印 度 佛 教 史 (上冊)

平川　彰　著
釋 顯如　李鳳媚　譯

《印度佛教史 上卷》編輯說明

平川彰著《印度佛教史　上卷》，由顯如法師（一九四九｜一九九八）翻譯，以「顯證」的筆名，於一九七九年一月起，在《淨覺雜誌》連載四十五期。他往生之後，善友們著手整理他的遺作時，才驚覺這部譯作已被遺忘，尚未編輯成書。編輯部取得該書手稿，並向台南妙心寺「中華佛教百科文獻基金會佛學資料中心」請求影印《淨覺雜誌》的連載文稿，請新竹法華寺地觀法師以電腦作業來掃描文稿，節省重新打字的費時費力。再商請李鳳媚小姐對照日文原書，校正錯誤並補足略譯的部分，歷時約一年多。

本書爲東京大學名譽教授平川彰一九七四年的作品，平川教授的寫作風格極其詳實，論理分明並層層剖析，往往在艱難處娓娓道來，令人茅塞頓開。《印度佛教史》旨在爲初學者介紹印度佛教，書分上下兩冊，本書爲上冊；除了有平川教授一氣呵成地推介每個論點的特色外，每一節後面並附有參考書目，供讀者作更深入的研究，堪稱佛教史入門書中的最佳選擇。唯其寫作時間較早，故無法照顧到一九七四年後的作品。

若是想瞭解、學習原始佛教，或是在研究部派佛教，必須處理到原始佛教的某些議題時，本書（上冊）業已足夠。至於要學習「後期大乘佛教」與「秘密佛教」的教理，就

須研讀本書之下冊。很慶幸，佛光出版社即將推出上、下冊完整版，請讀者自行請書。

本書的出版，感謝李鳳媚小姐細心、認真地重新校訂與翻譯，致力呈現原作者風貌，並耗費時日編輯索引。發心校對者，有明法比丘、許銘泉、李樹銘、蔡秀嫚等。感謝諸善友的熱心護持，願本書的出版，使世間善法興盛，佛法增輝，台海和平。

嘉義新雨道場　啓

二〇〇一年三月

編按：本書參考資料中，提到日本年號，在此提供參考：明治一八六七~一九一二年，大正一九一二~一九二六年，昭和一九二六~一九八八年。

前言

印度素稱沒有歷史的國家，幾乎可以說完全沒有確切的年代性資料。因此想要寫出一本﹤印度佛教史﹥，當然是件不可能的事。但因爲根據歷史發展來理解印度佛教，是一件很重要的事，所以我認爲，一定要在能力所及的範圍內嘗試著去做。

明治以後，我國和西方國家在印度佛教的研究方面，都有長足的進步，歷史部分方面的研究成果不勝枚舉，並基於這些研究成果，出版了印度佛教史、印度哲學史、印度精神史、印度思想史等書籍。本書也效法這些學術先鋒，試著根據目前印度佛教的研究成果，盡可能結合歷史發展來敘述印度佛教。敘述時儘量遵照學術界的定論，只是尚未定案的問題也不少，例如「佛滅年代論」等就是。根據錫蘭﹤島史﹥，部派教團的枝末分裂在阿育王之前就已經結束了，也就是說，阿育王是處於部派佛教分裂時的人。相對於此，根據北傳佛教的話，阿育王即位後，部派才開始分裂。這個問題不單是「阿育王是部派分裂前出現？還是之後出現？」，而是如此一來，當時佛教教團發展史的觀點都會因此而完全改觀。在本書中，筆者遵循了可以合理地理解佛教歷史發展的年代論，但由於這些尚未成定論，所以自然也不否認其他觀點成立的可能性。

除此之外，這類爭議性問題在印度佛教中不算少，因此似乎可以說，根本不可能寫出一部標準的印度佛教史。在這種情況下，也許可以使用列舉不同言論的方法，不過在本書中，將根據筆者認爲妥當的說法，呈現出單一結論的佛教史。但本書是一部概論書，所以也避免一一論證書中採用的理論根據。有些地方按照括號中大正大藏經的冊數與頁數，以及巴利聖典協會（P.T.S.）發行的巴利聖典，來表示論述根據的經論出處；有些敘述出處的地方，是表示學者的研究成績。但是在處理這部分時，並沒有做得很完整，大部分是從方便初學者作研究的角度來標示。

本書動筆之初，本來計劃完成一部包含日本佛教的書籍，所以僅止於以呈現略述及參考書的方式來動筆。但是由於正值東京大學學運如火如荼地展開之際執筆，在時間不固定、無法平均分配全書寫作比例，以及在極爲緩慢的寫作進度下，最後只寫出印度佛教史，分爲上、下兩冊，中國佛教史、日本佛教史的敘述部分決定作罷；而且印度佛教史的敘述方式，也有前後不連貫之處。不過本書內容朝兩個方向努力：一、以某些沒有斷層、相互關連的變遷，來理解印度佛教史；二、編寫出一本初學者也可以看得懂的，平易近人的佛教史。因此，詳細地比較說明從原始佛教到部派佛教的教團史發展，以及

初期大乘佛教興起的情形、大乘諸經典的內容等方面。此外關於部派佛教的教理、中觀派・唯識佛教或是如來藏思想等方面，也注意到要用淺顯的方式說明。因此，龍樹以後的佛教敘述份量就擴大了，這些就分配到下冊。

本書的完成，當然有賴過去各學者的研究成果。然而印度佛史的相關研究成果畢竟十分龐大，筆者能夠理解的，只不過是這些成果的一小部分而已。因此本書的內容可能有料想不到的錯誤，如果讀者能夠不吝指教的話，這部作品就能更臻完善。此外，關於本書的完成，謹向長時間策勵筆者的春秋社神田龍一先生，以及在出版方面多方關照的日隈威德先生深表謝忱。

一九七四年六月一日

筆者謹識

印度佛教史(上冊) 目 錄

編輯說明……

前 言 …… Ⅲ

古印度地圖 (一、佛陀時代印度主要地點；二、佛教中國)

縮寫表

序 章 …… 1

何謂印度佛教 ㄧ　印度佛教的時代區分 8

第一章　原始佛教 …… 13

第一節　佛教以前的印度…… 14

第二節　佛陀時代的思想界…… 17
第三節　佛陀的一生…… 25
佛陀 25　佛陀的出生 26　釋尊的出生年代 27
佛陀的出家 29　修行 30　成道 33　初轉法輪 37
教團的發展 39　佛陀入滅 43
第四節　教理…… 49
教理大綱 49　四諦說 50　中道與無記 53　五蘊無我 55
法與緣起 56　十二緣起 63　實踐論 67　佛陀觀 70
第五節　教團組織…… 74
佛教教團的理想 74　四眾 75　僧伽 75　波羅提木叉 79
僧伽的修行生活 80
第六節　原始經典的成立…… 84
第一結集 84　九分教與十二分教 91
第七節　教團的發展與分裂…… 95
佛滅後的教團 95　政治情勢 97　第二結集與根本分裂 99

僧伽的傳承與商那和修 103　**末田地與傳道師之派遣** 107
第三結集 110

第八節　阿育王的佛教…… 118
法敕 118　**阿育王的法** 120　**護持僧團** 123

第二章　部派佛教…… 127

第一節　部派教團的分裂與發展…… 128
部派佛教的特徵 128　**第二結集與第三結集** 131
枝末分裂 134　**部派分裂的資料** 143
部派教團的發展 146　**錫蘭上座部** 151

第二節　阿毗達磨文獻…… 157
論藏的成立 157　**從經藏到論藏** 158　**上座部的論藏** 159
說一切有部的論藏 162　**其他部派的論藏** 164
注釋書 165　**其他部派的論書** 171

第三節　阿毗達磨的思想體系…… 175

阿毗達磨與論母 175　達磨與阿毗達磨 179

勝義有與世俗有 181　有為法與無為法 182

勝義阿毗達磨與世俗阿毗達磨 183　無為法與佛身 184

有漏法．無漏法 186　達磨的種類 187　物質觀 187

法的相攝 190　煩惱 191　分析心理．心所法 192

心心所法的俱生 195　巴利佛教的心所 196

其他部派的心所論 198　主體的統一與持續 198

心不相應行 201　五位七十五法 203

第四節　世界的成立與業感緣起…… 207

三界 207　世界的破壞和生成 210　輪迴 211　業感緣起 212

四種緣起 214　六因．四緣．五果 214

第五節　業與無表色…… 221

法與業 221　三種行為 222　業說的起源 223　業的本質 225

表業與無表業 226　成為戒體的無表色 227　三種律儀 228

業的種類與善惡標準 229　三世實有與過未無體 230

第六節　煩惱斷盡與修行的次第…… 232
煩惱的意義 232　九十八隨眠 234　百八煩惱 237
修行次第 237　巴利上座部的修行道位 238
三賢．四善根 243　見道．修道．無學道 245　十智 247
禪定 249　三界與涅槃 251

第三章　初期大乘佛教…… 252

第一節　阿育王以後的教團發展…… 253
阿育王歿後的印度 253　熏迦王朝 253
巴爾胡特與桑其 254　迦努瓦王朝 258
西北印度與希臘諸王 258　塞迦族入侵 262　安息 263
貴霜王朝 263　安達羅王朝 269　窟院 270
佛塔、僧院的遺跡與大乘教團 278

第二節　拘舍羅時代的大乘經典 …… 283

支婁迦讖所譯經典 283　最早的大乘經典 288
般若經南方起源說 289　後五百歲的意義 290

第三節　大乘佛教源流…… 293
大乘與小乘 293　大小乘的意義 295
大乘佛教三源流 297　部派佛教與大乘 298　佛傳文學 300
本生與教訓譬喻 306　佛塔信仰與大乘 309

第四節　初期大乘經典的思想…… 318
最早的大乘經典 318　般若經系的經典 320　華嚴經 322
法華經 326　淨土經典 330　文殊菩薩經典 336
其他大乘經典 339　梵語原典 341

第五節　初期大乘佛教的思想與實踐…… 344
菩薩的自覺與自性清淨心 343　波羅蜜行與弘誓大鎧 346
陀羅尼與三昧 348　菩薩的修行 350　菩薩的階位 352
菩薩教團 357

索引

〔下冊目錄〕

第四章　後期大乘佛教

第一節　教團的隆替

第二節　龍樹與中觀派

第三節　第二期大乘經典

第四節　瑜伽行派的成立

第五節　唯識教理

第六節　如來藏思想

第七節　中觀派的發展

第八節　瑜伽行派的發展

第九節　佛教邏輯學的展開

第五章　秘密佛教

第一節　秘密佛教的意義

第二節　原始佛教時代的秘密思想

第三節　從大乘佛教到密教

第四節　純正密教的成立

第五節　中期・後期的密教

〔略號表〕

AN.	Agguttara-NikAya	（增支部）
DN.	DIgha-NikAya	（長　部）
KN.	Khuddaka-NikAya	（小　部）
MN.	Majjhima-NikAya	（中　部）
SN.	SaMyutta- NikAya	（相應部）
S*n*.	SuttanipAta	（經集部）
VP.	Vinaya-PiTaka	（律　藏）

VP.以外的巴利語原典皆根據巴利聖典協會（PTS）之原典。

大正	大正新修大藏經（冊數，頁數，上・中・下欄）
南傳	南傳大藏經
印佛研	印度學佛教學研究（冊數，期數）

【印 度 佛 教 史】　序章

何謂印度佛教　佛教本來就是起源於印度、發展於印度的宗教，因此似乎沒有必要特別稱爲「印度佛教」；不過，後來佛教越過印度國境，遍及全亞洲，發展出南傳佛教、西藏佛教、中國佛教、日本佛教等各具特色的佛教。在這些蓬勃發展的佛教中，已經增添了各個地域的民族特色及風土特色。一般認爲，因爲和這些佛教相較之下，印度佛教之中也有其他佛教所沒有的特色，所以就產生了「印度佛教」這個名稱。印度佛教和中國佛教或日本佛教比較起來，由於氣候、風土的緣故，在修行生活上也有很大的差異。修行生活一旦不同，當然也就會反映到教理上；就這一點而言，南傳佛教（**錫蘭、緬甸、泰國等佛教**）的氣候、風土和印度本土相似，因此南傳佛教在生活方面，與印度佛教類似之處頗多。總之，如果以地域來區分佛教的話，可能就必須闡釋出整體佛教共通的普遍性，以及各個地區佛教特有的特殊性。此處預計簡單地瀏覽印度佛教有別於中國、日本佛教的特殊性質。

佛教此一宗教是由創始者釋尊（**釋迦牟尼、喬達摩．悉達多**），在西元前五世紀時

開創的。釋尊誕生於位於北印度至尼泊爾一帶的釋迦國，出家後來到中印度恆河南岸地區的摩竭陀國，之後就在這一帶修行，三十五歲悟道成佛（**覺者**）。他說明此一自覺是「了悟不死」，而且也表明自己「發現自苦解脫之道」。人生有種種的苦，死亡的恐怖是其中之最，因此才將領悟了解決人生苦惱的真理，表達爲「了悟不死」吧。這中間也顯示出一種確信，認爲即使佛陀的肉體到了八十歲就會滅亡，然而心則和永遠的真理合一了。總之，既然人生的苦惱一直是人類有待解決的問題，那麼很明顯地，在解答這個問題方面，自苦解脫之道似乎深具普遍性；也因此，佛教才住世至今。那麼，爲什麼佛教會在印度滅亡呢？

西元前五世紀於中印度興起的佛教，在佛陀入滅之際，還只不過是分佈在中印度的地區教團。但是之後有賴弟子的努力，首先往西方及南方傳教。其後在西元前三世紀的阿育王時代，由於王的歸依，佛教更迅速地擴及全印度。不過就在教團擴大、人數逐漸增多之際，教團內部在解釋教理和實踐戒律方面產生了對立的意見，原始佛教教團便分裂爲兩派，而後成立了先進的大眾部和保守的上座部。後來這兩部都發生枝末分裂，因此最後就出現了許多部派教團，進入所謂的「部派佛教」時代。分裂爲十八部或二十部

的說法都有，不過根據碑文可知，有二十部以上的部派名稱。其中，上座部系的上座部、說一切有部、正量部、經量部，大眾部系的大眾部等較佔優勢。西元前後起，大乘佛教興起，被大乘攻擊爲「小乘佛教」的，應該就是說一切有部了。只因爲說一切有部在教團方面的勢力很強，同時在教理上也能提出一套完善的體系，擁有足以與大乘佛教相抗衡的殊勝教理。

總而言之，佛教就這樣分裂成許多部派，而各個部派都被公認爲佛教，這是因爲佛教一向都很重視個人思想和開悟上的自由；也就是說，佛教是一個自覺的宗教。《文殊問經》解釋此部派分裂爲：佛二十個親生兒子解釋佛陀的教法，他們都受持了佛陀真正的教法，只是解釋各有不同。《南海寄歸內法傳》則介紹了一則金杖折斷成十八截的古老譬喻，認爲即使分成了十八部，佛法的本質也不會改變。由此可知，部派佛教都能互相認同對方是佛教，原因在於佛教並非奠基於盲目信仰之上；一般認爲，這一點是佛教殊勝之處，但同時卻使得教團很容易產生異說，而且也成爲減弱佛教內在本質的理由之一。亦即佛滅五百年左右，順應時代的大乘佛教興起，其中包含了原始佛教中看不到的種種雜質。當然佛陀的精神並沒有被遺棄，而且可以說，大乘佛教藉由不同的看法來適

應新時代，配合時代有效地發揮佛陀的精神。然而其中自然也隱含了某種危險性：如果這些雜質足以吸引人們的注意力，當再一次的大轉變時，佛陀的思想就會佔極少的部分。

也就是說，在一開始，大乘佛教的咒術成分很高，這是爲了要順應民眾的要求，也有不得已之處。《般若經》中業已強調，可藉由受持《般若經》避去危難，並稱《般若經》是「大神咒」、「大明咒」。《法華經》也宣說，信仰觀世音菩薩可以免除一切災害。進一步與這些避禍思想結合後，大乘經典中的陀羅尼信仰就逐漸擴大。如此一來，咒術成分逐漸在大乘佛教中佔優勢，約從西元六世紀開始，密教就大行其道。密教也算是佛教之一，但是其表面的儀式幾乎和印度教如出一轍，因此如果忘失基本精神，只重視表面儀式的話，密教就會消融於印度教之中。因爲印度教和密教同是印度宗教，所以在印度，兩者似乎很容易就可以融合在一起。相對於此，一般認爲，中國佛教及日本佛教、南傳佛教等，都是移植於不同國土的佛教，因此印度文化乃至佛教的本質都不容易和當地文化融合，所以導致佛教的特色被突顯、保存下來。同理，在比較中國或日本密教與印度密教時，好像也可以說得通。在中國及日本的密教，其印度教儀式的形式中，

是以佛教的空觀思想爲支柱，因此密教並沒有喪失佛教的本質；而在印度，佛教失控地密教化，乃至印度教化，最後密教還是忘失了佛教本質。

初期大乘佛教是個極爲多彩多姿的宗教，除了《般若經》、《法華經》、《華嚴經》之外，也結合了阿彌陀佛信仰。後來自西元二世紀起，逐漸在這些經典中加入理論，且立足於空觀的中觀派成立；但是一開始因爲沒有對立的第二個學派，所以似乎沒有特別稱爲「中觀派」。我想，此一名稱的產生，是因爲後來有瑜伽行派興起。瑜伽行派約晚中觀派一百年成立，其根據是唯識思想。其後的數百年是兩學派並行的時代；在瑜伽行派興起前，宣說唯識思想及如來藏思想的經典，即《解深密經》、《如來藏經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等作品就已經問世了。中觀、瑜伽兩學派並行發展的同時，也互相受對方影響，隨著時間而融合在一起，同時兩派也都已經密教化了。此外，大乘佛教興起後，部派也蓬勃發展，在五世紀初旅行印度的法顯所著的《佛國記》，以及七世紀前半留學印度的玄奘所著的《大唐西域記》，以及後來的義淨的《南海寄歸內法傳》等書中，都可以清楚這件事。而且部派佛教也曾經在某個時候，比大乘佛教還佔優勢，特別是義淨（**西元六五三｜七一三**）停留在印度時，大乘佛教與小乘佛教之間也都沒有明確

的區分，似乎很密切地融合在一起；從這段時間開始，密教就急遽地擴大起來。簡單來說，就是大乘和小乘都已經密教化了，再加上印度教的興盛、回教徒入侵印度，佛教失去了勢力；在十二世紀末時，超行寺[譯注]爲回教徒焚毀，佛教就在印度滅亡了。但是並非完全滅亡，之後佛教還繼續存在於孟加拉地區，現在的東孟加拉地區，雖然早期佛教徒很少，但還存在著。

總之，回教徒入侵印度後，印度教徒還維持著龐大的勢力，而耆那教徒等信徒雖少，但是絕對不會滅亡。反觀曾經到達號稱「佛教印度」的盛況般，遍及全印的佛教，爲什麼會消失殆盡呢？

如上述，佛教並沒有在確立教義後，激烈抨擊以外的思想是「異安心」[譯注]，我認爲這是導致佛教教理逐漸改觀的最大原因；但是，教理改觀絕對不是意味著錯了，如果個人的能力不同、時代也不同，那麼宣說相應時機的法是正確的。從這個角度來看的話，也可以說，釋尊的教說結束了使命後，消滅的時機隨時都有可能到來，這是無法避免的。

譯注：vikramasilA，**位於北印烏仗那（Udyana）地區。**

譯注：**淨土真宗用語，指依照不同的教義得到安心的境界。**

佛教教團之中，自古就有正法滅亡等正、像、末三時的說法，這正印證了上述的觀點。

但是不嚴格規定教義的，並不只有佛教，印度教等同樣也如此。印度教聖典的代表是《薄伽梵歌》，這部作品也允許自由加入解釋。嚴格規定教義的舉動，在印度教中相當少見。因此，佛教會在印度滅亡，應該另有原因；我想，最大的原因是在於，佛教否定了「我」。佛教自原始佛教以來，就主張「無我」，這無異與印度傳統的「我」的宗教爲敵。「我」的存在與輪迴思想有密不可分的關係，而輪迴思想可以說已經到達與印度人息息相關的程度。因此在印度，佛教也接受輪迴思想，使教理基於輪迴思想而發展起來。但是釋尊的佛教並非一定要承認輪迴思想才能成立；當然也沒有與輪迴思想矛盾之處。因爲如果生存是輪迴的話，所謂的自苦解脫，就意味著自這個輪迴的生存中解脫出來，所以根本沒有必要積極地抨擊輪迴思想。因此，輪迴思想也匯入佛教之中，但佛陀的目的其實是自輪迴中解脫。

不過，如果承認輪迴思想的話，就一定要有輪迴的主體。因此佛教在宣說「無我」的同時，也逐漸以有別於「我」的形式，來承認輪迴的主體。唯識思想的阿賴耶識以及如來藏思想的如來藏、佛性等，都是與「我」極爲相似的觀念。於是連在部派佛教中，

主張機械式「無我說」的說一切有部，也逐漸失去勢力；正量部主張另一種「我」的補特伽羅（**人我**），其勢力在後代則變得極爲強大。這些事在玄奘及義淨的遊記中有明確記載。當時，相較於有部的失勢，正量部已經盛行印度全境。佛教在朝氣蓬勃的新興時代中，極力主張「無我」及「空」的思想，然而隨著時代的演變，教理逐漸遭受改觀之際，也漸漸被「我」的思想同化，緊接著佛教就在印度失去了勢力。我認爲，佛教一開始沒有「我」的說法，是佛教在印度滅亡的最大因素[譯注]。同時，印度佛教是與輪迴思想結合的佛教，這一點就是印度佛教的特色。因爲中國佛教與日本佛教都是印度佛教的移植，表面上雖然接受了輪迴思想，但是本質上並不是一個以輪迴思想爲主的佛教。因爲中國人及日本人自古的靈魂觀，並非奠基於輪迴思想。當然關於這一點，似乎有必要進一步詳細論述，只是已經偏離主題，故略去不談，這裡僅指出，佛教的目的是「自苦解脫」，以及印度佛教是輪迴思想的佛教。

印度佛教的時代區分　本書預計將印度佛教史分爲原始佛教、部派佛教、初期大乘

譯注：印度佛教滅亡的最大因素，應是學習、實踐、體證、弘揚佛法方面不盡理想；至於外在原因，理應不是「根本的因素」或「最大的因素」。

佛教、後期大乘佛教、密教等五章來敘述；其中並將前半的原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教，收錄於《上冊》，而後期大乘佛教、密教則編入《下冊》。此外，在第一章的「原始佛教」中，著重於闡釋佛陀思想，儘量藉由敘述佛陀的傳記與教團的成立，呈現出原始佛教的情形；接下來，佛滅後，佛教教團逐漸發展，但是欠缺資料，因此探討佛教教團在阿育王之前的發展，同時敘述阿育王的佛教後，第一章結束。一般認爲，從內容上來看，阿育王的佛教並非接下來要談的部派佛教，而是與原始佛教同性質的佛教，因此收錄在第一章中。

原始佛教教團於佛滅百餘年後，分裂爲上座部與大眾部，接著兩者又發生枝末分裂，進入了所謂的部派佛教時代。從教理的立場來看，部派佛教被稱爲阿毗達磨（**論藏**）佛教，與原始佛教的性質大不相同；因此區分爲原始佛教與部派佛教，是很正常的。往後部派佛教還繼續存在一千年，其獨特教理的擴大，完成於最初三百年左右，當時約西元前後三百年。一般都說部派佛教共有十八部或二十部，但是實際上也許還更多，而且這些部派的成立時間也不盡相同。此外我們大致上能確實知道的部派佛教的教理，僅止於錫蘭上座部與說一切有部，其他部派的教理只能知道其中一部分。至於經量部與正量部

到了西元以後，成爲十分盛大的部派，雖然好像也發展出完善的教理，但很遺憾的是，無從得知這些教理的詳細內容。總之，部派佛教存在了一千年以上，西元六七一年，義淨到達印度時，上座部、有部、正量部、大眾部等，都還很興盛。其後逐漸融入大乘佛教中，一起走向密教化，但並不清楚這時候部派佛教的實際情況。

西元前後，與此部派佛教同時的，是新興的大乘佛教。可能在西元前一世紀時，就已經有大乘經典存在了。大乘佛教極力主張空的思想，這一點與阿毗達磨佛教大異其趣。空的思想業已存在於原始佛教，不過大乘佛教特別強調這一點。而且大乘佛教進而不站在學生的立場學習佛教，而是仰慕佛陀的行跡，主張想與佛陀站在同樣的立場去救度眾生。大乘佛教稱部派佛教爲「聲聞乘」，聲聞有「弟子」的意思；因此大乘佛教就是從學習立場轉換爲教導立場的佛教。所以大乘佛教採用稱呼佛陀修行階段的「菩薩」（**求開悟者**）來稱呼自己，並稱自己的教法爲「菩薩乘」。此一聲聞乘與菩薩乘的對立，之後演變成小乘與大乘的對立。總之如此一來，從西元前一世紀左右起，許多大乘經典就由無名的菩薩所完成。一般認爲，這段期間是自西元前至西元後的兩百年。擬於第三章「初期大乘佛教」中，敘述大乘佛教的起源問題，以及初期大乘經典的思想。

第四章「後期大乘佛教」中，敘述興起於西元二世紀後的中觀派思想、其後興起的瑜伽行派｜｜唯識思想、以及與之同時出現的如來藏思想等，接著要探討之後繼續發展的因明學。中觀派後來分裂爲自立論證派與歸謬論證派，然後這兩派都與瑜伽行派結合，成立了瑜伽中觀派等。於是中觀派與瑜伽行派的論師，逐漸形成同時都是密教論師的關係。但是六、七世紀起，蓬勃發展的密教與後期大乘佛教有什麼樣的關係，就無從得知了。

書中最後敘述密教，不過密教留下了龐大的經典，而且大部分都還有待整理，日後有必要對密教作正式的研究。在研究密教時，研究印度教是不可或缺的條件；然而理解密教時，除了理論外，事相上的研究也是必備的，從這些地方來看的話，就可以體會到研究密教的困難度。總之，密教的區隔方式是自稱「密教」，並稱之前的大乘佛教爲「顯教」，因此很明顯地，密教與大乘佛教的性質不同，所以才決定要立密教爲第五章（下冊），並且在可能的範圍內，試著對密教教理作概觀式的介紹。

如上，以歷史來區分印度佛教，此外也有人用朝代的區分來敘述，只是本書以說明佛教教理發展爲主，因此採用上述這五個區分方式。佛教活躍於印度，自西元前五世紀

左右起，一直到西元後十世紀後，這是一段漫長的時間，但是從整部印度史看來，也只不過一半而已。一般的印度史中，稱土耳其裔的回教徒入侵印度（十一世紀左右）爲中世，之前爲古代，而英國人統治後爲近代。從這個時代劃分來看的話，「佛教印度」主要應該是屬於古代。因此要注意的是，如果單只研究佛教以及同時代的印度哲學思想的話，也只不過了解到印度思想的一半而已。

參考書目

宇井伯壽《印度哲学史》（大本、小本），昭和七、十一年。
同上《仏教思想研究》，昭和十五年。
同上《仏教汎論》上下，昭和二二、二三年。
竜山章真《印度仏教史》昭和十三年。
赤沼智善《仏教教理之研究》，昭和十四年。
同上《仏教経典史論》昭和十四年。
金倉円照《印度古代精神史》，昭和十四年。
同上《印度中世精神史》上中，昭和二四、三七年。
同上《印度哲学史要》，昭和二三年。
同上《インド哲学史》，昭和三七年。
宮本正尊《根本中と空》，昭和十八年。

同上《大乗と小乗》，昭和十九年。
同上《中道思想及びその発達》，昭和十九年。
同上編《仏教の根本真理》，昭和三一年。
中村元《インド思想史》，昭和三一年。
山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，昭和三四年。
山口益・横超慧日、安藤俊雄・舟橋一哉《仏教学序說》，昭和三六年。
山口益《仏教思想入門》，昭和四三年。
同上《インド仏教破析の一遠因》（《山口益仏教学文集》上，昭和四七年）
渡辺照宏《仏教のあゆみ》，昭和三二年。
水野弘元《仏教とはなにか》，昭和四十年。
岩本裕《インド史》，昭和三一年。
山本達郎編《インド史》，昭和三五年。
中村元《インド古代史》上下，昭和三八、四一年。
T.W. Rhys Davids: Buddhist India. London, 1903.
Sir C. Eliot: Hinduism and Buddhism. 3 vols, London, 1921.
E.J. Thomas: The History of Buddhist Thought. London, 1933.
E. Conze: Buddhism Its Essence and Development. Oxford, 1951.
E. Conze: Buddhist Thought in India. London, 1962.
L. Renou, J. Filliozat: L'inde Classique. Tome, II, 1953.
. Lamotte: Histoire du Boudhisme Indien. Louvain, 1958.

P.V. Bapat: 2500 Years of Buddhism. Delhi, 1959.
A. Bareau: Der Indische Buddhismus. Stuttgart, 1964.
E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, Berlin, 1969.
R.C. Majumdar: H. C. Raychaudhuri, Kalikinkar Datta: An Advanced History of India. London, 1965.
D.D. Kosambi: The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline. London, 1965.（山崎利男譯《インド古代史》，昭和四一年）

第一章　原始佛教

第一節　佛教以前的印度

要了解佛教，似乎有必要簡單介紹之前的印度宗教思想。西元前十五世紀左右，阿利安（Arya）人越過興都庫什山脈入侵印度，建立了印度文明。但是在此之前，印度本土已有原住民族孟達人（Munda）、陀羅毗荼人（Dravida）等。尤其陀羅毗荼族人口眾多，文化發達，在被阿利安人征服、淪爲阿利安社會的奴隸階級後，對於印度文化之形成，仍然深具有形或無形的影響；特別是宗教中的女神、蛇神和樹木崇拜等，一般認爲，對後世印度教的成立影響甚大。

陀羅毗荼人和阿利安人混合成爲印度人，不過現在的印度半島南部還住有比較純種的陀羅毗荼人，仍然使用陀羅毗荼系的語言。此外，印度河流域的原住民族在阿利安人入侵之前，已經建立所謂的印度河文明（Indus civilization），據推測，是在西元前二千年的前後一千年之間。在產生此文明之地方面，印度河流域的哈拉帕〈Harappa〉和孟黑就達羅〈Mohenjo-daro〉二都市尤具代表；根據後來的挖掘研究知道，這一文明流布的地域十分遼闊。從出土的文物來看，這一民族已擁有青銅器文明，並具有完整的都市形態；而且和宗教有關的出土物方面，有許多被認爲和後世的印度教有極深的關係。但儘管此一文明廣佈千年之久，由於突然間消失無蹤，其後來如何與印度文化發展結合，便不得其詳了。

侵入西北印度的阿利安人定居於印度河上游旁遮普（Panjab）

地區，成立了以梨俱吠陀（Rg-veda）爲中心的宗教（**西元前一二○○年頃**）。這是崇拜天空、雨、風、雷等自然界力量爲神祇的多神教。西元前一千年左右，阿利安人更向東佔據了閻牟那河（Yamuna）和恆河（Gavga）之間的肥沃土地。由於此地物產富饒，也沒有外敵入侵，在長期的和平中，發展出豐富的文化；成爲後世印度文化特徵的種種制度，大致確立於這個時代（**西元前一○○○｜五○○年**）。梨俱吠陀成立後至西元前一千年左右，依次成立了沙摩吠陀（Sama-veda）、夜柔吠陀（Yajur-veda）、阿達婆吠陀（Atharva-veda）。隨後，說明祭祀方式的梵書（Brahamana，西元前八百年頃）文獻和哲學思索成果的奧義書（Upanisad，西元前五○○年頃）文獻也相繼成立。

這時代的阿利安人分成各部族生活，以農、牧爲主，工商業也同時發達起來，但大都市尚未成立。職業也進行分工，執行祭祀的婆羅門階級（Brahmana），掌理軍政的貴族階級｜｜刹帝利（Ksatriya），其下從事農牧工商等的庶民階級｜｜吠舍（Vaiwya），義務侍奉以上三階級的奴隸階級｜｜首陀羅（Wudra）等四姓（varna）差別便是在這時代確立；這便是之後再發展出更複雜的階級制度（caste）的本源。不同的階級之間，彼此不能婚嫁或共同進食。

隨著阿利安人的發展，部族間產生對立和統一，弱小部族逐漸被統一後，發展爲推選出擁有獨裁政權的王（rajan）的王國。

其中著名的部族戰爭，有當時最強的波羅達族和普魯族之戰；結果產生了流傳後世的長篇敘事詩《摩訶波羅多》（Mahabharata）。在當時的王方面，以有毗提訶國王遮那迦（Janaka）最爲有名。「毗提訶」（Videha）是婆羅門教的「中國」（**閻牟那河和恆河之間的國土**）以東的國家，意味著阿利安人從「中國」再往東發展到了恆河中游地方。隨著國土擴展，貴族的勢力增強，與原住民族的接觸更深，產生了和西方婆羅門中心不同的貴族中心的思想文化。佛教的教祖喬達摩出現的時間，正好就在這個時候。

參考書目

辻直四郎編《印度》，昭和十八年。
辻直四郎《ヴェーダとウパニシャッド》，昭和二八年。
同上《インド文明の曙》，昭和四二年。
同上《リグ・ヴェーダ讚歌》（岩波文庫），昭和四五年。
及前節所列之參考書目。

第二節　佛陀時代的思想界

佛教的創始者喬達摩（Gotama），誕生於西元前五〇〇年左右；這時正值中印度社會、思想的變動期；一般認爲，佛陀得以生於此一社會變遷時期，是佛教能夠順利發展於全印度的原因之一。北印度信奉吠陀宗教，婆羅門階級的權威受到重視；而在在中印度這塊新開發地，婆羅門的權威則尚未確立。在這個地區，武士階級的勢力還很強，婆羅門屈居其下。

阿利安人從北印度發展到中印度的過程中，眾弱小部族逐漸被合併，改變爲王國的型態，當時中印度有所謂「十六大國」，這些國家被企圖進一步合併爲少數的王國；尤其是佔據中印度西北方的拘舍羅國（Kosala，首都舍衛城 Wravasti）和佔據恆河中部南邊的摩竭陀國（Magadha，**首都王舍城** Rajagrha），便是當時最強盛的國家。特別是新興的摩竭陀國，最後統一了全印度，開創了印度第一個王朝；一般認爲，這主要是因爲摩竭陀國擁有農產掛帥的豐富財力。總而言之，到了這個時代，出現了狹義的王者（rajan），於是王者的權威漸受重視。

恆河流域酷熱多雨，而拜豐富的物產所賜，此處出現了以農耕爲主的耕作者和地主。

而且隨著物資逐漸豐饒，工商業及手工業變得興盛，都市漸次發展起來；於是商人和手工業者組成商隊和公會，產生了商業領袖的長者階級（wresthin，setthi）。如此一來，當時政治及經濟關係產生變化，古代的階級制度也就跟著動搖；而且婆羅門的階級權威不受尊重的情況，似乎意味著吠陀自然崇拜的宗教已然失勢。崇拜自然現象的樸素宗教，好像已經無法滿足當時體驗奧義書中「梵我一如」哲學的知識份子，而阿利安人受到陀羅毗荼族的宗教影響一事，似乎也是促成新宗教思潮興起的原因。再者當時中印度的物產富足，所以足以贍濟許多遊民、出家者，故有志於宗教者便出家成爲遊行者（paribbajaka），藉著在家人的布施維生，以便絞盡腦汁來探求真理。只不過儘管物產豐富、生活安定，但是在缺乏娛樂的古代，精力充沛的年輕人的生活中，就會引發無法被救贖的不安與倦怠感，於是就產生了逃避現實、至彼岸追求真理的社會風氣，並且出現了好人家的小孩相繼出家的現象。

當時有兩種宗教師：婆羅門和沙門。傳統的宗教師稱爲婆羅門（brahmana），他們信奉吠陀宗教，掌管宗教祭祀，同時潛心於梵我一如的哲學，希冀獲得不死的真理。他們在少年時代拜師進入學生期，學習吠陀經典；接著學成後返家，結婚而盡一家之主的

義務，進入居家期；而到了老年後，將家權交給兒子，退居山林，渡過林住期；最後離開森林的住處，進入一處不住的遊行期，終其一生於行方不定的旅遊之中。

相對於這種婆羅門的修行者，這個時代出現了全新的修行者，他們稱爲「沙門」（wramana, samana），意思接近「努力的人」，是古奧義書所沒有的新宗教師。他們離家後過著乞食的生活，直接進入遊行期的生活；而且年輕時代便守禁慾生活，於森林中修習瞑想（yoga　瑜伽），或埋首於劇烈的苦行，想從中悟得人生真理，得到永生。

關於當時的沙門，佛教的經典中提到所謂的「六師外道」，有六位宗教家十分有名。據載，他們都帶領一批弟子，被敬爲教團領袖（ganin），這六人如下：

一、布蘭迦葉（Purana Kassapa）

二、末伽梨瞿舍梨（Makkhali Gosala）

三、阿耆多翅舍欽婆羅（Ajita Kesakambalin）

四、婆浮陀迦旃那（Pakudha Kaccayana）

五、散若夷毗羅梨沸（Sabjaya Belatthiputta）

六、尼乾子（Nigantha Nataputta）

這些人最重視的，是善惡行爲（**業**）會帶來什麼樣的結果（**報**）。第一的布蘭迦葉否定道德，主張殺人、盜物等不是作惡，認爲善惡行爲並不會造成道德的結果。第二末伽瞿舍梨提倡偶然論・宿命論，主張人不管向上或墮落都無因也無緣；其教團稱爲「阿耆毗伽」（Ajivika **或** Ajivaka），佛典譯爲「邪命外道」，本意爲「遵守嚴格的生活規則者」，是苦行主義者。阿育王碑文和《實利論》（Arthawastra）等也提到這個教團，和佛教、耆那教同爲後世有力的教團之一。據傳瞿舍梨曾和耆那教領袖大雄（Mahavira）在一起修行，似乎是一位想藉由苦行得到解脫的修行者。

第三阿耆多是唯物論者，主張只有地、水、火、風四元素是實在的，道德行爲沒有作用。這種唯物論的傳統延續到後代，稱爲「路伽耶陀」（Lokayata），佛典譯爲「順世外道」；此外後世也稱之爲「遮盧婆伽」（Carvaka）。

第四婆浮陀主張地水火風四元素外，再加上苦、樂、生命，此七要素是實在的；由於七要素是不變的，所以殺人只是刀穿過這七要素的間隙而已，所以殺人並不成立。這種只認爲要素是實在的觀點，後來發展成「勝論學派」（Vaiwesika）。

第五散若夷，對問題擅長作游移不定的回答。一般認爲，他基於對知識懷疑和不可

知論；也有人認爲這是對邏輯學的反思。後來成爲佛陀大弟子的舍利弗（Sariputta）和大目犍連（Mahamoggallana）都曾在其門下。

第六尼乾陀，即耆那教（Jaina）的創始者大雄（Mahavira）。「尼乾陀」是「離繫縛」的意思，以離身心之束縛爲目的而修苦行的教團，稱爲「尼乾陀派」。大雄加入這個教團後，修習苦行，悟得耆那（Gina　**勝者，降惑者**），因此從他以後這一教團便稱爲耆那（Jaina）。耆那教以前的尼乾陀派似乎歷史十分悠久，此派所說的二十四祖中，一般認爲波粟濕婆（Parwva, Pasa）確有其人。

耆那教和佛教同爲有影響力的宗教，教理用語等和佛教也有許多共通之處。耆那教的目標是克服身體的束縛，即肉體的欲望和本能，而得到心的自由；所以行苦行以減弱身體的能量。除此之外，並實踐以「五大誓」爲中心的嚴格戒律，尤其嚴禁殺生，並強調無所有（**捨棄所有**），所以也有修行者連衣服都捨掉而裸體修行（**空衣派**）。這一派的教理和知識論都頗具特色，被彙集成經典而傳承至今。其早期經典是用半摩竭陀語（Ardha-magadhi）所寫。

當時能有如此多的沙門輩出，主要是正值思想改革期的時代，同時不可忽略的是，

當時中印度也具有可以供養大量出家人的經濟能力。中印度位於恆河中游，那時候處於阿利安人確立農耕的定居生活時代。當時中印度的稻作技術十分進步，糧食豐富。在熱帶地區，食物很容易腐敗，烹煮過的物如果有剩餘，大都要丟棄。因此以乞食爲生而修行的沙門，很快就一一出現了。

從以上六師的主張看來，道德行爲有沒有果報是當時的重要問題；這是業（karman）的果報問題。如果有業的束縛，則如何斷除業縛而使心得自由，自然也成爲重點；這又和輪迴有關。但是輪迴轉世的思想，吠陀經典中還沒有出現，這是在奧義書中逐漸成熟的世界觀，但是「輪迴」（sajsara）一語在古奧義書中尚未出現，而佛陀以後的奧義書則逐漸大量使用。也就是說，可能正當佛陀時代，才確立這「反覆生死」的輪迴觀。只是如果有了輪迴的觀念，必然會考慮到輪迴的主體。業的思想也是早在佛陀以前就有，但業報尚未被承認爲法則；佛教把這個業的籠統觀念，條理成佛教獨有的「業的因果律」。耆那教也承認業的果報，但他們頗傾向於把行爲的結果當作懲罰（danda）。

關於身爲輪迴主體的自我（atman, attan; jiva　**命我**）及其存在場所的世界，當時有六十二種見解，即佛教的《梵網經》所載的「六十二見」。因爲人心是不斷遷變的，如

果認爲心中有常住的自我，那麼便產生種種「如何把握自我」的意見。耆那教的文獻記載，當時有三百六十三家之諍，歸納成作用論者（**業論者**），無作用論者、無知論者（**懷疑派**）、持律論者（**道德家**）等四種。此外，佛典把當時的世界觀歸納成三種：依神意而活動的自在神化作說（Issaranimmana-vada **尊祐造說**）、一切由過去業所決定的宿命論（Pubbekatahetu **宿作因說**）、一切是偶然產生的偶然論（Ahetu，Apaccaya **無因無緣論**）。佛陀斥責這三種見解，認爲否定了人的自由意志和努力的成果。佛陀宣說的緣起論的立場，已經超越了這三種立場。

以上的見解又可進一步分爲兩種：一、正統婆羅門的轉變說（Parinama-vada）｜｜自我和世界都是從唯一的「梵」流變而成的；二、否認只有唯一絕對者的積集說（Arambha-vada）｜｜元素是常住的，元素集合而成爲人和世界。修行方法方面，也可分爲修定主義｜｜修定靜心以求解脫，以及苦行主義｜｜斷絕束縛心靈的迷惑力量，以得解脫。總而言之，佛陀出世的時代，正是傳統的吠陀宗教喪失其光輝，而新的宗教權威尚未確立的時代。而且是許多思想家試從內心發現真理，恍如暗夜中摸索前進的時代。

參考書目

宇井伯壽〈六師外道研究〉（《印度哲学研究》第二），大正十四年。
同上〈六十二見論〉（《印度哲学研究》第三），大正十五年。
金倉円照《印度古代精神史》，昭和十四年。
同上《印度精神文化の研究》，昭和十九年。
宮本正尊〈中の哲學的考察〉（《根本中と空》），昭和十八年。
水野弘元《十六大国の研究》（《仏教研究》四ノ六，昭和十五年十一・十二月号）。
松濤誠廉《六師外道の思想精神》（《印度精神、世界精神史講座Ⅲ》昭和十五年。）
同上〈聖仙の語錄〉（《九州大学文学部四〇周年記念論文集》昭和四一年）。
同上《ダサヴェーヤーリヤ・スッタ》（《大正大学研究紀要第五三輯》昭和四三年）。
中村元《インド古代史上》第一編・第二編・第三編第六章「シャモン」及其他，昭和三八年。
雲井昭善《仏教興起時代の思想研究》，昭和四二年。
H.v. Glasenapp: Der Jainismus. Berlin, 1925.
W. Schubring: Die Lehre der Jaina. Berlin und Leipzig, 1935.(英譯：W. Beurlen: The Doctrine of the Jaina. Delhi, 1962) .
Jaina Sutras, Part I, II (SBE. vols. XXII, XLV.) .
Dasgupta: A History of Indian Philosophy. vol. III, Appendix, The Lokayata, Nastika and Cavaka.

A.L. Basham: History and Doctrines of the Ajivikas, A vanished indian Religion. London, 1951.
S.B. Deo: Histroy of Jaina Monachism. Poona, 1956.
G.C. Pande: Studies in the Origins of Buddhism. Part II, Allahabad, 1957.
D.D. Kosambi: The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline. Chapter V. London, 1965.（山崎利男譯《インド古代史》第五章）。

第三節　佛陀的一生

佛陀　在印度，一般把佛教的創始者稱爲 Buddha（**佛陀**），而稱呼佛教徒的 Bauddha[一]一語，也使用於其他教徒之間；因此，「佛陀」一詞成爲佛教的專有名詞。但它本來是普通名詞，意爲「覺悟的人」（**覺者**），耆那教也曾使用；「佛陀」一詞成爲佛教的專用語一事，顯示出了佛教是一「智慧的宗教」。

耆那教也使用「佛陀」一語，如《聖仙語錄》（Isibhasyaim）[二]中說：四十五位聖仙「都是 buddha（覺者），不再回到這個世界」。但耆那教多稱其教祖大雄為 Jina（勝者），因此逐漸用 Jina 來稱呼耆那教。不過，連佛教也稱佛陀為 Jina，大乘經典的用例尤多。又「阿羅漢」（arhat, arahant）也是佛教和耆那教共用的語彙，尤其耆那教稱其教徒為 Arhata[三]，因此似乎可以看出耆那教特別重視這個語詞。佛教則把阿羅漢用來表示弟子的

一 Sarvadarwanasamgraha, 2. Bauddhadarwanam.

二 松濤誠廉譯《聖仙口語錄》(《九州大学文学部四○周年記念論文集》昭和四一年一月)。中村元「サーリプッタに代表される最初期口仏教」(《印仏研》一四ノ二，昭和四一年三月)。

三 Sarvadarwanasamgraha. 3. Arhatadarwanam.

「開悟」，而且「佛陀」成為專門對釋尊的稱呼。反之，耆那教則重視「耆那」而廣泛使用「佛陀」。此外還有 muni（牟尼）、bhagavat（世尊）等許多兩教共用的語彙[四]。

佛陀的出生　本書決定用「釋尊」表示佛陀。「釋尊」爲釋迦牟尼（Wakyamuni　釋迦族出身的聖者）的簡稱；釋尊出身釋迦族（Wakya, Sakiya），姓瞿曇（Gotama, Gautama），出家前的名字爲悉達多（Siddhattha, Widdhartha）。釋迦族爲位於今尼泊爾和印度鄰國附近的小部族，首都迦毗羅城（Kapilavastu），屬武士（剎帝利）階級的部族，從事以稻米爲主的農耕。雖然據說釋迦族是武士出身，但是內部似乎沒有四種姓的區別，他們既不能確證是阿利安人，也不能斷定爲亞細亞系的民族。首長依輪替制推選，稱爲王（rajan），國政是由剎帝利組成的寡頭貴族制。釋迦族雖然被承認爲自治國家，但並非完全獨立，而是南方拘舍羅國的臣屬國（最近有很多學者稱釋尊為「喬答摩．佛陀」，但喬答摩是姓，所以就意味著另外還有不同姓的佛，如迦葉．佛陀、彌勒．佛陀。不過這些佛陀是傳說中的佛陀，並沒有姓喬答摩以外的佛陀。因此本書以比喬答摩意思更廣的「釋

[四] 松濤誠廉「□□□□｜□｜□□.□□□」(《大正大学研究紀要》第五三號，昭和四三年三月)。H. Jacobi: Jaina-sutras. SBE. Vols. XXII, XLV.

迦族的聖者」的「釋尊」來稱呼佛陀，這是自古就有的稱呼）。

釋尊的父親爲淨飯王（Suddhodana），是首長之一。母親摩耶（Maya）夫人，生下釋尊七日後便亡故，之後由她的妹妹摩訶波闍波提（Mahapajapati-Gotami 大愛道瞿曇彌）養育。難陀（Nanda）是異母弟。傳說當摩耶夫人臨盆前歸故鄉天臂城（Devadaha），途經藍毗尼園（Lumbini）時生下釋尊。之後阿育王參拜聖跡時曾到此地，建塔和石柱，玄奘西遊時亦曾實際見聞。其石柱於一八九六年發現，經解讀碑文後，確證此處爲佛陀誕生地，現在稱爲 Rummindei。傳說釋尊出生後，有來自喜馬拉雅山的阿私陀（Asita）仙人爲王子占相，預言：「此嬰兒之未來唯二：若在家繼承王位，則將成爲統一世界之轉輪聖王；若出家修道則成佛陀」。

釋尊的出生年代　有關釋尊的誕生年代，自古眾說紛紜，難成定論，是難題之一。因爲據說世尊是八十歲入滅，所以必須決定其歿年。佛滅年代的有力說法，一是根據錫蘭的《島史》（Dipavamsa）、《大史》（Mahavamsa）的說法；Wilhelm Geiger 依此推算，判斷佛滅於西元前**四八三年**[五]，因此佛陀的生存年代爲西元前五六三｜四八三年。

[五] W. Geiger: The Mahavajsa. Introduction. Colombo, 1912.

H. Jacobi 也用這個方法推算後，判斷爲西元前四八四年。對此，金倉圓照博士表示贊同[六]。同樣也是南傳佛教的傳承、隨《善見律毗婆沙》翻譯後傳來中國的《眾聖點記》，說法也大致吻合。據《歷代三寶紀》記載，至齊永明七年庚午年（**應為永明八年，西元四九○年**）爲止，得九七五點，則釋尊入滅爲西元前四八五年[七]。

如上述，雖然錫蘭傳以諸王在位年數來確定的算法有若干出入，不過幾乎都是四八○年左右，有不少學者贊成此說。另外也有根據婆羅門教和耆那教傳說所得的資料，修改錫蘭傳來推算，提出佛滅年代爲西元前四七七年，這是 Max Myller 等人所主張的。但古傳書（Purana）[譯注]和耆那教裡異說很多，從中選取近於錫蘭傳的說法而作成此結論，故最近已不受支持。

相對於此，宇井伯壽博士根據北傳，認爲阿育王距離佛滅有一一六年，由此成立了佛滅於西元前**三八六年**[八]的說法。根據此說，推算出佛陀住世時間爲西元前四六六｜三

六 **金倉円照《印度古代精神史》三三八頁以下。**

七 **《歷代三寶紀》卷十一，大正四九．九五中以下。金倉円照，前引書三四七頁。**

譯注：漢譯亦作「布羅那論」，主要包含世界開闢與神、王室系譜、神話、傳說等十八種，類似史書。

八 **字井伯壽《佛滅年代論》（《印度哲学研究》第二、五頁以下）。**

八六年。先前提及的錫蘭傳以佛滅至阿育王即位間爲二一八年，其間錫蘭王位只有五王相承，五王在位時間竟長達二一八年，所以放棄錫蘭傳；結合「阿育王於西元前二七一年即位」的北傳說法後，得到這個年代。中村元博士將阿育王的即位年代修正爲西元前二六八年，認爲佛入滅於西元前三八三年[九]左右。

如上，南北兩傳約有百年之差，目前還不可能會通眾說，得到大家都可以接受的結論。錫蘭傳之優點在於歷代王名和在位年數都有具體的記載。北傳似乎有只說佛入滅至阿育王爲百餘年，沒有具體地記載年代的缺點。但是，錫蘭傳說佛滅到阿育王即位間只有五位錫蘭王相承，佛教的遺法相承也只有五代（**北傳為大迦葉、阿難、末田地、商那和修、優婆笈多，錫蘭傳為優婆離、達索加、蘇那拘、私伽婆、目犍連子**）。且根據錫蘭傳，阿育王時，佛教已分裂成許多部派，然據阿育王碑文看來，這時代並沒有部派佛

九 中村元《□□□□王朝□年代□□，》《東方學》第十輯，昭和三十年四月。此外，有關當時的印度王統，參照中村元《□□□古代史上》二四三頁以下，昭和三八年。塚本啟祥《初期仏教教団史□研究》六二頁以下，昭和四一年。關於佛滅年代論的資料，參照塚本啟祥博士《初期仏教教団史□研究》二七頁以下，□. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. 1958, p.13ff.

教興盛的跡象。而且在桑其（Sabchi）、鹿野苑（Sarnath）、喬賞彌（Kosambi）等當時佛教重要的據點，發現有勸誡僧伽分裂的法敕，表示當時的佛教教團有大規模的紛爭，如果將之視爲「十事」之諍應該極爲合理。此外，如後文所述，就佛教教團發展史來看，以北傳之說較爲可靠，所以本書決定以西元前四六三｜三八三年爲釋尊的生存年代；但並不表示否定錫蘭傳的說法。這個問題也和耆那教及婆羅門教方面的歷史發展有關連，似乎是值得深思的問題。

佛陀的出家　釋尊幼年時，過著優裕自在的生活，長大後娶耶輸陀羅（Yawodhara）爲妻，育有一子名羅侯羅（Rahula）。然深深困惑於人生問題，乃於二十九歲（**一說十九歲或三十一歲**）捨離家人而出家，投身於遊行者的行列。釋尊性好禪思，據說出家前隨父王參加農耕祭時，曾遠離眾人於樹下禪坐，達到初禪。或是見農夫掘起的土中，被翻出的蟲子爲飛鳥所啄食後，深感生物間互相殘殺的悲哀。人嫌厭醜陋的老人，而自身亦不能免於衰老；不願受生病的痛苦及穢惡，但無可免於患病；畏死，不願死，然而卻必有一死。當年輕的釋尊心中潛藏著這些生老病死的恐懼時，原本朝氣蓬勃的生命就失去一切快樂。據後世傳說，釋尊從父王的宮殿出城遊觀，初次遇見老人，第二次遇見病

人，第三次遇見死人，怏然不樂而返；第四次出遊時，見沙門行止安然，乃堅固其出家之決心。這就是所謂「四門出遊」的傳說。總之，釋尊於年輕時違背父母的心意出家了，據說於深夜乘愛馬犍陟，隨御者車匿（Channa）出城。《大般涅槃經》（DN. vol II, P.151）記載，佛陀「爲尋善（kusala）而出家」。

修行 釋尊出家後，剃除鬚髮，著袈裟衣，成爲一位遊行者，向南方新興的摩竭陀國前進，也許是因爲這個地方匯集了優秀的宗教家。當時的公路，從舍衛城起，向東到迦毗羅城，再往東，逐漸南迴，經拘舍羅、毗舍離到達恆河，再渡過恆河進入摩竭陀國，抵達王舍城；這一條公路線稱爲「北路」（Uttarapatha）。釋尊大概沿此公路到摩竭陀。當釋尊於王舍城乞食，頻毗沙羅王看到後，希望他成爲自己的臣下，要封他爲家臣，想讓他打消出家的念頭，但爲釋尊拒絕。其後釋尊隨當時有名的修行者阿羅邏・伽羅摩（Alara-Kalama, Arada-Kalama）修行，他是位禪定的實修者，教導釋尊修學「無所有處定」。釋尊並不滿足於此，再隨鬱陀・羅摩子（Uddaka-Ramaputta，Udraka-Ramaputra）修學，到達更深妙的「非想非非想處定」。入此微妙禪定，心完全寂靜，如與「不動真理」合一，但出定後，又回復日常動搖之心；因此並不能光靠禪定把心靜下來，就可以

獲致真理，禪定是從心理上來鍛練心，而真理則具邏輯性，應該用智慧獲得。因此釋尊覺知只有修習禪定不能解脫生死，便辭別而去。

前面所說的「無所有處定」、「非想非非想處定」，爲原始佛教教理中的「四無色定」，不能確定是否爲阿羅邏和鬱陀所發明的。但是依禪定（jhana, dhyana, yoga **瑜伽**）靜心的修行方法，早在佛教以前就存在了。有些學者認爲，印度文明的挖掘物中已有修行禪定的跡象，阿羅邏和鬱陀也許就是修習禪定的修行者。佛教宣說戒、定、慧「三學」，定之上還立有慧，意味著只有禪定不能發現真理。禪定是鍛練內心，所以本身就是盲點，唯有加上智慧之眼才能實現真理。

之後釋尊進入森林中，開始獨自修行。據載，他認爲摩竭陀烏盧尾螺的西那村的尼連禪河（Nerabjara）附近很適合修行，於是便在此修苦行；這裡便是「苦行林」。談到釋尊的苦行，舉其中幾項：例如一直都要緊閉牙齒，舌抵上顎，以堅強的意志來克服其中的痛苦。或是停止呼吸，集中精神來禪坐，遮斷口或鼻的出、入息，據說這樣做之後，空氣就會由耳朵進出，但是最後連耳朵的呼吸也要遮斷。以非凡的努力來忍受這種痛苦，確立正念，使痛苦不停留在心中。釋尊由於修習這種止息禪，陷入瀕臨死亡的狀態。或

者有絕食的修行，持續幾天的時間斷絕一切食物；或是慢慢節食，一直到斷食。由於長時間斷食，四肢變細，皮膚鬆弛，毛髮脫落，承受著劇烈的痛苦。苦行就是要克服這些痛苦，鍛練堅強的意志，希望自痛苦中使心達到獨立。

在森林中獨自行苦行，忍受痛苦之際，就產生了執著於生命的種種迷惑。進而有了在家欲樂生活的誘惑，或是開始懷疑：「這真的是正確的修行方法嗎」？此外，在森林中，野獸及鳥類橫行的暗夜也十分可怕。這些迷惑及恐怖就以化作惡魔波旬（Mara-Papimant）的形式誘惑釋尊來被描寫。據說惡魔跟隨了釋尊七年，始終無機可乘。（**根據後世的佛傳記載，釋尊修六年苦行，時間應該是滿六年。後世又傳說，佛陀於此時入檀特山（Dandaka）。檀特山為犍陀羅的山。**）

要克服痛苦、恐怖、懷疑和愛欲等，必須有堅強的意志。苦行能鍛鍊堅強的意志，故心便自痛苦中獨立出來；然而光憑這樣，心無法得到自由。況且意志變強和正智生起是兩回事；據載，釋尊忍受常人不堪忍的痛苦，同時心也住於正念，但並不能獲得超越常人的聖智。是時，釋尊憶起年輕時隨父王參加農耕祭時，於樹下坐禪而達到初禪一事，於是他想，「也許那才是正覺（bodhi）之道」，於是捨棄了苦行生涯。

成道　捨棄苦行的釋尊，思索以此極度瘦弱的身體，難以得到初禪之樂，便食用固體食物及乳糜來強化身體；當時供養乳糜者據說是牧女蘇佳達。爾後並入尼連禪河洗淨積垢，飲用河水。曾經追隨釋尊的五位修行者見狀便說，「沙門喬達摩陷於享樂，捨棄努力精進」，起身離去。釋尊由於食用固體食物及乳糜後，恢復了體力，於附近森林阿濕婆陀樹下敷座修禪觀，終於在此樹下開悟，成爲「佛陀」。此一開悟又稱爲「正覺」（abhisambodhi），而佛陀則意味著「覺悟者」。阿濕婆陀樹（awvattha）是無花果樹的一種，之後就逐漸被稱爲「菩提樹」（Bodhi-tree）。而且開悟的地點被稱爲「菩提伽耶」（Buddhagaya），後來建有佛塔，成爲佛教徒必定參拜的聖地之一。

釋尊開悟之日，據南傳佛教所載，是在衛塞卡月（Vaiwakha, Visakha　**四月｜五月**）的滿月夜。日本則以十二月八日爲釋尊成道日。根據古代傳說，釋尊二十九歲出家，三十五歲成道，之後遊行教化四十五年後，於八十歲入滅；一說遊行教化了五十年，此說則主張釋尊十九歲出家，三十歲成道。

自古都將佛陀成道稱爲「降魔成道」，即降伏惡魔後得到開悟。惡魔是死神，也是欲望主宰者；而如果說開悟是克服死的恐怖、斷除欲望、獲得精神自由的話，那麼自然

就只有處於開悟之中，才會和最厲害的惡魔奮戰。這其實是佛陀心中的交戰。釋尊成道時已經降伏了惡魔，但是其後惡魔並非再也沒有出現過。開悟後，他還是屢屢現身，試著誘惑佛陀。人間的佛陀無可倖免於食欲、睡眠、疾病等欲望、痛苦，但是這種惡魔的誘惑，佛陀一直都能擊退。

佛陀成道時證悟了什麼？這是極重要的問題。關於這一點，《阿含經》（Agama）有種種說明，宇井博士提出當中的十五種[+]不同說法，其中大多是以依四諦說開悟、依悟十二因緣成佛，以及依四禪、三明而開悟等說法。但四諦說具有針對其他方面說法的形式，似乎難以將之視爲成道內觀的原始形態。其次的十二因緣是緣起說的完成形式，其他還有更爲簡樸的緣起說，因此應該不是原始的說法；但要注意的是，這個說法已經具備了成道內觀的形態了。正如宇井博士所說，第三的四禪、三明是成立較晚的教說；而且三明（**三種智慧**）最後的「漏盡明」和四諦說的內容相同。並且可以看出，緣起說與四諦說的思想具有共通點。亦即四諦、十二緣起、三明的內容有共通性。此外，在其他的說法中說，佛陀「悟了法」。佛陀開悟後，曾於樹下作如是思惟：「無可尊敬者，

[+] **宇井伯壽〈阿含□成立**に関する**考察〉﹙﹛印度哲學研究﹜第三．三九四頁以下，四九頁﹚。**

無可恭敬者，是苦。然觀此世間，於具足戒、定、慧、解脫、解脫知見，無有勝我者，是故我寧於自所悟法，尊敬、恭敬而安住。」（SN. vol. I, p.139）。按其意義，四諦和緣起都是「法」；此「法」究竟代表什麼意思，可以從整個原始佛教的教理去探究、理解。因此似乎可以說，佛陀開悟的內容，可以從檢討原始佛教的根本思想來推斷。也就是說，佛陀悟了「法」，其內容可以從整個原始經典去推測得知。

關於佛陀的開悟，有些學者很重視他出身於釋迦族的喬達摩家族一事。佛陀確實是出身於特定的種姓，但是追隨他教法的人，也有出身中印度部族者。佛陀入滅之際，分攤其遺骨、豎立佛塔者，也是中印度的八個部族。從這個角度來看，佛陀的宗教似乎可以說是各部族所信奉的特殊宗教。而且不可忽略的是，佛教雖然最初只流布於極爲狹小的地區，但之後擴及全印，並越過國界，遍及全亞洲。與佛教同時代興起的耆那教，和佛教教理極爲相近，但是並沒有越過國界而廣爲流布，僅限於印度國內。此外勢力更爲廣大的印度教，也只不過傳播到印度以外的部分南亞地區。

由此可知，佛教擁有超越民族界限的世界宗教的性質。但是此一世界宗教方面的性質，似乎已具備於佛陀的開悟之中。如果佛陀的開悟是部族宗教的性質，那麼之後將之

改觀爲世界宗教者，似乎才應該是佛教的創始者。但是我們無法自佛教史的歷史中找到這個人，這顯示出，佛陀這位創始者的宗教之中，已經包含了超越部族、超越民族、解答人類一般苦惱等要素，我認爲，佛陀所悟的「苦滅」的教說也應該從這個方向來理解。

但是這個開悟的智慧到底如何從心理層面來實現呢？簡而言之，佛陀是在禪定之中開悟的。這也表示，佛陀是在四禪、三明之中開悟的。亦即可以視爲，佛陀在四禪之中開悟。但是「四禪」本身並不等於開悟，禪（dhyana, jhana）是瞑想的一種，正如坐禪被譽爲是安樂法門一般，它的方法是結跏趺坐、令身體安樂後，作瞑想；統一精神，從初禪順次深入至二禪、三禪、四禪。禪譯爲「靜慮」，意爲使心平靜。此外，在瞑想時，有「瑜伽」（yoga）的修行方式，這是經由集中精神而令心靜止的「心集中」行法。靜止（**心滅**）是瑜伽的特色，所以一般都說瑜伽會產生神秘之智。瑜伽學派成立之後，被描述爲可以自瑜伽中獲得神秘的智慧。相對於此，「禪」也是集中精神，然而這是極具變動性的，是有如幫助智慧自由活動的集中心念，顯示出開悟是「如實知見」（**如實地理解**）。心本來具有叡智的性質，以思維爲本性，是故心靜止、統一下來，心的集中性加強的話，自然便會從中產生出卓越智慧的作用。也就是說，禪和瑜伽都是產生智慧的

根源。但是心集中的性質不同的話，從中所產生的智慧的性質似乎便有相異之處。自禪生出的開悟智慧是「見法」的智慧；可以說，在佛陀長期的修行期間，與生俱來的瞑想天分，由於阿羅邏及鬱陀迦的指導，以及修苦行時所習得的正念等助益後，此一從初禪漸次深入到四禪的「心集中」的形式，便自然而然地發揮了出來。「禪」意爲瞑想，自奧義書（Chad. Up. 7.6.1 etc.）以來便被使用，四禪也許可以視爲是佛教的新發揮。四禪活潑生動地集中心，從中產生的智慧並非神秘性的直觀，而是自由、理性地如實知見。以智慧體悟真理，與真理合而爲一後，成爲堅定不移的狀態，不爲恐怖、苦痛、乃至愛欲所撓亂，這便是「開悟」。這種心自煩惱的束縛解放的狀態，稱爲「解脫」（moksa, vimokkha, vimutti）；以此解脫的心覺悟的真理，便是「涅槃」（nirvana, nibbana　滅）。也有學者解釋爲：解脫是心的「自由」，涅槃是「和平」[+−]。

初轉法輪　據載，佛陀開悟後，深陷於寂靜中。在菩提樹下進入三昧（samadhi　心的統一）而度過七天，之後再到別棵樹下，靜坐玩味解脫之樂（**這段期間，塔普薩、巴利卡**（Tapussa, Bhallika）**兩位商人供養佛陀蜜丸，成為信者**）。就這樣過了五個星期，

[+−] **宮本正尊**〈**解脫と涅槃□研究**〉(〈**早稻田大学大学院文学研究科紀要**〉**第六輯，昭和三五年**)。

都沒有自樹下起座。而且他思維，因爲自己所悟之「法」（dhamma 真理）十分深奧，即使說出來，或許別人也聽不懂，所以較傾向於不宣說教法。這似乎表現出那種達成「大事」後，心中的空虛感。因爲如果達成了人生的最高目標，那麼就再也很難找到生存的意義了。但是釋尊從達成「自利」大事後那種虛無深淵中重新站起來，將心轉向濟度眾生的「利他」活動；這就表現爲「說法的決心」。在樹下寂思五週，以及其間「說法躊躇」，這段期間的心理活動，就以梵天勸請的神話來表示。因此某些學者認爲「梵天勸請」之中，含有很深的宗教意味[十二]。

完成大事之後的「虛無感」，事實上只有親身經歷者才能體會。佛弟子中，也有很多人開悟後，實際體驗到這種虛無感。因此釋尊開悟之後，似乎也有說出「想要直接入涅槃」這種受誘惑的話。過去的佛陀中，必定也有在此時就直接入涅槃的佛陀，這被解釋為生起「辟支佛」（pacceka-buddha, pratyeda-buddha 緣覺．獨覺）的想法，而且之後也逐漸被認為是「辟支佛乘」。所謂辟支佛，是雖然開悟了，卻沒有迴心利他，就此直接入寂的佛陀。不過，也有學者往佛陀時代獨自修行的聖仙（rsi）的宗教狀態，去尋求辟

[十二] 山口益《仏教思想入門》，昭和四三年，一二八頁以下。

支佛的起源[十三]。

釋尊決意說法後，首先想到，要說給誰聽呢？於是想起要說給苦行時代，一起修苦行的五位修行者（**五比丘**）聽。因爲釋尊認爲，他們會理解自己所悟之法。他們在西方波羅奈（Baranasi）的鹿野苑（Migadaya）。鹿野苑在今 Sarnath，成爲佛陀初轉法輪的遺跡。該處有阿育王所立的石柱，帶有法輪（Dharma-cakra）的「獅子柱頭」雕刻強而有力，成爲印度獨立後的徽章。

佛陀說法稱爲「轉法輪」。佛陀在波羅奈對五行者說離苦、樂兩極端的「中道」（Majjhima patipada），與苦、集、滅、道「四聖諦」。憍陳如（Abbata-Kondabba）首先悟入正法，成爲釋尊第一位弟子；其他四人也次第悟解，成爲釋尊的弟子。佛教的教團（Sajgha　**僧伽**）從此成立。其後，佛陀更說「五蘊無我」的教說，五人皆證得阿羅漢果。阿羅漢是滅盡煩惱的人，爲弟子中最高的果位。從煩惱的消滅來說，佛陀也和弟子一樣是阿羅漢；但是佛陀所悟的智慧至爲高深，所以不稱這些阿羅漢弟子爲佛陀。佛

[十三] **藤田宏達〈三乘□成立**について｜**辟支**仏**起源考**｜〉《**印**仏**研**》**五**ノ**二**，**昭和三二年**）。桜**部建〈緣**覚**考**〉（《**大谷**学**報**》**三六**ノ**三**，**昭和三一年十二月**）。

教中的出家修行者稱爲「比丘」（bhiksu, bhikkhu **乞士**），意爲依乞食維生，專心於修行的出家者。

教團的發展 釋尊最初的弟子是憍陳如等五比丘一事，應該沒錯。根據古《佛傳》，佛陀其後在波羅奈教化長者（setthi）子耶舍（Yasa），其父母及妻子均成爲在家弟子（**優婆塞** upasaka，**優婆夷** upasika）。其後耶舍之友又先後有四人及五十人出家，也都成爲阿羅漢。釋尊曾告誡弟子，要遊行弘化，利濟眾生：「比丘們，遊化去吧！爲了愛愍眾生，爲了安樂眾生，爲了愛世間，爲了人類與諸天的利樂。切勿兩人同行。宣說那初、中、後皆完善的正法吧！」（Vinaya. vol, I, p.21）。此中顯示出佛陀想要將真理多傳達給一些人的悲懷。

隨後，釋尊再回到摩竭陀國，得到許多弟子，特別是與當時有名的宗教家優留毗羅迦葉（Uruvela-Kassapa）的法戰中獲得勝利，使他成爲自己的弟子。他的兩個弟弟以及徒眾也都成爲佛陀的弟子，佛陀在摩竭陀一時聲名大噪。釋尊率弟子入王舍城，頻毗沙羅王（Seniya Bimbisara）歸依，成爲在家信徒。王布施竹園作爲僧伽住處，這裡便成爲教團的根據地，而頻毗沙羅王成爲僧伽的外護者。散若夷的弟子舍利弗（Sariputta）

與大目犍連（Maha-Moggallana）也在這時候轉入釋尊門下。舍利弗先聞五比丘之一的馬勝（Assaji）比丘說「諸法因緣生，如來說其因，諸法滅亦然，是大沙門說」（Vinaya. vol. I, p. 41）的教法後，便悟了法，偕目犍連同歸釋尊座下。據載，佛見兩人逐漸走近，便說，他們將在我弟子的僧團中，成爲一雙上首。正如佛陀所說，這兩個人之後果然幫助佛陀，在拓展佛陀教法上功績卓著。大迦葉（Mahakassapa）於多子塔（Bahuputraka Caitya）前遇佛而成爲佛弟子（Mahavastu III, p.50）；他是一位精嚴之頭陀行者，爲佛滅後集合僧團、結集釋尊遺教之大功臣。

釋尊的在家弟子中，名列第一的須達多（Sudatta），到王舍城於寒林（Sitavana）中求見、歸依佛陀。他是一位居住在舍衛城的富商，由於好施濟貧孤而被稱爲「給孤獨長者」（Anathapindika）。因經商來王舍城，聽說「佛陀來了」，天未亮便趕往寒林求見佛陀；歸依後，邀請釋尊蒞臨舍衛城弘化。至於僧伽的住處，則向舍衛城祇多太子買下祇多林（Jetavana）來構築精舍後，布施給僧伽。傳說精舍三個月便完成，可見最初的祇園精舍可能蓋得很簡樸，也許是木造建築。稱得上是在家信女（**優婆夷**　upasika）代表的毗舍佉鹿子母（Visakha-Migaramata），也住在舍衛城，經常布施僧伽。釋尊雖

然經常住在舍衛城，但舍衛城波斯匿王（Pasenadi）卻很晚才歸依，而且還是由於末利夫人（Mallika）的助成。

釋尊成道數年後，回到故鄉迦毗羅城，與父王及王妃重逢。此時讓羅侯羅出家，因爲他還是小孩子，所以出家爲沙彌（samanera），以舍利弗爲師，加以指導。許多釋迦族青年隨佛出家，包括堂弟提婆達多（Devadatta）、阿難（Ananda），以及異母弟難陀（Nanda）等。擔任釋迦貴族理髮師的優婆離（Upali）也在其中，他後來精通戒律，成爲教團中的重要人物。

佛陀成道後到入滅的四十五年間，遊化於以摩竭陀國和拘舍羅國爲中心的中印度地區，爲人說法。從東南的王舍城北上，通過那爛陀到華氏城（**今巴特那** Patna，**當時為小村**），由此渡恆河到北岸的毗舍離，入離車族（Licchavi）國境，更北過拘舍羅，折向西方而抵迦毗羅城，轉西南入舍衛城。自舍衛城南下，經曠野國（Alavi），接著入喬賞彌（Kosambi），由此向東，過波羅奈到達王舍城。釋尊在王舍城除了竹林精舍外，也常駐足於靈鷲山（Gijjhakuta）及杖林（Latthivana）。此外，第一結集所在的七葉窟（Sattapanniguha）也在王舍城。毗舍離有著名的大林重閣講堂。喬賞彌有著名的瞿師

羅園（Ghositarama），爲瞿師羅（Ghosita）長者所布施。（**但佛在世時，精舍可能沒有如後世所見的豪華壯麗。因為古代木材充裕，故精舍大概是木造建築。據律藏所記，王室的城池也是木造。根據華氏城的挖掘可知，古代的城閣、佛塔的欄杆等，都是木造的。但後來木材漸少，建築物改用石造；現存的佛塔等都是石造的**）。喬賞彌是跋蹉國優延陀王（Udena）的都城，王妃差摩婆帝（Samavati）歸依佛陀，由於她的勸導，國王也歸皈佛陀。

繼許多釋族青年出家之後，釋尊的姨母摩訶波闍波提也想要出家，連同許多釋迦族女，請求隨佛陀出家，但是釋尊總是不許。再三請求後，由於阿難的祈請才勉強答應。這便是女性出家者｜｜比丘尼（bhikkuni）教團的成立。但是比丘、比丘尼僧團必須持守禁欲生活而修行，釋尊顧及他們之間的關係，對於兩者的往來設立嚴格的限制，規定比丘尼終生要遵守「八重法」（Attha-garudhamme）。不過因爲佛陀是一位優秀的教師，所以也教育出許多優秀的比丘尼，如差摩（Khema）比丘尼及法授（Dhammadinna）比丘尼智慧過人，經常對男眾說法。蓮華色（Uppalavanna）比丘尼神通第一，翅色憍達彌（Kisagotami）比丘尼開悟甚深等，此外還有許多知名的比丘尼。

信眾中，質多（Citta）居士深解佛法，毗舍離的郁伽（Ugga）居士和釋迦族的摩訶那摩（Mahanama）是有名的施主。此外，盜賊如指鬘外道（Avgulimala），也爲佛陀所教化，成爲弟子；一偈都無法憶持的周利槃特加（Cullapanthaka），也因釋尊的教導而開悟。還有富樓那（Punna Mantaniputta）、大迦旃延（Mahakaccana）、摩訶拘絺羅（Mahakotthita）等許多著名的弟子。大迦旃延從中印到僻遠的「南路」阿槃提國布教而有名，富樓那到西海岸的輸那國（Sunaparanta）布教。此外，《經集》（Suttanipata）的古詩句《彼岸道品》（Parayanavagga）中記載：住在南印度德干地區的婆羅門跋婆犁（Bavarin）的十六位弟子，遠至中印聆聽釋尊的教法後，回去傳講。這似乎是佛教流傳到南印度後產生的故事。他們從德干的波提塔那（Patitthana）出發，經過阿槃提國（Avanti）的鄔闍衍那（Ujjeni）、卑地寫（Vedisa），再經喬賞彌（Kosambi）、沙計多（Saketa）等，到達舍衛城。這條從德干到舍衛城的通道，稱爲「南路」（Dakkhinapatha），是自古的通商道路。但是當時釋尊不在舍衛城，所以他們又經「北路」到達王舍城，在王舍城見佛聞法，成爲佛弟子。這十六個婆羅門青年中，有阿逸多（Ajita）和彌帝隸（Tissa-Metteyya），有人推測是後來的彌勒菩薩。

佛陀入滅　佛法在中印度的流布，大體上可說相當順利。當時有許多宗教家，其中爲後世所知的宗教中，除佛教外，還有耆那教及邪命外道等。阿育王及其孫十車王曾在巴蘭巴爾（Barabar）山丘布施窟院給邪命外道教團，可見這個教派直到這時候都還存在。佛陀晚年時，提婆達多圖謀分裂教團；摩竭陀國王子阿闍世（Ajatasattu, Ajatawatru）弒父頻毗沙羅王，自立爲王後，提婆達多受阿闍世歸依，名聲遠播，因此起了統理僧伽的野心。但因爲這項提議爲佛陀拒絕，便想置佛陀於死地，於是放醉象，並自山頂投石而傷了佛足，出佛身血。還進一步主張禁欲式規定的「五事」，拉攏初學比丘，然後帶領他們出走，另立教團。但由於舍利弗和目犍連的努力，這項企圖終歸失敗。提婆達多的黨羽中較出名的有高迦離迦（Kokalika）、迦留陀提舍（Katamorakatissaka）等。阿闍世後來後悔弒父的罪行，歸依佛陀。

在拘舍羅國，波斯匿王死後，王子毗琉璃（Vidudabha）即位，他曾受辱於釋迦族，因此一即位就爲了要雪恨而消滅釋迦族。這也是發生於佛陀晚年的事。但拘舍羅國後來也爲阿闍世王所滅。阿闍世王更圖征服恆河北岸的跋耆族（Vajji），這時釋尊正從王舍城出發，步上最後的遊行路程。渡恆河入毗舍離，於此處教化遊女奄婆羅（Ambapali），

接受其所布施的園林。隨後與阿難單獨度過雨季（**雨安居**）時，已然病重。傳說惡魔出現，勸釋尊入滅，釋尊乃預言三個月後即將入滅。

之後佛陀再從毗舍離出發，經過許多村落，到達巴瓦村（Pava），接受鐵匠純陀（Cunda）之施食，病轉劇，腹痛痢血。據說這時釋尊所吃的是「旃檀茸」（sukaramaddava），一般認爲是一種柔軟的豬肉，或是一種菇。其後釋尊抱病遊行，抵拘舍羅城（Kuwinagari, Kusinara），然後於娑羅樹下入涅槃。據《大般涅槃經》所載，佛陀入滅前似乎留下種種遺教。例如，對於老師死後，教團的未來，他說：「僧伽於我有何期待？我說法內外無差別，如來教法於弟子無所隱諱」。表明即使佛陀也不是僧伽的統治者，僧伽是共同體，並沒有特定的統治者。雖然有些經典敘述佛滅後，有大迦葉、阿難、末田地等傳法相承，但這只表示教法相傳的系譜，並非意味他們是僧伽的統率者。此外釋尊也囑弟子，「以自己爲明燈（**島**），以自己爲歸依處；以法爲明燈（**島**），以法爲歸依處」。

再者也交待，自己死後，出家弟子勿爲佛陀遺體（**舍利** warira）費心，當爲「最高善」（sadattha）而努力。還有，佛陀死後，「汝等勿謂失師主，我涅槃後，所說法（dhamma）、律（vinaya）是汝師也。」最後並問了三次，「還有任何問題嗎？」因爲大家都沈默，

所以就說，「一切存在皆有滅，當勤精進勿放逸！」然後入深定，隨後入涅槃。

釋尊滅後，遺體由拘舍羅的末羅人處理，以香、花、伎樂等尊敬、供養後火葬。遺骨（**舍利**）爲中印度八部族分領，各建塔供奉。還有人得到裝舍利之瓶而建瓶塔供養，而得灰燼者建灰塔供養。西元一八九八年，佩佩（Peppe）在釋迦族的故地毗普拉哈瓦（Piprahwa）挖掘故塔時，發現了貯藏遺骨的壺，上面有阿育王的碑文，或是比此更早的古字，記載著：「這是由釋迦族所奉祀的釋尊遺骨」。這被承認是釋尊真正的遺骨，贈送給泰國國王，一部份也分送給日本名古屋覺王山日泰寺來奉祀，而其舍利瓶爲加爾各答博物館保管。一九五八年從毗舍離故地所掘出的舍利瓶上沒有碑文，但仍被判定是佛陀遺骨。可見《涅槃經》「八王分骨」的記載是歷史的事實。

於是這些舍利塔（stupa）受仰慕佛陀的人所禮拜，爲後來佛塔信仰盛行的濫觴。

參考書目

一部分佛陀的傳記部分可從集結的古經典中找到，列出如下：

律藏的《佛傳》（Vinaya. Vol. I, p.1ff. 《南伝》第三卷，一頁以下）。
《經集》的《出家經》（Suttanipata III, 1, Pabbajjasutta. 《南伝》第二四卷，一四七頁以下）。
《長部・大本經》（DN. 14, Mahapadanasuttanta 《南伝》第六卷，三六一頁以下）。

《長部・大般涅槃經》（DN. 16, Mahaparinibbanasuttanta 《南伝》第七卷，二七頁以下）。
《中部・聖求經、沙加卡大經》（MN. 26, Ariyapariyesanasutta, 36, Mahasaccakasutta,《南伝》第九卷，二九〇頁以下、四一四頁以下）。
《本生・尼陀那犍度》（Jataka. Vol. I, Nidanakatha, II, Avidurenidana ff. 《南伝》第二八卷，一〇一頁以下）

以上都有漢譯相當的經。關於《涅槃經》諸本的比較，參照

和辻哲郎《原始仏教の実践哲学》八七頁以下。

律藏佛傳的比較方面，參照

拙著《律藏の研究》五一一頁以下。

以下列出一些現代學者在佛傳研究方面，具有特色的作品。

井上哲次郎・堀謙德《釈迦牟尼伝》，明治四四年。
赤沼智善《ビガンデー氏緬甸仏伝》，大正四年。
常盤大定《仏伝集成》，大正十三年。
赤沼智善《釈尊》，昭和九年。
立花俊道《考証釈尊伝》，昭和十五年。
中村元《ゴータマ・ブッダ、釈尊伝》，昭和三三年。
水野弘元《釈尊の生涯》，昭和三五年。
増谷文雄《アーガマ資料による仏伝の研究》，昭和三七年。
渡辺照宏《新釈尊伝》，昭和四一年。

塚本啓祥《仏陀》，昭和四二年。
前田恵学《仏陀》，昭和四七年。
H. Oldenberg: Buddha. pp. 84-228.
Erster Abschnitt: Buddhas Leben.（木村・河合譯，一一七頁以下）
R. Pischel: Leben und Lehre des Buddha. Leipzig, 1921.（鈴木重信譯《仏陀の生涯と思想》，大正十三年）
H. Beck: Buddhismus. I, Der Buddha, Berlin, 1916.（渡辺照宏譯仏仏教　上），岩波文庫，昭和三七年）
Andr□ Bareau: Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sutrapitaka et les Vinayapitaka Anciens: I De la Qu□te de l’ □veil a la Conversion de Wariputra et de Maudgalyayana. Paris, 1963; do. II Les Derniers Mois, le Parinirvana et les Fun□railles, Tom I, Paris 1970, Tome II, Paris, 1971.

〔附記〕近代的考古學家再次調查佩佩在西元一八九八年挖掘的塔，在佩佩發現舍利壺更深處，發現了幾個舍利壺。也許這些舍利壺比佩佩挖掘到的舍利壺更古老。詳細有待今後研究，而釋尊遺骨方面，自然也需要再作探討。

第四節　教理

教理大綱　佛滅後，佛陀成道以來四十五年所說的教說被蒐集起來，稱爲「第一結集」（savgiti），此時彙集「法」（Dhamma）和「律」（Vinaya）。當時雖然已經有文字，但還是以背誦來傳承聖教。「達磨」（**教理**）在傳承中逐漸整理成經典，彙集而成「經藏」（Sutta-pitaka）；「毗奈耶」（**戒律**）也經整理彙集而成「律藏」（Vinaya-pitaka）。經藏特別稱爲「阿含經」（Agama　**傳來**），意爲傳承而來的古教。由於這些是靠記誦傳持，因此古來的教法免不了會因傳承者的理解與闡釋而附加、增廣，遭受改變。故阿含經並沒有完整地保持佛陀教法的原貌，但是在諸多佛典中，它含藏佛陀教法的成份最高，所以若要探求佛陀的思想，必須先從此入手。阿含內部的成立也有新舊部分，留待後文敘述。其中也包含了弟子的解釋，決定將阿含經所包含的基本教理視爲「原始佛教教理」來處理；自現存的阿含經中，只萃取出佛陀的思想，在學術上是不可能做到的[一]。

[一] 宇井博士認為佛陀的根本思想在於「諸行無常．一切皆苦．諸法無我」。《印度哲学研究》第二、二二四頁。但是和辻博士主張，這種假設是不可能的。《原始仏教口実践哲学》三六頁以下。

原始佛教的特徵，一言以蔽之，就是極具理性。例如《法句經》說：「世間諸怨事，不能以怨止；唯捨怨、止怨，乃萬古常法。」（Dhammapada 5），除了道德規範外，還包含著切斷現實迷惑的理性洞察。此外如「失眠者夜長，疲倦者路長，愚迷正法者，生死流轉長。」（Dhammapada 60）亦然。佛陀了知有規範的行爲使人幸福、使生活豐富，所以對人宣說道德規範。如教人不殺而相親相愛，不盜而樂善好施，不妄語而喜愛說真實語。然而原始佛教的教理並不止於規範而已，而是要顯出一條道路，來超脫這個包含矛盾的現實，到達合理的目的地。

佛教具有提高社會規範的特性，並具有將合理性導入日常生活中，合理化改革生活的特質。自原始佛教時代起，僧院便有著清潔、充實的性質，在簡樸中過著豐富的生活，從中發展出僧院及佛塔建築和繪畫等技術和藝術。阿含經中也有關於農耕技術、商人資產運用等教示，律藏也載有藥物和醫療技術。不過，佛教修行的重點，並不只是在於生活的合理化而已，而是要洞察這充滿矛盾的現實，探求脫苦之道。

四諦說　以生、老、病、死四苦顯示人生的苦，再加上愛別離、怨憎會、求不得、執著五蘊等四苦，而成爲人生八苦。人生也有樂，但是奪走樂的病或死，便因此而成爲

苦，於是愛別離、怨憎會、求不得等也隨之生起。這些苦的根本，是在於對生存的執著，稱爲五取蘊苦（**五陰盛苦**）。生老病死是自然的現象，本身並不苦，但對自我而言，生老病死便成爲苦。而且生老病死是人生不可避免的過程，是自我存在的根源；這就是「苦諦」（**苦的真理**）。而人生是苦這件事，唯有聖者（ariya）才從真理的層面來了解，所以稱「苦聖諦」（Dukkha-ariyasacca）。

顯示苦的原因的，即是「苦集聖諦」（Dukkhasamudaya-ariyasacca　**原因的真理**）。對自我而言，生之所以苦，是源於內心深處的渴愛（tanha），這是造就一切欲望的根本，是形成無法滿足的欲望、人類不滿的來源。因爲就像極渴的人求水時的那種切望，所以叫做「渴愛」。因爲有渴愛，便有生苦的綿延，所以說渴愛是「再生之因」，「帶著喜和貪不停地追求滿足」。渴愛又分欲愛（kama-tanha）、有愛（bhava-tanha）、無有愛（vibhava-tanha）三種。欲愛是感覺上的欲望，或叫情欲。有愛是冀求永恆生存的欲望。有一種欲望是追求幸福的欲望，渴愛與這種欲望不同，它是欲望根源的「不滿足性」，這是陷人類於不幸中的原因。渴愛也叫做「無明」（avidya）。以此渴愛、無明爲基礎，從中生起種種煩惱，污染心地；所以集諦所談到的苦因，就是以渴愛爲本的種種煩惱。

渴愛滅除無餘的狀態爲「苦滅聖諦」（Dukhanirodha-ariyasacca），意爲「苦滅的真理」，稱爲「涅槃」（nibbana, nirvana）。因爲內心脫離了渴愛的束縛，所以也稱「解脫」（vimutti, vimokkha, moksa）。因爲在心中，智慧首先解脫，故稱爲「慧解脫」（pabba-vimutti），進而煩惱完全消滅後，心的全體解脫，稱爲「心解脫」（cetovimutti）。這是不爲感情、欲望、努力等渴愛所染著的「心的自由狀態」，因爲是真正的樂（sukha），故一般說「寂滅爲樂」。「涅槃」被譯成「滅」，故有人理解爲「虛無」；然滅是「渴愛滅」，並不是心滅。渴愛滅而正智顯現，由於這個智慧所了解的不動的真理，就是「涅槃」，因此，涅槃是邏輯式地存在。或有學者認爲：實現涅槃的心寂靜狀態，便是「完全的和平」，這「和平」即是涅槃[二]。

實現苦滅之道稱爲「苦滅道聖諦」（Dukhanirodhagamini-patipada-ariyasacca **道的真理**），以「八聖道」（ariyo atthavgiko maggo）表示；亦即實踐正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。第一的正見是「正確的觀點」，體會自我與世界如

[二] **關於涅槃，參照宮本正尊〈解脫と涅槃□研究〉〈早稻田大學大學院文學研究科紀要〉第六輯，一九六○年〉。**

實的狀態，也就是了解緣起的道理。基於正見生起正當的思惟，然後因此而有正當的言語（**正語**）、正當的行爲（**正業**）、正當的生活方式（**正命**）、正當的努力（**正精進**）。這些是基於正見，使日常生活成爲合乎道理的生活。由此確立第七的正念。正念是正當的注意力、正當的記憶，經常將心維持於正當狀態的心力。最後的正定是依正見、正念而實現的「心統一」，即正當的禪定。以上談到的八正道之中，以正見和正定最爲重要，因爲在正定中能引發正智。在這八聖道的實踐中，實現了滅苦的狀態，亦即解脫、涅槃。

以上苦、集、滅、道四諦稱爲四聖諦（cattari ariyasaccani）。「聖」（ariya, arya **阿利安**）含有「尊貴」的意思，意爲「聖者」，但是這似乎與阿利安人有關。佛陀將自己代表性的教理冠上「阿利安」，也許是因爲他自信自己所悟的真理，就是阿利安民族（**在當時，阿利安民族就意味著全世界**）的真理。

此四諦說據傳是佛陀於鹿野苑對五比丘開示的最初教法。五比丘聽後，得到「一切集法（samudaya-dhamma）即滅法（nirodha-dhamma）」的「法眼」，也被稱爲「見法、知法、入法」，表示法的世界就由此爲他們而開了。

中道與無記　八聖道稱爲「中道」（majjhima patipada）。貪著欲樂的生活是卑下

的生活，縱情聲色的生活使人墮落。反之，一味地使身體痛苦的苦行，只是令自己陷於痛苦之中，徒勞無益。佛陀捨棄這兩種極端（**二邊**），行中道而得悟。所謂中道，就是正見、正思……乃至正定。八聖道教說本身無法表現出正見等的「正」，能表現的，就是中道。人人都冀求快樂，但是完全放縱於快樂之中，就是墮落，無法提昇精神層面。至於實踐苦行就必須要有堅強的意志和努力，這份努力雖然珍貴，但只是令肉體受苦，是無法開悟的；因爲單靠苦行無法磨練理性。看出這兩端的中道智慧，就是八正道的「正」。中道除了「苦樂中道」（VP. vol. I, p. 10）外，還能夠以「斷常中道」（SN. vol. II, p38）、「有無中道」（SN. vol, II, p. 17）等來說明。苦樂中道站在實踐的立場，至於斷常中道與有無中道是「觀點」的問題。心中不存有揣測和成見，如實地看待事物，不陷入固定的看法，就是中道的立場。將現象視爲常恆、斷絕、有、無等，是固定化的觀念，也是獨斷的；不站在這種固定化的立場，就是中道[三]。

因爲如實觀察，便能夠獲致「無記」（avyakata）的立場。據載，佛陀對於這些「我與世間是常住？是無常？是有邊？是無邊？」等問題，總是沉默不答。此外，關於身體

[三] **關於中道，參照宮本正尊〈中□哲學的考察〉〈根本中と空〉三六五頁以下〉。**

和靈魂是同？是別？如來死後是有？是無？也是一樣不回答。對於這類不可能認識的、形而上的問題，佛陀知道知識的極限，所以自然就不作回應。

受他人挑戰的爭論，則很難保持沈默。當時的思想家主張，「唯有這才是真理，其他皆是虛妄」，排斥他人的說法，主張自己的說法，十分重視爭論，也因此對自己產生了執著及慢心。縱使是真理，當站在爭論的立場時，這個真理就會被執著所污染。佛陀遠離執著，所以認爲這種爭論是無益的，不加入爭論；由此可知，佛陀理性的自制力。對於當時的思想家雖然主張自己學說的絕對，但實際上卻是相對的現象，佛陀以鏡面王命盲人摸象的譬喻（Udana IV, 4）來表示。

佛陀如實看待對象、超越成見及偏見這些地方，也顯示在他提倡四姓平等上[四]。佛說，「人並非生而爲賤民，而是因行爲而爲賤民。不問生而爲何，而問行爲爲何」（Suttanipata 42, 462），主張由行爲決定人的價值。

五蘊無我　「無我」（anattan,anatman）的意思是，固定的實體我並不存在，這是佛教的要義之一。不過無我說並不是否定常識上的自己（**假我**）以及主觀認識、人格或

四 **關於四姓平等，參照藤田宏達〈原始仏教における四姓平等論〉（《印仏研》二ノ一，五五頁以下）。**

理性等。如果如實地看待自己的話，就無法否定自己一直在成長、變化；但凡夫卻看到靜止的自己，假設有一個固定的自我，並執著於此。因爲執著於自己，所以就產生了和自己相關的種種苦惱。若如實觀察現實，就找不到固定的自我。原始佛教將身心分析爲「五蘊」以解說無我；五蘊是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。蘊（khandha）是「聚集」之意。色（rupa）指有顏色、形狀的事物，特指「肉體」。受（vedana）是感受，分爲苦受、樂受、不苦不樂受。想（sabba）是概念。行（sajkhara）是形成的力量，特指意志作用。識（vibbana）意爲「了別」，是認識、判斷的作用。

自己由五蘊所構成，整個不斷地變化著，也就是無常（anicca）。但由於人執著於自己的身體，因此必然產生苦，所以說，無常即是苦。既然是苦，「我」便不存在。「我」理應有常住義，常住則有自由自在的性質，因此照理說，其中不存在有苦；因此由於有苦，可知自體中沒有常一主宰的我。並進而教導說，「無我者，無我所（mama），因爲沒有我（aham），於是沒有我的我，如此一來，便可以用正確的智慧觀察」[五]。無我

[五] 關於無我，參照拙論〈無我と主体〉（《自我と無我》三八一頁以下）；〈初期仏教口倫理〉（《講座東洋思想》5，四五頁以下）。

論是以流動的觀點理解人格，並不是虛無論，因此執著無我也是錯誤，所以說「我（attan）無，非我（nirattan）亦無」（Suttanipata 858, 919）。

後世以「色」總括一切物質，而以五蘊指無常的一切，稱之爲「有爲法」（sajkhatadhamma）；相對地，把不變的存在、常住的存在，稱爲「無爲法」（asajkhatadhamma），例如虛空和涅槃是無爲法。有爲法、無爲法的觀念，已見於阿含經中。後世把五蘊中無我稱爲「人無我」，法之中無我稱爲「法無我」，但阿含經中尚未出現這種區別。

法與緣起 「見法」在釋尊的體悟中，是一項重要的宗教體驗。據載五比丘也是聞四諦而見法、悟法、開法眼。「法」（dhamma, dharma）的語義爲「保持」（**從字根** dhr **而來**），自此衍生出「不變」的意思；自古印度人已用「法」來指維繫人倫的綱常、古來的慣例、義務、社會秩序，以及善、德、真理等。在佛教，同樣也使用這些意義，如「世間諸怨事，不能以怨止，唯捨怨止怨，乃萬古常法（dhammo sanantano）」，偈中的「法」即是「真理」的意思。因此到了佛教，還是繼承前代「法」的用法；但其實在佛教以前，「法」就意味著「善」及「真理」，而惡、不善法則稱之爲「非法」（adharma），

不包含在法之中。只是佛教也把煩惱、惡稱爲「法」（**煩惱法**　kilesa-dhamma, 惡不善法　papa-akusala-dhamma），擴大了法的解釋範圍。而且也產生了在「存在」（bhava）中見法的新解釋[六]。

西元五世紀出現了有名的大注釋家佛音（Buddhaghosa），幾乎將阿含經注釋完畢。他出身南印度，渡海入錫蘭研究錫蘭所傳的佛教，著《清淨道論》，並整理阿含經的注釋。其注釋中說，「法」有四種意義：屬性（guna）、教法（dasana）、聖典（pariyatti）、物（nissatta）（Sumavgalavilasini I, p. 99.[譯注一]），或除去教法而加上因（hetu）（Atthasalini II, 9 [譯注二]）。佛、法、僧三寶中的「法寶」意味著教法之法，同時也代表顯示於教法中的真理｜涅槃。其次，「九分教」的法（**法藏**）是聖典的意思，九分教是將整理於阿含經的教法，依內容分爲九類，也是未形成經藏以前的教法分類方式。第三「因」，是能

六 關於法，參照拙論〈諸法無我□法〉〈〈印仏研〉十六□二·三九六頁以下〉、〈原始仏教における法□意味〉〈〈早稻田大學大學院文學研究科紀要〉第十四號，一九六八年〉。

譯注一：《長部》注釋書。

譯注二：《殊勝義》，《法集論》注釋書。

生善法、惡法等結果的法，如善法之中，就具有生善的力量；所以無記法、假法等便不是因。屬性之法又譯做「德」，如佛陀所具備的「十八不共佛法」，即是「德法」。第四「物」（nissatta, nijjiva）的法，是佛教獨有的概念，這種理解是吠陀與古奧義書所沒有的。佛所覺悟的法也包含在這一意義中。佛在開悟中就是悟到「涅槃」，這是真理，同時也是「實際存在」；按此意義，意思爲物的法也包含涅槃在內。換言之，現象方面的存在，本身就包括了「永遠的實際存在」、「真理的性質」；而發現了與永遠的真實存在合而爲一的現象的性質，即是「見法」。自己就是現象上的存在者，而發現了自己所具備的真理時，就能理解到「身爲法的自己・成爲法的自己」。這個意思的法，明顯地顯示在「諸法無我」、「緣起」與「緣已生法」這類用法中。

原始佛教所說的法，並不全然指「個體事物的存在」，而是指使現象成立的基本存在。如構成人的色、受、想、行、識等五蘊便是法，而色、行二法之中又可再細分。「色」指肉體和物質，肉體方面立有眼、耳、鼻、舌、身等五根的法。最後的身根是觸覺方面的法，因爲遍及所有肌肉，所以也可以指身體；然後基於身根，眼根（**視覺**）等感覺器官方面的法便存在。因爲由這五根組成了心理、生理上的肉體，所以這些便被立爲法。

至於外界的物質則被分爲色、聲、香、味、觸五境。眼根所見的色，是狹義的色，即「顏色和形狀」；「顏色」方面區分爲青、黃、赤、白等，這些都是個別存在的法，接下來細分爲聲、香、味。「觸」指依觸覺（**身根**）所認識的對象，又區分爲許多種，地、水、火、風四元素等也包括在內。

接著在五蘊說中，包含在行蘊中的心理方面的法，有作意、慧、念等，因爲信、精進等也可以用心理上的力量激發出來，所以也是存在的法。至於煩惱方面有貪、瞋、痴、慢、疑等法，渴愛、無明也屬於法。如此一來，就立了幾個心理方面的法。在阿含經較新成立的部分，這些法被分類爲五蘊、十二處（**處** ayatana，**領域之意**）、十八界（**界** dhatu，**要素之意**）。

如上述，法之中包含有許多事物，但是原始佛教並沒有將法的數目確定下來。而且僅是這些基本上的存在，也無法斷言就可以立爲法。只是如果試著列舉原始佛教經典中被稱爲法的項目，大致上便是如上的解釋。亦即，將自己的存在還原爲這種生理上、心理上的諸法，期待在法觀之中，理解自己存在的真實相。這樣的法便是無我(**諸法無我**)，依緣起法而成立（**緣已生法**　paticcasamuppanna-dhamma）。

從基本存在者被稱爲法這一點，顯示出在此一存在者中看出真理性。因爲「法」這個名稱之中，便具有真理的性質。「涅槃」被稱爲是最高的法，當然也承認涅槃之中具有永遠性和真實性。但是也承認由另外的緣起所成立的法有其真實性。「緣起」是「相依」（paticca）、「現起」（samuppada），意思是由於相依相關而成立的存在；同時也顯示出，因其他的「緣」（paccaya）而成立了自己，這可以用「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的公式來表示。所謂的「依他」，就成了自己得以存在的條件。這就是「自他不二」的世界，由於在空間上，緣起成爲依存關係，故也可表現爲「相依性」（idappaccayata　**此緣性**）。世界相依相待而成立，這一特質（dhatu），無論佛出世或不出世，都依法而定，依法而確立（SN. vol. II, p. 25）。眾緣聚集時，便成立新法，故這能生的緣和所生的法之間，自然具有關連。此一關連，在時間上可追溯到遙遠的過去，在空間上可推展到全世界，可以將之視爲貫通各個法的「法界」（dhamma-dhatu）。

時間上的法的關係，並不是單純的、直線式的關連，例如談到自己的生命、遺傳這件事，自己的生命來自雙親，而雙親又共有四位父母，這四位父母又得自八位父母，輾

轉上推，可以追溯到十六位、三十二位、六十四位。以這種方式追溯之後再詳細思考，可知自己的生命由無數生命匯聚而成。其中，自己的生命與遺傳所具的普遍性、永恆性，便是「法性」。緣起所成立的存在稱之爲「法」，其理由可以說就在此。空間的關係可以說也一樣，可見世界的存在都互相關涉，亦即緣起的世界就是「連續的世界」（**法界**）。

但是，因爲法是單獨存在者，所以具有孤立的存在面，例如「貪」，被認知爲貪，能夠發揮貪的力量，這是因爲它是與其他隔別的獨立者（**如憎和愛一起，只有憎無法發揮作用。即使愛憎同時，兩者還是別體**）。阿毗達磨佛教從這一點，將法定義爲「能持自相，故名爲法」。因此法是具有自相，與其他有所隔別，能清楚認識的；由這個立場來看，法和周圍的「緣」斷絕。

法之中具有連續面與斷絕面（**不常不斷**），其中也有法的普遍性和個別性；這都因爲法的緣起性質，所以說，「見緣起者即見法，見法者即見緣起」（MN. vol. I, p.191）。這是因爲法具有自相，有確實的作用（**成為因**），同時也是無常、無我的。大乘佛教主張法「空」（wunyata）的理由也在此。法是無常、無我一事，在五蘊教說中也有所揭示，「色無常，無常者即是苦，無常、苦而變易之法，則是無我」。法具有自相同時又

不能自立，因爲須待緣（**他力**）而生，是故必然會逐漸變成不是自己本來的樣子。「壞」是有爲法的本性。

「三法印」也顯示出這個道理。「諸法無我」（sabbe dhamma anatta）和「諸行無常」（sabbe savkhara anicca）（Dhammapada 277-279）有表裡的關係（**加上「一切行苦」**（sabbe savkhara dukkha）**為三法印；北傳佛教以諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜為三法印**）。所謂諸行無常，指存在的一切都不斷流轉（**變成不是原本的樣子**）。無常即是法（**有為法**）的本性。但因爲逐漸變化的事物無法固定地把握，所以用「行」（savkhara）來表現（**即不說「諸法無常」，從連續面說是「行」，從個別面說是「法」；而法和行是表裡的關係**）。這顯示出整個緣起相續的存在狀態。存在無可免於流轉，而凡夫卻執著於想要使其不變，所以導致「一切皆苦」（sabbe savkhara dukkha）。流轉的存在相續不斷，一切都息息相關；而從變化而言，連續中仍有差別，這成立了具有自相的法。因爲法的另一面是流轉的行，所以法不能成爲固定的實體，這一點就表現爲「諸法無我」。

如上述，當了解緣起的道理，了解無我與空，就能夠了解到，存在是一種具有法的

狀態；也就是說，知道了法，就可以知道存在的真相。

十二緣起 十二緣起說是依緣起的道理，以法的觀點表現人生的存在狀態。

十二緣起由無明（avijja）、行（savkhara）、識（vibbana）、名色（namarupa）、六入（**六處** salayatana）、觸（phassa）、受（vedana）、愛（tanha）、取（upadana）、有（bhava）、生（jati）、老死（jaramarana）等十二「支分」（avga）構成，故稱爲「十二緣起」或「十二支緣起」（Dvadasavga-paticcasamuppada），也稱爲「十二因緣」，皆出自同一原文。說明迷妄的現實生存之根源的，爲流轉門緣起，即順觀十二緣起。其中十二支最後的「老死」，表現現實「生存之苦」。追溯這個老死的根源，發現是「生」；因爲「被生下來」，所以才有老化、死亡，是故「緣生有老死」。接著在「生」的存在條件方面，可以發現「有」；「有」（bhava）意爲輪迴上的存在，自己流轉於輪迴之中，就是被生下來的緣，故說「緣有有生」。有是輪迴上的存在這一點，在十二緣起說中，被包含在輪迴的觀點之中。輪迴的存在是苦，如果究其原因，就會發現「取」；取意爲執著，執著於生存便成了使生存持續下去的條件，故說「緣取有有」。接下來，如果問人類的執著是以什麼爲條件？就會發現「愛」；愛是渴愛，是一切煩惱根源的欲求、

不滿足，這就促使我們去執取「取」，故說「緣愛有取」。

「愛」是迷昧生存的根源，所以由此成立緣起，再也找不到更基本的條件了。從這一點來看，愛是緣起序列的一個開端；是故愛、取、有、生、老死等五支，稱爲「渴愛緣起」。但是愛的活動應該還有條件，即是「受」；受是領納對象，有苦受、樂受、不苦不樂受，被受觸發後產生愛，故說「緣受有愛」。接著引發受的條件是「觸」，觸是認識上的主觀與客觀之接觸，根（**感官**）、境（**客觀**）、識（**主觀**）三者和合名爲觸，這是令知覺觸發的心力，因此說「緣觸有受」。至於觸生起的條件是「六入」（salayatana），也叫「六處」，是眼、耳、鼻、舌、身、意等六個認識的範疇；區分主客的話，便成了眼耳鼻舌身意內六處，與色聲香味觸法外六處，「緣六入有觸」。此一認識的領域以身體和心爲條件而存在，亦即「名色」；名（nama）指心，色（rupa）指身體。但是廣義而言，色是物質，也可以含攝外界，故說「緣名色有六入」。

至於自己身心（**名色**）存在的根源是什麼呢？是識（vijbana, vibbana）；識被說明爲了別，是認識作用，以眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識來表示。識（**認識作用**）消失的話，身體就會死滅，身心這個生命體端賴識而統一；廣義而言，可以說由於識的

認識，世界乃成立。這是認識與認識內容的關係，故說「緣識有名色」。但同時，由於身心存在，識才有可能活動，沒有肉體就不可能有識，所以也可以說「緣名色有識」。因此識與名色處於相互依存的狀態，在此就有可能停止添加緣起條件的關係。如此一來，兩者雖有依存的關係，但識能統一，具有主動的性質，因此可以說，識比名色還更基本。推求識的存在條件，發現有「行」；自身的經驗雖爲識所統一，但識是爲個人個性染著的思惟，可以預期染著識、使識發揮功能的力量，便是「行」。一般解釋「行」是造作事物的「形成力」。諸行無常的行是形成全世界的力量，也是行爲範圍最廣的用法。五蘊中第四的行指心理上的形成力，特指意志，這是狹義的用法。十二緣起的行指染著識的形成力，這被解說爲業（karman, kamma）；因爲過去的業爲識所染著，識受其影響而進行判斷與活動。

其次，追溯行的存在條件，發現是「無明」（avidya, avijja），無明就是沒有正智（**明**）、無知；也可以說是「不知無常爲無常」，沒有如實知見一切的能力。無明本身不具主動性，當認知方面的主動性受無明染著而生起時，一切迷妄於焉產生。凡夫便是透過無明來看待一切。正如作夢者若發覺正在作夢時，夢就會消失一般，無明被發覺是

無明時，便會消失。也就是說，無明會因爲被發現而消失無蹤。因此，追求緣起便是以發現無明作爲終結。故說「緣無明有行」，同時也說「無明滅則行滅」。當然行的存在還有無明以外的許多條件，但因爲其中無明是最基本的條件，所以說「無明滅則行滅」。同樣的關係，「行滅則識滅……，生滅則老死滅」，於是就實現了滅除苦的生存，故說一切苦蘊滅。這種方式的觀滅稱爲「逆觀」緣起，或稱「還滅門」緣起。據說釋尊是順逆觀十二緣起而開悟的。

十二緣起的無明、行……老死等十二支，是成立於緣起上的「法的存在」。無法體會緣起、沒有能力觀法的人，就沒有觀十二緣起的能力。換句話說，站在基於我執的固定立場所見的十二支，純粹是觀念而已，因爲不是法，所以也不算是緣起觀。而如果處於永恆性與個別性來看待這十二支時，「法觀」就成立了。

十二緣起說是緣起觀方面的完整說明；此外也有除去無明和行，以識、名色的依存關係爲始的十支緣起；這是因爲觀察到上述的識與名色之間相互依存的關係。十支之中，也有再除去六入，宣說自名色到觸的九支緣起；或也有如前述由五支所成的渴愛緣起；或是宣說種種更簡單的緣起說。因爲四諦說也具有果與因的兩重構造，所以也可以視爲

簡單的緣起說，是故很難認爲十二緣起說從一開始就存在了。佛陀於菩提樹下所觀的緣起真理，可能是十分直觀的內容，也許是發現了無明就發現緣起。爲了向他人傳達這個真理而作種種說明時，才成立各種緣起說，最後大概由於十二緣起，緣起說才算完成。

觀法必然就會變成觀緣起，十二支乃至十支、九支，或是其他緣起說的目的，可以說就是站在這個立場，追究迷惑於緣起上的原因，並加以釐清。這也是其後佛教蓬勃發展時，十二緣起說十分受重視的原因。此外，十二緣起說中，因爲「行」具有「業」的意思，所以被認爲是業說。而且又因爲從輪迴上的生存意義上使用「有」，所以也被認爲是輪迴說。業說與輪迴說都是自奧義書時代至佛陀時代，逐漸發展起來的思想。佛教將之延用進來，完成了佛教式的業說、輪迴說。

實踐論　原始佛教的立場是，以無罣礙之心如實觀察事相時，才能發現真理；因此必須消除偏見和執著。心邪惡的性質叫做「煩惱」（kilesa），無明渴愛是煩惱的元首，又叫「痴」（moha），加上貪、瞋，稱爲三毒煩惱，因爲這些對於心的污染程度最深。此外還有慢、疑、見等有力的煩惱，特別執著自我（**我慢、我見、我所見**）和執著某種人生觀（**見取見、戒禁取見**）等，障礙正確知見。煩惱是將心中的污染表現於外在，所

以也稱爲「漏」（asava）。

煩惱是污染內心，因此消除煩惱便成爲實踐的目標。而且消除煩惱的話，心就變得無污染，心的本性的智慧自然顯現；如此看待心的本性的觀念，稱爲「自性清淨心」思想，這種思想的萌芽也存在於阿含經中[七]（**但沒有「自性」的性 prakrti 的用語**）。但是因爲貪、瞋、我見等煩惱並不是自心以外的東西，故煩惱也在自己內部，因而無法明顯地區分出心的本性與煩惱。這種看法便和心本性是自性清淨的見解相對立，後世佛教昌盛時，可以看到上述兩種思想的流派。然而也不可忽略，否定煩惱時，正確的智慧就顯現了，而心中就具備有這種自我否定的能力。

正確智慧的實現之道，依實踐八正道而獲得，後來這又被整理成戒、定、慧三學。首先依戒學調整日常生活，歸依佛法僧三寶，發揮正確的信仰，然後以戒嚴身。在家信士守五戒（**離殺、盜、邪婬、妄語、飲酒**），出家的沙彌及比丘則須遵守更多戒律，過嚴格的修行生活。由於實踐戒而離惡，所以心無後悔與不安，更由於戒的規律生活而獲得健康，身心康寧，作好了入禪定的準備。以此戒學爲基礎，進一步所實踐的，就是第

七 **關於「自性清淨心」，參照拙著《初期大乘仏教□研究》二○四頁以下。**

二的定學（**增上心學**）。其中主要是修習四禪，之前的修行準備有觀呼吸的數息觀、觀身體不淨的不淨觀、觀身不淨・觀受是苦・觀心無常・觀法無我的四念處觀、以及慈・悲・喜・捨四無量心、空・無相・無願三解脫門等種種觀法。定學可以分爲實現心寂靜的「止」（wamatha, samatha），以及立足於心寂靜後，洞察真理的「觀」（vipawyana, vipassana）。以定學爲基礎，實現緣起智慧的實習，便是第三的慧學。止、觀分開時，其中的觀也可含攝在慧學內。「觀」之中，四念處及四無量心等雖重要，但爲了實現正確的智慧，特重觀四聖諦、觀五蘊一一蘊爲無常、苦、無我、順逆觀十二緣起等。如此一來，隨著正智逐漸增強，煩惱便會被消除。

三學成就後，就實現解脫，生起解脫時的自覺（**解脫知見**）；由於三學完成後就沒有煩惱，故稱「無漏」；並將無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見，稱爲「五分法身」。這是聖者所具足的實踐上的「法」。

此外原始佛教的修行道中，「三十七道品」（**三十七菩提分法**）也十分受重視。此即四念處、四正勤、四如意足（**四神足**）、五根、五力、七覺支、八聖道。

依此修行往開悟之道的過程中，可以區分爲四階段：預流果（**達到預流果以前為預**

流向）、一來果（**未到以前為一來向**）、不還果（**未到以前為不還向**）、阿羅漢果（**未到以前為阿羅漢向**）。「果」和「向」合稱爲「四向四果」，也稱「四雙八輩」。此一四向四果的教理已見於阿含經中。「預流」意爲參預流類，入佛教之流，達到再也不退墮的階段。歸依三寶（**得正信**）、受持聖戒，稱爲「預流」。此外也有斷三結（**我見、戒禁取見、疑**）爲預流的說法，也有得如實知見爲預流等說法[八]。所謂「一來」，即再度回來此世之意。修行中途死亡者，來世可生天界，但是無法於天界完成修行而入涅槃，需再次出生人間，故名「一來」。一來是斷三結而貪瞋痴轉薄（**三毒薄**）的境界。「不還」意爲不再回來此世，是指死後生天界，於天界入涅槃者，這是指斷五下分結（**貪、瞋、身見、戒禁取見、疑**）的人。五下分結是將人纏結於欲界的煩惱（**結**）。第四的「阿羅漢」指修道完成的人，斷一切煩惱，於此世入涅槃。

四向四果的階段在阿含經中也有提到。此一修道論已經承認了輪迴的觀點以及輪迴所在的三界（**欲界、色界、無色界**）的存在。其中也許因爲有當生修行而無法完成開悟

[八] **關於預流，參照舟橋一哉〈原始仏教思想口研究〉一八四頁以下，拙論〈信解脫より心解脫へ口展開〉（〈日本仏教学会年報〉第三一號·五七頁以下）。**

的人，所以就產生了這種往返輪迴來修行的思想。地獄（naraka **奈洛迦**，niraya **泥拉耶**）的思想也可見於阿含經中。地獄之外再加上餓鬼（preta）、畜生、人、天界，共爲五道，從這個時代開始，似乎就有此一思想了。

佛陀觀　四向四果是弟子的證悟，佛陀在菩薩樹下直接開悟而成佛，所以不立佛陀的開悟階段。後世部派佛教時代，說菩薩的修行是「三阿僧祇劫百劫之修行」，而後大乘佛教繼承了此一思想；其實原始佛教時代所宣說的「本生經」（Jataka），只說到釋尊前世的種種修行而已。

佛陀在世時，弟子受佛陀偉大人格的感化，而佛入滅後，佛陀逐漸被神格化，漸漸被視爲超人類的存在。但是原始佛教時代，還可以看到人類的佛陀。佛陀也稱爲如來（Tathagata），還有阿羅漢、正等覺者等十種名稱（**如來十號**）。一般人相信佛的身體具有「三十二相」，認爲三十二相是常人所沒有的優秀外貌，唯佛陀和轉輪聖王獨具。但思至佛身也是無常，無可免於生老病死，於是便進一步認爲佛陀的精神方面，具備「無漏五分法身」、「十八不共法」，完全地修成四神足，所以如果願意的話，可住世一劫。於是關於佛陀的死就逐漸被解釋爲，八十歲時，已經沒有應教化的眾生了，爲了種下未

來眾生的教化因緣，所以隨自己的意願而捨命。佛陀入滅稱爲「般涅槃」（parinibbana **圓滿涅槃**），認爲死後入「無餘涅槃界」（anupadisesanibbana-dhatu）。而且後世將佛陀生前的涅槃稱爲「有餘依涅槃」（sopadhiwesanirvana），解釋其死後入「無餘依涅槃」（nirupadhiwesanirvana）[九]。

參考書目

姉崎正治《根本仏教》，明治四三年。
宇井伯壽〈十二因緣の解釈、緣起說の意義〉（《印度哲学研究》第二）、〈八聖道の原意及び其変遷〉〈六十二見論〉（《印度哲学研究》第三）、〈阿含に現れた仏陀観〉（《印度哲学研究》第四）。
木村泰賢《原始仏教思想論》，大正十一年。
赤沼智善《原始仏教之研究》，昭和十四年。
竜山章真《南方仏教の様態》，昭和十七年。
宮本正尊《根本中と空》，昭和十八年。

九 參照宇井伯壽《印度哲学研究》第二·二三五頁以下。

増永霊鳳《根本仏教の研究》，昭和二三年。
舟橋一哉《原始仏教思想の研究》，昭和二七年。
西義雄《原始仏教に於ける般若の研究》昭和二八年。
水野弘元《原始仏教》，昭和三一年。
雲井昭善《原始仏教の研究》，昭和四二年。
《中村元選集》10〈インド思想の諸問題〉，昭和四二年，12〈原始仏教の成立〉，昭和四四年。13・14〈原始仏教の思想上下〉，昭和四五・四六年、15〈原始仏教の生活倫理〉，昭和四七年。
宮坂宥勝《仏教の起源》，昭和四七年。
金倉円照《インド哲学仏教学研究Ⅰ　仏教学篇》，昭和四八年。
H. Beck: Buddhismus. II, Die Lehre, Berlin und Leipzig, 1920.
E.J. Thomas: The History of Buddhist Thought. London, 1933.
Mrs. Rhys Davids: The Birth of Indian psychology and its development in Buddhism. London, 1936.
E. Conze: Buddhist Thought in India. London, 1962.
T.W. Rhys Davids: Buddhism. London, 1920.
H. Oldenberg: Buddha sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 9 Auf., Stuttgart, 1927.（木村泰賢、景山哲雄《オルデンベルグ著仏陀》，昭和三年）。
G.C. Pande: Studies in the Origins of Buddhism. Allahabad, 1957.
D. Schlingroff: Die Religion des Buddhismus (Sammlung G□schen Band 174), Berlin, 1962.

第五節　教團組織

佛教教團的理想　佛教教團稱爲「僧伽」(samgha)，特稱「和合僧」(samagga-samgha)[一]，意爲實現和平的團體。佛教的目的在於使人開悟，過著與真理合一的生活，如果這些人聚集在一起共同生活的話，就能在團體中實現真正的和平。而且加入僧伽而尚未開悟的人，一方面爲自己的解脫而努力，一方面也爲實現團體的和平而努力。致力於和平的實現，其實和本身覺悟的實現是完全一致的。

弟子以佛陀爲「大師」(satthar)而歸依他，寄予絕對的信賴；並尊崇佛陀爲法根、法眼、法依，一直接受他的教導。所以這些弟子被稱爲「聞教者」(wraraka, savaka　**聲聞**)。佛陀具備深定力所產生的寂靜，給與接觸者一種神秘的平靜；他也具有洞察一切的高深智慧，以及包容一切的安詳慈悲，所以弟子能無條件地歸依佛陀，各個發揮其天分，充分達到修行的目的，於是師父與弟子安住於同一味的開悟中。這種師父與弟子結合而成的佛教教團(**僧伽**)，被譬喻爲大海，以八點來顯示其特徵：一、於僧伽中修學，

[一] 關於和合僧，參照拙著《原始仏教口研究》，昭和三九年，二九五頁以下。

如大海漸深漸廣；二、佛弟子護戒不缺，如大海水不越岸；三、僧伽中犯罪者必舉罪，如大海不受死屍，必推上岸；四、入僧伽者，捨階級種姓，同稱沙門釋子，如百川入海，無復異稱；五、僧伽同證一解脫味，如大海同一鹹味；六、僧伽行者所證涅槃不增不減，如海納百川亦不增減；七、僧伽具足種種微妙教法與戒律，如大海隱藏種種珍寶；八、僧伽住有偉大弟子，如大海中住種種大魚。這八點稱爲佛教僧伽的「八未曾有法」。

四眾 佛弟子有在家與出家二類。男性在家弟子稱爲「優婆塞」（upasaka），女性在家弟子稱爲「優婆夷」（upasika）。優婆塞意爲「承事者」，即奉事出家者，布施其生活資具，並受其教導，一面過在家生活、一面修行。歸依三寶後便稱爲優婆塞，熱心者更受五戒。

男性出家者稱爲「比丘」（bhikkhu, bhiksu），女性出家者稱爲「比丘尼」（bhikkhuni, bhiksuni）。比丘意爲「乞士」，是靠信眾布施物維生並專心修行的人。成爲比丘後，要受具足戒（upasampada），即所謂的兩百五十戒，遵守身爲出家人的嚴格的戒律生活。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，稱爲佛的「四眾」（cattari parisadani），總稱爲「佛弟子」。

僧伽　佛教教團稱爲「僧伽」（samgha）；廣義的僧伽似乎也可以包括四眾全部，不過從原始佛教時代的用法來看，組織僧伽的只有出家眾。亦即比丘眾組合成「比丘僧伽」（bhikkhu-samgha），比丘尼眾組合成「比丘尼僧伽」（bhikkhuni-samgha），合稱「兩僧伽」。兩者各自獨立，依自治的方式維持秩序。四眾合一時，並不稱爲僧伽。samgha漢譯爲「僧伽」，又作「僧」。在日本，所謂「僧」，是指一位和尚，但本來是指教團。佛陀時代，印度稱呼政治團體和工商業團體等爲「僧伽」，這一稱呼也適用於宗教團體，所以佛教教團稱爲「僧伽」。當時除了僧伽之外，也有稱「伽那」（gana），尤其大乘佛教經常使用「菩薩伽那」（bodhisattva-gana）[二]。

比丘、比丘尼有年齡限制，二十歲以上才准許加入僧團。其入團許可的儀式稱爲「具足戒」。年少者入僧伽則爲沙彌（samanera）、沙彌尼（samaneri）。沙彌、沙彌尼行出家（pabbajja）儀式時，要受十戒。十四歲時就可以成爲沙彌、沙彌尼，在特殊的情況下，七歲也可以成爲沙彌，稱爲「驅烏沙彌」。沙彌尼到十八歲可受「正學女」

[二] 關於僧伽，參照拙著《原始仏教口研究》一頁以下。關於「菩薩伽那」，參照拙著《初期大乘仏教口研究》七七七頁以下。

（sikkhamana **式叉摩那**）儀式。兩年內是守六法戒的修行者，然後受具足戒成爲比丘尼。以上的比丘、比丘尼、正學女、沙彌、沙彌尼稱爲「出家五眾」，加上優婆塞、優婆夷稱爲「七眾」。信眾除了遵守五戒外，在每月的布薩日（uposatha）（**八、十四、十五、二十三、二十九、三十日，合稱為「六齋日」**）照例持八齋戒。但在家眾沒有義務持五戒和八齋戒，所以即使不遵守也無法加以處罰。出家五眾的戒律則是維持僧伽秩序所必要的，所以要強制遵守，有違犯的罰則。

戒（sila, wila）屬於自發性遵守的規則，是決心行佛教修行的人所受持的。受戒時，有在家修行與出家修行兩種選擇。戒本來就是佛教修行的原動力，尤其出家眾組織僧伽，爲了過團體生活，必須維持團體的秩序，所以要被強制遵守僧伽規則；這些規則稱爲「律」（vinaya），即所謂的兩百五十戒。最重罪稱爲「波羅夷罪」（parajika），分別爲殺、盜、淫、大妄語四種，犯者被擯出僧團。次重罪爲「僧殘罪」，有十三條。律的基礎中存在有戒的自發性精神，出家眾除了具備此一精神外，還要遵守規則。

僧伽有現前僧伽與四方僧伽之別。所謂「現前僧伽」（sammukhibhuta-samgha），意爲「即時即地所成立的僧伽」，某個地方如果有四位以上的比丘聚集在一起，便成立

現前僧伽，所以僧伽的單位是四人以上。此一僧伽的地域性界限叫做「界」（sima），進入界內的比丘，必定有出席僧伽會議的義務。僧伽會議的程序叫做「羯磨」（kamma），其議長稱爲「羯磨師」。原則上，僧伽會議必須要全體出席，特別是布薩（**每月十五日與三十日為比丘布薩日**）及安居集會、推選執事比丘等重要會議。普通的羯磨有四人便可舉行，自恣羯磨則必須要界內五位以上的比丘方可舉行（**所謂「自恣」，是安居後，安居僧伽的解散儀式，互相指出安居三個月間帶給他人不方便之處，並互相懺悔。這種會議需有接受懺悔的比丘，故要五人僧**）。此外具足戒羯磨須具足十位比丘（**由和尚、羯磨阿闍黎、教授阿闍黎三師與七證人組成十人僧伽**）。但一般認爲，偏遠地區比丘不易聚集，五人僧伽（**三師二證**）也可授具足戒。行犯僧殘罪的比丘之出罪羯磨時，必須成立二十人僧伽。但是每次僧伽會議都要集合全體比丘的話，會妨礙大眾修行，所以行具足戒羯磨和出罪羯磨時，十人比丘或二十人比丘於特定的小界中舉行便可，這便是戒壇的起源。

「現前僧伽」是自治單位，依戒律自治性地維持內部秩序，自行舉行布薩、安居；管理並公平利用僧伽財產的僧園、精舍等；此外也平均分配布施給僧伽的食物、衣服等

給比丘，過著修行生活。

戒律爲僧伽秩序的根源，現前僧伽不得隨意變更，戒律的存在超越了現前僧伽。而且僧園、精舍等僧伽的財產也只許現前僧伽利用，不能任意處理。由於這兩項理由，自然令人聯想到超越現前僧伽的高層次僧伽，這就是「四方僧伽」（catuddisa-samgha **招提僧**）。四方僧伽即是佛弟子的教團本身，不受時空限制的三世一貫常住僧；在地域上可以無限擴展，在時間上能夠永遠存續於未來。此一四方僧伽就是精舍等常住物的所有者，代表戒律上的僧伽秩序。

接著談到女性教團。比丘尼僧伽的組織，原則上和比丘僧伽一樣，但在教法和戒律的修學方面，比丘尼必須接受比丘的指導；只是雙方都過禁欲生活，往來上有嚴格的規定，整理成「八敬法」（Attha-garudhamme **八重法**）[三]。

波羅提木叉 結集進入僧伽的比丘、比丘尼應遵守的規則，稱爲「波羅提木叉」（Patimokkha, Pratimoksasutra **戒經、戒本**），此即所謂兩百五十戒（**比丘尼的條文更多**），其中並沒有包括以僧伽爲主軸所實行的羯磨。比丘的波羅提木叉分爲八部，比丘

[三] **關於八敬法，參照拙著《原始仏教口研究》五二一頁以下。**

尼波羅提木叉分爲七部。其中最重罪是「波羅夷法」（parajika），有婬、盜、斷人命、大妄語等四條（**比丘尼八條**），犯此罪者擯出僧伽，永不得再加入。

接著是僧殘法十三條（**比丘尼十七條戒至十九條**），除了與性有關的戒外，還有企圖破僧、毀謗他人犯波羅夷罪等。犯此罪必須先在現前僧伽面前懺悔，之後行「摩那埵」（**七日期間謹言慎行**），再經由出罪羯磨出罪。這是僅次於波羅夷的重罪，企圖違犯波羅夷與僧殘而未遂者，稱爲「偷蘭遮罪」（thullaccaya）。

第三不定法兩條（**比丘尼無**），這是比丘與女性獨處的罪，依證人的證言而定罪，故稱「不定」。

第四捨墮法三十條（**比丘尼三十條**），持有禁止擁有的物品的罪。例如衣服許有三衣，多餘的布只許保存一定的期間。此外也規定坐具、雨浴衣、缽、藥等的受持，禁止持有和買賣金銀寶物。犯捨墮罪後，必須捨棄該物並懺悔。

第五波逸提法九十至九十二條（**比丘尼一四一｜二一○條**），這是妄語、惡口等輕罪。犯者應懺悔。

第六悔過法四條（**比丘尼八條**），接受了不該接受的食物並食用的罪，屬輕罪。

第七眾學法七十五乃至一百〇七條（**比丘尼同**），這是用餐、乞食、說法等的行儀規定。犯者於心中懺悔即可，此罪稱爲「惡作」（dukkata **突吉羅**）。又有從此分出「惡說」[譯注]的罪。

第八滅諍法七條（**比丘尼同**）。僧伽中有爭議時，僧伽的知事比丘應適當引用僧伽規則（**裁定諍事的七種羯磨**）來止息紛爭，違者得惡作罪。以上波羅夷、僧殘、波逸提、悔過、突吉羅，稱爲「五篇罪」，加上偷蘭遮、惡說成「七聚罪」。

以上波羅提木叉的條文方面，巴利律有二二七條（**比丘尼三一一條**），四分律有二五〇條（**比丘尼三四八條**），其他律本條數各有出入，但波羅夷、僧殘、捨墮、波逸提等重要條文，各律大體一致，顯示出這些從原始佛教時代即已確定[四]。

僧伽的修行生活 加入僧團修行者，不分人種和階級。志願者首先要尋求入僧後的指導者「和尙」（upajjhaya），和尙便爲他準備三衣（**袈裟**）和食缽，並籌組十人僧伽，

譯注：dubbhasita。

[四] **關於波羅提木叉的條文數目，參照拙著《律藏□研究》，昭和三五年，四三○頁以下。**

在戒壇爲他受具足戒。但有二十多種不許受具足戒的條件，須一一審查[五]，如：父母不許者、負債者、犯波羅夷者、被通緝者等。十人僧中負責查核這些項目的比丘叫做「教授師」，舉行此會議的議長叫「羯磨師」，所以羯磨師是「戒師」。行具足戒的儀式之後，要教誡四波羅夷，以及出家基本生活規則的「四依」。所謂「四依」，就是出家至命終，依乞食維生（**盡形壽乞食**）、著糞掃衣、樹下住、服陳棄藥。但是這只是原則，額外獲得的請食、新衣、精舍的住處、樹根等藥，也都被認可。

受具足戒的新比丘成爲和尙的弟子，在和尙指導下共同生活，並學習戒律、實行禪坐、學習教法、修行。但禪定和教義方面，得和尙許可的話，也可以向專門的老師（acariya **阿闍梨**）學習。和尙視弟子如子，弟子事和尙如父，分享食物與衣服，生病時照顧對方，過著互相照顧的修行生活。僧伽依出家的年資（**法臘**）論長幼秩序，尊敬先出家者，遵守禮儀，確立秩序，過團體生活。僧伽的生活是禁欲的生活，中午過後不再進食，是擯絕一切娛樂的嚴格生活。早起坐禪，午前入村乞食，日中進食。出家日中一食，午後不許吃東西。食後拜訪信眾，或於樹下坐禪休息。日暮自禪坐起，於法堂集合，談論一日

[五] **參照拙著《原始仏教口研究》四五四頁以下。**

中坐禪的體驗或感想，進行「法談」；或訪問老師。僧伽生活就是所謂「聖默然」與「法談」。爾後，再各自回房坐禪，至後夜就寢。在每月六次的布薩日中，爲造訪精舍的信眾說法、授五戒。比丘每月布薩兩次，這天一到了晚上，只有比丘要舉行布薩集會，誦波羅提木叉。

比丘的生活，原則上是遊行的生活，不定住一處，因此攜帶的物品也很簡單；三衣、食缽、坐具、漉水囊等「六物」，就是比丘的財產。但四個月雨季中，三個月的雨安居要安住在一個地方，學習坐禪和教法等。安居結束當天舉行自恣儀式（**解散式**），再出發遊行。但安居後因爲新作三衣，似乎暫時停留在同樣的地方。印度人以大塊布纏身爲衣，所以布即是衣；在家人用白布，佛教的比丘染成袈裟色（**暗黃色**），故稱袈裟衣。袈裟衣有三種：下衣（**五條袈裟**）、上衣（**七條袈裟**）、大衣（**九條｜二十五條袈裟**）。布料以棉布爲主，也用麻、絹、羊毛等。製作三衣需要許多布，因此靠布施而作成三衣並不容易。

對比丘而言，根本不可能在遊行之前就先準備好精舍，所以經常露宿野外或樹下。在印度，除了雨季以外的八個月，幾乎不下雨，因此宿於樹下並不怎麼辛苦。弟子中有

很多一直都維持苦行生活，這些苦行的生活方式被整理出來，之後被稱爲「頭陀行」（dhuta **十二或十三頭陀**），大迦葉便是有名的頭陀行者。

參考書目

長井真琴《南方所伝仏典の研究》，昭和十一年。
長井真琴・上田天瑞・小野清一郎《仏教の法律思想》，昭和七年。
境野黃洋《戒律研究上下》（《國訳大藏経》論部附錄），昭和三年。
西本龍山《四分律比丘戒本講讚》，昭和三〇年。
拙著《律藏の研究》，昭和三五年。
佐藤密雄《原始仏教教団の研究》，昭和三八年。
早島鏡正《初期仏教と社会生活》，昭和三九年。
拙著《原始仏教の研究》，昭和三九年。
Sukumar Dutt: Early Buddhist Monachism. London, 1924.
Nalinaksha Dutt: Early Monastic Buddhism. Calcutta, 1941.
Cokuldas De: Democracy in Early Buddhist Samgha. Calcutta, 1955.
S. Dutt: Buddhist Monks and Monasteries of India. London, 1962.
D. Schlingloff: Die Religion des Buddhismus, 1Der Heilsweg des M□nchtums. Berlin, 1962.

第六節　原始經典的成立

第一結集　據傳佛陀入滅後，大迦葉認爲，如果就這樣放任下去的話，佛陀的教法可能很快就會消失，所以想要結集（savgiti）教法。當他向聚集在一起的佛弟子提出這項建議時，獲得大家的贊成，於是在王舍城集合五百弟子，結集釋尊一代教法，稱爲「第一結集」[一]。「結集」又譯爲「合誦」，即一同誦出所憶持的教法。有許多學者不承認有第一結集，但因爲各部派文獻中都有流傳，所以，也許可以視爲曾以某種方式來結集遺法。

當時，教法（Dhamma）由釋尊的常侍弟子阿難（Ananda）誦出，律（Vinaya）由精通戒律的優婆離（Upali）誦出。此時所誦出的，就成爲後來經藏、律藏的雛型；論藏的成立最晚。一般認爲，爲了便於記憶這些法、律，於是將重要的教說整理成簡要的短文｜｜修多羅（sutra　**契經**）或詩句（gatha　**伽陀**），傳承下來。不過，也許在傳承時，

[一] 有關第一結集，參照赤沼智善《仏教經典史論》，昭和十四年，二頁以下。金倉円照《印度中世精神史》中，一九六頁。塚本啟祥《初期仏教教団史口研究》，昭和四一年，一七五頁以下。J. Przyluski:Le Concile de Rajagrha. Paris, 1926-8。

這些短文的梗概、要領又被附上說明、解釋；而詩句上可能附隨有因緣（nidana）等被憶持下來。後來，又合併這些短文及詩句，加上潤飾的文章，逐漸形成長句的教法，稱爲「法門」（dhammapariyaya or pariyaya），稍後更編集爲長句的「經」（sutta, suttanta）。「經」是「縱線」的意思，原意是把豐富的意義整理成短文；不過後來佛教製作出許多長句的經。此長句經典的製作，是佛滅後到百年之間的情況。

至於律，較早整理出來的是戒律的條文，即「波羅提木叉」。這些條文稱爲「經」，其解說稱爲「經分別」（suttavibhavga），這應該是很早就確定下來的，因爲對比丘而言，正確理解條文關係到戒律生活。與此同時的，僧伽運作的規則應該也被彙集起來了。僧伽運作的規則稱爲「羯磨」（kamma），爲律藏「犍度部」的重心。後世整理出名爲「百一羯磨」那麼多的細項；一開始爲了教團運作，是有相當多的細項。波羅提木叉和犍度部原形的確立，應該是在佛滅百年頃。

這些教法和戒律的憶持分工進行，古來教團中便有所謂「經師」（suttantika）、「持律師」（vinayadhara）、「說法師」（dhamma-kathika）、「持法師」（dhammadhara）等。但是，從第一結集的法和律，到現存的經藏、律藏之間，到底經歷過怎樣的發展過

程，則十分難以追究。總之一般認爲，在原始佛教末期，教法被整理成「經藏」（Sutta-pitaka），律整理成「律藏」（Vinaya-pitaka）。然而因爲佛滅百年頃，教團分裂成大眾部與上座部，所以教法的傳持也轉移到部派教團。其後上座部與大眾部又各自發生內部分裂，最後分爲十八部。於是經藏、律藏在各部派傳持之間，就遭受了部派式的增廣與變化。這些以巴利語（Pali-bhasa）流傳於錫蘭，或傳至中國而被漢譯，成爲我們今日所利用的經藏、律藏。由於歷經長年累月，即使原始佛教末期整理出經律二藏，如今也不可能獲知當時的原形。但是現存的經藏、律藏中，可從各方面明顯地看出種種新、舊混雜的成分[二]。

談到現存的經藏、律藏，阿育王時代由摩喜陀（Mahinda）傳到錫蘭的佛教，以巴利語傳持，其經藏整理爲五部尼柯耶（nikaya　部，集成），爲上座部（Theravada）系的分別說部（Vibhajjavadin）所傳持。巴利語是中印度西南的卑地寫（Vedisa, Bhilsa）

[二] 阿含及律的新舊部分，參照宇井伯壽《原始仏教資料論》（《印度哲學研究》第二），和辻哲郎《原始仏教口實踐哲學》序論，拙著《律藏口研究》第一章，H. Oldenberg:The Vinayapitaka. Vol.I , Introduction: T.W. Rhys Davids: Buddhist India. P.176 ff.

地區的古代方言，這裡是摩喜陀母親的出生地，由摩喜陀將這地區的佛教傳播到錫蘭。相對於此，從北印度經中央亞細亞而傳到中國的經藏，稱爲《阿含經》，有四種阿含經在中國被譯出。據載，《長阿含經》屬法藏部所傳持，《中阿含經》、《雜阿含經屬說一切有部所傳持，《增一阿含經》屬大眾部所傳持。但是漢譯《增一阿含》似乎並非大眾部所傳持。律藏有巴利語的上座部律，漢譯方面，有法藏部的《四分律》、說一切有部的《十誦律》、化地部的《五分律》、大眾部的《摩訶僧祇律》、《根本說一切有部律》等五種。藏譯也有《根本說一切有部律》。內容如下：

律藏（Vinaya-pitaka）

I　**經分別**（Suttavibhavga）

比丘戒經分別（Mahavibhavga）　　波羅夷章（Parajika）
比丘尼戒經分別（Bhikkhunivibhavga）　波逸提章（Pacittiya）

II　**犍度部**（Khandhaka）

大品（Mahavagga）　分爲十章。
小品（Cullavagga）　分爲十二章。

III　**附隨**（Parivarapatha）

經藏（Sutta-pitaka）

五尼柯耶（Pabcanikaya 上座部所傳）	四阿含
長部（Digha-nikaya 三四經）	長阿含經（三〇經・法藏部傳・四一三年譯）
中部（Majjhima-nikaya 一五二經）	中阿含經（二二一經・說一切有部傳・三九八年譯）
相應部（Samyutta-nikaya 二八七二經）	雜阿含經（一三六二經說一切有部傳・四四三年譯）
增支部（Avguttara-nikaya 二一九八經）	增一阿含經（四七一經・所屬部派不明・三八四年譯）
小部（Khuddaka-nikaya 十五部）	部分漢譯：義足經、法句經、本事經、生經等

《律藏》方面，巴利律所見到的組織[三]，和漢譯諸律的組織及大綱都相同。巴利律由 Oldenberg（H. Oldenberg: The Vinayapitaka in pali. 5 Vols. London. 1879-83）出版，P.T.S.（Pali Text Society）再版。此外也有出版戒經（Patimokkha），英譯由 T.W. Rhys Davids 及 Oldenberg 在 SBE.（The Sacred Books of the East. Vols. XIII, XVII, XX）中作了部分翻譯。完整翻譯則由 I. B. Horner 女士於 SBB.（The Sacred Books of the Buddhist. Vols. X, XI, XII, XIII, XIV, XX）譯出（The Book of the Discipline. 1949-52）。日譯收錄於《南傳大藏

[三] 關於律藏的組織，參照拙著《律藏□研究》第四、六章。

經》第一｜五卷。巴利律注釋則有 Buddhaghosa: Samantapasadika. 7 Vols. （善見律毘婆沙）。漢譯律藏有《四分律》等五部廣律，收錄於《大正大藏經》第二二｜二四冊；廣律之外，也有戒經、律疏。日譯在《國譯一切經》律部二六卷中，有廣律、戒經、律疏，其解題及注記等都很有幫助。藏譯律典收錄於《影印北京版西藏大藏經》第四一｜四五卷，也有收錄律疏，於第一二○｜一二七卷中。藏譯全部都是與根本有部律相關的律典。律典中完全沒有梵語原典。培利歐探險隊、德國探險隊等，在中亞發現過斷片，大部多是有部、根本有部、大眾部的戒經、經分別、犍度部、羯磨本等的斷片。此外，Rahula Samrtyayana 在西藏發現，保存於巴特那的梵本中，有大眾部系的戒經、比丘尼律，已經出版。W. Pachow and R. Mishra: The Pratimoksasutra of the Mahasavghikas. Allahabad. 1956; G. Roth: Bhiksuni-Vinaya Including Bhiksuniprakirnaka and a Summary of the Bhiksuprakirnaka of the Arya mahasamghika-Lokottaravadin. Patna. 1970; B. Jinanada: Abhisamacarika (Bhiksuprakirnaka). Patna, 1969. 最完整的梵語律藏，是在迦濕彌羅的吉爾吉特舊塔中發現的根本有部律的寫本，主要由 N. Dutt 出版。N. Dutt: Gilgit Manuscripts. Vol. III, Parts 1-4, Mulasarvastivada-Vinayavastu. Srinagar. 1942-54. A. Ch. Banerjee 已經出版戒經（西元一九

五四年)。律藏的資料很豐富,所以比較研究這些資料,就有可能推斷出部派分裂以前的狀態[四]。

《經藏》[五]方面,巴利語完整地保存下來,漢譯只存在有部的中阿含、雜阿含、法藏部的長阿含、部派不明的增一阿含[六]。巴利語阿含經在斯里蘭卡、緬甸、泰國各地都有出版,T. W. Rhys Davids 在西元一八七八年組織巴利聖典協會,在各學者的援助下,有組織地出版。但是本生(Jataka)由 Fausb□ll 出版(V. Fausb□ll: The Jatakam together with its commentary. 7 Vols, 1877-97.)。巴利阿含經的英譯大部分皆由 P.T.S.出版。日譯則收錄於《南傳大藏經》第六|四四卷中,其他也有若干翻譯[七]。巴利五尼柯耶中,有佛音的 Sumavgalavilasini(吉祥悅意)等注釋書,皆由 P.T.S.出版。這些都是研究阿含經必讀的參考書。漢譯阿含經收錄於《大正大藏經》第一、二冊,其中也包括四阿含之外,阿含系統的單經翻譯。《國

四 關於戒律的文獻資料,參照拙著《律藏□研究》五八頁以下。

五 關於增一阿含所屬部派,參照拙著《初期大乘仏教□研究》二九頁以下。

六 關於經藏的組織,參照前田惠学《原始仏教聖典□成立史研究》六一九頁以下。

七 關於巴利語佛教文獻,參照 W. Geiger: Pali Literatur und Sprache. Strassburg, 1916, English translation by B. Ghosh, Calcutta, 1956.

譯一切經》阿含部中有日譯。漢巴阿含的比較方面，較早有姊崎正治的對照，赤沼智善《漢巴四部阿含互照錄》（西元一九二九年）是較完整的作品，頗受重視。藏譯阿含經只有長、中、雜阿含等若干的單經（影印北京版第三八｜四○卷）。梵語的阿含經[八]主要是在中亞發現的寫本斷片。發表於雜誌上的作品也很多，由 Hoernle 整理後出版；此外德國探險隊在中亞蒐集的，由 Waldschmidt 及其門下出版[九]。其中有涅槃經、大本經、四眾經、法集要頌經（uadanavarga）等許多重要的經典。古老的法句經由 Brough 出版（J. Brough: The Gandhari Dharmapada. Oxford, 1962）。

九分教與十二分教　有些學者認爲，原始佛教的教法（Dhamma）在《四阿含》、《五尼柯耶》集成之前，已經先被整理爲九分教（Navavga-sasana）或十二分教（Dvadawavga-dharmapravacana）。九分教見於巴利經典和《摩訶僧祇律》，十二分教

八 關於梵語阿含經，參照山田龍城《梵語仏典口諸文献》昭和三三年，三二頁以下。

九 A.F.R. Hoernle: Manuscripts remains of Buddhist Literature found in Eastern Trukestan. Oxford, 1916; 關於德國探險隊發現的寫本的出版，參照 E. Waldschmidt: Sanskrit-handschriften aus den Turfanfunden. Teil, I. Wiesbaden, 1965, ss. XXVI-XXXII.

（**十二部經**）則是法藏部的《長阿含》和《四分律》、有部的《中阿含》和《雜阿含》、化地部的《五分律》、《根本有部律》等的傳承。

九分教（Navavga-sasana）

一、契經（sutta）
二、祇夜（geyya）
三、授記（記說）（veyyakarana）
四、伽陀（gatha）
五、優陀那（udana　自說）
六、如是語（itivuttaka）
七、本生（jataka）
八、方廣（vedalla）
九、未曾有法（adbhutadhamma）

十二分教（Dvadawavga-dharmapravacana）

一、修多羅（sutra）
二、祇夜（geya）
三、授記（vyakarana）
四、伽陀（gatha）

五、憂陀那（udana）
六、尼陀那（nidana 因緣）
七、本事（itivrttaka）
八、本生（jataka）
九、方廣（vaipulya）
十、未曾有法（adbhutadharma）
十一、譬喻（avadana）
十二、論議（upadewa）

十二分教是九分教加上因緣（nidana）、譬喻（avadana）、論議（upadewa）三支。九分與十二分何者較早，並沒有確切的證據，一般認爲九分教較早[+]。此外關於九分、十二分與四阿含、五尼柯耶何者較早的問題，也還有不明確之處。許多學者認爲九分、十二分較早。事實上，九分、十二分可能保有古老的部分，但本生等的成立似乎較晚，這是無法立即斷定它就是較早成立之處。其中還包括五尼柯耶第五的小部，與四阿含雜藏的「雜藏」的關係，應該加以深究。

[+] 前田惠學《原始仏教聖典□成立史研究》四八二頁以下。

參考書目

宇井伯壽〈原始仏教資料論〉（《印度哲学研究》第二），大正十四年。
赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》，昭和十四年。
赤沼智善《印度仏教固有名詞辞典》，昭和六年。
渡辺海旭《欧米の仏教》（《壺月全集》上卷），昭和八年。
金倉円照《印度古代精神史》（五六、仏教の聖典），昭和十四年。
赤沼智善《仏教經典史論》第一〈小乘経典史論〉，昭和十年。
中村元〈原始仏教聖典成立史研究の基準について〉（《日本仏教学会年報》第二一號，昭和三一年。《中村元選集》㊂〈原始仏教の思想下〉，昭和四六年。）
山田龍城《梵語仏典の諸文献》，昭和三四年。
拙著《律藏の研究》，昭和三五年。
前田恵学《原始仏教聖典の成立史研究》，昭和三九年。
渡辺照宏《お経の話》，昭和四二年。
三枝充徳〈相応部の経の数について〉（《宗教研究》一九二號），昭和四二年。
拙著《初期大乘仏教の研究》，昭和四三年。
石上善應〈初期仏教における読誦の意味と読誦経典について〉（《三康文化研究所年報》第二號，昭和四三年）。
H. Oldenber: The Vinayapitaka. Vol. I, Introduction, London, 1879;
T.W. Rhys Davids: Buddhist India. p. 161ff. London, 1903;
W. Geiger: Pali Literatur und Sprache. Strassbrug, 1916 (B. Ghosh, English translation. Calcutta, 1956);

E. Frauwallner: The Earlist Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Roma, 1956;
□. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958;
F. Bernhard: Udanavarga. Band I, G□ttingen, 1965; Band II, G□ttingen, 1968.
J. W. de Jong: Les sutrapitaka des Sarvastivadin et des Mulasarvastivadin. (M□langes d' indianisme □ la m□moire de Louis Renou, Paris, 1968).

第七節　教團之發展與分裂

佛滅後的教團　佛入滅當時，佛教教團不過是傳佈於中印度一帶的地方教團。佛陀的出生地藍毗尼與入滅地拘舍羅位於中印度北邊，成道處菩提伽耶位於中印度南部，初次說法的初轉法輪處鹿野苑在中印度西部，這四個地方稱爲「四大聖地」（cetiya），佛滅後成爲仰慕佛陀的信眾巡禮參拜的地方而繁榮起來（DN. Vol. II, p.140）。早期佛教徒心目中的「中國」[1]也認爲是以中印度爲中心。

但是佛滅後，傳道的腳步逐漸向西方及西南方推進，佛教教團慢慢地向這兩方面開展。這可能是中印度的南方爲文都耶山脈所遮斷，東方爲酷熱未開的荒地之故。一開始，特別往西南方傳道；在西方，佛教發展比西南方面緩慢，似乎是因爲西方原是婆羅門教堅固的地盤。

傳聞佛陀在世時，已有向西南方面的西海岸傳道的事蹟。據阿含經所載，十大弟子之一的大迦旃延（Mahakaccana）是阿槃提（Avanti）人（**阿槃提首都為優禪尼** Ujjeni）；

---

[1] **宮本正尊《根本中□空》三七○頁。**

他長於解析簡要的教說（**分別**），後來回到故國阿槃提教化國人。尤其他有一位弟子億耳（Sonakutikanna），是在阿槃提隨大迦旃延出家的，後來想要到舍衛城拜訪佛陀，當時大迦旃延託億耳向佛陀請求在阿槃提、南路戒律方面的五項例外（**五事**），十分有名。「五事」之中，其中一項就是邊地不易聚合十位比丘，請准具足五位比丘便可授具足戒。一般都認爲億耳出生於阿波蘭多（Aparanta），是位於優禪尼更西方的印度西海岸。

在上座部系諸律中，億耳爲摩訶迦旃延的弟子；而大眾部系的摩訶僧祇律中，億耳則爲富樓那（Punna）的弟子。富樓那出生於輸那國（Sunaparanta）的蘇波羅哥（Supparaka **又稱** Sopara），也是印度西海岸的海港，附近發現阿育王的碑文，較孟買稍北方。富樓那也是開悟後回到故鄉傳道，度化許多弟子。有一部有名的經典，內容便記載他向佛陀表白傳道的決意（MN. No. 145）。也許由於他們的努力，這地方才能紮下佛教的根吧。阿含經中經常記載許多商人階層的佛教徒；他們從各地來到中印度經商，歸依佛教後，回到鄉里傳播佛教，富樓那和摩訶迦旃延便是其中之一。而且摩訶迦旃延除了到阿槃提外，還到過摩菟羅（Mathura, Madhura　**德里附近**）地區弘法，有記載他在該地說法的經典。

又根據經集彼岸道品〈序偈〉，住在哥達維利河上游的婆羅門跋婆犁（Bavari），聽到了佛陀的名聲，便差遣十六名弟子前往聽法。十六弟子由哥達維利河上游的布和城（Patittana, Paithan）經過「南路」，即經優禪尼、卑地寫、喬賞彌、沙計多等，到舍衛城。而且當時這十六位婆羅門童子發問、佛陀回答的法語錄，被整理後流傳下來，即〈彼岸道品〉（Parayana-vagga）。這部經的巴利語文體顯得十分古老，與經集中的「八品」（Atthaka-vagga），同樣被視爲阿含經中最早成立的作品。但即使這些文體古老，與阿育王碑文的文體相較之下，似乎還是難以明確判斷兩者之新舊。光憑文體古老就斷定是佛陀在世的作品，似乎過於牽強。而且記述聞法因緣的〈序偈〉，成立得比彼岸道品的本文還晚，因此似乎很難根據〈序偈〉的記述，便斷定佛陀在世時，他的名聲便已流傳到德干一帶。

不過，由上面各資料顯示，佛滅後，教團勢力的確逐漸向「南路」方面擴展。傳說阿育王子摩喜陀的出生地也在優禪尼，他傳佈到錫蘭的是巴利語佛教；一般認爲，此一巴利語與阿育王碑文比較研究之下，和阿波蘭多附近的卡提瓦半島的吉爾那爾（Girnar）

碑文最相近，可見阿育王時代，這地區的佛教已經十分昌盛了[二]。

政治情勢　政治方面，佛陀晚年時，摩竭陀國王爲阿闍世王（Ajatasattu）。據錫蘭所傳，釋尊入滅於王即位第八年。阿闍世雖然弒父即位，但卻是一位英明的君主，征服中印各地後，鞏固了摩竭陀國的王權。此後王朝延續數代，至那竭陀薩加（Nagadasaka）王時，爲人民所廢，由大臣蘇蘇那伽（Susunaga）即位，開創了蘇蘇那伽王朝；此時阿槃提已經被征服。但蘇蘇那伽王朝不久也滅亡，難陀（Nanda）王朝繼立。據載，難陀王朝征服了印度更廣大的領土，擁有強大的軍力，但只維持了二十二年便告滅亡。西元前三二六年，正當難陀王朝時代，亞歷山大帝率軍入侵西北印度。不過亞歷山大帝只征服西北印度便回師，於西元前三二三年客死巴比倫，印度中原也因此免於希臘人的蹂躪。

但是就在這種希臘人入侵的混亂之後，青年旃陀羅尼笈多（Candragupta）舉兵，得宰相卡歐提略（Kautilya）之助，推翻難陀王朝，創立孔雀（Maurya）王朝，之後他掃除希臘人在西北印度的勢力，統一全印度，建立了強大的王國，統治王國達二十四年。

[二] 關於佛滅後的佛教，參照前田惠學《原始仏教聖典□成立史研究》第一編。

其後由子賓頭沙羅（Bindusara）繼位，在位二十八年，其子阿育王（Awoka, Asoka）即位，時約西元前二六八年。

據錫蘭所傳，佛滅到阿育王即位爲二一八年；據北方的傳承，則相距約百年。上述諸王統若屬實，則百年的時間過短。北傳《阿育王傳》記載，頻毗沙羅王到阿育王時代的蘇私摩（Susima）爲止，共有十二位王統治摩竭陀（**大正五十·九九下，一三二中**），但並沒有舉出諸王統治的年數。總之，難以決定到底阿育王即位於佛滅百年後，或是二一八年後。其中不能忽視政治史的資料，但是政治史的資料雜多，包含種種不一致之處，任何一份資料都很難獲得絕對的證據；但是一般認爲，錫蘭傳的王統年代論較可信賴。只是從佛教教團發展史來看，也有無法全盤接受此一年代論之處。因此書中擬將王統的年代放入括弧內，以錫蘭傳及北傳的教團史爲資料，來敘述佛滅後到阿育王時的教團發展[三]。

第二結集與根本分裂　如前所述，佛滅後，教團向南路的方向發展，並逐漸往西方

[三] **關於政治史，參照金倉円照《印度古代精神史》三三八頁以下。中村元《□□□古代史上》二四三頁以下，二七七頁以下。塚本啟祥《初期仏教団教史□研究》六二頁以下。**

發展。西方佛教的有力據點爲摩菟羅（Mathura, Madhura）是閻牟那河岸、距德里稍東南方的古都市。對中印度而言，位於相當遙遠的西方。摩菟羅是克里濕那信仰的發祥地，印度教的重要聖地，但是佛教突然間在此興盛起來，長期成爲說一切有部的根據地。有記述摩訶迦旃延在摩菟羅傳道的經典，但沒有經典記載佛陀造訪此地；據傳，釋尊認爲「摩菟羅有五禍」，迴避而過。總之，因爲距離中印度十分遙遠，所以佛教需要相當的時間才能傳佈到這個地方。

發生於佛滅百年的第二結集時，摩菟羅似乎還不是佛教的有力據點。第二結集的起因是毗舍離（Vesali）的比丘實行了十項違反戒律的問題（dasa vatthuni 十事），因此與反對者發生爭執。爲了裁定這項爭端，集合七百位比丘於毗舍離；當時十事以違反戒律而遭否定。根據記載錫蘭王統史的《島史》（Dipavajsa），七百人的集會主要審議十事，隨後便結集聖典，所以稱此七百人會議爲第二結集[四]。但律藏的「七百犍度」只說

[四] 關於「第二結集」，參照赤沼智善《仏教經典史論》八四頁以下。拙著《律藏□研究》六七一頁以下。金倉円照《印度中世精神史中》二一六頁以下。塚本啟祥，前引書二○八頁以下等。M. Hofinger: □tude sur le Concile de Vaiwali. Louvain, 1946.

審議十事，並未言及第二結集。

十事是：一、鹽淨；二、二指淨；三、聚落間淨；四、住處淨；五、隨意淨；六、久住淨；七、生和合淨；八、水淨；九、不益縷尼師壇淨；十、金銀淨，都是和戒律有關的事項[五]。這些都是二五〇戒中禁止的，然而從有許多難以實行之處，所以想要當作是例外的角度來看，可以視爲是要求放寬戒律的運動。尤其第十「金銀淨」，本來戒律中比丘受持金銀是被禁止的，然而卻要求放寬此戒，爲十事中最大爭議處。以下根據律〈七百犍度〉簡述此一問題。佛滅百年頃，比丘耶舍・迦蘭陀子遊行至毗舍離，發現毗舍離的比丘接受信眾布施的金銀，便加以指責，但反而受到毗舍離比丘的擯斥，便向西方比丘求援。

耶舍求援的是阿槃提與南路的比丘（Avanti-Dakkhinapatha）及波利邑（Patheyyaka）比丘。阿槃提、南路方面，迦旃延及富樓那已經前往傳道了，因此佛滅百年時，極可能已有有力的僧伽。此外，「波利邑比丘」是指住在波利地區的比丘；波利邑似乎是在拘

五 關於「十事」，參照金倉円照〈十事非法□対ゐ□諸部派解釋□異同〉〈金倉円照〈□□□哲学仏教学研究I〉，昭和四八年〉。

舍羅國西方。這是距舍衛城稍遠的西方，包括僧伽施（Sajkassa）和曲女城（Kannakujja）等地區，再稍往西行便是摩菟羅。此波利地區應該有有力的教團。當時西方有力的長老比丘爲三浮陀・商那和修（Sajbhuta Sanavasi），住在阿浮恆河山（Ahogavga）。另一教界長老離婆多（Revata）住在須離耶（Sorreyya）。離婆多所住的須離耶可能是在僧伽施附近，僧伽施是恆河上游的沿岸都市，由此往西直行兩百公里即到達摩菟羅。波利以僧伽施等地爲中心，與阿槃提、南路共爲佛滅百年時，西方佛教教團的中心地；稍事擴大後，即爲「摩菟羅佛教」。因此佛滅百年時，佛教教團逐漸越過中印度，往西方拓展開來。

雖然十事之諍因耶舍向西方比丘求援，似乎成了東西比丘之諍，但是東方（**摩竭陀及毗舍離**）比丘之中，也有反對十事的，所以可以視爲放鬆地持戒、希望承認例外的寬容派比丘，以及主張應徹底嚴守戒律的嚴格派比丘之對立。到了佛滅百年時，比丘人數隨僧團的擴展而增加，思想也產生差異，所以這樣的對立就很有可能在教團中發生。在這次會議中，嚴格派的主張似乎全面通過，也許是因爲長老比丘中以嚴格派居多。東西方各推選四位代表後，由他們審議，決定可否。由於被選爲代表的都是長老比丘，所以

十事都被判爲「非事」。但好像有很多比丘不服這項判決，於是成爲教團分裂的原因。

也就是說，不同意這個決定的比丘集合起來，成立了大眾部（Mahasamghika），因此教團分裂爲上座部（Theravada, Sthaviravada）與大眾部，稱爲「根本分裂」。「大眾部」含有人數眾多的意思，因此這個名稱也顯示出寬容派比丘的數量很多。北方佛教所傳的資料中，《異部宗輪論》敘述部派佛教分派的順序及各個部派的教理；在這部《異部宗輪論》中記載，根本分裂的原因就是「大天五事」。但這是將枝末分裂的原因回溯到根本分裂的原因，許多學者認爲這種看法是錯誤的。十事的事件發生於佛滅百年一事，在諸部派的律藏及許多資料中都如此記載。而且根本分裂發生於佛滅百年一事，錫蘭傳的《島史》（Dipavamsa）、《大史》（Mahavamsa），以及北傳的《異部宗輪論》同樣都有記載。關於部派分裂，此外還有西藏的種種傳承。南北兩傳「佛滅百年，上座、大眾兩部分裂」的一致說法，是十分合理的見解。然而因爲十事發生於佛滅百年一事，上座部、說一切有部、化地部、法藏部等各部派戒律也都有記載，因此理應斷定這就是根本分裂的原因。只是如果將「大天五事」視爲是隨著「十事」而發生的，也不無可能。所謂「大天五事」，是指名爲大天（Mahadeva）的高僧提倡的五項主張，即「一、餘所

誘；二、無知；三、猶豫；四、他令入；五、道因聲故起」等五事，這是貶低阿羅漢悟道的說法。載於北傳有部前述的《異部宗輪論》、《大毗婆沙論》，南傳上座部的《論事》也有收錄，可以視爲部派佛教時代的爭議之一。

此外，談到大眾、上座的分裂，是發生於印度遼闊的地域上，而且是交通不便的時代，是以大概無法在短時間內就分裂完成。因此不能斷定出何時發生分裂？費時多久完成？總之，應該是佛滅百年後就發生分裂，因此在各地的現前僧伽中，還持續著關於分裂的種種爭執。而且根據《異部宗輪論》，大眾部的教理顯示出佛身論與菩薩觀的進步思想，但這可能表示大眾部後期的發達思想，似乎不是最初分裂就有這麼發達的思想。

僧團的傳承與商那和修　各部律藏的〈七百犍度〉一致提到，佛滅百年時的教團長老，東方爲一切去（Sabbakami），西方爲前述之離婆多．商那和修，二者都是錫蘭傳承中的重要人物；其中，商那和修和北方的傳承有共通處。

北傳的《大業譬喻》（Divyavadana）、《阿育王傳》、《阿育王經》、《根本有部律雜事》等，列出釋尊滅後教團的師資，依次爲：大迦葉（Mahakawyapa）、阿難（Ananda）、商那和修（Wanakavasi）、優婆笈多（Upagupta）。此外，商那和修的同門爲末田地

（Madhyantika），末田地是阿難入滅前所度的弟子，所以大約和優婆笈多同時代。一般認爲，其中的商那和修、優婆笈多、末田地等，和錫蘭的傳承有關。

律藏的七百結集中提到的三浮陀．商那和修是阿難的弟子；《阿育王經》等所說的商那和修也是阿難的弟子，兩人都是佛滅百年時的人。〈七百犍度〉所說的商那和修住在阿浮恆河山，《阿育王經》所說的三浮陀．商那和修住在摩菟羅國優留曼荼山（Urumundaparvata）（Divya. p. 349）。山名不同，但都記載兩山可行舟（**阿浮恆河山可能是指面向恆河的山**）。錫蘭傳的傳承次第爲優婆離、達索加、蘇那拘、私加婆、目犍連子；商那和修不在此傳承中。但傳說爲阿育王老師的目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa）也住在阿浮恆河山（Samanta. p.53）。而且阿育王曾派船自阿浮恆河山延請他到華氏城（Pataliputra）。北傳以商那和修的弟子優婆笈多爲阿育王的老師，繼老師之後住在優留曼荼山。根據《阿育王傳》等記載，阿育王遣舟去迎接優婆笈多，他也乘舟來到華氏城。從這點看來，兩山名稱雖不同，卻頗有共通處。只是北傳的商那和修沒有「三浮多」的名稱，因此不能直接認爲是同一人，但兩者都是阿難弟子，年代也都在佛滅百年，住處也類似，所以極有可能是同一人。

據錫蘭的《島史》、《大史》、《善見律》（Samantapasadika）等記載，律的傳承依次爲優婆離（Upali）、達索加（Dasaka）、蘇那加（Sonaka）、私加婆（Siggava）、目犍連子帝須。南傳以目犍連子帝須爲阿育王師，則阿育王時教團已歷經五代。北傳的《阿育王傳》等，到優婆笈多爲四代。錫蘭傳的律的傳承中沒有出現三浮陀·商那和修，也許是因爲師徒的傳承不同。由於南傳是律的系譜，所以是優婆離的系統。目犍連子帝須的和尚爲私加婆，私加婆的和尚是蘇那加，順次往上推至優婆離。相對於此，商那和修是阿難弟子，所以未列入此一傳承中。這是因爲系統不同的關係。

北傳的《阿育王經》等記載，優婆笈多的和尚爲商那和修，商那和修的和尚爲阿難；但阿難的和尚是否爲大迦葉，很令人懷疑。巴利律中記載，阿難的和尚爲貝拉塔西沙（Belatthasisa）（Vinaya Vol. IV, p.86）；也許阿難的和尚就不是大迦葉。那麼爲何成立大迦葉、阿難、商那和修、優婆笈多的傳承呢？可能是佛滅後的教團中，大迦葉主持第一結集，同時也是最有力的長老。阿含經也記載了大迦葉受尊崇的事，如佛陀邀迦葉分半座而坐、請他說法、佛的糞掃衣與迦葉的麻布僧伽梨交換等。在舍利弗、目犍連去世及佛滅後的教團中，大迦葉本身及他人一致公認，他是繼佛陀之後最有力的長老。因此，

在談到相承的時候，由於立了幾乎籍籍無名的阿難的和尚，阿難的門下可能爲了提高傳承的權威，便摻入了從迦葉到阿難的「法藏付囑」之說。但實際上，阿含經和律藏中，有許多迦葉和阿難不和的傳說。例如律藏〈五百犍度〉中有一個很有名的傳說：第一結集後，迦葉指出阿難的數項過失，強迫他懺悔。此外也有不少顯示出兩人不和的傳說，尤其有許多傳說是阿難的徒眾非難年老的迦葉。一般認爲，也許是佛滅後的教團中，一開始大迦葉的勢力較強，之後阿難的徒眾的力量也逐漸增強。

阿難與西方極有緣，阿含經中記載不少阿難在喬賞彌的瞿師羅園（Ghositarama）教化的教說（**赤沼智善**《印度仏教固有名詞辞典》**二五｜二八頁**）；喬賞彌位於中印度西方。如此一來，由於阿難多在西方教化，所以也有許多弟子向西方發展。據載，第二結集時，代表的八大長老中，就有六位是阿難的弟子。可能因爲阿難是佛滅以後，佛弟子中住世較久的；因此他的弟子在佛滅百年時，正是教界中輩份最高的長老比丘。就年齡而論，這樣的推測極有可能（**據載，佛入滅時，阿難身為侍者，「侍者」的工作不是由長老比丘擔任，當時他也許是五十歲左右。《長老偈注》及《大智度論》記載，阿難侍佛二十五年。若出家後便為佛陀的侍者，則佛入滅時，阿難為四十五歲，因此其後可能**

還活了三十年至四十年)。據《阿育王經》等記載，阿難的弟子商那和修出生於王舍城，往西方的摩菟羅弘化；前述的優留曼荼山就在摩菟羅。他的弟子優婆笈多據說出身於摩菟羅（**大正五**○·**一一四中**，**一一七中**）。亦即商那和修時代，佛教已經拓展到摩菟羅了。

錫蘭傳承認主掌第二結集的代表比丘多是阿難的弟子，而且自家相承的系譜出自優婆離系統，可能是因爲摩喜陀的和尙實際爲目犍連子帝須。錫蘭佛教中最重要的人物，就是傳法到錫蘭的摩喜陀，他的和尙爲目犍連子帝須，依次上推至優婆離；因爲這種和尙｜徒弟的傳承，在表示自己受戒的正當性方面十分重要，所以摩喜陀的系譜幾乎不可能會被遺忘或故意混淆記憶。對教團來說，這是很神聖的問題。至於優婆離到目犍連子帝須之間的蘇那加、私加婆等，在教團史上沒有記載他們的事蹟，一般認爲，這只是表示師徒相承的真實性而已。因爲這是自和尙至弟子的系譜，所以並不意味蘇那加、私加婆爲當代教團的統理者。

如上所述，以錫蘭傳所見的律相承的世代而言，自佛滅至阿育王有五代。但是在北傳《阿育王傳》等傳承中，一般認爲，因爲阿難的弟子商那和修壽命較長，所以到阿育王時只有四代。從阿難到商那和修、乃至優婆笈多，是「和尙與弟子」的關係，但是迦

葉和阿難並非和尚與弟子的關係，所以北傳的相承似乎採取「法藏付囑」的方式。總之，北傳認爲優婆笈多是阿育王師，迎自優留曼荼山；而南傳則以目犍連子帝須爲阿育王師，迎自阿浮恆河山。兩者雖有共通點，但如果視爲同一人似乎很勉強。到底誰是阿育王師？或者兩人都是阿育王師？目前尚難決定。總而言之，僅以這種教團的承續來看，自佛滅到阿育王即位爲二一八年的南傳說法，時間確實過長，不如北傳的一一六年來得恰當。

末田地與傳道師之派遣　其次關於末田地（Madhyantika），南北兩傳也可以見到共通點。據北傳說，末田地是阿難的最後弟子，佛滅百年時，行至罽賓（Kawmira）造坐禪處而住，並教化其地的惡龍，宏佈佛法，教導居民種植鬱金香維生。若根據錫蘭傳則爲，阿育王時，因目犍連子帝須的倡議，自教團中派遣傳道師；當時派遣諸大德到九個地方，末闡提（Majjhantika）被派遣到迦濕彌羅和犍陀羅。末闡提與五比丘同往迦濕彌羅，以神通力教化惡龍，向民眾宣說《蛇譬喻經》（Asivisopama-sutta）來教化他們。南北兩傳的末田地和末闡提可能指同一人。北傳末田地是阿難的最後弟子，可以說與優婆笈多同時代。如果將優婆笈多視爲是阿育王時代的人，則很有可能是，由於王歸依佛教，佛教自然容易普及全印度，所以發展到摩菟羅的當時，由末田地到迦濕彌羅開化。

根據錫蘭的傳承，當時派遣自摩竭陀教團的大德，除末闡提外，另有以下幾人，各率五位比丘同行。比丘要有五人才能組成僧伽，授具足戒。因此五位比丘是僧伽活動的最小單位。

	派遣地	所說教法
大天　Mahadeva	摩醯娑慢陀羅　Mahisamandala	《天使經》
勒棄多　Rakkhita	婆那婆私　Vanavasi	《無始相應》
曇無德　Dhammarakkhita	阿波蘭多迦　Aparantaka	《火聚喻經》
摩訶曇無德　Mahadhammarakkhita	摩訶勒陀　Maharattha	《大那羅陀迦葉本生經》
摩訶勒棄多　Maharakkhita	臾那勒迦　Yonaloka	《迦羅羅摩經》
末示摩　Majjhima	雪山邊　Himavantapadesa	《轉法輪經》
須那迦　Sonaka　鬱多羅　Uttara	金地國 Suvannabhumi	《梵網經》
摩喜陀　Mahinda	錫蘭島　Lavkadipa	《小象跡喻經》等

大天的派遣地摩醯娑曼陀羅，約指那爾摩陀河南方。也有說是指邁伊索爾。《善見律》說大天與末闡提同爲摩喜陀的具足戒師（acariya）。在有部的傳說中，大天有二：一爲倡「五事」而造成根本分裂的大天，另一爲住大眾部制多山（caitika）中，倡「五

事」而造成制多山部分裂的大天。後者的大天爲佛滅後兩百年的人。制多山在基斯特那河中游，亦即位於安達羅地區。正如根本分裂的大天是架空的人物一般，也很難決定後一大天是否與目犍連子帝須所派遣的大天爲同一人。一般認爲，阿波蘭多迦就是富樓那曾經教化過的西海岸地區；摩訶勒陀即今孟買附近的馬哈拉修多那（Maharastra）；臾那勒迦是北印度希臘人的世界；雪山邊即雪山地區；金地國在靠緬甸的東印度一帶。

其中，在雪山弘化的，除末示摩外，還有迦葉氏（Kassapagotta）、阿拉迦提婆（Alakadeva）、妙聲（Dundubhissara）、娑訶提婆（Sahadeva）等五人。從桑其（Sanchi）的第二塔所發現的幾個古代骨壺中，含有雪山傳教師迦葉氏（Kasapagata）和末示摩（Majhima）的遺骨；因此一般都已經承認，末示摩等傳教於雪山。此外據載，摩喜陀將前往錫蘭時，在桑其附近的卑地寫山（Vedisagiri）精舍整理行裝，辭別生母後，再與五位比丘前往錫蘭。可能是從優禪尼出印度西海岸，沿海岸乘舟南下，繞過印度半島的尖端抵達錫蘭。這些派遣傳道師的事情，一部分可以由碑文證明，可見大多是事實。

綜觀以上所說，阿難開化喬賞彌，佛滅百年，教團擴及僧伽施、曲女城、阿槃提、南路。此外商那和修、優婆笈多開化摩菟羅，然後派遣傳教師到迦濕彌羅、南印、雪山

地區等地。商那和修、優婆笈多時代的教團活動區域，和下個時代傳教師的派遣地銜接得很順；所以傳道師的派遣時間，約在佛後百年至百五十年之間，並無牽強之處。若以阿育王即位於佛滅後二一八年，則自商那和修至目犍連子帝須間，產生了一百年的斷絕，在這段期間內，教團的活動似乎休止了。

第三結集　如上所述，南北兩傳雖有出入，但也有共同處：到阿育王時代爲止，僧伽歷經四代乃至五代，開始弘化迦濕彌羅。這時候南方似乎也跟著擴展到德干地區。然而就錫蘭傳來看，雖然阿育王時派遣傳教師到各地，卻不應將之視爲僧伽分裂後，某一部派的事業。錫蘭《島史》第五章記載，第二個百年間發生枝末分裂，產生了十八部。而且因爲已經把這視爲是阿育王以前的事，因此大眾系的制多山部等，都在阿育王即位以前便在安達羅地區確立了。此外法藏部和飲光部也從有部分裂出來，故迦濕彌羅的有部在阿育王前也已建立了堅固的地盤。這樣的地區，如果再派遣傳道師前去，便有矛盾之處。至於化地、犢子、正量、法藏等部，也不可能全部都成立於中印度。亦即阿育王以前，佛教已遍及印度全境，部派分裂也已告一段落，這時談派遣傳教師豈不令人難以理解？因此錫蘭傳認爲枝末分裂至兩百年，但是之後又會和派遣傳教師的說法相矛盾。

只是派遣傳教師和部派分裂如果都是事實，則應以北傳所說的派遣傳教師在部派分裂之前較爲合理（**錫蘭傳中，十八部分裂是在阿育王之前一事，參照本書一三七頁**）。

若照錫蘭傳所載，早在阿育王以前就有部派分裂，那麼就難以理解阿育王時，僧伽有紛爭；紛爭其實應該視爲分裂的前兆。根據錫蘭傳，阿育王時代，華氏城的僧伽發生爭執，爲了息諍，便到阿浮恆河山中迎請目犍連子帝須；可能是當時中印度的僧伽發生爭執。又根據阿育王碑文，喬賞彌、桑其、鹿野苑等地，有嚴禁破僧、破僧比丘要驅逐還俗的法敕（**頒刻法敕一事，顯示出已經歷經長期性的爭執**）。這些法敕刻置的地點，是第二結集時，西方比丘、阿槃提、南路比丘等的有力根據地，可以將此解釋並接受爲，「十事」後根本分裂的情況。

錫蘭傳中，目犍連子帝須受請到華氏城後，令異端者還俗，根據分別說（vibhajjhavada）淨化僧伽，然後召集千人舉行第三結集，爲了提出標準說法而編集《論事》（Kathavatthu），時爲阿育王即位第十八年。但是如果照錫蘭傳所說，在部派分裂完成之後，則依分別說淨化僧伽是否可能？此外喬賞彌、桑其、鹿野苑等地的僧伽之諍是否也平息得了？至於談到挑選千人比丘結集，是否可能包括其他部派的比丘？這些事恐怕都不可能。因此，

就整個印度佛教僧伽的行事來看，很難承認有第三結集。只是在上座部內部，從事《論事》的編集是事實，因此應該還是有舉行結集，但不是在阿育王時代，也許是再早一百年以前。《論事》採錄各部派的教理而加以批判，因此學術上認爲它的成立應在部派成立之後，亦即西元前二世紀後半。此時約爲阿育王後一百年。所以如果承認有第三結集的話，應該只是西元前二世紀後半，上座部所舉行的會議而已。

從以上各點看來，照《錫蘭傳》的說法，阿育王以前部派已分裂完成，以及自佛滅至阿育王即位有二一八年，從教團發展史的立場來看，這兩件事都很難成立。至阿育王爲止，僧伽傳承四至五代，其年代以「百餘年」爲妥。而且在種種資料之中，只有錫蘭的傳承資料主張阿育王爲佛滅二一八年之說，在印度本土之中，沒有類似的資料。《大唐西域記》（**大正五一·九一八中**）記載，錫蘭王曾於菩提伽耶建大覺寺，造錫蘭僧的宿舍。此外納加爾朱納貢達也有錫蘭寺（**參照本書二七七頁**）。由此看來，印度本土與錫蘭曾有交流，然二一八年說似乎不見流傳。在印度本土，「佛滅百年」或「百餘年出世」之說較佔優勢。法顯於西元四一六年自印度回國，曾順路到錫蘭，在無畏山寺留住兩年；在那裡，他聽到「泥洹已來一千四百九十七歲」（**大正五一·八六五上**）。亦即

把佛滅說成西元前一千多年，因此與二一八年說有出入。可見錫蘭應該也有不同於二一八年的說法。

此外印度本土的資料中，幾乎都持佛滅百年（**百餘年**）之說，如《大莊嚴論經》卷九（**大正四·三○九下**）、《僧伽羅刹所集經》卷下（**大正四·一四五上**）、《賢愚經》卷三（**大正四·三六八下**）《雜譬喻經》卷上（**大正四·五○三中**）、《眾經撰雜譬喻》卷下（**大正四·五四一下**）、《雜阿含經》卷二三（**大正二·一六二上**）、《天業譬喻》（Divyavadana p.368）（ed. by Vaidya, p.232）、《阿育王傳》卷一（**大正五十·九九下**）、《阿育王經》卷一（**大正五十·一三二上**）、《大智度論》卷二（**大正二五．七○上**）、《分別功德論》卷三（**大正二五·三九上**）等，以及玄奘《大唐西域記》卷八（**大正五一·九一一上**），都以阿育王爲佛滅百年出世；義淨《南海寄歸內法傳》卷一（**大正五四·二○五下**）爲「一百餘年」。這顯示出玄奘和義淨時代，印度流行百年說。《異部宗輪論》中，藏譯本爲「百年後」，漢譯本爲「百有餘年」（**大正四九·一五上**）。《十八部論》、《部執異論》同爲「百十六年」（**大正四九·一八上，二○上**）（**但元、明版《部執異論》作一六○年**）。又，《大乘無想經》卷四（**大正十二·一○九七下**）爲「百二十年」，《摩訶摩

耶經》卷下（**大正十二·一○九七下**）爲「二百歲以前」。清辨（Bhavya）《異部分派解說》（**北京版五六四**○）中，在上座部的傳說方面，認爲佛滅百六十年法阿育王治世時，發生根本分裂。

重視最後清辨「百六十年」說的學者，便根據元明版的《部執異論》，認爲《異部宗輪論》所說也應該是百六十年。但是比元明版更早的宋版、高麗版《部執異論》作「百十六年」，其他沒有可以支持百六十年的資料，所以《異部宗輪論》方面，還是以「百餘年」或「百十六年」爲正確。此外「百六十年」說不過是清辨所記述的各種傳說之一，資料的成立年代也較晚，而且和同是上座部所傳的「二一八年」要如何調和呢？很難找到十分可靠的資料。

以上從教團的發展史及典籍資料看來，以阿育王出世於佛滅百年（**百餘年**）較爲恰當。但是自摩竭陀王統譜的發展看來，一一六年的年數太少了，於是就產生了採用二一八年說的理由，或者也有折衷兩者，取一六〇年。但是，根本無法同時採用各說法。在敘述佛教教團的發展時，二一八年說其實是不可能的。

總結地說，佛滅後教團向西方及西南方向發展，長壽的阿難似乎成了教界有力的長

老。其後阿難弟子商那和修見重於西方教團，但是教團還沒有發展到摩菟羅。東方教團長老有一切去上座，西方則有離婆多上座。此時發生「十事」事件，長老於毗舍離集合，審議問題。爭議完全解決了，但是有許多比丘對審議結果不服，此事便成了往後分裂爲大眾部與上座部的原因。亦即百年左右起，一時之間，各地僧伽的紛爭似乎不斷發生。但在商那和修晚年，教域擴展到摩菟羅。而且才過百年，阿育王便即位。此時商那和修等已逝世，教團爲優婆笈多和目犍連子帝須時代。阿育王歸依佛教後，便將他們迎請到華氏城。北傳說阿育王由於優婆笈多的勸說，一同參拜佛跡，於各地建塔。阿育王巡禮佛跡一事，已從阿育王的碑文證實。接著關於目犍連子帝須，據南傳說，爲了平息華氏城的僧伽之諍，倡議派遣傳教師到各地去。當時末田地前往迦濕彌羅，末示摩和迦葉氏前往雪山，大天則到南印度。由於阿育王的歸信和支持，佛教得以遍及全印度。但阿育王在世時，教團的分裂只是表面化，尚未成定局。王滅後，教團的分裂也隨著孔雀王朝的衰微而成爲事實，這就是上座、大眾的根本分裂。因此根本分裂發生於阿育王之前，而實質上的分裂則可能在其後。但是如果僧伽廣布全印，教理上的歧見再加上地域的特性，教團內便無可避免地發生種種的枝末分裂，其後不久，應該就發生枝末分裂了。

參考書目

關於第一、第二結集，律藏的〈五百犍度〉、〈七百犍度〉為第一手資料。此外還有錫蘭的《島史》（Dipavamsa）、《大 史》（Mahavamsa），皆為 P.T.S.所出版。H. Oldenberg 的《島史》英譯、W. Geiger 的《大史》英譯，同上。日譯為《南傳大藏經》第六○卷。（譯注：《漢譯南傳大藏經》第六五卷，又有慧炬出版社異譯）

第三結集只有錫蘭有傳承，記載於上述的《島史》、《大 史》中。此外也記載於《善見律毘婆沙》（收錄於大正藏第二四冊）及其原典 Samantapasadika（P.T.S.出版）中。

關於部派分裂方面，上述的《島史》、《大史》、Sasanavamsa, ed. M. Bode, PTS., 1897，以及北傳的《異部宗輪論》（漢譯為異部宗輪論、十八部論、部執異論三個譯本，收錄於大正藏第四九冊。國譯大藏經論部第十三卷，三譯對照，木村泰賢、干潟龍祥日譯。加上慈恩注釋的《異部宗輪論述記發軔》更為方便）。此外有藏譯，即影印北京版西藏大藏 Vol. 127, Nos. 5639-5641.（寺本婉雅日譯，收錄於《西藏語文法》）。也可以參考《法顯傳》、《大唐西域記》Kathavatthu（《論事》及佛音注 Mrs. Rhys Davids: Points of Controversy. 1915）。碑文也是有力的資料（參照靜谷正雄《□□□仏教碑銘目錄》, Parts 1-3, 1962-5）。《阿育王傳》、《阿育王經》（收錄於大正藏第五○冊）。Divyavadana No. 26 Pamwupradanavadana, No. 27 Kunalavadana.

現代學者的著作方面，為前述所舉的諸研究。

木村泰賢、干潟龍祥《結集史分派史考》（国訳大藏經論部第十三卷），大正十年。
寺本、平松《西藏訳異部宗輪論》，昭和十年。
佐藤密雄、佐藤良智譯注《論事附覚音注》，昭和八年。
塚本啓祥《□□□｜□王》，昭和四八年。
N. Dutt: Early History of the Spread of Buddhism and Buddhist Schools. London, 1925.
Andr□ Bareau: Les Sects Bouddhiques du Petit V□hicule. Saigon, 1955.
□. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958, p.13ff.

第八節　阿育王與佛教

法敕　阿育王的佛教一般都附隨於原始佛教來說，因爲阿育王的佛教和原始佛教的關係較密切，與部派佛教較無關連。阿育王（Asoka, Awoka　**譯為阿育或無憂**）的即位年代是西元前二七〇年左右（**在位年間：西元前二六八｜二三二**）。這是根據阿育王「十四章法敕」第十三章所記，由當時西方五王在位的年代推算出來的。除了國內，阿育王也派遣宣布正法的使臣到鄰國，在這些鄰國中，舉出敘利亞、埃及、馬其頓等五王的名稱。由這些王的在位年代，便可推算出阿育王的即位時間。五王年代的決定有若干出入，公認有二到十年之間的差數，一般認爲，將來沒有什麼大的變化。在沒有歷史的印度，阿育王的即位年代極爲珍貴，成了古代史年代的推算基準。此外根據錫蘭的《大史》（XX. 6），阿育王在位三十七年；而根據古傳書（Purana）等，則爲三十六年。關於阿育王的歷史，碑文是第一手資料，此外也可以利用錫蘭傳的《島史》、《大史》、《善見律毗婆沙》等，以及北傳的《阿育王傳》、《阿育王經》、《天業譬喻經》等的傳說。

根據傳說可知，阿育王早年十分殘暴，殺了許多人。但是其後因爲歸依佛教而施行

善政，因此被稱爲「法阿育」。但是從碑文上推斷，阿育王似乎是即位第七年歸依佛教，成爲佛教徒；不過，最初兩年半對佛教並不十分熱衷。即位八年後，攻打迦陵伽國；當時眼見許多無辜者被殺或淪爲戰俘、失去雙親、離開孩子、夫婦離異等慘狀，深深體會到戰爭的罪惡。從而體悟暴力的勝利並不是真正的勝利，「法勝」（dhamma-vijaya）才是真正的勝利。從此一年多之間，親近僧伽，熱心修行，即位十年後，到達「三菩提」（Sambodhi）。所謂「三菩提」，就是「開悟」的意思，這被解釋爲阿育王開悟，也被解釋爲阿育王前往佛陀開悟的菩提伽耶。此後阿育王便開始「法的巡禮」，參拜佛跡。碑文上說王即位二十年，參訪藍毗尼園。王熱心修行，爲樹立、增長法而努力，據說他爲了讓人民看到天宮的情景，甚至負責爲不曾與天界聯繫過的世人，與天界聯繫。

王即位十二年後，頒布他所體悟的法，並命刻碑永存後世，這項工作一直延續到即位第二十七年。其中有磨岩壁所刻的法敕稱爲「摩崖法敕」，以及磨砂岩柱所刻的法敕稱爲「石柱法敕」。摩崖法敕有大小兩種：大摩崖法敕（Rock edict）主要位於當時的國境，在基爾那爾（Girnar）等七個地方發現，共刻有十四章法敕，內容是十分長的句子，最具代表性。小摩崖法敕（Minor rock edict）發現於中印、南印等七個地方，記述

阿育王如何修學佛教等事，是和佛教關係密切的碑文。刻上王所推薦的「七種法門」，便是在白拉特（Bairat）發現的小摩崖法敕。其次，石柱法敕也有大小兩種，大石柱刻有六章或七章法敕，主要在中印度六個地方發現；和摩崖法敕一樣，以說明法的內容爲主，這是即位二十六年後所作。小石柱法敕發現於鹿野苑、桑其等佛教遺跡，是勸誡僧伽分裂等與佛教教團有關的法敕。石柱法敕方面，在石柱頂端刻有動物雕像，特別是鹿野苑的石柱，柱頂雕有四隻背對背的獅子像，下有法輪，此一精緻的雕刻已成爲印度獨立後的國徽。

這些碑文自十九世紀初起，陸續被發現，至本世紀後，也作了發現報告。最近，於西元一九四九年時，從阿富汗的藍帕卡（Rampaka）發現阿拉梅語的碑文，接著在西元一九五八年時，自犍陀哈爾（Kandahar）發現兼有希臘語及阿拉梅語的阿育王碑文。西元一九六六年，在德里市內作了摩崖法敕的發現報告。至今已經確認了三十個以上的法敕存在。此外自西元一八三七年首先由普林塞普（James Prinsep）解讀碑文以來，碑文的研究有了長足的進步。但是內容方面，至今還是有些地方無法完全清楚。

阿育王的法　阿育王認爲，自己及其他人應遵守的「法」，是根據「人生而平等」

的佛陀教說而來，是愛護生物、言語真實、寬容、忍耐、濟助窮困等道德規範上的誠實與慈悲的理念。這雖然很單純，但是阿育王相信，這是萬人應守的、不變的真理，希望流傳萬代，所以命人刻於法敕上。

在所有的法敕中，王一再誡勉尊重生命；禁止無目的的殺生，即使非殺不可，也禁止殺懷孕、哺乳中的動物。此外並建立人、畜兩種醫院、栽植藥草及行道樹、掘井、建休息處及供水站等，增進人畜的安樂。這些作爲都是基於對一切生物的憐愍（daya）。

此外王一再耳提面命，要順從父母、尊敬師長，以及對朋友、熟人、婆羅門、沙門、窮人、隨從、奴僕等應有的禮節，這顯示出對人格尊嚴的正確認識。更鼓勵布施婆羅門、沙門、窮人等。王本身也停止狩獵等娛樂，改爲法的巡行（dharma-yAtra），他拜訪宗教師及耆宿長老，給予布施（**財施**）、接見人民、教誡正法（**法施**），視這種法的巡行爲無上快樂；法敕中說，沒有比法的布施、因法而生的親善、法的分享還殊勝的布施了；並且說，由於法的布施，現世得好報，而且來世也產生無限的功德。在尊重布施的同時，「少耗費、少積聚」，以免滋生貪欲。

王特別勤於政務，下令不管是在用餐、在後宮、在花園，隨時可以上奏政務。阿育

王認爲行善政是國王對國民應盡的義務；他說，增進世間的利益是王的義務，沒有比利益世間還崇高的事業。法敕中說，王這麼努力，都是爲了償還債務｜｜對一切有情應盡的義務，而且是爲了使人們現世得安樂，後世能昇天。他也說，「一切有情皆爲我子」。

據阿育王所說，法就是善（sadhu）。法的定義就是，煩惱少（alpasrava），善行多（bahukalyana）、悲憫（daya）與布施（dana）、真實（satya）、清淨的行爲（wauca）。也說法的完成（dharma-pratipatti）就是愛、布施、真實、清淨、柔和（mardava）、善（sadhu）。他並且警告說，即使是布施，如果欠缺了自制（samyama）、報恩（krtajbata）、堅固的誠信（drdhabhaktita），還是屬於賤民；而且會導致狂惡、不仁、憤怒、高慢、嫉妒等煩惱。並說，「行善並不難，任何人只要著手去做，就很容易」，「我已做了許多善事」。

阿育王心目中的法如上所述；爲使善法增長，有兩種方法：即「法的規定」（dharma-niyama）和「法的靜觀」（dharma-nidhyati）。法的規定指阿育王所頒布的「規則」。尤其指王禁止殺害生物的規則。這個規則是使人民實踐不殺害生物的法。至於法的靜觀爲沉心觀想法，亦即經由觀想法能更深刻理解不殺生的意義。因爲這個會引導人

更深一層地不殺害生物，因此法的靜觀比法的規定更殊勝。阿育王特別重視不殺害生物、尊重生命及人格，即使對於已經判死刑的囚犯，也准赦三天。法敕中記載，即位二十六年後，釋放犯人二十五次。王的法的本質，就是使人自覺到生命本質的可貴，進而自然引發爲慈愛、布施、真實語、清淨（**清淨行**）、順從父母、正確地待人處事、回饋社會等。這些使法的內容更爲豐富。

王爲了使正法永行於世間，即位第十三年時，任命教法大官（Dharma-mahamatra），下令每五年巡迴國內一次，推動「教誡正法」。爲使正法流傳萬代，命人刻摩崖法敕等。但是最大的法敕「摩崖法敕」（**十四章法敕**）中，並沒有明言此法是基於佛教。因此有人認爲，阿育王的法並不是佛教的法的觀點；不過也很難在佛教以外找到阿育王的法的根據。例如「法典」（Dharmawastra　例如《摩奴法典》）等的「法」，意思是刑法、民法。正理派也宣說「法」，耆那教也宣說「法」、「對法」，但是這些法的概念和阿育王的法大異其趣。吠陀及奧義書系統也宣說法，相較之下，意義和阿育王的法較接近，但是也不完全相同。而且奧義書的中心思想是「梵我一如」的思想，法在奧義書中並不是特別受重視的概念；此外在《薄伽梵歌》中，宣說了「自我義務」（svadharma）方

面的實踐，並舉出種種道德的項目，其中可以看到與阿育王的法共通的項目；但因爲《薄伽梵歌》的立場是容忍戰爭，所以在根本立場上與阿育王的法就不同。相對於此，佛教是最重視法的宗教，在佛教，法是佛、法、僧三寶之一。而且在小摩崖法敕及小石柱法敕中，都顯示出阿育王是一位熱心的佛教徒。由此可知，阿育王的法，明顯得自佛教。

護持僧團　阿育王雖然歸依佛教，但仍然平等對待其他宗教。摩崖法敕第十二章說，「王布施（dana）、供養（puja）出家與在家的一切宗派（parsada）」，第七章同樣也敘述，「願一切宗教師隨處而住」。接著在石柱法敕第七章提到，分別任命了處理佛教「僧伽」（Samgha）以及婆羅門、邪命外道（Ajivika）、耆那教（Nigrantha）等各個教派事務的教法大官。碑文中明白指出，王平等對待一切宗教，但是特別歸依佛教。王似乎是即位七年時歸依佛教，在小摩崖法敕中，是王開始成爲佛教徒的兩年多，還不是非常熱衷於佛教，再過了一年多，才親近僧伽，熱心修行。所謂「親近僧伽」（samghah upetah），可能是附屬於僧伽，與出家人共同修行的意思。摩崖法敕的第八章提到，王即位十年時，行「三菩提」（Sambodhi）。此外在「尼加里薩加爾」（Nigalisagar）石柱法敕記載，王即位十四年後，修築拘那含佛塔，並親自供養。而在「藍毗尼」（Lumbini）石柱法

敕記載，王即位二十年後，參訪此釋尊出生地，並親自供養；而且還命人建石柱，減輕當地稅金。至於在桑其、鹿野苑、喬賞彌等地的法敕中，則告誡僧伽分裂，談到應該命企圖破僧的比丘、比丘尼著白衣、還俗。此一破僧的告誡，也可以在小摩崖法敕中見到。並且在「白拉特（Bairat）法敕」中，王禮敬佛教僧伽，自述對三寶的恭敬（gaurava）和信心（prasada），接著說佛陀所說的一切法都是善說，尤以下列法門（dharmapariyaya）具有使正法久住的作用，祈望四眾弟子能時時聽聞、憶持：

毗奈耶的最勝法教（Vinayasamukase）（Vinaya Vol. I, p.7, etc.）

聖種經（Ariyavasani）（AN. IV. 28, Vol. II, p.27）

當來怖畏經（Anagata-bhayani）（AN. V, Vol. III, p.100ff）

牟尼偈（Muni-gatha）（Suttanipata vv. 207-221）

寂默行經（Moneyasute）（Suttanipata vv. 679-723）

優婆帝沙問經（Upatisa-pasine）（Suttanipata vv. 955-975）

羅侯羅經（Rahulovada）（MN. No. 61）

此外關於佛塔，碑文只說到建拘那含佛（KonAkamana, Kanakamuni）塔，但根據《阿

育王經》等記載，則說阿育王爲供養佛舍利，起八萬四千寶塔，饒益多人；而由於優婆笈多的勸導，參訪藍毗尼、鹿野苑、菩提伽耶、拘舍羅等佛跡，並分別建塔。也有提到起出舍利弗及目犍連的塔。在法顯和玄奘的時代也殘留許多傳說爲阿育王所建的佛塔，他們都曾見過。近代挖掘、研究了許多佛塔，這些考古學上的研究結果也多認爲，佛塔的最古老部分是阿育王時代成立的；可見阿育王確實建過許多佛塔。

由於歸依佛教和宣揚以上這些法，阿育王被稱讚爲「法阿育」。王的法的理念的確崇高，但爲人民理解以及普及民間的程度，則無從知曉。此外，王認爲佛教僧伽是法的實踐者而護持教團，但是經濟上的優裕，反而促成教團墮落；而且大量地布施教團，似乎也威脅了國家的經濟。據《阿育王經》等傳說，阿育王晚年，太子和大臣都阻止他布施教團，最後只有支配手中半顆阿摩勒果的自由。這一傳說似乎暗示阿育王晚年的不幸；實際上，王死後，孔雀王朝也隨之失勢，不久便衰滅了。

不過並不能因而認爲，阿育王的法的理念並無價值，他所提出的法的價值，應就其本身來評價。

參考書目

宇井伯壽〈阿育王刻文〉（《印度哲学研究》第四，南伝大藏経第六五卷收錄）。
金倉円照〈阿育王と仏教〉（《印度中世精神史》上，第六章）。
中村元《宗教と社会倫理》第五章。
塚本啓祥〈Kandahar 出土のアショーカ法敕〉（《金倉博士古稀記念，印度学仏教学論集》收錄）。
同上《アショーカ王》，昭和四八年。
E. Hultzsch: The Inscriptions of Asoka. Oxford, 1925.
J. Bloch: Les inscriptions d'Asoka: Paris, 1950.
A. C. Sen: Asoka's Edicts. Calcutta, 1956.
W. B. Henning: The Aramic Inscription of Awoka found in Lampaka, BSOAS., XIII, 1949.
□□ Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien p.244ff, Louvain, 1958.
G. Pugliese Carratelli and G. Garbini: A Bilingual Graeco-Aramaic Edict by Awoka, The First Greek Inscription Discovered in Afghanistan. (Series Orientale Roma XXIX) Roma, 1964.

第二章　部派佛教

第一節　部派教團的分裂與發展

部派佛教的特徵　所謂部派佛教（Nikaya-Buddhism）[1]，是指原始教團分裂爲上座、大眾二部後的傳統教團的佛教。當時除了這些教團外，似乎還有其他佛教徒存在。例如在家信徒便居於僧團之外，但是不知道他們從事什麼樣的宗教活動。如前所述，佛的誕生處、成道處、初轉法輪處、般涅槃處，自古就被尊爲「四大靈場」，成爲仰慕者的巡禮聖地而繁榮。佛教從一開始，信徒的宗教活動就一直很頻繁。到了佛滅後，因「八王分骨」而在中印度各地建立佛塔（stupa）；當時將釋尊遺體火葬、分「舍利」（warira　身體）、建塔的，都是在家信徒。這些佛塔並不是建於比丘所住的精舍（vihara），據載，「應於四大路（catumahapatha）造立如來塔」（DN. Vol. II, p.142），塔乃建立於眾人聚集的廣場。這些塔都由信徒自動管理、敬仰、護持。根據《阿育王經》等記載，阿育

[1] 把「部派」稱為「尼柯耶」（nikaya, sde-pa），見於義淨《南海寄歸內法傳》（大正五四．二○五上）的音譯。此外，也可由《翻譯名義大集》（Mahavyutpatti）、藏譯《異部宗輪論》等得知。但巴利佛教中似乎沒有將「尼柯耶」使用為「部派」的意義。

王打開八王分骨所造的塔，把佛骨分散到全印度，建立許多舍利塔。由阿育王建立許多佛塔一事，顯示當時佛教徒之間似乎已盛行佛塔信仰，可以說阿育王是順應這種需求而廣建佛塔。不過由於文獻上沒有傳載，所以無從得知當時是否盛行以佛塔爲基礎之類的信仰和教義。

探討後世大乘佛教發展源流的重要的事項之一，是追溯從原始佛教時代就在佛塔教團中孕育而成的「佛陀信仰」、「佛德讚仰」運動，因此不能忽視信徒團體的信仰。但是佛教教團的正系是繼承原始教團的部派教團，即釋尊的嫡傳弟子大迦葉及阿難等所受持的佛教，師徒相承而發展爲部派教團（**舍利弗和目犍連先佛入滅**）。故部派教團的佛教是「弟子佛教」、「受學立場的佛教」，並非站在教導他人的立場。因爲是這種被動的佛教，故被大乘教徒稱爲「聲聞乘」（Wravakayana）。「聲聞」是聽聞佛陀言教的人，即「弟子」的意思。因此早先「聲聞」的稱呼也包括在家弟子，但部派佛教時代，「聲聞」似乎只限於出家弟子。

其次，部派佛教的教理特徵，就在於所謂的出家主義｜｜出家後成爲比丘，恪遵戒律而修行；嚴格區分在家與出家，以出家爲前提而組織教理和修行方式。此外，這是隱

遁的僧院佛教，他們深隱於僧院，過著禁欲生活，專心於學問和修行；所以並非街頭的佛教，而是以先完成自己的修行爲目的，再談救濟他人的佛教，因此被大乘教徒貶稱爲「小乘」（Hinayana），意味著教理的狹隘、低層次。他們能夠不須顧慮生活費用而專心於修行，都是因爲僧院經濟豐裕。佛教的出家教團多數受到國王、王妃或大商人等的歸依和支持，他們奉獻廣大的園林給寺院，迦膩色迦王（Kaniska）歸依說一切有部便是個有名的例子。從碑文上也知道，更早以前的北印大諸侯（Mahaksatrapa）庫斯魯卡（Kusuruka）和諸侯（Ksatrapa）巴提卡（Patika）等人布施土地給教團。還有南印度安達羅王朝的王族及王妃也曾經支持佛教教團，有許多碑文記載他們布施土地的事。這些記載布施的碑文多數造於西元前二世紀到西元後五世紀，從這些記載獲知，當時有二十個以上的部派教團。

如此一來，僧團得到國王等人的支持，而且似乎也得到商人的支持。商人組織商隊，穿過廣大的密林、橫越沙漠，與遠方的都市交易；或乘船出海，與他國通商。這些經商的道路充滿了數不清的困難和危險，爲了要克服這些險難，必須具有冷靜的判斷和勇氣、耐力，具有理性特徵的佛教，正符合他們的需要。而且，他們遠走他國，必須與不同的

民族和階級自由交往，所以嚴守階級制度的婆羅門宗教並不適合。相對於此，農民便與婆羅門教緊密地結合在一起。商人階層不僅歸依部派教團，也有許多人歸依大乘佛教，其中的富商、領導人，稱爲「長者」（Wresthin）。在長者方面，以歸依佛陀的給孤獨長者（Sudatta **須達**）及鬱盧迦長者等最爲出名，從原始佛教以來，便有許多以佛教徒而知名的長者；大乘經典中也經常記載有長者擔任佛陀說法的論答者，可以說他們也支持部派教團。由於國王和長者的支持，僧團沒有生活的顧慮，貫徹出世間主義，致力於研究和修行，在這段期間內完成了分析式的精緻教理，這就是阿毗達磨（Abhidharma **法的研究**）佛教。

第二結集與第三結集　如前所述，佛滅後百年左右，原始教團起「十事」之諍，七百位長老於毗舍離集會。在巴利律藏的〈七百犍度〉中記載，此七百長老根據戒律審議十事，稱爲「律結集」（Vinayasamgiti），不過並沒有說十事審議後，還有結集經藏和律藏。漢譯諸律的「七百犍度」也大致相同，雖然名爲「結集律藏」、「集法毗尼」，但內容除了記述十事以外，並沒有說到有重行結集經律二藏。可是據錫蘭《島史》、《大史》的記載，十事諍後，七百位長老以離婆多爲上首，行「法結集」（Dhamma-samgaha），

歷時八個月完成，稱爲「第二結集」（Dutiya-samgaha）。此外《島史》還說，被長老所驅逐的惡比丘高達一萬人，他們聚集在一起舉行「法結集」，因此稱爲「大結集」（Mahasamgiti）；但是他們結集的是錯誤的教法，也就是說，他們破壞根本的結集（**第一結集**），另外舉行結集。並且說他們將已經被結集在某個部分的經典移往他處，破壞五部的義和法，不理解異門說、了義不了義，捨棄一部分真實的經律而作相似的經律。

由此可知，大結集的比丘也重行結集經律。而且內容與上座部的結集大有出入，舉行這個大結集的比丘眾（Mahasamgitika **大結集派**），被稱爲「大眾部」（Mahasamghika）（**《島史》稱為「大結集派」，《大史》稱為「大眾部」**）。「大眾」是人數眾多的意思。按照錫蘭傳，根本分裂後，上座、大眾各自舉行結集。

北傳的《異部宗輪論》並沒有記載結集之事，而是說佛滅百年，在阿育王治世時，「四眾共議大天五事，不同，分爲兩部：一、大眾部，二、上座部」，對於大天五事，四眾的意見不一，因而分裂爲根本二部。大天五事已經介紹過了[譯注一]，「四眾共議」的四眾是龍象眾（Gnas-brtan-klu）、邊鄙眾（War-phyogs-pa, 東方眾）、多聞眾

譯注一：第一章第七節。

（Man-du-thos-pa）、大 德眾（**但藏譯《異部宗輪論》作三眾，《部執異論》作「四眾」**）。

總而言之，「七百結集」（**十事的集會**）是大眾部系的《摩訶僧祇律》和上座部系諸律共同提到的，因此似乎不會有誤（**但摩訶僧祇律沒有提到「十事」**）。可是只有錫蘭傳的《島史》說，事後有再結集經藏。一般將這些事件籠統地稱爲「第二結集」。這時究竟是否重行結集經律，不得其詳，但七百人集合而舉行結集，則是各資料共通的，由這點看來，「第二結集」可以視爲歷史上的事實。

其次，「第三結集」見於錫蘭傳的《島史》、《大史》、《善見律》等，都是錫蘭上座部的傳說。按照錫蘭的傳說，佛滅百年的第二結集爲迦羅輸迦王（Kalasoka）時代，爾後佛滅二一八年即位的阿育王[譯注二]時代，以目犍連子帝須爲中心，舉行「第三結集」（Tatiya-samgaha），而且此時所結集的是《論事》（Kathavatthu）。如此一來，爲了分別迦羅輸迦王與阿育王，而有第二、第三兩結集的傳說。但北傳《異部宗輪論》說阿育王於佛滅百餘年出世，故沒有承認第三結集的餘地。此外錫蘭傳中，第三結集所編集的《論事》，只是錫蘭上座部所傳持的論書，其他部派未曾提及；因此可以解釋爲，即

譯注二：音譯為阿輸迦王，與前面之迦羅輸迦王有類似之處。

使有第三結集，也只是上座部這個部派內的結集。

據《島史》等記載，由於阿育王的支持，教團經濟充裕，因此「貪圖安逸生活而出家者」（theyyasamvasaka **賊住比丘**）逐漸多起來，擾亂僧團的戒律和修行。是故紛諍迭起，每月的布薩也不舉行。爲了撥亂反正，目犍連子帝須獲阿育王的支持後，整肅僧伽；凡回答佛教爲「分別說」者即爲佛教徒，反之便被判爲非佛教徒而逐出僧團；而且爲了闡明自己的宗旨而製作出《論事》。其後目犍連子帝須選一千位阿羅漢，舉行「法的結集」，經九個月完成，是爲第三結集。

錫蘭上座部從「分別說」的立場闡釋佛教。「分別說」即對任何事不作片面的斷定（**一向記**）。片面的論斷必然引起爭執，現實並不是單方面的，肯定面與否定面必定共同存在。基於這樣的認識來分別肯定面與否定面後，再去理解現實，就是「分別說」的觀點。錫蘭上座部將佛法理解爲這樣的分別說，所以也被稱爲「分別說部」（Vibhajjavadin）。以上的傳承似乎可以解釋爲，顯示出上座部內舉行過第三結集；亦即不應該全盤否定第三結集。不過《論事》的內容是以諸部派的教理爲前提來組織的，因此已經預測了部派分裂的完成，故現存的《論事》不可能成立於阿育王時代，學者大多認爲，應該延後百

年以上，在西元前二世紀後半。所以如果說《論事》表現出第三結集的內容，則第三結集的時間應該在西元前二世紀。

枝末分裂　相對於上座、大眾二部的分裂稱爲「根本分裂」，上座部、大眾部本身各自的再分裂稱爲「枝末分裂」。

據載，上座部與大眾部中，首先發生內部分裂的是大眾部。大眾部系人數眾多，自由思想家也多，可能內部的紀律並不嚴明。據《異部宗輪論》記載，第二百年中，從大眾部分出三部：一說部、說出世部、雞胤部。接著同樣在第二百年中，大眾部又分出多聞部，其次又分出說假部。接下來到第二百年終，大天於南印度制多山（Caitya）倡「五事」，贊成與反對者都有，結果分成三部：制多山部、西山住部、北山住部。以上，根據《異部宗輪論》可知，大眾部分裂四次，分出八部，本末共成九部。此時正值佛滅後百年到兩百年間。

接著關於上座部的枝末分裂，《異部宗輪論》記載爲兩百年後。亦即上座部分派後，百年間一味和合，佛滅兩百年結束後，亦即進入第三百年時，才發生分裂。首先上座部由於小諍而分爲說一切有部（**說因部**）和本上座部（**雪山部**）。後來從說一切有部分出

犢子部，接著從犢子部分出法上部、賢胄部、正量部、密林山部四部。再來第四次分裂方面，又從說一切有部分出化地部，再從化地部分出法藏部。法藏部自稱承續目犍連的系統。接著第六次從說一切有部分出飲光部（**又稱善歲部**）。

以上六次分裂發生於佛滅第三百年間。接下來的第七次分裂是在進入第四百年之後，亦即從說一切有部分出經量部（**又稱「說轉部」**）。經量部重經輕論，自稱以第一結集時誦出經藏的阿難爲師。

以上，上座部經七次分裂而成十一部，與大眾部本末九部，共爲二十部。除去根本二部，又稱「十八部分裂」。大眾系雖經四次分裂，但根本大眾部仍然存在，但上座系在這方面便不甚清楚。第一次分裂的有部和雪山部（**本上座部**），究竟誰是根本上座部？從雪山部又稱本上座部這一點看來，似乎它才是根本上座部。但雪山部在地域上過於偏北，部派方面的勢力似乎很小。而且上座系其他的枝末分裂都出於有部，所以問題可能出在《異部宗輪論》。也許《異部宗輪論》（Samayabhedoparacana-cakra）的作者世友（Vasumitra）出身有部，因此爲了令人認爲有部就是根本上座部，所以做了一些什麼事。總之，上座部的枝末分裂約在佛滅二〇一年後，至三百年後。若以阿育王即位於佛滅後

一一六年以前，而佛滅於西元前三八六年（**此為宇井說。中村說為三八三年**），則大眾部的枝末分裂發生在西元前三世紀中，上座部的枝末分裂發生在西元前二世紀到前一世紀；經量部也可能成立於西元前一世紀。但若依錫蘭傳說，阿育王即位於佛後二一八年，則佛滅於西元前四八四年頃（Jacobi=**金倉說**[譯注]）。如此一來，大眾部枝末分裂在阿育王之前便已完成，上座部分裂於阿育王時代開始後一百年之間。按《異部宗輪論》所說的部派分裂，圖示如下：

譯注：**詳細請參照第一章第三節。**

其次，錫蘭傳《島史》（Dipavamsa）、《大史》（Mahavamsa）所說的分裂順序，和《異部宗輪論》大爲不同。據錫蘭傳，大眾、上座兩部的分裂都發生於佛滅第二百年中。由於錫蘭傳以阿育王即位於佛滅二一八年，故阿育王即位前，枝末分裂已經完成。亦即阿育王統治的時代，理應是部派佛教並立的時代（**但是根據阿育王的碑文，卻難以看出當時是部派並立的時代。**）

據《島史》、《大史》載，首先從大眾部（Mahasamgitika, Mahasamghika Vajjiputtaka）分出牛家部（Gokulika，即《異部宗輪論》的雞胤部 Kaukutika）和一說部（Ekavyoharika）。接著從牛家部分出說假部（Pabbatti）和多聞部（Bahussuttaka）（**依《異部宗輪論》，以上四部都是從大眾部分出**）。其後產生制多山部（Cetiyavada）。《島史》記載，制多山部是從大眾部分出的，但《大史》說是從說假部和多聞部分出。以上大眾部系的分裂結束，共六部。

相對於此，上座部（Theravada）的分裂如下：首先自上座部分出化地部（Mahimsasaka）與犢子部（Vajjiputtaka）。再從犢子部分出法上（Dhammuttariya）、賢胄（Bhadrayanika）、密林山（Chandagarika）、正量（Sammitiya）四部。接著從化地部又分出說一切有部

（Sabbatthavada）和法藏部（Dhammaguttika）。亦即在錫蘭傳中，有部是從化地部分出。而《異部宗輪論》的記載則和此相反，認爲是從有部分出化地部，除了化地部外，犢子部也是從有部分出的；由於這種大幅度的差異，使得有部成爲最早的（**但是從犢子部分出法上等四部這一點，南北兩傳一致**）。

接著從有部分出飲光部（Kassapiya），自飲光部分出說轉部（Savkantika），再從說轉部分出經量部（Suttavada）。《異部宗輪論》記載，這些都從有部直接分出。

以上，自上座部分出十一部，本末相加共十二部。合大眾本末六部，共「十八部」。在部派分裂中，「十八」這個數字很受重視，可能在某時期曾有十八部派存在。以上，自根本部派分出大眾部以下的十七部，是在佛滅第二百年之間的事。但是以後陸續還有部派分出，《島史》列出雪山（Hemavatika）、王山（Rajagiriya）、義成（Siddhatthaka）、東山住（Pubbaseliya）、西山住（Aparaseliya）、西王山（Apararajagirika）等六部，但沒有說分裂自何部。據《異部宗輪論》，第一的雪山部爲上座系最早的枝部，在錫蘭傳中，卻成爲新立的部派。西山住部在《異部宗輪論》中爲制多山部，屬大眾系。佛音的《論事注》中，合稱東山住、西山住、王山、義成四部爲安達卡派（Andhaka），所以

這些可視爲大眾部系的支派。

在《大史》中，除去《島史》所列六派中的西王山部，代以金剛部（Vajiriya）。此外傳來錫蘭島後的分派方面，舉出法喜部（Dhammaruci）和海部（Sagaliya）。以上圖示如下：

以上，在南北兩傳中，分派的次第和年代雖有若干差異，但也可以看到值得注意的共同點。兩者相較之下，大致上可以看出分派的順序。此外有部在上座系分派中的位置，似乎應以錫蘭傳較爲可靠。根據以上的《異部宗輪論》和南傳的《島史》等，並沒有得

到所有部派的名稱。在印度各地發現了許多記載供養部派教團的碑文，A.Bareau 將出現這些碑文及文獻資料中的部派名稱蒐集起來，共有如下的三十四個部派名稱：

一、Mahasavghika（大眾部）

二、Lokottaravadin（說出世部）

三、Ekavyavaharika（一說部）

四、Gokulika ou Kukkutika（牛家部、雞胤部）

五、Bahuwrutiya（多聞部）

六、Prajbaptivadin（說假部）

七、Caitiya ou Caitika（制多山部）

八、Andhaka（安達卡派）

九、Purvawaila ou Uttarawaila（東山住部‖北山住部）

十、Aparawaila（西山住部）

十一、Rajagiriya（王山部）

十二、Siddharthika（義成部）

十三、Sthavira（上座部）

十四、Haimavata（雲山部）

十五、Vatsiputriya（犢子部）

十六、Sammatiya（正量部）

十七、Dharmottariya（法上部）

十八、Bhadrayaniya（賢胄部）

十九、Sannagarika ou Sandagiriya（六城部‖密林山部）

二十、Sarvastivadin Vaibhasika（說一切有部‖毗婆沙師）

二一、Mulasarvastivadin（根本說一切有部）

二二、Sautrantika ou Savkrantivadin（經量部‖說轉部）

二三、Darstantika（譬喻師）

二四、Vibhajyavadin（分別說部‖錫蘭上座部）

二五、Mahiwasaka（化地部）

二六、Dharmaguptaka（法藏部）

二七、Kawyapiya ou Suvarsaka（飲光部‖善歲部）

二八、Tamrawatiya（錫蘭島部）

二九、Theravadin du Mahavihara（大精舍上座部）

三十、Abhayagirivasin ou Dhammarucika（無畏山寺派‖法喜部）

三一、Jetavaniya ou Sagalika（祇陀林寺派‖海部）

三二、Hetuvadin（說因部）

三三、Uttarapathaka（北道派）

三四、Vetullaka（方廣部）

部派分裂的資料　記載部派分裂的資料，首先在錫蘭傳方面，有《島史》、《大史》、佛音的《論事注》（Kathavatthu-atthakata）等；還有說一切有部的世友（Vasumitra）所著的《異部宗輪論》，這些是最重要的資料。《異部宗輪論》方面，漢譯有異譯本《十八部論》、《部執異論》，此外也有藏譯 Gshuv-lugs-kyi bye-brag bkod-pahi hkhor-lo（Samayabhedoparacana-cakra 北京版　No. 5639）。相關的資料方面，還有《文殊師利

問經》、《舍利弗問經》等。除此之外，漢譯方面，有《出三藏記集》卷三所收的〈新集律分爲十八部記錄〉，這是以傳持律藏的五個有力的部派爲中心來說明分派，給予中國佛教很大的影響。

其次，在西藏傳承方面，有清辨（Bhavya）的《異部分派解說注》（Sde-pa tha-dad-par bhyed-pa dav rnam-par bwad-pa, Nikayabhedavibhavga-vyakhyana, **北京版** No.5640）與調伏天（Vinitadeva）的《異部宗輪中、異部解說集》（Gshuv tha-dad-pa rim-par klag-pahi-hkhor-lo-las sde-pa tha-dad-pa bstan-pa bsdus-pa, Samayabhedoparacanacakre nikaya-bhedopadewana-samgraha, **北京版** No. 5641）、《沙彌初夏問》（Dge-tshul-gyi dav-pohi lo dri-ba, Wramanera-varsagra-prccha, **北京版** No. 5634）等。

清辨的《異部分派解說注》中，記載了上座部、大眾部、正量部等各部派的分裂傳說。其中，除了首先提到的上座部一六〇年說外，在清辨的第三說「正量部傳承」部分敘述，佛滅一三七年發生根本分裂，經六十三之諍，兩百年中大眾部發生分裂。在部派分裂中，此一「一三七年」說也受一些學者的重視。Bareau 認爲調伏天的《異部宗輪論中、異部解說集》記載的分裂傳說，是根本說一切有部的傳承。另外，多羅那他（Taranatha）

的《印度佛教史》中，也提到十八部分裂的各種不同傳說。但是自清辨以下的各種說法，資料成立時代在六世紀以後，已是部派分裂後的數百年了，從這點看來，資料的價值必然較低。此外《翻譯名義大集》（Mahavyutpatti）No.275〈四分作十八部之名目〉，以及義淨《南海寄歸內法傳》卷一中，也有記載分裂的傳說。

清辨之後的資料中，也有「根本二部」說，此外還有流傳根本分裂爲三部（**上座、大眾、分別說**）、四部（**大眾、有部、犢子、雪山或大眾、有部、上座、正量**）等說法。《翻譯名義大集》也傳爲根本四部（**有部、正量、大眾、上座**），義淨的《南海寄歸內法傳》也舉出根本四部（**大眾、上座、根本有部、正量**）。但站在律的傳承立場的「五部」說（**法藏、有部、飲光、化地、犢子或大眾**），也見於各種經論，如《大唐西域記》卷三說到，「律儀傳訓有五部焉」。

綜合以上看來，根本分裂方面，上座、大眾兩部分裂說可能確有其事，但其後部派教團消長的部分，似乎以大眾、上座、有部、正量四部較爲有力。尤其到了下一個時代，正量部的勢力增強，此事由法顯及玄奘的遊記可知。

其次，婆羅門系統的哲學書談到佛教時，大乘佛教方面爲中觀派（Madhyamika）、

瑜伽行派（Yogacara）兩派，部派佛教方面爲毗婆沙師（**有部**）（Vaibhasika）、經量部（Sautrantika）兩派。在下一個時代的香卡拉（Wavkara　**八世紀頃**）的《婆羅門書》（Brahmasutta-bhasya II, 2, 18）中，舉出說一切有部（Sarvastitvavadin）、唯識派（Vijbanastitvavadin）、中觀派（Sarvawunyatvavadin）三派。但是根據學者的研究，最初的說一切有部也包含經量部在內。之後吠陀學派中，將香卡拉說視爲最高思想，嘗試爲其下的印度諸哲學思想判定價值，並加以排列順序。如《全學說綱要》（Sarvamata-samgraha）、被歸於香卡拉的《全定說綱要》（Sarvasiddhanta-samgraha）、馬達瓦（Madhava　**十四世紀**）的《全哲學說綱要》（Sarvadarwana-samgraha）、馬都悉達那·薩拉斯瓦提（Madhusudana Sarsvati　**十五、六世紀**）的《種種道》（Prasthanabheda）等書中，最低的哲學說是唯物論（**順世派**），接著依序舉出佛教（Bauddha）、耆那教。其中佛教方面舉出中觀派（Madhyamika）、瑜伽行派（Yogacara）、經量部（Sautrantika）、毗婆沙師（**有部**　Vaibhasika）等四派。亦即小乘佛教方面應該是以有部和經量部爲代表。相對於有部以外界爲實有（bahyartha-pratyaksatva　**現量得**），經量部認爲外界是刹那滅，所以只是由推論而認識的（bahyarthanumeyatva　**比量得**）；唯識派認爲外界

本無，唯識實有（bahyarthawunyatva）；中觀派則認爲主觀、客觀一切皆空（sarvawunyatva）；這四派可以用圖解的方式整理教義，似乎是被選中的理由。

部派教團的發展　在阿育王時代遍及全印的佛教，其後發展得很順利。在分裂爲上座、大眾的初期部派教團中，中印度似乎以大眾部爲盛，大概是因爲以倡「十事」的毗舍離比丘（**跋耆族出身**　Vajjiputtaka）爲中心而形成大眾部；反對「十事」的有西方比丘及阿槃提、南路的比丘。上座部的中心很可能是在中印度以西。傳法至錫蘭的摩喜陀（Mahinda）是阿育王之子，母親的故居爲優禪尼（Ujjeni　**位於南路上**）的卑地寫（Vedisa），相傳摩喜陀在此地整裝，自西海岸乘船往錫蘭。巴利語和吉爾那爾的碑文相近等事，也許是上座部在西方具有相當勢力的證據之一。

從有部的傳說看來，也可得到同樣的結論。《大毗婆沙論》卷九九記載，在阿育王時代，大天論及五事的問題時，上座比丘的人數不及其朋黨人數，因而放棄雞園（**阿育王建於華氏城的僧院**），移住迦濕彌羅（Kawmira）。《阿育王經》等也說到優婆笈多開化摩菟羅，末田地教化迦濕彌羅。這些傳說與後來迦濕彌羅（**罽賓**）成爲有部教團的堅固地盤相符合。有部在物質豐足的迦濕彌羅建立教團，是精緻的阿毗達磨教學得以發

展的原因之一。

相對於上座部系往西方、北方發展，大眾部似乎從中印度往南方發展。大眾部系的碑文多發現於南印。不過大體而言，大眾部的勢力似乎不及上座部。上座部系的部派中，上座部、有部、正量部等知名的部派很多，大眾部系則除大眾部外，鮮少有知名的部派。流傳下來的論書也多屬上座部系，大眾部的文獻非常少，只有說出世部所傳的佛傳《大事》（Mahavastu）等兩、三種而已。

一般公認，部派教團的枝末分裂，大約以西元前二世紀爲中心，但分裂的原因等不詳；而且「十八部」各盛行於何處也不清楚。總之一般認爲，在西元前一世紀頃，大乘佛教已興起；但部派並沒有因而衰滅，而是與大乘教團並盛，質量上且勝過大乘佛教。一般認爲大乘佛教是從大眾部發展出來的，但大眾部並沒有消解於大乘之中，大乘教團出現後，大眾部教團還存在了很長的時間。在義淨時代（**西元六三五｜七一三**），大眾部仍以有力的四教團之一而十分昌盛。

記載印度部派佛教動向的資料並不多，因此自中國到印度的求法僧記錄，便顯得很重要。首先是法顯於西元三九九年（**隆安三年**）由中國出發到印度，根據他的記載，當

時印度有學習小乘的寺院、學習大乘的寺院、大小兼學的寺院三種。如北印度羅夷國有三千僧人，大小二乘兼學；此外跋那國約三千僧人，皆學小乘。《法顯傳》爲一卷的小篇幅作品，記述不詳，根據《法顯傳》記載，行小乘佛教的國家有九個，行大乘的國家有三個，大小兼行的國家有三個。此外還有二十餘個信仰佛教的國家未說明大小乘。這是西元五世紀初印度佛教的情形，但因爲完全未提及部派名稱，所以無法得知詳細情形。

接著是在西元六二九年自中國到印度旅行的玄奘（**西元六○二｜六六四**），他在所著的《大唐西域記》中，詳細地報導了七世紀的印度佛教。《西域記》中有九十九處提到佛教學派的名稱，其中學小乘的有六十處，學大乘的有二十四處，大小兼學的有十五處。就比例上來看，小乘佛教佔了絕大部分。小乘佛教六十處中，說一切有部十四處，正量部十九處，上座部二處，大眾部三處，說出世部一處，大乘上座部五處，未指明部別的小乘佛教有十六處。

從上述的情況來看，很明顯地，在七世紀前半，小乘教團具有壓倒性的勢力，其中以正量部和有部最強。大眾部系中，只有大眾部三處，說出世部一處。玄奘雖然舉出五

處大乘上座部，但是似乎是指錫蘭佛教；雖然是上座部，但是好像也接受大乘的思想。當時的錫蘭佛教是兩派對立的時代，一是奉行摩喜陀以來，傳統的上座部佛教的大寺派（Mahavihara-vasin），一是採納大乘方廣派教義，標榜自由研究的無畏山寺派（Abhayagirivihara-vasin）。四一〇年頃，遊歷錫蘭的法顯記載，無畏山寺有五千僧，支提山寺有二千僧，大寺有三千僧，顯示出無畏山寺的優勢。法顯在此地獲得化地部的律藏和《長阿含》、《雜阿含》、《雜藏》等。玄奘時，正當錫蘭戰亂而無法前往，不過他說「大寺斥大乘習小乘，無畏山寺兼學二乘，弘演三藏」。因此，也許無畏山寺基本上根據上座部的教學，並且容納大乘教義，所以稱爲「大乘上座部」。

玄奘時代，印度佛教已經走向衰退期，他談到犍陀羅佛教時表示，佛塔「頗多頹圮」，「僧伽藍千餘所，摧殘荒廢，蕪蔓蕭條」，也說，「天祠百數，異道雜居」，顯示出印度教的勢力已逐漸強大。此外部派佛教初期，說一切有部的勢力很強大，不過漸爲正量部的勢力所取代；據鹿野苑出土的碑文記載，鹿野苑的精舍在貴霜王朝時代原屬有部；到了四世紀改屬正量部。正量部的壯大，可能由於該部主張有阿特曼（pudgala　**補特伽羅，人我**），與印度的傳統思想合流的緣故。

其次，於西元六七一年前往印度的義淨（六三五｜七一三），主要留在那爛陀寺（Nalanda）研究，根據其《南海寄歸內法傳》卷一的記載，大乘與小乘的區別並不明顯。兩者同守兩百五十戒，都修習四諦。其中禮拜菩薩，讀大乘經者，名爲「大乘」，否則便是「小乘」。而且雖說是大乘，也只有中觀、瑜伽二派，強調「大小雜行」。當時印度小乘佛教的分佈，主要爲大眾、上座、根本有部、正量等根本四部。摩竭陀通習四部而以有部爲盛；西印度的羅荼、信度地區，正量部最多，其他三部只有少許；南印度以上座部佔極大多數；東印度四部雜行，錫蘭（師子洲）都是上座部，大眾部受到排斥。南海諸洲十餘國完全是根本有部，偶有正量，僅末羅遊（馬來半島？）有一些大乘。

由上述的資料可知，有部、正量、上座三部的勢力較大。又義淨說「根本說一切有部」（Mulasarvastivadin）而不說「說一切有部」，而比他早五十年的玄奘只提到「說一切有部」，不說「根本有部」。「根本有部」的名稱，主要是清辨、多羅那他、《翻譯名義大集》等西藏方面的說法。無從得知「有部」和「根本有部」的差別是如何發生的，可能是中印度的有部教團與迦濕彌羅的有部教團相抗衡，而自稱爲根本有部吧。有部的付法傳承依序爲大迦葉、阿難、商那和修、優婆笈多；商那和修和優婆笈多都住在

摩菟羅，優婆笈多爲阿育王所迎請，中印度的有部有可能承續優婆笈多系統。相對地，商那和修的同門末田地，弘化於迦濕彌羅，因此便不在有部付法系譜之列。按《阿育王傳》、《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷四十，所記載的都是大迦葉、阿難、商那和修、優婆笈多、提地迦的付法傳說。亦即顯示出，《阿育王傳》等屬於根本有部的傳承。相對於此，《阿育王經》卷七所記的正法付囑順序爲大迦葉、阿難、末田地、舍那婆私、優婆笈多，將末田地納入系譜中，這可以視爲迦濕彌羅的有部傳說。相對於此，中印度的有部可能不滿意迦濕彌羅的相承說，乘迦濕彌羅的有部勢衰時，自稱「根本有部」。總之，根本有部應該就在中印度。

錫蘭上座部　錫蘭古稱銅葉洲(Tambapanni)或楞伽島(Lavkadipa)、師子洲(Sijhara)，位於印度半島南端(**現在的錫蘭國名斯里蘭卡,便是從** Sri-Lavka**「吉祥的楞伽島」而來**)，人口九百餘萬[譯注]，大小約等於日本的九州和四國。就如今盛行於錫蘭、緬甸、泰國、寮國等的「南傳佛教」而言，這裡所傳承的佛教具有重要的意義。

錫蘭的佛教始於摩喜陀一行人來島，當時錫蘭王爲天愛帝須(Devanampiya-Tissa)，

譯注：**二○○一年約兩千萬人。**

特爲摩喜陀一行人於王都阿努拉達普拉（Anuradhapura）建立寺院，後世發展爲「大寺」（Mahavihara），成爲「大寺派」（Mahaviharavasin）的根據地。此外在摩喜陀抵達的支提山，也建立了支提山寺（Cetiyapabbatavihara）。而摩喜陀的妹妹僧伽蜜多尼（Samghamitta）等人攜菩提樹來島，成爲比丘尼教團的基礎。其後有很多錫蘭人出家，隨著國王的歸信，寺院、佛塔陸續建立，錫蘭佛教得以順利發展。

之後要注意的，是建於西元前一世紀的無畏山寺（Abhayagiri-vihara）。因爲無畏山寺的出現，導致錫蘭佛教分爲兩派，其後形成長期對立。當時的國王瓦達加摩尼・阿帕亞（Vattagamani-Abhaya）於西元前四十四年即位，曾經爲陀密羅人所逐，十五年後回復王位，在位十二年（**西元前二九｜前一七年**），建無畏山寺獻給大帝須長老（Mahatissa），時爲西元前二九年。然而大帝須長老受到大寺排斥，因此他與許多弟子相偕脫離大寺，移住無畏山寺，是以錫蘭的佛教徒便分爲兩派。此外據載，在瓦達加摩尼時代，向來以口傳方式傳承的聖典開始用文字記載；此一文字記載的工作共有五百比丘參加，可能是將各人所記憶的聖教互相認證後，用文字記錄下來，所以就同時進行聖典的編集工作。據載，當時寫下的有經、律、論三藏及其注釋；一般認爲，這使得巴利

聖典的內容更加確定下來。這項工作是大寺派的比丘在國王的支持下進行的。

與此同時，有印度犢子部（Vajjiputtaka）的法喜長老（Dhammaruci）與弟子來到錫蘭，受到無畏山寺歡迎，因此無畏山寺派也稱爲法喜部。之後無畏山寺派的比丘與印度本土佛教保持密切的聯繫，吸收新學說而發展教理。相對於此，大寺派至今仍一直堅持上座分別說部（Vibhajjavada）的立場。

到了瓦哈利加帝須王時代（Voharika-Tissa　**西元二六九｜二九一**），印度大乘系的方廣部（Vetullavada）僧來到無畏山寺，不久爲國王所逐。但無畏山寺仍然接納方廣部僧，因此寺中有一部分比丘便離開無畏山寺，於南山（Dakkhinagiri）別立教團，稱爲祇陀林寺（Jetavanavihara）派或海部派（Sagariya）。時爲瞿他婆耶王時代（Gothabhaya **西元三○九｜三二二**）。如此一來，錫蘭佛教分裂爲三派。據載，瞿他婆耶王逮捕了住在無畏山寺的六十個方廣比丘，逐出寺門並驅回印度。接下來兩代後的摩訶斯那王（Mahasena　**西元三三四｜三六一**）鎮壓大寺，因此形成大寺派長期衰微，而無畏山寺持續了一段長期的黃金時代。吉祥雲色王時代（Siri-Meghavanna　**西元三六二｜四○九**）自迦陵伽國送來佛牙，奉置於無畏山寺。

五世紀大名王時代（Mahanama　**西元四○九｜四三一年**），大注釋家佛音（Buddhaghosa）抵錫蘭，住在大寺，注釋巴利三藏，並有許多著作問世。據《小王統史》（Culavamsa XXXVII, 215-246）記載，佛音是出身於中印度菩提道場附近的婆羅門；緬甸則傳說他是緬甸金地國人，佛滅九四三年，在大名王時代進入錫蘭。但據最近的研究推斷，佛音似乎是南印度人。總之佛音自其他國家來到錫蘭，住在大寺，根據大寺所傳承的佛教，著《清淨道論》（Visuddhimagga），並參酌大寺的古代注釋，詳注經、律、論三藏。或有說他將辛哈利語（**錫蘭語**）的注釋改成巴利語。佛音的注釋至今仍然是上座部教學的標準教材。佛音於完成工作後返回印度本土。

其後有很長一段時間，大寺與無畏山寺處於對立的情勢，歷代諸王似乎多支持無畏山寺。但是另一方面，大寺在十分艱苦的情況下，維持著純淨的上座部教學和戒律。八世紀前半，錫蘭流行大乘佛教，特別是密教，據說有金剛智和不空來島。然而十一世紀初，摩喜陀五世時，由於屬於濕婆教徒的南印度朱羅族人（Chola）入侵，王都與精舍盡成廢墟。其後毗舍耶婆訶一世（Vijayabahu I, **西元一○五九｜一一一三**）擊退了佔領錫蘭半世紀的朱羅人，恢復王位，並從緬甸邀請長老來復興佛教。接著，十二世紀，波

洛羅摩婆訶一世（Parakkamabahu I, 一一五三｜一一八六）即位，命大寺、無畏山寺、祇陀林寺等的頹廢僧侶還俗，淨化教團。他認爲大寺的佛教才是純正的，斷然清理教團，成功地昌盛了純正的上座部佛教。由於這項整頓工作，無畏山寺的佛教完全被否定而失勢，就這樣，結束了千餘年來大寺與無畏山寺之爭，大寺的正統上座部佛教被集中起來，而無畏山寺則任憑荒廢至今。

後來朱羅人、葡萄牙人、荷蘭人、英國人相繼侵入至今。十八世紀，吉祥稱・獅王（Kittisiri-Rajasimha）自泰國邀請十位大德到錫蘭，想要使佛教興盛起來。其後又陸續從泰國、緬甸進行加強的工作。現今的錫蘭佛教因其輸入的地點不同，而被稱爲暹邏派、迦勒尼派、緬族派、蒙族派等。

參考書目

木村泰賢・干潟竜祥〈結集分派史考〉（《国訳大藏経》論部第十三卷附錄，大正十年）
寺本婉雅《タ－ラナ－タ印度仏教史》三六三頁以下，昭和三年。
赤沼智善《印度仏教固有名詞辞典》，昭和六年。
寺本婉雅・平松友嗣共編《異部宗輪論》，昭和十年。
同上，《西藏所伝調伏天造異部說集》，昭和十年。

宮本正尊《大乘と小乘》三三四、四九二、五〇〇頁以下，昭和十九年。
金倉円照《印度中世精神史中》第十章，二一六頁以下，昭和三七年。
塚本啓祥《初期仏教教団史の研究》四一三頁以下，昭和四一年。
靜谷正雄《インド仏教碑銘目錄》Parts 1-3, 1962-5.
Rockhill: The Life of the Buddha and the Early History of his Order. London, 1907.
A. Schiefner: Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien. St. Petersbrug, 1869.
N. Dutt: Early History of the Spread of Buddhism and Buddhist Schools. London, 1925.
A. Bareau: Les Sectes Bouddhiques du Petit V□hicule, Saigon, 1955.
□. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958, p. 571 ff.

錫蘭佛教

竜山真章《南方仏教の様態》，昭和十七年。
早島鏡正《初期仏教と社会生活》，昭和三九年，一〇七頁以下。
前田恵学《原始仏教聖典の成立史的研究》，昭和三九年，七八九頁以下。
G. P. Malalasekera: The Pali Literature of Ceylon. Colombo, 1928.
Walpola Rahula: History of Buddhism in Ceylon. Colombo, 1956.
H. Bechert: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den L□ndern des Theravada-Buddhismus. Frandfurt, 1965.

第二節　阿毗達磨文獻

論藏的成立　部派佛教的文獻稱爲阿毗達磨（Abhidharma, Abhidhamma, **或音譯為阿毗曇，簡稱毗曇**）。阿毗達磨譯爲「對法」，意爲「研究法」。「法」指釋尊直接宣說的教理，同時也表示他的教說所顯示的真理、真實。亦即將┌研究教法、發覺真實┘稱爲阿毗達磨。因此釋尊在世的時候，弟子之間就已經有阿毗達磨的研究了。在釋尊的教說尚未整理成定型的經藏以前，弟子的阿毗達磨解說也歸入經藏中來傳承。之後經藏定型後，便於經藏外，另外再整理阿毗達磨文獻，所整理的稱爲「阿毗達磨藏」（Abhidharma-pitaka, Abhidhamma-p.），簡稱「論藏」。因此論藏的原文也作Abhidharmapitaka。而且論藏與經藏、律藏，逐漸合稱爲「三藏」（Tripitaka, Ti-pitaka）；可以說，佛教的聖典漸漸就限定於此「三藏」。即使巴利上座部所說的「聖典」（Pali，Pali），也是指這三藏[1]，注釋書則不稱爲「聖典」。說一切有部聲稱阿毗達磨也是佛說，

[1] Visuddhimagga III 96, XIV 71(HOS. 41, p.87, 381)**同時列舉** Pali **和** Atthakatha（**注釋**），**以「巴利」表示三藏。「巴利」有「聖典」和「巴利語」**（Palibhasa）**兩種意義。**

這是廣義的「佛說」[二]；不過經律二藏的原型在原始佛教時代就已成立，而論藏的確立則在部派佛教之後，所以論藏的內容隨各部派而不同。一般認爲，論藏的著作期間約從西元前二五〇年（**根本分裂以後**）開始，到西元前後完成。

從經藏到論藏　阿毗達磨文獻的份量增加後，才獨立爲「論藏」，之前有一段過渡時期，因此應注意「雜藏」。阿含經爲「四阿含・雜藏」，除長、中、相應、增一四阿含外，還有雜藏（Ksudraka-pitaka）[三]，收集四阿含所遺漏的經典。因此其中也有成立得相當早的經典，同時也比較容易收納新的文獻。化地部、法藏部、大眾部等都擁有雜藏，現存的僅有錫蘭上座部的雜藏。只是上座部不稱爲雜藏，稱爲 Khuddaka-nikaya，譯爲「小部」。Khuddaka 有「小」和「雜」兩種意義，而以後者較爲恰當。但是漢譯有「雜阿含」（Ksudrakagama, cf. Abhidharmakowabhasya, p.466），相當於巴利「相應部」（Samyutta-nikaya），可能爲了避免混淆，所以不譯爲「雜部」，而譯爲「小部」。因

[二] ≪阿毘達磨大毘婆沙論≫卷一的〈序〉中，極力表明阿毘達磨是佛說。大正二七·一上｜下。

[三] 關於「雜藏」，參照□. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. p.174｜6. 前田惠學≪原始仏教聖典□成立史研究≫六八一頁以下。

此雖然稱爲「小部」，份量卻不小，是五部中分量最多的。

巴利「小部」由十五種經典群集成，其中包括《法句經》、《經集》、《長老偈》、《長老尼偈》等十分古老的經典。同時也收集了阿毗達磨的過渡典籍，《義釋》（Niddesa）、《無礙解道》（Patisambhidamagga）等。《義釋》和《無礙解道》在論述形式或內容上，都極爲阿毗達磨化，爲阿含經和阿毗達磨的中間文獻[四]，據判斷，兩書都成立於西元前二五〇年，年代上也屬於先驅時期的阿毗達磨。《義釋》分爲《大義釋》（Mahaniddesa）和《小義釋》（Cullaniddesa），前者是經集第四「義品」的注釋，後者是經集第五「彼岸道品」及第一「蛇品」的第三《犀角經》的注釋（**從《義釋》沒有按順序將經集五品全部注解這一點可知，經集五品的編集是在《義釋》成立以後**）。《義釋》中教理的定義方法和使用的術語等，也有許多和阿毗達磨共通的地方。《無礙解道》是從修行實踐方面，論述阿毗達磨所探討的問題，首先舉出五十五種最基本的問題，稱爲「論母」（matika **摩夷**）。把論題稱爲「論母」，是巴利阿毗達磨的特徵。不過《無礙解道》的論母，並

[四] **水野弘元〈巴利聖典成立史上□於□無礙解道及□義釋□地位〉（《佛教研究》第四卷第三、五、六號，昭和十五、十六年）**

沒有後來巴利論藏的論母那麼簡潔洗練。

以上兩書只見於巴利佛教，其他部派則不詳。有部尚未發現從經到論的過渡文獻。

上座部的論藏　上座部的論藏由七種論（**七論**）組成，但這些並非同時成立，而是西元前二五〇年到前五〇年間陸續成立。其中最早的是《人施設論》（Puggalapabbatti），其次爲《法集論》（Dhammasavgani）最初所舉的「論的論母」（Abhidhamma-matika）一二二種和「經的論母」（Sutta-matika）四十二種。接著列舉的《人施設論》有自己的論母，其他的論都以《法集論》所舉的論母爲中心，分別法相。此外《分別論》（Vibhavga）中以「經分別」（sutta-bhajaniya）爲中心的部分，也成立較早。以上是初期的巴利論藏。阿毗達磨成立以前，核心部分的「論母」是首先論究的對象。巴利七論中，《法集論》所舉的一二二種論的論母，是法相分別的中心。憶持論母的人，稱爲「持論母師」（Matika-dhara）。

其次中期論書方面，有先前的《法集論》和《分別論》的剩餘部分，在這些論書中，以「諸門分別」從各方面去考察諸法。接著，後期論書方面，有《界說論》（Dhatukatha）、《雙對論》（Yamaka）、《發趣論》（Patthana）三種。一般認爲，之後批判各部派異

說的《論事》（Kathavatthu），也成立於這一時期。在《界說論》等三論中，更詳細地作諸門分別，分別諸法的動態關係。

以上從成立的次第來看巴利七論，不過錫蘭上座部按下列順序傳承，此一順序由佛音排定。

一、法集論（Dhammasavgani）

二、分別論（Vibhavga）

三、論事（Kathavatthu）

四、人施設論（Puggalapabbatti）

五、界說論（Dhatukatha）

六、雙對論（Yamaka）

七、發趣論（Patthana）

以上七論是巴利的「論藏」（Abhidamma-pitaka），另外還有許多巴利論書，稱爲「藏外」，不放在論藏內。

上座部在經律論三藏確定（**西元前一世紀**）以後，針對三藏研究，著作了許多注釋

書(Atthakatha)，不過還有論藏到注釋書之間的文獻，即《彌蘭陀王問經》(Milindapabha)、《導論》（Netti-pakarana）、《藏釋》（Petakopadesa　**三藏知津**）三書[五]（**但是緬甸佛教將這三書歸入小部中**）。另外似乎還有稱爲《藏論》（Petaka）的書，今已失傳。一般認爲，這三書約到西元後一世紀才成立，比七論還晚。《彌蘭陀王問經》是以統治北印度的希臘人彌蘭陀王（Menandros, Milinda，**西元前一五○年頃在位**），與那先比丘（Nagasena **龍軍**）討論佛教教理爲主題而成立的作品。除巴利本外，還有流傳有漢譯《那先比丘經》，其他部派也有。《藏論》似乎也爲其他部派所知，公認《大智度論》卷二所引的「昆勒」和它有關。

說一切有部的論藏　有部的論藏也由七種論組成，稱爲「六足發智」。西元前二世

五 ≪彌蘭陀王問經≫由 V.Trenkner 出版，也有暹邏版。有英譯、日譯。水野弘元「□□□□問經類□□」(≪駒沢大學研究紀要≫第十七號，昭和三四年)。中村元≪□□□思想と□□□□思想と□交流」昭和三四年。Petakopadesa 和 Nettipakarana 都由巴利聖典協會(PTS.)出版。導論的英譯：Banamori: The Guide, PTS. 1962. 藏釋的英譯：Bhikkhu Banamoli: The Pitaka-disclosure. PTS.1964.水野弘元「Petakopadesa □□」(≪印仏研≫第七卷二號)。≪荻原雲來文集≫二○六頁以下。佐藤良純「□□□□.□□□□□□」(≪大正大学報≫第十四卷三四頁以下)

紀（**或前一世紀，佛滅三百年**），有部迦多衍尼子（Katyayaniputra）著《阿毗達磨發智論》（**異譯《阿毗曇八犍度論**"」而成立六種「足論」。不過《發智論》並不是其中最早成立的，六足論也不是同時成立，「足論」的稱呼是後來才有的。七論中最早成立的是六足論中的《集異門足論》，其次是《法蘊足論》，這兩論可以視爲相當於巴利論藏初期至中期的作品。其他《識身足論》、《界身足論》、《施設論》、《品類足論》（**異譯《眾事分阿毗曇論》**）、《發智論》四者，已經宣說了發達的教理，可視爲相當於巴利後期論藏的作品（**不過品類足論第一章〈五事品〉，自古就獨立流傳，第四章〈七事品〉也極可能是獨立的，所以《品類足論》大概是收集獨立的論著而成**）。又《品類足論》和《發智論》中顯示出，有比巴利論藏更發達的教理｜｜五位說、心所法的體系化、三世實有說、有爲四相（**三相**）、六因四緣說等，表現出有部的特色。

以上的┐六足・發智┌中，除《施設論》外，其他都有完整的漢譯。漢譯《施設論》七卷是節譯（**只有因施設**），西藏完整的譯本（**北京版西藏大藏經**，Nos. 5587-9）還包括世間、因、業三施設，不過藏譯沒有其他的五足論和《發智論》。「六足・發智」七論如下：

一、發智論（Jbanaprasthana）　　迦多衍尼子造（Katyayaniputra）
二、品類足論（Prakaranapada）　世友造（Vasumitra）
三、識身足論（Vijbanakaya）　　提婆設摩造（Devawarman）
四、法蘊足論（Dharmaskandha）　舍利子造（Wariputra）
五、施設論（Prajbaptiwastra）　　大目犍連造（Maudgalyayana）
六、界身足論（Dhatukaya）　　富樓那造（Purna）
七、集異門足論（Samgitiparyaya）　大俱絺羅造（Mahakausthila）

以上「六足・發智」的作者根據稱友（Yawomitra）的《俱舍釋》（Sphutartha Abhidharmakowavyakhya p.11），與漢譯稍有不同。此外以《發智論》爲身論，其他六論爲足論，也是出於上述的《俱舍釋》（ibid.p.9）。

有部除以上「六足・發智」外，還有許多論書，而且有部的「論藏」似乎不限於以上的「六足・發智」，但是如上述﹤俱舍釋﹥中，將這些著作加以整理，顯示出在傳統上很受重視，所以似乎可以視爲有部的「論藏」（Abhidharma-pitaka）。

如上述，漢譯有「六足發智」，藏譯僅有《施設論》。梵本方面，已經發現有斷片。

《集異門足論》（Samgitiparyaya）、《品類足論》（Prakaranapada）等的斷片在中亞被發現，由 Waldschmidt 等出版[六]。《法蘊足論》的斷片也已發表（《印佛研》XIII, 1）。

其他部派的論藏 巴利和有部的論藏相當完整，除此之外，只有一部《舍利弗阿毗曇論》受重視。這是一部長三十卷的大篇幅論書，據判斷爲法藏部的論藏[七]，內容雖然沒有像有部那樣發達的教理，不過因爲它代表巴利上座部和有部以外的論藏，故顯得十分珍貴，約在西元前二世紀或一世紀成立。此外其他部派的論書方面，有《三彌底部論》（Sammitiya-wastra），爲正量部論書，宣說「人我」，必然是承續犢子部的正量部論書。這一點雖然很受囑目，但只是三卷的小論書，不是全譯本，成立年代也不明。

又有《成實論》十六卷，訶梨跋摩（Harivarman）著，公認爲西元二五〇｜三五〇

六 由德國探險隊在吐魯番發現的梵語寫本，出版共計如下：E. Waldschmidt: Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Wiesbaden, 1965；最近《集異門足論》與《品類足論》的梵語斷片已經出版。V.S. Rosen: Das Savgitisutra und sein Kommentar Savgitiparyaya. Berlin, 1968; J. Imanishi: Das Pabcavastukam und die Pabcavastukavibhasa. G□ttingen, 1969.

七 Andr□ Bareau:Les origines □ariputrabhidharma□astra. Mus□on,t. LXIII,1-2, Louvain, 1950. 水野弘元〈舍利弗阿毗曇論□□〉〈金倉博士古稀紀念，印度学佛教学論集〉昭和四一年。

年間的作品，因此不適合列入論藏。但根據推斷，本書爲經量部系的論書，所以順便將它列出。由鳩摩羅什翻譯，在中國被廣泛研究，故對南北朝之前的中國佛教有很大的影響。

據《大唐西域記》卷十二記載，玄奘旅行印度時，除帶回許多大乘經論外，還有各部派的三藏｜｜有部六十七部、上座部十四部、大眾部十五部、正量部十五部、化地部二十二部、飲光部十七部、法藏部四十二部，可見這些部派也有論藏。但玄奘沒有譯出有部以外的論藏，因此今已失傳。義淨《南海寄歸內法傳》也說到，上座部、大眾部、說一切有部、正量部，各持三藏三十萬頌。

注釋書　論藏的注釋書只有錫蘭上座部和有部流傳下來。西元一｜二世紀起，錫蘭上座部論師輩出，很有可能完成許多論書。到三〇〇年左右，大寺派和無畏山寺派各有論師出現，作了許多注釋書，這些古注釋書有：《大義疏》（Mahatthakatha）、《安達卡疏》(Andhakatthakatha)、《大筏疏》(Mahapaccari)、《拘輪達疏》(Kurundatthakatha)、《略義疏》（Savkhepatthakatha）、《北寺疏》（Uttaraviharatthakatha）等，都用錫蘭語（**辛哈利語**）寫成。接著在五世紀時，出現了佛音(Buddhaghosa)、覺授(Buddhadatta)、

法護（Dhammapala）等其他大注釋家，他們參照這些古注作注釋書，以後這些古注便佚失了。最後的《北寺疏》，出自無畏山寺派，現存的漢譯《解脫道論》就是這一派的著作。原本是二世紀頃的優婆提舍（Upatissa）所作（**參照本節末「參考書目」Bapat之著作**）。

佛音（**西元五世紀**）是巴利上座部最重要的注釋家，他以大寺派的立場，整理上座部教學，著作有名的《清淨道論》（Visuddhimagga）。並參酌錫蘭語的古注，用巴利語著三藏的注釋書（atthakatha），這些份量龐大的注釋書雖是佛音所作，內容則繼承三百年來上座部注釋家的成果。其中著名的有：

律藏注（Samantapasadika）（**漢譯《善見律毗婆沙》**）

長部注（Sumavgalavilasini　**吉祥悅意**）

中部注（Papabcasudani　**破除疑障**）

相應部注（Saratthappakasini　**精義顯揚**）

增支部注（Manorathapurani　**希求滿足**）

法集論注（Atthasalini　**殊勝義論**）

此外還有《經集注》（Paramatthajotika　**含小誦經注**）、《法句經注》等，幾乎注釋了全部的三藏。其中，《法集論注》和《清淨道論》是理解上座部教理的重要文獻。《論事注》（Kathavatthuppakaranatthakatha）的重要處，在於指出《論事》中所舉教理的派別出處。然而這些注釋書中，似乎保存著與大乘教理共通的思想。關於這一點，還需要作進一步研究。

之後，除注釋書外，也有錫蘭的史書問世。《島史》（Dipavamsa）記述自佛陀誕生後的中印度歷史、佛教傳到錫蘭，接著敘述錫蘭的歷史，到錫蘭王摩訶斯那（Mahasena **西元三二五｜三五二在位**）的治世爲止。佛音也知道這本書，所以作者雖然不詳，但可知成立於五世紀半以前。本書綜合敘述佛教史和政治史，因此是一部很有價值的史料。《島史》的文體樸拙，故錫蘭達荼斯那王（Dhatusena　**西元四六○｜四七八在位**）時，由摩訶那摩（Mahanama）改寫成《大史》（Mahavamsa），內容與《島史》相同，但較《島史》詳細。接續《大史》而寫的是《小王統史》（Culavamsa），爲篇幅較長的作品，記述到十八世紀爲止的錫蘭歷史。接著在緬甸的盤雅薩敏（Pabbasamin）著的《教史》（Sasanavajsa）也很有價值；本書詳述第三結集前的中印度佛教史，然後敘述派遣

傳道師到各地的情形，第六章特別說到緬甸就是阿波蘭多國（Aparantarattha）。本書雖新近成立於一八六一年，卻充分利用到早期資料。

佛音以後，錫蘭佛教陷入衰微的狀態；十一世紀起，大寺派佛教再度趨於隆盛，論師輩出。特別是阿努羅陀（Anuruddha）的《攝阿毗達磨義論》（Abhhidhammatthasavgaha），在上座部佛教的綱要書中極爲有名。

有部以西北印的迦濕彌羅和犍陀羅地區爲中心發達起來，犍陀羅富於進步精神，迦濕彌羅則很保守，教理上也有若干歧異之處，因此犍陀羅地區盛行經量部，而迦濕彌羅則爲有部強固的中心地。《發智論》、《六足論》等成立以後，有部興起了注釋這些論書的風潮，這些人被稱爲「注釋家」（Vaibhasika **毗婆沙師**）。將這些注釋家歷經兩百年的阿毗達磨研究集大成後，完成了《大毗婆沙論》（**大注釋**）。此書藉注釋《發智論》的形式，使有部的教學有了新發展，並且站在這新的教理立場，嚴格地批判譬喻者、分別論者、大眾部等各部派的學說。即使是有部自宗的學說，也將反對正統的學說加以斥責。《大毗婆沙論》現存只有漢譯本，由玄奘譯出，是一部兩百卷的鉅著（**異譯有《阿毗曇毗婆沙論》，北涼時代（西元三九七｜四三九），由浮陀跋摩等譯成百卷，因戰亂**

而焚毀，僅存前六十卷）。根據卷末玄奘的〈跋〉記載，佛滅四百年，迦膩色迦王於迦濕彌羅集五百羅漢結集三藏，當時的論藏就是這部《大毗婆沙論》（**現代學者稱之為「第四結集」，《西域記》卷二記載，脅尊者** Parwva **主持這次集會**）。迦膩色迦王（Kaniska **約西元一三二｜一五二在位**）是二世紀時的人，《婆沙論》引用了迦膩色迦王的事，所以也有學者認爲《婆沙論》的成立還要更晚。因爲這是一部大論，集數百年研究的大成，因此可能是在三世紀左右被彙集成論，主要內容則有可能在龍樹以前，也許二世紀時就已成立。本論引據並批判了許多有部學者的學說，著名的有「婆沙四評家」｜｜妙音（Ghosaka）、法救（Dharmatrata）、世友（Vasumitra）、覺天（Buddhadeva）（Abhidharmakowabhasya p.296: Abhidarmadipa p.259），他們是代表有部的正統學者，不過在《婆沙論》中，他們的學說也受到批判。關於妙音，《阿毗曇甘露味論》這本綱要書的作者妙音，不知是否就是四評家之一的妙音？而法救，有婆沙四評家的法救、編集《法集要頌經》（Udana-varga）的法救，著作《五事毗婆沙論》的作者、《雜阿曇心論》的作者等法救。著《雜阿毗曇心論》的法救，據說是四世紀時代的人，應當不是四評家之一的法救。關於世友，傳說有《品類足論》的作者、四評家之一、《異部宗輪論》

的作者、《尊者婆須蜜菩薩所集論》的作者等，這些很難確定是否是同一人，但可能至少不只一人。其次覺天方面，是譬喻者系統的思想家。摩菟羅出土的《獅子柱頭銘文》上，有覺天的名字（Kharosthi Inscriptions, p.48），也有人認爲這就是婆沙的覺天。此外，脅尊者（Parwva）也是有力的婆沙師。

有部注釋家的工作，因《婆沙論》編集完成而告一段落。不過《婆沙論》是部龐大的作品，組織不明確，故難以理解阿毗達磨的體系。因此自《婆沙論》編集前後起，就開始有系統化的綱要書出現，如尸陀盤尼的《鞞婆沙論》十四卷、法勝的《阿毗曇心論》四卷、優婆扇多的《阿毗曇心論經》六卷、法救的《雜阿毗曇心論》十一卷、悟入的《入阿磨達磨論》二卷等，都屬這一類綱要書。以後又有世親（Vasubandhu）的《阿毗達磨俱舍論》（Abhidharmakowabhasya **玄奘譯三十卷，真諦譯二十二卷，並有藏譯。梵語方面，偈文由 V.V. Gokhale 在西元一九五三年出版，Abhidharma owakarika。加上偈與長行的疏由 P. Pradhan 在西元一九六七年出版，Abhidharmakowabhasya）。（有人認為世親是西元三二○｜四○○年的人，一直到四五○年都還符合。但是 Frauwallner 認為無著的弟弟世親（古世親）是西元三二○｜三八○年人，《俱舍論》的作著世親是四○○｜四**

八○年人，兩位世親不是同一人。但似乎沒有必要分別兩者，可以視為同一人，其生存年代為四○○｜四八○年。參照《三譯對照俱舍論索引》Introduction, II, The Date of Vasubandhu—The Discussions on Two Vasubandhu, pp. II~X, Tokyo, 1973.）

世親的《俱舍論》巧妙地整理有部學說，但卻從經量部的立場加以批判。因此眾賢（Samghabhadra）又從迦濕彌羅有部的立場，著《阿毗達磨順正理論》八十卷，破斥《俱舍論》，救釋有部的教說。不過他的救釋也受《俱舍論》影響而提出新說，因此眾賢的學說被稱爲「新薩婆多」。他還著有《阿毗達磨顯宗論》四十卷。《俱舍論》是一部十分傑出的名著，問世之後，研究《俱舍論》成爲阿毗達磨研究的主流，並對其作注釋。傳說德慧（Gunamati, 西元四八○｜五四○）、世友（Vasumitra）曾作注釋書，但已失傳。安慧（Sthiramati　西元五一○｜五七○）著有《俱舍論實義疏》（Tattvartha）（漢譯只存片斷，藏譯本 No.5875 為完整本）。之後有稱友（Yawomitra）的《俱舍釋》（Sphutartha Abhidharmakowavyakhya　有梵本及藏譯本 No.5593）。此外藏譯方面，還有奢摩他提婆（Wamathadeva）的《俱舍論注》。最近出版的梵本《阿毗達磨燈論》（Abhidharmadipa）並無漢、藏譯本，是沿襲《俱舍論》的阿毗達磨論書。至於稱友的《俱舍釋》方面，藏

譯有滿增（Purnavardhana）等的複注。

有部的阿毗達磨在漢譯文獻上相當完備，譯出《六足發智》、《婆沙論》、《俱舍論》等許多論書，藏譯則以《俱舍論》爲中心，《俱舍論》及其注釋類的翻譯十分完備。梵本方面，近年發現《俱舍論》、《俱舍釋》、《阿毗達磨燈論》等，內容充實。德國探險隊在中亞發現的寫本中，也有阿毗達磨的相關資料，如前所述，其中有些已經發表了。

其他部派的論書 巴利上座部和有部以外的論書很少。《舍利弗阿毗曇論》、《三彌底部論》、《成實論》等，前文已說過。真諦譯《四諦論》四卷，引用了《阿毗達磨藏論》、《藏論》（Petaka?）、經部師等的教說，這些是部派佛教的論書，但所屬部派不明。《辟支佛因緣論》二卷，是和經集《犀角經》有關的注釋。《分別功德論》五卷，是漢譯《增一阿含》的注釋，這些也都可以視爲部派的論書。《大毗婆沙論》和《論事》（Kathavatthu）及佛音的《論事注》中，大量引用部派的教理。不過把部派教說整理出來的，應推世友的《異部宗輪論》（**異譯《部執異論》《十八部論》, 藏譯本** No. 5639）。中、日自古就配合窺基的《異部宗輪論述記》（**小山憲榮編《異部宗輪論述記發軔》三**

卷亦可）來研究部派教義；吉藏的《三論玄義》對部派教義研究也有幫助；世親的《成業論》、《五蘊論》、《釋軌論》[八]等也可參考。此外，也可利用散見於大乘論書中的小乘教義批判。不過，將這些綜合起來，還是難以完整地瞭解各部派的教義。

參考書目

木村泰賢《阿毗達磨論の研究》，大正十一年。
佐藤密雄・佐藤良智《論事附佛音注》，昭和八年。
赤沼智善《仏教経典史論》，昭和十四年。
宮本正尊《大乘と小乘》，昭和十九年。
渡辺楳雄《有部阿毗達磨論の研究》，昭和二九年。
舟橋一哉《業の研究》，昭和二九年

八 **山口益《世親の成業論》，昭和二六年。**□. Lamotte: Le trait□ de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakarana (M□langes chinois et bouddhiques, IV, 1936); Shanti Bhiksu Shastri: Pabcaskandhaprakarana of Vasubandhu. Kelaniya, 1969. **山口益〈世親の釈軌論について〉（《日本仏教学会年報》第二五號，昭和三五）。同上，〈大乘非仏說に対する世親の論破 — 釈軌論第四章に対する一解題 —〉（《東方学会創立第十五周年記念東方学論集》，昭和三七年）（上記二論文收錄於《山口益仏教学文集下》，昭和四八年）。**

山口益・舟橋一哉《倶舎論の原典解明》，昭和三〇年。
山田竜城《大乗仏教成立論序説》，昭和三四年。
水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，昭和三九年。
佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》，昭和三三年。
佐佐木現順《仏教心理学の研究》，昭和三五年。
福原亮嚴《有部阿毗達磨論書の發達》，昭和四〇年。
桜部建《倶舎論の研究　界・根品》，昭和四四年。
福原亮嚴《成実論の研究》，昭和四四年。
福原亮嚴《四諦論の研究》，昭和四六年。
W. Geiger: Pali Literatur und Sprache. Strassbrug, 1916(Eng. trans. by B. Ghosh, Calcutta, 1956).
U. Wogihara: Sphutartha Abhidharmakowavyakhya by Yawomitra, Tokyo, 1932-36.(荻原雲來·山口 益譯述《和譯稱友倶舍論疏》一｜三，東京，昭和八｜十四年)。
P.V. Bapat: Vimuttimagga and Visuddhimagga. Poona, 1937.
P.V. Bapat: Dhammasavgani. Poona, 1940.
P.V. Bapat: Atthasalini. Poona, 1942.
R. Dharmawastri: Abhidhammatthasavgaha. Varanasi, 1965.
E. Frauwallner: On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Roma, 1951.
Andr□ Bareau: Les Sectes Bouddhiques du Petit V□hicule. Saigon, 1955.
P.V. Bapat: 2500 Years of Buddhism. Delhi, 1959.
P. Jaini: Abhidharmadipa with Vibhashaprabhavrtti. Patna, 1959.

P. Pradhan: Abhidharmakowabhasya. Patna, 1967.
E. Frauwallner: Abhidharma-Studien. Wiener Zeitschrift f□r die Kunde S□d-und Ostasiens und Archiv f□r Indische Philosophie, Band Vii, 1963, pp20-36. Abhidharma-Studien II, Bd. Viii, 1964 PP. 59-99, Abhedharma Studien III, Bd. XV, 1971, pp. 69-121.

第三節　阿毗達磨的思想體系

阿毗達磨與論母　「達磨」一詞在佛教之前就已通用，而「阿毗達磨」（Abhidharma, abhidhamma）則是佛教的專有名詞，阿含經中已經出現。在阿含中，阿毗達磨使用在「關於法的方面」，因此便形成了「對於法」、「對法」（**法的研究**）等意義。「阿毗」（abhi）有「向、對」的意思，同時也具有「超勝」的意思，因此就有將阿毗達磨解釋爲「勝法」的說法。在說一切有部，大多將阿毗達磨解釋爲「對法」，巴利上座部主要解釋爲「勝法」[一]。

總之，阿含經中已經可以看到研究釋尊所說的「法」（**這裡應作「教法」**），稱爲「阿毗達磨論義」（Abhidhamma-katha）。即廣爲蒐集、分類佛語，或將它的意義化約爲簡單的術語，或反過來分析、廣釋它的意義。分析性的解釋教法稱爲「分別」（vibhavga），釋尊的體悟本來就具有這種性質，例如「中道」就有統二邊爲一的「總合」，和擇中的「分析」；因此，《阿含經》中也有依法數和相應來整理教法的經典，也有分別、廣解

[一] **參照櫻部建《俱舍論□研究》二三頁以下。**

的經典。

《阿含經》被固定爲「經藏」後，佛弟子對阿毗達磨的研究，逐漸組成和經藏不同的作品。這些作品彙集成「阿毗達磨藏」（Abhidharma-pitaka）。阿毗達磨，亦即「法的研究」，要務在於分別，即「法的簡擇」（dharma-pravicaya）和選出應研究的題目。這些研究的題目稱爲「論母」[二]（matrka, matika　**摩怛理迦，本母**）；至於憶持這些論母的人，稱爲「持論母師」（Matikadhara）。說一切有部的論書中，無法明顯地見到論母;巴利論書則以論母爲中心而成立論書。七論中最早的《人施設論》（Puggalapabbatti），首先就以「說明指示論母」（matika-uddesa）爲標題，舉出蘊、處、界、諦、根、人六種「施設」（pabbatti）的題目。這些題目自然相當於論母。尤其在「人施設」裡，對一人到十人舉出許多論母，然後只就「人施設」，自一人起順次解說（**分別**）。《舍利弗阿毗曇論》也是從卷一起，依序解說入品（**十二處**）、界品（**十八界**）、陰品（**五蘊**）、四聖諦品、根品，顯示出和巴利《人施設論》的六施設內容相同的論母。不過《舍利弗

[二] **關於論母，參照赤沼智善《仏教経典史論》一一三頁以下。宮本正尊《大乗と小乗》七二八頁以下。櫻部建《倶舎論口研究》二三頁以下。**

阿毗曇論》中不稱「論母」，而且從卷五〈根品〉（**二十二根**）到卷八〈人品〉之間，插入許多其他論題。亦即《舍利弗阿毗曇論》中也有相當於論母的作品，但似乎不稱爲論母。

巴利論藏的《法集論》（Dhammasavgani）中，首先舉出三法二十種，二法百種「論的論母」（Abhidhamma-matika），次舉二法四十二種「經的論母」（Suttantika-matika），然後解說這些論母，就完成了《法集論》。不知道巴利上座部根據什麼原則整理這些論母，不過經的論母二法四十二種中，和長部第三十三《等誦經》（Samgitisuttanta）中的二法三十三種法數，有三十一種相同，順序也差不多。因此《等誦經》的法數也許可視爲論母的基礎。《等誦經》相當於漢譯《大集法門經》和長阿含的《眾集經》，以本經爲基礎而構成有部的《集異門足論》。

巴利論藏中的《分別論》（Vibhavga）和《發趣論》（Patthana）也提到論母，可見巴利佛教中經常使用「論母」一語，上述的《舍利弗阿毗曇論》雖然舉出論母，卻不稱爲論母。同樣在有部的「六足發智」中，似乎也不用「論母」一詞。不過《集異門足論》和《法蘊足論》等確實以論母爲根本，是以注釋論母的形式而成立的論。因此在《順

正理論》卷一（**大正二九，三三○中**）中說明「摩怛理迦」（matrka），舉四念處、四正勤等三十七道品等爲首的法數爲例，並說：「……及《集異門》、《法蘊》、《施設》，如是等類，一切總謂摩怛理迦」，已將這幾部論視爲論母。而且在《順正理論》（**大正二九·五九五中**）中，說明十二分教的「論議」（upadewa），認爲論議便是摩怛理迦，並將之與阿毗達磨等同視之[譯注]。《阿育王傳》卷四（**大正五十·一一三下**）也以「摩得勒伽藏」表示論藏，內容則是四念處、四正勤等三十七道品爲首的法數，和《順正理論》的說法吻合。《阿育王經》卷六（**大正五十·一五二上**），《根本有部律雜事》卷四十（**大正二四·四○八中**），也有相同的記述。可見有部、根本有部都知道「論母」，三十七道品以代表論母而受重視，不過「六足・發智」的系統中，似乎採用「阿毗達磨」而不用「論母」一詞；一般認爲，《婆沙論》和《俱舍論》沒有談及論母，可能是這個緣故。

論母不只是法的論母，也有律的論母（Vinaya-matrka），巴利律不用，然而見於有

譯注：原文：「……亦名論議，即此名曰摩怛理迦，釋餘經義時此為本母故。此又名為阿毗達磨，以能現對諸法故」。

部《薩婆多部毗尼摩得勒伽》十卷（Sarvastivada-Vinayamatrka），集錄律的論母一事由經名可知。此外四分律系統的律釋有《毗尼母經》八卷（Vinaya-matrka-sutra），「毗尼母」的意思就是律的論母。

因此，「論母」一詞通行於達磨和毗尼中，達磨的「論母」發展後，消失在阿毗達磨藏中。而在有巴利七論中，還保存著「論母」的名稱。一般人認爲，在《舍利弗阿毗曇論》及有部的《六足發智》等，論母的名稱都被刪除，而以阿毗達磨一詞代替。總之，對論母作語義的解釋、注釋、廣說，接著便基於法的理解，逐漸發展出各自的學說；這種「法的研究」方式，便被稱爲「阿毗達磨」。阿毗達磨的「阿毗」（abhi）含有「在眼前」的意思，從面對法、對觀法的層面，譯爲「對法」。但是「阿毗」也具有「勝」的意思，因此阿毗達磨也有「殊勝法」（**勝法、無比法**）的意思（Atthasalini 1,2 dhammatireka, dhammavisesattha, **《大毗婆沙論》卷一〈序〉**），在這裡面，主張阿毗達磨有凌駕達磨之勢。《摩訶僧祇律》卷三十中也記載，「阿毗曇者，謂九部修多羅」，將阿毘達磨解釋爲勝法的意思，認爲佛的教法便是阿毗達磨。

阿毗達磨此一研究法的特徵，就是所謂的「分別」（vibhavga）。從各方面分析式

地探討問題，以便充分理解問題。佛音在《殊勝義論》一之三中，稱此分別爲「經分別」（suttanta-bhajaniya）、「論分別」（abhidhamma-bhajaniya）、「問答分別」（pabha-pucchakanaya）。有部也是從有見無見、有對無對、善不善無記、界繫、有漏無漏、有尋有伺等各方面，分析式地說明諸法，稱爲「諸門分別」。

達磨與阿毗達磨　達磨[三]是佛陀所說的教法，佛陀的教法在處理現實的人類存在問題；因此，達磨便如實地顯示現實人類的存在。但是現實人類的存在，是不斷變化的「現象」，同時也是構成現象的「成分上的實在」。現象方面的現實表現爲肉體、精神和外界等，這些都可以再分析成更細微的成分。例如肉體具有視覺、聽覺、味覺，因爲視覺與聽覺的作用不同，所以存在的性質當然也不同；這種知覺能力稱爲「根」（indriya）。此外肉體可以分析式地理解爲，是由眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等五根成立。「身

[三] 關於「達磨」，參照和辻哲郎〈仏教□□法□概念と空□弁証法〉(《和辻哲郎全集》第九卷四六一頁以下)。金倉円照〈仏教□□法□語□原意と変遷〉〈仏教□□法□意味〉（同上，《□□□哲學仏教學研究》仏教學篇)昭和四十八年，八三頁以下）。拙論〈原始仏教□□法□意味〉（《早稻田大學大學院文學研究科紀要》十四．一九六八年）。

根」就是觸覺，指整個由肌肉構成的肉體。同樣地，精神方面也可分析爲判斷、記憶、感情等，再仔細分析後，可以區分爲許多心理作用，例如煩惱可分爲貪、瞋、慢、疑、見等；此外還可以再分析出各種心理作用。並認爲，由於這些心理作用的協調，心於是成立。因爲愛與憎，貪與瞋，善與惡等，是互相矛盾的作用，所以把這些當做「心這個實體」的屬性，是不合理的。因此有人認爲，相信的作用與懷疑的作用、貪與瞋等種種心理作用，是個別獨立的實體，想要在彼此協調之中，理解心的活動、變化。但是構成這種現象（**自己存在的現實**）的要素，就叫做「達磨」。阿毗達磨的達磨，也具有這種真實存在(**現象方面的真實存在**)的意思。其實這種意思的達磨，在部派佛教十分重要。

勝義有與世俗有　關於達磨的實在性，《俱舍論》卷二十二（**大正二九．一一六中** Abhidharmakowabhasya p.334, ll. 1-2）中，把存在分爲「勝義存在」（Paramartha-sat）和「世俗存在」（Samvrti-sat）（**假有，施設有**），勝義存在就是達磨[四]。例如：瓶子如果破了就沒有了，這種存在稱爲世俗存在；布等東西也一樣。人的存在是肉體、精神等

[四] **關於勝義有和世俗有，參照拙論〈說一切有部□認識論〉（〈北大文學部紀要〉二．一九五三年〉。**

各種成分的組合，所以也是世俗存在。相反的，假設瓶子是藍色，這個「藍」不因瓶子的毀壞而消失。把瓶子分割到最後的「極微」（paramanu），此時藍色還是存在。像這樣，自體不依他而存在的（svabhava　**自性**），就是「勝義存在」，稱爲「達磨」。同樣地，「貪」這種心理作用也是不可再被分析的要素。而且，在心中具有引起貪念的能力，這種不能再分析的要素，就是勝義存在，就是達磨。稱此爲「持自性」（sa-svabhava），或「具實體者」（dravyatah sat, Abhidharmakowavyakhya p.524, l.29）。《中論》解釋「自性」（svabhava）爲「自己存在者」（svo bhavah）、「不被作者」（akrtrima），「不依他而存在者」（nirapeksa）（Prasannapada p. 262, ll.11-12）。也有定義爲「能持自相故名爲法」（svalaksanadharanad dharmah　**《俱舍論》卷一，大正二九．一中。** Abhidharmakowabhasya p.2, l. 9; atthano lakkhanam dharentiti dhamma. Visuddhimagga XV. 3, HOS. Vol. 41, p. 408, l. 17.）。所謂「自相」（svalaksana），例如藍這種法的藍色就是自相。相對於此，自性（svabhava）就是由極微所構成的「藍」的存在者。總之，自性本身就是法，所以不能說「持自性者叫做法」。持法（**自性**）者爲世俗有；沒有自性，是持自相的，才是法。不過也有自性和自相不分的情況。

有為法與無為法　如上所述，法（**達磨**）在成分上是實在的，但在現象上則變化不息，是無常的。因此即使法是實在的，也有不是「永遠實在」的情況；此時，法分爲「有爲法」（samskrta-dharma）和「無爲法」（asmskrta-dharma）。常住的法是無爲法（**無法造作之法**），無常的法是有爲法。《阿含經》中已經可以見到有爲法和無爲法的分別，而到部派佛教時代才有完整的體系。無爲法的代表是「涅槃」（nirvana, nibbana），涅槃是超越時間的實在，佛陀便是在開悟中，與此涅槃合而爲一。有部稱涅槃爲「擇滅」（pratisamkhya-nirodha），意爲依「擇力」（**智慧力**）所得的「滅」。這是從由覺悟的智慧力斷煩惱、煩惱永遠不再生起的角度來說。此外，有部還舉出「非擇滅」（apratisamkhya-nirodha）和「虛空」（akawa），合爲三種無爲法。所謂「非擇滅」，是不經由擇力，由於欠缺生起的緣而永遠不生的法，稱爲「緣欠不生」。

總之，「法」之中最高者爲涅槃。《俱舍論》卷一說，「勝義法」（Paramarthadharma）唯是涅槃，而「法相法」（dharmalaksanah）也包含在法之中（Abhidharmakowa-bhasya p.2, l. 5）。持自相者是法，涅槃也是其中之一；有爲法也是持自相的法，但有爲法是無常的。關於有爲法是無常一事，按上座部和有部的解說，有爲法雖持自相，但只是一剎

那（ksana）存於現在。《俱舍論》卷十三（**大正二九．六七下**）記載，「有爲法刹那滅故」（samskrtam ksanikam, Abhidharmakowa-bhasya p.193, l. 1）。《清淨道論》說：「能持自相及自位刹那（khananurupadharanena），即是法」（Visuddhimagga XI, 104, HOS. 41, p.308, l. 29）。有爲法是實在的，但是就刹那滅而言，法便成了不可理解的東西。若論究這一點，恐怕會牽涉到「法空」的問題。但是部派佛教側重於「法有」的問題，還沒有進展的法空的思想，這是大乘佛教的課題。

如果從字面上解釋「諸行無常」（sabbe samkhara anicca, Dhammapada 277）此一聖句，則會主張一切有爲法是刹那滅。有部便是站在這個立場。也有解釋爲，心理作用很明顯是刹那滅，但構成外界的山川大地、身體等法，則不是刹那滅。犢子部和正量部承認刹那滅的法，但主張外界的法也有「暫住」的。據《異部宗輪論》記載，除有部外，化地部、飲光部等也主張刹那滅。

勝義阿毗達磨與世俗阿毗達磨　如上，法有許多種，而以涅槃爲最勝，研究這些法就是「阿毗達磨」。因此所謂「阿毗達磨」就是理解法的智慧（prajba）。尤其體見涅槃的智慧，就是與涅槃合一的智慧、是覺悟的智慧。因此《俱舍論》卷一（**大正二九．**

一中）敘述：「淨慧、隨行名對法」，合稱開悟的清淨慧和同時引發的身心諸法爲「勝義阿毗達磨」（Paramarthiko ‘bhidharmah, Abhidharmakowabhasya p.2, l. 5）。此外，研究使人得到開悟的智慧，亦即勝義阿毗達磨方面的「阿毗達磨論書」，以及研究這本書的智慧(**有漏慧**)，也可以稱爲「阿毗達磨」，別稱「世俗阿毗達磨」(Samketiko ‘bhidharmah)。如上述，阿毗達磨既是體悟涅槃的智慧，所以有人主張阿毗達磨是「佛說」。因此引申而言，阿毗達磨論書應該也可以說是阿毗達磨。把阿毗達磨解釋爲勝法、無比法，理應是就勝義阿毗達磨的角度而說。

無為法與佛身　如前所述，談到如何將構成世界的法分類時，首先可以分爲有爲法和無爲法。有部《法蘊足論》卷十一（**大正二六．五○五上**）之後，立擇滅、非擇滅、虛空等三法（**三無為**），巴利上座部只稱涅槃爲無爲（Dhammasavgani p. 244），這繼承了《阿含經》的說法。犢子部也是如此。據《異部宗論論》載，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部等四部，立「九無爲」：擇滅、非擇滅、虛空、空無邊處、識無邊處、

無所有處、非想非非想處、緣起支性、聖道支性[五]。化地部也立九無爲，和大眾部系稍有不同，其中包括不動、善法真如、不善法真如、無記法真如、道支真如、緣起真如等；以緣起爲無爲，因爲認爲緣起的「道理」是不變的。相對於此，有部則不認爲緣起的有爲法以外，另有緣起的法則，所以認爲緣起是有爲的。其次，把道支、聖道（**八聖道**）立爲無爲一事，意謂佛陀人格的實踐上，具有永遠的真理性。有部則以涅槃是無爲，而覺悟涅槃的佛智是有爲（**無常**），這牽涉到認爲佛身是常住或是無常的問題。有部和巴利上座部認爲，佛陀八十歲時，已經在拘舍羅入涅槃，所以佛身、佛智是無常的，即只承認「生身」的佛陀，認爲這是有爲的。相對於此，《異部宗輪論》記載，大眾部等說：「諸佛世尊皆是出世，如來色身實無邊際。諸佛世尊盡智、無生智，恆常隨轉，乃至般涅槃」，認爲佛陀的存在超越了八十歲的生身，雖然還沒有發展到大乘佛教報身佛的思想，但似乎已主張人格上的佛的永恆性；因此也認爲「聖道」是無爲的。

如果從四諦來看，相對於上座部和有部認爲只有滅諦｜｜涅槃是無爲，大眾部和化地部等則認爲，除滅諦外，道諦（**八聖道**）也是無爲。並且站在緣起是無爲的立場，認

[五] **關於各部派的無為法，參照水野弘元「無為法□□」（《印仏研》一○□一．昭和三七年）。**

爲苦諦、集諦等妄念的世界中，也包含著不變的真理。可以說，其中包含有發展爲「迷悟一如」的思想；即一方面承認心爲煩惱所污染，同時又主張它的本性是「自性清淨心」。根據《異部宗輪論》，大眾部主張「心性本淨」；法藏部的論書《舍利弗阿毗曇論》卷二十七也說「心性清淨，爲客塵染」。「心性本淨」的思想是認爲心的本性爲常住（**無為**），可以說是將有爲法的本性視爲無爲的思想。緣起無爲就是根據這種觀點而來。《舍利弗阿毗曇論》卷一（**大正二八．五二六下**）說到非聖七無爲和「法入」九無爲，亦即智緣盡（**擇滅**）、非智緣盡、決定、法住、緣、空處智、識處智、不用處智、非想非非想處智等九無爲（**其中除去智緣盡、決定，就是非聖七無為**）。九無爲中收入了「緣」，被解釋爲主張緣起無爲。

據《婆沙論》，分別論者也主張緣起無爲。此外《婆沙論》和《論事》中，介紹了各部派的無爲論，關於無爲，部派佛教的解釋莫衷一是。

有漏法．無漏法 「漏」（asrava）就是煩惱（klewa, kilesa），有漏法（sasrava-dharma）就是煩惱所染污的法；無漏法（anasrava-dh.）就是不爲煩惱所染污的法。因爲佛陀和阿羅漢的覺智斷盡了煩惱，所以無漏；也因爲無爲法不與煩惱結合，所以無漏。《俱舍論》

卷一定義：「除道諦，餘有爲法」，亦即妄念的世界的因（**集諦**）和果（**苦諦**）是有漏。

煩惱污染其他法，稱「隨增」，分爲兩種：煩惱染污同時活動的法，叫「相應隨增」（**相應縛**）；例如貪與慧同時活動，慧爲貪所執色、染污，這種關係叫「相應隨增」。其次因認識的對象而起煩惱，叫「所緣隨增」；例如見美色而欲望增盛等情形，「對象的色」因欲望而被染污，即爲「所緣隨增」。傳說有一婆羅門女因見佛陀的色身而起愛欲，所以有部主張佛陀的色身也是煩惱的對象，亦即主張「所緣隨增」。有部認爲，因爲隨增的法都是有漏法，包括佛身的一切色身都是有漏法。相對地，大眾部主張「一切如來無有漏法」，見佛陀完美的身軀能平息愛欲之火，而不是煩惱的對象。此一色法皆有漏、或色法之中也有無漏的問題，爲部派佛教的論題之一。

達磨的種類　上述有部的解釋爲「前十五界唯有漏」。十五界就是十八界中除去意界、法界、意識界，即色、聲、香、味、觸五界，以及自眼至身的五界，加上自眼識至身識的五界，合爲前十五界。就佛色身來說，前十五界也是有漏。《阿含經》中對於現實有三種分析，即五蘊（skandha　**五群**）、十二處（ayatana　**十二種領域**）、十八界（dhatu　**十八種要素**）｜｜

五蘊（pabca-skandhah）　色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

十二處（dvadawa-ayatanani）　眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。

十八界（astadasa-dhatvah）　眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界、色界、聲界、香界、味界、觸界、法界、眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界。

物質觀　佛教稱物質爲「色」（rupa），有廣、狹二義。五蘊說中的「色蘊」是廣義的色，意爲物質；其中包括了十二處說的眼處、耳處……身處等五處，以及色處、聲處……觸處等五處。此外眼等五處又叫「五根」（indriya　**五種認識器官**），色等五處又叫做五境（visaya　**五種認識領域**）。狹義的色就是五境之一的色處，這是眼的對象方面的色（**顏色和形狀**；**顏色叫顯色**，**形狀叫形色**）的世界。因此色蘊相當於十二處說中的十處。但是有部主張還承認「無表色」（avijbapti-rupa），因爲認爲這也是物質，所以加起來，物質就有十一種。因爲在十八界說中，眼界等五界、色界等五界，加起來共爲十界。無表色屬於法處、法界的一部分，故色蘊就相當於十處和法處一分，或十界

和法界一分。

根據十二處說，非物質相當於意處和法處一分；根據十八界說，則爲意界、法界一分和眼識界……意識界等六識界，合爲七心界和法界一分（**除去無表色以外的部分**）。亦即眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色等十一法是物質。有部立法的種類爲「七十五法」，其中無爲法三種，色法十一種。

但是物質的十一法中，各個都還可以再作更細的分析。眼等五根與無表色中不再細分，五境的色等可以再分析得更細。例如眼的對象的色之中，可以區分爲青、黃、赤、白四種顯色，以及長、短、方、圓等八種形色，再別立雲、煙等，共二十一種。其次聲分八種，香分四種（**或三種**），味分六種。觸處中包括地、水、火、風四大元素（**四大種**　mahabhuta），再加上重、輕、冷等，共區分爲十一種。因爲只有觸覺器官（**身根**）能夠認識四大種，所以把它們納入觸處的領域；例如以眼見水火，只是青、紅的顏色，火的本性是熱的，水的本性是濕的，這些都無法用眼睛認識到，只能以身根（**觸覺**）認識。同理，地的堅性、水的濕性、火的暖性、風的動性，這些都要靠身根才能體驗到，此四大元素以外的物質叫做「所造色」（bhautika）。五根、五境及無表色之中，除四

大種外都是所造色，所造色由四大的支持而存在，所以四大種叫做「能造四大」。十界（**十處**）的色都是由極微（paramanu　**原子**）所構成，但並不是由四大種的極微產生所造色；因爲能造、所造，各從不同的極微而成。而且所造色的色、香、味、觸，經常同時生成，且各個附隨能造的四大。其說明是，液態的物質中，水大佔優勢；固態的物質中，地大佔優勢；高溫的物質中，火大佔優勢。故認爲物質產生的最基本條件，是地水火風四大的極微和色香味觸等四種所造，共八種極微「俱生」，稱爲「八事俱生，隨一不減」。此外有「聲」便成九事（dravya）；有「根」的話，極微的種類也跟著增加。

但眼根等五根是掌理認識功能的微妙器官，與肉體的其他部分不同，由精妙的成分組成，稱爲「淨色」（rupa-prasada）。只有無表色是色，但不由極微而成，故屬於法處。無表是不表現出外形的意思，亦即無表色就是「看不見的物質」，這一問題留待後文解說。

法的相攝　以上概述了阿毗達磨的物質觀；十二處、十八界大部分屬於物質，若除去色法的部分，則只剩十二處的法處、意處，十八界的七心界和法界。這些可以再分析得更細，根據五蘊說，相當於受、想、行、識四蘊。五蘊的第二受蘊、第三想蘊是心理

作用的一種；受是感受，想是表象作用。有部視心理作用爲各別獨立的實體（**法**），稱爲「心所法」（**心所有的法，又譯作心數**　caitasika-dharma, cetasika-dhamma）。心所法一詞也見於上座部的論藏[六]。至於受想以外的心所法，包括於行蘊之中。除此之外，行蘊還有「不相應行法」（citta-viprayukta samskara dharmah）（「**不相應行」容後詳述**）。受、想、行三蘊屬於十二處說的法處、十八界說的法界。

識蘊是主觀認識，即所謂的心王，爲十二處的意處，十八界的意界和六識界（**七心界**）。五蘊唯是有漏法，所以不包攝三無爲。無爲法攝於十二處的法處，十八界的法界。

如上所述，相攝極爲複雜，物質包含在色蘊、十處與法處的一分、十界與法界的一分；心王則相當於識蘊、十二處的意處、十八界的七心界。因此包含在法處、法界中的法，在《阿含》中還沒有分化，在阿毗達磨中才逐漸詳細論究，其中的重點是心所法、心不相應行法和無表色。

煩惱　心所法中的煩惱，《阿含經》中已談到許多，如三毒（**貪、瞋、痴**）、四暴

[六] **關於心所，參照勝又俊教《仏教□□心識說□研究》昭和三六年，三一九頁以下。水野弘元《□□仏教□中心と仏教□心識論》第三章〈心所法總論〉．昭和三九年。**

流（**欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流**）、五蓋（**欲貪蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋**）、五下分結（**有身見、疑、戒禁取、欲貪、瞋恚**）、五上分結（**色貪、無色貪、慢、掉舉、無明**）、七結（**愛、瞋、見、疑、慢、有貪、無明**）、無慚、無愧等（**長部三三《等誦經》等**）。阿毗達磨所論的主要煩惱也是這些。

有部《界身足論》卷上（**大正二六．六一四中**）把煩惱歸納爲十大煩惱地法、十小煩惱地法、五煩惱、五見等，這些逐漸被整理後，在《俱舍論》卷四，彙整爲六大煩惱地法（**無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉**）十小煩惱地法（**忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍**）、二大不善地法（**無慚、無愧**）等十八法。另外還宣說八不定法：惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑，其中除去尋、伺以外的六法爲煩惱，而貪、瞋、慢、疑也是重要的煩惱。可見《俱舍論》的煩惱分類不太完善。

此外《俱舍論》〈隨眠品〉(**大正二九．九八中以下**)中，把煩惱稱爲隨眠(anuwaya)，成立六隨眠（**貪、瞋、慢、無明、見、疑**）。其中見分五見（**有身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見**），故共成十隨眠。分爲三界五地而成爲「九十八隨眠」，根據這九十八隨眠來說明斷盡煩惱的次第。此外〈隨眠品〉還說到「十纏」（**無慚、無愧、嫉、**

慳、惡作、睡眠、掉舉、惛沈、忿、覆），與前面的九十八隨眠合稱「百八煩惱」。

如上，《俱舍論》的煩惱論欠統一，在所謂「五位七十五法」的法的分類中，整理出六大煩惱、十小煩惱、二大不善、八不定中的六隨眠法。

相對於此，巴利佛教方面，七論中的《法集論》（Dhammasavgani p.76）舉出種種心所法，把心分爲善心、不善心、無記心；其中舉出造成不善心的三十種心所法，如邪見、邪思惟、無慚、無愧、貪、痴、散亂等，還沒有整理起來。亦即巴利七論中，還沒有專就煩惱來研究劃分。七論以外，新成立的《攝阿毗達磨義論》（Abhidhammatthasamgaha）列舉十四種不善心所：痴（**無明**）、無慚、無愧、掉舉、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、惛沈、睡眠、疑。意味著這些心理作用和其他心理及心王同時活動時，心便成爲煩惱心、不善心。

分析心理．心所法　佛教以斷煩惱爲主要目的，所以《阿含經》中提到不少煩惱的種類，但是其他的心理作用則只散說一些主要的心所法，如：受（vedana）、想（samjba）、思（cetana）、作意（manaskara）、觸（sparwa）、念（smrti）、尋（vitarka）、伺（vicara）、欲（chanda）等。到了阿毗達磨時代，繼承《阿含》這些心所法，並加以補充，發展出

詳細的心所論。這是因爲要斷煩惱，就必須弄清楚煩惱如何與其他心作用產生互動。

有部從《界身足論》以來，有各種心所法的組合，最有組織的爲《俱舍論》卷四（**大正二九．一九上**）所分六類四十六心所：大地法十，大善地法十，大煩惱地法六，大不善地法二，小煩惱地法十，不定法八。

有部自《界身足論》以來，就已經歸納整理心所法，在整理得最完善的《俱舍論》卷四(**大正二九.十九上**)中，將心所分類爲六類四十六心所，包括大地法(mahabhumika）十法、大善地法（kuwalamahabhumika）十法、大煩惱地法（klewamahabhumika）六法、大不善地法（akuwalamahabhumika）二法、小煩惱地法（parittaklewabhumika）十法、不定法（aniyata）八法（abhidharmakowabhasya p.55, l. 13）。

有部將心理解爲「心地」。此一用語已經出現於《界身足論》卷上（**大正二六．六一四中**），「地」（bhumi）是地基，爲其他事物活動的場所，同時具有產生其他事物的力量。同理，認爲心就是各種心理作用活動的心地。但是善心不能以不善爲地來活動，所以認爲有五種性質不同的心地（**六種心所中，不定法不算是心地**）。例如「煩惱地」是產生煩惱的場所，因爲貪心、生氣等煩惱並非經常現起，而是獲得機會才會現起，所

以其潛在狀態必然有存在的場所，這就是煩惱地（klewabhumi）。善心等也是一樣，慚、愧、努力（**精進**）等心理作用產生的場所是善地（kuwalabhumi）。根據這樣的觀念，有部把心所分爲大地法、大善地法、大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法等五種心地，而不從這些心地產生的心所，則爲不定法。

第一大地法　善心、不善心、無記心，以及活動於欲、色、無色三界的一切心理作用的心所。有十法：受（vedana）、想（samjba）、思（cetana）、觸（sparwa）、欲（chanda）、慧（prajba）、念（smrti）、作意（manasikara）、勝解（adhimukti）、定（samadhi）。

第二大善地法　於善心中經常出現的心所法，亦即心現起這些心所時，才叫做善心。有十法：信（wraddha）、不放逸（apramada）、輕安（prawrabdhi）、捨（upeksa）、慚（hri）、愧（apatrapya）、不貪（alobha）、不瞋（advesa）、不害（avihimsa）、精進（virya）。

第三大煩惱地法　形成煩惱的心所，有六法：痴（moha　**無明**）、放逸（pramada）、懈怠（kauwidya）、不信（awraddhya）、惛沈（styana）、掉舉（auddhatya）。

第四大不善地法　有二法：無慚（ahrikya）、無愧（anapatrapya）。

第五小煩惱地法　有十法：忿（krodha）、恨（upanaha）、嫉（irsya）、誑（maya）、惱（pradasa）、覆（mraksa）、慳（matsarya）、諂（wathya）、憍（mada）、害（vihimsa）。

第六不定心所　有八法：尋（vitarka）、伺（vicara）、惡作（kaukrtya）、睡眠（middha）、貪（raga）、瞋（pratigha）、慢（mana）、疑（vicikitsa）。不過《俱舍論》只記載「尋、伺、惡作、睡眠等」，並沒有舉出八法。不過由於前五種心所法中，沒有提到貪等，所以普光在他的《俱舍論記》卷四（**大正四一．七八中中**）加上貪、瞋、慢、疑而成八法。據稱友的《俱舍釋》（p.132, ll.21-22）所載，世友也和普光一樣，舉八不定心所，可見認爲不定心所有八法，早已盛行於印度佛教中。但稱友另把隨煩惱四法加入不定法中。

總之，如果不定法有八法，則心所法共有四十六法。

心心所法的俱生　如上，有部把心所法當作獨立的實體。事實上不可否認的是，貪（**愛**）和瞋（**憎**）的作用完全相反，具有不同的機能。所以有部把四十六種心所視爲各別獨立一事，不無道理；但是心除了包含各種心理作用外，還是一個有組織的統一體，這一點也不可否認。把心所當作是個別獨立，便無法說明這個心的一體性、統一性。有部爲了挽救此難處，便主張「心心所俱生」，即心王（**識、判斷**）和心所同時生起，互

助合作。例如欲界中，善心是心王和十大地法、十大善地法、尋、伺等二十二法俱生。不善心是心王和十大地法、六大煩惱地法、二大不善地法、尋、伺等二十法俱生。有覆無記心是心王和十大地法、六大煩惱地法、尋、伺等十八法俱生。無覆無記心因爲欠缺六大煩惱地法，所以十二法俱生。除了以上的心所外，根據貪、瞋、惡作等情況，俱生的心所數也不同。此外因爲色界、無色界是禪定心，所以無尋無伺定（**第二禪**）以上沒有尋、伺，而且禪定心中也沒有瞋，此外也沒有一些心所，俱生心所也跟著減少。

有部以心心所的俱生，說明心理活動的統一性，這種心心所的互動叫做「相應」。俱生的心心所的所依、所緣、行相、時、事，五義平等（**《俱舍論》卷四，大正二九．二二上**）。巴利上座部也有心心所相應的解說，但內容稍有不同（Visuddhimagga XVII, 94）。「相應」是「相應因」的意思，例如欲界善心至少要齊備二十二心所和心王俱生，這二十二心所缺一不行。如果內缺一法的話，其他二十一心所也都會內缺，全部具備的話，才能產生。亦即每一心所都是其他二十一心所的存在條件，這種心心所存在的關係叫做「相應因」（samprayuktaka-hetu）。色法方面，是能造的四大和所造色俱生，但物質的俱生不稱爲「相應因」，而稱爲「俱有因」（sahabhu-hetu）。地水火風等能造的

四大經常同時生起，缺一不可，只有三大無法生起。從這個角度來看，四大互爲生因，這種相互的因果關係叫做俱有因・互爲果。相應因只存在於心理現象，可以說是俱有因的特殊存在。

巴利佛教的心所 巴利佛教把心依性質分爲「八十九心」: 世間心有欲界心五十四、色界心十五、無色界心十二合爲八十一心；出世間心有八，共計八十九心。也有把出世間心從初禪到第五禪分成四十心，加上世間心八十一而成一百二十一心。但還是以八十九心的分類法爲主。這一分類的萌芽已見於《無礙解道》，而後成立於《法集論》，確立於注釋時代。將心分爲善心、不善心、無記心一事，自《阿含經》時代已經可以見到；再配以欲、色、無色三界及出世間，分爲十心、十二心等，其他部派也可見到。但細分爲八十九心，其他部派則無，是巴利上座部的特色。

其次，「心所」一詞也是自古就爲巴利佛教所用。例如《法集論》（dhammasavgani p.9 ff.）中，列舉了和八十九心每一心相應的心心所，以欲界第一善心爲例，舉出它和觸等五十六心所法相應，但其中重複之處頗多，整理後成爲二十九法。此外《論事》中也舉出與心相應的心所，全部約有十八法。可見巴利的論藏時代，心所法的數目還沒有

確定。到了與佛音同時代的佛授（Buddhadatta）著《入阿毗達磨論》中，才確定爲五十二心所，不過後來內容有些出入，《攝阿毗達磨義論》列舉五十二心所法如下：

一　同他心所十三法（**共一切心所七法，雜心所六法**）

二　不善心所十四法（**共一切不善心所四法、餘十法**）

三　善淨心所二十五法(**共善淨心所十九法,離心所三法,無量心所二法,慧根一法**)。

其中的「共一切心所」就是一切存在於心的心所，與有部的「大地法」同性質。此外上座部宣說五十二心所,比有部四十六心所還多,因爲加入有部不認爲是心所的部分,例如命根、身輕安、身輕快性、身柔軟性、身適業性、身練達性、身端直性等；連正語、正業、正命等也加入心所中，有部則否。此外也有與有部心所不同之處。

其他部派的心所論　除此之外,《舍利弗阿毗曇論》中也散說心所法,彙集整理後，共有三十三法。這又是不同於巴利和有部的系統。

《成實論》中也散說心所法,據說共集爲三十六法,或說四十九法。但是《成實論》在宣說心所法的同時,並不承認心所的獨立。否定心所獨立一事,經量部十分有名。《順正理論》卷十（**大正二九．三八四中**）記載，經量部只承認受、想、思三種心所；出於

同系統的譬喻者（Darstantika）也否認心所的獨立性。根據《論事》，大眾部系的王山部、義成部也否定心所，這些部派都強烈傾向於把心當成一個整體。似乎可以理解爲，「受」時整個心「受」，「想」時整個心「想」。亦即把不同的心理現象，解釋爲一個心的各種表現（**心的差別**）。

主體的統一與持續　有部機械式地解釋無我說，故心所法成了個別的獨立體。但是如此一來，就難以解說心是有機的統一活動，所以提出心心所相應來挽救難處。還有，有部爲了要解釋心心所剎那滅，也不能圓滿說明主體的持續性。有部所說的「心地」觀念，似乎有用來彌補這些缺陷的意味。大乘佛教的唯識說中，在產生心理現象的場所，設立了「阿賴耶識」這種無意識的領域，然而有部否認這種說法。因此可能有部認爲，心理現象產生的場所就是五種「心地」。煩惱又叫「隨眠」（anuwaya），有部解釋「隨眠」爲「隨增」。經量部則解釋爲「煩惱睡位」，認爲即使貪、瞋沒有現起於表面心，也會以睡眠的狀態潛藏於表面心的背後。「心地」也可能是依這種潛藏的場所而設定。但光憑此，無法充分說明剎那滅的心心所連續性。有部提出「命根」，大概就是以此表示有情生命中心的持續性。還有，有部雖然說「心相續」，心相續而產生，前後相關，

但是站在解說心作用的持續性上，有部的心所論並不完整。因此，站在刹那滅的立場，「記憶」如何成立等等，都成爲問題。

其他部派雖然不承認「心地」，但是有提出替代的說法。如巴利上座部主張潛在心的「有分」（bhavavga）（**有分識**　bhavavga-vibbana, **有分心**　bhavavga-citta）。此一有分說出於七論之一的《發趣論》（Patthana Vol. I, p.163etc.），以及《彌蘭陀王問經》。所謂「有分心」，就是潛在狀態的心。表面心不起作用時，心處於有分的狀態，即無意識的狀態；然而一旦受到外界刺激，或心中產生活動，心就轉變爲想要活動的狀態，於是心從有分轉化爲表面心，稱爲「引轉」。書中並說明，之後經過領受、推度、確定等十二種過程而成立認識。此外，從巴利佛教舉出五十二種心所看來，它也和有部一樣詳於心理分析。然而將認識的過程分析爲自有分至領受、推度等十二種，這一點在其他部派中也沒有見過。整體而言，在觀察心、分析心理方面，佛教開展出其他學派所沒有的精緻學說，而其中巴利上座部的學說又特別詳細。而且上座部宣說「有分識」一事，大乘唯識派也知道。

其次，經量部以心的「種子」（bija）來說明心的持續。過去的經驗以潛在狀態保

存於心中，稱爲「種子」。並以種子的相續（santati）、轉變（parinama）、差別（viwesa），來說明心理現象持續和變化的一面。進而爲了說明主體的持續性，經量部主張有「勝義補特伽羅」，並承認有前世到後世連續的「一味蘊」存在；因此經量部又名說轉部。一味蘊就是「細意識」，持續不斷。細意識大約就是認識作用的微細意識，亦即近於無意識狀態的意識，它持續於表面心的背後，死後不滅，轉移到下一期生命。

關於補特伽羅（pudgala 人我），犢子部和正量部立「非即非離蘊我」的補特伽羅十分有名。立「即蘊我」，則與五蘊無我論矛盾。「離蘊我」則不可能認識，這是形而上學的實體。佛教不承認有這樣的我（atman），可是犢子部卻承認有與這些不同意義的、持續的主體｜｜非即非離蘊我。而且這個「我」不能用言詞表達，所以主張列入「不可說藏」。犢子部立三世、無爲、不可說的「五法藏」，極爲有名。此一非即非離蘊我，在《俱舍論》〈破我品〉中，遭到嚴厲的破斥。此外根據《攝大乘論》卷上記載，大眾部說「根本識」，化地部承認「窮生死蘊」，這些都表示持續的主體。《婆沙論》卷一五二記載，譬喻者和分別論者承認「細心」，也是指潛在的持續心。以這些思想爲基礎，發展出大乘的阿賴耶識思想。

其次相關的部分，還有大眾部的主張，以及《舍利弗阿毗達磨論》所說的「自性清淨心」，認爲心的本性是「心性清淨」，也是以心的持續性爲前提，而且認爲它是清淨的。

心不相應行　心不相應行（citta-viprayuktah samskarah）或只稱「不相應行」，指與心不相應的行，以「心心所俱生」來表示。此一心所法在五蘊中爲「行蘊」所攝。在處、界中，被包含在法處、法界。不過行蘊中含有和心不相應的行（samskarah），有部立爲「心不相應行法」；這些既不屬於物質（**色**），也不屬於精神（**心所**）。包含在生理之中，很難一言以蔽之。

有部立十四種心不相應行：得、非得、眾同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。其中，「命根」（jivitendriya）是以實體來看壽命；「無想定」是滅止想的禪定，在這定中，想的心理活動息滅；「滅盡定」是更深的禪定，受的心理活動消失，兩者都是無意識，所以列爲心不相應。以上三種是生命存在的實體化。無想果是入無想定的人，死後所生的世界，這也是「無想」，所以與心不相應。「眾同分」是生物產生差別的原理，爲每個生物所內具的，如牛有「牛同分」，馬

有「馬同分」，由於這股力量才能成牛、成馬。此外，得（prapti）和非得（aprapti），與斷煩惱有關；凡夫雖然在現實中不起煩惱，但煩惱仍在。亦即煩惱並沒有斷絕，維繫著煩惱的就是「得」。這一點表現在┐在自身的相續中（**以剎那滅來連續的自己**）得到煩惱└。其解釋爲，在自己的相續中雖然煩惱本身沒有起現行，但是煩惱的「得」仍然相續存在著。阿羅漢已斷煩惱，所以即使起世俗心也沒有煩惱的「得」相續。這一點說明了，雖然同樣起平常心，但凡夫和阿羅漢的狀態就有差別。如果斷了煩惱，就煩惱而言，稱爲「非得」。

得、非得可以從上述的觀點體會。有部認爲人體是剎那滅的相續狀態，所以就必須要有得、非得。而得、非得也是剎那滅，是相似相續的。

接著，名身是單語，句身是短句或句，文身是單音。這些在觀念上是實在的。

不相應法中，較重要的是生、住、異、滅四相。有部認爲這是使剎那滅[七]成立的動力。世間是諸行無常的，其中有促使諸行無常的力量。將這股力量從諸法（**存在者**）中

[七] **關於剎那滅，參照拙論〈有剎那と剎那滅〉〈〈金倉博士古稀紀念．印度學仏教學論集〉昭和四一年〉**。

抽離、實體化後，便是這四相。換言之，必然有使剎那滅的諸法（**構成存在的實體要素**），在一剎那間生、住、異、滅的力量，這種實際的力量就是四相。因此也可以說，有部把無常力實體化，這點留待後述，總之，從上面的角度來看，應該是主張非色非心的心不相應行法的存在。

關於此心不相應行，《舍利弗阿毗曇論》卷三（**大正二八．五四七中**）也有說明。因此此一系統也承認心不相應行。此外《成實論》卷七（**大正三二．二八九上**）有〈不相應行品〉一章，所舉的種類和有部幾乎相同，但《成實論》不認爲這些是實法（dravya），而是假法，因此和有部的立場不同。還有，《論事注》說東山住部和正量部也承認有不相應行。此外《異部宗論論》說化地部主張「隨眠自性，心不相應」，認爲潛在的煩惱和心不相應。大眾部也主張「隨眠非心、非心所」，宣說隨眠（**煩惱的眠位**）和心不相應。

如上，雖然有許多部派承認心不相應行，但巴利上座部卻否認心不相應行。換言之，在它的五十二心所法中，命根、身輕安、身柔軟性、身適業性等，都是有生命的，連生命、身體都認爲是「心相應」。因此巴利佛教沒有「心不相應」（citta-viprayukta）這

個語詞。如此一來，生理和心理的關係很微妙，似乎無法明確區分。例如心臟的跳動雖是生理活動，但受心理作用的影響也很大，所以從想法上而言，「命根」都可以算是「心相應」。巴利佛教便是站在這個立場。

五位七十五法　以上略述阿毗達磨佛教所討論的「存在的法」，有部把這些法整理爲「五位」：色、心、心所、不相應行、無爲。這一分類首先出現於《品類足論》卷一（**大正二六．六九二中**），在存在的法中，首先舉出物質（**色**），第二是與之相對的心，第三是與心相應的心所法，第四是與心不相應的心不相應行。這四種是有爲法，相對於此，是第五的無爲法。此一分類爲現有分類中最完善的，《俱舍論》也是因襲這一分類法，然後確立各個項目中的內容，組成如下的五位七十五法。

色法　十一

眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、聲境、香境、味境、觸境、無表色。

心王　一

心所法　四十六

大地法十（**受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地**）

大善地法十（**信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸**）

大煩惱地法六（**無明、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉**）

大不善地法二（**無慚、無愧**）

小煩惱地法十（**忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍**）

不定法八（**惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑**）

心不相應行法　十四

得、非得、眾同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。

無為法　三

虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲。

這「五位」的分類，似乎只有有部使用。但是據載，在中國成立的成實宗，建立「五位八十四法」（**色法十四、心王一、心所法四十九、不相應法十七、無為法三**）（**《維摩經義疏菴羅記》**）。這是模仿有部的說法，在中國組成的教理。《成實論》中並沒有關於這樣的教說，巴利上座部中也不曾見過列舉一切法，《攝阿毗達磨義論》中，將心

區分爲八十九心、一百二十一心，列舉五十二心所，舉出十一或二十八種色法，但並沒有加以整理後盡舉「一切法」。所以列舉一切法可以說是說一切有部的特色。原始佛教中，以五蘊、十二處、十八界來表示存在的法，但是五蘊並不包括無爲法，而且受、想二蘊應攝於行蘊中，所以就存在法的分類而言，五蘊並不適切。《阿含經》中多以六處（**六內處、六外處**）來表示一切，也稱爲十二處；十二處和十八界雖然包括一切有爲、無爲，但心所法和不相應行、無爲法等，攝爲法處、法界的一分，而色法則細分爲十處、十界，在分析上顯得很不平衡。所以十二處、十八界也各有難處，由此看來，有部的五位七十五法，可以說是阿毗達磨研究中的傑出成就。

參考書目

高木俊一《俱舍教義》，大正八年。
木村泰賢《小乘仏教思想論》，昭和十二年。
赤沼智善《仏教教理之研究》，昭和十四年。
舟橋水哉《俱舍の教義及び其歷史》，昭和十五年。
佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》，昭和三三年。

佐佐木現順《仏教心理学の研究》，昭和三五年。
勝又俊教《仏教における心識説の研究》，昭和三六年。
水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，昭和三九年。
和辻哲郎〈仏教哲学の最初の展開〉（《和辻哲郎全集》第五巻）。
和辻哲郎〈人格と人類性〉〈《和辻哲郎全集》第九巻〉。
和辻哲郎〈仏教倫理思想史〉〈《和辻哲郎全集》第十九巻〉，昭和三七｜三八年。
C.A. Rhys Davids: Buddhist Psychology. London, 1914.
Magdalena und Wilhelm Geiger: Pali Dhamma. M□nchen, 1920.
O. Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924.
Th. Stcherbatsky: The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word Dharma. London, 1923: （日譯：金岡秀友《シチェルバトスコイ、小乘仏教概論》，昭和三八年）。

第四節　世界的成立業感緣起

三界　佛教的世界觀，以須彌山說普及中國及日本，影響明治以前的人甚深。此一須彌山說並非佛教獨創，而且以現代的眼光看來，是荒唐無稽的天文、地理學，但是爲了解讀其中的佛教教理，不能因爲它是錯誤的，就輕易地一筆勾銷。所以在這裡要根據《俱舍論》〈世間品〉（**卷八以下**）作簡單的介紹[譯注]。

古代印度人認爲，大地之下有地獄（Naraka, Niraya）。這個說法似乎源自吠陀時代死神閻魔（Yama）的住處，他最初住在天界，後來才轉移到地下。佛教採用此一說法，附以理論而形成八寒八熱「十六大地獄」之說。其次在地面上的地理方面，則認爲中央有須彌山（Sumeru, Meru, Neru），四方有四個國家，即南贍部洲（Jambudvipa）、東勝神洲（Purvavideha）、西牛貨洲（Avaragodaniya）、北俱盧洲（Uttarakuru）；其中，我們人類居住在南贍部洲。四洲之外有海，爲使海水不漏，外側有山脈（**小鐵圍山**）圍

譯注：印順法師《佛法概論》一二三頁以下則認為，早期釋尊所採用的須彌山與四洲說，大體近於事實，後因輾轉流傳而逐漸失實。

繞；山外又有海，此海之外又有山，共有九山八海。最外側是大鐵圍山，爲大地的極限，這個地理世界稱爲「器世間」。

印度人認爲，大地的上方有天界，天人住在其中。天界有欲界天（Kama-dhatu）和色界天（Rupa-dhatu）。欲界天有六種，須彌山頂是平地，四方有四天王眾天，正中有三十三天（**忉利天**），上面則浮在空中，由下往上依次有夜摩天、　史多天、樂變化天、他化自在天，合稱「六欲天」。

色界天分爲四禪，第四禪天是色界最高處。初禪天有梵眾天、梵輔天、大梵天等三天；第二禪天有少光天、無量光天、極光淨天等三天；第三禪天有少淨天、無量淨天、遍淨天等三天；第四禪天有無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天等八天；共十七天。但迦濕彌羅有部視梵輔天爲大梵天的部屬，故將兩者合爲一天，所以只有十六天，十七天是西方師的說法。有說經量部倡十八天說，法藏部系統的長阿含《世紀經》（**大正一．一三六上**）列出色界二十二天，並有名稱。《舍利弗阿毗曇論》（**大正二八．六○一上**）也說二十二天。關於這一點，部派之間的學說似乎互有出入，但是都一致認爲，色究竟天爲色界最高處，這一天又叫「有頂」。

所謂「無色界」（Arupa-dhatu）是沒有身體和處所的世界，只存在精神。其中有空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處四處。

上述的欲界、色界、無色界，合稱爲「三界」，被視爲是有情輪迴的場所。欲界是有男女性別的世界，因此有性欲及其他欲望，因此會爲了爭奪物質而有貪愛、瞋恨，是會產生紛爭的世界。由於吠陀以來所傳說的諸神有男女之別，有嫉妒、戰鬥等，故這些神被歸於三十三天等的六欲諸天中。其中只有梵天列於初禪天，原因是一般認爲，修四無量心者稱爲「四梵住」，依這四無量心可生於梵天世界。亦即梵天和禪定結合，所以被歸入初禪。四禪天是以禪定爲根基的世界，修習禪定，得初禪乃至四禪的修行者，若未開悟而死，便無法入涅槃，而輪迴轉世。但是他不可能會墮於惡趣之中，所以就會生於與禪定相當的天界。禪定體驗中有「身體之樂」的經驗，所以這個世界也以色界｜｜具有身體的世界爲象徵。但在高深的禪定中，性欲和食欲不生起，外界的認識消失，也不可能和他人對立。所以色界天的條件爲：無男女之別、不須飲食、不起瞋怒；色界的有情是符合這種條件的生物。而且越往上，天界的壽命和身形就越高。

大地之下有地獄，認爲大地本身浮於虛空中，支持大地的是風輪（Vayumandala）。

風輪是巨大的空氣旋渦，其上有水輪，再上有金輪。金輪爲大地的基礎，背負著大地。至於四大洲及日月、須彌山、六欲天、梵天，就合稱爲一個世界，這樣的小世界有無數個。一千個這樣的世界稱爲一小千世界，一千個小千世界爲一中千世界，一千個中千世界爲一三千大千世界。一個三千大千世界爲一佛陀所能教化的範圍，因此在這個範圍中，不會同時出現兩位佛陀。一世界有一佛，但佛的壽命有限，所說的正法在流布上也有期限。因此認爲釋迦之前有某位過去佛出現在這世間，未來則有彌勒佛出現。

其次，三千大千世界不只一個，所以一般認爲其他還有好幾個三千大千世界，因此其中還有其他的佛出世。有部否認這種佛同時出世的說法，大眾部則主張十方世界有多佛出世，這些記載於《論事》。記載說出世部的佛傳《大事》（Mahavastu）也說有多佛同時出世。

以上的宇宙論是《長阿含經》的《世紀經》和同類的《大樓炭經》、《起世因本經》，以及《立世阿毗曇論》等所發展出來的說法，經過有部《婆沙論》和《俱舍論》等整理而成。不過部派之間的解說似乎並不一致。此外耆那教也有與佛教十分不同的宇宙論，而婆羅門系統在古傳書（Purana）中，也可以見到這種說明。

世界的破壞和生成　一整個三千大千世界是同時產生、同時滅亡的。因爲世間無常，所以一定有滅的時候。首先生於地獄的眾生逐漸沒有，地獄棄置無用。有情善心增長後，經過一段長時間，地獄眾生逐漸轉生上界，最後不再有眾生投生地獄，故地獄變得空無。接著畜生、人類等也依次轉生天界，世界也變得空無。然後發生風、水、火等「三災」，這個世界被風刮、水淹、火燒，一直破壞到梵天爲止。主要是因爲，如果有應該住在器世間的有情，就會由於他們的業力而維持著器世間；沒有有情的話，其業力消失，物質便失去結合力而毀壞殆盡。世界的破壞，從開始到終了，稱爲「壞劫」，共需二十劫的時間。其後爲「空劫」，物質以極微的狀態浮遊於空中，也爲二十劫。接著生於二禪天以上的有情喪失善業，產生了生於初禪（**梵天**）以下的業，由於這個業力，首先起風而成立風輪，順次成立器世間，稱爲「成劫」，同樣要二十劫時間。接著這個世界的存續期間稱爲「住劫」，也有二十劫。然後宇宙就這樣一直反覆著「成住壞空」。

輪迴　在上述的世界中，有情反覆生死，稱爲輪迴（sajsara）。生物的存在狀態爲地獄（naraka, niraya）、餓鬼（preta）、畜生（tiryabc）、人間（manusya）、天（deva）等五趣。當然，地獄最苦，天最快樂。一般是以上的五趣說，另有別立阿修羅（asura）

而成「六趣」。《婆沙論》卷一七二（**大正二七．八六八中**）中指出，有部主張五趣，某些部派立阿修羅而成立六趣說，並斥責此說違反經典。按《論事》八之一，巴利上座部也主張五趣。佛音《論事注》說，大眾部系的安達派、北道派主張六趣。按《大智度論》卷十（**大正二五．一三五下**），犢子部主張六趣說。其實《大智度論》本身採用六趣說，所以中國、日本便以六道（**六趣**）爲正系，但部派佛教中，應以五趣佔優勢。

有情的出生，有「四生」之別：卵生、胎生、濕生、化生。鳥是卵生，哺乳動物是胎生，虫類是濕生，天界是化生；若再詳細說明，其中還可細分。出生的剎那稱爲「生有」，出生後到死之間爲「本有」。死亡的一剎那稱爲「死有」，自死有到生有之間稱爲「中有」（antarabhava），也稱「中陰」；這是由微細的五蘊所組成，如靈魂一般。據說中有會尋求自己的生處，也稱「尋香」（Gandharva）。有部承認這種「中有」的存在，但許多部派不承認中有。巴利上座部便不承認中有，在《論事》八之二中否定中有。根據《佛音注》，承認的部派有東山住部和正量部。《異部宗輪論》則說大眾、一說、說出世、雞胤等四部否認中有，化地部也否認中有。《婆沙論》卷六九（**大正二七．三五六下**）說，分別論者也否認中有。《舍利弗阿毗曇論》卷十二（**大正二八．六○八**

上）也否定中有。《成實論》卷三（**大正三二．二五六中｜下**），舉出承認和否定的說法。由此看來，「中有」是部派佛教的重要問題之一。

此外，中有託附母胎的剎那，叫做「結生識」，相當於十二緣起說的第三識支。從此在母胎中，經羯邏藍（kalala）、頞部曇（arbuda）、閉尸（pewin）、鍵南（ghana）、鉢羅奢佉（prawakha）等順序而成長、出生，稱爲「胎內五位」。出生以後經嬰兒、童子、少年、盛年、老年的「胎外五位」，然後到達死有；又從中有到生有，這樣不停地反覆生死，這種輪迴的生存並沒有起點。

業感緣起　以十二緣起解釋輪迴，叫做「業感緣起」。首先，無明和行，稱爲「過去世二因」。「無明」是過去世行爲的煩惱（**宿惑**），「行」是由煩惱所造成的善惡業（**宿業**），由於宿業而決定今世的生。結生的識就是第三識支，托胎的剎那當然並不只有識而已，已具有微細的五蘊，不過此五蘊中以識蘊佔優勢，這一階段稱爲「識支」。以五蘊中佔優勢的階段來解釋十二緣起，這種解釋叫「分位緣起」（avasthika）。

其次，在母胎中，肉體和精神形成的階段叫「名色」。具備感官的階段叫「六處」。出生後兩、三歲的階段爲「觸」，雖然是根境識和合（**觸**），不過是不能辨別苦樂的嬰

兒時代。其次，雖然感受苦樂也不起婬欲的童子階段爲「受」；產生愛欲的時代爲「愛」；此後，馳求名譽、財產的階段叫「取」；因此而積聚引生未來果的業，是「有」。現世的愛、取，相當於過去世的無明，有相當於過去世的行。從以上的識到有等八支屬現在世。自識到受等五支爲「現在五果」，愛、取、有三支爲引生未來果的「現在三因」。

由於現在三因而決定未來世的「生」，就是第十一生支，因此就現在世而言，相當於「結生識」，亦即第三識支。在生的結果方面，有未來世的生存，亦即有「老、死」，這是第十二支的老死，相當於現在世的名色到受。

如上，以十二支配合三世，爲過去二因、現世五果、現世三因、未來二果，共有兩重因果，稱爲「三世兩重因果」。無明、愛、取是「惑」，亦即是煩惱，從惑起業而言，便是行和有，這兩者都是「業」。從結果的識到受或生、老死是「事」，即由業生事。從依存的事中又生惑，十二緣起就表示著惑、業、事的反覆生起。事即苦的存在，所以又叫做「惑業苦」。因爲是從業感生果的立場解釋十二緣起，故稱爲「業感緣起」。以上十二緣起的解說，也被近代學者稱爲是胎生學式的解釋。這種解說雖不合乎十二緣起的原意，但在以緣起解釋輪迴的相狀方面，之後卻成爲一種有力的十二緣起解說。這在

有部解釋得十分詳盡（**《俱舍論》卷九．大正二九．四八上以下**）。佛音《清淨道論》說到各種緣起，其中便包含此三世兩重因果的解釋（Visuddhimagga XVII, 284, HOS. 41, p. 495）。

四種緣起　有部重視業感緣起，不過也不忘提及其他的解釋｜｜宣說四種緣起：剎那緣起（ksanika）、遠續緣起（prakarsika）、連縛緣起（sambandhika）、分位緣起（avasthika），表示緣起有種種意義（**《俱舍論》卷九十．大正二九．四八下。**Abhidharmakowabhasya p.132, l. 24ff.）。其中，剎那緣起是指一剎那的五蘊中具備十二緣起，表示緣起的理論關係｜｜同時緣起。遠續緣起表示時間相隔的法之間，有緣起的關係。連縛緣起表示十二支各個依連續的剎那生起的關係而成立。第四分位緣起即業感緣起。

六因．四緣．五果　分析式地解釋緣起（Pratiyasamutpada）之後，有部出現了六因、四緣、五果的解釋。據說其中四緣被認爲是佛說，宣說於《阿含經》中，但現存的《阿含經》中沒有發現。不過《舍利弗阿毗曇論》卷二五（**大正二八．六七九中**）說到「十緣」，其中包含了四緣。而且巴利上座部中，自《發趣論》（Patthana Vol. I, p.1 ff.）以來便宣說「二十四緣」，其中也包括四緣。所以有部所說的四緣說，可以視爲是出現於

部派佛教「緣」（pratyaya）的研究。四緣的名目出自《識身足論》卷三（**大正二六．五四七中**），以後的《婆沙論》、《俱舍論》等都有說明。另一方面，六因說則首度出現於《發智論》卷一（**大正二六．九二○**），因此可以說是有部內的創說。這裡根據《俱舍論》卷六（**大正二九．三○上以下**），簡單說明六因、四緣、五果的意義。

有部把存在的法分爲五位七十五法，其中的因果專就有爲法而說。緣起有爲是有部的立場，有部檢討了有爲七十二法的性質後，主張其中有六因。例如，水壩的水從高處落下可以產生電力，但落下後的水便失去了這種能力，也就是存在的事物由於位置不同，具備的力量也跟著不同；同樣地，法也由於位置不同而具有不同的力量，法所具有的因方面的力量（**這種力和法的自性不同**）可分爲六種。可以說，有部所說的「因」，並不是指法和法的關係，而是指法所具有的力量。

所謂「六因」，即能作因（karanahetu）、俱有因（sahabhuhetu）、同類因（sabhagahetu）、相應因（samprayuktakahetu）、遍行因（sarvatragahetu）、異熟因（vipakahetu）。第一能作因是「除自餘能作」，除了自體以外的一切法，都具有能作因的力量；意思是說，其他的一切法都具有協助本身（**法**）生起的力量。其解釋爲，即使沒有積極地幫助生起，

只要不妨礙，都算是幫助，稱爲「無力能作因」。無爲法也不妨礙有爲法生起，所以從這個角度來看，無爲法也有能作因的性質。相對於此，積極地給予幫助的法，便叫做「有力能作因」。

第二俱有因，指因果同時、互爲因果的情形。地水火風四大種必須四種同時生起，即使只是缺一個，其他三者就不能生起；彼此爲生起的助緣，這種關係叫做「俱有因，互爲果」。此外也有「俱有因，同一果」的關係，這是成爲俱有因的法合併後，產生他法的情況。

第三同類因是善因善果、惡因惡果。同性質的法成爲同性質的法生起的因，稱爲「同類因、等流果」。第四相應因指心心所法的相應關係，物質沒有相應因。相應須以所依、所緣、行相、時、事「五義平等」爲條件。因爲相應因是心、心所同時的相互關係，所以是俱有因的特殊情況。第五遍行因是同類因中的特殊關係，指十一種強力煩惱，遍於自地五部，染污心心所，稱爲「遍行惑」。遍行因是異時因果的關係，所以是同類因的一部分。

第六異熟因，是善因樂果．惡因苦果的關係。行善則有喜悅，作惡則帶來不快、不

安的情緒。由這點也可以約略知道善因樂果·惡因苦果的內容。同類因的因果性質相同，異熟因的因果性質不同。所謂「異熟」，是指果異於因而熟。因是善、惡，果方面則是樂、苦、無記；樂和苦不能說是善是惡，所以稱之爲「異熟因、異熟果」。同類因和異熟因是道德上的因果律，其實是以因果的法則來表現道德的要求。但有部把它當作法則，所以認爲，就果而言，善法必然具有產生善法的力量（**同類因**），而且也有產生樂法的力量（**異熟因**）。

相對於以上的六因，有「五果」：異熟果（vipaka-phala）、增上果（adhipati-phala）、等流果（nisyanda-phala）、士用果（purusakara-phala）、離繫果（visamyoga-phala）。異熟果對應於異熟因。增上果意爲優秀的果，是能作因的果。同類因和遍行因得等流果，爲因果同性質的情況。﹁士用﹂（purusakara）意爲人的活動，這裡指因的法（**體**）本身即爲果的體，也就是「互爲果」的意思。但是就士用果字面上的意思而言，可以說，凡是由活動所產生的結果都是士用果。從這個立場來看，增上果、等流果也算是士用果的一種。

六因可以納入以上四果中；第五離繫果就是開悟。開悟，即擇滅，就是涅槃，這是

依修行力（**道力**）所證。擇滅是無爲法，故不應說從有爲而生，但這是依修行而實現的，所以擇滅是「果」，但是不具因。雖然可以將修行立爲能作因，但有部否認有爲法爲因，而有無爲法的果，所以離繫果缺因。

另外還有五因說。在有部，四大種對所造色而言，具有生因、依因、立因、持因、養因等五種性質，這五因可以列屬於六因中的能作因。有部又於先前的五果加上安立果、加行果、和合果、修習果，成九果說。

其次，四緣是因緣（hetupratyaya）、等無間緣（samanantarapratyaya）、所緣緣（alambanapratyaya）、增上緣（adhipatipratyaya）。其中所謂「因緣五因性」是指，六因中除去能作因以外的五因，是因緣所具有的五種性質。等無間緣不指物質，只指心心所法；心心所連續生起時，前心心所滅（**讓位**），是次心心所生起的條件。因爲空出了一個場所，所以下一個心心所得以生起。由此可知，前剎那的心心所就叫做等無間緣。第三所緣緣，指認識的對象；例如眼識和相應的心所把一切色作爲所緣緣；耳識和相應的心所把一切聲作爲所緣緣。第四增上緣同六因中的能作因。六因、四緣、五果的關係如下：

四緣中的因緣和增上緣含攝了六因，所以四緣較六因廣。又《舍利弗阿毗曇論》卷二五（**大正二八．六七九中**）說十緣：因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣。巴利論藏《發趣論》（Patthana p. 1, ff.）說二十四緣：因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、靜慮緣、道緣、相應緣、不相應緣、無有緣、去緣、不去緣。

以上六因、四緣、十緣、二十四緣等，可以說都是共通的。總之，部派佛教以三世兩重因果解釋十二緣起。接著將緣起作以上的種種分析，以理解其存在狀態。如此一來，反而喪失了原始經典所說明的緣起的整體意義[譯注]。

參考書目

世界論、輪迴、十二緣起的問題，宣說於《俱舍論》卷八｜十二〈世間品〉中。此外六因、四緣、五果宣說於《俱舍論》卷六｜七〈世間品〉中。本節僅提出其重點。關於近代學者的參考文獻方面，同前一節。尤其關於「十二緣起」方面，請參照：

和辻哲郎《原始仏教の実践哲学》第二章「縁起說」。
赤沼智善《十二緣起の伝統的解釈に就いて》（《原始仏教之研究》四七五頁以下）。
木村泰賢〈原始仏教に於ける縁起說の展開〉（《原始仏教思想論》四六七頁以下）

譯注：二十四緣不只是理論的說明而已，亦作為實際操作觀禪的指導。

第五節　業與無表色

法與業　「業」的思想爲阿毗達磨佛教中，集大成的教理之一。對否定創造神的佛教而言，在這個世界成立的問題方面，業的思想具有取代性的重要地位。不過，業的思想並非佛教本有。佛陀覺悟了法，因此而成爲佛陀，這世界是法的世界，我們本身也是法，沒有法之外的其他自體；也就是說，自己是無我的。若覺悟了法，與其他相隔別的、固定自我的觀念自然會消失。法的世界是緣起的世界，是息息相關的世界，自身就是在相依相待的關係中，所成立的流動性存在（**假我**）。

因爲這個世界是法的世界，即使有神存在，也可以基於法而存在，而且是以法的方式存在，因此根本不可能有超越法的創造神。如此一來，世界是法的世界，但是在現實中，凡夫對自我產生執著，有自己的所有（**我所**）的觀念。於是與其他相隔別的自我觀念便成立，凡夫基於此而行動，立足於固定自我的觀念、愛著自我，所以便發生自己與對方的對立，產生爭執，產生對自己的慢心、對他人的嫉妒、對自己所有物的貪著，這些煩惱的源頭，就是不知法與緣起的無知（**痴**　moha）、無明。

如此一來，本來自己是無我的，但是在現實中，凡夫有了自我的執著，以此爲中心而行動。自我是虛妄的，執著自我的「心理」才是實際的。因此基於此而發生了殺人、偷盜等事；一旦殺了人，便有害怕被報復的心理，或是產生自責的心理，這些恐懼和自責的「心理」便各自招致相應的果報。其中本來是無我，然而以自我爲中心的業報關係成立了，便有了從法的世界轉爲業的世界的契機。但是從第一義的立場來看，自我是虛妄的存在者，因此依此而成立的業的因果也是虛構的。亦即只要覺悟，業的因果世界便隨之消失，因此阿毗達磨佛教的譬喻者便主張「無間業可轉」。因爲立足於┌業的本性是空┘的認識上，所以認爲殺父、殺母等入無間地獄的重業都可轉變。但是凡夫之中，不管是否否定自我的執著，都無法否定業的因果，若是否定的話，可能會陷入虛無論。可以從這個角度來理解佛教所採用的業的法則。

三種行為　業是 karman 的譯語，本來是「行爲」的意思。《大毗婆沙論》卷一一三（**大正二七．五八七中**）中，將業區分爲三種意義。第一是「作用」，是廣義的業；第二「持法式」，指行爲中，特別重視「儀式」方面的行爲，所以特別提出來。在漢譯中，音譯爲「羯磨」，原語爲 karman。法式就是儀式，包括議事決定；議事要根據一

定的程序進行，若是程序錯誤或脫節，議事的決議便無效。所以，羯磨很重視儀式程序無誤。

第三是「分別果」的業，善惡行爲各有不同的果報，此時稱這種果報爲「業」。也就是善惡行爲具有看不見的力量，這個力量叫做「業」。一般來說，行爲一從事後便會消失，再怎麼重大的約定，所說的話也會消失於一瞬間。即使殺人，殺的行爲也是當場消失。當然，也許事後會留下種種證據，但是證據和行爲本身不同，而且證據最後也會消失；如此一來，行爲會消失，但是之後會留下看不見的力量。例如曾經說出口的約定，不久就會被要求實行；若是殺人，即使過了五年或十年，都可以追究此一殺人的行爲。於是行爲必然會滅，但是之後還留下看不見的力量，從這個角度來說的話，也通用於經濟行爲或是法律行爲，在這裡，將善惡行爲留下的力量，稱爲「業」。

以上，業被區分爲三種，其中尤其是第三種，事後留下的看不見的力量這方面的業是重點。

業說的起源　未來的命運會被善惡業所限定的思想，已見於《奧義書》；《布利哈德奧義書》（Brhadaranyaka Up. III, 2, 13）中，就有「人因善業成善人，因惡業成惡人」

的思想；《禪陀迦奧義書》（Chandogya Up. V, 10 ,7）說：「因好的行爲（carana）而託生好的母胎，因惡的行爲而託生惡的母胎」。這些都認同業的果報的說法，不過《奧義書》時代，業的理論還沒有完成，爲佛教所繼承。

《阿含經》中有許多關於業的教說，並記載，佛陀積極地承認業的理論。「佛陀是業論者（kammavadin）、業果論者（kiriyavadin）、精進論者（viriyavadin）」（AN. I, p. 287）。認同業，和努力精進有不可分的關係，努力精進和承認意志自由有關。當一個人要接受行爲的結果時，大前提是要承認意志自由。由神意決定命運的說法，以及偶然論、宿命論等，都否認人的意志自由，因此就不會把行爲的責任歸於本人。不過業說如果極端機械式解釋的話，似乎就近於宿命論。理解與緣起論相關的業說時，承認意志自由和努力結果的業就會成立，一旦把自我視爲固定不變，就認爲自我不會變化，於是也不可能受業報；但如果不承認自我是前後相繫的話，也許同樣不能成立業果關係。於是，立足於斷絕與連續的中道的緣起說，便加入業的解釋。

佛陀時代的六師外道中，有很多人否定業的因果。其中，耆那教的教主大雄承認業，但他建立身口意三罰（danda），著重結果；相對於此，佛教則建立身語意三業，其中

特重意業，重視業的動機。《阿含經》中有不少關於業的教說；《法句經》中宣說業報不滅的教說尤其多，如說「無處可逃免惡業」等；《經集》較少談到業，但有談到異熟（vipaka），如「賢者見緣起，正知業、異熟」（No. 653）。vipaka 可以單獨解釋爲「成熟」，不過因爲接頭詞“vi”有「異」的意思，所以譯爲「異熟」，意義也就解釋爲「（**變**）異而熟」。即一般認爲，業（**因**）有善或惡，果報有苦或樂的情況下，苦、樂本身既非善也非惡（**無記**），所以業的果報就逐漸被解說爲「異於因而熟」。即因是善惡、果爲無記時的業果關係，於阿毗達磨時代，規則化爲「異熟因、異熟果」。vipaka 一語，廣見於《阿含經》中。

總之，應該可以大致歸納爲「善業招善果，惡業招惡果」（**這是「同類因，等流果」的關係，被阿毗達磨法則化了**），自古也有善業招福，惡業招禍的觀念，此一禍福就心理而言，就是苦樂。《阿含經》也廣說福德、福業，黑業、白業的用法也很多。

業的本質　巴利上座部的業論，彙集於佛音的《殊勝義注》（《**法集論義疏**》Atthasalini III, 92-136），有部的業論則詳論於《俱舍論》的〈業品〉。

佛教把行爲分爲三種：身體的行爲（**身業**）、言語的行爲（**語業**）和心理的行爲（**意**

業）。其中，第三的意業只出於心理因素，身業、語業則是由動機、決定等心理因素，再加上出聲、動身等肉體因素這兩部分而成立。因爲這種身、心兩因素，所以┌業的本質爲何┘就成爲重點。上座部認爲三業的本質是「思」（cetana）。所謂「思」，說明爲「造成心的力量」（**造作義**），屬於意志方面。把意志視爲行爲的本質，這是著重於行爲的精神面。經量部也認爲思是業的本質，以思來分析行爲，分爲審慮思、決定思、動發勝思。最後的動發勝思是想要活動的意志，表現於身體就是動身思（**身業**），表現於言語就是發語思（**語業**）。

上座部把身體活動稱爲「身表」（kayavibbatti），以此爲身業的門，在這門中表現自己的「思」，就是身業。同樣地，音聲的曲折變化就是語表，依此語業之門所成就的思（**以語言表示惡口、綺語的心思**）就是語業。將行爲的本質視爲思，是因爲認爲口發聲、身動作中，沒有善惡的性質，所以想要根據內心的意思決定行爲的善惡。

相對於此，說一切有部不認爲身業、語業的本質是思。身業如果沒有身體方面的動作就不成立，語業如果沒有藉語言表現也不成立，因此身業的本質就是身業完成的最後剎那的身體形態（**形色**），而語業的本性是妄語及惡口完成的最後音聲。《阿含經》將

業分爲思業、思已業，以身語兩業爲思已業，有部解釋說，由此顯示出身語兩業並非思業。

表業與無表業　前面已經指出，行爲有眼睛看得見和看不見的兩部分，有部稱之爲表業和無表業。意業不顯現於外部，所以沒有表、無表的區別，而身業與語業則區分爲表業與無表業。認爲身業的體爲形色，語業的體爲音聲，這是就表業而言。但表業是刹那滅，因爲立刻就滅亡，所以使果報產生的業力則以看不見的形式繼續存在著，這就是無表業（avijbapti-karman）。但表業是形色、音聲等物質的存在，所以從它而生的無表業也是物質的存在，稱爲「無表色」（avijbaptirupa）。消失的表業形態轉變後，無表業仍持續其力量，一遇到機會的話，這個力量就表現爲「果」，所以無表業是因和果的媒介。不過，把它當作無表色，視爲是物質性存在一事，是有部的特色。可是由於眼睛看不見無表色，所以非極微所成，而且被列入十二處中的法處，而不是色處。

經量部認爲三業的本質都是思，所以不承認有表業、無表業的區別。不過思心所是刹那滅，所以同樣需要有結合業和果的媒介，經量部認爲這就是思的種子。由於種子的相續、轉變、差別，種子以刹那相續的方式連續著，其間逐漸成熟，結生果報。這種連

繫業和果的媒介，大眾部稱爲「增長」（upacaya），正量部稱爲「不失壞」（avipranawa）。無表也譯做「無作」、「無教」，《成實論》和《舍利弗阿毗曇論》也有提及，只是名稱不同。可以說，部派佛教普遍承認有一連繫著業和果的看不見的力量存在。

成為戒體的無表色　有部之所以極力主張無表色的存在，是由於主張戒體是無表色。這和先前的連繫業果的、看不見的無表業的意義稍爲不同，一般認爲，其意義可能由於有部教理的發展而產生變化。

戒體是指受戒時，身體所具有的「防非止惡的能力」，例如受五戒，如果發誓守不殺生戒的話，由於此一發誓的事實，日後的生活中便能自律，免於殺生的惡行。這和發誓戒酒的人，由於發誓的關係，即使想喝酒也不會去喝是一樣的。這種約制力（**防非止惡力**）應該是受戒時產生的；而且後來即使遺忘了、睡著了或想到作惡事時，理應也常不離身，相續存在。然而，沒有受戒時的禮拜等身體動作和守戒的誓言，戒體就不能成就，如此一來，因爲從身體的動作——物質所產生的，是看不見的力量，所以稱爲「無表色」（avijbaptirupa）。

區分佛教徒的根據，就在這個戒體。在具備五戒的戒體方面，可以區分出非佛教徒。

而且因爲具備比丘戒體，所以可以說自己和在家信眾不同，而非因爲著袈裟，或是過禁欲生活，就是比丘。例如即使破戒，如果已經具備比丘的戒體，就還是比丘[譯注]。從這個角度來看，戒體十分受重視，所以關於戒體的意義，部派間的解釋便產生歧義。有部稱此爲無表色，認爲是物質；經量部視它爲「種子」；而上座部認爲戒的本質是「思」心所。佛音的《清淨道論》有這一問題的解說。

《俱舍論》中還沒有使用「戒體」一詞，而稱之爲「律儀之無表」。因爲受戒時的誓詞是「迄至命終」，所以認爲戒體會持續到命終。戒體分爲在家信眾（**優婆塞、優婆夷**）五戒的戒體、沙彌、沙彌尼十戒的戒體、正學女六法戒的戒體，比丘、比丘尼具足戒的戒體，以及在家眾布薩（**八齋戒**）的戒體等，因此共有八種，但實際上是五戒、十戒（**含六法戒**）、具足戒、八齋戒等四種。其中八齋戒只受一晝夜，所以次日戒體便消失。又，任何戒體，如果退心悔意，經捨戒的宣言儀式[譯注]，捨戒便算成立而失戒體。

譯注：即「破戒比丘」，但僧團不承認這類比丘，不與之共食、共住。

譯注：捨戒的宣言儀式十分簡單，只須向一位有辨識能力的人說自己決定還俗，要捨佛、法、僧等一類的話，即完成捨戒。

三種律儀　其次，無表色有三種：律儀（samvara）、不律儀和非二（**既非律儀，也非不律儀**）。所謂「不律儀」就是惡戒，如誓言終生以屠殺爲業等。非二介於善戒與惡戒中間，也稱爲處中無表，不是發善誓或惡誓，而是一時興起的善心、惡心或行爲，在這種情況下，也會造成善、惡的無表。

律儀是善的時候，可分爲三種：別解脫律儀、定生律儀、道生律儀。別解脫律儀又叫波羅提木叉，即前述經由受戒所生的防非止惡力。第二定生律儀，是在入禪定時，身體就具備由禪定力產生的防非止惡力，又叫靜慮律儀、定俱律儀，此律儀出定後即消失。第三道生律儀是由悟道所生的防非止惡力，也叫做無漏律儀、道俱戒；退道時即消失。定俱戒和道俱戒也叫隨心轉戒。

業的種類與善惡標準　依業所進行的場所，可以分爲身語意三業，此外還有種種分類。第一是以善惡區分，站在這個立場分爲善業、惡業、無記業。《俱舍論》說，善業是安穩業，引生可愛異熟業與得涅槃業，「善」是以能否獲得想要的結果來判斷，可愛的異熟果是樂，所以能得樂的業便是善。別解脫律儀等具有實現涅槃的作用，所以是善。引生樂果的業是輪迴中的善，所以稱爲有漏善，具體的項目就是「十善業道」：不殺生、

不偷盜、不邪婬、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無瞋、正見。反過來就是十惡業道：殺、盜、婬、妄、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、邪見。十善、十惡從《阿含經》時代起，就成爲善惡的標準。惡業能引生苦的異熟果，無記業則不引生苦、樂果的業。涅槃是無漏善，不是業，是超越業的。相對於此，道｜｜開悟的智慧是無漏善，同時也是無漏業，這是不結生異熟果的勝義善，但巴利佛教認爲，有學的無漏業會結生有學果或無學果等異熟果。而無學的無漏業則是不生果的「唯作」。此外，善又有勝義善、自性善、相應善、等起善等區別，這和心所十大善地法等有關。

接著，業還可區分爲福業、非福業、不動業，上二界的善特別稱爲不動業。又有順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業、黑業、白業、非黑非白業等。非黑非白是無漏業。從接受果報的時間上來說，有現在受果的順現法受業、次生受果的順次生受業、後生受果的順後次受業。以上是定業，此外有受果報的時間不確定的不定受業。

三世實有與過未無體　有部將無表色用在戒體的解釋上，喪失了連繫業因業果的意義，這和有部主張有爲法是三世實有有關。因爲認爲現在世的諸法是實有，所以自然就得到這些法是從未來世生成的結果。使諸法生成的力量，就是四相中的生相；諸法各具

生、住、異、滅四相，由於四相的力量，法從未來世生，一刹那住於現在世，落謝於過去世；由於刹那滅諸法的繼起，現在於焉成立，落謝於過去世的法，實際存於過去世。業力也實存於過去世，時機一到便感生果。有爲法的作用只有在現在世，法體是三世實有的，這就是所謂「三世實有，法體恆有」的說法。相對於此，大眾部和經量部則主張業力轉變爲種子的形態、保存於現在世、過去世已無的「現在有體，過未無體」。

參考書目

關於戒體論，參照：

拙著《原始仏教の研究》第二章第三節〈戒体と戒の得捨〉。

關於業的研究，參照：

木村泰賢《小乘仏教思想論》，昭和四三年再版。

赤沼智善〈業の研究〉（收錄於《仏教教理之研究》），昭和十四年。

水野弘元〈業說について〉（《印仏研》二ノ二），昭和二九年。

舟橋一哉《業の研究》，昭和二九年。

拙著〈小乘仏教の倫理思想〉（收錄於《世界倫理思想史叢書・印度篇》），昭和三四年。

第六節　斷盡煩惱與修行的次第

煩惱的意義　煩惱，梵語 klewa，巴利語 kilesa，屬於有部的《入阿毗達磨論》卷上（**大正二八．九八四上**）敘述：「煩亂逼惱，身心相續，故名煩惱；此即隨眠」，意爲擾亂身心，不得寂靜。巴利《清淨道論》(HOS. Vol. 41, p. 586)中說明:「能自染污(savkilittha)及染污(savkilesika)相應法，故名煩惱」，因爲視煩惱(kilesa)和「染、污」(savkilissati)源自相同的語源。梵語 klewa 源自 kliw（**惱**），《入阿毗達磨論》就是據此解釋。不過梵語也有「染污意」（ klistamanas）一語，有人說這是從「染」的意義而來的。總之，《阿含經》中幾乎不使用「煩惱」一詞，到阿毗達磨時代之後，才開始廣泛使用。巴利《分別論》（ 17, 9, 185）中，舉出「八煩惱事」（ attha kilesa-vatthuni）：貪、瞋、痴、慢、見、猶豫、惛沈、掉舉。《法聚論》（ No.1229）中，再加上無慚、無愧而成「十煩惱事」（ dasa kilesavatthuni）。上座部到了後世才將煩惱整理爲十煩惱事。《阿毗達磨義論》(p. 32)舉出與煩惱有關的名目：四漏(asava)、四暴流(ogha)、四軛(yoga)、四繫（ kayagantha ）、四取（ upadana ）、六蓋（ nivarana ）、七隨眠（ anusaya ）、十結

（samyojana）、十煩惱，顯示出這些網羅了阿含以來，各種煩惱整理。其中，「漏」（asava）從很早就被使用，《經集》和《法句經》等，也常用「諸漏盡」（asava khina）來表示悟道者的資格（**漏，在佛教的用法中，有「漏出」的意思，解釋為「心中的污穢洩漏到外面」。耆那教的用法則有「漏入」的意思，認為污穢從外面流入體內，附著於阿特曼（Atman）。總之，佛教和耆那教都共用「漏」，可見起源甚早**）。漏以四個種類來表示：欲漏（kama-asava）、有漏（bhava-a.）、見漏（ditthi-a.）、無明漏（avijja-a.）。接下來的暴流和軛的用法，也和漏一樣古老。四暴流、四軛的內容和四漏的內容相同。

其次爲六蓋，《阿含經》中通常舉五蓋。之後的七隨眠也可見於《阿含經》各處。其次，「結」分五上分結、五下分結兩種，是《阿含經》中很常用的用例；五上分結是將有情的生存束縛於色界、無色界的煩惱；五下分結是將有情的生存束縛於欲界的煩惱；因此斷了這些煩惱便能自輪迴中解脫。兩者合稱十結。但是《攝阿毗達磨義論》在「經中十結」以及「論中十結」方面，也舉出加上嫉、慳的十結。這種說法也見於《法集論》（Dhammasavgani No. 1113）等。在巴利系中，後者所說的十結和十煩惱，到阿毗達磨時代以後才被組織起來。煩惱有許多名稱，也許和它被視爲是污染心還是覆蓋心的歧異

有關。站在自性清淨心的立場認爲，煩惱只不過是覆蓋心而已，因爲心的本性不會爲煩惱所污。

如上，煩惱有各種分法，但是互相重疊，在種類方面，以十結、十煩惱最詳盡。而最重要的，是十煩惱中的貪、癡、慢、見、疑、惛沈、掉舉等。其中，貪又分欲貪、有貪，有貪又分色貪、無色貪。見也可以分爲五見。

關於有部系統，在之前提過的《入阿毗達磨論》中說過，「煩惱即隨眠」，即使在《入阿毗達磨論》中，也舉出和巴利系一樣的七隨眠：欲貪、瞋、有貪、慢、無明、見、疑，這是《阿含經》以來的說法。其中欲貪和有貪都是貪，所以合併在一起，成爲六隨眠。阿毗達磨所說的隨眠，主要就是指這六隨眠，《俱舍論》所說的「根本煩惱」也是指這個。六隨眠中，將「見」分爲五見：身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見，成爲十隨眠。《俱舍論》〈隨眠品〉根據這十隨眠探討煩惱的存在狀態，分爲三界五地、見惑、修惑，宣說爲九十八隨眠。

有部把隨眠和煩惱等同視之，大眾部和經量部則區分兩者。經量部理解爲，「煩惱的睡位名隨眠，覺位名纏（paryavasthana）」（Abhidharmakowa p. 278, l. 19）。這牽涉

到認爲隨眠（anuwaya）出於睡（wi）的語根。凡夫雖然還無法斷貪、瞋等煩惱，但這些煩惱並非經常現起，而是處於睡眠狀態，有機會才現起。從這裡看來，應該可以解釋爲，煩惱平常以種子的狀態被保存在無意識的領域。就煩惱的存在狀態而言，它和記憶等一樣，所以就需要保存的場所｜｜阿賴耶識。但有部站在一切法刹那滅的立場說明，煩惱已經被保存在未來世這個時間點上，以「得」來連繫自我（**相續**）。從「得」的連繫這一點來說明，凡夫在煩惱不現起的時候，也不會斷去煩惱。

九十八隨眠　煩惱有苦諦智所斷、集諦智所斷、滅諦智所斷、道諦智所斷的分別，稱爲「四部」。以上是依見道（darwana-marga）所斷的煩惱｜｜「見惑」，也稱爲迷理之惑，因爲瞭解四諦的道理便可斷除。但還有四諦智所不能斷的煩惱，這就是「修惑」，即修道（bhavana-marga）所斷的煩惱。成爲習慣的煩惱，雖然覺悟了道理，但還是無法斷除；不斷地修行，改變心的習慣性後，就一定能斷除；這類煩惱包括貪、瞋、痴、慢。五見和疑是理論上的煩惱，故以四諦智（**含緣起智**）斷盡。貪、瞋、痴、慢也有四諦智所斷的部分。也就是說，這四煩惱中，有見惑和思惑兩部分，五見和疑唯屬見惑。見惑四部加修惑，稱爲「五部」。

此外關於煩惱所屬的區域，有欲界、色界、無色界之別，例如欲界是苦多的世界，所以欲界貪（**欲貪**）容易斷，但色、無色界是微妙安樂的世界，所以對於這兩世界的貪（**色貪、無色貪**）就很難斷除。因此斷了欲界的煩惱後，必須再斷色界、無色界（**兩者一起斷**）的煩惱。以上三界五部的煩惱共有九十八種。

首先欲界的煩惱有三十六種。苦諦下的煩惱是十隨眠全部；集諦、滅諦下各有七種。身見、邊見、戒禁取見不會對集諦與滅諦生起，所以是貪、瞋、痴、慢、疑、邪見、見取見等七種。道諦下的煩惱有八種，即前七種加戒禁取見。以上爲欲界見惑三十二種，加修惑四種，共三十六。

其次，色、無色界沒有瞋煩惱。這兩界中因爲沒有食欲、性欲，所以沒有起瞋的對象。因此四部中各除去瞋煩惱，故色界惑是苦諦下煩惱九、集諦下六、滅諦下六、道諦下七，以上見惑二十八種、修惑三種，合計三十一種。無色界惑同樣三十一種，再加上欲界三十六惑，三界五部煩惱共九十八種。

以上九十八隨眠中，見苦所斷的五見、疑和與之相應的無明與不共無明，以及見集所斷的二見（**邪見、見取見**）、疑、相應無明・不共無明，此七見、二疑、二無明，共

十一，因爲力量擴及自己的界、地五部，所以稱爲十一遍行惑。前面說過的六因的「遍行因」，就是指這些煩惱的活動。此外，這十一遍行惑中，除去苦諦下的身見、邊見、集諦下的邊見等九種煩惱，因爲也緣（**束縛**）上界，故稱「九上緣惑」。

前述十一遍行惑中，有相應無明與不共無明兩種無明。相應無明是與其他煩惱相應而活動的無明，但無明並不只限於這種，從迷惑的根本來說，所有心作用的基礎必然都有無明存在。也就是說，不只煩惱心和不善心有無明，無記心和善心的底層一定也有無明在活動。不共無明就是指這種無明，其原動力是獨立活動的無明，是位於一切心理活動底部的迷惑根源，十二緣起的無明也可以說具有這種意義。由於深究不共無明，發現了染污意和唯識論的末那識。《大乘起信論》中根本無明的想法，大概也是此一不共無明思想的產物。從這個角度來看，有部把無明區分爲相應無明和不共無明，具有相當重大的意義。

百八煩惱　有部於九十八隨眠上，再加上十纏（**無慚、無愧、嫉、慳、惡作、睡眠、掉舉、惛沈、忿、覆**），稱爲「百八煩惱」。這十纏（paryavasthana）也叫作「隨煩惱」（upaklewa）。

隨眠以六隨眠、十隨眠爲基本，再細分的話，可分爲九結（samyojana）、五上分結、五下分結、三縛（bandhana）等。總之，以隨眠和隨煩惱來總括一切惑，是《俱舍論》〈隨眠品〉中所載的有部說法。但《俱舍論》〈根品〉中「五位七十五法」的分類，即前面已經提過的內容，和〈隨眠品〉的說法不同。其中，七十五法中的四十六心所，在大煩惱地法六方面，舉出癡（**無明**）、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉；大不善地法二方面，舉出無慚、無愧；小煩惱地法十方面，舉出忿、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍十項。也就是說，〈隨眠品〉所重視的貪、瞋、慢、疑等，並沒有出現在上述的表中。此外〈根品〉的心所法中，「不定心所」方面，舉出「惡作、睡眠、尋、伺等」，這個「等」字即貪、瞋、慢、疑，於是成了八不定心所，共四十六心所。在煩惱論方面，重要的貪等，並沒有在五位七十五法中佔有明確的位置，這可能是問題的著重點不同；一般認爲，這同時也表示，〈界品〉、〈根品〉、〈隨眠品〉，是世親整理不同系統的學說而成的。

修行次第　弟子修行的次第方面，《阿含經》談到四向四果的階位：預流（sotapatti, srotapatti）、一來（sakadagamin, sakrdagamin）、不還（anagamin）、阿羅漢（arahant, arhat）

四種，四階各有「向」和「果」，因而成四向四果、四雙八輩。第一「預流」，是「入佛教之流」的意思，本意是對於佛教有不壞的淨信，不過在《阿含經》典型的說明（**《十誦律》卷十八．大正二三．一二九上**）中，則是斷三結（**見結、戒禁取結、疑結**）者，這是指不墮惡趣、必然往開悟之道的人；又稱「極七返生」，至少在往返生於人天世界七次之間，便能開悟。第二「一來」，是三結斷，三毒（**貪、瞋、痴**）輕者；只需再生人天一次，所以叫做一來。第三「不還」，不返生這世間，死後生天界，於天界反覆生死間入涅槃，這是斷了五下分結者。五下分結是將自己束縛於欲界的煩惱。第四「阿羅漢」，是煩惱已盡，得無漏的心解脫、慧解脫者[一]。

就修行階位而言，四向四果十分重要，但《阿含經》還宣說更詳細的聲聞弟子的階位，如中阿含《福田經》（**大正一．六一六上**）說到「十八有學、九無學」，這些比前述的四向四果更詳細。阿毗達磨的階位論便是以這些《阿含經》的說法爲基礎。

巴利上座部的修行道位　巴利上座部以「七清淨」表示實踐道的階段：戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨。此七清淨在《阿

[一] **關於四果的證悟，參照拙著《初期大乘仏教□研究》四○八頁以下。**

含經》中已經宣說過，《成實論》及《瑜伽論》等也有引用。按佛音《清淨道論》解說，第一戒清淨就是清淨地實行戒律。第二心清淨是具備清淨的禪定，即「八等至」。不過這兩者是爲了實現慧的「根」（Visuddhimagga p. 375）。接下來見清淨以下的五清淨是「慧體」，《清淨道論》認爲，分析知解（janana）後，其中有想（sabba）、識（vibbana）、慧（pabbana）三者。想是感覺上的認識，識是基於這個認識的、分析上的理解，慧是進一步深入體會的、全盤性的理解、洞察（ibid. p.369）。但是慧的存在狀態分爲見（ditthi）、智（bana）、見（dassana）等。尤其合智見（bana-dassana）而成慧。以上的見清淨以下的五清淨，解說於《清淨道論》第十八章到二十二章中，其中前四清淨還是未開悟的世俗慧，只有最後的智見清淨才是開悟的智慧，即無漏慧。

在修行中，首先實踐戒（**增上戒學**），接著修習禪定（**增上心學**）｜｜具備了戒清淨、心清淨時，便進入見清淨以下實習慧（**增上慧學**），去觀察五蘊的無常・苦・無我、十二處、十八界、二十二根、四諦、十二緣起等，深入發展智慧。這個階段是見清淨以下的五個。

第一見清淨（ditthi-visuddhi），是如實地知道名、色諸法，所以是修四界、十八界、

十二處、五蘊等觀法。第二的度疑清淨（kavkhavitarana-v.），是觀名色的生滅變化，超越無因、邪因、常見、斷見等關於三世的疑惑，由此得法住智、如實智、正見。第三的道非道智見清淨（maggamaggabanadassana-v.），知道往解脫的正道與錯誤的解脫論、修道論的區別。第四的行道智見清淨（patipadabanadassana-v.），是知道往解脫的正道，經由修行得九智：生滅、壞、怖畏、過患、厭離等隨觀智，以及脫欲智、省察隨觀智、行捨智、諦隨順智，於是能夠觀察、知見正確的行道。

以上四種清淨還是凡夫階段。雖然智見清淨了，但尚未產生真實的智見。不過在第四階段實修九智時，最後的諦隨順智（saccanulomikam banam）的意思是隨順四諦的智慧，由此產生種性智（gotrabhubana），進而由此導生第五智見清淨（banadassana-v.）。此智見清淨是聖者之智，分爲預流道、一來道、不還道、阿羅漢道等四道智。種姓智位於第四清淨和第五清淨之間，不屬任何一邊，離凡夫種姓（**凡夫性**）後，得聖者（**這裡是聲聞乘**）種姓（**聖者性**）的智慧。就說一切有部的教理而言，相當於四善根的第三忍法。因此在有部的修道階位中，由於區分爲三賢、四善根（**煖、頂、忍、世第一法**），

所以見清淨以下的四清淨理應相當於三賢和煖、頂、忍，但兩者的說明有不一致之處[二]。

從諦隨順智進入種姓智，從種姓智進入智見清淨。此智見清淨就是聖道，應該相當於有部教理的見道、修道、無學道。《清淨道論》說，入聖道有信、定、慧三種入口；第一持信入預流道者名「隨信行」（saddhanusarin），持慧入預流道者名「隨法行」（dhammanusarin）。隨信行人自預流果到達阿羅漢果，稱爲「信解脫」（saddhavimutta）[三]；隨法行人入預流果稱「見到」（ditthipatta），直到阿羅漢向都是這個名稱。之後成阿羅漢果時，便稱「慧解脫」（pabbavimutta）。其次，持定根入預流道者，稱爲「身證」（kayasakkhin），得無色定解脫時，稱爲「俱解脫」（ubhatobhagavimutta）（Visuddhimagga p.565）。

以上，在巴利佛教的說法中，入聖道時，有信、慧、定三門，位於預流道後，各有隨信行、隨法行、身證。接著預流果以後有信解脫、見到、身證，接著在阿羅漢位有信

[二] 關於七清淨，參照水野弘元《□｜□仏教□中心と仏教□心識論》九二九頁以下。

[三] 信解脫為巴利佛教特有，參照拙著《信解脫□□心解脫□□展開》《日本仏教学会年報》第三一號．昭和四○年）。

解脫（**這沒有改變**）、慧解脫、俱解脫。以上隨信行、隨法行、身證、信解脫、見到、慧解脫、俱解脫，稱爲「七聖」。這種分法，與只分隨信行和隨法行二門的有部教理不同。

關於自預流向到阿羅漢果要斷哪些煩惱一事，《清淨道論》根據《阿含經》的說法，詳細地指出，此時應斷的煩惱有十結、十煩惱、十邪性、八世間法、五慳、三顛倒、四繫、四不應行、四漏、四暴流、四軛、五蓋、執取、四取、七隨眠、三垢、十不善業道、十二不善心。如前所述，其中有重複之處。這些說明了，要根據預流道至阿羅漢道四道的四道智的哪一個、在哪個階段斷除。但基本上與《阿含經》的說法相同。

此外，種姓智並不只生於第四行道智見清淨將入第五智見清淨時；在從預流道要進入一來道乃至不還道、阿羅漢道之間的每個階段時，都會生起種姓智，亦即認爲預流和一來的種姓不同。同樣地，也認爲一來和不還、不還和阿羅漢的種姓不同。

以上是巴利上座部的修行階位。

三賢．四善根　有部的修道論在《發智論》和《大毗婆沙論》等有詳細的記述，整理於《俱舍論》的〈賢聖品〉中。其中凡夫的階段有三賢、四善根的「七賢」階段，然後入聖位，分爲見道、修道、無學道三個。見道（satyadarwana-marga **見諦道**）和修道（bhavanamarga）是「有學」（waiksa），雖然是聖者，但還需修學的階段；「無學」（awaiksa）是已無可學的階段，也就是阿羅漢果。

根據有部的修道論，入三賢位以前，還有「身器清淨」的階段，可以說相當於巴利佛教的戒清淨、心清淨兩者。不過心清淨和之後的三賢位也有關。身器清淨要具備身心遠離、喜足少欲、四聖種。身心遠離是持戒、行爲端正、安住寂靜處、內心安定；第二喜足少欲就是安住於少欲知足;第三的四聖種是對獲得的衣服、飲食、臥具生喜足之心，並實行樂斷修。樂斷修就是有修聖道、斷煩惱的意願。以上身器清淨的條件就是身體健康、心情平靜、有安靜修行的場所、具備修行的意願，所以接下來要修習禪定。其中分爲三賢位，三賢是五停心、別相念住、總相念住。五停心是修習靜心，實踐瑜伽行，相當於止觀的止（wamatha）。其中有不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界差別觀、數息觀五種，不淨觀和數息觀尤爲修道要門。止成就以後，進一步修觀（vipawyana），有別相念住、總相念住。念住就是四念處觀：觀身的自相不淨、觀受的自相是苦、觀心的自相無常、觀法的自相無我。因爲個別觀察身、受、心、法, 所以稱爲別相念住，以此退治常、樂、我、淨四顛倒。至於總相念住是住於法觀念處而合觀身、受、心、法，修習其共相爲無常、苦、空、無我。

以上三賢是外凡位，也稱「順解脫分」。成就後再進入四善根之位，這屬於內凡位，

也稱順抉擇分，合三賢、四善根爲見道前的加行道（**準備方面的修行**），屬凡夫位。四善根是煖（usmagata）、頂（murdhan）、忍（ksanti）、世第一法（laukikagrata）四位，專修四諦觀。觀苦諦時，爲無常、苦、空、無我四行相；觀集諦時，爲因、集、生、緣四行相；觀滅諦時，爲滅、靜、妙、離四行相；觀道諦時，爲道、如、行、出四行相，共以十六行相來觀四諦，稱爲「四諦十六行相觀」。

如上，有部的修行由實踐戒律、少欲知足、不淨觀、數息觀、四念處觀、四諦觀組成，尤其以四諦觀爲核心。四諦觀是進入見道、修道的聖位以後，要繼續修習的，以對四諦的深解及慧力來斷煩惱。四善根之煖、頂、忍、世第一法都是修習四諦，依理解的深淺而區別。煖是「暖和」的意思，爲引發聖道之火的前相。其次的頂，是最高的意思，精進修行的話，就會理解已經達到最高境界；但是如果再繼續修行，就知道還有更高的境界。如同到達山頂的話，就會發現還有更高的山，越過這些山，就到達第三忍位。忍是認可四諦之理，這是世俗智的一種開悟，處於忍中便不退墮。在忍之中決定種姓（gotra），四善根有三種行人：聲聞種性（Wravaka-gotra, Wisya-gotra, Abhidharmakowa p.348）、獨覺種姓和佛種性，這三種人進入四善根的修行，在煖、頂二位，聲聞種姓有可能轉成

其他二種姓。但得聲聞忍位者，便不能改變爲其他種性。順帶一提，因爲佛和獨覺一坐成道，所以不再變爲其他種性，從這個觀念來說，忍位是決定種性（gotra）的階段（**《俱舍論》卷二三．大正二九．一二○下**）。

忍位的修行期間很長，再往上就是世第一法。世第一法意爲世間的最勝法，亦即於十六行相中不斷地觀四諦後，就產生了世俗智中的最高體悟。因爲這是最高的，所以獨一無二，因此此智只有一剎那。在這個世第一法的一剎那之後，聖智便現前，進入見道。

見道．修道．無學道　見道（dawana-marga）是開悟的智慧，是無漏智。相對於此，三賢四善根等加行道是世俗智、有漏智。有部認爲：有漏智的修行完成後，會產生無漏智一事，是不合因果法的。由無漏智所得的是擇滅，這是無爲，稱爲「離繫果」，它沒有生因。相對於這個想法，另外的看法是：人類本來就具有覺悟的素質。這是大眾部和分別論者等所說的「自性清淨心」。可以說，這種看法後來發展出大乘佛教如來藏思想，認爲人類從一開始就具備無漏、無爲法。

所謂「見道」，詳細地說就是見諦道，由聖智體悟四諦的真理。此一體悟又分爲忍（ksanti）和智（jbana）兩種，忍是忍可決定的意思，以忍斷煩惱，以智得擇滅。體悟

欲界的苦諦（**生存是苦的真理**）爲苦法智忍、苦法智。體悟上二界的苦諦爲苦類智忍、苦類智；得苦法智忍起，就是聖者。其次關於集諦，有集法智忍、集法智、集類智忍、集類智，滅諦有滅法智忍、滅法智、滅類智忍、滅類智，道諦有道法智忍、道法智、道類智忍、道類智。以上四諦共八忍八智十六心。不過，上二界的道諦經由道類智忍而看見，所以不能說之後的道類智完全沒經驗。從見諦理這一點而言，道類智是重覆的，所以只有前十五心屬見道。以開悟的智慧正確地見到四諦的真理，闡明了四諦就是真理。因爲見諦，所以叫見道，也叫入正性離生，由於見道而斷盡八十八種迷理之惑。

進入見道時，有隨信行（wraddhanusarin）和隨法行（dharmanusarin）之別。鈍根依信見道，故名隨信行；利根觀法而見道，故名隨法行。見道相當於四向四果中的預流向。至於第十六心的道類智起，就是修道（bhavana-marga）位。修道是反覆修習成習慣的修行。因爲第十六心是重覆第十五心道類智忍的經驗，所以從這裡開始就是修道。第十六心是預流果，由於十六心相續而起，所以入見道必然到達預流果。如果入修道的話，隨信行人叫做信解（wraddhadhimukta），隨法行人稱爲見至（drstniprapta）。修道位有六種：預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向。不還果的聖者得滅盡定

者，叫做身證（kayasaksin）。到達阿羅漢果的話，因爲斷了一切煩惱，所以叫做無學（awaiksa）。由信解得阿羅漢位者，叫做時解脫；由見至得阿羅漢果者，叫做不時解脫。此外還有分爲：只依慧而解脫的慧解脫（prajbavimukta），再加上得定的俱解脫（ubhayatobhagavimukta）。

以上隨信行、隨法行、信解、見至（**見到**）、身證、慧解脫、俱解脫，稱爲「七聖」。巴利佛教同樣有七聖，但內容不同。又，一來向中別立家家；不還果中，分中般涅槃等五種或七種不還；阿羅漢分退法、不退法等六種、九種區別。這十八有學、九無學，合稱二十七賢聖。

十智　開悟依無漏智而得，而智又有種種區別。有部把屬於智的作用範圍通稱爲慧（prajba）。慧是理解作用，此理解稱爲「簡擇」（pravicaya, investigation）。慧分爲忍（ksanti）、智（jbana）、見（drsti）三種。忍是忍可、切開疑惑的作用；智是決斷、確定理解的作用；見是推度、推理尋求的作用。但前述八智八忍的忍，其性質是見，即具有推度作用。忍位未全斷去應斷的疑，所以還有尋求的性質，但是在佛教中，「見」一般是指世俗的邪見等五見和八聖道中的正見。

慧，根據獲得的方法分爲聞慧、思慧、修慧。聞慧是聽聞而得的智慧，或聽聞教說，或由讀書等所得，這是與生俱來的慧。思慧是由思索而得的慧，特別是思索正確的道理所得的慧。第三的修慧是在禪定中實習聞慧、思慧的內容，成爲自己的一部分的慧。亦即形成以慧爲身的狀態。阿毗達磨一般所討論的慧就是成爲修慧的慧（**《俱舍論》卷二二．大正二九．一一六下**）。

慧可略分爲有漏慧和無漏慧。但慧以智爲中心，所以這兩種也是智的分類。有漏智和無漏智可細分爲十智：世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智。其中，自法智至道智、盡智、無生智爲無漏智。無漏意即不漏，是自煩惱的束縛中解脫的智慧，是了悟真理，亦即涅槃的智慧。其中，盡智與無生智完全沒有見的性質。盡智是斷一切煩惱後，知道應做之事已盡之智；無生智是自知永不再生之智，兩者都以完了爲性質，所以是智的性質，沒有推求的成分。其他法智等六智中，因爲有斷疑、推度的作用，故有智、見兩性質。

他心智分有漏與無漏兩者。外道也承認有得五種神通力的仙人，佛教的解脫聖者自然也具備他心智，這是無漏的。以上九種智以外的聞、思、修三慧屬世俗智。

禪定　如前說，修慧立足於禪定基礎。所以獲得智要以定爲先決條件。定，梵語samadhi（**譯為三昧或等持**），是心不動搖的意思。因此心即使在動，只要不動搖，定就成立了。相對於此，所謂瑜伽（yoga），是從聯繫一語衍生而來的語詞，亦即把心集中、結合在對象上。因此瑜伽是靜止性的心集中。原始佛教常使用「定」，來宣說爲了實現定的禪（dhyana，**靜慮**）。但是瑜伽一語的用例雖然很少，不過《阿含經》和阿毗達磨論書也有使用。在阿毗達磨中，「定」的定義是「心一境性」，意思是把心集中於某一對象，所以在內容上和瑜伽並沒有區別。

禪有初禪、二禪、三禪、四禪之別，《阿含經》中已有宣說。禪是止與觀均衡，在定中最勝。從初禪逐漸深入二禪、三禪，心集中力增強。此外初禪有「有尋（savitarka）有伺（savicara）」（對外界的思惟），二禪以上是「無尋無伺」，到達斷絕認識外界的境界。但是自初禪至三禪因爲可以感受到「樂」，所以禪是身體安樂的境界。只不過到了四禪，這種樂就會消失，成爲捨念清淨。而且自初禪至四禪，禪的本性是心一境性，

是定；這種定與慧共同生起時，慧的作用會更增強。

欲界雖然也有定，但不完全，所以欲界無定地，稱爲散地。自欲界到初禪中間有未至定。未至定和初禪是有尋有伺。接著二禪以上是無尋無伺，二禪和初禪之間有「無尋唯伺」定，稱爲中間定。尋、伺都是思惟、伺察的作用；尋比伺粗糙，所以先消失。

此外第四禪有無想定。無想定即想完全滅除的定。這是外道極爲喜愛進入的定，他們誤以爲這是涅槃。據說進入此無想定的眾生，死後會投生第四禪天中的無想天。與無想定類似的有「滅盡定」，是連「受」的心心所都息滅的定，據說只有佛教聖者進入。入此定者，死後生非想非非想處。

四禪是不離身體的定，更上層有完全離身體感覺的、唯意識的「四無色定」。其中的「色」指身體，四無色定是空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。四禪是與色（**肉體**）一起的定，所以入此定者，死後生色界天。入初禪死後生初禪天，入二禪死後生二禪天，以此類推。至於入四無色定的眾生，死後生無色界天。但因爲無色界是沒有物質的世界，所以沒有空間場所可言，但仍在輪迴的世界中，所以這裡還是有生死，存在有時間。

三界與涅槃　如此一來，以禪定爲基礎，在其相對應的場所方面，成立欲界、色界、無色界等三界。這是眾生輪迴的場所，是有爲的世界。然而涅槃屬於有爲世界之外，這是阿毗達磨佛教的涅槃觀。因此涅槃是無時間、無空間的世界，是常住的，但卻成了全無內容的虛無世界。亦即阿羅漢斷盡煩惱，消滅業，捨身心入涅槃時，覺悟的智慧也是有爲的存在，所以也要捨棄。這種涅槃觀被大乘佛教批判爲「灰身滅智」的涅槃。大乘佛教興起的原因之一，就是不滿這樣的涅槃觀，於是大乘佛教提出，無爲、涅槃不出有爲之中。

第三章　初期大乘佛教

第一節　阿育王以後的教團發展

阿育王歿後的印度　阿育王（**約西元前二六八｜二三二在位**）歿後，孔雀王朝的威勢急速衰退，西元前一八〇年左右，爲將軍弗沙密多羅（Pusyamitra）所滅。弗沙密多羅建立熏迦（Wuvga）王朝，但王朝勢弱，只能控制恆河流域。當時希臘諸王相繼入侵西北印度，成立了若干王朝。至於南印度德干一帶，阿育王歿後，安達羅王朝逐漸得勢，約於西元前二〇〇年到西元後三〇〇年間，控制德干地區，這就是沙達瓦哈那王朝（Watavahana），由於這一王朝興盛了四百多年，使得南印度的政治安定，文化昌盛。其次東海岸加陵伽地區，孔雀王朝勢衰時，支提王朝（Ceti）乘機獨立，第三代君主卡提維拉（Kharavela）王十分有名，頌揚此王功績的碑文已被發現，他似乎是西元前一世紀左右的人，但以後這一王朝的動向不明。

熏迦王朝　弗沙密多羅建立的熏迦王朝，約延續了一一二年。首任君主弗沙密多羅信奉婆羅門教，迫害佛教；但這一王統也有人信奉佛教。據碑文上記載，屬於此一王統的達那布提．瓦奇布塔王（Dhanabhuti-Vachiputa）捐贈巴爾胡特（Bharhut）佛塔的塔

門（torana）和石造建築（silakammamta）。同樣，王子瓦達帕拉（Vadhapala）捐贈佛塔的欄杆（vedika）。某位王的王妃娜卡拉基妲也捐贈欄杆。又根據摩菟羅（Mathura）出土的碑文，瓦達帕拉王似乎也捐贈摩菟羅佛塔的欄杆。

巴爾胡特與桑其 巴爾胡特在中印度西南邊，位於古代自西海岸通往摩竭陀國的公路邊。因此，異教徒入侵印度時，將這裡的佛塔破壞殆盡。一八七三年爲孔寧漢所發現，破損較少的欄杆和東門被移到加爾各答博物館修復並展示，默默地訴說昔日的盛況。這東門柱上有達那布提王的碑文；一般認爲，塔是西元前二世紀中葉的產物，興建於熏迦王朝時代。

熏迦王朝時代，華氏城和卑地寫（Vidiwa）是兩大政治中心，卑地寫是阿育王子摩喜陀的故鄉，自古便是佛教中心。附近建造許多佛塔，形成所謂的「比爾薩群塔」（Bhilsa Topes）。至今已發現六十座以上的古塔，其中大多已經崩壞，只有桑其（sabci）的佛塔保存得相當完整。桑其佛塔大小共二十幾座，著名的大塔保存得最完整，高十六．四六公尺，底部直徑三十七公尺，是一座巨大的佛塔。根據研究的結果，這是以阿育王時代的小磚塔爲中心，在熏迦王朝時代覆蓋上石頭而增廣，幾乎就是現在所見到的樣子。

之後繞著塔身建造欄杆，四方各作塔門。四門之中，以南門最古老，銘刻上顯示，這是安達羅王朝初期所建。因此可知，這些佛塔自孔雀王朝，經熏迦王朝、安達羅王朝，逐漸增廣、完備起來。四座塔門完全飾以精巧的浮雕，以展現古代美術精華的美術作品而名聞遐邇。

如上所述，雖然弗沙密多羅迫害佛教，但並非整個熏迦王朝皆如此，所以佛教在這個王朝的發展尚稱順利。根據銘文可知，巴爾胡特佛塔的欄杆內外，刻滿了許多浮雕，大多是佛傳和本生故事。其中佛傳圖約十五景，本生三十二種。這些佛傳圖中，並沒有描繪佛陀的樣子，而是雕刻菩提樹以及樹前佛坐的金剛寶座，以此表示佛陀的存在，有描寫座前禮拜的人與動物等。沒有繪出佛陀的形體一事，可能是認爲，入涅槃的佛陀的人格，無法以人類的形態表現。此外巴爾胡特的雕刻上顯示，這個時代不只信奉釋迦佛，已經有過去七佛（**釋迦是第七佛**）的信仰。過去七佛各以菩提樹表示。

從巴爾胡特的雕刻採集到二〇九種銘文，上面刻有捐贈欄杆者的名字，可以看出禮拜佛塔的信者的身份。其中也可以看到比丘、比丘尼的名字。還有擁有「持藏者」（petakin）頭銜的人，也有「通五尼柯耶者」（pacanekayika）；可見這個時代，經藏、律藏兩藏

（**或者再加上論藏的三藏**）已經成立。此外這裡提到的「五尼柯耶」，可以視同巴利佛教將經藏分類的五個尼柯耶，因此當時可能已經成立了「五尼柯耶」的分類。另外也可以看見被稱爲經師（suttantika）的人。還有這些捐贈者中，有六個地方出現具有「諷誦者」（bhanaka）稱號的人。諷誦者意爲諷誦經文者，這些關於五尼柯耶的例子屬於巴利佛教，亦即使用爲「長部諷誦者」（Digha-bhanaka）、「中部諷誦者」（Majjhima-bhanaka）等（**這些用法在《清淨道論》等其他地方可以看到**）。至於「誦法師」（dharma-bhanaka），一般認爲與大乘佛教關係甚深，在巴爾胡特的碑文中，只被稱爲「bhanaka」的，並不清楚到底是什麼樣的諷誦者。巴爾胡特銘文中出現六個被稱爲諷誦師的人，其中有「聖者」稱號者一人、「大德」三人，另外兩人沒有出家的稱號。「持藏人」記載爲「聖者伽陀」（aya jata），顯示他是出家人，「通五尼柯耶者」記載爲「佛陀勒棄多」（Budharakhita），經師記載爲「聖者求羅」（aya cula），這是出家人。

其次，桑其位於巴爾胡特更西南處，近中印和西印的邊境。桑其所發現的銘文比巴爾胡特還多，約被採錄九〇四種。其中，桑其第二塔發現骨壺（**五個**）的蓋和底面有刻上銘文。上面可以看到「雪山地區的教師，聖者迦葉氏（Kasapagota）之遺骨」及「聖

者末示摩（Majhima）之遺骨」。據《善見律毗婆沙》等記載，他們是阿育王時代，雪山地區的傳教師。此外也有目犍連子（Mogaliputa）的遺骨，可能和阿育王師目犍連子帝須有關係。第三塔所發現的骨壺（**四個**）中，發現了舍利弗（Sariputa）和大目犍連（Maha-mogalana）的遺骨，這些可能和佛弟子舍利弗、目犍連有關係。但一般認爲，這些舍利容器爲西元前二世紀時的產物。

此外桑其四塔門和欄杆公認爲西元前一世紀起的作品，塔門上滿覆精巧的浮雕，雕有護法善神等。其間刻有許多佛傳及本生故事，據說佛傳有二十八景，本生有六種。而且刻有捐贈塔門和欄杆者的名字，數量龐大，有比丘、比丘尼、在家信徒，比丘尼遠多於比丘。但是從他們居住地的記載，如「瓦利瓦哈那（Valivahana）人雅奇（Yakhi）比丘尼捐贈」，可以看出，這些出家眾並不是桑其佛塔的住眾，比丘和比丘尼大多是卑地寫的出家人（有很多沒有記載住處）。在家信徒有的有加上「優婆塞」「優婆夷」的稱號，但大多數只記錄名字，其中有很多具有「家長」（gahapati）（**五例**）和「公會長」（setthi)的頭銜,尤以後者爲多,顯示有很多商人階級的信徒。此外也有兩三例是以「村」的名義奉獻。值得注意的是，還有以「佛教徒團」（Bodha-gothi, Bauddha-gosthi）的名

義捐贈。有一個希臘人奉獻的例子;「通五尼柯耶」比丘一例;記載爲「通經典(sutatikini)的馬達拉香卡達居民阿維斯娜女的捐贈」，具有此一「通經」稱號的在家女性一例（**相同的句子有兩例**）；同樣地，男性的通經者有一例；「諷誦者」有兩例（**比丘及在家者各一例**）。許多在家奉獻者的銘刻中，很少有優婆塞、優婆夷的稱號，也許意味著某事。此外，巴爾胡特和桑其的佛塔未曾出現過任何部派教團的名字。當時部派教團已經存在，所以佛塔上未曾出現部派教團名稱一事，值得注意。

桑其附近，「比爾薩群塔」中有安得塔（Andher-stupa）和伯吉普塔（Bhojpur）。安得塔位於比爾薩西南的小村，這裡有三個小塔，發現有碑文。也有發現舍利壺，這些碑銘上有目犍連子（Mogaliputa）和哈利帝子（Haritiputa）等名字。

中印度除了巴爾胡特和桑其以外，佛陀成道處｜｜菩提伽耶（Bodh-gaya）早就建有佛殿（caitya），熏迦王朝時代，在菩提道場四周圍以壯麗的欄杆，遺跡尚存。所謂「菩提道場」,就是以菩提樹下釋尊開悟的金剛寶座爲中心的聖域。接著笈多王朝時代，建立了所謂的菩提伽耶大塔(**現存為後代所復建**)。現存最古的建築物是欄杆的一部分，自古傳說這是阿育王時代所建，但經過研究，認爲它比巴爾胡特的建築還新。欄杆上面

有各式各樣的雕刻，五幅判定爲佛傳圖、兩幅本生圖。

除此之外，中印的華氏城也有古欄杆的斷片出土，推知爲阿育王營建的阿育園（Asokarama）中的壯麗寺院。此外，中印似乎有許多佛塔及寺院，如今沒有留下來。只有從初轉法輪的鹿野苑（Sarnath）發現阿育王的石柱，以及西元前二世紀頃，以婆羅米文雕刻的碑文。欄杆上刻有「桑瓦喜加比丘尼奉獻」，這裡可能曾建有佛塔。又比哈爾的拉烏利亞．難坦卡魯夫（Lauriya Nandangarh）也發現熏迦時代的佛跡，似乎是巨大的佛塔，但沒有發現碑文。

迦努瓦王朝　熏迦王朝第九代提婆布提統治十年後，爲大臣瓦蘇提婆（Vasudeva）所滅，成立迦努瓦（Kanva）王朝，時約西元前七十年頃，經四代四十五年。迦努瓦王朝勢力衰微，只控制著恆河流域，到了第四代時，爲南方安達羅王朝所滅。於是，此後摩竭陀地區長期爲安達羅王朝所支配。

西北印度與希臘諸王　西元前一八〇年頃起，孔雀王朝勢衰，外族逐漸從西北印度入侵，之後這一地區便長期處於外族的統治之下。首先侵入的外族是希臘人，在印度，梵語稱希臘人爲 Yavana，巴利語稱爲 Yona，一般認爲這是從 Ionia 轉化來的。

印度自古就被亞歷山大侵入（**西元前三二七年**），一時西北印度爲希臘人所統轄，後爲孔雀王朝創立者旃陀羅笈多擊退。亞歷山大死後，印度西方爲敘利亞的塞流卡斯王朝所統轄，塞流卡斯一世派麥格史提尼斯爲大使，出駐中印度華氏城（**西元前三○三｜二九二**），麥氏著有著名的《印度見聞記》。他於西元前三〇三年至二九二年左右，留駐旃陀羅笈多的宮廷。在塞流卡斯王朝的統轄地中，巴克特里亞（Bactria）地區和帕爾底亞（Parthia）地區，於西元前三世紀半相繼獨立，相當於阿育王時代。巴克特里亞爲今日的巴爾克（Balkh），是奧克薩斯河（Oxus）和印度河之間的北阿富汗尼斯坦地區。在這個時代，敘利亞王安提奧克斯三世和巴克特里亞王第四代德摩特里斯等入侵印度，佔據北印，進逼中印。此爲西元前三世紀至二世紀前半左右的事。之後，直到西元前一世紀，塞迦族（Saka **塞種**）冒也斯王進入印度爲止，希臘人一直支配著西北印度。在這段期間，有許多統治的希臘王十分出名，其中最重要的爲彌蘭陀王（Menandros, **印度名** Milinda, **西元前一六○｜一四○頃統治**），以西北印的薩格拉（Wakala）爲首都，統轄著阿富汗尼斯坦到中印。

彌蘭陀王歸依佛教，與佛教僧那先（Nagasena，**龍軍**）辯論。其內容被收集下來，

成爲《彌蘭陀王問經》（Milindapabha　《**那先比丘經**》）。巴利語《彌蘭陀王問經》含有後世附加的部分，漢譯《那先比丘經》與巴利本一致的部分屬於早期的部分；由這部分可以片面了解西元前二｜一世紀時代的佛教。不過在《彌蘭陀王問經》中，並沒有出現大乘佛教的思想，可以顯示自《阿含經》到阿毗達磨佛教的過渡期的教理。

此外，西元一九三七年，自印度河上游史瓦特溪谷的辛寇得（Shinkot）地區，發現了舍利容器，上面記載，此舍利供奉於彌蘭陀王（Minadra）治世。這也表示彌蘭陀王時代佛教流行於北印。

阿育王時代，末闡提（Majjhantika）自教團被派遣到西北印度，開拓教團。於是說一切有部在迦濕彌羅、犍陀羅地區得以日漸壯大，但不清楚其詳細過程。不過從西北印度挖掘了不少古佛塔遺跡，可見西元前二世紀左右，佛教曾盛行於此地。其中，從塔克西拉（Taxila）挖掘出來的法王塔（Dharmarajika-stupa），其成立的時間很早，最古老的部分可追溯至阿育王時代。房舍以巨大的佛塔爲中心，圍繞在四周，形成一片廣大的佛塔遺跡，這裡似乎長期爲北印度佛教的中心地。一九一四年，從佛塔附屬的房屋中發現薄銀卷軸。據一旁的碑文記載，名爲烏拉薩加（Urasaka）的巴克特里亞人，在自己的

菩薩堂供奉佛舍利。但是一般認爲，這塊碑文的年代很新，是西元一世紀中葉的產物。在塔克西拉的西爾卡帕（Sirkap）也發現廣大的佛教遺跡，最古老的部分追溯至西元前二世紀。

也發現有一些碑文記載，西元前一世左右，有信仰佛教的希臘人。亦即在印度河上游的史瓦特溪谷，發現了西元前一世紀頃的卡羅休提碑文，舍利容器上刻著，擔任地方長官（Meridarkh　**郡長**）的希臘人提歐托羅斯（Theodoros），供奉世尊釋迦牟尼的舍利。同樣在塔克西拉故塔出土的銅碑也記載，郡長與其夫人共同建設佛塔，其中的「郡長」是希臘王國的行政組織之一，雖是地方首長，似乎並非掌理廣大地區的首長。總之，在這樣的官員中，也有人歸依佛教，建立佛塔。

很早就有希臘人歸信佛教。在阿育王時代，從佛教教團派遣往各地的傳教師，其中也包括希臘比丘；到阿波難陀傳教的曇無德（Dhammarakkhita）就是希臘人。此外桑其的碑文中也刻有希臘的的捐贈者。如此一來，進入印度的希臘人逐漸歸依較早期的佛教，也許是因爲佛教比當時希臘人的宗教還殊勝。

而且佛教是理性、談道德規範的宗教，具有外國人容易接受的特質。此外，禮拜佛

塔、對佛陀的信仰，似乎也深獲希臘人的認同。相對於此，自古便掌握著極大勢力的婆羅門教，其後爲印度教承續下來，這些民族宗教建立在種姓制度的基礎上，具有視外國人爲野蠻人（mleccha）的思想。這個明確地表現在《摩奴法典》等，由於這種自古就已確立的社會觀，使得外國人難以接受婆羅門教。相對地，佛教的教理具有理性的精神，主張四姓平等，對外國人沒有偏見，這些都成爲佛教容易在外族世界中發展的原因。可以說，不僅希臘人，後來侵入印度的塞迦人、安息人、月支人等，也都很快地接受佛教、信仰佛教。

塞迦族入侵　塞迦族（Saka）梵語爲 waka，一般認爲是出現在中國《漢書》上的「塞種」。這個種族自古住在中亞伊犁河流域，後爲月支族所逐，自西元一八〇年頃向西移動，滅希臘的巴克特里亞王國，佔據該地。巴克特里亞（**大夏**）位於歐克薩斯河與印度河之間的北阿富汗尼斯坦地區。但匈奴西逐大月支，大月支再往西方移動，逐塞迦族後，征服巴克特里亞。於是塞迦族向南移動，最後才演變成入侵印度。時當西元前一〇〇年左右，首任塞迦王爲冒也斯（Maues），他征服北印度後，想進而征服摩菟羅，據說死於遠征的途中。冒也斯有「諸王之王」之稱，之後塞迦族分裂，各地郡首（Ksatrapa）、

大郡首等割據土地，半公開地獨立，統治各自的土地。著名的有北印的郡首庫斯魯卡（Ksuluka）及其子巴提卡（Patika），以及統治摩菟羅的大郡首拉宙拉（Rajula），他們都歸依佛教。從塔克西拉故塔出土的銅碑文載：巴提卡於無佛塔的地方造佛塔，供奉釋迦牟尼佛的舍利，作僧伽藍；此碑造於西元前一世紀。此外在摩菟羅（Mathura）發現的「獅子柱頭銘文」上載：大郡首拉宙拉之妃阿雅西雅（Ayasia Kamuia）與親戚、王宮中的女人共造佛塔，供奉釋迦牟尼佛舍利，並造僧伽藍，布施說一切有部四方僧伽。碑文上也記載，拉宙拉之子，郡首蘇達薩（Wudasa）捐贈土地給石窟寺院，布施說一切有部比丘覺天（Buddhadeva）與那格拉的菩提羅（Budhila）。此一獅頭柱銘文的製作年代爲西元十年前後。這是現存最早出現部派名稱的碑文。

安息 安息（Parthia）本在裡海東南一帶，西元前三世紀，阿爾薩克斯（Arsakes）脫離敘利亞而獨立，建立帕爾底亞王國，中國自古便稱其爲「安息」，是阿爾薩克斯的音譯。此王朝征服希臘後擴展版圖，勢力強大，最後終於侵入印度。此時阿傑斯王（Azes）在位，之後由貢德法尼斯（Gondopharnes）繼任，於西元前後統治西北印度。總之，西元一世紀後半，安息人似乎取代了塞迦人，統轄西北印度。但不久，變成貴霜族（kusana

月支）接掌西北印。

安息人也歸依佛教，由到中國的弘法僧不少出身於安息也可知道此事。例如安世高是安息的王子，出家後學習阿毗達磨，諷持禪教，於後漢桓帝（**西元一四六｜一六七在位**）時抵達中國，譯出許多《阿含經》及阿毗達磨的相關經論。接著，在後漢靈帝（**西元一六八｜一八九在位**）時，安玄自安息國來。之後在魏正元年間（**西元二五四｜二五六年**）到中國的曇諦，也是安息人。

貴霜王朝　貴霜（Kusana），中國稱爲大月氏。月氏本住於中亞的敦煌與祁連之間，西元前二世紀，爲匈奴所敗而西移。於是打算在嬀水（Oxus 河）以北定居。但是之後又遷移，滅掉大夏，於西元前一二九年移至故地巴克特里亞。此時大月氏有五酋長（**五翕侯**），其中以貴霜最強，統一其他四部後，快速擴大勢力。於是在西元一世紀後半，邱就卻（Kujula Kadphises）也征服安息，進而入侵印度。其後閻膏珍（Wema Kadphises）繼任，接著著名的迦膩色迦王（Kaniska）出現。迦膩色迦與閻膏珍的王統似乎不同，他於西元二世紀前半掌握貴霜王國的王權，統治著中亞到阿富汗尼斯坦、西北印、北印的大帝國。

這是繼阿育王之後出現的最大王國。然而也是擁有許多不同民族的大帝國，因此在其版圖內，有印度人、希臘人、塞迦人、安息人等各種外族雜居，且位於與中國、羅馬、印度的交通要衝。在貴霜帝國出現之前，北印度已經有希臘人等許多外族居住，加上這些外族的文化，融合東西兩文化之後，北印度的新文化逐漸成熟。一般認爲，佛教方面，新興的大乘佛教也在貴霜王朝之下迅速發展。而且佛教受到希臘文化和希臘羅馬文化的強烈影響，建築和雕刻出現了新樣式，即所謂的犍陀羅藝術。從佛寺建築中的科林斯氏柱頭，以及建築的各個地方都滿佈裝飾圖案等，可以明顯地看到希臘文化的影響。此一影響傳入西域及中國，也傳入日本法隆寺的建築等，此事眾所周知。

還有，值得注意的是，這個時代出現佛像的雕刻。由佛像上看到的希臘式容貌、服裝，尤其衣褶等可看出受希臘雕刻的影響很大。但當時還沒有佛陀的雕像，據載，在犍陀羅，佛像雕刻約出現於西元一世紀後半（**但是犍陀羅與中印度的摩菟羅幾乎同時有佛像雕刻興起**），此時正當貴霜王朝前期。之後，到了第二世紀，雕刻才逐漸盛行。佛陀像首先出現於佛傳圖中，在中印度的巴爾胡特及鹿野苑等也可以看到，以佛傳圖和本生故事等浮雕來莊嚴佛塔等佛教建築。但是其中，佛陀並沒有形體，也不繪出像貌。之後

在犍陀羅，才逐漸以人類的形像來描繪佛陀。不過一般認爲，一開始，擔任主角的釋尊沒有被突顯得特別大，後來才逐漸只將佛陀的形像加大，最後從佛陀圖中演變成單獨製作佛陀像。

單獨的佛陀像成爲禮拜的對象，所以意義和佛傳圖中所表現的佛陀不同。但如果佛塔信仰與佛傳圖的佛像結合的話，便可能產生禮拜用的佛像。總之可以說，佛像的出現和佛傳文學及佛塔信仰有關。但不知在佛傳圖中繪出佛陀，是希臘雕刻家的靈感？或是佛教教理必然的表現？若認爲是由於教理的表現，則似乎可以說，是源自祈求佛陀救濟的信眾的信仰｜｜佛塔信仰。從部派佛教的教理可以發現，一般人相信佛陀逝世時，捨肉身後入於無餘涅槃界，因此會將這樣的佛陀理解爲不可見，無法掌握其形體。站在這樣立場，就不可能以人類的形象來表現佛陀。

雖然無法詳知邱就卻和閻膏珍的信仰態度，不過這時代北印度的佛教似乎也很盛行。在北印度有塔克西拉的法王塔及庫那拉塔（Kunara）、卡拉旺塔（Kalawan）遺跡等大小佛教遺跡，可以發現許多貴霜時代的遺物。尤其卡拉旺遺跡爲北印最大的伽藍遺址，從其中一個佛殿窟發現寫有「阿健斯一三四年」的碑文。此時正當西元七七年，上面記

載：供奉舍利於佛殿窟，捐贈給說一切有部。這是北印度最早出現部派名稱的碑文。此外，在二世紀以後的碑文方面，迦膩色迦王在白夏瓦附近，建造有名的迦膩色迦大塔，這座大塔的遺址在夏加奇德里（Shah-ji-ki Dheri）被挖掘出來，在這裡發現了供奉在迦膩色迦寺(Kaniska-vihara)的舍利瓶。而且碑文上明示，此迦膩色迦寺屬於說一切有部。還有在白夏瓦的庫拉姆（Kurram）出土的小銅塔中有碑文，上面記載，供奉佛舍利，獻塔給說一切有部。據載此碑爲西元一四八年之產物。

此外，可以知道部派名稱的碑文有：作供水站獻給有部、掘井獻給有部、布施銅柄杓給飲光部（Kawyapiya），布施陶甕予多聞部（Bahuwrutiya）及飲光部等。這些公認都是西元二世紀的遺物。

大體上來說，說一切有部在北印度具有強大的勢力。不過，另外還有發現許多顯示出建立佛塔的碑文，例如上述兩位希臘郡長供奉佛舍利的碑文等，以及顯示塞加族的郡首巴提卡（Patika）在塔克西拉的庫西瑪（Kshema）等地供奉佛舍利的碑文。一般認爲這是西元一世紀的遺物，佛塔也沒有獻給某一部派。這類佛塔的碑文在北印度發現許多。

其數量遠比指名獻給部派的碑文來得多[一]。

此外，除了北印度外，阿富汗尼斯坦也發現許多佛教遺跡，在蘭帕卡（Lampaka）和坎達哈爾（Kandahar）發現阿育王碑文，可知阿育王時代已有佛教盛行此地。其後開教的詳細情況不明，不過一般認爲，在西元前後這段期間，佛教逐漸盛行起來。到最近，挖掘出許多佛教遺跡，例如：貝格拉姆（Begram）的都城遺址、比馬蘭（Bimaran）群塔、哈達（Hadda）遺跡、秀德拉克（Shotorak）遺跡，還有西方帕米揚（Bamiyan）的石窟等。帕米揚有兩大石佛和許多石窟，還存有一部分壁畫。貝格拉姆被推斷爲古代的迦畢試（Kapiwi），這裡挖掘出佛傳圖及其他遺物。比馬蘭故塔發現舍利容器，上面的銘文記載，名爲西瓦拉庫夏的人供奉佛舍利、建塔。這是塞迦時代的遺物。哈達遺跡也發現不少遺物，在出土的水瓶上記載，供奉佛陀舍利、建塔；這是貴霜時代的物品。卡帕爾西方的瓦爾達克（Wardak）發現青銅舍利容器，上面記載，供奉佛舍利於瓦克拉馬瑞加寺（Vagramarega）內的塔，捐贈予大眾部。此碑文中有五一年的年號，祝福法西克王。一般認爲這是貴霜時代，西元一七九年的遺物。

[一] 關於這一點，參照拙著《初期大乘仏教口研究》六六一頁以下。

北印度及阿富汗尼斯坦都還發現許多碑文，但只有上述幾項有部派名稱。

迦膩色迦王支持說一切有部一事，可以從迦膩色迦大塔的碑文上清楚知道，不過也有各種傳說表示出這件事。例如根據《馬鳴菩薩傳》知道，迦膩色迦王伐中印度，要求以佛缽和馬鳴（Awvaghosa）爲退兵的條件。馬鳴應此王的要求，移住西北印度，開展佛教。又傳說王歸依有部的脅尊者，應脅尊者之建議，於迦濕彌羅集五百羅漢舉行「結集」，集成《大毗婆沙論》兩百卷，一般稱爲「第四結集」。

迦膩色迦王死後，瓦西西卡、富維西卡、瓦斯提等人依次繼承王位，王朝逐漸失勢，西元三世紀末，似乎已成爲北印的地方小王國。但在這期間內，佛教也順利地昌盛起來。尤其在摩菟羅（Mathura），有前述郡首蘇達薩（Wudasa）所建的庫哈寺（Guha-vihara），之後，貴霜王朝的富維西卡王興建了富維西卡寺（Huviska-vihara），寺址在摩菟羅郊外的加馬爾浦（Jamalpur），據載這是迦膩色迦王於西元前四七年建造，其上滿覆著美麗的雕刻，但爲異教徒破壞，如今已成廢墟。此外還發現許多欄杆、石柱和佛像等殘片。此外摩菟羅還有不少寺院，而且根據出土的碑文可知，有大眾部寺（**碑銘六種**）、說一切有部寺（**碑銘兩種**）、正量部寺（**碑銘一種**）、法藏部寺（**碑銘一種**）等。另外還有

許多與部派無關的碑文，可見當時摩菟羅爲佛教重鎮。此事自法顯和玄奘的遊記也可確定。

又，摩菟羅和犍陀羅同以佛像的發祥地而著名。一般認爲，摩菟羅製作佛像幾乎和犍陀羅同時代，但並非模仿犍陀羅，佛像的風格也和犍陀羅佛不同，可見是獨立發展起來的[二]。自古以來，摩菟羅的造型藝術就很發達，一般認爲，受了犍陀羅佛像出現的刺激後，才逐漸創造出摩菟羅特有的佛像。不過摩菟羅佛傳圖的遺品很少，重心放在供養佛的圖。供養的對象以菩提樹和佛塔來表徵，後來逐漸製作佛像、菩薩像。但是在摩菟羅，捐贈銘中有兩種情形：一是沒有捐贈佛像，只稱「像」（pratima）而不稱「佛像」；一是完全相同的佛像，既稱「菩薩坐像」，也稱「佛坐像」。亦即雕刻佛像的同時，有稱爲「佛像」、有單稱「像」、也有稱爲「菩薩像」的，態度不同。但是不知源於何種教理背景？

安達羅王朝　安達羅王朝（Andhra）分爲兩期，前期爲沙達瓦哈那王族（Watvahana）君臨德干半島的時代，後期爲沙達瓦哈那王族衰落，諸王割據的時代。沙達瓦哈那王族

[二] 關於犍陀羅及摩菟羅佛像的出現，根據高田修《仏像□起源》二○九頁以下。

從西元前二〇〇年頃，孔雀王朝衰落時得勢，之後一直持續到西元後二世紀。其發祥地大致爲德干的西部，以從前「南路」（Dakkhinapatha）的起點帕依坦（Paithan，Pratistana）爲中心，包括北方的那西克（Nasik）、阿寇拉（Akola）地區。於是在西元後二世紀，此王朝達到全盛期，統轄著那爾馬達河以南的廣大地域，此河流經緊鄰中印度的頻闍耶山南麓；甚至達到那爾馬達河以北。首都在東海岸黑暗河岸的達尼雅卡達卡（Dhanyakataka）。

據說沙達瓦哈那王朝有三十代四百六十年，但其中還加上分裂的幾個王，實際上約爲十七至十九代三百年的統治期間。沙達瓦哈那王朝於西元三世紀失勢，德干處於諸族割據的局面。其中，以東部寇達瓦利河下游爲根據地的伊庫斯瓦克（Iksvaku）王族和佛教關係尤深。之後在四世紀時，笈多王朝統一印度。

窟院　德干佛教的特徵是窟院（lena）很多。特別是德干西海岸的西迦茲山脈中，開鑿了許多窟院。在印度，這類窟院約有一千兩百處，其中百分之七十屬於佛教。較早期的窟院從西元前二世紀或一世紀起開鑿，其後數百年爲窟院的全盛期。德干地區多岩山，且岩山上不長樹木，因爲少有大樹，再加上無法興建木造建築，所以促成開鑿窟院

的盛行。窟院是將岩山鑿成大洞窟，在洞內鑿造和平地一樣的佛塔和伽藍。因爲全部都用岩石構成，所以是耐久的建築，至今還留下很多完整的遺跡。著名的有阿姜達（Ajanta）、巴查（Bhaja）、那西克（Nasik）、卡利（Karli）、艾羅拉（Ellora）等，這些窟院主要分爲兩類：作爲供奉佛塔的禮拜堂和作爲僧人的住處。

因爲窟院內無法作出巨大的佛塔，所以形狀都較小，塔本身也是石造的，稱爲「佛殿窟」（cetiyaghara　**制多堂、塔院**）。相對於此，僧眾住的地方稱爲「僧舍窟」（vihara）。從入口進入僧院，當中是方形的廣場，三面開鑿著幾間可住一至二人的僧房（layana）。艾羅拉最大的僧舍窟有三層，每層三面各有數十間僧房，共有百餘間，是一巨大的窟院。當中的方形廣場可能是作布薩等集會用。佛殿窟的入口和石柱多附有精巧的雕刻，十分美麗。一般僧院都很樸素，只有艾羅拉和阿姜達兩處可以看到雕飾，阿姜達的壁畫尤其有名。

那西克（Nasik）位於自桑其南下孟買之間，窟院在郊外山區的半山腰，共有二十三座窟院。據說最早的窟院開鑿於西元前二世紀。第十四窟（**僧舍窟**）記載，於坎哈（Kanha）王治世時，住在那西克的大官興建此窟（lena）。一般認爲，這位坎哈王是安達羅王朝

的克里濕那（Krsna），已被推斷爲西姆加的弟弟、香達瓦哈那王朝的第二任君主。如果推斷正確，則此窟開鑿於西元前二世紀前半。第十三窟是佛殿窟（cetiyaghara），其刻記的文體也被認爲是西元前二世紀的產物，據載是那西克的坦比加（Dhajbhika）村所捐贈。但是大體而言，安達羅王朝歸依婆羅門教，這大概和婆羅門教有馬祀等誇耀王權的儀式有關。其後，約在西元一世紀末到二世紀，那西克地區爲塞迦族的庫沙哈拉達（Ksaharata）王族佔領。第八窟有兩個碑文記載，庫沙哈拉達家的德拉帕、庫沙瓦達塔（Usavadata）在那西克布施田地、金錢給窟院。此一庫沙瓦達塔的布施碑文也見於卡利窟院。塞迦族對那西克的布施還見於第八窟、第十七窟的碑文。

不過，其後塞迦族的控制權又爲香達瓦哈那王朝奪回，此事見於那西克第三窟的碑文：喬達彌普多那・室利・沙達卡魯尼（Gotamiputra Wri WataKaruni）王破庫沙哈拉達族、滅塞迦族、希臘人、波斯族等，確立了廣大地區的統治權，這是西元二世紀初的事。第三窟有兩種喬達彌普多那王捐獻窟院及土地的碑文。此外，第三窟也有同樣是香達瓦哈那王族的室利・普魯馬伊（Wri Pulvmayi）王布施窟院的碑文。還有前述喬達彌普多那的母后布施窟院給賢胄部僧伽的碑文，也見於第三窟。據說室利・普魯馬伊王是喬達

彌普多那王的繼位者。第三窟有碑文顯示，室利·普魯馬伊王捐贈土地予賢胄部的比丘。那西克有二十三個窟院，其中第三窟應該是二世紀初，室利·普魯馬伊王時代就爲賢胄部所有。此外第六窟、第十窟、第十五窟已經布施給「四方僧伽」。其他窟院的受屬者不詳。第十七窟附加有後代大乘的雕刻。

孟買附近的康黑里（Kanheri）窟院也可以看到賢胄部的遺跡。這裡有大小窟院一百零九處，中心的大佛殿窟中記述，將此佛殿窟布施予賢胄部諸師，時爲二世紀末，香達瓦哈那王朝末期的英主雅周那室利（Yajbawri）的治世。康黑里的窟院據說開鑿於西元二世紀末到八世紀，而且康黑里的第七十窟也布施給賢胄部，第十二、四八、七七、八一窟等，布施給四方僧伽。

孟買到普那途中山腰上的卡利（Karli）窟院，也和那西克窟院一樣古老。其中心佛殿窟寬十三·八七公尺，深三七·八七公尺，爲印度最大的塔院，而且也是優異的建築。一般認爲此窟興建於西元前或西元後一世紀，據碑文可知，是基爾特的統領（sethi）所獻。佛殿窟內十一根岩柱上各刻有捐獻者名字，其中顯示有法上部（Dhammuttariya）諷誦者（bhanaka）史瓦提彌多那（Satimita）奉獻放置舍利的岩柱，此外希臘人共奉獻

了九根柱子。所以似乎大多數都是捐贈的。此外在這佛殿窟裡還有碑文記載，前面提到的塞迦族庫沙哈拉達家的郡首烏薩巴達塔（Usabhadata），爲了維持住在此地窟院的「出家四方僧伽」（pavajitanam catudisasa sagha）而奉獻卡拉迦卡村。可知此窟並不特屬任何部派。

這一地區後來歸香達哈瓦那王朝所有，所以同一佛殿窟內又有碑文敘述：爲了重新住在此地窟院的「大眾部出家比丘」（pavajitana bhikhuna nikayasa Mahasaghiyana）而奉獻卡拉迦卡村，可見此窟院後來爲大眾部所有。佛殿窟北邊的僧舍窟有碑文：共有九個房間的集會廳（matapo）獻給大眾部。時爲室利・普魯馬伊王二十四年。

卡利附近有巴查窟（Bhaja）。同樣以佛殿窟爲中心，左右爲僧舍窟，其中以第十七僧舍窟最爲古老。整體規模比卡利小，中央的佛殿窟也不大，但開鑿時間比卡利早，約在西元前一世紀或更早。這裡發現多達八種的碑文，其中四種記載捐獻者姓名，其他四種是位於窟院頂端幾座小塔上的銘刻，這些小塔放置長老的遺骨，所以寫著長老的名字。巴查窟的住眾似乎不是特定的部派教團。

峻那（Junnar）爲普那北方七十七公里處的城鎮，附近有五處窟院群，大小合計多

達一百五十多窟。據說是西元前一世紀起，歷經三百年的時間開鑿的。其中蒐集到三十個碑文，記載布施佛殿窟（cetiyaghara）、僧舍窟（lena）、水槽、芒果樹、土地等，布施者大部分是地方居民。其中，西瓦內利山第五十一窟是佛殿窟，爲商界領袖的長者所獻。其他的捐贈者有三名希臘人、一名塞迦人，另有塞迦族大郡首那哈帕那（Nahapana **烏沙巴達塔之舅**）大臣捐獻集會廳。可見西元二世紀初，塞迦族庫沙哈拉達一家擁有相當廣大的土地。而且在此峻那碑文上顯示，捐贈窟和水槽給法上部（Dhammutariya）的比丘尼僧院。這是僅見的比丘尼僧院一例，不過比丘尼眾似乎住在城鎮裡。

阿姜達（Ajanta）有二十八窟，其中第九、十的兩個佛殿窟和附近的第十二、十三僧舍窟十分古老，據說開鑿於西元前後。第十的佛殿窟以及第十二的僧舍窟，各有捐獻者碑文。前者爲普魯馬伊王的親戚，後者爲商人。次早開鑿的有第十一、十四、十五三僧舍窟，其餘爲笈多王朝以後所開鑿。後期的窟院以豐富的浮雕和華麗的壁畫出名。第一、二窟的壁畫尤爲出色。阿姜達附近有艾羅拉（Ellora），此處有三十四座窟院，其中第一到十二窟屬佛教，最爲古老。第十三到二十九窟屬印度教，最後五窟屬耆那教。印度教的窟院中，有飾以豐富雕刻的有名的凱伊拉薩那達寺。佛教的十二窟中，第十窟

爲佛殿窟，其他爲僧院，都是笈多時期開鑿的，有豐富的雕刻，佛像也變成是大乘式的佛像。這種情況也和阿姜達的後期窟院一樣。

在德干東部地區，阿馬拉瓦提（Amaravati）和納加爾朱納貢達（Nagarjunakonda）等地，存留有大塔的遺跡。阿馬拉瓦提位於基司特那河南岸，距出海口約一百公里處；而且鄰古城達拉尼寇德（Dharanikot, Dhanyakataka）東邊。一七九七年，大塔被發現時，還大致完整，但數年前，當地小王爲了建設新城，因爲需要建設新房屋及新市鎮的石材，便破壞這座大塔，取走大量滿佈精妙浮雕的大理石欄杆和石板，塔址成了水塘。所幸挽救了一部分大理石浮雕，分藏於倫敦大英博物館、馬德拉斯和加爾各答博物館，得以窺見其往日的美麗景象。這座大塔的塔基直徑五十公尺，四方各個正面有長方形的突出部分，有環塔的繞道，外側圍以欄杆，氣派非凡，不愧稱爲大塔（Mahacetiya　**大制多**）。此塔創建於西元前，西元後二世紀中葉時，修治成上述的華麗佛塔，共發現一百六十種碑文，其中十一種較古老，其餘多屬二、三世紀的產物。

碑文中記載，在香達瓦哈那王族的普魯馬伊王（Pulumayi）治世時，普利長者諸子女共於世尊大塔造法輪並獻給制多山部，可見二世紀時，此大塔屬制多山部。其他也有

提到制多山部（Cetiya, Cetika, Cetiyavadaka）的碑文。

捐贈者中，以在家的家長（gahapati）居多。出家者方面，也有比丘、比丘尼的例子，此外也可見到出家者（pavajita）、沙門（samana）、沙門尼（samanika）。而且也有「比丘尼與女兒們」、「出家女與出家的女兒」等字句。這些也可以解釋爲出家以前就有的女兒，否則出家人怎麼會有女兒？這些是北部的碑文中看不到的。

基司特那河下游還有許多佛塔遺跡。尤其是巴提浦洛魯（Bhattiprolu）和犍陀夏拉（Ghantawala）等，各是底部直徑四十五公尺和三十七公尺的大塔；前者尤古，一般認爲建於阿育王時代。自巴提普洛爾挖掘出裝舍利的小箱，銘刻其上的碑文爲西元前三世紀的文體。共得十一種碑文，大多記錄捐獻者的名字。犍陀夏拉也發現五種碑文，同樣判定爲西元後三世紀的產物，記載捐獻人的名字。其中有近似「西山住部」（Aparaseliya）的名稱。

自香達哈瓦那王朝的首都達尼雅卡達卡（Dhanyakataka **或達拉尼寇德**　Dharanikot）發現有銘記的石柱。上面記載，某大臣於大寺（Mahavihara）的東門，捐贈附有法輪的柱子予東山住部（Pubbaseliya）的出家比丘僧伽。可知這間大寺在某段時期屬於東山住

部。

此外在基司特那河中游南岸的台地上，有伊克斯瓦克（Iksvaku）王朝的首都納加爾朱納貢達（Nagarjunakonda，**也稱納加爾朱尼貢達** Nagarjunikonda）。這個地名似乎和大乘佛教的著名論師龍樹（Nagarjuna，**生歿年約為西元一五○｜二五○年**）有關，但此處出土的碑文卻沒有提及龍樹的事蹟。據載，伊克斯瓦克王朝從西元二世紀末到三世紀，興盛於基司特那河流域。納加爾朱納貢達存留有崩壞的大塔、僧院、祠堂、小塔等廢址，共發現五十六個碑文。許多是長文，首先有一個碑文記錄王妃瑪哈達拉瓦莉．加提希莉（Mahatalavari Catisiri）於大塔（Mahacetiya）獻柱；時爲室利．維拉普利薩達塔（Siri Virapurisadata）王六年。而且在這塊碑文上，還有大王瓦多西提普達．室利．加達姆拉（Vatsithiputa Siri Catamula）的名字。上述王妃的捐獻銘共有十個，其中一碑文記載，此大塔爲阿帕拉馬拉維那歇利亞（Aparamahavinaseliya **西山住部？**）所有。其他發現六個諸王妃的捐獻銘。此外附屬的佛殿窟（cetiyaghara）中，也記述上述的加提希莉王妃捐贈此佛殿窟給西山住部(？)一事。其他的碑文上也有捐贈給這個部派的捐贈記錄。

其次，納加爾朱納貢達有吉祥山（Wriparvata）。傳說吉祥山爲龍樹的住處，根據

碑文，此山中有「小法山」（Cula-dhammagiri），內有小法山僧院。在小法山僧院的佛殿窟（cetiyaghara）發現碑文，上面記載，此佛殿窟爲錫蘭（Tambapannaka）長老所獻。從前納加爾朱納貢達是基司特那河中游的港口，因此和錫蘭有交通，所以有錫蘭僧往來。因此碑文也說到此地有「錫蘭寺」（Sihalavihara）。而且碑文上還說，捐獻一個水槽給東山住部（Purvawaila）。

接著，距離納加爾朱納貢達大塔四百公尺處，發現一塊捐贈僧院給多聞部（Bahuwrutiya）的碑文。又從別處發現一塊碑文記載，爲四方僧伽建立屬化地部（Mahiwasaka）的柱子與僧院。還有碑文記載，奉祀佛足石給分別說者（Vibhajyavada）的大寺派（Mahaviharavasin　**錫蘭教團**）。如上所述，在納加爾朱納貢達出現許多部派教團的名稱，這也許顯示，隨著時間的經過，寺院逐漸形成專屬某部派的傾向。

納加爾朱納貢達還有其他各種捐贈錄，捐贈者不只皇室，但主要的施主爲皇室的王妃，這座大塔似乎多仗這些女施主而興建完成。納加爾朱納貢達的遺跡發現於西元一九二六年，隨後納加爾朱納貢達發現許多碑文、雕刻的斷片，但近年爲了發電而將基司特那河堵塞於納加爾朱納貢達的下游地區，興建納加爾朱納貢達人造湖，致使納加爾朱納

貢達的佛教遺跡沈沒於湖水中。而且根據報告，自納加爾朱納貢達附近的南都勒（Nandura），發現裝有龍樹弟子提婆（Aryadeva）遺骨的舍利壺，但碑文的解讀還有疑問。

佛塔、僧院的遺跡與大乘教團 以上就佛教遺跡概觀孔雀王朝衰落以後，佛教教團的發展。其中最大的問題是，這些遺跡中沒有發現大乘佛教（Mahayana）的碑文，卻能見到不少顯示出捐贈物品給部派教團的碑文。由於沒有發現大乘的碑文，因此有些學者認爲，當時大乘教團尚未存在。或有學者認爲，大乘教徒是異端者，可以說，在佔優勢的部派教團所支配的環境下，致力於秘密地鼓吹新思想。

不過，不能因爲「大乘」沒有出現於碑文上，就認爲當時大乘佛教並不存在。從傳到中國的經典翻譯狀況可以說明，在貴霜王朝時代，北印度已存在有大乘經典。當時存在有哪些經典，留待下節闡述。值得考慮的是，何以「大乘」一詞在西元二、三世紀的長時間內，都不曾出現於碑文中？

首先，法顯（**西元三九九年自長安出發**）的《佛國記》說，當時印度有小乘寺、大乘寺、大小兼學寺三種。玄奘（**西元六二九年出發**）的《大唐西域記》更詳述了當時印

度佛教的實況[三]。對照法顯和玄奘的記述後，了解到當時印度存在有大乘寺和大小兼學寺。從比例上來說，小乘寺佔六成，大乘寺二成四，大小兼學寺一成五，因此不能說大乘佔優勢。但總而言之，如果連大小兼學寺也算進去的話，就有四成的寺院有大乘。法顯（**西元四○○年頃**）、玄奘（**西元六五○年頃**）的記述多相符，故可由此逆推，在一、兩百年以前的印度，也許不可能完全沒有大乘寺。因此僅以碑文未發現「大乘」一詞，便斷定二、三世紀時沒有大乘寺院，並不恰當。

是以關於大乘教團的存在一事，必須從別的角度觀察。首先應注意，在古老的碑文中也找不到部派教團的存在。巴爾胡特和桑其的碑文，在西元前一、二世紀時，沒有出現部派教團的名字。而且那西克、卡利、巴查等，開鑿於西元前的窟院中，也沒有部派教團的名字出現於古碑文。最早出現部派教名稱的碑文，是在摩菟羅發現的「獅子柱頭銘文」，上面記載，布施塔與僧伽藍予說一切有部的四方僧伽；還提到大眾部的名字。一般認爲此碑文成立於大郡首拉宙拉時代，約西元十年頃。摩菟羅的佛教隨中印度而開展起來，自古盛行說一切有部，尤其摩菟羅是優婆笈多的出生地，相傳他是阿育王師，

[三] **拙著《初期大乘仏教□研究》六九九頁以下，說明了印度大小乘的分布。**

所以自然會在摩菟羅出現說一切有部的碑文；不過年代不算早。就部派分裂史來說，如果按照佛滅於西元前四八四年的說法，阿育王時代理應發生枝末分裂，故有部自西元前三世紀後必定就存在了。若依宇井博士的佛滅年代論，則比前者還晚約一百年，因此有部就變成成立於西元前二世紀。無論是根據哪一個佛滅年代論，西元後才出現於碑文，似乎都嫌太遲。

其次，北印度的碑文中，辛寇德出土的彌蘭陀王時代的碑文，只說到供奉舍利。法王塔的碑文也一樣，西元前一世紀的梅利達魯克的建塔銘也是如此。北印度最早出現部派名稱的佛塔捐贈錄，是在西元七七年。這是卡拉旺出土的銅版銘文，指出屋塔要捐贈給有部。其他出現部派名稱的碑文爲西元二、三世紀。自有名的迦膩色迦大塔發現的舍利容器的銘文、庫拉姆（Kurram）出土的銅製塔形舍利容器銘文等，都是捐贈給有部的、西元二世紀的產物。此外在瓦爾達克（Wardak）出土的舍利容器銘文中記載，捐贈寺院給大眾部，這也在西元二世紀。此外在馬至拉或是那西克、阿馬拉瓦提、那加爾朱納貢

達等地，也大量出土給部派教團的捐贈錄，這些已如前述[四]。不過這些都屬於西元二、三世紀。尤其那西克、卡利、巴提普洛爾，在西元前二世紀左右，佛塔就已經存在了。然而有很多碑文中並沒有表示要捐贈給部派教團，只提到建立佛塔一事。這些數量，數倍於屬於部派的佛塔。

從以上可以得到一個結論：佛塔本不屬於部派教團。西元一世紀起才出現屬於部派的佛塔，但其數量和不屬於部派的佛塔比起來，實在很少。因此，如果認爲大乘教徒存在的話，那麼他們應該是以這類不屬於部派的佛塔爲根據地，進行傳教活動。關於這一點在教理上的理由，留待後節說明。

參考書目

政治史方面：
金倉円照《印度中世精神史中》，昭和三七年。

四 本書並沒有網羅出現於碑文的部派名稱。關於碑銘所出現的部派名稱，塚本啟祥《初期仏教教団史□研究》，昭和四一年，四五○頁以下。□□ Lamotte: Histoire du bouddhisme indien. Louvain, 1958, P. 578 ff. 關於碑文的資料，根據靜谷正雄《□□□仏教碑銘目錄》三分冊，昭和三七｜四一年。

中村元《インド古代史下》，昭和四一年。
高田修《仏像の起源》第四章〈西北地方の史的背景〉，昭和四二年等。
高田修《印度南海の仏教美術》，昭和十八年。
拙著《初期大乘仏教の研究》，昭和四三年。
金倉円照・塚本啓祥譯注《Ｈ・ワッドコック　古代インドとギリシャ文化》，昭和四七年。
Andr□ Bareau: Les Sectes Bouddhiques du Petit V□hicule. Saigon, 1955.
Sukumar Dutt: Buddhist Monks and Monasteries of India. London, 1962.

第二節　貴霜時代的大乘經典

如前節所見，無法從檢討碑銘來證實大乘教團的存在。但自碑銘中發現，不屬於部派教團的佛塔佔大多數。下節將檢討，這種佛塔究竟住著哪一種宗教者。這裡首先說明，在西元前後，已存在有北印度大乘經典一事。經由闡釋這個問題，可以了解當時北印大乘佛教的大致情形。但是因爲大乘經典主張是佛說，所以不易從經典本身了解其出現的時代。故只有從中國所譯的經典逆推，才知道當時印度經典的存在情形。

支婁迦讖所譯經典　佛教傳來中國的傳說中，最有名的是後漢明帝（**西元五七—七五年在位**）夜夢金人，於是遣使至大月氏，最後於永平十年（**西元六七年**）迎迦葉摩騰與竺法蘭來洛陽，後譯出《四十二章經》。但此《四十二章經》似乎是後代所譯經典的摘錄，故難以認可這樣的傳說。不過從各方面考量起來，佛教的確是在西元前後傳到中國。而在中國真正翻譯出經典一事，則約再遲百年，於後漢桓帝（**西元一四六｜一六七年**）、靈帝（**西元一六七｜一八九年**）時代，亦即安息（Parthia）僧安世高於桓帝時來中國，譯出《安般守意經》等小乘經典三十四部四十卷。稍後，桓帝、靈帝時，月支（Kusana）

沙門支婁迦讖來中國，譯出《道行般若經》等十四部二十七卷。其內容方面還有一些問題存在，在這十四部中，有十二部確實是他所譯[一]。此事已受現代學術界公認。支婁迦讖於光和（**西元一七八｜一八三年**）、中平（**西元一八四｜一八九年**）時，主要都在譯經，不過來中國的時間應早於此時。可見他所譯的經典原本，在西元一五〇年以前就已經存在於貴霜王國了。

在這些支婁迦讖所譯的經典中，包括：《道行般若經》十卷、《般舟三昧經》一卷、《首楞嚴三昧經》二卷、《佗真陀羅經》二卷、《阿闍世王經》二卷，《阿ㄔㄨ佛國》一卷等。其中《道行般若經》屬《小品般若經》系統，內容和羅什譯的《小品般若經》幾乎相同。可以說，《小品》方面在支婁迦讖時代已經達到完成的階段。《道行般若經》已經整理爲三十品十卷，可見其成立必有相當長的歷史。在《道行般若經》三十品之中，最後三品（**常啼菩薩品等**）爲後世附加，內容談到佛像的製作。因此這部分可能是開始有佛像製作的西元一世紀後半以後加入的。前二十七品較早，但也不是二十七品同時成

[一] **參照拙著《初期大乘仏教□研究》七二頁以下。**

立，其中可以再區分爲新舊部分。亦即，到第二十五「累教品」（**囑累品**）已全部結束，之後談到「見阿**柲**佛」等兩章是後加的。至於前二十五品中，也還有新舊之分。一般認爲，最早的是第一「道行品」。如果《道行般若經》僅區分這樣的新舊部分，則般若經原形的出現，可能可以追溯至西元一世紀前半，或西元前一世紀。

而且《道行般若經》第十六〈怛竭優婆夷品〉說到彌勒菩薩的佛法，並宣說阿𠊎佛淨土。接著在第二四「強弱品」中，宣說阿𠊎佛前世修菩薩行。這些內容與《阿𠊎佛國經》的內容雷同。因此可知，支婁迦讖譯《阿𠊎佛國經》的中心部分，早在《道行般若經》第十六、二十四品之前就已成立，其原型的成立大約也在西元一世紀前半之前。

接著，支婁迦讖譯的《首楞嚴三昧經》現已佚失。只能根據羅什譯《首楞嚴三昧經》推知其內容，此經顯示菩薩修行根基的強大禪定力，依此禪定力（**三昧力**）可以往六波羅蜜的修行前進。由這一點而言，此經和宣說六波羅蜜的《般若經》有關。又依此修行力進展至菩薩行，所以此經又與宣說菩薩修行階位的《十地經》關係深厚。羅什譯《首楞嚴三昧經》中，也有出現「十地」的名稱。而且首楞嚴三昧這種三昧力的根源，是決

意實踐修行的人類自發意志或自覺。文殊菩薩是這一意義的人格化展現。這部經便根據這一意義，敘說文殊菩薩往昔的修行。從這個立場看來，《首楞嚴三昧經》顯示出大乘菩薩的修行自覺和小乘佛教不同，爲大乘佛教的基礎經典之一。從這裡似乎可以肯定，支婁迦讖譯出的某些思想，在西元一世紀時，就已流行於北印度了。

華嚴經相關經典中，支婁迦讖譯出《兜沙經》一卷，因爲《首楞嚴三昧經》中引用了《十地經》，所以也可以說，華嚴經相關經典的原型也已經出現於西元一世紀以前。

此外，支婁迦讖還譯出《般舟三昧經》一卷。這部經宣說觀佛三昧，和阿彌陀佛信仰的關係密切。《阿彌陀經》並非支婁迦讖所譯，然而《般舟三昧經》有一些地方，顯示出當時已經有阿彌陀佛信仰存在。因此宣說阿彌陀佛的經典原型，也許可以追溯至西元一世紀以前。只是現存的《無量壽經》和《阿彌陀經》的成立，可能更晚。又《般舟三昧經》中也說到，以佛像觀想佛陀，所以支婁迦讖譯《般舟三昧經》的成立，約在西元一世紀後半以後。但「觀佛」時，佛像並不是必要的。其實一般也認爲，在修持觀佛的行法後，才將所觀想的佛陀製成形像。總而言之，宣說觀想阿彌陀佛的《般舟三昧經》，其原型也許可以追溯到佛像出現以前。

支婁迦讖所譯的經典中，有一部《佗真陀羅經》。經中以三十二事詳細敘述六波羅蜜。亦即此經宣說，依六波羅蜜的修行，而得無生法忍、達不退轉、登十地階位後，往開悟前進。這部經也說到「方便」，總之，是和《般若經》、《十地經》《首楞嚴三昧經》關係很深的經典。其次支婁迦讖翻譯的經典中，有一部《阿闍世王經》，經中敘述，佛陀對恐懼於殺父罪的阿闍世王宣說，一切由心起，然而心不可得，心是空的；而心的本性是清淨的，不爲煩惱所污染。因此，這部經是宣說「心性本淨」的經典。此心性本淨說後來發展爲如來藏思想，爲大乘佛教重要的思想系統之一。此外《阿闍世王經》說到和心性本淨有關的，是文殊於久遠之前的修行。宣說文殊在久遠之前已經完成成佛的修行，一切佛、菩薩均由文殊的教導而成佛。並指出，釋尊曾經是菩薩時，也是在文殊的教導下修行，「文殊是佛道中的父母」。認爲文殊是開悟智慧的人格化，此智慧則從「心性本淨」中顯現出來。《放缽經》以宣說文殊爲佛的本師而著名，這是一部分《阿闍世王經》的異譯。文殊菩薩和彌勒菩薩都是大乘佛教最早的菩薩。就瞭解此一菩薩起源而言，《阿闍世王經》也是一部很重要的經典。

接著支婁迦讖也譯出《遺日摩尼寶經》。此經將菩薩的實踐整理爲「四法」，舉出

許多四法，並進而列舉菩薩應具備的「三十二事」。根據這些，指出菩薩的實踐。這些可以說是初期的菩薩戒律。本經爲《大寶積經》（Maharatnakuta）所包含的諸經中，最古老的經典之一，可見《寶積經》的原始型態，在西元一世紀時已經存在。

以上根據支婁迦讖譯出的經典來探討，可知西元一世紀末時，北印度已存在般若經系統、阿ㄔㄨ佛思想、華嚴系統思想、阿彌陀佛、觀佛思想、心性本淨說、文殊教理、般舟三昧、首楞嚴三昧、寶積經系統思想等。可以說，除了法華經相關經典不在支婁迦讖所譯的經典中，其他重要的大乘佛教思想，都已出現於一世紀末的北印度。

此外在靈帝時，和支婁迦讖同時代的嚴佛調和安玄譯出《法鏡經》，這是《郁伽長者經》的異譯，《大寶積經》的一部分。此外同時代又有支曜、康孟詳、維祇難等所譯的經典，其後支謙於黃武初年（**西元二二二年**）至建興（**西元二五二｜二五三年**）中，譯出《維摩經》等「三十六部四十八卷」。支謙譯的所有經典，似乎不是支婁迦讖到支謙之間在印度的著作，其中有若干經典約可以視爲，支婁迦讖以前就已經存在於印度。從這個地方看來，西元一世紀末的印度大乘思想，可說是多彩多姿。而且《般若經》的原形和阿ㄔㄨ佛的教理等，就可以追溯到西元以前。

最早的大乘經典　現存的大乘經典中，以支婁迦讖所譯的爲最早，但是還有比他所譯的經典還早的古經，如上述《遺日摩尼寶經》所引用的經典。《遺日摩尼寶經》中，就菩薩應學的經典方面，舉出《六波羅蜜經》（Satparamita）、《菩薩藏經》（Bodhisattvapitaka）。可見《遺日摩尼寶經》成立以前，《六波羅蜜經》和《菩薩藏經》已經存在。此外嚴佛調、安玄譯的《法鏡經》中說，晝夜六時應讀誦《三品經》（Triskandhaka），可見《三品經》在《法鏡經》成立之前，一定就存在了[二]。

如果將《遺日摩尼寶經》及《法鏡經》視爲是西元一世紀末時的產物，則其中所引用的《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、《三品經》等，無疑就成立得相當早，恐怕西元前就成立了。

其次，上述支謙譯的經典中，有《大阿彌陀經》，此經引用《道智大經》和《六波羅蜜經》。此《六波羅蜜經》可能和《遺日摩尼寶經》所引用的同本。但是《道智大經》所指爲何則不詳。總而言之，由這些可知，支婁迦讖及支謙所譯的經典，並不是最原始的大乘經典，在這之前已經有別種大乘經典問世。所以大乘經典的首度出現，幾乎確定

[二] 關於最早的大乘經典，參照前引書九八頁以下。

可以上推到西元前一世紀。

般若經南方起源說 前面的《道行般若經》中，宣說《般若經》興起於南方一事。亦即說到，「如來滅後，波羅蜜流布於南印度，從南方流布至西方，從西方流布至北方」。此一敘述同樣也出現於《小品般若經》、《大品般若經》中，所以可以解釋爲，顯示出般若經起源於南方。

雖然不能只憑此一敘述，就斷定《般若經》起源於南印度，但可以了解到，南印度和大乘佛教有密切的關係。傳說之後出現的龍樹就住在南印度。據說他接受香達瓦哈那王族的歸依後，就住在吉祥山（Wriparvata）或黑蜂山（Bhramaragiri）。在納加爾朱納貢達有吉祥山一事，也出現在碑文中。此外巴利上座部《論事》提到的一些論諍，據佛音說，這是名爲「大空宗」（Mahasubbatavadin）的方廣部（Vetulyaka）所引起的，一般認爲，所指的可能就是般若教徒。《論事》內容詳述南方的佛教，而北方佛教如有部教理等，則未曾詳細介紹。由此也可推論，大空宗流行於南印度。據錫蘭的傳承，西元三世紀頃，方廣比丘被瞿他婆耶王從錫蘭逐回印度大陸。

此外根據《華嚴經》「入法界品」，文殊菩薩於舍衛城告別佛陀，往南方遊行。然

後他止住於覺城（Dhanyakara）東方的莊嚴幢婆羅林中的大塔廟處（Caitya）。於是在此得到許多信眾，其中包括善財童子。這裡所說的覺城大概就是現今的達尼雅卡達卡（Dhanyakataka）。其次根據入法界品，善財童子爲了聞法而參訪的觀世音菩薩，也住在南方印度的「光明山」（Potalaka　**補怛洛迦？**）。不可否認的，入法界品和南印度有密切的關係。同樣地，文殊在南印度活動一事，也值得注意。

如上，大乘經典的興起與南印度有密切的關係。如前面討論碑文時所說明的那樣，大眾部系的教團盛行於南印度。雖然碑文出現部派名稱是在西元二世紀以後，但可推測這些部派在此以前就存在了，因此便有大乘佛教是從大眾部發展出來的說法。確實可以認爲兩者的關係很深，但無法詳細知道大眾部系各派如大眾部、東山住部、制多山部等部派的教理，因此不可能具體地確定大乘與大眾部之間的密切程度。

後五百歲的意義　大乘經典中經常出現「後五百歲，正法滅時」的字句。這「後五百歲」的意思，是相對於前五百年的後五百年。據《律藏》〈比丘尼犍度〉記載，釋迦正法本應持續一千年，因許度女性出家，所以正法減爲五百年。因此意思似乎是，前五百年正法昌盛，後五百年時，正法滅亡。所以大乘經典認爲，就在此正法滅盡時，一定

要守護佛法，於是宣說於後五百歲時護持正法。但是這句話在大乘經典中，被理解爲，大乘經典的出現，是在佛滅五百年以後。

但如果說是佛滅五百年以後，已是相當晚的時期。以佛滅於西元前四八四年而言，後五百歲正當西元一世紀；若根據佛滅於西元前三八六年，則後五百歲已是西元二世紀。這和上述大乘經典最早出現於「西元前一世紀」的說法矛盾。「後五百歲」一語經常出現於大乘經典，但要注意是在新經典中。例如《般若經》方面，出現於《小品般若經》，但沒有出現於《道行般若經》中。《大品般若經》方面，玄奘譯的《大般若經》有，《放光般若經》和《大品般若經》則沒有。所以，「後五百歲」一語最初沒有在大乘經典中，也許是後來才加入的。因此不能拿這句話作爲大乘經典出現的基準[三]。

以上，從傳到中國的譯經史探討，知道西元一世紀的貴霜王朝時代，存在各式各樣的大乘經典。既然有經典，當然就有作者和信奉者。而且不只是信奉者，理應還有六波羅蜜的修行者和首楞嚴三昧的實踐者。因此可能也有爲了修行這些法門的道場。教法是

[三] 關於後五百歲，參照前引書六五頁以下。

師徒相傳的，所以必定會形成教團。可以把西元一世紀時的大乘佛教，想像成這種情形。

參考書目

本節主要依據拙著《初期大乘仏教の研究》第一章〈大乘経典の成立年代〉。其他還參考：

椎尾弁匡《仏教経典概説》，昭和八年。
赤沼智善《仏教経典史論》，昭和十四年。
宮本正尊《大乘と小乘》第五〈大乘教と小乘教〉第六章，昭和十九年。
梶芳光運《原始般若経の研究》，昭和十九年。
宇井伯壽《仏教経典史》，昭和三二年。
R. Hikata: Suvikrantavikramipariprccha Prajbaparamitasutra, An Introductory Essay on Prajbaparamita-Literature, 1958.

第三節　大乘佛教的源流

大乘與小乘　「大乘」是 Mahayana（**摩訶衍**）的譯語，意爲「大的交通工具（**車**）」；「小乘」是 Hinayana 的譯語，意爲「小的交通工具」，而且 Hina 原意爲「被丟棄的」，也有「卑下」、「劣等」的意思，所以 Hinayana（**小乘**）是一種輕視的稱呼，大乘教徒輕視部派佛教，所以才會這樣稱呼他們。換句話說，不可能有教團自稱「小乘」。

大乘教徒所稱的「小乘」，不知道是指整個部派佛教？還是指其中一部分？從《大智度論》等看來，其中所破斥的似乎專指毗婆沙師，亦即說一切有部。事實上，有部似乎真的被視爲是小乘的代表，這件事也可以從大乘經典中廣爲確定，但是不知道大眾部和上座部是否也被包括在「小乘」的範疇內？另一方面，法顯的《佛國記》將印度佛教分爲大乘、小乘、大小兼學三者，與玄奘的《大唐西域記》對照後發現，法顯似乎把部派佛教都理解爲小乘佛教。玄奘《西域記》中的理解也和法顯一樣，他稱有部爲「小乘教說一切有部」，稱正量部爲「小乘正量部法」，稱大眾部系的說出世部爲「小乘說出世部」等，都冠上「小乘」的名號。此外也有不冠上部派名稱的，大多說「小乘法教」、

「習學小乘」。不過有三處提到大眾部、兩處提到上座部時，只譯爲大眾部法和上座部法，沒有冠上小乘一詞[一]，但似乎看不出有什麼特別的意義。其次值得注意的是，有五處提到錫蘭上座部及其系統的上座部時，使用「大乘上座部」[二]的語詞。錫蘭當時盛行無畏山寺派，可能傳入不少大乘教理。現在的錫蘭佛教屬大寺派，無畏山寺派被排斥，但是如果詳細看大寺派的注譯文獻（Atthakatha）就會發現，仍有不少和大乘教理共通的地方。因此玄奘稱錫蘭系的上座佛教爲「大乘上座部」，似乎就是這個原因。

所以玄奘似乎沒有把所有的部派佛教都視爲小乘。不過只將大眾部系的說出世部冠以「小乘」一事，顯示大眾部系也被包括在小乘的範疇內。但說出世部的佛傳《大事》中，有許多具有大乘精神的思想。

接著，義淨的《南海寄歸內法傳》中，也沒有明確區分大、小乘。首先，在日常衣食住的生活形式方面，因爲大乘和小乘的出家者都受持律藏的戒律，過著三衣一缽的生活，所以看不出大小之別；此外大小乘同樣修持四諦。只是其中特別提到，「禮拜菩薩，

一 關於法顯、玄奘等小乘的用例，參照拙著《初期大乘仏教□研究》七○○頁以下。

二 同前，拙著七一三頁。

讀大乘經者」，即是大乘，否則爲小乘。而且雖說是大乘，也只提到中觀（Madhyamika）和瑜伽（Yogacara 瑜伽行派）兩派[三]。義淨（西元六三五｜七一三年）大多住在中印度的那爛陀寺，所以七世紀時，那爛陀寺的佛教可能沒有明顯區分大小乘。

在玄奘和義淨的時代，大乘佛教方面已經進入中期，所以如果以他們的記述當作大乘興起的初期時代，是一件很危險的事。不過大體而言，可以認爲以有部爲中心的部派佛教被稱爲「小乘」。和大乘、小乘的用語比起來，「菩薩乘（Bodhisattvayana）和聲聞乘（Wravakayana）」的用語更早。此一菩薩乘成爲大乘，聲聞乘的稱呼變成小乘，然而此一聲聞乘也可視爲是指部派佛教。

大小乘的意義 大乘、小乘的「乘」（yana）是就教理而言。經由實踐教法，能夠從迷惑的此岸渡到覺悟的彼岸，所以把教義比喻爲交通工具。大乘佛教和部派佛教在教理有不少歧異之處，但對立爲大、小來稱呼的根本理由，大抵是自利和利他的差別。大乘佛教是「經由救濟他人，自己也被救」的自利利他圓滿之教，大乘所說的六波羅蜜的

[三] 同前，拙著七一八頁以下。

修行，顯示出如果沒有利他而自利的話，就不成立；這是由於相依而成立的緣起世界的道理。相對於此，有部和上座部的教理以個人斷煩惱得解脫爲修行目的；然而如果得到解脫，認爲「應作已盡」，唯有入涅槃，並沒有把救濟眾生一事，視爲完成修行的必要條件，即使自己得到解脫，也不出來救濟眾生。這是因爲聲聞乘是「弟子佛教」，全然依他人學習，沒有從學習的立場轉換爲教導的立場。所謂聲聞，就是「學習者」的意思，同時也和部派佛教在解釋緣起時，把相依的法理解爲固定的、孤立的（**有自性**）有關。

實際上，聲聞乘也有在作師徒傳授教法的事，也宣說教理和法。但教理中，利他並不是必要條件，這一點可能就是被稱爲小乘的基本原因。相對於小乘是弟子佛教，大乘是以自己成爲教師爲理想的佛教，是以聲聞之師的佛陀爲理想的、「成佛」的教說，於是便成立了一方面自學、一方面教他的佛教，這也就是大乘。成佛之教的基礎，是以相信自己具備可以成佛的素質爲前提，稱呼自覺具備「可以成佛的素質」的人爲「菩薩」（bodhisattva）。這是效法佛傳文學中稱釋迦佛的前身爲「菩薩」。照這樣說來，大乘就是菩薩之教（**菩薩乘**）。而且不只自己，也相信所有的人都有成佛的素質，因而發願也要使他人有這個自覺。大乘教理中，引進了「利他」此一必然的契機，由此發展出「一

切眾生悉有佛性」的教理。從這一點也可以理解到，相對於小乘佛教是隱遁的僧院佛教，大乘佛教是與世間關係密切的在家佛教。

由於以上的差異，大乘與小乘各自發展出不同的教理。相對於小乘將涅槃理解爲「灰身滅智」，認爲是最後的目標，大乘則主張「永不入涅槃的不住涅槃」，文殊、普賢、觀音等都已經具有成佛的能力，但是他們不成佛而繼續救度眾生；大乘並且宣說如阿彌陀佛和久遠的釋迦佛，都是永不滅度以救濟眾生，示現入涅槃只不過是救濟眾生的方便，實際上並沒有入涅槃。

爲了使這樣的教說成爲可能，大乘深究空的思想，在中道及緣起思想方面，也展現出和部派佛教不同的解釋。在佛陀觀方面也有法身、報身、應身之分，逐漸宣說與小乘不同的佛身論。關於修行次第，認爲是爲了成佛的修行，所以宣說了的十地、四十二位等修行階位，和聲聞弟子修行組織的四向四果，次第完全不同。同時，爲佛陀所救濟的教理方面，也出現了救濟惡人和意志薄弱者的他力易行教理，此一「救濟佛」的觀念，也是大乘佛教的特色，在小乘佛教中看不到。

關於大小乘的區別，詳細說的話，還可以舉出很多，可以說，其根本差異在於自利

利他圓滿，與全然偏向自利。

大乘佛教三源流　如今還無法知道大乘佛教自何處興起。但大體看來，應該可以說有三個源流。第一是從部派佛教發展出來。歷來，一般認爲大眾部發展後，成爲大乘佛教，但大乘佛教出現後，大眾部還是存在，所以很難認爲大眾部消逝於發展之中，成爲大乘。但大眾部的教理有與大乘佛教共通之處，可見大乘興起時，大眾部有給予過影響。但同時不可忽略，大乘佛教也採用有部、化地部、法藏部等上座部系教理。尤其大乘經典廣爲採用有部教理，此外經量部的教理也給予大乘佛教很大的影響。因此，部派佛教和大乘佛教的教理關係並不單純。

第二是佛傳文學，所謂的「讚佛乘」流派。一般認爲，佛傳文學可能起源於部派佛教，然後逐漸發展出超越部派佛教的思想。可以說，佛傳文學的思想鼓吹了大乘佛教的興起。第三是佛塔信仰。佛滅後分佛骨，於中印度建立的八座佛塔，逐漸聚集了信徒的信仰，形成昌盛的佛塔信仰，之後阿育王也在各地建塔，於是佛塔信仰就一直很盛行。所以也可以認爲，大乘佛教是從此一佛塔信仰發展起來的。大乘經典本身沒有提到大乘佛教發生之前的狀況，所以大乘的起源問題仍然不出推論的成分，下面就從這三點簡單

地探討。

部派佛教與大乘　如上述，部派佛教雖然被稱爲「小乘」，成爲大乘所否定的對象，但也在各方面影響著大乘佛教。首先，有部教理影響大乘佛教甚巨一事，可以從唯識教義和有部思想有許多共通點知道。更早的《大智度論》中，也大量引用有部教理，而且《大品般若》也採用有部教理。此外，大乘經典採用了有部、化地部及法藏部的「十二部經」，而且犢子部的「五法藏說」也爲《般若經》等所引用。這些都表示，大乘經典的作者研究過部派的教義[四]。

然而，某些教理類似之處，也許並不意味該部派出身者著作了大乘經典。尤其在思想立場上離大乘最遠的有部教理，卻受到大乘經典的大量採用一事，便可以證明。不過不可忽視的是，在思想上，大眾部和大乘佛教相近。在《異部宗輪論》[五]中所宣說的大眾部的教理，整理得最好，這是有部論師世友（Vasumitra）的著作，偏見較少，也完整

四 同前，拙著七四六、七六七頁以下。

五 關於《異部宗輪論》，參照木村泰賢、干潟竜祥《結集史分派史考》《国譯大藏經》論部第十三卷。此外寺本婉雅《西藏語文法》中，有藏文本的日譯。

地記述其他部派的說法。其中，大眾部系的大眾、一說、說出世、雞胤等四部的本宗同義中，有佛陀論、菩薩論。其中所說的「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」，和有部的佛陀觀不同，十分接近大乘佛教的看法。此外所謂「佛以一音說一切法」，這是《婆沙論》中引述分別論者的說法，經《維摩經》引用而出名。再如「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，佛化有情令生淨信無厭足心」等觀點，和大乘報身佛思想切近，可見與大乘的關係頗深。

另外，大眾部系的菩薩論中敘述，「一切菩薩不起欲想、恚想、害想」，並說，「菩薩爲欲饒益有情，願生惡趣」。這是所謂的「願生說」，和有部的「業生說」相異，近於大乘佛教。

其次，大眾部有「心性本淨，客塵煩惱」之說，「心性本淨說」也是大乘佛教的重要教理。但不只大眾部提倡「心性本淨」，《舍利弗阿毗曇論》中也有，分別論者也主張，而且巴利《阿含經》中也曾出現；所以不能說是大眾部的創見。但在佛陀觀方面，確實可以說，大眾部的見解接近大乘。亦即一般認爲，兩者在思想上關係密切。但是在教團史上，卻不清楚大眾部教團和大乘教徒之間有何關係？因爲有部的教理被大乘廣爲

採用，所以在教團史方面，比思想上更難確定大眾部教團與大乘教徒之間有什麼關係。

佛傳文學 大眾部系的說出世部(Lokottaravadin)所傳持的佛傳《大事》(Mahavastu)[六]中，有「十地」的說法，一般承認這和《十地經》等菩薩十地階位說有關，這也被視爲是大眾部和大乘有關連的一項證明。但是大事與其他佛傳類一樣，似乎都採取超部派的觀點。法藏部傳持的《佛本行集經》最後記載，此經大眾部名爲《大事》，有部名爲《大莊嚴》，飲光部名爲《佛生因緣》，法藏部名爲《釋迦牟尼佛本行》，化地部名爲《毗尼藏根本》（**大正三．九三二上**），這顯示出諸部派中有共通的佛傳。

但以現存的型態而言，大眾部的《大事》與法藏部的《佛本行集經》，以及可能出自有部的《方廣大莊嚴經》（Lalitavistara）[七]等，談不上完全相同，《大事》尤爲歧異，

[六] Mahavastu 由□. Senart 於西元一八八二｜九七年間出版，而由 J.J. Jones 於西元一九四九｜五六年間發表英譯本。西元一九六三年以後，由 R. Basak 出版三卷原典。R. Basak: Mahavastu Avadana, (Calcutta Sanskrit College Research Series) 1963-68. 關於出版、翻譯、研究等，參照山田龍城《梵語仏典□諸文獻》六六頁，西元一九五九年。

[七] 關於 Lalitavistara 的出版等，參照山田龍城，前引書六七頁。其後的出版，P. L. Vaidya: Lalitavistara, (Buddhist Sanskrit Texts No. 1) Darbhanga, 1958.

總之在初期，佛傳文學者並沒有超越部派來作結集。一般認爲，「文學」的理想狀態應該超越部派立場。如《佛所行讚》（Buddhacarita）的作者馬鳴（Awvaghosa）[八]和有部關係密切，但是另一方面也被指出與多聞部、雞胤部、經量部、瑜伽行派等都有關係，難以斷定他屬於特定的部派。所以一般認爲，把他和摩咥里制吒（Matrceta）等同列於讚佛乘一流，較爲妥當。摩咥里制吒的生存年代被推斷爲西元二世紀到三世紀頃，是繼馬鳴之後的佛教詩人，他所著的《一百五十讚》（Watapabcawatka-stotra）、《四百讚》（Varnarhavarna-stotra）都是很偉大的詩，廣爲印度人所喜愛[九]。他在這些詩中讚嘆佛陀，在「佛陀接近於肉身佛陀」的觀點方面，符合有部的說法，同時他說到佛德無量、智曉

八 關於馬鳴，參照金倉円照《馬鳴□研究》西元一九六六年。山田龍城，前引書六九頁。辻直四郎《□□□□□□□□文學史》西元一九七三年，一一｜一七頁。馬鳴方面，除了 Buddhacarita 外，有出版 Saundarananda, Wariputraprakarana 等梵語本。所發現的 Kalpanamanditika 與童受（Kumaralata）《喻鬘論》的關係受矚目。

九 關於摩咥里制吒，參照辻直四郎博士對 D.R.S. Bailey 出版的《一百五十讚》的書評〈《東洋學報》三三｜三．四號，昭和二六年十月〉。以及奈良康明氏的論文〈《印仏研》二□一，一三五頁〉。金倉円照博士，前引書九二頁以下。辻直四郎博士，前引書一七｜二○頁等。

一切、心無邊際等，則近於大乘的佛身論。此外也可見到讚嘆大乘的語句，宣說六波羅蜜和空觀的部分也與大乘的教理一致。因此最近有人認爲，摩呾里制吒屬於大乘佛教的中觀派。

當一心一意地讚嘆佛陀、強調歸依佛陀的誠信時，就會採用超越教理的文學表現。一般認爲，這就是促使佛傳文學發達的詩人和宣說部派佛教教理的論師，立場不同的地方。「讚佛乘」一詞也見於《法華經》（**大正九．九下，但梵本並無相當之詞**），其實在《大毗婆沙論》卷七九中，就批評分別論者宣說「一音說法」之偈，可以視爲是指被排斥爲「讚佛頌言多過實」（**大正二七．四一○上中**）的作讚佛頌的詩人之流。

佛傳文學和讚佛乘雖可視爲同系統，但這裡要簡單地檢討一下，馬鳴以前的初期佛傳文學和大乘的關連。佛傳文學似乎是從律藏發展出來的，首先，在《大事》的開頭說到，此《大事》收錄於說出世部的律藏。而且《大事》（Mahavastu）的名稱相當於巴利律大品（Maha-vagga）第一章大犍度（Maha-khandhaka）。vastu、vagga、khandhaka 都有章、節的意思，所以 Mahavastu 就是「大的章節」。巴利大犍度中，一開始就敘述佛傳，與《大事》文章相合的部分，早已被證明過了。一部分佛傳被增廣後，脫離律藏

獨立，就是佛傳《大事》。與此相當的，還有化地部所稱的《毗尼藏根本》，顯示這些佛傳一開始都是從律藏而來的。

律藏中制戒的因緣談（nidana）和訓誡破戒的教訓譬喻（avadana）發達後，包含在律藏中的「佛傳」被增廣，脫離律藏而獨立一事，正是因爲它和因緣、譬喻的意圖不同。被佛傳採用的部分，可能是爲了要尋求佛陀成佛的因緣，瞭解得以成佛的修行（**本行**）。一般認爲，在探討「佛陀走上什麼樣的路程而成佛？」「其間作了哪些修行？」等問題時，發展出了讚嘆佛陀的文學。在這點上，佛傳文學和本生（jataka）屬於同一系統。因而佛傳文學與律藏並沒有必然的關連。一般認爲，也許是律藏中的佛傳偶而被探討成佛因緣者所採用、利用，於是成爲佛傳文學的核心。

現存的佛傳類方面，如《大事》屬大眾部系的說出世部，《普曜經》《方廣大莊嚴經》（Lalitavistara）屬有部系統（**但現存的《Lalitavistara》、《方廣大莊嚴經》，完全是大乘經典。也有「如來藏、清淨法界」等語，受到後世很多改變**），《佛本行集經》屬法藏部等，分屬各部派。不過這些在內容方面，超越部派的共通性很大。此外還有《過去現在因果經》、《太子瑞應本起經》、《修行本起經》、《中本起經》、《異出菩薩

本起經》、《佛本行經》、《佛所行讚》（Buddhacarita）等，所屬部派不明，不過《太子瑞應本起經》可以認爲屬於化地部系統。總之，這些佛傳類從名稱上就可明白，是以成佛的「本起」、爲了成佛的「本行、所行」爲重點，探究佛陀在成佛之前做過什麼。所以成佛以後的記載就很簡略且不完整。

這些佛傳內容共同的部分，首推釋迦菩薩從燃燈佛（Dipajkara　**定光如來**）處獲得授記當來作佛。當時，菩薩是婆羅門青年，名叫善慧（Sumati）、蘇米達（Sumeda）、雲（Megha）等，名字由於版本而不同，總之，接受授記（vyakarana）成佛一事，便是他修行佛道的出發點。所以談到成佛「本起」時，一定要追溯到這部分的探討。由此發展出來的故事敘述，婆羅門青年向一名女子買了五枝花獻給燃燈佛，並以自己的頭髮覆在泥地上讓燃燈佛踏行而過，此時發起當來作佛的誓願。也許此一「燃燈授記」就在佛傳文學者之間逐漸傳說開來。

此一授記的思想在大乘佛教中，當然佔有重要的地位。釋迦菩薩從燃燈佛獲得授記一事，大乘經典屢屢提及。但是授記之前的釋迦菩薩是什麼樣子呢？之後自然又成了重點。於是往前再追溯上去，就逐漸宣說了自三阿僧祇劫之前開始的修行。

佛典中宣說，菩薩得到授記之後，修六波羅蜜行。佛陀爲了成佛，必然有不同於聲聞、獨覺的修行，以成佛本起爲主的人當然會考慮到這一點。所以在和聲聞、獨覺不同的、爲了成佛的修行方面，就立了六波羅蜜；故一開始，此六波羅蜜可能流傳自佛傳作者。在巴利的本生因緣談中，就成了十波羅蜜，可能是後世增廣。此外《大毗婆沙論》卷一七八（**大正二七．八九二中下**）記載，有部宗內有四波羅蜜說與六波羅蜜說，而有部以四波羅蜜說爲正統。但佛傳類卻毫無例外地，都說六波羅蜜。此六波羅蜜說爲大乘經典所採用一事，自然毋須多言。總之爲了成佛，必然有和弟子不同的、佛獨自的修行方式，就是六波羅蜜，這大概是佛傳作者想出來的吧！

其次，關於菩薩直到成佛爲止，需經過那些修行階段？佛傳中可以看到「位登十地，在一生補處，近一切種智」（**大正三．六二三上等**）的定型句。菩薩經過修行階段中的「十地」，完成修行後，便位於「一生補處」，此事佛傳作者清楚地知道。唯有《大事》細說此十地，其他的佛傳類只說「登十地」。換句話說，其他佛傳類中沒有詳細說明十地，但是佛傳作者似乎十分詳熟其內容。此十地的思想爲大乘經典所繼承一事，自不待言。

又，「一生補處」（**次生補佛位之位**）的思想，也談到將來成佛的彌勒菩薩，無法決定這一思想首先用於釋迦菩薩或者彌勒菩薩。

佛傳文學方面，若要詳說的話，還有可以討論之處，不過上述各點是佛傳文學的特殊性質，而且是大乘經典明顯繼承的思想。一般認爲，釋迦菩薩下降至兜率天，以白象之形托生摩耶夫人的母胎等說法，即所謂「八相成道」（**降兜率、入胎、降誕、出家、降魔、成道、轉法輪、入滅**）等傳說，應該也是在佛傳作者之間成立的。

佛傳和大乘經典雖有如上的密切關連，但不要忽略它們在本質上的差異。亦即，佛傳文學探討重點的菩薩，是已經授記、決定成佛的菩薩，其實是認同現實的佛陀，並研究成佛之因的菩薩狀態。《大事》等認爲「同時多佛出世」，所以菩薩也是多數的。但這些菩薩都是已經決定當來成佛的菩薩。相對於此，大乘佛教中所說的菩薩，只是指發菩提心的菩薩，當然尚未決定成佛，是既沒有接受授記，也會退墮的凡夫菩薩。大乘經典固然說普賢、文殊、觀音、彌勒等大菩薩，但同時也敘述一些連名字也沒有的菩薩行者。這類無名修行者發起菩薩的自覺一事，無法溯源自佛傳文學中的菩薩行讚嘆，必然存在其他原理。從這個角度來說，佛傳文學與大乘經典雖有密切的關連，但同時，其本

質卻截然不同。

本生與教訓譬喻　在此簡單敘述與佛傳文學有關的伽陀（Jataka　**本生經**）和阿波陀那（avadana, apadana，**教訓譬喻**）。《大事》的全名是「大事教訓譬喻」（Mahavastu-avadana），本生和教訓譬喻在佛傳文學中極難清楚區分。這是由於教訓譬喻在經年累月的述作過程中，隨著時代而改變了意義。本生和教訓譬喻都屬十二分教，最初的成立很早。如《阿含經》中的《大本經》（Mahapadanasuttanta），已有教訓譬喻存在。十二分教之一的教訓譬喻大多譯爲「譬喻」，也可說是「教訓譬喻」[+]。阿含經定型之後，教訓譬喻便逐漸被獨立述作，屬於巴利《小部》的《阿波陀那》（Apadana）便是這一階段的作品。後來陸續有各種教訓譬喻的著作，但形成教訓譬喻文學盛況的經過則不得其詳。

總之，現存許多教訓譬喻大多公認是西元前後的作品。上述的《大事》以外，《撰集百緣經》（Avadanawataka）、《天業譬喻經》（Divyavadana）、《須摩提女經》

[+] .關於教訓譬喻，參照拙著《律藏□研究》三二九頁以下。

（Sumagadhavadana）等，都有出版梵語本。但沒有出版的教訓譬喻作品很多[十一]，其著作年代也歷經很長的時間。這些似乎脫離教訓譬喻的原意，發展成爲「故事文學」的一環。

其次，本生屬於九分、十二分教之一，可見其成立得十分早。巴爾胡特欄杆上雕刻有本生圖，附有本生銘文的就有二十種[十二]，所以西元前二世紀，本生就已成立，其後著作了許多本生。本生是釋迦的前生故事，但它的題材大多取源於古來的印度寓言，所以內容和教訓譬喻相同處頗多。以本生爲名的作品中，巴利的《伽陀》可以說最完備，其中收錄了五四七個本生。漢譯有《生經》五卷，另外內容相同的，有《大莊嚴經論》、

十一 荻原博士共列舉譬喻、本生七九種梵本，大部份為教訓譬喻，〈荻原雲來文集〉四五一頁以下。有關〈須摩提女經〉，參照岩本裕〈仏教說話研究序說〉，昭和四二年，及〈□□｜□□‖□□□□｜□〉，昭和四三年，其中有研究及原典。關於教訓譬喻的出版，參照上述參考書及山田竜城〈梵語仏典の諸文獻〉，六一頁以下。之後的作品方面，由 The Mithila Institute 的 P.L. Vaidya 出版的 Avadanawataka, Divyavadana, Jatakamala of Aryawura Avadanakalpalata of Ksemendra 2 Vols. 1958, 1959.等。

十二 干潟竜祥〈本生經類□思想史的研究〉，二二頁。

《撰集百緣經》、《天業譬喻經》、《五百弟子自說本起經》、《菩薩本行經》、《僧伽羅伽所集經》等多種。此外《六度集經》及《菩薩本緣經》等，是將本生改寫爲大乘風格的作品；《大智度論》所引用的本生也具有強烈的大乘色彩。因此根據這些本生似乎可以認爲，大乘思想是從本生發展出來的。但《六度集經》中含有比《般若經》晚出的經典，所以要慎重地考慮具有大乘色彩的本生，以及初期大乘經典成立時間，這兩者的前後順序。

佛傳文學、本生、教訓譬喻之間雖然難以明確區別，不過似乎可以推斷出，這些故事文學的作者，在大乘思想的興起中發揮了某種作用。重點在於，他們以何種方式營生？住在什麼樣的地方？與什麼樣的人接觸？如果能夠知道這些問題的答案，那麼在闡明大乘的起源上就大有助益；但遺憾的是，從本生及佛傳文學中，似乎無法獲得這部分的線索。

此外在「譬喻」方面，也有名爲「烏播磨」（upama）的譬喻。《百喻經》和《賢愚經》等相當於這一類。佛教自原始佛教以來就擅於利用「比喻」。一般認爲，譬喻者（Darstantika）的譬喻可能就屬於這一系統。《大毗婆沙論》引用、介紹了許多譬喻者

的教理，但也有人認爲，譬喻者後來成立爲經量部，所以譬喻者的實際情況不詳[十三]。這一系統中著名的有童受（Kumaralata，**鳩摩羅邏多**），著有《喻鬘論》等。一說他與龍樹同時代，但《大毗婆沙論》並沒有引用他的著作，所以可能是《婆沙論》成立以後到《成實論》成立之間的人。《成實論》引用了他的詩[十四]。中亞發現的梵語斷片中有《Kalpanamanditika》，爲童受所作。但其內容與漢譯的《大莊嚴經論》一致，而漢譯本卻是馬鳴所作，因此引發了學者間的爭議[十五]。

佛塔信仰與大乘 探討大乘興起時，不能忽視佛塔信仰。因爲以《法華經》、《阿彌陀經》爲首的許多大乘經典中，都很重視佛塔信仰[十六]。大乘佛教中重要的「救濟佛」

十三 宮本正尊〈譬喻者．大德．法救．童受．喻鬘論□研究〉〈日本仏教学協会年報〉第一年，一一七｜一九二頁〉，昭年三年。

十四 宮本正尊〈大乘與小乘〉一六四頁。

十五 山田龍城，前引書七二頁。

十六 關於大乘佛教與佛塔的關係，參照拙著〈初期大乘仏教□研究〉五四九頁以下。中村元〈極樂淨土□觀念□□□□学的解明と□□□□的變容〉〈印度学仏教学研究〉十一□二，昭和三八年，一三一頁

信仰，可說源自佛塔信仰。部派佛教所認爲的佛陀是「法的導師」的佛陀。在部派佛教，佛陀所說的「法」十分重要，經由實踐這個法而獲得解脫，此外並沒有說其他的解救之道。因此在部派佛教中，縱然認爲佛陀超乎常人，但並不認爲他是救濟眾生的佛陀，只是讚歎佛陀的難行能行。因爲部派佛教是以出家爲中心的佛教，是重戒律的佛教，所以也是以法爲中心的佛教。

相對於此，大乘佛教本來便以在家爲中心。早期的大乘經典已經宣說以在家菩薩爲中心的教理，之後大乘固然也成爲以出家爲中心的佛教，這是由於在家佛教逐漸轉變成出家佛教。在家者無法嚴守戒律、切實修習禪定，無法按照佛陀所教的法去實踐，但是如果還是希望得到救濟的話，除了仰賴佛陀的大慈悲外，別無他法。可以說相對於出家佛教是「以法爲中心」的佛教，在家佛教必然是「以佛爲中心」的佛教。爲了順應這種在家宗教的要求，便出現了宣說佛陀救濟的教說。換句話說，逐漸宣說阿ㄔㄨ佛和阿彌陀信仰，以及宣說像「三界無安，猶如火宅、眾苦充滿，……今此三界，皆是我有，其中眾生，悉是吾子」（**大正九．一四下**）的《法華經》的救濟佛。

以下﹀。藤田宏達ﹽ原始淨土思想□研究ﹾ昭和四五年，二五○頁。

但是雖然談到在家佛教，如果沒有任何根據地的話，便不可能發展教法；而且如果沒有師徒交流的場所，也無法期望教法能流傳後世。如果在家教團真的附屬於部派教團的話，他們就有可能接受部派教團的指導；但是在家者很難同時又接受部派教團的指導，又發展出獨自的教理。換句話說，如果在家者要獨自發展以佛爲中心的佛教，他們就不一定要附屬於出家教團、接受他們的教導。因此，如果有發展出以佛爲中心的教理的在家教團，他們應該是獨立於出家教團之外，自己研究教法、從事修行、發展教理，接著再流傳於後世。產生這種教法的場所，應該可以推斷是在佛塔。

第一、佛塔在本質上就是在家信徒的。根據阿含《大般涅槃經》，佛陀即將滅度時交待阿難，出家弟子毋需參與處理佛陀遺體（**舍利**）的儀式，其遺言爲：「汝等當爲至善（sadattha）而努力」。至於佛陀的遺骨，「有信心的婆羅門及賢能的居士當供養如來舍利（sarira-puja）」[十七]。佛陀滅後，負責處理遺骸的是拘舍羅的末羅人，而分骨於中印度建八舍利塔的，也是在家信徒。佛舍利和佛塔一開始都是由信眾護持、禮拜。同樣地，《大般涅槃經》也記載，佛的誕生地藍毗尼，成道地菩提伽耶，初轉法輪地鹿野

[十七] **參照拙著，前引書六一八頁。**

苑，入滅地拘舍羅，在佛滅後被尊爲佛陀的聖地，在這些地方建有聖廟（cetiya），並有人到這些聖地朝拜。

因此應該可以認爲，佛塔信仰始於在家信眾，其後根據傳統，由信眾護持（**即使在現在，緬甸的佛塔也是由信眾組織委員會負責管理，比丘不參與**）。傳說阿育王也建立許多佛塔，現存佛塔的遺構中，最古的部分有不少可以追溯到阿育王時代。中印巴爾胡特（Bharhut）和桑其（Sabci），還有塔克西拉的法王塔（Dharmarajika）等佛塔的起源都很早，最早的部分可以追溯到西元前二、三世紀。

之後，到了西元前後，十分盛行興建佛塔，直到近世才被挖掘出來的古碑文，幾乎都和佛塔有關。而且佛塔本來是信眾所建立、護持，但禮拜、護持的，卻不只是在家信者。出家的比丘、比丘尼等也禮拜、信奉。巴爾胡特和桑其的佛塔中，石柱、欄杆、牆帽上所刻的捐贈者名稱，除了在家的善男信女外，也可以看到不少比丘、比丘尼的名字。沒有財物的比丘、比丘尼要捐贈欄杆及牆帽不是一件容易的事，所以從這裡也顯示出出家者對於供養佛塔的熱心。從西元前後起，部派教團的寺院中已經建立佛塔，比丘的精舍與佛塔並存，以供養佛塔；不過這應該是因爲僧團外盛行供養佛塔，所以僧伽佛教將

之引進，此事有種種證據證明。例如錫蘭上座部自古就在寺院中興建佛塔，但這一派所傳持的《巴利律》對佛塔並未作任何說明，這就表示，巴利上座部本來並沒有供養佛塔，巴利律編定後，巴利上座部才引入佛塔崇拜。其次有部的《十誦律》和大眾部的《摩訶僧祇律》已經提及佛像，但它如今固定的型態是在巴利律之後，因爲佛塔供養引入僧團之後，律藏才固定下來，所以才能將關於佛塔的措施列入律藏。但在這二派律藏中記載，必須區別塔地和僧地，塔物和僧物也區分開來，禁止混用，以塔物供僧用的比丘，犯波羅夷罪。可見佛塔雖包含於廣義的僧團中，但仍然獨立於僧伽之外。

其次，法藏部的《四分律》及化地部的《五分律》中，採取「僧中有佛」的立場，在僧地中興建佛塔，但仍有區分佛物和僧物，規定僧伽不能分享布施給佛塔的東西。於是在制定教團法的律藏中，佛塔也獨立於僧伽之外。然而自《異部宗輪論》中發現，法藏部主張「供養佛塔得廣大果」，但大眾部系的制多山部、西山住部、北山住部、化地部等主張「供養佛塔不得大果」。此制多山部（Caitika）的碑文在南印度的阿馬拉瓦提（Amaravati）發現四種以上，不可能與昌盛於西元三、四世紀的阿馬拉瓦提大塔（Mahacetiya）沒有關係。不過制多山部認爲，供養佛塔的果報很少。《婆沙論》及《俱

舍論》也說，即使布施塔廟（caitya），果報也很少。因此部派佛教雖然也供養佛塔，但僧伽和佛塔並沒有合併在一起，可以看到不歡迎信者供養佛塔的言詞[譯注]。這表示僧團佛教確立後，佛塔信仰進入僧伽，也表示部派教團不希望佛塔信仰盛行。因此，可見除了被包含在部派教團的佛塔外，還有不屬於部派、由信眾團體獨立經營的佛塔。此事從近代挖掘出來的許多碑文中，不記部派名的佛塔碑文比記部派名的佛塔碑文多，也可推知[十八]。

此外供養佛塔時，使用花、香、幢、幡、音樂、舞蹈等。在佛陀的葬儀中，拘舍羅的末羅人也用舞蹈、音樂、花、香等，尊敬、崇拜、供養佛陀遺體之後，才進行火葬，此事詳述於《大般涅槃經》（DN, Vol. II, p159）。出家佛教禁止在這樣的法事中，使用音樂、舞蹈；比丘兩百五十戒和沙彌十戒中，明白禁止從事娛樂活動，因此很難想像部派教團中，音樂、舞蹈、戲劇，或是美術、建築很發達，這些與肯定現世、想要從現世

譯注：關於供養佛塔的問題，參照印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》第二章「佛陀遺體、遺物、遺跡之崇敬」。

十八　關於佛塔與部派佛教的關係，參照前引書六○三頁以下。

解脫的部派的出家佛教思想相矛盾。此一與佛塔供養有關而發達起來的音樂、舞蹈、藝術等，被大乘佛教採用而蓬勃發展。合併音樂和舞蹈的伎樂等，便與大乘佛教一起傳入中國和日本。從這一點可知，佛塔供養不是部派教團的產物。

佛塔信仰不只是信仰而已，也包含了在教團方面，發展爲佛塔教團的契機[十九]。一般認爲，佛滅後立刻形成的佛塔信仰，受到信眾的護持，逐漸興盛起來，各地相繼建立佛塔，信眾和朝聖者絡繹不絕。但建立佛塔時，必須有人捐贈土地，這塊土地用作神聖的用途，已經不是個人所有，土地不只蓋塔身，還包括巡禮者的宿舍、水井、洗浴處等。也就是說，這些財物都屬於佛塔。而且佛塔四周圍繞有走道和欄杆供信眾繞行、禮拜佛塔；塔門和欄杆等有佛陀過去世的捨身善行和佛傳圖等種種雕刻。所以佛塔中可能住有爲參拜者解說這些佛傳圖和本生圖的人，進而可能還需要有負責分配朝聖者宿舍等事的人。

如此一來，佛塔一定要有管理所屬財物及經營佛塔的人。而且佛塔中的金銀、花、

十九 **關於佛塔教團，參照前引書七八八頁以下。**

香、食物等，當然是信眾和巡禮者布施的。這些布施物是要布施給佛陀的，但實際上可能由護持佛塔的人接受並享用。即使是部派所屬的佛塔，也禁止僧團享用其布施物。佛物屬佛寶、僧物屬僧寶，兩者有別。於是佛塔有財產，當有護持、管理這些財物的人時，他們必然是完全不同於一般信徒、也不屬僧伽的「非僧非俗」的專人。特別是爲朝聖者說明本生和佛傳圖者，根據這些來讚嘆佛陀前生的菩薩行，同時強調佛陀慈悲的偉大，當他們不斷地反覆說明時，自然會成立有關佛陀救濟的教理。強調佛陀慈悲的偉大性，可能也是爲了吸引佛塔信眾所必要的吧。

此外禮拜佛塔也是「觀佛三昧」產生的因素。至今仍然可以看到在菩提伽耶的西藏朝拜者，於佛塔前五體投地禮拜數百次；一心一意地念佛，同時不斷地重覆這種苦行的禮拜時，心很有可能就入三昧，佛陀出現於此三昧中；這就是所謂的「觀佛三昧」。大乘經典所說的般舟三昧（Pratyutpanna-samadhi　**佛現前三昧**）就是指這個。般舟三昧的起源被推斷爲，可能來自佛塔中禮拜佛陀的宗教體驗。一般認爲，這種「能觀想到佛陀」的宗教體驗，對於引發自己是菩薩的自覺，是一有力的契機。

總之一般認爲，佛塔擁有財產，宗教者的集團生活和活動有可能以此爲根據地，因

此以佛塔爲中心，發展出宣說佛陀救濟的教理後，便成立了佛塔教團。從許多大乘經典和佛塔信仰有密切關連一事看來，此一佛塔教團在大乘佛教的興起上，具有很重要的作用。大乘經典顯示，菩薩集團以「菩薩伽那」（Bodhisattvagana）[二十]，有別於部派教團的「聲聞僧伽」（Wravakasajgha）而存在。把菩薩伽那的起源推斷爲佛塔教團，也不會太過勉強。但《般若經》的支持者的起源則應從佛塔以外的方向去探求。

參考書目

本節改寫自拙著《初期大乘仏教の研究》昭和四三年。

其他參考書方面，有：

前田慧雲《大乘仏教史論》，明治三六年。
常盤大定《仏伝集成》，大正十三年。
友松円諦《仏教経済思想研究》，昭和七年。
同上，《仏教における分配の理論と実際》上・中，昭和四〇、四五年。
木村泰賢《大乘仏教思想論》，昭和十一年。
宮本正尊《大乘と小乘》，昭和十九年。

[二十] **關於菩薩伽那，參照拙著前引書七九七頁以下。**

干潟竜祥《本生経類の思想史的研究》，昭和二九年。
山田竜城《大乘仏教成立論序說》，昭和三四年。
岩本裕《仏教說話研究序說》，昭和四二年。
N. Dutt: Aspects of Mahayana Buddhism and Its Relation to Hinayana. London, 1930.
Har Dayal: The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. London, 1932.

第四節 初期大乘經典的思想

在第二節中，以傳到中國的譯經史爲線索作推斷，本節擬整理說明這些推論。

最早的大乘經典 現在已知最早的大乘經典爲《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、《三品經》、《道智大經》等[一]，因爲這些經典被早期大乘經典引用，故知其年代較早。《六波羅蜜經》（Sat-paramita）爲支婁迦讖譯的《遺日摩尼寶經》、支謙譯的《大阿彌陀經》、《月燈三昧經》等所引用，被視爲是菩薩應讀誦的經典之一。其次《菩薩藏經》（Bodhisattva-pitaka）爲《遺日摩尼寶經》、竺法護譯《離垢施女經》、《月燈三昧經》等所引用。《三品經》（Triskandhaka-dharmaparyaya）爲安玄、嚴佛調譯《法鏡經》、竺法護譯《離垢施女經》、支謙譯《私呵昧經》及《大乘集菩薩學論》（Wiksasamuccaya）等所引用。《道智大經》爲支謙的《大阿彌陀經》所引用。支婁迦讖和安玄、嚴佛調都在靈帝時代（一六八｜一八九）翻譯，可見《遺日摩尼寶經》和《法鏡經》成立之早。也因此可以確定，其中所引用的《六波羅蜜經》和《菩薩藏經》、《三品經》等成立得更早。

但是因爲《六波羅蜜經》等現已失傳，無法決定成立年代。

[一] 拙著《初期大乘仏教口研究》九八頁以下。

如今如果假設《遺日摩尼寶經》等成立於西元一世紀頃，則經中所引用的《六波羅蜜經》等，大致可追溯於西元前一世紀成立。《六波羅蜜經》爲《大智度論》（**卷三三．四六，大正二五．三○八上．三九四中**）舉出的大乘經典代表之一，因此似乎是相當有份量的經典，可能是一部宣說實踐六波羅蜜的經典。也許在逐一宣說六波羅蜜時，察覺到般若波羅蜜特別重要，於是才有《般若波羅蜜經》的出現。

此外關於《菩薩藏經》，上述各經所引用的《菩薩藏經》不詳。但是羅什譯《大寶積經富樓那會》三卷，本來稱爲《菩薩藏經》，而此《富樓那會》中引用了《菩薩藏經》和《應六波羅蜜經》。以《菩薩藏經》爲名的，還有僧伽婆羅譯《菩薩藏經》一卷和玄奘譯《大菩薩藏經》二十卷等。玄奘譯的《菩薩藏經》中，有十三卷在說明六波羅蜜。因爲這些經典的譯出年代都較遲，故無法對照出最早的《菩薩藏經》內容；但似乎與原始的《菩薩藏經》有關連。

至於《三品經》，在《法境經》等有若干說明，可以推知內容；這是一部修習悔過的經典｜｜根據《郁伽長者經》，這是一部述說禮拜佛塔、於佛前懺悔過去罪業、隨喜迴向、請佛住世的經典；似乎是一部說明晝夜六時於佛前禮拜的修行方式的經典[二]。

[二] **靜谷正雄〈金光明經〈業障滅品〉□成立□就〉〈竜谷学報三二八號，昭和十五年七月〉。釋舍幸紀〈□□□□譯〈菩薩藏經〉□訳註〉〈〈竜谷大学論集〉第三九七號．一二二頁以下〉。**

據說竺法護曾譯出《三品悔過經》一卷，而且現存的《舍利弗悔過經》和《大乘三聚懺悔經》等，都繼承這部古《三品經》的傳統。總之，這些經典有待進一步研究。

般若經系的經典 《般若經》方面，最完備的應屬玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》六百卷，此經共十六會（**十六部分**），但《般若經》最初並沒有這麼龐大，本來存在有一些小經，後來結集起來，就成了《大般若經》六百卷。最早的是支婁迦讖譯的《道行般若經》十卷，從譯出年代來看，西元一世紀就已經存在了。這與羅什譯《小品般若經》和梵本《八千頌般若》（Astasahasrikaprajbaparamita）同一系統，相當於玄奘譯《大般若經》第四會（**或第五會**）。此外竺法護譯《光讚般若經》相當於無叉羅譯《放光般若經》、羅什譯《大品般若經》、梵本《二萬五千頌般若經》（Pabcavimwatisahasrika-p.），也相當於《大般若經》第二會。此外般若經方面，著名的有初會《十萬頌般若》（Watasahasrikaprajbaparamita）、《善勇猛問般若》（Suvikrantavikramipariprccha）、《金剛般若經》（Vajracchedika）、《理趣般若經》（Adyardhawatika **理趣分**）等。另外，將般若思想整理成小經的《般若心經》（Prajbaparamitahrdayasutra）也十分有名，這些都發現有梵本[三]。藏譯《般若經》也十分完備，但組

[三] **關於《般若經》梵本的出版，參照山田学竜城《梵語仏典□諸文獻》八三頁以下。其後有 Mithila Institute 出版的八千頌般若** (Buddhist Sanskrit Texts

織上與漢譯本有不同之處。

所謂「般若波羅蜜」（Prajabaparamita），意爲「智慧的完成」。paramita 是「完全」的意思，《智度論》解釋爲「到彼岸」，理解爲過渡到彼岸｜｜覺悟之岸的意思；所以也譯爲「智度」。《大智度論》的「智度」就是般若波羅蜜的譯語，具有波羅蜜的智慧是「空的智慧」，無所拘礙的立場。因而雖說「完成」，卻是不以完成爲目的的完成，是一直朝理想前進的實踐上的智慧。實踐此般若波羅蜜的堅強修行力得自三昧（samadhi），大乘佛教說到種種三昧，與般若經有關的、最重要的三昧是首楞嚴三昧（wuravgama-samadhi　**勇健三昧，破煩惱的勇猛堅固三昧**）。《大品般若經》「大乘品」（**大正八．二五一上**）列舉「百八三昧」，首楞嚴三昧列在最初，此一三昧培養往大乘佛教修行的實踐力，宣說於《首楞嚴三昧經》中。支婁迦讖的《首楞嚴三昧經》已經佚失，現存爲羅什所譯。經中說在菩薩十地（**法雲地**）才能得此三昧，顯示出與《十地經》有關。經中還說到般若波羅蜜，宣說發菩提心和不退轉位。所以這部經和《華嚴經》也有關係，是一部和《般若經》關係密切、成立很早的經典。

與《般若經》有關的，還有《阿ㄔㄨ佛國經》。阿ㄔㄨ佛（Aksobhya

No.4), Suvikrantavikramipariprccha, Vajracchedika, Adhyardhawatika, Svalpakwara, Kausika-p. Prajbaparmitahrdaya, Saptawatika (Buddhist Sanskrit Texts No.17)。還有 E. Conze: Astadawasahasrika, Chapters 55-70; Roma, 1962。

不動如來）發願「求一切智，乃至得正覺，對一切生物不起瞋恚心」等，不動心發怒，所以稱爲不動如來（Aksobhya）。此一阿ㄔㄨ佛的事情，記述於《道行般若經》中，其內容和支婁迦讖譯的《阿ㄔㄨ佛國經》大致相合，所以《阿ㄔㄨ佛國經》的原形應該比《道行般若經》還早。《般若經》的信者祈願往生阿ㄔㄨ佛所住的妙喜國（Abhirati），《般若經》中並沒有說到阿彌陀佛的信仰，阿彌陀佛的信仰是從另一個與般若經不同的方向發展出來的。

此外《維摩經》（Vimalakirtinirdewa-sutra）〈見阿ㄔㄨ佛品〉也說到阿ㄔㄨ佛。記載說，維摩本來是阿ㄔㄨ佛的妙喜國人。《維摩經》是以說空聞名的經典，而且宣說「入不二法門」，以「維摩一默」來表示。支婁迦讖沒有翻譯《維摩經》，到支謙時才譯出，可能它的成立比《般若經》和《阿ㄔㄨ佛國經》還晚。此外本經的梵本雖然不存，但其斷片爲《大乘集菩薩學論》（Wiksasamuccaya）、《入中論》（Prasannapada）、《修習次第》（Bhavanakrama）等書所引用[四]。

華嚴經 華嚴經，全名爲《大方廣佛華嚴經》，「方廣」（vaipulya）和「方等」同樣是大乘經典的別名。九分教、十二部經中有方等

[四] 望月良晃〈大乘集菩薩学論□引用□維摩経梵語断片□□〉〈維摩經義疏論集〉昭和三七年，一一二頁以下〉。湯山明「Kamlawila □ Bhavanakrama □引用□□維摩經」〈東方学〉第三八輯，昭和四四年八月〉。

（vedalla, vaipulya）一類，一般認爲是宣說深義的經典，後來發展的大乘經典便主張是屬於九分教中的方等類。因而《華嚴經》的中心在「佛華嚴」，它的原語爲 Buddhavatajsaka，avatajsaka 是花環、華鬘的意思，將佛陀成道時具備的一切功德，比喻爲用華鬘裝飾得十分美麗，表現爲「佛華嚴」。「嚴」是「裝飾」的意思。《華嚴經》的經名中，除此之外，還稱爲 Gandavyuha，這不是「佛華嚴」的原語，vyuha 有「莊嚴」的意思，ganda 的語意不明，但有「莖」及「雜華」的意義，因此不一定要譯爲「雜華莊嚴」，這可以說是〈入法界品〉的原名。

《華嚴經》由佛陀跋陀羅（**覺賢**）於西元四二一年譯爲三十四品六十卷。這是譯自支法領在于闐（Khotan）所得的梵本，所以這個梵本可能在西元四百年以前，也許是西元三五〇年左右便已成立。後來實叉難陀又於西元六九九年翻譯《華嚴經》，爲三十九品八十卷。其後也有藏譯，爲四十五品。因爲漢譯《華嚴經》得自西域于闐，所以有學者認爲《華嚴經》曾在西域被增廣添加過。但藏譯本並不是來自西域，可能是由印度傳到西藏的，所以西域成立的主張有待檢討。

《華嚴經》並非一開始就集成這麼大部的經典。《大智度論》中引用了《十地經》（Dawabhumika）和《不可思議解脫經》（**入法界品**），這兩經理應該早就獨立流行。還有之前的經典中，有支婁迦讖譯的《兜沙經》，這是《華嚴經》〈名號品〉、〈光明

覺品〉等的原型。此外支謙譯的《菩薩本業經》，與以《華嚴經》〈淨行品〉爲中心的數品有關。《十地經》也是自古就存在，《首楞嚴經》等都有提到「十地」，《十地經》本身便是竺法護所譯的《漸備一切智德經》，所以可能先有這些單經存在，然後才編纂成大部的《華嚴經》。《十地經》及《菩薩本業經》、《兜沙經》等的成立，可以說都很早。

據說《華嚴經》是如實地表現佛陀覺悟內容的經典，稱之爲「海印三昧一時炳現」的法門，因此舍利弗、目犍連等聲聞完全無法理解其內容，如聾如啞。佛陀開悟的世界以毗盧舍那佛（Vairocana，**譯為光明遍照。密教的大日如來為** Maha-vairocana）的世界表示。此佛是一偉大的佛，完成無量功德，供養一切佛，教化無邊眾生後，成正覺，全身毛孔出化身雲，教化眾生。此佛的智慧大海光明遍照，無可限量。

因爲佛陀正覺的世界是圓滿的，故無法以言辭切實描述，即所謂「果分不可說」。因此爲了顯示佛的果海，便宣說因行方面的菩薩時代修行，因爲因的修行所獲的果報，就是成佛之果，稱之爲「因分可說」法門。所以《華嚴經》就是說明以覺悟爲目標的菩薩修行時，其順次經過的開悟階段和經過，即菩薩修行的十住、十行、十迴向的各個階段和所得的智慧。尤其十地是菩薩獨有的修行階段，詳述於《十地經》中。其中宣說，六波羅蜜的般若（**慧**）波羅蜜分爲方便、願、力、智，再加上六波羅蜜，便成

十波羅蜜，順次修行十地而成正覺。此外龍樹注釋《十地經》的《十住毗婆沙論》中，特別提出「易行道」，宣說由信仰阿彌陀佛而成佛之道。

十地的第六現前地，因爲修般若波羅蜜，觀十二緣起後，真實智慧現前，所以稱作「現前地」。其中有一句話很有名：「三界虛妄，但是一心作。十二因緣分，皆依一心」，顯示我們的經驗都是基於認識而成立，把認識和經驗都歸於一心。一般認爲這「一心」，和各經典所說的「自性清淨心」、「心性本淨」一樣，也解釋爲，不外乎就是如來藏。因此《華嚴經》也說「心、佛、眾生，三無差別」。「心性本淨」宣說於《般若經》中，也可見於《維摩經》、《大集經》、《阿闍世王經》、《文殊師利淨律經》等其他經典，爲大乘佛教的重要思想流派之一。如果凡夫已經有自性清淨心的話，便有成佛的可能性。一般認爲，這是由於發菩提心而引發的，《華嚴經》也說，「初發心時便成正覺」，主張「信滿成佛」[譯注]。

又《菩薩本業經》是附於華嚴淨行品前後獨立存在的，此經具體宣說在家菩薩和出家菩薩的日常修行生活；而且經中開頭的「自歸依佛，當願眾生，體解大道，起無上意」的「三歸依文」十分有名。其次入法界品說明佛陀開悟境界的「不可思議解脫境界」，接著說明爲了進入此開悟境界的普賢行願，則以善財童子

譯注：見印順著《如來藏之研究》八五頁六行。

參訪五十三位善知識的求法故事來表示。善財聽聞文殊菩薩的教法後，發起菩提心，爲了實踐普賢行而踏上求法的旅程，最後體會了普賢菩薩的教說而大悟，證入法界。

《華嚴經》中，《十地經》（Dawabhumika, Dawabhumiwvara）有出版梵語本，也有日譯本。〈入法界品〉（Gandavyuha）也出版梵語本。此入法界品最後以《普賢行願讚》結尾，梵本以《普賢行願王偈》（Bhadracari-pranidhana-raja）單行出版。此外《大乘集菩薩學論》中引用《華嚴經》的賢首菩薩品和金剛幢菩薩十迴向品的一部份，已有梵語。尤其後者也以《金剛幢經》（Vajradhvajasutra）的名稱被引用，顯示這一品曾經是獨立的經典[五]。

法華經 《法華經》全名爲《妙法蓮華經》（Saddharmapundarika-sutra）。此經由竺法護在西元二八六年譯爲《正法華經》十卷。一說支謙譯《佛以三車喚經》（**譬喻品**）一卷，尚未確定。《薩曇分陀利經》一卷（**失譯**）譯於竺法護時代，爲寶塔品和提婆達多品的異譯。竺法護的《正法華經》有二十七品，較爲完整。但是因爲可能在古代時，各品獨立流行，所以《法華經》最早的部分（**方便品**）可能成立於西元二世紀以前。只是方便品的偈文中有關於佛像的記述，所以也許很難追溯到西

五 **關於華嚴經的梵語本及翻譯**，**山田竜城**，**前引書九○頁以下。**Mithila Institue 的 Buddhist Sanskrit Texts **也出版了十地經、入法界品**。

元一世紀後半。此外在漢譯方面，以羅什譯的《妙法蓮華經》爲通行本。但妙法華缺普門品的偈、藥草喻品一半及提婆達多品等部分。據說後來法獻於高昌獲得梵本，回京師後與法意共同譯出提婆達多品，當時似乎是西元四九〇年頃。但是法雲的《法華經藏記》及聖德太子的《法華義疏》中，並沒有這個提婆達多品的注釋。因此，提婆達多品可能是之後才被加到《妙法華》中。智顗的《法華文句》（**大正三四．一一四下**）中，有提婆達多品的注釋，但是《法華文句》中說明，妙法華缺這一品。之後，西元六〇一年時，闍那崛多等補譯《妙法華》欠缺的部分，成立了《添品妙法蓮華經》。現存羅什譯的《妙法蓮華經》中，也有提婆達多品，而且包含了添品的部分補譯（**不是全部**），並非羅什當初所譯的原形。

《法華經》在亞洲流傳的地域很廣，所以藏譯有全本，亞洲各地也發現有梵本。其中在尼泊爾、北部度吉爾吉特、中亞喀什噶爾、加達利克等地所發現的梵本尤爲重要。尼泊爾本由 Kern 和南條文雄出版，之後還有出版過幾次，其中也有日譯本[六]。《法華經》和《般若經》有許多寫本發現，主要由於這些經典中強調讀誦、受持、解說、書寫、供養有許多功德，勸人抄寫經典。

《法華經》經名中的 Saddharma，羅什譯爲「妙法」，但直

六 **關於法華經梵語本的出版**，**山田**竜城，前引書九二頁以下。前記 Mithila Institute 也有出版，Buddhist Sanskrit Texts No.6。

譯應爲「正法」。把它譬喻爲出淤泥中而不受污染的「白蓮華」（Pundarika），這就是「正法蓮華」的意思｜｜「如白蓮般的正法」就是經題的意思。《法華經》的目的就在闡釋不受污染的正法（**心的本性**）。《法華經》序品及譬喻品第三以下，屢屢提到「說此妙法蓮華經」，因此被指爲《妙法蓮華經》的，應該就是〈方便品第二〉，這是最早期的《妙法蓮華經》。方便品所說的是「一佛乘」思想，爲使連聲聞和獨覺一類人都能聞佛知見；但是連聲聞和獨覺都能產生成佛的自信，是因爲發現了自己也有「佛性」。《法華經》中尚未提到「佛性」，而是以與此相同的「諸法本性（prakrti）常清淨（prabhasvara）」（**方便品，梵本一○二偈**）來表現。「諸法本性清淨」和《般若經》等的「心性本淨」同意義。此心性本淨說後來發展爲悉有佛性和如來藏說[譯注]。

因此《法華經》所說的「正法」，就教說而言，是開三顯一的一佛乘教理；就理路而言，是「諸法實相」方面的諸法本性清淨；在主體上，是行菩薩行的菩薩認爲「自己有佛性」的自覺。凡夫雖爲煩惱所覆蓋，但仍是本性清淨，故以白蓮華來譬喻這清淨法（**自性清淨心**）。爲了證明聲聞也具備這個正法，在譬喻品以下，舍利弗及其他聲聞眾都被「授記」當來成佛。方便品的意趣在說明聲聞、獨覺、菩薩等三乘修行者，雖然修行方式不同，

譯注「心性本淨」和「如來藏」的辨析參見印順著《如來藏之研究》第三章「心性本淨說之發展」。

但都一樣往成佛之道前進；以「唯有一乘道，無二亦無三」來表現。《維摩經》貶聲聞乘爲敗種，認爲他們成佛無期。但是站在大乘的立場，如果不能救聲聞、獨覺，佛的大悲便有缺，不能說是圓滿的大乘。也許是反省到必須成爲連聲聞、獨覺也能救度的大乘後，才逐漸宣說《法華經》的一佛乘教理。宣說大小乘對立的大乘後，似乎出現了綜合兩邊的《法華經》的寬容立場，此一誘因便是以佛塔信仰爲基礎，從見寶塔品的記述便可明白。

據載，《法華經》中有以方便品爲中心的跡門，以及以壽量品爲中心的本門。壽量品是開跡顯本之教，藉由指出釋迦佛是久遠實成的佛，證實方便品所指出的佛性常住。說明八十歲在伽耶附近入滅的釋迦佛，只不過是爲了誘導眾生向佛道的方便，開顯了常住久遠的本佛。

《法華經》共二十八品，一般認爲，其中如來神力品以前的二十品成立較早。但二十品中又有新舊之分，其成立十分複雜。二十八品中，除去最後六品外，每品都有以詩重複散文教說的「重說偈」形式，偈文以所謂佛教梵語的俗語（Prakrit）書寫，成立很早。最後六品中，包括了觀音菩薩普門品。此品宣說觀音（Avarokitewvara）以一切方法救濟眾生，稱爲觀音的「普門示現」。

法華系統的經典中，首先有《無量義經》，一般稱此經爲《法華經》的開經，其中「四十餘年，未顯真實」一語十分有名。此

外被視爲《法華經》結經的經典爲《觀普賢菩薩行法經》。一般認爲此經和《法華經》末的普賢菩薩勸發品有關，經中說明懺悔的作法十分重要。又繼承《法華經》三乘開會思想的經典爲《大法鼓經》，此經宣說一切眾生悉有佛性、一乘、如來藏，明確說明了《法華經》中尚未明顯宣說的佛性、如來藏。

淨土經典 淨土教有所謂「淨土三部經」：《無量壽經》二卷、《觀無量壽經》一卷、《阿彌陀經》一卷。其中關於《觀無量壽經》，不少學者質疑它在印度成立的真實性，一般主張有中亞撰述說和中國撰述說（**但應該注意它的思想具印度精神**）。《無量壽經》以支謙（**西元二二三｜二五三年**）譯出的《大阿彌陀經》二卷最早，其後屢被譯出，結果有所謂的「五存七欠」。也存在有藏譯本，也出版了梵語原典《Sukhavativyuha》（**樂有莊嚴**）[七]。《無量壽經》中，阿彌陀佛（**法藏菩薩**）的本願有四十八個，但是《大阿彌陀經》和《無量清淨平等覺經》等，則有二十四個本願。此外在藏本、梵本、《無量壽莊嚴經》等，願數和內容都有出入。經由比較這些差異，可從古經典以來，知道本願的發展順序。因此《阿彌陀經》的起源，似乎沒有比支謙譯的《大阿彌陀經》還早，然而支婁迦讖所譯的經典中，有一部《般舟三昧經》，此經宣說觀想阿彌陀佛的「觀佛三昧」，可見《般舟三昧經》成

[七] **關於梵語本的出版，山田竜城，前引書九六頁以下。**A. Ashikaga: Sukhavativyuha, Kyoto, 1965. Mithila Institute 出版的 Buddhist Sanskrit Texts No.17, Darbhavga 1961.

立之前，已有阿彌陀佛信仰。支謙所譯的經典中，有《慧印三昧經》、《私呵昧經》、《菩薩生地經》、《無量門微地持經》、《老女人經》等，大多是宣說阿彌陀佛信仰的經典。所以似乎有必要個別考慮阿彌陀佛信仰和《無量壽經》的成立。此事可從阿彌陀佛的前生菩薩的不同得知。

阿彌陀佛的本生談方面，以法藏菩薩最重要，但阿彌陀佛和法藏菩薩似乎並非一開始就結合。阿彌陀佛修行時的菩薩名稱，除了法藏菩薩以外，相傳還有無念德首、慧上、淨福報眾音、淨命等許多名字，也就是說，阿彌陀佛成佛以前，曾經是無念德太子或慧上王等。

據藤田宏達博士調查，共有十五位不同的菩薩[八]（**據藤田博士所說，這些本生談之間並沒有關係**）。而且支謙及竺法護所譯經典中，這些菩薩和法藏菩薩一起出現，可見其他菩薩本生談的成立也很早。因此，阿彌陀佛和法藏菩薩並不是本來就結合的。也就是說，阿彌陀佛的成立應該比法藏菩薩的本生談更早。原本阿彌陀佛的名字只是「無量壽命」、「無量光明」，並沒有特別顯著的佛教思想。隨著此佛以法藏菩薩的本願爲基礎後，阿彌陀佛的信仰才具有大乘佛教慈悲精神的色彩。因此法藏菩薩（Dharmakara）的「藏」（akara）是與如來藏思想共通的用語一

八 **藤田宏達《原始淨土思想□研究》，昭和四五年，三三九頁以下。矢吹慶輝《阿彌陀仏□研究》，明治四四年，八二頁以下。**

事，應從阿彌陀佛信仰在大乘佛教中的地位來注意[九]。

相對於此，《般舟三昧經》則是在佛教修行的「觀佛三昧」中，引入阿彌陀佛。所以《般舟三昧經》中的阿彌陀佛和法藏菩薩的願行也許可以視爲沒有直接關連。經中觀佛三昧的對象方面，無量壽命（**或無量光明**）的佛陀具有佛教上的意味。將此觀佛三昧的阿彌陀佛和《無量壽經》的慈悲的阿彌陀佛，從觀佛三昧的立場結合起來的，可以說是《觀無量壽經》。此經以中國撰述或中亞撰述的看法較有力[十]，但阿闍世王和母后的故事也可見於古《未生冤經》，而且《觀無量壽經》所說的「清淨業處」觀法也可視爲繼承原始佛教的傳統[十一]。又小本的《阿彌陀經》只述說西方極樂的莊嚴和六方諸佛讚嘆阿彌陀佛，所以形式上理應較觀佛三昧和法藏菩薩的本願思想還早；而宣說「成佛已來十劫」的部分，則和《無量壽經》有關。但是在這種情況下，也可以認爲大

九 參照拙論〈如來藏と□法藏菩薩〉（《惠谷先生古稀記念．淨土教□思想と文化》，昭和四七年，一二八七頁以下）。同上，〈阿彌陀仏と法藏菩薩〉（《中村元博士還曆記念論集》昭和四八年）。

十 月輪賢隆《仏典□批判的研究》，昭和四六年，一四四頁以下。中村元《淨土三部經解說》（岩波文庫《淨土三部經》下，昭和三九年，二○七頁）。藤田宏達，前引書一二一頁以下等。

十一 拙論〈大乘經典□發達と阿闍世王說話〉（印仏研二○□□一，昭和四六年，七頁以下）。早島鏡正〈淨土教□清淨業處觀□□〉（《干潟博士古稀記念論文集》昭和三九年，二三一頁以下）。

本《無量壽經》採用了小本《阿彌陀經》的「十劫」說，所以這一點無法成爲判定兩經先後順序的關鍵。總之一般認爲，小本原本的成立較大本《無量壽經》還早。

以上檢視了宣說阿彌陀教義的主要經典，此外還有很多與阿彌陀佛有關的大乘經典。而且根據支婁迦讖譯《般舟三昧經》中宣說阿彌陀佛的部分，阿彌陀佛的信仰應該是西元一世紀就成立於北印度。但最早的《無量壽經》｜｜《大阿彌陀經》的成立，則不能確定是否早於這一時間。只是《大阿彌陀經》和《無量清淨平等覺經》中，詳細說明了阿彌陀佛（Amitabha，**無量光佛**）的光明（**大正一二．二八一下｜二八二中，三○二中｜三○三中**）。然而《大阿彌陀經》中說到，阿彌陀佛（Amitayus，**無量壽佛**）的壽命有限量，最後會入涅槃，然後由觀音菩薩（**蓋樓亙菩薩**）繼位；對於壽命無量並沒有那麼強調（**大正十二．三○九上。但《無量清淨平等覺經》記載，阿彌陀佛不入涅槃，大正十二．二九○中**）。《無量壽經》等四十八願經並不很強調光明，反而重視壽命無量這一點。同時考慮到《大阿彌陀經》只有二十四願這一點，從各種點來看還不太完整，顯示其成立還不久。

根據《無量壽經》（Sukhavativyuha），阿彌陀佛在因位的法藏菩薩時，發四十八本願（purva-pranidhana, **過去的願，為菩薩時所發的願**），五劫思惟、永劫修行的結果，完成了這些願而自覺爲阿彌陀佛，建立西方極樂世界，迎接想要往生的眾生後加以

救濟。此一淨土往生並不要求嚴格的修行，只要求要相信（wraddha）如來本願、稱佛名號（namadheya）。所以遵守戒律或修定能力較弱的怯劣菩薩，也能夠靠著阿彌陀佛的本願，速得不退轉位。這一點是阿爾陀佛信仰被認爲是「易行道」的理由。

此易行道由於信解脫（saddha-vimutta）[十二]而成爲可能。「信」（wraddha）用來對治疑，信心深切的話，即使心中有懷疑，懷疑也會逐漸消弭。也就是說，在我們心中，「信」的心理作用最先得到解脫（**自由自在**）。信解脫不需要激烈的修行和透徹的理解，因此愚人只要有柔軟心，便可由「信」這條路到達解脫。當然信解脫並不是圓滿的境界，還要進一步求慧解脫、俱解脫、心解脫。《阿含經》中的信解脫就是這種意思。巴利佛教中，佛音的《清淨道論》等也一直都使用「信解脫」一語，有部系統則不用信解脫，改說「信勝解」。大乘佛教似乎也不用「信解脫」；大乘不談解脫，以「由信達不退（avivartika, avaivartika）」來表現。《十住毗婆沙論》敘述這一點爲：「或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致（**不退**）者」（**大正二六．四一中**）。「信」很重要，大乘經典中也經常注意到，如《華嚴經》說：「信爲道元功德母，增長一切諸善法」（**大正九．四三三上**）；《大智度論》說：「佛法大海，信爲能入，智爲能度」（**大正二五．六三上**）。

[十二] **關於信解脫，參照拙論〈信解脫□□心解脫□□展開〉（《日本仏教学会年報》第三一號，五一頁以下）。**

阿彌陀佛的信仰也可以用這樣的佛教源流來理解；但是有人認爲，阿彌陀的信是受薄伽梵歌（Bhagavad-gita）等所說的「誠信（bhakti **絕對歸依**）」所影響而成立。的確，在內容上，對阿彌陀佛的「信」（wraddha）和「誠信」（bhakti）似乎有共通性，但應該注意的是，《無量壽經》中並沒有出現誠信的用例。

阿彌陀佛的經典可能發展自不同於《般若經》系統的源流。但阿彌陀佛的信仰似乎廣爲大乘教徒接受，許多大乘經典都有關於阿彌陀佛及極樂淨土的記述，並勸說往生淨土。根據藤田宏達博士，與阿彌陀佛有關的經論約有兩百七十多部，佔大乘經典的三分之一強。由此可知阿彌陀佛信仰在大乘佛教中流布甚廣。此外《悲華經》（Karunapundarika-sutra）中大量引用阿彌陀佛的本願，此經與《無量壽經》的關係密切，已經出版梵語本[十三]。

淨土思想方面，除此之外，還有阿ㄔㄨ佛淨土的妙喜國思想。前文已提過，此思想和《般若經》有關。但阿ㄔㄨ佛信仰的普及程度不如阿彌陀佛信仰。

其次有彌勒淨土的兜率天信仰。身爲將來佛的彌勒菩薩（Maitreya）一事，已經在《阿含經》中說到。之後一般人開始認爲，彌勒菩薩是繼釋迦佛之後的佛陀，爲「一生補處」（Ekajatipratibaddha, **一生所繫**）菩薩；於是成立了這樣的信仰：如今彌勒菩薩成佛的修行已經圓滿，住在兜率天，等時機一成熟

[十三] Isshi Yamada: Karunapundarikasutra, 2vols, London, 1968.

便下生此土，在龍華樹下成佛，在三次的說法中救度眾生。稱爲「龍華三會」。接著由這個信仰作出了大轉變，在《觀彌勒菩薩上昇兜率天經》中，敘述兜率淨土的莊嚴，並勸導應往生此天。此一往生兜率的思想，給予中國、日本很大的影響。梵語有《彌勒受記》（Maitreyavyakarana）[十四]。

文殊菩薩的經典 文殊菩薩（Mabjuwri Kumarabhuta，**文殊師利法王子**）和彌勒同爲大乘佛教中最早受到尊敬，是重要的菩薩。文殊和彌勒都出現於支婁迦讖譯的《道行般若經》。可見西元一世紀時，已知道有文殊菩薩。一般認爲文殊是表現覺悟智慧者，和般若波羅蜜的關係很深。但《大品般若經》和《金剛般若經》並沒有出現文殊（**後來才出現《文殊般若經》**）。在古代，文殊和《般若經》的關係並沒有那麼密切，文殊似乎是與《般若經》發展方向不同的菩薩。此外《阿ㇵㇺ佛國經》、《般舟三昧經》、《大阿彌陀經》等，也沒有提到文殊。《般舟三昧經》以賢護（Bhadrapala）等在家的八大菩薩爲中心。

和文殊有密切關係的經典中，首先是《首楞嚴三昧經》。根據此經記載，文殊於久遠的過去曾在無數佛陀座下修行，已經完成成佛的修行，曾經是名爲「龍種上佛」的佛陀。《法華經》〈序

[十四] Maitreyavyakarana, ed. by S. L□vi, 1932; ed. by P.C. Majumdar, Gilgit Manuscripts vol. IV, pp. 187-214, Calcutta, 1959. **石上善応**〈**彌勒受記和訳**〉〈**鈴本学術財団研究年報**〉 ヤ ，一九六七年〉。

品〉和支婁迦讖譯的《阿闍世王經》中說到，文殊是久遠過去的大菩薩，所以文殊的成立甚早。《阿闍世王經》的部份翻譯就是失譯的《放鉢經》，這些經說，文殊是過去久遠以來修行的菩薩，當釋尊在過去世還是小孩子時，由於文殊的引導而見佛，最後得成正覺。也就是說，釋尊能夠成佛是拜文殊之賜。不只釋尊，一切佛都是如此，「文殊爲佛道中父母」（**大正十五．四五一上**）。

文殊在久遠的過去已經是大菩薩，而且文殊是「智慧」人格化的菩薩，從這兩點看來，可以認爲，這是從智慧的角度來掌握人類本性，將開發人類本性的「行」人格化。因此文殊菩薩與心性本淨、自性清淨心思想的關係密切。《阿闍世王經》詳述自性清淨心的教理。稱文殊爲「童真」（kumarabhuta，**處於青年狀態者、法王子**），似乎顯示出文殊雖具有指導佛的能力，但自己並不成佛，是一直走在修行道上的菩薩。這可理解爲自性清淨心一方面爲煩惱所覆，一方面又展現出開發自己的狀態。

《阿闍世王經》說文殊菩薩與二十五位菩薩住山修行，《華嚴經》入法界品說文殊辭佛離舍衛城，往南方遊行，止住於覺城莊嚴幢娑羅林中的大塔廟處，獲得許多信眾支持。這樣的記述令人聯想到，當時有信奉文殊的出家菩薩教團。此外《大智度論》說彌勒與文殊帶領阿難，在大鐵圍山結集大乘經典，此事顯示菩薩中，彌勒和文殊極受重視。竺法護譯《文殊師利佛土嚴淨經》中，宣說文殊十大願。文殊以此十大願嚴淨佛土。其中以文殊的

願爲「表」，而爲「裡」的普賢（Samantabhadra）之行則尚未彰顯。到入法界品中，受文殊之勸而遊行求法的善財童子，因普賢之行而證入法界，文殊的智和普賢之行才互相表裡輝映。

《阿闍世王經》，竺法護譯爲《文殊師利普超三昧經》，以文殊爲經題。此外支婁迦讖譯《文殊師利問菩薩署經》、竺法護譯《文殊悔過經》、《文殊師利淨律經》、《文殊師利佛土嚴淨經》、《文殊師利現寶藏經》、或羅什譯《文殊師利問菩提經》、聶道真譯《文殊師利般涅槃經》等，以文殊爲主題的經典非常多。而且不但以文殊爲主題的經典很多，以文殊爲中心的經典也很多，如《維摩經》中，文殊帶領其他菩薩及聲聞探望病榻上的維摩詰，《維摩經》中明白指出，文殊遠勝過彌勒菩薩，爲菩薩之上首。也可以說，在印度大乘佛教中，《般若經》和阿彌陀佛的信仰似乎很重要，另一方面，也有以文殊爲中心的佛教。清楚這一點，是理解印度大乘佛教起源上的重要一環。

其他大乘經典 龍樹以前成立的大乘經典非常多，除了上述以外，隸屬寶積部和大集部的經典中，就存在有一些自古便成立的經典。漢譯《大寶積經》（Ratnakuta，《寶頂經》）有四十九會百二十卷，藏譯本的組織也大致相同，但藏譯並非直接傳自印度，似乎參照漢譯補充而成。《大寶積經》所屬的經典，在古代是各自獨立流傳，不過似乎到了某一時期，被編輯成《大寶積經》，無法確定是在印度或中亞，總之，《大寶積經》的梵本似乎存在，

被玄奘帶回中國。但因爲他譯完《大般若經》後，氣力衰竭，只有從這一大部經中譯出二十卷《大菩薩藏經》便逝世了。這一梵本由菩提流志從西元七〇六｜七一三年譯出，爲現在的《大寶積經》。但菩提流志採用已有的漢譯部份，然後補譯不足的部份，輯成四十九會一百二十卷（**《開元釋教錄》卷九，大正五五．五七○中**）。只是此四十九會的內容雜多，看不出用什麼準則來編輯。例如第四六文殊說般若會，與《大般若經》的文殊般若相同，第四七寶髻菩薩會包含在同本的《大集經》中。由《大乘集菩薩學論》（Wiksasamuccaya）等引用的經典中，知道有梵本《寶頂經》（Ratnakuta），但是不確定此經是否與漢譯《寶積經》的規模相同。此外與《大寶積經》有關的梵本，已經發現並出版[十五]有〈迦葉菩薩品〉（Kawyapa-parivarta）等許多梵本。

其次，《大方等大集經》（Mahasamnipata-sutra）漢譯有十七品六十卷，爲曇無讖等譯。除此之外，隋代僧就將那連提黎耶舍等的譯本編集成現在的形式（**《開元釋教錄》卷十一、大正五五．五八八中**）。古代的《大集經》似乎只有三十卷左右。藏譯也有冠有「大集」（Hdus-pa-chen-po）的經典，但內容與漢譯《大集經》一致的部分不多。值得注意的是，《大集經》有不少說法數、法相的經典，也宣說心性本淨，還包含許多與陀羅尼（dharani）、密咒、星宿相關的說法，以及密教思想等。與《大集經》相關的

十五 **關於寶積部梵語本的出版，參照山田竜城，前引書九六頁以下。**

梵本只存在一些斷片，吉爾吉特出土的寫本中，有〈寶幢分〉的梵本 Mahasannipata-ratnaketu-dharani-sutra（**《大集經寶幢陀羅尼經》**），由 N. Dutt 出版[十六]。

初期大乘經典中，除了這裡指出的以外，還有許多經典。宣說緣起的《稻竿經》（Walistambasutra）及《月燈三昧經》（Samadhiraja-sutra）、《藥師經》（Bhaisajyaguru-sutra）、《金光明經》（Suvarnaprabhasottama-sutra）等，都有梵語本[十七]。

梵語原典 由於佛教在印度滅亡了，所以完全沒有留下大乘經典的梵語原典，在各地少數發現的均已出版。其中發現最多的是尼泊爾。尼泊爾的大乘經典方面，最有名的是《九法寶》（Lalitavistara **大莊嚴**、Astasahasrikaprajbaparamita **八千頌般若**、Dawabhumika **十地**、Gandavyuha **入法界品**、Lavkavatara **入楞伽**、Suvarnaprabhasa **金光明**、Samadhiraja **月燈三昧**、Saddharmapundarika **妙法華**、Tathagataguhyaka **秘密集會**）。此

十六 關於大集經梵語斷片，參照山田竜城，前引書一○○頁。此外關於〈寶幢分〉的梵語本，N. Dutt: Mahasannipata-ratnaketu-dharani-sutra, Gilgit Manuscripts Vol. IV, p.1-141, Calcutta, 1959.

十七 Buddhist Sanskrit Texts, No. 17, #8 Walistambasutra, #9 Madhyamakawalistambasutra #13 Bhaisajyaguruvaiduryaprabharajasutra, 此外〈月燈三昧經〉的梵語本，收錄於同叢書的 No. 2。藥師經的出版為 Dutt 的 Gilgit Manuscripts Vol. I, No. 1, pp. 1-32, Srinagar 1939。以此的梵語本，參照山田竜城，前引書一〇一頁以下。

外也有很多與密教有關的梵本。許多尼泊爾寫本都被帶到英國、法國、加爾各答及日本。其次，十九世紀末時，在中亞進行探險，從沙漠中挖掘出許多梵語寫本。斯坦因、貝里亞、羅考克、日本大谷探險隊等，將許多梵語寫本帶到歐洲及日本，德國探險隊帶到柏林的尤其多。這些寫本到二十世紀才開始被研究，逐一出版。關於這些梵語寫本的出版，詳見山田龍城著《梵語仏典の諸文獻》。

接著，西元一九三一年，在迦濕彌羅的吉爾吉特舊塔，發現許多佛教經典的寫本。其中《根本有部律》的原典幾乎是完整的形態，還包括許多大乘經典。這些寫本由 N.Dutt 出版爲 Gilgit Manuscripts。又吉爾吉特佛教寫本爲 Raghu Vira 和他的後繼者 Lokesh Candra 收入所出版的《百藏》（Wata-pitaka）。西元一九三〇年代，Rahula Sajkrtyayana 到西藏探險，在西藏僧院中發現許多梵語寫本。其照相版珍藏於巴特那的迦雅史瓦研究所（Jayaswal Research Institute），逐次出版爲 Tibetan Sanskrit Works Series。這些寫本的內容雖然多數還未被研究，但大乘經典似乎大多和密教有關。此外還包含阿毗達磨論書、大乘論書、佛教邏輯學論書等。在與大乘相關的梵語原典方面，以米提拉研究所出版的《佛教梵語聖典》（Buddhist Sanskrit Texts）規模最大。它收集了上述尼泊爾、西藏、吉爾吉特等地所發現的梵本，梵語大乘經典幾乎全部包括其中。此外義大利的 Tucci 出版的 Serie Orientale Roma 也收集了珍貴的梵語原典。

參考書目

椎尾辨匡《仏教経典概説》，昭和八年。
赤沼智善《仏教経典史論》，昭和十四年。
望月信亨《仏教経典成立史論》，昭和二一年。
宇井伯壽《仏教経典史》，昭和三二年。
渡辺海旭《欧美の仏教》、、(《壺月全集》上卷，昭和八年）。
矢吹慶輝《阿彌陀仏の研究》，昭和十一年。
坂本幸男《華厳教学の研究》，昭和三一年。
藤田宏達《原始淨土思想の研究》，昭和四五年。

第五節　初期大乘佛教的思想與實踐

菩薩的自覺與自性清淨心　菩薩的全稱爲「菩提薩埵・摩訶薩埵」（Bodhisattva Mahasattva）。「菩提薩埵」意爲求覺悟（bodhi）的人（sattva），「摩訶薩埵」意爲偉大的人（**大士、摩訶薩**），就是立下成佛的大誓願後，精進修行的人。所以菩薩必須有「自己具備成佛素質（**佛性**）」的信念，這一點與讚佛乘及小乘不同，爲大乘獨有的立場。

首先談到與小乘（**部派佛教**）的不同點。小乘，也就是部派佛教，以成爲阿羅漢（arhat）爲目標而組織教理，不認爲弟子能和佛陀得到同樣的覺悟。當然，在這方面，就缺乏自己具備能夠成佛的素質的認識，認爲只有像釋尊那樣偉大的人才能夠成佛。此一自我認識的不同，就是大乘佛教和部派佛教的根本差異。

其次，讚佛乘的立場是佛傳文學探求成佛的原因，讚仰菩薩偉大的修行。因此讚佛乘也宣說「菩薩教理」，這一點和大乘佛教相近。但是讚佛乘所說的菩薩是已經決定成佛的菩薩，是已經接受成佛記別（vyakarana）的菩薩。相對於此，大乘所說的菩薩是就

自己本身而言，是無緣受成佛記別的凡夫菩薩。讚佛乘所說的菩薩專指釋迦菩薩，他自燃燈佛處受記當來成佛，由於此一受記，才產生自己是菩薩的自信。但是一般凡夫的大乘修行者並沒有這樣的受記，所以必須自別處得到身爲菩薩的自覺，也就是必須具備「自己有佛性」的信念。這一點雖然同樣是說菩薩，但讚佛乘和大乘佛教的本質有別——讚佛乘的菩薩是被選定的人，大乘的菩薩則是普通人。可以說，大乘的立場是把菩薩普通化爲一般人。這種菩薩的用例，在最早的《道行般若經》中就已經自然地使用了。因此自這種菩薩用例的出現，到《道行般若經》成立之間，應該有一段相當的期間。也就是說，《般若經》接受讚佛乘菩薩的六波羅蜜立場，站在般若波羅蜜的立場，將菩薩思想一般化。

因此大乘最初被稱爲「菩薩乘」（Bodhisattva-yana）（**大正八．二四七中**），以後發展爲聲聞乘（Wravaka-yana）、緣覺乘（Pratyekabuddha-yana　獨覺乘）和菩薩乘（**或佛乘**　Buddha-yana）的三乘形態。

只是初期的大乘經典還沒有說到「佛性」（Buddha-dhatu）。「一切眾生悉有佛性」的主張，到了大乘的《涅槃經》才開始出現。初期的大乘經典以「心性本淨」的思想來

表示這個問題[一]。《道行般若經》說「心本性清淨」（prakrtiw cittasya prabhasvara, Astasahasrika-prajbaparamita p. 5），「心性本淨」說在《阿闍世王經》等許多大乘經典都有說到。倘若心的本性是純淨的，此本性顯現時就是成佛了，所以能夠根據這心本淨的自覺發成佛之願。發成佛之願就是「發菩提心」，稱「發起菩提心」（bodhicitta）的人爲菩薩。大乘經典中和「心性本淨說」並列的，就是「諸法本性清淨」（Sarvadharmah prakrtipariwuddhah, Conze: Astadawasahasrikaprajbaparamita, p.42.）。這「一切法本性淨」也宣說於《般若經》、《大集經》和《法華經》等經典中，一切法和心兩者其實並沒有什麼不同。

大乘經典中，除了以上的無名菩薩外，還宣說文殊、彌勒、普賢、觀音等「大菩薩」。這些大菩薩和前面的無名菩薩，其起源和意義都不同，其中的彌勒菩薩，是從未來佛彌勒發展出來的一生補處菩薩（**次生成佛的菩薩**）。一生補處的觀念，是因爲釋迦菩薩和彌勒菩薩關係深厚，釋迦菩薩是讚佛乘發展出來的菩薩。相對地，文殊菩薩（Mabjuwri）

[一] **關於心性本淨說，參照拙著《初期大乘仏教口研究》一九六頁以下。**

則與「心性本淨說」很有關係，是大乘佛教特有的菩薩；普賢菩薩（Samantabhadra）也可視爲大乘特有的菩薩；但觀音菩薩（Avarokitewvara, 觀自在菩薩）似乎是由其他地方導入佛教的菩薩。總之，如果認爲同時有多佛出世的話，便會有許多一生補處的菩薩，因此大乘便承認有許多大力菩薩。進而逐漸認爲有一心冀求濟度眾生，雖已完成佛道卻有意不成佛的菩薩。文殊和觀音就是這類菩薩。他們的力量可以說已經超越佛了。如此一來，隨著大乘教理的發展，開始宣說種種的菩薩，但具有大乘特色的菩薩，還是凡夫菩薩。

波羅蜜行與弘誓大鎧　由於菩薩的自覺而產生自利利他的修行。阿羅漢專爲自己而修行；但佛陀是救濟眾生的人，是具有大慈大悲（mahamaitri, mahakaruna）者，發願成佛的菩薩行，必然是以利他爲先的修行。也就是說，其方式是以全心投注於利他來完成自己的修行（**自利**），這就是六波羅蜜行。在佛傳文學中，六波羅蜜是釋迦菩薩的修行方式一事，前面已經提過，此事廣爲大乘經典繼承[二]。《六度集經》收集六波羅蜜的故事，波羅蜜的修行和本生故事也有關係，但並非最初就確定爲六波羅蜜。據載，迦濕彌

[二] **參照拙論〈六波羅蜜□展開〉〈≪印仏研≫第二一□二，昭和四八年，二三頁以下〉。**

羅的有部宣說布施（dana）、戒（wila）、精進（virya）、般若（prajba）四波羅蜜；並且認爲，戒包括忍辱（ksanti），般若（**慧**）包括禪定（dhyana）（**《大毗婆沙論》卷一七八．大正二七．八九二上中**）。但是佛傳文學似乎採用六波羅蜜，有部系也在《普曜經》等經典中，於此六波羅蜜上再加方便，成爲七波羅蜜（**大正三．四八三上．四八四上．五四○上。**Refmann: Lalitavistara. p.8）。至於巴利上座部，則於布施、持戒、智慧、精進、忍辱的五波羅蜜，加上出離（nekkamma）、真實（sacca）、決定（adhitthana）、慈（metta）、捨（upekha）等五個，稱爲「十波羅蜜」（Fausb□ll: Jataka. Vol. I, pp.45-47）。此十波羅蜜和《十地經》十波羅蜜的內容不同。大乘佛教承襲讚佛乘的六波羅蜜（**布施．戒．忍辱．精進．禪．智慧**）系統，但《十地經》爲了將波羅蜜配合十地，在六波羅蜜上又加方便（upayakanuwalya）、願（pranidhana）、力（bala）、智（jbana），組成十波羅蜜（**大正十．五一七下。**J. Rahder: Dawabhumika, p.57）。

波羅蜜（**波羅蜜多**）是 paramita 的音譯。paramita 是從 parama（**最高**）而來的字，巴利本生中 parama 的衍生語 parami，其意義和 paramita 相同。現代學者將波羅蜜多譯爲「完成」，「般若波羅蜜多」可以譯爲「智慧的完成」（Perfection of Wisdom）等。

但是羅什把波羅蜜多解釋爲「過渡到彼岸」（param-ita），譯爲「到彼岸」、「度」。《大智度論》的「智度」就是「般若波羅蜜多」的譯語。

波羅蜜多確實有「完成」的意思，但完成意味著靜止、死亡。因爲一旦完成了，便不需要再增添什麼。《般若經》中記載，實踐般若波羅蜜而不見有般若波羅蜜，不見有菩薩的人，才是真正實踐般若波羅蜜者。行布施而不誇稱他的布施善行、不執善行、施者空、受者空、施物空的「三輪清淨布施」，才是布施波羅蜜。於是行布施而不執著於布施，因此沒有企圖完成自己的布施的「執著」、住於空（wunya）的布施，便是布施波羅蜜。所以波羅蜜似乎可以說是不完成的完成，是空的立場，了解永遠的立場。

般若波羅蜜的「般若」（prajba）譯爲「慧」，這是空的智慧、不執著的智慧，是直觀全體的智慧。相反的，辨別現象的差別相的智慧是「方便」（upayakauwalya）。《維摩經》說：「智度菩薩母，方便以爲父」，具備般若和方便，在菩薩修行方面極受重視。

如此一來，波羅蜜的修行是不求自利，盡力爲他的立場，是連成佛也不企求的無止境的修行，所以當一個人要往這樣的修行出發時，必須要有相當的決心。菩薩的這份決心被比喻爲穿著鎧甲上戰場的勇士，所謂「著弘誓大鎧」（mahasamnahasamnaddha）。

菩薩引導無量無數眾生向涅槃，同時卻不認爲存在有被導入涅槃的人，也不認爲有引導的人。這種努力精進稱爲弘誓大鎧（**大誓莊嚴、摩訶僧那僧涅**），大乘菩薩就是站在以上的立場來修行。

陀羅尼與三昧　大乘經典中敘述，菩薩得陀羅尼及種種三昧。陀羅尼（dharani）譯爲「總持」，到了大乘佛教才受到重視[三]，《阿含經》和部派佛教並不使用。在後世，連大乘佛教也逐漸將陀羅尼用來指咒文，但是本來並非如此。據《大智度論》記載，「陀羅尼」是「能持者，集種種善法，能持令不散不失」[譯注]，即陀羅尼有持善遮惡之力，特別是記憶教法而不忘失，這叫做「聞持陀羅尼」。此外還有分別知陀羅尼、入音聲陀羅尼等，陀羅尼具有理解教法和口齒明利的能力，在專靠記憶傳持教法的時代，陀羅尼的力量自然受到重視。後來「咒陀羅尼」開始受重視，乃至演變成「陀羅尼」專指「咒文」，其源由與記憶教法有關。此外陀羅尼也和三昧有關，可以說是在三昧中實現的。

[三] 有關陀羅尼，參照拙著前引書二一八頁以下。

譯注：「秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失。譬如完器盛水水不漏散。能遮者，惡不散根心生，能遮令不生，若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼」。

三昧是 samadhi的音譯，譯爲「等持」，意思是心保持平靜，或也可以解釋爲「心一境性」，把心集中在一個對象的精神力。在《阿含經》時代已經談到，空（subbata）三昧、無相（animitta）三昧、無願（appanihita）三昧等「三三昧」。此三三昧在《般若經》中也很受重視，大乘佛教之後也逐漸宣說一些特有的三昧。三昧就是精神的統一，包括止（wamatha, **心集中**）和觀（vipawyana, **觀察**），心寂靜、止住時，就能作正確的觀察。因爲大乘的修行方式與小乘佛教不同，所以逐漸順應這個情形而宣說新的三昧。《大品般若經》〈大乘品〉說百八三昧，最初爲首楞嚴三昧，此三昧前文已經提及，這是實現、邁向般若波羅蜜的精進修行力的三昧（**但接下來所說的「般舟三昧」並不包括在《般若經》的百八三昧之**中）。

接著在「觀佛三昧」方面，《般舟三昧經》所說的「般舟三昧」（Pratyutpanna-samadhi）十分有名。這是念佛後進入三昧，於是在三昧中，佛陀出現在行者面前的三昧。一般認爲，這個三昧的產生和佛塔禮拜有關，在禮佛中似乎附隨「悔過」。《三品經》說，在佛前修習懺悔、隨喜、勸請；《三品經》爲大乘古經之一，當時還沒有佛像存在，所以這些行法必然是在佛塔前進行。此外《華嚴經》有「海印三昧」、《法華經》有「無量

義處三昧」。經由入深三昧而洞察現象的本質，於是隨洞察方式而出現各種三昧的名稱。

菩薩的修行　大乘菩薩有在家菩薩和出家菩薩。《道行般若經》談到菩薩時，只說在家菩薩，還沒有明確說到出家菩薩。接著在《大品般若經》中說到在家與出家兩種菩薩，但還沒有說到出家菩薩獨有的戒律，只說出家菩薩爲「童真」（kumarabhuta），守貞潔。就六波羅蜜的修行而言，第一布施波羅蜜雖然也包括法施，但重點在財施。第二戒波羅蜜的內容就是「十善」，實行不殺生・不盜・不邪淫之「身三」、不妄語・不惡口・不兩舌・不綺語之「口四」、無貪・無瞋・正見之「意三」等三項善行。其他經典在說明戒波羅蜜時，也常宣說十善。十善的第三是不邪淫，是針對在家者的戒。如果出家了，則成爲上述的「童真」，實行禁慾，遠離色欲。此外在戒方面，初期大乘經典還說到「五戒」和「八齋戒」，這些都是在家菩薩戒[四]。

又《十地經》宣說「十地」，其第二「離垢地」中談到戒。此離垢的戒也是十善戒。這樣看來，初期大乘佛教的戒，可以用十善戒作代表，表示初期大乘佛教是在家者的宗

[四] **關於十善，參照拙著前引書四二六頁以下。拙論〈初期大乘**仏**教戒**学としての**十善道**〉〈**芳村修基編**〉**仏**教教**団**の**研究**〉**一六七頁以下**〉。**

教運動。但後來大乘佛教也採用部派佛教的戒律，出家菩薩逐漸成爲比丘，受具足戒，守波羅提木叉。

大乘佛教的修行方面，以《般若經》等所說的六波羅蜜的修行爲代表，此外還有見於《華嚴經》〈淨行品〉和《郁伽長者經》等的佛塔禮拜，以及《般舟三昧經》等所說的觀佛三昧。同時淨土經典宣說以「信」爲基礎的教法，也是大乘佛教的特色之一。《法華經》也說到以信爲中心的教法，《法華經》方便品中勸人禮拜佛塔，同時整部《法華經》都在勸人「書寫經典」。不過《法華經》的較早的部份說受持、讀誦、解說等三法行，後來再加上書寫、供養而成五法行，根據梵語本還宣說更多。總之在法門（dharmaparyaya）方面宣說受持、讀誦、解說，在經卷（pustaka）方面，再加上受持等，宣說書寫與供養。所謂供養（puja），是把經卷當作法寶安置，獻以花、香、傘蓋、幢幡，藉由音樂等來供養。這種供養方法本來是用在佛塔供養的，被經卷供養所採用。這種經卷供養在《般若經》等經典中一再提倡。

此一佛塔供養和經卷供養，本來似乎是產生於家菩薩之間。花香及傘蓋、幢幡等本來也許是在家者使用，而且出家比丘戒律中，禁止觀賞舞蹈、戲劇等，更不用說自己親

自去做。所以這種供養方式必然發展自在家者之間，而且其中應該還有與信仰一起發展出來的娛樂。

菩薩的階位　如上述，談到菩薩修行經過哪些開悟階段時，古大乘經典曾沿用聲聞的階位。如《道行般若經》說到，聽聞《般若經》教說得預流、一來、不還、阿羅漢等開悟。但是到了《大品般若經》和《十地經》等，才開始成立大乘特有的階位。而且《道行般若經》有針對大乘特有的開悟作說明，即提出發菩提心、不退位、無生法忍（anutpattika-dharma-ksanti）、童真、灌頂（abhiseka，**阿惟顏**）、一生補處等，這些都是部派佛教中沒有見過的「悟道階位」。但是在《小品般若經》中，這些階位還沒有體系化。灌頂和一生補處可能出自佛傳類的構思，爲大乘採用，這些是和即將成佛的大菩薩有關的階位。

其次，不退位和無生法忍廣爲大乘經典採用，是重要的修行階位。無生法忍是確定法不生的開悟，是由體悟空而得的「忍」。一般也都說，由於得此無生法忍可入不退位。這些是具有大乘特色的開悟階位，究竟是到了大乘佛教才有？或者是讚佛乘時代就有這樣的觀念？必須再作進一步的研究。其次，「童真」又叫童真地（kumara-bhumi），《大

品般若經》中經常出現。此地也被列入稍後要談的「十住」階位中，《大品般若經》所說的童真地是過禁欲生活的菩薩[五]。稱之爲「童真」（**青年**），意思是隨著菩薩修行，得無生法忍和不退，修行階段處於青年狀態，不久就成爲法王子，是繼承佛位的人。文殊師利也被稱爲「法王子」（Mabjuwri-kumarabhuta, **文殊師利法王子**），可以視爲處於此童真地的階位（**但此童真似乎還意味著「不結婚的禁慾者」**）。

以上是散見於初期大乘經典的階位，至於有組織的階位方面，宣說了四地、五地、十住、十地等。關於佛傳中的菩薩階位，《大事》和《佛本行集經》等佛傳裡說自性行、願性行、順性行、不轉性行等四行[六]。此外佛傳已說到十地，即佛傳中的定型句「承事諸佛，積德無限，累劫勤苦，通十地行，在一生補處」等（**大正三．四六三上**）。但列舉十地內容的，現存的佛傳只有《大事》[七]。大乘經典的菩薩階位方面，最簡單的是出

五 **關於「童真」，參照《初期大乘仏教の研究》三三四頁以下。**

六 **參照同上，一八五頁。**

七 **關於《大事》的十地，參照前引書一八七頁以下。此外《大事》的第二地，原典作** baddhamana **(結慢)，這裡根據** Edgerdon **的字典。**

現在《小品般若經》的「四種菩薩」的階位[八]：初發心菩薩、新學菩薩（**行六波羅蜜菩薩**）、不退轉菩薩、一生補處菩薩，這雖然簡單，卻是不包含聲聞階位的大乘特有的階位。這四種菩薩的階位始於《小品般若》，爲《大品般若》繼承，進而出現在許多經典中。

其次，引用聲聞階位的，有凡夫地、聲聞地、辟支佛地、如來地四地，或於如來地之前加菩薩地而成五地說[九]。這也以簡單的形式出現於《小品般若》，爲《大品般若》沿用。詳細解說此系統的階位的，見於《大品般若》的「共十地」說：在凡夫地開乾慧地和性地，聲聞地開八人地、見地、薄地、離欲地、已作地等五地，加上辟支佛地、菩薩地和佛地而成十地。此十地說在前七或八地通於聲聞乘和辟支佛乘，所以說「共十地」。其中第一乾慧地（wuklavidarwana-bhumi, **淨觀地**），是智慧在未得禪定水、未開悟的狀態；第二性地（gotra-bh.）是決定往聲聞的修行、往獨覺的修行或往菩薩道的方向等行者性向（gotra）的階段；第三八人地（astamaka-bh.），是聲聞道的「見道」，即預

八 **關於「四種菩薩」，參照同上，二八六頁以下。**

九 **參照同上，三三六頁以下。**

流向的階段。從此入聖者位，菩薩的見道是觀諸法實相後，悟無生法忍；第四見地（darwana-bh.）是預流果，菩薩道是得無生法忍後的不退轉地；第五、薄地（tanu-bh.）：三毒薄，一來果的階段，菩薩則是過不退轉地尚未成佛的階段；第六離欲地（vitaraga-bh.）是不還果，菩薩爲得五神通的階段；第七已作地（krtavi-bh.），意思是應作已作，即阿羅漢。聲聞的修行到此完成，所以沒有再求上進之心。就菩薩言，則是成就佛地的階段，即決定成佛的階段；第八辟支佛地（pratyekabuddha-bh.），是獨覺開悟的階段，以獨覺爲目標的人到此完成；第九菩薩地（bodhisattva-bh.），是菩薩修行的階段，主要是六波羅蜜的修行，詳細解說則爲後面將敘述的「不共十地」，在這裡暫且不談；第十佛地（buddha-bh.），即成佛階段[+]。

以上所說的十地中，同時包括了三乘修行的階位，所以稱爲「共十地」。相對於此，將菩薩特有的修行再細分成各階段，成爲「不共十地」說。不共十地說其實可以說出自佛傳文學。就釋迦菩薩的修行，考察即將成佛的菩薩要經過什麼樣的覺悟階段。佛傳文學都知道「十地」，但列舉內容的只有《大事》。在大乘經典中，此一思想主要爲華嚴

[+] 關於「共十地」的意思，參照前引書三五四頁以下。

系統的編纂者所探討、發展。經《菩薩本業經》的「十住說」（dawavihara?），完成了《十地經》的十地（dawabhumayah）說。但是如果站在大乘獨自的立場來思考的話，此十地說也可以視爲是先前《小品般若》所說的「四種菩薩」（**初發心、新學、不退轉、一生補處**）的各階段的詳細化。《十地經》的十地是；歡喜地（pramudita-bh.）、離垢地（vimala-bh.）、明地（prabhakari-bh.）、焰地（arcismati-bh.）、難勝地（sudurjaya-bh.）、現前地（abhimukhi-bh.）、遠行地（duramgama-bh.）、不動地（acala-bh.）、善慧地（sadhumati-bh.）、法雲地（dharmamegha-bh.）。

其中，第一修行地，得大乘修行的正確智慧後，十分歡喜的階段；第二離垢地，守（十善）戒而離心垢的階段，其中的戒是指十善戒。由此進到第三明地，得陀羅尼，智慧明顯。第四焰地，以智慧火燃燒煩惱。但仍有難以調伏的微細煩惱，所以第五稱爲難勝地。進而修行至緣起慧現前，就是第六現前地。由此往前進，斷三界煩惱，遠離三界，爲第七遠行地。於此中修空觀，更深達空，故難以自空的否定中脫出，經諸佛摩頂勸誡後，好不容易才能脫出。這個階段超越了聲聞、緣覺。從第八地起，稱爲無功用行，不需努力，修行也能自然有進步。在第八地，無分別智能夠自由地發生作用，不爲煩惱所

亂，故稱不動地。第九地是說法教化自在，宣說善法，故稱善慧地。第十地，法身成就，身如虛空般無際限，由於智慧如大雲一般，故稱法雲地。

這裡所謂的「地」（bhumi），是階段的意思。修行的進步是連續的，有時走到了盡頭，然而卻忽然突破極限，突飛猛進，這飛躍的所在就是地。同時，地又有如大地般含藏成長力，藉由地的力量，修行能有進展，準備向上層飛躍。十地的對照表如下：

《十地經》十地		《本業經》十住	《大事》		ﹽ般若經ﹾ 十地
一、歡喜	Pramudita	發意	Duraroha	難登	乾慧地
二、離垢	Vimala	治地	Baddhamala	結鬘	性地
三、明	Prabhakari	應行	Puspamandita	華莊嚴	八人地
四、焰	Arcismati	生貴	Rucira	明輝	見地
五、難勝	Sudurjaya	修成	Cittavistara	広心	薄地
六、現前	Abhimukhi	行登	Rupavati	妙相具足	離欲地
七、遠行	Durajgama	不退	Durjara	難勝	作地
八、不動	Acala	童真	Janmanidewa	生因緣	辟支佛地
九、善慧	Sadhumati	了生	Yauvarajra	王子位	菩薩地
十、法雲	Dharmamegha	補處	Abhisekata	灌頂	佛地

菩薩教團　前面提過，大乘菩薩有在家、出家之別。出家成爲童真，遠離婬欲而修行，除此之外，出家菩薩似乎沒有獨自的戒。古代的大乘經典並沒有記載出家菩薩特有的戒。初期的大乘菩薩戒以十善戒爲主，同時也實踐五戒和八齋戒；這些都是在家戒。此外大乘經典中常有「善男子、善女人」的語詞，這也是對在家者的稱呼。而且還經常宣說女性的菩薩經由修行，能夠轉根成男，可見女性信徒在大乘佛教中十分有力。

其次，大乘的說法者被稱爲「法師」（dharmabhanaka），在家菩薩也可以當法師，而且也有女性法師存在。

出家菩薩的修行地點在塔寺（stupa）、阿蘭若處（aranyayatana）。此事在《郁伽長者經》中有具體說明。塔寺內奉祀佛塔，進行以禮拜佛塔爲中心的修行。這一點在《華嚴經》的淨行品中有詳細說明[十一]　譯注。而且阿蘭若處在遠離村落喧擾的森林中，便於專修禪定；相對於此，塔寺則位於村里間。在家菩薩往詣佛塔、禮拜佛塔、布施、接受出

[十一] 關於〈郁伽長者經〉及〈淨行品〉，參照前引書四八三頁。

譯注：參照印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》六八頁及一○五五頁以下。

家菩薩指導；出家菩薩之間有和尚與弟子的關係，弟子跟隨和尚，接受和尚的指導而修行。這點似乎和部派佛教的情形相同。但是根據《郁伽長者經》和《十住毗婆沙論》等，出家菩薩的日常生活具有相當的苦行精神。

大乘佛教似乎以在家菩薩較具勢力。《維摩經》中是維摩居士說法，《郁伽長者經》舉出郁伽長者、法施長者、名稱長者等十位大長者。《般舟三昧經》列舉(風攴)陀和（Bhadrapala, **賢護**）、寶得離車子、善商主長者、伽訶岌多居士等五百長者。這些長者未必是歷史上的真實人物，但長者在經典中佔有重要地位，可能是因爲在家菩薩中真的存在有達到深悟的人。

此外菩薩似乎只與菩薩組成教團。大乘的菩薩好像沒有和小乘比丘及優婆塞共同組織教團，此事可以從教理上解說。大乘經典屢次說到，菩薩不可起聲聞乘心。《十住毗婆沙論》說：「若墮聲聞地，及辟支佛地，是名菩薩死，又名一切失」（**大正二六．九三上**），嚴重地排斥聲聞乘。大乘這個宗教是以批判部派佛教爲「小乘」而興起的，所以即使是從教理上來看，兩者也很難共同生活與修行。大乘以在家菩薩爲主體，故沒有理由會爲了生活而附屬於部派教團。大乘經典中，一開頭都是說到集合在佛陀說法會場

的聽眾，這時候，首先提到比丘列眾，其次舉比丘尼，第三也有舉優婆塞、優婆夷的名字，總之最後才是菩薩眾的名字，如果有出家菩薩，並沒有與比丘一起列名。菩薩集團和比丘集團是分開的，這個作法在大乘經典中毫無例外，從這個地方可知，菩薩形成一個生活團體，組成一個與比丘僧伽不同的教團。大乘經典中有菩薩伽那（Bodhisattva-gana）和比丘僧伽（Bhiksu-sajgha）並稱的例子，這顯示出當時菩薩的團體被稱爲菩薩伽那[十二]。伽那（gana）和僧伽（sajgha）意思相同，都是指團體。

大乘佛教雖然有菩薩伽那，不過這只是推測，大乘經典和大乘論書並沒有具體說明菩薩教團的組織，只有在《十住毗婆沙論》中，對這一點作了一些說明而已。總之一般認爲，初期大乘佛教的教團規則並不完整，因此後來部派佛教的僧伽規則，才逐漸被引入大乘佛教中。（上冊完）

參考書目

梶芳光運〈原始般若經の研究〉，昭和十九年。

[十二] **關於菩薩教團，參照前引書七七七頁以下。**

西義雄〈初期大乗仏教の研究〉，昭和二〇年。
山田竜城〈大乗仏教成立論序説〉，昭和三四年。

印度佛教史

日本 平川彰



第四章

後期大乘佛教

第一節　教團的興衰

本書下冊中，含有龍樹（西元一五〇～二五〇年左右）以後的大乘佛教與密教。但是在政治上，印度佛教的區分以笈多（Gupta）王朝的建國（西元三二〇年）爲界限較妥當；因爲到此爲止處於上坡的印度佛教，以笈多王朝的成立爲契機而步入衰退之途，此後印度佛教不再能恢復昔日的榮光，由後期大乘佛教到密教，在十三世紀時因伊斯蘭教徒的迫害而滅亡。

當然並非在笈多王朝以後，佛教的發展就停止下來。無著、世親的唯識佛教之發展，正好是在笈多王朝的時代；唯識佛教在思想上也很出色，而且給予中國、日本佛教非常大的影響。還有與唯識佛教並行，如來藏思想的體系化也是在這個時代進行的，在此後有根據陳那與法稱的佛教邏輯學的顯著發展。他們的佛教邏輯學並不只是邏輯學的研究，而是伴同認識論的研究，給印度一般思想界很大的影響；之後更作述了龐大的密教經典。密教雖然有
下(5) 很強的佛教印度教化性格，但是其中尚可見到許多獨創性思想的營造。密教也給予西藏佛教、中國、日本佛教很大的影響，特別是其「祈禱佛教」的性格，在日本佛教中，與日本古來的民眾宗教心折衷調和，而在佛教本土化扮演重要的角色。

因此在笈多王朝以後，佛教思想上也出現了獨創性的思想體系。但是作爲教團的佛教則逐漸步上衰退之途，其重大的理由，是由於自此時代開始，印度教急速地擴張勢力，民眾的宗教心向其移轉的緣故。

笈多王朝之佛教

龍樹活躍於南印度。他接受引正王（娑多婆訶）王族的皈依，住於訖里瑟拏河中游附近的吉祥山（或黑蜂山，參考原書上冊頁三二二）。但是引正王王族在西元三世紀失勢，之後德干地方進入諸王割據的時代；如前述，佔據印度半島東部瞿陀婆犁河下游的甘蔗（Ikṣvāku，懿師摩）王族支持佛教，而四世紀於中印度興起的笈多王朝統一了印度。

印度在孔雀王朝崩潰以後，約五世紀之間並未成立強大的統一國家，但自進入西元四世紀起，笈多王朝以孔雀帝國的故地摩竭陀爲中心興起，然後統一了大部份的印度。笈多王朝的創始者是旃陀羅笈多一世（Candragupta，月護，西元三二〇～三三五年左右在位），他首先統一恆河平原，然後進軍南印度。繼他之後的是薩母陀羅笈多（Samudragupta，海護，西元三三五～三七五 (6)下
年左右在位），接著旃陀羅笈多二世（Candragupta II，西元三七五～四一四年左右在位）、鳩摩羅笈多一世（Kumāragupta I，童護，西元四一四～四五五年左右在位），有爲的君主相繼出現，推展統一事業；特別是旃陀羅笈多二世之時，是此王國的最盛時期。東晉法顯旅行於印度，正是此王的時代（西元三九九年由長安出發，四一六年回國）；他的印度之旅之所以能自由安全地進行，是因爲國家和平，國內治安維持良好的緣故。無著（Asaṅga，西元三九五～四七〇年左右）及其親弟弟且是弟子的世親（Vasubandhu，西元四〇〇～四八〇年左右）出生於北印度犍陀羅的富婁沙富羅（Purusapura）市，雖然無著在化地部出家，世親在說一切有部出家，但是後來轉向大乘佛教，兩人都遷移到中印度，活躍於後來是笈多王朝首都的阿踰陀（Ayodhyā，阿踰闍）。

笈多王朝確立了中央極權的政治體制，強調國王的神聖性，增強了將身分上的區別固定化的傾向，然後採用婆羅門教爲國教，作爲賦予此社會秩序基礎的理論，而復興了婆羅門教學。此時印度教也採取婆羅門教的哲學、神話及習俗等，與婆羅門教融合，得到社會上層階級的支持，以致於急速地擴大勢力，並好像要證明其融合似地在各地建造了雄偉的印度教寺院。印度教與婆羅門教的哲學、神話結合一事是重要的，因此印度教不只是民眾的俗信，而得建立其教理基礎，也開始得到上層階級的支持。婆羅門教成爲笈多王朝國教的同時，印度教也開始得到宗教界的統理權。雖然佛教、耆那教在學問上的研究也很興盛，但社會勢力卻衰弱化了。後來，吠檀多學派的商羯 (7)下
羅（Śaṅkara，西元七〇〇～七五〇年左右）及彌曼差學派的鳩摩利羅（Kumārila，西元六五〇～七〇〇年左右）出現，進行排擊佛教，不過他們既是婆羅門教的宗教哲學者，同時也是虔誠的印度教徒，因此他們的攻擊佛教也與印度教的宣揚相連結；自此以後，印度教成爲印度宗教的主流。

笈多王朝確立帝王的權威，整頓法典類，統一貨幣的單位等，確立政治上的秩序，同時笈多王朝的諸王也愛好文藝，寵護文人，因此在宮廷的保護下，文學與藝術發達，梵文學也很發達；有名的迦梨陀沙（Kālidāsa）即活躍在笈多王朝的極盛期，而婆羅門教用語的梵文則成爲印度全體的公用語。因此佛教教團中，也開始以梵語從事著作了。

笈多王朝以婆羅門教爲國教，但並未迫害佛教，而寧可說是護持。有名的那爛陀（Nālandā）大伽藍是由此王族所建的，但是法顯並未言及那爛陀寺，所以此寺之創建是在他停留印度以後。根據玄奘（西元六二九～六四五年滯印）的《大唐西域記》（T 51.923b），那爛陀寺是由帝日王（Śakrāditya，
下(8) 鑠迦羅阿逸多）所創建的，然後其子覺護王（Buddhagupta，佛陀毱多，西元四七六～四九六年左右）建立南伽藍，如來護王（Tathāgatagupta）建立東伽藍，幼日王（Bālāditya，婆羅阿逸多，即 Narasiṃhagupta，人師子王、那羅新哈笈多，西元四六七～四七三年左右）建立東北伽藍，伽藍就完成了。玄奘所舉之諸王之順序似乎未必正確，但總之都是笈多王朝的諸王。因爲帝釋（Śakra）是因陀羅的別名，自取大因陀羅日（Mahendrāditya）之名的第四代鳩摩羅笈多一世被視爲是帝日王。不過覺護王之名出現在鹿野苑出土的碑銘中（靜谷正雄《笈多碑銘目錄》一二二），於西元四七六年在位，所以認爲他不是鳩摩羅笈多一世之子，而是其孫子，第七代的幼日王則是他的哥哥。

依此策劃建立的那爛陀寺成爲印度第一大伽藍，之後持續八百年成爲佛教研究的一大中心地。以護法、德慧、戒賢爲始，來自印度全國俊秀雲集，聚集之僧徒傳有數千。而以玄奘、義淨爲始，中國僧及由南海來的留學僧也不少。根據《南海寄歸內法傳》卷四，義淨在印度當時（西元六七一～六九五年滯印），那爛陀寺有僧徒三千，寺有八院，房有三百（T 54.227a）。到了十三世紀，此寺爲伊斯蘭教徒所破壞，但近代開始挖掘其遺跡，已大約瞭解其全貌。那爛陀寺是在廣及南北五〇〇公尺，東西二五〇公尺的廣大地區中，有數座大塔遺址與十座以上的僧院遺址，外有精舍遺址並列，無愧於大
下(9) 伽藍之名。出土的遺物中，古笈多期的雕刻雖然不多，但是有很優秀的作品，許多是後代波羅王朝時期的，與密教有關的也很多。

還有笈多王朝第五代的塞犍陀笈多（Skandagupta，即 Vikramāditya，超日王，西元四五五～四六七年左右）與第七代幼日王（Narasiṃhagupta，即 Bālāditya，西元四六七～四七三年左右）護持了瑜伽行派的世親，因此認爲世親的年代是西元四〇〇～四八〇年左右。

在笈多王朝的時代，以佛陀成道之地佛陀伽耶（現在的 Bodhgayā）及初轉法輪的鹿野苑、般涅槃處的拘尸那羅爲始，至南印度的阿旃陀、伊樓羅等窟院，也很盛行佛教。在佛陀伽耶，以菩提樹下的金剛寶座（Vajrāsana）爲中心有「菩提道場」（Bodhimaṇḍa），有名的大塔也在此時代建立；還有在菩提道場之外有大覺寺。根據玄奘所言，這是錫蘭王所建，有錫蘭僧住在其中。靜谷《笈多碑銘目錄》四九說，錫蘭的大名王（Mahānāma）二世於西元五八八～五八九年在菩提道場建立了堂舍（maṇḍapa）。

接著在鹿野苑發現了熏迦時代、貴霜時代的遺物，但是最多的是笈多時代的佛像、碑銘。佛像之中最多的是釋迦像，也發現了轉法輪像的傑作，此外觀音像比較多。雖然殘損嚴重，但是現在仍可見到六世紀所建的呾昧喀塔。在靜谷《笈多碑銘目錄》一二八中，說到蘇羅差摩那大優婆夷（paramopāsikā）捐獻燈明給世尊的「根本香堂」（mūlagandhakuṭī）。關於莊嚴的鹿野苑伽藍，玄奘也曾有記載；鹿野苑的伽藍在玄奘當時屬於正量部，根據出土的碑銘，刻有「法身舍利偈」的碑文非常多（靜谷《笈多碑銘目錄》一三九）。不只是鹿野苑，在其他地方也可以見到，尊重法身舍利偈是從這個時代到波羅王朝時期的特色；這似乎與本初佛有關。還有對寺塔的布施者中有很多人自稱爲「釋種比丘」（śākya-bhikṣu），此外有「大優婆塞」（paramopāsaka）、「大優婆夷」稱號的人也很多。 (10)下

從佛陀的入滅地拘尸那羅（現在的 Kasiā）也發現了數件碑銘，這裡曾有大涅槃寺（mahāparinirvāṇa-mahāvihāra），安置了佛陀的涅槃像（靜谷《笈多碑銘目錄》七七～八〇）。玄奘也見過此精舍與涅槃像，及旁邊阿育王所建的佛塔。

摩醯邏矩羅王的破佛與伐臘毘的佛教

笈多王朝在西元五世紀末衰微，六世紀初以後國家分裂，出現許多地方政權，但是笈多王族仍以摩竭陀國地方的小國家持續將近二世紀。趁著笈多王朝衰微，白匈奴族（Hūṇa）從五世紀中葉起入侵西北印度，併吞犍陀羅、迦濕彌羅，還入侵到印度中原。白匈奴族是嚈噠（Ephthalite），自五世紀末到六世紀初的兜羅摩那王（Toramāṇa）、摩醯邏矩羅王（Mihiragula）父子時代是最強盛的。摩醯邏矩羅王（西元五〇二～五四二年左右）以信奉濕婆神，大力破壞佛教而有名，特別是迦濕彌羅與犍陀羅的佛教之破壞非常嚴重；五世紀以前的迦濕彌羅、犍陀羅是印度佛教教理上革新的泉源之一，由此而產生新的佛教，以圖佛教的再生；由此地而傳法到中國的僧人很多，從無著、世親開始出現許多知名高僧。在四世紀後半，鳩摩羅什也從龜茲到此留學，但是由於摩醯邏矩羅王的破佛，北印度的佛教受到致命性的打擊，失去了佛教革新的泉源，此事對日後的佛教是非常不幸的。有說此摩醯邏矩羅王的破佛，反映於《蓮華面經》；宋雲也遊訪此地（西元五一八～五二三年），見到了摩醯邏矩羅王，將實情傳述於《洛陽伽藍記》卷五（T 51.1020c）。之後剛好過了百年，來訪此地的玄奘也說到：「僧伽藍千餘所，摧殘荒廢，蕪漫蕭條。諸窣堵波頗多頹圮。」（T 51.879c）顯示之後犍陀羅的佛教並未恢復。

下(11)

雖然佔據於馬爾瓦（Malwa）的耶輸達摩王（Yaśodharman）在六世紀初擊退此匈奴族，但是之後也未能實現印度的統一，群雄割據的時代持續著。在六世紀，西印度迦提瓦（Kāthiāwār）半島邁特羅迦（Maitraka）王朝興起，以伐臘毘（Valabhī，現在的Waḷā）爲中心而繁盛。邁特羅迦王朝一開始是臣屬於笈多王朝的地方太守，趁笈多王族衰微，便獨立而開始稱大王（mahārāja），甚至自稱王中之王（mahārājādhirāja）。此王朝是由五世紀後半出現的跋吒迦王（Bhaṭārka）所創始的，而於六世紀盛大起來。從伐臘毘發現了許多有關於此王朝的碑文，根據碑文，說此王族雖信奉毘濕奴神、濕婆神，但同時也護持佛教。

下(12)

例如根據第四代常軍王一世（Dhruvasena Ⅰ）於西元五三五～五三六年

所頒布的銘文（靜谷《笈多碑銘目錄》一七二），他妹妹的女兒杜達（Duddā）是大優婆夷（paramopāsikā），於伐臘毘建立精舍，常軍王一世行布施於住在此精舍的比丘僧伽。在第六代密軍王於西元五五九～五六〇年頒布的銘文（靜谷《笈多碑銘目錄》一七四）中，同樣記載著行布施於住在杜達所建精舍中的比丘僧伽，此外也記載此王行布施於屬於十八部的比丘僧伽的銘文（靜谷《笈多碑銘目錄》一七五，一七六）。在碑文一七六中，密軍王自稱「大優婆塞」（paramopāsaka）；此外也有很多碑文記載邁特羅迦王族行布施於佛寺。

另值得注目的是，安慧（Sthiramati）所建的精舍位於伐臘毘。根據靜谷《笈多碑銘目錄》一七七，記載持軍王二世（Dharasena II）對阿闍梨大德安慧所建的師利跋波婆帝耶寺（śri-Bappapādīya-vihāra），爲了供養諸佛世尊的花香燈明，以及爲了比丘僧伽的衣食住藥，而布施二個村莊。此命令是發布於「二六九年」，相當於西元五八八一五八九年。

靜谷《笈多碑銘目錄》一九一、一九二中也出現安慧之名，不過一七七號 (13)下
銘文顯示西元五八八～五八九年以前安慧建立了精舍，但是並未證明當時安慧還活著。Sthiramati 是安慧，在《成唯識論述記》卷一（T 43.231c）中也認爲安慧是與護法（西元五三〇～五六一年）同時代的先德，是德慧的弟子；安慧是伐臘毘出身的。還有在《大唐西域記》卷十一也說，德慧、堅慧遊止於伐臘毘的阿折羅阿羅漢所建的寺中，造了論書；不知此堅慧與安慧是否爲同一個人。根據這些資料，似乎可以將碑文中的安慧與德慧弟子的安慧視爲同一人。

另根據玄奘所說，那時代的伐臘毘盛行正量部，伽藍有百餘所，僧徒千餘人。此伐臘毘與東方的那爛陀並列，成爲五、六世紀時佛教教學中心地之一而長期繁榮。

戒日王

在玄奘的留印時代（西元六二九～六四五年），以中印度的曲女城（Kanyākubja）爲都的戒日王（Harṣavardhana，曷利沙伐彈那，義云喜增，號Śilāditya，尸羅阿迭多，義云戒日，西元六〇六～六四六年左右）皈依了佛教，當時旅行於印度的玄奘也蒙受其惠。他的父親是以閻牟那河上游的達

內沙盧爲都的光增王（Prabhākara-vardhana，波羅羯羅伐彈那，西元六〇五年歿），但是戒日王的哥哥邏闍伐彈那（Rājyavardhana）爲西孟加拉的設賞迦（Śaśaṅka）王所殺，戒日王很年輕就即位，將設賞迦王驅逐，移都曲女城，終於統一中印度全部。

戒日王在南方爲遮婁其王朝的補羅稽舍二世（Pulakeśin II，西元六〇九～六四二年）所阻，而以耐秣陀河爲境，自此以北之地除了旁遮普與羅闍斯坦那（Rājasthāna），統一了廣大的地區。他休養兵力，振興文藝、學術，所以在戒日王時代可以見到匹敵笈多最盛時期的華麗文化的隆盛。

下(14) 戒日王自己也具有文才，以劇作家聞名，但效法祖父信奉了印度教，不過晚年皈依佛教，寫了讚嘆佛陀的詩二篇①。戒日王燦爛的生涯雖然爲婆那（Bhāna）的《戒日王行傳》（*Harṣa-carita*）所謳歌，但是戒日王歿後，其國威急速衰退，國家歸於瓦解。

阿旃陀與遮婁其王朝

在德干地方，迦羅那茶（Karṇāṭa，邁索爾〔mysore〕地方）遮婁其（Chālukya）王朝於六世紀興起，急速地擴大勢力。此王朝自補羅稽舍一世（Pulakeśin I，西元五四三～五四四年左右）開始，到第四代補羅稽舍二世的時代達到最盛。其版圖北以耐秣陀河與中印度戒日王的國土爲境，南達半島南部的迦吠離河（Kāverī），首都位於婆塔毘（Vātāpi，邁索爾的比遮普地方的巴達密[Bādāmi]），征服了從德干全土到案達羅地方。但是補羅稽舍二世在晚年陷入被南方的跋羅婆（Pallava）王國的那羅新哈婆曇王一世（Narasimhavarman I，人師子鎧王，西元六四二～六六八年左右）攻略王都的悲慘命運，不過其子勤行日王一世（Vikramāditya I，西元六五五～六八
下(15) ○年左右）回復國威；但是王國分裂了，補羅稽舍二世之弟庫普遮毘濕奴伐彈那一世（Kubja Viṣṇuvardhana I）領有東半部，建都於瞿達婆犁河與訖里

①辻直四郎《サンスクリット文學史》，一九七三年，頁七十五以下。

瑟拏河河口中間的瓶耆（Veṅgī），興創東遮婁其王朝；玄奘到訪此地時似乎是此王的時代。玄奘稱此國爲安達羅國，稱大都城爲瓶耆羅。

一般認爲玄奘所說的瓶耆羅是 Veṅgīpura ，這裡有伽藍二十餘所，住有僧徒三千人；不過天祠三十餘所，異道（印度教？）非常盛行。根據玄奘所說，在此都城附近有阿折羅阿羅漢所建的大伽藍，安置莊嚴的佛像，附近也有阿育王建立的佛塔。由此往西方二十餘里有孤山，陳那於此著述了《因明論》（T 51.930a-b）。依玄奘所說，此國的鄰國是馱那羯磔迦（Dhānyakaṭaka），有東山（Pūrvaśaila，弗波勢羅）、西山（Apalaśaila，阿伐羅勢羅）二伽藍，附近有清辨所住的山。此東遮婁其王朝之後雖也續存，但在八世紀後半左右，羅首陀羅庫咀族勢力增大，終於滅了遮婁其王朝，興創羅首陀羅庫咀王朝；此王朝持續到十世紀爲止。

在遮婁其王朝、羅首陀羅庫咀王朝的時代，阿旃陀、伊樓羅等石窟寺院的重要部份已完成了。阿旃陀（Ajantā）窟院有二十八窟，最古老的部份是在西元前後之際開始開鑿的。笈多時期以後所開鑿的是第十六～二〇窟，及 (16)下
第六～八窟；這是第二期，相當於笈多王朝的興盛期。接著第二十一～二十八窟及第一～五窟是第三期，相當於笈多的末期到遮婁其王朝的興盛期。以壁畫與浮雕而聞名的是第一、第二窟，這些屬於第三期。屬於第二期的第十六、十七窟有記載婆迦荼加（Vākāṭaka）王族的黃軍王（Hariṣeṇa，訶梨先那，西元四五〇～五〇〇年左右）之名的碑文；此王族的大臣開鑿此窟院，而布施於僧伽（靜谷《笈多碑銘目錄》三〇、三一說，婆迦荼加王族是笈多時代德干有勢力的王族，臣屬於笈多的同時，其獨立也受到承認）。此二窟也有壁畫。伊樓羅（Ellora）也有三十四個窟院，從頭開始的第一～十二窟屬於佛教。其中第十窟是塔院，其餘是僧院，這些是與阿旃陀的第三期石窟同一時期開鑿的。剩下的是印度教與耆那教的窟院，印度教的諸石窟位在伊樓羅的中心部位，鎧羅沙寺在其中心，其建築與雕刻極爲精巧。還有邁索爾地方訖里瑟拏河上游的屯伽跋陀羅河沿岸有恭建那（Koṅkana，玄奘所說的恭建那補羅），此地後來以密教的聖地而聞名。

建志與護法

在印度半島南部有跋羅婆王朝，在笈多王朝時代雖臣屬於笈多王朝，但是在笈多王朝衰退的同時便獨立了，而與北部的遮婁其王朝對立，在前述的那羅辛訶婆曼王一世之際變得最強大。此國的首都是建志（Kāñcī），玄奘稱爲建志補羅（Kāñcīpura），並稱此國爲達羅毘荼國。玄奘到訪此國恐怕是那羅辛訶婆曼王的時代，他描述此國的佛教，說伽藍有百餘所，僧徒有萬餘人，皆學上座部之法，佛教很興盛。並說建志補羅是達磨波羅（Dharmapāla），即護法的本生城。護法是此國大臣的長子，年少時爲避公主下嫁而出家，後來入那爛陀寺得盛名。國王也保護佛法，當時的跋羅婆佛教大盛。

下(17)

玄奘還說於達羅毘荼國之南有秣羅矩吒國，在印度半島南端。印度半島南端的潘底亞（Pāṇḍya）自古以來擁有勢力，但夾在此潘底亞與跋羅婆中間的求羅族，從九世紀起勢力轉強，終於征服潘底亞與跋羅婆，還併吞德干地方，而成爲一大強國。不過玄奘所說的秣羅矩吒國是指何處並不清楚，總之玄奘造訪時此國的佛教衰微，伽藍的故址雖然很多，但現存的很少，僧徒也少，而外道非常多，大部份是耆那教徒。玄奘說，繼此南方之海濱有秣剌耶山與布呾洛迦山（Potalaka）二山。秣剌耶山有白檀香、栴檀儞婆樹；布呾洛迦山山頂有池，池側有石天宮，是觀自在菩薩往來遊止之所。這似乎是表示，在印度也有觀音菩薩住在補陀洛山（Potalaka）的傳說。

下(18)

波羅王朝的佛教

中印度在戒日王死後，帝國急速瓦解，自此大約百年之間，中印度是群雄割據的時代。然而八世紀初（西元七三〇～七四〇年左右），瞿波羅一世（Gopāla Ⅰ）爲孟加拉王所推舉，因此波羅（Pāla）王朝就興起了。瞿波羅一世在此後往南征服了比哈耳，西則超過摩竭陀地方而擴大版圖，建立了王國的基礎；他統治四十五年。接著依序是達磨波羅王（Dharmapāla，西元八〇〇年左右）、第三代的提婆波羅王（Devapāla，九世紀），統治廣及從孟加拉、比哈耳到恆河中游，以華氏城爲首都，展現此王國的全盛時代。提婆

波羅王的將軍勞先那（Lausena，或作Lavasena）征服了阿薩姆（Assam）到迦陵伽地方（東海岸）。在阿薩姆，於玄奘渡印時代有迦摩縷波（Kāmarūpa）國，玄奘停留在那爛陀時受此國國王拘摩羅王（Bhāskaravarman，婆塞羯羅伐摩，唐言日胄；或作Kumāra，唐言童子）之邀請而訪問此國。但是因爲阿薩姆在印度東北邊境，在玄奘的時代佛教還沒有傳到。自此以後過了一百五十年，在波羅王朝時代，此地成爲佛教的支持地。

但在玄奘的時代，佛教已經傳到了位於阿薩姆之西的東孟加拉。玄奘遊訪此地的奔那伐彈那國（Puṇḍravardhana），爲其佛教作了記載；此推測爲現 (19)下
在的孟加拉共和國的婆爾迦（Borga）、狄那遮普（Dinajpur）、羅闍沙醯（Rājshāhi）等地。此都城中有伽藍二十餘所，僧徒三千餘人，兼學大小二乘。城西二十餘里處有跋始婆僧伽藍，僧徒七百餘人，皆學大乘，東印度之碩學名僧多集於此（T 51.927a）。還有在上述東孟加拉的羅闍沙醯的帕哈爾普（Pahārpur），二十世紀起發現了德羅拘陀的印章銘文，可知此處曾有蘇摩普羅大寺（Somapura-mahāvihāra，月宮寺，靜谷《波羅碑銘目錄》八五），「蘇摩普羅大寺的居住者」也出現在佛陀伽耶出土的佛像台座銘文中（靜谷《波羅碑銘目錄》八）。「碑銘八」被認定爲十世紀左右的文字，而在「碑銘八五」中則出現了達磨波羅王之名。

玄奘也拜訪了恆河河口一帶的三摩呾吒國，說在此都城中有伽藍三十餘，僧徒約二千餘人，皆學上座部。自此稍微南下的港都耽摩栗底國（Tāmralipti）、羯羅拏蘇伐剌那國、烏荼國、羯餧伽國（Kaliṅga）等，在玄奘當時也盛行佛教。特別是烏荼國，是現在的奧里薩（Orissa），在此國有伽藍百餘所，僧徒萬餘人，並習大乘教法，佛教頗盛，而傳述此國之西南境大山之中，有補涉波祇釐僧伽藍（Puṣpagiri-saṃghārāma），那裡的石塔極多靈異。

在奧里薩，從靠近各達卡（Cuttak）的優陀耶山（Udayagiri）、寶山（Ratnagiri）發現了碑文（靜谷《波羅碑銘目錄》一三八～一四五）、佛像。 (20)下
特別是最近挖掘寶山的遺跡，逐漸明白其廣大的規模，也有學者推測此寶山爲玄奘所見的補涉波祇釐之遺跡②。

波羅王朝東邊統治從孟加拉到迦陵伽爲止，西到佔據曲女城之處，再西進則受阻。波羅王朝的第二代達磨波羅王約統治三十二年，一般認爲那是在西元八〇〇年前後。第三代的提婆波羅王則於九世紀統治了四十八年，之後波羅王朝勢力衰退，在十一世紀時被從奧里薩興起的先那（Sena）王朝奪取了孟加拉的大部份。不過總之波羅王朝以孟加拉、比哈耳爲中心，前後持續四百年，其歷代諸王熱心護持佛教，本身也是虔誠的佛教徒。因此在印度四周佛教逐漸消失時，孟加拉、比哈耳地方佛教還持續到最後，不過那是因爲由王族的支援，佛教本身的活力則衰弱了。亦即在此地也隨著印度教的力量逐漸增強，精神上爲其力量所迫，使佛教不可避免地印度教化，而轉變爲「密教」。

佛教的密教化是何時引起的並不清楚。玄奘於西元六四〇年前後的五年間停留在那爛陀寺，但對於那爛陀寺的密教並無特別的敘述，或許是因爲當時那爛陀寺的密教似乎尚未具優勢。但是《大日經》傳到中國是西元七二五
下(21) 年，有說譯者善無畏是那爛陀寺出身的。《金剛頂經》較此稍晚，但是經由不空（西元七〇五～七七四年）傳譯到中國；除了《金剛頂經》以外，也有百部以上的密教經典。從這幾點來考慮，可認爲密教在印度於西元七世紀前後急速地發展。

在波羅王朝時代，從西方的鹿野苑、舍衛城、拘尸那羅、佛陀伽耶、那爛陀等發現許多碑銘，顯示此時代中印度佛教的隆盛。在碑文中可以看到瞿波羅、達磨波羅、提婆波羅、羅闍波羅（Rājyapāla）、毘伽羅訶波羅（Vigrahapāla）、摩醯波羅（Mahīpāla）、羅摩波羅（Rāmapāla）等十位以上波羅王朝諸王之名，還有在伽耶（Gayā）地方發現了附有先那王朝的勒出摩那先那王（Laksumanasena）八三年日期的碑文（靜谷《波羅碑銘目錄》一八），此王朝似乎也護持佛教。

傳譯《大日經》到中國的善無畏（西元六三七～七三五年）在那爛陀寺

② 佐和隆研〈オリッサ州の仏教遺蹟〉（《仏像の流伝》，一九七一年，頁六十二）。S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India,* Lodon, 1962, p. 327, footnote 4.

從龍智授以密教，之後寂護（西元七二五～七九〇年左右）及其弟子蓮華戒（西元七四〇～七九五年左右）也是住在那爛陀寺的密教學僧，他雖也是顯教的學僧，但是同時兼學密教。那爛陀寺於波羅王朝時代似乎有增建，根據多羅那他，首代瞿波羅一世在那爛陀寺附近六英里遠處建造了歐丹達普羅大寺（Odantapura mahāvihāra，即飛行寺），但關於此寺的規模不明③。不過作爲密教道場而扮演中心角色的，則是超岩寺（śrī-Vikramaśilā, Vikramaśīla，或作超戒寺）。超岩寺是第二代達磨波羅王所建，大約是在西元八〇〇年左右。此 (22)下
寺建於摩竭陀北邊，橫河南岸的小高丘上，但此寺的遺址到現在爲止尚未被確認。達磨波羅王雖建了五十餘寺，但超岩寺是最大的。其中心置大佛殿，周圍建了五十三眞言寺與五十四一般寺院，共有一百零八寺，其周圍以牆壁圍起來，一百零八位學僧住在其中，此外阿闍梨、伺奉者有一百零四人。在貝耶波羅（Beyapala）王的時代，超岩寺中有稱爲「六賢門」的有名學僧。守東門的是寶寂（Ratnakaraśanti），守南門的是智生慧（Prajñakaramati），守西門的是自在語稱（Vagiśvarakirti），守北門的是那洛巴，守第一中門的是寶金剛（Ratnavajra），守第二中門的是智吉祥友；他們都是精通經論的當代第一流學僧。還有六賢門之下，在超岩寺中阿底峽（Atīśa or Dipaṃkaraśrījñāna，西元九八二～一〇五四年）擔任過座主，此事也十分有名。他受請入西藏，之後吉祥智（Śrījñāna）、施護（Dānarakṣita）、阿跋耶迦羅（Abhayākara）等擔任座主，但在迦濕彌羅出身的釋迦師利（Śākyaśri）擔任座主之時，超岩寺就滅亡了④。

在波羅王朝時代，那爛陀、歐丹達普羅大寺、金剛寶座（Vajrāsana，即佛陀伽耶）以及超岩寺是四大寺，是佛教研究與修行的中心，各有座主統 (23)下
率⑤。此外爲人所知的有前述的蘇摩普羅大寺，乃至闍伽達羅大寺

③ S. Dutt, ibid. p. 354.

④ A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien,* St. Petersburg, 1869, S. 261. 寺本婉雅《ターラナータ印度仏教史》，一九二八年，頁三五一。

⑤ P.V. Bapat, *2500 Years of Buddhism,* 1959, p. 230.

（Jagaddala-mahāvihāra）。蘇摩普羅大寺位於東孟加拉，由一九二七年的挖掘而瞭解其規模，但根據所發現的碑文，此稱爲「蘇摩普羅的達磨波羅王之大寺」（Somapure Dharmapāla-mahāvihārasya）。但是這被認爲並非是波羅王朝第二代的達磨波羅（Devapāla，西元九世紀前半）所建，而是其次的提婆波羅所建；其理由是東孟加拉進入波羅王朝的勢力範圍是在提婆波羅王的時代。此寺之大小是一哩見方，中間是擁有一七七間僧房的大僧院，以牆壁圍起來。從現在的遺址來看，此寺類似於緬甸、柬普寨、爪哇的寺院⑥。

還有，印度佛教最後的學僧解脫護（Mokṣākaragupta，西元一〇五〇～一二〇二年間）曾住過闍伽達羅大寺⑦。此寺位在東孟加拉的婆連達梨（Varendrī），是波羅王朝第十四代羅摩波羅王（Rāmapāla，西元一一〇〇年左右）所建立的。但是尚未發現此寺的遺跡，也未發現其碑文，所以詳情不明。

印度佛教的滅亡

總之，這些興隆於波羅王朝的寺院似乎到伊斯蘭教徒入侵中印度時代爲止還存在著。而超岩寺在西元一二〇三年爲伊斯蘭教徒的掠奪所破壞時，殘存的歐丹達普羅大寺、那爛陀、金剛寶座或許也蒙受同樣的破壞。一般是以超岩寺的破壞爲印度佛教的結束，此時許多僧侶被殺，殘存下來的人則避難於尼泊爾、西藏等。據多羅那他說，超岩寺最後的座主釋迦師利逃到東孟加拉的闍伽達羅大寺，經過三年前往西藏。寶護去尼泊爾，也有去印度西南方的，有逃到南印度的，也有逃到緬甸、柬普寨（迦濕彌羅北部）等，但是並非因此摩竭陀就完全沒有僧眾了。之後羅睺羅戒賢（Rāhulaśīlabhadra）住在那爛陀寺，聽法者有七十位⑧。根據多羅那他，先那王朝於波羅提陀先那王（Pratītasena）時滅亡，之後過了百年，孟加拉國遮伽拉王（Cagalarāja）出現，征服了土耳其人。此王本是婆羅門教的信徒，爲王妃所感化而改宗佛

下(24)

⑥ S. Dutt, ibid. p. 371ff.

⑦ S. Dutt, ibid. p. 376ff. Yuichi Kamjiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy,* Kyoto, 1966, p.6ff.

⑧ A. Schiefner, ibid. S. 255, 256. 寺本婉雅前引書頁三四二～三四四。

教，復興佛教。他首先供養了佛陀伽耶的金剛寶座，回復諸佛殿舊觀，迎接班智達（Paṇḍita）的舍利弗陀羅（Śāriputra）來此處，還供養了那爛陀的許多佛殿⑨。

以上多羅那他的記載顯示出，並非在超岩寺破壞以後，佛教徒就完全從摩竭陀消滅；此事從西藏僧法主（Dharmasvāmin, Chos-rje-dpal）的旅行記也可以得知⑩。西藏人法主在西藏及尼泊爾研究佛教以後，於西元一二三四年他三十七歲時決定旅行印度。法主由尼泊爾出發，在翌年一月到達摩竭陀，並在王舍城就學於稱友，在那爛陀就學於羅睺羅吉祥賢；這似乎與多羅 (25)下
那他所說的羅睺羅吉祥賢是同一個人。根據法主所說，羅睺羅吉祥賢那時約是九十歲左右，是文法學的巨匠，而約有七十人左右的僧眾在他之下學習⑪；當時佛教與印度教之間相當折衷融合。根據法主的話，佛陀伽耶的門外側畫有大自在天的像，這是爲了對付伊斯蘭教徒的緣故；還有對那爛陀寺的羅睺羅吉祥賢等的主要供養者是印度教徒的勝天（Jayadeva）⑫。法主二年間停留在那爛陀寺學習學問，於西元一二三六年春踏上歸國之途。此時超岩寺已破壞無遺，佛陀伽耶已無學者。一般認爲法主於西元一二三六年末或翌年春回到尼泊爾，之後他還回到西藏，在故里被當作是在尼泊爾及摩竭陀學過的學者而特別受到尊敬，於西元一二六四年去世。

法主的傳記存於西藏，據此可以得知摩竭陀在爲伊斯蘭教徒征服之後，佛教並非完全滅亡。亦即伊斯蘭教徒征服印度後，破壞佛教寺院，殺害許多佛教徒，但是並沒有將佛教根絕；此事也可以由印度教、耆那教所言得知。不過印度教、耆那教也殘存下來，而且印度教徒在數量上凌駕過伊斯蘭教徒。既然如此，佛教寺院被徹底破壞，相對地印度教並未受到如此程度迫害 (26)下
的理由是什麼？可以說其重大的理由是由於佛教身爲出世間的宗教，擁有與

⑨ A. Schiefner, ibid. S. 256. 寺本婉雅前引書頁三四五。
⑩ G. Roerich, *Biography of Dharmasvāmin,* Patna, 1959.
⑪ G. Roerich, ibid. p. vi.
⑫ G. Roerich, ibid. pp. xxvi, xxvii.

社會一線劃開的教團組織所致。佛教擁有如那爛陀、超岩寺那樣巨大的僧院，這些僧院以石或磚來建造，用堅固的牆壁圍起來，呈現宛如城郭般的外觀。僧徒皆穿黃衣，與一般人的服裝不同，他們整齊乞食的樣子有如軍隊的外觀，煽起入侵者伊斯蘭教徒的敵意，而成爲遭到嚴重破壞的理由。相對地印度教是民眾的宗教，宗教融入一般人的社會生活中，祭祀神像的寺院也是極小規模，並未擁有所謂「教團組織」，所以毀滅印度教就必然地會破壞社會，因此即使以伊斯蘭之劍也無法毀滅印度教，反而是由於滅了佛教，而間接使印度教得利。

如此由於伊斯蘭教徒征服東印度，以大寺院爲中心的佛教教團在印度就滅亡了，但是之後佛教徒也還存在於摩竭陀地方，而且到相當後世爲止依舊存在。根據圖齊教授所說，由婆藪（N.N. Vasu）、沙斯怛梨（Mm. Haraprasāda Śāstrī）及其他人指出，到十八世紀左右爲止在奧里薩、孟加拉仍有佛教的僧院（school）⑬。

此外圖齊也根據種種資料，論述了西元十五、六世紀在孟加拉、南印度
下(27) 有佛教僧侶存在過，特別是根據多羅那他之師印度僧覺護（Buddhagupta）的遊記（以藏語保存著），論述了在十六世紀的印度佛教仍然殘存之事。多羅那他在寫《印度佛教史》時，雖然自己也收集資料，但是其師覺護所傳給他的見聞也是很重要的。覺護生於南印度的因陀羅陵伽（Indraliṅga），長而出家，皈依佛教，參訪印度各地，波羅奈、德里、恆河門（Gaṅgā dvāra，今Hardwar），遇到以訖里色拏那他（Kṛṣṇanātha，黑尊）爲始的許多佛教之師而就學，更遊學海外，也到過爪哇（Javadvīpa），於此遇到聲聞僧。再經由錫蘭、恭建那而歸國，經佛陀伽耶、鉢羅耶伽（Prayāga）、阿薩姆而進入西藏。多羅那他在各地遇到有名的瑜伽行者（Yogin），他的遊記同時也成爲他的傳記，而由其見聞錄可知當時，亦即十六世紀，在印度各地仍存在著佛教。

另沙斯怛梨敘述了有關孟加拉、奧里薩所舉行的「法的禮拜」（Dharma-

⑬ G. Tucci, The sea and land travels of a Buddhist Sādhu in the sixteenth century (*Indian Historical Quarterly*, VII, 1931, pp. 683-702) (*OPERA MINORA* Part II, Roma, 1971, pp. 305-319).

worship），而「法」是指「空性」、「般若波羅蜜」。般若是出生一切諸佛的佛母，將此當作「法王」（dharmarāja）、「法格」（dharma-thāhur）崇拜的人們，還存在於孟加拉、奧里薩，而於西元一九一〇年左右發現了他們所製作 (28)下
的此宗教的寫本。由這些研究，可知在這裡受到崇拜的「法」是般若波羅蜜。他們表面上並未宣稱是佛教徒，但是其宗教的內涵顯然是佛教⑭。

在伊斯蘭教徒入侵印度後，印度佛教仍存在相當長的時間。即使現在的東孟加拉（Bangladesh，孟加拉共和國）也有數十萬的佛教徒存在著，活躍地從事佛教活動；這並非是由錫蘭、緬甸傳來的佛教徒，而是從以前流傳下來的佛徒。因此印度佛教並非滅絕了，但是其數量從印度全體的人口來看顯得微不足道。佛教在印度滅亡的理由，是由於佛教喪失主體性，並藉由密教而印度教化；但是在印度獨立後於孟買地方興起的新佛教徒，對抗種姓制度的不合理而改宗佛教，似乎可以理解爲是自覺到佛教本來立場的行動。 (29)下

第二節　龍樹與中觀派

龍樹的傳記

關於龍樹（Nāgārjuna）的出生年代，很多西洋學者主張是「西元一世紀或二世紀之人」⑮。不過在日本，由於宇井博士的推定，而盛行「西元一五〇～二五〇年左右的人」的主張⑯；大體上這是妥當的看法。在羅什所譯的《龍樹菩薩傳》裡，記載自龍樹滅後至那時爲止已經過了百年以上，而羅什（Kumārajīva，鳩摩羅什，西元三四四～四一三年；但是有四〇九年歿之說、七十歲卒、六十歲死等異說⑰）到長安來是西元四〇一年，所以自此而逆

⑭ 參考木村竜寛〈近世印度仏教に於ける密語文學と空富爛那〉（《日本仏教學協會年報》三，一九三一年，頁三二二以下）。

⑮ 參考拙著《初期大乘仏教の研究》頁七五七，註七。以及參考下一註拉莫特《大智度論フランス語譯》第三冊，Introduction p. l, footnote.

推，龍樹在西元三〇〇年以前去世。其次，羅什翻譯了《中論》，其中附有青目的註釋，羅什在年少時由莎車王子須利耶蘇摩（Sūryasoma）得到《中論》，所以附有青目註的《中論》的成立可以看作是在西元三五〇年以前。羅什在那時除了《中論》以外，也由須利耶蘇摩得到《百論》、《十二門論》，青目因爲是在須利耶蘇摩以前的人，所以可以視青目爲西元三〇〇年前後的人。還有羅什所譯的《百論》雖是提婆（Āryadeva，聖提婆）之作，但其中
下(32) 附有婆藪開士（Vasu）的註釋，因爲須利耶蘇摩擁有附有婆藪之釋的《百論》，所以婆藪也是須利耶蘇摩以前的人，而因爲提婆是龍樹的弟子，所以可以認爲是龍樹、提婆、婆藪、須利耶蘇摩、羅什的傳承。在這個法系中，如果婆藪看作是西元三〇〇年左右的人，自此而逆推，則視龍樹於西元二五〇年左右去世，是合理的看法。

接著在青目的《中論註》中，第二十七品的註釋（T 30.36a）引用了提婆的《四百觀論》（*Catuḥśataka*），因此可視提婆爲青目之前的人。所以在這個情形下，也可以考慮爲龍樹、提婆、青目、須利耶蘇摩的法系，而若以青目爲西元三〇〇年前後的人，則認爲龍樹是西元二五〇年左右去世似乎是妥當的。因此宇井博士認爲龍樹是西元一五〇～二五〇年在世，提婆較此晚二十年，而以其生卒年代爲西元一七〇～二七〇年。根據《提婆菩薩傳》，由於提婆嚴厲破斥外道，招致怨恨而被殺害，因此他或許很短命也說不定，但是上述的生卒年代是一般學者所採用的。

根據《龍樹菩薩傳》，龍樹是南印度出身的婆羅門。龍樹自幼年時代起

⑯ 宇井伯壽〈三論解題〉（《國譯大藏經》論部第五冊，一九二二年）。拉莫特推定龍樹的年代為西元二四三～三〇〇年。É. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti,* Louvain, 1962. Introduction pp. 70-77; do, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna,* Tome III, Louvain, 1970, Introduction p. li-lv. 羅賓森則以為龍樹是活躍於西元三世紀的人。R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China,* Milwaukee & London, 1967, p. 25. 但芬加陀羅曼難（K. Venkata Ramanan）則以為龍樹是西元五〇～一二〇年左右的人。K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahāprajñāpāramitāśāstra,* Varanasi, 1971, p. 30.

⑰ 關於鳩摩羅什的年代，參考塚本善隆〈仏教史上における肇論の意義〉（《肇論研究》，一九五五年，頁一三〇以下）。

就很聰明，年少時即已通達當時的一切學問，名聲廣傳於四方。青年時代龍樹修隱身術，潛入王宮縱慾於享樂，反而悟到欲爲禍因，而於佛教出家。龍樹即入山詣一佛塔而出家受戒，並於三月間精通小乘的三藏，更爲求經典入雪山，於山中之塔一老比丘授以大乘經典；學此而知實義，但是尚未得通 (33)下
利，所以周遊天下以求餘經。然後由於大龍菩薩的引導，自海中的宮殿得授方等深奧經典。研究之後達諸深義，得無生之二忍。

以上雖是傳說，並非嚴密的史實，但是似乎反映了某種程度的事實；或許龍樹在出家以後遊歷諸所，求大乘經，進行研究修行。在玄奘的《大唐西域記》卷十裡也說到龍樹住過南印度之事，並提到南印度的憍薩羅國（Kosala）的引正王（Śātavāhana）皈依龍樹，爲他在黑蜂山（Bhramaragiri）建了窟院精舍（藏傳多羅那他《印度佛教史》中說龍樹住吉祥山〔Śriparvata〕）。龍樹有《勸誡王頌》（*Suhṛllekha*）、《寶行王正論》（*Ratnāvalī*），說國王所應留心的事及爲政之道，因此龍樹與南印度關連很深，國王皈依之事應是事實。

龍樹的著作

《龍樹菩薩傳》中舉出龍樹的著作：對大乘經典的優波提舍（解釋）十萬偈、《莊嚴佛道論》五千偈、《大慈方便論》五千偈、《中論》五百偈、《無畏論》十萬偈（《中論》出自其中）。其中對大乘經典的優波提舍似乎是指《大智度論》（Mahāprajñāpāramitopadesa）百卷，《大智度論》是《大品般若經》的註釋。根據僧叡對此作的〈序〉，說本書的梵本有「十萬頌」，略去三分之二而譯爲百卷。《大智度論》稱爲「優波提舍」之事，最近也被確認。 (34)下

其次，《中論》五百偈是指《中論》的偈文。偈文雖是龍樹之作，但註釋則是後人之作。在現在的梵本裡，偈文稱作《根本中頌》（*Mūlamadhyamaka-kārikāḥ*），大約是五百偈，但漢譯有四四五偈，梵本有四四八偈。附有青目註的漢譯《中論》是最古的註釋，藏譯中有《無畏註》（*Akutobhayā*）⑱ 傳爲龍樹之原作，但未確定。漢譯方面還有清辨的《般若燈論釋》、安慧的《大乘中觀釋論》十八卷，清辨的《般若燈論釋》現存有

藏譯（*Prajñāpradīpa-mūlamadhyamaka-vṛtti*）⑲。藏譯此外還有佛護的註釋及月稱的註釋，月稱的註釋梵文現存有《淨明句論》（Prasamapadā）⑳，據此也可知龍樹《中論偈》的梵文，成爲《中論》研究的基礎文獻。在佛護及月稱的系統與清辨的系統裡，因爲對《根本中頌》的解釋不同，龍樹的思想系統，亦即中觀派（Mādhyamika）便分裂爲兩派㉑。安慧的《大乘中觀釋論》，在大正大藏經中只收前半九卷，而卍大藏經裡則收錄全部十八卷。此書作爲唯識系統對中論的註釋是很重要的，但是還沒有進行充分的研究。還有《龍樹菩薩傳》裡所說的《無畏論》十萬偈、《莊嚴佛道論》五千偈、《大慈方便論》五千偈等，是指什麼並不清楚。

下(35)　關於龍樹的著作異說很多。多羅那他舉出五部作爲龍樹的著作，即：

1. 《根本中頌》（*Mūlamādhyamika*）
2. 《六十頌如理論》（*Yuktiṣaṣṭikā*）
3. 《空七十論》（*Śūnyatāsaptati*）
4. 《迴諍論》（*Vigraha-vyāvartanī*）
5. 《廣破論》（*Vaidalya*）㉒

布頓（Bu-ston）再加入《言說成就》（*Vyavahārasiddhi*，或許這與《龍樹

⑱ 北京版西藏大藏經 No. 5229. *Mūlamadyamaka-vṛtti-akutobhayā*. 德譯為：Max Walleser, *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, Nach der Tibetischen Version Übertragen*, Heidelberg, 1911. 日譯為池田澄達《根本中論疏無畏論譯註》，東洋文庫論叢一六，一九三二年。寺本婉雅《竜樹造中論無畏疏》，一九三七年。

⑲ 北京版西藏大藏經 No.5253. 安井廣濟《中觀思想の研究》，一九六一年，為藏譯《般若燈論釋》第二十五章的部份翻譯。Y. Kajiyama, Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel) (*WZKSO*. VII, 1963; VIII, 1964). 一郷正道〈中觀派と勝論・正理學派との對論〉，第十八章的部份翻譯（《東方學》三四，一九六六年）。梶山雄一〈知惠のともしび（中論清弁釋）第十八章〉（長尾雅人編《世界の名著》二，《大乘仏典》，一九六七年）。江島惠教〈Bhāvaviveka 研究 —— 空性論証の論理を中心として ——〉一、二，《東洋文化研究所紀要》五一、五四，一九七〇、一九七一年）。《デルゲ版チベット大藏經論疏部・中觀部二》，世界聖典刊行協會刊，在目次頁八列舉了研究文獻。

菩薩傳》所說的「大慈方便論」有關），而說六論 ㉓ ，但是他還舉出《寶行王正論》（*Ratnāvalī*）、《大乘寶要義論》（*Sūtra-sumnccaya*）、《龍樹菩薩勸誡王頌》（*Suhṛllekha*）等 ㉔ 。然而理查・羅賓森（Richard H. Robinson）在布頓六論之外舉出《寶行王正論》（*Ratnāvalī*）、《四讚歌》（*Catuḥstava*）、《因緣心論頌》（*Pratītyasamutpādahṛdaya*）、《大乘二十頌論》（*Mahāyāna-viṃśaka*）、《大乘破有論》（*Bhava-saṃkrānti-śāstra*）、《龍樹菩薩勸戒王頌》（*Suhṛllekha*）㉕ 。

---

⑳ 梵本的出版是，De la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti,* St.-Pét. 1913, Reprint 1969; P.L. Vaidya, *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the commentary Prasannapadā of Candrakīrti,* Buddhist Sanskrit Texts No. 10, Darbhanga 1960; J.W. de Jong, *Nāgārjuna Mūlamadhyamaka-kārikāḥ,* Madras, 1977. 藏譯有：北京版 No. 5224, 德格版 No. 3824 。

翻譯有： Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa,* Leningrad, 1927, Chaps. 1, 25; Stanislaw Schayer, Feuer und Brennstoff, （Rocznik Orientalistyczny 7, 1929-30, Chap. 10）; S. Schayer, *Ausgewählte Kapital aus der Prasannapadā,* Krakowie, 1931, chaps. 5, 12-16; E. Lamotte, *Mélanges chinois et bouddhiques IV*, Bruxelles 1936, Chap. 17; J.W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā, Paris,* 1949, Chaps. 18-22; Jacques May, *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti,* Paris, 1959, Chaps. 6-9, 11, 23, 24, 26, 27; Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay,* Tokyo, 1970. 日譯方面有：羽溪了諦〈中論頌和譯〉（《國譯一切經・中觀部》一），一九三〇年。宇井伯壽〈中論頌和譯〉（《東洋の論理》，一九五〇年）。荻原雲來〈プラサンナパダー和譯〉（第十二～十七章）（《荻原雲來文集》，一九三八年）。山口益《月稱造中論譯 I 》（第一～二章），一九四七年：《月稱造中論譯 II 》（第三～十一章），一九四九年。金倉円照〈月稱による竜樹の時間論〉觀時品和譯（《福井博士頌壽記念東洋思想論集》，一九六〇年，頁一五一以下）。長尾雅人《明らかなことば（中論月稱釋）》第十五章（《世界の名著》二，《大乘仏典》，一九六七年）。本多惠〈プラサンナパダー第一八～二〇、二四、二五章和譯〉（《同朋大學論叢》三七～三八，一九七七年十二月、一九七八年六月）。S. Yamaguchi, *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti,* Part 1 Sanskrit-Tibetan, Part 2 Tibitan-Sanskrit, Kyoto, 1974.《デルゲ版チベット大藏經論疏部・中觀部一》，世界聖典刊行協會刊，參考目次頁二。

㉑ 宮本正尊《根本中と空》，一九四一年，頁一一六。山口益《般若思想史》，一九五一年，頁一四四以下。野澤靜証〈中觀兩學派の對立とその真理觀〉（宮本正尊編《仏教の根本真理》，一九五六年，頁四五五以下）。

㉒ A. Schienfner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in India,* St. Petersburg, 1869, S. 302.

㉓ E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston,* Heidelberg, 1931, Part 1. pp. 50-51.

㉔ E. Obermiller, *History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston,* Heidelberg, 1932, pp. 125-126.

㉕ R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China,* Madison, Milwaukee, and London, 1967, p. 26.

月稱在《中論頌讚》（*Madhyamakaśāstrastuti*）中舉出了《大乘寶要議論》（*Sūtrasamuccaya*）、《寶行王正論》、《四讚歌》、《中論頌》（*Madhyamakaśāstra*）、《六十頌如理論》（*Yuktisaṣṭikā*）、《廣破論》
下(36) （*Vaidalyasūtra*）、《空七十論》（*Śūnyatāsaptati*）、《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*）八種龍樹著作㉖，羅賓森考慮以上諸說，視《中論頌》、《空七十論》、《六十頌如理論》、《迴諍論》、《廣破論》、《寶行王正論》、《四讚歌》、《因緣心論頌》、《大乘破有論》爲龍樹的著作㉗。宇井博士認定爲龍樹的著作更多，舉出以下十二種㉘：

1.《中論頌》（*Mūlamadhyamaka-kārikāḥ* 梵・藏・漢）
2.《十二門論》（漢）
3.《空七十論》（*Śūnyatāsaptati* 藏）
4.《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī* 梵・藏・漢）
5.《六十頌如理論》（*Yuktisaṣṭikā* 藏・漢）
6.《廣破論》（*Vaidalya-prakaraṇa* 藏）
7.《大智度論》（漢）
8.《十住毘婆沙論》（漢）
9.《大乘二十頌論》（*Mahāyāna-viṃśikā* 梵・藏・漢）
10.《菩提資糧論頌》（漢）
11.《寶行王正論》（*Ratnāvali* 梵・藏・漢）
12.《龍樹菩薩勸誡王頌》（*Suhṛllekha* 藏・漢）

㉖ Madhyamakaśāstrastuti retourvé par G. Tucci et publié par J. de Jong dans Oriens Extremus, IX, 1962, pp. 47-56; E. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse,* Tome III, Louvain, 1970, Introduction p. xliii.

㉗ R.H. Robinson, ibid. p. 27. 長尾雅人博士舉出西藏所傳的六理聚及《大智度論》、《十二門論》、《十住毘婆沙論》等，作為龍樹的著作（《世界の名著》二，《大乘仏典》，一九六七年，頁四十五）。

㉘ 宇井伯壽《印度哲學史》，一九三二年，頁二八七。

在這些當中，《中論頌》雖是龍樹的主要著作，但此外《空七十論》、《迴諍論》、《六十頌如理論》、《廣破論》、《寶行王正論》、《龍樹菩薩勸誡王頌》等也是諸學者認定爲龍樹著作的。但是《空七十論》與《廣破論》(37)下
㉙只有藏譯，不曾漢譯，而《迴諍論》㉚與《寶行王正論》㉛也有梵本，這兩個著作在月稱的《淨明句論》裡也當作是龍樹的著作而引用，所以應該是龍樹所作沒錯。《大乘二十頌論》雖然也有梵藏漢本，但是也有懷疑此爲龍樹之作的學者㉜。《空七十論》與《六十頌如理論》是簡潔地歸納中觀思想要諦之作，《空七十論》唯有藏譯，藏譯中有月稱之註㉝。《六十頌

㉙山口益〈竜樹論師の七十空性偈〉(《大谷大學仏教研究》五、六，一九二四～一九二五年)，〈竜樹造七十空性偈に対する文獻學的研究〉(《山口益仏教學文集》上，一九七二年，頁五以下)，〈正理學派に対する竜樹の論書〉(《中觀仏教論考》，一九四四年)。

㉚K.P. Jayaswal & Rāhula Sāṃkṛtyāyana, Vigrahavyāvartanī by Āchārya Nāgārjuna with the auhtor's own commentary, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society,* vol. 23 pt. 3, 1937; E.H. Johnston & Arnold Kunst, The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary. *Mélanges Chinois et bouddhiques,* vol. 9. 1948-51, Bruxelles 1951, pp. 99-152.

翻譯：S. Yamaguchi, Traité de Nāgārjuna, pour écarter les vaines discussions (Vigrahavyāvartanī), traduit et annoté, *JA.* CCXV, 1929.(收錄於《山口益仏教學文集》上，1972年)。G. Tucci, Pre-Diṅnāga, Buddhist texts, texts on logic from Chinese sources, *GOS.* Vol. XLIX, Baroda, 1929. 山口益〈迴諍論學の註釋的研究〉(《密教文化》七～十、十二，一九四九～一九五〇年。還收錄在《山口益仏教學文集》下，一九七三年)。梶山雄一《論爭の超越》(《世界の名著》二《大乘仏典》，一九六七年)。梶山雄一〈迴諍論〉(《大乘仏典竜樹論集》一四，一九七四年)。

㉛梵本及英譯：G. Tucci, The Ratnāvalī of Nāgārjuna, *JRAS,* 1934, pp. 307-325, 1936, pp. 237-252, 423-435. 日譯：瓜生津隆真〈ラトナーヴァリー〉(《世界古典文學全集》六〈仏典Ⅰ〉，一九六六年)。同《寶行王正論》(《大乘仏典竜樹論集》一四，一九七四年)。和田秀夫〈寶鬘論の内容概觀〉(《大谷學報》二三之五)。同〈仏教の政道論・特に Ratnāvalī に於ける王道〉(《日本仏教學會年報》一八，一九五二年)。

㉜梵本及英譯：G. Tucci, Mahāyāna Viṃśikā of Nāgārjuna, *Minor Buddhist Texts* Pt. 1, p. 193ff. *Serie Orientale Roma* IX, Roma, 1956; S. Yamaguchi, Nāgārjuna's Mahāyānaviṃśikā (An English Translation with notes), *The Eastern Buddhist* vol. 4, Nos. 1, 2, 1925; vol. 5, Nos. 2, 3, 1930. 日譯：瓜生津隆真〈大乘二十頌論〉(《大乘仏典竜樹論集》一四，一九七四年)。圖齊在上述的梵文出版解題中，指出梵、漢、藏的典籍的差異，但以為並無否定龍樹作的決定性根據，不過同時也沒有積極肯定的證據。羅賓森也是同樣的看法。Richard H. Robinson, ibid. p. 27; Vidhusekhara Bhattacharya, Mahāyānaviṃśakā of Nāgārjuna, Reconstructed Sanskrit Text, Tibetan and Chinese Versions, *Visva-Bharati Quarterly,* vol. 8, pts. I, II, 1931.

如理論》在漢譯裡只有偈頌，但在藏譯中有月稱的註釋㉞。

《迴諍論》是對阿毘達磨、正理學派等的論難，龍樹加以破斥，而闡明空的思想的作品㉟。此書由偈文七十頌與註釋所成，兩者都被認定爲龍樹的眞作。本書及《廣破論》（*Vaidaiysā*，經〔sūtra〕及論〔prakaraṇa〕都視爲是龍樹之作）㊱利用邏輯學破斥邏輯學的思辨，所以成爲印度初期邏輯學研究的貴重資料。還有在印度初期邏輯學的研究中，《方便心論》一卷也是重要的；此書也歸爲龍樹之作，但根據宇井博士的研究此並非龍樹之作，而認爲是龍樹以前的小乘教徒之作㊲。《大乘二十頌論》是將「一心、唯心」的思想簡潔地歸納之作，有「世間如畫師」等與華嚴經有關的言說，應該是祖述《華嚴經》思想之作。雖是小部作品，在梵、藏、漢的內容上有若干不一致，但是並沒有特別否定龍樹作的理由。而接受《華嚴經》思想這點，在《十住毘婆沙論》可見到其關聯。

下(38)　問題是唯有漢譯現存的《十二門論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《菩提資糧論》，其中《十二門論》是作十二偈而成十二門，並於此附上註釋的小論書。偈文與《中論頌》一致的很多，思想上也是繼承中論，但是此論既無藏譯，也沒有爲其他論書所引用，在頌的說明方法上也有問題，所以懷疑是否爲龍樹之作㊳。

㉞ 譯自藏譯的日譯：瓜生津隆真〈六十頌如理論〉（《大乘仏典竜樹論集》一四，一九七四年）。山口益〈竜樹造六十頌如理論の註釋的研究〉（《中觀仏教論考》所收，一九四四年）。瓜生津隆真〈ナーガールジュナ研究（1）── 空性と縁起について ──〉（《名城大學人文紀要》一四，一九七三年十月）。同〈ナーガールジュナ研究（2）〉（《京都女子大學人文論叢》二三，一九七四年，頁一三〇－一六〇）。

㉟ 參考宇井伯壽〈正理學派の成立並に正理經の編纂年代〉（《印度哲學研究》第一，一九二四年，頁九以下），以及註㉚。

㊱ 譯自藏譯的日譯是，瓜生津隆真〈ヴァイダルヤ論〉（《大乘仏典竜樹論集》一四。一九七四年）。山口益〈正理學派に對する竜樹の論書、ヴァイダルヤ（Vaidalya）について〉（《中觀仏教論考》，一九四四年，頁一一一以下）。

㊲ 宇井伯壽〈方便心論の註釋的研究〉（《印度哲學研究》第二，一九二五年，頁四七三以下）。

㊳ 安井廣濟〈十二門論は果して竜樹の著作か〉（《印仏研》六之一，一九五八年）。安井廣濟前引書，頁三七四以下。

其次，最近也懷疑《大智度論》（Mahāprajñāpārāmitopadeśa）是否爲龍樹所作。《大智度論》是《大品般若經》的註釋，所以是解說《般若經》旨趣的論書，亦即是「別申般若」之論；相對地《中論》是賦予大乘佛教基礎的論書，而稱爲「通申大乘」之論。《大智度論》是《大品般若經》的註釋，但並非僅止於此，而是相互關連進行佛教所有部門的解說，如佛教百科全書般錯綜複雜，作爲傳達初期大乘佛教教理之作而擁有重要的價值。《大智度論》疑非龍樹所作，是基於以下的理由：第一，龍樹傳爲住於南印度，但是《大智度論》的內容卻與西北印度關係很深，對南印度反而表示輕蔑；《大智度論》中詳說說一切有部的教理，而予以批判，但是說一切有部是興盛於西北印度的部派；還有在《大智度論》中豐富地說到本生故事，但那些故事全部都是與西北印度的地名結合。其次，在《大智度論》中引用龍樹弟子提婆(Āryadeva)的《四百觀論》，也引用傳爲繼提婆之後的羅睺羅跋陀羅(Rāhulabhadra)的著作，所以以爲《大智度論》的作者是在其後出現的人；還有在《大智度論》中可見到與《十住毘婆沙論》相矛盾的教理，而且《大智度論》只有漢譯本，既無梵本、藏譯，也未爲其他典籍所引用；月稱也並未認定此爲龍樹之著作。從這些理由，認爲《大智度論》是由起先在說一切有部出家，後來轉向大乘的中觀派的人於西元四世紀初在西北印度所作的，這是拉莫特教授之說[39]。對此，干潟龍祥博士以爲在《大智度論》中有譯者羅什的添加，上述的矛盾被認爲是羅什添加的部份，而將這些部份除去之後的原典則是龍樹之作[40]。但是縱使否定《大 (39)下

[39] É. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna,* Tome III, Lovain 1970, Introduction pp. v-l. 參考拙論〈ラモット教授大智度論のフランス語譯について〉(《印仏研》一九之二，一九七一年三月，頁四三二以下)。Cf. Robinson, ibid. pp. 34-39. 大智度論經由拉莫特法譯至卷三十一末為止（譯按：此時第五冊尚未出版，所以只列至第四冊為止）。É. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna,* Tome I, (Chaps. 1-15), Louvain 1944; Tome II (Chaps. 16-30), Louvain 1949; Tome III (Chaps. 31-42), Lovain 1970; Tome IV (Chaps. 42-48), Louvain 1976.

[40] 干潟竜祥〈大智度論の著者について〉(《印仏研》七之一，一九五八年，頁一以下)。R. Hikata, On the Author of "Ta-chih-to-lun", Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitāsūtra, Introductory Essay, p. lii ff. Fukuoka, 1958.《大智度論》的研究書：K. Ventaka Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Māhaprajñāpāramitāśāstra,* Vermont & Tokyo, 1966; M. Saigusa, *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śāstra,* Tokyo, 1969.

智度論》爲龍樹之作，但無疑地《大智度論》是印度撰述的作品，而其原名爲 *Mahāprajñāpāramitopadeśa* 也已由拉莫特教授所論證；它作爲傳達初期大乘佛教教理的論書而擁有重要的價值。

其次，《十住毘婆沙論》十七卷只現存漢譯，梵、藏俱缺。此論是《十地經》到第二地爲止的註釋，到第二地就截止；就這點來看是未完成，但在內容上全體分作三十五品，闡明在家菩薩、出家菩薩修行的心得，特別是其戒律生活；就這點來說則可以看作是完整的論書㊶。《十住毘婆沙論》引用許多《郁伽長者經》，以此爲主要依據更引用了《寶頂經》、《般舟三昧
下(40) 經》、《如來智印經》等說阿彌陀佛的經典，特別是〈阿惟越致相品〉與〈易行品〉中引用《如來智印經》的「不退菩薩的五法」，據此而指明有兩種菩薩：進於不退位的漸漸精進菩薩，與非大丈夫志幹的儜弱怯劣的敗壞菩薩，爲了儜弱怯劣菩薩，開設阿彌陀佛的他力方便法門；這點給予中國、日本的淨土教很大的影響。此書所說的教理、引用經典㊷，顯示出與《大智度論》有相當的差異，但這不是中國撰述，而是由印度的原典所譯出的，從內容上來看似乎沒錯。還有在內容上也說到與《中論》共通的思想㊸，因此雖然梵文原典與藏譯不存，但是未發現非龍樹著作的傳說之根據，所以可以認爲是龍樹所作。

其次，《菩提資糧論》六卷也只存漢譯。此書作偈爲龍樹之作，註釋爲自在比丘之作。在本論中，說到爲了得到成佛的證悟，作爲其資糧的六波羅蜜、四波羅蜜、四無量心，還說明了三十二相業、百福莊嚴行。在戒波羅蜜的說明上也有與《十住毘婆沙論》一致的地方，也更與《華嚴經》的思想有關係。雖然作爲菩提心、菩提資糧之研究的論書是很重要的，但這是否是龍

㊶ 拙論〈大乘仏教の教団史的性格〉(宮本正尊編《大乘仏教の成立史的研究》，一九五四年，頁四五一以下)。

㊷ 引用經典表，參考 M. Saigusa, ibid. pp. 45-49。三枝充悳〈十住毘婆沙論への引用と物語 —— 大智度論との比較 ——〉(《仏教學》二，一九七六年，頁一～二十五)。

㊸ 宮本正尊〈漸漸精進菩薩の五不可得と中論との對照〉(《大乘と小乘》，一九四四年，頁六六二以下)。

樹的眞作，還有詳細研究的必要。

在藏譯、漢譯裡，以上之外歸於龍樹之作的也很多。羅賓森以爲是龍樹之作的《因緣心論頌・因緣心論釋》（*Pratītyasamutpāda-hṛdaya-kārikā, vyākhyāna*）、《大乘破有論》（*Bhavasaṃkrānti*），也在藏、漢兩方都有翻譯。還有《四讚歌》（*Catuḥstaua*）無漢譯而有藏譯，梵文也發現了一部份㊹，這在西藏也認爲是龍樹所作。此外歸於龍樹的著作也很多，但眞僞的判定很困難。不過主要著作是《根本中頌》（《中論》），所以以下打算以此 (41)下
爲中心簡單說明其思想。

緣起與空

龍樹在《中論》的開頭說，皈依於宣說「吉祥的緣起」的佛陀。亦即在《中論》歸敬序中敘述道：「不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去，而善能使諸戲論寂滅的吉祥的緣起，於宣說此緣起而在種種說法者之中最勝的正覺者，我致以最敬禮。」以爲佛陀的根本思想是「緣起」，而以解明緣起作爲撰述《中論》的主要目的；這顯示龍樹正確地繼承了原始佛教。但是此緣起以「八不中道」來理解，顯示出他的立場較原始佛教以「十二緣起」爲立場更前進一步。在原始佛教裡也說了中道，例如在《初轉法輪經》裡說「苦樂中道」，在《相應部》裡說關於自我的連續與非連續的「不常不斷」之中道、「非有非無」之中道，因此《中論》的「八不中道」是繼承這個傳統的，但是就其基礎有「空」的思想來說，則是繼承了《般若經》的思想。

《中論》以二諦爲立足點，這是接受了《大品般若經》卷二十五的「菩薩摩訶薩住二諦中爲眾生說法，世諦、第一義諦」㊺。《大品般若經》卷二十二裡說，世諦之「如」與第一義諦之「如」相同，亦即以世諦與第一義諦所 (42)下

㊹ G. Tucci, Two Hymns of the Catuḥstava of Nāgārjuna, *JRAS*, 1932, cf. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts* Part 1, p. 233, IV, Catuḥstavasamāsārtha of Amṛtākara, Roma, 1956.

㊺ 關於大乘經典的二諦，參考：西義雄〈初期大乘仏教の本義と其の二諦說〉（《初期大乘仏教の研究》，一九四九年，頁一七三以下），及〈真俗二諦說の構造〉（《仏教の根本真理》，一九五六年，頁一九七以下），安井廣濟〈真俗二諦說の意義〉（《中觀思想の研究》所收）。

要呈現的眞理雖然是相同的，但方法卻不同。就根本而論，沒有所謂眾生的實體，正如所謂「二諦中眾生雖不可得，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，爲眾生說法」，二諦中有方便（upāyakauśalya，善巧方便）的智慧，立足於此方便，而眾生（世俗諦）受到認可，但此方便是由般若波羅蜜的實踐而生的；這就是第一義諦。在《中論》第二十四品裡，將此思想闡述爲「諸佛依二諦，爲眾生說法。一以世俗諦，二第一義諦」，而接受此《般若經》之說。

世間的存在皆是無常而變化，因此任何東西都無法以「此物」來掌握。因爲在掌握的剎那，狀態就改變了；將無法掌握存在這點稱作一切皆空。以此空（śūnya）來理解存在 —— 亦即是法（dharma），是第一義諦（paramārtha-satya）的立場。因此存在在其本性上，並不是可以用有、無的形式來掌握的；這是所有時間上的存在者眞實的狀態。如此諸法雖是空，但是現象各式各樣地顯現，據此而形成時間上的世界。所謂空，雖也是眞實的，然而同時彼此相對的世界成立，也是事實；這是在緣起的相對關係上成立的「法」的狀態。認可相對地成立的個體的立場，是世俗諦（lokasaṃvṛti-satya）；這是於
下(43) 相對性中正確理解各個存在的立場。由於正確了知緣起（pratītyasamutpāda），而正確了知「依緣起而成立的法」（pratītyasamutpanna-dharma，緣已生法）的立場；在這裡可以正確了知基於彼此、善惡、苦樂等世俗的世界。

成爲此二諦之背景的，是「八不」的緣起。亦即從第一諦來說，一切雖是「無我」，但是在緣起的相關關係（相互觀待，parasparāpekṣā）裡，個體（諸法）相對地成立。緣起從八不的非有非無面來看，則成第一義諦；從有與無的角度來看，則成世俗諦的世界；龍樹如此以二諦與八不解釋了緣起，這是將緣起理解作「相互依存」（相互觀待）的意思。相互觀待雖是個體成立的條件，但是如果沒有相互觀待的個體，觀待就不成立，但是觀待的個體如果較先存在的話，就無法說相互觀待是個體成立的條件。亦即若無觀待的個體，則觀待不成立，但是若已有個體，觀待則成非必要的。所謂的「相互觀待」，含有無法以語言表達的內容，因此相互觀待的緣起超越了論理。無法以語言表現的眞實相，就是存在的實相 —— 亦即「諸法的實相」（dharmatā, tattvasya lakṣaṇam）。因此在《中論》裡，說明爲「諸法的實

相，既無法以心來思惟，也無法以言語來表現。這是寂滅著，如涅槃一般。」（諸法實相者，心行言語斷。無生亦無滅，寂滅如涅槃）這是彼此的對立、善惡、苦樂等相對的價值都已滅去的世界，是空的世界。

以上龍樹的緣起解釋，由基於空的相互觀待，而正確說明了緣起的「緣」（pratyaya）。但是緣起之中也存有「起」（utpāda）的一面，在龍樹的理解 (44)下
中，「起」、「生」的意思較稀薄。

中道與三諦

諸法實相（存在的眞實的樣態），因爲是超越思惟，無法以言語表現，所以稱爲戲論寂滅（prapañca-upaśama）。戲論也稱作分別（vikalpa），是指不完全的判斷。一般來說存在是時間性的，是流動的，但我們的認識（識〔vijñāna〕）並無法就流動的原樣直接加以認識，而將流動的存在改爲靜止的狀態來認識，此即「概念化」。在這裡，於判斷、認識與現實的眞實相之間，必然產生乖離，而且在這認識的背後，欲望、瞋怒、執著等煩惱在作用著。基於執著的有限認識，稱作「分別」，分別並沒有理解眞實相。在認識、判斷中，常含有論理上的矛盾，例如回顧變成老人的自己，而說「自己變了」的情況；如果變了的話則應該不得稱爲「自己」，只要自己是同一的，自己就不能變才對。亦即我們一方面認定自己同一，另一方面則認定自己在變化著。認識上產生矛盾，是因爲有就流動世界如實地知見的般若之理解，以及將同樣是流動的存在概念化而理解的識之認識；而在識的根本有「無明」。

中觀派在任何地方都指出潛藏於認識的矛盾，然後據此令人捨棄分別， (45)下
此稱爲「破邪顯正」。破邪就是顯正，並非在破邪之後說顯正。雖說是正確的判斷，但若是積極地去解釋，在其中也可以被指出矛盾。根據中觀派的話，時間上的存在者、依緣起而成立的存在者，一方面擁有有限的一面，另一方面同時俱有永遠的性格、全體的性格。擁有此二性質的現象，就有限來理解的話即爲世俗諦的立場，就無限、全體來理解的話即爲第一義諦的立場。此世俗諦與第一義諦的調和，即是中道（madhyamā pratipad），但是中道消解於世俗諦與第一義諦中，而不是有作爲第三諦（眞理）的中道。於世

俗諦認識現象（諸法）的是智（jñāna），但是因爲這是諦，所以識非捨去執著、無明而同化於「般若」不可。其次，於第一義諦中認識諸法的是般若（prajña,慧）。般若是了知永遠、全體的全體性直觀，也可以說是洞察力。智是了知有限者的認識主體，般若是了知無限者的智慧，依般若所知的法之本性是「空」。在這裡，失去了法的個別面、差別面。智認識有限者，而且爲了不執著於其對象，非得有般若的認識、空的洞察在裡面，而幫助識的認識不可。空的認識是「無執著、無分別」，識若失去般若的支撐，其認識則成爲執著，產生對自我的執著（我執）、對外界的執著（我所執），於此所認識的雖是個體，但不成爲法。諦觀於緣起的道理所成立的個體之處，可見到法；法是在永遠之相中所見的有限者。

下(46)

因此「空」並不是虛無的意思，空是就現象變化不停，因此無法掌握，與所謂的無常是一樣的。因爲一切是空，所以不是既無善也無惡，反而因爲存在的本性是空，所以緣起的道理才成立。空的活動有法則性，空與所謂的緣起是相同的。在《中論》（第二十四品第七偈）將這點分作空性（śūnyatā）、空的意義（śūnyatārtha）、空的作用（śūnyatā-prayojana）來說明⑯；龍樹也把於空所成立的個體稱作「假」（prajñapti，相對上成立的，已設施〔upādaya prajñaptiḥ〕）。法（存在）因爲是於無常轉變的空所成立的，所以縱使以特定的名字來稱呼，其名字也是「假名」。在《中論》（第二十四品第十八偈）裡，說緣起、空、假的關係爲，「我們把以緣起所成立的（眾因緣生法）說爲空性，此空性本身就是相對上的假，也是中道。」（眾因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義）而顯示空、假、中的三諦（但是在《中論》並無三諦之語，視此爲三諦的是天台大師智顗的立場）。

相當於先前二諦，空是第一義諦，假名是世俗諦。世俗諦是以言說所表現的眞理之意，然而中道是此空性與假名的別名，空性在主體上本身就是中道。所以吉藏以爲，第一義諦之中有中道，世俗諦之中亦有中道，還有在

下(47)

⑯ 關於空性、空用、空義，參考《仏教學序說》頁一三九以下。

一義諦與世俗諦之中也有中道，而說眞諦中道、世諦中道、二諦合明中道，亦即主體地實踐緣起即是中道。這同時是無執著的實踐，一失去緣起的道理，空就會被誤解爲虛無，而第一義諦則失去諦（眞理）的意義。

雖然《大乘二十頌論》裡有「三界唯心」的思想，但《中論》裡唯心論並未明顯出現。不過《中論》的偈文裡使用了「分別」之語，這在唯識說成爲表示認識的迷妄性的重要概念。

在《中論》裡，緣起是以不生不滅等「八不」，空、假、中三諦，還有第一義諦與世俗諦來表示。接受此龍樹的二諦說而解明中道的，是上述吉藏（西元五四九～六二三年）的《中論疏》。相對地，月稱（Candrakīrti，西元六〇〇～六五〇年左右）的《中論註．淨明句論》（*Prasannapadā*）裡，則詳示包含於緣起之中的「相互依存」（parasparāpekṣā，也叫作觀待、因待），從相互因待來說明空性。而智顗（西元五三八～五九七年）則導入佛性思想，立中道爲第三諦，而說空、假、中三諦，在這點顯示出與前二者不同的新立場。稱此爲「圓融三諦」，而以「圓融」之語來表達緣起，但立三諦這點則與吉藏立場相異。不過在《中論》的解釋上，吉藏的理解近於龍樹。 (48)下

佛陀觀

在龍樹的時代，因爲《法華經》、《華嚴經》及《阿彌陀經》等宣說雄大佛陀的經典已存在了，所以可以認爲在他的佛陀觀裡反映出這樣的佛陀。佛陀觀自原始佛教時代起已經存在，《阿含經》中說，佛陀擁有倍於常人的身高（在中國作一丈六尺），身體是金色，具備三十二相，精神上具有十八不共法。而在《長阿含》的《大般涅槃經》裡說，因爲佛陀修了四神足，所以想要的話甚至也可以活過一劫，然後也說佛陀的本質是不能以形體來掌握的「法身」。但是佛陀在八十歲入涅槃了，因此在原始佛教時代，縱使具足三十二相，也是「生身」的佛陀，認爲是由父母所生，擁有肉體的佛陀。在此「生身」之外雖然說到「法身」（dhamma-kāya），但是指無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身。這是佛陀在證悟中得到的人格上的力量，這個力量也是一種法，而且因爲戒、定、慧都含有許多法，所以稱作「法的

聚集」（法身）。但是因爲佛陀也終將入於涅槃，所以關於這法身是有爲法還是無爲法，在後來的佛教中解釋產生分歧。

其次在佛傳文學、部派佛教時代中不只三十二相，也說到了八十種好。轉輪聖王也具足三十二相，但是八十種好只有佛陀與大力菩薩有。

下(49) 其次佛陀觀方面，過去佛的思想是重要的。與法合爲一體而成佛，但是這緣起法，傳爲不論如來出世不出世都是常住的（*SN*. XII，20. T 2.84b，及其他）。因此認爲悟到這個法而成了佛的人，在釋迦以前也一定有過，而說過去佛；這個思想已經出現在《阿含經》。《長阿含經》的《大本經》提到了過去七佛，《中阿含經》的《說本經》則說到了將來佛的彌勒（Maitreya）。雖是縱的關係，但到了佛傳文學的時代，就說同時他方世界的諸佛，出現了現在多佛的思想。根據《異部宗輪論》，在大眾部的〈本宗同義〉裡，說到願生惡趣的菩薩，即願生身的菩薩。還有關於佛德，大眾部說：「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義，如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。」說了生身以上的佛陀。但是大眾部是基於什麼根據而主張此佛陀觀，其理論上的根據不明。

相對地，龍樹的佛陀觀則賦予大乘經典中出現的佛陀理論基礎。不過《中論》因爲說空，所以在其〈觀如來品〉裡說，如來超越了有無，是寂滅相，並沒有說積極的佛身論。說佛身論的主要是《大智度論》，即使《大智度論》非龍樹所作，也表現出此系統的思想。在《大智度論》卷九說佛身有

下(50) 二種，舉出法性身與父母生身。佛的法性身遍滿十方虛空，無量無邊，但是此佛身是有形的，色相端正，以像好莊嚴，有無量光明、無量音聲。聽法之眾也充滿虛空，但是此聽法眾也是法性身，所以說這不是生死眾生所見的。亦即證悟者的心純粹清淨，充滿智慧之光，此心見佛，此心本身就是佛。因爲心沒有形狀，於此所映出的佛身是無限大的。相對地，「父母生身」的佛陀是指由摩耶夫人所生的釋迦。「法性身」的佛陀遍滿十方，所以似指諸法實相本身，但是卻是人格的，以所有的功德來莊嚴，光明無量，而爲眾說法，所以是以智慧爲中心的佛陀；這是以悟道的心的層次來想的佛陀。《華

嚴經》的毘盧遮那佛，及《法華經》〈壽量品〉久遠實成的佛陀就相當於此。在後世分佛身爲三身之說中，相當於「報身」。

還有在《大智度論》卷十裡，分佛身爲神通變化身與父母生身，所以法性身也稱作神通變化身。這是神通遊戲，或許是自在地化作變化身而教化眾生的意思。還有在菩薩之中，也有生身菩薩與法身菩薩二種。文殊、普賢及觀音等大菩薩，因爲能自由地在自己想要的地方現身，所以並未擁有凡夫般粗重的肉身。在《大智度論》卷五裡，說菩薩得無生忍時，超越了輪迴的世界，自此以後的菩薩成爲法身，但是爲了教化眾生，以法身而於十方現身，因此這也是神通變化身，亦即法身菩薩不異佛陀。《大智度論》卷三十九裡 (51)下
以菩薩有二種，舉出隨業而生的菩薩及得法性身的菩薩。法性身的菩薩並非依前世之業而生，是爲了救濟眾生，以變化身生於三界，具佛功德，救濟眾生。

如上所述，根據《大智度論》，佛陀、大菩薩的本質是法性身，但是在《中論》的〈觀如來品〉中則說如來是寂滅相，其身無法分別有無。即諸法實相微妙寂滅，諸法實相的畢竟清淨是如來，但是此如來唯有以離分別、戲論的智慧才得以了知。

如上所述，龍樹的佛陀觀是二身說。

對後世的影響

龍樹被尊爲八宗之祖，在後世的佛教裡以龍樹爲宗祖的宗派很多，僅以此即顯示龍樹學問之廣。龍樹被稱爲中觀派（Mādhyamika）之祖，是基於《根本中頌》的學派，這同時是祖述《般若經》空的思想的學派。在中國還加上提婆的《百論》，而成爲以《中論》、《百論》、《十二門論》爲依的「三論宗」，或更加上《大智度論》的「四論宗」，還發展到天台宗的思想。在印度，中觀派也與瑜伽行派並列，在後世長期繁盛，但是中觀派並未繼承華嚴系統的思想。《十住毘婆沙論》、《大乘二十頌論》、《菩提資糧論》等說到華嚴思想，這些與空的思想一起影響到世親的思想，而與密教也在思想 (52)下
上相關聯。《十住毘婆沙論》的〈易行品〉是很有名的，其中表達了阿彌陀

佛的信仰，成爲淨土教的源流。

龍樹的思想雖多方面地發展，但直接的發展仍是中觀派。

提婆

根據羅什所譯的《提婆菩薩傳》，提婆（Āryacleua）傳爲南印度的婆羅門出身，但根據月稱對《四百論》的註釋，則說提婆是錫蘭出身，是王子，但捨王位而出家，來到南印度成爲龍樹的弟子。在《大唐西域記》卷十，說
下(53) 提婆住於珠利耶國（馱那羯磔迦與建志補羅之間的國家）城西的伽藍，與阿羅漢論議。提婆也稱作聖提婆，因爲是龍樹的弟子，所以其在世的年代推定爲西元一七〇～二七〇年左右。

提婆的著作有《四百論》（*Catuḥśataka*，四百觀）、《百論》、《百字論》等[47]。此外漢譯方面有《外道小乘四宗論》一卷與《外道小乘涅槃論》一卷，但都未被認爲是提婆的著作。藏譯在《四百論》以外，有《智心髓集》、《中觀迷亂摧破》、《迷亂摧壞正理因成就》、《心障清淨論》，但這些也沒有被視爲是提婆的著書[48]，因此提婆的著作是《四百論》、《百論》、《百字論》三書。其中主著是《百論》，《四百論》似乎也稱作「百論」。提婆一如素稱的「破外小」，破斥了外道與小乘，有激烈地破邪的特色。根據《提婆菩薩傳》，他因爲破邪太激烈，導致外道弟子的怨恨而被殺害。

《四百論》詳稱《菩薩瑜伽行四百觀論》（*Bodhisattva-yogācāra-Catuḥśataka*），也簡稱《四百論》（*Catuḥśataka*）、《四百觀論》[49]。是由四百偈所成，梵本雖不完整，但藏譯是完整的，現存有月稱的註。雖由十六章所成，但以二百偈分爲二部份，後半的二百偈八章稱爲「論諍的百義」，前半的二百偈八章則稱作「說法的百義」。前半的二百偈，在內容上是後半論諍百義

[47] 宇井伯壽〈提婆の四百論と廣百論と百論〉（《印度哲學研究》第一，頁二六七以下）。山口益〈聖提婆に帰せられたる中觀論書〉（《中觀仏教論考》頁二五九以下）。同〈四百論破常品の要項 —— 有・存在の限界 ——〉（《大谷大學研究年報》一四，一九六二年，後收於《山口益仏教學文集》下，一九七三年）。

[48] 參考前註山口益博士論文，及山田竜城〈心障清淨論〉（《文化》三～八，一九三六年八月）等。

的方便說，擔任入門的角色，因此後半是獨立存在的，也有說第八章擔任後半序文的角色[50]。漢譯有玄奘所譯的《廣百論本》一卷，與附有護法註釋的《大乘廣百論釋》十卷，此書是後半八章的註釋。《四百論》冠上「菩薩瑜伽行」，而有唯識派的護法註釋，可以體察出《四百論》裡有自中觀過渡到唯識的橋樑的意義，或許是因爲在「破邪」上可以得出破斥妄分別的意義之故。所破的問題，是常住、自我、時間、見、根與境、邊執、有爲相。《四百論》也已發現梵文殘卷，自第八章到第十六章爲止已出版了藏譯對照。

其次，《百論》二卷唯有漢譯現存，附有婆藪的註釋[51]。根據僧肇的〈序〉，《百論》本來有二十品，各品有五偈，合爲百偈，但是省略後十品，只譯出前十品五十偈，所以本來應該有二十品。內容是捨罪福、破神、破一、破異、破情、破塵、破因中有果、破因中無果、破常、破空，破斥了數論、勝論、正理派。雖說是以破邪顯正爲立場，但也有作《四百論》入門書的意思。 (54)下

羅睺羅跋陀羅

繼提婆之法的人是羅睺羅跋陀羅。在西藏的傳承裡，有羅睺羅跋陀羅是龍樹之師之說，同時，多羅那他說提婆傳法給羅睺羅跋陀羅，《付法藏因緣傳》裡也說羅睺羅跋陀羅繼提婆之法。一般是視羅睺羅跋陀羅爲提婆之弟子，因此他的在世年代是西元二〇〇～三〇〇年左右。

羅睺羅跋陀羅並無得以稱爲著作的作品，但是有讚嘆般若的《讚般若波羅蜜多偈》（*Prajñāpāramitāstuti*）[52]與讚嘆《法華經》的《妙法蓮華讚頌》

[49] 梵本：Vidhushekhara Bhattacharya, *The Catuḥśataka of Āryadeva*, Calcutta, 1931. 山口益〈月稱造「四百觀論釋疏」（Catuḥśatakaṭīkā）の序について〉，〈聖提婆造「四百觀論」に於ける說法百義の要項〉（同收於《中觀仏教論考》），〈四百論破常品の要項 —— 有・存在の限界 ——〉（參考註[47]）。世界聖典刊行協會刊行《デルゲ版チベット大藏經論疏部・中觀部二》，目次頁二～三。

[50] 參考前註山口益博士的研究。

[51] 參考宮本正尊《昭和校訂百論論疏會本》（《仏教大系》，一九三七年），及註[47]的宇井博士的研究。

（*Saddharmapuṇḍarīkastava*）㊸，前者爲《大智度論》所引用。在此之外也有他的讚頌，這從無著《順中論》、堅意《入大乘論》、眞諦譯的《攝大乘論釋》之中引用了他的偈文可知，據此也可知他是無著以前的人。還有吉藏的《中論疏》裡敘述羅睺羅跋陀羅釋八不時，作常樂我淨四德而說明，因此他也有《中論》的註釋。

但是羅睺羅跋陀羅的傳記、著作的詳細情形不明，還有在中觀派裡，如
下(55) 前所述，有對《中論頌》寫註釋的青目，以及註釋提婆《百論》的婆藪開士，但是他們的正確年代不明。此後出現了莎車（Yarkand）王子、須利耶
下(56) 蘇摩。

第三節　第二期的大乘經典

中期大乘經典

在龍樹之後，也述作了許多大乘經典，這由中國的譯經史可以窺知。還有在龍樹的著作中，如來藏思想、唯識思想並非顯明可見，這也似乎是表示宣說這些思想的經典是在龍樹以後完成的，而且在《大智度論》裡也並未明顯出現如來藏思想、唯識思想。作爲如來藏思想的經典，《如來藏經》、《不增不減經》及《勝鬘經》是重要的，明言悉有佛性的大乘《涅槃經》也屬於這個系統。相對地，唯識系統的經典，《解深密經》則是重要的，《大乘阿毘達磨經》也扮演了重要的角色。而《楞伽經》接受如來藏與唯識兩思

㊷ 有二十一偈，附加在梵本《八千頌般若經》的開頭。在 Darbhaṅga 出版的《八千頌般若》梵本中，P.L. Vaidya 以此為龍樹之作，但是宇井博士論證了此為羅睺羅跋陀羅之作。宇井伯壽〈羅睺羅、即、羅睺羅跋陀羅〉（《印度哲學研究》第一，一九二四年，頁三四一以下）。還有這也被引用於《大智度論》卷十八（T 25.190bff）。藏譯（東北目錄一一二七）有龍樹作的《般若波羅蜜讚》，但兩者的異同不明。

㊸ 在荻原、土田兩氏出版的《法華經》梵本裡，作為附錄而出版。U. Wogihara & C. Tsuchida, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Tokyo, 1935. 其〈序〉頁三十七有〈羅睺羅跋陀羅的妙法蓮華讚頌〉。

想，企圖綜合兩者；這些是中期大乘經典重要的典籍。

五大部

在這時代，大乘經典的叢書成立了，亦即《大般若經》、《大華嚴經》、《大寶積經》、《大集經》、《大般涅槃經》。在《大智度論》的時代，如此龐大的叢書尚未成立。《大智度論》本身是《大品般若經》的註釋，在其中引 (64)下
用了《小品（道行）般若》，因此整理《般若經》全體的十六會二十萬頌的《大般若波羅蜜多經》的成立是在此之後；這是由玄奘於西元六六〇～六六三年所譯出的《大般若經》六百卷。其次，《華嚴經》有關的經典，在《大智度論》中也將《十地經》、《入法界品》（《不可思議解脫經》）當作獨立的經典而加以引用，因此編集《大華嚴經》（三十四品或三十九品）應該也是在此之後。但是《華嚴經》在中國譯出沒較《大智度論》的譯出晚多久，由佛陀跋陀羅於西元四一八～四二一年之間譯出爲六十卷三十四品的《大華嚴經》，因此其成立相當早。其後由實叉難陀於西元六九五～六九九年譯了八十卷三十九品的《大華嚴經》，藏譯則分作四十五品。

其次，《大寶積經》漢譯現存四十九會一百二十卷。這並非一個人譯出，是集竺法護以下許多人的翻譯，不足的部份由唐代的菩提流志加以補譯完成的。菩提流志新譯的是第二十六會三十九卷（現傳本是第二十七會），於西元七〇六～七一三年譯出，全體成爲「四十九會一百二十卷」。傳說玄奘也帶回《大寶積經》的梵本，但是譯完《大般若經》而氣力衰微的玄奘，沒有譯大部經的力氣，僅自《大寶積經》中譯出《大菩薩藏經》二十卷而已。因此中國的僧眾們感嘆《大寶積經》與中國無緣，其後菩提流志再帶梵 (65)下
本來到中國（T 55.570b），不過《大寶積經》是何時何地編集成的並不清楚。藏譯的《大寶積經》（*Mahāratnakūṭa-dharmaparyāya*）傳有十萬頌，與漢譯同是四十九會，順序也與漢譯大體相同（十八會與十九會互換）；藏譯是由印度、于闐、中國收集資料而完備[54]。

接著，《大集經》漢譯是十七品六十卷，已如前述[55]，是僧就於西元五八六年編集舊譯而成；這是僧就聽到闍那崛多的話，說西域的遮拘迦國有

大部的《大集經》，因此纂輯而成的（T 55.285b-c）。所以中亞即使有大部的《大集經》，但並不清楚如何反映於漢譯的《大集經》。另外，藏譯裡也有《大集經》，不過沒有像漢譯的《大集經》那樣包含許多品。其次，大乘的《涅槃經》四十卷，是由曇無讖於西元四一四～四二一年譯出的。較此稍早的西元四一七年，由法顯譯出《大般泥洹經》六卷，相當於曇無讖譯的前半十卷。藏譯也有《大般涅槃經》（*Mahāparinirvāṇa-sūtra*，東北目錄一二〇），對應於法顯譯本，是由梵文譯出的，但此外藏譯之中存有重譯漢譯四十卷本的《涅槃經》（東北目錄一一九）。無論如何，法顯本的成立很早，而將其增廣成爲四十卷本。不過在法顯本裡也有預想到四十卷本的記載，兩者的關係有必要做精密的研究。

以上，在《開元釋教錄》裡稱呼《大般若經》、《大華嚴經》、《大寶積經》、《大集經》、《大涅槃經》爲「五大部」（T 55.591b）或「五部大乘
下(66) 經」，這恐怕是中國所主張的。總之，這些作爲叢書而被整理，似乎是在龍樹以後的事情。

涅槃經

曇無讖譯的《大般涅槃經》，開頭是初分五品十卷，但後來他得知西域有其後分，便前往于闐，取得之後回到姑藏翻譯。法顯所譯的六卷本《大般泥洹經》雖分爲十八品，但內容與曇無讖本的初五品十卷一致。法顯是在中印度的華氏城得到梵本的，所以這個部份在印度有梵本；這部份也傳到西藏而藏譯，因此曇無讖在于闐所得的後分或許是在西域增廣的。並未發現完整的大乘《涅槃經》的梵本，不過在《寶性論》的梵本裡引用了《涅槃經》四次，更在中亞及高野山各發現殘卷一葉[56]，這些同是包含於第四品〈如來性品〉的部份。總之，大乘《涅槃經》在西元四〇〇年以前已經存在，而前半的十卷則較此更古。然而，慧嚴與慧觀、謝靈運同在建康將曇無讖譯的四

⑭ 櫻部文鏡〈西藏譯大寶積經の研究〉（《大谷學報》一一之三）。
⑮ 參考原書上冊頁三七五。

十卷十三品對照法顯本，修正品數爲二十五品，改治了經文，修改爲三十六卷，稱此爲「南本」，先前的四十卷本則稱作「北本」。

還有，在《涅槃經》裡有若那跋陀羅譯的《大般涅槃經後分》二卷。此經說荼毘、分布舍利等，是補四十卷本所缺，但是因爲內容上與《長阿含》的《遊行經》有很多相合的地方，而認爲並非從梵本譯出的。在此之外，還有竺法護譯的《方等泥洹經》二卷，雖也是大乘的涅槃經，但是與四十卷本 (67)下
不同系統。還有智猛所譯的《泥洹經》二十卷（西元四二四—四三七年左右譯）雖然已經失傳，但是在考慮大乘《涅槃經》的成立上來說是重要的。

大般涅槃雖是「完全的涅槃」的意思，但也同時意味著佛陀的入滅；因爲佛陀因死而捨肉體，入於無餘依涅槃界。《阿含經》中也有《大般涅槃經》（漢譯《長阿含》裡是《遊行經》），但這是敘述佛陀晚年二年間行化的經典。不過這並非單是傳記，而是回答得到不死的佛陀爲何死去，解釋爲「化緣完了，任意捨命」。與此同系統的有《遺教經》（《佛垂般涅槃略說教誡經》），說到「如來法身常在而不滅也」。《遺教經》爲羅什所譯，文章典雅，在中國、日本自古即廣爲讀誦，產生很大的影響；此經與馬鳴《佛所行讚》的〈大般涅槃品〉內容上有很多一致的地方。

大乘的《涅槃經》受到《法華經》強烈的影響。《法華經》裡說佛壽長遠，但並未明言人有佛性。不過佛性思想潛在地包含於《法華經》中，繼承於《涅槃經》而顯說「悉有佛性」。《涅槃經》卷九舉出《法華經》之名，而傳述其受記思想，引用了〈壽量品〉的良醫喻。因此天台智者大師以爲《法華經》是大收穫，而《涅槃經》是拾落穗，稱爲「捃拾教」。亦即以爲《法華經》未說的地方，在《涅槃經》裡加以補說。 (68)下

佛性（buddha-dhātu 、 buddha-gotra）遍布在一切眾生的思想，雖是相

56 宇井伯壽《寶性論研究》，頁三三二以下。還有自高野山發現的寫本，由高楠博士解讀，而載於大正藏（T 12.604）。中亞的梵本是： A.F.R. Hoernle, *Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan,* Oxford, 1916, pp. 93-97. 這裡面也有如來藏的用語，但在漢譯中相當於「如來秘密藏」（T 12.422b）。

十卷十三品對照法顯本，修正品數爲二十五品，改治了經文，修改爲三十六卷，稱此爲「南本」，先前的四十卷本則稱作「北本」。

還有，在《涅槃經》裡有若那跋陀羅譯的《大般涅槃經後分》二卷。此經說荼毘、分布舍利等，是補四十卷本所缺，但是因爲內容上與《長阿含》的《遊行經》有很多相合的地方，而認爲並非從梵本譯出的。在此之外，還有竺法護譯的《方等泥洹經》二卷，雖也是大乘的涅槃經，但是與四十卷本 (67)下
不同系統。還有智猛所譯的《泥洹經》二十卷（西元四二四—四三七年左右譯）雖然已經失傳，但是在考慮大乘《涅槃經》的成立上來說是重要的。

大般涅槃雖是「完全的涅槃」的意思，但也同時意味著佛陀的入滅；因爲佛陀因死而捨肉體，入於無餘依涅槃界。《阿含經》中也有《大般涅槃經》（漢譯《長阿含》裡是《遊行經》），但這是敘述佛陀晚年二年間行化的經典。不過這並非單是傳記，而是回答得到不死的佛陀爲何死去，解釋爲「化緣完了，任意捨命」。與此同系統的有《遺教經》（《佛垂般涅槃略說教誡經》），說到「如來法身常在而不滅也」。《遺教經》爲羅什所譯，文章典雅，在中國、日本自古即廣爲讀誦，產生很大的影響；此經與馬鳴《佛所行讚》的〈大般涅槃品〉內容上有很多一致的地方。

大乘的《涅槃經》受到《法華經》強烈的影響。《法華經》裡說佛壽長遠，但並未明言人有佛性。不過佛性思想潛在地包含於《法華經》中，繼承於《涅槃經》而顯說「悉有佛性」。《涅槃經》卷九舉出《法華經》之名，而傳述其受記思想，引用了〈壽量品〉的良醫喻。因此天台智者大師以爲《法華經》是大收穫，而《涅槃經》是拾落穗，稱爲「捃拾教」。亦即以爲《法華經》未說的地方，在《涅槃經》裡加以補說。 (68)下

佛性（buddha-dhātu 、 buddha-gotra）遍布在一切眾生的思想，雖是相

---

56 宇井伯壽《寶性論研究》，頁三三二以下。還有自高野山發現的寫本，由高楠博士解讀，而載於大正藏（T 12.604）。中亞的梵本是： A.F.R. Hoernle, *Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan,* Oxford, 1916, pp. 93-97. 這裡面也有如來藏的用語，但在漢譯中相當於「如來秘密藏」（T 12.422b）。

但是《*Śikṣāsamuccaya*》及梵文《寶性論》裡有很多引自《勝鬘經》，將這些集中起來也有相當多的份量 ⑹⓪ 。

如來藏（tathāgata-garbha）的研究，自梵文《寶性論》（*Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*）發現以來，得到長足的進展，關於它的起源也已進行了詳細的研究 ⑹① 。如來藏是指爲眾生的貪瞋癡等煩惱所隱藏、覆蓋的法身、佛性（在纏位的法身），所以是屬於自性清淨心系統的思想。自性清淨心的思想已經可見於《阿含經》，還有《舍利弗阿毘曇論》、大眾部、分別論者都支持這個思想。這個思想也廣爲大乘經典所採用，可見於以《般若經》爲始的許多經典。心性本淨、諸法本淨的思想，可以說是所有大乘經典的根本思想 ⑹② 。

不過光是心性本淨說並不能成爲如來藏思想，而是如《勝鬘經》法身章 (70)下
所說：「如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」在與客塵煩惱的關係中存在的法身才是如來藏。在這一點，巴利的《人施設論》、《舍利弗阿毘曇論》所說的「性人」（gotrabhū），還有大乘佛教十地的第二種性地（gotrabhūmi）中所見的「性」（gotra）的思想是有貢獻的 ⑹③ 。決定向聲聞道或向菩薩道前進的是性，在此性決定後而有修行。性的決定是在未悟之前，在有煩惱之間得以成佛的性就決定了；這裡可以了知性是在與煩惱的關連中所能想到的自性清淨心。還有，許多大乘經典裡有佛種（buddha-gotra, -vaṃśa）之語，又有「生於如來家」（tathāgata-kula）的思想 ⑹④ ，「佛種」的想法是將種性的思想

⑹⓪ Alex and Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, New York & London, 1974.

⑹⓪ 宇井伯壽〈シナ譯勝鬘經と其梵文斷片〉、〈本論引用の諸經論〉（《寶性論研究》，一九五九年，頁三〇三以下，頁四三五以下）。

⑹① 高崎直道《如來藏思想の形成》，一九七四年。

⑹② 勝又俊教〈心性本淨說の發達〉（《仏教における心識說の研究》，一九六一年，頁四六三以下）。拙著《初期大乘仏教の研究》，頁一九六以下。

⑹③ 高崎直道〈Gotrabhū と Gotrabhūmi〉（《金倉博士古稀記念．印度學仏教學論集》，一九六六年，頁三一三以下）。

⑹④ 高崎直道〈華嚴教學と如來藏思想〉（《華嚴思想》一九六〇年，頁二九七以下）。中村瑞隆〈西藏譯如來藏經典群に表れた仏性の語について〉（《日本仏教學會年報》二五，一九六〇年）。香川孝雄〈仏種について〉（《印仏研》一七之一，一九六八年）。

推進一步。特別是《維摩經》的〈佛道品〉（T 14.529c,549a-b,575b-c）裡有如來種（de bźin gśegs pa rnams kyi rigs, tathāgata-gotra）之語，但《維摩經》裡說有身是如來種，無明有愛是如來種，貪瞋癡是如來種，而說就是在煩惱之中才有如來種。而且將此比喻爲，高原的陸地不生蓮華，唯有在卑溼的淤泥中才生蓮華；這裡明顯地將蓮華比喻爲從煩惱之中出現的佛性、法身。這由卑溼淤泥之中生出蓮華的經文，也原封不動地存於最古翻譯的《遺日摩尼寶經》，此經之後接著說：「從愛欲中生菩薩法。」（T 12.191b）將佛的本性、菩薩的本性（菩薩法）比喻作蓮華的思想，已存在於大乘古老經典中。

下(71) 此《遺日摩尼寶經》是梵文《寶頂經》的最古譯本，後來成爲《大寶積經》母胎的經典[65]。

而且在《維摩經》裡，此說之後有「智度菩薩母，方便以爲父」的有名經文；這表示菩薩由般若波羅蜜與方便出生。然而「如來藏」的語詞是與出生有關係的語詞，如來藏的藏（garbha）是胎的意思，在出生這點上，也非考慮「佛子」（buddhaputra）、「生如來家」的思想不可。佛子是從佛所生之子的意思，在《十地經》、《法華經》〈方便品〉等反覆地說到了。這與《法華經》〈譬喻品〉所說：「三界無安，猶如火宅……今此三界，皆是我有。其中眾生，悉是吾子。」（T 9.14c）佛陀的大慈悲精神有關。《涅槃經》也說佛陀哀憫眾生如一子，《涅槃經》卷十六說到了「極愛一子地」。雖然親鸞將此一子地說作是佛性，但是一子地中也包含佛子的想法。

在「佛子」的想法上，有從佛所生之子的看法，這個意思的佛子已可見於《阿含經》的思想。說舍利弗是法將，從如來之口所生，也說阿羅漢們是佛陀之子[66]。這個思想在《般若經》裡，也以須菩提是佛的隨生者（anujāta）的型態繼承下來[67]。在眾生是從佛所生者的意義下，如來因而是

[65]不過梵本 *Kāśyapaparivarta* 裡這個部份破損脫落了。參考 Steäl Holstein, *Kāśyapaparivarta*, p.111。

[66]西義雄〈如來藏思想の淵源に就いて〉（《印仏研》一九之一，一九七〇年，頁八以下）。

[67]高崎直道〈般若經と如來藏思想〉（《印仏研》一七之二，一九六九年，頁五〇以下）。

胎。如來藏有如來是胎的意思，眾生被藏於如來中，但是在如來藏中，還有眾生藏如來的意思。

在如來藏思想上，這點是重要的。也可注意前述的《維摩經》，其無 (72)下
明、有愛及煩惱是如來種（玄奘譯作如來種性）的說法，而且將此以般若波羅蜜爲母，方便爲父的出生譬喻，來說明菩薩的成立。

出生的思想，是基於母性、女性的原理。佛教教理中首先導入女性原理的，是視般若波羅蜜爲佛母的看法[68]。這似乎是與般若波羅蜜（prajñāpāramitā）的語詞是陰性字形，或與佛陀因證悟的智慧而實現有關，但同時也與初期大乘教團裡女性的勢力佔優勢有關。例如在大乘經典裡，將善女人與善男子視爲平等，或說變成男子、龍女成佛等，想必是重視女性信眾所產生的教理[69]。

視般若波羅蜜爲「佛母」的思想，在古譯的《般若經》裡似乎找不到。而新成立的《般若經》裡，則有冠有「佛母」的經典。總之，《維摩經》裡有此思想，還有《大智度論》卷三十四（T 25.314a），有以般若波羅蜜爲諸佛之母，般舟三昧爲諸佛之父的思想。這雖是生出諸佛的是般若波羅蜜、般舟三昧的思想，但若如此，般若波羅蜜是以怎樣的狀態存在於修行者之中，在這點上，其與煩惱的關係就成爲問題；在這裡「胎」（garbha）的思想便出現了。總之《勝鬘經》、《涅槃經》與《大智度論》在年代上相隔不遠，而《如來藏經》較這些成立較早。

在這些經典裡，如來藏的思想已經成立了。那時於般若波羅蜜導入母性 (73)下
原理，似乎是成爲其成立的一個契機。

《維摩經》裡雖以方便爲父，但是在《大智度論》裡則以般舟三昧爲父，這與《寶性論》、梁譯《攝大乘論釋》卷八（T 31.306b）中以禪定爲胎有關連。梁譯《攝論釋》裡說明佛子時，說明爲以願樂無上乘爲種子，以般若爲母，以定爲胎，以大悲爲乳母，以諸佛爲父。《寶性論》第三四偈裡說，於最上乘的信解爲種子，般若爲母，禪定爲胎，大悲爲乳母，而有牟尼

[68] E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford, 1967, p. 80.
[69] 參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁二四三～二八二以下。

之子。雖《大智度論》裡以禪定（般舟三昧）爲父，但在這裡卻以禪定爲胎；這似乎是禪定有淨化煩惱的力量的緣故。總之，可以說自性清淨心、佛性思想與性地、佛種性、佛子、一子地的思想，在與煩惱的關聯上導入出生的思想，而朝如來藏思想發展。

雖如來藏被視爲與如來種性（tathāgatagotra）同一，但同時也稱作如來界（tathāgata-dhātu）。如來界與佛性的原語 buddha-dhātu 有共通點，「界」（dhātu）也譯作「性」，是指不變的性質。金的礦石中金雖不可見，但將礦
下(74) 石置於鍛冶爐中燃燒的話，金就溶解出來；即使隱藏著也維持相同性質的，就是「性＝界」。現象世界不斷變化著，但其構成的要素並未增減，這些即稱爲「十八界」。與此相同，人雖然有變成善人、變成惡人，但是可以見到其本性不變。如來性就是這樣，此如來性破除煩惱而顯現，理解出來的即是《華嚴經》〈如來性起品〉「如來出現」的思想。此《華嚴經》「如來出現」的思想，也成爲如來藏思想形成上重要的成分。

以上種種思想綜合起來，於《如來藏經》中形成了如來藏的思想，然後進而在《不增不減經》、《勝鬘經》中發展爲精緻的體系。

如來藏相關的經典

如來藏思想的經典，以《如來藏經》（*Tathāgatagarbhasūtra*）的成立較早。《如來藏經》在西晉惠帝、懷帝（西元二九〇～三一二年）時代，由法炬譯出《大方等如來藏經》一卷；白法祖（帛法祖）也有譯出，但無確證。此後東晉的佛陀跋陀羅於西元四〇九～四二九年譯出《大方等如來藏經》一卷，唐代不空譯出《大方廣如來藏經》一卷。雖然現存的僅有後二譯，但如果法炬之譯與這些內容相同的話，則如來藏思想的成立似乎變成在西元三〇〇年以前；不過因爲法炬譯本已佚，所以其內容難以確認。《如來藏經》梵本雖未發現，但是其一部份爲《寶性論》梵本所引用[70]。

[70] E.H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottratantraśāstra*, Patna, 1950, p. 26. 宇井伯壽《寶性論研究》，頁三〇一以下。

《如來藏經》裡說，若以佛眼視一切眾生，則其貪瞋癡諸煩惱中有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐儼然不動（T 16.457b-c），而說如來藏在諸趣的煩惱中也常無染污，一切眾生的如來藏常住不變。如此宣說如來藏、佛 (75)下
性是常住不變的，是因爲從佛的法身的立場來看現實；佛的法身離於無常，因此在凡夫也是實際存在的。但是在凡夫中，法身並非實際存在，而是與煩惱融合，而且以作爲如來藏而「出生」的方式存在。因此如來藏是超越有與無的狀態，於空的基礎上存在，但是《如來藏經》裡並非將其以空思想來解說，而是以比喻來表示如來藏的實在。亦即以萎華中之佛、多蜂圍繞中的蜜等九喻，來表達凡夫之中有如來藏。這是將此九喻以偈頌與長行來說明的一部短經，這九喻也爲《寶性論》所引用。

其次，《勝鬘經》雖也是一卷，但比《如來藏經》份量還多，內容也很豐富。《勝鬘經》雖傳說是北涼曇無讖（西元四一三～四三三年）所譯，但十分可疑。現存的《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（*Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*）一卷，是劉宋的求那跋陀羅於西元四三六年左右所譯出的，此後唐代菩提流志翻譯了〈勝鬘夫人會〉。也有藏譯，梵本雖不存，但爲《寶性論》及其他經典所引用[71]。「師子吼」雖是指佛陀說法，但在這裡則是指承佛威神而說法的勝鬘夫人的說法；就名爲勝鬘夫人的在家女性的說法這點來說，是特別的經典。「一乘」（ekayāna），是意味著《法華經》裡攝聲聞、緣覺、菩薩三乘而入一佛乘的意思，但是《勝鬘經》裡還更加上人乘、天乘，說因爲攝五乘之善而是一乘，也包攝了世間的道德、世間的宗教，而且超越 (76)下
它的才是「一乘」。所以一乘雖然是教（一乘教），但同時也是指因其教所現的眞理（一乘之理）。以此經來說，如來藏之教是一乘教，因此所示的如來藏、佛性本身則是「一乘」；當時也許已經有「五性各別」之教。《涅槃經》裡主張一闡提成佛，也許是因爲另一方面佛教界裡有無性有情（agotra，同斷善根、一闡提）的主張。亦即執五性各別的主張者，是基於其根底有五種

[71] 參考註[58]及[60]。

種性（gotra）的理解。對此，一乘之教是基於所有的眾生皆具備成佛種性的認識而主張的；在《勝鬘經》裡，將其以如來藏的語詞來表現。

求那跋陀羅所譯的《勝鬘經》，現在的版本分作十五章，但是古代也有分作十四章之說；這是在中國翻譯以後所分的，藏譯、〈勝鬘夫人會〉裡並無分章。《勝鬘經》在中國自古即廣受研究，註釋也很多，其中以吉藏的《勝鬘寶窟》六卷與日本聖德太子的《勝鬘經義疏》一卷爲有名。

《勝鬘經》裡首先在勝鬘讚嘆佛的眞實功德之後，說此經獨有的戒，即「十大受」，其次說「三大願」。在此之後說一乘的實踐，即「攝受正法」與「一乘」。一乘的實踐，具體來說是六波羅蜜、大乘的實踐。其次闡述如來藏的本質，而說了如來藏章、法身章、空義隱覆眞實章、一諦章、自性清淨章及其他章。

下(77) 如來藏是凡夫所具備的「永遠之物」，是爲煩惱所覆的法身，因此稱此爲「在纏位的法身」。因爲有此如來藏，所以凡夫並非因死就斷滅，而持續於來世的生死，所以說：「依如來藏故有生死，依如來藏故有涅槃。」如來藏是生死與涅槃的「依持」，此如來藏是自性清淨心，是法界，是法身，但是在煩惱所污的凡夫心中，是以怎樣的形體存在，則超過凡夫的理解。若已經爲煩惱所覆，則不能稱自性清淨心，而法身理應不能爲煩惱所污。但是現實上，在凡夫中佛性爲煩惱所覆而存在著。

這不應染污的法身爲煩惱所污的關係，只有佛陀與大力菩薩才能了知，凡夫只要信它就可以。如來藏處於煩惱中，也能從煩惱脫離，是因爲如來藏在另一方面是空的狀態（空如來藏）的存在之故，但是說如來藏自身，是無限地擁有豐富屬性（不空如來藏）的不可思議的存在。《勝鬘經》從正面提出法身與煩惱的「染與不染」問題之故，成了極爲難解的經典。

宣說如來藏的經典，此外還有《不增不減經》（*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-parivarta*）一卷。此經唯存漢譯，是北魏的菩提流支於西元五二〇～五二四

下(78) 年之間所譯的。此經因爲在《寶性論》中有引用，可知其梵文名稱 ⑫ 。但是梵文名稱不是「修多羅」（sūtra），而是「章」（parivarta），所以並不是獨立的經，而似乎是大經典的一部份。此經說，縱使眾生開悟入涅槃，並不因

此眾生界就減少，涅槃界就增加。眾生界是如來藏，同時也是法身。法身具無量之德，不生不滅。這法身爲煩惱所纏，而往來於生死的是眾生。所以並非離眾生別有法身，也不是離法身而有眾生界。但是眾生與如來的狀態是別，與離於有無的理解有關。眾生界的不增不減難解，唯有如來能知。

如來藏思想與自性清淨心關係很深。在組織如來藏思想的《寶性論》中，除了上述的諸經典之外，也引用了《華嚴經》、《陀羅尼自在王菩薩經》、《寶女經》、《海慧菩薩經》、《寶髻經》、《無盡意菩薩經》及其他經典；這些主要是說自性清淨心的經典。

解深密經的系統

清楚地表達瑜伽行派思想最初的經典是《解深密經》（*Saṃdhinirmocanasūtra*）。此經由北魏的菩提流支於西元五一四年譯出《深密解脫經》五卷，玄奘於西元六四七年譯出《解深密經》五卷，是完本。也現存同類的藏譯，也有由藏譯而法譯，及由藏譯的一部份而日譯[73]，不過並未發現梵文原本。從翻譯的年代來看，《解深密經》的成立似較《涅槃經》、《勝鬘經》晚，但是有的部份自相當早就已存在。宋代的求那跋陀羅於西元四四三～四五三年譯出了相當於上述諸本的最後二品（玄奘譯八品中的第七、第八）的《相續解脫地波羅蜜了義經》一卷及《相續解脫如來所作隨順處了義經》一卷，還有陳代的眞諦於西元五五七～五六九年間譯出了《解節經》一卷，相當於玄奘譯的第二〈勝義諦相品〉。以此來看，《解深密經》似是部份先完成，然後將那些部份加以纂輯起來的。 (79)下

還有與《解深密經》同時代，存有《大乘阿毘達磨經》。此經漢譯、藏譯

[72] 宇井伯壽《寶性論研究》，頁三一五。高崎直道《如來藏思想の形成》，頁六十九以下。

[73] É. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra, L'explication des mystéres. Texte tibétain.* ed. et trad., Paris, 1935. 野澤靜証《大乘仏教瑜伽行の研究》，一九五七年。本書是藏譯《解深密經》〈慈氏章〉第八（玄奘譯〈分別瑜伽品〉第六）的本文與智藏（Jūānagardha）對此註釋的翻譯，也附有藏譯的原文。《解深密經》方面，有圓測的《疏》（《續藏》一、三四、一之四），已譯為藏文（東北目錄四〇一六）。參考稻葉正就〈円測解深密經疏散逸部分の研究〉，一九四九年。

都不存，但在安慧的《唯識三十頌釋》裡「阿毘達磨經（Abhidharma-sūtra）中說」[74]引用了此經的偈文。較此更早的無著《攝大乘論》（T 31.152a）中，提到了《攝大乘論》是對《大乘阿毘達磨經》〈攝大乘品〉的註釋而成立的作品，還有無著的《大乘阿毘達磨集論》（T 31.774a）也說是基於此經而作。總之在無著的時代，此經被當作是唯識思想的典據而認可其聖教量的價值。

《解深密經》的特色是在主張「五性個別」。相對於《法華經》或如來藏系統的經典說一乘，《解深密經》（T 16.695a）是以一乘說爲密意說（不完全之說），而說有聲聞種性、獨覺種性、菩薩種性、不定種性、無種性之
下(80) 別。反對一乘，而說五性各別，這點顯示此經較如來藏系統的經典晚成立。若著眼於凡夫的現實，則人們有善人、惡人的區別，承認能力的不同，所以變成主張五性各別。還有從原始佛教到部派佛教的系統，是弟子立場的佛教，在大師佛陀與弟子之間畫了一道不可踰越的線，但是只要立於弟子的意識，即無法超越於師。世尊佛陀的佛教與弟子的聲聞佛教於是在此產生本質上的差異，因此在部派佛教之間，開始說無上菩提（佛菩提）、獨覺菩提、聲聞菩提的「三種菩提」；《根本有部律》、《天譬喻》（*Diryāvadāna*），及阿毘達磨論書等都可見到這種思想，繼承這三種菩提，在初期大乘佛教中說的是聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘的「三乘」說；《解深密經》大量地採用了此系統的佛教。而在這三乘的區別上，加上於《涅槃經》中成爲問題的一闡提（無佛性、無性有情），與尚未確定是三乘中何者的人們（不定種性），組織了五性各別之說。

《解深密經》是由「迷惑的現實」進行考察，自有其特色，與《華嚴經》及如來藏思想立足於證悟的佛陀的立場，來逆觀凡夫的看法不同。著眼於現實，凡夫之心爲煩惱所污，無法看出自性清淨心。因此在唯識佛教中，規定現實的凡夫爲「妄識」。而人生死根源的心，名爲阿賴耶識（ālaya-vijñ-

[74] Sylvain Lévi, *Vijñaptimārtratāsiddhi*, Paris, 1925, p. 37. 此偈也引用於《寶性論》。是得以成為唯識與如來藏兩方典據的經文。E.H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottratantraśāstra*, p. 72.

ana）。阿賴耶識譯爲藏識，是保存過去的經驗、業的場所；這是指心的無意識領域、潛在心。潛在心並不只是保存過去的記憶、經驗、遺傳、性格，而且以種子的形態保存了過去以來的業。因此阿賴耶識並非只是人的主體性、(81)下
人格，也是個體反覆生死存續時的輪迴主體。但是因爲那是種子的集合體，所以不間斷地變化著，因此並非是像《奧義書》裡所想的「我」那樣固定的實體。阿賴耶識是認識的主體，同時也是使生命存續的主體，所以也稱之爲執持識（ādāna-vijñāna，阿陀那識）。

阿賴耶識、阿陀那識與「我」不同，但是容易誤解爲「我」，所以在《解深密經》裡說，那陀那識因爲是甚深微細的緣故，我（佛陀）於凡夫不開演。因爲雖然阿賴耶識的一切種子如瀑流一般，內容經常變化著，但是凡夫誤解此爲自我。瀑流即瀑布，落下的水不絕地變化著，但是凡夫以爲它是同一的瀑布。宣說如此容易誤解爲「我」的阿賴耶識，就稱爲「解深密」。「深密」是 saṃdhi 的翻譯，是繩結的意思，由此而衍生，也有秘密之教的意思，在這裡是指不開演於凡夫的阿賴耶識教理。解深密的「解」，是 nirmocana 的譯語，這是將繩結解開的意思，是指將隱藏著的阿賴耶識教理呈顯出來。因爲宣說無我，是原始佛教以來佛教的立場，所以不牴觸此無我說，而且說輪迴的主體，這點有《解深密經》的特色。

佛教說無我，但是並非連認識主觀或常識意義的人格中心也否定掉。以世俗諦的立場，來承認在日常生活裡相對於「你」的「我」之存在，但是諸(82)下
行無常也同時是眞理，自我是流動的也是事實。若是流動，執著於自我是不可能的。因此凡夫所執著的自我，是由妄想所構成的。因其執著，自己的生存就變成了「苦的生存」。所以無我的主張裡，有捨棄對自我的執著的意思，更包含了在嚴密意義上固定的自我並不存在的意思，但是並不是不管是何意義下都沒有自我。因此阿賴耶識的教理，並沒有與原始佛教以來的無我說傳統相矛盾。

阿賴耶識的教理，並非突然出現在《解深密經》中，而是有其前史。爲了解決輪迴主體的問題、生命持續的根據、記憶保存的問題，尤其是過去的業保存於何處、造業者與受報者如何聯繫等問題，部派佛教之間提出了種種

主張。例如，說一切有部所說的命根、大眾部所立的根本識、化地部的窮生死蘊、犢子部或正量部所說的補特伽羅、上座部的有分識（bhavaṅga）、經量部的一味蘊，乃至大眾部及分別論者所說的細心、經量部所說的種子等在阿毘達磨佛教裡說了種種主張。

還有在《解深密經》裡說到了唯識思想，這與將生存的根據求之於心的主體阿賴耶識有關。從我們所經驗的一切，都有據於阿賴耶識來看，必
下(83) 歸結到唯心論，然後以緣起說解釋表相心與潛在心阿賴耶識的關係，因此
此爲「緣起門的唯識」。還有《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品
中，說到遍計所執相、依他起相、圓成實相的三相，還說到相無自性、生自性、勝義無自性的三種無自性說，闡述了「三性說的唯識」。還有在〈別瑜伽品〉中說萬法唯識，這是由瑜伽行者的體驗，而可知認識的內容便主觀的呈現，稱此爲「影像門的唯識」。

在《解深密經》（T 16.697a）中，關於三無自性說，而說了三時教。即爲向於聲聞乘的人說四諦教爲第一時說有之教，其次爲向於大乘之人說一切法無自性、不生不滅爲第二時說空之教，第三時在《解深密經》中爲向一切乘的人正說一切法無自性的中道之教。也稱作有、空、中的三時判教，判前時代的教理，而表達自己的立場，這點顯示此經的成立較新。

其次，《大乘阿毘達磨經》，其經名中也顯示繼承了「阿毘達磨」的統。唯識思想是以《般若經》空的思想，將阿毘達磨的分析性教理賦予基而成立的教理體系，稱爲「通三乘」；這是於聲聞、獨覺、菩薩都能對應教法之意。《大乘阿毘達磨經》雖已不存，但其三偈二文爲《攝大乘論》引用。詳細來說也可以說有八段文字[75]，根據這些說「此界（dhātu）自始之時爲一切法之所依」（眞諦譯「此界無始時，一切法依止」，玄奘譯
下(84) 始時來界，一切法等依」），將阿賴耶識以界之語來表現。還有「無始時來的偈頌，也爲梵文《唯識三十頌》（p.37）、梵文《寶性論》（p.72）所引用

[75] 參考結城令聞《心意識論より見たる唯識思想史》，一九二五年，頁二四〇以下。

此偈因解釋的方法不但成了唯識說的典據，還成了如來藏說的典據；這正顯示出與稱呼如來藏爲如來界（tathāgata-dhātu）的共通性。還說到諸法是以阿賴耶識爲所依而存在，又說諸法被藏於阿賴耶識中，同時阿賴耶識也爲諸法所藏，而說諸法（認識的世界）與阿賴耶識互相爲因爲果。還有在《攝大乘論》中引用了《大乘阿毘達磨經》的染污分、清淨分、染污清淨分三性說，可知《大乘阿毘達磨經》裡說到了三性說[76]。

但是《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》中，教理是羅列式的，還不夠體系化。是由於其後出現的彌勒、無著、世親，使唯識說得到發展，組織起來的。

《楞伽經》（*Laṅkāvatāra-sūtra*，入楞伽經）的「楞伽」指的是錫蘭島，但是此經中有摩羅耶山楞伽城，似乎不是指錫蘭島。還有在此經中，提到佛陀爲了夜叉王羅婆那而說，可見到與羅摩衍那有關連的名稱（不過最早的譯本中並未出現羅婆那）。此經在中國有三譯，第一次是劉宋的求那跋陀羅於西元四四三年譯出的《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，其次是北魏的菩提流志於西元五一三年譯出《入楞伽經》十卷，又唐代的實叉難陀於西元七〇四年譯出《大乘入楞伽經》七卷。藏譯也有二本（東北目錄一〇七，一〇八），但都是由漢文來的重譯，是法成所譯；梵本由南條文雄於西元一九二三年出版[77]。漢譯三本之中，實叉難陀譯的七卷本與梵本較近似。日譯是 (85)下
由南條文雄與泉芳璟進行的，還有安井廣濟所譯的也已發表[78]，而由鈴木大拙刊行研究、英譯及索引[79]。

求那跋陀羅譯的「四卷本」保存了古形，但此經給予中國的初期禪宗鉅

[76] 參考宇井伯壽《印度哲學史》，一九三二年，頁三三三。結城令聞前引書，頁二四〇以下。

[77] B. Nanjio, *The Laṅkāvatārasūtra,* Kyoto, 1923.（一九五五年再版）

[78] 南条文雄．泉芳璟《邦譯梵文入楞伽經》，一九二七年。安井廣濟《梵文和譯入楞伽經》，一九七六年。

[79] D.T. Suzuki, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra,* London, 1930; *The Laṅkāvatāra Sūtra,* Translated for the first time from the original Sanskrit, London, 1932, Reprinted 1956; *An index to the Laṅkāvatāra Sūtra (Nanjio Edition) Sanskrit-Chinese-Tibetan, Chinese-Sanskrit, and Tibetan-Sanskrit,* Kyoto, 1934, Reprinted Tokyo, 1965.

大的影響。此經中說到如來藏、自性清淨心，還說唯識說之阿賴耶識，引用了《勝鬘經》、《大雲經》、《央掘利魔羅經》等；從這幾點可知此經的成立較《勝鬘經》晚。從《楞伽經》翻譯到中國的年代來推算，此經可以視爲在西元四〇〇年已經成立了。

此經說禪有愚夫所行禪、觀察相義禪、攀緣如實禪、如來清淨禪四種禪（T 16.492a），在中國禪的歷史上給予很大的影響。愚夫所行禪是指外道禪與小乘禪，觀察相義禪是大乘禪，攀緣如實禪是觀眞如的禪，如來清淨禪是指如來境地的禪。

《楞伽經》與《大乘起信論》共通的思想很多，可以見到業相、轉相、現識、分別事識等共通的用語，可以視爲在《起信論》的成立上給予了影響。

《楞伽經》說了五法、三性、八識、二無我，說到各種唯識系統的思想與如來藏系統的思想，還嘗試綜合兩者。《解深密經》裡沒有說到第七識，
下(86) 但《楞伽經》則有八識。而關於阿賴耶識，也說阿賴耶識以身體、受用、依處而顯現，說到極爲進步的阿賴耶識說[80]。此經也說五性，更說到將這些歸一於「一佛乘」，也有禁止食肉之說。此外，佛陀的異名列舉了梵天（Brahman）、毘紐（Viṣṇu）、自在天（Īśvara）、迦毘羅（Kapila）等，也採用了外教的教理。在後世這個傾向變得顯著，密教就出現了；《楞伽經》被視爲是由強烈偏向於如來藏思想、空思想的唯識思想家所作的[81]。

還有《楞伽經》的系統中有《密嚴經》。《密嚴經》是唐代地婆訶羅於西元六七六～六八八年譯出，不空也於西元七六五年翻譯，現存藏譯（東北目錄一一〇）。此經也說到如來藏、唯識思想，而成爲中國法相宗、華嚴宗所依的經典之一。

[80] 高崎直道〈入楞伽經の唯識說〉（《仏教學》創刊號，一九七六年，頁一以下）。
[81] 安井廣濟〈入楞伽經にあらわれた識の學說について〉（《大谷學報》五二卷第二號，頁一以下）。

金光明經

《金光明經》，曇無讖於西元四一四～四三三年之間所譯出的四卷十九品是最初的。曇無讖譯了大乘《涅槃經》，進而譯出《菩薩地持經》、《優婆塞戒經》等菩薩戒經，是給予中國佛教很大影響的人物。其次，眞諦於西元五二二年追加三品，譯成七卷二十二品。此後北周武帝（西元五六〇～五七八年）時代及隋代（西元五八一～六一八年），由耶舍崛多及闍那崛多譯出部份。基於前二譯與部份翻譯，西元五九七年由寶貴將這些合揉起來，編集爲《合部金光明經》八卷二十四品，此後由義淨於西元七〇三年譯出《金光明最勝王經》十卷三十一品，如此《金光明經》內容逐漸增廣。梵文《金光明最勝經》（*Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*）由南條文雄與泉芳璟於西元一九三一年出版㉜，共有二十一品，內容上近於曇無讖的四卷本（十九品），之 (87)下
後由 J. Nobel 出版了較完整的版本㉝。藏譯有三種（東北目錄五五五～五五七），一譯本（五五五）是法成將義淨譯的十卷本重譯，另一譯本（五五七）與梵本較接近。

此經在教理上並不是特別重要的經典，但是因論述到唯識、如來藏的教理，並說到三身說的佛身論，而受到注目，還當作護國安民的經典而受尊重，從中亞到中國、日本爲止，於東亞廣受信奉；中亞殘存的寫本也很多。此經的〈壽量品〉中受到《法華經》〈壽量品〉的影響，而在〈懺悔品〉、〈讚嘆品〉裡強調了金光明懺法的功德。還有在〈四天王品〉中說，護國四天王代表諸天，陳述了護持此經的誓願，而保護尊重此經的國主與國土。與此相關的，在《金光明經》中說四方四佛，有很多密教的教理，這也與後世

㉜南條文雄．泉芳璟《梵文金光明最勝王經》，一九三一年。泉芳璟《梵漢對照新譯金光明經》，一九三三年。

㉝Johannes Nobel, *Suvarṇaprabhāsottamasūtra, Das Goldglanz-sūtra, Ein Sanskrit-Text des Mahāyāna-Buddhismus, Nach den Handschriften und mit Hilfe der tibetischen und chinesischen Übertragungen,* Leipzig, 1937; *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra, Die tibetischen Übersetzungen, mit einem Wörterbuch,* Leiden, 1944; *Suvarṇaprabhāsottamasūtra, Zweiter Band, Wörterbuch Tibetisch-Deutsch-Sanskrit,* Leiden, 1950; S. Bagchi, *Suvarṇaprabhāsasūtra, Buddhist Sanskrit Text* No. 8, Darbhaṅga, 1967.

密教的發達有關。還有在〈流水長者品〉中說到救助絕於水路而瀕死之魚的「放生」功德，〈捨身品〉則敘述薩埵太子施一身於產子之餓虎的菩薩行這幾點給日本佛教很大的影響。

以上敘述了若干龍樹以後出現的大乘經典中重要經典，不過不知《如來藏經》的成立是否較龍樹早。還有《金光明經》中有密教思想的萌芽，但眞正密教經典的成立較此爲晚，這點容後再述。 下(88)

第四節 瑜伽行派的成立

彌勒

繼承《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》的思想而組織的思想系統稱爲瑜伽行派（Yogācāra）或唯識派（Vijñānavādin），他們在瑜伽的實踐裡深化「唯識」（vijñaptimātra）的體驗，更將此與阿賴耶識的教理綜合而體系化。此瑜伽行派之祖是彌勒（Maitreyanātha），無著（Asaṅga）繼其後，他的親弟而且是弟子的世親（Vasubandhu，也譯作天親）繼無著之後，大成唯識說。

唯識派的開祖彌勒論師，自古以來即將他視爲與住於兜率天且是未來的彌勒菩薩同一個人，因此有人以爲彌勒不外是無著於禪定之中所見到的勒菩薩之說，但是要將歸於彌勒的著作全部視爲無著之作似乎有困難。可無著以前有瑜伽行派的著作，而順著傳說將此作者稱爲彌勒，這是將先行無著的瑜伽行派論師稱以彌勒之名的意義。或許並不只一位，所以並不是把將來佛的彌勒菩薩當作是實在的彌勒論師的意思。根據世親的傳記（眞譯《婆藪盤豆法師傳》〔T 50.188ff〕，玄奘《大唐西域記》卷五〔51.896b〕），無著是犍陀羅地方富婁沙富羅出身的，先於說一切有部出家修行小乘的空觀，但是後來不能滿足於此，上升兜率天受彌勒菩薩之教導才得以了悟大乘的空觀。之後屢屢上升兜率天受大乘經之教，而爲人宣說但是不爲眾人所信，所以請彌勒菩薩下降人間。彌勒菩薩夜間降臨此國土爲大眾說《十七地經》（《瑜伽論》本地分）。夜間彌勒說的，白天無著加 下(92)

解釋，所以眾人終於能信彌勒菩薩之教。另根據《大唐西域記》，無著是在化地部出家，後來迴心於大乘，然後住在中印度的阿踰陀（Ayodhyā，昔日的沙祇），夜間昇天宮從彌勒受《瑜伽論》、《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》等教法，晝間則爲大眾宣講其妙理。無著上昇兜率天受彌勒菩薩之教，也傳於西藏的傳承中 ⑻。但是彌勒有五種著作「五法」，在藏傳也有流傳，在中國也流傳彌勒的著作，所以就得承認此作者彌勒論師之存在 ⑻。

彌勒的著作，在中國說是彌勒的「五論之頌」⑻ ；如下所示：《瑜伽師地論》，《分別瑜伽論》，《大乘莊嚴經論頌》，《辨中邊論》（中邊分別論頌），《金剛般若經論頌》。 (93)下

但是其中《分別瑜伽論》不論中國、西藏都沒有譯出，只有傳來名稱而已。相對地，在西藏的傳承中，可舉出如下「彌勒五法」（Maitreya-pañcadharma）的著作 ⑻：《大乘莊嚴經論頌》（*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*），《中邊分別論頌》（*Madhyānta-vibhāga*），《法法性分別論》（*Dharmadharmatā-vibhaṅga*），《現觀莊嚴論頌》（*Abhisamayālaṃkāra*），《最上要義論頌》（*Uttaratantra*，寶性論頌）。

其中第一、第二與漢譯一致。第三的《法法性分別論》唯存藏譯（東北目錄四〇二二，四〇二三），還有世親的註（同四〇二八）⑻ ，此書有報導現存梵文殘卷 ⑻。其次的《現觀莊嚴論》藏譯、梵本皆現存，梵本與師子賢的《八千頌般若》的註釋《光明註》一起出版 ⑻。此書缺漢譯，但有法尊基於藏文而譯爲漢文的《現觀莊嚴論略釋》四卷 ⑻。《現觀莊嚴論》是由二七五偈（本文二七二偈）所成，將《般若經》（《八千頌》或《二萬五千頌》）

⑻ Bu-ston, *The history of Buddhism in India and Tibet,* Part II, translated from Tibetan by E. Obermiller, Heiderberg, 1932, p. 139; A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien,* St. Petersburg, 1869, S. 111, 112.

⑻ 宇井伯壽〈史的人物としての彌勒及び無著の著述〉（《印度哲學研究》第一，一九二四年，頁三五三以下）。關於彌勒的著作，參考註⑻ 金倉博士的論文。

⑻ 遁倫《瑜伽論記》卷一（T 42.311b）。

⑻ 參考註⑻。在 Bu-ston, ibid. Part I, p.53 舉出彌勒的著作為：*Sūtrālaṃkāra, Madhyāntavibhaṅga, Dharmadharmatāvibhaṅga, Uttaratantra, Abhisamayālaṃkāra* 。

的要點分爲八章，從實踐的立場來歸納的。由於是依據《般若經》的關係，並未見唯識說。

下(94) 若要認定彌勒之著作，則上四種著作皆歸於彌勒。第五的《寶性論頌》，相當於漢譯的《究竟一乘寶性論》，由本偈、釋偈與註釋三部份所成。本偈與註釋也有不同作者之說，將此視爲彌勒之作是有困難的㉒。

其次，《瑜伽師地論》（*Yogācāra-bhūmi*）漢譯爲百卷，是彌勒之作，玄奘所譯。但藏譯本分作五部份，順序也與漢譯不同，著者是無著。

㉘有山口益博士的日譯，〈彌勒造法法性分別論管見〉（《常盤博士還曆記念仏教學論叢》，一九三三年，頁五三五～五六一）。由野澤靜証同時刊行藏譯本與世親註（《山口益博士還曆記念印度學仏教學論叢》，一九五五年）。金倉円照〈彌勒の法法性弁別論について〉（《敘說》第二輯，一九四八年。收於金倉円照《インド哲學仏教學研究》Ⅰ仏教學篇，一九七三年，頁一二三以下）。武内紹晃〈法と法性 —— 法法性分別論の立場 ——〉（《印仏研》六之一，，一九五八年，頁二〇五以下）。

㉙山口益〈法法性分別論の梵文斷片〉（《大谷學報》一七之四，一九三六年）。附加於前註野澤版之末尾。收錄於《山口益仏教學文集》上，一九七二年，頁二〇一以下。

㉚U. Wogihara, *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā（A Commentary on Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā）the work of Haribhadra,* Tokyo, 1932-35: G. Tucci出版的 *GOS.* vol. 62,Baroda, 1932: E. Obermiller出版的梵本及藏譯 *Bibliotheca Buddhica* No. 23, *Abhisamayālaṃkāra-Prajñāpāramitā-upadeśaśāstra,* 1929; ibid. *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra, Fasc. I, II,* Calcutta, Oriental Series No. 27, 1933; 英譯: E. Conze, *Abhisamayālaṃkāra,* Roma, 1954; 研究: E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñāparamitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya,* Leningrad, 1932.荻原雲來的研究與日譯，收於《荻原雲來文集》，一九三八年，頁三一一～三七九，六九四～七三七。宇井伯壽〈現觀莊嚴論と法法性分別論との著者〉（《大乘仏典の研究》，一九六三年，頁五五四以下）。真野竜海《現觀莊嚴論の研究》，一九七二年。

㉛法尊《現觀莊嚴論略釋》四卷，中華民國二十七年（一九三八年），漢藏教理院刊。

㉜宇井伯壽《寶性論研究》，頁八十一。高崎直道〈究竟一乘寶性論の構造と原型〉（《宗教研究》一五五，一九五八年）。中村瑞隆《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》〈序文〉，一九六一年，一九七一年再版。月輪賢隆〈究竟一乘寶性論に就て〉（《仏典の批判的研究》，一九七一年，頁三六八）。

漢譯	藏譯（東北目錄）
一 本地分（卷一～五〇）	四〇三五～四〇三六（聲聞地）、四〇三七（菩薩地）
二 攝決擇分（卷五一～八〇）	四〇三八
三 攝釋分（卷八一～八二）	四〇三四
四 攝異門分（卷八三～八四）	四〇四一
五 攝事分（卷八五～一〇〇）	四〇三九～四〇四〇

上述中，本地分是說明十七地，但在藏譯裡，十七地之中的第十四〈聲聞地〉（*Śrāvakabhūmi*）、第十五〈菩薩地〉（*Bodhisattvabhūmi*）獨立出來的緣故，所以分爲三部份。〈菩薩地〉自古以來就獨立，這也由漢譯中此部份已經由曇無讖於西元四一四～四三三年譯出的《菩薩地持經》十卷而可知。還有求那跋陀羅於西元四二四～四三一年所譯的《菩薩善戒經》（九卷及一卷），也是同系統的異本。

〈菩薩地〉、〈聲聞地〉在印度後世也似乎單獨在流通，梵本是獨立在流傳。〈菩薩地〉的梵本由荻原雲來與 N. Dutt 出版 ⑨③，〈聲聞地〉的梵文也已出版了 ⑨④。還有〈五識身相應地〉等五地的梵文，已由 Bhattacharya 出版 ⑨⑤。另外，在眞諦於西元五四六～五五七年之間所譯出的經論中，有《十七地論》五卷與《決定藏論》三卷。前者已經佚失，但與《瑜伽論》本地分有關係，不過份量大約只是其十分之一。《決定藏論》是現存第二的〈攝決 (95)下

⑨③ U. Wogihara, *Bodhisattvabhūmi*, Tokyo, 1930-1936；N. Dutt, *Bodhisattvabhūmi, Being the XVth Section of Asaṅga's Yogācārabhūmi*, Patna, 1966.（荻原本寫本上殘缺頗多，而由藏譯本補足，但是 N. Dutt 本是羅睺羅在西藏發現的梵本之出版，有二六六葉，只缺一葉就是完本）。cf. J. Rahder, *Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi, Appendice Bodhisattvabhūmi*（相當於《瑜伽師地論》卷四七～四九，T 30.552c-565c）, Louvain, 1926.

⑨④ K. Shukla, *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1973.一部份已由 Wayman 出版：Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, Berkley and Los Angeles, 1961.

擇分〉最初部份的異譯。

如上所述，《瑜伽師地論》的成立是複雜的，份量也很大，在教理上也可見到發展，所以難以視爲是成立於一時。作者的決定也很困難；《瑜伽論》雖然藏譯、梵本中以無著爲作者，不過漢譯中則以彌勒爲作者㊻。但是其中可見到比彌勒的主著《中邊分別論頌》、《大乘莊嚴經論頌》或《法法性分別論》等還早的思想㊼，所以也有讓人認爲原形是在彌勒以前成立的。但是以〈菩薩地〉爲彌勒所作的話，從《菩薩地持經》的譯出年代（西元四一四～四三三年）來看，彌勒的活躍年代要下推到西元四〇〇年以下似乎是困難的。總之從思想內容來看，《瑜伽論》與《中邊分別論頌》、《大乘莊嚴經論頌》似乎是不同人的著作。

還有，《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《現觀莊嚴論》等，彌勒所著的只是偈頌而已。《中邊分別論》中，對彌勒的偈加上了世親「釋」的，
下(96) 在漢譯裡有眞諦譯的《中邊分別論》二卷與玄奘譯的《辨中邊論》三卷，藏譯（東北目錄四〇二七）也附有世親釋。梵本與世親之釋（bhāṣya）同時由羅睺羅發現於西藏，由長尾雅人博士出版㊽，更早的安慧的註（ṭīkā）則由山口益博士出版㊾。《大乘莊嚴經論》漢譯有波羅頗蜜多羅所譯的十三卷本（西元六三〇年），作無著造，但是宇井博士判定「頌」是彌勒造，「釋」是世親造㊿。梵本是由列維（Lévi）於尼泊爾發現，出版原典及法譯(101)，有日

㊺ Vidhushekhara Bhattacharya, *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part I, Calcutta, 1957. 本書也是由羅睺羅於西藏發現的寫本之出版。Part I 之中，包含有五地：(1)Pañca-vijñānakāyasamprayuktā bhūmiḥ prathamā（五識身相應地第一），(2)Manobhūmir dvitīyā（意地第二），(3)Savitarkā savicārā bhūmis tṛtīyā（有尋有伺地第三），(4)Avitarkā vicāramātrā bhūmiś caturthī（無尋唯伺地第四），(5)Avitarkāvicārā bhūmiś ca pañcamī（無尋無伺地第五）。〈攝決擇分〉中的〈有餘依〉、〈無餘依〉二地，由 Schmithausen 從藏譯本譯德，《瑜伽論記》相同的地方也翻譯為德文，而發表了研究。L. Schmithausen, *Der Nirvāṇa-abschnitt in der Viniścayasaṃgrahāṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien, 1969.

㊻ 宇井伯壽《瑜伽論研究》，一九五八年。

㊼ 橫山紘一〈五思想より見たる彌勒の著作〉（《宗教研究》第二〇八號，一九七一年。）

㊽ G.M. Nagao, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, Tokyo, 1964.參考下一註 R.C. Pandeya 所出版的。日譯是：長尾雅人《中邊分別論》（收於〈大乘仏典〉一五，一九七六年）。Nathmal Tatia & A. Thakur, *Madhyānta-Vibhāga-bhāṣya*, Patna, 1967.

譯及索引[102]。藏譯「頌」（東北目錄四〇二〇）是彌勒造，有附上安慧的註、無性的廣疏（東北目錄四〇三四，四〇二九）。

《金剛般若經論》漢譯有數種，但大體可分爲二類：《金剛般若經論》二卷，無著造，達摩笈多譯（T 25.757ff）；《金剛般若波羅蜜經論》三卷，天親造，菩提流支譯（T 25.781ff），《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》三卷，無著頌，世親釋，義淨譯（T 25.875ff）。

雖是三種譯本，但後二者內容相同。二卷本的達摩笈多譯是以「七種句義」爲中心而進行解說，未含偈頌。這在藏譯（東北目錄三八一六）是世親所作，但是宇井博士以爲這是無著所作[103]。相對地，三卷本的菩提流志譯本與義淨譯本，是以偈與釋所成，也有藏譯（北京版目錄五八六四），但是藏譯並未註明作者。梵文只發現偈文[104]，但偈是作無著之作。宇井博士判定這

---

[99] 山口益研究 Lévi 所發現的梵本，附上藏譯、漢譯、日譯，以三冊出版。M.S. Yamaguchi, *Sthiramati Madhyāntavibhāgaṭīkā exposition systématique du yogācāravijñaptivāda*, Nagoya, 1934, Reprinted Tokyo, 1965. 山口益譯註《安慧阿遮梨耶造中邊分別論釋疏》第二冊，一九三五年。山口益編《漢藏對照弁中邊論、附中邊分別論釋疏梵本索引》，一九三七年。將彌勒的偈、世親的釋、安慧的註合為會本出版的是：R.C. Pandeya, *Madhyāntavibhāgaśāstra, Containing the Kārikā of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*, Delhi, 1971. 英譯：Th. Stcherbatsky, *Madhyāntavibhaṅga, Discourse on Discrimination between Middle and Extreams, Bibliotheca Buddhica* No. 30, Leningrad, 1938；D.L. Friedman, *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā, Analysis of the Middle Path and the Extreams*, Utrecht, 1937；P.W. O'Brien, A chapter on reality from the Madhyāntavibhāgaçāstra, *Monumenta Nipponica* IX, 1953, p.277ff.

[100] 參考宇井伯壽《印度哲學史》，頁三三七；《大乘莊嚴經論研究》，一九六一年；〈莊嚴經論並びに中邊論の著者問題〉（《大乘仏典の研究》，一九六三年，頁四九二以下）。結城令聞《世親唯識の研究》上，一九五六年，頁四十八以下。

[101] S. Lévi, *Asaṅga, Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Paris, 1907；ibid, Tome II, traduction, introduction, index, Paris, 1911. 關於梵文版本之訂正，參考武內紹晃〈大谷探險隊招來の《大乘莊嚴經論》について〉（《竜谷大學論叢》二五二，一九五六年）。

[102] 日譯為註[100]之宇井伯壽《大乘莊嚴經論研究》。索引是：G.M. Nagao, *Index to the Mahāyānasūtrālaṃkāra (Sylvain Lévi Edition), Part I, Sanskrit-Tibetan-Chinese*, Tokyo, 1958；*Part* II, *Tibetan-Sanskrit & Chinese-Sanskrit*, Tokyo, 1961.

[103] 宇井伯壽《印度哲學史》，頁三八八；《大乘仏典の研究》第二部〈金剛般若經釋論研究〉，一九六三年，頁一〇九～四八〇。

下(97) 三卷本的「偈」（kārikāsaptati）是彌勒之作，「釋」是世親之作[105]。

彌勒的年代，由宇井博士算定爲西元二七〇～三五〇年。如果視《菩薩地持經》的作者爲彌勒，則此算法似乎是妥當的，但是彌勒的年代關連到接下來的無著與世親的年代，所以在本書裡視彌勒的年代爲西元三五〇～四三〇年左右（本書一〇六頁）。這是因爲在學界中視世親的年代爲西元四〇〇～四八〇 年左右的主張是有力的，所以在本書中也順從此說；其次因爲無著是世親的哥哥，所以與世親年代不能離太遠，因此無著的年代就看作是西元三九五～四七〇年左右，因而彌勒的年代也如上所述。在這個情形下，從《菩薩地持經》（西元四一四～四三三年左右譯）的譯出年代來看，將此《菩薩地持經》視爲彌勒之作雖然不是不可能，卻相當勉強。但是因爲《瑜伽論》的成立是很複雜的，所以要直接將《瑜伽論》全體視爲彌勒之作似乎是困難的。

《瑜伽論》百卷之中，〈本地分〉五十卷與〈攝決擇分〉（五一～八〇卷）之間，可以見到教理上發展，所以這似乎很難視爲同一人的著作。不過〈本地分〉雖是五十卷的大部著作，但認爲是互相有關連而整理起來的。因爲在《菩薩地持經》中已經有《瑜伽論》其他部份的引用，所以可以說《菩薩地持經》成立時，除了〈決擇分〉以外，其他的部份也已經成立了[106]（不

[104] G. Tucci, The Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ by Asaṅga, *Minor Buddhist Texts* Part I, Roma, 1956, pp.1-171.

[105] 參考註[103]。不過結城令聞博士以為三卷本的〈頌〉是無著之作（《世親唯識の研究》上，一九五六年，頁二十六）。

[106] 勝呂信靜〈瑜伽論の成立に関する私見〉（《大崎學報》一二九，一九七五年，頁一～五〇）。還有向井亮發表了《瑜伽論》是無著著作之說，〈アサンガにおける大乘思想の形成と空觀〉（《宗教研究》二二七，一九七六年四月，頁二十三～四十四，特別是其註三十四）。雖然也有必要傾聽其主張，但是將〈本地分〉與〈決擇分〉視為同一人之作時，似乎有必要表述其根據。「庾伽遮羅浮迷（Yogācārabhūmi），譯言修行道地」之語，也可見於《達摩多羅禪經》的〈序〉（T 15.301b，宮本正尊《中道思想及びその發達》頁五五三），「修行道地」之語也可見於其他禪經。「十七地」可預想到有先行思想的存在，所以難以視《瑜伽論》為一個人的著作。不過以為無著在那些之上追加或編纂的看法，是可以接受的主張，那時無著將全體都加以整理亦未可知。參考袴谷憲昭〈初期唯識文獻研究に関する方法論的覺え書〉（《三藏》一四七，一九七七年十一月，《三藏集》第四輯，頁二二三～二二四）。

過因爲《菩薩善戒經》只引用〈聲聞地〉，所以只証明〈聲聞地〉的先行存在而已）。當然正因如此，很難決定〈菩薩地〉是最後成立的，但是總之，在《菩薩地持經》的成立當時，《瑜伽論》中已有相當多的部份存在了。 (98)下

不過如上所述，〈本地分〉與〈攝決擇分〉難以視爲同一人的著作。〈本地分〉之中也認可古的思想，成立也是複雜的，所以在推定彌勒的年代上，要將《菩薩地持經》除外來考慮。總之，彌勒似乎是瑜伽行的實修者，不過是特定的個人，或者是學派傳統的人格化，今後似乎尚有研究的必要。

無著

阿僧伽（Asaṅga）譯作無著。他是北印度犍陀羅地方富婁沙富羅出身的，先於小乘佛教出家，但後來轉向大乘佛教，受彌勒之教，發展了他的學說。無著的主要著作是《攝大乘論》（*Mahāyānasaṃgraha*），這是依《大乘阿毘達磨經》的〈攝大乘品〉而作的（T 31.132c,152c）。《攝大乘論》是大成唯識教理之作，自古即受到重視，翻譯也很多。無著的著作如下：《攝大乘論》，佛陀扇多譯二卷、眞諦譯三卷、玄奘譯三卷、藏譯（東北目錄四〇四八）；世親《攝大乘論釋》，眞諦譯十五卷、笈多共行矩等譯十卷、玄奘譯十卷、藏譯（東北目錄四〇五〇）；無性《攝大乘論釋》，玄奘譯十卷、藏譯（東北目錄四〇五一）；《顯揚聖教論二十卷》，玄奘譯；《大乘阿毘達磨集論》七卷，玄奘譯、藏譯（東北目錄四〇四九）、梵本；安慧糅《大乘阿毘達磨雜集論》十六卷，玄奘譯、藏譯（東北目錄四〇五四，最勝子註四〇五三）；《金剛般若經論》二卷，達摩笈多譯、藏譯（東北目錄三八一六）；《六門教授習定論》一卷，義淨譯；《順中論》二卷，瞿曇般若流支譯。 (99)下

由《攝大乘論》的翻譯之多來看，也可知道其重要性。這有佐佐木月樵的四譯對照本（附藏譯）[107]，也有拉莫特的法譯[108]，還有宇井博士詳細的研

[107] 佐佐木月樵《漢譯四本對照攝大乘論》，一九三一年。此書含有山口益博士的〈チベット譯攝大乘論〉。

[108] É. Lamotte, *La somme du grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, Tome I, II, Louvain, 1938.

究[109]；《大乘阿毘達磨集論》發現了梵本（*Abhidharma-samuccaya*），也已出版[110]。《顯揚聖教論》與《大乘阿毘達磨集論》是組織《瑜伽論》要義的作品，兩者在內容上有密切的關係。《六門教授習定論》是由頌與釋所成，頌是無著，釋是世親之作[111]。《順中論》是無著概述龍樹中論的思想之作，於此可見到空思想與唯識的關聯。

無著在《攝大乘論》中，基於《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》，而將唯識說組織化。在此書裡，闡明阿賴耶識（阿黎耶識，ālaya-vijñāna）有能藏、所藏、執藏的性格，據此理論地證明阿賴耶識是生死的主體，更解明認
下(100) 識上有遍計所執性、依他起性、圓成實性的三自性，依此而證明一切唯識。再闡明爲了證入此唯識之理所須修行的六波羅蜜之修行，及證悟階段的十地，實踐上的戒定慧三學，悟的世界的無住處涅槃，於無住處涅槃的「轉依」相，佛陀悟後狀態的自性身、受用身、變化身三種佛身等，開展了較前一時代更進一步的教理。特別是將認識的虛妄性、染分別對等於遍計所執性（分別性），清淨分對等於圓成實性（眞實性），染污清淨分對等於依他起性（依他起）的三性說，因眞諦與玄奘譯文的不同，在後世引起很大的問題。還有他的佛陀觀，是自性身中含有理身與自受用智，受用身則相當於他受用智的「開應合眞」的三身說，但這是將《解深密經》卷五所說的法身、解脫身、化身的三身說加以發展而成的。

---

[109] 宇井伯壽《攝大乘論研究》二冊，一九三五年。

[110] Nathmal Tatia, *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, Patna, 1976; V.V. Gokhale, A rare manuscripts of Asaṅga's Abhidharmasamuccaya, Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 11, nos. 1-2 (June 1948) pp. 207-213; do. Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, *Journal of the Bombay Branch*, Royal Asiatic Society N.S. vol. 23, 1947; Pralhad Pradhan, Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, *Visva-Bharati Studies* 12, Santiniketan, 1950.

[111] 宇井伯壽〈六門教授習定論 —— 國譯並びに註記 ——〉（《大乘仏典の研究》，一九六三年，頁五六七以下）。

世親的年代

世親（也譯作婆藪盤豆、天親）是無著的親弟弟。首先在考慮他的年代上，與彌勒、無著有關係。宇井博士立了如下的年代⑫：彌勒，西元二七〇～三五〇年左右；無著，西元三一〇～三九〇年左右；世親，西元三二〇～四〇〇年左右。

這個年代論從視《菩薩地持經》（西元四一四～四三三年間譯出）爲彌勒所作的立場來說，是合理的年代論。但是最近陳那在世年代的研究有進展⑬，已經知道他是西元五〇〇年前後在世（西元四八〇～五四〇年左右），(101)下因爲可以想見世親的在世年代也與他相近，所以世親的年代定爲西元四〇〇～四八〇年是有說服力的。

眞諦譯的《婆藪盤豆法師傳》（T 50.190b）中，說世親受正勤日王（Vikramāditya）與其子新日王（Bālāditya）供養，雖然有將此二王推定爲笈多王朝首代的旃陀羅笈多一世（西元三二〇～三三五年在位）與第二代薩母陀羅笈多（西元三三五～三七五年在位）之說，但是干潟龍祥博士與佛勞華納（E. Frauwallner）將此二王推定爲第五代的塞犍陀笈多（西元四五五～四六七年在位）及那羅新哈笈多（西元四六七～四七三年在位），據此將受此諸王供養的世親的年代視爲西元四〇〇～四八〇年左右。干潟博士從這個立場立了如下的年代⑭：彌勒，西元三五〇～四三〇年左右；無著，西元三九五～四七〇年左右；世親，西元四〇〇～四八〇年左右。

若以《菩薩地持經》爲彌勒所作，非得看作是西元四〇〇年以前成立的不可，所以把彌勒在世年代定爲西元三五〇～四三〇年，雖然不是不可能的主張，但卻有點勉強。

---

⑫ 宇井伯壽《印度哲學史》，頁三三六以下；〈玄奘以前の印度諸論師の年代〉（《印度哲學研究》第五，一九二九年，頁一一一以下）。中村元《インド思想史》第二版，頁一七二以下。

⑬ 服部正明〈ディーグナーガ及びその周邊の年代 —— 附《三時の考察》和譯 ——〉（《塚本博士頌壽記念仏教史學論集》，一九六一年，頁七十九以下）。

⑭ 干潟竜祥〈世親年代再考〉（《宮本正尊教授還曆記念印度學仏教學論集》，一九五四年，頁三二一）。

佛勞華納爲了迴避這個困難，立了「二位世親」之說[115]。亦即無著的親弟弟世親，是生於西元三二〇年，死於三八〇年左右。他是瑜伽行派的人，
下(102) 因無著而轉向大乘，作《中邊分別論》之釋，又作《十地經論》、《法華經論》、《金剛般若經論釋》及《發菩提心論》等著作，而推定可能較無著早去世。相對地，第二位世親生於西元四〇〇年左右，於說一切有部出家，習經量部的教理，著《七十眞實論》（*Paramārtha-saptatikā*，已佚失），破斥數論學派的頻闍訶婆娑，著《俱舍論》，西元四八〇年歿於阿踰陀。

佛勞華納之說雖巧妙地解決上述的困難，但是他爲了壯大己說，利用玉石混雜的資料[116]。亦即羅什所譯的提婆《百論》，雖附有婆藪開士的註釋，但他將此婆藪開士當作世親，而把第一的世親定位爲羅什以前，因此把傳說羅什譯之「天親菩薩造，發菩提心經論二卷」，認定是羅什所譯。但是一般認爲婆藪開士與世親是兩人，也不承認上述經典是羅什所譯。還有，佛勞華納將《金剛仙論》卷十卷末（T 25.874c）所說的師弟相承說認定爲事實，而加以援用，但是這也有很多學者懷有疑問。而且《唯識二十論》、《唯識三十頌》是藉由《成業論》、《五蘊論》而與《俱舍論》連接起來，所以佛勞華納也視此二著作是《俱舍論》作者世親所作的。不過要證明《唯識二十論》、《唯識三十頌》與《中邊分別論疏》、《攝大乘論釋》的作者是不同人似乎是困難的，因此在日本，很少學者支持佛勞華納的二位世親說。而因爲佛勞華納所立的第二世親的年代與干潟說一致，所以很多學者支持此說。確

[115] E. Frauwallner, *On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma, 1951.櫻部建〈フラウワルナー氏の世親年代論について〉(《印仏研》一之一，一九五二年，頁二〇二以下)。E. Frauwallner, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, *WZKSO*, III, 1959; do. Landmarks in the History of Indian Logic, *WZKSO*, V, 1961.梶山雄一〈清弁・安慧・護法〉(《密教文化》六四、六五，頁一五九)。E. Frauwallner在此後的著作中，定出如下的年代：彌勒三〇〇年左右，無著三一五～三九〇年左右，古世親三二〇～三八〇年左右，陳那四八〇～五四〇年左右，安慧與護法同為六世紀中葉，法稱七世紀（西元六〇〇～六六〇）。以為古世親是瑜伽行派的論師，《唯識三十頌》、《唯識二十論》等的作者。新世親是西元四〇〇～四八〇年左右在世，《俱舍論》、《五蘊論》的作者。E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969.

[116] 參考拙論《俱舍論索引・第一部》Introduction, 一九七三年。

實是世親著作的作品，由菩提流支（西元五〇八年來華）、佛陀扇多（西元五〇八年譯經）、勒那摩提（西元五〇八年來華）、眞諦三藏（西元五四六年來華）等所譯出的是最初的。所以從傳到中國的著作來看，世親的年代爲西元四〇〇～四八〇年左右。而且眞諦（西元四九九～五六九年）生於佛勞華納所說的新世親歿後二十年，譯出了古世親的《中邊分別論釋》、《攝大乘論釋》，還譯了新世親的《俱舍釋論》。因爲眞諦的弟子們並沒有傳下關於新古世親的說法，所以似乎是顯示眞諦不知道有二位世親說。 (103)下

對彌勒、無著的著作撰述「釋」的世親是無著的弟弟，而且是著述《唯識三十頌》、《俱舍論》的人。《俱舍論》是以「理長爲宗」的批判性立場而著述的，立於經量部的立場。其中已經說到種子說，從此經由《五蘊論》、《成業論》而到唯識說，其思想上的關聯受到認可[117]，所以將《俱舍論》與《唯識三十頌》看作是同一人的著作並不是無理的。若以著述《唯識三十頌》的世親爲無著的弟弟，則以爲同一個世親於《攝大乘論》作註釋，或於彌勒的《中邊分別論》、《法法性分別論》作「釋」，也不是不合理的。但是現在傳爲「世親作」的所有著作，是否是一個世親所作的，還有必要作檢討。

在印度似乎有將許多著作歸於有名的一個人的傾向，而世親（Vasubandhu）與世友（Vasumitra）之名都是基於婆藪天信仰，所以似乎是常使用的名字。「世友」也有好幾位，在中國自古也認爲「世親」有多位。 (104)下
例如《付法藏因緣傳》卷六（T 50.321b）所說的「付法藏」第二祖婆修盤陀應譯爲世親，但一般以爲此人與《俱舍論》作者的世親是不同人；《佛祖歷代通載》卷五（T 49.508c）中區別了兩者。還有在法救的《雜阿毘曇心論》卷一（T 28.869c），說世親以六千偈釋阿毘達磨，造《無依虛空論》，但這個世親也被認爲是別人。另在普光的《俱舍論記》卷九（T 41.167c）裡也舉出「古世親」之說，而說他與《俱舍論》主是不同的人，稱友的《俱舍釋》

[117] L. Schmithausen, Sautrāntika-Voraussetzungen in Vaṃśatikā und Triṃśikā, *WZKSO* XI, pp.109-137, 1967.之中也指出了這點。

（*Abhidharmakośavyākhyā* p. 35, *ll.* 20, 23; p. 289, *l.* 6）裡也區別了古世親（Vṛddhācārya-Vasubandhu）與世親；因此自古以來就認爲世親並非一位。

不過著述《無依虛空論》的世親及古世親或許是阿毘達磨佛教的人，但是以此似乎無法成爲大乘佛教的世親是多人的證據。然而歸於世親的大乘論書種類也很多，除了唯識的論書之外，有《法華經》的註釋、《十地經》的註釋、《無量壽經》的註釋等，思想上也很分歧，所以似乎沒有理由把這些都看作是一個人的著作，例如眞諦譯的《佛性論》是世親所作之說也受到懷疑[118]。

但是若以爲世親是西元四〇〇～四八〇年左右的人，而且是無著的親弟弟的話，彌勒的年代就要下延，而會產生一些矛盾的地方；佛勞華納立了兩
下(105) 位世親說的理由之一，想必是在此。干潟博士與佛勞華納同樣認爲此世親年代是妥當的，然而也還立了有五年前後差距的三說，令人玩味。而在其中檢討了關於《菩薩地持經》的譯出年代影響彌勒的年代，及堅意《入大乘論》（T 32.49b）裡的「彌勒莊嚴經中說」之語等。不過從各個角度來看[119]，干潟博士的年代論：彌勒，西元三五〇～四三〇年；無著，西元三九五～四七〇年；世親，西元四〇〇～四八〇年。從中國的譯經史上來看也不是不合理的。不管如何，因爲以爲與世親相隔不大的陳那年代[120]是西元四八〇～五四〇年左右，所以據宇井說而以世親的年代爲西元三二〇～四〇〇年，兩者未免離太遠。陳那之後有無性（西元？～五五〇年），其次有護法（西元五三〇～五六一年）。護法的年代據玄奘的傳承是確實的，所以自此上溯來看，上述的主張也應是合理的年代論。

[118] 服部正明〈仏性論の一考察〉（《仏教史學》四之三、四合併號，一九五五年）。

[119] 參考拙論《俱舍論索引・第一部》Introduction，頁IX。

[120] 世親的弟子似乎是德慧，而其弟子是陳那，德慧直接受世親教導。參考山口益〈世親の釋軌論について〉（《日本仏教學會年報》二五，一九五九年，頁三十七）。陳那近於世親，但似非直接的弟子。M. Hattori, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣa-paricceda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, *HOS*. 47, Combridge, Massachusetts, 1968, pp. 4-5. 金倉円照《インドの自然哲學》，一九七一年，頁四〇。

還有，瑜伽行派裡與陳那同時代而不同系統的有德慧。德慧被視爲是與陳那大約同時代，他的弟子中有安慧，安慧的年代視爲是西元五一〇～五七〇年左右[121]，這個年代從伐臘毘的碑文（本書十三頁）來看也似乎是妥當的。 (106)下

世親的著作

即使有多位世親，哪個著作要歸屬於哪個世親並不清楚，所以這裡總括陳述他的著作。經典的註釋：《十地經論》十二卷，菩提流支等譯、藏譯（東北目錄三九九三）；《妙法蓮華經憂波提舍》（法華經論）二卷，菩提流支譯；一卷，勒那摩提譯；《無量壽經優波提舍願生偈》（淨土論）一卷，菩提流支譯；《寶髻經四法憂波提舍》一卷，毘目智仙譯；《涅槃經本有今無偈論》一卷，眞諦譯；《文殊師利菩薩問菩提經論》二卷，菩提流支譯、藏譯（東北目錄三九九一）。

此外還有《遺教經論》一卷（但現在視爲僞作）、《勝思惟梵天所問經論》四卷、《轉法輪經憂波提舍》一卷、《三具足經憂波提舍》一卷等，也當作是他的著作。世親的著作中稱爲「憂波提舍」（upadeśa，論議）的很多，憂波提舍作爲十二部經之一，自古即已存在了，而在大乘中用此名於經典之註釋，似乎表示稱呼大乘佛教的阿毘達磨爲憂波提舍[122]。

以上的大乘經註釋中，在中國以《十地經論》爲所依而產生了地論宗。其次的《法華經論》在中國被當作解釋《法華經》的指南，成爲重要的依據。還有《淨土論》也稱作《往生論》，曇鸞（西元四六七～五四二年）爲此作註釋，而稱爲《淨土論註》（往生論註），成了中國淨土教理發展的基礎。 (107)下

[121] E. Frauwallner, Landmarks in the history of Indian logic, *WZKSO*, V, 1961.梶山雄一〈清弁・安慧・護法〉（《密教文化》六四、六五，頁一五九）。

[122] 宮本正尊《大乘と小乘》，頁七二一。山口益〈無量壽經ウパデーシャなる題號について〉（《印仏研》一〇之二，一九六二年，頁十六以下）。

不過世親的重要著作是唯識有關的論書。首先，從《俱舍論》到唯識思想的過渡性論書如下：《大乘成業論》一卷，玄奘譯（《業成就論》一卷，毘目智仙譯）、藏譯（東北目錄四〇六二，*Karmasiddhiprakaraṇa*）；《大乘五蘊論》一卷，玄奘譯（安慧的註：《大乘廣五蘊論》一卷，地婆訶羅譯）、藏譯（東北目錄四〇五九）；《釋軌論》[123]，藏譯（東北目錄四〇六〇，四〇六一）。

《成業論》玄奘譯雖冠以「大乘」之語，但是內容上則以經量部爲立場。它以許多《阿含經》爲典據，破斥諸部派的業論，不過也有引用《解深密經》，也有阿賴耶識之語。同樣是立足於經量部說，卻比《俱舍論》更偏向大乘。藏譯中有善慧戒的「釋」，而有拉莫特的法譯[124]及山口益博士的日譯[125]。《五蘊論》是分類說明包含於五蘊諸法的論書，其中心法分爲五遍行、五別境、十一善、六煩惱、隨煩惱、不決定，但此分類比起《俱舍論》，較近於唯識說的「六位心所」說。還有不相應法立了十四種，這與《俱舍論》的「十四不相應」一致，而不合於唯識所立的不相應「二十四法」。心分爲阿賴耶識與轉識，與《俱舍論》一樣；就不包含於五蘊的無爲法舉出三無爲之外，也舉出了「眞如」（唯識加眞如而立六無爲）。

下(108)

《五蘊論》表達了《俱舍論》與唯識說中間的立場[126]。《五蘊論》的藏譯中，有安慧、德光的註釋三種（東北目錄四〇六六～四〇六八）[127]。《成業論》（T 31.765b）裡引用了《釋軌論》（*Vyākhyāyukti*），《釋軌論》梵漢俱缺，唯存藏譯。本書大量引用《阿含經》作爲大乘的聖教量，素稱闡述經典

[123] 山口益〈世親の釋軌論について〉（《日本仏教學會年報》二五，一九五九年度），〈大乘非仏說論に対する世親の論破 —— 釋軌論第四章に対する一解題〉（《東方學創立十五周年記念東方學論集》，頁三八二）。以上二文收錄於《山口益仏教學文集》下，一九七三年。

[124] 《成業論》的法譯：É. Lamotte, Le traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhi-prakaraṇa, *Mélanges chinois et bouddhiques*. IV, 1936, pp. 151-263.

[125] 山口益《世親の成業論》，一九五一年。載有藏譯成業論及善慧戒的註釋（東北目錄四〇七一）的翻譯，以及「研究」與成業論藏譯原文。

[126] 參考註[119]拙論。俱舍的七十五法與《五蘊論》、《百法論》百法的關係，參考結城令聞《世親唯識の研究》上，一九五六年，頁五〇以下。

解釋的方軌（yukti）之論，已由山口益博士研究、介紹其內容⑫⑧。

世親的唯識有關著作，關於對彌勒的《大乘莊嚴經論頌》、《中邊分別論頌》、《金剛般若經論頌》、《法法性分別論》的註釋已如前述，還有於無著的《攝大乘論》、《顯揚聖教論頌》、《六門教授習定論》也寫了「釋」。他的著作《止觀門論頌》一卷雖是簡單的論書，卻是重要的。不過世親有關唯識的最重要著作是以下兩部：《唯識三十頌》（*Triṃśikā-Vijñaptimātratāsiddhi*）一卷，玄奘譯（護法等釋、成唯識論十卷、玄奘譯）；《轉識論》一卷，眞諦譯，藏譯（東北目錄四〇五五；安慧釋，同四〇六四；調伏天之複註，同四〇七〇），梵文原典亦附安慧註「唯識三十頌釋」；《唯識二十論》（*Viṃśatikā-Vijñaptimātratāsiddhi*）一卷，玄奘譯；《唯識論》一卷，瞿曇般若流支譯；《大乘唯識論》一卷、眞諦譯，藏譯（東北目錄四〇六五，四〇五七）、梵本。

兩者都是由列維發現梵本而出版⑫⑨，不過《三十頌》世親並沒有作註釋。梵本附安慧的釋，漢譯的《成唯識論》則是合揉護法等十大論師的註釋。世親在《唯識三十頌》裡，以識轉變（vijñānapariṇāma）爲中心，而以 (109)下
阿賴耶識（ālayaṅjūāna）、末那識（mano nāma vijñāna）、前六識合爲八識，將我們的經驗世界是識的變現，作爲阿賴耶識緣起，而巧妙地組織起來。還

⑫⑦ 關於《五蘊論》的漢藏比較，參考：V.V. Gokhale, Pañcaskandha by Vasubandhu and its commentary by Sthiramati, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. XVIII, Part III, 1937. 也已作了由藏語的梵語還原。Shanti Bhikṣu Shastri, *Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu. A Restitution into Sanskrit from the Tibetan version together with an Introduction, English Translation, Notes*, Kelaniya, 1969.

⑫⑧ 參考註⑫③。

⑫⑨ S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, Viṃśatikā et Triṃśikā*, Paris, 1925. 日譯：荻原雲來〈安慧造三十唯識の釋論和譯〉、〈二十頌唯識論和譯〉（《荻原雲來文集》，頁六二八以下）。宇井伯壽《安慧護法唯識三十頌釋論》，一九五二年，同《四譯對照二十論研究》，一九五三年。山口益．野澤靜証《世親唯識の原典解明》，一九五三年。本書中，關於《唯識三十頌》、《唯識二十論》、陳那《觀所緣論》，附有調伏天之疏而有日譯。上述諸學者的日譯中，附有梵文的訂正表。寺本婉雅《西藏文世親造唯識論》，一九二三年。本書將《二十論》、《三十頌》的偈文日譯，而附以藏文。梶山雄一《唯識二十論》、荒牧典俊《唯識三十頌》（《大乘仏典》一五，一九七六年）。關於《唯識二十論》的漢譯本，有佐佐木月樵《唯識二十論の對譯研究》，一九二三年。

說明三性、三無性的唯識說，唯識的實踐修行與轉依（āśrayaparāvṛtti），將這些巧妙地歸納在三十頌裡。還有關於三性說，世親有《三自性教說》（*Trisvabhāvanirdeśa*），藏譯（東北目錄四〇五八，三八四三）。本書只有梵本與藏譯⑬⓪。《三十頌》是將唯識說的體系整理起來，相對地《二十論》是回答其他學派對唯識說的論難的作品。《二十頌》因爲有世親的註釋，所以稱爲《二十論》。義淨譯的《護法造成唯識寶生論》五卷，是本書的註釋⑬①。還有此外眞諦譯《三無性論》二卷及《顯識論》一卷也推定爲世親的著作；此二書與眞諦譯的《轉識論》合起來共稱爲《無相論》⑬②。

《佛性論》四卷，眞諦譯。本書也傳爲世親所作，但是內容上因爲太類似於《究竟一乘寶性論》，所以也有懷疑世親所作之說⑬③。

《大乘百法明門論》（大乘百法明門論本事分中略錄名數）一卷，玄奘譯。本書是歸納「唯識百法」的；將唯識的法相歸納爲百法，在護法的《成唯識論》中並未明言，與上述的《五蘊論》等之說也有差距，所以是否是世親所作似有疑問。或許是某人從《大乘阿毘達磨集論》的〈本事分〉採集法數而組織起來的，不過一般視爲是世親的著作⑬④。本書也有藏譯（東北目錄四〇六三），是由漢譯來的重譯，著者作爲「世親或護法」。

下(110)

如上所述，世親的著作很多，而且遍及各方面。以上是以漢譯爲主敘述

⑬⓪ L. de la V. Poussin, Le Petit traite de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures (*Mélanges Chinois et bouddhiques*, 1933) ; Sujitkumar Mukhopadhyaya, *The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu Sanskrit Text and Tibetan versions*, Visvabharati, 1939. 含有梵文、藏譯、英譯。山口益〈世親造三性論偈の梵藏本及びその註釋的研究〉（《宗教研究》新第八卷第三、四號，一九三一年五月、七月），收於《山口益仏教學文集》上，一九七二年。長尾雅人《三性論》（《大乘仏典》一五，一九七六年）。

⑬① 宇井伯壽〈成唯識寶生論研究〉（《大乘仏典の研究》，頁六〇七以下）。

⑬② 宇井伯壽〈真諦三藏伝の研究〉（《印度哲學研究》第六，一九三〇年，頁一〇五～一〇九）。結城令聞〈無相論の構造と性質〉（《世親唯識の研究》上，頁六十三以下）。

⑬③ 參考註 ⑪⑧ 以及武邑尚邦《仏性論研究》，一九七七年二月。

⑬④ 宇井伯壽依無著《大乘阿毘達磨集論》的〈本事分〉，而看作是世親作的（《印度哲學史》，頁三六四）。結城令聞博士則依上述的〈本事分〉及《瑜伽論》的〈本地分〉與其他等，而視為是世親作的（《世親唯識の研究》上，頁一七六以下）。鈴木宗忠博士則以為此非世親之著作（〈俱舍論の心所說に関する研究〉，《宗教研究》新第八卷第三號，一九三一年五月）。

了世親的著作，但是藏譯裡還有《六門陀羅尼解說》等若干著作。布頓舉出「八論」作爲世親的著作，更有舉出「二十論」[135]。八論是《唯識三十頌》、《唯識二十論》、《五蘊論》、《釋軌論》、《成業論》、《莊嚴經論釋》、《緣起經釋》（東北目錄三九九五）、《中邊分別論釋》，《緣起經釋》唯有藏譯現存，而已發現梵文殘簡《*Pratītyasamutpādavyākhyā*》[136]。

布頓所舉的「二十論」，是指上述的八論，加上《瑜伽論》有關的五論，二種綱要書，對彌勒論書的五論。布頓還在別的地方舉出世親著作有《十地經論》、《無盡意經註》（東北目錄三九九四）、《俱舍論》、《頂髻勝母陀羅尼》（*Uṣṇīṣavijayadhāraṇī*）、《般若經》的註釋、《瑜伽論註釋》、《伽耶山頂經註》（東北目錄三九九一，文殊師利問菩提行經）、《六門陀羅尼註》（東北目錄三九八九）、《四法解說》（東北目錄三九九〇）、《法法性分別註》等[137]，與漢譯相當一致，但也有漢譯所缺的。還有值得注意的是，藏譯中沒有《法華經論》、《淨土論》、《佛性論》。 (111)下

附記：無著、世親的年代，有與《菩薩地持經》一起來考慮《楞伽經》（初譯四卷本，西元四四三年譯）的成立年代，而加以斟酌的必要。縱使可以將《楞伽經》的唯識說看作是世親以前，但是否能說是無著以前則似乎成問題；這非得委於今後的研究不可。

[135] E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston Part I*, pp. 56, 57, Heiderberg, 1932.

[136] G. Tucci, A Fragment from the Pratītyasamutpādavyākhyā of Vasubandhu, *JRAS*. 1930, pp. 611-623; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969, S. 43-49. 山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，一九五九年，頁一三六。

[137] E. Obermiller, ibid. Part II, pp. 142-147, Heiderberg, 1932.

第五節　唯識的教理

唯識的意義

唯識（vijñaptimātratā ，唯識性），是指我們的認識是心的顯現之意，但是並非凡夫的認識就是唯識。毋寧說，我們的認識是以爲外界是實在的認識，捨此實在觀，而滅除我執與煩惱，「唯識」的世界才實現。所以唯識有二個意思；第一是指我們的認識本來應是唯識的意思，第二是指由努力實踐唯識來所實現的唯識的世界。第二個意義的唯識才是眞的唯識，將此完全實現的話就是覺者。

唯識的「唯」（mātra），是指否定凡夫認爲實在的「認識的對象」，而「只有識」。所認定爲外界的對象的一切，實際不過是識（心），如此了悟即是唯識，所以唯識有唯有識才是實在的意思。但是若無認識的對象，則認識的主觀也不應該存有。凡夫是因爲有認識的對象，所以有對應它的認識主觀，不過此認識的對象是虛妄的（遍計所執性）。「唯」是作爲此遍計所執性，但是了知對象的虛妄性時，對應於它的主觀（對自我的執著）就消失了。因爲
下(120) 對象的虛妄性解消，同時也是主觀（我執）的虛妄性消解，因此唯識第一有「境（對象）的無與識的有」的意義，第二是境若無則對應於此的識也無的「境識俱泯」的意義。亦即實現唯識的佛陀的認識界，是境識俱泯的世界，所以佛陀的認識界與凡夫的認識界本質上不同。亦即由凡夫到佛陀，識的本質上的轉換是必要的；稱此爲轉依（āśrayaparāvṛtti ，所依之轉）。轉依實現於滅我執（對自我、內在的執著）、法執（對事物、外界的執著）而斷煩惱處。

因此所謂「識有」的識之狀態，可區別爲二。一是凡夫識的狀態，二是佛陀識的狀態。兩者同樣是「有」，但是「有」的性格不同。凡夫的識是有，也是應否定的，包含無的有。相對地，佛陀的識是不含否定的有。這是自覺、實現了永遠的眞實（眞如〔tathatā〕）的有，於此蘊含著由迷到悟的連續與斷絕的問題。

凡夫的識，分裂爲主觀與客觀（見分〔svābhāsa？〕與相分〔(viṣayābhāsa？)〕、能取（grāhaka）與所取（grāhya），識（見分）邊看自己的識（相分），但同時也誤以爲那是外界（將見分、相分配比於主觀與客觀，嚴格來說並不正確，但是爲了方便理解所以如此表達）。誤以爲自己的認識內容本身就是外界的實在，如此「識的狀態」稱爲「依他起性」(paratantrasvabhāva，依他性)。依他起是「依於他而起」的意思，與緣起是相同意義。例如夢的內容雖是虛妄的，但是有做夢的事實，這點稱爲依他起性。識是緣起上的存在，它迷惑著，有其只是迷惑的理由；說明這個的是阿賴耶識（ālaya-vijñāna）緣起的理論。凡夫認識的「認識內容」是虛妄的，稱此虛妄性爲「遍計所執性」(parikalpita-svabhāva，分別性)。遍計所執性雖應是「無」，但是在了知它是「無」的時候，遍計所執性就消解了。爲了要使其成爲可能，識的本性非是「空」不可。 (121)下

因爲識的本性是空，所以迷惑凡夫的識得以轉化爲佛陀的識。在佛陀的識裡，遍計所執性完全消除，識是依他起而實現眞如；稱此爲「圓成實性」(pariniṣpanna-svabhāva，眞實性)。因爲空性本身就是眞如，所以也稱爲空性眞如。識是空性性格的，同時也是作爲眞如的實在（有）。從識的依他起性這個解釋而產生「二分依他性」的理解，亦即以爲使遍計所執性可能的依他起，與使圓成實性可能的依他起，兩者都包含於依他起性中。計量地考慮由迷到悟的轉換，則產生如此二分依他性的看法。亦即因爲考慮到迷惑者的心中，已經有某種程度實現了悟，所以就認可迷悟的共存。這是將依他起性的識視爲「眞妄和合識」的立場；但是換個看法，因爲遍計所執性中無圓成實性，圓成實性中無遍計所執性，所以也可以看作是，只要迷惑的話就唯有「不淨品之依他」（妄識），而成爲覺者的話就只有「淨品之依他」（眞識）。從認識論的立場來看，迷與悟是不同的，依他起性只有進展、蛻變，就議[illegible]展的依他性階段來看，可以說都是一樣的。亦即並非將依他起性看作是[illegible]所執性與圓成實性的混合，而是依他起性本身進展下去的意思。

如此一來，則有識之轉依如何成立的問題。遍計所執性中若無[illegible]性，迷惑的我們就無法產生醒悟於唯識之理而努力於唯識的實現之意[illegible]

是實際上凡夫的識具備了醒悟於唯識之理的可能性。而且從外在有了佛陀之教、善友的勸導時，此人就會產生願意實踐唯識的意願與修行，這就是爲了實現唯識的聞、思、修三慧。窺基將此唯識觀的進展，亦即從境空識有漸進而證入境識俱泯的正觀唯識階段，以「五重唯識」來表示[138]。

一、遣虛存實識：遣遍計所執的虛妄，而存依他、圓成之實的唯識觀。

二、捨濫留純識：作為依他起性的識，雖分為客觀的狀態（內境）與主觀的狀態（心），但內境因為濫於外界，所以捨棄它，唯留心體之純的唯識觀。

三、攝末歸本識：攝心體之中作為末的見分、相分之作用，令歸於心之
下(123) 自體分的唯識觀。

四、隱劣顯勝識：心自體分中，心所的作用劣弱故隱之，唯顯心王之勝的唯識觀。

五、遣相證性識：以上第一是遣遍計所執的唯識觀，第二到第四是就依他起性之識由淺入深的唯識觀。第五是遣作為識之相（功用）的依他起性，而悟唯識性（圓成實性）的唯識觀。

《成唯識論》裡將唯識修行的階位分爲資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位說明，此五位表達唯識修行的階段。相對地，先前的「五重唯識觀」則表達唯識觀法的類型。因此在這五位的任何階段中，都實踐五重的唯識觀法而深化唯識觀。

阿賴耶識說的源流

考慮到唯識思想是經由怎樣的路途而形成的時候，可以考慮到三個前史。第一是阿賴耶識說成立的問題；瑜伽行派中阿賴耶識教理的成立有其前

[138]《大乘法苑義林章》卷一〈唯識義林第三〉（T 45.258b-259a）。

史，在部派佛教裡已經說了種種類似的教理。第二是唯心論的系譜；唯識說雖是觀念論的一種，但是唯心的想法較唯識說還早。第三是空的思想；唯識說大量採用部派佛教的阿毘達磨思想，但是並不是阿毘達磨佛教直接的後繼者，而是立於空的立場批判地攝取了阿毘達磨佛教。因此大乘空的思想與阿毘達磨有的思想，在唯識佛教中綜合起來而得到調和。如此唯識佛教因爲接受阿毘達磨有的思想，在中國佛教中被當作是「通三乘、權大乘」而貶低。 (124)下

以上三潮流之中，將先從阿賴耶識說的源流來簡單地說明。

原始佛教裡說諸行無常，主張諸法無我，但是只說無我，並不清楚佛教如何考慮人格的主體。沒有主體，則記憶的持續、業的果報、責任的歸屬等問題，無法充分加以說明。雖有「自業自得」（自作自受）之語，但是對於善惡的行爲應自己負責任，是人所擁有的強烈道德要求，於此也要求自我的同一性、人格的持續。因此即使承認諸行無常與無我的教理，解決人格的持續、業的果報問題也是部派佛教的重大課題之一，於其中主張了種種新看法。

例如說一切有部雖主張諸法剎那滅，尚且承認諸法的「相續相似」，於此考慮到「意識之流」，還有說一切有部在生理上主張「命根」的存在，以爲據此生命才持續。不過，此說中尚未出現人格、主體的觀念。相對地，犢子部、正量部主張「非即非離蘊之我」，是很有名的。犢子部稱此爲補特伽羅，主張補特伽羅與五蘊（自己的身心）雖不能說完全相同，但是也不是離五蘊而存在的；雖然無法把捉，也無法以語言適當地來表現，不過人格的主體存在著。與此相似的是化地部中所說的窮生死蘊；以爲這些主體並非在個體之死就消滅，而是超越死持續到下一生，亦即輪迴的主體。 (125)下

還有在部派佛教時代中出現了，相對於醒著時的心，睡著時也有微細的心之作用在持續著的想法。大眾部、分別論者等說到「細心」，主張微細心的持續；大眾部所說的根本識也與此有關。似乎是從這樣的想法，而產生相對於表相心的潛在心之看法；巴利上座部所說的「有分識」（bhavaṅga）也是潛在心的一種，記憶、性格或遺傳的問題等，都關連於此而考慮。大眾部裡稱煩惱爲隨眠（睡著的），以爲煩惱平常是貯藏於心的潛在心，得到機會

就出現在心的表面活動。而睡著的狀態稱爲「隨眠」，活動的狀態稱作「纏」，當然可以想到記憶的情形也是貯藏於潛在心。

還有關於業的問題，有從作善惡的行爲開始到受報爲止，業力是如何保存的問題，亦即使業與業果關連起來的中間媒介物的問題。正量部稱此爲
下(126) 「不失壞」（avipranāśa），大眾部稱此爲「增長」（upacaya），說一切有部考慮到的無表業（avijñaptikarman）、無表色（avijñaptirūpa）本來也是那種意思的⑬，而經量部稱此業之力爲「種子」（bīja）。亦即將業力比喻爲植物種子所擁有的潛在力量，並非只是善惡的業有種子出生而已，是以爲所有的行爲都變爲種子形而存續下去。但是經量部裡考慮這種子被保存於何處，並沒有設想作爲其場所的潛在心，而主張「色心互熏」。

如上述部派佛教所產生的種種思想，爲大乘佛教所繼承，開始設想在人格主體的深處有潛在心、無意識的領域，然後貯藏種子在其中的思想便成熟起來。阿賴耶識的阿賴耶（ālaya）是「藏」的意思，即是以種子爲所藏的識之意。但是種子的集合體本身就是阿賴耶識，並不是在種子的集合體以外有另外的識作爲其容器，所以將阿賴耶識也稱作「種子識」（不過相對於種子賴耶，而說現行賴耶，後來出現了此現行的阿賴耶識於其相分持有種子的想法）。這阿賴耶識的概念已經出現於《解深密經》（T 16.692b-c）；在《解深密經》裡，此識也稱爲阿陀那識（ādāna-vijñāna）。阿陀那是「執持」的意思，是執持著生命的識之意。亦即以爲表相心睡著時阿賴耶識也是覺醒的，維持呼吸、心臟的活動、血液的循環等，而稱此爲阿陀那識。

下(127) 此「阿賴耶」之語詞，已經可見於原始佛教的經典。《律藏》中使用愛於阿賴耶（ālayarāma），樂於阿賴耶（ālayarata），喜好阿賴耶（ālayamudita）等。阿賴耶有住所與愛著的意思，但在這個情形，是將愛、樂、喜所向的對象稱爲阿賴耶，也可以看作是指人的主體。根據《攝大乘論》卷上（T 31.134a，及其他），提到《增一阿含》說愛、樂、欣、喜的「四阿賴耶」

⑬ 參考拙著《原始仏教の研究》，頁一八〇以下。

（不過現存的漢譯《增一阿含》卷十〔T 2.593a〕並無該經文）。《阿含經》中所說的「阿賴耶」之語，爲大乘經典所繼承，成爲阿賴耶識思想的重要契機，但那是經由怎樣的途徑而成熟於《解深密經》的阿賴耶識，則不明。

唯心論

阿賴耶識是作爲人格的主體、經驗的主體而立的，但同時也是「認識的主體」，這是在心中追求認識的根據。於此有阿賴耶識與唯心論結合的理由，而且佛教一開始就有唯心論的性格。原始佛教中有六處（六入）、十二處之說，這是就認識而思考存在之說。十二處是將認識的與所認識的，就認識器官區別於六個領域之說。

六內處	眼	耳	鼻	舌	身	意	
六外處	色	聲	香	味	觸	法	(128)下

在這個體系中，以眼所見的對象是色，以耳所聽的對象是聲，乃至以意所知的對象是法（觀念）。對象是就認識器官而被認識的，所以非得以二個以上的認識器官否則無法認識，並不能直接確認其存在（並非直接認知的對象），所以其存在性則成爲主觀所構想的，於此有產生認識錯誤的餘地。所以以二種感覺器官以上所認識的，無法絕對地主張外界的實在。亦即即使在看到人的情形，眼所見的也是（人的）形與色，而不是人的本身。例如是睡著的人，還是死的人，僅以眼所見無法知道；是純金還是鍍金的區別，僅以眼也是無法知道。以二種以上的感官所認識的，是由推論而主觀構想的，但是凡夫則看作是它原本就在外界。

因此將認識分爲六個領域的看法，是極爲合理的。這個六處、十二處的體系是原始佛教中新組織的主張，在此以前的《奧義書》之中並未說到。不過原始佛教中觀念論還沒成立，而理解所認識的色、聲等六外處存在於外界，但是由此主張容易產生感覺上的認識論。

自原始佛教起已經可以見到，將心稱爲心（citta）、意（manas）、識

（vijñāna）。《阿含經》說：「此亦稱爲心，亦稱爲意，亦稱爲識者，日夜生滅。」（*SN*. Vol. II, p.95, T 2.81c）心是一法，但是含有以一個語詞所無法表現窮盡的豐富內涵。首先，心是判斷的主體、認識主觀，就這點稱爲
下(129) 「識」。識譯作「了別」，是指判斷。但是判斷不斷地消失，接二連三產生新的判斷，甚至產生與前面相反的判斷。因此識並不是過去或未來的，而是「現在的」。相對地，意是指心的意志上的作用面。意志是決心，是意圖於未來的，因此「意」擁有未來的性格。由這個意來引導現在的自己，而創作出未來的自己。相對地，「心」的情形則是包含記憶、感情或性格等廣義的心，過去的性格較強。記憶、性格、遺傳，都是得自於過去的心理上以及生理上的力量，而形成現在的心，影響現在的判斷、未來的意志。

但是在《阿含經》中，並非明顯可以自覺到心、意、識有如上意義的差異。不過《法句經》第一偈「諸法意所導，意主由意成」等「意」的例子，表示意是意志，是行爲的主體，而造作未來，於此也可見到唯心論的性格。相對地，心則稱爲「心是應調御者」（《法句經》第三五偈）。爲煩惱所污的是心，擁有欲望、瞋怒狀態的是心，因此心包含各種心理作用，便開始加以種種分析。所分析的心理作用被視爲心的屬性，而稱爲心所法（caitasika-dharma）。說一切有部立四十六種心所，唯識說裡則說五十一種心所，而說心與心所互相協調活動。

關於心意識，在部派裡進行了種種解釋。《大毘婆沙論》卷七十二（T
下(130) 27.371a-b）所舉的多種主張中，舉出了將意視爲過去，心視爲未來之說。但是在唯識說中，則解釋爲「集起名心，思量名意，了別名識」（《成唯識論》卷五，T 31.24c）。集起是過去經驗的聚積之意，從這一面而稱爲「心」，這是由於將心解釋爲由聚積（√ci）所衍生的語詞之故，因此將種子識、第八阿賴耶識相當於「心」。意是由思考（√man）的語根衍生出來的語詞，所以解釋爲「思量」。自原始佛教以來，意用作意根、意處，但在唯識說裡則相當於第七的末那識（mano nāma vijñāna）。這是在心理作用深處的自我意識，自我意識因爲有利己主義的性格，所以也稱爲染污意。而第三當作了別的識，是指覺醒時的認識，即六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意

識）。如上所述，佛教看重心的活動，從原始佛教以來可以見到唯心論的性格，但是將此明確提出來的是大乘佛教，特別是《華嚴經》。《華嚴經》的〈十地品〉（T 9.558c，《十地經》）中說：「三界虛妄，唯是心作。十二緣分，是皆依心。」闡明自己所經驗的世界，全部都是心所顯現出來的。還有在《華嚴經》（T 9.465c）中說：「心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，(131)下
無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」這表示自己的世界是自己所作出來的。而「心、佛、眾生，此三無差別」，是指不論是迷惑的眾生，還是已證悟的佛陀，基本上心的構造不變。在這裡顯示由迷到悟，於心的持續與轉換的契機，因此《華嚴經》（T 9.449c）中也有「初發心時便成正覺」之語。把心比喻爲畫師，也可見於《遺日摩尼寶經》（T 12.192a），而《維摩經》裡也說到：「心淨則佛土淨。」（T 14.538c）

大乘佛教的唯心論是依禪定經驗所得的。實修禪定，深入禪定時，外界的認識就消失，唯有心中的經驗長時間持續，其間會有種種幻影顯現於心。這禪定的體驗與夢中的經驗甚至無法區別，據此而發現在禪定中「認識的對象是心所顯現的」。依據類似的經驗，而自覺到覺醒時日常經驗的認識也是心所顯現的。在《般舟三昧經》（T 13.906a），把依觀佛三昧而體驗到觀佛說爲：「我所念即見。心作佛，心自見。心是佛，心是怛薩阿竭（如來）。」這表示唯心論是基於三昧（禪定體驗）的。在禪定中「見佛的體驗」，並沒有走入有靈力見到佛的神祕主義，而是立足於理解所見的佛是「唯心所現」的合理主義立場。唯識學派被稱爲瑜伽行派，表示這個學派的人們是基於瑜伽的實修而建立其教理的。《解深密經》〈分別瑜伽品〉（T 16.698b）有「我說識所緣，唯識所現故」⑭之語，〈分別瑜伽品〉是敘述瑜伽行者的體 (132)下
驗世界，這裡說的「識之所緣」，亦即認識的對象，是「識之所現」，亦即唯識所現的。從〈分別瑜伽品〉裡說唯識之理這點，也可以了知唯識之理是由瑜伽行的實修所得的。〈分別瑜伽品〉中，以瑜伽行認識的對象稱爲「影

⑭ 參考野澤靜証《大乘仏教瑜伽行の研究》，頁一九二。《解深密經》此文被引用於《攝大乘論》（T 31.182c）中作為「唯識無境」的教證。

像」，這是指外界的事物在我們心中映出的那個「像」。把在《華嚴經》的唯心經驗理論地組織化的，是「影像門的唯識」。

空的思想與三性說

唯識思想的根基有空的思想。唯識說中，空的思想清楚地出現於三性說。三性是⑭：遍計所執性（parikalpita-svabhāva，分別性）；依他起性（paratantra-svabhāva，依他性）；圓成實性（pariniṣpanna-svabhāva，眞實性）。

但是《解深密經》、《中邊分別論》最早出現的「三性」則稱作「三相」（遍計所執性相、依他起相、圓成實相）⑭② 。

在《般若經》中說「諸法皆空」，闡明了所有存在的本性都是空的，而中觀派將此思想作理論地發展。特別是在龍樹的《中論》裡，以八不、緣起而論證了諸法是空。但是凡夫不達諸法實相的空，因而產生戲論（prapañca），造作苦的生死。 下(133)

但是中觀派僅止於說「諸法之空」，亦即「存在之空」，而還沒有清楚地說「認識之空」，不過《中論》裡也有可以看作三性說前一階段的思想。《中論》第十三品裡，說到存在是「虛誑法」（mṣadharma），這是指存在「有詐僞的性質」之意，依此凡夫引起了「戲論」。還有在《中論》第四品中，說「任何分別也不應分別」（是故有智者，不應分別色），使用了「分別」（vikalpa）一語。存在有「詐僞」的性質，依此凡夫引起分別戲論，這是相連到唯識說「遍計所執」的思想。而且「虛誑法」的「法」是指有爲的存在，但是在《中論》第二十四品已清楚說到法是依緣起而成立的，這在三性說中表現爲「依他起性」。還有在《中論》第十八品中，說業、煩惱是由分別所生起的，是沒有實體的，所以達空則戲論寂滅，此即法性（dharmatā，諸法實相）。唯識裡說的「無分別智」的無分別（nirvikalpa）一語，也出現於《中論》第十八品，這裡所說的法性可以說就是「眞如」。所以修空觀，

⑭《唯識三十頌》第二十至二十一偈。

⑭②《解深密經》卷二，T 16.693a。G. Nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Tokyo, 1964, p. 38.

悟諸法空，便開啓了法性、眞如的世界；在此可見到與三性說的「圓成實性」相連的思想。

如此，迷於空則成分別（遍計所執性）的世界，了悟空則開法性（圓成實性）的世界，將兩者連貫起來的是緣起（依他起性），這可以在《中論》裡得知。但是三者散說於各處，尚未組織化起來。最早出現三性說的是唯識的經論，即《解深密經》、《中邊分別論》（《瑜伽師地論》本地分中也出現三性、阿賴耶識的名稱，T 30.345a-b）。而《般若經》中有此思想，也是世親在《中邊分別論》的「疏」（*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, p.3）裡所說的[143]。 (134)下

在唯識說中，三性的第一遍計所執性也譯作「分別性」，表示凡夫的認識內容是虛妄的。凡夫所認識的，是「我與法」（自我與物），也可以換成「自我與世界」。不過凡夫將這些認識成「固定的」，而實際上自己是肉體、精神上都不斷變化發展的流動性存在者，所以是無法作爲「此物」來把握的。凡夫將此靜止地、固定地來掌握，以不動的形態所認識的「自我與世界」是遍計所執性。凡夫認識爲「有」的，實際上是指在與此相同狀態裡並不存在的意思。亦即「自我」雖並非沒有，但是凡夫所把握的自我，並不存在於所把握到的形態裡。以唯識的術語來說，以虛妄分別所分別的，皆是遍計所執性，這是「非有」的，而稱此爲「所識之非有」。我與世界，因爲是以心認識的，所以是所認識的內容（所識），而是無的。

並不是沒有自我，而是凡夫「所認識的自我」，不是所認識到那樣的形態之意，但是關於未受認識的自我，說什麼也是沒意義的。同樣地，並非沒

[143] 但是在漢譯《般若經》諸本中，雖未發現三性說，不過《一萬八千頌般若經》以及《二萬五千頌般若經》的梵本與藏譯的〈彌勒請問章〉裡有三性說是明顯的。但是因為漢譯《般若經》中並未發現對應語，所以視為後世的添入。Shotaro Iida, Āgama（Scripture）and Yukti（Reason）in Bhāvaviveka（收於《金倉博士古稀記念・印度學 佛教學論集》，一九六七年，橫排頁七十九～九十六）。E. Conze and Iida Shotaro, Maitreya's Questions in the Prajñāpāramitā（*Mélanges d' indianisme à la Mémoire de Luois Renou*, Paris, 1968）. 參考袴谷憲昭〈彌勒請問章和譯〉（《駒澤大學仏教學部論集》六，一九七五年，橫排頁一～二十一）。

有外界之物，而是自己的心所認識的外界，並不是所認識那樣地存在的意思。凡夫自以爲自己所認識的，是如所認識那般實際存在於外界，但是唯識說不取如此的認識的「模仿說」。認識可說是呼應外界來的刺激，心內的認識能力便作用、構想的，然而凡夫的情形，在認識能力作用之際，由於業、煩惱介入的關係，於此以「有」而映出於心中的世界，則成爲「非如彼有」的形態。但是對我們來說，唯有所認識的世界是「自己的」，縱使外界與它不同，但關於未被認識的，則什麼也不能說，這裡有「唯識」（唯有識）的意思。

以上是作爲所識之非有的遍計所執性，但是從事如此虛妄分別的「分別本身」（識）是存在的。例如在夢的認識中，所認識的內容雖沒有實在性，但是做夢、夢的認識一事是存在的，稱此爲「能識之有」。此即依他起性，因此依他起性是指「識的活動」，但是此時將能識原封不動地當作「自我」並不正確，因爲「所認識的自我」入於「所識」的緣故。那即使是依自我反省所得的自我認識，「正認識著的」是與依於自我反省所得的自我相同的，此認識也是入於所識之側的，所以能識應就能識原有的狀態來考察。能識是「了知的作用」，亦即是「識」。凡夫之中此識的作用爲迷妄所染，因此稱爲妄分別，此乃由認識內容的虛妄性、矛盾、衝突所歸結的。

下(136)

依他起性的依他起是「依於他而起」之意，「他」是指「緣」的意思，所以依他起與緣起是相同的。識並不是自己存在的，而是眾多的緣聚集而成的，所以緣散的話，識也就沒有了。識是不斷變化下去的，將此變化表現爲「刹那滅」，這是指識一直變化下去的意思。使此刹那滅的識生起的「緣」，以因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣「四緣」來表示。第一的因緣，在這個情形是質料因、形相因的意思，指貯藏於阿賴耶識的「種子」。也稱爲「習氣」，是指心表面的認識經驗以種子之形植入於潛在心阿賴耶識，再改變形態，以表面心亦即「識」而顯現。此時阿賴耶識也是識，所以同樣是由種子所作。阿賴耶識的情形，是保存於阿賴耶識的種子改變形態成爲阿賴耶識。作爲識的阿賴耶識稱爲「現行賴耶」，種子稱爲「種子賴耶」。種子賴耶是從前世移動過來的，現行賴耶則是此世受生之初刹那，依於前世之業力所造

的；稱爲「果轉變」。表相心是由形成眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的感覺世界之「前五識」，與在其背後的「第六意識」，還有更後的「末那識」七識所成；末那識是微細的自我意識。相對地，與喜怒哀樂共同作用的粗顯自我意識，是第六識所起的自我意識。

再略說這八識，總之以種子改變形態成爲八識，而稱種子是「識之因緣」。阿賴耶識中所保存的種子是無量的，保存了從無限過去以來的種子。 (137)下
概略來分，即爲名言種子與業種子。名言種子的名言是語言的意思，是指以言詞能表示的「法」的種子。我們的認識界，不論主觀客觀都充滿了能以名字稱呼的事物。生出那些事物的種子是名言種子，而且它們具備了善、惡、無記三性的任何一種性質。提到形成認識界的種子，雖僅是名言種子就夠了，但是人有各式各樣的命運；僅以名言種子並無法說明。出生之時人依於種種過去業而生出來，生下來時已經有差別。引起這個業的差異的稱爲「業種子」，依表面心的善、惡，所植入於阿賴耶識的種子，稱爲業種子。業種子與名言種子並不是不同，只是將包含於名言種子的「業力」提出來，而稱爲業種子。如此二類種子，因爲是識生起的原因，以「作爲因的緣」之意而稱爲「因緣」。

第二的等無間緣（次第緣），是指前一剎那的識滅，成爲次一剎那識生的「助緣」。前者一去，就開啓了爲後者出現的場所。例如意識剎那滅，前識滅，而成爲次一識生之緣；這是等無間緣。

第三的所緣緣，是指認識的對象。所緣是對象的意思，有對象，成爲識生起之緣，即沒有無對象的識之意。所緣緣有親所緣緣與疏所緣緣，親所緣 (138)下
是識內部的所緣緣。識分裂爲見分與相分的情形，相分成爲相對於見分的所緣；這是親所緣緣。相對地，外界的事物成爲爲了使自己的認識生起的疏所緣緣。例如外界的光，是爲了眼識的疏所緣，色是眼識見分的親所緣緣。

第四的增上緣，是指幫助事物成立的一切力量。這有積極地助其成立的「有力」增上緣，與不妨礙其成立而消極地幫助的「無力」增上緣，所以因緣、等無間緣、所緣緣也包含於此廣義的增上緣中。這定義作，爲了自己，除了自己以外一切法都是增上緣。立增上緣，是因爲僅有以上三緣，還尚有

遺漏的緣故。例如心王與心所（心理作用）同時作用，心王與心所是由各自的種子所生，所以心王不是心所的因緣，另因爲是同一剎那在作用，所以也不成等無間緣。更因爲心王無法認識同時作用的心所法，所以也不成所緣緣。以如此的意義，與心王同時作用的心所法，即是心王的增上緣。

依以上四緣，剎那滅的諸識連續而生，流動的認識世界便成立，以這點而稱識爲依他起性。

第三的圓成實性，也譯作「眞實性」，這是指從依他起性除去妄分別的
下(139) 狀態。虛妄分別由於是依於包含於識的業與煩惱的，它被包含於作爲因緣依的種子之中。因此關連於業、煩惱的問題，雖然有檢討種子的種類與性質的問題之必要，但是這個問題容後再述。修行唯識觀，若從識除去虛妄分別，則眞實性就顯現。此即轉依，即我執與法執從識消失了。於此回應於從作爲疏所緣緣的外界來的刺激，如實的認識世界便成立。這由我空與法空而實現，因此稱此爲「二空所顯的眞如」。眞如是指如實認識的實在性，那是以「空性」爲本性。

此圓成實性與依他起性，有「不一不異」的關係。兩者的關係以譬喻來表示，則是有爲的存在與其本性的無常性的關係。亦即眞實性是依他起性的法性。因爲有爲法的本性是無常性，所以有爲法與無常性無法區別開來，但是有爲法與無常性不能說是相同的。與此相同，依他起的識之本性是空性眞如，因此無法除去識，而只表示圓成實性。此依他起識的空性，以般若，即無分別智可知。無分別智，是沒有能知與所知的分裂之認識。眞如是無法作爲對象而了知的，因爲能知的本身也是眞如的緣故，這與無法以「全體」爲認識的對象是相同的。因爲認識者（主觀）從認識內容脫離時，就不能成爲「全體」的認識。因此眞如的認識，是以完全成爲眞如而達成。眞如完全顯
下(140) 現於智慧，而智慧成爲眞如的智的活動體，這才是眞如的認識；這就是無分別智，於此圓成實性就現起了。因此無分別智與眞如雖不是隔別的，不過眞如是無分別智的法性。

這無分別智也稱作「根本智」，在其後的是「後得智」。根本智雖是了知全體的智慧，但同時也伴有了知各個現象、差別相的智慧。無分別智因爲除

去了執著的緣故（有執著就成爲虛妄分別，亦即主客分裂的認識），所以能如實地認識世間，因此後得智也稱作清淨世間智。從事無分別智與清淨世間智活動的認識之本性，即圓成實性。

依據以上的三性說，可以明白凡夫的認識是以妄分別爲本性，而佛陀的認識界是圓成實性。

三無性

三性（三自性），於其反面持有三無性的性格。亦即遍計所執性，其我法之相（lakṣaṇa）無，所以稱爲「相無性」。其次的依他起性雖有生起，但並非是實體的生起。它是緣生，是「假」，所以以無自然生，而稱依他起性爲「生無性」。圓成實性本來離於妄分別，所以稱爲「勝義無自性」。這是諸法之勝義，是眞如。由於悟此，而得住唯識性（vijñaptimātratā）。 (141)下

識的轉變

彌勒的《中邊分別論》中，說識以如下四法顯現，即：(1) 對象；(2) 感官；(3) 自我；(4) 六識。亦即說了識的「顯現」（pratibhāsa），但是還沒說到「識的轉變」（vijñāna-pariṇāma）。有系統地陳述識轉變的，是從世親的《唯識三十頌》開始。轉變包含了潛在心的阿賴耶識改變形態，顯現於作爲表面心的現行，如此變化的意思。但是顯現並沒有那樣的意思，只是認識世界的顯現方式受到質問而已。依他起之識何故變成虛妄分別的問題，是由此「識的轉變」闡明。

根據安慧，轉變定義爲「因之剎那已滅的同時，果異於因之剎那而生。」（*Triṃśikā Vijñaptimātratā-siddhi*, p.16）雖是因果同時，但是指果異於因的意思。識轉變有種種情形，例如「種子生現行，現行熏種子，三法展轉，因果同時。」（《成唯識論》卷二，T 31.10a）可套用以上的解釋來考慮。在這裡，種子是指貯藏於阿賴耶識裡的種子。現行是指表面心的活動，種子轉變成爲表面心，表面心剎那滅而植入種子於阿賴耶識。於此轉變中，三法展轉的三法，是最初的種子、其次的現行、最後的種子。這三者是不同的存在的

意思，亦即由種子生現行，而且其種子與現行不同；接著由這現行生種子，而且這現行與種子也相異。當然最初的種子與最後的種子是不同的，但是如
下(142) 何合理化這說法的問題，就包含在轉變裡。

所謂因果同時，因爲因授與果力量，所以若不同時授與就不成立。自前法滅開始，而後法生，力量的授與是不可能的。「因果同時」，表示了因與果的連續，但是「因異於果而生」，則顯示因與果的斷絕。因爲因是種子，果是現行，或因是現行，果是種子，所以因果是不同的；轉變包含連續與斷絕兩個要因。

「種子生現行」是指，阿賴耶識的種子成熟，而其潛在的種子轉變成爲表面心的現行。其表面心在凡夫是成爲「我與法」（自我與物）的狀態而顯現，但實際上是依他起識的本身。爲了現行生，種子成熟即是條件，但同時作爲疏所緣緣的外界來的推動，則成爲喚起阿賴耶識種子上的重要契機。例如有由外來善友的呼叫聲（空氣的波動）時，回應於此，在阿賴耶識生起的聲音種子就轉變爲現行。因此雖然種子轉變成爲現行，但是並非僅以種子的自發性，現行就生起。

其次，種子是個別的，大體區別爲業種子與名言種子。而且對應於過去的業，業種子也無限多地存在著。還有記憶等改變形態的名言種子，也對應其名言而有無限多。因此一剎那轉變的種子也很多，但是以這些所形成的現行世界（心的世界）是一全體。例如氧與氫化合成水的情形，水是由氧與氫
下(143) 所成的，但是不論氧或氫都是不同東西，由於兩者化合，就產生了新的東西。與此相同，諸種子聚集現行就成立，但是諸種子與現行並不相同。在許多種子聚集而造作成一整體現行的情況時，其全體是超過種子的總和；這裡有「緣起」的意義。

如上所述，種子生現行上有連續與斷絕的關係，於此可見到創造性的變化。因爲是創造地轉變的現行，所以再分裂而轉化爲多數的種子時，所得的種子與先前的種子既不同質，也不同量。且現行是一個整體，而種子是多數的，所以現行與後來的種子也不能說是相同的；這裡便主張了前種子、現行、後種子三法是各別的存在。而且最先的種子與現行、現行與後來的種子

之間，有創造性的變化，這點稱爲「緣起」。唯識說雖立於唯心論的立場，但是由於有這緣起的思考，沒有陷入「反覆」的矛盾；是唯心論的同時，能宣說創造性的進化。

以上是唯識說的「識轉變」的意思，因爲是基於緣起的轉變，所以稱爲「阿賴耶識緣起」。同樣使用「轉變」一語，但是唯識說的轉變與數論學派的轉變意義並不相同。附帶地，在護法的《成唯識論》卷七（T 31.38c）中說到了：「轉變者，謂諸內識轉似我法外境相現。」

如上所述，種子與現行是同剎那轉變的關係，同生同滅。但是如此所得的種子，將力量於次一剎那連續下去；這稱爲「種子生種子」。種子與現行 (144)下
不同，因爲是指保存力量的狀態，所以種子也是剎那滅的，但是無法剎那滅變成空無，而以同類的種子轉生。在這反覆「種子生種子」之間，種子就成熟了。一般來說「識」是剎那滅的，既然阿賴耶識也是識，則同樣是剎那滅，因此包含於其中的種子也是剎那滅的。於是以爲在與次剎那的關係上，「種子生種子」的關係便成立。

在常識上以爲，我們的表面心從過去到現在，乃至到未來都連接在一起，但唯識說並非如此。表面心的現行是剎那滅的，沒有前後的聯繫（前後的關係是等無間緣）。那是由潛在心來顯現，而再回到潛在心的，但是潛在心本身以剎那生滅持續下去。依據此想法，可以理解表面心無限變化的道理。只有表面心的前後關係中，似乎無法說明惡心變善心、喜變爲悲；考慮與心深處的關係，方始能說明。

如上所述，種子是剎那滅的，生起現行，還更依現行所生。現行擁有善、惡、無記之中的一個性質，由於發揮各自的力量，而將業種子植入阿賴耶識中。但是若成爲種子的狀態，就把現行時固有的力量收斂起來，而以無記的狀態存在。在《成唯識論》裡，將這種子的性格以「種子的六義」來表示；即剎那滅、果俱有、恆隨轉、性決定、待眾緣、引自果（《成唯識論》卷二，T 31.9b）。此種子六義，宣說於世親或無性的《攝大乘論釋》（卷二），但未見於梵文《唯識三十頌》的安慧釋。 (145)下

阿賴耶識的轉變

在唯識說中，轉變分爲因轉變與果轉變，果轉變更有異熟轉變（阿賴耶識）、思量轉變（第七末那識）與了別境轉變（前六識）。因轉變，是指種子持有轉變爲現行的力量，但是這種子是依現行的熏習而貯藏於阿賴耶識的。即善的現行將善的種子，惡的現行將惡的種子，無記的現行將無記的種子貯藏於阿賴耶識，此因果同性質的種子稱爲等流習氣。等流習氣也稱爲名言種子，因爲現行的心理經驗採取了名言狀態（名言雖是概念，但是一如不知語言的嬰兒，沒有語言的情緒上表現也包含在內。稱此爲表義名言與顯境名言）。此外善與惡的行爲，於阿賴耶識熏習業種子。依此業種子，而起業果報，稱此阿賴耶識中名言種子與業種子的轉變力爲因轉變。

相對地，果轉變有二種。一是作爲前世業的果報而阿賴耶識生於眾同分之中，這是選擇特定個人的生死，阿賴耶識託於母胎，成爲特定個人生死的出發點。這是在指作爲總果報的果體之阿賴耶識成立的事，是說依前世業的果報而得生於人時，在託母胎的初剎那形成人的阿賴耶識。果轉變的第二
下(146) 是，由此個人生存的阿賴耶識自種子而現起現行的八識，這是異熟轉變、思量轉變、了別境轉變。《成唯識論》中，雖然因轉變（稱爲因能變）之說與安慧釋大體相同，但是果轉變（果能變）卻解釋成從依因轉變而成立的現行八識的自體分，而現起見分與相分，即所謂「變，謂識體轉似二分。相（相分）見（見分）俱依自證（自證分）起故。」（《成唯識論》卷一，T 31.1a-b）但是僅是由識自體分生見分、相分，則只有變現的意思，則似乎不配「轉變」之名。

但是在《成唯識論》中，以四分說明識的活動，即以由阿賴耶識的種子轉變來的識（果轉變）爲「識體」，以八識之體而各不同；此爲識之自體分，由此自體分而分裂出見分（svābhāsa，主觀、能取）與相分（viṣayābhāsa，客觀、所取）。在《成唯識論》中，以此見、相二分之生起視之爲果能變。相對於見相二分，自體分是從作用上稱爲「自證分」（svasaṃvedana），亦即此爲確認見分認識作用的作用。若無此確認的作用，作用的結果則不存，亦即有「已做了行爲」的自覺、反省，而以記憶的形態

熏習於阿賴耶識。此自覺即自證分，因此相分以相分本身不能主張存在性，即由於依見分所見而確保相分的存在性。還有見分的見的作用，是依自證分而確認，保證其作用的存在。但是如此思考時，則需要有確認自證分作用的 (147)下
第四「證自證分」，於此則建立了見分、相分、自證分、證自證分的「四分說」。不過護法說，「證自證分」的作用，反過來以自證分而得到確認，但是在安慧釋中並未見此說。根據《成唯識論》，安慧只立自證分的一分說，難陀則立見相二分的二分說，陳那是見、相、自證的三分說，護法則是四分說。總之，因爲出現三分說、四分說的緣故，果轉變的意義就改變了。

異熟轉變

阿賴耶識（種子賴耶）接受善、惡、無記的所有種子，因此作爲總果報的果體的阿賴耶識稱作「異熟」。異熟是指由過去善惡業的結果所成的事物，但自身則是既非善亦非惡的意思。以阿賴耶識（現行賴耶）也是識這點，認爲它從事了認識作用。但是因爲其認識作用微弱之故，依第六識無法了知阿賴耶識的活動，稱此爲「不可知執受」。進行此識活動，即是現行賴耶，相對地是種子的集合體，即是種子賴耶；這是阿賴耶識的兩面。種子保存於現行的阿賴耶識的相分。

現行賴耶進行識活動，阿賴耶識方面，也需要認識的對象（所緣），還有應有識活動的性質與狀態（行相）。阿賴耶識的認識對象爲「種、根、 (148)下
器」，亦即種子、五根（感官）與作爲感官所依之身體，以及器世間（世界）。是說以阿賴耶識維持這些，作爲自己的認識對象（相分）而執受著，亦即阿賴耶識的種子爲阿賴耶識所執受而存在。這解釋作，我們的身體活著，即使在第六意識睡著時，也進行著呼吸、血液的循環等，是因爲阿賴耶識將感官、身體作爲自己的對象而執受著；就這點稱阿賴耶識爲阿陀那識（執持識）。器世間雖是外界，但這是指在心內前五識（感覺上的認識）以其爲素材而使外界的認識成立的「事物」。因爲阿賴耶識將器世間作爲自己的認識對象而展開，所以前六識以之爲所依而構成外界，宛如超越（作爲外界）存在似地來認識世界。還有在安慧釋中，也將「名」（受、想、行、識四蘊）

加入阿賴耶識執受的對象中。

其次阿賴耶識的「行相」，是指阿賴耶識與受、想、思、觸、作意五心所共同作用。因爲並無善、不善的心所，所以並無阿賴耶識變成善心或惡心而活動之事（但是若成佛，則阿賴耶識轉換性質成爲善性）。還有一起作用的受，並無苦受、樂受，唯有捨受。亦即阿賴耶是進行著最起碼的心理作用，而稱此受、想等爲「五遍行心所」。這些因爲與八識全部一起作用，所
下(149) 以稱爲「遍行」。還有阿賴耶識性既非善性亦非不善性，而是無記，特別稱爲無覆無記；這是完全的中性的意思。因爲若非如此，則無法容納善惡的種子。

還有阿賴耶識雖是剎那滅的，但其中遺傳、性格或記憶（名言種子）等，作爲種子而保存著，形成了個人的人格。反覆剎那滅，而慢慢變化下去；將這點說明作「如瀑流」。瀑流是瀑布，雖是擁有前後同一名的瀑布，但是以構成它的水則不斷地變化著，而且瀑布本身也慢慢改變樣子；將這點比喻爲阿賴耶識的時間上的狀態。阿賴耶識作爲人格的主體，似如自我，但是並非固定的實體。稱阿賴耶識的轉變爲「異熟轉變」，是因爲作爲輪迴主體的阿賴耶識（現行賴耶），是作爲前世業之結果而成立的，是異熟果的緣故，而且同時保持著善、惡的名言種子。但是因爲也將固有的力量收納起來，所以稱阿賴耶識爲無記。顯示此活動的，是異熟轉變。

還有阿賴耶識消失於阿羅漢位。若成阿羅漢，因爲我執法執已無，所以作爲其根據的阿賴耶識也消失，轉識得智，成大圓鏡智。但是在此以前，則以爲是超過輪迴而存續，即使在第六意識睡著時，或是氣絕、入滅盡定而沒有意識時，阿賴耶識也是覺醒著，一直進行識活動，而維持著生命。阿賴耶
下(150) 識雖於阿羅漢位捨，但是作爲阿陀那識（生命的主體），則改變名稱而在之後也存續著。以爲阿賴耶識的名稱雖然捨去，但是只要活著，不管佛陀、阿羅漢都有生命的主體。

思量轉變

思量轉變是指末那識。末那識以思量爲本性，末那識是由語根「思考」（$\sqrt{\text{man}}$）衍生來的語詞，相似於末那識的是第六識。意識是以意（manas）爲所依而起的識，一如眼識以眼根爲所依一般，意識以意根爲所依而起。相對地，末那識即是意本身。因此爲了區別兩者，前者稱爲意識（mano-vijñāna），後者則稱爲末那識（mano nāma vijñāna，名爲意的識）以作區別。末那識是處於意識的背後，以思量而不斷地構成「自我意識」的識，也稱爲染污意（klistamanas）；這是染著於對自我的執著之識。

末那識見阿賴耶識而誤認作是自己的自我，起自我意識。末那識雖是處於第六意識背後的自我意識，但是並不如第六意識所起的自我意識那樣清楚。但是在第六意識睡著時，此識也覺醒著，氣絕時也未中斷，所以說明此自我意識爲「任運而起」。想要起也不須努力就自然能起的自我意識，此識雖然不強，但因爲是任運而轉的緣故，難以斷除。不過開悟而無我執的話， (151)下
末那識就消失，轉化爲平等性智。另在滅盡定中，此識也不存。

末那識與先前的受等五心所共同作用，但是之上還有我癡、我見、我慢、我愛四煩惱附隨而起。不過末那識因爲是微細的識活動，所以即使有我慢、我愛，也還沒到不善的程度，因此稱末那識是有覆無記。有覆是爲煩惱所覆的意思，在這個情形，是爲我癡等四煩惱所覆的意思。所以末那識所起的自我意識雖是染污，但卻是無記。相對地，第六意識所起的自我意識，因爲受善、惡的心所染，所以有善、惡、無記三種情形。這些雖是末那識的行相，但是如前面說到的，末那識的所緣（對象）是阿賴耶識。阿賴耶識雖是剎那滅的，但誤將此視爲自己的自我，亦即阿賴耶識是末那識的疏所緣緣，末那識的相分是其親所緣緣。

了別境轉變

了別是判斷，指識的作用。阿賴耶識與末那識都是識，所以也從事了別，但是判斷對象（境）的前六識的作用因爲特別突顯，所以稱前六識的作用爲了別境轉變。前六識是指眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的前五識與第

六意識，前五識是感覺上的認識，其所緣依次是色、聲、香、味、觸五處（五境）。第六意識方面，有與感覺認識同時作用，認識其結果（五俱意
下(152) 識），以及唯有意識單獨活動的情形（獨頭意識）。前五識因爲是感覺，所以於此並無善惡之別，但是因爲這些與五俱意識同時活動，所以爲其所染，五識也變成有善、惡、無記三性。意識實體地構想外界的物體而產生「法執」，但是其直接對象是前五識的相分，即色、聲、香、味、觸五境。以這些爲素材，還運用概念，來構想山川草木等事物。

還有，意識以阿賴耶識、末那識爲對象，而起自心之相，起實我之見，或也視身體爲自我，或視心爲自我。因這二種我執微細而任運轉之故，難以斷除。而此兩者的自我意識，因爲與其他的意識作用同時存在，稱爲「俱生我執」，但是自我此外還有依思索或教理而起的部份。學習其他學派的教理，或者基於邏輯的思索，以爲「有自我」，而起實我之見。因爲此我執是有意識地引起的，所以稱爲「分別起」。這我執在忘記時並不存在，所以說是「有間斷」的。由知緣起的道理而斷除此我執，但是俱生我執因爲已成爲意識的習慣性，所以斷除是困難的。反覆修習無我觀，而於證悟的智慧現前之後即可斷除。

上述的我與法，是意識的所緣（對象）。

其次說到關於六識的行相，如上所述的六識，以善、惡、無記三性活
下(153) 動。接著與六識一起活動的心所法有五十一種，將其分爲六種而稱爲「六位心所」。第一是受等五遍行心所；其中受有苦受、樂受、不苦不樂受，這是因爲六識的作用較粗糙的緣故，阿賴耶識、末那識唯有不苦不樂受（捨受）。第二是別境的心所有五種；即欲、勝解、念、定、慧。其次善心所有十一，這些善心所與心王共同作用時，心即成爲善性。善心所是信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害。第四煩惱心所有六種，即貪、瞋、癡、慢、見、疑。第五是隨煩惱二十種，即忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害、無慚、無愧、惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知。第六不定心所四種是惡作（追悔）、睡眠、尋、伺。以上六位心所在《成唯識論》中雖有明言，但是在《唯識三十頌》裡，

則將不定心所與隨煩惱合說，並無「六位」之語。總之，煩惱、隨煩惱等與心王一起活動時，心就變成不善性。

以上是六識的行相。前五識因爲是從阿賴耶識隨緣生起，所以不一定常有，而是間斷的。意識除了於無想果、無想定、滅盡定、無心睡眠、悶絕時斷絕，其他以外都常有。

如上所述，我們認識的世界，成立於阿賴耶識、末那識、前六識的多重構造中。而八識的認識對象（所緣）與主觀，都是阿賴耶識的種子所轉變的；從這點而說我們認識的世界是「唯識」（vijñaptimātra）的。在《成唯識論》中，作「一切有情各有八識、六位心所、所變相見、分位差別及彼空理 (154)下
所顯眞如」（T 31.39c），說這是存在的全部。最初的「一切有情」，意思是指唯識是個人的，所以承認在自己以外的外界裡他人的存在。其次，八識是識的自性，六位心所是與識相應的，相見二分是識之所變，分位差別稱爲不相應行法，這些是在心、心所、色的狀態上假立的，其次的空理所顯眞如是由我空、法空之空理所顯現，此爲心、心所、色、不相應行之實性，是指一切法以空爲本性。因爲在此之外並無存在，所以唯識的論證便成立。

唯識百法

歸納上述的八識、六位心所的，是唯識百法，以此而窮盡一切存在（法）。在《俱舍論》中說七十五法，但唯識說因爲立基於空思想，所以能說較多的法。例如時間、方位等，因爲不可立作實法，所以並不包含於俱舍七十五法之中。但是因爲可以立作假法，所以包含於唯識的百法。列出其一覽如下：

一、心法八：

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識 (155)下

二、心所有法五十一：

1. 遍行五：作意、觸、受、想、思

2. 別境五：欲、勝解、念、定、慧

3. 善十一：信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害
4. 煩惱六：貪、瞋、慢、無明、疑、不正見
5. 隨煩惱二十：忿、恨、惱、覆、誑、諂、憍、害、嫉、慳、無慚、無愧、不信、懈怠、放逸、惛沈、掉舉、失念、不正知、散亂
6. 不定四：睡眠、惡作、尋、伺

三、色法十一：

眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法處所攝色

四、心不相應行法二十四：

得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想果、名身、句身、文身、生、老、住、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合性、不和合性

五、無為法六：

虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動滅無為、受想滅無為、真如無為

以上的「唯識百法」，雖未明說於《唯識三十頌》、《成唯識論》，但若集《成唯識論》中所說的法，則能成百法。將此整理的，即傳爲世親所作的
下(156) 《大乘百法明門論》，被認爲是從《瑜伽論》〈本地分〉、《大乘阿毘達磨集論》〈本事分〉等採集諸法而整理起來。

唯識的修行與轉依

根據唯識說，人所有苦惱的根源在「虛妄分別」（abhūtaparikalpa），亦即凡夫識因爲識種子的轉變之故，必然地分裂爲主觀（能取）與客觀（所取）。而且那不只是主客的分裂而已，也是能取、所取之執著的關係，於內執著於自我，於外執著於法（事物）。此執著雖在意識中最強烈，但是在其背後的末那識中，也有自我的執著。因爲認識分裂爲主客的緣故，認識的世

界全部變成相對性的，變成有限的。於此現起優劣、勝敗、苦樂、善惡等相對的世界，而由於在其根本有執著的緣故，即成苦的生死。因此斷除執著的話，分別的世界就停止，而能進入我空與法空所實現的眞如世界、斷除相對的世界。

在唯識說中以爲，分別如同所謂的虛妄分別，是沒有實體的。若悟到主客對立是沒有實體的，則實現我空、法空。亦即由於了知所分別是遍計所執性，則入於所分別空，由此而實現能分別識空。這是由於在能見者與所見者的對立中，因爲若所見者是空，則能見的主體也非崩壞不可，於此沒有所謂能取、所取的執著狀態的世界便成立了；這是無分別智的世界。 (157)下

《唯識三十頌》裡，將唯識觀的進展分爲五位而說（第二六—三〇偈），即資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位五位。第一的資糧位是集福德、智慧二資糧的修行準備階段的意思，亦即由於善友之勸發，或由自己之意願而學唯識之教理，能信解此乃眞理。但是在體驗上是還沒有成就唯識的階段，因此我執、法執一點都沒有滅除。第二的加行位，雖然加行也是準備的意思，但已是直接進展到唯識修行的階段。但是因爲是在現前立少物而說「此是唯識」的階段，所以還不能說已經進入眞的唯識，亦即是以「唯識」作爲認識對象的階段。

但是在加行位，就唯識修四尋思觀、四如實智觀等觀法，而於唯識修行已進展處，通達於唯識，此即第三通達位。亦即已完全沒有將認識的對象執著爲我、執著爲法的狀態，此即「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識」。於所緣不得，是指已無所執著，當然這裡能執著的主體也沒有了。因爲這是沒有主客分別之智，所以稱爲無分別智（nirvikalpa-jñāna）。這是離於相對之智，是住於空之智。空既無形，亦無大小，所以不得成爲認識的對象（空不可以和空的語詞、觀念混淆）。了知空是自己完全變成空；這是無分別智。

住於此唯識的智慧也稱爲「見道」（darśana-mārga）。見道有眞見道與相見道，眞見道是依根本無分別智而悟，也稱作證唯識性；相見道是依後得智而得，也稱作證唯識相。眞見道是證二空所顯眞如，於此通達位生如來家， (158)下

歸於聖者之類，而入於十地最初的歡喜地（初地）。之後更加修行，到第十地爲止，是第四修習位。亦即於此階段，反覆修習無分別智，斷煩惱障與所知障，無得、無心而實現轉依。

轉依（āśraya-parāvṛtti）是所依之轉的意思。遍計所執性的世界雖出現，但若無依他起中煩惱，識即成爲無垢識（阿摩羅識），圓成實性就顯現，亦即轉依是指識本質的轉換。識轉捨遍計所執性，轉得圓成實性，亦即前通達位的階段，無分別智雖然現前，但那只是一時的。煩惱會再生起，也有迷失無分別智之事。在這種狀態下屢屢修習無分別智，於其修習完成時，轉依就成立。亦即由於轉捨煩惱障而得大涅槃，由於轉捨所知障而得大菩提（佛陀的證悟）；稱此大涅槃與大菩提爲「二轉依之妙果」。

下(159)　還有，若詳說則大菩提轉八識爲四智，大涅槃則是指於此所證得之四種涅槃。

大涅槃（所顯得）

1. 本來自性清淨涅槃（anādikālikaprakṛtiśuddha-nirvāṇa）
2. 有餘依涅槃（sopadhiśeṣa-nirvāṇa）
3. 無餘依涅槃（nirupadhiśeṣa-nirvāṇa）
4. 無住處涅槃（apratiṣṭhita-nirvāṇa）

大菩提（所生得）

阿賴耶識 —— 大圓鏡智（ādarśa-jñāna）
末那識 —— 平等性智（samatā-jñāna）
意　識 —— 妙觀察智（pratyavekṣaṇā-jñāna）
前五識 —— 成所作智（kṛtyānuṣṭhāna-jñāna）

修習位後的第五究竟位是佛果。這是依前述的轉依所得的境地，亦即無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身、大牟尼之法。

四種涅槃與四智

本來自性清淨涅槃等四種涅槃，是從唯識佛教開始說的，並未出現於《中論》、《大智度論》。無住處涅槃出現於《大乘莊嚴經論》，而爲《攝大乘論》所繼承。菩薩得無分別智，不見有生死與涅槃之差別，所以即使滅煩惱 (160)下
也不住涅槃，即使起分別也不住生死。這是無住處涅槃，以轉依爲相。菩薩以具大智與大悲，大智不住於生死而遠離迷執，依大悲不住於涅槃而利益有情。不住生死也不住涅槃，而且體性常寂靜，所以稱爲無住處涅槃。

其次，有餘依涅槃與無餘依涅槃，是從原始佛教以來就已經說到的。佛陀在菩提樹下斷煩惱而證眞如，是有餘依涅槃，但是此時還有身體，所以無法遠離寒暑、饑渴之苦；「有餘依」是指擁有身體的意思。相對地，佛陀捨壽命，捨肉身，入於大般涅槃（完全的涅槃），則去除了如此的不完全性。

相對於以上三種涅槃，第一的本來自性清淨涅槃，是指人的本性是自性清淨心、眞如，其本性是不生不滅的，是寂靜的，所以將此眾生的本性稱爲本來自性清淨涅槃。此涅槃是一切眾生所有的。

並舉以上四種涅槃的，是眞諦所譯的《攝大乘論》世親釋（T 31.247b），以及玄奘譯的《成唯識論》（T 31.55b）。總之在瑜伽行派的系統中，如此的涅槃觀就成立了。

其次，大菩提的四智出現於彌勒的《大乘莊嚴經論頌》〈菩提品〉，而可見於無著的《攝大乘論》及其世親釋、《成唯識論》（T 31.56a）。這同樣是 (161)下
在瑜伽行派系統所成立的思想，以爲佛陀具此四智。其中，第一的大圓鏡智是如鏡無心而映照出對象之智。因爲想要知道對象，所以就產生分別，而如實的無分別智是如鏡之智。在覺者的話，如此之智處於認識的根本，即是說，如阿賴耶識藏有漏的種子，現五根、器界，成爲種子與現行之依止般，此大圓鏡智，藏無漏的種子，現佛果之妙境，善爲種子與現行之依止，即是變現佛的勝妙自受用身、土之智。宛如是在大圓鏡之上映現種種色相一樣。

此大圓鏡智是不動的，成爲其他三智的依止；其次的平等性智是見自他平等之智。末那識因爲執著於自我，與我慢、我愛同生，所以無法生起平等的大悲。然而依轉依而斷我執，由於證一切法平等的理性，緣自他有情而思

量爲平等。於此而生大慈悲心，應十地菩薩之願而變現他受用身、土，令受用其法樂。即報身佛的佛身與其所居的淨土，是基於此佛之平等性智而展開的。此依無住處涅槃而建立，一味相續，窮未來際；第三的妙觀察智是基於此平等性智而起的。

下(162) 此妙觀察智是轉第六意識而得的，觀察是指善於觀察諸法之自相與共相而自在無礙的意思。這是由證法空而起的，並於大眾之中巧轉法輪，斷有情之疑惑，是所謂的說法斷疑之智。

以上三種智慧，有了知眞如的無分別智與理解現象的後得智兩面；前者是實智，後者是權智。現象界不絕地變化而無窮盡，所以在現象的層次無法得到究竟的眞實。將流動變化的現象界當作「假」（prajñapti）而認識的是「權智」。

第四的成所作智是轉前五識而得的。前五識是感覺，此智慧是因爲佛陀欲利益地前菩薩、二乘及凡夫，而遍十方示現種種變化之三業，感本願力所應作之事，所以如此稱呼。此智唯是權智，是佛陀變化身（應化身）教化眾生的功能。

以上四智詳稱大圓鏡智相應心品，是與相應的心心所法在一起的。因爲是心王心所同時作用，智是五別境的心所之一，所以當然有與其相共的心心所法，因此將這些合起來稱爲「四智相應心品」。

佛陀觀

在《大智度論》中關於佛身說到生身與法身已如前述，但此後在瑜伽行派中佛身論更有進展。亦即從二身說發展到三身說，更詳說則成四身說。三身是法身（dharma-kāya）、報身（saṃbhoga-kāya）、應身（nirmāṇa-kāya，
下(163) 化身），但是在《攝大乘論》、《成唯識論》中則用了自性身（svābhāvika-kāya）、受用身（saṃbhoga-kāya）、變化身（nirmāṇa-kāya）之語。

《成唯識論》中以佛之四智與涅槃稱爲「法身」，這是法身廣義的用法。佛三身之一的法身是狹義的意思，這情形的法身是把與眞如之理合一之智合在一起，而稱理智不二爲法身、自性身。彌勒的佛身論中，自性身解釋作將理與智合起來而意味「理智不二」。因爲佛身是人格的，所以除去智則

難以想像。但是這情形的智是佛陀品味自己的解脫樂之智，是所謂「自受用」（svasaṃbhoga）之智，相對地有「他受用」之智，這是佛陀爲初地以上的菩薩說法的情形，是菩薩受用佛陀證悟之智的意思。還有在報身的場合，則是佛陀過去的修行所報得，而到達佛位之意，此佛是依所有的功德所莊嚴的佛陀。例如《華嚴經》的盧那佛、《無量壽經》的阿彌陀佛等，即是如此的報身佛；是因位之修行所報得之身，而也可說構成此報身佛的本質的「理」便是法身，於此佛身論中也依看法而產生種種變化。彌勒方面，解釋理智不二爲法身，爲地上的菩薩說法的佛陀即成爲報身（受用身），因爲這是以受用 (164)下
身爲報身。但是考慮到有爲了無法接近此受用身的二乘、凡夫而現身說法的佛陀，而稱此爲變化身。的確報身因爲是佛陀證悟之智本身，所以是十地的菩薩得以接觸到的，但是並非二乘、凡夫所能理解，所以報身對凡夫、二乘來說是無緣的佛陀。可以想見爲了利益眾生，有應於他們的智慧，而現身的應身、化身之佛陀。即是所謂「丈六」（一丈六尺）的佛陀；這是基於佛陀的善巧方便。

以理智不二爲法身，教化眾生的佛智分爲二段而成報身、應身，稱爲「合眞開應」的三身說。彌勒、無著雖爲此合眞開應的三身說，但是世親邊接受彌勒、無著之說，在另一方面也展開新的佛身論。即開法身的理智不二爲二，以其理唯是法身，智爲報身，而合先前的教化眾生二種智爲應身之說；稱爲「開眞合應」的三身說。

對此，《成唯識論》（T 31.57c）所說的三身說，詳則爲四身說。第一的自性身是指如來的眞淨法界，是受用身與變化身的平等所依。自性身無相無形，寂然而絕於戲論。此爲一切法平等之眞如，說明此自性身亦名法身，因爲是大功德之所依，如此顯然自性身是以佛陀所悟之理爲佛身而立的，所以稱爲「無相」（沒有形狀）。因爲不現其本性，所以稱爲如來藏。此理顯現於佛陀，所以稱爲法身、自性身。此佛是無相的，因而此佛所居之土也是無相的，稱爲法性土。

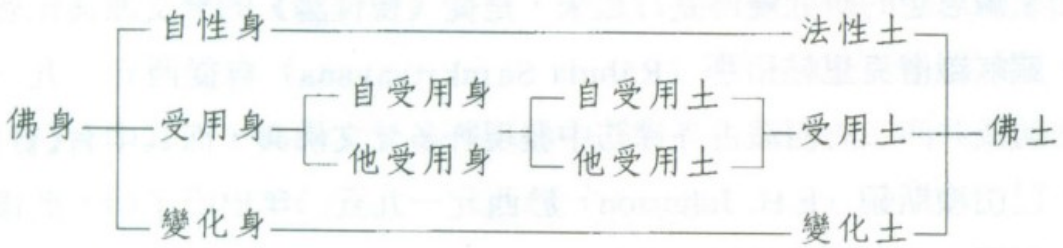
第二的受用身分爲二種，即是自受用身與他受用身，自受用身是指如來 (165)下
於三阿僧祇劫修行結果所得的眞實功德。此佛陀是完全圓滿，清淨常住，而

遍滿宇宙的色身佛陀，盡未來際常受用廣大法樂。簡而言之，這是達成正覺的佛陀受用解脫樂的姿態。於此心中映出全世界，因爲如此清淨的覺悟之心本身就是佛陀，所以此佛陀即成爲遍滿於宇宙的色身佛陀；大圓鏡智現出此自受用身之淨土（自受用土）。第二的受用身是他受用身，這是如來依平等性智而示現的微妙淨功德身。平等性智是視自己與他人平等的大慈悲心，此佛陀居於純淨土（他受用土），爲十地的菩薩眾而現大神通，轉正法輪。

前者是大圓鏡智之所變，後者則是由平等性智所示現的，前者明顯地是報身，後者也可以視爲報身，但由於看法不同也可以看成應身。總之兩者是佛智全現的情形。

第三的變化身，是如來依成所作智而變現的佛身。稱爲「隨類化身」，是爲了教化地前的菩薩、二乘、凡夫，相應於對方的能力，隨於機類之差別，而變化爲種種形相的「化身」。此佛陀因爲完全是應機類而示現，所以
下(166) 所居之土是淨土或穢土（變化土）。示現八相成道的釋迦即是屬此。

歸納以上的佛身、佛土如下：



以上《成唯識論》之說雖是三身說，但實際上則成四身說。還有雖說佛陀現佛身、佛土利益眾生，從唯識的立場，眾生也不能將佛陀所變直接受用。有情是將此佛陀所變的佛身、佛土或佛陀的說法作爲「疏所緣」，據此現出自識所變的身、土而受用。由此佛陀所顯現的功用，稱爲最清淨法界之等流身。佛的說法也包含於此等流身（niṣyanda-kāya）。

以上略述了唯識的教理，可以說大乘佛教到唯識佛教，其教理就完成
下(167) 了。

第六節　如來藏思想

如來藏思想的歷史

如來藏思想的研究變得盛行起來，是從《寶性論》的梵文原典出版後開始的。羅睺羅僧克里帖衍那（Rāhula Sāṃkṛtyāyana）自從西元一九三四年起，在前後共四次的西藏古寺探訪中發現許多梵文佛典，而其中有《寶性論》梵本；已由瓊斯頓（E.H. Johnston）於西元一九五〇年出版了⑭。此後基於此書，翻譯、研究變得盛行起來⑮。

在此之前，歐伯米勒（E. Obermiller）刊行了藏譯《寶性論》的英譯，使學界提高關心⑯，但是在此以前日本也有如來藏思想的研究者⑰。如來藏的梵語原文雖是 tathāgata-garbha，但是根據《寶性論》的梵文，可知如來界（tathāgatadhātu）、如來性（tathāgatagotra）等也是如來藏的同義語⑱。界有因的意思，因爲要使迷的世界成爲佛的世界，而作用的因力具足於如來藏。

---

⑭ 但是 E.H. Johnston 中途病歿，校正、索引是由 T. Chowdhury 所作的。E.H. Johnston, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna, 1950.

⑮ 宇井伯壽《寶性論研究》，一九五九年。中村瑞隆《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》，一九六一年。J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathagatāgarbha Theory of Mahāyāna Buddhism (Serie Orientale Roma XXXIII)*, Roma, 1966. 中村瑞隆《藏和對譯究竟一乘寶性論研究》，一九六七年。小川一乘《インド大乘仏教における如來藏・仏性の研究 —— ダルマリンチエン造寶性論釋疏の解讀 ——》，一九六九年。D.S. Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris, 1969; do., *Le traité du Tathāgatagarbha de Bu-ston rin chen grub*, Paris, 1973.

⑯ E. Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation being a Manual of Buddhist Monism*, *Acta Orientalia*, vol. IX, 1931. 還有此書的上海版（一九四〇年）中，關於斯坦因所獲的西域梵本中的 Uttaratantra 殘簡，載有貝黎（H.W. Bailey）與瓊斯頓（E.H. Johnston）的解讀與訂正。

⑰ 例如：勝又俊教〈如來藏思想の發達に就いての一考察〉（《宇井伯壽博士還曆記念論文集・印度哲學と仏教の諸問題》，頁一四三以下，一九五一年）。

⑱ 高崎直道〈華嚴教學と如來藏思想 —— インドにおける「性起」思想の展開 ——」（中村元編《華嚴思想》，頁二七七以下，一九六〇年）。

還有「佛性」的原文也是佛界（buddha-dhātu）[149]，佛種（buddha-vaṃśa）的思想也屬於如來藏思想[150]的系統，都已經清楚明白了。

下(170) 最先出現如來藏之名的是《如來藏經》，此經已由法炬於晉惠帝、懷帝時代（西元二九〇～三一一年）譯出。同時代帛法祖也有《如來藏經》的譯出，但兩者都是缺本，所以其內容並不清楚。現存本是佛陀跋陀羅（西元四二〇年左右）所譯的《大方等如來藏經》一卷，之後唐代有不空之譯。如果法炬譯與佛陀跋陀羅譯本約略相同，如來藏思想的源流則能上溯到西元三世紀，但是雖然在《央掘摩羅經》中以有如來藏思想而有名，不過那是到求那跋陀羅譯（西元四三五～四五二年左右）的四卷本（T 2.525bff）才開始的。在此之前的法炬譯、竺法護譯的一卷本《鴦崛髻經》中，並未出現如來藏之語或其思想，因此法炬譯的《如來藏經》方面並非沒有問題。還有求那跋陀羅翻譯了許多與如來藏有關的《勝鬘經》、《大法鼓經》、《楞伽經》等經典，特別是在《勝鬘經》裡，比起《如來藏經》，如來藏的教理發展更多；如來藏之空、不空、爲了一切染淨法而成爲依持，如來藏自性清淨也受客塵煩惱所染等，以此爲始而巧妙地歸納了如來藏思想的特色，但是尚未說到如來藏與阿賴耶識的關係、交流。說到這個的是《楞伽經》，而已由求那跋陀羅譯出了，所以如來藏思想的源流似乎還能上溯到相當早。

還有自性清淨心、客塵煩惱的教理已經出現於《阿含經》，藉由部派佛教的論書，大乘佛教的經典中也以《般若經》爲始而廣說[151]。先前提及的與

下(171) 如來藏同系統的「如來性」（tathāgata-dhātu，如來界）思想，在《維摩經》中也已經出現，以支謙譯（西元二二二～二五三年左右）的《維摩詰經》（T 14.529b-c）爲始，在羅什譯、玄奘譯中，也有將「如來性」唯有於煩惱中求，以在卑溼污泥開華的蓮華作比喻。這個比喻在支謙譯（西元一四六～

[149] 中村瑞隆〈西藏譯如來藏經典群に表れた仏性の語について〉（《日本仏教學會年報》二五，一九六〇年）。

[150] 香川孝雄〈仏種について〉（《印仏研》一七之一，頁二十五以下，一九六八年）。

[151] 參照拙著《初期大乘仏教の研究》，頁一九六以下。

一八九年左右）的《遺日摩尼寶經》（T 12.191b）中也有，喻在煩惱中而不污的「菩薩法」。此菩薩法是菩薩本性的意思，不同於佛性；這也可以看作是與《法華經》的菩薩法同一系統的思想。

在如來藏思想系統裡說到了「一乘」（eka-yāna）的思想，這是宣說「三乘」眾生中同有成佛之性（一乘）的思想，此一乘思想歸結於如來藏思想。爲了主張三乘之人皆得以成佛，非得基於悉有佛性說不可，而此悉有佛性說與如來藏思想並非不同[152]。《法華經》、《華嚴經》的一乘思想，也可以當作是與此同一思想之流，考慮一乘、菩薩法、如來性、自性清淨心等思想之流脈時，則可知如來藏思想的前史既古且廣；這由《寶性論》爲了證明自說而引用非常多經典也可知道。亦即《寶性論》中所引用的經典，是以《陀羅尼自在王菩薩經》、《寶女經》、《海慧菩薩經》等爲始的《大集經》系統的諸經典，及《佛華嚴入如來智德不思議境界經》、《如來藏經》、《勝鬘經》、《不增不減經》、《華嚴經》、《大乘涅槃經》、《大般若經》、《金剛般若經》、《寶積經》、《法華經》、《阿毘達磨經》、《維摩經》、《思益梵天所問經》等，廣及非常多的經典[153]。

初期的如來藏經典，有《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》、《大乘涅槃經》、《無上依經》、《大法鼓經》、《央掘摩羅經》等，但其中《如來藏經》因作爲宣說如來藏的最初經典而重要，《勝鬘經》則以繼承其思想，發展深化，及組織教理而重要。還有從《勝鬘經》的譯者求那跋陀羅於元嘉十二年（西元四二五年）到達廣州這點來看，《勝鬘經》是在西元四〇〇年以前成立（《勝鬘經》此後由菩提流志於西元七一三年左右重譯，收於《大寶積經》第二十三會。曇無讖也有譯出本經之傳說，但似乎是錯的。此外也有藏譯（東北目錄九二），梵本雖不存，但集《寶性論》所引用的就有相當多的份量了）。 (172)下

[152] 參考拙論〈法華經における一乘の意味〉（金倉円照編《法華經の成立と展開》，頁五六五以下，一九七〇年）。

[153] 宇井伯壽《寶性論研究》，頁二七二以下。

如來藏的教理

《勝鬘經》中開頭的如來眞實義功德章、十大受章、三大願章、攝受正法章、一乘章等，敘述了菩薩的修行，透過此修行，呈現如來藏、法身的開顯。而其次的無邊聖諦章第六到自性清淨章第十三，則作如來藏本身的說明。其次的眞子章第十四則闡明凡夫具有如來藏一事難知難見，所以此事「唯信佛語」，信佛語者有大利益（以上的分章依據大正大藏經本。聖德太子《勝鬘經義疏》的分章與此不同）。這裡顯示如來藏是「信的宗教」；之後由作爲流通分的勝鬘章總結最後。

一切眾生有如來藏，不管眾生怎樣多次反覆輪迴，爲煩惱所污，如來藏
下(173) 也不染污，也無失去，這是《如來藏經》之說。《如來藏經》中說：「一切眾生貪欲、恚、癡、諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結加趺坐，儼然不動。」（T 16.457b-c）以九個譬喻來表現此如來藏。此九喻爲《佛性論》、《寶性論》等所繼承。

還有到《勝鬘經》時，則強調如來藏是自性清淨，而且同時爲煩惱所污，不過這關係凡夫難以了知。一開始說到了，在此如來藏不僅是佛陀的依持，也是愚迷、凡夫的依持。亦即說：「有如來藏故說生死……（但是）非如來藏有生有死。如來藏者離有爲相，如來藏常住不變。是故如來藏是依，是持，是建立。」（T 12.222b）即說如來藏是染與淨之依持。唯識佛教的阿賴耶識唯是生死的依持（即阿賴耶識並非悟之依持），雖容易了解，但是要理解如此染與淨、無常與常住兩方的依持的如來藏並不容易。此如來藏爲染淨的依持，即成爲如來藏緣起的原型。

在《勝鬘經》中，與如來藏的自性清淨、客塵煩惱的思想並列，以五藏來表示如來藏的本性。五藏是如來藏、法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏，此說爲《佛性論》、《寶性論》及眞諦譯《攝大乘論釋》等所引用，進行
下(174) 解說。而解釋爲，五藏依序是如來藏的自性、因、至得、眞實、秘密的意思。其次，根據《勝鬘經》，如來藏有空、不空二義。如來藏是迷悟之依持這點，非有不爲染所縛的「空」之性質不可。不只如此，也非得具有與佛等同的無量無邊功德，而其本性不變的「不空」之性質；這是空如來藏與不空如來藏的意

思。空如來藏是基於看透煩惱歸根究柢是虛妄的空之智慧。不空如來藏是指即使在凡夫，眞實佛法也是不空的，但是這「不空」也基於空智才是可能的。

在如此的狀態中，雖然如來藏是常住不變不思議的佛法，但是這是超過六識及心法智（在吉藏的《勝鬘經寶窟》裡將心法智解釋爲心王心所）的，以六識不能了知如來藏。但是凡夫也有如來藏，故能厭苦，樂求涅槃。如此如來藏超過六識，是常住不變的，擁有常樂我淨的性質，但是不可誤解爲「我」，而說：「如來藏者，非我，非眾生，非命，非人。」（T 12.222b）但是闡明我與如來藏之差異並不容易，所以在大乘的《涅槃經》中說，以如來藏爲「我」（T 12.407b）。

如來藏在存在論上似乎是難以與大我區別，但是在認識論、實踐論上，不爲其所縛則是佛教空的立場。若輕易地立如來藏爲有，似乎就會變成誤解有是如來藏而立論。因爲如來藏在六識是不可知的，所以在六識之中主張其存在性並不是正確的。於此在《勝鬘經》裡則重視住於空，信佛語。因此如來藏與大我的差異點，似乎應該理解爲，相對於大我是以存在論而說，如來藏則是從實踐的立場來主張。不過從如來藏與我的關係，到輪迴主體的阿賴耶識與如來藏的關係，在接下來的時代裡開始當作問題了。上述的《如來藏經》、《勝鬘經》中，還未考慮到如來藏與阿賴耶識的結合。還有在大乘的《涅槃經》、《大法鼓經》、《央掘摩羅經》、《不增不減經》中，雖然說到如來藏，但是未見完整之說，作爲如來藏經典而並未扮演重要的角色。說到阿賴耶識與如來藏的融合，而展開如來藏即阿賴耶識的思想的是《楞伽經》，其後有《密嚴經》（但是《密嚴經》因爲是地婆訶羅（西元？～六八七年）譯的，由譯出的年代來看也可窺知其成立之新）。

(175)下

如來藏思想的發展

雖有視《楞伽經》的成立是在世親後之說，但是已由求那跋陀羅（來華期間西元四三五～四六八年）譯出四卷《楞伽經》，所以如果視世親的年代爲西元四五〇年前後的話，則可以看作是在世親以前成立的。《楞伽經》在此後有十卷《楞伽經》（菩提流支譯）、七卷《楞伽經》（實叉難陀譯），梵文

下(176) 《楞伽經》則接近七卷《楞伽經》。《楞伽經》與《解深密經》、《大乘阿毘達磨經》之先後雖成爲問題，但是在這些經中說到了阿賴耶識。彌勒、無著雖然說了唯識說，但是他們與如來藏思想似乎也不是沒關係的。在《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》中也承認了如來藏思想。在這些的論書中，由於唯識說是主要的，所以即使提及阿賴耶識與如來藏，也並未說阿賴耶識就是如來藏，因此將《如來藏經》、《勝鬘經》等唯有宣說如來藏思想的經典，當作如來藏思想發展的第一期；而說阿賴耶識與如來藏的關係，卻也還沒有闡明兩者關係的論書，當作如來藏思想發展的第二期；之後出現《楞伽經》、《大乘起信論》等，闡述阿賴耶識與如來藏的融合。似乎可以將以兩者融合成說迷與悟的世界之經論，看作是如來藏思想發展的第三期 。

還有《入大乘論》、《寶性論》或《法界無差別論》等論書只說如來藏說，並未說到與阿賴耶識的融合。但是也從時代來看，似乎是得歸到第二期的論書的作品。因此可以認爲，相對於《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》是以唯識說的立場來處理如來藏思想，《楞伽經》、《大乘起信論》則是以如來藏說爲主而採取了阿賴耶識思想。雖然如此，在《楞伽經》中包含種種思想，也可見到不把阿賴耶識與如來藏視爲同一之說。

《寶性論》四卷詳稱《究竟一乘寶性論》，由梁代勒那摩提（西元五〇八～五一五年左右）所譯。雖缺著者名，但根據傳承則作堅慧（Sāramati）所作（T 44.63c），宇井博士認爲他的在世年代是西元三五〇～四五〇年左右[155]。但是此論是由本頌、釋偈與長行釋三部份所成，在藏譯中作頌是彌勒所作，散文是無著所作。雖然難以原封不動地接受西藏傳承，但是由內容來
下(177) 看，也有難以視本頌與釋偈、散文爲同一人之作的地方，而也有視本頌與散文爲不同人所作之說[156]。總之，《寶性論》因爲是接受《如來藏經》、《勝

[154] 勝又俊教前引書頁一四七。
[155] 宇井伯壽前引書頁九〇。
[156] 月輪賢隆〈究竟一乘寶性論について〉（《日本仏教學協會年報》七，一九三六年。收於《仏典の批判的研究》，一九七一年，頁三六四以下）。還有高崎直道進行由本偈中取出更基本的偈文工作，見〈究竟一乘寶性論の構造と原型〉（《宗教研究》一五五，頁四八一以下，一九五八年）。參考中村瑞隆《梵漢對照究竟一乘寶性論研究》序說。

鬘經》之說而成立的，所以其成立要上溯到比西元三五〇年還早似乎有困難。另漢譯中有《大乘法界無差別論》一卷，是由唐代的提雲般若於西元六九一年所譯出的內容。此論也作堅慧所作，與《寶性論》及《法界無差別論》之間，在內容上有密切的一致，而是同一作者之著作，這已由宇井博士加以論證了[157]。還有北涼的道泰（西元四二五年）所譯的《入大乘論》二卷中，也提到如來藏思想有關的內容。此論作堅意所作，堅意是較堅慧早的前輩，宇井博士推定其年代爲西元三〇〇～四〇〇年，或西元二五〇～三五〇年左右[158]。

總之《入大乘論》、《寶性論》、《法界無差別論》未說如來藏與阿賴耶識之關係，而接受《如來藏經》、《勝鬘經》，傳述如來藏思想。特別值得注目的是，《寶性論》繼承《勝鬘經》的思想而組織如來藏思想。相對地，同時代有《佛性論》四卷。《佛性論》由眞諦（西元四九九～五六九年）所譯，當作是世親的著作。但是因爲其內容、組織上與《寶性論》一致的地方很多，所以其成立的先後就成爲問題。在置世親的年代於四世紀之說中，由於世親的年代與《寶性論》的成立幾乎難以分別前後，所以有以爲緊在《寶性論》之後由世親作《佛性論》之說，或也有以爲《佛性論》是《寶性論》的異譯，而以爲其中若干不同點是由於翻譯者眞諦加入之說[159]。但是如果置世親的年代於五世紀，則世親較《寶性論》晚出世。《佛性論》宣說如來藏，卻也說三性三無性說，說阿賴耶識，說於如來藏所攝藏、隱覆藏、能攝藏之三義，可見到類似於阿賴耶識三相之說，也可見到《佛性論》獨有之說。所以如果視世親較《寶性論》還後代的人，則似乎可以將《佛性論》看作是世親接受《寶性論》，添加唯識的立場，而傳述如來藏說的論書[160]。還 (178)下

[157] 參考宇井伯壽前引書頁三八九以下。還有在大正大藏經中，收載了另外一部《大乘法界無差別論》。這與提雲般若所譯雖是別本，但譯者不明。同上，頁三九〇。

[158] 宇井伯壽前引書頁四二八。

[159] 服部正明〈仏性論の一考察〉(《仏教史學》第四卷第三、四合併號，一九五五年)。參考中村瑞隆前引書序說。

[160] 宇井伯壽前引書頁三六九。參考武邑尚邦《仏性論研究》，一九七七年。

有《無上依經》也較《寶性論》晚成立，可以視爲是在其影響之下成立的[161]。

阿賴耶識與如來藏

如來藏應該從實踐的立場來理解，但是一旦以存在論的立場提出時，如來藏與阿賴耶識的結合就成爲問題。在唯識說裡，阿賴耶識是「妄識」。相對地，站在如來藏的立場，阿賴耶識不得不作爲眞如與無明結合之法而成爲「眞妄和合識」。作爲眞妄和合識的阿賴耶識，一般按照眞諦的譯語，將此以「阿梨耶識」（阿黎耶識）之語來表示；而妄識的阿賴耶識，多以玄奘的譯語「阿賴耶識」來表示，但是原文都是 ālaya-vijñāna 。

在唯識說裡，阿賴耶識成爲異熟識，因爲這是作爲前世業的果報之識。此阿賴耶識是輪迴的主體；輪迴主體的阿賴耶識裡，無法找到覺悟的淨法。相對地，如來藏的思想要求在爲煩惱所污的心之根底，有不爲污垢所染的自
下(179) 性清淨心。

因爲包含此清淨法而稱爲阿梨耶識，所以成爲眞妄和合識。要使這本來不能合一的妄與眞、染與淨合而爲一，而說阿梨耶識之展開的，是《大乘起信論》。因此如來藏緣起說可說是在《大乘起信論》中完成，但是在此之前《大乘莊嚴經論》、眞諦譯的《攝大乘論釋》中論述了兩者的關係。唯識思想裡，首先是三性門的唯識說關係到如來藏思想。三性是遍計所執性、依他起性、圓成實性，而圓成實性當然與如來藏是同質的。因此唯識說中，如來藏、法身雖然包含於圓成實性，但是因如來藏特別被當作染淨依止，所以這個想法也就導入到依他起性之中。於此成立了主張於依他起性有染分依他與淨分依他的「二分依他性」之說，認爲同時有此二分。但是在視阿賴耶識爲妄識的唯識說立場裡，於三性說中要明確地導入如來藏說是困難的。

所以在《大乘莊嚴經論》中，也有自性清淨心、客塵煩惱染之說，也使

[161] 高崎直道 Structure of the Anuttarāśrayasūtra（Wu-shang-i-ching）'（《印仏研》八之二，一九六〇年）。不過宇井博士視此為《佛性論》以前成立的。同上，頁三六五。

用了如來藏之語⑯2，但是卻無法說是單方面地說如來藏緣起說。關於《攝大乘論》也是一樣，雖然世親《釋》中可以見到自性清淨心、如來藏之語，但是其立場似乎應該當作是唯識的立場⑯3。這到《大乘起信論》時，就變成從完全不同的立場來闡述阿梨耶識了。 (180)下

大乘起信論

望月信亨博士提倡《大乘起信論》並非印度的論書，而是在中國撰述之說，是在明治三十五年（西元一九〇二年）⑯4 。之後有許多贊成與反對的主張，但是大體來說，中國撰述說方面比較佔優勢⑯5。望月博士直接的論據是，以《法經錄》並未包括在《眞諦譯錄》爲理由，而將此論列入「眾論疑惑」⑯6中。《歷代三寶記》雖作眞諦譯，但由於《歷代三寶記》是粗糙的經錄，所以難以信賴。對此，宇井博士詳細研究眞諦的譯經，關於眞諦的譯經錄，以爲《歷代三寶記》的記載是可信的，而認爲《大乘起信論》是在印度成立，於西元五五〇年左右由眞諦譯出。在岩波文庫本的《大乘起信論》〈後記〉簡潔地敘述了其理由；雖然這樣就足夠了，但是還想簡單地看看問題點。

⑯2 《大乘莊嚴經論》卷六，隨修品第十八偈（T 31.622c）；卷三，菩提品第三十三偈（T 31.604b）。S. Lévi, *Asaṅga Mahāyānasūtrālaṃkāra*, Paris, 1909, pp. 88, 40.

⑯3 《攝大乘論釋》卷五：「說一切法有如來藏。」（玄奘譯，T 31.344a；笈多譯，T 31.290b；眞諦譯，T 31.191c）不過在眞諦譯的世親釋中，有關解釋始於《大乘阿毘達磨經》的「此界無始時」一偈，除了與笈多譯或玄奘譯同一的阿賴耶識解釋以外，還表達了獨自的如來藏釋（T 31.156c）。

⑯4 望月信亨《大乘起信論之研究》，一九二二年。

⑯5 前田慧雲〈大乘起信論著者につきての疑い〉（《哲學雜誌》一八〇）。村上專精〈大乘起信論に対する史的研究〉（《哲學雜誌》三九二、三九四、三九七）。松本文三郎〈起信論に就いて〉（收於《仏典の研究》，一九一四年）。常盤大定〈大乘起信論の真偽問題〉、〈大乘起信論印度撰述卑見〉（《哲學雜誌》三九五、三九八、三九九、四〇四、四〇五。收於《支那仏教の研究》第二，一九四一年）。境野黃洋〈大乘起信論は支那撰述にあらず〉（收於《支那仏教史講話》上冊，一九二七年）。羽溪了諦〈奧義書と起信論〉（《哲學研究》三二、三三）。宇井伯壽譯註《大乘起信論》後記（岩波文庫本，頁一三一以下）。武邑尚邦《大乘起信論講話》，頁三〇四以下，「附、起信論研究の展望」，一九五九年。

⑯6 《法經錄》卷五，T 55.142a。

《起信論》因爲天台智者大師（西元五三八～五九七年）的《小止觀》所引用而受到注目，但是由於已經證實這是後代添加的文字⑯，所以不能成爲智者大師知道《起信論》的證據，但是吉藏（西元五四九～六二三年）的《勝鬘寶窟》中作「馬鳴論云」而屢屢引用《起信論》。還有曇遷（西元五四二～六〇七年）也精通《起信論》，曇延（西元五一六～五八八年）、慧遠（西元五二三～五九二年）則作了《起信論》的註釋。關於慧遠的註釋雖也有疑問，但是在他的《十地論義記》中屢屢引用《起信論》而作「馬鳴言」。自一般認爲眞諦譯出《起信論》的西元五五〇年起，在三、四十年之
下(181) 間，《起信論》廣受中國佛教界歡迎而受到研究。而且考慮《起信論》作者時，在當時的中國除了眞諦三藏以外，要設想誰爲《起信論》的作者並不容易。在當時中國著名的佛教者之中，與《起信論》的思想內容關連起來考慮時，除眞諦以外，要認定爲其作者是困難的。

而且從《起信論》的內容來看，這也顯然是翻譯，難以視爲是中國人的著作。略示其理由如下；第一，在「故」的用法上可以見到印度方面的特色。在「故」的用法上，使用「……故，……」，以「故」來連結前文與後文的情形是一般的用法。但是在梵文的文章裡，還有另外所謂「彼山有火。有煙故」的「故」的用法。在這個情形的「故」，是表達前句的理由，而未連接到後文。這個「故」的用法是梵文的文章特殊的用法，在中國的文章裡原則上是找不到的。但是在《起信論》中，頻繁地使用了這個「故」的用法。例如在其最初的〈因緣分〉中，舉出作《起信論》的八個理由，都顯示出這個「故」的用法，亦即用於「非求世間名利恭敬故」、「令諸眾生正解不謬故」、「爲令善根成熟眾生於摩訶衍法堪任不退信故」等；這些都是未接到後文的「故」的用法。

並不只是〈因緣分〉而已，在接下來的〈立義分〉、〈解釋分〉中也是
下(182) 同樣可見相同的用法。例如「示摩訶衍自體相用故」、「平等不增減故」、

⑯ 關口真大《天台小止觀の研究》，一九五四年。

「具足無量性功德故」等，頻頻出現同類的「故」的用法，明顯表示是由梵文翻譯的。在中國人的佛教著作中，也並非完全看不到這種「故」的用法。在智顗、吉藏的著作中也偶而可見，但是那是在印度佛典的引用文中的情況，或受其影響而寫的文章，例子也非常少。對此，在梵文的文章中，文章的構成上顯示理由的文句接在所主張的命題之後的有很多，所以「故」就接在前面的文句下，而不接於後面的文句。當然梵文的文章中也有連接前後文的「故」的用法，但是在此之外，不接後文的「故」的用法很多。而在《起信論》中，這種「故」的用法非常多；從這點來看，《起信論》不得不視爲是由梵文來的翻譯作品。

其次由內容來看，讓人覺得似乎有很多以中國的佛教者的素養無法寫出來的內容。舉阿彌陀佛的信仰爲其一例；《大乘起信論》中說到阿彌陀佛的信仰是很有名的，在說四信、五行之後，說：「欲求正信其心怯弱……懼謂信心難可成就意欲退者，當知如來有勝方便。」勸當信阿彌陀佛，而住正定聚（T 32.583a）。

或以爲如來藏思想與阿彌陀佛的信仰似無關係，但並非如此；兩者都是 (183)下
「信的宗教」。《起信論》是信自己有如來藏而修行的宗教，阿彌陀佛的宗教也同樣立足於「信」，而且阿彌陀佛前生的「法藏菩薩」可說與如來藏有關係[168]。因此在《寶性論》中也在卷末偈說願於命終時見無量壽佛，欲成無上菩提[169]。但是《寶性論》中只以偈文的形式簡單言及而已，而在《起信論》中則詳加敘述，說到依信阿彌陀佛得住正定聚。在《起信論》中於闡明信成就發心處說，信成就發心是爲不定聚眾生而說的，由於成就信而得住正定聚（T 32.580b）。如此，在《起信論》中可見到正定聚、不定聚、邪定聚的看法。《寶性論》中也說到正定聚等，但是在漢譯裡說「乃至邪聚眾生」（T 31.823b），雖然省略了正定聚、不定聚，但是在梵本中則詳舉正定聚

[168] 參考拙論〈如來藏としての法藏菩薩〉（《惠谷先生古稀記念・淨土教の思想と文化》，一九七二年，頁一二八七以下）。

[169] 《究竟一乘寶性論》卷四，T 31.848a。E.H. Johnston, ibid, p. 119.

（niyata-rāśi）、不定聚（aniyata-rāśi）、邪定聚（mithyā-rāśi）三聚[170]，可見到以此三聚區別「信」的思想。

在《寶性論》中簡單說到的三聚、阿彌陀佛的信仰，在《起信論》中則變得更詳細了。這可以說是《起信論》的作者因爲知道如來藏思想與阿彌陀佛信仰有關連，而有這樣的說法。很難以想像在西元五五〇年左右的中國佛教徒，對阿彌陀佛的教理與如來藏的教理關連的情形瞭解到這個程度，從這
下(184) 點也可說《起信論》的作者是印度人。《起信論》中，不只阿彌陀佛的教理，在其他關於僧伽的教理等也可見到非印度的佛教者似乎無法寫出的教理。其他各種地方從內容上來看，也應認爲《起信論》是印度人的著作。因此《起信論》不論從在中國出現此論的時代狀況來看，或從其內容來看，可說視爲眞諦三藏所譯是妥當。

《大乘起信論》中，除了眞諦譯之外，還有實叉難陀（來華期間西元一六九五～七一〇年）譯本，內容上並未能見到超出眞諦所譯的地方[171]。因此在中國一向研究舊譯的《起信論》，作了許多註釋書，特別是上述慧遠的《大乘起信論義疏》二卷、元曉（西元六一七～六八六年）的《大乘起信論疏》二卷、法藏（西元六四三～七一二年）的《大乘起信論義記》三卷，此三種註釋受到重視，特別是法藏的《義記》被當作是《起信論》研究的指南，還有元曉與法藏各有《大乘起信論別記》一卷。另外，實叉難陀的新譯方面，則有智旭（西元一五九九～一六五五年）的《大乘起信論裂網疏》三卷的註釋。

《起信論》若以爲是印度的撰述，隨順所傳而視作者爲馬鳴似乎是妥當的。雖然也有學者以爲這馬鳴與《佛所行讚》的作者馬鳴是同一人物[172]，但是就其立足於如來藏而說阿梨耶識這點，則難以視爲是龍樹以前之作，恐怕是西元四〇〇年以後的人才妥當。宇井博士以爲這個馬鳴是西元四〇〇～五〇〇年之間的人物[173]。

---

[170] E.H. Johnston, ibid, p. 10.

[171] 柏木弘雄〈實叉難陀の譯と伝えられる大乘起信論〉(《印仏研》一〇之二，一九六二年)。

[172] 松濤誠廉〈瑜伽行派の祖としての馬鳴〉(《大正大學紀要》三九，一九五四年)。

如來藏緣起

如來藏思想雖然似乎也可以說完成於《寶性論》，但是「如來藏緣起」的思想則似乎應該視爲到《大乘起信論》才成立。即以如來藏與無明一體化後的「阿梨耶識」爲立場，運用緣起的理論於迷執的認識界之展開與煩惱之 (185)下
斷盡而開示的，可說是到《起信論》才開始的。「如來藏緣起」之語首見於法藏的《大乘起信論義記》。《起信論》由因緣分、立義分、解釋分、修行信心分、勸修利益分五章所成，但中心是立義分與解釋分。立義分是闡述《起信論》主張的部份，在解釋分以下則爲說明論證的部份。在立義分中，闡述了大乘起信的「大乘」的意思。因爲若解大乘之深意，則自然就起信的緣故。若重點放在「起信」，則此論也可以說是宣說「信的宗教」之論書。對凡夫來說，因爲如來藏是不可見的，所以除了信其存在而修行以外無他。在大乘佛教中，有立足於如此的「信」（śraddhā）的宗教，與說六波羅蜜的《般若經》那樣立足於「行」的流派。《華嚴經》雖然也有基於信的宗教面，但在理論地追求信的教理之時則成爲如來藏說。

《起信論》的〈立義分〉中，將大乘分爲「法與義」說明。法是指「眾生心」；法雖是「眞的存在」的意思，但是所謂「大乘」之法，是眾生之心，是指我們凡夫之心中具備「大」與「乘」之力的意思。「大乘」一般以爲是「大乘之教」，但是大乘經典中說的「大乘」、「一乘」的意思，則如《起信論》所說般，是指具足於凡夫心中的自性清淨心、如來藏。

心具有造出時間世界的力量，與是超越時間的永恆之法的二種性格。在《起信論》中，稱心的本性爲「眞如」（tathatā，眞實的狀態）。心的狀態分爲二，其時間的一面稱爲「心生滅門」，超越心之時間的性格則稱爲「心眞 (186)下
如門」。

雖然迷惑的也是心，但悟的也是心，而且悟則是佛陀。在這點，心具有殊勝的性質。先前所分爲法與義的「義」，即是指這殊勝的性質，以體大、

---

⑰③ 宇井伯壽，岩波文庫本《大乘起信論》，頁一三七（收於大東出版社《宇井伯壽著作選集二》，一九六六年）。

相大、用大來表示。體大即是指眞如本身，相大是指眞如（佛陀）所具備的殊勝德性，以體大與相大來表示「理智不二」之佛身，用大則意味著佛陀救渡眾生的大用。此體大、相大、用大稱爲「三大」。

以上是大乘的「大」的意思，接著「乘」是指眾生心具足由迷向悟的力量。將眾生由迷運載到悟的力量即是「乘」，而且要令人自覺，這個力量並不是在自己之心以外之處，這便是《起信論》的意圖。

解釋以上所說〈立義分〉的一心、二門、三大的，就是其次的〈解釋分〉。這部份佔了全體的七成，是《起信論》的主要部份。《起信論》中此後說「四信」與「五行」，但這說爲「修行信心分」。四信是信根本（信自己有如來藏）、信佛、信法、信僧。其次，五行是布施、持戒、忍辱、精進、止觀。因爲止相當於禪，觀相當於慧，所以五行與六波羅蜜的修行相同。還有在《起信論》中，在這之後爲了無法實踐五行的人，而闡述了有信阿彌陀佛往生淨土，在淨土中修行而悟道的方法。四信與五行的說明很簡單，「大乘起信」的「大乘」以一心、二門、三大來闡明，「起信」則以四信、五行
下(187) 來說明。

〈解釋分〉分爲顯示正義、對治邪執、分別發趣道相三部份。其中，第一的顯示正義敘述了本論最重要的思想；顯示正義分爲心眞如門與心生滅門，心生滅門再分爲染淨生滅與染淨相資，其次有三大說明。第一的心眞如門是表達了心眞如的狀態，是顯現心之永恆相的。在心之中，因爲煩惱、惡的性質是終究要滅的，所以那些不是「心眞如」，唯有心之善性才是心眞如。但是相對性的善，較之更高層次的善則不能說是善，所以唯有超越相對的善才是心眞如；這以「心性不生不滅」來表現。但是因爲心眞如超越了相對，所以無法以言說來表示，稱此爲離言眞如。但是若不依語言，則無法顯示於他人，所以在承認語言的不完整性之上，而稱以言語表達的情形爲「依言眞如」。心的本性雖是永遠的，但是並非是固定的實體。心不斷地變化著，流動性的心之本性是眞如，因爲無法把握，所以稱爲「空眞如」。心離妄念、迷執時，沒有虛妄的心念的，是空眞如。心的本性是離於妄念的，但是同時心的本性具有無限豐富的本性功德，這點稱爲「不空眞如」。

以上是心眞如門，其次在心生滅門中，闡明大乘即是眾生心。如來藏緣起是宣說於此的。在心生滅門中，心的本性以「如來藏」表示。這雖是指人得以成佛的本性，但特別是指爲煩惱所覆時的如來藏。離煩惱時則稱爲「法身」，在纏位的法身即是如來藏。在凡夫時雖如來藏並不是顯在的，但是尚且信爲實在。如此承認如來藏的先存性，而且爲了要說明現實的心是迷惑 (188)下
的，而說如來藏緣起。由迷到悟，要求有心的連續性。但是僅是連續，則迷仍是迷，不過在迷之中，具有否定迷自身而前進的自我否定之力量。迷執的凡夫產生要離迷執的欲望，但是在佛教中，並不將這迷與悟的關係說爲連續與斷絕交錯者，而是以不常（連續的否定）、不斷（斷絕的否定）的空的立場來理解。亦即將現實視爲「不斷、不常」之一法，而非視爲連續與斷絕二元的綜合。此不生不滅之眞如與煩惱根源之無明不一不異地和合著，稱此爲阿梨耶識；這是眞妄和合識。

於此阿梨耶識的凡夫心發現了自性清淨心的力量的，稱爲「覺」。覺完全顯現的話就是佛，稱此佛陀的本性爲本覺。在凡夫時覺雖以「不覺」的形式顯現，但是在此不覺中，覺的力量逐漸增強，破和合識之相，而覺就完全地顯現，此稱爲「始覺」；始覺是成佛的實現。生滅世界的眞如，除了稱爲覺之外，也稱作心源、眞心、無念等。無念是沒有妄念，念與分別相同，是指分裂爲主客的認識。因爲眞如是心的本性，所以並無法認識以分裂爲主客的對象性認識。人的心應是「無念」的，但是凡夫的心必然轉爲「有念」，而出現主客對立的妄念的認識界；這點說明爲「心性常無念故名爲不變，以 (189)下
不達一法界故心不相應，忽然念起名爲無明」。「不達一法界」是指不能認識主客未分的全體世界，若能認識全體的世界，則無念的如實認識就持續下去。變成有念，也說爲「不如實知眞如法一故，不覺心起，而有其念」。雖無法說明心爲何起無明，然而因爲無明，心的如實相就破了，而心便分裂爲主觀與客觀。

《起信論》的阿梨耶識，並非唯識的阿賴耶識的潛在心。在《起信論》中並未考慮到潛在心與表面心的對應關係，所以未說種子與現行的關係。此阿梨耶識中因爲有無明在作用，從阿梨耶識必然會展開認識界。這從阿梨耶

識到認識界展開的經過，以「三細、六麤」來表示；「三細」是無明業相、能見相、境界相。無明的力量作用而生起妄念的世界的，即是無明業相，接著分裂爲主客的，即是能見相與境界相。在這個階段中，能見相與境界相主客的對應關係尚未成立，所以稱爲「不相應」。以上是微細的認識界，因爲此心的活動不爲意識所認識，所以稱爲「三細」。其次的「六麤」，是指粗的心之活動，是依意識能知的自覺性活動，即是智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相。智相是指將內心的境界相誤認爲是外界的存在，而進行好惡的判斷。相續相則是持續苦樂的判斷，記憶、善惡業等也保存於相續相，所以相續相（相續識）代替唯識的阿賴耶識在作用著。執取相是於
下(190) 苦樂的對象起執著。計名字相是於所執著的對象運用名言，進行判斷、決定。起業相是於所判斷的對象產生行動；業繫苦相是指受其結果、苦。以上從「識」的觀點展開，則以業識、轉識、現識、智識、相續識五意來表示，最後的相續識也成爲意識。

以上的三細六麤、五意與意識，因爲是不覺的展開，所以是妄念世界的問題。在說明妄念世界的展開後，在闡述心性、自性清淨心與妄念、無明之間的相互關係上，可見到與如來藏說的唯識說相異之特色；此即主張「眞妄交徹」的《起信論》熏習論。唯識說的熏習論雖說到表面心的作用熏習於阿賴耶識，但是不許眞如與阿賴耶識互相熏習。在唯識說中，以爲眞如是在隱藏的世界。相對地，在如來藏說中眞如稱爲心性、自性清淨心、無念等，是以和現象心相同的情形來考慮，因此可以考慮到眞如與妄心的相互交涉，這是因爲視眞如與智慧爲不可分離之法的緣故。視佛的法身爲理智不二時，因爲理是眞如，所以眞如本身就作爲智慧而活動。如果眞如已經擁有作用，則爲其他所受到影響也是不可避免的。於此而宣說《起信論》獨有之說的眞如與無明的互相影響，亦即熏習，稱此爲「染淨互資」。

成爲熏習的基點的，是眞如、無明、業識與妄境界四者。其中，眞如是以覺的狀態進行作用，無明以下的三者則是妄念的世界，是不覺狀態的存
下(191) 在。凡夫迷執時，覺察人生之苦，處於迷之中卻要否定迷執本身；視此爲迷的自我否定，或是作爲處於迷執內部的他者的自性清淨心之推動，亦即眞如

的內熏，這是看法的問題。如來藏說採取了「眞如內熏」的看法，亦即以爲眞如從內不絕地推動著無明、妄念。更從外部有佛菩薩採取種種形式來推動凡夫，如此眞如由內與外來推動無明妄心。相對地，在另一方面，無明則熏習於眞如。因爲無明持有力量，所以必然對眞如給予影響。因此不只心性是眞如，且以此心性爲基礎，展開三細六麤的妄念世界；換言之，這是眞如爲無明所熏習而染污的狀態。或者外界（妄境界）推動心，強化心中的欲望、瞋怒。由於反覆如此進行，心性的染污漸漸增強；將此關係當作是無明熏習於眞如。雖然進行著眞如與無明的熏習，但是認爲眾生會由於眞如的內熏與佛菩薩的外緣的力量，而逐漸地滅無明達到涅槃。

「如來藏緣起」之語，是出於法藏《大乘起信論義記》的語詞，在《起信論》中並未使用，但是說到如來藏緣起，則似乎可以理解爲是指上述染淨生滅的三細六麤與染淨相資的熏習論。還有在《起信論》中有「三大」說明，據此表達如來藏說中的佛陀觀，更在其後〈修行信心分〉中說了四信與五行；這些已如前述。 (192)下

如來藏思想的理論雖然大致可以說在《起信論》中已經完成，但是並未發現《起信論》的思想對印度佛教其後的發展給予影響的地方。在密教的《大日經》中，說佛的一切智以菩提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟之說（T 18.1b-c），但是這個思想的源流探求於《大乘莊嚴經論》、《寶性論》或《大集經》等[174]，而與《起信論》的關連並未受到認可。 (193)下

[174] 勝又俊教〈菩提心展開の系譜〉（《印仏研》九之一，一九六一年，頁一以下）。

第七節　中觀派的發展

中觀與瑜伽

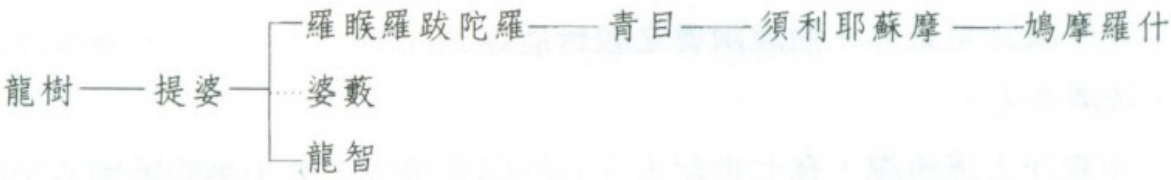
義淨於西元六七一年到六九五年停留在印度，在他的《南海寄歸內法傳》（T 54.205a-c）中將當時印度的佛教傳述如下。亦即在當時印度部派佛教與大乘佛教並存著，而說部派佛教「大綱唯四」，即是指有四個部派（nikāya，四種尼迦耶）。其四部即是大眾部、上座部、說一切有部、正量部，各傳持有十萬頌的經、律、論三藏。又說道，摩竭陀四部通行，但其中以說一切有部爲最盛；西印度也稍微兼有三部，但正量部最盛；北印度全是說一切有部，有時候有大眾部；南印度皆是上座部，餘部甚少。東裔諸國雜有四部，錫蘭島則全是上座部，南海諸洲雖有十餘國，獨是根本說一切有部，時有正量部。

相對於部派佛教的分布，關於大乘佛教，則說：「其四部之中，大乘小乘區分不定。」不論大小乘，關於戒律是相同的，大小都通修四諦。其中，
下(197) 特別禮拜菩薩，讀大乘經的則是大乘，不做的則是小乘，兩者只不過有如此的差異而已。而雖言大乘，不過只有中觀與瑜伽二派而已。中觀說俗諦爲有，眞諦是空，諸法之體是虛而如幻。相對地瑜伽則說，外界是無，唯內界是有，一切皆是唯識。兩者所說雖然不同，但是因爲同樣是隨聖教而立說，所以無法說誰是誰非。而說兩者之教皆能達到涅槃，其目的在於要斷除煩惱，拔濟眾生。

如義淨上述所說，在七世紀末左右的印度佛教，大小乘的區別並不明顯。而小乘的部派佛教主要是四派，大乘佛教則分爲中觀派（Mādhyamika）與瑜伽行派（Yogācāra）。但是較義淨早五十年左右旅行遍及全印度的玄奘，更清楚地傳述了大小乘的區別。玄奘旅行印度全部，義淨主要停留在那爛陀，所以無法將義淨之說視爲絕對，但是也可以當作一種看法而加以注意。

中觀派是以龍樹、提婆、羅睺羅爲順序，但羅睺羅之後傳承不明。不過

在西藏的傳承中說，羅睺羅是龍樹之師[175]。亦即在布頓（西元一二九〇～一三六四年）的佛教史中，是羅睺羅跋陀羅、龍樹、提婆的師承順序，而龍樹除提婆之外也有名爲龍智（Nāgabodhi）的弟子。布頓在其後載有月官 (198)下
（Candragomin）的傳記，但是其師承不明；提婆之後中觀派似乎暫時衰弱下來。根據傳到中國的鳩摩羅什（西元？～四一三年）的傳記（T 50.330c），羅什由莎車王子之弟須利耶蘇摩而受《中論》、《百論》、《十二門論》。此《中論》附有青目之釋，所以此梵志青目、註釋《百論》的婆藪開士在提婆之後相繼出現於印度。羅什在西元四〇一年到達長安，所以就是在此之前有須利耶蘇摩，更在其前則有青目。



印度的中觀派在月稱（Candrakirti）之時變得盛行，然而根據布頓的佛教史，佛護（Buddhapālita）、月稱是中觀隨應破派（Mādhyamika-Prāsaṅgika）的代表者，而清辨（Bhavya, Bhāvaviveka）及其他則稱爲中觀經量派（Mādhyamika-Sautrāntika），智藏（Jñānagarbha）、吉祥護（Śrīgupta）、寂護（Śāntiraksita）、蓮華戒（Kamalaśīla）、師子賢（Haribhadra）及其他則是屬於瑜伽行中觀派（Yogācāra-Mādhyamika）[176]。相對地，根據宗喀巴的弟子克主傑（Mkhas-grub-rje，西元一三八五～一四三八年）的話，則說佛護與月稱 (199)下
乃至寂天是中觀隨應破（應成），而清辨、吉祥護、智藏、寂護及其弟子蓮華戒是中觀自立量（自續）派（Mādhyamika-Svātantrika）[177]。

總之，一般以爲印度中觀派在佛護之時變得盛行，之後清辨與月稱對立，而分爲隨應破派與自立量派，後來受唯識思想影響，與瑜伽行派融合，

[175] E. Obermiller, *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Heidelberg, 1932, p. 123ff.
[176] E. Obermiller, ibid, p. 135. 宗喀巴之說參考長尾雅人《西藏仏教研究》頁一〇九。
[177] F.D. Lessing and A. Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, Paris, 1968, p. 91.

有複雜的發展⑱。

隨應破派

此派是依據隨應破（prasaṅga）的方法闡述空的思想，所以如此稱呼。prasaṅga 是「墮於過失」的意思，這是指出對方的主張中有過失，而破斥其主張的方法⑲。所有根據語言的立論都不是完整的，必定含有某種不完備，隨應破派（Prāsaṅgika，或譯應成派、歸謬派）就攻擊這個不完備的地方。例如在「我出生了」的立論中，如果「我」從出生之前就有的話，就沒有必要重新再出生。但是若在出生之前沒有「我」的話，則沒有的東西要出生是不可能的，而就變成沒有「出生」的主體，所以「我出生了」的立論上有矛盾。這不只是在「出生」的情形，我去了，我來了，我死了等等所有的立論都能適用。所有在行動的，都不斷地改變狀態，但是語言並無法將正在動的
下(200) 東西原封不動地表現，因此一以語言來表現，矛盾衝突就產生。

以這樣的方法，來指責對方的主張中有過失，最後對方變成不管怎樣的立論都不能立。要以如此的方法來表示，於所有的存在（法）並無法把握的實體，亦即是「空」的，是隨應破派的方法。將使用 prasaṅga（過誤附隨）論法的人們稱爲隨應破派，所以隨應破派自己並不立主張，如果自己持有主張，則其主張中也有能指出過失的緣故；月稱將這點表現爲「自無宗故」⑳。「宗」（pratijñā）是主張命題，因此隨應破派似乎就是與嘉祥大師所說的「破邪即顯正」同旨趣。「破邪顯正」也是在破邪之後並不立顯正，而是破邪本身就是顯正。

prasaṅga 日譯作「墮過」㉑，而 Prāsaṅgika 日譯則作「必過性空派」㉒。月稱雖然拒絕使用邏輯於表達空性上，但是他並非完全沒有使用邏

---

⑱ 參考山口益《般若思想史》，一九五一年，頁一二六以下。野澤靜証〈中觀兩學派の對立とその真理觀〉（宮本正尊編《仏教の根本真理》，一九五六年，頁四五五以下）。

⑲ 參考宮本正尊〈必過性空論と中道〉（《根本中と空》，一九四三年，頁二九二以下）。

⑳ L. de la Vallée Poussin, *Prasannapadā*, St.-Pétersbourg, 1913, p. 23.宮本正尊前引書頁三一五。

㉑ 山口益《月稱造中論釋 I》，一九四七年，頁三十二。

輯，毋寧是豐富地活用了邏輯。在他的著作《淨明句論》中，到處使用邏輯論理來破斥對手的主張，但是那是用對方的邏輯而破對方的主張。所以隨應破派拒絕邏輯，是指並未擁有自己固有的邏輯的意思。 (201)下

prasaṅga之語在龍樹《中論》頌（第二四品十三偈）中已經在使用了。而作爲動詞的prasajyate之語，也已用於《中論》的偈文中[183]，所以在龍樹也已經有使用隨應破的論法於表達空思想上。但是此語開始和清辨的自立量（Svatāntrika）對立地使用，是從月稱的時代開始的。尤其是月稱排斥清辯的自立量，而以隨應破的立場解說了《中論》。此立場爲西藏佛教所接受，認定爲中觀派的正統，而開始認定到龍樹、提婆爲止也是隨應破派。但是實際上在印度佛教中，清辨的系統也是很有力的。

隨應破派之祖一般以爲是佛護[184]。他對龍樹的《中論》（根本中頌）作註釋，而闡明隨應破的立場。他的註釋一般稱爲《佛護註》（東北目錄三八四二），唯藏譯有傳[185]。他的主張爲清辨所攻擊，所以佛護爲清辨前輩，視爲大約是西元四七〇～五四〇 年左右的人，大體上與陳那（西元四八〇～五四〇年左右）是同時代的人。相對地，清辨（Bhāraviveka, Bhavya）則是西元四九〇～五七〇年左右的人；他傳爲晚護法（西元五三〇～五六一年）九年去世，是與護法同時代的前輩[186]。由於護法立於「理世俗」的唯識立場，所以「護法清辨空有之諍」一事流傳於唐代的中國佛教中。 (202)下

月稱

月稱（Candrakirti，西元六〇〇～六五〇年左右）出現在清辨之後，排斥清辨之說，而弘揚佛護的主張。其間的情形，在他的《中論》註釋《淨明

---

[182] 參考註[179]。

[183] 三枝充悳·久我順《中論、梵漢藏對照語彙》（宮本正尊編《大乘仏教の成立史的研究》附錄），一九五四年，頁二十七。

[184] 山口益《般若思想史》，頁一四四。

[185] 佛護的研究較少，有大竹照真〈中論仏護釋和譯〉（《密教研究》四五，一九三二年）。

[186] 宇井伯壽〈玄奘以前の印度諸論師の年代〉（《印度哲學研究》第五，一九二九年，頁一四九）。

句論》（*Prasannapāda*，顯正明論）中說得很清楚。特別是在第一章的註釋中，引用反對佛護之說的清辨之說，加以破斥，而闡明隨應破派的立場。《淨明句論》與清辨的《般若燈論釋》、吉藏的《中論疏》並列，是理解《中論》的重要註釋。本書梵文原典現存，並有藏譯（東北目錄三八六〇），雖然難解，但以史徹爾巴茨基（Th. Stcherbatsky）爲始，由於許多學者的研究而使其內容得以闡明，在解明大乘佛教思想上留下重大的功績⑱⑦。月稱一般認爲是西元六〇〇～六五〇年左右的人，他還有《入中論》（*Madhyamakāvatāra*），藏譯現存（東北目錄三八六一）⑱⑧。藏譯中此外還將龍樹《七十空性論》之註釋（東北目錄三八六七）及《六十頌如理論》之註釋（東北目錄三八六四）、《五蘊論》（東北目錄三八六六）等著作歸於他⑱⑨。在西藏佛教中因爲月稱之說被視爲正統說，所以他的著作特別受重視。

另在龍樹《中論》的註釋中，梵本現存的只是月稱的《淨明句論》，但是在漢譯中則有附青目註的《中論》四卷、安慧的《大乘中觀釋論》十八卷、清辨的《般若燈論釋》（*Prajñāpradīpa*）十五卷三種。藏譯中則有傳爲龍樹的自註（不過有疑）《無畏註》（*Akutobhayā*，東北目錄三八二九）、《佛護註》、清辨的《般若燈論釋》、月稱的《淨明句論》四種。

下(203)

⑱⑦ 關於《淨明句論》及其他中論的註釋，參考原書下冊頁三十五以下。

⑱⑧ L. de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra, Bibliotheca Buddhica* IX, 1907-12. Poussin 的法譯：*Muséon*, n.s. VIII, XI, XII, 1907-11. 譯自藏文的漢譯是：法尊《入中論》六卷，中華民國三十一年（西元一九四二）四月。日譯：笠松單伝有序品之譯，《仏教研究》四—三，一九四〇年五、六月號。同第一章，收錄於《宇井伯壽博士還曆記念論文集》，一九五一年。北龜利親〈チベット文入中論釋註〉（第二章，《仏教學研究》一八、一九，一九六一年。第四章、第五章，《竜谷大學論集》三七四，一九六三年）。小川一乘〈般若中觀への道 —— 入中論第六章の試譯 ——〉（《大谷學報》五一之三～四，一九七一年）。同《空性思想の研究 —— 入中論の解讀 ——》，一九七六年。

⑱⑨ 山口益〈竜樹造六十頌如理論の註釋的研究〉（《中觀仏教論考》第二），〈竜樹造七十空性偈に対する文獻學的研究〉（《山口益仏教學文集》上，一九七二年），〈月稱造五蘊論における慧の心所の解釋〉（《山口益仏教學文集》下，一九七三年）。竜谷大學東方聖典研究會《チベット文月稱造五蘊論》，一九五二年。瓜生津隆真〈中觀仏教における菩薩道の展開 —— チャンドラキールティの中觀學說への一視點 ——〉（《鈴木學術財團研究年報》I，一九六四年，頁六十三以下）。

寂天

在月稱以後隨應破派如何發展並不清楚。如上所述克主傑將寂天（Śāntideva）加入這個系統，寂天傳爲西元六五〇～七〇〇年左右的人，他有《入菩提行論》（*Bodhicaryāvatāra*，菩提行經）、《大乘集菩薩學論》（*Śikṣāsamuccaya*），皆有梵本、藏譯、漢譯，也有將漢譯的《大乘寶要義論》視爲與在藏譯中的《經集》（東北目錄三九三四，*Sūtrasamuccaya*）同本，認爲是他的著作之說。多羅那他傳述了寂天著有此三著作，其中《大乘集菩薩學論》將菩薩應學的修行，以六波羅蜜爲中心，卻舉出許多德目，而歸納內容於二十七偈，分爲十九章（不過漢譯只到十三章的中途）來說明。特別是引用許多大乘經典，呈現菩薩之學（śikṣā），自有其特色⑲⓪。《入菩提行論》闡明菩提心的意義，繼而解說爲了實現菩提（悟）的六波羅蜜行，最後將此善根迴向一切眾生，願眾生安樂；全部分爲十章（漢譯是八章）⑲①，兩書同樣說應以空的立場來修行。還有在《入菩提行論》方面，有智生慧（Prajñākaramati，西元九五〇～一〇三〇年左右）的註釋（Pañjikā，詳註）。在《入菩提行論》的第九章般若波羅蜜章中，特別破斥唯識說，以二諦的立場論述空的思想。而在 Pañjikā 中，論議更詳細，所以他顯然是中觀派的人。 (204)下

⑲⓪ 梵文本的出版：Cecil Bendall, *Çikṣāsamuccaya, A Compendium of Buddhist Teaching, compiled by Çāntideva, Bibliotheca Buddhica* No. I, 1897-1902, Indo-Iranian Reprints I, 1957; P.L. Vaidya, Śikṣāsamuccaya of *Śāntideva, Buddhist Sanskrit Texts* No. 11, Darbhaṅga, 1966. 英譯：Cecil Bendall & W.H. Rouse, *Śikshā-samuccaya, A Compendium of Buddhist Doctrine, translated from the Sanskrit*, London, 1922.

⑲① 梵文原典早先有 I.P. Minayev 的出版（西元一八八九年），與 Haraprasād Śāstrī（一八九四年）的出版。Poussin 則把 Prajñākaramati 的註釋 Pañjikā 一起出版，最近則有 Vaidya 本。P.L. Vaidya, *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commetary Pañjikā of Prajñākaramati, Buddhist Sanskrit Texts* No. 12, Darbhaṅga, 1960. 日譯有：金倉円照《悟りへ道》，一九五八年。山口益〈寂天の入菩提行論及びその疏に於ける自証說の論破〉（《 佛教に於ける無と有との對論》，頁三〇三～三四八）。

自立量派

此派在呈現空的思想上，因爲用自立量（svatantrānumāna）的緣故，所以如此稱呼。 svatantra 是不借用他人的力量而以自力來活動的意思，譯作「自立、自起」。 anumāna 則是推論（比量）、論證的意思，亦即佛護以隨應破的論法而破斥對方的立論，但是那僅止於破斥，沒有積極地表現空思想之處，因此清辨以爲有必要將空的立場以邏輯來積極地表現。而且以爲若用考慮周到的論證形式，則不會墮入過誤的附隨，得以將空的思想以論證式來表現，而稱此邏輯爲 svatantra anumāna（自立的論證、獨立的推論）。批評佛護的隨應破論證法，說「由於未說因與喻，所以不成論證式；未回答由他而來的論難。因爲唯有指責對方的過失，所以使用佛護的論法，與其主張完全相反的主張反而就這樣成立了。」表達了相反的論證式[192]。從如此的理由，清辨在闡述空時，認爲隨應破的論法是不充分的，而有必要依據「獨立的論證」的空之論證。從這個立場，清辨註釋了龍樹的《根本中頌》，而著述了《般若燈論釋》（*Prajñāpradīpa*）[193] ，批判了佛護，而運用自立量闡明中觀派的立場。如此清辨雖然重視邏輯，但是承認了空性本身超越邏輯，空性是
下(205) 邏輯性思考所不及的。因此在勝義的立場上否定邏輯，而且在世俗（言說，vyavahāra）的範圍內，要以邏輯來證明空性，這點有清辨獨自的立場。這清辨的思想上的立場稱爲自立量派（Svātantrika ，或作自續派），譯作「自在論證派」、「自立派」[194]。

---

[192] L. de la Vallée Poussin, *Prasannapadā*, pp. 14-15. 以《中論》的這點為中心，隨應破派與自立量派的思想對立，已由宗喀巴從隨應破派的立場加以解明。長尾雅人《西藏仏教研究》，頁二二九—二八九。 Alex Wayman, *Calming the Mind and Discerning the Real, Buddhist Meditation and the Middle View from the Lam rim chen mo of Tsoṅ-kha-pa*, New York, 1978, pp. 283-336.

[193] 關於《般若燈論釋》的研究書，參考江島惠教〈Bhāvaviveka 研究 —— 空性論証の論理を中心にして —— I〉（《東洋文化研究所紀要》五一，一九七〇年三月，頁四十四以下）。梶山雄一，第一章之德譯， *WZKSO*, VI, 1963; VII, 1964. 同第一章日譯〈知惠のともしび〉（《世界の名著》二《大乘仏典》，一九六七年）。瓜生津隆真，第二十四章之英譯， Ryushin Uryuzu ， Bhavaviveka's Prajñāpradīpa（Chapter 24）（《近畿大學教養部研究紀要》二之二，一九七一年）。安井廣濟，第二十五章之日譯，《中觀思想の研究》，一九六一年，頁三〇五以下。

此清辨的立場似乎可以理解爲，由於同時代的陳那，使佛教的邏輯學飛躍地進展，所以受其影響，導入邏輯學於中觀思想而成立的。當時一般很流行以論證方式來表現哲學主張，所以清辨的立場似乎可說較月稱更接近瑜伽行派。如上述，陳那在西元四八〇—五四〇年左右在世，清辨是在西元四九〇—五七〇年左右在世，清辨與陳那是同世代而稍晚；不過清辨並未採取「一切是唯識」的瑜伽行派立場。他世俗上主張外界存在，所以也稱他爲經量部中觀派（Sautrāntika-Mādhyamika, Mādhyamika-Sautrāntika）。月稱也在世俗上承認外界的存在，但是清辨與月稱對於世俗的解釋有差異⑲。總之他們以勝義諦爲「言亡慮絕」的世界，那是既不得說爲有也不得說爲無的。在這點，清辨和月稱都不同於瑜伽行派，但是之後出現的寂護（Śāntirakṣita，西元七二五—七九〇年左右）則受瑜伽行派影響，說世俗上是無外界的，但是勝義上則說心也是無自性的。唯識說因爲主張心（識）有，所以寂護之說不同於瑜伽行派，因此稱他爲瑜伽行中觀派（Yogācāra-Mādhyamika）。亦即清辨雖是自立量派，但是從寂護的瑜伽行中觀派來看，就稱呼他的立場作經量部中觀派了。在印度佛教中並沒有隨應破派、自立量派的命名，而是在西藏所作的。亦即在宗喀巴的《菩提道次第廣論》（*Lam-rim*）中，提到在雪山聚（即西藏）的佛教學者分中觀師爲隨應破派與自立量派⑯。如上述，布頓以智藏（西元七〇〇—七六〇年左右）、吉祥護、寂護、蓮華戒（西元七四〇—七九五年左右）、師子賢等屬於瑜伽行中觀派。後期佛教的重要學者們幾乎都包含在其中，所以可以視爲在後期時佛教逐漸成爲中觀、瑜伽融合的時代。 (206)下

⑲ 參考宮本正尊《根本中と空》頁三〇〇，山口益《般若思想史》頁一五三以下，江島惠教前註論文。

⑲ 參考野澤靜証〈清弁の二諦說〉(《日本仏教學會年報》一八，一九五三年)，北畠利親〈清弁と月稱の二諦論〉(《印仏研》一一之一，一九六三年一月，頁六十六以下)，江島惠教前引論文頁一二七以下。

⑯ 參考長尾雅人《西藏仏教研究》，一九五四年，頁一一一。及註⑫，Wayman 的著作。

清辨

清辨的原名拼作 Bhāvaviveka，此名出於月稱的《淨明句論》（*Prasannapadā*, p.36）。不過由於藏譯中除了 Legs ldan ḥbyed（Bhāvaviveka）之外，還有 Legs ldan，Skal ldan（Bhavya）等，也有用 Bhavya 的拼法，在漢譯中譯作「清辨」、「分別明」。玄奘在《大唐西域記》卷十以「婆毘吠伽，唐言清辨」（T 51.930c）來介紹他的名字，不過「婆毘吠伽」還原爲梵文是 Bhāviveka，但是一般在梵文中使 Bhāviveka、Bhavya，而在漢譯裡一
下(207) 般稱爲「清辨」。

清辨因爲批判隨應破派之祖佛護，所以受到此系統的月稱激烈地攻擊，所以他是佛護與月稱之間的人。他的著作，註釋《中論》的《般若燈論釋》（*Mūlamadhyamaka-vṛtti-Prajñāpradīpa*，東北目錄三八五三）雖然重要，但還有獨立的著作《中觀心論頌》、《中觀心論註思擇焰》、《大乘掌珍論》等。《般若燈論釋》有漢譯與藏譯，《中觀心論》雖唯有藏譯，但最近發現了梵文原典。《思擇焰》唯有藏譯，《掌珍論》唯有漢譯。在這些之外，藏譯有《異部分派解說》，似乎是從《思擇焰》第四章部派分裂的部份抽出來的。此外《中觀義集》（*Madhyamakārthasaṃgraha*，東北目錄三八五七）與《中觀寶燈論》（*Madhyamakaratnapradīpa*，東北目錄三八五四）二部有藏譯，被當作是他的著作，但是根據最近的研究，已經知道並非他的著作。前者被視爲是在八世紀末到十一世紀初左右成立的[197]。

清辨的主要著作是《中觀心論頌》（*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*，東北目錄三八五五）以及對此親自所註的《中觀心論註思擇焰》（*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarkajvālā*，東北目錄三八五六）。本書分爲十一章：

[197] 參考江島惠教前引論文，頁五十八以下。

1. 不捨菩提心章
2. 親近牟尼之誓願章
3. 求真實智章
4. 入聲聞之真實章
5. 入抉擇瑜伽行者之真實章
6. 入數論之真實章
7. 入勝論之真實章
8. 入吠檀多因論者之真實章
9. 入抉擇彌曼差之真實章
10. 說一切智性成就章
11. 說讚歎與名稱章

(208)下

分爲以上各門，將當時重要的哲學思想當作「前命題」（pūrvapakṣa，當作批判對象的「前主張」，前品、前宗）提出來，而在中觀的立場將此批判破斥的「後命題」（uttarapakṣa，後主張，後證、後品）中，闡明中觀思想。本書不只在知道清辨思想上是重要的，從瞭解當時的哲學主張上來說也是貴重的文獻。《思擇焰》唯存藏譯，《中觀心論頌》則除了藏譯之外，近來也發現了梵文本，其中一部份已經公布刊行了[198]。清辨的著作，漢譯還有《大乘掌珍論》二卷，由玄奘所譯，此書梵藏俱缺。

還有清辯的《般若燈論釋》方面，有觀誓（Avalokitavrata）的註釋（《般若燈論釋疏》〔*Prajñāpradīpa-ṭīkā*〕，東北目錄三八五九）。本書在份量上爲《般若燈論釋》的四倍，以《無畏註》爲始，列舉了佛護、月稱、提婆設摩（Devaśarman）、求那師利（Guṇaśrī）、德慧（Guṇamati）、安慧（Sthiramati）、清辨等七位中論的註釋家，也言及了其他佛教以外的學說，擁有豐富的內容。觀誓由於對清辨的著作著述了註釋，故確實是屬於自立量派。觀誓是活躍於西元七〇〇年前後的人，但是此後自立量派的動向不明。還有被當作清辨著作的《中觀寶燈論》（*Madhyamakaratnapradipa*，東北目錄三八五四），是以世俗、勝義二諦爲中心展開論述，但是因爲敘述對月稱

(209)下

的歸敬頌，屢屢引用月稱之說，也引用了陳那、法稱、無著之說，所以已經論證出難以視爲清辨之著作⑲。不過本書可見到與自立量的思想有共通點，於此也有將此書歸於清辨的理由。雖然山口益博士將本書視爲是西元八〇〇年以後清辨流派的人所作，但是同時從本書中屢屢引用月稱之說也可以推測得知，在《中觀寶燈論》的著述時代，隨應破派與自立量派在學派上的區別已經不太受注意了⑳。

瑜伽行中觀派

對《中論》作註釋的德慧、安慧是瑜伽行派的人，無著也有《順中論》一書。瑜伽行派的人重視《中論》，正表示了空思想潛流於唯識思想底部。

---

⑱ 參考山口益《仏教に於ける無と有との對論》序論二〈清弁の著作とその主著中觀心論について〉。《中觀心論頌》（*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*）由羅睺羅僧克里帖衍那在西藏發現，而由V.V. Gokhale教授研究，發表了其中一部份。The Vedānta Philosophy Described by Bhavya in his Madyamaka-hṛdaya-kārikā（*Indo-Iranian Journal* II-3, 1958, pp.165-180）. H. Nakamura, The Tibetan Text of the Madhyamaka-hṛdaya-kārikā-vṛtti Tarkajvālā, corresponding to Prof. Gokhale's Translation（*Indo-Iranian Journal* II-3, 1958, pp.181-190）. 第五章藏譯校訂及日譯，收於山口益《仏教に於ける無と有との對論》卷末。以下是部份的日譯：中村元〈中觀心論なる頌と論理の炎との第八章〉（《初期ヴェーダンタ哲學》，一九五〇年，頁二三八以下）。野澤靜証〈中觀學心髄の疏・思擇炎・真童智を求むる第三章〉（《密教文化》三四、四三、六六、六八、七四，一九五六、一九五九、一九六四、一九六六年）。第七章的日譯，宮坂宥勝〈論理の炎におけるヴァイシェーシカ哲學〉（《高野山大學論叢》一，一九五八年）。野澤靜証〈清弁の聲聞批判 —— インドにおける大乘仏教非仏說論 ——〉（《佐藤博士古稀記念仏教思想論叢》，一九七二年。同《函館大谷女子短期大學紀要》五，一九七三年）。中田直道〈中觀心論の頌第六章および論理の炎〉（《鶴見女子大學短期大學部紀要》六，一九七二年）。同The Sanskrit Text of the Madhyamakahṛdayakārikā and the Tibetan Text of the Madhyamakahṛdayavṛtti-Tarkajvālā（《鶴見女子大學短期大學部紀要》六，一九七二年）。川崎信定〈バヴィヤの伝えるミーマーンサー思想〉（《中村元博士還曆記念論集・インド思想と仏教》，一九七三年）。Sh. Kawasaki, The Mīmāṃsā chapter of Bhavya's Madhyamakahṛdaya-kārikā —— text and translation ——（《筑波大學哲學・思想系論集》，一九七六年）。關於《中觀心論》以及《思擇炎》的研究，參考世界聖典刊行協會刊《デルゲ版チベット大藏經論疏部・中觀部三》江島惠教之記。

⑲ 山口益〈中觀派における中觀說の綱要書 —— 中觀寶燈論について〉（《山口益　教學文集》上，頁二四九以下）。

⑳ 參考山口益前引書，頁三一七。

不過因爲唯識思想是在中觀之後出現的，所以到清辨的時代爲止，中觀派並未積極地採取唯識思想，毋寧是清辨將瑜伽行派的眞理取作「前命題」而加以破斥[201]。但是之後唯識思想漸漸開始引入中觀派之中，站在中觀派的立場而企圖與唯識思想融合。這由寂護（Śāntarakṣita, Śāntirakṣita，西元七二五～七九〇年左右）及其弟子蓮華戒（Kamalaśila）所達成[202]，而稱呼他們爲瑜伽行中觀派。寂護與蓮華戒是由西藏國王赤松德贊（Khri sroṅ lde brtsan，西元七五四—七九七年左右在位）迎請入藏，而確立西藏佛教的基礎。國王建立有名的桑耶寺（Bsam yas，西元七八七年完成），在這裡蓮華戒與中國的大乘和尙展開有關頓悟、漸悟的法論而有名。

寂護、蓮華戒曾是那爛陀寺（Nālandā）的學僧，當時那爛陀寺中有密教學者蓮華生（Padmasambhava）。寂護向赤松德贊王推薦而詔請蓮華生入西藏，他在西元七七三年進入西藏，在西藏弘傳密教。

寂護與蓮華戒

如上所述，布頓說智藏（Jñānagarbha）、吉祥護（Śrīgupta）、寂護、蓮華戒、師子賢（Haribhadra）爲瑜伽行中觀派的人，但是他們作爲中觀派，似乎是屬於自立量的系統。克主傑稱智藏的《二諦分別論》（*Satyadvaya*，東北目錄三八八一，三八八二）、寂護的《中觀莊嚴論》（*Madhyamakālaṃkāra*）、蓮華戒的《中觀明論》（*Madhyamakāloka*，東北目錄三八八七）爲自立量的東方三論[203]。

---

[201] 參考山口益《仏教に於ける無と有との對論》，本論第一部〈前分所破〉。

[202] 關於寂護、蓮華戒的年代，參考：G. Tucci, *The tombs of the Tibetan Kings*, Roma, 1950; P. Deméville, *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952; G. Tucci, The debate of Bsam yas according to Tibetan sources, *Minor Buddhist Texts*, Part II, Roma, 1958. 佐藤長《古代チベット史研究》下冊，一九三九年，頁五七九。山口瑞鳳〈チベット仏教〉（《講座東洋思想》五仏教思想Ⅰ，第五章，一九六七年，頁二三四以下）。中村元《初期ヴェーダーンタ哲學》，一九五〇年，頁一一三；《ことばの形而上學》別冊〈增補訂正〉，一九五六年，頁四七三等。

[203] F.D. Lessing and A. Wayman, ibid, p. 81. 長澤實導《大乘仏教瑜伽行思想の發展形態》，一九六九年，此書為智藏的年代、著作，特別是《二諦分別論》、《瑜伽修習道》及其他的研究。松本史朗〈Jñānagarbha の二諦說〉（《仏教學》五，一九七八年五月，頁一〇九以下）。

下(211) 寂護的《中觀莊嚴論》有自立量的教義，山口益博士也注意到了[204]。在本書中有偈頌（東北目錄三八八四）、寂護對此的自註（vṛttī，東北目錄三八八五）以及蓮華戒的詳註（pañjikā，東北目錄三八八六）。本書包含有詳註，重視《楞伽經》，承認外界是唯識，在勝義上說諸法是戲論寂滅、畢竟空，謀求瑜伽唯識與中觀思想的融合；本書在西藏特別受到重視。還有展現他的學識的作品有《攝眞實論》（*Tattvasaṃgrahakārikā*，攝眞實頌，東北目錄四二六六）。本書的梵本由三六四〇餘頌所成，全部分爲二十六章（藏譯三十一章），從中觀的立場來批判印度之諸哲學；即：

1. 自性（prakṛti）之考察
2. 自在神（īśvara）之考察
3. 俱（ubhaya，自性與自在神）之考察
4. 有自性論（svābhāvika-vāda）之考察
5. 聲梵（śabda-brahman，文典家）之考察
6. 士夫（吠陀與梵書的puruṣa）之考察

下(212) 7. 我之考察

   a. 正理派、勝論派之我
   b. 彌曼差派所執之我
   c. 數論派所執之我
   d. 空衣派所執之我
   e. 奧義書（不二一元派）所說之我
   f. 犢子部的補特伽羅說

[204] 山口益《般若思想史》，頁一七〇以下；同〈中觀莊嚴論の解讀序說」（《干潟博士古稀記念論文集》，一九七四年，頁四十三以下）。上山大峻〈中觀莊嚴論における教示方法について〉（《印仏研》八之二，頁一四六～一四七）；同〈シャーンタラクシタの二諦說〉（《印仏研》九之二，頁一二四～一二五）。

8. 常恆論（sthirabhāva）之考察
9. 業與果相屬之考察
10. 實句義之考察
11. 德句義之考察
12. 業句義之考察
13. 同句義之考察
14. 異句義之考察
15. 和合句義之考察
16. 聲之義（śabdārtha）之考察
17. 現量之考察
18. 比量之考察
19. 餘量之考察
20. 蓋然說（syādvāda）之考察
21. 三世實有之考察 (213)下
22. 順世論之考察
23. 外界之考察
24. 天啓聖典（śruti）之考察
25. 以自己為量（svataḥ-prāmāṇya）之考察
26. 一切智者（sarvajña）之考察

以上梵文分爲二十六章（藏譯三十一章），始於諸哲學學派思想的批判，而進行邏輯學的知識根據（量）的批判，唯識思想的批判，最後論證了佛陀是完全的智者（sarvajña）。本書有蓮華戒的詳註（pañjika，東北目錄四二六七），本頌與細疏，都有梵文原典[205]與藏譯。

還有，蓮華戒除了對寂護的作品做註釋外，也有《修習次第》（*Bhāvanākrama*，東北目錄三九一五～三九一七）。《修習次第》在藏譯中分作三部，其前編相當於漢譯的《廣釋菩提心論》四卷。還有這前編的一部份已由圖齊於西元一九三九年在西藏發現其梵文寫本，而於一九五八年附以

8. 常恆論（sthirabhāva）之考察
9. 業與果相屬之考察
10. 實句義之考察
11. 德句義之考察
12. 業句義之考察
13. 同句義之考察
14. 異句義之考察
15. 和合句義之考察
16. 聲之義（śabdārtha）之考察
17. 現量之考察
18. 比量之考察
19. 餘量之考察
20. 蓋然說（syādvāda）之考察
21. 三世實有之考察 (213)下
22. 順世論之考察
23. 外界之考察
24. 天啓聖典（śruti）之考察
25. 以自己為量（svataḥ-prāmāṇya）之考察
26. 一切智者（sarvajña）之考察

以上梵文分爲二十六章（藏譯三十一章），始於諸哲學學派思想的批判，而進行邏輯學的知識根據（量）的批判，唯識思想的批判，最後論證了佛陀是完全的智者（sarvajña）。本書有蓮華戒的詳註（pañjika，東北目錄四二六七），本頌與細疏，都有梵文原典[205]與藏譯。

還有，蓮華戒除了對寂護的作品做註釋外，也有《修習次第》（*Bhāvanākrama*，東北目錄三九一五～三九一七）。《修習次第》在藏譯中分作三部，其前編相當於漢譯的《廣釋菩提心論》四卷。還有這前編的一部份已由圖齊於西元一九三九年在西藏發現其梵文寫本，而於一九五八年附以

書雖是由三十八偈所成的小書，但是其中闡述「智心髓」之最上義，接著批判濕婆派、數論、奧義書及其他外學，在佛教內部則批判說一切有部、經量部、瑜伽行派之說，最後敘述中觀派之所宗，繼而將中觀的實踐以聞思修三慧爲中心來說明。本書加上覺賢的註釋，不只是後代中觀派的思想，在了知當時各學派思想上也有重要的價值。特別是在覺賢的註釋中，敘述了瑜伽行派的學派傳承，說到有以無著爲始的無相（nirākāra）唯識派，與以陳那爲始的有相（sākāra）唯識派，而受到矚目[208]。

同樣歸於提婆的論書，有《心障清淨論》（*Cittaviśuddhiprakaraṇa*），但本書也是後代的論書，是基於中觀思想而宣說密教的[209]。其中如來藏的思想受到認可，而視爲是屬於無相唯識的系統。 (215)下

師子賢

克主傑所舉的瑜伽行中觀派傳承中，有師子賢（Haribhadra，西元八〇〇年左右）。他對彌勒的《現觀莊嚴論》作了註釋，亦即將《八千頌般若經》套入《現觀莊嚴論》的科判章節而進行註釋，在論偈的註釋中配合《般若經》，於註釋中加以利用。這有大註《八千頌般若解說・現觀莊嚴明》

---

[206] G. Tucci, The contents of the first Bhāvanākrama, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary (*Minor Buddhist Texts*, Part II, Roma, 1958, p.157ff.) ; Third Bhāvanākrama (*minor Buddhist Texts*, Part III , Roma, 1971) . 芳村修基〈Tibetan Buddhistology——The Tibetan Text of Bhāvanākrama〉(《竜谷大學論集》三四六，一九五三年九月)。同〈カマラシーラの修習次第〉(《仏教學研究》八、九)。同《インド大乘仏教思想研究 —— カマラシーラの思想 ——》，一九七四年。還有關於蓮華戒的《中觀明論》(*Mādhyamakāloka*)，參考江島惠教〈Kamalaśīla の無自性論証〉(《東方學》四一，一九七一年三月)。此文闡明蓮華戒對於無自性論證，接受清辨的方法的同時，也採用在此之後由法稱所確立的佛教邏輯學的方法。

[207] 山口益〈聖提婆に帰せられたる中觀論書〉(《中觀仏教論考》，頁二六一以下)。Katsumi Mimaki, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses* (*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*) , Paris, 976, pp. 183-311.

[208] 山口益，同上，頁三〇八。

[209] 山田竜城〈心障清淨論〉(梵文、藏文、日譯，《文化》三之八，一九二六年八月)。山口益《般若思想史》，頁一九七以下。

（*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-vyākhyā-Abhisamayālaṃkārālokā*，東北目錄三七九一），與小註《名爲現觀莊嚴之般若波羅蜜多優波提舍論之註》（*Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśaśāstravṛtti*，東北目錄三七九三）。前者《光明註》有梵本與藏譯，梵本與《八千頌般若經》編成會本出版[210]，而有荻原雲來的部份日譯，小註唯有藏譯。這是將前者除去《般若經》經文，只抽出論釋的部份，抄出而編輯的，其日譯及原典已經出版[211]。

師子賢傳爲解脫軍（Vimuktisena）的弟子，因爲傳說是波羅王朝的達摩波羅王時代的人，所以大約是西元八〇〇年左右的人[212]。他曾住在三峰寺（Trikūṭaka-vihāra），但是其經歷不明。他在本書中完全依據彌勒的《現觀莊嚴論》，所以在這點上是瑜伽行派的人，不過他在註釋中導入了般若中觀的
下(216) 思想，據此則似乎有把他包含在瑜伽行中觀派傳承的理由，但是他的唯識說是無相唯識的系統[213]；他的學問給予西藏佛教很大的影響。

還有在師子賢的《光明註》中敘述了由無著、世親、解脫軍等著作了彌勒之論的註釋。其中解脫軍有對彌勒的《現觀莊嚴論》的註釋，亦即有《二萬五千頌般若波羅蜜多之優波提舍論之現觀莊嚴論頌評釋》（*Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkārakārikā-vārttika*）。這是將《現觀莊嚴論》套入《大品般若經》而註釋的，此書有藏譯（東北目錄三七八七，北京五一八五），梵本由圖齊發現於尼泊爾，第一章已由 C. Pensa 出版[214]。因爲在師子賢的《光明註》中舉出兩位解脫軍，最初的解脫軍著述了「註」，其次的解脫軍著述了「評釋」，所以本書的

[210] U. Wogihara, *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, Tokyo, 1932-35; *Ālokā* 的出版有：G. Tucci, *G.O.S.* No. 62, vol. I, Baroda, 1934 ; P.L. Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts* No. 4, Darbhanga, 1960, p. 267ff.《荻原雲來文集》，頁三一一以下、頁六九四以下。

[211] 真野竜海《現觀莊嚴論の研究》，一九七二年。Hirofusa Amano, A Study on The *Abhisamayālaṃkāra-Kārikā-Śāstra-vṛtti*, 1975。

[212] 參考 Vaidya, ibid. Introduction p. XIV。

[213] 山口益《般若思想史》，頁一七四以下。

[214] Corrado Pensa, *L'Abhisamayālaṃkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena, Primo Abhisamaya, Serie Orientale Roma* XXXVII, Roma, 1967.

「註」，似乎是前一位解脫軍之作；這位解脫軍大概不是師子賢直接之師。

還有，由健代淵應師公布出版了另外一部《現觀莊嚴論註》（*Abhisamayālaṃkāraśāstraṭīkā*）的梵本及其日譯[215]。這是《現觀莊嚴論》第八章〈法身章〉的註釋，作者是佛吉祥智（Buddhaśrījñāna）。同樣也有藏譯（東北目錄三八〇〇，藏譯是全譯）。根據健代師所說，佛吉祥智的註釋因爲專依師子賢，所以他似乎是師子賢以後的人。

在十世紀末隨應破派中出現了智生慧，他對寂天的《入菩提行論》作註 (217)下
釋，但之後的隨應破派傳承不明。中觀瑜伽行派的系統中，有活躍於十世紀末的寶寂。他是超岩寺的代表性學者，著有《般若波羅蜜多論》（東北目錄四〇七九，*Prajñāpāramitopadeśa*）、《中觀莊嚴論》（*Madhyamakālaṃkāropadeśa*，東北目錄四〇八五）[216]等，展開統一中觀與瑜伽的理論。他的立場爲同樣是超岩寺的學僧智吉祥友（Jñānaśrimitra，活躍於西元九八〇~一〇三〇年）所批判。智吉祥友立於經量瑜伽行派的立場，他的弟子有著名的邏輯學者寶稱（Ratnakirti）。相對地，闡明中觀派立場的有阿底峽（Atiśa, Diamkaraśrijñāna）；他雖是超岩寺的僧首，但受西藏國王智光（Ye shes 'od）迎請，於西元一〇四二年左右入於西藏，爲西藏佛教的再興而活躍。他作爲密教僧雖也是有名的，但是在顯教方面留下許多著作。阿底峽在其主著《菩提道燈》（*Bodhipathapradīpa*，東北目錄三九四七、北京五三四三）、其自註《菩提道燈細疏》（*Bodhipathapradīpa-pañjikā*，東北目錄三九四八，北京五三四四）等，以「離一多性」等四大理由證明了《中論》的無自性。已有指出他的無自性論證與蓮華戒的《中觀明》（*Madhyamakāloka*，東北目錄三八八七）的「五論證」或在《中觀寶燈》（東北目錄三八五四）、 (218)下

[215] 健代淵應《*Abhisamayālaṃkāraśāstraṭīkā* の研究》，一九七三年。

[216] 參考早島理〈ラトナーカラシャーンティの菩薩道 ——Prajñāpāramitopadeśa における ——〉（《印仏研》二五之二，頁九四四以下）。沖和史〈ラトナーカラシャーンティの有形象說批判〉（《印仏研》二五之二，頁九四〇以下）。早島理〈Ratnākaraśānti の中道思想 ——Madhyamālaṃkāropadeśa における ——〉（《印仏研》二六之二，頁一〇一二以下）。

《攝中觀義》（東北目錄三八五七）中所說的「四論證」有關係，據此可認爲阿底峽曾要整理蓮華戒以後無自性的論證形式[217]。但是阿底峽在中觀思想中，可以視爲屬於隨應破派的系統。

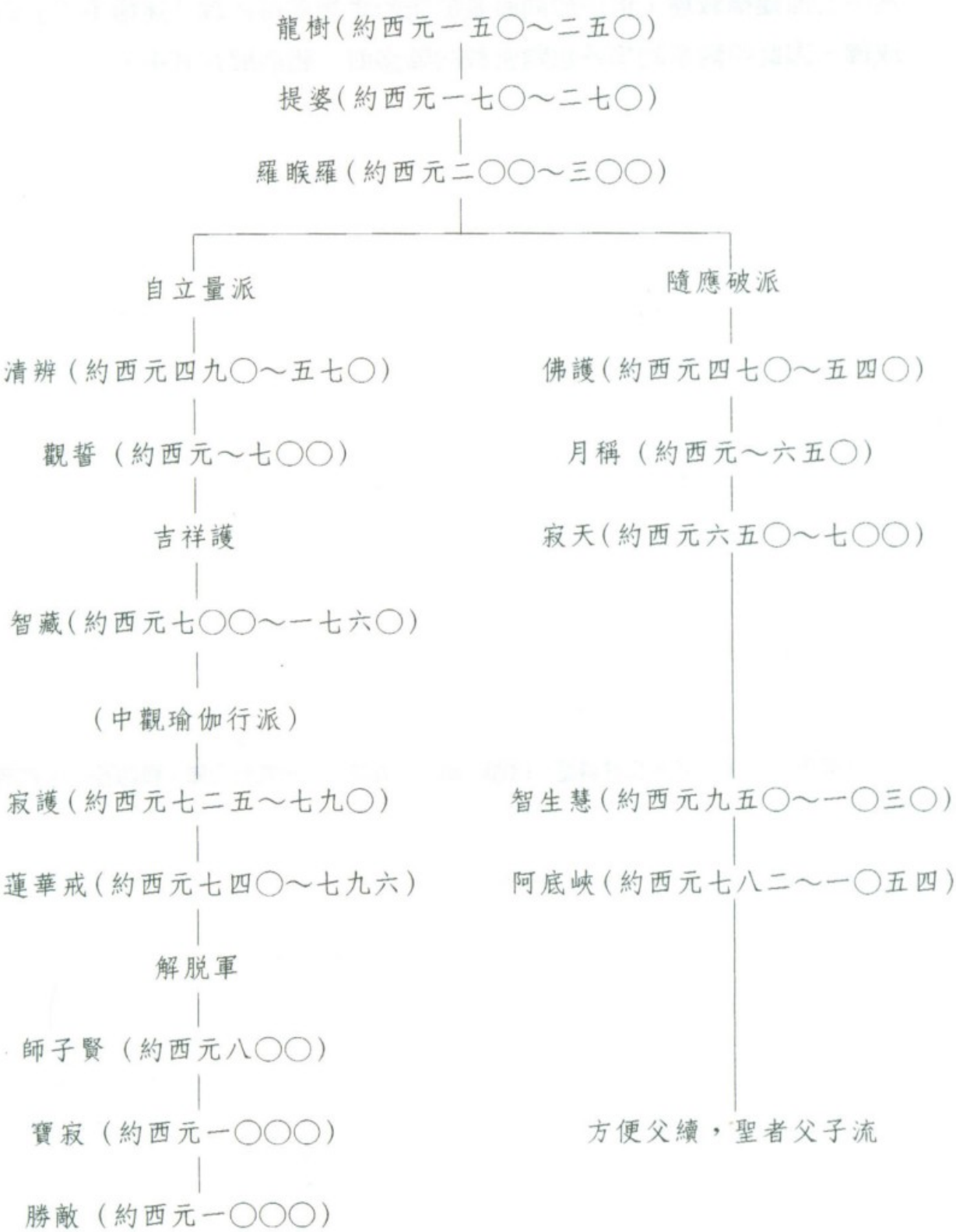
阿底峽身爲密教僧也是著名的，特別是以「無上瑜伽」的般若・母續系統的學僧而有名，但是也繼承方便・父續的系統。在八世紀成立的《秘密集會續》是方便父續的代表聖典，奉持此續的流派之中，智句（Jñanapada）流與聖者父子流是有名的。一如原本在密教中所說的「阿字本不生」般，其基礎有空的思想，將這點特別明確闡明的是聖者父子流。聖者父子流約略在十世紀形成，但是此流派的重要著作是假托龍樹、提婆、月稱、龍智等中觀派的學匠而作的；視龍樹與其弟子提婆、龍智爲父子，而稱此學派爲聖者父子流。從著作假托龍樹、提婆、月稱等來看，也可以察知此學派中重視空的思想。因爲密教是立於即身成佛的立場，所以以自性清淨心（prabhāsvara）爲中心而建構教理，但由於同時基於空的思想而得以說「迷悟不二」的即身成佛，因此中觀派的學系也隨密教的隆盛而一起消解在其中。

[217] 江島惠教〈Atiśa の無自性論証〉（《印仏研》一九之一，一九七〇年，頁四五一～四四五）。

以上的中觀派傳承列表如下：

(219)下

中觀派的傳承

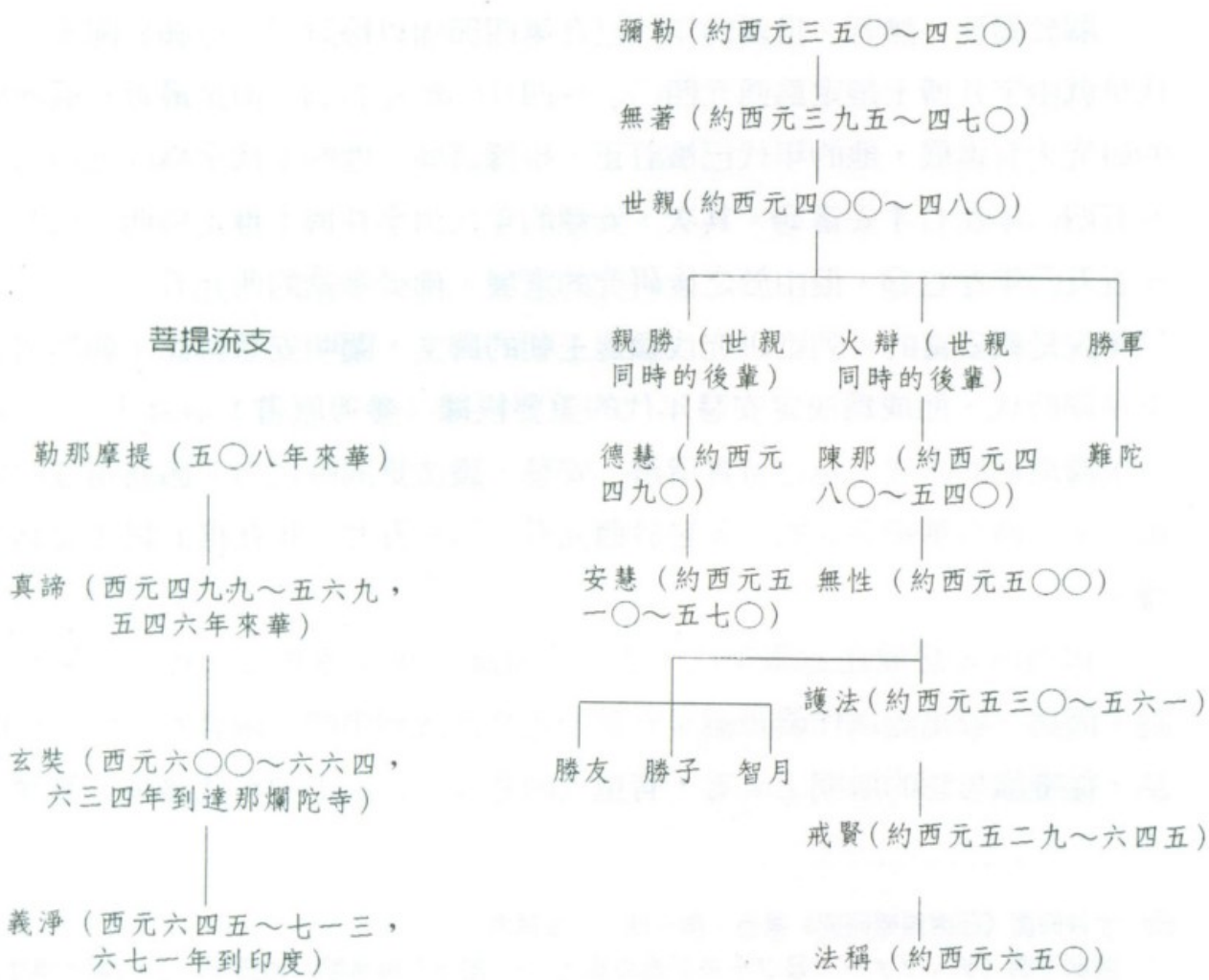


第八節　瑜伽行派的發展

瑜伽行派論師的年代

在第四節檢討了瑜伽行派諸論師的年代，考慮各家說法而推測出的年代如下：

瑜伽行派的傳承



關於彌勒、無著、世親的年代已在第四節加以檢討了，而關於陳那的年代早就由宇井博士推定爲西元四〇〇～四八〇年左右[218]，但是最近有關陳那的研究大有進展，他的年代已被訂正。根據這些，他的年代定爲西元四八〇～五四〇年左右才妥當[219]。其次，安慧的年代由宇井博士推定爲西元四七〇～五五〇年左右[220]，但由於之後研究的進展，佛勞華納的西元五一〇～五七〇年說是較妥當的。列維研究伐臘毘王朝的碑文，闡明安慧與此王朝的密軍王是同時代，而成爲決定安慧年代的重要根據（參考原書下冊頁十三）。還有根據最近的研究，也已證實清辨、安慧、護法是同時代[221]。因爲這樣的理由，所以佛勞華納所立的「安慧於西元五一〇～五七〇年在世」說才受到支持。

但是將安慧放在這個年代，他就比眞諦（西元四九九－五六九年）還晚。因爲一般是認爲作眞諦繼承安慧的思想而傳到中國，兩者的年代互換的話，從唯識思想的展開上來看，有重大的意義。在以上的年代論中，眞諦於

---

[218] 宇井伯壽《印度哲學研究》第五，頁一四二，及其他。

[219] 服部正明〈ディグナーガ及びその周邊の年代 —— 附《三時考察》和譯 ——〉（《塚本博士頌壽記念・仏教史學論集》，一九六一年，橫排頁七十九以下）。服部教授闡明了陳那的《三時之考察》（東北目錄四二〇七）是基於伐致呵利（Bhartṛhari）的 *Vākyapadīya* 所成的，而證明陳那是伐致呵利的後輩。伐致呵利由中村元博士推定為西元四五〇～五〇〇年左右的人（《ヴェーダーンタ哲學の發展》，一九五五年，頁三十三），所以陳那是在此之後的人。服部教授在此論文中，雖然推定陳那的年代為西元四七〇～五三〇年，但後來贊成 Frauwallner 所定的西元四八〇～五四〇年之說。M. Hattori, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, *HOS*. 47, 1968, p. 4; E. Frauwallner, Landmarks in the history of Indian logic, *WZKSO*, V, 1961. 金倉円照《インドの自然哲學》，一九七一年，頁四〇。

[220] 宇井伯壽《印度哲學研究》第五，頁一七六。中村元《インド思想史》第二版，一九六八年，頁二一〇，也是根據這個。

[221] 列維研究伐臘毘（Valabhi）王朝的諸碑文，而證明了安慧（Sthiramati）與同王朝的密軍王（Guhasena）是同時代的人，這件事由中村元博士在〈因明に及ぼした空觀の影響〉（《仏教の根本真理》，一九五六年，頁三四〇）提到了。而 Frauwallner 更基於列維的研究，定安慧的年代為西元五一〇～五七〇年（註[219]論文）。梶山雄一教授支持此說，還注意到在安慧的《大乘中觀釋論》、清辨的《般若燈論釋》及觀鷲的疏、護法的《大乘廣百論釋論》之中互相引用互相批判的情形，據此而論證這三者是同時代的人（〈清弁・安慧・護法〉，《密教文化》六四、六五，頁一五八）。確認了清辨西元四八〇～五七〇年、安慧西元五一〇～五七〇年、護法五三〇～五六一年的年代。

西元五四六年四十七歲時來到中國，所以那時安慧約是三十六歲，因此若視安慧在三十歲左右思想完成，兩者之間似乎可能有關連。或者安慧的歿年同
下(229) 前，而其生年提前來看，作西元四九〇年左右出生也是有可能的。在這情形下，眞諦來中國時，安慧則是五十六歲左右。但是以爲眞諦繼承安慧的思想，是從兩者思想的類似性來看，在文獻上似乎並未發現眞諦受到安慧影響的證據。在眞諦的翻譯之中，似乎沒包含安慧的著作。眞諦譯出許多陳那的著作，也譯出德慧（西元？四九〇年左右）的《隨相論》。但是宇井博士似乎並不認爲這是德慧的著作 ㉒不過總之這表示眞諦知道德慧的名字，所以陳那、德慧是眞諦的前輩。相對地安慧的著作傳譯到中國，是到唐代的玄奘、地婆訶羅才開始。所以從著作的譯出年代來看，也似乎沒有非視安慧爲眞諦的前輩不可的理由。眞諦是優禪尼國出身的，但是德慧、安慧也活躍於伐臘毘時代。恐怕伐臘毘的唯識說是重視空思想的「無相唯識」（德慧與安慧都對《中論》寫了註釋），而與那爛陀學派的陳那、無性、護法系統重視理世俗的「有相唯識」的立場不同。因此安慧與眞諦思想的類似性，可以以兩者屬於相同學派來理解，並不一定有必要認爲眞諦繼承安慧之教。

不過成爲問題的，是菩提流支所譯的《寶積經論》四卷。此論在藏譯（東北目錄四〇〇九，北京五五一〇）作者是作安慧，漢藏譯都是〈普明菩薩會〉的註釋，可以認爲是同本，但是在漢譯中缺作者。如果藏譯的安慧作
下(230) 是正確的話，因爲這是在西元五〇八年左右漢譯的，安慧的在世年代則似乎在西元五〇〇年以前。不過漢譯中缺作者，多羅那他的西藏佛教史也說世親對《寶積經》寫了註釋，而安慧方面則未發現（如宇井所說，以安慧的年代爲四七〇—五五〇年左右的推定來看，西元五〇八年譯出似乎也是不合理的）。於五〇八年譯出安慧的著作，因爲安慧的年代向前推得太早的緣故，所以應視此爲藏譯之誤㉓。

㉒ 宇井伯壽〈真諦三藏伝の研究〉（《印度哲學研究》第六，一九三〇年，頁九十六）。類似於《隨相論》書名的註釋《阿毘達磨俱舍註相隨順》（*Abhidharmakośa-ṭīkā-lakṣanānusāriṇī-nāma*，東北目錄四〇九三、四〇九六）有藏譯，是滿增（Pūṃavardhana）所作。宇井博士之所以否定漢譯《隨相論》是德慧作的，是因為漢譯《隨相論》與此藏譯不合，但以為漢譯與藏譯不妨看作完全是別本。

根據窺基的《成唯識論述記》卷一（T 43.231c），德慧是安慧之師，親勝、火辯與世親是同時代的晚輩。但是陳那、德慧似乎並不是世親的直傳弟子，世親的直接弟子不明。

世親是傳承多方學說的人，除爲主的唯識說之外，在如來藏思想、《十地經論》、《法華經》、淨土等方面留也下了基本的著作。這些在北魏時由菩提流支、勒那摩提（Ratnamati，西元五〇八年來華）、佛陀扇多（Buddhaśānta，西元五一一年來華）等傳譯到中國來。特別是由他們譯出《十地經論》，而在中國成立了地論宗，但是菩提流支與勒那摩提意見不合，而分別譯出。菩提流支的門人有道寵，興地論宗的相州北道派；勒那摩提的弟子有慧光，成了地論宗相州南道之祖。之後眞諦於西元五四六年到達中國南方，翻譯了《攝大乘論》，成爲攝論宗之祖。道寵法系的北道派後來流入此攝論宗，南道派則成爲後世華嚴宗成立的一個要素。

世親的思想在緊接其後來到中國的論師們之間也有解釋上的差異。根據《成唯識論述記》卷一（T 43.231c），註釋了世親的《唯識三十頌》的人有 (231)下
「十大論師」。這些論師是護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辯、勝友、勝子、智月十位。其中，親勝、火辯與世親是同時代的後輩，德慧是安慧之師，淨月與安慧是同時代的人，勝友、勝子與智月是護法的弟子，難陀傳承勝軍，所以似乎是不同法系的人。雖然說是十大論師，但並非是同時代的人，而分爲三個系統。一是陳那 —— 無性 —— 護法的系統，這個系統的教理由玄奘傳譯到中國來，而發展爲法相宗。對此，德慧 —— 安慧系統的教理則由眞諦傳到中國，產生攝論宗。勝軍、難陀的系統不明。

因爲十大論師中並未包含陳那，所以他應沒有對《唯識三十頌》作註釋。但是他有關唯識說的主張屢屢爲《成唯識論》所引用，關於所謂「識之

㉓ 參考服部正明〈ディグナーガ及びその周邊の年代 —— 附《三時考察》和譯 ——〉（《塚本博士頌壽記念・仏教史學論集》，一九六一年，橫排頁八十三以下）。還有宇井博士說《寶積經論》為《瑜伽論》卷七十九所引用，並解釋了該論的十六種相及十九喻（《寶性論研究》頁九十六）。若這是正確的，則《寶積經論》似是無著以前成立的。

四分說」，「安難陳護，一二三四」也很有名。關於識，說安慧是自體分的一分說，難陀是見分、相分的二分說，陳那立了見分、相分、自證分的三分說，而護法更加上證自證分而立了四分說。漢譯的《成唯識論》十卷，傳說是「參糅」這十大論師之釋所成的，但是實際上似乎是以護法之釋爲中心，
下(232) 而參照其他註釋進行翻譯的㉔。

有相唯識派與無相唯識派

於《智心髓集》施以註釋的覺賢（Bodhibhadra），關連到瑜伽行派的說明，傳述瑜伽行派有有相（sākāra）唯識派與無相（nirakāra）唯識派㉕。有相唯識是由陳那新創，而由法稱完成的唯識說，主張行相（ākāra）是依他起。無相派敘述道，無著等所說的是，行相是遍計所執性。還有在清辨、月稱以後所著的《中觀寶燈論》中也有論述到對有相唯識、無相唯識的批判，而同時在從寂護、蓮華戒以下，到解脫護的邏輯學者之間，也是重要的問題㉖。

有相唯識是認爲「行相」內在於依他起性的識本身之中的主張。在以爲沒有外界而成立認識的唯識說裡，認識成立的根據非在識本身不可。行相一如所謂「識顯現爲境之相」㉗，是作爲認識內容的紅、藍等色或形、聲、香、寒、暖等構成認識的要素。如果是外界實在論，認識上採取臨摹說，可以解釋作，識宛如鏡子映照出外界般來認識外界。此時鏡子沒有擁有任何的形相，但是映照出外界，於鏡面顯現出赤、青等色。此赤、青等是在外物，並非本來在鏡子中有的。若是如此的外界實在論者（外境有論，說一切有部等），則識可以是無行相，但是唯識論者不能承認無行相的識。認爲使外界

㉔ 參考勝又俊教《仏教における心識說の研究》，一九六一年，頁九以下。

㉕ 山口益〈聖提婆に帰せられたの中觀論書〉（《中觀仏教論考》，頁三〇八）；同《般若思想史》，頁一六〇以下。

㉖ 山口益〈中觀派における中觀說の綱要書〉（《山口益仏教學文集》上，頁二九二以下）。Y. Kajiyama, Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the Yogācāra school: some materials (*Journal of Indian and Buddhist Studies*, 14-1, 1965).

㉗ 註㉕所引《中觀仏教論考》，頁三〇九。

的認識成立的形相都具備於識之中，則成爲有相唯識說的主張。

不過以爲在識之中行相是本有的時候，就無法從識除去行相了。特別是在 (233)下
凡夫的認識中，認識本身受迷妄所染。以爲如此的認識之行相是依他起（緣起性的實在），是本有於識之中的，則似乎變成無法由此識轉迷得悟了。於此不取有相唯識說，而說無相唯識（nirākāra-vijñānavāda），主張識的行相（認識內容之相）是遍計所執性，那是如眼翳者所見的頭髮（眼前恍惚閃爍的東西）般沒有實體之物，是有產生如此之說的理由。理解唯識說的究極爲「境識俱泯」的立場，因爲唯有依滅去識的行相才得以達成，所以這個立場成爲無相唯識說似乎是極爲自然的。所以認爲無著、世親等古唯識是無相唯識，是有理由的；一般以爲此境識俱泯的無相唯識爲安慧、眞諦所繼承下來。

但是如無相唯識般，以認識的內容是虛妄的，即是現實的認識（識）都是虛妄的，所以有導致無法承認眞實智自此生起的理由之虞。對於這個非難，無相唯識者主張識的自證（svasaṃvid）而避免了這個難題。亦即以爲凡夫的認識活動於迷妄中，但是其識之本性是自證的，空卻了識作用的迷妄性時，就實現了轉識得智，佛智即成立。以爲即使現實的識是如何地迷妄，因爲其本性是自證的，所以轉識得智是可能的。

此無相唯識似乎是唯識說的正統，但是陳那新主張有相唯識說，似乎是陳那偏向於因明學的緣故。因明學爲了要成爲可能，在論辯的對方和自己的 (234)下
意識中，非有共通性（共許）不可。對現代的邏輯學來說，其共通性似乎是理性。但是我們的理性是由直觀而知的，對方持有怎樣的理性，並無法直接得知，這與不知狗、貓擁有怎樣的心是一樣的。我們只是各自知道自己的理性而已，因此若想立於唯識說而要樹立邏輯學的學說體系的話，則似乎非以識，尤其是第六意識中與他人具備著共通性爲前提不可。於此陳那提倡有相唯識，主張行相是依他起，似乎是有理由的。因此陳那主張「六識說」而不立八識說，將阿賴耶識、末那識的作用分配於六識之中說明。陳那以這樣的立場，來闡述唯識說。陳那沒有對世親的《唯識三十頌》作註釋，傳說是因爲立於六識說之故。但是不承認阿賴耶識，唯識說果能成立嗎？還有在六識說中，陳那如何組織唯識說，似乎尚有疑問[228]。

玄奘所傳的護法的唯識說，是基於阿賴耶識之說建立八識。而且護法繼承陳那，立於有相唯識說的立場。但是同時他並未立於陳那的六識說，而立於八識說，大成阿賴耶識，在這點也可看到他有綜合了無著、世親的古說與陳那的新宗義的偉大地方[229]。

在有相唯識說中的認識之客觀性，表現於將識的作用當作「量」（pramāṇa，認識根據）與「量果」（pramāṇa-phala）來掌握上。在《中觀寶燈論》裡，說這是在識中有推理（anumāna，比量）的作用，而作爲其認識作用結果的「認識之對象」是量果[230]。陳那以有相說（sākāravijñāna-vāda）的立場，而說量與量果一致，這在服部正明教授的《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*）解說中也論述到[231]。亦即在認識（識）中，赤、青等的行相（識之行相），是認識的內容（所量，prameya），因此那是認識的對象（境）。所以識在那樣的行相下顯現，是指因爲所量的行相是由識所把握的，所以識即是能量，而且那裡有所謂的識認識了對象的自覺（自證）；這自證即爲量果。

下(235)

以唯識說而言，認識的對象（viṣaya，境），不過是以境的狀態顯現出來的識（識的相分），而有要掌握其相分的狀態的識（見分），這表示識分裂爲見分與相分。但是僅以見分相分，無法完成認識。在此之上還伴有認識了對象的自覺（viṣayādhigati，對象之理解）。認識如果沒有達到這裡，就變成「視而不見，聽而不聞」般的認識了；這是雖有量（認識作用），但沒有達到量果。在完整的認識上，是有認識，而且有已經認識到了的自覺。如果沒有這個自覺，就不會作爲記憶留下來。以上所說，是在識之中有見分、相分、自證分的「三分說」，是陳那獨特的主張。

---

[228] 參考宇井伯壽《陳那著作の研究》，一九五八年，頁四。

[229] 參考山口益《中觀仏教論考》，頁三一〇。

[230] 同上，《山口益仏教學文集》上，頁二九三。

[231] M. Hattori, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, *HOS*. 47, 1968, p. 98.

唯識說中說，此三分不只是識，而且是在於各個心所法。這三分說出自 (236)下
陳那《集量論》，是有名的。根據藏譯的《集量論》，三分還原成梵語如下；亦即可以認爲說，相分是 viṣayābhāsa ，見分是 svābhāsa ，自證分是 svasaṃvitti ㉜。在漢譯中也譯作所取分（grāhya-aṃśa）、能取分（grāhaka-aṃśa）、自證分等，《正理雷苞》（*Nyāya-mañjarī*）中所引用的《集量論》梵文偈文中，似乎是作 ābhāsa（似現 = 相分）、grāhakākāra（能取行相）、saṃvitti（自證）㉝ 。「見分、相分」等譯語，是在護法的《成唯識論》中玄奘所譯的，然而陳那《集量論》的原文似乎與這些不同。不過識分化爲主觀的部份與客觀的部份，而且其識體是自證分的思想，似乎已經存在於《攝大乘論》中㉞。

以上的三分，在護法《成唯識論》的系統中，全部視爲是依他起性。亦即對於當作識的主觀的作用，當作客觀的作用，當作識的本性的認識性（自證），承認其各個的獨立存在性。但是也有說在陳那的《觀所緣論》中，視見相二分爲遍計所執性㉟。若果如此，他的立場與無相唯識派基本上也是不同的。亦即主客對立的認識活動，是迷妄的，是應該空的。遠離此迷而滅卻主客的對立，沒有對於對象的執著之認識，作爲自證(svasaṃvitti, svasaṃvedana）的認識是眞實的，如此則與所謂的識之一分說（自證分，安慧之說）不同。

陳那的有相唯識思想，由法稱（Dharmakirti）所繼承㊱。因爲法稱也是 (237)下
邏輯學者，所以採取了和陳那相同的立場，所以有相唯識派（Sākāravijñānavādin）的法系就成爲陳那、護法、法稱相繼承的關係。相對地無相唯識派（Nirākāravijñānavādin），則是無著、世親、德慧、安慧的順序。

瑜伽行派的此二學派，在西藏稱爲聖教隨順派（Āgamānusāriṇo Vijñānavādinaḥ）與正理隨順派（Nyāyānusāriṇo Vijñānavādinaḥ）㊲ 。前者

㉜ M. Hattori, ibid, p. 28.
㉝ M. Hattori, ibid, p. 107.
㉞ 佐佐木月樵《攝大乘論チベット譯》，五十二，〈相分 rgyu-mthan ，見分 lta-ba〉。
㉟ 參考宇井伯壽〈陳那の三分說〉(《陳那著作の研究》，頁三三六以下）。
㊱ M. Hattori, ibid, p. 98.

是無著的系統，後者是陳那的系統。

陳那

陳那（Dignāga, Diṅnāga，西元四八〇～五四〇年左右），譯作域龍，尊稱爲大域龍。傳說著作也有很多，但是散逸的不少。義淨舉出「陳那八論」[238]如下：《觀三世論》（*Trikālaparīkṣā*，東北目錄四二〇七，漢譯缺）；《觀總相論》（*Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā*，義淨譯一卷，藏譯缺）；《觀境論》（*Ālambanaparīkṣā*，東北目錄四二〇五、四二〇六，《無相思塵論》一卷、《觀所緣論》一卷）；《因門論》（梵、藏、漢俱缺）；《似因門論》（梵、藏、漢俱缺）；《理門論》（*Nyāyamukha*，《因明正理門論》，玄奘譯、義淨譯）；《取事施設論》（*Upādāyaprajñaptiprakaraṇa*，義淨譯，《取因假設論》，藏譯缺）；《集量論》（*Pramāṇasamuccaya*，東北目錄四二〇三，四二〇四，漢譯缺）。下(238)

這些主要是舉出陳那因明學作品，他的著作還不只如此。服部正明教授指出陳那的著作有二十二種[239]，其中陳那因明學的主著是《集量論》。《集量論》的漢譯雖然由義淨譯出，但是散逸了，藏譯現存（《集量論》及陳那的自註），基於藏譯而進行了英譯、日譯及其詳細的研究[240]。《因明正理門論》（理門論）唯有漢譯（玄奘譯、義淨譯各一卷），本書是簡單歸納陳那邏輯學的作品[241]。陳那在這些書裡把從世親所繼承來的「因之三相」說，以九句因賦予基礎，大成新因明。

---

237 E. Obermiller, The sublime science of the great vehicle to salvation being a manual of Buddhist monism, *Acta Orientalia* IX, 1931, p.99.

238 《南海寄歸內法傳》卷四，T 54.230a。

239 M. Hattori, ibid, pp. 6-10; E. Frauwallner, Dignāga sein Werk und seine Entwicklung, *WZKSO*., Bd. III, S. 84 ff. 1959.

240 M. Hattori, ibid. 北川秀則《インド古典論理學の研究》，一九六五年三月。《集量論》分為六章，第一現量品與第五觀離品處理認識論，第二為自比量品、第三為他比量品、第四觀喻似喻品、第六觀過類品則處理與狹義因明學有關的問題。服部的英譯是第一章，北川氏的日譯包含第二、第三、第四、第六章前段的翻譯。武邑尚邦《仏教論理學の研究》，一九六八年。

在他的著作中《取因假設論》、《無相思塵論》（觀所緣論）、《解捲論》（掌中論）、《入瑜伽論》（*Yogāvatāra*）等，論述了唯識說。《解捲論》雖不包含於義淨的八論之中，但是有漢譯（眞諦譯、義淨譯《掌中論》）及藏譯（東北目錄三八四四，三八四五，三八四九，不過藏譯是作提婆的著作）㉔②。《取因假設論》闡明，在常識上認爲是有的，是假說；而世俗諦有不外是由識所表現的，在勝義諦上並不是有。《觀所緣論》則闡明認識的對象不外是識的表現，有護法的註釋。《解捲論》則是基於《攝大乘論》的蛇繩譬喻而說三界唯假名的作品，《入瑜伽論》是闡明實踐的論書。還有陳那的唯識思想，在《八千頌般若經》的註釋《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》（*Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*）㉔③中也可見到，還有識的三分說也出現在《集量論》中。

陳那《三時之考察》（*Trikālaparīkṣā*，東北目錄四二〇七，觀三世論，漢譯缺）有藏譯，其日譯已如前述㉔④。陳那更有《俱舍論》的註釋《阿毘達磨俱舍註要義燈》（*Abhidharmakośa-vṛtti-marmadīpa*，東北目錄四〇九五），還有以《雜讚》（*Miśraka-stotra*）爲始的二、三讚頌。 (239)下

如上所述，陳那的著作廣及多方，但主要是因明學。因之三相說雖然在陳那以前已經存在，但是陳那將此依九句因而闡明同品、異品的邏輯學上的

㉔① 有宇井博士詳細的研究。參考宇井伯壽〈因明正理門論解說〉（《印度哲學研究》第五，一九二九年，頁五〇七以下）。有 Tucci 的英譯，G. Tucci, *The Nyāyamukha of Dignāga, being the oldest Buddhist text on logic after Chinese and Tibetan materials* (*Materialien zur Kunde des Buddhismus, xv*) Heidelberg, 1930.

㉔② 宇井伯壽《陳那著作の研究》中，有《觀所緣論》、《解捲論》、《取因假設論》等解讀研究。在北川秀則前引書的 Appendix A 中，有《取因假設論》的 abridged translation。還有在《觀所緣論》（*Ālambanaparīkṣā*）中，由山口益博士從藏譯添加了調伏天的釋疏而進行了〈原典解釋〉，也列有由藏譯所作的梵文還原（《世親唯識の原典解明》，一九五三年，頁四〇九以下），也有 E. Frauwallner 的德譯。服部正明前引書，頁八。

㉔③ 在宇井伯壽《陳那著作の研究》頁二三五以下有解讀。還有梵文原典 *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* 與藏譯一起由 G. Tucci 公布出版。G. Tucci, Minor Buddhist texts on the Prajñāpāramitā: the Prajñāpāramitāpiṇḍārtha, *JRAS*, 1947, pp. 53-75; P.L. Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts* 4, p. 233 ff., Darbhanga, 1960.

㉔④ 參考註㉑⑨。

關係，在此之上樹立因之三相說。因此把向來比論式的因明，改爲演繹式的論證。於此有理由稱陳那的邏輯學爲「新因明」，因此即使是佛教以外的學派，只要研究邏輯學，沒有不受陳那影響的。以邏輯學爲專長的正理學派，甚至背離傳統主張，而到採用新因明的程度。此陳那的新因明，由於法稱而更得到發展，成爲精緻的學問。

護法

在陳那之後有無性（Asvabhāva，西元五〇〇年）。無性殘留有《攝大乘論釋》（玄奘譯十卷，藏譯東北目錄四〇五一），其中引用了陳那《解捲論》的一偈，所以可知他是陳那以後的人。在他的《攝大乘論釋》中，要立與四煩惱相應的染污意爲末那識，或以存在論來看三性說，將見相二分視爲依他
下(240) 起性，認爲種子有本有與新熏等，有頗爲接近護法之說的主張；因此無性之說被解釋成是由護法所繼承發展的。

護法（Dharmapāla，西元五三〇～五六一年）是南印度出身，年輕時即已成爲那爛陀寺的僧首，二十九歲時退隱，住於佛陀伽耶的菩提樹伽藍，三十二歲去世。根據慈恩的《唯識樞要》（T 43.608a-b），說護法退隱於菩提樹邊後造了《成唯識論》㉔，而將此書託給平常供養他的篤信者玄鑒居士。因爲玄奘懇切地請求，所以居士就將此書與《五蘊論釋》一起送給玄奘，所以《成唯識論》是護法接近入寂之年的作品，不過護法的《五蘊論釋》並未譯出。護法的著作有註釋提婆《四百論》後半二百偈的《大乘廣百論釋論》十卷、註釋世親《唯識二十論》的《成唯識寶生論》五卷（以上是玄奘譯）、註釋陳那《觀所緣論》的《觀所緣論釋》一卷（義淨譯）等。這些唯傳漢譯，藏譯中只不過有從漢譯重譯的《大乘百法明門論》（東北目錄四〇六三），而將作者當作「世親或護法」。

護法的唯識說一般是立於「道理世俗諦」（理世俗）立場的唯識，這是

㉔ 《成唯識論》的漢英對照英譯是：Wei Tat（韋達），*Ch'eng Wei-Shih Lun, Doctrine of Mere-Consiousness*, Hong Kong, 1973.

將問題從定義上來明確說明的立場。因此即使說「不一不異」，「不一」（多、現象、時間、法之相）與「不異」（一、本質、永遠、法之性）也分離而成了所謂「性相別體」之說，連續面是薄弱的。雖然法相（現象世界）的說明變得微細，但卻失去了與永遠的連結。因此無法否定定義阿賴耶識爲「妄識」，就已忽略了人格所具備的眞理性、永遠性；這是道理世俗的立場。

但是護法在組織體系時很善巧，以此立場將世親的唯識說更精緻地體系化。亦即因爲以八識爲別體，雖然除去識的唯一性那一面，但是因此就能將 (241)下
作爲潛在心的阿賴耶識與作爲表面心的七識（七轉識），當作對應關係來掌握，而把這個關係當作是「種子生現行，現行熏種子」的關係，巧妙地組織起來。然後依據「三法展轉，因果同時」的理論與「種子生種子」的異時因果理論，將此當作阿賴耶識緣起的理論，而大功告成。關於種子則闡明「種子之六義」，關於熏習則闡明能熏之四義與所熏之四義，使《攝大乘論》中所說的理論能巧妙地發展。將阿賴耶識與七轉識的關係的「識之轉變」（vijñānapariṇāma，這是世親的用詞），當作因能變、果能變來把握，果能變是由識體表現見分、相分，此解釋也是護法特殊的主張。由於他把見分與相分視爲識的作用，故以爲見相二分是依他起性。而唯有見相二分之上所執著的心外「實我、實法」，才當作遍計所執性，因爲以爲依眾緣所生的八識（識體與見分、相分，也包含心所）是依他起性，所以這些皆不是空，而是有。認爲在依他起的識的活動上，有有漏與無漏兩者，在有漏的情況中，於此依他起性之識中除去遍計所執性時，則有圓成實性。圓成實性因爲是眞如，所以不是出生之法，但是當實我、實法成空，則稱爲依我空、法空之二空所顯之眞如（二空所顯眞如）。因爲以存在論解釋三性，所以在護法的解釋中，將不一不異從相即上來看的立場則變得較薄弱。

《成唯識論》中以如上的立場，來詳說八識各個性格、活動，同時隨而定義說明了唯識的法相。更在其後將唯識的修行，作資糧位、加行位、通達 (242)下
位、修習位、究竟位之五位來闡述。這是依世親《唯識三十頌》而立「五位」的，但與以「十地」來說修行的《攝大乘論》不同，是護法的獨特之說。

總而言之，護法的唯識說是重視差別性大於共通性的立場，所以相對於

一乘佛教說悉有佛性，說一切的眾生成佛，反而重視五性各別，承認有不可能成佛的人（無性有情）的存在。此護法之說藉由弟子戒賢（Śīlabhadra，西元五二九～六四五年）而傳到玄奘。戒賢較護法年長一歲，成爲護法的弟子，繼護法成爲那爛陀寺的學匠，號爲正法藏而受到尊敬。他在一百零六歲時遇到玄奘，約五年之間教玄奘瑜伽唯識。玄奘雖然並非只有從戒賢學唯識，但是立場是護法的唯識說。而從玄奘繼承這個教理的慈恩大師窺基（雖然稱作「基」才是正確的，但是一般稱作「窺基」。西元六三二～六八二年），由他在中國開創了法相宗。

德慧與安慧

根據《大唐西域記》卷八（T 51.913c），德慧（Guṇamati）是南印度人，住過那爛陀寺，也住過西印度的伐臘毘，而論破了數論的摩沓婆（Mādhava）。德慧註釋《俱舍論》而作《隨相論》，漢譯的《隨相論》是其再註[246]。也於《唯識三十頌》作註釋，是十大論師之一。於《中論》也作了
下(243) 註釋，此由觀誓《般若燈論釋疏》的引用可以得知[247]。

德慧的弟子是安慧（Sthīramatī）。根據《成唯識論述記》卷一，安慧是南印度地區的羅羅國人，「糅《雜集》，救《俱舍論》，破正理師，護法論師同時先德。」[248]如前所述，他是與伐臘毘王朝的密軍王同時代的人，根據碑文有他所建立的寺院，已在本章第一節敘述了；安慧是在伐臘毘活躍的人。

安慧的著作現在所知如下。於《俱舍論》造了《眞實義》（*Tattvārtha*）的註釋，藏譯（東北目錄四四二二）現存。漢譯的殘卷安惠造《俱舍論實義疏》五卷（T 29.325ff），並不確定是否相當於此。有註釋世親《大乘五蘊論》的《大乘廣五蘊論》一卷（藏譯、東北目錄四〇六六），有梵文《唯識三十頌

[246] 宇井伯壽〈真諦三藏伝の研究〉（《印度哲學研究》第六，頁九十六）。

[247] 野澤靜証〈德慧・提婆設摩の中論疏の殘簡〉（《印仏研》二之二，一九五四年三月，頁九〇）。《成唯識論述記》卷一，T 43.231c。

[248]

釋》（*Triṃśikāvijñāpti-bhāṣya*），還有《中邊分別論複註》（*Madhyāntavibhāga-ṭīkā*）有梵本現存。《大乘莊嚴經論》的註疏有現存藏譯（東北目錄四〇三四）。還有漢譯中有安慧揉合無著的《大乘阿毘達磨集論》與師子覺的註釋而成的《大乘阿毘達磨雜集論》十六卷，更有註釋《中論》的《大乘中觀釋論》。《大寶積經論》四卷，藏譯中當作是安慧之作，恐怕有誤。

安慧的著作廣及多方，但主要是唯識說，他對彌勒、世親的著述作註解，闡明古唯識、無相唯識的教理系統。不過因爲他的《唯識三十頌釋》很簡要，所以有無法瞭解其教理之詳情的遺憾。《成唯識論》中所引用的教理，可見到安慧之說的特色。 (244)下

唯識學派的論師尚有難陀、淨月、勝友、勝子、智月等。勝子也稱作最勝子，漢譯有《瑜伽師地論釋》一卷，而藏譯中有《菩薩戒品廣註》（東北目錄四〇四六），也被當作是安慧所揉合的《大乘阿毘達磨雜集論》（東北目錄四〇五四）的作者。藏譯中有德光（Guṇaprabha）的《菩薩戒本疏》（東北目錄四〇四五）、《菩薩地註》（東北目錄四〇四四）等。這些是《瑜伽論》〈菩薩戒〉的註釋，但他也有《五蘊論註》（東北目錄四〇六七）。義淨稱讚說：「德光再弘律藏。」（T 54.229b）德光律藏的註釋也有很多（東北目錄四一一七～九、四一二二）。《律經》（東北目錄四一一七，*Vinayasūtra*）已發現了梵文寫本，由巴帕特（P.V. Bapat）教授準備出版；德光是義淨以前的人。

在《大唐西域記》、《南海寄歸內法傳》中，尚有許多傳有名字的人，但是詳細的事蹟不明。瑜伽行派，如可見於陳那、法稱那樣地結合了因明學，所以接近於承認外界實在的經量部之立場，因此佛教邏輯學派也稱作經量瑜伽行派（Sautrāntika-Yogācāra）。法稱的弟子有出色的邏輯學者，之後更出現法上（Dharmottara，西元七五〇～八一〇年左右）、智護（Prajñākaragupta）等，對法稱的《量評釋》著述了傑出的註釋。

還有在十世紀末出現了智吉祥友（西元九八〇～一〇三〇年左右），著《剎那滅論》（*Kṣaṇabhaṅgādhyāya*），他的弟子有著名的邏輯學者寶稱。關 (245)下
於這些經量瑜伽行派的佛教邏輯學，將在下節論述。

還有中觀派的寂護、蓮華戒，採用瑜伽行派之說，稱爲瑜伽行中觀派（Yogācāra-Mādhyanika），因此唯識思想也與中觀派結合而發展。特別是此系統的師子賢，註釋彌勒的《現觀莊嚴論》，著作《現觀莊嚴論光明》；關於這點於前一節已述（本書二一六頁）。

還有唯識思想與中觀思想都被採納到密教中，成爲其教理上的支柱之一部份。特別是成爲密教曼荼羅中心的「五佛、五智」之教理，是在唯識的大圓鏡智等四智上加入法界體性智的。在密教的即身成佛中也重視瑜伽的修法，特別是將密教的怛特羅（tantra）分類爲所作、行、瑜伽、無上瑜伽四種情形時，重要的怛特羅是屬於瑜伽怛特羅和無上瑜伽怛特羅；從這點也可知密教重視瑜伽行。

如上所述，瑜伽行派的唯識思想分爲各式各樣的方面發展，因此單一的
下(246) 瑜伽行派似乎並不曾存在過。

第九節　佛教邏輯學的展開

佛教邏輯學的前史

在佛教裡，從原始佛教以來，就有對邏輯學的反省。例如，對於「世界是有限的？還是無限的？身與心是一個？還是不同的？」等質問，佛陀並沒有回答。雖稱此爲無記（avyākata，十四難無記），沒有回答的理由之一，可以理解作，是因爲這個質問陷入二律背反的問題[249]。或者對於宣稱「我不承認一切見（主張）」的長爪梵志，佛陀反問道：「你所謂不承認一切主張的主張，你也不承認嗎？」（*MN*. Vol. I, p. 497）在此反問中，可以視爲有關於概念之周延的反省。

當時有很多學者立自己各自的主張而論諍，六師外道之一的散若夷毘羅梨沸（Sañjaya），了悟到人智慧的不完整，而主張避免與他人論諍的「鰻論」

[249] 和辻哲郎《原始仏教の實踐哲學》，一九二七年，頁一四四。

(amarāvikkhepa，懷疑論)。對此，耆那教的尼犍子（大雄）倡導在界限內判斷是可能的「蓋然論」(syādvāda)，立於知識的相對主義。相對地，佛陀是以「無記」來回覆十四難。在《阿含經》中，表示推論的辭彙常用到的是takka（思索、推論〔tarka〕；依據推論〔takka-hetu〕）之語或推論家(takkin)之語。在《彌蘭陀王問經》裡的彌蘭陀王與那先比丘的對話中，也 (251)下
出現了邏輯上的反省，還有巴利上座部的論藏之一的《論事》(*Kathāvatthu*)中，己派論師的上座部在論難追究異端說的其他部派主張時，所用的論破方法中也可見到邏輯上的反省[250]。

在印度思想界中，自古以來對話、論諍就很盛行，所以爲了決定論議的勝敗，對邏輯學的反省也是必要的，這個累積逐漸形成作爲學問的邏輯學。在西元前一世紀左右已經有研究邏輯學而稱爲的Hetuka、Haituka（合理主義者、懷疑論者）的人存在[251]；這些語詞是由印度邏輯學中表示理由命題的「因」(hetu)所派生之語。邏輯學在佛教中稱爲「基於因之學」(hetu-vidyā，因明)，但是在六派哲學中，邏輯則以「正理」(nyāya)之語來稱呼。不過在佛教的內部，阿毘達磨論書並未說到邏輯，僅止於在《大毘婆沙論》世俗之論中指出因論而已。而最早的文獻是現存於漢譯的《方便心論》[252]，當時論述醫學的作品中有《遮羅迦本集》(*Caraka-saṃhitā*)，其中說到了醫生所應領會熟練的學問之一的邏輯學[253]。龍樹的《迴諍論》中也說到了邏輯學，但是宇井博士將此三者的成立順序，列作《遮羅迦本集》的邏輯學、《方便心論》、龍樹《迴諍論》的順序，認爲遮羅迦的年代爲西元二世紀（與迦膩色迦王同時代），以爲《方便心論》是在龍樹以前成於信奉小乘佛教者之手的論書。

---

[250] 泰本融《東洋論理の構造》，一九七六年，頁四十八以下。

[251] 金倉円照〈ハイツカとヘーツカ〉(《印度哲學と仏教の諸問題》，一九五一年，頁一六三以下)。

[252] 宇井伯壽〈方便心論の註釋的研究〉(《印度哲學研究》第二，一九二五年，頁四七三以下)。

[253] 宇井伯壽〈チャラカ本集に於ける論理說〉(《印度哲學研究》第二，頁四二五以下)，還有梵文校訂在同書卷末。

《遮羅迦本集》中說到了宗（pratijña）、因（hetu）、喻（dṛṣṭānta）、合
下(252) （upanaya）、結（nigamana）的五分作法，作爲知識根據的量（pramāṇa）也提到了現量（pratyakṣa）、比量（anumāna）、傳承量（aitihya）、譬喻量（aupamya）、義準量（arthaprāpti）、隨生量（sambhava）。但是《方便心論》、《迴諍論》中則說了四量（現量、比量、譬喻量、阿含量〔āgama〕）[254]，此後還在《解深密經》、《瑜伽論》、《大乘阿毘達磨集論》、《顯揚聖教論》之中歸納了邏輯學。在《解深密經》卷五（T 16.709c）舉出現量、比量、聖教量三量作爲證成道理的根據，雖然在佛教以外說了許多量，但是在佛教中整理了量，作三量。這是佛教的一般之說，而陳那將聖教量包含於比量中，立二量之說。

其次，在《瑜伽論》的〈聞所成地〉中，於說明內明（佛教學）、醫方明（醫學）、因明（邏輯學）、聲明（文法學）、工業明（農商工書算等十二種技術）（T 30.345aff）的「五明處」，第三說了「因明」（T 30.356aff）。在《瑜伽論》裡，將邏輯學分爲論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離、論多所作法七種。第一論體性列出論的種類有六種，第二論處所則舉出王宮等進行討論的場所，第三論所依則舉出所成立之八種與能成立之八種作爲因明成立的要素。能成立的八種，是宗、因、喻、同類、異類五種，與現量、比量、正教量三種。其中若將同類、異類當作同喻、異喻，就是表示宗、因、喻的三支作法。在此舉出三量作爲知識根據，說現量有三種，比
下(253) 量有五種，聖教量有三種，有詳細的說明。

第四論莊嚴，則是舉出使論議善美的條件。第五論墮負則說明在論諍中落敗的情形，第六論出離是指從得失等三點來觀察是否應進行論議。第七論多所作法，是說若具備通曉自宗與他宗、勇猛無畏、論辯穩當三者，則得以自由地論議。

以上《瑜伽論》的邏輯學份量雖多，但含有冗長的說明，作爲邏輯學還

[254] E.H. Johnston and A. Kunst, The Vigrāhavyāvartanī of Nāgārjuna, *Mélanges chinois et bouddhiques* 9, Bruxelles, 1951, p. 112.

並不是十分完備。在其次無著的《顯揚聖教論》卷十一〈攝淨義品〉（T 31.531aff），說「論法有七種」，大體與《瑜伽論》相同，不過說明較簡略。同樣在《大乘阿毘達磨集論》卷七〈論議品〉（T 31.693aff）中也說「論軌決擇略有七種」，大體是同內容之說，於此以立宗、立因、立喻、合、結、現量、比量、聖教量來表示「能成立之八種」，成了五分作法的術語。總之在這些當中，《瑜伽論》的因明處之說成了基本。由於繼承無著之後的世親，邏輯學也似乎進步了，但遺憾的是此方面著作殘存的很少。漢譯現存的《如實論》一卷，是論述邏輯學的作品，推定爲世親的著作。但《如實論》唯含〈反質難品〉，被視爲是部份之譯。根據中國的神泰、文軌、慈恩，說世親在此外尚有《論軌》（*Vādavidhi*）、《論式》（*Vādavidhāna*）、《論心》三作。《論軌》與《論式》爲烏德陀迦羅（Uddyotakara）的《正理評釋》（*Nyāyavārttika*）所引用，而陳那則對此《論式》寫了註釋（*Vādavidhāna-ṭīkā*）[255]。但是僅止於片段地爲其他著作所引用，世親邏輯學的詳情還不明[256]。 (254)下

因的三相

因之三相是顯示在論證中表示理由的「因」所應具備的三個條件，在陳那的邏輯學中相當有名。但這並非是陳那新發明的理論，在無著的《順中論》、世親的《論軌》中，已經說到了因的三相說。根據《順中論》，因之三相說是已經在邏輯學家的系統中說到。亦即在《順中論》卷上（T 30.42a）裡說到，數論派、大自在天派知道因之三相說，而在論議中活用，而且說那是從若耶須摩（Nyāyasoma）論師得來的。此若耶須摩是邏輯學家系統的人，推定爲或許是屬於正理派（或是耆那教徒）[257]。在《順中論》之中，因

[255] M. Hattori, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, *HOS*. 47, 1968, p. 9.

[256] 宇井伯壽〈陳那以前に於ける仏教の論理說〉（《印度哲學研究》第五，一九二九年，頁三八七以下）。G. Tucci, The Vādavidhi (*IHQ*. IV, 1928, pp. 630-636) ; E. Frauwallner, Vasubandhu's vādavidhiḥ (*WZKSO*. Bd. I, 1957, pp. 1-44) .

[257] 宇井伯壽《仏教論理學》（《仏教思想體系》五），一九三三年，頁一六二以下。

之三相以「朋中之法、相對無朋、自朋成」之譯語來表示，而接下來在五分作法裡也說到論證方法。但是這以三支作法來表示的話，則是：

宗：聲是無常的。

因：（聲）是所作法之故。

喻：一切所作之法都是無常的，例如瓶（同喻）。

下(255) 一切常住之法皆有非所作之性質，例如虛空[258]（異喻）。

在這三支作法中，「宗」（pratijñā）是主張命題，是指應論證之法，直接指宗之主詞的「聲」。「因」（hetu）是成爲論證根據的，這裡是指因之述詞的「所作之法」（所作性，所造作的性質）。「喻」（dṛṣṭānta）則舉出實例作喻，印度邏輯學在「比論」上有其特色。在我們的經驗世界中，無法提出絕對的立論，所以論證就成爲比論。例如說「人是會死的」，確實至今爲止人都死掉了，但是未來是否永遠如此持續下去，在現階段是無法斷言的，因爲未來說不定有不死的人出現。若考慮到這點，可知論證上絕對性的立論是不可能的，而都應該在「一定的範圍內」主張立論。因此在印度邏輯學中，論證裡「喻」是不可或缺的，這或許是耆那教的「蓋然論」（syādvāda）的影響。喻有同喻和異喻，同喻是舉出與因同類的東西，異喻是舉出與它相反的東西。印度邏輯學舉出「喻」，表示印度邏輯學並不是三段論法，亦即不是以大前提、小前提、結論這樣的型態而進行論證的。三段論法是只將大前提中所包含的知識明確化，但是基於「喻」的比論使人獲得新知識，其中包含了歸納性邏輯的意思。

下(256) 在以上三支作法的實例中，宗之主詞是「聲」，宗之述詞是「無常」，此述詞稱爲「宗法」。而在三支作法裡，第一的條件是，「因」之述詞的所謂「所作之法」的性質，包含在宗之述詞的「無常」中。這是因之三相的第一

[258] 此三支作法不同於五分作法，是因為第三的「喻」的意義不同。在五分作法裡，只是表示「例如瓶等」，舉出所謂的「喻依」（實例）而已，因此「合」與「結」就變成必要的。相對地，在三支作法中，喻是由「一切所作之法都是無常的」之「喻體」（判斷命題），與「例如瓶」之「喻依」此二部份所構成，因此就不需要合、結了。就此提出同喻和異喻二者這點，顯示了因之三相的第二相、第三相的意趣。

「遍是宗法性」[259]（pakṣadharmatva）。先前的「朋中之法」即是此pakṣadharmatva的譯語，pakṣadharmatva是指「因是宗之法」的意思，「朋」是pakṣa的譯語，因（這個情況是所作之法）與宗（聲）非有結合關係不可；這是第一相，是正確論證的必要條件之一。例如在所謂「彼山有火，有煙故」的論證中，「煙」的因必有於宗的山，即是此第一相。如果山沒有煙（山與煙並未結合起來），例如將霧或陽燄誤認爲煙，而作此論證的話，那顯然是錯的。

第二相是「同品定有性」（sapakṣe sattavaṃ），前述的「自朋成」即相當於此。sapakṣe是指pakṣa（這個情況是聲）的同類的意思。同類是指有宗之述詞與因兩者，例如「瓶」擁有無常（宗之述詞）與所作之法（因）兩方的性質。在這點與「聲」是一樣的，所以說瓶是聲的「同品」。或者在「彼山有火，有煙故」的情形中，「爐灶」中可見到煙與火兩者，所以「爐灶」成爲山的同品。同品定有性，是「因必有於同品中」的意思，但是在同品中，不只是因，宗之述詞也非有不可；這是由於第一相的「宗法」擁有「宗（聲）的屬性」之意與宗之述詞（這裡是「無常」）之意，是因爲所謂聲的屬性， (257)下
必然包含無常。但是在第二相「同品定有性」的情形，因並未要求在於同品的全部之中（定有），例如在「聲是無常的」之情形，所作性（所作之法）雖於全包含同品中，但是在「彼山有火」的情形，「煙」的因並不是在火的全部，這是因爲赤紅燃燒的炭火中並沒有煙，所以也有無煙的火，但是說「有煙處必有火」是可以的，所以說同品定有性；這是指因（煙）與宗（山）之間有「不相離性」（結合關係）的意思。

第三相是「異品遍無性」（vipakṣe 'sattvam eva），上述的「相對朋無」即相當於此。這裡之所以有eva，是表示「必無」（遍無）的意思，與同品的情況不同。vipakṣa（異品）是與宗相異者之意，在聲的情況中，「虛空」就是vipakṣa。在異品中，因完全不存在，即是異品遍無性的意思。虛空裡

[259] 「因之三相」之譯語是依玄奘譯《因明入正理論》（T 32.11b），梵文則依Śaṅkarasvāmin的*Nyāyapraveśa*（宇井伯壽《仏教論理學》，頁三六三）。

有常住的性質，同時有「不是所作之法」（非所作性）的性質。如果是「
山有火，有煙故」的情形，「湖水」等就成爲異品。在異品的情況中，如
「無火處煙不起」一般，在異品之全部當中都沒有因，這是條件。同品的
合，雖然在其若干東西中有因就可以，但是在異品的情況中，全部都沒有
是必要的。以邏輯闡明此事的，是陳那的九句因說，因此到世親爲止的因
三相說還不充分[260]。

總之，「因之三相」已爲無著所知，但是他還沒有採用到己說中，不
下(258) 在接下來的世親《論軌》中則已說到了因之三相說[261]。還有世親《如實論
的「是根本法，同類所攝，異類相離」（T 32.30c）之說，也是表達因之
相的。所以因之三相說雖然經由世親採用到佛教中，但本來似乎是在佛教
外，特別是由正理派旁系的若耶須摩所說的。不過到世親爲止因之三相說
不充分，到了陳那，基於九句因而加以理論性地明確化，依此根據三支作
的論證形式才確立下來。陳那的邏輯學，因爲在此之外也有種種地方與先
的邏輯學不同，所以稱他的邏輯學爲「新因明」。

九句因

九句因說是由陳那開始說的，在他的《因明正理門論》、《集量論
（*Pramāṇasamuccaya*）之中說到了[262]。九句因說是分析因之可能有的條件
九種，而闡明其中只有兩種是正因之說，即三相的第一「宗法」有無限的
能。例如聲的屬性，在所作性以外，也有所認識者、極微所成者（由物
—— 空氣 —— 而生）、無形者等，有種種屬性，這些只是第一相符合，
僅憑此並不成正因，所以要以同品與異品來斟酌這些宗法。宗法分爲以下

[260] 關於陳那「因之三相說」，參考北川秀《インド古典論理學の研究》頁九十四以下。
[261] 參考宇井伯壽註[259]之論文（《印度哲學研究》第五，頁四七五）。
[262] 《因明正理門論》，T 32.1b。關於《集量論》，參考北川秀則前引書，頁二十七以下、頁一
以下。還有關於因之三相與九句因，參考山口惠照〈五支作法から三支作法へ —— 因明の
性について ——〉（《立命館文學》八九、九〇、九一，一九五二年：九三，一九五三年）
於陳那的著作，參考本書頁二三八。

種：同品全部都有的（聲的場合的所作性），同品中完全不存在的（例如耳聞。這是聲音才有的屬性，其他東西（同品）中並不存在。不過一般來說，(259)下
同品中完全沒有的東西，也不能成爲宗法），同品的一部份有，一部份沒有（例如從極微所成，火的情形的煙）。更有關第一的宗法中全品都有的，可就三個情況來考慮：異品全部都有的情況，異品全部都沒有的情況，異品一部份有一部份沒有的情況。同樣地第二同品全部都沒有的情況，也可考慮異品的三個情形；關於第三同品一部份有一部份沒有，也可以就異品的三個來考察，所以就有九種情形成立。用慣用語表示如下：

第一句，同品有異品有；第二句，同品有異品非有；第三句，同品有異品有非有；第四句，同品非有異品有；第五句，同品非有異品非有；第六句，同品非有異品有非有；第七句，同品有非有異品有；第八句，同品有非有異品非有；第九句，同品有非有異品有非有。

在《因明正理門論》中將此表現爲：「宗法於同品，謂有非有俱，於異品各三，（即）有非有及二。」（T 32.1b）以上九句之中，只有第二句與第八句得爲正因。第二句因爲是同品中皆有而異品中皆無的場合，所以因的遍充（vyāpti）就成立。是在無常東西的全部中都有所作性，在常住東西的全部中都沒有所作性的情形，所以在「聲無常，所作性故」的論證中，「所作性」能成爲因。其次，第八句是同品的一部份有，異品的全部都沒有的情形；這雖然沒有遍布在同品中，但是變爲矛盾命題的異品而充斥著。以「聲」(260)下
的情形來說，聲是以由於人的努力而生（勤勇無間所發性）爲因，證明聲是無常的情形。閃電也與聲一樣在生的剎那就滅了，所以是無常的，但是閃電並不是由人的努力（勤勇）所生的，所以勤勇無間所發性在同品（無常的東西）的一部份有而在一部份沒有，但是在異品（常住的東西）中則完全沒有，所以滿足宗法、同品有、異品遍無的因之三相，而能成爲正因。

在以上九句之中，第四句同品無異品有是第二句的相反，第六句同品無異品有非有是第八句的相反，所以稱此二句爲相違因；此二句顯然是錯誤

的。其餘五句稱爲不定因，是在因之中沒有論證能力的情形。

量與聖教量的意義

pramāṇa 譯作「量」；pramāṇa 是「測度」的意思，有尺度、標準、規準等意思。所以在認識中，成爲判定眞僞標準的就是 pramāṇa，也譯作知識根據、認識根據。由這個「量」所測度的就是「所量」（prameya）。在認識中，認識的對象就是 prameya，然後可以得到認識結果的「量果」（pramāṇa-phala），但是陳那認爲在認識活動中的這三者，只不過是同一現象（識）的三個面而已。

在唯識說中，眞實知識的問題同時成爲眞實認識的問題。因此量論（邏
下(261) 輯學）雖然也是知識論，但同時也是認識論，不過在護法的《成唯識論》中並沒有論及量論處。只是在論述見分、相分、自證分等處，引用陳那《集量論》的偈文，而說相分是所量，見分是能量，自證分是量果而已。不過因爲護法是四分說，所以還在此加上了知見分作用的自證分，了知其自證分作用的證自證分的關係，是說在這個情形有見分是所量（也稱爲非量），自證分是能量，證自證分是量果的關係。以爲此證自證分的作用反而由自證分所知，而說如此的自證分與證自證分的作用是現量，不過見分中有現量與比量二種作用[263]。關於量，《成唯識論》中只不過是這個程度的說明而已。

在安慧《唯識三十頌釋》中說到三量，亦即在說意識等前六識的轉變之中，其相應的心所有「五別境」的心所。五別境是欲、勝解、念、定、慧五心所，雖然就五心所有一一說明，但是作了第五慧（prajñā）的說明，而說慧是指簡擇（pravicaya），亦即在自相與共相混雜著的諸法中覺察正確或錯誤（其自相與共相）的區別。這情形的「正理」（yukti），是指聖教量（aptapaheśa）、比量（anumāna）、現量（pratyakṣa）[264]。依此看來，安慧

[263] 《成唯識論》卷二，T 31.10b。關於此偈在《集量論》中的所在，參考：M. Hattori, ibid. p. 29, 107。

[264] S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Paris, 1925, p. 26.

爲在世親的唯識說體系中邏輯學之展開是在「慧」心所之中的。相對地，護法的《成唯識論》中在慧心所的解釋裡並未言及量，而如上述將能量、所量視爲識的作用。

安慧之說中重要的是他採取了三量說。新因明是二量說，這是由陳那所 (262)下
確立的。護法取現量、比量二量說，這點繼承了陳那，因此安慧承認「聖教量」（ātopadeśa）有重要的意義。陳那是將聖教量包含到比量中，這當然是有理由的，因爲各學派將各自所奉的聖典都立爲聖教量，所以要從其中判定何者爲眞正的聖教量，不得不靠個人的理性（比量）。但是聖教的內容，以自己的理性不應該從最初就完全瞭解。如果那是從最初就能完全瞭解的話，似乎就不用修行了。在佛教中自古就說聞慧（śrutamayī-prajñā）、思慧（cintāmayī-prajñā）、修慧（bhāvanāmayī-prajñā）[265]，也是由於慧是由修行而深化，才開始能比較深刻體會到佛陀之教的緣故。因此聖教量對修行者來說，起先是一知半解的，當作應獲得的對象而爲前提。但是要將其當作聖教量，也就是眞理來承認的力量，就是他的「信」（śraddhā）。所以《華嚴經》卷六（T 9.433a）中說：「信爲道元功德母。」而《大智度論》卷一（T 25.63a）則說：「佛法大海，信爲能入，智爲能度。」闡明了最初是作爲信，後來轉化爲智，而使其成爲可能的是聖教量。

亦即依聖教量開發自己的智慧，聖教量作爲佛智的顯現而具體化，是遠遠超出俗智的。由於信、接受聖教量，可提昇自己的智慧，在這個意義下，聖教量有超越現量、比量的性格。因此在佛教中，自古以來就承認聖教量， (263)下
在龍樹的《迴諍論》中也說到了現、比、聖教三量。繼承這個的中觀派月稱也在《淨明句論》中說了現量（pratyakṣa）、比量（anumāna）、聖教量（āgama）、譬喻量（lupamāna）四量[266]。但是他以爲量並不是當作從其他切離的實體而有的，而是在相互觀待（parasparāpekṣā）上成立的世俗性的東西。也就是說，立於世間上的立場而作佛陀之法的開示；月稱在以量爲世俗

[265] P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāṣya*, Patna, 1967, p. 334.

[266] L. de la Vallée Poussin，*Prasannapadā*，p. 75，*ll.* 6-8.

諦的範圍內，承認了其眞理性。

只要是佛教徒，將佛說（buddhadeśanā）當作聖教量來接受似乎不成問題，不過從眾多的經論當中，將何者當作佛說來接受，以何種方法來認識，是議論分歧之處。重視邏輯學的清辨追隨陳那，採用了現、比二量之說，並未將聖教（āgama）立作獨立的量㉖⑦，但是他也並不是不接受佛說爲眞理。雖承認其眞理性，但是以爲無法在世俗的立場認識其眞理性，唯有進入勝義的世界才能認識。在中觀派，勝義諦是「言忘慮絕，言語道斷」的世界，所以在那裡無法立作爲言語的聖教量。因此清辨的立場是，與在世俗諦的範圍內所施設的現量、比量同次元中，則不論聖教量㉖⑧。 下(264)

關於聖教量的處理，在中觀派中也有不同，而在瑜伽行派中則如上所述，安慧認可了三量。相對地，陳那只承認現量與比量二量而已，而將聖教量（śabda）與譬喻量（upamāna）包含於比量中㉖⑨。據他所說，是以爲聲量（聖教量）的認識是由「他者的排除」（anyāpoha）而成立的，但是由「他者的排除」所認識的是比量對象的「共相」。關於共相將於以下加以考察。總之因爲聲量的認識對象與比量的認識對象是一樣的，所以將聲量包含到比量中，而認爲譬喻量的認識之情形也與聲量是相同的㉗⓪。

現量與比量

陳那在《集量論》的現量品第二偈，將量限定爲現量與比量，其理由是因爲認識的對象是二種㉗①。亦即是自相（svalakṣaṇa，個別相）與共相（sāmānyalakṣaṇa，共通相）。例如認識「火」的情形，唯有在彼時、彼處能

㉖⑦ 江島惠教〈Bhāvaviveka研究 —— 空性論証の論理を中心として —— Ⅰ〉（《東洋文化研究所紀要》五一，一九七〇年三月，頁一〇八）。

㉖⑧ 江島惠教〈Bhāvaviveka の聖典觀〉（《印仏研》一七之二，一九六九年，頁八九四以下）。

㉖⑨ M. Hattori, ibid. pp. 78-79. 北川秀則《インド古典論理學の研究》，頁九以下。

㉗⓪ M. Hattori, ibid. pp. 78-79. 參考北川秀則前引書頁十二。

㉗① 參考註㉖⑨。《因明正理門論》說：「唯有現量，及與比量。彼聲喻等，攝在此中。故唯二量」（T 32.3b）。

經驗到特殊的顏色、形狀、熱度等火的構成要素是「自相」；這是由我們的感官所認識的。但是在其火焰的顏色、形狀、熱度等之中認得「名爲火者」，那是以「火」的語詞所表現的東西，是在其他火的情形裡也能適用的；亦即也可說是在許多火之中能得到「一般的火」（火的共通相），這即是共相。所以在「火」的認識之中，有感覺上所認識的自相（即是赤紅色、熱度、火焰的形狀等），與依第六識所認識的作爲共相的「火」二類。我們所認識的，盡在於此自相與共相，即在此之外並無認識的對象。其中，自相是剎那滅的。火的熱度、火焰的顏色是在剎那間改變，是只限於一次的，所以 (265)下
其剎那的熱度、紅色等雖是自相，但是將它以「熱、紅」等語詞來把握而一般化時，其熱度、紅色已經成爲共相了。所以自相是運用語言概念化以前的「感覺本身」，是指純粹經驗；這是不知語言的嬰兒也可以認識的。因爲這是感覺，所以是熱度、形狀（火焰的）、顏色等。那並不是「火」，火是以那些感覺爲素材而由意識所構成的。感覺，在主觀上來說是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識（觸覺）的五識，客觀來說分爲色、聲、香、味、觸（觸覺的內容），亦即「五境」。但是這些是識分裂爲見分與相分，是識的兩種狀態，所以見分、相分、自證分三者，是識的不同顯現，而當作是一個；這裡有唯識說興起的理由。

但是將一般的紅色、熱度、火等概念化，即使是第六意識所構想的，在那時並非當作對象完全是「無」，而是認爲作爲共相的火、熱度、紅色等存在著；認識此作爲共相的存在的是比量知。陳那定義現量而敘述爲「除分別者」（kalpanāpoḍha，現量除分別）。在「除分別」這點上，顯示了是指現量還沒加以思惟、概念化以前的直接經驗。

就陳那的現量說來看，他認爲現量分爲四種。第一是五識身的現量。五識是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識的五識，五識身的「身」是「聚集」的意思。五識是指所謂的感知。感覺是直接知覺，是現量，其中並不包含「分 (266)下
別」。但是這些感覺與五識，同時也由第六意識所認識，這個情形的意識稱爲五俱意識。此五俱意識雖稱爲「自性分別」，但是包含於現量，這是現量的第二。這情形的分別不是 kalpanā ，而是 vikalpa ，然而分別有自性分別

（svabhāva-vikalpa）、計度分別（abhinirūpaṇā-vikalpa）、隨念分別（anusmaraṇa-vikalpa）三種[272]。

自性分別，是指分爲主觀與客觀而進行認識一事，在此意義上，感覺性的認識（五識身）也包含於自性分別。所以在 kalpanā 情形的「分別」中，不包含自性分別。其次的計度分別，是指判斷這是綠色、這是花等。而隨念分別，則是指想起過去的記憶，或反省、確認現在的事情。這三種分別雖是阿毘達磨佛教中所說的，但似乎可以認爲陳那所說的 kalpanā 裡包含了計度、隨念二分別。認爲與五識同時作用的意識（五俱意識）是自性分別，並非 kalpanā ，而將此加到現量中。

現量的第三是「自證分」。陳那以爲心、心所的作用各自分爲見分、相分、自證分。而在比量（推論）的情形裡，也以進行推論當作是「見分」的作用。確認此見分作用的自證分作用當作是體驗的，是直接的。例如想要、
下(267) 討厭等判斷，因爲包含於計度分別、隨念分別，所以是比量，但是以爲其「想要、討厭」等分別的「自證分」作用則包含於現量；這是第三現量。第四現量是指修定者（Yogin）的神祕的認識，是說瑜伽行者在禪定中所經驗的「遠離了教分別的實智之義」是現量；這可以認爲是指禪定中的神祕體驗。

現量是直接經驗，是無法以語言表現的認識初期階段，此現量當作認識對象的是「自相」。這是無法爲其他所取代的，只限一次的剎那滅的存在，因此自相的知識因爲未成爲語言，所以是無法傳達於他人的。將此知識依語言而概念化的是比量，在這概念化中，推論必然會介入。例如見到對象而說「這是牛」或只是說「牛」，則在其所謂「牛」的理解中，有必要與許多牛比較或想起過去牛的記憶。由許多類似的表象之比較，「這是牛」的認識才成立，所以其中必然包含多類表象的比較、判斷。根據這些比較、判斷而確立「牛的共通相」，基於此而將對象判斷爲「這是牛」，所以在這裡成爲認識對象

[272] P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāsya*, p. 22.《阿毘達磨俱舍論》卷二，T 29.8b。

的是牛的「共通相」。在說紅色、綠色，或單只是說「色」的情形中，條件也是相同。所謂「紅色」，並非與現量的對象是相同意義的實在，現在在此所見到的「紅」是只限一次的剎那滅的感覺，那是還沒擁有「紅」的名稱之前的東西，不過概念化後的「紅色」與它是不同的，那是在所有「紅的經驗」中共通而妥當的。還有提到「色」，是作爲綠色、紅色、黃色的共通性所立的， (268)下
並不是別於綠色而有「色」存在。所以雖不是有所謂「色」的實體，但既然我們從事所謂「色」的認識，可以認爲所謂此成爲認識對象的「色」以某種意義而「有」；那就是「共相」，共相是指共通的性質、普遍性的意思。

這個共相的存在，想想推論就清楚了。例如在「彼山有火，有煙故」的論證中，所推論的「火」，是作爲共相的火。因爲是遠山的火，所以這個火是肉眼所不能見的；在這情形中現量（的火）並不存在。不過由推論能知山中有火，所以應有成爲認識對象的火；這個火是作爲共相的火。比量知是以此共相作爲認識的對象，但是共相是多層的。例如作爲紅色的共相，與作爲色的共相，實體、屬性、作用等，有種種共相。

在火之中特殊的顏色、形狀、熱度等，亦即自相是實在的，並非與此在相同次元，而共相實存。不過以特殊的顏色、形狀、熱度等爲媒介，而認識「這是火」，所以可以認爲有所謂火的共相，它成爲認識的對象。但是陳那所說的共相（sāmānya-lakṣaṇa），並非勝論學派所說的「普遍」（sāmānya）那樣積極性的實體。共相是觀念上的存在者（分別之所產），所以陳那認爲這並非是獨立的存在，而是只具有「他者之排除」的內容的。例如其一時的綠 (269)下
色、紅色等雖然存在，但是所謂「色」的具體的東西並不存在。不過所謂「色」卻成爲認識的對象，這是指擁有只是「不是色以外者」的內容。陳那將這點以「其他之法的排除」之語來表現[273]。這個「排除」（離， apoha）的思想，詳論於《集量論》第五章〈觀離品〉。

[273] 參考北川秀則《インド古典論理學の研究》，頁十一、一一四。服部正明〈Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究〉上、下（《京都大學文學部研究紀要》一四、一五，一九七三、一九七五年）等。

如上所述，雖然比量知的對象是沒有實體性的東西，但是暫時還會產生爲何基於此的推論有可能是眞實的疑問。關於這點，陳那認爲因爲「比量的妥當性不會欺騙我們」，所以能主張是眞實的。在日常經驗中，推論擁有效果（arthakriyā），是由經驗可以確認的。例如見到山上有煙，而推論那裡有火的情形，實際上到山裡去的話可以確認有火，所以在此推論中有效果。推論的結果不會欺騙我們，以這點而成立在推論、比量中有妥當性。陳那將此arthakriyā就聖教量來論述，但是繼其後的法稱（Dharmakirti）則擴大這個想法，作爲比量一般的妥當性根據[274]。

而在比量方面區別作，爲自比量（svārtha-anumāna，爲了自己的推論）與爲他比量（parārtha-anumāna，爲了他人的推論 —— 論證）。陳那是最先
下(270) 將比量分爲此二種，因爲兩者同樣是比量，所以根本上是一樣的，但是有能加以區別的地方。爲自比量定義爲「依（具有）三相爲因（liṅga），而觀察對象（量）」[275]，這可以視爲是指「這是火」、「這是花」的判斷。我們的思惟、分別經常採取此判斷形式，一如「這是花」的判斷，因爲是剎那在進行的，所以也有沒採取明確的論證形式的情形。但是既然是推論，因就介入其中，而可以說將這點表達爲「依有三相之因而觀察對象」。由於判斷、思惟或推論，我們的認識就成立了，所以認爲將此稱爲爲自比量是妥當的。

相對地，爲他比量是指論證。在這個情形裡，立有三相之因，而依宗、因、喻的三支作法構成論證形式。在這個情形中因爲是論證，所以應論證的，也就是最先提出主張命題（宗）。相對地，在爲自比量的情形中，最後才提出宗（與宗相同者）。這是因爲綜合種種理由而下結論的緣故，因此也可以說爲自比量是認識的問題，爲他比量是記述的問題[276]。爲他比量定義爲「爲他比量者，即是指將自己所現見者（即具有三相之因，而對他人）說明的」[277]。

---

[274] 參考北川秀則前引書頁十二、四二八等。
[275] 同上，頁七十三。
[276] 宇井伯壽．渡邊照宏〈印度の論理學〉（《世界精神史の諸問題》II，頁一六〇）。
[277] 參考北川秀則前引書頁一二六；這個定義由法稱《正理一滴論》原封地繼承下來。

隨伴與遮遣

在比量方面，爲他比量的情形固不待言，即使在爲自比量的情形中，正因也是重要的。思惟、判斷中之所以產生錯誤，是因爲因不正確的緣故，爲了確定因的正確與否而說「因之三相」。陳那依「九句因」而確立考慮因之三相之正確與否的方法，則已如前述。在九句因中，第二與第八句，即因存在於同品的全部或一部份，同時在異品中完全不存在的情形，則其因具有三相。 (271)下

因之三相是關於「因」之規則，關於「喻」的規則便是「隨伴與遮遣」。在三支作法中，喻則是提出同喻與異喻。由於將喻表示爲二，所以五支的合與結就不需要了。

在三支作法中，例如在所謂「聲無常，是所作法故」的「宗與因」裡，在同喻的主語中「因」就成立；亦即同喻如下所示：

一切所作法皆是無常的，例如瓶。

但是異喻情形的主語並不是因，將同喻對換性質與位置，成爲如下：

一切常住的都有非所作的性質，例如虛空。

在「聲無常」的「宗」裡，所謂「無常」是應該證明的（所立法），同喻表示在有因之法中皆有所立法的關係；這是「隨伴」的關係。異喻並不是相反的「在無因者中，都沒有所立法」，而是倒置主客成爲「在沒有所立法者中，一切皆無因」的關係。這是遮遣的關係，這是由於九句因的第八是因只在同品的一部份的情形，所以若遮遣了這個因的矛盾概念，則也遮遣同品的一部份，而變成無法滿足異品遍無性的條件。 (272)下

例如在九句因第八句的情形，對於作爲因的「聲無常」之宗，而立「勤勇無間所發性之故」爲因，但是這只不過是同品（無常者）的一部份而已。例如「閃電」也在產生之後就立刻消失，所以是無常的。但是閃電是自然的

現象，並非是由人的努力（勤勇）而生的，因此就變成即使否定掉因的「勤勇無間所發性」的反面，也無法除去閃電。亦即將異喻當作「非勤勇無間所發性的，都是常住的（非無常的）」，則甚至閃電（同品，亦即無常者的一部份）也變成常住的，因此就成了異喻將同喻對換性質與位置而安立[278]。還有因應該與宗之主詞有結合關係，這已由因之三相的第一遍是宗法性所規定了。例如在「聲無常，是所作法故」的論證中，「是所作法故」的因之主語是「聲」。

關於以上的宗因喻，如果誤用正確應用的話則陷於謬誤。在論證中，謬誤論特別重要。陳那以「十四過類」爲始，也有種種謬誤論。

新因明雖是由陳那所確立的，但之後由法稱（Dharmakirti）再加以充
下(273) 實。一言以蔽之，他在現量的定義中，於陳那的「現量除分別」加上了「無錯亂者」（abhrānta）[279]。其次，印度邏輯學的論證形式，原則上是使用全稱肯定判斷，因此否定判斷變換性質作肯定判斷，特稱判斷則換掉「若干的」，加上相當於此的嚴密修飾詞作爲全稱命題。但是在說「沒有東西」的情形，非得使用否定判斷不可。例如在說「沒有瓶」的情形，「沒有」並不能成爲認識的對象。法稱闡明了這點，而將因分爲三種類，即「無識得因」（anupalabdhi-hetu）、「自性因」（svabhāva-hetu）、「所作因」（kārya-hetu）[280]。第一的無識得因是否定判斷的因，其次之二者是肯定判斷的因。

就第一「無識得因」而言，則如下所說：

宗：在某特定場合沒有瓶。

因：因爲被認識的條件已具足卻未被認識到。

在這裡因爲沒有「瓶」，所以無法以瓶作爲認識的對象。即使在應有瓶

[278] 北川秀則前引書頁三十九以下。

[279] Th. Stcherbatsky, *Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā, Bibliotheca Buddhica* VII, 1918, p. 4.渡邊照宏〈調伏天造・正理一滴論釋和譯〉（《インド古典研究Ⅰ》，一九七〇年，頁二五〇）。

[280] Th. Stcherbatsky, *Nyāyabindu* , pp. 23-24. 渡邊照宏前引書頁二六〇～二六一。

的桌上沒有瓶，或有別的東西，但也並不是那桌子或別的東西成爲認識的對象。所以這應是稱爲「無」的認識，但是可以視爲在其背後，有所謂「所有被知覺的都存在」的大前提[281]，法稱更詳細分析無識得因而分爲十一種。

其次的自性因與所作因雖是肯定判斷的因，而在這裡分成二者的，是將分析判斷場合的因稱爲自性因，將綜合判斷場合的因稱爲所作因。自性因的實例如下：

宗：這是樹。

因：原因是這是辛沙婆樹。 (274)下

在這裡從樹的因，來導出辛沙婆樹來，所以這是分析判斷。在樹的大概念中，含有辛沙婆樹的媒介概念，而在（許多的）辛沙婆樹的媒介概念中，包含著這個大概念（此樹），有如此的關係，而成爲三段論法的關係。相對地，所作因的例子如下。

宗：彼山有火。

因：有煙故。

在這裡大概念的火與媒介概念的煙有包攝的關係，但是「彼山」與煙只是當作經驗上的事實而結合而已，並無所謂概念的包攝關係，是基於事實（結果）而選擇了因。在肯定判斷中區別了這兩種因，但是法稱的邏輯學全貌之解明非待今後的研究不可。

天主的因明入正理論

陳那之後出現天主（Śaṅkarasvāmin，商羯羅主），著作了《因明入正理論》（*Nyāyapraveśaka*）。本書由玄奘漢譯，慈恩大師著述了註釋《因明入正理論疏》三卷（因明大疏）[282]。本書當作在中國、日本的因明研究指南書而

[281] 宇井伯壽．渡邊照宏〈印度の論理學〉（《世界精神史の諸問題》II，頁一六三）。

[282] 《因明入正理論疏》，有中村元博士的日譯。收於《國譯一切經》和漢撰述部四三，論疏部二三，一九五八年。G. Tucci, Notes on the Nyāya-praveśa by Śaṅkarasvāmin（*JRAS*. 1931, pp. 381-413）.

受重視，註釋也很多。從漢譯而進行藏譯（東北目錄四二〇八），梵文原典也現存[283]。

下(275) 慈恩大師說天主是陳那（西元四八〇～五四〇年）的弟子，因爲漢譯是由玄奘（西元六三四年到達那爛陀）所譯出，所以天主似乎是到西元六〇〇年爲止左右的人。

法稱

法稱（Dharmakirti）是繼承陳那的功績而完成新因明的人。在義淨（西元六七三年渡印）的《南海寄歸內法傳》（T 54.229b）中說：「法稱則重顯因明。」而尊重他，但是在玄奘的《大唐西域記》中關於法稱則未有隻言。所以法稱在玄奘去印度時還不有名，而在之後義淨到印度以前變得有名，因此可以視他爲七世紀的人。也有人定其年代爲西元六五〇年左右[284]，或西元六〇〇～六六〇年左右[285]。根據藏傳，也說他是護法的弟子，或者還說他跟自在軍（Īśvarasena）學邏輯學；還有說法稱與鳩摩利羅是同時代的人[286]。

根據藏傳，法稱有七種著作[287]；這些著作如下：

1.《正理一滴論》（*Nyāyabindu*）

---

[283] Anandshankar B. Dhruva，The Nyāyapraveśa. Part I, Sanskrit Text with Commentaries, Critically Edited with Notes and Introduction, *G.O.S.* No. 38, Baroda, 1930. 宇井博士校訂的梵本及日譯收於《仏教論理學》頁三五三以下，〈附錄、梵文因明入正理論〉。

[284] 金倉円照《印度精神文化の研究》，一九四四年，頁三一三。中村元《インド思想史》第二版，一九六八年，頁二〇八。

[285] Frauwallner以法稱的年代為西元六〇〇～六六〇年，或作七世紀。E. Frauwallner, Landmarks in the history of Indian logic, *WZKSO*. V, 1961; do., *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1969, S. 390.

[286] D. Malvania, *Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*, Introduction pp. XV-XVI, *Tibetan Sanskrit Works Series* vol. II, Patna, 1955.

[287] E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston*, Part I, Heiderberg, 1931, pp. 44-45.

2.《量抉擇》（*Pramāṇaviniścaya*）
3.《量評釋、知識批判書》（*Pramāṇavārttika*）
4.《因一滴論》（*Hetubindu*）
5.《結合之觀察》（*Saṃbandha-parīkṣā*）
6.《論諍之正理》（*Vādanyāna*）
7.《他人存在之論證》（*Saṃtānāntara-siddhi*）

(276)下

根據布頓，最初的三書是主著，是闡述正確知識的形式之作。第四、第五的二著是就比量而論述的，第六是闡明在論諍中的非難、矛盾、勝敗及其理由，第七是他人之心存在的證明；這是論證他人之心存在與唯識的立場並不矛盾的作品。論證、論諍唯有承認對方的存在才成立，而且唯有承認對方與自己立於共通的思想上、理論上的基盤（共許）才是可能的，所以佛教的邏輯學雖然立於唯識說，也不得不承認對方的存在，或對方與自己站在相同的思惟法則上。因此法稱的立場雖然信奉唯識說，卻也似乎傾向於經量部。關於這點，史徹爾巴茨基評論說：「大體而言，小乘肯定外界的存在，大乘否定，而佛教邏輯學派則部份承認。」[288]在法稱的著作中，《他人存在之論證》、《量評釋》（*Pramāṇavārttika*）裡他也立於唯識說，但是在《正理一滴論》中相當接近於經量部的情形，則表現於其註釋，但是法稱似乎並無親自明言自己是以經量部爲立場而著作。出版《正理一滴論》複註的馬爾瓦尼亞（Malvania）解釋說，法稱在勝義諦立於唯識說，而在世俗諦則立於經量部的立場[289]。

(277)下

在印度同時發現《正理一滴論》（*Nyāyadīnbu*）與法上（Dharmattara）註釋的梵本，而於西元一八八九年作爲 Bibliotheca Indica 之一書而出版，校訂本更由史徹爾巴茨基於一九一八年收在 Bibliotheca Buddhica 之中[290]，耆那教徒摩

[288] Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, vol. I, Leningrad, 1932, p. 525.
[289] D. Malvania, ibid, pp. XX-XXI.
[290] Th. Stcherbatsky, *Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā of Dharmottar, Bibliotheca Buddhica* VII, Petrograd, 1918.

下(277) 羅婆定（Mallavādin）的複註 *Dharmottaratippanaka*（*Tippaṇī* 、*Tippaṇa*）也於一九〇九年出版。在羅隰羅僧克里帖衍那於西藏所發現的梵文佛教寫本中，有度爾吠迦密尸羅（Durveka Miśra）對法上的《正理一滴論註》（*Nyāyabinduṭīkā*）之複註《法上明燈註》（*Dharmottarapradīpa*），於西元一九五五年由 Patna 出版[291]。這是長文的複註，是《正理一滴論》研究的貴重資料。藏譯中有《正理一滴論》（東北目錄四二一二），以及調伏天（Vinitadeva）的註（東北目錄四二三〇）、法上的註（東北目錄四二三一）及其他。

《正理一滴論》雖然很短，卻是將法稱的邏輯學善巧地整理的著作。其內容分〈爲現量〉（pratyakṣa）、〈爲自比量〉（svārthānumāna）、〈爲他比量〉（parārthānumāna）三章，第三章佔一半以上。這是對法稱邏輯學研究很好的入門書，由史徹爾巴茨基進行了詳細的研究及英譯[292]，日譯是由渡邊照宏博士譯出法上之釋與來自藏譯的調伏天釋[293]。

《量抉擇》（Pramāṇaviniścaya）在藏譯中有本論（東北目錄四二一一）、法上的註（Pramāṇaviniścaya-ṭīkā ，東北目錄四二二七，北京版五九二七）、智吉祥賢（Jñānaśrībhadra）的註（東北目錄四二二八）等，內容分
下(278) 爲現量、爲自比量、爲他比量三章。這雖是繼《量評釋》的大著，但從《量評釋》採用了許多偈文。例如在第一章現量章中，偈文的五分之三是採自《量評釋》，現存梵文只是片段爲他書所引而已。有佛勞華納的弟子提爾曼·維特爾（Tilmann Vetter）的研究，他從事第一章現量章的藏譯、梵文殘卷的整理及其德譯[294]。

---

[291] 參考註[286]。

[292] Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 2 vols, Leningrad, vol. I, 1932; vol. II, 1930. 第二冊是《正理一滴論》的研究與翻譯。Reprint, Hague, 1958.

[293] 渡邊照宏〈正理一滴論法上釋和譯〉（《智山學報》新第九卷，頁九十六以下；第十卷，頁八十一以下；第十一卷，頁一四二以下；第十三卷，頁一二九以下。到〈為他比量品〉中途為止，一九三六年六月至一九三九年十二月）。同〈調伏天造·正理一滴論釋和譯〉（《インド古典研究》I，一九七〇年，頁二四一～三〇三）。附有調伏天之釋，而由藏譯全部日譯。

[294] T. Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayah 1. Kapitel: Pratyakṣam*, Wein, 1966. 另也有法稱認識論的研究書。do., *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wein, 1964.

《量評釋》（Pramāṇavarttika，或作《釋量論》知識批判書）是法稱的主著，也是大著。本書有說是以解說陳那《集量論》（Pramāṇasamuccaya）爲目的而作的[295]，內容是由四章所成：〈爲自比量章〉（Svārthānumāna，三四〇偈）、〈量成就章〉（Pramāṇasiddhi，二八六偈半）、〈現量章〉（Pratyaksa，五四一偈）、〈爲他比量章〉（Parāthānumāna，二八五偈）。此書將〈爲自比量章〉在最初提出來，與《集量論》、《正理一滴論》都不一樣，是將近一千五百偈的鉅著。關於第一章的爲自比量章，有法稱的自註，其餘的三章或就四章全部，有許多後世學者所作的註釋。在後世的佛教徒之間重視本書，而大量地研究。其中許多翻譯爲藏語，在西藏大藏經中保存著八種註釋（加上本論、自註是十種，東北目錄四二一〇、四二一六、四二一七、四二二〇～四二二六）。梵本由羅睺羅僧克里帖衍那在西元一九二九～一九三八年之間苦心地從事西藏探查時發現，全文的偈文由羅睺羅僧克里帖衍那於西元一九三八年公布出版[296]。對於第一章的法稱自註，羅睺羅僧克里帖衍那也發現不完整的寫本，圖齊在尼泊爾也有發現，另由閻浮毘闍耶（M. Jambūvijaya）在帕坦（Pātan，北部古加拉特〔Gujarāt〕）的耆那教僧院中發現別的寫本，葛諾梨（R. Gnoli）據這些寫本出版了梵文原文[297]。 (279)下

羅睺羅僧克里帖衍那在西藏得到數種梵文的寫本，其中智護（Prajñākaragupta）的《量評釋莊嚴》（*Pramāṇavārttikālaṃkāra*）是善本，所以將此校訂於西元一九五三年由 Patna 出版[298]。本書是除去有法稱自註的〈爲自比量章〉，而從第二章到第四章的註釋。羅睺羅僧克里帖衍那所收集的

[295] 金倉円照〈量釋頌と集量論〉（《印度精神文化の研究》，一九四四年，頁三四六以下）。

[296] Pramāṇavarttikam by Ācārya Dharmakīrti, edited by Rāhula Sāṃkṛtyāyana（Appendix to the Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. 24, Parts 1-2, March-June, 1938）.宮坂宥勝，Pramāṇavārttika-kārikā（Sanskirt and Tibetan）（《インド古典研究》II，一九七一～一九七二）。偈文有梵藏文對照出版。

[297] Raniero Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, The First Chapter with the Autocommentary, Series Oriental Roma* XXIII, Roma, 1960.

[298] Rāhula Sāṃkṛtyāyana, *Pramāṇavārttikabhāshyam or Vārttikālaṅkārah of Prajñākaragupta*, Patna, 1953.

摩那羅踏難定（Manorathanandin）的註釋㉙、自在月（Vibhūticandra，毘浮提旃陀羅）的註釋㉚也已出版。《量評釋》是在瞭解法稱的邏輯學上最重要的著作，關於本書的價值，早已因金倉圓照博士的研究而清楚了㉛，另金倉博士對有關本書佛勞華納的成果㉜給予很高的評價，在日本也有許多學者進行本書的研究以及日譯㉝；雖然是極爲難解的書，但是可期待研究的完成。《量評釋》不只是邏輯學的問題，在其〈現量章〉中詳細論述了於剎那滅的認識中，認識是如何成立的，展開了佛教眞正的認識論；是應注意的論書。

關於《因一滴論》（*Hetubindu*），已出版了阿叉陀（Arcaṭa）註釋的梵本，也已進行了從本文藏譯來的梵文還原㉞。藏譯中除了本論（東北目錄四二一三）之外，有調伏天的註及其他（東北目錄四二三四、四二三五）。

下(280)　《結合之觀察》（*Sambandha-parikṣā*）之梵文是由 Prameyakamalamārtaṇḍa 與 Syādvādaratnākara 而得以復元的㉟。最初佛勞華納從與藏譯（東北目錄四二一四，註釋：東北目錄四二一五、四二三六、四二三七）的比較而發現此

㉙ Manorathanandin, Pramāṇavārttikavṛtti, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, vol. 24，pt. 3, vol. 26, pt. 3, Patna, 1938-40.

㉚ Vibhūticandra, Vṛtti-Pariśiṣṭa, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, vol. 26, pt. 3, Patna, 1940.

㉛ 金倉円照〈法稱の量釋頌とヂャイナ教義〉（《印度精神文化の研究》頁三五五以下）。

㉜ E. Frauwallner, Beiträge zur Apoha-lehre（*WZKM*. 37（1930），39（1932），40（1934），42（1937），44（1939））.

㉝ 關於翻譯，有戶崎宏正〈プラマーナヴ　ールティカ現量章の和譯研究〉一～一四（《九州大學文學部哲學研究年報》二四～二五，一九六二年十月，一九六四年十月；《密教文化》七一～七二；《筑紫女學園短期大學紀要》一～一二，一九六六～一九七七年）。同《仏教認識論の研究》上卷，一九七九年。此外有許多學者的研究。

㉞ Hetubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with the commentary entitled Āloka of Durvekamiśra, edited by Pandit Sukhlalji and Muni Shri Jinavijayaji, *G.O.S.* No. 113, Baroda, 1949. 宮坂宥勝〈アルチャタ及び諸學者の年代論〉（《印仏研》二之一，一九五三年，頁三〇〇）。E. Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ Teil I: Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit Text*，Wein, 1967; *Teil II, Übersetzung und Anmerkungen*, Wein, 1967.

㉟ D. Malvania, *Durvekamiśra's Dharmottarapradīpa*, Introduction pp. XV, footnote 1.

事。而發表藏譯的《結合之觀察》與其註釋之藏文，及其德譯；金倉博士據此而發表了日譯[306]。

《論諍之正理》（*Vādanyāya*），藏譯中有本論（東北目錄四二一八）以及寂護註（東北目錄四二三九）、調伏天註（東北目錄四二四〇）等。梵文也與寂護的註（*Vādanyāyavṛttivipañcitārtha*）一起被發現而出版[307]。

《他人存在之論證》（*Saṃtānantarasiddhi*）藏譯中有本論（東北目錄四二一九）、調伏天的註釋（東北目錄四二三八），尚未發現梵文本。藏譯作爲 Bibliotheca Buddhica 19 而出版，有北川博士的英譯與研究[308]。

對其他學派的影響

佛教邏輯學雖由陳那、法稱集大成，但其結果必然給其他學派帶來影響。代表印度邏輯學的雖是正理派，但是因爲此派的代表典籍《正理經》已在古代固定化，受之後出現的佛教新因明的影響而被迫改變。在正理派中，於四世紀時跋舍耶那（Vātsyāyana）寫了《正理經》的註疏，但受到世親、陳那的批判。因此在六世紀後半，烏德陀迦羅（Uddyotakara）出現，著作了《正理評釋》（*Nyāyavārttika*），斥退世親、陳那之說，嘗試要發揮向來的《正理經》之說。雖然表面上固執以往的五分作法，但不得不採用因之三相說。他的主張爲後出的法稱加以批判、評斥，法稱之說被九世紀出現的跋遮濕缽底・彌續羅（Vācaspatimiśra）所評破，在十世紀末出現優陀闍那 (281)下

[306] 金倉円照《印度精神文化の研究》，頁三六一；同〈法稱における結合の觀察〉（《宗教研究》新一二之三，一九三五年）。

[307] Rāhula Sāṃkṛtyāyana, Dharmakīrti's Vādanyāya with the Commentary of Śāntarakṣita, Apendix to *Journal of Bihar and Orissa Research Society*, vols. 21-22, 1935-1936.

[308] 北川秀則〈仏教に於ける他我存在の一証明〉（《文化》一八之三，一九五四年五月）。同《インド古典論理學の研究》，頁四〇四～四二九，Appendix A.I.，A Refutation of Solipsism（Annotated Translation of the Saṃtānāntarasiddhi）. Stcherbatsky 將調伏天的註一起譯為俄文，Harish C. Gupta 再將其英譯。Th. Stcherbatsky, Establishment of the existence of other minds, A free translation of Dharmakīrti's Santānātara-siddhi and Vinītadeva's Santānāntarasiddhi-ṭīkā（H.C. Gupta, Papers of Th. Stcherbatsky, Calcutta, 1969, pp. 71-121）.

（Udayana）及闍衍陀（Jayanta）有著述而活躍著。但是在正理派一度導入因之三相說之後，沒有人不承認此說，還有勝論學派的妙足（Praśastapāda，般沙窣多波陀，六世紀）[309] 也基於因之三相說而組織了邏輯學。

彌曼差學派在七世紀出現了鳩摩利羅與般跋羯羅（Prabhākara），而使學派興盛起來，特別是鳩摩利羅的著書中採用了許多佛教邏輯學。也有傳說他原本學過佛教，採用了陳那、法稱之說，因之三相說固不待言，甚至也採用了更細的地方。還有耆那教自大雄以來就是對邏輯學很關心的學派，也就受到佛教邏輯學很強的影響。在西元七〇〇年左右成軍日光（Siddhasena Divākara）的《正理渡津論》（*Nyāyāvatāra*）中，被認爲頗受法稱邏輯學的
下(282) 影響[310]。天主的《因明入正理論》的梵本、法稱的《量評釋》自註之梵本，乃至法上對《正理一滴論》的註、阿叉陀對《因一滴論》的註等，是保存在耆那教的僧院中。法上對《正理一滴論》的註釋寫了複註的摩羅婆定也是耆那教徒。

此外僧伽派、瑜伽派、吠檀多派等，因爲邏輯學上關係比較少的緣故，所以不清楚新因明對其的影響，但是對陳那、法稱以後的印度邏輯學，新因明所給予的影響是很大的。

法稱以後

印度佛教因爲自法稱以後逐漸朝向衰退之途，所以佛教邏輯學的歷史也並不清楚。西藏的大藏經中，寂護（Śāntirakṣita）的《攝眞實論》（*Tattvasaṃgraha*，東北目錄四二六六）歸於因明部，還有對此寫註釋的蓮華戒有《正理一滴註》（東北目錄四二三二）。《攝眞實論》是極爲邏輯性的作品，全篇貫串都運用法稱的邏輯學。本書到三十一章爲止批判當時印度的思想界，其

[309] 金倉円照《インドの自然哲學》第五篇〈慧月とプラシャスタパーダ〉，一九七一年，頁二八四。

[310] 金倉円照《印度精神文化の研究》，頁二八八以下，有研究、原文、翻譯。

中舉出聲（聲量）、現量、比量及其他量爲主題。此研究還尚未開拓，將來若闡明這些內容，應該可以得到關於寂護、蓮華戒的邏輯學的新看法。

史徹爾巴茨基將法稱以後的佛教邏輯學傳承分爲三派[311]，亦即文獻學的系統、哲學的系統與宗教的系統。文獻學派是將法稱的邏輯學作文獻學上的 (283)下
研究，而傳承的系統，天主覺（Devendrabuddhi，西元六三〇～六九〇年左右）是其代表。釋迦覺（Śākyabuddhi）是他的弟子，光明覺（Prabhābuddhi）也屬於這個系統，調伏天（Vinītadeva）也與他們根據相同的方法論。天主覺對法稱《量評釋》自註的初品之外的「後三品」作註釋（東北目錄四二一七），調伏天有《正理一滴註》、《結合之觀察註》、《他人存在之論證註》及其他許多註釋。他們的解釋唯有取顯現在語句表面上的意思，因而受其他派強烈攻擊。根據布頓，天主覺是法稱的弟子，註釋了《量評釋》，但是三度改寫，其師法稱好不容易才認可它[312]。調伏天的《正理一滴註》因爲受到法上（Dharmattara，西元七五〇～八一〇年左右）的批判，所以是法上之前的人。

哲學的系統是指想要解明包含在陳那、法稱著作中的哲學上意義的人們。這個學派的創立者是法上，他是婆羅門出身而在罽賓活躍，因爲他是約在西元八〇〇年左右在世，所以不是法稱的直接弟子。但是對《正理一滴》、《量決擇》及其他寫了註釋，而有《量之觀察》（*Pramāṇaparīkṣā*，東北目錄四二四八）、《離之考察》（*Apoha-nāma-prakaraṇa*，東北目錄四二五〇）及其他獨立的著作。跋遮濕缽底・彌續羅（Vacaspatimiśra）引用了他的著作，這個系統的喜增（Ānadavardhana）對法稱的《量抉擇》寫了複註，還有智吉祥（Jñānaśrī）、商羯羅難陀（Śaṅkarānanda）等皆出於此系統。

第三的系統是從法稱的著作之中，要闡明其宗教上意義的人們。陳那、法稱的著作雖然說了邏輯學，但是可說是與一般大乘佛教的著作一樣，最後 (284)下

[311] Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. I, pp. 39-47.

[312] E. Obermiller, *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, pp. 154-155.

要闡明覺悟或佛陀的本質。而從他們的邏輯學，來嘗試著要闡明佛的法身、自性身、智身等意義。此學派的創立者是由羅睺羅僧克里帖衍那所發現的梵文《量評釋莊嚴》作者智護（Prajñākaragupta），他是孟加拉地區出身的，他的著作爲優陀閻那所引用，所以似乎是十世紀的人。另根據解脫護，他被視爲經量部的人[313]。

智護的後繼者分爲三派，即勝者（Jina）、日護（Ravigupta）、閻摩梨（Yamāri）三系統。第一的勝者就法稱《量評釋》的組織陳述了意見，即主張《量評釋》爲自比量章雖然在最初，但是這個傳統的順序是錯的，應當是第一是量成就章，第二是現量章，爲自比量章是第三章才對。而關於這點，勝者、日護、閻摩梨之間有論諍；他們都是在家者，而且是密教信徒。

毘陀補沙那（Vidyabhusana）舉出法稱以後的佛教邏輯學者如下；即以如下的順序列出，而說明其年代及著作：天主覺（Devendrabodhī，西元六五〇年左右），釋迦覺（Śakyabodhī，西元六七五年左右），調伏天（Vinītadera，西元七〇〇年左右），日護（Ravigupta，西元七二五年左右），勝主覺（Jenendrabodhi，西元七二五年左右），寂護（Śāntarakṣita，西元七四九年左右），蓮華戒
下(285) （Kamalaśila，西元七五〇年左右），賢護（Kalyānarakṣita，西元八二九年左右），法上（Dharmattara，西元八四七年左右），珠瓶（Muktākumbha，西元九〇〇年左右），阿叉陀（Arcaṭa，西元九〇〇年左右），無憂（Aśoka，西元九〇〇年左右），月官（Candragomin，西元九二五年左右），智護（Aśoka，西元九四〇年左右），阿闍梨勝敵（Ācārya Jetāri, Jitāri，西元九四〇～九八〇年左右），勝者（Jina），寶稱（Ratnakīrti，西元九四〇～一〇〇〇年左右），寶金剛（Ratnavajra，西元九七九～一〇四〇年左右），勝友（Jinamitra，西元一〇四〇年左右），施戒（Dānaśīla，西元一〇二五年左右），智吉祥友（Jñanaśrimitra，西元一〇四〇年左右），智吉祥賢（Jñanaśribhadra，西元一〇五〇年左右），寶寂（Ratnākaraśanti，西元一〇四〇年左右），閻摩梨（Yamāri，西元一〇五〇年左

[313] Y. Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy, An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, Kyoto University, 1966, p. 140.

右），商羯羅難陀（Śankarānada，西元一〇五〇年左右），善護（Śubhakaragupta，西元一〇八〇年左右），解脫護（Mokṣākaragupta，西元一一〇〇年左右）[314]。

上述的諸學者有許多著作，而保存於藏譯中。因爲要就這些一一說明是不可能的，所以這裡只就梵本已經刊行的來簡單介紹。

在西元一九一〇年訶羅波羅沙德．沙斯達梨（Haraprasād Shāstrī）公布了三位邏輯學者的著作[315]：

班智達無憂（Paṇḍita Aśoka）：《全體之排除》（*Avyavinirākaraṇa*）[316]、《共相破斥之方向擴大》（*Sāmānyadūṣaṇadikprasāritā*）

寶稱：《離之成就》（*Apohasiddhi*）、《依於隨伴之剎那滅成就》（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*〔*anvayātmikā*〕）、《依於遮遣之剎那滅成就》（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*〔*vyatirekātmikā*〕） (286)下

寶寂：《內在遍充之考察》（*Antarvyāptisamarthana*）[317]

以上三位中，寶稱的著作與其師智吉祥友的著作一起包含在羅睺羅僧克里帖衍那於西藏蒐集到的梵本中，而由 Patna 的 K.P. Jayaswal Research Institute 所出版。

《智吉祥友著作集》（*Jñānaśrīmitranibandhāvali*）[318]：

---

[314] Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Reprint, Delhi, 1971, p. 319-347.

[315] Haraprasād Shāstrī, *Six Buddhist Nyāya Tracts in Sanskrit, Bibliotheca India*, Calcutta, 1910.

[316] 參考 Y. Kajiyama, The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka（《印仏研》九之一，一九六一年，頁三七一～三六六）。

[317] 參考 Y. Kajiyama，On the Theory of Intrinsic Determination of Concomitance in Buddhist Logic（《印仏研》七之一，一九五八年，頁三六四～三六〇）。

[318] *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, edited by A. Thakur, *Tibetan Sanskrit Works Series* V, Patna, 1959; cf. Y. Kajiyama, Trikapañcakacintā: Development of the Buddhist theory on the determination of causality（《インド試論集》四之五，一九六三年）。也有主張他還有《一切智者之成就》，Cf. E. Steinkellner, Jñānaśrīmitra's Sarvajñasiddhiḥ（*Berkeley Buddhist Studies*, 1977, pp. 383-393）.

1 《剎那滅論》（*Kṣaṇabhaṅgādhyāya*）
2 《遍充論》（*Vyāpticarcā*）
3 《不一不異之考察》（*Bhedābhedaparīkṣā*）
4 《不可得之秘密》（*Anupalabdhirahasya*）
5 《一切聲非有論》（*Sarvaśabdābhāvacarcā*）
6 《離之論書》（*Apohaprakaraṇa*）
7 《自在神論》（*Īśvaravāda*）
8 《結果與原因的關係之成立》（*Kāryakāraṇabhāvasiddhi*）
9 《瑜伽行者之智抉擇》（*Yoginirṇayaprakaraṇa*）
10 《不二一滴論》（*Advaitabinduprakaraṇa*）
11 《有相成就論》（*Sākārasiddhiśāstra*）
12 《有相集成》（*Sākārasaṃgrahasūtra*）

根據出版者塔庫爾（A. Thakur）說，智吉祥友與阿底峽是同時代的人，住於超岩寺，是六賢門之一；此事也載於多羅那他的佛教史中[319]，因此他似乎是活躍於西元十一世紀前半的人物。智吉祥友也是密教的學僧，上述
下(287) 他的著作有關邏輯學的有很多。第三是論述認識與對象不一不異的作品，第七是否定外道所主張的自在神存在的論證，第八是因果的佛教解釋，第九是瑜伽行者的神祕智慧之說明，第十與第三同樣是認識的問題，第十一是有相唯識說的論證。據智吉祥友所說，最初主張「有相唯識說」的人是法稱。在此論中，第一是破斥無相唯識說，其次提出諸家的有相唯識說，最後論瑜伽與中觀的一致。

智吉祥友的弟子是寶稱，也是十一世紀的人。他的著作前述的 Haraprasad Shastri 所出版中也有三部，但是羅睺羅僧克里帖衍那所蒐集的文獻中也有他的著作，同樣自 K.P. Jayaswal Research Institute 由塔庫爾所出

[319] A. Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg, 1869, S. 241.

版。其內容如下：

《寶稱著作集》（*Ratnakīrtinibandhāvalī*）[320]：

1 《一切智者之成就》（*Sarvajñasiddhi*）
2 《自在神論證之破斥》（*Īśvarasādhanadūṣaṇa*）
3 《離之成就》（*Apohasiddhi*）
4 《依於隨伴之剎那滅成就》（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*〔*anvayātimikā*〕）
5 《依於遮遣之剎那滅成就》（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*〔*vyatirekātmikā*〕）
6 《量內在論》（*Pramāṇāntarbhāvaprakaraṇa*）
7 《遍充抉擇》（*Vyāptinirṇaya*）
8 《常恆論證之破斥》（*Sthirasiddhidūṣavā*）
9 《多之不二解明論》（*Citrādvaitaprakāśāvda*）
10 《他者相續之破斥》（*Santānāntaradūṣaṇa*）

以上諸論與前述的智吉祥友著作，在瞭解十世紀、十一世紀左右的佛教邏輯學上擁有重要的價值；今後研究的進展讓人期待。關於第三的《離之成就》，有　山博士及帝仁陀羅夏瑪（Dhirendra Sharma）的研究[321]。關於第五的《剎那滅論》，有馬克德莫特（A.C. Senape McDermott）的原典校訂、翻譯、研究[322]，第八的《常恆論證之破斥》有御牧克己的研究[323]，第十的《他 (288)下

[320] *Ratnakīrtinibandhāvalī*, edited by Anantlal Thakur, *Tibetan Sanskrit Works Series* III, Patna, 1957.

[321] 梶山雄一〈ラトナキールチのアポーハ論〉（《印仏研》八之一，一九六〇年，頁七十六以下）。同〈ラトナキールチの遍充論〉（《中野教授古稀記念論文集》，一九六〇年，頁一〇五以下）。Dhirendra Sharma, *The differentiation theory of meaning in Indian logic*, The Hague, 1969. 包含了 *Apohasiddhi*（離之成就）的原典、英譯及研究。

[322] C. Senape McDermott, *An Eleventh-century Buddhist Logic of 'Exists' Ratnakīrti's Kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ Vyatirekātmikā*, Dordrecht-Holland, 1967. 參考谷貞志〈「瞬間的存在性」論証 Kṣaṇikatva-anumāna とその論理空間の問題〉（《印仏研》二〇之二，頁九二一以下；同二二之二，頁一〇四四以下）。

[323] 參考御牧克己〈恒常性批判（Sthirasiddhidūṣaṇa）〉（《印仏研》二〇之二，頁九〇四以下）。K. Mimaki, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses（Sthirasiddhidūṣaṇa）et la preuve de la momentanéité des choses*（*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*）, Paris, 1976.

人相續之破斥》有　山博士的翻譯[324]。

根據本書中塔庫爾的序文所述，寶稱住在超岩寺，是智吉祥友的弟子。智吉祥友所示唯識派的傳承如下[325]：

Maitreyanātha（彌勒）——Asaṅga（無著）——Vasubandhu（世親）——Dignāga（陳那）——Dharmakīrti（法稱）——Prajñākara（智作）——Jñānaśrīmitra（智吉祥友）——Ratnakīrti（寶稱）

以上的傳承似乎是表示思想上的關聯，例如世親與陳那並無直接的師徒關係。總之以此來看，可知智吉祥友、寶稱繼承了智護的系統，智護是法稱以後的三學派中宗教學派的創立者。

與寶稱同時代出現了寶寂（Ratnākaraśantī）。他住在超岩寺，從那洛巴學密續，在密教中也是優秀的學僧，著作了邏輯學的書《內在遍充論》（Antarvyāpti），還留下了有關「轉依」的解釋[326]。

下(289)　寶稱以後出現的人當中，有解脫護（Mokṣakaragupta，西元一〇五〇～一二〇二年之間左右），他活躍在位於孟加拉的闍伽多羅（Jagaddala or Jagaddhala）僧院，處理邏輯學、認識論的著作，有邏輯學綱要書《思擇說》（*Tarkabhāṣā*）[327]。本書的內容經由梶山博士研究，之後發表了翻譯[328]。據此，本書是佛教邏輯學的綱要書，依據法稱的邏輯學，而繼承了法上、智

[324] Y. Kajiyama, Buddhist Solipsism, A free translation of Ratnakīrti's Saṃtānāntaradūṣaṇa（《印仏研》一三之一，一九六五年，頁四三五～四二〇）。

[325] A. Thakur，*Rathakīrtinibandhāvalī*, Patna, 1957, Introduction p.17（Second ed. 1975, p.9）.

[326] 梶山雄一〈ラトナーカラシャーンティの論理學書〉（《仏教史學》八之四，一九六〇年）。G. Tucci, Ratnākaraśānti on Āśraya-parāvṛtti（*Asiatica*, Festschrift fur Fr. Weller, Lipsia, 1954, pp. 765-767）.

[327] 本書的梵本於一九四二年以 *G.O.S.* vol. XCIV 而出版。之後由 Iyengar 利用新的寫本，合校藏譯（東北目錄四二六四），校訂原典而出版。*Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, edited with a Sanskrit Commentary by Embar Krishnacharya, *G.O.S.* XCIV, Baroda, 1942; H.R. Iyengar, *Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta, included in Tarkabhāṣā and Vādasthāna*, Mysore, 1952.

護、智吉祥友等之說。本書分爲〈現量〉、〈爲自比量〉、〈爲他比量〉三章，說明了陳那以後邏輯學的諸問題，但是同時也從邏輯學的立場斟酌以正理派爲始的諸學派，或佛教內部的毘婆沙師、經量部、瑜伽行派、中觀派等之說，而且被認爲基本上是經量部的立場[329]。

另與解脫護同系統的邏輯學者有勝敵（Jitāri）。圖齊在尼泊爾發現勝敵的梵本，而加以出版；這是《因之眞理解說》（*Hetutattvopadeśa*）與《生之捨棄》（*Jātinirākṛti*）[330]。根據圖齊，勝敵有兩位，一位是九世紀的人，是與師子賢同時代的人；另外一位是十一世紀的人，曾是阿底峽之師。但是其中哪位是此書的作者則難以決定，而且勝敵爲寶稱的著作所引用，所以被視爲是與他同時代，或者是在他以前的人[331]。在解脫護的《思擇說》中，有很多 (290)下
引用自勝敵的《善逝本宗分別》（*Sugatamatavibhaṅga*，東北目錄三八九九、三九〇〇）[332]。同樣爲圖齊所出版的明寂（Vidyākaraśānti）《邏輯之階梯》（*Tarkasopāna*）[333]中，也可見到勝敵《邏輯童蒙入門》（*Bālāvatāratarka*，東北目錄四二六三）的影響[334]。勝敵對解脫護、明寂給予影響，就這點可以視爲他是佛教邏輯學上重要的人物。

還有明作寂的《邏輯之階梯》，以現量、爲自比量、爲他比量的順序而

[328] 梶山雄一〈Mokṣākaragupta の論理學〉（《印仏研》六之一，一九五八年，七三一 八三頁）。Y. Kajiyama, An Introduction to Buddhist Philosophy, An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta（《京都大學文學部研究紀要》一〇，一九六六年三月）。同〈認識と論理（タルカバーシャー）〉（《世界の名著》二《大乘仏典》，一九六七年）。同《論理のことば》（《中公文庫》，一九七五年）。

[329] 梶山雄一〈存在と知識 —— 仏教諸哲學諸學派の論等 ——（二）〉（《哲學研究》五〇五，頁十三）。

[330] G. Tucci, *Minor Buddhist Texts* Part I, Selection V, Hetutattvopadeśa of Jitāri and Tarkasopāna of Vidyākaraśānti, Roma, 1956, pp. 249-310; G. Tucci, The Jātinirākṛti of Jitāri (*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, 1930, vol. XI, pp. 54-58)

[331] 白崎顯成〈Jitāri と Mokṣākaragupta〉（《印仏研》二五之一，頁四二二）。

[332] 白崎顯成前引論文，及〈Jitāri と Mokṣākaragupta と Vidyākaraśānti〉（《印仏研》二六之一，頁四十一）。

[333] 參考註[330]。

[334] 參考註[332]。

說明邏輯學，似乎與解脫護大約是同時代的人㉟。

明寂是自十一世紀到十二世紀初期的人，他晚年正逢超岩寺爲伊斯蘭教徒破壞，印度佛教滅亡之時，因此其佛教論理學可以說是最後進行的印度佛教著作。但並不清楚有關明寂的學術活動詳情，而有待今後的研究。

㉟ 梶山雄一〈存在と知識 —— 仏教諸哲學諸學派の論等 —— (一)〉(《哲學研究》五〇〇，頁二一七)。

第五章

秘密佛教



第一節　秘密佛教的意義

這裡所謂的「秘密佛教」，是「密教」的意思。密教在西方多稱爲 Esoteric Buddhism，是 Exoteric Buddhism（顯教）的相對詞，不過這是現代學者所創的語彙，在古代的梵文中，似乎並沒有與此相對應的術語，密教也還稱爲「怛特羅佛教」（Tāntric Buddhism, Buddhist Tantras）。在密教中稱呼經典爲「怛特羅」（tantra，續），所以將密教稱爲「怛特羅佛教」。在後期的密教裡，確實稱呼經典爲怛特羅，但是初期未必如此。也有只稱呼爲「經」，或也稱爲「大乘經」、「方廣經」等，或只稱爲「儀軌」（kalpa）、「陀羅尼」（dhāraṇī）等例子。而在將《藥師經》、《金光明經》等雜密經典也加入密教中的情形，所謂「怛特羅佛教」之語在包含密教的全體上，似乎狹隘了些。

在《大日經》中，有眞言道、眞言教法、眞言門等用語，「眞言乘」的用語也出現了兩次。但是其原語並非 mantra-yāna，而推定爲似乎是
下(303) mantracaryā-naya①，「眞言乘」（mantra-yāna）當作術語而確定下來是在十一世紀以後。相對地 mantranaya（眞言理趣）之用語，則可見於《大日經》之中②，但是似乎並沒有以此 mantranaya 來總攝密教的教理。

其次，也有學者視「金剛乘」（vajra-yāna）相當於我們所說的「密教」③，「金剛」（vajra）之語詞在密教中確實是重要的語彙。在《大日經》中，說法的對象也主要稱爲執金剛、執金剛秘密主、金剛薩埵等的菩薩們。在《金剛頂經》中，更在成佛的階段說「修金剛心」，將成佛之智喻爲金剛之堅固，而已成佛的毘盧遮那佛也稱爲金剛界如來，以「金剛」來表示密教

①參考松長有慶〈mantrayāna, mantranaya, vajrayāna〉《印仏研》二一之二，一九七三年三月，頁一〇一一）。

②參考上註。

③金岡秀友《密教の哲學》，頁八。

的佛智。「金剛」在密教雖是重要的概念，但是並不清楚「金剛乘」（vajra-yāna）的語詞是從何時開始出現的，至少似乎不是那麼早的用語，而此語也有說只限於在金剛頂系的密教使用④。

此外也使用了「俱生乘」（sahaja-yāna）、「時輪乘」（kālacakra-yāna）等語詞，但是任何一個在包攝密教全體時，概念的內容都太狹隘，因此相當於「密教」之詞的梵文很難求；換句話說，此事顯示了「密教」一詞的內容並不清楚明確。因此這裡雖題爲「秘密佛教」，但是這個語詞的概念似乎並非已經在學界中固定下來⑤。在日本自古以來稱爲「東密」、「台密」等的密教，是指傳到中國唐代的密教，亦即以《大日經》、《金剛頂經》爲中心 (304)下
的密教教理，因此並未包含到在以後於印度發展的「無上瑜伽續」的密教，所謂「怛特羅佛教」、「左道密教」的密教。宋代施護、法天所譯的密教經典中，屬於無上瑜伽續的經典有很多，但是這些經典在中國、日本的佛教界中幾乎未被研究，對日本眞言宗的教理並沒有給予影響。

要將傳來日本的「密教」用語，套用在印度秘密佛教的全體時就產生不合理的情形。在日本說「密教」的情形，與西歐、印度的佛教學者在說 Esoteric Buddhism 或 Tāntric Buddhism 的情形，可以見到其意義內容上有相當大的出入。在西歐說「密教」的情形中，有墮落的佛教的意思，但是語義上「esoteric」有「秘密」的意思，所以如果不問是否含有「左道」、「性力」的意味，則「密教」與 Esoteric Buddhism 之間有共通點。因此在這裡決定將「秘密佛教」之用語廣義解釋，也包含了怛特羅佛教、時輪教，將基於密教儀軌而實際修習的佛教稱爲「秘密佛教」；因爲在這些佛教中有重視秘密而忌憚公開的性格。同時在秘密佛教中有神祕主義的性格，因爲密教採用了祈禱的緣故。在秘密佛教的秘密中，也含有神祕主義的意思。唱眞言，誦陀羅尼，而進行祈禱，然後要得到神秘的力量、智慧；密教中可見到如此的性

④ 參考註①。

⑤ 參考栂尾祥雲《秘密仏教史》〈序說〉，松長有慶《密教の歷史》〈序說、1 密教という言葉の意味〉頁三以下，金岡秀友前引書〈第一節、密教の定義〉頁三以下等。

格。

下(305) 在《大日經》、《金剛頂經》中所說的教法，是成佛之教法，並不是以祈禱爲目的，但是爲了成佛的實現，而採用了廣義的祈禱。

印度密教的獨立，一般以爲是在《大日經》出現之時。因此印度密教的說明雖然可以由《大日經》開始，但是因爲在此以前也有說陀羅尼、眞言的經典，所以想要將此祈禱主義的佛教作爲密教的前史來考察，而將這些也加到「秘密佛教」之中。佛教咒術上的性格，雖然在大乘佛教中更加提高，但是在此以前的佛教中也可見到，其起源可上溯到原始佛教的經典。因此在本書中將簡單地檢視《阿含經》中可見的咒術上的佛教，然後考察大乘佛教中可見的「雜密」。其次將《大日經》、《金剛頂經》作爲密教的獨立時代來敘述，之後要檢視作爲發達密教的「無上瑜伽續」的佛教。

還有，說到「秘密佛教」，在中國佛教裡天台大師智顗的「化法四教」中，有頓教、漸教、秘密教、不定教的判教是很有名的。但是這個情形的秘密教，與眞言的秘密佛教沒有關係。在天台大師的時代，眞言密教還沒傳到中國來。化儀四教的秘密教，是指以秘密的方式說法的意思，是在大乘佛教

下(306) 中的區分。

第二節　始佛教時代的秘密思想

覺悟與咒術

一般說原始佛教是理性的宗教，佛陀的覺悟與咒術沒有關係。這是一般學者所認爲的，佛陀的覺悟似乎是與咒術沒有關係。這是因爲佛陀所悟的法是由智慧所悟的，覺悟沒有黑暗而是光明，而與迷信、盲目的信仰無關。

在《阿含經》中，關於佛陀所悟的法，說：「於所未曾聞法，生眼，生智（ñāṇa），生慧（paññā，般若），生明（vijjā），生光明（āloka）。」（*Vinaya*, vol. I, p. 11）法是所見的，而那時心中生起光明，所以覺悟的智、慧、明等，是一點都不殘留疑惑的，是光明的、眞理的洞察。或又如下說

道：「法由世尊所善說。（此）是現前證得的，是不待時的，是能說『來見吧！』的，是導向（於涅槃）的，是由智者各應了知的。」有如此形式的說明。這裡表示，法也是由每個人所確證的，是超越時間的眞理，公開於任何人的，亦即主張法是普遍性的眞理。

在以上的說明中，主張「法是可以理解的」。這是理解的宗教，並非只 (308)下
有信的宗教。依智慧洞察眞理就是悟，這也出現在原始佛教的教理，四聖諦、十二緣起說、五蘊無我說等基本的教理中。因此原始佛教的覺悟，可以說與不合理的迷信、盲目的信仰無關。但是並非因爲如此，佛教的覺悟才被當作能以邏輯來說明。自大乘佛教起強調，佛教的覺悟超越了依於言語的表現，但是在原始佛教中也已經說到這點。例如在《梵網經》中說，世間的人們說佛陀守戒行善行而讚嘆如來，但那只不過是瑣碎平常的事而已。敘述說，如來親自證知（abhiññā）、現證，所說的諸法，是甚深而難見、難知，寂靜而微妙，超越尋伺之境，至微而唯有智者所知的。唯有依此諸法，才能正確地讚嘆、談說如來（*DN*. Vol. I, p.12）。這裡說到了如來所悟的法是難知、難見的，超越了尋伺之境，這個狀況的「尋伺」（takka, tarka）是指「邏輯論證」。佛陀的覺悟超越了邏輯，是無法以語言來表現的難知、難見、微妙。

另在這裡說「如來證知」的情形中，譯爲「證知」的 abhiñña 裡有證悟的智慧之意，同時也有「神通」的意思。神足通、天眼通等六神通的神通就是 abhiñña ；在此神通裡，有以合理的理性所無法判然的神秘性的智慧之性 (309)下
格。覺悟之法，是指以神秘性之智所證知的。因此說難知、難見，而說超越了邏輯上的理解。佛陀的覺悟並非凡夫所容易窺知的，所以似乎因這點而神秘地看待，但是同時不得不認爲覺悟本身也有神秘上的性格。

這在將覺悟說成「明」（vijja, vibjā）這點上也可見到。如前所述，在說「於所未曾聞法，生眼，生智，生慧，生明……」的情形的「明」，有知識、科學的意思，更有「咒文」的意思。咒文情況的 vijjā 譯作「明咒」，因此在作爲 vijjā 的智之中，可以視爲有如下所述般神秘性的性格。

在原始佛教裡所理解的「覺悟之智」是複雜的。那雖然是理性的，充滿

光明的智慧，但是並非所謂合理的、邏輯的知識；在這裡似乎不能說完全沒有覺悟之智與密義結合的餘地的理由。但是迷信的咒文、非理性的占卜等，在《梵網經》裡明顯地被排斥掉了，因此想必此咒文與佛陀的覺悟並無關連，不過《阿含經》中卻說到了護咒、眞實語。而一般的民眾縱使皈依佛教，也是愚痴的，無力的，無法將佛陀所說的教法如法地實踐。在如此愚痴的、意志薄弱的佛教徒中，似乎也從事迷信上的信仰。以這點，也有學者承
下(310) 認在原始佛教裡有理性的上層結構與迷信的下層結構的二重構造⑥。以下將就《阿含經》所說的「密咒」，簡單地來檢視。

明咒

首先要來看看在《梵網經》裡受到排斥的密咒，稱爲 vidyā（vijjā），亦即在 vidyā（明）之中，既有爲佛陀所肯定的「明」，同時也有爲佛陀所否定的「明」，此被否定的明稱爲「徒勞無益之明」（tiracchāna-vijjā）。「tiracchāna」因爲也有「畜生」的意思，所以在漢譯中也譯作「畜生咒」。在《梵網經》（*DN*. Vol. I, p. 9ff.）、《沙門果經》（*DN*. Vol. I, p.67ff）中說到種種徒勞無益之明；《梵網經》第一所舉出的，是「手相、占卜、兆相、占夢、占身相、占鼠咬布之形、火之護摩（aggi-homa）、杓子之護摩、殼之護摩、粉之護摩、米之護摩、熟酥之護摩、油之護摩、口之護摩、血之護摩、指節之明、宅地明、剎帝利明、吉祥明、鬼神明、地所明、蛇明、毒藥明、蠍明、鼠明、鳥明、烏鴉明、壽命預言、防箭咒（sara-parittāṇa）、動物鳴叫聲之解釋」等。說或有沙門、婆羅門依信施之食而生活，同時依這些徒勞無益之明而生活於邪命。這裡舉出作爲「徒勞無益之明」的，是手相、占夢等占相（nemittika），或火之護摩、油之護摩等護摩（homa，火供），宅地明、蛇明、毒藥明等種種明（學問），防箭之護咒（parittāṇa）等。

下(311) 將這些當作徒勞無益之明而非難，接下來更舉出以武器、道具、男女、

⑥ 參考奈良康明〈古代インド 僧の宗教的表層と基層〉《三藏集》第一輯，頁二七七～三〇四）。

動物等占相，戰爭之預言、日蝕、月蝕、星宿之預言、順世論、算術、政治或日常生活的知識、種種醫術等，而說這些也是徒勞無益之明。因此在「明」之中，雖然咒文也包括在內，但是醫術、世間的知識等也包含其中。當時觀察日月之運動、星宿等事，似乎是重要的學問，而說到醫術，病症的治療、藥物的調和等，也與唱咒文除病魔密切結合在一起，所以便將世間的學問與預言、咒術等歸納起來而理解作「明」（學問）。

根據《大般涅槃經》，佛陀在入滅之際有禁止出家的弟子們涉及佛陀遺骸的葬禮的程度，所以禁止出家的弟子關連到世俗的「明」似乎是當然的（即使禁止世俗的明，卻也似乎沒有必要認爲是禁止所有的明）。律藏的〈小事犍度〉（*Vinaya*, vol. II, p.139）中，說到六群比丘學了徒勞無益的明，所以佛陀禁止了。在四分律相對應處，說到禁止吉凶符書咒等（T 22.960c）。在五分律中，禁止作迷人咒、起死人咒（T 22.174b）。如此禁止比丘學咒文，但是在比丘的二百五十戒條文中，並無禁止徒勞無益之明。

但是在「比丘尼律」中，則有禁止比丘尼學或教導他人徒勞無益之明的條文。以巴利律來說，〈比丘尼律波逸提法〉第四十九條（*Vinaya*, vol. IV, p.305）中，敘述了六群比丘尼學徒勞無益之明而遭到世間非難之事，而說 (312)下
佛陀禁止了此事。同樣地在其第十五條中，禁止教他人徒勞無益之明；在漢譯諸律中也有相同的條文。四分律、十誦律中則說：「禁種種咒術。」（T 22.754a; T 23.337b-c）比丘尼律中有禁止徒勞無益之明。不管如何，這種明在原始佛教被否定似乎是明顯的；此事由「明」（vijjā）這個語詞在原始佛教並沒有那麼佔優勢也可知道。佛教裡將「迷」稱爲「無明」（avijjā, avidyā）；從這點來說，覺悟可以稱作是與無明相反的「明」。《阿含經》中確實也有「無明滅而明生」的表現，但是例子很少。悟壓倒性地以「般若」（pañña）、「正覺」（sambodhi）來表示，所謂的佛陀（buddha）也是覺者的意思。佛教的悟一般是以般若、覺來表示⑦。

⑦ 參考西義雄《原始仏教に於ける般若の研究》，一九五三年。

「明」雖然不多，但在原始佛教中則已使用。在以上之外，佛的十號之一有「明行具足」（vijjācaraṇa-sampanna），此「明」也是「vijjā」。還有宿命通、天眼通、漏盡通稱爲「三明」（tisso vijjā），此明也是「vijjā」，因此在《阿含經》中並非沒有肯定地使用明的例子。而且雖然三明的明與神通是相同的意思，但是並不只是這個情形，而是在一般來看，在「明」之中添加了咒術的性格是無法否定的。因此到了大乘佛教，咒術性地來看經典時，就使用此「明」。例如在《般若心經》裡有「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦。」（T 8.844c）這場合的「大明咒」是「mahā-vidyā-mantra」，明是 vidyā ，咒是 mantra 的譯語。般若波羅蜜是大明咒，受持的話就能除去一切苦。

下(313)

還有在《小品般若經》〈塔品第三〉、〈明咒品第四〉之中，反覆說般若波羅蜜是大明咒。而說從般若經中即使取出一句、一偈而受持也有大功德，毒蛇也避開此人，四天王經常護持，在戰場中入於敵陣也不會有喪命、受傷等（T 8.542a-b，及其他），亦即將般若經當作咒文來受持的話，則有大功德。在《大品般若經》卷九裡也說般若波羅蜜是大明咒、無上明咒、無等等明咒（T 8.286b），而在《大智度論》卷五十八裡有解說，而說明在諸咒術之中，般若波羅蜜是大咒術（T 25.469b）；進入密教後開始作爲「明王」（vidyā-rājan）而受重視。總之「明」之中有咒術上的性格，似乎可以視爲是從原始佛教以來就有的⑧。

護咒

護咒是作爲 paritta 的譯語而使用⑨，是指爲了護身而用的咒文。在這個意義的咒文，在原始佛教裡也被認可。在先前所舉的比丘尼律禁止「徒勞無益之明」的條文中，雖然禁止徒勞無益之明，但是許可例外。在巴利律裡，作爲例外的有說：「學文字，學持（dhāraṇa），爲了守護而學護咒，不

⑧ 參考宮坂宥勝〈vidyā の語義〉（《干潟博士古稀記念論文集》，頁二四九～二六五）。

⑨ 關於 paritta ，參考松長有慶《密教の歷史》頁二十五。

犯。」（*Vinaya*, vol. IV, p.305）允許學習陀羅尼、護咒，或教導他人。此處 (314)下
的 dhāraṇa 可視爲等同於 dhāraṇī（陀羅尼）。但是開頭的「學文字」的「文字」（lekha），是否關連到後代「四十二字門」的「字」（lipi、akṣara）則不明。在巴利律說「護咒」處，在四分律則說道：「若誦治腹內蟲病咒，若誦治宿食不消咒，若學書，若誦降伏外道咒，若誦治毒咒，以護身故無犯。」（T 22.754b）允許護身的咒文。在十誦律中也說：「若讀誦治齒咒、腹痛咒、治毒咒，若爲守護安穩不犯。」（T 23.337b）允許守護的咒文。

其次在律藏的〈小事犍度〉裡，說了避免被蛇咬的護咒。因於爲毒蛇所咬而死的比丘，佛陀說了法，說：「於四種蛇王族以慈心遍滿者，則無爲蛇所咬而死。」而說護念四種蛇王族的頌文，稱此爲「自護咒」（attaparitta）、「護咒」（*Vinaya*, vol. II, pp. 109-110）。相當於此的《四分律》卷四十二裡，巴利的四種蛇王族則換爲「八龍王蛇」，而提出了護念八種龍王的頌文，稱此頌爲「自護慈念咒」（T 22. 870c-871a）。還有在《雜阿含經》卷九（T 2.61a-b）裡也有避免蛇咬的頌文，而舉出八大龍王，爲蛇所咬的比丘則作優波先那比丘。在《雜阿含經》裡，於頌文之後附有陀羅尼，更進一步密教化，此陀羅尼稱作「咒術章句」，然後說唱此咒術章句，則身不中蛇毒。 (315)下

避免毒蛇的咒文，在大乘佛教發展而成《孔雀王咒經》。更爲密教採用，成爲不空所譯的《佛母大孔雀明王經》。這種經典，傳有在晉元帝（西元三一七～三二二年在位）時代由帛尸利密多羅所譯的《大孔雀王神咒》一卷、《孔雀王雜神咒》一卷，所以其成立相當早。還有在梁代時，僧伽婆羅有《孔雀王陀羅尼經》二卷的翻譯。在現在的大藏經中，加上不空譯的，共有六本「孔雀王咒經」。這雖是將「孔雀」作爲經題，但內容則是以慈心念八大龍王則無爲毒蛇所咬之事當作中心的經典；此經的梵本也已經出版⑩。在這些經典裡，因莎底（吉祥，svasti？）比丘爲蛇所咬，佛陀說：「以慈心念八大龍王，則不爲毒蛇所害。」可知這是由《雜阿含經》卷九、

⑩ 田久保周譽《梵文孔雀明王經》*Ārya-Mahāmāyūrī Vidyārājñī*, Tokyo, 1972.

律藏的〈小事犍度〉等教法發展來的。將孔雀題到經題上，是因爲孔雀捕蛇而食，所以認爲孔雀有征服毒蛇的不可思議力量。由很多漢譯也可知此經自古以來就受到重視。

如上所述，爲了護身而唱的護咒，在原始佛教中也是允許的，特別是爲了避免毒蛇之難的咒文受到了重視。而且人如果從心裡對蛇懷有慈悲心，蛇也不會隨便亂咬這個人；沒有敵意是重要的。因此上述避免毒蛇之難的護
下(316) 咒，絕不能說沒有效果。以這樣的方法而唱的護咒，可說與徒勞無益之明不同。護咒在巴利佛教系統中受到重視。《彌蘭陀王問經》中，護咒舉出了寶經（Ratna-sutta）、蘊護咒（Khandha-paritta）、孔雀護咒（Mora-p.）、幢首護咒（Dhajagga-p.）、阿吒那胝耶護咒（Āṭānāṭiya-p.）、鴦掘魔羅護咒（Aṅgulimāla-p.）等（*Milindapañha*, Trenckner's ed. pp.150-151），所以在《彌蘭陀王問經》成立左右，就已經有很多護咒。現代的錫蘭上座部，或其系統的緬甸、泰國的佛教，還擁有更多的護咒，爲了祈福攘災而經常讀誦。所以在上座部傳承中，將爲了護身的咒稱作護咒，但是在其他部派裡，是否將爲了護身的咒文稱作 paritta 並不清楚。在密教中這個用語似乎沒有傳下來。

真實語

眞實語是 satya-vacana 的譯語，是指基於眞實的誓語，擁有不可思議的力量之意。在佛教以外也在使用 ⑪ ，稱作「眞實言說」（satya-vākya），在巴利佛教裡則作「眞實之誓」（sacca-kiriyā）使用 ⑫ 。例如《本生經》第四四四經中說，雙親將被蛇咬到的兒子帶到苦行者處來求助時，那位苦行者將自己到現在爲止所修行的事實照實敘述，而唱道：「依此眞實(sacca)得安

⑪ 參考原實〈tapas, dharma, puṇya, (≒ sukṛta)〉(《平川彰博士還曆記念論文集・仏教における法の研究》，一九七五年，頁五十三，註三十六)。

⑫ 參考奈良康明「真實語について」(《日本仏教學會年報》三八，一九七二年，橫排頁十九～三十八)。

穩！」毒就從那小孩的身體噴出來，而救了小孩一命（*Jātaka*, vol. IV, p. 31）。此外在《本生經》中，也屢屢說到「眞實之誓」（例如 *Jātaka*, vol. I, pp. 214, 294, etc.）。 (317)下

其次，在《中部》第八六〈鴦崛魔羅經〉裡，鴦崛魔羅（指鬘外道）皈依佛陀，成爲佛弟子，修行而成爲阿羅漢。之後在他乞食於舍衛城時，見到懷孕的婦人難產痛苦的樣子，而說了同情於此的心情。指鬘對產婦的痛苦深感同情，回來以後告訴佛陀。此時佛陀教鴦崛魔羅說：「你到產婦面前說：『我得聖之生以來，不知有故意奪生類之命者。依此眞理（tena saccena），令汝得安穩！』」鴦崛魔羅依言而行，由於這句話的眞實威力，而使婦人的難產得救。鴦崛魔羅本來是殺了許多人，切其指頭作成項鍊，所以被稱爲「指鬘外道」的惡人。但是因爲即使是那種程度的惡人，也皈依佛陀，而成阿羅漢得聖生以來不曾殺過生，所以其眞實語有幫助難產婦人的大力量。

在《鴦崛魔羅經》中，並沒有將此言稱作「眞實之誓」。但是在前面所述的《彌蘭陀王問經》之中的「鴦崛魔羅護咒」，則可視爲是指此《鴦崛魔羅經》，所以此經被當作是 paritta 的一種。不過從形式上來說，則與上述的《本生經》所說的「眞實之誓」相同，同樣有「tena saccena」之語，所以也 (318)下
可以看作是「眞實語」的例子。如此，在巴利經典中將眞實語稱作「眞實之誓」，但是在漢譯經典裡這點並不清楚。《雜阿含經》卷三十八、《別譯雜阿含經》卷十八（T 2.281a-b; 378b-9a）中，則有說鴦崛魔羅皈依佛陀的教法，但是並沒有提到悟道之後對難產婦人說眞實語。《增一阿含經》卷三十一，也有鴦崛魔羅的經典，這裡也說到了難產婦人的事，在這裡鴦崛魔羅說：「我自生於賢聖以來，更不殺生，持此至誠之言，令胎得解脫。」（T 2.721a）也顯示這是眞實語，但是並未說「眞實語」。在別譯的《鴦崛魔羅經》、《鴦崛髻經》中，也有和《增一阿含經》相同的故事，前者稱爲「至誠不爲妄語」，後者則表現爲「至誠語」（T 2.510a, 511c），所以認許了眞實語的力量。

另在《大事》中也使用了「眞實語」。《大事》（*Mahāvastu*）所說的緊那羅王本生中，敘述了緊那羅王與女兒度爾摩因爲「眞實語」（satya-vākya）

之力而爲獵師所捕之事（Senart's ed. vol. II, p. 97）。還有在蘇耶摩迦本生之中，說到被毒箭射中的蘇耶摩迦，其毒由於他父親的眞實語之（satya-vākya）力而除去的故事（ibid. vol. II, pp. 218, 229, etc.）。此外在《大事》中也可以見到「眞實語」的例子，所以在大眾部的系統中也使用了眞實語。

「眞實語」，也爲大乘佛教所繼承。例如在《八千頌般若經》
下(319) （*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*）的最後有〈常啼菩薩品〉，常啼菩薩在求般若波羅蜜的大法而到法上菩薩處去時，要賣自己的身體來準備獻給法上的禮物。那時帝釋天要試試常啼菩薩之心，而變身爲少年之姿立於常啼面前，然後求心臟、血與骨髓。因此常啼菩薩便取利刀刺腕出血，割腿切肉，更爲了得到骨髓而要斷骨。因此帝釋天知道常啼菩薩的決心堅固，捨少年之身而回復天神之身，說你想要什麼就滿你的願。那時常啼菩薩爲了要回復自己所切的身體而用了「眞實語」，唱道：「我依如來而得受記於無上正等覺不退轉。依此眞理（tena satyena），依此眞實語，令身回復如故！」身體就回復原樣。這也稱作是「眞實語之加持」（satyādhiṣṭhāna, Mitra' s ed. p. 500）。

此眞實語在八千頌般若經的古譯《道行般若經》、《小品般若經》之中並不存在。梵本以外，在藏譯（*bden-paḥi tshig*, Peking ed. vol. 21, p. 176, 295b4）或漢譯《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷二十四（T 8.671c）可見到作「實語力」的譯語，還有在八千頌般若經所說的「眞實語之加持」的「加持」（adhiṣṭhāna）在密教中也是重要的概念。總之，密咒方面，不管是護咒或明咒，都相信有使他者動轉的力量，但是認爲眞實語則更勝於此，語言直接有大力量。

如以上所述，在原始佛教中，咒文並不是完全被否定，而是在某個層面受許可。特別認可爲了保護自身的護咒，或眞實之語有大力，還有似乎也可
下(320) 以承認明咒與佛教的覺悟有關連的地方。明咒、護咒或眞實語等，以身、口、意三密來說，是屬於「口密」。在這些以外，在《阿含經》中也可見到秘密思想的看法，可以視爲以前的人住在現代人來看也無法想像的神祕世界裡。因此在《阿含經》中，以梵天、帝釋天爲始，許多天神經常出現，在密教裡成爲重要菩薩的「金剛神」等也出現了。原始佛教時代的人們活在與這

些天神們的對話之中，不過關於這些不能詳細論述，所以僅止於指出上述一二點而已。

在接下來的阿毘達磨佛教中也有密教的性格，在此則省略不談，而要簡單地來看看包含於大乘佛教中的密教，因爲密教是由大乘佛教發展出來的。 (321)下

第三節　從大乘佛教到密教

雜密

出現在大乘經典中的密教稱爲「雜密」，是混雜入大乘經典中的密教之意，這是密教尚未獨立的時代。獨立的密教經典是作大毘盧遮那佛（Mahāvairocana，大日如來）的說法，但是大乘經典的教主是釋迦，純正的密教是否認以釋迦爲教主而出現的佛教。以教主爲大毘盧遮那，或以釋迦爲教主，可說是純正密教與雜密的不同處。

在原始佛教裡，咒文、咒術很少，但是在大乘經典中密教的要素變多了。其理由之一，是因爲在大乘佛教發展的貴霜王朝時代的北印度，是許多異民族接觸、混合之地，因此異民族的咒術性宗教也流入大乘佛教中，在大乘佛教中咒術性的要素變多的緣故。還有在西元一世紀末，佛教中開始造佛像、菩薩像，這對密教「身密」的發展給予了影響。佛像，在說法之像、成道之像、降魔之像之中，其各個手印都不同。在這手印之相上附加了種種意義，種類也變多起來，而發展到密教的印契（mudrā），然後成爲「身密」的教理。

接著，印度教出現，對佛教給予了影響。在印度古代，最初是婆羅門教盛行，但之後佛教、耆那教出現，而婆羅門教的勢力便衰弱了，但是婆羅門教與印度的土著民族達羅維荼人的宗教結合而變成印度教。自西元前二世紀左右起，印度教盛行起來，特別是在農民之間擁有強大的勢力。之後隨著印度教持有強大的勢力，佛教也不得不受其影響，因此在大乘佛教中，採用了許多印度教的眾神，開始建構出對這些諸神的祈禱、儀式。這與佛教的藝術 (322)下

上的性格結合起來，而發展爲連印度教中都無法見到的曼荼羅美術、絢爛的密教儀禮。

在西元三二〇年中印度的笈多王朝興起，笈多王朝以婆羅門教爲國教，支持婆羅門文藝的復興，因此在笈多王朝統治下繁榮的佛教，也無法避免受到婆羅門教的影響。婆羅門教、印度教，因爲是極爲咒術性的宗教，所以當然佛教也就密教化了。佛教的密教化在貴霜時代、笈多時代是很顯著的，例如弟子的入門儀式中，佛教採用了國王即位儀式的「灌頂」（abhiṣeka）禮儀的，即是在貴霜時代。還有進行祈禱的情形，佛教採用了築土壇而造爐燃火祈禱的「護摩」（homa）儀式，或使用爲了祈禱的神聖場所的「曼荼羅」（maṇḍala，壇場）等；這一般以爲是在笈多時代。曼荼羅最初是在地上造的土壇，後來開始畫上圖案。

下(323)

然後以在曼荼羅中所祭祀的佛、菩薩、諸神爲對象，開始進行種種祈禱，那時的祈禱儀式，亦即「儀軌」（vidhi, kalpa）逐漸完備起來，而附隨在其中於其儀式唱頌的「陀羅尼」（dhāraṇī）、「眞言」（mantra）的數量也增加了。

然後以這些佛、菩薩、諸神爲對象，進行生病痊癒、安產、增加財富、豐收、旱災時的祈雨、豪雨時的止雨、迴避災難，或祈福等種種祈禱。

陀羅尼

陀羅尼是 dhāraṇī 的音譯，意譯爲「總持」；陀羅尼是在簡短的語言中含有眾多意義的。先前說到在原始佛教中有「持」（dhāraṇa），但是在原始佛教中並未發現陀羅尼之語（不過在漢譯《阿含經》中則有），而此語到了大乘佛教開始頻繁地使用起來。先前已指出在《般若經》有「明咒」，但是大乘經典陀羅尼遠較明咒爲多。還有「眞言」雖也用在《般若經》中，但是在《般若經》以外也使用眞言。因爲將 mantra 音譯（曼怛羅）的情形很少，所以在漢譯經典中很多地方難以推定原語爲 mantra。不過眞言、明，從意義上可以視爲不異於陀羅尼，因此在這裡要將這些語詞合併起來考量。

下(324)

不過陀羅尼因爲也有咒文以外的意思，所以首先要來檢討這點。

大乘經典重視陀羅尼。在許多大乘經典中，其開頭在列出菩薩眾處，敘述得陀羅尼三昧以作爲菩薩所具之德⑬。陀羅尼最初似乎是記憶的手段，例如支謙譯（西元一七八～一八九年）的《般舟三昧經》中說：「悉入諸陀羅尼門，於諸經中聞一知萬，諸佛所說經悉能受持。」（T 13.903c）從譯出的年代來看，可知從二世紀以前大乘佛教就在使用陀羅尼。還有，在《大集經》卷十七說：「爲受持一切所聞不忘大誓莊嚴，得陀羅尼故。」（T 13.114c）而在《大寶積經》卷四十八中也說：「便得成就不可思議最勝無上不忘總持，多聞具足。」（T 11.285c）在《觀普賢菩薩行法經》中也說：「得陀羅尼故，諸佛菩薩所說妙法憶持不失。」（T 9.390c）在《大智度論》中也說：「復次，得陀羅尼菩薩，一切所聞法以念力故，能持不失。」（T 25.95c）這些顯示陀羅尼是憶持教法不失的力量。當時因爲書籍難得，經典都以背誦來傳持，所以作爲記憶術，在簡短的語詞中含有多義的「陀羅尼」才受到重視。

但是由於陀羅尼含有多義，所以逐漸開始利用到咒文上。陀羅尼自古就說有許多種類，例如在《華嚴經》卷十一舉出了清淨陀羅尼、義陀羅尼、法陀羅尼、正語陀羅尼四種（T 9.471a，譯按：原文有十種），在《法華經》 (325)下
卷七則舉出旋陀羅尼（dhāraṇyāvartā-dhāraṇī）、百千萬億旋陀羅尼（koṭiśatasahasrāvartā-dh.）、法音方便陀羅尼（sarvarutakauśalyāvartā-dh.）三種陀羅尼（T 9.61b，梵本見荻原、土田本頁三八六），在《瑜伽師地論》卷四十五作「陀羅尼總有四種」，舉出法陀羅尼（dharma-dhāraṇī）、義陀羅尼（artha-dh.）、咒陀羅尼（mantra-dh.）、能得菩薩忍陀羅尼（bodhisattvakṣānti-lābhāya dhāraṇī）（T 30.542cff，梵本見荻原、土田本頁二七二以下）。接著《瑜伽論》一一說明，第一的法陀羅尼是指在無量的時間中能善持不忘無量的經典，以念與慧爲體。第二的義陀羅尼，是將經典的義趣於無量時善持，

⑬ 參考拙著《初期大乘仏教の研究》第三章第三節〈大乘仏教における陀羅尼の位置〉，頁二二七以下。松長有慶《密教の歷史》，頁三十三以下。梅尾祥雲《曼荼羅の研究》，頁四二九以下。田久保周譽《真言陀羅尼藏の解說》等。在《大智度論》卷十引了密跡金剛經而說身密、語密、意密的三密（T 25.127c）。

而憶持教法之義，所以此二種是以記憶爲主的陀羅尼。第三的咒陀羅尼是依三昧自在力，而得咒句（mantra-pada），將此加持於有情，令除有情之災患。第四的能得菩薩忍陀羅尼，是指令得菩薩忍的陀羅尼，菩薩離一切欲望，住於靜處，依自然堅固之因行與妙慧，而思惟陀羅尼咒句的意義，通達咒句的無義（nirartha），據此而正確理解一切法的意義；此陀羅尼是有益於自己證悟的陀羅尼。第三與第四的陀羅尼因爲是思惟「咒句」（mantrapada，眞言句）的意義，所以是將「眞言」包含在內的陀羅尼，而第三與第四是與密教有關係的陀羅尼。

還有關於陀羅尼，在《大智度論》卷五裡也有舉出聞持陀羅尼、分別知
下(326) 陀羅尼、入音聲陀羅尼三種而加以說明，接著舉出寂滅陀羅尼、無邊旋陀羅尼等十種陀羅尼，而說「有五百陀羅尼門」（T 25.95c-96b）。

如上述，陀羅尼雖有許多種類，但《瑜伽論》所說的「咒陀羅尼」在大乘經典中也早就出現了。支謙（西元二二二～二五三年之間）所譯的《無量門微密持經》是包含於密教的經典，然而此經名的「持」是指陀羅尼，此事經由比較異譯的《無量門破魔陀羅尼經》、《阿難佉尼呵離陀鄰尼經》等經名而可知。所以可知在三世紀之初，已在使用作爲咒的陀羅尼了。在《無量門微密持經》中說依四法行而速得陀羅尼（T 19.681b），此經雖是短經，但在以後所譯的異譯中，經典逐漸變長，說到四十八種陀羅尼、得陀羅尼之四法行等。經由比較，可以得知從大乘經典到密教經典的陀羅尼發展之一面，根據這些經典，說若受持此陀羅尼，則八鬼神晝夜擁護行者，八菩薩也常諦念而增益其力，住不退轉地，將來當成佛。

同樣是支謙所譯的《華積陀羅尼神咒經》中，提到若誦此華積陀羅尼則不墮惡趣，常見佛陀，諸根具足，不生下賤，具足無量慧辯，爲十方如來所知見故，晝夜六時應誦此陀羅尼（T 21.875a），及誦此陀羅尼之功德。這個經典也是在西元三世紀初由支謙所譯，之後到施護譯爲止共有四本異譯，是從大乘佛教傳承到密教爲止的陀羅尼經典。

下(327) 在大乘經典中，有很多以〈陀羅尼品〉將陀羅尼作爲一章包含在內的經典。例如《法華經》的〈陀羅尼品〉、《大集經》卷二十一的〈陀羅尼品〉

是有名的，其中舉出了很長的陀羅尼（T 13.144aff）。還有在《大集經》的〈寶幢分〉中舉出「寶幢陀羅尼」（T 13.133b. 梵本⑭也已出版），其他在《大集經》各處也說到了陀羅尼、咒、咒術章句。在支謙所譯的《阿闍世王經》中也提到「陀羅尼者，總持諸法故」（T 15.397bff），而說明陀羅尼。在《大寶積經》中也有〈出離陀羅尼品〉、〈清淨陀羅尼品〉（T 11.32b-39b 等，說到種種陀羅尼。後來也造了集陀羅尼大成的經典，即唐代阿地瞿多所譯的《陀羅尼集經》十二卷（T 18.785ff），失譯的《陀羅尼雜集》（T 21.580ff），隋代的闍那崛多所譯的《大法炬陀羅尼經》二十卷（T 21.661ff），同樣是他所譯的《大威德陀羅尼經》二十卷（T 21.755ff），其他許多陀羅尼經典都已漢譯。

進入密教時代，也造了許多與陀羅尼有關的經典，由不空、施護或法賢等譯出許多陀羅尼經典，這顯示在印度密教裡重視陀羅尼。以上從宣說陀羅尼的漢譯經典譯出的年代來看，則能夠理解在大乘佛教裡陀羅尼的發展。

陀羅尼與口密

密教式的陀羅尼是當作祈福消災的咒文來唱誦，但這在進入密教以後終於變身成爲實現即身成佛的「口密」。在這一點，密教的陀羅尼、眞言有異 (328)下
於大乘經典陀羅尼的地方。在《大日經》〈具緣品〉中說：「此眞言相，非一切諸佛所作。不令他作，亦不隨喜，何以故？以是諸法法如是故。若諸如來出現，若諸如來不出，諸法法爾如是住。謂諸眞言，眞言法爾故。」（T 18.10a）視「眞言」與原始佛教的「緣起法」同樣是「法爾」。

眞言與陀羅尼因爲被視爲是眞理的發現，如果從事與法相合的念誦，則行者一如與緣起法合一而成佛那樣，依眞言的念誦就能即身成佛。也就是修行者入曼荼羅，念佛而入禪定，手結印契，口唱眞言，進入自己與佛入我我

⑭《大集經》寶幢分的梵本已出版。Y. Kurumiya, *Ratnaketuparivarta Sanskrit Text*, Kyoto, 1978; N. Dutt, *Mahāsannipāta-Ratnaketu-dhāraṇī Sūtram*（*Gilgit Manuscripts*, vol. IV, Calcutta, 1959）

入的境地時，即身成佛就實現了。此時的眞言，就是絕對眞理的發現。在密教中，陀羅尼、眞言雖也有消災祈福的咒文之特徵，但是終究以爲就第一義來說，這就是即身成佛實現的方法。因爲符合於法的念誦是必要的，所以就開始探求正確的儀軌了。

四十二字門與種子

與陀羅尼、眞言同類的有「種子」。這是從諸佛、諸神的眞言取出一字，將此文字當作代表此尊的記號來使用。例如胎藏界的大日如來的種子是「阿」(a)，這是將其眞言「阿尾羅吽欠」(a-vi-ra-hūṃ-khaṃ) 的最初一字取來作種子。還有金剛界大日如來的種子是「鑁」(vaṃ)，其眞言是「唵跋日羅馱都鑁」(oṃ vajra-dhātu vaṃ)，而取其最後一字作爲種子⑮。種子取眞言以最初一字較多，但也有取最後一字或中間一字的。

下(329)

總之，以一字代表其眞言，而稱此爲種子的，是指一如植物的種子能生多果般，一字能生多義的緣故。亦即以一字來表示諸尊本身的，即是種子，依此一字，而觀照諸尊的本體，如「阿字觀」就是其代表。

如上所述之意的種子思想，因爲在中國密教中已經存在了，所以可以視爲在印度的密教中也已存在，但是從何時產生的，詳情不明。不過不空所譯的《金剛頂經瑜伽文殊師利法一品》，別名爲「五字咒法」，敘述了「阿、囉、跛、者、曩」(a,ra,pa,ca,na) 五字咒法，說道：「阿、囉、跛、者、曩，纔說此陀羅尼，一切如來所說法，攝入五字陀羅尼中，能令眾生般若波羅蜜多成就。我今當說曼荼羅法。」(T 20.705a) 接著說作曼荼羅而觀五字的方法；這裡可見到觀想文字的思想。但是在這裡此五字則視爲是文殊師利的陀羅尼，而以「阿字者，樂欲菩提義。囉字者，深著不捨眾生義……」來說明五字的意義。在此經之外，於密教經典中說五字陀羅尼的經典有很多。

此五字陀羅尼「阿囉跛者曩」，與大乘經典中自古以來所謂的「四十二

⑮ 田久保周譽《眞言陀羅尼藏の解說》，頁五四一五五。

字門」最初的五字一致，因此很顯然密教的五字陀羅尼是由四十二字門所取 (330)下
出的。此四十二字門⑯，在竺法護譯的《光讚般若經》卷七、無羅叉譯的《放光般若經》卷四、羅什譯的《大品般若經》卷五等爲始的《大品系般若經》可以見到，所以可以視爲在西元二世紀《般若經》中已經說到了。在《大品般若經》（T 8.256a, N. Dutt, Pañcavi ṃśatisāhasrikā Prajñāparamitā, p. 212）裡說：「阿（a）字門，一切法初不生故。羅（ra）字門，一切法離垢故。波（pa）字門，一切法第一義故。遮（ca）字門，一切法終不可得故。那（na）字門，諸法離名，性相不可得故。」來說明四十二字門。在《般若經》中，將此四十二字門稱爲「陀羅尼門」（dhāraṇī-mukhāni），在此也顯示四十二字是陀羅尼；在《大智度論》卷四十八（T 25.408b）還有更詳細的四十二字門的說明。四十二字門在大乘佛教中自古就視爲是陀羅尼，還有在華嚴經系統中也說四十二字門，在大集經系的諸經中也提到了，而在密教經典中，於《守護國界主陀羅尼經》卷三（T 19. 534c）也有說到。

先前所示《無量門微密持經》所舉的四法行第一，是入於八字之義，但是此八字也可視爲是由四十二字門中，抽出波（pa）、羅（ra）、婆（ba）、迦（ka）、闍（ja）、陀（da）、賒（śa）、叉（kṣa）八個字母所成的⑰。

四十二字門雖以 a、ra、pa、ca、na 等順序來表示，但也有以 a、ā、i、ī、u、ū 等五十音順序來表示字母的經典。有名的是《大般涅槃經》卷八 (331)下
（T 12.413a），也可見於大乘涅槃經的系統中。在密教經典中，不空所譯的《文殊問經》〈字母品〉（T 14.509）、《瑜伽金剛頂經釋字品》（T 18.338）等也說到了。在《大日經》卷二〈具緣品〉（T 18.10a-b）所提出的字母，雖未全具五十音，不過是這個系統的字母。在《大日經》中，說眞言道是以一切法界加持力隨順眾生，開示眞言教法，而將字門作爲眞言教法來闡述，說：「謂阿（a）字門，一切諸法本不生故。迦（ka）字門，一切諸法離作業故。

⑯關於「四十二字門」，在山田竜城〈四十二字門に就て〉（《日本仏教學協會年報》三，一九三一年，頁二〇一以下）有詳細的研究。
⑰參考山田竜城前引論文頁二一六。

佉（kha）字門，一切諸法等虛空不可得故……」云云，而說了到訶（ha）字門爲止的二十九字，更附帶說到仰（ṅa）字等五字。眞言道顯現於言說的是字門，認爲這是眞言教法。

在《大日經》中，此外在〈阿闍梨眞實智品〉第十六、〈布字品〉第十七、〈百字成就持誦品〉第二十三，也有關於字母的說明。特別是〈字輪品〉第十，說：「有遍一切處法門，……若菩薩住此字門，一切事業皆成就。」而敘述阿字以下的字門道。首先提出阿（a）、娑（sa）、嚩（va）三字，阿表佛部，娑表蓮華部，嚩表金剛部，亦即表示將密教的諸尊組織爲佛、蓮華、金剛三部族。其次說迦（kha）以下之字門，而說修學這些遍一切處法門，則自然獲得菩提心之行、等正覺之成就與涅槃。稱字輪爲「遍一切處法門」，是因爲輪是出生之義，由一種子字而生其他許多字。例如由阿字（a，菩提心之義）出生長阿字（ā，修如來行之義）、啞字（aḥ，證大涅槃之義）、長啞字（āḥ，方便力之義）等。換言之，由阿字出生一切文字，於此有稱字輪爲遍一切處法門的理由。眞言行者在瑜伽行中觀想如此的字門，要來實現證悟。

上(332)

印契與身密

在《大日經》卷四〈密印品〉闡明了一三九個印契（mudrā）。卷四全在說這品，這是《大日經》中最大的一品。大日如來住身無害力三昧，而說了這些密印。在《大日經》中，就一三九個密印一一個別附帶說到眞言。每個印契中含有密教上的意義，而與各個眞言相應，實現佛的世界。這些之所以稱爲「密印」，並不只是單純的印契，而因爲是「身密」，是「如來之印」的緣故。亦即意味著，由修習這些密印則能成佛。

在《大日經》中說到了一三九個密印，所以在此之前已經有許多印契成立了。在可說較《大日經》稍早以前成立的《陀羅尼集經》十二卷（西元六五三—六五四年譯出）之中，卷一有三十二印，卷二有四〇印，卷三有二十一印，說到非常多的印契。貞觀年中（西元六二七—六四九年）智通所譯的《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》（T 20.83ff）中，也說明了許多印契，

所以從雜密的時代起確實就說到了種種印契。 (333)下

密教的印契，或以爲是受到佛陀的手或指頭之形及印度舞蹈手的動作所影響而成立的。在印度的舞蹈裡不用台詞，而以手的動作來表現悲喜愛憎等情感。因此指、手、腕等的形狀代表何種意思，是有行規約定的。這些手的姿勢與密教手印的結法上有共通點⑱，因此認爲佛教的印契是受到印度舞蹈的手勢所影響而發展的。

還有可以想見佛教的手印發展於印契。一般說佛像是在西元一世紀後半，於犍陀羅與摩偷羅約略同時出現。佛像有表示說法之像，或表示入定之像、成道之像等種種意思，而且由佛像的手印來表示⑲。在這些印相中最早出現的是「施無畏印」（abhaya-mudrā）；這是舉右手而手掌向前，左手握拳於腰而執衣端的印相，「施無畏」是於信眾施以無畏除其恐怖心之意。不論在犍陀羅或摩偷羅，佛傳圖、佛像從最初開始就出現這個印相，數量也很多。相對地，禪定印是表示入定中的佛像，是結跏趺坐，於臍下右手置左手之上，手掌向上的印相，在菩薩相中常常出現。相對地，轉法輪印（說法印）的身印出現得稍晚些；這是兩手置於胸前，手掌向內的印相，以此來表示佛陀的說法。其次，降魔印也稱觸地印，是右手垂於膝下而覆掌的印相； (334)下
這是佛陀成道時惡魔現身，說「汝尚未悟」時，佛陀以指指地，叫出地神，令地神證明自己之悟時的印相；是由佛傳發展來的印相。

在犍陀羅的佛像中，以上四種印相全部都出現了，但在摩偷羅的初期佛像中，施無畏印佔大部份，禪定印只有少數，在佛傳圖中雖可見到觸地印，但是轉法輪印完全沒出現，似乎是因爲較新成立的緣故。總之，從二世紀到三世紀左右的佛像出現了如上的印相，這些逐漸定型化，而發展爲密教的印契。在此之外更開始說到許多印契，這是因爲隨著祈禱的種類多起來，而開始要求符應於各個祈禱的印相的緣故。梁代（西元五〇二～五五七年）失譯

⑱ 參考山折哲雄〈マンダラと印〉（《講座密教四・密教の文化》頁一九二以下）。
⑲ 參考高田修《仏像の起源》，頁二四五、三七〇。

的《牟梨曼陀羅咒經》（T 19.661aff）中，列出從第一印的佛心印以下到蓮華印爲止的十六印；這是密教經典中所說的最早的印契⑳。

儀軌的發達

以上已見到在大乘佛教中密教式要素發展成爲密教經典的成立要素，但密教式的咒法採用到佛教中，卻是在相當早的時代。有名的是《摩登伽經》；傳說是支謙與竺律炎共譯的，但支謙譯是可疑的。不過有異譯的《舍頭諫太子二十八宿經》，這確實是竺法護譯的，所以在印度三世紀末爲止此
下(335) 經無疑已經成立。現在根據譯文比較清楚的《摩登伽經》（T 21.400a）來看其內容時，已經說到築壇燒護摩，唱咒祈禱了。

根據《摩登伽經》，旃陀羅種的女兒深深愛戀著阿難，因爲愛欲竟然意圖尋死。她母親是咒師，由於女兒懇切的要求，便要以咒術將阿難招引到自己家中。母親在自己屋內，以牛糞塗地爲壇，在此壇場中鋪白茅，而燃大猛火，取百八朵的妙遏迦花，每誦咒一遍就投一花於火中。此時所誦的咒文是「阿磨利、毘磨利、鳩鳩彌……」。母親一從事此咒法，阿難的心就因此咒力迷亂了，自己不知不覺逐漸向旃陀羅女家的方向走過來，終於來到其舍之前。阿難陷於此難，流淚而悲歎自己福薄，但是怎樣也都無能爲力。佛陀以淨天眼遙見阿難之危急，爲了保護他而唱了「悉梯帝、阿朱帝、阿尼帝」的咒文，還唱誦了二偈的偈文。依此佛陀的神力破旃陀羅女之咒，阿難得免於其咒力，能平安地回到祇陀林。

以上雖是故事，但總之在其中敘述了塗牛糞作壇場，造火爐，燃白茅草而燒護摩，誦咒文而事咒法。這是外道的作法，在佛教裡還沒有做這些，但是爲了破其咒力，自己也誦了咒。還有在此經中說「六句神咒」，說這是過去六佛所宣說的。在《摩登伽經》裡，之後還說有「三章二十一句」的咒與
下(336) 「三章八句」的咒，更列出婆羅門咒、剎利神咒、毘舍神咒、首陀神咒、大

⑳ 栂尾祥雲《曼荼羅の研究》，頁四七四。

梵天王婆毘羅咒等。當時，亦即在西元三世紀末，咒法爲佛教所採用是確實的事。還有在《摩登伽經》中，之後還詳加敘述關於二十八宿與曆法。

其次在密教曼荼羅裡，中央安置大日如來，於其四方布置四佛，也可視爲其萌芽的四方四佛，出現於《金光明經》、《觀佛三昧海經》中㉑。《金光明經》是曇無讖所譯，他於西元四一二年左右到達中國的西境，而到四三三年左右爲止譯出了許多經論，其中含有《金光明經》，所以可知到西元五世紀爲止四方四佛的思想已經成立了。此經的卷一（T 16.335b）以《金光明經》爲四方四佛所護持，而舉出東方阿閦佛（Akṣobhya）、南方寶相佛（Ratnaketu）、西方無量壽佛（Amitābha，無量光）、北方微妙聲佛（Dundubhisvara）。在此經的異譯《合部金光明經》中敘述說，信相菩薩至心念佛之時，其室自然廣博，於其室之四方湧出妙高座，於其四蓮臺上，東方坐阿閦佛，南方坐寶相佛，西方坐無量壽佛，北方坐微妙聲佛，於座上放大光明（T 16.360b）。接著，《觀佛三昧海經》是佛陀跋陀羅所譯出的，他於西元四〇六年來到長安，後來到廬山、建康，寂於四二九年。在他所譯的《觀佛三昧海經》中，財首菩薩讚嘆佛陀而散的華，在文殊菩薩之上變爲四柱的寶臺，臺內坐著四佛，放大光明。其四佛即是東方阿閦佛、南方寶相佛、西方無量壽佛、北方微妙聲佛（T 15.688c）。

從以上兩經譯出的年代來看，可知到四世紀爲止，四方四佛的思想已經 (337)下
成立了。此外，在《金光明經》中密教的要素也很多。其次，《觀佛三昧海經》說十波羅蜜、十善、念十方的十佛，是華嚴系統的經典。念「十佛」在西元六六二年那提所譯的《離垢慧菩薩所禮法問經》（T 14.699a-b）中也說到了，但是念十佛並未被密教所繼承。

以上二經所說的四方四佛，與胎藏界四佛的東方寶幢佛（Ratnaketu）、南方開敷華王佛（Saṃkusumitarāja）、西方無量壽佛（Amitābha，無量光）、北方天鼓雷音佛（Divyadundubhimeghanirghoṣa）之諸佛，很明顯地與金剛界

㉑ 大村西崖《密教發達志》，頁一〇八。

四佛的東方阿閦佛（Akoṣbhya）、南方寶生佛（Ratnasambhava）、西方世自在王佛（Lokeśvararāja）、北方不空成就佛（Amoghasiddhi）之諸佛㉒有關係。所以《金光明經》的四方四佛思想，與密教曼荼羅的成立關係很深。但是《金光明經》、《觀佛三昧海經》中雖說四方四佛，不過關於中台的大日如來什麼也沒說。這是因爲在此經中，是以釋迦所住的此土爲中心，而在四方考慮四佛的緣故。但是《華嚴經》中說毘盧遮那佛是有名的，可以注意《觀佛三昧海經》是華嚴系統的經典一事。在觀想佛時，以毘盧遮那佛的蓮華藏世界爲中心而觀想，則以大日如來爲中心的五佛的世界便自然成立。釋迦佛的世界是時間的世界，但是毘盧遮那佛的世界是超越了時間的世界。

密教的曼荼羅是以何途徑而成立的雖然不明，但本來是指結界於一定的
下(338) 土地，掘其惡土，入清淨土，於其上作土壇，而在土壇上畫諸尊。此「壇」就是曼荼羅（maṇḍala），壇也譯作「界」，其原語是相同的。將弟子帶入此神聖之界內，進行灌頂、傳法，或者請諸佛、諸尊，而修三密，欲達佛之境地。或者在曼荼羅前，供養香花、飲食等，進行攘災招福的祈禱㉓。

於西元四六二年曇曜所譯的《大吉義神咒經》卷四（T 21.579b）說，在佛像前作諸天龍王及餘鬼神之像，以牛糞塗地，作七重界，於界場中央置諸華鬘，燒百一種香云云，敘述了結界的方式和祈禱的儀式。此經是在西元五世紀譯出的，可知密教的儀軌逐漸完備起來。在梁代（西元五〇二～五五七年）失譯的《牟梨曼陀羅咒經》（T 19.658b），在說「祈雨法」時，敘述了作壇法。即敘述道，先在高處作方壇，塗青綠，壇上畫龍，壇之四方置水瓶，外更作縱廣四肘之壇，塗以牛糞，安瓶於四角云云。在此經中接著說「畫像法」（T 19.664a-b），畫像是畫於白氈。中央畫佛，佛的右邊畫十二臂的金剛像。此像擁有四面，於佛之左畫摩尼伐折囉菩薩。此像擁有四面十二臂，更於三尊周邊畫諸神。如此可知，到西元五世紀左右爲止，作壇法、結界法、畫像法、入道場儀式等的儀軌已經完備了，也可注意多面多臂的尊

㉒ 參考栂尾祥雲〈兩部曼荼羅諸尊梵名〉《曼荼羅の研究》，頁四九〇）。
㉓栂尾祥雲《曼荼羅の研究》第一〈曼荼羅通說〉，頁一以下。

已經出現了。

接著，在當作唐代阿地瞿多譯（西元六五四年）的《陀羅尼集經》中，(339)下
詳細敘述爲了要作佛頂三昧陀羅尼道場懺悔的縱廣四肘的曼荼羅作法（T 18.786c）。即淨治一室，掘去惡土，埋以好土，平治，燒香，誦咒，然後築壇，而後說明了築壇的作法，其次說明「般若壇」的作法。此壇是作縱廣四肘，自內順次塗五色，壇中心作釋迦佛之華座，而安像。其東面作華座安般若波羅蜜身，北方作華座安大梵天，南方作華座安帝釋天。而行香華飲食等供養，咒師坐於西門，向東云云，說了修法的儀式（T 18.808a）。同樣根據此經的「七日供養壇法」，說了七日中作壇而於其中修法的儀式。還有在〈毘俱知救病法壇品〉（T 18.832a）中，說四肘五色壇法的作法，在「畫毘俱知像法」裡說，中央畫釋迦佛之像，左廂畫金剛，右廂畫觀世音菩薩之像，並敘述其畫法（T 18.832c）。此佛與左右配以金剛及觀音的形式，可以視爲是成爲大日經的佛部、蓮華部、金剛部三部族中，將密教的佛、菩薩、諸神等整合起來的開端。此經的譯出是在西元六五四年，不過在此經以前就已經說到許多密教的佛、菩薩、諸神，而將這些歸納起來，三部族就成立了。

總之如上所述，在西元五、六世紀時，作壇（maṇḍala）而修法已廣爲採用到佛教中了。而且在《陀羅尼集經》中，諸尊的數量增加非常多，各尊 (340)下
的印契、眞言、供養法等都詳細規定下來。在這些修法中，除災雖是主要目的，但也同時說得以成佛，接近於密教的即身成佛思想。即使外道也從事攘災招福的祈禱，而在佛教中自原始佛教到大乘佛教大大地發展。但是認爲以祈禱而得以成佛這點，可以見到在密教中祈禱的淨化與思想上的深化。

還有大部的密教著作有《文殊師利根本儀軌經》（*Mañjuśrīmūlakalpa*）㉔。因爲此經梵本早在西元一九二〇～一九二五年就已出版了，所以在外

㉔參考堀內寬仁〈文殊儀軌經の梗概〉（《密教文化》七、八、九、一〇）。松長有慶〈Mañjuśrīmūlakalpa の成立年代について〉（《金倉博士古稀記念論集》，頁四一三～四一五）。同《密教の歷史》，頁四十八等。T.G. Śastrī, *Āryamañjuśrīmūlakalpa, Trivandrum Sanskrit Series*, Nos. LXX（1920）, LXXVI（1922）,LXXXIV（1925）: P.L. Vaidya, Mahāyānasūtrasaṃgraha Part II（*Buddhist Sanskrit Texts* No. 18）, Darbhanga, 1964.

國很早就受到注目。梵本有五十五章，藏譯（東北目錄五四三）是三十六章，宋代天息災的漢譯《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》二十卷是由二十八品所成。梵本最大，成立也新。但是在漢譯中，也有唐代的寶思惟譯（西元七〇二年）、不空譯（西元七四六—七七四年）等部份譯本；可以說此經古老的部份在西元七世紀末左右已經成立了。雖是大部的經，但是內容上沒有一貫性，是百科全書式的，闡述曼荼羅的造法、護摩法、灌頂法等密教儀軌的同時，也可見到印度的地名、河川名、山名、語言名等，更在梵本第
上(341) 五十三章〈王統授記品〉中，有印度王統史的敘述，也可見到往世書式的性格，但是本書的詳細研究還留待將來。

第四節　純正密教的成立

密教的旗手

興起密教的人們到底是誰？當然不清楚，但是大乘佛教似乎並非必然地發展成爲密教，這是因爲密教中顯然有對大乘佛教的否定、批判。在《金剛頂經》最初（T 18.207c），雖說到一切義成就菩薩（釋迦菩薩）的成道，但是一切如來以在菩提樹下釋迦菩薩的成道（顯教的成道）爲不完全的，而教了基於密教的五重成佛（五相成身），這是很有名的。十地的修行由顯教修行也是可能的，但以爲若不依密教，完全成佛是不可能的。

因爲成佛在佛教中是最基本的問題，所以密教以爲在這點大乘佛教的證悟是不完全的，而與大乘佛教決定性地分開來。不過密教的修法，在僅只是消災祈福的祈禱之間，似乎無法產生這樣的主張。相信依於密教的「成佛」是可能的，這樣的主張才開始產生。即行者口唱眞言，手結手印，心念本尊，而入三昧時，似乎經歷了從來沒有經驗過的神祕宗教體驗。亦即在密教
下(343) 中「神秘的瑜伽」（yoga）的行法，比向來大乘佛教的修行法還要殊勝，而如此自信主張。即密教是神秘主義，這在密教的行法中明顯地表現出來，與顯教不同。

但是在密教中，豐富地繼承了大乘佛教的教理，特別是採用許多中觀或唯識的教理。因此在印度佛教中，在西元七、八世紀以後，很多中觀派的學僧本身也是密教修法者；在這點，大乘佛教與密教是連續著的。確實在教理上兩者是一樣的，密教可以說是成立在大乘佛教基礎教理之上的上層結構。不過在是神秘主義這點上，因爲修行法不同，所以似乎應該說兩者的宗教體驗是不同的。

總之，開發密教瑜伽的人們，雖難以確定到底是誰，但恐怕是某一類的大乘佛教徒。由通達中觀或唯識教理，而且是熱中於密教瑜伽的人們，才造出密教的教理。在玄奘《大唐西域記》卷三北印度烏仗那國之下，說此國的僧徒「並學大乘，寂定爲業……戒行清潔，特閑禁咒」（T 51.882b）；這裡所謂的「禁咒」似乎是陀羅尼。玄奘這個記載，表示在玄奘到印度時既是大 (344)下
乘佛教徒且修行密教的人們已經存在了。玄奘在西元七世紀前葉朝禮印度，當時北印度流行密教。還有在七世紀後半旅行於印度的義淨，在《大唐西域求法高僧傳》卷下敘述道琳傳的地方，所說如下；即道琳在印度改受戒，與修定慧同時，也修戒律，特別深深關心「咒藏」。

說道，「明咒」梵語稱爲「毗睇陀羅必栘家」（vidyā-dhara-piṭaka），譯作「持明咒藏」。傳說梵本有十萬頌，唐譯則爲三百卷。大聖滅後，龍樹菩薩詳於此，而其弟子有難陀，恐明咒散逸，綜理而得一萬二千頌；此咒藏未傳到中國。義淨本身也在那爛陀，屢入壇場，希望得到此明咒，但其功不得成（T 51.6c）。

據此可知在西元七世紀後半印度密教經典變多了，所以理應在此之前甚早印度就有密教了。不過因爲未傳中國，所以此密教似乎不是所謂的「雜密」，而是指純正的密教。還有在《大唐西域記》卷八，記載說在摩竭陀國的鞮羅釋迦伽藍，有三丈的佛立像，左有多羅菩薩，右有觀自在菩薩像三尊。「多羅」（Tārā）因爲是密教女性的菩薩，所以可以視此三尊爲密教的三尊佛。《大日經》的〈俱緣品〉中說到了觀音與多羅在胎藏曼荼羅的觀音院（T 18.6c-7c）。此鞮羅釋迦伽藍擁有密教佛像的同時，根據玄奘所說，也兼學大乘（T 51.913b），所以這也表示了密教與大乘的緊密連結。因爲是已 (345)下

建立了巨大三尊佛的程度，所以這也表示密教遠較玄奘之前就已在摩竭陀流行了。

密教與大乘佛教的關係雖然很深，但是七世紀印度的佛教，如義淨在《南海寄歸內法傳》中所言，是大小乘變得無法加以區別的時代，因此即使在小乘教徒中修密教也是有可能的。根據在《大唐西域記》卷九（T 51.923a）的「結集記事」，佛滅後大眾部與上座部個別進行結集，大眾部在經、律、論三藏之外，立雜集藏與禁咒藏，而爲五藏。這是大眾部將後世所持有的「禁咒藏」，讓人認爲上溯到第一結集。還有根據窺基的《異部宗輪論述記》，法藏部也在三藏之外持有咒藏與菩薩藏；這是窺基傳達玄奘所傳的。還有在吉藏的《三論玄義》（T 45.9c）中也說法護部（法藏部）持有五藏，「咒藏」也包含在其中。《三論玄義》似乎是承眞諦之說。此大眾部、法藏部所持之「咒藏」，雖然並不清楚與先前義淨所傳「咒藏十萬頌」是否有關，不過總之在小乘教徒中似乎也存在著密教傾向的僧徒。附帶一提的，玄奘到印度的時代，印度佛教小乘教徒遠較大乘教徒爲多㉕。

而且大眾部擁有非常先進的佛陀觀，這也表示與毘盧遮那佛的佛身論相連結的可能性。根據《異部宗輪論》（T 49.15b-c），在大眾部本宗同義中敘述：「一切如來無有漏法……如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛
下(346) 壽量亦無邊際……一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。」說了極爲先進的佛身論。而且如果大眾部同時擁有禁咒藏，關於批判大乘教理而密教興起，大眾部亦可能擔任了某種角色。玄奘到印度的時代，大眾部在各地興盛著。根據《大唐西域記》，西域的安呾羅縛國、北印度的迦濕彌羅國、南印度的馱那羯磔伽國等奉行大眾部（T 51.940a, 888a, 930c），還有在西域的梵衍那國有大眾部系的說出世部（T 51.873b）。因爲小乘佛教在各地盛行㉖，所以也可以認爲在這些當中含有法藏部。

㉕參考拙著《初期大乘仏教の研究》，頁六九九以下，〈求法僧の旅行記〉。
㉖參考前註拙著頁七〇四以下。

大日經的成立

以《大日經》的出現，視爲是密教的獨立。《大日經》並非是釋迦說法，而是作毘盧遮那世尊（大日如來）說法。教主與大乘佛教不同，還有聞法眾也不同。在《大日經》中普賢等大菩薩也在列，但主要的卻是以秘密主爲上首的一切金剛持（Vijrapāṇi，金剛手）。說處也是如來加持的廣大法界宮，並非是這世上的。此毘盧遮那如來的法身說法，非舍利弗、大目犍連等聲聞所能知，所以聲聞、凡夫無法列席於說法之會上。聲聞沒有在座，這點與大乘經典不同；如此在經典的形式中，《大日經》與大乘經典之間一線劃開。

其次，在經典的內容上，《大日經》與大乘經典有很大的差異。首先在《大日經》裡，法會中秘密主質問如來：「如來得一切智智，以何爲因，以 (347)下
何爲根，以何爲究竟？」對此佛陀加以回答。這是以密教的立場來重新解釋佛陀證悟的智慧，對於證悟之智，《大日經》要闡明其立場與大乘經典不同。

擁有如此內容的經典，從《大日經》開始出現，在此之前則未見。因此以《大日經》的出現看作是密教的獨立；這被認爲是在西元六五〇年前後。《大日經》是於唐開元四年（西元七一六年）來到長安的中印度僧善無畏（Śubhākarasiṃha，西元六三七～七三五年），在開元十三年（西元七二四）譯爲七卷的經典。到第六卷爲止的三十一品是成爲中心的經典，而第七卷的五品則是附屬的儀軌。他所譯的梵本，是西元六六七年前往印度的沙門無行所得的，無行於西元六六七年客死於北印度，但他所收集的梵本傳到中國來，保管於長安。之後來到長安的善無畏與一行（西元六八三～七二七年，又作六七三～七二七年）一起從其中選出《大日經》而譯出，因此《大日經》成立在西元六七四年以前是確實的。所以在學界中，認爲《大日經》是在西元七世紀中葉成立的，其理由是因爲在玄奘的《大唐西域記》中幾乎沒有有關密教的記載，因此認爲不得將《大日經》的成立上溯到玄奘歸國（西元六四五年）以前。不過在玄奘當時，北印度的烏仗那國流行密教，這在《大唐西域記》中也說到了，而摩竭陀國中也有密教系的三尊存在著，此事已如前述。而且在義淨當時，說到有十萬頌的密教經典，所以可以視爲密教遠在義 (348)下

淨到印度以前早就存在了，因此認爲似乎沒有必要將《大日經》的成立限制於玄奘至印度以後㉗。

《大日經》詳稱《大毘盧遮那成佛神變加持經》（*Mahāvairocanābhisambodhivikurvitādhiṣṭhānavaipulyasūtra*），是闡述大毘盧遮那佛的成佛、覺悟，依神變加持眾生的經典。在漢譯之外也有藏譯（東北目錄四九四）。藏譯是在西元九世紀由戒主覺（Śīendrabodhi）與吉祥積（Dpal brtsegs）共譯的，相對應於漢譯的前六卷部份，在藏譯則成二十九章，之後附加了有關修法的儀軌七品。《大日經》並未發現梵文原典，但是其中一部份爲其他經論所引用㉘。例如說一切智智爲「菩提心爲因，悲爲根本，方便爲究竟」的因根究竟三句，出現在蓮華戒的《修習次第》（*Bhāvanākrama*, Tucci ed. p. 196），是很有名的。

在《大日經》的註釋中，漢文有一行所錄的《大日經疏》二十卷（《大日經義釋》十四卷），已成了理解《大日經》的必讀之書。在藏譯方面，譯出了佛密（Buddhaguhya，西元八、九世紀）所著的廣略二本註釋（東北目錄二六六二、二六六三），近年其研究已有進展。

大日經的教理

大日如來的成佛（一切智智）、神變、加持的教理，主要是在《大日經》
下(349) 初品〈住心品〉中說的。首先秘密主種種讚嘆，如來依一切智智自在救渡眾生，然後問：「以何爲因，云何爲根，云何究竟？」佛陀對此回答道：「菩提心爲因，悲爲根本，方便爲究竟。」而說若欲知菩提，應如實知自心。這是表示所謂「如實知自心」是菩提之相，接著將一切眾生之心以愚童凡夫、

㉗一般學者視《大日經》的成立為七世紀中葉。參考梅尾祥雲《秘密の教史》頁三十六，松長有慶《密教の歷史》頁五十七，及其他。但是《理趣經》的成立是在玄奘到印度之前，無法將《金剛頂經》的成立較《理趣經》下推得太晚。所以以《金剛頂經》的成立為西元六五〇年左右，《大日經》則較此更前，似乎可以視為是西元六〇〇年左右。

㉘參考松長有慶〈大日經の梵文斷片について〉（《印仏研》一四之二，一九六一年三月，頁八六〇～八五三）。

世間之百六十心來表示，超越於此則生出世間心，上昇爲小乘的唯蘊無我心，大乘的無緣乘心，而覺悟自心本不生，而說達到眞言門的極無自性心的過程。但是此「極無自性心」與最初的菩提心並非別物，是因爲菩提心乃成佛之因。

在《大日經》中闡述的眞言門之修行，是空觀之深化，所以理論上眞言教與大乘佛教並不是相異的。前面所說的「菩提心爲因，悲爲根本，方便爲究竟」，當作《大日經》的骨幹而受到重視，但是其思想的起源，在《大集經》、《大乘莊嚴經論》等先前的大乘經論中也可見到，而被視爲是如來藏思想的發展㉙。但是在《大日經》中說「方便爲究竟」，而重視現實，在如來之一切智智依大悲而救渡眾生不止的「方便」上，賦予最高的價值，則是其特色。視方便爲究竟的，這是因爲以爲在大日經的世界中，現實的世界就這樣成爲毘盧遮那佛的世界之故。此眞理的世界在現實之中儼然存在著，如此主張之所以可能，是以心的層次來看世界的緣故。在悟到的純粹清淨「佛之心」中所映出來的世界，同樣是純粹清淨的，成爲眞理的顯現，亦即毘盧遮那佛的世界，因此這與現實並非別物。 (350)下

在《大日經》的初品住心品中說明，菩提心由不完全顯現之狀態的愚童凡夫心，菩提心逐漸顯現，而到達極無自性心的心品轉昇之過程。但在第二品以下則闡述密教成佛的方法，亦即關於密教的修法。也就是在第二〈具緣品〉中說曼荼羅的作法，使弟子於曼荼羅入壇，而進行灌頂的方法等。基於《大日經》的曼荼羅稱爲「大悲胎藏生曼荼羅」，略稱「胎藏曼荼羅」㉚（稱爲胎藏界曼荼羅，是從日本佛教開始的）。這是表示從佛的大悲願力，爲了救渡眾生現種種身，爲有情作種種說法教化，應有情之性格，而顯示其本誓之活動。或者也解釋說，依大悲之萬行，令菩提心成長發展，終而令生攝化方便之活動，所以指大悲爲「胎藏」，將這些菩提心、大悲與方便之德表示於曼荼羅的，即是大悲胎藏生曼荼羅，亦即視「大悲」爲胎藏。

㉙ 參考勝又俊教〈菩提心展開論の系譜〉（《印仏研》九之一，一九六一年一月，頁一～七）。
㉚關於胎藏曼荼羅，參考栂尾祥雲《曼荼羅の研究》頁六十三以下。

在胎藏曼荼羅中，中央有「中台八葉院」，中央是大日如來，四佛、四
下(351) 菩薩位於周圍的八葉。四菩薩表示四佛因位之德，即東方寶幢佛與東南普賢菩薩，南方開敷華王佛與西南文殊菩薩，西方無量壽佛與西北觀音菩薩，北方天鼓雷音佛與東北彌勒菩薩，四佛、四菩薩布置在圓上，所以成爲八葉，成爲八葉蓮華開花之形；這也還解釋作表示八瓣的肉團心。總之，無形無色的法身大日如來，爲了攝化眾生而變形爲報身之處，即是周圍的四佛。佛智以寶幢來表示就是寶幢佛，佛智華開而成有形的開敷華王佛，成救渡眾生之相的無量壽佛，還有放大音聲說法的天鼓雷音佛，顯示了報身佛的四個狀態。《大日經》詳稱《大毘盧遮那成佛神變加持經》，從因之四菩薩成爲果之四佛處，似乎是表示成佛、神變、加持之中最初的「成佛」。法身大日變成菩提心之形而顯示了成佛，因爲爲了救渡眾生，有必要成爲有形的，所以顯現爲四佛；這是由理智不二的大日、自性身到受用身（四佛）的顯現。

顯示此大日如來「神變」之德的，是圍取中台八葉院的初重壇，即東之遍知院，西之持明院，南之金剛手院，北之蓮華院四院。遍知院是以智印與佛母般若、救世菩薩等來表示佛智。持明院是以不動明王或降三世來表示佛智的斷煩惱之力。遍知院與持明院表示佛的內在之德，將此以對外之形表示的，是金剛手手之智慧與蓮華院之慈悲。金剛之堅硬表示佛智之堅固，蓮華之柔雅表示佛之慈悲。具體地顯現內在於佛智之神變力的，可以解釋作是遍知院等四院。以三句來說，可以解釋爲，以中台八葉院與初重壇來顯現大日如來之成佛，亦即菩提心。此成佛之神變力，顯發於攝化眾生，「加持」眾生，成爲大悲與方便。表示這個的，就是第二重的釋迦壇與第三重的文殊壇。

在善無畏的解釋中，第三重的文殊院等顯現大悲之德，第二重的釋迦院
下(352) 等表示方便之德，兩者應該互換，這點似乎應該如《大日經》所說來解釋㉛。亦即似乎應視爲大日成爲四佛轉化爲受用身，更於第二重的釋迦院顯

㉛ 參考鈴木忠宗《基本大乘秘密仏教》頁二三八以下，〈胎藏曼荼羅の三重觀〉，一九五九年。

現變化身之德。變化身是應身，爲了攝化眾生有成爲應身之必要，此是大悲之德的顯現。更在其外側的第三重，配置文殊於東，除外障於南，虛空藏於西，地藏於北等等菩薩。此如鈴木忠宗博士所解釋，視爲是大日變爲等流身，似乎是妥當的。亦即由於大日的加持力，以菩薩之形而攝化九界之眾生。於此佛之世界實現處，有「方便爲究竟」的意義。

如上所述，胎藏曼荼羅既可以解釋爲表示大日如來的成佛、神變、加持，或者也可以解釋作顯現菩提心、大悲、方便之三句。行者由於觀想此曼荼羅而修行，其觀智就開了，而是佛之心的大悲心即顯現。在一般來說，金剛界曼荼羅是智曼荼羅，相對地胎藏曼荼羅是理曼荼羅，但是既然《大日經》說大日的成佛、神變、加持，此大日似乎應視爲「理智不二」。

還有現在的胎藏曼荼羅中有十二大院（雖稱十三大院，但少一院），在第三重之外有「外金剛部院」；即與《大日經》所說的三重曼荼羅有不同的地方，這是後世發展之說。在《大日經》中說到三重曼荼羅，亦即〈具緣品〉所說的「大曼荼羅」，〈轉字輪漫荼羅行品〉所說的「法曼荼羅」，〈秘密漫荼羅品〉所說的「三昧耶曼荼羅」。第一的大曼荼羅也解釋作，因爲依五大之色（五色，白、赤、黃、青、黑）所顯，所以稱爲大曼荼羅。這是在土壇作曼荼羅，或以畫圖來表示，但是在曼荼羅中的諸佛、諸菩薩、諸尊等以身相來表現是其特徵，所以這是「身曼荼羅」。而阿闍梨作曼荼羅，畫諸尊將弟子引入，令向曼荼羅投華，確認是否爲眞言行之根機，然後進行灌頂，使其成爲眞言的修行者。其次，「法曼荼羅」是依阿、囉、迦等「語」或「字」而顯現諸尊的，是「語曼荼羅」，即是所謂的種子曼荼羅。第三的「三昧耶曼荼羅」是依顯現諸尊本願的道具而說曼荼羅，因爲本願是由意所現的，所以這是「意曼荼羅」。此三種曼荼羅宣說於《大日經》中；這與身口意「三密」的教理有關係。 (353)下

如上所述，在《大日經》中，以胎藏曼荼羅爲中心，而完成了密教的教理，因此以《大日經》的出現視爲是密教的獨立。

密教經典的四種分類

密教的經典稱作「怛特羅」（tantra）。怛特羅的數量非常多，一般是順
下(354) 著布頓（Bu-stan）的分類法，將經典分爲四種 ㉜ ，亦即所作（kriyā）續、行（caryā）續、瑜伽（yoga）續、無上瑜伽（anuttarayoga）續四種。其中瑜伽續與無上瑜伽續被視爲是上位的怛特羅，是後代成立的，但是開始的所作續、行續並非很早成立。在其中也有後代成立的，不過密教經典正確的成立年代不明。

第一「所作續」，被稱爲所謂的雜密包含在這裡面，部數也最多。因爲是包含密教式的大乘經典，在密教上是尚未發達的階段。包含於其中的有《藥師如來本願經》、《金光明經》、《蘇悉地羯囉經》、《蘇婆呼童子請問經》、《陀羅尼集經》、《佛頂尊勝陀羅尼經》、《佛母大孔雀明王經》、《無量門微密持經》、《不空羂索神咒經》、《普賢菩薩陀羅尼經》等。此外包含於所作續的經典也很多。

屬於第二「行續」的經典並不多，有名的是《大日經》，這是行續的代表，此外有《金剛手灌頂大怛特羅》、《八王女陀羅尼》、《青衣金剛手怛特羅》等。另也有主張把《普賢行願讚》、《總持光明寶經》、《文殊師利根本儀軌經》（*Mañjuśrīmūlakalpa*）、《摩利支天菩薩陀羅尼經》、《上向髻大儀軌》、《最上明大怛特羅》等也入於行續；不過不把這些加入於行續時，則包含於所作續中。

第三「瑜伽續」的代表是《金剛頂經》（*Tattvasaṃgraha*，眞實攝經），接著《理趣般若經》也包含於此。此外還包含了《一切秘密最上名義大教王儀軌》、《三世間勝儀軌》、《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》、《金剛場莊嚴般若波羅蜜多經》等。

㉜ 參考高田仁覺《インド・チベット真言密教の研究》頁五十二以下，〈タントラの分類〉，一九七八年，有詳細的研究。以下的怛特羅分類，參考了本書及下書。山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，頁一四六～一八三。A. Wayman, *The Buddhist Tantras*, 1973, p. 234ff., II, Analysis of the Tantric section of the Kanjur correlated to Tanjur exegesis.

第四「無上瑜伽續」是聚集最勝的怛特羅。因爲後期成立的很多，所以 (355)下
包含許多左道密教的經典。無上瑜伽續分類爲方便父續、般若母續及不含於此二的三種，不含於父、母兩續中的，包括《文殊師利眞實名經》（*Mañjuśrījñāna-nāma-saṅgīti*）、《本初佛所現時輪續》（*Ādibudhoddhṛta-kālacakra*）、《時輪續》（*Kālacakra*）等。其次母續分爲七部，所含經典很多，包括《吉祥勝樂小品》（*Laghusaṃvara*）、《空行母網》（*Ḍākinījāla*）、《最勝樂出現續》（*Saṃvarodaya*）等勝樂系的怛特羅，《喜金剛》（*Hevajra*）、《佛頂續》（*Buddhakapāla*）、《大幻化網》（*Mahāmāyā*）、《大忿怒尊》（*Caṇḍamahāroṣaṇa*）、《金剛甘露》（*Vajrāmṛta*）、《世間主》（*Lokanātha*）、《多羅拘留拘囉》（*Tarā-kurukullā*）、《大時》（*Mahākāla*）、《所得等虛空本續》（*Yathālabdhakhasama*）及其他經典。

包含於父續的經典中，《秘密集會》（*Guhyasamāja*）是有名的。其他也包括了《金剛手》（*Vajrapāṇi*）、《閻魔敵》（*Yamāri*）、《佛一頂髻母大儀軌》（*Bhagavadekajaṭamahākalpa*）、《月密頂嚴》（*Candraguhyatilaka*）等。

在密教的發展上，有作爲其前史的雜密經典的所作續時代，其次行續的《大日經》出現而密教獨立；這是七世紀中葉的事。其教理更加發展，而出現了瑜伽續的《金剛頂經》、《理趣般若》；這是離《大日經》不遠的時代，更在此後出現了密教爛熟時代的無上瑜伽續諸經。無上瑜伽續的時代持 (356)下
續長達數百年，但此時密教分爲幾個流派而繁榮著，並在教理發展的同時產生墮落，終於被吸收於印度教之中，終至滅亡。密教的滅亡約在西元一二〇〇年左右。

金剛頂經的出現

《金剛頂經》的成立，似乎較《大日經》稍遲些，認爲其成立在西元六八〇年或六九〇年左右㉝。金剛智（西元六七一～七四一年）於開元十一

㉝ 栂尾祥雲《秘密仏教史》頁四十一。

年（西元七二三）譯出《金剛頂瑜伽中略出念誦經》四卷，他是中印度人，於那爛陀寺出家。三十一歲時往南印度，遇到龍智，而隨侍七年，學《金剛頂瑜伽經》等。他似乎翻譯了此時所學的《金剛頂經》，所以顯然《金剛頂經》原形之成立是在西元七〇〇年以前。金剛智本是略要而抄譯的，梵文的原形雖不明，但是具有〈金剛界品〉、〈降三世品〉、〈遍調伏品〉、〈一切義成就品〉四品。不過因爲各品的教理尚未完備，所以將其原形的成立，要從翻譯時往前推得太早似乎是困難的。

根據不空的《金剛頂經瑜伽十八會指歸》，《金剛頂經》雖說有十八會，但具足十八會的經典並不存在㉞。先前說到金剛智本具有〈金剛界品〉等四品，這四品以十八會來說，是包括在其「初會」，而且並不是初會的全部。初會全部完整的《金剛頂經》（*Tattvasaṃgraha*），是西元九八〇年來到中國的施護所譯的《一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經》三十卷（大中祥符八年譯，西元一〇一五年），在〈金剛界品〉等四品之後加上〈教理品〉，成爲五品。這是《初會金剛頂經》，也稱作《眞實攝經》。似乎是在此「初會」中附加了種種「儀軌」等，而成爲十八會，但是「十八會」原本並未現存。漢譯、藏譯、梵本中，作爲《金剛頂經》的只是「初會」，所以提到《金剛頂經》，則可以理解爲是指《初會金剛頂經》，亦即《眞實攝經》。但是在漢譯中，除了《眞實攝經》以外，也有幾部冠有「金剛頂經」的經典（T 18.287-338）。這些似乎是與「十八會」《金剛頂經》有關，但實際詳情不明。

下(357)

與施護譯同本的有藏譯（東北目錄四七九，十一世紀初翻譯），是信鎧（Śraddhākaravarma）與寶賢（Rin chen bzan po）共譯的。梵文原典《初會金剛頂經梵本》（*Sarvatathāgata-tattvasaṃgraha*，一切如來眞實攝）也由堀內寬仁教授出版㉟；這是將圖齊（G.Tucci）從尼泊爾取得的「天城體本」與斯涅爾葛洛夫（D.L. Snellgrove）所得到的「悉曇本」校核，而校訂出版的，非常有助於《金剛頂經》的研究。內容分爲內篇與外篇，內篇含有〈金

㉞ 松長有慶《密教の歷史》頁六十四以下。

剛界品〉、〈降三世品〉、〈遍調伏品〉、〈一切義成就品〉四品，外篇含有〈教理分〉與〈流通分〉；大體與漢譯的「施護本」一致。(358)下

此梵本或藏譯的原典何時成立雖然不明，但似乎可以從翻譯之時（西元十一世紀）上溯很早。其理由是金剛智的弟子不空（西元七〇五～七七四年）翻譯了三卷本的《金剛頂經》，但是內容上卻與施護譯三十卷本開頭的六卷〈金剛界大曼拏羅廣大儀軌分〉逐文逐句幾乎一致。在三十卷本中，這相當於最初的〈金剛界品〉五分中的第一分。不空於師滅後，爲求密教經典而回到印度，於西元七四一年出發，在七四六年回到中國，在此印度之旅中也取得《金剛頂經》的梵本。不空只譯出其「第一分」（大曼荼羅廣大儀軌品），似乎還有殘留，這由其所譯的《都部陀羅尼目》、《十八會指歸》可知。但是那是〈金剛界品〉等前四品，似乎還缺最後的〈教理品〉。因此可知除了〈教理品〉之外的前四品，幾乎完全近似的本子在不空的時代似乎已經成立了。

還有有關《初會金剛頂經》，尊稱爲印度瑜伽部密教三大學匠諸家著作了註釋，因爲他們是活躍在西元八世紀，所以如果研究這些註釋，則可以知道八世紀以前《金剛頂經》的內容。這些註釋就是，佛密（Buddhaguhya）的《入續義》（*Tantrārthāvatāra*）及其註，釋迦友（Śākyamitra）的《憍薩羅莊嚴》（*Kosalālaṃkāra*），喜賢（Ānandagarbha）的《續眞性光明釋》（*Tantratattvālokakarī*）。

還有關於《金剛頂經》的未完成本，除了金剛智本、不空本之外，善無畏似乎也持有《金剛頂經》。他作了《五部觀心》，然而這是基於《金剛頂經》「三十七尊曼荼羅」的圖像。不過因爲這與金剛智所譯的《金剛頂瑜伽中略 (359)下

㉟堀內寬仁《初會金剛頂經梵本》*Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṃgraham*（《高野山大學論叢》三，一九六八年三月；《密教文化》九〇、九一，一九六九年、一九七〇年〔以上第一金剛界品〕。《高野山大學論叢》六，一九七一年九月；《密教文化》九七、九八，一九七一年；《高野山大學論叢》八，一九七三年三月；《密教文化》一〇三、一〇四，一九七三年〔以上第二降三世品〕）。同《梵藏漢對照初會金剛頂經の研究．梵本校訂篇下 —— 遍調伏品．義成就品．教理分 ——》，一九七四年十一月。

出念誦經》教相不同，所以推定爲善無畏爲了作五部心觀，而持有獨自的《金剛頂經》㊱。因此《金剛頂經》的不全本，已經存於善無畏（西元六三七～七三五）、金剛智（西元六七一～七四一）修學時代的印度。

金剛頂經的思想

《金剛頂經》是瑜伽續的「根本怛特羅」（mūla-tantra），重視瑜伽，教理上與瑜伽行派唯識的教理關係很深。相對地，《大日經》則說悟自心本不生，實現極無自性心，與空的思想關係很深，因此《大日經》的成立可能與中觀派有關。但是說毘盧遮那佛而重視心，這是繼承華嚴思想的。《金剛頂經》也以毘盧遮那佛爲本尊，這點與《大日經》相同，密教一般與《華嚴經》關係很深。相對於《大日經》攝曼荼羅中的諸佛、諸尊於佛部、蓮華部、金剛部三部族，《金剛頂經》則分爲佛部、蓮華部、金剛部、寶部、羯磨部五部，這點可視爲是繼承《大日經》之說，而將它加以發展。

雖然可以承認《大日經》與《金剛頂經》的關聯，但是《大日經》與中
下(360) 觀派相連，《金剛頂經》則相連於唯識思想，在這點兩者似乎分開了。特別是《金剛頂經》所說的五佛表五智，而此五智視爲是在唯識「轉識得智」的四智上加入法界體性智的，這點《金剛頂經》與瑜伽行派的思想是密切的。亦即以爲中央的毘盧遮那如來現法界體性智，東方的阿閦如來現大圓鏡智，南方的寶生如來現平等性智，西方的無量壽如來現妙觀察智，北方的不空成就如來現成所作智。顯示五佛是五智，如來成佛則展開爲五智的，是金剛界的曼荼羅。大圓鏡智以下的四智雖然是在唯識所說的，爲《佛地經》所繼承而所說如下，亦即「有五法攝大覺地。何等爲五？所謂清淨法界、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。」（T 16.721a）繼承這「五種法」之說，而成立《金剛頂經》的五佛五智之說；在此也可見到唯識說與《金剛頂經》的密切關係。但是說四智之深處有法界體性智，在這點可承認與如來藏

㊱ 參考小野玄妙《仏教の美術と歷史》頁五一三，鈴木宗忠前引書頁一二二以下。

思想的共通性。在金剛智本《金剛頂瑜伽中略出念誦經》中，也說：「此心本性清淨，而隨彼之所用，隨意堪忍。」（T 18.237b）說到了自性清淨心。

《金剛頂經》的五佛五智，是將《金剛頂經》所說的五重成佛，亦即「五相成身觀」顯現於曼荼羅，因此這個曼荼羅稱爲「成身會」。五相成身觀，是《金剛頂經》所說的密教獨特的成佛論。據此，受生於王宮的一切義成就菩薩（釋迦）雖然出家修六年苦行，但沒辦法得到眞正的覺悟。最後蒙受秘密佛教的一切如來的驚覺開示，依其引導而修五相成身觀，於色究竟天得無上正等覺，而成毘盧遮那如來，亦即金剛界如來。五相成身觀㊲，第 (361)下
一是觀察自心，達觀心的本質是自性清淨的，稱此爲「通達菩提心」。自覺自己有自性清淨心，即是通達菩提心，依此而得阿閦如來的本質之大圓鏡智。第二，基於此自性清淨心而起菩提心，稱此爲「修菩提心」。依此而觀得自己之心如月輪，得平等性智，然後顯現爲寶生如來。第三，將此菩提心更加堅固，依此實現金剛心，稱此爲「成金剛心」。依此得妙觀察智，顯現爲無量光（無量壽）如來。第四，將此金剛心更加堅固，了悟自己的身語意都是金剛界，稱此爲「證金剛身」。依此而得成所作智，顯現爲不空成就如來，由於實現身語意之金剛而成金剛界菩薩。第五，金剛界菩薩悟「如一切如來有自己亦有」，得毘盧遮那的本質之法界體性智而成大毘盧遮那佛，稱此爲金剛界如來（T 18.207c-208a）。

此毘盧遮那的五相成身觀的成佛，雖是在色究竟天實現的，但是實現此一切如來平等性智後，毘盧遮那佛再度回到人間，入釋迦身，降魔而成正覺。悟一切如來之平等性，融合一切如來的毘盧遮那佛是智身。因爲智慧是無形的，所以是遍及於任何地方的，與一切如來相同，遍滿法界，是無限大的。稱此爲金剛界如來，是指毘盧遮那佛是智身這點㊳。金剛界的金剛比喻 (362)下

㊲ 參考鈴木宗忠前引書頁二七八～二八五。津田眞一〈初會金剛頂經における成仏の構造〉，川崎信定〈チベット仏教における成仏の理解 一仏伝十二相をめぐって ——〉（《玉城康四郎博士還曆記念論集・仏の研究》，一九七七年，頁一八五～二〇二、二六九～二八四）。

㊳在色究竟天成佛的毘盧遮那佛是報身。參考栂尾祥雲《曼荼羅の研究》頁二一二。

證悟之智；界（dhātu），在這裡是「成分」的意思，金剛之智的成分是一味的，遍滿法界，稱這點爲金剛界如來。相對地，入釋迦菩薩之身，以色身顯現的毘盧遮那如來是化身，身形也是有限的。在曼荼羅中，住於四佛之中央的毘盧遮那佛是擁有雙重性的佛，而在其根本則是作爲法身的毘盧遮那。

一切如來遍滿法界，我等凡夫也並非存在於法界以外之處。覺悟這點，蒙受一切如來之加持，而入於密教之瑜伽，則凡夫當場現五相成身觀，得成毘盧遮那佛，由此而生即身成佛的教理。

依五相成身觀而實現成佛的毘盧遮那佛，認爲是報身佛。因爲這是過去修行的結果而成佛的，所以此情形的佛視爲報身，是佛教的教相。但是在成佛會的曼荼羅中，位於中央的毘盧遮那佛視爲是法身，然後開此法身爲自性身、自受用身、他受用身、變化身[39]，因此以法身之中含有四身之別。但是因爲也有視自性身爲法身，自受用身與他受用身爲報身，變化身爲化身的三身說，所以法身與自性身的區別不明顯。總之中央的毘盧遮那如來是法身配法界體性智，東方的阿閦如來是自性身配大圓鏡智，南方的寶生如來是自受用身配平等性智，西方的阿彌陀如來是他受用身配妙觀察智，北方的不空成就如來是變化身配成所作智。

下(363)　南方的寶生如來因爲是福德莊嚴的佛，所以視爲自受用身（報身）是很恰當的，而西方的阿彌陀佛因爲教化初地以上的聖者，所以視爲他受用身也是妥當的。如果不空成就也視爲釋迦的別名，則視爲變化身是妥當的。

總之於此成立了「五佛、五智」的教理。但是法身與自性身的區別不明顯，這點似乎有問題；亦即後來毘盧遮那佛換成阿閦佛而開始受到重視，想必是由此而來的。不過總之因爲法身所顯是四身，所以五佛並非別體，而是一佛之德性顯現成五佛，特別是爲了使毘盧遮那佛所具之德性，令其他菩薩受用的緣故，而於四方示現四佛。

成身會的曼荼羅，是所謂的三十七尊曼荼羅[40]，由三十七尊所成。首先

[39]栂尾祥雲前引書頁二一〇以下。
[40]栂尾祥雲前引書頁二〇四以下。

畫中央之圓與其四方之四圓，合爲五圓。於中央之圓畫大日如來，於四方四圓由東順序畫阿閦如來等四佛。稱此五圓爲五輪，大日輪爲如來部，阿閦輪爲金剛部，寶生輪爲寶部，阿彌陀輪爲蓮華部，不空成就輪爲羯磨部，將五佛與各輪內之諸尊配屬於五部。五部的「部」，是 kula 的譯語，是家族、種族的意思。在此有以夫婦爲基礎的家族之意，認爲諸尊的聚集是如此的群體。

其次，畫包圍此五佛之五輪的大輪，更在其外側畫圍起此大輪之正方形，在正方形線上的中央置四門。中央的五輪之中，四方四佛是大日所示現的，但更在阿閦輪之中示現金剛薩埵、金剛王、金剛喜、金剛愛四親近之四尊，在寶生輪之中示現金剛寶、金剛光、金剛笑、金剛幢四親近之四尊，在 (364
無量壽輪之中示現金剛法、金剛利、金剛因、金剛語四親近之四尊，在不空成就輪示現金剛業、金剛護、金剛牙、金剛拳四親近之四尊，以上合爲十六尊。其次，所示現的四佛爲了要供養中央的大日如來，在大日輪之中示現金剛波羅蜜、寶波羅蜜、法波羅蜜、羯磨波羅蜜四尊；以上即成爲合有五佛與二十尊住於五輪中。接著，毘盧遮那佛回報四佛之供養，而於四方四佛之側（大輪之內，小輪之外），示現金剛嬉、金剛鬘、金剛歌、金剛舞四天女。四佛更應此於大輪之外的正方形四隅，現金剛燒香、金剛華、金剛燈、金剛塗香四天女。毘盧遮那佛因此益增威光，於四方之四門示現金剛鉤、金剛索、金剛鏁、金剛鈴之四攝。

以上即成五佛三十二尊，在曼荼羅中住有三十七尊，此外成身會也有八十一尊曼荼羅。而在三十七尊的情形中，由於此外也畫有賢劫千佛、諸天，所以就還包含許多尊像。不過中心在三十七尊，而除了五佛之外都是菩薩。不過在這些之中，有四天女、四明妃等女性的菩薩。在此三十七尊中，雖已顯示各自的意義，但是其特色是在表示中央毘盧遮那佛與四方四佛之間相互供養的妙諦[41]。特別是曼荼羅中有女性的菩薩，似乎是以女性來表示覺悟的智慧。這與「般若」（prajñā）、「波羅蜜」（pāramitā）是女性名詞也有關聯，而認爲般若是出生佛的「佛母」（T 8.333b）。這個想法在大乘佛教中早就有了，在《般若經》中也可見到[42]，在《維摩經》中也有「智度菩薩

母，方便以爲父」的有名的話（T 14.544c）；此「智度」是指「般若波羅蜜」。將般若與方便配於成佛的能生之父母的思想，是將般若（覺悟之智慧）當作女性原理來掌握，如此的想法爲密教所繼承。

而《大日經》重視能動的方便，《金剛頂經》則重視般若。《金剛頂經》
下(365) 以「金剛」（vajra）爲經題，表示重視作爲般若的金剛。Vajra（金剛）也有「金剛杵」的意思，這是指作爲因陀羅（帝釋天）武器的雷電。但是在佛教中，如《金剛般若經》中所見，將破除煩惱的銳利般若智慧譬喻爲金剛。或是在阿毘達磨佛教中說「金剛喻定」（vajropama-samādhi），將最微細的煩惱也斷除的堅固禪定比喻爲金剛；依此定斷最後的煩惱而成佛。這雖是定，但同時其中也含有慧，是因爲斷煩惱的主體是慧的緣故。將這些覺悟的智慧比喻爲金剛的想法，似乎爲《金剛頂經》所繼承。金剛是比喻覺悟的智慧，也是「空的智慧」。空智破除所有論難、邪見，而自己不傷，可見於《般若經》、龍樹的論難等，所以此空的智慧比喻爲金剛是合適的。

同時因爲這智慧是佛智，所以是佛的法身、報身所具的智慧；此智遍在於法界。因此在金剛界曼荼羅中，毘盧遮那佛示現於四佛之四方的十六尊、四天女，及四佛示現於毘盧遮那佛四方的四波羅蜜、四天女等，都冠以「金剛」，而名爲金剛愛、金剛寶、金剛利等；這是在法界中所有人沒有不是金剛。還有供養物也是金剛，修行者也視爲是金剛。覺悟之智是空之智慧，與
下(366) 諸法本性是空，空遍在於萬物，此二者相應，而一切視爲是金剛。而且因爲視般若爲女性原理，所以這些金剛也以女性出現。譬如在前述的成身會中，雖然四天女、四波羅蜜也是女性，但是在三昧耶會中，如說明爲「住毘盧遮那佛心中之智身金剛薩埵，成持標幟佛之心密三昧耶形之種種女尊，而遍滿一切世界，令一切有情從所有方面開發佛心」㊸ 等般，顯現爲女尊。還有

㊶梅尾祥雲前引書頁二二五以下。

㊷ 研究《般若經》的 Conze 博士也重視這點。參考平川・橫山譯《コンゼ仏教 —— その教理と展開 ——》頁二八八以下。

㊸梅尾祥雲前引書頁二六五。

作爲佛的守護神的金剛持（vajra-dhara 、vajra-pāṇi），在《阿含經》中已經可以見到了，而在《大日經》、《金剛頂經》，聞法眾執金剛等冠以金剛，也可能與這點有關。

《金剛頂經》所說的曼荼羅稱爲「九會曼荼羅」，舉出九種。這些是在《初會金剛頂經》中所說的，其中成身會、三昧耶會、微細會、供養會、四印會、一印會六會說於初品的〈金剛界品〉，而且第七〈理趣會〉也包含於其中。第八降三世會、第九降三世三昧耶會二會，則說於第二品〈降三世品〉；任何一會都以上述三十七尊爲中心。

理趣經的思想

《理趣經》的「理趣」，似乎是 Prajñāpāramitā-naya 的 naya 的翻譯。在 (367)下
眞言宗提到《理趣經》，是指不空所譯的《大樂金剛不空眞實三麼耶經》一卷，在此之中附加了〈般若波羅蜜多理趣品〉的品名（T 8.784a，但是宋、元、明等三藏沒有這個品名），所以也稱爲《般若理趣經》。由於在本文中「般若理趣」之語經常出現，所以將此附加在經題上。在後述的梵本中，在《理趣百五十頌》㊹（*naya-dvyardharśatikā*）的「百五十頌」之前附加了 naya 。《理趣經》因爲是由百五十頌所成，所以也稱爲《百五十頌般若波羅蜜經》。以《大般若經》十六分來說，相當於第十分，是短的般若經。是以何途徑編入《大般若經》中雖不明，但以玄奘譯來看，已經變成密教化的般若經了，但是其密教化比起不空所譯的《理趣經》可說還不充分。此經是玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》六百卷中的第五百七十八卷〈般若理趣分〉（T 7.986ff），份量就漢譯所見，玄奘譯較不空譯還多。玄奘譯有七千字左右，此以梵文一偈譯爲二十字來計算，則有三百五十偈之多，所以玄奘譯是已增廣的《理趣經》纂入於《大般若經》。但是《般若經》自古以來即說了「神咒」（mantra），已有將《般若經》咒術式地受持的信仰，所以《般若經》

㊹Naya-dvyardharśatikā-ardhaśatikādy-aparaparyāyā（*Buddhist Sanskrit Texts* No. 17, Mahāyānasūtrasaṃgraha Part I, Darbhaṅga, 1961, p. 90）.

有與密教結合的理由。

在此之外，《理趣經》的漢譯方面如下。菩提流志譯《實相般若波羅蜜經》一卷（T 8.776aff），這雖相似於《理趣經》，但也有內容上不一致的文句，也有不認爲是《理趣經》的異譯之說。金剛智譯有《金剛頂瑜伽理趣般
下(368) 若經》一卷（T 8.778bff）；在最近的研究中說並不是金剛智之譯，而是在後代參照前二譯所譯的。施護譯有《遍照般若波羅蜜經》一卷（T 8.781cff），法賢譯有《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》七卷，略稱《理趣廣經》（T 8.786bff）㊺。

以上漢譯，有玄奘譯、菩提流志譯、金剛智譯、不空譯、施護譯、法賢譯六本《理趣經》，但重要的是不空譯與玄奘譯，法賢譯在了知《理趣經》的廣本上是重要的。翻譯的年代以玄奘譯最早，玄奘（西元六〇二～六六四年）於西元六二九年向西域出發，西元六四五年回國，所以在此期間玄奘所取得的梵本之中有《理趣經》。考慮《理趣經》編入到《般若經》時，似乎可以視爲《理趣經》在西元六〇〇年左右已經存在了（不過不空譯的原典之成立，似乎較此還晚）。月稱（西元六五〇年左右）在《淨明句論》中引用了《理趣經》數次，顯示本經在此之前已成立。

藏譯有四本（東北目錄四八七～四九〇）。東北目錄四八七《名爲吉祥最勝本初之大乘儀軌王》，與東北目錄四八八《吉祥最勝本初眞言儀軌品》，相當於漢譯的法賢譯「七卷理趣經」。東北目錄四八九《般若波羅蜜多理趣百五十頌》，相當於「般若理趣分」。東北目錄四九〇《名爲吉祥金剛道場莊嚴之大續王》，含有施護譯，但約有施護譯的八倍之份量。

下(369) 梵文原典《百五十頌般若波羅蜜》（*Adhyardharśatikā Prajñāpāramitā*），是在西元一九一二年雷烏曼（E. Leumann）公布出版在中亞所發現的梵本㊻。但這並非完本，處處有殘缺，中間混雜著中亞系的譯文。這轉載於尾祥雲的《理趣經之研究》，更收錄在《*Mahāyānasūtrasaṃgraha*》㊼中，

㊺ 關於《理趣經》的類本十種，參考栂尾祥雲《理趣經の研究》頁二十八以下，松長有慶《密教の歷史》頁七十四以下。

後者是只抽出梵文；有梵本的英譯㊽。

《理趣經》的註釋有不空譯的《大乘金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》二卷（T 19.607aff），同樣不空譯的《般若波羅蜜多理趣經大樂不空三昧眞實金剛薩埵菩薩等一十七聖大曼荼羅義述》一卷（T 19.617bff）也可參考；這是解釋「十七清淨句門」的作品。

在藏譯中，「理趣廣經」的《吉祥最勝本初續》有〈略釋〉（東北目錄二五一五）及〈廣釋〉（東北目錄二五一二），此二者是喜賢（Ānandagarbha）的著作。其次有《金剛場莊嚴續》的註釋《金剛道場大續難語釋》（東北目錄二五一二），是寂靜友（Praśāntamitra）的著作，還有智友（Jñanamitra）的《般若波羅蜜多理趣百五十註釋》（東北目錄二六四七），這是「般若理趣分」的註釋。

《理趣經》與《金剛頂經》相同，是屬於「瑜伽續」的經典，也可見到與《金剛頂經》相同的教理，可知兩者是同種經典。但是在表達密教覺悟境地上，以男女交會的愉悅來表示，這點可說較《金剛頂經》還更進一步。在《理趣經》中，有「妙適清淨句，是菩薩位。欲箭清淨句，是菩薩位。觸清 (370)T
淨句，是菩薩位。愛縛清淨句，是菩薩位。」宣說了大樂之法門。說明道：妙適是二根交會之樂，欲箭是心爲此欲望射中，男女擁抱之樂是觸，依此觸而男女不能分離是愛縛㊾。但是一如說爲「清淨句」（viśuddhi-pada）般，這些性欲並非無條件受到肯定，而是要在性欲被淨化的狀態中，見到證悟的境地，因此凡夫的愛欲並非原封不動地受到肯定，不過並不是要在捨離愛欲處來求悟境。這是將《維摩經》所說的「不斷煩惱不入涅槃」（T 14.539c）

㊻ E. Leumann, *Zur nordarischen Sprache und Literatur*, Strassburg, 1912, S. 84-89. 以上的研究及翻譯：E. Leumann, Die nordarischen Abschnitte der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā, Text und Übersetzung mit Glossar.（《大正大學學報》六、七輯二，一九三〇年，頁四十七～七十八。）

㊼ 參考註㊹。

㊽ E. Conze, The Perfection of Wisdom in 150 Lines（*The short Prajñāpāramitā Texts*, London, 1973, pp. 184-195）. 此為一九六五年高野山大學出版的 *Studies of Esotric Buddhism and Tantrism*, pp. 101-115 之轉載。

㊾ 栂尾祥雲《理趣經の研究》頁一二二。

的立場，藉由《般若經》空的思想而肯定地採用。婬欲雖是污穢的，但是將其淨化的話，則得以提高到清淨的狀態。如果不得以婬欲在婬欲本身就是清淨，則不能說一切法的自性是清淨的。但是因爲一切法的本性是清淨的，一切法是平等的，所以深達般若之空智，則以婬欲是就婬欲本身即得爲清淨。這似乎是產生自以在家受欲的立場而深化般若波羅蜜之實踐處的思想。在密教中，說大樂法門的最初經典出現在與《般若經》之融合上，是值得注意的。在《理趣經》中是以出生一切法之平等的「般若理趣」爲立場，而說大樂之法門。但是大樂法門，是暗藏若一步走錯即墮邪見深坑之危險的法門。因此《理趣經》中闡述大樂之證悟的同時，也說了降伏之法門、忿怒之法
下(371) 門，更說觀照之法門等；說大樂的同時，也兼顧到不令陷入邪見的深坑。

《理趣經》在說大樂法門上雖然同於接下來的「無上瑜伽續」，但是仍包含於瑜伽續中，其理由是因爲擁有與《金剛頂經》相同的思想。由於《大日經》、《金剛頂經》之出現，可以視爲密教的教理已經完成，是因爲在這些經典中，已經成立了依密教的修法而成佛的教理之故。是因爲認爲在此之後，雖然產生非常多的「無上瑜伽續」，但是這個基本立場不變。

第五節　中期與後期的密教

下(372)

問題所在

在此決定將中期、後期的密教總括起來，是因爲這時代密教的詳情不明。《大日經》、《金剛頂經》成立於西元六五〇年前後，此時代是密教的獨立時代，亦即「前期」。從密續的分類來說，《金剛頂經》屬於瑜伽續，《大日經》屬於行續，所以所作續、行續、瑜伽續三者屬於前期密教。而中、後期的密教，則充滿無上瑜伽續的經典，亦即印度密教的中心，是在無上瑜伽續。無上瑜伽續經典的數量非常多，流行的期間也很長。但是龐大數量的無上瑜伽續，不清楚每一怛特羅的成立年代，至今爲止已研究的怛特羅也很少。因此要將眾多的無上瑜伽續排列年代順序，而追蹤確定其歷史上的

發展是不可能的。

無上瑜伽續（anuttarayoga-tantra）是在瑜伽續的延長線上，超越它而發展的怛特羅。相對於此，大日經系的行續爲瑜伽續推陳出新後，似乎沒有得到發展。其理由是行續的《大日經》在宣說密教上，並未利用「性愛」（śakti，性力）。是以大乘佛教的立場來表示般若與方便，其中並未採用「性愛」，相對地，屬於瑜伽續的《金剛頂經》則使用性力表示般若與方便。這點由無上瑜伽續使其更加發展，而與印度人宗教上的嗜好一致。

瑜伽續的根本怛特羅是《金剛頂經》，亦即《眞實攝經》(376)下
（*Tattvasaṃgaha*），此經在西元八世紀盛行於印度。佛密、釋迦友、喜賢各自對《眞實攝經》寫了註釋，是瑜伽部密教的三大學匠[50]。一般認爲他們是活躍在西元八世紀，恐怕在此之後無上瑜伽部的密教就盛大起來了。屬於無上瑜伽部「方便父續」的代表經典《秘密集會續》（*Guhyasamājatantra*），視爲是在八世紀初期現其端倪，而成立於八世紀後半葉[51]。由於當時以中印度與東印度爲中心而繁榮的波羅王朝（西元七五〇～一一九九年左右）信奉密教，密教以中印度與東印度爲中心而長期繁榮。不過之後伊斯蘭教徒入侵印度，在西元一二〇〇年左右中印度與東印度也受到他們的蹂躪，密教的中心地那爛陀寺、超岩寺受到破壞，因此佛教在印度就滅亡了。不過到此爲止的期間，無上瑜伽續流行的歲月長達四百年以上，所以將此期間視爲密教的中、後期。

在此時期，知名的密教僧雖然不少，但其思想、事蹟不明。一如前述，(377)下
在義淨所傳中，龍樹的弟子有難陀，他集密咒而得一萬二千頌（本書三四五頁）。不過在空海所傳的密教相承說中，大日如來授法於金剛薩埵，金剛薩埵授龍猛，龍猛授龍智，而金剛智（西元六七一～七四一年）承受之。在呂向所傳中，金剛智在南印度遇到龍智，七年承事供養，那時龍智已經七百歲

[50]松長有慶《密教の歷史》頁六十八。

[51]羽田野伯猷〈秘密集會タントラにおけるヂニャーナパーダ流について〉（《文化》新五，頁二十二）。松長有慶〈秘密集會タントラ成立に関する二、三の問題〉（《中野教授古稀記念論文集》，橫排頁一九三～二〇七，一九六〇年）。

（T 55.875b）；在這裡是說從龍樹（龍猛）傳到龍智。還有在父續系的聖者父子流的相承法系中，龍樹的弟子有聖提婆、釋迦友、龍覺（Nāgabhodhi）、月稱等 ㊷ ；此龍覺與龍智可能是同一人。雖在諸傳之間也有類似點，但是因爲都只是傳說式的記錄，所以確實的情形還不清楚。

另在《宋高僧傳》中，說善無畏在那爛陀從達摩掬多受如來之密印（T 50.714c），但是不清楚達摩掬多受持的是怎樣的密教。此外，進入西藏的密教者中，有蓮華生（Padmasambhava，西元七七三年）與阿底峽（亦名燃燈吉祥智），作爲西藏密教的傳法者、改革者而有名，但是並不清楚他們傳了怎樣的密教。還有在西元十一世紀身爲超岩寺六門守護者之一而有名的，寶
下(378) 寂（Ratnākaraśānti）、不二金剛（Advayavajra）㊸ 、那洛巴（Nāropa）等名字也在流傳著。不過有關他們的密教思想的研究也有待於今後。

在這些以外，聲名流傳的密教者也很多，但因爲其著作、思想還沒究明的緣故，所以無法以人爲主而撰寫密教的歷史。還有在烏仗那（Uḍḍuyāna）中有主張說主有王（Indrabhūti）出現在西元七、八世紀左右，關係到《秘密集會》的著作，而成爲金剛乘（vajra-yāna）的開祖，且進入西藏的蓮華生大士是他的兒子。此說爲跋達剎耶（B. Bhattacharyya）、圖齊（G. Tuci）及日本的栂尾祥雲博士等所主張，而爲一般人所支持 ㊹ ，但是在最近的研究中，否定了西元七世紀主有的存在 ㊺ 。主有之名在怛特羅佛教的相承法系中屢屢出現，視爲是他的著作的，在西藏大藏經中留下不少。因此主有似乎是實在的人物，但是將這些傳承檢討看看，則九世紀的主有是最確實的人

㊷ 羽田野伯猷〈Tāntric Buddhism における人間存在〉（《東北大學文學部研究年報》九，一九五八年，頁三〇九）。

㊸ 不二金剛方面，有二十一篇著作已整理出版。H.P. Shastri, Advayavajra Samgraha, *G.O.S.* vol. XL，1927. 其中數篇有日譯及解說。參考宇井伯壽《大乘仏典の研究》頁一～五十二（*Tattvaratnavālī* 之日譯）。栂尾祥雲《理趣經の研究》頁四二六以下（*Yuganaddhaprakāśa*, *Mahāsukhaprakāśa*）。高田仁覺〈善說集に示されたる密教的學道〉（《印仏研》三之一，頁二五七～二六〇）等。

㊹ B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, 1932, p. 44; G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. I, Roma, 1952, p. 213.栂尾祥雲《秘密の教史》頁六十九。

物，應該視他是相承父續智句流的秘密集會之一成就者 ㊻ 。

《秘密集會》不應視爲是由於主有的請問而作的，但是《秘密集會》的成立是西元八世紀，就無上瑜伽續來說很早。所以最先想要考察由此續發展來的父續傳承，接著考察以《勝樂》、《喜金剛》等爲中心的母續傳承，再考察最後出現的《時輪續》（時輪教），而結束密教的論述。

秘密集會的成立

《秘密集會》（*Guhya-samāja-tantra*）是「無上瑜伽部」怛特羅中成立最早的其中之一。在不空（西元七〇五—七七四年）《十八會指歸》的「第十五會」文中，說此第十五會「名秘密集會瑜伽」（T 18.287a），顯示了十八會《金剛頂經》的第十五會是《秘密集會》。此不空所說的《秘密集會》 (379)T
與現在的《*Guhya-samāja-tantra*》一致，已由學者所論證 ㊼ 。因此可以認爲《秘密集會》的原型在不空的時代，亦即在八世紀前半已經成立了。「十八會」的《金剛頂經》傳有十萬頌，其「初會」的《金剛頂經》即是《眞實攝經》，這在西元七世紀後半已經成立了。

不過初會的《金剛頂經》雖然已經成立了，但並不表示十八會全部都已成立。不空的《十八會指歸》，其一半以上用在初會的說明上，第二會以下到十八會爲止也不過述其概要而已。因此第二會以下，可視爲還尚未當作獨立經典，而當作是初會的附錄式的典籍而加以概要解說 ㊽ 。但是可以注意在《十八會指歸》中，在進行第十五會的說明文中，有與現在的《秘密集會》一致的經文 ㊾ 。亦即根據《十八會指歸》，在《秘密集會》中「似如世間貪染相應語」而說教法，但是對此，除蓋障菩薩說：「世尊大人不應出麤言雜染相應語。」批評以麤惡雜染語來說教法。針對於此，佛陀則說：「汝等清

㊾ 松長有慶前引論文，前引書頁二〇〇。
㊽ 鈴木宗忠〈金剛頂經の實存形態〉（《宗教研究》第四年二、三號，一九四二年，頁二三七）。
㊺ 羽田野伯猷〈Tāntric Buddhism における人間存在〉（前引書頁三二二以下）。
㊻ 羽田野伯猷前引書頁三一八。
㊼ 松長有慶〈秘密集會タントラ成立に関する二、三の問題〉（前引書橫排頁一九九以下）。

淨相應語有何相狀？我之此語，加持文字，應化緣方便，引入佛道，亦無相狀。成大利益，汝等不當生疑。」（T 18.287b）介紹了以二根交會的婬欲道而說教法。相當於此文的教說，在《秘密集會》的漢譯《一切如來金剛三業最上秘密大教王經》卷二（T 18.474b）中可以見到，還有在《秘密集會》的梵本中也可見到[60]。因此《秘密集會》的某些部份在不空的時代已經存在之事，由這些經文的一致也可窺知。然後這成爲十八會《金剛頂經》的第十五會，故《秘密集會》是《金剛頂經》的「後分」（uttaratantra），這也是可以理解的。

下(380)

現存的《秘密集會》是由「十八分」所成。但是在不空的時代，似乎還沒有具足十八分的《秘密集會》。完整的《秘密集會》，被視爲是在八世紀的後半成立[61]。《秘密集會》的十八分之中，前十七分稱爲「根本怛特羅」，最後的第十八分稱爲「上怛特羅」（uttaratantra）。但是認爲前分也不是成立於一時，是到十二分爲止先成立，後來再附加上十三分以下。《秘密集會》的漢譯在宋代咸平五年（西元一〇〇二）由施護譯爲《一切如來金剛三業最上秘密大教王經》七卷，與梵本同樣擁有十八分。在藏譯中，前十七分的「根本怛特羅」（東北目錄四四二）與第十八分的「上怛特羅」（東北目錄四四三）分別譯出。梵本由跋達剎耶於西元一九三一年出版原典，之後於西元一九六五年由巴格齊（S. Bagchi），西元一九七五年由松長有慶教授出版新的校訂本[62]。因爲《秘密集會續》在印度與西藏非常流行，所以造了很多註釋，這些都編入到西藏大藏經中。

在《秘密集會》的怛特羅中，五佛之中，瞋恚部的部主阿　如來

[60] Yūkei Matsunaga, The Guhyasamāja-tantra: A New Critical Edition（《高野山大學論叢》一，一九七五年，頁十五～十六）。

[61] 松長有慶〈秘密集會タントラの成立過程〉（《印仏研》四之二，一九五六年三月，頁二五一）。

[62] B. Bhattacharyya, Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka, *G.O.S.* vol. LIII, 1931; S. Bagchi. *Śrīguhyasamājatantra, Buddhist Sanskrit Texts* No. 9, Darbhaṅga, 1975; Y. Matsunaga, The Guhyasamājaya-tantra: A New Critical Edition（《高野山大學論叢》九、一〇，一九七四、一九七五年）。*Guhyasamājaya* 的引用是依據松長本。

（Aksabhya）成爲中心，大日如來（Vairocana）在其前方，即位於東方，此是癡部的部主。還有如意寶部的寶幢如來（Ratnaketu）位於南方，金剛貪欲部的世自在王如來（Lokeśvaramahāvidyādhipati，或無量壽如來〔Amitāyus〕，無量光如來〔Amitābha〕）位於西方，三昧鉤召部的不空金剛如來（Amoghavajra）位於北方（*Guhya*. p. 7）[63]。《秘密集會》中說到令大日如來爲中心的五佛說，但是重要的是以阿　如來爲中心的五佛[64]。因此在印度的密教中，阿　佛較大日受到重視，而視此五佛與五蘊同一，也是自《秘密集會》開始的。亦即阿　如來是識蘊的本質，代表心，而以是大悲之方便的瞋恚來淨化擁有瞋恚煩惱的眾生。阿　如來也被視爲與本初佛的大金剛持（Māhavajradhara）是同一的，阿　如來以五智來說是法界清淨智。第二大日如來是色蘊的本質，代表身。依癡淨化住於癡的有情，在五智中相當於大圓鏡智。第三寶幢及寶生如來（Ratnasambhaua）是受蘊的本質，依我慢、憍慢淨化擁有我度、憍慢的有情，是平等性智。第四阿彌陀如來是想蘊的本質，依貪欲而淨化擁有貪欲的有情，相當於妙觀察智。第五不空金剛或不空成就如來（Amoghasiddhi）是行蘊的本質，依嫉（īrṣyā）而淨化邪語之有情，相當於成所作智[65]。 (381)下

將五佛配於五蘊，是要表示法界自身的五佛與五蘊複合體之人，同樣作爲五蘊，在其本質上是相同的。這似乎是在此作爲大宇宙的佛，與作爲小宇宙的自己同樣是由五蘊所成的，要在這點上來顯示即身成佛的可能性，而且要將此成佛依「性愛」（śakti）來實現。亦即在《秘密集會》中，當作對於五佛的明妃（śakti），而配以四佛母或五明妃（*Guhya*. I, XVII, pp. 7-8, 104）[66]。四佛母，即表示地界的眼母（Locanā），是大日如來之妃。第二是表示水界的摩摩枳（Māmakī），當作是阿　如來之妃。第三是表示火界的白衣母 (382)下

[63] 川崎信定〈密教における愛〉（仏教思想研究會編《仏教思想 I 愛》頁一六三～一六五）。
[64] 壬生台舜〈Guhyasamājaya-tantra の五仏說について〉（《佐藤博士古稀記念仏教思想論叢》頁三五一以下）。
[65] 羽田野伯猷〈Tāntric Buddhism における人間存在〉（前引書頁二五九～二五八）。

（Pāṇḍaravāsinī），這是阿彌陀佛之妃。第四是表示風界的多羅（Tārā），配爲不空成就如來之妃[67]。以上，則成五佛卻缺少一妃，但說五明妃的場合，第五則舉出表示空界的金剛持（Vajradharā）。在這個情形中，似乎將金剛持配於阿　如來。總之，地、水、[illegible]、風四大與五蘊同樣是個體的構成要素。將這些視爲明妃之顯現，而要依男女兩性之融合，來表示成佛的境地。

將自己個體的出生觀想爲五佛之顯現的「即身成佛」瑜伽，是「生起次第」（utpattikrama）的觀法。個體的生起是，在前世的死，與中間之存在的中有，接著[illegible]父母交會與中有識的合體而往新的生之託胎，乃至由住胎、出
下(383) 生等之經過而說明，但是將此當作本來是佛的出生而觀想的，即是生起次第的觀法。亦即將從法身的永遠之實在而引起活動，以報身、化身佛出現於此世，而救濟眾生的佛之生起，按照從空劫到器世間成立的順序，或按照已死的有情依照從中有到託胎、住胎等次序而出生於此世的順序之類比而觀想。重要的是，掌握眾生所具的自性清淨心，或此已人格化的菩提心之生起，與佛之出生爲同一而觀想。

此生起次第之觀法，主要宣說於代表《秘密集會》的「方便父續」之觀法。相對地，《喜金剛》（*Hevajra*）、《勝樂輪》（*Cakrasaṃvara*）等的「般若母續」則重視「究竟次第」（utpanna-krama 、 niṣpanna-krama ，圓滿次第）的觀法。

《秘密集會續》在出現以後廣受信奉，由傳持者們形成流派。雖有許多流派，但是在其中重要的是智句所興創的「智句流」，與假託龍樹及其弟子們所立的「聖者父子流」。智句是活躍在西元八世紀後半的人，被視爲與《秘密集會續》的成立有關的人。他的弟子傳有佛密（Buddhaguhya）、佛寂（Buddhaśānti）、釋迦友（Śākyamitra）等，此流派之後一直盛行到九、十世紀。

---

[66] バッタチャリヤ著、神代峻通譯《インド密教學序說》第四章註五十四，頁二四六～二四七。川崎信定〈密教における愛〉（前引書頁一六六～一六七）。

[67] 羽田野伯猷前引書頁二五七。

聖者父子流的成立晚於智句流，以爲形成於九世紀到十世紀。但是此學派之後盛大起來，其勢力凌駕過智句流。

父續的流派

方便父續的流派之中，智句流與聖者父子流是重要的，以下就此二派簡單來檢視。(384)下

智句（Jñānapāda），名爲佛吉祥智（Buddhaśrījñāna），是活躍在西元八世紀後半的人物。他被認爲也與《秘密集會續》本身的成立有關，所以他是印度怛特羅佛教的成立、發展上擔任重要角色的人物。他在年輕時，曾就以《現觀莊嚴論》的研究者而有名的師子賢學習般若與其他之學，之後在那爛陀寺進行講學與著述。隨後求密教而遊學，於北印度之烏仗那（Uḍḍiyanā）就梨羅金剛（Rīrāvajra）學般若母續的教理，更到南印度的恭建那，歷經九年修學方便父續的教理，據此他以父續爲中心的密教學問便確立了。當時北印度的烏仗那與南印度的恭建那（Koṅkana），各是母續與父續的密教中心地。

智句在恭建那學密教後至中印度的佛陀伽耶，於此從文殊之化身得示教口傳而得到證悟，確立秘密集會的教理。之後他從事著作、教化，著有十四種著作，但重要的是有關生起次第的著作《普賢成就法》（*Samantabhadra-sādhana*，東北目錄一八五五）與《四支成就普賢母》（*Caturaṅgasādhana-samantabhadrī*，東北目錄一八五六），有關究竟次第的著作《解脫明點》（*Muktitilaka*，東北目錄一八五九），關於兩次第的《名爲二次第眞性修習之口傳》（*Dvikramatattvabhāvanā-nāma-mukhāgama*，東北目錄一八五三）(385)下等，皆傳於藏譯中；他的顯教著作《寶德藏般若註》也受到重視。

智句流以中印度的超岩寺爲中心而繁盛。寶寂（西元九五〇～一〇五〇年左右）、念智稱（Smṛtijñānakīrti，西元一〇〇〇年左右）、阿底峽（西元九八二～一〇五四年，但是阿底峽更以母續的精通者而有名）、寶稱（西元一〇〇〇～一〇五〇年左右）、釋迦師利（西元一二〇〇年左右），皆傳智句流。特別是念智稱於西元一〇〇〇年左右入西藏，在康區將智句流傳入西藏。智句流伴同瑜伽行派的教理，特別是彌勒五論的研究而流傳，所以它一

方面繼承空觀的立場，另將重點放在唯識的教理。智句流以超岩寺爲中心，擴及到尼泊爾、喀什米爾等，但是之後隨著聖者父子流盛大起來，其勢力便不及聖者父子流了[68]。

接著，聖者父子流也稱爲聖者流，是傳承於龍樹（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva），及其後出現的龍智（Nāgabodhi）、月稱等名之下的流派。但是並不是指中觀派的龍樹、提婆、月稱（Candrakīrti），而是在密教中著述著作而掛在這些人的名字下，並形成流派。密教的龍樹是沙羅訶（Saraha）的弟子，沙羅訶開始時被稱爲羅睺羅跋陀羅，但得到密教的最勝悉地（成就）而被稱爲沙羅訶[69]。他將自身的證悟境地借託詩歌來表達，稱爲《多訶藏歌》（*Dohākoṣa*）[70]。沙羅訶、龍樹的密教是南印度吉祥山佛教的代表。

下(386) 雖無法決定密教的龍樹是一人還是多人，但此聖者父子流的形成是從九世紀到十世紀左右。聖者流的重要著作，有歸於龍樹的《成就法略集》（*Piṇḍīkṛtasādhana*）、《經合集》（*Sūtramelāpaka*）、《五次第》（*Pañcakrama*），還有歸於提婆的《行合集燈》（*Caryāmelāpakapradīpa*），當作是龍智著作的《*Vyavasthālī*》、《曼荼羅二十儀軌》（*Maṇḍalaviṃśatividhi*），歸於月稱的《燈作明論》（*Pradīpodyotana*）、《金剛薩埵成就法》（*Vajrasattvasādhana*）等[71]。在這些當中，《成就法略集》作爲敘述聖者流的「生起次第」的作品是重要的，《五次第》同樣是表達其「究竟次第」的作品而是重要的[72]。還有，《燈作明論》是重要的聖典註釋，由羅睺羅僧克里帖衍那發現其梵文原典。

下(387) 聖者父子流，一如由假託大乘中觀派的龍樹及其弟子們而建立流派這點

---

[68] 以上有關智句流，參考了羽田野伯猷〈チベット仏教形成の一課題〉（《日本仏教學會年報》一六，一九五〇年）。

[69] 羽田野伯猷〈Tāntric Buddhism における人間存在〉（前引書頁三一六）。

[70] 有沙羅訶的《多訶藏歌》的研究與翻譯。奈良康明〈サラハパーダ作、ドーハー・コーシャー翻譯及びノート・Ⅰ・Ⅱ〉（《駒澤大學仏教學部研究紀要》二五～二六，一九六七年三月）。《多訶藏歌》是謳歌依據俱生乘（Sahaja-yāna）之大樂的即身成佛詩偈。

[71] 羽田野伯猷前引書頁三〇〇。

也可推測得知般，相當濃厚地具有中觀派空之教理。聖者父子流自九世紀到十世紀興起，而自十世紀末到十一世紀盛大起來。此派傳有種種傳承，在這些系譜當中，除了上述的龍樹及其弟子們之外，釋迦友（Śākyamitra）、摩登祇巴（Mātaṅgi-pa）、黑阿闍梨（Kṛṣṇācārya）、瞿密師羅（Gomiśra）、智藏（Jñānagardha）等之名爲世所知[73]。這些人的年代、傳記雖然不明，但西藏的廓庫巴拉哲（Hgos khug pa lhas btsas）在十一世紀進入印度，而從瞿密師羅的弟子學了聖者父子流。還有馬爾巴（Mar pa，西元一〇一二～一〇九七年）於印度跟隨與智藏同時代的那洛巴（Nāro-pa）學法，也還從智藏處學了《秘密集會》，因此智藏似乎也是十世紀到十一世紀左右的人[74]。他有關於在《秘密集會》中擔任重要角色的「佛眼母、摩摩枳、白衣、多羅」四天女的著作《四天女請問釋》（東北目錄一九一六）。另有屬於西藏佛教新譯初始的譯經僧寶賢（Rin chen bzan po，西元九五八～一〇五五年）進入印度，學《秘密集會》，藏譯了《秘密集會》的根本及釋續，乃至以《成就法略集》、《五次第》、《經合集》（*Sūtramelāpaka*）等爲始的大量聖者父子流文獻，此爲布頓（Bu-ston）所繼承，成爲在西藏聖者父子流盛行的基礎。

(388)下

[72] 羽田野伯猷前引論文是基於歸於龍樹的《成就法略集》而解明聖者父子流「生起次第」的研究。此《成就法略集》已發現其梵文，而與同樣說聖者父子流「究竟次第」的《五次第》一起仏由 Poussin 出版了梵文原典。L. de la Vallée Poussin, *Études et texts tantriques, Pañcakrama*, Gand, 1896. 還有酒井真典博士公布出版了此《成就法略集》與《五次第》的日譯與研究。酒井真典《チベット密教教理の研究》，高野山，一九五六年。

[73] 羽田野伯猷前引書頁三〇九～三〇四，檢討了聖者父子流的種種傳承。

[74] 參考長澤實導〈ジュニャーナガルバの密教觀〉、〈四天女の教義化〉（收於長澤實導《大乘　教瑜珈行思想の發展形態》，一九六九年）。還有長澤實導博士在本書中，檢討了智藏的年代，將其在世年代推定為西元七〇〇～七七六年左右，但是這是以《二諦分別論》（東北目錄三八八二）等為本所推定的年代（前引書頁十二以下）。但是松本史朗氏之說，將《二諦分別論》的作者智藏，與西藏的佛典翻譯者智藏，以及密教的智藏三位視為不同的人，似乎才是妥當。參考松本史朗〈Jñānagarbha の二諦說〉（《仏教學》五，一九七八年四月，頁一〇九以下）。

生起次第與究竟次第

宣說「生起次第」（utpatti-krama）的《成就法略集》（*Piṇḍīkṛta-sādhana*），依存於秘密集會的釋續《金剛鬘》（*Vajramālā*）。還有宣說「究
下(388) 竟次第」（utpanna-krama, niṣpanna-krama）的《五次第》（*Pañcakrama*），已預設了《四天女請問》（*Catuḥdevīpariprcchā*）及上述的《金剛鬘》等⑮。因此《成就法略集》所說的生起次第之教說，或《五次第》所說的究竟次第教說，是較秘密集會的立場還要發展很多之說。不過因爲有關的研究、翻譯已經發表，所以想要依據這些來簡單地看看此二次第的內容。

修行生起次第觀法的場所，選擇在森林，水源豐富，多水果的遠離聚落的舒適寂靜處。這與在母續瑜伽的修習中，選擇屍林等陰慘的地方不同。在生起次第的修習中，首先作準備，對一切眾生起大悲心，爲了利益自他，而起欲成就金剛持（vajradhara）的「菩提心」；這是菩提心的修習。在這點，方便父續可說繼承了《大日經》的「菩提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟」三句之立場。

下(389) 此觀法首先在最初觀想自己爲大金剛持，大金剛持也是阿　佛，也稱爲本初佛（Ādinātha）。其本性是空，是清淨光明（prabhāsvara）。因爲是本性空，所以行者本身是金剛持的觀法才成爲可能，所以在生起次第的觀法之根本處有空觀。在同時，「清淨光明」也是就如來藏、自性清淨心所說的語詞，繼承了視眾生的本質是佛性、如來藏的如來藏教理。在生起次第中，基於此如來藏的教理，不斷地觀想佛與自己的不二。　悶

在生起次第中，首先觀想個人之死、器世間之滅。器世間在壞劫時分解爲極微，如星雲般漂浮於空中，有情也於死時形成個體的五蘊分散，個體就壞滅。觀滅，是觀想此有情與器世間的不可得、空性，進而觀想進行此觀想的唯心也是非有的，是自性光明的。個體於死時，五蘊之自性融化於清淨光明，識蘊也融化於清淨光明，這是觀想於死時個體歸入佛之法身。勝解作有

⑮ 羽田野伯猷前引書頁三〇六。

情與佛本來是不可分、不二的，以死爲媒介，而此觀即成立。

其次進行淨化中有而引導受用身的觀法。即捨死，而持有想要從清淨光明起來之欲望的識便生起。此識取五大（地、水、火、風、空），成爲微細的五蘊而形成中有之身，但是在此之前觀器世間的成立、劫初有情的出生。器世間的成立是首先出現風輪、水輪、金輪，世界成立於其上，進而在其上現起佛住處的寶樓閣。但是這些佛國土、器世間，在勝義中是空、自性清淨的，且以爲那不外是行者自身的自我展開。器世間之後，觀有情世間展開，而將自己觀爲劫初之人，且將此觀爲本初佛、金剛持是不二一體的。這是表 (390)下
示將有情世間當作本來是佛的世界而觀，而將此觀爲「三十二尊」之出生；三十二尊是指五佛、四佛母、八菩薩、五供養妃、十忿怒尊。此自己與諸佛不二一體觀，是基於自己的本性是清淨光明之勝解而起的。

中有是指有情死後而求得次一生處爲止之中間的生存狀態，在這裡則將中有觀爲佛之「受用身」的報身佛狀態。把由自己之死到中有，乃至到生（再生）的過程，觀成從無形的法身顯現爲有形的受用身，再展開爲化身的過程。此中有身，以有情世間的展開來說則相當於劫初之人，而以佛身觀來說則相當於本初佛（Ādinātha）。本初佛是受用身，亦即觀中有、劫初人與本初佛（受用身）三者是即一的。這之所以可能，是因爲基於確信自己的本性是自性清淨的，與佛無異，以及觀佛與世界都是行者一心的展開（認識界），行者即佛的「瑜伽之觀法」的緣故。在這裡可知中觀派的空觀與瑜伽行派的唯心、唯識思想，在其根本處發揮了作用。

其次觀想由中有到生。生是從中有之識入於母胎而開始，於父母二根交會之處，中有之識乘風而至，父母之赤白由於依二根交會所生之大貪欲火，於秘密蓮華融合時，中有之識入於母胎，與赤白合體；此即是入胎。在這情 (391)下
形，中有識相當於菩提心，中有入胎是意味著身曼荼羅的三十二尊融化收斂於自己，而成爲佛身；亦即父母之赤白於秘密之蓮華（寶樓閣）融合時，於彼召請阿閦佛，而行者將自己本身引入於彼，如此阿閦與行者成爲不二一體。以受胎來說，此中有識所住之胎兒，於胎內次第成長，經胎內五位而至出生。不過胎兒形成五蘊，取四大，具感官、肢分的經過，五蘊相當於阿閦

等五佛，四大相當於佛眼母等四佛母，之後具眼等諸根或備手足等肢分則相當於八菩薩、五供養妃、十忿怒尊等之展開，因此觀想嬰兒之出生本身就是佛化身的展開。

接著，在出生以後依序成長，熟達身之技藝，學習語言，心中得到知識，以此爲身加持、語加持、意加持而修習。身加持是指修習自己與毘盧遮那佛之不二一體觀；毘盧遮那因爲代表一切如來之身，所以是行者以一切佛之金剛身之自性爲本性。同樣地無量光代表一切佛語，阿閦代表一切如來之心，依這些加持，行者的身、語、意與一切如來的身、語、意不二一體觀就成立，據此行者與金剛持的不可分一體觀便成立；此「一切如來身語心金剛」是在秘密集會中顯現的佛。

以上生起次第的觀法是即身成佛的觀法，特別是將有情的發生過程，當
下(392) 作由佛的法身到化身的展開過程來觀想，依此而確立自己與金剛持不二一體觀的觀法。如此的觀法，是爲了陷溺於愛欲的意志薄弱者而開示的易行道教法，亦即雖有深的信仰，但是沒有力量實踐依離欲道艱難修行的眾生，而開示大貪欲的理趣，顯示有從貪欲而生菩提之道的大樂法門。爲了大樂的實習，求得十二歲或十六歲的少女爲印母（大印），由於與此等入而進行修行，亦即由於了知大樂之門、色等五欲之本性，而成就菩提。爲此而堅守金剛薩埵之制戒，對於是「師」的善知識的無條件皈依與信仰，是不可或缺的條件。因此從事飲食五種肉或五甘露（大小便等），行下賤階級所行的行爲，使用其用語等事；這是表示怛特羅佛教是以下層階級爲對象的宗教運動[76]。

「生起次第」是由觀想由法身到化身的展開的修法，相對地，「究竟次第」是以得到融合於法身、空樂不可分之智爲目的的修法，而在男女二尊的性瑜伽實踐中實證它。在《五次第》中，將究竟次第的觀法分爲五個階段來表示。

[76]「生起次第」的說明，參考羽田野伯猷前引書頁二八七～二四九。

《五次第》（*Pañcakrama*）中所說的「究竟次第」順序，是「金剛念誦次第」（vajrajāpa-krama）、「心清淨次第」（cittaviśuddhi-k.）、「自加持次第」（svādhiṣṭhāna-k.）、「樂現覺次第」（sukhābhisambodhi-k.）、「雙入次第」（yuganaddha-k.）⑰。行者以此順序來修觀法，捨離個人性的要素，而歸入普遍者的法身，但是因爲《五次第》的說明是極爲象徵的，所以具體上修怎樣的行法，詳細的地方並不清楚。因爲對《五次第》的註釋有很多⑱，所以有參考那些註釋而研究的必要；但是現在並沒有那樣的準備，所以試著簡單地來看。 (393)下

第一「金剛念誦次第」與第二「心清淨次第」，是有關現實個體的修習。金剛念誦是得到語之寂靜的修習，心清淨是得到心之寂靜的修習。之前有得到身之寂靜的修行，稱之爲「寂靜身次第」，成爲究竟次第的準備階段。修習身語意之寂靜，而追溯自己出生的本源，觀想中有的狀態；這是第三「自加持次第」。觀想中有，是指自己加持由風與心所成的幻身。依此加持而觀想自己與一切佛一切之相都是相同的，獲得幻身，觀想此爲報身。

接著由中有上溯，則到達死，將此狀態觀想爲「清淨光明」（prabhāsvara），即是第四「樂現覺次第」。清淨光明是指自性清淨心，有情於死歸入自性清淨心，但自性清淨心是佛性，是佛自身。「樂現覺」（sukhābhisambodhi），是證以大樂爲本性的「現等覺」的階段。此現等覺是清淨光明的覺證，但同時是樂空無別的空之證悟，是得到釋迦在菩提樹下證悟境地之體驗的階段；這似乎可以理解爲是指與法身的合一。

第五是「雙入次第」，是在第四階段已現等覺的瑜伽者，成極喜金剛之身，行自利利他之行的階段。雙入是無上瑜伽乘唯有的不共不二之境地，這是指依以無差別爲本性的光明俱生的大樂之智，而二元的本質變成了無差別的狀態，似乎是意味法身的活動。總之，雙入似乎是在男女二尊的性瑜伽所 (394)下

⑰「究竟次第」的說明，參考了酒井真典前引書頁一〇三～二三二。另《五次第》的梵本已由Poussin出版了。參考註⑰。

⑱酒井真典前引書頁一〇六～一〇七。 (395)下

實現的境地，但是在《五次第》中，因爲沒有說明具體的修法，所以詳情不明。在究竟次第的實修上，最初修身語意之寂靜，但在此時也應用了脈管（nāḍi）、輪（指cakra，位在臍、心臟、頸、頭四處）、在身中動轉之風（vāyu）等生理學上的知識於修法上，接著從阿闍梨受種種灌頂。所以關於究竟次第，有關這些地方的理解是必要的，還有《五次第》中所說的象徵語詞，與在實際修法中的方法如何連結，非得依註釋文獻來理解不可；今後這方面的研究令人期待。

母續的流派

在般若母續的經典中，《喜金剛續》（*Hevajra-tantra*）㊴是根本聖典，其成立最早，在此之後「勝樂」（Saṃvara）系的諸經典便成立了。勝樂的根本聖典是《最勝樂出現續》（*Saṃvarodaya-tantra*）㊵，在此之後《眞實相應生起續》（*Saṃputhodbhava-t.*）、《小勝樂續》（*Laghusaṃvara-t.*），《勝樂輪續》（*Cakrasaṃvara-t.*）、《金剛續》（*Vajradāka-t.*）、《現說無上本續》（*Abhidhānottarottara-t.*）等續相繼成立㊶。還有屬於母續的經典，在此之外
下(395) 還包括了《佛頂續》（*Buddhakapāla*）、《大幻化網續》（*Mahāmāyā*）、《金剛啞囉哩續》（*Vajrārali*）、《四位本續》（*Catuḥpīṭha*）、《大忿怒尊成就法》（*Caṇḍamahāroṣaṇa*）等續㊷。藏譯皆現存，已發現的梵文寫本也很多，但是這些文獻的整理、研究多有待今後。

㊴ D. L. Snellgrove 出版了梵文原典、藏譯原典及附有英譯的研究。D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra A Critical Study, Part I, Introduction and Translation; Part II, Sanskrit and Tibetan Texts*, Oxford, 1959. 宋代法護所譯的《大悲空智金剛大教王儀軌經》五卷（T 18.587c-601c）是此經的漢譯。

㊵已出版了梵文原典以及英譯。Shinichi Tsuda, *The Saṃvarodaya-Tantra Selected Chapters*, Tokyo, 1974. 津田真一〈最勝樂出現タントラ《說眞仏品》・その梵文テキストと和譯 —— タントラ教に於ける眞理觀の一例として ——〉（《仏教學》創刊號，頁二十七～四十四，一九七六年七月）。

㊶根據津田真一〈ḍākinījālasaṃvara の原像〉（《印仏研》二〇之一，頁四三六～四三〇），同〈pīṭha 說から見た ḍākinījāla の原型〉（《印仏研》二二之二，頁〇一六七～〇一六一）等。

㊷ 松長有慶《密教の歷史》頁九十三。

這些怛特羅的成立年代還不清楚，但研究並出版[83]《喜金剛續》的斯涅爾葛洛夫認爲現行的《喜金剛續》是成立於八世紀末。此經的漢譯者法護（西元九六三～一〇五八年左右）[84]於三十歲左右來到中國，所以漢譯的原典於西元十世紀爲止已經成立是確實的，但是這是從三十二儀軌的廣本中略出二儀軌的略本。還有不空的《十八會指歸》的第九會〈一切佛集會拏吉尼戒網瑜伽〉，被視爲是般若母續思想的源流，自在金剛、智藏也被視爲與般若母續的成立有關。因此說般若母續的初興是在八世紀的前半，而從八世紀的後半開始興盛起來[85]。其中心是西北印度的烏仗那（Uḍḍiyāna），接著傳播、發展到東印度的孟加拉地方。

在般若母續系的教理中，外教，特別是印度教的影響很顯著，亦即「性力」的實踐較父續系更爲強化了。在母續系的曼荼羅中，中央的男尊與和他相對的女尊成對，二尊擁抱合體，而取雙入（yuganaddha）之形；稱此爲yab-yum（父母）。此「雙入」的思想雖在父續中也存在，但這是顯示空性與大悲「不二」（advaya）的。以爲二尊是空性與大悲的權化，由於兩者的融合而生「菩提心」。且不單是觀想而已，而是修行者自己進入曼荼羅之中，以十六歲的少女爲對象實踐如此的擁抱，於其大樂之中體驗覺悟，稱此爲瑜伽。 (396)下

在《喜金剛》的曼荼羅中，主尊喜金剛（Hevajra）與女尊無我女（Nairātmyā）進行瑜伽、雙入而位於中央，有二圓輪將此圍起來。在內圓輪上，置金剛女（Vajrā）等四天女，在外輪上置第二的月女（Gaurī II）等八天女，而於其外側之上方置天女（Khecarī），下方置陸行女（Bhūcarī）二尊，合成爲十六尊之曼荼羅[86]。在這裡男尊只是喜金剛，不過在《最勝樂出現續》的六十二尊曼荼羅中，中心的嘿汝嘎（Heruka）與明妃（Vajravāhī）

[83] D.L. Snellgrove, ibid. Part I, p. 14.
[84] 小野玄妙〈經典伝譯史〉（《仏書解說大辭典・別卷》頁一八三）。
[85] 松長有慶前引書頁九十四。
[86] D.L. Snellgrove, ibid. Part I, p. 74, 126.

一對主尊，加上四天女、八天女乃至二十四對的男性修行者與瑜伽女，合而成爲六十二尊。稱這些男性修行者爲空行（ḍāka，勇父），其對象的瑜伽女稱爲空行母（ḍākinī，荼吉尼），而這些瑜伽女的聚集稱爲「空行母網」（ḍākīnijāla）。

下(397) 然後主尊嘿汝嚩與明妃，以及二十四對四十八尊的空行與空行母，全部進行雙入、瑜伽的實踐，而將由此性瑜伽的實踐所生之大樂稱爲「勝樂」（saṃvara）[87]。《最勝樂出現續》，是指闡明此勝樂之出生的怛特羅之意。在母續系中，「性力」的意味變得更強了。

此勝樂系的怛特羅所說的六十二尊曼荼羅之二十四對四十八尊，是由二十四個巡禮地（pīṭha）說發展來的。關於勝樂系怛特羅的修行，說到了「外座」與「內座」；「外座」是指男性修行者（稱爲瑜伽者、ḍāka 或 vīra）所遍訪的二十四個巡禮地。此二十四處遍及印度全土，是以闍爛達羅（Jālandhara）、歐地亞那（Odiyāna）等爲始的密教徒之聖地。其二十四個巡禮地中，各有瑜伽女（yoginī, ḍākinī）住著。而男性修行者空行則巡禮其地，依秘密的姿態找到應爲自己對象的瑜伽女，而與此女從事性的瑜伽。此瑜伽女們與瑜伽者的集會，是在屍林或女神的祠堂等，人所不近的不吉之處來進行。此集會由布施其費用的施主之供養而召開，主持此集會的是阿闍梨。阿闍梨也是遍訪的修行者，是學識豐富而有德行的修行者，受灌頂取得成爲阿闍梨資格的人，爲施主之懇請來擔任阿闍梨的角色。亦即阿闍梨建曼荼羅，入於其中，親自扮演嘿汝嚩的角色，與明妃進行性瑜伽。其周圍置四天女，更在其外側正方形院之四隅與四門置八天女。此扮演四天女、八天女的也是瑜伽女，更在其外側，於心、語、身之三輪上，置二十四位瑜伽女與

下(398) 二十四位瑜伽者；此即六十二尊的曼荼羅[88]。

以上勝樂曼荼羅的構成，是嘿汝嚩與女尊爲中心的天尊之集會，將此神

[87] 津田真一〈ḍākinījālasaṃvara の原像〉（《印仏研》二〇之一，頁四三一）。同〈サンヴァラマンダラの構成〉（《宗教研究》二一四，頁九十三）。

話的情景加以視覺化，同時也是表現勝樂系密教徒宗教體驗之基礎的性瑜伽 (398)下
集會。亦即表現以阿闍梨及其配偶者爲中心的，一對一進行瑜伽的男女修行者們的圓輪；在此於男女抱擁雙入之實習中，體驗法身、大樂身的世界。

以上表示，由巡禮「外座」而進行般若母續的修行，接著有「內座」的修行。「內座」是指身體的脈（nāḍi），脈自頭至腳定爲二十四處，可以想見這些與外座的二十四處相對應。據此而假想小宇宙（身體）與大宇宙（世界）不二，因此以爲身體內的二十四脈中也住著瑜伽女，更在身體中設想附於脊柱，自最下的會陰到上方有四個輪（cakra）。行者修哈達瑜伽（Hathayoga），而管理脈，使會陰的軍荼利（Kuṇḍalinī）覺醒，使菩提心由下逐漸上升；由於上昇，大樂逐漸升高。在此修行中，身體即是佛的住處。化身位於臍，以歡喜（ānanda）爲本性；法身位於心臟，以最上歡喜 (399)下
（paramānanda）爲本性。報身位於喉，以離歡喜（viramānanda）爲本性；自性身（大樂身）位於頭，以俱生歡喜（sahajānanda）爲本性。四佛所位置之處即是輪，隨著菩提心上昇，大樂也提高，到達頂輪時，則達最高之樂，實現與大宇宙合一之體驗，達成即身成佛；如此就身體展開了成佛論。

完成密教的修行而得「悉地」（siddhi，成就）的人稱爲「成就者」（siddha）。在印度、西藏的傳承中，留下許多成就者的傳記，其中有父續系的成就者，也有不少母續系的成就者。但是都是傳說性的，同名異人也很多，歷史上的事實並不清楚；其中有名的人如下：有沙羅訶（Saraha）、龍樹、沙跋梨巴（Śabaripā）、盧伊巴（Luipā）、蓮華金剛（Padmavarja）、闍爛陀梨巴（Jālandharipā）、愛染金剛（Anaṅgavarja）、主有（Indrabhuti）、黑尊（Kṛṣṇācārya）、吉祥作（Lakṣmīn Karā）、自在金剛（Līlavājra）、呾梨迦巴（Dārikapā）、俱生瑜伽女慶陀（Sahajayoginī Cintā）、曇毘嘿汝嘎

---

⑧⑧依據津田真一〈サンヴァラ系密教における Pīṭha 說の研究〉Ⅰ・Ⅱ（《豐山學報》第一六，一九七一年三月；第一七、一八合併號，一九七三年三月），同〈ḍākinījāla の實態〉（《東方學》四十五，一九七三年一月）等。

（Ḍombī Heruka）等⑧⑨；在他們之中也有著述《成就法》的人。還有活躍於十一世紀的不二金剛（Advayavajra）也是母續系的密教者，而傳法於西藏
下(400) 的阿底峽（Atiśa）也是母續的信奉者。

時輪教

在印度密教末期出現的特殊怛特羅，有《時輪續》（Kālacalratantra）。此續雖由三千頌所成，但這是由一萬二千頌所成的《最勝本初佛》根本怛特羅所抄出的，詳稱《自最勝本初佛抄要之吉祥時輪續王》（*Paramādibuddhoddhṛta-śrīkālacakra-nāma-tantrarāja*，東北目錄三六二、一三四六）。此續之成立，是在西元一〇七二年爲上限的六十年間⑨⓪，因此是成立於十一世紀。此經之註釋，有被認爲是芬陀利華王（Puṇḍarīka）所作的《無垢光》（*Vimalaprabhā*，東北目錄八四五、一三四七），成了《時輪續》解釋上不可或缺的參考書。《時輪續》也發現了梵本，而已出版其校訂本⑨①。《無垢光》也已發現其梵本，但還沒有公布出版。

《時輪續》雖是「無上瑜伽部」的密教經典，但是因爲出現在以《秘密集會》爲代表經典的方便父續，與以《喜金剛》等爲代表經典的般若母續之後，所以是站在綜合兩者思想的立場；因此相對於前二者，將此稱爲第三的「雙入不二續」。此續是宣說方便與般若、空與慈悲，或大宇宙與小宇宙之不二的怛特羅。「時輪」之「時」（kāla）表示大悲、方便，「輪」意味著空
下(401) 性、般若，而合兩者表示雙入不二，是《時輪續》的意義。特別是《時輪續》批判般若母續系諸經典重視「性力」強調大樂的地方，重視戒律回歸本來的佛教立場，是其特色。當時因爲伊斯蘭教徒入侵印度，破壞佛教，是佛教滅

⑧⑨バッタチャリヤ著、神代峻通譯《インド密教學序說》，一九六二年，頁八十六～一〇七。

⑨⓪羽田野伯猷〈時輪タントラ成立に関する基本的課題〉（《密教文化》八，頁二十六）。

⑨① Raghu Vīra and Lokesh Chandra, *The Kālacakratantra*, Śatapiṭaka Series Nos. 69, 70.

亡的危急存亡之秋的時代，所以回到佛教本來立場的自覺提高了，所以時輪續是擁有總括印度怛特羅佛教展開的末期此重要意義的怛特羅。

同時，時輪續在西藏佛教中也擔任了重要的角色。特別是此怛特羅重視了戒律，給予西藏佛教的影響很大。布頓（Bu-ston）是西藏佛教首屈一指的學匠，他重視時輪續。他對《時輪續》著作了註釋，編《時輪史》，於時輪開了一派。從他的系統，宗喀巴、克主傑等優秀的學匠輩出，廣宏時輪，由此來看也可知道《時輪續》在西藏佛教扮演了重要的角色[92]。

《時輪續》雖說是由《最勝本初佛》（*Paramādibuddha*）根本怛特羅所抄出的，但在將「本初佛」（ādibaddha）表示於經題上，則有其特色。本初佛並非是到時輪續才說的佛，在《秘密集會》中也已說到，是無上瑜伽續中所重視的佛。這是表現眾生本來是佛的理念，由宣說即身成佛的密教來看，則眾生從永遠的過去已經是佛了，其根據是在眾生本性的自性清淨心（清淨光明）。此具體化於五蘊，而出生阿閦等五佛。從這點來說，本初佛是出生密教根本佛之五佛的根本原理。 (402)下

以毘盧遮那佛爲中心的五佛，已說於《大日經》中，在接著的《金剛頂經》中，在毘盧遮那佛之外，以爲有大毘盧遮那佛在五佛的背後。而在《金剛頂經》系統中，重視「金剛」，開始自覺到「金剛持」（vajradhara）、「金剛薩埵」（vajrasattva）爲超越五佛的存在。而以爲金剛薩埵是在五佛背後作爲統一五佛的原理，但是似乎轉而開始稱爲本初佛；這似乎可以認爲是受到在印度的正統學派中說到的一神教教理所影響[93]。特別是時輪續呼籲印度教的毘濕奴派、濕婆派等，面臨當時未曾有的國難，要協力對抗伊斯蘭教徒，似乎是重視一神教式的本初佛的理由。

還有，可注意本初佛與法身舍利有關。根據栂尾祥雲博士，在尼泊爾、西藏等，有很多祭祀本初佛的塔，在其中奉祀了象徵本初佛的法身舍利偈等。本初佛與法身舍利偈是如何結合的雖然不明，但是此事可能與波羅王朝時代佛教的碑銘中有很多法身舍利偈的碑文有關[94]。

[92] 羽田野伯猷前引論文頁二十一。
[93] バッタチャリヤ著、神代峻通譯《インド密教學序說》，頁一六五～一六七。
[94] 栂尾祥雲〈理趣經の研究〉，頁四六六～四六八。

下(403) 時輪續若依《無垢光》，說是在香巴拉（Shambhala）國所造的。此香巴拉國在何處雖然不明，但有學者比定爲在流注於中亞裏海的藥剎水河（Yaxartes）的北部地方，認爲自此移入到印度。但是近年沒有支持此說者，而出現認爲香巴拉國是東南印度的奧里薩地方之說，或也有主張認爲是借用毘濕奴派構想的一種理想國土 ⑯。

總之，到了十一世紀時，伊斯蘭教徒的侵略印度越來越激烈，在十三世紀初，甚至到東印度的孟加拉地方也受到伊斯蘭教徒的蹂躪。此時佛教所受到的傷害最慘烈，印度教雖也受到攻擊，但是印度教是與民眾成爲一體的宗教，沒有像佛教擁有從民眾分離而獨立的出家教團。因此爲了要消滅印度教，非得將民眾的宗教儀禮全部奪除不可，結果似乎就變成非得消滅民眾本身不可，但是無法做到那種程度。相對地佛教擁有從民眾分離出來的教團組織，建構了巨大的寺院，出家者在其中過集體生活，所以包圍其寺院而將其殲滅，很容易就能把佛教消滅掉。而且比丘們穿著黃衣，與一般人穿著白衣，很醒目而容易區別；在外出乞食時，比丘們持缽、杖而組成隊伍來行動。比丘的行動被誤解爲軍隊亦未可知，而且巨大的僧院以磚而築成數層，宛如城郭。

這些條件累加起來，佛教的教團就徹底地被伊斯蘭教徒破壞了。正因爲如此，佛教徒才有很強的佛教滅亡的不安。在歷史情況下所作的，就是此
下(404) 《時輪續》。在《時輪續》中，詳細敘述了由於伊斯蘭教徒的軍隊所蹂躪的印度慘狀。而說打退此伊斯蘭教徒之事，是時輪最大的悲願，因此得到毘濕奴與濕婆的協助，組織聯合軍，呼籲共同對抗之。因此在《時輪續》中，可見到與印度教融洽和諧的教理，說梵天、濕婆、毘濕奴等大神是佛陀強而有力的協助者。在教理上也採用了印度哲學正統派的教理，例如說到覺醒時、睡

⑮ 參考靜谷正雄〈パーラ時代仏教碑銘目錄 —— インド仏教碑銘目錄續編 II》，一九七〇年。
⑯ 羽田野伯猷註 ⑩ 之引用論文頁二十三、二十五。

眠時等四位，或毘濕奴的十權現，說十權現的第九是佛陀，第十是迦祇。接著在說究竟次第時，利用六支瑜伽的體系，也採用了瑜伽派的教理。

時輪續所希望的，是印度教諸派都應接受時輪灌頂，成爲金剛部族，跨越階級、宗派習慣的差異，共同飲食、結婚，大團結來對抗伊斯蘭徒。而以預言的形式敘述說，到未來的古梨迦王之時，得到毘濕奴、濕婆及諸王的大聯合軍，大勝伊斯蘭教徒之事㊼。

但是儘管是時輪續的悲願，印度全土還是爲伊斯蘭教徒所征服，佛教在印度就滅亡了。那爛陀寺、超岩寺、飛行寺（歐丹多不梨寺）等大寺院也一個接一個被破壞，諸寺的學匠們則四散於西藏、尼泊爾，及南印度、爪哇、緬甸等，到最後殘存的孟加拉佛教教團也壞滅了。一般來說，是以西元一二(405)下
○三年超岩寺被破壞之時當作是印度佛教的滅亡。大教團的佛教確實在此時滅亡，但是並非此後佛教徒在印度完全不存，之後佛教徒仍不絕如縷地存在著。(406)下

㊼ 羽田野伯猷〈インド仏教交涉の一断面 —— 回教對策を目的とせる時輪の形成に於ける ——〉《印仏研》一之二，一九五三年，頁九十八）。

後記

《印度佛教史》上冊付梓以來，已過了五年。收於此下冊的部份，也大多在上冊刊行當時就已脫稿了，但是爲雜事所迫而未完成，這次終於到了出版的階段。固然是不完備的作品，但如果能在某種程度有助於對印度佛教史的理解，則是著者之幸。

在本書中收此二章，即以龍樹以後的佛教爲「後期大乘佛教」作第四章，之後配以「密教」作第五章；而在最初略示從笈多王朝到佛教滅亡爲止的佛教史概要，以資初學者的理解。不過無庸贅言地，印度佛教史的歷史發展不明的地方很多。到玄奘、義淨的時代爲止，據其帶回到中國的資料，對印度佛教史的發展可以有若干頭緒，但是自此以後的情形，從中國的資料來看，完全是不明的。所以初期的中觀派，及陳那、護法時代爲止的瑜伽行派的歷史，雖不完整但也可以敘述；不過關於之後的後期中觀派及後期瑜伽行派、佛教邏輯學、密教等歷史上的發展，基於確實資料的論述是不可能的。但是在本書中，之所以也敢就這幾點進行若干陳述，是爲了對將來能出現更好的「印度佛教史」，希望有若干幫助。 (411)下

到近年，發現許多印度佛教邏輯學的文獻而公布出版，其中有很多西藏的資料。最近這些文獻受到大力研究，也有許多出色的成果。不過因爲內容很難解，在本書中無法充分活用這些研究成果。但是將來如果研究有進展，則佛教邏輯學歷史上的發展也可以加以論述。還有有關後期的中觀派、瑜伽行派，西藏佛教中文獻也很多。雖然也舉出了至今爲止出色的研究成果，但是完全研究之達成似乎非待將來不可。這些研究如果有進展，則似乎也得以

闡明中觀派、瑜伽行派的思想發展、互相交涉，及與密教的關係等。密教也可以說是一樣的；關於密教經典，梵文的原典也很多，藏譯、西藏人的註釋也很多，這方面的研究也由於諸學者的研究而有進展。這些研究如果有進展，則相信將來關於印度佛教史可以進行正確的論述。不過在現在，因爲有關後期印度佛教我也完全是門外漢，所以很遺憾無法完全活用至今爲止諸學者的研究成果，還有敘述上的錯誤似乎也不少。關於這些地方，期待得到專家的叱正以便將來訂正。

還有本書中，雖然沒有部派佛教的論述，但是並不表示在此時代部派教團已不存在。根據法顯、玄奘的記載，當時部派教團方面遠較大乘佛教來得
下(412) 強大。不過由於其教理的變遷、教團的消長不明，所以無法在這裡提出來。但是在義淨時代的那爛陀寺中，大小乘的區別似乎不明顯，而一如大乘密教化，被吸收於印度教中一般，小乘佛教不是也與大乘融合，消解於密教中，與密教步上同樣的命運嗎？

在本書中，顧慮到初學者之便，雖不完備但費心列出了參考書，有原典的則儘可能地列出來。不過關於研究論文，並非費心網羅，而不過只是舉出注意到的而已，所以或許遺漏了很多重要的成果，這點尚祇讀者之寬恕。

當本書執筆之際，關於密教的部份，從川崎信定、津田眞一兩位得到關於文獻的協助，還接受了松長有慶博士的建議；於此一併表達感謝之意。還有關於上冊，也感謝諸位老師指正錯字及地圖之誤。關於本書，有關誤植之訂正、索引之製作、地圖之謄寫等，得到春秋社社員諸氏的協助，於此一併表示謝意。

平川　彰識

一九七九年七月一日

下(413)