

印度佛教思想史要略

莊春江編著

最新版本：<http://agama.buddhason.org>

目次：

印度佛教史地理圖略 ...p.2

印度佛教記事略表 ...p.3

第一章 印度的宗教文明

第一節 總說 ...p.4

第二節 婆羅門教的思想 ...p.6

第三節 新興教派的思想...p.10

第四節 印度教的思想 ...p.12

第二章 佛教的興起及其思想

第一節 總說 ...p.15

第二節 阿含經的思想 ...p.18

第三節 戒律的精神 ...p.23

第三章 佛教僧團的分化

第一節 總說 ...p.26

第二節 僧團分化的原因 ...p.29

第三節 部派思想大義 ...p.32

第四章 大乘佛教的興起及其思想

第一節 總說 ...p.40

第二節 念佛與淨土思想 ...p.44

第三節 中觀大乘及其思想 ...p.47

第四節 瑜伽大乘及其思想 ...p.49

第五節 如來藏思想 ...p.53

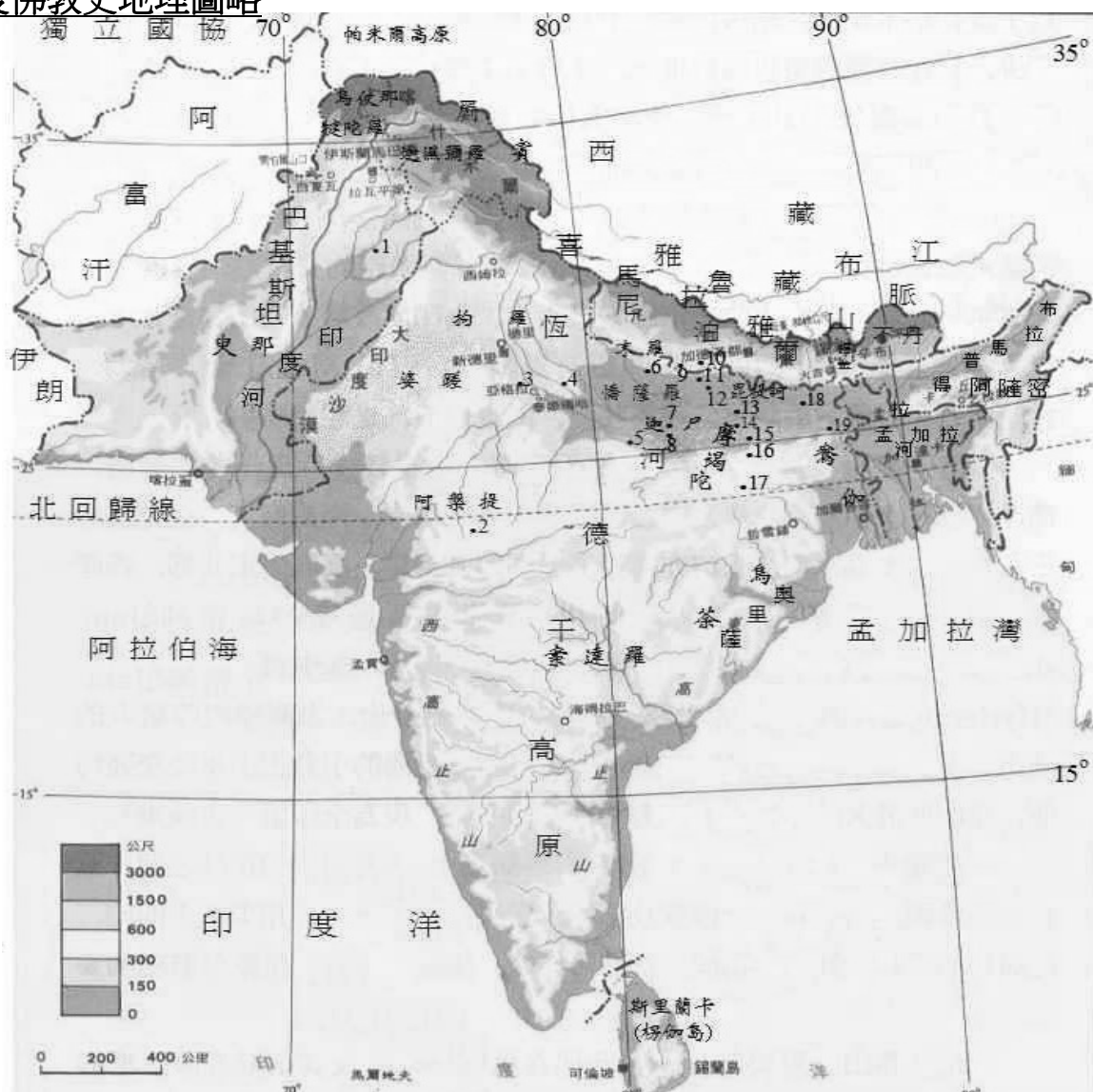
第五章 秘密大乘佛教的興起及其思想

第一節 總說 ...p.60

第二節 秘密大乘佛教的思想 ...p.62

第六章 抉擇 ...p.66

印度佛教史地理圖略

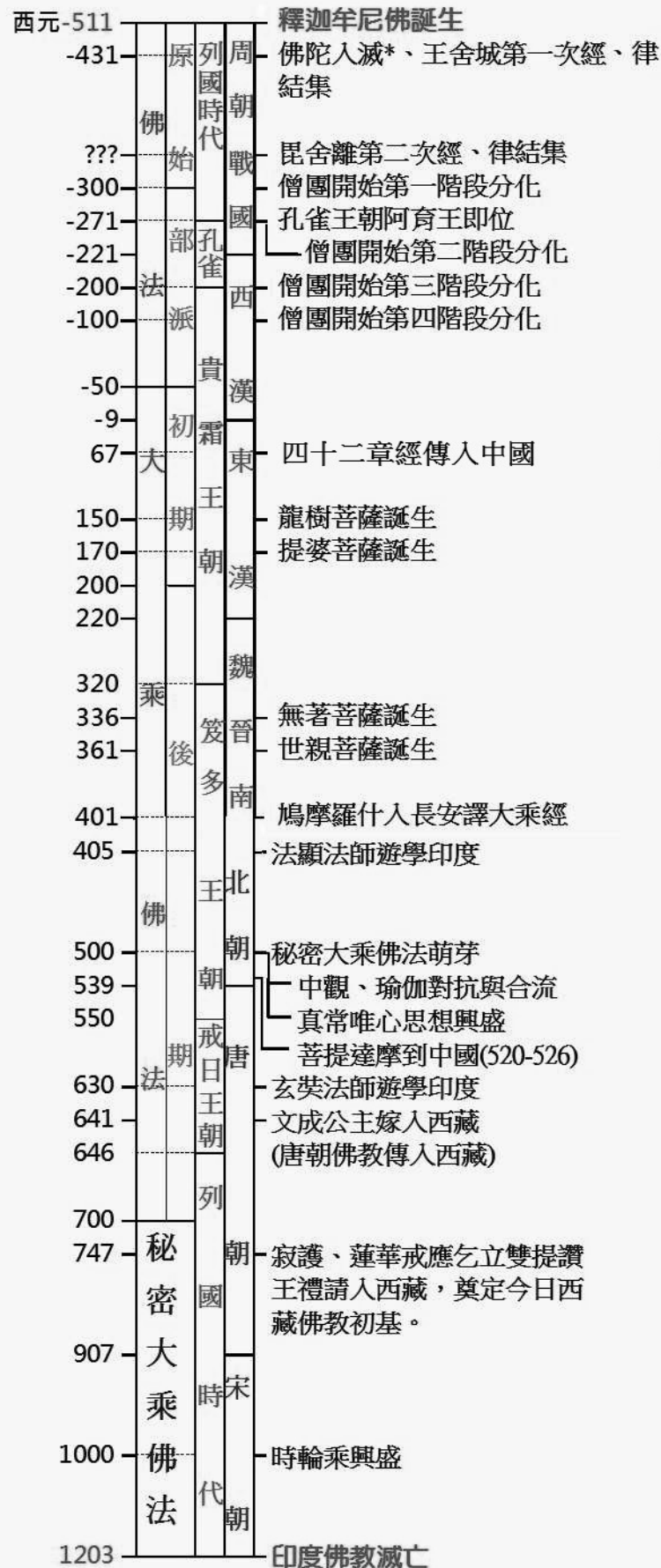


城邑名稱代碼：（依序由左而右，由上而下）

- 1,哈拉巴：早於雅利安人的文明遺跡
- 2,優禪尼：阿槃提首都，上座分別說部中心
- 3,摩偷羅：佛陀遊化處，蘇羅婆國首都
- 4,曲女城(雜阿含 506 經作「僧迦舍城」)：佛於忉利天夏安居畢回人間處
- 5,拘睢彌：佛陀遊化處，支提國首都
- 6,舍衛城：佛陀遊主要化處，憍薩羅國首都
- 7,鹿野苑：佛陀初轉法輪處
- 8,波羅奈：佛陀遊化處，迦尸國首都
- 9,畢鉢羅瓦：釋迦家族供養佛陀舍利瓶出土處
- 10,嵐毘尼：佛陀出生地
- 11,迦毘羅衛：佛陀遊化處，佛陀的祖國首都
- 12,拘尸那：佛陀入滅處，末羅國首都
- 13,毘舍離：佛陀遊化處，離車國首都，第二次佛經結集處
- 14,華氏城(長阿含 2 遊行經作「巴陵弗城」)：佛陀遊化處，摩竭陀國中心
- 15,那爛陀寺：後期佛教的重要寺院
- 16,王舍城(長阿含 2 遊行經作「羅閱祇城」)：佛陀主要遊化處，摩竭陀國首都，第一次佛經結集處
- 17,佛陀迦耶：佛陀證道處，摩竭陀國中心
- 18,超戒寺：後期佛教的重要寺院
- 19,瞻波城：佛陀遊化處，鴛伽國首都，東方最古城

參考：1,《高中地理(二)》(國立編譯館) 2,《印度佛教思想史》(寬謙法師) 3,《長阿含遊行經註解》(楊郁文)

印度佛教記事略表



*依阿育王即位(271BC)於佛滅後 160 年之傳說推算，佛滅於 431BC，生於 511BC。(Rev.4.1)

第一章 印度的宗教文明

第一節 總 說

印度宗教文明的發展與印度佛教思想的演變，有著密切的關係，所以對印度的宗教文明，有必要先作概略性的瞭解。

古代印度人由於重口傳記敘，少文字記載，使得近代人沒有多少直接資料去瞭解古代印度的情形，尤其是在雅利安人入主印度半島前的人文宗教，更是模糊。目前，一般論及印度的古文明，都以雅利安人入主印度半島後為主，不過，依常情，在雅利安人進入印度半島前的當地住民文化，必然會對入侵的雅利安文化發展有所影響。

近代考古學家在現今印度河流域，哈拉巴（Harappā）地方一帶，發現了幾十個都市文明的遺跡，學者稱之為「哈拉巴文化」。這個文明有向東擴展的跡象，時間約在雅利安人入侵印度半島之前：西元前二千五百年到西元前一千五百年間。目前，學者對這個文明的瞭解並不多，文字也還未能解讀，整個文明消失的真正原因也還不清楚，但從出土遺物研判，應該不是低度文明，尤其發現地母神、牡牛與性器官崇拜，與後來的印度教濕婆神信仰相似。雅利安人稱他們的戰神「因陀羅」，其意思為「城塞破壞者」，而「城塞」正是「哈拉巴文化」的一個特徵，這中間或許有些相關聯。一般推測，「哈拉巴文化」就是雅利安人入侵印度前的住民主要文化。

雅利安人入侵印度半島後的發展，大約可分為三個時期：

第一期大約從西元前一千五百年，一直到西元前一千年左右。雅利安人從印度的西北端進入印度半島，他們先征服，並經營印度西北角的五河流域，所以也稱這個時期為「五河流域時期」。這一時期的唯一史料為《梨俱吠陀》，社會狀況，大約從游牧逐漸轉型為農業型態，畜牧業仍然佔有重要的地位。其中，又以牛為貴重，牛的相互爭奪，是引起族群間戰爭的原因之一。至於社會的職業分工尚未明顯形成，但是戰敗的原住民，已被看作是奴隸，稱為「首陀羅」族，與雅利安人區分開來。專司宗教儀式的僧族，則由於祭祀的逐漸被重視，大約在這一時期末尾，逐漸地形成一種專業階級。在宗教信仰方面，大致上只是對自然的崇拜，不過在一般平民間，存在著「物神」與「幽鬼」的崇拜信仰。

第二期大約從西元前一千年，一直到西元前五百年左右。雅利安人由五河流域向東進入更富庶的恆河流域，所以也稱這個時期為「恆河流域時期」。在文獻上，繼《梨俱吠陀》後，有《夜柔》、《沙摩》、《阿闍婆吠陀》的相繼完成，建立了以《吠陀》為中心的婆羅門教文化與哲學思想。社會狀況，則已經完全脫離游牧型態，進入了農業社會。世襲的「種姓制度」在這個時期成熟，嚴格地將「婆羅門」（祭祀的僧族）、「刹帝利」（統治的王族）、「吠舍」（生

產的平民)、「首陀羅」(勞力的奴隸族)區分開來。宗教信仰方面，婆羅門教已儼然成為主流的信仰，支配著一切。文字的使用，大概在本期終了前就有了，但也只是限於記錄日常生活的實用而已，對於學術與宗教等，受到尊重的知識性文字記載，則尚未發現，可能仍然維持口傳心授。

第三期大約從西元前五百年，一直到今日。雅利安人的勢力，由恆河流域，繼續向南方的德干高原發展，到達斯里蘭卡。婆羅門教的文化，在本期初雖受到佛教等新興宗教的衝擊而有短暫的沈寂，但也因此而有了更嚴密的發展，始終能居於正統文化的地位。

西元前三世紀，孔雀王朝的阿育王統一了印度。阿育王護持佛教，佛教的影響力隨之擴張，奠定了佛教國際化的基礎。

西元前二世紀到西元二世紀間，屬於婆羅門教的聖典，《摩訶婆羅多》與《羅摩衍那》兩大敘事詩，以及規定社會生活規範的《摩奴法典》，相繼編集完成。其中，廣受社會各階層所喜愛的《薄伽梵歌》，將「奧義書時代」以來，混合「理智」與「祭祀」得解脫的婆羅門教文化風潮，轉而推向對神的純粹信仰。其後，又融合了非雅利安人的通俗信仰，形成「印度教」，成為印度普遍的宗教信仰基石，並且一直延續到今日。

因應印度教的興起，佛教也有蓬勃的發展，除了各部派將教理作系統化的整理發展外，還有大量的「大乘經典」編集出來，將佛教帶入了另一個新的紀元。

西元四世紀，笈多王朝再度統一印度，屬於印度教神話與古譚的《往世書》，在這個時期集出，梵語文學興盛。佛教在這種潮流的影響下，也無法堅守早期使用各地俗語的基本立場（這是佛陀時代確立的立場，參看《五分律》《大正大藏經》二二・一七四中；《四分律》《大正大藏經》二二・九五五上），而從事佛典的梵語化。

西元八世紀，鳩摩羅梨與商羯羅，兩位印度教學者以其犀利的辯才，在「印度教」復興運動中，論破了許多佛教的學者，使大乘佛教的影響力大失，而日趨沒落。

西元十二世紀，印度北方的土耳其族，屬於回教的高爾王朝日益坐大，不斷地向印度入侵。西元一二〇三年，回教徒燒毀了當時印度佛教的最主要寺院——超戒（岩）寺，僧團被破壞而四散了（一部分僧眾避入西藏，成為今日西藏佛教的主流），衰弱的印度佛教，竟隨著教團外在形式上的瓦解，而在印度消失了。直到近代，印度社會裏，就完全在印度教（約佔四分之三），與回教（約佔四分之一）的信仰中。佛教的獨特教義，早已被遺忘而被認為是印度教中諸多教派之一而已。這種想法，已經深植於現代一般印度人的心中，即使是知識份子，也多持這種看法。

西元二十世紀初，斯里蘭卡人達摩波羅（Dhammapāla, 西元一八六四 ~ 一九三三年），

在印度藉由提倡對佛教遺跡的確認運動，重植印度本土佛教的生機。繼達摩波羅之後，又有印度人安貝克（**Bhimrao Ramji Ambedkar**，西元一八九一～一九五六年，曾任印度政府的司法部長），在孟買創設「印度佛教協會」，展開印度本土的佛教復興運動。

西元前三二七年，馬其頓亞歷山大大帝揮軍進入印度北部，建立橫跨歐、亞、非三洲的亞歷山大大帝國。之後，印度本土有孔雀王朝的統一印度（西元前三一七年），阿育王（西元前二七一年即位）的向北方擴充勢力，與希臘、馬其頓等西方人開始有了往來，搭起了西洋歷史與印度口傳歷史的溝通橋樑。所以嚴格來說，前面的三期區分中，從第三期開始，印度歷史的年代紀元，才比較能被明確推算與瞭解。

第二節 婆羅門教的思想

婆羅門教是雅利安人信仰的自然發展，沒有創始人，也沒有教主，甚至於沒有宗教的名稱，也沒有嚴格統一的教義，之所以稱為婆羅門教，是因為後來有非婆羅門教思想的教派產生，這些新興教派對他的稱呼。

表現婆羅門教思想的，是《吠陀》文獻。吠陀文獻包括《梨俱吠陀》、《沙磨吠陀》、《夜柔吠陀》、《阿闍婆吠陀》四部。這些文獻，都是經長時間的編集：不斷地有後來的作品增添形成的（吠陀文獻如此，佛教的經典也是如此，這是印度民族文化的特性）。每一部吠陀文獻中，大都包含了《本集》、《梵書》、《奧義書》、《經書》四個部分，但是每個部分的集入時間並不相同，以下為了區分方便，以集入時期為準，狹義地稱其《本集》部分為《吠陀》。如《梨俱吠陀》，是專指梨俱吠陀中的《本集》部分。

《梨俱吠陀》、《沙磨吠陀》、《夜柔吠陀》大約在西元前一千二百年左右集出。其中，《梨俱吠陀》中的一些讚歌，年代最古的，還可以追溯到西元前一千五百年左右。《阿闍婆吠陀》的成立時間稍晚，推定在西元前一千年左右。其後依次為《梵書》（西元前一千年至西元前七百年）、《奧義書》（西元前七百年至西元前五百年）、《經書》（西元前六百年至西元二百年）。本節就其中較重要的思想，作條舉式的概略性介紹：

一、婆羅門教三綱：吠陀天啟、祭祀萬能、婆羅門至上。這三個思想最能展現婆羅門教特色，而被稱為「婆羅門教三綱」。這些思想，確立於「梵書時代」，所以一般認定「梵書時期」為婆羅門教的確立時期。在梨俱吠陀時代，雖然重視祭典，但祭祀尚未成為第一教義，但到了梵書時代，則視祭祀為萬能，並且成為宗教上的首要手段。祭典中的儀軌動作，都有緻密的規定，並且一一地付予意義，婆羅門成為擁有這種專長的權威至上者。而所依據的《吠

陀文獻》，則視為來自神的啟示，是神的旨意。這樣的權威壟斷，逐漸形成保守的傾向，抑制了哲學思想的發展，而閉塞於祭祀儀軌的傳承中。

到奧義書時代，融入了屬於恆河下游的非雅利安東方思潮，遂對這種形式主義有所反省與批判，並有否定的傾向。厭倦祭祀主義，展開對人生宇宙真理的思惟，形成哲理第一，祭祀第二的新趨勢。擁有武力與政治實力的刹帝利（王族），在哲理的創發上人才輩出，婆羅門至上的地位因而動搖，為刹帝利所取代。其後，佛教等新興宗教團體應勢而生，同聲反對婆羅門教。婆羅門教受到這樣的刺激，思想又轉趨保守，奧義書時代所激發出來的理性思辨精神，在婆羅門教中又迅速消失了。婆羅門教為了維持其傳統的領導地位，鞏固其對民眾的影響力，又重回祭祀祈禱的方向發展，將其所主張的祭祀儀軌與社會制度（四姓的義務），作有組織、有系統的整理，讓儀式制度深入每一個家庭，影響每一個人的日常生活，這就是所稱的「經書時期」。在這個時期，婆羅門教完成了一些具有教科書風格的典籍。經過這樣的努力，婆羅門教在佛教與耆那教的強力競爭下，仍然能屹立不搖，在印度一直穩居正統的地位。

二、真心梵我論：梨俱吠陀初期，人們崇拜自然現象，並進而將之神格化。到了梨俱吠陀末期，出現了一些含有哲學思想的讚歌：〈無有歌〉在探求萬有的本源，稱為「唯一實在」之處。〈生主歌〉則繼續探求「唯一實在」之處，而推演出「生主」之人格神。〈造一切歌〉與〈祈禱歌〉，則對「生主」神的思想，有了更進一層的發展。而〈祈禱歌〉中，也開始有「梵」的觀念出現。最後有〈原人歌〉，認為宇宙之形成，是由一個比擬為人的「原人」，由其身上各部分演化而成的。接下來的《沙磨吠陀》與《夜柔吠陀》，主要以祭典儀軌的記述說明與整理為主，少哲學思想的發展。到了阿闍婆吠陀時期，哲學發展的方向與梨俱吠陀時期相同，都在探求宇宙及諸神的起源。在這個時期，「梵」的思想再度有了進一層的發展——在「生主」神之上，發展出一個中性、非人格的「梵」。到了梵書時代的初期，思想主流仍以「生主」為宇宙之最高原理。但是進入梵書時代的中期，「生主」神為宇宙最高地位的思想就被梨俱吠陀時期〈祈禱歌〉中的「梵」所取代了，這是梵書哲學思想的圓熟時期。進入梵書時代末期，早先在《梨俱吠陀》〈原人歌〉中的原人思想，再度受到重視而發達，演變成「梵」的異名。到了奧義書時代，哲學思潮轉而向自我內心探求，而歸結出「個人真我」的本質，與宇宙本體「大我」的本質相同。「個人真我」，即是我，是個人的真相；本來面目。「大我」，即是梵，是宇宙的真相；本來面目，兩者之間性質相同，「我」即是「梵」；「小我」即是「大我」。《奧義書》中稱為「阿特曼」（梵語 *ātman*，巴利語 *attan*）的，就分為「小我」與「大我」兩種。今天，我們常說的「犧牲小我，完成大我」，嚴格說來，也離不開這樣的思想模式。

從《阿闍婆吠陀》開始，哲學思想的發展就有從原來向外探求諸神與宇宙來源的方向，

轉而向個人內心求解答的趨勢，而開始提出人的苦、樂、貪、瞋、癡、困苦、墮落、滅亡從哪裏來？幸福、滿足、繁榮、知識又從哪裏來等問題。到了《奧義書》時，更明確地以個人解脫為最終目標。《奧義書》的終極理想，不在於向外的探索，而是在發現本來就存在的真實面目，即所謂的「真性」、「本性」。也就是在探求人人的本具面目，而別無其它深奧。因此，其修行的方法，也只是在直接悟入人的本性為「唯一不二的梵」就足夠了，然而這樣的思想，卻正是佛教所認為應該根本斬除的「我見」。

三、業感輪迴說：印度的輪迴思想，興起於梵書時代的終期，而確立於奧義書時代，最後圓熟於稍後的教派興起時期。「靈魂」的觀念，是業感輪迴說的重要部分，而早在《梨俱吠陀》中，就有靈魂的思想，但沒有提到人死後的靈魂會再生於何處，所以還不能認定在這個時期有輪迴的觀念。推測輪迴思想的形成，可能是從非雅利安人的文化中，認為人死後能夠「移生」的思想，與梵書時代末期的「真我」思想，相互融合而激發出來的。

與輪迴說相關聯而不可分離的，是「業力」說。所謂的「業力」說，是認為生前的善惡行為，行為的當事人，會依其所作的善惡，而受到相對的報應。有關「業力」說思想的興起，可以溯源至梵書時代。梵書時代，雖然首重祭祀，但業力思想的基礎，顯然已經建立。如《百段梵書》中，就出現有「欲得不死者，不可不依智與行。」「為善（惡）者，當受善（惡）生，依淨（污）行而淨（污）。」「死後之靈魂懸於天秤，視其善惡之業以行賞罰。」等敘述，但「業力」說的確立，一般認為是在奧義書時期，如《布利哈德奧義書》中說：

「依淨行而淨，依黑業而黑。故曰人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果。」

接下來的教派興起時代，以如何超脫輪迴而達解脫，為當時的主要的思潮，業感輪迴的思想，至此可算是圓熟了。

四、天堂與地獄：天堂的觀念，在《梨俱吠陀》中就出現了。如《梨俱吠陀》中將生活的空間區分為「天界」、「空界」與「地界」等三界（阿闍婆吠陀時代，則天界之上，再增加了一個「光界」）。並且有「耶摩極樂天國」的說法，但還沒有地獄之說。到了阿闍婆吠陀時期，認為有一個耶摩神，具有人死後的審判權。於是，耶摩神就成為具有司法裁判性格的神。到了梵書時代，地獄的觀念逐漸形成，但是認為人死後的裁判，是由天秤來衡量的。奧義書時代，分輪迴道為天道、祖道與惡道。然而，發展成如同今日的一般通俗的信仰，認為閻摩大王為地獄之王，握有死後裁判權（相似於阿闍婆吠陀中的耶摩天神），則大約是遲至敘事詩時代（約西元前二世紀至西元二世紀）的事了。

五、種姓制度：梨俱吠陀時期，開始將戰敗的首陀羅族與雅利安人區分開來，成為二種

種姓。其末期的〈原人歌〉，認為由原人的頭生婆羅門，肩生王族，腿生吠舍，足生首陀羅，開啟了四姓制度之端。往後，經吠陀時代，到婆羅門教確立的梵書時代，四姓制度終於成為堅固的社會制度。奧義書時代，開啟了自由思潮，與反對傳統的批判精神，引發了各種教派的興起。新興的教派，大都否定傳統的四姓社會制度。但是到了經書時代，婆羅門教為了鞏固其地位與利益，又重新扭轉回嚴格的四姓社會制度。這個制度，至今仍然深深地影響著印度的社會人文。

四姓是世襲的，職業、權力、義務、社會地位都有嚴格的規定。其中，「首陀羅」的地位最低，沒有宗教、教育、獨立營生的權力，以勞動、服侍為職業，被認定死後無權再生，所以也稱為「一生族」。「吠舍」是雅利安人中的平民，從事農、工、商等業。「刹帝利」是雅利安人中的武士與國王，通稱為「王族」，從事政治與軍事等職業。「婆羅門」則掌管祭祀，負責吠陀文獻的傳承，握有宗教上之實權，掌握了神與人之間的交通。在梵書時代，「婆羅門」是宗教精神上的統治領導者，「刹帝利」還在婆羅門之下。到了奧義書時代，融入了恆河下游的東方自由思潮，加上在文化的拓展中，語文的優勢褪色了，婆羅門至上的地位動搖了，「刹帝利」族在思想的創發上多所表現。到了「經書」時代，「刹帝利」族中偉大的宗教家輩出，顯然「刹帝利」不論在政治、軍事、與宗教上，都已握有實權，地位已經凌駕於「婆羅門」之上了。

六、修行期制度：四姓中，除了「首陀羅」被稱為「一生族」外，其他三類雅利安人，合稱為「再生族」，因為他們都具有宗教生活的權力與義務，並且可以因此而得到死後再生的權力。修行期制度，萌芽於夜柔吠陀時期，而圓熟於奧義書時代。最初，這個制度只是專門為了婆羅門而制定的。後來遂逐漸擴充，到了經書時期，已經普遍適用於婆羅門、刹帝利與吠舍等族群，成為再生族所通用的修行制度。這個制度，將人生分為四期：

第一「梵行期」：這是所謂的學生時期。到達一定年齡的再生族，就得離開父母，而入師門為弟子，跟隨老師學習吠陀文獻、祭祀儀軌與鍛鍊身心。如果一生都在參訪名師，那麼，就稱為是「終身行者」。

第二「家住期」：即梵行期終了，踏入社會，成家立業。祭祀祖先與諸神，成為其主要的宗教生活。

第三「林棲期」：年老後，傳家給長子，將財產分配給孩子們，然後和妻子同到叢林中，過著隱居的生活。雖然不捨祭祀，但主要的宗教生活，還是在修苦行，以鍛鍊身心，並作人生哲理的思考。《奧義書》以及其前身《森林書》的哲學思想，大約是這一期的學者所發展出來的。

第四「遁世期」：這是遍遊四方的時期。在這一期的人，又稱為比丘、行者、遊行、沙門等。他們捨棄一切財產，剃髮，穿薄衣，守五戒（不殺、不盜、不妄、忍耐、離欲），乞食；避肉及美味，住樹下、石上，遇夏季雨期時，才定居於一處。佛教及耆那教的生活方式，大約與這一期的修行者相類似，如守五戒、夏雨安居，無欲的生活，遊四方，乞食等，都與這個時期的生活方式相同。

四期，是理想的分法，大部分的人，一生中，大都只選擇其中的一期或二期而已。不過這四種生活方式，對印度人深具影響力。

七、咒法：祭典與咒法，是有密切關係的。祭典是為求高級神的恩惠，咒法則是利用惡神、魔神、精靈，來求得自己的幸福，或損害他人。祭典始於梨俱吠陀時期，而圓熟於夜柔吠陀時期。咒法則始於夜柔吠陀時期，而圓熟於阿闍婆吠陀時期。在《阿闍婆吠陀》中，咒法的理論基礎，是認為咒文自身具有神秘的力量，以及相信象徵物能代表實物。咒法的種類，依其目的，可區分為息災（消除災厄，或解除別人所施的咒法）、詛咒（毀害他人為目的）、開運以及幻術四種，這是流行於基層社會的非哲學思想性信仰。

第三節 新興教派的思想

《奧義書》帶來了自由的思潮，產生了一些新興教派，佛教是其中之一。這些新興教派，除了佛教與耆那教之外，所留下來的文獻資料並不多，只能大略地瞭解其主張而已。依佛教典籍：《雜阿含一〇五經》，外道仙尼對佛陀的詢問，以及《長阿含二七沙門果經》中阿闍世王的描述，知道當時有名氣與影響力的思想家有七位，世尊是其中之一。其他六位，在佛教中，習慣上稱之為「六師外道」：

一、富蘭迦葉（或譯為不蘭迦葉）：出身首陀羅族，終身裸體。依《長阿含二七沙門果經》的描述，他是個徹底的道德否定論者，主張為惡無惡報，為善亦無福報。所謂在「恆水（恆河）南岸鬻割眾生，無有惡報，在恆水北岸為大施會，施一切眾生、利人等，亦無福報。」這樣極端奇異的思想，在當時卻也能有一定的信眾，也許正是反應了一些人，對當時社會制度，與道德標準的不滿吧！

二、阿耆多翅舍欽婆羅（或譯為阿夷多翅舍欽婆羅）：他是目前所知道的最早唯物論者，依《長阿含二七沙門果經》的描述，他主張人是由地、水、火、風等「四大」所組成的，命終之後，必然是「地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風」。所謂人死後，塵歸塵，土歸土，除此以外，就沒有其它的了。佛陀稱這種講法為「斷滅論」。這種斷滅論，否定了物質

以外的精神力量，自然也否定《奧義書》以來的「業報輪迴」說，印度人稱此為「順世派」。儘管如此，他們的行為表現，卻又是律己甚嚴，苦行度日。這個教派，也在印度流傳了很久。

三、迦羅拘陀迦旃延（或譯為浮陀伽旃延、迦羅鳩駄迦旃延、婆浮陀那旃那、婆浮陀伽旃延）：在《長阿含二七沙門果經》中，描述他主張「無因無緣眾生染著，無因無緣眾生清淨」，眾生是沒有能力去改變自己「既定」的命運的，一切「定在數中」。另外他也是一位唯物論者，認為一切眾生，都是由地、水、火、風、苦、樂、命我（壽命）等七種要素所組成的，這七種要素「非化非作，不可毀害」，「若苦若樂，若善不善，投之利刀，無所傷害」。意思是說：這七種元素永恆存在，不會被傷害。所以，歸結為「命亦無害」；不會有真正死去的人，自然也沒有殺人的人，「無作無受，無說無德，無有念者，及以教者」；既沒有造業，也就不會受業報，所以沒有有德者，自然也不必講求修行。在這樣常恆唯物論的觀點下，發展出另一種型態的道德與善惡業報的否定論。

四、散若夷毘羅梨沸（或譯為刪闍耶毘羅胝子、先闍那毘羅胝子）：他是對「有、無、有無、非有非無」拒絕判斷的不可知論者。他認為以主觀的見解，作相互的批評，是徒勞無益的。真理、是非、善惡是難以判斷的，所以，應該捨棄這樣的探求，老實嚴謹地修習禪定，才是明智之舉。所以也被稱為「詭辯論」者、「不死矯亂論」者或「捕鰻論」者。

釋尊的二大弟子，舍利弗與目犍連，在成為佛弟子之前，就是師事散若夷毘羅梨沸，從其遊學的。

五、末伽梨瞿舍利（或譯為末伽梨瞿舍梨）：在《長阿含二七沙門果經》中，描述他是主張「無施、無與、無祭祀法；無善惡、無善惡報；無有今世、亦無有後世；無父、無母；無天、無化、無眾生。」他曾與耆那教教主尼乾子在一起共同修行，所以有些行徑與耆那教相同，如裸體、持戒嚴謹、極端的自律苦行。他主張人之善、惡；苦、樂，一切皆悉命定，既定的苦樂，於輪迴中不增不減，一直要等到輪迴的時間盡了，才能自然得解脫。佛教稱此派是「邪命外道」。

由於嚴格的持戒與苦行，雖然教義不盡合理，卻也能擁有廣大的信眾。後來護持佛教的阿育王，也對此教派也大力護持。這一派教團，在印度至少流傳到十四世紀左右。

六、尼乾子（或譯為尼犍陀若提子、尼乾尼若提子、尼乾子若提子、或稱之為大雄、耆那）：他與佛陀大致在同一時代、同一地區活動。在六師外道中，教義與佛教最接近，勢力最龐大，流傳最久遠。甚至於在目前，仍然存在於印度，比佛教在印度本土流傳得更久。他與佛陀一樣，同是刹帝利族（王族）出身，結婚，並且在生有一女後才出家的。他裸體苦行十二年後，自稱已達到全知者的境界。

耆那教亦主張業報輪迴，但認為靈魂不是內藏於身體之內，而是寄生於動物與植物之內。所以，耆那教特別重視五戒中的不殺生戒，連細微的蟲類亦不許殺害。信徒並且因為避免殺生，也不從事農耕。他主張靈魂具備有直觀能力、認識能力與清淨性，但會被一種細微的物質所妨礙，而無法顯現出來。這種細微物，就稱為「業」。「業」是一種物質，附在靈魂中，成熟結苦果或樂果後，才會離開靈魂，如此循環不已。解脫，一方面就是要使「業」不再附著於靈魂之上，另一方面，就是要努力地讓已經附著的「業」，能早日成熟離開。為了這樣的目的，一方面必須以合於道德的行為，來制止情欲，制御感覺器官，以免「業」來附著靈魂。另一方面，則必需以苦行的熱力，來加速「業」的成熟。所以這一派的主要修行內容，就是嚴守戒律與苦行。

第四節 印度教的思想

從西元前二百年到西元後四百年的六百年間，印度有幾部著名的敘事詩與往世書（或譯為布羅那論、富蘭那書）相繼完成。這些著作，結合了通俗的神話古譚與非雅利安人的宗教文化，將傳統的婆羅門教蛻變成另一種新的信仰型態，後人稱之為「印度教」。

從婆羅門教到印度教的蛻變過程，是緩慢而漸進的。佛教、耆那教等其他教派對這種蛻變，都有一定程度的影響。印度教的最顯著特色，就是對毘瑟紐神以及濕婆神的信仰。祭祀萬能的固有信仰被改變了，殺生祭祀的惡習也革除了，取而代之的，是神像與神廟的崇敬。西元十二世紀，回教的勢力入侵印度，印度教與回教逐漸有所交融，一直到西元十五世紀，產生了一些印度教與回教融合的新教派，如錫克教等。不過，此時印度本土的佛教已經消失了，所以不擬涉及這些教派的介紹，而只局限於對毘瑟紐教派、濕婆教派，以及西元八世紀左右的密教信仰型態，作概略性的介紹。

毘瑟紐(viṣṇu)神與濕婆(śiva)神，在《吠陀》文獻中並不具有重要的地位。開始變得重要，而且有清晰的描述，是在敘事詩（史詩）中。兩大敘事詩之一的《摩訶婆羅多》，其中的第六卷，就是廣受當時印度人歡迎的〈薄伽梵歌〉。〈薄伽梵歌〉中，開始有毘瑟紐神的記述。毘瑟紐神具有溫和、慈愛、揚善的特性。富於情感，而反對殺生祭祀，具有許多種化身的變化能力，如《薄伽梵·富蘭那書》中說，佛陀也是毘瑟紐神的諸多化身之一。化身的特性，一方面廣納各種信仰，容易被比較多的民眾接受。另一方面，又可以維持其「唯一神」的信仰權威。毘瑟紐教派，可能是由薄伽梵教派發展而來的。「薄伽梵」，其含義就是「唯一無二的崇拜者」。這個教派，產生了不少論著，其中，最主要的論著就是《五夜論》。而說明這一個

體系的典籍，常以「本集」為名稱。這是一個由傳說的神話中，發展起來的信仰。往後，並且發展出許多支派，所以對其教義的掌握，並不容易。大致上來說，這是一個承認有靈魂創造者的一神（毘瑟紐神）論教派，其教義，接近印度的「數論派」哲學體系，認為有靈魂（神我）與物質的區別。人們會感到痛苦，是因為靈魂受到物質束縛的結果。所以，在理論上，認為只要靈魂具備有辨別自己不是物質的能力時，束縛就自然會消失，而獲得解脫與安寧。行為上，認為應當以忠於自己的職業本份為主，而不必顧慮這個職業本份的善惡、對錯等價值判斷。當然，只要對神（毘瑟紐神）虔誠的信仰，就可以不分行為善惡，出身貴賤，而獲得神的垂愛與恩寵，到達解脫的境界。

濕婆神則有許多奇異的特性：同時具有苦行、官能歡樂，創造者、破壞者，溫和富饒與恐怖狂暴等多重性格。最早的濕婆神教派，可能就是「獸主派」。「獸主派」成立的時間，大概略晚於「薄伽梵教派」。「獸主」（pāśupati）是神的稱號，後來解釋為人類靈魂之主。《獸主論》是早期的重要文獻，往後屬於這個教派的典籍，大都以「阿笈摩」為名稱。

濕婆神教派大致上較毘瑟紐神教派統一，而少分支派別。象徵著男人生殖器官的「凌伽」崇拜，是其特徵。教義上，大略來說，認為有個人的靈魂，有束縛靈魂的物質與業。靈魂的任務，就是擺脫束縛而達到濕婆的境界，但靈魂到達濕婆的境界後，並非與濕婆神成為一體，而在能力與知識上，仍然需要依賴著濕婆神。

毘瑟紐與濕婆神教派的一個共同特色，就是非常地尊重上師或老師，對上師或老師絕對服從。後來，並發展出上師或老師，就是所崇拜神的化身，所以身體與財產，都必須奉獻給上師或老師。

西元八世紀左右，在印度教中又有一個新的信仰型態形成，那就是「密教」。在理論上，「密教」主張文字的字母與音節對人體和宇宙，都具有潛在的影響力。並且承襲古《奧義書》中個體與大梵本質相同的原理，認為人體的組織就是個小宇宙。「唵」的發音，與宇宙進化程序有神秘的關連，也具有神秘的影響力。而同樣的影響力，在人體與宇宙相對應的組織中發生著相同的作用，統治著同樣的部位。這一派的典籍，大都以「怛特羅」為名稱。在修行方法上，拋棄了吠陀時代所重視的祭祀，而認為要以正確的咒語、術法、字母音節、壇場、手印，來迫使天神滿足崇拜者的請求，或者，使崇拜者與天神相結合而成為天神。不過，這些咒語、術法、音節字母與手印，只有在入師門，由上師教授下才能正確地瞭解與使用。

「密教」中，有一個支派主張性力崇拜。這是一個自稱是獲得了濕婆神的啟示，而崇拜濕婆神配偶的一個支派。這個支派，從印度東北部發展起來，大概是融合了非雅利安人的「生殖女神」信仰的混合教派。他們也以靈魂解脫為目的，並有苦行與禪定的宗教修行生活，不

過他們相信性力是一種活力，藉著激發這種活力，可以幫助自己靈魂的解脫而進入神性狀態。

濕婆神教派、毘瑟紐神教派、密教、以及性力崇拜支派，這些印度教的派別，都對當時的佛教都產生了一定程度的影響。其中，以西元八世紀的濕婆神教派學者商羯羅，將濕婆神教派的教義具體化，並論破佛教學者，使佛教在印度的影響力一蹶不振，最值得注意。往後，密教的興盛，更將整個佛教導入了「秘密大乘佛教」時代，和密教共用著幾乎相同的宗教儀式。而毘瑟紐神教派，認為毘瑟紐神是維持生存意志的輪子，支持著宇宙的運行與發展，也可能是佛教後期「時輪乘」的理論根源。

思 考：

- 一、如果文明包含所有精神與物質的活動，那麼，您認為人類的文明越來越進步了嗎？為什麼？
- 二、您認為婆羅門教的教義中，有哪些是好的？為什麼？
- 三、我們應該犧牲小我，完成大我嗎？
- 四、您對哪些婆羅門教或印度教思想，覺得耳熟能詳？您認同這些想法嗎？為什麼？

第一章 引用資料

- 一、《印度佛教思想史》（第一章） 印順法師著 正聞出版社
- 二、《印度哲學宗教史》 高楠順次郎、木村泰賢合著 高觀廬譯 台灣商務印書館
- 三、《印度思想史與佛教史述要》 服部正明、長尾雅人合著 許明銀譯天華出版公司
- 四、《印度佛教史概說》（第二、九章） 佐佐木、塚本、高崎、井ノ口合著 達和法師譯 佛光出版社
- 五、《印度教與佛教史綱》（第五篇） 查爾斯、埃利奧特著 李榮熙譯佛光出版社
- 六、《原始佛教》（第二章） 水野弘元著 郭忠生譯 菩提樹雜誌出版社

第二章 佛教的興起及其思想

第一節 總 說

佛教，是釋迦牟尼佛所創的。關於釋迦牟尼佛的生平事蹟，並沒有精確的歷史記載，不過仍然有相當可信的輪廓：父親為淨飯王，母親是摩耶夫人。淨飯王是迦毘羅衛國的統治者，而迦毘羅衛國是一個城堡小國，位於喜馬拉雅山山麓；今尼泊爾南部地方。釋迦牟尼佛於西元前五——一年出生於藍毘尼園(以佛八十歲入滅、佛滅後一百六十年阿育王登上王位、阿育王登位於西元前二七一年等記載與推定為準)，乳名瞿曇悉達多。悉達多太子依當時的習俗，十六歲時與耶輸陀羅公主結婚，生得一子名羅睺羅。王族的生活，極其歡樂與多姿，但卻仍然無法掩蓋《奧義書》以來的時代風潮——人生真諦的探索——對他的吸引力。二十九歲時，捨離妻、子、家族，而過著當時婆羅門教「遁世期」的出家沙門生活。當時的沙門，重視修定(瑜伽)與苦行。人們也尊敬修定與苦行的修行人，認為那是最困難，也是最高級的修行解脫法門(其實到今日，這種觀點仍然很普遍)。於是，悉達多依隨著這個風尚，先師事阿羅邏伽羅摩，學得「無所有處」的深定，繼而師事鬱頭羅摩子(或譯為鬱陀迦羅摩子)，學得「非想非非想處」的深定，但卻仍然無法自覺解脫，後又進入了苦行者聚集的苦行林，經歷了六年自我折磨的苦行生活，仍然無法自覺解脫，於是，放棄了苦行的修行方法，忍受著同伴認為是退墮輕視的誤解，接受優留頻羅村，善生牧女的牛乳供養，並且入尼連禪河沐浴，身體漸漸地恢復體力了，於是來到佛陀伽耶(或譯為菩提伽耶)地方的畢鉢羅樹下，專精思惟人生的真諦，終於開悟，自知自證，自覺解脫(所以，後來就稱畢鉢羅樹為菩提樹)，時年三十五歲。

解脫後的佛陀，來到迦尸國的波羅奈鹿野苑，為當初離家時，淨飯王派來保護他的五位侍臣沙門「初轉法輪」，說四聖諦法。其中，尊者憍陳如(拘鄰)聞法後，「遠塵、離垢，得法眼淨」(證入初果)(《雜阿含三七九經》)。其他四位，也都願意繼續跟隨佛陀修行，佛教僧團於是成立。僧團仍然採行當時婆羅門教「遁世期」的出家生活方式，乞食、四方遊化，傳播佛陀所體證的法。於是，受佛陀說法的感召，前來加入僧團的佛弟子愈來愈多了。隔年，王舍城的頻婆沙羅王也歸依了佛陀。之後，佛陀的二大弟子，舍利弗與目犍連也加入僧團，僧團的影響力日益擴大。

經過了四十五年的遊化，佛陀在八十歲那年，身體衰弱有病，離開了夏雨安居處的毘舍離後，受純陀的最後飲食供養，引起病情加劇(可能是腸炎腹瀉)，半夜裏在拘尸那娑羅雙樹間，度化最後一位學生(外道出家者須跋陀羅)證入阿羅漢果後，就去世了。

佛陀在人間的四十五年教化，只將佛法散播在佛弟子們的心中，以及言行上，而沒有作

具體的集錄或著作。佛入滅後，大阿羅漢迦葉在趕回奔喪的途中，聽到釋族比丘拔難陀勸其他傷心的佛弟子說：「汝等勿憂，世尊滅度，我得自在。彼者常言：應當行是，不應行是，自今已後，隨我所為。」後，感到「悵然不悅」（《長阿含二經遊行經》）。或許是因為這件事，讓大迦葉尊者感受到必要將佛陀平日的說法，作一次結集審定，讓佛弟子有個具體的依循。於是，大迦葉尊者在佛陀遺體火化後的第一個夏雨安居期（若佛陀入滅於西洋曆的二、三月，則為同一年，若是七、八月，則為隔年），召集了五百名阿羅漢，在摩竭陀的首都王舍城郊外的七葉窟，共同審定、記錄佛陀生前教導的內容，這就是佛教的「第一次結集」。

這一次結集，是由服侍佛陀最久，最有機會聽聞佛陀說法，「多聞總持」的阿難主持「法」的誦出。另外由通達律行的優波離，主持了「律」的誦出。當主持者誦出的「法」和「律」，經由參與審定的阿羅漢們，全體共同審議，一致通過後，就正式由指定的專人，恭敬地背誦記憶下來（在當時，文字記載可能還被認為不夠慎重而不用。使用文字書寫經典，最早的，可能是在西元元年左右，赤銅鑠部的貝葉寫經）。如果有異議，就作修正，或作保留。結集的內容，文體為「修多羅」。「修多羅」，義譯為「經」，是簡短而文義明確的散文體，為當時（婆羅門經書時期，又名修多羅時代，大約是在西元前六世紀到西元前二世紀的四百年間）流行的記述文體。法的部分，分為蘊、處、緣起、諦、界、菩提分等類，稱為〈相應修多羅〉，相當於現今漢譯《雜阿含經》（說一切有部誦本）前面十七個相應的部分。律的部分，是將佛陀為出家弟子（僧團）所制的戒（又稱為「學處」），依犯戒的輕重，類分為五「波羅提木叉」：

一、波羅夷：義譯為「墮不如」。這是最嚴重的過失，要受到逐出僧團的處分，所以也有依實際處理情形而譯為「驅擯」的。

二、僧伽婆尸沙：義譯為「僧殘」。就像使人殘廢一樣的過失，要受到與僧團六日、夜短期隔離的處分，然後再向二十名清淨比丘僧出罪，獲他們的同意後，才能重返僧團。

三、波逸提：義譯為「墮」。這是讓人身心焦灼，不得安寧的過失，要在僧團中向大眾自白，然後再向一名清淨比丘私下發露出罪，所以也有依實際處理情形而譯為「懺悔」的。

四、波羅提提舍尼：義譯為「對說」。這是比較輕的過失，不必在僧團中向大眾報告，只要向一名比丘承認過失就可以了，所以也有依實際處理情形而譯為「悔過」的。

五、眾學法：這是義譯，是最輕微的過失，只要自己心悔念學就可以了。

五「波羅提木叉」就是僧團中，每間隔半個月舉行布薩時所誦「戒經」的主要部分。

這次的結集，成為一種模式。往後，可能又有些小規模的結集，集出〈祇夜〉與〈記說〉。本來，〈修多羅〉（包括經與律）集出後，為了便於背誦者的記憶，於是從每一經中，選出關鍵性的用詞、用字或人名，集合十個經，編成一段偈頌，稱為「唄陀南」頌的，是〈祇夜〉。

後來，內容逐漸擴充了，將押韻的，一定字數的，為人、天等所說的，具有文藝、情感氣息的通俗偈頌體，都一併集入，總名為〈祇夜〉。法的部分，大概就是漢譯《雜阿含經》中的〈八眾誦〉。律的部分，大概是近於《僧祇律》中的〈法、隨順法偈〉，後來並發展集成為《摩得勒伽》（本母）與《犍度》。相對於修多羅的簡白明確文體，含情感及文藝氣息的祇夜，再加上韻律規則的限制，所以常常犧牲了文義的明確性，而被認為是「不了義」的文體。而記說，屬於「法」的部分，大概就是漢譯《雜阿含經》中的〈如來記說〉與〈弟子記說〉。這是對深隱的事理再作解釋的，也是「了義」（明確）的文體。「律」的部分，則是〈波羅提木叉分別〉。這是對「波羅提木叉」作深入的分別抉擇，從制戒因緣中，探究每一學處的真正意趣的。

結集，是不斷地在進行的。到了佛滅後百年中，西方比丘耶舍來到東方毘舍離地區遊化，發現當地的跋耆族比丘在布薩日接受信眾金銀的布施，而認為是「非法」（不符合佛教的戒律），於是向跋耆族比丘提出異議。結果，耶舍比丘反而受到毘舍離地區的比丘僧團擯逐。耶舍比丘不服被擯逐，於是回到西方，先後爭取到其他地方的多數僧團支持，組成了一個七百人的團體，再前往毘舍離論訟。各地的僧團代表，來到毘舍離地方，舉行會議，以解決這次的紛爭。會議結果，議決受取金銀等十項毘舍離僧團的戒律新變革為非法。經由會議的解息諍論，從形式上來說，確也能暫時保持了僧團的和合，而免於分化。除此而外，印順法師依據史料判斷，認為在會議後，還舉行了「經」與「律」的結集審定。雖然，「十事非法」與毘舍離的「第二結集」（或者稱為七百結集），在留傳的史料中已有許多紛歧的記載，但是目前，大部分的學者都肯定有這一次的大規模結集存在。

這次的結集，主要是將第一次五百結集後，小規模結集出來的「法」與「律」，大約是「祇夜」與「記說」，再作一次認定與記錄（背誦）。法的部分，當時可能已經擴充到九種分類，即：

- 一、修多羅：義譯為經，是記錄佛陀或佛弟子說法的散文體裁。
- 二、祇夜：義譯為應該被唱誦的，是吟詠佛法的詩歌體裁。
- 三、記說：義譯為被解答的，是記錄佛陀或佛弟子解說佛法的散文體裁。
- 四、伽陀：義譯為詩偈，是以詩歌體裁，吟詠佛法的押韻文學作品。
- 五、優陀那：義譯為讚嘆，也是偈頌體，是抒發情感的感興語，不問自說的體裁。

六、本事：或譯為「如是語」，以「吾從世尊，聞如是語」的定型文句傳說型態，表現理智性的說理。體裁則是先散文長行，末後再加重頌作歸結的。

七、本生：經師所傳的本生，是佛化的印度民族先賢故事，然後解說為是佛陀的前生。律師所傳的本生，則是記載僧團內比丘、比丘尼所發生的事故，並解說為在過去生中，早已

經是如此了。末了，指明過去的某某人，就是現在的某某人。這類題材，對往後大乘佛法的開展，有著密切關係。

八、方廣：這是一類對佛法修證或正見方面的題材，作詳細的分辨與說明，是內容較長的經。後來的大乘經，可能就是依這種體裁發展出來的。

九、未曾有法：這是以佛、法、僧三寶的奇異事蹟為題材的。這九種分類，稱之為「九分教」的，可能在這次結集中，集成四部，也就是四部《阿含經》或四《尼柯耶》。推斷的理由是，僧團在這次結集後開始分化，而分化的各部派，都留有這四部經的記載。而發展成「十二分教」（增入「因緣、譬喻、論議」），那是部派分化後的事了。

以後，僧團分化，形成各個部派。結集仍然持續地進行著，所不同的是，那都是各部派內部自行的結集，而無法形成整個佛教界公認的聖典，同時也表現出各部派的不同色彩。

第二節 阿含經的思想

目前所能看到的四部《阿含經》，都是佛教僧團分裂後，屬於各個部派的誦本。依據現代學者的研究，大都認為漢譯的四《阿含經》，《雜阿含經》是說一切有部的誦本，《別譯雜阿含經》是分別說部的誦本。《中阿含經》也是說一切有部的誦本，《長阿含經》是法藏部的誦本，《增一阿含經》是大眾部的誦本。巴利語本的四《尼柯耶》：《相應部》、《中部》、《長部》、《增支部》，都是赤銅鑊部的誦本（「尼柯耶」為音譯，意譯為「部」）。這些部派的誦本，難免有各部派獨自的整理編輯，所以可能會帶有各個部派的獨特見解。因此，若想透過現有的聖典，完整地還原佛陀那個時代佛法的原貌，幾乎是一件不可能的事。但是，透過屬於不同部派四部《阿含經》誦本的比對，尤其是漢譯的四《阿含經》留有著「增新而不去舊」的編輯軌跡，更是現今瞭解佛陀時代佛法，最有價值的文獻。

四部《阿含經》中，以《雜阿含經》（或《相應部》）的集成時間最早，《中阿含經》（或《中部》）、《長阿含經》（或《長部》）、《增一阿含經》（或《增支部》）依序次之。九分教與四《阿含經》，是經典集成的兩個相關連而又同時各自發展的系統。四部《阿含經》，就內容來說，是以〈修多羅〉、〈祇夜〉與〈記說〉三部分所組成的《雜阿含經》為根源的（〈記說〉的內容，包括了抉擇〈修多羅〉及〈祇夜〉的〈弟子記說〉，與普化社會的〈如來記說〉）。後來，根據〈修多羅〉，以〈弟子記說〉的學風發展，並且以僧團內部的僧伽為主要對象，作法義的論辯與抉擇，所結集出來的是《中阿含經》。根據《中阿含經》，以〈弟子記說〉的學風發展，以感性的「祇夜」精神，適應世俗的宗教（神教）意識，對婆羅門以及諸外道宣揚佛法，所

集出的是《長阿含經》。根據《長阿含經》，以〈如來記說〉的學風發展，以「增一法」的形式進行類集，包含並取代九分教中的《如是語》與《本生》的是《增一阿含經》。經典的集出，有不同的宗趣，就是為了適應不同根機的對象，這與佛法的發展與流變的主要原因，是一樣的。龍樹菩薩（西元一五〇～二五〇年）的《大智度論》，以四悉檀（悉檀，義譯為成就、宗趣）總攝一切十二部經，八萬四千法藏，而印順法師歸結《雜阿含經》為「顯揚真義」，是「第一義悉檀」；《中阿含經》為「破斥猶豫」，是「對治悉檀」；《長阿含經》為「吉祥悅意」，是「世界悉檀」；《增一阿含經》為「滿足希求」，是「各各為人悉檀」，並以此為基礎，宏觀整個佛法的流變，而判定以四部《阿含經》為主的「佛法」，是第一義悉檀；無邊的甚深法義，都是從這個根源，流行出來。以「大乘空相應教」（般若、性空思想體系）為主的「初期大乘佛法」，是對治悉檀；在於遣除一切情執，以契入無我空性。以真常不空的「如來藏（佛性）教」（如來藏思想體系）為主的「後期大乘佛法」，是為人生善悉檀；在於鼓勵眾生成佛的信心。以適應印度教強勢環境為主的「秘密大乘佛法」，是世間悉檀；在於廣納諸外道。

縮小來看，四阿含經中，以《雜阿含經》（或《相應部》）為根本；是第一義悉檀。而《雜阿含經》中，當又以〈修多羅〉的部分為根本；是第一義悉檀。所以，論究《阿含經》的思想，應當以《雜阿含經》為主。論究《雜阿含經》的思想，又當以〈修多羅〉的部分為主。以下就《阿含經》的思想特色，試作歸納，條舉說明：

一、緣起中道：「緣起」，是《阿含經》中的重要教說，也是佛法所展現不共於外道最重要的特色。佛陀揚棄了當時印度流行的「常見」（「有」）與「斷見」（「無」），如實地觀察生命，處「中」而說「緣起法」：

「如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。」

「如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。」（《雜阿含二六二經》）

「有因有緣世間集；有因有緣世間滅。」（《雜阿含五三經》）

「世間集」，是指煩惱的身心活動；「世間滅」，是指煩惱的止息，也就是解脫。從當下的惱苦來說，煩惱的存在，有一定的因緣聚集，解脫，則是止息了造成煩惱的因緣條件。所以可以說，緣起法是由煩惱通往解脫的橋樑。從生命的展現來說，所謂「緣起法」，是世尊洞悉了生命流轉（升起）的過程，同時也說明了還滅（止息）的開示。

因緣條件，是錯綜複雜的。依「此有故彼有，此無故彼無」的定義來看，一切的存在，都是因緣條件的相依存在，而「無常」，是這樣相依存在的必然結果。在錯綜複雜的因緣條件

裡，不會有「第一因」，也不會有「創造神」，當然也沒有「最後審判」的道理。沒有一個不變的「小我」在流轉生死，也不會有一個獨一、恆常、不變的「大我」在支配宇宙與生命。因緣條件聚合時，如實知其生，因緣條件消散時，如實知其滅。一切都是關係的存在，沒有超越因緣條件的「生」，也不會有超越因緣條件的「滅」。這樣，緣起法也展現了「一切行無常」、「一切法無我」、「涅槃寂滅」（《雜阿含二六二經》）的「三法印」，所以可以說：

「若見緣起便見法；若見法，便見緣起。」（《中阿含三〇經象跡喻經》）

緣起法的道理，不是世尊或其他人、神所制訂的。緣起法是：

「若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，……法空、法如、法爾，法不離如、法不異如，審諦、真實、不顛倒。」（《雜阿含二九六經》）

這是普遍、一貫的真理，自自然然、本來如此的特性，不會因時間、空間而不同，也不會有因生命型態，或其他任何形式的例外。

緣起法是深奧的，而緣起寂滅的體驗，更是甚深難見。如《雜阿含二九三經》說：

「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

不只是因緣錯綜複雜得難以明白，更因為是人性深處的「我執」，與緣起法格格不入的緣故。

二、四諦法：在因緣條件的法則下，沒有主宰，只有不圓滿。不圓滿，終是會讓我們感受到苦的。如實知苦的人，才會引發離苦的意志力，這是踏上解脫之路的第一步。解決苦，只能從解決苦的原因（因緣條件）著手。所以，分辨苦的原因（集），是趣向解脫的第二個步驟。原因確立後，嘗試各種方法去消除它（趣向滅），直到苦消除了（滅），這是解脫的第三步。方法（道跡）也因而確立，這是解脫的第四步。苦、集、滅、道，就是四（聖）諦；是解脫道上的四個階段。四諦，說明了佛法解脫的次第性。解脫的次第性，正如同「郵遞馬車」的譬喻一樣（《中阿含九經七車經》），一站接過一站，便可以快速地到達目的地。

世尊成佛後，在鹿野苑為五比丘說法，人們稱之為「初轉法輪」，其內容就是「四諦」的三轉十二行：一轉說明四諦的「內容」（示轉），二轉說明四諦的「當知」（勸修），三轉說明四諦的「當證」（自見證）（《雜阿含三七九經-轉法輪經》），可見「四諦」在佛法中提綱挈領的定位了。

生命為什麼是苦呢？世尊說：

「我以一切行無常故，一切行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。……我以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故，說一切諸受悉皆是苦。」（《雜阿含四七四經》）

而苦的原因（集）在哪裡呢？

「眾生種種苦生，彼一切皆以欲為本，欲生、欲習、欲起，欲因，欲緣而生眾苦。」（《雜阿含九一三經》）

「於色（受、想、行、識）愛喜者，則於苦愛喜。於苦愛喜者，則於苦不得解脫。」（《雜阿含七經》）

那是對自我的「愛」，與對境界的「欲」了。解決的途徑（道）呢？就是依八正道的修行了。

三、八正道的修行：八正道，是佛陀滅除煩惱後，所確立的修行方法，稱為「古仙人道」（《雜阿含二八七經》），也就是四諦中「道」的內容。八正道中，是以正見（正確的知見，如緣起中道、四諦等理則）為先、為根本的。就如同黎明前的曙光一樣（《雜阿含七四八經》）。正思惟，是透過正見，建立的正確思考，引發尋求解脫的意志力。正語，是正當的語言文字表達，避免言過其實的欺騙，搬弄是非與言語暴力。正業，是正當而不傷害有情（不殺，不盜，不淫）的合理行為。正命，是依正業原則，來維持生活。正精進，就是四正勤（或譯為四正斷）：已具備的善，應該繼續努力保持，未生起的善，應該努力的去做。已有的惡，要決心斷除，未有的惡，要小心防範，不要讓它生起。正念，是清清楚楚的明白自己的念頭，就是四念處：明白自己肢體（身）、情緒（受）、心念（心）、見解（法）的變化。正定，就是近分定，乃至初禪至無想定等，能導入解脫的禪定。八正道的內容，歸納來看，就是戒、定、慧三學。

解脫，是將人們長久以來累積的貪、瞋、癡習性完全淨除。涅槃的聖者，就是能達到「貪、瞋、癡永盡，一切煩惱永盡」的境界（《雜阿含七九七經》）。貪、瞋、癡的去除，不是靠祈禱，也不是靠祭祀祈求神力，不是沒有因緣的偶然，也不是宿命決定（《中阿含一三經度經》），而是依八正道的自我行為反省與修正（修行）。

八正道，也稱為「中道」，這是相對於當時印度社會極端的苦行與樂行來說的。佛陀說：

「莫求欲樂，極下賤業，為凡夫行；亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應。離此二邊，則有中道，成眼、成智，自在成定，趣智、趣覺、趣於涅槃。……此何因說？有聖道八支，正見……乃至正定，是謂為八。」（《中阿含一六九經拘樓瘦無諍經》）

「莫求欲樂，極下賤業，為凡夫行；亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應」，《雜阿含九一二經》作：

「一者、樂著卑下、田舍、常人凡夫五欲。二者、自苦方便不正，非義饒益。」

中道行，不是要在縱欲與苦行的兩邊求得平衡的執兩用中，而是要徹底地脫離這以我見為根本的愛著，不在苦、樂間擺盪，而趣向解脫。

四、從五蘊、六處著手：色（物質）、受（情緒）、想（想像）、行（意志力）、識（覺知）等五蘊，與眼、耳、鼻、舌、身、意等六處，是我們的身心活動範圍，而稱之為「世間」的（《雜阿含二三一、二三三經》）。修行與解脫，都離不開這些身心活動的經驗與體會。離開了解脫身心煩惱的論題，佛陀總是「無可奉告」（無記）。就如箭喻經（《中阿含二二一經》）所說，受毒箭傷的人，應該是趕快去處理引起痛苦的箭傷，而不是先去研究箭是怎麼來的。

《雜阿含經》中，〈修多羅〉的部分，共計十七相應，一千一百六十四個經。其中，五蘊與六處，分佔第一、第二相應，共計四百六十三經，約佔百分之四十的份量，正可以說明這樣的重點。

五、厭、離欲的修行方法：就生死流轉的「十二緣起」解說來看，因為「無明」（對緣起的迷蒙無知）而有「行」（染著的意欲）。因為「行」，而有「識」（對生命取著的「有取識」）。因為「識」，而有「名色」（受胎的初凝階段）。因為「名色」，而有「六入」（眼、耳、鼻、舌、身、意等感官）。因為「六入」，而有「觸」（與外界接觸或說認識外界）。因為「觸」，而有「受」（感受或情緒）。因為「受」，而有「愛」（愛染）。因為「愛」，而有「取」（執取或追求）。因為「取」，而有「有」（業力的蓄積）。因為「有」，而有「生」（下一期生命的出生）。因為「生」，而有「老病死」。老病死後，若對自我的愛染仍沒消除，無明繼續作用著，又開始下一個循環。如此循環不已，不得解脫。如果想要止息這樣的循環，就得從離開「愛染」做起。愛染，包括對自我的「愛」，以及自我對外境的「欲」，這是推動生死循環的原因（集）。而欲愛的驅動力，主要還是那背離因緣法則的「我見」：在內，以為有一個流轉生死的不變主體（自體愛、後有愛），在外，則是表現為主宰欲（物欲、境界欲）的。無明（我見）與欲愛，實在是一體之兩面，如影之隨形。

另外，若從日常身心活動中，當下的煩惱來說：眼對色（物），而生眼識（視覺神經發生作用），眼、色、眼識三者具足，產生了觸（了別），由觸生受（情緒），觸生愛（貪愛）。或者，從「觸」以下切入「十二緣起」的解說（《雜阿含二一八經等》）。對可愛的，產生迷戀；對不可愛的，或愛不到的就產生瞋恨（《雜阿含三〇五經六分別六入處經》）。不可愛的，固然引起煩惱，然而可愛的，由於不能永恆不變，也會由迷戀，而轉為過患，終究要覺醒遠離的

（味、患、離的過程；《雜阿含一三經》等）。所以，如果如實知「受」與「觸」，在「受」與「觸」的階段，就遠離貪愛，那麼，就可以遠離煩惱了（《雜阿含二〇九、二一三經》）。厭、離欲，都是就遠離貪愛，即「調伏欲貪、斷欲貪、越欲貪」（《雜阿含四二經》）來說的，而不是指消沈厭世，遁世遠離，排斥這個社會。

六、先知法住，後知涅槃：佛陀對須深比丘說：

「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」（《雜阿含三四七經》）

法住，是具有安住、確立、不會錯亂變易性質的法；就是指緣起法。先知法住，就是要先從因果起滅的必然性中，對蘊、處、界等如實知，厭、離欲、滅，而後能得解脫的，這是兩個先後契入的層次。也是說：解脫，是要從自己現實的生活中下手，如實知見緣起的無常、無我，了解為什麼會起愛著，為什麼會引生苦痛，要怎樣才能解脫，是人間的，經驗的。佛弟子中，多數是不得根本定而沒有神通力的，但以法住智究竟解脫。雖然，涅槃的寂滅境界，一般凡人無法瞭解，但緣起的世間，卻是人人都可以親身體驗的。所以，透過如實知世間緣起的橋樑，才有可能獲得出世間的解脫涅槃，這也是一種重於次第的修學態度。

七、自依、法依、莫異依：這是說，只有仰賴佛法，仰賴著自己的實踐佛法，才能成就解脫。在《雜阿含六三八經》中，描述舍利弗死了，阿難覺得很傷心。佛陀就問道：難道舍利弗用來修行，而達解脫的法，也隨著舍利弗去世了嗎？就是佛陀，不久也會去世的，所以應「當作自洲而自依，當作法洲而法依，當作不異洲、不異依」。修行解脫；煩惱的消除，純然是靠著自己，依佛法的努力實踐，點點滴滴累積而成的。就像煉金的人，要隨時照顧火候，孵卵的母雞，播種的農夫，要時時努力，隨時照顧，才能有所收穫一樣（《雜阿含一二四七、二六三、八二七經》）。煩惱、貪愛、不得解脫，這是來自於自己內心無明、我執，也是來自於自己錯誤的見解，解鈴還得繫鈴人，善知識，乃至於佛、菩薩所能提供的「他力」，只是「法」的指導而已。

第三節 戒律的精神

在婆羅門教的吠陀祭祀文化裏，每月有新月（初一日）與滿月（十五日）兩次祭典。在祭典的前夕，祭主須斷食、嚴守戒律，這樣做的意義，就是透過自我的淨化，來表示對祭典的慎重，與對神的尊敬。這樣的過程，稱為布薩（*uposatha*，義譯為「長養淨」、「齋」；「洗心」，即淨化自心的意思）。布薩在當時的社會裏，可能是一項很普遍的宗教風俗。

佛陀在鹿野苑初轉法輪度化五比丘後，僧團於是形成。僧團承襲當時布薩的社會風俗，

在每月的初一與十五，也舉行兩次布薩。最初（可能是佛陀說法的前十二年），隨佛陀出家的佛弟子水準比較整齊，都是一心向道的解脫追求者，並不需要佛陀費心去規範他們的行為，所以沒有戒條（學處）的訂定要求遵守。這段時期，在布薩聚會裏，佛陀僅僅說一段偈頌：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡；此三業道淨，能得如是行，是大仙人道。」（《四分僧戒本》，《大正大藏經》二二・一〇三〇中）。這是最早所說的「波羅提木叉」（「波羅提木叉」的義譯有多種，綜合來說，就是淨化言行的戒律），也就是覺音論師所說的「教授波羅提木叉」，這是鼓勵性質的。等到佛法宏揚開來，跟隨佛陀出家的人多了，水準難免參差不齊，開始有佛弟子的行為受人指責。為了僧團的和合，與修學的方便，佛陀將每一次佛弟子引起負面評論的言行，作成佛弟子不可再犯的行為規範，這就是所謂「學處」的制訂。此後的布薩集會中，先處理「僧事」——違反規範者先行懺悔出罪，僧團恢復和合清淨後，再依每一條「學處」說「波羅提木叉」。這就是覺音論師所說的「威德波羅提木叉」。這是法律的，強制性的，以團體的力量，來作個人行為約束的。

學處是依佛弟子的非法行為，隨犯隨制的。傳說的第一個學處，是因迦蘭陀子須提那在毘舍離的不淨行而制訂的（《四分律》，《大正大藏經》二二・九六八上）。布薩集會中說的波羅提木叉，一方面是要淨化個人的言行，另一方面，也同時淨化整個僧團，去除歧見與紛爭，維持和合、健全的僧團，達成正法久住的理想，這就是佛陀時代制訂戒律的精神與目標。

隨犯隨制的學處，到第一次王舍城結集時，作了分門別類，集成了五部波羅提木叉。此後戒律的條文，就被固定下來了。本來，阿難在這次結集中，提出了佛陀去世前的遺命：「阿難！自今日始，聽諸比丘捨小小戒。」（《長阿含二經遊行經》）但主持結集的大迦葉反問阿難，什麼是小小戒（《四分律》作「雜碎戒」，《大正大藏經》二二・九六七下）。或許由於當時佛陀重病中，阿難不忍打攪，沒有即時進一步詳細問清楚，所以無法回答，以致於引起大迦葉對阿難的一連串責難。最後大迦葉裁決：「我等已集法竟，若佛所不制，不應妄制。若已制不得有違，如佛所教，應謹學之。」（《五分律》，《大正大藏經》二二・一九一中、下）這樣的裁決，當時在南方，沒有參加結集大會的富蘭那長老，就曾率眾北上，向大迦葉當面表示異議（《五分律》，《大正大藏經》二二・一九一下）。如同前面所說，戒律的精神，是在維持個人與僧團的清淨。佛陀也曾經對某些有關食、衣、住、行，與醫藥的戒律，因時、因地、因人，或是一制、再制；或是一開、再開；或是制了又開，開了又制。大迦葉的裁定，使得往後佛教戒律只能僵化地流傳著，不能隨著社會的脈動，保留原先制戒的精神而作調整，種下了日後僧團分裂的諸因緣之一。

阿難晚年，在毘舍離等東方地區遊化，對東方地區有深廣的影響。佛滅後一世紀，發生

了西方比丘，指責東方比丘「十事非法」。其中，除「金銀戒」外，其餘的「器中鹽」（將鹽貯藏於角器中），「兩指淨」（過午二指日影的時間內，仍然可以進食），「近聚落淨」（可以到他村再乞食），「住處淨」（在同一個教區內，可以依各自的住處，舉行布薩，而不必集合於一處舉行），「後聽可淨」（不足法定人數，也可以開會議事），「常法淨」（可以隨順老師之常習），「不攪乳淨」（可以飲用未經攪拌的乳汁），「閤樓伽酒淨」（可以飲用未發酵的椰子汁），「無縷邊坐具淨」（可以縫製沒有貼邊的坐具）等（依《銅鑠律》，但各部律本所傳「十事」內容略有差異），其實都只能算是瑣細的「小小戒」而已。即使是「金銀淨」（接受在家人的金錢供養），在波羅提木叉中，也沒有明確的學處禁止。有的只是：「不得為自受蓄金銀」（不可以為自己藏私房錢）。若是從僧團的六和敬（身和敬、口和敬、意和敬、戒和敬、見和敬與利和敬）的角度來看，重要的是：不可以為自己私藏。

毘舍離的會議，東方僧團的遊說努力與技巧不足，投票表決結果，認定「十事」是「非法」的。會議的裁決，暫時解決了歧見。但是，忽略了東方民族與社會的發展情形，問題仍然沒有獲得解決。後來東方僧團的人數漸多，勢力愈來愈強。不久，終於不受西方上座長老的節制，而正式分裂成獨立的大眾部了。

思 考：

- 一、佛陀的主張，與當時的風俗文化有何關涉？
- 二、離佛世日遠，佛法的真實義何處尋呢？
- 三、佛法說的苦、樂「中道」，與儒家的「中庸之道」，有何差異？
- 四、您認為佛法的中心思想是什麼？佛法的深奧處在哪裡？
- 五、人生真的是苦嗎？為什麼？
- 六、您所瞭解的佛法，與本章所論述的內容，有哪些差異嗎？
- 七、願菩薩保佑（佛力加被）動機的反省。
- 八、您認為什麼時候才適合專心學佛？我可以隨時沒有罣念的走嗎？

第二章 引用資料

- 一、《印度佛教思想史》〈第一章〉 印順法師著 正聞出版社
- 二、《印度思想史與佛教史述要》 服部正明 長尾雅人合著 許明銀譯天華出版公司
- 三、《印度佛教史概說》 佐佐木、塚本、高崎、井ノ口合著 達和法師譯 佛光出版社
- 四、《原始佛教》 水野弘元著 郭忠生譯 菩提樹雜誌出版社
- 五、《原始佛教聖典之集成》 印順法師著 正聞出版社
- 六、《華雨集（三）》〈二〉、〈三〉、〈四〉、〈五〉 印順法師著 正聞出版社

第三章 佛教僧團的分化

第一節 總 說

毘舍離的僧團大會，暫時裁決了東、西方比丘對戒律的不同主張。但被議決為非法的東方團體，人數眾多，影響力愈來愈強，終於逐漸不受西方上座（長老）的約制。於是，原先一味和合的僧團，就分化成西方的「上座部」，與東方的「大眾部」。這是僧團最初分化，也稱為第一階段分化。第一階段分化的時間，目前雖然沒有發現直接的史料記載，但是，仍然有可信的間接史料，作大略地推斷。

西元前二七一年，孔雀王朝的阿育王即位。即位後的九年內，大概是為了王位的鞏固與版圖的擴張，常常在血腥的殺戮之中，所以有「旃陀羅阿育」（黑阿育）的稱號。後來，他崇仰佛教，改變為政風格，止息干戈，而有「法阿育」之德稱。在《善見律毘婆沙》（《大正大藏經》二四·六八二上）中記載，阿育王讓自己的兒子摩哂陀，在二十歲時出家，就是以目犍連子帝須為和尚，摩訶提婆（大天）為十戒教授師，末闍提為具足戒教授師，而他們卻是分別屬於「分別說部」、「大眾部」與「說一切有部」等三個不同部派。其中，「分別說部」與「說一切有部」是上座部的進一步分化，是屬於僧團的第二階段分化。所以我們可以推斷：僧團的第二階段分化，不會晚於阿育王時代，而第一階段的分化，當然早於第二階段，但卻不會早於毘舍離七百結集。

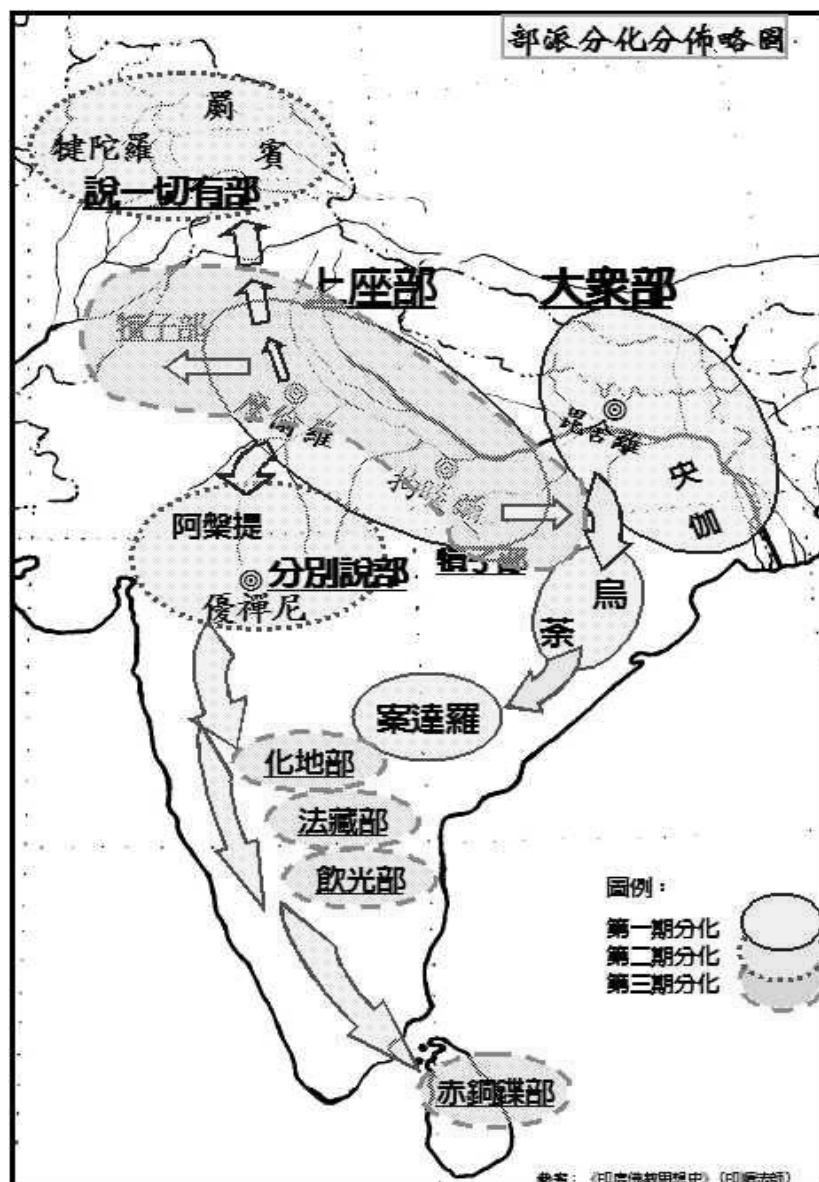
僧團的分化，大約一直持續到西元前一世紀初期，大乘佛法萌芽、發展後為止。分化出來的部派，有十八部或二十部之說，實際上，到後來支末的分化，可能還不只這個數量。現在，依印順法師的四階段分法，表列於後(表 3-1：部派三階段分化略表)：

西元前後，大乘佛教蓬勃發展，逐漸成為當時佛教的主流。但這並不表示分化的各部派就從此消失，事實上，說一切有部在印度西北部，犢子部在印度西部及西南部，大眾部在印度南部，都還繼續活躍著。西元五、六世紀，從說一切有部中的持經譬喻師，發展出來的「經部」，連同犢子部分出的「正量部」，與大乘佛教的「中觀派」與「瑜伽行派」，有等份的份量，被視為佛教的「四大派別」。至於在南方的斯里蘭卡島，因為受到地理位置上的間隔，印度本土的大乘佛教發展，並未能對其有太多的影響，如其中的「無畏山寺派」，雖接受了大乘佛法，但不久也就沒落了，所以，斯里蘭卡一直是以上座赤銅鍱部；尤其是其中的「大寺派」為其主流。

僧團分化成為各個部派，為了方便區別，也稱這個時期為「部派佛教」。經典方面，各部派除了擁有自部整編的四《阿含經》外，並且別立第五部，稱為《雜藏》（但「南傳」名為《小部》）。《雜藏》的內容，各部派的出入極大。律典方面，各部派已擁有不同名稱的律典：如赤

表 3-1：部派四階段分化略表

階 段	第一階段	第二階段	第三階段	第四階段
約西元前	三百年	二百七十年	二百年	一百年
名稱特徵	依形勢	依所持法義	依人名、地名、寺名	依所持法義
和合僧團	上座部	說一切有部 上座部 (上座)分別說部 大眾部	犢子部 化地部 飲光部 法藏部 赤銅鑊部 制多部 西山部 東山部	說轉部 正量部 密林山部 賢胄部 法上部 (方廣部) 說大空部
	大眾部	雞胤部 (說出世部) 說部		



銅鑠部為《銅鑠律》，大眾部為《摩訶僧祇律》，說一切有部為《十誦律》，法藏部為《四分律》，化地部為《五分律》，根本說一切有部為《毘奈耶》（或稱為《根有律》）。經、律之外，另有論典的成立，這是部派佛教的一個特色。「論」不同於「經」，是對佛法作有系統，綜合貫通地深入討論的。推定各部派，都有奠定自部宗義的根本論書，其中，又以上座部系的赤銅鑠部，與說一切有部最為發達，所留下來的論書最多。而大眾部系的論書資料最少，印順法師推斷，在「大智度論」中所提及的「句勒」，即是大眾部系的根本論書。

赤銅鑠部的論書，較早期的有《法集論》、《分別論》、《界論》、《人施設論》、《雙論》、《發趣論》、《論事》等七部。西元四、五世紀間，又有以戒、定、慧修行次第為主要內容的《解脫道論》（優波底沙 —— 大光著）與《清淨道論》（覺音著）等兩部重要論書，其風格，有別於一般以法義分別為主的論書，值得重視。

說一切有部的論書，較早期的也有七部，稱為「一身六足論」。其中，「身」是指《發智論》（迦旃延尼子著），是說一切有部最重要的論典。這部論，促成了說一切有部的發展，也造成說一切有部的分裂。「六足」是指《法蘊足論》、《集異門足論》、《施設足論》、《品類足論》、《界身足論》、《識身足論》等。與赤銅鑠部的樸素論風不同，說一切有部的論風細膩。以《發智論》為中心的研究，發達起來後，產生了許多不同意見的解釋。西元二世紀，綜合各家對《發智論》的解說，纂集成《大毘婆沙論》，使說一切有部的宗義，更趨精密。此後不厭其煩的細密論風，逐漸減退，取而代之的，是精簡扼要，綱舉目張的論風。這類論書，如《阿毘曇甘露味論》（瞿沙著）、《阿毘曇心論》（法勝著）、《阿毘曇心論經》（優波扇多著）、《雜阿毘曇心論》（或稱《雜心論》，法救著）、《五事毘婆沙論》（法救著）、《入阿毘達磨論》（塞建陀羅著）、《俱舍論》（世親著）、《俱舍論實義疏》（安慧著）、《隨相論》（德慧著）、《阿毘達磨順正理論》（或簡稱為《順正理論》，眾賢著）、《阿毘達磨顯宗論》（眾賢著）等。其中以西元四、五世紀的《俱舍論》與《順正理論》最為出色。尤其是《俱舍論》，雖然受到《順正理論》的質疑與評難，但其論義，對說一切有部的觀點，作了全盤的論究而多所評破，對經部的觀點，有所隨順而又不為其所限，出入於阿毘達磨與經部之間，可以說是綜貫了說一切有部與經部；遍及了當時聲聞各派，成為一折衷的學派，不但有深厚的哲理基礎，而且有精密的理論，一直到西元七世紀，都還在印度宏傳，始終不衰。

法藏、化地、飲光等上座分別說部，以及犢子系的本末五部，都以《舍利弗阿毘曇論》為根本論典。這部論，在思想與精神上，有隱通大乘的傾向。其中，犢子系的正量部，又有自部的論典，稱為《三彌底部論》。西元二、三世紀間，由「說一切有部」中分出「經部」，而《成實論》（訶梨跋摩 —— 師子鎧著）與《四諦論》（婆藪跋摩 —— 世胄著）等兩部論書，

包含了經部及其末流的思想，尤其是《成實論》論及「若不見諸法體性，名見無我」、「六波羅蜜具足」，顯然已接受部分大乘思想。所以，其論義雖近於經部，但卻不完全屬於經部，可以說建立了從部派通向大乘的橋樑，而可以視為自成一宗的。

從思想發展史的角度來看，部派佛教論典的發達，為往後佛法多元發展的基礎。

第二節 僧團分化的原因

僧團分化，對往後的佛教發展有很大的影響。探索僧團分化的原因，將有利於對佛教思想發展的瞭解與抉擇。以下試就三方面來討論：

一、提婆達多的破僧

提婆達多是阿難的兄長，佛陀的堂弟。佛陀四十一歲（成佛後第六年）時，回祖國迦毘羅衛城遊化，有許多釋族青年受到感召而加入僧團。提婆達多就是在這個時候出家，加入佛教僧團的（阿難尊者、優波離尊者、阿那律陀尊者也在這個時候一同出家人僧團）（《五分律》，《大正大藏經》二二・一七上）。出家後的提婆達多，精進修禪，嚴守戒律，廣學多聞，歷十二年而成就神通（《十誦律》，《大正大藏經》二三・二五七上、《出曜經》，《大正大藏經》四・六八八、六八九及《五分律》，《大正大藏經》二二・一七下），深受同儕的敬重。之後，提婆達多以東方王舍城為中心展開教化，獲得阿闍世王的尊敬與供養，以及僧團中釋族比丘、比丘尼的擁戴，逐漸地在東方形成一股勢力。於是，提婆達多以佛陀年邁為理由，要求佛陀將僧團的領導權交給他。但佛教僧團是自發性極高的修行團體，不是強制性的權力組織，所以佛陀不認為僧團應該與世俗團體一樣要有領導人：「如來不言我持於眾、我攝於眾，豈當於眾有教令乎！」（《長阿含二經遊行經》）。對提婆達多這種主宰權力欲極重的要求（就修行的角度來說，其實就是強烈的我見），佛陀呵斥道：「舍利弗、目連，有大智慧、神通，佛尚不以眾僧付之，況汝噉唾癡人。」（《十誦律》，《大正大藏經》二三・二五八中）

提婆達多的索取領導權不成，並未就此罷手。反而更排斥舍利弗尊者與目犍連尊者，積極經營自己的影響力。於是又要求佛陀將自己所倡導的苦行五法（乞食、穿糞掃衣、露坐、不食酥鹽、不食魚及肉），硬性納入僧團的戒律中，成為僧團裏人人都應該遵守的行為規範。苦行，是當時人們崇敬的風尚。佛陀也曾經有過六年苦行的經驗，但卻沒鼓勵苦行，認為或乞食或受請食、或穿糞掃衣或穿金縷衣都無妨，重要的是：「不貪著利養」。或露坐或房舍住，都沒關係，重要的是：「繫念明相」。食酥鹽、魚及肉，是為了治病與支持身體而已，也無不可。尤其魚及肉，只要是不專為自己而殺的三種不淨肉，並不禁止（《十誦律》，《大正大藏經》

二三・二六四下、《善見律》，《大正大藏經》二四・七六八下）。所以不接受提婆達多所主張的五法。於是，提婆達多善用他的影響力，在僧眾中進行遊說。結果有五百比丘（《十誦律》，《大正大藏經》二三・二六五上、《毘奈耶破僧事》，《大正大藏經》二四・二〇三中）追隨提婆達多離開原來的僧團，另外成立一個以提婆達多為首的僧團，這就是所謂的「破和合僧」。提婆達多的僧團並沒有能夠維持多久，不久，多數比丘就被舍利弗尊者與目犍連尊者，設法勸回原來的僧團了（《十誦律》，《大正大藏經》二三・二六五下、《鼻奈耶》，《大正大藏經》二四・八六九中、《毘奈耶破僧事》，《大正大藏經》二四・二〇三中）。

提婆達多的企圖，最後是失敗了，但對當時及往後的佛教發展，有著極不良的影響，也種下了往後僧團分化的遠因之一。本來，隨佛陀出家的弟子，是不分種族階級，在僧團中一律平等的。但是有些出身釋迦族的比丘、比丘尼們，一方面有著家族的優越感，另一方面，出家的動機，不免良莠不齊。在律典中，屬於釋迦族，或與釋迦族有關的「六群比丘」、「六群比丘尼」，學處（戒條）的制定常常歸咎於他（她）們。所以推斷某些釋迦族比丘與比丘尼，在僧團中與其他僧眾可能存在某種嫌隙，再加上以釋迦族為核心的提婆達多破僧事件，更拉大了這種嫌隙。

這樣的嫌隙，可能因此而間接地影響了阿難尊者在王舍城第一次結集中的影響力，例如「小小戒可捨」的觀點，就沒有被採納，並且因此而受到諸多責難。

二、王舍城第一次結集僵化的戒律

在佛滅後第一年的王舍城第一次結集中，大迦葉尊者否定了阿難尊者所誦：「小小戒可捨」的佛陀遺命，將佛教的戒律推向「若佛所不制，不應妄制，若已制者，不得有違」（《五分律》，《大正大藏經》二二・一九一下、一九二上）的剛性傾向。顯然，剛性傾向的戒律，與佛陀生前對戒律採取「制後又開，開後再制」的彈性作法不同。大迦葉尊者的這樣保守作風，雖然有其頭陀行個性的因素，但提婆達多於佛陀晚年的叛教，以及奔喪途中釋族比丘跋難陀的放縱論調，恐怕有更決定性的影響吧！

本來，佛陀晚年時，在僧團中，內有多聞第一的阿難尊者，外有智慧第一的舍利弗尊者，與神通第一的目犍連尊者，為佛陀分擔宏化的責任，止息僧團內的紛爭（《四分律》，《大正大藏經》二二・九九九下）。他們在僧團中，受佛陀的肯定，也深受同修們的敬重。可惜，舍利弗尊者與目犍連尊者分別在佛陀去世前二、三年，就先去世了，無法在王舍城的結集中發揮影響力。否則佛教往後的發展，可能又是另外的一種面貌呢！

大迦葉尊者是頭陀苦行的個性，喜歡獨住（《雜阿含四四七、一一四一經》），不喜歡為僧團比丘們說法（《雜阿含一一三九、一一四〇經》），也不喜歡論議佛法的學風（《雜阿含一一

三八經》)。這與舍利弗尊者、目犍連尊者、阿難尊者的風格是不同的。本來，在目犍連尊者、舍利弗尊者相繼去世後，阿難尊者應該是僧團中最具威望的尊者。但是，一方面因為尚未能證得阿羅漢果，而且出家的年資也比大迦葉尊者淺很多（大迦葉尊者甚且比佛陀更早出家）。另一方面，又不免受提婆達多破僧事件之累，以致於大迦葉尊者在僧團中的影響力便變得重要起來。等到佛陀去世，大迦葉尊者儼然成為僧團的台柱，主持佛陀的葬禮，召集經、律的結集。

王舍城結集的另一位重要尊者，是優波離。他是與大迦葉尊者風格相近的人，持律第一，生活嚴謹，也嚮往頭陀行。可以想見的是：參與這次結集的五百阿羅漢，傾向大迦葉尊者、優波離尊者學風的，可能佔了大多數。對舍利弗尊者、目犍連尊者與阿難尊者的智慧（分辨）、多聞學風，是不容易接受的。在這種情形下，阿難尊者所傳述的佛陀遺命：「小小戒（雜碎戒）可捨」，就不容易受到尊重與認可的。大迦葉尊者甚且還因此而牽連出九件事（歸納為戒律、女眾出家、侍佛不周等三類），來指責阿難尊者（《五分律》，《大正大藏經》二二・一九一中）。阿難尊者說「我於此，不自見有罪，信大德故，今當懺悔。」（《四分律》，《大正大藏經》二二・九六七下）但是，其他沒有參加結集的尊者，就有支持「小小戒可捨」的不同聲音。如富蘭那尊者，就率領五百比丘，趕到王舍城，向大迦葉尊者當面提出異議：「君等結集法、律，甚善。然我親從佛聞，亦應受持。」（《赤銅鑠律小品五百犍度》）「我親從佛聞：內宿（寺院內貯存飲食）、內熟（在寺院內煮食物）、自熟（自己煮東西吃）、自持食從人受（自己伸手取東西來吃，而不是如優波離尊者制定的戒律：要由別人拿給自己 -- 手授或口授的食物，才可以吃）、自取果食（可以自己摘果實來吃）、就池水受（可從水池中取水耕食物來吃）、無淨人淨果、除核食之（沒有淨人為淨，也可以自己去除果實的核來吃）。……我忍餘事，於此七條，不能行之（無法遵守）。」（《五分律》，《大正大藏經》二二・一九一下、一九二上）

王舍城優波離尊者結集的律，即使是在當時就已經存在異議。阿難尊者晚年，常在王舍城、華氏城、毘舍離等東方地區遊化。推想毘舍離等東方地區，應是承襲阿難的學風的。所以西方上座耶舍比丘，到東方毘舍離後，所發現跋耆族的比丘「十事非法」，其實都還是屬於有關飲食的「小小戒」。即使是「金銀淨」，也都還尚有可議之處（依波羅提木叉，只有不可受畜金錢，而不是不可乞求金錢）。

對戒律看法之不同，實在是僧團分裂的直接原因。

三、阿育王的推展佛教

阿育王信奉佛教，護持佛教，並推展佛教。他派遣知名的大德，分往邊遠地區，如緬甸、斯里蘭卡、喀什米爾等地區傳教，將佛教帶入了國際化的新紀元。擴展中的佛教，接觸到了

更多地區，不同的民族文化與風俗習慣，於是有了更多的折衷與適應。佛教在不同的區域，表現著不同的面貌，對邊地文化的必要適應，擴大了區域性差異，這就更進一步地推動著僧團的分化。

第三節 部派思想大義

僧團經過三百多年的分化，一直到西元元年左右，佛教發展的主流逐漸轉入大乘佛教為止，有十八部或二十部之說。從論典（阿毘達磨）的發達，可以瞭解到各部派對佛法，有不同的詮釋與見解。這些不同的詮釋與見解，如果從印度佛教思想發展的軌跡來看，正是居於「上承阿含，下啟大乘」的樞紐地位，孕育往後「中觀」、「瑜伽」、「真常」等「大乘三系」思想的開展。各部派間不同的論點很多，如《成實論》說：

「於三藏中多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂『二世有、二世無』，『一切有、一切無』，『中陰有、中陰無』，『四諦次第得、一時得』，『有退、無退』，『使與心相應、心不相應』，『心性本淨、性本不淨』，『已受報業或有、或無』，『佛在僧數、不在僧數』，『有人、無人』。」（《大正大藏經》三二・二五三下）

為避免繁瑣，以下僅嘗試作原則性的歸納，選擇對以後發展，有重要影響的主要論題，列舉「佛陀觀」（有關部派風格的）、「生死輪迴」（有關說理分析的）、「修行次第」（有關修行經驗的）等三個主軸，作概略的介紹。

一、佛陀觀：離開佛陀在人世間的時代愈遠，佛弟子對佛陀的懷念日深，「人間佛陀」的事實，也就可能愈模糊。屬於大眾部系的部派，對佛陀在人間成佛的看法，有了情感性的變化，認為偉大的佛陀，是來世間示現的，不是由一般人類成佛的。佛陀的身體、壽命、威力，都廣大無邊；佛陀的說法，每句話都能利益眾生，如「以一音演說法，眾生隨類各得解。」佛陀知一切法，回答問題「不待思惟」，常在定中（《異部宗輪論》，《大正大藏經》四九・一五中、下）。這樣子的佛陀觀，讓人覺得佛陀已經不屬於「人間」的人了。從另一個角度來看，這樣的佛陀觀，是不是也會讓人懷疑，人類可以經由修行成佛？

而屬於上座部系的部派，大多仍然維持歷史上的人間佛陀觀。

從佛陀觀的不同，開展而來的，是對阿羅漢等聖弟子的成就看法不同。在《雜阿含七九七經》中，對修學佛法而有成就者，安立了四個階位：

初果須陀洹：這是指斷身見、戒見取及疑等三結的聖者。

二果斯陀含：這是指斷三結，貪、瞋、癡薄的聖者。

三果阿那含：是斷五下分結（五下分結即三結與貪、瞋）的聖者。

四果阿羅漢：是貪、瞋、癡永盡，一切煩惱永盡的解脫聖者。

其中，《阿含經》將初果須陀洹描述為：

「不墮惡道，必定，正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」（《雜阿含六一、六四四、六四八、三九六、八五四、九一七、九六四等經》）

這可以看作是解脫道上的一個重要標竿。「必定，正趣三菩提」，就是必定會在解脫道上，勇往直前，直到解脫，中途不會退墮的。

在大眾部系理想的佛陀觀下，佛陀的崇高偉大，是佛弟子所不可及的，即使是解脫的四果阿羅漢，也只是斷煩惱，而未斷「習氣」。所以，比起佛陀，還相去甚遠。這也與上座說一切有部等系認為阿羅漢與佛陀的差別，只在於佛陀的解脫，是自己悟得的，而阿羅漢是經由佛陀教導後，才自己悟得（《雜阿含七五、六八四經》）的觀念不同。而上座部系所認為不退轉的初果，大眾部系卻認為初果還是會退墮的，並且認為證初果的人，除了殺父、母、阿羅漢、破和合僧團、出佛身血等五種墮無間地獄的重罪不會犯外，還是會「造一切惡」的，這與原來須陀洹果的標準（定義）實在相去太遠了。

這些，想必與「貶抑聲聞聖者，而誇揚大乘菩薩」風潮的開展有關，對往後佛教中大乘與聲聞乘對立的不幸，有著深切而不良的影響。至於大乘佛教中，般若思想系統所說的「煩惱」與「習氣」，唯識思想系統所說的「煩惱障」與「所知障」，如來藏思想系統所說的「無明住地」，可能都是從阿羅漢不斷餘習的思想逐漸演化而來的。

從佛陀觀之不同，也有可能是上座部系重論，大眾部系重經的成因之一。試作下表說明：

表 3-2：佛陀觀對部派思想之影響

尊古、重律	上座部系	大眾部系	尊重法、重遺聞，融入新知
	人間佛陀觀	理想佛陀觀	
	說(經)是有了、 不了義的	世尊所說 無不如意	
	重於分別、抉擇	重於貫通	
	論典發達	重經輕論	

二、關於生死輪迴：否定生命中有一個常恆、不變的主體，在流轉生死，是佛教教義上的一個重要特色，稱為「無我」，而成為佛教「三法印」之一的。佛陀肯定與義書的「業感輪迴說」，但卻否定其「真心梵我論」。「真心梵我論」主張有一個真我，在造業、受報、輪迴生死，這與佛教「無我」的主張是不相容的。佛陀對於生命從死到生的描述，在漢譯《阿含經》中，有幾種不同的翻譯：最常用的是「識」（《中阿含九七經大因經》等，以及十二緣起支中

的「識緣名色」)，其他如「異陰相續」(《雜阿含三三五經一第一義空法經》)、「{與}(餘)陰相續生」(《雜阿含一〇五經》)、「神識」(《雜阿含九三〇經》、《增一阿含一六一九(一二八)經》、《增一阿含二六一一〇(二三四)經》等)、「識神」(《雜阿含一二六五經》、《長阿含七經弊宿經》、《增一阿含二一一三(一七七)經》等)、「精神」或「神」(《長阿含一、七經》等)、「香陰」(《中阿含一五一、二〇一經》)、「意生身」(《雜阿含九五七經》)等，而南傳《尼柯耶》中，與之相對應的經文，則只使用「識(viññāṇam)」(《S 二二・八七一跋迦梨》、《M・三八一渴愛的滅盡大經》)、「心(cittam)」(《S 五五・二一一摩訶男》)、「乾達婆(gandhabbo)」(《M・三八一渴愛的滅盡大經》)等。而《阿含經》中，對「識」、「神識」、「神」，乃至於「香陰」是什麼，並沒有進一步的描述，或許當時更注重的，是從死到生驅動力(集)的探討，以及如何止息這個驅動力的修行方法(道)吧！

部派佛教時期，顯然將焦點擴張到生死輪迴、業報流轉過程的探討上，論究從死到生如何轉移，中間是否存在某種狀態？而這個狀態的性質又是如何？……等。這樣，多數的部派都不免涉入了探求一切法自性「有」、「無」的領域，而更接近形而上的論理推演了。這與佛陀以眾生身心的觀察，重於經驗而少哲學性探求的教說，恐怕是有些差異了。

一切法，並非漫無範圍，早期佛教是明確地指五蘊、六處及六界的(《雜阿含四二、二三一經》)，或進一步將六根與六境合稱為十二處，將六根、六境與六識合稱為十八界，總不外乎是直指我們身心活動的範圍。部派時代，為了探究生死輪迴的流轉機構，開始論究一一法的特性是什麼。於是有認為可以將一一法分析到最小，然後說，這個最小單位的體性是實有的，是恆是常；也就是說，一一法的自性是實有的。而經由這些實有自性所組成的，是因緣條件下的有，可以表現出其「作用」(功能)的。這「作用」，是會變化的「假有」，是無常的。

至於哪些「法」可以分析到最小單位，而找到其自性實有的，各部派則有不同的論點：說一切有部與犢子部認為「蘊」、「處」與「界」都是，但後起的經部說法不同，他們認為「蘊」與「處」，都是因緣條件下的有，不認為「蘊」與「處」可以分析出具有實有自性的最小單位。但認為「界」，是實有自性的。至於大眾部系統的說假部，則主張「處」與「界」都是假有的。

除了蘊、處、界實有自性的不同看法外，對解脫後的涅槃境界，也有不同的論點。說一切有部認為涅槃是實有的，但又與平常感官所能覺察的「實有」不同。這樣的觀點，對往後大乘佛教的「真常妙有」思想，可能有所啟發與關連。其它的部派，則大都主張涅槃沒有實體。本來《雜阿含經》中，對解脫境界的描述，只是：

「貪、瞋、癡永盡，一切煩惱永盡。」(《雜阿含七九七經》)

「一切我、我所見、我慢、繫著、使，斷滅、寂靜、清涼、真實。……生者不然，不生

亦不然，……甚深、廣大，無量、無數，永滅。」（《雜阿含九六二經》）而已，除此而外，再多的理哲推演，對一個還未有解脫體驗的學習者來說，恐怕也沒有什麼助益的吧！

一切法自性的「有」、「無」，若從時間的角度來看，有說「過去」、「現在」、「未來」諸法自性實有，如說一切有部、犢子部及其分出之四部和說轉部。他們認為一切法不增不減，說生滅，說無常，那是依著諸法的作用來說的，論到諸法的自體，是恆住自性，也就是說：法體是沒有生滅的，這就是「三世實有」說。與之相對立的，是大眾部系，以及與大眾部系地理位置相接近的化地部（屬於上座分別說系）的「現在有」說。「現在（實）有」說認為「過去、未來非實有體」；過去的「曾有」而影響現在，未來的「當有」又基於現在有，所以一切法是依現在而安立的。一切法的實相（自性），都只在當前的剎那中，而不承認三世實有。

各部派間，雖然有不同的看法，但是卻可以發現，其中有一個值得注意的立論基礎，那就是「假必依實」。本來，探討諸法自性的有無，其目的是要建立因果相續的解說。「假必依實」的觀念，終究是與緣起法不能相容的。往後，部派間對有關「有」、「無」的思想有持續的發展，而有「我法俱有」（犢子本末五部及說轉部）、「法有我無」（說一切有部）、「法無去來」（大眾分別說系及經量部）、「現通假實」（說假部）、「俗妄真實」（說出世部）、「諸法但名」（一說部）、「現在世所有諸法，亦唯假有」、「一切法都無自性，皆似空花」等多種論點，大體來說，「空義」又有逐漸開展的趨勢。初期大乘佛教的「般若思想」，明顯地向假有、無實的坦途邁進。到了龍樹菩薩，作《中論》，闡揚一一法皆無自性故空的思想，重新回歸佛法的基礎理論。然而往後大乘佛教的「唯識」與「如來藏」思想，又重返「假必依實」的立場，重新適應不習慣無我說的學佛者。

論到「生死輪迴」、「業報相續」的機制，說一切有部本宗，基於其「三世實有」的體（恆）用（異）二元論，立一個沒有實體性的「世俗補特伽羅」（或譯為「假名我」），來解說從前生到後世的生死業報，乃至於記憶的作用，這是「法有我無」一類的。其後，從說一切有部分出的說轉部（西元前一世紀左右發展於印度西北部的），則持不同的論點，說有「勝義（真實）補特伽羅」（即真實性的我，應是屬於「法我俱有」一類的），而立「根本蘊」與「作用蘊」。勝義補特伽羅，是體（恆）與用（異）所組成的綜合體，有常一性，又有轉變性。常一性就是體，就是根本蘊（一味蘊），轉變性就是用，就是作用蘊，這是依於「根本蘊」而升起的，所以也稱為「根邊蘊」。以後又分出的經部（西元二、三世紀左右興起於印度西北而大興於東印度的），在大眾部與分別說部的「過、未無體而現在實有」說，與大乘「三世一切法空」說的環境下，拋棄了「三世實有」的傳統，而立「集起心」，以「種子薰習」說為立論基礎，認為「業」可以有薰成感果的功能，於生死輪迴中再度顯現，就如同種子經由芽莖，使植物相

續生存一樣。這樣的論點，應對往後大乘有宗（瑜伽論者）的開展，或有所啟發。

從上座（說一切有）部分出的犢子部，及其再分出的四個支派（正量、密林山、賢胄、法上），則成立「不可說我」。「不可說我」是依蘊、處、界而假名施設，雖假而有（即所謂的「假有體家」，是相對於說一切有部「假無體家」而說的），沒有離開蘊，而又不等於是蘊，就像著了火的木材，火不離木材，而卻不等於是木材一樣。犢子部說，「不可說我」不是有為（無常），也不是無為（常），而是不可說的有（形而上的實體），有生命輪迴的主體、能記憶者、為六識升起所依、使眼等諸根生長的功能與意義，與神教的神我說相近，是屬於「法我俱有」一系的。犢子部系的「不可說我」，與說轉部所說的「勝義補特伽羅」，意義十分相近，但與說一切有部的「假名補特伽羅」（「假名我」）的思想有著根本的對立。「假名我」是依諸法實體所表現出來的作用而建立的（但過、未、現在諸法的實體個別個別），法體與作用的關係是不一不異，但重於不一（法體與法體實有而異）。「不可說我」也說法體與作用不一不異，但重於不異（從前世到後世，作用變化而法體恆存來解說移轉）。更值得注意的是，犢子部系的「不可說我」，對後來大乘佛教「諸法實性」的探究與開展，如「般若性空」體系所主張的「不可說法」（諸法的真勝義諦——畢竟空），「虛妄唯心」體系所說的「阿賴耶」，「真常唯心」體系的「真常我」（或「如來大我」），都有著不可忽略的關係。

至於不主張三世實有的其它部派，如大眾部與分別說部系的部派，大都主張「一心相續」，以「心」來說明造業、受報、記憶與輪迴的種種問題，而且這個「心」，還是「心性本淨，客塵所染」的。

大眾部系認為「心遍於身」；「細意識遍依身住」。主張眼等五根只是肉團，沒有覺受功能。有覺受功能的，是遍於其中的「細意識」。「細意識」是微細的心理活動，表現著生命的特徵，以此來說明生死輪迴。所以，「大眾部」在「六識」以外，立一個恆存的細心，稱為「根本識」。「根本識」與「六識」的關係，正如「樹之依於根」，為「六識」升起之所依。

屬於分別說系的赤銅鍱部，在「一心相續」的論說下，立「有分識」。「有分識」是指在生時、死時都存在的識，相當於現在所說的「潛意識」。一切心識的作用與活動，都依「有分識」而起，心識恢復平靜後，又歸於「有分識」。記憶、造業受報、生死輪迴、從繫縛到解脫，都以「有分識」來解說。不論是立「心」，或者是立「有分識」，通俗是看作自我作用的。這對後來大乘佛教的「真常心」思想的開展，是有深切關係的。

其他屬於分別說系的，如化地部立「窮生死蘊」的種子說，後來與經部合流。還有不知名的分別說系支派，也有立「細心識」的，與後來大乘唯識系的細心思想十分相近，幾到了不易辨別的地步。

立世俗補特伽羅的「假名我」，或者是勝義補特伽羅的「實法我」，或者是「不可說我」、「一心」、「有分識」等等，其實，都脫離不開外道「神我」的陰影。從另一個角度來看，只要對「有業報而無作者」《雜阿含三三五經—第一義空法經》）的答案，仍然不感到滿意時，是否應該回頭檢視一下自己，在這不滿意的背後，存在著多少「有我」的需求！

生死輪迴的另一個問題，是業力如何轉移。說一切有部系認為業是四大所造，是一種沒有對、礙的色法，稱為「無表色」。從說一切有部分出的，比較晚成立的經部雖也承認「無表色」，但不認為「無表色」有實體，而認為「無表色」是微細潛在相續的「思種子」。而化地部則建立「細微潛在」的觀念，如將煩惱分成現起而與心相應的「纏」，以及潛在而不與心相應的「隨眠」兩類。正量部立「不失法」，即造業後，在五蘊相續中，有一種稱為「不失法」的東西生起。這個「不失法」，要等到感得果報後，才會滅去。就好像我們借東西，所留下來的借據。等到東西歸還後，借據才會毀去一樣。大眾部系不認為可以用「無表色」來說明業，而立「曾有」、「成就」，來建立潛在業力的相續。這是在眼、耳、鼻、舌、身、意等識的認識作用之外，再立「攝識」的作用。這是以一遍遍讀經，最後終能背誦為原理，近於「薰習力」的觀念來解釋。這些「細微深潛」、「不失法」、「攝識」等觀念，乃至於後來經部發展出來的「種子思」與「薰習說」，對後期大乘佛教唯識學的第八阿賴耶種子識，都有一定的啟發作用。試作下表歸納：

表 3-3：佛教部派對生死輪迴的不同解說

五蘊 統一論 (平等門)	說一切有部系	說一切有部：世俗補特伽羅 (假名我：依和合建立作用，依相續說轉移) 說轉部：勝義補特伽羅 (根本蘊；實法我：體恆用異二蘊說) (經部：集起心；蘊藏一切法的種子)
	犢子部	不可說我(內在的統一)
心識 統一論 (殊勝門)	分別說部系	化地部：窮生死蘊(種子說) 赤銅鑠部：有分識(九心輪)
	大眾部系	大眾部：根本識(六識升起所依，如樹之根)

三、一念見諦與次第見諦：這是部派間，對修行次第的不同觀點。大眾部與分別說部系的部派，認為可以是「一念見諦」，直接由滅諦悟入而見法入涅槃的，類似所謂的「頓悟」。但是，說一切有部與犢子部系的部派，都認為四諦是有次第性的，應該是從苦、集、滅、道依次悟入而見法涅槃的，類似所謂的「漸修」。就像走階梯一樣，一階一階地走的（《雜阿含四三五、四三六、四三七經》）。一念見諦的看法，應該對日後大乘佛教，主張直接由涅槃（滅諦）著手的修行法，有所啟發吧！印順法師認為，一念見諦或次第見諦，是屬於修行體驗的

範疇，不是從理論中推出來的，兩者因人而異，都有可能。不過個人認為，四諦具「次第特性」的說法，就道理的理解上，與修行方法的下手上，有可能比較容易被接受。不過，或許一分利根者，或一類瑜伽行者，有可能可以經驗到快速地通過苦諦與集諦，而在滅諦成就的。就一般的情況來說，直從滅諦成就，對一般的凡夫，有可能是比較難下手的。

其它：

除此之外，以下幾點部派的論議，也對往後大乘思想的發展，有一定的影響：

1.大眾部系認為眼等五識，也有離染（煩惱）的能力，這與往後「音聲佛事」，如強調出聲的念佛與誦經修行，有一定的啟發。

2.法藏部是舍利塔的崇拜者，應該與屬於大乘佛教，《妙法蓮華經》中所提倡的「供養舍利塔者，皆成佛道」的思想，有所關連吧！

3.赤銅鑠部在西元前一世紀時，就接受現在有十方佛、十方佛土的觀念，這個觀念，為大乘佛教念佛與淨土法門的重要觀念。

對法的詳細分析，是上座部系的共通特色。詳細的分析與思辨，建立了許多法數與名相的專有名詞，以及細膩的思想體系。這樣的發展，並不利於佛教的普及化。或許對以實踐解脫為目標的佛陀本懷，也有所偏離吧！

思 考

一、「人間的佛陀觀」與「示現的佛陀觀」對您有什麼不同的影響？

二、回歸原始佛教可行嗎？怎麼做呢？

三、修行團體有必要嗎？您覺得理想的修行團體應具備哪些條件？

四、您對部派分化有何感想？

五、談到業報，您對「積善之家，必有餘蔭」的看法如何？

六、再談業報：什麼是「罪業深重」？罪業深重的人當如何修行呢？

七、您認為部派思想，在佛教思想史上，應如何定位？

八、如何從緣起的觀點看「識」以及「識入母胎」？

九、您認為「阿羅漢」與「佛陀」有什麼差別？

第三章 引用資料

一、《印度佛教思想史》〈第二章〉、〈第六章〉 印順法師著 正聞出版社

二、《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第一章〉、〈第十一章〉 印順法師著 正聞出版

社

三、《原始佛教聖典之集成》〈第二章〉 印順法師著 正聞出版社

四、《華雨集（三）》〈一〉、〈二〉、〈四〉 印順法師著 正聞出版社

五、《唯識學探源》（下篇）〈第二章〉 印順法師著 正聞出版社

六、《性空學探源》〈第三章〉 印順法師著 正聞出版社

七、《初期大乘佛教之起源與開展》〈第六章〉 印順法師著 正聞出版社

八、《印度部派佛教思想觀》 演培法師著 天華出版公司

第四章 大乘佛教的興起及其思想

第一節 總 說

從《雜阿含經》中，我們可以理解到，同是佛陀弟子的解脫阿羅漢，卻各有不同的個性與專長，而在僧團中形成各個不同學風的小團體。如常與尊者憍陳如在一起的，「皆是上座多聞大德」。與尊者大迦葉在一起的，「皆是少欲知足，頭陀苦行，不畜遺餘」。與尊者舍利弗在一起的，「皆是大智辯才」。與尊者優波離在一起的，「皆是通達律行」。與尊者富樓那在一起的，「皆是辯才善說法者」。與尊者迦旃延在一起的，「皆能分別諸經，善說法相」（《雜阿含四四七經》）。就証入解脫的內涵來說，他們是沒有差別的，但在待人處事的風格上，卻是有所不同。像目犍連、舍利弗、富樓那、迦旃延，甚至「多聞總持」的阿難等尊者，相信是與佛陀的風格比較接近，常在人群中隨順因緣傳播佛法的。但是，像大迦葉尊者，比較喜歡離群獨處，與佛陀的作風，可能就不同；優婆（波）離持律甚嚴，大概也是較為刻板嚴肅，而比較不容易親近的。後來在僧團中，因為對律（其實，律所表現於外的，就是相對於待人處事的準則）的看法不同，而開始分化。分化後的各個部派，隨後對法義的詮釋，也有不同。對法的紛歧見解，也成為部派繼續分化的原因。

離佛去世的時間越久，佛弟子對佛陀的懷念日盛。懷念，是透過情感的。多主觀的意欲，也可能常離開事實。大眾部所發展出來的，不同於歷史上平實的佛陀觀，應該就是透過情感的懷念激發出來的吧！佛陀的遺體（舍利）、遺物、遺跡的崇敬供養，雖近於不合佛法精神的神教祭祀，卻也隨著情感上懷念的需要而形成風氣。從經典上的發展來說，十二分教中的「本生」（以釋尊的前生；也就是累世修行的菩薩為主的故事。這些故事，有些與印度傳統神話，或印度先賢事蹟十分雷同）、「甚希有法」（讚歎如來希有神力的）、「譬喻」（讚歎以佛陀為主的偉大光輝行業的）、「因緣」（以敘說佛陀發心、修行、授記成佛、制戒、說法為主的事蹟傳說）、「方廣」（闡述種種甚深法義，引向廣大無際，甚深寂滅智証的），都可能與對佛陀的情感懷念有關。而這些，正都是大乘經典發展的根源。

前面說到，同為解脫的佛陀聖弟子，在人群中的待人處事有著不同的風格。而與佛陀比較相似的舍利弗、目犍連、富樓那、迦旃延、阿難、乃至於富蘭那等尊者的風格，在佛滅後次年的第一次王舍城結集中，並沒有能成為主流。反而是以優婆離、大迦葉的風格為正統（然而，大迦葉和阿難，在解脫法的內涵上，則未見歧異）。展現另一種精神與風格的「菩薩」（菩提薩埵的簡稱，譯義為覺悟有情），終於在上座正統之外，醞釀發展著。這種精神與風格，隨著懷念佛陀的情感因素推動，在西元前後，逐漸形成「發菩提心，修菩薩行，求成無上菩提」，重視信願、慈悲、智慧的時代潮流，而稱為「大乘」的。

在部派的發展中，大致上來說，大眾部系可能是大乘思想發展的肇端。就人物來說，西元前三世紀，大眾部的大天，以及西元前二世紀的慈世子、法救，西元前一世紀的世友，西元一、二世紀間的馬鳴、僧伽羅叉、慈吉祥、祁婆迦、虎尊者等說一切有部的持經譬喻師（也都是重視禪觀的禪師），他們廣用譬喻，善用偈頌作通俗教化，深具菩薩精神與風格，可以說是從部派佛教，演進到大乘佛教的代表性中介人物。

繼十二分教中的「本生」、「甚希有法」、「譬喻」、「因緣」、「方廣」等啟發大乘佛教思想的經典，而有更進一步發展，被視為「先行大乘」的，是重慈悲的《六度集》，重智慧的《道智大經》，重信仰的《三品法經》與《佛本起經》（佛傳）等。這些經典的集出，將印度佛教一步步地推入了以「大乘佛教」為主流的時代。

「六度」，是發展（取材）於「本生」分教，將釋尊在未成佛前的過去生中，尚在修行的「菩薩時代」事蹟，類集成為「布施」、「持戒」、「忍辱」、「精進」、「禪度」、「明度」等六類，隨類編集而成的，漢譯的《六度集經》（康僧會譯，《大正大藏經》三・一）就是屬於這一類的經典。在《六度集經》中，以一則一則的事蹟（故事），來強調「布施」、「持戒」……等六個主題。其中，慈悲濟眾的「布施」主題事蹟，共有二六則，佔全部內容（九一則）近三成的份量，最為重要。「禪度」與「明度」的部分最少，各佔不及一成。而「忍辱」與「精進」，也充滿著對眾生的慈心悲行。這顯示了「慈悲」，在「六度」的發展中，居於主軸的地位。在往後的發展中，慈悲精神，普遍存在於大乘佛教的經典中，而成為大乘佛教的一個重要特色。

慈悲，本來是印度傳統文化中，梵天的重要德行（《雜阿含二六四經》）。以慈心為根本的「四無量心」（慈、悲、喜、捨）禪定修習法門，原是適應婆羅門教的世間定法，經佛陀攝受、淨化、提升，使之趨向於解脫道（《雜阿含七四三經》）。「無量心」，是假想觀，與依於增上慧學的真实正觀不同。在定中起大悲，以濟度無量眾生，在大乘佛教的發展中，仰慕佛陀教化眾生的情感推動下，已經超越了原來「以慈悲心對治瞋心」的修行方法，而被認為是在「菩提道」上，通往成佛的一種重要「資糧」。進一步，則更發展出「眾生皆可成佛」、「不誑涅槃，常在生死中利益眾生」的高超理想。

《道智大經》，可能就是《道行品經》。推斷這應該是《般若經》的原始部分，是重於深觀，悟入涅槃的修行法門。從《道智大經》，就時間座標來說，縱向地發展，集出《下品》（或稱為《小品般若經》、《道行般若經》），然後擴大編集成《中品》（或稱為《大品般若經》、《放光般若經》），再繼續擴大編集成《大品》（或稱為《光讚般若經》），形成了一個獨特的思想體系，稱之為「般若法門」。「般若法門」，依文獻的推論，是起於南印度，大眾部系的化區，然後向西印度，分別說部系的法藏部化區傳播，再向北，傳播到北印度烏仗那地區。這一系列

的經典，縱向集出的時間很長，從西元前一世紀，大乘佛教的萌芽時期開始，一直延續到西元七世紀，秘密大乘佛教傳布時代為止。唐玄奘法師，於西元六四五年，自印度帶回六百卷本的《大般若經》，就是一部會集了十六部，屬於般若思想的重要典籍。

般若經的集出時間很長，所以在裏面難免容納了各個時代，不同的甚且相互矛盾的思想。不過「空」，卻可以視為般若法門的特色。空，本來是指離開吵雜人群，適合修習禪觀的空曠環境。後來用這樣的意境來表示離愛染、煩惱的清淨心境，與通往涅槃的解脫道。到了部派佛教，空義有更詳細的闡揚與分類，各部派間對空的法義發展，也存在著差異。而初期大乘的「般若法門」，採取了一切法自性不可得的立場，認為但有假名，而「本性空」。「本性空」，就是以「無自性為自性」的涅槃「自性空」。這是表示超越了時間與空間；即一切法，而又超越一切法的，如幻、如化，一切不可說、不可得的境界。

到了龍樹菩薩，承襲了「般若法門」的思想，以「一切法空」為究竟，作《中論》，說「眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義」（《中論》，《大正大藏經》三〇・三三中）；將「緣起」、「空」、「假名」、「中道」統一起來。從世俗緣起的立場，說眾緣和合，所以沒有自性，來闡揚「無自性空」，並且主張應該「離一切見」。往後「虛妄唯識」的「阿賴耶思想」，以及「真常唯心」的「如來藏思想」，都不以「一切法空」為究竟，而主張「空其所空，有其所有」，以假必依實的立場，形成另外的思想體系。印順法師依據這個差異，將大乘佛教劃分為「初期」與「後期」。

從《道智大經》，到集出《下品般若經》間，又有另一個同是重於深觀，但不同宗風的發展，那就是一些與文殊菩薩有關的大乘經典，表現著文殊菩薩的獨特風格，稱為「文殊師利法門」。這個法門，多為欲界天神說法，有適應婆羅門教新發展的傾向。重於「煩惱是菩提」的反傳統教法，呵斥聲聞，不重律制，但求廣化眾生。出格的語言與行為，使得這個法門廣受批判與修正，而未能有持續、普遍的發展。

不論是「般若法門」，或是「文殊師利法門」，原都是來自於不退轉菩薩的深觀體驗，本來也只適合於「不退轉菩薩」間的相互切磋。後來，在法門普及與推廣的需求中，為契合教說的對象，因而退一步也說可為「久行菩薩」而說。之後，再退一步說，只要有善知識引導的菩薩，也適合。最後，連一般的善男善女，都適合了。「般若」與「文殊」法門，是直觀諸法的不生不滅，而引入「無生」深悟的。諸法的不生不滅，這正是涅槃的境界。所以這是「直從涅槃」，也就是從「滅諦」下手的修行方法。這大概是重於「涅槃為法」（相對於「解脫道為法」）一類的發展，而與《雜阿含經》的「先知法住，後知涅槃」（《雜阿含三四七經》），由觀五蘊無常、苦、空、非我、非我所的修行次第，有所不同。

《三品法經》的內容，是懺悔、隨喜與勸請。懺悔，是藉著向十方諸佛禮拜悔過，來消滅過去生中的惡業。這與早期佛教中，犯了戒律，在僧團裏悔過的方式不同，是早期佛教所沒有的。隨喜，是對別人行為的讚同，並且期望眾生同享其利益的，與迴向相通。勸請，則可能與西元前二世紀，熏伽王朝的國王弗沙密多羅，擁護婆羅門教，而破壞佛教（佛教稱之為「法難」）有關。經過那一次的法難，佛弟子開始有了危機意識，產生「末法」的觀念（預言），引發了重於信仰的思想，興起勸請十方諸佛常來轉法輪，讓佛法長存於世間的思想。這些，都是大乘佛教中最通俗，而又最容易信受的思想與教說，與一般神教的信仰，幾無分別。本來，發諸於情感的信仰，在重自証，不重信仰的早期佛教戒、定、慧的修行體系中，是沒有地位的。後來佛法廣大地傳播開來了，為了攝受已經習慣於需要有個依靠的廣大群眾，而有了信根（五根之一）、信力（五力之一）、四不壞淨（佛、法、僧、聖戒不壞淨），以及六念法（念佛、法、僧、戒、施、天）的教說。即使如此，早期佛教的立場，是將這些法門視為最初的接引方便法。如「六念法」，佛陀都還將每一念，導入遠離貪、瞋、癡的解脫修行道上（《雜阿含五五〇經》）。而在大乘佛教的發展中，信，顯然是受情感懷念因素的推動，而大大地強化了。《雜阿含經》說「六念法」，再進一步導入遠離貪、瞋、癡解脫道的重要部分，相形之下，顯然是被淡化而遺忘了。

重信願傾向的大乘佛法中，比較早，約與「般若法門」同時期的，是「念佛與淨土法門」。比較遲的，則是描述佛土莊嚴，開示菩薩行的「華嚴法門」。念佛與淨土法門，早先與「般若法門」是有關聯的。如在《大阿彌陀經》中說，阿彌陀佛在西方淨土中，也向大眾宣講《六波羅蜜》、《道智大經》等，屬於「般若法門」系統的經典（也可以據此推斷「念佛與淨土法門」的發展，是在「般若法門」之後）。後來，念佛與淨土，與其他大乘佛教法門的開展，都有密切關係。但在印度本土，往後並沒有出現以念佛與淨土為主，作專門宏揚的論師。所以，念佛與淨土思想，只成為印度大乘佛教的普遍思想，並沒有成為一個特別突出的思想體系。而在中國，從東晉廬山慧遠、北魏曇鸞、唐朝善導，到民國印光等，經歷代祖師提倡，終於形成一個具有特色的宗派——淨土宗。至今，在台灣，念佛與淨土的信仰，在佛教中，仍然是最為普及，也是最有影響力的思想。

「華嚴法門」與重懺悔、迴向、往生淨土的「淨土念佛法門」不同。這是描述莊嚴的佛與佛土，作為學佛者仰望的理想與目標，然後發心，修菩薩行，成就不可思議的佛功德。其主要的經典為大部《華嚴經》。這是將大略同一時期的經典，隨類編集而成的。從時間的座標來看，是屬於橫向的，與《大般若經》的縱向編集不同。〈善財童子五十三參〉與〈華嚴十地〉，是其中較有特色的部分，前者描述菩薩「法門無量誓願學」的堅忍求道精神，後者成立菩薩

通往佛道的十個階位。而〈普賢行願〉，則是描述普賢菩薩，自說過去所發的十個大行願，這是「懺悔法門」、「淨土法門」與「華嚴法門」的結合。其中以手執金剛杵的神，為十地菩薩，天龍、夜叉也都成了菩薩，與後來的「秘密大乘佛教」，以普賢菩薩手執金剛杵，來宏傳神秘化佛教的發展，有著一定的關聯。可以說，「華嚴法門」中，部分潛流的明朗化，成為往後「秘密大乘佛教」的內涵之一。另外，在《華嚴經》的〈寶王如來性起品〉中，說「微塵中有三千大千世界經卷」的譬喻，〈十地品〉中的鍊金喻，與大摩尼寶珠喻，〈盧舍那品〉中，佛菩薩坐蓮花上的譬喻，都暗示了菩提（佛性）本有，只待修行而顯出莊嚴佛果的意思，對後來大乘佛教的「如來藏思想」，也有一定的啟發與影響。

西元三世紀，南印度人龍樹菩薩，以「般若法門」一切法皆空的思想，作《中論》、《十二門論》。後有其弟子，斯里蘭卡人提婆菩薩作《百論》，形成一個思想體系，印順法師將之稱為「性空唯名」的中觀大乘。西元四世紀，無著與世親菩薩，依《瑜伽師地論》與《解深密經》，立三種自性，以一切法空為不了義的立場，分別作《攝大乘論》及《唯識二十論》、《唯識三十論》等一系列論著，表現另一個思想體系，印順法師將之稱為「虛妄唯識」的瑜伽大乘。西元五世紀後，這兩個思想體系，在印度有了對抗與合流。

西元四世紀後半，《如來藏經》、《大般涅槃經》、《大法鼓經》、《楞伽經》等，闡揚佛性本俱的「如來藏思想」，與「虛妄唯識」的瑜伽大乘，有了相互影響與融合，形成大乘佛教的第三個思想體系，那就是理論上傾向於「真常唯心」，修行上傾向於「念佛」，印順法師所稱的「真常唯心」系。這個思想體系，以「經典」的型態表現出來，而沒有專門宏揚的論師，以及師門的傳承記載。

大乘佛教，從初期，以經典形式出現的《道智大經》、《六度集》及《三品法經》，到後來，以論典形式為主出現的「性空唯名」、「虛妄唯識」與「真常唯心」，三個大乘佛教思想體系的確立，論義多采多姿，非常豐富。但在印度教復興，適應印度教的強勢影響下，印度佛教也不免轉向重信仰，重修持體驗的傾向。再經由如來藏「真常唯心」思想的推動，於是，逐漸將印度佛教，推入了以「秘密大乘佛教」為主流的另一個時期。

第二節 念佛與淨土思想

在《雜阿含經》中，佛陀為即將遠行於曠野中的商隊，或是常在曠野中修行的比丘們說「六念法」，來對治商人或比丘的恐懼感（《雜阿含九八〇、九八一經》）。「念佛」是「六念法」中的第一項，就是透過憶念佛陀的十個名號，思惟佛陀的言行，使自己覺得好似還在佛

陀身邊一樣，從而得到情緒的穩定與滿足。不過在《雜阿含經》中，佛陀說「六念法」，除了在滿足人們的情感需求外，還說藉著憶念佛陀的言行，來做為自己行為的榜樣，而使自己離開貪、瞋、癡，正向涅槃，也讓「念佛」，成為一個趣向解脫的修行方法。

就滿足情感的需求上來看，念佛有平定情緒的功能，對於排除雜念，集中注意力修禪定，是有幫助的。部派佛教時代，上座部系的部派，承襲《雜阿含經》的「念佛」內容，以念佛功德為主，而不是憶念佛陀莊嚴外貌的。大眾部系的部派，除了念佛功德外，也重視憶念佛陀莊嚴的外貌。西元前後，以犍陀羅、摩偷羅地區為中心的希臘式佛教美術盛行，打破了佛教不設佛像的傳統，開始有了佛像的製作。佛像的流行，再加上重於情感懷念的大乘佛教萌芽，於是念佛法門，得到了有利的環境，有了蓬勃的發展。

在念佛法門的開展中，《般舟三昧經》具有重要的地位。「般舟三昧」，意思是「十方現在的一切佛都能顯現在前的禪定」。經典集出的時間，依經中提及的八位菩薩數量，可以判定是在《下品般若經》已集成，而《中品般若經》還在結集成立的過程中；也就是約在西元一世紀的末期左右。經中，佛陀以白天所思念的親人，會在晚上夢中出現的情形，來作比擬，告訴阿闍陀和菩薩，若聽聞西方阿彌陀佛國土，而後一心思念阿彌陀佛，經七日七夜後，就可以見到阿彌陀佛，而且還可以問阿彌陀佛：當如何修學才可以往生阿彌陀佛國土。阿彌陀佛此時也會說：「欲來生我國者，常念我數數，常當守念，莫有休息，如是得來生我國。」見其他現在他方諸佛，也是這樣子的：「聞現在佛，常念所向方，欲見佛，即念佛，不當念有。」就如同遠離故鄉的人，思念故鄉親人與財產，「其人於夢中，歸到故鄉里，見家室親屬，喜共語，於夢中見。」接著經中進一步說明：

「色清淨，欲見佛即見，見即問，問即報，聞經大喜。作是念：佛從何所來，我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念三處：欲處、色處、無想處，是三處，意所為耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心是怛薩阿竭（如來），心是我身，心見佛，心不自知心；心不自見心，心有想為癡，心無想是泥洹（涅槃）。是法無可樂著，皆念所為，設使念，為空耳。設有念，亦了無所有。」（《大正大藏經》一三・九〇五下、九〇六上）

所見的佛，是自己內心的顯現，這與「十遍處」的假想觀修定法，原理是相同的。最後說「心無想是泥洹」，這與般若思想相近。綜合來說，「般舟三昧」法門，是在修定中，起唯心的假想觀，而引入解脫門的。

大乘佛法開展後，念佛與各種法門相結合，如與般若法門相結合，從念佛見佛中，思惟佛的來去，體會因緣的如幻如化，而悟入「無所有空性」來念佛的，稱之為「實相念佛」。如般舟三昧經中所說的念佛見佛，是由於心所憶念而來的，是唯心所作的，這是「唯心念佛」。

如由觀佛像，然後於定中見佛的，是「觀相念佛」。而最普遍的一種，則是「稱名念佛」，這是只念佛的名號，或重於他力救濟，或滿足情感的祈求，如災難救濟、懺悔滅罪、往生西方等。

念佛，影響比較廣，比較久的，是與「淨土」相結合後的思想。此時念佛的目的，被認為是用來「往生佛國」、「不退墮成聲聞乘」、「得陀羅尼」（陀羅尼是「持」的意思，即念佛，就能生生世世不忘失佛法）、「懺悔業障」等。這是大乘佛教中的方便易行法門，對嚮往能長期在生死中利益眾生，而又怕在生死中迷失自己的人，提供強有力的安慰與滿足。

淨土的觀念，是來自於人們對現實世界的不滿，而期望有一個更好的人文、地理、經濟、環境的。這是印度傳統文化中，很早就有的觀念，經過佛化後，就成了依佛的願力，而實現成為淨土的。佛的願力，也不外乎是依人類的願望，而以佛的本願來表現的。

佛教的淨土思想，在佛經中最早的記載，是出現在《中阿含》的《說本經》（第六六經）。經中描述彌勒菩薩，將在未來人間成為淨土時，來人間成佛。當時人間的狀況是：人壽八萬歲，土地廣，只有寒、熱、大小便、欲飲食、衰老等不如意的事。統治者名字叫「螺」，是轉輪聖王，政治清明，人民安樂，敬仰沙門（《大正大藏經》一·五〇九下）。這是佛教初期，從現實人間，以及佛法的立場，來表現理想的人間淨土的。

大乘佛教萌芽發展後，受到印度傳統天國式的莊嚴淨土思想影響，加上現在十方諸佛的觀念啟發下，不滿於現實世界，而又無力改變現實世界，於是開創了他方理想淨土的思潮。

在大乘佛教的他方淨土中，最早成立的，是東方阿閼佛國淨土。這是比照我們現在這個穢土，而成立的他方淨土，還保有一些人間淨土理想的特性。說明這個淨土的主要經典，是《阿閼佛國經》與《小品般若經》。所以推斷「阿閼佛國」淨土，與「般若法門」是有關係的。這是一個凡聖同居、聲聞與菩薩共住、男女都沒有不淨與生理痛苦的淨土。任何不退轉菩薩，都可以自由地進出於這個淨土，而不一定要在這個淨土成佛。

稍後的，是西方阿彌陀佛淨土。這不是比對我們這個穢土，而是比對其它淨土，要求一個更理想的地方。所以西方彌陀淨土，集合了各方淨土的理想，成為一個最完美的、純男性的理想淨土。其主要的經典有三類，第一類是以描述阿彌陀佛本願（初為二十四願，後發展為四十八願）的經典，簡稱為《大阿彌陀經》。第二類是描述淨土的莊嚴，勸人念佛往生，而沒有提及本願的經典，簡稱為《小阿彌陀經》，這大約是《大阿彌陀經》的略本。第三類是描述觀相念佛的經典，稱為《觀無量壽佛經》。西方淨土的最大特色，就是往生於彼淨土的有情，除了一分以「遊諸佛國，修菩薩行」為願者外，都必能修到不退轉，而在那個淨土成佛。

第三節 中觀大乘及其思想

先有思想（來自於身心深刻的禪觀體驗）的創發，繼之有義理的闡發，而形成學派。從原始佛教到部派佛教，是這樣的發展軌跡，大乘佛教的發展，也是如此。

第一位有大成就的大乘論師，是龍樹菩薩（西元一五〇 — 二五〇年）。他出生於南印度，而在北方的說一切有部出家求學。隨後又在印度北方，雪山地區的佛寺，或說在印度東南的烏荼（今奧里薩地方）大海邊龍王祠廟中，讀到大乘經典，接受了大乘佛法的思想。龍樹菩薩的論著，可以拿《中論》和《大智度論》為代表。前者闡揚大乘佛法的深觀，後者說明菩薩廣大的修行內涵。其中，又以《中論》對往後的大乘佛法發展，有深遠的影響，並且形成一個學派，稱為中觀派。

龍樹菩薩的論著，受到大乘佛教界的普遍崇敬。在中國，龍樹菩薩被推為八宗共祖。在印度，縱使有人不同意他的論點，也從沒有公然地站出來，直指龍樹之名來責難的。以下試就龍樹菩薩的主要思想，列舉三項，作概要性的介紹：

一、以「中道」貫通阿含經的「緣起」，與般若經的「空義」：

「眾因緣生法，我說即是無（空的異譯），亦為是假名，亦是中道義。」（《中論》，《大正大藏經》三〇・三三中）

在《阿含經》中，多說緣起法，以無我（離我見）、無我所（離我所見）為「空」。「假名」的思想，是在部派時期開始萌芽發展，而大成於《般若經》的。意思是：依眾多因緣和合而有的一切存在現象，不論是有形的或無形的，都只是約定成俗地給一個名字來稱呼，而在名字裏，並沒有一個不變的實體存在。《般若經》多說「假名無實」，以如幻如化，即一切而又超越一切為「空」。《中論》則是以「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（去），能說是因緣，善滅諸戲論」（《大正大藏經》三〇・一中）的「八不」，來詮釋「緣起」。這是從「相對」的論點，來否定「絕對」的存在，從而表現出「緣起中道」的精神。「若法依緣起，即說彼為空，若法依緣起，即說無自性。」（《迴諍論》，《大正大藏經》三二・一八上。《迴諍論》為龍樹菩薩的另一部論著）這是以緣起即是無自性，來詮釋「空」的。像這樣，龍樹菩薩重新回歸了重視緣起的佛教基本立場，而闡揚不落「恆常」與「斷滅」兩邊的中道，形成了中觀大乘的顯著特色。

二、二諦說：「若不依俗諦，不得第一義」（《中論》，《大正大藏經》三〇・三三上）：俗諦，是指緣起世間的真理。第一義諦，就是指解脫的涅槃。這是說，如果不從世間生命緣起的基礎做起，就不能完成解脫涅槃的。這與《雜阿含經》「先知法住，後知涅槃」（《雜阿含三四七經》）的精神相同。龍樹菩薩提出這樣的論點，顯然是為了修正初期大乘時代，《般若經》

直觀涅槃宗風的流弊。本來，《般若經》是源於不退轉菩薩的深觀體驗，所以多說假名無實；一切法空而無染無淨；如幻如化而生死即涅槃。然而，待《般若經》普遍流行後，卻形成了一股不問根基，但從涅槃下手的偏頗學風，反而呵斥傳統《阿含經》所傳「先知法住，後知涅槃」的立場，並且貶斥「生滅無常觀」為「相似般若」。由於《般若經》所教說的對象，在法門普及的壓力下，從久學菩薩，擴大到初學菩薩，甚至到一般的善男信女。教說對象的不契機，使得直從涅槃著手的教說，產生了漠視世俗善行的弊端。於是有了「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢」（《寶積經》，《大正大藏經》一一・六三四上）的反制聲音出現。龍樹菩薩，除了以緣起即假名，即空即中道的學理，來化解大乘佛法與傳統佛法間，見解上的對立以外，並以重新重視世俗諦的修行立場，回歸到《阿含經》所傳的修學次第。

三、四種悉檀：龍樹菩薩提出四種悉檀（宗趣、成就），來判定「一切十二部經，八萬四千法藏」的不同意旨（《大智度論》，《大正大藏經》二五・五九中）。根據這樣的判攝，一方面可以幫助我們紓解教內各種法門間，所存在的對立與矛盾。另一方面，也可以幫助我們重新思考，確認佛法的真髓。

龍樹菩薩認為，佛法有為了適應俗情，以方便誘導人們親近佛法為目標的部分，稱為「世界悉檀」。有為了啟發人心向善，以建立修學佛法信心為目標的部分，稱為「各各為人（生善）悉檀」。有為了糾正某些特別弊端，以導正為目標的部分，稱為「對治悉檀」。有教說直接趣入究竟解脫，顯示佛法真髓的部分，稱為「第一義悉檀」。而稱為「第一義悉檀」的，即是緣起中道法，也就是無自性空。

提婆菩薩（西元一七〇 — 二七〇 年），是龍樹菩薩的學生，斯里蘭卡人，與龍樹菩薩一同宏揚中觀思想。其重要的論著《百論》，以「破而不立」的立場，破除眾生的愛染與執見，是繼承龍樹菩薩的基礎，進一步闡揚中觀思想的，對教內、教外的異說邪見，多所評破。

在龍樹與提婆菩薩之後，西元四、五世紀間，中觀思想在如來藏思想，以及無著、世親菩薩的唯識瑜伽思想發達的環境下，顯得相當衰弱。西元六世紀，有佛護（西元四七〇 — 五四〇 年）以及清辨（西元四九〇 — 五七〇 年），主張「一切法無自性空」是了義說，以中論思想的立場，與主張「一切法無自性空」為不了義的瑜伽思想相抗衡，是為中觀學的復興。但當時，在瑜伽行派興盛的環境下，清辨的思想，受其影響而有了改變，認為在世俗諦中，應採取瑜伽行派的說法，主張緣起法應該是有自性的。因為有「自性」的存在，所以論辯的雙方，可以在這個「自性」的基礎上，達成共識，因而認為在論辯上，應該「自立量」，亦即必需提出自己的主張，才能評破別人的見解。因此，後人稱清辨這一派，為「自立量論証派」。佛護則堅守龍樹、提婆菩薩「一切法無自性空」的思想，不認為在世俗諦中的緣起法有自性，

也不認為論辯的雙方都能達成共識，所以採取「破而不立」的論辯立場，不提自己的意見，只從對方的主張中，找出他的矛盾與錯誤，而加以瓦解。後人稱佛護這一派，為「歸謬論証派」（印順法師稱為「隨應破派」）。

佛護的這一派學風，在月稱（西元六〇〇 — 六五〇 年）以後就衰微了。反而是寂護（約西元六八〇 — 七四〇 年）及其弟子蓮華戒（約西元七〇〇 — 七五〇 年），繼承清辨的學風，而進一步在世俗諦上，與瑜伽行派的唯識說合流，主張「世俗唯識，勝義皆空」，而有更長遠的影響。後人稱寂護這一學派為「隨瑜伽行中觀派」。寂護與蓮華戒，後來進入西藏宏法，論破早先由中國唐朝傳入的佛教系統，奠定了目前西藏佛教的基礎。

代表後期中觀學的「隨瑜伽行中觀派」，與其說是中觀與瑜伽思想的綜合，不如說是傾向於「真常唯心」，並且與「秘密大乘佛教」更接近的一流。當然若與初期大乘《般若經》，以及《中論》的思想相比較，那真是距離得太遙遠了。

第四節 瑜伽大乘及其思想

西元四、五世紀間，無著（約西元三三六 — 四〇五年）與世親（約西元三六一 — 四四〇年）菩薩，作了許多論書，認為以闡釋「一切皆空」思想的經典為不了義說，在龍樹、提婆菩薩之後，形成另一派學風，一直發展到西元八世紀初，秘密大乘佛教興盛為止，與中觀大乘並稱為印度佛教的二大正軌，後人稱之為瑜伽行派。

無著與世親菩薩，原是兄弟。無著在「化地部」出家，《婆藪槃豆法師傳》中說：無著法師「雖得小乘空觀，意猶未安」，於是「往兜率天，諮問彌勒菩薩，彌勒菩薩為說大乘空觀」。而後，彌勒菩薩又「於夜時下閻浮提（即人間），放大光明，廣集有緣眾，於說法堂，誦出十七地經」。但在說法堂裏的眾人，卻又是「雖同一堂聽法，唯無著法師得近彌勒菩薩，餘人但得遙聞」。像這樣，「夜共聽彌勒說法，晝時無著法師更為餘人解釋彌勒說法」（《大正大藏經》五〇・一八八下）。彌勒菩薩，依《增一阿含經》〈十不善品第三經〉的描述，是釋迦牟尼佛授記，將來在人間成佛的菩薩（《大正大藏經》二・七八八中）。而成佛前的最後身菩薩，則是住在兜率天上（《彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正大藏經》一四・四一八下）。所以，聽聞彌勒菩薩說法，也成為一般人所祈求的。從《婆藪槃豆法師傳》中的這段描述，比對《般舟三昧經》所敘述的修行經驗：

「欲見佛即見，見即問，問即報，聞經大喜。作是念：佛從何所來，我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念三處：欲處、色處、無想處，是三處意所為耳。」（《大正大

藏經》一三・九〇五下)可以推斷，無著法師可能是在修「般舟三昧」(但觀想的對象，是彌勒菩薩，而不是阿彌陀佛)，或者是類似於「般舟三昧」的禪觀中，完成了《十七地經》的著作。《十七地經》，就是《瑜伽師地論》中的〈本地分〉，是表現瑜伽行派思想的根本經典之一。

世親菩薩，先在「說一切有部」出家。他曾根據《阿毘曇心論》與《阿毘曇雜心論》，作《俱舍論》，對有部的思想，有獨到的見解。後來受其兄；無著菩薩的影響，改習大乘，作《唯識二十論》、《唯識三十論》，確立了瑜伽大乘——唯識學的理論基礎，以及修行方法，成為後起的唯識學者，研究與解說瑜伽學的重要論著。

無著與世親菩薩，都是瑜伽行者的風格。「瑜伽」，是相應（契合）的意思；如止、觀相應；身、心相應；心、境相應，也就是調息靜坐，進行觀想之意。這個辭句，最早出現在《吠陀》文獻中（《望月佛教大辭典》四九一九頁下）。不過，在「哈拉巴文化」的遺跡中，發現有盤腿而坐的人形塑像，所以靜坐禪觀，也可能是源於印度原住民的文明。在奧義書的時代，這種靜坐禪觀的修行方式，可能已經十分發達，而成為修行上所使用的普遍方法。《奧義書》的「梵我一如」思想，推斷應該是在禪觀中發展出來的。接下來的教派興起時代，佛教、耆那教等多個教派，都承襲了這種風氣，重視這種修行方法。另外，從佛陀未成佛前的修學，以及佛教以外的諸教派資料中發現，瑜伽行者除了修習禪觀外，亦多伴隨著苦行。禪觀與苦行，可以說是一般瑜伽行者的普遍風範。後來，婆羅門教的瑜伽學風，與數論派哲學，有關係密切的發展。一直到現在，「瑜伽」仍然被視為印度宗教修持上的傳統與特色。

在佛教中，佛陀接受了瑜伽的禪觀修行方法，稱為禪思、三昧、正定、止觀。但卻不曾鼓勵修頭陀苦行。所以，後來在佛教中，所稱的瑜伽行者，是指重禪定修行的人，也就是一般所說的「禪師」。當然，從《雜阿含三四七經》的描述，發現佛弟子中，也有一類沒有初禪經驗，而卻是慧解脫阿羅漢聖者的（《大正大藏經》二・九七上），因此，我們可以確定，在佛教中，也有不重禪定學風的。

大乘瑜伽行派，興起於印度北方，而盛行於印度中部。這是孕育於說一切有部一系的，包括了阿毗達磨（論）師、譬喻師、與經部師的學風，所以有精思密察（對一般人來說，或許認為是細密繁瑣）的特長。又擅於禪觀，所以也包含了瑜伽行者的修行體驗。這種修行體驗，最顯著的，就是「一切唯識所現」的特殊觀點，所以也稱這一學派為宗於唯識之「瑜伽行派」。一方面，因為有論師細密的風格，另一方面，又包含個人不同的修行體驗，所以，瑜伽學論典多，而法義繁廣，即使在根本思想的基礎上，論師間也還有不同的見解。除《瑜伽師地論》外，其它如《華嚴經》、《解深密經》、《寶積經》等，也都是瑜伽行派論師們重要思想的經典依據。以下分五項，嘗試說明瑜伽大乘的主要思想與特色：

一、說「緣起」與「緣所生法相」：緣起，是《阿含經》中的重要思想，也是佛法所不共於外道的主要特色。無著的論著《攝大乘論》，先由緣起論起，原則上這是繼承《阿含經》的風格，而與《般若經》直觀勝義涅槃的宗風不同。雖然，重緣起的精神與《阿含經》相同，但論及緣起的内容，卻又與《阿含經》有所不同。《攝大乘論》將緣起分為二類：一類稱為「愛、非愛緣起」，這是指在生死流轉中，感得善報（愛），與惡報（非愛）的因緣，近似於一般所說的「業感緣起」，相當於《阿含經》所說的「十二支緣起」。然而，瑜伽學者所要討論緣起内容的重點，並不是這一類，而是他們所成立的另一類：稱為阿賴耶「自性緣起」的。瑜伽學者不同意中觀大乘「一切法皆無自性空」的思想，而主張一一法，都有其各個差別的不變特性，稱為「自性」。「自性緣起」，就是在探求為何能生起別別自性的一切法，這是瑜伽學所關切的一大論題。

因緣所生法，就是依緣起而產生的「果法」；瑜伽大乘所稱的「緣所生法相」。「緣所生法相」在瑜伽學中，是偏重於討論如何轉雜染成為清淨；也就是所謂的「轉依」。

二、阿賴耶種子識：在眼、耳、鼻、舌、身、意等六識之外，瑜伽大乘更成立「阿賴耶識」，作為解說能生起具有不同特性的一切法的種子識；也就是在解說「自性緣起」。本來，討論生死流轉中，業報的轉移，是部派佛教以來的一大論題。其中，「種子說」是「經部」的重要論點，在西元二、三世紀間成立發展，到了無著、世親時代，已發展得極為隆盛。瑜伽學者，受經部種子說的影響，提出能攝藏一切種子（包括世間的一切雜染與清淨，與出世間清淨）的「阿賴耶識」。所以，「阿賴耶識」也稱為阿陀那識、異熟識、種子識（依《大乘成業論》說）。在一切都攝藏於阿賴耶識的理論基礎下，瑜伽大乘成立了瑜伽學的「分別自性緣起」說。

阿賴耶識如何攝藏無邊差別的一切種子呢？這在瑜伽大乘的論師與論書中，共有三種不同的見解：

其一為新熏說，這是主張無限差別的種子（自性），是經由學習，而漸漸養成的，也稱為「習所成種性」（種性即是種子）。

其二為本有說，這是主張無邊的差別種子，是本來具足的，稱為「本性住種性」。

其三為本有新熏說，這是上兩說的合論，既同意本有差別，也肯定新熏的作用。

三、唯識的三相三自性：瑜伽學者，是偏重於禪觀修行的一群，而意念（或說「心」、或說「意」、或說「識」），是主導禪觀修行的主要部份，尤其是以假想觀為方法，所成就的禪定。從《般舟三昧經》中，可以知道，在禪定中，意念可以讓人有變化外境的感覺。瑜伽學的重要經典《解深密經》，就是從這樣的禪觀（毘婆舍那三摩地）體驗中，推論到在一般人內心中

所顯現的影像，也都只是識（唯識）所生現的；這就是「唯識」說。「唯識」說，成了瑜伽大乘學說的一大特色，與初期大乘時期，龍樹菩薩中觀大乘「一切法皆無自性空」的思想，成為大乘佛法的兩絕。

瑜伽學者，就是從唯識的立場，成立三相三自性，來統攝一切事相的。唯識，就是唯「阿賴耶種子識」，是「分別自性緣起」的主要內容。三相三自性，就是「徧計所執相」、「依他起相」、「圓成實相」的三相，與「徧計所執自性」、「依他起自性」、「圓成實自性」的三自性，是「緣所生法相」的主要內容。在不瞭解一切唯識所現的情形下，所認知（或說所取著）的一切，都成了「徧計所執相」。因為「徧計所執相」是被識所認知（分別）的，所以也稱為「所分別」。又因為是在識以外，所以也稱為「外境」。而有認知、分別能力的識，稱為「能分別」，就是「依他起相」。假若能明白一切唯識，不會認為外境是實有的，那就是「徧計所執相」空。從明瞭沒有能被認知的外境，再進一步地反省到，能認知外境的識，也沒有存在的意義，於是「依他起相」不起；境、識並泯，就是「圓成實相」。三自性，就是分別指三相的個別特性。

四、轉依：轉依是指轉去生死雜染，而得到清淨的涅槃境界。《瑜伽師地論》的〈攝決擇分〉，認為生死雜染，是以阿賴耶識為依的，所以轉依，就是轉識（雜染的「阿賴耶識」）成智。後來在無著的《攝大乘論》中，思想有更進一步的發展，認為雜染的煩惱，以及世間、出世間的清淨，都是依阿賴耶識而成立的。於是，阿賴耶識成為染淨所共依。而轉依，也是從三自性來說明的：三自性中的「依他起自性」，被認為是通於雜染的「徧計所執性」，也通於清淨的「圓成實性」，是居於染淨的樞紐地位。轉依，就是「依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分。」（《攝大乘論》，《大正大藏經》三一・一四八下）也就是說：若能於「依他起性」中，轉變所有的雜染成為清淨，就是離雜染的「圓成實性」。當然，如果「依他起性」隨著雜染流轉，就是「徧計所執性」了。

而深受說一切有部系，尤其是經部影響的瑜伽學，仍然堅守「虛妄阿賴耶識」的原則，只能說，有清淨的無漏種子，依附在雜染（虛妄）的阿賴耶識中，而不是說在阿賴耶識裏，同時混有清淨與雜染的特性。這是瑜伽大乘思想，與後來「真常唯心」主張雜染的阿賴耶識，也兼具清淨性的思想（阿賴耶識與如來藏說結合的思想），最明顯的不同處。

五、因明學：自西元前六世紀，許多沙門團興起後，印度傳統的婆羅門教，就被迫發展辯論術，來與這些新興思想作論辯與抗衡。西元一世紀以後，這種論辯學風逐漸風行。本來，依龍樹菩薩在《迴諍論》與《廣破經》中的觀點，是不能同意經由論辯，就能証知真理而得到解脫的。但佛教處在那樣習於論辯的環境下，卻也不得不採取這種論辯法，以應對來自他宗他派的辯難，作為保護佛教的方便。在《瑜伽師地論》中，「聞所成地」的內容，就包含了

包括因明學在內的「五明處」(聲明、工巧明、醫方明、因明、內明)，作為三乘學者的必修科目。而因明學，在早期瑜伽學中，就是指辯論術。

對傳統的因明學作革新，而有大成就的，是世親菩薩的弟子陳那。陳那的因明學，主張立「現量」與「比量」二種量，以及立「宗」、「因」、「喻」三支，簡化了舊有的三量(加聖教量)與五支(加合、結)。「現量」，是指經由自己親身體驗所証知的。「比量」，是指經由自己的推理，所獲得的正確知識(自比量)。若是以自己的証知，為了使他人了解而立量，則稱為「他比量」。在「他比量」中，則以宗(就是結論，指自己的見解)、因(所持的理由)、喻(舉出實例)等三支，類似西方邏輯的三段論法，來作為說服他人的模式。

「量」，是認識論。「因明」，是邏輯辯論學，本來都只是世間的學問。但在瑜伽大乘中發達起來，對佛教的影響很大，往後的中觀派，深受其影響。尤其是「隨瑜伽行中觀派」，就採用了這樣的辯論術。「隨瑜伽行中觀派」在西元八世紀，進入西藏發展。今日的西藏佛教，都還留有這種論辯的學風。

瑜伽大乘以唯識說為其主要特色，所以有時也稱之為「唯識學派」。這是承襲經部思想，在發展中逐漸形成的。所以，一方面瑜伽唯識學興起後，經部就被融攝而消失了。另一方面，瑜伽學者有時甚至修改古傳經、論的原文，使論義更精確、更圓滿、更符合自己的思想體系。所以，這一系思想在「唯識」的大前提下，存在著許多不同的見解，也成為瑜伽大乘的另一個特色。

第五節 如來藏思想

西元三世紀，印度本土發生了梵文學復興運動。這個運動，帶給了婆羅門教重振的契機。重振中的婆羅門教，在這段時期逐漸蛻變成印度教。就在這樣的環境下，佛教內部，闡揚屬於成佛後果位的「涅槃功德」傾向，正在逐漸增強。反觀龍樹菩薩的思想，則是一再地遭受到質疑，而顯得沒落不振了。逐漸起來取而代之的，除了瑜伽大乘的唯識思想外，就是「如來藏」思想。

「如來」，是佛陀的十個名號之一。在《大智度論》中，音譯為「多陀阿伽陀」(《大正大藏經》二五·七一中)，包含著三個意思：

- 一、「如法相解」：這是就智慧的通達一切法的實相(真如)而說的，也簡稱為「如解」。
- 二、「如法相說」：就是恰如其分的說法，如實、不誇張、不錯誤，也簡稱為「如說」。
- 三、「如諸法安隱(穩)道來」：就是說一切佛，都是經由相同的安穩道路(修行方法)

成佛的，簡稱為「如來」，這是偏重於一切佛的平等解脫來說的。

除此而外，「如來」在印度通俗的用語中，也是指生死流轉的主體——「我」（或說「神我」，「神」是「我」的舊譯）的別名。本來，世尊一貫的教說是「無我」，但到了部派佛教後，卻為了解說業力流轉的過程，而立種種近似於「我」的理論來說明。顯然，人們對「我」的需求，還是那麼地根深蒂固。所以，往後在如來藏思想的發展中，「如來」一詞，一方面是指世尊成佛後的德行，另一方面，也都一直離不開「我」的陰影。

「藏」，是指胎藏。在印度的哲學思想體系中，最早用到這個觀念的，是《梨俱吠陀》中的〈生主歌〉。這是由人類懷胎生殖的過程，推想到世界的創造，也是由一個「金胎」開始，認為「金胎」中孕藏了這個世界的一切。所以，如來藏的意思，就是「佛的智慧德相，眾生早已具足，只是還在胎藏的狀態，沒有顯現」。胎藏，是源於懷孕生殖的想法，所以在一般的解說或譬喻中，也使用與血統有關的「種性」概念來表達。如用「佛種性」，或簡稱為「佛性」，來表示在胎藏階段的佛智與佛德。所以，如來藏的意思，也就演伸為「眾生早已具足佛性」。

如來藏思想的形成，推測是由於大乘佛法興起後的某些思想，如《華嚴經》的佛德闡揚，法法平等，一即一切，相涉相入等思想所啟發。在發展中，又與源於《阿含經》發展出來的「心性本淨說」，以及婆羅門教胎藏思想相結合而完成的。這個思潮，沒有知名的論師作專門的宏揚，也沒有明顯的師門相承，但在漢譯的佛典中，至少就有十六部經、三部論，是以闡揚如來藏思想為宗旨的。在大乘佛法的思想體系中，與中觀、瑜伽鼎足而三。

從思想發展來說，佛德的闡揚，與部派佛教中，大眾部系的理想佛陀觀，是同一系思想的發展。法法平等，這是大乘佛法直從涅槃教說，從勝義境界而來的結論。般若思想的平等，是從法的空寂、無自性來說的。華嚴思想的平等，則是重於佛德，從「一即是多，多即是一」，相涉相入來表現的。

《雜阿含二六七經》中說：

「心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。」並有類似「心性本淨」思想的譬喻教說，如舉「斑色鳥色種種」、「嗟蘭那鳥種種雜色」、「畫師、畫師弟子善治素地」，以及《雜阿含一二四六經》的「冶礦」、「煉金」等譬喻，可能對後來的「心性本淨」說，有啟發的作用。部派佛教中，大眾部系與分別說部系，是闡揚心性本淨說的兩個主要部派。到了大乘佛教時代，般若系的思想，以「自性空」的立場，說「是心非心」（心的自性不可得，所以說非心），否定心性本淨說（《小品般若波羅蜜經》，《大正大藏經》八·五三七中）。龍樹菩薩則更進一步，以「空」來解釋「淨」。《大智度論》說：「畢竟空，即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨。」（《大正大藏經》二五·五〇下）這是從勝義體悟的立場，糾正「心是本來清淨」的見解。這個立場，

一直為後代「中觀」與「唯識」兩派的論師們所宗奉。然而心性本淨說，正好和如來藏思想相順，所以就在發展的過程中，結合起來了。於是說，眾生的心中，有本來「清淨」的「如來藏」，只是被外來（客）的煩惱（塵）所污染（覆蓋）罷了。解脫，就是要將這些「客塵」抹除。這樣，清淨的如來德性，自然就會顯現出來。

從經典上來說，《華嚴經》是含有如來藏思想的最早經典。《法華經》、《維摩詰所說經》，也都有含蓄的如來藏說。而明確地表現出如來藏思想特色的，是《如來興顯經》、《大哀經》、《如來藏經》、《大般涅槃經》（前十卷）、《大雲經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘經》、《入楞伽經》、《不增不減經》、《無上依經》、《勝天王般若波羅密經》、《大乘密嚴經》等。論典方面，則以《寶性論》、《佛性論》、《大乘法界無差別論》為代表。《大乘起信論》與《楞嚴經》，也是表現如來藏思想的經論，素為國人所熟悉，但或有懷疑這兩部經，是出自於中國論師的「偽作」。現在從這些經論中，嘗試歸納出四點，來說明如來藏思想的特色：

一、以通俗的譬喻說明為基礎：《華嚴經》以蓮實藏在蓮花中，待花謝了，蓮子（比喻作如來）才會出現在蓮台上，來作譬喻說明。《大法鼓經》引用《法華經》的「化城喻」、「窮子喻」來說明。《大般涅槃經》以五味來說明佛性。《央掘魔羅經》以《雜阿含經》中，央掘魔羅持劍追殺釋尊，釋尊所作的譬喻說為根據，作進一步地發揮。《如來藏經》更以萎華（凋謝的蓮花）有佛、蜂群繞蜜、糠粃粳糧、不淨處真金、貧家寶藏、果種、弊物裏金像，貧女懷輪王、鑄模內金像等九種譬喻，來支持如來藏說。與如來藏思想結合的「心性本淨說」，在《阿含經》中，也是以冶礦、煉金、洗頭、洗澡、洗衣、磨鏡等譬喻（《雜阿含一二四六經》，《增支部·三·一〇〇經》），來作說明的。以這些通俗的譬喻解說，讓我們有理由相信，如來藏說是為了適應世俗，而興起的通俗化佛法。是「滿足希求」，啟發信仰的「生善悉檀」。往後的「中觀」與「瑜伽」論師，都以「不了義」的立場，來判攝並導正如來藏說。

二、常、樂、我、淨：在《雜阿含經》中，對解脫的描述是「貪、瞋、癡永盡、一切煩惱永盡」，明確而容易體會。部派佛教時代的論師，懷念佛陀的情感日濃，不但發展出理想的佛陀觀，對涅槃的看法，也產生了變化。部分論師認為涅槃是出離生死，是超越時間與空間的，所以是常、是樂、是淨。如來藏說，以眾生本來具足佛德，所以胎藏於眾生中的如來，也應該是常，是樂，是淨。

《如來藏經》裏說：

「有如來藏常無污染，德相備足，如我無異。」（《大正大藏經》一六·四五八下）

《大般涅槃經》說：

「佛法有我，即是佛性。」

「我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。」（《大正大藏經》一二・四〇七中）

「何者是我？若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名我。」（《大正大藏經》一二・三七九上）

這樣地說如來藏我，與《奧義書》所說的，是常、是樂、是知我，已經是相去不遠了。而卻離《雜阿含經》「無常、苦、空、非我、非我所」的教說，越來越遠了。

三、不空如來藏：《般若經》說，一切法如幻如化，本性空寂。龍樹菩薩的《中論》，說一切法無自性空。屬於比較後期集出的《大品般若經》說：「若新發意菩薩，聞是一切法皆畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別（說）生滅者如化，不生不滅者不如化。」這表示了《般若經》，在普及化中的契機適應。龍樹菩薩以後的大乘佛法，主張「有異法（指煩惱等）是空，有異法（指涅槃的境界）不空」的思想高漲，成為當時，以及往後大乘佛法思想的主流。主張一切法空的思想，遭受訶責與批判，反而被認為是不了義說。如來藏說是持這樣的立場，瑜伽大乘的思想也是如此。如來藏說，既承襲了如來有常、樂、我、淨四德，就更進一步地主張，即使是在胎藏中的如來，也是常、樂、我、淨。如來藏是實有的，不可以說是空的。能空的，只是覆蓋在如來藏上的煩惱。所以《勝鬘經》說，有「空如來藏，若離、若脫、若異：一切煩惱藏」，「不空如來藏，過於恆河沙，不離、不脫、不異：不思議佛法」（《大正大藏經》一二・二二一下）。「空如來藏」是指可以脫離的煩惱，就像如來寶珠上的塵垢一樣，抹去後就沒有了。「不空如來藏」是指如來藏功德，就是寶珠本身，不可以說是沒有的。

四、本來具足，不假外求，一切平等：如來藏說，給予人們最大鼓舞的，就是如來藏（佛性）本來具足，不假外求，而且是佛與眾生，都平等擁有的。這種「本來具足，不假外求」的說法，與《雜阿含經》中，「此有故彼有」的緣起法立場，是相去甚遠了。

對如來藏說持批評，而給予新的解說的，是《楞伽經》與《大般涅槃經》後三十卷。《楞伽經》是接近大乘瑜伽學的思想，而又傾向於唯心說的。對於「如來藏我」，《楞伽經》解說為：

「如來、應供、等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想，無所有境界如來藏門。」

「開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想。」（《大正大藏經》一六・四八九中）

這是指出，如來藏說是為了吸引，以及開導習慣於「有我」的外道、凡、愚，來聽聞佛法的方便之說，淡化了「有我」說的色彩。《大般涅槃經》後三十卷，推測可能是在印度北部，

或西域一帶的論師，以《般若經》的空義，與龍樹菩薩的緣起中道說，來淨化前十卷的如來藏真我說。經中依緣起無自性的立場，來解說佛性，那麼「眾生皆有佛性」，就被解說為「眾生皆有成佛的可能性」了。如此一來，巧妙地轉移了「本有而不假外求」的說法。另外，又說依「畢竟空」中，一切法都無所得，所以超越了「空」與「不空」，既見到生死的無常、苦、空、無我，也見到大般涅槃的常、樂、我、淨。

如來藏的本義是「真我」，在以「無我」為正統的佛法中，總不免受到佛弟子的質疑，而嘗試著給予各種新的解說。「心性本淨，客塵所染」，是《阿含經》以來的思想。而將如來藏，說成是自性清淨的「真心」，這是「如來藏說」與「心性本淨說」的結合。這樣的結合，淡化了如來藏說真我的色彩，使得如來藏說，更容易被接受而流行。說真常清淨的如來藏心，與說虛妄生滅的阿賴耶識（心），正好是兩個極端，但在流轉中，卻漸漸地融合了。綜合如來藏說的「清淨如來藏為依止」，與瑜伽唯識學「虛妄阿賴耶識為依止」的經典，是《楞伽經》與《密嚴經》。這是重禪觀的如來藏思想者，融攝阿賴耶識思想（也可能是重禪觀的唯識思想者，融攝如來藏說），成立以真常為依止的唯心說。在這個思想體系中，認為如來藏從無始以來，為惡習所薰變，現起不淨，就被稱為「藏識」。「藏識」，就是「阿賴耶識」。「阿賴耶識」有「業相」與「真相」，「業相」指的是煩惱，是應該去除的。「真相」是如來藏的別名，是清淨而不能被滅除的。大乘瑜伽學者所說的阿賴耶識，是雜染的。真常唯心者所說的阿賴耶識，是本淨的，是如來藏真我。《楞伽經》說：

「內証智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知。」（《大正大藏經》一六・六三七中）《密嚴經》說：

「所謂阿賴耶，第八丈夫識，運動於一切，如輪轉眾瓶。如油遍在麻、鹽中有鹹味，亦如無常性，普遍於諸色，沈麝等有香，日月光亦爾。非能作、所作，非有亦非無，遠離諸外道，一、異等眾見。非智所尋求，不可得分別，定心無礙者，內智之所証。」（《大藏經》一六・七三一中）

「內証智所行」，與「定心無礙者，內智之所証」，都表示了自己定中修觀的修証者體驗，與論師以經典為根據的綜論立場，是不相同的。《密嚴經》中說如來藏真我，存在於眾生中的理由有二：

其一、是修証者的體驗。這是離開語言文字，無法解說的。

其二、就譬如油藏於麻中，鹽有鹹味，物質中有無常性，沉香、麝香中的香味，日月中的光亮那麼的自然。這還是如來藏說，一貫使用的通俗譬喻說。

《寶性論》與《大乘法界無差別論》，是代表如來藏思想主流的兩部論典。其中，《寶性

論》提出五個理由，來說明為什麼要說如來藏，而不說空：

一、為覺得佛道難行，成佛不易，心生退怯的人，說有自心本俱的如來藏，以激發信心，精進不退。

二、為修學「空慧」，而起傲慢心，容易看不起別人，以為自己比別人殊勝的人，說眾生本俱如來藏，以平等心對治傲慢心。

三、為分別蘊、處、界等一一自性，執「虛妄法」是有的人，說依如來藏而有生死與涅槃，只有如來藏是真實存在的，就不會執著「虛妄法」的事相了。

四、為認為成佛是稀有的，不是每一個人都能成佛的人，說如來藏，說佛性是一切眾生平等共有的，這樣才不會毀謗真實法。

五、為計有神我的一般人，特別是外道，說有如來藏，讓他們容易信受。

如來藏思想在發展中，結合了心性本淨說，以及阿賴耶心識說，發展成為「真常唯心」的思想。在發展的過程中，一直保有通俗譬喻的特質。而宣說的內容，一方面說空，一方面說有（所謂的「真空妙有」），很容易廣為大眾信受而流傳。在中國，真常唯心的思想，是最普遍受歡迎的。佛性本具的思想，深植於中國佛教徒的信仰中。在印度，重真常，重唯心，重修持的風潮，正將印度佛教，一步步推向以「秘密大乘佛教」為主流的新信仰型態中。

思 考：

- 一、您認為「性空」、「唯識」、「真常」都是佛法嗎？為什麼？
- 二、慈悲與世間的愛，有何異同嗎？
- 三、試從「地獄不空，誓不成佛」論自利、利他。
- 四、您如何看待佛、菩薩的托夢？
- 五、您對「假必依實」有什麼看法？
- 六、您認為涅槃是「常、樂、我、淨」嗎？如果不是，那又是什麼？
- 七、您對於將「阿彌陀佛」當成口頭語有何看法？
- 八、人性本善，佛性本有嗎？
- 九、唯識與真常的立論有何異同？

第四章 引用資料

- 一、《初期大乘佛教之起源與開展》 印順法師著 正聞出版社
- 二、《印度佛教思想史》 〈第三、四、五、七、八、九章〉 印順法師著 正聞出版社

- 三、《空之探究》 印順法師著 正聞出版社
- 四、《如來藏之研究》 印順法師著 正聞出版社
- 五、《印度佛教史概說》 達和法師譯 佛光出版社
- 六、《龍樹與中觀哲學》 楊惠南著 東大圖書公司
- 七、《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第六、七章〉 印順法師著 正聞出版社
- 八、《學佛三要》 印順法師著 正聞出版社
- 九、〈信在初期佛法中的開展〉 印順法師著 佛光學報
- 十、《中國佛教史概說》 野上俊靜等著 聖嚴法師譯 台灣商務印書館

第五章 秘密大乘佛教的興起及其思想

第一節 總 說

「秘密大乘佛教」，一般普遍的習慣稱為「密宗」或「密教」。在《大智度論》與《央掘魔羅經》的漢譯本中，早有「密教」一辭，但意思是指深奧的教說，不是指本章所要說明的秘密大乘佛教。

秘密大乘佛教的興起，與印度教的復興有密切的關係。因為秘密大乘佛教的一些特色，如不許公開的秘密傳授；以「怛特羅」（義譯為「續」）取代原先的「修多羅」（義譯為「經」）為教典名稱；使用咒術；重儀軌；多採象徵性意義等，都和印度教相同。又從流行的時間來看：西元四世紀初，笈多王朝時代的梵文學復興運動，將當時衰弱不振的婆羅門教蛻變成印度教而興盛起來。就在印度教興盛後的西元四、五世紀間，佛教在北印度烏仗那地方，就有修「密法」的傳說。西元七世紀，秘密大乘佛教的代表性經典：《大日經》與《金剛頂經》集出，在思想與宗教儀式上都深具印度教色彩。這是佛教在印度教一天天興盛的環境下，一些重信仰，重他力加持，重「般舟三昧」法門，以及「瑜伽」（禪觀）修行方法的佛弟子，於傾向如來果德中，對世俗的印度教信仰做了太多妥協後的產物。

西元八世紀，印度教的學者，在北印度有鳩摩羅梨羅，在南印度有商羯羅，二人深具才華，擅長辯論。印度教有了這兩位學者的到處遊化，論破許多佛弟子而顯得氣勢日宏。反觀佛教，受到這樣的傷害後，在北印度與南印度都衰弱下來了。西元八世紀以後，印度佛教只有在東方的波羅王朝（約現今孟加拉地方）得到了王朝的護持，而有所發展。但主要的，還是以那爛陀寺、歐丹多富梨寺、超岩寺等寺院為中心，形成據點式的活動與發展，內容上，就是以秘密大乘佛教為主的型態，在這三個寺院中延續著。

從西元四世紀，到西元九世紀，印度北方的烏仗那（即罽賓一帶，是與釋迦族血緣相近的塞迦族活動區域），西方的羅荼國，南方的吉祥山（是擅長咒語的達羅毗荼族活動區域），東方的烏荼（約為今日的奧里薩地方），都不斷地有「秘密大乘佛法」的傳出。這表示了密教的興起，在印度是全面性的。西元九世紀後，衰弱的印度佛教，就只剩下波羅王朝護持下的秘密大乘佛教而已。

依據西藏宗喀巴所寫的《密宗道次第廣論》，可以將在印度秘密大乘佛教時期所集出的教典，根據集出時間的先後，以及教典性質的不同，略分為四類：

一、「所作怛特羅」：這是以說明對諸佛的禮拜、供養等宗教儀軌，以及「真言」（音譯為曼怛羅，又譯為明咒、密言，《大日經》解釋為「真語、如語、不妄不異之音」的）、「讚」的讀誦等為主的教典，是著重於外在、形式上記述的典籍。大約來說，「所作怛特羅」是秘密大

乘典籍中最早成立的部分，部類比較繁雜。在中國與日本佛教中，所說的「雜密」，就是屬於這一類。不過，也有少數屬於「所作怛特羅」的典籍，是在更晚的時期才集出的。

二、「行怛特羅」：這是著重於說明結合外在形式上的儀軌咒術，與內在思想上的禪觀，為修行方法的教典。教典集出的時間，約比「所作怛特羅」教典遲一些。在漢譯的資料中，最具代表性的「所作怛特羅」教典，就是一般簡稱的《大日經》。《大日經》是說明以身密（手印）、口密（真言）與意密（禪定）等「三密相即」修行方法的經典。

三、「瑜伽怛特羅」：這是說明身、口、意三密合用（相結合），以修色身相，成為佛身的教典。教典集出的時間，又比「行怛特羅」教典遲一些。漢譯的「瑜伽怛特羅」典籍中，最具代表性的，就是一般簡稱的《金剛頂經》。在中國與日本佛教中，稱為「純密」的，就是相當於印度秘密大乘佛教中的「行怛特羅」，與「瑜伽怛特羅」這兩部分。

四、「無上瑜伽怛特羅」：這是以「以欲離欲」為修行的方便法，接近於印度教中的「性力派」，主張以「修天色身」、「即身成佛」為目標的典籍。這類秘法中，又分為「父」、「母」、「密集」、「時輪」、「勝樂」、「喜金剛」等多個支派（也稱為部），這是最遲集出的教典。各部中，因師門傳承、修行經驗的不同，而有不同的修行項目與次第。

秘密大乘佛法，發展到「無上瑜伽怛特羅」的階段，專以修色身為主要目標。不論是以性力為方法，或以修定為方法，都是以修自己的身體為主，而不是以「觀慧」，以離「貪、瞋、癡」的修行為主了。西元十二世紀，回教勢力不斷地入侵印度。回教徒對佛教並沒有特殊的敵意，但他們是極端的偶像破壞者。在回教的教義中，視破壞偶像，以及屠殺偶像的崇拜者為正當的行為，並且說成是有福報的。他們對當時以神像與佛像為禮敬對象的印度教與佛教，都視為是「偶像的崇拜者」，而一視同仁，大肆破壞。印度教由於深入一般人的生活中，有廣大的群眾基礎，雖然深受回教徒「據點」式的破壞，但仍然保有廣大的信仰群眾「面」，所以能夠不被消滅。佛教就不同了，衰弱的佛教，在波羅王朝的護持下，只能以三大寺院為中心，表面上是十分興隆，但實際上卻早已失去廣大的群眾基礎。佛教被印度教所吸收、同化，在群眾的認識裏，已經失去其獨特的教義與教化。所以在西元一二〇三年，僅存的超岩寺被燒毀後，僧侶被追殺四散，而頓失所依。佛教在印度，既失去了信仰的群眾，又失去最後的寺院與僧團標誌，就這樣迅速地沈寂消失了。於是，歷史上一般認定：

「西元一二〇三年，印度佛教滅亡。」

第二節 秘密大乘佛教的思想

秘密大乘佛教的思想，萌芽地相當早，但發展成為印度佛教的主流，是在西元八世紀以後。從思想的流變來看，秘密大乘佛法主要是承接真常唯心思想（這是如來藏說與心性本淨說的合流），而融攝了後期中觀與唯識的部分思想。更特殊的是，印度教的一些思想也融入了。修行上，則以重信仰、重他力的念佛，重唯心、重神秘（這是指認為「宇宙中心」與自己內心結合，或者是指自以為掌握了神的「心理狀態」）的禪定經驗為主。

從「後期大乘」演變到「秘密大乘」的過程中，屬於如來藏說的一經（《無上依經》）與一論（《寶性論》），提供了重要的演變訊息。本來，如來藏說主張眾生的色身中，本具有如來藏（即胎藏狀態下的如來智慧與功德）。這樣的主張，縮短了凡夫與佛間的距離，吸引著習慣於有「我」，以及期望能「得來全不費功夫」的眾生來信仰。而《無上依經》與《寶性論》，更是如來藏說後期集大成的教典。經、論中提出了「佛界」、「佛菩提」、「佛法」、「佛業」等四大主題。這四大主題的共通特性，是以如來（佛）果的論述為主，與後來秘密大乘佛法重於佛果的思想，是一致的。另外，秘密大乘佛法立「大曼陀羅」、「三昧耶曼陀羅」、「法曼陀羅」、「業曼陀羅」等四種「曼陀羅」（這是指諸佛、菩薩等眾聖集會處，或者稱為壇場的）；「大印」、「三昧耶印」、「法印」、「業印」等四種「印」（這是指佛德的標幟，如手印）；「金剛界」、「降三世」、「遍調伏」、「一切義成就」等「金剛界四大品」，這樣的立論，與「一經」、「一論」中，立「界」、「菩提」、「法」、「業」等四大主題，有一定程度的契合。所以，印順法師認定「無上依經」與「寶性論」，是「秘密大乘」還在孕育發展時期，雛形階段的經論。

以下就秘密大乘佛法的思想特質，試作歸納條舉說明：

一、依果而修：大乘佛教興起之前，佛法的重心，始終是放在解脫道上，而少談涅槃境界的。大乘佛教興起後，普遍地重視涅槃境界。《華嚴經》、《法華經》等大乘經典，對佛果的功德，讚歎不已，不過仍然是順著「發菩提心」→「修菩薩行」→「成如來果」的次第，以菩薩為因，如來為果的通義，重視菩薩的修行，亦即重心仍然放在解脫道上。然而，到了大乘佛教的後期，如來藏思想興盛後，由於主張眾生本具如來功德，於是菩薩的「因」行，與如來的「果」德，差別就逐漸模糊了。從後期大乘演化為秘密大乘中，如來藏思想仍然是居於主幹的地位。修行的重心，也轉為依如來的果德而修；即修如來因，成如來果的。如果相對於修「菩薩因行」的大乘來說，也就可以說：秘密大乘是「依果而修」。

二、念自心是佛：初期大乘佛教時期，所成立的「般舟三昧」法門，是以「假想觀」的念佛方法進入禪定，並且在定中能見十方、現在一切佛的修行法門。到了後期大乘佛教時期，如來藏思想興盛後，由於如來藏指的就是如來，就是「智慧」、「相好」、「圓滿」的佛，所以

念佛，就轉變為念如來藏；就是念（觀想）自心本有的佛。後來，秘密大乘佛教所說的本尊現前，能答能說，顯然是近似於「般舟三昧」法門一類的宗教體驗。可以說，結合「眾生本具如來藏」，「自性清淨心」，與「念自心是佛」等的思想與修行方法，是秘密大乘佛教的主要解行基礎。

三、神教化的傾向：從初期大乘佛教的先聲，記述釋尊過去生的「本生分教」以來，天神、天龍、夜叉、乾闥婆、緊那羅、執金剛神、阿修羅等，屬於印度民間傳說的地居天、鬼天與畜生天等，在佛經中的地位逐漸被提高，而成為大菩薩，大護法。在佛陀時代，舍利弗、目犍連是佛陀身邊的兩大得力弟子。初期大乘佛教時期，說有東方妙喜世界的阿閼佛，與西方極樂世界的阿彌陀佛，他們的前生，都曾是大目如來前生的弟子。這與釋迦佛、舍利弗、目犍連的師生關係，有相似的組合結構。不同的是「當世」的師生關係，與「過去世」的師生關係。大目如來，梵語就是毗盧遮那佛，這是從後期大乘以來，就說成是釋尊的「法身」的。到了秘密大乘佛教，在「所作」、「行」怛特羅時期，承襲了這種說法，而說有東方金剛部，阿閼如來為部尊，西方蓮華部，阿彌陀佛為部尊，中央如來部，毗盧遮那佛為部尊。往後屬於「瑜伽」怛特羅時期的《金剛頂經》，加了南方寶生佛，與北方不空成就佛，成為以毗盧遮那佛為主，四方四佛為伴的五部五佛。五部五佛，與印度傳統信仰：以帝釋天為三十三天天王居中，須彌山四方山上的四大天王，以帝釋天為中心，四方環繞帝釋天而坐的集會方式，是那麼的一致。尤其帝釋天與四大天王，又都是手持金剛杵的夜叉，這和《金剛頂經》中，從佛出現的菩薩，都名為金剛，受灌頂後，也以「金剛」為名，取代以菩薩為名的稱呼，正是與印度教一致的用法。

再從秘密大乘重「口密」的修持來說，「口密」就是密語，也稱為真言、明、陀羅尼，泛稱為咒語。這是從婆羅門教《阿闍婆吠陀》以後，在印度逐漸盛行使用的。原始佛教時期，佛陀禁止佛弟子們持用咒語。但到了部派佛教時代，佛弟子對不持咒語的堅持，顯然已經軟化了，為了治病、護身為目的的咒語，已被有條件的容許了。到了大乘佛教時期，稱念佛名、誦大乘經，都說成有類似持咒的功能。佛說、菩薩說的咒語，自然也大為流行，而稱為「真實語」了。到了秘密大乘佛教，則更是全面地、直接地使用咒語，這和印度教的持咒修持方式，就幾乎沒有什麼差別了。

自「無上瑜伽」怛特羅時期以後，秘密大乘佛教主張以男根（稱為金剛）與女根（稱為蓮華）和合交會（即性交），作為修定，以及修色身的一種方式，這與當時在印度教中，屬於密教的性力崇拜支派，主張是相同的。

從早期的以天神為菩薩，進而崇拜天神菩薩，到和印度教的密教使用相同的咒語與儀軌，

甚至最後的性力崇拜，都表現了秘密大乘佛教神教化的傾向與性格。

四、重「三密」的修持方式：「三密」就是「身」、「口」、「意」三密。口密就是咒語，和文字或字母的發音有關。「身密」，主要就是指手印。本來，「印」指的是標幟，特別是表示可以信任的標幟。手印，是以手指結成種種的形狀，或伴隨著身體的動作，當作是一種符號，來表徵某種咒語的意思，有世俗一般暗號的含意。「意密」是以意念為主，意念又是以觀自身是佛為主，這是從觀想念佛發展而來的修行方法。像這樣，手結印契（手印），口誦真言（咒語），心中念佛、觀想佛陀、菩薩、金剛所說的修行方式，成為秘密大乘佛教的一個明顯特色。

五、本初佛的思想：秘密大乘佛教立「本初佛」，就是指最初的本來佛。這個思想，顯然與如來藏說的主張：「眾生本具如來」有密切的關連。眾生本具如來，常住不變，而這常住不變的如來，就是最初的根本佛，就是本初佛。

將本初佛的思想發展到頂點的，是無上瑜伽怛特羅的「時輪法門」。「時輪法門」說，本初佛是一切的本源，是本初的大我。就眾生的內在來說，本初佛是眾生的自我。就外在來說，本初佛是萬物演化的本源，宇宙的實體。就信仰來說，「本初佛」是最高的創造者。這豈不就是西元前六世紀，婆羅門教的聖典——《奧義書》所主張的梵嗎？

以「如來藏我」、「自性清淨心」、「唯心的觀想念佛」為主，融攝《般若經》的平等不二、《華嚴經》的法法相涉無礙，以及後期「中觀」、「瑜伽」行派的學理，所成的秘密大乘佛教的思想，到了最後的「時輪法門」（或說「時輪乘」），竟又回到了原始佛教時代，佛陀所反對的大梵思想上。佛教的特質——緣起法，顯然在婆羅門教（或說印度教）思想的蠶食鯨吞下，消失殆盡了。

六、欲貪為道，即身成佛：主張「欲貪為道」中的欲貪，是特別指男女兩性間的情愛來說的。其理論基礎，則是「依欲離欲」。雖然，在《雜阿含五六四經》有「依食斷食」（進食，是為了支持身體，治飢渴病，以利修行，而沒有著樂想、驕慢想、莊嚴想，乃至於最後成就解脫的無生）、「依慢斷慢」（以別人能解脫成就，我為何不能的慢心，鼓舞自己精進修行）、「依愛斷愛」（聽到同修解脫成就了，因而愛慕於解脫，而努力精進，以求得解脫）的說法，但卻都堅守著離欲貪的一貫精神。「以欲離欲」（欲貪為道），可以說是秘密大乘中的獨特發展。

依印度固有的分類，將有情的世界，分為「欲界、色界、無色界」等三界。依其分類，在色界、無色界中，是沒有兩性淫欲的，欲界天除地獄外，依層次的高低，而有不同型式的淫欲表現：人、鬼、畜及四大王眾天、忉利天（地居二天，亦即離人間最近的二個天界），都是以兩性交合成淫的。向上層的「夜摩天」，是以相互擁抱，就能達到淫欲滿足的。再向上的「兜率天」，是以相互牽手，就達到滿足的。再向上的「他化自在天」，是以相互注視而笑，

來完成淫事的。顯然是愈高級的天界，欲望的表現愈含蓄，也愈淡薄（在更往上的「色界天」，就沒有淫欲了）。而秘密大乘的四部怛特羅，說法正好相反，主張以相互注視而笑的「所作怛特羅」，層次上是最低的，主張相互牽手的「行怛特羅」，相互擁抱的「瑜伽怛特羅」則依次高深。而最殊勝的，則是「無上瑜伽」的兩性交合成淫，而且以修到交合而不出精，引發大樂為目標。然而問題是，這種欲界中的高潮大樂，真能有機會讓人就此滿足，進而不再需要這種大樂（以欲離欲）嗎？或者，會是一直沉迷於這種高潮大樂中呢？

秘密大乘佛教主張的「欲貪為道」，除了主張是為了達到「依欲離欲」的目標外，另外的一個目標，就是在男女交合中，煉氣入定。煉氣或入定的目的，與中國道家，以煉氣來打通任、督、奇經八脈而成仙的想法，是多麼的相似。也就是說，是為了修現生的色身，使之轉化成為如來的天色身，從而獲得如來的智身；即身成佛的意思。

「欲貪為道」的修法，早先還是以假想觀為主，在觀想中來修的。但到了後期，「無上瑜伽怛特羅」時代，就是從實體來修了。而且說，不修天色身，不可能成佛，而修天色身，非與「明妃」實行和合（性交），而進入大定不可。

思 考：

- 一、您修學佛法的目標是什麼？
- 二、您認為解脫者有什麼能力呢？
- 三、神通對您有怎樣的吸引力嗎？可能會引發什麼問題呢？益或阻礙？為什麼？
- 五、您相信冥冥中一切自有安排嗎？這和「三法印」有什麼關係呢？
- 六、您有「以欲離欲」的成功或失敗（更黏著）經驗嗎？可以和「味、患、離」的次第相比較嗎？
- 七、對於情愛，您認為應予隨順抒解，還是勉力克制？
- 八、佛陀對祈禱、祭祀與咒術的態度為何？早期佛教與婆羅門教之關係為何？

第五章 資料引用

- 一、《印度佛教思想史》〈第十章〉 印順法師著 正聞出版社
- 二、《印度密教研究之現況及其研究方法》 松長有慶著 《世界佛學名著譯叢》 第七十二冊 華宇出版社
- 三、《印度佛教史概說》〈第十三、十四章〉 佐佐木等著 達和法師譯 佛光出版社
- 四、《印度教與佛教史綱》〈第二十四章〉 查爾斯·埃利奧特著 李榮熙譯 佛光出版社

第六章 抉 擇

佛教的教義，在印度經近二千年的演變，如果拿在源頭的《雜阿含經》，與在末端的「無上瑜伽怛特羅」教典來一起讀，可能就會有蠻多的迷惑，甚至會弄不清楚佛教到底要教導我們的是什麼。世事的演變，總是有其演變的因緣條件。印度佛教思想的演變，也沒有離開這樣的法則。透過對史實資料的把握，尋找其演變的脈絡，我們會知道，該如何抉擇。

印順法師在他的《原始佛教聖典之集成》中，引《大般涅槃經》賣牛乳的比喻（第八七九頁），以及在〈契理契機的人間佛教〉（《華雨集（四）》）中，以覺音論師的「四部注釋名稱」，比照龍樹菩薩的「四悉檀」，來判攝佛教教典（教典表現著思想）的發展（第三〇頁）。由這樣的說明，我們可以理解到，從《雜阿含經》，尤其是其中的〈修多羅〉部分，應該最容易把握到佛法的特質。印順法師的這個判攝，與當今國外的佛教研究學者，以《阿含經》為佛教原始聖典的結論相合，而且更為細緻。對願意將佛法投入生命的人來說，姑且不論是相信，或是質疑這樣的判攝，就以求真求實，親自體會的理由來說，嘗試著去探索《雜阿含經》；尤其是〈修多羅〉部分的內涵與精神，或者，更進一步地從中去整理修行方法，應該都是很值得去做的事。

目前所稱的《雜阿含經》，或《相應部》，是遠在約二千五百年前，佛陀入滅後次年的「第一次結集」中，就完成其雛形的。而現今所能讀到的，包括其它三部《阿含經》或《尼柯耶》，都是僧團分裂後，屬於各部派的誦本。也就是說，有可能會雜入屬於各部派後起思想的（這是印度典籍常見的例子——古籍不斷地被後人增添）。所幸，從現存的其它經典中，有足夠的資料，瞭解到漢譯《雜阿含經》是說一切有部的誦本，而以巴利語記錄的《相應部》，是赤銅鑠部的誦本。透過不同部派誦本的比對，發現《雜阿含經》，尤其〈修多羅〉部分，與《相應部》的重疊性很高。這些重疊的部分，可以推斷為僧團未分裂前，共同誦本的部分，應該是更接近於佛陀教說的原始風貌的。

今天，我們回顧佛教發展的歷史，之所以可以將之分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」等三期，或更細地分為「原始佛教」、「部派佛教」、「初期大乘佛教」、「後期大乘佛教」、「秘密大乘佛教」等五期，實在是因為各期在思想上，確實有明顯可辨的差異性存在的緣故。假如我們以最簡單的方式，大概可以摘要如表六之一(p.67)：

從印度佛教思想史的演變中，有兩個現象值得警惕：

其一，是佛教以人為本的人間性格，隨著演變而逐漸消逝。

其二，是「有我」的思想，以各種不同的包裝，愈到後期愈強勢。

表 6-1：印度佛教記事略表

1	2	3	4	5	6	7	8
佛 法	先知 法住 後知 涅槃	以人 間佛 弟子 為本	原 始 部 派	教 團 和 合 教 團 分 化	以「緣起法」為最高理則； 以「無常故苦，苦故無我」，離「無明」、「愛染」 為修行方法； 以「貪瞋癡永盡，一切諸煩惱永盡」為目標。 論典發達，對法義、戒律、佛陀觀的詮釋多樣 化，孕育往後大乘佛法的多元發展。	第 一 義 悉 檀	顯 揚 真 義
大 乘 佛 法	直 從 涅 槃	菩 薩 為 本 佛 果 為 本	初 期 大 乘 後 期 大 乘 密 密 大 乘	一 切 法 空 空 其 所 空 咒 術 軌 儀	智慧門：般若(空)，中觀(中道、以破為立) 信願門：淨土(人間、兜率、東、西淨土) 念佛(般舟三昧、持名、觀像、實相) 慈悲門：迴向、隨喜，與信願門相結合。 瑜伽行派：三相三自性→唯識無境。 瑜伽行中觀派：俗諦唯識，勝義中觀。 真常如來藏：佛性本具，清淨阿賴耶識。 法義上：本於「如來藏」與「清淨心」，融攝 後期中觀、唯識與印度教思想。 修行上：本於「念佛」、「瑜伽」(禪觀)，使 用與「印度教濕婆派秘宗」十分相 近的軌儀。	對 治 悉 檀 生 善 悉 檀 世 界 悉 檀	破 斥 猶 豫 滿 足 希 求 吉 祥 悅 意

綜合來說，就是神教化的傾向，愈來愈濃厚；佛教與其它宗教的差異，愈來愈模糊。

在《雜阿含經》中，我們讀到的是，佛陀及佛陀弟子們日常生活的描述，以及相互間的問答釋疑。而有關帝釋天、阿修羅、天神、魔等的經，大都出現在屬於「祇夜」的「八眾誦」中。在經典的記載中，他們若不是來讚嘆佛法，就是來向佛陀、佛弟子們學習佛法的。也就是說，在佛教裡，他們都不是居於主角的地位，佛陀以及佛陀弟子們，都是他們尊敬與學習的對象。然而，在大乘經典中，來自他方世界的大菩薩多起來了，參與法會的他方世界菩薩數量，也超乎人間的現實經驗。佛法所關涉的對象與範圍爆展開來了，淡化了早先以「人間」（我們的這個社會），以及「人」（我們）為主要關懷的精神。引起這個轉變的因素，可能不止一端，如對佛陀的懷念，以及經由假想觀、勝解觀而來的禪定經驗等。然而，在種種理由中，揮之不去的，是那神化色彩的影子。到了秘密大乘佛教的時代，天神已多為佛弟子修行的榜樣，天界的地位儼然凌駕於人間之上。佛教的人間樸實性，與可經驗性的親切精神，已明顯地淡薄了。

「無我」，是佛教的一個特色與重要標竿，它與「無常」、「寂滅」合稱為佛教的「三法印」。從「三法印」中，我們還能理解到，其中的共通法則，就是「緣起法」。「緣起法」既通於世俗，也通於解脫涅槃。可以說，這是「放諸四海皆準」的普遍性真理，而沒有任何時空下的

例外。所謂「緣起法」，就是「此有故彼有，此無故彼無」，「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。在這樣的理則判攝下，宇宙的創造神不存在；最後的審判不存在；常恆不變的主體不存在；本來清淨的真我不存在；本初佛也不存在。「緣起法」的主張，是佛教和其它宗教最明顯的差異，也是佛法的特質與第一義諦。「緣起法」表現在行為的實踐上，就是「無我」，就是「貪、瞋、癡永盡，一切煩惱永盡」，就是解脫。然而，我們凡夫最難接受，最不易實踐的，正是這一點。所謂「神化」，就是指主張「有我」：觀念上，總需要有個不變的主體來依靠。那個依靠，在內，就是不受生死輪迴影響的實在不變自我，或說隱藏在生死煩惱後面的清淨真實我。在外，就是創造神與第一因。行為上，就是以自我為中心，看不到「此有故彼有，此滅故彼滅」的主宰欲。延伸出來的，就是「順我貪」、「逆我瞋」的情緒表現。從印度佛教思想的演變中，可以感受到，人們要澈底放棄「有我」的觀念，撤守「我」的最後防線，是多麼的難啊！

在部派佛教時代，「我」的思想，在解說「業報流轉」的需求下，隱隱然地浮現出來。到了以「空其所空，有其所有」為主要思想的後期大乘，那個「有」的含義，終究是違反緣起法，而通於「我」的內涵的。尤其以如來藏說為主的「真常唯心」思想，以及秘密大乘佛教，那更是公然地以「我」為體証的諦理了。

佛法的特質，是在佛教的發展中，點點滴滴地流失的。檢討這個問題，我們不得不面對方便與第一諦，或者說契理與契機、「求真」與「適今」的反省。為了有效地宏揚與一般人知見與習性不同的佛法；比如說無我，說緣起，說去貪、瞋、癡等，先依眾生的不同需求；應眾生各個不同的習性，而用種種的方便法，是必要的，這是契機。然而，如果在契機中，忘失了契理；在擁抱群眾中，沒有能夠影響群眾，走向放棄「有我」，以及走向去除貪、瞋、癡的解脫道，那麼，這樣的契機，這樣的方便，與外道何異，與佛法何干？從整個印度佛教思想史的演變，我們看到的是，契機與方便（適應）的蓬勃發展，契理與第一義諦的凋零萎縮。如果說契理與契機，在互相衝突中，難以兼得時，放棄契理，無異宣告與佛法無關，終究還是失去為介紹佛法而契機的最初用意。

舉例來說，「念佛」法門，是自初期大乘以來，最具有代表性的方便教說。現在，讓我們來比對其相關的源流：《雜阿含五五〇經》所說的「六念法」。就契機的目的來說，兩者是相同的，但就契理來說，《雜阿含經》的立場，就值得我們學習：「六念法」除了照顧人們情感的需求外，在每一念的末尾，都不忘了要求，要依每一念，來遠離貪、瞋、癡的煩惱。從這樣的比對，所獲得的啟示是：任何一個方便法，只有在引人契入佛法的第一義諦時，才有意義。

就學習者的角度來說，緣起法是佛法一個重要的判攝標準。凡是與緣起法相違背的思想與觀點，只有一個選擇，那就是儘早揚棄。凡是源自於「有我」主宰欲的言行，也只有一個選擇，那是隨份隨力的修正。

個人繼「妙雲集」後，閱讀印順法師有關印度佛教思想的著作，得到了有如「初見曙光」的踴動，確認了自己永不離佛法的信心。自問沒有「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的偉大心量，有的只是「野人獻曝」的心情與真誠，提貢自己的抉擇與法喜，以供同修們的參考，並期待善知識們的指正。

思 考：

- 一、您認為瞭解「印度佛教思想史」對您學佛有什麼助益嗎？
- 二、您認為《阿含經》在所有佛經中，應如何定位？
- 三、您如果發現不同的經典有不同的說法時，您如何選擇？
- 四、您如何看待佛教中的不同教派？
- 五、您認為「大乘」是佛說嗎？為什麼？
- 六、您對「大乘」、「小乘」的對立，有何看法？

印度佛教思想史要略 2.05 版

著作發行：莊春江

出版日期：2022/3/31 - pdf 檔

下載流通：莊春江工作站 <http://agama.buddhason.org>

不同意販售或任何商業性使用