些论书的结构很参差，里面好像没有一定的联系。从前学者间也尝将它们和北方佛学里的各种毗昙做过比较研究，大抵认为對於《舍利弗毗昙》最相类似（像日本的学者椎尾辨匡、木村泰贤都作此说）。

我们知道，屬於法藏部的《四分律》（卷五十四）以及律论《毗尼母经》（卷三）说到论藏来都列举有问、无问、摄、相应、处所这五分，实际即系结构《舍利弗毗昙》的五个部门，所以法藏部的毗昙当然为《舍利弗》一类，而南方佛学由於部派的关系，也必在论书方面看到这样交涉的情形了。这还可以进一层去研究。根据我国译籍里的资料（像《分别功德论》、《撰集三藏传》等所说），最原始的毗昙结构出於佛说，而由大迦

旃延结集，呈佛印可。依真谛法师所传，这就是「九分毗昙」（九分名目，见圆测《解深密经疏》所引，但文字有讹略处，现经考订，应该是戒、世间、因缘、界、随眠、慧、定、业和诸蕴，这些都连著「分别说」而立名，如说「分别说戒」等）。最初用毗昙方法解释「九分毗昙」的至少有两大派：随文分析的是目犍连系统，现在北方所传《施设足论》还保存它一部分的雏形；另外以义为类的是舍利弗系统，现存《舍利弗毗昙》也可看成它的缩影；但这些原本都不存在了。

我们认为，南方论书大体即由《舍利弗毗昙》的各分发展变化而成，这像《法聚论》、《人施设论》出於无问部分，《分别论》出於有问部分，《界说论》出於摄和相应部分，《发趣论》出於处所部分，它们中间的脉络都比较容易弄得清楚。因此，我们可以说，从论藏方面去看南方佛学和法藏部的关系，它们有密切的联系是极其显著的。

第三、就由於部派的限定，南方佛学在基本理论上突出了两个特点，  
(一) 心性本净说，(二) 佛道不共说。

心性本净的典据是南方《增一部》经文。《增一部》〈一法品〉的第六节有对举体裁的两段，大意说：「心性本净，为客尘染，凡夫未闻故，不如实知，亦无修心」；「心性本净离客尘垢，圣人闻故，如实知见，亦有修心。」这样的解释心性本净，在佛家各派用「分别说」方法理解佛说的都相信它，只是對於自性净心和客尘烦恼的内在关系看法各有不同。有些部派以为客尘所染的心便夹杂著染污，在离染的时候，必须转变染污部分成为清淨。又有些部派以为客尘所染不会影响到心的本质，它依旧是离染的，所以解脱之时只是使染污不再生起而已。南方佛学同於後一说法，主张从离染得解脱（见《论事》第三品三章）。他们根据这一看法解释一切，乃至最重要的「灭谛」概念，也以为是後有爱的消灭，使後有不生（见《分别论》第四〈谛分别品〉，梁译《解脱道论》卷十一〈五方便品〉释四谛段也用此说）。

其次，佛道不共说和法藏部的主张相关。法藏部执佛和声闻乘等同一解脱而不同一修道。声闻系等的共同修道是什麼呢？依《长部》、《中部》的经文所说，这以四念住为重点，从一方面看，念住是一行道，也是一乘道，可以贯彻始终而达到究竟的〔由此，化地部系统都相信「道支皆是念住所摄」（见《异部宗轮论》）〕。但佛道在此以外，还有不共的施戒等十波罗密。南方经典《小部》（即「杂藏」）的最末一种《本行藏》就集录了有关各类波罗密的本行事迹，具备了後世所谓「菩萨藏」的雏形，这

可以证明南方佛学是怎样地重视佛道（「杂藏」和「菩萨藏」都是法藏部独有的经典体裁，见《四分律》卷五十四、《异部宗轮论述记》卷中）。至於佛道和声闻等道所以截然两途，在发端时即已有其根据，声闻等始於厌离，佛始於悲，所以发展就各各不同了。南方《论事》第十八品三章，特别破斥北道派所主张佛无慈悲的异说（北道误解悲和贪著为类，所以有那样主张），用意即在这上面。

第四，南方佛学对於实践方法有一套组织完备的说法，它的本典大概是种瑜伽类书。其先有优波底沙上座的注解，题名《解脱道论》，这在我国梁代僧伽婆罗便已翻译了。其後觉音尊者到了锡兰，重整理那部论书，并作了解说，就是现存的名著《清净道论》。此论全用当时锡兰大寺派的正宗学说，对於不同说法驳斥无遗，像上面提到的《解脱道论》，也在他所破之列。他组织的清净道，大体依著戒定慧三学的次序，而以定学做中心。本来上座一系的学说最有精彩的部分就是定学。此学在北方发展为修行道地，最後组成了《瑜伽师地论》那样的规模；而在南方呢？也由根本瑜伽论典逐渐结构为《解脱道论》、《清净道论》。

从前玄奘去印度求法的时候，就很了解这一情况，他以为瑜伽学说有南北两系是应该全部通达的。这在《慈恩传》卷四里曾一再提到。开头说，是时闻海中有僧伽罗国（即锡兰），有明上座部三藏及解瑜伽论者。继而又对著僧伽罗的僧人说，承彼国（即锡兰）大德等解上座部三藏及瑜伽论，今欲往彼参学。最後，经过玄奘摘引瑜伽要文大节徵问那些了解僧伽罗学说的僧人，也不能超出戒贤所解的范围。这似乎在北方就可得著它的究竟了，但实际上南北瑜伽是有显著的区别。南方定学从十遍处特别是从地遍处入手，应用到地色的曼荼罗，保存了上座系里化地立教的宗风（这在《大集经》卷二十二、《瑜伽师地论》卷三十六都提到）。这样从十遍处修学，一一都能达到四种禅定的阶段。并且在十遍处以外，还有十不净观、十随念、四梵住、四无色、食厌观和界差别观，合成四十种「业处」。随著学者性格不同，这些「业处」各有所适（像贪行的人适用十不净观和身至念，嗔行的人适用四梵住和四种色遍处等），并对欲界，色界定境也各有配合（像十遍处和安般念通於四禅，而除安般、身至以外的八随念、食厌观和界差别观则限於欲界的外定阶段等）。如此学法比较北方以遍处等作禅定的功德看待的（见《瑜伽师地论》卷四十三、《显扬圣教论》卷四）就更觉具体且切实了。

另外，南方佛学關於瑜伽所依的心法生灭作用等解释得也很透彻。在《解脱道论》和《清净道论》里都扼要地将平常心思的起伏经过归纳为十二种作用，而概括为九类。（一）在平静的状态时称为有分心。（二）动念时生起警觉好像从睡眠醒来一般，这叫做转向心。（三）由此随著五根有五类感觉作用，这都称为见心。（四）有了见便对境界感受苦乐，这名受持心。（五）由此分别善恶，名为分别心。（六）又安立了境界的相状，叫做令起心。（七）这样决定发起作用，名叫连行心。（八）假使境界强盛，便继续引起反省或者熏习的作用，这名果报心。（九）从这里仍旧恢复到平静状态，所谓有分心。

在唐人的著述里（如《唯识枢要》等）通称以上所说为「九心轮」，形容它的周而复始地流转不息。即以这九类心作基础，再加以三界、三性、世出世等区分，便有八十九种差别。从这上面判明怎样由散心到定心，又怎样由染心到净心，修道方法都应该顺差别心的性类而行，所以详细的分别是有其必要的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2324-2332）

ysl c-p1115持戒 中册

## 持戒

**印顺(1)** 为什麼要持戒？有些不了解持戒的意义，而只是羡慕持戒的功德而持戒，这虽然是好事，但不是理想的。从佛说《阿含经》、《法句》，到大乘经，都说明，这是「以己度他情」，因而自愿克制自己情欲的德行。以自己的心情，推度别人（一切众生）的心情，经中称为「自通之法」，也就是儒家的恕道。

如经上说：「我欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦。如有破此欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之我之生命（此据杀生而说），此为我之所欣爱耶？若为我所不喜爱，则我去破与我同欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之他生命，他亦不欣爱此。不独如此，凡为自己不爱不快之法，在彼亦为不爱不快之法，然则我如何以己所不爱不快之法而害他！」这就是孔子所说的：「己所不欲，勿施与人。」耶稣也说过：「要别人怎样待你，你也要怎样待人。」

人与人间的正常道德，不难从这以己度他的意识获得（但基督教的道德，是从爱神的前提中得来）。自己厌恶求乐，别人与我一样，那怎可以夺他人的喜乐，增加他人的痛苦？怎可不同情别人的喜乐，不救济别人的苦痛？佛教「与乐拔苦」的慈悲，也就是这种精神的实践。所以克制自己的情欲而持戒，不是别的，就是自通之法，本於慈悲而自愿持戒的。这真是现（世）乐後亦乐的法行！

（《成佛之道》，页107-108）

**印顺(2)** 戒律的广义，包含一切正行。但依狭义说，重在不杀、不盜、不淫、不妄语等善。出家众的四根本戒，比在家五戒更严格。淫戒，连夫妇的正淫也禁止；妄语，重在未证谓证等大妄语，这都与定学有关。不杀、盜、淫、妄为根本的戒善，出家众多从消极的禁止恶行说。但在家众持戒，即富有积极的同情感。要知戒善是合法则的，也是由於同情——慈悲喜舍的流露而表现於行为的。如《杂含》（卷三十七·一〇四四经）佛为鞞纽多罗聚落长者说：「若有欲杀我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何杀彼？作是觉已，受不杀生，不乐杀生」——淫盜等同。

释尊称这是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道。所以身语根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的觉得不应该作。这例如不杀，不使一切有情受杀生苦，也是给一切有情以安全感。进一步，更要爱护有情的生命，戒不即是慈悲的实践吗？《杂含》（卷三十二·九一六经）佛为刀师氏聚落主说：

「若於有心杀生，当自悔责不是不类。若不有心杀生，无怨无憎，心生随喜。……心与慈俱。……如是偷盜对以悲心，邪淫对以喜心，妄语对以舍心」。（《大正》2.232a-b）

这以四无量心别对四戒，不过约他的偏重说，其实是相通的。如《中含》《波罗牢经》佛为波罗牢伽弥尼说：「自见断十恶业道，念十善业道已，便生欢悦；生欢悦已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身觉乐；身觉乐已，便得一心。伽弥尼！多闻圣弟子得一心已，则心与慈俱，……无结、无怨、无恚、无诤」（《大正》1.447b）——悲喜舍同。

依五戒、八戒、十善业而说到四无量心，这是经中常见的教说。尤其是《增一含》《三宝品》，以施为「施福业」，五戒四无量为「平等福业」，七觉支为「思维福业」，这即是施、戒、定三福业，而佛称戒与四无量为平等福业，属於戒善，这是极有意义的。平等即彼此的同一，大乘所说的平等慈，同体悲，即是这一深义的发挥。

慈悲喜舍与定心相应而扩充他，即称为四无量。这本是戒的根源；由於戒业清净，同情众生的苦迫，即引发慈悲喜舍的「无上人上」法。戒与四无量的相关性，可证明佛法——止恶、行善、净心的一切德行，本出於对人类——有情的同情，而求合於和乐善生的准则。戒与慈悲，是侧重於「无嗔」善根的。但这在限於时机的声闻法中，还不能充分的发挥出来！

（《佛法概论》，页227-229）

ysl c-p1116持咒 中册

## 持咒

**印顺** 佛教中咒语，形式大多如此，一开头就是归依什麼佛或什麼菩萨，如大悲咒的「南无喝棉怛那哆棉夜耶」等，即是归依三宝，归依圣观音菩萨的意思，往生咒的「南无阿弥多婆夜」，即是归依阿弥陀佛；还有善天女咒，以及其他许多咒语，也都以归依为开始。持咒到底是否灵验？这当然有其潜在难思的作用，不过也有条件。

在特殊情况下，危急临头，专诚恳切，念起来就每有效用。或者是经很长的时间，每日精勤持念，才能发生神效。有人持大悲咒，十年或廿年，得到神验，可以为人治病，一念就发生作用，这是恒久受持的关系。有的人临时念几遍，心不专切；或断断续续受持，没有恒心，所以不会灵验。如打太极拳，时间短暂，不曾多练习，对身体毫无用处；若时间长久，而能无间练习，自然可以出功夫。

持咒与念佛，都要持久，要一心专念。不过念经念佛与念咒，多少有些不同。念经要了解经义，念佛也要明了佛的名号及其本愿功德；念咒则不然，咒的含义非常多，不必了解，行者只须集中精神持念就行。虽然不能了解其中意义，但有一潜在的力量。这种力量，隐而不显，看不见，想不透，而作用却非常大。我们持念药师咒，依此咒的力量，就可与药师如来的愿力相交感，而得消除病患。这如世间人，有时用说话，或用通讯，可以详尽地表白意见，使对方明了；可是有时，彼此预先有了密约，或只用一句话，或符号，或密码，外人虽然不懂，但他们两者间，却能藉此互达情意。

药师咒，就是我们众生有病痛时，向药师如来恳求救济的一种密码；我们不一定了解其中意义，只须至心持念，自然就会与药师如来的慈悲愿

力发生交感作用，使我们达到消除病苦的目的。其他咒语，凡有不可解的地方，我们都应作这样的理解。

（《药师经讲记》，页117-119）

yslc-p1117韦驮 中册

### 韦驮

**印顺** 中国之护法韦驮，其本质应为密迹金刚，与《大云经》之韦驮天本非一神。其所以被称为护法韦驮，可作两种解说：

（一）佛教本有执金刚之特殊护法神，与韦驮天各别。自韦琨或简称韦将军之热诚护法说传布后，即渐与名义相近之密迹金刚（意义相近：现天将身，专诚护持释尊遗法）、韦驮天（韦驮天将与韦琨或韦将军名称相近）相合化。

（二）金刚二字，梵语跋闍（或作折）罗，闍在华文中有陀音，如荼毗之或译闍维。韦陀之韦，则古人常译作毗，如吠陀之或译毗陀、皮陀；迦毗罗之或译迦维。执金刚之跋闍罗与韦陀，梵音虽各别，或者一部分国人早已误为一神。迨韦将军说广播后，三者即合化为一，成为唐宋以来之护法韦驮。

总之，韦驮之名称，出於韦驮天。现（夜叉）天将身，执金刚杵，为佛教最热诚之护法者，出於密迹金刚。流行於中国佛教界，早晚供养，成为无人不知之护法韦驮，不能谓与韦琨将军无关。此三者缺一，不能有吾人心目中之护法韦驮者也。吾於护法韦驮，敢作此结论：以密迹金刚为主体，经韦琨将军说之联系，而与韦驮天合化者也。

（《佛教史地考论》，页248-249）

yslc-p1118迦旃延尼子 中册

### 迦旃延尼子

**印顺** 说一切有部，并不限於阿毗达磨论师，然阿毗达磨论师，确为说一切有部的主流。所以造《阿毗达磨发智论》的，奠定说一切有部的论

义的迦旃延尼子（Kātyāyanīputra），就被推为说一切有部的创立者。迦旃延尼子，奘译作迦多衍那子。（中略）

迦旃延尼子所造的《发智论》，在说一切有部论宗中，或以为是佛说的，或以为本是佛说，再由迦旃延尼子纂集传布的。所以，《发智论》被尊为《发智经》；作者迦旃延尼子，当然有著最崇高的地位。迦旃延尼子的事迹，除传说专宏阿毗达磨外，极少流传。（中略）

迦旃延尼子的时代，也就是《发智论》撰集的时代，说一切有部论宗确立的时代。依《异部宗轮论》，应为佛灭「三百年初」。《大唐西域记》作「三百年中」，普光等传说「三百年末」。《发智论》为确立说一切有部论宗宗义的根本论，时代不能过迟。玄奘传说为「三百年中」，较为近理，约为佛灭二五〇年前後。这是说一切有部的传说，应依说一切有部的传说来推定。阿育王立於佛灭百十六年，为西元前273年顷。这样，佛灭二五〇年前後，就是西元前150年前後。以西元前150年顷，作为迦旃延尼子造论的时代，当不会有太大的距离。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页112-113、115）

ysl c-p1121范缜（神灭论） 中册

### 范缜（神灭论）

**吕澂** 到了齐梁两代，神灭不灭的争论达到了高峰，这是由范缜（子真）引起的。他在南齐时，同竟陵王萧子良就有过辩论。萧相信神不灭，而范缜当面驳难了他。萧问，如果没有报应，为甚麼人们会有贫富穷通的不同呢？范缜答，这事有如风吹落花，飘落在高下不同的地上，这纯属偶然，并无甚麼报应的原因。当然，范缜在那时候不可能看到贫富穷通的阶级根源，只得用偶然说来反对命定论，这也是受了道家思想的影响。萧子良不满意范的回答，但也觉得无法反驳，从此范缜即开始酝酿写关於神灭的文章了。

梁武帝天监初（约在六年，即公元507年顷），范缜由外谪召回任中书令，便把多年酝酿的思想写成了《神灭论》。论文很有逻辑性，对驳斥佛家神不灭说非常有力。它是假设问答的体裁，共计三十一条。范缜的外弟萧琛不同意范的说法，作《难神灭论》，把三十一条逐段引来加以驳难，因而论文得以保存下来。

现据萧文所引的看，原论共分六段，第一段是泛论形神的关系，认为神形相即，二者不能相离，所以共生共灭。第二段指出神形是体一名殊，犹如刃之与利。第三段指出人之所以不同於木石，乃由於「人之质不同於木之质」，故「有知无知各异」。第四段从人来说，「形分与神分相应」，因形分不同，故神分亦不同，而形分是神分之本。

第五段说明人有「圣凡之异」乃由於「形器之异」。有聪明的人，其天赋之身体即有过人之处，——这是由形神相应必然得出的结论。这一段还附带讲到幽明鬼怪的问题，认为这是在人物之外的另一种形体，如「载鬼一车」确实是有，但这不是人死後所变的鬼。第六段说明讲神灭的目的在於破除报应之说，间接打击佛教的势力。因为当时佛教无论是在经济或政治上都已是流弊百端，害政蠹俗，不容不破斥之。

范论运用了朴素唯物论的观点，远胜於从前辩神灭的许多议论，特别是一反过去分离神形为二的看法，而认为神形相即，又用了恰切的刃利比喻，甚为生动，能说服人。这是本论的一大贡献。中国的传统说法神形分离，佛教加以利用，影响很大。范缜从神形相即立论，就基本上推翻了这一理论的基础。其次，他对一向所说的鬼神，认为是与轮回报应不相干的另外一件事。又过去宗法社会提倡孝道，重视祭祀，以为有鬼来飨等等，范缜也逐一予以驳斥。总之，凡是论敌可能用来作为论证有神论的，他都周密地予以杜塞了。正因为如此，所以他很自负说，「辩摧众口，日服千人」。

范缜的《神灭论》一出，即引起了反响。他的亲戚萧琛首先发难，继之沈约（休文）、曹思文等也参加论战。曹文比较扼要，他知道要驳倒范缜的全部论证是很困难的，所以只提出两条加以问难。第一，神形相即。本来范缜这一论点只是假定，没有甚麼文献上的根据，也没有甚麼科学依据，所以曹思文认为只能说神形相合为用，把二者看成相即的一体是不对的。第二，宗庙祭祀。范缜说是圣人的设教，并无其事，不过只为了表达孝子之心而已；这也可借以叫那些不孝的人有所恐惧，而厉媿薄。曹思文反问，如果宗庙祭祀只是圣人为了说教的方便，岂不成了欺人之谈？不仅欺人，而且还是欺天呢。因此，这种观点必然会导致对礼教的攻击，把礼教说成是谎话，从而动摇国家的道德根本。曹思文批评了范缜的这两点，一是抓住了他理论上的根本弱点，一是抓住了具有政治性的实际意义。这也反映了范缜的理论虽然比较周密，很为自信，究竟还不是那麼完备的。

正因为范缜说理还欠圆到，所以在回答曹难时就无意中犯了错误。他承认了对方提出的神形合用的说法，还以为这是证明神灭的更好的根据。他举了一个比喻，「蛩与驅驢」（传说是两兽相依为命），二者谁也离不开谁。但是这样一说就使他的神灭论更不完整了。因此曹说，既然承认这是两个生命，那麽，一个虽死，一个还是可以活的，岂非所谓形谢神灭就不能成立了吗？由此可见，范的神灭论原有破绽，难於坚持到底，於是从此神一体转成了神形合用了。这也是他原来对「相即」的理解不够正确，因而一旦有人提出「合用」之说，他就同意了。

这一争论，由於史料不足，其後是否还有深入一步的开展，无法知道。但是，由於范缜的议论，产生了相当的影响，特别是在梁代统治者大倡佛教之际，他的批评直接动摇了佛教的基本理论，当然是不能允许的。因此，梁武帝对范的理论也作了简单的批评，他重新引用「祭义」及「礼运」两条来责备他，「违经背亲，言诚可息」。其後梁武帝还通过当时的大僧正法云，发动了王公朝贵六十二人，一致赞扬他的批评，借以阻碍范缜议论的流行。这样梁武帝虽没有驳倒范论，但利用统治者手中的权力限制了他的思想的影响。

就范缜来说，他也没有完全驳倒佛家神不灭之说。因为佛家还有许多与此相关的理论，比较复杂，不是简单一文就能完全解决的。例如，当时已经不是那麽强调神形关系，而是谈到补特伽罗有我，还有關於佛性的思想等等，这些都是与神不灭问题有关，《神灭论》的简单说法，都没有能够涉及。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2673-2677）

ysl c-p1123苦 中册

## 苦

**印顺(1)** 无常是否定的，否定诸行，说它终究是要毁灭的。终要毁灭，正是赤裸裸的现实真相，释尊不过把它指出，要求我们承认而已。这不使人感到逼迫痛苦吗？在佛法，理智的事实说明与情意的价值判断，常是合一的。所以无常虽是事实的说明，而已显出「终归於灭」的情感；「无常故苦」，这是更进一步了。一般说：受有三种或五种，人生并不是没有

乐受、喜受。不过「无常故苦」，是就彻底的究竟的归宿说的；人生虽暂有些许的快乐，可是绝不是永久可靠的。

《杂阿含》四七三经说：「我以一切行无常故，一切诸行变易法故，说诸所有受悉皆是苦。」世间快乐的要随时变化，不可保信，所以本质还是苦的。佛说，对于快乐的得而失所感受到的痛苦，比没有得过的痛苦要猛烈得多。所以说天人五衰相现将堕落时，是最痛苦的；在人间，先富贵而後突然贫贱，所感受的痛苦也更大。所以乐受是不彻底的。

其次舍受，常人之无记舍受，是苦乐的中间性，不见得比乐受高。唯定中的舍受，确比乐受胜一著。常人的快乐，心情是兴奋紧张的，不能保持长久，终要松散而感疲劳之苦。舍受，如四禅以上的舍受，心境恬淡、平静、宽舒、适悦，是一种与轻安相应的而更高级的。这种心境虽够好了，可还不能彻底，定力退失後，还是要到人间三途的苦乐中去轮回打滚。「无常故苦」，是在一切不彻底，终归要毁灭的意义上说的。如只说无常变化，那乐的可变苦而称为坏苦，苦的不也同样可变乐吗？这种苦的认识，是不够深刻的。在彻底要磨灭的意义上看，苦才够明显、深刻。

（《性空学探源》，页38-39）

**印顺(2)** 四谛是要一一了知的，而「苦」却是要遍知的。遍知（pari jñā）是彻底的、普遍的知。众生的身心自体，称为苦聚（蕴）。「诸受皆苦」，不是与乐受相对的，而是深一层次的苦。佛法观五蕴、六处、六界为：无常（anitya），苦（duḥ-kha），空（śūnya），无我（ni rātman）；或作无常，苦，无我，无我所（anātmīya），是深切的遍观。众生身心自体的存在（有）与生起，是依於因缘的，主要为爱著（trṣṇā），一切烦恼及依烦恼而起的业（其实，烦恼与业也是身心自体所摄的）。

凡是依因缘（因缘也是依於因缘）而有而起的，是非常（无常）法，不可能常恒不变的。现实身心世间的一切，在不息的流变中：生起了又灭，成了又坏，兴盛了又衰落，得到了又失去；这是没有安定的，不可信赖的。现实世间的一切，在永不安定的不息流变中；爱著这无可奈何的现实，不能不说这是苦了。《杂阿含经》说：「我以一切行无常故，一切诸行变易法故，说诸所有受悉皆是苦。」苦是不得自在（自主，自由）的，不自在就是无我，如《杂阿含经》卷二（《大正》2.7c）说：

「世尊告餘五比丘：色（等五蕴，下例）非有我。若色有我者，於色不应病苦生；亦不得於色欲令如是不令如是。以色无我故，於色有病有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是。」

(《华雨集》(二), 页29-30)

ysl c-p1125品类足论 中册

## 品类足论

**印顺** 六分阿毗达磨中, 《阿毗达磨品类论》, 表达了阿毗达磨思想的圆熟阶段。《品类论》虽是属于《发智论》系的, 但地位几乎与《发智论》相等。大乘的龙树(*Nāgārjuna*), 于法相分别, 大抵取《品类论》说, 而不取《发智论》与《大毗婆沙论》。在说一切有部的阿毗达磨论书中, 《发智论》而外, 这是最值得重视的名著了。

《阿毗达磨品类论》, 玄奘于显庆五年(西元660年)译出, 十八卷, 分八品。异译有宋·求那跋陀罗(*Guṇabhadra*)译的, 名《众事分阿毗昙论》, 十二卷, 也分八品。这两部, 都是全译。此外, 《品类论》第一〈辩五事品〉, 后汉·建和二年(西元148)来中国的安世高, 曾译为《阿毗昙五法行经》, 一卷。唐大蕃国沙门法成, 译为《萨婆多宗五事论》, 一卷。从汉到唐, 《品类论》的〈辩五事品〉, 单行流通, 是非常盛行的。安译的《阿毗昙五法行经》, 在分别五法以前, 有八智, 十六行相, 四谛一段。这应该是译者取别处文句, 附于论前的; 其他的译本都没有这一段, 不应该为此而作不必要的推论。

《品类论》是世友(*Vasumi tra*)造的, 这是一致的传说。这位世友, 是否《大毗婆沙论》所说的, 四大论师之一呢? 四大论师之一的世友, 是《发智论》的权威学者。九十八随眠说, 传为发智论主的创说; 《品类论》已充分引用, 可见《品类论》也是成于《发智论》以后的。我以为: 《品类论》作者世友, 就是《大毗婆沙论》所说的, 四大论师之一的世友。约为西元前100年顷人。(中略)

《品类论》八品, 龙树说: 四品是婆须蜜——世友作。我以为就是: 〈辩五事品〉, 〈辩诸处品〉, 〈辩诸智品〉, 〈辩随眠品〉。世友为健驮罗(*Gandhāra*)的大论师, 继承《发智论》而有卓越的建树。这四品, 意义一贯, 代表了世友的思想。其他四品, 主要为渊源古论而改造为说一切有部的。〈辩摄等品〉、〈辩抉择品〉, 都以蕴处界摄、识识、智知、随眠随增——四门分别, 与迦湿弥罗(*Kaśmīra*)毗婆沙师说相合; 与龙树的传说——「四品是罽宾阿罗汉作」, 也完全符合。(中略)

《品类论》的另一特色，是不泛论一切，而集中於有代表性的法门。如通一切法的蕴、处、界，取处；种种智慧中，取十智；种种烦恼中，取九十八随眠（七随眠）。这比之《发智论》的广泛，更为精简，成为後代阿毗达磨论典型。其中，随眠——〈辩随眠品〉的精密论究，更为世友的特长。不但〈辩随眠品〉，〈辩五事品〉也广明随眠。〈辩诸处品〉的三十三门分别中，除常例的见修非所断——三断门外，并出六断门。以五法门摄法中，最後也就是九十八随眠。世友是重视随眠论的；《大毗婆沙论》所引的世友说，也可见对於随眠论的重视：

1. 「由四事故，说诸随眠有随增义。」（《大正》27.113a）
2. 「由五事故，诸随眠断。」（《大正》27.114b）
3. 「相应随眠染污心故，所缘随眠不如是故。」（《大正》27.112a）

世友造《品类论》——四品，引起了说一切有部阿毗达磨论者的推重。於是罽宾论师，在世友学的基础上，取古传的论文，而改作为〈辩七事品〉，〈辩摄等品〉，〈辩千问品〉，〈辩抉择品〉。而〈辩摄等品〉与〈辩抉择品〉，也就立蕴处界摄、智知、识识、随眠随增——四门分别。总编为八品的《品类论》，而传说为一切是世友所造的。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页147-148、156、160-161）

ysl c-p1126毗尼 中册

## 毗尼

**印顺** 佛陀随犯而制学处 (*sikṣāpada*)，将学处集为部类，半月半月说的，名为波罗提木叉。二部波罗提木叉，被称为毗尼。依「波罗提木叉经」，分别广说，集成波罗提木叉分别；波罗提木叉分别，也被称为毗尼。进而一切僧伽行法，统名为毗尼。如《善见律毗婆沙》卷一（《大正》24.675c）说：

「二波罗提木叉（二分别）、二十三塞陀、波利婆罗，是名毗尼藏。」

毗尼 (*vinaya*) 与法 (*dharma*) 相对称，「是法是毗尼」，「非法非毗尼」，本为佛法的通称，为什麼专称僧伽的规制为毗尼呢？我以为：这与对五犯聚而立「五毗尼」；及七灭诤的编入波罗提木叉有关。毗尼以息灭诤事，实现僧伽的和合清净为理想，於是波罗提木叉（及分别），所制

僧伽行法、威仪，都被称为毗尼。佛法分化为二类，结集时就称为「法藏」（经藏）与「毗尼藏」。毗尼是遮非的，所以《毗尼母经》说：「毗尼者名灭，灭诸恶法，故名毗尼。」古人从毗尼（藏）的实际内容，归纳为五义，如《毗尼母经》卷七（《大正》24. 842a）说：

「毗尼者，凡有五义：一、忏悔；二、随顺；三、灭；四、断；五、舍。云何名为忏悔？如七篇中所犯，应忏悔除；忏悔能灭，名为毗尼。云何名为随顺？随顺者，七部众随如来所制所教，受用而行，无有违逆，名为随顺毗尼。云何名灭？能灭七诤，名灭毗尼。云何名断？能令烦恼灭除不起，名断毗尼。云何名舍？舍有二种：一者舍所作（法），二者舍（恶）见事。……此二种名舍毗尼。」

随所犯而能如法出罪的，不为恶所障，能向圣道，名为忏悔毗尼。依佛所制而不犯，就是毗尼（随顺毗尼，可通於一切行法）。这二者，或称为犯毗尼。灭毗尼，是七灭诤法，也名诤毗尼。断毗尼，也叫断烦恼毗尼，如《十诵律》等说。总之，以种种不同方法制度，使比丘在僧伽中，能调伏身语，纳於正轨的，都名为毗尼。所以古人或意译为「律」。毗尼有法律的特性，运用僧伽的集体力量，发挥平等的制裁作用。毗尼虽是法治的，但运用起来，一定要出於善意的和平精神，融入了德化的，善诱的教育作用。使比丘众乐於为善，不敢为恶；这就是毗尼藏的实际意义。梵语vi naya，是有「离」义、「分」义的vi，与含有「导」义的nī，接合为vi nī，而转化为名词的。这一含义（玄奘译为调伏），与使比丘众乐於为善，不敢为恶的僧伽制度，极为适合。所以有关僧伽法制的一切，都被称为毗尼。这是最恰当的名词！

（《原始佛教圣典之集成》，页190-191）

yslc-p1128毗陀罗论 中册

## 毗陀罗论

**印顺** vedallā，音译为毗陀罗，与梵语的vai pul ya（毗佛略，译义为方广）相当。毗陀罗论（Vedallakathā）与阿毗达磨论，同为古代的法论之一，如《增支部》〈五集〉（《南传》19. 147）说：

「彼等不修身，不修戒，不修心，不修慧，论阿毗达磨论、毗陀罗论，陷於黑法。」（中略）

(一) 这些都是有关法义的问答。没有采取大众在座旁听，由二比丘共论的阿毗达磨论的论式，而是佛或比丘（比丘尼），与四众弟子间的问答。阿毗达磨论，在当时是圣道的举扬，最庄严的法集，大众旁坐参听。而毗陀罗论，不限於圣道，更广的普遍到各种论题。这是一般的，以请益方式而进行自由的问答。如上文所引，在《增支部》中，阿毗达磨论与毗陀罗论，已经相提并论，也就是有了结合的倾向。在说一切有部中，这些毗陀罗——法义问答，是被看作阿毗达磨的。如毗陀罗的重要论题——灭尽定，舍利弗的意见，受到优陀夷（Udāyi n）的一再反对，佛就呵责说：「以何等故论甚深阿毗昙？」又如世尊答帝释所问，而说：「我宁可说甚深阿毗昙。」所以，法义问答的毗陀罗论，与阿毗达磨论，早就结合为一流，成为阿毗达磨论发展的泉源。

(二) 阿毗达磨，毗陀罗，在《相应部》中，虽还没有发见（汉译《杂阿含经》，及说一切有部的传说，已有阿毗达磨的名词），但在《中部》与《中阿含经》，已明确的有这两个名词。契经的大部集成，《杂阿含经》是根本的，在先的，这是说一切有部经师的古传，而为我们所确信的。所以可推定：阿毗达磨与毗陀罗，同时出现於《杂阿含经》集成，《中阿含经》还没有集成以前。阿毗达磨与毗陀罗，是出现於那个时代的。称为毗陀罗论的法义问答集，起初虽没有这个名称，而事实早已存在於《杂阿含经》了。（中略）

(三) 称为毗陀罗的契经，大抵在一问一答间，问者表示领解对方的意见，欢喜赞叹，然後再提出问题，所以形成一种特殊的体裁。vedalla 与梵语的vai pul ya（方广）相当，所以毗陀罗的字义，在解说上，不应该与「方广」脱节。方广的主要意义是「广说」。毗陀罗的法义问答，普遍的论到各问题，比之阿毗达磨论的专以圣道为论题，确是广说了。而且，毗陀罗的一问一答，穷源竟委，大有追问到底的倾向，这还不是广说了吗？如《杂阿含经》说：「摩诃拘縕罗！汝何为逐？汝终不能究竟诸论，得其边际。若圣弟子断除无明而生於明，何须更求？」《法乐比丘尼经》也说：「君欲问无穷事；然君问事，不能得穷我边也。涅槃者，无对也。」这说明了法相的层层问答，是不可能穷其边际的。如断除无明而生明，那还求什麼呢？究竟，是问答广说所不能尽的。这就引向超越无对的，深广无涯际的境地。这应该就是从方广，而倾向於重证悟的方广的契机吧！

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页47、50-53)

## 毗舍离结集

**印顺** 佛灭以後，佛教界的第二件大事，是毗舍离的七百结集。这一次结集，起於耶舍迦乾陀子。他在跋耆族的毗舍离，见到了「十事非法」，主要是跋耆族比丘以铜钵向信众乞取金钱。耶舍认为不合佛制，在信众面前，指证乞求金钱的非法，这可引起了跋耆比丘的反感，将耶舍驱摈出去。耶舍到西方去，到处指斥跋耆比丘的十事非法，邀集同志，准备到东方来公论。跋耆比丘知道了，当然也多方去宣传，争取同情。後由西方来的七百位比丘，在毗舍离集会。采取代表制，由东西双方，各推出代表四人，进行论决。结果，跋耆比丘的十事，被判为非法。

七百结集的论定「十事非法」，为现存各部律的一致传说，可见当时的佛教，虽有学团分化的情形，还没有发展到宗派对立的阶段。据《僧只律》说：事为「佛涅槃後」。《五分律》，《四分律》，作「佛泥洹後百岁」，意思是：佛灭後一世纪；佛教一向以佛灭纪年，总是说佛灭一百年、二百年等，《善见律》解说为恰好第一百年，就未免误会了！《有部律》说「佛涅槃後一百一十年」，那是近於《异部宗轮论》说，看作阿育王时代的事。但这是不对的，七百结集应早在阿育王以前。应解说为：在佛灭一百年以内（参阅拙作《佛灭纪年抉择谈》）。（中略）

七百结集中的西方比丘，引起问题的是耶舍迦乾陀子，有部传说为阿难弟子（《善见律》的译名不统一，极易引起误会）。从他所争取的同道，所代表的佛教来说，是属於西方系的。支持耶舍的同道，论地点，有波利耶比丘、阿盘提比丘、达嚧那比丘。最有力的支持者，是摩偷罗的三菩陀、萨寒若的离婆多。波利耶比丘，《铜鐸律》说六十人；《五分律》说共九十人；《十诵律》也说波罗离子比丘六十人。在当时，被称为「波夷那与波梨二个比丘共诤」（《四分律》）。在这次争议中，波利耶比丘首先支持耶舍，这可见波利比丘的重要性了。（中略）

西方的上座们，经验丰富，懂得论诤的胜负关键所在。如对於离婆多的争取，千里追踪，真做到仁至义尽。又如七百比丘到了毗舍离，三菩陀与离婆多，首先访问当时东方的第一上座一切去（或译乐欲）。首先交换意见，而取得一切去的支持。再看东方系比丘，显然是差多了。他们也知道离婆多的重要，远道去拜访，但重在争取离婆多的上首弟子（这一著，最是坏事），想以弟子们来左右离婆多的意见。这不但以「佛出东方」为号召，对离婆多来说，并无民族的共同感；而争取他的弟子更刺伤了离婆

多。结果，离婆多驱逐了少数弟子，而自己作了西方的忠实同道。还有一位名沙蓝的长老，本是东方系的。据说：他在独自考虑中，受了天神的启示，而认定东方为非法非律。沙蓝改变了主意，东方比丘们并不知道，还推选他做代表，这怎能不失败呢！又如一切去长老，也不曾能推重他，取得他的支持。总之，东方系但知人数众多，想以多数来决定一切。但这样的人多口杂，是不适宜於讨论的。於是双方推选代表，取决多数；一切去，沙蓝，离婆多，都赞同西方的主张，而东方不能不失败了。尊重僧伽的公决，东方也不能不接受十事为非法（《僧只律》也这样说）。但这是东方系最後的失败，大众的力量，越来越强，不久终於不受上座的节制而独立成部了。

（《华雨集》（三），页59-60、63、73-74）

yslc-p1131毗崩伽（分别） 中册

### 毗崩伽（分别）

**印顺** 阿毗达磨论，毗陀罗论，是那时的佛法问答。同时兴起的，有毗崩伽（*vi bhaṅga*）——分别解说的学风，《中阿含经》中，有称为「分别」的部类。《中部》有〈分别品〉（*Vi bhaṅga-vagga*），凡十二经，就是一三一一四二。《中阿含经》有（「分别诵」，凡三十五经，就是一五二一一八六经。其中有）〈根本分别品〉，凡十经，就是一六二一一七一经。（中略）

分别经的形式，是依据一种略说，由佛及弟子，作广的分别，所以这是一种经的分别解说。从内容来说，或是对於深隐的含义，解释文句，以显了所含的经意，如《阿难说经》等——「一夜贤者偈」的分别。或是对法义作详细的分别，以理解其内容，如舍利弗（*Sāriputra*）说的《分别圣谛经》。在当时，*vi bhaṅga*似乎专指略说（经）的分别。如律藏中，波罗提木叉（戒经）的分别解说，就称为「波罗提木叉分别」，或称为「经分别」。

本来，佛说五蕴、六处、六界、四谛等，是「分别法」的典型范例。五蕴、六处等，佛说或不免简要。其实经句的如此简略，只是为了适应忆持与读诵方便。在佛弟子间，应有佛的解说流传。继承佛陀分别法的学统，对界、处等作明确的分别，就是《中阿含经》〈根本分别品〉等集出的由

来。佛初转法轮——对人类开始说法，称为「开示，宣说，施设，建立，解明，分别，显发」。为众说法的方法之一——「分别」（vi bhaj ana），与〈根本分别品〉的分别（vi bhaṅga），「广分别」的分别（vi bhajati），音义都相近。「分别」，是不限於分别略说（经）的。佛的分别说法，就是最好的例子。佛曾说：「兽归林薮，鸟归虚空，圣归涅槃，法归分别。」法，要以分别来观察，以分别来处理。对阿毗达磨论来说，分别的方法论，有著无比的重要；阿毗达磨论的发达，以分别法相为主要的特徵。《中阿含经》〈根本分别品〉的集成，表示分别的学风，已充分应用，相当的发达了。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页53-55）

yslc-p1132界身足论 中册

## 界身足论

**印顺** 《阿毗达磨界身足论》，玄奘於龙朔三年（西元663）译出，凡三卷。全论分为二品：一、〈本事品〉，与《品类论》的〈辩七事品〉相同，只是减略些。二、〈分别品〉。这是六论中最後出的。（中略）

沙门释基的〈界身足论後序〉（《大正》26. 625c）说：

「原其大本，颂有六千。後以文繁，或致删略为九百颂，（或）五百颂者。今此所翻，有八百三十颂。」

序文说到广本与略本，而《界身论》又与《品类论》的〈七事品〉有关，所以福原亮严，同意《品类论》为《界身论》的延长与扩大的说法。这就是以略本为《界身论》，广本为《品类论》。吕澂也同意这种意见。其实，这是不正确的。《品类论》本为四品；〈辩七事品〉是增补四品的一品。《界身论》与〈辩七事品〉有关，不应推论为与《品类论》全论有关。略本与广本的传说，应从《界身论》自身，去寻求正确的意义。（中略）

《界身论》，玄奘传为世友（Vasumi tra）所造，这是以为与《品类论》的作者为一人。但世友只造四品：〈辩七事品〉已是别人所作，《界身论》更不是世友所造了。称友（Yaśomi tra）《俱舍论疏》，传说《界身论》为富楼那（Pūrṇa）造。也许《界身论》与〈辩七事品〉，就是这位论师的杰作。

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页161-162、166)

ysl c-p1132看话禅 中册

### 看话禅

**吕澂** 在宋代，除了文字禅以外，由宗杲开始还把对公案的运用转到另外的一途。原来一般是把公案看作正面文章来理解的，但宗杲认为，直接从公案上并不能看到祖师的真面貌，应该提出公案中某些语句作为「话头」（即题目）来参究。其目的在於作「杜塞思量分别之用」，「扫荡知解，参究无意味语」。

例如，临济赵州一家，曾有人问他：「狗子有无佛性？」赵州答曰：「无」这是赵州公案。现在不管这一公案是否与当前有关，也不是完全参究这一公案的内容，而是把这一「无」字取出来，始终作为参究之用。这种作法可说是对文字禅的矫枉过正，从而使之倾向於非理性主义方面，认为不是从文字中来求得理解，而会自发地产生一种聪明。因此，他们常说：「有解可参之言乃是死句，无解之语去参才是活句」这就叫做「看话头」，或曰「看话禅」。

(《吕澂佛学论著选集》(五)，页2835)

ysl c-p1133香疤（戒疤） 中册

### 香疤（戒疤）

**印顺** 我国传戒，於顶燃香，故「香疤」（或称戒疤）显然，世每以此而别僧之真伪。此实始於中国，非佛教旧制。说者谓此以表舍身供养之诚，如药王燃臂，剜肉为灯之类。然偏燃於顶，应与灌顶有关。印度旧俗，凡国王登位，必取海水以灌其顶。大乘约此喻以表法，故十住名灌顶住；菩萨证入真如（与佛同证），十方诸佛流光以灌其顶。迨秘密教兴，乃行灌顶之法（以表立於佛种中）。其法虽不一，而瓶水灌顶，实得名灌顶之本义也。昔以色列人，凡祭师立王，必以膏油而灌其顶，以表神意之冥加。此与印度，特水与油之异耳。传说五旬节时，圣灵下降，如火焰而分落於众人之首。此与佛之流光灌顶，意趣近同。耶稣初从约翰受浸礼，乃浸入

水中以表净罪恶；此与印度之水净外道，以水浴表清净相合。然後之基督教，则改用洗礼（有仍用旧制之浸礼会），以水洒信仰者之顶。此实融圣灵灌顶与水净而为一，以表净罪恶而蒙神恩。据此宗教仪式与意境之类同，故吾以为：灌顶之礼，唐宋间盛行。传戒者於顶燃香，应是融灌顶与燃身而为一，用表舍身供养，住佛种性，蒙佛光耀之义。习行之既久，乃莫知取义而仅以别僧俗。虽然，依释尊律制，於顶燃香，实非法而不可为训。

（《华雨香云》，页180-181）

ysl c-p1136信 中册

## 信

**印顺** 「信」（śraddhā），在「佛法」——根本佛法中，是没有重要性的。因为传统的，神的教说，才要求人对他的信仰。释尊从自觉而得解脱，应机说法，是诱发、引导，使听者也能有所觉悟，得到解脱，这是证知而不是信仰。所以佛说修持的圣道，如八正道，七菩提分，四念住，四神足，四正断，都没有信的地位；一向是以「戒、定、慧」为道体的。如舍利弗（Śāriputra）见到了马胜（Āsvajīt）比丘，听他所说的「因缘偈」，就有所悟入，这里面是用不著信的。这一意义，表示得最明确的，如《杂阿含经》卷二十一（《大正》2.152c）说：

「尼犍若提子语质多罗长者言：汝信沙门瞿昙得无觉无观三昧耶？质多罗长者答言：我不以信故来也。……质多罗长者语尼犍若提子：我已……常住此三昧，有如是智，何用信世尊为？」

质多罗（Citra）长者不是信仰瞿昙（Gautama）沙门——释尊有「无觉无观三昧」（即「无寻无伺三摩提」），而是自己证知了无觉无观三昧，能够常住在这样的三昧中。对长者来说，这不是信仰，信仰是没有用的。这充分表示了佛法的特性。

佛法重自证而不重信仰，但在佛法广大的传扬起来，出家弟子多了，也得到了国王、长者们的护持。那时的宗教界、社会大众，希求解脱，或希求现生与来生的福乐，饥渴似的仰望著释尊，希望从释尊而有所满足。这种对佛的敬仰、爱乐心，与一般宗教的信心，是有共同性的。「信」终於成为道品的内容，在精进、念、定、慧之上，加「信」而名为「五根」、「五力」。起先，这是对佛的信心，如说：

「圣弟子於如来所，起信心，根本坚固，诸天、魔、梵、沙门、婆罗门，及诸世间法所不能坏，是名信根。」（《大正》2.184a）

「若圣弟子於如来（发）菩提心所得净信心，是名信根。」（《大正》2.184a）

信，是对如来生起的净信心，确信是「应供、等正觉、……天人师、佛、世尊」。优婆塞的「信具足」，也是「於如来所正信为本」。信佛，进而信佛所说的法，如《相应部》〈根相应〉（《南传》16下·52）说：

「若圣弟子，於如来一向信是如来，於如来之教说无疑。」

由信佛、信佛所说法，进一步而尊重恭敬僧伽。信佛、法、僧的三归依，应该是与僧制的成立相关的。经中有但说归依佛的，如：

「我是尼俱陀梵志，今者自归，礼世尊足。」（《大正》1.49b）

「梵志从座起，……向佛所住处，合掌赞叹：南无南无佛、世尊、如来、应供、等正觉。」（《大正》2.141c）

《五分律》说到：「诸比丘一语授戒言：汝归依佛。又有比丘二语授戒言：汝归依佛、归依法。又有比丘三语授戒言：汝归依佛、归依法、归依僧。」这些记录，各部律虽并不一致，但从归依佛，归依佛、法，进而归依佛、法、僧，初期佛教的进展过程，是应该可以采信的。

归依三宝，是对佛、法、僧的信（愿）心。佛教应用「信」为修持方法，忆念而不忘失，称为「佛随念」、「法随念」、「僧随念」，简称「念佛」、「念法」、「念僧」。信念三宝不忘，到达「信」的不坏不动，名为「佛证净」、「法证净」、「僧证净」。（中略）

修学而趣入预流果的方便，经说有二类：（一）「亲近善友，多闻正法，如理思惟，法随法行」为四预流支，约四谛说证入，是重於智证的方便。（二）「於佛不坏净，於法不坏净，於僧不坏净，成就圣戒」为四预流支，是以信戒为基，引入定慧的方便；证入名得「四证净」。这二者，一是重慧的，是随法行人，是利根。一是重信的，是随信行人，是钝根。这是适应根机不同，方便不同，如证入圣果，都是有信与智慧，而且是以智慧而悟入的。（中略）

原始佛教中，虽有此二流，而依「五根」来统一了信与慧；只是重信与重慧，少慧与增上慧的不同。将「信」引入佛法，摄受那些信行人，而终於要导入智慧的观察分别忍，才符合佛法的正义。近代学者，发见「於

佛证净，於法证净，於僧证净，圣（所爱）戒成就：不堕恶趣，决定向三菩提」，似乎与观四谛理而悟入不同，因而夸大的重视起来。有的解说为：四证净是为在家人说的。其实，四不坏净是适合为一般在家人说的，而不是专为在家人说的。这二类，不是出家的与在家的差别，而是正常道与方便道；为少数利根与多数钝根；为睿智与少慧的不同。信，在释尊涅槃後，将在一般人心中更重要起来。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页302-304、309-310）

ysl c-p1136信、戒 中册

## 信、戒

**印顺** 净信，是於佛不坏信，於法不坏信，於僧不坏信；性善戒，是圣所爱戒成就。成就这信戒为内容的「四不坏信」，决不退堕，决定向三菩提（正觉）。如进修定慧，那现生就能得解脱。在佛法中，净信是入佛之门，戒善是学佛之基，更深一步的定慧修证，是不能离信戒而有所成就的。经上说：「持戒便得不悔，因不悔便得欢悦，因欢悦便得喜，因喜便得止，因止便得乐，因乐便得定。」依戒修定，是合理的向上进修。如顺水行舟，容易到达。修定的先要「离（五）欲及恶不善法」，也就是这个意义。有些修习禅定的，为了身体健康，为了神秘感受……，不离欲染，不断恶法，多在气息、身体上专注观想，即使一心相续，能够不流於邪定，落入魔王眷属，已经难得了，这不是佛法所要修的（有漏或无漏的）净定。说到慧悟，龙树说：「信戒无基，忆想取一空，是为邪空。」平等空性的体悟，岂是无信、无戒者所能成就的！信与戒，人人都在说，而其实并不如一般所想像的，这所以佛法不能普遍应用於日常生活了！

（《华雨集》（四），页278-279）

## 皈依（归依）

**印顺(1)** 佛法的中道行，不论浅深，必以归戒为根基。归依、受戒，这才成为佛法的信徒——佛弟子。从此投身於佛法，直接间接的开始一种回邪向正、回迷向悟的，革新向上的行程。

释尊开始教化时，即教人归依三宝。归依，有依托救济的意思。如人落在水中，发见救生艇，即投托该船而得到救济。归依三宝，即在生死大海中的有情，信受佛法僧三宝，依止三宝而得到度脱。归依的心情是内在的，但要有形式的归依，所以学者必自誓说：「我从今日，归依佛，归依法，归依僧」（《杂含》卷一·三十经）。佛是佛法的创觉者，即创立佛教的领导者；法是所行证的常道；僧是如实奉行佛法的大众。如通俗的说，佛即是领袖，法即是主义，僧即是集团。归依於三宝，即立愿参加这觉济人类的宗教运动，或作一般的在家众，或作特殊的出家众，以坚定的信仰来接受、来服从、来拥护，从事佛法的实行与教化。经上说：佛如医师，法如方药，僧伽如看病者——看护。为了解脱世间的老病死病，贪嗔痴病，非归依三宝不可。

归依三宝，即确定我们的信仰对象，从世间的一般宗教中，特别专宗佛法，否定一切神教，认为唯有佛法才能解脱自己，才能救拔有情。所以归依文说：「归依佛，永不归依天魔外道」等。归依是纯一的，不能与一般混杂的。回邪向正、回迷向悟的归依，决非无可无不可的，像天佛同化，或三教同源论者所说的那样。

归依三宝，不能离却住持三宝，但从归依的心情说，应把握归依三宝的深义。归依本是一般宗教所共同的，佛法却自有独到处。三宝的根本是法，佛与僧是法的创觉者与奉行者，对於佛弟子是模范，是师友，是佛弟子景仰的对象。修学佛法，即为了要实现这样的正觉解脱。所以归依佛与僧，是希贤希圣的憧憬，与归依上帝、梵天不同，也与归依神的使者不同。因为归依佛与僧，不是想「因信得救」，只是想从善知识的教导中，增进自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上，向解脱。

论到法，法是宇宙人生的真理，道德的规律，是佛弟子的理想界，也是能切实体现的境地，为佛弟子究竟的归宿。初学者归依三宝，虽依赖外在的三宝，引导自己，安慰自己，但如到达真——法的体悟，做到了佛与僧那样的正觉，就会明白：法是遍一切而彻内彻外的缘起性，本无内外差别而无所不在的。归依法，即是倾向於自己当下的本来如此。佛与僧，虽

说是外在的，实在是自己理想的模范。所以归依佛与僧，也即是倾向於自己理想的客观化。从归依的对象说，法是真理，佛与僧是真理的体现者。但从归依的心情说，只是敬慕於理想的自己，即悲智和谐而实现真理的自在者。所以学者能自觉自证，三宝即从自己身心中实现，自己又成为後学者的归依处了。

（《佛法概论》，页189-191）

**印顺(2)** 归依，要有求归依的诚心。如人落在大海中，随波逐浪，四顾茫茫。在这生死边缘，见到草束浮沤，也会伸手攀援；听到风响鸟鸣，也会大声呼救。求救护的心情，恳切万分，可说惟有此求生的念头。那时，如有船苹经过，抛下绳索或救生圈来，还不立刻抓住，尽力攀登船苹吗？求归依的诚恳，应该如落海者求生一样，这才能圆满成就归依的胜妙功德。

（《成佛之道》，页2-3）

ysl c-p1141律藏 中册

## 律藏

**呂激** 佛灭度後，弟子持律者逐渐异趋，乃至有上座大众分部。上座重律，又有本上座、一切有、跋耆子诸派。本上座尤重律，故又有化地、铜牒（南方上座）、法藏、饮光诸家。我国魏晋以还，初传律藏，但知五部，即并举说一切有、化地、法藏、饮光、大众言之。虽《大集经》别说婆麤富罗，而误认为大众末派，不知有跋耆子。又铜牒远在锡仑，虽律论东来，亦鲜审其有异（嘉祥犹知南方《十诵》，律家即置而不谈）。讹略之说沿习千年至於唐，义净再传律藏，而後辞辟之曰：不闻西土。乃其别举四宗曰：大众、说一切有、正量、上座，各有律藏数百卷。又曰：一切有别有法藏、化地、饮光三家，但行西域云云（均见《寄归传》卷一）。皆惑於有部一家之言，未云详审。

盖其时有部势力绝盛，既取北方上座而代之，故自称根本部。化地、法藏、饮光本自上座出者，亦皆视同藩属。所云上座，不过指南方铜牒各系言之。又正量为本宗，亦是当时正量大兴，自居跋耆子正统耳。故就史实前後比观，印度律学传承真相，始终未明於此土也。今言其实。大众虽有诸派，而根本律藏只一种。跋耆子虽递嬗为正量等派，根本律藏似亦一种。说一切有根本律藏亦一种，而新旧各地有异。惟本上座务律最勤，流

派所生，化地、铜牒、法藏、饮光各有其律。综举即有八家，非五部，亦非四宗也。此八家律，泰半已出，而尤备於我国。大众有戒本、广律，正量有律论，说一切有有新旧戒本并广律，至於本上座有戒本，化地法藏皆有戒本、广律，饮光有戒本，铜牒有律论，大体已具。更益以梵藏文有部戒本、广律，巴利文铜牒戒本、广律，则现时研律所资可云备也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页89-90）

ysl c-p1156涅槃 中册

## 涅槃

**印顺(1)** 涅槃，为一切圣者，一切学佛者的归依处。由於证入的程度不同，有有馀涅槃，无馀涅槃，大般涅槃等差别。实则，涅槃就是「正法」。正法是自证的境地，微「妙」得「难」以「思」议，所以说：「如人饮水，冷暖自知。」今依经论的方便开示，略加说明。（一）正法是「善」：这是胜义的绝对完善。（二）是「净」：由於正法不是烦恼等杂染所能污的，也不是烦恼杂染等所能缘起的，所以名为清净。（三）是「常」：正法是超越时间性的，不生不灭，本来如此。（四）是「安乐」：这是没有生老病死，忧悲苦恼的，是离系的绝对乐。总之，正法不可思議，功德也不可思议。

（《成佛之道》，页21-22）

**印顺(2)** 依缘起而现起缘生的事相，同时又依缘起显示涅槃。涅槃，即诸法的真性，也即是法性。经中曾综合这两者，说有为法与无为法。依《阿含》的定义说：有为法是有生有灭的流转法；此流转法的寂灭，不生不灭，名无为法。所以无为是离爱欲，离杂染，达到寂然不动的境地，即佛弟子所趋向的涅槃。这不生不灭的涅槃，成立於缘起法上。如海水起波浪一样，水本性是平静的，它所以不断的後浪推前浪，是由於风的鼓动；如风停息了，海水就会归於平静。这浪浪的相续不息，如流转法；风息浪静，如寂灭性的涅槃。

因为缘起的有为生灭法，本是从众多的关系而生起的。既从因缘关系的和合而生起，他决不会永久如此的。如除息众多的因缘，如无明、爱等，不就能显出一切寂灭性吗！所以涅槃的安立，即依於缘起。这在大乘经中，称为诸法毕竟空。诸法终归於空，《阿含经》说为终归於灭。归空与归灭，

是没有什麼不同的。如波浪的相续不灭，并非浪性的不灭，一一浪是本来会灭的。如动乱的因缘离去，波浪即平静而恢复了水的本性。浪的趋于平静，是可能的，而且是必然的；所以佛依缘起说涅槃，也是理所当然的。

涅槃为学佛者的目的，即杂染法彻底解脱的出离境界，为一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於经验的；从经验出发，经理性的思辨而可以直觉体验的。这立论於缘起的涅槃观，必须深刻而彻底的体会，切不可离开现实，专从想像中去摹拟他！

（《佛法概论》，页152-154）

### 印顺(3)

一、断惑则得涅槃：（中略）要解脱生死，必从断烦恼，断烦恼的根本——我见下手。众生一向在生死中，有生有灭；若了生死而得涅槃，即是不生不灭，不生不灭是涅槃的特性。佛弟子修持定慧，渐断烦恼，现生便能体验到不生不灭的境地，叫做得涅槃。到这，我见为本的烦恼断尽了，发业的力量也没有了，也就不再感生死果。由於不起我见，作一切事，不再依自我中心而出发。（中略）

二、业尽报息则入涅槃：我们的生死身，从过去的业力所感而来。有了这身心组织，便不能没有欠缺，不能没有苦痛。只要你诞生了，这一既成事实，在现生中，是不能完全解除的。所以，了脱生死，决不从苦果的改变上去著力。也不从业力的消除上去著力，因为有烦恼才会造业，才会使业感果。如果能证无我，断烦恼，得涅槃，业力就不会起作用，生死的连索，便从此截断了。对於这，许多人不明白，发生误会，引出很多疑问。他们以为：有什麼业，感什麼报，这是佛说的。而且，作业而受果的，即使经过千劫万劫，业力仍永不消失。因此就误解：我们的生死，无法了脱。因为前生作了好多业，还没有受报得了，而今生又作了好多善恶业。将来再感生死时，也还是要造业的。这样，岂不是业力愈造愈多，永远受报不了，这怎能了生死而不受苦果呢？

这个想法，就是不知道佛法的因果道理。要知道，有了业要感果，但还要有助缘，烦恼就是业力感果的要缘。如黄豆，是不是会生芽呢？会生长黄豆呢？谁都会说：是的，黄豆会生芽，会生黄豆。但黄豆的生芽结果，还要具足种种的因缘。例如，豆种要没有变坏，要有适宜的温度，水分等。如豆种坏了，或没有水分等缘，他是不会生芽的。例此，业力所以会感生死果，也要烦恼来为他作滋生的助缘。如断了烦恼，没有助缘，业力也就无力生果了。所以说：业尽报息，则入涅槃。业尽的尽，不是没有了，只

是过去了，再也起不了作用。这样，烦恼一断，业种就乾枯了，生死的果报，也就从此永息。（中略）

一、蕴苦永息之涅槃 烦恼的根本是我见，是迷於无我的愚痴，这惟有无我的深慧，才能破除他。有了甚深的空（无我）慧，便能破我见，体验到人生的真理，获得大自在。这是现生所能修验的，也是圣者所确实证明的。等到此生的报体结束後，不再受生死果，这就是入涅槃了。大阿罗汉都是这样的，释迦佛八十岁时，也这样的入了涅槃。如进一层推求，就难於明白。一般人想：入了涅槃，到那里去呢？证了涅槃，是什麼样子呢？关於这，佛是很少讲到的。总是讲：生死怎样延续，怎样断烦恼，怎样就能证涅槃。（中略）

有些人，总觉得入涅槃以後，还是一个个的，还是会跑会说的，不过奇妙得很而已。这只是把小我的个体去推想涅槃，根本不对！如说某人入涅槃，是可以的；以为入涅槃後，仍是一个个的，便成大错。如说黄河的水，长江的水，流到海里，是可以这样的。但在流入大海以後，如还想分别：那是黄河水，那是长江水，这岂非笑话。

众生为什麼在生死海中，不能彻底解脱？就因为以我为中心，执著一个个的个体为自我，总是畏惧没有我，总要有个我才好。因此，永远成为个体的小我，一切苦痛就跟著来了。得了涅槃的，如大小冰块的溶入於大海，岂可再分别是什麼样子！到达涅槃，便是融然一味，平等平等。经上说：「灭者即是不可量。」涅槃（灭）是无分量的，无数量的，无时量与空量的。平等法性海中，不可分别，不能想作世间事物：一个个的，有分量，有方所，有多少。（中略）

小乘的修学者，做到生死解脱了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。这是小乘者的涅槃观，大乘却有更进一步的内容。这可分两点来说：

（一）约体证的现（相）实（性）一味说：声闻者证入法性平等时，离一切相。虽也知道法性是不离一切相的，但在证见时，不见一切相，惟是一味平等法性。所以说：「慧眼於一切法都无所见」。声闻学者的生死涅槃差别论，性相差別论，都是依据古代圣者的这种体验报告而推论出来。

但大乘修学者的深悟，在证入一切法性时，虽也是不见一切相（三乘同入一法性；真见道），但深知道性相的不相离。由此进修，等到证悟极深时，现见法性离相，而一切如幻的事相，宛然呈现。这种空有无碍的等观，称为中道；或称之为真空即妙有，妙有即真空。由於体证到此，所以

说：「慧眼无所见而无所不见」。依据这种体证的境地，安立教说，所以是性相不二论，生死涅槃无差别论。在修行的过程中，证到了这，名为安住「无住涅槃」，能不厌生死，不著涅槃，这是小乘证悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共证的涅槃（法性）中，更进一层，到达法性海的底里。

(二) 约修持的悲愿无尽说：小乘者的证入涅槃，所以（暂时）不起作用，除了但证空性，不见中道而外，也因为他们在修持时，缺乏了深广的慈悲心。像游泳的人，如发生了危险，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便觉得没事，更不关心他人的死活。有些想救人的，自己到了岸，见别人还在危险中，便奋不顾身，再跳进水里去，把别人拉到岸上来。

菩萨在修行的过程中，有大慈悲，有大愿力，发心救度一切众生。所以自己证悟了，还是不断的救度众生。在为人利他所受的苦难，菩萨觉得是：无上的安慰，最大的喜乐，没有比这更幸福了。由於菩萨悲愿力的熏发，到了成佛，虽圆满的证入涅槃，但度生无尽的悲愿，成为不动本际而起妙用的动力，无尽期的救度众生，这就大大不同於小乘者的见地了。但圆满成佛以後，救度众生，不再像众生一样，救此就不救彼，在彼就不在此。

佛的涅槃，是无在无不在的，是随众生的善根力所感而起应化的——现身，说法等。佛涅槃是有感必应，自然起用，不用作意与功力的。佛般涅槃，像日光的遍照一切一样。一个个的众生，像一所所的房屋。有方窗，光射进来，就有方光；有圆孔，光射进来，就有圆光。光是无所谓方圆的。所以，现一切身，说一切法，都是随众生的机感而现的。如释迦佛的在此土诞生，出家，成佛，说法，入涅槃，都是应化身；圆证涅槃的佛，是早已证法身了。

因此，如想像圆证涅槃的佛，是一个个的，在这里在那里的，是寿长寿短的，便不能了知大乘涅槃的真义，不知应化身的真义了。必须放弃小我个体的观念，才有悟解证入涅槃的可能。（中略）

二、身心转依之涅槃 「转依」，是大乘佛教的特有术语。转依即涅槃，表示身心（依）起了转化，转化为超一般的。这可说是从表显的方法来说明涅槃。依，有二种：

(一) 心是所依止，名为「染净依」。依心的杂染，所以有生死；依心的清净，所以得涅槃。心是从染到净，从生死到涅槃的通一性。在大乘的唯识学中，特重於这一说明。

(二) 法性(空性)是所依止，名为「迷悟依」。法性是究竟的真性，迷了他，幻现为杂染的生死；如悟了，即显出法性的清净德性，就名为涅槃。从心或从法性——依的转化中，去表显涅槃的德用，是大乘有宗的特色。

(《学佛三要》，页224-226、228、230-235)

**印顺(4)** 生死解脱，在圣者是自觉自证的。「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受後有。」现生涅槃的自证智，从「见法」说：由於无常无我而悟入法法归於寂灭，现觉得没有一毫可取可著的。这无著无累的觉证，即涅槃无生——生死不可得的确证。从「离欲」——烦恼说：不但在空性的现觉中，如日朗天空，没有一些儿阴影；即使从此出观，回复平常的心境——世俗智，也自觉得烦恼不起。这是可以试验的，如舍利弗说：「作是思维：我内心中为离欲否？是比丘当於境界或取净相（即故意想男女的亲爱，声色的娱乐等），若觉其心於彼远离顺趣浚注，……则能堪任自己：於五欲功德离欲解脱」（《杂含》十八·四九三经）。这样，确见自己的烦恼净尽，不会再从自我私欲私见而行动，即不会再作感生死的後有业。如明灯不再加油，不久会归於息灭。

现生的证得涅槃，不但能确证未来生死的解脱，對於现生，更能实现解脱的自由。这由於通达了无常、无我、无生——人生的究竟真理，知道一切的本来空寂，一切本来如此而必然如此的。如老死——无常性的必然到来，佛也没有例外，这有什么悲哀？依法持心，能於一切苦迫中得解脱，什麼都不能挠乱圣者的心情。原来，人类苦迫无限，而归纳起来，不外乎两种：一从身而来的「身苦」，即有关於生理的，如饥寒等。二、从心而来的「心苦」，如外物得失的忧恼，生离死别的感伤，尤其是老死到来，感到自己的幻灭，罪恶的悔嫌，系恋家族财产而起的痛苦。

这二者虽有相互影响，但一是重於生理的，一是重於心理的。身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。舍利弗为那拘罗长者说：「身苦患，心不苦患」（《杂含》卷五·一〇七经），即揭示了佛法修行而得解脱的要义。

佛弟子的定慧熏修，只是到达心地明净，真慧洞彻，即使老死到来那样的痛苦（其他的苦可知），也不会引起系恋的心苦。慧解脱的，身体的痛苦与常人一样。定力深的，身苦可以减轻，或者毫无痛苦。心苦是从自体爱所起的我我所见中引发来的情绪，圣者得无我慧，即能离爱欲而心得自在解脱。从自心净化的解脱说，这是出世法最根本的，唯一的重要问题。

所以经中常说：「贪欲尽者，说心解脱。」舍利弗说：「大师唯说调伏欲贪」（《杂含》卷五·一〇八经）。以贪欲——即集谛的爱为本的身心，是现生苦迫的根本，贪爱又是未来流转的根本。解脱了这，即现身自作证而得究竟解脱，未来不再受生死。现时能离去自我执，解脱自在，从自他和乐的行为中，营为正觉的合理生活。

生死解脱，不是现生不死，不是未来永生，是未来的生死苦迫的不再起，於现生的苦迫中得自在。这样的解脱当体，即是涅槃。關於涅槃，从来有有馀涅槃，无馀涅槃的分别。依汉译《阿含经》说：涅槃的一般意义，应该是不再来这人世间了。如《杂含》（卷三十四·九五七经）说：「众生於此处命终，乘意生身生於馀处。当於尔时，因爱故取，因爱而住，故说有馀。……世尊得彼无馀，成等正觉。」《增一含》〈火灭品〉也如此说：「比丘灭五下分结，即彼般涅槃，不还来此世，是谓有馀涅槃界。……比丘尽有漏成无漏，意解脱，智慧解脱，自身作证而自游戏，……是谓无馀涅槃界」（《大正》2.579 a）。《中含》《善人往经》对於「少慢未尽五下分结已断」的，更分为七善人；而现究竟不再受生死的，称为无馀涅槃。这可见，涅槃有不再来这人世间受生的意义。阿那含与阿罗汉——佛也是阿罗汉，都不再来人间，所以并称涅槃。但阿那含还有烦恼与身的剩馀，阿罗汉才是无馀的。

涅槃是现生自证的。自觉人世间生死的解脱，无论是於人间究竟，或於「彼处」究竟，生死的究竟解脱，称为般涅槃。得到涅槃，除了「众苦尽灭」，还可说什麼？古德有以为还有身心的，有以为有心而没有身的。依契经说，这些是妄情的戏论！《杂含》（卷三十二·九〇五经）说：「如来者，色（受、想、行、识、动、虑、虚诳、有为、爱）已尽，心善解脱，甚深广大，无量无数，寂灭涅槃。……如来若有，若无，若有无，若非有非无後生死，不可记说。」又（卷三十四·九六二经）说：「色已断已知，受、想、行、识已断已知。断其根本，如截多罗树头，无复生分，於未来世永不复起。……甚深广大，无量无数，永灭」；「於一切见，一切受，一切生，一切我我所见、我慢、系著使、断灭。寂静，清凉，真实。如是等解脱，生者不然，不生亦不然。」

释尊对於涅槃，除了说明烦恼业苦的不生以外，以「甚深广大，无量无数」来形容。甚深广大与无量无数，即法性空寂，这是超名相数量以上的。如《杂含》（卷三十四·九六二经）说：「如来法律，离诸枝条柯叶，唯空干坚固独立。」别译作：「瞿昙亦复如是，已断一切烦恼结缚，四倒

邪惑皆悉灭尽，唯有坚固真法身在。」幻化的身心永灭，惟是性空，惟是法身，这即是涅槃。有情的所以个体永续，所以无限苦迫，只是迷情为本的诸行，在我执的摄取、住著中，形成和合相续的生命个体。这才「五蕴炽然」，死生不了。如破我除爱，即割断了生死的连索，前五蕴灭而後五蕴不再起，即唯一法性而不可说为什麼。如大海水，由於过分寒冷，结成冰块。冰块的个体，与海水相碍。如天暖冰消，那仅是一味的海水，更不能想像冰块的个性何在。

这样，如想像涅槃中的身心如何，或以为小我融於大我，拟想超越的不思议的个体，实在是妄情的测度！所以从有情趣向於涅槃，可说「此灭故彼灭」，可说「如截多罗树头无复生分」。如直论涅槃，那是不能说有，也不能说无；不能想像为生，也不能说是无生，这是超名相数量的，不可施设的。所以焰摩迦以为「世尊所说漏尽阿罗汉，身坏命终无所有」，被斥为邪见。试问，「如来见法真实如，住无所得，无所施设」（《杂含》卷五·一〇四经），这怎样可想像为无所有呢？《本事经》（卷三）也说得极为明白：「毕竟寂静，究竟清凉，隐没不现，惟由清净无戏论体。如是清净无戏论体，不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓彼非有非无，惟可说为不可施设究竟涅槃。」

（《佛法概论》，页257-262）

**印顺(5)** 无为法中的择灭无为，本就是涅槃。但因涅槃对空义的影响特深，所以特别来说明它。涅槃是佛法的归宿，虽大小各家对它的解说不同，但都承认是一种否定有为有漏的直觉境地，本质上就必然的与空义有关，如实修行的佛弟子，都可能得到这种涅槃的直觉境界，所以佛法都倾向於空义。

涅槃，在後代的佛法中有著有与无、同与异的不同解释。直觉体验的这种涅槃境界，不能从正面去具体说明，只可方便用世间言语形容；因它是世间无常纷扰诸般痛苦的否定，所以用「常」、「寂」等词句来形容描写，这是大家共许的。如《顺正理论》卷四十七说：

「如正法中於涅槃体虽有谓实，谓非实异，而同许彼是常是寂故。」  
（《大正》29. 607a）

涅槃的有无，固为诤论所在，但不是诤论有没有涅槃，是说否定的当下是不是有实在的别体。这在萨婆多部、犊子部等，都主张实有的，如《俱舍论》第六卷云：

「此法自性实有离言，唯诸圣者各别内证，但可方便总相说言：是善是常，别有实物名为择灭，亦名离系。」（《大正》29. 34a）

涅槃，是圣者各别内证——内心直觉体验到的，是离言不可说的（大乘的离言法性，声闻佛法是共许的。《佛本行经》说如来初转法轮教化五比丘，阿若憍陈如等所证悟到的就是无生智，就是第一义空。与大乘的「空性」、「离言法性」是一样的）。虽不可说，但有部他们认为是实有的；只是这种有，不是平常见闻觉知到而可说的（後代发展为真常妙有），只能方便的用「常」、「善」、「寂」等来形容它。不像有为世象之由关系而有，它是超越时间性的，证不证悟它都是本来如此的，所以叫常。世间虽有善恶无记三性，但都是有漏杂染的，在胜义的立场都不是善，而唯胜义的涅槃才是纯善的，它与相对可记性的世间善有绝大的不同，所以叫善。寂，是不动乱；世间一切动乱起灭相，到此皆风平浪静，在生灭的否定意义上，名之曰寂。涅槃的建立，在学派中有著假实的不同，而这离言常寂的意义则无不同。涅槃体性的择灭无为，有部认为实有，是说涅槃离系，有漏法不生，不单是消极的不生，是另有择灭无为的实法，有力能使有漏法灭而不生。这思想，在大乘的某一种立场上看，是有意义的。

其次，经部譬喻师，认为择灭非实有。表面上看，这主张似乎与大乘空宗相同；实质上，终究是上座系的见解。大众分别说系侧重在理性的空义，譬喻者却在常识法相的不生面说明涅槃非有。重事相而忽略理性，虽主张无体，反而接近了萨婆多部。如《顺正理论》的两段介绍说：

「烦恼毕竟不生，名为涅槃。」（《大正》29. 431a）」

「由得对治，证得当起烦恼後有毕竟相违所依身故，名得涅槃。」（《大正》29. 431a）

烦恼决定不生曰涅槃。所说的烦恼，不像有部的三世实有，是在有情六处中的烦恼功能。现在智慧现前，使烦恼功能不再潜动，决定不再生起烦恼，身心得到清净，叫做得涅槃。所以，譬喻者说的涅槃，专在烦恼的不生上安立，不是另有实体可得。後來，大乘常用破瓶的譬喻说明这思想：如说破瓶，是在完整瓶子的否定上说，不是另有一种叫「破」的实在东西。所以经部说的择灭非实有，纯粹从消极面，在事相的否定上说，几乎没有接触到理性。他们思想与大乘宗空的距离，就在这一点。

不过反过来说：四谛之中有灭谛，谛的意思就是真实不虚。灭谛，即谓真实是灭；经中也常说：「此是灭，汝（比丘们）应证！」这都说明有

灭是无可否认的。体性非有，而又说有，这不矛盾吗？譬喻师说：这是佛陀为了显示这最高境界的说法方便。如《顺正理论》卷十七说：

「我（譬喻者）亦不说全无涅槃，但应如我所说而有。如说此声有先非有，有後非有；不可非有说为有故，有义得成。说有无为，应知亦尔，有虽非有而可称叹，故诸灾横毕竟非有，名为涅槃。此於一切有非有中，最为殊胜，为令所化深生欣乐，故应称叹。」（《大正》29. 431b）

涅槃是依现实生死之否定而建立的；从生死实事之有，到涅槃之灭，经过的这回事情不能说没有。等到生死不起，一切归无，当然不会再有涅槃的实体。总之，涅槃本是在否定烦恼生死之实事上建立的，它是湛然常寂的理性，在自己内心澄寂的直觉上所体验到的境地。经部偏重在生死实事的否定面而忽视了理性；有部偏重在离言所显的不可说面执为实有，而抹杀了空义。西北印学者的涅槃义，都还不能与空义接近。略後的成实论师，立义於经部说，扬弃了有部，而又采取了大众分别说者的思想，这才面向著空义跨进了一大步。

这涅槃的有无二派，是在体性上说的。若从认识论上说，又有涅槃有相与涅槃无相的两派。说一切有部主张涅槃有相，他们说：智必有境，涅槃灭尽妙离的谛理，既是无漏智慧的所缘境，当然是有相的。虽然契经中以「无相」两个字来形容涅槃，当能缘智上浮现起「无相」的概念时，无相还是成了相，为智的所缘。所以，尽管是缘无为，智上还是有所缘的。这与大乘空义关系很疏远。经部师及成实论师则主张涅槃无相。如《成实论》第二卷说：

「诸法实相，离诸相故，不名为缘。」（《大正》32. 254c）

有部说，涅槃无相，但在能缘智的缘虑下，已成为所缘相了，能缘的对象，不能说没有。成论主以为：无相，不但一般的相不起，连无相之相也不起。《成实论》所说的涅槃，有著三层，意义很宽泛。前二层从法之有相及假名上说是空相，第三层所谓究竟现证、无愿无欲、能所并寂，连空相也不起，真正的得到灭尽涅槃。这涅槃，是彻底无相的。涅槃有相无相之辩，对後代大乘涅槃究竟是妙有还是真空的分宗，也是有关系的。（中略）

综合的观察一下：择灭涅槃是佛法的究竟归宿所在，是直觉体证的境界。如果从择灭是一、是无相、是常寂的离言理性上去体会，则与後代大乘所说的空性的含义更近。不过，空，乃即事相之有而空，有多少「有」，即有多少空。空，一面是遍一切一味的共相，一面又可说是一一差别法的

自相，如《般若经》上说的「色性空、受性空」，五蕴乃至一切智智等一一法的自性空义，就是明白的文证。这後代大乘空义上的不自不共，与择灭的不一不异的思想，正是一样的。不过，也稍有不同：择灭是单在有漏法的否定上说的，空则通於有漏无漏本性的否定，如道谛，纵是无漏，也还是空的。

（《性空学探源》，页224-229、231-232）

**印顺(6)** 释迦佛说法，从现实的身心说起，指出生死不已的症结所在，呵斥生死，呵斥烦恼，从圣道去实现理想的涅槃。涅槃 (*nirvāṇa*)，佛没有说是这样的，那样的，因为涅槃是无量、无数，不能说是有是无的。佛只是从烦恼的不再生起，苦蕴（身心）的不再生起，以「遮」的方法来表示，如灯（火）灭一样。这样，说生死是有为 (*samskṛta*)，那涅槃就是无为 (*asamskṛta*)。有为法有生住灭（无常），无为法是不生不住不灭（常）。对於生死有为与涅槃无为，一般是看作对立的别体法。即使说涅槃空与无为空，也不许说是有为空那样的。这是後世的声闻弟子们，为了说明佛法，出发於相对（二）的立场，终於忽略了涅槃的超越绝对性。

《般若经》的甚深义，是空性，也就是涅槃。涅槃的体证，是没有时、空，没有数、量，也没有能所——主观与客观的对立。浑然的无二无别（也不会觉得是一体）的现观，是一切不可说、不可得的。《般若》等大乘经，就是从这无二无别的甚深体验中，来观一切法，一切法不出於此，於是「一切法本空」，「一切法本不生灭」，「一切法甚深」，「一切法不可得」，「一切法本清净」，「一切法本自寂灭」，「一切法皆如也」，「一切法不出於法界」，这一类文句，就这样的弘传出来。

玄奘译的《大般若经》说：「以真法性为定量故。」这是以法性（真如、空性的异名）的现观，为理解与修证的准量。如「中本般若」的四十二字（母）门，以阿（喉音）为首；一切语音，都以阿为根本，依阿而申展出来的。以此为修行法门，也就是从阿——不、非、无、离来观一切法。罗闍 (*rajas*) 是垢义，罗 (*ra*) 字就是「一切法离垢故」。到末一字荼 (*dha*) 是必义，荼就是「诸法边竟处故，不终不生」。从阿字为本来观一切，一切都是不、无、非、离了。初期大乘经虽有多方面的独到开展，而本於一切法性不可得——空性的立场，与《般若经》是一致的。这一立场，与《阿含经》以来的传统佛法，从现实身心（五蕴、六处等）出发，指导知、断、证、修以达理想——涅槃的实现，方法是截然不同的。如《佛说文殊师利净律经》（《大正》14. 448c）说：

「问：其佛说法，何所兴为？何所灭除？答曰：其本净者，以无起灭，不以生尽（灭）。所以者何？彼土众生，了真谛义以为元首，不以缘合为第一也。」

文殊师利 (*Mañjuśrī*) 是从东方宝英佛土来的。文殊说：彼土的佛法，是以真谛无生灭法为首的；不如此土的佛法，以缘合（因缘和合生或缘起）为第一，出发於因缘生灭，呵责烦恼等教说。文殊所说的彼土佛法，代表了印度（东南）新起的大乘；此土以缘合为第一，当然是固有的，释迦佛以来的传统佛法。这两大不同类型的佛法，在方法上是对立的。如《阿含经》从生灭无常下手：「无常故苦，苦故无我」——空。甚至说：「若人寿百岁，不观生灭法，不如一日中，而解生灭法。」如实知生灭无常的重要性，可想而知！但《般若经》严厉的批评了无常的观慧，如《小品般若波罗蜜经》卷三（《大正》8.546c）说：

「当来世有比丘，欲说般若波罗蜜而说相似般若波罗蜜。……诸比丘说言：色是无常，……受、想、行、识是无常，若如是求，是为行般若波罗蜜。惣尸迦！是名说相似般若波罗蜜。」

以生灭无常观为相似般若，不生灭（不坏）观为真般若，虽可说对某些部派说，但在文字上，显然是不满传统的《阿含经》。《阿含》与《般若》等大乘经的对立，应该说是佛法的不幸！

（《空之探究》，页147-150）

**印顺(7)** 「邪见深厚」的人，听说如来入涅槃，不知涅槃界即一切法的本性空寂，不可以有无分别，妄「说」入涅槃界即「无」有如来，这怎麽可以？就是阿罗汉入涅槃，佛也不许说没有，没有就是堕入无见的。

佛世时，有一比丘说：入无馀涅槃，什麼都没有。尊者舍利弗等，制止他不要这样说，这样说是错误的。他不肯接受，佛就叫他来问他：五蕴是无常吗？是无常的，世尊！无常是苦的吗？是苦的，世尊！苦的是无我吗？是无我的，世尊！无我离欲入解脱，可以说有无吗？是不可的，世尊！既不可以说有，又不可以说无，你为什麼说入无馀涅槃，一切都无有呢？你是愚痴人，你是邪见人！佛不客气的呵责了他。所以说死後无有，这是极大的邪见！

有的以为如来及阿罗汉入涅槃，不可说没有，应该是有的，不过是真常微妙的不思议有，以为有是可以说的。不知想像为妙有、真有，还是邪见，在缘起假名中，说有、说无，都不是真实。在「如来」现证「寂灭相」

中，如何可说？所以「分别」说「有」，也是「非」理的。这执有的邪见，比较执空的邪见要轻微些。说有只是一种执著，执著有如来，可以说如来有种种功德，显示如来的崇高伟大，教人生信心，舍恶行善，还不至於导人作恶。说无，那不但是执著而已，简直断人行善之门，引人走上拨无因果的恶道，这该是多麽的危险！经中说：「宁起有见，如须弥山，不可起空见如芥子许」，也可知执无的过失了。

有是从缘起法的存在而说的，无是从存在法的否定而说的，这都是世俗的，假名的。真正悟入毕竟空性，得究竟解脱，「灭者即是不可量」。

《阿含经》以从薪有火，薪尽火灭作喻；此火的灭性，不可说何处去，更不可说有说无了。毕竟空寂，是超越有无而不可以有漏心分别是有的是无的。後期的大乘佛教，强调「如来实不空」的妙有，以性空为不究竟，这显然是执著如来是有了。否则，毕竟空寂性，离一切戏论，如何执为不究竟？以性空为究竟而假说妙有，已经容易混入梵我的真常妙有论，何况说不了义呢？中期佛教者说：如来以性空为法身，不可说有说无，也唯有超情绝见，才能保持佛教的特色。

（《中观论颂讲记》，页414-416）

yslc-p1159涅槃经 中册

## 涅槃经

**印顺** 噴无讖（Dharmarakṣa）所译的《大般涅槃经》，初译十卷，与法显所译《大般泥洹经》，是同本异译。以下的三十卷，是喷无讖再到西域去，访求得来而再译的。续译部分，共八品：〈现病品〉、〈圣行品〉、〈梵行品〉（以下应有〈天行品〉指如《杂华经》说）、〈婴儿行品〉，以上明「五行」；〈光明遍照高贵德王菩萨品〉，明「十德」；〈师子吼菩萨品〉、〈迦叶菩萨品〉、〈憍陈如品〉。《大般涅槃经》的中心论题，是「如来常住不变」，涅槃有「常乐我净」四德，「一切众生悉有佛性」。大般涅槃（mahā-parinirvāṇa）是无量功德所成就，常住不变而无尽的利益众生。如来（tathāgata）也不是生在王宫，在拘尸那（Kuśinagara）入灭，这是如来常住大涅槃中所有的示现。《涅槃经》初分十卷，明确的揭示了如来藏义，如《大般涅槃经》说：

1. 「我者，即是如来藏义；一切众生悉有佛性，即是我义。」（《大正》12. 407b）
2. 「一切众生悉有佛性，以佛性故，众生身中即有十力、三十二相、八十种好。」（《大正》12. 419a）
3. 「佛性如是不可思議，（具）三十二相、八十种好，亦不可思議。」（《大正》12. 410b）

如来藏就是我（ātman），我就是佛性（buddha-dhātu, buddha-garbha, tathāgata-dhātu），众生身中具有如来的十力、三十二相等功德，与初期的如来藏说——《如来藏经》、《央掘魔罗经》、《法鼓经》等，主体是完全一致的。这一富有神我色彩的如来藏——佛性说，大乘佛教界，有给以净化的倾向。如宝性论主，约三义解说如来藏；瑜伽（Yoga）学者，以真如（tathatā）无差别义解说如来藏；《涅槃经》的後三十卷，也有独到的解说。净化如来藏——佛性所有的共同倾向，就是淡化了众生有真我的色彩。《涅槃经》後续的三十卷，也不是同时集出的。如〈病行品〉等五品、〈师子吼菩萨品〉、〈迦叶菩萨品〉，在佛性的解说上，也是对前说加以多少不同的解说。在续出部分集出（或译出）时，對於初出部分，也可能多少修正补充的。如「三德秘藏」，法显译本是没有的。迦叶菩萨的启问，法显译本也简略得多。《大般涅槃经》续译部分，思想极为博杂，不是这里所能充分讨论的，这里只略论续译部分，是怎样的解说「一切众生悉有佛性」。

如来藏、我、佛性，是异名而同一意义。在後三十卷中，值得我们注意的，是不再提到如来藏一词了！〈师子吼菩萨品〉说：五百梵志难佛说无我：「若无我者，持戒者谁？破戒者谁？」佛说：「我常宣说一切众生悉有佛性，佛性者岂非我耶。」梵志们「闻说佛性即是我故，即发阿耨多罗三藐三菩提心。」佛然後告诉他们：「佛性者实非我也；为众生故，说名为我。」佛性（如来藏）无我而说之为我，只是适应印度神教，诱引计我外道的方便，与《楞伽经》的见解一致。〈迦叶菩萨品〉中，佛说五阴无常无我，外道弟子都心生恐布，不信受佛的教说。但佛「为诸大众说有常乐我净之法」，外道弟子们就舍外道而信佛了。佛说常乐我净，自有如来涅槃不空的意义，但说常乐我净，确有适应世俗神教的意趣。

如来藏（佛性）说，总是说在众生身（相续）中，在众生蕴界处中，有如来藏，具三十二相。现在，修正而给以新的解说，如《大般涅槃经》卷二十七（《大正》12. 524b）说：

「一切众生定得阿耨多罗三藐三菩提故，是故我说一切众生悉有佛性，一切众生真实未有三十二相、八十种好。」

「一切众生悉有佛性」，不是说众生现在身内，有如来那样的三十二相好。「若诸众生（身）内有佛性者，一切众生应有佛身，如我今也。」这样，众生身中有如来藏，具足三十二相，是密意的方便说了！无我而说有我，依《涅槃经》续译部分，无疑是适应当时神教学的方便。

（《如来藏之研究》，页251-253）

yslc-p1162记说 中册

## 记说

**印顺** 「记说」（*vyākaraṇa*, P. *veyyākaraṇa*），古来音译为和伽罗那、弊伽兰陀等；义译为分别、记别、记说等。*vyākaraṇa*是名词，动词作*vyākaroti*，一般为说明、分别、解答的意义。*vyākaroti*及*vyākaraṇa*，在圣典中，应用极广，终於成为分教之一；在初期圣典中，这是极重要的一分。

《原始佛教圣典之成立史研究》（前田惠学著），对於「记说」，统摄古代的传说为：「问答体」、「广分别体」、「授记」——三类。从巴梨圣典中，探求*vyākaroti*、*veyyākaraṇa*词语的应用，而论断为：「记说」的原始意义，是「问答体」。在问答、分别、授记中，「记说」也许有所偏重。然从世间固有的名词，而成为圣典的部类之一，是否先是问答而後其他，那是很难说的。（中略）

我们应该承认：*vyākaroti*，*vyākaraṇa*，原为世间固有的词语，本通於分别、解说、解答，而不只是「解答」的。从契经看来，问答与分别的特性，是存在的。然分别体，多数依问而作分别，可说是广义的问答体。而问答中，也有分别的成分，称为「分别记」。问答与分别，起初都比较简略，互相关涉，这应该是学界所能同意的事实。其後，有广问答，广分别。如约问答与分别说，这也是「记说」的一类，如《中部》的《满月大经》，《长部》的《梵网经》、《帝释所问经》。但由於问答分别的广长，别立为「方广」（广说），那是多少迟一些的事。从「记说」的次第发展来看，是这样：

广分別

## 形式（一般的）——問答與分別——

記說——

廣問答

## 內容（特殊的）——所證與所生

「记说」以後的应用，不应该过分重视形式，而有重视其特性的必要。古人说：「记说」是「显了义说」，「开示深密」，「辩曾当现真实义言」。虽所说不一，而「记说」的特性，「记说」之所以被称为「记说」的，已明白可见。所说的内容，是深秘隐密的教理；能说的文句，是明显的，决了（无疑）的说明。「记说」不只是问答、分别，而更有明显决了说的特性。佛法是解脱的宗教；在解脱的宗教中，正有众多法义，不现见事，深秘而不显了，要有明显的，决了的说明。惟有在有关深隐事理的决了中，才明了「五部」、「四阿含」中「记说」的特有意义。（中略）

据《出曜经》说，「记说」是：四部众的记说，如《闍尼沙经》、《大般泥洹经》。七佛七世族姓出生的「记说」，是《大本经》。这是说一切有部中，持经譬喻师的解说。如依《大毗婆沙论》——阿毗达磨论师，《大本经》是「阿波陀那」（譬喻）。所说的「大般泥洹」，除为四部众的「记说」外，应是如来「三月後当入涅槃」的「记说」。「十六裸形梵志」，是弥勒受记。未来成佛及未来事的「记说」，是「为他记说」，所以有「授记」或「受记」的意义。「记说」，本为甚深的「证德」与「教说」的说明。经师们倾向佛德的崇拜；大乘偏重於菩萨的授记作佛，也只是这一特性的开展。

从甚深的教说与证德，而通於因果业报，未来佛德的「记说」，在宗教解脱的立场，是非常重要的！对信者来说，这不是「世论」，不是学者的研究、演说，也不是辩论，而是肯定的表达佛法的「真实义言」，能使听者当下断疑生信，转迷启悟的；这是充满感化力的「记说」。所以听了「记说」的，当然是欢喜，得到内心的满足。而部分经典，末说「说此记说时」（表示是分教的「记说」），更表示了非常深广的巨大影响，如说：

「远尘离垢法眼生。」（《南传》15· 77）

「心无所取，於诸漏得解脱。」（《南传》15· 33）

「六十比丘（或一千比丘）心无所取，於诸漏得解脱。」（《南传》11下· 378）

「数千诸天，远尘离垢法眼生。」（《南传》11下· 404）

「远尘离垢法眼生；八万诸天亦然。」（《南传》7· 334）

「一千世界震动。」（《南传》17· 456）

这些，表示了称为「记说」的，对信众的影响力，是非常的巨大！有「说此记说时」文句的圣典，都不是短篇。在上几种外，还有明白称之为「记说」的，名《自欢喜经》、《梵天请经》。这些，主要是编入《长阿含》与《中阿含》的。在「记说」的集成过程中，这是较迟的，不属於「如来所说」、「弟子所说」。

「记说」，本只是说明、分别、解答的意义。在圣典的成立过程中，渐重於「甚深教说与证德」的显示，因而「记说」有了「對於深秘的事理，所作明显决了（无疑）的说明」的特殊意义。从甚深的教说与证德，更有了「三世业报与过未佛德」的倾向。

末了，觉音（Buddhaghosa）以「记说」为：「全部论藏，无偈经，及馀八分所不摄的佛语」。以「论藏」为「记说」，也许因为「记说」有分别、解答的意义吧！以「无偈经」为「记说」，从「有偈品」为「只夜」来说，应指《相应部》的长行。这也有部分的正确，因为《相应部》中，如来及弟子所说部分，确是属於「记说」的。

（《原始佛教圣典之集成》，页519-520、525、527、532-533）

ysl c-p1164素食 中册

## 素食

**印顺** 有以为：佛教徒，就是出家的僧众，也不妨食肉。因为依据经律的记载，释尊与弟子都是不禁肉食的。到现在，锡兰、缅甸、暹罗的僧众，生活起居，还近於印度旧制，也都是肉食的。蒙、藏的喇嘛，日本的僧侣，也是如此。这可见，不肉食是中国内地佛徒的特殊习惯，并非佛教徒必守的规戒。

这种依据各佛教国的事实来说明，看来极有道理！然而这里有一先决问题，不能不弄明白——佛教以护生为处世利生的指导精神，以此为崇高的理念，而使人从实际的生活中，不断向上进步。这必须透过时地因缘，从可能处做起，逐渐的提高扩大，不能一概而论，成为空洞的高调。所以

佛法有人天法、出世法等級別。我们应该谅解漸入的方便的，引导而进入彻底的究竟的法門，而不能偏滯於不彻底的部分。

不错，印度佛教——佛世与後來的弟子们，是肉食的，然而并不杀生。在戒律中，不但严禁杀人，并不得故意害众生命；连水中有微虫，还得常备漉水囊，以免无故的伤害。不杀生，无疑是佛法严格贯彻的。然因为佛与弟子，过著乞食的生活，只能随施主家所有的，乞到什麼就吃什麼。佛与弟子决不许为了口舌的嗜好，亲自去伤害众生，或非要肉食不可。为了游化乞食的关系，随缘饮食，不能严禁肉食。既不起心去杀，也非专为自己而杀。这虽然肉食，并不曾违犯杀生戒。所以当时的肉食制，也有限制：对於施主供施的肉食，看到他为自己而杀；或者听人说是为了自己而杀的；或者疑惑是特为供养自己而宰杀的，就谢绝而不受。因为这样的肉食，众生由我而死，本是可以避免的而不知避免，是违犯不杀生的。

佛法的遮禁肉食，并不因为他是肉，而因为是杀生。一般不知道不杀生的意义，不知为了不杀生而不食肉，并非为了是肉而不食肉，这才不免说纷纭了。这样，过著乞化生活的比丘，只要是不见不闻不疑，肉食是不犯杀生戒的。然而如受某一信徒的长期供养，那就应该告诉他，不要为自己而特设肉食。否则岂不明知他为自己杀生，怎可推诿为佛所许可的！如肉食惯了，觉得非肉食不可，这是为味欲所拘縛，即使他是锡、缅、暹等地的僧众，也是根本违犯了佛陀的慈训，丧失了佛教的精神！

佛教的出家制，本是适应印度当时的乞食生活。在这种生活情况下，对於一般食物，是无法十分拣择的，只能有什麼吃什麼。这是适应时地的方便，在释尊的悲心中，决不以三净肉为非吃不可。所以将佛陀精神充分的阐发出来，在《象腋》、《央掘》、《楞伽》、《涅槃》、《楞严》等大乘经中，明朗地宣说：佛弟子不应食肉。食三净肉是方便说，食肉断大悲种，（故意杀生）食肉是魔眷属。

大乘不食肉的教说，是绝对契合佛陀精神的。这并不是一种高调，是适合实情而可行的。因为比丘们，起初虽过著乞化的生活，在佛教发扬时，得到了从国王及信众布施而来的广大土地。虽由净人耕作，净人送供，而实是自己的东西。一部分，受某一信徒的长期供养（还是每日托钵的）。沿门乞化（临时上门乞化，或得或不得）的生活，逐渐变质。在这种情形下，如比丘而肉食，当然是为了自己的嗜欲而肉食，怎能说不犯如来的禁戒？所以大乘隆盛的时代，坚决地反对肉食。

又如我国的寺院，都过著自耕、自买、自煮的生活。如我国的僧众而食肉，试问怎能不犯如来的禁戒？不要说大乘，声闻律也是不会许可的。有些为了自己要吃肉，而引证锡兰、缅甸等僧众的肉食为例，解说为中国僧众也不妨吃肉，这是不究实情的，顺从私欲的妄说！

（《教制教典与教学》，页100-103）

ysl c-p1168马鸣 中册

### 马鸣

**印顺** 《大毗婆沙论》中，并无名为马鸣 (*Aśvaghoṣa*) 的论师。但经考证，马鸣的作品，确已为《大毗婆沙论》所引用。马鸣，《出曜经》译为马声（西元375顷译），为佛教界有数的名德，受到中国学者的非常尊重。这位出现於《大毗婆沙论》的大德，关系於北方佛教极深。（中略）

關於马鸣出世的年代，如上所引，僧睿说「正法之馀」，就是佛灭五百年末，与婆薮盘豆法师传相合。《萨婆多部记》作三百馀年，可能为五百馀年的笔误。《摩诃摩耶经》作六百年。依说一切有部的佛灭传说（阿育王出佛灭一百馀年），出五百年末，弘法於六百年中，马鸣应为西元二世纪初人，与迦腻色迦王的时代相当。（中略）

中国佛学界，因《大乘起信论》而尊马鸣为唯心大乘的大师。近人如梁启超，摭拾日人的论说，论断「马鸣为小乘魁杰，而与大乘绝无关系」。这都不能正确了解马鸣在佛教中的实际情形。从上来著作与事迹的论述，可以确定：

1. 马鸣为佛化的文艺大师：《大毗婆沙论》卷一七二（《大正》27. 866b）评法善现说：

「此不必须通，以非素怛缆、毗奈耶、阿毗达磨所说，但是造制文颂。夫造文颂，或增或减，不必如义。」

文颂，就是诗偈等文学作品。马鸣的长於文学，也如《婆薮盘豆法师传》（《大正》50. 189a）所说：

「马鸣菩萨……通八分毗伽罗论，及四皮陀，六论，解十八部三藏。文宗学府，先仪所归。」

马鸣本为著名的婆罗门学者，精於当时日见盛行的梵语（Samskr̥ta）文学。梵语与音韵有密切关系，所以梵语学者，大都是会作诗偈的，而诗偈是可作音乐歌唱的。如《高僧传》卷二（《大正》50. 332b），鸠摩罗什说：

「天竺国俗，甚重文制。其宫商体韵，以入弦为善。凡觐国王，必有赞德。见佛之仪，以歌叹为贵。经中偈颂，皆其式也。」

马鸣精於梵语文学，富有文艺天才，所以他的作品，以偈颂为主。如《佛所行赞经》，《分别业报略经》，三启中的归依颂，发愿回向颂，禅集（一般都是偈颂），《出曜经》所引的「马声」说，也是颂。马鸣以偈颂宏法，为印度文学史上有数的诗家。他并通音乐，曾作《赖吒和罗伎》，不但是按谱填词的作曲者，还能亲自去演奏的，如《付法藏因缘传》卷五（《大正》50. 315a—b）说：

「马鸣……作妙伎乐，名赖吒和罗罗。其音清雅哀婉调畅，宣说苦空无我之法。……令作乐者演畅斯音。时诸伎人，不能解了曲调音节，皆悉乖错。尔时，马鸣著白氍衣，入众伎中，自击钟鼓，调和琴瑟，音节哀雅，曲调成就。」

2. 马鸣是通俗教化而富感化力的大师：阿毗达磨，只能适合少数富有思考力的学者，而一般信众所需要的法味，却是马鸣那样的作品。如《佛所行赞经》，赞颂如来的一代化迹，引发信众对於如来的仰慕——归依的虔诚。如《分别业报略经》，《十不善业道经》，重於业果的分别，诫恶劝善，也是一般的教化作品。如《赖吒和罗伎》，更应用音乐的哀婉，以激发人生的厌离情绪。这都是通俗教化的成功作品。在高度的文学修养中，充满了归依的虔诚，为法的热忱。融合了宗教的严肃与文艺的兴味，鼓舞千千万万民众的内心，向上向解脱，而成为佛化的新人。马鸣教化力的伟大，可举二事来证明。(1)《赖吒和罗伎》的奏出，使华氏城的王子们出家，使华氏城王，不得不下令禁止。(2)《佛所行赞经》〈大般涅槃品〉，佛的最後教诫，其後演为长行，就是鸠摩罗什译的《佛说遗教经》。又如《分别业报略经》与《十不善业道经》，流通极广，其後敷衍为广大的《正法念处经》。马鸣作品的教化力，影响是这样的深切！

3. 马鸣为禅者：马鸣的禅法，曾部分的传入中国。他虽是一代艺人，而决非浪漫而染有名士积习的。他的内修禅观，外重教化，显为譬喻师的一流。

4. 马鸣是摧邪显正的雄辩家：《马鸣菩萨传》，称马鸣为「辩才比丘」；说他「善通言论」，就是通达当时的辩论术。《佛所行赞经》，有折破外道的名论。当时，数论（Sāṃkhya）与胜论（Vaiśeṣika）的教理，已大体完成。五分作法的正理学（后佛法中称为因明，就是论理学），也已在学界流行。如《大庄严经论》卷一（《大正》4. 259c）说到：

「如僧佉经说有五分，论义得尽：第一言誓，第二因，第三喻，第四等同，第五决定。」

「僧佉经中说：钵罗陀那不生，如常。」

在婆罗门教——六派哲学兴起，及耆那教盛行的气运中，佛教开始受到威胁。那时候，马鸣菩萨出来，折破外道而护持正法。这不但由於他文学优美，也由於他通达当代的学术，以及论理学。所以：

「天竺传云：像正之末，微马鸣、龙树，道学之门，其沦湑溺丧矣！其故何耶？实由二乘（原作末）契微，邪法用盛。虚言与实教并兴，险径与夷路争辙。始进者化之而流离，向道者惑之而播越，非二匠其孰与正之！」（《大正》55. 75a）

5. 马鸣是说一切有部的菩萨：佛法传入中国以来，马鸣是一向被推崇为菩萨的。如秦·鸠摩罗什所译的《马鸣菩萨传》，僧睿的《禅经序》，凉·昙无谶的《佛所行赞经》，梁·僧的《出三藏记集》，陈·真谛的《婆薮槃豆法师传》。马鸣被称为菩萨，是东晋末年以来的定说，与（陈隋间出）《大乘起信论》的译出无关。我们知道，说一切有部（犊子部等）中，凡是譬喻师与禅师，如法救（Dharmatrāṭa），世友（Vasumitra），僧伽罗刹（Saṃgharakṣa），僧伽斯那（Saṃghasena）等，在中国都是称为菩萨的。说一切有部与菩萨，并非绝对不可融合的名词。马鸣的被称为菩萨，也因为他是譬喻师、禅师。马鸣从中印度来，弘化於北方——犍陀罗（Gandhāra）中心的大月氏，承受说一切有部的宗风。但心量广大，更融通诸部，传说马鸣「解十八部三藏」。如「白象相端严」颂，为说一切有部阿毗达磨者所不能认可的。据《异部宗轮论》说：「一切菩萨入母胎时，作白象形」，是大众部的教说。「死作琰魔卒」颂，是经部譬喻师、正量部的主张。马鸣这种不拘一宗的风格，正是说一切有部中，西方譬喻师的新倾向。马鸣的师长胁尊者，为确信大乘是佛说的，见过《般若经》的长老。马鸣属於这一系统，当然与当时流行於北方的大乘精神相吻合。依传记所载，也可见出马鸣是大乘比丘的风范，如说：

「（马鸣）比丘为王说法，其辞曰：夫含情受化者，天下莫二也。佛道渊宏，义存兼救。大人之德，亦以济物为上。世教多难，故王化一国而已。今弘宣佛道，自可为四海法王也！比丘度人，义不容异。功德在心，理无远近。宜存远大，何必在目前而已！」（《大正》50. 183c）

「马鸣著白叠衣，入众伎中，自击钟鼓，调和琴瑟。」（《大正》50. 315a）

如上所说，纯为大乘学者的精神。尤其是著白叠衣，奏乐作曲，在严格的声闻律中，是不容许的。这与龙树的躬持赤幡，奔走於王前七年；提婆的受募，为王作宿卫，方便救世的大乘风格，完全一致。马鸣的被称为菩萨，并不是偶然的。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页324、335-339）

ysl c-p1170起信禅 中册

## 起信禅

**呂澂** 此学出生於《起信论》。论为中土相似佛学之鼻祖，依菩提流支所译《楞伽》异义伪撰之作。从今梵本观之，其文同於宋译，而魏之异义，即由传译讹错而然，非原本有别也。《起信》作者不辨魏译讹义所由，乃觉其新颖可喜，遂依之而著论也。兹举三类《楞伽》异义为例明之。

（一）误解名义。如宋译：「名如来藏藏识不起。」魏译作「如来藏不在藏识中。」（此殆魏译笔受人参考宋译误读句逗所误。彼以如来藏中藏识不起，乃谓如来藏不在藏识中也。）何以迳庭若是？以梵文措词不加介言，训释稍殊，义理全误。加以传译隔阂，或笔受附会，致相迳庭焉。「名如来藏藏识」，梵文是一名词，意谓藏识名如来藏（名为如来藏，实即藏识也）。魏译分之曰：「如来藏不在藏识中」，是不但析一为二，且不同一处。其意曰：「藏识以外别有如来藏心（所谓第九识）。」盖以赖耶为染心、俗心、人心，如来藏为净心、真心、道心也。

（二）妄删文句。如偈颂云：「意能思惟，识能分别。」意（第七）识（第六）本为二法，魏译并之曰：「意能念，取境。」取意略识，於是将狭量之意，扩充为广量之识。《起信》因之但有第七意而无六识焉。此因梵文文句复杂、艰涩，译为华文，须修饰乃能达意。若不先明其意，妄为改作，反晦本义矣。译偈颂时，尤应小心，以原文讲求声韵，词位不定也。如此颂决不能并，删文合并，义乃全乖。

(三) 传抄错简。如「自相识」，误写「智相识」，以自、智二音近而然也。此魏译之错甚易惑人者。昔之译制颇严，译师持梵厕，传译为华语，笔受为记录。当时华、胡方言不一，故传抄错写有如此者。俄人刚和泰校印《宝积经论》，举出此例达数十条之多。

《起信论》者，见慧可与菩提流支两说不同，乃取调和态度，采魏译异义，补苴宋译，而成《起信》一书，托名马鸣所造。其所以托名马鸣者，以关中初传禅法即有达摩多罗与马鸣两派，今欲排挤可势，遂托马鸣之论，以与对峙（彼尊达摩，此尊马鸣）。服膺尊崇，一时风靡，此伪论之所由生也。

复次，《起信论》云：「依如来藏心而有阿赖耶识（前为不生不灭心，後为生灭心）」一义，是为《起信》全体讹谬思想之所依，而此谬义权舆即在魏译《楞伽》如来藏不在藏识中之错译。又云：「意有五种名」，是误依魏译《楞伽》意义而来。又云：「五种识中有智相识，六相中有智相」，皆取魏译错写之智相而来。五识智相识之餘四，六相智相识之餘五，俱见经文，智识、智相，依据错写，《起信》之伪，不昭昭乎？不仅如此，其由自觉变为本觉，一以贯彻始终，则尤为讹谬之至。

《起信》以本觉为宗，工夫以离念（无明）归趣无相，而特重於一行三昧。谓本觉以无明而不觉，今离念归趣无相，使不觉而始觉而返之於本觉。离念贵乎不已，故其一贯工夫为一行三昧，即念念离念也。北方《起信》既出，禅家以为道在是焉，黄梅道信闻其风而悦之，遂创出东山法门，亦唱一行三昧，虽则别含殊味，而大同《起信》。由现存道信《入道方便法门》（殖皿本）及其门人之作而见之。道信一传弘忍（无文记），再传玄赜，赜有《真如一法界总相》之说，及其後传之神秀之《五方便法门》有明文。以《起信》本觉为宗，渐修渐证。而神秀所传智诜、老安二家（二家俱传蜀中），改原说为渐修顿证。将原传三句无忆、无念、无忘，改无忘为无妄，乃重改《起信》，後更讹为唐译《起信》出於实叉难陀焉。

道信、弘忍禅学，全受《起信》之讹传，学者以身命付之，以期解脱，不亦难且殆乎！此派学说何以得与慧可联为一系耶？据道宣《续高僧传》，谓道信得法於皖公山二僧，二僧不知何来，亦不传名氏，仅述於此。後來神秀一派撰《历代法宝记》，乃谓僧璨隐居皖公山，道信从学得法，爰将二系（可、璨一系，信、忍一系）合为一统。然此二系实不同源，一本《楞伽》，一宗《起信》，明文俱在，安可牵强？二期之禅，面目如是。

(《吕澂佛学论著选集》(一)，页401-404)

yslc-p1173真、实、谛、如 中册

## 真、实、谛、如

**印顺** 真、实、谛、如，这几个名辞，这里有一加解释的必要，因它的意义很重要。

佛法中无论说空说有，都是以修行的应离应行为主的。修行中最重要的，是要具足如实智。「如实」，其所知所观的对象，就必定是真、是实、是谛、是如。小乘说到它，大乘也说到它；说空的依之说空，明有的依之明有。所以这是佛法中通常而又重要的几个名辞。

这几个名辞，阿含经中说到的。

(一) 在明缘起处说到，如《杂阿含》二九六经说：

「此法常住法住法界。……此等诸法，法住、法空、法如、法尔，法不离如，法不异如。审谛真实不颠倒。」（《大正》2.84b）

这一经文，《瑜伽》等都有引证，不过文字少有出入。如《瑜伽师地论》卷九十三，引作：「法性、法住、法定、法如性；如性非不如性，实性、谛性、真性、无颠倒非颠倒性。」《法蕴足论》卷十一，引作：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是实、是谛、是如，非妄、非虚、非倒、非异。」《舍利弗毗昙》卷十二，引作：「此法如尔，非不如尔；不异不异物，常法、实法、法住、法定。」比较各译，意义差不多，只是《杂阿含》中「法空」的「空」字，应该是「定」字的误写。经义是说缘起法中前後为缘的关系法则，是法尔如是必然不谬的。所以在表诠方面，说它「是真、是实、是谛（谛是不颠倒义）、是如」；在遮遣方面，说它「非妄、非虚、非倒、非异」。

(二) 在明四圣谛处说到的，如《杂阿含》四一七经说：

「如如，不离如，不异如，真、实、审谛、不颠倒。」

不要以为这些经文是在说实有自性。这是说：缘起因果，「此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭」，其缘起流转与缘起还灭此彼之间的因果理则，确确实实是如此。佛能照其如此如此的理则而如实觉，依所证觉而如实说；这所说的因果必然理则，就是缘起支与四圣谛。缘起、圣谛的必然性、确实性的因果法则，就是事理的正确判断，是理智与对象的一致。如此的就见其如此，所证与法的真相完全吻合，没有一点错误，这就是真理。所以释尊赞叹而形容他说：「是真、是实、是谛、是如，非妄、非虚、非倒、非异。」切勿误认这些形容辞，是在说某法有真实自性。

缘起、圣谛的因果法则，是理解与对象、能说与所诠的一致，而且是必然的、普遍的，所以经中又说：「法性、法住、法定、法位、法界。」缘起法是本来如此的，「非佛作，亦非余人作」，所以说是法性，性有本来如此的意义。「住」是不动不变的意义；缘起法则，过去如是，现在如是，未来也如是，有其不变性，所以说是「法住」。「法定，法位」，是秩然不乱的意思；在缘起法则下，因者因，果者果，前者前，后者后，上者上，下者下，有其一定的决定的秩序与位次，丝毫不乱。「法界」的界字，作类性解，即是普遍性；如生者必死，此地的也好，彼处的也好，此人也好，彼虫也好，生者必死的共同性，总是一样，绝不会有例外。

缘起、圣谛的因果法则，是本来如是，必然如是，普遍如是而又确实如是的；释尊如实不谬的证悟到，所以赞叹形容它「是真、是实、是谛、是如」。后来的学者，把形容缘起法则的话，拿去放在具体事实上，认为一切具体法是真是实是谛是如。如萨婆多学者的执一切有，原因就在此。大乘经中很多名辞——涅槃的同义词，都脱胎于此，如法性、法住、法界，……真实、真谛、真如，非虚妄性、不变异性……，如《般若经》的真如十二名。于是有一分学者，依文执义，又大谈其真常的胜义实有了。阿含经里的缘起、四谛，都是从因果生灭中的必然法则说的。因为缘起法则的深隐难知，于是或者在具体（形而下）的事物上，或者在深隐（形而上）的事实上，来说明显示它；但缘起法则，并不就是具体的事物或形上的真实。后人解释这「真实谛如」，不注意到认识与对象之统一的缘起法则的必然确实性，别以为具体事物或真实胜义是真实谛如，于是问题就多了！

（《性空学探源》，页17-21）

yslc-p1176真如 中册

## 真如

**印顺** 真如的体悟，是要如实修习的。佛法的体见真理，特别重在观察，就是以种种方法，种种论理，以分别观察。久观纯熟，才能破除种种妄见；在澄净的直觉中，悟达毕竟空寂性。这不是侥幸可得，或自然会触发的；也不是专在意志集中的静定中可以悟得的。体悟了真理，烦恼就被净化不起；净化了自心，所悟的真性愈明。但观察要正确；确实的如理观

察，并非假定一种意境去追求他。如观察不正确，虽有许多幻境，不但不能净化内心，不能体悟真相，而且每每加深狂妄，走上更荒谬的险道——不是著有，就是落空。佛教的正观，以现实事相为境。不预先假定其为如何，而以深刻的观慧，探索他的本来真相。所以能破除迷妄，而不为自己的意见所欺。久久观成，勘破那蒙蔽真理的妄见，就洞见真理了。如窗纸蒙蔽了窗外的事物，戳破纸窗，就清楚的见到一切。不见真理，所以有生死。生死的动力，是一切行业；行业的造作，由於烦恼；烦恼的根本，是无明或我见。所以无明灭而明生，就可彻见诸法的真相，解脱众苦。（《中观论颂讲记》，页318-319）

**吕澂** 今日所谈，为真如名义。先说真如名，是从印土译来，现已习用，但在翻译上，前後颇有变化。原文[多页]他多，解析之：「[多页]他」为真实；「多」，为性。与「舜若多」之为空性，是一样结构，故正译应为「真实性」。由字源说，「[多页]他」从「如是」（[多页]他引）引申而成，故亦可翻成如是性，藏人即如此译之。汉译最初《般若》译为「本无」，是依道家思想以无为本故。次在姚秦、六朝刘宋，罗什、求那跋陀罗则译为「如」（《摩诃般若》、《杂阿含经》），北魏则为「如如真如」，至梁·陈真谛则混用「如如真如」，迄唐以後，始确定为「真如」。在混用时期，以「真如」与「真谛」通用，故有「真如俗如」，「如不异如」之用。然始终於「性」字未曾译出，如如之「如」似有「性」意在，亦未能显。以最後之「真如」看，其意亦「真」亦「如」而已。终以未能译出「性」字，故於义解多有未当也。

次明真如义。是可依於言教变迁之实三段说解之（参看〈谈院学〉）。

(一) 小乘说「如」，《杂含》十二，讲缘起法，谓无明缘行，行缘识，如是乃至生缘老死之十二有支之缘起法，因此说到「如」字，乃谓「此等诸法法住、法定、法如、法尔、法不离如，法不异如，审谛、真实、不颠倒，若佛出世若不出世，此法常住，法住法界」。此等异名皆释「如」字，而此段文依译意，实是形容缘起法，勘对巴利文本《相应部》（巴利文五部中之《相应部》即《杂含经》），「法如」为「法如性」。是法非一切法，乃指缘起而言，即此缘起法为如性，谓其必然之相也。有佛无佛，都无改变，此即如性，亦即离缘起便无真如故。如是缘起相，即法之实相也，由此法非指一般法，缘起而外亦指谛、食、蕴、处、界等归类之法，

此等法实相，皆称真如。是种解释，乃佛法中之首段小乘对佛说至极之解也。

(二) 大乘中，《般若》〈二分·初品〉，亦以缘起与法如（依小乘而释异）连谈，如《经》云，菩萨摩诃萨欲知诸法因缘、次第缘、缘缘、增上缘，当学般若波罗密，菩萨摩诃萨欲知一切诸法如、法性、实际，当学般若波罗密。此已广於《杂含》，《杂含》止言缘起，此乃及於四缘也。又此法如，《智论》三十二释云，如有二种，一各各相，二实相。一切法如皆相，以自相言，如地以坚为相（此小乘毗昙自共相之结论），是亦法之真如，但为下如。上如则为实相。若地坚相不实，自性空，即地坚空相，是即法实相上如。

(三) 《瑜伽》、《深密》、《楞伽》所谈「如」义，稍有差别。盖此三书以「真如」判入「五法」（五事即相、名、分别、正智、真如）中，而又以自性相摄。相摄方式有种种，义遂不同。初《瑜伽》，次《深密》。《深密》思想近於《阿毗达磨经》，《瑜伽》〈抉择分〉引之，乃无著思想所自出。总归诸说有二：一、依他法，遍计执无相即法真如相（与第二段衔接）；二、圆成法，依他起断为真如，此断即转依。如是二义，极有出入，最後乃可求诸《楞伽》，以依他法如相为真实，以圆成法心解脱为真如，於是真如非仅法之相而另指法而言矣。然《楞伽》有处仍以真如作相解（〈如来藏〉章），故知真如实有二义，有处以相说，有处以法说（广义法有时言相，有时言相依）。以法说者，即圆成法，即心解脱，是即真如法也。

再概括言之，小乘以缘起（法）等实相，此有故彼有，此生故彼生等为如相。至《般若》亦以缘起为实相，而言不生不灭，不来不去，不断不常。《瑜伽》言遍计执无，亦是此生故彼生之义（真如相），更进一层，乃目离执缘起为真如法，是故於佛法名相应知其实也。昔者洞山价辞云岩，问曰：「老和尚百年後，有人欲见真容，如何回答？」云岩即云：「者个是。」洞山不省。又说：「汝担当家业须仔细。」仍未会。後涉水睹影，即便省悟而作偈云：「切忌从他觅，迢迢与我疏，吾今独自往，处处得逢渠。」云岩死，遗像悬挂，有人参问。答以：「者个是。」再问意旨如何。洞山忽然云：「我几乎误解老和尚意思。是盖真如以共相言，则处处逢渠，为三段之初段。一法一如者个即是。」所以《般若》说诸法一相无相，《深密》谈遍一切一味相，此之一义，乃平等真如（《深密》、《华严》平等

义，贤首未解也），即各如其分，无以异也。所以洞山初解处处得逢渠时，乃平等真如（相）。到遗容悬挂，始悟一法一如（法）之旨也。

复次小乘一段，以法相为真如，功夫在破人我执，故将法说成蕴界处等类，必人我净尽，其法始显，亦只形容彼法永久如是之相耳。此法非是所作乃法住法界。依大乘而言，於第二段即以小乘之法蕴处等为法我执，去此法我执而为法无我，此法无我亦永久如是之相。於第三段无我所显，乃为真如，有此始有事在，佛法建立，即在於此。盖即菩萨摩诃萨修行功德之所依也。此无我所显亦永久如是之相，为真如，为法界，皆依境言之也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页410-414）

yslc-p1182真常唯心论 中册

### 真常唯心论

**印顺(1)** 再说真常唯心系。这是依如来藏——如来界，众生界，自性清净心等为本依的。如《如来藏》、《胜鬘》、《楞伽》等经，《宝性》、《起信》等论说。在印度及中国，这一系的宏扬，是比般若经论迟一些。（中略）

依如来藏，成立生死与涅槃，众生与佛，所以说：「是善不善因」，就是为不善的生死杂染因，也为善的清净佛果因。（中略）

佛说如来藏，主要是以常住不变，自性清净的法体，作为生死与涅槃的所依。如来藏在阴界入中，也就是在众生身心中，所以如来藏说，不一定与唯识的阿赖耶识相结合。但是，众生是一切由心的；阿赖耶识是所知的根本识，所以自然地形成：依如来藏而有阿赖耶识，依阿赖耶识而有一切法的思想体系。自性清净的如来藏，在阿赖耶识（阿赖耶识是一切法的根本或中心）深处，所以到了《胜鬘经》，如来藏也就被称做「自性清净心」，与心性本净说相合，展开了真心论的思想系。但这是真实心，是核心，心髓的心，切勿误作一般的心。

《阿毗达磨大乘经》说：「无始时来界，一切法等依；由此有诸趣，及涅槃证得。」界，是如来藏，也是阿赖耶识。这里面的联络是：如来藏是自性清净的，但「无始」以来，就为虚妄杂染的戏论「习」气「所熏」染，这就「名为阿赖耶」识。这如太空而为浮云所蔽，成为不明净的空界

一样。所以分析阿赖耶识的内容，有真相（如来藏）与业相（戏论熏习），这二者的和合，就是阿赖耶。这在无著世亲的唯识学里，是不容易信解的，但这是依如来藏而有的阿赖耶识呀！「由此」阿赖耶识的杂染种子——不离如来藏真相的业相，就「有生死」流转的诸趣。如来藏常住不变，不离生死，所以也可说如来藏流转诸趣。这正像虚空的随方器而方，随圆器而圆一样。同时，由於阿赖耶识真相——如来藏，有不离不异的清净性；这不是阿赖耶识所摄，而是法界所摄的（唯识宗的无漏种子，也这样说，与经义相合；但说是有为生灭，就与经相违）。所以能厌生死，欣涅槃；能发心修行，破烦恼而有「涅槃」的「证得」。如彻底离一切妄染，成就一切清净功德，那就是如来藏出缠，名为法身，也不再叫做阿赖耶识了。

虚妄唯识与真常唯心二系，是适应不同的根性，开示不同的教说。但时间是前後相近，同以实有法为依而立一切法，同以心识为中心，所以又时常起著相互的影响。

（《成佛之道》，页383、386、388-390）

**印顺(2)** 我在《印度之佛教》中，以真常唯心论代表後期佛教的正统。在大乘三系中，有真常唯心论的地位。我说，真常唯心论是真常心与真常空的合流。这一基本的见解，并无不是之处。但要明确解说的，真常唯心论从真常空中演化出来，起初是侧重真常，是取著极端的姿态，弹斥二乘与一切空。性空唯名论的性空，受真常者的不空；唯名，受唯心者的有相，加以所谓「了义」的解说。真常与唯心的综合，才以更完整的形态，凌驾性空唯名论而盛行。如上面所论到的三部经，（《大云经》、《大法鼓经》、《央掘魔罗经》），还有《不增不减经》、《无上依经》、《如来藏经》、《胜鬘经》等，都是真常论的初期流行品，都还是集中力量在真常不空。他的特色，是可以约略揭示的。

(一) 真常论兴起的时代，在真常者看来，佛法非常混乱，到了正法欲灭的前夜。所以他标示严持净戒，禁止八大事，特别提到充满苦行精神的摩诃迦叶头陀行。真常论者有刻苦的戒行，到後來的《楞伽经》、《涅槃经》，也是如此。古人判为「扶律谈常」，确是有所见的。不过，多少流於苦行。《法华经》也受这个思想的影响；在《法华经》〈嘱累品〉以後的部分，如常不轻菩萨，如「一切众生喜见」菩萨的燃身，多少是有点苦行化的。

(二) 严格的禁断肉食，与真常论有关。如《大云经》、《央掘魔罗经》、《楞伽经》、《涅槃经》，以及稍後传来的《楞严经》。这一类

典型的真常论，都把禁断肉食，看为大乘要行之一。《般若》、《大集》、《华严》等经，都还没有特别说到。可以说，禁断肉食，真常论者的倡导，是大有功绩的。

(三) 真常论是一贯的不满性空的。如《胜鬘经》说：「空乱意众生非其境界」。《法鼓经》不断的说到：「诸不了义空相应经」；「诸摩诃衍经，多说空义。佛告迦叶：一切空经是有馀说，唯有此经是无上说。」《不增不减经》说：「依於灭见，复起三见：一者断见，谓毕竟尽；二者灭见，谓即涅槃；三者无涅槃见，谓此涅槃毕竟空寂。」《央掘魔罗经》说：「不知如来隐覆之说，谓法无我。」又针对文殊的宣说大空，说「如来实不空」。总之，真常论是一贯地批评空的，而一切性空的大乘经，却没有指责真常；真常经的後於性空经，显然易见。所以印度的三期佛教，先性空而後真常，是依大乘经的，又是依思想的盛行说的。所以龙树时已偶见真常经，这并不妨三期佛教的分判。同时，如从论典去看，性空论也要比真常唯心论早得多。

(四) 他不满意一切空，於是乎要说有空有不空。他们解说的空义，是：《央掘魔罗经》说：「出离一切过，故说解脱空。」《胜鬘经》也说：「空如来藏，若离若脱若异烦恼藏。」这都是从如来的本性清净，不受杂染所染的见地去解说。他们要说真实不空，这不空的是法身，是胜义，是涅槃，是如来藏，如《央掘魔罗经》说：「有异法是空，有异法不空；……如来真解脱，不空亦如是。」这显示真实的胜义不空，不像虚妄唯识者，专在依他起法上辩论空不空。他的不空，是所谓妙有，不是幻有、妄有。反之，在这绝端的真常论中，世间是虚伪的，一切是空的。《胜鬘经》说：「灭谛离有为相，离有为相者是常，常者非虚妄法」；「如来藏离有为相」；「断、脱、异、外有为法」。这有为法，就是空如来藏之所以空的。他容许一切皆空者的空是世俗谛空，是有为法空，而以为出世胜义是不空，这显然是俗妄真实的体系。他与虚妄唯识者，本来循著不同的路向而说不空。

(五) 他是究竟一乘的。在真常的体系中，声闻乘没有真涅槃，是方便说，是「向涅槃道」。真涅槃，是如来藏出缠的真法身；这是声闻缘觉所从来不曾知道的。所以声闻非皈依处，究竟唯是一乘。这究竟一乘说，与一切众生有佛性的见地相合，成为後期佛教的时代思潮，这又显然与虚妄唯识者的本义不合。

再说他的根本论题：这些经典的目的，在说明「如来常住不变」。《宝性论》说：「法身遍无差，皆实有佛性」两句，很可以作为思想的根本（《佛

性论》的三如来藏，也是演绎此义的）。本来，「色身无边，威力无边，寿命无边」的佛陀观，从大众系的阐扬以来，确乎早已成立。但这有色有声的真如来（龙树称之为法性所生身），是从菩萨的善业所生，仍然是缘起假名的相续。在法性空寂的胜义观中，确是一切无二无别的；但无二是性空寂灭，是缘起的胜义观，而非缘起的假名相也是无二无别的。出世真实的真常论者，偏重在无二无别，於是把法性生身佛与性空，理解为浑然一体。以为法性无差别，法性生身佛也无差别，法性与法性生身佛融成一体。把这点作为思想根本，再去谈因果染净，这自然会别有家风。

从万德庄严的佛果法身说，法身无所不在，一切的一切，无非法身所含摄，所以说「法身遍」。从众生的见地说，功德庄严的如来，众生是具体而微的隐藏著，并非没有，成佛也没有增加什麼。一一众生本有如来藏性，所以说「皆实有佛性」。这与大梵小我，不也是无二无别吗？这果遍、因具、因果不二的见地，是从真如法性无变异的见解中引出，以真如无变异为枢纽，所以说「无差」。真常论的思想，确是经无二无别的真如而引出，成为从性空到真常的有力因素。

所以，如要确立大乘思想而不致梵我化，唯有接受一切皆空是了义的思想。这果遍、因具、因果不二的真实不空，常住不变，在佛是法身，是如来，是涅槃，是解脱；在众生是佛性，是如来藏，是众生界；在真如无别中，这是圣谛、法界、法性、实际。佛法中的圣凡不二、迷悟不二、因果不二、性修不二、如智不二等圆融妙有之谈，都在这真常论的体系上出现。这真常实有者是清净的。

说到清净，一切性空的大乘经，在缘起无性的见地中，早已把法性本净与心性本净合一。（法的性、心的性）一转而为真常论，那末从一切法上说，与犊子系的不即蕴不离蕴的不可说我相近，所以说：「如来藏在蕴处界中，为贪嗔痴所染」；所以说：「不即六法，不离六法。」如从心上去看，真常经中称这真实常住者为「自性清净心」。这一点，就确立真常论与唯心论合一的原则。

这个众生中的真我、佛性，或者自性清净心，是有色有相的。我们不能忘记，这是从「色身无边」等而得来的真佛在缠。《如来藏经》的九喻，最明白的说破这点，所以说：「如来藏自性清净，具三十二相而入一切众生心中。」《央掘魔罗经》说：「一切诸如来，解脱有妙色，犹如於掌中，观视庵罗果」；「如来性是无作，於一切众生中，无量相好清净庄严。」《法鼓经》说：「一切众生悉有佛性，无量相好，庄严照明」；「解脱色

是佛，非色是二乘。」众生心中，本有这三十二相，八十种好，功德智慧圆满的如来，等到离障时，就转为法身，功德与业用，才完美的显发出来：这是真常论者的本义。

真常唯心论以後的发展，是：从《央掘》、《大云》、《法鼓》，在扶律谈常的原则上发展，成为综该博洽的大部，就是《大般涅槃经》，涅槃是更能保存真常论的本意，而含摄一切的。一方面，从《胜鬘经》而到达《楞伽经》。《楞伽》可说是多少净化了极端的真常论。他说不空是：

「空者即是妄想自性处」；「凡所有经悉说此（空、无自性等）义，而非真实在於言说」。但同时又说：「开引计我诸外道故说如来藏，当依无我之藏。」他「说空法非性，而说圣智自性事」；「不应立宗分谓一切法不生；如是一切法空，如是一切法无自性不应立宗，……当说一切法如幻梦性。」《楞伽》从幻性离言有性，而显示他的本真常寂。所谓幻性，又是唯心，他比较接近虚妄唯识者的本义，如《庄严》、《摄论》。但对於虚妄唯识者的生死论，却完全不同。《楞伽》的赖耶，是真常（真相）与虚妄（业相）的关涉点；所以谈到转依以上，就和真常论者完全一致。这在《密严经》中，表显得还要明白。所以说：「我说如来藏，以为阿赖耶，愚夫不能知，藏即赖耶识。」《楞伽》、《密严》是真常唯心论，他的阿赖耶说，与虚妄唯识者是不大相同的。

末了，我想提到的，真常唯心论是从如来真实不变，德相本具的原则上发扬起来的，所以与如来秘密庄严的真言乘，有最密切的关系，他又终於成为秘密教者的指导原则。在真常唯心论的理论上，秘密教一天天盛行起来。

（《佛教史地考论》，页276-283）

yslc-p1186真唯识量 中册

## 真唯识量

**吕激** 「真唯识量」也叫「唯识比量」。这个比量是窥基在《因明大疏》中向世人介绍的。《大疏》把这个比量叫「唯识比量」，后来才传为「真唯识量」。这个比量是成立唯识理论的，所以叫「唯识比量」。由於它很好地运用了因明格式和规则，从唯识派立场看，好像它是成立唯识理论的颠扑不破的比量，所以后来又把它叫「真唯识量」。

「真唯识量」是在与别人辩论中产生的，也就是说，这个比量是有所针对的，因此，要了解它的意义，必须首先了解其产生的背景。《大疏》卷中说：

「（玄奘）大师，周游西域，学满将还。时戒日王王五印度，为设十八日无遮大会，令大师立义，遍诸天竺，简选贤良，皆集会所，遣外道小乘，竞申论诘。大师立量，时人无敢对扬者。大师立唯识比量云：『真故极成色，不离於眼识，宗。自许初三摄，眼所不摄故，因。犹如眼识，喻。』」  
（《大正》44. 115b）

这是窥基所叙述的唯识比量的来历。从这个叙述看，玄奘在印度十八日无遮大会上所提出的理论，是「唯识比量」。慧立撰、彦悰笺的《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷四、五，对此事讲得更详细。据《三藏法师传》记载，玄奘在印度留学时，南印度有个名叫般若鞠多（智护）的老婆罗门。他是国王灌顶的老师。此人也懂当时流行的小乘正量部佛学。他看不起大乘唯识学说，著《破大乘论》七百颂。此论很受小乘各部的推重，尤其是得到正量部的欣赏。般若鞠多将此论呈给国王，并吹嘘说，大乘人连此论的一个字也破不了。国王说，不一定，鼷鼠自谓比狮子还雄，但当它真地见到狮子时，便魂飞魄散了。你若见到大乘人，并和他们辩论，也可能这样。般若鞠多不服气，要求与大乘人对决。

国王答应了他的要求，致书那烂陀寺戒贤，要他派人来辩论。戒贤打算派海慧、智光、师子光和玄奘四人前去。海慧等三人不敢去。玄奘说，小乘三藏我也曾学过。小乘的教旨决不能破大乘。诸位不必忧虑，还是去吧。纵然失利，由我中国僧人负责。海慧等人听了这番话才放心，愿意前往。後因其他原因，未去成。

但玄奘针对般若鞠多的《破大乘论》，写成《制恶见论》一千六百颂（已不存）。此论很得那烂陀寺学者称赞。後來戒日王知道此事，将论要去。戒日王看後也极力推崇，说：「日光既出，则萤烛夺明；天雷震音，而锤凿绝响。」（《三藏法师传》卷五）。可见，戒日王认为此论完全能够驳倒小乘的说法。戒日王还把论文交给众学者看，请他们驳难，结果无人能驳。据说那里有位上座，名提婆犀那（天军），解冠群英，学该众哲，经常诽谤大乘学说。他知道有此论後，连看都不敢看就走避了。

戒日王还怕不一定全印度都能信服，便特意为玄奘召开了一次无遮（无条件限制）大会，请全印度沙门婆罗门外道来反驳。这次大会是在曲女城开的，所以有时也称此次大会为曲女城大会。据《三藏法师传》说，

玄奘登主位，为论主，先申明作论的原委，然後请一个人在大会上宣读论文。还抄写了一份悬挂在门外，让那些不能参加会的人看。玄奘声称，如果有人能驳倒此论的一个字，甘愿斩首相谢。大会开了十八天，无人敢驳，以玄奘取胜宣告结束。（中略）

根据上面的叙述来看，可知玄奘所立的比量是依据瑜伽行唯识学说对小乘正量部提出的驳难进行反驳的。就是说，先有小乘正量部破大乘唯识的理论，而後才有大乘唯识对正量部的反击，当然也连带著反对了一般小乘。这个背景是很重要的。如果没有这个背景，玄奘所提出的比量就犯不极成的过失，因为参加无遮大会的有各方面的人士，除佛教大小乘学者外也还有佛教以外的学者参加。但由於玄奘所立的比量主要是针对正量部的，而且又是对正量部责难的反驳，所以虽然参加的人很复杂，此比量也不会有不极成的过失。

「唯识比量」基本上是接著前人的因明立量规则所立的，但其中也有玄奘的发展与活用。这样，「唯识比量」与以前因明家所立的量比较起来，就显得有特色了。那麼，这个比量的特殊的地方在哪里呢？其最大的特徵就是运用了「简别」的方法。由於玄奘在此比量里加了「简别」语，从而不但不犯错误，反而显得更加确定。再者，这个比量是有深厚根据的。由於有这两个特徵，「唯识比量」是符合因明规则的，而且推理严密周到，无隙可乘。

下面我们分析「唯识比量」本文。

宗：真故极成色，不离於眼识      因：自许初三摄，眼所不摄故      喻：  
犹如眼识（同品）

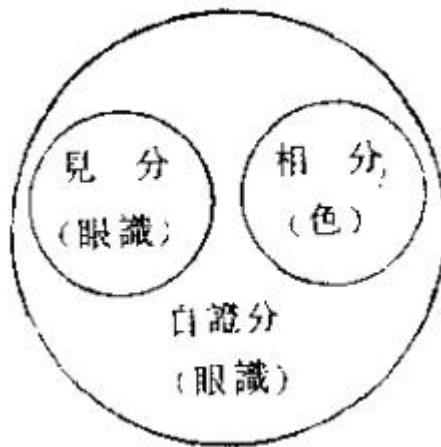
这是一个完整的因明论证式。这里虽然缺喻体和异喻，但按规定，这些都可以省。很明显，这个论证式跟以前的是有不同的。这里面有几个「简别」（限制语），如「真故」、「极成」、「自许」等。现在暂不谈「简别」，先把三支论式逐一分析一下。

宗——宗里的真正有法是「色」，法是「不离於眼识」。论主立此宗的目的在於成立境不离识，识外无境。境有多种，识也有多种。这里仅以「色」代表境，以「眼识」代表识。只要色「不离於眼识」可以成立，馀者，如声不离於耳识等也能成立。比如《观所缘论》一样，只讲前五识。

因——这个比量的真正理由是就一组能缘与所缘的关系所构成的性质说的。「初三」是十八界六个组合中的第一组，即眼根、色尘、眼识一

组。因为它们是第一组，所以叫「初三」。「初三摄，眼所不摄」表示色与第一组中三者的关系。色对色尘来说，自然是它所能包括的（摄：包括）。色对眼根来说，眼根与色不发生直接关系。眼识缘色只以眼根为所依，所以说「眼所不摄」。「眼所不摄」就是眼根所不摄。看来，重要的是色对眼识的关系。眼识是能缘，色境是所缘。所以，整个「因」就是一组能缘与所缘的关系。换言之，成立色「不离於眼识」就是从能缘与所缘的第一组之间的关系来找理由。

喻——这里仅用了同喻的喻依（如眼识）。这是符合因明规则的。按同品定义，与所立法由共通而相似的那种法就是同品：眼识与色，由不离眼识这一共同点而相似，可以作为同品。实际上，能够作为「色」的同品的也只有眼识，因为具有「不离於眼识」这种特性的只有色与眼识。不过这里出现这么一个问题：喻中的眼识与宗中的眼识有什么区别？这一点，玄奘本人和窥基都未做说明。宋代延寿在《宗镜录》卷五十一里做了解释。他认为，宗中的眼识是自证分，喻中的眼识是见分。宗中的色则是相分。按陈那的说法，眼识缘色是见分缘相分。见分缘相分必有所知，这叫自证分。如图。见分、相分都不离於自证分，被自证分所包括，所以眼识（见分）可以作为色（相分）的同品。



（《吕澂佛学论著选集》（三），页1591-1597）

## 真谛

**呂澂** 真谛之学，有两个重要特点：

第一，關於唯识一般只讲八识，至阿赖耶识为止，真谛则在第八识外还建立了第九识，即阿摩罗识（无垢识或净识）。此第九识是结合「如如」和「如如智（正智）」而言，「如如」指识性如如，「如如智」指能缘如如之智。

第二，關於三性，这是瑜伽行派的总纲，相當於中观派的二谛，真谛讲三性把「依他起」的重点放在染污的性质上，强调依他同遍计一样，最後也应该断灭。

真谛生当於陈那、安慧的时期，学说上不能不受到他们的一些影响，例如，他就译过陈那著的《观所缘缘论》。他虽没有介绍过安慧的著作，但是在中国一般认为他受安慧的影响很大。实际上，真谛和陈那、安慧之前最忠实地遵守世亲旧说的难陀，更为接近。难陀旧说一直在印度与他家并行，所以玄奘在印度时，还特地向胜军论师学习过它，并在那烂陀寺开过讲座。因此，真谛所传译的纯是旧说，当然会与玄奘所传的不同了。玄奘之学是在陈那、安慧之後，经过护法、戒贤、亲光等几代人发展了的。这种传承上各异的情况，反映在翻译上形成了新译与旧译的不同，可以说是很自然的。

真谛在所译各书中，特别重视《摄大乘论》。因为此论集中反映了瑜伽系大乘和他系以及小乘不同的观点，是属於一系学说的根本典据。道宣在《续高僧传》中就说：「自谛来中夏，虽广出众经，偏宗《摄论》。」真谛对此论的翻译也特别用心，而且自作《义疏》。同时对参与译事的僧宗、慧恺等人毫无保留地谆谆教诲。现在《义疏》虽已不存，但他的《世亲释》译文中还掺杂有他自己的许多说法，可以寻绎。并且他把这部《论释》和《俱舍论》看成是世亲的两大代表作，同样的「词富理玄」。

《俱舍》，可谓世亲前期思想的一个总结，《摄论释》，则是他後期思想的一个开端。真谛本人对这两部书的翻译也甚满意，尝说此两译「词理圆备，吾无恨矣」，因而发愿要大力宣扬。在这个过程中，他的得意门生慧恺不幸夭折，真谛非常痛心，特别到法准房中，和他的得力门徒道尼、智[缴-糸]、慧旷等十二人共传香火，要两论的传承誓无断绝。因此，在他死後，门人虽分散各处，却都能承其遗志继续传播《摄论》。

(《吕澂佛学论著选集》(五), 页2663-2665)

ysl c-p1189格义 中册

## 格义

**吕澂** 罗什以前的佛学研究情况, 据僧睿〈毗摩罗诘提经义疏序〉记载, 大概有两个方面: 「格义」和「六家」。〈序〉说: 「自慧风东扇, 法言流咏已来, 虽曰讲肄, 格义违而乖本, 六家偏而不即。」意思是说, 向来对於佛学的研习, 可分为两派, 一派属於「格义」, 用这种方法的人, 往往与本来的义理相违。——这一论断, 是因为罗什译本出来後, 比较而知的。另一派属於「六家」之说, 采取自由讨论的方式, 只求意趣而不拘拘於文字, 这样就容易产生偏颇, 不能契合本意。这是汉魏到晋初时期研究佛学的两种基本情况。下面稍为详细的讲一下。

「格义」: 它的产生是有历史原因的。原来般若学对於「性空」讲得比较空泛, 要揭示其内容, 必须把「事数」(即名相)弄清楚, 《放光》译出後, 「事数」比较完备了, 如用五蕴、十二处、十八界等来说明。为了解释「事数」起初有康法朗(与道安同时)、竺法雅(道安同学), 後来有毗浮、昙相等, 创造了「格义」的方法: 「以经中事数, 拟配外书, 为生解之例。」即把佛书的名相同中国书籍内的概念进行比较, 把相同的固定下来, 以後就作为理解佛学名相的规范。换句话说, 就是把佛学的概念规定成为中国固有的类似的概念。因此, 这一方法不同於以前对於名相所作的说明, 而是经过判定的统一格式。这一派专在文字上著眼, 目的在於贯通文义, 作为研究佛学的初步还是有必要的。但是, 发展下去就不免流於章句是务了。现在由於材料的散失, 这一方法的具体情况已难详细说明。

对於「格义」的方法, 早在僧睿之前的道安就已表示不满, 他在〈道行经序〉中说过: 「然凡谕之者, 考文以徵其理者, 昏其趣者也; 察句以验其义者, 迷其旨者也。何则? 考文则异同每为辞, 寻句则触类每为旨。为辞则丧其卒成之致, 为旨则忽其始拟之义矣。」这是说, 由於文句经常不同, 执著它就会造成迷乱, 因此, 必须放在它的旨趣上, 「若率初以要其终, 或忘文以全其质者, 则大智玄通, 居可知也。」

(《吕澂佛学论著选集》(五), 页2502-2504)

yslc-p1190破我论（破执我品） 中册

### 破我论（破执我品）

**印顺** 以《俱舍论》为中心的世亲（Vasubandhu）学，《破执我论》与《大乘成业论》，是相关而有助於世亲思想的阐明，所以附在这里，略为论及。《破我论》，就是《俱舍论》末後的〈破执我品〉。这本是别论，不属於《俱舍》六百颂的。但在造《俱舍论释》时，早就有了《破我论》的构想，所以说：「破我论中当广思择」；「破我品中当广显示。」所以论的体裁，虽不是阿毗达磨，而一向附於《俱舍论》而流通，也就被看作《俱舍论》的一分了。（中略）

《破我论》——〈破执我品〉，首先说：「诸所执我，非即於蕴相续假立，执有真实离蕴我故。由我执力，诸烦恼生，三有轮回无容解脱。」并以现比二量所不能得，否定离蕴实有的我体。以下破我分三段：

（一）破犊子部的不可说我。犊子部与说一切有系，原有亲密的关系。但为了无法成立无常无我的业果相续，而取通俗的有我说，成立与蕴不一不异的不可说我。世亲对於犊子部的有我说，是非常慨叹的，所以在论序中说：「大师世眼久已闭，堪为证者多散灭，不见真理无制人，由鄙寻思乱圣教！」犊子部的不可说我，是依蕴施设，而不可说与蕴是一是异的；是六识所能了知的。论主约依五蕴而安立，为六识所了知——两大妄执，层层难破，并引经以说明补特伽罗我体的非有。犊子部提出的经证，也给予一一解说。但问题还在：「为说阿谁流转生死？」这是流转中的主体问题。「若一切类我体都无，刹那灭心，於曾所有久相似境，何能忆知？」这是经验的记忆问题。刹那生灭，怎麽後心能知前心所知的。如解说为「忆念力」，那又谁在忆念？谁能忆念？这些才是说我、执我，非有我不可的问题所在。

（二）破数论的我说。数论以为：有事用，必有事用者；行有行者，识有识者。论主加以破斥。又正面说明：识心的相续生起，不相似，次第不一定理由，而结论（《大正》29. 157c）说：

「诸心品类次第相生因缘方隅，我已略说。委悉了达，唯在世尊！」

（三）破胜论的我说。胜论以为：识必依我，德必依实。论主说无我而有业果，因而引起了：没有我而业已灭坏，怎能生果的问题。论主依

经部义，说「从业相续转变差别，如种生果」，开示业果相续的道理。结论（《大正》29.159b）说：

「前来且随自觉慧境，於诸业果略显麤相。其间异类差别功能，诸业所熏相续转变，至彼彼位彼彼果生，唯佛证知，非馀境界。」

无常无我，由心导引的业果相续，实为佛法的深处。世亲一再说：「悉了达，唯在世尊」；「唯佛证知，非馀境界。」这所以佛要为阿难说，「缘起甚深」了。末世的佛学者，专在理性的，抽象的概念上，大谈玄妙，而不能归结到这一问题；对於业感缘起，看作浅易的，不足深论的，这是最可慨叹的事！

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页687-689）

ysl c-p1191破僧 中册

### 破僧

**印顺** 「破僧」是什麼意义？僧是梵语僧伽的简称。释尊成佛说法，很多人随佛出家。出家的弟子们，过著团体生活，这个出家的集团，名为僧伽。破僧就是一定范围（「界」）内的僧众，凡有关全体或重要事项，要一致参加：同一羯磨（会议办事），同一说戒。如因故而未能出席，也要向僧伽「与欲」，「与清净」，僧众是过著这样的团体生活。这样的和合僧团，如引起诤执，互不相让，发展到各自为政，分裂为两个僧团：不同一羯磨，不同一说戒，就是破僧。这样的破僧，名为「破羯磨僧」；如拘舍弥比丘的诤执分裂（《五分律》二十四），就是典型的事例。这一类破僧，当然是不理想的，但并不是最严重的，因为各自集会，各自修行，各自弘法，不一定严重的危害佛教。这一类破僧，最好是复归於和合。在未能和合以前，佛说：「敬待供养，悉应平等。所以者何？譬如真金，断为二段，不得有异」（《五分律》二十四）。不同的集团，都不失其为僧伽，所以都应受世间的供养。

可是提婆达多的「破僧」，意义可完全不同了！以现代的话来说，应该称之为「叛教」。不只是自己失去信仰，改信别的宗教，而是在佛教僧团里搞小组织，争领导权，终於引导一部分僧众，从佛教中脱离出去，成立新的宗教，新的僧团。这称为「破法轮僧」，不但破坏僧伽的和合，而

更破坏了正法轮。这种叛教的破僧罪，是最严重不过的五逆之一。在佛教史上，惟有提婆达多，才犯过破法轮僧的恶行。

（《华雨集》（三），页1-3）

yslc-p1193原始佛学 中册

## 原始佛学

**呂澂** 原始佛学时期，是指佛本人及其三、四代後所传承的学说历史时期。这期间，内部尚未分化，思想基本上是一致的。年代的算法是：佛灭於公元前486年，年龄八十岁，故生年为公元前565年。三十五岁成道，即为公元前530年，佛学分成部派是在佛灭後的一百多年间。因此，我们确定第一时期是公元前530—370年。

原始佛学学说的主要出处为「经」与「律」。「经」有两大类，北传的叫「阿含」，南传的叫「尼柯耶」。前者除四大部外，还有一个「杂藏部」，後者除与北传相对之四部外，还有一个「小部」。南北共同的四部是长部、中部、杂部、增一部。「律」的基本内容是戒条，後來附上缘起故事的广释、诸事及附注，共有三部分。

现在流传的经与律，是经过各部派的增减，带有部派色彩，要於其中寻出原始佛说，必须进行一番细致的研究分析工作，不能简单从事。

西方学者曾经下过不少功夫，可是他们不能运用汉译资料（北传资料多保存於汉译中），又偏信巴利文，甚至以为那即是释迦本人所说，就不免产生偏见了。德人奥登堡、英人利斯·大卫，在研究巴利文所用的方法是：从经律中找出新旧的差异，然後从中寻出原始佛说来。这已是四十年前的老方法了，迄今却还有影响。

日人的分析方法是：最初是把南北两传的经律作比较，认为二者共同的部分即为原始佛说，如姊崎正治就是采用这一方法。後來宇井伯寿等人，除了把两类资料作比较以外，还从学说体系的逻辑结构和逻辑发展方面进行具体分析，用以确定哪些内容是早有的和由此引伸的。这比姊崎的方法进了一层，但也难於恢复原始佛说的面目。因为部派经过几次分裂，资料是几次分裂後留下的，彼此影响，相互模仿，不断补充，即使有共同之处，也不一定即为最初之说。而且标准是活的。现在看来，要从现存经律中，寻出原始佛说来，仍然是件相当困难的工作。

(《吕澂佛学论著选集》(四), 页1909-1911)

ysl c-p1196原始圣典 中册

## 原始圣典

**印顺(1)** 「佛法」圣典的集成, 「律藏」 (*Vi naya-piṭaka*) 而外, 就是「经藏」 (*Sūtra-piṭaka*), 也就是「五部」 (或称「五阿含」) 、「四阿含」的集成。「经藏」集成的研究, 比起「律藏」来, 实在是困难得多, 主要是由於「文献不足」。「五部」、「四阿含」的现存经典, 都是部派所传的。巴梨语 (Pali) 的「五部」, 完整的保存了铜牒部 (*Tāmrasātīya*) 的传承, 这是很难得的! 但不容忽视的, 这是铜牒部, 是上座部 (Sthavira) 中, 分别说系 (*Vi bhaj yavādin*) 的一部。充其量, 也只能代表分别说系的「经藏」。汉译的, 有「四阿含经」 (西藏没有大部的传译), 但不是属於同一部派。《杂阿含经》与《中阿含经》, 是说一切有部 (*Sarvāsti vādin*) 所传的。《杂阿含经》已有所残失; 而说一切有部所传的《长阿含经》、《增壹阿含经》, 并没有传译过来。汉译的《长阿含经》, 是分别说系法藏部 (*Dharmaguptaka*) 所传的。《增壹阿含经》是大众部 (*Mahāsāṃghika*) 的末派所传。所以各部派的「五部」或「四阿含」, 现存的非常不完备; 尤其是大众部——大众部本派的诵本。凭现有的文献, 而作经典集成的研究, 不能取三大系的经典来作相互的比较, 实难有良好的成就。最多也只能约略推见上座部 (没有再分派) 时代的经典情形。

现存的「五部」与「四阿含」, 都存有部派的色彩。不同的部派, 有不同诵本的经典; 都是「依自阿笈摩」而成立自宗的。我们相信, 在师资传承中, 当独立而成为一宗时, 对於经律, 都会有一番结集与整理的; 一宗的经与律, 也就大体凝定。但同一部派, 传承得久了, 或化区太广大了, 内部会有不同的学系 (可能发展而成为另一宗派), 所传也就多少有所差异。所以同一部派的圣典, 在组织上, 教相上, 会多少有些不同的。论断某一圣典为属於某一部派, 应著重大体, 不能因枝末而异议的。

现存而属於分别说系铜牒部的, 「经藏」分为「五部」: 1. 《长部》 (*Dīgha-nikāya*), 2. 《中部》 (*Majjhima-ni.*), 3. 《相应部》 (*Samyutta-ni.*), 4. 《增支部》 (*Āṅguttara-ni.*), 5. 《小部》

(Khuddaka-ni.)。關於《小部》的內容，锡兰、缅甸所传的部类，多少略有出入。（中略）

屬於分別說系法藏部的，有汉译的《長阿含經》，與《長部》相當。

屬於分別說系飲光部 (Kāśyapīya) 的，有汉译的《別譯雜阿含經》，與《相應部》的〈有偈品〉等相當。

屬於說一切有部的，有汉译的《雜阿含經》、《中阿含經》——二部，與《相應部》及《中部》相當。

屬於大眾部末派（或是說出世部所傳）的，有汉译的《增壹阿含經》，與《增支部》相當。

（《原始佛教聖典之集成》，頁463-464、466）

**印順(2)** 原始佛教聖典——經與律，與一般公認的「三藏」，在聲聞弟子的傳授宏通中，并非聖典的全部，而只是初期集成傳誦的，聖典集成史的一大段落。佛教聖典的原始部分，有時、有地、有人、有事，充滿現實感。離佛時代漸遠，聖典的現實性漸淡，而理想的成分漸濃。佛法的開展，在印度文化的領域中，有印度宗教的特性。以佛法來說，是具體的，活潑的，在不同地區，不同文化，不同時代的適應中，進行覺化，淨化大業的宗教。卓越的聖者們，經內心的體證而流露出來，集成定形文句而傳誦於佛教界，就是聖典。佛教每一階段的聖典，都是代表著時代佛教，成為時代佛教的指導方針。佛教聖典，不是別的，是佛法在活潑的進行中，適應人類，而迸出智慧的光明，留下了時代佛教的遺跡。

原始佛教聖典，是佛法發展中的一大段落，以後又怎樣呢！在適應廣大人的心的機宜中，又不斷的傳誦出聖典。不過，佛法的化導世間，是有原則的；雖多姿多采，而有一貫方針的。試論佛教聖典發展中，每一階段的特性，也可說是一種教判，一種史觀。

「佛法」，佛陀初期的教化，是正法中心的。到後來，為了「依法攝僧」，而逐漸成立僧伽制度（律），而樹立「導之以法，齊之以律」的佛法。繼承這一趨勢而開展的原始佛教，法與律並重。等到部派分立，上座們有了偏重律制的傾向。律——毗尼「是世間中實」，有時地的適應性。時代變了，區域文化也不同了，為律制所局限的佛法，難以適應，而有偏重形迹，忽視根本的情況。一分重法者，適應佛教的時代要求，而展开了正法中心，復歸於佛陀的運動：這就是「大乘佛法」。原始佛教傳下來的

经与律的数量，约为四与一之比。而「大乘佛法」中，部类庞大，可说没有律部。即使附带的有一部分，与大乘的「契经」，不成比例，百分不及一，千分也不及一。「大乘佛法」是重法的，是不容怀疑的事实。从佛陀化世的根本原则说，这都是各得佛法的一体。

以「法」来说，原始结集只是「四部阿含」，而这又源於《相应阿含》。《相应阿含》的根本，是「修多罗」，甚深法义的结晶。通过一般民间的神教意识，成立「只夜」。分别抉择「修多罗」与「只夜」的「弟子所说」，普化社会的「如来所说」，就是「记说」。这三部的总合，称为《相应阿含》。依这三部分而开展集成的，为《中》、《长》、《增一》，共为「四部」。依古人的传承解说：以「修多罗」根本部分为主的《相应部》，是「显扬真义」——「第一义悉檀」。以分别抉择为主的《中部》，是「破斥犹疑」——「对治悉檀」。以教化弟子启发世出世善的，是「满足希求」——「为人（生善）悉檀」。以佛陀超越天魔梵为主的，是「吉祥悦意」——「世间悉檀」。这是佛法适应世间，化导世间的四大宗趣，也是学者所能得的，或浅或深的四类利益。佛法的四大宗趣，从「四部」圣典的特性中表现出来。

（《原始佛教圣典之集成》，页876-878）

yslc-p1198 胁尊者 中册

### 胁尊者

**印顺** 胁（Pārśva），梵语波栗湿缚，旧音译为波奢、婆奢。鸠摩罗什（Kumārajīva）所译的《大智度论》，僧睿的〈禅经序〉，作「勒比丘」，「勒」应为「胁」的假借。

胁尊者为犍驮罗（Gandhāra）人，弘法於犍驮罗。（中略）

说到胁尊者的思想，首先值得重视的，是在他的言论中，明白的提到了大乘佛教。《大毗婆沙论》卷一二六（《大正》27.660a）说：

「胁尊者言：此中般若，说名方广，事用大故。」

胁尊者与迦腻色迦王同时，那时候，《般若经》已广大的流行於北方，这是明见於论书的重要史实。以《般若经》为十二分教的方广部，与后来的《瑜伽师地论》的见解相合。「大乘是佛说」，显然为胁尊者所确信的

事实。「外现声闻身，内秘菩萨行」，不恰好为尊者写照吗？这与偏狭的，毁拒大乘的毗婆沙师，心境是大大不同的。

《大毗婆沙论》引述的胁尊者说，共百馀则，而十分之四，都表达同一见解，就是不需要分别，用不著推求。例如说：

「不应如是寻求见趣，如不应责无明者愚，盲者堕坑。」（《大正》27. 38b）

「佛知诸法性相势用，馀不能知。若法应立不善根者，则便立之，故不应责。」（《大正》27. 241c）

「此不应问，所以者何？若多若少，俱亦生疑，不以疑故便为乖理。然於法相如实义中，唯应有五，不增不减。」（《大正》27. 881c）

说一切有部，又名说因部，什麼都得加以思考，推求个为什麼。眼睛与耳朵，为什麼生两耳，也要议论一番。为什麼佛说四谛，五盖，不多说又不少说？总之，什麼都要推求他的所以然（说因）；无论推理的成果如何，这总是说一切有部中，阿毗达磨论师的特色。胁尊者却不以为然，以为不必推求。佛是法王，佛说是不会错的。只要不违法相——与事理实际不矛盾，就不必多费思考，何必多作无意义的推论？如瞎子一样，瞎子走路是会跌跤的，落在坑中的，这有什麼可推求的呢？在上一章第三节——世友的论究中，曾说到世友也偶有这种见解，胁尊者就充分的使用了这一论法，达到极点。这是犍驮罗自由学风的一流，与大乘的作风相近。（中略）

胁尊者的学风，与偏重繁密分别的毗婆沙师，决不相合。《大毗婆沙论》引述胁尊者说，也是少有赞同的。然除了一二则外，也没有明决的评责他。从精勤苦行，胁不著席的传说，可论断为尊者是重於实践的，是重契经，重禅思，年高德劭，为迦腻色迦王尊敬的大师。对於这位说一切有部的近代大师，《大毗婆沙论》的编集者，当然也要表示敬意。好在义理的辩论，不是胁尊者所重的，自也不必多所诤辩了。

然而，胁尊者仍不失为阿毗达磨论师。他引用《识身论》。又《大毗婆沙论》卷七十九（《大正》27. 406c）说：

「胁尊者言：世尊唯说应遍知苦，或谓唯苦是应遍知；故对法中，说一切法是所遍知。……此则显示经义不了，阿毗达磨是了义说。」

契经是有不了义的，所以要有阿毗达磨来抉择。这是阿毗达磨论师的立场，而为胁尊者所同意的。所以，他的不必分别，是不作不必要的推论；而合理的分别，并不反对。如对於心意识的分别，胁尊者就有重要的分别。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页314-315、318-320）

ysl c-p1200时间观 中册

### 时间观

**印顺** 释尊说法，不详为时间的解说。佛法的真义，要从圣典的综合研究中理解出来。佛灭後，声闻学者，对这一问题，略有不同的两派：

（一）譬喻师说：时间是有实体的，是常住的。常住的实体的时间，是诸法活动的架格；未来的通过了现在，又转入过去。过、现、未来三世，是有他的实体而严密的画出界限的。所以，诸行是无常的，而诸行所通过的时间，却是常住的。这是绝对的时间观。

（二）其他学派，都说时间并没有实体，是精神物质的活动所表现的；不是离了具体的事物，另有实在的时间。

依性空者看来，二派都不免错误。绝对的时间，是非佛法的，不消说。一般以色法心法为实有，以时间为假有，不但依实立假，是根本错误；抹煞时间的缘起性，也是大大不可的。在後一派中，所说依法有生灭而立时间，然表现时间的诸法生灭，怎样入於过去，怎样到达现在，怎样尚在未来，这又是很有争论的。

一切有部，主张法体实有，虽表现为三世而都是实有的。那怎可以说有三世呢？《大毗婆沙论》中，有四大论师的解说不同。被推为正宗的有部学者，是这样的：法的引生自果作用，已生已灭是过去，未生未灭是未来，已生未灭是现在。时间性，就在这作用的已起未起、已灭未灭中显出；法体是实有的，恒住自性的。

大众、分别说系及经部师，以为现在的法是实有，过去未来法是假有的。这在大乘法中，如唯识学者的三世观，也是现在实有的。过去已经过去了，不能说实有；他虽生起现在，有功能到现在，但这已是现在的。现在起用或潜藏在现在，并不在过去。我们觉得过去是有，不过依现在的因果诸行，而推论他的有所来而已。未来也是这样，现在有功能，可以引起

未来，未来是有的。然此只是当来可以有，此能引生未来的，实际上还在现在。

大乘性空论者，是三世有的。以记忆过去来说：记忆过去的经验，从能记忆的意识说，从再现於意识的影像说，好像过去是依现在而假立的；其实，意识现起的意象，是指示过去所经验的。记忆意象所指的，是过去的经验，不是现在的认识；过去的经验并没有来现在。约预测未来说，预测未来有某事发生，就预测的意识说，好像未来是现在的；其实他所预测的境界，是未来，而不是现在的想像。现在实有论者，把心封锁在短促的现在。不知道心识了境的能力，回想到过去，所缘就在过去；推想到未来，所缘就在未来。说一切有部，也是属於三世有的，但他是实有论者。

性空论者是三世幻有论者，所以能圆满的解说时间。现在实有者有一根本的错误。不知现在是不能独立的；没有绝对的现在可说。现在是观待过去未来而有；离了过去未来，还有什麼现在？没有前後相的时间，根本是破坏时间特性的。凡建立现在有的，被刹那论所缚，还不得解脱呢？

大乘佛学者，还有说三世各有三世（也从声闻学派演化而来），三三有九世，九世同在一念中，称为十世。九世不碍一念，一念不碍九世，九世一念，是圆融无碍的。这可说是三世有与现在一念有的综合者。但他是拟议的；结果是笼统的忽略时间的历史差别性。

（《中观论颂讲记》，页350-352）

ysl c-p1202气、脉、明点 中册

## 气、脉、明点

**印顺** 转业报身为佛（天）身的修持，扼要的说，如《教授穗论》说：「修金刚念诵者，遮止左右风动，令入中脉。尔时猛利本性炽然，溶化诸界，证大乐轮。」试略为叙说。

（一）脉（dhamani）：脉是风（气）所行，识所依的，全身共有七万二千脉，重要的如《教授穗论》说：「脉谓阿缚都底，从顶髻至摩尼（杵头）及足心际。然於顶髻，顶，喉，心，脐，密轮（俗称「海底」），摩尼中央，如其次第，有四，三十二，十六，八，六十四，三十二，八支於莲华及薄（婆）伽中，作脉结形」；「拉拉那与惹萨那等诸脉，上自头轮乃至密轮，结如铁锁，缠绕阿缚都底而住」。在无数脉中，有三脉是最

重要的。左脉名拉拉那 (lalānā)，右脉名惹萨那 (rasanā)，中脉名阿缚都底 (avadhūti)。中脉本来是从顶髻直贯密轮以及足心 (涌泉穴) 的，但顶髻轮有四脉，顶轮有三十二脉，喉轮有十六脉，心轮有八脉，脐轮有六十四脉，密轮有三十二脉，莲华 (摩尼) 或婆伽有八脉，都与中脉——阿缚都底形成脉结。而左脉与右脉，也是头顶直到密轮，与中脉纠缠不清，而中脉不能畅通。所以修风直通中脉，是「贪欲为道」的要目。

(二) 风 (vāyu)：释尊所教示的念出入息——安那般那念 (ānāpāna-smṛti)，也是修风的。如「息念成已，观身毛孔犹如藕根，息风周遍於中出入」，也有生理上的修验，但目的不在色身，只是以修息为方便，依止观而心得解脱。

风，「佛法」说是色法 (「无上瑜伽」说心息不二)，「轻动为性」，是不限於出入息的。如血液循环等，内身的一切动态，都是风的作用，所以《瑜伽论》说：「谓内身中有上行风，有下行风，……有出入息风，有随支节风」。「无上瑜伽」说五风与十风，如《密意授记经》说：「(持)命，下遣，上行，周遍，平等住；龙，龟及蜥蜴，天授与胜弓。」依《摄行》说：「心间，密相，喉内，脐中，一切身节，即为持命，下遣，上行，平等，周遍 (风所行) 之处」，这是五根本风。龙、龟等五风，依《金刚门经》，名为行，遍行，正行，善行，决定行——五支分风；这是心息相依，「依止眼 (等) 根，引生色 (等) 识」等缘虑境界的作用。两类五风，合为十风。五根本风依左右鼻孔而出入：入从鼻孔入，经喉、心、脐中 (与「丹田」相通) 而遍及全身，又上行而从鼻孔出。修风也还是念出入息，只是方便不同。

(三) 明点或译春点 (tilaka)：明点是人身的精液，但不限於 (男) 精子、(女) 卵子，而是与身体的生长、壮盛、衰老有关的一切精液。依现代名词说，如男女两性荷尔蒙等。人在成年以後，会逐渐衰退，或不平衡 (病态)，或因体力、心力的消耗过分而早衰。在人来说，这是「生」的根源；约佛说，也是成就佛色身的根源。所以明点也称为菩提心 (bodhicittta)。在五种 (愿菩提心，行，胜义，三摩地，明点——赤白二) 菩提心中，明点菩提心是最殊胜的。修「无上瑜伽」的，依金刚念诵，修风瑜伽，使风不经左、右而进入中脉。「由业风行动，於脐轮炽然，由得春 (点) 知足，由安住等至。」

这是说，由心修习坚固，策动风力，进入中脉，使脐下风生长广大，炽然如火。脐轮下，是军荼利 (kunḍalī) 处；军荼利风生火炽，就是修

得「瓶气」，与「拙火」的引发。修军荼利气与火热，能溶化一切精力为明点，成为转业报身为天色身的前提，所以赤白二菩提心，也名为军荼利（或译为「滚打」）菩提心。如修到提、降、收、放自在，明点降到摩尼端而不会漏失，就应该与实体明妃，进行「莲华、金刚杵相合」，而引发不变的大乐（mahāsukha）。相合（samprati），与等至——三摩钵底（samapatti）的梵音相近，也有两相和合而到达（「欲仙欲死」）的意义，也就称男女交合为入定。所以说：「由得春（而喜乐）知足，由安住（相合而）等至」。这样的修行，如胜义光明与如虹霓的幻身，无二双运，达到究竟，就能即身成佛了。即身成佛，非修天色身不可，非与明妃实行和合大定不可，所以这一修行，名为「具贪行」。西藏所传，也有说不修实体明印，修「智印」（观想杵莲和合，达乐空不二），也可以成佛。然以「贪欲为道」，「以欲离欲」为方便，是一致的定论。

（《印度佛教思想史》，页438-440）

yslc-p1205师子贤 中册

## 师子贤

**吕激** 跟著寂护、莲华戒之後而来的瑜伽中观派大家是师子贤。他在寂护门下受教，同时与另一大家遍照贤学习《现观庄严论》，因此，他是由中观的底子来弘扬《现观庄严论》的。

《现观庄严论》一书，传说是弥勒作的。说是无著对《般若经》感到文章好像有次序又好像无次序，有许多疑难，无法贯通，就去请教弥勒，弥勒即为讲说此论。「庄严」是一种文体，以颂来解释义理的；此论即以这种文体来发挥现观的意义。所谓「现观」，就是亲证，即亲切明了地认识真理。讲现观的书很多，原始佛学和部派佛学时期就有这一名称。

此论用现观的意义来贯通了全部《般若经》，写得非常巧妙，共分八品，每品又各有若干要义，总计为七十个句义。八品是以境行果的次序安排的，所谓「境」，就是一般所说的佛智的全体内容，共分三类：（一）一切种智，（二）道相智，（三）一切智。这一佛智的全体，就构成为修行的最後目标，也就是所谓境。

为了达到这个目标还有方法，即四种现观：（一）一切种现观，即对三类智全体的、总的看法，这是第一步；（二）顶现观，即由一门深入的

看法；（三）渐次现观，即有次第的观法；（四）一刹那现观，这是他们主张的现观究竟——顿现观，到最後一下子完成，有点类似质变的过程。

这四种现观，即属於所谓「行」的方面。最後讲「果」，就是证得法身，叫法身现观。内容是四身、五智。四身即法身、自性身、受用身、变化身。五智即法界智、圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。《现观庄严论》即以这八品七十义来分析解释全部《大般若经》的。这里说的《大般若经》是指二万五千颂的般若经。论以八品七十义与经文逐段配合，这就使经文组织得很有条理了。所以後世出现的二万五千颂的梵文本《大般若经》，都把这八品颂文置於经前，把七十句义插入於相应的段落间。日本印《大正藏》时曾尝试采用这一方式，但未获成功。

把二万五千颂这样大的著作，加以分析，形成系统，当然不简单。不过这里也还有些问题，前後传的大品般若不相同，而且颂与论文也有出入。世亲弟子有个叫圣解脱军的，他是传弥勒的般若学的，他对照颂与论不能一致，就产生过怀疑。後來他在一次斋会上见到从南方普陀洛传来的一个二万颂的本子（与二万五千颂的本子大同小异），与论完全相同，以後就通行这个本子。当然，这在文字上已有过些变动了。这就是《现观庄严论》的来历。

师子贤学了《现观庄严论》以後，对经论这种相互发明的关系很有心得。他除了对二万五千颂本用论来贯通外，还用此论通释了八千颂本的《小品般若》（相当玄奘译的《大般若经》的第四会，但不完全相应，还包括第五会的一部分）。後來又对八千颂般若的提要著作《宝德藏般若》（颂本），也用论把它发挥得淋漓尽致。

事实上，大、小品般若的内容基本一致，但也不尽相同。中国最初由鸠摩罗什译传的般若，近乎原貌，从它可以看出《大品般若》自身的特点：总共分两大部分，前分是讲般若实相（般若本身）的，後分一小部分专谈般若的运用，即属於方便的。而《小品般若》则把讲方便的这一部分省略了。《现观庄严论》对般若经的分析只是笼统地解释，对大、小品这种不同之处，就不能从它看出来了。

《现观庄严论》的梵文本，日本·荻原云来已校订出版。又载在二万五千颂《般若经》内的论，俄国·彻尔巴茨基师弟亦已校刊印行。此论传入西藏後，一直为西藏学般若的人所尊重。

师子贤的学说非但与前两大家（寂护、莲华戒）一样混合了瑜伽、中观之说，而且用般若加以融通。这一方向，其实在瑜伽行派初期就已经指

了出来。如无著所著《显扬圣教论》是发挥瑜伽要义的，它对现观，即辟有专章〈成现观品〉来讲述，并以〈成瑜伽品〉专章来解释瑜伽，在那里就很明确地说瑜伽即是般若，二者是一回事。因为般若是能够得到大菩提的最胜方便，所以谓之瑜伽，瑜伽也是为了得到菩提，因此实质上也就是般若。另外，以般若贯通瑜伽，在《辨中边论》里，已经开始。师子贤只是根据前一辈人的思想更进一步有所发挥而已。这样，在佛学思想上就出现了转回的情形。开始，瑜伽、中观分裂；尔后，中观接受瑜伽的说法，二者趋向统一；最后，统一复归於般若。到了这个时候，也就是大乘佛学的最後阶段了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2298-2302）

yslc-p1206鬼 中册

## 鬼

**印顺** 说到鬼，本於印度的固有信仰，佛教又加以条理简别。鬼的原语为闭戾多，一般译作饿鬼。印度传说：世界最初的鬼王，名闭多，是父或祖父（老祖宗），所以闭戾多是父或祖父所有的意思。这与中国传说，人死了回到祖神那里一样。後来的鬼王，名为阎魔王（或译阎罗，阎魔罗）。鬼——闭戾多也分二类：一、住在阎魔世界的，由阎魔王治理。二、散在人间的，多数在树林中，所以称树林为「鬼村」。这些鬼，可分三类：无财鬼，少财鬼，多财鬼。无财鬼与少财鬼，是没有饮食可得，或得到而不能受用，这是名符其实的饿鬼。多财鬼中，也有享受非常好的，与天神一样。这与我国所说，人死为鬼，如有功德的为神，意义相近。这是约「人死为鬼」而说的，所以名闭戾多。依佛法说：人间儿孙的祭祀，唯有这类饿鬼，才会接受儿孙的祭品。

从六道轮回来说，鬼，不一定是「人死为鬼」（人死也不一定做鬼）的，也可能从地狱，畜生，天中来的。这类鬼，名目繁多。有与天象——风、云、雷、雨等有关的，有与地——山、河、地、林、谷等有关的；有高级而被称为天（神）的，也有极低贱的。名目有：夜叉，罗刹，乾闼婆，紧那罗，鸠槃陀，毗舍遮，富单那，迦吒富单那等。夜叉是手执金刚杵的；罗刹男的非常暴恶，而女的以色欲诱人致死；乾闼婆是爱好音乐的；紧那罗头上有一角；鸠槃陀形似冬瓜，以啖人精气为生的。这类鬼（泛称为鬼

神），高级的称为天，如四大王众天，忉利天，有些是鬼而又天，天而又鬼的（也有畜生而天的，如龙，迦楼罗，摩侯罗伽等）。这类鬼神，有善的，也要信受佛法，护持三宝；恶的却要害人，障碍佛法，所以佛法有降伏这些鬼神的传说。这类鬼神，近於中国的魑、魅、魍、魉，雷神、河伯，龙、凤等，与「人死为鬼」是不同的。

（《华雨集》（四），页121-123）

ysl c-p1221俱舍论 中册

## 俱舍论

**印顺(1)** 西元四、五世纪间，说一切有系，激起了法海的壮阔波澜，那是以世亲（Vasubandhu）的《阿毗达磨俱舍论》为中心的。世亲造《俱舍论》，又造《无我论》、《成业论》等；经精密的思辨，而综合上座部发展以来的精义。反之，众贤（Sam-ghabhadra）以《俱舍论》为对象，维护说一切有部阿毗达磨论宗，彻底评破源出一切有部，而分别说部化的经部，造《阿毗达磨顺正理论》。又略出该论的精要，改写为《阿毗达磨显宗论》。法义的大论辩，也就是法义的大完成。师承上座传统，折衷上座诸派而归於正理的，是《俱舍论》。专宗说一切有部阿毗达磨论宗的，是《顺正理论》。（中略）

从阿毗达磨的发展来说，世亲的《俱舍论》，是属於《阿毗昙心论》的系统。《阿毗昙心论》出世，注释的很多，古世亲——和须盘陀，有六千颂的广释。古世亲为「说一切有部异师」，有《阿毗昙心论》广释，没有传译，不知思想的确实情况。但对世亲的《俱舍论》来说，依《心论》为本，更为深广严密的论究，不拘於毗婆沙正义，显然有著共同的倾向，不能说没有传承的关系。（中略）

世亲（Vasubandhu）《俱舍论》的内容与性质，略如《俱舍论（光）记》卷一（《大正》41.1a）所称叹：

「斯论……采六足之纲要，备尽无遗；显八蕴之妙门，如观掌内。虽述一切有义，时以经部正之。论师据理为宗，非存朋执。遂使九十六道，同玩斯文；十八异部，俱欣秘典。……故印度学徒，号为聪明论也。」

这是一部空前的论书，即使世亲不转而弘扬唯识，世亲在佛教思想界的光荣，也会永远存在的。《俱舍论》的造作，是震动当时的大事。

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页646、648、650)

**印顺(2)** 在经部思想大发展中，世亲所造的《俱舍论》，受到众贤 (Saṃghabhadra) 《顺正理论》的评破，为当时声闻佛教界的大事，也是印度声闻佛日的余辉。世亲是犍陀罗 (Gandhāra) 的富楼沙富罗 (Puruṣapura) 人。这里，是大月氏王朝的首都，西方系阿毗达磨论学的重镇。世亲从说一切有部出家，曾到迦湿弥罗去，深究《发智》与《大毗婆沙论》，应该是可能而合理的事。世亲造《俱舍论》的因缘，有多少不尽不实的传说，且不去说他。

《俱舍论》曾二次译为汉文：陈·真谛的《阿毗达磨俱舍释论》，唐·玄奘的《阿毗达磨俱舍论》。全论分九品；第九〈破我执品〉，体例与前八品不同，实为另一部论书而附在《俱舍论》后的。前八品的组织次第，是继承《阿毗昙心论》、《阿毗昙杂心论》而来的。《杂心论》的末后四品，不免杂乱而没有组织，《俱舍论》作了重要的修正。在分品上，改〈行品〉为〈根品〉；在〈业品〉以前，增立〈世间品〉，为烦恼与业的果报——器世间及有情世间的五趣、四生、四有等。《杂心论》的后四品——〈契经品〉等，一律删除，重要的教义，分编在有关的八品中。这样，〈界品〉、〈根品〉，明法的体用（也就是「自相」、「共相」、「摄」、「相应」、「因缘果报」、「成就不成就」等）。〈世间品〉、〈业品〉、〈随眠品〉——三品，明世间的杂染因果。〈贤圣品〉、〈智品〉、〈定品〉——三品，明出世间的清净因果。组织完善，在一切阿毗达磨论中，可称第一！偈颂方面，《杂心论》的五六六偈，被简练为三百余偈，又增补共为六〇〇偈。《阿毗达磨大毗婆沙》的论义，可说概括无余。

《俱舍论》是依说一切有部的阿毗达磨而造的；世亲虽不满毗婆沙师义，却是广泛而深入研究过的。大概受到当时经部思想的影响，所以在论偈中，加上「传说」、「自许」等字样，表示传说是这样说的；毗婆沙师自以为是这样的。不同意有部的思想，在长行解说中，才充分表达出来。《俱舍论》偈，组织精严，确是有部的阿毗达磨论书，所以严厉评斥《俱舍论》的众贤，在表示有部毗婆沙师正义的《显宗论》，除了删去「传」、「许」等字样，修正几个偈颂，一切都依世亲的《俱舍论》偈而作解说。可见《俱舍论》偈的组织完善，摄义精审，对有部的阿毗达磨法义，容易充分明了；世亲虽已不是有部论师，对有部还是有贡献的！

《俱舍论》的立场：

(一) 「非说一切有部，非毗婆沙宗」：有部的根本大义，是「三世实有」、「法性恒住」。《俱舍论》在说三世实有时，以经部过未无实的思想，加以评破，那是不属说一切有部了。评「依用立（三）世」说：「许法体恒有，而说性非常，性体复无别，此真自在（天）作」，那简直把三世实有说，看作外道的神学了！有部的无表色，不相应行法，三无为法，都依经部而一一评破。

论中每说：「毗婆沙师是我所宗」，这是故弄玄虚，以「假拥护、真反对」的姿态，尽量暴露毗婆沙师的弱点。「毗婆沙师是我所宗」，不过文字技巧而已。如说：「如是二途，皆为善说。所以者何？不违理故，我所宗故。」这是说：经部与有部，都说得好。经部说得好，因为是合理的。有部说得好，因为是我所宗的。这似乎在调和二派，其实表示了：唯有站在宗派的立场，才说有部毗婆沙师是对的。又如在经部与有部的论辩中，只见经部的批评毗婆沙师，从没有以毗婆沙师义来驳难经部。这一点，《俱舍论》是不公平的！偏袒经部，是毫无疑问的。所以《俱舍论》不属有部，也决非以毗婆沙师义为所宗的。

(二) 「随顺经部，不属经部」：在论究过去、未来非实有，及种子、熏习的因果说，《俱舍论》是随顺经部的，但并非一切都是随顺经部的。如经部上座说：「故处是假，唯界是实。」《俱舍论》却以为十二处是实有的：如说一一极微，那的确是不能为（所）依、为（所）缘而生识的。但众微积聚，所以能成为所依、所缘，正因为「多（微）积聚中，一一极微有（为依、为缘的）因用故」。这一解说，符合阿毗达磨者的见解。古代的（有部）譬喻者，有「心所非心」、「心所即心」二流，但都是心心所前後次第而起，没有同时相应的。

對於心所法，在经部与有部的论诤中，《俱舍论》采取了审慎的态度，如说：「虽有一类作如是说，然非古昔诸轨范师共施设故，应审思择！」後來世亲著作的大乘论书，都是心与心所同时相应而起的。可见这一问题，世亲虽没有公然支持毗婆沙师，而内心中还是尊重阿毗达磨主义的。说到修证问题，《俱舍论》的〈分别贤圣品〉，几乎全部采用阿毗达磨论者的定论。修证的方便次第，都是有传授的，经多少年、多少大德的修验，才成立说明一条修行的坦道。虽然方便多门，但决不能从少数论师推论得来，所以室利逻多创立八心见道，成实论主立「次第灭三心」，都只是有此一说而已。《俱舍论》遵从有部阿毗达磨的修证次第，应该是正确的！这样，《俱舍论》出入於阿毗达磨与经部之间，成为一折中的学派。

《俱舍论》在处理经部与有部的异义时，有经部的批评，却没有毗婆沙师的反驳；还故意说：「毗婆沙师是我所宗。」对当时阿毗达磨毗婆沙师，实在是一项无比的刺激。这就引起了众贤造《顺正理论》来反驳；且扩大议论，对当时的经部师——上座室利逻多等，作广泛而彻底的评破。依《俱舍论》，能理解有部的全部要义；虽然《经部毗婆沙》没有传译，依《顺正理论》，也能充分了解经部思想。后来西藏方面，以「有部见」、「经部见」，代表一切声闻法门，就是由此而来的。

众贤是（造《入阿毗达磨论》的）悟入（Skandhila）的弟子，是一位精通阿毗达磨毗婆沙义的论师，是毫无疑问的。他在迦湿弥罗造《顺正理论》，有与世亲来一次面决是非的传说。据说：世亲当时在奢羯罗（Śākala），听说众贤要来，就避往中印度；有的说：避往尼泊尔（Nepāla）。大概世亲晚年，专弘大乘，是非自有公论，不愿为此而多费唇舌吧！玄奘门下，弘传世亲学，所以世亲总是对的，反而说众贤不合毗婆沙义，而称之为「新萨婆多」（新说一切有）。其实，众贤所说毗婆沙义，与世亲不同的，或是毗婆沙义的（彼此）取舍不同。如「缘阙」与「能碍」，「和合」与「和集」，「作用」与「功能」，「自性受」与「境界受」等，只是依毗婆沙义而说得明确些。

《俱舍论》与《顺正理论》，有关经部与有部的互相辩难，核心问题，是「有」与「无」的见解不同，是非是难有定论的。《俱舍论》中，有部引了二教、二理，说明三世实有。其中一教是「经说：识二缘生」；一理是「以识起时必有境故」。

依「经」说：（六）识的生起，一定有二种缘；所依根与所缘境，如缺了，识就不能生起。依「理」说：心识，一定有所缘——境。合起来说：识起必有所缘境，境是识生起的所缘缘，所以说：「为境生觉，是真有相。」譬喻师早期属于有部阶段，就说：「有缘无智。……若缘幻事、犍达缚城，及旋火轮、鹿爱等智，皆缘无境。」到了经部，决定说：「有及非有，二种皆能为境生觉。」经部以幻事、旋火轮等现象，论证这些非实有的——无体的，也是可以生识的。这是以当前所知的境相，虚幻不实，就断言「无」体也可以生识，近于常识的见解。

但在经部中，如彻底的说起来，十二处及识，都是假有而不实的；真实的是十八「界」性的因果相生。以「界」的因果系为胜义实有的，能（缘）所（缘）系是世俗假有的，等同于「唯心无境」说作了准备工作。然在有

部毗婆沙师看来，能生觉的「无」，如等於没有，就违反二缘生识的「经说」。如「无」只是没有实体，而有境相现前，那还是「有」的。

（《印度佛教思想史》，页230-235）

**呂澂(1)** 法胜的毗昙，有了《杂心论》的注释後，还有进一步的也是最後的发展，这就是世亲所著的《俱舍论》。

世亲是犍陀罗人，兄弟三人都出了家，长兄无著，他排行第二。先在一切有部出家，研究有部的学说，後來又到了东方阿逾陀一帶。阿逾陀是笈多朝超日王收复西北印地区後，为了便於统治，由华氏城（摩揭陀）迁过来新建的国都，在摩揭陀西北，靠近舍卫城。由於是新建的国都，文化随之发展起来，成了当时印度的一个文化中心。据《婆薮盘豆传》说，有个叫婆娑须跋陀罗的，曾经假装疯癫，到迦湿弥罗把《大毗婆沙论》偷学回来，从而传到阿逾陀，世亲也有机会学到它。同时该地还流行著新兴的经部学说，思想比较自由，与有部主张相反，世亲又学到了这些新说。这样，他深感有部的固执、保守等缺点，於是以《杂心论》为基础，参考了当时各种进步学说，对有部尤其是《大毗婆沙论》写下了批判性的、总结性的著作《俱舍论》。

《俱舍论》的体裁，表面上还是尊重《婆沙》，跟随《杂心论》的（《杂心》是以《婆沙》来调和东西师说而加以统一的），但并不讳言《婆沙》的缺点，并尽可能的加以批判。换言之，表面上是推尊《婆沙》，实际上则同情新说。不过，它对《婆沙》没有做出否定性的结论，只在文字上使用「传」、「许」等字眼，就是说按有部相传如何，说法如何，以表示他不是绝对赞同其学说而已。《俱舍论》对於当时那一带流行的各种小乘学说，如西方有部、毗婆沙、经部等，也作了统一的工作，因此该论後來盛行一时。世亲门下，人材济济，世亲以後又改宗了大乘，所以门下既有大乘学者，也有小乘学者，不少知名学者都对《俱舍论》作过注释，加以阐扬。此後，这类注释，还不断出现。对有部说来，《俱舍论》简直有取代《婆沙》地位而被看成为有部的代表作了。

由於《俱舍论》盛行，地位日高，有部方面对它的制作，就出现了各种传说。玄奘在印度就听到过下面的传说：世亲为了学《大毗婆沙论》也到迦湿弥罗去偷听，回到犍陀罗後，就为大家讲说。因为是新事，听众特别多，世亲每讲一天，就归纳成一颂，讲了两年，共做成六百颂。颂传到迦湿弥罗，婆沙学者认为是世亲根据《婆沙》写的提要，很概括，便於学

习，非常高兴。但是一位塞建陀罗（悟入），看出了问题，认为它不是阐扬而是批评《婆沙》的，仅就颂文看，意义不明显，让他做出解释，就会清楚了。於是便送去重金请世亲注释。注释出来，果然，是以经部说批判《婆沙》的，这时婆沙学者才开始想办法去对付它了。这一传说是《俱舍论》有了代替《婆沙》地位之势，为了抬高《俱舍论》的声誉而制造的，当然不可信。从《婆薮盘豆传》看，到迦湿弥罗偷听《婆沙》的原是婆娑须，世亲时《婆沙》已流传於外。显然这是把婆娑须的传说与世亲搅混在一起了。

再从《俱舍论》和《杂心论》比较，事情更明显了。《俱舍论》结构是以《杂心论》为基础的，好多处还保存有《杂心论》的原文。《杂心论》又是由《心论》发展的，甚至《杂心论》中保存《心论》的原文，《俱舍论》也有。一般都知道《杂心论》不是《婆沙》的提要，由之而发展的《俱舍论》自然也不会是《婆沙》的提要。——《俱舍论》是《杂心论》发展而来的这种性质，中国学者从前都没有注意到，玄奘译出《俱舍论》後，在中国流传了一个时期，甚至出现过俱舍师，但他们对《俱舍论》性质都不清楚，一度以为就是《婆沙》的提要。《俱舍论》後來流传到日本，并构成为专门的一宗（宗有师承，不可自由讲解），此宗学者就有人认为《俱舍论》是依《杂心论》作的。近代学者木村泰贤，作了更进一步的研究（他的研究论文，是他博士论文的一部分），比较科学地证明《俱舍论》实是随《杂心论》而来。现在这一说法在佛学界已经成为定论了。

《俱舍论》虽然是依《杂心论》而来，但对它是彻底地加以改造了的，而不是如《杂心论》之依《阿毗昙心论》只简单地作些补充就是。《杂心论》有六百多颂，《俱舍论》也有六百颂，但不是互相吻合，而是把《杂心论》的颂，加以合并、增删、重新组织结构过的。不仅对颂文如此，里面的篇章、段落也是重新整理过的。《阿毗昙心论》是十品，《杂心论》加上〈择品〉是十一品，《俱舍论》则改为八品。後來世亲作注释时又加了一品，是附加的，与本文无关。这八品的组织，表明了世亲对有部学说重新组织的体系，那就是以四谛为中心。以四谛为中心的组织体系，是小乘常用的方法，因为四谛本是他们学说的中心问题。但是有部东方学派的《大毗婆沙论》却没有这种组织，只是西方的犍陀罗才这样做的，一开始，表现在《阿毗昙心论》上。由於中国译了《阿毗昙心论》和《杂心论》，所以对这样的体系还是明了的。现在保存下来的焦镜〈杂心论序〉，就很明白地指出了这一点。他说：「位序品次，依四谛为义：〈界品〉直说法相，以拟苦谛；〈行〉、〈业〉、〈使〉三品，多论生死之本，以拟集谛；

〈贤圣〉所说断结证灭之义，以拟灭谛；〈智〉、〈定〉二品，多说无漏之道，以拟道谛；自後诸品，杂明上事，更无别体也。」（见〈出三藏记集经序〉）。《俱舍论》也以四谛来组织学说体系，但它与《杂心论》及以前的旧说不完全相同，更能够显示四谛真正的意义来。

四谛是有部各家所公认的，但各家说法的内容就不完全一致：有部毗昙师（旧师）和後來迦旃延这一派（毗婆沙师），说法就不一样；有部中的譬喻师，说的又不同（详见《毗婆沙论》卷七十七）。西方有部法胜《阿毗昙心论》一派，所讲与譬喻师大致相同，它是既不同於旧师，也不同於毗婆沙师的。

《俱舍论》讲四谛，更是别具特点。《论》分八品，采用譬喻师的说法，相当突出。用《杂心论》为基础，但对它原来的组织，作了整理。八品的结构是：（一）〈界〉，（二）〈报〉，是属总论四谛的性质；下面六品，则分讲四谛，（三）〈世〉，讲苦；（四）〈业〉，（五）〈随眠〉，讲集；（六）〈贤圣〉，讲灭；（七）〈智〉，（八）〈定〉，讲道。这一组织就不同於《杂心论》。《杂心论》一开始就讲苦，无总论部分。此外，〈世品〉是《俱舍论》增加的，「世」就是指有情世间和器世间。把世的内容放到四谛里来讲，就是世亲提出的。其馀内容，与《杂心论》大体一样（把「业」、「随眠」看成是集，这是借用譬喻师说。详见讲者《略述有部学》、《俱舍论》两文）。〈世品〉，就一个方面说，把《阿毗昙心论》的漏洞弥补起来了，而且很有意义。原来《阿毗昙心论》的规模是根据九分毗昙（佛说阿毗达磨）来的，在九分毗昙中，本有〈世间施设〉一品，而《阿毗昙心论》和《杂心论》都略去了，世亲重新注意到这一点，就利用〈世间施设品〉材料，组织成〈世品〉。九分毗昙的这一品，在印度方面可以代表佛家对宇宙结构和宇宙现象的总的看法，所谓须弥山中心说。世界是怎样构成的呢？即以须弥山为中心，其它大地山河星球等等都围绕著它而排列。这种说法成为佛家後來的共同说法。当然以前也有关於这方面的说法，但明白地有体系地这样讲，还是从《俱舍论》开始的。

世亲的宇宙论，一方面是对《阿毗昙心论》、《杂心论》的补充，同时也反映了当时（笈多朝）印度文化、科学，特别是天文学发展的水平。笈多王朝，印度的文化、科学，发展到一个新的阶段，可以称为印度的文艺复兴时代。不仅文学方面，百花齐放，艺术方面也具有特色，佛教美术在这时期也构成了一个笈多派。科学方面的成就，也是巨大的。笈多王朝被认为是封建社会的完成时期，生产力得到解放，商业也很发达。商业发

达也就促进了手工业和农业的发展，生产大发展又从而要求科学有相应的发展，因此，当时的一般应用科学和天文、数学等，都发展到可称为印度史上的一个跃进时代。世亲的宇宙论，无疑是受到当时天文学的影响，反映了当时印度天文学的发展水平的。

总的说来，以四谛说为中心，对有部学说作了重新的组织，这是《俱舍论》的一个特点。其次，《俱舍论》的根本态度，是对《大毗婆沙论》的极端说法表示不满。《大毗婆沙论》的中心论点是说一切法实有，发展到以后，甚至把佛说的一些名目、概念都看成是实有，至于这些名目是否有实际存在，那倒不管了。这就有些类似唯实论了。经部起来反对、批判，也未说有部都不对，只提出应该分别对待，有的法确是实有，有的则是非有。《俱舍论》批判《大毗婆沙论》也是参考了经部的说法，但还有自己的见解，它是用蕴处界三科来批判论证的。

首先，对《大毗婆沙论》所说三科中的法是否都是实有呢？经部认为要作分析，分析后的结论是：「界」是实有。世亲则认为：「界」是实有，「处」也是实有，而「蕴」则是假有。「蕴」为甚麼是假有，据世亲的论证，「蕴」是一类一类事物的集合体；既然是集合体，就可以分散，分散了，就不成为一种集体，所以说它是假有。可是这就牵涉到说一切有部的根本主张了，因为只有在贯彻三科实有的前提下，才能谈得上一切法的实有。有部的学说是以法体实有、三世实有这两个概念统一而成的，两者缺一不可。否定「蕴」的实有，就破坏了他们主张的这种完整性。据有部认为，「蕴」是色、受、想、行、识等类的合成，对于色等的完整意义还应包含内外、粗细、远近的色，即不仅是空间的统一，才构成一个「蕴」。如果按《俱舍论》说，「蕴」是假有，那就连带对构成类的时空性等的实有都成了问题，特别是三世实有的主张，岂不是连有部的根本都动摇了吗？

此外，《俱舍论》还对三科中别的法，也一种一种地加以研究，结论是，有的假，有的实，总之反对有部的一切实有。在分析到无为法时，认为无为法（虚空、择灭、非择灭）不是独立的实有。有部的主张，三种无为是在有为法之外的实在。《俱舍论》批判这种看法，认为无为法有虽有，但不能独立，必依有为而存在。

《俱舍论》对这些法作了分析批判以后，还做了总结，把构成宇宙万法的基本要素归纳为五位、七十五法。五位，是据世友「五事」而来。七十五法是：色法十一，心法一，心所法四十六，不相应法十四，无为法三。

这个结论，对以後讲有部学说的人有很大的影响。《俱舍论》传到中国和日本以後，讲《俱舍论》的，都以此五位、七十五法作为入门，就像讲《瑜伽》学说的先讲「百法」一样。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2117-2126）

**吕澂(2)** 《阿毗达摩俱舍论》（略称《俱舍论》），是世亲早年还未信仰大乘佛教时的著作。世亲为公元第五世纪顷北印度犍陀罗人，在佛教有部出家。那时北印度一带的有部学徒以迦湿弥罗地方的毗婆沙师为正宗。他们独尊《大毗婆沙论》，世亲起初也从而学习，後又采取当时比较进步的经部学说，作了一部含有批评毗婆沙师意味的通论有部学说之书，这就是《阿毗达摩俱舍论》。他先作本颂六百颂，隨後又作长行注解八千颂。因为在这部论书里包括了有部的重要阿毗达摩论如《发智》、《身论》和《法蕴》等六足论以及《大毗婆沙论》的要义，同时也即以这些论书为所依，所以此论题名为阿毗达摩的《俱舍》，「俱舍」具有箧藏和刀鞘之义。

据玄奘门下普光、法宝等的传说，世亲起初为了要使批判《毗婆沙论》彻底之故，曾经化装去迦湿弥罗跟著悟入论师学习了四年，後來被悟入识破了，才回转犍陀罗来。他随即为众人讲《毗婆沙论》，每日讲完一段，即概括其义作一个颂。这样他讲完了全论，作成六百颂，即是《俱舍论本颂》。《本颂》最初传到迦湿弥罗之时，当地学徒还以为帮助己宗宣扬《毗婆沙论》的主张，等到续请世亲写出了注解之後才明白是批评《毗婆沙》的。传说虽然如此，但现在学者们大都承认《俱舍论本颂》是以犍陀罗流行的《阿毗达摩杂心论》为基础，更广泛地吸取《婆沙》资料改编而成，所以将它当作纯粹的《毗婆沙论》提要之作，并不符合於事实。

《俱舍论本颂》和《释论》的梵本，在印度早已散失，只餘有称友所作《俱舍论释疏》里还保存著一些引用文句，但不完全。1934—1938年间，印度人在中国西藏地区寺院里陆续发现了约在十二、三世纪顷写的《俱舍论本颂》和《释论》的梵文原本（《本颂》系从《释论》录出，故有衍文），摄影携回，1946年更由印度学者戈克尔校勘其《本颂》发表。

《俱舍论本颂》的底本是《杂心论》，因而它的结构也同《杂心》一样，贯穿著犍陀罗有部学说「以四谛为纲」的传统精神。全论分为八品，开头两品总论。

第一品，分别界，说四谛法的自体，有四十八颂。其中除去带有序分性质的三个颂而外，全颂总标有无漏法後，即以蕴、处、界三类范畴统摄诸法，详解其名义，并就「界」用「见非见」等二十二门详细分别。

第二品，分别根，从诸法在染净两方面能作助力即增上的意义，详说其功用，有七十三颂。先依增上义说二十二根。次依缘起道理说各法的俱起，此有色法，心法，心所有法及不相应行法，在这里有本论的简别，废立，中国的俱舍论师即据以建立俱舍「七十五法」之说。最後说诸法缘起所依的六因，四缘。以下各品分说染净即流转和还灭的两方面各法的因果，先果後因，与四谛相当。

第三品，分别世间，说染法的果，相當於苦谛，凡有一百零二颂。先说有情生位的三界，四生，五趣乃至十二缘起等，次说有情住位的四食，再次说有情歿位的舍受乃至断末摩等。最後说有情所居世界的体量，成坏，所经劫数等。

第四品，分别业，说染法的亲因，相當於集谛的一部分，有一百二十七颂。先说诸业的自性和诸门分别，次说表业，无表业，再次解释经中散说各业以及业的杂义。

第五品，分别随眠，说染法的疏缘，相當於集谛的另一部分，有七十颂。先说随眠即根本烦恼的体性及其诸门分别，次说漏等烦恼异门，後说烦恼的断灭。

第六品，分别道及贤圣（补特伽罗），相當於灭谛，有七十九颂。先说圣道的体性，圣道所证的四谛等，次约人（即补特伽罗）说圣道的加行，位次，乃至四果，四向等。

第七品，分别智，说净法的亲因，相當於道谛的一部分，有五十六颂。先说十智的不同及其诸门分别，次说智所成就的功德等。

第八品，分别定，说净法的疏缘，相當於道谛的另一部分，有四十三颂。先说四静虑等诸定，次说四无量等定的功德，其後连带说明佛教正法如何住在世间。

另外有四个颂属於流通分的性质，说明本论乃依据《毗婆沙论》解释阿毗达摩，而略有批评，并伤叹佛教正法垂灭，劝励学道。

在本论的长行解释里，更表现了不拘成说但凭理长为宗的态度。原来《本颂》对於《毗婆沙论》的议论不满意之处，或者已用「传说」字样作了表示，又或比较含蓄地只举疑难仍结归《婆沙》本宗，文辞简略，其用

意不大看得出来。到了长行解释，就尽情披露，常常详引经部学说反覆辩论，必阐明道理的是非而後已。甚至《婆沙》對於有部最根本的主张「三世实有」的解释，也予以彻底批判，最後只说「法性甚深」，不可因其疑难不通即认为旧说不能成立（见本论第五品）。这无疑是表示《婆沙》学徒只单纯地保守旧说而不管道理是非，其立说的短长也不言而喻了。

不过世亲之重视经部的学说，也非全盘接受，他还是以理长为宗的精神来作处理的。有如分析蕴、处、界三类法的假实。经部只说界法是实，世亲则主张处也是实在，这含有尊重经说「十二处摄一切法」之意。至於在各别法相方面，如欲等大地法，无明，命根等，经部说为假有的，世亲则从有部主张，许有实物。

《俱舍论》的《释论》在解释《本颂》八品而外，还添了分别人我一品，详细破斥了佛教中犊子部和非佛教的数论（一说是语典学者）胜论所执实在的人我。如果以这一品配合其前侧重於说明诸法法相的各品来看，则《释论》全体九品的结构，很圆满地显示了佛教「诸法无我」这一根本主张。此品除末尾有四个总结的颂文以外，都是长行。文中也引用了一些经典里的和经部师所作的颂文，并自撰数颂；但其性质完全和《本颂》不同，是不待说的。戈克尔校刊的《本颂》梵本，有第九品十三颂，纯是後人从《释论》抄出，非原本所有。

《俱舍论》解说有部的重要宗义，都极其简明扼要，故能在短短的六百个颂文里概括无遗。这比较以前同类的撰述表现方法要善巧得多，因而获得「聪明论」的称号，而风行各地，发生种种影响。一方面引起了迦湿弥罗有部学徒激烈的反对。

如杰出的论师众贤费了十二年工夫，对《俱舍论本颂》重新做了解释，为婆沙师辩护，并驳斥经部各说，其书即题名为《俱舍雹论》，後经世亲代为改名《阿毗达摩顺正理论》。此论还有节本，订正了《俱舍论》原来的颂文，题名《显宗论》。这些论算是重新阐明了有部正宗的主张，但基本上既然接受了世亲所作的颂文，立说自难免对有部有些修正，因而後人也称众贤的学说为新有部。

另一方面，《俱舍论》也受到世亲门人的重视。他们都以为此论破斥婆沙师的偏执，说「有」善巧，可作为通到大乘的阶梯之用。因此，他们竞作注疏，与大乘论书兼宏。如安慧作《真实义疏》，陈那作《要义明灯疏》，隨後还有安慧的弟子增满作《随相疏》（一说是德慧所作）。又有世友作《论疏》，称友作《明了义疏》，静住天作《要用疏》（一称《会

经疏》）。这些注书只有称友之作梵本还存在，日人荻原云来曾校订其全部印行。

（《中国佛教》（三），页359-362）

yslc-p1227修行 中册

## 修行

**印顺(1)** 谈到修行方法，虽然有很多，但是其中有许多都是从宗教仪式转变过来的：例如礼佛、拜山等等，它们不过是一种外表的仪式而已。我以为，真正的修行还是离不开戒、定、慧三增上学，没有这三学，其他都只是外表的、形式的而已！不过修定、修慧是不容易的；在这里让我来介绍一个大乘初期的修行方法。从各种经论看来，当时的大乘行者虽然也修禅定，不过他们都像《阿含经》的弥勒菩萨一样，不修深定，因为修深定必会耽著於禅乐当中而成小乘。所以小乘行者说证得什麼「果」，而大乘则说得到什麼「忍」：柔顺忍、无生法忍。到了无生法忍好像已经修行得很高深了，但还是没有证入实际。这不是说大乘菩萨没有能力证入，而是他们不愿意证入，因为他们要「留惑润生」，救度众生！

其次，谈到修慧，也就是修般若空慧。这必须在现实的世俗事务当中观空而求得胜解，然後把它表现在日常的生活当中，以做教化事业。空，容易被误解成消极的，而实际上空是最积极的；得空慧的胜解之後，即能不怕生死轮回的痛苦，而努力地去度众。这并不是说，修空慧的菩萨没有痛苦或不知痛苦，而是说，他们虽有痛苦，知道痛苦，却能依照空慧所显发出来的胜解，了知其如幻如化而已。这些说法，不但早期的般若中观这麼说，就是稍後的唯识经论也是这麼说，只是方式有点改变而已。所以，谈到适应当代思潮人心的修行法门，我就想到了早期大乘的般若法门，也就是《阿含经》中弥勒菩萨所示现的榜样——不修（深）禅定、不断烦恼！

总之，我们应该了解，生命是无限延伸的，我们应该在长远的生命之流当中，时时刻刻不断的努力，不要急著想一下子就跳出这生命之流，因为跳出生命之流必定脱离众生，而落入了急求解脱的小乘行！所以太虚大师说他自己「无即时成佛之贪心」。真正的修行应该是无限的奉献，一切功德回向十方众生；本著这样的精神念佛、打坐，才能契入大乘的心髓！

（《华雨集》（五），页154-156）

**印顺(2)** 佛法的中道行，即为了要扭转迷情的生活为正觉的生活，扭转困迫的生活为自在的生活。这所以以实证此法为目的，以随顺此法的思想行为为方法，以厌离迷情而趋向正觉为动机。因此，专修取相的分别行是不够的，佛所以说：「依智不依识。」如专谈法法平等，不知行为有法与非法——顺於法与不顺於法的差别，也是不对的。所以说：「信戒无基，忆想取一空，是为邪空。」释尊的教导修行，不外乎依法而行，行到法的体证。

依法修行，虽因为根性不同，不一定现生就达到见法的目的。但佛法对於法的体悟，决不相信要实现於死後，或实现於来生，实现於另一个世界。佛弟子的依法修学，决不等到未来、他方，而要求现在的证验。如现生都不能体悟得解脱，将希望寄托在未来、他方，这过於渺茫，等於不能真实体验的幻想。所以佛法的中道行，重视「自知自觉自作证」。

有人以为比丘的出家，为了希求来生的幸福，某比丘告诉他：不！出家是「舍非时乐，得现前乐」（《杂含》卷三八·一〇七八经）。现前乐，即自觉自证的解脱乐。关於法的体见，不是渺茫的，不是难得的，如佛说：「彼朝行如是，暮必得升进；暮行如是，朝必得升进」（《中含》《念处经》）。这是容易到达的，问题在学者是否能顺从佛陀的开导而行。

对於法的实证与可能，佛曾归纳的说：「世尊现法律，离诸热恼，非时通达，即於现法，缘自觉悟」（《杂含》卷二十·五五〇经）。这非时通达，即「不待时」，是没有时间限制的，什麼时候都可以开悟。即於现法，或译作「即此见」（《杂含》卷八·二一五经），意思是：如能修行，当下即会体悟此法的。佛法对於如实证知的如此重视，即表示学者充满了——理智的、德行的佛法的新生命，不是传统的、他力的宗教信仰而已。这是对於迷情生活的否定，转化为正觉生活的关键。就是凡圣关，大乘与小乘，没有多大差别，不过下手的方便与究竟，多少不同吧了。

随顺於法而现觉於法的中道行，即八正道。八者是正行的项目；而他所以是中道的，释尊曾明确的说到：「莫求欲乐极下贱业，为凡夫行，是说一边。亦莫求自身苦行，至苦非圣行无义相应者，是说二边。……离此二边，则有中道」（《中含》《拘楼瘦无诤经》）。有人以为佛法的中道，是不流於极端的纵欲，也不流於极端的苦行，在这苦乐间求取折中的态度。这是误会的！要知道一般的人生，不是纵我的乐行，即是克己的苦行。这虽是极端相反的，但同是由於迷情为本的。情欲的放纵乐行，是一般的。发觉纵我乐行的弊病时，即会转向到克己的苦行。一般的人生倾向，不出

这两极端与彼此间转移的过程中。不论纵我的乐行，克己的苦行，都根源於情爱，不能到达和乐与自由。所以释尊否定这两端，开示究竟彻底的中道行，即是正见为导的人生。自我与世间，惟有智——正见为前导，才能改善而得彻底的完善。不苦不乐的中道，不是折中，是「以智化情」，「以智导行」，随顺於法而可以体见於法的实践。

智慧为眼目的中道，顺随法而达到见法，即进入了正觉与解脱的境地，成为圣者。到此，可说真的把握了，实现了佛法。然而依法见法的中道行，是为了解脱人生的系缚苦迫，是为了勘破迷情的生活，实现正觉的生活。所以到得这里，有以为一切完成了；有以为正觉的生活，恰好从此开始，有此彻悟深法的正觉，才能「行於世间，不著世间」，作种种利他的工作，完成佛陀那样的大觉。

（《佛法概论》，页174-176）

**印顺(3)** 说到修行，主要是戒(*sīla*)，定(*samādhi*)，慧(*prajñā*)——三学。出家众依戒而住，过著洁身自好，守法，於大众中和乐共住的集团生活（在家众生活方式不同，但有关道德的戒行，还是大致相同的）。定与慧的修习，就是瑜伽行；专於修习定慧的，被称为瑜伽者。瑜伽者大抵住於适宜於专修的阿兰若(*aranya*)处，但为了法义与持行方法，还是要到大众住处来请益的。僧事（出家众的共同事务）多了，佛弟子有了偏重与特长，但并非经师们不修行，瑜伽者不知法义的。虽然传习久了，不免彼此间的风格不同，但在同一的佛教来说，这应该不是对立的。

说到慧熏修，传授者要识别来学者的根机，授以应机的修持法门，如《杂阿含经》说：「有比丘，修不净观断贪欲；修慈心断嗔恚；修无常想断我慢；修安那般那念断觉想。」修不净(*aśubhā*)观，可以对治贪欲，如「九想」等。修慈(*maitrī*)心，可以对治嗔恚。修无常想(*anitya-saṃjñā*)的，可以对治我慢。修安那般那念(*ānāpāna-smṛti*)也就是修数息观的，可以对治觉想（寻思），多种多样的杂想。这些烦恼，是人人都有的，但人的根性不同，某类烦恼特别重的，就应修不同的法门来对治。後代所传的「五停心」，「五种净行所缘」，就是由此而来的。

对初学者，要「应病与药」，如修法与根性不适合，精进修行也是难得利益的。瑜伽者的根性不一，大抵以自己修持而有成就的教人；这样的传习下去，瑜伽者也就各有所重了。同样的修习方法，流传久了也会多少差别，如数息观，虽大致相同，而四门或六门，数入或数出，就不一致：瑜伽者又随地区、部派、师承而分流了。不但如此，瑜伽者观行成就，呈

现於自心的境界，瑜伽者是深切自信的。这可能引起义解上的歧异，如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷九（《大正》27. 45a）说：「随有经证，或无经证，然决定有缘一切法非我行相，谓瑜伽师於修观位起此行相。」

依修持经验而成为教义的，如法救（Dharmatrāta）说：「二声（语与名）无有差别，二事相行别」，是「入三昧乃知」。瑜伽者的修持经验，影响到论师的义学：论义也会影响瑜伽者，如《修行道地（瑜伽行地）经》的长行，是以论义解说瑜伽本颂，内容就多少变化了。经师教化者的传说，也会影响论师与瑜伽师。总之，佛法在「佛弟子对佛的永恒怀念」中，诵经者、呗匿者、论义者、瑜伽者，彼此不断的相互影响，而从「佛法」到「大乘佛法」，又从「大乘佛法」演进到秘密大乘佛法。虽说彼此间相互影响，但发展到出现新的阶段，除适应时地而外，瑜伽者是有最重要的关系。修行者本著自身的修验，传授流通，渐渐的成为大流，进入新的阶段；佛法的宗派，大多是从证（修持经验）出教的。

修行，是佛法最重要的一环。不过，「佛法」是解脱道（*vi mokṣamārga*），「大乘佛法」是菩提道（*bodhi mārga*）；解脱道是甚深的，菩提道是难行的。为了宏法利生，无论是摄引初学，种植出世善根；或是适应当时当地的一般根机，不能不善巧的施设方便（*upāya*）。佛法展开的修行方便，是重「信」的，浅近容易一些，就是能普及一些。「佛法如大海，渐入渐深」，所以由浅而深，由易入难，不能不说这是善巧的方便。不过古代的方便，有些是适应神教的低级信行；有些是适应不务实际的信行，如过分重视方便，以为是究竟无上的，那不免「买椟还珠」了！

（《华雨集》（二），页7-10）

**印顺(4)** 关於修行的方法，虽然很多，主要的不外：「净心第一」和「利他为上」。学佛是以佛菩萨为我们理想的目标，主要是要增长福德和智慧，但这必须要自己依著佛陀所说的教法去实行。修行的主要内容，要清净自心。因为我们从无始以来，内心中就被许多贪、嗔、邪见、慢、疑等不良分子所扰乱，有了它们的障碍，我们所作所为皆不能如法合律，使自他得益，所以修行必先净心。

净化内心，并不是摆脱一切外缘，什麼也不做、不想，应该做的还是做，应该想的还是想（观），不过要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益於自他才对。这如淫除田园中蔓草，不但要连根除去，不使它再生长，而且还要培植一些有用的花草，供人欣赏。所以佛法说，只修禅定还不能解决生死问题，必须定慧双修，断除有漏烦恼才能获得道果。佛法说：「心

「净众生净」，「心净国土净」，都是启示学佛者应从自己净化起，进而再扩大到国土和其他众生。这无论是大乘法和小乘法，都以此「净心」为学佛的主要内容。

其次讲到利他为上：依於自他增上的原则说，个人离开了大众是无法生存的，要想自己获得安乐，必须大家先得安乐。就家庭说：你是家庭中一员；就社会说：你是社会上一分子。家庭中能幸福，你个人才有幸福之可言；社会上大家能够和乐，你个人才能获得真正安宁。这如注重卫生，如只注意家庭内部的清洁，不注重到家庭四周环境的卫生，这是不彻底的卫生。所以小乘行者，专重自利方面，专重自净其心，自了生死。以大乘说，这是方便行，不是究竟。菩萨重於利他，无论是一切时，一切处，一件事，一句话，都以利他为前提。净心第一，还通於二乘；利他为上，才是大乘不共的特色，才更合於佛陀的精神。

（《学佛三要》，页17-19）

ysl c-p1228修多罗 中册

## 修多罗

**印顺** 佛教圣典而被称为「修多罗」，原始的意义，是「结集义」。这是可通於「波罗提木叉经」的，所以龙树以「二百五十戒经」为「修多罗」。也就由於这样，「修多罗」有泛称一切佛说的习惯用法。但教法的原始结集，到底是什麼部类？对偈颂而「修多罗」是长行，对广说而「修多罗」是略说；原始「修多罗」的特性，被显示出来。长行的教法，文句简要，是符合从传诵而来，原始结集的实况的。

在现有的圣典部类中，简略的长行，有《相应部》与《增支部》，都是无数小经所集成的。然《增支部》为比较新的集成，为近代学者所公认，所以简略的长行部分，可推定为原始修多罗的，不能不是《相应部》，即《杂阿含经》中的某些部分。《相应部》的长行，简略而次第多少杂乱，更符合早期结集的实况。所以《瑜伽论》所传的，北方说一切有部的古说，确指《杂阿含经》的某些部分为「修多罗」，比起觉音的传说，应该是可信赖得多！近代学者，不取古传而另辟蹊径，或是为巴梨学者觉音说所左右，想从偈颂中探求原始的修多罗，结果，长行直说的「修多罗」义，被遗忘了。或探求原始修多罗，求到现有圣典以前，这是忽略了结集——共

同审定，编类次第的意义。从结集的（简略的）长行去考察，那末《瑜伽论》所传，显然是最可信赖的了！

（《原始佛教圣典之集成》，页509-510）

yslc-p1231修定 中册

## 修定

**印顺(1)** 修习禅定，不可不先有两项准备，否则可能会弊多於利。

（一）「依」於「慈」心：修定，不是为了好奇，不是企图满足无限的欲乐，延寿长生，或者为了引发神通来报仇；要存著慈念，就是利乐众生的意念来修定。有慈心，心地就柔和，容易修习成就。成就了，也不会利用定力通力来娆乱众生。如聚众作乱等。

（二）「住」於「净戒」；必须受持净戒（十善等），身口有善良的德行。如行业不端，修定就会招魔著邪。成就定力，也是邪定，结果是成为魔王眷属，自害害人。

（《成佛之道》，页118-119）

**印顺(2)** 为什麼要修定，修定有什麼功德？经论中说：有「四修定」：一、为了「现法乐」（住）；二、为了「胜知见」；三、为了「分别慧」；四、为了「漏永尽」。为了得到这四种功德，所以行者要修禅定。

（一）为得「现法乐」：现法是现生（不是来生）的。修习禅定的，能得到现生的安乐，这不是一般欲界所有的喜乐。如修得初禅的，能得「离（欲所）生喜乐」；修得二禅的，能得「定生喜乐」；修得三禅的，能得「离喜妙乐」；修得四禅的，能得「舍念清净」。四禅虽没有说到乐，而所得的「寂静乐」，是胜过三禅的。禅（jhāna）心与轻安（prasrabdhi）相应，能引发身心的安和、调柔、自在。明净的禅心与轻安相应，为欲界人类所从来没有的；对照於人世间的纏重憔恼，禅定中的「现法乐」，成为修行者的理想之一。不但一般修得禅定的俗人，就是得禅定的圣者，也时常安住禅定而得「现法乐住」的。（中略）

（二）为得「胜知见」：得胜知见，又可分三类：

一、修光明想（āl okasamjñā）：这本是对治惛睡所修的。睡眠是暗昧的，惛睡中每每梦想颠倒；睡眠重的，到了起身时刻，还是惛睡不觉。

修光明想的，多多修习，在睡眠中，也是一片光明，不失正念，不会乱梦颠倒，也会应时醒觉，起来精勤修行。如「觉寤瑜伽」所说（《大正》30. 413a-b）。（中略）

二、修净想（śubhasamjñāna），也就是「净观」：（中略）依白骨而观明净，如珂如雪，见「白骨流光」，照彻内外。这样，依不净而转为清净，开展出清净的观法。如八解脱（aṣṭāu-vimoksāḥ），八胜处（aṣṭav-abhi bhv-āyatanāni），十遍处（daśa-kṛtsnā-āyatanāni）中的清净色相观。（中略）

三、发神通：五通（pañcābhijñāna）是天眼通，天耳通，他心通，宿命通，神境通。修得第四禅的，依方便能引发五通，这是超越常情的知见。（中略）

所说的光明想，净观，五通，都是依禅定而起的「胜知见」，在宗教界，一般人听来，真是不可思议。但在佛法中，这不是能得解脱道的主体，没有这些，也一样的可以得到究竟的解脱。所以，如偏重於求得「胜知见」，那就意味著纯正佛法的低落！

（三）为得「分别慧」：修学禅慧的，依佛法说，要从日常生活中去学。如穿衣时知道自己在穿衣，乞食时知道自己在乞食，行路时知道在行路，谈话时知道在谈话，起善念知道是善念，起不善念知道是不善念，受时知道是受，觉想时知道是觉想。平时心宁静明了，那进修禅慧，也就会顺利而容易达到了（这所以说「依戒得定」）。人类的知识是外向的，特别是现代，科学进步得非常高；生理组织，心理作用，都有深入的了解，但就是不能知道自己。在语默动静中，做事，研究，欢笑或忿怒中，都不能知道自己。等到意识到自己，可能（说错、做错）已经迟了；有些连自己说过做过也都忘了。《中部》（一五一）《乞食清净经》说到：要修入「大人禅」的，应怎样的观察思惟，才能知己断五盖而入禅；才能知五取蕴等而修三十七道品，为明与解脱的证得而精进（《南传》11下· 426—432、《大正》2. 57b）。深入禅定而定心明净的，出定以后，有定力的余势相随，似乎在定中一样，这才能语默动静，往来出入，触处历历分明，不妨说语默动静都是禅了。这是修定者所要得到的；在初学进修中，这就是「守护根门」，「饮食知量」，「觉寤瑜伽」，「正知而住」的「正知而住」了，如《瑜伽论》（《大正》30. 414a—417a）说。

（四）为得「漏永尽」：漏（āsrava）是烦恼，有二漏，三漏，四漏等安立，这里是一切烦恼的通称。生死的根源是烦恼，所以只有净除一

切烦恼，才能证无学，得究竟的解脱。定力也能伏断烦恼，却不能根除烦恼，「诸漏永尽」，是要依智慧的。观一切行无常，无常故苦；无常苦故无我我所，无我无我所就是空（*sūnyatā*）。经上说：「空於贪，空於嗔，空於痴。」契空（无相、无愿）而净除一切烦恼，才能得涅槃解脱。无常、无我我所——空慧，要依定而发，所以说：「依定发慧，依慧得解脱。」虽然有的慧解脱阿罗汉（*prajñā-vimukti-arhat*），是不得四根本定的，但也要依近分定（或名「未到定」），才能发慧而断烦恼。所以修定——修心，对转迷启悟，从凡入圣来说，是不可缺少的方便。

四修定中，前二是通於世间的，外道也能修得；如佛弟子依慧而得解脱，那前二也是佛弟子修得的方便。不过，如偏重前二行，不免有俗化与神化的可能！

（《华雨集》（三），页151-157）

yslc-p1233修学佛法 中册

## 修学佛法

**印顺** 修学佛法就是修学智慧，这句话，一点也不会错！智慧达到了最圆满最高深的境地，就是成佛。学佛的程序，无论小乘和大乘的位次。如台宗的六即，唯识的五位，都现出一致的程序。我们现在来听闻佛法、学习佛法，还是一般的生得慧，真正的闻所成慧还不能达到，何况其他！真正的闻所成慧，即是大乘发菩提心，或者称为大开圆解。这是修学佛法的初步，是任何修学佛法者所必经的。

我所以这样的说，有三个意思：（一）修学佛法即是修学智慧。（二）修学智慧，不能偏於智慧，禅定、持戒、忍辱等行门，也要附带综合的修学。（三）说明我们来研究佛法，这不是什麼高深的事，只是从生得慧到闻所成慧的起点而已。即使是由闻法而对於佛法有点了解，还浅薄得很！佛法中的大智大慧，还都在後面，要我们从进一步的学习中去实现。

现在缩小范围来讲。听闻佛法，也要有个程序。有人问我：佛法应该怎样研究？这实在是不易答覆。但我觉得，学习佛法，无论是全体的或是专宗的，都应有三个过程。依照这过程修学去，多少总能够得些利益。三种是：（一）得要，（二）深入，（三）旁通。

第一是得要：佛法广大无边，从何处学起？东鳞西爪的学习，不能认识佛法的宗要。就是世间学问，要想去学习它，首先须知其大概，选些较浅显而扼要的书来读。学习佛法也要这样，对於佛法先要有一概要的认识，知道佛法的重心是什麼，包含些什麼重要的宗派等等；对於佛法从印度宏传来的历史也得知道一点。这样，才能进一步去深入研究。如开始为东鳞西爪的认识，或一开始就去学习深广的经论，那不是不知宗要，便是因难於了解而退学。所以对於整个佛法，先要知道佛法之所以的大概。

二、明了佛法中的宗派的概要，然後再选择一宗一部门去研究。这个方法，对於研究一宗一派，也是应该采用的。如学唯识的，不应该一下手就去研究《成唯识论》，这是没有办法可以懂的。必须要从《百法》、《中边》等先了解得大概，再作深入的研究。如初学天台宗的，要先读《教观纲宗》、《四教仪》等，然後再学三大部等。但有些修学佛法的，并不这样。听经学教，仅是随缘的去听法师讲。佛法的基本知识都没有，竟然已变成专宗的学者甚而法师了。别的不知道，自然唯有自己所学的什麼宗最好，旁的宗派都不如他。其实别的宗派究竟怎样，他还一点也没有知道。像这样一下手就专学宗派的，弊病实在是很大。偏听则蔽，兼听则聪。如对各宗都知道一个大概，对於三宝、四谛、缘起、空性等根本大义，也有相当的了解，然後再求一门深入，就不会偏执了。

能一门深入，还要旁通。如学唯识宗的，最初对於其他宗派的教义，都知道一些，现在从自己专学的唯识学的立场，再去理解彼此的差别，而贯通一切。这样，对於佛法的认识，也就愈加深刻了。不但大乘各宗如此，大乘与小乘间也要这样。为了要教化世间，对於世间的一切学问，等到确定佛法知见，那末也要从旁知道些。世间的好事情，好道理，也是很多的，不过不能圆满的清淨，总有谬妄的成分夹杂在内而已。好的部份，要用佛法去摄取它；不好的部分，要用佛法的真理去拣除它。修学佛法的第一步，必先从一般的共通的教义中，把握佛法的共通的宗要。切勿初下手即偏究一经一论，以为深入其微，其实是钻入牛角，深而不通！我们应从此下手去学，也应该教人如此，切勿迎合好高骛远的劣根性，专以艰深玄奥去诱惑人！

（《教制教典与教学》，页177-180）

## 般舟三昧

### 印顺(1) 「般舟三昧」

(pratyutpanna-buddha-sammuk-hâvasti ta-samâdhi)，意义是「现在佛悉立在前（的）三昧」。「现在佛」，是十方现在的一切佛。三昧修习成就了，能在定中见十方现在的一切佛，所以名「般舟三昧」。见十方现在一切佛，为什麼经中说念西方阿弥陀（Ami tâbha）佛呢？修成了，能见现在一切佛，但不能依十方一切佛起修，必须依一佛而修；修成了，才能渐渐增多，见现在的一切佛。所以，「般舟三昧」是能见现在一切佛的，修习时也是不限於念阿弥陀佛的。如《大方等大集经贤护分》说：

1. 「若有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，清净持戒，具足诸行，独处空闲，如是思惟。於一切处，随何方所，即若西方阿弥陀如来应供等正觉，是人尔时如所闻已，……系念思惟，观察不已，了了分明，终获见彼阿弥陀如来。」（《大正》13. 875b-c）

2. 「有诸菩萨，若在家，若出家，闻有诸佛，随何方所，即向彼方至心顶礼，心中渴仰，欲见彼佛，……得见彼佛光明清彻，如净琉璃。」（《大正》13. 876c）

经文明显的说：「於一切处，随何方所，即若西方阿弥陀如来」；「随何方所，即向彼方」，可见西方阿弥陀佛，只是各方中的一方一佛而已。

《般舟三昧经》也说：「菩萨闻佛名字，欲得见者，常念其方，即得见之。」

学习「般舟三昧」，是可以随所听闻而念各方佛的。依〈四事品〉说：「般舟三昧」的修习，在三月中，不坐、不卧、经行不休息，除了饭食及大小便，这是三月专修的「常行」三昧。（中略）

「般舟三昧」的三月专修，定中见佛，本来是与《阿弥陀经》所说不同的。所以举西方阿弥陀佛，当然是由於当时念阿弥陀佛的人多，举一般人熟悉的为例而已。「阿弥陀」的意义是「无量」，阿弥陀佛是无量佛。

「无量佛」等於一切佛，这一名称，对修习而能见一切佛来说，可说是最适合不过的。所以开示「般舟三昧」的修习，就依念阿弥陀佛来说明。「般舟三昧」是重於定的专修；念阿弥陀佛，是重於斋戒信愿。不同的法门，在流传中结合起来。如以为「般舟三昧」，就是专念阿弥陀佛的三昧，那就不免误解了！（中略）

成就「般舟三昧」的，能见阿弥陀佛。不只是见到了，而且还能与佛问答，听佛说法。这是修习三昧成就，出现於佛弟子心中的事实。这一类修验的事实，在佛教中是很普遍的。西元三—五世纪间，从北印度传来，佛弟子有什麼疑问，就入定，上升兜率天去问弥勒（Mai treya）。西元四世纪，「无著（Asanga）菩萨夜升天宫，於慈氏菩萨所，受《瑜伽师地论》」，也就是这一类事实。在「秘密大乘」中，修法成就了，本尊（多数是现夜叉相的金刚）现前；有什麼疑问，可以请求开示，也是普遍存在的宗教事实。在定中见到了，可以有问有答，在「原始佛教」中，早已存在。如《中阿含经》〈长寿王品〉，就有好几部经，与定中见闻有关的。（中略）

「般舟三昧」，是在家、出家，四众弟子所共修的法门。早期的在家菩萨，出於恒河流域，或表示「念佛见佛」法门，是从佛教中国传来的。四众弟子中，出家比丘修行的条件，第一是「当清净持戒，不得缺如毛发，常当怖畏（地狱苦痛）。」三卷本作：「一切悉护禁法，出入行法悉当护，不得犯戒大如毛发，常当怖畏。」可见这是比丘的「戒具足」——「安住具戒，善护别解脱律仪，轨则圆满，所行圆满，於微小罪生大怖畏」，是比丘在僧团中所受持的律仪生活。在家弟子而想修「般舟三昧」的，「常念欲弃家作沙门，常持八关斋，当於佛寺中」；「敬事比丘、比丘尼，如是行者得三昧。」

「般舟三昧」虽通於在家修行，而是尊重传统出家僧团的，与寺院通俗教化的斋戒相应的。无论在家、出家，这是三月专修的法门（可能与出家人三月安居静修有关）。到了印度北方，念阿弥陀佛的地区，结合而流行起来，於是有了「一日一夜」，「七日七夜」（《阿弥陀经》所传）的修法。

「般舟三昧」的本质，是依假想观而成三昧，属於「定」法，但依此深化而又浅化起来。深化是：在定中起唯心无实观，引入三解脱门；或融摄「般若」而说无著法门。浅化是：与「般若法门」一样，使成为普遍学习的法门。对一般人来说，如三归、五戒、布施而外，「作佛形像」、「持好素写是三昧」。造佛像与写经，成为当时佛教的特色。「闻是三昧，书写（《大正》作学）诵持，守之一日一夜，其福不可计」，与「下品般若」一样的，推重读、诵、书写的功德。

〈拥护品〉说：八大菩萨是「人中之师，常持中正法，合会随顺教」，更说「持是三昧」所得的现世功德，与「下品般若」所说的相近。後來，「若有急（疾），皆当呼我八人名字，即得解脱。寿命欲终时，我八人便

当飞往迎逆之」，八大菩萨成为闻声救苦的菩萨。《般舟三昧经》，就这样的成为普遍流行的法门。三卷本说到：「却後乱世，佛经且欲断时，诸比丘不复承用佛教。然後乱世时，国国相伐，於是时是三昧当复现阎浮利。」《贤护经》又说：「复此八士诸菩萨，当来北天授斯法。」《般舟三昧经》，在北方全部集成，约在西元一世纪末。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页843-844、847、850-851）

**印顺(2)** 般舟三昧是现在（十方）诸佛现前的三昧，不是限定於某一佛的，如《贤护分》说：「独处空闲，如是思惟，於一切处，随何方所，即若西方阿弥陀如来、应供、等正觉，是人尔时如所闻已……。」《般舟三昧经》也说：「菩萨（随）其所向方，闻现在佛，常念所向方（佛），欲见佛。」般舟三昧所念的，是随所听闻的他方现在佛而发心念佛见佛的。经上特举西方阿弥陀佛名，应该是般舟三昧是在北天竺传出的，而这里恰好流行念阿弥陀佛、往生西方的法门，所以就以阿弥陀佛为例。

初修一定要专念一佛，等三昧成就，佛身现前，再渐见东方……十方一切佛，辗转增多。遍虚空中见无数佛，如「明眼人，夜半视星宿，见星其（甚？）众多」一样。般舟三昧是念十方现在一切佛的法门；念佛法门的广大流行，念他方佛经典的不断传出，表示了「大乘佛法」界的一项重要意义。根本原因是：「佛弟子对佛的永恒怀念」。

释尊在世，佛弟子见佛，闻法、如说修行。佛涅槃後，虽还是闻法、修行，在一般佛弟子的心目中，到底没有佛那样的应机开示，鞭辟入里。从释尊入灭到弥勒（Maitreya）成佛，要经一段漫长（而没有佛法）的时期。修学佛法的，如还没有见谛，得须陀洹果，虽凭善业而往来人间天上，但长期不逢佛法，是有误失堕落可能的，这该是佛弟子永恒怀念的重要因素。现在十方有佛，胜解念佛而三昧成就的，能见佛，听闻佛法，还能与佛问答，那真是太理想了！念佛的能往生佛国，可以不离见佛闻法；能满足佛弟子的愿望，是一切念佛法门盛行的原因。（中略）

般舟三昧所见的佛（及菩萨等），是由观想所成的，如《大智度论》说：「般舟三昧，忆想分别，常修常习故见（佛）。」经文以梦中所见，不净想等为譬喻，这是唯心所现，虚妄不实的。那末，所见的佛，与佛问答，听佛说法，都虚妄而不足信吗？那又不然，定心所现的，与错觉、幻想不同，名「定自在所生色」，在世俗谛中是实有的。修般舟三昧成就：「幽冥之处，悉为开辟，无所蔽碍。是菩萨不持天眼彻视，不持天耳彻听，不持神足到其佛刹，不於此间终（往）生彼间，便於此坐（三昧）见之。」

般舟三昧能见能闻他方世界事，却不是天眼等神通力，与《法华经》六根清净说相近。「常修习是三昧故，得见十方真实诸佛。」三昧力有浅深，所见闻的也就有优劣，但约佛与法来说，那是真实的。般舟三昧是自力念佛，现生就能见佛、闻法，其中也有他力的因素，如《大方等大集经》〈贤护分〉卷二（《大正》13.877a）说：

「得见彼（世界）佛，有三因缘，何者为三？一者，缘此（般舟）三昧；二者，彼佛加持；三者，自善根熟。具足如是三因缘故，即得明见彼诸如来」。

於三昧中见佛闻法，不只是般舟三昧力，也有佛的加持力。「自善根熟」，异译作「本功德力」，指过去生中积集的功德，今生「持戒完具」。含有他力因素，「他力」不断的强化起来，那是以後的事了！

（《华雨集》（二），页274-277）

**印顺(3)** 念佛（观）与唯心，与瑜伽行者的胜解观有关，「初期大乘」经已说到了，如汉（西元179年）支娄迦谶（Loka-rakṣa）译出的《佛说般舟三昧经》（《大正》13.899b-c）说：

「欲见佛，即见。见即问，问即报（答），闻经大欢喜。作是念：佛从何所来？我为到何所？自念：佛无所从来，我亦无所至。自念：欲处，色处，无色处，是三处（界）意所作耳。（随）我所念即见，心作佛，心自见，心是佛，心（是如来）佛，心是我身。（我）心见佛，心不自知心，心不自见心。心有想为痴，心无想是涅槃。」

般舟三昧（pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthi ta-samādhi），是「现在佛悉立在前」的三昧。如三昧修习成就，定中能见十方现在的一切佛。经中举念阿弥陀佛（Ami tābha）——当时盛行西北方的佛为例，如观想成就，能见阿弥陀佛；渐渐增多，能见十方一切佛，如夜晚见虚空中的繁星一样。在这段经文中，可以理解到：

（一）念（观想）佛成就，能见佛现前。

（二）见了佛，可以问佛，佛为行者解答说法。无著（Asaṅga）观想弥勒（Maitreya），见弥勒菩萨，而有瑜伽《十七地论》的传出；「秘密大乘」的本尊现前，能答能说，都是这一类宗教的事实。

（三）见到佛，佛没有来，自己也没有去；明明的佛现在前，因此理解到「意所作」——唯心所作，连三界也都是自心所作的。

(四) 从自心作佛，理解到心是佛，心是如来。中国禅者的自心是佛，即心即佛，都不出这一意义。

(五) 可以见佛，与佛问答，可以求生净土，但「心有想是痴（无明），心无想是涅槃」，要达到解脱、成佛，还是离不了真实——真如作意的。

《般舟三昧经》说到：（见佛）「於三昧中立者，有三事：持佛威神力，持（念）佛三昧力，持本功德力。」见佛现在前的三昧成就，要具备三项条件。在自己（过去及今生）所集的功德善根力，修念佛三昧的定力以外，还有「佛威神力」，也就是佛的加持（adhi tāthāna）力；念佛见佛的法门，「他力」是不可或缺的。《华严经》〈入法界品〉，善财（Sudhana）所参访的解脱（Mukta）长者，成就的「如来无碍庄严」法门，也见十方佛：「一切诸佛，随意即见。彼诸如来不来至此，我不往彼，知一切佛无所往来，我无所至。知一切佛及与我心，悉皆如梦。」所说与般舟三昧相近，但没有说「唯心所作」，而说「悉皆如梦」，《般舟三昧经》也是以如梦来解说随意见佛的。这一法门，在西元四世纪，发展出瑜伽行派

（Yogācāra）。《解深密经》的〈分别瑜伽品〉，正是从瑜伽行者的修验，得出「我说识所缘，唯识所现故」的结论，引出「虚妄唯识」的大流。

（《印度佛教思想史》，页403-404）

ysl c-p1247般若 中册

## 般若

**印顺(1)** 何名般若：为什麼称为般若？在这一问题中，即抉示出般若究竟指什麼？应该说：般若是实相；观慧与文字，是约某种意义而说为般若的。如观慧，因依之深入而能现觉实相——般若，所以也称为般若。观慧是因，实相是——非果之果，即是因得果名。又，实相不是所观的，但观慧却缘相而间接的观察他；为境而引生观慧，所以也可假说为从境——实相般若而名为般若。至於文字，约他的能诠实相，及藉此能诠教而起观，得证实相——般若，所以也就从所诠而名为般若。

般若，本是世间旧有的名词，指智慧而言。但佛陀所要开示的，即正觉现证的——能所不二的实相，本非世间「般若」的名义所能恰当，但又不能不安立名言以化导众生。从由观慧为方便而可能到达如实证知的意义

说，还是采用「般若」一名。不过，虽称之为般若，而到底不很完备的，所以《智论》说：「般若定实相，智慧浅薄，不可以称。」

般若何用：从般若是实相说，这是万化的本性——一切法毕竟空故，世出世法无不依缘而成立。这是迷悟的根源——众生所以有迷有悟，凡夫所以有内有外，圣人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由对於实相的迷悟浅深而来，所以本经说：「一切贤圣皆以无为法而有差别。」

从般若是观慧与实相相应慧说，可有二义：

(一) 证真实以脱生死：一切众生，因不见性空如实相，所以依缘起因果而成为杂染的流转。要解脱生死，必由空无我慧为方便。这观慧，或名正见，或名正观，或名正思惟，或名毗钵舍那，或名般若。从有漏的闻思修慧，引发能所不二的般若，才能离烦恼而得解脱。解脱道的观慧，唯一是空无我慧，所以说：「离三解脱门，无道无果。」

(二) 导万行以入智海：大乘般若的妙用，不仅为个人的生死解脱，而重在利他的万行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善报，不能得解脱，不能积集为成佛的资粮。声闻行者解脱了生死，又缺乏利济众生的大行。菩萨综合了智行与悲行，以空慧得解脱；而即以大悲为本的无所得为大方便，策导万行，普度众生，以此万行的因华，庄严无上的佛果。要般若通达法性空，方能摄导所修的大行而成佛。这二种中，证真实以脱生死，是三乘般若所共的；导万行以入智海，是菩萨般若的不共妙用。

般若属谁：约实相般若说，这是三乘所共证的，即属于三乘圣者。约观慧般若说，如约解脱生死说，般若即通于三乘。所以经中说：「欲学声闻地，当应闻般若波罗蜜。欲学辟支佛地，应闻般若波罗蜜。欲学菩萨地，亦当应闻般若波罗蜜。」但佛说般若波罗蜜经，实为教化菩萨，即属于菩萨。如本经说：「为发大乘者说，为发最上乘者说。」《解深密经》也说：第二时教「惟为发趣大乘者说。」不过，佛说般若，虽说但为菩萨，而也有二乘在座旁听。经说：要得二乘果，必须学般若，这固然是三乘同入一法性，也即是解脱生死的不二门——空无我慧。然也就是密化二乘，使他们听闻大乘胜法，久久熏习成熟，即可宣告「汝等所行是菩萨道」，而回心向大了。所以般若是「通教三乘，但为菩萨」。从前，成论大乘师说：般若是通教，不够深刻；唯识大乘师说：般若但为菩萨，不够普遍。总之，照他们看，般若是不究竟，「通」又不好，「但」又不好，这可说是「般若甚深，诸多留难」！那里知道般若通教三乘，但为菩萨，深广无碍，如日正中！这所以般若于一切大乘经中，独名为大！

般若属於菩萨，为什麼不属於佛？约般若唯一而贯彻始终说，如来当然也有般若。不过，佛说般若，重在实相慧离言发悟，策导万行。般若「以行为宗」，所以与侧重境相而严密分析，侧重果德而拟议圆融者不同。

（《般若经讲记》，页9-12）

**印顺(2)** 慧之究极体相 初习慧学，总是要依最究竟、最圆满的智慧为目标，所以对於慧的真相如何，必先有个概括的了解，否则因果不相称，即无法达到理想的极果。现在所指的智慧，是约菩萨的分证到佛的圆满觉地而说的。大乘佛法所宣示的慧学，龙树曾加以简别说：般若不是外道的离生（离此生彼）智慧，也不是二乘的偏真智慧；虽然约广泛的意义说，偏真智与离生智，也还有些相应於慧的成分，但终不能成为大乘的究竟慧。真实圆满的大乘智慧，其究极体相，可从四方面去认识：

（一）信智一如：谈到智慧，并非与信心全不相关。按一般说，一个实在的修行者，最初必以信心启发智慧，而後更以智慧助长信心，两者相关相成，互摄并进，最後达到信智一如，即是真实智慧的成就。在声闻法中，初学或重信心（信行人），或重慧解（法行人）；但到证悟时，都能得四证信——於佛法僧三宝及圣戒中，获得了清净真实信心，也即是得真实智慧，成就证智，这即是小乘的信智一如。大乘经里的文殊师利，是大智慧的表徵，他不但开示诸法法性之甚深义，而且特重劝发菩提心，起大乘信心，所以称文殊为诸佛之师。依大乘正信，修文殊智，而证悟菩提，这是大乘法门的信智一如。

（二）悲智交融：声闻者的偏真智慧，不能完全契合佛教真义，即因偏重理性的体验生活，慈悲心不够，所以在证得究竟解脱之後，就难以发大愿，广度众生，实现无边功德事了。菩萨的智慧，才是真般若，因为菩萨在彻底证悟法性时，即具有深切的怜愍心，广大的悲愿行。慈悲越广大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越广大，真正的智慧，是悲智交融的。大乘经说：悲心悲行不足，而急求证智，大多堕入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本义，障碍佛道的进修。

（三）定慧均衡：修学大乘法，如偏重禅定而定强慧弱，或偏重智慧而慧强定弱，都不能证深法性，成就如实慧。分别、抉择的慧力虽强，而定力不够，如风中之烛，虽发光明而摇摆不定，容易息灭。如阿难尊者，号称多闻第一，但到佛入涅槃，仍未证阿罗汉果，就因为重於多闻智慧，而定力不足。反之，如定功太深而慧力薄弱，也非佛法正道。因深定中，可以引发一种极寂静、极微妙的特殊体验，使身心充满了自在、轻安、清

快、妙乐之感。在这美妙的受用中，易于陶醉满足，反而障碍智慧的趣证。所以经论常说：一般最深定境反而不能与慧相应，无法证悟。龙树说：七地菩萨「名等定慧地」，定慧平等，才得无生法忍。到此时深入无生，是不会退失大乘的了。

（四）理智平等：真实智慧现前，即证法性深理。约名言分别，有能证智、所证理，但在证入法界无差别中，是超越能所的，所以真实智慧现证时，理与智平等，无二无别。如经中说：「无有如外智，无有智外如。」

以上四点，是智慧应有的内容。其中信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，唯悲智交融是大乘不共般若的特义。大乘般若，绝非抽象智慧分别，亦非偏枯的理性，而是有信愿、有慈悲、极寂静、极明了，充满了宗教生命的。所以能够契悟法性的大乘慧，都含摄得慈悲、精进等无边德性。依般若慧断烦恼，证真理，能得法身，这是大乘佛法的通义。法身，即无边自法所成身，或无边自法所依身，都是不离法性而具足无边功德的。所以佛证菩提，或成究竟智，皆以智慧为中心，而含摄得一切清净善法。我们对于慧学的修习，既要了解智慧的特性，又得知道真实智慧必与其他功德相应。如经说：般若摄导万行，万行庄严般若。在修学的过程中，对信愿、慈悲，以及禅定等等，也要同时随顺修集，才能显发般若真慧。

（《学佛三要》，页162-165）

**印顺(3)** 「般若波罗蜜」，由部派佛教的「本生」而来。在部派所传的「本生」中，如均分大地作七分等，只是世俗智慧的少分。《六度集经》对于般若波罗蜜，不像前五波罗蜜那样，在叙述「本生」事例以前，先叙述其概要，可能是觉得这与菩萨般若不相称吧！菩萨的般若——慧波罗蜜，是不取著一切（也不舍一切）的胜义慧。「诸法无（所摄）受三昧」的体悟，被确定为菩萨的般若波罗蜜，于是「智证大乘」从佛教界发展起来，终于成为佛法的大流！般若波罗蜜是菩萨行的主导者，布施等因般若而趣入一切智海，所以名为波罗蜜。不但是五度，在般若无所取著中，一切善法都是成佛的法门。

般若不取著一切而了达一切，无著无碍，所以世出世间一切法，都是般若所能了达的。依于这一原则，所以「中品般若」，广集一切行门、一切法门。般若是重于智证的，特重般若而集成广大部类的，是「般若法门」。大乘的戒学、定学，几乎所有的大乘经，都受到了「般若法门」的影响。甚至不属智证而别有根源的「忏悔法门」，也有了「理忏」；信愿往生的

「净土法门」，也与空慧相关联。在大乘法中，不能不说般若是最根本的了！

般若是不取著一切的胜义慧，不是世俗的智慧，却是依世俗智而引生的，所以《摄大乘论》说：「非心而是心」。般若是世俗「心种类」，所以般若在发展中，现证无分别与世俗分别（闻思修的正分别）相联接：依分别入无分别，依文字入离文字，依世俗入胜义，成为「般若法门」的方便。这些，在这「大乘慧学」中，略为论述。

般若，不是一般心识所可以了知的，也不是一般文字——语言文字、书写文字所可以表示的，然而般若到底传出了，表示了，也可以理解了。

「原始般若」所说，是反诘的，否定的，而不是叙述说明的。既然说了，传布了，就有听闻般若、修学般若的。释尊所说的「预流支」——「亲近善士，多闻正法，如理作意，法随法行」，是得预流（初）果的必备条件，也就是体悟般若所应有的条件。修学般若者，是：「若闻、受、持、亲近、读、诵、为他说，正忆念。」《大智度论》卷五十六（《大正》25.461a）说：

「闻者，若从佛、若菩萨、若馀说法人边闻。……闻已，用信力故受；念力故持。得气味故常来承奉；谘受故亲近。亲近已，或看文，或口受，故言读；为常得不忘故（背）诵。宣传未闻故言为他说；圣人经书，直说难了故解义；观诸佛法不可思议，有大悲於众生故说法。……住四念处正忆念中，但为得道故，不为戏论，名为正忆念。」

依《大智度论》的解说，经文应有「承奉」；承奉与亲近，是对善知识——说法者应有的态度。「为他说」下，「解义」与「说法」，可能是「为他说」的内容。闻、受、持、读、诵，是闻；正忆念——如理作意，是从正闻而起的正思。般若的修学者，还有书写、供养、（写经）施他三项。「下品般若」每说：「受持读诵般若波罗蜜，如所说行」，如所说行是预流支的「法随法行」。依《般若经》所说，般若的修学次第，是听、受、持、读、诵、正忆念、如说行，也就是从闻而思，从思而修，从修而向悟入。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1227-1229）

**吕激(1)** 般若意译为智慧二字，易被忽视，故译人特以音译存其义。波罗蜜意云到彼岸，彼岸者，诸佛觉场，诸佛智慧海也。然般若能为诸佛

菩萨母，而称大波罗蜜者，盖有二义。一者胜馀五度，能为领导，馀五若离般若，则不成为波罗蜜。二者能摄一切，如海纳川，凡一切波罗蜜，皆依般若波罗蜜故，到於佛之功德彼岸（以胜独称大，以摄独称度）。

又菩萨善根（因，即行）、佛之功德（果，即得），无一不从般若而出，故谓其为菩萨诸佛母也。《般若经》中〈佛母〉一品，特阐斯义。略谓佛以功德为体，离於般若，即无功德。又般若能显示诸法实相，功德实相，两不相离，离则俱乖。盖不得诸法实相，随处生著，亦不成功德也。譬如行施，以著心故，报止人天，终不能达究竟彼岸也。而菩萨行之不墮二乘者，正依此般若之无自性，自到彼岸。是故功德实相，相应为一，即能出生诸佛也。

又般若必藉五度及馀，相应起用，方得见诸实事，否则空无所用。而彼善根，若无般若，即不能运至彼岸，而为成佛功德。故经云「般若为母，五度为父」，以见两者不可或缺。本论云，此六波罗蜜，即总摄尽一切菩提资粮，有如虚空，无物不摄也。

复次，自在比丘於颂文母字另有一释。母字梵文为mātu，字根为mā。此字形有mā，mi二种，因以引申二义。初如言冥钵棉腻波低（此由字根第二种为自形之r̥mi引申），而有置义，如母生子，即知置於善处。喻菩萨由有般若，凡行皆位置适宜也。次如言茫摩泥（即由字根之第一种为他形之r̥mā引申）而有量义。唯母於子能知酌量饮食衣物，喻菩萨由有般若，凡行皆能筹量适宜。如是般若之为母义，非但出生一义已也，尚有显示诸法实相之置义，及成就功德之量义也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页774-775）

**吕澂(2)** 菩萨正行，以得般若为主；云何得此般若，日新而不退失，即菩萨行之中心问题也。以得慧言，必先以闻熏启其蒙，即有四法而为导首，一谓智慧之来，由於法教，故应尊重法及法师。二谓於所闻法，不吝解说。三谓於示教时，当求契机，而无隐秘。四谓如说而行，无异意乐，故不散乱。如是四行，生慧之本，而为菩萨所应行者。然须除离四坏善根法以为增上，一者无慢，二不憍世利，三以悲愍心说法，四以尊敬心说法。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页811-812）

yslc-p1247般若·方便 中册

## 般若·方便

**印顺** 般若是智慧，方便也是智慧。《智论》比喻说：般若如金，方便如熟炼了的金，可作种种饰物。菩萨初以般若慧观一切法空，如通达诸法空性，即能引发无方的巧用，名为方便。经上说：「以无所得为方便」。假使离了性空慧，方便也就不成其为方便了！所以，般若与方便，不一不异：般若侧重於法空的体证；方便侧重於救济众生的大行，即以便宜的方法利济众生。《智论》这样说：「般若将入毕竟空，绝诸戏论；方便将出毕竟空，严土熟生。」

（《般若经讲记》，页7-8）

yslc-p1248般若波罗蜜多 中册

## 般若波罗蜜多

**印顺** 「般若波罗蜜」多，在一切无漏功德中，要算是「最尊」贵，「最第一」了！经中以无边赞叹来赞叹他。到底什麼意义，值得这样的尊敬呢？佛法的无边功德，各有特胜，都可以有值得被尊重的价值。但般若却有一特殊的意义，值得尊重，这就是佛法的根本。般若是凡夫与圣者，世法与出世法的差别所在。所以一切无漏功德，一切三乘圣者，都依般若而有。如经中说：「欲学声闻地，亦当应闻般若波罗蜜。……欲学辟支佛地，亦当应闻般若波罗蜜。……欲学菩萨地，亦当应闻般若波罗蜜。」总之，没有般若，就没有出世圣者，没有无漏功德。所以佛法超胜於世间法的特质，也就唯是般若了！

般若是出世圣法的根本依处，所以是三乘「解脱」的「所依」处，三乘圣者都是依般若而解脱生死的。一切「诸佛所从」而「出」生的，也是般若，所以《般若经》称般若为「佛母」。如经中说：「般若波罗蜜能生诸佛」；「智度菩萨母，方便以为父」。这样，般若为二乘圣者的生母，又是佛菩萨的生母，那般若到底是小乘法，大乘法呢？约般若的广义说，也就是专约能生圣法说：般若是三乘共学的法门。依般若证入空性来说，声闻如毛孔空，菩萨如太虚空，并非质的不同。三兽渡河，惟香象才能彻底（「惟佛与佛，乃能究竟诸法实相」）；浅深不同，而同样的契入法性流中。约这个意思说：三乘的观慧，可以有方便浅深不同，而根本特质是

不许差别的。然约般若的深义说，如与国王和合而生王子，「母以子贵」，也就与生育常人不同。依此，般若是与菩提心相应，大悲为上首的般若；是五度所庄严的般若；是能摄导一切功德而趣向佛道的般若。这样，「般若……但属菩萨」，「能生诸佛」。般若现证法性空，不但不会如二乘那样的趣入空寂，反而是方便善巧，成为一切功德的摄导者，成为一切波罗蜜多的总相。不论约那一方面说，般若决定是出世圣法的特质，非布施，禅定等所及，而为了生死与成佛的必修法门！

（《成佛之道》，页334-336）

ysl c-p1250般若无知论 中册

### 般若无知论

**吕激** 《般若无知论》，是僧肇在《大品经》译出後写作的，反映他初期对般若的理解。论文要点在解释般若之作为无相与其无知的性质。论首先引经说：「《放光》云，般若无所有相，无生灭相。《道行》云，般若无所知，无所见。」般若有照物之用，似乎照即有所知，应有其相。现从两方面分析般若的性质，说明其无知、无相的道理。

般若之能照，即在於无知；般若之所照，即在於无相。无知、无相，即「虚其心，实其照」。因为心有所取著，就会有不全之处，若无所取著（「不取」）构成的知即是「无知」、「虚」。诸法看起来有种种形象，但都是建立在自性空上的，所以究竟还是「无相」。照到「无相」，就与实际相契合而成为「无知」。《般若无知论》的要义不外於此。

以上是论一开始对无知、无相所作的分析。接著，它又分别设立了九层疑难，一一作了解答。文末总结说：「内有独鉴之明（指能照），外有万法之实（指所照）。万法虽实，然非照不得，内外相与以成其照功，此则圣所不能同，用也；内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无，此则圣所不能异，寂也。」般若照的功能，必须以能照所照互为条件才能实现。因而功能不同的，不能强使之同。这就照的「用」一方面而说，但是，万法无相，虽有所照而无执无知。故能照所照「寂然」相同，不能强使之不同。这就照的「寂」一方面而说。至於「用」和「寂」的关系，则是「用即寂，寂即用，用寂体一，同出而异名，更无无用之寂而主於用也」。

这种虚心实照的思想，到了僧肇作《不真空论》时，还有补充：「诚以即物顺通，故物莫之逆……」就是说，照事物那样去认识事物：事物原来无知、无相，所以也应以无知、无相来观察它。

僧肇当时原有不少的典据可以用来作解释，但是，他在文字上并没有能彻底发挥，所以刘遗民、慧远等对论文还是发生了疑问。僧肇答他们的信，也感到用语言不易完全表达，只能说「相期於文外」。后来学者对於般若体用关系的解释继续有所发展，将般若自照的性质说成「无分别」，而又不同於木石之无知和执心之无记等等，这样，就比单纯以「无知」作解释清楚得多了。

再後对般若还区分出「根本智」和「後得智」，前者观事物之「共相」，後者照事物之「自相」；先有根本无分别，後有後得无分别。换句话说，「自相」依据於「共相」。「共相」是空性，「自相」则以空性为基础。这样用「根本」、「後得」来解释般若的「寂」、「照」关系，就更加好懂了。

最後，还在「根本」、「後得」中分了若干层次。其初对无分别智的运用是著意的，即有功能作用的；到了成熟的阶段，就不用著意，可以任运自在。这个阶段，相当於十地修习中的第八地。僧肇在《般若无知论》中讲到的般若，就是在八地以上能够任运後得智的阶段。所以他说：「以圣心无知，故无所不知；不知之知，乃曰一切知。」不过，由於当时典据不明，要在文字上完全表达出来感觉困难，至於意义还是很明白的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2598-2601）

ysl c-p1258般若经 中册

## 般若经

**印顺(1)** 般若波罗蜜 (*prajñāpāramitā*)，为六波罗蜜——六度之一。在菩萨修学的菩提道中，般若波罗蜜有主导的地位，所以般若波罗蜜是遍在一切大乘经的，可说是大乘法门所不可缺少的主要部分。在大乘经中，有特重般若波罗蜜，以般若波罗蜜为中心而集成圣典；这部分圣典，也就取得了《般若波罗蜜经》的专称，成为大乘经中重要的一大类——「般若部」。《般若经》的部类，著实不少！这些般若部类，在佛教史上所见到的，是在不断的增多中，从二部、三部、四部、八部到（唐·玄奘译出

的）十六部；以後还有称为《般若经》的传译出来。大概的说，《般若经》的集出，是从「大乘佛法」兴起，一直到「秘密大乘佛法」传布的时代。当然，最受人重视的《般若经》，是屬於「大乘佛法」时代的，尤其是代表初期大乘佛法（西元前一世纪中，到西元二世纪末）的部分。为了说明代表初期大乘的《般若经》，所以叙述《般若经》在佛教史上次第增多的情形，也就可以推定代表初期大乘的《般若经》。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页591-592）

**印顺(2)** 《般若经》有「上品」、「中品」、「下品」。依唐译《大般若波罗密多经》，「中品」又有二本，「下品」也分二本，到底彼此关系是怎样的呢？《佛母般若波罗蜜多圆集要义论释》卷一（《大正》25. 902b）说：

「今此但说八千颂者，为彼听者最胜意乐所宣闻故，是故领略。……非般若波罗蜜多法中义有差别，但为软中上品所有根性，随欲摄受，是故世尊由此因故，少略说此（八千颂）般若波罗蜜多。」

《般若经》的「上品」、「中品」与「下品」，偈颂的增多或减少，都是世尊为了适应听众的根性。这样，「上品」、「中品」、「下品」，《大般若经》的前五分，都是佛应机所作不同的宣说。在中国，如圆测的《大般若经》第二分序说：「疑繁而诲自广，悟初而访逾笃。所以重指鹫阿，再扣龙象。」第四分序说：「恐野马之情未戢，故灵鹫之谈复敞」。

「重」、「再」、「复」，都表示了说而再说。「上品」、「中品」、「下品」，《大般若经》的前五分，都是佛的说而又说，这是古代最一般的解说。

中国古代有一项传说，「下品」（古称「小品」）是从「中品」（古称「大品」）抄略（节录）出来的，如《出三藏记集》卷七，道安的〈道行经序〉（《大正》55. 47b）说：

「佛泥曰後，外国高士抄（「大品」）九十章为道行品。……然经既抄撮合成章指，……颇有首尾隐者。古贤论之，往往有滯。……假无放光（「大品」），何由解斯经乎！」

支道林所作的〈大小品对比要抄序〉也说：「盖闻出小品者，道士也。……尝闻先学共传云：佛去世後，从大品之中抄出小品」。「高士」、「道士」，都指出家的比丘。「小品」不是佛的再说，而是後人从「大品」中抄出来的。抄出时，多少变化而自成部类，所以道安也就直称之为「外

国高明者撰也」。「小品」从「大品」中抄出的传说，可能是比较二本而得的结论。「汉译本」，「颇有首尾隐者」，经文的起承段落，有些不分明，而「大品」却没有这种首尾、段落不明的情形，所以道安说：「假无放光，何由解斯经乎！」道安是推重「大品」的。支道林对比了「大品」与「小品」，发见了种种不同，如《出三藏记集》卷八〈大小品对比要抄序〉（《大正》55.56a-b）说：

「或小品之所具，大品所不载；大品之所备，小品之所阙。」

「小品引宗，时有诸异：或辞倒事同而不乖旨归；或取其初要，废其後致；或筌次事宗，倒其首尾；或散在群品，略撮玄要。」

支道林是主张「教非一途，应物无方」的，「大品」与「小品」，都有独到的适应性。然而「小品」到底是依据「大品」而抄出来的，所以说：「先哲出经，以胡为本；小品虽抄，以大为宗。推胡可以明理，徵大可以验小。」也就因此，对那些「未见大品，而欲寄怀小品，率意造义」的中国学者，给以批评。这是与道安一样，要依据「大品」来通释「小品」的，可说是从「大品」抄出「小品」的必然结论。

近代日本的部分学者，继承了从「大品」抄出「小品」的传说，作更细密的研究，更扩充而论到《大般若经》的前五分，如渡边海旭的《大般若经概观》，干渴龙祥的《般若经之诸问题》，盐见彻堂的《关於般若经之原形》，以为先抄出「小品」的初品，其次抄出以下的各品。并推究先在经典，是与「小品」初品相当的，如「大品本」的〈三假品〉到〈无生品〉部分。凡继承从「大品」抄出「小品」的，对「小品」的法数简略，首尾不分明；为了书写留传不方便而抄出「小品」等理由，大抵与支道林所说的相近。

近代研究而可为一般学者所容认的，应该是先有「小品」而後扩展为「大品」说。日本・椎尾辨匡的《摩诃般若波罗蜜经解题》、《佛教经典概说》，以为由《大般若经》的第四分——「小品」，渐次增广为「大品」。第六分以下，《金刚般若分》与「大品」同时，最迟的是《般若理趣分》。铃木忠宗的《关於般若经之原形》，也以为先有「小品」，并推论为近於「唐译第五分」。尾芳光运的《原始般若经之研究》，以广泛的比较，而推定「小品」为在先的。并考定《般若经》的发展体系为：

原始般若经→道行经系统→放光经系统→初会系统

文殊问般若经 ————— 第八会

## 金刚般若经 —————— 第九会

在二部、三部、五分中，推定为：从「原始般若」而《道行般若》——「下品」；从《道行般若》而《放光般若》——「中品」；更从《放光般若》而发展为「初会」般若——「上品」。这一《般若经》的发展过程，我完全同意这一明确的论定。

从「下品」中推究出「原始般若」，对般若法门特质的理解，发展的趋向，是非常必要的！椎尾辨匡以为「须菩提品最古」，盐见彻堂也说：先抄出「小品」的初品；以这部分的「大品」为先在经典。尾芳光运列举各本，以《道行经》〈道行品〉（及各本与之相当）的一部分——从「佛在罗阅只」起，佛赞须菩提：「菩萨作是学，为学般若波罗蜜也」止，为「原始般若经」。所说虽有些出入，但从〈道行品〉（或与之相当的「大品」）去推求「原始般若」，仍可说是一致的看法。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页623-626）

**印顺(3)** 玄奘所译的《大般若经》十六会，可以分为三大类。前五分是第一类：前三分虽广略悬殊，然内容都与古说的「大品」相同。四分与五分，是古说的「小品」类。这二类，文段与内容，都有共同的部分，是同一原本的分化。中（六一十）五分为第二类：这是彼此不同的五部经；玄奘以前，曾译出前四部（六一九），只有《般若理趣分》是新译。这部与「秘密大乘」有关的《般若理趣分》，过去虽没有传译，以后却不断的传译出来。经典的集出，有时代的前後，这是最可以证明的了。後六分为第三类：这是从般若法门的立场，将六波罗密多分别的集出来。

传说於中国的般若部类，是从（一部）二部、三部、四部、八部，到十六部，表示了《般若经》在不断的发展中。如从中国译经史上去看，首先是略本，广本，然後是《濡首般若》、《金刚般若》、《文殊般若》、《胜天王般若》，到唐代才译出《理趣般若》等，反映了印度《般若经》传出的次第。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页597-598）

**印顺(4)** 「原始般若」是专提般若波罗蜜的，著重於不退转（为二乘）菩萨的深悟无生。法门的流行传布，不退转以下的，是久学、新学、初发心。对於发心、新学，著重於听闻、读、诵、受持、问义、思惟，加上书写、供养、施他；以校量功德，毁谤的罪过，来启导、坚定信众的学习。不退转以上的，是学佛功德，成佛度众生。在菩萨的菩提道中，般若

成为彻始彻终的法门。法门的随机适应，或浅或深，终於综合而集成「下品般若」（当时没有上中下的分别）。

从「原始般若」来看，「下品般若」的发展趋势，不但普及初学，由浅及深，又从般若波罗蜜而论到六波罗蜜。对不退转菩萨的无生深悟，明确的指示为涅槃的体悟（不是证入）。声闻的果证，是不离菩萨无生法忍的。以空等三解脱门来表示般若深法，终於说到了「一切法空」。

原始佛教的菩提分——根、力、觉分、道分，也提到了。观缘起如虚空无尽的菩萨不共中道妙观，也明白的说出来。所以般若法门不是别的，是原始佛教；但不限於声闻所觉知的，而是更深彻的，由菩萨（无生法忍所悟为核心）而成佛的「佛无上智、大智、自然智、一切智、如来智」。

「原始般若」向更广的初学，更深的佛道而展开，终於集成「下品般若」。经典的集成，应该是经多方面发展，而後综合集出的。古人说：般若「非一日一坐说」。如受持的功德，不退菩萨的相貌，都说了又说，可解说为不同传授的综集。「原始般若」的集出，约为西元前50年（法门弘传，应该更早些已经存在）。「下品般若」前二十五品，可能经多次集出而完成。从发展到完成，约为西元前50年，到西元50年左右。集出完成的时代，般若在北方已相当的流行；书写经卷及供养，已蔚成风气了！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页663-664）

**印顺(5)** 说到「原始般若」法门，当然是从现存的《般若经》——「下品般若」中抉择出来的。但佛法的编集成经本，决不能想像为一般的「创作」。佛法是先有法门，经辗转传授，然後编集出来；法门的传授，是比经典的集出更早存在的。以「原始般若」来说，这是深彻的体悟——般若的悟入无生。这是开示悟入的教授，初学者是不容易信解持行的。在少数利根佛弟子的辗转传授中，当时流行的菩萨思想中，被确认为菩萨的般若波罗蜜，不会再退转（不退二乘）的法门。

法门的传授，是不限於一人的；经过多方面的传授持行，到编集出来，那时可能已有大同小异的不同传述，集出者有将之综合为一部的必要。集出以後，有疑难的，附入些解说；有关的法义，也会增补进去：文段也就渐渐的增广起来。这样的综合，释疑，增补，在文字的衔接上，都可能留下些痕迹，再经过文字的润饰，才成为完整的经篇。「原始般若」如此，「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」也如此；这也可说是经典集成的一般情形。

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页627-628)

**吕激** 大乘思想就是菩萨乘思想，他们相信释迦成佛以前的菩萨阶段，其实践与所依据之理论都较声闻乘、缘觉乘更广大，所以称为大乘。阐明这类思想的经典，后来积累日多，就有种种类别。但究竟哪一类是最初出现的呢？学者们有大致相同的看法。

一般承认，般若类是较先出现的。理由有三点：

(一) 《般若经》内容，主要讲对佛所说法不可执著，法无自性，即所谓「法空」思想。这一思想正是由部派佛学自然而然发展下来的。部派佛学，特别是有部学说发展到极端，认为佛说的法都有自性，都是实在的。反对这种极端，一转入大乘，就必然走向「实有」的反面而出现「性空」思想。

(二) 很多大乘经典如《法华》、《华严》等的主要思想，都建立在般若的基础上，所以理应先有《般若经》才能随之发展出其他的经来。

(三) 更有力的理由是，大乘经开始流行，同它之前的佛经性质和形式一定要有联系，即与公认的诸经相类。以前诸经按内容和形式分类有九分教或十二分教，其中有一分名「方广」（义译。梵文音译「毗佛略」，巴利文音译「为陀罗」），是指它说的道理方正，范围广阔。当时小乘部派承认在「方广」一类经中有般若。如有部的胁尊者，在《大毗婆沙论》（一二六卷）中介绍十二分教时，就是这样说的。《般若经》一出现，即采取了「方广」的形式，也从而证明般若类是最早出现的大乘经。

《般若经》后来发展得相当庞大，究竟有多少种，迄今亦无法确定。据玄奘搜集并编纂而成的《大般若经》，共有十六种（或称十六会，十六分）。开头五分是根本般若经，其馀归为杂类，叫杂般若经。根本五会，内容相似，仅文字详略不同。第一会最详，有十万颂（汉译四百卷，接近四百万字）；第二会，有二万五千颂；第三会，一万八千颂；第四会，一万颂；第五会，八千颂。其中二、三两会的内容差不多，四、五两会的内容也相似。

现在要问，这五会哪一会是先出现的呢？学者们的看法也不相同。既然有详有略，就有两种可能：一个可能由详到略，而详本在先；一个可能由略发展为详，而略本较早。按实际情况分析，先略后详，先有小本而後发展为大本，还是合理一些。

第一，般若尽管是以方广形式出现，开始的分量，不能与部派公认的诸经分量相差太远，那样会叫人不容易相信的。

第二，从传播方面看，部派诸经是凭口传的，大乘经一上来就有文字记录，按写作规律讲，开始不可能太详，太大。所谓「大本」、「小本」，主要内容都同，只是大本的文字敷衍些而已。

第三，从中国翻译史方面看，第一个译大乘经的支娄迦谶，译出的是《道行般若》（三十品），在五会中相当於四会，过了一百年，西晋时才译出《放光》、《光赞》两部经相当於五会中的第二会，至於初会，是到玄奘编纂《大般若经》时才有的。从这里看它的发展是先简後详的。当然，从翻译的前後不能即确定它们出现的先後次序，但也可以作为推断的根据之一（由於《道行》比《光赞》篇幅要小，所以後來习惯叫前者为「小品」，後者为「大品」）。（中略）

还有一个问题，《般若经》最初是在甚麼地方编纂的？这已无法讲清楚了，不过它的流行地区，倒是可以从经的本身记载中看得出来。据《大般若经》三〇二卷中说，开头是在东南方，以後流传到南方，然後到西方，逐渐到北方、西北方，最後到达东北，（中国地区）。这个记载与实际情况是符合的，因为这个流传路线与大众部发展的地区相一致，与正量部活动的地区也一致，前者是在东南、南、西方活动，後者是以西印为中心，然後到达西北。大乘思想，前面已经分析是与大众、正量有联系，也是得到部派的承认的，所以流行於与他们思想相接近的部派区域内，以後又发展到西北等处，是合理的，而一旦传到月氏，就得到人们的信仰，并经过西域传播到中国来了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2035-2038、2040-2041）

ysl c-p1261般若禅 中册

## 般若禅

**吕澂** 此只慧能一家，其学之源，在《金刚经七句义释论》。其论尝盛弘於那烂陀寺，乃瑜伽解释般若者，且非理论泛说，而以实践次第为据训。《般若》汪洋，践行无凭，无著、世亲师弟取法海一滴《金刚般若》（原文仅三百颂）以为发凡，合为一书，名《金刚经七句义释论》。以此为则，溯之十万颂之《般若》，亦能自在任运。故在那寺，异常盛行，自

隋以至中唐，传习不绝。隋末达摩笈多译传中土，但惜世乱，未得流行。中唐·义净求学那寺，犹受此论，於斯可见盛行之概。後开师子贤（约在唐末）一派，作《现观庄严论》以释二分《般若》（二万五千颂），视其发心成佛之次第，亦用此规模而扩大之。但托为弥勒作，不可以置信也。

《现观庄严》影响学说颇巨，後來印土所传《般若》，皆从其书更改章句。其学自赵宋传入西藏，迄今盛行不辍也。

《七句义释》译於隋末而见於道宣之世（道宣始著其目）。何以影响於慧能耶？此则别有其说。达摩笈多有译偈闍那崛多者，与笈多同一所宗，学咨笈多而名过之。崛多因事流摈东越，道化甚广，学者身心受益，故崛多之学与译籍俱播於闽越之间。慧能之在南海，由海客以得此学，非无因也。於此可知崛多教化实本於《七句义释》，虽无见於明文，亦无待乎异说，此崛多学影响南能之来历耳。

《七句义释》谈禅，殊於通常者有四：

（一）摄持散心（不重打坐），特提法门名不失道，意谓心从定出，须摄持一如在定，故於散心多作工夫。此即《金刚》须菩提三问（云何住？云何修行？云何降伏其心？）之云何降伏其心（散心）之义也。《金刚》谈禅，不在定而在散心，是为中土一向所未闻者。

（二）以不住为方便。欲使散心恒定，须令心有所住，此即三问之应云何住义。既言不住，胡谓令心有住耶？瑜伽本宗言不住者，以安住第一义故，自不住於色、声等也。

（三）修行分十八住，每住皆通三义，均住第一义。故不住为唯一法门。

（四）约十八住为三地，谓信行、淨行、如来。初十六住为信行地，十七为淨行，十八为如来地。而以淨行为证道，证道即入如来地更无次第，故以《金刚》为譬，初、後阔，中间狭（狹），初犹信行，後犹如来，中如淨行。意谓初、後为时悠久，淨行最狭，只证道一念也。故有顿悟成佛之义。由此四义，可见《七句义释》谈禅之特色也。

闍那崛多既传此学於闽越，慧能禅学从此得立。能不晓文，其门弟子记其语录，名曰《坛经》（慧先传道後受戒，当时戒坛有悬记，甚可珍异，於此讲道，称曰《坛经》）。现行《坛经》虽屡经改窜，仍可见其学说迹象。其所谓禅法皆同《七句义释》。如：

（一）坐不为禅，此即《七句义释》之禅重散心。

(二) 闻诵《金刚经》发心，由无住生心语悟道。此又同於《七句义释》。相传慧能幼时闻人诵《金刚经》，叩其所以，人以诵经功德为答，并言黄梅弘忍所教，能遂去黄梅，弘忍深夜为说《金刚》，至「无所住而生其心」大悟云云，是传虽不可信，而能见其发心悟道之本，与其谈禅以不住为中心。

(三) 自相本然，谓第一义自性光明，苟能见之，觉即圆满。故能教人曰：见自性。

(四) 顿修顿悟。平常讲慧能禅，以为顿悟，神秀禅渐修渐悟。能、秀门下相争，能徒挟顿悟而攻秀众，不知秀众亦主顿悟（如秀门下诜、安改渐悟渐修为顿悟渐修），顿悟遂不足以为利兵焉。能徒欲别其说，进主顿修顿悟（此义一向被人忽略）。顿修顿悟者，即《七句义释》之净行地至如来地之说也。

复次，慧能於三地之修行地不视为修行，净行顿悟方谓之修。修为得乎般若，悟则般若全现即为如来。故《坛经》云：自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次。此《坛经》之中心意义也。常途以净行地为见道，经十地而究竟，《七句义释》则不然，谓一悟即如来地，此即顿悟之说也。顿修之究竟曰无念，至佛为念念无念。总此数义，故云慧能禅学发轫於《七句义释》者也。若是，岂非得瑜伽之真传耶？不然，仍是谬传。如云：「菩提（心）本自性，起心（念）即是妄。」意谓自性本觉，起念成妄，返本即是，别无巧妙，故其实仍是本觉思想。此说恐即得之於黄梅者。慧能之禅价值如此。至其门人神会与神秀一派争法统胜之，遂改历史，谓自达摩以来皆以《金刚》印心，最初付嘱《楞伽》之说，一笔抹煞。经此一变，禅学纯具般若意味，本来面目不复见矣。

复次，禅宗本与大乘瑜伽不无关系，如初译《楞伽》，慧可、僧璨窃其义。讹传《起信》、道信、弘忍因以兴。《七句义释》既出，慧能复据以夺法统。然空谈依教，究属讹传，误解自觉、本觉、自性、菩提，展转束缚，愈溺愈深，此以大乘教义校量，而可断言者也。吾侪学佛，不可不先辟异端，以其讹传有损人天眼目之危险也。如从本觉著力，犹之磨砖作镜，期明何世？众生心妄，未曾本觉，榨沙取油，宁可得乎？即还其本面亦不过一虚妄分别而已。今讲此题，禅学原形备见，详犹不具，然必如是，决无可疑也（如上所谓五家学说之误，虽五家复起，亦无以自解。吾人择三系学说之原，而一一恰如其说）。要之，本觉绝不能立。

(《吕澂佛学论著选集》(一)，页404-409)

## 下册

ysl c-p1264密跡金刚力士 下册

### 密跡金刚力士

**印顺** 金刚手 (*vajrapāṇi*)，或作执金刚 (*vajradhara*)，古译密跡（秘密的意思）金刚力士。广义的说，这是手执金刚杵的夜叉。夜叉的数量极多，种类也多。在这夜叉群中，传说有一位密跡金刚力士，是经常随侍、护持释尊的。如《根本说一切有部毗奈耶药事》说：佛到北天竺去游化，由金刚手随从护持。

这位护法的金刚手，在《密跡金刚力士经》中，是发愿护侍千兄——贤劫千佛的大菩萨。密跡金刚力士，请佛到他住的旷野 (*Ālīavī*) 城去，受七日的供养。旷野城，是确有其地的。释尊的时代，佛曾因这里的比丘而制戒；手 (*Hatthaka*) 长者就是旷野城人。这里有吃人的恶鬼，为佛所感化的传说，如《法显传》说：「拘舍弥……从是东行八由延，佛本於此度恶鬼处，亦尝在此住。」《西域记》在战主 (*Yuddhapati*) 国中，推定为现在波奈勒斯 (Benares) 东方，恒 (*Gangā*) 河与Son河间。在传说中，旷野城成为鬼神王国，密跡金刚力士，就住在这里。《西域记》说：「宛伽河北，有那罗延天祠。……东行三十馀里，……昔於此处有旷野鬼。」那罗延 (*Nārāyaṇa*) 天，有种种不同的传说，也是密跡金刚力士的名称。《Sāratthapakāśinī》（《相应部》的注释）说：在毗沙门 (*Vaiśravaṇa*) 天王祠附近，建了一所旷野夜叉的神祠。《密跡金刚力士经》说：佛与大众，到了旷野鬼神王国，先到毗沙门天王宫说法，然後到密跡宫。《密跡金刚力士经》所说，与旷野城神祠的情形完全相合。

密跡金刚力士，是经常护侍如来的，所以被设想为：能知一般人所不知道的佛事，一般人没有听见过的佛法，如菩萨的三密；如来的三密；菩萨六年苦行，受乳糜，往菩提场，降魔，成佛，说法等事。宋·宝云所译的《佛本行经》，叙述如来的一代化事，就传为密跡金刚为诸天所说而传出来的。一向不知道的，当然是深奥秘密的佛法，由密跡金刚传出来；到「秘密大乘佛法」中，达到顶峰。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1152-1154）

## 密教

**印顺(1)** 在「大乘佛法」（及部派佛法）流行中，秘密化的佛法，潜滋暗长，终於成为「秘密大乘佛法」，广大流行，为印度後期佛教的主流。发展，应有适宜於发展的环境，自身（大乘）也应有发展的可能，所以「秘密大乘」的发展，应从大乘与环境关系中去理解。秘密化的佛教，不论说是高深的，堕落的，或者说「索隐行怪」，但无疑是晚期佛教的主流，是不能以秘密而忽视的。

在中国佛教史上，善无畏（Śubhakara-simha），金刚智（Vajra-bodhi），不空（Amoghavajra），在西元716—774年间，先後到中国来，传授《大日经》、《金刚顶经》等法门。又传入日本，被称为「密教」，与「显教」（「佛法」与「大乘佛法」）对称。显教与密教的名称，可能是引用《大智度论》的。但《智论》所说的「显（现）示」与「秘密」，指声闻法与大乘法说；也可说是含容二乘的，与不共二乘的二类大乘。现在也称之为「秘密」（guhya），虽是随顺旧来的名称——「密教」、「密宗」，而主要是：这一系的佛教，有不许公开的秘密传授，及充满神秘内容的特徵。

善无畏等传来「秘密大乘」，唐代也就进入衰乱时期，传译也就中断了二百年。赵宋·开宝六年（西元973），中印度的法天来中国，天息灾（後改名「法贤」）、施护也来了，成立译经院。宋代所译的，有不少的秘密教典，但中国（及日本）佛教已自成一格，「禅」、「净」盛行，对译典已缺少探求的兴趣了！「秘密大乘」的教典，大量的传入西藏，我们才多少知道印度佛教的末後情形。「秘密佛教」，也是先後发展而传出的，可依内容而分为不同的部类。中国（及日本）过去，以《大日经》为「胎藏」，与《金刚顶经》合称二部大法，称为「纯密」，而称以前所译出的为「杂密」。

西藏所传，「秘密大乘」的部类，也有不同的分类法，一般分为四部：一、事续（kriyā-tantra）；二、行续（caryā-tantra）；三、瑜伽续（yoga-tantra）；四、无上瑜伽续（anuttara-yoga-tantra）。tantra——怛特罗，原义为线，线的延申——续，与经——修多罗（sūtra）的意义相近。怛特罗是印度神教教典的一类，「秘密大乘」也采用了这一名词。不过译为华文的，还是译作「经」或「教」（如「教王」）的。

「事续」，大抵与过去所说的「杂密」相近，部类繁杂，有四部总续：《秘密总持》、《苏悉地续》、《妙臂问续》、《后静虑续》。唐·输波迦罗——善无畏所译的《苏悉地羯经》（三卷）、《苏婆呼童子请问经》（三卷），与法贤异译的《妙臂菩萨所问经》（四卷），就是四部总续中的二、三——两部。

「行续」，《毗卢遮那现证菩提经》，与善无畏所译的《大日经》——《大毗卢遮那神变加持经》（六卷）相当；藏译还有《金刚手灌顶续》。

「瑜伽续」，《摄真实会》为本。金刚智所译《金刚顶瑜伽中略出念诵经》（四卷），及不空所译《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》（三卷），都是略译；宋·施护全译的，名《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》（三十卷）。这样，过去所传的杂密，胎藏，金刚界——三部，与四部续中的前三部相当。

「无上瑜伽续」，分「父续」与「母续」（也有分「父续」、「母续」、「无二续」的）。「父续」中，《密集》为上，及黑与红的《阎曼德迦》、《无上幻网》、《金刚心庄严经》等。宋·施护所译的《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》（七卷），就是《密集》；法贤所译的《佛说瑜伽大教王经》（五卷），就是《无上幻网》。「母续」中，《胜乐》为上，及《欢喜金刚》、《时轮》、《幻顶座》、《大印点》、《佛平等和合》等。

四部续是次第成立的，但某些思想可能早已有了；而「无上瑜伽」盛行时，也还有「事续」等传出，是不可一概而论的。

「秘密大乘」的传布，依多氏《印度佛教史》说：西元四、五世纪间，与无著（Asaṅga）、世亲（Vasubandhu）同时的僧护（Samgharakṣa）以前，乌仗那（Udyāna）人有修密法而成就的，但非常隐密，一般人都不知道；等到知道，已成就而消失不见了。从僧护那时起，「事续」与「行续」，渐渐的流行；（西元六·七世纪间）法称（Dharmakīrti）以后，「瑜伽续」盛行，「无上瑜伽续」也流行起来。（中略）

「秘密大乘」的某些内容，渊源相当早，但发展成为印度晚期佛教的主流，与印度神教的融合有关。西元四世纪初，笈多（Gupta）王朝兴起，梵文学兴盛起来。二大史诗的完成，《往世书》的撰作，促成婆罗门教的复兴，被称为印度教。韦纽（Viśnū）与自在（Śīva）天的信仰大盛，与梵天（Brahmā）——三天，成立「一体三神」的教理。

印度教的兴起，约与瑜伽行派同时。瑜伽行派发展唯识（vijñapti-mātratā）学，成立佛果的三身、四智说。受瑜伽行派影响的如来藏（tathāgata-garba）学，如《究竟一乘宝性论》，立「佛界」，「佛菩提」，「佛法」，「佛事业」，以阐明佛果功德。印度教一天天兴盛，佛法受到了威胁，部分重信仰，重加持，重修行（瑜伽）的，在如来果德的倾向中，摄取印度群神与教仪（印度教又转受佛教的影响），而「秘密大乘」的特色，显著的表现出来，流行起来。（中略）

「大乘佛法」起於南方，「秘密大乘佛法」又从那里兴起传布呢？《嬉金刚恒特罗》说到恒特罗乘的四处圣地：Jālandhara, Odḍīyāna, Paurñagiri, Kāmarūpa。《成就法鬘》也说到：Odīyāna, Pūrñagiri, Kāmākhyā, Srihaṭṭa——四处，是秘密佛教盛行的地区。日本所译的，Bhattāchārya所著《インド密教学序说》，立〈发生的场所〉一章，显然是以四圣地为秘密乘发生的地区。Kāmarūpa就是迦摩缕波，与 Srihaṭṭa都在现在的阿萨密（Assam）地方。东印度是秘密乘盛行地区，因而有人以Odīyāna为现在的奥里萨（Orissa）；但有的以为是印度西北的乌仗那，学者间的见解不一。

其实，「秘密大乘」盛行於东方，即使四圣地都在东方，也并不等於是「发生的场所」。印度的政治不统一，经常在各自据地独立的状态下，但（各）宗教的游行教化，一直是全印度畅行无阻的。如教界而有新的倾向，会迅速的遍达各地。从西元四世纪末，到九世纪止，「秘密大乘」的不断传出，是不可能出於同一地区的。传出的地点，不限於一地，主要是山林、溪谷，适宜於瑜伽者修行的地区。平地与都市，那是理论发达，发扬广大而不是创发者：这是「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」所共同的。

（《印度佛教思想史》，页385-388、390-393）

**印顺(2)** 「秘密大乘佛法」，是「大乘佛法」而又「秘密」化的。是「大乘」，所以也以发菩提心（bodhi-citta）为因，圆满成就如来（tathāgata）为果。「秘密大乘」也根源於「佛涅槃後，佛弟子对佛的永恒怀念」，只是距离释尊的时代越长，理想与信仰的成分越强，在「大乘佛法」孕育中，终於成为富有特色的「秘密大乘」。本来，发菩提心，修菩萨行，成如来果；菩萨（bodhi-sattva）为因，如来为果，是大乘法的通义。但从大乘而演化为「秘密大乘」：依如来果德而修，修如来因，成如来果；对修菩萨因行的大乘，也就称「秘密大乘」为果乘（phalayāna）

了。我在《印度之佛教》中，称「後期大乘」为「如来倾向之菩萨分流」。倾向如来的进一步发展，就是「如来为本之佛梵一如」——「秘密大乘佛法」。

「秘密大乘佛法」，论法义，本於如来藏（*tathāgata-garbha*）与清净心（*prabhāsvara-citta*）；论修行，本於念佛（*buddhānusmṛti*）、唯心（*cittamātratā*）。在发展中，融摄中观（*mādhyamaka*）与唯识（*vijñānamātratā*），更广泛的融摄印度神教，成为「秘密大乘」。不断的发展，所以有事续（*kriyā-tantra*）、行续（*caryā-tantra*）、瑜伽续（*yoga-tantra*）、无上瑜伽续（*anuttara-yoga-tantra*），四部续——怛特罗（*tantra*）的不同层次的成立。

（《印度佛教思想史》，页399-400）

**印顺(3)** 四部怛特罗——四续，是次第成立的。「事续」都是事相的修法。「行续」，如善无畏译出的《大日经》〈住心品〉说：「出世间心」是唯蕴无我的共二乘行；「无缘」——「他缘乘心」，是「法无我性」的。无缘疑是无所缘境（他缘或是依他缘生），因而能「觉心不生」（境空心寂），是共「大乘行」。「空性」，「极无自性心」，是「真言行」。唯蕴而没有人我，是二乘知见。无缘而「阿赖耶自性如幻」，是「唯识见」。极无自性空（而观缘起），是「中观见」；《大日经》显然是中观与真言行相结合了。这一次第，与随瑜伽行的中观者相合。善无畏与寂护的时代相同，这一浅深次第，怕寂护也是有所承受而不是自创的。「瑜伽续」以下，都是（如来）「藏心见」；善无畏所传，也不纯是中观的极无自性空义，如《无畏三藏禅要》说：「三摩地者，更无别法，直是一切众生自性清净心，名为大圆镜智。上自诸佛，下至蠢动，悉皆同等，无有增减。」这不是佛智本具吗（取《金刚顶经》意）？近见《曲肱斋丛书》中，《大手印教授抉微》（《现代佛学大系》39.1055）说：

「大手印属俱生智见（或曰「法身见」），……对於前唯识见，中观见，皆有不共特异之处。……或称如来藏心，或称圆觉妙心，或曰自性清净心，或曰真如妙心，或曰涅槃妙心，此属佛教果位法身的。」

作者（陈健民）是修学西藏密法的，揭出与「唯识见」、「中观见」不同的「法身见」，可见在西藏，「中观见」与「唯识见」以外的（如来）「藏心见」，也是存在的。不过，如来藏，我，自性清净心等，起初著重在众生本具，是「後期大乘」的一流。倾向如来，以此为果德而起修，才成为「秘密大乘」的特法。

(《印度佛教思想史》，页412-413)

ysl c-p1272寂天 下册

## 寂天

**吕澂** 中观学派在月称以後的大家是寂天。

寂天的著作，我国赵宋时即有传译，但是未传其名，因此，汉文资料里几乎不知道有这一家。据西藏资料，他是南印梭罗修多罗国德铠王的儿子，原名寂铠，寂天一名是出家後改的。他做王子时，感到统治阶级的生活不合理，轮到他登位时就出走了，投奔到东印第五代师子王处，并在那里服务了十二年。由於他勤学，博通了内外各派学说，後到那烂陀寺出家，入胜天（护法的後輩）之门。

据此推算，寂天大约是第七世纪末的人。他在那寺，据说是「内勤修学，外示放逸」（即默默地钻研，外表却显出懒散的样子），大家都不喜欢他，叫他三行者，就是说只会吃、睡、大小便。最後想驱逐他，为了找个理由，就召开了读经大会，要每人在会上背诵所学的经典，估计寂天背不出，即可藉此驱他出寺。

轮到寂天背诵时，三千大众特地脱下衣服堆成高座，请他坐在上面背。寂天很神气地坐上高座，并很自信地问大家：是背诵已有的经典，还是背诵没有的？大家很惊讶，要他背诵没有的经典。於是，他出口成章，一下就背出一千颂，这实际是他的著作《菩提行经》，一共八品。主要内容是關於入菩提行的，即大乘佛学学者应该作些什麼修养等等。当他背到第七品〈般若波罗密多品〉时，有这样一个颂，说心不住外相，而得无缘寂灭（第三十七颂）。据说人们都看不见他的身影，只能听到声音。这暗示这一句是此经的顶点，也是他学说的要点。

以後，寂天还是离开了那寺，回到南印。由於他在那寺显示的奇迹，所以被目为非凡人物，那寺请他回去，他拒绝了。他背诵《菩提行经》的第三品〈护戒品〉的末尾，曾提示，学法的人应该学习三本书：《虚空藏经》（此经收入汉译大部《大集经》内）和龙树的《诸学处要集》、《诸经要集》。并说扼要地学习的话，应以後两种为必读书。《诸学处要集》的份量大，所说的范围比较广；《诸经要集》则比较简略。但是，这两种书，大家都未听说过，於是请他口传，由来人记录而去，这样，龙树的这

两部书就得以流传下来了。其实，这两部书应该算是寂天的著作，正如《瑜伽师地论》名义上是弥勒著书，实际是无著所述的。

上述寂天的三部书，现在都存在。《菩提行经》的梵文本，已校勘出版，还附有智慧作的详注，本文还有法、日文的翻译；日译并有河口的旧译与中村的新译两个本子。汉译是赵宋时译出，作者题名龙树，译文拙劣，错讹甚多。藏译本较好，迦当派对它极重视，列为必学的六论之一，看作是中观派的代表著作。藏译除本文外，译的注释就有十一家之多。《学处要集论》的梵文本也校印出来了（苏联佛教文库），题名寂天作。汉译也是赵宋时译的，名《大乘集菩萨学论》，共二十五卷，作者题名法称，译文也劣。

此书原文是提纲式的经钞，作者本人并无多少议论，不过从它的取材、编排上，也可看出作者的思想体系。书是颂本，计二十七颂，释是长行，计四千二百颂，分十九品。它的可贵之处是所钞的大乘经，许多已无原本，通过它的钞录片断，可以使人了解原本的概貌。例如《维摩诘经》，汉文译的挺好，但梵本不存，无从了解其原来的样子，译本总是隔著一层，此书引了经的八个片断，就可从之看出原文的一些精华。诸如此类，全书共计引经达一〇五部之多。《诸经要集》梵本不存，藏译本题名龙树著。汉译名《大乘宝要义论》，赵宋译，无作者名。体裁与《学处要集论》相似，也是提纲式地点一下，然後引经。不过比较简略，引经也比较少。

从这三部书来看寂天的学说，总的讲，他是站在中观无自性立场上来谈问题的。在《菩提行经》〈般若品〉的前二十几颂，就特别批判了瑜伽行派的唯心之说。唯心说证明心的存在最主要的理由是自证，而有关自证的作用中又特别提到记忆，寂天对於自证、记忆等说，都一一给予了有力的驳斥，可见他是站在中观无自性立场上的。

寂天对佛学的贡献表现在对学风的转变上。他的学风有两个特点：第一，守约。一般治学者容易趋向两边，或者简约，或者广博。简约者，知识面不广，广博者又泛滥无归。合理的学风是由博而约，因为这是建立在综合大量材料基础上的概括。寂天即属於这种学风。他的《学处要集》、《诸经要集》都是要约的，同时又很广博。第二，见行相应。历来有两种传承，或偏於见（观点、理论）或偏於行（实践），寂天则是见行相应，虚实并举。他的著作不多，都是从实践方面来的；他的理论观点就完全贯穿在他所讲的实践之中，从而使理论观点显得很突出。后来大乘学说如果

说有发展的话，就是依著这个路子下去的。寂天这种学风，以後被阿提沙传到西藏，宗喀巴就大加宣扬而发生了深远的影响。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2291-2294）

ysl c-p1273寂授 下册

## 寂授

**印顺** 《大毗婆沙论》卷八十三（《大正》27. 430c）说：

「复有说者：尊者寂授能解此义。此本论师当造论时，逢彼在定，不获请问。」

《大毗婆沙论》的偶然提及，使我们對於这位不大熟悉的大论师，引起深刻的注意。据古师传说，这是与迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）——发智论主同时，早期的权威论师，连阿毗达磨论者宗仰的迦旃延尼子，也有向他请益的可能，这是一位不平凡的大德。在凉译《毗婆沙论》，音译为奢摩达多，或作奢摩达，可见这就是奘译的设摩达多。寂授为梵语 Śarmadatta的义译；玄奘是音译与义译并用的。

《大毗婆沙论》引寂授（设摩达多）说十则，最值得重视的，是「刹那缘起」，如《大毗婆沙论》卷二十三（《大正》27. 118c）说：

「尊者设摩达多说曰：一刹那顷有十二支，如起贪心害众生命，此相应痴是无明，此相应思是行，此相应心是识……。」

这一解说，毗婆沙师认为是可以这样说的，名为「刹那缘起」。但毗婆沙正宗，是「分位缘起」。尊者的「刹那缘起」，与世友（Vasumitra）《品类论》的「刹那」或「连缚缘起」，提婆设摩（Devaśarman）《识身论》的「远续缘起」，《发智论》的「分位缘起」，总称四种缘起。寂授的论义，能获得四种缘起说的一席，可见论师地位的重要了！《佛华严经》〈十地品〉第六地中，就有这刹那缘起说，被称为「一心缘起」，为後代的唯心论者所推重。虽然意义已多少演变了，但尊者一念缘起的教说，关系是异样的深远。

關於中有，《大毗婆沙论》还没有定论。大德（Bhadanta）说：如受生的因缘不具足，中有可以无限期的延续。世友说：到第七天，必定要死；但如因缘不具足，是会再生再死的。寂授却说：「中有极多住七七日，四

十九日定结生故。」此後一般的解说：中有到七天必死；再生再死到七七为止，一定会受生。这是世友说与寂授说的综合。此外，寂授对随眠的随增，随眠的断，随眠的为因，都有深细的分别。虽没有全为毗婆沙师所赞同，但无疑为阿毗达磨的大论师。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页343-344）

ysl c-p1276寂护 下册

### 寂护

**吕澂** 中观学派的末流，在学术思想上出现了一个转回的趋势，以胜义谛性空说为基础，吸收了瑜伽派的若干说法，混合而成为一个新学派——瑜伽中观派。它们關於中观的方法论和对二谛的解释，不同於月称，而与清辨相似，是自立量的，不是随应破的。

瑜伽中观派的创始人是寂护（藏译为静命，其实梵文Śāntarakṣita 应译为寂护），他是第八世纪东印人，曾做过那烂陀寺主讲。他在中观学系中，与稍前一点的智藏及寂护自己的门人莲华戒，并称为清辨之後的「东方自立量派三大家」。三个人之所以著名，是因为他们都有弘扬中观学说的专著。智藏的著作是《分别三谛论》，原本不存，只有题名寂护注释的藏译本。但西藏人对它有怀疑。论有颂有释，可以从中看到智藏的学说。寂护的著作是《中观庄严论》，本文一百个颂，注释六百个颂。莲华戒的著作是《中观光明论》，二千七百颂，有藏文译本。三家的思想都与清辨有继承关系。

但是，明确地把瑜伽行派学说采入中观的则是寂护。他在《中观庄严论》一开头，就提出他的中观无自性的看法，当时各家学说对所谓自性的执著，不外乎是一或多，他则认为应离一离多，方成无自性。他先批评一多的说法都不合理，最後提出他的主张：应从唯心无境的观点出发，才能真正理解到法无我（即无自性）；并说这也是瑜伽中观两家都应该掌握的，因而两家可以合而为一。从这里，明显看出他混合两家的立场，把唯心说吸收到中观方面来了。

但是，寂护的吸收唯心说，只限制在观行（也叫观照，即怎样去看待诸法实相）方面。本来，瑜伽行派的基本理论，唯心说的思想来源也是从观行开始，尔後才扩大到去解释宇宙一切现象的缘起，这时才把宇宙现象

解释为心里显现的影像。他们首先说唯心无境，肯定了心，否定了境；後來再进一层，心亦不可得，把心也否定了。所以从瑜伽方面来看，在观行中，唯心说乃是达到说明心亦不可得的桥梁。这一思想，《辨中边论》中就已明显地提出。清辨反对瑜伽行派，主要也反对这一点，他说与其这样转弯抹角地说，毋宁乾脆就说二者并无。这无须像先在泥潭里打个滚再去洗澡那样，先说有，後说无。但在寂护时，仍然吸收了这个说法，说在世俗谛，是唯心无境；在胜义谛，心境俱无。这是寂护学说的要点。

另外，寂护对法称学说，也有所发展。他曾注释法称七书中的最後一部：《论议正理论》。此注有藏译本。他还著有《摄真实论》，部头很大，三千馀颂，三十一品。把佛家以外各派所说的「真实」，都加以驳斥。他的学生莲华戒对此书作了很详细的注释，梵本还存，有藏文、英文译本。因为它保存了很多佛家以外的资料，可以作为研究印度哲学的很好的参考书。也正是因为混合中观、瑜伽学说，再加上他著作的参考价值大，所以寂护在印度佛学历史上是一个很有影响的人物。

寂护与我国的西藏还有一段因缘：当时西藏墀松得赞王（金城公主的儿子，生於公元730年。按传统习惯十三岁登位，时间是742年。死於797年），邀请寂护去藏，对西藏佛教的传播起了很大的作用。原来西藏虽有佛教流行，但与西藏的巫教斗争很激烈，在这个斗争的背後，还反映了统治阶级内部有支持这两种宗教的政治力量，因而斗争十分复杂。寂护去後，大力奠定了纯正佛教的基础，而且建立了佛教大庙「桑耶寺」，寺的规模是模仿印度高翔寺的图样（印度除那烂陀、超行等大寺外，还有许多大寺，高翔即是其一），接著，又建立了正式的僧团组织。此後，寂护又把一个有法术的莲花生邀去，压服了巫教。再後，又把自己的学生莲华戒召去西藏。莲华戒同禅宗经过激烈的辩论，把禅宗赶回了内地。这样，在西藏就仅剩下印度的中观派势力了。莲华戒著有《修道次第论》，共计三编，初编的梵本还存在，由意大利罗马东方丛书校印。汉译题名《广释菩提心论》，宋代译出。书的体裁与寂天著作类似，也是引用各经编纂而成。此书在西藏很有影响，因而也就更加强了寂护在中观派中的地位。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2295-2298）

## 寂护

**呂澂** 中观学派的末流，在学术思想上出现了一个转回的趋势，以胜义谛性空说为基础，吸收了瑜伽派的若干说法，混合而成为一个新学派——瑜伽中观派。它们關於中观的方法论和对二谛的解释，不同於月称，而与清辨相似，是自立量的，不是随应破的。

瑜伽中观派的创始人是寂护（藏译为静命，其实梵文Śāntarakṣita 应译为寂护），他是第八世纪东印人，曾做过那烂陀寺主讲。他在中观学系中，与稍前一点的智藏及寂护自己的门人莲华戒，并称为清辨之後的「东方自立量派三大家」。三个人之所以著名，是因为他们都有弘扬中观学说的专著。智藏的著作是《分别三谛论》，原本不存，只有题名寂护注释的藏译本。但西藏人对它有怀疑。论有颂有释，可以从中看到智藏的学说。寂护的著作是《中观庄严论》，本文一百个颂，注释六百个颂。莲华戒的著作是《中观光明论》，二千七百颂，有藏文译本。三家的思想都与清辨有继承关系。

但是，明确地把瑜伽行派学说采入中观的则是寂护。他在《中观庄严论》一开头，就提出他的中观无自性的看法，当时各家学说对所谓自性的执著，不外乎是一或多，他则认为应离一离多，方成无自性。他先批评一多的说法都不合理，最後提出他的主张：应从唯心无境的观点出发，才能真正理解到法无我（即无自性）；并说这也是瑜伽中观两家都应该掌握的，因而两家可以合而为一。从这里，明显看出他混合两家的立场，把唯心说吸收到中观方面来了。

但是，寂护的吸收唯心说，只限制在观行（也叫观照，即怎样去看待诸法实相）方面。本来，瑜伽行派的基本理论，唯心说的思想来源也是从观行开始，尔後才扩大到去解释宇宙一切现象的缘起，这时才把宇宙现象解释为心里显现的影像。他们首先说唯心无境，肯定了心，否定了境；後來再进一层，心亦不可得，把心也否定了。所以从瑜伽方面来看，在观行中，唯心说乃是达到说明心亦不可得的桥梁。这一思想，《辨中边论》中就已明显地提出。清辨反对瑜伽行派，主要也反对这一点，他说与其这样转弯抹角地说，毋宁乾脆就说二者并无。这无须像先在泥潭里打个滚再去洗澡那样，先说有，後说无。但在寂护时，仍然吸收了这个说法，说在世俗谛，是唯心无境；在胜义谛，心境俱无。这是寂护学说的要点。

另外，寂护对法称学说，也有所发展。他曾注释法称七书中的最後一部：《论议正理论》。此注有藏译本。他还著有《摄真实论》，部头很大，三千馀颂，三十一品。把佛家以外各派所说的「真实」，都加以驳斥。他的学生莲华戒对此书作了很详细的注释，梵本还存，有藏文、英文译本。因为它保存了很多佛家以外的资料，可以作为研究印度哲学的很好的参考书。也正是因为他混合中观、瑜伽学说，再加上他著作的参考价值大，所以寂护在印度佛学历史上是一个很有影响的人物。

寂护与我国的西藏还有一段因缘：当时西藏墀松得赞王（金城公主的儿子，生於公元730年。按传统习惯十三岁登位，时间是742年。死於797年），邀请寂护去藏，对西藏佛教的传播起了很大的作用。原来西藏虽有佛教流行，但与西藏的巫教斗争很激烈，在这个斗争的背後，还反映了统治阶级内部有支持这两种宗教的政治力量，因而斗争十分复杂。寂护去後，大力奠定了纯正佛教的基础，而且建立了佛教大庙「桑耶寺」，寺的规模是模仿印度高翔寺的图样（印度除那烂陀、超行等大寺外，还有许多大寺，高翔即是其一），接著，又建立了正式的僧团组织。此後，寂护又把一个有法术的莲花生邀去，压服了巫教。再後，又把自己的学生莲华戒召去西藏。莲华戒同禅宗经过激烈的辩论，把禅宗赶回了内地。这样，在西藏就仅剩下印度的中观派势力了。莲华戒著有《修道次第论》，共计三编，初编的梵本还存在，由意大利罗马东方丛书校印。汉译题名《广释菩提心论》，宋代译出。书的体裁与寂天著作类似，也是引用各经编纂而成。此书在西藏很有影响，因而也就更加强了寂护在中观派中的地位。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2295-2298）

ysl c-p1279清辨 下册

## 清辨

**吕澂** 清辨的学说比佛护广阔，著作也多。他是与佛护同为注解《中论》的八大家之一。他的《中论注》别名《般若灯论》，汉译是波颇密多罗译的，共十五卷。此外，他还有通论中观的著作，名《中观心论》（心，枢要之意），有颂有释，释文别名《思择焰论》，计十一品，八千颂，藏译三十卷（约合汉文十卷），这部书的提要即《掌珍论》，有汉译。《般若灯论》与《中观心论》这两部书有个共同的特点，即方法论上与佛护相

反，认为不管是破是立，都应该自己立量，即用因明格式采取比量（类似三段论法格式）。

另外，他对佛学内部大小乘以及佛学以外各派，凡与他的说法不同的，一律予以批判。这种批判态度与方法论特点，在《般若灯论》里到处可见，在《中观心论》里更为集中地分出各品加以发挥。他对瑜伽行派还特别写了一大段附在〈观涅槃品〉（《中论》最後一品）後面，针对三性说，专加批判。因为三性说是瑜伽行派的中心思想，清辨就是从这一要害处开刀。

可惜这一段，被波颇翻译时删掉了。这可能是因为波颇本人是瑜伽行派，感到自己的译著中出现批评本宗的说法不太好，所以就删去了。那他根本不译这书不行吗？这又牵涉到波颇学问规模的问题，当时那烂陀寺的学风是要兼通性、相、密三方面，他於是译出了《庄严经论》——相，《般若灯论》——性，《宝星陀罗尼》——密，表示他是精通这三方面的。波颇删去的这一段，藏译中译出来了。

此外，清辨在《中观心论》等五品〈入抉择瑜伽行真实品〉（入抉择即探讨的意思），针对瑜伽行派的所谓真实做了专门的批判。这些批判包括了瑜伽行派各种重要说法，如三性、唯识等等。此品汉文亦未翻译，但它的要点唐人已集入《掌珍论》中了（唐人还把这一品开辟出来名〈入真甘露品〉）。该品的全文，我们过去曾经译出过，日人山口益也有一个译本。

清辨的中观学派与瑜伽行学派不同的主张，概括起来，集中在下列三个方面：

（一）辨三性中依他起性与遍计、圆成二性是一还是异？由佛家来说，一切法均可分成染净二类，是二分法；依他起是介乎染净之间的，染是从它与遍计执的关系言，净是从它与圆成实的关系言，这样，就产生了各种的议论。但清辨根本不相信三性说。但是瑜伽行派之说三性，有教理做根据（前有《般若经》类，後有《解深密经》），要反对三性说，对其教理的根据必须作出自己的解释来才行。因此，他就提出了依他与遍计、圆成的一异问题。

（二）争论的进一步是三性说是按世俗谛还是按胜义谛而言的问题。如按世俗言，那是自由的，多一些名目也无所谓；如按胜义言（胜指正智，义是境界，正智的境界，就是究竟真理），三性究竟是有还是无？特别是其中的依他起性。

(三) 最後，因同是从世俗谛或胜义谛出发，而所得的结果却不同，因此，就又发展到对二谛解释方面的争论。

清辨对上述三个问题的看法是：依他起与遍计执是一体的东西，在遍计执性外，无所谓依他起，与圆成实不同，所以依他起性染。而瑜伽派则认为遍计是染，依他起本身无所谓染与不染。其次，从有无看，清辨认为以世俗谛可以说三性有，但在胜义谛则都无，这叫俗有真无。瑜伽派与此相反，认为世俗谛为无，胜义谛为有，因为胜义谛是圣智之所行，如果说圣智所行为无，未免说不过去了。

最後，讲到胜义与世俗的定义时，清辨也有新的说法。在《中论》讲到的真俗二谛，原是指说法（言教）的格式：如讲缘起、蕴处界，就是世俗谛的说法，而菩提、涅槃，则为胜义谛的说法。清辨对二谛的解释，已超出言教的范围，而是指境界说的了。一般说，世智（凡智）的境界属世俗，般若智（圣智，亦即根本无分别智）的境界属胜义。圣智有根本的也有後得的，而清辨认为只有根本智才是胜义的，至於後得智是顺乎圣智的，但不就等於圣智。

清辨之说，仍来源於後來瑜伽行派所表现於《辨中边论》中的思想，不过他不完全同意《辨中边论》的说法而已。瑜伽行派认为此论是弥勒所作，清辨则有怀疑，因此，他的批判就归结到要取得弥勒说真相到底如何。他去找过护法，护法没有接见他，他就发愿长生，要等待弥勒出世，面决两家是非。这个传说，出於《大唐西域记》，表明他表面上与瑜伽行对立，骨子里还是与《辨中边论》有关。因为他的学说有这样的性质，所以後世追随者还说他与瑜伽行派有微妙的错综的关系。我国玄奘门下对於护法、清辨两家同异上有各种解释，可参看《成唯识论学记》中的记载，这也有助於了解清辨的面貌。护法在《广百论释》最後一品——〈教诫弟子品〉，还是答覆了清辨在《般若灯论》中提出的问题的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2245-2249）

ysl c-p1285净土 下册

## 净土

**印顺(1)** 净土的信仰，在佛法中，为一极重要的法门。他在佛法中的意义与价值，学佛人是应该知道的。一般人听说净土，就想到西方的极

乐净土，阿弥陀佛，念佛往生。然佛教的净土与念佛，不单是西方净土，也不单是称念佛名。特重弥陀净土，持名念佛，是中国佛教，是承西域传来而发展完成的。现在，从全体佛法的观点，通泛的加以条理的说明。

我时常说：「戒律与净土，不应独立成宗。」这如太虚大师说：「律为三乘共基，净为三乘共庇。」戒律是三乘共同的基础，不论在家出家的学者，都离不开戒律。净土为大小乘人所共仰共趋的理想界，如天台、贤首、唯识、三论以及禅宗，都可以修净土行，宏扬净土。这是佛教的共同倾向，决非一派人的事情。站在全体佛教的立场说，与专宏一端的看法，当然会多少不同。

先说净土的意义。土，梵语kṣetra，或略译为刹。刹土，即世界或地方。净土，即清净的地方。净，是无染污、无垢秽的，有消极与积极二义。佛法说净，每是对治杂染的，如无垢、无漏、空，都重於否定。然没有染污，即应有清净的：如没有烦恼而有智慧；没有嗔恚而有慈悲；没有杂染过失而有清净功德。这样，净的内容，是含有积极性的。所以净是一尘不染的无染污，也就是功德庄严。（中略）

净土，即清净的地方，或庄严净妙的世界。佛法实可总结他的精义为「净」，净是佛法的核心。净有二方面：（一）众生的清净；（二）世界的清净。阿含中说：「心清净故，众生清净」；大乘更说：「心净则土净。」所以我曾说：「心净众生净，心净国土净，佛门无量义，一以净为本。」声闻乘所重的，是众生的身心清净，重在离烦恼，而显发自心的无漏清净。大乘，不但求众生清净，还要刹土清净。有众生就有环境，如鸟有鸟的世界，蜂有蜂的世界；有情都有他的活动场所。众生为正报，世界为依报，依即依止而活动的地方。如学佛而专重自身的清净，即与声闻乘同。从自身清净，而更求刹土的清净（这就含摄了利益众生的成熟众生），才显出大乘佛法的特色。所以，学大乘法，要从两方面学，即修福德与智慧。约偏胜说，福德能感成世界清净，智慧能做到身心清净。离福而修慧，离慧而修福，是不像大乘根器的。

（《净土与禅》，页1-4）

**印顺(2)** 「净土为三乘共趋」，是各式各样的，大乘只是特别发扬而已。净土在佛法中，是贯彻一般的。所以可分三类，即五乘共的、三乘共的、大乘不共的。

（一）五乘共土：这不仅是佛法的，一般世间人，都可有此净土思想。在印度，如四洲中的北俱卢洲，梵语郁怛罗俱卢，是无上福乐的意义，

即顶有福报顶快乐的地方。印度人，都承认有此世界。在中国，儒道所传的思想中，也有同一意境的说明。

(二) 三乘共土：这是佛法大小乘所共说的，最显著的，即兜率净土。佛在人间成佛以先，最後身菩萨，在兜率天，从此而降诞人间的。释迦佛是如此，将来弥勒佛也是如此。（中略）

(三) 大乘不共土：大乘不共的净土，多得不可数量。古典而最有名的，是东方阿閦佛净土，西方阿弥陀佛净土，然其後，为中国佛弟子所重视的，与西方阿弥陀佛土相对，有东方药师如来净土，这都是他方的。後來，密宗传说，此世界将出现香跋拉净土。这都是大乘佛教所不共的，不见於声闻佛教的传说。

上来所说，或为世人所共知的，或为三乘所共知的，或为大乘者所共信的。在大乘不共的佛土中，如约修行的境界浅深来说，还可分为四类：

(一) 凡圣共土：有凡夫也有圣人。

(二) 大小共土：没有凡夫。这是声闻、辟支佛、大力菩萨同得意生身，所依托的世界；天台宗称此为方便有餘土。《法华经》说：声闻入涅槃，到另一国土，将来授记作佛。这另一国土，就是意生身的净土。依《楞伽经》说，这应是与有心地菩萨——有相有功用行菩萨，同得三昧乐正受意生身所得的净土。

(三) 菩萨不共土，或可称为佛与菩萨共土。这一类净土，与声闻不共；天台宗名此为实报庄严土，《密严经》名为密严净土。秘密（不可思议）庄严，为菩萨不共二乘的净土。

(四) 佛果所得的不共土，如《仁王经》说：「三贤十圣居果报，唯佛一人登净土。」这或名法性土；天台宗称此为常寂光净土。名称、地位，各家或有不同；大体上，都是有此四级分别的。然大乘经中所说的佛净土，并不这样明显的判别。如西方极乐净土，有看为凡圣共的；有看为大小共的；有以为凡夫是示现的，声闻是约宿因而说，现在都是菩萨。究属何土，实不必限定，因为经文也有互相出入的地方。然约修证浅深来说所依的净土，确乎可分四级。凡圣同的，可通摄五乘共；大小同的，可通摄三乘共；佛菩萨共的，或唯佛净土，为大乘不共。

(《净土与禅》，页5-8)

**印顺(3)** 净土不但有，而且极多，且有殊胜各别。佛教界又有言唯心净土者，认为净土唯在人心中，心外实无净土。如是说法，大违佛意。

须知世界唯心所现，是说固是，但既如是说，须知秽土亦是唯心所现。今承认唯心所现之秽土为现前实有，何以又不承认唯心所现之净土为实有？故既信净土，必信其实有，不可执理废事。

又关於极乐世界，向有小小论诤。即此净土究为佛之报土、抑化土（即佛应化之世界）？向来言佛（姑约二身说），有法身、应化身。法身之土为实报土，应化身之土为化土。今此净土如为报土，则罪恶众生何能到达？如为化土，则未断烦恼众生，亦可仗自愿力及佛愿力，得以往生，但此土似又不甚究竟。

今此问题，虽不必深究，但如从各本《阿弥陀经》看，此土似专为化导秽土众生，而现为摄引者。若依《般舟三昧经》言，修成者得阿弥陀佛现身为之说法，而行者是时起念作观：「佛宁有来？我宁有去？不去不来，而佛现前，知由心现。是心念佛，是心作佛。佛即是心，心即是佛。」如此观法。从而悟入诸法实相，如此往生极乐，则极乐世界即非应化土。彼华开见佛，悟无生忍时，其净土不在东方，不在西方，乃遍一切处，而为报土矣。

大藏经中有关极乐净土者极多，非止今一般所说三种而已。其各经所述净土，有叙为佛之报土者，有为应化土者，故引起古人种种诤辩。如云「念佛即生极乐」。一种人解释为念佛必定往生，如所谓带业往生。另一种人则认为此乃「别时意趣」，即说为往生，非即往生，乃累世展转进修，终必往生之义，非指现生即往，如俗言一本万利，乃逐渐营生，攒积而得，非投一文即可得万利也。此种异解，当然皆从对佛身土之不同了解而生。其实净土只一，而见为报土、化土，全视众生修行程度而定。而修行功深，仍可在化土得法身，则此化土亦不离报土也。

（《华雨集》（一），页360-361）

**印顺(4)** 东方妙喜（Abhirati）世界阿閦佛（Akṣobhya），西方极乐（Sukhāvatī）世界阿弥陀佛（Āmitābha），在大乘佛教中，占有极重要的地位。二佛、二净土的信仰，对以後的大乘佛教（经典），引起的反应，是否如我国古德所说那样，「诸经所赞，尽在弥陀」？依大乘经论，一般的说，对二佛二净土，是同样重视的。如有所抑扬，那还是重智与重信的学风不同。先从经中的「本生」来考察：经中说到过去生事，而指为现在的阿閦佛与阿弥陀佛的本生，如二佛相关联，就可以看出阿閦佛与阿弥陀佛间的关系。

(一) 《妙法莲华经》(鸠摩罗什再译，晋·竺法护初译)说：大通智胜佛没有出家以前，有十六位王子。成佛以後，十六王子都来请佛说法，都以童子身出家作沙弥。他们听了《法华经》以後，各各分座为四众说法。这十六位王子，现今都在十方国土成佛。东方的阿閦佛，西方的阿弥陀佛，东北方的释迦牟尼佛，就是其中的三人。三人的地位相等，《法华经》是以释迦佛为主的。

(二) 《决定总持经》(竺法护译)说：过去有名为月施的国王，恭敬供养说法师辩积菩萨。月施国王，就是现今的阿弥陀佛；辩积菩萨，就是阿閦佛。

(三) 《贤劫经》(竺法护译)说：过去世，无限量宝音法师，受到一般比丘的摈斥，到深山去修行。那时的转轮王，名使众无忧悦音，请法师出来说法，并负起护持的责任，使佛法大为弘扬。那时的法师，就是现今的阿弥陀佛；轮王就是阿閦佛。阿閦佛与阿弥陀佛前生的师弟关系，《贤劫经》与《决定总持经》，所说恰好相反，说明了彼此有互相为师，互相为弟子的关系。

(四) 《护国菩萨经》(闍那崛多译)说：过去世，焰意王生子，名福焰。福焰王子一心希求佛法，往成利慧如来处听法。焰意王得到护城神的指示，见到了成利慧如来。当时的焰意王，是现今的阿弥陀佛；福焰王子是释迦佛；护城神是阿閦佛。在这则本生中，阿閦佛前生，对阿弥陀佛，是引导见佛的善知识。

(五) 《观察诸法行经》(闍那崛多译)说：过去世中，有一位说法的菩萨，名无边功德辩幢游戏鸣音。福德清净多人所爱鸣声自在王子，从菩萨法师听法。经上说：「无边功德辩幢游戏鸣音说法者，汝意莫作异见，何以故？喜王！彼大眼如来是也。不动如来，为记菩提。又彼王子名福报清净多人所爱鸣声自在者，彼无量寿如来即是。」

依此经，大眼就是《阿閦佛国经》的大目如来。不动(阿閦)，是大目如来授记得菩提的。不动与无量寿，都是大目如来的弟子；不动与阿弥陀的地位相等，与《法华经》所说一样。从大乘经中所见到的「本生」，阿閦佛与阿弥陀佛，地位是平等的，是曾经互相为师弟的。

大乘经中，说到阿弥陀佛土、阿閦佛土的，的确是非常多。可以分为四类：但说阿弥陀佛土的，但说阿閦佛土的，双举二佛二土的，含有批评意味的。经中所以提到这东西二土，或是说从那边来的；或是说命终以後，生到那边去的；或是见到二佛二土，或以二佛二土为例的。总之，提到二

佛二土的相当多，可见在当时的大乘佛教界，对二佛二土的信仰，是相当重视与流行的。（中略）

东西二佛二净土，在大乘初期佛教中，是平等的。但显然的，说到阿弥陀佛国的经典，时代越迟，数量也越多。凡与斋戒、忏悔、发愿有关的，也就是一般的通俗宣化法门，多数是赞说阿弥陀佛土的。因此，与后代秘密法门（「杂密」）相衔接，与阿弥陀佛有关的经咒，相当的多。传来中国的，早在吴·支谦的《无量门微密持经》，已经开始传译了。

一方面，说真常大我的（与《涅槃经》有关的），如来藏、佛性——与世俗「我」类似的经典，也都说到阿弥陀佛土。念阿弥陀佛，往生极乐国的信行，在后期大乘中，的确是非常流行。大乘论师们，作出了明确的解说，如龙树（Nāgārjuna）的《十住毗婆沙论》，指为「怯弱下劣」的「易行道」。无著（Asaṅga）的《摄大乘论》，解说为「别时意趣」。马鸣（Aśvaghoṣa）的《大乘起信论》，解说为「惧谓信心难可成就，意欲退者，当知如来有胜方便，摄护信心」，对称念阿弥陀佛法门，在佛法应有的意义，给以适当的解说。

印度佛法，在这点上，与中国、日本是不大一致的。东西二佛二土，在「秘密大乘」的组织中，东方阿閦佛为金刚部，西方阿弥陀佛为莲华部，还不失初期所有的平等意义。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页827-829、835-836）

ysl c-p1286净土法门 下册

## 净土法门

**印顺(1)** 十方的净土虽多，然专说净土的经典，并不太多。主要是东方不动——阿閦（Akṣobhya）佛的妙喜（Abhirati）净土，西方阿弥陀（Amitābha）佛的极乐（Sukhāmatī， Sukhāvatī）净土。大乘经中，说到这东西二佛与二净土的非常多，可说二净土是旗鼓相当。但说东方阿閦佛土的，仅有《阿閦佛国经》一部（二种译本），而说西方阿弥陀佛净土的，有三部经，更多的译本。差别的理由何在？阿閦佛净土是重智证的甚深行，阿弥陀佛净土是重信的易行道；在通俗普及的情况下，念阿弥陀佛，往生极乐净土的法门，当然要比阿閦佛净土法门盛行得多了。其实，在中国佛教界，阿閦净土法门，可说已经迷失了。

(《华雨集》(二), 页217)

**印顺(2)** 在过去, 有些净土行者, 不满意密教; 而密教学者, 也多少轻视净土; 其实净与密, 关系最为密切, 其性质也最为接近。比方本经《药师经》, 若除却咒语, 便纯粹是净土法门; 加上了咒语, 便又通於密部。又如《阿弥陀经》, 是纯净土法典, 但如「拔一切业障根本得生淨土陀罗尼」, 也就通於密部。这与本经相同, 本经药师所说咒, 也是拔除一切业障。

还有, 不论净土或秘密教, 佛或本尊, 其加被力最受重视。如阿弥陀佛的愿力, 或药师如来的本愿力, 都极重要; 而行者对於佛或本尊的不可思议力, 更须要具足充分的信心, 绝不容许有丝毫的疑念。

又密部的念咒和净土的念佛, 同是以口发音声, 作为修行的方便。密宗修观, 观想其崇拜的对象——本尊, 如大日如来、观音、文殊等菩萨; 不动、阎曼德迦等金刚, 到观行成就, 本尊现前, 即可与自己晤谈, 开示法语。净土法门的念佛观修成, 佛也同样可以现前, 如《般舟三昧经》说。这二类法门, 非常相近。

如现讲的《药师经》, 教我们诵经, 念佛, 或持咒, 可说都是属於显教的修行法。金刚智、不空、一行三藏等密教大师, 都曾有药师仪轨; 所以本经, 通於净土及秘密法门, 通於显、密二教。

(《药师经讲记》, 页23-24)

ysl c-p1287净土论 下册

## 净土论

**印顺** 此论全名《无量寿经优婆提舍》, 或称《往生净土论》, 或简称《净土论》。我国净土宗依三经一论立宗, 三经者, 一为《佛说阿弥陀经》(小本); 二者亦名《阿弥陀经》(大本), 有多种译本, 王龙舒居士会编为一种文字较易懂者, 是为通用之大本; 第三为《观无量寿经》。其一论即本论, 根据《阿弥陀经》造论, 故称之为《阿弥陀经论》。

时人有谓念阿弥陀佛, 仅中国有之, 印度人并不念阿弥陀佛。此说不确。实际上, 印度, 尤其是西北印至伊朗(古称安息)一带, 念阿弥陀佛者甚众(今已绝迹), 但不若国人之立宗专念耳。且马鸣菩萨《大乘起信

论》，龙树菩萨《十住毗婆沙论》中，均曾附带提及此一法门，而世亲菩萨本论，尤为专门提倡此法门者。故知念佛在印度，古已有之，到华为甚，但华印念佛方便略有不同耳。今释题分二段：（一）《无量寿经》（二）《优波提舍》。

《无量寿经》：无量即阿弥陀义。无量寿梵文为Ami tayus。世人寿命皆有限量，故为不彻底、不究竟。如学佛达最究竟圆满之境界，即得常乐我净；常为佛德之一：佛寿无限。此经即系指各本《阿弥陀经》而言。

《优波提舍》——为十二部之一，为顺经义解释之论。印度论有二种：一者，同於中国之注疏，逐句解释文义，谓之释经论；一者，为宗经论，依经义为宗，予以发挥，不重文句。本论为宗经论。

關於本论须注意者：本论并不讲解《阿弥陀经》，亦不阐明《阿弥陀经》之义理，而是根据该经，提出一种修行法门。故全论所说明者，皆为如何念佛，如何发愿往生，所以是以修行为主之论。

（《华雨集》（一），页355-356）

ysl c-p1288净业颂 下册

## 净业颂

印顺

心净众生净，心净国土净，佛门无量义，一以净为本。

戒以净身口，定以净尘欲，慧以净知见，三学次第净。

贪净三昧水，嗔净悲愿风，痴净般若火，性地本来净。

无边染业净，一切净行集，即此净心行，庄严极乐国。

（《华雨香云》，页397）

ysl c-p1292淫欲 下册

## 淫欲

**印顺(1)** 「一切众生皆以爱欲而正性命」，这是《圆觉经》所说的。爱欲，经文作淫欲。然淫欲实不遍一切众生，非生死根源。人类的绵延不绝，是由男女淫欲的关系，淫欲侧重在人类，可通於欲界（地狱趣亦不通）。如约一切众生说，应该为爱欲。人类有男女性别，才互相配偶，人是由父母的淫欲而生的。从淫欲而生的，呱呱堕地的小孩，经说虽不知淫欲为何，而实不断爱欲的随眠（潜力）。到了成年的时期，淫欲即渐渐地发动起来。所以人类把男女婚姻，看作传宗接後、成家立业的唯一大事。由淫欲而有生命的出现，这唯有人类与一分动物——鸡犬等是如此。

依佛法说，众生的生命，不都是由淫欲而有的，如化生，或湿生的一分，不由两性的淫欲，也能现起生命的。照科学家说：有的下等动物，是不分雌雄的，由一体的分裂（为二）作用，就有新的生命延续下去。所以，佛法以为男女欲事，为人类与欲界天的特徵，一分的鬼、畜也有，而上二界与地狱众生，都是不起淫欲的。这样，如说一切众生皆以淫欲而正性命，这是不了义的（可能是译者不好）。

究竟的说：一切众生皆以爱欲而正性命。男女的爱欲，为爱欲中的一种，为欲界，尤其是人类极有力的爱欲。一切众生系缚力最强而最根本的，是自我爱。佛说：「爱莫过於己」。人类的一切行为，总是为自己打算；为了自己，甚至不惜用残酷的手段，毁灭他人，或其他的众生。即使病得非死不可，总还是想活下去。真要死了，更希望死後的存在——佛法名为「後有爱」。佛法肯定生死的根源是爱欲，爱欲即爱著自身，而推动向外取著各种境界（男女淫欲也是一种）的动力。一切众生都为此爱欲系缚得动弹不得，所以在生死海中头出头没。

（《佛在人间》，页77-78）

## 印顺(2)

(一) 淫欲不是生死根本，但在现实人间，淫欲「是障道法」，这是我从佛法得来的见解。世间是苦。「苦」体是每一众生（依五蕴、六处和合而有的）自体。何以有此生死苦果？「集」起生死的是爱，爱的内容为：「後有爱，贪喜俱行，彼彼喜乐」。佛曾深感众生的难以教化，问题为每一众生，有「爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶」——深藏的爱著窟宅。以上，是佛法根本，阿含及广律所说。

众生死不已，原因是烦恼，烦恼是无量数的，可分二类：一、「分别生」的：主要是人类文明发达所引起的，文明越进步，烦恼越多。这在现实人间，是严重的，可以造成最大的恶业；但断除了，还是在生死中。二、「俱生」的：其中一分，是一切众生所同有的，一切众生所必有的。这虽是微细的，不妨得人天善果，但却是最为难断的。如末那相应的四种烦恼，「我痴，我见，我慢，我爱」（一切都加一「我」字）。

佛法以爱为集谛；经说：「爱莫过於己」，这是有意识或无意识中所必有的，所以说：自我爱为生死根本。你以自杀殉情来表示是淫欲而不是自我爱，这是不知爱的内容。从自我爱而延扩起来，经说三爱：「欲爱，有爱，无有爱。」欲爱是物欲（淫欲在内）的爱著；有爱是自体存在的爱著；无有爱是否定自己、超越自己（自杀，爱著涅槃解脱等）的爱著。如「杀身成仁」，「舍生取义」，如没有尊重自己（人格道德）的一念，能为仁义而死吗？其他，有些在生死中的众生，是没有淫欲的，你既然知道，那就不再说了。

（二）解脱生死，重在断除烦恼。欲界人类，如淫念与淫事多，不论什麼法门，都是不可能解脱的，所以说「淫欲障道」。在某一期间（长短不定，依根性及精进度而不同）暂断淫欲，精进修行，止观相应，引发无我净慧，就能断我见而得初果。证果後，在家弟子如为事业与淫欲所累，就不能进修得二果。得二果的也是这样，所以初果、二果的在家圣者，依然能生男育女。如离欲界烦恼，进得三果，那在家也不再有淫念了。如得四果，虽然年富力壮，女性不再有月经（身体健康正常）；男性也不会梦遗不净。出家的可得四果，在家可得三果。在家而得四果，那就不是当下涅槃，就一定出家了。

但有的部派说：阿罗汉也有在家而不出家的。三果圣者如死後生天，那是没有淫欲的色界；但凡夫依禅定力，也能生色界，所以没有淫欲，并不等於断除生死根本。欲能障道而不是生死根本，这是我对佛法的理解。

（三）生在人间，维持个体生命的，是饮食；延续种族生命的，是淫欲。古人说：「食色性也」，性是出於本能的。一般人的饮食或行淫，是不离烦恼的。如恰当——适合个体的正常需要，适合当时社会的正常制度，这不能说是罪恶，不会因此而生天、堕地狱，也不会因此而流转生死（不感总报）。烦恼有二类：一是恶（不善）的，一是无记（不可说是善是恶）的。无记的虽然微细，到底是不清净的，所以名为有覆无记。本能的自我爱，也属於此。引起淫欲的欲爱，与嗔、疑等不同。

人及大多数畜生（鸟兽虫鱼等），淫欲是本能的。到一定时期，生理变化而自然发现。凡属本能的，不能说是善是恶。如食草的牛、羊等，不能说有「不杀生」的美德；蜘蛛结网捕虫而食等，也不能说是专造「杀生」的恶业。如烦恼依本能而起，率性而动，无记所摄。所以在世间法中，饮食男女是正常的，否则人类都要下地狱了。

众生以自我（我是「主宰」义）爱为中心。欲界人类的欲爱——爱著、占有的「物欲」非常强，贪心炽盛。食，发展为经济的争夺；淫欲也一样，每逾越正常。食色性也，而食色成为人与人间永不解决的困扰（苦，并不限於食色）。人类的知识进步，依自我（主宰）爱而来的占有欲，人是不可能没有的，於是家庭，国家，国际（到现在，还没有形成有效的秩序），这是容许私欲而又加以限制。

从容许说，是保障私有，所以要保障私有，正因私有欲出於人性，不可能没有的（共产制否定私有经济，於是大多数怠工，造成不可免的贫困）。但过於纵容私有，又会造成另一型态的困难，如自由经济制的周期性衰退。私有、占有，可说有正常的一面，但从佛法（出世法）来说，源於人性而来的私有、占有，世间是不可能有彻底的解决。

从个人（在世间）来说，衣食等经济事项，如能少欲知足，是容易解决的（当然不是彻底的解决），而淫事有关双方，不能专凭自己意志来决定，如漠视对方，会增添家庭的纠纷困扰，比衣食问题是更难解决的。所以佛制出家，以不畜私产为原则，而淫欲则完全禁止。

总之，根源於自我爱而来的私有占有，世间是永不能解决的。（中略）

佛制出家的完全禁止淫欲，如不能安心於佛法喜悦之中，即使持戒严谨，不敢违犯，内心矛盾，也不过人天功德，不能趣向圣道解脱的。真正的「梵行已立」，是无漏圣道的成就。

（《华雨集》（五），页249-253）

## 部派佛教

**印顺(1)** 佛法进入部派时代，在发展中呈现的事象，有值得注意的：

(一) 佛法，著重於初转法轮的四谛说。四谛是佛法纲宗：苦与集，是生死苦迫的因果事实；灭是苦集的息灭；道是灭苦集的道。在四谛中，佛法只是解脱生死苦而归於涅槃的寂灭。佛弟子在佛法中修行，以解脱生死，证入涅槃为最高理想。或说声闻乘修四谛法，也只是这一普遍事实的叙述。

(二) 在佛陀遗体、遗物、遗迹的崇奉中，佛的崇高伟大，被强力的宣扬起来。佛与弟子间的差别，也被深深的发觉出来。发见《阿含经》中，佛以求成「无上菩提」——阿耨多罗三藐三菩提

(anuttara-samyak-sambodhi) 为目的；与声闻弟子们以涅槃为理想，似乎有些不同。本来，声闻弟子证果时，经上也说：「得须陀洹，不堕恶趣法，决定正向三菩提」（「正觉」）。决定趣向三菩提，不正是声闻弟子的目标吗？如佛於波罗奈 (Vārāṇasī) 转法轮：法轮是佛心中的菩提，在弟子心中显现出来，从此至彼，所以比喻为转法轮。佛与声闻弟子所证的正法，是没有差别的。然在佛教界，一般以「前蕴灭，後蕴不复生」，证入涅槃为目的；菩提，似乎只是达成理想的工具一样。在这普遍的情形下，形成了这样的差别：佛以成无上菩提为目的，声闻弟子以证入涅槃为目的。

(三) 部派分化过程中，释尊过去生中的事，或「本生」，或「譬喻」，更多更广的传布开来，为当时佛教界所公认。佛在过去生中的修行，与声闻弟子不一样。释尊在过去生中，流转於无量无数的生死中，称之为声闻 (śrāvaka)、辟支佛 (pratyeka-buddha)，都不适当。这麼多的广大修行，多生累劫，总不能没有名称。佛是以求成无上菩提为理想的，所以称为菩萨 (bodhi -sattva)，就是勇於求成（无上）菩提的人。这一名称，迅速为当时佛教界所公认。这一名称，约成立於西元前200年前後。由於解说不一，引起上座部论师们的反应，作出以「成就相异熟业」为菩萨的论定。上座部各派的意见相同，所以其时间不会太迟。至於Bharhut 塔上的铭刻，仍作「世尊入胎」、「世尊髻之祭」，而不用菩萨名称，只是沿用《阿含经》以来的语法，不足以证明当时佛教界，还没有菩萨一词。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页128-130）

**印顺(2)** 部派的异义多极了，略述三项最重要的。

(一) 三世有与现在有：佛说「诸行无常」，一切有为法是生而又灭的。在生灭现象中，有未来、现在、过去的三世，有依因缘而生果的关系。但经深入的论究，论究到一一法的最小单元，生灭於最短的时间——刹那 (*kṣaṇa*)，就分为二大系，三世有与现在有。三世有，是上座部中，说一切有部，犊子部（本末五部），及从说一切有分出的说转部

(*Saṃkrāntika*) 所主张的。「三世有」是什麼意义？一一法的实体，是没有增减的（这是「法界不增不减」的古义），如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七十六（《大正》27. 395c—396a）说：

「三世诸法，因性果性，随其所应，次第安立。体实恒有，无增无减，但依作用，说有说无。」

一一有为法的体性，是实有的：未来有，现在有，过去有，不能说「从无而有，有已还无」的。依诸法的作用，才可以说有说无。这是说，一切法不增不减，本来如此。没有生起以前，已经这样的有了，名「未来有」。依因缘而现起，法体还是这样，名「现在有」。作用过去了，法体还是这样的存在，名「过去有」。生灭、有无，约法的作用说，自体是恒住自性，如如不异的。（中略）

(二) 一念见谛与次第见谛，是有关修证的重要问题。佛弟子依法修行，以般若——慧 (*prajñā*) 见谛。形容体见谛理的文句，经律也有不同的叙述，如《赤铜鐸律》〈大品〉（《南传》3· 21）说：

「具寿憍陳如远尘离垢法眼生：一切集法皆是灭法。」

阿若憍陳如 (*Ājñāta-kaunḍinya*)，为五比丘中最先悟入的。见苦集皆是灭法，显然是缘起 (*pratītya-samutpāda*) 的苦集与苦灭的体见。由於安立四谛：苦应知，集应断，灭应证，道应修；在正见为先导的修行中，知苦、断集而证灭，名为「见灭得道」或「一念见谛」。

然在《阿含经》中，如实知苦（或五蕴等分别说），如实知集，如实知灭，如实知道，处处都这样说。如《转法轮经》，在知苦、断集、证灭、修道下，都说：「正思惟时，生眼、智、明、觉」；这是於四谛别别的生智，那就是别别悟入了。在分化的部派中，说一切有部立十五心见道；犊子系立十二心见谛（从说一切有部脱出的，後起的经部，立八心见谛）；这都是次第见谛，而且是（先）见苦得道的。大众及分别说系，立「一念见谛」、「见灭得道」说。梁·真谛 (*Paramārtha*) 译的《四谛论》，属於大众系的说假部（真谛译作分别部），如《论》卷一（《大正》32. 378a、379a）说：

「若见无为法寂离生灭（灭谛），四（谛）义一时成。」

「我说一时见四谛：一时离（苦），一时除（集），一时得（灭），一时修（道）。」

《大毗婆沙论》说：法藏部「以无相三摩地，於涅槃起寂静作意，入正性离生」，也是见灭得道的。化地部说：「於四圣谛一时现观，见苦谛时能见诸谛。」这是顿见四谛，而顿见以後，「见苦谛时能见诸谛」，可说是次第见苦得道，与一时见灭得道的折衷派。怎样的修行，才能见谛理，不是从论理中得来，而是修行者以自身的修验教人，渐形成不同的修行次第。

對於这二派，我以为都是可行的。佛法中的阿罗汉（arhat），有慧解脱（prajñā-vimukta）与俱解脱（ubhayatobhāga-vimukta）。慧解脱者是以法住智（dharma-sthitītā-jñāna），知缘起的因果生灭而得证的。俱解脱者能深入禅定，得见法涅槃（dṛṣṭadharma-nirvāṇa），也就是以涅槃智（nirvāṇa-jñāna）得证的。阿罗汉如此，初见谛理的，也就有此二类：以法住智见道的，与次第见四谛得道相合；以涅槃智而证初果的，与一念见灭得道相合。修学者的根性不同，修证见谛，也因师资授受而形成不同的修学次第。部派的修慧次第，说一切有部与赤铜鍑部的论书，还明确可见。在基本的修证次第中，都加以组织条理，似乎严密周详，而对真正的修行者，怕反而多所纠缠，不可能有释尊时代那种简要直入的修证了！

（三）补特伽罗（pudgala）与一心：补特伽罗，译义为「数取趣」，是一生又一生的众生——有情（sattva）。众生个体的活动，是现实的存在。佛法说（生灭）无常、无我，那怎样解说忆念，作业受报，生死流转，从生死得解脱——这一连串的事实？主张「三世有」的部派，可说是依蕴、界、处——身心的综和活动来解说的；主张「现在有」的，是依「一心」来解说的。（中略）

再论僧伽（saṃgha），释尊「依法摄僧」，将出家弟子，纳入组织；在有纪律的集体生活中，安心修学，摄化信众。释尊入灭以後，佛法依僧伽的自行化他而更加发展起来。「毗尼是世界中实」，有时与地的适应性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依据的毗尼——律，也有多少适应的变化。大众部系是重「法」的，对律制不拘小节。如灰山住部——鸡胤部（Kukkuṭīka），是从大众部分出的，《三论玄义》（《大正》45.8c—9a）说：

「灰山住部……引经偈云：随宜覆身，随宜饮食，随宜住处，疾断烦恼。……佛意但令疾断烦恼，此部甚精进，过馀（派）人也。」

衣服、饮食、住处，鸡胤部以为一切都可以随宜，不必死守律制。以僧伽住处来说，律制是要结界的，界（sīmā）是确立一定的区域，界以内的比丘，依律制行事。鸡胤部以为结界也可以，不结界也可以。如不结界，那僧伽的一切规制，都无法推行，犯罪而需要忏悔的，也无法如律忏悔出罪了：这等於对僧伽制度的全盘否定。这一派比丘，并不是胡作非为的，反而是精进修行，专求断烦恼得解脱的。这也许是不满一般持律者的墨守成规，过分形式化；也许是怀念佛法初启，还没有制立种种规制时期的修行生活。因而忽略佛制在人间的特性，陷於个人主义的修持。

鸡胤部是大众部早期分出的部派，这可能是勤修定慧，经长期演化的情形；《三论玄义》是依真谛《部执异论疏》所说的。大众部的律制随宜，发展在南方的案达罗学派及方广部（Vetul yāvada）说：为了悲悯，供养佛，如男女同意，可以行淫，这是破坏了佛制出家的特性。北道部说：有在家的阿罗汉。在家是不可以修得阿罗汉果的，但得了阿罗汉果，依然妻儿聚居，劳心於田产事业，这是律制所没有前例的。在家阿罗汉与同意可以行淫，对释尊所制出家轨范，几乎荡然无存。大众系重法而律制随宜的倾向，将使佛法面目一新了！

（《印度佛教思想史》，页68-69、71-73、75-76）

### 印顺(3) 部派思想的分化，主要是：

（一）地区文化的影响：大众部（Mahāsāṃghika）在东方，以毗舍离（Vaiśālī），央伽（Āṅga）一带为重镇；上座部（Sthavirā）在西方，以拘睩弥（Kauśāmbī），摩偷罗（Mathurā）为中心，形成东西二派。大众部向东传布而入南方，是经乌荼（Uḍra），迦陵伽（Kaliṅga）而到达案达罗（Andhra），即今Godāvarī河与Krishnā河流域（主要的大乘思想，都由这一带传出）。西方上座部中，有自拘睩弥等南下，经优禅尼（Ujjayainī）而到达阿盘提（Avanti），成为（上座）分别说部（Viśvabhāṣyavādīn）。阿育王（Aśoka）时，分别说部中，有分化到楞伽岛（Laṅkādīpa）的，成为赤铜鍱部（Tāmrasātīya）。留在印度的，与南方大众部系的化区相衔接，所以再分化出的化地部（Mahīśāsaka），法藏部（Dharmaguptaka），饮光部（Kāśyapīya），思想都接近大众部。如《异部宗轮论》说：法藏部「馀义多同大众部执」；饮光部「馀义多同法藏部执」。化地等三部，后来也流化到北方。自摩偷罗而向北发展的，到达犍

陀罗(Gandhāra)、罽宾(Kaśmīra)地区的，是说一切有部(Sarvāsti vādi n)。由拘睒弥、摩偷罗而向东西发展的，是犊子(Vātsīputrīya)系的正量部(Saṃmatīya)。

地区不同，民族也不同。阿育王以後，南方案达罗民族日见强大，西元28年，竟灭亡了中印度的摩竭陀(Magadha)王朝。在北方，有称为曳那(Yavana)的希腊人，称为波罗婆(Phalava)的波斯人，还有塞迦(Saka)人，一波又一波的侵入西北，直逼中印度。外来民族，虽也渐渐的信受佛法，但在兵荒马乱中，不免有「破坏僧坊塔寺，杀诸道人」(比丘)的事件，所以被称为「三恶王」。其中塞迦族，传说为就是释迦(Śākyā)遗族，所以非常信仰佛法。乌仗那(Udyāna)一带的佛教，对未来有深远的影响。在佛法的分化中，孔雀(Maurya)王朝於西元前184年，为权臣弗沙密多罗(Puṣyamitra)所篡灭，改建熏伽(Śunga)王朝。那时，旁遮普(Punjāb)一带，希腊的弥兰陀(Milinda)王的军队，南侵直达中印度，亏得弗沙密多罗逐退希腊部队，也就因而篡立。弗沙密多罗恢复婆罗门教在政治上的地位，举行马祭；不满佛教的和平精神，及寺塔庄严，而采取排佛运动。从中印度到北方，毁坏寺塔，迫害僧众，如《阿育王传》、《舍利弗问经》等说。

经历这一次「法难」，中印度佛法衰落了，佛法的重心，转移到南方与北方。南方与北方的佛法，在动乱中成长；佛教的「末法」思想，偏重信仰的佛教，由此而兴盛起来。由於分化的地区与民族不同，各部派使用的语言，也就不一致。传说说一切有部用雅语(梵文)，大众部用俗语，正量部用杂语，上座(分别说)部用鬼语(巴利文)。边远地区的民族与语文不同，对部派佛教的思想分歧，是有一定关系的。

(二) 思想偏重的不同：世间是相对的，人类的思想、兴趣，是不可能一致的。佛在世时，多闻者，持律者，头陀行者等，比丘们已有同类相聚的情形，法义与修习，经过辗转传授，彼此间的差别就显著起来，这可说是部派分化、思想多歧的主要原因。如「法藏部自称我(承)袭采菽氏(目犍连)师」；经量部(Sutrāntika)「自称我以庆喜(阿难)为师」，明显的表示了这一意义。对「佛法」的态度与思想不同，如大众部是重法的，上座部是重律的。上座部中的分别说系，对律制特别尊重。如汉译的《四分律》属法藏部，《五分律》属化地部，《解脱戒经》属饮光部，《善见律毗婆沙》属赤铜牒部。每派都有自宗的律典，可以想见对於戒律的尊重。这是重法与重律的不同。

對於經法，重於分別的，如赤銅牒部有《法聚》等七論，說一切有部也有六足、一身（《發智論》）——七論。南、北兩大學派，特重阿毗達磨（abhidharma），對一切法的自相，共相，攝，相應，因緣（說一切有部更立成就、不成就），不厭其詳的分別抉擇，使我們得到明確精密的了解。大眾部是重貫通的，有《蠶勒論》，「廣比諸事，以類相從」；有「隨相門、對治門等」論門。重於貫攝，也就簡要得多。傳說大眾部有「論」，但沒有一部傳譯過來，這是重經輕論的學風。以上是重於分別，重於貫通的不同。大概的說：上座系是尊古的，以早期編集的聖典為准繩，進而分別抉擇。大眾部系及一分分別說者，是纂集遺聞，融入新知的，如真諦（Paramārtha）《部執異論疏》說：化地部「取四韦陀好語，庄严佛經」；法藏部於三藏外，有「四、咒藏，五、菩薩藏」；大眾部系中，更「有大乘義」，這是尊古與融新的不同。

對於經說，大眾部與經部等，一切依經說為準。如來應機說法，都是究竟的，所以大眾部等說：「世尊所說，無不如義。」但重義理的，說一切有部自稱「應理論者」；赤銅牒部自稱「分別論者」。佛說是有了義的、不了義的，應論究諸法實義，不可以世俗的隨宜方便說為究竟。佛說有了義、不了義，如結集的「四部阿含」，也有宗趣的不同，覺音（Buddhaghosha）所作的四部注釋，名稱為：

《長部》注：*Suṇḍgalavilāśinī* （吉祥悅意）

《中部》注：*Papañca-sūdanī* （破斥猶豫）

《相應部》注：*Sāratthapakāśinī* （顯揚真義）

《增支部》注：*Manoratha-pūraṇī* （滿足希求）

四部注釋的名稱，表示了古代所傳，四部（阿含）的不同宗趣。龍樹（Nāgārjuna）所說的四種悉檀（siddhānta），就是依此判說，而作為判攝一切佛法的准繩。如「世間悉檀」是「吉祥悅意」；「對治悉檀」是「破斥猶豫」；「各各為人（生善）悉檀」是「滿足希求」；「第一義悉檀」是「顯揚真義」。這一佛法化世的四大宗趣，說一切有部也有相近的傳述，如《薩婆多毗尼毗婆沙》說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種隨禪法，名雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含。」上座系（除一分接近大眾部的）與大眾系的學風，就是「隨教行」與「隨理行」，重經與重論的不同。對佛法的偏重不同，應該是部派異義紛紜的主要原因。

(《印度佛教思想史》，页57-61)

**呂澂** 释迦逝世百年之後，佛教教团出现了明显的分裂。这大约从公元前370年起到大乘佛学开始流行的公元後150年前後止，总计有五百年左右的时间，这时间的学说都可以称之为部派佛学。在这五百年间，佛教内部分化相当厉害，先是分裂为上座、大众两大部，逐渐形成最後的所谓十八部。这当然只是一个概数，实际比这要多得多。这些分裂与教团组织的分派有关。

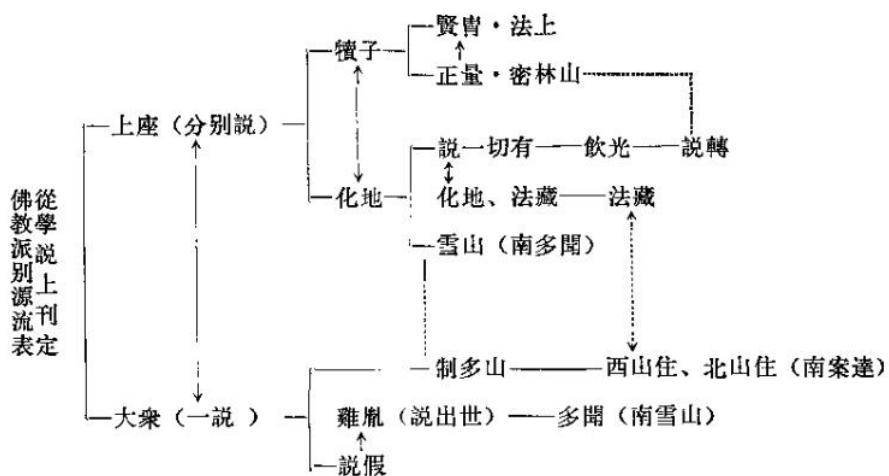
原始佛学发展到佛灭百年後，宗教色彩极浓，与当时的婆罗门教、耆那教性质差不多。教团组织是依据戒律，戒律不同或者学说发生差异，因此就导致分裂。由戒律不同而立异说，由学说不同而变更戒律，两种情况都有，而且互相影响。当然，这只是佛教内部的因素，促使这种分裂的真正原因，还应从当时的社会背景中去探索。

第一次分派以摩揭陀的强大为背景。摩揭陀先後吞并了跋耆、憍萨罗等国，势力日盛，使原来受到摩揭陀统治者支持的佛教，也就随著扩展了。如本来是耆那教盘踞的吠舍离（跋耆），这时也盛行佛教。另外，佛教还向印度西边的摩偷罗扩张了。这样，由於东西两地风习不同，加上两个教团的领导者（上座）对佛说理解的方法原来就有分歧，自然就逐渐地趋向分裂。佛灭一百一十年前後，摩揭陀正处於尸修那伽王朝最後一代的迦罗瓦尔那（俗称黑阿育，以与後來法阿育相区别）时期，那时吠舍离的比丘，违背原有教规，已出现向人乞钱的现象。据说当时西方（摩偷罗）的耶舍比丘来到该地後，对此加以反对，发生了争议。耶舍回去反映其事，并约集东西两方的长老们对这一行为作了判决：要钱是犯戒的。当时集会的有七百人，为了把经律的内容进行统一认识，又用会诵方式，举行了一次结集。这次结集就以参加的人数命名「七百人结集」。从结集地点来称，又名「吠舍离结集」。对这次决议，多数人都不同意，只是由於作决议的少数是有地位的上座，大家也无可如何。持反对意见的多数只好另外集会一处，也用会诵办法，另外订正经律，据说参加的人上万，就名之曰「大结集」。从此，上座、大众两派公开分裂，各行其是。不过两派之间，并没有发生谁是正统的问题。

「七百人结集」之外还有个「大结集」，这一说法出於南方所传。这个传说比较合理也是符合历史情况的，从此以後，佛教就根本分裂了。但是，如北传《异部宗轮论》所说，根本分裂是另外一次结集产生的，并说

分裂的原因是由大天所说五事引起的，并把阿育王也联系进去，说的相当支离且有明显的年代错误。阿育王是佛灭二百年的人，南传说的这次分裂是佛灭百年左右的事，相差一百年。日本宇井在处理这一问题时依北方传说，因阿育王年代（佛灭二百年）不可改动，只好把佛灭年代推迟了一百年。（中略）

现在，我们从学说上来看当时分派情况，根据《异部宗轮论》、清辨、律天、《论事》等著作，大体作了一个分析和判定，如表：



最初的分裂是大众部和上座部。争执的内容，有种种异说，但至少是对佛说的解释方法和看法上有根本分歧。上座对佛说采取「分别说」的态度，以为对佛说和解释佛说要有分别地看待；大众则主张「一说」的态度，认为对佛说要全部肯定。由於这种差别，上座部就被称为「分别说部」，大众部被称为「一说部」。

部派第二次分裂，起於犊子与化地之争。争论的主要内容，是依佛教理论是否承认补特伽罗的问题。后来化地部分遣许多大德到各地宣扬，每到一处，即自成一派。其中分遣至西北印迦湿弥罗、犍陀罗一带的，成立了说一切有部；在中印发展至西印的，逐渐形成法藏部；一些传教至雪山（尼泊尔一带）的，成立了雪山部。据《异部宗轮论》记载，说一切有部和原来的化地部也是针锋相对的，前者采取一说的态度，后者主张分别说。雪山部与大众部是混同的。化地部分遣至南印制多山的，逐渐发展成西山住部、北山住部，即所谓案达派。这两部后来具有大乘思想，不以声闻缘觉为究竟，对罗汉的地位有所降低，从大天五事上即可看出他们对罗汉的看法。两部与法藏部是尖锐对立的，争论中心是，供养制多有无功德。这样必然涉及供养的对象，从而讨论到佛与罗汉地位胜劣问题。

犊子以後也分出了四部：正量、贤胄、法上、密林山。四部之间，互有争论。据《异部宗轮论》记载，它们的争论是在解释一颂上有不同的看法。先是正量与贤胄的对立。後來正量成为犊子的代表，它的主张也就是犊子部本宗的主张。

在大众部方面也有分裂，鸡胤部以为佛所说法都是出世的，所以也称之为「说出世部」。说假部则不以为然，认为对佛说应分别，有些说法是出世的，有些就不是。

法藏部以後传至锡兰，被看成是一个正宗，而不是从化地分出的。所以，南传的分派情况，与其他十一种说法，有所不同。当然，基本精神仍是一致的。

这些派别，後來愈说愈多，南传有二十四部，其中有些名称是重复的，如一一列举，即有四十多个。从考古资料看，在陆续发现的铭文碑刻上，记载的部派名称也有二十多个。根本的十八部中，除了大众部的鸡胤、说假尚未发现外，其馀部派全有。发现的地点，同资料所记部派活动中心也是符合的。所以，资料的记载，还是有根据的，可信的。

到了公元六世纪，这些部派即归为四大系统：（一）上座部（北方以化地、法藏为代表，南传以大寺为代表。大寺又分为无畏山、只多林住），（二）正量部（犊子为代表），（三）大众部，（四）说一切有部。本讲所讲述的各部学说，就是循著这四大系统的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1937-1939、1955-1958）

ysl c-p1307现量 下册

## 现量

**吕澂** 佛家因明到了陈那的时候，就从论议的性质变成了「量论」。量是有关知识的，所以「量论」带著认识论的意味，其後瑜伽一系的学者即依著「量论」的解释成立他们的唯识理论。印度诸学派对於量各有一种看法，主张很不一致。佛家因明其先也承认有现、比、声三量，後來陈那分析量的对象即「所量」，不出於「自相」（即特殊性质）和「共相」（即共同性质）的两类，由此判定只有现、比二量。法称遵从其说，也以现量、为自比量、为他比量来概括因明的全部内涵。

量的一般意义是人们要行动能达目的所必须预先具备的正确知识，也可说是關於对象的正确了解。它只有现、比两类。其中现量是离开了分别并且不错乱的。用离分别这一条件来限定现量的性质，原是陈那的创见。在他以前，佛家旧说和他宗异说，都是从现量的表面即各种感官和它们对对象的接触的关系上找解释，但陈那著眼於思维的阶段，而以没有达到分别的程度为现量的界限。一超过这界限，便不是真正现量，或者竟成为比量了。

什麼是分别呢？这是思维从可以用名言（概念）解释的角度去了解对象，换句话说，也就是在思维上构成适用名言（概念）表白的心象。这样的心象并非单纯从感觉而来，乃是和别种经验的记忆发生联想，加了判断而後构成的。概括地说，这时思维活动已经是到达了概念的范围了。陈那原来解释分别的意义比较狭隘，似乎一定要和名言相结合。法称更详细地分析，以为只要适用名言表白的心象，都属於分别的范围，所以没有了解名言的小儿，思维里一样地有这样的分别。

构成真现量的另一条件，不错乱，是法称所补充的。怎样的不错乱呢？这要从内外各种原因所发生的错觉去加以区别。有些错觉由於内在的原因，像眼睛有了翳障便见著空华等。有些由於外面的原因，像见了旋转的火焰以为火轮等。又有些兼有内外两方面的原因，像乘船见著河岸的移动。另外还有些出於病态的，像生热病的人会见闻错乱等。真正的现量一定要离开了这些错觉。如此，由离分别并且不错乱所得的知识，范围较小，可说是纯粹的感觉。

但是，从现量的形式上仍可以区别出四种来：

第一、五根现量，即是与五类感官相联系的，像眼的见色、耳的闻声等，都属於原始的基本的现量。

第二、意识现量，这是思维发展向概念活动的过渡阶段。它和感官认识及其对象关系密切，就以感官认识做它的「等无间缘」。它一定是感官认识所引起（这是「缘」），中间没有夹杂（这是「无间」），并可以看做在一类「心相续」的里面（这是「等」）。而它所认识的对象又是跟其前的感觉对象相似相续而来，所以它还是离分别、不错乱，可说为现量的。现在要问，意识现量的同时五根现量还存在不存在呢？後來五根现量要不要再生起呢？關於这类的问题，法称以後的各家更进行了详细研究，所得的正确结果是：五根现量一刹那便完了，第二刹那一定是意识的活动，即意识现量，其後即可纯由意识开展，无须再有五根现量来夹杂的。

第三、自证现量，这是「心法」和「心所法」對於自身的了解，也就是自己意识。「心法」了解对象的总相，「心所法」则了解对象的某一方面，或某种意味。在它们了解对象的同时，也对自身有一种了解。譬如眼见色相觉得赏心悦目，在这见色的时候，不单是了解对象为色，并还了解是「见」；又在觉得愉快的时候，也了解这是愉快之「感」。这些都是从後來记忆上会生出「是见」、「是感」的印象，所以推想当时见、感對於自身一定是有过了解的。并且它们在时间上、性质上都不容有分别，有错乱，所以也屬於现量。这如要用常见的事情来作比方，最好不过於灯火了。点著了灯，照见物象，同时也照见自己，那麼，心法和心所法有自证的一回事是说得通的。

第四、瑜伽现量。瑜伽指心理极其安定而和道理契合的状态。在这样状态里，對於事物的了解，也是现量的。这类现量要依据随应一种道理结合了事物，在意识上反覆显现（这就是「修习」），到了极纯熟的地步，就会生起對於那一种道理的实证；这时道理明明白白地显现在意识上，无异乎五根之对五境，完全放弃了文字上的了解，也不会发生错乱，所以说为现量。从形式上区分现量，只有以上四种。

各种现量所缘的境界，即对象，是否有共同的性质呢？有的，这即是对象的各别自相——各各特殊，不关名言的相状。要是具体些解释，可以依著五根现量的对象加以分析，举出它的特徵。像眼耳根和色声境相对，一定有空间的距离，因而分得出远近。对象的相状如果依著距离远近，会在思维里现出不同程度的明晰印象，那就是「自相」的，因为它是完全受著对象自身限制的。假使不管距离远近，所现的印象总是同样清晰，那便由思维结构而成，和对象本身无关，而不屬於自相了。所有自相，都是真实的存在，并还属于「胜义」（这和名言假设相对而言）的存在，有它的独立体性和作用的。和这些意义相反的相状叫做「共相」，它是比量的对象。法称这样解释自相，承认对象和思维分离，实在带有扬弃瑜伽一系学说原有唯心成分的意味，他在那里就是随顺著经部的学说的。

最後说一说量的作用和它的结果。量，譬如用尺量布，一尺尺地去量是量的作用，了解的长度是量的结果。量和量果對於现量知识即现量智的关系是怎样的呢？正确地说，现量智的本身就是量果。因为量的作用如能符合境界得著正确的了解，就算有了结果，这了解的本身即现量智，用不著另外去寻找的。那末，量的作用又是怎麽一回事呢？这还是可在现量智本身得著的。但是，这从它反映对象即生起印象的一方面而言。有了印象，

才有了解，所以从了解分开来说为量的作用。或者疑惑量和量果一体，不是因果混杂了吗？这也不然。这里不用能生所生那样的因果关系去解释，只说它们相待安立，不妨各作智的一部分。印象与了解既不是一回事，也就无所谓混杂了。後世唯识家相、见、自证三分学说，即在这样根据上成立的。

以上關於现量各方面的解释，法称所说的和陈那、天主所说基本相同，不过采用经部学说，承认实有外境，它的唯物倾向是很明显的。至於「似现量」，法称没有谈到，这可以参考因明大、小二论（即《理门》和《入论》）。简单地说，「似现量」不能视为比量，因为它的对象还是自相，但有分别，有错乱，不成现量，所以说它为似量。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2405-2409）

ysl c-p1309现观 下册

## 现观

**印顺** 经中说的知法、现法、入法，正见、正观、如实知……等，都是现观的别名。现观，是一种亲切、直接而明明白白的体验；是一种直觉到的经验，不是意识的分别，不是抽象的说明，也不是普通生活的经验；它是内心深入对象的一种特殊经验。拿个现代名辞来说，就是一种神秘经验。这种直觉的神秘经验，本来为世界各宗教所共有，而且作为他们的理想境界，所追求到达的目的，不过内容与佛法不同吧了。他们在狂热的信心中，加上诚恳的宗教行为，或祭祀、或忏悔、或禁食、或修定时，由精神的集中，迫发出一种特殊的体验；在直觉中，或见神、或见鬼、或见上帝，有种种神秘的现象。

佛法中的现观，也就是这种直觉经验。如声闻乘的「阿毗昙」，译为对法或现法；大乘的般若无分别智等，都是这类直觉。假使学佛法，但著重这直觉的现观，容易与外道——其他宗教相混，失却佛法的特质，或不免走上歧途。因为这种没有通过理智的直觉，混入由於信仰及意志集中所产生的幻象，虽有其内心的体验，但不与真相符合，所以这种不正确的境界，是有非常危险性的。得此境界的人，尽管可以发生坚强的自信心，但对身心修养、社会、国家，不能有什麼实际的利益，或者有小利而引起极大的流弊。

佛法的现观，与外道的不同，是正觉，在乎特重理智，是通过了理智的思择。佛法中，在未入现观前，必先经过多闻、寻思、伺察、简择种种的阶段；这一切，此地总名之曰「思择」。思择，是纯理智的观察。在思择中，得到一种正确的概念之后，再在诚信与意志集中之中去审谛观察，以达到现观。所以，佛法的方法，可说是信仰与理智的合一，一般知识与特殊体验的合一。从现观去体验空性之前，必先经过分别智慧的思择，所以阿含中说：「先得法住智，後得涅槃智。」从闻而思，从思而修，从修而证，这是佛法修行的要则，绝不容逾越躐等；逾越，就踏上了错误的歧途。

现观成就的结果，可得到一种离绝一切思惟分别、能知所知平等平等、融然一体的直觉，这是大小经论所共认的。不过，在这以前的思择，学派间就有所不同。佛说：人们种种思想见解的不同，是为了界的不同的界，是类的意思；环境、文化、观点、方法的不同，影响到所得的结论不同。佛法中学派思想的分歧，也是因为方法不同，结果各走极端，到了无可调和的馀地。在佛法「见和同解」的意义上说，思想见解是不容许混乱的；那麽，我们对于方法也就不能不注意求其统一了。

（《性空学探源》，页26-28）

yslc-p1311坚慧 下册

### 坚慧

**吕澂** 晚出的大乘经（如「大涅槃经类」、「胜鬘经类」）提出了「如来藏」，但在无著的著作中对这一思想没有好多发挥。旧传世亲有一部专讲这一问题的著作《佛性论》（真谛译），但此书译文有许多可疑之处，所以后来玄奘一系并不顶信用它。世亲之后，传说曾注过《十地经论》的坚慧，则对如来藏作了进一步的研究。坚慧留传的著作有《法界无差别论》（武周时译出），《究竟一乘宝性论》（北魏时译出）。後一书，译时没题作者名，直到译《法界无差别论》的译者才说也是坚慧的作品，但是藏译本，却说它是弥勒的著作，并尊为弥勒五论之一。此书有颂，有长行，并说颂为弥勒作，长行是无著作，还存有梵本，1950年，印度学者曾校刊出版。坚慧的这两部书，都是以如来藏作为中心思想的。

坚慧的名字，《大唐西域记》在介绍那寺著名学者时曾提到过，并且是与德慧并提的。不过，这个坚慧恐怕是指的安慧，非上述两书的作者。后来还有人认为北凉时译出的《入大乘论》作者坚意就是坚慧，书是北凉时译出的，原文约在第四世纪，是世亲以前的人，就不会是注释世亲著作的坚慧了。总之，坚慧的生平，还待进一步考证。

坚慧的思想鲜明地表现在《究竟一乘宝性论》里，所谓「宝」，指佛法僧三宝；「性」，是讲三宝的本质。另外，还说它所讲的都是究竟的说法，所以加「最上要义」（汉译「究竟一乘」）字样来形容。从坚慧自己对此书的命名，表示了他所讲的很究竟，很高深。

全书所讲共有七句（七个主题），除「三宝」（三句）及「性」外，还有「菩提」、「功德」、「业」，而中心在「性」句上。在这句里他提出「一切众生皆有如来藏」这一命题。成立这一命题的理由，就是认为一切众生皆有法界。法界的「法」，本来指的一般事物，此处则重点指一切功德的法，拿最高标准来讲是佛的功德。「界」就是因，在印度人的用法上，「界」字不仅指范围，界限，而且有「因」（素）的意思。因此，所谓一切众生皆有法界，因而一切众生皆有如来藏，即无异是说一切众生皆有佛性。

坚慧讲如来藏的特点，在于把《胜鬘经》、《如来藏经》中的义理，尤其是如来藏对般若空性智关系的说法，大加发挥，并贯穿到整个实践的过程中去。在两部经中把如来藏当作境界，既然是境界，要使它的功德显现就得先亲证（即见到）如来藏，也就是说，有待于空性智的证知。这样显现出来的功德就是果。无著、世亲的唯识理论，后来讲得愈加繁密，坚慧则一概予以刊落，直接提出如来藏借助于空性智实现功德的说法，以此来贯通整个实践，因而不同于无著、世亲的说法。这就为大乘理论开辟了一条新路，对晚期大乘发生了相当的影响。特别是在《法界无差别论》里，还以实践的意义，用「菩提心」来代表如来藏，后来密教就直接了当地运用了他的说法。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2241-2244）

## 带业往生

**印顺** 净土行者所说的「带业往生」，我以为是当然的，合理的，但并不表示净土法门的特胜。「往生」是什麼意义？死了以後，生到别处去，就是往生——往生人间，往生天上，都是往生。《般若经》有〈往生品〉，往生是不限於往生净土的。但「往生西方」，「往生净土」，我国的净土行者说多了，大家也听惯了，以为往生就是往生西方净土，那是不对的。

说到「业」，佛弟子都认为，众生无始以来，积集了无边能感生死（总报）的业力，这一生又造了不少。造作了善业、恶业，就有业力（潜能）存在，在没有受果报以前，那怕是千生万劫，业是永不会消失的。彻底的解决方法，就是智慧（般若）现证，截断生死根源的烦恼；根本烦恼一断，那无边的恶业、善业，乾枯而不再受生死报了。如种子放在风吹日晒的环境中，失去了发芽的能力，那种子也就不成其为种子了。这是彻底办法，但是深了一点。大乘佛法的方便道，是以强有力的功德，如念佛，诵经等，压制罪业，使罪业的功能减弱，恶消善长，转重为轻，罪业还是罪业，但功能减弱，因缘不具，不能再感生死苦报，那就是「消业」了。如种子放在石板上，种子无法生芽，生芽也长不下去（重罪轻受）。

一般众生的业，如从人而生鬼的，由於某鬼趣业成熟，所以往生鬼趣，受鬼趣果报。但在前生人中，还有无始来的种种业，与这一生所造的种种业，并不因为生鬼趣而消失；无边潜在的业力，都带著往生鬼趣。如因善业或禅定力，往生天国，无边的业力，都带著到天国去。所以依佛法说，业是从来随造业者而去——带业往生的。如人有信、有愿、有行，念（称名念，观想念）佛而求生净土的，只要净业成就，就能往生净土；无边生死业，都带到净土去了。业与烦恼，在净土中是一样的：一般（除得无生忍的上上品）往生净土的，没有断烦恼，烦恼却不会生起；带有无边的生死罪业，业却不会感苦报。所以我认为：「带业往生」是当然的，合理的，大家都是这样的；带业往生净土，值不得特别鼓吹的！

（《华雨集》（四），页179-181）

ysl c-p1313梵网经 下册

## 梵网经

**呂澂** 中土从来根据《梵网经》传授菩萨戒，此经本身即是伪书，复何从谈戒，云何见其伪耶？曰：菩萨戒乃佛随机散说者，自龙树宏扬大乘以後，二三百年间，并无纂集；至慈氏始编辑成书。此乃明明之事实，何得谓佛说《华严》时，即有《梵网经》条举十重四十八轻之戒本。若信得弥勒语，即不能并受此伪说。

又依《梵网》传授与内容观之：翻译者托名罗什；不知罗什至中土时（东晋），印土弥勒之学犹暗然未彰，何从有菩萨戒本。至谓罗什译出《梵网》，从之受戒者三千馀人；不知什本比丘，入秦为吕光等强迫破戒，其後即深怀慚耻，不以法师自居，《十诵》之译，亦与另一沙门出之，其郑重之意如此，何得反无慚愧而传此菩萨大戒欤？

复勘《梵网》内容，全盘袭取《菩萨善戒经》，此经是刘宋·求那跋摩译，即今讲菩萨戒本之异译。《善戒经》说菩萨重戒有八：四与声闻共，即杀盗淫妄；四与声闻不共，即毁慳忿谤。此实传译时之误会，菩萨重戒只有四种决非八种也。《梵网》不谙《善戒》之所出，更增二种为十种：於共戒中加不饮酒，此视比丘戒与优婆塞戒不异；於不共中加不说人过失，又与自赞毁他何殊。此等不伦不类，可见作伪者於菩萨戒深义，实昧然未解也。

至寻究其伪托之因，可於《梵网》流行时之社会情形想像得之：魏晋而後，国家政令，时时妨碍僧制，如诏沙门拜王者，立僧统以籍僧等，皆其时最大之秕政。《梵网》於四十八轻中，初出王者应礼拜沙门，末说不能立统编僧籍，即针对时弊而发。於此可得其托伪之故矣。《梵网》伪书，文乖义失；今有此弥勒所集戒本在，即应废舍彼经。何有智者觉迷途未远而不改从今是耶？

（《呂澂佛学论著选集》（二），页1007-1009）

yslc-p1314习气 下册

## 习气

**印顺** 习气、熏习、习地（即住地），在大乘教学上广泛的应用著。瑜伽派虽还保存烦恼气分的习气，但它继承经部的思想，已把熏习应用到一切法上。从释尊本教上看，习气就是烦恼的气分，此外好像没有什麽习气。习气的有无，是佛与二乘断障的差别，像《大智度论》（卷二）说：

「阿罗汉、辟支佛，虽破三毒，气分不尽。譬如香在器中，香虽去，馀气故在。又如草木薪火烧，烟出炭灰不尽，火力薄故。佛三毒永尽无馀，譬如劫尽火烧，须弥山、一切地都尽，无烟无炭。如舍利弗嗔恚馀习，难陀婓欲馀习，毕陵伽婆蹉慢馀习。譬如人被锁，初脱时行犹不便。」（《大正》25. 70c）

佛是烦恼、习气都尽了的，声闻、独觉还剩有馀习。这烦恼气分的馀习，就是无始以来一切烦恼的惯习性。烦恼虽已断却，但习气还在身体、言语、意识上不自觉的流露出来。

（《唯识学探源》，页137-138）

yslc-p1318陈那 下册

## 陈那

**吕澂(1)** 这一系（唯识今学）的代表人物首推陈那。依西藏佛教史家所传，他是世亲的门下。但玄奘《大唐西域记》说他是南印人，先就有专门弘扬因明学的志愿，後经文殊的启示，方决定弘扬《瑜伽师地论》，同时兼弘因明，记中并未提到他与世亲有师弟关系。从他的著作看，《圆集要义论》（解释八千颂小品般若的）關於三性的讲法等等，都还是依照无著《摄大乘论》的规模。唐人还传说他对世亲的《二十唯识论》也有注，但已不存。从这些可以看出他与世亲有些关系，但是否师弟就不明确了。除上述著作外，陈那有关因明方面的著作很多，後世将其编成一组，称为陈那八论，甚为当时学者所重视。义净在《南海寄归传》中曾说：「因明著功，镜彻陈那之八论。」并列举了八论的名字：（一）《观三世论》、（二）《观总相论》、（三）《观境论》、（四）《因门论》、（五）《似因门论》、（六）《理门论》、（七）《取事施设论》、（八）《集量论》。这些著作大致都有译本存在：

有汉译本存在的：《观总相论》、《理门论》、《取事施设论》。

有藏译本存在的：《观三世论》、《集量论》（此论义净曾译成汉文，後佚）。

汉藏文译本都存在的：《观境论》（即《观所缘论》）。《因门论》、《似因门论》没有译本存下，但藏译中有《因轮论》一书，不知是否即《因门论》。

在上述著作中有许多讲到唯识的地方，特别是《观所缘论》就是成立唯识无境的著作。陈那说的「所缘」就是「境」，此境不是在心外。陈那认为，能够称得上「所缘」的应具备两个条件：

（一）「有实体，令能缘识，托彼而生。」就是说，所缘（境）必须是实体性的事物，还必须能够引起能缘（心）攀缘而生。

（二）「能缘识，带彼相起。」就是说，在能缘识生起以後的分别中，要有它的行相。这个行相虽然似境，但却是从心中生出来的，如镜显影，但产生影的功能却在於镜子本身。考究这两个条件，境不会是在心外的实物，而在心内，是心的一部分（心的相分）。由此看来，陈那也是主张唯识说的。不过，他的说法有其特点：相分引起见分，见分所得的行相与相分一模一样，因此这个相分（所缘）也就是内境。这样，第一、相分是有实体的，实在的；第二、见分也有其行相；这种唯识说一般称之为「有相唯识说」。

陈那见分带行相的说法，可以在经部找到渊源，相分是实在的主张，也与经部之说相关。另外，在《观所缘论》中，也讲到识上的种子与相分相互为因的关系，认为这个法的种子可以存在於那个法上边，那个法的种子也可以存在於这个法上边。再者，它对於八识也是混合起来说的，统摄之为「能缘识」而无明白的区分。这都是同於经部，随顺经部的说法。因此，後世也说他的唯识说是随「理」的，而不是随「教」的。

另外，在《集量论》里，他对见相的关系还有所发展。他从量（人的认识，如同以尺量布，所以喻之为「量」）的角度来看，能缘（见）是「能量」，所缘（相）是「所量」，在两者发生交涉後还应该有个结果，这叫「量果」，如以尺量布应有一个知道它长短的结果。關於「量果」的概念，并非陈那的独创，别的学派讲到量时也推论到有一个量果。不过，他们把量果都推到心以外去，而陈那说的量果仍在心内。他认为量的性质是自己了解自己，这也叫「自证」。这样，从见分来讲，在见分相分之外，陈那

又加上量果一分也叫「自证分」，而组成三分说。难陀主张二分说，安慧虽说三分只承认自证分是实在的，实际等於一分说，而陈那则认为三分都是实在的，所以他的唯识说是三分说。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2227-2230）

**呂澂(2)** 陈那的学说，在唯识方面除了提出有相唯识说之外，他还从因明的角度来组织学说。由於他对因明作了独立的发挥，从而使这门学问另辟了一条途径。本来，瑜伽行学派是把因明的重点放在论议一方面的，论议，实际上对自说加以证明，这叫「立」，对於异说加以反驳，这叫「破」，谈因明只是为了立破，因而是有局限性的。陈那对因明的发展，即打破了这一局限，把它贯穿到佛学的全体，成功了一种佛家的认识论，即「量论」。它不仅用於论议，而且还用於如何认识真理，实证真理，这就包括了他们所谓「道」（行为）、「果」（究竟）的全体。大乘佛学中的菩提行也就是「道」，陈那的量论把这些都包括进来加以贯穿。这是达到佛果的准备，等到一切功德都圆满了，便可以证得佛果，那时候便体现了所谓真正的量，可以称得起「为量者」，成为真理性的标准了。这种说法，在瑜伽行派中是另辟蹊径的，晚期大乘佛学竟把它推进成了一条滚滚的巨流。

陈那關於量的学说，散见於他的八部代表作中，而最能表示其体系的是最後一部《集量论》。「集」就是总结，合而为一的意思，此论即总结其有关「量」的著作，所以题名「集量论」。论的原文不存，有藏译本。计二百五十颂，有陈那自己的注及另一家的注；所以全书的结构，在藏译本中可以具见。论分六品，每品都先明本宗，然後破斥异说。为甚麼采取这样的结构呢？因为当时佛家以外各学派也相当繁荣，所以在论议中一般都要牵涉到各种异说。加上陈那的量论，对其他学派的讲法又有许多简别的地方，所以书中破外的份量占的比重就很大。明宗部份，大体上是依照他的《理门论》的基础而另加一些补充的。

陈那量论的要点大致有下述的几方面：

（一） 对於量的种类，他有一个决定的说法。量，从认识方面说，乃是怎样得到正确知识的准绳，如想知道物的轻重，必须加以衡量一样。

当时印度各派对量的种类，说法极多，约可分为六种：现、比、声、喻、义准、随生。「现量」是感性的，「比量」是推理所得，这是一般获得知识的方法。「声量」是诸派各自信仰的圣教，如婆罗门一系视为正统的六派，都相信《吠陀》可以为量，对它就不必再亲自推理了。它亦名「圣教量」或「圣言量」，因为是通过语言而来，故名「声量」。「喻量」就

是类推，如我国孟轲好辩，他常用的方法就是类推。「义准」，即举一个而准知另一个。「随生」，即一个跟随一个出现，如进房无人，即随知主人不在家。後面三类，都属於直接推理的。陈那组织量的工作，第一步就是把量的种类确定下来。他认为，六类中只有现量比量才是有意义的，其餘各类，不能独立，只可隶属於比量，而比量又出现於现量。因此，他简别的结果，肯定了现比二量。

(二) 他对现比量的定义，还有独到的看法，认为离开概念的为现量，运用概念的为比量。同时，他对概念的构成也有特殊的说法，认为概念都不是从正面表示意义，而是通过否定一方承认另一方的方法，所谓「遮诠」构成的。例如，青色的「青」这一概念怎样构成的呢？就是表示「青」为非「非青」。由否定一方（遮）来表示另一方（诠）。这种遮诠说，也是陈那量论的一个特点。

(三) 他对「过类」作了特别的简别。以前的正理学派和佛学中的古因明师，都曾经讲到「过类」（辩论中出他人过失时，有时所指并非是真的过失，但它是过失的一类，所以叫「过类」），而且构成为因明中的的一大类，《集量论》对此特别作了研究，对以前的说法作了简别，专门成立一品，名〈观过类品〉。

以上几点，都影响到以後的量论，而且後人对他的说法还有很大的发展。

（《吕澂佛学论著选集》(四)，页2235-2238）

yslc-p1320庄严净土 下册

## 庄严净土

**印顺** 中国净土宗，发展得非常特别。但知发愿往生，求生净土，而净土从何而来，一向少加留意。一般都以为，有阿弥陀佛，有佛就有净土，而不知阿弥陀佛，并不是发愿往生而得净土的。大乘经中，处处都说庄严净土，即菩萨在因地修行时，修无量功德，去庄严国土，到成佛时而圆满成就。现在只听说往生净土，而不听说庄严净土，岂非是偏向了！一切菩萨在修行的过程中，必然的「摄受大愿无边净土」，《大般若经》说：以种种世界，种种清净，综合为最极清净最极圆满的世界；菩萨发愿修行去实现他。一切大乘经如此说，如弥陀净土，就是这样的好例。《无量寿佛

经》说：阿弥陀佛过去为法藏比丘时，有世自在王佛为他说二百一十亿的净土相。法藏听了这各式各样的不同净土，就发大愿，要实现一最清净最圆满的净土。一切菩萨无不如此，所以说「摄受大愿无边净土」；这是菩萨行必备的内容。菩萨的所以摄取净土：

(一) 一切诸佛成就清净庄严净土，菩萨发心学佛，当然也要实现佛那样的净土。

(二) 为什麼要实现此净土？不是为自己受用著想，而是为了教化众生。有净土，就可依净土摄化众生；摄引了众生，即可共同的实现净土。摄取净土以摄化众生，这是净土的要义；净土是从为利益众生而庄严所成，不是从自己想安乐而得来的。

庄严净土，为大乘行的通义；今且据《维摩诘经》的〈佛国品〉，以阐明菩萨庄严净土的意义。经上说：「众生之类，是菩萨净土。」菩萨修净土，是由於众生类。如造房屋，必以地为基础。菩萨净土，不离众生。惟有在众生中，为了利益众生，才能实现净土。所以净土说，不是逃避现实，而是与大乘法相应的。论到「众生之类」，是菩萨常从四事观察：即用什麼世界能使众生成起功德？应以什麼国土能调伏众生，使烦恼不起？以什麼环境，能使众生成起大乘圣善根来？要以怎样的国土，方能使众生契悟佛知佛见？因众生的根性不同，生善，灭恶，起大乘善根，入如来智慧，也就要以各式各样的环境去适应众生，摄化众生；即於此适应众生的根性好乐中，创造优良的净土，使众生成得生善等利益。庄严净土，不是为了自己，而是为了大众，此约应机现土说。约菩萨的修行，摄导众生，成就净土果德说，那末经中又说：「直心是菩萨净土，菩萨成佛时，不谄众生来生其国；深心是菩萨净土……」等。简略的说，发菩提心，慈悲喜舍，六度，四摄，菩萨一切功德行，都是成就净土因。如直心，是质直坦白，而无谄曲的心，菩萨以此为法门，以此化众生，即自然的与不谄曲的众生相摄增上，也能化谄曲的众生心为直心。不谄众生与菩萨结了法缘，到菩萨成佛时，不谄众生也就来生其国了。

庄严净土的菩萨——摄导者，以六度万行度众生；修六度万行的众生，受了佛菩萨的感召，也就来生其国。实际上，这样的实现净土，是摄导者与受摄导者的共同成果。因此，不能想像为实现了的净土，唯佛一人，而必是互相增上展转共成的。菩萨是启发的领导者，要大批的同行同愿者，彼此结成法侣，和合为一的共修福慧，才能共成净土。约佛说，这是自受用佛土；约菩萨说，这还是菩萨自力感得的应有净土。

不知庄严净土，不知净土何来，而但知求生净土，是把净土看成神教的天国了。了知净土所来，实行发愿庄严净土，这才是大乘佛法的正道。往生净土，是从佛与众生辗转增上的意义中，别开方便。太虚大师示寂后，范古农的悼文中说：大师倡导的是正常道，他自己行的是方便道。正常道，即大乘菩萨法的净土正义；方便道，是从正常道而别生出来的。庄严净土，是集菩萨功德所共同实现的，为大乘法的真义，这是应特别注意的！

（《净土与禅》，页38-41）

yslc-p1320异方便 下册

### 异方便

**印顺** 《妙法莲华经》卷一（《大正》9.8c）说：

「又诸大圣主，知一切世间，天人群生类，深心之所欲，更以异方便，助显第一义。」

「异方便」，是特殊的方便，或殊胜的方便。这是适应「天人」（有神教信仰）的欲求，而是「佛法」本来没有的方便。什么是「异方便」？依经文所说，是：修（菩萨行的）六波罗蜜；佛灭后造佛舍利塔，造严饰的佛像，彩画佛像；以华、香、幡、盖、音乐，供养佛塔与佛像；歌赞佛的功德；向佛塔、佛像，礼拜、合掌、举手、低头；称南无佛。这些就是成佛的「异方便」，是释尊涅槃以后，佛弟子怀念佛，在神教化的气运中发展起来的。

（《华雨集》（二），页62-63）

yslc-p1324异住、共住 下册

### 异住、共住

**印顺** 《初期大乘佛教之研究》（平川彰著），在「律藏所见大乘教团与部派佛教之关系」（六七五一六九八），论到部派与部派之间，是不能共住的，以「异住」（nānāsaṃvāsaka）为别部的意思。如部派与部派不能交往共住，那菩萨也当然不能与部派教团共住了；大乘就不可能从部派佛教中发展出来。该书主张：依寺塔（stūpa）而住，依经营寺塔经济而生活的在家人——「第三佛教的存在」（六四八—六四九），大乘教团由此而发展出来的可能性。

作者的构想，大乘是从「不僧不俗」的第三者而来的。以作者的广博知识，对汉译经律的熟悉，而作出这样的结论，是令人深感意外的！在家人在大乘佛教中的地位，是毫无可疑的。然为了证明菩萨教团的属於在家，而引用部派间的不可能共住，是不能成立的，因为部派与部派间不能共住的一切文证，都是脆弱而不能成立的。律藏所说的「异住」、「不共住」，这类名词的意义，有作一解说的必要。

《摩诃僧只律》说到二类不同的「异住」。

(一) 提婆达多(Devadatta)破僧，名为「异住」。这不但是僧团的破坏，而且是叛教，与佛教相对抗，这与部派的分立是不同的。

(二) 瞻波(Campā)比丘的分为二部。上座部(Sthavira)系律，也说到瞻波比丘的非法羯磨等；但分为二部，信众应平等供养，是拘睒弥(Kauśāmbī)比丘的事。因犯与不犯的论诤而分部，《铜鍑律》等说犯者认罪而回复僧伽的和合。「异住」就是破僧，定义及处分，如《摩诃僧只律》卷二十六(《大正》22.441a)说：

「一住处，共一界，别众布萨，别自恣，别作僧事，是名破僧。……是破僧伴党，尽寿不应共语、共住、共食；不共佛法僧；不共布萨、安居、自恣；不共羯磨。」

律制的原则，在同一界内，同一住处，是不得别众——分为二众而各别布萨的；别众布萨，别众自恣，就是破僧。这是「异住」的一类，为佛制所严禁的。但破僧比丘(异住比丘)，还是受具足戒的，不犯根本，不失比丘的资格，所以信众们还应该一样的布施他们。假如有诤论，意见不合，到界外去，另外「结界」而举行布萨，就不犯破僧。破僧罪很重，所以这样的破僧「异住」，佛教界是很少有的，与部派佛教的自成部派，性质也并不相同。

《铜鍑律》〈大品〉，在说明布萨日可否到别处去，有「同住比丘」(samānasamvāsaka)，「异住比丘」(nānāsamvāsaka)。《十诵律》与之相当的，作：「彼间比丘不共住」，「彼比丘清净共住」。同住与异住，不共住与清净共住，是什麼意义？律藏的意义，可以从比较而明白出来。「异住」与「不共住」，《五分律》意义相当的，作：「往斗诤比丘住处布萨，往破僧比丘住处布萨。」这可见布萨日不可往的，并非别的部派。布萨日应在界内布萨说戒，如到界外的清净比丘处，也是可以的。如那边比丘，是破僧比丘或正在斗诤中，那是不可以去的。不过，「除僧事、急事」。斗诤的与破僧的异住比丘，并没有失去比丘身分，所以遇到「僧事、

急事」，还不妨到那边去。这怎麽可以解说为不同的部派，部派与部派间不可往来呢！

「共住」、「同住」、「异住」、「不共住」，在律藏中是各有定义的。佛在制波罗夷（pārājīkā）时说：「波罗夷，不应共住」，或简作「不共住」。不共住的意义，是：

《铜鍑律》：「不应共住者，同一羯磨，同一说戒，共修学，名为共住。彼不得与共，故说不应共住。」（《南传》3· 239）

《五分律》：「不共住者，如先白衣时，不得与比丘共一学……不与比丘共一羯磨……不与比丘共一说戒……是名不共住。」（《大正》22. 4c）

《四分律》：「云何名不共住？有二共住：同一羯磨，同一说戒。不得於斯二事中住，故名不共住。」（《大正》22. 571c）

《十诵律》：「不共住者，不得共作比丘法，所谓白羯磨、白二羯磨、白四羯磨、布萨、自恣，不得入十四人数。」（《大正》23. 2c）

《根有律》：「不共住者，谓此犯人，不得与诸苾刍尼而作共住，若褒洒陀；若随意事；若单白、白二、白四羯磨；若众有事，应差十二种人，此非差限；若法、若食，不共受用。是应摈弃，由此名为不应共住。」（《大正》23. 914a）

「共住」（saṃvasana）的意义极明白，比丘受了具足戒，成为僧伽的一员，过著共同的生活。有同一布萨，同一说戒，同一羯磨的权利。犯了波罗夷，失去比丘身分，不再能过共同的僧伽生活，所以名为不应共住——不共住。如上面所说破僧比丘等「异住比丘」，《十诵律》也译为「不共住」。这也是「尽寿不应共语、共住、共食；不共佛、法、僧（即不共修学）；不共布萨、安居、自恣；不共羯磨」。但这类「异住比丘」，没有失去比丘身份，而只是褫夺终身的共住生活权。还有一类，《十诵律》也译为「不共住」；《铜鍑律》也称为异住，相反的称为同（共）住。这有三类：（一）不见罪举罪（或译「不见摈」），（二）不忏罪举罪（或译「不作摈」），（三）恶邪见不舍举罪（或译「恶邪不除摈」）。《铜鍑律》〈小品〉说到不见罪举罪（馀二例）时，（《南传》4· 31）说：

「僧伽为阐陀比丘作不见罪举罪羯磨，僧伽不共住。」

这一类的不共住，也是「异住比丘」，所受的处分，如《十诵律》卷三十一；不作摈的行法（《大正》23. 225c）

「諸比丘不共汝作羯磨，不共汝住於僧事中，若白羯磨、白二羯磨、白四羯磨、布萨、自恣，不得入十四人数。」

「得不见摈比丘行法者：不应与他受大戒，不应受他依止，不应畜沙弥，不应受教诫比丘尼羯磨，若先受不应教诫。不应重犯罪，不应作相似罪，不应作过是罪。不应呵羯磨，不应呵羯磨人。不应受清净比丘起礼迎送，供养衣钵、卧具、洗脚、拭脚、脚机，若无病不应受他按摩。心悔折伏柔软。佛言：若不如是法行者，尽形不得离是羯磨。」

第一类犯波罗夷的，是失去比丘身分，终身不得共住。第二类犯破僧的，不失比丘身分，终身不得共住。这第三类——不见罪等三种人，被僧伽羯磨后，当然还是比丘，但无定期的褫夺共住权。如能「心悔折伏柔软」，得到僧伽的同意，为他解除羯磨，就恢复清净共住比丘的身分。所以，依后二类「异住比丘」，而解说为不同部派不能共住，是完全的误解了！「异住比丘」是不失比丘资格的，所以如能够如法而说，年岁又长（依受戒时间计算），虽是「异住」，为了重法，清净比丘也还是可以向他礼拜的。

《铜鍑律》〈小品〉，三种人应礼中的「异住」，就是这后二类的异住，不是别的部派。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页380-385）

ysl c-p1325唯心 下册

## 唯心

**印顺** 唯心，我向来说：要经过三个层次，才能圆成自说：

（一）六识的认识境界时，了解得境无实体，唯是认识心中所现的影像相。所取相是无实的，而能取相是有。以心夺境，此为主观的唯心论。我国理学者，有主观唯心论的性质。如这朵花是心识所现起的，不见这花时，有没有这朵花存在？有人说：在我注意时，就有这花相现起；若不注意时，这花相就隐而不现了。若唯作此说，即不圆满。因有众多的境相，在不认识他时，还是存在而不容否认的。

（二）虚妄唯识者的阿赖耶识说，为客观的唯心论。有妄心即有妄境，山河大地等的一切境相，都是赖耶顿变顿现的。六识去分别时，依这境相为本质而现影像相。不起六识分别时，也还是有这些境相存在的。赖

耶识的执受境界，對於六境的分别，是客观存在的。賴耶所变的境界，對於賴耶，还是唯心所现的。

(三) 客观唯心论，还是不彻底的；因为清净的，无为的，不是此妄识所显现的。要进一步的达到一切唯是真实心，方是唯心的极致。不但妄境依於妄心，妄境妄心，又都是不离真心而现起的。一切的事相与理性，杂染与清净，统摄於真常心中。

本论(《大乘起信论》)从众生心有觉与不觉义说起，能综合主观(摄所从能)、客观(摄现从种)、真常(摄事从理)的三类唯心说。《楞伽经》也是贯彻此三者而说唯心的。所以真能悟入真如理性时，唯一真心，而到达绝对唯心论的实证。但唯心论的证明方法，始终是不离主观唯心的立场。或以忆念过未无体说，或以定心境界说，证明境依心起，心生法生。賴耶唯心或真常唯心，决非一般所能信受解了的。所以，本论在思想体系中，属於绝对的真常唯心论；而说明唯心的理由，与客观唯心论，其实与主观唯心论者，并无差别。

(《大乘起信论讲记》，页187-188)

ysl c-p1327唯心论 下册

## 唯心论

**印顺** 在印度大乘佛教的开展中，唯心论有真心派与妄心派二大流。传到中国来，即有地论师、摄论师、唯识师三派。此两大流，真心派从印度东方(南)的大众分别说系发展而来；妄心派从印度西方(北)的说一切有系中出来。在长期的离合发展中，彼此关涉得很深；然两大体系的不同，到底存在。

大体的说：妄心派重於论典，如无著、世亲等的著作：重思辨，重分析，重事相，重认识论；以虚妄心为染净的所依，清净法是附属的。真心派重於经典，都编集为经典的体裁：重直觉，重综合，重理性，重本体论；以真常心为染净的所依，杂染是外铄的。经典总是时代的先进者；西方的论师们，承受它思想的启发，给予严密的思辨化，又多少要修正它。这种东西印度的风格不同，不仅是第三期的唯心佛教，就是前二期的佛教，也有此种情形。甚至在婆罗门教中，也还是有此东西两大阵容的。

这种区域文化的特色，本平常明白。但传统的唯识学者不大理会这些，他们的意见是：我所学所宏扬的论典，或者经典，是究竟的；唯心非如此不可，这才是佛说。这样，诤论当然不免。本来，承受某一思想，对於另一思想，即不能无所取舍；真理愈辨愈明，辩论不一定是坏的。所以，真心论可以批评妄心论，妄心论可以反对真心论。不过，作为反对与批评的标准何在？这不外理证与教证。理证，各有思想体系，加上自宗规定了的了义不了义，如离开事实的证明，那种笔墨与口头官司，千百年来还没有断案。现在再覆述一遍，也不过多一番热闹而已。说到教证，真心论已融化於唯心的大乘经中；妄心者承认大乘经是佛说，即没有资格去动摇真心论。妄心论的根本论，是未来佛弥勒说，加上严密的思辨，真心者也无力摧毁他。

以我的理解，真心论的卢舍那佛说，迦旃延佛说；妄心论的弥勒佛说，都不过继承根本佛教的思想，在不同的时代区域中，经古人长期的体验思辨而编集的成果。承认此两大思想的分流（自然是互相影响的），同等的地位；从时代的前後去整理它。经与论间，经与经，论与论的中间，看出它的演变分化；从演变分化中把握它的共同性，这才是公平而又不偏颇的办法。研究它的思想来源，考察它的思想方法。何以说真？何以要说妄？为什麼要说唯心？是否非唯心不可？从高一层的根本佛教去观察，自然能给予正确的评价。

（《唯识学探源》〈自序〉，页2-4）

ysl c-p1334唯识 下册

## 唯识

**印顺(1)** 唯识，有认识论上的唯识，有本体论上的唯识。我们所认识的一切，即是识的影象，这是认识论上的唯识。至於宇宙人生的本体，是否唯识，却还有问题。有人虽主张认识中的一切，只是主观心识的影象，但对认识背後的东西，却以为是不可知，或者以为是有心有物的。假使说心是万有的本体，一切从此出，又归结到这里，那就是本体论上的唯识了。这本体论的唯识，在认识上，却不妨成立客观的世界。佛教的唯识，当然是出发於认识论，又达到本体论的。到了本体的唯识论，又觉得所认识的

有它相对的客观性，这才又转到认识论上不离识的唯识了。部派佛教里，没有本体论上的唯识学，认识上的唯识无境，却已相当的完成。

唯识思想的成熟，主要是佛弟子们依著止观实践，而获得随心自在的事实证明。理论上，从非断非常的业感缘起的探讨下，展开了细心、细蕴、真我的思想，能为因性的种习随逐的思想。因大众、分别说、譬喻师的建立业因业果在心心所法的关系，心与种习结成非一非异的融合，完成唯识思想的一面。

任何学派，没有不承认我们认识的不正确，没有见到真理的全面，或者根本没有认识。佛教的生死轮回，就是建立在一切错误中的根本错误上——无明。它障碍了真智的显现，蒙蔽歪曲了事理的真相，使我们在虚妄的认识下，颠倒造业，流转生死。所以要解脱生死，就要看透我们的根本妄执。在这点上著力，才能突破生死的罣碍，得到解脱。要知道什麼是错误的认识，就要研究到我们究竟认识些什麼？这些不是真相，那真相又是什麼？在这样的要求下，认识论就发达起来，引出了妄识乱现的思想，外境无实的思想，这又完成唯识学的另一面。等到这细心、种子，与无境的思想融合，唯识学也正式完成。（中略）

瑜伽派，认为凡是有漏心识所认识的，都是假说自性，都不能离却名言相。像有部的客观存在的青相，是必然要反对的。没有名言识的力量，决不能知道它是青是色。它与经部一样的，在假说自性的背後，建立离言自性。这一一法的依它离言自性，是必有的，不然就是恶取空。一切境界，都不离心识名言的势力，这虽已达到了认识论上的唯识，但隐在认识背後的离言自性，经部说是十八界，瑜伽派也承认它是缘起因果，也不见得就是心罢！似乎也没有充分理由，证实它就是虚妄分别的心心所。〈真实义品〉成立离言自性，引用小乘共许的教典，我不知它比经部高超了多少！

在认识论上，达到境不成实的思想；在因果相续的缘起论上，达到了细心持种能生一切的见解。彼此结合起来，这依它离言自性，就是心中种子所变现的，它就是心，这是真实。等到拦入认识界，它就出现了别体能取所取的现象，这是不真实的。「实无外境，唯有内识」的唯识论，宣告成立。

（《唯识学探源》，页200-201、207）

**印顺(2)** 唯识的定义，「即是识」，「不离识」，论师们有不同的解释。究竟唯有什麼识？有的说是八识，有的说是阿赖耶，有的说唯是真心。这些，都是唯识思想的一个侧向，是唯识学的一流。偏执一个定义，

这是一论一派的唯识学者。本人的态度，是想在复杂的唯识思想中，发见主流与共义，廓清宗派的偏执。所以先从大乘唯识学中，指出几个不同观点的解说，再去考察它与原始佛教的关系。这不同方面的解说，都是唯识学，是唯识学的多方面的开展；唯识学，也可说是几个思潮的合流。

大乘唯识思想，大概可以归纳为五类：

(一) 《华严经》〈十地品〉第六地说：

「三界虚妄，但是一心作。」(《大正》9. 558c)

一心，瑜伽派是把它解说做阿赖耶识的。但在某一系学者，不承认赖耶唯心论，以为这只是简别外道的世间由自在天所造；「唯一心作」，还不出业感的范围。但由心造业而感得三界的果报，虽不就是唯心论，但未尝不是促成唯识的有力思想。这可以称为「由心所造」的唯识。

(二) 《解深密经》(卷三)说：

「我说识所缘，唯识所现故，……此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。」(《大正》16. 698b)

经说凡是我们所认识到的一切，并没有一种所谓客观独立存在的本质。当我们心识现前的时候，心上必然的现起一种境界相。因了错误的认识与执著，觉得它是离心存在的外境。实际上，那所认识的境相，只是自心现起的影子。唯是自心所现，所以叫做唯识。这种唯识思想，是立足在认识论上，从能知所知的关系上探发出来，是考虑所知的真相而发现的，这可以称为「即心所现」的唯识。

(三) 《解深密经》(卷一)说：

「於六趣生死，彼彼有情堕彼彼有情众中。……於中最初一切种子心识，成熟展转和合、增长、广大，依二执受：一者，有色诸根及所依执受，二者，相名分别言说戏论习气执受。……阿陀那识为依止为建立故，六识身转。」(《大正》16. 692b)

本经，说明我们的身体和我们内心的认识活动，都依一切种子心识所含藏的种子而渐渐的开展出来。它是依胎生学的见地，说明众生的入胎，在胎中渐渐的发达，与现起认识的作用。这些，既是从藏在心识中的种子所生起，也就有唯识的意义。这可以称为「因心所生」的唯识。

(四) 《楞伽阿跋多罗宝经》(卷四)说：

「如来之藏，是善不善因。……为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地与七识俱。如海浪身，长生不断。离无常过，离於我论。自性无垢，毕竟清净。」（《大正》16. 510b）

平常讲唯识，多以阿赖耶为依止，为说明的出发点。但阿赖耶的产生，一方面是依如来藏心，另一方面是依无始来的虚妄习气。在这真相的如来藏，与业相的虚妄习气相互交织之下，才成立其为阿赖耶。因此，从一切法依阿赖耶而生的方面看，是杂染诸法的所依；另一方面看，也就是迷悟关键所在。迷、悟、染、净，都依藏心而有，所以也就是唯识。这杂染的习气，反映到清净的如来藏心，因而成为阿赖耶识，现起一切的虚妄相。这可以称为「映心所显」的唯识。

#### （五）《阿毗达磨大乘经》说：

「菩萨成就四法，能随悟入一切唯识，都无有义。……四者，成就三种胜智随转妙智。何等为三？一、得心自在一切菩萨，得静虑者，得胜解力，诸义显现。二、得奢摩他，修法观者，才作意时，诸义显现。三、已得无分别智者，无分别智现在前时，一切诸义皆不显现。」（《大正》31. 139a，玄奘译《摄大乘论》卷中）

菩萨因内心定慧的实践，一切境界都可以随心转变，或者不起一切。境界既可以随心而转，就可因此推论到一切境界的没有自体。如外境有离心独立的本质，那决不能因心的观想而改变。这是从佛弟子止观的体验而推论到的，可以称为「随心所变」的唯识。

这五项思想，起初是逐渐的引发，各别的深入研究；等到思想的反流与综合，就走上唯识学的阶段，也才有真正的唯识学。後代的唯识学派，虽然都在融贯这五项思想，但不无偏重的发挥，因此成为思想不同的学派。

像後代发扬大成的唯识学，原始佛教里当然是没有的。但唯识的倾向，不能说没有，至少也有点近似。原始佛教的缘起论，确有重心的倾向。处理的问题，又本来与心识有关。後代的佛弟子，顺著这种倾向，讨论有关心识的问题，这才有意无意的走上唯识论。如上述的五项唯识思想，确乎都是立足在因果缘起的起灭上的，也就是缘起观的一种解说。

（《唯识学探源》，页28-32）

**印顺(3)** 说到「唯识」，梵语有二。

（一）*vijñāna-mātratā* .. *vijñāna*，是眼识、耳识等识。

(二) *vijñaptimātratā*: 《大乘庄严经论》以来，到《唯识二十论》、《唯识三十论》，都使用这一术语；元魏·菩提流支(Bodhi ruci)以来，到玄奘、义净，都一致的译为「唯识」。*vijñapti*，就是表色(*vijñapti-rūpa*)、表业(*vijñapti-karman*)的表，那*vijñapti-mātratā*一词，为什么大家不译为「唯表」，而一致译为「唯识」呢？玄奘所译的《唯识三十论》中，「尔时住唯识」，及安慧(Sthiramati)释「非实住唯识」，梵本也不是唯表，而是*vijñāna-mātratā*——「唯识」。又如《唯识二十论》，论题的「唯识」，梵语是*vijñapti-mātratā*——唯表；而世亲长行说：「安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心；心、意、识、了(别)，名之差别」。心、意、识、了，虽然名称不同，而意义是一样的。心、意、识的识，当然是*vijñāna*；论题*vijñapti*，而以*vijñāna*来解说。*vijñāna*与*vijñapti*——二词，应有一定程度的共同性！

在我国文字中，「表」与梵语的*vijñapti*，意义并不一致。「表业」，或解说为：「表示自心令他知故」。依佛法说：表业是思心所为主的内心，表现於身、语的行为，所以身、语行为，依内心而有善恶的差别。表——*vijñapti*不是别的，是内心(思等)的表现出来。如经上说：「愚夫希欲，说名为爱；爱所发表，说名为业」。表是心的表现，如将心识(思等)离去，那「表」就根本不能表示*vijñapti*的意义。

总之，*vijñapti-mātratā*的意义，是唯识表现，也就是「唯识现」；古译为「唯识」，正是三界唯心，万法唯识(所现)的意思。大乘唯识学，正为了阐明这一意义，如《摄大乘论》卷中(《大正》31.138c)说：

「安立如是诸识成唯识性，略由三相：一、由唯识，无有义故。二、由二性，有相、有见二识别故。三、由种种，种种行相而生起故。」

唯识的基本意义，是一切唯识现，没有外境(义)的存在。然唯识并非只有心识，而是表现为(能)见、(所)相二分的。「种种」，古人解说不一，依《摄论》，是意识遍缘一切而起种种行相。依《摄论》所说「缘起」与「缘起所生法相」来说：缘起是阿赖耶识与转识的互为因缘，著重种子识的变现，就是「唯识」义。缘起所生法相，是：「彼转识相法，有相、有见，识为自性」，著重於现行识变，就是「二性」义。所以说「唯识」，说「二性」，并不是矛盾对立而都是成立唯识的。

无著的《大乘庄严经论》，也是这样。《论》中没有明说第八识的名字(世亲的解释中有)，只说「自界」，「种子」，「熏聚」(dausṭhul yakāya——麤重身)，著重於从(杂染的)种习而现(光)一切，是「唯识」义。《论》

上又说：「所取及能取，二相各三光；不真分别故，是说依他相。」所取（grāhya）与能取（grāhaka），都是依他起相（paratantra-lakṣaṇa），那是有见有相的「二性」了。依无著的论书，可见无著的唯识说：种子识变现一切，一切「唯识」，是依「因果」说的。「馀（阿赖耶识以外的）一切识，是其相识；若意识识，若所依止，是其见识」；唯识的「二性」义，是依「能所」（认识论）说的。在无著的唯识说中，「唯识」与「二性」，是意义相顺而不是别异的。

无著的唯识说，从阿赖耶种子识所生的一切，说见说相，而阿赖耶识的见相，却没有明说，这是值得考虑的！世亲的《唯识三十论》，就是在无著唯识说的基础上，接受《瑜伽论》「本地分」的「心意识」说；「摄决择分」（《解深密经》的〈心意识相品〉）的赖耶所缘，及阿赖耶识了别色根，习气及器世间说，立三类识变：阿赖耶识转变，末那转变，前六识转变。约三类现行识来说明唯识，这是世亲不同于无著论的要点所在。

《唯识三十论》说识的转变（pariṇāma），先说三类识。第一，「阿赖耶识、异熟、一切种」，是阿赖耶识的（含得因果）「自性」。「不可知、执受、处、了」，是阿赖耶识的「所缘」（与「行相」）。「与触」等，是阿赖耶识的「相应」（《瑜伽论》作「助伴」）。《三十论》先说三类识的「自性」，「所依」，「所缘」，（心所）「相应」，善不善等「性」，苦乐等「受」，生起与不起（暂时的或舍离）等，然后说唯三类识的变现，如《唯识三十论》（《大正》31.61a）说：

「是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。」

「由一切种识，如是如是变；以展转（相互）力故，彼彼分别生。」

《唯识三十论》，以「唯识无义」为主题。上一颂的「诸识转变」，是分别（vi kalpa），依此而起所分别（vi kalpi ta）；所分别是非实有的，「故一切唯识」所现。这是与《辨中边论》相同的，如「虚妄分别」，是三界的心心所法，是依他起相，是「有」的。与分别相对立的所分别——境；或依虚妄分别而引起的二取——能取与所取，是遍计所执相

（pari kalpi ta-lakṣaṇa），是没有的。依他起有的，是心心所法——分别；《三十论》也说依他起性是：「分别，缘所生」。第二颂，明种子识与前七识，互相熏生，为三类分别——识生起不断的因，与《摄论》等相同。有分别「识」而没有所分别的「义」，《唯识三十论》（及《辨中边论》）可说是极端的「唯识无义」说。《唯识三十论》的研究者与注释者，也要注意到，《摄大乘论》的「由二性」成立唯识；《庄严经论》的「所

取及能取，……是说依他起」。对古师的论典，不但要了解他，还要会通、决择、发展，所以对《唯识三十论》的「唯识」义，虽同样的依现行识变说，而意见是不能一致了！

（《印度佛教思想史》，页333-337）

yslc-p1335唯识二十论 下册

## 唯识二十论

**吕澂** 世亲叙述唯识说的著作有两部：《二十颂论》与《三十颂论》。前者有他自己的长行解释，後者只有颂。这两部书，都是用心、意、识来说明唯识理论的。《二十颂论》主要以成立唯识学说为宗，据早年发现的梵本它的书名即题为《成唯识》，护法为它作的注解亦题名《成唯识宝生论》，即此可见它的内容与性质之所在了。

《二十颂论》的唯识说要点是，「识生似（转变）外境现」。意思是说识生起以後有一种作用，能把识的一部分转变成为心的对象。由於人们对「识所变」没有真实的认识，把它执为外境，其实呢，外境并不存在。那麼为甚麼人们会有这种执著呢？它说，这好比病目见空华，空华是没有的，凡夫（病目者）执以为真，就是遍计所执。空华虽然没有，但毕竟总有那样一个形象吧，这个形象是属於内还是属於外呢？它说这也是识所变现的，属於识内，不在识外。既然一切统属於识，所谓识的内境，唯识说的根据就建立了。

不但如此，它还要人们对唯识的原委有个正确的认识，就是说要知道「境」是以识为性（本质）的，境不过只是认识的一部分。这样，唯识学说既有了否定（否定外界的真实），又有了肯定（对唯识的正确认识）。而且不止是对个别事物，对一切事物都应该如此认识，就是说，要把对唯识说的认识构成普遍的真理，这就是他们的所谓「唯识观」。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2209-2210）

## 唯识古今学

**呂澂** 《庄严》之言唯识，与後來所谈者多有不同，於此宜知唯识有古今学之别。此言古今，非以无著、世亲或陈那相望之先後而判也。如以先後判，则应无著古学而世亲今学，又应世亲古学而陈那今学，此将淆乱不得定称。实则无著世亲唯识之学先後一贯，後人有祖述二家学说而推阐之者，是为古学；有演变二家学说而推阐之者，是为今学。古谓顺从旧说，今谓推衍新说，此其大校也。於印度十大论师求之，亲胜、火辨、难陀三家，古学也；护法，今学也（安慧则折衷二者之间）。於东土唯识译家求之，则真谛，古学也；玄奘，今学也。亲胜三家之学於东土仅存鳞爪，研求颇苦文献不足；真谛之译，因奘门斥为谬误，是非亦淆然难知。古学於此，殆已难言，而无著世亲之学亦随之失实不少。幸而《庄严》一论无异译之争，无异宗之执，独能存无著世亲立说之本真，堪为唯识古今学之衡量。今从论文探绎有关古今异说者三数则，以见古学之所以立；此於研究唯识实极有关系者也。

唯识古今学根本不同之点，在其俱言唯识而所以解之者各殊。《庄严经论》卷五〈述求品〉说求唯识偈曰：

「能取及所取，此二唯心光。贪光及信光，二光无二法。」释云：

「能所取唯是心光，贪信等二光亦不离心光别有染净法，故二光无二相。」（《大正》31.613b）（此为取意）

又偈曰：

「种种心光起，如是种种相。光体非体故，不得彼法实。」释云：

「种种心光即是种种事相，或异时起，或同时起……，唯有光相而无光体；是故世尊不说彼为真实之法。」（《大正》31.613b）

此由能所取成立唯识。所取谓句光（西藏译本作似现依处）、义光、身光；能取谓意光、受光、分别光。此三能取即如次谓一切时染污识、五识、意识（论五、三十六颂）；又句、义、身光谓阿赖耶所馀识（论五、四十颂）。以《摄论》证之，此句、义、身光谓馀识者，即身识（五根）、所受识（色等）、世识、处识、言说识等。又依《摄论》，如是诸识皆是虚妄分别所摄，唯识为性。又即赖耶为「义识」而色等为「相识」，眼识等为「见识」之谓。因此古学所言唯识，无论能取所取皆是识性，皆是虚妄分别，如是以成其唯识也。《成唯识论》十，举唯识第三解，「或相分

等皆识为性，由熏习力似多分生。真如亦是识之实性，故除识性无别有法。」此义即同《庄严》，而奘门斥为不正义者也。又古学唯识非但见相为识性，心所亦以识为性，观前引偈意可知。

今学之言唯识则不如是。《成唯识论》卷七难心所别有体，引《庄严颂》云：

「许心似二现。如是似贪等，或似於信等，无别善染法。」论释通云：  
「应说离心有别自性。……心所依心势力生故说似彼现，非彼即心。」  
(《大正》31. 36c、37a)

推衍此义则色等境但依心起说似彼现，非彼即心，乃别有性；此即以不离之义说唯识也。故《成唯识论》卷十解唯识第二家护法正义曰：

「或识相见等从缘生，俱依他起，虚实如识；唯言遣外，不遮内境。」  
(《大正》31. 59a)

又《论》卷七曰：

「故唯识言有深意趣。识言总显一切有情各有八识、六位心所，所变相见分位差别，及彼空理所显真如，识自相故，识相应故，二所变故，三分位故，四实性故。如是诸法皆不离识，总立识名。唯言，但遮愚夫所执定离诸识实有色等。」(《大正》31. 39c)

此皆谓所缘可别有性，但不离识故名唯识；故《摄论》十一识之名，以後各家亦不复举。此解唯识不同，实古今学一切异义之根源也。(中略)

依唯识古学之义，一切法皆为识性而後成其唯识，故於真如亦立识名而可说有九识。此一义也，盖即由真如、法界、心性、本净心之义理次第而不得不立者。

唯识今学不立第九识，且谓第八净识名无垢，即旧云第九识者也。此说引《功德庄严经》为证，经谓无垢与圆镜智相应故。

然按经文曰：「如来无垢识，是净无漏界。解脱一切障，圆镜智相应。」此实不应依论所解。大圆镜智者，《佛地论》卷四云：

「谓诸如来第八净识能现能生智等影像，如大圆镜能现世间一切影像，智相应故假说名智。」(《大正》26. 309a)

同论卷三云：「此应名大圆镜心，以智相应说名为智。」

故无漏智心所，则但名智而已，与智相应第八净识乃名大圆镜也。大圆镜智既为第八净识，若无垢识又为第八净识，即有自体相应之过。又云净无漏界解脱一切障，与《佛地》五法中净法界解脱诸垢相同，故以无垢识名法界乃顺经义。如今学谓此是第八净识，即无更立第九之必要，以八识各有净识应有十六识故；推古学立无垢识之意并不尔也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页73-76、82-83）

ysl c-p1340唯识宗 下册

## 唯识宗

**印顺(1)** 唯识宗：印度瑜伽学，仰推弥勒《瑜伽师地论》为本。《瑜伽论》〈本地分〉，立八识，第八识为：「心，谓一切种子所随依止性，所随依附依止性，体能执受，异熟所摄阿赖耶识。」阿赖耶识为一切有漏无漏种子所依止，能执受诸根及所依止，业力所感总异熟体。立二类种子：（本有）本性住种；（新熏）习所成种。惟无漏种子，众生或有或无，故立五性差别。〈抉择分〉中，以八相证成阿赖耶识；及依阿赖耶识为依，建立流转还灭。论说诸识俱转，有四种业：（一）了别器业，（二）了别依业，（三）了别我业，（四）了别境业。

世亲依之作《三十唯识论》，十大论师作释，唐·玄奘受学於那烂陀寺戒贤，传归中国，糅十师之说，为《成唯识论》。阿赖耶识了别（缘）器世间、种子，及诸色根根所依处；末那识了别阿赖耶识为自我；六识了别色声等境。「我说识所缘（了别），唯识所现故」；三类识所缘了，即三类识所变现，依此说「三能变」。然心境变现，要在种子。阿赖耶识摄藏无量种子，别别不同，名「自性差别缘起」。依种子起现行，现行刹那生灭，熏成种子。种子生现，现行熏种，阿赖耶与前七识，互为因缘。又末那识（等）依阿赖耶，阿赖耶依末那；阿赖耶与末那，更互依存。唯识宗学，不失阿含「识缘名色，名色缘识」之义。

唯识宗立三自性：依他起性，是因缘生性，即唯识现；遍计所执性，是於依他起而起种种执著，即离心实有（外境）；圆成实性，是於依他起离遍计执所显空性，即唯识性（心性本净）。依他起性即心心所法，而以根本阿赖耶识为依止，依之明转染还净；究竟清净，即无垢识为依止。然无漏正智现前，契入真如空性，一切无漏功德，依此乃能现起，「由圣法

因，说（真如）为法界」，究竟佛果，名「无漏（法）界」。唯识宗依三性说，不许「一切法都无自性」（空）为了义，立三无性以解说之。「若於依他起相及圆成实相中，遍计所执相毕竟远离性，及於此中都无所得，如是名为於大乘中总空性相」。遣除遍计所执相，是空义。遍计执空而依他泯寂——都无所得，是空性义。如约世俗安立，依他、圆成是有，不可说空。唯识宗依《瑜伽论》，特重《解深密经》。

（《华雨集》（四），页298-300）

**印顺(2)** 空宗与唯识宗，有一根本不同处。唯识学一定要这麽说：所取的境界不可得，因为一切都是内识所现的；有识无境（尘），正是唯识学的特色。然进一步说，如境界非实有，能取也不可得，这就进入能取、所取都不可得，显示无二、无别的真如法性。这一层次，真谛三藏解说为方便唯识与真实唯识。空宗依因缘所生法显平等空性：心是因缘所生，境也是因缘所生；如说空，心也空，境也空；如说有，心也有，境也有，保持心境同等的立场。可以说，这是菩萨们说法的方式不同，虽在胜义中，心境并冥，都不可得，而在世俗安立中，或出发於境依心立，或出发於心境更互缘起而有，引出宗派的各别。唯识学出发於依识有境的立场，所以说境空心有。到了能取所取都不可得时，也是说识寂、识不起、识不现，却不说心是空的。如说境空故心也空，就觉得这是恶取空，因为不能成立一切法了。

（《华雨集》（一），页242-243）

ysl c-p1341唯识说（无著・世亲） 下册

### 唯识说（无著・世亲）

**吕激** 三性说的中心是依他起性。《菩萨地》只说到「假说自性」和「离言自性」两方面，无著、世亲嫌其简单，还不足以说明认识的关系，因而又加上了「依他起」作为两者的枢纽，这样，「依他起」便成了三性说的中心。依他起指的就是一切法，树立了依他起便把一切法都系属於一心了。所谓「他」，就是各种法的名言（概念）种子，都藏在阿赖耶识里，依阿赖耶而存在。这些种子的现行，便产生了森罗万象的世界（一切法）。那麽，种子是怎样构成的呢？前七识有所见闻觉知，即留下印象在第八识上，谓之熏习，熏习所成即是种子。见闻觉知不外乎认识，可见种子就是

由认识构成的，当然森罗万象的宇宙也是认识构成的。进而还可以反问，整个宇宙除了各种不同的认识而外是否还有实体？他们说，没有了。因为一切法存在於认识中，认识无非是心意识的分别作用，这样便构成了唯识说。世界上实实在在的东西，在唯识说者看来，只不过是「所分别」，而所分别又属於分别的一部分，隶属於分别，总之一切都是精神性的。所以唯识说就是彻底的唯心论。

唯识说，是无著、世亲整个学说体系必然导致的结论。早在无著所著《摄大乘论》里已有发端，如在讲三性的「所知相分」中，即讲到依他起是诸识（共十一类）的分别，这就是说，诸法皆待缘生。而其实，所谓缘生，也就是识的分别。到世亲时，唯识说更加细密，并提出了种种论证，可以说唯心论就此完全建立起来了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2207-2209）

ysl c-p1342众世 下册

## 众世

**印顺** 僧伽笈苏（Samghavasu），凉译作僧伽婆修，晋译作僧迦婆修，玄奘或义译为众世。《大毗婆沙论》引用众世的论义，有三十多则；除四大论师、胁以外，这是一位极重要的论师。众世所作的解说，多数为毗婆沙师所破斥。众世与妙音（Ghoṣa）的思想相近，所受的破斥也相同。惟关於缘起法，受到了毗婆沙师的尊重。如《大毗婆沙论》卷五十五（《大正》27. 283c）说：

「有执：唯有无明缘行，乃至生缘老死，是缘起法。为令彼迷得开解故，显有为法皆是缘起，众世所言，此中应说。」

「众世所言」，凉译作「僧伽婆修所说喻」。《大毗婆沙论》虽没有明确的引述，但以一切有为法为缘起，与阿毗达磨论师的见解一致。众世的见解，虽多数被驳斥，然也有极有意义的，如：

（一）退起烦恼，引发身语业，毗婆沙师确定为意识的作用；五识是没有分别力，没有主动的引发作用。众世却重视五识（近於大众系），以为：

「住五识退，於理何违？五识取境时，亦生烦恼故。」（《大正》27. 315b）

「五识亦能发身语业，作因等起及刹那等起。」（《大正》27. 610a）

（二）關於律仪，众世不像迦湿弥罗（Kaśmīra）师那样的严格，近於西方系，采取了折衷的立场，如说：

「妙音、众世说曰：应言近住或全无支，或一二三乃至或七，非要具八方名近住。」（《大正》27. 647b）

「僧伽笈苏分同前二（迦湿弥罗师及西方师）师说，彼说：无有唯受三归便成近事，然有缺减五种律仪亦成近事。」（《大正》27. 646b）

（三）「得」，《发智论》本没有详细论列，所以与得有关的问题，论师们解说不同。众世以为：「遍行得亦是遍行因」；「得亦能受眼等五根，及命根众同分异熟果。」这样的解说，都是毗婆沙师所不能同意的。

（四）寻绎众世的思想，以为住果与住向，是可以同时的，所以住预流果，就名为二果向；住二果，就名为三果向。又以为：根性是可以不舍钝而得利，不舍退法而得思法等。他是以为：在进修的过程中，可如此而又如彼的。所以解说为：未舍二迟通行，而得二速通行；已离色染而得正性离生的，及菩萨在道类智时，得色尽爱遍知；先来所断的欲界五品修惑，在道类智时，得无漏离系得。种种的异说，都由这一见解的不同而来。

众世所论的问题，都是深入其微的。这是妙音一系的，与瞿沙伐摩（Ghoṣavarman）为同一倾向者。在西方系的学者中，这是一大家。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页345-347）

ysl c-p1345众贤 下册

## 众贤

**印顺** 世亲（Vasubandhu）的《俱舍论》，对迦湿弥罗（Kaśmīra）毗婆沙师，当然引起了极度的震动。「罽宾诸师，彼见其所执义坏，各生忧苦」，也是意料中事。教界权威的毗婆沙义，是从来没有受过这样有体系的强力攻难的。於是众贤——僧伽跋陀罗（Saṅghabhadra）出来，造《顺正理论》，「救毗婆沙，破俱舍论」。（中略）

众贤是迦湿弥罗悟入（Skandhilā）的弟子，精通毗婆沙义的大学者，是毫无可疑的。以十二年的时间，造《顺正理论》，有追寻世亲，想与世亲来一次面决是非的传说。《大唐西域记》说；世亲本在奢羯罗（Śākalā），

听说众贤要来，就避往中印度。西藏传说：世亲避往尼泊尔（Nepāl a）。

《婆薮盘豆法师传》，也有众贤要求论辩，而世亲拒绝会见的传说。总之，众贤造论的本意，有破斥《俱舍论》，重申毗婆沙义的自信与决心，而被传说为《俱舍雹论》的。时在世亲晚年（应为西元五世纪初），也就没有面决的机会。《大唐西域记》的传说，插入众贤病重将死，作函向世亲忏谢，世亲为他改名《顺正理论》；这都是不足信的妄说！

众贤所造的论，有二部：

(一) 《阿毗达磨顺正理论》，玄奘於永徽四、五年（西元653—4年）译出。这是二万五千颂的大论，译为八十卷。依《俱舍论颂》而次第广释，凡不合毗婆沙正义的，一一加以评正。《俱舍论》依经部义而破毗婆沙的，一一为之辩护。针对《俱舍论》而造，被称为《俱舍雹论》的，就是这一部论。

(二) 《阿毗达磨俱舍显宗论》，玄奘於永徽二、三年（西元651—2年）译出，共四十卷。《顺正理论》，是依《俱舍论颂》的，仅改第二〈分别根品〉名为〈辩差别品〉。《显宗论》虽也是解释《俱舍论》，凡不合毗婆沙义的颂文，就删了改了（并不多）。内容大体为节出《顺正理论》显正义的部分。（中略）

《顺正理论》的研究与理解，首先应有公平的立场。《顺正理论》的重心，可归纳为两点：(1)世亲 (Vasubandhu) 以阿毗达磨论者的身分，作《俱舍论》。世亲说：「迦湿弥罗 (Kaśmīra) 议理成，我多依彼释对法。」是「多依」，而不是「唯依」。或取西方师说，或取馀师说，或自立正义。众贤 (Saṅghabhadra) 认为不合阿毗达磨毗婆沙正义，一一的遮破而显正义。(2)世亲随顺经部，所以众贤遮破世亲所说，更进一步，以《经部毗婆沙论》作者——室利逻多 (Śrīrāta) 为主要对象，对经部作多方面的破斥。

在《俱舍论》中，阿毗达磨毗婆沙义，处於被鉴定，被批判的地位。不但没有反驳的机会，连为自己辩护的时间也不充分。所以，据《俱舍论》而论说一切有部与经部的短长，是难以公允的。众贤的《顺正理论》，至少对他而一一反击，对自而一一辩护，有了说一切有部的自己立场。世亲与众贤的论书，对说一切有部与经部，使我们得到较多的了解。不过，过去的《俱舍论》学者，受到世亲菩萨威望的影响，几乎是一边倒的，世亲总是对的；反而众贤是不合毗婆沙义，而被称为新萨婆多。在我看来，这是不公平的。

对阿毗达磨毗婆沙义，应确认阿毗达磨毗婆沙义的发展性。从《发智论》到《大毗婆沙论》，论义是在进展过程中的。《大毗婆沙论》集成，树立评家正义，被称毗婆沙师。但《大毗婆沙论》成立，二百多年来，毗婆沙师当然也在发展中的。對於评家正义，或依固有文句，作精密的新解说。或《大毗婆沙论》所没有说到的，更有新的论义提出。《大毗婆沙论》与毗婆沙师，涵义是并不相同的。西方系的阿毗达磨论师，自《阿毗昙心论》，到《杂阿毗昙心论》，不仅是旧说的取舍不同，也一直是在进展中的。就是世亲与众贤，對於阿毗达磨论义，都不是古典、旧义的纂辑，而是对发展中的阿毗达磨论义，通过自己的智慧抉择，而进行论究。确认阿毗达磨毗婆沙义的发展性，对《俱舍论》与《顺正理论》，相信会有更公平、更合理的理解。（中略）

众贤论师是伟大的，值得尊重的！但说一切有部阿毗达磨的时代，已一去而不复返了。那时，正是经部盛行，融归大乘瑜伽的时代。不久，将进入空、有共论的阶段。卓越的见解与严密的论辩，又焉能重振说一切有部奄奄欲息的颓势呢？

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页694-695、697-698、710）

yslc-p1348杀生 下册

## 杀生

**印顺** 不杀生，为佛教处世利生的根本法则。一切戒行——道德的行为，都是以此为根源的。如归依是初入佛门的信行，归依时就说：「从今日乃至命终，护生。」实践护生，就不能不受戒。五戒，十善戒，首先是不杀生。归纳戒善的意义，是这样：不杀，是不伤害他人的内命；不盗，是不侵害他人的外命。尊重他人的身命财产，所以能护人的生。不淫，是不坏他人的家庭和谐，所以能护家族的生。不妄语，使人类能互谅互信，不欺不净，所以能护社会、人类的生。如离去护生的精神，对人对世的一切行为，都恶化而成为不善的邪行了！所以，「护生」为佛法的重要核心，是佛教所本有的，大乘佛法所彻底发扬的。慈悲为本的不杀生，不食肉，都根源於此。

有的主张不妨食肉，有的认为非食肉不可。这些肉食者的见解，极为庞杂，而最欺人的，是挂起一面虚伪的科学招牌。认为：我们不能不杀生，非杀生不可；所以从不杀生而来的不肉食，毫无意义。他们以为：草木也有生命，所以蔬食还是不免杀生。又以为：素食（不肉食）是不能彻底的，饮一口水，水中就有多少生物！吸一口空气，空气中就有多少生物！如真的不杀生，不肉食，那就不能饮水，不能吸空气，惟有死亡而已。又以为：如基於仁慈的见地，如儒家的「君子远於庖厨」等，那只是不彻底的自我欺骗。这种见解，在一般社会人士，可说情有可原。如部分的佛教徒，也附和而如此说，这不免太笑话了！听说日本的佛教界，也有这种类似的见解，我很难相信。日本的佛学，听说相当昌明，怎麽会说出这种外行话来？也许偶有不入流的学者，顺从口舌而附和世俗的谬说吧！

佛法所说的杀生与不杀生，有著善恶——道德与不道德的性质。这不属於物理化学的科学世界，也不是显微镜与望远镜底下的东西（在物理科学中，善与恶是无法分别的）；这是属於情理参综的道德世界，心色相关、自他相关的有情世界的东西，应从情理、心境的关系中去说明。

先从所杀的对象来说：杀生，指杀害有情识的众生（近於一般所说的动物）说。有情识的众生，都有求生恶死的意欲。如受到伤害或死亡，会引起恐怖、苦痛，引起怨恨、愤激、敌对的行为。例如人与人间的相杀，会造成彼此积怨，相仇相杀的敌对情形。

草木是无情识的众生，虽也有繁殖、营养等生命现象，但受到伤害时，仅有物理的反应，而不会有心识的反应。如砍伐草木，不会激动草木，引起彼此相仇害的敌对性；更不影响自己，保有残杀的业感力。所以佛法所说的杀生，著重在对方有否心识的反应，会不会因此引起相仇相敌的因素。 「食蔬也是杀生」的论调，显然没有弄清楚这种事实，没有明白杀生所以要禁止的真实意义！

佛法的杀生，专约有情的众生说。虽是一样的有情，由於对人的关系不同，杀生的罪过也有轻重。如杀人，这是重罪。如杀害对自己、对人类有恩德的父母、师长、圣贤，那是罪大恶极了！如杀害牛羊鸟雀虫鱼，虽是有罪的，但过失要轻得多。同时，杀生罪的构成，应综合杀者的心境来论定。这又可略分三类：

（一）明确的知道对方是有情，由於贪、嗔、邪见，经审虑而起决定杀害的意欲。这样而杀人，固然是极重罪；杀畜生，罪过也还不轻。

(二) 如牛羊虫蚁等众生，不但应该避免杀害，也是可以避免杀害的。如不能警策自己，漫不经心的在无意中伤害他，这虽然有罪，不过是「恶作」轻罪了。

(三) 如杀伤时，不但没有杀害的心，也没有知道有众生，这如平常的饮水与呼吸一样。这即使有所伤害，是不成立杀生罪的。

佛法所说的杀生，指构成罪恶的杀生；这与世间的法律，大体相近，不过彻底一些吧了！如世间的法律中，蓄意杀人，无意中过失杀人，犯罪是轻重不等的。又如失性的狂人，愚呆的幼稚，即使无意中造成伤害的事实，也不成立杀罪。

佛法所说的杀生与不杀生，是合情合理的，不是难懂的。而挂起科学招牌的杀生论者，却把他混沌一团，看作无关於情理、心境的——非人的事实。这才从不能避免杀生，作出不妨杀生，非杀生不可的结论。照他们这种见解来推论，世间不免斗争，就应该不妨残酷的斗争，或非残酷的斗争不可。对於反对残酷斗争，而唱道不相侵害的和平，也应该被反对了。这些杀生论者，不是别的，是真理与道德的抹煞者！如佛教徒而附和此说，那无疑是「破见」的痴人！

(《教制教典与教学》，页96-100)

ysl c-p1351欲 下册

## 欲

**印顺** 从欲界人类的欲来说，一般都分为「五欲」，即眼、耳、鼻、舌、身识，由於触对妙色（色彩，形态，动作）、声、香、味、触——五种可意的境界，所引起喜乐希求，耽著不舍的欲。还有男女淫欲，是触欲所摄，也通於色声香欲。这是欲界所特有的，但欲天的淫欲极轻，旁生等也不因此引起过重的忧苦；而人类的男女欲，显然的成为社会一大问题，有著无边欢笑，而实在是包含著无数眼泪。爱欲的「味」最深，「过患」也最重，所以「出离」的道，最为佛法所重视。五欲及淫欲，为欲界的特徵，实也就是人类最主要的欲事（中略）

上来所说，是偏於欲界的，尤其是偏於物欲的，还不曾总摄一切。现在来论究这些物欲：饮食、男女、房舍、田园，这些真的是欲吗？如这些是欲，那末离欲的，就不应该见色闻声，不应该穿衣吃饭了！如果不是的，

那经论中为什麼要称之为欲？这些，佛确是称之为欲的，尤其是男女的淫欲。然「诸欲自性，略有二种，一者事欲，二者烦恼欲」。

上面所说的是事欲，是依此而起欲的，是欲所耽著希求的，是「欲具」而假名为欲，不是真欲。真正的欲，是「欲贪、欲爱、欲藏（阿赖耶）、欲护、欲著」——喜乐耽著贪染相应欲。所以说：「世诸妙境非真欲，真欲谓人分别贪。」又说：「欲，我知汝本，意以思想生；若我不思汝，尔时则不生。」烦恼欲，才是真正的欲体；离烦恼欲才是究竟的离欲。

對於染欲，可以这样说：人天乘是节欲的，小乘是离欲的，大乘是化欲的。其实，小乘以离烦恼欲为本，而相当重视外界的事欲；大乘是特重於离烦恼欲的。以智慧而做到究竟离欲，在原则上，大小乘并无差别。

说到佛法对欲的态度，应先说到印度当时的情况。一分是在家的乐行人，是纵欲的。一分是（外道）出家的苦行人，是禁欲的。苦行者，不但绝男女欲，而且对饮食（有的日食一麻一麦，服水吸气），衣服（有的索性裸体），住处（有的卧在荆棘上），都以最刻苦的生活来磨链自己。

释尊出世时，苦行正风行於恒河两岸，受到民众的尊敬。佛的根本立场，是宣告远离「苦行」与「乐行」的二边，而遵行中道的态度。这就是确认事欲的不可纵，也无法脱离，而惟有以智化情，而离烦恼欲。在对於外物的态度上，出家的比丘生活，适应当时的出家制，「少欲知足」，多少引用苦行的一分长处，但决与苦行外道不同。除了男女淫欲，佛说「是障道法」，绝无通融而外，远离资具欲，但衣食住处，都不过分的菲薄。远离眷属欲，也不妨大众和合而住。佛与一般比丘，就是这样的。不过，出家弟子中，有自以为独觉种性的，遵行刻苦的头陀生活。更有自以为是佛的提婆达多（末了叛教），宣称「五法是道」，采取绝端的苦行生涯。

声闻佛教，虽不以苦行为道（有的以四圣种为道，而立四十一道品，但不为一般所公认），著重於出离「烦恼欲」，但对於「事欲」，确是相当重视的。出家的特色，便是远离男女、眷属、资财的事欲，过著「少欲知足」的恬淡生活。就是在家佛弟子，对慾奢的欲行，也不会赞同的。艳丽的色相，美妙的音乐，醉人的芳香等五欲，诱惑力极强。就是丰富的利养（生活资具），崇高的名闻，也每使人荡情失志，沈没於欲海之中。

關於这些欲事，不能不贊同一分古德的见解。因为这些五欲——男女、饮食、名誉等，虽不是真欲，但对於人类的根识（感官经验），却有一种客观的相对的清净性（美），能引发相对的（不永久、不彻底）喜乐，使一般人不自主的为他而迷醉。对於这些，根本的对策，当然是远离烦恼欲，

「定动慧拔」，不受他的诱惑。然在没有离烦恼欲以前，對於这些事欲，不能不提高警觉，严加防范，以减轻、抑低烦恼欲的冲动；佛法的戒学，便是著重於此的。例如匪患，根治的方法，当然是思想感化，生活安定。但在生活艰困，思想混乱时期，镇压、围堵等，都不能说是无用的。否则，泛滥横决，弄到国破家亡，又从那里去作思想感化，安定生活的工作。所以，佛法對於五欲——利养、名闻等，所取少欲知足（这其实是没有标准的，依人的欲爱而定）的态度，目的在此，并非为了苦行而苦行，或者认为非受苦不可。

种种事欲中，對於衣食住等资财，出家是完全放弃了。出家後的理想生活，是随缘乞化，一身以外无长物（「长物」，是规定以外的多馀物资）。但屬於佛教公有的，公开於大众前的「净施」物，出家人也容许保有。出家时，远离了父母眷属，但在出家僧团中，同参道友，亲教近住，还是和合得如一大家庭。對於眷属，资财的出家生活，在家众是做不到的，而在家众也能同样的离烦恼欲。

不过，男女和合欲事，出家是绝对不许的。虽然，淫欲并非生死根本，色界以上，地狱以内，都没有淫欲事，而照样的还在生死海中。但由於欲界诸欲中，淫欲力是最强的，缚人最深的。经中喻如绳索，从破皮、穿肉而一直到断髓。非法的邪淫，固然是纠纷，苦痛的根源；就是夫妇正淫，也是缠绵牵系，欲染深彻骨髓。为了家庭，为了经济，每不能不牵就事实，而使自己的信念、德行、学业，受到惨重的毁灭。

「淫欲是障道法」，不问你反对也好，怀疑批评也好，佛是这样绝对的宣说（四无畏之一）。那末在家佛弟子，怎麽也一样的可以远离烦恼欲呢？要知道，系缚生死的根源是爱（不单是淫欲），而出离烦恼，解脱的主力是智慧。在家佛弟子，一期的精勤修持，暂离淫欲，可能达到见道悟入的地位。见道，只是断除见行的烦恼，彻了法性；不再会犯重戒，如非法行淫等。而淫欲是爱行烦恼，见道的也还不能断，所以初二果的在家圣者，淫欲还是可以现行的。以此彻悟法性的智慧，数数修习，以智化情，断尽了欲界修惑，证不还果，才不会再以染污心行淫。不过生理关系，到究竟离一切欲的阿罗汉，还可能有「不净」呢！

（《以佛法研究佛法》，页372、376-381）

ysl c-p1353造像、写经 下册

## 造像、写经

**印顺** 「大乘佛法」兴起前後，佛教界有两大事情，对於佛法的通俗化，给以广泛的影响。

(一) 与法有关的圣典的书写：经、律、论——三藏，虽经过结集，但一向依诵习而流传下来。锡兰传说：在毗多伽摩尼王 (*Vatṭagāmanī*) 时，因多年战乱而造成大饥荒。比丘们到处流离，忧虑忘持口诵的三藏，会因动乱而有所遗忘，所以西元前42—29年间，集合在中部摩多利 (*Mātale*) 的阿卢精舍 (*Aluvihāra*)，诵出三藏及注释，书写在贝叶上，以便保存。这虽是局部地区的书写记录，但佛教界声气相通，印度本土的书写经典，距离是不会太远的。锡兰的书写三藏，可能是最早的。《慈恩传》说：迦湿弥罗 (*Kaśmīra*) 结集《大毗婆沙论》，「王以赤铜为牒，镂写论文。」赤铜牒 (*Tambapanī*) 是锡兰岛的古名，所以赤铜牒镂写论文，可能由於锡兰书写三藏的传闻而来。那时，大乘初兴，在成立较早的《小品般若经》中，已重视经典的书写了。

(二) 与佛有关的佛像流行；将佛的遗体——舍利，建塔供养，表示了对释尊的崇敬。至於佛像，起初是不许的。「若以色量我，以音声寻我，欲贪所执持，彼不能知我。」释尊之所以称为佛，是不能在色声等相好中见到的：也许这正是供养（佛的）舍利而没有造像的原因。所以《阿含经》说「念佛」，也是不念色相的。当时没有佛像，仅有菩提树、法轮、足迹，以象徵佛的成佛、说法与游行。现存西元前的佛教建筑，有浮雕的本生谈——菩萨相，也没有佛像。《十诵律》也说：「如佛身像不应作，愿佛听我作菩萨侍像」，足以证明「佛法」本是不许造佛像的。大众部 (*Mahāsāṃghika*) 系以为：佛的色身也是无漏的，色身也是所归敬处，这可能是可以造佛像的理论依据。西元前後，犍陀罗 (*Gandhāra*) 式、摩偷罗 (*Mathurā*) 式的佛像——画像、雕刻像，渐渐流行起来。早期流行佛像的地方，当时都在西方来的异族统治下，受到了异族文化的影响。东汉·支娄迦谶 (*Lokarakṣa*) 於灵帝光和二年（西元179）译出的《道行般若经》卷十（《大正》8. 476b）说：

「佛般泥洹（涅槃）後，有人作佛形像。人见佛形像，无不跪拜供养者。其像端正殊好，如佛无有异，人见莫不称叹，莫不持华香缯彩供养者。贤者！呼（谓）佛神在像中耶？萨陀波伦菩萨报言：不在像中。所以作佛

像者，但欲使人得其福耳。……佛般泥洹後，念佛故作像，欲使世间人供养得其福。」

这段文字，除支谦（依支谶本而再译）的《大明度经》外，其他的般若经本，都是没有的，所以这可能是支谶本所增附的。支谶的另一译本——《般舟三昧经》也说到：「一者，作佛形像，用成是（般舟）三昧故。」那个时代，在月氏（贵霜）王朝统治下的西北印度，显然佛像已相当盛行了。佛法中，舍利塔是表示「佛」的，建在僧寺旁，形成三宝的具体形象。但佛法传布到各方，教区越来越广，僧寺越来越多，要以佛舍利建塔，应该有事实的困难。佛像的兴起，渐取代佛舍利塔的地位（起初，佛像是供在塔中的）。寺中供奉佛像处，印度称为「香室」，与我国的「大雄宝殿」相当。佛像以外，又有菩萨像、天神像的造作，對於佛教通俗化的普及发达，是有重要影响力的。不过，佛像的出现发达，在一般信众心目中，似乎更类似神像的崇信了。另一方面，「大乘佛法」的瑜伽行者，念佛见佛，念佛（进而念菩萨、念天）三昧更开拓出佛法的新境界。

（《华雨集》（二），页109-112）

ysl c-p1353造像、写经 下册

### 造像、写经

**印顺** 「大乘佛法」兴起前後，佛教界有两大事情，對於佛法的通俗化，给以广泛的影响。

（一）与法有关的圣典的书写：经、律、论——三藏，虽经过结集，但一向依诵习而流传下来。锡兰传说：在毗多伽摩尼王（Vatṭagāmaṇi）时，因多年战乱而造成大饥荒。比丘们到处流离，忧虑忆持口诵的三藏，会因动乱而有所遗忘，所以西元前42—29年间，集合在中部摩多利（Mātale）的阿卢精舍（Aluvihāra），诵出三藏及注释，书写在贝叶上，以便保存。这虽是局部地区的书写记录，但佛教界声气相通，印度本土的书写经典，距离是不会太远的。锡兰的书写三藏，可能是最早的。《慈恩传》说：迦湿弥罗（Kaśmīra）结集《大毗婆沙论》，「王以赤铜为牒，镂写论文。」赤铜牒（Tambapāṇṇi）是锡兰岛的古名，所以赤铜牒镂写论文，可能由於锡兰书写三藏的传闻而来。那时，大乘初兴，在成立较早的《小品般若经》中，已重视经典的书写了。

(二) 与佛有关的佛像流行；将佛的遗体——舍利，建塔供养，表示了对释尊的崇敬。至於佛像，起初是不许的。「若以色量我，以音声寻我，欲贪所执持，彼不能知我。」释尊之所以称为佛，是不能在色声等相好中见到的：也许这正是供养（佛的）舍利而没有造像的原因。所以《阿含经》说「念佛」，也是不念色相的。当时没有佛像，仅有菩提树、法轮、足迹，以象徵佛的成佛、说法与游行。现存西元前的佛教建筑，有浮雕的本生谈——菩萨相，也没有佛像。《十诵律》也说：「如佛身像不应作，愿佛听我作菩萨侍像」，足以证明「佛法」本是不许造佛像的。大众部（Mahāsāṃghika）系以为：佛的色身也是无漏的，色身也是所归敬处，这可能是可以造佛像的理论依据。西元前後，犍陀罗（Gandhāra）式、摩偷罗（Mathurā）式的佛像——画像、雕刻像，渐渐流行起来。早期流行佛像的地方，当时都在西方来的异族统治下，受到了异族文化的影响。东汉·支娄迦谶（Lokarakṣa）於灵帝光和二年（西元179）译出的《道行般若经》卷十（《大正》8. 476b）说：

「佛般泥洹（涅槃）後，有人作佛形像。人见佛形像，无不跪拜供养者。其像端正姝好，如佛无有异，人见莫不称叹，莫不持华香缯彩供养者。贤者！呼（谓）佛神在像中耶？萨陀波伦菩萨报言：不在像中。所以作佛像者，但欲使人得其福耳。……佛般泥洹後，念佛故作像，欲使世间人供养得其福。」

这段文字，除支谦（依支谶本而再译）的《大明度经》外，其他的般若经本，都是没有的，所以这可能是支谶本所增附的。支谶的另一译本——《般舟三昧经》也说到：「一者，作佛形像，用成是（般舟）三昧故。」那个时代，在月氏（贵霜）王朝统治下的西北印度，显然佛像已相当盛行了。佛法中，舍利塔是表示「佛」的，建在僧寺旁，形成三宝的具体形象。但佛法传布到各方，教区越来越广，僧寺越来越多，要以佛舍利建塔，应该有事实的困难。佛像的兴起，渐取代佛舍利塔的地位（起初，佛像是供在塔中的）。寺中供奉佛像处，印度称为「香室」，与我国的「大雄宝殿」相当。佛像以外，又有菩萨像、天神像的造作，對於佛教通俗化的普及发达，是有重要影响力的。不过，佛像的出现发达，在一般信众心目中，似乎更类似神像的崇信了。另一方面，「大乘佛法」的瑜伽行者，念佛见佛，念佛（进而念菩萨、念天）三昧更开拓出佛法的新境界。

（《华雨集》（二），页109-112）

ysl c-p1355假名 下册

## 假名

**印顺** 「原始般若」的人（菩萨）、法（般若）不可得，一切但有名字，在「中本般若」（一般称之为「大品」）中，有了进一步的说明：一切是「和合故有，是法及名字，亦不生不灭，但以名字故说；是名字亦不在内，亦不在外，不在中间」。并对但名的一切，提出了三假说，如《摩诃般若波罗蜜经》卷二（《大正》8. 231a）说：

「菩萨摩诃萨行般若波罗蜜，名假施设，受假施设，法假施设，如是应当学。」

一切唯有假名，名字也只是假名，在般若中，一切都是不可得的。然从世间一切去通达假名不可得，也不能不知道世俗假名的层次性、多样性，所以立三种假。依《大智度论》，三假施设，是三波罗密提。波罗密提（prajñapti），义译为假，假名，施设，假施设等。（中略）

为了说明《中论》的缘起是假名——受假施设，所以分别的来说。

（一）佛的说法，以语句方便来表达，称为施设（假），如《般若经》的方便假、教授假，那是佛教界所公认的。对于所表示的内容，虽有「假名有」的，如五蕴和合名为我，枝叶等和合名为树，但总以为：「假必依实」，有实法存在——实法有。如说一切有部，说蕴、处、界都是实有自性的；《俱舍论》以为：蕴是假而处、界是实有的；经部（Sautrāntika）以为蕴、处是假而界是实有的。这些上座部（Sthavirā）系的学派，都是成立实法有的。大众部（Mahāsaṃghika）中，以说假为部名的说假部（Prajñaptivādin），立「十二处非真实」；一说部说：诸法但名无实。有没有立实法为所依，传说中没有明确的记录。

（二）一切法从因缘生，从种种缘生，不从一因生，是佛教界所公认的。说一切有部立「法性恒住」、「三世实有」，所以从因缘生，并非新生法体，法体是三世一如的。从缘生，只是众因缘力，法体与「生」相应，从未来到现在，名为生起而已。如经部，说现在实有而过去非实，所以从缘生是：界———法的功能，在刹那刹那的现在相续中，以缘力而现起，为唯识宗种子生现行说的先驱。这样的因缘所生，都是别别自性有的。

(三) 假名有一施设有，部派间也有不同的见解。如依五蕴而假名补特伽罗，依说一切有部，假有是无体，所以说无我。犊子部系以为：依五蕴而施设补特伽罗，是受假，不可说与蕴是一是异，「不可说我」是（受假）有的。如即蕴计我，或离蕴计我，那是没有的，所以说无我。

(四) 《般若经》立三假，著重於但名无实，名与实不相应，所以说：名字「不（在）内、不（在）外，不中间（住）」。约但名无实，「但以假名说」，《中论》也采用这通泛的假施设（*prajñapti*），但论到缘起说，一切依缘而有（而生、而无、而灭）。缘性与所生法，不可说一，不可说异。缘起法的不一不异，在时间中，就是不断不常。这与犊子部说的受施设，不可说一，不可说异，也不可说是常、是无常，有共通的意义。不过犊子系但约补特伽罗说，而《中论》约缘起一切说。

(五) 《大智度论》所释的「中本般若」——二万二千颂本，立三种假，约世俗法的层次不同而立，与其他「中本般若」不同。龙树「空假中偈」的假名——受假，正是依此经本而来。在种种假中，龙树不取「名假」，如一切是名假，容易误解，近於方广道人的一切法如空华。「名」是心想所安立的，也可能引向唯识说。後代有「唯名、唯表、唯假施设」的成语，唯表（*vijñaptimātra*），玄奘就是译为「唯识」的。龙树也不取「法假」，法假是各派所公认的，但依法施设，各部派终归於实有性，不能显示空义。

龙树特以「受假」来说明一切法有。依缘施设有，是如幻如化，假而有可闻可见的相用，与空华那样的但名不同（犊子部系依蕴处等施设不可说我，与有部的假有不同，是不一不异，不常不断，而可说有不可说我的，古人称为「假有体家」）。受假——依缘施设（缘也是依缘的），有缘起用而没有实自性，没有自性而有缘起用；一切如此，所以一切是即空即假的。龙树说「空假中」，以「受假」为一切假有的通义，成为《中论》的特色。

（《空之探究》，页234、239-241）

ysl c-p1359参同契 下册

## 参同契

**呂澂** 《参同契》（希迁撰）是借用汉代道家魏伯阳著作的名字。魏作《参同契》目的在同契儒道二家的说法，在道家看来，儒家以《周易》为代表，道家以黄老为代表，此後还有「炉火」一种炼内丹的长生术，魏伯阳就是要会通这三方面来推阐出自己的心得的。希迁借用这一书名立论，目的则在於把南北顿渐之说加以会通。此作全文共三百一十字，见《景德传灯录》卷三十。

《参同契》一开头就说明作者的宗旨：「竺士大仙（佛）心，东西密相付（指禅宗之以心传心）；人根有利钝，道无南北祖。」说明南北之祖是一样，只是根有利钝的不同，法的本身并无渐顿可言。这种说法在《坛经》中也有，如说：「法无顿渐，人有利钝。」聪明的人可以单刀直入，迟钝的人则有阶梯。所以《参同契》与《坛经》之说相契合。既然南北是以顿渐来划分的，法无顿渐那也就无所谓南北宗了。《肇论》中有这样一句话，「会万物为己者其唯圣人乎」，意思是说，得道者是无我的，万物又是一体，万物一体即为我，圣人就是以此为境界的。据说希迁对此语很有体会，认为圣人无我而与万物沟通。又说他读了《肇论》那句话，有感而作《参同契》。因之《参同契》全篇都贯穿这一思想，不过在文字上没有这样明确的表示。

希迁思想的中心是由理事、心物、内外的关系上立论的。所以他说：「灵源明皎澈，支派暗流注，执事元是迷，契理亦非悟」。「灵源」即心，心是清淨「明澈」的，由心源所发生的一切为「支派」（即物），是与心相贯通的，也就是说，一切都是佛性的表现，不过不是很明显地贯通於物罢了，所以说「暗流注」。正因为心物本是一体，如果不了解这种关系，执著於事则迷，若仅契理也不能算悟，应该把二者联系起来，不要分别执著一边。这种说法的确是根据南北顿渐的议论来的，南北的争论归根结柢与心物有关，北宗比较执著事相，南宗则著重於理的方面，各侧重一面而未能把二者贯通起来。

理事的贯通并非易事。像华严宗讲的「十玄门」就相当复杂，希迁吸收了「十玄门」的思想说：「门门一切境，回互不回互，回而更相涉，不尔依位住。」这就是说，理事关系不简单，十玄门以十为对，只不过表示很多罢了，事实上门类还要繁多。因此理事融会的境界，应该贯彻於各各门类之中。尽管门类繁多，但各门之间的关系，却可以归之「回互不回互」

两类。所谓「回互」就是互相融会。虽然事物的界限脉络分明，但在此中有彼，彼中有此，互相涉入，不再区别彼此。「不回互」就是各有自己的位次，各住本位而不杂乱。對於「门门一切境」来说，既有回互的关系，又有不回互的关系，它们是相涉而又有分位。总的说来，还是认为理事应该会通的。这就是他在华严宗影响下所产生的一种看法。

以下他还拿一般的事物来谈理事关系：「色本殊质相，声元异苦乐，暗合上中言，明明清浊句。」由一般事而言，现象上千差万别，怎样来解释事理融会的道理呢？《参同契》讲到理的地方很多，首先应了解他所讲的理是指甚麼。一般说来，有物理之理，有性理之理。所谓物理，如色的质象有青黄等差别（青黄之所以为青黄，是光波长短造成的，当时不能做科学的解释就统之为物的「理」），据希迁看来，若以物理解释，则青有青的理，黄有黄的理，差别不可相通。因此应从性理上来讲。

所谓「灵源」即是性理的代称。但性理还可以分为两种，一是认识方面的，一是道德方面的，两者都以心性为标准。而心性表达有明暗之分。所谓暗，就是隐晦的、间接的语言文字；所谓明，就是明白的、直接的语言文字。希迁此作本是为了参玄（即学禅法）用的，参玄就不能不用语言文字来表达，这样就把理之明暗转成为文字表达的明暗了。据他看来，關於暗的语言有上中之分，明的语言也有清浊之别，都有等级，有好坏的差别。但总起来都应会归於理事融通的方面，做到「承言会宗」。

接著他就专门解释这一说法：「本末须归宗，尊卑用其语；明暗各相对，比如前後步。」心本物末，应该归於理事融会之宗，在所说的话中，分出侧重点（尊）和次要点（卑），以此来表现事理明暗的话是相对的，但又缺一不可，犹如人的走路有前後步，却是相辅相成的。这也就是说，禅宗各家使用不同的文字来表现自己的境界，虽然有明有暗，各有所侧重，但仍是从理事融会方面来贯通。

因此，他的结论是：「事存函盖合，理应箭锋拄，承言须会宗，勿自立规矩。」以盖来比喻事，盖随器而有大小方圆之不同，事也如此而有千差万别。但就理上说，则不应执著这些差别，如同人之以箭射空，箭箭相顶，以一贯之（此喻见《大智度论》）。把理与事这样统一起来认识，就可从语言上会归宗旨，而不是强为之解。

希迁的这一小品，主旨在于会通南北宗，但也提出了佛学的理论问题——理事的关系。他对於理的理解比较深刻，把它分成物理与性理。并认为从物理上看，事各住一方，而从性理上看，则是统一的。他还用回互不

回互来解释理与事的关系。这一些，对以後特别对宋明理学家是有影响的。宋明理学家也谈到事理问题，还进一步讲到理一分殊的问题，认为理是整个，是一，在每一事中都有表现；同时又承认事之差别，看成是多种多样的。这些在此小品中都涉及到了。所谓「灵源明皎澈，支派暗流注」，就是同样的意思。

应该指出，希迁的思想与南宗禅特别是《坛经》是有关系的。《坛经》後面的「三十六对」中，特別提到明暗一对，《参同契》用明暗来喻理事。另外，希迁主张用语言文字，这也与《坛经》一致。从道信到神秀一直主张「禅灯默照，不出文记」，认为在心中领受就行了。因此在他们传播禅法的时候，也只是当面指点，不记录於文字。而《坛经》的三十六对说法，却将这些驳倒了（洪州禅是主张不立文记的，甚至在教禅的时候，也不用语言，只用手势，所以说哑巴也可以参禅，但这是以後的事了）。

由此看来，希迁的说法与《坛经》後面的一段是很有关系的。後來《坛经》还说，希迁作沙弥时就得著慧能的关照，要他「寻思去」。慧能死後，希迁就去作「禅思」，但总想不通，有人提醒他，慧能是要他去找行思，因而他就投身青原行思的门下了。这些当然是後人的附会，但总可以看出，他的思想的确和《坛经》有些关系。

总起来说，青原一系是由石头促使其发展的。石头的作风和接引人的方法都很严厉，所以後人说「石头路滑」。不论在理论上和方法上，都有些与众不同的门风。以後它的影响逐渐扩大，形成与洪州系势均力敌之势。再後，这两派又分成了许多支派，他们的分歧也完全根源於此，并与整个禅宗的命运相终始。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2801-2806）

ysl c-p1363细心 下册

### 细心

**印顺** 细心相续，是唯识学上本识思想的前驱。要理解相续的细心，应先从间断的粗识说起。一切心理的活动，可以分为心与心所二类。心所是依心所起的作用，心是精神的主体。这心，或者叫意，叫识，虽各有不同的意义，但各派都认为是可以通用的。心识觉知作用的生起，需要种种条件，主要的要有感觉机构（六根）作所依，认识对象（六尘）作所缘。

因所依、所缘的差别，识就分为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识——六识。

据常识的自觉的经验，六识是生灭无常的、间断的。像闷绝、熟睡无梦，都觉得当时没有心识的活动。拿圣教来说，无想定、灭尽定、无想天、都称为无心。无心的有情，似乎是释尊所认可的。但从另一方面观察，就有完全不同的见解。有情，就是有识，心识的活动与生命，是不可分离的。假使有无心的有情，试问这离却心识的身体，与死人、草木、有什么差别？佛教只许动物是有情，有生命，不承认草木也是有情，如不从有无心识著眼，草木与动物的有无生命，又凭什麼去分别？经上虽说灭受想定是无心定，但也说入灭受想定的「识不离身」；所以，有情必然是有心的。闷绝等仅是没有粗显的心识，微细的意识还是存在，只是不容易发觉罢了。相续的细心，就在这样的思想下展开。

不论是大众部，或是上座分别论者，经部譬喻论者，在初期，都把细心看成意识的细分。经过长时期的思考，才一律明确的提出六识以外别有细心的主张。原来细心说，也有它的困难：凡是识，必有它所依的根，所缘的境。释尊从依根、缘境的不同，建立六识，这不但小乘经，就是一分大乘经，也还在这样说。如离六识别有细心，那不是有七识吗？这似乎违反圣教的明文。细心的所依、所缘（根境），也是很难说的。所以初期的细心说，都认为是意识的细分。後來，发见了释尊细心说的根据，像十八界中的「意界」，缘起支中的「识」支；理论上也渐次完备，这才在间断的六识以外，建立起一味恒在的细心。

细心，是受生命终者，根身的执持者，缚解的连系者。它为了业果缘起的要求而建立，它就是生命的本质。部派佛教關於生命本质的探发，并不限於细心，这不妨给它个全面的叙述。从代表原始佛教的《阿含经》考察起来，众生的生命现象，只是名色或五蕴或六界的和合。在三世轮回中，名色等都是不息的生灭演变，并没有一个恒存不变的东西，可以说是作者、受者。这刹那生灭的无常论，在业果缘起的建立上，成为非常的困难。前後不断的演变，怎样能成立连系？佛教的思想就在这里分化了。

大众与分别说系，在心识的统一中；说一切有与犊子系，在五蕴和合的补特伽罗中，建立前後的移转。依原始佛教「名色缚、名色解」的见地，五蕴统一论者要适当些吧！但心识在系缚、解脱中，占有主动领导的地位，也是不可否认的。那末，在从来不断的心法上，建立业果的中枢，如不出他应有的范围，也自有它的卓见。

可以说，五蕴统一论是平等门，心识统一论是殊胜门。论到怎样的统一，意见又有不同。说一切有部，在五蕴和合的作用上，建立假名我。实法各不相关，假名我的和合相续，才可以说移转。犊子系却不然，它在五蕴不息的演变中，发现内在的统一，所以立不可说我。有部的统一，像前浪推后浪的波波相次；犊子系却像在波浪的起伏中，指出那海水的统一。也可以说，一是无机的集合，一是有机的统一。

在心识统一的见地中，大众、分别说系的本义，似乎没有明确的论述。后来，说一切有系的经量部，本著有部假名相续的观点，采用了一心论。大众、分别说系，却倾向「一心是常」与「意界是常」论，与经部的一心论对立。这两个思想，都有它的困难：假名相续的统一，是机械的；常一的统一，是形而上的，想像的。这两极端，将在大乘佛教的虚妄唯心论与真常唯心论，互张旗鼓。不论是五蕴或心心所，凡作三世统一的说明，都与业果缘起有关，也就都是本识思想的前驱。虽好像补特伽罗与本识无关，其实本识是这些思想的合流。像唯识学中的阿赖耶，与如来藏有密切的关系；如来藏与不可说我，也有不可分别的地方。

（《唯识学探源》，页48-51）

ysl c-p1363富楼那 下册

## 富楼那

**印顺** 富楼那，被称为「说法者」（dharmakathi ka）第一。铜碟部传说：富楼那善於说法，「论事清净，阿毗达磨之先导」，那是以富楼那为阿毗达磨论师了。陈·真谛（Paramârtha）从海道来中国，所以也有富楼那结集论藏的传说。但富楼那被称为说法第一，源於《杂阿含经》的故事：富楼那「至西方输卢那人间游行。到已，夏安居，为五百优婆塞说法，建立五百僧伽蓝，绳床卧褥，供养众具，悉皆备足。三月过已，具足三明。」《分别功德论》卷四（《大正》25. 46b）说：

「满愿子说法时，先以辩才唱发妙音……次以苦楚之言责切其心……终以明慧空无之教。……度人最多，故称说法第一。」

富楼那是一位富有感化力的宣教师，说法感化的力量，何等伟大！这与分别法义的论师型，风格是决不相同的。dharmakathi ka，本意为说法

者，法的解说者，可通於说法及论（法）义。也许这样，在阿毗达磨论的发达中，被传说为阿毗达磨论师一流。

大迦旃延与富楼那，在《阿含经》中，没有显著的阿毗达磨论师的气质。二人同游化於西方（及南方），同有丰富的神奇故事，同有亿耳（Śrōṇa-kotīkarna）为弟子的传说，所以不妨看作游化边区，善於教化的一流。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页61）

yslc-p1365湛然 下册

## 湛然

**吕澂(1)** 湛然所努力的工作主要有两方面：一方面，对天台的基本理论三大部都作了注解，并加以发挥，特别是使圆融三谛之说更深刻化了。他认为，三谛不但相即，而且有双遮双照的统一意义。原来讲「空」偏重於遮，讲「假」偏重於照，「中」则遮照俱有，这就把肯定与否定分开了。湛然则以为「空」、「假」两者都有否定（遮）有肯定（照），既非单纯的一种，也不是三者简单的联合，而是双方都具有遮照，这就叫双遮双照。

另方面，他为了对付贤首、慈恩的缘起说，對於本宗原有的理论又加以补充。他采取了《起信论》中如来藏缘起的思想。因此，他对於「性具」方面就用了《起信论》的「真如随缘」来解释「一念三千」之说。以为「诸法真如随缘而现，当体即是实相」，这样一来，天台宗原来的思想，就未免变得模糊了。

此外，他还直接批判了慈恩、贤首、禅宗各家的理论。慈恩宗窥基曾作《法华玄赞》，其中有很多不同意天台宗的地方，湛然批判慈恩的重点就放在这部书上，他写了《法华五百问论》提出了五百处错误加以质难。反对贤首，他写了《金刚婢》。金刚婢是印度医师医治眼翳的工具，他借以讽刺贤首宗人由於无明蒙蔽看不清问题，也需要用金刚婢刮治一下。在这部书中他特别提出无情之物也有佛性的主张，与贤首只承认有情有佛性的说法相对立。反对禅宗，他在《止观义例》中批判他们的禅法是「暗证」，证而无教作根据。

由於湛然的这番努力，抬高了天台宗的地位，使天台宗一时有了中兴之势，他的理论为宋代天台宗的更加盛行打下了基础。但是，由於吸收了

《起信论》的思想，有许多含混不清之处也为宋代天台宗内部的分歧播下了种子。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2690-2692）

**吕澂(2)** 湛然本与清凉有师弟关系，清凉曾向他问过学。湛然把贤首宗学说的重要典据《起信论》的思想，特别是不变随缘的重要论点也吸收到了天台宗来，这在他以前是没有的。他并且对此作了不同於贤首宗的解释。贤首宗认为，不变而随缘，随缘而不变，正如《论》中以水与波为喻，尽管波涛汹涌，形象千变万化，但其湿性（即水）不变。天台宗则不是这样说，他们认为：不变随缘是一致的，不变即随缘，随缘即不变，波即是水，水即是波，不必用甚麼湿性来说。换言之，不变与随缘，不是以湿性与水来比，而是以波与水来比。

荆溪的这一说法，是利用了《起信》的矛盾处，以与贤首宗相对抗，并且集中批评了这一点。根据贤首宗的说法，最终归结是有情有佛性，无情无佛性，因此，他们所说的性起之性只能是心性而不是法性。天台反对它，认为性起之性同时也应该包括法性，否则只能承认有情有性起，而无情则无性起，以至於不能承认二者均有佛性。由天台宗本来的性具说看，指的一念三千，一切有情无情都包括在内，所以天台批判贤首宗的重点是在於指出他们不把无情也看成有佛性（详见《金刚婢论》），这样，尽管把他们自己的性起说同天台的性具说拉拢在一起，事实上是不通的。这样，天台宗就维持了自己性具说的优越地位，表示了更胜於贤首宗。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2745-2747）

ysl c-p1369补特伽罗 下册

### 补特伽罗

**印顺** 诸法无我，是佛教的常谈。小乘学派，虽或者有有我论的倾向，但敢明白提出有我论的，占有部派佛教重要一席的，那要推上座部的犊子系。犊子和它的支派——正量、法上、贤胄、密林山，都建立不可说的补特伽罗。补特伽罗，意译为「数取趣」，即不断的招受五趣生死轮回的主体，本是我的异名。今加以不可说的简别，当然非外道的神我可比。《俱舍论》（卷三十）〈破我品〉，曾谈到犊子部所认为非有补特伽罗不可的理由说：

「若定无有补特伽罗，为说阿谁流转生死？……若一切类我体都无，刹那灭心於曾所受久相似境，何能忆知？……若实无我，业已灭坏，云何复能生未来果？」（《大正》29. 156c—158c）

《成唯识论》卷一，也有同样的记载。他建立补特伽罗的动机，在解说轮回与解脱的主体，业力与经验的保持，这都是出发於业果缘起的解说。释尊也曾谈到过：我从前如何如何，因此犊子系就依这一类的教典，建立它的有我论。

从建立的动机，也可以多少知道补特伽罗的任务，现在不妨再说得具体些。第一、补特伽罗是从前世到後世的轮回主体，像《异部宗轮论》说：

「其犊子部本宗同义，……诸法若离补特伽罗，无从前世转至後世。依补特伽罗，可说有流转。」（《大正》49. 16c）

犊子部的见解：心心所是刹那生灭的。色法的根身，在相当时间，虽不灭而暂时的安住，但终於随一期生命的结束而宣告灭坏。就是山河大地，充其量也不过暂住一劫。这样，有情的身心，没有一法可以从前生移到後世。在这样的思想下，三世轮回，造业受果等现象，当然不能依止那一法来建立。这一派的意见，认为有一补特伽罗，才能贯通三世。譬如我造了业，这业便与我发生连系；因我的流转到後世，也就可以说业到後世去感果。第二、补特伽罗是能忆者：犊子派的见地，曾见曾闻的一切，虽然是过去了，但还能在我们的心上记忆起，并觉得就是我自己所曾经见闻的。谁能记忆呢？能知的心识，刹那刹那的生灭，後心既非前心，如何可以解释「是我曾见，是我曾闻」的记忆现象？所以他对于无我论者，提出这样的诘难：「如何异心见後，异心能忆？非天授心曾所见境，後祠授心有忆念理」（见《俱舍论》）！这样，他就将记忆的职务，请补特伽罗出来担任。

《大毗婆沙论》卷十一，曾明白的提到我能记忆的主张：

「如犊子部彼作是说：我许有我，可能忆念本所作事，先自领纳今自忆故。」（《大正》27. 55a）

第三、补特伽罗是六识生起的所依：六识是认识对象的知识，是无常而有间断的。六识虽然不起，但是根身不坏，依旧属於有情所摄，谁在作生命的本质呢？这样的观察，无疑的是从知识的现象，推论到内在，而触发到生命的本体。建立细心的学者，用意也大致相同。六识间断时，有补特伽罗存在，补特伽罗就是六识生起的所依。明白点说：六识的或起、或灭、或断、或续，都是依止生命的当体——补特伽罗，才有活动。这种思

想，与印度有我外道是共同的。龙树菩萨的《大智度论》（卷三十四），曾说到外道的依我生识。《大乘成业论》也说：

「我体实有，与六识身为所依止。」（《大正》31.785c）

这虽没有明说是犊子系的主张，但在该论破斥的时候，曾说「又执有我，违阿笈摩说一切法无有我故」。既然举圣教相违来攻难，可知这是佛教内部的学者，不是犊子系是谁？第四、补特伽罗能使眼等诸根增长，《中论》（卷二）〈观本住品〉青目释说：

「有论师言：先未有眼等法，应有本住。因是本住，眼等诸根得增长。若无本住，身及眼等诸根，为因何生而得增长？」（《大正》30.13b）

本住，也是我的异名。因有本住的活动，眼等根才能生长。这个主张，清辨论师的《般若灯论》（卷六），说是「唯有婆私弗多罗（即犊子的梵语）立如是义」，可知这也是犊子部不可说我作用的一种。

从补特伽罗的作用上去考察，就是不谈如来藏的唯识学，专从瑜伽派的思想来说，也就充分的见其一致。瑜伽派的本识，也在说明它是随业感果的轮回主体（「去後來先作主公」）；因本识的执持熏习，才能保存过去的经验，明记不忘；本识是六识生起的所依；因本识的入胎，名色、六处等才能增长广大。建立本识的动机，和建立不可说我，岂不有同样的意趣吗？难怪有人说阿赖耶是神我的变相。

犊子部所说的我，究竟指的什麼？如作皮相的观察，它是避免外道神我论的困难，而采取了双非的论法。它常说：非假、非实、非有为、非无为、非常、非无常、非即蕴、非离蕴；只可以说不可说我。这种理论，在言语的辩论上，是含有困难的。《成唯识论》难他：「应不可说是我非我」，也就是找得这个缺点；既然一切都不可说，为什麼还要说是不可说，说是不可说的我呢？

犊子部，分一切为五法藏，这我，在第五不可说藏之中，像《成唯识论述记》（卷一）说：（以下引文，多是随便举一种）

「彼立五法藏：三世、无为，及不可说。彼计此我，非常无常，不可说是有为、无为。」（《大正》43.247c）

它把一切法分成过去法藏、未来法藏、现在法藏、无为法藏、不可说藏——五法藏。三世有为和无为，与一切有部的思想，大体是相同的；只是多一个不可说藏，不可说藏就是不可说我。有为是无常的，无为是常住的，而我却不可说是有为、无为，是常、是无常。理由是，假使我是无常，

那从前世到後世的轮回，仍旧建立不起来。外道的即蕴计我，有断灭的过失，也就在此。假使是常住，那我应该离却无常的五蕴而存在，同时也就不应该有受苦受乐的差别。外道的离蕴计我，就有这样的过失。犊子部见到这一点，才说非有为、非无为。虽不就是有为的五蕴，却也不可与五蕴分离而独存。它举火与薪的比喻，不可说薪是火，也不可说离薪有火。他的双非论，使人很自然的想到有一不离五蕴的形而上的实体。这些，《俱舍论》（卷二十九）〈破执我品〉，有较详细的记述：

「犊子部执有补特伽罗，其体与蕴不一不异。……非我所立补特伽罗，如仁所徵实有、假有。……此如世间依薪立火，……谓非离薪可立有火，而薪与火非异非一。……如是，不离蕴立补特伽罗，然补特伽罗与蕴非异一。」（《大正》29. 152c）

（《唯识学探源》，页52-57）

ysl c-p1370善心所・恶心所 下册

## 善心所・恶心所

**印顺** 佛法对心心所的辨析，为了净化自心，即了解认识的内容与过程，为善为恶，才能给予对治而净化他。佛法的观心，是应用的心理学，这是学者所不可忽略的。直觉境界的（五）识触，即含有可意与不可意，於是引起自心的痛苦或喜乐——受；种种分别——想；引起见於身体语言的动作——思。五蕴的识、受、想、行，实为从认识到行为的过程。五蕴中的行蕴，以思心所为主。除了受、想以外，以一切善恶心所为行蕴的内容，虽为後起的，但实为当然的结论。

善心所与恶心所，是极复杂的，可以约种种的含义而立种种名的。其中主要的，即三善根与三不善根。根，即为善与恶的根本特性，其他善恶心所，都依此而生起。三不善根，即贪、嗔、痴。贪是有情自体与环境的染著；痴——无明是对於有情无情一切事理的蒙昧；嗔是对他——他人的不能关切，不能容忍的敌视。据真谛译《随相论》说：「如僧只等部说……烦恼即是随眠等烦恼，随眠烦恼即是三不善根……，由有三不善根故起贪、嗔等不善。」

这可见一般粗显的贪、嗔、痴，从隐微的，潜行的染根——三不善根而生，三不善根即是随眠。但上座系的学者，以三不善根为欲界粗重的不

善，於是乎别立三无记根或四无记根，其实无记根不是经文所说的。四无记根的无明，为隐微的蒙昧心，从不同的性能来分别：我见即痴分，我爱即贪分，我慢——自恃凌他即嗔分。於隐微蒙昧的觉了中，有此我见，我爱，我慢，成为有情识的——极深细的本质。这实为三不善根的内容，不过解说不同。此不善根为一切不善心所的根源；隐微蒙昧虽不是严重的恶心，但到底是不清净的。这相反的善根，即无贪、无嗔、无痴，也是希微而难以明确觉了的。即在一般有情的不善心中，善根也隐微的潜行於心的深处。如经中说：「如是补特伽罗，善法隐没，恶法出现，有随俱行善根未断」（《顺正理论》卷十八引经）。

从此三善根而显现流行，即一般心相应的无贪、无嗔、无痴。如扩充发展到极高明处，无痴即般若，无嗔即大（慈）悲，无贪即三昧。三昧即定心；定学或称心学，而经说「离贪故心得解脱」。无贪为心性明净而不受染著，解脱自在，才是大定的极致。

（《佛法概论》，页117-119）

ysl c-p1372善知识 下册

## 善知识

**印顺(1)** 怎样才算是善知识呢？这不是因为他徒众多，寺院大，相貌好，或者是世法场中多知多识。因为他有：

- (一) 「证」德，指三学修证：戒清净成就，定成就，观慧成就。
- (二) 「教」德：深入经藏，成就多闻，能开示导引学众，进修大乘正道。
- (三) 「达实性」：实性是正法的别名，这或者由现证慧通达，或是从闻思教理得通达。
- (四) 「悲愍」：有慈悲心，不是为了名闻利养，而是能清淨（为利益众生）说法。
- (五) 「巧为说」：成就辩才，能善巧方便的为众说法，所以容易了解，容易得益。如成就这些功德，那就是了不得的大善知识了！可是末法时代，全德的善知识，是难得遭遇的；而修学佛法，却又不能没有师友，所以不能不退求其次。经上说：如有八分之一的功德，也可以亲近。《涅槃经》卷第十一：

槃经》说「四依」——四种可以为人依止的师长：初依人，虽没有断烦恼，证实性，但已能通达佛性义十六分之一。总之，末世善知识难逢，如於佛法的行解，有一分长处，胜过自己，也就不妨如法亲近了。

（《成佛之道》，页43-44）

**印顺(2)** 《不可思议解脱经》中，關於发菩提心，亲近善知识，大有百说不厌的意味，这是值得重视的。不亲近善知识，就没有正确的知见；不发菩提心，就没有立定成佛的志愿；这在大乘佛道上说，再也不能走上成佛的路。这两者何等重要？本经的一再赞叹，确是有它的深意。（中略）

善知识是可以尊敬，也应该尊敬。但他之所以应该尊敬，因为他不单是知识而是善知识；因为他在理解与行证上，确是能不违佛法而能弘通的，否则就没有尊重的价值。学者方面，自然要有愿意牺牲一切的精神。在师长方面，既然是善的，除了特种原因，总是欢喜学者诚摯的敬意，依法修行，不在金银玉帛上著想。我觉得，善财遍参大善知识，没有送过礼，善知识也没有要求他贡献什麼。这样的尊敬善知识，大家在道上会，是非常正确的！但因了善知识的尊敬赞叹，到後來演出依人不依法的怪现象！在文字普遍应用的今日，还有执著印度几千年前的老习惯，佛法非从老师的口里听来不可。并且，供养上师，以多为妙，非多少供养一点，没有学法的资格。这实在大失赞叹善知识的初意了！

（《华雨香云》，页164-165）

yslc-p1376善财五十三参 下册

## 善财五十三参

**印顺** 善财参访的善知识，（经日照三藏续译而补足了的）「晋译本」，「唐译本」，及「四十卷本」，人数与次第，都是一致的。不过晚出的四十卷本，内容上增加了一些，如阿赖耶识说等。「四十卷本」末，附有乌荼（Udra）国王奉献《华严经》书，明说「五十五圣者善知识」。一般传说为「五十三参」，那是省去了再见文殊师利的第二次，及推介善知识而没有说法的遍友（Viśvāmitra）。梵本经名Caṇḍavyūha，在《普贤行愿赞》末，列举五十二位善知识，那是没有第十七位普眼（Samantanetra）长者，合有德（Śrīmatī）童女与德生（Śrīsaṃbhava）童子为一，及省去文殊的第二次。依〈入法界品〉说：善财「愿见文殊师利，及见三千大

千世界微尘数诸善知识，悉皆亲近，恭敬承事，受行其教」。菩萨发大心，亲近的善知识，那里只是五十五位？〈入法界品〉所说，也只是略举一例而已。

善财所参访的善知识，可以分为三大类：「人」、「菩萨」、「天神」；从这里，可以发见一些意义。经上说：文殊师利菩萨，「辞退南行，往於人间」，所以善财从文殊发心以後，参访的人间善知识，一直是在人间，一直是向南行，共有二十六位。以後，在南方见到了观自在

(Aval oki teśvara)、正趣 (Ananyagāmī n) 二位「菩萨」善知识。以下，参访了大天 (Mahādeva)，不再南行，而到了菩提场 (Bodhi māṇḍa)，迦毗罗 (Kapi lāvastu)，菩提场，岚毗尼园 (Lumbinī)，迦毗罗，三十三天 (Trayastriṃśat)；参访的善知识，都是称为天神的。从三十三天下来，到迦毗罗，婆咀那 (Vartana)，然後又向南方；所参访的善知识，又都是「人」了。末了，到南方海岸国 (Samudrakaccha) 见弥勒 (Mai treya) 菩萨，苏摩那城 (Sumanā) 见文殊菩萨，然後「入普贤道场」，见普贤菩萨，到了成佛的道场。这是五十五位善知识的次第经历。

从上面所述，可见向南方参访的，是「人」、是「菩萨」，而方向不明的，是中间部分——「天神」善知识。大天，是被称为神的。阿育王 (Aśoka) 时代，有一位大众部 (Mahāsāṃghika) 的大德大天，曾奉命到南方去弘化；对南方佛教的大乘化，是有极深远影响的！大天，在印度语中，与大神的意义相同，所以「现广大身，为众说法」的四臂大天神，可能为大天在传说中的神化！《分别功德论》说：「唯大天一人是大士（摩诃萨埵），其馀皆是小节。」大天是被称为菩萨的。大天以下，称天神的共十位。中间八位主夜神，与〈世主妙严品〉中的主夜神相同。（中略）

善财在南方参访所遇到的「人」善知识，前後共三十五人，依「唐译本」的名称分类，是：

比丘五位	比丘尼一位	优婆夷四位	仙人一位
出家外道一位	国王二位	婆罗门二位	长者八位
居士二位	童子三位	童女二位	童子师一位
人一位	女人一位		船师一位

比丘、比丘尼、优婆夷，是佛教的信行者。仙人、出家外道，是外道的修行者。国王、婆罗门、长者、居士，约世俗的社会地位说。童子、童女，是青少年。童子师、船师，是职业。还有泛称的（男）人与女人。善财所参访的，遍及出家与在家，佛教与外道，男子与女人，成人与童年，

种种不同身分的人。这些善知识，约菩萨示现说，是现身在人间，以不同的身分，不同的方便，来化导人类向佛道的。从学习者来说，这都是菩萨所应该修学的。善知识所开示的，就是善知识自己所修得的，自行与化他合一。大乘佛法的特质，是「一切法本不生」、「一切法本寂灭」，所以一切不出於法界，也就可以从一一法而入法界。从前，大智舍利弗，被称赞为「深达法界」；现在大智文殊师利所启发引导而流出的法门，也就称为「入法界品」了。善知识所得的法门，分开来说，各得法界的一体，所以都说「我唯知此一法门」；如一切修学，综贯融通，那就深入法界而趣入佛地了。

人间善知识中，比丘、比丘尼、仙人、出家外道及苦行婆罗门。一共九人（在二十六人中，占三分之一），都是以宗教师的身分，弘扬大乘佛法。佛法应深入世间，但在印度，宗教师仍占有重要的地位。前三位善知识，都是比丘，表示了大乘三宝的意义。

宗教师以外的善知识，弥伽（Megha）是教授语言的语言学者。自在主（Indri yesvara）童子，精通数学，「悟入一切工巧神通智法门」；治病以外，能营造建筑，及一切农商事业。普眼（Samantanetra）长者是医师，治身病与心病，还能调合制香。优钵罗华（Utpal abhūti）长者，能调合一切的香。婆施罗（Vai rocana）是航海的船师，知道海上的情形，船苹机械，风雨顺逆，引导商人出海，平安的取宝回来。无上胜（Jayottama）长者，「理断人间种种事务」，和解彼此间的诤执怨结，并教导一切技艺，使人向善。无厌足（Anal a）王是严刑治世的；大光（Mahāprabhā）王却是慈和宽容的仁政。一严一宽，同样的达到了使人离恶行善的目的。这些社会上的善知识，都从事世间事业，作为入法界的方便。

还有婆须蜜（Vasumi tra）的身分是淫女，但他以此为方便，使亲近他的人，远离贪欲。无厌足王看来是嗔恚残忍不过的，却使人因此离恶而向善道。胜热（Jayośmāyatana）婆罗门，登刀山，入火聚，「五热炙身」，是一位愚痴邪见的苦行外道，但他的苦行，消除了众生的罪恶，而引入佛道。这三位，是以贪欲、嗔杀、愚痴邪见为利他方便的，都曾引起人的怀疑，而其实是不思议菩萨弘法救世的善巧。鞞瑟胝罗（Veṣṭhi la）居士，家中供著旃檀座的佛塔，开塔见佛而入法界的。有的善知识，布施供养为方便；而念佛、见佛、供养佛，是重要的修学弘扬的法门。

菩萨善知识，先後共有六（大天在内，共七）位。观自在菩萨是「大悲行门」，四摄利生外，「若念於我，若称我名，若见我身，皆得免离一

切怖畏」。大悲拔苦法门，与《法华经》〈普门品〉相同。在善财参访历程中，都是前一位推介後一位，但观自在菩萨为善财说法时，却见正趣菩萨来了，观自在就推介了正趣菩萨。《阿弥陀经》中，观自在与大势至（Mahāsthāmaprāpta）菩萨，是阿弥陀佛（Ami tābha）的胁侍。〈入法界品〉中，与观自在同时的正趣菩萨，可说是大势至的别名。（中略）

极乐世界的观自在与大势至，在〈入法界品〉中，就是观自在与正趣。观自在的特德是大悲；正趣所表示的，是速疾的，无有休息的，一直前进的菩萨精神。大天以财物来摄受众生，以不净的、凶恶的、灾横苦难来折伏众生；摄受与折伏，是菩萨利生的两大方便。弥勒是一生补处菩萨，显现毗卢遮那藏庄严楼阁，表示了菩萨因行功德的圆满。善财再见文殊，是从前（见文殊时）所起智信的证实。末後见普贤，「入普贤道场」，达到了：「得普贤菩萨诸行愿海，与普贤等，与诸佛等，一身充满一切世界。刹等，行等，正觉等，神通等，法轮等，辩才等，言辞等，音声等，力无畏等，佛所住等，大慈悲等，不思议解脱自在，悉皆同等」。善财到达了菩萨道的顶峰。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1121-1122、1125-1128）

ysl c-p1379普贤十大行愿 下册

## 普贤十大行愿

**印顺(1)** 方便道的修习信心：这是信增上菩萨的修学法。由於「初学是法（大乘），其心怯弱」，所以特重仰信，依佛力的加被而修习。龙树说：这是以信（愿）精进为门而入佛法的，也就是乐集佛功德，而往生淨土的易行道。说得最圆满的，要算《普贤行愿品》的十大行愿。这因为佛是无上菩提的圆满实证者，所以将信愿集中於佛宝而修。

十大行愿中，一、礼敬诸佛，二、称叹如來：是佛弟子见佛所应行的礼仪。三、广修供养：是见佛修福的正行。六、请转法轮，七、请佛住世：从梵王请佛说法，与阿难不请佛住世而来。这都本於释迦佛的常法，而引申於一切佛。四、忏悔业障：如《决定毗尼经》的称念佛名的忏法。大乘通於在家出家，所以不用僧伽的作法忏，专重於佛前的忏悔。五、随喜功德，十、普皆回向：这是大乘法所特别重视的。八、随顺佛学：即依佛的因行果行而随顺修学。九、恒顺众生：是增长悲心。

这十大行愿，有三大特点：

(一) 佛佛平等，所以从一佛（毗卢遮那）而通一切佛，尽虚空，遍法界，而不是局限於一时一地一佛的。

(二) 重於观念，不但忏悔，随喜，回向，由於心念而修；就是礼佛，供养，讚佛等，也唯由心念。如说：「深心信解，如对目前」；「起深信解，现前知见」。这是心中「念佛」的易行道，成就即是念佛三昧。

(三) 这是专依佛陀果德（摄法僧功德）而起仰信的，一切依佛德而引发。如随顺众生的悲心，因为：「若能随顺众生，即能随顺供养诸佛。若於众生尊重承事，则为尊重承事如来。若令众生生欢喜者，则令一切如来欢喜。何以故？诸佛如来以大悲而为体故。」这与上帝爱世人，所以我也要爱人的理论相近，这是偏重於仰信的缘故。

信增上菩萨，信愿集中於佛，念念不忘佛，能随愿往生极乐世界。但由信愿观念，所以是易行道。

然心心念於如来功德，念念常随佛学，念念恒顺众生，如信愿增长，也自然能引发为法为人的悲行智行。龙树说修易行道的，能「福力增长，心地调柔。……信诸佛清净第一功德已，愍伤众生」，修行六波罗蜜。所以，这虽是易行道，是信增上菩萨学法，而印度的大乘行者，都日夜六时的在礼佛时修此忏悔、随喜、劝请、回向。不过智增悲增的菩萨，重心在悲行与智行而已。

(《学佛三要》，页92-94)

**印顺(2)** 「普贤行」、「普贤愿」、「普贤行愿」，是《华严经》处处所说到的，而〈入法界品〉也称为〈普贤行愿品〉。「普贤（菩萨所住的）地」，是「普贤行愿」所成就的。普贤（Samantabhadra）菩萨自说过去的行愿，如《大方广佛华严经》卷八十（《大正》10. 441b—c）说：

「善男子！我於过去不可说不可说佛刹微尘数劫，行菩萨行，求一切智。」

「善男子！我於尔所劫海中，自忆未曾於一念间不顺佛教，於一念间生嗔害心，我我所心，自他差别心，远离菩提心，於生死中起疲厌心，懒惰心，障碍心，迷惑心，唯住无上不可沮坏集一切智助道之法大菩提心。」

「善男子！我庄严佛土；以大悲心救护众生，教化成就（众生）；供养诸佛；事善知识；为求正法，弘宣护持，一切内外悉皆能舍。……我所

求法，皆为救护一切众生。一心思惟：愿诸众生得闻是法，愿以智光普照世间（世间智），愿为开示出世间智，愿令众生悉得安乐，愿普称赞一切诸佛所有功德。」

《华严经》的「普贤行愿」，如经文所说，是在不可说不可说劫中，所修集的菩萨无边行愿——这是「华严法门」原本的「普贤行愿」。

「四十卷本」的第四十卷，是「晋译本」与「唐译本」所没有的。这一卷的别行本，一般称之为〈普贤行愿品〉。经文是普贤菩萨为菩萨众说的，先长行，次偈颂。长行中，揭示了菩萨的十大行愿，如《大方广佛华严经》卷四十（《大正》10.844b、846b）说：

「若欲成就此功德门，应修十种广大行愿。何等为十？一者礼敬诸佛，二者称赞如来，三者广修供养，四者忏悔业障，五者随喜功德，六者请转法轮，七者请佛住世，八者常随佛学，九者恒顺众生，十者普皆回向。」

「若诸菩萨於此大愿随顺趣入，……则能成满普贤菩萨诸行愿海。」

十种广大行愿，在佛教思想史上，是《舍利弗悔过经》——「忏悔法门」，及往生极乐世界的「净土法门」，在流行发展中，与「华严法门」相结合，而成「华严法门」的初门，也就称为「普贤行愿」。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1132-1133）

ysl c-p1380极乐世界 下册

## 极乐世界

**印顺** 极乐世界既为国土。自然有主，但不若人间之君主，以统治为事，此主为正觉阿弥陀，即阿弥陀佛（正觉为佛义）。法王者，於法得自在。阿弥陀佛於法得自在（故云法王）。（中略）

生极乐世界系以华生（化生）。但化生多类，诸天、地狱，俱是。今此化生乃托莲胎而生。莲有异德，出泥不染。极乐眷属，如此化生，喻从五浊恶世生彼而不染义，故称如来净华众。因无论有罪者，如带业往生，其烦恼病毒，一时压伏，犹疟疾之为药物所镇。故安养之净，乃烦恼已伏而非断，业之带往者，亦不起作用。今净华众从何而来？如何方得入莲胎？乃正觉（佛）之儿女，从莲华化生者，犹众生乃父母生也，故皆成阿弥陀佛之眷属。（中略）

极乐世界亦有受用，但不若俗世饮食。食者，营养品之用以维持生命者。如毒物，不得谓之食。佛法味即法喜，禅三昧即禅悦，二者皆为法食。禅者，静虑，有定有慧。三昧者，等持，即定义，所谓平等持心，亦不散乱，亦不掉举之谓。极乐大众之慧命，以定慧而长养，故以定慧为受用。

(中略)

无论身心困恼，极乐世界均无之。因其身为化生，即无肉身所有之苦；而烦恼不起，故无心恼。常受诸乐，亦无人事问题。(中略)

生安养者，皆以大乘善根为因（界），平等而无讥嫌之名。所谓可讥嫌者，即指女人、根缺、及二乘——声闻与缘觉。极乐世界不但无此三种人，抑且无此三种名，因皆平等一相故。依此，极乐世界所有之声闻，乃以声闻身回心大乘而来生；或是佛所示现，以庄严净土，非谓极乐国犹有二乘也。(中略)

(《往生净土论》云：)「众生所愿乐，一切能满足」；(中略)如一切香华庄严，七宝铺地，不合众生愿求，亦即无所用矣。故此句为最要。以其充分表现阿弥陀佛自利利他功德圆满也。(中略)

极乐世界妙好庄严，为佛自利利他功德成就。其境界非俗谛所能了知。如言青、黄、赤、白、柔软，均非如世所知，因世间境界乃妄识所了别。谛者，众所共认。俗谛虽为俗所共认，但非真知。若第一义谛（亦作胜义谛），乃离烦恼圣人所证之特殊境界。所见实相，虽是无二无别，而种种异相，仍是差别罗列。如极乐世界所现之种种事相，乃即理而事，事理无碍之境界，非俗人妄识所了知，乃菩萨般若之所观也。

(《华雨集》(一)，页381-384)

ysl c-p1381极乐净土 下册

## 极乐净土

**印顺** 在十方佛净土中，阿弥陀佛与极乐净土的特胜是：在弥陀净土法门集出时，表示了一项信念：一切佛中的阿弥陀佛，一切佛土中的极乐国土，是最殊胜的。阿弥陀佛初发心时，是世自在王(*Lokesvararāja*)门下的出家弟子——法藏(*Dharmakara*)。法藏菩萨愿求佛道，希望成佛时的国土，在一切佛国土中是最理想的。世自在王如来为他显示了二百一十亿佛国土（唐译作「二十一亿」；宋译作「八十四百千俱胝」）。在这

麽多的佛国土中，选取最理想的，综合为一，从菩萨大行中，成就圆满庄严的净土。

换言之，这不是某一净土所可及的，这是集一切净土庄严的大成，所以「令我为世雄，国土最第一」了。依菩萨大行而庄严佛土，成佛也就胜过一切佛，如初发大心时说：「於八方上下诸无央数佛中最尊。」如来智慧光的殊胜，表示身光明第一，如说：「阿弥陀佛光明最尊，第一无比，诸佛光明皆所不及也」；「阿弥陀佛光明殊好，胜於日月之明，百千亿万倍。诸佛光明中之极明也！光明中之极好也！光明中之极雄杰也！光明中之快善也！诸佛中之王也！」经中广说诸佛的光明差别；极力赞扬阿弥陀佛为「诸佛中之王」，表示了阿弥陀佛第一的意境。

依「佛法」说：诸佛的法身是平等的，而年寿、身光、国土等，是有差别的。依「大乘佛法」说：佛与佛是平等的，但适应众生的示现方便，是可能不同的。这样，阿弥陀佛与极乐净土的最胜第一，虽不是究竟了义说，而适应世间（印度）——多神中最高神的世俗心境，在「为人生善」意趣中，引发众生的信向佛道，易行方便，是有其特殊作用的！

（《华雨集》（二），页218-220）

ysl c-p1388提婆 下册

## 提婆

**吕激** 提婆著作以「百」字命题，就表示著破灭一切之意，所以他对于龙树学说发展之处，也是在破斥的方面。他的破斥原则与破斥方法都比龙树彻底。

首先，在破执原则上。一上来他就确定了破他执的基本原则。这些原则在龙树的《中论》〈观五阴品〉最後二颂也提到过，只是译者注意不够，未能将这一精神译出来。那颂文说：「若人有问者，离空而欲答，是则不成答，俱同於彼疑。若人有难问，离空说其过，是不成难问，俱同於彼疑。」原意是说，龙树破他是以「空义」做武器，同时也主张自己的武器也是空。空义是全面的，否则，人家会反击：为甚麼你自己却保留了「空」？先说明自己的武器也是「空」，就不会给对方以反击的馀地。原则如此，运用起来却有困难，因争论时只能一个问题一个问题地破，而争论中所涉及的问题总是有限的，不可漫无边际地甚麼都谈到，这就得先声明，我的立足

点是以一概全。我说到的是空，我未说到的（因时间、著述篇幅限制）也是空。

龙树在所著《无畏论》中，特别说明这两颂是〈一切空义〉章中最重要的，但《青目释》未引这句话，罗什的译文也忽略了。这两个颂按照梵藏文本应作：「若依空论议，可随应说难。然一切非难，应同所立故。又依空作释，可说随一过，然一切非过，应同所立故。」《无畏论》释云：「若以各别空义论诤，可以随一非空者为难；然此应知与所立宗相似不能成难也。盖论宗是以一切法解空，而所说为各别法空。或以有馀法疑难别有不空，故今例云同所立也。」《无畏论》又云：「此二颂为〈一切空义〉章中要义。」

上述原则，提婆重新提了出来。在《四百论》有两个颂，就是表述这个原则的，因它在前八品中，所以从汉译《广百论》中找不到，但在其後继者如坚意作的《入大乘论》中，即引用了它。二颂是：

「一法若有体，诸法亦复然。 一切法本无，因缘皆悉空。」

这话的意思是，主张有的（如说一切有部），则一法有，一切皆有；现在讲空也是这样，若说空则一切皆空。这是他的论点。然後接著又说：「真实观一法，诸法不二相。 谛了是空已，则见一切空。」

意思是，如真实地观一法是空或有，其餘的也不会例外（不二相）。正因为如果真实地了解了空，那麼必然一切皆空。《中论》中两颂虽也是这意思，但说得隐晦，提婆说的就清楚多了。用「空」来破斥异论，是提婆的基本原则，他的《四百论》一直贯彻这一思想。最後一颂还讲到一切宗都破，自己也无所保留，因而再有甚麼反驳也都无从下手。这一颂就成了《四百论》的总结。由此看来，他发展到以破为目标，可说是「破而不立」。自己的立也在破之列。龙树的主张是「破邪即显正」，在提婆看来，这理论必然不能彻底。为了贯彻破的精神，就需一破到底，「破而不立」。所以提婆提出「不立自宗」的主张，这就远比龙树更为彻底，因此也更为极端。

其次，从方法论方面看，提婆也比龙树彻底，他的著作题目就很显眼。龙树的《中论》是讲破的，但各品都冠以「观」字，是比较客气含有商讨的意味，这与所破对象都属佛教内部的偏见有关。提婆的《百论》就不然，各品都以「破」字当头，一点不客气，这也与所批判的对象主要是异派有关。特别是当时势力大的数论以及与它相连的婆罗门（声论），胜论以及与它相连的正理论。龙树破异论所用的方法常是两面的，即二分法，就是

相待的方法。如破有破无而得中道。实际上这个方法对不同意见还不能完全地概括。提婆的方法是三宗，即三分法，如破有破无，除此而外连亦有亦无也破了。这样，比二分法更彻底，更全面了。

在破的方式上，《中论》用得最多的是假言推理，先假设一论题，然後加以否定。普通是一面的，而提婆用的常是双刀论法。即提出的论题是两面，从两面来推论，结果得出都不能成立的结论。中国佛教受《中》、《百》论影响，也会使用这方法，名之为「纵夺」、「关并」。「纵夺」是一个一个地破，「关并」是设两个关口（双关），推演其或者这一个，或者那一个，二者之中总有一个不对。

在《中论》里，这一方法大致是用在反驳人的论题上，而提婆则用之於论据上。即采取「逐因破」，进行追击式的破。我们看到提婆在破的方法和运用方面，都比龙树深入。因为他有此本领，对当时的外道采取无畏的姿态，到处去破，如中印、北印都去过。後人在龙树山（吉祥山）发现的考古资料，提到斯里兰卡的长老曾去北印十二个地方弘扬佛法，这可能有些夸张，这个资料证明提婆是斯里兰卡人，并去过犍陀罗等地，也证明提婆在北印与外道辩论过。传说那时即有「提婆宗」之称，这个说法後來还影响到中国的禅宗。

中国禅师也以龙树、提婆为祖师，提婆是第十五祖。马祖即曾讲过，在禅宗内部，「凡有言句，皆提婆宗」。意思是说，禅宗主张不立文字、语言，但假如可以说有甚麼语言的话，都要用「提婆宗」去理会。後來对此，转语很多。可见提婆破而不立的方法，还影响到中国的禅宗。正因为提婆是「破而不立」的，在消极的一面使龙树学说有一部分又重新堕入了恶取空，「解空不善巧」。

提婆学说也有积极的一方面。首先，他对龙树的空观方法，进一步提出了「破想」的正观。《四百论》梵藏本都有「瑜伽行」的字样，全名是《瑜伽行四百论》。罗什在《中论》和《成实论》的翻译中，注意及此，遂译为《四百观论》。「观」字就是与「瑜伽行」对应的。又《四百论》後八品，除最後一品外，品名都是「破……修习」。不是单纯的「破」，而且还要「修习」的。但此义在玄奘所译《广百论》中没有表达出来。这些，都说明提婆是以「破」为「观」，不是空谈破甚麼，而且还构成一种观点，作者对一切有自己的理解，对中观空的方面有更为具体的看法。

關於这一点，中国方面传「关河旧说」（指罗什在关中长安一带的说法）的「三论宗」，提到《百论》的观法叫做「破想不破法」。他们根据

的出处是《百论》最後〈破空品〉解释「取相故縛」的地方。解释是婆薮开士作的。据他的解释说，既然一切法都是自性空，为甚麼还要破呢？这是因为未得般若智慧的人，在分别里执取种种「相」，为相束缚，连带产生种种烦恼、惑业而引起痛苦，因而要破。这种破实际上并没有破甚麼，即是说，破的是「想」而不是「法」。释者还打了个比喻，如愚人在热天看见阳焰（沙漠地带经常出现的一种现象，由於光线作用，看到远处像有水一样）就去追逐，结果一无所获而疲劳不堪。当智者告诉他，那只是一种假想後，他就不再去追逐了。这比喻的意思很明显，他们破的正是愚人所执取的水相，并非把水也破除了。所以叫「破想不破法」。

三论宗人对提婆的说法，理解不清楚。这一「取相故縛」之意，提婆在《广百论》里自己也提到过，原文是：「虚妄分别縛，证空见能除。」意思是说，证得空见才能破除虚妄分别的相縛。这证明罗什所传是有根据的。问题是對「想」的解释。据他们传说，所谓「想」是指心理上能起构画作用的想像能力，所谓「破想」就是破除这种想像能力。但是，推究提婆的观法本意，并非如此。在《广百论》中，他曾提出他的观法原理，并专门有一颂作了说明。这颂见於〈破执品第六〉的最後：「识为诸有种，境是识所行；见境无我时，诸有种皆灭」。「诸有」是指生死领域，生死领域就是三有。

生死的根本是「识」（在十二因缘也是将识看作生死之本），所以讲解脱就要讲去识。但分析「识」的来源，在於有思虑，「行」即指思虑而言，如人行路，必有境为行处；「境」即是所思虑的对象。有「境」才能生起「识」来，因此要破识，首先得破境，识无所行之地就自然灭了。

由此谈到「观」的问题，對於境要观其无我；无我就无颠倒，无颠倒就无识，无识也就灭了诸有种。总的说来，关键在灭识，方法就是从观境无我下手。这样看来，提婆所破的著重点不在「能想」，而在「所想」，即主要是破「境」。这层意思三论宗人是没有理解到的。实际上提婆讲「取相故縛」的「相」字即是「想」字。这可从印度人运用文字方法来说明。梵文「想」字不仅代表「能想」，由想所构成的「境」（所想）也谓之「想」，这就是所谓果中说因，如不说吃饭说吃米也可以（因中说果）。但翻译时要考虑汉文习惯，因而常把「想」（所想）用「相」来代指，而原文可能不是「相」而是「想」。这样，有时就会译错。

我们弄清了提婆的基本观点，就明白他所破的是「所想」而非「能想」。进而还明白《百论》中所破都是这种意义，如破神（我）、破一异，都指

的是执著的对象。当然，执著的方面都是错误的概念，不是实在的东西，所以他破的方法也是在概念分析上，找出其内在矛盾加以破斥，所谓以子之矛攻子之盾。这就是提婆对龙树空观方法所作的更具体的解释。这种解释也更生动地把《中论》二十五品所破的总的精神显示了出来。这是提婆学说积极的一面。

提婆学说积极的另一面是对二谛的说法提出了「真假」的问题。二谛，就是俗谛和胜义谛。俗谛也译作世谛，胜义谛也译作真谛、第一义谛等。谛，即真实、实在的道理。二谛，就是两种实在的道理。二谛之说，部派佛学时期就有了，后来大乘《般若经》中提到它，龙树的《中论》中也提到它。龙树讲二谛，与他用分别说方法解释佛说有关。他认为，对佛说要分别看待，有时佛以世俗谛说，有时以胜义谛说，所以二谛之说，原来就有的。也许有人要责难，既然以胜义谛为真实何必还要世谛呢？龙树解释说，世谛是必要的，「若不依俗谛，不得第一义」。

世谛所理解的道理，就是常识，常识是用语言文字表达的（凡与语言有关的都列在世谛之中），用语言文字讲道理，使大家有所了解，就是俗谛。第一义谛，按照龙树说法是要凭「现观」才能得到，但要别人了解它，也离不开语言（俗谛），所以说，不依俗谛不得第一义。龙树《中论》所说「亦为是假名」，「假名」就是言说施设，是与俗谛相应的，而「我说即是空」就显示了第一义谛。因此，他的中道就含有统一二谛的意义，不偏於俗，不偏於真，这才是中道。

提婆对佛说的分别也应用二谛，但他在龙树的空（法本性）不空（假名）之外，还提出「实有」和「假有」的说法。他的《广百论》〈教诫弟子品〉中一颂说：「诸世间可说，皆是假非真，离世俗名言，乃是真非假。」即是说，以语言了解的法都是假有，离语言所了解的法才是真有。《广百论》的解释还说，法若是可说的，那末一定是假非真；如果是真的定不可说。这就说明可用世谛来解释真谛，而且必须用世谛来解释，否则，真谛是不可说怎样使人了解？但是既然是为了使人了解而说，那只不过是假设而已，所以世谛谓之「假有」，离开假有，即离开世谛而进入第一义谛才是「真有」。

对二谛这样解释，在以後的发展中不但沿用了，而且在中观形成一派时，还把它当成根本原理。别的学派也把二谛的真假看成中心问题而有种种主张。可见真假的说法，给了他们很大的启发。这种发展也影响到《中论》、《百论》传授的人，使他们认为《中论》就是以真假二谛为宗（中

心）。事实上，提婆之说是《中论》以後的事。这还影响到翻译的人也用「假」字於翻译，例如《中论》的「三是偈」也用了真假等字眼。

就提婆学说总的倾向讲，是唯心论的。他以破执的态度立说，所破的又是当时的主要学派数论、胜论等。这些学派有很多是具有唯物思想的，如胜论主张极微说，就与科学有关，数论则是二元论者。提婆对他们破得彻彻底，这场斗争，实质上也是唯物论与唯心论的斗争。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2089-2099）

ysl c-p1391提婆达多 下册

## 提婆达多

**印顺(1)** 提婆达多是一位怎样的人物？对他的身世，行为，以及在佛教中的地位，作一番了解，这对於叛教事件的研究来说，是必要的。提婆达多，异译作「调达」，「提婆达兜」；译义为「天授」。他出身於释迦王族，是「多闻第一」阿难的兄长。他与释迦牟尼佛，是叔伯弟兄（《五分律》十五），如从世俗来说，他与释尊是有著亲密关系的。提婆达多出身贵族，「身长一丈五尺四寸」（传说佛长一丈六尺）（《十二游经》），有「颜貌端正」（《四分律》四）的仪表。释尊成佛第六年，回故国迦毗罗卫城，为父王及宗族说法，传说此後有五百位释族青年出家。与提婆达多一起出家的，尽是佛门的知名之士，如拔提王，阿那律陀，阿难，优波离等（《五分律》三，《根有律破僧事》九）。当时释迦族有这麼多人出家，显然是受了释迦王子成佛的激发。释尊在广大比丘群的翼从中，受到王公以及庶民的礼敬；每一释种子弟，莫不享受了与佛同族的一分光荣。加上净饭王的鼓励，提婆达多也就敝屣尊荣，度著出家的生活。

出家以後的修学生活，如《十诵律》（三十六）说：「调达於佛法中，信敬心清净。……出家作比丘，十二年中善心修行：读经、诵经、问疑、受法、坐禅。尔时，佛所说法，皆悉受持。」《出曜经》（十五）也说：「调达聪明广学，十二年间坐禅入定，心不移易，诵佛经六万。」从三学的熏修来说，提婆达多是著实难得的！他的戒律精严，是不消说的了！广博闻持一切教法，实与阿难的风格相同。特别是专修禅定，引发神通。他的学习神通，诸部广律一致记载。可能意乐不怎麼纯净，怀有竞胜与夸扬自己的动机。但禅定与神通，虽不能彻底，也并不容易。神通要在禅定的

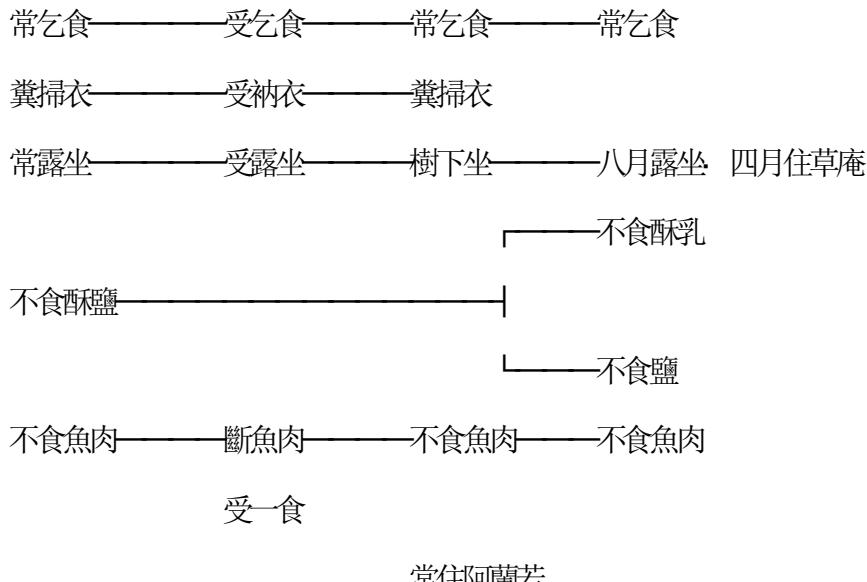
基础上，加以方便修发，所以提婆达多，初夜後夜，精勤不息，经常度著禅定的生活。《西域记》（九）还记有「大石室，提婆达多於此入定」呢！可惜他不曾能以真实智证入法性，不曾能位登不退，所以会以一念之差而全盘失败！佛所以说：「戒律之法者，世俗常数；三昧成就者，亦是世俗常数；神足飞行者，亦是世俗常数；智慧成就者，此是第一之义」（《增一含》四十三·四）。

以提婆达多的尊贵身分（世俗的见解，总是特别受到尊敬的），加上精严的戒行，禅定，神通，博闻一切佛法，当然会受到在家出家众的尊敬。在家信众方面，他得到了摩竭陀国王子阿闍世的尊敬，是诸部广律的一致记载。如《四分律》（四）说：「阿闍世日日将从五百乘车，朝暮问讯提婆达多，并供养五百釜饮食」（因为提婆达多与五百比丘共住）。在当时，阿闍世王子的尊敬，可说无以复加，竟以为「比佛大师，其德殊胜」呢（《根有律》十四）！在帝国时代，得到了太子的崇敬，一般信众的观感，也就可以想见了！出家众方面，尊者舍利弗，就曾真心实意的「称赞调达」（《五分律》三），说他「大神通！大威力！」（《铜鎔部律破僧犍度》）；「大姓出家，聪明，有大神力，颜貌端正」（《四分律》四）。所以，当释尊常在西部——舍卫与拘舍弥，而提婆达多以王舍城为中心而展开教化时，成为佛教的一时标领，受到了在家出家众的崇拜！

（《华雨集》（三），页3-5）

**印顺(2)** 提婆达多所标榜的，主要是「五法」，广律中都有说到，《四分律》叙述得最明白。提婆达多以为：「如来常称说头陀少欲知足乐出离者，我今有五法，亦是头陀胜法，少欲知足乐出离者：尽形寿乞食，尽形寿著粪扫衣，尽形寿露坐，尽形寿不食酥盐，尽形寿不食鱼及肉」（《四分律》五）。这是与头陀行相近的；头陀行值得称赞，这五法可说更精严些。於佛法缺少正见的，会迷迷糊糊的跟著走，还自以为了不起呢！但所说的五法，各律传说也略有不同，惟《毗尼母经》（四）与《四分律》一致。兹列表如下：

(『四分律』) (『十誦律』) (『銅鍠律』) (『五分律』)



此外，还有《根有律》的〈破僧事〉，前後三说——卷十，十一（《律摄》同此说），二十，多不尽相同。综合的看来，衣服方面，主张尽形寿粪扫衣，不受施主施衣。住处方面，主张尽形寿住阿兰若，露地坐，树下坐，不受住房屋。饮食方面，主张尽形寿乞食，不受请食。特别主张不食酥、盐、鱼、肉等。这些，与头陀行相近，也与受比丘戒时所受的四依法相近。四依法是：尽形寿依粪扫衣住；依乞食住；依树下住；依陈弃药住。那末提婆达多的五法，为什麼成为反佛法的标帜呢！（中略）

这样，佛说的中道行，是宽容而多样性的，不是偏激的两边。修心方面，是以智证法性而销融情欲，而不是专在物欲的压制上做工夫。而提婆达多的五法，偏於苦行；修心偏於压制物欲。在一般看来，也许觉得他精苦卓越，比释尊的正法更高妙呢！提婆达多不也自以为：「瞿昙沙门亦有此五法，但不尽形寿，我今尽形寿受持此法」；自以为「头陀胜法」吗？提婆达多标榜这五法，以为胜於释尊的中道，这当然会因此而破僧了！

（《华雨集》（三），页22-24、27-28）

yslc-p1392寻、伺 下册

## 寻、伺

**印顺** 寻与伺，是两种心所作用。以寻伺二字的世间解释：寻是东找西找的寻求，伺是伺察。伺也是在寻找，但方法不同。如猫找老鼠，跑东跑西的找，是寻；如发现鼠洞，猫就等在洞口，静静的等著老鼠出来，这就是伺。现在寻与伺的心所作用，都有推求分别的意义，但有粗有细：粗的分别名为寻，细的分别就是伺。人的说话，是依於寻伺的，如没有寻伺，就不会引发语言。在众生来讲，我们所处的是欲界，欲界众生一定是有寻、有伺的。修定而得初禅定的，定心中还是有寻有伺，所以初禅名有寻有伺三摩地。向上进修，在初禅与二禅间，名中间禅，中间禅名无寻有伺三摩地；那时，粗的分别没有了，细的分别还是有的。等到修得二禅，名无寻无伺三摩地，那时寻与伺都没有了，所以二禅以上，是超过寻伺的。如没有寻伺，就是无分别智，那末得二禅定，生二禅天的，都是得无分别智了！然二禅是定而不是慧，二禅天人还是凡夫，所以超寻伺的无分别，不是无分别智。在禅定心境中，到了二禅以上，像镜子照东西一样，来个什麼，就现个什麼，分别明了，可是没有寻伺的分别。在安静的定心中，了了分明，而没有寻伺的分别，也是很好的定了！但这样的无分别，不是无分别智。

（《华雨集》（一），页322-323）

yslc-p1392发菩提心

## 发菩提心

**印顺** 菩萨发菩提心，以大悲为根本，即菩提心由大悲而发起；大悲所发的菩提心，非般若空无我慧，不得成就，即要以般若为方便。悲心不具足而慧力强，要退堕声闻乘的。慧力不足而悲心强，要流於世俗而成所谓「败坏菩萨」的。必须大悲，般若相辅相成，才能安住菩提而降伏其心。《般若经》说：「一切智智相应作意（即菩提心），大悲为上首，无所得——即般若空慧为方便。」发菩提心者，不可不知！

（《般若经讲记》，页38）

yslc-p1397发智论 下册

## 发智论

**印顺** 说一切有部阿毗达磨论宗，以迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）所造的《发智论》为根本论。在说一切有部中，这是被推尊为佛说的。论题众多，几乎网罗了当时阿毗达磨的一切论题。内容的重要，如道安〈阿毗昙八犍度论序〉（《大正》26. 771a—b）说：

「其说智也周，其说根也密，其说禅也悉，其说道也具。……其身毒来诸沙门，莫不祖述此经，宪章佛陀，咏歌有馀味者也。……周览斯经，有硕人所尚者三焉：以高座者尚其博，以尽漏者尚其要，以研几者尚其密。……诸学者游盘於其中，何求而不得乎？」

本论有两种译本：

(一) 荷秦·建元十九年（西元383），罽宾沙门僧伽提婆（Samghadeva），在长安诵出，由竺佛念译为华文，名《阿毗昙八犍度论》，凡三十卷。八犍度，依论的组织立名。依〈根品〉後记：初译缺〈因缘品〉。後由昙摩卑（Dharmapriya）诵出，由僧伽提婆补译完成。

(二) 唐·显庆二年到五年（西元657—660），玄奘再译，凡二十卷，名《阿毗达磨发智论》。发智的意义，如《大毗婆沙论》卷一（《大正》27. 4c）所说，主要的意义是：

「诸胜义智，皆从此发，此为初基，故名发智。」

全论分为八蕴：「杂蕴」、「结蕴」、「智蕴」、「业蕴」、「大种蕴」、「根蕴」、「定蕴」、「见蕴」。旧译作八犍度。蕴是skandha，犍度是khandha，梵语小不同，但都是类聚的意思。八蕴共有四十四纳息。纳息的梵语不明，意义也不明白。旧译作跋渠（vagga），就是品。關於全论的组织体裁，《大毗婆沙论》卷一（《大正》27. 1b），曾这样说：

「迦多衍尼子……随顺纂集，造《发智论》。谓於佛说诸论道中，安立章门，标举略颂，造别纳息，制总蕴名。」

又在同《论》卷四十六（《大正》27. 237b）说：

「其所造论，亦不错乱，能善立蕴纳息章门。」

据《大毗婆沙论》的分析，全论分四层，或五层的组织。一、「章」，就是论题。二、「门」，对於某一论题，分作几门去论说。如「世第一法」章，以七门来论说；「顶」章，作二门论说。先立章，次开门；先章後门

的次第与意义，如《大毗婆沙论》广说。三、将多少章组合为一，名「纳息」，就是品。每一纳息的内容、性质不一，所以每一纳息的名称，多半以第一章名为名，如「世第一法纳息」等。这与《论语》的篇名「学而」、「先进」等一样。四、组合多少纳息为「蕴」——犍度。每蕴的名称，是依该蕴的主要内容立名。这四层组织，就是《大毗婆沙论》所说的，「能善立蕴纳息章门」了。

或可分五层组织，这是在「安立章门」，与「造别纳息」间，加入「标举略颂」。依唐译，在每一纳息前，将各「章门」，结为「略颂」。（中略）

八蕴四十四纳息的《阿毗达磨发智论》，在体裁上，继承古传阿毗达磨论的特色：「阿毗达磨性相所显」，与「素怛缆次第所显」不同，所以不重次第。《发智论》是不重次第组织的；但说他毫无组织，也是不尽然的。大概的说：顾名思义，「杂蕴」最为杂乱；「杂蕴」的次第，仅可用联想律去解说。如说「世第一法」，就想到「顶」与「暖」；想到初发无漏智时，所断的二十我我所见（「身见」）；又联想到「常见」等。这样，「智」，「识」，「二心不（能同时）俱」起，那如何会有「忆念」？忆念祖宗的「祭祀」，是否有用？这样的联想下去，毫无次第前后的组合为「杂蕴」。然其他的七蕴，尤其是「结蕴」，列章与分门解说，可说极有条理。从《发智论》的组织形式来说，论主对於阿毗达磨论义，必先区别为几大类，如结、智、定、业等。每一大类，确立几大论题，然後列章分门的叙述出来。联想到的，也多少附编在里面。还有七蕴所没有论到的，有关法相的要义，确定体用，纠正异说等，再别立为「杂蕴」。「杂蕴」所论列的法义，不限於一端，在说一切有部的教义中，极为重要。（中略）

### 《发智论》是怎样的分别一切呢？

（一）「经义的分别」：阿毗达磨，对於契经——阿含，并不只是依文解说的。因为佛陀的说法——经说，大都是随机说法：或略说，或偏约一义说，或随世俗假名说，或随顺世间说；所以契经所说，存有不同的，甚至有近乎矛盾的说法。阿毗达磨论者，是要彻了事理的究竟实相，求得流转还灭的普遍必然的定律。所以论师每自称为「实相说」，「了义说」，「尽理说」等。《发智论》卷一（《大正》26.922c），曾引经而表示这种分别契经的态度，如说：

「故於契经，应分别义。如世尊说：兽归林薮，鸟归虚空，圣归涅槃，法归分别。」

《大毗婆沙论》卷二十八（《大正》27.145c），对这「分别经义」的态度，明确的解说为：

「於諸契經，應善分別了不了義。……智者應於契經善分別義，不应如说而便作解。若如说而解者，则令圣教前後相违，亦令自心起颠倒执。」

「分别经义」，本是阿毗达磨论者所共同的。说一切有部论师，更彻底的采取这一态度。渊源於古师传承，到《发智论》而更明确的表现出来。所以，这是「随顺正理」的，以理为宗的学派。

（二）「诸法性相（静态）的分别」：《发智论》所表示的思想，法是无限差别的；无限差别而有种类不同的共通性，所以可分为一类一类的法门。（中略）

（三）「诸法关系（动态）的分别」：从一一法的特性，一一法的通相去分别，成立无限多的一切法性。但一切法虽是无限多的，而现在一刹那中，过去与未来的关联中，法与法间，有著错综复杂的关系。《发智论》的主要思想特色之一，是对於刹那间的活动，看作复杂的，融和的集体活动。没有一法能起个别的作用，惟有在彼此的关系下，才有可能。而且，刹那间的多法共起，并非全是不同作用的结合，而是有融和统一作用的。这对於差别法性的现起作用，没有落入机械论的说明，是非常有意义的。对於复杂而融和的集体活动，及其现象，世俗每但见其显著的，据以立名；就是佛的应机说法，无论是烦恼、道品，以及身心活动，也每随俗，或就其主要的，举以为代表。然从究尽的实相来说，决不如此。表示这一意义的，如旧阿毗达磨者说：「世第一法五根为性」。论主以为刹那间的一切心心所法，同有刹那引发无漏的力用，所以修正为世第一法心心所法为性。如佛说十二缘起，在前後不同的阶位，或说无明，或说取；或说行，或说有：这只是举以为代表而已。对於这一解说，《大毗婆沙论》称之为「分位缘起」，解说为一位中，都是具足五蕴（或四蕴）的。又如一般说业感异熟果，论主以为：并非只是思业或身语业感果，在作业时俱起的一切法，如为同一目的而起综合作用的，实在都是能感果的。（中略）

能感异熟果的，是通於色（身语业）、心、心所法、心不相应行的。法法差别，易陷於机械的说明；而《发智论》所代表的，说一切有部阿毗达磨，法与法间，有融和的统一作用，是他的特色。在同时共聚的动作中，有必然营为共同作用的，如心与心所法。而色与心不相应行，或是同的，或是异的，阿毗达磨论师，依不同的性质而作有精细的辨别。

在念念生灭过程中，法与法间，有种种的关系，所以立种种论门。最一般的论门，就是「因缘」、「相摄不相摄」、「相应不相应」、「成就不成就」等。每一特殊事项，有特殊问题，就有特殊的论门。如随眠，有「随眠随增」、「令有相续」、「结系」。智，有「智所知」。定，有「出入」、「依定灭」。善法，有「修习」。大种，有「造」。业，有「业感异熟」。见，有「自性」、「对治」。有关修持的，有「断与遍知」、「断与作证」、「遍知与作证」。从诸法和合假名有情说，圣者有「断结」、「摄果」、「成就法」、「果摄」等，异生有「死生」等。这些论门，散在全论；从这些论门的名称，也可略见本论所说内容了。

（《说一切》有部为主的论书与论师之研究》，页172-174、178-179、183-184、187-189）

yslc-p1398虚妄分别 下册

## 虚妄分别

**印顺** 虚妄分别，唯识学上有不同的解释：玄奘传的唯识，虚妄分别但指依他起；真谛传的唯识，却通指依他与遍计。他译的《中边分别论》说：虚妄分别是能取，所取，分别；分别是有，能取所取是无。他译的世亲释，也有这个思想。《庄严论》的「非真分别故（或译虚妄分别相），是名分别相。……不真分别故，是说依他相」，也是通指依他与遍计为虚妄分别的。

依他与遍计，都可称为虚妄分别的，但定义应该稍有不同。依他起是识为自性的，识生时能显现种种的颠倒缘相，对这所缘相又认识不清而起颠倒。在这两方面，识都含有虚妄的成分，所以依他起是能现起虚妄的分别，分别的本身也是虚妄。至於遍计相，它是分别所起的虚妄相；这虚妄相虽似乎离心而有，其实还是以分别为性的，所以也说是虚妄分别。真谛说：虚妄是遍计性（他译作分别性），分别是依他性；有时又说：虚妄是遍计性，虚妄分别是依他性；有时更进一步的说：依他是虚妄分别性，遍计也是虚妄分别性。这种见地，是采取《庄严论》的。

我认为依他、遍计的本义，是似有的心——分别，无实的境——虚妄。这两者，从依他看到遍计，从遍计看到依他，在凡夫位上，是俱有俱无而不能相离的；因此，依他与遍计，都是虚妄分别的；都是似有非实，无实

而似有的；也都可以用如幻来比喻的；真实性显现（清净法），这两者都不能存在的。《庄严论》的体系，确是这样。不过从《中边论》说的「三界心心所，谓虚妄分别」；本论（《摄大乘论》）说的「虚妄分别所摄诸识」看来，虚妄分别是侧重在依他起。

（《摄大乘论讲记》，页180-181）

yslc-p1400虚妄唯识系 下册

## 虚妄唯识系

**印顺** 虚妄唯识系，以《解深密经》，《瑜伽论》等为宗依。玄奘所传的法相唯识，最能表达这一系的意趣。《般若经》被说为第二时教（小乘是第一时），《解深密经》是第三时教。无著传出《瑜伽论》，也是在龙树以後。所以，这一系经论，比般若经论要迟一些。（中略）

唯识学者是以自相有立一切法的，所以因果也是自相有的。阿赖耶识为种子性，名为「分别自性缘起」。如眼识种子生眼识，耳根种子生耳根，贪种子生贪，青色种子生青色，黄色种子生黄色，有漏种子生有漏，无漏种子生无漏。什麼种子生什麼现行，什麼现行又熏成什麼种子。这种种子性，称为「亲生自果功能差别」，是自性生自性的因果观。不过自种子而外，还要其他的现缘，才能生果，所以叫依他起。这可见依自相有种子，生自相有现行的唯识因果观，与无自性空的因果观，是怎样的差别了！

依虚妄分别识，种子生现行，现行熏种子的因果来说，「心外法」是「非有」的。众生直觉得外境实有，是客观存在的色——物质。其至反省起来，心也好像是所对的境界。这是无始来的错乱妄执，由此而执我执法，都是遍计所执相的，是空无自性的。然假必依实，自相有而为一切假所依的「心识」，论「理」是「非无」的。如心识也没有自性，那就一切都不能成立了。识是虚妄的，但是自相有的。由於无始以来，心境相应，熏习成种子。所以识从自种子生时，那以识为性的境相种子，也就生现行，而现起能分别，所分别二相。好像是心境独立的，其实境不离心，以心识为性的。心外的境相虽没有，而不离心识的境相，也是有的，从自种子生的（这名为性境；如依心识的想像妄执而成的，才是没有的）。所以依他起的一切因果，都能成立，不过说一切以识为性吧了！这都是自相有的，不可说是空无自性了。

依唯识而成立因果，也就依唯识而立迷悟。众生不了解外境是唯识的，是颠倒错乱，为执我执法的根源。因妄执，起烦恼，造业，这都熏习在阿赖耶识里。业种成熟时，随业受报，阿赖耶识就名为异熟识，成为生死轮回的主体了。反之，如依观而通「达」实「无」外「境」，是无自性的，是「唯识」所现而立的，这就能於依他起而知遍计所执空。如境相空不可得，虚妄分别识也就因失去对象而不生。

境无所得，识也就无所得，就「能」悟「入於」唯识「实性」——空相，真相。真实性是依他起自性离执所显的，所以也不能说是空的。如说：「唯所执，依他，及圆成实性；境故，分别故，及二空故说」；「依识有所得，境无所得生；依境无所得，识无所得生。由识有得性，亦成无所得；故知二有得，无得性平等。」

识有所得，有自相，依此而成立因果，迷悟，为虚妄唯识系的要义。这对於五事不具的根性，真可说是善巧极了！而且依实立假，本是小乘一切有系的根本立场。一切法的实有性，十八界的实有性，以唯识义来解说，这对於摄化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教说，不能不说这是佛菩萨的难思方便！

（《成佛之道》，页374、380-382）

ysl c-p1400虛作住持 下册

## 虛作住持

**印顺** 说法不能动众，即虚作住持。佛本愿力，最为要緊。无是愿力，虽众生有愿，亦不得往生。因佛愿众生往生彼国，即得不退转故。非虚作住持，因究竟成佛故。佛本愿为成立一最清净最庄严之世界，以利乐众生。其实上求佛道，下化众生，为一切菩萨本愿。其菩提心，佛佛道同。其所不同，在於细节。如阿弥陀佛之四十八愿，与药师佛者，即有所不同。此四十八愿，简言之有两重点：一者，到极乐世界者，人人皆当如是如是，一者，其欲来时，只须念佛；即得佛於临终往迎，甚至十念亦生，故能不分众生净秽，皆可摄受，否则众生心浊，何得仗自念佛之力，得生净土？但仗佛力始得如是，故不虚作住持也。众生见化身佛，有空过者。如释迦之世，随佛出家，甚至有堕地狱者。但如见实报庄严佛，如阿弥陀，则决无空过，必得成就。

(《华雨集》(一), 页389)

ysl c-p1401虚空 下册

## 虚空

**印顺** 萨婆多部说：虚空是有实在体性的。经部譬喻师说：虚空只是没有色法的质碍，所以没有真实的体性。案达罗学派说：虚空是有为法。萨婆多部说虚空有二：

(一) 我们眼见的空空如也的空，是有为法。六种和合为人的空种，是属於这一类的。这虚空，是色法之一，就是空隙的空。

(二) 虚空无为，无障碍为性，一切色法的活动，存在或不存在，都在无碍的虚空中。虚空是遍一切的，实有的，真常的。这虚空无为，不碍他，他也不会障碍虚空。空宗说：虚空是缘起假名，与经部及案达罗学派的思想有关。

空间，哲学上是个很重要的问题，争论也很多。有说空间是外界绝对的存在，不是寸尺的长短可以量的。有说空间是内在的，是认识上的格式，认识本有空间的格式，从空间的格式中，认识一切，一切都现出空间相；所以，空是内心的存在，不是外界存在的。有的说：空间是外在的，但是物质的存在、形态，有物质，就显有空间相。物质的有变动，空间性也就有变化；是相对而不是绝对的。

这可见空间的问题，在世学，在佛法，都有很多的争论，但主要不外绝对的与相对的，外在的与内在的争论。空宗不否认对象的虚空，不过不承认他是实有真常；承认他是缘起的幻相，他的存在，与色法有依存的关系。如板壁上的空隙，是由眼见身触而得的认识，空宗是接近经验论的。虚空依缘起而存在，也就依缘起而离散，所以，有集也有散；缘起的存在，是毕竟性空的。

(《中观论颂讲记》，页124-125)

## 菩提心

**印顺** 菩提心是大乘佛法的核心，可以说，没有菩提心，即没有大乘法。尽管修禅、修慧、修密、作慈善事业，了生脱死，若不能与菩提心相应，那一切功果，不落小乘，便同凡夫外道。因此，如想成佛度众生，就必须发菩提心。发了菩提心，便等於种下种子：经一番时日，遇适当机缘，自然可以抽芽开花，结丰饶的果实。不但直入大乘是如此，就是回小向大，也还是发菩提心的功德。如《法华经》说：舍利弗等声闻弟子，起始只打算修学小乘法，但後來都能回小向大。（中略）

学佛者往往以为烧香、礼佛、诵经、供养、或修定、修般若等，便是行大乘法，修菩萨行了。不知就是禅定、般若，也还是共世间，通小乘之法呢！这如世间外道，也能修得四禅、八定；而小乘行人，则依定修发般若以了生死。禅定为五乘共法，般若为三乘共学。单修禅定或般若，仅可获致生天或了生死，而不能成佛；若欲成佛，必发菩提心。有菩提心作根本，修禅即成大乘禅，修慧即成大乘慧，一切皆是佛道资粮。总之，菩提心就是大乘法种，那一天撒下了这种子——发菩提心，那一天即名菩萨（当然还不是大菩萨）。否则，虽修行千生万劫，来往此界他方，也不是菩萨，不是大乘法器。（中略）

修习菩提心，经过知母、念恩、求报恩这一些意向，进一步就要修慈、修悲。慈悲跟发菩提心，最有密切关系。经里告诉我们，菩提心不由禅定中来，也不由智慧中来，而是从大悲心来。慈悲、通常作为一个名词而实不同，依修学者的心理过程，分别来说明：

（一）慈心：慈是与乐，即以世出世间的种种善利，利益一切众生，使一切众生同得快乐、幸福。依佛法说，修习慈心，功德最大，慈心成就，可以远离灾难，即有刀兵，也可逢凶化吉。从前，提婆达多曾与阿闍世王合谋害佛，他们待佛托钵行化之时，故意放出醉象，欲令触杀，那晓得这头充满杀机的狂象，一见佛陀竟驯服得什麼似的，当下就跪在佛陀的脚边，任佛抚摩。释尊的慈心功德究竟圆满，故能降服狂象，而不为其损一毫毛。中国有句老话：「仁者无敌」，也即此义。

（二）悲心：悲是拔苦，即减轻或根除众生的痛苦。要报众生的恩德，愿使一切众生得乐，所以修习慈心。但又觉得，如众生的苦痛根源不除，不能达成「与乐」的目的，所以由此而引发悲心。悲心是拔苦，而究

竟的拔苦，便是「令一切众生同入无馀涅槃而灭度之」，这才能真实拔济苦难。

至於慈悲心行的修习，也是次序推展。父母兄弟等，有亲密关系的，称为亲。一般泛泛无关系者，称为中。有仇恨的冤家，名为怨。由亲而中，由中而怨，修成於一切众生而起的慈悲心；无边广大，所以名为「悲无量」、「大悲」等。如但缘一分众生而起慈悲心，便不合佛法，近於世间有阶级性的仁爱，同时包含著残酷的种子了。

在修习菩提心的过程中，悲心虽是极高妙，非常难得了，但还须再进一步，强化悲心，要求发动种种实际行为，救众生出苦，这便是增上意乐。增上意乐，是以悲心为本的，一种强有力的行为，以现代通俗的说法，即是「狂热的心」，对度生事业的热心。热心到了最高度，便可以不问艰难，不问时间有多久，空间有多大，众生有几多，而不惜牺牲自己的一切，尽心致力救众生。菩萨不入地狱，救不了地狱众生；菩萨要成佛，也总是到苦难的人间来。佛菩萨具备了这强有力的行为——增上意乐，所以成其为佛菩萨。（中略）

从悲心而进入增上意乐心，已另有一番心境，到了这一阶段，修学者的心境，见到众生受苦，便好像自己也在其中，非旁观者。真可说，以众生的苦痛为苦痛，以众生的安乐为安乐。经过深切的觉察，世间一切学问，一切宗教，一切办法，都不能彻底解决众生的痛苦，唯有佛与佛法，才能救苦，才是救苦的良药。所以唯有修菩萨行，证菩提果，才能使众生从无边的苦恼中获得解脱。如此，为了救度众生而发心成佛，以度生大行作为成佛资粮，把自己的悲心愿行和众生的痛苦打成一片，发心学菩萨行，求成佛果。这种大信愿的坚固成就，便是菩提心的成就。

以上，是修发菩提心的七重因果次第。这是莲华戒菩萨等，据阿毗达磨等说而安立的修学次第。依七重因果修学次第而完成，即是愿菩提心的成就。发菩提心，最重要的在此。发菩提心，具足大乘信愿，就要进修菩萨行。如《华严经》中的善财童子，他是具有深切的大乘信愿，发心成佛度众生的，所以在参访大乘道的过程中，总是说我已发菩提心，不知道应怎样的修菩萨行。发心以後，实修利他为本的菩萨行，不出菩萨戒。菩萨戒中，虽也以杀、盗、淫等为重罪，但这是通一切律仪的，单在这方面，不能显出大乘的特质，也显不出菩萨的不共精神。

菩萨有三聚戒——摄律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒，主要以六度四摄为体，如《瑜伽戒本》即以六度四摄分类。菩萨以不退菩提心为根本戒，

不离菩提心而远离众恶，利益众生，成熟佛法，即是行菩提心的修习。《大乘起信论》，依布施、持戒、忍辱、精进、止观而修成菩提心——似乎是行菩提心。修菩提心，广积福德智慧的资粮，进而悟无生法忍，体证一切诸法不生不灭，即称为胜义菩提心。胜义菩提心，是不离意愿慈悲的智证。能一念心相应，发此胜义菩提心时，即是分证即佛，於百世界现成佛道，所以这可以说发心成佛——由发菩提心而名成佛。

从初发信愿，而修行，而悟证，就是悟证以後，还是菩提心的修习。菩提心有如宝珠，越磨越明净，多一分工夫，多一分成就，断障越多，菩提心宝越明净。依《华严经》说：十地菩萨的分证次第，即是菩提心宝一分一分的明净，一分一分的圆满。究竟圆满，便是圆证阿耨多罗三藐三菩提——究竟成佛了。（《学佛三要》，页95-97、110-115）

**吕激** 菩提心者，从初发心至证等觉不可暂舍，故究其因亦应长远，今以三义释此因性，谓生育故、治障故、契果故。生育者，谓菩提心由信慧定悲出生养育故。喻如轮王人中最贵，菩提心果至成佛时尊胜无匹，未成佛际喻如王子，定继王位，亦具胜德。如是王子必具四因方得成就，谓有父（种子）、母、处於胎藏、生已乳养；菩提心者亦复应尔，於大乘法先植深信，复於其义妙智通达，摄於念（定念）中而不忘失，由是扩充不舍众生大悲养育。四义毕至则菩提心之因具矣，由前三义得以生起，由後大悲（後得方便智）而得长养（长行云积集，有此长养义），故此四因缺一不可。

治障者，谓以信慧定悲对治起菩提心之障故，具四而後障去心生。所谓障碍不外四种，即不信大乘、无殊胜慧、无增上定、无大悲心。盖大判众生凡有三类：一者乐欲流转众生，耽三有乐不信佛法，即无性一阐提也。其有一类定性有情毁谤大乘，亦摄入此。为治此障发菩提心，特倡信因。二者乐欲出离流转众生，此复有二，谓无方便及有方便。无方便者谓诸外道厌世求脱，或纵欲或苦行；又佛法中犊子执有，方广著空，皆以理解不透而障菩提之生，为治此障以慧为因。有方便者谓声闻独觉，方法理解同用四谛，虽有方便用不善巧，声闻厌世怖世间苦，不能积集利乐善法，为治此障以定为因，由定乐住（不急舍生死）乃得安立一切善法。独觉离群隔绝有情，所证菩提无由启用（即无後得智），为治此障说大悲因。由阐提等增上障故，如次而说信等四因。三者两俱不乐众生，谓大乘人，不著生死不入涅槃，等视众生犹如一子，恒以信慧定悲自心长养，是故惟此类

人独具菩提心也。常途责佛法为厌世者，以不解佛法精神系於大乘，大乘者怀觉世态度，自觉觉人同臻转依而後已，斯亦顺心之性耳。

契果者，谓信慧定悲四者即生长培植此菩提心以契得净我乐常之果者也。信谓净心专一，充信之量是为净度。慧谓无分别智，破除法执而得自在，充慧之量是为我度。定则身心轻安起诸功德，充定之量是为乐度。悲则不舍有情，尽未来际作诸功德，充悲之量是为常度。涅槃四德本此四因扩而充之，盖亦顺性尽心所必至之果也。

复次，融贯事实以言受用，则信等云者原属心所。心所有五类，谓遍行、别境、善、恶、不定也。此之五类，染净枢纽，系於别境（胜解、欲、念、定、慧）。盖别境通於邪正，苟能把握不倾於邪，即有净心之用。信慧定悲者即别境心所。胜解与欲合而为信。念谓於境不忘，定谓心一境性，合而为定。慧谓方便根本後得无分别智，随应为慧为悲（智以众生为境，故有悲相辅翼）。此皆心之状态，亦谓心之别相，藉任此相，存心诸态，即能生菩提心，此一义也。再就菩提心为所缘总相而谈，是为性寂之相，心能常存信等状态缘此寂相，则心性逐渐著明，即菩提心之显现成长，然後一切心用与此随顺发挥长养，成佛之势自有沛然莫御者，此又一义也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页952-955）

ysl c-p1407菩提流志 下册

## 菩提流志

**吕澂** 流志翻译经籍最值得称道的是完成了《大宝积经》全部一百二十卷的编译。这一大部，原来玄奘在临死前一年（663）曾试译过几行，感觉气力衰竭而辍笔。这样搁数十年，无人问津。流志携来新的梵本，重新引起注意，中宗复位之後，就加强了译场组织（译语，证梵义等都聘请了印度人），使流志主译来完成玄奘未尽的伟业。

流志利用《宝积经》独有的丛书体裁，变通办法，尽量勘同从前译过的零本编入大部，遇到旧本文义不全或旧无译本的，才出新译。因此全经四十九会几乎一半用了旧本，只二十六会新译，其中还多数参酌旧本重出，纯粹的初译本只十一会而已。

流志译本的译文质量较高，因为当时译场组织相当完备，翻译经验丰富。特别是颂文翻译，旧本有些形式是六言或八言不很符合中国诗歌体裁

的，流志重翻都改为五七言，且曲尽其意。所以徐谓替《宝积经》译本做的〈述〉里说：「大乘章句义不唐捐，小品精微拯无遗溺，能事毕矣，佛何言哉！」

（《中国佛教》（二），页188-189）

ysl c-p1409菩提留支 下册

## 菩提留支

**吕澂** 菩提留支一作菩提流支，意译道希，北印度人。他是大乘瑜伽系的学者，得到世亲直系的传承（依《金刚仙论》所说，留支是世亲四传弟子）。他不但深通显教，还熟悉当时流行的秘密陀罗尼法门。北魏·永平元年（508），携带大量梵本，经过西域来到中国洛阳，受到北魏宣武帝的礼遇，住在规模宏大的永宁寺。当时受帝室供养的印度、西域僧人多到七百人，内有著名学者勒那摩提（意译宝意）、佛陀扇多（意译觉定）等；但在翻译佛典方面，留支被推尊为领导人物。

留支的翻译工作，在他到洛阳不久就开始了。其先，他和勒那等合作（由留支、勒那二人主译，扇多传语），译出一些瑜伽学系的重要著述，这就是《究竟一乘宝性论》四卷（无著造论本，坚意作释）、《法华经论》二卷（世亲造）、《十地经论》十二卷（世亲造）、《宝积经论》四卷（安慧造）。他们翻译的技巧一上来比较生硬，有些名词还用得不恰当（像器世间开头译成了盏子世间等）；又因当时在译场里的助理人员所操方言有南北的不同，笔受缀文的时候也发生种种的错误（这像《宝积经论》有许多错乱的文句和声音近似的别字等等）。但是三年后译完《十地经论》，他们的翻译技术也就成熟了。《十地经论》里有处原本的字句有不同的传诵，后人因传说留支和勒那争名，没有合作到底，现存译本是两家分译完了才又合并的；但这并非事实。

留支在洛阳单独从事翻译，为时很久，最后还随著东魏的迁都到了邺城，继续工作到天平二年（535）为止，前后将近三十年光景。他在何时去世，现已无考。至于他一生所译的书，当时就有李廓所撰《众经目录》详细记载，唐代《开元释教录》更加以判定，总共三十部、一百零一卷。其中重要的经论有：《金刚般若波罗蜜经》一卷、《弥勒菩萨所问经》一卷、《胜思惟梵天所问经》六卷、《深密解脱经》五卷、《入楞伽经》十卷、《大萨遮尼乾子所说经》十卷、《弥勒菩萨所问经论》五卷、《金刚般若经论》三卷、《文殊问菩提经论》二卷、《胜思惟梵天所问经论》四卷、《无量寿经论》一卷、《百字论》一卷等。此外，还有《唯识论》一

卷，《开元释教录》说是瞿昙般若流支所译，但在唐代窥基的著述里仍认为菩提留支的译本。

留支所译各书偏重於介绍大乘瑜伽一系的学说，比较有系统。其中对於后来佛学开展发生影响的，有好几种。首先是《入楞伽经》。此经在刘宋时代求那跋陀罗曾译过一部略本（四卷），传播达摩禅法的一些禅师即用它做修行的参考书。但求那的翻译是相当晦涩难懂的，留支特为重翻大本，「加字混文」，力求畅达；并还为人讲说，留下了《义疏》（今佚）。这一矫正，在义解上不免有偏差的地方。像将第八种识即阿赖耶识染净两方面说成两截，便是一例。由此，留支译本显然和宋译分歧，成为北方一部分禅师异说的来源。

其次是《十地经论》。在经文中本有「三界唯心」的论点；世亲的释论更依唯识道理加以发挥，并对染净两方面缘起指出了总的根源。这很适合於当时学者研究上的要求，因而一时风行，有了一群专攻此论的「地论师」。其中跟著留支学习《地论》最有成就的是道宠。他曾听过留支三冬讲说，随听随即著疏流传；从他得法的有千馀人。他们主张阿赖耶识为诸法缘起的根本；这和勒那门下慧光一派地论师主张真如（法性）为诸法根本的有所不同，於是成了北道系，而与慧光们的南道系相对立。

再次是《金刚经论》。这在留支到洛阳的次年（509）就独自译出了。它介绍了弥勒、世亲对於《金刚经》的解释，将经文里隐含著的疑难和解答，剥蕉似地一层层分析出来，给予研究经文的以很大启发。留支还将他所传习的世亲门人金刚仙的解说详细为学人开演，他的纪录编成了《金刚仙论》（十卷）留传到现在。

另外，中国净土宗的祖师昙鸾，当初因要访求长生之术而遇到留支，留支授给他《观无量寿佛经》，说明长生不如解脱的道理，引导他信仰净土。同时留支又译出《无量寿经论》（通称《往生论》），介绍世亲的五种念佛法门，昙鸾为之作注，也大大发挥了净土宗的教义。

中国南北朝时代，判教之说盛行。相传留支对於判教也表示了独到的看法。他依据《涅槃经》判释一代佛法为半满两教：在佛成道後十二年内所说的都是半字教，十二年以後所说才算满字教。北方一部分禅师又传说留支判经为一音教。此即依《维摩》等经，说佛教只是一音、一味，但以众生根性不同，随类而有异解。关於这些传说，现在已无留支自己的文献可考了。

（《中国佛教》（二），页79-81）

## 菩提资粮论

**吕激(1)** 《菩提资粮论》，龙树写的是颂本，还有他本人的注释，据《龙树传》的记载，注释有五千颂，已经失传，现在只有自在比丘的一个简注，还很扼要。从注释看，论的体系，是把有关大乘的说法都融合在六度之中，并旁通四处（实、舍、寂、智）、四无量（慈、悲、喜、舍）。不仅四处为部派佛学所公认，而四无量还是佛教外诸学派都相信的梵行（认为四无量可以带来往生梵天的幸福，是诸学派共同追求的目的）。

《菩提资粮论》把这些思想都贯穿在里面，可见包括得很宽。但它也不是简单地汇集，而是比部派和其他学派讲得都更深了。例如四无量中的「舍」，小乘的解释，就是舍弃一切和无执著的意思，龙树的解释是「入甚深法界，灭离诸分别，悉无有功用，诸处自然舍」。意思是说，入甚深法界，万法一如，无有分别；既无分别，自然不著，不著自然舍。把所有的学说都融会贯通於一论中，这是龙树学说广的一个方面。

此外，《论》中还讲到求得菩提的方法，这方法就是「修集」（修习）。「修集」有两重意思，一是反覆地学习，一是把知识积累起来，两者又是统一的，即在反覆学习中积累。《论》中对此，讲得很具体，并照顾到当时佛教一般的修习形式，以取得调和。修习有二，一是「福业」，二是「慧业」。讲修「福业」时，有所谓忏悔、称赞、回向等等。讲修「慧业」时，特别提倡方便，即提倡智慧的运用。在《般若经》中本也有这类内容，讲智慧也讲要善巧的运用，但经文散漫，不容易看出，经龙树如此一提示，就很明显了（他将《大品般若》分成前分著重智慧的本身，後分著重於方便——般若的运用。泛泛地看是看不出的，经他发挥就感到明显、集中了）。

可见大乘的智慧，不能脱离方便，尽管还是用一般的「三解脱门」（空、无相、无愿），但因著重於智慧的运用，对三解脱门，都是「学而不证」，就是说，学习了而不要求立即得到结果。所以，在大乘看来，修习这些资粮的究竟，拿最後的涅槃来讲，并不是无馀涅槃，而是无住涅槃。这就超出了涅槃的一般意义了。另外，修习过程中，因人的能力不同而有不同的修习方法，能力充足的可用直接的方法，一般的人还需要有各式各样的辅助办法，这样，《论》就把大乘经所说的如念佛三昧、般舟三昧、菩萨藏教授等等方法，都吸收进来了。所以这一组织，相当广阔，既有重点，又有系统。

（《吕激佛学论著选集》（四），页2065-2067）

**吕激(2)** 是颂（《菩提资粮论颂》）继涅槃学二书之后而讲，所以示实践之方也。此学根本与归宿为涅槃（有根本斯有发生，知归宿斯明趋向），而实践指归则在般若与瑜伽。般若瑜伽之分，乃以时有先后，说有详略，方便立说，其理趣实系一贯。旧来一边一分之言，空有相待之论，皆有未当。今以讲习方便，先提般若。盖瑜伽义理丰富，难得纲领，般若简截，易获枢机耳。

本颂为龙树约经之作，可谓直抉般若之髓。现存龙树著作译本，亦以此为最完备。盖龙树诸论，由罗什翻译者皆不全。《智论》（释二分般若）前详后略，《十住》（释《华严》〈十地品〉）只传二住，《中论》（龙树自家立说）又只《无畏论》之一分而已。独此论传译在后，极为完整，论本凡一百六十五颂，于数百卷《般若》义蕴，赅摄无遗，诚龙树学之精英矣。后世《大智度论》、《十住婆沙》绝传于印土，唯此论与《中论》，盛为其时学者所宗。今从译家达摩笈多（法密或法藏）所传译之籍观之，亦可知其大概。笈多在印时，无著世亲之学正如日之中天，故来华后即译无著《金刚七句义释》与世亲《摄论释》，皆其时正宗学说，且为印土后来思想之中坚者。但同时后译本论，足徵本论在学术上与无著世亲学并行不悖，而同等重要也。

复次，此论有自在比丘释，亦达摩笈多所译。自在之生平不详，据其注疏体例及论议考之，似与世亲同时。因所采用之训释词方法（如释资粮为能滿足菩提法故，又以持为义，以长养、以因为义等是也），在印为晚出。又其释谓二十小事（随惑）之中摄不定法，（寻伺悔眠）与世亲三十颂之说正同（奘译《成唯识论》，依后起之说，改文别立四不定，不足为据），可徵其时代相近也。（中略）

是论一百六十五颂，判为三分。初分缘起四颂，末分结论一颂，此余百六十颂，皆本宗分也。本宗复分三段，初明资粮法体为第一段（第五颂至三十四颂）。次明资粮修集分二，以福慧分说者为第二段（第三十五颂至七十八颂）。以地位胜劣分说者为第三段（第七十九颂至一百六十四颂）。此三段划分，实赅摄全部般若之精义。般若详菩萨行，即菩萨所以成佛之道。故经首佛告舍利弗，以汝发无上菩提心应学般若，一语揭出宗旨。

至全经所说，约而举之，不出三义，曰周遍，曰方便，曰次第。周遍者，谓菩萨行周遍圆满，本论之资粮法体一段概之。方便者，谓无执著，无执始能遍，是为方便善巧，本论之福慧分说一段概之。次第者谓成就历

程，行远自迩，登高自卑，本论之胜劣分说一段概之。三义囊括般若，理无不备，而本论一一发挥详尽无余，次当略引申之。

一者周遍义。菩萨行究竟趣於菩提，二分般若菩萨行品，释菩提有多解，其一云「菩提为诸佛所遍等觉」，意谓三世诸佛所觉皆同也。自在释为一切智智，亦属允当。实即所有佛法之总名耳。既为一切智智，自应周遍圆满。一切者，一切所应知法，为众生施设者，众生无边，凡彼所知，佛应遍知，始克随机而度。是即凡夫声闻缘觉菩萨如来之法，尽摄於中矣。又一切智智者，实为一切种智，种谓行相，故有译为一切相智者。法不自显，待相（相状、行相）而显。於诸法相，一切尽知，名一切智智。此相如何知耶？谓由总别相。般若总相，谓一切无相，毕竟空（净）相。而此一相，为一切法之所以显，亦一切法之所依。别相者，诸法差别自相，须善巧分别，恰如其分而後显也。此一切智智，乃诸佛境界，为大心菩萨所应学者。此境如何入耶？谓由道相智入。道犹路也，人天声闻缘觉所由，莫不有其道。菩萨须於此诸道，能观（阅历）能过（超越）；能观始克遍知不漏，能过始克超然不墮。龙树喻之，如亲属系狱，故往视之而不同杻械。所以菩萨行须周遍圆满，此《般若经》所说之遍义也。本论缘起，即显此义，初分颂云：「佛体无边德，觉资粮为根，是故觉资粮，亦无有边际。」虽无边际，枢纽可寻，继正宗分示此枢纽云：「般若波罗蜜，是觉初资粮。」既揭其纲，继以五度四无量充其用，而菩萨之德备矣。

二者方便义。大匠诲人必以规矩，菩萨行之规矩为方便，即运空也。《般若经》云：「以无所得而为方便」。无所得者，无二之谓。二则相待，如长之待短，高之待下，美之待恶，种种分别，执著以起，此众生所以长夜流转者。菩萨无待无得，超然运空，此菩萨行之超然生死也。《般若经》中，须菩提於此致疑，谓若诸法既无自性，何用上求下化，发心难行成佛度生耶？佛答以二义：一谓众生愚迷，不知无自性故，长夜沉沦，菩萨为度彼故，大有事在，此先知觉後知之行也。二谓正以法无自性，始得发心难行成佛度生，若法有定相，即不可转矣。是以菩萨深知法无自性，始能运空自在，陶铸尧舜，发生极大势用也。此方便义，本论第二段特提三解脱门，详发挥之。

三者次第义。佛之境界，广大深微，成佛之功，从地至地，次第圆满，固非一蹴可几也。经举真如、法性、实际三名，即示所证有渐次之意。龙树释之，谓入观为如，舍观为法性，安住为实际。以筏为喻，上筏为观，到岸即舍，至家安住斯称实际。然般若之学，著著到家，念念究竟，今此

次第之说，非分分积，乃势用日渐增强之谓耳。如孩提之童具体而微，必待次第长育，斯为成人。亦孟氏所谓充实为美之义。菩萨发心成佛难行度生，以无所得方便，趣求佛境，可谓因缘发端，而继此长劫长育充实，即为般若渐次之义也。本论明此有得力修（因力胜者）与未得力修（因力劣者）二种。未得力者，必须循戒行定行修相行等充实其力，而於渐次之义，可云详尽矣。综此三义，则知所谓菩萨行，所谓成佛之道。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页767-772）

ysl c-p1418菩提达摩 下册

## 菩提达摩

**印顺** 菩提达摩为中国禅宗公认的东土初祖。达摩到中国来，对当时的中国佛教，并没有立即引起大影响，然正像播下一颗种子一样，一天天茁壮繁衍起来，终於荫蔽了一切。我们不能用後代禅者的眼光去想像达摩，却决不能轻视达摩。达摩禅所代表的真正意义，以及对中国佛教的深远影响，应该是研究中国佛教，理解中国禅宗的重大课题！

**达摩及其传说** 菩提达摩的传记，随禅法的发展而先後（及派别）的传说不同。这是宗教界常见的现象，不足为奇。有关菩提达摩的早期传记，有杨衒之（西元547顷作）的《洛阳伽蓝记》（简称《伽蓝记》）卷一（《大正》51.1000b）；昙林（约585卒）的《略辨大乘入道四行及序》（《大正》85.1284c—1285b）；道宣（667卒）《续高僧传》（此下或简称《续僧传》）卷十六〈菩提达摩传〉（《大正》50.551b—c）。《续僧传》的〈达摩传〉，主要是根据前二书的，略增加一些其他的传说而成。

菩提达摩，简称达摩。在後代禅者的传说中，也有不同的名字。神会（762卒）的《菩提达摩南宗定是非论》（此下简称《南宗定是非论》），也是称为菩提达摩的。神会引〈禅经序〉，来证明菩提达摩的传承，如《神会和尚遗集》（此下简称《神会集》，依民国五十七年新印本）（二九四一二九五）所说，神会是以〈禅经序〉的达摩多罗为菩提达摩的。因为这样，在传说中，或称为菩提达摩，或称为达摩多罗。774顷作的《历代法宝记》，就综合而称为菩提达摩多罗。

这是传说中的混乱糅合，并非到中国来传禅的菩提达摩，有这些不同的名字。菩提达摩与达摩多罗，被传说为同一人。达摩多罗或译为达磨多

罗，菩提达摩也就被写为菩提达磨了。Dharma，古来音译为达摩（或昙摩）。译为达磨，是始於宋·元嘉（430前後）年间译出的《杂阿毗昙心论》。

《杂阿毗昙心论》是达磨（即昙摩）多罗——法救论师造的。昙磨多罗论师与达摩多罗禅师，也有被误作同一人的。如梁·僧（518卒）《出三藏记集》卷十二〈萨婆多部记目录序〉，所载（北方）长安齐公寺所传，仍作昙磨多罗（禅师），而僧（南方）《旧记》所传五十三人中，就写作达磨多罗了（《大正》55.89a—90a）。神会（在北方）还写作达摩多罗与菩提达摩，而神会下别系，与东方有关的（781撰）《曹溪别传》，就写作达磨多罗。洪州（马大师）门下（801）所撰，与江东有关的《双峰山曹侯溪宝林传》（此下简称《宝林传》），就写为菩提达磨了。

从此，菩提达摩被改写为菩提达磨，成为後代禅门的定论。达摩而改写为达磨，可说是以新译来改正旧译。然从传写的变化来看，表示了南方禅的兴盛，胜过了北方，南方传说的成为禅门定论。（中略）

道宣已见到昙林所记的「二入四行」。〈达摩传〉引述了以後，又说：「摩以此法开化魏土，识心之士，崇奉归悟。录其言教，卷流於世。」与杜朏同时的净觉（720顷作）《楞伽师资记》，也引述了「大乘入道四行」，然後（《大正》85.1285b）说：

「此四行，是达摩禅师亲说。餘则弟子昙林记师言行，集成一卷，名曰《达摩论》也。菩提师又为坐禅众，释楞伽要义一卷，亦名《达摩论》也。此两本论文，文理圆净，天下流通。自外更有人伪造《达摩论》三卷，文繁理散，不堪行用。」

净觉所说的（大乘入道）四行，是达摩亲说的。昙林记达摩的言行，就是二入四行前的那段叙述。这部《达摩论》，即使不能代表达摩的「心传」，也还是有事实根据的。《楞伽师资记》，《续僧传》（简略些），《景德传灯录》（此下简称《传灯录》）等都有引述。（中略）

达摩所传授的，具体而明确。「入道」，是趣入菩提道；道是道路，方法。大乘道不外乎二入：理入是悟理，行入是修行。入道，先要「见道」——悟入谛理。佛法不只是悟了，悟是属於见（理）的，还要本著悟入的见地，从实际生活中，实际事行上去融洽，消除无始来的积习，这叫「修道」。修到究竟圆满，名为「无学道」。《楞伽经》说：「顿现无所有清净境界」，是顿入的见道。「净除一切众生自心现流」，「是渐非顿」，是修道。经说与「理入」、「行入」的意趣相合。理入，是「藉教悟宗」。宗是《楞伽经》说的「自宗通」，是自觉圣智的自证，但这要依「教」去

悟入的。什麼是「藉教」？「深信含生同一真性，但为客尘妄覆，不能显了」：这是如来藏（性）说。依此如来藏教说的深切信解，发起「舍妄归真」的意乐，从「凝住壁观」去下手。「壁观」，从来异说纷纭，《传灯录》卷三附注说：「为二祖说法，只教曰：外息诸缘，内心无端，心如墙壁，可以入道」（《大正》51.219c）：「壁观」可能就是「心如墙壁」的意思。《黄檗禅师宛陵录》（《大正》48.386c）说：

「心如顽石头，都无缝罅，一切法透汝心不入，兀然无著，如此始有少分相应。」

百丈也说：「心如木石，无所辨别，……兀兀如愚如聋相似，稍有亲分」（《大正》51.250a—b）。这都是「壁观」的意义，是凝心、安心、住心的譬喻。从依言教的闻而思，到不依言教的思而修。「与真理冥符，无有分别，寂然无为」，就是如智不二的般若现证。理入是见道，是成圣；依大乘法说，就是（分证）成佛。然而，悟了还要行入——发行。前三行是「顺物」，称法行是「方便」，这都是从实际的事行去进修，而不是从心性去解说的。前三行是对「怨憎会」、「爱别离」、「求不得」苦的进修。

修道者是人，是生活在人间的。无论是个人，是佛教，都要著重人与人的和谐，所以佛的律制，特别重视「息世讥嫌」。悟道者不是处身旷野，「静观万物皆自得」——自得其乐就好了。人是生活在人间的，要本著自悟的境地，无怨憎，不憍侈、不贪著，而做到自他无碍，皆大欢喜。这是「防护讥嫌」的「顺物」，也就是不违世俗，恒顺众生，从克己中去利他的。称法行是「方便」——以「无所得为方便」而行六度。行菩萨大行而无所行，摄化众生而不取众生相，「三轮体空」，从利他中销融自己的妄想习气。这样的处世修行，才能真的自利、利他，才能庄严无上菩提。

达摩从印度来，所传的教授，精要简明，充分显出了印度大乘法门的真面目。中国的禅者，虽禀承达摩的禅法，而专重「理入」，终於形成了偏重理悟的中国禅宗。据昙林说，这一教授，达摩是以此开示道育、慧可的。这一教授，宗与教，「深信含生同一真性」，是《楞伽经》所说的。前三行所引的经文，都出於《阿含经》及《法句》。称法行所引的「经云」，是《维摩诘经》。「三空」是三轮体空，是《般若经》义。《维摩诘经》及《般若经》，都是江南佛教所特别重视的。达摩传《楞伽》的如来（藏）禅，而引用《般若》与《维摩诘经》，可能与达摩的曾在江南留住有关。

（《中国禅宗史》，页1-3、8、11-13）

## 菩薩

**印顺(1)** 菩薩，是菩提薩埵的简称，菩提与薩埵的缀合语。菩提与薩埵缀合所成的菩薩，他的意义是什麼？在佛教的发展中，由於菩薩思想的演变，所以为菩薩所下的定义，也有不同的解说。菩提（bodhi），译义为「觉」，但这里应该是「无上菩提」。如常说的「发菩提心」，就是「发阿耨多罗三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、无上菩提的简称，否则泛言觉悟，与声闻菩提就没有分别了。

菩（提）薩（埵）的意义，《初期大乘佛教之研究》，引述Har Dayal 所著书所说——菩薩的七种意义；及西藏所传，菩薩为勇於求菩提的人。今依佛教所传来说：薩埵（sattva）是佛教的熟悉用语，译义为「有情」——有情识或有情爱的生命。菩薩是求（无上）菩提的有情，这是多数学者所同意的。依古代「本生」与「譬喻」所传的菩薩，也只是求无上菩提的有情。然求菩提的薩埵，薩埵内含的意义，恰好表示了有情对於（无上）菩提的态度。

初期大乘经的《小品般若经》，解说「摩诃（大）薩埵」为「大有情众最为上首」，萨埵还是有情的意义。《大品般若经》，更以「坚固金刚喻心定不退坏」，「胜心大心」，「决心不倾动心」，「真利乐心」，「爱法、乐法、欣法、喜法」——五义，解说於「大有情众当为上首」的意义。所举的五义，不是别的，正是有情的特性。生死流转中的有情，表现生命力的情意，是坚强的，旺盛的。是情，所以对生命是爱、乐、欣、喜的。

释尊在成佛不久，由於感到有情的「爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶」，不容易解脱，而有想入涅槃的传说。但这种情意，如改变方向，对人，就是「真利乐心」；对正法——无上菩提，就是「爱法、乐法、欣法、喜法」心。菩薩，只是将有情固有的那种坚定、爱著的情意特性，用於无上菩提，因而菩薩在生死流转中，为了无上菩提，是那样的坚强，那样的爱好，那样的精进！

H氏七义中，第六，萨埵是「附著」义；第七，是「力义」；西藏传说为「勇心」义，都与《般若经》所说相合。所以，菩薩是爱乐无上菩提，精进欲求的有情。如泛说菩提为觉，萨埵为有情（名词），就失去菩薩所有的，无数生死中勤求菩提的特性。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页130-131）

**印顺(2)** 菩萨有二阶位：（一）凡夫；（二）得正性决定的圣者。菩萨的分为二阶，与大乘所说的菩萨是一致的。大众部系中，法性不二思想的开展，「本生」又广泛的流传；菩萨道受到佛弟子的赞仰，有圣位菩萨的安立。如有人发心修学，求成佛道，依佛法说，这是可能而值得赞叹的。在佛教界，慧解脱圣者是没有涅槃智的；俱解脱者有涅槃智，是入灭尽定而决定趣涅槃的。惟有另一类人（绝少数），正知见「有灭涅槃」而不证得阿罗汉的；不入灭尽定而有甚深涅槃知见的，正是初期大乘，观一切法空而不证实际的菩萨模样。

大乘法中，菩萨观空而不证实际，当然是由於智慧深，悲愿切（还有佛力加持），而最原始的见解，还有「不深摄心系於缘中」；不深入禅定，因为入深定是要堕二乘，证实际的。所以《观弥勒菩萨上生兜率陀天经》说：弥勒（Maitreya）「虽复出家，不修禅定，不断烦恼」。被称为菩萨的持经譬喻师法救（Dharmatrata）也说：「菩萨虽伏我见，不怖边际灭，不起深坑想，而欲广修般若故，於灭尽定心不乐入，勿令般若有断有碍。」正见甚深法的菩萨，从这样的情况下出现。悲愿力所持，自知「此是学时，非是证时」。所以不尽烦恼，不作究竟想，不取涅槃，成为观空而不证空的菩萨。最深彻的，名为无生法忍（anuttarika-dharma-kshanti）。阿毗达磨中，忍是无间道；称为忍，表示是知而不是证入的意思。

甚深（空）义，慧解脱圣者，没有涅槃智的超越体验，当然不会说。俱解脱圣者，有现法涅槃，但好入深定，或长期在定中，当然也不会去阐扬。惟有有涅槃知见而不证的，在崇尚菩萨道的气运中，求成佛道，利益众生，才会充分的发扬起来（也有适应世间的成分）。起初，如《小品般若波罗蜜经》说：「是深般若波罗蜜，应於（能得）阿毗跋致菩萨前说，是人闻是，不疑不悔。」不退转菩萨是少之又少的，所以说：「无量无边阿僧只众生发阿耨多罗三藐三菩提心，於中若一若二住阿毗跋致（不退转）地。」这当然是甚深义法门，还不是普遍传宏的。

也许大乘法门传开了，来学的人也渐渐多了，於是久行菩萨也能够信解了，所以说：「能信解深般若波罗蜜，当知是菩萨如阿毗跋致。何以故？世尊！若人於过去世不久行深般若波罗蜜，则不能信解。」进一步，「新发意」（应译「新学」）菩萨也有信解可能了，如说：「若新发意菩萨随恶知识，则惊怖退没；若随善知识，闻是说者，则不惊怖没退。」再进一步，一切法空的般若深义，什麼人都能契入，如「中本般若」说：「是（法）门，利根菩萨摩诃萨所入。佛言：钝根菩萨亦可入。是门，中根菩萨，散

心菩萨，亦可入是门。是门无碍，若菩萨摩诃萨一心学者，皆入是门。」般若甚深法门，三根普被，人人可学可入；这就是直从法性平等，法法皆空、皆如去深入的法门。

（《空之探究》，页152-154）

**印顺(3)** 菩萨即是印度语菩提萨埵的简称。凡是发勇猛大心，想追求无上大道者，即名为菩萨，其中包括了慈悲、智慧等等；简单的说，菩萨即是发心欲上求佛道下化众生者。平常我们说到四圣、六凡的十法界，其中把菩萨也划为一大类。但事实上，菩萨并不属于特定的一类。就众生而言，只有六类——地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天；各自随其业缘所感的，都不出於此六类，而菩萨也就示现在此六类众生之中，或现天、或现人、畜生等。而在小乘法中，小乘的圣人贤人，只属於人道与天道，在其他各道中是没有的。菩萨随其愿力於一切众生道中显现其身；或现身於鬼趣行菩萨行，或现身於畜生道中行菩萨道……。就种类来说，这位菩萨应是属於鬼道或傍生道……，但他所修的，却是菩萨行。如《十善业道经》中的龙王，本经（《大树紧那罗王所问经》）的紧那罗王便是；这是随愿往生的结果。

所以我们可以这么说：十法界乃是依其功德来划分，六道则是依其业报所感而成，有人天果报的即生人天，有地狱果报的即生地狱。声闻、缘觉只能生於人、天二道之中，因此即使他们证到了阿罗汉，在功德上可谓是圣贤了，但在外表上却永远是人、天相；大菩萨随其愿力化度众生，遍摄一切处，不论是善趣、恶趣皆得往生教化众生，这就是大小乘的不同之处。

从这里，我们可以发现它们在精神上是不同的：大乘重悲心，小乘重自身。譬如有菩萨发愿到佛法不兴之地，也许就会有人说：你到了那里，供养少了，还要吃种种苦头，何苦呢？但这却是大乘的精神，因为一个好的地方，在你未去之前就已经很好了，那麽即使你去，於众生又能增添多少利益？所以地藏菩萨「我不入地狱，谁入地狱」，即是大乘精神的充分发挥。在大乘经中表现这种精神的地方，真是太多太多。因此菩萨悲心的表现，我们并不能够以其所现的外相比我们差（如显现畜生、饿鬼等），或者以其所走的路，种种环境际遇等，在我们眼中看来都不尽理想，我们就怀疑到为什麼学佛之後环境还是这麼糟？就大乘法来说，这些都是不一定的是，而修行大乘者，应该让自己到达每一个苦恼的角落，在任何地方都可以有大乘法的修行。

(《华雨集》(一), 页12-14)

ysl c-p1426菩薩行 下册

## 菩薩行

**印順(1)** 彻见佛法深义的学者，不能不倾向於利他的社会和乐。菩薩入世利生的展开，即是完成这出家的真义，做到在家与出家的统一。这是入世，不是恋世，是否定私有的旧社会，而走向公共的和乐的新社会。同样的，一般人的自他和乐，道德或政治，基於私欲的占有制，这仅能维持不大完善的和乐。声闻者发现自我私欲的罪恶根源，於是自他和乐而向自心净化的德行。然而净化自心，不但是为了自心净化，因为这才能从离欲无执的合理行为中，促进完成更合理的和乐善生。这样，菩薩又从自心净化而回复到自他和乐。从自他和乐中净化自心，从自心净化去增进自他和乐，实现国土庄严，这即是净化自心与和乐人群的统一。所以菩薩行的特点，是透出一般人生而回复於新的人生。

菩薩行的开展，是从两方面发展的：

(一) 从声闻出家者中间发展起来。起初，是「外现声闻身，内秘菩薩行」；自己还是乞食、淡泊、趣寂，但教人学菩薩，如《大品经》的转教。到後來，自认声闻行的不彻底，一律学菩薩，这如《法华经》的回小向大。现出家相的菩薩，多少还保留声闻气概。这称为渐入大乘菩薩，在菩薩道的开展中，不过是旁流。

(二) 从声闻在家信众中间发展起来。在家众修行五法而外，多修六念与四无量（无量三昧能入真，也是质多长说的），这都是大乘法的重要内容。如维摩诘、善财、常啼、贤护等十六大士，都从在家众的立场，努力於大乘思想的教化。这称为顿入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。新的社会——净土中，有菩薩僧，大多是没有出家声闻僧的；天王佛成佛，也是不现出家相的。

印度出家的释迦佛，仅是适应低级世界——其实是印度特殊的宗教环境的方便。佛的真身，是现在家相的。如维摩诘，「示有妻子，常乐梵行」；常啼东方求法，也与女人同车。这是从悲智相应中，作到了情欲与离欲——情智的统一。声闻的出家者，少事少业，度著乞食为法的生活。佛法为净

化人类的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是负社会的债，是能报施主恩的。

换言之，真能修菩萨行，专心为法，过那独身生活，教化生活，当然是可以的。然而，菩萨行的真精神，是「利他」的。要从自他和乐的悲行中去净化自心的，这不能专於说教一途，应参与社会一切正常生活，广作利益有情的事业。如维摩诘长者的作为，如善财所见善知识的不同事业：国王、法官、大臣、航海者、语言学者、教育家、数学家、工程师、商人、医师、艺术家、宗教师等，这些都是出发於大愿大智大悲，依自己所作的事业，引发一般人来学菩萨行。为他利他的一切，是善的德行，也必然增进自己，利益自己的。利他自利，在菩萨行中得到统一。

（《佛法概论》，页245-247）

**印顺(2)** 菩萨的修行六度，出发於三心（一切智智相应作意、大悲为上首、无所得为方便），归结於三心，又进修於三心的推移过程中。试约菩萨行的历程来解说：

（一）立菩提愿，动大悲心，得性空见——无所得，这即是无贪、无嗔、无痴三善根的扩展。起初，以大悲心、真空见来确立大彻悟，大解脱的大菩提愿，即是发菩提心——这等於八正道的从正见而正志。不过八正道重於解脱，不谈慈悲。

（二）本著三心和合的菩提愿，从自他和乐本位，修施、戒、忍、精进，也略学禅、慧，作种种利他事业；这等於八正道的从正志到正精进，即是修大悲行。

（三）这样的本著三心而精进修行，等到悲心悲事的资粮充足，这才转向自心净化，修定发慧；这等於八正道的从正精进到正定。由利他而自利，证无所得的空寂理，这是般若的实证。

（四）接著，本著实证慧导摄的三心，广修六度，再从自他和乐本位，「成熟有情，庄严国土」，即是以自利成利他的大悲行——略近声闻自证以上的随缘教化。

末了，自利圆满，利他圆满，圆成究竟的大菩提。这佛陀的大菩提，即无贪、无嗔、无痴三善根的圆成；也是依法、依世间、依自的德行的完成。成佛，即是扩展人生，净化人生，圆满究竟的德行，这名为即人成佛。

菩萨不从自私的私欲出发，从众缘共成的有情界——全体而发心修行。对於依法、依自、依世间的，无贪、无嗔、无痴的德行，确能完满开

展而到达完成。然从菩萨的入世济生说，我们的世间，由於菩萨僧的从来没有建立，始终受著声闻僧的限制，形成与世隔离。所以菩萨的理想世界——净土，还不能在这个世间出现。有合理的世界，更能修菩萨行，开展增进德性而成佛；如在和乐的僧团中，比丘们更容易解脱一样。所以如确为大乘根性的菩萨众，应该多多为弥勒世界的到来而发心！

（《佛法概论》，页253-254）

**印顺(3)** 菩萨行，以六波罗蜜为主，是依传说的菩萨「本生」，归类而成立的。「本生」所传说的菩萨，有的是在家人，也有出家的（还有鬼神与畜生）；或生於佛世，或生於没有佛法的时代。通於在家、出家，有佛、无佛时代的菩萨，所有的戒波罗蜜，与释尊为弟子所制的戒律，意义有点不同。

释尊为在家弟子，制立「五戒」与「八关斋戒」；为出家弟子，制立「比丘戒」，「比丘尼戒」，「沙弥、沙弥尼戒」，「式叉摩那戒」。这是分在家与出家的为两大类，出家中又分男众与女众，比丘与沙弥等不同。适应现实世间——在家与出家的生活方式不同，男众与女众等不同，制立不同的戒法。

佛制的戒法，特别是出家戒，不但是道德的轨范，也是共同生活的轨范。传说的菩萨，或出於没有佛法的时代，所以菩萨戒法，是通於在家、出家的，有佛或无佛时代的，也无分於男女的善法。

「十善」是符合这种意义的，所以「十善」成为菩萨戒波罗蜜的主要内容。《大智度论》说：「十善为总相戒」；「十善，有佛、无佛常有。」初期大乘经，以「十善」为菩萨戒，理由就在这里。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1190）

ysl c-p1430菩萨戒 下册

## 菩萨戒

**印顺** 早期的菩萨比丘，以十善为戒，多数过著阿兰若、四圣种的精严生活，后来渐渐接受了佛制比丘的「波罗提木叉律仪」。（平川彰）《初期大乘佛教之研究》指出：初期为十善戒。《十地经论》依《华严》〈十地品〉，立三净戒：「一、离戒净，二、摄善法净，三、利益众生净」。

「离戒淨」的內容，就是離十惡的十善。《瑜伽師地論》說「三聚淨戒」，與「離戒淨」相當的「攝律儀戒」，是在家與七眾律儀：沙弥、沙彌尼的十戒，式叉摩那的六法戒，比丘、比丘尼的受具足戒。菩薩比丘受共聲聞比丘的律儀，與早期大乘不同，解說為參雜有小乘佛教的教理。指出前期與後期不同，是非常正確的，但菩薩比丘接受波羅提木叉的律儀，是否小乘教理的折衷，是值得研究的。（中略）《諸佛要集經》、《海龍王經》、《慧上菩薩問大善權經》——竺法護所譯的經典，已有菩薩比丘受具足戒，特別解脫戒的明文；在大乘佛法的發展中，菩薩比丘接受別解脫戒，漸漸形成，是由於事實所必要的。

《律藏》中說：過去佛，有的「不為弟子制立學處，不立說波羅提木叉」，所以佛與大弟子涅槃了，佛法就迅速的消散滅去，不能久住。有的「為弟子制立學處，立說波羅提木叉」，佛與大弟子涅槃了，不同族類，不同種姓的弟子們，能延續下去，正法久住。由於這一意義，佛在成佛十二年（或說二十年）以後，漸漸的制立學處，立說波羅提木叉。

釋尊成佛說法，起初的比丘，也是早期大乘比丘那樣，住阿蘭若，奉行「八聖道」的戒，過著四聖種的生活。十二年以後，制立學處，漸漸成立僧伽制度，決不是什麼小乘，而是理解到流布人间的佛法，要達成正法久住，不能沒有健全的組織（清淨和合僧），將道德納入律制的軌範。有清淨和樂的僧團，比那仅有道義維系，沒有組織的僧眾，對於佛法的宏傳延續，確實是有效得多。僧制是適應世間的，由於時代及地區的不同，不可能一成不变；一成不变，就會窒碍難行。釋尊的律制，由於原始結集，違反佛的遺命——「小小戒可舍」，而說：「若佛所不制，不应妄制，若已制不得有違」，律制成為固定化。

在佛法發展中，律制成為繁密、瑣碎的事相。过分著重事相，會沖淡定慧的修證。大乘從大眾部律制隨宜中興起來，菩薩比丘取制戒以前的戒法，不重波羅提木叉律儀。這固然由於大乘的理想主義，平等主義，著重於內心的修證，也由於律制繁密，多起爭論所引起的反應。菩薩比丘在不拘小節，精勤修證的風氣中，在西元一、二世紀，非常興盛，經典也大量流傳出來。然在發展中，菩薩比丘沒有僧制，對宏揚大乘佛法於永久來說，是不夠的，終於回到比丘「波羅提木叉律儀」的基礎上，而在實行上加以多少通變。這是從「大乘佛法」而移向教團的「大乘佛教」，正如原始佛教，從「佛法」而移向僧伽的「佛教」一樣。

十善是菩萨戒，但不一定是菩萨戒，因为十善是通於人天及二乘的。菩萨戒要有菩萨戒的意义，如《大树紧那罗王所问经》卷三（《大正》15. 378c）说：

「戒是菩提心；空无不起慢；起於大悲心，救诸毁禁者。」

菩萨戒是与菩提心相应的，如失去菩提心，起二乘心，那就不是菩萨戒，犯菩萨戒了。《思益梵天所问经》也说：「何谓菩萨能奉禁戒？佛言：常能不舍菩提之心」。「空无」是空无所有，体达持戒、犯戒空不可得。

《般若经》说：「罪不罪不可得故，应具足尸罗波罗蜜。」《思益经》说：「持戒及毁戒，不得此二相，如是见法性，则持无漏戒。」如见（实）有持戒与犯戒，就会见他人的毁犯，自以为持戒而心生高慢，所以要达持犯空无有性，与般若波罗蜜相应。菩萨戒是以利他为先的，所以要起大悲心，使毁犯者住清净戒法。菩提心，般若无所得心，大悲心，《大树紧那罗王经》颂，总说了菩萨戒的重要内容。

大乘虽有重智证与重信愿的两大流，而智证大乘是主流，这可以说到初期大乘中，对「毗尼」的见地。「毗尼」（vinaya），译义为「调伏」，或译为「灭」，「律」，在声闻佛教中，毗尼成为戒律的通称，「律藏」就是vinaya-pi taka。「毗尼」，传说有五种意义——忏悔，随顺，灭，断，舍，多在事相上说。竺法护所译《文殊师利净律经》，鸠摩罗什译为《清净毗尼方广经》。经中约菩萨与声闻的心行，辨「声闻毗尼」与「菩萨毗尼」的差别。次说：「毗尼者，调伏烦恼；为知烦恼，故名毗尼。」调伏烦恼，是不起妄想，不起妄想就不起一切烦恼；「烦恼不起，是毕竟毗尼。」知烦恼，是「知於烦恼虚妄诈伪，是无所有，无主无我无所系属，无来处去处，无方非无方，非内非外非中可得，无聚无积无形无色。」这样的知烦恼，烦恼寂然不起，「无所住名毕竟毗尼」。

「究竟毗尼」，是菩萨毗尼，通达烦恼不起而寂灭的。这一「毗尼」的深义，与五义中的断毗尼有关，而作本来寂灭的深义说。竺法护所译的《决定毗尼经》，所说戒与毗尼部分，与《清净毗尼方广经》大致相合。声闻与菩萨戒的差别，说得更为明确；大乘戒的特性，可以充分的理解出来。「毗尼」是这样，「戒」也是这样，如《大宝积经》卷一一二〈普明菩萨会〉（《大正》11. 636c—637a）说：

「善持戒者，无我无我所，无作无非作，无有所作亦无作者，无行无非行，无色无名，无相无非相，无灭无非灭，无取无舍，无可取无可弃，无众生无众生名，（无身无身名，无口无口名）无心无心名，无世间无非

世间，无依止无非依止，不以戒自高不下他戒，亦不忆想分别此戒，是名诸圣所持戒行，无漏不系，不受三界，远离一切诸依止法。」

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1201-1205）

### **吕激** 菩萨戒之胜於声闻戒者有二：

（一）范围广大，凡志趣大乘者，所有学行，统名戒学；《佛地经论》於称赞菩萨功德为游大乘法一句（履行），以修学菩萨戒释之是也。菩萨戒学凡三类，即三聚戒，所谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。律仪者，指法度仪表，吾人视听言动，准绳规则皆属之，通途谈戒，偏就此说，如声闻戒大数二百五十，细则八万威仪（较儒者曲礼三千之说尤广），皆律仪所摄。菩萨亦复具此，但与声闻有共不共。具备根本律仪戒而後，能成熟佛法或无上菩提者，六度万行，悉皆摄受，无有遗漏，是为摄善法戒。又成熟佛法即成熟有情，凡能於有情作业将导者，亦无一非戒，是为饶益有情戒也。此三聚戒皆菩萨所应学行，即各有学处可循，是即所谓菩萨戒。故其范围宽广，不如小乘的然割截三学互不相涉也。

（二）果证深切，声闻戒学究竟於声闻菩提，菩萨戒行极至佛之菩提，二者根源即各各不同。菩萨於佛之菩提所以有深誓切愿者，实为内心深处有所感动，故能於佛之所以为佛，发生欣求；而於众生流转，深为厌倦。其情殆有同乎倦鸟知还矣。

菩萨戒学由此欣厌发源，深知力行，相应随顺，自然动容周旋无不中节；顺此一发难已之情势，自然趣向无上菩提。此无他，一本於意乐清净而已。菩萨戒学之本质（自性），既为心地乾净，则一切行事，自觉不得不然——行所应行，止所当止，不求人知，不随他教，自然流露，遵循誓愿！宜其直趣无上菩提而无碍也。又意乐清净，即有慚愧相应而起，不善未尝不知，知则未尝复行，如此即为不貳过之仪行，是亦净心势所必然者。又意乐清净则不悔；悔者患得患失，为害最甚。盖间有一念之失，知而改之，精进不已，不害其直趣菩提。悔则犹豫散乱，瞻前顾後，百无所成。故佛法中以悔为六道之种也。反之无悔则心净，心净则轻安，轻安则能定，定则无事不济矣。由此可知菩萨戒之深切，又非声闻戒之所能企及也。

（《吕激佛学论著选集》（二），页1005-1006）

ysl c-p1434菩薩戒羯磨 下册

## 菩薩戒羯磨

**呂澂** 菩薩戒羯磨，律典有二类：一戒本，偏於止持；二羯磨，意云作业，偏於作持。此处羯磨，不泛说一切，仅限於受戒。其要有二：一为受戒所有作法，二为表白之语。盖受戒有关於僧团，须经报告表决之手续。报告之语曰白，表决之语曰说羯磨。白说羯磨，凡有三类：谓单白、白二（一白一说）、白四（一白三说）。举例言之：设有过犯，於大众前一白之後，羯磨师随向大众申说表决。大众若许，即应默然；不许，则发表异议。设所犯重大，一白三说，然後决定。如是三类羯磨，传来中土，未尝具足。道宣律师一代所宗，於此殷勤广为搜集，至今通行，仍多缺点。唯有义净辑译之《百一羯磨》，最称完备（具足三类羯磨）；惜格於旧说，始终未获实行也。

今此菩薩羯磨，亦从《瑜伽论》辑出，分二大段：（一）受戒、（二）悔过。此外慧沼有别传本（见《劝发菩提心集》卷四），谓系奘师在印度受之戒贤，而由基师笔录传之者；与今所讲颇有出入，故见诸实施，犹待斟酌也。奘师以前，智者大师传菩薩戒，推尊梵网戒本，为作义疏，亦於受戒羯磨，详加料简，谓据六种异本，损益而成。其中瑜伽戒，有地持、高昌（道进传）二本，皆由昙无谶所译，而与今讲及戒贤本又殊。智者当时既知有各种别本，而未能进求其故，亦憾事也。

兹先略说菩薩受戒羯磨之方式，再谈菩薩受戒之意义。羯磨方式有二类：一者有授戒师法，二者无授戒师法。有师者，谓师证，如受比丘戒有三师十证。师谓轨范师，梵名阿闍黎。分三种：一亲教师，梵名邬波驮耶，西域名和上，即依止受戒之师。二教授师，又分屏教授（检验身根净否等）与教读教授（教习学处读诵酬答）二种。三羯磨师，即聚会时主席，对众报告表决者。十证者，谓十众（依至少之数而言，边地五众即得），为受戒之证明者。一切羯磨报告表决，皆以此十众听许为断。声闻羯磨，具此三师十证，然後得戒，是知戒师之不可少也。

至於菩薩受戒，只说一师；此非简略，但由难得，且止限於缘证。故菩薩发心以佛为师，即十方诸佛皆为作证，意乐自誓，宁止一师；但须一人师以为受学增上耳。

复次，受戒有九门次第：（一）发愿。菩薩若欲受学三聚戒者，当以发愿为先。（二）求师。古昔道路远阻，不惜千里求师；今则交通便利，应更不远万里相求矣。求得应启请云：大德念我，某於大德前乞受一切学处，

唯愿听授。如是至再三请，复於十方诸佛及大智菩萨而为礼敬。（三）徵信。先於戒本学处明悉了知，自心乐求，不由他劝、或为胜他（令人知已受戒），乃成坚固堪受菩萨戒者。（四）请授。具受戒堪能已，於大德前，对佛礼请：愿大德授某菩萨净戒。（五）问障。尔时大德即为徵问：是菩萨否？已发愿未？（六）正受。既徵问已，即为授三聚戒法。（七）请证。受已，普於十方诸佛及大智菩萨礼供求证。（八）教诫。於学处四似他胜法犯与非犯，详为开解。（九）供养回向。悉为一切有情普得利益而为回向。如是九门次第，可总判为受前、正受、受後三类。

已说有戒师法九门次第，应知师弟亦应互有简择。先择师。谓当访求同法菩萨，已发大愿，有智有力，於语表义能授能开之愿行相应者以为戒师。有智谓稟性聪慧，有力谓具意乐力及加行力，於语表义谓於羯磨文句娴习应用，能授能开谓於受戒仪则善知其意。若但有聪慧，而於戒学无诸净信，即於律仪意乐不具，或失意乐。若从受学，即於净戒，初无信解，或不能趣入，或不善思惟矣。又若不具六度加行，或违六度行轨，即失菩萨律仪，亦不能为师。是以择师，当以有智有力，净信意乐，具足六度加行者为准也。

次择弟。亦以审其意乐为准。若不信菩萨藏谤毁有情，终不於彼率尔宣示，免其多生慧障，妄加诽谤，增益无知，反为无量业障之所随逐也。如是师弟相简，意乐增上，戒乃建立。复次，若无戒师者，即於佛像前，自受菩萨净戒律仪。方便次第，与前相同；但自白白说羯磨耳。菩萨受戒羯磨，大要如是。

次就菩萨戒，略申三义：

一者大戒独立义。无论在家出家，已受未受律仪（在家或有先未受戒者，出家则必先受也），欲受是戒，先应发起无上菩提弘愿。或者将来失戒，亦以退失此愿为准。可知菩萨戒行全在於发心也。慧沼所传受戒羯磨次第亦有九门，而於发愿之後，有更劝三归义；又可知在家之受菩萨戒者，不必先受优婆塞戒（三归五戒）。以是菩萨戒学，自为结构，具独立性，虽摄取七众律仪，而无次第先後之关联也。

二者佛为戒师义。菩萨受戒，於现前人师外，必於十方诸佛及大智神力菩萨功德专念现前而生净信。慧沼所传羯磨，此义益1433 /@@@显，直谓以释迦佛为和上、文殊为闍黎、弥勒为教授、十方诸佛为同证、十方菩萨为法侣。於此可知无师受戒，固以佛为师；即有师受戒，於人师外仍以佛为师。盖菩萨行以佛为究竟，自然直师诸佛也。比丘戒白四羯磨毕，大

众默然，不生异议，虽可视为得戒；然必生起法尔之相，与佛相感，始为真得。法尔云者，道理推徵，应当如是之意。诸佛菩萨於受戒者，若默然无异说，即可於法尔相上见之。或起凉风，或闻异香，或动座席，凡此皆受戒者之至诚有以感动诸佛菩萨之忆念者，由此乃谓之得戒。亦以佛为师之义也。

三者在家有师范义。真正戒师为佛菩萨，於中须有传达其意者，即人师也。在家菩萨亦可为之。如羯磨中求师，所谓同法菩萨具德具智者，并不简别在家出家，可知在家者同有师范义也。自天台智者大师提倡《梵网经》後，通途不许在家菩萨有师范义，未免武断，不足为据。惟是菩萨戒法，若出家已受出家戒而欲更受菩萨戒者，在家菩萨可为其师；出家未受比丘戒而欲受菩萨戒者，在家菩萨即不能为其师也。

复次，忏罪羯磨，属於出罪还净之事，仪式大同受戒。但以对他为主，分有对无对二种（即有师无师也）：凡菩萨得戒之後，安住三聚戒法，意乐清净，专勤无犯，皆为持戒。若其有犯，知之即改过还净，仍不失戒，所谓过不惮改也。因是而知菩萨戒一切违犯，皆属恶作所摄，皆可以除遣，由忏悔即出罪故。是亦大有异於声闻之处也（声闻有不可悔出之戒）。

至於忏罪之仪：若犯戒者，应先於有智有力善语表义能觉能受之大小乘人前，发露过失；次示悔意而求还净；後乃誓不再犯（此义初为自诉，次二问答）。若以上品缠犯失律仪者，即应重受。重受次数，并无限制。若中品缠犯，应对大众（至少五人）发露除罪，行白四羯磨而为忏净，如比丘除恶作法行之。若下品缠犯，当一人前，即可发露悔除；若无人可对悔，即如受戒，由慚愧心故，起净意乐而自誓言：我当决定防护，不令再犯也。云防护者，未失之前护戒不失，即令律仪能见诸形式也。或疑受戒在心，何须形式？应知律仪於思（思业，即思心所）之种子势力增上之分位安立，以此能去他恶，存己善，而有防护之用。必具羯磨形式者，即所以涵养其势力增上者也。

末後一段，补充受戒二义：一受已而失者可更受。此为小乘所不许，乃大乘特殊之义也。二已受者可再受。或有菩萨转身他方，由不舍菩提愿故，或不现上品缠故，即为不舍净戒。依此而有种种相，现虽未受菩萨律仪，而有胜心，且不现行上品缠。以是相故，知於他方或已受戒；但由忘念或不觉悟。为悟彼故，不妨重受，但不与新受或新得等观也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页1035-1041）

## 菩薩乘

**呂澂** 菩薩乘的学说，从佛灭度後六百年（公元第一世纪）开始抬头，一直发展到佛灭度後一千三百年（公元第八世纪），在这七百年里，虽也有些曲折变化，但对照声闻乘来看，精神上仍是前後一贯的。这可举几点说：

第一，他们看人生问题，常就全面去解决，不像声闻乘那样但从自己或一小部分人出发。因此，他们也著重「业」，却由自业推究到共业，以为即使业力不可转，而由共业的相互增上，可以因胜掩劣，也可以增減、变化，这样人们对於未来的境遇，就能有切实的把握。

其次，他们也注意折伏烦恼，但以为烦恼从对他的关系而生，人生不能避开所对的一切而独存，就得由烦恼中发生作用，终至於转化烦恼为无烦恼。

再次，對於苦，菩薩乘也一样的厌弃，不过用全体的看法，由厌弃更进一层，产生了「悲心」。他们了解到自己感觉是苦而别人不觉，自己能解除痛苦而别人不能，即会有一种不忍的心情，以至有不容自己的感受，这就是悲心的开端。

又次，菩薩乘对於现实世界并不逃避，而要从各方面去理解它的实际，以求践行的实在。因此，他们对佛所说纯由「依义不依语」的路子，活用语言文字所构成的概念（想），契合实际而发生真正的智慧，这样得著概念与实际的统一认识。

最後，菩薩乘的悲、智，都不是抽象的、广泛的毫无区别，而是随处和种姓思想联系著的。假使从社会的关系上看，这思想与阶级制度是有交涉的。印度社会原有四种阶级，佛家立说之始，便要打破这不平等的制度，而另外提出一种理想的种姓主张来。佛家以为真能破除阶级的人生，一定要依靠佛说的那样生活，构成那一类的群众，才做得到。所以佛徒并不限於某一种阶级，而四姓（即阶级）归佛，如同四河入海，成为一味；他们都可称沙门释子，即是表示同属於释迦这一种姓的。

菩薩乘因有这些特点——也可以说是和原来佛说极相符合的精神，对於「正觉与出离」一问题，就能追究到深处。像「常」、「乐」、「我」、「净」这些人生的基本要求，声闻乘不能得其著落，便一概予以否定，而走上消极以至於断灭的道路。菩薩乘则不然，硬要找到人生真正的常乐我

净，并从那上面见出由染趋净的向上发展，而为人生另开辟一条新途径出来。（中略）

在声闻乘，向来有一种僻见，硬想排斥菩萨乘於佛家之外，所以时唱「大乘非佛说」的论调。菩萨乘却不然，他们取兼收并蓄的办法，以为三乘虽有优劣，但同出於佛说，本可用大涵小的（这种主张最具体地表现於《瑜伽论》十七地的组织）。由此推究建立种姓的用意，应该是侧重於後天的修养，即所谓「新熏」，要由以争取「不定姓」人们的从小入大，并非将一切种姓都看成固定不变的。在这上面并还有它社会的意义。菩萨乘流行的开头，便已打破了沙门出家生活的限制，而有种种职业者为其成员，这样组织了一类社会关系。从另一方面看，也可说他们是对於人生改革最负责任感的一类人。（中略）

另外还有些人说：菩萨乘对於世间，表面上好像肯定它，但实际不外扩大追求解脱的范围，不为一己而为一切人类，所以最後仍旧归到否定上去的。这种看法，是认菩萨乘所说人生归宿的涅槃和声闻乘完全相同，却不知菩萨乘中涅槃的意义一开头便改变了。最显著之点，即在举出涅槃的成为三德——般若、法身和解脱。他们为著涅槃所作的，所行的，不只是解除一切苦恼，并还要累积一切功德，这样来构成法身境界。这要打通了自他的界限而就整个的人类社会来说，功德的积集正是为著人类长期间的打算，最後化除私我为大我，乃构成涅槃的法身。也就由於这样的因缘，它会具足常乐我净的特徵，符合於人生基本的要求。这岂是声闻乘拘拘於一己利害的所能理会，所能解说？又岂是究竟归於人生的否定？

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1333-1335、1337-1338、1340-1341）

ysl c-p1437菩薩道 下册

## 菩薩道

**印顺** 大乘以为：菩萨的利他行，在没有证悟以前，是事行，胜解行，虽然难得，但功德还算不得广大。彻悟的证真——无生法忍以後，庄严净土，成熟众生的利他大行，功德是大多了。因为这是与真智相应，是事得理融的，平等无碍的。

大乘分菩萨道为二阶：般若道，凡经一大僧只劫，是实证以前的，地前的。唯识宗称为资粮位，加行位（到见道位）也名胜解行地。证悟以後是方便道，凡经二大僧只劫，即登地菩萨，唯识家称为从见道到修道位。

大体的说：地前菩萨，虽有胜解而还没有现证，广集无边的福智资粮，与本生谈所说相近。大地菩萨，现证了法界，如观音菩萨等慈悲普济，不可思议。本生谈中的一分异类中行，属於这一阶段的化身。虽有未证悟，已证悟二大阶位，而未证悟前，菩萨还是慈悲利物，决无一心一意趣求解脱自利的。

（《学佛三要》，页146-147）

yslc-p1438菩萨僧团 下册

## 菩萨僧团

**印顺** 初期的菩萨比丘，多数住阿兰若，以四清净——十善及正命为戒。西晋·竺法护所译的《诸佛要集经》说：「出家受具足戒为比丘。」《慧上菩萨问大善权经》说：「若有闍土（摩诃萨），学得脱戒（别解脱戒），得脱戒者，则二百五十禁。」《海龙王经》说：「立於拥护，不舍所说，悔过首罪」。「立於拥护」，应是「安住（波罗提木叉）律仪。」在竺法护译经中，发见菩萨比丘与「受具足戒」，「波罗提木叉（别解脱）律仪」的关系。菩萨对「波罗提木叉律仪」的立场，与声闻比丘不完全一致，但到底菩萨比丘已受「具足戒」，受持「波罗提木叉律仪」了，这最迟是西元三世纪的情形。

菩萨比丘不离传统的比丘僧团，即使「不肯入众，不受其教」，过著「独自行道行善」的生活，也没有独立的菩萨僧。净土模式的菩萨僧，是不可能在这个世间实现的。在这个世间行菩萨道，不重视律制，那末虽有「菩萨比丘僧」的名目，也只是道义上的维系而已！《龙树菩萨传》（《大正》50.184c）说：

「（龙树）自念言：世界法中，津涂甚多；佛经虽妙，以理推之，故有未尽。未尽之中，可推而演之以悟後学，於理不违，於事无失，斯有何咎？思此事已，即欲行之，立师教戒，更造衣服，令附佛法而有小异。欲以除众人（疑）情，示不受学。择日选时，当与谓（「谓」，应是「诸」字的误写）弟子受新戒，著新衣。」

龙树（Nāgārjuna）出家以後，读遍了声闻三藏，又读了部分大乘经，因而有了一个新的构想：离传统的比丘僧团，别立大乘教戒，使菩萨僧独立於声闻比丘僧以外。菩萨从声闻比丘中出来，不离比丘僧，而所说所行，却与声闻法大有不同，这正是使人怀疑的地方。为了「除众人（疑）情，示不受（声闻）学」，所以想别立菩萨僧。但仅有这一理想，并没有成为事实。总之，大乘佛法，到龙树时代，并没有菩萨僧团的存在。龙树时，「出家菩萨，总说在比丘、比丘尼中」，出家菩萨是不离传统僧团的。而且，《大智度论》所引的《诸佛要集经》、《海龙王经》，说到了菩萨比丘受具足戒，安住律仪，可见当时的菩萨比丘，有的已接受「波罗提木叉律仪」。所以干渴龙祥所作《大智度论的作者》，对《智论》说「出家菩萨总说在比丘、比丘尼中」，推想为译者鸠摩罗什（Kumārajīva）所增附，是不正确的！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1199-1201）

yslc-p1441菩萨藏经 下册

### 菩萨藏经

**吕激** 《菩萨藏经》，它不像《涅槃经》、《胜鬘经》那样有重点地讲述问题，而是把以前及当时出现的大乘说法全面地进行组织。本来初期大乘经典如《小品》、《宝积》就曾讲到菩萨藏的十六门教授，也是对大乘思想进行纲要性的组织，以後还有龙树的《菩提资粮论》，组织得就更为具体，这个时期，根据新的发展，对於大乘全体又有所组织，这就是《菩萨藏经》。菩萨藏的理论根据就是法门，此经对大乘的重要法门都提到了，因此，对了解这一时期的学说具有极为重要的意义。玄奘是传播这一学说系统的瑜伽行派的人，自然对此学说原委了解得很清楚，所以非常重视此经。他归国後最先翻译的就是这部经（玄奘贞观十九年正月入京，从五月开始译此经，十月译完，共二十卷）。

《菩萨藏经》的内容，是讲大乘菩萨道的组织。它以「四无量」、「六度」、「四摄」为纲，把有关法门统摄在这三类里。首先它特别提出「四无量」来，这情形和《菩提资粮论》差不多，是与外道说法相照应而内容却不相同，包括了外道的说法而有所变化，以适应大乘自己的体系。对外道说变动的方面，是剔除了他们所说梵天等理想。婆罗门以梵天为解脱目

标，修行的结果是达到与梵天共住。修行的手段之一是修「慈悲喜舍」四无量。大乘认为这还是贪欲，是低级要求，因而主张四无量是无染心的。吸取和利用外道所说的四无量，在龙树时就已经这样作了，此经继承这一方法，把四无量列在六度之先，以四摄为六度的推广，构成了以六度为中心的组织体系。因此，它把以前及当时的一切说法加以简别，最後把重点放在「智度」上。这从经的最後带有结论性的颂文里也表示了出来。

此经不但把智慧放在首位，而且还讲到如何才能构成智慧。它认为构成智慧需要有十善巧：「蕴」、「界」、「处」、「谛」、「四无碍」、「四依趣」（此点《维摩诘经》和《涅槃经》已提出过）、「资粮」、「三十七道品」、「缘起」、「一切法」（包括有为、无为）。对这十个方面，过去与当时曾有各种不同的说法。此经认为应对十个方面有个正确的认识（善巧），这就是作者自己对它的理解。

此经对《大涅槃经》、《胜鬘经》所提到的问题也涉及到了，但无所偏重，而是包罗了各个方面。如讲「界」善巧时，它不用「佛性」而用「我界」解释；说「我界」就是「法界」的意思，也就是「法性」的意思，这在实际上与《涅槃经》、《胜鬘经》一样。另外，在「谛」善巧内，也提到四谛归於灭谛，这与小乘讲四谛以苦谛为中心者相反。

關於谛，平常只讲二谛，胜义谛和世俗谛，此经加了一个相谛，成为三谛。它认为相谛是无相，把一切归於无相。通常讲胜义谛只讲一切法自性空，它认为这样讲空还不够，应该以无相为基础，建立一切相。无相与一切相，非一非异，诸法不一，归为无相，这是异中见一，无相非相，乃是一切相之共相。这种说法，对後來的有关说法很有影响。

在讲四谛内容时，一方面肯定了可用五蕴解释，即五取蕴是苦，因而有了苦集灭道。但另一方面，也可以从能所取来解释，由於能取所取的执著，也会形成苦。这是针对有部说的。有部把十二处看成实在的法，即把眼耳鼻舌身意看成是内能取，把色声香味触法看成是外所取，这从《菩萨藏经》看来，这种执著就属於苦谛。

此外，还提到涅槃与生死是无区别的；又提到成就瑜伽师地得方便慧的问题等等，可见它与後來的瑜伽行派有著千丝万缕的联系。因此，它对大乘学说讲得很全面，很扼要，可以看成是对大乘思想的重新组织。玄奘虽然首先译出它是重视它的一个表示，可惜的是他本人并没有说明此经对大乘学说有这样多的发挥。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2182-2185）

## 华严宗（五教说）

**呂澂** 这一宗所依据的《华严经》体裁是特别的，它并不像《般若》、《宝积》等大乘经典集合好多思想相近的典籍构成丛书的形式，它是由七处八会（这就晋译本的结构说）一种种积累起来，再加贯穿，变为整然的结构。唐人也传说《华严经》原有极其繁广的底本，所谓上本数量难计，中国译出的只是下本十万颂的节略三万六千颂（依唐译本和西藏译本计算实有四万颂）。但从文献史上考察，此说全不可信。

不用说印度现存《华严》一类的原本只见《十地经》、《入法界品》、《普贤行愿品》等零部，即在从前大乘各家论著里，由龙树的《大智度论》直到寂天的《集菩萨学论》所引用的《华严》一类经典也不出於这几种，足见印度原来就没有《华严经》的完本。

再从中国的译经史上看，在晋代觉贤译出六十卷《华严》以前，也只有些独立的小品翻译，等到于阗一再输入大部原本，才译成整体结构的《华严经》，这说明了《华严经》可能是在西域地方从各小品集为大部的。隋代闍那崛多和唐代玄奘都传说于阗邻界的丛山中遮拘迦国收藏著各种大乘经本，《华严》即在其内（见《历代三宝纪》卷十二、《西域记》卷十二），而译本经文〈诸菩萨住处品〉也说到中国的清凉山（山西五台山）和那罗延窟（山东牢山）。由这些线索可以证明《华严经》的编纂地点不会离中国太远，或者即在西域的遮拘迦国也未可知。

现在依照这样看法来理解《华严》一经的内容，无妨说它是用《十地经》、《入法界品》和中国译出很早而又相当於《如来名号品》的《兜沙经》三类主要思想做骨干，来构成一种体系的。《兜沙经》发挥大乘關於十方佛法的根本思想（兜沙原名即系十方的意思），并还十相重重地显示佛土无尽佛法无尽的「大方广」境界。《华严经》就用它的思想发端，所以称做《大方广佛会经》（西藏文译本保存梵名「阿瓦坦萨甘」即是「聚会」的意思，又经文里的「华严三昧」也作「佛会三昧」）。

其次，《十地经》充实《般若经》所说大乘菩萨不共十地的内容，并一贯地用十数结构作圆满的说明，这样又成为全部《华严》的中心，在它的前前後後重复演绎出十住、十行、十藏、十回向、十定、十通等层次，而建立了各种品目。

另外《十地经》的要点在於十地进程依著发心的辗转增胜而自成阶段，实际则系属於菩萨的愿行。菩萨之称为摩诃萨（即大士），就因为他心愿的广大，行事的广大，乃至所作事业利益众生的广大，这些也成为《华严经》的中心思想。

最後，《入法界品》在龙树的《大智度论》里引用时称为《不思议解脱经》。这指佛地的境界说为不思议解脱，而由清净了的法界构成，所以能入不思议解脱法门的也就能入法界。在这一品里借善财童子作过渡人物，由代表般若思想的文殊愿行逐渐转变为代表华严思想的普贤愿行。善财所参访的诸位善知识都是对於不思议解脱或者法界已经有了部分证悟的，集合拢来自然体现了全法界清净的境界。因此内容丰富，原来作为独立的经典流行。

龙树时代以後，这一经的序文才结合了十方佛土思想而另有开展，就说成只洹佛会上十方大众云集，而得了「健拏骠词」，即「众会庄严」的名称，後來由於流通地点方言转变，又称为「健荼骠词」即「华茎庄严」或「华严」（西藏文译本保存的原名如此）。

大部《华严经》在《兜沙经》、《十地经》的思想基础上，更结合了《入法界品》，发展无尽缘起理论和普贤愿行实践相一致的大乘理想，於是也就直接用一品的名目来做全经的题号了（關於这一点，可参照清凉《华严经疏》卷三）。

我们这样理解《华严经》的主要内容，并判定它的特点，就可以说华严宗依照此经建立宗义，从典据上看，是有好些地方值得商量的。

先谈理论。《华严经》里所有无尽无碍缘起的义理，很明显地乃从《般若》思想展开而来。它根据《般若》的「法性本净」传统看法（这也就是诸法都有获得清净效用的素质的看法），进一步阐明法界诸法由於性净而形成平等，乃至等同一体，这样得到了一多相即相入的无尽无碍等概念。贤首应用十玄门对这方面的解释，却侧重唯心而发生了偏向。他虽然最後也避免用「唯心」的名目，可是实质上以心色来分主伴还是显然有差别的。（中略）因此，他著《华严经旨归》就强调著无尽缘起十种因仍以唯心无性为本。这和《华严》原意是不尽相符的。

《华严》〈十地品〉的第六地说到观察缘起有「三界唯心」一句话，後世瑜伽一系的论著也时常用它作论据，好像唯心思想本来就发生於《华严》似的，不过依照世亲《十地经论》的解释，经文用意在对治凡愚不明白向何处去求解脱，所以特别指出解脱的关键所在，应当就「心」即人们

意识的统一状态所谓「阿赖耶」的部分去著眼，这并不是说由心显现一切或随心变现那样的唯心，当然不能据此曲解《华严》思想为唯心一类的。

再说践行。《华严》原用菩萨十地做中心。所谓「普贤行」就和十地联系著来具体显现。在华严宗虽然也重视普贤行，像《华严经旨归》即指出由一普贤行遍一切行，并由一行贯彻到究竟，但这些说法都很抽象，并未能切实地结合到十地而示人以规范。尽管十地之说有了世亲的注解比较实在，而由於教判的拘束，将它划入始教的范围，基本上就未能予以重视的。

还有，普贤行的枢纽在於始终一贯的「愿心」，这一点在华严思想发展到四十卷《华严》的阶段最为突出，贤首创宗的时候还未及知道，便也不免忽略了。由此，在华严宗的宗义里，无尽缘起说并没有能够很好的和普贤行愿结合起来发挥这一宗的特色，华严宗徒虽然竭力阐扬法界观乃至六相十玄等等观法，但不自觉地停止在静观的阶段，实际的意味很为淡薄，说得厉害一些，仅仅构成一精致的图式而已。

後世天台家很不满意地给以「有教无观」或者「有观无行」的批评（参照《佛祖统纪》卷二十九），在我们看来，这并不算是苛刻的。至於华严宗的教判也多可议之点。（中略）

另外，我们还可以略为推论《华严》无尽缘起说的社会根源，来作华严宗思想方面的批评。在印度，华严一类经典是当公元第二世纪中顷先流行於南方的。这只要看经文的重要部分《入法界品》以福城做根据地，并提到当地的大塔，便可了然。福城即是东南印滨海的驮那羯磔迦城，大塔又就是阿摩罗跋提塔，各有实地实物可考。而从现存大塔的栏柱铭题上看，塔建於公元130年以後，提到它的《入法界品》当然更要迟出了（参照高峰了洲《华严思想史》九十三页）。

那时候正是崛起於南方的案达罗王朝的盛期，在社会制度上由四种姓结合著南印土著间原有的「闍提」区别（这是从血缘上职业上划分种种氏族，不通婚媾甚至不相接触的特别制度），使阶级制度变得极其繁复，逐渐分化阶层到千种以上。

佛学家的立场一向是主张消灭阶级的。他们對於四种姓以及七阶级（这是阿育王以前的北印社会的区分），曾经从人们生死的本质相同的理论基础上反对这样人为的歧视（参照《摩登迦经》、《虎耳经》）。到了这一时期，阶级制度变化了，他们主张人类平等的内容自然也有些不同。《华严经》的无尽缘起思想从一方面看不妨认为反映了通过阶级所见到的

一多变化相即相入的现象，同时又表示著从人类素质相同得有平等的意义。

换句话说，《华严》的缘起理论不单是解释「自然」的，而著重在分析「社会」的。当然，在指导行动上，凭藉这一点理论基础还嫌不够，所後世佛学家更进而从人们对於社会共同认识的根源上，推动性质的转变，来贯彻消灭阶级间不平等的主张，这便是「转依」学说的一种来源。

从龙树时代到无著、世亲时代，印度的社会制度大体维持著上述的情况，有关《华严》的思想、理论，也就依照上述的进程而发展。但是《华严经》一再传来中国经过华严宗的解释阐扬以後，所表现的思想就大大的不同。无尽缘起说既然胶著在自然现象的看法上，丧失了社会的意义，而转依离垢的践行也变成根据於一切现成的返本还原。

这样变化的原因，一方面是由於华严思想原有的社会根源不存在於我国就难以索解那些思想的实质，另方面又由於受了当时盛行的《起信论》思想的影响，不期然地会和它声气相通。（中略）《起信论》思想发生於周末隋初，正当佛教一再受到破坏而重行抬头的时候，佛徒和统治阶级相结合著要求巩固经济方面共同的利益（特别是有关土地的剥削），它恰给以有力的帮助。所以它的思想实质会那样肯定现实基础的价值（所谓清净本然），又那样采取保守的途径（所谓归元还净）。华严宗在这一思想的笼罩下，自然对於《华严经》原来一些进步的意义会完全忽略不管了。由此，从思想方面说，华严宗和《华严经》各有分际，是不应混同的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2966-2972）

ysl c-p1448华严法门 下册

## 华严法门

**印顺** 毗卢遮那（Vairocana）与华藏庄严世界海

（Kusumatala-garbhavyūhālambikāra-lokadhātu-samudra），可说代表了「华严法门」的特色。圆满的、最清净的佛与佛土，作为学佛者仰望的理想；然後发心，修菩萨行；成就不可思议的佛功德。这是以佛与佛土为前提的，与「般若法门」、「文殊法门」的著重菩萨行不同。「净土法门」也是以佛与佛土为前提的，但《阿弥陀经》重在念佛往生，《阿閦佛国经》是以阿閦（Aksobhya）菩萨的愿行为典范的。所以标举佛与佛土，开示菩

萨行的，成为「华严法门」的特色。著重佛与佛土的思想，应该是与大乘法门同时展开的，但成为「华严法门」那样，就不能不说，要在「般若法门」、「净土法门」、「文殊法门」的兴盛中，才能完成而出现於佛教界。（中略）

佛是遍一切处现成正觉，转法轮的。从娑婆世界，华藏世界，到遍法界的一切土，也是三个层次。约实义说，佛是不能说在此在彼的。「普贤身相如虚空，依真而住非国土」，何况乎究竟圆满的佛？但为众生说法，劝众生发心、修行、成就，总要说个成佛的处所。佛，都是遍一切处，佛与佛当然是平等不二。「文殊法门」曾一再说：「一切诸佛皆为一佛，一切诸刹皆为一刹，一切众生悉为一神，一切诸法悉为一法」。「一」是平等的意思。表示这一意义，「华严法门」是互相涉入，如《大方广佛华严经》卷七十七（《大正》10.423b）说：

「是以一劫入一切劫，以一切劫入一劫，而不坏其相者之所住处。是以一刹入一切刹，以一切刹入一刹，而不坏其相者之所住处。是以一法入一切法，以一切法入一法，而不坏其相者之所住处。是以一众生入一切众生，以一切众生入一众生，而不坏其相者之所住处。是以一佛入一切佛，以一切佛入一佛，而不坏其相者之所住处。」

《华严经》从劫、刹、法、众生、佛——五事，论一与多的相入，比「文殊法门」，多一「劫」，劫（kalpa）是时节。这五事，「一即是多多即一」，互相涉入，平等平等，而又不失是一是多的差别。「般若法门」、「文殊法门」，重於菩萨行的向上悟入平等。「华严法门」重於佛德，所以表现为平等不二中，一切的相即相入。这到底是随机所见的施设，而佛与佛土的真义，如《大方广佛华严经》卷十三（《大正》10.68c）说：

「文殊法常尔，法王唯一法，一切无碍人，一道出生死。一切诸佛身，唯是一法身，一心一智慧，力无畏亦然。如本趣菩提，所有回向心，得如是刹土，众会及说法。一切诸佛刹，庄严悉圆满，随众生行异，如是见不同。佛刹与佛身，众会及言说，如是诸佛法，众生莫能见。」

佛刹、佛身、众会、言说，众生是不能知的；与「文殊法门」的四平等相合，也与东山住部的「随顺颂」相同。大众部系理想的佛陀观，是超越而不可知的，也是无所不在，无所不能，无所不知的。这一理想，在「华严法门」中，才完满的表达出来。大众部系的思想，现存的是一鳞半爪，不可能有完整的理解。不过我以为，这是从「佛涅槃後对佛陀的永恒怀念」，经传说，推论而存在於信仰中的。但大乘佛法，著重於行者或深或浅的体

验。重智证的「文殊法门」，一再说观佛、见佛，是从三昧中深入而达法界一如的。另有重信愿的学流，如《阿弥陀经》的念佛见佛，发展为《般舟三昧经》那样的念佛见佛。

适应佛像的流行，观佛身相，三昧成就而见佛，达到见一切佛，如夜晚的明眼人，见满天的繁星一样。由於随心所见，引发了「唯心所现」的思想。菩萨们见他方佛国，佛说法等，在大乘法会中，每有这样的叙述。

「华严法门」是综合了而成为最圆满的佛与佛陀观。在华严法会中，佛没有说，而是显现於大众之前。来参加法会的菩萨，天、龙、鬼神——「世主」们，各从自己所体见的佛与佛土等，而发表为赞叹的偈颂（〈入法界品〉也是这样）。这表示了，大乘的佛陀观，不仅是信仰的，推论的，而也是从体验来的。这不同於大众系，却可说完成了大众部以来的佛与佛国说。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1026-1027、1034-1036）

ysl c-p1455华严经 下册

## 华严经

**印顺(1)** 《大方广佛华严经》，简称《华严经》，在中国的汉译中，是一部大经，被称为「五大部」之一。《华严经》在中国，经古德的宏扬，成立了「华严宗」，在大乘教学中，有著重要的地位！大经的全部纂集完成，比「般若」、「净土」、「文殊」等法门，要迟一些，但也有比较早的部分。（中略）

《华严经》的大部集成，不是一次集出的。有些部类，早已存在流行，在阐明佛菩萨行果的大方针下，将相关的编集起来。古人称为「随类收经」，的确是很有意义的！现存《华严经》的部分内容，古代是单独流行的，如〈入法界品〉，龙树（Nāgārjuna）在《大智度论》中，称为《不可思议解脱经》，或简称《不思议经》。《不可思议解脱经》的单独流行，到唐代也还是这样，如乌荼（Udra）国进呈的，译成四十卷的《大方广佛华严经》，其实只是《不可思议解脱境界经》——〈普贤行愿品〉。

《大智度论》所说的《十地经》、《渐备经》，是《华严经》的〈十地品〉。《大乘密严经》说：「十地华严等……皆从此经出」，「十地」也还是独立於《华严》以外的。在大部《华严经》中，〈十地品〉名「集

一切种一切智功德菩萨行法门」；「集一切智功德法门」。〈如来出现品〉名「示现如来种性」等，「如来出现不思议法」；〈离世间品〉名「一切菩萨功德行处……离世间法门」。〈入法界品〉名「不思议解脱境界」。这几部，不但各有法门的名称，而且是序、正、流通，都完备一部经的组织形式。这都是大部《华严经》以前就存在的经典，其後才综合编集到大部中的。（中略）

现在的大部《华严经》，可概分为四部分：（一）前六品明佛刹与佛。（二）从〈如来名号品〉到〈十忍品〉，明菩萨行：略举佛与所说法，然後劝信令行，次第深入。（三）从〈寿量品〉到〈离世间品〉，明如来果德，但参杂有与菩萨行有关的〈诸菩萨住处品〉、〈普贤行品〉、〈离世间品〉。这三部分，大抵依〈如来名号品〉所列举的，众菩萨所要知道的三大类。（四）〈入法界品〉，是善财童子的参学历程，用作大心菩萨一生取办的模范。约用意说，与《般若经》常啼（Sadāprarudi ta）菩萨的求法故事一样，举修学佛法的典型，以劝学流通的。

《华严经》是不同部类的综集。集出的时间，应大分为三期：

（一）初编，如《兜沙经》、《菩萨本业经》等所表示的，在西元150年时，一定已经集成。

（二）〈入法界品〉与〈世界成就品〉等，《大智度论》已加以引用，推定为龙树以前，西元150—200年间所集成。

（三）集成现存《华严经》那样的大部，近代学者作出不同的推论，依个人的意见，赞同西元三世纪中说。当然，在大部集成以後，补充几段，或补入一品，都是有可能的。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页999、1011、1020-1021）

**印顺(2)** 《华严经》的汉译，有东晋·佛陀跋陀罗的六十卷本，唐·实叉难陀的八十卷本。此外，抽译一部分的还多，像唐·般若的《四十华严》，就是最後一品的别译。本经的卷帙很多，其中最流行的部分，要算〈十地品〉与〈入法界品〉。原来这两品，一直到後代，还是单独的在佛教界流行。它的价值，在古代印度学者的眼光中，也特别受到尊重。如唯识学者成立唯识，宁可引述《十地经》的「三界一心作」，不引更明显的「心如工画师」，或「应观法界性，一切唯心造」，这是值得注意的。无厌恶王等传记，也引用了。世亲改宗大乘，首先就解释《十地经》。再向前看，龙树有《十住毗婆沙论》，是《十地经》的解释。在龙树《大智度论》里，

提到《十住经》与《渐备经》，这是〈十地品〉。《不可思议解脱经》，是〈入法界品〉。其他的部分，就没有明白引证的痕迹。可见这两种不但最流行的，还是最古型的。

论理，十住在先，十地在后，十地应该比十住深。但是《华严经》的〈十住品〉，比〈十地品〉要圆融得多，唯心的思想也成熟得多。古人说：〈十住品〉是圆教，〈十地品〉是别教为主的。诸佛劝八地菩萨不要偏证性空，还是借别明通呢！这浅深倒置的事实，除了〈十地品〉先出现而外，还有什麼可说的！释尊最初不说法，这是佛教界共知的事实。古哲对於这一点，有一种崇高的玄境；华严思想，就从这一毛孔中大放光明。《十地经》的成佛七日，不就是说明这一点！这可说是《华严》之本。

在龙树的解说中，七地菩萨入寂灭，初地入毕竟是利根，文句也不一定是十个十个的。这与现在的《十地经》，有多少差别；《十地经》的初型，还是第二时佛教的圣典呢！〈入法界品〉，龙树论叫他做《不可思议解脱经》。佛陀在只园，当时已有舍利弗在场，这可见本经与初说《华严》的意趣不同。古人也就因之判为圆而兼别，把说法的时间降迟。善财见休舍优婆夷的故事，龙树引证中有一百二十五位数目，但现存的《华严》，已别立一品而分离了。〈入法界品〉所辨的菩萨行位，不是十一，就是十二，从发心到灌顶，与十住的名义相同。灌顶地以後，就是普贤地。所叙的行位，也还简单，不像四十二位、五十二位那样的重复。它本来是独立的，后来被人编在大部中。古人说「随类收经」，确含有一分真理。在大乘教流行以後，有人把思想类似的，编集成大部，这应该是合於历史的。但在编集以前的传布中，〈十地〉与〈入法界品〉，是更古型，更有价值而为当时盛行的。

（《华雨香云》，页151-153）

**印顺(3)** 《华严经》的最后一品，有三种名称，龙树的《智论》，称之为《不可思议解脱经》，这是表示与一般声闻乘不同，从入世无碍的作用上说。声闻者以为世间的生死是系缚，出世的涅槃是解脱，截然不同。解脱非摆脱一切不可，要从厌苦离欲中得来。大乘解脱，恰好针对这一点，所以说生死是如幻性空的；空所以是本来寂静、自性涅槃。既然一切法性空而本性解脱的，那就无所谓系缚，系缚是自讨苦吃。这样，在体悟性空如幻的圣者，固然触处无碍，不妨入世度众生。就是初学者，也不妨在世间事业的进修上，达到解脱，用不著厌离世间去隐遁山林，急求不受後有的解脱。生死与涅槃的藩篱，就此打通；大乘的积极入世精神，也从此确

立。本品的善知识，各有一种解脱门，（一部分叫般若的，叫三昧的，叫陀罗尼的，其实都是解脱法门）。在自行化他上，活泼泼的自由自在。这在声闻的解脱论看来，实在不可思议！

晋译与唐译，都标名「入法界品」，这是从悟境上说。法界是什麼？依古人的解说，界有类与因二义。类是普遍的类性，类性可以有种种，但最高无上的类性，是一味平等的空寂性。因是生起的所依性，有人从事相方面说，界是种子；有人从理性方面说，界是缘生法所依的必然法则。大乘中除了种子以外，把这两个意义统一了。一味平等的空寂性，是一切法的普遍理性，也是一切法的所依性。所以一方面，「因缘所生法，我说即是空」，「即是寂灭性」；一方面又是「以有空义故，一切法得成」。同时，众生觉了法界，有清净的圣道生起，所以又说法界是圣法的因，这是大乘法界的本义。後來，有人从圣法所依因的见解，羼入了种子能生性的见地，於是乎平等法界，有能生净法的净能了，但这是种子思想盛行以後的事。本品的法界，是大乘本义的。法界一味平等，没有差别可说，一直到善财在普贤道场中，也还是说在平等法界中，修习普贤行愿。悟入法界，不可以说有种种，但从能依性、差别的如幻相说，不妨分为次第三法界，这是一般佛弟子的共同体验。第一，观缘起是性空的，到悟入平等法界的时候，幻相都不现了。第二，在不碍性空中幻相现前，但又侧重幻相了。

〈十地品〉说八地得无生忍，如来劝他出定，这才现起如幻三昧，就是这两个阶段。第三，空寂与幻现，达到最彻底与最均衡，这是究竟的佛境了。虽可以分为三阶，法界的平等无差别，还是不容分划。善财再见文殊，进入普门城的时候，是悟入平等法界。到见普贤时，那又进入第二阶段，从空出假，修严土化生的普贤行了。

《四十华严》，叫做《普贤行愿品》，这是从利他得名。愿是志愿，行是实行，大乘的行愿，也与声闻不同。声闻是不讳言自利的，他们的目的在逮得己利，所以是己利行（独善）。大乘呢，不但自利，还要利他；这自他兼济的菩萨行，叫普贤行。普是平等的，普遍的，所以大乘的普贤行，不但是质的，还是量的。一切众生成佛，才是普贤行的究竟。论起来，普贤行是彻始彻终的大乘行，但初学菩萨还不够普贤；行愿二字又不大适用於究竟佛果。所以本品的普贤行，普贤地，普贤道场，特别是指从空寂起幻相，广行菩萨行说的。虽这麼说，未入普贤地以前的菩萨行愿，也不出普贤行愿以外。究竟佛果，又只是普贤行愿的究竟圆满。所以本品说了普贤行愿，从因圆显果满，不再谈佛果了。

(《华雨香云》，页153-156)

**吕激** 与《宝积》同时，《华严经》类也出现了。《华严》发展到最后成为七处八会（即在编经过程中，说经地点换了七个，又集会了八次）。中国译本有六十卷的，八十卷的，原本究竟多少卷，无法知道。据传说，中等的本子便有五十万颂，就是小本也有十万颂，中国译的是略本，三万六千颂，有三十九品。最早的译本是支娄迦谶的，名《兜沙经》，是后来大部中的序分（〈名号品〉）。「兜沙」之义为「十」，里面讲的都是十数的法，主要说十方佛刹都有佛，又说菩萨行有种种十法。若想成佛须经历种种十法阶次，如十住、十行、十无尽藏、十回向、十地、十定等六类。这六类，也就是成佛的六个步骤，每一个步骤，就是一个十法阶次。后来出的大部《华严》，即依此目录陆续组织的，也可说以此为提纲而加以详细的补充的。

这部经对大乘学的贡献是，扩大了成佛的范围，把成佛的修行方法推广到一切有情，这种思想就超过了部派佛学。部派佛学只承认现在世界有一个释迦牟尼佛，过去曾有六佛，将来有弥勒佛，佛的出世有先后，不能同时有两个佛。这样，对人们的成佛有极大的限制。《兜沙经》打破了这一限制，认为在空间上同时有无量无边的国土布于十方，即可以有无量无边的佛，即使大家一时成佛，也安排得下。所以十方成佛的思想，是此经很特出的主张。同时此经也指出，成佛并不是轻易的，因此，他们把成佛分为六类、十法阶次。部派佛学的说出世部在《大事》中也说，释迦成佛前，经过了十个层次。但大乘认为这太简单，他们将《大事》所说的「十地」，仅视为修行的初步，等于六个十法阶次的第一阶次「十住」，以后还需经历五个如此的十法阶次。

《兜沙经》的十数目字的产生，还反映大乘思想出现的社会条件与阶级根源。印度对外贸易一向发达，贵霜王朝从西北印同西方交涉，使得这种对外贸易，到一世纪，格外活跃，而案达罗王朝统一印度之后，在这一基础上又前进了一步。由于贸易发达，计算方法就要求提高，因而引起了数学的发展。在此之前，印度计算进位方法无一定规则，一般是用七进法，例如，讲到「极微」转积成粗重时，即以七进法算出的。到了这一时期，则改用了十进法，还规定出十法数字符号。以前计算到十数时空位加一点，用「・」表示；这时发明了「○」，用「○」代替了。「○」名「舜若」（空），还是空，不过也等于一个数字。这种变化，今天看来，不值一说，

但当时却是一个大的发明。它通过贸易，经波斯、阿拉伯传到西欧，发展成为世界通用的阿拉伯数字。我们从《兜沙经》里看到以十法为等级，就是反映了科学上的这一进步。这也说明大乘的产生与商业发展是有联系的。同时也可确定《兜沙经》的写作时间，不能早於公元一世纪。至於「〇」也代表一个数字，与大乘认为空也有用处的思想，有一定的关系。

此外，华严的另一部分是西晋·竺法护译的《渐备一切智德经》，後來编入大部为〈十地品〉。此经後來还译名《十地经》。经中阐述了菩萨如何入地、住地、出地以及不断胜进的问题，叙述时是采取十进位法，每一地的入住出，都要具足十法最後才能功德圆满。这十地，又紧密地配合菩萨行的十度（他们在六度基础上，增加方便、愿、力、智，扩大为十度）。在第六地，把十度中的第六度般若作为中心，由此也可见般若是一切大乘经的中心。在这一地里，还明确地提出一个重要思想：唯心论。

据《十地经》说，用智慧观察宇宙人生时，宇宙本质是甚麼？他们的答覆：都是唯心。他们的重要命题是：「三界所有，唯是一心」；「十二有支，皆依一心」。本来關於宇宙本质的问题，原始佛学是避而不谈的，部派佛学乃至大乘般若对此解答也不明确，到了华严，就作了如上明白的回答。心似乎是单纯的，为甚麼能有三界区别呢？他们认为，既然心会转变成各种相，因而就可以对三界进行区别；既能区别就有三界了，但其本质还不过是心而已。關於人生，经中则讲十二因缘「依於一心」。十二因缘包括了人生一切现象，从无明到老死无非都是心，都依於心，人生不过是十二因缘的继续，因而也就是唯心了。这样，「三界唯心」与「依於一心」是对宇宙人生的两种基本观点。这两种观点，使大乘後來发展成为极端的唯心论者是极有关系的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2044-2047）

ysl c-p1457无分别智 下册

## 无分别智

**印顺** 无分别智，主要是证悟法性的证智，但依经立论，有三种无分别智：（一）加行无分别智；（二）根本无分别智；（三）後得无分别智。

什麼是加行无分别智？这是在没有证悟，得根本无分别智以前，修唯识观行。如有得加行，无得加行，有得无得加行，无得有得加行，其中所

取相不可得，能取相不可得，真如相不可得，那种观察慧，是无分别的观察，名无分别观。没有得到证悟的无分别智，但依无分别的观慧为加行，能引起这真正的无分别智，所以这种智慧，名为加行无分别智。众生一向是虚妄分别，处处分别，所以流转生死。要离分别，却不可能一下无分别，佛法的方便善巧，就是用分别来破除分别。无分别观察，观察能取、所取，能诠、所诠不可得，这种观察慧，也是一种分别，但不是随顺世俗的分别，虽还是分别，而是随顺胜义，向於胜义的分别，有破坏分别，破坏种种妄识的功能。所以修唯识无分别观，无分别观也是分别抉择；依无分别的分别，渐次深入，达到虚妄分别的彻底除遣，证入无分别法性，以分别观智，遣除虚妄分别，譬喻很多，例如以小橛出大橛。如竹管里本来是空的，但有木橛塞在里面，有什麼办法恢复竹管的中空呢？可以另取一根小木橛，对准大的木橛，用力推击他，等到大木橛出来了，小木橛也跟著出来了，恢复了竹管中空的本相。分别抉择的无分别观慧，是分别而遣除分别，所以名为加行无分别智。本论没有谈到，因为已在正加行中说过了。

根本无分别智，是证悟法性的无分别智，於一切法都无所见。以中国佛学来说，这是但空（偏空），或是但中了。其实，菩萨现证法性是超越了一切相对界，体证真如，是超越的绝对，而不是拟议的圆融。菩萨在定中证悟了，出定以後，起二种心：一是一般的有漏世俗心，一是无漏的分别心。无漏的分别心，依无分别智证悟而起的，所以名为後得无分别智。

後得无分别智也有二类：

（一）离二取相，离名言相的真如，但不是亲证真如的。後得无分别智的体悟真如空性，如从梦中醒来时，觉到方才梦境是这样的，其实那时的心境，知道梦境而与梦里的境界不一样。根本无分别智是离相的，後得无分别智是有相的，所以是带相观空的。

（二）後得无分别智，能了解一切法如幻如化。我们口说如幻如化，认识到的一切法，都是计执为实有的，那里能知道如幻如化？证悟真如以後，起後得无分别智，才能了解世间一切法都是如幻如化。

（《华雨集》（一），页306-308）

## 无我

**印顺(1)** 印度的宗教、哲学者，说有情的生死轮回，是以小我的灵魂为主体的；宇宙的一切现象，以大我的梵为实体的。这小我、大我，经佛的正智观察，断为如有我，生死轮回不可能；宇宙的一切，也无法成立。外道的大我，假使人格化，那就是神，是上帝，是梵天；假使理体化，那就是各式各样的，神秘的大实在。这种思想，在佛法的体系中，是彻底的扫荡；神或上帝，是我佛所极端痛斥的。佛法在印度思想中的根本特点，就在此。

我是主宰义，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配统治，自由区分一切的意思。妄执有我，就以自我是世间的中心，一切的一切，都是以自我的评价为标准；以自己的意见去决定他。我见的扩展而投射到外面，称之为神，以为是世间的支配者，创造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演化为宇宙的实体——物质或精神。这是自己完成的，永恒常存的；不是宇宙为一绝对的实体，即想像为无限差别的多元，各各独立的。这些是佛经所常据以破斥的我。

然佛说无我的真意，不仅摧破这些分别推论而建立的我。我见是生死根本，是一切有情，一切凡人所共同直觉到的。所以，常识直觉中的自我感，不加分别而自然觉到的，自有、常有、独有的自我，为我见的根源；实为佛说无我的主要对象。此无我，也即是沒有补特伽罗我，也就是无那身心和合中人人直觉的主宰我。自己所觉到的我，是主宰，是不离环境的。所以，内执自我，同时必执外在的我所；我所属於我，与我有密切的联系。我所有的，我所知的，以及我所依的，都是；也即是法我。他的所以被执为实有，与我见同样的，是同一的自性见。

一分声闻学者，以为我是无的，法是有，这实在没有懂得佛陀的教意。要知没有自我，即没有我所。以无自性的正观，通达人无我，也必能以同样的观慧，了解外在的一切一切，没有自性，必然能达到法无我的正觉。从人无我可以达到法无我，所以佛多说有情身心和合的自我不可得。

人人所直觉到的我，虽然外道计执为即蕴或离蕴的；然依《阿含经》说：「若计有我，一切皆於此五受阴计有我」，他决非离身心而存在。身心的要素，佛常说为五阴。生理的机构，血肉的躯体，是色法；心理的活动，不外情绪的感受，想像的认识，意志的造作；而能知这三者的，是心识的作用。约精神与物质的分别，色阴是物质的，受、想、行、识四阴是

精神的。约能知与所知分别，识阴是能知的，色、受、想、行四阴是所知的。反观自我，身心中了不可得，除了五阴，更没有我的体用。我，不过是依五蕴和合而有的假我，如探求他的实体，一一蕴中是不可得的。

外道要执有实我，那麽，如「我」是「五阴」，那所说的「我」，应该与五阴一样是「生灭」的。色法的迁变演化，在人的生理上是很显著的；心理的变化，更快更大。苦乐的感受，不是时刻的在变动吗？认识，意志，都在息息不停的变化中。不但是所知的四阴是生灭变化的，就是能知的心识，也是生灭变动的。我们反省认识时，心识已是客观化了，客观化的能知者，也就是所知者，他与前四阴一样的是生灭法。

凡是认识，必有主观与客观的相待而存在；不离客观的主观，必因客观的变化而变化。在反省主观的认识时，立刻觉了此前念的主观已过去；现在所觉了的，仅是一种意境，与回忆中的东西一样。佛法不承认有此离客观的主观独存常存。各式各样的真常唯心论者，有我论者，他们以为主观性的能知者，永远是不能认识的，始终是内在的统一者。反省时所觉到的，是主观的客观化，不是真的主观；所以产生真心常住的思想。然而，既是不可认识的认识者，又从何而知他是认识者？而且，凭什麼知道过去主观的认识，与此时的主观认识是一、常住不变？真的不可认识吗？根本佛法，是不承认有能知者不可为所知的，或是常住的。

主张有我的，决不肯承认我是生灭的；因为生灭，即是推翻自我的定义，所以有的主张离蕴我。然而，我如「异」於「五阴」，我与阴分离独在，即不能以五阴的相用去说明。不以五阴为我的相，那我就不是物质的，也不是精神的，非见闻觉知的；那所说的离蕴我，究竟是什麼呢？我不就是五阴，破即蕴的我；我不异於五阴，破离蕴的我。凡是计著有我的，无论他说我大我小，我在色中，色在我中，乃至种种的不同，到底是依五阴而计为我的。所以破了离阴、即阴的我，一切妄执的我无不破除。这样的破我，虽是破除分别计执的我，但要破除一切众生所共同直觉存在的，人同此心，心同此感的俱生我，也还是从此而入。因为，如确有实我，那加以推论，总不出离蕴、即蕴二大派。如离蕴、即蕴我不可得，一切实我都可迎刃而破了。

（《中观论颂讲记》，页320-324）

**印顺(2)** 无我的理由：简单说一句：「苦故无我」。无我，或分为「无我」、「无我所」二句。《杂阿含》中也常把它分为三句，如说色：「色是我，异我，相在。」反面否定辞则说：「色不是我，不异我，不相

在。」这初句是说无即蕴我，第二句说无离蕴我，第三句也是无离蕴我，不过妄计者以为虽非蕴而又不离於蕴的。

如说色蕴，若执我的量大，那就色在我中；如执我的量小，那就我在色中（若我与蕴同量，没有大小，则必是即蕴我了）。对这不即蕴而不离蕴的执见，佛陀破之，蕴不在我中，我也不在蕴中，所以说「不相在」。此第三句的「不相在」，又可分为二句，每蕴就各四句，五蕴就共有二十句；就是所谓「二十种我我所见」。这在各蕴的当体上说无我，比一般的分析五蕴而後我不可得的无我观，要深刻得多！分析有情为五蕴，一合相的我执虽可不生，但色等各蕴还是实有，我执仍有安立的据点，我执仍旧破不了。

这里说的无我，纯从无常观点出发：无常变动故苦，苦就要求解决，对好的追求，不好的拒离，这离此求彼的意欲，就是痛苦。因有欲求的意志，等於承认不得自在，不自在就是无我。梵文的「我」字就是自在——平常释「我」曰主宰，主宰也就是自在，含有自主而控制裁决诸法为我所有的意义。现在，诸行是变动的、痛苦的、不能自在的，所以无我。这种理论体系，纯从无常出发，小至一色一心，都没有建立自我的可能。

（《性空学探源》，页39-40）

ysl c-p1461无住涅槃 下册

## 无住涅槃

**印顺** 转依解脱就是无住涅槃。什麼是无住？为什麼能无住呢？菩萨「於生死涅槃」的二法中，「若起平等」的无分别「智」，就能知道生死涅槃无差别。生死涅槃没有固定的自性，随染而成为生死，生死是遍计执性，它本来寂静，与随净转显的涅槃平等无二。所以平等智起「时，由此」便能「证」知「生死即涅槃」，於生死中见为寂静。

生死既然与涅槃平等，那末「於生死」法便没有什麼可舍的了——「非舍」；但烦恼的错觉，使众生在无生死中受生死，菩萨如实的证达，虽不舍生死，也不像众生的受生死苦逼，所以也「非不舍」。生死既非舍非不舍，既本来涅槃，离生死没有涅槃可证，所以也「即於涅槃」法，「非」有另一法可「得」。既见到生死的寂静，证得涅槃与众生不同，所以也「非

不得」。菩萨的无住涅槃如此，所以能不舍生死，不著涅槃，尽未来际度众生。

（《摄大乘论讲记》，页479）

yslc-p1462无明 下册

## 无明

**印顺** 无明，是知的迷謬错乱，所以像布物的蒙蔽了眼目。经上说：「真义心当生，常能为障碍，俱行一切分，谓不共无明。」无明确是对於通达真实义的智慧，起著蒙蔽障碍作用的。爱有染著的作用，使人系缚在生死中，所以譬喻为结。从烦恼来说：无明是属於知的，是认识上的错乱；爱是属於情意的，是行为上的染著。有了这两大因缘，众生就感到了「有识身」——众生自体，而「相续」的流转生死。这也就是无明为父，贪爱为母，和合而生生死众生的意思。与经说的：「诸业爱无明，因积他世阴」，也大体一致。这三事，说尽了生死流转的主要项目。得有识身，是有取识的结生相续，为一新生命的开始。这样的无明，爱，识身，无始以来，从过去到现在，现在到未来，一直是这样的，不断的「相续」「不已」。

（《成佛之道》，页167-168）

yslc-p1464无明住地 下册

## 无明住地

**印顺** 《璎珞经》说见（七）爱（六）的四住地，以见烦恼为生得一住地，爱烦恼为作得三住地。由於无明不了一法界相，无始来即存在，名无始无明住地。依《璎珞经》意，不了一法界的无明，是无始而有，极难理解。因无明而众生起一念识，心住於缘（即成为心境相关的存在）时，即生得有见烦恼。因迷理的见惑，又起作得的爱烦恼。生得与作得，都称为住地，也应都有现起的。所以生得与作得，并非种子与现行，而是本性成与习所成（依现成种，种又生现）。由性成的生得，引生习成的作得。心境的相对存在时，就有生得的烦恼的存在。但此生得以前，昧然不觉而还不可说心说境时，就是无始无明住地。无始的无明，不但凡小不知，十

地菩萨也不能知道究竟，唯佛能知。所以，《璎珞经》的五住地，是可以假说为从无明而生得见，从见而作得爱，分为三阶段的。此与本经略不同：见爱四住地，是没有说到生得与作得，而是同有住地与现起。但此依烦恼微细根源的无始无明住地，并无不同。（中略）

这一切起烦恼，以四住地烦恼为种，以四住烦恼为所依。一切起烦恼依四住地而生起，四住地的力量是很大了，但是「比无明住地」的力量，「算数譬喻所不能及」。两相比较，或用数目——如说八分之一（八与一之比），或十六分之一（十六与一之比）等，或比喻——如说恒河沙、微尘等。无明住地的力量，比起四住地的有限力量来，是不可以用算数譬喻去较量的。「如是，无明住地」的「力」用，比「於有爱数四住地，无明住地其力最大」。在四住地中，有爱住地最胜，所以举以例馀，数即等类的意思。这里的无明力大义，不是约感招生死说，是从它的深细，不容易断除，为一切烦恼所依说。（中略）

从无始以来延续不断的久住，是由於无明的力量。这样，四住地及依四住地所起的随烦恼，都依无明住地而生起了。这如树木的枝叶花果，依於树干而有的，而干是依根而有的。所以，树根不但为树干的依因，也为枝叶花果的依因。由此可见无明住地的力量之大。

本经的无明住地，即所知障；四住地及上烦恼，为烦恼障。烦恼障是以我我所执为本的，由我我所执而起贪等烦恼，由此而招三界分段生死苦。所知障，是迷於一切法空性，而不能彻了一切所知的实事实理；为一切法空智的障碍。烦恼障是人执，所知障是法执。我执必依於法执，烦恼障是依所知障的；所知障或法执，是烦恼障或我我所执的所依，即此处无明住地为上烦恼及四种烦恼所依的意义。（中略）

无明住地，是「阿罗汉辟支佛智所不能断」的。阿罗汉与辟支佛的智慧，能悟人无我，不能通达法空如来藏性，所以不能断无明住地；这「唯如来」的大「菩提智」「所能断」。从它的为烦恼根本说，唯如来能断说，都可见「无明住地最为大力」。

唯如来菩提智所能断，这含有一些问题。

（一）证菩提智而成佛的时候，无明住地已经断尽了。断此无明住地的，是菩萨最後心的金刚喻定，起如金刚的智慧，所断无明住地。金刚喻定是无间道，成佛得菩提智是解脱道。佛菩提智现前，无明住地再也不会生起了，所以说菩提智能断。

(二) 菩萨也能断无明，这是大乘的通义。如说断十一重无明（或断二十二重愚）——十地各断一分，等觉断一分而成佛。天台宗说四十二分无明，初住以上能断。贤首宗说五十二分，从初信起就能断无明了。无明住地，即是所知障，而本经说此障唯如来菩提智能断，当知这是约究竟断尽而得般涅槃说的。若约分断说，初地等菩萨也能断。如黑板上写满粉笔字；如揩去三四个，这当然也是揩去了，但也可以说，黑板上的字，还没有能揩去。其他经论，约少分断义，说初地等菩萨能断无明，本经（《胜鬘经》）约究竟断，所以唯如来能断。

（《胜鬘经讲记》，页156-161）

yslc-p1466无所得 下册

## 无所得

**印顺** 相对的世俗 (saṃvṛti)，是二，是有所得 (prāpti)，是众生的取著处。佛说无二、无所得 (aprāpti tva)，是一切无所取著的第一义——胜义 (paramārtha)。但发心修行，要安住无所得；无所得不在有所得中，有所得是有取著的；也不能说在无所得中，如有无所得可得，那是落於相待，不是无所得了。所以菩萨住无所得，以无所得为方便等，是不著有所得而又不著於无所得的。这样，有所得（二）与无所得（无二），无二无别，平等平等，这才是佛说无所得（无二）的意趣所在。当然，称之为无所得，终归是不离假名的方便。

《般若经》广说一切法空，一切法清净，一切法不可得等，意在即一切法而超越一切。空、无所有等，并非什麼都没有；也不是一切法外，别有涅槃、真如等。所以对於种种疑问，经上每举如幻、如化等譬喻。譬喻，《杂阿含经》就有了，如色如聚沫，受如水泡，想如阳焰，行如芭蕉，识如幻事等。《般若经》所举的譬喻，先後不一，有「六譬」，「七譬」，「九喻」，「十喻」等。《摩诃般若波罗蜜经》〈序品〉，总列为十喻：(一) 幻 (māyā)，(二) (阳) 焰 (marīci)，(三) 水中月 (udaka-candra)，(四) 虚空 (ākāśa)，(五) 响 (prati śrutkā)，(六) 捷闼婆城 (gandharvana-gara)，(七) 梦 (svapna)，(八) 影 (pratibhāsa)，(九) 镜中像 (pratibimba)，(十) 化 (nirmita)。

这些譬喻的共通意义，是：看也看到，听也听到，明明有这回事，而其实却是没有的，根本没有的。说他空、无所有，却又看得听得分明。试举一容易理解的阳焰来说：地上有水分，经太阳光的照射，化为水汽，在地面流动。远远望去，如一池水，在微波荡漾。口渴的鹿见了，也会跑过去喝，所以或称为「鹿爱」。前方明明有水，微波荡漾，这是大家都见到的。但走到那边，却什麼也没有（水汽也是看不到的）。说没有麼，远远的望去，还是水波荡漾。

这样，以水来说，见到水时，并没有水的生起，不能说是；过去一看，水没有了，不是水的死去，也不能说是无。阳焰是这样的不生不灭，非有非无，宛然现有而其实是空的。以阳焰作譬喻，一切法也都这样。进一步说：有水，没有水，由於远处望去，或近处察看。阳焰的水，并不是忽而有了，忽而没有，阳焰一直是这样这样的，如如不异。不能说是常住的，可也无所谓生灭。不过这是譬喻，譬喻只能取其譬喻的意义而已。

十种譬喻，可以从种种方面作不同的解说，而主要是：似乎是有，其实是空无所有的。如《大智度论》说：「是十喻，为解空法故」；「诸法虽空而有分别，有难解空，有易解空，今以（十喻）易解空喻难解空。」所以，说幻、化等譬喻，是解了一切法空的。後代的瑜伽（Yogācāra）派，依《解深密经》意而别为解说：虚空是譬喻圆成实性的；幻、化等是譬喻依他起性的；别立空华（khaṇḍuṣpa）喻，譬喻遍计所执性，在罗什及以前的《放光》、《光赞》，是没有空华喻的。这样，幻、化等是说有而不是空了。然论般若法门的本义，是不宜依据这一别解的。

（《空之探究》，页196-197）

yslc-p1467无相三昧 下册

## 无相三昧

**印顺** 无相三昧与空三昧略有不同。《杂阿含》中的修行过程，是由厌患不为境缚，而离欲证解脱。空三昧重在对外界不染，是情意的厌离。厌患离欲，本即可以不取相；不过有的人特别喜欢取著於相，为对治它，而说这无相心三昧。这无相定在所识的一一法，以破坏遣除其相，欲色一切相都遣离不取；因为不取，可以达到离欲证解脱。《杂阿含》五五九经，有一比丘问阿难：如何对外境法不起所缘相？阿难答他有两种：（一）有

想不觉知，修的是有想定，只因定力强，不起觉知。（二）无想不觉知，不取外所缘相，且连内心的能缘想念也不生起，这是无心定。阿难为诸比丘尼说（《杂》五五七经）：

「若无相心三昧，……是智果智功德。」（《大正》2.146a）

在定境中，这是比较深刻的，须有真实慧厌患离欲，观察无常无我者，方可获得，不是外道专门修定者所能得到。

《杂阿含》二七二经，佛陀曾为对治一般比丘的贪欲嗔恚亲里等恶觉恶想，而起诤竞故，为说无相定：

「於四念处系心，住无相三昧，修习多修习，恶不善法从是而灭，无馀永尽。……多闻圣弟子作是思惟：世间颇有一法可取而无罪过者！思惟已，都不见一法可取而无罪过者。我若取色，即有罪过；若取受想行识，则有罪过。作是知已，於诸世间则无所取，无所取者，自觉涅槃。」（《大正》2.72a-b）

观察世间一切法，不见有一法是真实可取的；取，就有烦恼不清净——罪过。经中说：就是善法功德，也如热金丸，好看，还是取不得，何况五欲染污法呢！「法尚应舍，何况非法」，就是这个道理。如是观色等相不可取，能取心亦不起，就能自觉涅槃。无相心三昧，是在一切上不著，与大乘空最近；如《般若经》的无所受三昧，即此无相三昧的深化。总之，於一切相不著，不念一切相，念无相界（涅槃），就是这无相三昧。这三昧，在《杂阿含》常常谈到的，如：

「无所取故无所著，无所著故般涅槃。」

这，在四十三、四十四、二二六、二二七等经中都同样说到，实为佛教比丘现证涅槃寂灭的无上境地。就是佛教迦旃延所修的真实禅，也是此无相心三昧的别名。大梵天王遍寻不得，因为不知他禅心所依的境界。在中国，大耳三藏以他心通知道忠国师内心的所缘，忠国师另入深禅，不住一切相，他心通也就观察不到。这些所修的都是无相心三昧。佛说这无相心三昧，是不依地水火风，不依受想行识，遣其能相所相，入真实禅而见真实。但如何遣相呢？这要观察一切法唯是名言，没有实性，假名无实故，即能於法不起所缘相，进而能缘心想也不可得，就得入此三昧。空义，在空三昧中不明显，而这无相三昧中却明白可见。《杂含》五五九经说：

「一切想不忆念，无想心三昧身作证具足住。」（《大正》2.146c）

这经先说四禅及前三无色定是有相行定，在无所有定之上说这无相心三昧是无想行定（地位与非想非非想定相当），是一切定的最高深的，是无漏智所得的。这直证涅槃空寂的深禅，是契入无相界的。

（《性空学探源》，页80-83）

yslc-p1469无常 下册

## 无常

**印顺** 在一切流变的世法中，佛见出它的无常，就在现实的事象上指示我们去认识。本来，一切法都在变动，绝对常性的不可能，世间学者每能体会到此；就是一般常人，也可以知道多少。但是，人们总不能彻底，总想要有个常性才好，或以为生灭无常现象的后面有个常住的实体，或以为某分是无常，某分是常——如唯心论者之心。以佛教的观点看，不管内心外物，一切都是无常的。对这个道理，释尊曾用多少方法譬喻来显示。现在且说两点：

第一，以过未显示现在无常，如《杂阿含》第八经云：

「过去未来色无常，况现在色！」（《大正》2.1c）

这个见解，在常识上或以为稀奇。其实，那是时间观念的错误。佛说三世有（姑且不问是实有或是幻有），既有时间相，必然是指向前有过去相，指向后有未来相。只要有时间性的，必然就有前向后，有这过去与未来。众生对当前执著，同时也不断的顾恋过去，欣求未来。

佛法上过现未之分别是：已生已灭的叫过去，未生未灭的叫未来；现在，则只是过去与未来的连接过程；离过未，现在不能成立。现在，息息流变，根本没有一个单独性的现在，所以说它是「即生即灭」。过去已灭，未来未生，现在即生即灭，正可表示其无常。现在依过未而存在，过未尚且无常，何况现在！佛观无常，在过未推移中安立现在，过未无常不成问题，就依之以表示现在常性的不可得，而了达於空。

第二，以因缘显示无常。如《杂阿含》十一经云：

「若因若缘生诸色者，彼亦无常；无常因无常缘所生诸色，云何有常！」  
（《大正》2.2a）

诸行是依无常因生的，所以无常。这与一般人的常识观念又不同；一般人虽谈因果，但总以为推之最后，应该成立一个常在的本因。佛则说：凡为因缘法，必定都是无常的。因果的关系是不即而不离的，所以，因无常，果也必然的无常。何以知因是无常呢？在时间上说，因果不同时，说果从因生的时候，早就意味著因的过去，这怎麽不是无常呢？——因果若同时现在，那一法是因，那一法是果，到底如何确定，这是无法解决的。所以安立世谛因果，多约时间的先後说。

另提出一点与无常有关的问题。问题是这样的：一般凡夫，对於色法，很能够知道它的无常，而对心法却反不能。本来，色法有相当的安定性，日常器皿到山河大地，可以存在得百十年到千万年，说他是常，错得还有点近情；但一般还能够知道它的变动不居。偏偏对於心法，反不能了达其无常而厌离它，这是什麼缘故呢？佛法说：这是我见在作祟。一切无常，连心也无常，岂不是没有我了吗？它怕断灭，满心不愿意。所以，在众生看来，法法可以无常，推到最後自己内在的这个心，就不应再无常了，它是唯一常住的。循著这思想推演，终可与唯神论或唯我论、唯心论相合。至於佛法，则认为心与色是同样的无常，所以《杂含》二八九经说：

「凡夫於四大身，厌患离欲背舍而非识，……心意识日夜时刻须臾转变，异生异灭，犹如猕猴。」（《大正》2.81c）

色法尚有暂时的安住，心法则犹如猕猴，是即生即灭的，连「住」相都没有，可说是最无常的了。对这色心同样无常的道理，假使不能圆满的理解接受，必然要走上非无常非无我的反佛教的立场。

（《性空学探源》，页35-38）

yslc-p1471无常故苦 下册

## 无常故苦

**印顺** 五阴、六处等无我我所，是从无常、苦，变易法而得到定论的。如依文释义，无常，苦，变易法，无我我所——空，文字不同，意义当然也有所差别。如依文义相成来说，那无常等都可说是空了。无常故苦，苦是依无常而成立的，如《杂阿含经》卷十七（《大正》2.121a）说：

「佛告比丘：我以一切行无常故，一切诸行变易法故，说诸所有受悉皆是苦。」

一般的说，受有三类：苦受，乐受，不苦不乐受。约三受说，不能说「诸所有受悉皆是苦」的。然从深一层说，一切行是无常、变易法，是不可保信的，不安稳的，终要消失过去的，所以说「诸所有受悉皆是苦」。一般所执的自我，一定是常（恒、不变易），是乐（自在），而一切行非常非乐，这那里可说有我呢！无常是苦义，无常苦（变易法）是无我义；无常、苦、无我是相成的。（中略）

印度文化中的我(*ātman*)，曾发展到与宇宙的本体——梵(brahman)，无二无别，然原本只是众生的自我。我，一定要有「自在」、「乐」的属性，如不自在、苦，那就不能说是我了。如《杂阿含经》卷二（《大正》2.7b—c）说：

「若色（受、想、行、识，下例）是我者，不应於色病苦生；亦不应於色欲令如是，不令如是。以色无我故，於色有病有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是。」

经说无常故苦，无常苦故无我，是一贯的，相依相成的，为什麼经上只说：无我、我所、常、恒、不变易法空，而没有说是苦是空呢！佛教界的论究，倾向於客观事相的观察，观一切法（不限於众生自体）都是无我——空的，但不能说器世界是无常故苦，苦故无我，只能说是无常，无我——空。倾向於客观的事相观察（阿毗达磨的特性如此），所以说：「无我、我所，常、恒、不变易法空」了。

（《空之探究》，页104-105）

yslc-p1472无著、世亲（唯识说） 下册

### 无著、世亲（唯识说）

**吕激** 无著、世亲两家的著作，与以後构成瑜伽学派有关系的有八部，这在义净去印时，就已被印度佛学家归为一类，名「无著八支」。据《南海寄归传》卷四说：「瑜伽毕学，体穷无著之八支。」就是说，学习瑜伽学要讲毕业的话，就得体会研究无著的这八部书。但八支中也有世亲的书，这是怎麽一回事呢？据义净讲，世亲之学是来自无著，受了无著的启发，因之，两家的重要著作，统以无著之名发表。这八部书是：《二十唯识论》、《三十唯识论》、《摄大乘论》、《大乘阿毗达磨集论》、《辨中边论》、

《缘起论》、《大庄严经论》、《成业论》。两家的主要学说都包括在这八部书里。

无著、世亲的学说主要是根据後出的论议性质的大乘经组织的。在思想渊源上，虽与初期大乘有联系，同时又由於大乘学说的总源头是般若，也还可以把他们的思想上推到般若。但是，除继承前人的思想外，显然还有他们自己的特点。

两家的学说，一开头就讲缘起问题，这个问题是佛家各派都要涉及的。原始佛学时期是从人生现象来讲的，因之那时讲的是「十二支缘起说」。后来范围扩大了，不仅讲人生现象，连宇宙现象也涉及到了。这时就产生了两个极端：一是执有，一是执空（恶取空）。执有的势力很大，曾经风靡一时。此时龙树的学说出现了，主要反对有部的执有，同时也反对恶取空，创立了中道观。龙树这个阶段所讲的是以能所取（也叫能受用）为依据的「受用缘起说」。为甚麽叫能所取呢？这主要是从认识方面说的，人们的认识是从感性到理性，而感性的感觉无非是由内根与外境的相互作用而产生的。龙树认为内根是能取，外境是所取，二者都是自性空。这种说法，人们不易领会，於是更进而提出二谛来，分别一切法的实相亦以二谛为标准，说「胜义谛」是空，「世俗谛」是有，把两者统一起来的认识就是中道观。所以，龙树的缘起说，主要是从认识角度来说的。

到了无著、世亲时代，不仅不满意从人生现象讲，而且也不限定在一般认识领域内讲缘起。他们要把范围扩展到对整个宇宙、一切现象的宇宙观上，当然，这就不是「受用缘起说」所能为力的了。因此，他们特别提出阿赖耶识来说明缘起（阿赖耶，首先是《大乘阿毗达磨经》提出的，无著、世亲给了它更新的内容），这叫「分别自性缘起说」。他们认为：阿赖耶识是一切所知法的总依，它能发生一切法。但各种法都有不同的自相（自性），是怎样区别开的？他们说这是因为阿赖耶含藏有自性各别的诸法名言种子。换言之，名言种子的自性不同，一切法因之就有区别。这样的区别是属於认识方面的，所谓种子，实质上也就是名言的、概念的东西，人的认识就以它们为根据，因而诸现象之间的区别，也都是由於认识上的原因。

在缘起说里加上了名言种子的内容，要理解一切法的实相（真实义）就不能单纯从二谛标准来看了，因此，他们又提出「三性说」。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2202-2205）

## 无漏

**印顺** 无漏最初的一念，从何而生？这在萨婆多的三世实有思想中，是不成问题的。清淨无漏法，未来早存在，不过假藉现在的有漏加行善，把它引生起来就是。所以他们最初一念的无漏，没有同类因，因为从不曾有过无漏；但有俱有、相应因等，所以还是从因缘生。在否认未来实有而主张现在有的，这最初一念无漏心产生的因缘，确乎很成问题。小乘学者，有几个不同的解说：

(一) 经部本计：他说圣道无漏种子，现在就存在的，不过有为无漏法还没有生。他从萨婆多出来，却主张现在有，他的「圣道现在」，不过把有部的未来有拉到现在来而已。化地末计也有这个意见。

(二) 经部譬喻师：他不承认凡夫现有无漏为性的无漏种，无漏法的产生，是由有漏法转成的，也可以叫做无漏种。

(三) 大众与分别说者，主张心性本净就是无漏的根据。综上小乘诸说，一说有本有无漏因，二说有漏将来可以转成无漏，三说有漏无漏间有一共通的心性。

唯识家主张唯有现在，不承认未来实有，它怎样解答这问题呢？在《瑜伽》〈本地分〉、《庄严论》等，主张有本有的无漏种子，叫做本性住种，这是采取经部本计与化地末计的，也就是有部未来法的现在化。本论（《摄大乘论》）的见解，本有无漏种不能成立。本论的定义：「内种必由熏习而有」；没有熏习是不成种子的；无漏种是什麼时候熏成的呢？论主不赞同本性住种的主张，所以采取了经部的思想，另辟路径，建立闻熏习的新熏说。但这思想是否圆满呢？种子从熏习而有，熏习的定义，是「俱生俱灭，带彼能生因性」。有漏世间心熏成的闻熏习，能否成为出世清净心因呢？本论的见解，是可能的；但自有人觉得有待补充。那末，除采用经部的新熏说以外，只有两条路可走：

(一) 在新熏（生）以上，加上本地分的本有种，像护法《成唯识论》所说。他的解说是：因本有种的深隐，《摄论》所以不说；其实，这闻熏习只是引生无漏心的增上缘，亲生的因缘，还是本有无漏种。他虽然很巧妙的会通了，但与本论「内种必由熏习而有」的定义，是否吻合呢？

(二) 在新熏种以外，承认有本有种，但不同於《瑜伽》、《庄严》的有为无漏本性住种，而是诸法法性本具的一切无为功德（接近心性本净

说）：世亲的《佛性论》，说二种佛性，在行性佛性外，还有理性佛性。这本有的佛性，是一切众生所共有的如来藏性，没有离缠的有情，虽不能显现，但是本来具足的。

实际上，本地分的无始传来的六处殊胜的本性住种，和世亲说的理性佛性，蕴界处中的胜相——如来藏，原是一个。只要把瑜伽的六处殊胜，与楞伽、密严、无上依、最胜天王般若等的如来（界）藏，比较一看，就可知道。不读大乘经的唯识学者，理性佛性上再加瑜伽的本性住性习所成性，真是头上安头。但承认这个思想，就得承认唯是一乘，不能说有究竟三乘。这麼一来，又与瑜伽不合了。

新熏的思想，说杂染依赖耶建立，但其中又插入清净的成分。这清净的成分，一方依於杂染的赖耶，一方又属於法身所摄，所以似乎难知！真谛说解性赖耶是清净法界，是每个众生的如来藏性，故闻熏习，初为世间，虽依赖耶，实际就内与法界相应的。其闻熏习与解性和合，或转依的时候，杂染熏习依於赖耶，清净法界是以无漏界为依的。这样说，或者还可以通得过去。

（《摄大乘论讲记》，页147-151）

yslc-p1476无诤 下册

## 无诤

**印顺** 世间的人，往往抓住了一点，自以为是真理，於是看到别人，这个不对，那个不对，凡是不符合自己标准的，就认为那是错误的。如此一来，便争争吵吵，此是理，那不是理。佛当时见到这种思想混乱的情况，便说，若真如每个人所想像的，以自己的道理为对，如果这样就算是有智慧的话，那麼世界上应该是每个人都具有大智慧了，因为没有人会说自己的见解是不对的。所以佛说那些好纷争的，实际上却是愚痴的，并非真有智慧，真正有智慧的人，是「无诤」的。（中略）

佛法要我们无诤，事实上究竟的真理，是超越了分别戏论的，不在诤执之中，所以究竟的智慧或证悟，不是依靠争论得来的。就佛法的缘起现象来说，是有相对性的；只要不强调、不夸大，不走极端，则就某些意义来说，这仍然是有相对正确性的。如谈到世界上物质与精神的存在问题，有人强调根本上只有物质，没有精神；又有人强调本质是精神，没有物质，

如此争论不休。但在事实上，二者都是各自见到了某些片面，都有他们的一点道理，错就错在他们的偏执。又如小乘中所分出的许多支系中，有的主张有，有的又主张无，也有主张亦无亦有的。若是不得般若波罗蜜，也不能通了缘起性空的道理，便很容易随著自己所研读的经论而说有、说无，或亦有亦无。所以佛说：世间智者说有，我亦说有，世间智者说无，我亦说无。世间与我争，我不与世间诤。

因此，真正智慧的表现，是无诤；就是对现象界，各种思想，各种理论，都无所争论。所以大乘法中，有许多方便，强调了亦有亦无、非有非无，这都是佛法的妙用。所以三论宗谈到：「上明诸法之实相，下通诸法之妙用。」向上一著，真正明了了一切诸法之实相，则超越了语言戏论；如此，不会任意地去执著於有或执著於无。所以说到底无诤是智业，是要先从缘起法去了解，才能融通有无。既然有智慧，能够无诤，则彼此之间不起争执，不必要的争论也就没有了；相互之间，也就能融洽相处。

（《华雨集》（一），页97-99）

ysl c-p1478无缘大慈、同体大悲 下册

## 无缘大慈、同体大悲

**印顺** 慈悲心究竟是如何生起来的？慈悲心是缘众生而生起的。如果不知道有众生，则慈悲心是无论如何也不会生起来的。不论是对我们的亲属或朋友，甚或是小动物，当见到他们的苦痛时，我们便发起了慈悲心，想要消除他们的痛苦（这是悲），或者是使他们得到快乐（这便是慈）。既然缘众生而生起，那又怎麽会是无缘大慈？般若与慈悲，如何能合得起来呢？

佛法中，慈（悲）有三类：第一类是众生缘慈：是缘众生而起慈心。由於在生起慈悲心时，心境上便显现了一个一个的众生。平常我们见到众生，总会把他们当做是一个个实实在在的独立自体。比如，当见到一位多年未见的老朋友，内心中会有种种感想，他变老了、变瘦了，或者是变胖了等等；总会把他当做是固定的个体，而只是瘦弱或肥大。似乎这个人的本身，是一定的，不会有什麼变化的。因此，我们对於众生，总是执著於他各人有他的实有自体；人人有此观念，以这样的认识再来起慈悲心，便是众生缘慈。众生缘慈修得慈定的，可以得生梵天。

第二种是法缘慈：其境界的程度较高，已经超出一般人之上。他所见到的个体，张三是张三，李四是李四，人还是人，狗也仍然是狗；但他了解到我们所见到的一个个众生，实际上并没有什麼永恒不变的东西，可以说，他已经体解了无我的真理。但是无我，并没有抹煞众生的生死轮回；生死还是生死，轮回还是轮回，众生还是众生，不过其中没有了实我，只有「法」的因缘起灭而已。佛在《阿含经》里便说到：人只不过是六根和合，除眼、耳、鼻、舌、身、意之外，要求「我」是不可得的。佛又分析，人不外是色、受、想、行、识五蕴和合；或者是不外乎地、水、火、风、空、识，这六大结合起来便成为人，此外求人，再不可得。所以佛一再宣说，除了法之外，根本就没有如外道所想像的，一个永恒不变的真我。如此一来，好像只有几种元素，只有法而没有了众生。这在佛法，便称之为我空，没有真实的我，而只有诸法因缘和合的假我而已。如此，见到众生，尽管他没有我，但是由於因缘和合而起烦恼、造业、受果报；一下子得升天上，一下子又生在人间，欢喜不了多久，又有新的苦恼，永远是在那里哭笑不已。若由此而生起慈悲心则为法缘慈，这在一般人是不可能做到的。大多数的人所具有的，是众生缘慈；若谈到众生的苦恼，总想成有个实实在在的众生在那里苦恼著。

法缘慈，必须是在证悟了声闻乘的圣果以後而起的慈悲心，但这还不能一切法空与慈悲相应。在证得圣果的，虽决定不执诸法实有，但心目中的法，还是呈现实有的形相。如对六根、五蕴，看成实在存在著的；没有证得的学者，就会在法上执著，而成「法有我无」的思想。举个例子来说：平常人见到书，便会把书当做是实实在在的。而法缘慈的人，便会了解书是一张张的白纸装订起来，然後在白纸之上写了黑字。同样是书本，它却可以是令人起恭敬心的经典，也可以是一本普通的小说，甚或是一本禁书等等。因此，知道书本是不实有的，但是他却执著於那一张张的纸与那些黑字，认为它们是实有的。所以小乘人，多数认为除了法之外，假我是不存在的。法缘慈就是这样，虽然知道众生无我，但却有众生的假相；否则，连众生相都没有了，怎麽还会起慈悲心呢？法缘慈就是二乘圣者的慈心，依凡夫境界来说，已经是相当地高深而不能得了。

最高深的慈悲，是「无缘慈」。小乘人所执著的法，在大乘人看来，依然是屬於因缘和合的。我们的身心活动，依然是由因缘和合而生起变化；那麽不但众生是由因缘假合，即使一切法也是由因缘假合，这样才能够了解到一切如幻如化，并没有真实的众生与法。在我法皆空，因缘和合，一切法如幻如化之中，众生还是要作善生天上，或是作恶堕到恶道，享乐的

享乐，痛苦的痛苦，在生死轮回之中永远不得解脱。菩萨便是在这个境界上生起慈悲心。如有一个人很早便去就寝了，不久之後，大家听到他的惊惧喊叫声，跑去一看，知道他是做了恶梦，但是叫他却又不容易叫醒。这时，我们就很容易地想到，他梦中所见的，明明就是虚幻不实有的东西，但是他的痛苦却又是如此真切，如此深刻。菩萨眼中所见到的众生，沈溺在苦海中便是如此的情况。

因此，菩萨并非见到了真实的众生，或真实的法而起慈悲心的。他是通达了一切法空之後而起慈悲心的，这便叫做无缘慈。在一切法空的深悟中，不碍缘有，还是见到众生的苦痛，只是不将它执以为实有罢了。到这时，般若与慈悲二者便可说是合而为一，这才是真正的大乘慈悲，所以又叫它为同体大悲。一切法都是平等的，而就在这平等中，没有了法与众生的自性，而法与众生宛然现前。即空而起慈，这便叫无缘慈。所以讲到佛菩萨的慈悲，这其中一定有般若，否则便不成其为真正的慈悲。讲到般若，也必须包含了慈悲，否则这种智慧也就不是佛菩萨的智慧了。

(《华雨集》(一), 页115-119)

yslc-p1480智旭 下册

### 智旭

**吕激** 智旭後來泛览各家著述，最後归宿於天台。關於这一宗，智旭受到当时大家幽溪传灯（公元1554—1627年）的启发很大。天台宗原以「性具」为其基本思想，所谓念念三千，本来有性等。但性具要从理事上都得到体现。後人讲性具，多偏於理，而谓性即是理。但事上是否具足，此应考究。因事不但具理，也具足相，犹如贤首所说事事无碍，重重无尽——这样性具的思想自然由具性而发展到具相，从而接受贤首家之说了。智旭这种思想即是在德清的影响下所得的，他即以此解释《起信》，又以《起信》融通性相，并批评了贤首的《起信论疏》。

智旭用性具说特别是具相观点来注解《起信》，名为《裂网疏》，其中会通性相，以为两者如同波水关系，相是波而性是水，如波之不离水，相亦不离性，但两者不是并列，而应会相归性，台贤不善讲说，却将二者分裂了。此不一定是立宗者之错，而是後人传错了的。他批评台宗与慈恩

各有缺点，台家只讲性具而不懂唯识法相，法相家讲法相而又不懂圆理，由是议论纷纭性相不通。

他主张要具体理解台宗所说的三千境界之说，应依於法相，他同德清一样，认为具体的事是不离百法的，这是即性入相，反之相亦应归於性。因此，他说：「欲透唯识玄关，须善台衡宗旨；欲得台衡心髓，须从唯识入门。」这样，此二门就具有相成之用，而能会相入性了。由此可见，智旭以天台为主而会通性相，所用的最後根据，仍为《起信》，并以德清之说为指针。不过，德清主要以《华严》为性宗，智旭则更范围广阔，不限於此。他一方面统一了教，同时还同一了禅。在他所作的《宗论》中就提出了全面通达佛家义学的问题。

怎样来理解通达佛家义学的问题呢？他说：「悉教纲幽致，莫善〔於〕《玄义》，而《释签》辅之；阐圆理真修，莫善〔於〕《止观》而《辅行》成之。」这是天台的教典。「极性体雄诠，莫善〔於〕《杂华》（《华严》）而《疏钞》、《玄谈》悉之；辨法相差别，莫善〔於〕《唯识》而《相宗八要》佐之。」这是指贤首法相（慈恩）。如此有教有观，有性有相，都被提出来了，而做到这「悉性」、「真修」、「极性」、「辨相」後，还要「然後融於宗境（禅）。变极诸宗（并非混而一之），并会归於净土」。这种说法，可看成是当时大规模的融会贯通的突出典型，也算是佛学在中国的最後返照。

像智旭这样的思想，也是有其来源的，这就是延寿的《宗镜录》，不过那时佛学还没有这样多的变化罢了。据说智旭曾阅过《宗镜录》四遍，并加以改订，於中发现有後人添加部分，都剔出来。但他并不完全同意《宗镜》之说。如荷泽禅的「知为心体」说，他就批评为「知不单为众妙之门，也是众祸之门」。智旭思想对後世影响很大，在近代佛学思想未曾变化之前，大抵都是依照他来讲说的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2853-2856）

## 智顗

**呂澂(1)** 智顗学说的体系，是对当时各家学说做过一番抉择去取功夫而组织成功的。在这一点上，表现了他的卓越才能，成绩也很突出。例如在禅法方面，以止观为具体内容，但又不限於泛泛的止观双修，而吸收了成实师的一些说法。成实师说渊源於印度的譬喻师，用止观来统摄四谛中的一切道谛，不单纯是定慧。因此，智顗之讲止观也把一切道谛包括在内。

他先楷定观的对象为诸法实相。所谓「一心三观」即是在同一时间於一心中观有空、假、中三种实相。这三种实相，称为三谛。这种主张，还吸收了三论师兴皇法朗所传的关河旧说，特别是僧肇《不真空论》中的「立处即真」思想，因而把「一心三观」说又发展成为「圆融三谛」之说。

此说认为，从相互联系的观点看来，一切法都可以说具有三轨（法，是轨持之意。「持」就外延言，即在一定范围中的法体；「轨」就内涵言，即令人产生一种理解的意义），三轨是：真性（本质）、观照（认识）、资成（对其他法特别是观照发生的作用）。三轨分别配合成空、假、中，他不是泛泛讲空，而是从各法的别相上说。一切法都有其在认识上所执著的别相（即自性），如色以质碍为自性，色空就是空去这种自性；受以领纳为自性，受空就是空其领纳的自性。同时以假（资成）为契机，而认识法的本质（真性），这就是中。空假中三者并非次第关系，而是同时存在，互不妨碍，所以叫做「圆融三谛」。这种说法，比慧思讲「一心三观」当然要周密得多了。

智顗在晚年，还接触了地论师与摄论师。这两家的说法著重在诸法的缘起方面，地论师讲缘起，以法性为诸法的本源（即以法性为依持）；摄论师讲缘起则以赖耶为依持。两种缘起观不同，智顗对之都有所批判：以法性为依持有自生自的毛病，自己生出一切来；以赖耶为依持有由他生的毛病，因为摄论师把赖耶看成是染污的，与清净的心性不同，赖耶对心性说就成了他。为了避免这两种缺陷，智顗提出了「性具」的学说。

所谓「性具」，就是一切法都是自然存在的，既非自生，也非他生。而且这种存在，不是单一的存在，又是互相联系作为全体而存在的。智顗更根据慧思的十如思想，配之以十法界。他从人本观点出发，由凡圣境界分判成六道、四圣十个阶层。即从全体来看，一类有情为六道，另一类有情为四圣（声闻、缘觉、菩萨、佛）。其中每一有情主观所见一切法的法

界（也即宇宙）各不相同，人所见不同於畜类，畜类又不同佛、菩萨所见等等，因而构成为十种法界。再以「十如」思想相配合，每一法界都有十如，十法界就有百如。

再从十法界本身看，它们之间可以互相转化，因此，每一法界就蕴含着其他九种法界在内，这样，就由百数达到了千数就有千如。但是，一切法都不外乎五蕴——「五蕴世间」，这是诸法的根本性质，由五蕴构成为「有情世间」，有情所居的环境名「器世间」，这样，就有了三种世间。在千如方面具此三世间，三倍而成三千种法就有三千如了。

因此，智顥的最後理论，不像地论师或摄论师那样，把一切法的存在归结为自生、他生，而是三千法存在於一念之中，所谓一念三千，森然具备，法界本然，勿须更有依持。因此他并不是不讲缘起，而是讲无明缘行等的业感缘起——每一有情在其一念之中都存在三千法，只是由於业感缘起，以致有隐有显。这就是他的「性真实相」说，也是他最後成熟的思想，天台宗的中心理论。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2686-2689）

**吕澂(2)** 智顥学说的重心，也是放在实相上面。因为从大乘一方面看佛说的特徵只有实相，所以《大智度论》里以实相为佛说的唯一法印。智顥根据慧思的十如思想再加发挥，就有「一念三千」的说法。这从人本的观点出发，由凡圣境界分判成为六道、三乘和佛，一共十个阶层，谓之十界。这些并非固定不移，仍可随缘升沉或示现。像六道中低级的狱、畜可以向上到达佛的地位，而佛界也可示现为六道，所以每一界都具备所餘九界的可能性，这样十界互具，岂不就构成百界。

再分析它们的法体，基本上不外五蕴，谓之五蕴世间。由五蕴构成有情个体，谓之有情世间，此外还有依住的山河大地等等，谓之器世间（三种世间对佛界而说，便是非漏无漏的五蕴，揽常住蕴的尊极有情和常寂光净土）。百界各各具备三种世间，即有三百之数。

再按实在，每一世间法体都有十如，这样就成为三千如了。三千名目当然不能拘拘於数量，只可看作形容整体宇宙之辞。又讲到实相来，整体的宇宙相貌也就念念具备在日常心思即所谓介尔阴妄的每一念上面，所以随处都得构成观境；这是依据止观正见的境理而言，也是一种总相法门的解释。

在那时候的义学家像地论师举出「法性」为万法的依持，摄论师又以「藏识」为一切种子或根源，这些总相的说法都著了迹象，出於思拟推测，智顥一概不以为然。他说，一念三千森然具备，可以看成法界本然，无须更有依待的。在种种世间，种种界交互涉入而存在著实际里，一切法的当体和所有性能自然都会圆满具足的，因此，一念三千的实相说也称为「性具」。

另外，从一切法存在的意味说，智顥又发展了慧文的「一心三观」思想成为「圆融三谛」的观法。这偏重止观的能观方面，而它的出处仍旧是《中论》的三士颂。他以为那个颂文里就含著相即——即空、即假、即中的精神，不过分别说成三谛。因为一切法都由各种条件具备而发生，所谓「缘生」，就不会有「生」的自体，而成了「空」。诸法虽空，却有显现的相貌，这成为「假」。这些都超不出法性，不待造作，法尔自然，所以又成为「中」。三层义理在任何境界上都有，由此见得相即。

换句话说，随举一法，既是空，又是假，又是中。这可用圆到的看法去看。以空为例，说假，说中，都有空的意义。因为如何成假，有它的缘生，成中也属缘生，缘生即空，所以非但空为空，假和中亦复是空，於是一空一切空。同样，也可从假，从中来看一切一味。三谛相即的意义说到如此地步，可谓发挥尽致，故称圆融三谛。

这两层实相说，一念三千和圆融三谛，极端主张一切法平等，都是天台止观的中心思想，也被称为止观所正观的不思议境。不思议并非神秘，不过表示这是无待的、绝对的而已（以上参照《摩诃止观》卷五上）。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2924-2926）

ysl c-p1485胜义补特伽罗 下册

### 胜义补特伽罗

**印顺** 《异部宗轮论》说：经量部主张有蕴能从前世移转到後世，所以又称为说转部。锡兰的传说：经量部从说转部流出，并不是一派。後期的经量与说转部，思想上确有很大的距离。我国古德虽说它是一部，也分别经部的本计与末计。经量本计——说转部，初从有部流出，是有部与犊子系的折中者，也建立胜义补特伽罗。末计——依譬喻论师所流出的经部，

时间稍晚，大约成立在西元二世纪末。它已放弃补特伽罗，有转向分别说系的趋势。

经量本计的说转部，立胜义补特伽罗，像《异部宗轮论》说：

「其经量部本宗同义……执有胜义补特伽罗。」（《大正》49. 17b）

胜义补特伽罗，仅有这简略的记载；它的真相，当然不容易明白。《宗轮论》所说，它还有「一味蕴」的教义，这应当把它综合的研究。（中略）窥基《异部宗轮论述记》，有关於胜义补特伽罗的解说：

「有实法我，能从前世转至後世。……但是微细难可施设，即实我也。不同正量等非即蕴离蕴，蕴外调然有别体故也。」（《正续》83. 465下—466上）

照这样说，胜义补特伽罗，就是诸法真实自体的实法我。既不是蕴外别有，该是即蕴的吧！诸法自体，固可以称为实法我，但它是各各差别的，是否可以建立为统一性的胜义我呢？窥基的解说，还有商榷的馀地。

（《唯识学探源》，页59-60）

ysl c-p1492胜鬘经 下册

## 胜鬘经

**印顺** 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》，简称《胜鬘经》，为真常妙有的大乘要典。《法华》、《涅槃》、《楞伽》等经的要义，本经都包含得有。在南北朝时代，流通极广。今先以三义，来略明本经的要义：（一）平等义，（二）究竟义，（三）三摄受义。

（一）平等义：大乘佛法有一名句：「一切众生皆得成佛」。这句话，是极深刻、极伟大的。一切众生都可以成佛，这是不简别任何人的，人人都可以成佛的。在六道中轮转的其他众生，无论如何，也终於会有修学佛法的能力，达到成佛的目的，不可说这些众生可以成佛，那些不可成佛，而是普为一切众生的，所以佛法极其平等。比之一般，佛法才是真正的大平等，究竟的真平等。佛法虽是为一切众生的，一切众生皆成佛的，但仍以人类为本；其它众生，要到人的地位，才能发心修学而成佛。所以唐朝裴休的〈圆觉经序〉说：佛法是遍为一切众生的；然其真能发菩提心的，唯在人道。以人言人，佛法是不简别什麼人的，约本经作三点来说：

1. 出家与在家：佛法有出家与在家的两类。有以为佛法是出家人的，或出家众是特别重要的。其实，约大乘平等义说，学佛成佛以及弘扬正法，救度众生，在家与出家，是平等平等的。像本经的胜鬘夫人，就是在家居士，她能说非常深奥、圆满、究竟的法门。若说大小乘有什么不同，可以说：小乘以出家者为重，大乘以现居士身为多。（中略）

2. 男子与女人：现在人都在说，男女是平等的，不知佛法原就主张男女平等的。以小乘说，比丘得证阿罗汉果，比丘尼同样得证阿罗汉果。以大乘说，修功德、智慧、断烦恼，自利利人，男女是一样的。如《宝积经》中的〈胜鬘会〉，〈妙慧童女会〉，〈恒河上优婆夷会〉等；《大集经》中的〈宝女品〉；《华严经》中善财童子所参访的善知识中，有休舍优婆夷，慈行童女，师子频呻比丘尼等；《法华经》的龙女；《维摩诘经》的天女等。大乘佛教中的女性，是从来与男众平等的。但过去，佛教受了世间重男轻女的影响，女众仍不免有相形见拙之处。这在大乘佛法的平等上说，男女平等而且都应荷担佛法的！摩诃波闍波提比丘尼圆寂后，佛就将她的舍利对大众说：要说大丈夫，她就是大丈夫了。因大丈夫所能做的，她都做到了。这可见大丈夫，不是专拘形迹的，能依佛法去做，作到佛法所当作的，不论是男是女，都是大丈夫。经中每说女子闻佛说法，即转女身为男身；《法华经》中的龙女转丈夫身成佛，这不都显示这一番深义吗？本经是极深奥圆满的一乘大教，而由胜鬘夫人说法，开显了男女平等的真义。

3. 老年与少年：在形式上，传统的声闻僧团，是重年老上座的，因而佛教养成重老的习惯，说什么「和尚老，就是宝」。其实，佛教所重的上座，是胜义上座，即能证真而解脱的；那怕是年青比丘或沙弥，如解脱生死，就是上座。（中略）

大乘经中，充满青年信众；许多童男童女，都是发大乘心的。《华严经》的善财童子，《般若经》的常啼菩萨，都是修学大乘法的好榜样。罗什三藏受学中观论时，不过才十几岁。《佛藏经》说：老上座们斗诤分散为五部；唯有「年少比丘多有利根」，住持了佛法。「沙弥虽小不可轻」，小乘经本有此意，到大乘佛法中，才充分的开展出来。胜鬘夫人，为波斯匿王及末利夫人的爱女，年纪极轻，宏通大乘法教，引导七岁以上的童男童女，都信修佛法。从青年夫人的弘扬大法，一切青年的修学佛法来看，显示了大乘佛法的青年老年平等，决不拣别少年而有所轻视的。

(二) 究竟义：上约人说，此约法说。大乘佛法说平等，不是但求平等，甚至普遍降低，而是要求普遍的进展，提高，扩大，而到达最究竟最圆满的。佛法说的究竟平等，就是成佛，人人都可到达这一地步，所以是极平等而又最究竟。本经从〈一乘章〉到〈自性清净章〉，都发挥这佛乘的究竟圆满义。佛法中有声闻、缘觉，但这是方便说的，不是究竟真实。究竟圆满处，唯是如来——即是一切众生皆得成佛的佛；如来才是究竟。这可从如来功德、如来境智、如来因依三点去说。

1. 如来功德：佛的果德是究竟圆满的，不是小乘可比。所证的涅槃，如来是无馀涅槃，小乘是少分的涅槃。所断的烦恼，佛是断尽五住，二乘只断除了前四住的烦恼。所离的生死苦，佛是永离二种死，二乘只离去了分段生死苦。所修的道，佛是一切道，因此而得过恒沙的一切佛法，得第一义智，二乘只是修少分道，得初圣谛智。不论从那方面看，唯如来的常住功德，才是究竟的。

2. 境智：境是佛所悟证的——谛，是一灭谛，即诸法实相；智是悟证实相的佛的第一义智——平等大慧。智所悟的实相，境所发的实慧，都是究竟圆满的。通常说：「如如、如如智，名为法身」，即此一灭谛与第一义智。依《佛地经论》说：佛果功德，就是以四智菩提，圆成实性，五法为体。所以从佛的无量无边功德中，统摄为智与境，都超越二乘，圆满究竟。

3. 因依：如来的能证智与所证理，一般的说来，要到如来才究竟。其实，究竟的真如，是常恒不变；智慧与无边功德，也是不离於真实而本有此功德性能的，一切众生本来具有的，这就是经中所说的如来藏（即佛性）。如来藏即一切法空性，即一灭谛；而为功德性能的所依因。人人有如来藏，因而人人都可成佛。从如来究竟的境智，推求到根源，即指出如来究竟所依的如来藏。如长江大河，一直往上推，可以发现到它的发源处。人人有如来藏，只要能本著如来藏中的称性功德智能，引发出来，就是如来。如来是究竟的；由於一切众生有如来藏，所以一切众生平等，一切终於要成佛而後已。这一思想，在真常妙有不空的大乘经中，发挥到极点。

(三) 摄受义：这从人法的相关说。受是领受，接受；摄是摄取，摄属。摄受正法，就是接受佛法，领受佛法；使佛法属於行者，成为自己的佛法，达到自己与佛法的合一。所以摄受正法，在修学佛法的立场说，极为重要。如不能摄受佛法为自己，说平等，说究竟，对我们有什麼用？众生本有功德智慧的根源，但还是凡夫，具足又有什麼用？原因在不能摄

受佛法，不能使佛法与自己的身心合一，未能从身心中去实践，体验。世间没有天生弥勒，自然释迦，弥勒与释迦，都是从精进勇猛中修学佛法而成。必须使佛法从自己的身心中实现出来，这才能因一切众生平等具有究竟的如来藏，而完成究竟的如来功德。

摄受正法，也应分三义说，即信、愿、行三者。通常以为念佛，须具足信、愿、行；其实，凡是佛法，都要有此三者。「信为欲依，欲为勤依」，以信为依止而起愿欲的求得心；有了愿求心，就能精进的去实行。但此中最要者，为信，真常妙有的大乘法，信是特别重要的。如有人能了解佛法，但不依著做去，这就证明他信得不切。如真能信得佛法，信得佛的功德、智慧的伟大，信得佛法的救度众生的功用，信得人生确为众苦所逼迫，不会不从信起愿，从愿去实行的。信心是学佛的初步，如胜鬘夫人一闻佛的无量功德，就欲见佛；见佛即归依生信。紧接著，就是发誓愿，修正行，一切都从信心中来。等到说明如来藏为「大乘道因」，即广为劝信。极究竟的如来乘，唯有极切的诚信心，才能摄受、成就。所以《华严经》说：「信为道源功德母。」《智论》说：「信如手」，手是拿东西的。要得佛法，就应从信下手。佛法的无边智慧、功德宝，如有信心，就可尽量取得（摄受）；否则，即是入宝山而空手回。佛乘是究竟而又平等的，从平等到究竟，关键就在摄受正法。摄受正法，以信为初门；有信而後立大愿，修大行，本经中都是有所说明的，这即是从〈叹佛功德〉到〈摄受正法章〉。（中略）

本经所说的教义，虽简略而极重要，可与其他教典相互研读。如说一乘，可研究《法华经》。说如来藏为生死涅槃依，可研究《楞伽经》。说如来果德、法身、涅槃，可研究《大涅槃经》。发愿受戒，可读《菩萨本业璎珞经》等。一乘佛教的重要论题，本经都略有论到，可作真常大乘的概论读！（《胜鬘经讲记》，页1-9、275）

**吕激(1)** 跟著「涅槃经类」出现的另一类经，就是「胜鬘经类」。胜鬘是人名，经即以她为因缘把佛说的道理记下的。经的部头小，译本仅一卷。汉文有两译，菩提流支译本收入《大宝积经》内的第四十八会，经名也叫《师子吼》，内容主要讲佛性，特别以「如来藏」为主题。全经结构分十四门，即有十四义；说法基本上与《大涅槃经》的后分一致，但著重结合心的法性讲的。心的法性，即是心的本质。心以甚麼为本质？他们认为，心以「清净」为本质。由此本质来说心，就是「自性清净心」。《胜

鬘经》又提到如来藏，即把它限定在这个范围内，这与《涅槃经》後分精神是相同的。

同时，《胜鬘经》也把「如来藏」联系於对「自性清净心」的理解能力方面，即「空性智」，就是说，要以「空性智」来观察才能认识。空性智对心的理解有两个方面：

(一) 从自性清净心讲，一切众生皆有此心，但现时不能觉察，乃因烦恼障蔽，即所谓「心性本净，客尘所染」，净心与客尘是同时并存的，但两者性质不同，又是分离的，即所谓「与客尘俱，而性相离」。怎样知其相离呢？这就是空性智的理解，「由智而见其不实」，从而可以把客尘断掉。这样，如来藏即具有「空」的意义，即「空如来藏」。这是从正面的理解。

(二) 从反面理解，如来藏未来可以发生甚麼作用呢？可以成佛，可以使之具有佛的各种功德，因此，它是具有功德的，尽管现在未发现功德，但功德的基础是存在的。这样，藏与功德的关系，被看作「不俱而不离」。就是说，现在虽然尚未实现佛的功德，但如来藏里早已摄藏了实现它的基础，如同幼儿已具备有成年人基础一样，总有成长为成年人的一天。所以从智慧看来，它也是圆满无欠缺的。这样，如来藏又具有「不空」的意义，即「不空如来藏」。

由此看来，《胜鬘经》对佛性说更加肯定，它继承了以前说法而且有所发展。它把佛性扩展到心性，这实际是佛家的人性说，是他们对於人性的理解以及人生根据的说明。

《胜鬘经》共讲了十四义，除上述外，还有其他一些重要说法，例如，三乘归於一乘，即暗示一切众生（包括一阐提在内）都可以成佛。又如，四谛归於灭谛，从此可以看出四谛有有作、无作两方面的意义（此说以後还有发展，但此处已见端倪）。像《胜鬘经》这类说法的还有《不增不减经》、《无上依经》等等，性质相仿，流行时间相同，也可归之为「胜鬘经类」。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2180-2182）

**吕澂(2)** 将释此经（《胜鬘经》），先序四义：

(一) 揭示经旨。学佛究竟，在证得涅槃。转依之机，系於如来藏。兹经明涅槃法、一乘道与如来藏因（本经缘起由於波斯匿王之信法，所信则《大法鼓经》涅槃法也。又此经於阿逾闍说，彼地先行小乘化地宗，亦

谈一乘法，今则广其意也。又经末结文云，弟子随信自性净心为入道因，故此经所说有因义也），皆佛法根本义，故不可忽。

（二）推论学源。胜鬘见佛，启友称王之信，次第感化阿逾闍城中男女，七岁以上皆向大乘，此阿逾闍流传大乘之始也（其後无著世亲亦於此说教）。其先则小乘化地部流行兹土，说一乘义而未臻究竟，今经即为之更进一解。学说渊源，不可不知。

（三）刊定经名。此经梵本犹未发现，寂天《集菩萨学处论》称引此经，名《胜鬘师子吼经》。西藏译本多夫人二字，更为近真，以此经文体属说经类，胜鬘女子，称夫人以资拣别，理亦应尔，寂天所引当是省文，且本经最後出名亦同藏本可作旁证也。今本有一乘大方便方广等字，则是译者欲明经意，而据经末文句（此经所说断一切疑决定了义入一乘道云云）增益之耳。

（四）决择译本。汉译此经前後三次，最初昙无谶译，久已失传；今存刘宋·求那跋陀罗译及唐·菩提流支译，凡两本。宋本有二事胜，一者文字简当，二者译人学有师承。盖求那传译诸经，先後有序，皆出於一系统也，今即取以讲习。唐本编入《大宝积经》四十八会，译文较明畅，而精要处时失原意。此外又有西藏译本（亦在《宝积》中），尚存梵文面目。皆可参证。

诠释经文大分十六章。中土自道安以序说正说流通说三分判经後，注疏家多依之。及奘师译出《佛地经论》，乃知印土在戒贤後，释经分段，亦有说教因缘、圣教所说、依教奉行三者，与此正同。（中略）

全经总明三义，曰法、曰道、曰因。法为涅槃，道为一乘，因即如来藏心也。此章（第十五章）谓信得如来藏心始为真佛子，以如来藏上接佛境也。此中信者，於法於道先有决定之了解，然後起信，此属力行，非泛泛之信也。是故本经於法道明解之後，复就因行提示信义而特致殷勤焉。

（中略）

《胜鬘经》一经示法、道、因，究竟一心，方便说三。所趣涅槃乃心之究极，入涅槃道乃心趣寂自然之用，心则能趣涅槃者也。又涅槃者诸佛已净之心，道者菩萨趣寂之心，心者众生具涅槃趣寂之德而未显发之心也。合而言之名曰佛乘，所以一乘道为佛法究竟之道也。

如来藏义当以此经归之自性净心为最主要之解释，其馀各解（或说自性义，或说净义，或说心义，视所侧重而异），均从此生发演绎。明了斯点，则纲领在握，无迷惑之失矣。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页923-925、944-945）

yslc-p1498顺正理论 下册

### 顺正理论

**吕澂** 由於《俱舍论》对《大毗婆沙论》作了批判，引起了保守的、不轻易放弃己见的婆沙师们的辩护，其中最为有力的一家，是悟入的弟子众贤。众贤钻研《俱舍论》达十二年之久，写成了二万五千颂的破论：《俱舍雹论》。

传说，论写好後，他同弟子去找世亲面决是非。世亲其时在磔迦国（北印度），听到此信，就躲开他向中印度方面去了。众贤到达秣底补罗，身体不好，不能继续前进，就给世亲写信说，自不量力，竟敢对前辈提出批评，用意无他，不过为了扶持有部正宗之说而已，至於议论对否，还请指示云云。同时表示，如果他死了，他的著作能够流传，就满意了。信连同论一起，交给一个有辩才的弟子送给了世亲。不久，众贤果然死了。世亲看完之後，斟酌很久，认为「理虽不足，辞乃有馀」，而且阐发有部正宗，总算做了点工作，不妨并存，就给它改名《顺正理论》（此论玄奘有译本）传了下来。

这当然是一种传说，实际上，众贤这书原来就叫《顺正理论》，因为他还写了个节本叫《显宗论》，在该论开头的颂中提到他写了几部大论，叫作《顺正理》，怕人们嫌它太繁，所以删削枝节，只留下正面文章，以显本宗。从这里看。《顺正理》就不是世亲给它改的名称了。

《顺正理论》的体裁，是采用评释的方法，即对《俱舍论》作出批评性的注解。它对《俱舍论》的说法，并不是百分之百的抹杀，只是将「意朋经部」和批评《婆沙》的地方，有些辩驳，而且辩驳得相当彻底。不但在义理上加以驳斥，而且指出《俱舍论》批评《婆沙》所根据的是经部学说，即从其理论来源做了寻根究柢的追索。《顺正理论》的作者，是有部毗婆沙师反对异说最为有力的一家。

《顺正理论》的基本立场，既然是驳斥经部纯洁婆沙正统有部说，重点当然是从道理上来辩护的，道理越辩越深入，因而对《婆沙》原说不可能没有发展，甚至改动（因为《婆沙》本身存在缺点，辩护时不能强为之辞，多少是有改动的）。所以，尽管它标榜只是扶持本宗，实际上，通过辩论还是把有部的理论推进了一步。因此，一般把它看成是新有部说。其实，《俱舍论》已开始做了革新有部的工作，不过没有得到有部的代表——毗婆沙师们的公认，而《顺正理论》对《俱舍论》有的加以肯定，有的给予驳斥，看起来似乎更全面，更新颖，因而得到承认，正式成为新有部说。

新有部对原来学说变动最主要之处，是關於一切有的说法。有部各家著述，對於「有」有各种说法，说得都不明白，这主要是因为毗婆沙师的著述基本上是依据《发智论》的，而《发智论》本身对一切有就没说清楚，所以各家的说法无法取得一致。到《俱舍论》时，对各种说法加以总结，对一切有作了另外的论证。

《俱舍论》的论证，是采用二教、二理（教、理有多种，此二为最有根据，最主要的）。二理之一是：「心不缘无法」，认为心必有境。法体如果没有，就不会有了别它的心出现。例如，各部派争执最大的一个问题，即一切法三世有的说法。一切有部认为，一切有含有两层意思，一是一切法体有，二是三世均有。三世中的现在有不成问题，过去、未来有，许多部派就不赞成。《俱舍论》对此总结说，按心必有境的原则，既对过、未有所认识，那也一定有作为认识对象的过、未之法（境）。这就是《俱舍论》总结提出的二理之一。

众贤对这问题也有发挥，即抓住二理之一的这一理为重点，在《显宗论》开头，对有部以外各家不同说法，一一列举，并藉口《法集经》说佛是预先知道这些不合理说法的，总计有四十四条，都是有部不赞成的重要说法。其中最後一条是「心亦缘无境」，众贤把这条作为他所反对的最後一条，就表明他是强调「心必有境」，并把它作为主张的重点的。实际上，这也就更正了以前不完备的说法，对「一切有」说作了重新的检讨，比《大毗婆沙论》说得更清楚了。有此一番更正，也就证明过去的说法是不完备的。

《顺正理论》经过「心必有境」这番论证，从而把一切有的「有」更加推广了。众贤认为，除了实在的有算「有」外，假有也算「有」。他首先对实在的「有」加以区别，说有的「有」是体用兼备的，有的则仅有体而无用。从用的方面讲，有的有功能，有的无功能。其次，在假有中，他

认为有些假有是直接依实有而施设的，如瓶是假有，但瓶所依的水土等材料则是实有。有些假有是依「假」而施设的，如军队、树林是假有，但它们是依个体的树、人等集合而成，树与人的本身就是假有，像人是五蕴和合的，五蕴则是假有。两种假有中，不管是那一种，一概都是有。所以，「有」在广义上可以包括一切，因为心必有境有此心就有此境。问题是：如果泛泛地说有，则假有也是有，如果仅指真实的有，则有又须分别真假。

由於把实有的体用分开来讲，又把用分为有功能、无功能，所以实有的范围还是相当大的，而且通用於三世。过、未法是有体无用，如过去「业」已得了果的，将来就不会再有作用了，但它的体还得承认其存在，而且还属实有的范围。这种解释，则无一不有，无时不有，实有的范围，就相当广阔了。

新说除对「有」的发展外，其他方面也有发展，如關於色法的「极微」理论等。「极微」，有部原来的说法是从智慧上将法分析到不能再分析的程度，就是极微，这种极微不仅肉眼见不到，就是所谓「天眼」也看不见，即已不属於眼根的境界。这种说法，就可以被人斥为假有而非真有。《顺正理论》对此有了新的解释，它认为个别极微眼见不到，但由七个极微构成的单位——「阿耨」，则是可以看到的，而非假有。「阿耨」按说不是极微了，为甚麼还叫极微呢？他们认为阿耨是同类和集的极微，而非异类和合的聚，极微总是在固结状态中才能存在，没有不和集的单独体，所以阿耨是能感觉到的实有。而且仍然是极微。这种发展，承认极微的物质存在，比较接近於唯物论的说法了。

又如，新有部配合二谛来讲实有假有，实有属胜义谛有，假有是世俗谛有，而对假实的分别，则认为假依於实。如瓶是水土等材料构成，瓶为假有，而水土等则为实有，所以假有分析到最后还是与实有有关，假依实立。因此，世俗有原是胜义有的一分，世俗谛依胜义谛而立，这样，便把二谛统一起来了。这也是对旧说的一个发展。

再如，新有部關於法有可以作为心的境界这一问题上也有发展。有个新说，认为此法为彼法所缘（六因四缘中的所缘缘），那麼无论甚麼时候它都具有所缘的性质。现在时能成为所缘缘自无问题，但过、未无能缘之心，怎能有过、未所缘之境呢？新有部对此的解释是：过、未没有心存在，能缘是没有，但过、未这个法仍然有，而且仍然具有心之所缘的性质，一旦心生起了，可以它为所缘，心不生起，它也仍然存在，视为所缘。因此，

这种所缘就是抽象的、潜在的，如同薪在未烧时也是燃料一样，因为它随时可以燃烧。

众贤以上这些新说，许多地方与胜论派无意中接近了。比如，胜论派讲极微，也认为集聚起来的极微才成为种种现象，这样就承认了极微的客观存在。又如，胜论派观察世界万事万物，而得出六种抽象的句义。这六句义是最高的范畴，外延最大，内涵最小。如「实句义」就是舍去了具体事物的属性而得出的抽象实体——地水火风空时我方意等九实。新有部最後把概念说得也很抽象（如所缘只是个抽象的东西），即接近这种句义的形式。

众贤的老师悟入也写了一部《入阿毗达磨论》，表面上是为初学者学习的，实际也是针对《俱舍论》而发的议论。它把有部的最高范畴归为八句义：五蕴、三无为法（五蕴是有为法，不包括无为，所以把三无为加进去），这很明显是针对《俱舍论》说五蕴是假有，无为是半假有而说的。悟入把五蕴三无为都当成实有提出，他的说法更靠近胜论了。不仅如此，他在对句义的意义上，也与胜论相似，胜论讲解脱实践分为两个部分，一是应知，二是应行，首先是知，要理解六句义。悟入把最高范畴归为八句义，因之，在实践上也看成是应该理解的全部了。

由上述看来，新有部发展的趋向是接近胜论派的，胜论派的唯物倾向比较多些，新有部的这一趋势也就是向唯物论靠近了一步。因而它和唯心论色彩浓厚的大乘的界限也更明显。後世印度佛学以外各派看待大小乘，也都是从这一点来作区分的。

附带说一个问题：世亲对《顺正理论》为甚麽抱著不置可否的态度？因为那时世亲已在晚年，又改宗了大乘，对这些属於小乘内部是非的问题，不再关心了。他写《俱舍论》阶段，还笃信有部，想对有部加以改革，改宗大乘後，就放弃这一计划了。不过，他的弟子辈如安慧、陈那等，在注解《俱舍论》时，并未放弃对《顺正理论》的驳斥。

中国曾有这样的传说：安慧作《杂集论》，是把注解与本文（《集论》本文是无著造）糅合在一起的。「杂」不是拼凑，而是天衣无缝地糅合，其目的，据说即是为《俱舍论》辩护的。中国玄奘一系的学者还做过这样的工作，即尽量找出《杂集论》对《俱舍论》说法加以辩护的地方。实际上，《杂集论》是否为《俱舍论》辩护的，还可以研究。但从这里可以看出，世亲的弟子辈，并未对《顺正理论》放松过攻击。如中国现存玄奘门下普光的《俱舍论记》，有好多处就是反驳《顺正理论》的。

(《吕澂佛学论著选集》(四), 页2126-2134)

ysl c-p1500须弥山 下册

## 须弥山

**印顺** 从来说：须弥山在大海中，为世界的中心。山的四面有四洲，即南阎浮提、东毗提诃、西瞿陀尼、北拘罗洲。四洲在咸水海中，此外有七重山、七重海，一层层的围绕；最外有铁围山，为一世界（横）的边沿。须弥山深入大海，海拔非常高。山中间，四方有四岳，即四大王众天的住处。日与月，在山腰中围绕。须弥山顶，帝释天与四方各八辅臣共治，所以名为忉利——三十三天。这样的世界，与现代所知的世界不同。

以我们所住的地球来说，一般每解说为四洲中的南阎浮提。阎浮提是印度人对於印度的自称，本为印度的专名。佛法传来中国，於是阎浮提扩大到中国来。到近代，这个世界的范围扩大了，地球与阎浮提的关系究竟如何？以科学说佛法者说：须弥山即是北极，四大洲即这个地球上的大陆，阎浮提限於亚洲一带。真现实者说：须弥山系即一太阳系，水、金、地、火四行星即四大洲，木、土、天王、海王四行星，即四大王众天，太阳即忉利天。这样，阎浮提扩大为地球的别名了。

佛陀为理智的道德的宗教家，有他的中心工作，无暇解说天文与地理。佛法中的世界安立，大抵是引用当时的传说。如要为这些辩说，那不但不能会通传说，而且根本违反了佛陀的精神。像上面所说的，组织完备的世界情况，是後起的。因为，汉译的《长含》《世记经》，广说这些，而巴利本缺。与此大同的《立世阿毗昙论》，属於论典，说是「佛婆伽婆及阿罗汉说」（《论》卷一）。可见释尊曾部分的引述俗说，由後人补充推演，组织完成。

考释尊所引述的，我相信古代的须弥山与四洲说，大体是近於事实的。须弥，梵语须弥卢，与喜马拉耶的梵语相合，这确是世间唯一的高山。山南的阎浮提，从阎浮提河得名，这即是恒河上流——阎浮提河流域。毗提诃，本为摩竭陀王朝兴起以前，东方的有力王朝，在恒河下流，今巴特那（Patna）以北地方。瞿陀尼，译为牛货，这是游牧区。「所有市易，或以牛羊，或摩尼宝。」（《起世经》卷七）；与印度西北的情形相合。拘

罗，即福地，本为婆罗门教发皇地，在萨特利支河与阎浮提河间——阎浮提以北，受著印度人的景仰尊重。

释尊以前，印度早有了四洲的传说。当时，以神圣住处的须弥山为中心，山南的恒河上流为南洲，向东为东洲，向西为西洲，而一向推重的拘罗，已经没落，所以传说为山的那边。印度人自称为南阎浮提，可见为拘罗已没落，而发展到恒河上流时代的传说。那时的东方王朝毗提诃，还不是印度雅利安人的征服区。四洲与轮王统一四洲说相连系；这是雅利安人到达恒河上流，开始统一全印的企图与自信的预言。这一地图，岂非近於实际！

这一传说的起源时，须弥山虽被看作神圣住处，但四洲未必在海中。传说：佛上忉利天——须弥山高处为母说法，下来时在僧伽施，即今Farrukhabad区中的Sankl sa。传说：阿修罗与帝释斗争，失败了，逃入舍卫城边水池的藕孔中，舍卫城在今Saher Mahet。这可见须弥山即喜马拉耶山，山的南麓——南阎浮提，即僧伽施到舍卫一带。当时的四洲说，还没有包括德干高原。这一近於事实的世界，等到印度人扩大视线到全印，发现海岸，於是或说四洲在海中；南阎浮提即印度全境；而事实上的须弥山，不能不与实际的雪山分而为二了。总之，从古典去考察，佛陀虽采用世俗的须弥四洲说，大致与事实不远。我以为：现实的科学的佛法，应从传说中考寻早期的传说。从不违现代世俗的立场，接受或否定他，决不可牵强附会了事。

（《佛法概论》，页123-127）

yslc-p1515结集 下册

## 结集

**印顺(1)** 「第一结集」与「第二结集」，近代学者或有不同的意见，然现存的原始佛教圣典，曾经佛弟子的结集，是确实的。结集 (saṅgīti) 是等诵、合诵的意思。古代结集的实际情形，是：

(一) 结集的形式，是僧伽会议：结集是等诵、合诵，这不是个人或三二人的私自纂辑，而是多数比丘——僧伽的共同结集。佛教界的惯例，凡僧伽的任何大事，是经大众的如法会议（羯磨）而定的。上座在大众中上坐（如大会的当然主席）。举行会议，通例请能处理僧事的一人任羯磨；

等於在大会中，推请一位会议的主持人。如传说的「五百结集」，推请阿难（Ānanda）集出经藏，优波离（Upalī）集出律藏。阿难与优波离，就是当时集经、集律的主持者。对於法律的论究，佛教一向是采取问答式的。所以结集时，由上座发问，主持结集者诵出，再经大众审定。结集的僧伽大会，是在这样的情况下进行的。

## （二）结集的过程，大致要经三个阶段：

1. 诵出：古代的结集，不可设想为现代的编集。在当时，并没有书写记录作依据。一切佛法的结集，全由圣弟子，就其记忆所及而诵（诵是暗诵、背诵，与读不同）出来的。据传说，最初的结集，是由阿难与优波离分别诵出的。阿难与优波离，被传说为当时的忆持权威；如阿难称「多闻第一」，优波离称「持律第一」。实际上，应有在会的圣弟子们，提贡资料，不过要由会议的主持者，向大众宣诵而已。

2. 共同审定：向众诵出，还不能说是结集（合诵）。将诵出的文句，经在会大众的共同审定，认为是佛说，是佛法。这样的经过共同审定，等於全体的共同诵出，这才名为结集。大会的共同审定，如《摩诃僧只律》卷三十三（《大正》22.491b）说：

「阿难言：诸长老！若使我集者，如法者随喜，不如法者应遮。若不相应，应遮，勿见尊重而不遮。是义非义，愿见告示！众皆言：长老阿难！汝但集法藏，如法者随喜，非法者临时当知。」

这一传说，最足以说明结集时的实际情形。结集，决非主持者宣诵了事，而要经大众同意的。佛制的一般通例：同意者默然随喜（默认）；不同意的，起来提出异议。所以《僧只律》所说，符合这会议的情形。上座部系（Sthavira）的传说，对於经律结集的主持者，赋与更大的权威。如铜鍑部（Tāmrasātīya）、化地部（Mahīśasaka）、法藏部（Dharmagupta）的广律，但说公推结集（诵出）。说一切有部（Sarvāstivādā）的《十诵律》，分别问五百比丘，五百比丘一一的回答：「我亦如是知，如阿难所说」。《根本说一切有部毗奈耶杂事》，经当事人一一的证实，然後以「我已结集世尊所说经教，於同梵行处无有违逆，亦无呵厌，是故当知此经是佛真教」作结。有同意而没有任何异议，实不如大众部（Mahāsāṃghika）所说的公正翔实！

3. 编成次第：在传说中，诵出的经与律，再为编集：集经为「四阿含」；集律为「二部毗尼」、「犍度」等。诵出又继以编集为部类次第，确是一项必要的工作。结集是经大众的审定，如不为部类与次第的编集，等到大

会一散，试问结集的成果何在？谁能证明其为曾经共同审定的呢！所以，结集成什麼部类，这里姑且不谈，而要编成次第，是绝对必要的。古代结集的编为次第，如《瑜伽师地论》卷八十五（《大正》30. 772c）说：

「结集者为令圣教久住，结喻拖南颂，随其所应，次第安布。」

「结喻拖南颂」，「次第安布」，如《分别功德论》卷一（《大正》25. 32b）说：

「撰三藏讫，录十经为一偈。所以尔者，为将来诵习者，惧其忘误，见名忆本，思惟自悟，故以十经为一偈也。」

「录十经为一偈」，就是「结喻拖南颂」。这是将经文编为次第，然後将十经的经名，顺次编为一偈。这样，能忆持「录偈」，就不容易忘失，而达到「圣教久住」的目的。集经的「录偈」，虽或者怀疑其是否古法，然就现存经律来看，越是古典的，就越是有的，使我们深信其渊源的古老。一直到西元四世纪，说一切有部与经部（Sūtravādin）辩论，简别契经的真伪时，还以原始的偈颂来证明。如《顺正理论》卷四（《大正》29. 352c）说：

「彼（经部）谓此经非入结集，越总颂故。如说制造顺别处经，立为异品。」

「（有部反破）若尔，便应弃舍一切违自部执圣教契经。如说制造二种空经，立为异品，亦越总颂。如是等类，互相非拨。」

经部以「越总颂」为理由，指说一切有部的某些契经，为「非入结集」——非当初结集所有的。说一切有部反难：二种空经（小空、大空），也是在总颂以外的，难道可说是经部制造的吗？在那时候，古传的总颂，彼此都是承认的。有些出总颂以外，而在部派的范围内，认为是佛说的，就立为异品而附於总颂。说一切有部与经部共许的总颂，是否为原始结集的「录偈」，当然还可以讨论。但由此可以推见，结集必分为部类，编成次第，又结为喻拖南颂以便忆持的。

（三）结集成的经律，赖专业持诵而保存：这是结集以後的事，但是为了忆持所结集的经律而形成。结集成的经（法）律，分为部类，编成次第，但还是存在於心念口诵之中。为了保持经律的部类、次第、文句，不致忘失错乱，所以佛教多赞叹持诵。一般人只能少分学习，不容易全部忆持，於是佛教界有专业持诵的人才。忆持经法的，名「多闻者」（bahussuta），或称「诵经者」（sutrāntika）；忆持戒律的，名「持律

者」(vi nayadhara)。如《中阿含经》的《真人经》，说到「诵经、持律、学阿毗昙」。《中部》《善士经》，就分别为「多闻者」、「持律者」、「论法者」。诵经与持律者的分工，为了忆持不忘(文与义)，在汉译中，每泛称经师、律师。来中国传译经律的大德，能持诵一部广律，或一部两部「阿含经」，就很难得了！结集所成的经律，就亏了他们而流传下来。所以《分别功德论》卷二(《大正》25.34c)赞叹说：

「颂云：上者持三藏，其次四阿含，或能受律藏，即是如来宝。」

(《原始佛教圣典之集成》，页14-18)

**印顺(2)** 佛法，是以佛陀的三业德用为根本；以僧伽为中心，统摄七众弟子，推动觉化的救世大业。在佛法的具体开展中，有佛与弟子的教说，佛与弟子的事迹，僧伽的集体生活制度。这些，通过佛弟子的领会，实行，用定形的文句表达出来；经当时的僧伽的共同审定，成为佛教的圣典。佛教的原始圣典，综合为大部的集成过程，可分为四个阶段：

(一) 结集的佛法，分为「法」与「律」，也就是后来所说的「经藏」与「律藏」。大众部(Mahāsaṁghika)的《僧只律》，分别说部(Vibhajyavādin)中，化地部(Mahīśāsaka)的《五分律》，铜牒部(Tāmrasātīya)的《铜牒律》，说一切有部(Sarvāstivādin)系的说经部(Sūtravādin)，对于原始结集的圣典，保存了原始的二分说——「法」与「律」(经与律)。这是二大结集所公认的，一切部派共有的圣典。「法」，集成了「四部阿含」。「律」、「波罗提木叉经分别」，已经成立。僧伽的其他规制，还是「摩得勒伽」，分二部或三部，在开始类集的过程中。大众部的「律藏」组织，代表了那时的形态。属于「小部」的《义品》、《波罗延》、《优陀那》——《法句》、《本事》，都传诵在佛教界。佛弟子说的偈颂，「本生」、「譬喻」，应已有多少共同的传诵。这一阶段，从佛入灭起，到西元前三百年左右，部派没有分立的时代。

(二) 大众与上座(Sthavira)——二部，开始分立。上座部系的圣典中，「阿毗达磨藏」成立了。「阿毗达磨」的成立，就是「自相」、「共相」、「相摄」、「相应」、「因缘」——五根本论的成立，应有原形的论部。「阿毗达磨」，传说是佛说的，所以成为「经」、「律」、「论」——三藏。如铜牒部的《岛史》，分别说系法藏部(Dharmaguptaka)，说一切有部所说。那时，「律」的「犍度」部分，上座部系的分类组织，接近完成阶段；《十诵律》的组织，最近于那一时代的形态。「小部」中，「上座偈」及「上座尼偈」，已经成立；「本生」与「譬喻」，传说也更

见具体。西元前251年，华氏城（Pāṭaliputra）举行（被称为第三）结集，那是上座部分化，分别说部成立的结集。所以根本二部对立，应为西元前300年顷，到西元前250年。

（三）部派的一再分化，成为十八部，这是当时佛教界共传的教派。各部派在不同的教区，不同的僧伽内部，对经律都有一番审定与编组——结集，而成为自部的圣典（小部派，不一定有特殊的完整的三藏，但也多少有些出入）。雨后春笋般的部派成立，是佛教大扩张，因不同传承，不同地区所引起的。那时，经、律的主体，都已成立：律部更有自宗不同的附属部分，如「增一律」等。论典，也成立自部不同的根本论。「杂藏」，本是附属于「经藏」的。而有的把「杂藏」独立起来，成为「四藏」。「杂藏」中，「本生」与「譬喻」，多完成大部。波罗蜜多——菩萨譬喻所引起的菩萨法，附在里面，如《增壹阿含经》〈序品〉所说。立「小部」或「杂藏」而附属于经藏的，仍用「三藏」的分类。不立「杂藏」的说一切有部，部分（《法句》等）传诵在「三藏」外，部分——「本生」、「譬喻」，编入律部的《药事》、《杂事》等。这一时代，从西元前250年起，约到前100年止。

（四）西元前100年後，部派佛教有了多少变化：有的衰落而消失了。有的因地区，因时代，圣典方面也有了新的内容。如大众部末流，将四藏中的菩萨大行，更有「方等大乘」，而成立第五「菩萨藏」。法藏部也另立「咒藏」与「菩萨藏」，成为「五藏」。这不但有了「方等」，也暗示了「秘密大乘」的滋长。

（《原始佛教圣典之集成》，页867-869）

**印顺(3)** 释尊所说的法（dharma），所制的（戒）律（vi-naya），一向是传诵、实行于出家的僧伽（saṅgha）中，也部分传诵在民间。现在释尊入灭了，为了免于法、律的遗忘散失，各地区佛教的各行其是，所以举行结集（saṃgīti）。这次结集，由大迦叶发起，在摩竭陀首都王舍城（Rājagṛha）的七叶窟（Sapta-parṇaguhā），集合一部分阿罗汉（传说五百人），共同结集，以免遗失讹误；这是合情合理，出家众应负的责任。

结集的意义，是合诵。诵出法与律，经大众的共同审定，确认是佛所说所制的，然后加以分类，编成次第。当时主持结集戒律的，是优波离（Upali）；主持结集经法的，是阿难（Ānanda）。原始结集的内容，经考定为：「法」，将佛所说的法，分为蕴，处，缘起，食，谛，界，菩提分等类，名为「相应修多罗」（saṃyukta-sūtra）。修多罗，义译为「经」，

是简短的文句，依印度当时的文体得名。佛说而内容相类的，集合在一起（有点杂乱），如蕴与蕴是同类的，就集合为「蕴相应」。

「律」，释尊为出家弟子制的戒——学处（śikṣāpada），依内容而分为五篇，名「波罗提木叉」（prātimokṣa），就是出家弟子半月半月所诵的「戒经」。

后来，又集出只夜（geya）与记说（vyākaraṇa）——「弟子记说」，「如来记说」。只夜，本来是世俗的偈颂。在（法与律）修多罗集出以后，将十经编为一偈颂，以便于记忆，名为只夜。经法方面，又集合流传中的，为人、天等所说的通俗偈颂，总名为只夜。迟一些传出的偈颂而没有编集的，如义品（Arthavargīya），波罗延（Pārāyaṇa）等。如表达佛法的，后来别名为伽陀（gāthā）。如来有所感而说的偈颂，名「无问自说」——优陀那（udāna）。在北方，优陀那成为偈颂集的通称，如《法句》（Dharma-pada）名为「法优陀那」。这些偈颂体，或为字数所限，或为音韵所限，说得比较含浑些；偈颂有文艺气息，或不免过甚其辞，所以在佛法中，只夜是「不了义」的。「律」也有只夜，那是僧团中常行的规制，起初是称为「法随顺法偈」的。

法的记说，有「弟子记说」与「如来记说」。对于深隐的事理，「记说」有明显、决了的特性，所以对只夜而说，记说是「了义」的。律也有记说，那就是「戒经」的分别解说，如「波罗提木叉分别」。修多罗，只夜，记说，是法与律所共通的，就是「九分（或「十二」）教」（navāṅga-vācana）的最初三分。法的最初三分，与汉译的《杂（相应）阿含经》，南传巴利语的《相应部》相当。

第一结集（或称「五百结集」）以后，佛法不断的从各处传出来，由「经师」与「律师」，分别的审核保存。到佛灭一百年，为了比丘可否手捉金银，东方毗舍离（Vaiśālī）比丘，与西方的比丘，引起了重大的论诤，因而有毗舍离的第二结集（也称「七百结集」）。由于人数众多，双方各自推派代表，由代表们依经、律来共同审定。对于引起论诤的问题（西方系说共有「十事非法」），依现存律藏的记载，东方派承认自己是不如法的，所以僧伽重归于和合。由于集会因缘，对经、律进行第二次的结集。

在经法方面，集成了五部：（一）《杂阿含》，南传名《相应部》；（二）《中阿含》，南传名《中部》；（三）《增一阿含》，南传名《增支部》；（四）《长阿含》，南传名《长部》；（五）《杂藏》，南传名《小部》，这部分，各部派的出入极大。现在锡兰——吉祥楞伽（Śrīlankā），南传

的《小部》，共有十五种：《小诵》，《法句》，《自说》，《如是语》，《经集》，《天宫事》，《饿鬼事》，《长老偈》，《长老尼偈》，《本生》，《义释》，《无碍解道》，《譬喻》，《佛种性》，《所行藏》。《法句》与《经集》，是比较古的；其他部分，有些集出是很迟的。

戒律方面，波罗提木叉的分别，分别得更详细些。偈颂，在旧有的以外，增补了「五百结集」，「七百结集」，「净法」；更增补了一部分。这部分，上座部（Sthavira）名为（律的）本母——摩得勒伽（māṭrakā）；大众部（Mahāsaṅghika）律作「杂品」，就是「法随顺法偈」。上座部集出的种种犍度（khanda），或名为法（dharma），或名为事（vastu），都是依摩得勒伽纂集而成的。

以上所说的经法与戒律，各部派所传，内容都有出入。大抵主要的部派成立，对经法与戒律，都有过自部的共同结集（有的还不止一次）。不过集成经、律的大类，是全体佛教所公认的，可以推定为部派未分以前的情形。当时集成的经、律，一直在口口相传的诵习中，还没有书写的记录。

南传锡兰的（上座部系）赤铜牒部（Tāmraśāṭīya）说：七百结集终了，为上座们所放逐的恶比丘跋耆子（Vajjiputta）等一万人，集合起来结集，名为大合诵——大结集，就成了大众部。然依汉译的大众部律——《摩诃僧只律》，在七百结集中，承认比丘手捉金银是非法的。如东方跋耆比丘，否认七百结集的合法性，自行结集而成为大众部，那末《摩诃僧只律》怎会同意比丘手捉金银是非法呢？所以，赤铜牒部的传说，是不足采信的！

由东西双方推派出来的代表，举行论诤的解决，依律是有约束性的，东方比丘不可能当时再有异议。而且，会议在毗舍离举行，而跋耆是毗舍离的多数民族。放逐当地的跋耆比丘一万人，是逐出僧团，还是驱逐出境？西方来的上座们，有力量能做得到吗？这不过西方的上座们，对跋耆比丘的同意手捉金银（或说「十事」），深恶痛绝而作这样的传说而已。北方的另一传说是：第一结集终了，界外比丘一万人，不同意少数结集而另行结集，名「界外结集」，就是大众部的成立。将大众部成立的时代提前，表示是多数，这也是不足信的。依《摩诃僧只律》说：经七百结集会议，东西方代表的共同论定，僧伽仍归於和合。在部派未分以前，一味和合，一般称之为「原始佛教」。

（《印度佛教思想史》，页34-38）

**印顺(4)** 传说的两大结集，不仅是法与律——经与律的结集，更含有僧团内歧见的消除，归於和合的部分。如「第一结集」时，大迦叶(Mahākāśyapa)与阿难(Ānanda)间的严重论诤；大迦叶与富兰那(Purāṇa)间的歧见。「第二结集」时，东西方的对立，以受取金银为主的十事异议。事实上，结集与歧见，是有关联性的。佛陀入涅槃後，维持佛教的和合以求开展，应为佛弟子心中的首要任务。结集成公认的法律，以免引起争论；消除歧见以谋和合，更需要结集。诵经者结集经，持律者结集律，都是共同论究，以确定佛陀的法义与律行的真意，而免僧团的分化。如《长阿含经》的《众集经》，说到结集的动机，就是为了看到异学的诉讼分裂，而主张「我等今者宜集法律，以防诉讼，使梵行久立，多所饶益」。这两大结集，为持律者所传，所以有关结集的缘起，只提到有关戒律部分。如上所引的「四大教法」，明显表示了，当时佛教界的经法多歧，也有赖於「案法共论」，和合诵出。

關於歧见部分，实为部派分裂的远源，应另为讨论。结集的内容部分，每一律典，所说都不尽相同。研究起来，那是部派佛教，将自部经律的部类与内容，作为原始结集，而叙述於「五百结集」的传说中。当时的结集内容，应从经律结集的研究中去说明。在这里，没有论究部派不同传说的必要；现在要说的，是：

#### (一) 两大结集传说略述：

1. 「王舍结集」：在佛灭第一年夏，大迦叶发起召开王舍城的结集大会。起初，大迦叶率领大众，从王舍城到拘尸那(Kuśinagara)，主持佛般涅槃後的荼毗大典。大迦叶发见僧团内部，有不遵规定，自由行动的倾向，於是发起结集的法会。结集的地点，在王舍城外的七叶岩(Saptaparṇaguha)。参加结集的，有五百比丘。一直追随佛陀，直到佛般涅槃，侍佛二十五年的阿难，几乎被弃於结集大会以外。等到参加结集，又被大迦叶当众举发种种的过失。主要为对佛陀的侍奉不周问题，对女人的态度问题，对小小戒的存废问题。阿难在大众中，尊重僧伽，表示忏悔，而维持了教团的和合。当时，阿难诵出法——经，优波离(Upalī)诵出律，在安居期中，完成了那一次的结集。

2. 「毗舍离结集」：佛灭一百年，佛教界发生严重的论诤。持律者耶舍(Yaśa)，在毗舍离游行，见当地的跋耆(Vṛjī)比丘，在布萨日，接受信众金银的布施。耶舍以为非法，提出异议，因而受到毗舍离比丘的摈逐。据上座部(Sthavira)系各律所说，当时跋耆比丘的非法，共有十事；

但受取金银，仍看作引起纷争的主因。耶舍到了西方，首先得到波利邑（Pāri khā）比丘的支持。於是邀集同道，得三菩伽（Sambhoga，即商那和修）的赞同。又全力争取萨寒若（Sahajāti）国离婆多（Revata）的支持。然後集合了七百比丘，东下毗舍离。在传说中，东方跋耆比丘，也西上争取离婆多的支持，但没有成功，这是决定东西双方未来成败的关键所在！集会在毗舍离。由於西方来的有七百众，当地的东方比丘，当然更多；不便於共论，这才由双方各推代表四人，举行会议。结果，东方的受取金银等十事，一一被论证为非法；僧团又恢复了一时的和合。这是一项严重事件，关涉得非常广。从发生到解决，怕不是短期——一年或数月的事。

（二）二大结集的历史性：「七百结集」，虽然学者间意见不一，而作为历史性的真实事件，大致为学者所肯认。而「五百结集」，或视为托古的传说，产生於第二结集时代。这在不属於佛教的西方学者，支离割裂，原是不足深怪的！对於这一问题，大家都会同意，这是律家的古老传说。是律家的传说，所以说到当时的僧伽内部，王舍大会中的歧见，毗舍离大会的纠纷，都只说到律行，而没有说到经法。

从这一意义去看，就发现「王舍结集」，虽被传说为法（经）与律（或加论）的结集；而毗舍离的「七百结集」，已是「论法毗尼」，或称之为「七百结集律藏」。「七百结集」时代，法与律已经结集存在，所以是论法毗尼。七百结集自身，说明这一大会的主要目的，并没有结集法与律的意图。这是律家的传说，重於律行，原始根据为毗尼的摩呬理迦。偏重或强调律行，可说是事理的常态。以律家的传说，而叙述法与律的结集，更显得「王舍结集」的可以信赖。这是传说，在不断的传说中，自不免有所增益，或次第倒乱，而形成部派间的传说纷歧，不宜因此而为全部的怀疑。佛陀涅槃了，为了强固僧团的思想，行为与制度，免陷於分崩离析，发起经与律的结集，实为佛教界一等大事！这是事理所应有与必有的，我们没有任何理由，任何反证，足以证明「王舍结集」为捏造的！

或者以为：「小品」的「五百犍度」，预想《大般涅槃经》的存在；而《大般涅槃经》（同《长阿含经》《游行经》），却没有说到王舍城的结集，因而推为後起的传说。或者依据汉译的《般泥洹经》等，明确的说到王舍城结集，以证明「王舍结集」的可信。这都似乎过分重视文记，而忽略传说自身。佛的大涅槃，王舍城圣弟子的结集，事实尽管相衔接，而传说却不妨独立。以佛涅槃事为依据的传说（起初是片段的传说），经师结集为完整的《大般涅槃经》。以王舍结集为依据的传说，律师简要的集

录於「毗尼摩呬理迦」；比《大般涅槃经》的集成，时间还要早些。「犍度」部的结集传说，都是与涅槃无关的。後來，西北方的律师，将大涅槃事，集录在律部中。持律者所传的「大涅槃譬喻」，见於《根本说一切有部毗奈耶杂事》。《杂事》的「大涅槃譬喻」，就与王舍城的结集相衔接。同样的，「王舍结集」本来不是经师所传的；而流传於北方，西域，传译於我国的《佛般泥洹经》、《般泥洹经》，也与「王舍结集」联结起来。所以，佛涅槃与「王舍结集」，本由经师、律师，分别集成。《大般涅槃经》没有说到「王舍结集」，决不能因此而怀疑「王舍结集」的真实性。

王舍与毗舍离大会，是持律者的传说。依律典明文，王舍大会有法与律的结集，而毗舍离大会，只是非法恶行的共论否定。铜鍠部律，在「五百犍度」、「七百犍度」末，都以「律之结集」作结，更表示了持律者偏重的口吻。持律者对王舍及毗舍离大会的传说，重点在僧团内部歧见的消除，以维护僧团的和合统一。但在持律者的传说中，对於这二次大会，在结集方面，都赋与同样的意义。如《四分律》称之为「集法毗尼五百人」、「七百集法毗尼」。摩诃僧只律作「五百比丘集法藏」、「七百集法藏」。《根本说一切有部毗奈耶杂事》作「五百结集事」、「七百结集事」。《毗尼母经》作「五百比丘集法藏」、「七百比丘集法藏」。《大史》也作「第一结集」、「第二结集」。这是值得深思的事！律典明文，专重於僧伽内部歧见的消除；而持律者，几乎一致的表示：毗舍离大会，与王舍城大会一样，是法与律的结集。所以毗舍离大会的实际情形，在解息诤论以後，应曾进行经与律的结集。这在锡兰的《岛史》中，就曾这样的明说了。

从经律的结集来说，部派所传的经律，虽有多少不同，然从同处而论，在部派未分以前，确有经律为佛教界所公认。应有僧伽的结集大会，共同论定，这才具有权威的约束力，能为佛教界所公认。王舍城与毗舍离的两次集会，就是公认的结集大会。从经律自身去研究，经律的诵出与编审，是不止一次的，不断集出的。不断集出的经律，应有两大阶段。

第一阶段完成的，经与律都分为长行与偈颂。经部的长行，是「相应修多罗」；偈颂是「只夜」（八众）。律部的长行，是称为「修多罗」的「波罗提木叉」（戒经）；偈颂是「随顺行法」（分二部）。经与律的结集过程，在部类的组织上，有著相同的情形。

经不断的传诵结集，到第二阶段，完成的经律部类，是这样：经部，将当时所有的部类——「九分教」，以长行为主的，集为「四部」；偈颂部分，是杂说。律部，「波罗提木叉」，已完成「经分别」。而偈颂部分，

已成为三部，倾向於不同事项的类集（犍度部由此而集成）。这是部派未分以前的经律部类，为一切部派所公认。经律集成的二大阶段，与传说的两大结集相合。从原始佛教圣典集成史的研究中，深信「王舍结集」、「毗舍离结集」，有著历史的真实性。虽然真实的历史，已与某些传说相结合，而有点迷离不明。

（《原始佛教圣典之集成》，页26-31）

ysl c-p1516新唯识论 下册

## 新唯识论

**印顺** 熊十力的《新唯识论》，对佛法的批评是：佛法说一切法即空空寂寂，而不能说空空寂寂即一切法。熊氏的意思，佛法不能说由空空寂寂的本体而发现为一切法，以此为佛法的缺点。其实，佛法何尝不能说，不会说，也还是说空寂即一切法，但含义不同，不许从空寂体而现为一切。

向来一般的神教与玄学者，對於宇宙人生的说明，有一个极基本的假定，即以为必需从一实在的本体而发现为各式各样的差别现象。如婆罗门教、犹太教、基督教、回教等，都主张在一切现象之上，有一能造的上帝之类，这种思想，一般人极易於接受。因为将一切法的究竟看成是实在性的，而实在性又是一切法的本源性，於是拟人的上帝创造万有说，依之而生。後來的玄学者，虽不说上帝为宇宙的根元，而以为有一实在的原理或本体，由此实在的本体，产生一切现象，显现一切现象。他们的根本动机，即要在一切现象外，另找一个本体，或高高地在一切现象以上，或深深地在一切现象之後。他们的基本论题是：本体如何能发现为现象，本体与现象有何关系？某些玄学家觉得本体不应离现象而存在，於是想像一与上帝具有同等性能的本体，以此本体可以生一切法，而本体即在一切法中，成为泛神论的、玄学的、实在论的。熊十力也说：举体即用，全用即体。

其实，如扫除本体生现象的根本假定，根本妄想，那必然为即现即空；即空即现；头头上现，法法上明，何必要坚持从本体而发现为现象？如水相与湿性，即水即湿，即湿即水，还谈什麼从湿性而发现为水相？玄学者坐在无明坑中，做著从本体生现象的迷梦！还以为佛法偏（不能说即空空寂寂而生生化化的）而不即，何等可笑？佛法不是寻求万化本源以说明万化如何生起的玄学，佛法是在现实经验界中体悟离却迷乱的本性空寂。空

性、真如，都非另有实体，即是现象的当体、真相。因人们认识的错误，所以觉得诸法有实性，甚而想像有一实在的本体而从此现生一切。佛学者如想像从本体而显现为现象，即转而与一般神教、玄学者类似，即不能显出佛法异於外道的特色。

（《中观今论》，页201-202）

ysl c-p1518意 下册

### 意

**印顺** 有情即有情识，故识为有情的特徵。佛教於心识发挥得极精密，确为应有的努力。经中以种种名词去说明识，又总括为「此心、此意、此识」（《杂含》卷二·三十五经）。佛虽总说此三者，但并未给予严密的定义。圣典中有时说心，有时说意，有时又说识。所以历来论师，都认此三者为同一的；但从他的特殊含义说，可以作相对的分别。

先说意：意的梵语，即「末那」（不必作第七识解），是「思量」义。意的特殊含义，有二：

（一）意为身心交感的中枢：有情的身心自体，为六根的总和，除前五色根外，还有意根。意根与五根的关系，如《中含》《大拘絳罗经》说：「意为彼（五根）依」。五根是由四大所造成的清净色，是物质的，属於生理的。意根为精神的，属於心理的。意为五根所依止，即是说：物质的生理机构，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活动，生理的五根也即时变坏。所以五根与意根，为相依而共存的，实为有情自体的两面观。从触对物质世界看，没有五根，即不能显出意根的存在；从引发精神作用看，没有意根，五根即没有取境生识的作用。试为图如下：



观此图，可见身根与意根的交感。意根为根身——含摄得眼、耳、鼻、舌四根的身根活动的所依，根身也是意根存在与生起的所依，二者如芦束相依。五根中，身根比四根的范围大，有眼、耳等是必有身根的。这可见意的特徵，即是与根身的和合。低级有情，眼等四根可能是没有的，但身根一定有，没有即不成其为有情。有情自体即六根，六根或译作六情，这是从情——情识、情爱而生起，能生情而又与情相应的。身心相互依存，不即不离的有情观，即从五根与意根的交感中显出。有人说：心理作用是由物质结构的生理派生的，这是抹煞意根，偏重物质。有人说：心是离根身而存在的，色根为心的产物，这是忽视色根，偏於心理。佛法的有情论，意根与五色根相依而存。单有五根，仅能与外境触对，而不能发生认识作用；意根不离五根的活动，所以想分解五根而别求意根，也是不可能的。

意根与五根的关系，可从取境的作用而知。如眼根，像一架照相机，能摄取外境作资料，现为心相而生起眼识。意根是根，所以也能摄取境界。《中含》《大拘絳罗经》说：「五根异行异境界，各各受（取）自境界，意为彼尽受境界。」意根不但有他独特的（「别法处」）境界，还能承受五根所取的境界。五根如新闻的采访员，意根是编辑部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又为五根起用的所依。五根与意根的交感相通，即说明了意根为身心和合的中枢。

(二) 意为认识作用的源泉：根是生义，如树依根而发枝叶；六根能发识，所以称根。平常说：依眼根生眼识，……依意根生意识，这还是大概的解说。精密的说：意根不但生意识，而且还能生前五识。所以凡能生认识的心理根源，都称为意根；而从此所生的一切识，也可总名之为意识。意为认识作用的根源，研究此发识的根源，佛教有二派解说不同——也有综合的：一、主张「过去意」，即无间灭意。以为前念（六）识灭，引生後念的识，前灭识为後起识的所依，前灭识即称为意。二、主张「现在意」，六识生起的同时，即有意根存在，为六识所依。如波浪汹涌时，即依於同时的海水一样。此同时现在意，即意根。所以意的另一特徵，即认识活动的泉源。依根本教义而论，意根应该是与六识同时存在的，如十八界中有六识界，同时还有意界。

(《佛法概论》，页105-108)

yslc-p1520意生身 下册

## 意生身

**印顺** 凡夫而外，二乘入无馀依涅槃前，菩萨未得无生法忍前，都是分段生死。「不思议变易死」，是「阿罗汉、辟支佛、大力菩萨意生身」，一般所说的入无馀依涅槃的阿罗汉辟支佛，即起意生身的变易生死。大力菩萨，即悲愿神通自在的菩萨。阿罗汉、辟支佛、大力菩萨，这三种圣人，都还有变易生死。意生身，或译意成身，这种身是很微妙的。意有三种作用：一、无碍，二、迅速，三、遍到。三种圣人所得的微妙身，如我们的意识，不受时空的限碍而迅速一样，随意所成，所以名意生身。意生身还是生灭变化的，一直到「究竟无上菩提」——成佛，生灭变化的意生身才没有。因为，唯有佛地，障习都清净了，功德都圆满了，无欠无馀，再没有变易的可能，所以赞佛为常恒不变清凉。

这里，应一谈意生身。

(一) 《阿含经》中，意生身也是有的。什麼是意生身？有处约中有身说：如从人中死到傍生中受生，在这人死以後，未生畜生间，也有生死身，名中有，或称意成身。或约色无色界身说：《阿含经》也说二种涅槃：一、有馀涅槃，二、无馀涅槃。约古典的阿含经义说：得不还果名有馀涅槃；得阿罗汉果，名无馀涅槃。三果圣人，上生而更不还来欲界受生，

所得上界身，即名意生身。佛在世时，优陀夷与舍利弗，曾诤论意生身有色无色的问题，优陀夷硬说意生身是无色的，被佛呵斥。这样，阿那含果得有馀涅槃，有意生身：阿罗汉果得无馀涅槃，意生身也没有了。今《胜鬘经》略为不同：阿罗汉辟支佛是有馀涅槃，有变易生死，名意生身；证得无上菩提，才是无馀涅槃，无意生身。由此可知，《阿含经》中，约声闻行者，辨有馀无馀，及意生身。而大乘同据这种旧说，而予以新的解说，约二乘果与佛果，而辨有馀无馀与意生身。所以我常说：佛法本无大小，一切是依著同一的传说，而作不同的解说。

(二) 大力菩萨意生身，约菩萨位次说，这略有二说：古典的解说，如《大智度论》说：「七地菩萨舍虫身。」他是主张七地菩萨得无生法忍的，舍虫身即舍分段身。一般众生的身体，是一大虫聚。因为是虫聚，所以有病有老有死。今七地菩萨舍虫身而得法性生身——意生身，虽有刹那生灭，而不再有一般的病老死苦。由此，七地菩萨以前有分段生死，七地以後有变易生死的意生身。《法鼓经》也如此说：「七种学人及七住地菩萨，犹如生酥。得意生身阿罗汉辟支佛得自在力及九住十住菩萨，犹如熟酥。」

前面说七种学人（小乘）及（大乘）七住地菩萨如生酥，後面又说及九住十住菩萨，可见得意生身的阿罗汉辟支佛，及得自在力的菩萨，即第八（住）地。这是从来有异说的，或说七地得无生忍，或说八地得无生法忍。此七地或八地以上，只有变易生死的意生身，大体还是一致。但在法相的经论中，所说又不同。如真谛译的《无上依经》、《佛性论》，及功德贤译的《楞伽经》，都明显的说初地菩萨得意生身。

《楞伽经》专约菩萨说有三种意生身：一、三昧乐正受意生身，指初地到六地的菩萨。二、觉法自性意生身，即七地与八地菩萨。八地的意生身，与阿罗汉辟支佛所证的涅槃相等。三、种类俱生无作行意生身，这是九地十地菩萨的意生身。如依此说，那末本经名大力菩萨，应等於《楞伽》的觉法自性意生身。此二说本有不同，然古人的会通，或依龙树说：钝根七地得无生法忍，利根初地得无生法忍。唯识者说：智增上菩萨，初地得意生身；悲增上菩萨，八地得意生身。

(《胜鬘经讲记》，页144-147)

## 福慧双修

**印顺** 大乘的特质，是重视福慧双修，所以菩萨相都是庄严圆满，没有贫苦的样子。成佛之後，不但有法身，而且有圆满报身，这是由无边功德所庄严的。所以大乘佛法最主要的内容，一为修福，一为修慧。

尚未深入了解大乘佛法的人，多半由修福开始；而佛法学久了，则往往又偏重於修慧。其实大乘法应该是二者双修，否则便不具足菩萨的气魄与风度。故问：「云何福庄严，云何智庄严？」答覆以：「庄严福无厌，学问庄严智。」厌，是满足之义。譬如一个人能将事业越做越大，或是钱越赚越多，但若一旦有了自满的心理，则不是沦於懈怠，便是追求享受，走上了退步的路。菩萨在大乘法的修学福德过程中，若感到自满，则不能够有所进步，不进则退，是很自然的事情。所以修福报不应该有满足的观念，应该想到现生的所以好——身相圆满，健康、富足、权位、眷属美满等，是由於前生修福而来。因此在有福报的时候，不论是有地位或是金钱，都应该为自己积福，不要任意浪费；防止将福报用到不相干之处，则自然不会走下坡路了。应该想到，既然目前有这样的福报，是来自前生所修，那今生更应该好好广修福德，而应该有不满现实，要求增进的观念。不仅自己要广修布施等，见到别人布施，也应该随喜；若能今生培养福报，来生必然有更好的环境及因缘。譬如现生多帮助人，多接引人，多布施於人等，都可以增长自己的福报；种下善因，来生自然可得善报。所以一个人有了福报，却不可因福报而走错了路，固然这福报是属于他自己的。我们不能说福报不好，而应该说不可将福报错用。福报能好好利用，则是越用越好。这是大小乘的不同之处：小乘人有时觉得有钱的烦恼多，於是便将钱倒入海中，免得麻烦。依大乘说，我们应藉此钱财做更多的善事。所以大乘佛法对於福报，不但是无有厌足，并且还要设法增进福报；高深的尚且要与般若相应，因此福报是越多越好，广大到成就圆满的报身。

我们的智慧从何而来呢？（中略）般若由多闻——学问而得。有些信行人学佛，不一定要广学多闻，平常只是听师父讲些开示，就照著去行。不多研经论，由於他信心具足，精进修习，也能开悟得智慧的。另一种法行人，将佛法说给他听，他还要更深入地去研究、思考，这便是由学问入手。既然二者同样可以开悟，其中究竟有何不同？如有人要到某个地方去，他坐上车子，由别人将他送到目的地，因此尽管他到达了，但是他对於沿路的风光却是不甚熟悉，因此他引导别人的能力也就差了。这如信行人，

佛法中称之为钝根。另一类人，在他起程往某地之前，先要将沿途的地理环境，风俗人情等打听得相当熟悉了，才起程前行。因此，他不但能够自己到达目的地，也能接引教导许多人，使大家都到达目的地。这便如法行人，佛法中称之为利根。原则上，菩萨是法行人，不是急求解脱，而愿长劫修行，所以说学问庄严智。

（《华雨集》（一），页70-72）

ysl c-p1524道生（顿悟成佛） 下册

### 道生（顿悟成佛）

**吕激** 道生与僧肇是罗什门下两个最年轻的学生，治学态度各有特点，一般认为，道生、僧睿能观其大（通情），慧观、僧肇深入细微（精难）。道生的那种治学态度，使他不拘於旧说，常有自己的见解。因此，他回到南京後，将他历年求学之所得，如在庐山学的小乘，关中学的龙树系大乘以及在从前学的有关经典，融会贯通，写出一系列的著作。如《二谛论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》，另外，还有一部關於善不受报义的著作（原名不详）等等。这些著作，都不存在了。从著作的名称看，他的学说都是围绕著「法身」这一中心思想组织起来的。（中略）

上述道生的著作，都不存在了。只可从别人引用里看到一些。道生之说比之罗什已有所发展，因此大家感到很新奇。如僧 在《出三藏记集》中，对他的评价是：「笼罩旧说，妙有渊旨。」旧说有解释不到处，他都作了补充，而且很深入。除了法身这个问题外，他还研究了与此问题有联系并且是从前有过辩论的问题，如断惑成佛（悟道）的顿渐，道生也有自己的新看法。顿渐之说是与菩萨修行的十住阶次相关联的。道生认为，在十住内无悟道的可能，必须到十住之後最後一念「金刚道心」，有一种像金刚坚固和锋利的能力，一次将一切惑（根本和习气）断得乾乾净净，由此得到正觉，这就是所谓顿悟。按著旧说对十住的解释则是讲渐悟的，在七住以前全是渐悟过程（即一地一地的悟），第七住证得了无生法忍（即对无生法有了坚定不移的认识）才能彻悟。到第八位，达到不退。支道林、僧肇、道安、慧远等，都坚持这种旧的看法。因此，道生所说的顿悟是一种新的主张。

道生的新说提出後，引起了争执，有很多人表示不同意，如法勣、僧维、慧麟、法纲等。但也有人支持其说，主要是谢灵运。

谢灵运与反对者许多问答，辨难，後來收入了《辩宗论》（见《广弘明集》卷二十）。他认为道生之说不应完全从佛家的道理去看，它还包含著儒家的学说，是会通了儒释两家才提出的，所以顿悟的主张是正确的。这是谢灵运的体会。道生写的《顿悟成佛论》已经不存，现在我们只能从谢的介绍中见到一个大概。谢文是这样的：「〔道生认为〕寂鉴微妙，不容阶级，积学无限，何为自绝？」——能照到寂（实相、空寂）就是悟，这是很微妙的，不能允许有阶梯，要悟即悟，不悟即不悟。但是，这由积学就可以达到，而其过程则是无限的。因此，不要自暴自弃，倒应该勉励才对。这是道生的正面主张。

在他看来：「〔释氏之论是〕圣道虽远，积学能至，累尽鉴生，方应渐悟。」——佛家说悟（鉴生）之所以能成，在於将烦恼断尽（累尽），这必须积学，即是渐的过程。这样说还不够，应看一看儒家的说法：「圣道既妙，虽颜殆庶，体无鉴周，理归一极。」儒家不讲圣道有无，而只认为它玄妙。颜回算是孔门的高才了，但也不过是「殆庶」（接近於研究的意思）而已。因此，应该一下子体会到「无」（借玄学的说法来表示究竟的空理），认识完全（周遍），才能达到「一极」（最究竟的道理）。

所以没有达到完全的认识以前，只能是接近，犹如十住菩萨，最後才一下子「顿」得。这样，在道生的主张里，就是取佛学的「能至」，而不要「渐悟」；取儒家的「一极」，而不要「殆庶」。因此，调和了儒释两家，就不仅仅是依著佛家的旧说了。

谢的这种说法是有根据的，因为他在南京曾与道生有过往来，对道生的主张可能理解得比较实在。同时，现在见到的道生關於渐顿问题的零星说法，也与谢的介绍契合，如慧达的《肇论疏》引用道生的话说：「夫称顿者，明理不可分，悟语照极，以不二之悟，符不分之理，理智惠释。」道生的顿悟说，建立在理不可分的原则上。断惑要悟，悟即是证得道理，理既不可分，所以悟也不能二。故理与智必须契合，也就是说，必须顿悟。由此看来，这不可能全是佛家的说法，而是有儒家之说在内的。谢灵运以这种观点替道生辩护，道生并没有提出异议，可能是得到他的承认的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2606-2610）

## 道安

**呂澂** 道安对般若学的研究，相当踏实。他不仅精通《道行》，而且还以《放光》解释《道行》，对两者作了对比的研究，著有《集异注》（此注已不存）。〈道行经序〉就是为《集异注》而作的。由於他辗转找到《光贊》的残本，後來在襄阳又拿它与《放光》作了比较的研究，著有《合放光光贊随略解》，此书已佚，今只存序文。他到关中以後，仍继续研究《放光》。

在其晚年，还找到了《放光》的梵本，请关中当时的译师昙摩蜱和传语者佛护作了校译。原译与梵本吻合者不再重出，有遗漏、误译之处，则重译补充订正。这属於摘译的性质，共计得出有关的材料四卷，加上篇幅较长的附卷，共有五卷，书名《摩诃钵罗若波罗蜜经钞》，书已散失，仅存其序。大藏经里有同名的著作，卷数与译者皆同，但内容不是，看来是小品《道行》的不全的异译。经录上对此无说明，来源不详。总的说来，道安的後半生专心於般若，力求得其实在。他之所以很早就反对「格义」一类的作法，不是没有原因的。

他对般若的看法，还有一个宗旨，即所谓「性空宗」。道安治学很扎实，根基比较深，内容也相当丰富。但他的观点见於他所著的诸序中，比较散漫，不容易找出他学说的主要线索来。他的弟子僧睿在〈大品经序〉里，对道安的主张，作了扼要的叙述。僧睿在罗什门下，是实际参与罗什翻译《大品经》工作的，特別在参订译文上出过很大的力。他理解般若的思想比较全面，因而他对道安的评价也应该是切合实际的。在这篇序文中，他称道其师是「标玄旨於性空」，「娓娓之功，思过其半」，即是说，大致是符合新译的般若思想的。後人传说道安作过《性空论》，可能是叙述自己的宗旨的；又说他作过《实相义》，可能是解释性空的；但这两种书都失传了。因此，从僧睿的序中来理解，就更觉得有必要。（中略）

我们根据僧睿对般若学说的叙述，再看道安在几篇序中所表现的思想，就可以看出他们的基本精神是一致的。道安在〈合放光光贊随略解序〉中说：「诸五阴至萨云若（即「一切智」），则是菩萨来往所现法慧，可道之道也；诸一相无相，则是菩萨来往所现真慧，明乎常道也」。「可道之道」与「常道」，二者同谓之智。法慧（可道之道）是观照，从「五蕴」起到「萨云若」（共一百八法，这是「事数」上的分法），都是「可道之道」所现；其观照「一相」、「无相」（常道）则是菩萨的真慧，此二者

不可相离，同谓之般若。因此，道安的性空说是全面的，符合般若的实际的。

此外，道安的思想，在前一段是与禅数之学有相通之处的。所以他在〈道行经序〉中说：「千行万定，莫不以成。」千行万定不出乎止观二行（禅、智），这都借助般若而成就。以止观贯通诸行，又以诸行联系般若，这也就是僧睿所说的「应行显明」的意思。

道安在经序中表现的思想内容相当丰富，这里只能主要的介绍一点。

另外，他对佛经的翻译和经录方面也是有贡献的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2520-2521、2523-2524）

ysl c-p1531道信 下册

## 道信

**印顺** 禅宗四祖道信，在中国禅宗史上，是值得重视的，承先启後的关键人物。达摩禅进入南方，而推向一新境界的，正是道信。他的事迹，禅学，应给以特别的注意！（中略）

《楞伽师资记》（《大正》85.1286c）说：

「信禅师再敞禅门，宇内流布，有《菩萨戒法》一本，及制《入道安心要方便门》，为有缘根熟者说。我此法要，依《楞伽经》诸佛心第一；又依《文殊说般若经》一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」（中略）

道信以《文殊说般若经》为心要，也与神秀所说相合，如《楞伽师资记》（《大正》85.1290a—b）说：

「则天大圣皇后问神秀禅师曰：所传之法，谁家宗旨？答曰：禀蕲州东山法门。问：依何典诰？答曰：依《文殊说般若经》一行三昧。」

《楞伽师资记》所传的「入道安心要方便门」，代表了道信的禅门，是确实的、难得的珍贵资料！道信当时弘开的禅门，在上面所引的文句中，就显出了道信禅法的三大特色：

（一）戒与禅合一：弘忍门下的开法传禅，都与戒有关（中略）。慧能「说摩诃般若波罗密」，「兼授无相戒」，是戒禅一致的。（中略）

达摩禅与头陀行相结合。头陀行本为辟支佛行，是出家人的，而且是人间比丘——过著集体生活者所不取的。头陀行的禅，不容易广大的弘通。道信使禅与菩萨戒行相联合，才能为道俗所共修。（中略）

道信的《菩萨戒法》，虽没有明文可考，然从南能北秀的戒法，以自性清净佛性为菩萨戒体而论，可以想见为梵网戒本。道信的戒禅合一，是受到了南方，极可能是天台学的影响。

（二）《楞伽》与《般若》合一：近代学者每以为：达摩以四卷《楞伽经》印心，慧能改以《金刚经》印心。因而有人说：禅有古禅与今禅的分别，楞伽禅与般若禅的分别。达摩与慧能的对立看法，是不对的。依道信的「入道安心要方便门」，可以彻底消除这一类误会。达摩以四卷《楞伽经》印心，当然是确实的，达摩门下曾有「楞伽师」（胡适称之为「楞伽宗」）的系统。然据《续僧传》所说：「摩法虚宗，玄旨幽赜」（《大正》50.596c）。「达摩禅师传之南北，忘言忘念，无得正观为宗」（《大正》50.666b）。达摩禅从南朝而到北方，与般若法门原有风格上的共同。到了道信，游学南方，更深受南方般若学的影响。在吉州时，早已教人诵念「摩诃般若波罗蜜」了。等到在双峰开法，就将《楞伽经》的「诸佛心第一」，与《文殊说般若经》的「一行三昧」融合起来，制为「入道安心要方便门」，而成为《楞伽》与《般若》统一了的禅门。（中略）

道信游学南方，深受「摩诃般若波罗蜜」法门的熏陶，终於引用《文殊说般若经》为「安心方便」。《文殊说般若经》，共有三译，道信所用的，是梁·曼陀罗仙（503—）所译的，名《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》，二卷。这部属于般若部的经典，含有明显的如来藏说。（中略）

（三）念佛与成佛合一：「念佛」是大乘经的重要法门。在中国，自庐山慧远结社念佛以来，称念阿弥陀佛，成为最平易通俗的佛教。达摩禅凝住壁观，圣凡一如，原与念佛的方便不同。道信引用了一行三昧，一行三昧是念佛三昧之一。「念佛心是佛，妄念是凡夫」；息一切妄念而专於念佛，心心相续，念佛心就是佛。道信的「入道安心方便」，是这样的方便。依念佛而成佛，双峰禅门才能极深而又能普及。从弘忍门下的念佛禅中，可以充分的明白出来。

（《中国禅宗史》，页45、51-55、57）

**吕激** 《楞伽师资记》里说，道信「再敞禅门，宇内流布」。好像楞伽师的禅法传承曾经中衰，由於道信的努力，始再度流传。他著有《菩萨戒本》、《入道安心要方便法门》二书（现均不存）。《师资记》中叙述他的禅法很多，恐即引自後一部著作。道信在庐山大林寺住了十年，此寺是三论宗兴皇法朗的弟子智锴所创建，智锴曾向天台问过止观，因此，道信的禅法，可能通过智锴而受到多方面的影响。从《师资记》的记载，也可看出他的禅法已经在楞伽师说基础上出现了许多变化。

道信禅法的变化，也与他提倡的修行方法有关。最初的楞伽师修头陀行，遵守一种严格的戒律。头陀行共有十二种戒，其中特别规定不许在一地久居，以免发生留恋，所以他们是住无定处的。尽管他们也都随方传授，却不能形成一种团体。但是，到了道信就改变了这一情况，他先在大林寺住的时间相当长，後又在黄梅双林寺定居了三十年，并且「聚徒五百人」，这就与原先的楞伽师完全不同了。

此外，再从他著有大乘戒本的著作看，他一面教禅，还一面传戒，这又类似北方禅师如天台慧思等人的作法，——慧思讲梵网戒，——道信也采取了。

与此同时，佛教中还有一些新兴的教派，都以接近群众为目的，对於教理力求简化，解释也很自由，甚至曲解原来的思想以便於宣传，如「三阶教」就是一例。它主张「普法」、「普敬」，对待佛家的各种教派一律平等，对学法的人一样尊敬，这就使他们更与群众接近了。此外，「净土教」等也是如此，广泛地容纳各派说法没有甚麼排他的独特性。这类新兴派别的方向，当然很有影响於楞伽师的转变，所以，楞伽师有很多说法是和他们接近的。

但是，楞伽师仍然信奉《楞伽经》，他们还特别指出要依《经》「佛语、心第一」来重视「心」。事实上，四卷本《楞伽经》只是用〈一切佛语心第一〉作为品名，而且这个「心」字，意思同於「枢要」、「中心」，即是说佛教中的重要意义在《楞伽经》中都已具备了，并非指人心之心。但楞伽师望文生义地曲解这一含义，却要求人们专向内心用功夫。此外，道信还吸收了《楞伽》以外的当时比较流行的《无尽意经》、《法华经》、《华严经》、《维摩经》、《般若经》等的思想，并说「念心」就是「念佛」，把念佛法门也组织到他们的思想体系中去了。至於具体地说到修止观的方法，就更与天台宗相似了。

道信提倡的这些使得他们的学说和修行都有改变，对后来楞伽师说的发展，有相当的影响。

道信住在双峰山的时间那样长，徒众那样多，在史传中却看不到有甚麽官僚豪门的支持，而是用自给自足的方法解决生活问题，这与当时居於城市依赖权贵的佛徒是不同的。这一点，自然和当时的社会情况有关系。自南北朝以来，中间虽然经过隋代的统一，但至唐初，社会还是不很安定。唐初仍沿用前代的均田制，每成丁受田百亩（其中永业田二十亩口分田八十亩）。但事实上，可耕地不够分配，因此法律上允许人们开荒。这样，一般民众可以藉口出家，自己去找地耕种，同时还可避免赋役的负担。佛教也就藉此来号召门徒。

道信在双峰山所提倡的自耕自给是当时经济状况允许的，也是适应了当时社会经济发展要求的。这事在關於他的传记（敦煌卷子《传法宝记》）中也可以看到「……教诫门人，努力勤坐为根本」。如何保证生活呢？「能作三五年，得一口食疗饥疮，即闭门坐」。「作」指劳作，主要指务农而言。肚子饿了是一种病，称为「饥疮」，吃就可以治疗它。而且只有在这个基础上才能「闭门坐」。「莫读经，莫共人语，能如此，久久堪用」。

这种情况也可以联系「末法」思想去理解。原来北周破灭佛教相当彻底，慧可、僧粲之到舒州来，就是被迫而逃走的。他们的亲身经历，自然会构成「末法」的思想。这种思想在禅师中有，在三阶教、净土教中也有。他们认为末法就是当时的「五浊恶世」，不可久居，不得不迁居他世。

从这一普遍的思想看来，道信的团体很强调逃避现实的意义，也是对北周破灭佛教後必然会有的一种反应。因此，他们不求与外界往来。据说，道信後来的名声越来越大，随他学习的人很多，唐太宗在贞观年中曾三度召他去长安，想软化他，但是他坚决不去。甚至威胁说要杀他的头，他还是拒不应命。终於老死在双峰。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2751-2755）

yslc-p1538慈恩宗 下册

### 慈恩宗

**吕澂(1)** 慈恩宗的立宗，有它独到的判教和观法。關於判教，从南北朝以来，一向议论纷歧，莫衷一是。到了慈恩宗，依据《解深密经》给

它切实的判定，乃有三时的说法。这以为佛的一代教化，起初说四谛，其次说无自性，最後说三自性。如此次第和佛灭以後学说开展的步骤很吻合，无妨看做那样步骤的反映。

不过，在隋唐时代已经流行了《华严经》，经文明说是佛成道後三七日所出，还在四谛说之前，便和三时次第有了冲突。所以慧沼另作义类区分的解释，以义理类别作先後，像屬於说四谛一类的教全放在初时，并不拘泥实际的时间，这也就说得通《华严》的早出了。

三时教判除掉先後次第而外，还有了义不了义的分别。第二时与第三时同说一切法自性清净的道理，而一不了义，一了义。不了是隐密说，不究竟；了义是显豁说，究竟（此判到後來引起贤首家的争执。他们传说印度另有智光的三时说，以第二时无自性为了义，究竟，而与《深密》立异，就成了性相两家对峙的根据，但是那样说法的出处多少有些问题）。

另外，慈恩宗的教判也解释了渐顿的问题。三时虽依渐次而立，但无妨说有顿超。像第三时的《华严》、《法华》都属渐顿夹杂。《华严》是顿而有渐义，所以说声闻在座如痴如聋；《法华》亦复如是。这些都以教就机来作渐顿区别，并不限於一时一经，否则就难通了。慈恩宗这样说法，针对菩提流支不分顿渐的一音教与刘虬的渐次五时教而发，於天台家五时八教的判法未加详评，当然可以类推得之。

再说观法，主要的是「唯识观」。这里唯识之所指在「唯识性」——诸法本质上的唯识意义，人们去掉错误执著才会认识到的。借唯识性的认识来践证一切，达到转依目标，这就是观的效用。基师對於此点，在他所著的《唯识章》里特别作了五重出体的说明：（一）遣虚存实，除去遍计执性的虚妄幻象，只取依他起性、圆成实性的真实现象和原理。（二）舍滥留纯，於依他、圆成的方面又只留有关认识的心境。（三）摄末归本，在心境的各种成分里又归纳到它本质的意识自体。（四）隐劣显胜，於意识自体又只注重它主要功能的一部分。（五）遣相证性，再就这样意识核心认识到它实际性质即唯识的意义。

如此逐层判定，指示观法的枢纽所在，可说是很切实的。至於此说的根据完全在《唯识三十颂》里，特别是解释圆成实性那一颂（第二十五颂）。颂文说：「此诸法胜义，亦即是真如，常如其性故，即唯识实性。」这将唯识性点明出来，旧解即以为就现观境界而言（见安慧的《唯识三十颂释》）。不过此处说遣相证性，并不同於旧译家（真谛、菩提流支等）所言遣除一切依他起的现象，而只是伏断依他起（染分）法的知解、分别。

从前陈那的《掌中论》里，曾依据《摄大乘论》所说作了一个很精彩的颂：「於绳作蛇解，见绳知境无，若了彼（绳）分（麻）时，知（绳知）如绳解谬。」这就是观中伏断依他起法知解的扼要说明。依他知解既断，所缘染相自然不会当情而现。不过这还是观中境界，应该再联系到践行，用对治法门，逐渐引生、巩固了种种净法（也就是依他起法的净分），代替了染法的地位，这才得著转依的实效，而圆满唯识的现行。（中略）

慈恩宗的兴盛只短短的三数十年，對於那时佛学界虽也发生了相当影响，而他们的主张极端，特别是种姓决定、三乘是实之说（在这一方面，他们重视了种子本有说，以为是更基本的，有过於新熏，未免和学说史实不符），引起论敌的反响，更加深了一部分人對於旧说的固执。由此，他们原想融会印度晚出而精密的理论来组织一代的佛学，却没有能如愿以偿。

不过，就他们所努力发挥的义理和精确传述的资料而言，在中国佛学的发展上，是有它重大的意义的。印度佛家的面目，无论是小乘或大乘，龙树、提婆，或无著、世亲，历来为翻译讲说所模糊了的，到慈恩宗才一一显露了真相。

而在学习与践行方面，由於唯识、因明理论的启发，使学者知道如何的正确运用概念、思维，以及从概念认识证得实际而复反於概念的设施，这样贯通的真俗二谛的境界，学行的方法也才得著实在。

要是更进一层推论，大乘佛学发达到无著世亲的一个阶段，固然为纠正当时恶取空见（这是由於误解龙树缘生无性理论所生的偏见）的自然趋势，但也和时代思潮有密切关系。那时印度笈多王朝统一了分崩的政局，随著社会经济的繁荣，文化方面有了更新、向上的要求，原来佛家过重空观的流弊所至，因任自然而偏於消极，与此思潮相反，就不得不有一大转变。像无著世亲等所主张的种姓说，即带著当时社会阶级转化情形的反映，而他们用佛家一贯反对阶级制度的主张来贯穿，基本上原有争取不定种姓由小入大成就一乘（相对的说）的用意。

至於唯识观的提倡，以转依为归宿，这不只发明一切现象的实相为止，并还要转变颠倒、染污的现象都成了如理、清净，显然须从现实的革新下手。这些在当时具备积极、进步的意义。而其精神到後來也得著随分发扬，未尽消失。

慈恩宗尊崇所闻，如实传播，虽说走向极端，却依然能令人於中领会此意。我们只看，梁代时真谛初翻无著世亲之书，就招致「有乖治术」的

批评，备受阻碍，不能流行，到了慈恩宗对无著世亲学尽情宣布，兴盛一时之後仍旧归於衰歇，不也可见它的本质未变，也会和当时的「治术」不协调而间接受到打击吗？那末，泛泛地说慈恩宗因各家异说的竞争以致衰落，倒又是表面的看法了。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2945-2947、2951-2952）

**吕澂(2)** 慈恩宗的学说，基本上是继承印度瑜伽行学派的。相对中观学派来说，它是用三性来解释诸法实相作为特徵的。在义净的《略明般若末颂赞述》一书中对此有过介绍。分析一下三性说中的依他起性，就能更加明白看出此宗的特点。

依他起性的「他」，指的是缘起之「缘」，主要为人意识中的种种习气。这包括了种子、功能等比较不显著的潜在的作用。简单地说，也就是人们积累的经验。这样，由於缘起说把一切事物包括客观存在的一切现象都看成为依存於经验的东西，就构成了一类唯心论，即所谓「唯识」。因此唯识说乃是三性说所必然导致的结论。

唯识说在印度经过无著、世亲、陈那、护法、戒贤、亲光等各代一再加工，已经达到了十分精致的程度，由玄奘传来中国以後，在他的晚年，由窥基秉承他的意旨编译了《成唯识论》一书，使这个学说的组织更加精密。这一部书可以看成是慈恩宗学说的主要资料，但并非唯一的资料。如果从他们学说的基本精神来体会，保存著玄奘所亲承的戒贤以及他所服膺的亲光等人学说的，《佛地经论》一书倒是更为重要，更加值得注意。

从《佛地经论》来看慈恩宗的唯识说，乃是归宿於「转依」上面的。唯识说阐明：一切客观现象都与人的经验联系著，不能脱离人的意识而独立存在。对於意识，他们描述得相当丰富，其中包括了很细微而又经常不自觉地在活动著的保存一切经验的基本意识，这就是「藏识」（阿赖耶识）。同时还有一种处在不自觉状态中的自我意识，即「染污意」（末那识）。另外，又有反映由藏识中的经验重新显现出各种各样的现象的表面活动的一些意识，即前六识。这种活动又构成新的经验并继续保存於藏识，以後再显现而发生新的认识，这样就构成了因果关系——积累的经验就是「种子」，经验所显现的现象就是「现行」，这两者互为因果，联翩不断，这就是瑜伽行派唯心论的构图。

这一构图，主要在表示现象之由来，同时也说明人们为甚麽会对这些现象产生颠倒分别，以及如何由这种不正确的认识转到正确认识的。在他们看来，在实践上由染污的虚妄达到清净的真实，乃是一个根本转变的过程。

程。这一根本转变的依据就在於「藏识」，所以也称「藏识」为「染净依」，表明由染而净的转变是在「藏识」上实现的。转变的结果，乃是由以分别为主的意识活动转成为如实理解的无分别的智慧（无那种执著的分别）而构成为一类转依。

这类转依的关键何在呢？这要自觉地改变对於现象的看法，即改变那种平常分别执著的看法，而转过来按照事物本来的样子去理解。形容事物本来的样子的概念有「如性」、「真如」等，它们都是离开所谓「实我执」、「实法执」才显示出来的。做到这一点，就能发生那种有区别於染污的清净。从这一意义上讲事物的本相也叫做「法界」（「法」，指清净法；「界」就是因，「法界」就是「清净之因」）。因此，「真如」、「如性」、「法界」都是形容事物本来的样子的。对於各别事物来说，此相是种共同性的，也就是说存在於一切事物上的共同道理。

以这些道理为迷悟依，人们就可以由迷转变为悟，从而形成为另一类的转依。前一类为由染到净的转依，此即为由迷到悟的转依。这两类转依，是相待相成互为条件的。由迷而悟，才能由染而净。反过来也如此。总之，慈恩宗的两类转依说成了他们把理论运用於实践的最後目标。

慈恩宗的学说对於唯识方面讲得特别详尽，各处也照应得很周到，在此之前的各家学说未能解释清楚的地方，都给予了彻底的说明，所以这一部分最容易使人们欣赏。但是，慈恩宗对当时及以後的佛学发生实际影响的，倒还不完全是唯识说，而是关於转依的理论。从上述可见，他们把染净依归之於心，把迷悟依归之於理，因此，心不完全等同於理。所谓心，就是「法」，所谓理，就是「法性」（本质）不能把法与法性等同起来。两者的关系只是不一不异，既不能说是一回事，又不能说互不相关。

这里还可以进一步说，两者是能与所的关系：在转依过程中，理被看成是所缘，心是能缘，要由心思寄托在道理上，然後才能推动依止的转变。即以理为所缘才能推动转依。但是，这种说法与其他宗派有所不同。例如，天台宗以及後來的贤首宗、禅宗等，都倾向於把心与理完全看成为一回事。他们不满意慈恩宗的就在这点上。还可以说，他们与慈恩宗发生分歧也就集中於这一点。

慈恩宗对转依的分析，也在他们关於种姓的说法上表现出来。因为讲转依，不论是就染净依或就迷悟依而言，都要以人们的心为依据。人人都有此心，也同有此理，应该是无所区别才对。但是，人们对於佛家学说的接受以及据此而发生的实践活动（信、解、行、证），都不完全相同，有

的就根本不信，因而随之而来的解、行、证也有浅深程度和究竟与否的区别，这样，就有了五种姓之说。以为出现这样一些差别，在於他们原来所属的族类不同。

慈恩宗承认有五种姓，其中三乘种姓是已经决定了的，另有一种是不定，即尚在变化中；再有一种既非已定又非不定，称之为无姓。既然主张有无姓，就牵涉到当时关於一切众生是否一律有佛性的问题。这一问题由於涅槃师说的流行，曾经一度有了解决：这就是道生在六卷《涅槃经》译出之前就主张一切众生皆有佛性，及至《大涅槃经》译出证实了道生的推测，因而涅槃师都相信这一说法。但是，後來陆续译出的《楞伽》、《摄论》等，又有了异说，认为仍有种姓差别。这一来就形成了各种各样的议论。

（前略）玄奘在国内接触到好些分歧议论，感到无法决定，所以要去印度寻找答案，这个问题就是其中的一个。他在印度所学的《瑜伽师地论》等，都是讲有种姓的。这样，他在回国之前就考虑到这种说法与中国当时所通行的很不一致，是否可以不作介绍，或者稍加变动。戒贤知道他的想法之後，很不同意，并加以责备（详见《瑜伽论记》五十四卷）。所以他回国後，仍坚持五种姓说。在窥基的著作中，随时都要讲到此点，特别是在《法华》的注解中，与天台议论完全相反，引起了与天台宗的一场辩论。这是玄奘、窥基在世时的情形。

其後慧沼，更加发展了五种姓说，写了《能显中边慧日论》，对於当时持不同意见的代表人物法宝的著述《一乘佛性究竟论》作了详尽的批评。这样，在慈恩宗方面，五种姓说就确定不移了。但是，也就在这一点上，慈恩宗招致了别宗的反对、攻击，终至影响到它们没有能在中国畅行。

看起来种姓说的争论涉及的是能否成佛似乎只是佛教神学上的问题，但这一分歧的理论根据，却在於「心」、「理」之异同上。「理」是从心的法性上来讲的，因此还会推演到「心」与「性」，「性」与「理」是否同一的问题，後來在内外学说上都成为讨论的重要论题，由此不应不予以注意。

附带一说，除上述几个方面外，慈恩宗还介绍应用了一种新方法论：因明学说。由於当时译传印度重要著述的作者如护法、清辩等都惯於用因明的格式来写作，为了帮助理解，所以玄奘特意对因明也作了介绍。同时还应用因明使他们自宗的学说得到更好地宣传。事实上，因明的方法对当时一般思想界来说，影响是很小的。

(《吕澂佛学论著选集》(五), 页2723-2729)

ysl c-p1541慈悲 下册

## 慈悲

**印顺** 「慈悲为本」, 这句话是圆正的, 大乘佛教的心髓, 表达了佛教的真实内容。作为大乘佛教的信徒们, 对此应给予严密的思惟, 切实的把握! 从菩萨的修行来说, 经上一再说到: 「大悲为上首」; 「大慈悲为根本」。从修学完成的佛果来说, 经中说: 「诸佛世尊, 以大悲而为体故。」论上说: 「佛心者, 大慈悲是。」经论一致的开示, 大乘行果的心髓, 不是别的, 就是慈悲。离了慈悲, 就没有菩萨, 也没有佛。也可说: 如没有慈悲, 就没有佛法, 佛法从慈悲而发挥出来。(中略)

慈悲是佛法的根本; 也可以说与中国文化的仁爱, 基督文化的博爱相同的。不过佛法能直探慈悲的底里, 不再受创造神的迷妄, 一般人的狭隘所拘蔽, 而完满地、深彻地体现出来。依佛法说, 慈悲是契当事理所流露的, 从共同意识而泛起的同情。这可从两方面说:

从缘起相的相关性说: 世间的一切——物质、心识、生命, 都不是独立的, 是相依相成的缘起法。在依托种种因缘和合而成为现实的存在中, 表现为个体的、独立的活动, 这犹如结成的网结一样, 实在是关系的存在。关系的存在, 看来虽营为个体与独立的活动, 其实受著关系的决定, 离了关系是不能存在的。世间的一切, 本来如此; 众生、人类, 也同样的如此。所以从这样的缘起事实, 而成为人生观, 即是无我的人生观, 互助的人生观, 知恩报恩的人生观, 也就是慈悲为本的人生观。(中略)

所以从菩萨的心境看来, 一切众生, 都「如父如母, 如兄如弟, 如姊如妹, 和乐相向」。在佛的心境中, 「等视众生如罗侯罗」(佛之子)。这种共同意识, 不是狭隘的家庭, 国族, 人类; 更不是同一职业, 同一阶层, 同一区域, 同一学校, 同一理想, 同一宗教, 或同一敌人。而是从自他的辗转关系, 而达到一切众生的共同意识, 因而发生利乐一切众生(慈), 救济一切众生(悲)的报恩心行。慈悲(仁、爱), 为道德的根源, 为道德的最高准绳, 似乎神秘, 而实是人心的映现缘起法则而流露的——关切的同情。

再从缘起性的平等性来说：缘起法是重重关系，无限的差别。这些差别的现象，都不是独立的、实体的存在。所以从缘起法而深入到底里，即通达一切法的无自性，而体现平等一如的法性。这一味平等的法性，不是神，不是属此属彼，是一一缘起法的本性。从这法性一如去了达缘起法时，不再单是相依相成的关切，而是进一步的无二无别的平等。大乘法说：众生与佛平等，一切众生都有成佛的可能性，这都从这法性平等的现观中得来。在这平等一如的心境中，当然发生「同体大悲」。有众生在苦迫中，有众生迷妄而还没有成佛，这等於自己的苦迫，自身的功德不圆满。大乘法中，慈悲利济众生的心行，尽未来际而已，即由於此。一切众生，特别是人类，不但由於缘起相的相依共存而引发共同意识的仁慈，而且每每是无意识地，直觉得对於众生，对於人类的苦乐共同感。无论对自，无论对他，都有倾向於平等，倾向於和同，有著同一根源的直感与渴仰。这不是神在呼召我们，而是缘起法性的敞露於我们之前。（中略）

慈悲，是佛法的根本，佛菩萨的心髓。菩萨的一举手，一动足，无非慈悲的流露。一切的作为，都以慈悲为动力。所以说：菩萨以大悲而不得自在。为什麼不得自由自在？因为菩萨不以自己的愿欲为行动的方针，而只是受著内在的慈悲心的驱使，以众生的需要为方针。众生而需要如此行，菩萨即不得不；为众生著想而需要停止，菩萨即不能不止。菩萨的舍己利他，都由於此，决非精於为自己的利益打算，而是完全的忘己为他。

菩萨的慈悲心，分别为慈、悲、喜、舍——四心。慈，是以利益安乐、世出世间的利益，给予众生。悲，是拔济众生的苦难，解除众生的生死根本。喜，是见众生的离苦得乐而欢喜，众生的欢悦，如自己的一样。舍，是怨亲平等，不忆念众生对於自己的恩怨而分别爱恶。「与乐」、「拔苦」，为慈悲的主要内容。然如嫉妒成性，见他人的福乐而心里难过；或者仇恨在心，或者私情过重，不是爱这个，便是恶那个，这决不能引发无私的平等的慈悲。所以菩萨不但要有慈悲心，而且要有喜舍心。慈悲喜舍的总和，才能成为真正的菩萨心。

不过，但有悲心是不够的，非有悲行不可。换言之，菩萨要从实际的事行中，去充实慈悲的内容，而不只是想想而已。充实慈悲心的事行，名利他行，大纲是：布施、爱语、利行、同事——四摄。（中略）

据古代圣者的传授，长养慈悲心，略有二大法门：

（一）自他互易观：浅显些说：这是设身处地，假使自己是对方，而对方是自己，那应该怎样？对於这一件事，应怎样的处理？谁都知道，

人是没有不爱自己的，没有不为自己尽心的。我如此，他人也是如此。如以自己的自爱而推度他人，设身处地的为他人著想，把他人看作自己去著想，慈悲的心情，自然会油然的生起来。《法句》说：「众生皆畏死，无不惧刀杖，以己度他情，勿杀勿行杖。」这与儒家的恕道一致，但还只是扩充自我的情爱，虽能长养慈悲，而不能净化完成。

(二) 亲怨平等观：除自爱而外，最亲爱的，最关切的，没有比自己的父母、夫妻、儿女了。最难以生起慈悲心的，再没有比怨恨、仇敌了。为了长养慈悲心的容易修习，不妨从亲而疏而怨，次第的扩充。

(《学佛三要》，页117、120-123、130-131、134)

yslc-p1543烦恼 下册

## 烦恼

**印顺(1)** 什麼叫烦恼？烦恼本是种种不良心所法的通称。生起来的时候，使心识烦动恼乱，情绪不安定了，是非不明白了。烦恼很多，或是屬於情感方面的，或是屬於知识方面的，或是屬於意志方面的。凡一切不如理的，不正常的不良的心理因素，都是烦恼。唯识宗分烦恼为二大类：

(一) 烦恼障：根本烦恼有十种；随烦恼，又有大随、中随、小随等烦恼。一切烦恼，是以萨迦耶见——我见为主的。萨迦耶见是自我见，使我们以自我为中心而营为一切，起善、作恶，将来能得人天等乐报，地狱等苦报，在生死中流转。烦恼障能使我们感生死果，不能得涅槃，障碍涅槃。这种烦恼障，是二乘所共断的，断了烦恼障，才能了生死，得涅槃。烦恼障中，有见道所断的烦恼，修道所断的烦恼，古译或称为见、思烦恼。

(二) 所知障：也还是种种烦恼，以萨迦耶见为中心的，但比烦恼障更微细。其重心是什麼？所知障於一切所知法中，由於不悟法空性，对一切事理有所著，有所碍。如一切实有性等法执，就是所知障。我们不能了解如幻如化，就是有所知障在那里。所知是我们所知的一切法，我们不能恰恰好的去如实悟解，执著一切，而起错误的认识。那末，所知障是由於内心有微细烦恼，所以不能如实了解一切。有了这样的所知障，就不能成佛了，所以说所知障障大菩提。唯识宗有一句话说：「所知本非障，被障障所知。」

所知的境界自身，不能说是障，由於自己心理的执障，才障蔽了所知的真相。如戴了红色的眼镜，看来什麼都是红色的；戴了凹凸眼镜，看出来都是弯弯曲曲，歪歪斜斜的。其实，所见的并没有变了样，只要除去红色或凹凸的眼镜，就见到真相了。如一切是唯心所现的，现起能取、所取，由於不知唯心所现，以为心是心，境是境，心境各有自性，这就是所知障所起。远离这所知障、烦恼障，是根本无分别智的妙用。能彻底的离障，才能得大菩提、大涅槃，圆满佛果。

（《华雨集》（一），页331-333）

**印顺(2)** 「烦恼」，这是内心的不良因素，坏分子。无论是知识的，感情的，意志的，凡是不正确，不恰当的，使我们因此而烦动恼乱，引生不安定，不和谐，不自在；由此烦恼，造作种种业，更引起未来的苦迫：这都叫做烦恼。烦恼是非常复杂的，在烦恼中，「贪，嗔，痴」，是一切「不善」法的「根本」，所以叫做三不善根。根本，是什麼意思呢？这是说：一切烦恼，可以分为三大类：（一）贪类；（二）嗔类；（三）痴类。

一切烦恼，无非这三烦恼的支派流类。如爱、染、求、著、慳、谄、憍、掉举等，是贪类。忿、恨、恼、嫉等，是嗔类。见、疑、不信、惛沈、忘念、不正知等，是痴类。众生都是有烦恼的，但各有偏重。一向惯习於多起某类烦恼，就会造成不同的个性，如贪行人，嗔行人，痴行人。如三类没有偏重的，就称为等分行人。更详细的，有「人情凡十九辈」的分类。

（中略）

每一烦恼，都有发业与润生的功能，也就都有集起生死的力量。但最根本的烦恼，是什麼呢？在四谛的说明中，以爱为主，因为爱是染著而起苦的根本。其他经论，总是说：无明为本；我我所见为本。这可以举一比喻：如人陷身在棘藤遍布的深草丛中，眼目又被布蒙蔽了，怎麽也得不出来。眼目被蒙蔽了，如无明。棘藤草丛的障碍，如爱。所以经中，也说无明及爱，为生死的父母（因）。

（《成佛之道》，页158-159、163）

ysl c-p1551瑜伽行派 下册

### 瑜伽行派

**印顺** 瑜伽学论典多而法义繁广，在根本的思想基础上，免不了也有不同的异义，然扼要的说：《瑜伽师地论》的〈摄决择分〉，虽广引《解深密经》与原始《宝积经》（该经现编为《大宝积经》的〈普门菩萨会〉），

广明大乘，但《瑜伽论》的〈本地分〉，是通明三乘的；〈摄释分〉，〈摄异门分〉，〈摄事分〉——后三分，更都是为了解说《阿含经》与律的。瑜伽学宗本所在的《瑜伽论》，没有远离了「佛法」。无著（Asaṅga）与世亲（Vasubandhu）的论书，成立唯识（vijñaptimātratā），引用了《华严》的《十地经》，《解深密经》，《阿毗达磨大乘经》。一般所说的依六经、十一论，那是依《成唯识论》而说的。现在，从无著的《摄大乘论本》卷中（《大正》31.141b）说起：

「欲造大乘法释，略由三相应造其释。一者，由说缘起；二者，由说从缘所生法相；三者，由说语义。……说语义者，……或由德处，或由义处。」

论文举出了造论的三大内容。「说语义」，是直依经文来说明。其中「德处」，是佛与佛土的圆满功德，经文是《华严经》，《解深密经》，《佛地经》等所共说的。「义处」是慈悲利益（义）众生的菩萨大行，可说是名符其实的真实菩萨，经文出原始《宝积经》。瑜伽学者论义的特长，是「说缘起」与「说缘所生法相」。（中略）

《摄论》分缘起为二类：分别爱非爱缘起，是「佛法」常谈的十二缘起。在生死中，或生人、天善趣，受可爱的身心自体。或生地狱等恶趣，受不可爱的身心自体。所以有善报恶报的分别，是以十二支缘起为缘性的，这就是一般所说（共三乘）的「业感缘起」。但在生死五趣等中，起或善或恶的种种心心所法，种种色法，一切法是各各差别而有自性的。为什么能生起别别自性的一切法？这由於阿赖耶识所摄藏的一切种子，也是无边差别的，所以能为别别自性法生起的缘性，也就名为分别自性缘起。分别自性缘起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的缘起（重在种子生起一切）。《摄大乘论》〈所知依品〉，主要是成立这一缘起。《成唯识论》以五教、十理（十理是引《阿含经》说而推理的）成立阿赖耶识，那更深广了，使人非承认阿赖耶识不可。（中略）

再说缘所生法相：缘所生法——缘已生法（pratītya-samutpanna），《阿含经》中是与缘起法对说的。缘起法是因性、依缘性，缘生法是依因缘而起的果法。在瑜伽学中，缘起重在阿赖耶识（种子），缘所生法重在转识，如《摄大乘论本》卷中（《大正》31.141b）说：

「复次，彼转识相法，有相、有见，识为自性。又彼以依处为相，遍计所执为相，法性为相，由此显示三自性相。如说：从有相、有见，应知彼三相。」

「缘所生法相」，不是广明事相，而是明三相——三自性的。如《解深密经》的〈一切法相品〉，所说的正是三相。「从有相、有见，应知彼三相」，是瑜伽学的唯识说。三相——三自性是：遍计所执自性

(parikalpi ta-svabhāva)，依他起自性 (paratantra-sv.)，圆成实自性 (parinispitta-sv.)。依他起为依 (处) 而起遍计所执相，如於依他起而离遍计执相，就是圆成实相。这三相就是唯识：如虚妄分别识起时，现起所分别的相 (分)，能分别的见 (分)，这都是以识为性的 (依他起相)，所以说「唯识」。不了解唯识所现，以为心 (见) 外有境 (相)，也就是相在见外，这就是遍计所执相了。如正知见、相都以识为自性，不执外境是有，那就是遍计所执相空。没有离心的境，也就没有离境的心，而依他起识相不起；境、识并泯，就证入圆成实相。所以瑜伽学说「法相」，三相是唯识的，唯识是三相的。弥勒《辩中边论颂》也说：「唯所执、依他，及圆成实性；境故、分别故，及二空故说」。这不只是唯识学，而是与修行的唯识观有关的，如《辩中边论颂》（《大正》31.477c）说：

「依识有所得，境无所得生；依境无所得，识无所得生。由识有得性，亦成无所得，故知二有得，无得性平等。」

一切唯是虚妄识所现，识是（世俗）有的，不能说是无。观一切唯识所现，所以遍计所执相——心外的境是空了。先依（依他起）识有而观（遍计所执）境空，进一步，心是由境为缘而起的，没有境也就没有心识可得（依他起也名「胜义无自性」），识也就泯寂不起了。这样，有所得的识，无所得的境（即三相的前二相），都不可得，无二无别而显平等法性——圆成实相。三相是唯识的，而且是依三相而阐明唯识观行的。如《辩中边论》〈辩相品第一〉，《摄大乘论》〈所知相分第三〉，《大乘庄严经论》〈述求品第十二〉，都是说三相，也就是说唯识。所以瑜伽学的大乘不共，法相是唯识的，唯识是法相的，决不是对立的。《唯识三十论》，说转变的识，共十六偈；说唯识与三相，共九偈；行证仅五偈。依此而集大成的《成唯识论》，广明转变的识，占了全论十卷的六卷半，这所以後代的唯识学者，對於三相即唯识，唯识即三相的原则，不免渐渐的模糊了。

唯识 (vijñaptimātratā)，唯心 (cittamātratā)，经中并没有显著的差别，但在习惯上，瑜伽学是被称为「唯识」的。佛法以离恶行善、转迷启悟为宗旨，所以如说一切以心识为主导，那是佛教界所公认的。但如说「三界唯心」、「万法唯识」，那是「後期大乘」所不共的；与「初期大乘」的「一切皆空」，可说是大乘的两绝！（中略）

综观瑜伽行派，以众生生死事为出发点，「佛法」那样的尊重「缘起」与「缘起所生」。依此说迷妄而生死，转迷染而清净解脱。依缘起以成立一切，多少保持了「佛法」的特色。也就因此，重於正常道的「多闻熏习，如理思惟」。虽发展流行於「後期大乘」时代，倾向「唯心论」，而没有落入偏重信仰与神秘的佛教！

佛法，主要是为了转迷启悟，转杂染为清净；瑜伽行派因此而提出转依（āśraya-parāvṛtti）一词。转依是转生死为涅槃（nirvāṇa），转迷妄为菩提（bodhi）；生死杂染等所依转去了，转而显现成就的，名为转依。「佛法」说「依於缘起」。「大乘佛法」说：「依於胜义」，「依无住本立一切法」；或说「依如来藏故有生死，依如来藏故涅槃」：含义虽可能不同，而以「真常」为依，却是一致的。瑜伽行派怎样的说明转依呢？

《瑜伽论》〈本地分〉说：「与一切依不相应，违背一切烦恼诸苦流转生起，转依所显真无漏界」；转依是一切依寂灭的无漏界（anāśravādhātu）。

〈摄决择分〉以阿赖耶识成立还灭说：「阿赖耶识是一切戏论所摄诸行界。……由缘真如境智，修习多修习故而得转依；转依无间，当言已断阿赖耶识。」生死杂染是以阿赖耶识为依的，阿赖耶识灭而得转依。「转依是常」；「真无相界」，「清净无为离垢真法界」，「是有」，「无戏论相，又善清净法界为相」，「非众缘生，无生无灭」。总之，转依是转生死杂染而得清净法界，也就是不可思议的般涅槃界。

（《印度佛教思想史》，页262-263、266、268-270、275-276）

**吕激(1)** 无著、世亲以後，大乘学说内部有了鲜明的分立，主要有两派：一是瑜伽行派，一是中观派。

瑜伽行派是从无著、世亲这个系统下来的，重要的典据是《瑜伽师地论》。「瑜伽师」是汉译名，从藏译看，原名是「瑜伽行」，所以一般称这派为瑜伽行派，简称瑜伽派，为了避免同六派中瑜伽派相混，还是称瑜伽行派。与此同时，有些学者自称要以龙树、提婆学说为典据，恢复其学说的本来面貌，实际上对龙树、提婆之学已有很大发展，这就是组成的中观学派。中观、瑜伽两派，在重要学说上都是对立的，尽管有人想调和两家，仍无济无事，後來的发展，愈趋分裂，始终未能统一。

首先讲瑜伽行派。此派应从世亲的传承说起。在世亲时，那烂陀寺已经建立，他本人是否在该寺主持过讲坛，已无可考，但他的一派学者，主要是在该寺活动，这是可以肯定的。那麼，世亲这一派的传承是怎样的呢？

这个世系，一直是不明了的，在中国传世亲学的学者有好几家，前有菩提流支、真谛，後有玄奘，他们对此也都没有明确的说法。流支所译《金刚仙论》（即《金刚经论》注），论末附注云：《金刚经论》是世亲作，《金刚经论注》是世亲弟子金刚仙作，展转三传至於菩提流支云云。此说不是出於流支本人，只是後人的一种说法，未必可信。

玄奘译了《三十唯识论》，还译了十家的注（不是十家分译，而是把十家的注糅合一起译的）名《成唯识论》。他的门人窥基作《成唯识论述记》，在初发论端里，说到有关十家的一点情况，从中多少可以看出十家与世亲的一些关系。十家中，亲胜、火辨二家是与世亲同时的，後八家与世亲时间相距有一百多年，他们是否世亲的弟子，《成唯识论述记》都未谈到，只说到德慧是安慧的老师，另外还提到胜友、胜子、智月与护法有师承关系。至於亲胜、火辨、德慧、护法与世亲之间的关系，就不清楚了。

《述记》记载十家情况如下：（一）护法（世亲後），（二）德慧（世亲後，安慧之师），（三）安慧，（四）亲胜（世亲同时），（五）难陀，（六）净月（安慧同时），（七）火辨（世亲同时），（八）胜友（护法门下），（九）胜子（护法门下），（十）智月（护法门下）。

总之，从上述记载的十家，还看不清世亲的世系。

西藏在这方面倒有比较详细的记载，说世亲以後有四大家：

（一）安慧，他和世亲的年龄相差很大，据西藏所传的神话，安慧原是世亲讲学时在那儿听讲的一萍鸽子，後來转生南印度，七岁时，又重到世亲处受学，可见两人年龄的悬殊了。还说，安慧对世亲四科学说中的毗昙科特别擅长，这个说法倒是符合事实的，安慧确实对世亲關於毗昙的著作，有很多注疏。例如，《俱舍实义疏》，分量相当大，有藏译本，汉译略本的残卷是在敦煌卷子中发现的。其後此注，还由他弟子满增重疏，名《随相疏》，流行很广，在西藏几乎成了佛学的重要参考书。另外，他又糅合《阿毗达磨集论》和师子觉的注释而成《杂集论》（师子觉为无著的弟子）。作此论的目的是为了补救人们对《俱舍论》的攻击，虽是糅合成书，但对世亲学说已有所发展。实际上，安慧的著作还不限於注疏毗昙的几种，他还有《大乘庄严经论疏》、《辨中边论疏》、《三十唯识论释》等等。此外，对《小品宝积经》也有释，汉译名《宝积经论》。

（二）陈那，也是南印度人，婆罗门姓。他不在十家之内，主要是传世亲因明方面的学说。此外，他对《俱舍论》也有注。同时对《小品般

若经》也有注释，汉译名《圆集要义论》，是个颂本。關於因明的著作，重要的有八部，称为「因明八论」。

(三) 德光，主要是传世亲的律学，现存著作有他对《瑜伽师地论》开头几品的注，又有菩萨地的《戒品》注。另外，他对声闻乘的律也有纲要性的著述，名《律经》（此处的经，指略诠的体裁，即纲要），是说一切有部的律，後來很盛行，凡学有部戒的都以它为主。因他对瑜伽行派及有部的戒都有发明，也算一家。不过玄奘对德光是抱有歧视态度的，从《大唐西域记》记载有关德光的事情可以看得出来。後來义净去印度，倒很推崇他，说他「再兴律藏」。

(四) 解脱军，这一家在汉译中连名字也没有，西藏说他是传世亲的般若学的。他除传《金刚般若论》外，还传《现观庄严论》。《现观庄严论》有藏译本，後世传说是弥勒作的，同《大智度论》一样是解释《大品般若》的。玄奘时还不知道有此书，可能是後出的。西藏认为解脱军有这方面的著作，所以也算一家。

从西藏所传的材料看，世亲的世系有此四人，至於他们的年代，与世亲有无直接传承关系等等，还是不清楚。不过世亲之学，因有这些人，而得到发扬光大，从而形成一个与其他学派相对立的一派，这是很明显的。

尽管世亲的学说，规模大，方面广，可是以後形成为瑜伽行学派的发展过程中，却始终是以唯识说为主导的。在唯识学说发展中，又有两个系统，其一是比较偏於保守的，注意保持世亲学的原来精神，甚至连文字上也尽量保持原貌，由於他们与另一系比较起来，偏於重视旧说，所以一般称之为唯识古学。（中略）

瑜伽行学派的另外一系，态度比较自由、进取，在不丧失无著、世亲学说基本精神的范围内，对其学说，大加发挥，甚至对他们的著作，在文字上也作了一些改动。这比之难陀、安慧等古派来说，是一个新派，所以可称之为唯识今学。

（《吕澂佛学论著选集》(四)，页2216-2220、2227）

**呂澂(2)** 瑜伽行派是在笈多朝衰弱时期改变信仰的条件下，受到该王朝的支持成长起来的，所以，它的学说是与笈多王朝相结合并为王朝统治者服务的。这种学说必然是唯心主义的，如承认当时社会秩序是合理的，种姓制度是不可更易的，这种思想的表现就是他们坚持五种姓的说法。从原始佛学以来就带有根本反婆罗门种姓制度的精神，至此就大相径庭了！

中观派的情况就不同，如佛护、清辨等人都不是那烂陀寺出身，而是来自民间。清辨的历史尚不清楚，从《大唐西域记》的记载看，他在社会上的活动，似乎不是以佛徒身份出现，而常跟数论学派一起，作数论派学徒模样的打扮，看来与群众是较为接近的。在他的学说中，即含有唯物的因素，承认心外有境，反对唯识，对外境也说是由极微积集而成。同时，也未看到他主张种姓说。如果从与中观相通的坚慧学说看，还是反对种姓说的。坚慧特别发挥了如来藏思想，主张一切众生悉有佛性。这种思想与当时社会的种姓制是矛盾的，但它更符合原始佛学，更与群众思想相一致。

他们的学说既反映社会根源之不同，又有采取唯心或唯物的观点的区别，因而根本上是无法调和的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2250-2251）

ysl c-p1553瑜伽师 下册

## 瑜伽师

**印顺** 瑜伽师，即一般所说的禅师。古代的佛弟子，不像晚期的佛教徒，专以礼拜、唱念为修行。他们除学经（论）持律而外，主要是对人广行教化，对自「精勤禅思」。禅思（含得止与观）为从身心的修持中，实现特殊体验所必要的。凡修持而得止观相应，心境或理智相契应的，即名为瑜伽；瑜伽即相应的意思。瑜伽虽为佛弟子所必修的，然由於根性、好乐、著重的不同，古代即有经师、律师、论师、瑜伽师的分科教授，即有专修瑜伽的瑜伽师。但是，经师们并非不修禅观，瑜伽师并非不学经论，这不过各有专重而已。

上座系中，凡是仰推阿难的，重於达磨的，契经的一流（锡兰的分别说系，是推重优波离的，重律的），都重於禅观。《分别功德论》（上）说：阿难弟子多重禅。《阿育王传》说：商那和修、优婆鞠多，都是大禅师。尤其是优婆鞠多，「教授坐禅，弟子之中，最为第一」（三）。又说：摩偷罗、罽宾，都适宜修禅。尤其是罽宾：「佛记罽宾国，坐禅无诸妨难，床敷卧具最为第一，凉冷少病」（四）。

罽宾，决非迦湿弥罗（也可摄於罽宾中），主要为健陀罗以北的雪山区，即今印度西北边省北部，及阿富汗东北山地。有名的伽蓝，如大林、暗林、离越寺，都是罽宾的僧众住处，贤圣所居（《阿育王传》卷二）。

这一带适宜修行瑜伽，龙树《大智度论》（卷六十七）曾加以解说：「北方地有雪山。雪山冷故，药草能杀诸毒，所食米谷，三毒不能大发。三毒不能大发故，众生柔软，信等五根皆得势力。如是等因缘，北方多行般若。」般若（禅观的一流）从南方来，到北方而获得了非常的隆盛。这由於罽宾的清凉、安静，生活不太难，适宜於禅思的缘故。（中略）

阿毗达磨为论师派，譬喻为经师派。当譬喻瑜伽师，从禅出教而完成经部的宗义时，专修禅观的瑜伽师——禅师派，还是持行於罽宾山区。其中比较保守（？）的一派，西元四世纪中，盛行於罽宾，由觉贤於408年顷传来中国，这与罗什所传的譬喻系禅法不同。依慧远、慧观的经序说：觉贤所受学的，有顿渐二禅。渐禅，是罽宾旧有的，远宗僧伽罗叉，到不若密多罗（又作富若密罗）而大成。经富若密罗、佛陀斯那，而传与觉贤。顿禅，由昙摩（多）罗从天竺（南印或中印）传来罽宾，经婆陀罗而传与佛陀斯那。昙摩罗又从佛陀斯那受渐禅，彼此成相互承学的关系。

然觉贤所传於中国的，二道，二甘露门，四义，实为罽宾旧有的渐禅。多用婆沙论义，与婆沙论所说的「修定者」相合。觉贤所传的禅经，梵语「庾伽遮罗浮弥」，也即是瑜伽行地。这虽是保守於声闻佛教的立场，而修法与秘密瑜伽者多有类似处。如此一法门，名「具足清净法场」，即「圆满清净法曼陀罗」的旧译。所修的二甘露道四分，都分为方便道与胜道而修，也与秘密瑜伽者分为生起次第与圆满次第相合。经中所有术语，修相，多有与秘密瑜伽相同的。慧远说：达摩多罗与佛大先，「搜集经要，劝发大乘」。罽宾的瑜伽者，在急剧地大乘化与秘密化之中。

另一派，於西元三、四世纪间，从经部譬喻的瑜伽师中分化出来——「一分经为量者」（《成业论》），折衷於阿毗达磨与譬喻经学，接受大乘空义及真常不空的唯心大乘，发展为回小归大的大乘瑜伽师，无著为重要的传宏者。等到从禅出教，集出《瑜伽师地论》等，後学者也就化成法相唯识学，偏於义理的精究了。追溯大乘瑜伽的渊源，可得二人，即离婆多与弥勒。（中略）

秘密瑜伽，可说是咒师派的瑜伽行，这不但是北印的。然罽宾区的乌仗那：「禁咒为艺业」（《西域记》卷三）。多氏佛教史（二十二，二）说：僧护（罗侯跋陀罗的再传弟子，约与世亲同时）以前，秘密法都还是秘密流传，乌仗那人每有修得持明的。咒师与乌仗那的关系，是应该重视的。在秘密瑜伽的隆盛中，罽宾瑜伽师也是极重要的。如善无畏是乌仗那人。传说为即是龙智（罗侯跋陀罗的再传）的达磨鞠多，玄奘即与他相见

於健陀罗东面的磔迦。健陀罗（应为乌仗那，出大日经供养法）、勃律，相传为密典传来的故乡。无上瑜伽的时轮金刚，所传的香跋拉国，实即是健陀罗北方的商弥王国。无上瑜伽的双身法，据隋·闍那崛多所译的《大威德陀罗尼经》，北方已有流行，但还被评为「此是因缘，灭正法教」（与大族王罽宾灭法有关）。罽宾瑜伽师的密咒化，为瑜伽师末後的一著。

罽宾的瑜伽师，次第发展，是论师、经师、禅师的次第代兴；是由小而大，由显而密；从净持律仪，心物平等，向唯心的、神秘的，欲乐为道而迈进。

（《以佛法研究佛法》，页203-204、208-210、215-216）

yslc-p1555瑜伽师地论·摄事分 下册

## 瑜伽师地论·摄事分

**印顺** 依论文去对读经文，可以确信〈摄事分〉所依的经本，与汉译《杂阿含经》是一致的。从经论的比对中，可以理解到：

（一） 论义是依经而立的。经有「五阴」，「六入处」，「杂因」，「道」——四诵（品），论也分「行择摄」，「处择摄」，「缘起食谛界择摄」，「菩提分法择摄」——四择摄。每一择摄，立摄颂，分论义为多少门，然後分门解经。或一经有二门、三门，或总摄数经为一门，不一定是一经一论相对的。

（二） 经义有些是相同的，所以已经论到过的，後面就略而不谈。这一类有经而没有论，不能说是缺失，或所依经本不同的。

（三） 《瑜伽论》的前三择摄（行，处，缘起食谛界），内容上，次第上，与汉译《杂阿含经》，最为符合（当然句义也有少些出入）。第四「菩提分法择摄」，由於经文多而义少，所以论文综合而说，次第上偶有些倒乱。

（四） 在「道品」中，「根」与「力」，应该是五根、五力。但《杂阿含经》与《论》，「根」中说到二十二根，《相应部》的「根相应」，也是这样的，这可见在上座部中，早就这样的了。「力」中，广说二力、三力、四力、五力、六力、七力、八力、九力、十力，以增一法而编集种种力，与《相应部》的「力相应」，但明信等五力，是非常不同了。「根」

与「力」，都超出了菩提分法的范围，这是将有关根与力的教说，都类集在「根」与「力」的相应中了。

(五) 依据论文，「道品」的经文，是有缺失的。如「念住」中，末後有「穗」与「成就」二门，而经文却没有。（中略）

所以今断定为：《杂阿含经》的「念住」，末後有缺失；「正断」、「神足」全缺；「根」的前分，也有缺文。「念住」为经的卷二十四，「根」为经的卷二十六，中间所缺的，应为《杂阿含经》卷二十五。由於经文佚失，或者以《无忧王譬喻》的一部分来代替。

(六) 论文的抉择经义，有的（或有摄颂，或没有摄颂）长篇论文，没有《杂阿含经》文可以比对。但经审细的探究，这不是现存的《杂阿含经》有所遗落，而是这些论文，是抉择其他的阿含经义，主要是《中阿含经》（说一切有部诵本）。

《瑜伽师地论》〈摄事分〉，依《杂阿含经》次第，抉择经义，这是无可怀疑的。论文先立喩拖南颂（摄颂），然後依颂所列举的项目，一一的抉择。这些「修多罗相应」所没有的论文，少数的不在摄颂以内，可说是附义，附带的论及，而多数却是摄颂所固有的。抉择《杂阿含经》的论文，而包含了《杂含》以外的经义，这是值得重视的。

（《杂阿含经论会编》，页12-14）

ysl c-p1557瑜伽师地论·菩萨地 下册

### 瑜伽师地论·菩萨地

**吕激** 现存《菩萨地》的本子，是以「持、相、分」等十法来总括大乘道果的。

《菩萨地》十法中最根本的一法是「持」。持是支持的意思，所以是基础。而起支持作用的法又有三类：第一，自乘种姓。自乘，是大乘对小乘的自称，他们认为自己的种姓不同，能够成就菩萨地，修这种道的只有自己这一类人才行。这是受到当时社会族类划分的影响，在佛教内也分种姓。第二，发菩提心。尽管属於自乘种姓，如果无意於发成就菩提的决心，缺乏主观努力也不成。第三，具有菩提分。发心之後还得有获得菩提的各

种具体办法，这一点与《菩萨藏经》说的差不多，只是次序以四摄开头，六度居中，四无量在後，与该经恰好相反。这是「持」的三个组成部分。

这种组织所包含的主要思想，可以举出两点：第一，它在解释菩提分之前，提出它的理论根据，构成为〈真实义品〉（真实义就是他们所谓的真理）。在这品里，他们把真理按深浅次第分为四个等第：（一）「世间极成」，这是属於一般公认的常识性的知识。（二）「道理极成」，这比前一项深了一步，即对自己提出的论据，进一步用逻辑论证，带有道理的性质。（三）「烦恼障净智所行」，讲道理总有立场，难免出现偏见，这由於有烦恼的缘故，因此，应去此障，使心地乾净，用智慧去了解真实义。（四）「所知障净智所行」，烦恼还是属於感情、情绪方面，所知障则属於理性、思维方面的障蔽，必须去掉此障，才有真正的智慧见到最後的真理——这是有所指的。其先龙树提出空义来，主要为了破斥有部执一切法有这一最大的偏见的；但破了有执，後世又趋向另一极端：恶取空（对空理解不善巧）。所知障净智就要求认识到此种偏见。只有去掉这种偏见，才能得到真理。

〈真实义品〉最後还讲到真实的内容究竟如何的问题。他们认为一切事物、现象都有两种性质：（一）假说自性，即指人们对於事物、现象藉助名言的了解；（二）离言自性，即指离开名言的事物、现象的本身。初期大乘否定了执著假说自性为实有的看法，这是对的，但并未否定离言自性。但是陷入恶取空的人，则并离言自性也否定了，成为虚无主义，不仅假名是无，事物本身也是无，总之，一切归於无有。〈真实义品〉纠正了这些看法，强调了假说自性和离言自性的统一。就是说，既应看到假说为不实，同时也应承认假说是对事物的假说，如果连事物本身都否定了，怎麽还能假设？真实必须靠假说来表现。这种统一，名曰「无二」——执假说自性为实，是有见，说离言自性为无，是无见，这二见都不应有，所以叫「无二」。〈真实义品〉还讲到理解真理（无二）的方法，这个方法叫「四寻思」，即对假说自性作名、义、自性假立、差别假立四个方面的分析。

《菩萨地》〈真实义品〉關於四种真实以及得到真实的途径，是他们的主要理论根据，也是对大乘学说的发展。龙树的中观，是概念上的实无、假有，而〈真实义品〉的无二中道，既认为概念上的假说为不实，同时还认为事物本身是真实的，这就堵塞了走恶取空的道路。再说，四寻思的方法，龙树也使用过，往往流於诡辩，《菩萨地》此时讲的就更有条理了。

《菩萨地》主要思想的第二点是：讲六度时，於戒度中提出菩萨自乘的律仪戒。佛教出家者皆须受律仪戒，过去，由於大乘无律仪戒，大乘出家者都在小乘部派中受戒，如龙树即在有部受戒等。现在，《菩萨地》中编出一套四重、四十三轻的律仪戒来，就有了大乘自己的律仪戒了。按照佛家传说，律是由佛制定的，大乘这四十七学处（每一戒即一学处）能说是佛制的吗？他们的解释是，虽不是佛亲自制定，但都是佛说。是将散见各处的佛说组织的，所以还同於佛制。

这理由是说得通的，因为小乘各部的戒律，同样也是经过一个过程才逐步形成的。《菩萨地》对这一理由很强调，他们认为自己關於道果的学说，也都是各处散见的佛说的重新组织。同时，说这四十七条戒出於佛说，还是《菩萨地》的重点。因此，在刘宋译出时即全部作为戒经看待，名为《菩萨善戒经》（十卷），并将其中四十七学处提出单行。可见菩萨戒是《菩萨地》的一个重点。从这里也反映了一个事实，那时大乘的势力比初期强大多了，以前对小乘还在戒律上有所依附，现在自制律仪，就完全独立於小乘之外了。这有点像中国的禅宗，原是住在律寺别院内的，以後自成一套清规，就另外自立门庭了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2186-2190）

ysl c-p1560达摩禅 下册

### 达摩禅

**印顺** 早期的达摩禅风，對於经教的态度，是「藉教悟宗」。「藉教悟宗」，要对经教有超脱的手眼。宋译《楞伽经》卷一说：「一切修多罗所说诸法，为令愚夫发欢喜故，非实圣智在於言说。是故当依於义，莫著言说」（《大正》16. 489a）。这是「依义不依语」，原是大乘经的共说，但学者每为名相所拘缚。达摩禅是灵活的应用了教法。（中略）

道宣是《续僧传》的作者，著名的律师。《续僧传》以贞观十九年（645）为止，所以从道宣的论述中，多少可以窥见唐初达摩禅的实况。道宣在「习禅」篇末，曾对禅有所「论」列（《大正》50. 595c—597b）。大概的说：道宣以佛陀的再传弟子僧稠，勒那摩提的弟子僧实为一流，菩提达摩又为一流，而说「观彼二宗，即乘之二轨也」，道宣是以达摩禅为空宗的。在比较批判中，认为：「如斯习定，非智不禅，则衡岭台崖扇其风矣」，道

宣是推崇天台教观的，就一般定学来说：「（慧）思（智）远振於清风，（僧）稠（僧）实标於华望。贻厥後寄，其源可寻」，竟没有说到达摩，这是道宣的立场。（中略）

唐初，达摩禅就有了崇高的声望。「归仰如市」，显然已非常发达的了。现有《金刚三昧经》一卷，北凉失译。《出三藏记集》卷三，「新集安公凉土失译异经录」，有这一部经名。但现存经本的内容，说到「本觉」、「如来藏」、「庵摩罗」、「如来禅」、「九识」，所以一般都论断为后代的伪作（道信已引用此经）。经中说到：「二入者，一谓理入，二谓行入。理入者，深信众生不异真性，不一不共，但以客尘之所翳障」等（《大正》9. 369c），完全从达摩的「二入」脱化出来。这可见达摩禅对当时佛教的影响！后代禅门的某些特质，都在形成的过程中。

学达摩禅的那麽多，而「诵语难穷，厉精盖少」：这是道宣的批评。「诵语难穷」，是说禅者的语句，说来说去，都得不到头绪、究竟。禅者的语句，就是那样的，正如《禅源诸诠集都序》所说：「览所集诸家禅述，多是随问反质，旋立旋破，无斯纶绪，不见始终」（《大正》48. 399c）。语句是这样的莫测高深，而真正专精励行的，并不多，该多数是口头禅吧！据道宣的了解，达摩禅的意旨是：志在遗荡，罪福两舍，与一切法不立的虚（空）宗相近。这是表面的看法，而其实不是的。如宗密说：「一类道士、儒生、闲僧，泛参禅理者，皆说此（「泯绝无寄」）言便为宗极。不知此宗，不但以此言为法」（《大正》48. 402c）。

道宣又将僧稠与达摩——二宗比较一下：僧稠以「四念处」教人，行为是「清范可崇」的。达摩是「虚宗」，理旨是极深玄的。然而，「清范可崇」，也许浅些，但情事都显了可见。而理致深奥的，却难以通达。道宣承认「摩法虚宗」是深彻的，但幽深而不易通达，学者难以专精，大有深不如浅的意思。

道宣所叙论的，当时禅者的现象，不完全是，但主要是达摩门下的禅者。他曾批评说：

「世有定学，妄传风教。同缠俗染，混轻仪迹。即色明空，既谈之於心口。体乱为静，固形之於有累。神用没於词令，定相腐於唇吻。」

「排小舍大，独建一家。摄济住持，居然乖僻！」（《大正》50. 596b）

「复有相迷同好，聚结山门。持犯蒙然，动挂刑网。运斤运刃，无避种生。炊爨饮啖，宁慚宿触。」（《大正》50. 597b）

这是不重僧伽律仪而形同世俗的现象。「即色明空」、「体乱为静」，只在词令口舌上说得动听。而在实际生活中，完全不合律制。「排小舍大，独建一家」，这是既非小乘，又不是大乘，而是自立规矩。这对於住持佛法，摄济学众，当然要流於乖僻了。这些人，不明「持犯」，所以到处都违犯律制。如用刀用斧，坏生掘地。又对於炊煮饮食、犯宿食、犯触（龌龊），都不知惭愧！律宗大师的道宣，对这些实在感慨已极。但是，这正是中国禅宗丛林制度的雏形。

（《中国禅宗史》，页31-35）

yslc-p1563塔 下册

## 塔

**印顺(1)** 「塔」，是塔婆、窣堵波（stūpa）的略译。塔的意义，如道宣《关中创立戒坛图经》（《大正》45. 809b）说：

「若依梵本，瘞佛骨所，名曰塔婆。……依如唐言：方坟冢也。古者墓而不坟，坟谓加土於其上也。如律中，如来知地下有迦叶佛舍利，以土增之，斯即塔婆之相。」

《四分律》与《五分律》，都说到地下有迦叶（Kāśyapa）佛古塔，佛与弟子用土加堆在地上，就成为大塔。这样的塔，与坟的意义一样，可能是印度土葬的（坟）塔。但荼毗以後的舍利驮都，从八王分舍利起，经律都说「於四衢道中」造塔。塔是建筑物，并不只是土的堆积，这应与印度火葬後遗骨的葬式有关。古代都将佛的舍利，放在瓶中或壶中，再供入建筑物内，这是与埋入地下不同的。这样的塔，也就与坟不同（可能形式上有点类似）。

说到塔的建造，就与「支提」有关。支提（cātiya），或作制多、制底、枝提等。这是有关宗教的建筑物，古代传译，每每与塔混杂不分，如《长阿含经》卷十一《阿閦夷经》（《大正》1. 66c）说：

「毗舍离有四石塔：东名忧园塔，南名象塔，西名多子塔，北名七聚塔。」

四塔的原语，是支提。又如《大般涅槃经》卷上（《大正》1. 191b）说：

「告阿难言：此毗耶离，优陀延支提，瞿昙支提，庵罗支提，多子支提，娑罗支提，遮波罗支提，此等支提，甚可爱乐。」

佛陀的时代，毗舍离（Vaiśālī）早就有了这麼多的支提，可以供出家人居住，所以支提是有关宗教的建筑物，与塔的性质不一样。等到佛的舍利建塔供养，塔也成为宗教性质的建筑物，塔也就可以称为支提了（根本说一切有部，都称塔为支提）。不过塔是供奉舍利驮都的，所以《摩诃僧只律》说：「有舍利者名塔，无舍利者名枝提。」这是大体的分别，不够精确！应该这样说：凡是建造的塔，也可以称为支提；但支提却不一定都是塔，如一般神庙。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页51-52）

**印顺(2)** 阿育（Aśoka）王灌顶的时代，离佛灭已二世纪（或说百十六年；或说百六十年；或说二百十八年）了。佛法相当的发达，得到阿育王的信仰与护持，得到了更大的发展。北方传说：阿育王在优波鞠多（Upagupta）的指导下，修造了八万四千塔，如《阿育王经》卷一（《大正》50. 135a）说：

「时王生心欲广造佛塔，庄严四兵，往阿闍世王所起塔处，名头楼那。至已，令人坏塔，取佛舍利。如是次第，乃至七塔，皆取舍利。复往一村，名曰罗摩，於此村中，复有一塔最初起者，复欲破之以取舍利。……时王思惟：此塔第一，是故龙王倍加守护，我於是塔，不得舍利。思惟既竟，还其本国。时阿育王作八万四千宝函，分布舍利，藏此函中。复作八万四千瓶，及诸幡盖，付与夜叉，令於一切大地，乃至大海，处处起塔。……阿育王起八万四千塔已，守护佛法。」

阿育王塔所藏的舍利，是从八王舍利塔中取出来的。但只取了七处，罗摩聚落（Rāmagrāma）塔的舍利，没有取到。这是将过去集中在七处的舍利，分散供养。舍利放在宝函（《传》作「宝箧」）中，然後送到各处去造塔供养。这一传说，南传也是有的，如《善见律毗婆沙》卷一（《大正》24. 681a）说：

「王所统领八万四千国王，敕诸国起八万四千大寺，起塔八万四千。」

塔，《一切善见律注序》作「制底」。《岛史》与《大史》，但说「建立八万四千园」——精舍。然南方传说：王子摩哂陀（Mahinda）出家，派去Tambapāṇī岛——锡兰传布佛法。摩哂陀等到了锡兰，就派沙弥修摩那（Sumana），到印度及天上，取舍利到锡兰建塔供养。（中略）

此事，《岛史》与《大史》，都有同样的记载。当时锡兰的佛教，有分请舍利造塔的传说，其他地区，当然也可以发生同样的情形。阿育王时代的疆域，从发见的摩崖与石柱法敕，分布到全印度（除印度南端部分）；所派的传教师，更北方到曳那（Yona）世界，南方到锡兰来看，统治区相当广大，佛法的宏传区更大。在阿育王时，造精舍，建舍利塔，成为一时风尚，至少是阿育王起著示范作用，佛教界普遍而急剧的发展起来。

育王造塔的传说，依《阿育王传》等传说，主要是分送舍利到各方去造塔。在阿育王的区域内，特别是与佛圣迹有关的地方，造塔，立石柱，是真实可信的。《大唐西域记》说到：室罗伐悉底（Śrāvastī）国，大城西北六十里，有迦叶波（Kāśyapa）佛窣堵波。劫比罗伐窣堵（Kapila vāstu）国，城南五十里，有迦罗迦村驮（Krakucchanda）佛的窣堵波。舍利塔前，建石柱高三十馀尺，上刻师子像。东北三十里，有迦诺迦牟尼（Kanakamuni）佛的窣堵波（每佛都有三窣堵波）。舍利塔前，石柱高二十馀尺，上刻师子像。这些，都是阿育王造的。

法显所见的过去三佛塔，大体相同。其中，为迦诺迦牟尼佛舍利塔所建的石柱，在西元1895年发见。石柱上刻：「天爱喜见王灌顶後十四年，再度增筑迦诺迦牟尼佛塔。灌顶过（二十）年，亲来供养（并建石柱）。」柱已经中断，上下合起来，共二丈五尺，与玄奘所记的相合。这可见传说阿育王为过去三佛建塔，确是事实。为过去佛建塔立柱，那为释迦佛建塔，立石柱，更是当然的事。如鹿野苑（r̥ṣipatana-mṛgadāva）、腊伐尼（嵒毗尼，Lumbini）等处，《西域记》都说无忧王造窣堵波，立石柱。今鹿野苑转法轮处，已於西元1904年发见石柱。嵒毗尼——佛的诞生处，石柱也於西元1896年发见。塔虽都已毁了，而所存的石柱，都与玄奘所见的相合。所以阿育王为佛广建舍利塔的传说，应该是事实可信的，只是数量不见得是八万四千，八万四千原只形容众多而已。

阿育王时，已有过去佛塔，可见为佛造舍利塔，事实早已存在，阿育王只是造塔运动的推动者。过去，造塔的理由是：「於四衢道，起立塔庙，表刹悬缯，使诸行人皆见佛塔，思慕如来法王道化，生获福利，死得上天。」在四衢道立塔，很有近代在交通要道，立铜像纪念的意味。八王分得的舍利，或是王族，或是地方人士立塔，都是为公众所瞻仰的。但到了阿育王时，「八万四千大寺，起塔八万四千」，塔不一定在寺内，但与寺院紧密的联结在一起。我们知道，在造佛像风气没有普遍以前，舍利塔是等於寺院中（大雄宝殿内）佛像的地位，为信佛者瞻仰礼拜的中心。

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页53-56)

ysl c-p1564楞伽法门 下册

## 楞伽法门

**印顺** 楞伽法门，一般看作唯心的法门。《楞伽经》到处宣说唯心所现。阿赖耶识的显现一切，「如明镜持诸色像」、「水流处藏识转识浪生」。但佛说唯心所现，不像一般唯心论者，将全部精力去说明怎样的唯心所现。唯心论者，不但是玄奘的唯识系，就是菩提流支的地论系，真谛的摄论系，属於无著世亲的瑜伽学者，都不免著重於建立。而且特重於「依心立境」、「境无心有」的立场。所说的心，又正是虚妄分别的心识。这与《楞伽经》，尤其是宋译《楞伽》，是不相应的。这不是说，《楞伽经》不说唯心所现，没有安立心境，而是说意趣的，重心的不同。著重於唯心所现的安立，是外向的；到极端，徒重於事理的说明精严，而忽略佛说唯心的意趣所在。而《楞伽经》，意趣是内向的；唯心所现，为观察的方便，而著重於导入超越唯心的自觉自证。所以唯心所现，不是法门的宗极。说得最明显的，如说：「采集业说心，开悟诸凡夫」；「若说真实者，彼心无真实」；「言说别施行，真实离名字；分别应初业，修行示真实。真实自悟处，觉想所觉离，此为佛子说。愚者广分别，种种皆如幻，虽现无真实。」这可知，大乘法门的唯心所现，还是为愚夫的方便安立，而佛法的第一义，究竟，是自证的真实，是离心意意识的自觉圣智。

(《净土与禅》，页170-171)

ysl c-p1569楞伽经 下册

## 楞伽经

**印顺** 《楞伽经》为真常唯心论的要典，他的编集流通，应当在笈多王朝的盛世。这可从几方面说明：

(一) 本经引述到《胜鬘经》；「缚象与大云，央掘摩利罗」经；唐、魏二译及梵本，更叙述到《大涅槃经》。《涅槃经》中糅有《大毗婆

沙论》文，《婆沙》为西元二世纪末的作品。偈颂品说到龙树的住持佛法，龙树为西元二、三世纪人。所以本经的编集，总在三世纪以後。（中略）

（二）笈多王朝，创立於西元320年；到455年，鸠摩罗笈多（Kumāragupta）以後，即因外有敌人，内部分立而逐渐衰落。本经的编集，即在这一时期中。

本经曾谈到：「由种种心分别诸法，非诸法有自性，此但妄计耳。」这与世亲的《唯识三十颂》：「由彼彼遍计，遍计种种物，彼遍计所执，自性无所有」，文义次第，非常一致。所以本经实为唯识兴盛以後的作品，可能还在世亲以後。唯识学者平常说六经十论，但这是依《成唯识论》的引经而说。在无著、世亲的引证中，有《十地经》、《解深密经》、《阿毗达磨大乘经》，而从没有说到《楞伽》与《密严》（《密严》更迟）这是最可注意的。在中观家，也是比世亲略迟，与安慧同时的清辨，才引用《楞伽经》（传为提婆作的论典，上有楞伽二字，这是菩提流支所加的）。清辨即与安慧同时，多少年轻一点（所以又与护法同时）。世亲考为西元360到440时人，所以本论的集出，约为西元五世纪中期。

關於编集的地点，以南印度为近。经说：南天竺的龙树，持佛正法；传南天竺一乘宗的达磨，南天竺人，也以此经印心。初译本经的求那跋陀罗，也自海道而来中国。尤以本经的缘起分，以佛出龙宫，渡到南岸，入楞伽城摩罗耶山说法，为显而易见。此楞伽山海，确为象徵心境的，然未尝不是编集者熟悉的环境，这才托此事以表法。楞伽城罗婆那罗刹王的迎佛说法，实寓有深味。印度《罗摩耶那》诗篇的本事，为阿瑜陀王子棉摩，因事被谪居於频闍耶山的仙窟。他的爱妃西他，为楞伽岛的夜叉罗婆那夺去。棉摩约会了南海滨的山民，攻入楞伽岛，这才取回西他，恢复名誉。一般说，这是婆罗门文明移植锡兰岛的诗化。罗婆那为楞伽岛的夜叉，而本经以为是罗刹王，迎佛说法，这也表示著佛法的南行，楞伽岛接受大乘佛法的意趣。玄奘西游时，知道楞伽岛多有能精通大乘法相的。

（《佛教史地考论》，页223、229-231）

**吕澂(1)** 经之原名为「楞伽阿跋多罗」，「楞伽」地名，乃昔日印人指今锡兰岛而言，「阿跋多罗」意云入也。印度民族，自西北发展至於东南，锡兰远处南海之中，波涛凶恶，入者不易，因传其地为罗刹窟宅，视为神秘难入之区，佛能往彼说法，故以「入楞伽经」为名，此喻说也。岛不难入，真难入者，乃众生心地，其波澜起伏，不可穷尽，唯佛能尽之，

故引「入楞伽」为喻，状其难也。佛之所以能尽众生心地者，生佛之心，原无异故，佛於自心能尽，则能尽众生之心。是故此经，专谈此一心地法门即说佛心与众生心也。（中略）

此经在印度流行较晚，而与中土有殊特因缘。印度佛学精华，萃於法相、唯识，至护法集其成，而护法清辨之诤，俱援引此经为证，故此经可谓结印度佛教之终也。中土佛学有教、宗二系，以教言，传译大师如功德贤、菩提流支、实叉难陀皆宏此经，奘师宏法相、唯识，臻此教之盛，师虽未译此经，但经之大要已举。

次以宗言，相传达摩来华，难得传人，乃入嵩山面壁九年，始遇慧可传授衣钵，且曰：「吾道幽玄，无徵不信，吾在此土遍览群经，唯四卷《楞伽》可以印证。」故此经又可谓开中国宗门之始也。其後宏扬，难得其详，惟於《续高僧传》〈法冲传〉内，言及注疏有十馀家，可证宗门重视此经之一斑。迨六祖慧能以《金刚》代《楞伽》，崛起宗风，此经遂告式微，然於中土教、宗两系相关之密切，史实具在，信不诬也。

此经传入中土，自刘宋·元嘉二十年（公元443年）至唐·长安四年（公元740年），二百馀年间，凡经三译。初为求那跋多罗所译四卷本，不分品，旧传达磨印心与後來注家均用此本（或云北凉·昙无谶先译此经，不可信）。次为元魏·延昌二年（公元513年，去初译七十馀年），菩提流支所译十卷本，十八品。後为唐武后时实叉难陀译，经弥陀山校订之七卷本，十品。是即前後传译之略史也。

三种译本，文字详略，卷轴多寡，皆有出入。宋译最略，亦较近真，魏唐两译则踵事增华矣。所增者为首之〈劝请品〉，及後之〈陀罗尼品〉、〈偈颂品〉，皆宋本所无，此卷轴之异也。至於文句，取各译所同之部分，勘对梵本及藏译本，大致相似，是知此经在印传播变化，仅在首尾品目，於正文处，无大改动。汉译三本之出入，殆译事技术之有巧拙欤。

译事技术，有读解二种。梵文钩锁连环，难得解析，不若中文之有虚字承接易明也，若於读文分析不同，义理致异，所得结果，自有出入，是即中译因读解巧拙而各本有增减之故也。古人於此，亦有评断。唐·法藏曾参与实叉译场，深感译事甘苦，译此经毕，作《入楞伽心玄义》，略提经中大要，其评三译长短有云：「其四卷，回文未尽，语顺西音。」此即宋本难读之故。盖梵汉文字，组织各别，译时先逐字译出，再依汉文错综颠倒，是名回文，宋本直译回文未尽，是以读者多有误解也。

又云：「其十卷本，文品少具，圣意难显，加字混文，著泥於意，或致有错。」此言魏本加字混文之不足信也。而於唐本则云：「今则详五梵本，勘二汉文，取其所得，正其所失，累载优业，当尽其旨。」唐译经时五年（起久视元年至长安四年），复得弥陀山校订（弥陀山留印二十年，於此经深研有得，相传亲见十万颂大本，并龙树注解云），是知累载优业之语不虚。贤首之评，尚称公允。至文之巧拙，创继原有难易之分，唐本自以後來居上。今即采用唐本，勘对宋魏，复有未尽之旨，则重为订正焉。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页1214-1217）

**吕澂(2)** 《楞伽》的思想有其历史背景。并且必须清楚了它那些背景，而後对其思想真相才得确解。这话怎样讲呢？

一切大乘经典可说都是围绕著「众生如何成佛」这一个问题开展议论的。所谓大乘，就是要将释迦牟尼已经作过的实践，推广至於一切人类。在小乘看来，释迦的行事——菩萨行，只限於他本人能做，但大乘却把它的范围扩大了。这根据（也就是众生都可成佛的根据）在什麼地方呢？最早流行的《般若经》里，就由佛说「心性本净，客尘所染」的原理，揭出了「法性本净」（即诸法自性空），可以转依由染而净这样的命题来作解释。

但此说还嫌空洞，要求更具体更向内的认识，跟著就有《涅槃经》的「佛性如来藏」的说法。後來更有《胜鬘经》，把《般若》、《涅槃》两种不同说法综合起来，提出「如来藏智就是空性智」（对《般若》言），而「如来藏的本身就是自性清净心」（对《涅槃》言）。不过这种思想，因为只说到还灭，而不详流转，也还不能说是圆满的。所以还要求能够解释流转的原理。於是又有《深密》、《对法经》的「阿陀那识」著重於「阿黎耶识与转识互为因」的说法。再後才有《楞伽经》来作更高度的综合，构成新的命题：「如来藏名识藏，与七识俱生。」（此中「如来藏」、识藏，都指「阿黎耶」）用这一命题来解释「心性本净，客尘所染」的原理，从中指出众生成佛的根据，才算是发挥尽致了。这样，《楞伽经》的中心思想，乃是由学说史的辩证地发展而得出的。不懂得学说的发展史，也就无从了解其真意。

另外，《楞伽经》中，还有专门解释这一命题的章节（见宋译本卷四，魏译本卷七）。大意说：佛家不承认有「我」（即常识上所谓灵魂），那末，构成有情的一切蕴处界法是谁使之起灭呢？同时又怎会使有情耽著生死不知解脱呢？这个根本，就在有「如来藏」这种心法。因为它是积集虚

妄的习气而成，得名「阿黎耶」；又和那些以无明住地（形容牢不可破的愚痴）为依的七识同起，如大海波涛相续不断。由此，有情的一切蕴处界法就起灭不停，而无明七识执著不放松也不知去求解脱，於是安於生死，不再打主意（这种情形，与平常所谓「我」当然不同。「我」要求它是一个整体，并且是永久的，以「阿黎耶如来藏」讲，却是非一非常）。这样先说明了流转生死的根本。其次，有情的流转现象就长此终古吗？也不然。做它根本的「阿黎耶」的本质（自性），还是可以清净的，所以谓之「如来藏」（藏是胎藏之义）。

除了这样的「如来藏阿黎耶」以外，所馀七识都有间断，性质上又会转易，所以要说众生生死有苦恼有快乐（人生实际的哀乐），就不是七识所能完全感觉的（七识虽有苦乐感觉，但感觉不到人生深处的苦乐），所以要说明解脱的原因，非得要有一个能感受人生苦乐的「如来藏阿黎耶」不可。这层意思是出自《胜鬘》而由《楞伽》加以发挥的。再说，怎样得著解脱呢？这并不在消灭「如来藏、识藏」，而在使它清净，将它所有的虚妄习气涤除乾净。以上的解释，就是《楞伽》自身表明的一种中心思想。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页338-340）

ysl c-p1572楞伽禅 下册

## 楞伽禅

**吕澂** 此即大乘瑜伽，原以小乘上座化地部禅学为本（如无著、世亲等），改进而为大乘。化地禅学，可从《解脱道论》得之。是书盛行南方，今之锡兰禅家犹奉为教本。《道论》之禅，三学兼备，唯有异乎当途之三学，如戒於律仪戒外，益头陀行为清净；定以地遍处为导首（以地为化，故名化地部）；慧则以四谛观为指归。凡此具见於《道论》。如何而化为大乘瑜伽耶？此有二法门：一离影像，二住实相。由此二种法门，则转为大乘矣。小乘住影像，影像遂为其弊；大乘善用影像，乃能去影像而住实相。《楞伽》一经，即诠此二法门，名之曰真如禅、如来禅也。

影像、实相，皆以如来藏名、藏识为依而言。何以名为如来藏藏识耶？以《胜鬘经》说如来藏为生死涅槃之依，而《楞伽》释之曰：「如来藏即藏识，故曰如来藏名藏识。」《胜鬘》既以如来藏为生死、涅槃之依，故有以三乘为一乘之说。此义本於一切有情皆有佛性而来，佛性即如来藏也。

依此佛性方能成佛，故《楞伽》之方便为攀缘如禅（如即佛性）。後來南天竺本《胜鬘》立一乘宗，特弘此义，故南传瑜伽与北传瑜伽略异（求那跋陀罗之学即得於南天竺）。以小乘之戒、定、慧为本，而建立离影像、住实相於如来藏，故名真如禅、如来禅也。是学求那跋陀罗传之，慧观习之。慧观乃曾习达摩多罗禅者，当跋陀罗传译之际，自难免不杂以己意於其间也。

慧可即学此南禅而传之於北者（可本北人）。适菩提流支等宣译瑜伽学（流支之学较专於求那跋陀罗），重翻《楞伽》而颇有异於宋译，学者为之惑，受其思想，自成一派。可学有被格塞不传之势。然可亦不满魏译《楞伽》，特举宋译四卷《楞伽》以为标榜。其必举宋译之故有二：

（一）所缘，如来藏藏识，原本作如来藏名藏识，以藏识为所缘，即以如来藏为所缘，所谓妄法是常，圣人亦现也。魏译如来藏非藏识，则藏识为所缘，如来藏应非所缘。

（二）方便，攀缘如禅，原本住如，谓「如实处不生妄想」，如实即真实性，处谓住（梵文是住字意）。魏译错为不住，谓「如实分别一切诸法无实体相，尔时不住分别心中得寂静境界。」攀缘如原本简单两句，明说须住，而魏译不住，故慧可觉其非《楞伽》本义，而特举宋译也（慧可觉魏译此二之非当於原本之义有所承受，但其误认如来藏藏识之义而立本觉之说，又属望文生义也。如《答向居士颂》云「本迷摩尼为瓦砾，豁然自觉为真珠」，即本觉说也）。因此又反对依摄论宗而解瑜伽者（摄论宗与北道《地论》同辙，立第九识）。

慧可值当时环境之逼，又觉北学之非，乃托达磨之传而立禅宗，中国之禅，於此出矣。故予讲禅不以达磨为本而以慧可为源者在此。以识慧可，则达磨不言可喻。慧可於此禅学，虽改易形式，实仍是南禅，兹分别言之。一、其徒皆能苦行，此即受化地戒影响而来。二、举大乘壁观（二入四行之理入），後人不谙壁观之本意，而妄谓心如墙壁，不知实即地遍处法门也。地遍处者，观地之色也，方便涂土於曼荼罗，随处倚壁观之。中国北地多土舍，则不必别具曼荼罗矣。此义虽为禅人改失，而庐面却犹可见。三、四行，即四谛观（二入之事入）。此三皆有关於小乘化地之学者，见《达磨论》。四、豁然自觉。五、万法皆如。此二与大乘义有关。豁然自觉，当然《楞伽》所谓之离影像。万法皆如，则《楞伽》之住实相也。凡此五义，即依前说化地《楞伽》之义而改革者。四、五二义，见可《答向居士颂》。故断定出於《楞伽》。

复次，慧可所师达磨，实指达磨多罗。何以知之？以其言曰：「慧可见达磨，自称百五十岁。」又曰：「达磨来华见梁武帝。」由梁武上溯达摩多罗时代，恰年一百五十左右，是非指达磨多罗而何？至後慧可之徒与菩提流支对立，唐人遂谓达磨之死，流支之徒毒之。又言凡毒三次未死，遇可既传心印，又遭毒食，乃曰：「今可以死矣。」然此种种皆讹说也。其说为害最烈者，乃在误解自觉一辞，即由误会《楞伽》以得自觉圣智为究竟而来。原义：自者，内也；觉者，触证也（觉犹见闻觉知之觉，身舌鼻三，触境方知，故谓触觉也），谓内触之智（离名言为内，亲证实相为触），离名言而能得实相，亦即是现证也。而慧可训为自性觉悟（谓此觉不待他），且有本来是觉之义在焉。故彼《答向居士颂》云「本迷牟尼为瓦砾，豁然自觉为真珠」也。自觉，中文虽可改作此解，梵文字异，焉可诬耶？故此一期之禅，从大乘瑜伽来，虽甚觉精彩，而其结果，却为此方谬种。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页397-401）

yslc-p1575楞严经 下册

## 楞严经

**印顺** 《楞严经》全名为《大佛顶如来密因修证了义菩萨万行首楞严经》，全经共十卷。这部经，一向来历不明。智升所撰《开元释教录》（开元十八年——730止），以《楞严经》为罗浮山南楼寺怀迪所译的。怀迪在广府，从一位不知名的梵僧，得到这部经的梵本。怀迪曾来长安，参预《大宝积经》的译场（705—713）。他回去，才在广州译出这部经（《大正》55.571c）。这样，《楞严经》的翻译，是713年以後的事了。但智升在同时撰述的《续古今译经图记》，以为《楞严经》是般刺密帝，在神龙元年（705）五月，於广州制旨寺译出。并说：「乌苌国沙门弥迦释迦译语；菩萨戒弟子前正谏（议）大夫同中书门下平章事清河房融笔受」；怀迪是证义者（《大正》55.371c—372a）。智升的二说不同，但总是开元十八年（730）前，智升已经见到的。而且，《开元释教录》与《续古今译经图记》，都说是广州译出的；「有因南使，经流至此。」

《宋僧传》卷二〈极量（即般刺密帝）传〉，所说与《续古今译经图记》相合。而在卷六的〈惟憍传〉（《大正》50.738b—c）却这样说：

惟憲「受旧相房公融宅请。未饭之前，宅中出经函云：相公在南海知南銓，预其翻经，躬亲笔受《首楞嚴經》一部，留家供养。」

「一說：《楞嚴經》，初是荊州度門寺神秀禪師在內時得本。後因館陶沙門慧震，於度門寺傳出。憲遇之，著疏解之。」

智升在開元十八年前，已見到《楞嚴經》十卷。但此經的傳通，還在半秘密狀態中。在這一傳說中，看出了《楞嚴經》與禪者神秀有關。這部經的真偽，古代議論紛紛。晚唐以來，佛教是禪宗天下，這部經也受到尊重，不再聽說有異議了。現在想要說明的，《楞嚴經》所代表的禪門，與神秀（一切禪宗）的共同性。《楞嚴經》的內容，先是「七處徵心」，求心不可得。「徵心」，也就是「觀心」，「看心」。平常的心識作用，只是生死根本，虛妄不實的攀緣心。然後，從「見性」去發明：浮塵根不能見聞覺知，見聞覺知的是自己的真性（心）。見聞覺知者——「見性」，是常住的，不生滅不增減的，就是如來藏性（以下，更進而闡明一一無非如來藏性）。求妄心了不可得，然後從「見性」去發明悟入。在一般的「六法」上，加「見大」而立為「七大」，是《楞嚴經》的特殊法門。

從《楞嚴經》去觀察「五方便」，初步的方法不同：《楞嚴經》以「徵心」（看心）為方便，神秀以「看淨」（一切物不可得）為方便。但進一步，却都是以見性不動為方便去悟入的。東山門下，有「看心」的，有「看淨」的。然「齊念佛名，令淨心」（或看淨，或看心），為弘忍以來，最一般的禪門下手方便，却没有提到「淨心」下的「不動」。所以「五方便」中「不動門」的成立，為神秀禪（北宗）的特色，而這與《楞嚴》所傳的禪門有關。

严密的勘辨起來，初步的「看心」，「看淨」，方便是不同的。然進一步的方便，從「見性」常住不動去悟入，《楞嚴》與北宗却是共同的。再進一步說，《坛經》的念——「念是真如之體，真如是念之用」，也還是一樣，只是漸入（《楞嚴》、北宗的離妄得真），頓入（即妄而真）的差別而已。《坛經》不用「看心」，也不用「看淨」，直捷的從見聞覺知（語默動靜）中去悟入。人的「本性」，是念念不斷的，念念不住的。念是本性（真如）所起的用，只要「於自念上離境，不於法上念生」，就是「見性成佛」。「性起念，雖即見聞覺知而常自在」，所以也不用「不動」，「不起」。《坛經》說：「若見真不動，動上有不動。若不動不動，无情無佛種」（《大正》48. 344a）。

《坛经》直下把握当前的一念，活泼泼的不染万境而常自在。将「看心」，「看净」，「不动」都超脱了，这才是曹溪禅的顿门直指——即用见性。传说东山门下的老安，也以「密作用」来开示学人（《传灯录》卷四）。这一禅法，早在黄梅深密的传受了。传说《楞严经》在广州制旨寺译出；而传授《坛经》的，有特重「南方宗旨」倾向的志道，也正是广州人。这决不是说，《楞严经》由此产生，而是说：直从见闻觉知性去悟入的法门，初由不知名的梵僧，传来广州（这是原始的，通俗的如来藏说，与达摩的楞伽禅相通）。一方面，经黄梅而传入中原，传受於黄梅门下。一方面，经怀迪（或房融）的整治而传到长安。而这一禅法，在广州一带，还在不断的流传。

（《中国禅宗史》，页147-150）

**吕澂** 唐代佛典之翻译最盛，伪经之流布亦最盛，《仁王》伪也，《梵网》伪也，《起信》伪也，《圆觉》伪也，《占察》伪也。实又重翻《起信》，不空再译《仁王》，又伪中之伪也。而皆盛行於唐。至於《楞严》一经，集伪说之大成，盖以文辞纤巧，释义模棱，与此土民性喜骛虚浮者适合，故其流行尤遍。贤家据以解缘起，台家引以说止观，禅者援以证顿超，密宗又取以通显教。宋明以来，释子谈玄，儒者辟佛，盖无不涉及《楞严》也。一门超出而万行俱废，此颟顸颟顸之病，深入膏肓，遂使佛法奄奄欲息，以迄於今，迷惘愚夫坚执不化者犹大有人在。邪说不除，则正法不显，辞以辟之，亦不容已也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页370）

ysl c-p1576顿悟 下册

### 顿悟

**印顺** 论到证悟，有偏真与圆中之分。在学习的过程中，论根机，有钝根与利根；论悟证，有顿悟与渐悟。顿渐与偏圆，是有关联性的，今且综合的说明。

向来中国佛教界所称颂的证悟有二：（一）道生的顿悟，（二）禅宗的顿悟。道生与禅宗的顿悟是不同的：道生以为证悟到的真理是无差别的，不悟则已，一悟即圆满究竟。所以道生是主张顿悟成佛，也即是主张渐修

顿悟的。在平时修集种种资粮，达到究竟时，一悟永悟，一了百了。众生流转生死至成佛的中间，都可说是在梦中，唯有佛才是大觉者。禅宗所说的顿悟，不是渐修顿悟，而是直下顿悟的。主张学者先求自悟本心——本来清净的佛性，一旦廓然大悟的，即参学事毕，也有以为从此应圆修万行。这两种顿悟论，相差极远。道生是约究竟佛位的圆满顿悟说，禅宗是约众生初学的直悟本来说。

依大乘佛法的共义，应该是从渐修到顿悟，再从顿悟到圆修。众生最初发心，亲近善知识，听闻正法，修积功德，以及以大悲心作利他事。菩萨证悟以前，要有长时的渐修。唯识宗说：要於资粮位积集福德智慧无边资粮。龙树说：「若信戒无基，忆想取一空，是邪空。」若没有福智资粮的积集，即梦想悟入空性，这是不可能的。资粮不足，悲心不足，常会落於小乘的但空偏真。这还算是好的，墮於无想外道、空见外道的也有呢！初期大乘经论，说广积资粮到无生法忍，在七地；唯识家与後期的中观师，说在初地。此时，悟到一切法空性，遍一切一味相。空无相性，不了即不了，一了则一切了，故此也称为顿悟的——中国称之为小顿悟。此顿悟空性，重在离一切相的平等法性之体验，而巨细无碍的缘起事，功德无边的悲智事，此时都没有圆满。更依此顿悟的般若慧，摄导万行，修习上进。这与悟前的事修不同，悟前修可称为缘修，悟後修可称为性修，即与般若——称法性慧相应而修。如达到性修不二，事理无碍，福智具足，方是究竟成佛。这是大乘佛法修行取悟的通规：因事修而起顿悟，依真悟而起广行，顿悟在实践过程的中心。至於道生的直修到成佛而顿悟，是末後的；禅宗的不重事修而先求悟，是最前的，都不是大乘佛法的正规。

（《中观今论》，页231-233）

yslc-p1579顿悟成佛（道生） 下册

### 顿悟成佛（道生）

**印顺** 现在先来谈顿悟成佛。刘虬（齐时人）〈无量义经序〉说：「生公曰：道品可以泥洹，非罗汉之名；六度可以至佛，非树王之谓。斩木之喻（渐悟者的比喻），木成故尺寸可渐；无生之证，生尽故其照必顿。」生公的意见：在生灭心上用功，损之又损之，似乎是渐入的。但真性是无差别的，常住本净的，所以有一毫的戏论在，到底不能证入。无生的「真

知」，不见就不见，见就一了百了，无欠无馀。所以，唯成佛才是真悟。嘉祥《二谛义》，引竺道生说：「果报是变谢之宅，生死是大梦之境；从生死至金刚心，皆是梦，金刚後心，豁然大悟，无复所见。」

这个渐学顿悟的见地，阐述得明白一些的，保存在《广弘明集》卷二十，宋·谢灵运的《辨宗论》，及与诸道人（法勣、僧维等）及王休之的问答里。当时，谢灵运「枕疾务寡，颇多暇日」。答王休之书说：「海峤岨回，披叙无由」，可见为作永嘉太守时（422—423）。

谢灵运的风格，才华卓越而狂放，有点近於生公；他爱好山水，却过不惯幽独，就与生公不同。關於顿悟，谢灵运是同情生公的。他的《辨宗论》，代生公发言说：「有新论道士（指生公。古人称比丘为道士，道人），以为鑒寂微妙，不容阶级。积学无限，何为自绝！今去释氏之渐悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽合各取，然其离孔释矣。……窃谓新论为然。」

从这简要的叙述中，看出他拂拭儒、释的名迹，撷取儒、释的精英。他不但超脱名相，还是综合中印文化的学者。他不是儼侗的圆融，是从玄悟的理境，否定而又综合他。生公以为：儒家的一极无二是对的；但颜氏子也只能做到殆庶，不能亲切证入，是不究竟的。佛家说证入无生法性，是对的；但见了一层又一层，是不了义的。他融合了儒者的一极，佛家的证入。有证入，所以有道可学，不会如「华人悟理无渐而诬道无学」。因为一极，所以必是顿入的，也不会如「夷（印）人有学而诬道有渐」。这不能说儒佛的本身矛盾或欠缺，因为儒、佛两家，都是适应民族性的「救物之言」。

谢灵运推论此义说：「大而校之，华民易於见理，难於受教，故闭其累学而开其一极。夷人易於受教，难於见理，故闭其顿了而开其渐悟。」这样，儒、释的所以不同，是适应民族性的不同。中国人是偏於理性的，印度人是偏於信仰的。他批评又综合，从渐学的方便，到顿悟一极。这渐学顿悟，自许为「得意之说」。精进的渐学，到一旦大悟，那就「一悟则纷累都尽耳」，大有禅宗「参学事毕」的意味。他的见地，在「信顺为先」的仰信者看来，是非常危险的。为了教权的维护，不能不群起而攻。

生公的渐修顿悟，在当时是「顿解不见三藏」，「然离孔释」，不能指出经典的证明。他此种见地，确有自得的理境，这理境是「鑒寂微妙」，是「真常知」。如谢灵运的代辩说：「虧者假也，真者常也。假知无常，

常知无假。今岂可以假知之鑿，而侵常知之真哉！」这真常的鉴寂（後人称为寂照）微妙，那里会有阶级？

生公是第一流的真常论者，在印度佛教真常论的发展中，就很有与生公的悟见巧合的，如《楞伽经》的「净除众生自心现流，渐而非顿。净除众生自心现流，亦复如是：顿现无相无所有清净境界」；「於第一义无次第相续，说无所有妄想寂灭法」，「言说别施设，真实离名字；分别应初业，修行示真实。」这都是渐学顿悟而理无次第的。

生公的弟子竺道攸，见到了《胜鬘经》（也是真常论的），便慨叹的说：「先师昔义，暗与经合，但岁月不待人，经袭义後。」生公不见经而能与後來的经典吻合，这证明了佛教在某种倾向下，有某种必然的理境；中国与印度人间，有意境上共同的可能。

（《佛教史地考论》，页387-390）

ysl c-p1581隔阴之迷 下册

### 隔阴之迷

**印顺(1)** 中国净土行者所说罗汉有「隔阴之迷」，指死了以後转世，前世的事都忘了。依《阿含经》来说，证了初果的人，便是真正彻见了真理，那麼便永不退失。这种「不退」，并非一天到晚都在前，而是像把东西放在自己衣袋里一样，永远存在於身上。在当时的印度，证初果的在家人大少，他们仍然拥有妻子、儿女，和事业田产，如普通人一样，只是他们不会执有实我；对重大的戒不会再犯了。有时仍不免要「失念」。他们死了以後，往生人间、天上，对前生的修证，忘记了，这是「隔阴之迷」。但隔阴之迷，怕什麼呢！「七返生死」，在一定期间内，一定要解脱生死，不会永远的「迷」下去。所以证果的圣者，是终究不会退失的。

证初果的，已经彻见真理，他的烦恼已经去掉了大部分，很多的「迷」（烦恼）消失了。暂时的「迷」，对他没有什麼关系。二果也是这样。至於三果，已经离欲不往来了，烦恼更要少些，不过有时仍会「失念」。四果阿罗汉，也不免「失念」，因为他仍留有业报身，还有那麼一点点。但阿罗汉般涅槃，不会有「隔阴之迷」了。

（《华雨集》（五），页137-138）

**印顺(2)** 印光大师《净土决疑论》说：「一切法门皆仗自力，纵令宿根深厚，彻悟自心，倘见、思二或稍有未尽，则生死轮回依旧莫出。况既受胎阴，触境生著，由觉至觉者少，从迷入迷者多」，当然没有念佛法门的稳当了！文句说到「既受胎阴……从迷入迷者多」，也许这就是隔阴之迷的一种解说吧！先说什麼是「隔阴」？什麼是「迷」？阴是五阴——五蕴。我们的身心自体，佛分别为五阴：色阴、受阴、想阴、行阴、识阴；众生在生死中，只是这五阴的和合相续，没有是常是乐的自我。这一生的身心自体是前阴，下一生的身心自体是後阴，前阴与後阴，生死相续而不相同，所以说隔阴。

迷有二类：迷事是对事相的迷乱、错误、无知；迷理是对谛理——无常、无我我所、空性、法住、法界的迷惑。约「迷事」说，一般众生及证得初果、二果、三果的圣者，在从此生到下一生的过程中，都是「不正知」的。如入胎时，或见怖畏，或见欢乐的境界，在胎中与出生时，也这样的不能正知；前生的自己与事，都失去了。

约事迷说，一切众生，就是前三果圣者（阿罗汉不会再受後阴），都是有此「隔阴之迷」的。不过三果圣者，初生时虽不能正知，但很快能忆知前生的一切。所以释迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的从天上来下，向佛致敬与说偈赞叹。

如约迷理说：凡夫是迷理的，如不能转凡成圣，是从迷入迷的。初果圣者是能见谛理的，一得永得，是不会再退失的。在入胎、出胎时，虽不能正知，不能现见谛理，但所得无漏智果，并没有失落。如钱在衣袋中，虽没有取出来用，你还是有钱的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一来」的，一往天上，一来人间；得三果——「不还」的，一生天上，就能究竟解脱。所以圣者虽有「隔阴之迷」，对解脱生死来说，是绝对稳当的，解脱生死是为期不远的。圣者决不会从觉入迷，不知念佛的人为什麼要怕圣者的「隔阴之迷」？

再来研求《净土决疑论》的意趣：文中说到「彻悟自心」，大抵是针对中国禅者说的。我不知禅者的彻悟自心，有没有断惑。「见惑」是见（道）所断烦恼，「思惑」是修（道）所断烦恼。见惑是见谛所断的，佛教中或说「一心见谛」，或说「十五心见谛」，十五心是十五刹那心，就世俗说，是一霎眼就过去了。所以见惑，说断就断尽而成圣者，不断就是凡夫，见惑是不会断而未尽的。彻悟自心，如等於见道断惑，那即使受胎迷著，也不可能「从迷入迷」，而一定是「由觉至觉」的。也许中国禅者的彻悟自

心，内心虽有些超常经验，但不能断见惑，还是与凡夫一般。如说「思惑」没有断尽，那是二果、三果的事，怎麽会「从迷入迷者多」？这一段文字，是不正确的！

印光大师是精通天台的净土行者，对这些应该是不会不知道的。可能慈悲心重，为了弘扬净土，故意这样说的吧！

（《华雨集》（四），页182-184）

ysl c-p1582罪业 下册

## 罪业

**印顺** 罪业——不善业，真的可依忏悔而除灭吗？龙树（Nāgārjuna）有明确的说明，如《十住毗婆沙论》卷六（《大正》26. 48c—49a）说：

「我不言忏悔则罪业灭尽，无有报（异熟）果；我言忏悔罪则轻薄，於少时受。是故忏悔偈中说：若应堕三恶道，愿人身中受。……又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊师利因缘故，重罪轻受。」

依《十住毗婆沙论》意，忏悔业障，并不能使罪消灭了，只是使罪业力减轻，「重罪轻受」。本来是要在来生，或後後生中受重报的，由於忏悔善，现在人中轻受，重罪业就过去了。《金刚般若经》说：「善男子、善女人受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭。」

读诵经典而能消（重）罪业，与《毗婆沙论》意义相同。不过，後起的经典极多，取意不同，有些是不能这样解说的。

（《华雨集》（二），页195-196）

ysl c-p1582圆成实性 下册

## 圆成实性

**印顺** 转依所显的，是圆成实性。圆成实的意义是：圆是圆满，圆满是无欠无馀，不增不减。成是成就，与一般造作所成的成不同，与中国所说「成者自成也」的意义一样。实是真实，离虚妄名实。在唯识学的三性

中，第三名圆成实性。圆成实性在唯识学中，略有二种解说：（一）圆成实是毕竟空性，法性，真如，约理性说，而佛果所有的无边功德等，不属圆成实性，它名为清净依他起性。唐·玄奘所译唯识，多取此义。（二）如《阿毗达磨大乘经》、《摄大乘论》等，圆成实有四种，即四种清净。依四清净说，佛果的一切清净功德，属於圆成实性。也就是佛的果德，一切都是真如，圆成实所显。

（《华雨集》（一），页270）

ysl c-p1584圆顿大乘 下册

## 圆顿大乘

**印顺** 大乘法的开展，本富於适应性而多采多姿的。大乘而为更高度（？）的发展，主要的理由是：出世的解脱佛法（小乘），在印度已有强固的传统，五百年来，为多数信众所宗仰。现在大乘兴起，理论虽掩盖小乘，而印度出世的佛教，依僧团的组织力，而维持其延续。大乘新起，没有僧团，在家众也没有组织，不免相形见拙。为了大乘法的开展，有迁就固有，尊重固有（不再痛骂了），融贯固有的倾向。同时，除了少数卓绝的智者，一般的宗教要求，是需要兑现的。菩萨的不求急证（不修禅定，不得解脱），要三大阿僧只劫，无量无边阿僧只劫，在生死中打滚，利益众生：这叫一般人如何忍受得了？超越自利自了的大乘法，面对这些问题（采取偏重信仰的办法，此处不谈），於是在「入世出世」，「悲智无碍」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿态下，展开了更适应的，或称为更高的大乘佛教。这一佛法的最大特色，是「自利急证精神的复活」。不过从前是求证阿罗汉，现在是急求成佛。传统的中国佛教，是属於这一型的，是在中国高僧的阐扬下，达到更完善的地步。

这一大乘的体系，虽也是多采多姿，就同一性来说：

（一）理论的特色是「至圆」：我可以举三个字来说：「一」，什麼是一？「一即一切」，「举一全收」。简单的说：一切佛道，一切众生，一切烦恼，一切法门，一切因果，一切事理——一切一切，无量无边，不可思议，而不离於一。这样，「一即一切，一切即一」；「重重无尽」，就是「事事无碍」。「心」，什麼是心？如果说救众生、布施、庄严佛土：真的要向事上去做，那怎麽做得了呀！做不了，怎麽可说「圆满」、「波

罗密多」（事究竟的意思）！原来一切唯是一心中物：度众生也好，布施也好，庄严佛土也好，一切从自心中求。菩萨无边行愿，如来无边功德庄严，不出於一心，一心具足，无欠无馀。「性」，什麼是性？法性平等。如佛法以缘起为宗，那就因果差别，熏修所成。现在以法性而为宗元，如禅宗说「性生」（「何期自性能生万物」），天台宗说「性具」，贤首宗说「性起」。从无二无别法性而生而起，所以圆通无碍，不同事法界的隔别。

（二）方法的特色是「至简」：理论既圆融无碍，修行的方法，当然一以摄万，不用多修。以最简易的方法，达成最圆满的佛果。根据这种理论，最能表显这种意境的，莫过於参禅、念佛了！

（三）修证的特色是「至顿」：基於最圆融的理论，修最简易的方法，一通一切通，当然至顿了！例如「一生取办」，「三生圆证」，「即心即佛」，「即身成佛」。成佛并非难事，只要能直下承当（如禅者信得自心即佛；密宗信得自身是佛，名为天慢），向前猛进。在这一思想下，真正的信佛学佛者，一定是全心全力，为此大事而力求。这一思想体系，大师说是大乘教理，其实是：大乘中的最大乘，上乘中的最上乘！胜於权大乘，通大乘多多！

（《无净之辩》，页185-187）

yslc-p1587业 下册

## 业

**印顺** 有情的流转生死，与业有深切的关系。业的梵语为「羯磨」，本为「作事」的意思。如僧团中關於僧事的处理，都称为羯磨。但从奥义书以来，羯磨早已含有深刻的意义，被看作有情流转生死的动力。如《布利哈德奥义书》（四、四，二一五）说：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有业，因业而有果。」然在佛典中，汉译《杂含》虽偶而也有论到业的，如说：「诸业爱无明，因积他世阴」（卷十三·三〇七经）；「有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续」（卷十三·三三五经）。但巴利本缺。

业说，为佛法应有的内容，但在佛世，似乎还没有重要的地位。这要到《中》与《增一》、《长阿含》，才特别发挥起来。

印度旧有的「业」说，无论为传统的一元论，新起的二元论，总是与「我」相结合的。或以业为自我所幻现的——自作，或以业为我以外的动作——他作，都相信由於业而创辟一新的环境——身心、世界，「我」即幽囚於其中。释尊的正觉，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的缘起，说明此生死的流转。如《杂含》（卷十二·三〇〇经）说：「自作自觉（受），则墮常见；他作他觉，则墮断见。义说法说，离此二边，處於中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起」等。浮弥尊者与外道论法，也否定自作、他作、共作、无因作，而说「世尊说：苦乐从缘起生」（《杂含》卷十四·三四三经）。这可见释尊的教说，实以缘起说明生死的流转；即从身心关涉环境——自然、社会、身心的展转相依，次第相续的活动中去说明。後來业力说的发扬，由於缘起支的解说而多少通俗化。（中略）

關於业，向来有繁广的说明，现在略说三类：

（一）定业不定业：故意所作的强业，必定要受某种果报的，名为定业。如《中含》《思经》说：「若有故作业，我说彼必受其报。……若不故作业，我说此不必受报。」其实，必定与不必定，还在我们自己。如《中含》《盐喻经》说：即使是重大恶业，如有足够忏悔的时间——寿长，能修身、修戒、修心、修慧，重业即轻受而成为不定业。这如以多量的盐，投入长江大河，并不觉得咸苦一样。反之，如故意作恶，没有足够的时间来忏悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受报。这如盐虽不多而投於杯水中，结果是咸苦不堪。所以不必为既成的恶业担心，尽可从善业的修习中去对治恶业。惟有不知忏悔，不知作善业，这才真正的决定了，成为定业难逃。

（二）共业不共业：依自作自受的法则，自己所作所为的，当然由自己负责。但人类生於自他共存的社会，一举一动，一言一语，都直接间接的与他有关。对他有利或有害的行业，影响自己，也影响到他人。从影响本身说，即不共业；从影响他人说，即是共业。个人的不共业，同类相摄，异类相拒，业用在不断的熏增或削弱中。大众的共业，更是相摄相拒，彼此展转而构成自他间的复杂关系。等到相互推移，引发出社会的共同趋势，即一般所说的「共业所感」。依共作共受的法则，大众的共业，要大家起来改变他，圣人也无能为力。

（三）引业与满业：如生为人类，人与人是一样平等的。人类的寿命，根身的构造，感官的认识，對於自然的享受等，都大致相同。从这引

业所感的业果说，人类的主要本质是平等的。人与人间所有的差别，如相貌不同，眷属不同，贫富不同，知识才能不同等，是过去的满业与现生业所使然的。这种差别，不但全是过去业所规定的，更多是由於众生共业所限制，自己现业所造成。从引业所感的果报说，如生为人类，此生即没有变革的可能。由於共业及现生业而如此的，即大有改进的馀地。不善的，当从善业的精进中变革他；善的，当使他增长，使他进展为更完善的。佛法重业感而不落於定命论，重视现生的进修，特别是自己的努力，即由於此。

在不断的身心活动中，有无数的业力增长或消灭。这些业力，由於性质不同，成为一系一系的，一系一系中又是一类一类的。如五趣果报，即有人业、天业、地狱业、畜生业、饿鬼业。而每一趣业中，又有种种差别。这种种业力，彼此相摄、相拒，相克制、相融和，成为有情内在极复杂的潜能。现在的身心，为过去某一系类的业力所规定；其他的，照样存在，现在又加添了不少的新业。虽同时有种种业，由於感得此生的业力，规定了此生的特性——如生在人类，即为人类的特性所限制，仅能在「人类生活」的限度内活动。其他的业，可能暗中活动，给此生以有限的影响，但终不能改变此生的特性。这规定一生的业类，从因缘和合而开展新生的活动，当下即受到自身的限制，特别是不能不渐次衰退到业尽而死亡——常态的死。这业类所规定一期生存的能力，即是「命根」。等到这一生进入死亡的阶段，从前及现生所造的业力中，由於「後有爱」的熏发，有占有优势的另一系类业，起来重新发展，和合新的身心，成为又一有情。有情的生死相续，是这样的一生一生延续不已。

（《佛法概论》，页91-92、98-101）

yslc-p1588业力 下册

## 业力

**印顺** 业力是佛法中最主要的论题。众生种种的差别，获得自身行为应得的结果，都建立在业力上。初期的佛教，因业力已普遍的受人信仰，所以多说明业力的必然受果与业用的差别；對於业力的体性与怎样存在，反而很少解说。佛弟子在自行化他的要求上，不能不讨论业的体性与怎样

的存在；业力也就理论化，展开了各家各派的解说。一直到现在，业力还需要深刻的研究。它的因果（异熟）必然性，还需要再确立。

业，虽刹那间过去，而招感後果的力用还是存在。这「业力的存在」，是身口行为所引起的，是生起後果的功能。业力的存在，就是动力的存在。在这些上，它与种子或熏习，比细烦恼与种习的关系更密切。可以说，业力生来就含有种子的意味。我们只要稍微考察一下各派關於业力存在的说明，就很容易看出它是怎样的向种子说前进。像《楞伽经》的「业相」与「心能积集业」的业，简直就是种子的异名。要研究种习，是不能忽略业力的。（中略）

關於「业力存在」的体性，有部是「无见无对」的色法；经部是思上的功能；成实、正量、大众它们是心不相应行，但又有有别体、无别体的二派。有部把潜在的业力，看成色法，确有极大的困难。色的定义，是变坏或质碍，无表色对这两个定义，都不见得适合。色法的定义，本是依据常识的色法而建立的，把这定义应用到能力化的细色，自然要感到困难。这正像一般哲学家的唯心唯物的心、物定义，往往不是常识的心、物一样。经部说业力是思心所的种子，虽说它「此无别体」，「此不可说异於彼心」，到底业力没有能缘觉了的心用，不能适合心法的定义。这样，还是放在心不相应行里，但非色非心的又是什麼呢？

我以为，潜在的业力，是因内心的发动，通过身语而表现出来；又因这身语的动作，影响内心，而生起的动能。它是心色为缘而起的东西，它是心色浑融的能力。最适当的名称，是业。身表、语表是色法，因身语而引起的潜在的动能，也就不妨叫它无表色；至少，它是不能离却色法而出现的。不过，有部把它看成四大种所造的实色，把它局限在色法的圈子里，是多少可以批评的。潜在的业力，本因思心所的引发而成为身口显著的行为；又因表色的活动，引起善不善的心心所法，再转化为潜在的能力。叫它做思种子，或心上的功能，确也无妨。不过，像经部那样把业从身、语上分离出来，使它成为纯心理的活动，规定为心上的功能。唯识思想，诚然是急转直下的接近了，但问题是值得考虑的。

（《唯识学探源》，页145-146、156-157）

## 业报

**印顺** 1. 「微小」的业力，是可以「转」化为「广大」的。这是说，小小的善业或恶业，如不断的造作，就会积集而成重大的业力。如《法句》说：「莫轻小恶，以为无殃，水滴虽微，渐盈大器。」善业也如此。这与古人所说：「勿以恶小而为之，勿以善小而不为」，意义一样。（中略）

2. 在种种业中，有一类特强的业力，「能引」我们感到五趣中的一趣报体，或生天上，或堕地狱，或堕傍生。其中又有种种类别，如傍生中或虎或鱼等。凡由强业而感得一趣的总报体（「得蕴，得处，得界」），成为某趣的众生，叫引业。还有一类业，并不能引我们感得生死的总报体，却「能」使我们对于这一报身的种种方面，得到圆「满」的决定，叫满业。如生而为人，尽管万别千差，而同样是人，人是引业所感的总报。余如六根有具足与不具足，相貌有庄严与丑陋，容色有黑白，目睛有威光或无威光，音声有优美或粗俗，嘹亮或低滞……这种人各不同的差别，都由不同的满业而感得。（中略）

3. 业又有「决定或不定」二类；其中又有时与报的不同。有的业，要感什麼报，是决定了；而在什麼时候受报，现生或来生，是不决定的。有受报的时间是决定了；而所感的什麼报，还没有决定。有所感的果报，受报的时间都定了；这如造作五无间业——杀父，杀母，杀阿罗汉，出佛身血，破和合僧的，来生一定要堕落地狱。也有时与报都不决定的，这大致是轻业。依古德说：一切业，都是不决定的。换言之，一切业都有改善可能性的。所以只要能痛下决心，什麼恶业，都有化重为轻，或不定受的希望。（中略）

4. 从造业与受报的时间来说，可分为三时业：「现」报业，是这一生造业，现在就会感果的。「生」报业，要等身死以後，来生就要感报的。「後报」业，是造业以後，要隔一生，二生，或经千百生才受报的。所以造业受报，不能专在现生著想，如说：「行恶见乐，为恶未熟，至其恶熟，自见受苦。行善见苦，为善未熟，至其善熟，自见受乐。」在这三时业中的现报，可能是轻业报，也可能是重业的「华报」。因为现生的果报，是以前善恶业力所招感决定了的；没有死，是不能有根本或重大改变的。（中略）

总之，业是有种种不同的，但有一点是绝对相同的，就是「诸业」在没有受报以前，如不是修证解脱，那是怎麽也「不」会「失坏」的。有业，

就会有果报；今生不受报，来生不受报，就是千千万万生，业力照样存在，只要因缘和合，还是要受报的。

（《成佛之道》，页70-74）

yslc-p1592业感说 下册

### 业感说

**印顺** 业为奥义书以来的新发见，曾经给人以非常的影响，一直到现在。起初，业与我相结合。到释尊，从缘起无我观中，使他净化完成，契於情理。这是沈浸於耶、回文化者所难得理解的。所以略为解说。

（一）自力创造非他力：人类在环境——自然、社会、身心中，常觉到受有某种力量的限制或支配，不是自己所能转移与克服的；於是想像有大力者操纵其间，是神力，是天命等。但人类不能忍受这样的无情虐待，发出打开现实，改造未来的确信。觉得这是可能转变的，可以自己身心——合於因果事理的努力中完成。这确信自己身心行为的价值，即达到否定神权等他力，为「人定胜天」的具体解说。人类在环境中，虽从来就在自己努力的情况下，获得自己的一切。但對於不易改转的自然现象，社会局势，身心积习，最初看作神力、魔力（魔是神的相对性）的支配，觉得可以从自己對於神、魔等的信虔、服从等中得到改善。这或者以物品去祭祀，祷告即祭祀的愿词、赞词；或者以咒术去遣召。进一步，觉得这是祭祀与咒术的力量，是自己身心虔敬动作的力量，使神与魔不能不如此。自我的业力说，即从此兴起。佛陀使业力从神秘的祭祀与咒术中解放出来，使人类合理的行为，成为改善过去、开拓未来的力量。

（二）机会均等非特殊：神教者根原於神的阶级性，造为人的社会阶级。什麼上帝选民，什麼婆罗门、刹帝利、吠舍为再生族，强调现前社会的阶级性。佛法从业力的立场，彻底反对他，认为人类的种种差别，一切为业所决定。业是在不断变迁中的，由於现生行为的善恶，种族的优胜者可能没落，劣败者可以上升。所以不否定现前的事实，但并不使现前的情况神化，看作无可挽回。

（三）前途光明非绝望：从未来的要求说，人类是於未来存有光明希望的。但神教者为了配合政治优势——统治的永久起见，编别为神的子孙与不属於神的子孙。神的子孙得再生；不属於神的子孙，如印度四姓中

的首陀族，没有信受神教而得再生的权利。他们是一切都完了，永久没落、幻灭！即使是基督教，能消泯此一限制，但由於神的残酷性，對於人类一期的死亡，竟宣告他永生天国与永受火狱的判决。不知人类的陷入歧途，或由於社会的恶力，或由於自己的错误，本是极为普遍的。陷入歧途甚至造成重大罪恶者，即使无力自拔，也没有不希望未来的新生。即是死了，儿孙也不安於父祖的沈沦。所以神教者的未来裁判，实充满了无情的残酷，违反人类的共同希求。佛法的业力说，以一切为有情行为价值所成。既成环境的恶劣，由於过去的错误，应从现在身心合理努力中去变革。即使是此生无力自拔，但未来的惨运，并非结局而是过程。一切有情在同趨於究竟圆满的旅程中，无论是落於地狱、饿鬼、畜生，轮回而不知出路，但终究要在自己身心的改善中，完成解脱。所以三世业感说，予人类以永不失望的光明。

(四) 善恶有报非怀疑：现生行为与境遇的不必一致，引起一些人對於道德律——为善得福，为恶得祸的怀疑。然而人类向上的善行，到底需要遵行，这不能不对於人生努力向上的行为价值，求得一肯定的著落。或者寄托於子孙的祸福，或者社会的治乱，或者内心的安慰与苦痛。不过，瞽矇生舜，尧生丹朱，父子间显然没有必然的关系。而没有子女的，岂非毫无著落！社会的堕落与进步，确与我们的行为有关。但以此为行为价值的唯一归著，即不能恰当。而且，地球会毁坏，此地球的人类社会也要一切过去，我们的善行到底能有多大意义！如善行、恶行仅招致内心的安慰与苦痛，这过於虚玄！如作恶者以恶行为快心的，岂非即大可以作恶！所以人类必需行善，不可作恶的价值肯定，都不是这些所能说明的。特别是行善而遭遇不幸时，想以子孙、社会、内心来安慰，决难以满足一般的要求。这样，惟有三世业感说，能说明现在行为与遭遇的不一致。「善恶到头终有报，只争来早与来迟」。尽可尽自己的努力以向上，不必因现在遭遇而动摇为善的决心。肯定行为价值的业感说，是怎样的入情入理！

(《佛法概论》，页93-97)

## 业感缘起

**呂澂** 「业感缘起」是就当前的人生现象，依著逻辑的次序分析为十二部分（从「无明」到「老死」）来立说的。这十二部分也称做「十二有支」，它们的相互间是以「缘起」的关系，构成一系列的因果。以缘起说因果，可看做佛家解释因果规律的一个特点。在当时印度的思想界里主要的因果说，或者主张从一种总的原因展转变化成为复杂的万象，这叫做「转变说」；又或者主张从多数的原因——也就是多数的分子以各样型式结构成复杂的万象，这叫做「积聚说」。这些学说都是不正确的。

佛家特别提出「缘起」这一种解释来，以为各种现象都是由於互相依待，互生作用才得存在；由此推论，要变革一切现象，也必须从作依待的，起作用的各别条件上著手，除此更无别法。如此的因果规律，可以用一定的格式表示出来，即「此有故彼有，此生故彼生」，或者更正确些说「彼有故此有，彼生故此生」。彼是此的缘，此依彼而起，这样说来更觉相顺。

十二有支依著缘起规律构成的人生，由於它所在的环境不同，有些比较可以留恋、爱著，有些又比较可厌，应该远离，分别出这样可爱不可爱，所以称做「分别爱非爱缘起」（原来这一缘起的解释范围较宽，这样只就人生而言）。再进一层推到它的基本原因在行为所引生的习惯力（业力）有善恶的不同，从这上面区别佛家的他种缘起说，便称为「业感缘起」。

上文说十二有支是依著逻辑的次序而作分析，它的意义是这样的：佛家解释人生现象，最先著眼於比较成熟的阶段，在那里人生现象的起灭无常乃至终归衰灭极为显然，而人生的「苦」的感觉也最容易由此发生。从一方面看，这虽然不是佛家提出人生问题的唯一依据，却不失为重要的依据。在释迦佛的传记里，说他因出游见著老死的人生现象才引起去做沙门的念头，而他快成道的时间也是由逆观有支（从老死逐步观向无明）而入，这都可以作为证明。现在问：「老死」是依著什麼现象而有的呢？不用说是因为「生」存；只要生存著，人生就刻刻的、念念的有老有死，新陈代谢，刹那不停，终归於病、死。这还说得抽象一点，要是联系著环境来看人的生存，就有一定范围，并限制了它的性质，佛家通常用「欲界」——对待「色界」、「无色界」的一种区分——来作形容，在有限区域里的生存，就是「有」的一支。这固定的现象乃由於心理方面的执著，所以有「取」的一支。为何要取？因为渴爱的不能自己，於是又有「爱」的一支。

人生的现象分析到此，也自成为一个片段，佛家對於有支有作「二世一重因果」看法的，即用这五支为「後际」。但是，人生意义仅仅这些还是不够完全了解的。因为它没有说明真正原动力的所在，所以要再往上推求。爱的发生，出於心境相接的感受，由此有「受」的一支。受又以内外界接触构成的心象为据，这就发见了「触」的一支。触出於感觉，必须用五官作门径，所以有「六入」这一支。六入又要依著人的个体，这克实是由五蕴所组成，便推到「名色」一支。人的个体必由人格的意识得著永续、统一，所以特别提出了「识」支。识的开展又跟著种种行为而来，自然有了「行」的一支。在人们还未能彻底认识实相的时候，一切行为都难免於盲目，所以最後归结於「无明」支。以上七支也自成一片段，对有支作二世因果分别的就称这些为「前际」。克实说，十二有支是应该具备一时而有的意义，这样才见出它逻辑的次序，而更深刻了解到人生实相。所谓二世或者三世因果的说法，都是後來联系轮回而别为之解的。

从十二有支上所见的人生，是以盲目的无明作向导，加以无厌的爱取相推动，这麼样来开展著的。有欲望而不得其正向，当然不会满足，而因为欲望的程度愈深，缺望也就愈大，如此构成痛苦的根源。跟著来的人生现象在整个生存中间，自然都带著苦的意味。生死，不容说是痛苦的生死，即在生死以外的各支，与生死相关的，也一样是苦。这就是在人生现象上所见到的实相的一方面——苦的一面，即「苦谛」。要是著眼於人生原来是动的现象而推求它的动因，说明苦何以会连续不断，这就不是无明、爱、取所能解释，必须另外提出「行」的一支来。由於「行」的反覆，积习成性，隐然有种力量支配了行为，偏向到底不能遽改，所以苦的现象联绵不断。从这上面，又得著人生实相另一种意义，所谓「集」的真实，即「集谛」。

對於行同人生的关系，或者说身口意的行为在人生上有如何的道德意义，这是印度哲学里面很早就被注意到的一个问题。还在释迦佛未出世的百年以前，婆罗门学者依著《奥义书》的思想来推衍立说的，如大家祭言，便应用了「业」这一个概念，组织了独到的理论。他以为宇宙人生一切现象的开展都有不得不然之势，这出於本能的或者自觉的「欲望」；引导欲望趋向所对的是「意向」；由此发生具体的行为是「业」。业得了结果以後，还有馀势可以影响到後來的欲望，推进人们的行动绵延不绝，成为「先行为」。从欲望到此，方才完成一个过程，可以统统叫做「业」（广义的），不过以中间的第三种作主体。业力一日存在，宇宙人生的现象也就一日相续不断，但是业力有好、坏、善、恶的分别，因而现象也有升、沉、高、

下的不同，从这上面见出有「轮回」（流转的另一种意义）的一回事。在婆罗门一系的学说里，本来要求个人「我」的解脱，并且从轮回得解脱，所以非破坏业力不可。祭言这样的学说，对於後來各家的思想发生很大的影响。

佛家谈「行」，也是著重在人生的相续一方面，自然就同从前的业力学说联系起来，并还进一层从人们心理现象里找到根据，以为按实行同业的本质，不外乎心法「思」。大乘家发挥此说，将业力看做思的势力遗存，成为习惯而支配後來的行动。小乘家更把这种力量当作有实质的色法（无表色），而作比较机械的看法。

不过佛家的业力说和婆罗门学系不同。婆罗门系用业力解释轮回，离不开个人的主体，这无异说有灵魂；佛家恰恰相反，他们采取业力说，乃用来证明「无我」，既没有个人的自体，当然也谈不上灵魂。平常任何一个人的身心结合，生命绵延，一概是业力使之，而离开了相依相待所谓缘起的现象而外，再没有独立存在能够作主持，指使的。至於人生一期数十年，由於心理作用的发展，其间自有一种意识联系前後，构成浑如一体的感觉，而发生了「自我」认识，这正是佛家所谓「我见」。业力感召的主要一环，也正属於同我见相应的意识。这种意识还有反作用，并非一任业感，随其飘泊。由这一点，苦集等评价就不至无所系属，而一期人生也具备相当的意义，不即等於偶然。

再从轮回方面说，佛家初意，侧重於道德的责任感。对自，则觉悟到人生的可贵，不使空过，而一切行为都对自身将来有责，绝非一死可以了之，这是轮回上自感的意义。对他，则觉悟到生存的相依，互生影响，而个人行为应对全体负责，将来业力相酬，无异身受，这又是轮回上共感的意义。再就自身受到他人的影响而言，则过去人的作为会与当前人生相连贯；而现在所作无异继续古人的业绩迈进，责任所在，更不容辞，这又是轮回上类感的意义。

要是从这些意义去体会，佛家轮回的说法就不能混同有灵魂的因果报应之谈。这只要看，初期大乘中般若一类的思想，说到菩萨修行时间的久远，范围的广阔，即有「似我」的议论，也是结合一切个体在人生的全部过程里所有的成就，以他为自地构成一「大我」而言（这如《金刚经》说证道时所得大身）。在这里，自业和共业，自利和利他，均得著统一的看法，不能用狭隘的，庸俗的灵魂一类的有我思想去解释的。後期大乘瑜伽学系有「阿赖耶识」的思想，似乎更与实体我执相近，实则它的建立，也

多少含有「对治」、「为人」等悉檀用意，而在《楞伽经》就说它是可以用「空」、「无相」等范畴来替代著说的，由此也不能拘泥。

最後，说到业感缘起里业的善恶分别，随顺世俗，才以此世後世的损益来做标准；要是归结於胜义，那末，这应该与人生转变向上一致，由烦恼的器动趋於寂静，由烦恼的杂染趋於纯净，那一切行为才谓之善。

从这里就见得十二有支上所表示人生另一方面的实相，可说是主要的实相，所谓「苦灭」，或单独说「灭」。苦集两种判断无非为「灭」作准备，作依据。所以佛说缘起的定式，不仅是「彼有故此有，彼生故此生」两句，另外还有「彼无故此无，彼灭故此灭」两句。由前两句作前提，才得著後两句的结论。在释迦佛成道後游行教化所说的义理，当时受教者总结它成为一偈（後世称它做法身舍利偈，可说无异是被重视为佛的本质）。那偈文就说：「若法从因生，如来说是因；若法从因灭，大沙门亦说。」这便是生灭并举的。如此依著十二有支的次第来说苦灭的实相，是「生灭而老死灭」，一直推上去，到「无明灭而行灭」为止。要是拣重点来说，有支的後半爱取灭，前半无明灭，也就全体消除了，这算是根本解决的办法。

因此，佛的教人，常常说「心解脱」、「慧解脱」，即是对爱和无明摆脱束缚而言。又常说他自己能胜一切，能知一切，这也是就断爱和断无明而言；能断爱，自不为一切所制伏，能断无明自不为一切所迷惑了。於此需要说明的，灭「苦」关涉人生的全程，果全然灭了，岂非人生也随著取消？据我们理会，佛说人生的转变是含著「本质不同」的意义，联系到身心形式也应有所不同。後世就这一点说有「变易生死」、「变化身」等，无非表示苦灭以後的人生因为本质改变，形式亦异乎寻常而已。但从身心的自然现象依旧相续这一点看，也可说，寻常的人生改变了意义就不成为原来的「有支」。譬如有支里的生和老死，是连著爱、取、有而来，现在爱、取、有的意义没有了，尽管现象迁流，刹那不住，但不再是原来的生死了。

依著佛家根本的主张，灭法即涅槃，是现法所得，要现在能够证知，能够游履，那末，自然的人生现象虽还存在，而依著它的趋向不同，运用不同，从前受著自然规则的拘束压迫，而现在能够依据必然得其自由，这就可说是「无住涅槃」，而不单纯是生死了。由此，又在有支现象上见出人生的「道」的实相。道是灭苦的因，正对集而言。集的中心在行，在业，道亦复如是。佛常说道是八正道，即从身口意三方面组织起来，即是身口

意三行能得其当为的正向的。这样的身口意行是正业、正语、正思惟，合拢来为正向的生活即是正命。再加以辅助的正见、正勤、正念、正定，成为八正道。这些同业的有力，有因果酬应一样，也有它们的势力，可以发展人生趋向苦灭。这就是在涅槃的全部过程中，有其价值，而成为一种实相的。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1346-1355）

ysl c-p1599 健度 下册

## 健度

**印顺** 健度的母体是「杂诵」（说一切有部，仍保有威仪属於「杂诵」的传统），又分为「杂诵」与「威仪」；一切健度依此而分离出来。健度集成（分离出来）的第一阶段，是（依《十诵律》）「受具足」、「布萨」、「自恣」、「安居」、「皮革」、「医药」（《五分律》依古义，分药与食为二）、「衣」、「迦𫄨那衣」——八种。虽然次第小小出入，而可说大致相同。

第二阶段集出的是：「俱舍弥」、「瞻波」、「般茶卢伽」、「僧残悔」（或分为二）、「遮」、「卧具」、「净事」——七种，或加「调达」为八类。这是说一切有与分别说部，将分与初分的阶段。其他部分，还包含在「杂诵」中。这七种或八种，虽次第的出入较大（前四种，开合不同，而次第相近），但主要差别，只是《四分律》编「房舍」在后面，《铜鐸律》与《五分律》，编「遮说戒」在后面而已。

等到「比丘尼」别出；旧有「杂诵」的剩馀部分，与「威仪」部分，重整理而编成「杂」与「威仪」——二种；加上早已集成的附录部分，五百结集与七百结集：这是第三阶段，分别说部的最後整理。《铜鐸律》不忘过去的二分法，整编为「大品」与「小品」。《四分律》与《五分律》，就分编为三分了。最後的集出、整编，到了分别说部再分派的阶段。最後集出部分，没有从来的传说为依据，只凭自部的意见来编排次第，这所以越到后面，次第的出入越大了。

（《原始佛教圣典之集成》，页344-345）

## 解深密经

**印顺** 《解深密经》是瑜伽学者所依据的主要经典。對於空 ( $\acute{s}\bar{u}nya$ )、有 ( $bh\bar{a}va$ ) 的意义，进一步的立「三相」、「三无自性」来说明。除了〈序品〉，全部经文都被编入《瑜伽论》的〈摄决择分〉；〈摄决择分〉更依三相而立五法，作深广的分别抉择。三相或称三（种）自性 ( $tri vi dha-svabh\bar{a}va$ )；（一）遍计所执自性 ( $pari kalpi ta-svabh\bar{a}va$ )，（二）依他起自性 ( $paratantra-svabh\bar{a}va$ )，（三）圆成实自性 ( $parinispitta-svabh\bar{a}va$ )。

依《解深密经》说：依他起相是：「一切法缘生自性」，就是无明等十二有支，约因缘所生的「杂染法」说。遍计所执相是：於因缘所生的一切法相，随情妄执的「相名相应」，是假名安立的「无相法」。圆成实相是：於依他因缘而生的一切法上，远离遍计所执的「清净法」——平等真如 ( $tathat\bar{a}$ )，修行所证的胜义。

三相，可说是〈本地分〉所说的，假说自性与离言自性的说明，主要是为了「大乘空相应经」所说的：「一切法皆无自性，无生无灭，本来寂靜，自性涅槃」，给予明确显了的解释。《解深密经》以为：空相应经所说，是不了义说——说得意义不够明显。虽然五事具足的众生，听了能如实通达，但五事不具足的人，听了不免要落入恶取空见，拨无一切，或者诽毁大乘，说「此非佛说」。所以立三相，显了的说明「无自性」的意义。

三无自性性 ( $tri vi dha-ni \dot{h}svabh\bar{avat}\bar{a}$ )，是依三相而立的。（一）相无自性性 ( $lak\bar{sh}ana-ni \dot{h}svabh\bar{avat}\bar{a}$ )，依遍计所执相说：因遍计所执是「假名安立」，而不是「自相安立」的。（二）生无自性性 ( $utpatti-ni \dot{h}svabh\bar{avat}\bar{a}$ )，依依他起相说：依他起相是依因缘而生，不是自然生的。（三）胜义无自性性 ( $param\bar{ar}tha-ni \dot{h}svabh\bar{avat}\bar{a}$ )，通於依他起与圆成实相。胜义，是清净所缘境界——法无我性；在清净所缘境中，没有依他起相，所以依他起相是胜义无自性性。圆成实相是胜义，也可以名为胜义无自性性，如说：「是一切法胜义谛故，无（遍计所执）自性性之所显故。」这就是空性 ( $\acute{s}\bar{u}nyata$ )，瑜伽学者解说为「空所显性」。这样，大乘经所说的「一切诸法皆无自性」，不是说一切都沒有自性。圆成实相是胜义有的；依他起相是世俗因果杂染法，也不能说沒有自性的。真正无自性（也就是空）的，是於一切法所起的遍计所执相。以上，

依《解深密经》的〈一切法相品〉、〈无自性相品〉说。依此来解说空义，如《解深密经》卷三（《大正》16. 701b）说：

「善男子！若於依他起相及圆成实相中，一切品类杂染清净遍计所执相毕竟远离性，及於此中都无所得，如是名为於大乘中总空性相。」

依他起相是杂染法，圆成实相是清净法。远离於杂染或清净法所起的种种妄执（遍计所执相），都无所得，这就是空性的总义。经中或说十四空，十六空，十八空等，本经说十种空，而空性的意义，都不出於这一通则。《瑜伽论》〈摄决择分〉，深广的分别五相：名（nāma），相（lakṣaṇa），分别（vi kälpa），真如（tathatā），正智（samyag-jñāna）。前三是杂染法，后二是清净法。正智也是依他起相，与《解深密经》的依他起杂染法不合。《瑜伽论》解说为：「彼（《解深密经》）意唯说依他起自性杂染分，非清净分；若清净分，当知缘彼无执，应可了知。」清净依他起的安立，在瑜伽学中是有异义的；正智是依他起相，为《成唯识论》所依。

（《印度佛教思想史》，页253-255）

**吕澂** 在《大乘阿毗达磨经》之外，具有同样论议性质的经典，还有《解深密经》，它是以抉择的形式组织的，就是对大乘经的义理凡属深奥隐秘的都加以解释决定。经的内容，共有七种要义，大致与《大乘阿毗达磨经》的主题相呼应。一上来就举了「胜义谛」，提出他们的真理性标准，也是在「离言自性」的基础上安立言说。言说，是表达一种意义而设的假说，离开言说的自性才是实在的，明确了「假说自性」与「离言自性」结合的关系，才能认识真理。并说这样的「胜义谛」超过一般的寻思（名言的思辨作用）。《解深密经》提出「胜义谛」之后，往往提出了心、意、识、法相，理解法相的瑜伽方法以及实践的层次地、度（共十地），最后提到佛事（佛所作的事）等等。对这些题目所作的抉择，大致同於《大乘阿毗达磨经》所讲的「所知依」、「所知相」等。

但是，《解深密经》对阿赖耶识作了更为切实的补充，它在阿赖耶之外，又提出一个「阿陀那识」的概念，这与阿赖耶识实际上是一个东西。

「阿陀那」是「执持」义，表示它有保持的作用。阿赖耶（藏识）的收藏，是消极的被动的，阿陀那的执持，则有能动的意思，所谓能动与否，是指它与根身的关系说的，根身就是人的整个形体（把眼等五根统一在一起称为根身）。阿陀那对根身的执持作用表现在哪里呢？根身是有感觉的，它

所以有感觉，即在於有阿陀那的执持；所以，人死後形体犹在，但无感觉，就由於阿陀那离开了根身的缘故。

另外，《经》也认为阿陀那有执持种子的作用，种子得到它的执持，才会逐渐转变、加强，而後才能现行。因为种子的现行，必须有一定的条件，同时，种子本身的功能，也在逐步加强。这种加强即出於阿陀那的执持作用。因此，说阿陀那识，表示有执持作用，比说阿赖耶识只是收藏的，更加主动。这一点，《解深密经》对阿赖耶识的解释是进了一大步。

此经最後用一个颂来总结阿陀那识说：「阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。我於凡夫不开演，恐彼分别执为我。」就是说，赖耶识是活动的总体，一切东西都离不开它，如瀑布一旦下冲，泥沙随之而下，一切跟著识活动，也是如此。对於赖耶的这种说法，佛在别的地方没讲说过，因为耽心不了解真义的人会执它为我。《解深密经》避免用我，这与《涅槃经》明确提出「我」的，完全不同。

關於法相，《解深密经》也讲遍计、依他、圆成三相。这里产生一个问题：别处讲三无自性，也就是空相、空性，此经则讲三自性，两者是否一致？《解深密经》连带著解决了这一问题。它说，三自性是了义说（道理说得清楚、究竟），一般说的三无自性是不了义说（道理讲得含蓄、不究竟），两者只在了义不了义的程度上有区别。同时，无相、无性是以有相、有自性为基础的，有三相然後才能谈到无相。因此光说无相是空泛的，按其实际，就是三自性。根据这种说法，此经还对释迦的一代说法作了考察，认为有这样三个层次：一开头，只讲四谛，是对小乘声闻人说的，这时的说法偏於有的方面；其次，讲无相、无性法门，是对大乘人说的，这时是偏於「空」的方面，这些都不是究竟之说；最後，讲三相，三自性，是向一切乘的人说的，这才是究竟之说。《解深密经》就自称是究竟之说的代表。

以上就是《解深密经》的主要思想。

另外，此经还讲到方法论。它的方法是瑜伽方法，对他们自己所说的止观，作了详细的解释。此经结构，与其他的经不同，重点在解释七义。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2193-2195）

## 解脱

**印顺(1)** 佛法说有二种解脱：（一）心解脱，（二）慧解脱。这虽是可以相通的，而也有不同。如画师画了一幅美女或一幅罗刹，因为人的认识起了错误，以为是真的美女或罗刹，於是生起贪爱或者恐怖，甚至在睡梦中也会出现在面前。事实上，那里有真的美女或罗刹呢！这种贪爱与恐怖等，只要正确的认识他——这不过假的形象，并没有一点真实性；能这样的看透他，就不会被画师笔下的美女与罗刹所迷惑了。我们的生死系缚不自在，也是这样，依无明为本的认识错误，起染爱为主的贪嗔等烦恼，忧愁等苦痛。如能以智慧勘破无明妄执，便能染著不起，而无忧无怖。离无明，名为慧解脱，是理智的。离爱，名心（定）解脱，是情意的。这二方面都得到离系解脱，才是真正解脱。

佛法的解脱，廓清无明的迷謬，染爱的恋著，所以必须定慧齐修。但外道的修习禅定，也有修得极深的，对五欲等境界，名位等得失，都能不起贪等烦恼，不知真实的，以为他是断烦恼了，何等自在呀！其实这不是根本解决，如石压草一样，定力一旦消失了，烦恼依旧还生。这如剿匪一样，倘不施予感化，兵力一旦调走，匪会再活动起来。若能施以道德的感化，生活的指导，使成为良民，地方才会真的太平。所以，系缚我们的烦恼，必须用智慧去勘破他，而不能专凭定力。佛法重智慧而不重禅定，理由就在此。然而，一分佛弟子，仅有一点共凡夫的散动慧解，这对於解脱，不能发生多大力量。有的著重真慧，依少些未到定力，能断烦恼，了生死，这称为慧解脱。这样的解脱，从了生死说，是彻底的；但在现实身心中，还不算圆满。所以定慧均修，得「俱解脱」，才契合解脱的理想。

专约慧证的解脱说，人类对於事事物物，处处起执著，处处是障碍，不得自在。要破除执障而实现解脱，在修持的过程上，略可分为三阶。

（一）於千差万别的事相，先求通达（外而世界，内而身心）一切法的绝对真如——法法本性空，法法常寂灭。真如是绝对平等而无差别的，可是我们（一切众生）从无始以来，一直在无明的蒙蔽中，於一一境界，取执为一一的实性。由此，我见我所见，有见无见，常见断见，无边的葛藤络索，触处系著。如能从幻相而悟入平等无差别的法性，即能从执障中透出，而入於脱落身心世界的境地。古人说：「见灭得道」，「见空成圣」，「入不二门」，大旨相同。如不能透此一门，一切谈玄说妙，说心说性，都不相干。

(二) 虽然要悟入空性无差別（或称法界无差別），而不能偏此空寂，偏了就被呵为「偏真」，「沈空滞寂」，「堕无为坑」。原来，理不碍事，真不坏俗，世界依旧是世界，人类还是人类。对自然、社会、身心，虽於理不迷，而事上还须要陶冶。这要以体悟的境地，从真出俗，不忘不失，在苦乐、得失、毁誉，以及病死的境界中去陶练。换言之，不仅是定心的理境，而要体验到现实的生活中。

(三) 功行纯熟，达到动静一如，事理无碍。醒时、睡时、入定、出定，都无分别，这才是世法与出世法的互融无碍，才能於一切境中得大自在。關於悟入而心得解脱，本有相似的与真实的，浅深种种，不过从理而事，到达事理一致的程序，可作为一般的共同轨辙。

解脱，从体悟真性而来。体悟，是要离妄执，离一切分别的。在修行趣证的行程中，合理的分别是必要的。但在临近悟入的阶段，善的与合理的分别，都非离却不可。经上说：「法尚应舍，何况非法？」论上说：先以福舍罪，次以舍舍福。佛见，法见，涅槃见，都是「顺道法爱生」，对於无生的悟入是有碍的。

（《学佛三要》，页198-201）

**印顺(2)** 论到解脱，佛与声闻弟子平等平等。如《中含》《瞿默目犍连经》说：「若如来无所著等正觉解脱，及慧解脱阿罗诃解脱，此二解脱无有差别，亦无胜如。」解脱的平等，约解脱能感生死的烦恼及生死说。如论到烦恼的习气，即彼此不同，如舍利弗还有嗔习，毕陵伽婆蹉有慢习，这是烦恼积久所成的习性。虽然心地清净，没有烦恼，还要在无意间表露於身语意中。声闻的清净解脱，还不能改善习以成性的馀习。这虽与生死无关，但这到底是烦恼的馀习，有碍於究竟清净。

古人譬喻说：声闻急於自了，断烦恼不断习气。这如犯人的脚镣，突然打脱，两脚虽得自由，而行走还不方便。菩萨於三大阿僧只劫修行，久已渐渐的消除习气；等到成佛，即烦恼与习气一切都断尽了。这如犯人的脚镣，在没有打脱时，已设法使他失去效用；等到将脚镣解去而得自由时，两脚即毫无不便的感觉。这解脱的同而不同，还是由於声闻的急於为己，菩萨的重於为人。

（《佛法概论》，页264-265）

## 解脱者

**印顺** 证得诸法真性的境地，是不可以形容的，如从方便去说，那可用三事来表达：（一）光明：那是明明白白地体验，没有一丝的恍惚与暗昧。不但是自觉自证，心光焕发，而且有浑融於大光明的直觉。（二）空灵：那是直觉得於一切无所碍，没有一毫可粘滞的。经中比喻为：如手的扪摸虚空，如莲华的不著尘垢。（三）喜乐：由於烦恼的滥担子，通身放下，获得从来未有的轻安，法乐。这不是一般的喜乐，是离喜离乐，於平等舍中涌出的妙乐。

这三者，是彻悟真性所必具的。但也有类似的，切莫误认。如修习禅定，在心力凝定集中而入定时，也有类似的三事。甚至基督徒等祈祷专精时，也有类似的心境现前（他们以为见到神）。佛法的真般若，从摧破无明中来，不可与世俗的定境等混滥。

得解脱者的心境，与一般人是不同的，现在略说三点：

（一）不忧不悔：圣者是没有忧虑的，不像一般人的「人生不满百，常怀千岁忧」。圣者又是不悔的：一般人對於已作的事情，每不免起悔心，特别是作了罪恶所引起的内心不安。有忧悔，就有热恼；有热恼，内心就陷入苦痛的深渊。解脱的圣者，已作的不起追悔，未来的不生忧虑，只是行所当行的，受所当受的，说得上真正的「心安理得」。古人有未得彻证的，睡不安枕，食不知味。一旦廓然妙悟，便能「饥来吃饭困来眠」；吃也吃得，睡也睡得。

（二）不疑不惑：证解脱的，由於真性的真知灼见，从内心流露出绝对的自信，无疑无惑，不再为他人的舌头所转。不但不为一般所动摇，就是魔王化作佛菩萨来，告诉他「并不如此」，他不会有丝毫的疑念。佛有「四无所畏」，便是这种最高的绝对自信。

（三）不忘不失：体现了解脱的（在过程中可能有忘失），於所悟的不会忘失，如不会忘记自己一样。在任何情况下，都能直捷而明确地现前。禅宗使用的勘辨方法，或问答，或棒喝，都是不容你拟议的。如一涉思量，便是光影门头，不是真悟。从前有一故事：某人有了相当的见地，善知识要考验他是否真实的彻悟，就在他熟睡的时候，把他的喉咙扼紧，要他道一句来。此人一醒，即冲口而答，这可见亲切自证者的不忘不失。

（中略）

在日常的生活方面，解脱了的声闻圣者，偏重禅味，而漠视外界。他们的生活态度是自足的，「少事少业少希望住」，对於人事，不大关心。简朴，恬澹，有点近於孤独。以财物为例，声闻圣者觉得这是毒蛇般的东西，不可习近，有不如无。如果是大乘圣者，一定是拿财物去供养三宝，济施贫病，利用他而并不厌恶他。（中略）

无论是声闻与菩萨，由信慧深入而来的坚定精进，都是非常有力的。一般所看为艰苦的，根本不可能的，而在圣者们，却能克服他。尤其是菩萨，难行能行，难忍能忍，在宁静恬悦的心境中，胜过了一切。

平常说「八风不动」：利、衰、苦、乐、称、毁、讥、誉，对於解脱的圣者，是不会因此而动心的。就是到了生死关头，都能保持宁静而安祥自在的心境，不为死苦所烦扰。经中有「欢喜舍寿」的话，即是最好的例证。一般所说的「预知时至」，凡夫也可以做到的。临死时身体的不受死苦，在定力深湛的，也不是难事（反而，定力不深的阿罗汉，还是不免身苦）。「坐亡」、「立脱」，那种要死就死，撒手便行的作略，非根除我、我所执的圣者不可。然而，并非每一圣者，都表现这样的作略。（中略）

二乘圣者及菩萨，从证悟而得的解脱，还有不圆满处。如犯罪的，手足被枷械束缚久了，一旦解脱下来，手足的动作，总有点不自在。二乘圣者，虽断尽烦恼而证解脱，但烦恼的习气，还时时发现。这种习气，虽不碍於生死解脱，不碍於心地自在，而到底还是一种缺点。因为无始来的烦恼，多而且重，深刻影响於身心。所以虽由智慧而破除了烦恼，身心仍不免遗剩有过去烦恼的惯习性。这种惯习性，就是习气。声闻圣者有这种习气，事例很多，如阿那律的时常骂人，大迦叶的闻歌起舞等。这些习气，菩萨已能分分的消除，但须证得佛果，才能纯净。烦恼与习气销尽，才能到达究竟圆满的解脱境地——佛地。

佛与大地菩萨，解脱的境地太高。二乘的解脱，与学菩萨行者的少分解脱，已使我们可望而不可及，足够为佛弟子的赞仰处，而摄引、鼓舞著学佛法者的向前迈进！

（《学佛三要》，页206-212）

## 解脱道

**印顺(1)** 佛说的解脱道，原始是以八正道为本的。因机设教，成立不同的道品。古人依道品的数目次第，总列为：四念处，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八圣道分。七类共三十七道品，成为佛教界的定论。说一切有部论师，以此为进修次第的全部历程，未必与事实相符。这不过是条理总贯，作如此解说而已。八正道的内容，不外乎戒（śīla），心（citta），慧（prajñā）——三学。经上说：戒，定，慧，解脱；「戒清净（śīla-pāri suddhi），心清净（citta-p.），见清净（diṭṭhi-p.），解脱清净（vimutti-p.）」，正是以戒，定（samādhi），慧的修习而实现解脱。然从圣道的修习来说，经中或先说闻法，或先说持戒，而真能部分的或彻底的断除烦恼，那就是定与慧了。化地部（Mahīśāsaka）说：「道唯五支」；不取正语，正业，正命（这三支是戒所摄）为道体，也是不无意义的。（中略）

解脱道从知苦著手。知苦，是知五蕴、六处，一切有漏法，应怎样的如实观察呢？经中所说的，主要是：

1. 无常 苦 无我
2. 无常 苦 无我我所
3. 无常 苦 空 无我

无常（anicca）；苦（dukkha）；无我（anattan），或说无我我所（anattan-attaniya）。观察无常，苦，无我（我所）而得解脱，是《相应部》及《杂阿含经》所常见的。南传佛教所传宏的，著重於此。说一切有部用无常，苦，空，无我义，也是《阿含经》所共说的。如《杂阿含经》说：「如病，如痈，如刺，如杀；无常，苦，空，非我。」《相应部》作：「无常；苦，疾，痈，刺，痛，病，他（或译为「敌」），坏；空；无我」。《中部》与《增支部》，也有同样的文句。在无常与空中间，所有苦，病，痈，刺，痛，疾，敌，坏，都是表示苦的。所以《相应部》将痈等列於苦下，《杂阿含经》，别列痈等於前，虽次第不同，而「无常，苦，空，无我」的实质，并没有差别。

无常，苦，无我（我所）；无常，苦，空，无我，都是《杂阿含经》与《相应部》所说的；不过部派间所取不同，解说也小小差别，成为部派佛教的不同特色。无常的，所以是苦的；无常苦变易法，所以是无我我所

的。无我我所是空的要义，广义是离一切烦恼的空寂。空与无我的联合，只表示无我与无我所；无我我所是空的狭义。所以我曾说：「佛法的初义，似乎只有无常、苦、无我三句。把空加上成为（苦谛的）四行相，似乎加上了空义，而实是把空说小了。」无常故苦，无常苦故无我无我所，就是空，这是解脱的不二门。古人依无常，苦，无我，立三解脱门，可见空在定慧修证中的重要了！

（《空之探究》，页11、16-18）

**印顺(2)** 佛法的解脱道，是依止四禅，发真实慧，离欲而得解脱的。真实慧依於如实观：「无常故苦，无常苦故无我」；「无我无我所」——空，是一贯的不二的正观。能离一切烦恼，离一切相，契入超越的寂灭。依於观慧的加行不同，名为空，名为无所有，名为无相。如止观相应而实慧成就，依观慧立名，名为空（性）心三昧（suññatā-cetosamādhi），无所有心三昧（ākiñcañ-nāceto-samādhi），无相心三昧（ani mi tta-cetosamādhi）。

心三昧，或名心解脱（cetovi mukti）。虽因加行不同而立此三名，而空於一切烦恼，是一致的。其实，加行也有共通处，如《空大经》说：「不作意一切相，内空成就住。」《不动利益经》说：「空於我及我所，是第二无所有处道。」空与无相，无所有与空，不是明显的相通吗！所以能得解脱的真实慧，虽有不同名称，到底都不过是空慧的异名。

胜解的假想观，是不能得究竟解脱的，但也有对治烦恼，断除（部分）烦恼，增强心力的作用，所以释尊应用某些方便来教导弟子。假想观中，主要是不净观，如青瘀想，脓烂想，骨想等。障碍出家弟子的猛利烦恼，是淫欲爱，为了对治贪淫，佛开示不净观法门。不净，与无常，苦，无我相联合，成为四念处（cattāro-sati-paṭṭhānā）。四念处中，观身不净是应该先修习的。假想不净观，引起了副作用，由於厌恶情绪的深切，有些比丘自杀，或自愿为人所杀，这是经、律一致记载的。改善不净观的修习，一方面，佛又开示入出息念法门；一方面，由不净观而转出净观。如八解脱的第三解脱，八胜处的后四胜处，十遍处的前八遍处，都是净观。不净观与净观，都是缘色法的，假想的胜解所成。（中略）

佛说的一切法门，是随顺於解脱的。解脱的道，是如实知无常，苦，（空），无我；依厌，离欲，灭，无所取著而得解脱。解脱要依於慧——般若（prajñā, paññā）；修行如实观慧而能离烦恼的，主要的方便，是空（śūnya, suñña），无所有（ākiñcanya, ākiñcañña），无相（ani mi tta）。

空於贪，嗔，痴的，也是无相、无所有的究竟义；所以在佛法的发扬中，空更显著的重要起来。

在圣道的修习中，空，无所有，无相，都重於观慧的离惑。但空与无相，显然有了所观察的理性意义。如无相，本是「不作意一切相」，「不取一切相」，而《有明大经》说：「二缘入无相心解脱：一切相不作意，及作意无相界。」这样，要入无相心解脱（或作「无相心三昧」）的，不但不作意一切相，而且要作意於无相。无相界（animitta-dhātu），是无相寂静的涅槃。涅槃的体性如何，部派中是有争论的，但都表示那是众苦寂灭而不可戏论的。所以「作意无相界」，涅槃是所观想的境界——义理或理性的。空也是这样：无我无我所是空，空是一切法遍通的义理，也是所观的。又立「出世空性」，以表示空寂的涅槃。这样，空与无相，不只是实践的圣道——三昧，解脱，也是所观、所思的法义了。

佛法重於修行，修行是不能没有定的，但真能离烦恼得解脱的，是如实智，平等慧如实观。与定相应的慧学，在次第修学过程中，有四入流分（预流支）：亲近善士，听闻正法，如理作意，法随法行。佛的化导，以语言的教授教诫为主，所以弟子们要由闻，思，修的学程，才能引发无漏智慧，知法见法，得预流果。《杂阿含经》中，每对「愚痴凡夫」，说「多闻（或作「有闻」）圣弟子」；「见圣人，知圣人法，善顺圣人法；见善知识，知善知识法，善顺善知识法。」亲近善士，经闻，思，修习，才能引发无漏智，所以对从佛而来的文句，从事於听闻、思惟，是慧学不可或缺的方便。为了佛法的正确理解，为了适应外界的问难而有所说明，佛教界渐渐的注重於教法的闻思，於是乎论阿毗达磨，论毗陀罗出现了。佛教初期的闻思教法，虽重於事类的分别抉择，而「空」义也依闻思而发扬起来，这是部派佛教的卓越成就！

（《空之探究》，页73-74、79-80）

yslc-p1613解脱道论 下册

## 解脱道论

**吕激** 本论题为优婆底沙造，但实际另有本母据以演绎，非尽出其手笔也。其後有佛陀瞿沙（觉音）者，为中印人，依离婆多出家，於时印土小乘湮没，师命南往师子国求学。彼国三藏，时已尽成土语，觉音乃发愿

译还为巴利原文。彼中大寺派（时有三派）学者，疑其能力，乃取《解脱道论本母》试令解释。音遂引据经典，广为阐述，成《清净道论》，小乘之要网罗无遗。於是群加敬服，乃获尽译三藏为巴利文，并著种种释论。时人尊为弥勒再来。今所存南传佛学，皆受其赐也（觉音为适当我国刘宋时人，奘师所说南方瑜伽，或指音注《清净道论》，亦未可知）。《清净道论》与本论同一本母，为南方瑜伽学集大成之作，虽无汉译，但得本论亦可见南传之根本也。

本论相当奘译《瑜伽论》中之〈声闻地〉；所异於彼地者，此为教授用书，具有次第经验之谈，堪为实践之据。中土定学，自罗什以来，隋唐称盛，天台贤首以此开宗，但多属文字揣摩，未解教授真谛。教授典籍如旧译之本论，新译之《六门教授习定论》，均未采用。今日之研究，实可以补其缺憾也。（中略）

本论全部大旨，在解说《杂阿含经》一颂（卷二十二）。其颂云：「智者建立（即依止义）戒，内心，修智慧，比丘勤修习，於缠能解缠。」是颂为经中天子问，佛所答者，意谓修行之人依止戒定慧三学，即得解脱也。以此全论十二品，用三学区分。初戒学末慧学各三品，中间定学则有六品，亦可见此论之特重定学也。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页1043-1044）

ysl c-p1618鳩摩罗什 下册

## 鳩摩罗什

**呂澂(1)** 罗什於公元401年入长安，到409年病死，时间并不算长，但完成的工作却不少。这一方面由於姚兴对佛学的兴趣很浓，受到他的大力赞助；另一方面当时关中集中了不少内地学者，都被组织到他的翻译工作中来，由数百人扩大到三千人（不一定都直接参译），著名的人物就有十几个；因此翻译工作做得很快，质量也相当好。就译本的数量讲，虽有很多异说，但经《开元录》刊定，共有七十四部，三百八十四卷。当时存在的为五十二部，三百零二卷（此中有因分卷不同而增加卷数的），这一数字，据我们刊定，还有问题；现存只有三十九部，三一三卷。这与僧、慧皎最初的记录（三十多部）比较接近。从翻译的质量言，不论技巧和内

容的正确程度方面，都是中国翻译史上前所未有的，可以说开辟了中国译经史上的一个新纪元。

僧 在《出三藏记集》的第一卷（此卷是讲传译缘起的），对罗什的翻译作了很高的评价，他说：「逮乎罗什法师，俊神金照，秦僧融肇，慧机水镜，故能表发挥翰，克明经奥，大乘微言，於斯炳焕。」他把罗什的翻译称为新译，其前的翻译，统名旧译，并将新旧译不同之点，特别是在事数名相方面的，都列举了出来，写成《前後出经异记》。但此段文字经後人抄写中改动过，有许多错误，应以僧睿〈大品经序〉为准。例如，「阴入持」是旧译，玄奘时才译为「蕴处界」，罗什时只译为「众处性」，而《异记》现行本中都弄颠倒了（实际在罗什译本中也未能完全更正）。

僧 的评价，并非过誉，罗什的翻译确实是十分慎重的，从他门下对译本所作的序文中也可以看出一些。如僧肇在〈维摩经序〉中说：「……义学沙门千二百人於常安大寺请罗什法师重译正本。什以高世之量，冥心真境，既尽环中（空义），又善方言，时手执胡文，口自宣译，道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意，其文约而旨（畅达），其旨婉而彰，微远之言，於兹显然。」

这种评价，可以代表他的一般翻译。他对於自己不太熟悉的经典，翻译时尤为持重，如晚年译出之《十住经》（即《华严经》〈十地品〉）就是一例。此经原本，大概是慧远门人支法领带回来的，经过关中就留给了罗什。罗什因对它不太熟悉，得到本子以後一个多月都未敢动笔，直到把他老师佛陀耶舍请来商量过了，弄清楚了义理，方才翻译（见《高僧传》〈耶舍传〉）。可见其认真持重的态度。

又他所译的经典中，有一部分原是有译的，现在重新订正，就更要细心弄清楚旧译的短长才有所取舍，这可以《大品经》为例。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2569-2571）

**吕澂(2)** 罗什翻译质量的优越，还可以从其内容方面来看，他现存的译籍中，多半属於大乘的经（二十一种），其中又多半（十三种）是重译的。当时所以要重译，是为了适应姚兴等人的请求。重译经中，主要的且可以作为代表的，是大、小品般若。

这两部书，从中国有翻译开始就陆续地翻译了，而且还经过几次的重译。自支谶首译以来，历经二百馀年，两书成了一般研究者的主要著作。但是人们对於般若的思想，始终不得彻底理解。後來发现这是与译文不十

分正确有关，所以罗什一到关中，姚兴就请他重译《大品般若》。此经重译过程，僧睿〈大品经序〉里有所反映。首先对旧译用原文作了订正，以後又据《大智度论》再次改订，由於旧译不正确引起的疑难之处，都一一得到解决。这一重译还突出地体现了龙树对经所作解释的精神。

例如，他对经文品目的整理，并对品目名称的确定，就是以龙树释论精神作依据的。如序文说：「胡本唯序品、阿鞞跋致（不退）品、魔事品有名，餘者直第其品数而已。法师以名非佛制，唯有序品，略其二目。」原本只有序品等三品的名目，其餘仅有次第，并无品名，但《光赞》、《放光》都译有品名，可见不是原有的。重译则把序品之外的各品都改动了，一方面对旧本略有开合，另一方面改定了一些品名。

在改定中，还可以看出罗什贯彻龙树释论的精神之处，最明显的要算第七品，罗什定这品为〈三假品〉，而《放光》名为〈行品〉，《光赞》名为〈分别空品〉，後來玄奘译《大般若波罗蜜多经》〈二分〉又将它标为〈善现（须菩提）品〉，都不能像罗什用〈三假品〉一名那样能表现出这一品的主要内容来。「三假」不仅是这一品的中心，也是全经的中心。

在龙树看来，般若的整个精神就在以假成空，由假显空。因此，他主要以「三假」贯彻於般若的全体，从而构成空观。在这一品里，须菩提一上来就提出了「三假」的问题。「三假」是说「法假」、「受假」、「名假」。一般人的认识以为一切事物都实在，其实他们是把假名认成实在，为了使他们了解空，这里指出，一切事物的认识都是假名的（即概念的）。

为什麼是假名？可以从假的三个阶段，即概念发展的三个阶段来看。首先是法假，这是构成一类事物的基本因素，例如五蕴，它也是假，因为它的每一蕴，如色，都是和合而成。其次受假，受就是对法有所取（结构），以取为因之假，说名受假。这是发展到以五蕴和合构成为集体形象的「人」的概念阶段。第三名假。这个阶段是概念的更高一步，在形成的个别事物上，再加抽象，得到集的概念，如人的概念集合而为有军队、群众等的概念。人们不理解这些假有的实际是空，反把三假执为实有了。如果能了解这种道理，即知道一切法的认识都是依据假名，并无如假名之实在自性，就可以了解空。所以了解「三假」的过程，也正是认识空性的般若的过程。

《大品》改译得很成功，又是适应当时需要才改译的，理应发生较大的实际影响，可是事实并不然。这是由於当时有更多的大乘经典得到流传，先是有《法华》，继之有《涅槃》；又由於罗什隨後又译出《中论》、《百论》等，於是人们对於般若的兴趣就不很大了。不过《大品》重译，对保

存这部经的原始面貌这一点上，还有它的价值。此经到玄奘时，内容与意义都走了样，玄奘所以立名〈善现品〉，原因也在这里。

罗什重译的《法华》、《维摩》、《思益》和《首楞严》，在改订方面也都各有特色，这从有关的各序文中可以看出。例如，慧观〈法华宗要序〉认为，此经之重译乃「曲从方言而趣不乖本」，用中国的语文很好地表达出了它本来的思想。僧肇〈维摩诘经序〉认为经的重译使「微远之言，於兹显然」，很能深入浅出地表达了原著的思想。僧睿〈思益经序〉说罗什的重译为「正文言於竹帛」，纠正了旧译的错误。弘亮〈新出首楞严经序〉说，此经重译後，「宣传之盛，日月弥懋」，因为他译得好，所以宣传得越来越盛。事实也真是如此，後來《法华》有一部分再译，《维摩》、《思益》也都有重译，但流行得最广泛，始终没有断绝的，还是鸠摩罗什的译本。

除经而外，罗什还译了一些论著，都和他所传的学说有关。

首先，最突出的是龙树一系的大乘学说。其代表作品为龙树的《大智度论》、《中论》、《十二门论》和提婆的《百论》。这些译本除在文字上力求正确外，还对其卷帙斟酌选择，不是原封不动地译过来的。例如《智论》，原来的份量很大，罗什只将它对《大品》经文初品的解释全部译出，其馀就只略译。因为经文初品主要阐述名相事数，恰是二百多年来中国佛学家一直搞不清楚的问题。罗什详译了这一部分，将所有事数原原本本地加以解释，这就适用于学者研究的要求，再不用走「格义」、「合本」等弯路了。（中略）

总的看来，罗什所传的龙树学就是四论之学。当然，龙树学的理论体系，从四论中可以看得出来，但是四论并不能概括全部的龙树学，四论之外，龙树还有其他著作，如罗什译的《十住毗婆沙论》（原是解释《华严十地经》颂文的，现存译本只解释了前二地）以及《龙树传》中所提到的〈助道品〉（隋译为《菩提资粮论》）、《七十空性论》（只有藏译）。因此，要全面地研究龙树学，这些著作也应兼及；如果只想了解其精要，四论也就够了。

贯彻於四论中的主要思想，乃是实相的学说。所谓实相，相当於後來一般组织大乘学说为境、行、果中的「境」。境是行果之所依，是行果的理论基础。龙树宗对境的论述，即是中道实相。实相是佛家的宇宙真理观。用中道来解释实相，也就是以二谛相即来解释实相，从真谛来看是空，从俗谛来看是有。

换言之，这种中道实相论是既看到空，也看到非空；同时又不著两边，於是便成为非有（空）非非有（非空）。罗什对姚兴解释佛学时，曾明白地说，佛学「以实相命宗」。他自己也写过《实相论》二卷。所以後人称罗什之学为「实相宗」。《实相论》已经不存，只从後人的著述中看到所引的一些片断。此外，罗什对《维摩经》所作的解释以及答慧远和王稚远等人的问难中，都谈到了实相问题。依据这些著作，大致可以明白他对实相的看法。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2574-2578、2584-2585）

yslc-p1621鸠摩罗多 下册

### 鸠摩罗多

**印顺** 後代的学者，一致推鸠摩罗多（Kumāralāta）为经部的本师。但鸠摩罗多的作品，竟没有传译过来（或可有《大庄严经论》一部）。所以鸠摩罗多的思想，及怎样使说一切有部的譬喻师，成为不属说一切有部的经部譬喻师，难以明了。只能从後代的经部师宗，想像一二而已。除鸠摩罗什（Kumārajīva）所译的禅偈外，有关法义的，检得四则：

1. 「若心欲起时，为他所障碍，当知是有对，相违是无对。」（《大正》28. 835b）
2. 「若爪指舌端，无别增上用，动触尝肴膳，作用应无差。」（《大正》29. 361a）
3. 「诸趣悉变化，唯除净居天，随业种种转，无处不受生。」（《大正》32. 48b）
4. 「佛有漏无漏法，皆是佛体。……又饶益他方得名佛，饶益他者多是俗智。又诸佛用大悲为体，此是有漏法，有情相转故。」（《大正》29. 557a）

这四则，都明说为鸠摩罗多所说。

第一、有对与无对的分别，不像说一切有部的有对碍（十色处），有拘碍（心心所及根，對於自所取所緣的境界）而解说为有障碍。如心为他所碍而不得生起，就名有对；相反的就是无对。

第二、经师引此以成立「内处」，「我於彼有增上用故」。颂文成立身根所摄的爪、指、舌，有不同的增上用，所以是内处所摄。

第三、除了淨居天而外，菩薩是能隨業（願）往生，隨意化身而往各趣。這與大眾部，案達羅學派等相同，與大乘的意趣相近。

第四、關於佛體，不像說一切有部，但取佛的無漏功德；也不同大眾部，以為佛的色身功德，一切都是無漏的佛體。鳩摩羅陀立佛的有漏無漏法，都是佛體；這一見解，是非常實際的。

依《俱舍論（光）記》，還有幾頌，傳說也是鳩摩羅多說的，如說：

1. 「愚夫如手掌，不覺行苦瞶；智者如眼睛，緣極生厭怖。」（《大正》29.114b）

2. 「能為苦因故，能集眾苦故，有苦希彼故，說樂亦名苦。」（《大正》29.114c）

3. 「觀為見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎銜子。執真我為有，則為見牙傷；拔俗我為無，便壞善業子。」（《大正》29.156a）

前二則，是承認有樂受的。《俱舍釋論》作「餘部師說」。《俱舍論法義》，也以為這是相對名樂，實無樂受的「有部異師」，因而懷疑普光的傳說。後二頌，抉擇有我與無我。肯定的說：一切法無真我，而承認世俗假我的價值。不立真我，與犊子部、說轉部不同。而對世俗假我的肯定，比說一切有部的假我說，更有積極的意義。從這一點來說，與龍樹（Nāgārjuna）的見地相近。

此外，世親（Vasubandhu）的《大乘成業論》，引有「日出論者」一則，如《論》（《大正》31.782b）說：

「日出論者作如是言：諸行實無至餘方義，有為法性念念滅故。然別有法，心差別為因，依手足等起，此法能作手足等物異方生因。是名行動，亦名身表。此攝在何處？謂色處所攝。」

說一切有部以為：有為法是剎那滅的，沒有真實的動，身表是以形色為體的。正量部以為：色身並不是剎那滅的；非剎那滅，所以有從此到彼的動。身體所有的動，就是身表。日出論者以為：色法的確是剎那滅的，從此到彼的動，不能成立。但身表就是「行動」，就是在前剎那滅，後剎那生中，以心差別為因，引起行動。行動不是從此到彼的動，是使手足等異方生起的原因。日出論者的見地，與說一切有部譬喻師，三業唯是一思、表業無實體說不同。別立身表色，是折衷於說一切有部及正量部的。《成實論》以身口的造作性為身口業，與日出論者所說相近。

从仅有的资料来说，鸠摩罗多有大乘的倾向，与马鸣（Aśvaghoṣo）相同（中国也称鸠摩罗驮为菩萨）。我们知道，《大毗婆沙论》所引的譬喻师，不止一系，思想也大有出入。晚期的经部师，也有不同的系统。经部譬喻师，并非一切以鸠摩罗陀所说为准绳，应从说一切有部譬喻师，而转化为经部譬喻师的根本特质上去著想。说一切有部譬喻师，开始与说一切有部分离，承认过未无而现在有，而取独立的，反说一切有部的姿态。在这演变过程中，以譬喻文学著名的鸠摩罗多，就是这一时代的大师。受到一般譬喻师的赞仰，经部从此而独立发展起来。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页541-543）

yslc-p1623奥义书 下册

## 奥义书

**印顺** 奥义书的重要建树，有二：（一）真心的梵我论；（二）业感的轮回论。如从思想的渊源上说，这不外吠陀以来思想的发挥。然而他的结论，可能达到传统宗教的否定。创造赞歌以来，一元倾向的创造神话，经理性化而成为宇宙的本原，为一神秘的大实在。在奥义书中，称之为梵。如显现出人格的神，即梵天。有情的生命本质，即人们的真体，称之为我（Atman）。在生死的历程中，人类虽似乎是迷妄的、虚幻的；然探索到自我的当体，到底与真常本净的梵是同一的。所以直探宇宙的本体於自我中，见我即见梵，高揭「我即梵也」（《布利哈德奥义书》一·四、十）的梵我一体论。直探自我的本真，在以直觉的理智，照破虚妄，冥悟人生的奥秘；所以探索自我的结果，超过物理的、生理的、心理的现象，到达真净常乐的唯心论。即自我的本体，为超经验的纯粹主观，所以是「不可认识的认识者」。此认识者，一旦脱离世间的一切束缚，即完全的实现自我。此「唯一不二的主观，即是梵界，即是最高的归宿，最上的妙乐」（《布利哈德奥义书》四·三、三十二）。

论到业感轮回论，生命在无限的相续中，依自己的行为，创造自己未来的身分。从此，人类的运命，不操纵於神而属於自己。这本是神权的否定，因人类的自觉与自信而创说的人力论。业即人类的行为，所以说：「人依欲而成；因欲而有意向，因意向而有业，因业而有果」（《布利哈德奥义书》四·四、五）。不过奥义书的业力说，与真我论相结合，即「我」

为自身的行为所限制、拘缚，从此生到他生，不断的流转於生死中。此业感说，对照於自我的真净妙乐，特别的显出迷妄与悲惨的姿态。这样，业感论的悲观，促进了自我解脱宗教的隆盛。此中的真我论，虽到达万化同体的理境；神秘唯心的基调，不失为阿利安文化正常的发展完成（梵书已大体确立）。而业感轮回说，确是时代的新声。

吠陀以来的婆罗门教，以为阿利安族，有诵习吠陀与祭祀的权利，可依宗教而得新生命，到达列祖的天国，所以称为再生族。非阿利安的首陀罗族，仅此一生即归於消灭，与宗教无关，所以称为一生族。善人（某一阶级）永生於天国，恶人（被征服者）永灭於地狱，实为（狭隘的种族的）婆罗门教的根本思想。自业感说发扬，一切有情都在随业受报的轮回中；首陀罗如此，阿利安人的诵习吠陀，也不过如此。反之，诵习吠陀，不能获得永乐；如依智而悟真我，才能入於不死的梵界。即在生死的轮回中，阿利安人可以堕落，非阿利安人可以上升；也决不是婆罗门教所说的那样，有再生族一生族的差别。

业力思想的完成者，即奥义书大家耶耆尼伐尔克等。《布利哈德奥义书》（三·二、十三）说：有人请问死后的归宿，耶氏说：「此不可於众人中说，惟两人间可传耳。」他所说的即是业。业在当时，还是新颖而不大公开教授的，所以嘉伐利王对阿尔尼说：「此（轮回的）教义，直至今日，婆罗门未曾知之」（《布利哈德奥义书》六·二）。此业感轮回的思想，由耶耆尼伐尔克等弘扬而确立，这也难怪西方的婆罗门，要对他不满了。业力轮回说，是人力而非神力的；机会均等而非种族独占的；自由而非命定的；道德而非祭祀的；实为融治东方精神而起的温和的宗教革新。一般学者，忽略东方民族的要求平等，否认阿利安民族宗教（婆罗门教是阿利安人的宗教）的特质，所以对业力轮回，不能给以正确的评价。

（《以佛法研究佛法》，页46-49）

ysl c-p1624经律 下册

## 经律

**印顺** 研究经律集成所得的结论，是这样：法（经）与律，原始结集是分别结集的，却同样的以「修多罗」（散文）为主体，称为「相应」；附以偈颂的「只夜」，名为「杂」。律部方面，波罗提木叉（五部——八

部，即《戒经》）为修多罗，附以「法随顺偈」（杂颂）。到第二结集时，波罗提木叉的分别，解说，是「记说」。

「只夜」部分，渐独立为「杂诵」（摩得勒伽）。依「杂诵」而类集为「七法」、「八法」，或「大品、小品」，成为犍度部，那是以後的事，上座部律师的业绩。经部（法）方面：原始结集的，是修多罗（相应）四大部，只夜（杂）八部。接著，有「弟子所说」，「如来所说」——「记说」。「修多罗」、「只夜」、「记说」，这三部分的综合，成为根本的「相应教」。与「记说」同时，不屬於（相应教的）只夜的偈颂，如「伽陀」、「优陀那」，都成立了。「本事」、「本生」、「方广」、「希法」，也先後集成。

到了再结集的时代，以「修多罗相应」为取舍的最高准绳，综合传诵於佛教界的圣教，共同审定而再为结集。本著「弟子所说」的意趣，集为「中部」；本著「只夜」的意趣，集为「长部」；本著「如来所说」的意趣，而集为「增一部」；固有的相应教，称为「相应部」。四部、四阿含的成立，是再结集的时代，部派还没有分化的时代。

（《原始佛教圣典之集成》〈序〉，页2-3）

ysl c-p1628经部譬喻师 下册

## 经部譬喻师

**印顺** 说一切有部的譬喻师，演化为经部譬喻师，当时学派的关系，是很重要的。

（一）《俱舍论》所说——普光等所传经部的见解，每与阿毗达磨西方师，说一切有部的异师相合。与西方师相合的，如「但受三归，即成近事」；「随所期限，支具不具及全分一分，皆得不律仪，律仪亦然」；聚心散心等心品的定义。同於《大毗婆沙论》异说的，如十六行相，实事唯七。与瑜伽师所说相同的，如称定境界色为无见无对色。说一切有部，本有众多的异说。自《大毗婆沙论》集成，迦湿弥罗（Kaśmīra）学系，罢斥百家，俨然以正统自居，这样，流行於罽宾、犍陀罗（Gandhāra）的，内精禅思而外重教化的譬喻师，显然有融摄西方外国师、瑜伽师等异义，起来对抗毗婆沙师的意图。如法胜（Dharmaśreṣṭhin）的《阿毗昙心论》，与经部的成立，时代相近。也是以西方外国师为主，甚至摄取分别说者的

论义，而对迦湿弥罗毗婆沙师表示反抗。但《心论》是论宗，经部师是经师。

(二) 过未无体而现在实有说，是分别说及大众部派所主张的。罽宾、乌仗那(Udyāna)一带，分别说系的学派——化地部，法藏部，饮光部，都有流行。譬喻师反对毗婆沙师，改取现在实有说，这是成为经部譬喻师的重要关键。深受说一切有部思想的譬喻师，在「现在有」的思想下，引发种子熏习说，而成为经部譬喻师的特色。

(三) 近於大众、分别说系的大乘学，超越了现在实有论，到达三世一切法空的极峰。《般若》、《华严》等经，西元一、二世纪，已广泛的流行西北印度。说一切有部的学者，如胁(Pārsva)、马鸣(Aśvaghoṣa)、鸠摩罗陀(Kumāralāta)等譬喻师，都直接间接与大乘有关。承受说一切有部的教义，从过未无体论的立场，摄取大乘空义的，是经部譬喻师与瑜伽师。瑜伽师重视自身的证验，所以能摆脱三藏旧传，开拓成立了大乘有宗。譬喻师「以经为量」，不能不受经律旧传的局限，停止於声闻学派的地位。经部譬喻师，比瑜伽师的大成，要早一些。虽没有回小入大，但不同说一切有部，而说：「世尊举意遍知诸法」；十方「同时定有多佛」。实与大众、分别说者一样，与大乘声气相通。经部的接近大乘，顺正理论主是看得很清楚的，所以说：

「何期汝等尝厌空华（《顺正理论》所说的空华论宗，指一切法空的大乘），而今乃成空华差别。」（《大正》29. 434a）

「尝闻有人总拔无诸法，今观具寿似与彼情通。」（《大正》29. 472b）

说一切有部的譬喻师，本著持经师的传统，揭树「以经为量」的立场（反对以论为量），出入於说一切有，分别说系，而终於超越了说一切有。对於种子熏习说，心境不实说，心法相续说，给予非常的发展，而促成大乘有宗——瑜伽论者的更高完成。在北方佛教的发展中，经部留下了永不消失的光辉！

再从时地的关系来说：称为经部本师的鸠摩罗陀，是呬叉始罗(Takṣasīlā)人，晚年宏法於曷盘陀(Khabandha)。Tāraṇātha《印度佛教史》，也说龙树(Nāgārjuna)的时代，经部的大德鸠摩罗陀，出於西方（西北印度）。经部譬喻师，从说一切有部的譬喻师演化而成，兴起於西北印度，时间约在西元二、三世纪间。但大成经部的室利逻多(Śrīrāta)，是生於迦湿弥罗，而弘法於东方的大师。（中略）

经部是兴於西北，而大盛於东方的。西元三世纪中，月氏渐衰落了；南方的案达罗（Andhra）王朝也衰亡了，印度成为分数据立的局面。到西元320年，笈多（Gupta）王朝创立，以摩竭陀（Magadha）为中心，开始印度的统一，一直到五世纪中。在这一时代，印度的文化中兴，有高度的发展。北方佛教的大师们，都来东方的阿瑜陀宏法；经部是因此而大成。印度西北，一向是说一切有部的化区，无论是譬喻师、瑜伽师，怎样的发扬光大，而说一切有部的论师，始终能维持其强固的领导地位。但经部譬喻师，一到东方，就大为发展，更表现其独到的思想，成为声闻教海的大流，而为说一切有部面对最强的论敌了。（中略）

经部譬喻师的根本思想，是种子熏习说。怎样从说一切有而演化为种子熏习思想呢？说一切有部立义，以为一切法体，是恒住自性的，约作用的起灭，说有为法有三世的类别。三世，依作用而成立。依据这一见地，解说造业受果，系缚解脱。从说一切有部而分出的说转部，显然是现在实有论者，一切是现前的实在。三世迁流，只是现前的法体，或起用，或用息，或未起用而已。所以，《大毗婆沙论》说：有执——「一根本蕴，二作用蕴，前蕴是常，后蕴无常」；这不外乎说一切有部，法体与作用说的变形。但这么一来，根本蕴常住现在而是无为，与说一切有部的——一切有为法刹那生灭说相违。这是形而上的实在论，近於从本体起现象的见解，可能为一分玄学家所欣赏的。但在缘起为本的佛法，特别是声闻法中，是不易为人赞同的。

持经的譬喻师，承受了过去无体说。三世有者所说的过去有与未来有，转化为存在於现在的内在。现在是不断相续的刹那现实；在这刹那现实的底里，存有前因所起，能生自果的功能。经部譬喻师的功能性，等於说转部的根本（一味）蕴，但是无常的。说转部以法体常住为本，现起的为相用；体与用的关系，是本体与现象。经部譬喻师，以刹那的当前现实为本，以功能性为用，与说转部恰好相反。现行与功能的关系，如质与能。所以，现行与功能相转化，成为彻底的无常论。经部譬喻师的思想，与大乘瑜伽论者，见解是非常类似的。

种子熏习，是非常卓越的见地；这一思想，是从造业感果说来的。

譬喻师的业功能说，重要在「相续」。刹那现在的相续不断，为业功能所依。相续的生灭灭生，不断相续；功能也就不断的传生。这样的相续转变，到引发殊胜的功能，那时就感得果报了。以刹那的相续为现实，不断的新熏，不断的感果。这是彻底的新熏说，业感说，达到一切从业感生

的结论，否认有异熟生以外的等流长养性，如《顺正理论》卷五（《大正》29. 359a）说：

「上座此中，依十二处，立一切种皆异熟生。」

经部譬喻师的彻底业感说，一切立足於相续转变差别的熏习种子说。依此，解说无表业、随眠、成就不成就等。流转与还灭的说明，都依此为基石，这就达到了与说一切有部，截然对立的地位。

经部譬喻师，以现在有的种子熏习说为本，成立一宗独到的理论；但经部譬喻师中，也有派别的存在。经部师的派别性的发生，（一）早在说一切有部譬喻师，已有不同的流派。从说一切有部而演化为经部譬喻师，当然也就有派别。（二）经部譬喻师是反阿毗达磨的；但阿毗达磨论宗，有完整的理论，精密的分别，自有他的特色。经部师中，有的采取了融摄阿毗达磨的方针，也就自然形成别派了。（三）经部的自由创新精神，反对阿毗达磨传承，但不免缺乏强固的保守性。这就会思想过於流动，而形成各人解说不同的现象。从经部譬喻师的理论自身，分别其流派不同，与窥基传说的经部有三类不同。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页544-547、549、552-553）

yslc-p1641经量部 下册

## 经量部

**印顺** 西元三、四世纪，经部呈现了绚烂繁荣的景象，成为部派佛教的显学。在中国，南北朝时代，《成实论》（多用经部义）与阿毗昙对举，代表小乘的二大流。在西藏，说到佛教的见地，大乘不出於中观见，唯识见；小乘不出於说一切有部见，经部见。经部与说一切有部对举，代表部派佛教，中国内地与西藏，可说是大致相近的。在部派佛教中，经部以後起之秀，成为显学，与说一切有部（阿毗达磨）分庭抗礼，经部学者也足以自豪了！

经部勃焉而兴，以後又如何呢？玄奘西游（西元627—645），所见所闻，传於中国，而可见印度当时佛教实况的，有《大唐西域记》、《大唐大慈恩寺三藏法师传》。叙述当时的佛教，大众部，上座部，正量部，说一切有部等，流通的区域，及其他寺院、僧侶，却没有说到经部。仅说到窣禄勤那（Śrughna），玄奘从闍耶鞠多（Jayagupta）「听经部毗婆沙」。

玄奘从印度带回的梵本，有各部各派的经律论，却没有经部的圣典。约迟半世纪，唐·义净西游（西元671—695），著述中可以看到印度佛教当时实况的，有《大唐西域求法高僧传》、《南海寄归内法传》，但都不见有经部的形迹。如此辉光法界的大学派，怎麽寂寞无闻到这样呢？从经部的开展，及学派的特性去考察，对经部晚期的寂寞，应该是可以了解的。

(一) 经部本来不在十八部以内。世友(Vasumi tra)所造的《异部宗轮论》，本为大师郁多罗(Uttara)所创，称为郁多罗部，又名说转部。这是西藏译本所传，而依汉译的《十八部论》，也可以理会出来的。这一派的主要宗义，是立胜义补特伽罗，立一味蕴与根边蕴。这是说转部义，与经部无关。等到经部兴起，这才比附於说转部；郁多罗演化为修多罗，於是成为修多罗部又名说转部了。玄奘新译，更增入後起的传说，「自称我以庆喜(阿难)为师」，以符合「依经为量」的经部特色。经部是从说一切有部的譬喻师而转化出来的。在部派中，兴起极迟，没有能成为强有力宗派。这因为部派不只是一项思想，一部论著，部派是有组合的教团。凡是成为一大部派，一定有教团，有一定或独到的僧制，有出家受戒的师承传统。对社会的教化，有从教化而形成的教区，或有化导信众的特殊方便。经部的出现太迟了！以经律为依而兴起的部派，经五百年的发展，仍能卓然而存在的，早有了特定的教区，自成系统的僧制。这是不能以经部思想的卓越，而迅即改宗的。经部又不重律制，当然不能形成坚强的僧团；而固有的各派教区，也不容自由地开展。所以经部只能是教理上的波浪，不能成为教团的大流了。

(二) 经部的勃然而兴，从教理去考察，略有自由、综合、转化的三大倾向。

1. 思想的自由：譬喻师从说一切有部脱出而成经部，主要为改取过未无体说，以反说一切有部的姿态而出现。一旦独行其是，思想失去了坚定的传统，所以都自以经部譬喻师自居，而内部思想过分自由，陷於极端的纷歧，缺乏统一性与固定性。长处在这里，短处也就在这里了。（中略）

2. 学派的综合性：部派佛教，虽部派林立，而归纳起来，对每一问题，大概有二说或三说的不同。离五百年的不同传统，另立新义，原是不容易的。说一切有部的譬喻师，主要部分，如三世有，有中有，四谛渐现观，都是同於阿毗达磨的。其他部分，每通於其他学派。现在从说一切有部中分出，取过未二世无，无中有等，这是大众、分别说系的固有论义。所以，经部的自成一部，与说一切有部分离，实际也就是与其他部派相结合。然

部派不一，在自由思想中，所综合的部派，并不相同，而经部学也就不能一致。举修行的现观次第来说，那是要从亲身体验，师资传承，逐渐形成的，不可能以推理的方式来编造。但经部本身，否定了（说一切有部的四谛十六心见法）传统，那只能自由取舍他部，或自立门庭了。世亲（Vasubandhu）《俱舍论》，仍宗说一切有部的十六心见法说；《四谛论》取（说一切有部的）观四谛十六行相，而（说假部等）一心见道说；上座的《经部毗婆沙》，简化阿毗达磨旧义，而立八心现观说；《成实论》次第灭三心，顿见灭谛而入道说。经部师的修行次第，每人各立一说。虽可说：「择善而从，有闻必录，弃众师之短，取诸部之长」，但不能形成统一而有力的部派，是毫无疑问的。

3. 转化於大乘：经部兴起的时代，大乘空义已如日中天，瑜伽唯识学也接近成熟阶段。在大乘佛学普遍发扬的时代，经部学不免转化於大乘。如《成实论》的灭三心而见灭谛，形式上是「三藏实义」，而内在是接通了大乘空义。这所以《成实论》在中国，并非小乘，而有盛行南朝的「成论大乘师」（等到被判为小乘，也就没有人宏扬了）。世亲在《俱舍论》，严守声闻学派的立场。而经部的「唯法因果，实无作用」，论义是密通瑜伽的。所以终以种子熏习，接受阿赖耶识（《成业论》），而世亲转以大乘唯识学为中心；《俱舍论》反成为瑜伽学者附习的法门。自由，综合，而又有转化大乘的倾向，一时隆盛的经部学，未来的趋势如何，原是可以想像的了。

（三）在说一切有部中，譬喻师与阿毗达磨论师，可说是相得益彰的。阿毗达磨论师，长於精密分别，论义深彻，形成佛教界的思想权威。而譬喻师是赞颂佛德，广说譬喻，内勤禅观，外宏教化，充满宗教活力而摄化信众。在一般人心中，譬喻大师是占有崇高地位的（传来中国，都推重为菩萨）。偏宗《发智》而论义多少专断的毗婆沙师，对譬喻师大德法救，始终予以相当的敬意，或尊称为「譬喻尊者」。但自譬喻师独树一帜，自称「以经为量」，以反说一切有部的姿态而出现，要与阿毗达磨论师，一争论义的雄长。展转立破，使论义更见精确，当然是功不可没的。但经部譬喻师，专心於义理的阐发，如《成实论》、《顺正理论》所引的上座说，《俱舍论》的经部说，已成为十足的思辨的义学。而充满宗教活力的譬喻师精神，已淡褪到几乎消失了。说一切有部，诚然受到严重的损害（但基础巩固，虽伤元气，而无大妨害）；而譬喻师虽存在於少数学者的心中，而反从广大民众的信心中失去。从部派的立场说，譬喻师的发展方向，是值得反省的。

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页604-609)

**呂澂(1)** 先从经部的名称说起。照唐人所解，他们唯依经为正量，不依律和对法，所以称为经量部（见基师《异部宗轮论述记》卷中）。此说并不完全正确。经部本名应该是说经部（见陈译《部执异论》）梵文音译为修多罗婆提那（见失译《舍利弗问经》，原文系Sūtravadi na），它末尾的婆提那，即是「说」的意义。这样名称正和「说一切有部」、「说假部」等同例，巧用一部的中心主张来作标帜的。

就实际言，各种部派都以佛说为宗，没有不谈到经的，为什麽这一部说经便成了特别的主张呢？这自然有关於它所说的并非一般的经，而另有所指。像解释《俱舍论》一部分的《随相论》（陈·真谛译本）就称此部为「经优婆提舍师」，便很好地说明了经部所重视的经是优婆提舍，属於十二分教中的论议，《成实论》的译本里即称之为论经。经部原来以论经为宗，随后乃广泛运用一切经，所以仅仅看它是以经为量，还说明不了它的真相。（中略）

经部本宗的学说，在《异部宗轮论》里曾列举了几条。它的中心思想表现在有微细的、一类相续的诸蕴，因此说诸蕴法能从此世移转到后世，而得著「说转部」的名称。此种思想显然由譬喻师细心说发展而来。它有些像犊子部的有我主张，但不承认胜义谛中的实在补特伽罗。所以《大毗婆沙论》卷五十六引用譬喻师说「能系结是实，所系事是假，补特伽罗亦假」，世亲依经部义作《俱舍论》，最后即痛破犊子部胜义补特伽罗之说。从这些上面可以见到经部本宗真正的主张，《异部宗轮论》也说经部执有胜义补特伽罗，那明明是一种误传（清辨《中观心论释》详叙小乘部执处，即谓经部本宗说补特伽罗於胜义中不可得，可为旁证）。

经部本宗更重要的主张，见於上座胜受的著书。现在依据《顺正理论》引用的资料，知道它的重点是随界说。这也和细心说法相关。胜受以为一切法生起之后会有熏习，留下了功能，此即是界。界有种子、种姓、种族等含义。既说熏习，就应有能熏所熏，这又如何分别呢？依胜受的解释，色法和心法可以互依互熏而各留习气以成界。众生相续存在之时，界必随逐，故称随界。它和色法心法的当体，不能决定说是一是异（因此也说六处为界。后来大乘瑜伽学系即有类似的说法，以种姓为六处殊胜、六处所生等）。但随界在相续存在的中间，逐渐变化，辗转殊胜，成为后来再生那样法体的因性。这一因果的理论大大改变了旧说的面目。其显著之点是：

(一) 因法刹那灭（八法灭不必待因）；(二) 过去法作因（以前後法为因果）；(三) 因法自性各别（法各有界，数量无边）；(四) 法因无体（过去法灭故）。

如此和说一切有部主张六因以同时因果的俱有因作基础的看法根本相违，而在四缘中对于所缘缘的解释也有了很大的出入。旧说各种心心所法的所缘各有它的不同条件。比方前五识所缘只限於现在法，而第六识则可通缘过去未来一切法，由此六识缘境有三世的不同。又就心心所而言，缘现量境凡有三种情况：前五识依根的现量必定与境同时，第六识觉了现量可通异时，心所受的领纳现量则到后来随念的时候才觉苦乐等等，这些很不一致。

胜受对这方面，另有他的创见。他将所缘缘赅摄在因法中，因法又只限於过去，於是前五识和第六识，心王和心所，都看成同样的觉了现量，所缘缘的意义便归於一律。这就是说，各种心法的缘境，在第一刹那根境为先，到第二刹那识了方起。当根境先行时，假说为见，实际第二刹那才是了别。所以不问是前五识或第六识，也不问是心或心所，所缘境都在过去，後念觉了方成现量。如此解释，就有好些特点：

其一，旧说對於根识和境的关系曾有根知境和识知境的两种不同看法，现在和会三者而说，根但假名为见，但又不能离根而知境。

其二，由三法和合而生的触心所是假有，说和合也非实在。因为根境一刹那，识又是一刹那，本不同时，但从完成了别一件事上假名和合。

其三，所缘和缘一致，可不另加简别。譬如见机以为真人，虽是错觉，但机既为所缘，也就成缘。假使以时间分别，前念为因也就是境，可不说。

其四，现量不是一刹那间的事，但所缘属於第一刹那，随此刹那法体或有或无，第二念所缘可作有无分别。

其五，所缘既在过去，故境不必实，但当前念境现前时有无各别，後念缘虑随之不同（以上所说见《顺正理论》第十五、十八、十九各卷，又第五十一卷）。

这些也都是和说一切有部所说绝对相反的。有部在前阶段的特点是善於说因（像《发智论》料简因性建立了六因四缘的理论），後一阶段的特点在善於释境（像《顺正理论》将成立一切法有的根据放在六识现量所缘

是实的上面），现在都被经部推翻了，无怪他们会对经部深恶痛绝，破斥它不遗馀力。

但经部学说正反影响於其他各派的地方却很多、很大。像瑜伽学系的建立诸法以种子为因，固然和经部的随界说一脉相通，而到了唯识理论发展之後，难陀主张以五识的种子作五根，陈那又谓五根即是识上色法的功能（均见《成唯识论》卷四），这些也都由经部所缘以根境为先的理论推阐而出（因根识不必同时，故可在种子上安立根的名字）。及至最後法称重显因明，将同时意识说成第二刹那，以前念根识的对象相续为所缘，依然符同经部所缘的理论（参照Th. Stcherbatsky:《Buddhist Logic》vol. II, p. 1026）。

就在经部师对因缘的解释有了显著变化的同时，他们学说的全体组织也采取分别论者的论点作了好些修改。像譬喻师旧时解说四谛，以名色为苦谛，本没有什麼简别，但到了经部时代，参用分别论说，以为无情的名色只是苦而非谛。苦谛必有它的相状（如三苦、八苦等），名色但由集因而得，可说为苦，却无共相，所以不属苦谛（见《顺正理论》卷一）。又如集谛，譬喻师义通指业惑，但到了经部，就只取爱法为集（见《俱舍论》卷二十二）。他们主张此说最力，虽有人提出经文就胜而言来作解释，他们还是坚持不为少动。这就和分别论者以招後有爱为集谛的说法极其相近。推究这些变化的原因，也可归结到经部立说方法从来即偏於分别说这一点上。像譬喻师所宗的《法句经》里对於法的解释就很明显地说「法归分别」，因此，他们理论的发展，自然会逐渐和分别论者合流。我们所见到的经部完成时候的四谛解说，便与分别论者相去无几了（参照《四谛论》各卷）。

还有，经部在实践方面，运用分别论法，也建立了一些新说。本来从譬喻师说发展的《成实论》承认法无我而有灭三类心的次第观法，已经大同於分别论者，经部学说更进一步作了分析。像以五蕴和三无为总摄一切法而言，五蕴由多种同类之法聚积假设，在二谛分别上属於世俗谛，即是假有（见《顺正理论》卷五十八）。又三无为中无触对名虚空，由智慧简择之力餘法不生名择灭，但由缘缺而不生名非择灭，都无实体（见《顺正理论》卷十七），这样总说一切法的体空。又如以十二处总摄一切法而言，从极微和合而成诸识的依或缘，在二谛门中也非实在（见《顺正理论》卷四），这样说一切法的体空。

所以经部有比成实论师更积极的法空理论根据，使它的地位和大乘佛学愈加靠拢。经部对蕴界处三科诸法，只说界是实在，而界以种族各有自性作解释，完全属於认识方面的看法。大乘瑜伽学系在认识论的基础上也将生起诸法的亲因缘归之於自性各别的名言种子（由此，《摄大乘论》说从名言种生诸法为自性缘起），经部所说正与它的用意相同。

另外，在梵藏文典籍里所见的经部本宗学说，还有很关重要的两点：其一是心法缘境的带相说，另一是心法自缘的自证说。先谈带相说。一般部派佛学都承认心外有境，但正量主张心能直接缘境，馀部则有两种说法，或谓由境引生心的印象，或谓境映於心变现为一定表象再加了别。经部即采取後一说。他们以为心法生时必定变带所缘境界的表象，成为心法的相分。换句话说，心法缘境都是间接以表象为凭的。从前唐代佛学家對於这一层，似乎不很了然，所以常说除正量而外，所有小乘学派都主张心法带相而缘境（见《成唯识论述记》卷十五）。但据梵藏文资料，只经部有带相之说，并且此说原来和经部根境为先，後方识了的理论相照应（因为境在过去，所以识了之时须有变带行相以为媒介），馀部就没有这样根据。後世的批评家将经部本宗和所馀小乘部派综合为婆沙宗的相对比，常以有无带相之说为一异点，也就是这样的缘故（参照S. Radhakrishna:《Indian Philosophy》vol. I, p. 621）。

经部的带相说，由陈那开始导入瑜伽学说体系之内。他在所著《观所缘论》里分析构成所缘的必要条件，其一即是能缘方面带有它的表象；又在有总结性的著作《集量论》第一〈现量品〉里用能量所量的观点来解释心法的了别境界，以为只得著心上显现的种种行相（参照《内学》第四辑《集量论释略抄》第十一页）。这些都采取了经部学说的优点。但经部和瑜伽学系的区别何在呢？这如《智慧藏集论》所指出，即在於「非无积聚色」（见藏文丹珠尔德格版《Tsha》p. 27a）。经部许有存在於心外的色境，乃是由极微积成的和合色（参照《二十唯识论述记》卷三。《述记》说经部主张极微辗转和合，由小成大，体虽是假，但五识上有其相，即成五识的境界；至如各各极微，有一实体，只是意识所缘）。而瑜伽学系所说心法的相分完全由名言熏习的功能变现，并不须用心外实境来作为依托。

次说经部的自证理论。这在月称的《入中观论》第六地里特别提出作为经部的主张而予以批判。依论文所说，先由譬喻门成立。譬如火点著时，一时间便照见了它自身和瓶等物体，又像声音发出时，也是一时表白了自

己和各种语义，意识正是这样，生起的时候了别境界也了别自体，所以应该有自证这一回事。再由忆念门证成。见过某种境界的，以後会记忆起来，可以证明在见境的当时就对见的本身有一种领受，否则不能有「见过」的记忆的。这也是成立自证的理由（参照法尊法师译《入中论》卷三第十七页，又Possi n校刊原本《Madhyamakāvatara》，pp. 167-168）。经部此说，也可看成从受心所具有自性受和境界受的双重意义推演出来。以心比受，应有對於自体和境界的双重了别，再加以後时的记忆，所以决定心法能够自证。它的性质与计度分别无关，屬於现量，由此在旧说的根现量、俱时意识现量和定心现量以外，还可加上一种自证现量。

经部的自证说也由陈那导入於瑜伽系学说。他著《集量论》，在〈现量品〉里不但承认了自证现量，并还於量果方面发展了自证的意义，以为心法生起之时都自然地显现出它自身和境界两部分，而各有了别或领纳。在这中间了别境界是量，了别自体才是量果（参照《集量论释略钞》第九页，又第十一页）。它这样地微细解析，很引起餘派学者的不满，像清辨就在所著《中观心论》第五品第二十颂以下對於其说痛加驳斥。他以为显现境界即是整个心法的作用，更无显现自体的餘地，由此连带著不承认有自证之义（见藏文丹珠尔德格版：《dsa》，pp. 218b-221a）。但到护法，依据《密严经》众生心二性一颂，仍将心法的缘慮内容分析为内外缘两部分，各有能所，便建立了四分（见《成唯识论》卷二）。其说传来中国，更得著玄奘门下各家的发挥。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2382-2383、2390-2397）

**吕澂(2)** 经部的著名学者，现在所知道的有室利罗多（胜受），据玄奘所传，他在阿逾陀作了经部的根本毗婆沙（此指书的性质，非书名）。经部各家并非完全同意其说，但这书包括了经部的重要学说。胜受就是受了《大乘阿毗达磨经》的影响，吸收譬喻师的说法，建立起他的「随界」说的。

「随界」一词，并非胜受所创，在其它经籍中早就提出过，但解释却不尽同。其它经典的「随界」来自「随眠」，所谓随眠，是烦恼的潜伏状态。对人来说，这种状态时间相当长，程度相当深，可以构成为界，故叫它「随界」，表示它跟随人转，如影不离形，不是表面上的东西，而是很潜隐的。胜受使用这词时范围扩大了，凡是一切潜伏的功能，都归之「随界」。「随界」之所随是指甚麼呢？指心。胜受这里吸收了譬喻师的细心说，认为有一种细微的心，使人心理活动相续不断，即使入了灭尽定，细

心仍然存在。这就把随界说和细心说联系起来了：「随界」（一切法的潜伏功能）无始以来就存在。

同时，以胜受为代表的经量部，又是二元论者，他从二元论立场出发，综合譬喻师的细心说与《大乘阿毗达磨经》的藏识说，把「随界」解释为二元论的性质。二元论者，是讲名色的，人为五蕴和合而成，其本质则为名（心）色（物）。他们讲细心时，以为心与色相依，从而也就同色联系了，所以「随界」之所随也包含有色的方面。關於界的构成，是色心互为因果：色可以构成界以存於心，心亦可以构成界以存於色。而构成界，则是通过「熏习」，如华香熏物，色熏习心构成色的种子，心熏习色构成心的种子，这也叫心色互熏。由此，随界之界，包含有心界，色界，以至於心色互熏。这种理论显然是吸收了譬喻师细心说，又受到《大乘阿毗达磨经》藏识说的启发的。但是，《大乘阿毗达磨经》以藏识为主，先有藏识，後有色境，这纯粹是唯心论的。经部却主张色法与心法可以互依互熏，而留习气以成界，抹煞了心物的先後、主次，明显地是一种二元论。所以理论上自然与该经有所不同，後來又在此基础上发展出许多说法。这些学说与有部的距离越来越远，其中有的说法对後世大乘却很有影响。

经部与有部对立的一个说法，是關於根境识不同时说。有部主张刹那灭，经部原出自有部，也主张刹那灭，认为一个现象灭了，接著另一个现象发生。法是刹那灭，法的（种子界）也是刹那灭。这里与有部的分歧之点是：有部认为因果同时，如以根境与识来说，它们是同时产生的；经部的主张则不然，认为因果是异时，在时间上因先果後。如根境识，根境是一个刹那，等这个刹那过去，识才产生，识是另一个刹那。就是说，根境在先，识在後。这就直接反对了有部过去法实有的理论。

有部有六因说，是用以论证过去法体实有的依据，六因中以「俱有因」为基础，而主张因果同时。或现在，或过去，因果必同时。其意即为有过去能缘之心，必然已有过去所缘之境。它的六因说，侧重说因，以因论证法体恒有。到《顺正理论》时，对六因作了有力的补充，以「心不缘无境」为依据，侧重说境，以境来论证法体的三世有。如说，有过去的识，必有过去认识的对象。

经部对有部上述这些说法完全与以破斥。经部从一切法刹那生灭出发，其论证的次序是这样的：既然一切法刹那生灭，因果即不能同时，必然是前一刹那为因，後一刹那为果。既然作为因的前刹那灭了，这因就不能是实体，这样就反对了有部的因果同时说（根境在过去，识在现在，因

果不同时），也反对了《顺正理论》的心不缘无境说（过去因已灭，何能有实体？）。

总之，经部从根本上动摇了有部的主张，因之有部对它极为深恶痛绝。难怪《顺正理论》对《俱舍论》采用经部观点十分恼怒，要予以彻底批判了。

以上系对经部学说要点的提示，详见另文《略述经部学》。

其次，经部学说对後世大乘学说发生影响之处，可举出主要的两点来谈谈：

第一，心法缘境的「带相」说。经部认为心之缘境不是直接的，心缘之境非境本身，而是以境为依据，由心变现出来的形象（变相）。心所知的，是心自身的变相。一般说，感觉是直接的，知觉才是在心里依感觉而构成的影像，所以认识过程是：先有感觉，这是直接的，而且是可以通过它了解境界本身的，比感觉更进一层的是知觉。感觉和知觉都是认识的低级阶段，也是认识的基础。所以认识绝不能离开感觉、知觉的对象仅仅以「影相」为认识的依据。经部却以为通过感觉、知觉不能了解境界本身，只有通过自己重变出来的变相（或影像）才能认识。换言之，心法缘境都是间接以影像为凭的，这一观点与它的因果异时论有关，第一刹那是根境，第二刹那识生时已没有实物了，一定要依赖於带相，否则即不能自圆其说。经部的带相说，後來陈那将其导入瑜伽学说体系内，并有所发展。

第二，「自证」理论。经部了解对象的心同时有自证的意义（了解正确谓之证）。「自证」本有两种意思：（一）心自己了解自变之相，谓之「自证」。经部此处所说，不是这层意思，而是：（二）心在了解对象的同时，还对本身有反省的作用。譬如点灯，灯光四射，既照明了馀物，同时也照亮了灯的本身。心也一样，如眼见草青青，天苍苍，既见到草、天的颜色，同时也了解了自己这是「见」了。这种了解是无意义的，是自然而然的，但是，怎样证明是「见」了呢？是後來通过回忆知道的。如我们从前见过一本书，现在回忆时，把注意力集中在「见」上，我们就可以知道，从前我们有过「见」的领受，不然的话，就不会说「见过」，既然现在有「见过」某一本书的记忆，就证明我们有「见」的经历、本领。这就是他们对於心法能够「自证」的说明。这一理论是经部的特殊发明，他们对此分析得很细微，也很实在，对唯心论起了促进作用，所以後世大乘采用这个理论，也由陈那导入瑜伽体系之内了。

由於後來大乘引用了经部的学说，这使经部的地位大为提高，成为以後佛教四大派别之一，而在小乘中就与有部平分秋色了。经部学说与大乘的关系，颇似《成实论》与《中论》、《百论》的关系，好像还未能了解《中论》、《百论》之时，可先看《成实论》为开导一样，未能了解大乘瑜伽之时，可先看经部说为开导。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2146-2152）

ysl c-p1645经忏法事 下册

## 经忏法事

**印顺** 「经忏法事」，本出於大乘的方便道，演化为应赴世俗的法事，从适应世间来说，是有相当意义的。任何宗教，普及社会，对信徒都会有一定的宗教义务。如结婚，生孩子，弟兄分家，丧葬，基督教也会为信徒举行「礼拜」；天主教，伊斯兰教等，都各有不同的宗教仪式。中国佛教的「经忏法事」，可说是普及民间，满足信众要求而形成的。在佛教国家中，中国是「经忏法事」最兴盛的；唐、宋时代，日、韩僧侣来中国求学佛法，也有为信徒诵经等行仪。

代表原始佛教的「律部」中，信徒如生孩子，造新房，外出远行（去经商），丧葬等，都会请僧众去受午供。吃好了饭，施主在下方坐，听上座略说法要，说偈颂回向功德（「呗匿者」由此而来）；如上座不会说法，就背诵一则佛经。这就是「应赴」受供，为信众作功德，为信众诵经的起源。初期「大乘佛法」兴起，诵经、礼佛称名忏悔等方便，自力而含他力的思想。

中国式的「经忏法事」虽多少中国化了，而实受後期「秘密大乘」的影响。如《大灌顶神咒经》（第十二卷是《药师经》的古译），是晋人编集的，也有印度传来的内容。第十一卷《佛说灌顶随愿往生十方净土经》，也是地狱、饿鬼不分的；对临终及已经死亡的，一再说要为他「转读」（经）、「修福」。为人诵经礼忏，以救度亡者，在中国「人死为鬼」、「慎终追远」的民俗中，是需要的。如明·洪武二十四年的圣旨说：「率众熟演显密之教应供，是方足孝子顺孙报祖父母劬劳之恩。」

适应中国民俗，不妨有「经忏法事」，但对中国「经忏法事」的泛滥，总觉得是佛法衰落的现象。因为：

一、中国的经忏多，主要是人死了，都要做功德。有的逢七举行，有的四十九日不断，满百日、周年，也要做功德，而七月普度，到处在放焰口。举行法事，需要的人也多，如「梁皇忏」（七天）十三人或二十五人，「水陆大斋」是四十九人，五人、七人的是小佛事。人数多，次数多，时间长，这多少是受到儒家厚丧厚葬的影响。应赴经忏，实在太忙了，如僧数不足，就邀在家的（穿起海青袈裟）凑数。大家为这样的法事而忙，胜解佛法、实行佛法、体悟佛法的，当然是少了！

二、「经忏法事」，应该是对信众的义务。现代日本佛教，遇信徒家有人丧亡，会自动的按时去诵经，人不多，时间不长，可能就是我国唐、宋时代的情形。民国四十一年，我到台湾来，台湾佛教也还是这样的。但大陆佛教（在家出家）来了，做法事是要讲定多少钱的。从前上海的寺院，有的设有「账房」，负责接洽经忏。严格说，这已失去宗教的意义，变成交易的商业行为。依《释氏稽古略续集》（卷二），明·洪武年间的《申明佛榜册》，说到「应赴世俗，所酬之资，验日验僧，每一日一僧钱五百文。主磬，写疏，召请——三执事，每僧各一千文」，可见由来已久。国家明定价格，免瑜伽僧的贪得无厌，但从此，应赴经忏每天多少钱，僧众也觉得理所当然。多数人为此而忙，专在临终、度亡上用力，难怪太虚大师要提倡「人生佛教」。在家出家的佛弟子，为佛法著想，的确应该多多反省了。

（《华雨集》（四），页140-142）

ysl c-p1646实相 下册

## 实相

**印顺** 实相即诸法如实相，不可以「有」、「无」等去叙述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，实相是离一切相——言语相、文字相、心缘相，而无可取著的。《智论》说：「般若如大火聚，四边不可触」；古德说：「说似一物即不中」，都指示这超越戏论而唯证相应的实相。凡夫的所知所见，无不为自性的戏论所乱，一切是错误的。这种虚诳妄取相，不但不见如实空相，也不能如实了达如幻的行相。从见中道而成佛的圆证实相说：从毕竟寂灭中，彻见一切法的体、用、因、果，离一切相，即一切法。如《法华经》说：「唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓：诸法如是」

相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。」所以，空寂与缘起相，无不是如实的。但这是非凡愚的乱相、乱识所得，必须离戏论的虚诳妄取相，那就非「空无所得」不可。所以，经论所说的实相，每侧重於如实空性、无性。要见性相、空有无碍的如实相，请先透此「都无所得」一关——迷悟的关键所在。

实相——约理性边说，是空还是有？《中论》说：「空则不可说，不空不可说，空不空叵说，但以假名说。」实相非凡常的思想，世俗的语言可表达，这如何可以说是空是有，更因此而争论？然而，实相非离一切而别有实体，所以不应离文字而说实相。同时，不假藉言说，更无法引导众生离执而契入，所以「不坏假名而说实相」，即不妨以「有」、「空」去表示他。《中论》说：「一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。」末句，或译「诸法之实相」。众生的不能彻悟实相，病根在执有我法的自性；所以见色闻声时，总以为色声的本质是这样的，确实是这样的，自己是这样的。由於这一根本的执见，即为生死根本。所以，经中所说的实相，处处说非有，说自性不可得。本经也说：「凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，即见如来。」高扬此实相无相的教说，尊为「不二解脱之门」。即是说：实相非空非有，而在「寄言离执」的教意说，实相是顺於「空」的；但不要忘却「为可度众生说是毕竟空」！

有人说：实相是客观真理，非佛作亦非余人作，是般若所证的。有人说：实相为超越能所的——绝对的主观真心，即心自性。依《智论》说：「观是一边，缘是一边，离此二边说中道。」离此客观的真理与绝待的真心，才能与实相相应。实相，在论理的说明上，是般若所证的，所以每被想像为「所」边。同时，在定慧的修持上，即心离执而契入，所以每被倒执为「能」边。其实，不落能所，更有什麼「所证」与「真心」可说！

（《般若经讲记》，页3-6）

yslc-p1647实相涅槃（龙树学）下册

### 实相涅槃（龙树学）

**吕激** 从「行」与「果」的实践方面看，佛学的最终目的在追求涅槃。开头所追求的涅槃是消极的，是如同吹熄灯火一样消灭完事。这是从判断人生现象为苦作出发点的。既然人生是苦，当然进入消灭了的状态要更好

些。後來涅槃理论有所发展，特别是由於缘起说的发展，就不是消极的了。讲涅槃也联系到一切法，应该是去掉不相干的戏论，显示一切法的本来面目，即实相。所以，龙树讲的涅槃，其实践的基础就是「显示实相」。这个涅槃究竟境界乃来自对实相的认识，应用。这究竟境界，当然也有一个极点（绝对的地步），那就是「无馀涅槃」。从前讲无馀涅槃是把苦灭尽，直到人死後焚骨扬灰什麼也没有了才行；龙树在此讲的「无馀涅槃」则是指实相的完全显示而言，要能达到究竟，完全显示一切法的实相，才是极限。

在达到这个极限之前，叫趋向涅槃，即在趋向无馀涅槃过程中。也可以说是一种涅槃境界，相对无馀而言，就叫「无住涅槃」。在趋向过程中随时可以停下来，但一停下来就是无馀涅槃，所以他不主张停下，而主张「无住」。怎样才会无住呢？这是从缘起的认识出发的。他们认为世界一切都是互相依持、互相联系的，人与人，人与生物也是互相联系的，人不能看成是个体，而应看成是整体。所以在趋向涅槃实践中，不是要一个人的单独行动，而是要全体都行动起来。单独趋向是自利，在缘起的条件下，单独自利是不可能的，要自利利他，甚至要以他为自。

这样，把自己融合在众生的汪洋大海中，利他就是自利。因此，在趋向涅槃的道路上，就觉悟到有许多事要做，实现究竟涅槃的行为是完不成的，是停不下来的，这就有了无住的境界。这是无住意义的一个方面。另一方面，从实相看来，一切法的实相就是指的与涅槃相持的世间事物实相。世间是流转生死的，涅槃是超出生死流转的，但是世间一切现象是毕竟空，以空为实相，这实相也就成为涅槃的内容。所以世间与涅槃是一回事，由实相把两者统一起来了（当然两者不可混同）。这样，在趋向涅槃的过程中，只要世间是无尽的，就不会歇下来，就不会离开世间去另求涅槃。世间即涅槃，所以从这个意义上讲，涅槃也应该是无住的。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2077-2079）

ysl c-p1649汉译佛典（华译圣典） 下册

### 汉译佛典（华译圣典）

**印顺(1)** 华文系的圣典，虽以中期的大乘为主，而教典的传译，是不限於中期的。晚期的佛教，已有了头绪。初期的佛教，有著丰富的传译。

所以从华文圣典去理解，向前摄取巴利文系的声闻三藏，向後参考藏文系的晚期中观、无上瑜伽，那末印度佛教一千六、七百年的发展全貌，也即是流传於今日世界的三大文系佛教，可能获得一完整的、综贯的、发达而又适应的真确认识。太虚大师说：「依流传在中国者，摄持锡兰传者，及择取西藏传者，为一批评而综合而陶铸之新体系，庶几为著述印度佛教史之目标欤！」这不但是印度佛教史研究的目标，应该是协调世界佛教，沟通世界佛教，取舍从长而发展为适应现代、摄导现代的世界佛教的目标！

（《以佛法研究佛法》，页267-268）

**印顺(2)** 传入中国的，中国所宏通的，以「大乘佛法」为主。中国所传的华文圣典，当然不及梵文与巴利语（印度语文）原典，也不及藏译（藏文是仿梵文造的）的接近原典。然源出印度的一切佛教，如作史的论究，理解其发展与演化的历程，华文所译圣典，却有独到的，不可忽视的价值，而不是巴、藏、梵文圣典所可及的！四十一年，曾写〈华译圣典在世界佛教中的地位〉，就是说明这一点。

中国佛教是以中期的「大乘佛法」为主的，但中国佛教，经历了近千年的长期翻译，内容实包含了三期的圣典。分别来说：初期的「佛法」——经律论三藏，译有各部派所传的教典；数量与内容，都非常丰富，最适宜於作比较的研究。有些经律论，多少露出了接近「大乘佛法」的端倪。藏译所传的初期「佛法」，少而又少；巴利圣典很完整，但只是一家之学。在研究上，特别是佛教史的研究上——圣典的集成；「佛法」演进到「大乘佛法」，华文的「佛法」圣典，有他独有的价值。说到「大乘佛法」，巴利三藏中是没有的。藏译的大乘经论，也还丰富（有些是从华文转译过去的）。特别是晚期的大乘论——後期的中观学，《现观庄严论》等，是华文所没有的。藏译於西元七世纪开始，广译於八世纪中，这还是「前传」（现存的少部分梵典，也是七世纪以後的写本）。华译的大乘经论，自西元二世纪起，特别是（五世纪初）罗什及以前的译本，或多或少的与後起的不同；梵本原是在不断修正补充中的。西藏所传的「大乘佛法」，代表「秘密大乘佛法」时期的大乘。「华文的种种异译，一概保持他的不同面目，不像藏文系的不断修正，使顺於後起的。所以从华文圣典研求起来，可以明了大部大乘教典的次第增编过程，可以了解西方原本先後的每有不同。这不但不致於偏执，而次第的演变，也可以由此了解」。说到後期的「秘密大乘佛法」，华文所译的，已有「事部」（杂密）、「行部」（《大日经》）、「瑜伽部」（《金刚顶经》），并传入了日本。而「无上瑜伽

部」，为日本学者称为「左道（即邪道）密教」的，在赵宋时代，已有部分的译出，但不及西藏多多了！我国所没有的巴、藏、梵典，希望能渐渐译出；世界佛学者的研究成果，也希望有人能多多介绍。不过，华译圣典有其独到的价值，作为中国的佛弟子，应该好好的尊重他！

（《华雨集》（五），页56-58）

yslc-p1667说一切有部（东方师、西方师）下册

### 说一切有部（东方师、西方师）

**印顺(1)** 说一切有部，是从上座部中流出的大部派，对印度佛教及中国佛教，关系最为重大。说一切有部的论书与论师，为本书（《说一切有部为主的论书与论师之研究》）研究的主题。说一切有部，是从说「一切有」（sarvāsti）得名的。「说一切有」，特别以所说的一切有为部名，到底「一切有」是什麼意义？依世亲（Vasubandhu）的解说，应依佛说而立论，如《俱舍论》卷二十（《大正》29. 106a）说：

「梵志当知：一切有者，唯十二处。」

所引的契经，是出於《杂阿含经》的。《杂阿含经》卷八，广说一切——「一切无常」，例说「一切苦」……「一切炽然」等。经中所说的一切，就是眼、色、眼识、眼触因缘所生受，（耳、鼻、舌、身）……意、法、意识、意触、意触因缘所生受。这是以有情自体——六根为六内处，所取的色等六境为六外处（综合就是十二处）。由此根境相关而起六识，六触，六受。由此执著而流转生死，或於此不取著而得解脱。这是一切，现实的一切。佛法的知，断，修，证，都不外乎此。又《杂阿含经》中，佛为生闻（Jāti śravaṇa）婆罗门，说「一切」、「一切有」、「一切法」——三经，与《俱舍论》所引相近，如《杂阿含经》卷十三（《大正》2. 91a-b）说：

「佛告婆罗门：一切者，谓十二入处。眼、色，耳、声，鼻、香，舌、味，身、触，意、法，是名一切。若复说言：此非一切。沙门瞿昙所说一切，我今舍（之），别立馀一切者，彼但有言说，问已不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故。」

「一切有」、「一切法」的经说，文句全同。所以，佛说「一切」、「一切有」、「一切法」，只是现实的一切。十二处是一切，一切有的；

离了十二处，就没有什麼可知可说，可修可证的。那些离十二处而有所施设的——超经验的，形而上的，在佛看来，那是戏论，是无关於实存的幻想，佛总是以「无记」去否定他。

然而，这样的「一切」，「一切有」，是佛法的根本立场，也是一切部派所共同的。并不能依此经文，显出「一切有」的特色。真能表示「一切有」说的，如《顺正理论》卷五十一（《大正》29. 625c）引经说：

「过去未来色尚无常，何况现在？若能如是观色无常，则诸多闻圣弟子众，於过去色勤修厌舍，於未来色勤断欣求，现在色中勤厌离灭。」

「若过去色非有，不应多闻圣弟子众，於过去色勤修厌舍；以过去色是有故，应多闻圣弟子众，於过去色勤修厌舍。若未来色非有，不应多闻圣弟子众，於未来色勤断欣求；以未来色是有故，应多闻圣弟子众，於未来色勤断欣求。」

《顺正理论》所引的经文，出於《杂阿含经》。《相应部》〈蕴相应〉，也有同样的经文，但没有第二段——反证非有不可的文句。这就涉及了部派所传文句不同的问题；汉译《杂阿含经》，是与说一切有部所传相合的。从契经来说，这是由於圣弟子的精勤修习——厌舍过去色，不求未来色，而确信过去未来是有的，为佛说的真义。

在《杂阿含经》里，佛说的契经，确乎流露「三世有」的意趣，如《经》卷二（《大正》2. 13b）说：

「若所有诸色；若过去，若未来，若现在；若内，若外；若麤，若细；若好，若丑（异译作胜与劣）；若远，若近：彼一切总说色阴。」

经中对於色、受、想、行、识，都以过去、未来、现在等，总摄为蕴。过去、未来、现在为一类，与内、外，麤、细，好、丑，远、近，共为五大类。在这一叙列中，过去、未来与现在平列而没有任何区别的意味。这也是启发「三世有」说的有力教证。这五类，实在是最古典的论门（论母），从不同分类去理解一切。《法集论》的论母，有内外，劣（中）胜，过去未来现在——三门。《舍利弗阿毗昙论》〈非问分〉、〈界品〉，有内外，劣（中）胜，麤细（微），过去未来现在——四门。《品类足论》辩摄等品，也有远近，劣（中）妙，过去未来现在——三门。阿毗达磨的主要论法，都可以上溯到佛陀的时代，这是一明显的例子。

我以为，重於「三世有」的一切有说，根源於佛法的实践性。佛告弟子：已观，今观，当观；已断，今断，当断——这类三世分别的文句，《阿

含经》中是常见的。又如说：对於不善的，未生（未来）的要使他不起，已起（过去）的要使他断除；善的，未生的要使他生起，已生的要使他增长广大，这就是「四正勤」，离恶修善的精进。佛陀开示的修持法，无论是厌，是断，是修，是观，不如後代人师的直提「当下」，而是绵历於三世的。对不善法来说，要三世尽断，才不会再受过去不善的影响，引起未来的再生。

从经文而来的一切有，三世有；三世是同样的有（到底是怎样的有，要等论师们来解说），与过去业不失的经说相合，加深了三世有的信仰。在佛教中，出现了「过未无而现在有」的思想，这才自称「说一切有」，以表示自部的正义。以「三世有」为说一切有，这应该是初期的思想。在说一切有部初成立时，未必就论到无为法的有无。所以，有关部派间的论辩，阿毗达磨论师的解说，多是著重於三世有，作为说一切有部的特色。世亲（Va-subandhu）的《俱舍论》卷二十（《大正》29.104b）说：

「以说三世皆定实有，故许是说一切有宗。」

但在说一切有部的发达中，成立三无为法是实有。针对无为非实有的经部譬喻师说，那就应如《顺正理论》卷五十一（《大正》29.630c）说：

「信有如前所辩三世，及有真实三种无为，方可自称说一切有。」

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页91-95）

**印顺(2)** 说一切有部（Sarvāsti vādi n）是特长於法义论究的部派。说一切有部内，有二大系：重经的是持经、譬喻者（sūtradharadārśṭānti ka），重论的是阿毗达磨（Abhidharma）论师。后来，阿毗达磨论师系，成为说一切有部的正宗，於是乎持经譬喻者演化为说经部（Sūtravādi n）。有部与经部的法义，对大乘佛教，大乘论师的主流，中观（Mādhyamika）与瑜伽（Yogacāra）二派，思想上有密切的关联。（中略）

说一切有部（Sarvāsti vādi n）说「三世实有，法性恒有」，似乎与大乘法空义背道而驰，其实，在说一切有思想的开展中，对「一切法空」是大有影响的，真可说是「相破相成」。（中略）

说一切有部说三世实有，说过去与未来是现在的「类」，是同於现在的。但在未来与过去中，色法没有极微的和集相，心法也没有心聚的了别用。却说过去与未来的法性，与现在的没有任何差异，所以说「三世实有，法性恒住」。说一切有部的法性实有，从现在有而推论到过去与未来；过

去与未来的实有，有形而上「有」的倾向。这才从现在的眼根生灭，而得出「生时无所从来，灭时无所往至」的结论。「来无所从，去无所至」——以这样的语句说明现有，不正与大乘如幻、如化的三世观，有某种共同吗？

（《空之探究》，页81、86-88）

**印顺(3)** 说一切有部分为二大系：四大论师中的法救与觉天，是持经譬喻者，代表说一切有部的古义；世友与妙音，是阿毗达磨论者。《发智论》是根本论，经分别论究，不断编集而成为《大毗婆沙论》。阿毗达磨论义，后来居上，成为公认的说一切有部的正统。譬喻师中，论定《婆须蜜菩萨所集论》，就是譬喻师世友的《问论》。關於分别论者，辨析古的《舍利弗阿毗昙论》，并考定《三法度论》与注释者僧伽斯那，及《三弥底论》，都是属於犊子系的。由於持经譬喻者，在《大毗婆沙论》中受到评斥，所以放弃「一切（三世）有」而改取「现在有」说，成为一时勃兴的经部譬喻师。世亲的《俱舍论》，组织是继承《杂心阿毗昙论》的；法义赞同经部而批评说一切有部；但有关修证，还是继承说一切有部的古义。

（《华雨集》（五），页32-33）

**印顺(4)** 一切有部，也曾谈到有我，像《大毗婆沙论》（卷九）说：  
「我有二种：一者法我，二者补特伽罗我。善说法者，唯说实有法我，法性实有如实见故，不名恶见。」（《大正》27. 41a）

一切有部，是依三世实有而得名的。据它的解说，已生已灭是过去，未生未灭是未来，已生未灭是现在。这三世，是依法体的现起引生自果作用，和作用的息灭而分别的。生灭，只是作用的起灭。谈到法体，它是未来存在，并不因作用的生起而生起，所以说未来法是实有。过去，同样的依然存在，也不因作用的息灭而消灭，所以说过去法是实有。依三世实有的见地，未来，早具足了无量无边的一切法。因现在法引生自果的作用，使未来世中的某一类法，刹那生起引生自果的作用，这叫做从未来来现在。现在只有一刹那，刹那间作用就要息灭；作用息灭以後的法体，名为过去法，这叫做从现在到过去。这好像甲屋住满了很多的人，这些人，一个跟一个的经过一条短短的走廊，到乙屋去。正在经过走廊的时候，好比是现在。甲屋没有经过走廊的人，好比是未来。已经通过走廊，进入乙屋去的，当然是过去了。

总之，一切有部的三世观，是单就作用的起灭而建立的。当诸法正生未灭，是现在的存在。从现实的存在，推论到未生未灭、已生已灭的存在，建立过去未来的实有。所以它常说，过去、未来法是现在的同类，过去未来一样的也有色声香等一切法。从诸法的自体上看：法法都是各各差别，常住自性，没有什麼变化可说，彼此间也说不上什麼连系。「法法各住自性」，是真实有，一切有部依此建立实法我。

从诸法的现起作用上看：每一法的生起，必定依前时与同时诸法的功用为缘，才能生起。生起後，又能引生未来法。在这前前引生後後，成为相似相续的一大串中，在这生灭相续而属於有情的生命之流，才有变化，彼此间才有连系。一般人不能理解这前前非後後的刹那生灭，执著在身心相续中有一个恒常存在的自我，这是颠倒的认识，先死的根本，这便是补特伽罗我。补特伽罗我，是根本没有的，只是我见的错觉吧了。在身心的相续中，虽没有真实的补特伽罗，但从和合相续的关系上，也可假名为补特伽罗。依这假名的补特伽罗，才说有从前生流转到後世。假名补特伽罗，依实有的五蕴和合而假说，并非实有的存在。

把有部的思想总结起来，就是：诸法实有的当体，是实法我，是真实有。在诸法（有情的身心）生起作用，和合相续上说，是可以假名为补特伽罗的。假使执为实有，那便是「诸法无我」所要无的我。（中略）

从萨婆多部流出的经部，成为萨婆多的劲敌。原因不单是外来的，多半是内在矛盾的展开。萨婆多，意思是说一切有。说一切有思想的流行，很早就存在。到佛灭三百年，迦旃延尼子造《发智论》，积极的发扬三世实有的思想。经过偏重的发展，完成了《大毗婆沙论》的纂集；迦湿弥罗的毗婆沙师，才成为萨婆多的正统者。实际上，说一切有，不一定是《发智》、《婆沙》学。像经部譬喻论师，西方尊者，都可以说是说一切有者。大体说，迦旃延尼子是重论派，鸠摩罗多是宗经派，如《俱舍论记》（卷二）所说：

「经部本从说一切有部中出，以经为量名经部；执理为量名说一切有部。」（《大正》41.35c）

（《唯识学探源》，页60-63、69-70）

**吕激(1)** 所谓说一切有，是因为他们认为一切法皆有其自性，是一种实在的有，不是由一些其他材料混合起来的假有。这种思想怎样产生

的？我们可以从其形成部派後，在《识身足论》中对自己主张的解释，看出他们思想的渊源来。这种思想，基本上是由於他们对人我（补特伽罗）的否定而来。因为没有人我那就只能有五蕴了。佛家通常讲的人我，即由五蕴组合而成。每一种蕴都是集合体（蕴即聚意），这里就包含著过去有、现在有、未来有的意思。如以色蕴说，就包含过去色、现在色、未来色。所以从而可以看出五蕴的成分是实在有。不过说现在有，这是常识所承认的，至於过去、未来也是有，则不是一切派别都承认的。而说一切有部却从否认人我出发，承认五蕴，因五蕴包含三世有。最後必然走到承认一切法有的地步。一切有思想的构成过程，就是如此。《异部宗轮论》在谈到一切有主张时，一上来就说：「一切有部本宗同义者……过去未来，体亦实有」，可见这是此派学说的重要特点。

这种主张，佛说的经、律中并无明文可寻，而是从阿毗达磨的解释推论出来的。其初，有特别提倡阿毗达磨的阿毗达磨师，其後渐渐扩大构成一个派别，这就是一切有部。此派的构成还是在反对化地不承认过去、未来法有的争辩中形成的。成立的时间，难以确定，不过可以断定这种思想出现得比较早。在阿育王时代，目犍连子帝须结集时，这一派的思想就有了酝酿；後來派遣上座到各地宣教，派遣到西北印度去的几家，大概具有这类思想的人较多，後來終於在那一带形成了说一切有派。时间大约从阿育王到孔雀王朝覆灭（公元前250-185年）不到一百年的当中。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1978-1979）

**吕澂(2)** 现在来谈有部的重要学说，即以《大毗婆沙论》为中心，在它以前的称旧说，以後的称新说。至於婆沙本论虽然不能概括有部学说的全貌，可是当时有部中心在迦湿弥罗，大部分有部师也都以婆沙思想自限，因此不妨将婆沙说作为有部本宗之说。我们从婆沙极其繁复的论题里可以提出一个最基本的论点，即是「有因」。有部主张一切法实有最後的根据在此，所以也称有部为「说因部」（见《异部宗轮论》）。据清辨的解释，说过现未所生的一切是有故名说一切有，即说此已生正生将生的一切莫不有因故名说因（见《中观心论释》第四品，窥基《宗轮论述记》卷上用「所以」来解释「因」字，未免空泛）。本来佛家学说和别宗最有区别之处为说因善巧，能离开无因论、不平等因论，而以独到的「缘起说」为中心，有部对这一层特有发挥，所以偏得「说因」的称号。

另外，说一切有这一命题包含著一切法有和三世有两个部分。对有部以外的各部说，三世中现在实有还没有什麼问题，只是过去未来的有不能

得到共许，因而这一部分的实际不外说过未二世实有。依著「世无别体，依法而立」的道理（见《大毗婆沙论》卷七十六），过未有的建立也必归根到有因的上面，这更是有部独得说因部名的一种缘由。

有部本宗怎样解释三世一切法的因呢？它把因周密地区分为六种（详见《大毗婆沙论》卷十六至二十一）。先从人们的认识方面说起，第一种是相应因。每一种认识都依赖心和心所的合作，它们是同时生起，同一所依（就根说），同一所缘（就境说），同一行相（就分别说），这样更互相望，四事同等，便有相应而存在的意义。

其次，推广些说有第二种俱有因。凡是同时而起的种种法对於生果有著同一作用的，像心和心所，心和随心而转的身业、语业或不相应行，还有并起的四大种，彼此相望，都属於这一类。

第三种关涉异时因果，名同类因。此即过去的善性法对於未来或现在同一界系的善性法，现在善性法对於未来的善性法，同样地三世不善法相对（这没有界系的限制），无记性法相对，都是此因。这还可远推到过去之望过去，未来之望未来，凡前生的善等法望後生的善等法也有同类因义。

第四种遍行因，这从不善法的同类因中区别出来，所指的是一些烦恼法带有普遍生起後來染法的因性的。

第五种异熟因，这从得果的性质作区别，和以上两种又都不同。所指的是善不善性有漏心心所法，并包括随心转的色和不相应行（这些实际即是和意业相关的一切），对於所感召後世无记性的色、心、不相应行（命根、众同分等）种种果法说。另外，身语业法、无想定灭尽定等不相应行法能生异熟果的，也属於此。

以上五种概括了亲能生果的一切因缘。最後第六种能作因，只有帮助的功能，或者消极的不相障碍而有利於果法的生起，所以是等无间、所缘、增上这三类疏缘。它的范围最广泛，除了法体的本身而外，所馀的都有成为此因的资格。有部这样用六因的解释将三世一切法存在於各种因果关系中的意义彻底显示出来；只要因果不虚，三世一切法自必实在。有部的说一切有，实际如是。

其次，有部解释诸法的因果关系，还和刹那生灭的理论相联系（有部被称为刹那论者，见於窥基《唯识二十论述记》卷三），所以其说不同於常见或断见。并且有部学说具备著很浓厚的实践意味，它建立一切法的实

有同时即为了否定「人我」。所谓人空而法有，正是有部实践观法的具体内容，以上所说即有部本宗学说的要点。

下面再说一下有部新说的要点所在。这可用众贤的《顺正理论》和《显宗论》为依据，两论原是为发明有部正义的（见《婆薮盘豆传》）。在《显宗论》序品中，列举了佛於《集法经》中悬记的重要异执四十四条，和这些相反的才是佛家正宗，也就是有部自许的宗义。那里面最后一条异执是「或说心心所法亦缘无境」，相反的说法自然是「识境实有」了。此义可说是一切异执归宿的论点，同时也可说是有部新说的基本论点。

我们认为，正理师的重要理论都是环绕著它而开展的。拣些例子来说，像辩论过去未来法是有的一论题，《俱舍论》卷二十在《婆沙》卷七十六原有的异熟果不虚的一种理由而外，更举了缘过未心必有实境的理由，《顺正理论》卷五十一、《显宗论》卷二十六都很重视它，特别引来教证说，如世尊言各各了别彼彼境相名识取蕴，所了谓色至法，非彼经说有识无境；这样来加强理由的说服力。又如《俱舍论》卷六，辨无为法是实，以为灭若非有，不能成为第三圣谛（灭谛），论文没有详解，《顺正理论》卷十七便加以有力的补充说，「以若无境，慧必不生，如何见无为第三谛？」这也是从心必有境的论点出发。由此推论建立一切法有的依据，便集中在法为识境的一义。因为一切法，特别指的实法（假依实立，应归结到实法），都是所缘缘，很合理的一切实法就应有它的自性，而成立一切有宗。

有部新说在色法方面还发展了极微的理论。这也是从构成所缘的条件来立说的。人们感觉虽不能直接缘到个别的极微，但按实境界的当体并非极微和合的假相，而是和集了的极微。和合与和集的意义不同，清辨解释得最清楚。他以和合为异类法的成聚，和集则是同类法的（见《中观心论释》第五品）。依著《顺正理论》卷四的说意，没有极微不在和集状态中存在著的，所以感觉所得常为和集安排好了的极微。唐人本著此意，便说极微相资各各有一种和集相，其相实有，可作所缘（见《唯识二十论述记》卷三）。这著重在相上说，就和正理师的原意不尽相符了。

有部新说从所缘实有一义开展，有几点理论很突出，而与旧说不同。第一点是關於二谛的解释。依《顺正理论》卷五十、五十八，《显宗论》卷二十六、二十八的说法，无所待也就是当体直接能生起心法分别的都是实有，实有法即胜义谛。另外，能够显示实义的「名」（不相应行法），它的法体也是实有，所以得成世俗谛。以名义区分真俗原为世友的主张，但正理从名为实法的一点去推阐，归结到世俗谛只是胜义谛的另一方面

(随概念所得理解的一面)，它由法体的实在而成其为谛，和胜义理无别致，如此也不妨说二谛为一。另一点是所缘缘性安立不变。《顺正理论》卷十九说，假使此法为彼法的所缘，那末，即在未被缘时也成为所缘性，这就通到一切法以为所缘而实有的论断上去了。最後一点，因为强调了所缘的实有，在和它相应的实践方面，正理师便很自然地偏重知解，理境也趋向概念化，以至胜义谛里也包括了所谓别相的「类」（见《顺正理论》卷五十八），而一切法又归纳为「句义」的形式（如《入阿毗达磨论》说善逝宗有八句义）。这使有部原以极微说多少接近胜论宗的，到此在理论上更加靠拢了胜论。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2335-2339）

**吕澂(3)** 说一切有部实际是从上座系化地部分出的，所以其重要学说，都与化地不同，几乎各方面都是对立的。这从《异部宗轮论》所列举的五十馀条两家歧义，和《成实论》所概括的十个论点对照上，都可以看出。这些对立的产生，有些是与理论有内在联系的，有些就恐怕只是故意立异了。

在对立意见中，值得注意的，是心性净不净的问题，烦恼的随眠、缠是否与心相应的问题。

有部不主张心性本净，对随眠和缠也不像上座部那样用现行和习气来区分，认为两者都是烦恼，只是由於表现不同，给与缠和随眠的异名。据他们解释，随眠是跟著有情转的，而且是一向跟著密不可分，有随缚之义。并无现行、习气之分。他们指出有七种带根本性的烦恼叫「七随眠」，即欲贪、嗔、有贪、慢、无明、见、疑。既然随眠是烦恼，经常有的，所以与心相应，也是一类心所。这就说明心是杂染的而非本净的。心性既然不是本净又何以得到解脱呢？原来他们把心区分为杂染心、离染心两种，去掉杂染心，实现离染心就得到解脱。

此外，两派也有些共同性的理论，例如，说一切有部将一切法最後归为「名」、「色」两大类，「名」是五蕴中除去色蕴的其他四蕴，即相当於上座系所讲「心」的部分。關於「名」与「色」的关系，也和上座系一样是以「名」（心）为出发点，如说色是所见，声是所闻等等。其次，讲到有为法时，他们和上座系同是刹那灭者，认为有为诸法都是刹那生灭的。

说一切有部对一切法的分析是有发展的，但不是向细微分析方面发展，而是综合散见於各种经典中的零星说法予以系统化。这项工作世友完成得尤为出色，可以作为有部的代表。他在《品类足论》里，把佛所有的

说法归为五事（事指法类。论的第一品即为〈五事品〉，是一个独立性的篇章）：（一）色法，（二）心法，（三）心所有法（即相应行），（四）心不相应行，（五）无为法。每一类法中，他又列举了可以做为基本的，具有自性的法（基本单位）。这种包括在五大类中的各基本法，是可以构成其他的复合法的，例如：

（一）在色法有四大种（地、水、火、风）和四大种所造色（眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触、无表色）共计十五种；（二）心法六种，即六识；（三）心所法，去掉重复的，可归结为二十七种；（四）不相应行法有十六种；（五）无为法三种。总计六十七种。这五事六十七分法，後來的人多少有些变动，但规模是这时定下来的。

所谓说一切有就是说这五类六十七法有其自性。并还进一层说，这些法是相待、相依以缘起的形式而存在的，也就是说是互为因果处在因果联系之中的。如 A 法为 B 法之因，A 法即以因的性质出现，这种因是实在的；如 A 法为 B 法之果，A 法以果的性质出现，这种果也是实在的。

总之，有部不仅认为一切法实在，而且因也实在，所以它还有个标帜这一显著特点的名字：「说因部」。其他部也说因，但确定因的实在，对因有所分析，实为有部的特色。南方的《法聚论》，讲二十四缘，北方的《舍利弗毗昙》讲十缘，都讲得头绪纷繁，相当芜杂，有部却把它简化了，只列举了南北两论中的前四种，即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。四种中还有重点，「因缘」是其中起主要作用的，可以谓之因中之因。他们对因缘详加分析，连同其他为缘之因，构成六因说：

（一）相应因。各种认识，都是依赖心和心所的合作才能实现。它们要同时生起，同一所依（根），同一所缘（境），同一行相（分别），这样的四事等同了，更互相望，便有相应而存在的意思。

（二）俱有因。凡是同时而起的种种法，對於生果有著同一作用的，像心与心所，随心而转的身业，语业或不相应行，还有并起的四大种，彼此相望，都属此类。

（三）同类因。这是关涉异时因果的。如过去的善性法，对未来或现在同一界系的善性法，现在的善性法，对未来的善性法；又三世不善法的相对（无界系限制）、无记性的相对，都是此因。这还可以远推到过去之望过去，未来之望未来，凡前生的善等法望後生的善等法，也有同类因义。

(四) 遍行因。这是从不善法的同类因中区别出来的，指的是一些烦恼法带有普遍生起後果染法的因性而言。

(五) 异熟因。这是从得果的性质来区别的，和以上两种都不同，所指的是善不善性，有漏心心所法，并包括随心转的色和不相应，對於所感召後世无漏无记性的色、心、不相应行（命根、众同分）种种果法说的。另外，身语业法、无想定、灭尽定等不相应行法，能生异熟果的，也屬於此。以上五种，概括了亲能生果的一切因缘。

(六) 能作因。这只有帮助的作用，或者消极地不相障碍而有利於果法生起的，如等无间、所缘、增上这三类的疏缘。它的范围最宽泛，可说除了法体本身外，所馀的法都有成为此因的资格。

關於六因的学说，是有部的一个创作。其他部派不但没有此说，就连名目也没有。这一学说渊源是哪儿来的呢？据有部自己讲，是从综合佛经中各种不同说法总结出来的。在六因中，很明显的看出有部特别注意心法，如将相应因放在第一位，讲心与心所和其他法的相应。又六因中的前五种，可以包括一切因缘，後一种，就概括了四缘中的後三缘。由於有部一方面讲四缘，另方面更注意对因的分析，因而使因缘的学说更加完备了。他所以获得「说因部」的称号，是不为无因的。

上面是从法的因果联系上看的。另外，从法的时间方面来说，有部是主张三世实有的。他们论证这一问题时，采用体用分别的方法，认为法体是三世俱存的，法用则是现在才有。无体即无用。没有过去的体，就没有现在的法，更没有现在的用。现在是过去的继承，同样，未来又是现在的延续。这种说法与他们的刹那灭理论是有联系的。在他们的不相应行法中有「得」（成就）与「非得」（不成就）二法。认为「得」是实在的。凡法与「得」联系起来，则过去未来都有，反之，「非得」则只现在有，过未均无。

對於三世的区分，有部各家还有不同的议论，具有代表性的是四大家；

(一) 法救，主张按类分。过、现、未的法体是一，只是类不同而已。如金子制为饰物或器皿，就赋予它以杯、环等不同名字，实际上都是金子。

(二) 妙音，主张以相分。过、现、未的法体是一，相则不同，体与相结合，就可确定它屬於那一世的。

(三) 世友，主张以位分。三世的位置不同，遂有过、现、未的区别。如算术的筹码是一（一二三），但放进的位不同（个、拾、百）就有了不同的意义。

(四) 觉天，主张按待分。待是相望、相待的意思，三世只是相望不同（如现在望过去为现在等），法体是一。如一个女人，相望於父母是女儿，相望於子女又是母亲。这四种说法，经过後人的评定，认为只有世友的主张最合理，一方面既说明了法体只有一个，同时又说明了由於位置不同而三世有别。因此，最後统一地取用其说。对其他三说的批评是：以类而分，与数论派的转变说相混淆，被认为是不纯；以待而分，说明一个事物具有双重身份，显然是混杂的；以相而分，也会陷於混乱，一法不变，但可以与各种相相联系。所以，有部的所谓三世实有，就是指一法三位而言。

世友之说被做为定论，是和他在有部的威信高有一定关系。他的威信高，与他所著《品类足论》在有部当作经典性的著作来看待有关。佛家真正的阿毗达磨，应是佛说的九分毗昙，但有部只以法蕴一分为根本，自然感到不足，但是要表示本部的特殊（认为法蕴才是他们自己的），又不肯采纳九分之说，世友的书把九分重新组织，材料全包括进去了，具有九分之实际内容而无九分之名目，弥补了这一缺陷，遂成为有部基本的阿毗达磨。後人取它补充《发智论》，称之为「足」，而且是重要的一足。这是世友所以受到重视的原因。因此，有人说他是将来定要成佛的菩萨，还说《大毗婆沙》的结集是他主持的等等，都反映他在有部的地位和威信是很高的。

有部的学说，基本上是从阿毗达磨发展而来，阿毗达磨注重思辨、分析，所以在有部的实践中也带有偏重知解的倾向。原来上座系重视禅定的传统，有部就未能全部接受。他们也不废禅定，而是在阿毗达磨的基础上运用禅定。中国翻译家传说有所谓「禅数学」的，「数」即是阿毗达磨（阿毗达磨译为对法，有时也称数法，即用种种法门数数加以分别之意）。

「禅数学」就是一面讲禅，一面讲数。这一学说在中国得到了发展，并对中国佛学有相当的影响。例如，中国自有正式翻译起，安世高所译佛典，就重点介绍了禅数学。其中特別重要的是众护（僧伽罗刹）的《修行道地经》。它是以观察五蕴的阿毗达磨说为禅定的基本内容，并就同类禅定区分为三乘（声闻、缘觉、菩萨）高低不同的阶段。「道地」，就是修道的层次。众护此书有其代表性，所以到西晋·竺法护手里又重译一次。

重译的是七卷的广本。继之姚秦·罗什又译出了《坐禅三昧经》。此书是罗什把西方佛学者特别是有部各家禅要著作加以编辑而成的。其中包括童受、世友、众护、众军、近护、胁尊者、马鸣等有部各大德的说法。

与此同时，觉贤也译了《达磨多罗禅经》（觉贤是禅师，有师承，罗什则凭自己所知加以辑述）。禅经的作者有两家，一是达磨多罗（法救），一是佛大先（觉军）。而现存禅经却只有佛大先的，达磨禅法或者后来已成秘传之故而不公开了。中国的禅宗即曾借重达磨多罗作为他们的初祖。从上述事实看，有部有这样一些重视坐禅的人，并且传译至中国而得到了发展的。

最後略谈有部学对於后来的影响。有部的保守思想很浓，坚持一往之谈，一边倒，非常顽固。上座系各派还有通融灵活之处，如《异部宗轮论》所记，上座说法常与大众相同，有的竟融而为一了。其他派系，主张也不是始终一致的。唯独有部，保守到底。所谓一切有，实质与上座学说一样，都可归结为唯心的二元论。同时，他们所说的一切有不是指人类宇宙的一切事物，只是如后来他们在《品类足论》中所肯定的五事六十七法的范围。

他们根据甚麼来肯定这些法呢？就是从他们的实践出发的。在实践上，他们感到应该建立的，就说成实在的，应该肯定的。在这种基础上建立的理论，发展到最後，一方面，变成了经院哲学，只对佛说作种种证明，证明其实在；另方面，又把这些法的实在性仅仅看成是概念的东西，真实的实在倒无足轻重，概念的实在才是唯一的实在。这就很像西方经院哲学中的唯实论了。

有部後來构成了印度佛家四大宗之一的婆沙宗，具有很大的势力，同时并促成了它的反对者中观宗的建立。中观宗就是反对婆沙这种对概念实在的极端论而形成的。中观後來得到极大的发展，可说与婆沙的议论走向极端有关。所以说，有部学说，无论正面或反面的影响都是大的。關於有部的材料保存下来的很多，有进行研究的餘地。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1987-1996）

## 说一切有部四大论师

**印顺** 大德法救 (Dharmatrāta) 与觉天 (Buddhadeva)，是持经的譬喻师，世友 (Vasumitra) 与妙音 (Ghoṣa)，为持论的阿毗达磨论师。法救代表了初期的经师传承，到觉天的时代，面对阿毗达磨的隆盛，而取更极端的，反阿毗达磨的立场，却不免多受阿毗达磨的影响。世友为《发智》学者，以健陀罗 (Gandhāra) 为中心，而阐扬阿毗达磨。对迦湿弥罗 (Kaśmīra) 来说，是西方大师，但论义都为后起的迦湿弥罗毗婆沙师所信用。妙音的论义，发扬了西方的特色，与东方迦湿弥罗论师的距离渐远。时代先后不同的四位大师，所以被集合在一组，甚而误传为婆沙法会的「四大评家」，实由於《大毗婆沙论》的：「说一切有部，有四大论师，各别建立三世有异」一文而来。同时，这四位论师的论义，确为说一切有部中最有力的论师。

说到「一切有」，本义是以「三世实有」得名的。在上座部中，针对现在有而过未无的「分别说」系，自称「说一切有」而成为别部。说到三世有，先应了解：如约相续流转的假有说，是从过去到现在，又从现在到未来的：这是一般的三世说。现在所要说的，约一一法自性——实有说。例如一念贪，刹那生起，现有作用，这是现在。这一念贪，在未生起以前呢？刹那灭了以后呢？说一切有部的见地，在未生起以前，已经存在，名为未来有。刹那死去，还是存在的，名为过去有。有为法在时间形式的活动中，是从未来来现在，又从现在入过去的。虽有未来、现在、过去——三世的别异，而法体是恒有的，而且是体性一如的。这就是三世有一切有说。然而，如法体没有别异，那又怎麽会分别为未来法，现在法，过去法呢？對於这一问题，说一切有部中，有四大论师，各提出安立三世差别的理论。《大毗婆沙论》总集四家的理论，加以抉择，以世友说为正义。现在依《大毗婆沙论》卷七十七（《大正》27.396a-b），叙四家的意见如下：

「说一切有部，有四大论师，各别建立三世有异，谓尊者法救说类有异，尊者妙音说相有异，尊者世友说位有异，尊者觉天说待有异。」

「说类异者，彼谓诸法於世转时，由类有异，非体有异。如破金器等作馀物时，形虽有异而显色无异。又如乳等变成酪等时，舍味质等，非舍显色。如是诸法，从未来世至现在世时，虽舍未来类，得现在类，而彼法

体无得无舍。复从现在世至过去世时，虽舍现在类，得过去类，而彼法体亦无得无舍。」

「说相异者，彼谓诸法於世转时，由相有异，非体有异。一一世法有三世相，一相正合，二相非离。如人正染一女色时，於馀女色不名离染。如是诸法，住过去世时，正与过去相合，於馀二世相不名为离。住未来世时，正与未来相合，於馀二世相不名为离。住现在世时，正与现在相合，於馀二世相不名为离。」

「说位异者，彼谓诸法於世转时，由位有异，非体有异。如运一筹，置一位名一，置十位名十，置百位名百，虽历位有异，而筹体无异。如是诸法经三世位，虽得三名而体无别。此师所立，体（原作「世」）无杂乱，以依作用立三世别。谓有为法，未有作用名未来世，正有作用名现在世，作用已灭名过去世。」

「说待异者，彼谓诸法於世转时，前後相待，立名有异。如一女人，待母名女，待女名母；体虽无别，由待有异，得女、母名。如是诸法，待後名过去，待前名未来，俱待名现在。」

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页293-295）

yslc-p1670肇论 下册

## 肇论

**呂澂** 《肇论》的思想以般若为中心，比较以前各家，理解深刻，而且能从认识论角度去阐述。这可以说，是得著罗什所传龙树学的精神的。他（僧肇）的说法也有局限之处，一方面他未能完全摆脱所受玄学的影响，不仅运用了玄学的词句，思想上也与玄学划不清界限。如在《不真空论》里有这样一些句子：「审一气以观化」；「物我同根，是非一气。」这就大同於玄学思想了。

刘遗民看到这段话以後就有疑问，慧远也解释不了，於是致书僧肇，肇虽覆信作答，现在看还是说得不清楚。另一方面，当时罗什所传大乘学说中，有些问题还难彻底解决，所以罗什在答慧远问大乘要义时，一再表示，他没有得到大乘毗昙，有些疑问一时还解说不清。这大概是指的宇宙论方面，印度大乘佛学对认识论很注意，但对宇宙论就不大注意，罗什本人也不理解，因此僧肇一碰到關於宇宙论问题，就会不知不觉地走进了玄

学的圈子。这可说是由於罗什学说本身带给僧肇的缺点。这一缺陷也影响到以後中国佛学的发展，使得不纯粹的思想掺杂其间，从而更倾向於神秘化。

总的说来，僧肇已认识到，理解般若应该带著辩证的意味，对名相、说法，都不能片面的看待。所谓「诸法无定相」，语言文字所表白的法相，只能是片面的，决不能偏执它，看成是决定相。因此，怎样从文字上完全理解真实意义，是有困难的。刘遗民的见解算是高明的了，可是他对僧肇的理论就有不懂的地方，所以僧肇答信说：「夫言迹之兴，异途之所由生也。而言有所不言，迹有所不迹，是以善言言者求言所不能言，善迹迹者寻迹所不能迹。至理虚玄，拟心已差，况乃有言？恐所示转远，庶通心君子有以相期於文外耳。」

他认为，不管是用语言或其他的形象，要想把某种理论的深奥处完全表达出来，那是不可能的，所以理解上不应该受言迹的局限。这种说法，正是要人们辩证地去看待问题。现在我们分析《肇论》时，也要注意到这种具有辩证法因素的立论是贯穿於他的所有著作中的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2592-2593）

yslc-p1671闻法 下册

## 闻法

**印顺** 龙树菩萨说：由三处闻：（一）从佛闻法；（二）从佛弟子闻法；（三）从经典闻法。

从佛及弟子闻法，是亲闻语言的开示，所以经上说：「此方真教体，清净在音闻。」不过释迦如来涅槃以後，我们只能从佛弟子闻法了。虽然十方诸佛——东方药师、西方弥陀佛等现在说法，但對於此时此地的我们，除非已经闻法修行到相当程度，是不可能亲聆佛说的。从经典闻法，就是自己「以古为师」，从阅读经论中去了解佛法。所以，从佛弟子闻法，或者阅读经教，都称为闻法；学佛法，就从此下手。

多闻正法，略说有四类功德：

（一）「由」於听「闻」正法，能「知」道「诸法」。什麼是诸法？如善法恶法，有漏法无漏法等。听了，才知道这一切，知道应该修集，或

者应该舍弃。又，法是合法的意义——善：听了佛法，就知种种善法，可以依著去修学。

(二) 「由」於听「闻」正法，能「遮」止「众恶」。或是内心的恶念，或是见於身语的恶行。如听闻了正法，知道什麼是恶的，有什麼恶果，就能将恶心息下来，遮止恶心的现起。

(三) 「由」於听「闻」正法，能制「断」种种「无」意「义」事。有些外道，虽有求解脱心，却误入歧途，修种种苦行——不食，不卧，裸形等，以为修这些苦行，可以得道。他们自己修苦行，也以苦行来教导学众。这些苦行，佛名之为无义，就是毫无意义的，自找苦吃的愚痴事。听闻了佛说的正法，自然就远离这些苦行，正道修行，不落外道窠臼了！

(四) 「由」於听「闻」正法，如法修行，能「得涅槃」解脱。

(《成佛之道》，页37-39)

yslc-p1674 蝠勒（[虫昆]勒）下册

### 蝠勒（[虫昆]勒）

**印顺** 龙树的时代，南天竺是大众系的化区。盛行南天竺的《蝠勒》，是大迦旃延所造，与阿毗昙不同。参照《撰集三藏及杂藏传》所说，可推定《蝠勒》为大众系本论。但大迦旃延造的传说，即使有学说上的传承，也只是仰推古德而已，其实是後世「诸得道人」所撰述。《蝠勒》，或写作[虫昆]勒。自荻原云来发表《何谓蝠勒》以来，一般都信以为：《蝠勒》是[虫昆]勒的误写；而[虫昆]勒是比吒迦（Peṭak）的音译，是箧藏的意思。同时，缅甸传有Peṭakopadeśa，为大迦旃延所造，因此或以为《蝠勒》就是Peṭakopadeśa。总之，龙树所传的《蝠勒》，被设想为分别说部系的论书。

然从龙树所传的情形，不能同意荻氏的见解，试略为论列。

(一) 蝠勒与[虫昆]勒的正确与误写：以蝠勒为[虫昆]勒（Peṭak）的误写，虽[虫昆]勒合於箧藏的意义，但对音却并不恰合。[虫昆]、鞞、毗，在鸠摩罗什（Kumārajīva）的音译中，必为V音，而不会是P音的。所以以蝠勒为[虫昆]勒的误写，不应轻率的信受。考梵语Karandā，不但与蝠勒的音相合，意义也恰好就是箧藏。如「宝箧印陀罗尼」的箧，就是

Karaṇḍa。所以「秦言篋藏」的《毘勒》，完全正确，不必要别解为Peṭak的。

(二) 《毘勒》的内容：《大智度论》说：《毘勒》有随相门、对治门等种种论门，论义是重於适应、贯通，正如古人所说：「牵衣一角而衣来」。所以「若入毘勒门，论议则无穷」。《毘勒》的「广比诸事，以类相从」，是广举世事作比喻，而经义随类相从，这与毗昙门的分别法相，辨析精严，体例是大为不同的。阿毗达磨论者，无论是三世有宗，现在有宗，都重视法的「自相安立」，而形成「实有自性」的观念。所以「若不得般若波罗蜜法，入阿毗昙门，则堕有中」。「入毘勒门则堕有无中」，也与阿毗昙门不同。

(三) 《毘勒》与阿毗昙的同异：据《撰集三藏及杂藏传》，大迦旃延论是称为阿毗昙（大法）的。《大智度论》也说，阿毗昙有三种：一、身义，二、六分，三、毘勒；《毘勒》是可以说为阿毗昙的。但《大智度论》又说：一、毗昙门，二、毘勒门，三、空门；那《毘勒》又与阿毗昙门不同了。大抵论书以阿毗达磨论为最多；在佛教界，阿毗达磨已成为论书的通称。所以，《毘勒》也是三类毗昙之一。但严格的说，《毘勒》的论法，与阿毗昙不同，所以又说《毘勒》与毗昙，同为三门的一门。

依上面的论列，大迦旃延所造的《毘勒》；可以推定为大众部系的根本论。

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页16-18)

**吕澂** 据《大智度论》的记载：当时在一般阿毗达磨之外，还有一种解释佛说的方法，叫「[虫毘]勒」（[虫毘]同毗）。我国《智论》开始流传的写刻本误作「毘勒」。何以知道「毘」是「[虫毘]」之误呢？因为译者在此词下注云：「秦言篋藏」，亦即三藏之藏。近代日人荻原云来作了考证，说藏字在巴利文是「[虫毘]勒」Peṭa，等於梵文的Peṭa，因而「毘」应是「[虫毘]」之误才能对音。同时锡兰方面也传有一种叫毗勒的优波提舍（藏的解释），而且作者就是迦旃延，大概即《智论》里所说之[虫毘]勒。《论》介绍这一[虫毘]勒时说，原文三百二十万言（约十万颂），后来有所谓「诸得道人」采用此书的略本（约十分之一），在南天竺颇为流行。这一情况，正是大众系最後发展到多闻部阶段时期的情况，所谓「诸得道人」，就是指多闻部人而言，因为多闻部旧译为「得多闻」。《智论》

这一说法，也证明大众系分裂到多闻部时就有[虫毘]勒，这与以前所传如《宗轮论述记》等材料所说，大致相同。

關於[虫毘]勒的内容，《智论》也曾举例说明。总的说来，它不似阿毗达磨那样对法相作机械的分别，而是以种种论门去探求佛说的真意。解释佛语，不局限於文字的表面，也不是随便附会，而是采用假设有若干论门，依著分别的论点来谈。如「随相门」这个论门，用来解释佛叫人受戒时说的一句话：「自净其意」。按字面讲，净意就行了，但意是心法，心则有心所，所以也得净心所。再者，但说「自净其意」，便知与「诸恶莫作，诸善奉行」等相关联的法都包括在内。所谓「随相门」就是举一反三的意思。又如「对治门」，这是说了解佛法不要仅从一面去理解，应看到正反两个方面。如佛常讲四颠倒法：常、乐、我、净。这是佛从颠倒一面讲的，进行解释时还应看到另一面，那就会得出四念住：身、受、心、法。如此，三十七菩提分法都有其颠倒的一面，都可用对治门方法去理解。《智论》举了这方面的例子後还说，假如用「[虫毘]勒」方法进行议论，那就会使议论无尽，非常广泛。这是九分毗昙外的一种独立的论门，再加上大乘的空门，就成为鼎足之势。三者（阿毗达磨门、空门、[虫毘]勒门）各具特点，也各有缺陷：毗昙走向极端则墮於「有见」，空门走向极端则墮於「无见」，[虫毘]勒走向极端则墮於「有、无」。

大众系到多闻部阶段，特别提倡「[虫毘]勒」，影响很大。後來从多闻部出家的诃梨跋摩作《成实论》，就采用[虫毘]勒的方法。书一开头就是〈论门品〉，即直接受了[虫毘]勒的影响的。最初讲「二谛法门」，是从世俗门、圣贤门讲的，佛说法有时候随世俗，有时候随圣贤。再如讲因果关系，说有时可以因中说果，有时可以果中说因。像这样，〈论门品〉一共分了十四门类，其中也有随相门。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2019-2022）

yslc-p1676种子、习气 下册

## 种子、习气

**印顺** 种子与习气，是唯识学上的要题，它与细心合流，奠定了唯识学的根基。探索生命的本质，发现了遍通三世的细心。寻求诸法生起的原因，出现了种子与习气。种习与细心，有它的共同点，就是从粗显到微细，

从显现到潜在，从间断到相续；在这些上，两者完全一致。化地部的穷生死蕴，是一个很好的例子。但种习的目的，是要成为一切法生起的功能，它需要的性质是差别、变化。细心的目的，在作为杂染清净的所依性，这自然需要统一、固定。在这点上，细心与种习，无疑是截然不同的。种习，本来不一定要与细心结合（像经部的根身持种），但在「诸法种子所集起故，说名为心」的经文启示下，种子与细心，就很自然而合法的结合起来。不过，统一与差别，转变与固定，这不同的特性，再也无法融成一体。而理论上，又决不能让它对立，於是细心与种子的关系，规定为不一不异。

种是种子，习是习气或熏习。大乘唯识学里，特别采用这个名词。但在部派佛教里，随界、不失……有各式各样的名称。起初，这些都是从各种不同要求下产生，後來才渐渐的综合起来。它们共同的要求，是在某一部没有现起作用时，早已存在；一旦因缘和合，就会从潜在的能力转化为现实。萨婆多部，依现实的存在，推论到未来世中已有色、心一切法的存在，也可说是种子思想的表现。但它是三世实有论者，只见过去、过去，却不能转化过去的在新的形式下再现。它与种习思想，不能说无关，但到底是很疏远的。这种习思想，与过未无体说有密切关系。未来是无，就不能像有部那样把一切法的因体存在未来。业力等刹那死去，不能说等於没有；过去既然无体，也就不能把它放在过去。这样，不论它有没有建立种子与习气，这些潜力的保存，总得安放在现在。在现在的那里呢？在生命缘起为中心的佛法，是必然要把它摄属到有情身上。有的说依根身（色），有的说依心。结果，种习与细心的结合，成了唯识学者的公论。

种子与习气，都是根据比喻而来。豆、麦，都是种子。种子虽需要其它适当的条件，才能抽芽、发叶、开花、结果；但豆叶、豆花与麦叶、麦花的差别，主要的是种子。水、土等条件，虽说能引起相当的变化，但究竟微乎其微。种子不但有生起的功能，并且生起的结果，还和它同类。生起诸法的功能，叫它做种子，就是采取这个意义。後代的唯识学者，把种子演化贯通到异类因果，其实种子的本义，在同类因果。习气，就是熏习的馀气。像一张白纸，本没有香气和黄色，把它放在香炉上一熏，白纸就染上了檀香和黄色。这个熏染的过程，叫熏习；纸上的香气和黄色，就是习气（後代也叫它为熏习）。熏习的本义，是甲受了乙外铄的熏染，甲起了限度内（不失本性）的变化。这虽是甲乙发生关系的结果，但甲是被动的主体，乙是主动的客体，关系不是相互的。

种子，《阿含经》早有明文，像「识种」、「心种」、「五种子」，各派都承认它是佛说（解说有出入）。像大乘唯识学的种子说，原始佛教是没有的。这要经过学派的辨析，要有部异师与经部合作，才积极的发达起来。所以，一直到了大乘教中，还充满有部系的色彩。习气，本不是能生诸法的功能，它与烦恼有关，与覆染本净的思想相互结合。习气的本义，是说受了某一法的影响，影响到本身，本身现起某一法的倾向与色彩。它被看为颠倒错乱现象的动因。种子与习气，经历了错综的演变，往往化合成一体的异名。大乘唯识学里，这两者的差别性，已没有绝对的分野；但亲生自果与受染乱现的思想，仍然存在，并且演出了各别的学派。这一点，我们应该深切的注意才好。

（《唯识学探源》，页125-128）

yslc-p1677种子、熏习 下册

### 种子、熏习

**印顺** 经部（譬喻师）采取了过去、未来是无，现在是有的立场，与大众、分别说（Vi bhaj yavādi n）系一致。在法义上有重要贡献的，是种子（bīja）或熏习（vāsanā，abhyāsa）说，为大乘瑜伽行派所采用。（中略）

种子、熏习，到底依什麼而相续转变生果呢？共有四说。

（一）「心心相续」说：《中论》所引是这样说的，到世亲的时代，这也还是经部师的一般意见；所以《顺正理论》评破经部，总是说到心法上去。心心相续，一般是六识说，因而有六识前後相熏，或熏「识类」的见解。

（二）「六处受熏」说：六处——眼等五处是色，意处是心。上座室利逻多说：「是业烦恼所熏六处，感馀生果」；上座立六处受熏，也就是六处相续为所依的。本来，譬喻师与分别论者一样，「无有有情而无色者，亦无有定而无心者」。佛经虽有无色界及无心定——无想定、灭尽定的名称，其实无色界是有色的，无心定是有心的。有情，是根身（色）与心的综和，所以论到种子的所依与受熏，当然不只是色，不只是心，而是色根与心——六处受熏了。

(三) 「色（根）心互熏」说：世亲在《俱舍论》中说：「先代诸轨范师咸言：二法互为种子。二法者，谓心有根身」，世亲采用此说。这与六处受熏，似乎相差不多，但《俱舍论》是有部阿毗达磨化的。依有部的阿毗达磨说：无色界是无色的，无心定是没有心的。依据这一见解，所以说：色根能为色法、心法种子的所依，心也能为心法及色法种子的所依。这样，无心定以后，可以从依色根的心种子而起心法；无色界以后，也可以从依心的色种子而生色。

(四) 「细心相续」说：《大乘成业论》说：「一类经为量者，所许细心彼（无心定）位犹有。」一切种子依细心相续，所以无心位中，细心能为种子的相续所依。

「一类经为量者」，如世友（Vasumi tra）所造《问论》——《尊婆须蜜菩萨所集论》说：「灭定犹有细心」。原则的说：「无有定而无心者」的譬喻师，都以为无心定中有细心的，不过是微细的意识；论所依相续，也不会专依细心说的。如专依细心为种子的相续所依，那就转进到瑜伽行派的唯识论了。经部的相续所依，应以前二说为主。

（《印度佛教思想史》，页225、228-229）

ysl c-p1683种姓 下册

## 种姓

**吕激** 初谈种姓说之依据。「种姓」一名，意指族姓。《大乘庄严经论》〈种姓品〉中，训释为功德度义故。盖种姓原文乔多棉（gotra），乔字（go）通於功德。梵语求那（guna）为功德也，「多棉」通於「度」，梵语「多棉」（tara）为「度」义也。如此一字，析之有「功德」与「度」二义，合之为「种姓」。以是，佛法用此字，本以表示一种趣善之因。此善指解脱善言。谓种姓趣善，不但能得功德，且能度脱。何以又谓之因？

《庄严论》释种姓云：「住种姓位，应知有非有。」有即有因相，非有即无果相。谓有情当种姓位，只有趣解脱之因相，而无解脱果相，故谓之为因也。然此解脱，云何得耶？则在能证圣种（即无漏法界），所谓能见佛性也。《庄严论》释三乘云：「证圣性平等，解脱事亦一。」即谓解脱在於圣种姓之证得（即见佛性）。而种姓说归之能证，以能证圣性平等为解脱之因也。

《楞伽》於此名义益备，而名此五种姓为五现观种姓。非但种姓，复云现观，即依能证圣性边说也。五姓，谓声闻乘现观种姓，独觉乘现观种姓，如来乘现观种姓，不定乘现观种姓，无（宋译作各别不在三乘中也）现观种姓。无种姓虽无三乘种姓，亦可与现观道理相顺，故亦名现观种姓也。乘示能趣，现观即能证，种姓之义，即由能趣能证而得安立。但所趣所证之圣种姓（佛姓）是一，故此一切有情无不平等也。是义亦见《庄严论》，如颂云：「一切无别故，得如清净故，故说诸众生，名为如来藏。」此颂引自《阿毗达磨经》。如来藏，乃佛性异门。颂中说如来藏体是「如」，为「一切无别」之主词，「如」即真如，「无别」即平等。非但平等，且为性净。佛即从此出生，故号如来。谓从真如中来也。此如清净性，一切有情平等具有，故说众生名如来藏。谓此不即是如来，乃如来之胚胎也。

後來《宝性》、《佛性》等论，皆依此颂立宗。世亲《摄论释》，於自性清净，亦用此义为解。可知无著、世亲学，同许此义。由是知众生佛性相同，无不等者。故说种姓由能趣能证虽有五种差别，而所趣所证，毕竟是一，并非多向。非但三乘一趣，即以此一趣为标准而立无姓焉。无姓之乘，即天梵乘，以其有定中现观（世间现观），虽非出世现观，故《楞伽》亦以现观名之。足见无姓之建立，亦依三乘之归趣而有。现时未得同趣，异时则毕竟同趣也。由此种姓依据观之，五姓一趣多趣之诤，可以得一解决矣。

次谈种姓之法体。种姓所指之法为何？依一般说，凡有多种，或指所证而言，谓之理性（此名唐人所立，凡如、佛性、法界、涅槃等，皆谓之理）。或指能证而言，谓之事性（法宝语），行性（慧沼语），能证复有有漏无漏之分。种姓究指理性、事性、有漏、无漏耶？说者不无纷歧。若指所证理性言，则止一姓。若指能证有漏说，则难决定种姓区别。故讲种姓，多就能证之无漏法说。谓种姓为本具或後起者，皆偏指无漏法言，此旧说也。今言种姓法体，则据《大论》〈本地分〉卷二「意地」所云：「复次一切种子识，若般涅槃法者，一切种子皆悉具足，不般涅槃法者，便阙三种菩提（三乘）种子。」

此文谓种姓法体，即三乘菩提种子。而此等种子，即在一切种子识中。则此种姓法体之为有漏无漏本具後起等问题，皆易解决。盖般涅槃法者，即有种子，一切种子皆具。不般涅槃法者，阙三乘姓，即为不具。但此未详其为本具後起，《成唯识论》中主张无漏种本有者，尝引此文为据，然《论》固无本有明文也。且《大论》卷五十二〈抉择分〉「意地」中，抉择此段

文颇详。大意谓一切种指第八赖耶中计执妄执习气。此习气限於有漏，又名遍行粗重。

然则出世法之生起，岂非无因？曰：出世之法，由真如所缘缘为种子而生，此以真如为种子，由真如因属所缘缘称为种子。种子即因，因以生果得名，范围甚广。出世法不谈因缘生，但显其从真如所缘生。若尔，一切众生，皆有真如以为所缘缘，则一切众生皆应生出世法而无差别，云何又有三乘之说耶？曰：此依障之有无而有种种区别。谓於通达真如有毕竟障者，即是无姓。有一分障者，即二乘姓。无障，即如来乘姓也。〈抉择分〉所说要义如是，种姓既是一切种中之三菩提种，而一切种是有漏，则三菩提种应於有漏种中求之，可不待言。盖依有漏种之势力强弱，而安立种姓差别。若势力强者，即无法可障，是为无障。其次则一分障也。此有漏种，克实言之，乃指有漏善根。此分三类，即顺福报分，顺解脱分，顺抉择分。三菩提种，则尤重有漏善根中之顺解脱分。此义与小乘大同（一切有部主张此说）。於理实亦应尔，盖所贵乎种姓者，谓於异生位有用故耳。若偏指无漏种则於异生位不起用，何益之有。

《辨中边论》入道方便，於此义趣，极为明白扼要，即〈辨修对治分〉所示之「随」字（亦即顺字），如云：「颠倒顺无倒，是凡夫异生位。入道，则为颠倒随顺无倒。过此以往，即无倒有倒随。最後佛位，乃无倒无倒随。」知此随字之要，则知以能顺解脱之有漏法为种姓法体也。若知此体，则於种姓说之本具後起等问题，均易解决。盖由有漏善根顺无漏善根而熏成无漏种子，可从前举《大论》两段文推得。《摄论》亦同此说，谓无漏种子，由正闻熏习而生。正闻熏习为有漏，以有漏顺无漏熏，是即新熏之说也（无漏非本有说）。

无漏既是始起，有漏之有始起，亦可无疑。盖新熏必追溯无始，谓无始时，能熏所熏俱有。无始已有而以说新熏者，以但说本有，即无变化。如於无始说新熏，则可明闻集之能变化。即由多闻积集有漏善不已，而生无漏种也。此又从弥勒（《大论》〈本地分〉）、无著（《大论》〈抉择分〉）、世亲（《摄论释》）以来，皆加重视。世亲而後，难陀数传至於胜军，亦持此说。奘师《唯识》，传自胜军，当无有违。故依学说史言，本有之说，实为後起之新说耳。如是明种姓法体，而解决本有新熏之诤矣。

末谈种姓之成就。「种姓」有「三乘」与「无姓」之异，然非绝对决定，而当视其成就程度言之也。如以「三乘」说，则有退不退义，小乘以世第一法为不退。罗汉亦有退义，但不退向凡夫耳。又有回不回义，小乘

回大，有初果能回，有四果始回。是无决定之义也。《大论》本说四种姓，即三乘与无姓，於三乘中，有定不定义。至《楞伽》乃为五姓说。三乘不定，今不详论。但谈有姓无姓，亦复不定。无姓义详於《庄严》，如〈种姓品〉颂云：「一向行恶行，普断诸白法，无有解脱分，善少亦无因。」

此分无姓为二类，一谓时边无姓，於某时限内为无姓，过此时限即有姓。此有四相，皆由善根不具而异，一者一向行恶而不行善。二者普断白法，即失善根。三者顺解脱分善根已断。四者或不断而微细如不具。

二谓毕竟无姓，时间无限，即永无解脱之因也。然此所指不详，至《楞伽》始明示，初类为舍善根无姓，以谤大乘为主因。次类毕竟无姓，乃菩萨本愿所为，以度尽众生为期，众生无尽，是以永不涅槃也。舍善根类，由佛力加持，仍可重植善根，是由善境善友为之增上也。故善根断续，内因外缘，关涉极巨。如西方安乐世界，於佛等善友增上外，林声鸟语，皆示无常苦空妙因，何有处此而不生善念耶？次类本愿不般涅槃，於道理亦无有违。诸法本来涅槃，何所入耶。

据此义理，由菩萨悲愿所显不般涅槃，仍为契理。是故《楞伽》初类无姓为不决定，次类实非真正无姓。依安慧云：「初类无姓之无，非有无义，当作恶劣解。如家有顽妻逆子，直谓无妻子亦可。如是三乘姓不定，有姓无姓亦不定也。」慧沼《中边慧日论》说无姓有三类，即一名一阐提迦（icchāntika），谓乐世欲者。二名阿阐提迦（ai cchāntika），谓不乐出世法者，三名阿颠提迦（ātyantika），乃毕竟不灭度者。

前二当於《楞伽》时边无姓，後一则当毕竟无姓，然此说实有误会。依梵文前二名异实同，皆乐欲阐提。《楞伽》毕竟无姓，为菩萨行愿，亦非毕竟不灭者。慧沼之误，盖出於《庄严论释》，於一向行恶行颂，最後解说毕竟不涅槃为无因处，有一句云：「但求生死不乐涅槃人也。」此实与《楞伽》本愿之义枘凿。但勘原本，原无此句。今之译本，增益极多，殆皆译人之说也。如约四智为三身义，译人以为《庄严》之提倡，亦原本所无。

译者朋友，疑是亲光。持本有说，於後來学说，大有影响。《佛地经论》说无姓义趣於极端，即与之相符。彼谓五姓本有，而无姓绝对不成佛，欲以此显佛德之无尽。盖言佛教化此无姓众生使之生天，报尽仍堕。如是众生往返人天无尽，佛教化无尽，故佛德亦无尽也。此直尽失佛教本意，而有类於耶教之戏论。佛德无尽，岂可拘拘时间而言耶。故知此义出自亲光，实非戒贤之文也（《佛地论》勘藏译并无此说）。无姓不定之义，至

亲光而认为决定，始於《庄严》而终於《佛地》。慧沼之失，不过沿用其说耳。是即由种姓成就上而得解释决定不定之诤也。

最後结义，此五姓说为究竟说抑方便说耶？此实不成问题。究竟方便之辨，乃以五姓与佛姓相对，又以三乘与一乘相对而论之耳（讲五姓者则说三乘，宗佛姓者则说一乘），故法宝以一乘为究竟，而慧沼以三乘为极致。实则并非相对，乃依佛姓而有五姓，依一乘而开三乘。相待相成，固不能拘泥定说也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页426-434）

yslc-p1684种、熟、脱 下册

### 种、熟、脱

**印顺** 不问声闻，缘觉，菩萨，「通」泛的「论」起来，每一圣者，在「解脱道」的修行中，都是「经」历了「种熟脱」三阶段的。

（一）初听佛法，生起厌离心，从此种下了解脱的善根，如种下种子一样。如没有出离心种，怎麽听法修行，都是不会解脱的。

（二）以後，见佛，听法，修持，使解脱心种渐渐的成熟起来，如种子的生芽，发叶，开花一样。到末後，一切成熟，才能证果，如开花而结果实一样。有些佛弟子，一听佛法，当下悟入而证果；有的勤苦的修学了一生，还是不能得道。今生修行而能不能证入，证入的迟入或者速入，那是决定於过去生中的修习。如过去没有种下解脱心种，现在初生厌离心而修行，就想迅速证果，正像种下种子，就想结果，那怎麽成呢？如前生已修到了成熟阶段，那今生一出来，见佛闻法，便能证悟了（甚至有不必再用功行，就会圆证的）。所以，在今生「修证」过程中，「有迟速」的不同，但这是决定於前生的准备如何，并「非由」於「利钝」的差「别」。利根与钝根，当然是有的，那就是信行人与法行人了。著重於依师学习，以信为先的是钝根；著重於自力学习，以慧为先的是利根；但这都是要经历种熟脱三阶的。依现生的修证而论，是不能以证入的迟速来决定他是利或钝的。

（《成佛之道》，页236-237）

## 僧伽

**印顺(1)** 依律制说：僧伽（saṅgha）有四人成僧，五人成僧，十人成僧，二十人及二十人以上成僧，似乎僧伽是小单位。其实，这是「现前僧伽」（sammukhi būta-saṅgha）。为空间所局限，不可能使全体比丘和合在一处，而产生一定区域内的和合共住，同一布萨，同一说戒，而过著共同生活。

然僧伽不只是这样的，依律制，如受具足戒的，成为僧伽一员，不只是加入当前界内的僧伽（现前僧），而是成为全体僧伽的一员。全体的僧伽，称为「四方僧伽」（cātuddisa），所以受具足戒的，无论到那里，在半月半月布萨的日子，都要与所在地的比丘们和合，同一布萨说戒。由於寺院财产，规定属於全体——从现在到未来，都属於僧伽全体，不许分配，称为「四方僧物」。

僧——四方僧，不为当前的时空所限，而有永久性与普遍性，成为佛法住世，佛教延续的实体。因此律制的共住（saṃvasana），不限於当前界内的少数比丘，而是到处可与比丘（到处都是现前僧）们共住。依此律制的原则，僧伽分破，分破而不失比丘资格的，「譬如真金，断为二段，不得有异」。彼此分部而住，各别布萨，只是为了减去无谓的争论，而不是失去共住的资格。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页390-391）

**印顺(2)** 「僧伽」这一名词，在律制中，是出家者集团，有「现前僧」、「四方僧」等。然在经法中，僧伽的含义，就有些出入，如《杂阿含经》卷三十三（《大正》2.238a）说：

「世尊弟子，善向、正向、直向、诚向，行随顺法，有向须陀洹、得须陀洹、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、向阿罗汉、得阿罗汉：此是四双八辈贤圣，是名世尊弟子僧。净戒具足、三昧具足、智慧具足、解脱具足、解脱知见具足；所应奉迎、承事、供养，为良福田。」

在律制中，僧伽是出家集团。只要出家受具足戒，就成为僧伽一分子，受在家弟子的尊敬供养。然在经法中，有「三念」、「六念」法门。其中「念僧」，僧是四双八辈贤圣僧，是念成就戒、定、慧、解脱、解脱智见的无漏功德者。如出家而没有达到「向须陀洹」，就不在所念以内。反而在家弟子，如达到「向须陀洹」，虽没有到达究竟解脱，也是念僧所摄，

所以古有「胜义僧」的解说。换言之，在世俗的律制中，出了家就有崇高的地位，而在实质上，在家贤圣胜过了凡庸的出家者。这是法义与律制间的异义。如归依三宝，一般说是「归比丘僧」。其实，比丘是归依的证明者，依现前的比丘而归依於一切贤圣僧。但在世俗律制的过分强化中，似乎就是归依凡圣的出家者了。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页186-187）

ysl c-p1689穷生死蕴 下册

### 穷生死蕴

**印顺** 化地部的穷生死蕴，向来就被唯识学者认为与本识所藏的种子有关，像无著论师的《摄大乘论》（卷上）说：

「化地部中，亦以异门密意说此名穷生死蕴。」（《大正》31. 134a）

据《摄论》的解说，穷生死蕴，就是阿赖耶识中的种子，只是名字不同罢了。但在唯识思想史的发展上看，只能说这与後世一切种子的阿赖耶识有关，不能说就是瑜伽派的种子。古人对於穷生死蕴的见解，都是依《摄论无性释》，而加以推论。《无性释》（卷二）说：

「於彼部中，有三种蕴：一者，一念顷蕴，谓一刹那有生灭法。二者，一期生蕴，谓乃至死恒随转法。三者，穷生死蕴，谓乃至得金刚喻定恒随转法。」（《大正》31. 386a）

在时间的长短上，建立这三蕴：一种是一刹那；一种是从生到老死；後一种是从无始以来，直到生死的最後边。这有一个疑问，第一种是刹那生灭法，第二与第三，是否也是刹那生灭的呢？假使是刹那生灭的，那就只有一蕴。假使不是刹那生灭，难道是一期常住的吗？古人曾有两种不同的答覆：一说，化地部或许与犊子系的正量部相同，主张有长期的四相。就是说，有一类法，生起以後，到最後的灭尽，中间是没有生灭的。一说，虽一切法都是刹那灭的，但依相似相续建立後二种蕴。这里面的一期生蕴，向来都解释为像命根等的一期不断，由业力所感的总异熟果。穷生死蕴，《唯识义蕴》说是「谓第六识别有功能，穷生死际恒不断也。」《唯识学记》说是「至金刚恒转微细意识」。依《摄大乘论》的意思，是依种子说的。

穷生死蕴，在汉译的小乘论典，就是《异部宗轮论》，也都没有说到。直到无著论师的《摄大乘论》，才开始有穷生死蕴的记载。这虽不能说在《摄论》时代，才有穷生死蕴的思想，但说它是化地部的後期思想，还不致於有什麼过失。看看化地部的後期思想吧！《异部宗轮论》说到化地部的末宗异义，有这样的话：

「随眠自性，恒居现在。诸蕴、处、界，亦恒现在。」（《大正》49. 17a）

这已经在起灭间断一切法现象背後，指出蕴等一切法的念念恒在。这恒居现在，依窥基的解说，就是种子。梁译的《摄论世亲释》（卷二），也有近於种子的解说，它说：

「穷生死阴，恒在不尽故，後时色心，因此还生。於无餘涅槃前，此阴不尽，故名穷生死阴。」（《大正》31. 160c）

「後时色心，因此还生」，确是很明显的种子论。但它的恒住现在与穷生死蕴的思想，到底怎样？因为文献不足，难得完满的认识。我们应该记得，化地部是主张诸行刹那灭的，同时又主张色根与心心所都有转变的。这与刹那生灭就不能转变，有前後转变就不能刹那灭的学者，有非常不同的地方。这一点，希望读者给它深刻的注意！《无性释》说：一念顷蕴是一刹那有生灭法，後二蕴都有恒随转法的定义。化地部的三蕴说，或许是这样的：一念顷蕴，是一切有生灭的现象界；後二蕴，都是不离生灭而相续转变潜在的功能。一念顷蕴，指一切法的刹那生灭说的；後二蕴指相续转变说的。依现象界的念念生灭，也说它念念恒存，恒住现在。它刹那转变，与「一切行皆刹那灭」，并无矛盾。它的一期生蕴，是业力所熏发的，能感一期自体果报的种子；直到一期生命的终结，业力熏发的功能，也就灭尽。穷生死蕴，是能生一切有漏色心的功能，直到金刚喻定，才灭尽无馀。倘若真如此，那它与唯识学上的种子说，等流习气与异熟习气，有受尽相与无受尽相的关系，太密切了！

（《唯识学探源》，页162-166）

yslc-p1690澄观 下册

### 澄观

**吕澂** 贤首的议论，後來经过他门下慧苑加以改订，继之清凉（澄观，公元738-838年）又对慧苑作了纠正，恢复了贤首的一些面目。

澄观本人的学问渊博，他向当时的禅宗各派都问过学。如南方的慧忠、法钦等的牛头禅（牛头山一派），北宗的慧云，南宗荷泽神会门下的无名禅师，他都去请教过。他特别钦佩荷泽一系的说法，同时也很重视《起信论》。此系的禅法主张人们都有一种「灵知之心」（即先天的智慧），只要在方法上掌握了这一点，就一切都成了。澄观即用「灵知之心」来解释《起信》的「本觉」思想，另外还采用了天台一念三千的「性具」之说。这样一来，澄观虽然还是用贤首「性起」这一词，但他却是以「性具」来作解释了。

贤首的「性起说」认为：佛的境界乃是净心，所以「性起」是称性（顺性）而起，仅限於净法的范围。但天台的「一念三千说」却不然，在佛心中，善恶净染等无所不具。澄观吸收了这一说法，改动了「性起」的意义，以为它也通染恶，不仅是净善。由此，天台宗的议论重在发展性恶之义，贤首宗也就随之说有性恶了。

此说见於澄观的《华严疏》（此释八十卷的《华严经》）。疏中说心是一个总相，由缘起上讲「悟之成佛」，所起者为成净缘起；反之「迷作众生」，则为成染缘起。「缘起虽有染净，而心体不殊」。这就说明「性起」不但有净，而且有染了。疏中还讲到「妄体本真，故亦无尽，以是如来不断性恶」。这里肯定了染污也是无尽，而且佛原来就有性恶，「亦犹阐提不断性善」。阐提不断性善，这就是众生皆可成佛的根据。既然承认一阐提也有善性，则佛也不能脱离众生，所以不断性恶。这样，他发展了「性起说」，吸收了「性具说」中性恶的议论，甚至在术语上也沿用了天台宗的了。

（《吕激佛学论著选集》（五），页2744-2745）

ysl c-p1692诸行无常 下册

## 诸行无常

**印顺** 佛说无常，使人得道，这是原始佛教的事实。「诸行无常」的无常，原语为ani tyā；无常性是ani tyatā。佛不但说无常，也说无恒、变易、不安隐等。《瑜伽论》依经说：「於诸行中，修无常想行有五种，谓由无常性，无恒性，非久住性，不可保性，变坏法性。」佛说无常等，不是论究义理，而是指明事实。如四非常偈说：「积聚（财富）皆销散，崇

高（名位、权势）必堕落，（亲友）合会要当离，有生无不死。」这是要人对这现实世间（天国也在内），不可迷惑於不彻底的，终究要消失的福乐，起厌离心而向於解脱。然而，一切凡夫，都是寄望於永恒而恋著这世间的，所以《杂阿含经》卷十二（《大正》2.81c）说：

「愚痴无闻凡夫，於四大身，厌患、离欲、背舍而非识。」

「愚痴无闻凡夫，宁於四大身系我我所，不可於识系我我所。所以者何？四大色身，我见十年住，二十、三十乃至百年；若善消息，或复小过。彼心意识，日夜时刻须臾转变，异生异灭。」

愚痴无闻的一般人，对於四大色身——肉体，有的还能生厌离心，而对於心识，却不能厌离，固执的执我我所。依佛的意思，对於四大色身，执我我所而不能厌离，多少还可以原谅。因为我们的色身，有的活了十年，二十年，有的能活到一百岁。如将护调养得好，有的还少少超过了一百岁。有这样的长期安定，所以不免迷惑而执著。我们的心意识，是时刻不停的在变异，前灭的不同於後起的，所以说异生异灭。

这样的刹那生灭变异，而众生却固执的执为我我所，如一般所说的灵魂，玄学与神学家，称之为真心、真我。这都以为在无常变化中，有生命的主体不变，从前生到今生，从今生到後世。佛针对世俗的妄执，对生死流转中的一切，宣说「诸行无常」。无常，是要人不迷惑於短暂的福乐，而向於究竟的解脱；这是被称为「如实知」与「正见」的。说到世间（常与）无常是邪见，无常的原语是 $\text{asāsvata}$ ，虽同样的译为无常，但与诸行无常不同。邪见的世间无常，是以：有情世间是一死了事，没有生死流转，是断灭论者，顺世的唯物论者的见解。在佛陀时代的印度，顺世（*Lokāyata*）派是少数。诸行无常是正见，世间无常是邪见，在原始佛教里，应该是没有矛盾的。

正见的诸行无常，邪见的世间无常，是没有矛盾的。但在佛法法义的论究中，两种无常有点相同，那为什麼一正一邪呢？世间无常，是前灭而以後没有了，犯了中断（*uccheda*）的过失。诸行无常，是有为生灭的。如经上所说，心是时刻不住的生灭，前前与後後不同。论究起来，即使是最短的时间——刹那（*kṣana*），也是有生灭的，这就是「念念生灭无常」。四大色身，不是十年、二十年……百年没有变异的，也是年异、月异、日异，即使一刹那间，也是生灭无常的。这样的刹那生灭，前刹那没有灭，後刹那那是不能生起的。如前刹那已灭，已经灭了，也就不能生起後刹那。

如所作的善恶业，也是刹那灭的，业灭而成为过去，又怎能招感未来，也许是百千万亿劫以後的善恶报呢？

因果相续的诸行无常，由於「刹那生灭」，前灭後生的难以成立，就与世间无常的中断一样，那为什麼一正一邪呢！为了刹那生灭而又要成立前後相续，说一切有部（*Sarvāsti vādīn*）依三世有说，法性恒有，灭入过去而还是存在（有）的，所以能前後相续而起。经部（*Sautrāntika*）依现在有说，灭入过去，是成为熏习而保存於现在，所以能前後续生。但部派的意见不一，不是大家所能完全同意的。说法空的部派，以为「佛处处说无常，处处说不灭」（不灭就是常），「佛随众生所应而说法」。说诸行无常，为了破常颠倒，一切法「非实性无常」，不能说是灭而就没有了。说「心去後世，上生天上」等，为了破断灭见，并非说心是前後一如的。这都是随顺世俗的方便，如论究到诸法实相（实相是「实性」的异译），是非常非无常的。空性也是非常非无常的，是超越常无常等一切戏论执见的，所以佛说十四事不可记（不能肯定的说是什麼，所以佛不予答覆），六十二见是邪见，正表示了一切法空的正见。

（《空之探究》，页95-97）

yslc-p1693諸法實相 下冊

## 諸法實相

**印顺** 以理智观察，悟到「諸法實相」，这实相是怎样的？是「心行言语断」的。心行断，是说諸法實相，不是一般意识的寻思境界。一般的意识，分析、综合、决断，想像他，是不可能的。《解深密经》说：胜义谛是超过寻思的。言语断，是说諸法實相，不是口头的语言，或文字所能说得出来的。我们的语言文字，不过是符号、表象，在常识的惯习境中，以为是如何如何；而諸法實相，却是离言说相的。《解深密经》说：胜义谛是离言性的。净名长者的默然，即表示此意。总而言之，是不可思议。

实相是自觉的境界，一切所取相离，能见相也不可得。一般人所以不能体解实相，就因为常人的认识，有能知所知，能说所说的对立。有所知，就不能知一切；能知是非所知的（约一念说）。所以，实相的自觉，是泯绝能所，融入一切中去直觉一切的。如此境地，如何可说？要说，就必有能所彼此了！所以《法华经》说：「諸法寂灭相，不可以言宣。」但为了

使人趣向实相，体悟实相，又不得不从世俗假名中说。世俗的心知言说，都不能道出实相的一滴：所以宣说实相的方式，是从遮诠的方法去仿[彭弗]他的。对虚妄的生死，说涅槃的真实：一切法有生有灭，无常故苦；要解脱生老病死，不生不灭，才是涅槃。

一分学者，不知如来方便的教意，以为有生有灭是世间，克制了起灭的因，不起生灭的苦果，就达到不生不灭的出世涅槃了。涅槃是灭谛，是无为，是与一切有为生灭法不同的。这样的意见，实是不解佛意。其实，涅槃即诸法实相，不是离一切法的生灭，另有这真常不变的实体。不过常人不见诸法实相，佛才对虚说实；说生灭应舍，涅槃应求。如从缘起而悟解空性，那就无自性的缘起生灭的当体，本来即是不生不灭的。体达此无自性生灭的空性，也就是实证不生灭的涅槃了。何曾别有涅槃可得？

涅槃是不生灭的，寂静离戏论的，一切学者都能信受；但大抵以为离一切法而别有。所以，现在说：「无生亦无灭，寂灭如涅槃。」寂灭是生灭动乱的反面。不要以为涅槃如此，一切生灭法不如此；佛法是即俗而真的，即一切法而洞见他的真相，一切法即是寂灭如涅槃的。

（《中观论颂讲记》，页335-336）

yslc-p1694诸受是苦 下册

### 诸受是苦

**印顺** 世间的一切，是不永恒的，不彻底的，不自在的，也就是世间——众生是苦的。肯定了世间彻底是苦的，才会引发出离心。照一般的感受经验来说，世间有忧苦的，也有喜乐的，也有不苦不乐无所谓，这是不能说人生世间都是苦的。要知道，「世间是苦」这个论题，是深一层的看法。佛在经上说：『以「一切行无常」故，「说诸」所有「受悉皆是苦。」』从表面看，虽有苦受，乐受，不苦不乐的差别；但深刻的观察起来，就不能不说一切是苦。因为世间的一切，不问是身心，是器界；是个人，家庭，国家：这都是迁流的，造作的。都是因缘和合所作的，所以说造作。都在生灭，生死，成坏的过程中，所以说迁流。迁流造作的名为行（事象）。这一切行，都是无常的，不永久的。从「诸行无常」去看，那麽现前的忧愁苦恼，不消说是苦的了（佛称之为苦苦）。就是一切喜乐，如财富，尊荣，健康，聪明……虽然感到了满足，但到了变化的时候，苦就跟著来了

(佛称之为坏苦)。就使是不苦不乐，平淡恬静，既然不离迁流变化，迟早免不了苦。正像航行大海中，烂醉如泥，但直向礁石危滩驶去，你说熟醉不知苦乐的旅行者，不是可悲哀的吗(佛称之为行苦)！所以从这一切行是无常的，不永久的，不彻底的，不可保信的观察起来，就不能不说「诸受皆苦」；不能不说：世间如火宅，三界如牢狱。

(《成佛之道》，页133-134)

yslc-p1697论阿毗达磨论 下册

## 论阿毗达磨论

**印顺** 阿毗达磨论的起源与成立，经过是极为复杂的。现在，先从被称为阿毗达磨真的起源——佛教界流行的「论阿毗达磨论」说起。

1. 《中部》的《牛角林大经》说：大比丘们，在月光下，同游景色优美的牛角娑罗林(Gosīṅgasāl avanadāya)。大家发表意见，有怎样的比丘，能使林园增光、生色？大目犍(Mahāmaudgal yāyana)说：「如二比丘，为论阿毗达磨论，相互发问；相互发问，应答无滞，以彼等之法论而有益。舍利弗！如是比丘，牛角娑罗林增辉。」《中阿含经》(卷四十八)《牛角娑罗林经》，与此经相同，但作大迦旃延(Mahākātyāyana)说。

2. 《中部》的《如何经》说：佛告比丘：「我自证悟而为说法，即四念处，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八圣道分，应和合无诤而学。汝等和合无诤而学时，如二比丘，於阿毗达磨而有异说」，就应该劝导他们，舍弃误解而归於如法的见解。这部经，汉译缺。

3. 《增支部》说：众多长老比丘，饭後，大家围绕著坐，共同论说阿毗达磨论。那时，质多罗象首舍利弗(P. Cittta Hatthi s-āriputta)，在长老比丘论议中间，不断的插入自己的问难。大拘繩罗(Mahākauśṭhilā)对他说：「长老比丘众论阿毗达磨时，莫於中间(自)陈说，应待论讫。」《中阿含经》(卷二十)《支离弥梨经》，与此经相同，但作「论此法律」。

依上所引的经文来看，那时「论阿毗达磨论」的论风，是这样的：大众共同参加；由两位比丘，相互问答，名为「论阿毗达磨论」(P. Abhidhammakkathāñ Katheti)。问答的两位比丘，一定是上座名德。《增支部》曾说：「比丘五法具足：戒、定、慧、解脱、解脱知见具足，才能与同梵行者共住，与同梵行者共论：戒论，定论，慧论，解脱论，解脱知

见论。」又说：「彼等不修身，不修戒，不修心，不修慧故，论阿毗达磨论，毗陀罗论，陷於黑法。」这可见，如自身没有修证，是不适宜参与论议的。这种论法的集会，不是由於自身的无知与疑惑，而是以对论的方式，使法义得到充分的阐明。大众在座旁听，这正是一种教育僧众的好方法。这种论法的集会，经中一再说到，这可能经常举行的，尤其是布萨的月夜。

「论阿毗达磨论」的内容，是佛陀自证而为众宣说的「法」——四念处……八圣道支，也就是修证问题。以圣道为项目而进行论究，称为「论阿毗达磨论」。初期的阿毗达磨论，与说一切有部所传的摩呬理迦，是一样的。当时的「论法」，应有简明的纲要。一问一答的，以对论方式，而将其阐明。标目释义的纲要，名为摩呬理迦（本母）；这样的问答深法，就名为「论阿毗达磨论」。原始的阿毗达磨与摩呬理迦，实质上毫无差别。以圣道为中心的阿毗达磨，一直流传下来。现存的早期论书，如《舍利弗阿毗昙论》〈问分〉，铜鍱部的《分别论》，说一切有部的《法蕴论》，内容也还是以圣道为主的。

两位比丘的相互问答，是尊严的。为了阐明佛法，而不是为了争胜，会场上充满了和谐与宁静的气氛。这种论法的场所，应有维护论场的合理轨式。

(一) 两位比丘的问答，旁人不可以从中参与，一定要等双方的问答告一段落。上面(3)所说的象首舍利弗，好辩而急於从旁参入，违反了论法的轨范，所以受到大拘繩罗的责备。

(二) 由於慧解的差别，传闻的不同，可能引起见解上的不合。如上(2)所说，应由在座的上座大德出来，以和谐恳切的态度，使双方的意见，能在和谐中归於一致。

(三) 舍利弗(Sāriputra)为众说法，说到入灭尽定而不得究竟智的，死後生意生天。舍利弗的意见，受到优陀夷(Udāyīn)的问难。优陀夷的问难，一而再，再而三，一直的坚持反对下去。世尊知道了，诃责优陀夷说：「汝愚痴人，盲无慧目，以何等故论甚深阿毗昙？」并且责备在座的阿难(Ānanda)，不应该置而不问。优陀夷难问舍利弗的事，也见於《增支部》。优陀夷的坚持己见，一直反对下去，上座早应出来呵止优陀夷的发言。当时阿难在座，而不出来维持论场的宁静，难怪要受世尊的责备了。

(四) 某次，舍利弗与大目犍互相问答，大众在座旁听。由於不愿与某老比丘问答，中途离去，以致大众散席。这由於问答告一段落，对(也

许见解不合的)老比丘的请求共论，许也不是，不许也不是(不合常规)。如与他共论，徒然引起无谓的争论，倒不如借故退席的好。

这种相互论法的论风，也曾传来我国。就是在四众共集的讲经法会上，先由主讲法师与都讲相互问答。有名的「支许对论」，就是这种论式。

(《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页43-46)

yslc-p1698论事 下册

## 论事

**吕澂** 在佛教记载的材料里，值得注意的是關於此时(阿育王时代)召集的一次结集。南传对这次结集有记载，北传没有。据说，阿育王当时在鸡园寺每天供养上万的出家人，有许多非佛徒也混杂在内，弄得不团结，因而引起了重新结集，整理三藏。地点是华氏城，参加者达千人。这次结集，传说编辑了一部《论事》。论事，就是议题，把各派不同的论点列举出来，并判定其是非，正反面意见各五百条，总计有千条。现存二百十六条，都是反面的，是帝须一派不赞同的。

我们认为此书不一定是那时出的，因为其中例举的派别甚多。不过，第一次分裂後又经历了百馀年，继续会有分裂，是可以肯定的。《论事》第一品就提出了补特迦罗有、无的问题。随世俗讲，可以承认有，但按佛教胜义讲有没有呢？这次讨论，非常详细，并使用了八面论法(类似後來的因明)。公开主张补特迦罗有的是犊子部，其他各派虽未公开承认，却是默许的。坚决反对的是目连子帝须，他是当时会议主持人，属化地部。这次争论，由犊子部与化地部把补特迦罗有无问题就明确地揭开了。有无这样一次结集，尚待研究，但是，这次争论是肯定存在过的。

(《吕澂佛学论著选集》(四)，页1944-1945)

## 摩得勒伽（摩呬理迦）

**印顺(1)** 摩得勒伽，梵语mātr̥kā，巴利语作māti kā。古来音译为摩呬理迦、摩室里迦、摩呬履迦、摩帝利伽、摩夷等。译义为母、本母；或意译为智母、戒母等。摩得勒伽，与经、律并称。「持法、持律、持摩夷」，出於《增支部》。《中阿含》（一九六）《周那经》，作「持经、持律、持母者」。《中阿含经》与《增支部》，说到「持母者」，可见《中阿含经》与《增支部》集成的时代，与经、律鼎足而三的摩得勒伽，早已存在；这是佛教的古典之一。

占有佛典重要地位的「摩得勒伽」，略有二类：（一）屬於达磨——法的摩得勒伽；（二）屬於毗尼——律的摩得勒伽。屬於毗尼的摩得勒伽，铜牒部（Tāmrasātīya）学者觉音（Buddhaghosa）解说为：「摩夷者，是二部波罗提木叉」。依据这一解说，所以《善见律》意译为「戒母」。日译的《南传大藏经》，在本文与注释中，也就意译为「戒母」、「戒本」。这是铜牒部的新说；至於古义，无论为法的摩得勒伽，律的摩得勒伽，到觉音的时代（西元五世纪），铜牒部学者，似乎已完全迷失了！

在《铜牒律》附随（Parivāra）第三章，说到：「附随」是依「两部毗崩伽（分别）」、「犍度」及「摩夷」为根据的。在两部波罗提木叉分别，犍度以後，提到「摩夷」；摩夷的古义，是「波罗提木叉经」吗？这是值得考虑的！依汉译而为精审的研究，知道「波罗提木叉（经）分别」，是依「波罗提木叉经」而成立的；诸「犍度」，是依「摩得勒伽」而渐次集成的。毗尼的摩得勒伽，不是波罗提木叉，而是犍度部所依的母体。毗尼的摩得勒伽，汉译有不同部派的不同诵本。（中略）

有关摩得勒伽的意义，我曾经有所论列。概要的说，摩得勒伽的文体，是标目作释的；文义是「决了定义」的。法的摩得勒伽，是圣道的修持项目，如《杂事》等所说。律的摩得勒伽，也是有关实行的项目，如出家受具足（pravrajyā-upasampadā）、布萨（poṣadha）、安居（varṣā），以及衣、食、住等僧伽规制。律的摩得勒伽，本是僧伽内部实行的法制及惯例（不成文法）。结集时，只是列举项目，附於「波罗提木叉」（prātimokṣa）。但体例与波罗提木叉（成文法）不合，所以依标作释，渐成为律的另一部分——「摩得勒伽」。

摩得勒伽，起初应只是标举项目。《毗尼摩得勒伽》，在依标作释以前，列举项目，如说：「受具戒，应与受具戒，不应与受具戒，得具戒，

不得具戒；羯磨，羯磨事，羯磨处，非羯磨处……。」而《僧只律》在依标作释以後，结为偈颂说：「具足不名受，支满不清净，羯磨及与事，折伏不共语，摈出发欢喜……」等。长行，或者是偈颂；在前，或者是在後，意义都是一样的，就是列举项目的摩得勒伽。如《僧只律》杂诵跋渠法的第五跋渠（品），《大正藏》依高丽本，是偈颂体；而宋、元、明各本，都是长行。但这些僧制项目，被称为摩得勒伽的，早就成为偈颂，偈颂是更便於忆持的。

集为偈颂的「摩得勒伽」，原形是附於「波罗提木叉」後面，後來才发展而成独立部类的。

（《原始佛教圣典之集成》，页252-253、288）

**印顺(2)** 摩呬理迦 (māṭṛkā P. māti kā)，或音译为摩室里迦，摩呬履迦，摩得勒迦，目得迦，摩夷等；义译为母，本母，智母，行母等。此名，从māt（母）而来，有「根本而从此引生」的意思。《中阿含经》说：「有比丘知经，持律，持母者。」持母者，就是持摩呬理迦者。与此相当的《中部》，虽缺少同样的文句，但在《增支部》中，确曾一再说到：在持法者、持律者以外，别有持母者 (Māti kādhara)。既有持摩呬理迦者，当然有（经、律以外的）摩呬理迦的存在。所以，摩呬理迦有成文（起初都是语言传诵）的部类，与经、律并称，是在《增支部》集成以前的。

古典的摩呬理迦，有两大类：属於毗奈耶的，属於达磨的。属於毗奈耶的，如《毗尼母经》，《十诵律》的「毗尼诵」等。这都是本於同一的摩呬理迦，各部又多少增减不同。毗奈耶的摩呬理迦，是僧伽规制的纲目。凡受戒，布萨，安居，以及一切日常生活，都随类编次。每事标举简要的名目（总合起来，成为总颂）。僧伽的规制，极为繁广，如标举项目，随标作释，就能忆持内容，不容易忘失。（中略）

属於达磨的摩呬理迦，出於说一切有部（譬喻师）的传述，如《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷四十（《大正》24. 408b）说：

「摩室里迦……所谓四念处，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八圣道分，四无畏，四无碍解，四沙门果，四法句，无诤，愿智，及边际定，空，无相，无愿，杂修诸定，正入现观，及世俗智，苦摩他，毗钵舍那，法集，法蕴，如是总名摩室里迦。」

《杂事》所说，与《阿育王传》、《阿育王经》相合。四念处等，都是定慧修持，有关於圣道的项目。佛的正法，本是以圣道为中心，悟入缘

起、寂灭（或说为四谛）而得解脱的。佛法的中心论题，就是四念处等——圣道的实践。以四念处为例来说：四念处经的解说，四念处的定义，四念处的观境，四念处的修持方法及次第，四念处与其他道品的关联等，都在四念处的标目作释下，得到明确的决了。以圣道为中心的理解，贯通一切契经。达摩——法的摩呬理迦，总持圣道的修持项目，对阿毗达磨论来说，关系最为深切。

摩呬理迦的实质，已如上说明。摩呬理迦的意义，也就可以明了。如《毗尼母经》卷一（《大正》24.801a）说：

「母经义者，能决了定义，不违诸经所说，名为母经。」

摩呬理迦的体裁，是标目作释。标目如母；从标起释，如母所生。依标作释，能使意义决定明了。以法——契经来说：契经是非常众多的，经义每是应机而出没不定的。集取佛说的圣道项目，称为摩呬理迦。给予明确肯定的解说，成为佛法的准绳，修持的定律。有「决了定义」的摩呬理迦，就可依此而决了一切经义。在古代经律集成（决了真伪）的过程中，摩呬理迦是重要的南针。法的摩呬理迦，在契经集成后，阿毗达磨发展流行，摩呬理迦的意义与作用，也就失去了重要性。於是，「阿毗达磨者」（Abhidhammi ka）就代「持母者」而起了。摩呬理迦的本义，也就逐渐嬗变，出现了三类新型的摩呬理迦。

（一）铜牒部的阿毗达磨论，如《法集论》，首先标示摩呬理迦，又分为二：论母是三性、三受等一百二十二门；经母是明分法无明分法等四十二门。这些，在北传的阿毗达磨中，是论门，是诸门差别。《法集论》称之为本母，虽在〈概说品〉中，也牒标而作解说；铜牒部的摩呬理迦，也有构成论体的根本法的意义。但与圣道为本的古典摩呬理迦，是有距离的。

（二）从说一切有部而分出的经部，不信阿毗达磨为佛说，而别说摩呬理迦。《瑜伽师地论》〈摄事分〉，是属于声闻经部的摩呬理迦。其中契经的摩呬理迦，如《瑜伽师地论》卷八十五（《大正》30.773a）说：

「当说契经摩呬理迦。为欲抉择如来所说，如来所称、所赞、所美，先圣契经。譬如无本母，字义不明了。如是本母所不摄经，其义隐昧，义不明了。与此相违，义即明了，是故说名摩呬理迦。」

一切契经是佛所说的，为了要抉择明了佛法的宗要，所以特说契经的摩呬理迦。《瑜伽师地论》卷八十五—九十八，共十四卷，就是契经的摩

咀理迦。内容为《杂阿含经》（除佛所说佛弟子所诵，八众诵）的经说；有关於空及业的部分，兼及《中阿含经》少分。原来《瑜伽师地论》所传的古说（说一切有部及经部公认），四阿含经是以《杂阿含经》为母体的。有了古典的《杂阿含经》的经说——摩咀理迦，就能决了一切经义。这确乎合於「决了定义」的摩咀理迦古义。但《瑜伽师地论》〈摄事分〉所说的，不是依一道品而决了定义，是依一经文而决了宗要。所以与摩咀理迦的本义，还是有出入的。

（三）摩咀理迦是标举而又解释的。大乘瑜伽学者，应用这一原则，作为造论说法的轨范。如《瑜伽师地论》卷一〇〇（《大正》30.878b）说：

「我今复说分别法相摩咀理迦。……若有诸法应为他说，要以馀门先总标举，复以馀门後别解释。若如是者，名顺正理。」

总标别释的摩咀理迦，如世亲（Vasubandhu）所造的《发菩提心经论》说：「有大方等最上妙法，摩得勒迦藏，菩萨摩诃萨之所修行。」《论》先标举「劝乐修集无上菩提……称赞功德使佛种不断」——十二义，接著就依次解释，成十二品。这种总标别释的摩咀理迦，约造论来说，瑜伽学者以为就是优波提舍——论议。如《瑜伽师地论》卷八十一（《大正》30.753b）说：

「论议者，谓诸经典循环研核摩咀理迦。……依此摩咀理迦，所馀（圣弟子）解释诸经义者，亦名论议。」

解释经义的优波提舍，既然就是摩咀理迦（总标别释），所以大乘瑜伽者的释经论，有一定的体裁。如世亲所造的《无量寿经优波提舍》，标举五门而依次解释。《转法轮经优波提舍》，分十四难（问）。《妙法莲华经优波提舍》，初品以七句分别等。依此去观察，如无著（Asanga）所造的《金刚般若经论》，标七种句义。世亲所造的《大宝积经论》，标十六种行相。《文殊师利菩萨问菩提经论》，作九分。对於每一部契经，都这样的总标别释去解说，称为摩咀理迦，也就是优波提舍。这种总标别释的论式，也适用於契经文句的解释。如《摄大乘论》说：「说语言者，谓先说初句，後以馀句分别显示。」如世亲的《十地经》，对《十地经》文句的十数，都以第一句为总，馀九句为别去解说。这是大乘瑜伽者所说的摩咀理迦，但不免偏重形式了！

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页27-32）

**呂澂** 「摩呬理迦」（本母）是论藏的别称，但与通常称作「阿毗达磨」（对法）的论藏稍有不同。首先，「摩呬理迦」出於佛说，也包括有部分佛弟子说，而「阿毗达磨」则主要是佛弟子说。其次，内容方面，「摩呬理迦」不但解释经，也解释律，范围广泛；而「阿毗达磨」则主要是解释经，其解释律的叫「阿毗毗奈耶」，後來归在律里去了。最後，体裁方面，「摩呬理迦」是提纲挈领地解释佛说宗趣，所以叫作「本母」，有可以作为发挥根据的意思；「阿毗达磨」重在法门分别，把法相分成各式各样的门类，则有枝末的意思。

（《呂澂佛学论著选集》（四），页2185-2186）

yslc-p1705摩诃迦叶 下册

### 摩诃迦叶

**印顺** 我敢说：摩诃迦叶的结集法藏，除时间匆促与少数人的意见以外，还有把持的嫌疑。这并非恶意的诬辱，小乘僧团的争执，本是常有的事。迦叶是小乘圣者，他自以为假使不遇见释尊，也会无师自悟。其实，他无始来的习气，丝毫没有消除——声闻不断习气。在释尊入灭的时候，迦叶带了严谨苦行的头陀集团，急急的赶到拘尸那。他是一位女性的绝对厌恶者，曾受过比丘尼不少的讥刺。他一到，就为了女人眼泪污染佛足的事情，在大众中责罚阿难，甚至指责到阿难请佛度大爱道出家的事。迦叶不在当时举罪，却在释尊入灭不久，给阿难重大压迫，甚至出了六个突吉罗罪。

释尊入灭以後，比丘们本来是阿难领导著。迦叶运用了集团多数的力量，使阿难不得不服从，使阿难感慨的说：本来想依附大德，那知反被责斥遗弃呢！讨论到结集的地点，有人主张毗舍离，或者舍卫城，但迦叶又主张在王舍城。王舍城是迦叶旧住的教化区，这一次他还是从王舍城来。關於地点的决定，也是很可注意的。迦叶选定了五百人，本来想把阿难除去。阿难多闻第一，这是释尊常常赞叹，也是大众一向佩服的；这才容纳了大众的意见，选举阿难在内。

迦叶与阿那律，分批领导比丘向王舍城出发。剩下阿难一人，孤独的到舍卫，又转到王舍。结集的时候，阿难申述佛的遗命，「小小戒可舍」，

这与谨严苦行的迦叶，思想上截然不同。结果，不但不遵守佛的遗诲，又给阿难加上一个突吉罗罪。这一次的结集，迦旃延、富楼那、须菩提他们，都没有被邀请，苦行集团的操纵，是非常明显的。關於释尊的言行，不能尽量的搜集，仅是偏於厌恶苦行集团少数人的意见。这结果，促成小乘畸形的发展。

释尊本身，并没有实行头陀行，也曾劝迦叶放弃头陀行。迦叶本是一位苦行者，他不愿放弃自己的行为，比丘尼们骂他老外道，不是无因的吧！他那谨严刻苦的作风，正被当时的民众，特别是王舍城人崇拜著。释尊因他在社会上固有的声誉，给他相当的尊重，使他归入佛教。这一点，当时虽大大的增加了佛教的荣誉，但事态的演进，反而成为释尊本怀大菩萨道的障碍。

我想，假使有人肯搜集迦叶的传记言行，从他的个性与影响佛教两点，作严密的研究，这与理解佛教发展的动向上，是非常有益的。大乘教法，大众系是始终承认的。二世纪多闻部他们的分裂，也与大乘有关。大乘是佛法，我有坚决的信仰。这与南方巴利文系的佛学者，否认大乘甚至批评劝人学菩萨，根本不同。

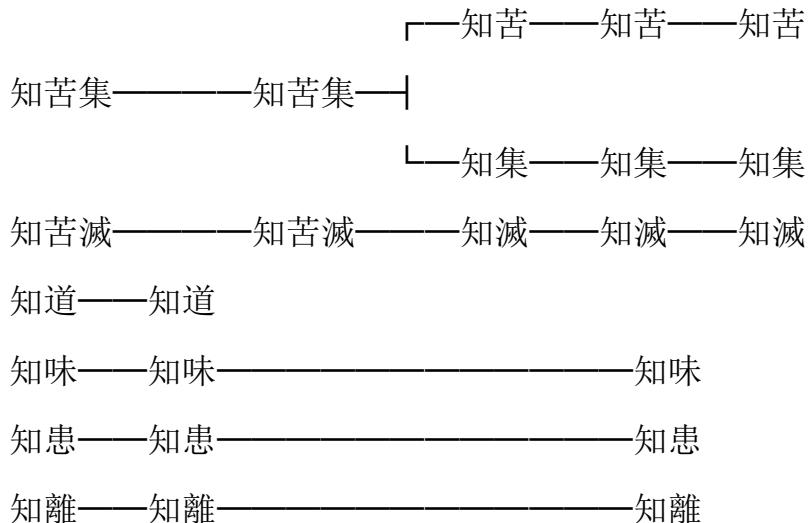
（《华雨香云》，页243-245）

ysl c-p1707慧 下册

## 慧

**印顺** 说到慧，就是般若（paññā）。般若是解脱道的先导，也是解脱道的主体；没有般若，是不可能解脱生死的。如经说：「我说知见能得漏尽，非不知见」；「我不说一法不知不识，而得究竟苦边。」如实知见（yathābhūta-ñāṇadassana）在解脱道中，是必要而又优先的，所以说：「此五根，一切皆为慧根所摄受。譬如堂阁众材，栋为其首，皆依於栋，以摄持故。」与慧有关的名词，经中所说的极多，如八正道中的正见（sammādiṭṭhi），正思惟（sammāsaṅkappa），七菩提分中的择法（dhammaviśaya），四神足中的观（vīmaṃsā）；观（vi passanā），随观（anupassanā），知（aññā），见（diṭṭhi），智（ñāṇa）等。表示证智方面的，如说：「如实知，见，明，觉，悟，慧，无间等（现观），是名为明。」

经中处处说到，先以如实知，然後厌（离），离欲，灭而得解脱。到底如实知些什麼？那些是应该如实知的？将种种经说统摄起来，不外乎下面这几例：



在（以正见为首的）正道的修习中，应知生死苦的所以集起，生死苦的可以灭尽，也就是知缘起(*paṭi cca-samuppanna*)的「如是纯大苦聚集」、「如是纯大苦聚灭」。苦(*dukkha*)是什麼？是生死法，是五蕴(*pañcakhandhā*)，是眼等六处(*chāyatana*)，或是六界(*chadhātuya*)，总之，是有情当前的身心自体，经中每一一的作分别说明。如依世俗来说，世间是有苦有乐的。《杂阿含经》说：「世尊说苦乐从缘起生」；又说：「我论因说因。」

佛对苦、乐、非苦非乐，而实「诸受皆苦」的生死现实，总是依因缘来说明的。佛常说：「离於二边，处中说法」（或译作「离是二边说中道」），就是缘起（不一定是十二支）的苦集与苦灭。苦集，如分别来说，那末苦是身心苦聚；造成苦聚的原因名为集(*samudaya*)。如再加修行的道，就是苦(*dukkha*)，苦之集(*dukkha-samudaya*)，苦之灭(*dukkha-ni rodha*)，至苦灭之道(*dukkha-ni rodha-gāmi nī-paṭi padā*)——简称苦、集、灭、道四谛(*cattāri -saccāni*)了。所以知缘起与知四谛，不过说明的小小不同而已。

世间，不只是忧苦的，也有可喜可乐的一面，所以苦受以外有乐受。由於是可喜乐的，所以会心生味著，这是知味(*assāda*)。世间的忧苦是可厌的，可喜可乐而心生味著的，也不能一直保持下去，终於要变坏，可味著的存有可厌的过患可能，而一定要到来的，这是知患(*ādīnava*)。苦是可厌的，喜乐的也有过患，世间是这样的相续不已，真是无可奈何！然

而这是可以超脱出离的，因为生死世间，是「此有故彼有，此生故彼生」的，也就会「此无故彼无，此灭故彼灭」的。所以，如知其集因而予以除去，也就因无果无了。出离生死苦是可能的，是知离（ni ssarana）。知味、知患、知离，是苦集与苦灭的又一说明。综合起来说明的，是七处善知，如《七处三观经》说。

四谛等都是应该如实知的，而苦谛又应该遍知，如《杂阿含经》卷十五（《大正》2.104b）说：

「於苦圣谛当知当解，於苦集圣谛当知当断，於苦灭圣谛当知当证，於苦灭道迹圣谛当知当修。」

四谛都应该知，而苦谛更应该解。参照《相应部》及《瑜伽师地论》，知道解是遍知的异译。遍知（pari nñā）苦，断（pahāna）苦集，现证（sacchi ki ri yā）苦灭，修习（bhāvanā）苦灭道；这就是在正道的修习中，遍知苦、断集而证灭，达成了解脱生死的目的。

（《空之探究》，页14-16）

yslc-p1709慧可 下册

### 慧可

**吕澂** 初期禅宗从达磨到神秀都很重视《楞伽经》，甚至因此可以称他们为楞伽师。据道宣《续高僧传》的记载，禅宗的实际开创者慧可在遇达磨之前，已经凭著他自己的聪明，对当时流行的义学有其独到的造诣，而卓然名家。这可能即与《楞伽》的研究有关。所以他一遇著达磨，得到启发，就更加深了他的自信，终於明白地提出四卷本《楞伽》来和当时新译十卷本之说相对抗。在达磨去世之後，他又为道俗徒众奋其奇辩，呈其心要，使他的《楞伽》创解一时间言满天下，从此便有了常常随身带著四卷本《楞伽》的禅师。这些事实都可以说明原始的禅宗思想是怎样的和四卷本《楞伽》密切相关。

但是，慧可的讲说《楞伽》是专附玄理，而不拘文字的，并且说法还时有变化，所谓通变适缘，随缘便异（後來法冲从慧可後裔得著的传授即是如此）。这完全是一种自由解释的方法。因而在他北去邺都讲学之时，就受到文学之士的鄙视，还生出种种是非，使他流离多年，终身潦倒。只是由他创始的这一种讲经方法，却给与其後各家以很大的影响。他们都同

样地自由自在来引经据典，到了神秀组织五方便法门，更发展到极点，随意驱使经论都做了他的注脚（因此宗密的《圆觉经大疏钞》谈到神秀的禅风即以「方便通经」做标题）。

慧可的撰述现已无存，他是怎样的自由解经，难以举例。不过据《楞伽师资记》所说，从楞伽师第一代求那跋陀罗起，就已提出经文「诸佛心第一」这句话（后世还说成「佛语心为宗」）来做一宗的宗旨。原来此句指的是佛说的枢要，心字是核心的心，译经者还附注说明。但禅师们不理会这些，仍旧随意借用了，认为心灵的心。这正是自由解经最典型的一例。慧可的讲说方式，大概也相差无几。

另外，慧可之讲《楞伽》乃以一乘宗为据，这和一般用《摄论》大乘宗的说法又有不同。所谓一乘，究竟何所指呢？我觉得慧可之重视《楞伽》是著眼在经文明白解释了佛性和人心的关系这一点（这可说是受达磨谈禅提出佛教悟宗的理入法门的启发）。《楞伽》之说由《胜鬘经》而来（见经文卷四），而《胜鬘》译本以「一乘方便」为题，可看做一乘宗的代表作品。所以慧可依一乘宗解《楞伽》，实际即是用《胜鬘》经意来作沟通。《胜鬘》和四卷本《楞伽》都为求那跋陀罗所翻译，对于两经的讲求是南方流行的新学，慧可之以经解经，自然不是一无来历。

也就从这一点，可以理解慧可一定提出四卷本《楞伽》来立宗的原因。《楞伽》的四卷本和十卷本，其内容有详略的不同，可不待言。但它们最根本的分歧，还是在於依《胜鬘》而说佛性的一段。四卷本此段将佛性和人心看成一事，以为不过说起来的名目有些区别而已（说佛性用「如来藏」，说人心用「识藏」，经文结合两者说成「名为如来藏的识藏」）。

十卷本呢？就完全不然。它将两者截然看成两事，既已特别加上了「如来藏识不在阿黎耶识（即「藏识」的异译）中」的一句，又一再说它们是「二法」。从这一分歧点出发，四卷本原来只说有一心，一种自性清净的心，而十卷本则说成二心，净心和染心，其它有关的理论也都跟著有了变化。所以慧可声称受了达磨的付嘱，必须用四卷本《楞伽》为践行的依据，是有其用意的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2895-2897）

## 慧思

**呂澂** 天台宗的主要思想导源於一心三观，而归宿到实相，这是形成於慧思的。慧思得了慧文的传授以後，很感慨当时江南佛学界的偏重理论，蔑视禅观，於是他在双开定慧两门，日间谈义理，夜间专心思惟，以为要使佛法都有作用，应该走由定发慧的路子。他这样著重智慧，就很自然地结合到实相上来，因为智慧的究竟境界是不外於实相的。

梁代承圣三年（公元554年），他从河北入河南光州的大苏山，陈代光大二年（公元568年）又转到湖南南岳，一直住到太建九年（公元577年），死在那里。这辗转十几年的中间，他都提倡独到的实相说，最後，智顥得著他的真传。

他那学说的要点，出於《法华经》。在经文的〈方便品〉里，特别提出佛的知见来做一切智慧的标准，以为佛的知见广大深远固不待说，又还成就无量未曾有法。为甚麼呢？就为了它能够穷尽诸法的实相。这实相又是怎样的呢？分析它的内容，即如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等，一共十项。这些话虽然也曾散见在其他经论里，但总没有像《法华经》这样会拢了而又扼要地提了出来。

从前罗什门下通达《法华经》的，对於经文这一点似乎也注意到，就如道生所作的《法华经疏》说，此处经文是用十一事缘解释了佛说的一切善法。「相」说法的外貌，「性」说法的内容，合内外为「体」，这一切法所含有的功能是「力」，有所作为便是「作」，能发生他法为「因」，加以扶助为「缘」，能逐所期的是「果」，穷尽它的历数的是「报」，善法的开始为「本」，得著佛法的终极为「末」，最後晓了源极为「究竟」。道生这样逐项解释，虽然也够详细，但只一系列的平铺直叙而已，并看不出其间重要意义。

到了慧思，才注意这些上面的真实性，而予以恰当的评价。他以为，经文所说「相」、「性」等等上面都安了「如是」字样并不是泛泛的，它表明了相性等一一实在，而计数只有十种，又见出圆满完全的意义；因此，他在这里便决定建立所谓「十如」实相的重要论点。

这事，後來智顥的著述里也有特别声明说，今经用十法摄一切法，所谓如是相等，南岳师读此文皆云如，故呼为「十如」（参照《法华玄义》卷二上）。可见这是慧思的独到见解。

现在看来，这方面和当时地论师的思想多少有些关系，因为《地论》解释《华严经》处处都用十法表示圆满之意，而在《十地经论》卷三，更有「诸佛正法如是甚深，如是寂静，如是寂灭，如是空，如是无相，如是无愿，如是无染，如是无量，如是上，此诸佛法如是难得」很明白的十如文句，这自然会给予慧思的理解一种启发，而被应用到《法华经》的解释上来。

另一方面，慧思这样说法也受了《大智度论》的影响。《大智度论》卷三十二说到诸法的实相即「如」，分作两类，一类是各各相即别相，一类是共相即通相，像地的坚硬，水的潮湿，是各别的实相，进一步推求坚硬、潮湿等都「实不可得」，是它们的共相。由此，慧思说十如的各个方面可算是别相，十者都谓之如，则是共相。结合这两类才尽实相的意义，就和《智论》的思想根本相通了，最後，慧思对十如的第十种「本末究竟等」又解作佛和凡夫同样的具足十法，所以说成究竟平等。

从这上面也很好地指出了实践的根本依据。至於平等的法体是指甚麼呢？它应该有种总相，这很自然地会联系到当时所说「真心」、「如来藏」等概念上去。而这些概念意义都很含糊，还没有得著很好的辨别，所以慧思这类见解多少和後來流行的《起信论》相近。现存的慧思著述里有种《大乘止观法门》，完全依照《起信论》的说法结构而成，从它的文义上看，当然是後人托名的伪作，但是会将慧思的议论和《起信》联成一起，就思想脉络说，也并不是没有来由的。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2920-2922）

ysl c-p1715慧（惠）能 下册

## 慧（惠）能

**印顺(1)** 从佛法来说，慧能是利根。以世俗的话来说，是宗教的天才者。在佛法中，不论是小乘、大乘，都承认有这类根性——（现生）不经闻思功夫，没有受戒，不曾得定，就有一触而悟的可能（原因何在，教学上自有解说）。慧能闻《金刚经》而有所悟，就是这一类根性。「不识字」，怎麽能了解经义呢？然在佛法中，不识字是可以通达佛法的。释迦佛的时代，佛法就在耳提面命的开示中。没有一部经可读，可作讲习与研究的范本。然而言下大悟，被形容为「如新叠易染」的证入者，非常的多，

这是《阿含经》与《律藏》所充分证明的。以中国佛教的实例来说：不识字而住过几年丛林禅堂的，有的也会熟悉公案，了解《金刚》、《法华》等要义。不识字（或识不多）而通佛法大意，并不是不可能的。现在知识发达，与那种环境距离远了点。大家终日在文字资料里摸索，以为佛法在此，这就难怪要感到稀奇了。慧能那个时代，「一切众生有佛性」，「人人可以成佛」，早已家喻户晓。正如「放下屠刀，立地成佛」，现在不学佛法的人，也会挂在口头上一样。回答弘忍的话，只是常谈，有何稀奇！一个劳苦的獮獠，在大众围绕的一代大师面前，竟敢出言反诘；那种质直的，无畏的高尚品质，才是难得呢？

慧能在黄梅，并不只是踏碓，也还参预法席，如王维《六祖能禅师碑铭》（《全唐文》卷三二七）说：

「每（忍）大师登座，学众盈庭。中有三乘之根，共听一音之法。（慧能）禅师默然受教，曾不起予：退省其私，回超无我。」

慧能在黄梅，听弘忍的说法。在广州，听印宗讲《涅槃经》，这都是有文可证的。后来在曹溪行化，凭自身的体验，来解说诸经的大意，正是禅者本色！

（《中国禅宗史》，页192-193）

**印顺(2)** 慧能是禅者，不是从事学问的。然从慧能所说的《坛经》来看，却是尊教的。慧能劝人持《金刚经》，一再说到勿「谤经法」。《坛经》所用的术语，都还是经论所固有的。《坛经》曾批评「不用文字」的禅者说（《大正》48. 343c）：

「谤法直言不用文字。既云不用文字，人亦（《大正》无此字）不合言语，言语即是文字。」

「不用文字」，也就该不用语言，这是人所不可能的。以「知解」为方便的荷泽禅，与慧能的禅风，是契合的。然洪州、石头，保唐门下，成为「不立言说」的禅，这是历史上的事实，这怎麽会呢？佛为众生说法，流传，结集，成为文字的经教。经教的闻思者，大抵作为高深的义理，实施的方法。如不引归自己，应用於自己身心，那与世间学问一样，只是一套空虚的知识。对学佛来说，没有多大效果的。慧能所传的特色，要人向自己身心中求；一切是自性——自性本来具足的。所以学法，求佛，不是著相的向外求觅，而是让自己本性显现出来，就是「见性成佛」。在这一根本意趣中，《坛经》（《大正》48）对於经教，以为：

「吾心正定，即是持经。」（342c）

「努力依法修行，即是转经。」（343a）

「十二部经，皆（原作「云」）在人性中本自具有。」（340c）

「一切经书及文字，小大二乘十二部经，皆因人置。……一切经书，因人说有。」（340b）

经法，是自性本有的；经上所说，都只是自己本有的那个事实。所以说：「心修此行，即与般若波罗蜜经本无差别。」慧能称之为自性，法性，本性，自心，本心，真如或法身等；称之为什麼，都不外「因人说有」，这当然会引向「不依言说」的立场。然在《坛经》中，依经教与不依文字，应该是贯通无碍的，这可以「善知识」为例，如《坛经》（《大正》48. 340c）说：

「不能自（原有「姓」字，删）悟，须得善知识示道见性。若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱（《大正》作说），无有是处。识自心内善知识，即得解（脱）。若自心邪迷，妄念颠倒，外善知识，即有教授（不得自悟）。汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间妄念自（《大正》作俱）灭，即是真正善知识，一悟即如（《大正》作知）佛也。」

一般的说，学佛要依善知识及经法。善知识与经法，有相同的意义。《坛经》分善知识为外内二类，经法也有经书及本有十二部经二类。因为不悟，要依外善知识；自悟就不假外善知识。这如迷妄不悟，要依经法；如自悟，那就「本性自有般若之智，自用智慧观照，不假文字」。取外求善知识，是不可能解脱的；要识自心内善知识，才能得解脱。这如取外求文字经教，不可能解脱；要识自性本有经典，才能解脱。如迷妄，要外善知识教授；然後自己观照，悟即内善知识。这如迷妄要依外经法知解；然後自己观照，悟即自性本有般若（经）。外与内相成，善知识与经法，意义是完全一致的。外善知识，在禅者始终是不可少的，那外经法为什麼不也这样呢！神会说：「须广读大乘经」；「大乘经可以正心」；「若求无上菩提，须信佛语依佛教」。神会也说「说通宗亦通」（炖煌本作「说通及心通」），正是内外相成，导迷启悟的一贯之道。然一般禅者，倾向於内证，不免於轻教；发展到「不立言说」，「教外别传」。

（《中国禅宗史》，页342-345）

ysl c-p1717慧远 下册

## 慧远

**呂澂** 当时毗昙学与禅法的新发展，同慧远的努力是分不开的，他本人的学说如何，也值得一谈。

慧远（公元334—416年），少年时代對於儒玄即有很深的研究，传记中说他「博综六经，尤善庄老」。二十一岁，依道安出家，在道安门下称为上首。公元377年，道安在襄阳被劫往北方，他就离开道安往江东了。约从386年左右，他定居於庐山，一直到死。

慧远之学得自道安的究竟如何，这很难具体地说了。公元391年，僧伽提婆到庐山，受请译出了《阿毗昙心论》和《三法度论》。因此，慧远受到了新译的影响，写了《法性论》阐述自己的思想。论旨针对旧说泥洹只谈「长久」，未明「不变」，所以特为阐发「不变」之义。论文已佚，有些著作引用它的主要论点是「至极以不变为性，得性以体极为宗」（见《高僧传》）。「至极」和「极」，指的泥洹，「体」说证会，「性」即法性。泥洹以不变为其法性，要得到这种不变之性，就应以体会泥洹为其宗旨。当时慧远尚未接触罗什所传大乘之学，而在研究中就有此与大乘暗合的见解，实为难得。所以後來很得罗什的称赞。

细究起来，慧远这一思想还是从僧伽提婆介绍的毗昙获得的。他在《阿毗昙心论》〈序〉里说：「已性定於自然，则达至当之有极。」一切法的自性决定於它自身的「类」，从同类法看到的自性就是「不变之性」；也只有在这个前提下，才能说有「至当之极」（即涅槃）。《心论》是依四谛组织的，何等法归於苦集，何等归於灭道，都由其法「不变之性」而定。明白了法性不变，从而有所比较分析，然後才能通达至当之极。了解无上之法乃是灭谛。後面还说，「推至当之极，动而入微矣」。顺著至极这条路前进，即可与道相应。《心论》讲到道谛，以「见著而知微」来形容，即是从道谛与涅槃处处相应而说。看到至当之极，顺著道走，即愈走愈近，「动而入微」。由此看来，《法性论》的思想还是出於《心论》。认定一切法实有，所谓泥洹以不变为性，并不是大乘所理解的不变，而是小乘的诸法自性不变，也是实有，此为小乘共同的说法。

另外，元康的《肇论疏》还引到《法性论》这样几句话：「问云：性空是法性乎？答曰：非。性空者，即所空而为名，法性是法真性。」这说明性空与法性不是一回事。性空是由空得名，把「性」空掉；法性则认「性」为有，而且是法真性。这里所说的「性空」，显然是他老师道安的说法，

所谓「照本静末，慧目以之生」的思想；而所谓法性不变，则是受了《心论》的影响。慧远把性空与法性看成两个东西，与道安把两者看同一义的不同。

慧远从承认法性实有这一基本思想出发，对涅槃实际内容的看法，也贯彻了这一精神，他用形神的关系来说明涅槃，主张「形尽神存」。具体的说，就是「不以情累生，不以生累神」。在人的生死流转中，他承认了有一个主体「人我」；「人我」所以有生死之累，乃由情等所引起，故须除烦恼，断生死，才能入涅槃。所以他说「生绝化尽，神脱然无累」。「化尽」即指自然的超化（超出流转）。只能断绝生死，超出流转，「神」（人我）才不受物累。最後他还是承认「神」的永恒存在（此即泥洹不变）。这一思想和《三法度论》里的承认有胜义人我完全相通。

以上是慧远在公元391年以後的思想，过了十年，即401年，鸠摩罗什到了关中，不久，慧远就「致书通好」，罗什也回了信。罗什最初译的《大品般若经》和《大智度论》，都送给慧远看过，并请他为《大智度论》作序。他对《智论》用心研究，遇到论内思想与他原先理解不一致的都提出来向罗什请教。罗什也一一作了答覆。这些问答，後人辑成《慧远问大乘中深义十八科并罗什答》三卷，後又改名《大乘大义章》保存至今。从这里面看出慧远的疑问都是在他把法性理解得实在有关系。罗什解答中很不客气地指出了他的错误，辨明「法无定相」。以为對於佛说之法不能死执，而应理解为「无定相」。慧远却恰恰相反，承认法我，认为佛说法有定性，把佛说法执死，所以罗什批评他是「近於戏论」（见《大乘大义章》卷中问答四大造色）。

经过罗什的解答，慧远的思想看来并没有发生很大变化。当时桓玄专政，限制佛教，「沙汰」沙门，并要沙门「礼敬王者」，慧远曾对之力争，写了《沙门不敬王者论》。其中提到沙门「不顺化以求宗，冥神绝境，谓之涅槃」。他认为出家人的宗旨，是与世俗處於生死流转（即「化」）的情况相反的。「绝境」是「涅槃」，无境可对，「冥神」就是使「神」达到一种不可知的超然的情景，并不是说「神」没有了。这实际仍然是《法性论》的思想，根本没有转变。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2559-2563）

## 慧证法性

**印顺** 法，是缘起假名而本来空寂的，但人类由於无始来的愚昧，总是内见我相，外取境相，不知空无自性，而以为确实如此。由此成我、我所，我爱、法爱，我执、法执，我见、法见。必须从智慧的观察中来否定这些，才能证见法性，离戏论缠缚而得解脱。这必须「於此识身及外境界一切相，无有我、我所见、我慢、使、系著」（《杂含》卷一·二十三经）。必须「不见一法可取而无罪过者。我若取色，即有罪过。……作是知已，於诸世间则无所取，无所取者自觉涅槃」（《杂含》卷十·二七二经）。要不住四识住，「攀缘断已，彼识无所住，……於诸世间都无所取、无所著。无所取、无所著已，自觉涅槃」（《杂含》卷二·三十九经）。

由慧观而契入法性，不是取相分别识的观察，是从无自性分别而到达离一切取相戏论的。如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，从离恶行善的方面说，这是要择善而固执的。但从离相证觉说，如取著善行，以为有善行可行，有我能行，即成为如实觉的障碍，大乘称之为「顺道法爱」。释尊所以常说：「法尚应舍，何况非法」？如佛常说地水火风等观门，如「於地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼计地即是神已，即不知地。……於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼计一切即是神已，便不知一切」（《中含》《想经》）。

所以佛为跋迦利说「真实禅」——胜义空观说：「於地想能伏地想，於水、火、风想无量空入处想，识入处想，无所有入处，非想非非想入处想，此世他世，日月，见闻觉识，若得若求，若觉若观，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禅者，不依地、水、火、风，乃至不依觉观而修禅」（《杂含》卷三十三·九二六经）。这是都无所住的胜义空观，迦旃延修这样的禅观，由於佛的教化——缘起假有性空的中道而来（《杂含》卷十二·三〇一经），这是慧证法性的不二门。

（《佛法概论》，页239-240）

## 增壹阿含经

**印顺(1)** 《增壹阿含经》，是秦·昙摩难提（Dharmanandi）所出，经过僧伽提婆（Saṅghadeva）的校译，是大众部（Mahāsāṃghika）诵本；但不是本大众部，而是末派。说一切有部（Sarvāstivādin）的诵本，没有传译过来。在比对同异，以探求《增一》原形的研究中，资料不充分，难有精确的定论！

《增一阿含》，部派的诵本不同中：

1. 梵语Ekottari kagama，译为《增一阿含》；在汉译中，这是完全一致的。铜牒部（Tāmrasātīya）诵本作Ānguttara-ni kāya，译为《增支部》。《增一》与《增支》，这是名目上的不同。然铜牒部所传的Mi l i ndapana（与《那先比丘经》同本），引用本经，称为Ekuttara-ni kāya，可见在巴黎文中，也有称为「增一」的。「增一」是一般的；称为「增支」，那是铜牒部一派的传说。

2. 大众部末派的诵本，前有〈序品〉。《分别功德论》卷一说：「萨婆多家无序」。《增支部》也没有序，可见上座部（Sthavira）系的诵本，是没有序的；这是有序与没有序的差别。

《增壹阿含经》〈序品第一〉，先明结集，次明传授。在结集中，立四藏。说到菩萨的「六度」，「甚深论空理」；「方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏」。在四阿含中，以《增一阿含》为最上，以为「如是增一阿含法，三乘教化无差别」。这是明确的容忍大乘，但大乘还没有独立而自成一藏。又说：「若有书写经卷者，缯彩华盖持供养」，这已到了书写渐盛的时代。供养经卷，与《大般若经》相同。在书写与大乘渐盛的时代，流行於北方的大众部的学派，成立〈序品〉，约为西元前後。

3. 《增支部》与《增壹阿含经》，都是一法，二法，到十一法。化地部（Mahīśāsaka）的《五分律》，法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》，也是这样。说一切有部的诵本，虽没有传来，但知道以十法为止，没有十一法，如《大毗婆沙论》卷十六（《大正》27.79b）说：

「曾闻增壹阿笈摩经，从一法增乃至百法，今唯有一乃至十在，馀皆隐没。」

《顺正理论》所说，也与上说相合。从一法增至百法的传说，与《僧只律》、《分别功德论》说相合，但这只是世俗的传说。《增一阿含》的原形，相信是称为「增一」的；没有〈序品〉的；从一增到十的。

汉译的《增壹阿含经》，依道安的译经序，当时作「四十一卷」；「分为上下部：上部二十六卷，全无遗忘；下部十五卷，失其录偈」；全部共「四百七十二经」。后来分卷，每每不同；现存本（依《大正藏》）作五十一卷，四百七十二经。依经序，这是昙摩难提所诵出，「佛念译传，昙嵩笔受」。当时全凭记忆，并没有梵本，所以可能有错失的。现存本分五十二品：〈序品第一〉；第二品以下，是一法增到十一法。（中略）

《增壹阿含经》中，有大乘思想与众多譬喻的编入，加上次第的紊乱，对于《增一阿含》原形的研究，不能引起学者的信任；《增支部》也就觉得较古了！然如略去附入部分——大乘思想，种种譬喻，而著重于《增一阿含》的主体——法数的类集，比较起来，也许比《增支部》还古老些呢！（中略）

《如是语》、《本事经》（同经而不同的诵本），是以增一法编集而没有完成的圣典。所以没有完成，是由《增一阿含》的集成。《增一阿含》与《如是语》、《本事经》，是有密切关系的。《如是语》与《本事经》，虽不是《增一阿含》编集的唯一资料，而是基本的，重要的资料。也就是以《如是语》及《本事经》为基本法数，更广集其他的佛说。（中略）

以「一法」而论，《增壹阿含经》如除去大乘思想，种种譬喻，显然的更近于《如是语》及《本事经》的法数（不是形式）。《增壹阿含经》的传持者，是重法的。在北方流行的学派，经师与譬喻的关系，是非常深切的。《增支部》的传持者，是律师与论师。加入更多的律部内容，富有阿毗达磨的风格，这是可以理解的。超越这种部派的特色，推论到部派未分以前，《增一阿含》的初形，那末《增壹阿含经》的主要部分，也许更接近些。

（《原始佛教圣典之集成》，页755-757、765-766、773）

**印顺(2)** 汉译《增壹阿含经》，全部四百七十二经。译者当时是全凭记忆，没有梵本，所以前後杂乱，而且是有缺佚的。经文所引的「因缘」、「譬喻」极多，又有大乘思想，难以推想为古典的原形。铜碟部（*Tāmrasāṭīya*）所传的《增支部》，「增支部共九千五百五十七经」。

近代学者省掉了（推演）一部分，还有二千经以上，与《增壹阿含经》不成比例。不同部派所传的圣典，竟有这样的差异！

《增》、《中》、《长》——三部的集成，虽略有先後，而都代表了七百结集时代的佛教。那个时代，僧伽佛教已成为主流，所以《中部》与《增支部》，与律制有关的，都集入了一部分。《增壹阿含经》〈序〉说：「诸学士撰此（《中》与《增壹》）二阿含，其中往往有律语。」铜鍈部是重律的学派，所以律制被集入的也就更多。「阿毗达磨」的论风，已渐渐兴起，「数法」更受到重视。分别为多少类，或统摄为多少类，是容易将问题弄明白的。本经或约法说，或从人说。如铜鍈部的《人施设论》；《舍利弗阿毗昙》的〈人品〉，内容都是取材於这部经的。「多闻」，也成为修学佛法的重要项目。

本经是依《如是语》（《本事经》）为依据，而远源於《杂阿含经》的「如来记说」。「如来记说」特重於信——四证净；念——三念、四念、五念、六念；布施；戒行——十善、十不善；慈心，导入出世的解脱。《增支部》多举法数分别，对不善而说善，使人向善向解脱。古人说：「为诸天世人随时说法，集为增一，是劝化人所习。」教化是一般的教化，使人信解。这是「各各为人悉檀」，古人称为「为人生善悉檀」，表示了本经的特性。（中略）

依譬喻来解说，修心而达到清净微妙、六通自在，也只是心本性的显现。杂染心由修治而清净，《增支部》〈三集〉（七十经），与《中阿含经》《持斋经》同本，说到修「如来随念」、「法随念」、「僧随念」、「戒随念」、「天随念」，心断杂染而得清净，举了「洗头」、「洗身」、「洗衣」、「拂去镜面灰尘」、「链金」——五喻。这一思想，《增支部》大大的发展。〈一集〉第三品、一经起，到第六品、二经止，都以「修心」为主题。心的修、修显、修多所作；心的调、守、护、防；心的谬向与正向；心的杂染与清净；以水来比喻心的浊与不浊；以栴檀来比喻修心的调柔堪用；心的容易回转；心的极光净为客随烦恼所杂染，离客随烦恼而心得解脱。末了，如〈六品〉（一、二经）（《南传》17· 15）说：

「比丘！心极光净，为客随（尘）烦恼所杂染。无闻异生不能如实解故，无闻异生无有修心。」

「比丘！心极光净，与客随（尘）烦恼（离）脱。有闻圣弟子能如实解故，有闻圣弟子有修心。」

这一经文，大体与《舍利弗阿毗昙论》〈心品〉所说相同。依此说，心虽为客尘烦恼所染污，而心却是与客尘烦恼相离的，也就是「心性本净」的。《增支部》没有说「本性」，但说「心极光净」，而意义完全一样。

「三学」中，定学名「增上心学」(adhi citta-śikṣa)，定与心有特殊意义。在定学中，除杂染而得内心清净；依此才能发慧、发神通。现证解脱是要如实智慧的，然在当时形成的修道次第，都是依戒而修禅定，得四禅，然后说「具三明」，或说「具六通」，或说「漏尽解脱」。传说释尊的成正等觉，也是先得四禅，然后发三明的。至于怎样的如实观，引发现证（阿毗三昧耶），在这次第中，并没有明显的说到。似乎得了四禅，心清净，就可以现证解脱似的。

那个时代，重慧解的倾向於阿毗达磨的分别，重行的倾向於禅定的「修心」。离染心，得净心，依衣、镜、水、金等比喻，引出了「心本光净」的思想，成为《增支部》的特色。不过这一经说，大众部(Mahāsāṃghika)与分别说部(Vibhajyavādin)系经是有的，说一切有部(Sarvāstivādin)经却没有，所以引起义理的论诤。「心性本净」，有一点是明确的，就是从「心」学的世间譬喻而来。另一点是：《增支部》对不善而说善，在诱人类向善的意义上，心净说是有价值的！如《成实论》卷三(《大正》32. 258b)说：

「心性非是本净，客尘故不净。但佛为众生谓心常在，故说客尘所染则心不净。又佛为懈怠众生，若闻心本不净，便谓性不可改，则不发净心，故说本净。」

《成实论》约「为人生善」说「本净」，在修学的实践上，是很有意义的。《增支部》心本光净的思想，在部派中，大乘佛法中，有著最深远的影响！

(《初期大乘佛教之起源与开展》，页275-278)

yslc-p1726贤首宗 下册

## 贤首宗

**印顺** 贤首宗：地论师慧光一系，经《大乘起信论》，发展而成贤首宗。《起信论》传为真谛所译，马鸣菩萨造。北土唯心论，有法性为依持（如来藏说），阿黎耶识为依持之诤，《大乘起信论》颇能统一而调和之。

《起信论》立义，以「众生心」为法（体），体相用三大为（法）义。三大与如来藏三义大同，则所谓「众生心」，即众生有如来藏自性清净心。依此一心而有二门，「心真如门」，「心生灭门」。

（一）「心真如者，即是一法界大总相法门体」。真如法界，即如来藏。分别说之，即「如实空，以能究竟显实故」（空性）；「如实不空，以有自体具足无漏性功德故」。心真如即如来藏说，真如与心不二，故曰：「唯此一心，故名真如」；「法体空无妄故，即是真心，常恒不变，净法满足」。

（二）「心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿黎耶识」。如来藏（真心）不生灭，无始无明是生灭，和合非一非异，即自性清净心而有染污，烦恼所染而自性清净。不一不异而名为阿黎耶识，即真心在缠而现为妄心，故「能摄一切法，能生一切法」。以此，阿黎耶识有觉（在缠真心）与不觉（无明）二义。

依「不觉义」，生三细染，六麤染，大同十二缘起次第。又依此说「心意意识转」，即「三界虚妄，唯心所作」之唯识说。依「觉义」，立本觉，始觉——相似觉、随分觉、究竟觉。「远离微细念故，得见心性，心即常住，名究竟觉」，而实「心体无念」，「本来平等同一觉故」。转迷还觉，转染还净，圆成佛道，不外「真心常恒不变，净法满足」，离障所显，即如来藏名为法身。论觉与不觉，不一不异：「依觉故迷，若离觉性，则无不觉」；「若离不觉之心，则无真觉自相可说」。依真如熏无明，无明熏真如，明流转与还灭。依如来藏有阿黎耶识；依心意意识转，似同《楞伽》。然不立种子，真妄互熏，异於《楞伽》。此论不传於印度，古有「非马鸣造：昔日地论造论，借菩萨名目之」之说。

贤首宗依唐·贤首法藏得名。北土宏《十地论》、《起信论》，智正、智俨以传贤首，贤首判五教而大成华严宗学。五教者：（一）小教，即小乘法。（二）始教，即中观空与瑜伽（唯识）有。（三）终教，如来藏真心随染，如《起信论》。（四）顿教，绝相离言，如禅宗。（五）圆教，即《华严经》。对天台宗而言，《法华经》之圆，为同教一乘；华严为别教一乘，「称法本教」，直显毗卢遮那佛海印三昧，圆满无尽，圆融无碍之理。终、顿、圆三，同称法性宗，以（法性）如来藏真心为本。对（始教）空有二宗，自立三性义以简之。「三性各有二义：真中二义者，一不变义，二随缘义。依他二义者，一似有义，二无性义。所执中二义者，一情有义，二理无义」。约依他说：似有所以无性（空），是「不异有之空」；无性所

以似有，即「不异空之有」，故空有二宗无诤；论师共兴诤论，乃应机之说，「相破相成」。约真如（心）说：「虽复随缘成於染净，而恒不失自性清净；只由不失自性清净，乃能随缘成染净也」；「非直不动性净成於染净，亦乃成染净方显性净；非直不坏染净明於性净，亦乃由性净故方成染净」。真如「不变随缘，随缘不变」，同《起信论》意，以简唯识宗，「真如凝然不变，不许随缘」之说。

贤首宗以《华严经》为圆极，又称华严宗。经明华藏世界，毗卢遮那佛圆满德相，叙菩萨行位以趣入佛地。相即相入，重重无尽，《华严经》处处说之。土名「华藏庄严世界」，佛为「毗卢遮那如来藏身」，即「如来藏恒沙佛法」所显。发心修行，圆显如来藏，即是法身。毗卢遮那海印三昧所显，一切相即相入，名为「法界缘起」。依佛法界性，随染净缘所现，故名「性起」。《摄大乘论》明种子六义，贤首义准，立（法界）「缘起因门六义」。六义不外空、有、有力、无力、待缘、不待缘。「由空有义故，有相即门也。有有力无力义故，有相入门也。由待缘不待缘义故，有同体异体门也。由有此等义故，得毛孔容刹海事」。依此明相即相入法界缘起，以十玄、六相。「十玄」为：「同时具足相应门」，「一多相容不同门」，「诸法相即自在门」，「因陀罗网境界门」，「微细相容安立门」，「秘密隐显俱成门」，「广狭自在无碍门」，「十世隔法异成门」，「主伴圆明具德门」，「托事显法生解门」。「然此十门，随一门中即摄馀门无不皆尽，应以六相方便而会通之」。「六相」为：总、别、同、异、成、坏。「总相者，一含多德故。别相者，多德非一故；别依止总，满彼总故。同相者，多义不相违故，同成一总相故。异相者，多义相望各各异故。成相者，由此诸义，缘起成故。坏相者，诸义各住自法，不移动故。」依上因门六义、十玄、六相，显示圆融无碍法界缘起。

（《华雨集》（四），页307-311）

ysl c-p1748缘起 下册

## 缘起

**印顺(1)** 缘起为佛法最主要的术语。从经义的通贯生灭及不生灭，依学派间的种种异说，今总括为三点来说明：

一、相关的因待性：起是生起，缘是果法生起所因待（apekṣya）的。约从缘所生起的果法说，即缘生；约从果起所因待的因缘说，即缘起。萨婆多部等以缘起为因，也有他的见地。但他们關於缘起的解说，专作事相的辨析，考察无明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！克实的说：此有故彼有二句，是缘起的主要定义；无明缘行等，是缘起的必然序列，也是举例以说明其内容。惟有在缘能起果中，把握缘起相关的因待性，才能深入缘起，以及悟入缘起法性的空寂。所以，缘起约因缘的生果作用说，但更重在为一切存在的因待性。若用抽象的公式来说，缘起即是「此故彼」。此与彼，泛指因与果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此为彼所以如此的因待性，彼此间即构成因果系。例如推究如何而有触——感觉，即知依於六入——引发心理作用的生理机构而有的；六入对於触，有著此有彼可有，此无彼必无的必然关系，即成因果。但缘起的含义极广，不单是从缘而生起，也还是从缘而灭无，这又可以分为两点说：

(一) 如由惑造业，由业感果，这是相顺相生的。如推究如何才能灭苦？这必须断除苦果的因缘——惑，即须修戒定慧的对治道。此对治道能为断惑的因缘，即相违相灭的。如《杂阿含》（五十三经）说：「有因有缘世间集，有因有缘世间灭。」世间集，是由惑感苦，相顺相生；世间灭，是由道断惑，相违相灭的。这相生相灭，都是依於缘起的。

(二) 一切法所以能有生，有法的可以无，生法的可以灭，不仅由於外在的违顺因缘，而更由於内在的可有可无、可生可灭，此可有可无、可生可灭的可能性，即由於缘起。存在——有与生起的本身，即含有生者必灭，有必归无的必然性。例如触是依於六入而有而生的，那麼，触即不离六入，没有触的独存性。一旦作为因缘的六入，起了变化或失坏了，触也不能不跟著变化及失坏。

这即是说：凡是依缘而起的，此生起与存在的即必然要归於灭无。所以佛说缘起，不但说「此有故彼有」的生起，而且说「此无故彼无」的还灭。依他而有而生，必依他而无而灭，这是深刻的指出缘起的内在特性。

《阿含经》说：人是地水火风空识——六大和合而成的。但这性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的现象，这即是具体的说明了由此而生，必由此而灭。所以缘起法有此二大定律：即相依相生的流转律，又相反的有相依相灭的还灭律。依於缘起，成立生死，也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

二、序列的必然性：佛法说缘起，不但说明「此故彼」的因果关系，而且在因果中，抉出因果生灭的序列必然性。如悟入十二有支，这决不止於别别的因果事实，而是从一切众生，无限复杂的因果事相中，发见此因果的必然程序。如发见日月运行的轨道，看出社会发展的必然阶段。从前，大众学者特别重视这点，因此说缘起是不变（无为）的因果轨律。佛说「得法住智」；经说「是法住法位，世间相常住」，都是说明缘起序列的必然性。但依中观义来说：缘起的序列必然性，决非离事说理，在缘能起果的作用中，现出此必然的理则。生死相续，似乎依照此理则而发展，佛也不过发见此因果事中的理则而已。

三、自性的空寂性：从缘起果的作用，有相关的因待性，有序列的必然性。此因待与必然，不但是如此相生，也如此还灭。如进一步考察，一切法的如此生灭，如此次第，无不由於众缘。那麽，此有无生灭的一切法，即没有自体，即非自己如此的。这即能从如此生灭次第中，悟入此是即空的诸行，并非是实有实无实生实灭的。彼此因待，前後必然，世间的因果幻网，似乎有迹可寻，而自性空寂，因果幻网即当体绝待，了无踪迹。所以说：缘起是「宛然有而毕竟空，毕竟空而宛然有」。

（《中观今论》，页60-63）

**印顺(2)** 缘起是因果性的普遍法则，一切的存在，是缘起的。这缘起的一切，广泛的说：大如世界，小如微尘，一花一草，无不是缘起。扼要的说：佛教的缘起论，是以有情的生生不已之存在为中心的。佛说缘起，是说明生死缘起的十二钩锁。「此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭」，即缘起的定义。「所谓无明缘行，行缘识……纯大苦聚集。无明灭则行灭，行灭则识灭……纯大苦聚灭」；这是缘起的内容。缘起是一切，而众生对缘起的认识是否正确，可以分为三类：

（一）凡夫身心的活动，一切的一切，无不是缘起，但日坐缘起中，受缘起法的支配，而不能觉知是缘起；也就因此得不到解脱。

（二）声闻，佛对他们说缘起，他们急求自证，从缘起因果的正观中，通达无我我所，离却系缚生死的烦恼，获得解脱。他们大都不在缘起中深见一切法的本性空寂，而从缘起无常，无常故苦，苦故无我我所的观慧中，证我空性，而自觉到「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受後有」。他们从缘起的无常，离人我见，虽证入空性，见缘起不起的寂灭，然不能深见缘起法无性，所以还不能算是圆满见缘起正法。

(三) 菩萨，知缘起法的本性空，於空性中，不破坏缘起，能见缘起如幻，能洞达缘起性空的无碍。

真正的声闻学者，离欲得解脱，虽偏证我空，也不会执著诸法实有。但未离欲的，或者执著缘起法的一一实有，或者离缘起法而执著别有空寂。执有者起常见，执空者起断见，都不能正见中道。《般若经》说：「菩萨坐道场时，观十二因缘不生不灭，如虚空相不可尽，是为菩萨不共中道妙观。」菩萨以此不共一般声闻的中道妙观，勘破非性空的实有，非缘有的邪空，不落断常，通达缘起的实相。菩萨的缘起中道妙观，就是本论（《中观论颂》）所明的中观。

有人说：缘起是佛教的核心，我们说明他就可以了，何必要大谈其空呢？这太把缘起看简单了！《阿含经》说：「十二缘起，甚深甚深，难见难了，难可通达」；而「缘起之寂灭性，更难了知，更难通达！」要知道，生死的流转，涅槃的还灭，都是依缘起的世间而开显的。

从缘起的生灭方面，说明世间集。「此有故彼有」，「此生故彼生」，生死相续的因果，不外惑业苦的钩锁连环。生生不已的存在，是杂染的流转。从缘起的寂灭方面，说明世间灭。「此无故彼无」，「此灭故彼灭」，生死狂流的寂然不生，体现了缘起的寂灭性，是清净的还灭。可以说：因为缘起，所以有生死；也就因为缘起，所以能解脱。缘起是此有故彼有，也就此无故彼无。缘起，扼要而根本的启示了这两面。

一般声闻学者，把生灭的有为，寂灭的无为，看成隔别的；所以也就把有为与无为（主要是择灭无为），生死与涅槃，世间与出世间，看成两截。不知有为即无为，世间即出世间，生死即涅槃。所以体悟缘起的自性，本来是空寂的，从一切法的本性空中，体悟世间的空寂，涅槃的空寂。这世间与涅槃的实际，「无毫厘差别」。《般若经》的「色即是空，空即是色」，也就是这个道理。缘起的自性空，是一切法本来如是的，名为本性空。一切法是本性空寂的，因众生的无始颠倒，成生死的戏论。戏论息了，得证涅槃的寂灭，其实是还他个本来如此。缘起自性空，所以说缘起的实性是空的，性空的妄相是缘起的。如果不谈空，怎能开显缘起的真相，怎能从生灭与寂灭的无碍中，实现涅槃的寂灭？本论开显八不的缘起，所以建立世俗谛中唯假名，胜义谛中毕竟空。因此，龙树学可以称为性空唯名论。

缘起法是世间的一切。缘起的因果事相，众生已经是雾里看花，不能完全了达。缘起法内在的法性，更是一般人所不能认识的。佛陀悟证到缘

起的真相，彻底的开显了甚深的法性，就是三法印（三种真理）。从缘起生灭的非常上，显示了刹那生灭的「诸行无常」。缘起是有情为本的，从缘起和合的非一上，开示了众缘无实的「诸法无我」。从缘起的非有不生的寂灭上，阐明了无为空寂的「涅槃寂静」。

缘起法具体的开显了三法印，是即三即一而无碍的。後世的学者，不知缘起就是「空诸行」，从实有的见地上去解说。侧重生死无常印的，与涅槃无为脱了节；侧重寂灭真常的，也不能贯彻生灭无常。缘起以有情为本，所以《阿含经》特别侧重了有情无实的诸法无我。如果深刻而彻底的说，有情与法，都是缘起无自性（我）的，这就到达了一切法空的诸法无我。这不是强调，不是偏重，只是《阿含经》「空诸行」的圆满解说。

这一切法空的诸法无我，贯彻了无常与真常。即空的无常、显示了正确的缘起生灭；即空的常寂，显示了正确的缘起寂灭。凡是存在的，必是缘起的，缘起的存在，必是无我的，又必是无常的，空寂的。唯有从性空的缘起中，才能通达了三法印的融然无碍。他贯通了动静与常变，扫除了一切的妄执。龙树论特别的显示一切法空，就是缘起的一实相印。从即空的缘起去谈三法印，才知三法印与一实相印的毫无矛盾，决不是什麼小乘三法印，大乘一实相印，可以机械地分判的。即一实相印的三法印，在声闻法中，侧重在有情空，那就是诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。在大乘法中，遍通到一切法，侧重在法空，那就是缘起生灭的假名，缘起无实的性空，缘起寂灭（空亦复空）的中道。

本论说：「众缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦是中道义。」这三一无碍的实相，是缘起正法。声闻简要的直从缘起的妄相上出发，所以体认到的较单纯，狭小，像毛孔空。菩萨深刻的从缘起的本性上出发，所以体认到的比较深刻，广大，像太虚空。上来所说的，虽从缘起，缘起的集灭，缘起的即空，即假，即中，作三层的说明，其实只是佛说的「正见缘起」。

（《中观论颂讲记》，页7-12）

**印顺(3)** 缘起的定义，像经上说：「此有则彼有，此生则彼生；此无则彼无，此灭则彼灭。」意思说：宇宙、人生，要皆为关系的存在，无独立的个体，因关系的演变分离而消失。佛法虽以「因缘生」总摄一切，说明一切，但主要的是生命缘起。假使离此因果缘起，泛谈因缘所生，还是不能理解佛教真相的。整个佛法，可以分为流转、还灭两门；还灭、流转，都建立在因果缘起的基础上。「此有则彼有」，开示了生死相续的因

果法则，不息的在三界五趣里轮转，这就是杂染的流转。「此无则彼无」，是说截断了生死相续的连系，不再在三界中受生，这就是清净的还灭。不但「阿含」以缘起为中心，就是后代龙树、无著诸大论师的教学，也不外此事，无非解释发挥这缘起流转，和怎样证得这缘起的还灭。（中略）

释尊体证了法尔如是的缘起法，又给弟子们解说。所以从缘起中心的见地考察起来，可说整个佛法是缘起法门多方面的善巧说明。佛弟子，也没有不从这里得到悟证。或者以为佛说的法门很多，像蕴、处、界、谛……，为什麼偏取缘起作中心呢？要知道，这些都是在说明缘起的某一部分，并不是离开缘起另有建立。像五蕴，就是缘起名色支的详细解说。众生於五蕴「不知、不明（无明）、不断、不离欲」（爱），才流转在生死里。假使能「如实知、心厌、离欲」，便能解脱。这样去理解，佛说五蕴才有深切的意义。

六处，是以六入支为中心来说明缘起。《杂阿含经》的「六入诵」，详细的说明内六入（六入）、外六入（名色）、六识（识）、六触（触）、六受（受）、六爱（爱），它在开示缘起支，是最明白不过的。六入，从认识论的见地，说明缘起的所以生起和还灭。特别注重守护六根，在见色、闻声的时候，不随外境而起贪、嗔，以达到出离生死的目的。界有种种的界，主要是六界，侧重在种类与原因的分别。他本是缘起法的因缘所摄；后代的阿毗达磨，「六种（界）缘起」，也还是连结著的。

此外，像四谛法门的苦、集，即是缘起的流转；灭与道，即是缘起的还灭。四谛是染净因果横的分类，缘起是从流转还灭而作竖的说明。这仅是形式的差别，内容还是一致。

不但《阿含经》如此，大乘经论的精髓，也还是以缘起为宗本的。《法华经》的「无性，从缘起」，「是法住法位」。《般若经》的「菩萨坐道场时，观十二因缘如虚空不可尽」。《解深密经》的以缘起因果为依他起，作为染净迷悟的所依。这些大乘经，都是以缘起为宗要的。大乘论方面，也大抵如此。特别是龙树菩萨的开示性空的缘起，反覆的赞扬缘起，说它是佛法的究竟心要。《中观论》的八不颂是如此，《六十如理论》也说：

「为应以何法，能断诸生灭？敬礼释迦尊，宣说诸缘起！」

《七十空论》也说：

「以诸法性空，故佛说诸法，皆从因缘起，胜义唯如是。」

从三乘圣者的自证方面看，从佛陀的言教方面看，从大乘论典方面看，处处都足以证实缘起是佛法的心要。所以我说原始佛教的核心，是缘起。

（《唯识学探源》，页5、7-9）

**印顺(4)** 见缘起法无自性空，就是真的见到缘起法的本性。缘起法，广一点，一切法都是因缘生法；扼要一点，是指有情生死的因果律。缘起律，就是无明缘行，行缘识，……纯大苦聚集。十二缘起法，不出惑业苦，由烦恼造业，由业感果；果报现前又起烦恼、造业，这样如环无端的缘起苦轮，就常运不息了。缘起法，即显示此缘生法因果间的必然理则。由此深究缘起法的本性，一切都是无自性的空寂。无自性的毕竟空性，是诸法的胜义，佛是见到缘起法的本性而成佛的。以无漏智体现缘起法性，无能无所，泯一切戏论相，彻证非一非异，非断非常，不生不灭的空寂——实相。这唯是自觉自知，难以言语表说这本性空寂，空是离一切名言思议的。

证见缘起法空性，所以名佛；佛之所以为佛，也就在此，所以空寂名为如来法身。《金刚经》说：「若以色见我……不能见如来。」又说：「若见诸相非相，即见如来。」并指在因缘法中见佛之所以为佛，也就见到四谛的胜义空性。苦、集、灭、道，是缘起的事相；见性空，即能见幻有，所以也就能见四谛了。

为什麼见缘起就见四谛呢？四谛是在缘起法上显示的：「此有故彼有，此生故彼生，谓无明缘行，乃至纯大苦聚集」，这就是缘起的苦谛与集谛。由如此惑，造如此业，由如此业，感如此果，都是毕竟性空的。「此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至纯大苦聚灭」，这就是缘起的灭谛。灭如此苦集，证如此择灭，也都是空无自性的。能作此观察与种种修行的，即道谛。

缘起的苦、集是流转律，是集成的，是因缘生的；缘起的灭，是还灭律，是消散的；道是扭转这流转，而向还灭的方法。灭有二义：

（一）苦、集是因缘生的，缘所生的法，本性就是寂灭的。在缘起法上，直指空性，这是本性寂灭。也是指出他的本性，与苦、集的可灭性。

（二）以正观观察缘起的苦、集是毕竟空无自性，这是道；依道的行践，行到尽头，入於涅槃城，就得安隐，也就是寂灭的实证。这大道，主要是缘起观。作如此观，名为正观，由此正观，得真解脱。所以体悟缘起，四谛无不能见能行。

《心经》说：「无苦集灭道」，又说：「无智亦无得」；也是指缘起无自性说的。因为如此，「三世诸佛依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提」。即是因空相应的观行而得成。《般若经》也说：「一切法不空，无道无果」；「一切法空，能动能出。」所以本品（《中观论颂》〈观四谛品〉）的归结，是见缘起法的真相，才有生死可了，涅槃可得，佛道可成。

（《中观论颂讲记》，页489-491）

**印顺(5)** 缘起法，是从事理的真相统摄一切。缘起法的定义，是「此有故彼有，此生故彼生」。即世间法（苦与集）的存在与生起，一切都是依於因缘，依因缘的存在而存在。缘起法所开示的因果法则，如《增壹阿含经》（卷三十）〈六重品〉说：「如钻木求火，以前有对，然後火生；火亦不从木出，亦不离木，……皆由因缘合会然後有火。」所以，果必待因而後生；果虽不离因，也不就是因。依「此有故彼有，此生故彼生」的定律，建立意欲为本的世间因果。

十二缘起的因果相续，是流转门。然流转的缘起法，不是个别的因果事相，是在无限复杂的因果幻网中，洞见因果的必然系列。个别的因果事相，名为缘生法。因果事相中，看出他必然的系列，即有情流转的必然阶段；因果事相，总不出此必然的理则。此缘起法与缘生法，如《杂阿含》（卷十二）二九六经说。凡能悟入此因果必然的理则，名为得法住智。

缘起法，是依因托缘的存在。凡是依因缘的和合而有而生的，也必然依因缘的离散而无与灭；这本是缘起法含蓄著的矛盾律。所以翻过来说：「此无故彼无，此灭故彼灭」，杂染苦迫的消散，称为还灭门。灭，即是涅槃的寂灭。此缘起法的生起，是有为法；缘起法的寂灭，是无为法。有为与无为，如《杂阿含》（卷十二·二九三经）说。能悟入无为寂灭的，名为得涅槃智。灭，决不是断灭，不是坏有成无，这是缘起法本性的实相。因为因缘和合而有，因缘离散而无；可以有，可以无，理解到他的没有真实性，如《杂阿含》《第一义空经》说。

这样，佛教的三大真理，被揭示出来，即「诸行无常，一切法无我，涅槃寂静」。有情的缘起，即身心和合相续的历程。缘起的存在，必归於灭无；所以有情的相续活动，是无常的。息息变动的身心和合，没有常恒，独存的自我，所以说无我。不但没有常存不变的个我，也没有宇宙本体的大我，拟人的创造神；这都不过是小我的放大。彻底的说，一切的一切，物质也好，精神也好，都是依因缘而存在，所以也一律是无常的，无我的。

从无常，无我的观察，确立涅槃寂灭。一切法的归於灭，为一切法的本性；如大海的每一波浪，必归於平静一样。佛弟子的证入涅槃，不过是行其当然，还他个本来的面目。

（《以佛法研究佛法》，页96-98）

**印顺(6)** 这中道立场所说的缘起法，到底是世俗呢，还是第一义呢？是世俗。《杂阿含》三三五经（《第一义空经》）说：

「俗数法者，谓此有故彼有……。」（《大正》2.92c）

《增一阿含》〈六重品〉第七经，也有相同的文句：

「云何假号因缘？所谓缘是有是，此生则生。」（《大正》2.713c）

中道立场所说的「此有故彼有」的缘起法，经中说是「俗数法」，是就世间一切因果生灭的假名因缘建立的。即假名缘起以离我我所、常断、有无、一异等邪见。因离执而悟入的，是第一义空，故《中论》说：「如来说空法，为离诸见故。」缘起生灭法是俗数假名法，於中能离诸错乱，便是第一义空。是正确不颠倒的世俗谛，能即此缘起法以显示第一义谛，所以称为中道。

若不细心的思考，将觉到如来说法的矛盾。前说缘起是真是实，此却说是俗数假名法，到底是真是假？空者见假，有者执实，各走极端了。其实并不矛盾，如来说法是不会矛盾的。缘起法则确实如是，认识与对象符合，确然不谬，所以说真是实。此因果的具体法是实有自体吗？是有常住不变性吗？有主宰独立性吗？没有！缘起的生灭法，确是俗数的假名法；缘起假名，不失其为世俗的谛实。至於见常、见一、见我、见我所，只是凡夫的错见；现在佛以超越凡情——第一义的立场否定之，所以是空。

阿含即现实人生的立场以说明空；这生命缘起之空，约圣者深刻的理解到究竟真实说，是第一义谛。真谛，也是形容其正确，并不是实有自性。这种觉解，是常人所不能了解的，所以叫「第一义」，就是「胜义」。就圣者与众生共同所有的因果现象说，是俗数法，是假名安立的。如来了解体验到第一义真实之空，所以解脱，所以能知世俗谛是假名；凡夫不能了解，执此假名为真实有，只说某一些是假名的、是空的，所以就生死流转了。（中略）

佛法的根本原理是缘起法。有人问佛说些什麼法？佛答：「我说缘起。」缘起是什麼？在各家各派之间，有著不同的解说。我以根本佛教的立场，综合各家所说的共通点而观察之，可以说：缘起是一种理则。它不就是因

果，而是依一一因果事实所显示的原理。如「生缘老死」，凡生必死，是一切法的必然原理。何时死，如何死，虽视生活条件而决定。寿夭有异，死的原因与状态有异，但生者必死的轨则，是无论如何不会动摇的。从一一生命的因果事实去显示这理则，而一一生命的存在与变动，都不能违反它，它是必然性而又普遍性的原理，所以释尊以「法性、法住、法界常住」来称叹它。

释尊的证悟这理则，是在现实人生的具体因果事实上，以智慧光透彻了，而认识其内在深刻的公理通则。这所得的，固然是抽象的理则，但却不是架空想像的；它不就是具体事实，却又不离具体事实而存在，有它的客观性，所以说缘起「非我作，非余人作」。佛陀如是观察而证悟，如是证悟而成等正觉，也依所觉而开示教授弟子。他说明缘起有两种倾向：

(一) 依缘起而说明缘生；缘起是因果事实所显的必然理则，一切皆不能违反的定律。缘生是依这理则而生灭的事实因果法——缘所生法。

《杂阿含》二九六经所说的，就是这意思。西北的婆沙、瑜伽学者们，说缘起是因，缘生是果，虽也是一种说法，但忽略了缘起的必然理则性，未必是佛说缘起的本意吧！

(二) 依缘起开显寂灭，也就是依有为以开显无为。由缘起而缘生，是「此有故彼有，此生故彼生」的流转界，是有为法；由缘起而寂灭，是「此无故彼无，此灭故彼灭」的还灭界，是无为法。寂灭无为，就是在依缘起的生灭有为法上开示显现的。如《杂阿含》二九三经云：

「为彼比丘说贤圣出世空相应缘起随顺法，所谓有是故是事有，是事有故是事起。……此甚深处；所谓缘起。倍复甚深难见，所谓一切取离、爱尽、无欲、寂灭涅槃。如此二法，谓有为、无为。」（《大正》2.83c）

佛法，不出生灭的现象界与寂灭的涅槃界。这二者的连系，就是中道缘起法。缘起与空义相应，击破了一一法的常恒不变性与独存自在性。既在一因果法上，显示其「因集故苦集」为流转界的规则，又显示其「因灭故苦灭」为还灭界的规则。

（《性空学探源》，页23-25、52-54）

**印顺(7)** 这是缘起说的基本法则：

「此有故彼有，此生故彼生……眾苦集起（流轉）

緣起——

「此無故彼無，此滅故彼滅……眾苦息滅（解脫）」

缘起，依缘有而有的，是生死苦的集起 (samudaya)；依缘无而无的，是生死苦的息灭 (nirodha)。苦聚的止息，实现了涅槃 (nirvāṇa) 寂静。生死与涅槃，都是依缘起而如此的，佛弟子也就依缘起生灭的如实知 (yathābhūta-jñāna) 而得解脱。如实知缘起而能得解脱的，是正见为先的圣道的实践。圣道与缘起的如实知，综合的说，就是四谛 (catvāry-ārya-satyāni)——苦 (duḥkha)、集 (samudaya)、灭 (nirodha)、道 (mārga)，在「佛法」的开展中，四谛说日渐重要起来。四谛的苦与集，是世间因果；灭与道，是出世间因果。这样的分类叙述，对一般的开示教导，也许要容易领解些吧！但世出世间的一贯性，却容易被漠视了！从现实身心去观察，知道一切起灭都是依於因缘的。依经说，释尊是现观 (abhisamaya) 缘起而成佛的。释尊依缘起说法，弟子们也就依缘起（及四谛）而得解脱。所以在「佛法」中，缘起是最普遍的法则，如《阿毗达磨法蕴足论》卷十一，引经（《大正》26.505a）说：

「云何缘起？谓依此有（故）彼有，此生故彼生，谓无明缘行，……如是便集纯大苦蕴。苾刍当知！生缘老死，若佛出世，若不出世，如是缘起，法住、法界。……乃至无明缘行，应知亦尔。」

「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是实、是谛、是如，非妄、非虚、非倒、非异，是名缘起。」

缘起，是佛出世也如此，不出世也如此，佛不过发见、现证了缘起，方便的教导弟子而已。缘起是「法」的又一内容，所以经中多方面表示缘起的意义。如法住 (dharma-sthititā)，是说缘起是确立而不可改易的；法界 (dharma-dhātu)，缘起是一切的因性；法性 (dharmatā)，缘起是自然（客观性）如此的；法定 (dharma-niyamatā)，缘起是决定（各安自位）而不乱的；谛 (satya)，缘起是如实不颠倒的；如 (tathatā)，缘起是如此如此而不变异的。这一切，都表示了缘起的如实性——「法」。

说到缘起，无明缘行……生缘老死、忧悲苦恼，是有代表性的十二支说。释尊说缘起，不一定是十二支的；爱，取，有，生，老死、忧悲苦恼——五支说，应该是最简要的。为了「爱」也依因缘而有，所以开展出九支说，十支说，十二支说等。五支说中，老死、忧悲苦恼是苦，爱是苦的原因，苦的集起。上面说到，释尊感到佛法太深，不想说法，问题在「众生乐著三界窟宅」。在《相应部》中，作「乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶」（说一切有部加「爱阿赖耶」）。阿赖耶 (ālaya)，译义为窟、宅、

依处、藏；在《阿含经》里，也是爱著的一类。联想到四谛中集谛的内容，是：「（爱），後有爱，贪喜俱行，彼彼喜乐」。

爱、乐、欣、喜、贪、阿赖耶，以不同名字（约义多少不同）而表示同一内容，这就是生死不已的症结所在。浅显的说，没有得到的要得到他，得到了又怕失去；没有得到的生怨恨心，嗔恨是爱的反面，没有爱那会有嗔恨呢！爱著的意义是深广的，如染著了就受到系缚，随内身、外境的变动而苦恼不已。世间的喜乐，不永久，不稳定，终归於消失。彻底的说，世间的或苦或乐，一切是无可奈何的苦乐不已，终究是苦。众生为什麼爱著？由於愚昧无知——无明。

无明是蒙昧的意欲，与爱不相离，是生死众生的通病。无明与爱是烦恼根本，因烦恼而起（善恶）业，因业而感苦果——身心自体又爱染不已，苦恼不了。在缘起的正见中，知一切依缘起，也就能知一切法的无常性（*ani tyatā*）。无常的，所以是不可保信，不安隐的，也就是苦。如《杂阿含经》说：「我以一切行无常故，一切诸受变易法故，说诸所有受悉皆是苦。」是无常、苦、变易法，所以一切「非我非我所」（即无我、我所，*nir-ātman-mamakāra*）。我（*ātman*），是主宰的意思；主是自在的，能控制处理一切的。然世间一切是无常变易法，不可能有绝对自主，一切依自己意欲而转移的可能。

众生只是身心和合的个体活动，一切依於因缘，而众生却都感到与他对立的自我存在，这才表现出向外扩展（我所的无限扩展），向内自我固执的特性。生死不已的根源在此，人间——家庭、社会、国家间的无限纠纷，也根源在此。如通达缘起故无常、苦、无我我所的，也就能契入「空相应缘起」。如经说：「我我所有空。」详尽的说：「空於贪，空於恚、痴，空常住、不变易，空非我非我所。」知无常、无我，能离一切烦恼（主要的是：我我所见，我我所爱，我我所慢）而得涅槃，所以《杂阿含经》卷十（《大正》2.71a）说：

「无常想者，能建立无我想。圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃。」

「佛法」是缘起说，依缘起而生死流转，依缘起而涅槃还灭；佛弟子如实知缘起（无常、无我、空）而能得解脱的，是道谛，圣道是否也依因缘而有呢？《中阿含》的《七车经》说：依戒净得心（定）净，依心净得见净，这样相依而直到解脱，圣道显然也是依因缘而起的。如《中阿含经》（四十二）《何义经》（《大正》1.485b）说：

「阿难！因持戒便得不悔，因不悔便得欢悦，因欢悦便得喜，因喜便得止，因止便得乐，因乐便得定。阿难！多闻圣弟子因定便得见如实知如真，因见如实知如真便得厌，因厌便得无欲，因无欲便得解脱，因解脱便知解脱。……阿难！是为法法相益，法法相因。」

「法法相益，法法相因」，圣道是因缘相生而次第增进的。依缘起法的定律，依缘而有的，也依缘而灭无，圣道依因缘有，也会缘无而息灭吗？

《杂阿含经》有譬喻说：「拾草木，依於岸傍，缚束成筏，手足方便，截流横渡。如是士夫，免四毒蛇、五拔刀怨、六内恶贼，复得脱於空村群贼，……至彼岸安稳快乐」；「筏者，譬八正道。」八正道是从生死此岸，到彼岸涅槃所不可少的方便，如渡河的舟筏一样。《增壹阿含经》有「船筏譬喻」，即著名的《筏喻经》。人渡生死河而到了彼岸，八正道——船筏是不再需要了，所以说：「善法（八正道等）犹可舍，何况非法（八邪道等杂染法）！」解脱生死而入涅槃的，生死身不再生起，以正见为先导的圣道也过去了。涅槃是不可以语言、思惟来表示的，所以释尊点到为止，不多作说明；多说，只能引人想入非非而已。忽视涅槃的超越性，以涅槃为「灰身泯智」，那是世间心的臆测了！

（《印度佛教思想史》，页23-27）

**印顺(8)** 依缘起而成的生死相续，佛曾说了「缘起」与「缘生」。佛说缘起与缘生时，都即是「此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行」等。这二者的差别，向来成为难题。缘起与缘生的内容相同，为什么说为二名？这二者的意思，是多少不同的。缘起是动词；缘生是被动词的过去格，即被生而已生的。所以缘起可解说为「为缘能起」；缘生可解说为「缘所已生」。这两者显有因果关系，但不单是事象的因果，佛说缘起时，加了「此法常住、法住法界」的形容词，所以缘起是因果的必然理则，缘生是因果中的具体事象。现实所知的一切，是缘生法；这缘生法中所有必然的因果理则，才是缘起法。缘起与缘生，即理与事。缘生说明了果从因生；对缘生而说缘起，说明缘生事相所以因果相生，秩然不乱的必然理则，缘生即依於缘起而成。

从缘起而缘生，约流转门说，有两个重要的意思，不可不知。

（一）无明缘行到生缘老死，好像有时间前后的，但这不是直线的前后，螺旋式的前后，是如环无端的前后。经中说此十二支，主要即说明惑、业、苦三：惑是烦恼，业是身口意三业。由惑业而引生苦果，依苦果而又起烦恼，又造业，又要招感苦果，惑业苦三者是这样的流转无端，故

说生死是无始的，有情一直在这惑、业、苦的轨道上走。人世间的相续流转，有前后的因果相生，却又找不到始终。像时钟一样，一点钟，二点钟，明明有前后性，而从一到十二，十二又到一，也不知从何处开始。佛在这环形的因果相续中，悟到了因果间的回环性，所以说生死无始。故因与果，是前后必然而又无始终的。如十二支作直线式的理解，那因更有因，果还有果，非寻出始终不可。佛说「生死无始」，扫尽了创造的神话，一元进化等谬说。

(二) 依缘起而有的缘生，佛法是在彼此关涉的和合中，前后相续的演变中去体会的。这是组织的、流动的因果观。这和合相续中的因果必然程序，与一般所说的——从豆生豆、从瓜生瓜的因果不同，佛没有说无明缘生无明，而说无明为缘行。如人的构造是很复杂的：生理方面，有眼、耳等的差别；心理方面，有贪、嗔、痴等。人是众缘和合成的，在这和合的相续中，观察前后因果的必然关系，所以说为十二支。如由父精母血的和合而起情识的活动；由识能执取名色；名色能渐渐生长，发展到六处完成；有了六处，就有六触，不过在胎中的触相还不大明显，等到出生与外界的五尘相触，这才显著的识触。因此，古人传说缘起因果，是「约位」说的，这就是在和合相续的一一阶段上说。这等于现代的社会学者，把几千年历史的演变，划成若干时代。然而工业时代，也还是有种庄稼的；同样的，农业社会，也不能说没有渔猎生活。缘起十二支也是这样，名色阶段也有识，六处中也有名色，每一阶段都可以有（不一定有）其他的。不过从一一阶段的重心、特色不同，分作多少阶段。这不过依人生和合相续发展中——佛法本来是依人而立的去说明不同的阶段吧了。知道了这一点，佛法的因果观，才会契合于组织的、流动的，即无常、无我的；否则容易流为庸俗的自性因果。

（《佛法概论》，页149-152）

### 印顺(9) 《杂阿含经》提到了缘起

(pratītya-samutpāda, paṭi -cca-samuppāda) 与缘生（或译「缘所生」、「缘已生」pratītya-sa-mutpanna, paṭicca-samuppanna），同时提出而分别解说，当然是有不同意义的，如《阿毗达磨法蕴足论》卷十一引经（《大正》26. 505a）说：

「云何缘起？谓依此有（故）彼有，此生故彼生，谓无明缘行，……如是便集纯大苦蕴。苾刍当知！生缘老死，若佛出世，若不出世，如是缘起，法住、法界。……乃至无明缘行，应知亦尔。」

「云何名为缘已生法？谓无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死，如是名为缘已生法。苾刍当知！老死是无常，是有为，是所造作，是缘已生，尽法，没法，离法，灭法。生……无明亦尔。」

缘起与缘生，同样的是无明、行等十二支，而意义却显然不同。缘生法，是无常灭尽的有为法，是缘已生——从缘所生的果法。而缘起，是佛出世也如此，佛不出世也如此的。「法住法界」，是形容缘起的。《相应部》经作：「法定、法住，即缘性」（*idappaccayatā*）；缘性，或译为相依性。《法蕴足论》所引经，下文还说到：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是实、是谛、是如，非妄、非虚、非倒、非异。」这些缘起的形容词，使大众部（*Mahāsāṃghika*）一分，及化地部（*Mahīśāsaka*）等说：缘起是无为；《舍利弗阿毗昙论》也这样说。这是离开因果事相，而论定为永恒不变的抽象理性。然依《杂阿含经》，佛为须深（*Susīma*）所说，缘起应该是不能说是无为的。《杂阿含经》卷十四（《大正》2.97b-c）说：

「须深！於意云何？有生故有老死，不离生有老死耶？须深答曰：如是，世尊！有生故有老死，不离生有老死。如是生，……有无明故有行，不离无明而有行耶？须深白佛：如是，世尊！有无明故有行，不离无明而有行。」

「佛告须深：无生故无老死，不离生灭而老死灭耶？须深白佛言：如是，世尊！无生故无老死，不离生灭而老死灭。如是乃至无无明故无行，不离无明灭而行灭耶？须深白佛：如是，世尊！无无明故无行，不离无明灭而行灭。」

「佛告须深：作如是知、如是见者，为有离欲恶不善法，乃至身作证具足住不？须深白佛：不也，世尊！佛告须深：是名先知法住，後知涅槃。」

须深出家不久，听见有些比丘们说：「生死已尽，……自知不受後有」，却不得禅定，是慧解脱（*prajñā-vimukti*）阿罗汉。须深听了，非常疑惑。佛告诉他：「彼先知法住，後知涅槃」。慧解脱阿罗汉，没有深定，所以没有见法涅槃（*dṛṣṭi dharma-nirvāṇa*）的体验，但正确而深刻知道：「有无明故有行，不离无明而有行」；「无无明故无行，不离无明灭而行灭」（餘支例此）。这是正见依缘起灭的确定性——法住智，而能得无明灭故行灭，……生灭故老死灭的果证。这样的缘起——依缘而有无、生灭的法住性，怎能说是无为呢！又如《长阿含》的《大缘方便经》，说一切有部编入《中阿含》，名《大因经》，也就是《长部》的《大缘经》

(Mahāni dāna-suttanta)。经文说明「缘起甚深」，而被称为ni dāna——尼陀那；尼陀那就是「为因、为集、为生、为转」的「因」。

从这些看来，缘起是不能说为无为的。所以说一切有部等，不许「有别法体名为缘起，湛然常住」，而是「无明决定是诸行因，诸行决定是无明果」。如经中说缘起是法住 (dharma-sthi tatā, dhamma-t̄hi tatā)，法住是安住的，确立而不可改易的；缘起是法定

(dharma-ni yāmatā, dhamma-ni yāmatā)，法定是决定而不乱的；缘起法是法界 (dharma-dhātu, dhamma-dhātu)，界是因性（缘性）。

这样，缘起与缘生，都是有为法，差别在：缘起约因性说，缘生约果法说。缘起是有为，在世俗的说明中，龙树论显然是与说一切有部相同的。依我的理解，如来或说因，或说缘等，只是说明依因缘而有（及生），也就依因缘而无（及灭），从依缘起灭，阐明生死集起与还灭解脱的定律。如马胜 (Aśvajit) 为舍利弗 (Śāriputra) 说偈：「诸法从缘起，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。」

「诸法从缘起」，《四分律》作「若法所因生」，与《赤铜牒部律》相合；《五分律》作「法从缘生」；《智度论》译为「诸法因缘生」。所说正是缘起的集与灭，除《根本说一切有部律》（《智度论》的「诸法因缘生」，可能为缘起的异译）以外，分别说系律，都没有说是「缘起」，可见本来不一定非说缘起不可的。为了阐明起灭依缘，缘性的安住、决定性，才有缘起与缘生的相对安立，而说「缘起甚深」。阿毗达磨论师，著重於无明、行等内容的分别，因、缘的种种差别安立，而起灭依於因缘的定律，反而渐渐被漠视了！

（《空之探究》，页220-223）

**印顺(10)** 佛说的缘起，是「诸说中第一」，不共世间（外道等）学的。但佛教在部派分化中，虽一致的宣说缘起，却不免著相推求，缘起的定义，也就异说纷纭了。大都著重依缘而生起，忽略依缘而灭无。不知「此有故彼有，此生故彼生」，固然是缘起；而「此无故彼无，此灭故彼灭」，也还是缘起。《杂阿含经》正是这样说：「有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。」

佛的缘起说，是通於集与灭的。这不妨略论缘起(pratītya-samutpāda)的意义。缘起是佛法特有的术语，应该有他的原始意义。但原义到底是什麼？由於「一字界中有多义故」，后人都照著自宗的思想，作出不同的解

说。佛教界缘起「字义」的论辩，其实是对佛法见解不同的表示。如大毗婆沙论师，列举了不同的五说，却没有评定谁是正义。

世亲（Vasubandhu）《俱舍论》的正义是：「由此有法，至於缘已，和合升起，是缘起义。」又举异说：「种种缘和合已，令诸行法聚集升起，是缘起义。」依称友（Yasomitra）的论疏，异说是经部师室利罗多（Śrīrāta）所说。

《顺正理论》的正义是：「缘现已合，有法升起，是缘起义」。清辨（Bhavya, Bhāvaviveka）的《般若灯论》说：「种种因缘和合（至・会）得起，故名缘起」。《中论》的月称（Candrakīrti）释《明显句论》，与世亲《俱舍论》说相同。觉音（Buddhaghosa）的《清净道论》，也有对缘起的解说。

鸠摩罗什（Kumārajīva）早期传来我国的龙树学，缘起的字义，极可能是「种种因缘和合而起」。如著名的「空假中偈」，原语缘起，译作「众缘所生法」（罗什每译作「因缘生法」）。在《大智度论》中，「众缘和合假称」；「众法和合故假名」；「因缘和合生」，更是到处宣说。「众缘和合生」，似乎与《般若灯论》说相近。其实，文字是世俗法，含义有随时随地的变化可能。龙树的「缘起」字义，是深求原始的字义而说？还是可能受到当时当地思想的影响？或参综一般的意见，而表达自己对佛说「缘起」的见解呢？

我以为，论究龙树的缘起，从缘起的字义中去探讨，是徒劳的。从龙树论去理解，龙树学是八不中道的缘起论。中道的缘起说，不落两边，是《阿含》所固有的。通过从部派以来，经大乘《般若》而大成的——「空性」、「假名」的思想开展，到龙树而充分显示即空、即假的缘起如实义（所以名为《中论》）。一切是缘起的：依缘起而世间集，依缘起而世间灭。《相应部》说：缘起「是法定、法确立（住），即相依性」。相依性（idappa-ccayatā），或译「缘性」，「依缘性」。《杂阿含经》与之相当的，是「此法常住、法住、法界」。界（dhātu）也是因义，与「依缘性」相当。所以如通泛的说，缘起是「依缘性」。一切是缘起的，即一切依缘而施设。

（《空之探究》，页224-226）

yslc-p1749缘起中道 下册

## 缘起中道

**印顺** 中道，是正确的，恰好的，没有偏差，不落於两边邪见的。佛法的中道观，是从缘起法的正观中显出，为佛说法的根本立场。所以，正观也称为中观，正法也称为中法了。说到不落二边，经中都依众生自体说。众生，是缘起的生灭。缘起是不落两边的，不像众生边执所想像的。这都依佛说而成立，如说：「若见言命即是身，彼梵行者所无有；若复见言命异身异，梵行者所无有。於此二边，心所不随，正向中道。……谓缘生老死，……缘无明故有行。」这是不一不异的缘起中道。又如说：「自作自觉（受），则堕常见；他作他觉，则堕断见。义说法说，离此二边，处於中道而说法，所谓此有故彼有……。」又如说：「若先来有我，则是常见；於今断灭，则是断见。如来离於二边，处中说法，所谓是事有故是事有……。」这都是不常不断的中道。佛说中道，都是依缘起而立论的。最重要的，要算不有不无的缘起中道了。

（《成佛之道》，页216-217）

yslc-p1753缘起正观 下册

## 缘起正观

**印顺** 体悟中道，要先有缘起空有无碍的正观。但於缘起正观的修习，从来的佛教界，有两大类：

（一）《阿含经》等，要先於缘起因果，生死还灭的道理，有了深刻的信解，然後从缘起相有而观察性空。如经说：「先得法住智，後得涅槃智。」

（二）大乘佛法以本性空为门，所以发心即观八不，如禅宗有先悟本来的主张。大乘佛法的发心即观八不，观诸法本不生，依中观者说，性空要於生死轮回——缘起因果中去了解，要从即空的缘起中去观察即缘起的空，决非离缘起而谈不生。若於缘起没有深刻的了解，悟解空性是不可能的，也必是不正确的，会发生极大的流弊。我在重庆，曾与太虚大师谈及：一般学佛者谈悟证，每以为悟得清净解脱，於因果事相，视为无所谓，陷於「不落因果」的邪见。

大师说道：普陀山从前有一田鸡和尚，极用功禅观，而每天必吃田鸡。别人责他不该杀生，他即答以：我一跏趺坐，即一切都空。但田鸡和尚到底是错的，一切皆空，为何吃田鸡的恶习不能空？

我说：依《阿含经》意：「先得法住智，後得涅槃智」，修行取证性空解脱，必需依世俗而入於胜义，也即龙树菩萨所说：「若不依世俗，不得第一义。」田鸡和尚对缘起因果缺乏正确的胜解，所以不能即缘起而观空，不能在空中成立因果缘起，墮於邪见。他那里能正见空，不过是落空的邪见。

大师以为：确乎如此，但大乘者所以特地先修理观，因为生死轮回的因果道理，不容易了解。如有相当禅定的体验，即使不能正确，也可以使之於因果缘起深信不疑。不过，弊从利生，一般从空而入，每每忽略缘起，流弊极大。

關於这，佛法的正常道，应先於缘起的因果善恶得善巧，再依缘起而观空；或先观性空不得缘起，即缘起而观性空。总之，「不依世俗谛，不得第一义」。因此《中论》的抉择道谛——二十六品、二十七品，详谈正观缘起，远离邪见。如离缘起而说修说证，必流於外道的窠臼，失去佛教的正宗。（中略）

依《中论》说，初令菩萨广观法空，然後归结到我空，以观无我我所为证入空性的不二门。因为若宽泛的广观法空，不能反求诸己，能所的知见不易泯除，故必须返观自我本空。由此可见《中论》与《阿含经》义，是怎样的相符顺。

观察修习时，不妨我法别观。如何观察无我？经说我依五蕴而有，常人虽种种执我，而假我是不离五蕴假合的身心的。所以观我性空，须在五蕴的和合相续中观察。此可分为总别的两种观察：别观，即是於色受等上各各别观：如观色是我吗？受到识是我吗？总观，即是於五蕴和合上，总观无我。《阿含经》常作三种观：（一）色（五蕴之一）不即是，（二）不离色是我，（三）色与我不相在。不即观，如说色不是我，以色无分别而我有分别，色不自在而我自在，色是无常而我非无常。不离观，如以我为如何如何，我是不能离色等而有的。不相在观，如观我不在色中，色不在我中，这仍是对治从执离中分出来的。如说：我不即是识，也不能离识，但识不是我，或说识在我中，或说我在识中，不即不离，相依而实不即。对治此「相在」执，即作不相在观。

此三句，或分为四句：（一）色不即我，（二）不离我，（三）色不在  
我中，（四）我不在色中。一是我见；後三是我所见。约五蕴说，即成为  
二十种我我所见。《中论》多用五求破，即於四句外更加一句：色不属於  
我。有的众生，执著色——或受乃至识——属於我，也即为我所有的。这  
不过因众生的执著，建立种种破除我执的观门。

月称论师，更增加到以七法观我空：即一、离、具支、依支、支依、  
支聚、形别。前五与即、离、相在、相属大同，另加支聚与形别而成七。  
我，并不是眼等的聚积，聚是假合不实在的，不能说聚是我。聚法有多种：  
如木、石、砖、瓦等随便聚起来，不见得即成为屋，所以众生於五蕴聚中，  
也不应执聚为我。於聚执我不成，於是又执形别是我，如说，房子须依一  
定的分量、方式积聚，才成为屋子，故於此房屋的形态，建立为房屋。但  
眼等和合所成的形态差别，不过是假现，假现的形态，如何可以说是我？  
如以某种特定的形态为我；如失眼，缺足，断手的残废者，岂不我即有所  
缺？如有实我，我是不应有变异差别的，故不能以形态为我。月称论师的  
七事观我，是依经中所说的三观、四门、五求推演而来。（中略）

说到法空，观一切法不可得，中论以观察四生不可得为发端。同时，  
菩萨（声闻若断若智，也是）悟证也名无生法忍。无生，即含得无灭。但  
大乘重在不生，即观现前的诸法不生，由此可知法空。这也是从涅槃义引  
生得来，涅槃的寂灭义，生死的後有不起，得尽智、无生智，也即得涅槃。  
大乘达一切法本来自性涅槃，故通达无生，即知一切法本来不生。大乘重  
不生，而中论亦以四生为主要的观门，如《中论》详说。

观察诸法空无生性，即寻求法的自性不可得。自性以实在性为根本，  
而含摄得不变性、独存性。所以观察法空无生，也应从无常性、无我性而  
观非实有性，即能入空无生性。观察自性不可得的下手方法有二：

（一）无常观，知诸法如流水灯焰：一方面观察诸法新新生灭，息  
息不住；一方面即正观为续续非常。由此无常观，可以悟入空义，通达一  
切法空性。

（二）无我观，观一切法如束芦、如芭蕉：束芦，此依彼立，彼依  
此立，彼此相依不离，无独存性。又如芭蕉层层抽剥，中间竟无实在性。  
经中每以此等比喻，说观缘起诸法性空。观察法空，即在一切法的相续和  
合中，观自性了不可得，即能依此离一切妄执而自证。

《中论》〈观法品〉说：「若法从缘生，不即不异因，是故名实相，  
不断亦不常。不一亦不异，不常亦不断，是名诸世尊，教化甘露味。」从

相续和合中了解无常——不断不常，无我——不一不异，即是拔除自性执——真、常、一的根本观。体证到生无所来，去亦无所至，顺入法空寂灭性，此即释迦教化众生，解脱生死的唯一甘露味。要悟证性空——寂灭，必须从缘起的相续和合中观察，故佛说：「要先得法住智，後得涅槃智。」

後代的某些学者，不知即相续和合以观察体证不常不断、不一不异的无自性空，每墮於静止的，孤立的，即不离自性妄执的观察。结果，不落多元的实在论，即落於玄想的真常论。依《中观论》义，不但广泛的从相续和合中现观一切法空，更应胜解一切法空而反观自我（不只是内心），观无我无我所。如《中论》说：「若无有我者，何得有我所？灭我我所故，我执得永息。」若但观法空，易起理在我外的意念，故必须从法空而反观到我空。以我性不可得，故离法执而离我执，由是萨迦耶见不起，无我无我所。《金刚经》先明法空，也即是此义。生死的根源，即无明，或萨迦耶见，或识；必审观无自性而离此颠倒戏论，始有解脱分。

观慧依於禅定，禅定依於戒律，三学是相依（即增上）而後能得解脱。大乘学者，尤应以菩提愿为依，大悲心为本，真空慧为方便，广行无边大行，积集无量福德智慧资粮，才能圆修止观加行而顿入空性。

（《中观今论》，页237-239、247-252）

ysl c-p1754缘起自性空 下册

## 缘起自性空

**印顺** 缘起与自性是绝对相反的，缘起的即无自性，自性的即非缘起。一般的众生，外道以及佛法中的其他各派，都是以自性为根源而出发的。而佛陀的所以与外道不同，即是「我说缘起」、「论因说因」。所以依中观说，中观可称缘起宗，其他各派可称为自性宗，也即是空有二宗的分别处。

若以缘起与空合说，缘起即空，空即缘起，二者不过是同一内容的两种看法，两种说法，也即是经中所说的「色即是空，空即是色」。缘起与空是相顺的，因为缘起是无自性的缘起，缘起必达到毕竟空；若有自性，则不但不空，也不成为缘起了。外人以为空是没有，是无，今说缘起即空，即误以为什麼也没有了。因为在他们，缘起是可以有自性的，缘起与空是不相顺的。而在中观者，因为一切法毕竟空，所以有不碍生死流转以及还

灭的缘起法。中观所说的空，不是都无所有，是无自性而已。如水中的月，虽月性本空，而月亦可得见。所以空与缘起是相顺的，如离缘起说空，说缘起不空，那才是恶取空。

论到空与自性，一方面，自性是即空的，因为自性是颠倒计执而有的，没有实性所以说自性即是空。然不可说空即自性，以空是一切法本性，一切法的究竟真相，而自性不过是颠倒、妄执。但以究极为自性说，空是真实，是究竟，也可能说空即（究极）自性。如《般若经》说：「一切法自性不可得，自性不可得即一切法之自性。」约毕竟空说，也可以说为实相、实性、真实。因为寻求诸法的究极性，即是毕竟空的，今还其本来之空，无增无减，而不是虚诳颠倒，所以也可说真说实。总结的说，如此：

自性與緣起——相反相奪的——自性非緣起，緣起非自性。

緣起與空寂——相順相成的——緣起故空寂，空寂故緣起。

空寂與自性——相順而相反——自性即空寂，空寂非自性。

——相反而相成——無自性故空，空故即自性。

（《中观今论》，页79-81）

ysl c-p1755緣起如幻 下册

### 緣起如幻

**印顺** 一切都是缘起如幻的，缘起是绝无自性，相依相待而似现矛盾之特性的。本章（《中观今论》第七章）所说的有、时、空、行四者，都有此缘起法的共同性。如一切法的存在——有，现似极其充实的样子，众生即执有实在性；即见为虚假，也要从虚假的内在求实在。但实在性终不可得，不可得即是实性，而存在——有不过是缘起如幻的假名有。时间，是缘起法幻现前後相，依众生的自性见执有前後，而有始无始都不通；以自性见而执有刹那实性，而刹那实性也即失去时间的形相——前後。这可见时相性空，观待而有三世，似有始、终、中而实是虚诳不实的。

空间，即缘起法幻现的六方扩展相。自性见者对此缘起幻现的空间相，不能了知，依六方扩展相而或执有边，或执无边，有边无边都不可能。执

有自性见而推想占有空间的极微点，而不知极微的实性——无彼此分，即失去占有空间的特相。缘起幻相的中、边，实是空无所有的虚诳。

行，即约存在者於时间、空间中所现起灭来去的动变相，若执有法的自性，此运动相即不能成立。有、时、空、行，为一切法最普遍的基本概念，离此即无从思想，无可论说。而此同有虚诳的自性乱相，在自性见者，一切是不可通的。根本的困难，同源於缘起相依相待而有内在矛盾之特性。众生为无始以来的自性见所蔽，不但不能了达缘起的寂灭性，即於缘起的幻现，亦处处不通。佛告阿难：「缘起甚深」，这如何能为分别自性妄执根深的外道解说呢！外道问佛：苦自作耶四句，佛一概不答。龙树即解说为：「即是说空」；「从众因缘生义，即是说空义」（《十二门论》〈观作者门〉）。如来的默然不答，意趣在此，这那里是有所得的大小乘学者所知！

缘起甚深，缘起的本性寂灭，甚深更甚深，所以体见毕竟空寂，了达缘起如幻，大不容易！在闻思学习时，即应把握自性空寂不可得，而幻现为缘起的相待义，庶可依此深入，不失中道。

（《中观今论》，页142-143）

yslc-p1759缘起说 下册

## 缘起说

**吕澂** 佛家的实践是以他们所理解到的宇宙人生实相为依据的。關於实相的理论，在佛家始终与因果规律分不开来。他们自称其说为「内明」，而用以区别其他学说的特点，就在於正确地说明因果，并配合著「已作不失，未作不得」的业报法则。因此，佛家的实相说常和缘起说连在一起，主要从缘起的现象上见出真实的意义即实相；换句话说，这在缘起现象上作实相的判断，侧重「价值」的一方面，绝不同於单纯的客观解释。

跟著学说的发展，佛家对於缘起的解释逐渐变化，内容也逐渐充实。这些不同的说法一层层积累起来，便构成很完全的体系。现在举主要的缘起说而言，凡有三种。最根本的也可说原始的即平常所谓「业感缘起说」，也叫做「分别爱非爱缘起」。这将人的行为在道德方面有责任的善或者恶，看作人生种种转变的根本原因，它的范围比较狭隘。进一层的缘起说了解到客观环境对於人生趋向也有一些决定的力量，至少同主观一样的实在，

一样的可作为主因。如此看法也可说是业感缘起说的自然发展。业感说以盲目行为作立说的起点，要是推论到如何才会免於盲目而得其正向，就会注意到认识方面。这里所说认识还不是单指对於客观的了解，它也联系著人生的需求，所以每种认识都多少带著实用的意义，而这方面的缘起说便成了「受用缘起」。更进一层的学说，范围益宽，它不仅仅著眼在人生直接的受用上，并还看到人生转变的关键有待於整个宇宙人生的了解，於是有了「分别（一切法）自性缘起」。具备了这三种学说，就构成佛家缘起理论的整然体系。

缘起的意义本来指著事物间因果的关系而言，著重在「缘」字；说「起」，不过表示缘的一种功用而已。譬如说「无明缘行」，就是缘起的一个具体事例。这里并不用再加个起字，一样地见得出缘起的意义，即是说行的生起乃由於有了无明的为缘。因此，现在更可以用平常所说的因、等无间、所缘、增上的四缘来看三种缘起的性质，它们是各有重点地阐明一面的。分别自性缘起阐明了因缘，受用缘起阐明了等无间缘和所缘缘，所馀业感缘起则解释了增上缘。合拢来，四缘的意义再也没有馀蕴了。不过要注意，说业感缘起虽侧重在增上缘一方面，但并不是它对於缘起的意义就无关紧要，佛家对人生的看法，绝非命定，而是由得人们自己作主的，这个转变的关键即在依赖事物间互相增上来更改自性，否则只是一类因果，永久不会有变化了。

从三种缘起的现象上见到的实相，各有不同的意义。「业感缘起」的实际内容是各种生存事实（这就是「有」）的各别部份（这就是「支」），而这些部份对於全体可以有各方面的价值。从实相上说，归结到「苦」、「集」、「灭」、「道」四种真实，也就是「四谛」。其次，在「受用缘起」上看得出认识的颠倒和正确或者是相对和绝对，这样就有俗和真的两种真实，也叫做「二谛」。最後，自性缘起的认识有欠缺，有完全，因而区别出「遍计」、「依他」、「圆成」三自性，成为三种真实，也可叫做「三谛」。在这些真实中间仍旧有相通的地方，这就是它们都用人生的究竟一个目标来作判断。像四谛归宿於「灭」，得著完全的清净；二谛归宿於「胜义」，认识绝对的真；三谛归宿於「成实」，达到尽量的圆满；这些无一不是人生的究竟处，也就从这上面看，合拢它们来才是一个全体的实相。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1343-1346）

yslc-p1760辨法法性论 下册

## 辨法法性论

**印顺** 辨，是分别、辨别的意思。本论所要分别的，是法与法性，所以名《辨法法性论》。佛法虽深广无边，但概括起来，不外乎现实的生死流转，理想的涅槃寂灭；学佛，只是这样的从了解到实行，超越生死而证入涅槃。本论说：其中法所显，即是说生死；其法性所显，即三乘涅槃。所以本论的分别法与法性，就是生死与涅槃的分别。

法，梵文的含义很多，如转法轮的法，归依佛法僧的法，不是生死，反而是近於法性、涅槃的。但现在依一般习用的，一切法（蕴、处、界所摄）的法，是虚妄生死法。法性，是法的本性、实性，法性是真如、法界等异名，是如实的涅槃。

本论所说的法相与法性相，是：虚妄分别所现，也就是唯识现的，似有实无，是法；虚妄分别所现的，能取所取不可得，是真如性、法性。这一体系，与《辨中边论》相近。《辨中边论》以九相显虚妄分别，五相明空性（真如的异名）；本论以六相显法相，六相明法性：这都是立生死与涅槃，虚妄分别与真如二大纲，然後分别说明怎样转虚妄而显真实的。本论又以客尘诸垢及真如性——二性，广明转依，在思想上，这是更近於心性本净说，如来藏说，但本论立「契经法界」，就是《摄大乘论》的法界等流闻熏习，与《究竟一乘宝性论》说，不完全一致。後代的唯识宗，如《成唯识论》，著重唯识变现义，详於境相，可说是重於虚妄的；如来藏说，依如来藏说生死、说涅槃，是重於真实的。然从弥勒本论及《辨中边论》来看，立虚妄分别与真如而说转依，是重於行果的。传说的弥勒偈颂论，与《瑜伽师地论》，有其重点的不同，所以本论为唯识学系，而立论有其独到处，这是讲说、研究本论所不可不知的！

（《华雨集》（一），页175-176）

yslc-p1780龙树 下册

## 龙树

**印顺(1)** 龙树（Nāgārjuna）的传记，有：（一）西元五世纪初，鸠摩罗什（Kumārajīva）传出的《龙树菩萨传》。（二）西元十七世纪，西藏多

拉那他 (Tāraṇātha) 的《印度佛教史》。(三) 西元千年後，印度传出的《八十四大成就者传》，龙树是其中第二位，已被秘密佛教化了。

多拉那他所说，也有些秘密化。他说龙树曾在那烂陀 (Nālandā) 寺弘法，这是不足采信的。因为那烂陀寺是西元四、五世纪间，铄迦罗阿迭多 (Śakrādi tya) —— 帝日王开始，经六代增建而完成的大学府，时代显然晚於龙树，龙树怎麽可能会在这里弘法呢？鸠摩罗什所传的《龙树菩萨传》，虽有离奇传说，但其离龙树去世「始过百岁」，比较其他传记，还是接近事实些。故今依《龙树菩萨传》（《大正》50. 184a-185b）略述如次：

(一) 龙树是「南天竺梵志种」。「天聪奇悟」，幼年就诵四吠陀及天文等世间学问，所以「弱冠」（二十岁）已驰名当世了。

(二) 也许是少年骄逸，所以与友人求得隐形术，潜入王宫去淫乱，被发觉了，徼幸的免於一死。

(三) 龙树这才悟到「欲为苦本」，於是「入山，诣一佛（寺）塔出家受戒」。传中没有说到他从哪一个部派，在哪里出家。从《智论》及本传下述其「下雪山」读大乘经一事而论，他极可能是在北印度的说一切有部 (Sarvāsti vādi n) 出家的。

(四) 进一步，他「入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩诃衍经典与之」，这才进修大乘法门。雪山，在大乘时代，指葱岭西南的兴都库斯山脉 (Hindu-kush-Mountains)。龙树「周游诸国，更求馀经」，使「外道论师，沙门义宗，咸皆摧伏」，可说是大论师了！

(五) 当时出家的大乘行者，都是依传统的声闻部派出家的。龙树有「立师教戒，更造衣服」，脱离传统的佛教，而别立（出家）菩萨僧团的理想。可能是为了避免净执或被指为背叛佛教，所以这一理想，始终没有实现。

(六) 大龙菩萨接龙树到龙宫，「以诸方等深奥经典无量妙法授之」。龙树这才达到（七地）「深入无生，二忍具足」的深悟。有关龙树入龙宫取经一事，道安（西元385年前）的《西域志》已经说到了。龙树入龙宫，应有事实成分，地点在（东南印的）乌荼 (Udra) 国，即今奥里萨 (Orissa)。这里，在大海边，传说是婆楼那 (Varuṇa) 龙王往来的地方。这里有神奇的塔，传说是龙树从龙宫取来的。这里也是《入法界品》善财 (Sudhana)

童子的故乡，有古塔庙。所以龙树从龙宫得大乘经的传说，我们不妨解说成：龙树在乌荼国的龙王祠庙中得大乘经。

(七) 龙树出龙宫後，在南天竺大弘佛法。也可能到处去弘法，因为《西域志》就说到龙树在波罗奈 (Vārāṇasī) 弘法建塔，而玄奘则传说：龙树受到案达罗 (Andhra) 王的护持，晚年住南橘萨罗 (Kośala) 国都西南的黑峰山 (Bhrāmaragiri)。

(八) 「去此世已来，至今始过百岁，南天竺诸国为其立庙，敬奉如佛。」

《龙树菩萨传》不是鸠摩罗什以後的人写的，更不是从《付法藏因缘传》中节录出来的。他的学生僧睿在〈大智释论序〉中，就已说到马鸣 (Aśvaghoṣa) 与龙树。他说龙树：

「寄迹凡夫，示悟物以渐，又假照龙宫，以朗搜玄之慧。……天竺诸国，为之立庙，宗之若佛。……传而称之，不亦宜乎！」(《大正》55. 74c-75a)

他在《大智论记》提到：《智论》是在弘始七年十二月二十七日译毕的。而昙影的〈中论序〉也说到：

「时有大士，厥号龙树，爰托海宫，逮无生忍。」(《大正》55. 77a)

《中论》译出於弘始十一年，译在《智论》之後。《维摩诘经》是在弘始八年译出来的。另有僧肇《注维摩诘经》，说龙树与外道论议，阿修罗 (asura) 身首从空坠落。也见於《龙树菩萨传》。

以上数例，所述皆与《龙树菩萨传》同，特别是僧睿序说：「传而序之，不亦宜乎！」然则《马鸣传》与《龙树菩萨传》，在罗什译经期间，早已存在了。但这不可能是罗什「译出」的，所以早期经录中缺；这应该是罗什在西域时，从须利耶苏摩 (Sūryasoma) 处听来的事迹。他到长安译经时，说出这些事迹，而由弟子记录成「传」。

这样推算起来，罗什在前秦·建元十八年（西元382年），离开龟兹而向东方，则传说龙树事迹，一定流传在此之前。如果是从须利耶苏摩处得来，那还要比罗什入秦早二十多年（西元362年之前）。那时传说龙树去世以来「始过百岁」，所以或可推定：龙树生於西元150—250，这是一位很长寿的论师。

龙树的著作，我从传记中，认为可分前後二期。前期是在北印度学声闻三藏，更学大乘；然後「周游诸国，更求馀经」，使「外道论师，沙门

义宗，咸皆摧伏」。那时的著作，如《中论》、《回诤论》、《广破论》等，重在遮破外道及声闻行者（即「沙门义宗」）的执著，而开显声闻与菩萨的不二深观（质同而量异，如毛孔空与太虚空）。也许龙树评破声闻与外道的执著，所以一般误会龙树别立大乘出家僧团的本意，说他骄慢。

後期是在乌荼国，得到（华严经）《不可思议解脱经》等。这以後，他著《大智度论》、《十住毗婆沙论》等，是依不二深观而明菩萨的广大行。前者重在论破，後者重在释经。立破繁简皆有不同，当然文体也不可能一致。Lamotte以为这位《龙树菩萨传》中的主角，是一位具有崇高理想的冒险家，与那位「撰写《中观论颂》之敏锐且严厉之逻辑学者」，或是著作《智论》的「博学之百科全书编者」，并不相当。其实，伟大的天才型论师，那里会像现代的专才，局限在某一种模式之中呢？他的性格，并有沉潜与高明的异质性；他的文采，兼有刚健而渊博的多样性。所以不能说《中论》作者龙树，不可能是《智论》的作者的，这是轻率的结论。

（《大智度论之作者及其翻译》，页104-108）

**印顺(2)** 龙树青年出家时，佛像初兴。佛的舍利塔，代表三宝之一的佛，为寺院的主要部分。大乘行者总称佛塔及附属的精舍为塔，声闻行者总称为精舍、僧伽蓝，其实是一样的。所以龙树在佛塔出家，就是在寺院中出家。出家，都是在声闻佛教的各部派寺院中出家，所以先读声闻乘的三藏。其後，又在雪山的某一佛寺中，读到了大乘经典。雪山，有大雪山、小雪山，都在印度西北。初期大乘是兴起於南方，而大盛於北方的。北方的大乘教区，是以乌仗那（Udyāna）山陵地带为中心，而向东、西山地延伸的；向南而到犍陀罗（Gandhāra）。《小品般若经》说：「後五百岁时，般若波罗蜜当广流布北方。」晚出的萨陀波仑（Sadāpararudi ta）求法故事，众香城就是犍陀罗。众香城主，深入大乘，书写《般若经》恭敬供养，可看出大乘在北方的盛况。龙树在雪山佛寺中，读到大乘经，是可以论定为史实的。

龙树有「立师教戒，更造衣服」的企图。我以为，问题是大乘佛教，虽离传统的声闻佛教，独立开展，但重法而轻律仪，所以大乘的出家者，还是在部派中出家受戒，离不开声闻佛教的传统，这是龙树想别立大乘僧团的问题所在。可能为了避免诤执，或被责为叛离佛教，这一企图终於没有实现。在传说中，说他有慢心，那是不知佛教实况的误会。

龙树入龙宫取经，传说极为普遍。龙树在龙宫中，读到更多的大乘经，「得诸经一相」，「一相」或作「一箱」。所得的经典，传说与《华严经》

有关。我曾有〈龙树龙宫取经考〉，论证为：龙树取经处，在乌荼(Udra)，今奥里萨(Orissa)地方。这里，在大海边，传说是婆楼那(Varuna)龙王往来的地方。这里有神奇的塔，传说是龙树从龙宫得来的。这里是《华严经》〈入法界品〉善财(Sudhana)童子的故乡，有古塔庙。所以龙树於龙宫得经，应有事实的成分，极可能是从龙王的祠庙中得来的。

(《空之探究》，页202-204)

**印顺(3)** 关於龙树的传记，首先要辨别的是：龙树或译作龙猛、龙胜。然《楞伽经》所说：「证得欢喜地，往生极乐国」的龙猛，梵语Nāgāhvaya，应译为「龙叫」、「龙名」。月称(Can-drakīrti)的《入中论》，为了证明龙树的胜德，引了《楞伽经》说；又引《大云经》说：「此离车子，一切有情乐见童子，於我灭度後满四百年，转为苾刍，其名曰龙，广弘我教法，後於极净光世界成佛」，这也是龙名。依多氏《印度佛教史》说：南方的龙叫(或「龙名」)阿闍黎，真实的名字是如来贤(Tathāgata-bhadra)，弘扬唯识中道，是龙树的弟子。这位如来贤阿闍黎，绝对不是龙树；思想(其实是如来藏说)与龙树不同，也不可能龙树的弟子。

龙树菩萨出家，修学，弘法的事迹，依早期的《龙树菩萨传》，是这样的：

「入山，诣一佛塔，出家受戒。九十日中，诵三藏尽，更求异经，都无得处。」

「遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩诃衍经典与之。」(《大正》50. 184b)

(龙树欲) 「立师教戒，更造衣服，令附佛法而有小异。」

「大龙菩萨……接之入海，於宫殿中，开七宝藏，发七宝华函，以诸方等深奥经典无量妙法授之。……龙还送出，於南天竺大弘佛法。」(《大正》50. 184c)

「去此世以来，至今始过百岁。南天竺诸国为其立庙，敬奉如佛。」(《大正》50. 185b)

龙树出家时，佛像初兴，舍利塔(sarīra-stūpa)代表了佛，与僧寺相连，由比丘僧管理。龙树在佛塔出家，就是在僧寺中出家。「初期大乘」经的传出，虽与部派佛教的三藏不同，但「初期大乘」是重法而轻律的，还没有成立菩萨僧团，所以大乘而出家的，还是在部派的僧寺中出家。也就因此，龙树出了家，先读声闻乘的三藏。龙树论所引的律典，多与《十

诵律》相同，所以传说龙树於说一切有部（*Sarvāsti vādin*）出家，大致是可信的。後來，龙树在雪山（*Himalaya*）的一处佛寺中，读到了大乘经。雪山在印度北部边境；《般若》等大乘经，起於南方而大成於北方，在雪山地区读到大乘经，是合於事实的。龙树有「立师教戒，更造衣服」，也就是有别立大乘僧伽的意图。但没有实现这一理想，可能是为了避免争论，或被误会为叛离佛教。这可见个人的理证不难，而大众制度的改革，却是很不容易的！

龙树入龙宫的传说，极为普遍。我曾作〈龙树龙宫取经考〉，论证为：龙树取经处，在乌荼（*Udra*），今奥里萨（Orissa）地方。这里在大海边，传说是龙王往来的地方。这里有神奇的塔，传说是龙树从龙宫取来的。这里是善财（*Sudhana*）童子的故乡，与《华严》的〈入法界品〉有关。龙树在龙宫读到大乘经，应有事实成分，极可能经典是从龙王祠庙中得来的。龙树在南天竺弘法，是当然的。多氏《印度佛教史》说：龙树也在中印度弘法。多氏所说龙树的弘法事迹，已有後期「秘密大乘」的色彩，有些是附会的传说。龙树曾在雪山地区修学大乘法，对北方也应有影响。龙树的弘扬佛法，不是局限在一地区的。依《大唐西域记》，龙树晚年，住南橘萨罗（*Kosalā*）国都西南的跋逻末罗耆厘山（*Bhrāmaragiri*）——黑峰山。後住阿摩罗缚底（*Amarāvatī*）大塔西北的吉祥山（*Śrīparvata*），在这里去世。

龙树所造的论典，留传世间，受到大乘佛教界普遍的崇敬。由於众望所归，即使思想不同，也没有人敢出来责难的。西元七、八世纪，还有人自称是龙树的传人；後起的著作，也传说是龙树造的，那不免为盛名所累了！龙树论流传在北方，经西域而传来我国的，西元五世纪初，译出了四部：

- (一) 《中论》：四卷，是龙树本颂与青目释论合编的。
- (二) 《十二门论》：一卷，《论》中引到了龙树所造的《七十空性论》。这两部，是明甚深义的。
- (三) 《大智度论》：一百卷，是二万二千偈（中品）《大般若波罗蜜经》的释论，也是经、论合编的。僧睿的〈大智释论序〉说：「论之略本，有十万偈。……三分除二，得此百卷。」〈大智论（後）记〉说：「论初品三十四卷，解释一品，是全论具本。二品以下，法师略之，……得此百卷。若尽出之，将十倍於此。」这部《大般若波罗蜜（大智度）经》的释论，是十万偈广论的略译。〈後记〉所说，似乎夸大了些！

(四) 《十住毗婆沙论》：十七卷，是《华严经》〈十地品〉重颂的广说，仅解说二地。这两部解说经文的论，在甚深义的基础上，广明菩萨的大行。

以上四部，是现存最早译出的龙树论。《龙树传》说：「广明摩诃衍，作〈优波提舍〉十万偈。又作《庄严佛道论》五千偈，《大慈方便论》五千偈，《中论》五百偈，令摩诃衍教大行於天竺。又造《无畏论》十万偈，《中论》出其中」。「优波提舍十万偈」，应该就是《大智度论》；经的释论，一般是称为「论议」——优波提舍(*upadeśa*)的。《十住毗婆沙论》，是菩萨道——十地的广释，可能就是《庄严佛道论》。《中论》，传说出於《无畏论》，那《无畏论》是龙树所作偈颂(及注释)的总集了。

西元七、八世纪，佛法传入西藏；在藏文的译本中，有众多的龙树作品。除传说的秘密部外，主要的是「五正理聚」，显示甚深义的五部论。

(一) 《根本中论颂》。(二) 《六十颂如理论》：我国赵宋·施护(*Dānapāla*)曾译出龙树的本颂。(三) 《七十空性论》(颂及释)：近代法尊依藏文译成汉文。(四) 《回诤论》：後魏·毗目智仙(*Vimokṣaprajñārshi*)与瞿昙流支(*Gautamaprajñāruci*)，曾译出偈与释。(五) 《广破经》。後二部，是破斥印度的正理派(*Naiyāyika*)的。

此外，有一、《菩提资粮论》：隋·达磨笈多(*Dharmagupta*)译，六卷。本颂是龙树造，释论是自在(*Īśvara*)比丘造的。《十住毗婆沙论》提到了这部论，罗什译作《助道经》。二、《宝鬘论》：真谛(*Paramārtha*)所译《宝行王正论》，就是《宝鬘论》，但真谛没有题「龙树造」。三、《寄亲友书》：与《劝发诸王要偈》同本，我国共有三译。四、《大乘二十颂论》：赵宋·施护也有译出。论说「一切唯心」，未必是龙树造的！

(《印度佛教思想史》，页120-124)

#### 印顺(4) 龙树的论著，可分为三类：

(一) 西藏传译有《中论》(颂)，《六十颂如理论》，《七十空性论》，《回诤论》，《大乘破有论》，称为五正理聚。汉译与之相当的，1. 《中论》颂释，有鸠摩罗什所译的青目释《中论》；唐·波罗颇迦罗密多罗(*Prabhākaramitra*)所译，分别明(清辨，*Bhāvaviveka*)所造的《般若灯论》；赵宋·惟净所译的，安慧(*Sthiramati*)所造的《大乘中观释论》——三部。2. 後魏·毗目智仙(*Vimokṣaprajñārshi*)与瞿昙(般若)流支(*Gautama-prajñāruci*)共译的《回诤论》。3. 宋·施护(*Dānapāla*)所译的《六十颂如理论》；及4. 《大乘破有论》。5. 《七十空性论》，法

尊於民国三十三年（？），在四川汉藏教理院译出。这五部，都是抉择甚深义的。鸠摩罗什所译的《十二门论》；瞿昙般若流支译的《壹输卢迦论》，都属於抉择甚深义的一类。

（二）属於菩萨广大行的，有三部：1.《大智度论》，鸠摩罗什译，为「中本般若」经的释论。僧睿序说：「有十万偈，……三分除二，得此百卷。」《论》的后记说：「论初品三十四卷，解释（第）一品，是全论具本，二品以下，法师略之，……若尽出之，将十倍於此。」这部《般若经》的释论，是十万偈的广论，现存的是略译。有的说：这就是《龙树菩萨传》所说：「广明摩诃衍，作优波提舍十万偈。」2.《十住毗婆沙论》，鸠摩罗什译。这是《十地经》——《华严经》〈十地品〉的释论，共十七卷，仅释初二地。此论是依《十地经》的偈颂，而广为解说的。3.《菩提资粮论》，本颂是龙树造，隋·达摩笈多（Dharmagupta）译。

（三）唐·义净译的《龙树菩萨劝诫王颂》；异译有宋·僧伽跋摩（Saṅghavarman）的《劝发诸王要偈》；宋·求那跋摩（Guṇavarman）的《龙树菩萨为禅陀迦王说法要偈》。这是为在家信者说法，有浅有深，有事有理，自成一例。

西藏所传的，是後期中兴的龙树学。在佛教史上，龙树与弟子提婆（Āryadeva）以後，龙树学中衰，进入後期大乘时代。到西元四、五世纪间，与无著（Asaṅga）、世亲（Vasubandhu）同时的僧护（Saṅgharakṣita）门下，有佛护（Buddhapālīta）与清辨，龙树学这才又盛大起来。

後期的龙树学，以「一切法皆空」为了义说，是一致的，但论到世俗的安立，不免是各说各的。如佛护的弟子月称（Candrakīrti），是随顺说一切有部（Sarvāstivādin）的；清辨是随顺经部（Sa-utrāntika）的；後起的寂护（Śāntirakṣita），是随顺大乘瑜伽（Yogācāra）的。世俗安立的自由择取，可说适应的不同，也表示了无所适从。这由於後期的龙树学者，只知龙树所造的《中论》等五正理聚，但五正理聚抉择甚深空义，而略於世俗的安立。龙树为大乘行者，抉择甚深空义，难道没有论菩萨广大行吗！

西元四、五世纪间，由鸠摩罗什传来的，有《般若经》（二万二千颂本）的释论——《大智度论》，《华严经》〈十地品〉的释论——《十住毗婆沙论》。这两部龙树论，是在甚深义的基石上，明菩萨广大行；对於境、行、果，都有所解说，特别是声闻与菩萨的同异。龙树曾在北方修学；《大智度论》说到声闻学派，特重於说一切有系。龙树学与北方（声闻及

大乘般若)佛教的关系极深，宏传於北方，很早就经西域而传入我国。北印度的佛教，渐渐的衰了。後起的佛护、清辨，生於南方；在中印度学得中观学，又弘传於南方。这所以西藏所传的後期中观学，竟不知道《大智度论》等。世俗安立，也就不免无所适从了！

近代的部分学者，由於西藏没有《大智度论》，月称、清辨等没有说到《大智度论》等，而《大智度论》论文，也有几处可疑，因此说《大智度论》不是龙树造的。我以为，简译全书为三分之一的《大智度论》，是一部十万偈的大论。《大智度论》的体例，如僧睿〈序〉所说：「其为论也，初辞拟之，必标众异以尽美；卒成之终，则举无执以尽善。」这与《大毗婆沙论》的体例：「或即其殊辩，或标之铨评」，非常近似。这样的大部论著，列举当时（及以前）的论义，在流传中，自不免有增补的成分，与《大毗婆沙论》的集成一样。如摭拾几点，就怀疑全部不是龙树论，违反千百年来的成说，那未免太轻率了！无论如何，这是早期的龙树学。

（《空之探究》，页205-207）

**印顺(5)** 「佛法」以缘起(*pratītya-samutpāda*)为先，「大乘佛法」以空性、真如等为量。龙树面对佛教界的相互抗拒，於是探求佛法的真义，以「佛法」的中道(*madhyamā-prati pad*)缘起，贯通大乘空义，写出最著名的一偈，如《中论》卷四（《大正》30. 33b）说：

「众因缘生法，我说即是无（空），亦为是假名，亦是中道义。」

「众因缘生法」，是缘起法的异译。第二句，依梵本是「我等说是空性」。缘起与空性的统一，可见当时的经文及大乘行者，已有这种见解，龙树不过是论述得更精密更完成而已。缘起与空性，不是对立的，缘起就是空性，空性就是缘起。从依缘而起说，名为缘起；从现起而本性空说，名为空性。出发於缘起或空性的经典，所说各有所重，而实际是同一的；说得不同，只是应机的方便。龙树是大乘行者，所以依空性成立一切，如《中论》说：「以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。」《回诤论》说：「若人信於空，彼人信一切；若人不信空，彼不信一切。」空，是成立世出世间一切法的法则。（中略）

龙树以无自性义，成立缘起即空，空即缘起，也就贯通了「佛法」（大乘称之为「声闻法」）与「大乘佛法」的对立。如「佛法」说三法印——「诸行无常」，「诸法无我」，「涅槃寂静」；而大乘说一实相印，即一切法本空、本不生、本来寂灭。知一切行无常(*ani tyatā*)，无常故苦(*duḥkha*)，苦故无我我所(*nir-ātman-mamakāra*)，以无我我所执而得

涅槃（ni rvāṇa），是《阿含经》的一致意见。「大乘佛法」依据一切法本不生的见地，竟说：「色是无常，……受想行识是无常，……是名说相似般若波罗蜜。」应该说：「不坏色故观色无常，不坏受想行识观识（等）无常。」不坏，是没有变易的。不坏色等观无常，也就是《维摩诘经》所说：「不生不灭是无常义。」不生不灭，怎麽说是无常呢？《大智度论》卷二十二（《大正》25. 222b—c、223b）说：

「问曰：摩诃衍（大乘）中说诸法不生不灭，一相所谓无相，此中云何说一切有为作法无常，名为法印？二法云何不相违？答曰：观无常即是观空因缘，如观色念念无常，即知为空。……空即是无生无灭；无生无灭及生灭，其实是一，说有广略。」

「摩诃衍中有一实，今何以说三实（法印）？答曰：……有为法无常，念念生灭故皆属因缘，无有自在，无有自在故无我。无常无我无相故心不著，无相不著故即是寂灭涅槃。以是故，摩诃衍法中，虽说一切法不生不灭，一相所谓无相，（其实）无相即寂灭涅槃。」

无常是念念生灭的，涅槃是不生不灭，一般每以此而看作不相同的二法。然「佛法」以无常（苦）故无我我所，以无我我所能契入涅槃。无我我所是空义，龙树以空（即无我我所）为中心，无常故空；空即无相涅槃。以空贯通了生灭与无生灭，而有「无生无灭及生灭，其实是一」的结论。无我我所是空义，然「佛法」并没有说一切法空，不生不灭！对於这，龙树也有良好的通释，如《智度论》说：「声闻乘多说众生空，佛乘说众生空、法空」。「佛法」并不是不说法空，如《智度论》所说，三种法门中的「空门」。「佛法」只是「多说众生空」而已，如《大智度论》卷二十六（《大正》25. 254a）说：

「不大利根众生，为说无我；利根深智众生，说诸法本末空。何以故？若无我则舍诸法。」

「佛法二种说：若了了说，则言一切诸法空；若方便说，则言无我。」

依龙树论意，说无我，说一切法空，只是应机不同；说得含浑些，说得彻底些。所以「佛法」说无我，「大乘佛法」说一切法空，是相通而不相碍的。修行者从观法而契入实相，《中论》的〈观法品〉，是观五蕴无我入门的，如说：「若无有我者，何得有我所？灭我我所故，名得无我智。……诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。」可见佛法本来不二，随机而方便不同，真正的解脱门是没有别异的。（中略）

龙树会通了《般若经》的性空、但名，《阿含经》的中道、缘起，也就贯通了「大乘佛法」与「佛法」，互不相碍。一切法义的成立，不是为了论议，论议是可破的，惟有修行以契入实相——第一义，才是龙树论意的所在。

（《印度佛教思想史》，页128-129、131-133、135）

**印顺(6)** 中国学者，把融贯看为龙树学的特色。不错，龙树是综合的融贯者，但他是经过了批判的。这不像一般学者，不问他是否一贯，笼统的把他糅合起来。现在为了要明了龙树思想的真义，不得不分析一下。龙树学的特色，是世俗谛中唯假名，胜义谛中毕竟空，这性空唯名论，是大乘佛法的根本思想，也是《阿含经》中的根本大义。凡是初期的大乘经，都异口同音的，认为胜义皆空是彻底的了义之谈。後期的大乘学，虽承认大乘经的一切空是佛说，但不以一切空为了义的彻底的，给他作一个别解。大乘佛法，这才开始走上妙有不空去。这又分为两派：一是偏重在真常寂灭的，一是偏重在无常生灭的。要理解他们的不同，先须知道思想的演变。

龙树依《般若经》等，说真俗无碍的性空唯名。但有一分学者，像妄识论者，从世俗谛中去探究，以为一切唯假名是不彻底的，不能说世俗法都是假名。他们的理由，是「依实立假」，要有实在的，才能建立假法。譬如我是假的，而五蕴等是实在的，依实在的五蕴等，才有这假我。所以说，若假名所依的实在事都没有，那假名也就无从建立了。这世俗谛中的真实法，就是因缘所生的离言的十八界性。这真实有的离言自性，在唯识论中，又解说为三界的心心所法。意思说：离言的因缘生法，是虚妄分别识为自性的，所以成立唯识。

这样，世俗可分为二类：一、是假名的，就是假名安立的遍计执性。二、是真实的，就是自相安立的依他起性。假名的遍计执性，是外境，是无；真实的依他起性，是内识，是有。所以唯识学的要义，也就是「唯心无境」。这把世俗分为假名有的、真实有的两类，与龙树说世俗谛中，一切唯假名，显然不同。在这点上，也就显出了两方的根本不同。虚妄唯识论者，以为世俗皆假，是不能建立因果的，所以一贯的家风，是抨击一切唯假名为恶取空者。他们既执世谛的缘生法（识）不空，等到离遍计执性而证入唯识性时，这胜义的唯识性，自然也因空所显而不是空，隐隐的与真心论者携手。

真心论者，从胜义谛中去探究，以为胜义一切空，是不了义的。本来大乘经中，也常说声闻圣者证入法性後，沈空滞寂，不能从空中出来，不

能发菩提心度众生，好像说性空是不究竟的。其实，声闻的不能从空中出假，是悲心薄弱，是愿力不够，是生死已尽，这才不能引发大行，不是说法性空的不究竟。要知道菩萨大行到成佛，也还是同入无余涅槃。但真心论者，把性空看成无其所无，只是离染的空。菩萨从空而入，悟入的空性，是存其所存，是充实的不空。诸法的真性，也可以叫空性，是具有无边清净功德的，实在是不空。所以《涅槃经》说：「不但见空，并见不空」，这是不以性空论者的胜义一切空为究竟的，所以把胜义分成两类：一是空，一是不空。後期大乘的如来藏、佛性等，都是从这空中的不空而建立的。

真心者，侧重胜义谛，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在胜义中建立真实的清净法。这像《璎珞经》的「有谛（俗）无谛，中道第一义谛」（真中又二）；《涅槃经》的「见苦（俗）无苦（真空）而有真谛」（真不空），都是在胜义中建立两类的。他们把真常的不空，看为究竟的实体，是常住真心。等到讨论迷真起妄的世俗虚妄法，自然是，如此心生，如此境现，公开的与妄识者合流。这後期大乘的两大思想，若以龙树的见地来评判，就是不理解缘起性空的无碍中观，这才一个从世俗不空，一个从胜义不空中，慢慢的转向。

大乘经说一切法空，早在龙树之前就有了。这性空又叫真如、实相、法性、实际等。不解性空真义的，从实在论的见地，去体解这一切法空，看为是真、是实、是如，应该是很早就有了，但还没有说唯心。到了笈多王朝，梵我论抬头，大乘也就明白的演进到真心论。同是一句「一切法空」，性空者通达胜义谛的毕竟性空，真常者看作诸法常住的实体。智顗说：通教的共空，当教是缘起的一切空；若从空中见到不空，这就是通後别圆的见地了。

智顗以空中见不空为究竟，我们虽不能同意，但解空有二类人不同，却是非常正确的。有了一切空的经典，就有把一切空看为真实常住的，所以说真常妙有在龙树以前，自然没有什麼不可。可是到底不是一切法空的本义，更不是时代思潮的主流。从空转上不空，与真常心合流，思想演变到《涅槃》、《胜鬘》、《楞伽》等经的真常唯心论，却远在其後。所以经中判三教，都是先说有，次说性空，第三时才说空中不空的真常。或者说先有真常，後有性空，把《华严》、《般若》等大乘经（在龙树之前就有了的）的一切性空不生，看为真常的。

不错，这些大乘经，真常者是容易看做真常的。不过龙树以前是一切法空思想发扬的时代，虽或者有人看做真常的，但不是性空的本义。像真

常空与真常心合流的真常唯心论，都比一切空要迟得多。从龙树的作品去看，他所引的《无行》、《思益》、《持世》、《维摩》、《法华》、《十住》、《不可思议解脱经》，都还不是明显的真常唯心论的思想。所以，要论究龙树学，必须理解妄识者的世俗不空、真心者的胜义不空，才能窥见龙树学的特色。

（《中观论颂讲记》，页12-16）

**吕激(1)** 据《龙树传》记载，龙树开始读大乘经，感到道理还欠完备，想加以推演，创立学派，后来在所谓龙宫看到了大量的大乘经，就又感到不是少，而是多得研究不完，便打消了独树一帜的念头，仍照佛学的基础进行组织。本来，大乘思想的产生，是适应当时内外环境的需要，从佛学内部讲，在流行了大约五百年的时期内，部派分裂，主张各异，其中不少学说趋向极端，致使内部很不统一。从佛学外部讲，其他教派这段时期都有较大的发展，势力日趋强盛，佛学要是还继续分裂下去，连存在都会成问题的。因此这时就有统一并使之面貌一新的要求。适应这一形势，大乘经典陆续地出现了，并取得佛学内外一部分人的信仰，已不感到突如其来。

到了龙树时期，印度重又分裂，社会处在显著变迁之中，反映到意识形态上也不能照老样子下去，至此，酝酿了一百年的大乘思想应该有个总结，应该有所组织，龙树就是在这一形势下来担任组织大乘学说的工作的。要想完成这项任务，使之向前发展一步，就要从两方面着手：第一，要从广的方面做工作，从佛教根本精神出发，以当时已有的大乘思想为中心，吸收和概括佛教各方面的学说，比较全面地组成大乘的思想体系。第二，从深的方面做工作，应尽量批判一切学说（包括内外各学派），加以鉴别，采取其中对大乘学说有用的，以丰富自己的理论。龙树所组织的大乘学说体系，在深广两方面，都做得相当好，相当出色。

从学说广的方面看，他首先抓住了佛学的根本问题，即究竟的境界问题（佛的境界）。他认为最究竟的境界应以菩提为目标。而部派佛学则多偏重解脱，如《异部宗轮论》说三乘之不同在於解脱之不同，并辨解脱之道有同不同。大乘则著重於菩提、智慧。佛陀，就是觉者，已含有菩提的意义在内。但是，完全把菩提当作佛体，在部派时代还不是大家能同意的，如《论事》是上座系的主张，它所反对的论点之一，即有以菩提为佛说。这种论点是那时北道部的主张，北道部属大众系，后来的发展接近大乘。

龙树此时，即抓住这一根本问题，然後从多方面来丰富它，组成大乘学说的体系。

菩提的内容，从《般若经》中看，它包括了「一切智」、「道相智」、「一切相智」三个方面。「一切智」是部派佛学的最高智慧，意思是甚麼法相都能知道（其实是一种「共相智」）。「道相智」，不仅有了懂得一切的智慧，还连带知道得此智慧的方法，方法还不限於一种，包括大小乘的道都在内。「一切相智」，则非但知道一切法的共相，而且知道一切法的自相。从这三方面来阐述菩提，内容显然比部派佛学讲得更完备了。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2063-2065）

### **吕澂(2)** 龙树学说对以後大乘发展的影响；这种影响主要有四点：

（一）他的理论完全是从认识论角度来讲的，处处与认识论联系在一起，如讲对宇宙现象应该如何认识，怎样认识才算正确，还讲到应当怎样运用概念才得到正确认识等等。这个方向指出来以後，就决定了後來大乘佛学发展变化的途径。龙树的主张，有的同意，有的反对，所以既有发展，也有分裂，但是都没有超出他所指出的方向，也就是说，都建立在认识论的基础上。例如，三藏偈中提到的「假名」这一概念的发展就是一个例证。「假名」的原意是「假设」、「施设」，梵文是prajñāpti。後來从这个字又引出vijñapti一字，汉文常译作「了」或「表」（如表业、无表业）。vijñapti这个字是由「识」（vijñāna）变化而来，是识的过去分词，不但是识义，且有「识所表现出来的」意义。龙树第一次提出「假名」这一范畴，「假」用语言表示谓之「假名」，而在思想上的表现则谓之「了」，即「识」。後來就说成缘起法是空，但另一方面是「唯假」。向後发展，就说缘起法但有思想上的表现，谓之「唯表」，也就是「唯了」。由「唯假」到「唯了」（唯识）的思想变化，是很值得注意的。初期把「假」与「表」两字看成一个字，曾经通用，後來才分清界限，表示两个不同的意思。这就说明：「唯假」、「唯识」这两种思想是有先後的、内在的关系。龙树的思想是指示了向唯识发展的这一方向。

（二）龙树的思想带有浓厚的唯心主义色彩。如他所说的「实相」，所谓正确的认识，并不是从客观实际出发的，所以他讲到「根本般若」部分就不能不带有神秘直观的性质。再从社会根源看，他的学说是为统治阶级服务的，也得到了当时统治者更多的支持，这就注定了他为维护统治者的利益而不能不具有唯心论的色彩。当然，他所依据的《般若经》也有唯心论的倾向，但其程度远不如他所组织的学说那样浓厚。他在《大智度论》

(二十九卷)讲念佛三昧时，也就引到《华严·十地经》關於「三界唯心」的说法。在其他地方，他也尽量贯穿唯心思想。这对以後大乘的发展，特别是对无著、世亲等建立的瑜伽行学派，影响是相当大的。瑜伽行派以唯识为中心，唯心论更浓厚了，其根源不能不追溯到龙树。

(三) 龙树的学说有立有破，但主要的还是破。这种以破为立的方法，到了他的弟子提婆，更是发展了。建立得不多，对反面批驳用的力量却很大。一部《中论》二十七品，有二十五品是以破的方式出现的。既然要破人家，就要以理服人，这就牵涉到思维的逻辑性问题。这也是印度的一种传统，他们是很注意逻辑的，其先叫「正理」，佛教加以发展後叫「因明」。龙树所著《回诤论》、《广破论》都是专破正理派的。正理派的「量」是正面的认识。「量」的应用就是推理，正面的是「论证」，反面的是「驳斥」，都有一定规则。正理派在逻辑上比佛学先走一步，有所发展，龙树此时以破为立对其学说加以驳斥。他在《回诤论》中根本驳倒了认为「量」可以认识一切的说法。

龙树认为「现量」和「比量」都不可以作为认识的手段，这不与他自己的学说矛盾吗？不然。龙树对正理论的驳斥只驳斥他们片面的、执著的方面，驳斥他们不能超过单纯地推理阶段，不是全部否定的。龙树所用的方法，超过单纯的逻辑推理，虽也用逻辑的方法，但不片面、单纯而是带有辩证的意味，这与他的中观思想相一致的。中观不片面讲空，不片面讲假，二者统一不分离才是中，就是比较辩证的看问题的。

这种方法对大乘发生了极大的指导作用，後來的大乘学者对此都有进一步的发展。龙树在这里指出了方向也提出了问题，这就是人们在思想上怎样运用概念的问题。龙树以为若运用概念会落入戏论，这是很自然的，如果叫它不落入戏论就会有矛盾，矛盾怎样解决，这就是他所提出的问题。他所指出的这个方向以及他的解决问题的方法，对後來大乘的理论发展是有影响的。

(四) 在实践观上，由於龙树把世间与涅槃打成一片，因而主张对世间服务的知识都要研究，後來归结为「五明」（声、内、因、医方、工艺）。不仅包括世间的哲学学说，而且有文字学、工艺医术等等。在他所著的《菩提资粮论》中已经可以看到这些主张。据传记记载，龙树本人是多才多艺的，他懂得化学（炼金术），会绘画、雕刻、制香等等。關於这方面的著作，西藏还有译本。汉译的《五明论》，已佚。这种对世间学多方面的研究，也促使了大乘的发展，并制约著大乘发展的方向。到後來瑜

伽派，五明并重，在那烂陀寺学府还是实际贯彻了的。这种风气还流传到蒙藏地区，喇嘛庙宇对天文地理、医药艺术，各种都学。从一方面讲，佛教对一般文化的研究，其目的在把它作为帮助推广学说的手段，另一方面，从而也影响到文化的发展与交流。例如，中国不仅受到大乘佛学的影响，同时也受到了他们所带来的印度文化的影响。佛学所以源源不断地传入中国，从文化交流这个角度看也是一种很自然的现象。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2079-2083）

ysl c-p1796禅宗 下册

## 禅宗

**印顺(1)** 我国之禅者，虽以宗门自居，凌轹诸家，似乎高不可及。然就其风度言之，则禅宗之初，颇近於一分声闻行者。四事恬憺，有头陀之风；重实践，不以论说为重；有法堂而不立佛殿；经行坐禅於山边林下，随适而安；解脱之心甚切，所谓「己事未明，如丧考妣」；随闻悟入；凡此莫非古代声闻佛教之遗风。然禅者衣食随缘，不拘於三衣、中食；多从事劳作，如百丈之一日不作，一日不食；自始即别立禅院，与律寺异，迥异於古代。尝考大众部初分，有鸡胤部，衣食等一切随缘，重行证而不务讲说，精进过馀人。达磨自南天竺来，唱「南天竺一乘宗」，疑与之有渊源。至於禅者所悟，以达磨所传二入、四行观之，则藏心本净之见也。

（《华雨香云》，页203-204）

**印顺(2)** 会昌以下的中国禅宗，是达摩禅的中国化，主要是老庄化、玄学化。慧能的简易，直指当前一念本来解脱自在（「无住」），为达摩禅的中国化开辟了通路。完成这一倾向的，是洪州，特别是石头门下。达摩门下的不重律制，不重经教，（不重他力），是禅者的一般倾向。「即心即佛」、「无修无证」，是大乘经的常谈。荷泽下的「无住之知」，洪州下的「作用见性」，也还是印度禅者的方便。达摩禅一直保持其印度禅的特性，而终於中国化，主要是通过了，融摄了牛头禅学。

老庄的「道以虚无为本」（玄学者如此说），魏晋来深入人心。晋室南移，玄学也就以江东为重心。中国佛教的勃兴，得力於《般若》空义，与当时的玄学，早已保持某种关系。佛法流行於中国，多少适应中国文化，原是应该的，也是免不了的。所以中国佛教，除印度传来，有严密的理论

与制度的，如戒律，毗昙，（真谛与玄奘的）唯识，都或多或少受到影响的。不过禅在中国，中国化得最彻底而已。牛头禅的标帜，是「道本虚空」、「无心为道」。被称为「东夏之达摩」的牛头初祖法融，为江东的般若传统——「本来无」，从摄山而茅山，而茅山而牛头山，日渐光大的禅门。牛头禅与江东玄学，非常的接近。牛头宗的兴起，是与「即心是佛」、「心净成佛」，印度传来（达摩下）的东山宗相对抗的。曹溪慧能门下，就有受其影响，而唱出「即心是佛」、「无心为道」的折中论调。「无情成佛」与「无情说法」，也逐渐侵入曹溪门下。曹溪下的（青原）石头一系，与牛头的关系最深，当初是被看作同一（泯绝无寄）宗风的。曹溪禅在江南（会昌以后，江南几乎全属石头法系），融摄了牛头，牛头禅不见了。曹溪禅融摄了牛头，也就融摄老庄而成为——绝对词毁（分别）知识，不用造作，也就是专重自利，轻视利他事行的中国禅宗。

达摩禅到（四祖）道信而隆盛起来。经道信，弘忍，慧能的先后弘扬，禅宗成为中国佛教的主流。道信、弘忍、慧能，都有卓越的方便，但这是继往开来，递嬗演化而来的。禅门的隆盛，引起了对立与分化，如牛头与东山的对立，南宗与北宗的对立，洪州与荷泽的对立。在发展与分化的过程中，又统一于江南的曹溪流派，这就是「天下凡言禅，皆本曹溪」。

（《中国禅宗史》〈序〉，页8-10）

**印顺(3)** 我于〈中国佛教之特色〉中，说到「达摩传于北魏者，本为真常唯心之禅」。慧吉祥居士不以为然，以为禅宗是实相论，不是唯心论。以为「禅宗所谓之唯心，应为诸法实相心，而非如华严之唯心论」。《海潮音》编者将原稿寄给我，要我表示意见，所以略为论列。

「诸法实相心」，到底是何意义？华严家之唯心，是一真法界心，此与诸法实相心，真常唯心，究竟有多大差别？承认禅宗之唯心是诸法实相心，而不承认是真常唯心，似乎不免误会。一分学者——日本人大多如此，分大乘为实相论、唯心论，本与中观与瑜伽，法性与法相之分类相近。然中观与瑜伽，皆空论与（瑜伽）唯识论，在成立染净因果时，不许法性能起、能生；从不将心与性混一，而作万化之本。然大乘有第三系（贤首家称之为法性宗），却不如此。空与心融合，自心清净与法性清净融合，以即心即性、即寂即照之真常心为本，说「性起」、「性生」。此义，华严与禅，并无根本不同，所以圭峰有教禅一致之说。所不同者，教多重于事理之叙述，禅多重于诸法实相心之体证。真常（诸法实相）唯心，决不离法性而说唯心所现也。

禅者确有「心亦不可得」；「两个泥牛斗入海，直至於今绝消息」（心境并冥）；「一心不生」；「无心」等语句。如据此而不许禅宗为唯心论，即是大误会！如《成唯识论》说：「若执唯识是实有者，亦是法执。」《辨中边论》说：「许识有所得，境无所得生；依境无所得，识无所得生。由识有得性，亦成无所得，故知二有得，无得性平等。」

佛法中任何唯心论，莫不归结於境空心寂，超越能所对待之自证。故摭拾少许心亦不可得等语句，以为非唯心论，实属不可。又如《楞伽经》说：「离一切诸见，及能所分别，无得亦无生，我说是心量。非有亦非无，有无二俱离；如是心亦离，我说是心量。真如空实际，涅槃及法界，种种意成身，我说是心量。妄想习气缠，种种从心生，众生见为外，我说是心量。外所见非有而心种种现，身资及所住，我说是心量。」心量，即唯心的别译。前三颂，即绝对唯心的体验。後二颂辨唯心所现，与瑜伽唯识学相同。所以禅者离名相、超能所，迥脱根尘之实相心，实为唯心论之一流。

禅者说法，切忌肯定，所以触著即犯，向背俱非。总是问有以无对，问无以有对，出没不定。而实骨子里，不但是真心论，还是真我论。从前神会说：「是诸佛之本源，神会之佛性」。「直显心性」，神会并没有说错，只是嫌他著相，嫌他是知解宗徒。依此发展下去，当然教禅一致。教禅并非二事，只是流於名相，作道理会，不易鞭辟入里，直趋修证而已。

禅宗得自达摩，达摩以《楞伽》印心。《楞伽经》为唯心论，疑者亦不否认。达摩「可惜此经四世而後，变为名相」，并不说禅宗不是楞伽宗义。後來，《楞伽》「不为正系禅宗所依用」，决非因为「禅宗之成立，起自实相论系什公传来三论而发达」，只是道流南土，多少融摄空宗之方法而已。日子一久，不免数典忘祖而已。

疑者见禅宗之脱落名相，体露真常，以为不是唯心论，举一些文句为证。我不妨也引证几句，证明禅宗为千真万确之唯心论。如六祖说：「汝等诸人，自心是佛，切莫狐疑」！「若欲求佛，即心是佛。若欲会道，无心是道。」南岳下马大师说：「各信自心是佛，此心即是佛心」；「佛语心为宗，无门为法门。」青原下石头说：「吾之法门，先佛传授，不论禅定解脱，唯达佛之知见，即心即佛。……当知自己心灵，体离断常，性无垢染，湛然圆满。」即心即佛之心，是体离断常，迥绝名相之真常心。凡夫若欲契入，必须从远离分别戏论而入，所以说无心。从此得入，透出妄识牢笼，便是真心即真性之全体呈现，即是契入即心即佛之佛心——佛之

知见。此之谓明心见性，如在唯识宗，即是现证唯识（性），或名庵摩罗识也。

禅者是唯心论，而且是真常唯心论，切勿以禅者少分遮诠之语句而疑之！

（《无诤之辩》，页171-174）

**印顺(4)** 达摩以《楞伽经》印心，而所传的「二入四行」，含有《维摩》与《般若经》义。到道信，以「楞伽经诸佛心第一」，及「文殊说般若经一行三昧」，融合而制立「入道安心要方便」。在东山法门的弘传中，又渐为《金刚般若波罗蜜经》及《大乘起信论》所替代。或者说达摩以四卷《楞伽》印心，慧能代以《金刚经》，这是完全不符事实的。

现存的《坛经》，确曾说到（《大正》48. 340a-b）：

「但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性。……若大乘者闻说《金刚经》，心开悟解。」

《坛经》确乎劝人持《金刚经》；在慧能自述得法因缘中，也一再提到《金刚经》，如（《大正》48. 337a、338a）说：

「见一客读《金刚经》，惠能一闻，心迷便悟。……（弘忍）大师劝道俗但持《金刚经》一卷，即得见性。」

「五祖夜至三更，唤惠能（入）堂内，说《金刚经》。惠能一闻，言下便悟。」

然《坛经》所说的主要部分——「说摩诃般若波罗蜜法」，正是道信以来所承用的《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》，并非「金刚般若」。如《坛经》（《大正》48. 340a）说：

「摩诃般若波罗蜜，最尊最上第一，无住无去无来，三世诸佛从中出。」

接著，对这四句（似乎是成语）加以解说。《坛经》是弘扬「摩诃般若波罗蜜」的，弟子神会的《南宗定是非论》（《神会集》页297）却改为：

「金刚般若波罗蜜，最尊最胜最第一，无生无灭无去来，一切诸佛从中出。」

神会这一部分，本名《顿悟最上乘论》，极力赞扬《金刚般若波罗蜜经》。广引《金刚般若经》、《胜天王般若经》、《小品般若经》，而一

切归於《金刚经》，并发愿弘扬（《神会集》二九七—三一一）。神会极力赞扬《金刚般若经》，改摩诃般若为金刚般若；在《神会语录》中，自达摩到慧能，都是「依金刚经说如来知见」而传法的。这可见专提《金刚般若经》的，不是慧能，是慧能的弟子神会。因此，似乎不妨说：《坛经》有关《金刚经》部分，是神会及其弟子所增附的。

其实，禅者以《金刚般若经》代替《文殊说般若经》，并不是神会个人，而是禅宗，佛教界的共同趋向。以禅宗来说：代表神秀的《大乘无生方便门》，在开示「离念门」时，首先说：

「一切相总不得取，×（疑「所」字）以《金刚经》云：凡所有相，皆是虚妄。」（《大正》85.1273c）

「离念门」的「看净」（一切不可得），也是依於《金刚经》的无相。「开智慧门」是以《法华经》「开示悟入佛之知见」为主的。但在《法华经》外，又举《大方广佛华严经》，《金刚经》为「智慧经」。以《金刚经》为「般若经」的代表，原是北宗所共同的。（中略）

《金刚经》的流行，越来越盛，特别是玄宗开元二十三年（735），《御注金刚般若波罗蜜经》，「诏颁天下，普令宣讲」。神会在那时候，也就适应时机，专提《金刚般若经》了。玄宗为《金刚经》作注，足见《金刚经》流行的深入人心，或从北宗禅者重视《金刚经》而来。从佛教界的普遍流传，南宗与北宗都重视《金刚经》来说，弘忍在东山（652—675），慧能在岭南（—713），「劝道俗持金刚经」，并非不可能的。《金刚经》终於代表了一切般若经（《文殊所说摩诃般若波罗蜜经》在内），为禅者所重，不只是与最上乘无相法门相契合，更由於长短适中，广赞受持功德，易于受持。神会推重《金刚经》，甚至说六代传灯，都是依说《金刚经》见性，那就不免过分夸张了！

道信融合了《楞伽经》与《文殊说般若经》。然东山门下的北宗，多少偏重於《楞伽》，如《楞伽师资记》（《大正》85.1289c）说：

「蒙（弘忍为）示楞伽义云：此经唯心证了知，非文疏能解。」

「我（弘忍）与神秀论《楞伽经》，玄理通快。」

玄赜作《楞伽人法志》，净觉作《楞伽师资记》，都是以《楞伽》为心要的（《大通碑铭》也说，神秀「持奉楞伽，递为心要」）。然值得注意的，如神秀五方便——《大乘无生方便门》，广引圣典，竟没有引用《楞

伽》。原来东山门下，《楞伽经》已渐为《大乘起信论》所替代了。（中略）

总之，《楞伽经》为《起信论》所代，《摩诃般若经》为《金刚般若经》所代，是神秀与慧能时代的共同趋势。后来《楞严经》盛行，《楞伽经》再也没有人注意了。如以为慧能（神会）以《金刚经》代替了《楞伽经》，那是根本错误的！

（《中国禅宗史》，页158-164）

**印顺(5)** 达摩禅——南天竺一乘宗，不适用于南方的虚玄文弱，转入北方，才逐渐孕育成长。在大唐统一时代，移入南方，融摄南方精神。分化，对立，成为多种的宗派，最后又统一于曹溪。在会归于曹溪的过程中，剑南的智诜系，江东的牛头系，消失在曹溪的法系中，最为显著。北宗与荷泽宗，经会昌法难，中原衰落而衰落了。禅宗成为洪州与石头——二大系的天下。洪州系以江西为中心，禅风强毅，活跃在江南而显出北人的特色。会昌以后，洪州宗的主流（沩仰由南方人创立，迅速消失在石头系统中），移入北方。如临济义玄在镇州（今河北正定县），兴化存奖及南院慧颙，都在魏府（今河北大名县）；而南方，几乎全属于石头门下。二大南宗的分化，可说是适应南北而自成二系。切实点说，石头门下，呈现达摩禅的面目，而有极浓的牛头——东南学统的血脉。这也难怪宗密以牛头、石头为同一宗风了！

（《中国禅宗史》，页426-427）

**吕澂(1)** 自青原一系势力增强以至与南岳并驾以来，江西湖南两地陆续出现了一些杰出人物，各有所主：江西主马祖，湖南主石头，一般学禅的大都往来于两家之间。其中有谋道的，也有谋食的。——当时有这样一种实际情况：因为禅宗在各处都有传法的，每处的人数也相当多，要解决生活问题有时会发生困难，所以就形成一种到处流动的所谓「行脚参访」的风气。学禅者游州猎县，不辞千里，过夏经冬，既可游览山水，也可取得供养。

这样一来，一时禅家的实践就产生了种种新的形式。体验也不单限于一个人，往往是宾主互相激扬，互相讨论和启发。应对之间产生了所谓「机锋」（语言不很明确，而有含蓄，用以试验对方是否理解）和「机用」（即原则与活用，因为一问一答之间，总有原则和活用的不同，这都是语言的

句式），还有讲家的所谓「机境」（即主题与境界，用语言所表达的）。并逐渐成形为一定的句式。这些句式由於学徒的流动传播，也就有了「语录」，後來还单独地有「公案」，由於句式的每一条都可成为典型的例子。於是禅学的变化就有了多方面。

到了唐末武宗会昌年间（公元841—846年），出现了毁佛的事件（其原因有政治的、经济的），沉重地打击了佛教，计废除寺院四万馀处，在不足三十万僧侣之中还俗的达二十六万人。收回为寺院所占的良田数十万顷，解放奴婢十五万人。这样，不但解散了僧众，而且摧毁了他们的经济基础。这对於佛学也产生了影响，特别是当时以庄园经济为基础的义学，有不少章疏著述都因之散失了。但禅宗各家原就散住在各地山林，又同平民接近，不讲义理，无求於典籍，所以受到的影响较小。由此，在毁佛事件过去以後，禅宗的势力也恢复较速，派别反出现得更多。不久，进入五代时期，南北政治分裂，由於禅宗在南方盛行，南方统治者也还利用禅宗，更有利於禅宗的发展，因而也就加速促成它的分裂。仅仅数十年间，在南岳青原两大系统之下就出现了五个支派。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2806-2808）

**吕澂(2)** 《坛经》的中心思想，即是单刀直入的顿教。这不用说，是针对北宗所弘的渐教而建立。但是，渐顿纯就见道的过程区别，如果推论到最後根据，似乎南北两宗并没有甚麼不同。所以说，「法即一种，见有迟疾，见迟即渐，见疾即顿」。并且，在南宗的法门中，也含有渐的一种，不过不采用它而已。所以又说：「我此法门，从上以来，顿渐皆以无念为宗，无相为体，无住为本」。

至於法即一种的「法」，意指真如（即是不变的）本性，而属当於每一个人的自心。人心本性原来清淨，具备菩提、般若之知，只缘一向迷妄颠倒，不能自悟。如得善知识启发，修习念念不著法相的「般若行」，一旦妄念俱灭（这是「无念」的极致），真智发露，自会内外明彻，识自本心，而成「般若三昧」，也就是「识心见性，自成佛道」的顿悟。

从此以後，於境无染，自在解脱，虽仍不废修行，但既已悟到自性具足万德，无欠无馀，所以再有修习，也於体上增不得一分，只是随事体验，充实德用而已。神会也说这种修行为顿悟渐修，譬如母顿生子，用乳渐养，智慧自然渐增。北宗为了渐悟而渐修与此完全不同。并且从《坛经》所引神秀和慧能的两个呈心偈语看，神秀所悟见的实未彻底，和那悟境相应的修，更不能与南宗相提并论了。

南宗的修证虽从无念著手，但他们的禅法重在「但行直心，不著法相」，所以成为一行（一类行相的）三昧，并不限於静坐一途，却在一切时中，行住坐卧，道法流通。而且定慧双行，如灯发光，事成一体。这就完全反对北宗的教人静坐看心、看净、不动、不起（神秀门下更将这些机械地说成「凝心入定」、「住心看净」、「起心外照」、「摄心内证」），以为那样将心境分成两截，再也不会契心自性而发生智慧的。

我们想，南宗禅法的根本精神贯串著无相、无住，又特提般若行，在《大般若经》里发挥无相、无住意义最透彻的《金刚般若经》，恰恰给他们很好的根据。因此，慧能一再说听闻《金刚经》言下便悟，又说：「若欲入甚深法界入般若三昧者，直须修般若行，但持《金刚般若经》一卷，即得见性入般若三昧。」这样便将从来用《楞伽经》印心之说轻轻换过了。

此外，南宗教人，强调「自度」，所谓「见自性清净，自修自作法身，自行佛行，自成佛道」。由此对於当时侧重他力的净土法门，不得不另有一种看法。他们以为西方去此不远「只为迷者说远说近」，「迷人念佛生彼，悟者自净其心」，心净土净，当前无异西方。如此通融解释，用意深长，是很耐人寻味的。

禅家南宗的主张经过南岳、青原一、二传以後，便将禅的意味渗透在学人的日常生活里，使它构成一种随缘任运的态度。严格的说来，这已不属於佛家三学的纯正类型，而它的理论根据也和教说相去渐远了。本来，南宗主张定慧等学，不分先後，是用契理的知行合一来解释定慧为一件事的两方面，又还说外离相即禅，内不乱即定，这样早已扩大了禅定的范围。

到了南岳的启发马祖，更生动地用磨砖不能成镜来形容坐禅无从作佛，就不再拘泥平常所说静坐习禅那些功夫了。但是，禅家一切行为的动机，始终在向上一著，探求生死不染、去住自由的境界，并且不肯泛泛地去走迂回曲折的道路，而要直截了当把握到成佛的根源。

这个根源，在他们所认识到的，即是人们的心地，也可称为本心。说心还嫌空灵，於是从小思所表现的各方面即言语举动等来讲。像马祖门下的大珠（慧海）回答如何用功修道的问题就说，「饥来吃饭，困来即眠」；而这些和常人不同之点，即在当时毫无计较，纯任本然。

他们又常常说「平常心是道」、「拟向即乖」，可见都是在日常生活中著眼的。後來更有人说这些不但是心的作用，而且是性的发现，所引的论据即异见王和波罗提尊者的问答。波罗提说见性是佛，性在作用，意指见闻觉知，这样说成性和作用无异。

宋明理学家很不满意这种看法，常批评禅宗只知道心而不明白甚麼是性，因为泛泛的见闻觉知并没有当为不当为的意义，自然说不上是性。但在禅家认定「即心即佛」，不假修成，由此本心流露无不解脱，是无妨看它作性的。所谓真正道人，「随缘消旧业，任运著衣裳」，当行就行，当止就止，自然合泊而成为随缘任运的生活。

禅家这种态度的修养，是经过相当努力而有几个阶段的。粗浅些说，至少可分三层次第：最初要有迫切的寻求，其次湊泊悟解，发明心地，再次是「保任」和「行解相应」。在心地发明的时候，也有人看它作一种神秘经验，以为是属於宗教的。这如果像後世禅家专门在生死上用心，所谓「大事未明如丧考妣」的那样去寻求一个归宿处，自不免和宗教相通。

至於讲到如何就能湊泊，这特别重在「返照」的功夫。像临济（义玄，马祖下三传，？—公元867年）在这一点上尝指示学者，要从「解得说听，历历孤明」的地方去返躬把握，假使求之於外，就愈来愈远而成为枝蔓了。不过，这种返照的契机并非很容易地就会遇到。从前大珠由家乡越州去江西参访马祖，马祖责备他为何不顾自家宝藏却抛家散走，他反问甚麼是自家宝藏，马祖说「即今问我者是」，他到此才言下恍然。这可见契机的难得。

到了後世，禅家接引学者每每不能明白指点，而纯任机锋领会，那就越发不易了。像有僧人问洞山（良价，石头下三传，公元807—869年）如何是佛，他答道：「麻三斤」。这当然不是叫问者在这句话上用心，只是把他的心思挡了回去，引起返照。如果真能在疑心的源头得著端的，便是成佛的本源；但这对於泛泛的根机是很不相宜的。返照的另一方面，也被看成念起即落，不容转折。

百丈（怀海，马祖下一传，公元749—814年）常用「顿悟法门」教人说，先歇诸缘，休息万事，不被境惑，自是解脱。这因为本心原来没有诸缘诸念，不涉万事，所以一歇了念头，便直下本心显露，发生见用。由此，见即是性，而成为见性的状态，并非另外有见去见性的。

禅家从悟解把握到践行的本源以後，还须注意保任功夫。这由於有了彻底的、全面的理解，便能坚定地承当而应付一切行事。禅家也说这是「自肯」。像大梅（法常，公元752—839年）从马祖那里听到「即心即佛」一句话开悟之後，就另去梅山居住，马祖派人考验他说，现在马师讲的又不同了，不说即心即佛而说「非心非佛」。大梅回答说，这老汉只管用话头来惑人，任他非心非佛，我只即心即佛。马祖听到了这才承认「梅子熟了」。

禅家如此一门深入而透彻全体，并不比片面固执，动辙凝滞，由此便有了「直心」，「一切时中视听寻常，更无委曲」。这说明禅家生活原是严肃、谨慎，并没有放任的意思。所以曹山（本寂，石头下四传，公元840—901年）答人怎样保任的问题说，要像路过蛊毒之乡，水也不得沾得一滴。

用这样心情来做保任功夫，也可说禅家的修证即在於此。所谓心地的体性——「理性」虽可豁然彻悟，而习气净尽却要逐事去体验。沩山（灵，马祖下再传，公元771—853年）解释这一回事说：「实际理地不受一尘，万行门中不舍一法」；禅家就是这样由「顿悟渐修」的途径来在保任中间完成他们的实践的。

从慧能印可南岳的「修证即不无，污染即不得」那句话里，我们可以理会到南宗的修持是认定心地的不受染污，而要使它随在都能灼然朗照。换句话说，即是要心地的理性随处体现，作为修证。那末，理性何所指呢？这可看成佛家果位的涅槃境界提到因位来作目标而言。它的内容应该「三德」具足：在能照、能见的一方面是正智（般若），所照、所见的一方面是法身，由能所交涉所得的结果是解脱。

所谓禅的生活，不外於日常行事中随时体现这样的境界。但是，關於体现的方法有两种不同的见解，後来发展为各派的家风。

第一种可称为「触目而真」的见解，要从全体（理）上显现出个别（事）来。这样的境随心净即是当念光透十方而万法一如，马祖的真传宗旨正属如此。他的门下大珠解释这一点说：迷人不知法身无像，应物现形，就称「青青翠竹总是法身，郁郁黄花无非般若」，在讲教的人或者以为这样说法是够透彻的了，其实还著了迹象，真要这样比拟法身般若，岂非都成了无情的草木？

所以，真正语法的纵横自在，随处都显现法身，并不限於翠竹黄花。这一见解经过黄檗（希运，马祖下再传，？—公元850年）、临济师弟的尽量发挥，就有了临济一派。而沩山、仰山（慧寂，公元814—890年）师弟用全体显现大用来作修养的宗旨，开出沩仰一派，也是依据这一种见解的。

此外，另有第二种「即事而真」的见解，要从个别（事）上显现出全体（理），这可说形成於石头（希迁）的议论里。他尝读《肇论》，對於「会万物为己者其惟圣人乎」一句话很有会心，就写成一篇《参同契》。大意说：要是将理事分别开来看，执事固迷，契理也非悟：如果合拢两者

来看，每一道都有切境在，所谓「门门一切境，回互不回互」，这里面有互相含摄的地方，也有互相排斥的地方。这样看一切事象，自能圆转无碍，而人的行为也可以随缘出没了。

此说再传到云岩（昙晟，公元770—829年）更提出了「宝镜三昧」的法门，意谓人观万象应该和面临宝镜一般，镜里是影子，镜外是形貌，如此形影相睹，渠（影）正是汝（形）从而说明了「由个别上能显现出全体」的境界。他的门人洞山常说「只遮个是」，曹山也跟著说「即相即真」，到得后来成功曹洞一派。从事象各别交涉的关系上建立偏正回互、五位功勋等等看法，就愈运用得细致了。

石头的主张另经他的门下天皇（道悟，公元748—807年）传了几代，生出云门（由文偃创派）、法眼（由文益创派）两派，看重在一切现成，都和即事而真的意思一脉贯通，所以他们中间的渊源很为清楚。南宋人对这一点发生异议，以为云门、法眼都出于南岳系天王道悟传承，和石头下的道悟并无关系，现在看来，这不过是门户之争（当时反对云门宗的盛行，故作此说），其实是没有根据的。

禅宗一向是依著《楞伽经》宗通和说通相对的说法，而自居於教外别传的。但它并非和教完全绝缘，不过表示所得的传授不在言教文字上，却另有其「心印」；如果借用现成的解释，便是云门所谓不从学解机智得之。

更克实些说，禅宗的主旨在于「见性成佛」，这个性所指的佛性原是大乘经典里一个重要论点。假使不拘拘名相，那末，大乘所讲的义理随处都和佛性相关，不过对于佛性的指示仅仅依赖言教总觉是不够的。所以，从前有个座主去问临济，三藏十二部岂不都在那里说佛性，禅法有何希奇？临济回答说：「荒草不曾锄」。座主不满意，以为佛岂骗人，临济再问他「佛在甚麼处」，他才无话可讲。

由这段公案看来，可见禅家对于言教，认为一片荒芜还待开辟，并非俯拾即是的。如果像平常寻章摘句地去了解，岂但佛性无从见得，便连佛也认识不到的。那末，又怎样去开辟荒芜？这就要有「正法眼藏」的拣别，而非用禅的指点不可了。

禅家虽也曾取《楞伽经》作过印证，又曾以《金刚经》、《法华经》、《维摩经》作凭藉，乃至后世还采用到《楞严经》、《圆觉经》，似乎仍须遵从言教，但其实不尽然。他们引据经教大都断章取义，并且别为之解，绝不能用文字去拘束它。像马祖常常说《楞伽经》以佛语心为宗，因此「即

「心即佛」是有来历的。实则《楞伽经》篇名佛语心的心 (hrda) 字是说「枢要」，并非思虑之心 (citta)，而禅家完全不管这些区别。

所以，他们运用经教极其自由，又还反对机械的解释，以为不问根器高下，不看时节因缘，终会成为格格不入的。也即由於这样情形，我们从典据的方面说，禅宗是佛学思想在中国的一种发展，同时是一种创作。在印度的纯粹佛学里固然没有这种类型，而它的基本理论始终以《起信论》一类的「本觉」思想贯穿著，又显然是凭藉中国思想来丰富它的内容的。

我们更从中国佛学思想的流变上看禅家南宗的盛行，可说是反映著当时佛家由於实践的要求对一般义学和信仰的反抗趋势。禅家最初很重视《楞伽经》，传说达摩以来就是以此经相授受的。但经文经过义学家的辗转讲解，破碎支离，反而成了禅法的蔽障。在《续高僧传》〈慧可传〉里就明白地说：「此经四世之後，变成名相，一何可悲。」四世之後正指著慧能的时代。那时南宗禅家为著摆脱这种名相纷繁的累赘，已自不能不另取文句简单的《金刚经》来作印证了。

像这样地要摆脱思想上的束缚而直截发挥自己的体会，又特别强调自力（像石头致书南岳的问答，以「宁可永劫沉沦，不从诸圣解脱」为言）主张平等（乃至说狗子也有佛性），并还提倡在世事上的实践（像敦煌本《坛经》的〈无相颂〉说：「法元在世间，於世出世间，勿离世间上，外求出世间」，後世改为「不离世间觉」云云）。

这些對於当时一般佛学沉湎义解，或依赖他力，或脱离实际的思想，力求解放，是有其积极的意义的。尤其是这种思想开展於岭南一带文化比较新兴的地方，而提倡它的慧能本人，出生在没落了的士大夫阶级，从事劳力，又系文盲，他所接触到的平民阶层生活里向往自由的情绪是相当热烈的。

所以，他一听到强调无住的《金刚经》就有会心，以至去黄梅参学，寻出一条思想道路来，成为南宗别派。这也可说恰恰符合了当时一部分平民思想自由的要求，因之他的主张很流行於岭南地带，现在从《坛经》的断片记载上可见其一斑。後來他的门人，神会敢於对当时和统治阶级渊源深厚的北宗挑战，力争正统，也只凭藉南方有群众基础的一点。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2980-2989）

## 禅定

**印顺(1)** 禅定以离欲为目的，为情意（非理智）的修养。略有二类：

(一) 消极的，渐舍渐微的，如四禅与四无色定。(二) 积极的，推己以及人的，如四无量——慈悲喜舍定。前者近於空慧，後者近於大悲。但佛法不认为这些是能得实性的，因为没有彻见性空即无常无我无生的深慧。

换言之，偏於调柔情意的禅定，不能证真；惟缘起正观，才能离无明而得解脱。所以，一般离性空慧而趋向离欲的四禅、四无量、四无色定者，虽在定中直觉（现量）到净、乐、明，与及空、识等超常经验，终究落於形上的实在论——神学或玄学。

《杂阿含经》本以空、无量、无所有、无相三昧（定从观慧得名）为入道门。但一分学者，以无量但俗的，专以空、无相、无愿——无所有为解脱门，重慧而轻悲，以致造成醉三昧酒的焦芽败种。大乘学者深见佛陀本怀，以悲为本，要等到悲愿深切，定慧均等，这才能实证空性。如悲愿不切而急求自证，必要落入沈空滞寂的小乘；定强慧弱，那又落入定境而不能自拔了。

（《无诤之辩》，页49）

**印顺(2)** 依戒生定，是在三业清净的基础，修得清净的禅定（三昧、瑜伽等大同小异），为内心体验必要的修养法。印度从奥义书以来，已极其实行。释尊参学时，也曾学过。佛虽不满於一般的禅，但从引发真慧来说，不能不说这是方便；所以在佛法的德行中，还是有此一著。习定的方法，尽可不同，但大抵调身、调息、调心，使精神集中而归於平静。这有一重要事实，即修习禅定，必以离欲为先。如贪恋一般的现实生活，那是不能得定的。换言之，非鄙视——轻视现实生活，而倾向於内心——身心的理想生活不可。厌人间，欣天国；厌此间，慕他方，都可以得定的。禅定的本质，不外乎厌此欣彼，厌尘欲而欣心乐。由於禅定的离欲，所以初下手时，先「呵五欲」——对於微妙的色、声、香、味、触，认识他的过患而厌弃他，尤其是男女欲。三界中的欲界，侧重於五欲及性欲，非离这物欲与性欲，即不能得定，不能生色界天，色界是没有这些欲的。所以如不能依定发慧，那末厌离物欲，厌离男女欲，专心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是这样的。佛法的出家生活，也即适应这一类根性。

禅定必须离欲，欲到底是什麼呢？微妙的五欲，不过是诱发情欲的因缘。内心一向受著环境的诱惑，所以呵责五欲。欲是习以成性，随境染著的贪欲。所以说：「欲，我知汝本，意以思想生，我不思想汝，汝则而不有」（《法句经》）。《杂含经》（卷四十八·一二八六经）说：「非世间众事，是则之为欲。心法驰觉想，是名士夫欲。」佛法的修定离欲，重於内心烦恼的调伏，并非拒绝世间一切。否则，守护根门，远离五欲，会同於外道波罗奢那的堵塞聪明了（《杂含》卷十一·二八二经）。

人类有眼等五根，即不能不受用五境；生存人间，即不能不衣食资生。所以佛法的离欲，不是拒绝这些，是净化自心而适当的——合於社会情况，合於身心需要而受用这些，不为环境的爱著而牵转。所以《杂含》（卷二十一·五六四经）说「三断」，有「依食断食」；《中含》《漏尽经》说「七断」，有「从用（资生具）断」。特别是释尊自身的生活，可作确切的证明。释尊的生活，不但是粪扫衣，也有名贵的金缕衣；不但是粗食，也有百味食；不但树下坐，也住高楼重阁；不但独住山林，也常与四众共住。佛虽如此，还是被称为少欲、知足、无事、寂静（《中含》《箭毛经》）。这可见问题在内心；不系恋於环境，不追逐於尘欲，那末随缘适量的享受，无不是少欲知足。反之，如贪欲炽盛，那即使远离人间，粗衣恶食，也算不得少欲，离欲（参《杂含》卷十三·三〇九经）。

同样的，如说女人为男人的戒垢——男人为女人的戒垢，而戒垢实是内心的情欲。所以犯淫戒，也不像理学者那样重视肉体的贞操。有比丘因淫欲心重，将生殖器割去。佛呵责他：当断的——贪欲不断，不该断的倒断了！然而，人类生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家众，为什麼要严格禁绝，不像对於衣食资生的相对节制呢？这可以说：衣食是无情的，虽与社会有关，但比较容易的自由控制。男女的牵制，束缚力特别强；在男女相互占有的社会结构中，苦痛是无法避免的，实是障道的因缘。在当时的社会中，适应当时的出家制，所以彻底戒绝男女的淫欲。如人间为北俱罗洲式的，依此而向出世，男女问题也许会像衣食一样的解决了。大乘净土中，有菩萨僧而没有出家众，即是这社会理想的实现！

一般的禅定，也有观慧，如厌此欣彼的「六行观」；又如四无色的「唯心观」；「不净观」与「九想观」等，都可从定中去修习，也可修此来得定，但这不一定能解脱。佛法常说依定发慧，所依的定不必是极深的，多少能集中精神就可以了。所以不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相应「电光喻定」的，都可以引发胜义慧，离烦恼而得解脱。如

「慧解脱阿罗汉」，不得禅定，但对於生死的解脱，已切实做到。否则，定心愈深，愈陶醉於深定的内乐中，即愈对佛法不相应。如因定而生最高或顶好的世界，也不能解脱，反而是「八难」的一难。

佛法修定而不重定，是毫无疑问的。偏於禅定的，必厌离尘境而陶醉於内心。久而久之，生活必流於忽略世间的现实生活，思想必落於神我型的唯心论。佛法是缘起论，从现实经验的有情著手。立足於心色依存的缘起论，有自他和乐的僧制，这不是倾向独善，唯心者的境界。後期佛法的唯心论，与禅师瑜伽师结不解缘，这是有他发展的必然性的。禅定，要远离物欲与男女欲，但不知定境也同样的是贪欲。《中含》《苦阴经》中，论到「五欲」，主要的是物质占有欲。论到「色」，即是男女互相占有的淫欲。论到「觉」，即四禅定的定相应受。经中一一说明他的味著，过患与出离；禅定以离物欲及性欲为主，而不知禅定也还是无明贪欲的产物。这对於专谈「受用」的学者，是怎样适当的教授！

佛教的圣者，如「慧解脱阿罗汉」，虽究竟解脱，还是没有神通的。反之，外道得根本定的也有五通。依禅定而发神通，这是印度一般所公认的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禅定所引发的，常人所不能的超常经验。这究竟神奇到什麼程度，姑且不谈；总之，精神集中的禅师，身心能有某些超常经验，这是不成问题的。这不是佛法的特色，不能获得正觉的解脱，是外道所共有的。古代宗教的神秘传说，与有人利用这些神秘现象，号召人民作军事的叛变，这都是事实。佛法所重的是漏尽通，即自觉烦恼的清净。佛弟子能深入禅定的，即有此五通，佛也不许他们利用这些来传布佛法，更不许利用来招摇名利。非特殊情形，不能随便表现。如有虚伪报道，为佛法的大妄语戒，勒令逐出僧团。神通，对於社会，对於自己的危险性，惟有释尊才能深刻理会得。那些以神秘来号召传布佛法的人，真是我佛罪人！

（《佛法概论》，页229-234）

**印顺(3)** 禅定——四禅、八定，一般说是共世间法，似乎是世间固有的定法，佛弟子依这种定法而修出世的观慧。然佛法的定慧的早期意义，未必是这样的。如所说的不动、无所有处、无想处——非想非非想处，经上都这麼说：多闻圣弟子作如是思惟，这是贤圣弟子所修的。由於修习者的用心不同，而有得定，或依慧得解脱的差别。依佛法的因果法则，修得某种定，如不能依之发慧得解脱，那就命终以後，生在某种定境的天上。一般说，世间定是厌下欣上而修得的，然如净无所有处道的三类，并不是

这样的。第二类，是观我我所空而修得的。第三类，是观无我所有而修得的。这都是出世解脱——我我所空的正观。只是修习上有些问题，才不能依慧得解脱，成为无所有处定，生无所有处天。就是第一类，依《净不动道经》，也是观一切欲、欲想、色、色想、不动想，「是无常法，是苦，是灭」。无常，苦，（无我我所），正是出世解脱道的三要门（三解脱门依此而立），所以第一类也有依慧得解脱的。这样，无所有处道，都依出世观慧而成定，不过修持上有点问题，这才成为世间定。

修出世观慧而成世间定，问题到底在那里？经文在无想——净非想非非想道后，依无想处而有所说明，意义是通於不动及无所有处道的。《中阿含经》（七十五）《净不动道经》（《大正》1.543a—b）说：

「阿难！若比丘如是行：无我，无我所；我当（来）不有，我所当（来）不有，若本有者，便尽得舍。阿难！若比丘乐彼舍，著彼舍，住彼舍者，阿难！比丘行如是，必不得般涅槃。……若比丘有所受者，彼必不得般涅槃。」

「阿难！若比丘如是行：无我，无我所，我当不有，我所当不有，若本有者，便尽得舍。阿难！若比丘不乐彼舍，不著彼舍，不住彼舍者，阿难！比丘行如是，必得般涅槃。……若比丘无所受，必得般涅槃。」

以非想非非想处来说，当来的我与我所不再有，本有——现在有的尽舍，这表示究竟的般涅槃。但如对「舍」而有所乐、著、住（《中部》日译本作：喜，欢迎，执著），那就不能得般涅槃了。乐，著，住，总之是「有所受」，受是取（upādāna）的旧译。所以，即使修行者所修的是正观，只要心有所乐著，就不得解脱了。如修无所有正观，心著而不得解脱，就会招感无所有处报。无所有处定与天报，是在这种情形下成立的。

无所有——无所有处道，修无常、苦、无我我所空，是空观的别名。无所有处定，是空观的禅定化。

（《空之探究》，页32-33）

## 禅波罗蜜

**印顺** 菩萨的定学，可先从禅波罗蜜的内容去了解。不过六波罗蜜中的禅波罗蜜，渊源於「本生」；从「本生」而来的禅波罗蜜，是传统的，虽给以大乘的内容，还只是大乘定学的通说。《六度集经》卷七（《大正》3. 39a—b）说：

「禅度无极者云何？端其心，壹其意，合会众善，内著心中，意诸秽恶，以善消之。凡有四禅。……自五通智至於世尊，皆四禅成，犹众生所作，非地不立。」

《六度集经》所说的「禅度无极」（波罗蜜），只是四禅。在《阿含经》中，叙述戒、定、慧的修证次第，就是以四禅为定学的。四禅是得五通，得四果，得辟支佛，成佛所依止的；这是声闻佛教的成说，并不能表显菩萨禅定的特色。「中品般若」所说的禅度，或说四禅，如说：「菩萨入初禅、第二、第三、第四禅。」凡泛说「诸禅」与「禅定」的，也可以解说为四禅。或说四禅与四无量心，如说：「是菩萨入禅时、起时，诸禅、无量心及（禅）枝，共一切众生，回向萨婆若，是名菩萨摩诃萨禅那波罗蜜发趣大乘。」或说四禅、四无量心、四无色定，如说：「有菩萨摩诃萨，入初禅乃至第四禅，入慈心乃至舍，入虚空处乃至非有想非无想处。……用方便力，不随禅生，不随无量心生，不随四无色定生，在所有佛处於中生。」经中虽有略说与广说，都不外乎《阿含经》所说的定法——四禅、四无量心、四无色定。说得最详尽的，如《摩诃般若波罗蜜经》卷二十（《大正》8. 368a—b）说：

「菩萨住般若波罗蜜，除诸佛三昧，入馀一切三昧——若声闻三昧，若辟支佛三昧，若菩萨三昧，皆行皆入。是菩萨住诸三昧，逆顺出入八背舍。……於是八背舍，逆顺出入九次第定。……依八背舍、九次第定，入师子奋迅三昧。……依师子奋迅三昧，入超越三昧。」

九次第定，是四禅、四无色定及灭尽定；八背舍就是八解脱。师子奋迅三昧，超越三昧，都是声闻佛教固有的定法。菩萨修习这些禅定，成为菩萨的禅波罗蜜，有不可或缺的内容，如《摩诃般若波罗蜜经》卷五（《大正》8. 250a）说：

「云何名禅波罗蜜？须菩提！菩萨摩诃萨，以应萨婆若心；自以方便入诸禅，不随禅生；亦教他令入诸禅；以无所得故。」

应萨婆若（一切智）心，是菩提心相应。入禅而不为禅力所拘，生於色无色界，是方便力。教他人入禅，是大悲心。无所得，是般若相应。入禅，而与菩提心，大悲心，方便，无所得般若相应，才是菩萨的禅波罗蜜。《般若经》特重於般若相应，所以说：「不乱不昧（著）故，应具足禅波罗蜜」；「菩萨摩诃萨住诸法（平）等中，不见法若乱若定。如是须菩提！菩萨摩诃萨住禅波罗蜜。」《般若经》所说的禅波罗蜜，除去应有的菩提心、悲心、方便、般若（或更加「回向萨婆若」）外，禅法的内容，如四禅、四无量心、四无色定、八解脱、九次第定、师子奋迅三昧、超越三昧，与《阿含经》所传的禅法相同。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页1210-1212）

yslc-p1806禅风 下册

## 禅风

**印顺** 禅者的接引学众，或表示自己的见地，或互相勘验，都不能不有所表示。然悟入的内容，却是说不得，表示不到的。无可表示中的方便表示，黄梅门下所传，是「密作用」、「意导」、「意传」（「指事问义」，也是方便之一）。到曹溪门下，直指直示，多方面发展，造成不同的禅风。不同的方式、作风，与（区域的）个性有关，也与师门的传统有关。先说最引人注目的，洪州宗主流所用的粗暴作风。洪州道一开始应用——打，踢，喝，如《传灯录》（《大正》51）说：

「僧问：如何是西来意？师便打。乃云：我若不打汝，诸方笑我也。」（246b）

「问马祖：如何是西来祖师意？祖曰：低声，近前来。师便近前，祖打一掴云：六耳不同谋，来日来。」（248a）

「问马祖：如何是西来的的意？祖乃当胸踢倒。师大悟，起来，抚掌呵呵大笑。」（262c）

百丈「谓众曰：佛法不是小事。老僧昔再蒙马大师一喝，直得三日耳聋眼黑。」（249c）

老师对弟子，喝几声，打几下，没有什麽稀奇；慧能也曾打过神会。但在禅门中，这一作风，被证明了对於截断弟子的意识卜度，引发学者的

悟入，是非常有效的，於是普遍的应用起来。说到打，老师打弟子，同参互打，那是平常事。弟子打老师，如黄蘖打百丈，打得百丈吟吟大笑。强化起来，如道一的弟子归宗杀蛇，南泉斩猫。道一再传赵州的一再放火，子湖的夜喊捉贼。见人就用叉叉的，用棒把大家赶出去的。邓隐峰推著车子前进，硬是一直去，把老师道一的脚碾伤了。这种作风，在一般人看来，「太麤生」、「麤行沙门」。的确，这如狮子狂吼，慑人心魄的作风，充满了强烈的力量。在後來的宗派中，这是最有力的一派。使用这一作风的洪州主流，後來成为临济宗。临济义玄（866卒）用棒用喝，呵佛骂祖。喝，形成不同的作用，而临机应用，如《镇州临济慧照禅师语录》（《大正》47. 504a）说：

临济义玄「师问僧：有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地金毛狮子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用。汝作麽生会？」

这是禅宗的一流，不是非此不可的。石头门下，就不大应用。道一的弟子，怀海的弟子，也部分不应用这一作风。注意这一事实，发现了这是与区域性有关，代表著「北方之强」。（中略）

从道一（740顷）开始，经百丈怀海到黄蘖希运（卒於大中年，847—859）——一百馀年，都是以江西为中心地而弘扬，所以也被称「江西宗」。主要的禅师，多数是北方人。沩山与仰山，出生於福建及广东，成立的沩仰宗，亲切绵密，就没有大打大喝的作风。百丈与黄蘖，是福建人，在师门的传统中，也应用这一作略，但比归宗、南泉、赵州、临济，要平和多了。从这一区域的意义去看，石头门下的大禅师，都是出生於长江流域及以南的。（中略）

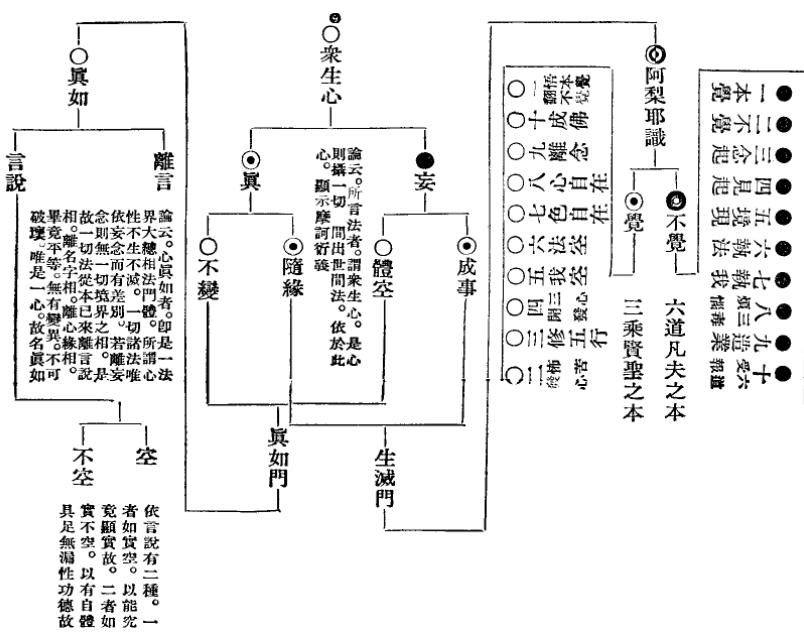
石头下的主要禅师，都是长江流域以南的。禅风温和，即使是孤高峻拔，也不会粗暴，这代表著南方的风格。例外的是：药山是山西人，但他十七岁就在广东潮阳出家，可见少小就熏沐於南方精神中了。还有德山宣鉴，作风与临济相近。从来有人怀疑：石头下不应有这样的人物，因而相信天皇道悟（德山的师祖）是道一的门下。如知道德山是剑南人，与道一大同乡，那在洪州禅风极盛的时节，有此作风，是不足为奇的了。曹溪门下在江南的，石头与洪州，尽管互相往来，而禅风不同，隐隐的存有区域性的关系。

洪州与石头门下的作风，都是无可表示中的方便表示。除上所说的打、喝而外，主要的还是语言。不过所使用的语言，是反诘的，暗示的，意在言外的，或是无意味话，都不宜依言取义。此外，是身体动作的表示：如

以手托出，用手指拨虚空，前进又后退，向左又向右走，身体绕一个圈子，站起，坐下，放下脚，礼拜等，都可以用作表示。附带物件的，如拿起拂子，放下拂子，把拄杖丢向后面，头上的笠子，脚下的鞋子，信手拈来，都可以应用。日常的生活中，如种菜，锄草，采茶，吃饭，泡茶，一切的日常生活，都可以用为当前表达的方法。这些，可说是石头与洪州门下共通的方便。

另有一特殊的，那就是「圆相」，是以图相来表示的。在禅者的问答中，向虚空画一圆相，或画在地上，或身体绕一圆圈，是当时极普遍的，以此来表示自悟的境地。但专在这方面发展而大成的，是仰山慧寂。（中略）

圆相，是以圆形为本的种种符号，作为无可表示的表示，成为外人所不解的一种符号（语言）。耽源真应与仰山慧寂间的关涉，应为九世纪初，为沩仰宗的特色。图案化的符号，曹洞宗也是有的。洞山立五位君臣，曹山本寂（840—901）作「五位君臣图」，五图也是圆相，为： $\bullet\bullet\circ\circ\bullet$ 。荷泽宗的宗密（780—841）在《禅源诸诠集都序》卷下之二，也曾有多种圆相。其中表示真如的○，表示阿梨耶识的◎（《大正》48.413b—c），显然是周濂溪所传的无极与太极图的前身。世界是语言——诠表的世界，尽管不用正面说明的语文，用暗示等语言，或用动作，或用圆相来表示，久了还是语言一样的符号，只是暗昧而不明确的符号。在禅宗世界里，这实在是秘密公开的隐语。后代的禅者，又在这些语句、动作、圆相中，揣摩，理会，解说，形成玄学化的禅理。然而，「说也说得，理会也理会得，只是敌生死不得」。对直了顿悟的曹溪禅来说，这实在是并不理想的！



(《中国禅宗史》，页410-412、414-416)

ysl c-p1814坛经 下册

## 坛经

**印顺(1)** 《坛经》炖煌本，是现存《坛经》的最古本，不是《坛经》的最古本。《坛经》演变到「炖煌本」，至少经过了三个阶段，就是「曹溪原本」，「南方宗旨本」，「坛经传宗本」。《坛经》的演变为「南方宗旨本」，「坛经传宗本」，不是重写，而是在「原本」上，一段一段的增补，或插几句进去。好在禅师们是不重文字的，虽然添糅补充，却没有注意到文字的统一性，所以有文意不衔接，重复，或文笔前後不一致的现象。凭这些，可以理解出增补的部分出来（「明本」，曾经宋代契嵩他们的整理，所以就不易分别了）。

有关「坛经传宗」及「南方宗旨」，可依文义而分别出来。「南方宗旨本」的特徵，是身（心）无常而性是常。「坛经传宗本」的特徵是：为了传授一卷《坛经》，以证明学有稟承，是南宗弟子，所以处处说明《坛经》传承的重要，法统，及暗示神会的得到正法，这都是增补後起的，从《坛经》的称呼上，也可看出先後的差别。如大梵寺说法部分，對於慧能，集记者称之为「慧能大师」、「能大师」、「大师」。慧能自称为「慧能」、「能」；大众称慧能为「和尚」；慧能称大众为「善知识」，称刺史为「使君」。这种称呼，是吻合当时实情的。偶有二处例外——「六祖言」，见於「释疑」部分，正是後來增补的部分。附录的弟子机缘部分，對於慧能，编集者也称之为「大师」、「能大师」、「慧能大师」。学人称慧能为「和尚」；慧能自称为「吾」；称学人为「汝」、「汝等」，或直呼名字。除三处例外——「六祖言」以外，也与当时的实际称呼相合。临终部分，也合於上述的体例。而临终前告别部分，多数是「坛经传宗」。编集者称慧能为「六祖」，弟子称慧能为「大师」，都与实际的称呼不合。又如说「上座法海向前言」，更可看出是後人增附的了。不过，经过不断的增补，糅合已经久了，要从文义、文字作精确的区别，实在是不容易的，只能表示大概而已。不过发见了称呼上的差别，到底多了一层客观的标准，依之区别原本及增补，也就不致太离谱了（参考拙作《中国禅宗史》六章二节）。

(《华雨集》(一)，页408-410)

**印顺(2)** 《坛经》现存各本的内容，含有其他部分，而不限於大梵寺说法的。然《坛经》的主体部分，即《坛经》之所以被称为《坛经》的，正是大梵寺说法部分，如炖煌本《坛经》（《大正》48. 337a）说：

「慧能大师於大梵寺讲堂中，升高座，说摩诃般若波罗蜜法。……刺史遂令门人僧法海集记，流行後代，……说此坛经。」

宋代禅者的意见，也正是这样。如宋、道原於景德元年——1004年上进的《传灯录》卷五（《大正》51. 235c）说：

「韶州刺史韦据，请於大梵寺转妙法轮，并受无相心地戒。门人纪录，目为坛经，盛行於世。」

《传法正宗记》，是契嵩的名著，嘉六年（1061）上呈。卷六（《大正》51. 747b—c）也说：

「韶之刺史韦据，命居其州之大梵寺说法。……其徒即集其说，目曰坛经。」

契嵩曾写了一篇〈坛经赞〉，是至和元年（至和三年的前二年——1054）所作，编入《镡津文集》卷三。所赞的《坛经》内容，是：「定慧为本」，「一行三昧」，「无相为体」，「无念为宗」，「无住为本」，「无相戒」，「四弘愿」，「无相忏」，「三归戒」，「说摩诃般若」，「我法为上上根人说」，「从来默传分付」，「不解此法而辄谤毁」（《大正》52. 663a—c）。契嵩所赞的《坛经》内容，就是大梵寺说法部分，次第完全与炖煌本相同。这是炖煌本《坛经》，为现存各本《坛经》中最古本的明证。古人心目中的《坛经》，是以大梵寺说法部分为主体的。所以现存的《坛经》，应分别为二部分：

(一) (原始的)《坛经》——「坛经主体」，是大梵寺开法的记录。

(二) 「坛经附录」，是六祖平时与弟子的问答，临终付嘱，以及临终及身後的情形。二者的性质不同，集录也有先後的差别。在《坛经》的研究上，这是应该分别处理的。（中略）

东山门下的禅法，取公开的、普遍的传授方式，与忏悔、归戒等相结合。所以仿照「戒坛」（或「忏坛」）而称之为「法坛」、「施法坛」。慧能在大梵寺，「说摩诃般若波罗蜜法，授无相戒」。弟子们记录下来，就称为《坛经》或《施法坛经》。这就是《坛经》的主体，《坛经》的原始部分。（中略）

(一) 《坛经》有原始部分，附编部分。《坛经》从大梵寺开法——「法坛」或「施法坛」的开法记录得名，是主体部分。大梵寺开法，到底在什麼年代，没有明文可考，大抵为慧能晚年。这一部分的成立，是慧能生前。附编部分，是慧能入灭以後，将慧能平日接引弟子的机缘，付嘱，临终的情形，身後安葬等，集录而附编於《坛经》，也就称为《坛经》了。炖煌本所说，付嘱十弟子，及记录少数弟子的问答，那只是集录者，就慧能晚年随侍的弟子，记录一二，并非全部（应更有慧能的事迹，问答机缘，传说在众弟子间）。这决非如或者所说，荷泽门下故意将南岳、青原的机缘删去了。

《坛经》是弟子法海所记（附编部分，应说是「所集」），是《坛经》自身所表明的。炖煌本末了说：「和尚本是韶州曲江县人」，指集出而传授《坛经》的法海，就是《传灯录》「韶州法海禅师者，曲江人也」的根据。《历代法宝记》说：「曹溪僧玄楷、智海等问和上：已後谁人得法承後」（《大正》51.182c）。智海，应就是《坛经》的法海。法与智，传说不一，如《宝林传》作者法炬，也有传为智炬的。（中略）

(二) 法海所记所集的《坛经》原本，流传於曹溪，可称之为「曹溪原本」。炖煌本说到：「此坛经，……付门人悟真；悟真在岭南曹溪山法兴寺，见今传受此法。」可见炖煌本所依的底本，是从悟真所传来的。悟真为慧能的再传弟子，弘法的时代，约为750年前後。兴圣寺本小有出入，叙述到悟真传弟子圆会，那是同一本而多传了一代。悟真以前有志道，思想与「南方宗旨」相近，所以推定为：悟真所传，炖煌本所依的底本，是修改过的「南方宗旨」本。由於南方宗旨的增润，引起忠国师的慨叹——「添糅鄙譚，削除圣意」。

(三) 神会门下，为了适应当前的需要，维护神会以来的正统说，所以补充悟真所传的南方宗旨本，成为现存的炖煌本。《坛经》在曹溪，是手抄秘本，在少数人中流传，被重视而尊为《坛经》。这部手写秘本，在曹溪早就有了次第传授的事实。如法海付道深，道深付悟真。禅者是不重文记的，所以虽知道有这部《坛经》，也没有过分的重视。等到悟真本传入京洛，神会门下利用这次第传授，而加强其意义。以「禀承坛经」，为「南宗弟子」的依约，补充付法统系而成为「坛经传宗」本。这一偏重文字，偏重形式的传授，受到洪州门下的抨击，然《坛经》也就从此大大的传开了。

炖煌本《坛经》，是经一再的修改添糅而成的。「南方宗旨」与「坛经传宗」的特色，可以明确的看出，但由於杂糅为一，实已无法明确的逐段分离出来，回复曹溪原本的初形。宇井伯寿作《坛经考》（载《第二禅宗史研究》），在铃木大拙区分全部为五十七节的基础上，保留了三十七节为原本，以其馀的为神会门下所增益。但他的方法是主观的，不容易为人所接受。就现存的炖煌本来说，曹溪原本为南方宗旨所杂糅，不易逐段的分别，然对神会来说，这是与神会无关的。炖煌本特别重视「自性」，「自性变化一切」，这是神会禅学所没有的。法身与色身的对立，色身离法身就是死了的见地，在有关神会的作品中，也没有发见。神会专提「不作意」，而炖煌本却一再说到「作意」。总之，神会决非以经过南方宗旨添糅过的《坛经》为依据的，神会也不会造这南方宗旨所杂糅了的《坛经》。「坛经传宗」，是在南方宗旨杂糅了的《坛经》上，增入有关法统传承，及赞誉神会部分。至於其他所说，《坛经》与神会所传近似的，那只是神会所禀承的，与《坛经》所依据的，同源於曹溪慧能而已。

（《中国禅宗史》，页243-246、266-270）

**印顺(3)** 坛经（炖煌本）的中心思想：《坛经》所说，可以「见性成佛」；「无相为体，无住为本，无念为宗」——两句话来说明。

（一）「见性成佛」：（中略）

从众生来说，「性」是每人的生命主体（王，主，主人翁），每人的真正自己（真我）。众生位中，可说「性」与「身心」是对立的；身心的生存与灭坏，是以「性」的存在与离去而决定的。如约众生「自有本觉性」说，「性」就名为「法身」，「法身」也是与色身对立的。（中略）

「性」是本来清淨，本来空寂，是超越於现象界的。善与恶，天堂与地狱，都是因「思量」而从自性中化现。一切法的现起，不能离却自性，如万物在虚空中一样。所以，善的，恶的，苦报，乐果，都是自性所起，不离自性。三界，六趣，离自性是不可得的。尽在自性中，所以一切本来清淨，没有什麼可取可舍的。然而众生迷了，一切在自性，不离自性，而不能明见自性。在众生境界中，色身是舍宅，性（或名法身）是主，自性成为生死中的自我（小我）。从返迷启悟，求成佛道来说：自性就是法身；自性具足三身佛，众生迷而不见，向外求佛，这是完全错了。佛，要向众生身心去求。（中略）

（二）「无相为体，无住为本，无念为宗」：这是《坛经》所传的修行法。

1. 「无相」，如（《大正》48. 338c）说：

「无相，於相而离相。」

「外离一切相是无相。但能离相，性体清淨，是（原衍一「是」字）以无相为体。」

众生是於相而取著相的，如看心就著於心相，看淨就著於淨相。取相著相，就障自本性，如云雾的障於明淨的虛空。如离相，就顿见性体的本来清淨，如云散而虛空明淨一般。所以无相不只是离一切相，更是因离相而显性体的清淨，「自性」是以无相为体的。

2. 「无住」的意义，如《坛经》（《大正》48. 338c）说：

「为人本性，念念不住。前念今（原作「念」）念後念，念念相续（原作「读」），无有断绝。若一念断绝，法身即是离色身。念念时中，於一切法上无住。一念若住，念念即住，名系缚。於一切法上念念不住，即无缚也，（是）以无住为本。」

人的「本性」（「性」、「自性」），是念念不住的。在一生中，是从不断绝的。「性」本来不住，从本来不住的自性，起一切法，所以《维摩经》说：「依无住本，立一切法。」一切法在自性，也是念念不住的（或称为三世迁流），然众生不能明了。（中略）

曹溪的禅，在行住坐卧动静语默中著力。直下无住，见自本性，活泼泼的触处都自在解脱。这与「住心」一境的定法，确是非常不同的。

3. 「无念」，如《坛经》（《大正》48. 338c）说：

「於一切境（原作「镜」）上不染，名为无念。於自念上离境，不於法上念生。莫百物不思，念尽除却。一念断即死（《大正》作无），别处受生。」

「无者无何事？念者何物？无者离二相诸尘劳。真如是念之体，念是真如之用。性起念，虽即见闻觉知（原作「之」），不染万境而常自在」。

「无念」，一般总以为是没有念，什麼心念都不起。慧能以为人的本性，就是念念不断的，如真的什麼念都没有，那就是死了。所以劝人「莫百物不思，念尽除却」。「空心不思」，就是「迷人」。那「无念」是什麼意义呢？「於自念上离境，不於法上念生」，就是无念。念是心，心所对的是境（法）。一般人在境上起念，如境美好，於境上起念，起贪。境相恶，就於境上起念，起嗔。一般人的「念」，是依境而起，随境而转的。

这样的念，是妄念，终日为境相所役使，不得自在。所以说：「迷人於境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念从此而生。」所以要「无念」——「於自念上离境，不於法上念生」。也就是不依境起，不逐境转。「念」，是本来自在解脱的。念是真如的用，真如（「性」）是念的体。从「性起念」，本来自在。只为了心境对立，心随境转，才被称为妄念。只要「於自念上离境」，念就是见闻觉知（自性的作用）。虽还是能见，能听，而这样的见闻觉知，却不受外境所染，不受外境的干扰，（性自空寂）而念念解脱自在。於「自念上离境」，是要下一番功力的。对念说境，对境说念，这样的二相现前，念就不能不逐境而转了。所以在体见自性（见无念）时，没有二相，不能不所。那时，不但没有「於境上有念」的有念，连「不於法上念生」的无念也不立。不落言说，不落对待，只是正念——自性的妙用现前：「善能分别诸法相，於第一义而不动」。（中略）

《坛经》所说，一切以「自性」为主。无相是性体清净——体；无住是本性无缚，心无所住——相；无念是真如起用，不染万境——用。从此悟入自性，就是「见性成佛」。《坛经》说般若，说定慧等学，都约「自性」而立，所以（《大正》48）说：

「般若常在，不离自性。悟此法者，……即是真如性。用智慧观照，於一切法不取不舍，即见性成佛道。」（340a）

「自性心地，以智慧观照，内外明（原作「名」）彻，识自本心。若识本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧。」（340c）

「自性无非（戒）、无乱（定）、无痴（慧），念念般若观照，当离法相，有何可立！」（342b-c）

（《中国禅宗史》，页352-355、357-360）

ysl c-p1817坛经传宗 下册

## 坛经传宗

**印顺** 《坛经》是先後集成的，并有过修改与补充，但《坛经》代表了慧能南宗的顿禅，一向是大家（禅者）所同意的。到近代，才有神会或神会门下造《坛经》的见解。其中一项文证，是韦处厚（死於828年）所作《兴福寺内供奉大德大义禅师碑铭》（《全唐文》卷七一五）所说。

「秦者曰秀，以方便显。」

「洛者曰会，得总持之印，独曜莹珠。习徒迷真，橘枳变体，竟成坛经传宗，优劣详矣！」

「吴者曰融，以牛头闻，径山其裔也。」

「楚者曰道一，以大乘摄，（大义）大师其党也。」

韦处厚叙述当时的禅宗四大派，说到在洛阳的是神会。神会的习徒，「竟成坛经传宗」，这确实说到了《坛经》与神会门下的关系，但「竟成坛经传宗」，是什麼意义？应有充分的理解，才不会因误解而想入非非。这句话，在《坛经》的炖煌本中，发见了明确的解说，如说：

「刺史遂令门人僧法海集记，流行後代。与学道者，承此宗旨，递相传授，有所依（原作「於」）约，以为禀承，说此坛经。」（《大正》48. 337a）

「若论宗旨，传授坛经，以此为依（原作「衣」）约。若不得坛经，即无禀受。须知法处年月日姓（原作「性」）名，递（原作「遍」）相付嘱。无坛经禀承，非南宗弟（原作「定」）子也。未得禀承者，虽说顿教法，未知根本，终（原作「修」）不免诤。」（《大正》48. 342a）

「大师言：十弟子！已後传法，递（原作「迎」）相教授一卷《坛经》，不失本宗。不禀受（原作「授」）《坛经》，非我宗旨。如今得了，递（原作「迎」）代流行。得遇《坛经》者，如见吾亲授。」（《大正》48. 343c）

「大师言：今日已後，递（原作「迎」）相传授，须有依约，莫失宗旨。」（《大正》48. 344c）

「此《坛经》，……悟真在岭南曹溪山法兴寺，见今传受此法。如付此（原作「山」）法，……持此经以为依（原作「衣」）承，於今不绝。……不得妄付《坛经》。」（《大正》48. 345b）

炖煌本《坛经》，如上所引述的，一再明确的说到：「若不得《坛经》，即无禀受」；「不禀受坛经，非我宗旨。」在传法同时，要传一卷《坛经》。《坛经》不只代表慧能的宗旨，又是作为师弟间授受的「依约」（依据，信约）；凭《坛经》的传授，以证明为「南宗弟子」的。《坛经》是被「传」被「付」的，是传授南宗宗旨的「依约」，这就是「坛经传宗」。

圭峰《禅源诸诠集都序》（卷上）说：「荷泽洪州，参商之隙」（《大正》48. 401b）。洪州——道一门下，荷泽——神会门下，当时是有些嫌隙的。韦处厚为大义禅师作碑铭；大义是道一弟子，所有对神会门下的批

评，正代表道一门下的意见。照韦处厚的碑文所说：神会「得总持之印，独曜莹珠」，对神会是存有崇高敬意的。即使神会不是独得慧能的正传，也是能得大法的一人（那时的洪州门下，还不敢轻毁神会）。但神会的「习徒，迷真」向俗，如「橘逾淮而变枳」一般。看起来，还是弘传神会所传的南宗顿禅，而实质上是变了，「竟」然变「成」用「坛经」来作为「传宗」的依约。失去传法——密传心印的实质，而换来传授《坛经》的形式。所以神会是「优」越的，神会的习徒是低「劣」的，优劣是非常明白了。这是当时道一门下对神会门下的责难，因而造成嫌隙。神会门下未必专重传授《坛经》的形式，然以传授《坛经》为付法的依约，从炖煌本《坛经》看来，是确实如此的。神会门下应用《坛经》为付法的依约，所以在当时手写秘本的《坛经》上，加上些禀承、依约的文句。依大义禅师碑铭，说神会门下对《坛经》有什么改变，那只能证明是「坛经传宗」这部分。（中略）

神会在动乱中成功（天宝战乱以前，神会还没有开法），没几年又在动乱中去世。到了神会门下，没有信袈裟，那与北宗禅师们有什么差别？而四川的保唐门下，正传说衣在无住处，证明慧能的法统在四川，这应该是神会门下最感困扰的事了！在这种情形下，发生了「坛经传宗」的事实。当时，《坛经》是手写秘本。在传法付嘱时，附传「一卷坛经」，「以此为依约」。对外宣称：慧能说：衣不再传了，以后传授一卷坛经以定宗旨。《坛经》代替了信袈裟，负起「得有禀承」，「定其宗旨」的作用。这就是「坛经传宗」的意义，也就是道一门下责难荷泽门下的问题所在。神会死于762年。德宗贞元十二年（796），敕定神会为七祖。《历代法宝记》约作于775年。大义禅师死于818年。所以神会门下修改《坛经》，以《坛经》为传宗的依约，大抵在780—800年间。

（《中国禅宗史》，页247-249、251）

ysl c-p1817壁观 下册

## 壁观

**吕激** 据道宣的《续高僧传》所保存的原始资料看，达磨是教人以壁观安心，又教人凝住壁观（见传文卷十六），道宣还称赞达磨禅是「大乘壁观功业最高」（见传文卷二十）。因此，用「壁观」两字就可以显示达

磨禅法的特点，这毫无疑问。但对壁观，从来就未见有很好的解释。一般当它是譬喻的用语，以为在修禅时「外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道」（见宗密《禅源诸诠集都序》卷上之二）。

这样的解释并不很正确。平常的禅观都以所观的事实立名，壁观就应该以壁为所观。现在从有关的资料看，如说达磨定学为南天竺禅者所推重，又说跟他学禅的从慧可以下常行头陀行（一类比较严格的戒行）。这些事很容易使人想到当时印度佛家的禅法实有南北之分，而南方禅法正是以头陀行为准备，又是以修习地遍处定（这是随处都会生起「地」的感觉的一种禅观）为其第一课而来教人的（见《解脱道论》卷四）。修习地遍处就常常在墙壁上用中庸的土色涂成圆形的图样，以为观想的对象。那麽，达磨的壁观很可能和这样的方法有关。至於大乘里应用地遍处的修习，则更进一步要学者并「地」的概念也不存於心中，好像是无所依而修习（见《瑜伽师地论》卷三十六），因此，道宣说为冥心虚寂，又说它取法虚宗。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2897-2898）

ysl c-p1818随法行、随信行 下册

## 随法行、随信行

**印顺** 佛弟子的根性，利钝不同，有随法行（dharmaṇu-sāriṇī）与随信行（śraddhāṇu-sāriṇī）二类，如《杂阿含经》卷三十三（《大正》2.240a—b）说：

「圣弟子信於佛言说清净，信法、信僧言说清净，於五法增上智慧，审谛堪忍，谓信、精进、念、定、慧，是名圣弟子不堕恶趣，乃至随法行。」

「圣弟子信於佛言说清净，信法、信僧言说清净，乃至五法少慧，审谛堪忍，谓信、精进、念、定、慧，是名圣弟子不堕恶趣，乃至随信行。」

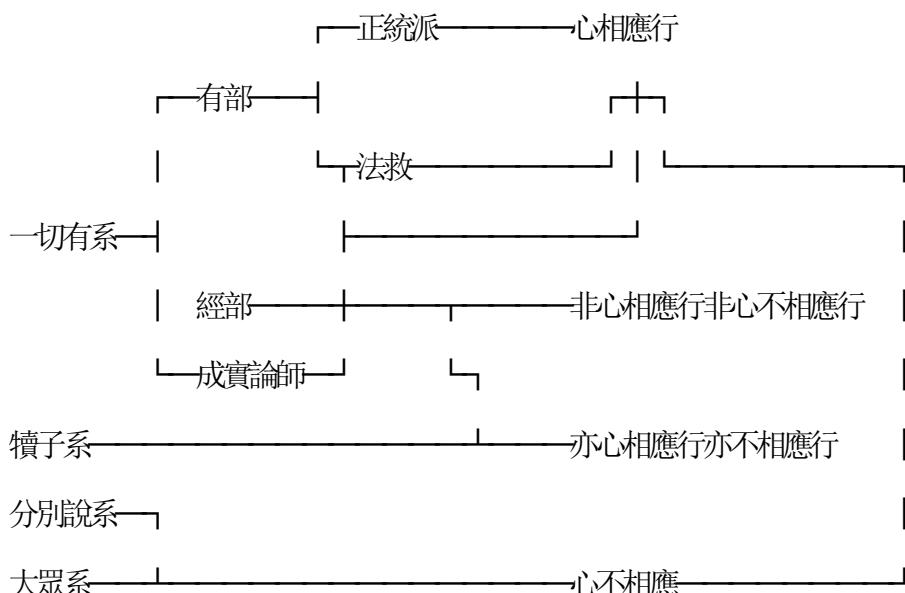
随法行人，於信等五法中，智慧增上，是慧力特强，以慧为主而信等为助的。随信行人，於五法中是「少慧」，慧力差一些，是以信为主而慧等为助的。信等五根，因根性而可能有所偏重，而其实五根都是具足的。甚深法是智慧所觉证的，以闻思修而入的预流支，是利根随法行人。在佛法的开展中，方便适应，又成立证净（重信）的预流支，那是钝根随信行人所修学了。

(《华雨集》(二), 页44)

ysl c-p1819隨眠 下冊

## 隨眠

**印順** 在部派佛教里, 隨眠被争论著, 争论它是不是心相应行(心所)。其实问题的重心, 却另有所在。众生的不得解脱生死, 原因在烦恼未断。烦恼是特殊的心理作用, 它在心上现起时, 能使心烦动恼乱, 现在、未来都得不到安静。断了烦恼, 才能「毕故不造新」, 不再感受生死苦果。我们不也常起善心吗? 在烦恼不起的时候, 为什麼还是凡夫, 不是圣人? 虽然有人高唱「一念清净一念佛」, 事实上, 我们还要生起烦恼; 过去烦恼的势力, 还在支配我们。这一念善心, 不同圣者的善心, 还充满杂染的黑影。这样, 就要考虑到过去烦恼势力的潜在, 未来烦恼生起的功能。在这点上, 微细的、相续的、潜在的隨眠, 就被佛弟子在经中发现。心不相应的隨眠论者, 与反对派的相应论者, 引起了很大的辩论。後來又引出其它的见解, 隨眠问题是更复杂化了。把各家的见解总摄起来, 是这样的:



(《唯识学探源》, 页128-130)

ysl c-p1821昙无谶 下册

## 昙无谶

**印顺** 昙无谶是中天竺，或说是罽宾人。在佛教的记录中，昙无谶是一位「明解咒术，所向皆验，西域号为大咒师」（《出三藏记集》卷十四、《高僧传》卷二）。《出三藏记集》说到：昙无谶随国王入山，国王口渴，昙无谶持咒，使枯石流出水来；故意说：这是「大王惠泽所感」，国王当然非常欢喜，也就尊宠昙无谶。但时间久了，国王对他的待遇也薄了。於是昙无谶打算「咒龙入瓮，令天下大旱」，然後放龙下雨，以便再得国王的优待。事情被洩露了，国王要杀他，才逃到西域来（《高僧传》部分相同）。昙无谶为了取得国王的优待——丰厚的供养，不惜天下大旱，害苦无数的人民。从佛法在人间的立场来说，昙无谶的心态与行为，是多麼卑鄙与邪恶！「大咒师」的无比神验，与纯正的佛法是不相干的！其实，昙无谶的邪僻行为，还多著呢，如《魏书》（卷九十九）〈列传〉（八十七）「沮渠蒙逊」传说：

「始罽宾沙门曰昙无谶，东入鄯善，自云能使鬼、治病，令妇人多子。与鄯善王妹曼头陀林私通，发觉，亡奔凉州。蒙逊宠之，号曰圣人。昙无谶以男女交接之术，教授妇人。蒙逊诸女、子妇，皆从受法。」

《北史》卷九十七，所说相同。昙无谶的使鬼（即「役使鬼神」）、治病，是一般咒师的行为，他的专长是「男女交接之术」，能使妇女生子的。「男女交接之术」，就是「二二交会」，无上瑜伽的男女和合。不过昙无谶修到怎样程度，是不得而知的。稀奇的是，沮渠蒙逊的女儿，儿媳妇，都跟他学习。《北史》（卷九十七）〈列传〉（八十一）「僭伪附庸」中说：「蒙逊性淫忌，忍於杀戮；闺庭之中，略无风纪。」淫乱，猜忌，残酷，是蒙逊的性格。「沮渠氏本胡人，其先为匈奴官，号沮渠，因氏焉」（《通志》〈氏族略〉）。淫乱，残酷，闺庭中没有礼法，确是文化低而粗犷的胡人模样。「闺庭之中略无风纪」，正是女儿、媳妇都从昙无谶学习「男女交接之术」的情形。蒙逊「性淫忌」，虽没有文证，怕也是从昙无谶学习的。学而有效，这才「蒙逊宠之，号曰圣人」了。没有来凉州以前，也就因为这样，昙无谶与王妹曼头陀林私通了。鄯善王不信这一套，大概要处分他，这才逃到凉州来。「私通」这一名词，多少出於社会伦理观念，如在文化低落，习惯於神秘信仰的地区，那王妹的行为，正是供养上师修行呢！昙无谶是被杀死的，被杀的原因，依佛教《高僧传》等说：魏太武帝知道昙无谶的神术，一再派人来，要求沮渠蒙逊让昙无谶去北魏。

蒙逊怕昙无谶的咒术帮助了北魏，而魏的势力，又不敢得罪太武帝。昙无谶自知处境困难，以去西域求经名义而去，蒙逊派人把他杀了。然《北史》却这么说：「太武帝闻诸行人，言昙无谶术，乃召之。蒙逊不遣，遂发露其事，拷讯杀之。」蒙逊的确是淫乱，猜忌，忍於杀戮的。不愿昙无谶去，又不敢留他，来个彼此都得不到：揭发昙无谶的秽乱宫廷，拷打审问，把他杀了。昙无谶的使鬼、治病术，男女交接术，正是「秘密大乘」的风范。

（《华雨集》（四），页214-216）

ysl c-p1824遗教经 下册

## 遗教经

**印顺** 佛在临入涅槃以前，也就是涅槃那一天的晚上，曾为比丘们作了一次最後的教诲。最後的遗教，是值得佛弟子特别珍重的！在佛教流传的教典中，现在存有不同的二项遗教——《遗教经》，（声闻的）《大般涅槃经》。先说《遗教经》，有关该经的文典凡四：（一）姚秦·鸠摩罗什所译的《佛遗教经》，也名《佛垂般涅槃略说教诫经》。（二）陈·真谛所译的，世亲所造的《遗教经论》。（三）凉·昙无谶所译的，马鸣所造的《佛所行赞》（二十六品）〈大般涅槃品〉的一分。（四）宋·宝云所译的《佛本行经》（二十九品）〈大灭品〉的一分。

《遗教经》是《阿含经》所没有的，也就是初期结集《阿含经》时，还没有被采录。但马鸣依据他而作赞，世亲依据他而造论，可见在佛灭五百年後，这部经是非常流行的，大抵盛行於西北印度。

佛要涅槃了，这对受佛教导的比丘们，是一项严重的问题。从修学的依止来说，一向禀承佛的教诲而修行，以後又有谁来教导呢？依谁修学呢？这在「所作未办」的学众，是怎样的惆悵，悲伤！从师生的情感来说，佛对弟子，对众生，一向是恩深如海。现在竟要涅槃了，别离了，为了自己与众生，弟子们怎能不悲感，不忧恼呢！所以佛弟子面临佛入涅槃的迫切问题，是修学上的彷徨，情感上的困扰。《遗教经》，就是对这两点而作简略的开示。因此，贯彻全经的主要意义是，佛的入灭，对学众的修学，是没有关系的，只要依佛所说的法去勤修就得了。对佛自身来说，是了无遗憾的，是应该的，甚至是值得欢喜的！

《遗教经》分序说，正说，结说——三分。从开始到「为诸弟子略说法要」，是序说。此下是正说分，就是对所说两大问题的开示。關於修学的依止问题，四十多年来，佛所说的太多了，现在只是略示纲要，策勉学众去进修。到佛陀晚年，如《涅槃经》所一再提示的，无量法门，统摄为戒、定、慧、解脱——四法；这是佛弟子所应依止修学的。本经也不外乎这些，但略分为二：一、戒律行仪；二、定慧修证（薄益解，判为共世间法要，出世间法要）。戒律行仪，指示比丘们要安住於律仪的生活；在日常生活中，内心外行，做到清净如法。这可分五节：一、依持净戒；二、密护根门；三、饮食知量；四、觉寤瑜伽；五、忍谦质直。

说到依持净戒，就是受持波罗提木叉，这如《戒经》所说。经上接著说：「不得贩卖……不得畜积」，那主要是严禁比丘们的邪命——不如法的经济生活。因为有了正业、正语、正命的律仪生活，才能成就法器，定慧修证。所以经上说：「因依此戒，得生诸禅定，及灭苦智慧。」律仪的意义，是非常深远的！

密护根门，饮食知量，觉寤瑜伽（《阿含经》通例，还有正念正知一段），是达成清净持戒的必要修法，也是引发定慧的应有方便。什麼叫密护根门？这或译作「根律仪」，律仪的本义是护。这是要学众在六根门头，见色闻声……时，随时照顾。不为外境所惑，取著贪染而起烦恼，引发犯戒的恶行。本经先说制五根，次说制意根。「制而不随」四字，正是密护根门的用功诀要。饮食知量，常勤修习觉寤瑜伽，是指示学众，在饮食睡眠，这些日常生活上，高举解脱的理想，不致於为了贪吃（贪滋味，营养，肥美等），贪睡，懈怠放逸，而障碍了精进的修学。修习这样的密护根门，饮食知量，勤修觉寤瑜伽，自然如法如律，身心清净；不但戒学清净，修道证悟的法器，也陶冶成就了。

忍谦质直，是揭示比丘众所应有的内心特德。慈忍而不暴戾嗔忿；谦卑而不骄慢自高；质直而不谄曲虚伪。这特别是比丘众：安住於僧团（第一嗔不得），依存於信施（骄慢个什麼），勤求於深法（谄曲就不能入道），所应有的德性。如上所说的内心外行，精进修习，就是达成安住净戒的修法。这些，如《阿含经》、《瑜伽》〈声闻地〉等详说。

定慧修证的内容，是少欲，知足，远离，精进，正念，定，智慧，不戏论；这就是八大人念。众生的根性不一，虽或有初闻佛法，立能彻悟法性，但依一般的修习常轨，总是先在僧团中，学习律仪，听闻经论。养成「直其见，净其业」的道器，然後於阿兰若处专修定慧。前七念，是阿闍

佛陀本著自己的修习经验，觉得「大人」（解脱的圣者）应有这必要的修道项目。佛又为他说第八的不戏论。不戏论，不是少说闲话，而是证入离戏论的寂灭法性。众生所有的，虚诳妄取的乱相乱识，名为戏论。这一切寂灭，就是证入无分别无戏论性。这是《阿含经》以来，一切佛法的不二法门。在这《遗教经》中将过去说过了的八大人念，作为定慧修证的项目。与前说的戒律行仪，合为佛弟子所依止修学的轨范。这是纯正的声闻乘的解脱道。

關於情感上的困扰问题，是由於一旦失却师导，免不了惆怅悲伤，都好像少了什麼似的。所以佛的开解与安慰，基於一项原则，即佛的涅槃，是一切圆满，一点遗憾也没有。这一章（薄益解判为流通分）可分为四节：一、法义究竟；二、信解究竟；三、化度究竟；四、解脱究竟。

（《华雨集》（三），页115-119）

yslc-p1829学佛 下册

## 学佛

**印顺(1)** 学佛，是向佛学习。佛是我们的最高典范，信解了究竟圆满的佛德，才能以佛为师而常随佛学。说到佛德，古来有「大雄大力大慈悲」、「智德恩德断德」等种种说明。太虚大师总摄为「大悲大智大雄力」，极为精确！分别的来说：

（一）「大智慧」：佛的智慧（大觉），圆满通达「如所有性」（不二的平等空性），「尽所有性」（无限的缘起事相），是穷理尽事的大智。在佛的大智中，含得人生真义的觉悟，与宇宙事理的觉了。不离人生觉证而穷尽一切，所以不同於一般的知识。

（二）「大慈悲」：佛的慈悲，是平等爱护一切，给予离苦得乐，舍妄契真，转染成净的利益。在众生愚蒙颠倒，障碍自己而还不能受度时，佛也从来不舍弃一人。只要一有可度的因缘，终於会受佛的教化而上进的。所以，佛的悲济是平等的——「等视众生犹如一子」；永恒的——「尽未来际利乐众生」；彻底的，不像神教那样，神是博爱的，又包藏著极端的残酷因素。

（三）「大雄力」：大雄是印度宗教共通的最高理想，而唯佛能圆满的体现。因为佛的大智，大悲，穷深极广，才能显现为大雄力，如说佛

有「十力」、「四无所畏」等。从佛的教法、证法来说：佛的大觉与断惑清淨，佛说的圣道与障道法，佛是圆满觉证，而又毫无犹豫的宣说出来。由於四无所畏（四种绝对自信），所以佛被称为「人中师子」，形容佛的说法为「师子吼」。又如佛的身、口、意三业，无论独处或在大众中，都不会再有过失，所以也不用藏护（顾虑可能错误，而注意自己，纠正自己），叫「三不护」。这种尽善尽美的绝对自信，是什麼也不能再动摇的。从佛的慈悲利济来说：佛有十力，能摧破一切魔邪障碍，完成利济众生的大业。佛陀的无量悲愿，无限精进，都是大雄的表现。

总之，佛的功德是无量而不能尽说的，简持赅摄，不出於此。如与世间法比对来说，大智慧是最真实的知识；大慈悲是最圆正的道德；大雄力是最伟大的能力。也可说，这是究竟圆满的知识，感情与意志。当然，在佛的功德中，这是即三即一而无碍的。不过从这三方面去说明，容易正确了解佛德的全貌。

我不止说过一次了：学佛就是向这样的圆满佛德去修学。学习佛的三德，就是大乘学要的三金刚句——信愿，慈悲，智慧。而这三者，又实在就是依据人性本有的三种特胜——「忆念胜」，「梵行胜」，「坚忍胜」，而使之净化、进化。

（《佛在人间》，页324-326）

**印顺(2)** 学佛，重在祛除私我，但不依方法，还是祛除不了。如遍地的荆棘蔓草，不锄尽根株，决不能生长嘉谷。我们心中的私欲，也是根深柢固，非著力的痛下功夫，也不能清淨而完成崇高的德行。所以修持悟入，目的在净化身心，从此而完成圆满究竟的德行。不知者以为佛法的修持，与世间与人类无关，这是重大的误解。要化除我我所见，要依戒、定、慧——三学去修习。如儒家於道德的修养，也有一番功力，防范於起心动念之前。时时照顾，要人致敬，慎独。然佛法的修持，不但要息心而「制心一处」，还要於一心中，勘破自我，定慧齐修。从染恶根源——我见去锻链一番，琢磨净尽，才能心地发光，显发为完善的德行。真能做到私我净尽，般若现前，那就不但了脱生死，而一切行为，无不随顺正法，能真实的度脱有情。佛教所说的一般道德，与其他相通；惟有从般若而流出的无漏德行，才是佛化的不共道德。道德与真理慧浑融，表现出佛化道德的特色。（中略）

学佛是道德的实践，这说明了学佛是人人应学，不论男女长幼的。信佛的，到寺里来进香礼佛，持名诵咒，这是对於佛菩萨的崇敬，或请求佛

菩萨的加被。真正学佛的不但是信仰，不但是遵行佛教的礼仪，而要信智并重。学佛也不是专重教理，研究一番就算数，而要解行并重。

学佛的主题，不外乎三学——戒、定、慧，或开广为六度，这都是实践德行。其中，戒是一般的德行，重在止恶防非。然不单是止，如应作而不作，也是违犯的。能够持戒，身语的行为，就会合乎法度。不过，外表的行为虽谨持不犯，而还不能将内心的乱念息下。散乱，失念，不正知，这都是使心地蒙昧不明，使我们走向罪过的动力。所以进一步，应当集中精神，专心一境，使内心进入安定而纯净的境地，这就是定。

得了定，部分的烦恼降伏了，但要断除烦恼，非引发无漏慧不可。真慧——二无我慧，是廓清我见、妄执的利器，如炽烈的猛火一样，烧尽一切的烦恼。内心经过慧火的锻链，毕竟清净，这才能内心外身，所行都能合法。慈悲心净化而增长了，能舍己为人，显发为圆满的德行。从这学佛的过程看，学佛不是别的，只是从外表清净而到内心清净，从内心净化而使外表的行为，更完美，更圆满，学佛实只是道德的实践。这一完美的实践过程，虽不能人人都做到，但要做一世间的善人，也得合乎学佛的戒学才得。

（《佛在人间》，页320-322）

**印顺(3)** 学佛要怎样才能向上？这先要明白佛法中五乘道理，五乘：即人、天、声闻、缘觉、（菩萨）佛。人天乘是佛法的基础，但不是佛法的重心所在。因为做一好人，是我们的本分事，即是生天也不稀奇。虽然天国要比人间快乐得多，但是还在三界之内，天福享尽，终必堕落，还有生死轮回之苦。佛法的真义，是教人学声闻、缘觉的出世；学菩萨、成佛的自利利他，入世与出世无碍。但学声闻、缘觉，还不过是适应的方便，最高的究竟以佛果为目标，从修学菩萨行去实现他。学菩萨行向佛道，必不离人、天、声闻的功德，渐次展转向上，虽然要经过悠久的时间和广大无边的功德累积，但有了这高尚的目标在前，助长我们向上向善的欲乐精进，至少意志不会消沈堕落下去。

学佛必先皈依三宝——佛、法、僧。三宝，是学佛最高理想的皈依，应依此三宝而去修学。三宝中的法，是人生宇宙绝对的真理。佛是对此真理已有究竟圆满的觉悟者，僧是三乘圣贤，对于真理虽然没有究竟的觉悟，但已入法海，有或浅或深的体验者。所以佛与僧同是学佛者最高理想的模范。佛法，不像耶、儒的但以人格性的天神或贤圣为崇拜，不像道者但以永恒的自然法则为依归；皈依三宝，是统一了人与法二者而树起信仰的理

想。我们何以要恭敬、礼拜、赞仰、供养三宝？这不但是一种虔诚敬信的表现，也不仅是一般所见的求功德，这是向往著佛僧崇高的德性和圆满的智慧，真法的绝对究竟归宿，以期我们对於真理，同样获得彻底的觉悟。

我常说：中国孔、孟之道，对於做人处世、立功、立德，有一种独特的好处，可是缺乏一幅灿烂美妙的光明远景，不能鼓舞一般人心向往那光明的前途而迈进。可是一般宗教，无论你是多麼的愚痴和年老，它都有一种摄引力，使你向上向善而努力。所以能够看经，研究佛法，和拜佛、念佛的，不一定就是真正的信佛或学佛的。真正的学佛，主要是以三宝为崇高理想的目标，自己不断的修学，加以佛菩萨的慈悲愿力的摄受，使我们身心融化於三宝中，福慧一天天的增长，一天天接近那崇高的目标。

（《学佛三要》，页14-15）

**印顺(4)** 要学佛道，有不可缺少的信仰与了解，这在圣典中，说有八事，现在简要的略为六类：

（一）三宝威德——三宝就是佛法僧。以佛僧来说吧！大乘法中佛菩萨（大乘僧）有高上的智慧慈悲，值得崇拜；更有难思的神力，能为一般所不能为的事。不但信佛菩萨的威德神通，还要信法，即成佛的法门，也确是有功德、有力量，依法修行，能使我们到达究竟成就。

（二）诸法真实——诸法即所有一切事物，我们所知的世间一切，都不是真实的。为什麼呢？可用两点来说明：一、一切都在变化，人以至地球都不是永恒的，都是不彻底的。二、世间的一切，都是相对的，有善就有恶，有生就有死，有兴就有衰；有这个就有那个，有这家就有那家，有这国就有那国；同一个国家也有派别，党外有党，党内有派。世间就是这样相对差别，充满矛盾，所以都不是究竟的真相。世间的一切，是相对的变化的世间；所以存在这世间的人类，也不彻底。真正学佛的，要信解在变化无常、种种差别之中，有永恒的不变，平等无差别的真理。如以正当方法去理解，依著去修行，就能得到真理的体验。苦痛从此解消，佛菩萨也因此而成就。

（三）清净因果——一般人都懂得佛法，重视因果，但因果不一定清净的。不单是杀、盗、淫、妄——恶因恶果不清净，就是一般的布施、礼佛、念经，也不一定是清净的。如布施功德，固然是善的，如心目中觉得我能行善；或我比其他人布施更多；或者为了使人服从，故施小惠。有自我的成份，有为未来得到善果报的意念，这便不清净——不纯洁。所以，学佛的要相信有清净因果——就是离烦恼，离自我见的无漏因果。纯洁的

因行，能得到清淨的成果。必须以佛为理想，对清淨因果，生起坚定的信解。

(四) 能得菩提——信解了以上三点，还不一定能学佛成佛。有人说我太愚笨了，或太忙碌了，自己不信任自己，那里能发心修学？所以要加強信心，一切人有佛性，我也决定能得大菩提。有一分力量，就尽一分力量。今天不成，还有明天；今生不成，还有来世。坚定信仰，一定能得菩提，只要肯发心修学下去。

(五) 得道方便——一切众生皆有佛性，都可以成佛，可是佛是从修学得来的，依方法去学，人人都能得到；这修学方法，叫得道方便。如相信地下有水还不够，必须知道怎样去开掘，用怎样方法取水上来。如不这样，即使地下有水，我们还是没有水喝。要以方法去得到，所以说：没有天生弥勒，自然释迦。

(六) 如来圣教——我们都不是佛，怎能知道成佛的道路呢？释尊成佛後，大慈大悲地把成佛的方法说了出来，记载在经典里面。相信经律论所说的，依之求了解，有了信心，才会增加学佛的力量。会看的看，不会看的听，里面开示我们种种成佛的方法。

(《佛在人间》，页134-137)

ysl c-p1833学佛三要 下册

## 学佛三要

**印顺** 什麼是三要？如《大般若经》说：「一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便。」《大般若经》著重於广明菩萨的学行。菩萨应该遍学一切法门，而一切法门（不外乎修福修慧），都要依此三句义来修学。一切依此而学；一切修学，也是为了圆满成就此三德。所以，这实在是菩萨学行的肝心！古人说得好：「失之则八万法藏冥若夜游，得之则十二部经如对白日。」

(一) 一切智智或名无上菩提，是以正觉为本的究竟圆满的佛德。学者的心心念念，与无上菩提相应。信得诸佛确实有无上菩提，无上菩提确实有殊胜德相，无边德用。信得无上菩提，而生起对於无上菩提的「愿乐」，发心求证无上菩提。这一切智智的相应作意，即菩提（信）愿——愿菩提心的别名。

(二) 大悲，简要说为悲，中说为慈悲，广说为慈悲喜舍。见众生的苦痛而想度脱他，是悲；见众生的没有福乐而想成就他，是慈。菩萨的种种修学，从慈悲心出发，以慈悲心为前提。「菩萨但从大悲生，不从馀善生」。没有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩萨行。所以，大(慈)悲心，实在是菩萨行的心中之心！

(三) 无所得是般若慧，不住一切相的真(胜义)空见。孕育於悲愿中而成长的空慧，不是沈空滞寂，是善巧的大方便。有了这，才能成就慈悲行，才能成就无上菩提果。所以，这三句是菩提愿，大悲心，性空慧，为菩萨道的真实内容，菩萨所以成为菩萨的真实功德！

从菩萨学行的特胜说，大菩提愿，大慈悲心，大般若慧，是超过一切人天二乘的。然从含摄一切善法说，那末人天行中，是「希圣希天」，对於「真美善」的思慕。二乘行中，是向涅槃(菩提)的正法欲——出离心。菩萨行即大菩提愿。又，人天行中，是「众生缘慈」。二乘行中，是「法缘慈」。菩萨行即「无所缘慈」。又，人天行中，是世俗智慧。二乘行中，是偏真智慧。菩萨行即无分别智(无分别根本智，无分别後得智)。从对境所起的心行来说，非常不同；如从心行的性质来说，这不外乎信愿、慈悲、智慧。所以菩萨行的三大宗要，超胜一切，又含容得世出世间一切善法，会归於一菩萨行。

法体	人天行	二乘行	菩萨行
信愿	希圣希天	出离心	菩提愿
慈悲	众生缘慈	法缘慈	慈悲心
智慧	世俗智慧	偏真智慧	般若慧

我们发心学佛，不论在家出家，都要从菩萨心行去修学，学菩萨才能成佛。菩萨行的真实功德，是所说的三大心要。我们应反省自问：我修习了没有？我向这三方面去修学没有？如没有也算修学大乘的菩萨吗？我们要自己警策自己，向菩萨看齐！（中略）

菩萨学行的三要，是不可顾此失彼的。然初学时，不妨从一门（或二门）而来。有的好为哲学、心理学、论理学等学理的探讨，接触到佛法，认识了佛法的正确深奥，因而发心学佛，这是从智慧门入。有的多为社会福利事业，乐於为善，与佛教的人事相接近，赞仰佛法的慈悲，因而发心学佛，这是从慈悲门入。有的崇仰三宝功德的不可思议，或由於佛菩萨的感应，因而发心学佛，这是从信愿门入。初学的从不同方便而来，是由於

众生的根性不同。大概的说：贪行人从慈悲入门，嗔行人从智慧入门，痴行人从信愿入门。

然而，进入佛门，修学佛法，不能永远滞留於这样的阶段。如久学佛法，十年，廿年，老是这样，这会发生不良的後果。如声闻法中，有重信的信行人，重智的法行人，也不过由於根性的偏重不同，决非有信无智，或有智无信的。《大涅槃经》与《大毗婆沙论》，都一致说到：「有信无智，增长愚痴，有智无信，增长邪见。」如但凭信仰而不求甚解，不修智慧，对於所信的三宝，所学的法门，莫名其妙，这不能得学佛的真实利益。这样的修学，在他们的心目中，信佛与鬼神崇拜，并无多大差别，不过是愚痴的信仰——迷信。现代的中国佛教界，也尽多这一流。

如有智而无信，危险更大！龙树说：「信戒无基，忆想取一空，是为邪空。」邪见说空，拨无因果，都由於自作聪明，於三宝清净功德不能生净信而来。迷信的过失还小，邪见会令人堕地狱。这可见信与智一定要双修，不能偏失的。又如大乘中有智增上菩萨，悲增上菩萨，也只是增上（著重）而已。如有智无悲，有悲无智，根本不成菩萨行。就是悲智双修，如慈悲的功德力不足，而急急的求智证，求解脱，一定要堕落小乘。如慈悲心切而智慧不足，在菩萨的修学过程中，要成为「败坏菩萨」，退堕凡外。因为离了无所得为方便，菩萨行是不会成就的。所以，初入佛门，虽可从一门而来；但想升阶登堂，学菩萨正行，必须三事齐修。这三者，能互相助成，互相推进，逐渐的引导行人，进入更高的阶段。

等到深入佛法的究竟奥室，三者是无二无别的一味圆满，无所偏，也无所缺少。这或者名为大菩提，或者名为大涅槃，即是究竟成佛。或者以为：佛法不妨一门深入，那里一定要三事齐修？这是误会了！如真能一门深入，必然了解一切功德的相关性，相助相成的完整性。一门深入，只是从一门出发，以此一门为中心而统摄一切，决非舍其他的功德而不修。我们学菩萨行，求成佛果，难道佛与菩萨，是有信无智，有智无悲的吗？佛是一切功德圆满的尊称，我们学佛，也应以佛德的崇高圆满为理想而向前修学！

（《学佛三要》，页66-68、71-74）

## 声闻乘

**呂澂** 在佛家的学说里，有两个迥异的系统：一是声闻乘（小乘），一是菩萨乘（大乘）。声闻乘著重他们所依据的「佛的言教」，言教由闻而得，所以重教即是重闻。他们绝对相信佛教，视为神圣，不可改动一毫。另一系统菩萨乘则著重行为。菩萨本是成就正觉的准备阶段，所以他们主张以菩萨行为行，而对於佛说并不像声闻乘那样拘泥，却带有自由解释的色彩。这两个系统都由根本佛说开展出来，只是解释的方式不同，因而影响到实践的规范也不同。它们的流行虽有先後，声闻乘学说且比较占先，却不是纯由声闻乘演变或发展而成菩萨乘。到後世来，声闻菩萨两乘的人曾发生过激烈争论，互相是非，但仍共同承认两乘的原来并存。

對於「正觉与出离」这一问题，声闻乘的解释不大正确，应该加以简别。他们以为人生欠缺、痛苦的原因，即在人生的本质上。分析人生，因的方面是「业」、「惑」，果的方面即是「苦」。要去掉苦果，应该断业，灭惑，不使再生。但业是种种行为，惑是种种烦恼，业惑之生起，在人事上随时随地几乎无法避免，要断灭它们，很容易走向禁欲一途，企图由隐遁的方式摆脱纠缠，而此种消极办法又必然远离社会而变成自私、自利。其结果虽不能说完全落空，但终非究竟解决。因为他们的出离世间竟是舍弃世间，本来要对人生有所改善，反而取消了人生，所以说它是不彻底、不究竟的。在印度，佛家以外的学派也很多带著这样倾向，一般人受著熏陶，對於声闻乘的说法就很容易予以接受，因而使它流行了很久。後來佛学传到中国，尽管那时菩萨乘的势力已极发展，主要的义学也都以菩萨乘为依据，但实际上仍离不开声闻乘的作风。这给与佛学的流行以很不好的影响，向来中国佛学受到外来的批评、攻击，即是集中在这方面的。所以，我们现在要明白佛学对人生趋向的真正看法和主张，必须先拣除了声闻乘的说法。

（《呂澂佛学论著选集》（三），页1331-1333）

## 临终助念

**印顺** 「临终」，是病重而死亡快将到来，可能几点钟，也可能拖上几天。人既然生了，那就不能不死。从生到死的过程中，又不免（老）病。生老病死中，病而走向死亡，确是最痛苦的。身体上的（病）苦，阿罗汉也是有的。佛在涅槃那一年，在三月安居中，病已相当重了。后来，与阿难走向拘尸那的途中，受纯陀的供养，引发了重病。如经上说：「重病发，迸出赤血（赤痢），生起近於死亡之苦」（南传《长部》《大般涅槃经》）。学佛不是修到没有身体的病苦，只是「身苦心不苦」而已。中国佛教界，似乎多数以「无疾而终」，为修行成就（往生净土）的证明。如见人生病，或缠绵床第，就说他不修行，业障深重。自己念佛修行，只是为了死得好些，这可说对佛法没有正确的了解。阿罗汉而成就甚深禅定的，临死也不是没有身苦，只是能正念正知，忍苦而心意安详。一般的「无疾而终」，其实是心脏麻痹症，或是严重的脑溢血，很快就死亡了。这是世间常事，不学佛的，穷凶极恶的，都可能因此而死。如以此为念佛修行的理想之一，那可能要漂流於佛法以外了！临终者的痛苦，身苦以外，心苦是最大的苦痛。如人在中年，自知病重而不免死亡，会想到上有老年的父母，下有未成年的儿女，中有恩爱的夫妻，那种难以舍离的爱念系缚，是苦到难以形容的。（中略）

临终者的身苦心苦，苦恼无边，应该给以安慰，虽方法与程度不同，而可说是一切宗教所共有的。释迦佛的时代，知道某比丘、某长者病重了，会有比丘（也有佛自己去的）去探病：安慰他，勉励他，开示佛法的心要，使他远离颠倒妄想，身心安定。为一般信众，说念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。教病人一心「念佛」的功德，庄严圆满；「念法」是清凉而能解脱的；「念僧」有戒定慧等功德，是世间无上福田。念三宝功德，也就是心向三宝，在三宝光明的护念中。「念戒」是念自己的持戒功德；「念施」是念自己曾在功德田（悲田，敬田）中，如法的清净布施；「念天」是念七宝庄严的，胜妙福乐的天报。一心归向三宝的，持戒净施的，一定能上生天上。

人死生天，如出茅屋而登大厦，离低级职务而上升，这那里会有恐怖忧苦呢！这就是「助念」，帮助临终的病人，使他念三宝等而心得平安。

佛法在流传中，有些因时因地的演化，但原则是相同的。唐·义净（西元701年）所译的《无常经》，附有《临终方诀》。教病人对佛像而起观

想（念佛）；使他发菩提心；为病人说三界难安，归依菩提，「必生十方诸佛刹土」。教病人礼佛菩萨，愿生净土，忏悔，受戒。如病太重了，「若临命终，看病馀人但称佛名，声声莫绝」。念佛是随病者的意愿，不一定称念无量寿佛（与我国不同的，是印度没有专称阿弥陀佛名号的净土宗）。如命终时见佛菩萨来迎，病者「便生欢喜，身不苦痛，心不散乱，正见心生，如入禅定」。这是当时印度大乘佛教的「助念」法；助念，是病重到命终，使病死者身心安定的方便。「临终助念」，是佛教安顿病死者的行仪，而信佛学佛的，决不能专凭临终忆念的。（中略）

「临终助念」，是帮助病人，使他能忆念佛，心向佛（愿生净土），不是病人躺著，一切让别人来帮助的。念阿弥陀佛名号，往生西方净土的信仰，在中国非常普遍，所以助念阿弥陀佛，也特别流行。在这里，我想说到几点。

（一） 我国的信佛者，似乎只知道临终忆念，而不重视业力与「一心不乱」。重善（或恶）的业力，习惯性的善业，业力是潜在的——或说是心种子，或说是无表色，或说是心不相应行，总之是与现起心不相应的。念佛如得「一心不乱」，平时即使忘了，也还是得到了的，「得」是心不相应的。（中略）

佛法重视潜力，所以修学佛法，要平时积集善业；念佛的要信愿深切，念得「一心不乱」，这才是正常的、稳当的修行。临终「随重」与「随习」而往生後世的，是多数；临终「随忆念」而往生的是少数。如病重而心力衰弱，不能专注忆念；或一病（及横祸等）而失去知识，不能再听见声音，想助他忆念也无能为力了。

（二） 「临终助念」，是从病重到死亡，这一阶段的助念。《临终方诀》说：人死了，请法师「读无常经，孝子止哀，勿复啼哭」。人生的老、病、死，是无可如何而必然要到来的，大家不用悲哀了，应该从无常的了解中，不著世间而归向菩提。这样的读经，主要是对眷属及参与丧礼者的安慰与开示，是通於「佛法」及「大乘佛法」的。又说到持咒，以净水及净泥土，洒在尸身上，可以消除恶业，那是羼入「秘密佛教」的作法了。死亡以後，不用再助念了。但中国人「慎终追远」，特别多助念些。有人说：不断念佛，八小时内不可移动。其实死了，或六识不起而还没有死，听不见声音，已失去助念的意义，而转为处理死亡的仪式了。

（《华雨集》（四），页187-190、192-193）

ysl c-p1841弥陀净土 下册

## 弥陀净土

**印顺(1)** 从大本《阿弥陀经》来看，阿弥陀佛净土，在初期大乘的净土思想中，是富有特色的。法藏比丘立二十四愿（或四十八愿），成立一完善的净土，作为救济众生，来生净土者修道的道场。在选择二百十亿国土，结成二十四愿以前，弥陀净土的根本特性，早已在佛前表示出来，如《阿弥陀(三耶三佛萨楼佛檀过度人道)经》卷上(《大正》12 . 300c—301a)说：

「令我後作佛时，於八方上下诸无央数佛中最尊，智慧勇猛。头中光明，如佛光明所焰照无极。所居国土，自然七宝，极柔软好。令我後作佛时，教授名字，皆闻八方上下无央数佛国，莫不闻知我名字者。诸无央数天人民及蜎飞蠕动之类，诸来生我国者，悉皆令作菩萨、阿罗汉无央数，都胜諸佛国。」

经中所说的二十四愿，或四十八愿，都不外乎这一根本意愿的具体组合。阿弥陀佛的光明，胜过一切佛。佛的光明、名闻（称），为十方无数佛国所称誉，为十方诸天人民称叹，所以发愿往生：这是第二十四愿。阿弥陀佛的特胜，从佛的光明、名闻而表达出来。佛的光明遍照，使一切众生的苦迫，得到解除，在释尊入胎、出胎、成佛的因缘中，部派佛教有不同程度的放光传说。阿弥陀净土，是重视光明的利益众生，而予以高度的赞扬。

胜过一切佛，是阿弥陀佛的根本愿，所以第十七愿说：「令我洞视（天眼通）、彻听（天耳通）、飞行（神足通），十倍胜於诸佛。」十八愿说：「令我智慧说经行道，十倍於诸佛。」也许这过于特出，不大适合「佛佛平等」的原则，所以这二愿，其他译本都删略了。根本意愿中的国土七宝所成，是第三愿，《无量清净平等觉经》没有这一愿。在净土本愿思想的发展中，著重於来生净土者的功德。净土思想的重点，不止是理想的自然环境，而在乎净土中的德行与进修，圣贤间和平的向道。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页768-769）

**印顺(2)** 净土的内容，阿弥陀（Ami tābha）净土有了进一步的东西。

1. 「女人往生，即化作男子」。这与「下品般若」的恒伽天女，受记作佛，就「今转女身，得为男子，生阿閦佛土」一样。社会上，重男轻女；

佛教女性，厌恶女身的情绪很深，有转女成男的信仰。於是超越了男女共住的净土，进而为（色界天式的）纯男无女的净土。

2. 阿閦淨土但说佛成佛时，即使没有天眼的，也能见到佛的光明。生在阿弥陀佛淨土的，菩薩与阿罗汉，都有宿命、天眼、天耳、他心等神通。

3. 阿閦佛淨土，著重於声闻的究竟解脱，菩薩的阿惟越致。阿弥陀淨土却说：阿罗汉与菩薩，都是「寿命无央数劫」；而阿弥陀佛寿命的无量，更是著力写出的重点。

4. 淨土没有三恶道，所以没有鸟兽。但飞鸟的美丽，鸣音的和雅，不是能增添淨土的美感吗？所以後起的《观无量寿佛经》说：「水鸟树林，……皆演妙法。」这不是淨土有恶道吗？小本《阿弥陀经》说：「汝勿谓此鸟实是罪报所生！……是诸众鸟，皆是阿弥陀佛欲令法音宣流，变化所作。」於是淨土有了众鸟和鸣，宣说妙法的庄严。

从淨土思想发展来说，面对我们这个世界的缺陷，而愿将来佛土的庄严，是「下品般若」、《阿閦佛國經》所同的。阿閦佛淨土，保有男女共住淨土，及人间胜过天上的古义。《阿弥陀經》是比对种种淨土，而立愿实现一没有女人的，更完善的淨土。在这点上，应该比《般若》、《阿閦》的淨土思想要迟一些。当然，色界天式的七宝庄严，纯男性的世界，在印度佛教是早已有之的。

大乘淨土法門，与本願 (*pūrva-praṇidhāna*) 有关。本願，是菩薩在往昔生中，当初所立的誓愿。菩薩的本願，本来是通於自利利他的一切，但一般淨土行者，特重淨土的本願，本願也就渐渐的被作为淨土願了。（中略）

阿弥陀淨土法門，汉译与吴译本，是二十四願；赵宋译本为三十六願；魏译与唐译本（及梵本）是四十八願。二十四，三十六，四十八，数目是那样的层次增加！（中略）

从经典看来，菩薩所立的佛國清淨願，如《阿閦佛國經》，没有預存多少願數目的意思。在淨土本願流行後，於是整理为多少願的，如《阿弥陀經》说：「昙摩迦便一其心，即得天眼彻视，悉自见二百一十亿諸佛國中，諸天人民之善惡，國土之好丑，即选择心中所願，便结得是二十四願經，则奉行之。」对不同淨土的不同形态，加一番选择，然後归纳为二十四願。结为二十四願，正是整理成二十四願。所以菩薩本願的发展，是多方面的。或是自行願，如普賢的十大願，也是自行願的一类。或是淨佛

国愿，有的说多少就多少，有的整理成一定的数目，不可一概而论。（中略）

阿弥陀的二十四愿，比阿閦佛国的三愿，「下品般若」的五愿，不但内容充实，而更有独到的意境。阿弥陀佛本愿，是选择二百一十亿国土而结成的。虽然净佛国愿，都存有超胜秽土的意识根源，但在形式上，弥陀本愿，不是比对秽土而是比对其他净土的。要创建一理想的世界，为一切净土中最殊胜的。《阿弥陀经》中，对七宝的国土、楼观、浴池、树林、衣服、饮食、香华、光明、音乐，都叙说得非常详细，可说是相当艺术化的，但二十四愿的重心，却不在这些。依愿文，这是一切国土中最理想的。（中略）

愿众生来生阿弥陀佛国的，共有五愿。这是阿弥陀佛本愿的特出处：有胜过一切佛的佛，胜过一切国土的世界，目的在让大家生到这里来。这一本愿的意趣，与《阿閦佛国经》、「下品般若」经的净土愿，是完全不同的，适应不同根性而开展出来的。虽在二十四愿中，（一）没有三恶道；（九）面目同一色类；（十一）没有淫怒痴；（十二）饮食自然，与阿閦佛土一样，但这是一般的，不一定有相互参考的意义。（中略）

阿弥陀净土，不是比对秽土而愿成净土，是比对净土而要求一更理想的地方。不重在不退菩萨所往来，而是见阿弥陀佛光明的，听见阿弥陀佛名字的，都可以发愿来生。不是菩萨往来中的一佛国，而是生在这里的，阿罗汉都在此涅槃，菩萨也在这里一直修行下去。当然，也有例外的，如第八愿说：「我国中诸菩萨，欲到他方佛国生者，皆令不更泥犁、禽兽、薜荔，皆令得佛道。」又说：「阿惟越致菩萨……皆当作佛。随所愿，在所求，欲於他方佛国作佛，终不复更泥犁、禽兽、薜荔；随其精进求道，早晚之事同等尔。求道不休，会当得之。」这就是第八愿的内容。从阿弥陀佛国出去，要到他方佛国的，决不会再堕三恶道。或迟或早，终归是要成佛的。在往生阿弥陀佛土的根机中，这是比较特殊的。

与第八愿相当的，《无量寿经》第二十二愿说：「他方佛土诸菩萨众来生我国，究竟必至一生补处。除其本愿，自在所化，为众生故，被弘誓铠，积累德本，度脱一切，游诸佛国，修菩萨行，供养十方诸佛如来，开化恒沙无量众生，使立无上正真之道。」这与《般若经》所说的，从一佛国至一佛国的菩萨相近，但在《阿弥陀经》中，这是特殊的。

「除其本愿」，是说菩萨在没有往生阿弥陀佛国以前，立愿要「游诸佛国，修菩萨行」的。所以到了阿弥陀佛国，又要到他方佛国去。往生阿

弥陀佛国的一般菩萨，一直进修到一生补处，然後到他方去成佛，这自然不会中间再生到他方佛国了。《阿弥陀经》的「来生我国」，大有得到了归宿的意味，与「佛法」及其他「大乘佛法」，有不太调和的感觉。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页812-817、821-822）

yslc-p1843弥勒 下册

## 弥勒

**印顺** 弥勒，被称为瑜伽论主。无著从兜率天的当来补处弥勒菩萨处，得到大乘的瑜伽，为从来一致的传说。《解深密经》的〈分别瑜伽品〉，也是佛为慈氏（弥勒）说的。这到底是否历史的事实？这可以从三方面说：

（一）《中阿含经》，释尊授弥勒菩萨记，为佛教界众所周知的释迦会上菩萨（然或者以为，这实是七百结集中的大德）。佛灭五百年而大行的大乘，当然会与弥勒有关。《毗婆沙论》（卷一五一）即有这样的传说：「佛於一时，与慈氏菩萨论世俗谛，舍利子等诸大声闻，莫能解了。」北印度，對於弥勒的信仰极深，传说末阐提（或诃利难陀）於陀历建弥勒像。大乘瑜伽者，推尊为从弥勒而来，可作为佛教传说中的事实。

（二）从瑜伽师（禅师）的传授说，罽宾确还有弥勒菩萨。弥勒，为姓；姓弥勒的大乘行者，都可以称为弥勒菩萨的。《大智度论》（卷七十八）说：「罽宾国弥帝隶力利菩萨，手网缦。」在《智度论》传译以先，道安即从罽宾的学者，得来传说。如〈婆须密集序〉说：「弥妒路，弥妒路刀利，及僧伽罗刹，适彼（兜率）天宫。斯二三子者，皆次补处人也。」序说的弥妒路，即共信的兜率天的弥勒。弥妒路刀利，无疑的即是《智论》的弥帝隶力利。考《萨婆多师资记目录》（《出三藏记》卷十二），在旧记五十三人中，二十三师为弥帝利尸利；齐公寺所传中，地位相当的，有沙帝贝尸利。沙为弥字草书的误写；贝为丽字的残脱。所以这位弥帝丽尸利禅师，即《智论》的弥帝隶力利，道安序的弥妒路刀利。力与刀，都是尸的误写。这位罽宾大禅师——菩萨，应名弥帝隶尸利，即慈吉祥。罗什在长安时，有婆罗门传说：鸠摩罗陀自以为「弥帝戾以後，罕有其比」（《中论疏》卷一）；弥帝戾，也即是这位菩萨瑜伽师。依《萨婆多师资记》，为马鸣以後，龙树以前的禅师。这位可略称为弥帝戾菩萨的瑜伽师，传说

如此普遍，又为经部譬喻师日渐大成期的大德，可能与大乘瑜伽的弥勒有关。

(三) 上升兜率问弥勒，在无著的心境中，应该是禅观修验的事实。在西元四、五世纪，上升兜率见弥勒，在罽宾是极为普遍的。如《梁高僧传》说：佛陀跋陀罗，「暂至兜率，致敬弥勒」（卷二）。又罗汉比丘，「为智严入定，往兜率宫谘弥勒」（卷三）。法显所得的传说：陀历国「昔有罗汉，以神足力，将一巧匠上兜率天，观弥勒菩萨（佛灭三百馀年）」（《法显传》）。汉译《维曰杂难经》说：世友难罗汉经，罗汉上升兜率问弥勒。这可见，无著的上升见弥勒，并不太离奇。至於说：无著请弥勒下阿瑜陀国，为无著说《十七地论》。这在晚期的秘密瑜伽行中，悉地成就，本尊现身说法，也是众所公认的修验的事实。从无著、世亲学系的传说中，对於弥勒的教授《瑜伽论》，是一致无疑的。这三者，可能并不矛盾。兜率天有弥勒菩萨的敬仰；罽宾有大瑜伽师弥勒尸利的教授；在传说中合化，加深了弥勒瑜伽行的仰信。属於北方佛教的大乘圣典，關於缘起与瑜伽的，都传佛为弥勒说，这应该是有历史内容的（《般若经》到北方，後分也有弥勒论法）。生长於罽宾的无著，专修弥勒瑜伽（大乘唯识无境的空观），得到面见弥勒，谘决深义的证验。《瑜伽论》即在这一连串的弥勒中得来。

（《以佛法研究佛法》，页212-215）

ysl c-p1844弥勒法门 下册

## 弥勒法门

**印顺** 往生弥勒净土「法门」，比起十方世界的其他净土，真是「最」为「希有」，最为稳当！这可以从三点去说。

(一) 「近」：弥勒现生兜率天，将来到我们人间来，同一世界，同一欲界，论地点是很近的。不像十方的其他净土，总是要过多少佛土。论时间，来生生兜率内院，不太长久，就回到人间来。不像往生其他净土，不知要到何年何月，才能再来娑婆。

(二) 容「易」：兜率净土与将来的人间净土，都是欲界散地，所以只要能归依三宝，清净持戒，如法布施，再加发愿往生，称念南无当来

下生弥勒佛，就能往生兜率净土。不像往生其他净土，非要「一心不乱」不可。一心不乱就是定，这是不太容易的。

(三) 「普及」：往生弥勒净土，不一定要发菩提心，出离心，就是发增上生心的人天善根，也能随愿往生。在兜率净土及当来的人间净土，弥勒尊是普应众机，说人天法，说二乘法，说菩萨法，人人能称机得益。在见佛闻法的过程中，向上增进，渐化人天根性为出世根性，化二乘根性为大乘根性，同归佛道。这不像其他净土，连「二乘种」姓都「不」能往「生」，还能应人天根性吗？所以弥勒净土，才是名符其实的三根普被，广度五姓的法门。

(《成佛之道》，页128-129)

yslc-p1847弥勒净土 下册

## 弥勒净土

**印顺(1)** 未来弥勒佛——慈氏(Maitreya)时代的国土，如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一七八(《大正》27.893c—894a)说：

「於未来世人寿八万岁时，此赡部洲，其地宽广，人民炽盛，安隐丰乐。村邑城廓，鸡鸣相接。女人年五百岁，尔乃行嫁。彼时诸人，身虽胜妙，然有三患：一者，大小便利；二者，寒热饥渴；三者，贪淫老病。有转轮王，名曰餉佞性，威伏四方，如法化世。……极大海际，地平如掌，无有比(坎？)坑砂砾毒刺。人皆和睦，慈心相向。兵戈不用，以正自守。……时有佛出世，名曰慈氏，……如我今者十号具足。……为有情宣说正法，开示初善中善後善，文义巧妙，纯一圆满，清白梵行。为诸人天正开梵行，令广修学。」

《论》文是引《中阿含经》《说本经》的。轮王是以正法——五戒、十善的德化来化导人民，使世间过著长寿、繁荣、欢乐、和平的生活。佛教一向推重轮王政治，在这样的时代，又有佛出世，用出世的正法来化导人间。理想的政治，与完善的宗教并行，这是现实人间最理想不过的了！释尊与弥勒佛，同样是佛而世间的苦乐不同，这是什麼原因呢？《佛本行集经》卷一(《大正》3.656b—c)说：

「时弥勒菩萨，身作转轮圣王。……见彼(善思)如来，具足三十二大人相，八十种好，及声闻众，佛刹庄严，寿命岁数(八万岁)，即发道

心，自口称言：希有世尊！愿我当来得作於佛，十号具足，还如今日善思如来！……愿我当来为多众生作诸利益，施与安乐，怜愍一切天人世间。」

「我（释尊自称）於彼（示现）佛国土之中，作转轮圣王，名曰牢弓，初发道心。……发广大誓愿：於当来得作佛时，有诸众生……无一法行，唯行贪欲嗔恚愚痴，具足十恶。唯造杂业，无一善事。愿我於彼世界之中，当得阿耨多罗三藐三菩提！怜愍彼等诸众生故，说法教化，作多利益，救护众生，慈悲拔济，令离诸苦，安置乐中。……诸佛如来有是苦行希有之事，为诸众生！」

释尊的生在秽恶时代，是出於悲悯众生的愿力，愿意在秽土成佛，救护众生脱离一切苦：这是重在「悲能拔苦」的精神。弥勒是立愿生在「佛刹庄严、寿命无数」的世界，重在慈（弥勒，译为「慈」）的「施与安乐」。至於成佛（智证）度众生，是没有不同的，这是法藏部（Dharmaguptaka）的见解。说一切有部（Sarvāstivādin）以为：「慈氏菩萨多自饶益，少饶益他；释迦菩萨多饶益他，少自饶益。」

释尊与弥勒因行的对比，释尊是更富於大悲为众生的精神。所以弥勒的最初发心，比释迦早了四十馀劫，而成佛却落在释尊以後。这显得大悲苦行的菩萨道，胜过了为「庄严佛刹、寿命无数」而发心修行。这一分别，就是後代集出的《弥勒菩萨所问（会）经》所说：「弥勒菩萨於过去世修菩萨行，常乐摄取佛国，庄严佛国。我（释尊）於往昔修菩萨行，常乐摄取众生，庄严众生」：开示了信愿的净土菩萨行，悲济的秽土菩萨行——二大流。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页491-493）

**印顺(2)** 天国有政治意味，如六欲天还有战争，所以天国的清净庄严，不如北拘卢洲的自然与幸福。但天国仍为净土思想的重要渊源，这不只是天国的清净微妙，而是发现了天国的特殊清净区，那是弥勒（Maitreya）的兜率天（Tuṣita）。

兜率是欲界的第四天。释尊成佛以前，在兜率天，从天降生人间成佛。未来成佛的弥勒，也住在兜率天，将来也从兜率天下降成佛。弥勒成佛的人间净土，是希望的，还在未来，而弥勒所住的兜率天，却是现在的，又同属於欲界，论地区也不算太远。一生所系的菩萨，生在兜率天，当然与一般的凡夫天不同。兜率天的弥勒菩萨住处，有清净庄严的福乐，又有菩萨说法，真是两全其美，成为佛弟子心目中仰望的地方。

西元前101—77年在位的锡兰王——度他伽摩尼 (Duṭṭha-gāmaṇī)，在临终时，发愿生兜率天，见弥勒菩萨。西元前二世纪，已有上生兜率见弥勒的信仰，这是可以确定的。《小品般若波罗蜜经》说：不离般若的菩萨，是从那里生到人间来的？有的「人中命终，还生人中」；有从他方世界生到此间来的；也有「於兜率天上，闻弥勒菩萨说般若波罗蜜，问其中事，於彼命终，来生此间」。特别说到兜率天，正因为兜率天有弥勒菩萨说法。弥勒在兜率天说法，是发愿往生兜率天的主要原因。兜率天在一切天中，受到了特别的重视。大乘经说到成佛时的国土清净，有的就说与兜率天一样，这可见兜率天信仰的普遍。

推重兜率天，不是兜率天的一般，而是有弥勒菩萨说法的地区。《佛本行集经》说：一生所系的菩萨，在兜率天的高幢宫，为诸天说「一百八法明门」；《普曜经》也有此说。后代所称的弥勒内院，也就是兜率天上，一生所系菩萨所住的清净区。

兜率天上弥勒净土的信仰，是部派佛教时代就有了的。在大乘的他方净土兴起后，仍留下上升兜率见弥勒的信仰，所以玄奘说：「西方道俗，并作弥勒业，为同欲界，其行易成。」等到十方佛说兴起，于是他方佛土，有北拘卢洲式的自然，天国式的清净庄严，兜率天宫式的，（佛）菩萨说法，成为一般大乘行者所仰望的净土。

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页499-501）

ysl c-p1849罽宾佛教 下册

## 罽宾佛教

**印顺** 佛教的传入中国，始於汉哀帝时（西元前2年），景宽从大月氏使者受佛经。明帝时（64顷），从月氏请来《四十二章》。这都与月氏有关，但那是吐火罗时代的月氏，不外乎小乘法门。据玄奘所见，吐火罗一带都是小乘教。号称小王舍城的缚喝，有丰富的圣迹，也没有大乘的形迹。小乘论师妙音、法胜，来中国译小乘经的昙摩难提，都是吐火罗人，可以想见吐火罗是小乘佛教为主的。从此向西向北而到安息与康居，佛教的情形，与吐火罗相近。如康居的康巨、康孟祥（康僧会是汉化的康居人），安息的安世高与昙无谛，所有的译典，都以小乘为主。可见罽宾区的小乘

教，传到西方的吐火罗，再向安息、康居。再从吐火罗、康居、安息，越过葱岭，到达西域的沙勒与龟兹。

据近代的发现，龟兹一带，使用吐火罗语。早期的小乘教，是由此路线而传入的。到东晋的苻秦时代（380顷），罽宾的僧侣东来，如僧伽跋澄、僧伽提婆、卑摩罗叉、弗若多罗，除吐火罗的昙摩难提以外，都是犍陀罗一带的小乘学者。他们对小乘三藏，开始作大部的翻译，如《中》、《长》、《增壹阿含经》；《十诵》与《四分律》；《八犍度》、《阿毗昙心》、《杂心》、《鞞婆沙》等。

中国佛教史上所见的毗昙学者，就是以这些论为主的。但中国初期所传的小乘，并非局限於自称有部正统的「婆沙」系，反而以西方师、譬喻为多。如安世高译出的《修行道地经》（僧伽罗叉造），《阿毗昙五法行经》（世友「品类论」的初分），《心论》，《杂心论》，曹魏失译的《甘露味阿毗昙》，都属於西方系。其他如《尊婆须蜜菩萨所集论》，《阿育王传》，《出曜经》，都是譬喻师宗。《三法度论》（属犊子部）也是譬喻者的作品。所以，从西北印而传入中国的小乘教，可说从来不与大乘相冲突。《西域记》说：大乘极盛的乌仗那，有五部律。《四分律》译者佛陀耶舍，是罽宾人，律序说是「昙无德部体大乘三藏」。小不碍大的罽宾佛教，成为中国古代小乘教的特色，并深刻影响了中国的大乘佛教。

罽宾区禅法的传来，是很早的。安世高与竺法护，译传了初期大瑜伽师僧伽罗叉的《修行道地经》。鸠摩罗什来，又译传「婆须密、僧伽罗叉、沤波崛、僧伽斯那、勒（胁）比丘、马鸣、（鸠摩）罗陀禪要」。中国初期禅法，是罽宾区譬喻师的禅法。譬喻师是不障碍大乘的，罗什也就附出法华、弥陀、法身等禅观，流传在中国北方。

此外，专修禅法的罽宾禅匠，在西元四世纪勃兴。第三代的佛大先（又译佛陀斯那，卒於410顷），是最杰出的禅师。佛陀跋陀罗与沮渠京声，学得而传来中国。佛大先的禅法，有新从天竺·达摩多罗传来的顿禅，罽宾一向传习的渐禅（但佛陀跋陀罗传出的禅经，只是二甘露门的渐禅），所以也是大小协调的。如佛陀跋陀罗译有《观佛三昧海经》；沮渠京声译有《观弥勒》、《观世音经》。接著，罽宾禅师又（424）来了昙摩密多，译传《观虚空藏菩萨》、《观普贤行法》、《观无量寿经》；疆良耶舍（424来）译有《观无量寿佛》、《观药王药上二菩萨经》。这可以看出，那时的罽宾禅者，已转重於大乘禅观，近於密宗的修天色身了。因当时的北方衰乱，这後起的罽宾禅法，流传在江南。

初期传入大乘佛教的大师，主要为月氏的支娄迦谶（及支道根，支疆梁接等）；原籍月氏，生长炖煌，曾游历西域的竺法护（弟子有聂道真、竺佛念等）；原籍印度，生长龟兹，曾游学罽宾的鸠摩罗什。他们的译籍，可以看作大月氏（贵霜王朝）时代的大乘佛教。主要的佛典，如《华严经》的〈十住〉、〈十地〉与〈入法界品〉；《宝积》的「宝严」、与「阿閦佛」、「阿弥陀佛」的净土经；《大集》的「般舟三昧」等；《法华经》，《维摩经》；《首楞严三昧经》等。最重要而引人重视的，是《般若经》的「大品」与「小品」。

初期大乘经的译传，雪山东北的研句迦与于阗，是值得重视的。朱士行（270前後）到于阗，求得《大品般若》，後由于阗沙门无罗叉译出。支法领西游（410顷），在于阗求得《华严经》，後由佛陀跋陀罗译为六十卷（就是唐代新译的八十《华严》，梵本也还是从于阗得来的）。支法领所得的，不止《华严》一部，罗什曾译出一部分。昙无谶译的《大般涅槃经》，本来与法显（在中印度）所得的相同，十卷以後，是从于阗得来而补译的。于阗与中国的大乘经教，关系是何等重要！

与于阗毗连的研句迦，玄奘传说王宫有《般若》、《华严》、《大集》等十部（或传「十二部」），都是部帙庞大的大乘经。鸠摩罗什的大乘空学，从莎车王子学来，莎车就是研句迦的别名。于阗与研句迦，大乘教的隆盛，比北印度并不逊色。反而六世纪後，罽宾区的佛教衰落，于阗与研句迦，还保持大乘盛行的光荣。从地理上看，大乘是从犍陀罗，乌仗那，通过大雪山及葱岭而东来的（法显等西去，玄奘回国，也都是这一路线）。中国初期（汉、魏、晋）的大乘教，受到这一地区的深切影响。

（《以佛法研究佛法》，页229-233）

yslc-p1850优波提舍 下册

## 优波提舍

**印顺** 优波提舍（upadeśa），或音译为优婆提舍，邬波第铄；义译为说义，广演，章句等，以「论议」为一般所通用。优波提舍为十二分教（十二部经）的一分；他的性质，《大毗婆沙论》重在论议；《大智度论》重在解义；《瑜伽师地论》作为一切论书的通称。（中略）

优波提舍的本义，是共同论议，共同释义。共同论议，经与律都称之为「摩诃沤波提舍」——大论议。共同释义，渐被解说为个人的解释佛说。或是文句的解释，或是经义的阐释。《大智度论》与《成实论》，特别提到「论议第一」的大迦旃延，也就是重於解说契经。如《大智度论》说：「胁比丘……作四阿含优波提舍，於今大行於世。」《大唐西域记》说：「五百贤圣，先造十万颂邬波第铄论，释素怛缆藏。次造十万颂毗奈耶毗婆沙论，释毗奈耶藏。後造十万颂阿毗达磨毗婆沙论，释阿毗达磨藏」。毗奈耶与阿毗达磨的解释，称为毗婆沙；而经的解释，却称为邬波提铄（优波提舍）。优波提舍是契经的释论，成为西元二、三世纪的一般意见。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页23、26）

yslc-p1853优波鞠多 下册

## 优波鞠多

**印顺** 阿育王时代，优波鞠多（Upagupta）是上座部重心，摩偷罗佛教的领导者。而上座部向西南阿盘提（Avanti）一带发展的，属於分别说系，目犍连子帝须为领导者。当时，东方首都华氏城（Pāṭaliputra）一带，大众部的力量极大；大天（Mahādeva）是知名的大师。传说目犍连子帝须，优波鞠多，都曾受到阿育王的尊敬。依《善见律毗婆沙》所说，当时的分别说系，在东方与大众部合作（都主张过未无体，现在实有说），成为一代盛行的大派。大众部与分别说系的协和，对上座部中的说一切有系来说，多少有受制、受拒的感觉。说一切有部，对於大天的厌恶，贤圣北游罽宾的传说，都不会是无因的。

当时，说一切有系的大师——优波鞠多，住在摩偷罗国，优留漫荼山的那罗跋利寺（Natabhati kavi hāra），为最卓越的大德。优波鞠多是论师，是禅师，是优越的教化师。说一切有部的未来派别——阿毗达磨论师、譬喻师、瑜伽师，可说都是尊者的学众，各得一分而为偏重的发展。首先，优波鞠多是论师：现有史料可考的，除传说佛的及门弟子，如舍利弗等而外，以优波述多的《理目足论》为最古。《理目足论》，并没有传译，《俱舍论》曾引一则：「当言如来先起灭定，後起尽智。」这一见解，与阿毗达磨西方师相合。约与俱舍论主同时而稍迟一些的，婆薮跋摩

(Vasuvarman) 所造的《四谛论》，引有《理（目）足论》四则。其中一则，如《四谛论》卷四（《大正》32. 394c）说：

「理足论说：由境正故智正，不由智正故境正。有为有漏相相应故，一切唯苦。决定知此，是名正见。」

这是以为认识的是否正确，并非由於主观，而在乎能符合客观的真相。这對於境界，赋以客观的实在性；如苦，不是主观的想像为苦，正由於有为有漏相是苦的，这确乎近於初期佛教的思想。

优波鞠多又是大禅师。《阿育王传》说：「尊者如是名称满阎浮提，皆言：摩突罗国有优波鞠多，佛记教授坐禅，最为第一。」优波鞠多的《禅集》，鸠摩罗什 (Kumārajīva) 曾介绍一部分来中国，如《出三藏记集》卷九〈关中出禅经序〉（《大正》55. 65a—b）说：

「其中五门，是……沤波崛……禅要之中抄集之所出也。」

优波鞠多的禅风，从《阿育王传》（卷五、六），及异译的《阿育王经》（卷九、十）所说，是活泼泼而有机用的。有人因说法、作事厌了，想修习禅法，尊者却教他去说法、做事；在这说法与做事中，证得阿罗汉。有人太瘦弱了，尊者就以优美的衣食供给他。有人贪著五百金钱，尊者却许他一千，教他先施舍那五百，这是以贪去贪的大方便。有人自以为证得究竟，尊者却设法引起他的欲念、慢心，使他自觉没有究竟，而进修正入。更有教人升到树上，下设火坑，要他放手，放脚；巧用这怖畏心的意志集中，使他得道。优波鞠多的禅风，也许在传说中有些渲染，但他决不是拘谨的，偏於静止的。活泼泼的应机妙用，惟有在中国古代的禅宗里，见到这种风格。

优波鞠多是优越的教化师。优波鞠多的宏化事业，成就极大，如《阿育王经》卷六（《大正》50. 149b—c）说：

「优波笈多，无相佛，当作佛事，教化多人证阿罗汉果。……当知我（佛）後，教化弟子，优波笈多最为第一。」

传说优波鞠多，在优留蔓荼山的石窟，作一房，广二丈四尺，长三丈二尺。如从尊者受学，而得阿罗汉果的，就以四指长的筹，掷在石窟中。後來，筹都塞满了。教化得益的广大，传下「无相佛」的称誉。尊者的称誉，是历久不衰的！《大悲经》卷二（《大正》12. 954a—b）也说：

「优楼蔓荼山傍，当有比丘，名优波鞠多……於彼当有千阿罗汉，集八万八千诸比丘众，共一布萨。……令我正法，广行流布。」

优波鞠多的造作论书，发扬活泼的禅风，对未来的说一切有部，给予极深远的影响。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页101-104）

yslc-p1862杂阿含经 下册

### 杂阿含经

**印顺** 《杂阿含经》（即《相应阿含》、《相应部》），是佛教界早期结集的圣典，代表了释尊在世时期的佛法实态。佛法是简要的，平实中正的，以修行为主，依世间而觉悟世间，实现出世的理想——涅槃。在流传世间的佛教圣典中，这是教法的根源，后来的部派分化，甚至大乘「中观」与「瑜伽」的深义，都可以从本经而发见其渊源。这应该是每一位修学佛法者所应该阅读探究的圣典。

现存汉译的《杂阿含经》，内容缺佚了二卷（古人以《阿育王譬喻》补足），次第也大有倒乱，所以全经的组织部类，无法明了。吕澂发表了《杂阿含经刊定记》，依《瑜伽师地论》，知道四阿含经是依《杂阿含经》为根本的；《瑜伽论》〈摄事分〉中，抉择契经的摩呬理迦（本母），是依《杂阿含经》的次第而造。我在《原始佛教圣典之集成》，有了进一步的研究，主要是论定：依《瑜伽论》〈摄事分〉，分全经为「能说」，「所说」，「所为说」；这三类，与「修多罗」，「只夜」，「记说」相当。近代学者的研究，或说依九分教而集成四部阿含；或说依四阿含而类别为九（十二）分教。其实，四部阿含是先有《杂阿含》，九分教是先有「修多罗」，「只夜」，「记说」（这三分也还是先後集出），二者互相关联，同时发展而次第成立的。《中阿含经》（一九二）《大空经》，说到「正经，歌咏，记说」（《中部》一一二《空大经》所说相同），正是佛教初期三分教时代的明证。

《瑜伽论》〈摄事分〉中，抉择契经宗要的摩呬理迦，是《杂阿含经》的部分论义，也就是「所说」——「修多罗」部分的论义。「修多罗」分阴、处、因缘、圣道四大类，在《杂阿含经》的集成中，「修多罗」是最早的，正是如来教法的根本所在。（中略）

我国译出的《杂阿含经》，与巴利本的《相应部》(Sampayutta-ni kāya)相当，是刘宋·元嘉年间，求那跋陀罗在扬都只洹寺所出的，宝云传译，

慧观笔受，分为五十卷。求那跋陀罗是中天竺的婆罗门种，元嘉十二年（西元435），由海道抵广州，不久就到了扬都（现在的南京）。西元445年以前，随从谯王到荆州，所以《杂阿含经》在扬都的译出，在西元435—445年之间。《历代三宝纪》与《大唐内典录》，依据道慧的《宋齐录》，说《杂阿含经》的梵本，是法显所赍来的，但僧《出三藏记集》，慧皎《高僧传》，都没有说到，所以当时依据的梵本，是法显还是求那跋陀罗赍来，是难以论定的。

《杂阿含经》的现存本，内容与次第，都是有错乱的，这是「宋藏本」以来就如此了。如卷二十三、卷二十五——两卷，实为《阿育王譬喻》的部分异译，却被误编在《杂阿含经》内。考求那跋陀罗所译的，有《无忧王（即阿育王）经》一卷，梁·僧时已经佚失。大抵本经在梁代以前，已经缺少了两卷（次第也已经倒乱），或者就以求那跋陀罗所译的《无忧王经》，编入充数，於是《杂阿含经》保有五十卷，而《无忧王经》却被误传为佚失了。

实际上，《杂阿含经》现存的，只有四十八卷，这是内容的缺失不全。《阿含经》的集成，从来就有摄颂，大致以十经为一偈，以便持经者的记忆。《杂阿含经》的「五阴诵」部分，传译时保存了摄颂，所以可依摄颂而知道经文的次第。保存摄颂的，共五卷，现存本编为卷一，卷十，卷三，卷二，卷五，这是可依摄颂而确定为卷次倒乱的。没有摄颂的四十三卷，当然也还是有倒乱的，这是经卷次第的倒乱。现存刊本卷八初题「诵六入处品第二」；卷十二初题「杂因诵第三品之四」；卷十六初题「杂因诵第三品之五」；卷十八初题「弟子所说诵第四品」；卷二十四初题「第五诵道品第一」。可见全经是分为多少诵，也就是多少品的。但零落不全，不能明了一经组织的全貌，这是部类分判的不完全。

《杂阿含经》为原始佛教的根本圣典，而传译为汉文的，由於古代的辗转传写（从译出到刻版，长达五百多年），竟缺佚紊乱到如此！不明全经的统绪次第，实为闻思正法的最大障碍！到近代（民国十二年，西元1923年），支那内学院吕澂，发表〈杂阿含经刊定记〉，证明了《瑜伽师地论》〈摄事分〉的「契经事择摄」，实为《杂阿含经》主体的本母——摩呬理迦。论文从卷八十五到九十八，凡十四卷；依论义对读经文，经文应有二十二卷，但一卷已经佚失，只存二十一卷。这样的经论对读，《杂阿含经》主体的分部与次第，总算已充分的明了出来。日本·昭和十年（西元1935年）出版的《国译一切经》《新订杂阿含经》，继承姊崎正治的考校分部

(论文发表於西元1908年)，没有能重视中国学者研究的业绩，在部类次第上，仍不免有所倒乱！

關於《杂阿含经》，当然是原始佛教圣典，但不可不知道的，那就是：现存的原始佛教圣典，都是部派所诵出的。汉译《杂阿含经》，是上座部中，说一切有系的诵本。如说一切有部所传诵的《抚掌喻经》、《顺别处经》，都见於汉译的《杂阿含经》。说一切有部是说三世有的，所以特说「云何一切有」。肯定的说：「以有过去色故」，「以有未来色故」，所以圣弟子要不顾恋过去色，不欣求未来色。这些，都是现存巴利圣典《相应部》（与《杂阿含经》同一原本，属上座部中，分别说系的赤铜牒部所诵）所没有的。说一切有部圣典，可以对勘现存巴利的《相应部》，但应从说一切有系传承的立场，去治理、研究。

《杂阿含经》的另一译本，题名《别译杂阿含经》，二十卷（丽藏本分为十六卷，次第极为紊乱）；内分二诵，《大正藏》计数为三六四经。这部经，梁《出三藏记集》没有说到。隋《法经录》初举《别译杂阿含经》名目，失译。经中注说：「毗黎，秦言雄也」，所以唐《开元释教录》，附入「秦录」，失译。《俱舍论稽古》以为：「今捡译文体裁，盖在魏晋之间，全非东晋以下语气。且秦言字，独见经十二曰：毗梨秦言雄。一个秦字，恶足徵哉！或晋字音误，亦不可知。」这是推想为汉代所译的；但「或晋字音误」，又容许可能是西晋所译出。然译者巧拙不一，不可一概而论。如苻秦·建元二十年（西元384）初译的《中阿含经》、《增一阿含经》，是东晋的译典，而译文却是：「并违本失旨，名不当实，依俙属辞，句味亦差，良由译人造次，未善晋言，故使尔耳。」《别译杂阿含经》，既注有「秦言」，似乎没有非西晋以前译出不可的理由！

总之，《别译杂阿含经》是古译，比五十卷本的译出为早，所以「别译」二字，不是初译的经名，而是後人附加的。二十卷本的《别译杂阿含经》，只是五十卷本的一部分，次第相同，而文义略有出入。《俱舍论稽古》，论断二十卷本为饮光部的诵本；或推论为可能与化地部，或法藏部诵本相近。化地部、法藏部、饮光部，都是上座部分别说系流出的部派。同出於一系。如说近於化地部与法藏部，怎能一定说不近於饮光部呢！在教义上，饮光部主张「过去未与果业是有」，与说「三世有」的说一切有部（赤铜牒部所传，饮光部从说一切有部分出）要接近些。五十卷本是说一切有部的诵本，次第与二十卷本相近，所以被称为《别译杂阿含经》的，属於饮光部诵本是更有可能的。（中略）

说到义理方面，虽是原始佛教的圣典，而到底已是部派的诵本；《杂阿含经》与《相应部》，都已集入自部特有的见解。如说一切有部主三世实有，所以《杂阿含经》有「云何一切有」经。肯定说：「以有过去色故」，「以有未来色故」；并到处说：「如当说。如是（实）有及当知，亦如是说。」这是三世有说，是《相应部》所没有的。同样的，赤铜牒部主现在实有，所以《相应部》说「四十四智」时，说法智与类智，类智是知过去未来的；《杂阿含经》没有说到法智与类智。依三世而有言说，《相应部》有《言路经》，广说现在现有，过去曾有，未来当有，《杂阿含经》缺。说一切有部明依三世而有言说，见於《中阿含》的《说处经》，说三世有而不加简别。此经，赤铜牒部编入《增支部》，也分别说过去曾有与未来当有：这是现在有说。部派的根本异义，都已载入自部圣典，当然不是原始佛教所固有的。

又如「名色」的「名」，《相应部》解说为：受、想、思、触、作意，是论（类集成的）义；《杂阿含经》解说为：「四无色阴：受阴，想阴，行阴、识阴。」反之，《相应部》解说「无明」为：於苦，集，灭，道的无知；极为简要！而《杂阿含经》广列：「不知前际……染污清净，分别缘起，皆悉不知」，十足是论师的分别广说。

又如《相应部》处处说无常、苦、无我；《杂阿含经》处处说无常、苦、空、无我；或以为「空」是说一切有部所增的。然《杂阿含经》说：「此五受阴勤方便观：如病、如痈、如刺、如杀，无常、苦、空、非我。」与此相当的《相应部》经，这样说：「如理思惟：五取蕴无常、苦、病、痈、刺、痛、病、他、坏、空、无我。」病……坏，都是说明苦的；可见无常、苦、空、非我，显然也是《相应部》所曾说的。

结集的经说，「有闻必录」，不是千篇一律的。到了部派分化，偏重某一说，於是不免与别部差异了。原始圣典的文句，经部派分化而长期流传，多少会有些增减的。《瑜伽论》〈摄事分〉所依经本，与宋译《杂阿含经》，也有多少出入呢！（中略）

《杂阿含经》是集众多短篇而成的，到底有多少经，从前没有人提到过。《大正藏》编次为一三六二经，如除去有关阿育王的三经——六〇四，六四〇，六四一，实得一三五九经。對於检查引用，是非常适用的；赤铜牒部诵本——《相应部》，古代传说为「七千七百六十二修多罗」。日译的《南传大藏经》《相应部》开端，赤沼智善的《相应部总说》，仅二八

七五经。) (《杂阿含经论会编》〈序〉，页1-2；〈杂阿含经部类之整编〉页1-4、57-58、66)

**吕澂** 《杂阿含经》之名「杂」，或释为杂碎难持（《分别功德论》卷一），此属大众部之私言，无当经义；或释为杂说，即为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天子、天女所说，集为一部（《五分律》三十、又《四分律》五十四）；或释为文句杂、根杂、力杂、觉杂……如是等（《摩诃僧只律》三十二），此皆就少分言，不能概括全经。义净译《毗奈耶杂事》别立经名为《相应阿含》（见《杂事》卷三十九），颇能显其意义，盖经文以事义相应者集为各品，可名相应也。然《大论》（《瑜伽师地论》）八十五仍译为《杂阿笈摩》，且解其义曰：

「谓於是中，世尊观待彼彼所化，宣说如来及诸弟子所说相应、蕴界处相应、缘起食谛相应、念住正断神足根力觉支道支入出息念学证净等相应，又依八众说众相应，後结集者为令圣教久住，结喻拖南颂，随其所应次第安布；……即彼一切事相应教间厕鸠集，是故说名《杂阿笈摩》。」  
（《大正》30.772c）

依此解释，经之结集体裁虽可称为相应，而经文随宜安布，次第不顺，则有杂义。若如来若如来弟子所说相应，从能说人言当置诸篇首，而经文以厕诸他种相应之间；又界相应与蕴处相应当为一类，而经文以厕诸因缘谛食之间；即由此种间厕鸠集之故，经以《杂阿笈摩》为名，乃更觉相宜矣。（中略）

《杂含》五十卷，大体次序不紊，惟其间分卷有前後倒置者，又有他经滥入者，皆须刊定。《大论》自八十五卷以去释契经事，略引《杂含》摩呴理迦之文，所依经文殆与宋译同本（中略），故由论厘订经文，前二分二十馀卷次第应如次列。

總結前說，舊刻經文卷次應改順如下，而後其文可讀，其義可詳。

卷一	卷二	卷三	卷四	卷五	卷六	卷七	卷八	卷九	卷十	卷十一	卷十二	卷十三	卷十四	卷十五	卷十六	卷十七	卷十八	卷十九	卷二十	卷二十一	卷二十二	卷二十三	卷二十四	卷二十五	卷二十六	卷二十七	卷二十八	卷二十九	卷三十	卷三十一	卷三十二	卷三十三	卷三十四	卷三十五	卷三十六	卷三十七	卷三十八	卷三十九	卷四十	卷四十一	卷四十二	卷四十三	卷四十四	卷四十五	卷四十六	卷四十七	卷四十八	卷四十九	卷五十
<small>五取藏譜第一（五卷）</small>	<small>六處譜第二（五卷）</small>	<small>七處譜第三（二卷）</small>	<small>八處譜第四（一卷）</small>	<small>九處譜第五（一卷）</small>	<small>十處譜第六（一卷）</small>	<small>十一處譜第七（一卷）</small>	<small>十二處譜第八（一卷）</small>	<small>十三處譜第九（一卷）</small>	<small>十四處譜第十（一卷）</small>	<small>十五處譜第十一（一卷）</small>	<small>十六處譜第十二（一卷）</small>	<small>十七處譜第十三（一卷）</small>	<small>十八處譜第十四（一卷）</small>	<small>十九處譜第十五（一卷）</small>	<small>二十處譜第十六（一卷）</small>	<small>二十一處譜第十七（一卷）</small>	<small>二十二處譜第十八（一卷）</small>	<small>二十三處譜第十九（一卷）</small>	<small>二十四處譜第二十（一卷）</small>	<small>二十五處譜第二十一（一卷）</small>	<small>二十六處譜第二十二（一卷）</small>	<small>二十七處譜第二十三（一卷）</small>	<small>二十八處譜第二十四（一卷）</small>	<small>二十九處譜第二十五（一卷）</small>	<small>三十處譜第二十六（一卷）</small>	<small>三十一處譜第二十七（一卷）</small>	<small>三十二處譜第二十八（一卷）</small>	<small>三十三處譜第二十九（一卷）</small>	<small>三十四處譜第三十（一卷）</small>	<small>三十五處譜第三十一（一卷）</small>	<small>三十六處譜第三十二（一卷）</small>	<small>三十七處譜第三十三（一卷）</small>	<small>三十八處譜第三十四（一卷）</small>	<small>三十九處譜第三十五（一卷）</small>	<small>四十處譜第三十六（一卷）</small>	<small>四十一處譜第三十七（一卷）</small>	<small>四十二處譜第三十八（一卷）</small>	<small>四十三處譜第三十九（一卷）</small>	<small>四十四處譜第四十（一卷）</small>	<small>四十五處譜第四十一（一卷）</small>	<small>四十六處譜第四十二（一卷）</small>	<small>四十七處譜第四十三（一卷）</small>	<small>四十八處譜第四十四（一卷）</small>	<small>四十九處譜第四十五（一卷）</small>	<small>五十處譜第四十六（一卷）</small>				

十八——卷四十九   一卷五十（此中卷次舊刻排列無誤者，全經五十卷中僅十一卷而已。）

（姊崎氏尝对勘巴利文本《杂含》，於旧译本卷数次第颇有订正，谓二十三、二十五卷是《阿育王传》，应删去不列，然亦不详其所以。今寻《出三藏记集》载求那跋陀罗译《无忧王（即阿育王）经》一卷，缺本。《法经目录》第四，《杂含》别生有《阿育王经》而不载是何卷（《开元录》始云是二十三、二十五卷）。今对勘《大论》，《杂含》经文二十四卷前後应有说念处与说四神足之文，而俱佚失。後人误以求那跋陀罗译本之《无忧王经》弥补其缺，於是别生经有《阿育王经》之名，而《无忧王经》反题缺本矣。又经文第四卷有偈，据守其《新雕丽藏校正别录》第十五卷云，是宋藏将四十二卷误刊於前。可知旧刻《杂含》自译出後即未得完善整理，後人更误刊之，其至於颠倒错失，皆传者之过，於译家固无与也。）

其次，佛弟子所说佛所说分、结集分，仍说诸蕴处因缘道品等事，但不拘一义，於前二分中难可归纳，故复别开。此则以弟子所说者属诸弟子所说诵，以佛说而非全用伽陀问答出之者属诸佛所说诵，以佛说为众用伽陀问答者属诸八众诵。弟子所说诵自十八卷以下旧有标题，文义显明，今定为四卷六品。（一）〈舍利弗说品〉（卷十八前五十一经），（二）〈目犍连品〉（卷十八後三经又卷十九第一至四十六经），（三）〈阿那律品〉（卷十九末四十七经又卷二十第一至九经），（四）〈大迦旃延品〉（卷二十第十至十九经），（五）〈阿难陀品〉（卷二十第二十至二十三经又卷二十一第一至七经），（六）〈质多罗品〉（卷二十一第八至末经）。自馀文卷错乱，遽难判别。惟旧译《杂含》，除大本（指五十卷者言）外犹有别译二十卷（失译，附秦录，丽藏改为十六卷，前後错乱，最不可从）。多属大本三十卷以下之文。每十经或十一经後，原有经名结颂，什九皆存，故能次第经文丝毫不乱。今以对校大本，得八众诵所属各卷。所残馀者自皆佛所说诵矣。（中略）

佛说契经结集流布，莫先於《阿含》，亦莫信於《阿含》。佛灭未千年（我国苻秦至刘宋时），四《阿含》全文相继传译。译者狃於所习，惟以备数三藏，而不能言其关涉大小宗义之要。由於学者判属小经，鄙为始教，未尝有一著述阐发幽微，遂於义学绝无影响。唐代新翻《婆沙》、《俱舍》，声闻法相蔚为钜观，而当时译倡博如光、宝，於其典据依然漠置，故注疏每每不悉经文，支离其说（此观日僧法幢《俱舍稽古》所指斥者，可知）。至於基测诸师专心方广，益轻《阿含》而不习。以此因缘，即系奘师所翻，即在法相本典，煌然具载十馀卷《杂阿含经本母》之文，而译者注者殆无一人能辨，以至要义幽沈亘千二百七十六年（论文於贞观二十二年译讫）。古学久荒，甚可伤也。

奘译《杂阿含经本母》惟何？即《瑜伽师地论》〈摄事分〉之大分是（自八十三卷至九十八卷）。何以知之耶？曰：此十馀卷论文陈义繁广，仅有摄颂判其段落，而相承次第极难明了。近年《瑜伽论记》归自东瀛，其後数十卷注解为旧疏中独存之说，至可珍重，然其总释〈摄事分〉云：

「虽辨异门种种文义，未明文义所依本藏，故次第五明〈摄事分〉，谓於此分将三藏教摄所说行择等事故云也。此分具辨三藏，先解契经云云。」（《大正》42.816c）

此谓将教摄事，而不详事之所自出；又谓先解契经，而不详契经是何种，以是逐文解义，类皆肤泛不得边际，资益於读者甚微。今试求诸《大论》本文而得其意。

《论文》八十五谓摄事即摄素咀缆事等。素咀缆二十四契经、谓别解脱经（戒本）、四阿笈摩经，声闻相应经、大乘相应经（此二即十二分教杂藏）等，从此即依四种契经本母（摩咀理迦）决择佛说云云。《论》九十八末又谓如是略引随顺此论诸经宗要本母云云。依此两文可见：（一）《论》八十五至九十八共十四卷，乃引本母之文。（二）别解脱经本母别见於後，故此十四卷应是引馀三类经本母。（三）论说诸经以《杂阿含》即相应之教为主，馀经皆云「即彼相应教复以馀相说云云」故引本母应先之以「杂阿含经本母」。（四）论说《杂阿含》相应次第为九，所谓蕴界处等，与後文所引本母大段相同，两者应尤有关合。

由此取宋译《杂阿含经》与论文对校，以经错简过多，不无困难，然前後推寻，论文毕十四卷，经文亦毕二十二卷，而後恍然《瑜伽》之文纯引「杂含本母」无可疑也。《杂含》结集以义为部类，每一类中出经千百，亦但义类相同，诸经并无次第。至於本母，就义决择，或一门以释多经，又或多门以释一经，文段次第更为难知。然今以经文相贯，乃见论文若网在纲有条不紊也。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页1-2、6-9、17-19）

yslc-p1866杂阿毗昙心论 下册

## 杂阿毗昙心论

**印顺(1)** 《杂阿毗昙心论》（简称《杂心论》）：健陀罗·法救论师造。晋·法显译，宋·伊叶波罗（Īśvara）等译，都已佚失；现存宋（西元434）僧伽跋摩（Saṅghavarman）译本，十一卷。品名都相同，只有在〈杂品〉後，增补一〈择品〉，共十一品。法救以为：《心论》太简略了，所以「增益论本」，以「广说（毗婆沙）义（来）庄严」这部论。或修改旧颂，或增补新颂，总为五九六颂。前七品更为充实，但後四品未免更杂乱了。《杂心论》是继承优波扇多的学风，回归於《甘露味论》，更接近《大毗婆沙论》的立场。取毗婆沙师的正义。又每每保存西方系异义，取怀柔保留的态度。在〈择品〉中，对次第见谛，有中有，一切法有，

三世有，佛不在僧数，这类部派的重要论诤，一一抉择而确定有部的正义。然有值得注意的：

(一) 在四家二谛说中，毗婆沙师以「事理二谛」为正义。《大毗婆沙论》又论到：「世俗中世俗性，为胜义故有？为胜义故无？」对于言说的世俗，纯属虚无，还是也有真实性？毗婆沙师说：「应作是说：世俗中世俗性，胜义故有。」世俗名为谛，当然是有谛实性的。依此《杂阿毗昙心论》卷十一（《大正》28.958b）说：

「若事分别时，舍名则说等（世俗）；分别无所舍，是则第一义。」

如房屋，一加分析，就没有屋的实性，那就是世俗。如推求色法，到四大等一一极微，不可再分析的自性，就是胜义。从此，阿毗达磨论师，以「假实二谛」为主了。假法中也有胜义性，如大乘有宗，依他起事可说为胜义有，也契合这一原则。

(二) 《杂心论》说：身作（表）、语作，意业没有无作。什麼是无作（表）？在身、语「动（作）灭已，与馀识俱，彼（无表）性随生」。所以「无作亦非色，以作是色故，彼亦名色」。无表色是感报的业，是毗婆沙师——有部的重要教义。现在说：无表不是色，是在身语动作灭时，立即引起的，与识俱生的无表业。为身、语表色所引起，也就假名为色，其实不是色法。这一无表假色的见地，是譬喻师的；在经部兴盛中，这将成为有部的新说了。

（《印度佛教思想史》，页198-199）

**印顺(2)** 在《阿毗昙心论》的释论中，法救（Dharmatrāta）的《杂阿毗昙心论》，提供了重要的贡献。作者的事迹，如《大唐西域记》卷二（《大正》51.879c、881a）说：

「健驮罗国……法救、如意、胁尊者等本生处也。」

「布色羯逻伐底城……城北四、五里，有故伽蓝……达磨咀逻多（唐言法救）论师，於此制杂（心）阿毗达磨论。」

据此，法救为健驮罗（Gandhāra）的大论师，并在布色羯逻伐底城（Puṣkarāvatī）附近，造这部《杂心论》。（中略）

《杂阿毗昙心》的梵语，一般以为是Samyuktâbhi dharmahṛdaya，这是不对的。《杂心论》的原语，应为Abhi dharma-hṛdaya-vyākhyā。如《阿毗达磨集论》，补充解说，称为《阿毗达磨杂集论》；杂就是vyākhyā。

samyukta，译为杂，是「相应」的意思，这与《杂心论》是不合的。vyākhyā是间杂的，错综的意思。如《杂集论》序颂说：「由悟契经及解说，爰发正勤乃参综」。「参综」，就是杂。《杂心论》正是对於《心论》，「增益论本」，间杂参综，所以名为《杂心论》。

对於《杂心论》，可从补充与修正去说明。

(一) 《杂心论》是《心论》的补充，如《论》说：

「无依虚空论，智者尚不了。极略难解知，极广令智退。我今处中说，广说义庄严。」(《大正》28. 869c)

「经本至略，义说深广，难可受持，如虚空论难可了知。(如)前已说。是故增益论本，随顺修多罗义，令易了知。」(《大正》28. 963c) (中略)

(二) 《杂心论》是《心论》的修正：《心论》是重於西方、外国师说，甚至引用分别说者的教义。《心论》的注释，都有修正《心论》的意图。在这一意义上，法救只是继承优波扇多(Upasānta)的学风，也就是复归於《甘露味论》、《大毗婆沙论》的立场。(中略)

从《杂心论》的研究中，有几点是值得提到的。

(一) 阿毗达磨论义，到《大毗婆沙论》而大成。《大毗婆沙论》的评家正义，属於迦湿弥罗(Kaśmīra)论师。但《大毗婆沙论》的体裁，是集百家而大成；每每是众说纷纭，不加论定。在阿毗达磨论义的阐扬中，有求精确，求决定的需要。例如《心论》说：「若生诸烦恼，是圣说有漏」；法胜修正为「若增诸烦恼」。在〈择品〉中，并明白评论法胜所说。)(中略)能生烦恼为有漏，是世友(Vasumitra)所说；《大毗婆沙论》中，异说并存，并没有论定。所以，《杂心论》：「随增说有漏」，只能说是论义的进步，更精确，不能说法胜违反了毗婆沙师的正义。(中略)

(二) 《杂心论》以毗婆沙师的正义为宗，但又每每保存异说，如：

1. 可见法一界或一切界
2. 暖顶六地或七地
3. 宿命通俗智或六智
4. 色界十六处或十七
5. 五果或九果
6. 三无量五地或六地
7. 未来禅三(味净无漏)或二
8. 四修或六修

这几则中，前三是兼存妙音(Ghoṣa)说；四、五及八，是兼存西方师说。为什麼这样呢？杂心论主的时代，北方佛教的思想，非常发达。毗婆沙师正义，固守壁垒，陷於艰苦作战的阶段。《杂心论》是维护毗婆沙

师正义的，但鑑於异部（经部等）的隆盛，所以对阿毗达磨西方系的异义，取怀柔的保留的态度，也就是不采用也不评破。这该是减少内部争执，集结阿毗达磨论宗的力量，以谋一致对外吧！

（三）《杂心论》说「无作假色」，意义是异常重大的。關於无表色，各论的意见，出入很大，如：

《大毗婆沙论》	——	无表是色・意业是思
《心论》	——	无表假色・意业无表
《优波扇多释论》	——	无表是色・意业无表
《杂心论》	——	无表假色・意业是思

无表色实有；意业是思，无所谓表与无表，这是说一切有部阿毗达磨论宗的正义。无表色是假，本为说一切有部中譬喻师的异说。《大毗婆沙论》集成以後，到《杂心论》的时代，譬喻师已从说一切有部中分出，成经部譬喻师，在教理上，有著重要的发展，严重的威胁到阿毗达磨论宗。努力复归於毗婆沙正义的杂心论主，也同意无表色是假。这可见说一切有部，阿毗达磨论宗的动摇，已是时代的趋势了。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页518、520、522-526）

**吕激** 有部感到大乘不好对付，各自为战不行了，必须集中内部力量，因而有要求做统一内部学说的工作，同时藉此机会，也可使内部学说有所通融变化。在这项工作上，法救（非部派佛学时期四大家之一的法救）出了很大的气力。他注释健陀罗系统的《阿毗昙心论》，是采用迦湿弥罗系统的《大毗婆沙论》可取之说，做了补充整理的。他的著作名《杂阿毗昙心论》。

所谓「杂」，是以他自己的文字杂在《心论》中间。《心论》是二百五十颂，《杂心论》补充整理，发展到了六百颂（增长一倍多。有人说五百颂，实际是六〇六颂）。有些议论补充不进原文的，还在《心论》原有的十品外，另增一个〈择品〉，把《婆沙》中比较重要的说法，例如二谛、三世有等都加进去了。有部的这种内部调和，实际是学说的改组，是为一致对付大乘而形成的。

（《吕激佛学论著选集》（四），页2116-2117）

## 转依

**印顺** 究竟的「转依」，虽是无住涅槃，但从转舍转得的少分全分等建立「六种」。六种转依，显示离染还净的层次，显示大小二乘的差别。

「一、损力益能转」：「由胜解力」熏成「闻熏习」，寄「住」在赖耶中，能对治杂染，使染习渐渐减少，清净闻熏习渐渐增多。虽是熏习的消长，也减舍了染力，增益了净能。同时，因胜解闻熏力，菩萨虽少作微恶，也生大惭愧。由闻熏「及由有羞耻」力，能「令诸烦恼」减轻，或「少分现行」，或某一部分「不现行」。这样的转依，胜解行地的菩萨也能做到（诸译本没有不现行三字）。

「二、通达转」：诸菩萨从「已入大地」「至六地」，在根本智通达诸法的法性，於「真实」「显现」「现前住」的时候，非真实的义相就「不显现」；在「非真实」义相显现现前住的时候，真实的空性就不显现。到第七地才进到纯粹的无相观，所以真妄出入的境界，到六地为止。真实的法性现前，所以叫通达转。从初地至六地总名通达位。《成唯识论》说初地是通达，二地以上叫修习。在大乘经论中，有此二种不同的存在（依天台家说，一是别教，一是借别明通）。

「三、修习转」：从七地「乃至十地」的菩萨，「一切」遍计执性的义「相不」再「显现」，无相的「真实显现」，但这是从它的大体而说。这时，「犹有」所知「障」未净尽，七地还有功用，八地菩萨虽做到无功用行的地步，但利他仍是有功用的，所以还须不断的修习到障尽智圆的佛地。

「四、果圆满转」：成佛时，「永无」烦恼所知二「障」，「一切」义「相不显现」，而「最清净真实」的法界彻底「显现」。这最清净的真实，圆融无碍，能「於一切相得自在」，无所不能。果圆满即是三德具足：永无有障，诸相不现，是断德；最清净法界真实性显现，是智德；於法自在广利众生是恩德。

上面四种转依，是大乘转依的层层深入，再约大小差别说。

「五、下劣转」：这是「声闻」缘觉「等」的转依。他们「唯能通达补特伽罗空无我性」，不能通达法无我性，了知唯识，圆见清净的法界性。不悟唯识，也就不知生死涅槃无差别，因此专求自利的小乘，就「一向背生死，一向舍生死」，这是下劣乘的转依。

「六、广大转」：这是「诸」大乘「菩萨」的转依，不唯通达补特伽罗无我性，且「兼通达法空无我性」：能「於生死」一切法「见」到它本来「寂静」，依他起而显现的义相本不可得，所以舍无可舍，完成「虽断杂染而不舍」生死的无住涅槃。

（《摄大乘论讲记》，页473-476）

**吕激**（「转依」）这个范畴是在佛学发展的盛期即无著的时代，才用来替代「解脱」的。它更能积极地表示解脱的本质，并说明如何由基本上解决问题。在此以前，佛家注意到定的功效，可以抑制或消灭下地或下一级的烦恼，而生起或增长上地或上一级比较安静的心思，以为这在身心的负担上减轻了粗重感觉而增加了轻安感觉，「依止」转变，就称那样的状态为「转依」。

但到了无著引用这一范畴，意义便大有不同。它并不限於身心的转易，又还联系客观事象的变革。要是略加分析，在主观方面，这是注重认识的质变，而用名想或概念的认识来做关键的。名想认识和行为本可有相应的关系，某些名想认识常连带著为某种行为的准备或助力，所以行为的错误常常源於认识的错误，而改变了认识也会间接改变了行为。至於一切名想认识相互间的联系，自成一种系统，又常依著各人生活环境而各有其类型和特点。这在心理方面的基础，可以从它们存在的依止处——佛家所谓之「藏识」——去了解。因此，只要藏识上名想习气的染净种类互有消长，自然发生粗重或轻安的不同感受。而由於人生正向是从染趋淨的，其间逐渐转变，终至染尽净满，身心面貌突然改观，这样说为「转依」。

至於客观事象的一面，不是简单地从名想认识的转移便直接有了改变，却是由认识的不断矫正，事象实相的显现益加了然，这再引起行动，革新事象，使它更和实相随顺地发展。所以，在认识和行为的联系中，主客两面平行的前进，而真正的转依即是由这样的途径完成的（从前也区别主客为「染净依」和「迷悟依」，分别解释，用意大同）。

那末，转依的动因又是什麼呢？据我们所理解，佛家并未将主客观各自内在的矛盾一并提到重视地位，而只注意主客观之间的矛盾，看它做推动转依的主要原因。他们關於缘起的理论原来从业感缘起出发，即是说，人们由个别的和共同的行为积习构成环境，作为生活的基础，从而限制了生活的一切。这里存在的因果规律是「业力不可转」，但是业果的实现仍有待各种条件，所以对於将来可以把握、转变，并还常常要转变的。佛家

在这一关键上，肯定了受著环境限制的人生根本要求不绝发生主客观间的矛盾，必须有了對於全人生应尽一定责任的觉悟以後，才发起「善法欲」即是净化人生愿望，来逐渐解决矛盾，而开辟出转依的途径。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1377-1379）

yslc-p1871转识成智 下册

### 转识成智

**印顺** 转赖耶识得大「圆镜」智，转染末那得「平等」性智，转第六意识得妙「观察」智，转前五识得「成所作智自在」。这四智的自在，是由「转识蕴」的「依」止而得的。平常所谓转有漏的八识，成无漏的四智，即此。唯识以识为主，所以说转依，大都只说转识成智，就可以总摄五蕴的转依。

圆镜智的作用有二：一摄持：镜智是转赖耶得的，赖耶是有漏的所依，摄持一切有漏种子，到了无漏位转智的时候，也就摄持一切无漏闻熏习。二显现：凡夫位上的赖耶，显现七转识（见识）和根尘器界（相识）；佛位上的镜智，也就现起无漏五根、清净佛土（相）及其馀的三智（见）。所以《庄严论》说圆镜智为诸智的所依。在缘境上说：是总缘一切相，不作分别缘。圆镜智由闻熏力现起一切，任运缘一切法，所以能摄持不忘。这像大圆镜的明净鉴彻，影现万象一样。

平等智，是转染末那得的。这有一问题：唯识家虽都说有染末那，但转依成净，却有人主张没有净末那。没有净末那，那平等智建立就成问题。其实，第七识是从本识分出的取性，虽从本识分出，与摄持能生的种识仍不妨并存。取性的染末那，执我我所，到转依时就自他平等，约这意义建立平等性智。它从「诸智因」的镜智而起，在初地就转为「极净无分别智」，通达一切众生平等平等。「若修习此智最极清净，即得无上菩提」。《庄严论》说：它与大慈大悲相应，不住涅槃，随机现身。

妙观察智转意识而得，意识的作用在分别，所以转识成智，也重在分别的後得智。「於所识一切境界恒无障碍」，在大众中观察机宜，随机说法，都是此智的作用。一切三摩地门陀罗尼门，都与观察智相应。

成所作智是转前五识得，它的作用在作种种变化利益众生的事业，像在十方世界八相成道等都是。

佛智，无漏圣境，本来融通不思议。这佛果四智，如从它的特殊上说：圆镜智重在摄持，平等智重在现身，观察智重在说法，成事智重在起变化三业。如从智上去看，镜智与平等智重在无分别智，观察智与成事智重在後得智。如从有漏本识起见（识）相（识）的见地说，转染成净，那无漏的圆镜智为中心为依止，与净习不二。从这圆镜智，一方面现清净佛国土，起遍取互取诸境自在的五根；一方面起平等性智，妙观察智，成所作智，作种种利生的事业。

四智转依的时间，平常说：「六七因中转，五八果上圆」；但约义建立也不一定，如《庄严论》说十地中的後三地，七转识转，得四自在（无分别、刹土、智、业）。它说：「意、受、分别转，四种自在得，次第无分别，刹土、智、业故。」意是末那，转末那识得无分别自在。受是五识，转五识得刹土自在，这是依五识取五尘说的，所以又说：「如是义（尘）受（五识）转，变化得增上，净土如所欲，受用皆现前。」分别是第六意识，转意识，得智自在，所以辩说无碍；得业自在，通力化业无碍，所以又说：「如是分别转，变化得增上，诸智、所作业，恒时无碍行。」

（《摄大乘论讲记》，页500-503）

ysl c-p1872秽土修行 下册

## 秽土修行

**印顺** 众生在秽土修行，虽容易退失；生淨土中，环境好，不再退转。但论修行的速率，秽土修行，比在淨土修行快得多。如《大阿弥陀经》（下）说：「世尊！……（在此娑婆浊世），为德立善，慈心正意，斋戒清淨，如是一昼一夜，胜於阿弥陀佛刹百岁。」《维摩经》也说：「此土菩萨，於诸众生大悲坚固，诚如所言。然其一世饶益众生，多於彼国（淨土）百千劫行。所以者何？此娑婆界有十事善法，諸餘淨土之所无有。」十事，即六波罗密等。淨土是七宝所成的，衣食等一切无问题，即无布施功德。秽土人恶，要修忍辱，淨土都是諸上善人，即不需修忍辱行。此土有杀盗淫妄诸事，所以要持戒，淨土女人都没有，或男女不相占有，即没有淫戒可持。生活所需，一切圆满，即没有偷盜可戒。这种种功德，生到淨土中，都难於进修。这等於太平盛世，「英雄无用武之地」，无从表显他的才能与救国救人的大功绩。秽土是难行的，然因为难行，所以是伟大的。释迦

牟尼佛秽土修行成佛，为十方诸佛之所称赞。如《阿弥陀经》中说：「彼诸佛等，亦称赞我不可思议功德，而作是言：释迦牟尼佛，能为甚难希有之事，能於娑婆国土五浊恶世……得阿耨多罗三藐三菩提。」《除盖障菩萨所问经》（二）及《宝云经》、《宝雨经》、《胜天王般若经》等，都说到秽土修行，比净土高超得多。龙树《智度论》（十）说得最为明切：「娑婆世界中，乐因缘少，有三恶道老病死，……心生大厌，以是故智慧根利。彼（净土）间菩萨，七宝世界，种种宝树，心念饮食，应意即得。如是生厌心（不满现实）难，是故智慧不能大利。譬如利刀，著好饮食中，刀便生垢。……若以石磨之，垢除刀利。是菩萨亦如是，生杂（秽）世界中，利根难近。如人少小勤苦，多有所能。」秽土是苦痛的，然发心行菩萨道，却是最殊胜的，这无怪释尊发心迟而成佛早。易行道容易得不退转，但一生净土，即进度迟缓。秽土修行难得不退，如打破难关，就可一往直前而成佛了。

（《净土与禅》，页72-74）

ysl c-p1875双身法 下册

## 双身法

**印顺** 「无上瑜伽续」「以欲离欲」的法门，「瑜伽续」早已说到了，如《佛说一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》卷五（《大正》18. 355b）说：

「复次，宣说秘密成就：若男子，若女人，谓应遍入於婆儻中。彼遍入已，想彼诸身普遍展舒。」

在一般的灌顶（abhi *śecana*）后，教示四种成办悉地智印。然后说：「秘密总持堪任法门」：先说誓；次「示秘密印智」；再说如上所引的「秘密成就」。婆儻，唐·不空译作婆伽（bhaga），是女根（女人生殖器）的梵语。「遍入於婆儻中」，正是男女和合双修的法门。《一切如来真实摄大乘现证大教王经》——《金刚顶经》的广本，宋·施护译为三十卷。《经》上不断的说到：「金刚莲华两相合」；「莲华金刚杵入时」；「金刚莲华杵相合，相应妙乐遍一切」；「莲华金刚杵相合，此说即为最上乐」。这一法门，唐·不空（传《金刚顶经》）是知道的，他在《大乐金刚不空真实三昧耶经般若理趣释》中说：「想十六大菩萨，以自金刚与彼莲华，

二体和合，成为定慧。是故瑜伽广品中，密意说二根交会，五尘成大佛事」。「瑜伽续」，一般以为只是观想金刚杵与莲华二体和合，不空解说为定与慧。唐代传来的「密乘」，大抵是以定慧双运来解说的。也许在重伦常道德的中国，这一成佛的秘密大法，还不能被容忍，不空才要方便的解说一番。

修天色身，以「欲贪为道」，是「秘密大乘」一致的，由於所化的根机不一，所以分为四部续。如《结合》说：「笑、视及执手，两相抱为四；如虫住、四续」。「如虫住」，以虫为譬喻，「如虫从树生，即食其树」，就是「依欲离欲」的意义。《後分别》也说：「由诸笑及视，抱与两相合，续亦有四种」。秘密的续部中，所修本尊，是有明妃(*vi dyā-rājñī*)的；实行男女二根（金刚、莲华）和合交会的，是「无上瑜伽续」。前三部续也有以贪欲为道的表示，如相顾而笑的，相爱视的，执手或相抱的，这虽不及两两交会，而表徵贪欲为道是一致的。因此，「续部之名，亦名笑续，视续，执手或抱持续，二相合续，共为四部」。

「秘密大乘」四续的分类，是依据欲界天、人等而安立的。如《瑜伽师地论》说：欲界中，除地狱有情「皆无欲事」外，其他都是有淫事的。如人，鬼（夜叉等），傍生（龙等），四大王众(*Caturmahārāj akāyi ka-deva*)天，忉利(*Trāyastriṁśa*)天（上二天是地居天），都是「二二交会」成淫事的。时分（夜摩）(*Yāma*)天「唯互相抱」；知足（兜率）(*Tuṣita*)天「唯相执手」；乐化(*Nirmanarati*)天「相顾而笑」；他化自在天(*Paranirmitta-vasa-vartin*)「眼相顾视」而成淫事。经、论中分五类，四续依此而立，大体上可说是一致的。「佛法」中，人、鬼、畜及地居二天，是交合成淫的；向上是相抱，执手，顾笑，爱视，越高级的欲事越轻微。再高一级的是梵天(Brahman)，那就没有淫欲了，所以称出家法为「离欲梵行」。

「秘密大乘」与夜叉*yakṣa*等地居天有关，所以颠倒过来：顾笑是浅的「事续」，爱视是「行续」，执手或抱持是「瑜伽续」，二二交会是最殊胜的「无上瑜伽续」。理解与行为，与「佛法」恰好相反。而且，人间——人与傍生的淫事，是二根交合而出精的；地居二天的夜叉等，二根交合却是出气而不出精的。「无上瑜伽续」，也是修到和合不出精而引发大乐的。「秘密大乘」进展到「无上瑜伽」，对印度神教的天神行，存有一定程度的关系。

（《印度佛教思想史》，页435-437）

## 识身足论

**印顺** 《阿毗达磨识身足论》传为提婆设摩 (Devaśarman) 所造。玄奘於贞观二十三年（西元649）译出，共十六卷，分为六蕴。在六分阿毗达磨中，极为重要，受到毗婆沙师的推重。《识身论》的内容，是以六识为中心的。先弹破二家，其次分别二事。所破的两家：一，「沙门目连」的「过去未来无，现在无为有」。就是「目乾连蕴」第一。二、「补特伽罗论者」的「谛义胜义，补特伽罗可得可证，现有等有，是故定有补特伽罗」，就是「补特伽罗蕴」第二。但「补特伽罗蕴」的第三喻陀南，说到唯有六识身聚，十二缘起，心性无常，苦集苦灭的正观；六识有四缘。对上文说，这是说明没有补特伽罗，仅有以六识身为中心的缘起，苦集苦灭的正观。如对下文说，六识身有四缘，引起下文的四缘论。

《识身论》弹破的第一家，是「目连沙门」，就是从根本上座部分化而出的分别说系，阿育王 (Aśoka) 时代，目犍连子帝须

(Moggaliputta-tissa) 领导的部派。这一系，无论是传化到锡兰的铜鍑部，或流行印度本土的化地部、法藏部、饮光部（略折中说一切有说），都是主张过未无体、现在是有的分别说者。这与三世实有的说一切有者，尖锐的对立。《识身论》以三世一切有的立场，反覆的难破他，主要是以彼此共许的佛说来证明。《识身论》有四项基本原则：

（一）二心不能并生：如观贪不善根等，不可能观现在贪，非过去（或未来）的不可。如观现在贪，那能观与所观，就同时有二心了。也就因此，意根不可能是现在的。无间灭入过去的意，为缘而能生意识，怎麽可说没有过去？

（二）业与异熟果不能同时：业已灭而能感异熟果，所以非过去有不可。

（三）佛说我们的了别——识，一定有境为所缘：过去未来的，可以观察，可以了别，所以过去未来是有的。

（四）成就的可以不现前：如有学现起缠心，而还是成就五根的。现入灭尽定的，还是成就少欲，羞惭，触，意思，识食。不现前而是成就的，那一定是过去未来有了。「目连沙门」仅提出了「有无所缘分心」，以为过去未来虽没有实体，但可以成为认识的境界。

弹破的第二家，「补特伽罗论者」，就是从上座部说一切有中，分化而出的犊子部及正量等四部。犊子部以为：「有为可得，无为可得，补特伽罗亦有可得。」有补特伽罗，才能造业受苦；为慈悲的所缘。《识身论》自称性空论者，即无我论者，反覆的责难他。

(一) 从前後的关系说：如有真实的补特伽罗，那从这趣而另生他趣，或从初果到二果等。如前後是一，「彼即是彼」，就犯是常是一的过失。如「彼异於彼」，就犯是断是异的过失。假如说：「不可说彼或（是）彼或异（彼）」，那也就不该说这「不可说彼或彼或异」的话了。

(二) 如有补特伽罗，怎麽知道呢？佛说六识所知的，是色、声、香、味、触、法，并没有补特伽罗；不能说六识以外，别有了别补特伽罗的第七识。依性空论者的见地，「诸法性有等有，由想等想，假说有情。於此（慈缘有情）义中，慈缘执受诸蕴相续」。上二蕴，成立三世有的自宗，遮破补特伽罗实有，过去未来无体——二大系。从教理上，简要的表示了说一切有部的主要思想。

次明二事——「因缘」，「成就不成就」。（中略）

《识身论》深受《发智论》的影响，但对世友（Vasumi tra）的《品类论》，风格更为接近。论烦恼时，以「一切结、缚、随眠、随烦恼、缠」作分别。论五无间罪时，说「众同分，处得，事得，生长处得」。所举的法数，与〈辩五事品〉相合。《识身论》虽隐用六因说，而以四缘说为主，这与《品类论》的〈辩摄等品〉、〈辩千问品〉相同。

《识身论》深受《发智论》的影响，但立义每与《发智论》不同。如《大毗婆沙论》引《识身论》说：「身语恶行……是随烦恼」，使毗婆沙师苦心的为他解说。但现存奘译的《识身论》，已依毗婆沙师义，改为「非随烦恼」了。《识身论》所说的十二缘起，与《发智论》不同，《大毗婆沙论》称之为「远续缘起」；虽没有取为正义，但也没有加以责难。总之，识身论主是《发智论》的学者，在六论中有崇高的地位。但与偏宗《发智论》者不同；与世友的《品类论》一样，有自己的立场与独到的见解。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页166-168、170）

ysl c-p1879 离婆多 下册

## 离婆多

**印顺** 大乘瑜伽论本为瑜伽师，从瑜伽观行中心，扩大组织而成。瑜伽论的禅观，总相为遍满所缘，净行所缘，善巧所缘，净惑所缘；这是颉隶伐多传出的瑜伽纲目。如《瑜伽论》（卷二十六）说：「曾闻佛告长老颉隶伐多：诸有比丘勤修观行，是瑜伽师，能於所缘安住其心，或乐净行；或乐善巧；或乐令心解脱诸漏：於相称缘安住其心，於相似缘安住其心，於缘无倒安住其心，能於其中不舍静虑。」瑜伽论，与《解深密经》〈分别瑜伽品〉，都不出乎这一瑜伽纲目。「曾闻」，是传说如此，并非——展转传来的——《阿含经》所有。

颉隶伐多，或译离婆多，离越，离曰等，是著名的禅师。《增壹阿含经》初，赞说四众弟子各各第一时说：「坐禅入定，心不颠倒，离曰比丘是」；「树下坐禅，意不移转，所谓狐疑离曰。」《分别功德论》（中）说：有两位离曰：一名禅离曰，一名疑离曰。禅离曰（即离婆多），舍卫国六年树下坐禅，不觉树的生与枯；受波斯匿王请六年，不知主人的名字，这是怎样的专精禅思！《增壹阿含经》〈头陀品〉，说离越在只洹寺，六年不动，坐禅第一。《中阿含》《发起牛角林经》，佛赞他「常乐坐禅」。然而这样的大师，古典的《杂阿含经》，没有说到，这似乎即是七百结集中的上座离婆多。

疑离越，见於律典。《十诵律》说：他见石蜜和面而不吃石蜜（卷二十六）；见晒钵有津腻出来，而疑犯宿食（卷三十七）；见羹中有生豆而不敢再吃（卷三十八）。關於饮食方面，非常的拘谨多疑。有部的《杂事》（卷五），也说「疑颉离伐底」，不敢吃豆羹。《五分律》也有不吃石蜜事；说他到极冷的陀婆国，不敢穿屣，因而冻坏了脚趾（卷二十一）。《毗婆沙论》（卷一八一）也说：「卧具喜足，如颉戾伐多」，这是生活刻若，持戒谨严，拘守多疑的大德。

依《分别功德论》说：禅离越与疑离越，都有树下坐禅，六年不动的传说。也许本是一人，经律两记而传说为二人。从古代的传记中看，离婆多与罽宾，有著特别因缘。罽宾有离越寺（《智度论》卷九、《大庄严经论》卷十五），是有名的贤圣住处。有人「为离越作小居处」（旧《杂譬喻经》上）。传说「罽宾有离越阿罗汉」（《杂宝藏经》卷二），疑离越也曾到过大风雪的陀婆国。离婆多在北方的罽宾，为一极有名的传说人物。

瑜伽观行，即由离婆多所传，应与此人有关。如解说为离越寺所传的瑜伽行，也许更为恰当。然而，这还是远源的声闻瑜伽。

（《以佛法研究佛法》，页210-212）

ysl c-p1879系缚 下册

### 系缚

**印顺** 系缚有两种：

（一）烦恼系缚五蕴：五蕴，不定要流转在生死中，不过由烦恼，尤其是爱取系缚住了他，才在生死中流转的。五蕴从取而生，为取所取，又生起爱取，所以叫五取蕴。爱是染著，取是执取；由爱取力，执我我所，於是那外在的器界，与内在的身心，发生密切的不相舍离的关系，触处成碍，成为系缚的现象了。所以经中说：「非眼系色，非色系眼，中间欲贪，是其系也。」

（二）五蕴系缚众生：众生是假名的，本无自体；不过由五取蕴的和合统一，似有个体的有情。此依蕴施设的假我，在前阴後阴的相续生死中，永远在活动，往来诸趣，受生死的系缚。

（《中观论颂讲记》，页264）

ysl c-p1882难陀 下册

### 难陀

**吕澂** 唯识古学的代表先有难陀（注释《三十唯识论》十家之一）。窥基的《成唯识论述记》里，对他虽有所介绍，但过于简略，只说他注《三十唯识颂》外，曾作过《瑜伽师地论》的注解。这两种注的原本，都不存在，只在《成唯识论》中，保留了他的将近二十条的主张。难陀的时代，因为是上接世亲，下有传承他学说的胜军，大概是比安慧稍前一点。安慧约是六世纪中叶人，难陀对他讲来算是与护法同时的一位前辈。因为安慧《辨中边论注》的梵本犹在，所以还能看到其中有些说法，与唐人所传难陀之说相同，这大概是他引用了难陀之说。

难陀唯识说的重要根据是世亲的几部论：《二十唯识论》、《三十唯识论》等，甚至可以追溯到《摄大乘论释》、《辨中边论释》中關於唯识的思想。难陀把上述各书的唯识说贯穿起来，并加以发挥。因此，要了解难陀的主张，先应读其思想渊源的《摄大乘论》。《摄大乘论》中曾提出了三点成立唯识的理由：

(一) 由唯识无义。「义」即境，就是说，心法中只有识而无境。心法的对象都是无体的，不实在的，所以成立了唯识。

(二) 由有见相二。虽无实境，但它毕竟有个来源，它的来源仍然是识。为甚麽？因为心与境是以「见」、「相」关系统一在一种识里的，如眼识属於「见」，所见的各种色识就是「相」，色识也统一在眼识中，成为一组，总的谓之眼识。因此。这也成立了唯识。

(三) 由种种相生起。前五识都各有自己的确定对象，如眼限於见色，耳限於闻声等，到第六识，范围就宽了，它可遍缘十八界，但仍属於「相」的一边，所生起的种种「相」，仍在识的范围内，所以也成立了唯识。以上只是《摄大乘论》成立唯识的几个论点，其馀尚有论证，此处从略。

《摄大乘论》成立唯识的三个理由完全根据它把识总起来讲。诸识总的说来，凡有十一类，即身识、身者识、受者识、应受识、正受识、世识、数识、处识、言说识、自他差别识、善恶两道生死识。以这十一类总摄一切识。如说眼识，就可归於身识；色识，归於应受识等等。这十一类识在现行时，看具体情况来配合，哪一类的识属哪一识的见或相，并不是固定的。难陀根据《摄大乘论》的说法有了发展，他把见相固定了，把八识分开来讲。说每种识都个别的有其见相，如眼与色相对，耳与声相对等，分工明确，不相紊乱。就是说，每一种识生起都有两种作用，一是能取境的，一是它转变成为所取的境。因此，见相固定在每一种识上，能取的就叫「见分」，所取的就叫「相分」。那麽，按实言之，这二分都同为识的自体呢？还是各一分为识的自体？难陀认为，二分中见分为自体，相分是转变出来的，所以是不实在的虚像。如以三性区分，相分是虚像，属遍计所执性；见分因有分别作用，属於依他起性；只有到它转变成净的性质以後，即认识到这相分是不实在的以後，那时所显现的才是圆成实。

难陀从《摄大乘论》出发，首创见相二分说，同时又与种子说相联系而创种子新熏说。在他看来，见相分之转变、显现，是由於种子的功能，种子则由熏习而起。所谓熏习，就是前七识有了分别而留习气於第八识上，

这些习气将来是可以发生现行的，所以叫它种子，种子的来源，都是熏习。难陀进而认为，种子既是由熏习来，熏非本有，而是现熏。人们把他这种说法称为新熏说。

把新熏的理论贯彻到实践修行方面去，认为修行所取得的清净法种子（无漏种子），也是熏习而成，但它不像一般种子是由过去多生熏习留下来的，而有待於新熏。

既然无漏种子是新熏而成，因此，连带五种姓的说法也有了变动。五种姓的区别，主要是说声闻等三乘的实践能得净法，要有各别决定性种子的存在。依难陀讲，各种姓的熏习都可以从现在开头，就是声闻乘的人也可以熏成菩萨乘的无漏种子。这样，五种姓的说法就不一定要坚持了。这是难陀的主张特殊的地方。

不过这里产生了一个问题，人还有先天性的、本能的行为，如婴儿的会吃、会哭等，这是从哪儿来的种子？难陀的解答，只能求救於轮回，认为这些行为可以追溯到过去世，是过去世熏习留下来的种子。

难陀的唯识说与世亲比较接近，虽然有所发展，但基本精神还是来自世亲。难陀的发展是他明确地指出相分是无体的，见分也无其行相。因此，後世称他的学说为「无相唯识说」。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2221-2224）

ysl c-p1883愿力 下册

## 愿力

**印顺** 佛在因地发了大愿，并非一切留到成佛以後，而是照愿心去实践，去求充实，这样，惑业渐渐蠲除，功德一天天增长，到了成佛，才究竟圆满。药师佛成大菩提时，十二广大悲愿，都能一一如期实现，就因他在菩萨因地中，对自己所发的誓愿，能随分随力，躬行实践，一步步地做去，一点点地聚积，所以他一登大觉地，一切大愿也就宣告完成了。药师是如此，弥陀等也莫不如此。我们依愿去求，确能如愿感应，这必有其感应的力量存在。偈说：「福慧资粮力，诸佛加持力，及与法界力。」愿求之所以能获成就，实有这三种力量。

1. 自力，即自身方面，要集有福报及智慧的资粮，特别是信愿真切。如医生给你治眼疾，要眼有复明的机能；如眼睛真的坏了，再高明的医生，也无能为力。

2. 佛的加被力，佛菩萨的悲愿，永远顾念著众生，光照著众生，只要众生的希求，是合理而有可能的，便都可以交感。

3. 法界力，一切法的本性——法界本无差别，无限碍的平等法界中，生佛平等，凡圣一致。所以众生有感佛可能性，诸佛菩萨有随感而应的可能。这样，我们若能一面依自己的福慧力，一面仗佛愿力的加被，那麽，我们要求消灾免难，离苦得乐，必定可以成功。

（《药师经讲记》，页50-52）

ysl c-p1883药师如来十二大愿 下册

### 药师如来十二大愿

**印顺** 此十二愿，非一般的誓愿可比，纯由大悲心所流露的利他大愿，所以称为微妙上愿。从十二大愿的内容看，第一大愿为生佛平等愿；此後，便是思想的正确，行为的合理，生活的丰富；缺陷的加以弥补，病患的予以救治，苦痛的予以安乐。不但著重衣食等物质生活，又注意到教育，健康，正常的娱乐，达到人类的和乐生存。学佛，决非死後才有好处。药师如来的十二大愿，启示得最为明白。所以佛法的流行世间确能领受实惠，确能适应现实人生的。（中略）药师法门，除了重视生活上的衣食住行，以及健康、卫生、娱乐而外，还特别重视思想的正确。所以药师法门的重心，在乎十二大愿。

（《药师经讲记》，页80-81）

ysl c-p1885药师经 下册

### 药师经

**印顺** 本经传来中国，共有五次翻译。第一译，为东晋·帛尸梨密多罗三藏所译，经名《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》。唯此并无单行本，系附於《佛说灌顶大神咒经》中；《灌顶经》属於密部的法典，有十二卷，

本经为最後一卷。尸梨密多罗，此云吉祥友；帛，是龟兹国的王家姓，所以帛尸梨密多罗三藏，大抵是龟兹国人。第二译，是刘宋·慧简法师所译，名为《药师琉璃光经》，今已失传。据古人说，此译文义，并不十分圆满。第三译，为隋炀帝时达磨笈多译，名《佛说药师如来本愿经》，经本现存。达磨笈多，此云法藏或法护，他曾译无著的《摄大乘论》、《金刚经论》，可说是一位唯识学者。但非他一人独译，还有助译人，所以题作达磨笈多等译。第四译，就是现今的讲本，系唐朝玄奘三藏所译。第五译，是唐武则天时代的义净法师所译，大约迟奘法师二、三十年。义净法师从广州出发，循海路经越南、锡兰等地，也经历许多艰难始达印度，遍访全印的著名学者；回国後译出此经，名《佛说药师琉璃光七佛如来本愿功德经》，共二卷，内容较前四译为广。（中略）

现在要略辨五译的同异：本经的前四译，大致相同，只有义净译稍异。前者只说药师净土，义净译则有七佛净土。如说：「东方去此，过四碗伽河沙佛土，有世界名曰无胜，佛号善名称吉祥王如来。……」乃至「东方去此，过九碗伽河沙佛土，有世界名善住宝海，佛号法海胜慧游戏神通如来。……」这其中六段，都与前四译不同。到了说到药师如来的净土，就与四译相同。但同中又有稍异：（一）前四种译本，在佛宣说神咒之後，只说大众得闻药师佛名而获利益，义净译则说闻七佛名而得益。（二）义净译药叉神将闻了七佛名号发愿护法，及时诸人众起，七佛应召来会证明其事等文，为其馀译本所无。（三）义净译多了七佛说咒，名定力琉璃光。（四）奘译没有金刚及梵释诸天各说咒语。现存所依的玄奘译本，其中药师如来说的神咒一段，也是从义净译录出而插进去的。

但帛尸梨密多罗所译也有咒语，不过不是在当中，而是附於经末。關於这点，太虚大师曾有论到：佛法，不独小乘，即大乘也是因地而异，因时而异。比方佛灭度百年後，小乘蓬勃，大乘隐晦；从五百至八百年间，大乘盛行，密教还不大兴盛；後來才慢慢活跃起来。这是因时而异。第一译者帛尸梨密多罗三藏，是龟兹人；密法早就流传在龟兹，所以他就编译《大灌顶神咒经》。义净到印度时，正是印度密典盛行的时代，故义净三藏译出的本典，密宗的色彩较重，奘公及达磨笈多等则较少。

（《药师讲经记》，页19-20、22-23）

## 犊子部

**印顺(1)** 犊子本末五部都计有「不可说我」；如《俱舍论》卷二十九云：

「犊子部执有补特伽罗，其体与蕴不一不异。」（《大正》29. 152c）

他们在「与蕴不一不异」的不可说上建立起真实我。一切有系的萨婆多部经量部们，将假与实严密的划分开，假的本身绝没有实在，而又是依实体安立。设若是实体的，则不能说依他法安立；依他法安立的，必定是和合假有的，不能说是实在。这是有部的基本思想。根据这思想，有部对犊子的不可说我无法赞同，而力予破斥。如《俱舍论》〈破我品〉里世亲论主就责问犊子计不可说我为假为实？假则无体，不能立为真实我；实就不应说依蕴安立。但犊子的答覆说：

「非我所立补特伽罗，如仁所徵实有假有；但可依内现在世摄有执受诸蕴立补特伽罗。……此如世间依薪立火，如何立火可说依薪，谓非离薪可立有火，而薪与火非异非一。……补特伽罗与蕴一异俱不可说。」（《大正》29. 152c-153b）

有部所谓的「假」与「实」，在犊子根本予以否认；所以，「我」只是依现前有情身心五蕴安立的，假实的问题，尽可置之不答。《异部宗轮论》也说：

「补特伽罗非即蕴离蕴，依蕴处界假施设名。」（《大正》49. 16c）

不可说我，还是同有部的假名我一样，在蕴处界上施设安立的。不过，不同有部的假实分别。有人以为：既是假施设立的，就不应该是真实我。其实不然！因为犊子他们对於假实的看法根本不同。须知，假则非实，实必不假的这种假实论，是有部学者割裂了体用而倡说的。事实上，体用是不能分的，有部自己，有时也无法否认；所以《顺正理》卷五十三里也说法体与作用的关系是「非一非异」。我们若拿他责难犊子的口调，反问他那法的作用到底是假是实，他还是只有来个「假不可说」的双非论。

犊子主张用不离体，摄用归体，在作用上就可以去窥见法体。所以「我」也即在体用不相离上建立。对不可说我的认识，不必另外有能见的，就在寻常眼见色耳闻声六识的统一上便能见我（不过见我与见色闻声的见也有所不同，所以是不一不异）。因此，也就在现前五蕴身心活动的内在统一上建立为我，不是离开现前五蕴别有所立（虽也不是现前各独的一一蕴为

我）。正因为他这样主张即用见体、摄用归体，是综合起来的，所以不必去分别什麼假与实。

犊子与说转，都主张有我，而且都是有实在性的我；这思想在声闻学派中占有重要的一席地位。後起的经部师虽别作种子与现行的说法，其实这还是在二世无体的理论逼迫下，将说转一味、根边二蕴转化过来的。犊子因为许三世实有，摄用於体，所以始终坚持其即五蕴和合上立不可说我的主张。有部的假名我，偏在作用上假名安立；说转与犊子的真实我，在体用的不离上安立。同是假施设，有部在假实分别下成为假无体的结论；犊子在假实综合下，成为形而上的不可说我，是结论到假有体上。

（《性空学探源》，页177-179）

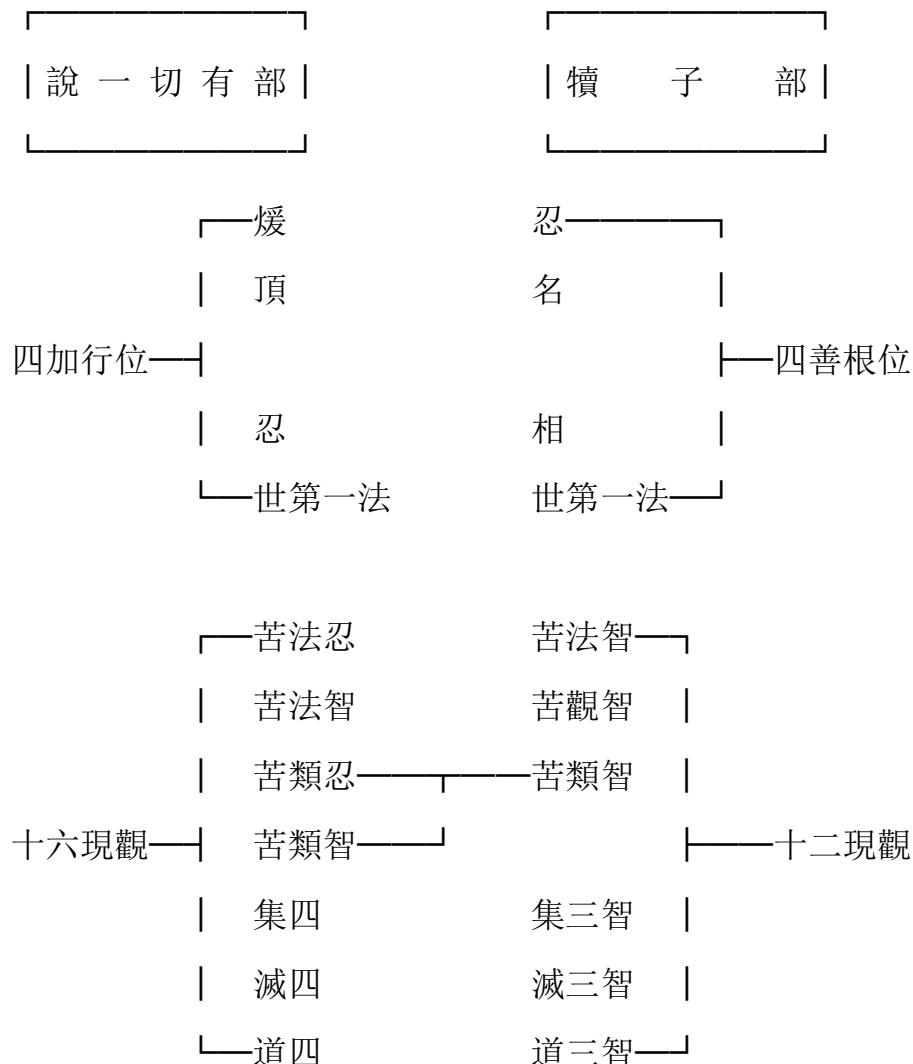
**印顺(2)** 犊子部立三种涅槃：有学，无学，非学非无学。毗婆沙师评破他，称之为「分别论者」。「分别」，本为阿毗达磨的标帜，上座系的独到学风。由於现在有派，自称「分别说者」，因而三世有派，渐形成「说一切有」，以为对立。分别说者虽是上座部中的现在有派，但是说一切有部的对立者，所以毗婆沙师，也泛指说一切有部以外的上座别系为分别论者。这样，犊子部也被称为分别论者了。或可以这样说：犊子部所宗奉的根本阿毗达磨，虽诵本不同，而与分别论者（印度本土的，如法藏部等）一样，都是《舍利弗阿毗达磨》。

犊子部与说一切有部，都是从上座部中，三世有派再分化而独立的。犊子部与说一切有部，有非常密切的关系。据《部执异论》，说一切有与犊子部，先後分出，在佛灭三百年中。据《善逝教明法生宝藏史》：佛灭一百三十七年，佛教界有五事争论，一直延续了六十三年。直到上座犊子（*Vatsiputra*）比丘出来方息诤。这意味著犊子部的成立，也是佛灭三百年初。当阿育王（*Asoka*）时代，分别说系已独立。

那时，西方摩偷罗（*Mathurā*）中心的佛教，主要为分别说系脱出後的上座部——三世有派，为说一切有与犊子的母部。其後，或西北移往罽宾（*Kāśmīra*），或发展於恒河（*Gaṅgā*）上流，这才逐渐的，分化为说一切有与犊子——二部。犊子部与说一切有部，思想是非常接近的。出於同一母部（「先上座部」），而又孕育於同一学风中，所以相同的极多。犊子部的独立，比之《发智论》的集成（阿毗达磨论系的说一切有，传说因此而成立），多少迟一些。（中略）

犊子部与说一切有部的根本异义，是实有不可说的补特伽罗。在发智论主的心目中，补特伽罗无实，在佛法内部，是毫无问题的，并没有如五

事恶见那样的痛加破斥（到《识身论》，才论破补特伽罗）。大概犊子部那时还没有别立宗风，所以《发智论》没有论到。另一主要的差别，是有关系修行的次第。今依《异部宗轮论》，对立二部的异义如下：



十六现观，《发智论》已经成立，这是依经说渐见四谛而安立的。犊子部立十二现观（其后经部立上下八现观）只是开合不同，而根本的原则，是一样的。关于四加行位（四顺抉择分善根），《发智论》仅论到世第一法、顶、暖——三事，还没有明确的组立。暖、顶、忍、世第一法的完整建立，应出於妙音（Ghoṣa）等。犊子部立忍、名、相、世第一法，虽不全同於说一切有部，但也立四位。这可以论断为：犊子部与说一切有部，孕育於同一学风，而能独抒机运的一派。等到确立不可说我，成立自宗的修行次第，这才明显的与《发智论》系分化，完成独立的宗派形态。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页449-450、452-453）

**呂澂** 犍陀罗部流行地区，据文献及考古资料（施主捐献留下的刻文）看，是从中印逐渐到西印，最后在西印落户。义净去印时（七世纪），它们的势力已很强大，在摩腊婆形成一个佛教中心，与中印的那烂陀相抗衡。同时还可看出，犍陀罗部的发展与那时外来的塞族入侵势力有关。塞族原是我国新疆地区的少数民族，因月氏受匈奴压迫而迁徙，月氏又迫使塞族向印度迁移。大约在公元前二世纪，塞族侵入印度，并在北印、西印、中印建立了国家。靠近中印所建的国家在摩偷罗，据考古资料证明，犍陀罗部即在这一地区开始流行的。在西印所建的国家是以摩腊婆为中心，至公元一世纪，更侵入西南印度的摩诃刺陀（靠近孟买），犍陀罗部也相继在这些地区得到发展。塞族国家在印度是以商业发达驰名的，特别是西边临海，可与西方的波斯、阿拉伯以至罗马通商。从考古资料中看出，支持犍陀罗部的也多是商人（经典中常提到长者、居士，就是这些人）。这种社会情况，也影响到犍陀罗部的学说。他们的许多主张，正是反映了这一阶层的意识。

从跋耆结集的传说看，犍陀罗部也应有自己的三藏。这在事实上也是有的，玄奘就曾搜集了十四部犍陀罗三藏带回来，他在印度还专门学习了两年犍陀罗的根本毗昙。据义净《南海寄归传》记载，犍陀罗部三藏份量很大，当时印度小乘四大部派的三藏，大都是十万颂，而正量的却是二十万颂，多了一倍。律藏份量也大，有三十千（三万）颂，译出也在百卷以上。论藏情况义净没有提到。可惜的是，这些三藏的内容，已无法知道了。别的部派在现存律（译本）里，都记载各自三藏的内容，虽然不很充分，但仍可以了解一个大概。而犍陀罗部现在仅存一部二十二颂的《明了论》（律论），过于简略，难以根据来研究其三藏的内容。现在只能从其他记载中加以推测。

据《俱舍论》保存的资料，犍陀罗部所诵的经，在汉译杂、中阿含里都有。汉译杂、中阿含我们已断定是有部的，犍陀罗部也同诵这些经，可见两部的经有很多是相同的。律也有类似的情况，从《明了论》看，他们的律与有部也相近。举例说，戒中有一类为波逸提（堕），各部的条数不同，有九十条和九十条以上的，而犍陀罗部与有部则同是九十条。另一类尼萨耆波逸提（舍堕戒），各部都是三十条，但排列次序有异，犍陀罗部的最后十条与有部的排列次序相近。从这两点可以看出两部的律藏也相差不多。论，他们是信奉《舍利弗毗昙》，各家的传说以及罗什译的《大智度论》中都是这样说的，不过这与汉译本大有出入，如犍陀罗部承认有我，讲六道轮回，而汉译本则反对有我，讲五道轮回。这是甚麼原因？很有可能他们是用的另一个本子。各家传说也未指明它是用的哪个本子，玄奘在印学过他们

的毗昙，把它叫正量部的根本毗昙，未提《舍利弗毗昙》这个名字，那很可能即是犊子用的。毗昙内容也可能是五分结构，问分、非问分……。还很可能在非问分中的〈人品〉（译本《舍利弗毗昙》非问分中有〈人品〉）有些特殊的地方，因为他们主张有我是怎样有，应在这一品中有所交代，这可从南方毗昙推测而知。南方毗昙把有补特伽罗作为反对的重点，并为了论述补特伽罗之假有而特别编了一部《人施设论》。另外，《论事》（南方毗昙）的第一品也是讨论这一问题的，与犊子部的议论，针锋相对。那么，犊子坚决主张有补特伽罗，并以此与别部相对立的，也应该有一品专述此义。不过，这些已无文献可证，只能凭推测而已。（中略）

犊子部的主要学说是与化地对立的，而有部也与化地对立，因之，犊子与有部的分歧就不多。从有部替它保存的资料看，如《异部宗轮论》，只举出八条不同的主张；后来《大毗婆沙论》也只举出六、七条，但与《异部宗轮论》所举的不尽同。从《大毗婆沙论》卷二所载犊子与有部的不同主张，主要有如下几点：（一）犊子认为随眠与心不相应；（二）涅槃有三类，学、无学、俱非（佛学通常只举有馀、无馀二种）；（三）轮回有六道，阿修罗也算一道（一般只讲五道）；（四）补特伽罗实有。

可见犊子与有部的分歧并不多。不过后来正量从犊子分了出来，学说有所发展，彼此的分歧就越来越大了。

但是，即使犊子与有部的歧义不多，关系却很重要。犊子主张补特伽罗有，把它看成谛义（实在的东西，不似镜花水月之假有）、胜义（不是传说中得来，而是可以实证的）。这一主张，不但在佛教内部各派看来极为特殊，即在佛教以外的学派看来，也是很特殊的。《成实论》把各派学说特点归纳为十论，对犊子就只举此一条。佛教与其他学派不同处，就在主张无我（在印度，除遮缚伽——顺世论外，只有佛教不承认有我）。其他学派均承认有我，而与婆罗门的承认神我一致。因此，犊子的主张，使人感到特殊。

不过，从理论来看，他们提出这一主张，不是简单从事的。《异部宗轮论》说：「其犊子部本宗同义，谓补特伽罗非即蕴（与五蕴不是一回事）离蕴（也不是两回事），依蕴处界，假施设名。」其后正量部的《三弥底部论》，对此就发挥得更详细了。总的说来，他们对佛教内外各学派关于我的不同主张，都经过一番考虑的，既不赞成佛教其他部派的简单否认有我，也反对佛教以外学派的简单承认有我，他们的理论，是把我与五蕴联系起来谈的。

本来，我与五蕴的关系，在原始佛学时期就曾提出，即身与命是一是异，相还是相离的问题（身即五蕴，命即是我），但是，原始佛学回避了它，不加答覆。现在重又提出，要想继续回避，势不可能。犊子部作了回答说，不能片面地看待这问题，既不能简单地说一、说异，也不能单纯地说常或无常，从而提出自己的看法是：「非即蕴离蕴依蕴处假施设名。」这样，把佛学的有关说法给予了调和。另外，又把我归结为另一类法。针对有部，他们把佛所说之法归为五类：（一）过去，（二）现在，（三）未来（此三属有为法），（四）无为法（超时间的。有部亦有此类法），（五）不可说法（即不可定说）。

补特伽罗即归在後一类法中，对它不能说死，要是片面地说为即蕴，离蕴，就有种种过失。从这里，可以明显地看得出他们是想调和各部派在此问题上的矛盾。各部在表面上反对其说，而暗中却是采纳了的，如大众部说的「根本识」，化地部说的「穷生死蕴」，有部说的「同随得」等，不都是补特伽罗的异名吗？

上述主张是从他们自己的《三弥底部论》看出来的。再从别的部派对他们的批判中，还可看出，其说并非只是空谈，而是有其实际意义的。例如，《成实论》卷三的〈无我品第三十四〉、〈有我无我品第三十五〉反对有我的主张；又《大毗婆沙论》、《俱舍论》都有记载。特别是《俱舍论》还单独有一〈破我执品〉（本文无此品，注解中才在解释本文外添此一品，专批判犊子及外道的有我说）。从批判中可以看出犊子主张有我是有这些实用意味：（一）人们的认识活动，如感觉、思考等，最後要有统觉起统一作用，这统一作用由谁来主持呢？（二）人们有记忆的作用，这也需要有保存记忆的主体，否则，记忆就不可能；（三）人们的行为，有好有坏，并且要对别人发生作用，因而每个人应对自己的行为负责，相信轮回的人，更把这种行为扩大到来生去，这也应该有个主体；（四）在宗教实践上，即在修道的实际中，要使所有积累的道行获得善果，也该有个主体；（五）在佛教经典中常有关於「我」的立说。根据这些事实，不承认有我，一切都会说不通。这些就是从别人的批判中看出犊子所以主张有我的实际用意。

犊子部对批评意见，也作过反驳。当时各派争论都以佛说为根据，犊子在《三弥底部论》及《三法度论》中，也将佛说涉及有我处加以综合，即所谓三种「假施设名」；（一）受施设（也译作「依假」），（二）过去施设（也译作「度假」），（三）灭施设（也译作「灭假」）。

受施设，受指执受，主要对色蕴说。色蕴范围广，包括山河大地、人身等，山河大地无执受，非我，人身有执受，施设为我。过去施设如佛有时说今我（佛自称）即过去顶生王。这里佛也假设了我。灭施设，灭指涅槃，如佛在讲两种涅槃时，用我作自体来加以区别。犊子部把这三类归纳为佛说我所施设的一些名称，有我法，才能有施设，所以它不应该是假的。其他部派都不是这样明确的公开的主张有我，只是从心法方面用不同名字来说的。到了后来，经量部（说转部）就跟著犊子部明白地承认有「我」了。

犊子部主张有我，与他们的业力说有关。因为既然承认有业报、轮回，有过现未三世，就应该有一生命的主体——补特伽罗。犊子是怎样解释业力的呢？他们认为业力是一种物质性的东西。这说法特别是针对有部及唯心色彩较浓的派别的。有部等把业力归之於「思」，即意志的作用。所谓业（行动）不是指行动本身，而指发动行动的意志。动作、语言等这些表现，称为「业道」，也称之为「表业」。业道、表业既然不是真正的业，因而不能对它作善恶的判断，是无记性的。

犊子部不这样看，认为身语表业也有善恶。这说明，业并不完全屬於心理方面，而是具有物质性的了。其次，關於轮回的区域，一般只讲五道，犊子则讲六道，后来还讲成七道。增加的两道，一为「阿修罗」，另一为「中有」。阿修罗的意义是非天，是说他的能力像天，但不等於天。它原是印度古代神话中的神，古代人对日月蚀的现象无知，说成是阿修罗去抓日月把日月的光遮盖了。古代人把它的能力看得非常大，但性格是多怒的，好斗的，所以称为非天。后来佛教把它列为轮回的一道，分在下善的果报类。按他们的说法，天属上善，人属中善，阿修罗虽也是一种善，但动机不好，或生於嗔，或出於谄，不能与人天的善相比，而属第六道。

犊子所以把阿修罗扩大为一道，多少也反映了当时社会和阶级的状况。《正法念处经》说阿修罗住於海中，凡有四层（海也分层，与天方向相反，天是向上，海是向下）。犊子部有一部分是在印度西部，那里近海，商业繁荣，但对海洋现象无知，产生了神秘心理，以致制造四层海之说，还把阿修罗放进去了，可见他们对海的重视。

另外，犊子还主张「中有」为一道，因为在轮回中，离此道至彼道之间，还应有一个中间过渡的道。这一轮回主体，还是属於五蕴的，离不开物质的因素。由此，他们把生命看成是物质性的这一意义，不论是从业的理论或者从轮回诸道的理论，都很明显地看得出来。

犊子学说反映了当时支持他们的第三阶级意识的。所谓第三阶的长者、富商的意识就是：（一）以个人为中心；（二）重视物质利益；（三）由於商业要冒风险，难於有把握，所以十分相信命运。这些思想，正好反映於犊子的主张中。与此同时，在佛教流行区，还同时流行著耆那教，耆那教也得到商人的支持，犊子与耆那之间不会没有相互影响之处。耆那教讲七谛，主要是「命」、「非命」……。在「非命」中就有补特伽罗。照他们理论讲，补特伽罗是物质性的，而且是发动生命现象的东西。生命之成为生命。全靠补特伽罗的发动，如人们的思想、说话、呼吸等现象所以产生，即在於有补特伽罗的发动。这样，「非命」的补特伽罗与「命」的人我结合异常密切，就进一步把生命作了物质性的解释。犊子把补特伽罗当成生命的我，带有物质性的意义，这与耆那教的说法就相似了。仔细推究，相互影响是可能的。

《异部宗轮论》列举犊子主张中有一条说：诸法不完全是刹那灭，有些法是暂住的。一般讲刹那灭是联系心的刹那灭讲的，因为别的东西不是一下子就看得出生灭的。犊子认为，心的一起一灭是刹那的，心外诸法如灯焰、钟声等也是刹那灭的，可是另外一些法，如大地山河草木等，则是暂住的。虽然在时间过程中也有变化，但在一定时期内是相续的。这些议论，与其他部派以色心同时起伏讲诸行刹那灭的不同。犊子认为：心法刹那，此外则大部暂住。这样，把色心分开，色可以在心外独立存在，就有一些唯物的倾向。这一理论，後来到了正量部，更是大加发展，从而与巩固唯心阵地的，特别是大乘中的唯识论，不得不发生尖锐的斗争。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页1999-2010）

ysl c-p1898忏悔 下册

## 忏悔

**印顺** 「犯」戒「者」，切「勿覆藏」自己的罪过。忏悔，意义是乞求容忍，再将自己所有的过失发露出来。如犯戒而又怕人知道，故意隐藏在心里，这是再也没法清净了。依佛法来说，谁没有过失？或轻或重，大家都是不免违犯的。只要能生惭愧心，肯忏悔，就好了。这正如儒家所说的：「过则勿惮改。」凡是犯戒而又覆藏的，过失是越来越重。一般人，起初每是小小的过失，犯而不忏悔，就会继续违犯下去；久了，就会恬不

知耻的犯极重戒。举喻说：如瓮中藏有秽物，毒素，如把他倒出来暴露在日光下，很快就清净了。如盖得紧紧的，生怕秽气外洩，那不但不会清净，而且是越久越臭。所以佛制戒律，对於犯重罪而又覆藏的，给予加重的处分。同时，凡有惭愧心，慈悲心的比丘，见到同学，师长，弟子们犯罪，应好好的劝他忏悔。如不听，就公开的举发出来（但也要在适当的时候）。这才是助人为善，才能保持僧团的清净。在僧团中，切勿互相隐藏，而误以为是团结的美德。

忏悔，佛制是有一定方法的。如依法忏悔了，就名为「出罪」，像服满了刑罪一样。出了罪，就「还」复戒体的「清净」，回复清净的僧格。凡是出罪得清净的，同道们再不得旧案重翻，，讥讽，抨击；假使这样做，那是犯戒的。关於忏悔而得清净，可有二种意义。凡是违犯僧团一般规章的，大抵是轻戒，只要真心发露，承认错误，就没有事了。如属於杀盗淫妄的流类，并非说忏悔了就没有罪业。要知道犯成严重罪行的，不但影响未来，招感後果；对於现生，也有影响力，能障碍为善的力量。如一落入黑社会中，就受到牵制，不容易自拔一样。发露忏悔，能消除罪业，对於今生的影响，真是昨死今生一样。从此，过去的罪恶，不再会障碍行善，不致障碍定慧的熏修，就可以证悟解脱。这如新生一样，所以称为清净，回复了清净的僧格。

（《成佛之道》，页189-190）

yslc-p1904譬喻（阿波陀那） 下册

### 譬喻（阿波陀那）

**印顺(1)** 譬喻是什麼意义？在汉文中，译为譬喻的，原语不止一种。如十二部经中的譬喻，梵语为avatāra (P. apadāna)。音译为阿波陀那，或阿婆檀那，是一部的专名。如《阿含》中的《蛇喻经》、《象迹喻经》；《妙法莲华经》的〈譬喻品〉。这里的喻或譬喻，梵语为upamya (P. upamā)。如《妙法莲华经》〈方便品〉中的「种种譬喻」，因明三支中的「喻」支，所说的喻或譬喻，梵语为dṛṣṭānta。譬喻者或譬喻师，梵语为dṛṣṭāntika，从dṛṣṭānta一词而来。upamya dṛṣṭānta，是一般的比况的意思。在说法时，对某一义理，为了容易了解，取事比况来说明。所以说：「智者因喻得解。」十二部经的阿波陀那，或译譬喻，或译本起、

本末，与[aupamya dṛṣṭânta](#)，原义是否相近，是另一问题。而在北方佛教，也就是譬喻师非常活跃的区域中，阿波陀那与譬况说法的譬喻，倾向於一致。

说一切有部阿毗达磨论师，对阿波陀那——譬喻的解说，如（西元二世纪）《大毗婆沙论》卷一二六（《大正》27. 660a）说：

「譬喻云何？谓诸经中所说种种众多譬喻，如长譬喻、大譬喻等；如大涅槃，持律者说。」

长譬喻，是《中阿含》长寿王故事；大譬喻，是《长阿含》（《大本缘经》）七佛的故事。「如大涅槃，持律者说」，是《说一切有部毗奈耶杂事》卷三十五——三十九，佛入大般涅槃的故事，与《长阿含》的《游行经》大同。据此而说，譬喻是佛菩萨的伟大事行。西元三世纪，龙树（Nāgārjuna）作《大智度论》，继承《大毗婆沙论》的解说，而更倾向於文学的观照，如《论》卷三十三（《大正》25. 307b）说：

「阿波陀那者，与世间相似柔软浅语。如《中阿含》中《长阿波陀那经》，《长阿含》中《大阿波陀那》。毗尼中，亿耳阿波陀那，二十亿阿波陀那。解二百五十戒经中，欲阿波陀那一部，菩萨阿波陀那出一部。如是等无量阿波陀那。」

从龙树所举的内容来说，阿波陀那仍为贤圣的事行。（中略）

从阿波陀那的形式来说，《大智度论》表示了两项意义：

（一）文学的意味，如说：「与世间相似柔软浅语。」这是世间文艺化的，是通俗的，轻松的，富有文学趣味的作品；与严肃的说教，完全不同。

（二）是以彼喻此的，就是本末。这如（西元四世纪作）《成实论》卷一（《大正》32. 245a）说：

「阿波陀那者，本末次第说是也。如经中说：智者言说，则有次第；有义有解，不令散乱：是名阿波陀那。」

鸠摩罗什（Kumārajīva）所译的《大智度论》，也有「本末」字样，如「中阿含本末」、「舍利弗本末」。本末，或作本起，就是阿波陀那的义译。《成实论》的「本末次第说」，是说：标一事义，次举一事例来说明，使事义易於解了。以事例来次第解说，是古代通俗教化的实际情形。「智者言说，则有次第，有义有解」，也就是「智者因喻得解」了。所以

称为「本末」，是穷源竟委，举一事例，说得源源本本的，因果分明。依《大智度论》说：「譬喻有二种：一者假以为喻，二者实事为喻。」阿波陀那——古今圣贤事行，如作为说法时举事例来解明，使人容易了解，那就与比况的譬喻一样。因此，同时撰集的大乘瑜伽者的论书，阿波陀那与一般譬说，就等量齐观了。（中略）

在北方佛教的宏传中，阿波陀那的内容，除了佛菩萨，佛弟子的事行外，还含摄了本生、授记。连民间的故事，也含摄进去。在说法时，比丘们引用这些事证而譬喻化；譬喻已成为通俗教化的主要工具。不但如此，譬喻也含摄了因缘。因缘的原义，这里可不用解说。总之，譬喻与因缘，已没有严格的界别，这是一切传记，一切故事的总汇。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页355-359）

**印顺(2)** 「大乘佛法」时代（西元前一世纪中起）的「部派佛教」，特重阿毗达磨（abhidharma）论的，南方是赤铜蝶部（Tāmraśāṭīya）的大寺派（Mahāvīhāra），北方是说一切有部（Sarvāstivādīn）的阿毗达磨论师，都取得该部的正统地位。以有部来说，持诵经者、譬喻师（sūtrantika, dārśṭāntika），不但法义与阿毗达磨者不合，风格也大有差别。依经法而为深义的探究，是事实所需要的，但论阿毗达磨，进行於僧伽内部，受到僧伽的尊重，却是不能通俗的。内重禅观，深入浅出而能向外（民间）宣化的，就是持经譬喻师了。

「佛法」自部派分流，是各有所重的，然都有自行（禅观）与一般教化。所以上座部（Sthavira）分出的，犊子部（Vatsiputriya）系与分别说部（Vi bhaj yavādīn）系，凡是不重阿毗达磨的，在风格上，就有与有部的持经譬喻师相近的，如犊子系的僧伽斯那（Samghasena）。与持经譬喻师风格相近的，在当时，与大乘是比较能和平共存的。

译为譬喻的，原语不止一种。十二分教中的「譬喻」，音译为阿波陀那（Avadāna），义译为「出曜」或「日出」；「譬喻」是伟大的光辉事迹。无论是佛的，佛弟子的，一般出家在家的，凡有崇高的德行，都闪耀著生命的光辉，为佛弟子所景仰。此外，如《蛇喻经》、《象迹喻经》的喻，原文为aupamya。还有比量中的喻，原文为drśṭānta。後二者，都是对於某一义理，为了容易理解，举事来比况说明，与阿波陀那，本来是完全不同的。但在佛法的传布中，阿波陀那——譬喻；佛传的事迹——「因缘」（也称为阿波陀那）；「授记」；佛弟子及世人的传记，或是传说；通俗

的比喻：都在宣说佛法时，用作譬况或举事例来说明而统一起来，泛称譬喻或因缘。

以比喻、举事例来次第解说，是古代通俗教化的实际情形。这类教典，译为汉文，《大正藏》编为「本缘」部的，内容可说太多了！有部的诵经者，以譬喻为教化方法，在义理的论究时，多附以通俗的譬喻。在《大毗婆沙论》中，就有射箭喻，陶家轮喻，失财喻，露形喻，破衣喻，拳指喻，天衣喻，女人喻，行路喻，也就被称为譬喻师了。譬喻师对佛化民间的影响力，在一般人心目中，也许比阿毗达磨论者更亲切的！

（《印度佛教思想史》，页202-204）

**印顺(3)** 「阿波陀那」，一般都译为「譬喻」，是「十二分教」的一分；被推为分教的一分，应该是迟於「九分教」的。但立「九分教」的部派，如铜蹀部 (*Tāmraśāṭīya*) 的《小部》中，有「阿波陀那」；大众部 (*Mahāsāṃghika*) 所传的《杂藏》中，也有「本行」。这可见立「九分教」，或立「十二分教」，虽部派间有所不同，而各派的圣典，有称为「阿波陀那」的部类，却是一致的。

在佛教中，「阿波陀那」为通俗而流行极广的部类。对於北方佛教的开展，有著深远广大的影响。源远流长，所以情形极为复杂。译为「譬喻」的原语，有三：

(1) *apadāna*, *avadāna*, 音译为阿波陀那、阿婆陀那等；义译为譬喻、证喻、本起等。巴梨《小部》的《譬喻》 (*apadāna*)，与此相合。

(2) *aupamya*, 《法华经》九分教中的「譬喻」，是使用此语的。*aupamya*，是一般的譬喻，为《阿含经》以来所常用。如芦束喻、火宅喻、化城喻，都是这类的譬喻。

(3) *dṛṣṭānta*, 也译为譬喻，是因明中譬喻支的喻；譬喻师 (*dṛṣṭāntīka*) 由此语得名。

然分教中的「譬喻」——「阿波陀那」，一向是以 *apadāna*, *avadāna* 为主的。「譬喻」是什麼？「譬喻」的本义是什麼？近代学者，或研究字义，或从现存的「譬喻」部类而分别其性质，而提出种种有意义的解说。我以为：「譬喻」的广大流行，性质复杂，是三类「譬喻」的结合，应用於通俗教化的结果。（中略）

「譬喻」与「记说」、「本事」、「本生」、「因缘」，在流传中，都有结合的情形，而「譬喻」与「因缘」的结合最深。如「亿耳阿波陀那」，

《僧只律》作「亿耳因缘」；「大譬喻」，《长阿含》作「大因缘」。「譬喻」与「因缘」的结合，情形是这样的：经师所传的「譬喻」，如「长譬喻」、「大譬喻」，是圣贤的光辉事迹。《大毗婆沙论》著重在此，虽引「持律者说」，而取「大涅槃譬喻」，意义还是一样：这代表了早期的经师的见解。

《大智度论》重於律部，及当时的情况。在律部中，凡叙述佛及弟子的事迹，无非是说明制戒（学处与轨则）的因缘。如亿耳出家，一时不得受具；来见佛时，请求五事，为五众受具的因缘。但事迹的缀合，愈来愈长，说到出家以前，航海而误入鬼国。这样，喧宾夺主，「因缘」的意义冲淡，而事迹（传说）的意义增强，（制戒）「因缘」就转化而被称为「譬喻」了。又如如来成道说法，善来受具等，为制立十众受具的因缘。等到将诞生、出家、修行等连贯起来，也就成为「譬喻」了。从（制戒）「因缘」而转化为「譬喻」，是第一阶段。

在「譬喻」中，传说亿耳生而耳有明珠，二十亿足底有金色毛，因而说到过去生中的业因。佛与佛弟子的事迹，从出生到究竟解脱，都有些特殊的事迹；对这些事迹，逐渐的倾向於过去生中业因的说明。宿生业报，成为譬喻的重要部分，於是（佛及弟子的事迹）「譬喻」又转化为「因缘」。但这是业报因缘，而不是制戒的因缘，这是第二阶段。

（制戒）「因缘」转化为「譬喻」，「譬喻」又转化为「因缘」；「譬喻」与「因缘」的结合，就成为夹杂难分的现象。这是从律部而来的，晚期盛行的「譬喻」。《大般涅槃经》也就但说：「如戒律中所说譬喻，名阿波陀那经」了。（中略）

「阿波陀那」——经师的本义，应为伟大的，光辉的事迹。律师所传的「阿波陀那」，从事迹而说明善恶的业缘；善恶业缘，为（过去）事迹的一部分，总名「阿波陀那」。从「律藏」所传，《小部》所传，《大智度论》所引述，「阿波陀那」只是现事与宿因。在佛教的通俗弘化时，引「阿波陀那」为事证，於是与比况（*aupamya*）相近，相合。西元三世纪，「阿波陀那」已被译为「譬喻」了。西元二、三世纪，譬喻师（*dārśṭāntika*）脱离说一切有部，而独立盛行起来。这是以广说「譬喻」（*dṛśṭānta*）得名，而譬喻更通俗化的。「阿波陀那」、「阿波摩耶」，在实际应用中，与*dṛśṭānta*相结合。传说譬喻大师鸠摩罗罗陀（*Kumāralāta*），造《显了论》、《日出论》，都是「为令晓悟所立义宗，广引多门比例开示」。「阿波陀那」，被想起了赫赫光辉的意思，而被解为「有比况说，隐义明了」

了。「阿波陀那」被解说为「譬喻」，是通俗弘化所引起的。论到原始的意义，应以圣贤的光辉事迹为是。

(《原始佛教圣典之集成》，页598-599、607-609、611-612)

yslc-p1914譬喻师 下册

## 譬喻师

**印顺(1)** 「譬喻师」 (dārśṭāntika)：譬喻师（譬喻者）的见於文记，是《大毗婆沙论》，但早就存在了的。如法救 (Dharmatrāta) 为譬喻师。（中略）觉天 (Buddhadēva) 也是譬喻师，觉天说「诸色皆是大种差别」；《顺正理论》就作「譬喻论师」说。法救与觉天，为说一切有部中早期著名的譬喻者。《大毗婆沙论》编集以後，譬喻师从说一切有部中脱出，自成经部，也称为譬喻师。在古代，譬喻师是被称为诵经者的，如《毗婆沙论》卷一（《大正》28. 6a-b）说：

「诵持修多罗者说言：五根是世第一法。尊者达磨多罗（法救）说曰……尊者佛陀提婆（觉天）说曰……。」

譬喻师与诵持契经有关，这是先後一致的。为了说明这点，应略述佛教学者的侧重不同。佛法在宏传中，起初有「论法者」 (dharmakathi ka)，持律者 (vinayadhara)，也就是法与律的著重不同。「论法者」或称「持法者」 (dharmadharma)，本为受持经法，宣扬经法的通称。由於经典的结集受持，因而又分出「诵经者」 (sūtrantika)，与「论法者」对立。

「论法者」著重於深义的论究，流出「阿毗达磨者」 (ābhidhārmi ka)。「诵经者」宣扬经义，为众说法，又流出「譬喻者」。发展分化的过程，大致如此：

持律者（律师）

——論法者（法師）—— 阿毘達磨者（論師）  
論法者——

——誦經者（經師）—— 譬喻者（譬喻師）

依经法而为深义的论究，是进行於僧伽内部的，成为阿毗达磨者。但这是不能通俗的，深入浅出（起初，阿毗达磨与譬喻论者，并不是对立的）

而向外宣化，就成为诵持契经的譬喻者了。古代的向外教化，都是依契经而加以阐扬的，如阿育王派遣宣教师，分化各方，情形就是这样。（中略）

如上文所说，譬喻师是从「诵经者」演化而来的。重视通俗教化，在一切学派中，都可以有这类人物。但北方以说一切有部为主流，所以譬喻师也是说一切有部的。起初，譬喻者与阿毗达磨，是有相当关系的。但由于倾向不同，日渐分化，显出了不同于论师的风格。譬喻师的特色，是通俗教化师，是禅师，多数被称为菩萨。（中略）

几位古代的譬喻大师，如法救、僧伽罗刹、僧伽斯那、马鸣，还有世友，中国都是尊称为菩萨的。譬喻者与大乘，实有精神上，风格上的共通。

被称为菩萨，内重禅观的譬喻师，最大的特色，当然是譬喻的化导了。譬喻——佛菩萨、声闻弟子的传记，民间的故事，应用这些事例来说法的意义，《大智度论》卷三十五（《大正》25.320a），说得极为明白：

「譬喻，为庄严论议，令人信著故。……譬如登楼，得梯则易上。复次，一切众生著世间乐，闻道德、涅槃，则不信不乐，以是故以眼见事喻所不见。譬如苦药，服之甚难；假之以蜜，服之则易。」

以事例为比况，引导人信道德，信涅槃，正是通俗教化者的特色。譬喻，本来是「本末次第说」，说来娓娓动听，是「与世间相似柔软浅语」。后又运用优美的文学，巧妙的音乐，来助成这一运动，譬喻者的成就，当然更大了。教化的中心区，是健驮罗（Gundhāra）——月氏王朝的中心；与当时的健驮罗美术相结合，开展出理智与情感融和了的北方佛教。譬喻者的教化，引起了重大的发展与演变。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页362-363、365-368）

**印顺(2)** 譬喻师从「诵持修多罗者」而来。譬喻师所宗依的修多罗——契经，虽是说一切有部所传诵的，但与阿毗达磨论者所传承的，也多少不同。所以对阿毗达磨论者所宗依的契经，取简别的批判态度，如说：

「譬喻者说：如是契经，非皆佛说……故知彼经，非皆佛说。」（《大正》27.425c-426a）

「譬喻者说……然此经文，诵者增减。」（《大正》27.438a）

譬喻者所传诵的契经，似乎是代表较早期的契经。如「譬喻者拨无法处所摄诸色」；不立有覆无记。都可以表示这个意义。譬喻者所诵的《阿含经》，要简朴一些；而在论义方面，也与阿毗达磨论者不同。

(一) 譬喻者重於简明：如阿毗达磨论者，在同一刹那中，彼此间相应，俱有，有非常复杂的内容；这是从相关的综和活动中去理解一切的。这种观察法，发现复杂的相关活动中，含有矛盾的共存（「异类俱生」）。如一刹那中，有生也有灭；一念心中，有定也有散乱。这在譬喻师，是不以为然的。譬喻师在前後相续——迅速的过程中，解说这似乎矛盾，化复杂而为简明。这也许与通俗化有关；也可能继承初期的经说，没有论师那样的详密论列。關於这，如说「三有为相非一刹那」；「诸法生时渐次非顿」；「心心所法，依诸因缘，前後而生」。并率直地批评阿毗达磨论者那种矛盾的共存，如《大毗婆沙论》卷一〇六（《大正》27.547b）说：

「譬喻者说：若心有智，则无无知；若心有疑，则无决定；若心有麤，则无有细。然对法（阿毗达磨）者所说法相，如闹丛林。谓一心中，有智，有无知，有非智非无知；有疑，有决定，有非疑非决定；有麤，有细，有非麤非细。」

又如「一切有」，是佛说的。阿毗达磨论者，发挥为三世恒有说。不但心、色是有的，影像，谷响，梦境，化事，也以为是实有的。尤其是：有为法的活动形态——生、住、灭；彼此间的关系体——成就；众生的类性——众同分、异生性：这些都看作非色非心的实体。由於成立不相应行，随之而来的种种议论，引入繁琐的义窟。其实，不相应行一词，是《阿含经》所没有的。譬喻师说：「不相应行蕴，无有实体」，坚持本来的简明学说。

(二) 譬喻者重於同一：如来说法，本就人类立论。由此而开展的三界、五趣，真是形形色色。但就人而论，有些是人类所无法徵实的；种种差别，徒增理论的繁重。譬喻者倾向於同一（也还是简略），如佛说有无色界，又有无想天，无心定。譬喻者说：「无有有情而无色者，亦无有定而无有心。」这是以为：三界一切众生，都是有色有心，心色不离的存在。又如经说寻伺，分有寻有伺，无寻有伺，无寻无伺——三界，但「从欲界乃至有顶，皆有寻伺，如譬喻者」。又如阿毗达磨者说：不善限於欲界；上界又立有覆无记，种种分别。譬喻者却说：「始从欲界乃至有顶，皆有善染无记三法。」心与色，寻与伺，善染与无记，为三界一切有情所同有的，就省略了不必过分推求的议论。

(三) 譬喻者倾向於唯心：「无有有情而无色者，亦无有定而无有心」——譬喻师的本义，是心色不离的。然由於四项理论，倾向於唯心论。

1. 阿毗达磨者立表无表色，以为业力有物质的属性。譬喻者以为：「离思无异熟因，离受无异熟果」；「身语意业，皆是一思。」以业为思——意志力的活动，佛教的业果论，被安放於唯心论的基石上。

2. 业感果报，本为自己决定自己的自力论。如自己所作的，造成强大的潜力（业），到了一定阶段，就必然而无可避免。譬喻师倾向於唯心，重视现起的心力，所以否定了定业，说「一切业皆可转故，乃至无间业亦可令转」。这与大乘经中，阿闍世王（Ajātaśatru）解脱业障的传说相合。

3. 由於「有」与「无」的论辩，譬喻者提出了「有缘无智」；「所系事是假」的理论，与分别说者相同。这是说，没有的，也可以成为所缘的境界。这种思想，引发了：认识界的一切，都是虚假的；一切为内心所幻现的唯识论。

4. 譬喻者也是禅者，重於止观的实践。佛说「八正道」，譬喻者轻视身语行为的戒学，而说「奢摩他毗钵舍那（止观）是道谛」。这与化地部的正道唯五说相合，偏重於唯心的实践。譬喻者都被推为菩萨，这不但由於赞颂佛德，庄严教化，而思想也确乎与大乘唯心有相通处。将来北方（小乘）佛教的回心向大，成为瑜伽唯识一流，就是从这内重禅观，外重教化的譬喻师、禅师中出来。

（四） 譬喻者倾向於抽象：大德法救的三世说，重视类性。类是一法的小类，是具体的，差别的，还是阿毗达磨式的。譬喻师与分别论者一样，取一切法的大类，而看作无为常住的实体。如《大毗婆沙论》卷一三五（《大正》27.700a）说：

「谓譬喻者分别论师，执世与行，其体各别。行体无常，世体是常。诸无常行，行常世时，如诸器中果等转易，又如人等历入诸舍。」

譬喻者以时间（世）为常恒的实体，为一切有为（行）事变的活动场所。有为法的三世差别，只是通过了时间的三世格式，如果的从此器而入彼器一样。这一时间观，显然为法救「类异」说的发展。

重论的阿毗达磨者，重经的譬喻者，在说一切有部中，可说是各有千秋；在佛教发展的影响上，譬喻者是不会比阿毗达磨者逊色的。

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页372-375）

**印顺(3)** 有部中的诵持经者·譬喻师（Sūtrantika, Dārṣṭāntika），在《大毗婆沙论》中，表面上受到尊重，实际却被全部否定了；这才脱离有部——「三世实有」、「法性恒住」的立场，独立发展，攀附十八部中

的（说转部，或称）说经部（Sautrāntika），自称经部或譬喻师，进行对有部阿毗达磨的批评。这一趋势，引发声闻佛教界一场反有部毗婆沙师的运动。在反有部「三世实有」、「法性恒住」的原则下，由於反对者的自由取舍，形成不同的综合学派。如《经部毗婆沙》、《成实论》、《俱舍论》等，都自成一家，就是在这一形势下产生的。

有部的譬喻者，开始脱离有部而独立发展的，可能是玄奘门下所传，「经部祖师」或「经部本师」的鸠摩罗罗陀（Kumāralāta），义译为「童受」。童受是健陀罗的咀叉始罗（Takṣasīlā）人，曾在咀叉始罗造论。後为竭盘陀（Khabandha）王所请，晚年住在竭盘陀，就是新疆西陲，塔什库尔干（Tushkurgan）的塞勒库尔（Sarikol）。传说童受「造喻鬘论，痴鬘论，显了论」，所以被称为日出（譬喻）论者。《痴鬘论》就是《百喻经》，其实是僧伽斯那（Saṅghasena）造的。

近代在新疆库车废墟中，发见与汉译马鸣（Aśvaghoṣa）《大庄严（经）论》大同的断简，书名Kalpanāl amṛktikā——《譬喻庄严》，又名Dr̥ṣṭāntapañktiyām——《譬喻鬘》，也就是《喻鬘论》，题为鸠摩罗罗陀造。在《大庄严（经）论》中，说到「我昔曾闻，拘沙种中，有王名真檀迦腻吒」；又说到「国名释伽罗，其王卢头陀摩」。卢王约在位於西元120—155年，可见不可能是与迦王同时的马鸣造的。鸠摩罗罗陀在西元二、三世纪间造这部论，更为合理。罗陀所造《大庄严（经）论》——《喻鬘论》，是譬喻文学，一般教化的书。传下来的罗陀说，几乎都是偈颂；他又是禅者，与譬喻者的风格相同。

《大乘成业论》说：「日出论著作如是言：诸行实无至馀方义，有为法性念念灭故。然别有法，心差别为因，依手足等起，此法能作手足等物异方生因，是名行动，亦名身表。此摄在何处？谓色处所摄。」日出论者肯定有为法是刹那灭的，身表是色处所摄，与有部说相同。但身表就是「行动」，在刹那的前灭后生中，以心为因，依手足而起别法——行动，使手足等有此处灭彼处生的现象，就与有部不同了。童受以为：「佛有漏无漏，皆是佛体」，不同於有部，也不同大众部（Mahāsāṃghika）说。又说：没有真我而有俗我，肯定俗我的存在，容易说明业报等事。平实而不落玄想，对一般教化来说，应该是最适当的！

有部中的譬喻师，大德法救（Dharmatrāta）与觉天（Bud-dhadeva）外，还有泛称为譬喻师的。等到离有部而独立发展，也就自由取舍，难以一致。姚秦鸠摩罗什（Kumārajīva）译出的，诃黎跋摩（Hari varman）造

的《成实论》，也是一大家！论义接近大乘空义，在中国齐、梁的南朝，非常兴盛，有「成论大乘」的称誉。（中略）

譬喻师的脱离有部，反对毗婆沙师，引起声闻佛教界的广大回响。如上面所说，鸠摩罗罗陀，诃黎跋摩的《成实论》，室利逻多的《经部毗婆沙》，世亲的《俱舍论》，婆薮跋摩的《四谛论》，这些都是声闻佛法中的综合学派。在这些综合学派中：

（一）如《成实论》引用提婆的《四百观论》；灭三心而见灭谛，通於大乘空义。世亲同意经部所说的：「世尊举意遍知诸法」；十方「同时定有多佛」，也与大乘声气相通。

（二）与大众部及印度的分别说系，有重要的差别：如但立涅槃，而大众及分别说系所立的种种无为，一概不立。大众及分别说系，说「心性本净」，而这些综合学派，都不说「心性本净」。所以这是上座系的，与说一切有不合，而在某些见解上，仍有共同性。因此，后来西藏以「有部见」、「经部见」，代表声闻佛法，而不知大众及分别说系，是有部与经部所不能代表的。同样的情形，西藏以「中观见」、「唯识见」代表大乘佛法，而不知如来藏思想别有体系，不是「中观」、「唯识」所能代表得了的。

（三）经部譬喻师的思想，影响深远，但在阿瑜陀一带，盛极一时的经部，玄奘於西元七世纪去印度，竟没有见到一所属於经部的寺院，经部在实际存在的部派中，已经消失了！

经部的思想过分自由，上座与弟子逻摩（Rāma）间，思想就有些不一致。推定的修证次第，缺乏传承，也不能引生坚定的信仰。瑜伽行派正在那时代兴起，融摄了经部思想，也就转化为瑜伽大乘了。持经譬喻者，都被称为菩萨；对北方佛教的广大影响，是得力於赞颂佛德，广说譬喻，内勤禅观，充满宗教活力的通俗教化。等到脱离有部，为了反对毗婆沙义，转化为专精义理的思辨者。固有的长处淡化了，而论义又不能坚定自宗，从佛教界迅速消失，也是当然的事！

（《印度佛教思想史》，页219-221、236-237）

**吕激** 参照真谛、玄奘所传，可以说经部的前驱者是譬喻师。他们这一批人的主张和学说都差不多，玄奘甚至还说譬喻者是根本经部。譬喻师原是些甚麽人呢？他们原属於说一切有部，一般推鸠摩罗多（童受）为最

初的倡导者。童受是北印咀叉尸罗人，後來西域竭盘陀有个阿育王，很敬重他，用武力强行把他请去，特别为他造了大庙，玄奘路过其地时还曾看见大庙遗迹。

童受写了不少著作，其中有《喻鬘论》（现名《譬喻庄严经》）。「鬘」是做装饰用的花环，「喻鬘」即以譬喻作庄严的意思），《痴鬘论》（《百喻经》亦名「痴华鬘」，可见「痴鬘」也是比喻的意思），乃是以故事的方式来解释道理，「以事喻经」。从他的著作看，他是譬喻师的创始者。

《喻鬘论》，早在四十年前，在我国新疆、龟兹一带发现了梵文残本，在尾叶上，明白地写著此论为鸠摩罗多所著，内容与罗什译的《大庄严论经》相同（《大庄严论经》的钞、刻本，误题为《大庄严经论》，因此後人就把它与无著著的《庄严经论》并列，其实两者相差很远）。

罗什说《大庄严论经》是马鸣的著作，文章写得相当好，故事也很曲折生动，从题材与文笔看，确像是马鸣写的。在《论》的梵文残本被发现之前，法国学者莱维对它作过研究，还写了论文，名《大庄严经论探源》。莱维对《论》的作者未作专门研究，还是沿用罗什的说法，探讨主要放在《论》中所有材料的出处上，也涉及到马鸣，把马鸣著的《佛本行赞》等拿来与此论比较，因而附带断定此论作者是马鸣。莱维的论文发表後十馀年，梵文残本被发现，题为童受作，随即由德国梵文学者刘德士加以介绍。莱维看後，不以为然，认为罗什的题名是正确的，因为罗什学有传承，而且时代较早，不会搞错。梵文残本後出，是把名字题错了等等，驳斥了刘德士。尽管如此，人们依然将信将疑。究竟作者为谁，一直未有定论。

我们认为，童受和马鸣活动的时间是相近的，两人著作可能混同，或者童受在马鸣原著基础上加以改订。既然是改订，那就有可能用原来的书名了。再说，从马鸣的学说上看，不管他是否写过《大庄严论经》，他也可以算在譬喻者的名下。

譬喻师中著名人物，除马鸣、童受外，在有部四大家之数的法救、觉天，也可算是譬喻师的中心人物。譬喻师学说资料，作为反对和批判的对象被保存在《大毗婆沙论》中，前後引用，不下八十馀处。

综合那些材料看，譬喻者的学说主张是怎样的呢？一开头，很明显地看出他们所根据的要典是《法句经》。《大庄严论经》以故事解释佛说，在每讲一段故事之前就先引《法句经》，它所庄严的就是《法句经》。《法句经》是颂文体，《大庄严论经》就是以该经的颂标宗，然後围绕著颂讲

故事。不过罗什译《大庄严论经》时未注意到这点，有时把颂译成了散文，因而对上述的性质没有明显地表示出来，使人看不出它的出处。

《法句经》是把部派佛学所依据的四阿含中重要的颂文抄录出来，按照义理分品构成的，是一种集钞。各家的集钞分量不同，品目也有出入。有部集钞的《法句经》，后经法救改订整理，并由原来的二十六品，增为三十三品，法救还有因缘解释的著作，汉译名《法句譬喻经》。

譬喻师的学说也以四谛为中心组织的，但对四谛的解释却与别家不同。例如苦谛：婆沙师认为是五蕴，分别论者认为是有漏八苦，譬喻师则认为是名色。集谛：婆沙师认为是有漏因，分别论者认为是招后有爱，譬喻师则认为是业惑。灭谛：婆沙师认为是择灭，分别论者认为是爱尽，譬喻师则认为是业惑尽。道谛：婆沙师认为是学无学法，分别论者认为是八正道，譬喻师则认为是止观。可见譬喻师所讲的四谛是有重点的，从而也看出它们的学说是从《法句经》来的（《法句经》所讲的四谛就是有重点的）。

其次，《法句经》讲四谛以心法来贯穿，譬喻师也是如此。他们认为：「心依名色乃成苦体，又由惑业系缚而心垢，止观调心而垢净，所以四谛安立，系之一心」（见《略述经部学》）。他们认识到的心是无间断的，一般说，心有多方面的功能，眼看、耳听等都是心的功能，就其每一类来说，总是有间断的，但若混为一体观之，从生至死，心则始终没有间断。就佛家的实践讲，止观达到灭尽定期间，意识似乎断了，有部说，灭尽定是无心无识的。譬喻师认为，灭尽仍有心活动，不过不是粗心而是细心。这就是所谓细心说。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2136-2140）

ysl c-p1918蕴、处、界 下册

## 蕴、处、界

**印顺** 蕴、处、界是释尊分析说明有情的三种法门。在根本圣典上看，不但没有说它假的，反而说是「一切有」；因为蕴、处、界都是现前有情的具体事实，所以，如萨婆多部的解释为一切皆有，不分彼此实彼假，可说是直承於佛说的。不过从另一方面看，如在蕴、处、界的名称含义，加

以理论的考察，却又很可能引生其他的思想，而并不违反佛说的。这，大致有三派。

第一，说唯十二处是实有，如《顺正理》卷五十一、《显宗》卷二十六云：刹那论者，唯说有现一刹那中十二处体。

这见解是根据根本圣典的，佛说「一切有」，确是约十二处说的。《正理论》中叫他做「刹那论者」，可知是过未无体派的一种主张。他为什麼说蕴与界非实有呢？论中没有解释。不过，蕴的非有，可以经部等的主张例知。只是界的非有，不得其详；或许如蕴的积聚故假，将「界」作种类解释，故说是假。为什麼唯说处是实在呢？佛说十二处为一切有，处是依有情存在的内外关系上安立的，是说明有情最重要的法门。

第二，经部师主张唯界是实，蕴处为假。《顺正理论》卷五十八叙其计云：蕴唯世俗，所依实物方是胜义。处亦如是。界唯胜义。

蕴与处的非实，必须分别说明。

(一) 蕴是积聚义，是总略性的类名；如经中说的有十一种色，总略名之曰色蕴。蕴是和合积聚的，所以是假。《俱舍》卷一即曾说到此义。如云：

「蕴应假有，多实积集共所成故。如聚，如我。」(《大正》29.5a)

有部为什麼把积聚性的蕴也说是实在的呢？《俱舍》卷一(《顺正理论》也同有此解)载著他的解说，蕴是「聚义」，是「聚之义」，是以一一实法为体性的积聚，从法体上说，还是实有。他的观点注重在聚中的一一法，忽视了总聚的本身。有部师的意思，蕴之「聚义」，并不是说聚，而是说一一法；如说「人类」如何如何，并不是离开一个个的人说明另有类性，即是从人类的共同性，说一个个人如何如何。经部师以为：既是总聚，就该是假；正因为不是离开个别的有「人类」，可见「人类」一名是假。

(二) 经部又以十二处为假有，这在上面曾经说过。有部以为：处是「生长门义」，有作用，能生於法，应该是实有的。至於经部的主张，如《顺正理论》卷四说：

「如盲，一一各住无见色用，众盲和集见用亦无。如是极微一一各住无依缘用，众多和集，此用亦无。故处是假，唯界是实。」(《大正》29.350c)

思想的分歧，在二者對於作用的见解不同。有部说：根境和合生识，虽没有作者士夫，但在和合关系中，不能说没有根境的自体作用；如眼识生起见色，虽另须光线等缘，但见色不能不说这是眼根的作用；见它是青，而知道不是黄赤白，这也不能不说这是境的作用；所以虽是和合，仍是一一法的自体作用。《顺正理论》卷七有一段文，正是说明这见解：

「谓有为法虽等缘生，而不失於自定相用。……眼色及眼识等，虽从缘生，而必应有种种差别决定相用。由此差别决定相用，眼唯名眼，非色非识……。」（《大正》29.367c）

经部的主张不然。这些作用，只是因果和合的，不能割裂开说，某用属於某法，而一一法有一一法的作用。此如《俱舍》卷二所说：

「经部诸师有作是说：如何共聚楂掣虚空？眼色等缘生於眼识，此等於见孰为能所？唯法因果，实无作用，为顺世情，假兴言说，眼名能见，识名能了。」（《大正》29.11b）

经部师认为作用是假有的，眼见色、识了境等，只是在因缘和合下，依世情假安立的言说。否则，你说眼根本身就具有见色的作用，那就应不待因缘，常见不息。既待因缘才能见色，可见「见色」的作用并不是眼根自体所已完成的。这如《正理》卷二十五所说的：

「彼上座言：契经中说识是了者，此非胜义，是世俗说。若是了者，是识亦应说为非识，谓若能了说名为识，不能了时应成非识。」（《大正》29.484b）

这思想很接近大乘空宗，龙树提婆的破根自性，也是用的这种论式。根境和合发识，在原则上是大小共许的；不过，有部计此发识的作用为实有，他以法体为中心观点，摄用归体，一一法有他自体各别的作用，所以用是实有。经部的否定作用之实在，即是否定的这种自性用。如是，内外六处皆非实有，只有那因果性的十八界才是实有了。

本来，十二处是假的主张，并不是经部首倡的。大众系中的说假部，早就作如是说了；如《异部宗轮论》说说假部主张「十二处非真实」。同时又说它主张苦蕴不实，如云：

「谓苦非蕴。……诸行相待展转和合假名为苦，无士夫用。」（《大正》49.16a）

苦蕴是展转和合的诸行聚，故是假有。这也有著蕴是假有（积聚假）的思想。所以经部蕴与处的非实，都可以在大众说假部中找到根据。它从萨婆多部分出後，是很强化的采用了大众系的思想。

第三，俱舍论主的主张。俱舍论主出入於有部经部之间，倡说唯蕴是假，处界是实。蕴的积聚假，界的因果真实，都同经部。至於十二处，他认为和合相虽是假的，处的一一极微还有作用。论中卷一说：

「多积聚中一一极微有因用故。」（《大正》29.5a）

因此，处是实有的。这思想接近於有部。

综合观察一下：蕴处界假实中，最重要的是十二处的假有，它给後代的影响最大。五蕴的假有，只在它的类聚上说明；十二处非实，是直接在根境的法体作用给予否定；依此而广为发挥，可以达到所知的一切法空。有部的说一切实有，是从机械分析中去辨认真实；後來，佛弟子们渐渐了解到各别的一一法是不能建立因果相续的，机械的单元，无法说明彼此的因果关系；要建立要说明，就必须在和合上，於是渐渐向假有无实的路上进展，终於达到大乘的一切空宗。而萨婆多部一一法的单独性，不能成为佛教界的共同倾向。不过有部的说法，如某法与某法有特殊关系等。其意义还是值得注意，不然，因果将会成为一团混沌。

（《性空学探源》，页194-200）

ysl c-p1919释迦牟尼 下册

### 释迦牟尼

**印顺** 释尊是人间的圣者，这本是历史的事实。但释尊又给予深刻的含义说：「诸佛世尊，皆出人间，非由天而得也」（《增含》〈等见品〉）。这是说：佛是人间的正觉者，不在天上。天上没有觉者，有的是神、梵天、上帝、天主们与他的使者。释尊是人，不是天上的上帝，也没有冒充上帝的儿子与使者，向人类说教。所以佛法是人间觉者的教化，也不像神教者，说经典——《吠陀》、《新·旧约》、《可兰经》等为神的启示。这「佛出人间」的论题，含有无神论的情调。天上，依印度人与一般神教者的看法，是净洁的，光明的，喜乐的；而人间却充满了罪恶、黑暗与苦痛。但释尊从「佛出人间」，「人身难得」的见地否认他。理智的正觉，解脱的自由，在人间不在天上。所以说：「人间於天则是善处」（《增含》〈等

见品），人间反成为天神仰望的乐土了。人生，不但是为了追求外物的五欲乐，也不在乎尝受内心神秘的定乐；应重视人间，为正觉的解脱，而励行理智的德行。人类的心眼，早被神教者引上渺茫的天国；到释尊，才把他们挽回人间。据传说：印度的梵天——世界的创造者，为了无力拯救人间，诚恳的请佛为人类说法。印度的群神，都向释尊请教，自称弟子。天帝们需要正觉与解脱，反证他们的愚昧不自由。所以「智者不属天」，要归依「两足尊」（人）的佛陀。

释尊出在人间，所以是即人成佛的，是净化人性而达到正觉解脱的。释尊是人，与人类一样的生、老、病、死、饮食、起居、眼见、耳闻；这父母所生身，是释尊的「生身」。同时，释尊有超一般人的佛性，是正觉缘起法而解脱的，这是释尊的「法身」。释尊是人而佛，佛而人的。人类在经验中，迫得不满现实而又著重现实，要求超脱而又无法超脱。重视现实者，每缺乏崇高的理想，甚至以为除了实利，一切是无谓的游戏。而倾向超脱者，又离开现实或者隐遁，或者寄托在未来，他方。崇高的超脱，平淡的现实，不能和谐合一，确是人间的痛事。到释尊即人成佛，才把这两者合一。由於佛性是人性的净化究竟，所以人人可以即人成佛，到达「一切众生皆成佛道」的结论。

（《佛法概论》，页13-15）

yslc-p1921释迦族 下册

### 释迦族

**印顺** 阿夷罗婆提河，即现在的哥格拉河；发源於雪山的北麓，经尼泊尔，东南流入於恒河。在此阿夷罗婆提河以北，雪山以南，有释迦族。佛教的大师释迦牟尼，即出於此族的迦毗罗城。释尊时代的释迦族，城邑很多，如天邑、黄枕邑、弥留利邑、石主邑等；迦毗罗是其中的首府。当时的释迦族，是城邦制的国家，一城一聚；都有高度的自治权，总名之为舍夷国。舍夷，或作释罽搜，释翅或释翅提，与释迦同一语原Sak，是以族名为国名而多少变化他的尾音（舍夷是女声）。自佛教发扬以後，迦毗罗城的光荣，代表了舍夷国。晋·法显与唐·玄奘们，也就总称之为迦毗罗国了。西元1898年1月，法人W. C. Peppa在尼泊尔南境的Pi prāvā（北纬二

十七度三十七分，东经八十三度八分），掘得释迦族所供养的释尊舍利瓶；古代释迦族居住的区域，因此得到了更确切的决定。

经律一致的传说，释迦族是从别处迁来的。据说：有一位生长在甘蔗园中的懿师摩（异译作懿摩、郁摩、一摩、声摩、鼓摩），是瞿昙仙的子孙，所以姓瞿昙。等到作了国王，就称为甘蔗王。甘蔗王有四位庶子，为王夫人的谗言嫉妒，逼得与母亲姊妹们离开祖国，到处流离。渡过了傍耆罗河，到雪山下，就住下了。造了迦毗罗城，渐渐的繁荣起来，这就是释迦族起源的故事。他的所以称为释迦族，传有两种解说：

（一）如《阿摩昼经》（《长阿含经》卷十三）说：「声摩王闻其四子诸母与女共为夫妇，生子端政，王即欢喜而发此言：此真释子！真释童子！能自存立，因此名释。」这是称赞四子的能力，能自己独立的生存。释迦的意义是「能」，父王赞他们能干，他们就自称为释迦族。

（二）也如《阿摩昼经》说：「到雪山南，住直树林中（注：释，秦言立言直）。」直树，巴利文作Sāka-saṅda，与释迦的音相同。此外，如《五分律》〈受戒法〉（卷十五）说：「在雪山北（？）近舍夷林，筑城营邑。」《佛本行集经》（卷五）说：「以释迦住大树蔚枝条之下，是故名为奢夷耆耶。」舍夷，即奢夷耆耶，系一种树名。释迦族居住在舍夷林边，因此得名。

此两说中，第二说应该是更妥当的。如《五分律》〈衣法〉（卷二十一）中说：「琉璃王严四种兵，往伐诸释。世尊闻之，即於路侧坐无荫舍夷树下。王遥见佛，下车步进，头面礼足，白佛言：世尊！好树甚多，何故乃坐此无荫树下？世尊答言：亲族荫乐。」释尊以枝叶零落的没有荫蔽的舍夷树，象徵被压迫的释迦族，这是释迦族从住处有舍夷林得名的确证。本来因住处有舍夷林而称为释迦族，等到释迦族一天天繁荣起来，这才「因文思义」，称赞释迦族的不愧为释迦（能），产生了「能自存立」的第一说。然从释迦的语原来说，这实即是阿说迦（Assaka，阿湿波的巴利语）的略去前音。（中略）

释迦族为东方的，这不但考察他的故乡，从他在东西国族中的地位，也可以明白的看出来。释尊的时代（西元前五世纪），恒河流域诸国族的分布，最好把他分为三区：

（甲）阿夷罗婆提河东南流，入於恒河而东流，在此两河的北岸，雪山以南，一直向东分布的民族。

(乙) 此二河下流的南岸，波罗奈以东的国族。

(丙) 波罗奈以西的恒河上流的国族。此三区中，甲与乙是东方的；甲区与释迦族的关系最深。乙区也有大量的非阿利安人，所受阿利安的传统文化，要深一点（沿恒河东下，交通便利些）。丙区是阿利安人东进的大本营。甲区中，舍夷国的释迦族，最在西北，与丙区的憍萨罗国接壤。舍夷国以东，有罗摩伽（《西域记》作蓝摩国）的拘利族。（中略）

东方民族的西进，向西南的阿盘提，向西的迦尸，已为阿利安人所同化，不可辨认。沿雪山边而西进的，最接近西方阿利安族的释迦族，也已深受阿利安的文化。他的来自东方，虽没有忘记，然在同化的过程中，甚至也自称为憍萨罗的同族了。如憍萨罗出於日族的甘蔗王，释迦族也自称甘蔗王的子孙。然而并不是同族，这不过释族或佛弟子的托辞，仰攀阿利安贵族的传统而已。

（《以佛法研究佛法》，页50-52、60、67）

yslc-p1923释种出家 下册

## 释种出家

**印顺** 《长含》《游行经》说：「我般涅槃後，诸释种来求为道者，当听出家授具足戒，勿使留难！诸异学梵志来求为道，亦听出家授具足戒，勿试四月！」对於这，《杂事》别有解说：「（释种）此是我亲，有机缘故。其事火人，说有业用，有策励果故。」《杂事》解说为：外道不必四月试，那不是一切，而是：（一）事火婆罗门外道出家（如三迦叶等），他们信业果，也承认现生的功力；（二）是释种的出家外道，他们是佛的亲属。这二类外道出家，可以不经四月的考验。《杂事》的解说，理由并不充分。以亲属关系而予释种外道以特别方便，是违反佛教精神的。如依《游行经》说，释种并非指外道而说，但这是更难理解了。在佛法中，除了外道出家，不论是释种，非释种，一律平等。只要不犯遮难，有师长，有衣钵，谁也有出家受具足戒的资格；为什麼要特别说到释种呢？《游行经》说：如释种来求出家，「勿使留难」，这反证了当时的教界，对释种出家，存有故意留难的情况，这到底为了什麼？原来在释尊晚年，释种比丘展开了释种中心的运动，企图获得僧团的领导权。在这一机运中，提婆达多被拥戴而起来「索众」。提婆达多是释种；他的四位伴党，也是释种；

支持他的六群比丘，十二群比丘尼，也都是释种及与释种有特别关系的（参阅〈论提婆达多之破僧〉四）。提婆达多的「索众」，变质而发展为破僧，结果是失败了。释种比丘中心的僧团运动，也归於失败。释种比丘受到十方比丘僧的抑制与歧视。如阿难，有侍佛二十五年的光荣史，结集法藏的大功德，在五百结集大会，还不免受到大迦叶等的苛责，何况别人？律部所说的制戒因缘，百分之九十以上，由於释种比丘。而六群比丘，更被描写为为非作恶的典型人物。释种比丘，普遍地受到了过分的抑制与歧视。理解这佛教界的实际情形，对释种而要求出家的，给以故意留难的情形，就会充分的体会出来。佛灭百年，释种比丘为中心的意向完全消失，但对释种而请求出家的，还存有习惯性的故意留难。这种不合理的情形，当然需要纠正。反应在学派的经律中，就是「释种来求出家，勿使留难」的正义之音。

（《华雨集》（三），页126-127）

yslc-p1924觉天 下册

## 觉天

**印顺** 四大论师中的觉天，梵音为佛陀提婆，或作浮陀提婆（Buddhadeva）。除了不足采信的传说——参加《大毗婆沙论》的结集法会而外，事迹都无从稽考。觉天与法救（Dharmatrāta），同为说一切有部中的诵持修多罗者（经师）。（中略）

觉天以为：有为法虽多，而归纳起来，不外乎大种与心——物理与心理的两大元素。这样，与阿毗达磨论宗的世友（Vasumitra）、妙音（Ghoṣa）说，持经的大德法救说，形成说一切有部中的三大系：

世友等——心心所别体同时生・大造别体有所造触。

法救——心心所别体前後生・大造别体无所造触。

觉天——心心所一体前後生・造色即是大种差别。

觉天与法救，同为持经者，而非重论的阿毗达磨论师。但比起法救来，觉天与阿毗达磨论宗，更疏远，也更接近了。这怎麽说呢？法救虽说心心所法前後相生，没有所造触、无表色，但还符合阿毗达磨论者的根本义——心与心所别体，大种与造色别体。觉天以为：心所即心，造色就是大种，

对有为法的根本性质，采取了二元而不是多元的立场。这与阿毗达磨论者的思想，不是更疏远了吗？法救说无为无实性，而觉天与阿毗达磨论者相同，立三无为法。法救说不相应行没有实性，而觉天曾说：「诸能得（的）得，恒现在前。」无想异熟的「命根、众同分，是第四静虑有心业果」。得与命根、众同分、不相应行法，虽不是别有非色非心的中立实体，但却给予（或色或心的）相对的实在性。无为也好，不相应行也好，觉天采取了比较积极的建设性，这不是与阿毗达磨论者更接近了吗？

觉天也是出生於《发智论》以後的。他曾解说发智论主的「五结」说；对《发智论》说的「欲色界成就声」，解说为：「此本论文，依多分说。」觉天是持经者，对《发智论》有所研究。他在根本思想上，更极端而疏远阿毗达磨。在无为与不相应行方面，不免受了发智学系的更多影响。理解了觉天思想的这一特色，可说他是继承法救的学说，而在阿毗达磨日见隆盛的气运中，有了进一步的发展。觉天的时代，大概为西元前後。西元1869年，摩偷罗（Mathurā）发见出土的狮子柱头铭文，记有「轨范师佛陀提婆，并说一切有部比丘」字样。学者推定为西元前10年到西元10年间。也许这就是四大论师之一的觉天吧！

（《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页268-271）

yslc-p1925觉寤瑜伽 下册

## 觉寤瑜伽

**印顺** 这是有关睡眠的修持法。为了休养身心，保持身心的健康，睡眠是必要的。依佛制：初夜（以六时天黑，夜分十二小时计，初夜是下午六时到十时），後夜（上午二时到六时），出家弟子都应过著经行及静坐的生活。中夜（下午十时到上午二时）是应该睡眠的，但应勤修觉寤瑜伽。换言之，连睡眠也还在修习善行的境界中。睡眠时间到了，先洗洗足，然後如法而卧。身体要右胁而卧，把左足叠在右足上，这叫做狮子卧法，是最有益於身心的。在睡眠时，应作光明想；修习纯熟了，连睡梦中也是一片光明。这就不会过分的昏沈；不但容易醒觉，也不会作梦；作梦也不起烦恼，会念佛念法念僧。等到将要睡熟时，要保持警觉；要求在睡梦中，仍然努力进修善法。这样的睡眠惯习了，对身心的休养，最为有效。而且不会乱梦颠倒，不会懒惰而贪睡眠的佚乐。佛制：中夜是应该睡眠而将息

身心的。头陀行有常坐不卧的，俗称不倒单，其实是不卧，并非没有睡眠，只是充分保持警觉而已。

（《成佛之道》，页194-195）

yslc-p1927觉贤（佛陀跋陀罗） 下册

### 觉贤（佛陀跋陀罗）

**吕澂** 410年，罽宾禅师觉贤（佛陀跋陀罗）也来到长安。他是佛学专家，亲受教於佛陀斯那（一作佛大先，即觉军），佛陀斯那则是达磨多罗（法救）的门人，所以他也间接得了达磨多罗的传承。他在长安，大弘禅法，跟从他学的人很多，其中就有慧观。他们对罗什所传，感觉不满，认为他没有师承，不讲源流，不得宗旨。如慧观在〈修行地不净观经序〉里，就一再表现出了这种不满的情绪：「禅典要密，宜对之有宗，若漏失根源，则枝寻不全；群盲失旨，则上慢幽昏，可不慎乎。」

「禅典要密」是说關於禅法的典籍，要义深隐，必须有人指点教授，才能得到所宗，否则就会失去根源宗旨，产生增上慢（自以为是）。这些显然指罗什说的，因为罗什综合七家之说来编写的禅法，无所专宗，也无传授。又说：「……乃有五部之异。是化运有方，开彻有期，五部既举，则深浅殊风，遂有支派之别；既有其别；可不究本详而後学耶？」依禅家说（实际是小乘上座系之说），分了五部，各部各有自家的禅法，比较起来各有深浅，就学的人应该清楚这些关系，了解其本原，不能乱来。这也是针对罗什而说的。

慧远在听到觉贤的禅法以後，於庐山出〈修行方便禅经统序〉中更明白地指出：「每慨大教东流，禅数尤寡，三业无统，斯道（禅）殆废。顷鸠摩耆婆（即鸠摩罗什）宣马鸣所述（慧远认为罗什所传主要是马鸣的著述），乃有此业。虽其道未融（说禅未透），盖是为山於一篑。」这直接表示了他对罗什的不满，认为所传的只是不完全的知识。由此可见，凡是随觉贤学禅的人，都不以罗什所传为然。

觉贤之禅既与罗什异途，所以他在长安住了不久，就受到罗什门下的排挤，并藉故说他犯戒摈之离开长安。觉贤南下到了庐山，慧远就请他译出《修行方便禅经》（又名《修行道地禅经》），详细地介绍了他自己的禅学。此经虽也是以五门组织，它主要是佛陀斯那的禅法，也连带有达磨

多罗的禅法，但不像罗什那样的杂凑，而是综於一家之说。由於经中也介绍了达磨多罗的禅要，所以後人又称它为《达磨多罗禪經》。事实上，达磨多罗的禅法部分，未能保存下来，现存经文中已看不到了。经译出後，慧远就为之做了〈统序〉（即总序）。又因为其中的五门可以各各独立，故慧观特对「不净观」部分作了序。这两家的序，都指出了此经要点。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2552-2554）

ysl c-p1928辩中边论 下册

## 辩中边论

**吕澂(1)** 《辩中边论》，为瑜伽学系根本之籍，由论可见此系後起学说开展之所据——（要义多从此论发生），又可上推此系思想本源之出於般若，其与龙树学前後贯通之处亦获了然。盖般若之要，虽在阐明空性，然非仅就空字一面说也。经文终结处特立〈如化品〉；即点明另有化义在，但未详加阐发耳。本论承受此种思想，故详谈化义也。又龙树学宗般若而著五论，首标《中论》，以中道立宗。本论为弥勒五论之首，亦以中道立宗，而於龙树论所未详尽者，广为发挥。由是而言，无著与龙树学说前後一贯，非谓所说一致也。

本论流传中土有陈（真谛）唐（玄奘）二译，各备本释（弥勒颂世亲释）。番藏则於此本释外，复有安慧释疏。民十七年，尼泊尔发现安慧疏之梵本（写本）今已校印出版，虽多残缺，然於牒论本释之处，仍可取证。凭此资料，文段字句不同之处，颇得参校酌定。大抵陈本犹存原式而义有不足，唐本则文式意义，多有改变。

（《吕澂佛学论著选集》（二），页854-855）

**吕澂(2)** 《辩中边论》，为弥勒分别中道之书也。其要义有三：

（一）观行之境为胜义。胜义指出空性，空性於虚妄分别（客尘所染之心）见之。虚妄分别即心，空性即是心性（心与心性非一非异）以心性为胜义，此其特点也。

（二）观行方便取於唯识。此如以指指月，意在得月忘指。唯识是遮非表，初遭境有，次境无识亦不立。是即有识所以明无境，非成立有识也。如是有无平等方便，亦其特点也。

(三) 观行次第，先境後心，是渐修而非顿悟。立说依所缘缘之次第，又其特点也。以上三义，皆瑜伽之根本谈，亦大乘之究竟义也。後世中观清辨之徒，虽力破此，又安能动其毫末哉。

(《吕澂佛学论著选集》(二)，页614)

yslc-p1929魔 下册

## 魔

**印顺** 魔，是恶者意思，教导、引诱，使你向後退一步，这便是魔。引诱我们堕落的，固然是魔；但另一种魔，表面上看来似乎是处处为我们的利益著想。譬如当你想发心为社会好好地做事，为大众服务，这时他便对你说（别人说或自己想）：为社会还是慢慢来吧！先把自己的家弄好再说，古人不是要我们光宗耀祖吗？如此便是只为自己，不为别人。又比如说，有些人努力积德修福，为的是希求一个好的来生，於是又有人对他说：对於来生我们晓得些什麼呢？还不如赶紧把握现生，好好地享受一番再说！把重点放在现生乐的追求上，这便是魔。就一个修行大乘法的人来说，当这个人欲发菩提心时，魔便显现了佛相、菩萨相、出家相、长者相或是父母相（或是自己心里想），也有在梦中告诉他：成佛太不容易了！要三大阿僧只劫，时间实在是太长了！你还不如赶紧把握住此生，好好为自己打算，能够了生死就算是很好了，这便是魔。在《般若经》上，有许多關於这方面的记载：魔或者是现出声闻相，对修行大乘者说：你想成佛，有许多人还不是与你一样，先是发了大乘心，修了许多时间，到後來终於还是退证声闻圣果，现在也生死已了。总之，魔就是当你想发大乘心时，劝你先把自己的问题解决的。所以这里说：下乘为魔业。下乘，即是声闻、缘觉（及人天乘），对於学大乘法而言，都可说是魔业。所以「魔」这个字，不一定是很坏的，凡是使人退步、不思上进的，便可称它为魔，不论它表面上看来是好是坏。因此，此处的魔，与平常的死魔、烦恼魔……等等是不相同的。「大乘为胜道」，大乘是成佛的殊胜法门，是根本而最究竟的。

(《华雨集》(一)，页84-85)

ysl c-p1933摄大乘论 下册

## 摄大乘论

**印顺** 本论是无著菩萨造的。从世亲、无性两种释论所依的本论考察起来，已有些出入；《摄论》在印度，是有好多种不同诵本的。至於我国的各家译本，文句与意义上的不同，那就更多了。不管他论本如何出入，这部论是唯识学中扼要而最有价值，为治唯识学者所必须研究的圣典，这是谁也不能否认的。本论的释论，在印度有世亲、无性的两种——还有其他不知名的也说不定。在这两种释论的作者中，世亲是无著的兄弟，又是他的弟子，论理，世亲的解释要比较确当，比较能阐明无著的本意。故研究本论，应以世亲释为主，无性释作参考。

本论在我国有三种译本：（一）元魏·佛陀扇多译，（二）陈·真谛译，（三）唐·玄奘译。这三种译本，文义大致相同。释论中的世亲释，我国也有三译：（一）真谛译，（二）隋·达磨笈多译（里面也含有本论），（三）玄奘译。

将这三种释论的译本内容比较起来，相差就很远了。陈译最多，有十五卷，隋译与唐译的都只有十卷。讲到翻译的忠实，真谛译可说不很忠实；但说他的见解错误，那也不尽然。细读他的译文，有些思想是与无性释相同的；因此可以推想到他是参考无性释，或当时其他的释论而综合糅译成的。所以，可说他的翻译欠忠实，不可一定说是思想的错误。从他的译文里，很多的地方，可以见到初期唯识学的本义。（中略）

本论的魏译，是没有分品分章的。陈译与隋译，分为十品，每品又分为几章。唐译分为十一品，但没有分章。陈隋二译的分为十品，即依十种殊胜的次第，这本是自然而合理的科判。但第一品的初二章，实际是全论的序说与纲要，所以唐译又别立一品，合为十一品。这些品与章的科分，本非无著本论的原型，也不是世亲释论所固有的，大抵是後代学者的一种科判，夹杂在论文中，像《金刚经》的三十二分一样。

如从本论的文段次第，作严密的科判，应分为三十章。一、序说，二、所知依，三、所知相，四、入所知相，五、彼入因果，六、彼因果修差别，七、此中增上戒、增上心、增上慧，八、彼果断，九、彼果智，十、结说。此十章的初章，即序说摄大乘；末一章，即结说摄大乘；中间八章，即个别的论述摄大乘的十种殊胜。所以可总束为序说，正说，结说（但结说的文句过少）——三分。

如专从十殊胜的组织来说，十种的前後次第，有著不可倒乱的理由，这在本论中自有说明。如从十种殊胜的名义，作深一层的研究，即看出本论的重心所在——唯识行证的实践。即是从实践的立场，统摄大乘的一切。十种殊胜，不是为了理论的说明，是为了大乘的修行而开示的。

佛法本不外乎转迷启悟，转染成净的行践。转迷启悟与转染成净的关键，即是「知」。智，明，正见，正观，正觉，般若，阿毗达磨，这些都无非是知的异名。在声闻藏中，以知四谛为主；在此唯识大乘中，即以知三性为主。此三性，即真妄、空有与染净，为大乘学者所应知的。所以世亲说：「所应可知，故名所知，即三自性」。所应可知的所知，是开示修行的术语，含有指导去体认的意味，与能知所知的所知，意义不同。此应知自性的染净真妄（即三性），如知道他的因缘，即能使之转化，转化妄染的为真净的。

因缘即是缘起，即一切种子阿赖耶识。从阿赖耶杂染种子所生起的，即依他起染分而成为遍计执性的生死；如对治杂染的种习，熏成清净种子，即能转起依他净分而成为圆成实性的涅槃。这与根本佛教的缘起中道一样，「此有故彼有」，即缘起的流转生死。「此无故彼无」，即缘起的还灭而涅槃。

转染成净与转妄为真，是可能的，而众生不能，病根在无知。所以，大乘的修行，以契入应知自性的真智为道体。依本论说，即由加行无分别智，修习唯识无我的观行，进而悟入境空心寂的平等法界，得根本无分别智。再从根本无分别智，引生无分别後得智，不断的修习。智的修习与证入，不但是无分别智而已。无分别智——般若，虽是大乘道的主体，但与五波罗密多有相依共成的关系。必须修行六波罗密多，才能证入应知自性；也唯有智证应知自性，六波罗密多才成为名符其实的波罗密多。

理证与事行，有互相推进的因果性。智证中心的六度大行，如从他的离障证真的前後阶段说，即有十地。如约智体前後相生而次第完成说，即由戒而定，由定而慧。本论对於慧学，有特别的发挥。由慧学而到达究竟圆满，即离分别的涅槃（应知自性的转妄染为真净），与无分别的佛智。此二者与三学，即戒定慧解脱解脱知见。这样，本论的十殊胜，实即开示大乘学者应知的实行程序而已。

本论十殊胜的组织形式，不是无著的创说；就是摄大乘的名目，也不是新立的。这如本论的最初说：「《阿毗达磨大乘经》中……有十相殊胜殊胜语。」又末了说：「《阿毗达磨大乘经》中〈摄大乘品〉，我阿僧伽

(即无著)略释究竟。」这可以看出，《阿毗达磨大乘经》，本有〈摄大乘品〉；此品即有十种殊胜的教说。无著依此品造论，所以名为《摄大乘论》。然从本论的体裁内容看，无著的略释，决非注疏式的释论；也不拘泥的限於一经，而广引《华严》、《般若》、《解深密》、《方广》、《思益梵天所问》等经，《瑜伽》、《大乘庄严经》、《辨中边》、《分别瑜伽》等论。可以说，本论是采取十种殊胜的组织形式。要略的通论大乘法门的宗要。所以，《摄大乘论》所摄的大乘，即是大乘佛法的一切。

这样的解说，决不是说本论与《阿毗达磨大乘经》的关系不深，与〈摄大乘品〉的名称无关，是说无著总摄大乘的意趣，是扩张而贯通到一切的。如专从本论与《阿毗达磨大乘经》的关系说，那末，本论不但在全体组织的形式上，完全依著〈摄大乘品〉的轨则；在各别的论述十殊胜时，也常常引证。如所知依章引用「无始时来界」及「由摄藏诸法」二颂，成立阿赖耶识的体性与名称。引用「诸法与识藏」一颂，成立阿赖耶识与诸法的互为因果。所知相章，引用「成就四法」一段，成立一切唯识。引用有关三性的「幻等说於生」二颂（据梵文安慧《辨中边论疏》说），及「法有三分：一、染污分，二、清净分，三、通二分」一段。又在增上慧学章中，引述重颂「成就四法」的「鬼傍生人天」六颂，成立无分别智。此外没有明白指出的偈颂，或许也有引用该经的。

所以，本论虽是大乘的通论，而《阿毗达磨大乘经》，仍不失为本论宗依的主经。可惜此经没有传译过来，已经佚失，我们只能从本论中想像它的大概了。（中略）

《摄论》主要的思想是：（一）种子是新熏的，这点与《本地分》、《中边》、《庄严》诸论所说的完全不同。（二）王所有不同的体系，这和〈本地分〉相同，而异於《中边》、《庄严》诸论。（三）境就是识；（四）识与识之间是一心论的；这也同於《庄严论》，但已有转向多心论的趋势。这样看来，《摄论》的唯识说，虽是继承《庄严论》的，但又接受了经部种子新熏的学说。再看〈抉择分〉的思想：〈抉择分〉是抉择〈本地分〉的，他的王所差别，诸识差别，心色差别，虽同於〈本地分〉，而种子则又与《摄论》的新熏思想相同。无著的後期思想，显然是放弃种子本有说而改用新熏的了。

（《摄大乘论讲记》，页3-9、11）

yslc-p1934摄论师 下册

## 摄论师

**吕澂** 摄论师有的直接出自真谛，有的间接与真谛有关，来源是一个，传授的又只限於《摄论·世亲释》一书，似乎讲法应该一致了，但事实不然，各家之间，分歧很大，他们传记上就有记载。如《法常传》说：「论门初辟，师学多端。」

这种分歧是有原因的，《摄论》的内容丰富，义理复杂，要完全理解它，颇有困难。而且世亲的著作除《摄论释》外还有多种，因其学历关系，前後说法的变化很大。当时还不可能了解这些变化的原由，各家各以自己的理解推论，当然就会产生分歧。加以这些人的讲授地点分散各处，各自传播，难得一致，这就难怪道宣有「寰宇穿凿，时有异端」之叹了。

现在著述引用到各家《摄论》的章、疏之说的，有慧远的《大乘义章》，道伦的《瑜伽论记》，圆测的《解深密经疏》等（欧阳竟无先生对这些不同的说法曾作了一些节要编成《解节经真谛义》，可以参考）。此外，在敦煌卷子中有一些章疏残本，如道基的《摄大乘义章》（残本，已校刻），可以看到当时的理论都因自由发挥而更加显得复杂了。后来玄奘重译《摄论》，不论文字上还是义理上都比以前完备，《摄论》各家师说便为玄奘一系所淘汰。

（《吕澂佛学论著选集》（五），页2667）

yslc-p1937护法 下册

## 护法

**印顺** 护法，在中国是一个普遍的名词，应该是「护持正法」之义，而并非护持某几位出家人的法。事实上，没有比好好地修学佛法、依教奉行，表现出佛教徒应有的精神及风度，是更好的护法了！不论出家人、在家人，都能好好地实行佛法，姑不论其所能做到的程度高下，社会上一般人对於佛法的观念就会变好，自然也就有利於佛法的存在，而使佛法得以发扬光大。但是，当遇到了特殊情况，有人要破坏三宝、毁灭佛法，佛弟子便要把它当成是自己的责任，努力护持正法於不墮。这若是没有精进力量，是不能成办的。

有时我们要爱护众生，众生却不接受好意，甚或好心不得好报，这往往是使得我们退心的因缘。有许多护法，往往因为见到众生的难度难化，便生起了还是先求自度的心，如此菩提心便渐次退没，终而退到小乘的境界中去。所以护法并不是件容易的事，需要花出相当的时间、精神以及力量。因此佛法的精进，需从护众生、护正法做起。但这要如何才不会厌倦？答案是「善根悉充足，彼心无疲倦」。必须是善根充足了，这才不会有厌倦心。

（《华雨集》（一），页46-47）

**吕澂** 护法，他也是南印人，是建志城一个大臣家的子弟。出家以後，便去那烂陀寺。据西藏传，他在那寺入陈那之门，其後并在该寺当住持，年事很轻，仅二十馀岁。他还在中印一带，对外道、小乘加以很不客气的破斥。《大唐西域记》中记载有这方面的故事。他在那寺做主持时，得到比他大一岁的戒贤为弟子，成为他门下非常出色的高足。护法二十九岁那年，感到身体不适便退休了。离开那寺到佛成道地伽耶，在大菩提寺住了三、四年，修习禅观与从事著作，年仅三十二岁就死了。後世传说他在退休几年间写了大量著作，现在知道的有《广百论释》（他将提婆的《四百论》分作两分，前分叫法说，後分叫论议，他注释的是後分）、《观所缘论注》。西藏虽然传说他是陈那门下，实际上是不是还不清楚，不过他的说法是与陈那有关。传说他对因明有很多著作，内容不详。

此外，他对世亲的《广五蕴论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》都有注。他在声论（文字学）方面有很高的造诣，义净传说，他的声论著作，达到了登峰造极的地步，学声明的必须学了他的著作才算到家。唐人传他有《杂宝声明论》二万五千颂，好几十卷，可惜这些书都不传了。与唯识有关也是特别重要的，乃是《二十唯识论释》和《三十唯识论释》两书。前者义净有翻译，後者则为玄奘所独传。玄奘關於此书有一个传说：护法把《三十论释》写成後，并未外传，将手稿交给当地一位信徒，嘱其得人而传。玄奘去印，即得到这份手稿，回国後，以它为基础，吸收其他九家的注，就编译为《成唯识论》。因此，护法此释在印度反而没有流传，而成为玄奘独家的传译本了。

从玄奘所传的《成唯识论》看，护法的唯识说有了很大的发展，比较特殊的看法有下列几点：首先，他对世亲《三十唯识颂》作了改动，中间修改了唯识性的一个颂。他将三十颂分为三大段，开始二十四颂是一段，

讲唯识相；中间一颂是一段，讲唯识性；最後五颂是一段，讲唯识位。这种分法，与忠於世亲原本的安慧所传相比较，前一段落还很清楚，中间一颂与唯识性很不相称，可见护法对此一颂是作了改动的。

其次，關於心分，护法主张四分说。这是在陈那三分说基础上，引用後出的《密严经》的说法构成的。他认为「见」、「相」二分是一重关系，对於心的全体来说，这是比较外围的一部分。到了「自证」，就属於心的核心部分，属於内缘，而内缘复有能所，能，就是「证自证」，所，就是「自证」。这又是一重关系。由这两重关系就构成了四分说。唯识说发展到四分说算是最完备的了。

第三，關於种子说，难陀主张新熏，一切种子均由熏习而成，後來还有一家护月，主张本有，不是新熏，这都是一种极端的说法。护法则调和二家，认为种子既有本有，也有新熏，在发生作用时，两者均发生力量。因为本有与新熏的重点都是放在无漏方面，护法认为本有、新熏都可以有无漏种子。就是说，他既同意本有种子可以有无漏的，也同意新熏种子也可熏成无漏。不过，难陀新熏说连带认为种姓是不固定的，而护法却认为种姓是固定的。

第四，關於唯识的性质问题，一般认为唯识的含义是：一切法说到究竟，性质上属於识的一类，以识为性，所以是唯识。护法则认为一切法只要不离识就可以，不单独脱离识而存在就是唯识。

最後，从护法的学说里我们还可以看出这样一个问题：其时那烂陀寺的学风已有转变。护法的主张重要根据都出於较晚的《密严经》。经中提到有个超世界的地方，即所谓密严净土，佛就住在那里。佛身是无形色的，是变易身，虽然可以被看到，但并无形像。这种说法显然带有密教的色彩。护法对这部经很重视，这说明在他主持下的那烂陀寺，学风已有改变。那寺的学风，原是对各派学说，采取兼收并蓄的态度，此时密教开始兴起，而且也在调合之列——那寺除瑜伽行派之外，还有中观派，例如，清辨、佛护就是标榜自己为中观派。清辨虽未去过该寺，但寺中也有他的学说。密宗，那时已有萌芽，所以那寺当时已是三者合而为一：以中观为性，瑜伽为相，密教为密的结合。这种调和，在护法的著作《广百论释》中答覆清辨不同主张时，就有反映。在此之前，清辨听到护法学说在那寺很有影响，就想找他面决是非，比个高低，但其时护法已退休去伽耶大菩提寺了；他又想去大菩提寺，听说必须实有所得的人才可进入该寺，清辨自忖无此

资格，只得作罢。但问题并未解决。於是又写信约护法辩论，护法似乎避免同他面谈，即在此释中答覆了中观派提出的疑难。

（《吕澂佛学论著选集》（四），页2230-2234）

yslc-p1941护法神 下册

## 护法神

**印顺** 大乘经早期传出的，如篇幅较长，末後大抵有〈嘱累品〉。佛将所说的经法，付嘱阿难，及出现於经中的（修学大乘，宏扬大乘的）菩萨们，要大家好好的受持、护持，使佛法流通久远。如《般若经》，《法华经》，《贤劫经》，《持世经》，《华手经》，《佛藏经》，《维摩诘经》等。不过以天神为当机者的经典，如《思益梵天所问经》，《密迹金刚力士经》，《海龙王经》等，都有了天神护持的咒语。本来，「佛法」容忍印度固有的天与鬼神，但被尊为最高的创造神，在佛法中，也还是流转生死的苦难众生，需要佛法的化度，何况低级的鬼神！《阿含经》中所见到的，是向善的天神们，来礼佛，赞佛，尊敬三宝，请问佛法。佛、法、僧是可尊敬的三宝，向善的天神们，会自动的来护持。如《长部》（三十二）《阿吒曩胝经》：毗沙门（*Ves-savaṇa*）等四大天王，及统属的鬼神，愿意护持佛弟子——比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，不为恶鬼所妨害，而能安乐的修行。这是被称为护经（*Pari tta*）的；佛接受了，嘱比丘们学习，保护平安。天神们愿意护法，为什麼要诵习「护经」？如《阿育王传》说：「若付嘱天，法亦不得久住。何以故？诸天放逸故。」——诸天虽自愿护法，但常在天处享受福乐，可能会放逸而遗忘的，所以诵「护经」，唤起天神的忆念护持。《大集经》〈海慧菩萨品〉也说：「汝等四王当深护助，无为欲乐而作放逸！吾今出世，为坏放逸、护正法故而说咒。」

护法的大神，是大梵天（*Mahābrahman*），帝释（*Śakra devānāmīndra*），四大王众天（*Caturmahārāj akāyi ka-deva*）。四王天的天主，东方持国——提头赖吒（*Dhṛtarāṣṭra*）天王，是犍达婆（*gandharva*）；南方增长——毗楼勒叉（*Vi rūḍhaka*）天王，是龙（*nāga*）；西方广目——毗楼博叉（*Vi rūpākṣa*）天王，是鸠盘荼（*kumbhāṇḍa*）；北方多闻——毗沙门（*Vaiśravaṇa*）天王，是夜叉（*yakṣa*）。四王的眷属，当然也就是犍达婆与夜叉等，更统率著其他的神，如阿修罗（*asura*），迦楼罗（*garuḍa*），

紧那罗 (ki ṣnara) , 摩侯罗迦 (mahoraga) , 毗舍闍 (pi śāca) , 薜荔多 (preta) , 富单那 (pūtana) 等。一切地居的鬼神，都是在帝释 (如王) 、四大天王 (如辅臣) 的统率下，成为佛法的护法神群。大乘经中，大梵、帝释、四天王的说咒护持，是一般的，更扩大到菩萨与其他，大抵与印度民间信仰的神，及天上的星宿 (也是被想像为神的) 有关。(中略)

论星宿善恶，穷通寿夭，实是愚痴众生的颠倒妄说，是值不得信赖的。经中虽加以呵责，大概为了适应世俗，却又编在经中。〈日藏分〉中，光味仙人说日、月、星宿，推为过去驴唇——佉卢虱吒 (Kharoṣṭī) 仙人说二十八宿。星宿命运占卜，就这样的成为「大乘佛法」！(中略)

佛法要依赖鬼神护持的理由，如《大方等大集经》(十)〈虚空目分〉(《大正》13.172a—b) 说：

「我今以此正法，付嘱四大天王，功德天女，四大龙王，诚实语天，四阿修罗王，具天，大自在天，八臂天地神女等。何以故？善男子！或有众生，其性弊恶，有大势力，多造重业，不受是经。是人死已，受恶鬼身、恶龙之身，是恶鬼、龙欲坏佛法，降注恶雨恶风，……如是恶鬼（龙），复令如来所有弟子：刹利、婆罗门、毗舍、首陀、大臣、长者，悉生恶心。恶心既生，互相残贼，……谁当流布如是经典？是故我今不以是经付嘱菩萨、比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷及诸国主，以付四王乃至地神，如是天神至心护持。」

「大乘佛法」要依天 (鬼) 神护法，才能久住世间，这可说是离奇的，然从苦难的现实人间来说，也是可以理解的。这一倾向，表示了政治与宗教的相关性，也表示了「衣食足而後知礼义」的意义。(中略)

在民族复杂，政局动乱过程中，佛教为了适应生存，僧品不免渐渐低落，所以有「乃至（佛灭）千岁，正法衰灭」的预言，也就是「末法」思想的来源。依此去理解上面所引的经文：「恶鬼恶龙欲坏佛法，降注恶雨、恶风、尘坌，为诸修行三业比丘而作重病。……吹吐恶气置饮食中，故令食者得大重病」：这是风雨不调，疫病流行。又说：恶鬼令一切人「悉生恶心，恶心既生，互相残贼」；弄到「国土城邑空荒无人」：这是不断战争所造成的现象。在这种情形下，人的力量太小了！虽不是没有少数杰出的修行者，但对和合僧伽 (代表佛教) 的流布佛法，不免有「谁当流布如是经典」的感慨。恰好西元四世纪初，笈多 (Gupta) 王朝在中印度兴起，梵文学复兴，传统的宗教——印度教也兴盛起来；印度群神的信仰，在民间也增强起来 (唯识等论师，也是兴於中印度的)。面对这一情势，佛法

要在社会安定繁荣下发展，北方的佛教人士，也就只有付嘱鬼神来护持佛法了。

（《华雨集》（二），页314-317、321-323）

yslc-p1943显扬圣教论 下册

## 显扬圣教论

**吕澂** 说诸事法素咀缆藏，说别解脱及相应法毗奈耶藏，以种种相无倒显示诸法摩咀理迦藏（本论二十）。故於法善巧应学素咀缆毗奈耶，於法相善巧应学摩咀理迦。《瑜伽》一论，十七地备陈宗要，四摄决取精微，摩咀理迦正宗在是（本论六）。然而该摄汪洋，异说交绾，非夫上智，或怖广文。唯《显扬论》依趣圣教，摄其大端，乱约义繁（本论一），意存总略（本论六云：十种义为总略本母，五云：此论摄十种义）。倘谓法相枢机，大论肝髓，其在斯欤？

今谈论要，初通，後别。通义又三：曰圣教，曰瑜伽，曰法相，所显，正宗，意各别故。

初圣教者，诸佛所说（本论十七），言诠所表（本论二十）。正法离言，智随顺取，诸佛如来因智有说（本论十七）。此则教说染净（本论四），而摄於二谛，依四谛分别故（本论十九）。去依二谛（本论五），而归诸一胜义，由言离言是胜义相，为顺胜义说世俗故（本论五）。摄事九种，二十九种，而归诸闻、依、学、觉四事（本论二十又六），总为得清净故（本论十三）。教导十二差别（本论六），而归诸事想二门，语言差别乃无量故（本论四）。以是圣教宗於《四含》，通乎诸乘。四事总摄九事即依《杂含》而说，事分别於增广义集异门三经即依《长含》而说（旧译《长含》二经，曰《众集》、《十上》）。乃若二谛即摄四谛，中观初颂，显扬重成，无大无小，无空无有，同其宗依。故以《四含》为教，教则是一。今论所显扬者唯此。

次瑜伽者，因行应理，能依所依悉名瑜伽。故行者，正行，依地，人事处三成瑜伽道（本论四又二十）。然论其体唯有般若波罗密多，即此正慧菩提方便得瑜伽名（本论十七）。以是三学六度贯摄以般若，即贯摄以瑜伽，即一即二教有诚言，龙猛，慈尊宣说无异。若泥迹象，瑜伽中观饮水分河，抑又末矣。《十七地瑜伽》备境行果，今但言因行者何耶？曰：

因行贯境果故，行依闻起有持任瑜伽，则摄诸一切境，行趣所期有转依瑜伽，则摄诸一切果。举行瑜伽，意无不尽。今论能显扬者唯此。

後法相者，云何法？云何相？法谓诸事法，別解脱法，即諸契经之所详说。弟子分别，厥有三类：谓依，谓染，谓净。昔贤拟论《阿含》，归三法度（旧论《三法度》译为依、恶、德）。今论九事，同此凭依。克求所本，无过五法，心心所色不相应行以及无为。论曰摄菩萨藏，不曰唯菩萨藏，盖在声闻亦说五事（见世友《品类足论》）。由此应知佛及弟子所分别法。法有其相，佛根本说，广以十一，归纳於三，世俗、胜义、觉分，境行三各别故（本论五又二十）。略以五相，自共假等（本论四），此成摩咀理迦。弟子决择广以十相，数相别等（本论十七），此顺阿毗达磨。约以三相，增益相等（本论一），此顺佛说密意，堪用解释一切大乘（见《摄论》〈所知相分〉）。由是应知佛及弟子所分别相。此法此相，今论正宗。

（《吕澂佛学论著选集》（一），页30-32）

ysl c-p1945观世音菩萨 下册

## 观世音菩萨

**印顺** 观世音（Avaloki tesvara），或译为观自在，是以大悲救济苦难著名的菩萨。观世音的来源，或以为基於波斯的女性水神Anāhi ta；或以为是希腊的阿波罗（Apollo）神，与印度湿婆（自在，Iśvara）神的混合。然从佛教的立场来说，这不外乎释尊大悲救世的世俗适应。（中略）

《法华经》说：观世音菩萨，「应以何身而得度者，即现何身而为说法」。现种种身，说种种法，传为观世音救世的方便。或以为是受了印度教毗湿奴（Viśnu）的影响，这是可能的，但受影响最早的，是《长阿含经》（世间悉檀）所说的释尊。如《长阿含经》卷三《游行经》（《大正》1.16b—c）说：

「阿难！世有八众。何谓八？一曰刹利众，二曰婆罗门众，三曰居士众，四曰沙门众；五曰四天王众，六曰忉利天众，七曰魔众，八曰梵天众。我自忆念，昔者往来，与刹利众坐起言语，不可称数。以精进定力，在所能现。彼有好色，我色胜彼。彼有妙声，我声胜彼。……阿难！我广为说法，示教利喜已，即於彼没，彼不知我是天是人。如是至梵天众，往反无

数，广为说法，而莫知我谁。……如是微妙希有之法，阿难！甚奇甚特，未曾有也！」

八众，是人四众，天四众，该括了佛所教化的一切。佛以神力，到他们那里去。「在所能现」，就是在什麼众中，能现什麼身。可是色相与声音，比他们还胜一著。等到离去，他们并不知道是佛，不知道是谁。这不是「应以何身而得度者，即现何身而为说法」吗？不过观世音三十二现身，比八众要分类详细些，但总不出人天八众以外。所以观世音菩萨救世的方便——「应以何身而得度者，即现何身而为说法」，是继承通俗教化中，释尊的「普入八众」而来的。

「大悲」，是观世音菩萨的特德，被称为「大悲观世音」。在早期佛教中，大悲是佛所有的不共功德。十力，四无所畏，大悲，三不护，总为佛十八不共法。在凡夫与声闻圣者，只能说「悲」，不能说是「大悲」。佛的大悲是怎样的呢？如《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷二（《大正》24. 211b）说：

「世尊法尔於一切时观察众生，无不闻见，无不知者。恒起大悲，饶益一切。……昼夜六时，常以佛眼观诸世间，於善根处，谁增谁减？谁遭苦厄？谁向恶趣？谁陷欲泥？谁能受化？作何方便拔济令出！」

《大乘庄严经论》卷十三（《大正》31. 661a）说：

「昼夜六时观，一切众生界；大悲具足故，利益（原作「意」）我顶礼。」

佛的大悲，是六时——一切时中观察世间众生的：谁的善根成熟？谁遭到了苦难？於是用方便来救济。「大悲观世（间众生）」的，是佛的不共功德。普入八众，现身说法的，也是佛的甚希有法。所以大乘的观世音菩萨，现身说法，大悲救苦，与佛完全相同。观世音菩萨，是在佛教通俗化中，继承释尊大悲观世的精神而成的。以释迦族的故乡——补怛洛迦为圣地，也许与渊源於释尊救世说有关。

观世音（Aval oki tesvara），或译观自在（Aval oki teśvara），梵音有些微不同。玄应（西元七世纪）《一切经音义》卷五（《中华大藏经》第一辑第三十册，25907页）说：

「旧译云观世音，或言光世音，并讹也。又寻天竺多罗叶本，皆云舍婆罗，则译为自在。雪山已来经本，皆云娑婆罗，则译为音。当以舍、娑两声相近，遂致讹失也。」

玄应以为：译为观自在，是正确的；译为观世音，是讹传的。然从所说的天竺本，雪山以来——北方本的不同而论，显然是方言的不同。《华严经》的〈入法界品〉，是从南方来的，译为观自在。早期大乘——盛行於北方的，如《阿弥陀经》、《法华经》等，作观世音。观世音菩萨的信仰，到底先起於南方，还是北方？起初是舍婆罗，还是娑婆罗呢？这是不能以後代的梵本来决定的。

《法华经》说：「若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱」。「观其音声」，正是观世音的确切训释。《杂事》说如来大悲，「於一切时观察众生，无不闻见」；「闻见」，也含有观其音声的意思。所以，观世音菩萨的大悲救苦，如确定为从释尊大悲，於一切时观察世间众生而来，那末观世音才是原始的本意呢！

（《初期大乘佛教之起源与开展》，页483、487-490）

ysl c-p1951观行 下册

## 观行

**吕激** 在这里，我们要谈一些有关佛家实践的原则性的问题。依著大乘佛学的精神，这些原则都应该用来贯穿一切行事，范围是非常宽泛的。先说实践的总内容，可以「观行与转依」一命题概括了它。佛家实践全程所经的各阶段，都和智慧分不开来。像它开始的「胜解」，相继的「加行」，一概由智慧来指导、推进，乃至最後究竟的「正觉」也以智慧的圆满为标准。还有，佛学看做行为规范的「八正道」即以对於实相的正确知解（即「正见」）发端，而推广到「四摄」、「六度」也以高度的智慧（即「般若」）为终极。这样由智慧构成的见解所谓「观」，便始终和「行」联系著，并称为「观行」。观行的效果在於内而身心，外而事象（在认识上作为对象的事物），从烦恼的杂染趋向离垢的纯净，又从知见的偏蔽趋向悟解的圆明，随著观行开展，提高程度，终至本质上彻底转变，这便是「转依」，它又是和观行密切相关的。所以，现在说「观行与转依」，便可概括了佛家实践的全体内容。

其次，分别地来解释一下。在「观」的一面，最应注意的，是它以「中道」为特徵。本来印度佛家的初兴，当时流行著各式各样的偏见，不容不

严格地加以批判，因此佛家的议论、行事，随处都表现著中道精神，到了见解上，尤其显然。所谓中道的「中」，只作「执中」解，并不同於「折中」或「中庸」。

这样中道的见解即是「中观」，它以事象的实相做境界，连带著具备辨证的性质。像我们在「缘起与实相」那篇稿子里所讲，各种实相可以「绝对的真」作中心，它的意义具体表现於「三法印」即「诸行无常、诸法无我、涅槃寂静」的上面。与三法印相应的见解，必定著眼於变动的（这和无常相应）、相依的（这和无我相应）、趋净的（这和寂静相应）情况，而体会到一切事象念念起灭不停，同时又互相关联互相影响而非独立孤往，并且那样变化绝不是偶然的，是为著人生的净化、向上，尽管千回百折，总要走上一定的道路。

那末，结合了人和事，依照实相，得著正确的认识，自不能再同於世俗的偏见，却从世俗所见相反的两端里，由「不二」法门得其统一，如此构成辨证的性质。这在龙树一系的大乘学说里，表现为「空观」。他们应用「八不」的否定方式，对於内、外、有生、无生的现象也就是自然的、社会的、思惟的一切现象，详细分析，发现它在理解上的矛盾处，再一一予以批判，而得著实相。

稍後的无著学系，发展了这样的中观，加以概念认识和实践行为的辨证的统一，更丰富了它的意义。他们区别概念为世俗的（只是世人所公认的），和世俗谛的（并且与实相相随顺的），性质各各不同，所以要拣择运用，配合著克服烦恼和偏见，逐渐达到圆满的认识，同时也净化了行为，这样就有种种真实义，像「世间极成」的、「道理极成」的、「烦恼障净智所行」的、「所知障净智所行」的等等，自成一类中观境界。最後，他们更用「唯识观」为方便来贯通这一切；藉「唯识」一概念，扫除了各种偏执，再一转折构成完全的中观。

这样，我们可以说佛家的中观是辨证的，因为它一方面能够如实地了解事象，而事象实际必然是辨证的开展，这就规定了中观的性质。另方面，中观的方法著重在把握思惟的辨证规律，而善巧地运用它，克服认识上的各种错误，这尤为构成中观辨证性的重要原因。在佛家看来，正确的思惟是遵循分合比较的途径而始终带著否定的倾向的。如果随顺此一倾向，逐步开展，可以获得更高度、更完全的认识。印度古代吠陀哲学家就有过藉著否定方法解释宇宙最高原理的，不过还偏於抽象、玄想。佛家中观结合著人生实践，觉悟了各种偏私之见——像常、断、有、无等，两两对待，

都足以障蔽事象实相而妨碍了人生根本要求——常乐我净的实现。因此，他们要「离四句」、「绝百非」，消灭一切偏见，归宿於「无二」。这不仅是体会实相应该如此，并且要解决人生问题也舍此莫由。所以，中观的辩证性是出於思惟和实践上的要求，不容不尔，可以无疑。

但是，现在要问的它是否也用唯物的观点呢，这就不能一概而论。在佛家的思想体系里，可以说并没有纯粹的宇宙观，他们對於宇宙的实体是心是物，很少明确的解释。发展向极端的唯识说，似乎很像多元的客观唯心论了，但克实说，它是一种「唯表象」的意义，限定在认识的实践的前提上立论，并非去谈宇宙的实体。只要看他们对於一切事象所作种种的类别，像「蕴」、「界」、「处」等，无一不是联系主客观在认识上的关系的，也就可想而知了。却是，即因此故，他们的理论里常常含蓄著可向唯心或唯物发展的论点，各家学说既不一致，也很夹杂。大体说来，在缘起说上承认业感缘起为实践的基础，重视「存在」为所缘缘的意义，而又依照「般若」的法空无自性说，平等地看待一切事象的性质，这一类的见解，可说是更接近於唯物的。

再说佛家的「行」，它的全体是用戒、定、慧三字贯穿著的。不管形式上是「八正道」或更广而为「三十七道品」，是「四摄」或更广而为「六度」，分析它们的实质，总不出於三学。在三学中间，并还以慧为主体，戒定为方便。小乘佛家对於三学，通用先後次第的看法；到了大乘，戒定都归於慧，三学便一气呵成了。在小乘，戒定还只是机械的、有限性的规范，而大乘讲戒定，很灵活地运用，便不但渗透於一切行为，并且支配著一切行为了。这些优劣点比较，现在不详谈，只就大乘如何灵活用戒定扩大效力的一点，略加解释。

先解「戒」。佛家立戒的用意，为的是对治烦恼，由烦恼寂静而得著清凉，故称「尸罗」（此即戒的原语，有清凉意义）。小乘於此，专用抑制的手段来养成不会发生恶行的习惯。这是正面对付烦恼的办法，必须明显的烦恼起来才会有效。要从积极的方面说，不避烦恼并还有克服烦恼的意义，这样的戒即非小乘所能想像，但在大乘却正以这些做戒的主题。譬如小乘戒重在解脱生死，推究生死的本源为贪欲，为了断除生死，他们的戒本开宗明义第一章便是戒淫欲。小乘这样狭隘的限制了贪欲的范围，其实贪欲的发展，通过了自私自利的途径的，它的害处比起淫欲来不知要大得若干倍。所以，大乘戒的学处却用「自赞毁他」为第一条。凡是图谋一己的利益，不惜妨碍他人，侵害他人，乃至毁坏他人，都从这一类自私型

的贪心发生，而成为斩断一切善行的根本，因此无得异说的要放它在一切戒的开端。

由这上面可见小乘戒只就自身著想，而大乘戒则是联系著自他全体的。再进一层，将这条戒连到慧的成就上说，还有其更重要的意义。人们对於人生实践的真知灼见，决非由少数人的悟解便能获得完全，而必须依赖大众智慧的积累，所以虚心地向他人吸取经验，逐渐扩充，逐渐深厚，才会到达完全的地步。那末，破除一己的成见，以为吸收他人智慧准备自是要著，而「自赞毁他」的恶习就非最先消灭不可了。由此可见这条戒是一直贯穿到智慧上去的。所有大乘的戒律大都含著这种意义，我们用菩薩藏教授法门中菩薩正行对照著看，便可以明了。

另外，小乘戒有「止持」、「作持」两类，似乎不全是消极的，然而所谓作持的「作」，只限於集团生活中所行的规则、仪式等等，并以彼此不相妨碍为主，对於真正的积极意义还不尽相符。大乘戒则不然，它对四摄、六度等当为的各种行动，都从精神上有扼要的启发、开导。例如有关布施一度的戒，从「不念三宝」这个微细处引起，用意在於除去妨害布施的根本障碍。假如有人对著三宝那样善法境界一念之微都不肯舍，他怎还谈得到为了众生将血肉骨髓一切布施呢？这些地方，注重精神结构，最为大乘戒的特色，其详可从瑜伽菩薩戒学处逐条去体会。

再解「定」。小乘拘泥形式，只限於住在一种威仪即静坐的形式，才能集中心思，使成「等持」的状态，所用方法也不外逐渐消灭寻思，防止散乱的一套，范围狭隘，可不待言。大乘就扩大了定的意义，乃至心思随顺实相，不拘动静，都可视为定的一类。所以和定相续的散心，顺理成章，也能发挥定力，影响一切行为，这无异是种「散禅」。无著用七义句解释《金刚经》，就有这种用意，而我国的「禅宗」通称「般若」为禅，也很受了它的启发。要是从这一方面去了解智慧内容「无分别」的实质，便很容易领会它只是离开不应分别的分别，并非一无所知，更非为了避免寻思活动就无所用心的。

由戒定两种方便所生的智慧，随著实践的进展，通常分作三个步骤：开始是方便的，其次是现观的，最後是究竟的。因为一切观行的目的要把握到事物的实相，使实践和它相应，这样来完成人生向上的理想。在未能切实把握之前，只有用「胜解」作为方便而随顺趣入。胜解即是对於实相的决定理解。它在理论的贯通上，实际的体认上，都须有比较成熟的能力，

而後逐渐澄清知解的障蔽，化除情意的偏私，使实相全体显露，终至获得亲切的把握，这就进入现观的阶段。

现观取喻於和人对晤一样，中间更无隔阂。因为它有了实相的整体认，所以也称为通达的阶段。这一阶段只表示前後观行的变质，属於突变，时间是极其短促的。在其前，观行出於理解，其後则纯属实证，以此为界，前後就判然两途了。跟著现观来的是究竟的阶段，其间实相的认识，是在全体的轮廓内仔细地予以充实，仍有进展的意味。相应的实践也就从圆满成就方面，发挥它一分分究竟的作用，这并不能限定到某一点便终止了的。

以上所说观行次第，可谓一往之谈，实际也会有轮替的情形。譬如方便的一阶段内，有时似现观，有时又似究竟的，辗转轮进来开展观行。像《华严经》所说实践以十地为标准，而在地前有十信、十住、十行、十回向，各自成一结构，即是发挥此义。另外，有处还说每一阶段中间不一定要有明白的层次，仍可用交杂的形式发展，就是每一步骤都能直趋究竟，也能随应进退，绝不可以固执的。这像《楞伽经》所说的，中国的禅宗也采取这样的解释。但是，不管是轮替的或者夹杂的观行，在它们的过程中，终归有三种不同的基本性质，则是毫无可疑的。

（《吕澂佛学论著选集》（三），页1369-1377）

ysl c-p1953观无量寿佛经 下册

## 观无量寿佛经

**印顺** 《观无量寿佛经》所说的，与《无量寿经》，有三点显著的不同。

（一）《无量寿经》说：往生净土的人，都要发菩提心；但《观经》，中品以下的往生者，都是不曾发菩提心的（王日休即据此而修改《大阿弥陀经》）。

（二）《无量寿经》明说：「唯除诽谤深法，五逆十恶」；而《观经》即恶人得往生为下品。

（三）關於恶人，《无量寿佛经》的支本，於阿弥陀佛的愿文中，曾说（相当於三辈的下辈人）：「前世作恶」，今生「悔过为道作善」，而不是说今生的恶人——五逆十恶等。而《观经》，以下品三生为现生作

恶者。这可见，《观经》的摄机更为广大，平时不发大菩提心，不修佛法，为非作歹；只要临命终时，知道悔改，也就可以往生了。

有一特殊的意义，即宗教的施设教化，在於给人类以不绝望的安慰。若肯定地说，这种人决无办法了，这在大悲普利的意义上，是不圆满的。任何人，无论到了什麼地步，只要能真实的回心，忏悔向善，这还是有光明前途的。大乘（一分小乘也公认）法说：定业也是可以转变的。所以可以作如此的解说：五逆十恶而不能往生的，约不曾回心向善愿生净土说。

《观经》说广作众恶——五逆十恶人也能下品往生，是约临命终时，能回心说的。净土三根普被，大乘善行，共三乘善行，共五乘善行，乃至应堕地狱的恶行人，都能摄受回向。这在佛教大悲普利的立场，善恶由心的意义，凡是肯回心而归向无限光明永恒存在的，当然可以新生而同登净土的。但这里有一大问题，不可误会！平生不曾听闻过佛法，或一向生在邪见家，陷在恶行的环境里；或烦恼过强，环境太坏，虽作恶而善根不断。等临命终时，得到善知识的教诲，能心生惭愧，痛悔前非，即是下品往生的根机。若一般人，早已作沙门，作居士，听过佛法，甚至也会谈谈。也知道怎样是善的，怎样是不善的，而依旧为非作恶，自以为只要临命终时，能十念乃至一念即可往生，这可大错特错了。

（《净土与禅》，页53-55）

## 附录

yslc-p印顺法师佛学思想的特质及历史意义 /上册/二、思想背景

### 印顺法师佛学思想的特质及历史意义

蓝吉富

#### 一、前言

从一九五〇年代以来的近五十年间，印顺法师是在佛学思想上对台湾、香港、东南亚等地华人佛教徒影响最深最大的出家人。迄今为止，他的佛学著作仍然是上列地区佛教界的热门读物。他在佛学上的地位，仍然被大部份华人佛教徒仰望为当今的泰山北斗。

印公是一位以著述贡献佛教的大德。就古人之「立德、立功、立言」三不朽的分类法来看，他明显地是因为「立言」而卓然有所树立的。如果以慧皎《高僧传》的十科分类来看，他应是属于「义解」科上的高僧。因此，就风格而言，他一生所显现的是相当清晰而单纯的。

迄今为止，印公著述之行世者，共有四十一种（其中有六种于一九九三年并入《华雨集》中）。此外，还编辑过《太虚大师全书》等四部书。就著述言，可分为二类，即《妙云集》与《妙云集》以外的作品。而就内容言，可以分为三类：

- (一) 经论讲记：如《中观论颂讲记》等。
- (二) 通俗性著述：多为通俗性的弘法演讲记录。
- (三) 专书：如《妙云集》中的《中观今论》、《唯识学探源》等书，及《妙云集》外的《初期大乘佛教之起源与开展》等书。

#### 二、思想背景

印公出生於一九〇六年，出家於一九三〇年。这个时代，就中国传统佛教的发展史来看，是属于强弩之末的衰微期。中国佛教的衰颓现状，与佛法的变质，使印公深有感慨。但是，这个时代也正是我国文化史上的钜变时期。佛教界有心革新的大德也不在少数。其中，出家众的太虚大师与在家众的欧阳渐，就是个中翘楚。他们对佛教思想、佛教教团与制度，都有与传统不同的看法。对这些迥异于传统教界的革新倾向与态度，印公自是不能毫无所感。加上当时陆续输入的日本佛学研究成果，印公也不能毫无所见。

因此，印公思想成长的时代，可以说是新旧思想相互激荡的时代，也是现代日本佛教学术成果开始输入我国的时代。太虚、欧阳渐等新潮流思想对旧有佛教传统的批判，日本的新式佛教研究与传统中国佛学的差别，都对印公的研究生涯，有相当程度的冲击。

如果全面地透视印公的思想，上述这些新旧思想与他本人的思想之间，是有差别的。即使是影响他最大的太虚大师，其与印公之间，对佛法的判摄、抉择等方面仍有甚大的差异。因此，印公所受到的时代冲击，是在复杂多面的外在因缘刺激下的思想反省，并由此而作某种义理上的抉择与树立。并不是单纯地对新时代思想的无条件模仿。

### 三、个性与佛学成就

四十几年来，印公能够在佛学上留下如许众多的成果，这与其人的个性应该不无关联。依据笔者的观察，下列这些由独特个性所衍生出来的条件，应是使他能够累积如是功力、成就鉅大佛学成绩的主要原因：

(一) 冷静、理性、喜欢独处，及不擅应酬的生活习惯。

(二) 治学时，一味求真求实，期能研求出真正的佛法。他不迎合时流，更不为中国既往的传统所拘囿。即使面对的是他心目中所最钦仰的太虚大师，如果在佛学领域中有不同的看法，他也不致因为彼此情谊而扭曲己见。

(三) 毫无宗派成见，绝不落入传统宗派的窠臼。

(四) 具有历史意识。他虽然未曾受过学院的史学训练，但仍具有过人的史识与精审的史法。他的治学特色，是先行探求历史发展的真相，然后给各义理体系作客观的批评。

(五) 不迎合信徒，不走世俗经营寺院的路线，能够甘於枯淡，而将「研求佛法」作为毕生坚持的目标。

这些个性上的条件，加上他曾累积甚多传统佛教学者所应具备的资粮（他曾数次通阅大藏经），又对二十世纪的新式佛学研究法颇有取资。能如此融汇新旧佛学研究精华於一身，乃使他在未受过学院训练，又不通晓外文的情况下，仍能著述等身，卓然有所树立。

纵观印公的著作，其比较突出的学术成果，大体有下列几项：

(一)强调、而且弘扬《杂阿含经》等原始佛典的重要性，并继吕澂之《杂阿含经刊定记》之后，再作精密的探索，而有《杂阿含经论会编》行世。

印公在弘扬《杂阿含经》等原始佛典方面的努力，已使台湾地区佛教界产生了不少专研《阿含》或重视《阿含》的佛教人士。而他在整理《杂阿含经》方面的成绩，也得到国际学者的认同。日本的原始佛教权威学者水野弘元，即曾撰专文赞扬印公在这方面的成就（注一）。

(二)将印度佛教的发展，分为「佛法」（包含根本佛教、原始佛教、部派佛教）、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」三阶段。并以为上述三阶段的不同佛典，是四悉檀的分别开展。「佛法」<sup>a17</sup>的「第一义悉檀」，是一切法的根源，代表经典是以《相应部》（杂阿含）为主的《四阿含》。「大乘佛法」初期的「大乘空相应教」，相当於「对治悉檀」；後期的「真常不空如来藏教」，相当於「为人生善悉檀」。而「秘密大乘佛法」，则犹如「世间悉檀」（注二）。

(三)发现大乘佛法产生的主要原因，是「佛涅槃以後，佛弟子对佛的永恒怀念」所逐渐发展形成的。他以为这一原因，正是理解从「佛法」发展到「大乘佛法」的总线索（注三）。

(四)对大乘佛法的思想，作新颖的判摄。主张大乘佛教思想可分为：性空唯名、虚妄唯识、真常唯心等三系。这是创说於一九四一年的「大乘三系教判」（注四）。

(五)对於佛法中的空义——《阿含》的空与龙树思想中的空，有透辟的发挥与解析。他以为「《阿含》的空，是重於修持的解脱道。部派的空，渐倾向於法义的论究。《般若》的空，是体悟的深奥义。龙树的空，是《般若经》的假名、空性、与《阿含经》缘起、中道的统一。」（注五）

(六)我国的中观学发展到唐代，由嘉祥吉藏集其大成。但是吉藏之後，则後继无人。千馀年之後，才由印公再兴斯学。他的《中观论颂讲记》、《中观今论》、《性空学探源》等书，不只对龙树的中观思想有精辟的抉发，而且对中观的思想渊源也有超迈前人的透识，他以为中观思想是《阿含经》思想的通论，并且以为《阿含》、《中观》思想是一系相承的佛法核心。

(七)对中国佛教的主流思想，有大异於明清以来传统佛学界的看法。此外，其《中国禅宗史》一书，对印度禅如何演化为中华禅的关键所在，也有新颖而深入的解析。

(八)在佛法的信仰价值方面，他主张(原始)佛法比大乘佛法<sup>a18</sup>、秘密大乘佛法更为纯正。在大乘三系中，以「性空唯名系」最为近真，而「真常唯心系」则较为偏离。并主张人间佛教比天乘佛教(密教)更可信。

#### 四、印顺思想的特质及其历史意义

传统的中国佛教思想以大乘佛法为核心，但是中国佛教徒所汲取的大乘佛法，与印度佛教并不全同。印度大乘，以中观学派与瑜伽行派为主流。真常(如来藏)思想则是支系。这种主从位势，与中国佛教恰恰相反。中国佛学虽然也曾发展出三论宗与唯识宗，但是，这两个可以拟配印度中观、瑜伽二派的宗派，在中国流行的时间都不长，也不是中国佛学的核心。中国所盛行的是在印度并非显学的真常唯心系思想。

这种发展趋势，自明清以来尤其显著。在佛学思想上，《楞严经》、《圆觉经》、《起信论》等真常思想的佛典是中国佛学界的热门经典，而中观、唯识等印度大乘佛教的主流思想在近代我国佛学界则乏人问津。这种趋势的长久发展，当然使中国佛学距离印度主流佛学愈来愈远。

印公研佛，从三论、唯识入手，长年的研求，使他对印度大乘佛法的核心教义有清楚的认识，加上对阿含教法的体认，对菩萨道之宗教精神的把握，乃使他的佛教思想与宋代以来的传统佛学大异其趣。

印公以为(注六)佛教经过长时间的、不同地区的流传，产生了很多为适应新时代新环境而有的改变。在这些改变之中，有些是合乎佛法原理的发展，有些则是悖离佛法原理的过度适应。在印度的佛教发展史中，他重视原始佛法及初期大乘思想。在大乘佛法的空、有、如来藏三系思想中，他认为龙树的中观系与无著<sup>a19</sup>世亲的瑜伽行系较为合乎佛法本义。至於如来藏系的理论核心，则距离佛法较远而接近印度神教的真我、真心思想，是为适应世俗而流行开来的。

在印公的著述里，如来藏系思想被命名为「真常唯心系」。真常唯心系的经论主张众生的生命中有「真我」；主张一切众生本来就具足如来藏、我、佛性、与自性清净心。印公以为这是「佛德本有(本来是佛)论」，是佛法为适应印度教神学所引起的误解。这种误解，终於在印度大乘佛教後期成为一股思想界的逆流，而掩没了佛法的真实面貌。

基於这种认识，印公对中国佛学也有与传统佛学界不同的看法。他以为：

(一)印度後期大乘佛教的真常唯心系思想，是一种偏离佛法本义的思想逆流，而中国天台、华严、禅等宗的思想则皆承继此系思想而来。因此，中国佛学的信仰价值自不如原始佛法与初期大乘佛法。

(二)中国佛学的特色是：理论至圆、方法至简、修证至顿。具有这种特质的佛法，信徒往往急求修行成就，推崇隐逸自修。至於对大乘菩萨道之重视布施利他的大悲行持，以及集体修行的团队精神，往往付诸阙如。

印公以为要对治中国佛教之积弊，必须「立本於根本（即初期）佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解（梵化之机应慎），摄取後期佛教之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤！」而在根本立场上，他是「坚持大乘的」。对大乘佛法的看法，他「以性空为主，兼摄唯识与真常。在精神上、行为上，倡导青年佛教与人间佛教」（注七）。这里所谓的「青年佛教」，是指「在真诚、柔和、生命力充溢的情意中，融合了老年的人生的宝贵经验」<sup>a20</sup>的佛教。所谓「人间佛教」，则是指「脱落神化，回到现实人间」的佛教（注八）。

像他这样的思想倾向，在中国佛教史上并不多见。其所显现的特质及历史意义，至少有下列几点：

(一)求真与批判的风格：印公大部份著述的核心目标，是在厘清二千多年来中印佛教发展过程中的若干质变现象，并指出佛法的核心义趣所在。其对传统中国佛学的全面批判，并不是宗派之间不同立场的义理争辩，而是对佛法在中国传播中所造成的失真现象所作的全面反省。就表面看，印公有贬抑中国佛学，而重视印度佛学（阿含及初期大乘）的倾向，但是就实际内涵而言，他所从事的思想工作，是在指出何者是佛法的纯正本义，何者是历史流变后的偏颇看法。这种思想上的反省，彰显的不只是求真求实的学术精神，而且也凸显了不受传统所拘囿的批判精神。这种风格，与讲究圆融、不敢批判的传统佛教界是相当不同的。

(二)主智论倾向：如前所述，佛法的真是真非，是印公一生所致力厘清、凸显的目标，對於传统佛教信仰界的含糊颟顸，他是不以为然的。追求清晰、合理而不含混的佛教信仰，讲求依法不依人的主智论

(intellectualism) 态度，反对不求甚解、依人不依法的反智论

(anti-intellectualism) 信仰风气，是印公著述所焕发出来的风格。这样的风格，也是中国佛教史上所罕见的。早期佛法的「如实观」、「般若

智」等观念，都在启示後人「求真精神」的可贵。印公的主智论风格，正是求真精神的一种象徵。

(三)中国佛教发展方向的指引者：印公在上述求真、批判、主智论风格下，所展现的思想成就，就是为中国佛教的发展，指出一条可资遵循的大方向。就我国传统佛教的偏颇发展而言，他所指出的大方向与前此传统佛教所依循的显然不同。因此，要走上a21这一新方向，可能是佛教发展趋势的一种根本扭转。印公的思想，就像佛教历史发展路线上的路标。透过这一路标的指引，後人如果继承得宜，那麼佛教史的发展，是很可能转向的；中国佛教史，是很可能有崭新的一章的。

※本文原载1991年新文丰版之拙著《二十世纪的中日佛教》书中。此次转载，有相当程度的增删。

蓝吉富谨识

附注：

一、参见《杂阿含经之研究》49-103页。1988、高雄、元亨寺妙林出版社。

二、印顺：《原始佛教圣典之集成》第十二章第三节。1978、台北、印顺自印本。

三、印顺：《初期大乘佛教之起源与开展》自序。1981年、台北、正闻。

四、印顺：《无诤之辩》125-150页。1972、台北、印顺自印本。

五、印顺：《空之探究》序。1985、台北、正闻。

六、此下四段文字，引自拙文〈现代中国佛教的反传统倾向〉。

七、印顺：《游心法海六十年》17-18页。1985、台北、正闻。

八、同前注。18-19页。

## 附录：印顺法师著作一览

※著述

一 般若经讲记 妙云集上编(1)

二 宝积经讲记 上编(2)

---

三	胜鬘经讲记	上编(3)
四	药师经讲记	上编(4)
五	中观论颂讲记	上编(5)
六	摄大乘论讲记	上编(6)
七	大乘起信论讲记	上编(7)
八	佛法概论	妙云集中编(1)
九	中观今论	中编(2)
一〇	唯识学探源	中编(3)
一一	性空学探源	中编(4)
一二	成佛之道	中编(5)
一三	太虚大师年谱	中编(6)
一四	佛在人间	妙云集下编(1)
一五	学佛三要	下编(2)
一六	以佛法研究佛法	下编(3)
一七	净土与禅	下编(4)
一八	青年的佛教	下编(5)
一九	我之宗教观	下编(6)
二〇	无诤之辩	下编(7)
二一	教制教典与教学	下编(8)
二二	佛教史地考论	下编(9)
二三	华雨香云	下编(10)
二四	佛法是救世之光	下编(11)
二五	原始佛教圣典之集成	
二六	说一切有部为主的论书与论师之研究	
二七	中国禅宗史	
二八	中国古代民族神话与文化之研究	
二九	大树紧那罗王所问经偈颂讲记（华雨集(一)）	

- 三〇 初期大乘佛教之起源与开展
- 三一 如来藏之研究
- 三二 辨法法性论讲记（华雨集（一））
- 三三 游心法海六十年（华雨集（五））
- 三四 空之探究
- 三五 印度之佛教
- 三六 印度佛教思想史
- 三七 修定——修心与唯心·秘密乘（华雨集（三））
- 三八 契理契机之人间佛教（华雨集（四））
- 三九 往生净土论讲记（华雨集（一））
- 四〇 大智度论之作者及其翻译           四一 华雨集

※编辑

- 一 太虚大师全书                         六十五册
- 二 太虚大师选集                         三册
- 三 杂阿含经论会编                         三册
- 四 法海微波                                 一册a

yslc-p吕澂居士的生平与学术成就 /上册/一、小传

## 吕澂居士的生平与学术成就

蓝吉富

### 一、小传

吕澂是江苏省丹阳县人。字秋逸（又字秋一、鶯子）。出生於光緒二十二年（1896）。年轻时曾肄业於常州高等实业学校农科，後又入南京民国大学就读经济系。十九岁时曾到日本专攻美术。翌年（1916）回国，出任刘海粟的上海专科学校教务长。这时，他才不过二十岁。

从上面的履历，可以看出吕澂早年涉猎的学术层面颇广。他先後曾读过农科与经济，对美学也曾刻意钻研。台湾佛学界的一般人也许多少曾读过他的佛学著作，但是大概很少人知道在美学方面，他也出版过不少书。他曾经撰有《美学概论》、《美学浅说》、《现代美学思潮》、《西洋美术史》四部书问世。

在学术领域里，农科、经济、与美学，这三者都与佛学沾不上边，但是到後來，吕澂却完全舍弃这三者而一意研究佛学。

吕澂在十四岁时开始自修内典。十八岁（1914）时，到南京金陵刻经处的佛学研究部随欧阳渐学佛学。这是他一生生命的重要转捩点。从此，唯识学大师欧阳渐得到一位「超敏缜密」（欧阳渐语）的传人，而吕澂一生中的後面七十五年，也从此奉献在佛学研究领域里。

吕澂在二十二岁那年（1918），开始协助欧阳渐筹办支那内学院，四年後该院成立，他也专驻该院，以襄佐其师。到欧阳逝世後，吕澂曾先後出任该院的教务长及院长等职。中共政权成立後，他续掌院务，到1952年该院停办为止。此外，在世俗职务方面，他也曾担任中共中国科学院哲学社会科学部（後改名为中国社会科学院）委员，及中国佛教协会常务理事等职。

1961年，吕澂接受中国科学院哲学社会科学部委托，在南京开办一个为期五年的佛学班。他在该院所授的课程，後來被整理成书的有《中国佛学源流略讲》、《印度佛学源流略讲》与《因明入正理论讲解》等书。此外，在1963年，他还编了一部《新编汉文大藏经目录》。这四部书加上若干篇论文，是他在中共政权成立後的所有著述成果。

大陆的「文革」，似乎为吕澂的佛学著述活动划下休止符。因为从「文革」开始以後，他就不曾有过新著问世。「文革」之初，吕澂的年龄大约

七十岁。这是人文学者思想趋于圆熟的年龄。加上他的身体还算健康，到九十一岁时还曾向访者自谓「耳聪目明」，且能研讨佛学问题，可见他在七十岁时是肯定有著述能力的。可惜从那时开始即告封笔。中国大陆佛教研究界的第一硕学，有二十馀年「不著一字」，实在是学术界的一件憾事。

从1971年起，吕澂即卜居於清华大学的清华园，住在他那执教於清华大学的儿子家中，直到去世为止。他的著述，在文革过后，先后曾由他的学生加以整理出版。其中，较早的有谈壮飞整理的《印度佛学源流略讲》与《中国佛学源流略讲》（在台湾，此二书被书商改名为《印度佛学思想概论》及《中国佛学思想概论》出版）、张春波整理的《因明入正理论讲解》。其后，李安又将上述这三书，并入《吕澂佛学论著选集》之中，于1991年由山东齐鲁书社出版。这部《选集》虽然不能尽收吕澂的毕生著述，但却是目前所能看到的吕澂著述集中，内容最丰富的一部。

## 二、佛学著述

吕澂研佛时间早，加上通晓英、日、梵、藏、巴利等多种文字，因此其学术工具之多与研究领域之广，在我国佛学界，无人堪与比拟。其著述在《吕澂佛学论著选集》出版之前即已印行成书者，共有下列几种：

- (一)译介类：《佛学研究法》、《印度佛教史略》、《佛典泛论》等三书。
- (二)印度佛学类：《印度佛学源流略讲》。
- (三)中国佛学类：《中国佛学源流略讲》。
- (四)西藏佛学类：《西藏佛学原论》。
- (五)因明、声明类：《因明纲要》、《因明入正理论讲解》、《声明略》。
- (六)目录学类：《新编汉文大藏经目录》。

至于单篇论文，除有二十几篇收在印度、中国二部《略讲》等书中作为附录之外，其余多刊载在各期刊之中，其后则被收入《选集》之内。在台湾，另外还有二本上列诸文的选辑。其一是《吕澂选集》，另一是《吕澂文集》。前者收在《现代佛学大系》第五十一册，后者则为单行本。

在上列诸书中，最具份量而且较能看出吕澂的功力的是《印度佛学源流略讲》与《中国佛学源流略讲》二书。此外，译介类三书常被误为吕氏的著作，其实只是编译及增订而已，其中，《佛学研究法》与《佛典泛论》分别取材自日人深浦正文的《佛教研究法》与《佛教圣典概论》。而《印度佛教史略》则大体取自荻原云来的《印度之佛教》。关于这些书的原始取材，吕氏都曾在序文或卷末书目中加以说明。因此只能把他们视为译介，不能视之为吕氏的重要著作。大陆的《中国大百科全书》（宗教编）将这三书也一并归为吕氏的「主要佛学著作」，是不恰当的。a27

从上列吕氏的著作表，可以看出其治学领域广泛地涵盖了印度（包含南传）、中国与西藏的三系佛学。事实上，他不只深入这三系佛学的义理大海，而且对梵藏佛典的对勘与版本目录等文献学也极为精审。在因明学研究方面，他也是开风气之先的启蒙大师。从他的佛学深度、广度、与语文来看，他是最有资格睥睨於当代国际佛学界的我国学人。

### 三、学术成就

關於吕澂的学术成就，可以从他本人所撰〈内学院研究工作的总结和计划〉一文中摘录出来。该文所提到的虽然是所有支那内学院的综合成果，但是其中有好几项正是吕澂本人的重要学术业绩。这几项是：

(一)「在玄奘所译《瑜伽论》最後二十卷里，发现了引用全部《杂阿含经》本母——这是连玄奘本人也未尝知道的。因此明白了瑜伽一系学说的真正来源，并连带订正了翻译以後便弄紊乱的《杂阿含经》（〈杂阿含经刊定记〉）。」

据旅居日本的友人传述，有一年在日本的一次佛教学术会议里，北海道大学教授向井亮，也曾提出类似吕澂的看法，当他被指出这一事实早在六十几前已经被吕澂发现时，曾撰文表示无限的唏嘘与嗟叹。

(二)「认清了梵藏本唯识论书的文义自成一系，跟玄奘所传的迥然不同，因而确定了唯识古今学说分歧之所在（详见《内学》第三辑所载〈安慧三十唯识释略抄〉引言）。」

(三)「汇萃汉藏梵文所有的资料，并参酌时人已得的结论，對於佛学纵面的思想源流彻底作了一番考订，著有《诸家戒本通论》、《佛学七宗源流十讲》等。这样刊定了印度时代佛学的实际地位和它们理论的确诂，而建立起学说史的标准。再据以返观我国所传的各说，就容易发现它们和印度原本的距离。其间更见出有相反的趋势，像流传很久的《起信论》、《楞严经》一类返本归元的思想，都决定是国人错解义理而伪托为佛家之言，我们曾毫不容情地予以破斥（见〈楞伽与起信〉、〈楞严百伪〉等论文）。又由此一贯错误的思想影响到禅宗方面，构成『本觉』异说，我们也都完全揭发它出来。（见〈禅学述原〉）还有西藏所传显密各宗学说之是非，我们也作了一番全般的批判。（见《西藏佛学原论》、《略论西藏佛学之传承》、《藏密三书导言》等，这都是为要做到真正佛学的实践，而来扫除一切的障碍。）」

除了上述三项之外，如前文所述，吕氏对於因明学的弘扬与研究，也有为时人所不及的成绩，他对勘因明论书之藏汉译本，校正不少窥基《因明入正理论疏》的谬误，而且也译出若干因明学名著（如《因明抉择论》、《集量论释略抄》等），对因明学的阐释，是有一定成绩的。

此外，对於汉文大藏经目录，他也曾重分大乘经的部类，校核译本与译者，在佛典目录学上，也有突破性的创见。至於对部派佛教的研究业绩，迄今为止也罕有国人能与相拟，他在《印度佛学源流略讲》书中所附录的七篇关於部派佛教研究的文章，也是民国以来最具深度的同类著述。

综合地看，吕澂的学术地位及成就可以从下列几方面来衡量：

(一) 对於十九世纪以来，欧美所盛行的新颖的佛学研究法（亦即以文献学、历史学、哲学等等各类学术方法及学术态度去研究佛教的方法），吕澂有完整而深入的理解。他是将这种研究态度与方法介绍给中国佛学界，并且本身的成就也最大的中国学人。我们也可以说明，吕澂是这种新式佛教研究在中国的主要奠基者。a29

(二) 吕澂的佛学研究，不唯功力深厚，而且所涉及的领域也至为广博。从他的著作来分类，他在佛书版本及辨伪、印度原典的研究与译译、因明与声明、戒律、西藏佛教、印度佛教、中国佛教等方面都有卓越的成绩。在所有佛教研究领域里，如果综合起来衡量，在广度与深度上，他可以说是二十世纪中国佛学界的第一人。

(三) 在学术创见方面，除了前面所提及的学术发现之外，吕澂的部份论文，其实或多或少都有发人所未发，言人所未言之处。而综合性的创见与对中印佛学融贯疏解，则表现在他那两部讲稿（《印度佛学源流略讲》与《中国佛学源流略讲》）之中。尤其《印度佛学源流略讲》一书，更大体可以展示其一生主要佛学功力之所系。

该书大陆版的「编辑说明」中，曾扼要地举出全书的精华所在及吕澂的主要研究成果。这段文字，可以使读者对吕澂的学术功力有初步的理解。其文略云：

「本书把印度佛学分为原始佛学、部派佛学、初期大乘佛学、小乘佛学、中期大乘佛学、晚期大乘佛学等六个阶段。」

作者根据汉文藏文的大量文献，对勘巴利文三藏以及现存的有关梵文原典，按照各阶段出现的典籍先後顺序，说明它们各时期学说的特点和变

化，对印度佛学一千五百年的历史发展概况，基本上勾划出一个清晰的轮廓，这样原原本本讲述印度佛学史的，在我国这是第一部书。

吕澂先生专力於佛学研究数十年，在文字上，对版本、原典或异译本做了大量的校勘，在义理上，对各宗各派的根本典据、师承以及前後学说的发展变化做了详尽的考证，一字一校。一书之勘，竟委穷原，务求落实。因此，有一些长期以来被弄错了的a30或者模糊不清的史实，也能够获得了比较合理的答案。讲稿中如關於佛灭年代「点记说」的提出，「分别论者」是上座部的判定，说一切有部「相应阿含」的发现，唯识古今学的辨析等等，都属作者孤明先发之见。诸如此类，书中还随处可睹。」

至於《中国佛学源流略讲》一书，则是吕澂对中国佛教之若干主流学说的探讨。他在书中分析中国佛学体系之形成、发展与衰落之各阶段的特徵，厘清各家思想的异同，并藉此以彰显中国佛学与印度佛学的基本差异。

这部书共计十章，如果附录的十几篇文章不算，那麽单凭这十章本文，在份量上显然不如《印度佛学源流略讲》。尽管如此，如果不具有吕澂其人的学养，其他人还是不容易写出这种程度的论著的。

上述这两部印度与中国的佛学著述，加上他早期的《西藏佛学原论》，这三部书使吕澂为现代中国佛学界，奠定了印度、中国、西藏三系佛学扎实的研究基础。

此外，有一项奇特的现象值得附此一提。吕澂是唯识学大师欧阳渐的大弟子，也是唯识学重镇——支那内学院的核心支柱。其对唯识学所下的功夫也非寻常学者所能比拟。然而，奇特的是，他所撰的唯识学论著为数甚少。在他所出版的十本书里，没有一本是专论唯识学的。在他所撰的七十篇左右的论文中，专论唯识学的比例也不大。可见吕澂所瞩目的是印度、中国与西藏的三系佛学，而不是唯识宗一隅而已。

#### 四、风格与际遇

在欧阳渐逝世後，支那内学院由吕澂主持（1943—1952）。内学院是从杨仁山的金陵刻经处演化而成的。杨、欧阳、吕三人a31虽然是直系的学术传承，但三人的风格并不一样。杨仁山生在佛学极端衰弱的清末，研学环境太坏，可用的古今典籍甚少，又缺乏良师益友，因此，他虽然是复兴中国佛教的枢纽人物，但本人的学说平平，给人的印象只是一个有心做事的传统佛教知识分子而已。

欧阳渐的印象则不同，他具有浓烈的宗教热忱与精纯的宗教情操，而且愿力深厚，是一个能将生命溶入佛法之中的宗教思想家。至於吕澂，在风格上又与欧阳渐显然不同，他给人的印象是学者风范大於宗教家风范。冷静客观，求真求实，性格上似乎较缺乏宗教家的淑世热情。因此，与其视之为宗教家，不如视之为具有文化使命感的佛教学者来得恰当些。

作为一个二十世纪的佛教学者，吕澂的际遇并不顺畅。他与同时代的日本学者宇井伯寿在学养等方面都颇为相似，但是外在环境与对後代的影响则不可同日而语。他们都熟谙现代佛学研究方法，通晓多种语文，都具有世界眼光，治学领域也遍及印度、中国、与西藏三系的佛学。论学说的广度及深度，两人的水平大体是相同的。在师友方面，宇井是著名学者高楠顺次郎的门下，与木村泰贤、长井真琴等名家又是同学。同样地：吕澂是唯识学大师欧阳渐的上足，也是王恩洋、黄忏华、熊十力等名家的掌门师兄。可见在人事环境中，宇井、吕澂二人都同有良师益友可供提携与琢磨。

然而，在现实际遇上，宇井则远比吕澂顺利得多。宇井先後出任日本东京大学、东北大学，与驹泽大学等校教授。现实上的优渥学术环境使他在八十一岁的生涯中著作产量远多於拥有九十三岁高龄的吕澂。宇井在学术研究与教育学生方面的成果，也使日本佛学界产生了一股「资料丰赡、考证周详、义理深入」的绵密学风。这股学风曾影响了甚多二十世纪的日本佛教学人。

宇井的成就固然出自於他本人的天赋与努力。但是一个不容忽视的外在条件也是使他成功的重要原因之一。这就是：日本有容纳一流佛教学者的环境。因为日本有数十所佛教大学，数以千计的佛教学人，以及数以百、千万计的佛教徒与佛书读者。

在这方面，吕澂是不能与宇井相比拟的。支那内学院在抗战期间由南京迁到四川江津（蜀院）。抗日胜利後却无法在南京复校。1961年他受中国科学院委托的佛学班，仅数年即告停止。「文革」之後，他几乎全然消声匿迹。就其一生所学与著作的比例来衡量，其已出版的各种著作，几乎不及他的学问的十分之一。如果环境好，社会需要他，那麼，再写出十种具有国际水准的著作，应该是很可能的。

的确，整个现代中国的大环境，似乎并不需要吕澂这样杰出的学者。一般大学不需要他，佛学界与佛教文化界自顾不暇，对他也无法关注。至於哲学界与历史学界，更无法给他应有的文化尊重与支持。

最令人感到怅然的不只是整个社会对他的冷漠，也不只是其学术思想的后继无人，而是他所竭力去廓清扫除他认为的佛学上的「重重障蔽」与「错误思想」迄今仍然百花齐放，盛行一时。他认为「楞严、起信、伪说流毒千年」。说《起信论》是一部「来历不明而面目模糊的书」，列举一百余条证据去证明《楞严经》的内容「集伪说之大成」。但是这两部书仍然盛行於当今佛教界而不为所动。他认为《四分律》不如《有部律》，认为《梵网经》是伪经，但是佛教界每年传戒时仍然依据《四分》与《梵网》。他看不起熊十力的思想及熊氏的《新唯识论》，认为熊氏思想如「浮光掠影，全按不得实在」，然而熊氏思想却甚受海内外华人哲学界重视与欢迎。

这些现象不只烘托出哲人的孤独，也显示出治学的艰难。而且也不禁使人怀疑：学者对佛学的研究结论，与现实的佛教信仰是否有必然的关涉？

回顾这位当代佛学大师的一生，不只使人感觉到生为现代中国的佛教学者是何等的不易，也凸显出我国佛学研究环境的某些问题。这些问题不解决，中国的佛教学人势必难有出头之日；中国的佛学研究，势将永远落后日本一大截。

※本文原载於1991年新文丰版之拙著《二十世纪的中日佛教》书中。  
此次转载，稍有增删。

蓝吉富谨识

## 编辑说明

一、本书是印顺法师与吕澂居士佛学著作的菁华集。所摘录的文章片段，是依据下列四个标准来选取的：

(一) 该文是作者在佛学研究上的一种独特看法。

(二) 虽然不是独特的看法，但能将古代难解、复杂的义理或史实消化後，以现代人所能接受的文字表达出来。

(三) 对前人所未注意的佛学领域所作的开拓式研究成果。

(四) 其他值得现代研究者借镜的各种新诠释。

二、本书的主要目的，是在帮助读者较便捷、快速地找出这两位大师的看法。因此，它不只可供初学者轻易即可窥见两位大师具有深度的研究成果，即使对学有所成的佛学研究者而言，也有相当程度的启发作用。多汲取他们的看法，对个人的研究成绩相信必能快速增益。至於对研究现代中国佛教思想史者而言，毋庸置疑，本书几可视为「印顺」与「吕澂」二章的基本准备工作之一。

三、由於佛学浩瀚若海，而本书的所有内容，仅系两位大师著作的摘录，因此，本书所包含的条目并不能像一般佛学辞典那麽多。

四、本书以辞典方式编排，依条目查索。读者在查得两位大师（或仅有位）的文章片段之後，大体可以窥见他们对该问题的看法。但是，由於篇幅所限，本书往往无法尽录全文。读者如有意深入研读，可以依文末所附的书名、页码去检索原书。

五、本书所选录的文章，原则上编者不作删改。然而，为使读者较易掌握文意，因此，如原文较长而未作分段时，编者在段落上会稍作细分。此外，如遇明显的排版错字，则由编者代为订正。

ysl c-p徵引书目 上册//一、印顺法师著作

## 徵引书目

(依首字笔画为序，笔画相同者以字数多寡排列)

### 一、印顺法师著作

大乘起信论讲记（《妙云集》上编(7)，81年2月修订一版，正闻出版社）大智度论之作者及其翻译（82年5月第二版，东宗出版社）中观今论（《妙云集》中编(2)，81年4月修订一版，正闻出版社）中国禅宗史（83年7月八版，正闻出版社）中观论颂讲记（《妙云集》上编(5)，81年1月修订一版，正闻出版社）以佛法研究佛法（《妙云集》下编(3)，81年2月修订一版，正闻出版社）如来藏之研究（81年5月修订一版，正闻出版社）印度佛教思想史（82年4月五版，正闻出版社）佛在人间（《妙云集》下编(1)，81年2月修订一版，正闻出版社）成佛之道（增注本，《妙云集》中编(5)，83年6月初版，正闻出版社）佛法概论（《妙云集》中编(1)，81年1月修订二版，正闻出版社）佛教史地考论（《妙云集》下编(9)，81年4月修订一版，正闻出版社）初期大乘佛教之起源与开展（83年7月七版，正闻出版社）空之探究（81年10月六版，正闻出版社）性空学探源（《妙云集》中编(4)，81年4月修订一版，正闻出版社）般若经讲记（《妙云集》上编(1)，81年3月修订一版，正闻出版社）原始佛教圣典之集成（83年1月修订本三版，正闻出版社）净土与禅（《妙云集》下编(4)，84年5月修订版，正闻出版社）唯识学探源（《妙云集》中编(3)，81年3月修订二版，正闻出版社）教制教典与教学（《妙云集》下编(8)，81年3月修订一版，正闻出版社）a13华雨集(一)（82年4月初版，正闻出版社）华雨集(二)（82年4月初版，正闻出版社）华雨集(三)（82年4月初版，正闻出版社）华雨集(四)（82年4月初版，正闻出版社）华雨集(五)（82年4月初版，正闻出版社）华雨香云（《妙云集》下编(10)，81年4月修订一版，正闻出版社）无诤之辩（《妙云集》下编(7)，81年3月修订一版，正闻出版社）胜鬘经讲记（《妙云集》上编(3)，80年9月修订重版，正闻出版社）说一切有部为主的论书与论师之研究（81年10月七版，正闻出版社）学佛三要（《妙云集》下编(2)，83年12月重版，正闻出版社）杂阿含经论会编（72年七月出版，正闻出版社）药师经讲记（《妙云集》上编(4)，81年2月修订一版，正闻出版社）宝积经讲记（《妙云集》上编(2)，81年2月修订一版，正闻出版社）摄大乘论讲记（《妙云集》上编(6)，81年2月修订一版，正闻出版社）

## 二、吕澂居士著作

中国佛教(二) (1991年7月, 中国佛教协会编, 上海·知识出版社)  
中国佛教(三) (1989年5月, 中国佛教协会编, 上海·知识出版社) 吕澂  
佛学论著选集(一) (1991年7月第一版, 山东·齐鲁书社) 吕澂佛学论著  
选集(二) (1991年7月第一版, 山东·齐鲁书社) 吕澂佛学论著选集(三)  
(1991年7月第一版, 山东·齐鲁书社) 吕澂佛学论著选集(四) (1991年7  
月第一版, 山东·齐鲁书社) 吕澂佛学论著选集(五) (1991年7月第一版,  
山东·齐鲁书社) 吕澂·熊十力论学书信集 (《世界佛学名著译丛(48),  
75年12月初版, 华宇出版社) a

ysl c-p 传道法师序 上册/序/

## 传道法师序

宗教与人生，自古以来就如影随形，与人类生活相始终；「人生终究不能逃避宗教信仰」。宗教信仰，是人类触对环境的启发，内心向上超越的意欲表现，心灵提升的特殊体验。理解宗教信仰，推广宗教文化教育，不但有助於人心的安顿与净化，更是安定社会国家的三大力量（政治、教育舆论、宗教）之一。

近几十年来，宗教界拜台湾社会经济丰沛之赐，教育普及之助，资讯发达之便，可谓欣欣向荣地正蓬勃发展中；很多人因而得到心灵的安顿，迈向人生的光明坦途。然而不可讳言的，各种与宗教相关的异化现象，蛊惑信众，时有所闻；假藉宗教而遂个己私利者，亦所在多有。让有心信仰者难於分辨，致使未蒙其益，反先受其害！值得我们省思与警惕！

因此，在信仰普及的现阶段，当务之急，不是量的增加，而是质的提升；不是媚俗或通俗化的引介，而是深层法义的抉发，确当而契理契机的循序导引。欲达此理想，以佛教而言，将佛法的基本教义、特质，信仰的动机、目标，以及净化方法的特见，有系统、而且由浅入深的介绍给信仰者，实在刻不容缓！然而，佛法浩瀚，法门众多，人言言殊，莫衷一是！若非学养渊博，体验精深，又能融会贯通者，要驭繁为简，深入浅出的推介，谈何容易！

庆幸在二十世纪的华人佛学界，出现了两位「博大精深」的佛学大师——印顺导师与吕澂居士。藉助两位大师的研究成果，以及卓越创见，正可以帮助学佛者迅速走出佛学的「重重障蔽」与「错误思想」，进向康庄大道。更重要的是，藉此同时厘清佛教在时空更迭之下，种种歧异的发展怪象，以区隔那些非佛所教的信行与「方便」——这正是本基金会编印《印顺、吕澂佛学辞典》的缘起与祈盼。

印顺与吕澂两位不世出的佛学思想家，窃认其共同点有二：

一、對於印度（包括南传）、中国、藏传三系佛学，深究、沉潜达六、七十年，其特见精辟，不但直探佛陀本怀，明辨时空流变，超脱中国传统佛教的宗派窠臼；并且洞彻方便与究竟，抉择出「此地、此时、此人」的关怀与净化的「人菩萨精神」，作为今後佛教思想的指标。

二、两位佛学思想家同享高龄（九十岁以上），也同样尊重、推崇其授业师；但皆奉真理为圭臬，且另辟蹊径，舍其师之所宗。正因此「依法

不依人」的精神，遂能青出於蓝而胜於蓝，故被誉为二十世纪华人之「佛学双璧」。

但是这两位大师的际遇、风格，却是各异其趣的！吕澂居士通晓英、日、藏、梵、巴利等多种文字，「其学术工具之多与研究领域之广，在我国佛学界，无人堪与比拟。」然而，因身居大陆，除了早期著述以外，从「文革」以降，虽还「耳聪目明」，也有著作能力，却二十馀年「未著一字」，殊为遗憾！反观印顺导师，自民国四十一年因缘际会定居台湾，虽仍体弱多病，却著作等身，其研究成果不但引导许多知识分子前来修学佛法，甚至得到日本佛学界的高度评价，大正大学以其《中国禅宗史》一书，授予论文博士学位之殊荣，而成为中国第一位博士比丘，此际遇之不同也。

在风格上说，印顺导师「具有浓烈的宗教热忱与精纯的宗教情操，而且愿力深厚，是一位能将生命溶入佛法的宗教思想家」。至於吕澂，其风格显然与印老不同，诚如本书总编辑蓝先生在a7〈吕澂居士的生平与学术成就〉中所分析的：「他给人的印象是学者的风范，大於宗教家风范。冷静客观，求真求实，性格上似乎较缺乏宗教家的淑世热情。因此，与其视之为宗教家，不如视之为具有文化使命感的佛教学者来得恰当些。」

尽管如此，在时节因缘的局限下，更凸显出这两位佛学思想家的「博大精深」，与其「孤高卓见」之难能可贵！不论是信仰者或研究者，面对印顺导师与吕澂居士两位大师，为後人所留下如此精卓而庞大之智慧财产，该如何珍惜、推广与心存感激呢！尤其铭感五内的是：印顺导师不仅慨然提贡巨著卓见，更以其羸弱九秩之身，慈悲校订全书；其自奉甚俭，却将信徒供养的伍拾万新台币，移赠中华佛教百科文献基金会，充作出版费用，印老的慈悲喜舍，真令人肃然动容！

本基金会董事长开证上人，向来重视佛教文化教育的扎根工作，所以从一九九四年，继《中华佛教百科全书》出版之後，慈允提拨经费，续聘佛教史学者蓝吉富先生，率编辑同仁担任本辞典的编务工作。这十馀年来，感谢蓝吉富先生对於佛学研究与佛教文化薪传推广工作之用心与坚持，也感谢所有编辑同仁的辛劳。唯愿本辞典的发行，有裨益於佛学水平的提升，与学佛者的实践；并以此祝愿吕澂居士乘愿再来，敬祈印顺导师法体康泰，正法久住世间！

图片

民国八十四年腊八节书於妙心寺

ysl c-p开证上人序 上册/序/

## 开证上人序

中国历代佛教高僧、居士大德辈出，而在近代，首推印顺导师、吕澂居士的佛学造诣，最为高深。

吕澂居士，一生奉献於佛学研究，达七十五年不遗馀力。其治学领域广阔，对印度、中国、西藏地区的佛学义理，皆有其重要的见地。

然而，因身处中国大陆，在「文革」开始之际，正逢思想圆熟之年（约七十岁），耳聰目明，却二十餘年未有新的著作留传於世，当是有感於时局的缘故吧？

而印顺导师，无视於肉身的疲累，书一本一本的印行。导师在台湾佛教界，地位重要；也因其大作，而更加提升中国佛学的地位。

在佛法的修学中，导师体会到现实佛教的问题，皆由於思想方面发生了危机，因而立志为佛教、众生而修学佛法。又因「不忍圣教衰，不忍众生苦」，而想对佛教思想起一澄清的作用。

导师是一位德学俱优、悲智庄严的长者，被誉为「玄奘以来不作第二人想」，成为国内教徒所敬仰的思想导师，也备受国际佛学界所推崇。

民国三十三年八月初，导师曾於太虚大师在缟云山所召开的「佛法能否改善现实社会」座谈会中发言，其要点如下：

「一、佛法以有情为本，其利益之标准，须以大众为对象。二、改善社会的方法，一面以小乘佛法修养之精神，高尚之人格，从侧面以影响社会，使其改进；一面以大乘菩萨之精神，改善世间。」（注一）

足见导师对於人间佛教肯定的信念，他阐述佛法所以确有改善世间的功能，在於依社会脉动，适时以佛法改善社会风气，进而建设人间净土。

导师一生本著人间佛教的修持心要——信愿、慈悲与智慧，为这娑婆恶世，锲而不舍的修学佛法，探其宗本，明其流变，抉择而洗链之，并播下「契理契机人间佛教」的思想种子，其悲心、智慧与毅力，以及宽厚的胸怀，实为我们效法学习的最佳楷模。

对於佛法的真义，导师除了随著自己夙缘所可能的，尽心尽力、自动自发的去寻求、了解、发现和贯通，内化为自己不可分的部分以外；并且从不间断的讲说与写作中，获得无限的法喜与为法的愿力，支持其清瞿的身体。

此外，导师在《我之宗教观》中也提及：

「大乘的利他，论对象，不只是人类，而遍为一切众生。论时间，不但是现在，而尽未来际。论空间，遍为一切世界，不舍弃一个众生。」（注二）

由上述中，更可体会到其「人间佛教」所阐述的——忘己为人、尽其在我、任重致远的菩萨精神，将提携我们承先启后，永为人间菩萨而努力。

在佛法的领域中，导师无论在修持或义理的见解上，都有其独特而卓越的成就。近年来，国内、外经常举办讲座、座谈会，或撰文、著书，以阐扬其思想精神；这都是帮助我们了解导师思想的前方便。而由其等身的著作之中，更能发现其深入浅出、难能可贵的见解；所以，导师之著作，不但是「始进者之鸿渐」，更是「深入者之奥藏」！

因此，民国七十九年，台南妙心寺传道法师，为了纪录导师的懿德风范，运用现代科技产物，加以录影珍藏，将导师的生平与思想，简要地留下鸿爪，历经三年，制成「人间佛教的播种者——印顺导师」录影带，留传於世。

民国八十四年七月，昭慧法师受邀撰写导师的生平事迹、思想与著作，由东大图书公司出版印行的《人间佛教的播种者》一书，更彰显了这样一位近代佛学思想的长老。其「平淡过日、严明慎思」地游心於法海近七十年，有著体大思精的等身著作，影响後辈既深且广。

本会拟出版「印顺导师佛学辞典」计画之际，曾考虑增加民初诸大师的特见，经多方取舍，为凸显因应现代化的需求，仅徵引吕激居士的卓见，以为研读的参究。

本辞典系以海峡两岸，深研佛法义理双璧的精辟见解，分条选录相关内容，以奠定读者学佛之基。

最後，要感谢本辞典的主编蓝吉富居士、本会的执行秘书传道法师暨编辑同仁等，同心戮力地完成这项编印校对工作。更要感谢菩妙长老、传妙长老、传悔和尚、传孝法师、圆教法师、纯定法师及大众师、林樱花居士、黄金涂居士、黄杨说居士、宏法寺、妙心寺，和教界大德多年来的关怀与护持。

但愿，本辞典之编印有助於国人对佛法义理之厘清与理解，以及信仰修学时查阅，最後更要感谢导师的指导与关怀，并以之祝愿导师法体康泰，正法久住世间！

图片

佛历二五四〇年十二月初八日於宏法寺

注：

一、昭慧法师，《人间佛教的播种者》，页49。

二、印顺导师，《我之宗教观》，页64。

ysl c-p编者序 上册/序/

## 编者序

佛教文化系由古今中外之全体佛教徒所点滴积聚而成，而其中的佛学思想体系，则来自历代少数佛学菁英份子的思考与缔造。一个时代的信仰水平，与当时弘法人员的佛学水平有直接的关系，而弘法人员的佛学素养，则往往受到古人称为「论师」的佛学菁英份子的匡扶与导引。

因此，一个时代的佛教信仰水平，与当时佛学菁英份子之多寡，及其佛学研究成果之是否为时代所接受，应有直接的关联。菁英份子多，其研究成果能被时人所汲取，则这一时代的佛法，自然较容易有良性的发展，信仰水平自然较易提升。反之，若当世无论师，或论师之见解不为时人所重。那麽，可以推想得知的是，这一时代的佛教信仰潮流，必定是浅薄当道、泛滥无归。弘法者各说各话、信仰者正邪杂修。清明朗净的佛法可能变质为巫术，圣洁的菩萨道可能被扭曲为野心家蛊惑百姓的谎言，这些异化现象成为佛教发展的主流并不是不可能的。

印顺法师与吕澂居士是二十世纪华人佛学界的二位菁英份子。他们的佛学造诣，用「博大精深」四字来形容，最是恰当不过。他们在古代佛学义海与现代国际佛学氛围中沉潜数十年，对印度各派、中国汉地诸宗，及藏传佛学都有深入而精辟的见地。在当前这种「习於肤浅、务为浮华」的时代潮流里，像他们这种具备博大精深之佛学功力的研究者，此後大概不容易再出现了。

正因为如此，「如何将这两位佛学大师的研究成果尽快传达给这一时代的後学」便成为我们思考的问题之一。而思考的结论，便是这部辞典的编辑构想。我们希望透过这部辞典，能将两位大师的研究精华快速地呈现在读者眼前。使读者在查索之後，立即得知他们对某一问题的独特看法。这对於有意深入佛学义海者而言，不曾平白握得两支佛学宝钥。从个人的研究角度来看，握此宝钥，可以使自己的研究快速入门、快速进阶。从佛教的文化传承角度来看，这更是促成文化之良性薪传的重要环节。我们编辑这部辞典的基本用意，即在於此。

编者非常感谢中华佛教百科文献基金会愿意斥资印行这部书。佛教文化的扎根工作是刻不容缓的，薪传工作尤不能等闲视之。前任及现任基金会主持人开证上人与传道法师为佛教文化的扎根与薪传所付出的心力，一向为台湾佛教文化界所熟稔，这次对本书编印工作的支持又是一次例证。编者愿意在这里向他们表达我内心的敬谢微忱。

图片

二〇〇〇年二月於台北·听雨僧庐

## 跋

比较目前世界各地的佛教发展，欧洲的佛教学术研究起步虽早，但已中衰。目前师资缺乏，已经比不上后来居上的日本学者辉煌之研究成果。在日本，佛教所兴办的三十二所大学中，就有十六所设有日本佛教科系，专门培养佛教通才或专才；而且历史悠久，师资优秀，人才辈出。光是佛教的工具书，就有四、五百种之多！

中国佛教，虽然在隋唐曾经黄金时代，韩国、日本也曾取经於中国；但宋元明清以降，风光不再，渐渐随著国运衰弱，义学不兴，人才凋零而式微。清末以来，幸有杨仁山、欧阳竟无、吕澂、太虚大师、印顺导师等近现代佛教思想家的关注、反省，亟思如何积极面对，并解决时代问题。诚如邱敏捷居士在其博士论文：《印顺导师的佛教思想》〈印顺与近代中国佛教〉结言所说：

杨仁山首开近现代中国佛教复兴运动的先机，欧阳竟无、吕澂随即对中国佛教思想深切反省，太虚则相应於时代的需要，提出佛教「教理」、「教制」与「教产」三合一的革命。可以说，对於中国佛教的省察，杨仁山、欧阳竟无与太虚都展现了由浅入深的反省工夫。

而印顺导师对「佛教问题的反省」，认为「中国佛教重自了的性格，必然有其背後相应的理论。也就是说，重於自修自了的行为，乃受到支配它的思想所影响，故无法发展出利他的、社会取向的态度与行为」。因此，他认为「现实佛教界的问题，根本是思想问题」。基於对「时代问题」的强烈关怀，极欲厘清思想与史实演变之间的关系，遂集中心力於佛教思想改革，提出此时、此地、此人的关怀与净化之「人间佛教」——人菩萨行的弘扬。

另一位具世界眼光，通晓多种语文，熟谙现代佛学研究方法的佛学思想家——吕澂大师，不幸已于一九八九年以九三高龄逝世。记得在一九九六、九八年拜谒印顺导师时，他老人家除痛惜英才凋谢外，还对笔者等有感而发的说：「我为信仰实践而治学，与吕澂、日本等学者，间或不同，且举二例为证。」

印老徐徐地说：「吕澂的〈毗昙的文献源流〉，依圆测的《解深密经疏》（卷二），《仁王经疏》（卷一），引用真谛的《部执论记》，说『佛说九分毗昙』，是一切阿毗昙的根源。」及对「九分」的解说值得商榷

的！真谛所传的「九分毗昙」，是正量部所说。正量部是从犊子部再分出的部派，离佛法根源是远了些！其实，「九分毗昙」，确是古代所传的佛说，如《摩诃僧只律》卷一四、卷三四、卷三九说：「九部修多罗，是名阿毗昙」。「阿毗昙者，九部经」。「阿毗昙者，九部修多罗」。

九部经（修多罗），正译为「九分教」。佛说的九分教，是「修多罗」、「只夜」……「未曾有经」。九分教是希有的，甚深的，被称叹为「阿毗达摩（法）」，与「阿毗毗奈耶（律）」并称。「阿毗昙有九分」，古代的传说久了，後起的正量部，以为「阿毗昙论」有九分，这才依自己的宗义，解说为「九分阿毗昙论」。後代学者不察，竟推为毗昙根源，也可说意外了！（参见印顺《印度佛教思想史》，页五四～五六。））

接著，印老又指出：日本学者山田龙城、福原亮严氏认为《阿毗昙心论》为《大毗婆沙论》以前的著作，是错误的论断。系误引後人附加於道挺《毗婆沙（论）序》之文；且将「法胜迦旃延」误为两个人名所致。依《大正藏》校勘：元藏及明藏本，「法胜」作「前胜」；再检《毗婆沙论》的论前道挺序，一切经本，都作「前胜迦旃延」。盖「前」者，先也；「胜」是胜者，古人都用来赞美名德沙门；最胜，就是佛陀。因此「前胜」，就是「先贤」、「前贤」的意思。所以「从《阿毗昙心论》，到《阿毗昙杂心论》，到《阿毗达磨俱舍论》，是《大毗婆沙论》集成後，迈向组织化的一系列论书」。（参见印顺《说一切有部为主的论书与论师之研究》，页四六九～四七四。）以上二者的论证，对研习佛法者而言，不啻提贡二项珍贵的史料与创见！

印老不谙外文，又羸弱多病；却能善用文献学，以治佛教史，其对佛法的判摄与抉择，虽熟谙梵、巴、藏等佛典语言，善用现代佛学工具书的佛学研究者，亦不得不发出赞叹之语！考其初心，难道只是希望成为一名无人能望其项背的佛学研究者吗？不，印公明白地说：我是「为佛法而研究」，不是为研究而研究的；也非「一般的考据学者」。所以优游於法海之中，是希望「从现实世间的一定时空中，去理解佛法的本源与流变」，以缩短「佛法与中国现实佛教界间的差距」；终而拈出「立本於根本佛教（即「佛法」的解脱道）之淳朴，宏阐中期佛教（即「初期大乘佛法」的菩萨道）之行解（天化之机应慎），摄取後期佛教（即「後期大乘佛法」）之确当者，庶足以复兴佛教而畅佛之本怀也欤！」

「愿生生世世在这苦难的人间，为人间的正觉之音而献身！」短短的一句话，却充分表露了印公导师的悲心彻髓！今（89）年的一月廿四日，

笔者偕「印顺思想：迈向2000年佛学研讨会」与会学者，晋谒印公导师于花莲静思精舍时，曾有感而发地说：印公以九秩高龄，弱病之躯；却思辨明确，胜於常人，这若非其为法的悲愿、智证与法喜充满，曷能臻此！让我佛弟子们再次恭请印公导师常住世间，以作慈航明灯！谨以此书，祝贺导师九秩晋五华诞，并愿读诵者正见增明！

佛历二五四四年（民国八十九年）二月 传道写於妙心寺