



世纪文库

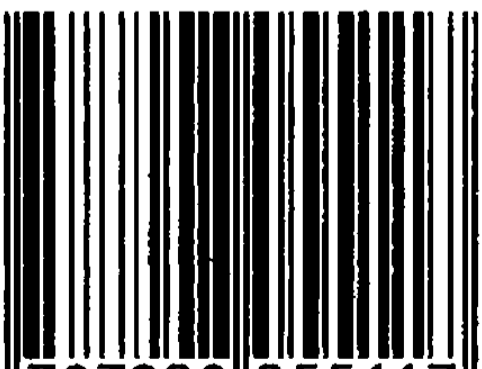
印度佛学源流略讲

吕澂 著

上海世纪出版集团



ISBN 7-208-05511-4



9 787208 055117 >

定价：30.00 元

易文网：www.ewen.cc

印度佛学源流略讲

吕澂 著

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

印度佛学源流略讲/吕澂著. —上海: 上海人民出版社, 2005

(世纪人文系列丛书)

ISBN 7-208-05511-4

I. 印... II. 吕... III. 佛教史-印度
IV. B949.351

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 137754 号

责任编辑 汤中仁

装帧设计 陆智昌

印度佛学源流略讲

吕 澂 著

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

发 行 上海世纪出版集团发行中心

印 刷 上海商务联西印刷有限公司

开 本 635 × 965 1/16

印 张 20.75

插 页 4

字 数 276 000

版 次 2005 年 4 月第 1 版

印 次 2005 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 7-208-05511-4/B · 460

定 价 30.00 元

印度佛学源流略讲

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
张晓敏	张跃进	李伟国	李远涛	李梦生	陈 和
陈 昕	郁椿德	金良年	施宏俊	胡大卫	赵月瑟
赵昌平	翁经义	郭志坤	曹维劲	渠敬东	潘 涛

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

整理者说明

1961年，吕澂先生受原中国科学院哲学社会科学部的委托，举办了一次为期五年的佛学班。本书即该班讲稿之一。

把印度佛学分为“原始佛学”、“部派佛学”、“初期大乘佛学”、“小乘佛学”、“中期大乘佛学”、“晚期大乘佛学”六个阶段，根据汉文藏文的大量文献，对勘巴利文三藏以及现存的有关梵文原典，按照各阶段出现的典籍先后顺序，说明它们各时期学说的特点和变化，对印度佛学一千五百年的历史发展概况，基本上勾画出一个清晰的轮廓来了。这样原原本本讲述印度佛学史的，在我国这还是第一部书。

吕澂先生专力于佛学研究数十年，在文字上，对版本、原典或异译本作了大量的校勘，在义理上，对各宗各派的根本典据、师承以及前后学说的发展变化作了详尽的考证，一字之校，一书之勘，竟委穷原，务求落实。因此，有一些长期以来被弄错了的或者模糊不清的史实，也能够获得了比较合理的答案。讲稿中如关于佛灭年代“点记说”的提出，“分别论者”是上座部的刊定，说一切有部《相应阿含》的发现，唯识古今学的辨析等等，都属作者孤明先发之见。诸如此类，书中还随处可睹。

本书因系讲稿，讲课时侧重佛学知识方面的介绍，对佛学本质的批判分析，虽亦有所论列，殊觉不够有力。今作者年老且在病中，对此将难以弥补了，不无遗憾！

讲稿的整理工作，是由谈壮飞担任的。

世纪人文系列丛书

一、世纪文库

- 《印度佛学源流略讲》 吕 澂著
《〈马氏文通〉读本》 吕叔湘 王海棻编
《中国制度史》 吕思勉著
《汉语诗律学》 王 力著
《清代学术概论》 梁启超著
《秦汉的方士与儒生》 顾颉刚撰
《中国文字学》 唐 兰撰
《中国哲学十九讲》 牟宗三撰
《魏晋玄学论稿》 汤用彤撰
《中国文学批评史大纲》 朱东润撰
《诗论》 朱光潜撰
《文献学讲义》 王欣夫撰
《中国目录学史》 姚名达撰
《中国古代服饰研究》 沈从文编著
《中国佛教史籍概论》 陈 垣撰
《中国文化要义》 梁漱溟著
《人心与人生》 梁漱溟著
《中国封建社会》 瞿同祖著
《定县社会概况调查》 李景汉著
《藏族宗教史之实地研究》 李安宅著
《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学研究》 李安宅著
《资本主义文明的衰亡》 [英]锡德尼·维伯 比阿特里斯·维伯著 秋水译
《哲学研究》 [英]路德维希·维特根斯坦著 陈嘉映译
《哲学通信》 [法]伏尔泰著 高达观等译
《恶的象征》 [法]保罗·里克尔著 公车译
《国民经济学原理》 [奥]卡尔·门格尔著 刘黎敖译
《协同学——大自然构成的奥秘》 [德]赫尔曼·哈肯著 凌复华译
《我的艺术生活》 [俄]康斯坦丁·斯坦尼斯拉夫斯基著 瞿白音译
《时代的精神状况》 [德]卡尔·雅斯贝斯著 王德峰译
《心灵、自我与社会》 [美]乔治·H·米德著 赵月瑟译
《蒂迈欧篇》 [古希腊]柏拉图著 谢文郁译注
《伦理学原理》 [英]乔治·摩尔著 长河译
《古代人的自由与现代人的自由》 [法]邦雅曼·贡斯当著 阎克文等译
《道德哲学原理》 [英]亚当·弗格森著 孙飞宇 田 耕译
《论暴力》 [法]乔治·索雷尔著 乐启良译
《论教育学》 [德]伊曼努尔·康德著 赵 鹏译
《教育片论》 [英]约翰·洛克著 熊春文译
《形而上学》 [古希腊]亚里士多德著 李 真译
《论三位一体》 [古罗马]奥古斯丁著 周伟驰译
《论李维》 [意]尼科洛·马基雅维里著 冯克利译
《知识分子的背叛》 [法]朱利安·班达著 余碧平译
《论法国》 [法]约瑟夫·德·迈斯特著 鲁 仁译
《确定性的寻求》* [美]约翰·杜威著 傅统先译
《利息理论》* [美]厄文·菲歇尔著 陈彪如译

《主权论》· [法]让·博丹著 孙飞宇 田 耕译
《论人》· [英]托马斯·霍布斯著 孙向晨译

二、世纪前沿

《想象的共同体——民族主义的起源与散布》 [美]本尼迪克特·安德森著 吴叡人译
《权力与繁荣》 [美]曼瑟·奥尔森著 苏长和 嵇 飞译
《知识资产——在信息经济中赢得竞争优势》 [西]马克斯·H·博伊索特著 张群群 陈 北译 张群群校
《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》 [德]奥特弗利德·赫费著 庞学铨 李张林译
《少数的权利——民族主义、多元文化主义和公民》 [加拿大]威尔·金里卡著 邓红风译
《自由主义、社群与文化》 [加拿大]威尔·金里卡著 应 奇 葛水林译
《陌生的多样性——歧异时代的宪政主义》 [加拿大]詹姆斯·塔利著 黄俊龙译
《反资本主义宣言》 [英]阿列克斯·卡利尼科斯著 罗 汉 孙 宁 黄 悦译
《驯服全球化》 [英]戴维·赫尔德等著 童新耕译
《为承认而斗争》 [德]阿克塞尔·霍奈特著 胡继华译
《奢侈的概念》 [英]克里斯托弗·贝里著 江 红译
《国体与经体》 [英]约瑟夫·克罗普西著 邓文正译
《公民的加冕礼——法国普选史》 [法]皮埃尔·罗桑瓦龙著 吕一民译
《寻找政治学》· [英]齐格蒙·鲍曼著 洪 涛等译
《作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究》· [德]奥特弗利德·赫费著 邓安庆 朱更生译
《宪政之谜——国际法、民主和意识形态批判》· [澳]苏珊·马克斯著 方志燕译
《自由主义的民族主义》· [以色列]耶尔·塔米尔著 陶东风译
《全球化时代的民主》· [德]奥特弗利德·赫费著 庞学铨 李张林译
《欧洲与没有历史的人民》· [英]艾里克·沃尔夫著 赵丙祥译

三、袖珍经典

《原始分类》 [法]爱弥尔·涂尔干 马塞尔·莫斯著 汲 喆译 渠 东校
《实用主义与社会学》 [法]爱弥尔·涂尔干著 渠 东译 梅 非校
《社会学的基本概念》 [德]马克斯·韦伯著 胡景北译
《历史的用途与滥用》 [德]弗里德里希·尼采著 陈 涛 周辉荣译 刘北成校
《奢侈与资本主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王燕平 侯小河译 刘北成校
《道德形而上学原理》 [德]伊曼努尔·康德著 苗力田译
《实用人类学》 [德]伊曼努尔·康德著 邓晓芒译
《图腾制度》 [法]列维·斯特劳斯著 渠 东译 梅 非校
《为什么美国没有社会主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王明璐译
《图腾与禁忌》 [德]西格蒙德·弗洛伊德著 赵立玮译
《社会形态学》 [法]莫里斯·哈布瓦赫著 王 迪译
《信任》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏 李 强译
《权力》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏译
《对欧洲民族的讲话》 [法]朱利安·班达著 余碧平译
《永久和平论》 [德]伊曼努尔·康德著 何兆武译
《相对论的意义》 [美]阿尔伯特·爱因斯坦著 郝建纲 刘道军译 李新洲审校
《对称》 [德]赫尔曼·外尔著 冯承天 陆继宗译
《礼物——古式社会中交换的形式与理由》· [法]马塞尔·莫斯著 汲 喆译 陈瑞桦校

- 《道德科学的逻辑》· [英]约翰·密尔著 陈光金译
 《现代君主论》· [意]安东尼奥·葛兰西著 陈越译
 《论诗剧》· [英]约翰·德莱顿著 赵荣普译
 《马克思·韦伯论大学》· [美]爱德华·席尔著 张美川译

四、大学经典

五、开放人文

(一) 插图本人文作品

- 《插图本中国文学史》 郑振铎著
 《历史研究》(插图本) [英]阿诺德·汤因比著 刘北成 郭小凌译
 《希腊罗马神话》 [德]奥托·泽曼著 周惠译
 《英美文学和艺术中的古典神话》 [美]查尔斯·盖雷著 北塔译
 《法国史图说》 [法]E·巴亚尔等著 黄艳红等译
 《插图本中国俗文学史》· 郑振铎著
 《欧洲漫画史(1848—1900)》· [德]爱德华·富克斯著 章国峰译
 《世界史纲(上、下)》· [英]赫·韦尔斯著 梁思成等译

(二) 人物

- 《我的大脑敞开了——数学怪才爱多士》 [美]布鲁斯·谢克特著 王元 李文林译
 《古多尔的精神之旅》 [英]简·古多尔 菲利普·伯曼著 祁阿红译
 《美丽心灵——纳什传》 [美]西尔维娅·娜萨著 王尔山译 王则柯校
 《恋爱中的爱因斯坦——科学罗曼史》 [美]丹尼斯·奥弗比著 冯承天 涂泓译
 《迷人的科学风采——费恩曼传》 [英]约翰·格里宾 玛丽·格里宾著 江向东译
 《福柯的生死爱欲》 [美]詹姆斯·米勒著 高毅译
 《伽利略的女儿——科学、信仰和爱的历史回忆》 [美]达娃·索贝尔著 谢延光译
 《一个政治家的肖像——富歇传》· [奥]斯蒂芬·茨威格著 侯焕阁译
 《苏格兰女王的悲剧——玛丽·斯图亚特传》· [奥]斯蒂芬·茨威格著 侯焕阁译

(三) 插图本外国文学名著

(四) 科学人文

- 《植物的欲望——植物眼中的世界》 [美]迈克尔·波伦著 王毅译
 《生命的未来》 [美]爱德华·威尔逊著 陈家宽 李博 杨凤辉等译校
 《不论——科学的极限与极限的科学》 [英]约翰·巴罗著 李新洲等译
 《真实地带——十大科学争论》 [美]哈尔·赫尔曼著 赵乐静译
 《第五元素——宇宙失踪质量之谜》 [美]劳伦斯·克劳斯著 杨建军等译
 《从混沌到有序——人与自然的新对话》 [比]伊·普里戈金 [法]伊·斯唐热著 曾庆宏 沈小峰译
 《费马大定理——一个困惑了世间智者358年的谜》 [英]西蒙·辛格著 薛密译
 《机遇与混沌》 [法]大卫·吕埃勒著 刘式达等译
 《天遇——混沌与稳定性的起源》 [罗]弗洛林·迪亚库 [美]菲利普·霍尔姆斯著 王兰宇译 陈启元 井竹君校
 《伊托邦——数字时代的城市生活》 [美]威廉·J·米切尔著 吴启迪 乔非 俞晓译
 《未来是定数吗?》· [比]伊利亚·普里戈金著 曾国屏译
 《不确定的科学与不确定的世界》· [美]亨利·N·波拉克著 李萍萍译
 《林肯的DNA》· [美]菲利普·R·赖利著 钟扬等译

[注]书名后加*表示即将出版

目录

整理者说明 / 1

绪论 / 1

第一讲 原始佛学 / 8

第一节 释迦的时代 / 9

第二节 原始佛学的构成 / 14

第三节 原始佛学的要点 / 18

第二讲 部派佛学 / 23

第一节 佛学分派的经过 / 23

第二节 上座系学说的要点 / 36

第三节 说一切有部系学说的要点 / 46

第四节 犍子系学说的要点 / 57

第五节 大众系学说的要点 / 65

第三讲 初期大乘佛学 / 75

第一节 初期流行的大乘经典及其主要思想 / 76

第二节 龙树的学说 / 88

第三节 提婆及其后的传承 / 105

第四讲 小乘佛学 / 119

第一节 有部及新有部的学说 / 121

第二节 经部和正量部的学说 / 134

第五讲 中期大乘佛学 / 150

第一节 时代背景 / 150

第二节 续出的大乘经及其主要思想 / 156

第三节 无著世亲的学说 / 169

第四节 瑜伽行派和中观学派 / 179

第六讲 晚期大乘佛学 / 200

第一节 时代背景 / 200

第二节 法称、月官与瑜伽行派 / 205

第三节 月称、寂天与中观学派 / 217

余 论 / 228

附 录 / 237

谈南传的佛灭年代 / 238

略论南方上座部佛学 / 242

略述有部学 / 248

目 录

- 阿毗达磨泛论 / 253
- 略述正量部佛学 / 270
- 毗昙的文献源流 / 276
- 略述经部学 / 280
- 佛家逻辑 / 293

绪 论

一、内 容

本讲只能是印度佛学史的雏形，为将来构成一部印度佛学史作准备。因此，讲授时是想提出印度佛学中的主要学说及其发展历史，试用马克思列宁主义的观点加以说明。但限于个人的水平，也只能是一个尝试。

一种学说的产生，都有它的社会根源并为一定的阶级利益服务的。佛学也是如此，它反映了一定的阶级利益，因此，必须说明它的社会根源。同时，佛学与其他学说一样是一种社会意识形态，又有其相对的独立性。每种学说在它的历史发展中总是对其先行学说有所继承与批判，对其先行学说的体系加以肯定或者否定，这就是它的历史根源。

佛学与佛教是密切联系的，这就决定了佛学对现实存在是远远落后的、保守的，其表现就是：它的变化不那么明显。佛学的历史根源的意义要突出些（它不一定和社会现象平行），它有自己的学说的源流，要从源流方面来了解其本质。

佛学总的发展，要从印度全部哲学史上去看。一般说，哲学史是唯物主义和唯心主义斗争的历史，印度哲学史也不例外。以前西方的和印度本土的资产阶级学者们认为，印度哲学与西方哲学不同，它的发展不是唯物主义和唯心主义的斗争史。这是错误的。佛学的位置，总的说是紧靠在唯心主义这边的。佛学中虽然有些学说脱离了宗教拘束，似乎是纯哲学，但它是从宗教中产生的，对宗教总是徘徊、留恋，终究摆脱不了它的影响，所以佛学的实践部分，宗教意味很浓。这就规定了佛学的唯心主义的本质。

佛学在发展中受到别的学说以及社会的影响，因而产生了各种派别，构成了各式各样的唯心主义体系，内容是比较复杂的，不能拿单一的唯心主义类型——主观唯心主义或客观唯心主义去理解，而要进行具体的分析。例如，晚世佛学在印度分成四大宗：小乘有部（婆沙）、经量部、大乘的中观和瑜伽行。这四宗可以说概括了印度佛学的全体。其中，小乘的唯物主义因素就多一些，大乘的唯心主义气味就浓厚得多。这四宗有个共同的、中心的范畴，哲学上叫“概念”，佛学叫“名言”，他们对它的看法就不同。有的认为是实在的，有的认为是虚假的，如同中世纪西方经院哲学的唯实论和唯名论一样。大乘的唯心主义色彩很显著，但大乘两个派别的看法又不同：中观派虽然不明白主张概念不存在，但认为概念是假的；瑜伽派则认为概念是实在的。根据瑜伽对实在说的坚持程度，可以把它看成为绝对的唯心论者。不过瑜伽派后来又有所演变，不把概念看得那么实在了。所以，其中变化交错，总的虽是唯心主义，而形态又各有不同。

目前要编写印度佛学史是有一定困难的。佛学本身的体系复杂是困难的一个方面，同时印度佛学产生的社会根源一时也很难弄明白。因为印度的国土大，历史久，历史上统一的局面都是短促的，只是在阿育王时期形式上有过一次统一，以后就没全部统一过，并且南北印度的情况也有不同。现在资料缺乏，对它们的社会发展还有许多不明白的地方，如它们的奴隶制社会没有得到应有的发展，什么时候进入封建制社会的，也不清楚。加之佛学学说自身的资料还没有整理好，要着手编写佛学史，确实有不少困难。现在只能讲述其主要学说的一些要点，以求得初步的解决。

二、资 料

关于佛陀时代的第一手资料，印度保存得很不完全，仅有巴利文三

藏一套。其中经、律两部还较完备，论就不全了。而这也只是许多部派中一个部派的学说。这样，就只能利用译本。汉文译有四阿含，是从各部派杂凑起来的，律和经多些，论也不完全。又由于是历代积累、补充的，并非原有的面目，所以要从它寻出佛说的原始意义，还需待一番分析功夫。以后大乘小乘的学说，印度还保存了一些，但也不完全，印度人还从汉文转译了一些回去。其次，佛典以外，印度六派哲学经典中有许多批评佛教学说的材料，也可把它们作为原始资料看待。只是这类资料无时代先后与派别源流的标志，运用时要加以分析考证。西方和印度一些学者，很重视这部分资料，他们分佛教为四大宗，根据就出在这些资料里。

学术史上，比较重要的是关于一家一派之渊源、时代、作者生平、师承授受等等，这类资料，印度保存得不多，而且极为零碎，倒是汉文藏文的译本和撰述里可供参考的还多一些。主要的如：（一）译家传说，像《高僧传》的译经篇各传内，或者译本的序或记中，就相当丰富。（二）求法者的见闻录，像《大唐西域记》、《南海寄归传》等，即留存了很多关于学说本身发展的宝贵材料。（三）个别学者的传记，像《马鸣菩萨传》之类，藏文有关于印度晚期学说情况的《八十四成道者传》等，都甚有价值。

西藏文中有两类书，一类叫“宗义”的集本，是关于学说本身的阐述，一类是“教法之渊源”，是关于学说历史的记载，后者都有成部的撰述，很有参考价值。著名的佛教史学者有三家：布敦（Bu-ston, 1290—1364年）；多罗那他（Tāranātha, 1575—?年），多氏受了外蒙古哲尊丹巴的尊称，他转生的第一代生于1635年，所以他的死年应在该年之前；胜巴（Sum-pa, 1702—1774年）。布敦著有《善逝教法史》，西藏把它放在大藏经的前面，作为序言看待（有英译本）。多氏著有《印度佛教史》，比较详细，特别是关于东印波罗王朝、斯那王朝（波罗王朝共十四代，斯那王朝共四代）两个时期的密教，记述得颇有系统（有德文全译本，英文零译本，日文零译加注本，汉文王沂暖的节

译本等)。胜巴著有《如意宝树史》(有印度人的校印本)。但三家的著作,大都是凭传说写的,年代也很混乱。

此外,中西学者关于印度佛学史的著作,除我在旧著《佛教研究法》中所列举者外,还有法国莱维(S. Lévé)的《印度文化史》(日本山口益有译本),从古代一直叙述到贵霜王朝;日本宇井伯寿的《印度哲学史》、大谷大学教授龙山章真的《印度佛教史》(大学课本)、中村元的《印度思想史》等等,都可参考。关于印度一般社会发展的历史著作有《印度人民的历史与文化》,也可以参看;其他有关的印度文学作品等,都可以综合地加以利用。

三、年 代

研究学说史一开头都会碰到年代的问题。在印度,这一问题尤为突出,因为他们的古代历史没有完备的记录,虽有少数《往世书》,只记载了历史的传说,难以凭信。公元前五六世纪,印度与西方国家有了商业往来。后来希腊人从波斯侵入印度的西北,因而当时希腊人留下了记载。孔雀王朝时代,希腊派遣使节至印度,也留下了一些记载。此外,印度还有考古资料,如碑铭等。他们的古代史就靠这些零碎资料来编写,自然不可能完备,年代也就难以搞清楚。至于佛教的历史,不但不能靠古代印度史来定,相反,印度古代史还得靠佛史的年代去勘定,所以佛教的年代问题也相当复杂。

佛教传下来的一般资料都采用佛历纪元,算法是从佛死之年开始,与公元以耶稣之生纪年者不同。世纪也是以一百年为计算单位。头一个百年应为第一百年,在翻译的文献上不加“第”字,因而容易引起误会。如龙树生于佛灭七百年,并非生于整数的七百年,只是在七百年这一世纪的范围內。《出三藏记集》等的纪年,就是如此。

佛灭的年代,异说甚多,总计起来约有六十种(西藏地方就有十四

种)。其中有些年代，实际上已经在通用。有两种说法特别具有代表性：一是南方各国（斯、緬、泰、老、柬等国）的佛灭于公元前 544 年说（认为佛灭在四五月份，由第一年的四五月到第二年的四五月为佛灭后的一年。因为有这跨年度的情况，也可算为公元前 543 年）。二是我国蒙藏地区黄教的公元前 961 年说。此外，在我国内地有以佛诞为纪元的，为公元前 1027 年说，这是唐代法琳根据伪书《周书异记》的记载，在其《破邪论》中引用的。我国还相信过一些传说的年代，并流传到日本，为日本一些教派所遵信。这些年代的一个总的特征，都是凭传闻而来，没有什么根据。前 544 年说，潘尼迦的《印度简史》、牛津大学 Smith 写的《印度史》，都曾采用。前 961 年说，还是解放前西藏地方政府颁布历书的依据。前 1027 年说，内地实际上也在通用。

各国学者对传说的考订，结论也不一致。在西方，可以作为代表的有六说：最早的是公元前 483 年说（英国盖格尔 W. Geiger），此外有前 480 年、前 477 年、前 470 年、前 412 年等各说，最迟的是公元前 370 年说（寇恩 H. Kern）。在日本，具有代表性的是宇井伯寿的公元前 386 年说，他被认为是日本佛教界的权威，他编的《印度哲学史》，即用这个年代。宇井之前，还有小野玄妙前 384 年说、林屋友次郎前 584 年说。

学者们的根据都是以阿育王即位年代来勘定的，因为阿育王的即位是有可以凭信的资料加以考证的。这就是阿育王留下的“法敕”。那些刻在摩崖上的“法敕”，大都保留下来了，其中第十三章的内容是阿育王即位十一年后派遣使节到地中海周围五个国家（叙利亚、埃及、马其顿、克莱奈、爱毗劳斯）去传法的事，五国国王的名字都有记载，于是根据五王同时在位的年代是公元前 261—前 258 年，即可算出阿育王的即位年代。然后对照南传佛灭后二百一十八年阿育王即位说与北传佛灭后第一百年阿育王即位说（无具体年数，有说一百一十六年的），就有由佛灭到阿育王即位相差一百年的两种说法，出现有公元前 483 年、前 384 年、前 370 年等异说。

我们采用了另一种资料，即“点记说”（出自《历代三宝记》卷十

——见《大唐内典录》卷四，前齐《善见律毗婆沙》条引用）。佛数有一个制度，在雨季时安居。教徒在一固定的地方安居三月后，举行诵戒，然后在戒本上点上一点以记年。佛灭的第一年，教徒就安居了。据齐译《善见律毗婆沙》记载，永明七年（公元489年）七月半共得九百七十五点（ $975 - 489 = 486$ 年），这比其他的传说可信一些。因为：第一，它有那么多点，有确实的年代可查；第二，学者们考证阿育王在佛灭后二百一十八年灌顶即位，而与用独立史料考证阿育王最下限为二百六十八年（ $218 + 268 = 486$ 年），也两相符合。这一说法，日本在1934年举行佛诞二千五百年纪念时，即已使用（ $2500 - 1934 - 80 = 486$ 年）。事前，他们作了两年的专门研究，由高楠为代表，渡边海旭作了调查研究。不久渡边逝世，由增谷文雄继续负责，写出了一份专门的调查报告书。在印度，最初写历史的是英人Smith，他是采用的前544年说，印度人自己编写的《印度人民的历史与文化》就采用了前486年作为盖然性的年代，前544年作为传说的年代。我们在1923年的所谓佛诞二千九百五十年纪念^[1]，即编制了一个年表，确定采用前486年说，大大地早于印度，也早于日本。

四、方 法

我们采用一般哲学史的研究方法。哲学史发展的规律，一般认为表现在：第一，具有一般社会学的规律，包括每种学说史之发生与发展一定要受社会经济的制约以及对阶级斗争、民族特点、国际条件等的依赖性；第二，哲学的特殊规律性，即与哲学基本问题相联系的唯物、唯心的斗争和发展，与方法论相联系的辩证法、形而上学的斗争和发展，

[1] 关于1923年为佛诞二千九百五十年一说，作者并不同意，且作印度佛教史略表，断定佛生于我国周灵王七年，即公元前565年，1923年应为“佛诞二千四百八十八年”。——编者

以及与自然科学发展相联系的理论表现形式之发展等等。

佛学也具有这些规律，但还有它自己的特殊性。这表现在：第一，佛学对象的中心范畴是“真实”（或称“真实性”、“真性”）。它是就“所知”——“境”说起的，而“所知”又不仅是感性的，还是理性所缘的对象。因此，“真实”与“所知”之间的关系，必然包含思维对存在这一哲学问题，不过表现的方式不同而已。佛教讲的境、行、果三个范畴，都是互相联系的，其哲学思想主要表现在“境”这一范畴的说法上。质言之，就是它的真实性问题。可以说，佛学发展的各主要阶段，“真实”这一范畴的发展，就是佛学学说的发展。大乘到了瑜伽阶段，对此有过总结，即《辨中边论》的第三品《辨真实品》，它归纳历来的说法为十种，可以从中寻出这些学说的不同倾向和发展线索。第二，在佛学界对观察“真实”这一问题的方法，对观察现象的思维方法，一开始就有两种根本对立的方法：一是“一切说”，用一种说法不加分析地贯彻于一切事物和一切方面，这纯粹是形而上学的观点；一是“分别说”，分别地对待各种具体的现象，这就有些接近辩证法的观点。以上是说明思维对存在、形而上学与辩证法的哲学一般规律，在佛学史的发展上，也起着规律性的作用。

参考资料：

1. 丁彦博译：《古代印度哲学中的唯物主义流派》，导言、第3章。
2. 吕澂：《佛教研究法》第2篇第2、3章，第3篇第2章。
3. 吕澂：《谈南传的佛灭年代》（见附录）。

第一讲

原始佛学

(公元前 530—前 370 年)

佛学史的分期，我们是从佛学产生的公元前 6 世纪到公元 11 世纪的一千五百年左右，区分为六个阶段：（一）原始佛学；（二）部派佛学；（三）初期大乘佛学；（四）小乘佛学；（五）中期大乘佛学；（六）晚期大乘佛学。

原始佛学时期，是指佛本人及其三四代后所传承的学说历史时期。这期间，内部尚未分化，思想基本上是一致的。年代的算法是：佛灭于公元前 486 年，年龄八十岁，故生年为公元前 565 年。三十五岁成道，即为公元前 530 年。佛学分成部派是在佛灭后的一百多年间。因此，我们确定第一时期是公元前 530—前 370 年。

原始佛学学说的主要出处为“经”与“律”。“经”有两大类，北传的叫“阿含”，南传的叫“尼柯耶”。前者除四大部外还有一个“杂藏部”，后者除与北传相对之四部外，还有一个“小部”。南北共同的四部是长部、中部、杂部、增一部。“律”的基本内容是戒条，后来附上缘起故事的广释、诸事及附注，共有三部分。现在流传的经与律，是经过各部派的增减，带有部派色彩，要从其中寻出原始佛说，必须进行一番细致的研究分析工作，不能简单从事。西方学者曾经下过不少功夫，可是他们不能运用汉译资料（北传资料多保存于汉译中），又偏信巴利文，甚至以为那即是释迦本人所说，就不免产生偏见了。德人奥登堡、英人利斯大卫，在研究巴利文时所用的方法是：从经律中找出

新旧的差异，然后从中寻出原始佛说来。这已是四十年前的老方法了，迄今却还有影响。日人的分析方法是：最初是把南北两传的经律作比较，认为二者共同的部分即为原始佛说，如姊崎正治就是采用这一方法。后来宇井伯寿等人，除了把两类资料作比较以外，还从学说体系的逻辑结构和逻辑发展方面进行具体分析，用以确定哪些内容是早有的和由此引申的。这比姊崎的方法进了一层，但也难于恢复原始佛说的面目。因为部派经过几次分裂，资料是几次分裂后留下的，彼此影响，相互模仿，不断补充，即使有共同之处，也不一定即为最初之说。而且标准是活的。现在看来，要从现存经律中寻出原始佛说来，仍然是件相当困难的工作。

本讲只从释迦为中心而流行的学说，找出其中心问题，加以组织，即作为原始佛学，不再如上述诸家那样去细加分析。

第一节 释迦的时代

当时(公元前 6 世纪)奴隶社会的特点——中印恒河流域的国家——有些国家行共和制——大国对它们的兼并企图——另由族姓制构成阶级之间的矛盾——思想界的反映与婆罗门教对抗的六师——唯物思想的发展——释迦族的国家——释迦本人的境遇——他的生平和传记——有关学说的一些行事

释迦所处的时代是公元前 6 至 5 世纪。当时的印度社会是奴隶占有制，已建立了国家、城市，也发展了商业。不过印度的奴隶社会与西方的有所不同，它们没有从事大规模生产的奴隶，奴隶所受的剥削也不如西方厉害，因而也没有发生像西方那样大规模的奴隶暴动。一般说来，它们只是一种初期的奴隶占有制形式，以后也就停滞在这一形态上没有再发展了。

印度社会发展的情况是：从西北渐向东移。先是到达恒河流域上游，在印度河、阎牟那河的河口平原一带形成所谓印度的“中国”。到公元前6世纪前后，发展到了恒河流域的下游（即中印度一带），建立了许多以城市为中心的国家，一般称之为“十六大国”（巴利文增一部第一、第四，汉译中含卷五五《持斋经》，以及耆那教的教典中，都有十六国的记载）。到释迦时代，这十六国的形势又有很大的变动，其中最强大的国家是恒河南岸的摩揭陀，西北边的侨萨罗，东北边的跋耆（《维摩经》即以此国为背景）。诸国的政治情况也不尽相同，有君主制，有共和制。共和制国家也有统治者，不过有议会制，重大事情通过议会由大家决定，这是原始公社制崩溃后留下的残余。共和制仅存于东北方，如鸯伽、跋耆、末罗及释迦族的迦毗罗卫等国，正处在要被完全消灭的境地（《本生经》及后来的佛传中，反映了当时的情况）。各国之内，通行种姓制度（种姓即“瓦尔纳”，原是颜色之意。雅利安人肤色白，占统治地位，土著居民肤色黑，被统治，即此分出两个阶级来），开始只有雅利安、达萨两个种姓，后来在雅利安人中又分出婆罗门、刹帝利、吠舍三个种姓。达萨一般转为首陀罗，从而形成四大种姓。婆罗门最初是帮助刹帝利进行统治，掌握文化、宗教大权的。迨到释迦时代，刹帝利对婆罗门的特权，表示不满，支持各种非婆罗门思想，想构成一个反婆罗门的阵线。吠舍这一种姓，包括农、工、商几个阶层，受的剥削最重。当时由于手工业发达，商业繁荣（与缅甸、波斯、阿拉伯等国都有贸易往来），商人积累了财富，对政治产生了强烈要求。这些社会力量的形成，促使婆罗门在政治、思想各方面控制的势力逐渐削弱，当时就产生了代表各种不同阶层利益的六派哲学。（《维摩经·弟子品》、《长阿含·沙门果经》——单行本叫《寂志果经》，都有六派思想资料。南方五部中的长部也有记载。不过南北两方记载不尽一致。）

六派哲学中，第一，具有唯物思想的代表者是阿耆多（Ajita Kesa Kambala），即后来顺世派的先驱。他们认为地、水、火、风四大元素是

独立常存的，人和世界都由四大合成；否认灵魂，人死复归四大。人生的目的，即以求得快乐为满足。这种学说，是对专司祭祀的婆罗门教的反抗，代表第四等级讲话的。第二，散惹夷（*Sañjaya Velatt hiputta*），一种直观主义学派，对一切问题都不作决定说。如对有无来世、有无果报等等，他们认为说有即有，说无即无。所以人们比之为难以捉摸的泥鳅。这派人主张踏实的修定，以求得真正的智慧。佛弟子中目犍连、舍利弗都曾跟随他们学过。这派学说也含有反对婆罗门的世界由梵我转化而来的主张。到《奥义书》时代，婆罗门还承认业报、轮回之说，散惹夷对之采取既不肯定也不否定的不信任态度。第三，末伽梨（*Makkhali-Gosāla*），是定命论者。主张没有业报，没有父母生身。一切修行都是空的、无用的。只要经过八百四十万大劫，到时不管智愚，都得解脱。这如抛丝球一样，缕尽丝完才不滚了。他认为人身是各种原素构成的，也含有某种程度的唯物思想。自称其说为“正命”（生活），其他人如佛教则诋之为“邪命外道”。第四，不兰迦叶（*Purana-Kassapa*），学说与末伽梨相似，也否认善恶业报和婆罗门教。主张纵欲，是伦理的怀疑论者。他们的出身是奴隶。第五，波浮陀（*Pakudha-Kaccayana*），也否认人的行为能发生什么影响。说人身是七种原素构成，七种原素一离开，就是死亡。原素是永久存在的，也有唯物思想。以上三家，由于学说相似，所以在若干资料中往往被弄错，都被列入“正命派”（自称）或“邪命外道”（佛家称之）之中。他们的出身是奴隶，其学说代表了第四等级的利益。第六，尼乾子（*Nigantha Nāta-putta*），后来发展成耆那教。其前则有肋主，主张七句义：一开始，分世界为有生命和无生命两类；生命不得解脱则是由于业漏、缚；因此，就须遮、灭、解脱，以消灭业。他们认为业报太重，要让业报加快结束，就须苦行，故主张苦行。这种思想，实际上是支持了婆罗门的业报说。尼乾子出身刹帝利，母亲是国王的女儿，表妹是王妃，学说也就代表了统治阶级的利益。这一派与释迦学说是对立的，双方有过冲突。它虽然支持婆罗门，在解脱方法上，与婆罗门也不

相同。

释迦本国的种姓来源不详，有人说不是雅利安种，是蒙古种。住在今尼泊尔南与印度交界处之罗泊提（Rapti）河东北部。从喜马拉雅山以下二十里宽，横十六里，面积约三百二十平方里，传说共有十个小城，最大的名迦毗罗卫，因以名其国。在传说的十六大国中，没有它的名字，可能当时已不能独立，是侨萨罗的属国（该城遗迹在今尼泊尔之梯罗兰柯提 Tilourakot）。玄奘曾至其地，据他在《大唐西域记》中说，城之废墟仍然存在云云。全国八万户，五十万人，政权是共和制。当时处在强凌弱的形势下，释迦本国正受侨萨罗的威胁。因此，释迦牟尼一出世就对本国负有一种责任：如何摆脱强邻的侵犯？他的父亲净饭王当然希望儿子能继续统治，至少要维持现状。

可是释迦本人后来不想做政治上的统治者，离开家，跟着思想家去学习，最后还构成自己的学说体系，并传播很广，发展成为宗教。这样，对他的传记就越来越神话化了。学者们对佛传作过很多研究，现在还有人在做，对他的大概情况是清楚了。

佛的传说，一部分保存在“经”里，大部分保存在“律”里。律有各部派不同的律，因而关于佛的传说也不尽相同。大众部把佛传部分叫“大事”，法藏部则叫“本行经”（它的律叫《四分律》，是汉译佛律之直接导源）。汉译佛典中还有一部完整的佛传：《佛本行集经》（六十卷，隋代译，把五部不同佛传汇集一起的）。各派律的佛传，都从佛的家世、出家以至成道后六年回家为止，此后的活动，都无记载（《佛本行集经》亦如此）。马鸣写的《佛所行赞》，也是采自各种传说，就直写至佛死为止（马鸣另一著作《大庄严论经》的皈敬颂中，皈敬的不止一部，其中就包括有犍子，可见是博采众说而成）。释迦成道后，曾组织了一个团体，创设了许多制度，其中有一个“安居”的制度。从现存资料中，佛成道后四十五年内每次安居的地点，都有记载，并且还是合理的：第一，佛经常住在王舍城（摩揭陀首都）；第二，有二十多年在舍卫城（侨萨罗首都）。这样，根据记载可以编出

一个佛在四十五年的大概行事来。这证明释迦传记是有其真实性的。

释迦一生的重要行事，可参看《印度佛教史略》中有关部分。大致如此：他自幼受过完备的教育，结婚，生子，二十九岁出家，到摩揭陀一带寻师访道，无所得，苦行六年也放弃了，最后，独立思考完成了自己的学说体系。这是他三十五岁那年的事。从此即开始宣扬自己的学说，历时四十五年。宣道地点，以摩揭陀、侨萨罗、拔沙三国为中心。东到瞻波，西到摩偷罗，范围相当广阔。

释迦为什么要出家呢？他的学说反映的是什么社会内容？

当时印度自由思想很发达，出身于刹帝利的思想家也不少。婆罗门对许多不了解的问题还要向刹帝利请教（初期《奥义书》中即如此说）。如关于普遍的神我（梵），本是婆罗门自己的理论，后来也解释不清楚，去请教刹帝利。又如“轮回”之说，即由刹帝利般竭诃那（亦译卜拉瓦罕）王创立，婆罗门祭言信从其说，并发展为“业力”的理论，被当做“秘说”来尊奉。释迦当时的处境是：如果不能把本国的政治地位提高，个人就要在学术思想上争得领导权。传说他生下后，相士曾预言他将来不做转轮王，就成为大思想家，正反映了他当时面对现实所必须采取的非此即彼的道路。

在释迦出家的原因上，也有另外的说法。如说他看到病人、老人、死亡的痛苦；看到了沙门的自由自在，而引起他厌世之念。还有说他看见农人翻土，小虫被鸟啄食，而耕田的人全然没顾及生命之可贵，这一景象，使他深感无常与不幸等等。是不是他也看到农民种田的痛苦了呢？中国有些记载，说释迦在王宫感觉不到烦恼，走出宫门，接触社会种种现象，使他产生了“世界是苦”的概念。这一记载虽不明确，但说务农是苦，是和他的学说有关联的。支持释迦学说的，据记载，摩揭陀国的频婆娑罗（影坚）王，是十分敬佩他的，给他供养，还给一处宣传场所——竹园精舍。后来，他得到了本族姓的支持；再以后，还得到侨萨罗国波斯匿（胜军）王的支持。此外，大富豪商如须达多、给孤独等人，都是他最有力的施主。据说，东园的鹿子

母讲堂，即为一富豪家新娘卖掉一件昂贵的嫁妆施建的。释迦后来又去吠舍离，那里原是耆那教势力范围，活动极为困难，但他仍然得到庵摩罗卫献的一处精舍（《维摩经》中提到此精舍。庵摩罗卫的身份有说是长者，有说是妓女，不管怎样，钱财总是来自富豪阶层）。在佛的弟子中，开始是五比丘，其次是商人耶舍，耶舍一次就带来了六十个门徒。从佛陀的支持者看，尽是刹帝利、大富豪，他的学说所代表的阶级利益也就不言而喻了。

参考资料：

1. 百维译：《佛在世时印度十六国的政治形势》，载《现代佛学》1960年第6、7期。
2. 谷响：《佛陀时代印度诸国的社会思想概况》，载《现代佛学》1956年第5期。
3. 汤用彤：《印度哲学史略》，第3、4章。
4. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇上，第1章。

第二节 原始佛学的构成

释迦在世时学说的组织形式——杂藏中残存的一些伽陀——原始阿毗达磨解释的发展——佛死后第一次结集的传说——经律的传承——学说内容的社会根源——反唯物思想的倾向——对当时各种学说的取舍——分别论与中道

原始佛学的结构，有形式和内容两个方面。后世佛徒一般都相信，保存下来的经、律在释迦时代就有了。那么，它的形式是怎样的？释迦宣扬其说，前后达四十五年，传播的地区又相当广，他还允许弟子们用地方方言进行传习，宣扬时应该有一定的表述的形式。按照当时的习惯是口传，凭着记忆互相授受，采用偈颂形式是最合适的了。因为偈颂形式，简短有韵，既便于口诵，又易记牢。在各派的律中保存有佛弟子诵经的资料（参看莱维著：《佛经原始读诵法》），这

些经，例如《义足经》（汉译有单行本，巴利文收在经集中）、《波罗延经》（汉译《大智度论》《瑜伽师地论》中都有引用，巴利文收在经集中）、《法句经》（汉、巴都有单行本）等，就全是偈颂形式。这些偈颂，有些是不问自说，有些是相互问答。另外，在什么时间、什么地点、向什么对象说的等等，都有记述，谓之“缘起”，也随同偈颂一道传了下来。

可以设想，以偈颂为中心，其义理一定会经过解释而继续有所发展，这种解释谓之“阿毗达磨”，意为“对法”；佛经是规范性的“法”，解释“法”的就叫“对法”。对法的形式有下列几类：（一）优波提舍（议论），它单纯对佛说作解释，由简而详，逐步深入。佛本人也作过这种解释，如长阿含中《大缘方便经》，就是释迦对缘起理论的解释。（二）摩咀理迦（本母），这是提示全文要点的解释方式。谓之“本母”，意取由简单的要点可以生发出许多道理来，如母生子一般。这类有佛本人的，也有佛弟子的。（三）抉择，即在各种不同说法中抉择出其中一种来，这主要是对名相采用的方式。因为许多名相意义相似，为了决定它们的含义，就分设若干门类，加以区分。一般是按数字顺序排列，从一法到十法，所以叫“十上”法或“增一”法。十以上也有，如“十二因缘”等，不过较少。这样做，既方便宣扬，也方便记忆。

由上述情况，可见佛说的组织形式，是以偈颂为中心，附带着有了“缘起”，随之又发展为“阿毗达磨”。佛死之后，这些形式就被固定下来。传说佛灭不久，在王舍城外的七叶窟，有一次五百人的结集。这次结集各派的律中都有记载，尽管记载有出入，基本部分是相同的。参加的是佛的大弟子，主持人是迦叶，方式是会诵，即指定一人背诵佛说，大家审定后，公认是佛说的就把它固定下来。这一方式是以后几次结集一直采用的。结集的内容，传说有经、有律，甚至还有阿毗达磨。有经律是可能的，有阿毗达磨，就根本不可信。佛灭后是否马上就有结集，也很难说，按理则应有这样一次举动。特别是佛说的戒，

必须有一致承认的条文。从各部所传的律中看出有一个原始的共有的东西，或即为最初结集时所产生的。最初结集的经典是否就是阿含呢？似乎不是。因为在阿含中提到佛说法是九分的形式（一、经——散文，简短的；二、应颂——重颂，重复散文；三、记别——对道理反复解释；四、偈颂——单独的颂；五、自说颂；六、如是语——过去的事情；七、本生；八、未曾有；九、方广），据后来如觉音曾经解释说，现存九分教是经的一部分（巴利文置于小部，汉译置于杂藏中）。所以很有可能首先结集的经典是九分教形式，后来方重新编辑为阿含。

阿含编辑的标准：第一是依篇幅长短分类，如一类经很长，则编入长阿含；篇幅短的，则编入相应（把相应的事放在一类，汉文叫“杂阿含”，巴利文称“相应部”）；篇幅适中，则编入中阿含；另有一类可按数目排列的法，则编入增一阿含。第二是根据应用来分类：长阿含多半是对外的，如《沙门果经》即是对六师外道的驳斥；其次，便于深入学习的，则编入中阿含；指示止观（禅定）道理的，编为杂阿含；为了广为宣传，则编成增一阿含。阿含的编辑，大约在佛灭后百年间形成的。从后世传下来的看，阿含有不同的说法，律也不一样，可见是与师承有关系的。据传说，经是阿难诵出的，律是优婆离诵出的，当然各有系统。传说中还讲到富楼那对结集有异议，可见他也有个系统。二次结集，阿那律（也是佛的大弟子）又有一个系统。这些都会影响到以后的分歧。

关于原始佛说的内容，在释迦传记中有些记载。他从出家到得道乃至宣传，都与他出身的那个刹帝利阶级利益分不开的。他要替刹帝利解决当时思想界出现的混乱而不能解决的问题，他的哲学理论特别是实践哲学（人生哲学）压倒了当时的婆罗门哲学，这就替他的祖国迦毗罗卫争得了地位，因而获得“释迦牟尼”（释迦族圣人）的称号。这一点，对他的祖国前途有极大的帮助。例如，他晚年在侨萨罗宣道的时间特别多，从而缓和了侨萨罗对迦毗罗卫的威胁。

在这种阶级的、社会的根源下，释迦学说带有反唯物主义的倾向是

很自然的。他对当时的六师都加以反对。不过，他的思想带着对各方面都不走极端的浓厚的中和色彩。在这点上他是相当成功的，因而受到当时各种种姓的支持，甚至一些婆罗门思想家也跟着他走。例如，他一方面不赞成婆罗门所维护的种姓制（不是根本反对），但另一方面又相当地支持了种姓制。拿当时的道德“五戒”来说，是婆罗门、耆那教共同奉行的，释迦也奉行，又不完全同意，就把其中离欲一戒删去，而代以戒酒。又如，他主张出世，对世界给予了价值的否定——空，而宣讲涅槃，这是相当消极的了。另一方面，他对群众又讲施、戒，认为只要乐善好施，即可获致幸福，升入天堂。这比婆罗门的苦行、祭礼等苛刻条件，要简便易行多了，所以能受到群众特别是商人们的欢迎。

释迦访问过当时有名的学者，跟他们学习过，所以他的学说能对所有的理论加以鉴别、取舍，内容与当时的学说紧密联系。当时学说有两个系统：一是婆罗门思想，认为宇宙是从一个根本“因”转变而来，即所谓因中有果说。用以指导实践，即以修定为主。通过修定去认识了那个根本因，便可达到解脱境界。二是非婆罗门思想，认为事物是多因积累而成，即所谓因中无果说。这一学说用以指导实践，形成了两派，一派走苦行道路，一派则寻求快乐。释迦对以上两大系统的思想都不相信，另立缘起论，认为诸法是互相依赖，互为条件的，既非一因生多果，也非多因生一果，而是互为因果。这一理论，一方面打破了婆罗门的第一因论，含有无神论的倾向，再方面它本身并不彻底，而相信“业力”说，认为业的作用是相当重要的。

上述的两个系统都是以本体论为依据的，释迦学说没有接触到本体论，如他提出的“十四无记”（记是分别，即对十四个问题不加分别），即宇宙是常还是无常，宇宙有边还是无边，生命死后是有还是无，生命与身是一还是异，等等（前三类每一类又分为四个问题，如常、无常、有常无常、非有常非无常等，后一类又分两个问题，总共是十四个问题），对当时学术界共同讨论的这些问题，一概避而不谈。

理由是这些问题与人生实际无关，即使讨论，也得不到解决。所以在因果论中，他就回避了谁是第一因的问题。

释迦学说也有他的特点，那就是自始至终采取分析的、分别对待的态度。在两个极端中加以抉择，然后得出中道的看法。这样，他的观点就有些接近辩证法。他的中道，着重于实际行动方面，如他认为当时具有唯物观点者把快乐作为人生的目的是不合理的，认为尼乾子主张苦行也是不合理的，只有不苦不乐的“中道”才是对的。后来他把这一思想发展到理论方面去，不着一边，不作一往之谈。他自己说，我是分别论者，非一向（一边）论者。成立较早的《法句经·泥洹品》有这样的话：“法归分别，真人归灭。”这表明原始佛说的内容是分别论者。

释迦的学说有无师承呢？有人讲佛以前还有佛，如迦叶佛就是，《法句经》即是迦叶佛流传下来的。还有人讲，不止一佛，而是四佛，阿育王就以四佛作为崇拜对象。

参考资料：

1. 莱维：《佛经原始读诵法》，《佛学研究》第2篇。
2. 《四分律》卷五十四。
3. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇下，第1章第1节。
4. 巫百维译：《原始佛教的若干问题》，载《现代佛学》1956年第10期、1957年第1期。

第三节 原始佛学的要点

转法轮的传说——四谛的组织——苦谛中心说——自然的与社会的苦因——四谛中贯串着缘起观——其实践的意义——从人生区别的缘起支——论理的解释——以爱欲为根本——进一步对业力的肯定——归结到无常与无我——缘起与法

佛徒称释迦成道后初次宣传他的学说为初转法轮。法轮是比喻，印度有个传说，谁能统治全印度，自然会有“轮宝”出现，它能无坚不摧，无敌不克。那个得着“轮宝”的统治者便被称为“转轮圣王”。释迦未出家前原有两条道路好走，一是做转轮王（政治上的统治），一是做法轮王（思想上的统治）。把佛的说法称为“转法轮”，即含有这种意义，同时也显示释迦所悟的为最高原理。

释迦初转法轮，相传是在波罗奈斯的鹿野苑对他的五个弟子讲的。从现有经律中研究，释迦不是一开始就讲四谛，而是首先讲了一番中道。这是符合事实的。因为原来随侍他的这五个人，看他抛弃了苦行感到失望才离去的。释迦最初对他们宣扬理论，应该是先批评了苦行和其他学派的主张，提出自己不苦不乐的中道学说，来证明苦行不是正道，只有中道才合理。因而讲了“八正道”（正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定），把五人说服了，然后宣讲四谛。

四谛的重点放在人生现象上。人生的全部不外乎两方面，一是染（苦、集），一是净（灭、道）。四谛的组织又以苦谛为根本，“集”是苦集，“灭”是灭苦，“道”是灭苦的方法。释迦第一次宣扬四谛，反复地讲了三次，谓之“三转法轮”。初转，是肯定四谛（人生是苦、老死是苦等）；二转，是指出四谛在人生实践中的意义（苦应知，集应断，灭应证，道应修）；三转，是证明本人已做到四谛所要达的要求（苦已明，集已断，灭已证，道已修）。在三转法轮中，每一次对每一谛都有四种不同的认识，谓之“四行相”——眼、智、明、觉，那么四谛便有十二行相，所以又称为“四谛十二行相”。这一说法，就奠定了原始佛学的基础。经律中的材料，是这样记载的，佛灭后二百年的阿育王留下的“法敕”也是这样提的（“法敕”中要求佛徒常念七经的第一经：《毗奈耶最胜经》，据考证，就是指三法轮那一段）；其后佛学发展到大乘阶段，像较早的《维摩经》、《法华经》等，一开始也讲四谛，就是大乘后期经典，像《解深密经》分佛说为三阶段（三时），第一时仍承认是讲四谛。可见四谛是原始佛学的中心思想，已为大家

所公认。

四谛中的苦谛，后来说成为八苦：生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得、五取蕴。前四种是自然规律，不可避免，但人的要求，常违反这种规律，要求不老、长生等等，因而产生痛苦。次三是人与人的社会关系，是不合理的社会制度造成的。在阶级社会里敌对的人总是多的，而往往会合在一起，亲爱的人又往往被拆散不得团聚，物质生活的要求常常不得满足，这些都是痛苦（从这里，释迦学说也反映了当时社会的一些表面现象）。可是深追一步，苦的总原因是什么？释迦认为是“求不得”。为什么“求不得”是苦的总原因？释迦则又以为是“五取蕴”。他分析人的构成成分不外乎五种：色——物质，受——感情、感觉（名曰情），想——理性活动、概念活动（名曰智），行——意志活动（名曰意），识——统一前几种。各类的内容相当复杂，积为一类故称为“蕴”，五蕴与“取”（指一种固执的欲望）联结一起，产生种种贪欲，所以又名“五取蕴”。据释迦看来，人一旦有了五蕴，就会生苦，所以五蕴是苦。这种苦，归根结底是由于贪欲之集谛而生，消灭贪欲，就消灭了苦，这就是灭谛，使人获得解脱。

释迦在其四谛学说里，贯穿着他的不彻底的缘起论宇宙观。在释迦当时，指导人生归宿的学说有两类：一是婆罗门，认为人由梵天而来，是神我的转化，谓之“转变说”。一是六师，认为人是许多元素凑合的（如顺世派的主张），谓之“积聚说”。释迦反对上述两派，主张“缘起说”，以为世界现象，都是因果相互联系，相互依存，互为条件的。佛典中常用束芦来比喻这种关系。如果用这种观点解释宇宙现象，说明宇宙规律是缘起，那是具有辩证法因素的。但是，释迦的理论不是来自对宇宙的观察，而是从人生过程发现这种现象，并以此去论证人生关键问题。他把人生划分为好多部分，经中记载的有五分、九分、十分、十二分等。讲得较多的特别是北方所传的十二分，称十二因缘，后来大乘就把它固定下来，即无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。这种结构，可以无明缘行为例：无明为缘

引起行。由此得出一个公式：此有故彼有，此生故彼生。而依此次序构成了因果的联系。后世把十二因缘同轮回联系来讲，就有小乘的三世两重说：过去世（因）→现在世（果、因）→未来世（果）。大乘的两世一重说：过去世（因）→现在世（果），或者现在世（因）→未来世（果）。这种说法，有其合理的一面，现象之间，原是彼此联系，可以从中找出它们的因果关系。比如，老死是结果，根本原因就是有生。从经典记载中看，释迦观察人生正是从老死开始推演出十二因缘来的。四谛中以集谛的贪欲为主，十二支也以爱欲为根本，要求解脱必须从爱欲着手。释迦认为爱欲总是得不到满足的，而人又总是要无限地去追求，这就必然产生痛苦。其实，他只看到一种表面现象，没有看到社会的阶级本质，在阶级社会里广大的劳苦人民连最低生活需要都求之不得，他们的要求是正当的，不能也归结为不应有的爱欲。另外，当时奴隶主们贪得无厌的行为，对释迦形成爱欲是痛苦之本这一论点也不无关系。但是他把奴隶主贪婪的行为与受剥削受压迫的广大劳动人民的正当生活要求混为一谈，统看成是爱欲，因而对这个问题就不可能有正确的解答。他不得不求助于业力说，把痛苦看成是人们先前所作所为留下的必然结果，是无法改变的事实，也就是说，肯定现实痛苦的合理性。

释迦认为人的行为与业力有关。“行”是支配人们有目的行动的意志，本质也就是业力。“业”有三种：身、口、意。如果进一层追问，“业”是由什么决定的？他的答复是由“无明（无知）”。众生对什么无知？释迦认为人生是无常的，终归要消灭的，众生却要求它有常，这就是“无明（无知）”。人生也是无我的，因它不会自生，所以没有自体，像房子是由砖瓦木石结合起来的一样，人也是由五蕴结合而成。众生却要求有我，这就是“无明”。众生由于这种无知而发生的行为，就是苦的总根源。

释迦论证人生“无常”、“无我”，因而提出了三个命题：“诸行（行，指有为法）无常”、“诸法无我”、“一切皆苦”，三者合称为

“三相”（“相”指特征，即释迦学说之特征），又称“三法印”（“法印”就是标志，指释迦与其他派别相区别的标志）。以后于“三相”之外，又加入“涅槃寂静”，称为“四法印”。后来人们认为无常、无我里已包括着苦，又把苦去掉，仍是“三法印”。“三法印”正是由缘起支作基础而发展的。缘起支包括两个方面：来与去。来是指苦的产生，去是指还灭趋向涅槃。释迦常说，懂得了缘起说，也就懂得了“法”。可见缘起说是他的学说的最高原理。

当然，释迦对这些学说里的问题并未完全解决。例如，他的缘起理论是着重说明人生现象的，但它也可适用在一切现象上，不过把这原理一普遍化，就会改变它原有结构和理想中的涅槃了。又如，他一面否认自我存在，同时又肯定业力的作用（肯定业力，是他无法解决现象是什么决定的这样一个问题）。婆罗门的业力说，是同轮回结合的，释迦既否认了轮回的主体，那么轮回还有什么意义？这是释迦学说的内在矛盾。因此，他的继承者，后来就各自向着不同的方向发展了。释迦一生很软弱，他的业力说，就是具体的表现。他一生的多半时间在侨萨罗，曾两次阻止毗琉璃王对释迦族的进攻，最后还是没有能够挽救释迦族覆灭的命运。另外，他对婆罗门、对种姓制度，只表示了消极的反对，不敢进行积极的反抗等等，都表现了他这一性格。

参考资料：

1. 《杂阿含经》卷十五：《谛诵》。
2. 《中阿含经》卷七：《分别圣谛经》。
3. 《杂阿含经》卷十二：《缘起诵》。
4. 《长阿含经》卷十：《大缘方便经》。
5. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇上，第2章。

第二讲

部派佛学

(公元前 370—公元 150 年)

第一节 佛学分派的经过

佛教分派与学说的关系——时代背景——第一次分派——上座与大众——吠舍离七百结集与大结集——摩揭陀王朝的更迭——亚历山大王一度入侵——孔雀王朝的建立——阿育王的利用佛教——再次分派中化地与犍子之争——补特伽罗的有无问题——传教师的派遣——佛教的地方发展——弗沙密多罗王的摧毁佛教——案达罗王朝代兴——封建社会制度的萌芽——第三次分派中法藏与大众(案达派)之争——三乘胜劣问题——大天五事——西北印度贵霜王朝的建立——社会的变化——迦腻色迦王的利用佛教——有部经院哲学的形成——分派十八部的成说——种种异传——从学说上的大体刊定

释迦逝世百年之后，佛教教团出现了明显的分裂。这大约从公元前 370 年起到大乘佛学开始流行的公元 150 年前后止，总计有五百年左右的时间，这时间的学说都可以称之为“部派佛学”。在这五百年间，佛教内部分化相当厉害，先是分裂为上座、大众两大部，逐渐形成最后的所谓十八部。这当然只是一个概数，实际比这要多得多。

这些分裂与教团组织的分派有关。原始佛学发展到佛灭百年后，宗教色彩极浓，与当时的婆罗门教、耆那教性质差不多。教团组织是依据戒律，戒律不同或者学说发生差异，因此就导致分裂。由戒律不同而立异说，由学说不同而变更戒律，两种情况都有，而且互相影响。当然，这只是佛教内部的因素，促使这种分裂的真正原因，还应从当时的社会背景中去探索。

第一次分派以摩揭陀的强大为背景。摩揭陀先后吞并了跋耆、憍萨罗等国，势力日盛，使原来受到摩揭陀统治者支持的佛教，也就随着扩展了。如本来是耆那教盘踞的吠舍离（跋耆），这时也盛行佛教。另外，佛教还向印度西边的摩偷罗扩张了。这样，由于东西两地风习不同，加上两个教团的领导者（上座）对佛说理解的方法原来就有分歧，自然就逐渐地趋向分裂。佛灭一百一十年前后，摩揭陀正处于尸修那伽王朝最后一代的迦罗瓦尔那（俗称黑阿育，以与后来法阿育相区别）时期，那时吠舍离的比丘，违背原有教规，已出现向人乞钱的现象。据说当时西方（摩偷罗）的耶舍比丘来到该地后，对此加以反对，发生了争议。耶舍回去反映其事，并约集东西两方的长老们对这一行为作了判决：要钱是犯戒的。当时集会的有七百人，为了把经律的内容进行统一认识，又用会诵方式，举行了一次结集。这次结集就以参加的人数命名：“七百结集”。从结集地点来称，又名“吠舍离结集”。对这次决议，多数人都不同意，只是由于作决议的少数是有地位的上座，大家也无可如何。持反对意见的多数只好另外集会一处，也用会诵办法，另外订正经律，据说参加的人上万，就名之曰“大结集”。从此，上座、大众两派公开分裂，各行其是。不过两派之间，并没有发生谁是正统的问题。

“七百结集”之外还有个“大结集”，这一说法出于南方所传。这个传说比较合理，也是符合历史情况的，从此以后，佛教就根本分裂了。但是，如北传《异部宗轮论》所说，根本分裂是另外一次结集产生的，并说分裂的原因是由大天所说五事引起的，并把阿育王也联系进

去，说得相当支离且有明显的年代错误。阿育王是佛灭二百年的人，南传说的这次分裂是佛灭百年左右的事，相差一百年。日本宇井在处理这一问题时依北方传说，因阿育王年代（佛灭二百年）不可改动，只好把佛灭年代推迟了一百年。

关于“七百结集”争论的问题，各派律中记载不同。上座部诸律，就说开端于乞钱一事。除此一大争端外，还有九件琐碎的事也被认为是非法的（如吃饭能否留一点等等），结集的结果，就明文规定了这“十非法事”。大众部诸律（只有汉文资料）的记载就与上说有异，认为结集的内容，不是十非法，而是五净法（净是许开的意思）。不是肯定哪些不应做，而是肯定哪些可以做，精神就完全不一样。特别是肯定了金银钱财的布施可以接受（此事见于法显带回的《摩诃僧祇律》中）。这一规定，就与当时社会条件有关。吠舍离当时商业发达，豪商很多（如后来用做代表人物的维摩诘就很有钱），佛教又特别受到他们的支持，所以常常有金钱的布施，不能不接受。

两大部派分裂，实际上也关涉到对佛学理解上的分歧。根本分歧何在呢？这要追溯到原始佛教本身去。佛在世时，他对哲学的根本性问题，采取回避态度，如四类十四无记等，就留下了许多未得解决的矛盾。在《中阿含·箭喻经》中，佛对鬘童比丘提出的哲学问题，举了个譬喻说，如人被毒箭所中，最要紧的是进行急救，而不是先研究发箭人的身世以及为何发箭等问题。这即是说，哲学问题，可以先不讨论。但是和任何学说一样，佛学要深入下去，就不能不接触这类理论问题，例如，世界有边无边、有常无常，身与命是一是异等等。其中尤其是身与命的关系问题，应该先肯定命的有无。佛是承认业力的作用的，因此，他不得不对过去的命定，予以肯定。六师中一些派不但承认过去命定，而且承认未来也是命定的，所以他们实行苦行，以期缩短受苦的时间。释迦在这点上，却比六师高明，他认为人在一生中就可得到解脱。释迦本人三十五岁成道，固然已得解脱，他弟子中得阿罗汉果的人，也可不再受业的支配，得到了解脱。但是，那些未得解

脱者又将如何呢？自然会牵涉到有命无命的问题，这是不能置之不理的。十四无记最后一个问题是人死后是有还是没有？（原来的问题是“如来死后是有是无？”）这是佛在世时已提出的问题，佛灭之后就更为突出了。本来，佛临死时曾对弟子们说，我死之后，你们依靠什么呢？那就是要依法，依自己。可是形成宗教之后，佛徒们不仅不能完全依法，也不能完全依自己，反而要依佛了。所以，根本分歧，表面看来是与戒律的宽严有关，实质还是对佛说发生了异解，可能就和上述九个根本问题，特别是如来死后有无的问题相关。也可以说，两部分裂一上来就是对佛陀本人的看法有分歧。

两大部派分裂后，当时的摩揭陀王朝发生变动，最后更换为难陀王朝。难陀王朝的情况，不太清楚。不过，财富的积累，商业的繁荣是可以肯定的，通常有所谓“难陀王朝之富”的说法，就是明证。这时，马其顿已统治了希腊，雄才大略的亚历山大建成了一个强大的大帝国，叙利亚、埃及和三洲交界处的各地都对他臣服。他继续东侵，灭了波斯，又翻越兴都库什山到迦华试，直侵入印度。这是公元前327年的事。前326年，他便到了健陀罗，占领了当时的文化中心呾叉尸罗城。以后继续东进，越来越受到印度各民族的抵抗，气候也使希腊战士无法适应，于是军心涣散，迫使亚历山大在公元前324年不得不退回到波斯。第二年（公元前323年）他就死了。亚历山大的入侵，给印度的震动极大，破坏惨重，是史无前例的。此时，原被难陀驱逐在外的月护（出身低贱，母亲是养孔雀的）和一位名阇那伽的婆罗门回到了摩揭陀（两人曾在亚历山大处作说客，献过策，亚历山大死后就回摩揭陀），他们号召印度人实行民族革命，驱逐希腊人，恢复国土（亚历山大在印度设官留戍，继续统治）。又借口难陀王朝软弱无力，推翻了它，建立孔雀王朝。孔雀王朝是在富强繁荣的难陀朝基础上兴建的，又加上阇那伽的辅助，（此人极有才智，似我国刘伯温一流人物。现存侨致利耶的《实利论》，据考证，即其著作。侨致利耶是他的姓氏。日人中野义照曾将此书译为日文。《实利论》是讲治国安民术的，结

构完整，内容从国家财政、军事、外交、统治办法，到特务组织等，无所不有。)所以国家治理得很好。传至第三代，就是有名的阿育王。阿育王对国土有所扩张，对佛教的发展影响尤巨。关于阿育王的材料，也大多保存在佛教的典籍中，汉译有《阿育王经》、《阿育王传》，梵文还有《阿育王本事》。

阿育王统一了亚历山大侵略的北方地区，并向南方扩张。在东南边境的羯陵伽国，闭关自守，十分顽强。阿育王灌顶的第九年（灌顶在他即位后的第四年，即公元前368年。他死于公元前330年，共在位三十八年），发兵攻取羯陵伽，受到抵抗，死亡惨重（仅羯陵伽即死十万人），使他感到战争很残酷，内心有所忏悔。因此，想到有利用宗教进行统治的必要，特别看中了佛教。佛教理论是中和的，既不要修苦行，又可以缓和阶级矛盾，特别可以利用佛教的中道理论去推行法治，即他所谓的“心法”。他本人皈依佛教，成了近事男，受五戒，并接受长老优婆掘多的指导（北传如此，南传则说是目连子帝须），不到两年，还加入了僧团，（在其“法敕”中有记载。是否出家，放弃政治，还不清楚，但已节食，一天只吃两只孔雀、一只羊。后来的结果，很有点像我国的梁武帝。）并由他的老师（国师）领他去释迦圣地朝拜，还在圣地树立纪念石柱，并发展为信仰过去的四佛。四佛遗迹，均在伽毗罗卫，他在柱上注明释迦生于该地。阿育王留下的遗迹，对研究印度文化，极有价值。所树石柱，宽二尺余，高达四五丈，重至几万斤，磨制光滑，柱头雕琢精美，可以看出当时工艺水平之高。此外，他还兴建了塔，在国境上刻有摩崖“法敕”。其中也有关系到佛教的，如劝佛徒应该念经，不要争吵，应向外传教等，并宣扬他的法治就是仁政。

在佛教记载的材料里，值得注意的是关于此时召集的一次结集。南传对这次结集有记载，北传没有。据说，阿育王当时在鸡园寺每天供养上万的出家人，有许多非佛徒也混杂在内，弄得不团结，因而引起了重新结集，整理三藏。地点是华氏城，参加者达千人。这次结集，

传说编辑了一部《论事》。论事，就是议题，把各派不同的论点列举出来，并刊定其是非，正反面意见各五百条，总计有千条。现存二百六十六条，都是反面的，是帝须一派不赞同的。我们认为此书不一定是那时出的，因为其中列举的派别甚多。不过，第一次分裂后又经历了百余年，继续会有分裂，是可以肯定的。《论事》第一品就提出了补特伽罗有无的问题。随世俗讲，可以承认有，但按佛教胜义讲有没有呢？这次讨论，非常详细，并使用了八面论法（类似后来的因明）。公开主张补特伽罗有的是犍子部，其他各派虽未公开承认，却是默许的。坚决反对的是目连子帝须，他是当时会议主持人，属化地部。这次争论，由犍子部与化地部把补特伽罗有无问题就明确地揭开了。有无这样一次结集，尚待研究，但是，这次争论是肯定存在过的。

经过争论，有十几个上座分成几批，被派遣四出宣扬佛教。东到金地（今缅甸东部），西到西北印和国外的奥那世界（即大夏等地，那一带是亚历山大派人统治的地区，后来分为好几国，从发现的货币看，知名的就有五十多个国王，如弥兰王等），南到狮子国（今斯里兰卡。斯里兰卡由此始有佛教）。这次派人所传的经典，受教的人数，在南传的《善见律》中，均有记载（参见《印度佛教史略》第三图）。但是在阿育王自留的石刻中，只有派遣五使节到地中海东头沿岸诸国宣传法治的事，并无派上座出国的记载，因而有人怀疑其事是否可信。研究起来，此事是可信的，因为就在上述各地特别是印度的四境内，大多有阿育王的石刻发现，可资证明。由此看来，阿育王时代的佛教势力大为扩张，地区风习各殊，随之会出现各种不同的组织和理论，这就更易促成派别的分裂。

《善见律》载阿育王传教地点、经典今考：

一、罽宾健陀罗，今 Srinagar, Pashāwar。

《蛇喻经》，今《增一阿含经》卷三十一，六。

二、摩醯娑曼陀罗，今 Maisūr。

《天使经》，今《增一阿含》三十二品，四。

三、婆那婆私，今 Kannara 北。

《无始相应经》，今《杂阿含》卷三十三。

四、阿波兰多迦，今 Gujrāt。

《火聚喻经》，今《增一阿含》卷三十三，十。

五、摩诃刺陀，今 Maratha。

《大那罗陀迦叶本生》，今 Jātaka, VI, 544。

六、夷那世界，今印度西北。

《迦罗罗摩经》，今巴利文《增一部》卷二。

七、雪山边，今喜马拉雅。

《转法轮经》，今《杂阿含》卷十五，十七。

八、金地，今缅甸。

《梵网经》，今《长阿含》卷十四《梵动经》。

九、狮子，今斯里兰卡。

《小象迹喻经》，今《中阿含》一四六经。

阿育王死后四十余年，孔雀王朝为弗沙密多罗王所灭，建立了巽伽王朝。新王朝崇奉婆罗门，大破佛教，从鸡园寺开始，经摩偷罗，直到迦湿弥罗。据《毗婆沙论》记载，弗沙一到迦湿弥罗边境，就毁佛寺五百余所，进入境内就更不用说了。这一记载，可能夸大一些，但损坏的程度，肯定不小。从经律的保存情况看，汉译的《僧祇律》，原是大众部一个部派的，由于典籍遭到破坏，以后就成为各派共同信奉的旧律了。西藏翻译的律藏最后部分不完全，据跋语说，经过弗沙王的破坏，摩偷罗已无此律，虽多方寻找，也未找到，可见当时的破坏是很严重的。此事发生在佛灭后的四百年左右（巽伽朝建立于公元前 185 年）。弗沙王为什么反佛呢？当时印度西北部还有希腊人统治的国家，如弥兰王，他信奉佛教，并借助它作思想工具侵略印度，弗沙仇恨希腊人，因而也就反对他们所信仰的佛教了。

与此同时，南方兴起了一个案达罗族，十分强悍。国家所辖区域极广，有三十个城市，并有步兵十万，象兵一万。阿育王时代，它表

面上臣属，实际是半独立的。阿育王死后，即摆脱孔雀王朝的羁绊，在南印大事发展。印度是何时进入封建制社会的，异说纷纭，一般认为是在笈多王朝。不过封建制的萌芽，据研究，是在案达罗王朝。因为它管辖的区域大，就实行分藩，分封爵、土。另外，南印东西临海，对外贸易便利，因而商业十分发达。影响所及，促使农民向两极分化，再加上高利贷的盘剥，农民的地位越来越低，由第三等级降到了第四等级，相当于农奴（根据法典，农民属第三等级，玄奘在《大唐西域记》中已明白记载农民为第四等级）。这些都是封建制的征候。案达罗原来也信奉婆罗门教，阿育王时代，曾派遣佛徒至此传教。其中一个叫大天，带的是《天使经》，到了东部的摩醯娑曼陀罗；另一个是大昙无德，带的是《大那罗陀迦叶本生经》（此经无汉译），到了西部的摩诃刺陀。两人带的经，内容都是讲因果、轮回的，适合新辟地区宣扬佛教的工具。两人这次的传法，也就导致后来的第三次分派——法藏部与案达派之争。

事情经过是这样：大天到案达罗之后，成立了制多部（制多也译作“支提”，类似塔样的纪念物，有舍利的叫“塔”，无舍利的叫“制多”）。这一部派为什么取名“制多”，传说不一。有说是住处的山有很多制多，名“制多山”；有说是他提倡崇拜制多。看起来他们是以制多为崇拜中心的，认为崇拜制多就有功德。但是，是否崇拜有关罗汉的制多也有功德？对此法藏与案达派的想法就不一致。案达派认为，阿罗汉不如佛，有五大缺点：（一）不净；（二）不染无知；（三）处非处疑；（四）但他使人不得自知；（五）道因声起。法藏派的看法是，阿罗汉与佛差不多，也是无漏。案达派先分裂为两部：东山部、西山部。以后又分裂为王山部、义成部。总共有四派。

大昙无德的法藏派与大天的制多派之争，也名上座部与大众部之争。大天为什么也是大众部呢？当时派出传教的大德都系正统的上座部，大天自不例外。这里所指的大众，当是这次争论中又出现了多数派与少数派，案达属多数派，因而大天也就成了大众部，正如第二次分

裂，化地与犍子之间，犍子是多数就曾被称为大众部一样。它们与第一次分裂时与上座对立的大众部，不是一回事。这次分裂，围绕五事展开争论是可能的，因为在《论事》第一品首先提出的是补特伽罗有无的问题，接着第二品提出的就是大天的五事，可以为证。

案达罗王朝国势日张，灭了康缚王朝，就迁入中印，企图统一全印度。随着该王朝力量的扩展，佛教各派不同的说法，也随之流传到北方，主要是在摩偷罗一带，如对制多的崇拜，大天五事争论等，都在这儿流行。法显、玄奘先后去印，都接触到了这些情况。《异部宗轮论》是有关部派的书，认为最初分裂与大天五事有关，大概即从这些情况去设想的。

当案达罗王朝继续扩展之际，印度西北部却发生了外族入侵的事。原来中国甘肃的敦煌、祁连之间有个月氏族，公元前2世纪，被匈奴打败，连首领都被杀了。处于游牧时代的月氏，被迫西移至新疆，把原居新疆的塞族赶跑了。塞族被迫先向西行不通，转而向南进入印度的西北境。而月氏则占领了克什米尔一带的大夏，将大夏划分为五区，每区封一翕侯（叶获，相当于将军）。迨公元1世纪时，有一个叫贵霜的翕侯，统一大夏，成立了贵霜王朝。它继续占领了西南的高附，东南的罽宾以及整个健陀罗。这样，西北印度就完全在贵霜的控制之下了。西北印度在亚历山大入侵后，受希腊的影响很深，即使在阿育王时代，也没有完全改变这一状况，因此，在这里形成一个希腊文化与印度文化的混合区。加之地处商业要道，贵霜朝的财力又甚雄厚，贸易交换常用金币，所以有人认为此时封建制已萌芽了。

贵霜朝的第三代是迦腻色迦王（汉译王名前有“真檀”二字，真檀即真陀，是于阗的别名。原来月氏族的大部分所谓“大月氏”迁走了，有小部分所谓“小月氏”仍留居于阗。迦腻色迦王即属留下的小月氏族，与贵霜朝前两代不是一个系统），其人雄才大略，效法阿育王，利用佛教以实现他侵略的野心（他曾侵入摩揭陀，现

在中、东印度都发现了他的货币)。当印度难以抵挡他时,即向其求和。迦王开始索款三亿金钱,最后达成的条件是:(一)佛钵;(二)辨才比丘;(三)金钱一亿。辨才比丘是指马鸣。迦王为什么要佛钵和马鸣呢?就是想利用佛教作工具,利用马鸣来号召。迦王后来定都健陀罗,在那里建立了有名的大庙和大塔。从发掘的遗迹中,还发现了收藏舍利的容器、佛像,上面刻有迦王年号、铭记等等。大塔的名字叫“雀离”,号称“百丈浮屠”。塔身高四十丈,顶上安有二十五个相轮计三十丈,全高为七十丈,周围三百丈。我国北魏宋云至印时,尚见此塔(见《洛阳伽蓝记》)。唐玄奘去印时,也看到过(见《大唐西域记》)。据说中国的塔式就是模仿它的(印度原来塔式是复钵形塔)。

在贵霜王朝,印度开始有佛像菩萨像的雕刻。按佛教规定,是不许雕刻佛像的,只许用佛行事做象征性的纪念,如佛生前行过之处刻一脚印,说法处所刻一法轮或菩提树形等等。贵霜朝的刻像,也有一些传统。健陀罗原在希腊人影响下达数百年,文化程度较高。从阿育王时代传入佛教后,逐渐也有希腊人信佛,他们原有崇拜偶像的习惯,觉得不能不有个佛像,尽管印度人不许刻像,他们那里还是刻了。到了迦王时代,刻像之风,尤为发达。他们的制作,带有浓厚的希腊风格,被称为“健陀罗艺术”。由此逐渐影响到我国西域并传入内地,如云冈石窟的雕刻,就富有这种色彩。

迦王特别提倡说一切有部。在大庙石铭中说,兴建大庙是献给说一切有部的。有部后来对学说做了系统化的工作,编纂了《大毗婆沙论》,传说就是迦王发起的。这部书的编辑,使有部的思想定型化,带有经院哲学的气味,《婆沙》成为经典,不许人们有一字的改动。

迦王时代,不但出现了马鸣这样的学者,而且众护、世友等大家,都被说成是这时期的人物。众护还被说成是迦王的王师。

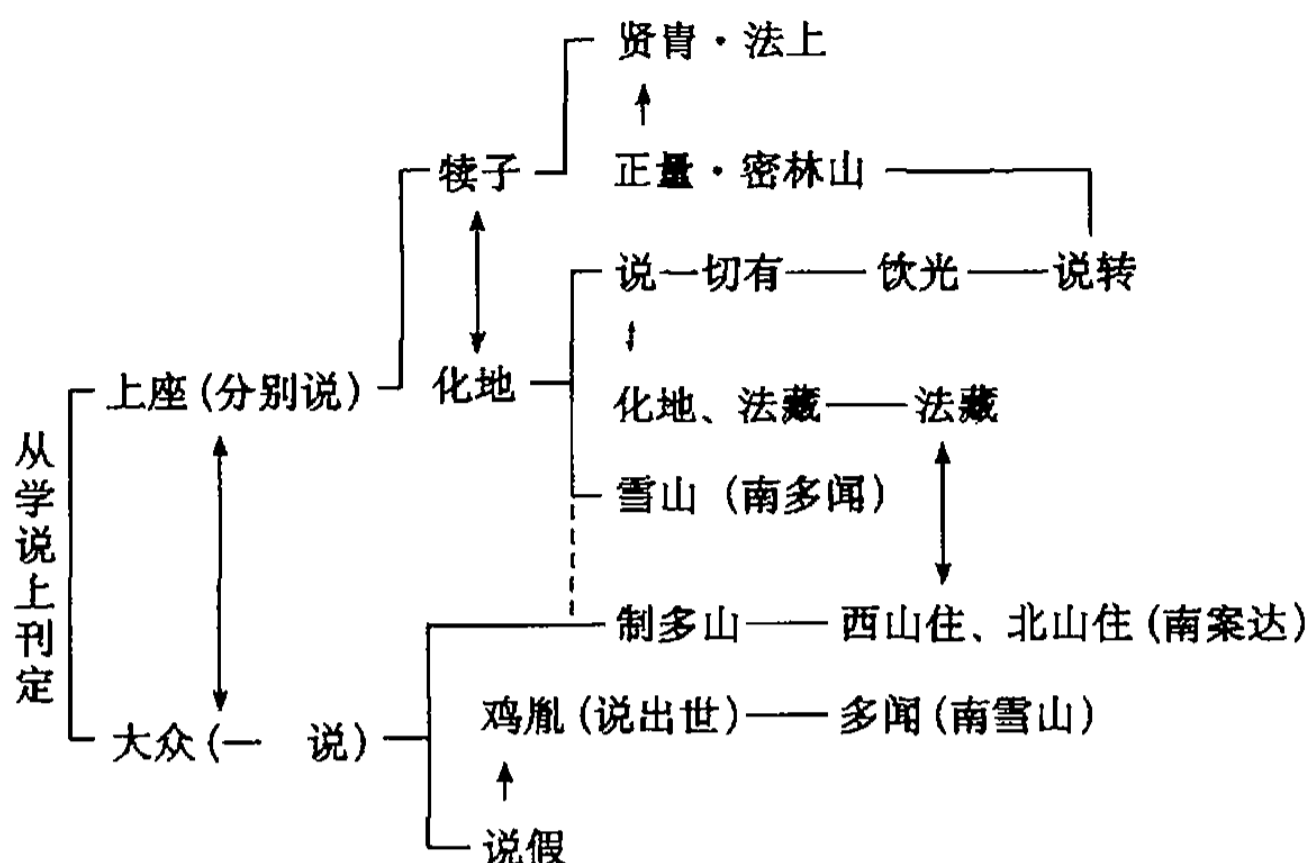
月氏在迦王之前,佛教即已相当流行,并通过西域传入到我国内

地。传说汉哀帝（公元前2年）时，月氏使臣伊存曾在我国口授佛经。历史记载，明帝永平元年（公元58年），洛阳一带已有佛教。迦王提倡佛教，支持有部，就更有有力地促使佛教对外扩展，所以公元2世纪下半叶，西域一些译师就陆续来到中国，开始了中国佛经的翻译。从当时译出的典籍看，不仅有小乘的，而且有大乘的。例如，我国首先翻译大乘典籍的支娄迦谶，就是来自月氏。迦王在历史上是如此重要的一个人物，在他的时代对佛教艺术的发展，对一般历史、印度史、西域史、与西方交涉史等方面，都起过推动的作用，可惜关于他在位年代，至今尚无确论。从20世纪初，西方学者就作过许多考证，经过六十多年，仍是异说纷纭，约有十多种不同说法。近年来，大家比较认可的有两个年代，一说是假定他即位于公元128—129年，一说是即位于公元144年左右。从佛教有关资料看，即使128年说，也还迟了一些，但也缺乏有力的证据，我们就暂用其说，确定他的在位年代是公元128—150年。

佛教的分派，形成于迦王之前，大数是十八部。现存最早的资料为世友的《异部宗轮论》。世友是有部主要人物（传说与迦王同时，不可信，应早于迦王），他站在有部立场对各部的分裂原因、时间、经过等等的叙述，自然不够公平、真实。十八部之说，即由于此。以后其他部派也谈的是十八部，但分派先后、原因、派别名称等等，说法就不一致。现存资料，汉文有五种，藏文有六种，巴利文一种，共十二种。巴利文资料出之《岛史》，是第三世纪的作品，汉文资料更迟，是第六七世纪的。要从其中寻找出一个统一的想法，显然有困难。为什么彼此的差异这样大呢？看来有两点明显的原因：一是每一派都想抬高自己的地位，总把本派说成早于其他各派；一是受着地区限制，北对南传资料模糊，南对北传资料暧昧。因此，对当时分部真相，尚有待于继续研究。

现在，我们从学说上来看当时分派情况。根据《异部宗轮论》、清辩、律天、《论事》等著作，大体作了一个分析和判定，如表：

佛教派别源流表



最初的分裂是大众部和上座部。争执的内容，有种种异说，但至少是对佛说的解释方法和看法上有根本分歧。上座对佛说采取“分别说”的态度，认为对佛说和解释佛说要分别地看待；大众则主张“一说”的态度，认为对佛说要全部肯定。由于这种差别，上座部就被称为“分别说部”，大众部被称为“一说部”。

部派第二次分裂，起于犍子与化地之争。争论的主要内容，是依佛教理论是否承认补特伽罗的问题。后来化地部分遣许多大德到各地宣扬，每到一处，即自成一派。其中分遣至西北印度迦湿弥罗、健陀罗一带的，成立了说一切有部；在中印度发展至西印度的，逐渐形成法藏部；一些传教至雪山（尼泊尔一带）的，成立了雪山部。据《异部宗轮论》记载，说一切有部和原来的化地部也是针锋相对的，前者采取一说的态度，后者主张分别说。雪山部与大众部是混同的。化地部分遣至南印度制多山的，逐渐发展成西山住部、北山住部，即所谓案达派。这两部后来具有大乘思想，不以声闻缘觉为究竟，对罗汉的地位有所降低，从大天五事上即可看出他们对罗汉的看法。两部与法藏部是尖锐对立的，争论中心是，供养制多有无功德。这样必然涉及供养的对象，从而讨论到佛与罗汉地

位胜劣问题。

犍子以后也分出了四部：正量、贤胄、法上、密林山。四部之间，互有争论。据《异部宗轮论》记载，它们的争论是在解释一《颂》上有不同的看法。先是正量与贤胄的对立。后来正量成为犍子的代表，它的主张也就是犍子部本宗的主张。

在大众部方面也有分裂，鸡胤部以为佛所说法都是出世的，所以也称之为“说出世部”。说假部则不以为然，认为对佛说应分别，有些说法是出世的，有些就不是。

法藏部以后传至斯里兰卡，被看成是一个正宗，而不是从化地分出的。所以，南传的分派情况，与其他十一种说法，有所不同。当然，基本精神仍是一致的。

这些派别，后来愈说愈多，南传有二十四部，其中有些名称是重复的，如一一列举，即有四十多个。从考古资料看，在陆续发现的铭文碑刻上，记载的部派名称也有二十多个。根本的十八部中，除了大众部的鸡胤、说假尚未发现外，其余部派全有。发现的地点，同资料所记部派活动中心也是符合的。所以，资料的记载，还是有根据的，可信的。

到了公元6世纪，这些部派即归为四大系统：（一）上座部（北方以化地、法藏为代表，南传以大寺为代表。大寺又分为无畏山、祇多林住），（二）正量部（犍子为代表），（三）大众部，（四）说一切有部。本讲所讲述的各部学说，就是循着这四大系统的。

参考资料：

1. 北山、传庵：《试说部派佛教》，载《现代佛学》1961年第1期。
2. 《异部宗轮论述记》卷上。
3. 李稼年译：《10世纪前印度简史》，第41—79页。
4. 王沂暖译：《印度佛教史》，第6—11章、第42章。
5. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇下，第1章。

第二节 上座系学说的要点

北方上座部与南方上座部——旧传的雪山部——各部的三藏——所用语言——现存的完全论书——舍利弗毗昙——它和南方六论——上座系各部的根本主张——十论的刊定——宇宙现象的分析——二元论——刹那实在——心性论——实践与禅——心理过程的说明——有我论的倾向——法空观的发展——和分别论者的关系

上座部原在北方，后因说一切有部在北印度和中印度占有优势，它的情况就逐渐模糊起来，一般都把化地、法藏一系作为上座的代表。南方上座部主要斯里兰卡，前后也有变迁，后来以大寺住一派为代表。玄奘、义净去印时，印度本土犹有上座部流行。据义净记载，说一切有部分出之后，上座还分三部，但未举名，可能即指斯里兰卡的无畏山住、祇多林住、大寺住。律天一家所传的上座部，就完全是斯里兰卡的三部。可见后来印度本土的上座已经绝迹，而以斯里兰卡所传为代表了。

上座系统除化地、法藏、斯里兰卡三派之外，还说有个雪山部。说一切有部分裂出去后，摩揭陀一带成了他们的势力范围，迫使上座部向雪山方向转移，以后，上座基本上即转为雪山部了。从《善见律》（斯里兰卡传）看，阿育王派上座去雪山传教，人数最多，由末示摩率领五人去的，传的经典是佛说的第一部经《转法轮经》，相当重要。可见当时是很重视雪山地区的。此事既有记载，考古资料方面，在北方也发现了末示摩的舍利，在山琪大塔（阿育王建八万四千塔之一）还有雪山部的铭文，足证确有其事。最近日本金仓圆照还证明雪山部有自己的戒律，即汉译的《毗尼母经》。不过，雪山部后来转化已混同于多闻部，南传材料即将其归入大众部的系统。《异部宗轮论》说它

对大天五事之说有共鸣，也不承认它是上座部了。但是，我们讲上座部各派学说，仍把雪山部包括在内。

研究各部派学说的依据，就是各部派的三藏。当然十八部不会都有自己的经律论，但重要的各部是会有有的。玄奘回国时就带有许多部派的三藏。关于上座系统的，据《慈恩传》记载，曾带回上座的三藏十四部，化地（弥沙塞）的三藏二十二部，法藏（法密）的三藏四十二部。这里所指的上座三藏，可能也是斯里兰卡的，仅有十四部，也不完全（经或者差不多，论恐怕不全。据义净《寄归传》讲，上座三藏计十万颂，约合中国四百卷）。

上座各派的律，化地部的，汉译为《五分律》，法藏部的，汉译为《四分律》。所谓五分、四分，是指律的分篇。律中都曾讲到第一次结集，提到他们的三藏组织，是用五分法（雪山部《毗尼母经》的记载也差不多）。首先，经的五分法即五阿含：长、中、增一、杂（相应）、杂藏。其中增一阿含，是由一增至十一为止，这是他们的特点（大众也是十一法，有部则只增至十为止）。又对相应阿含的说法，他们认为是关于八众的事（即关于弟子眷属的。这可能指其中偈颂部分，因为讲一般道理是以法分类，以人物分类则采用偈颂）。杂藏内容比较繁，从佛本生开始，讲到法句、义品、波罗延到最后的圣偈，共十二种。其次，律的五分法是：（一）比丘戒本的解说；（二）比丘尼戒本的解说；（三）诸事（如受戒、安居等所做诸事。有译为“犍度”或“蕴”的）；（四）本母，即关于戒的一种通论；（五）增一毗尼，即对戒的补充解释，排列依数递增。再次，论的五分法是：（一）问，对佛说从多种门类加以分析；（二）非问，即不加任何分析；（三）揖，不同诸法性质可互相包含的，归为一类；（四）相应，诸法中虽互相联系但不相互包含的；（五）发趣，对佛说不仅相揖相应，而且相望为因果，它的缘起，即涉及到因果建立的问题。

上述上座部的三藏，汉译保存的，经有安世高所译《增一阿含》片断，被称为《杂经四十四篇》，附在《七处三观经》之后。今判断其为

上座部经，是它与巴利文《增一阿含》，完全可以对照。此外，其他零碎经本中，还可能有上座的别的阿含部分，但未经勘对出来。律就是《四分律》和《五分律》以及《毗尼母经》（此经一向被认为是法藏部的律，经日人刊定为雪山部律）。论则有《舍利弗毗昙》。以上为北传资料。南方巴利文资料，上座部三藏都完整。中国译本中藏文有些南方经的零本，是从斯里兰卡传来的。律，藏文没有，汉文则有《善见律毗婆沙》。南方律通称“善见律”，他们的“毗婆沙”就是论，论包含律，律包含戒。

这里涉及到一个问题，原来各部派使用的是什麼语言？现存各部，如说一切有部是使用的梵文，南方上座部是使用的巴利文，那么上座部原在北方的化地、法藏使用的是什麼语言？有关记述分部的资料中，真谛所译《部执异论》原在书后有一个《记》，今已不存，仅部分地见引于《三论玄义》、《异部宗轮论述记》里。据真谛讲，化地部之所以分派，是因为它的部主正地是婆罗门，曾为国师，出家后成了阿罗汉，正地用吠陀语的“好语”去“庄严佛经”，致使义异，因而分部。由此看来，上座部三藏原来使用的语言，可能与古梵语有些关系。而这种梵语，不一定纯正，其中是会夹杂些吠陀语的。布敦《佛教史》中，传说部派四大系统所用语言各不相同：有部一系，使用梵语（现存有部资料均系梵文，证明其说不错）；大众一系，使用俗语（即方言土语，有人认为是梵文中缺乏规则的）；正量一系，使用西方讹略语（即最缺乏文法的梵文）；上座一系，使用中间语（介乎梵语俗语之间的语言）。这个传说，有些根据，因为巴利文就是这种性质的语言。这种中间语一传到南方，就被本地人神圣化，作为一种圣经语固定下来，不像印度本土流行的语言，时移世异随之而发生了变化。佛在世时，原不许用梵语宣传佛教，而允许弟子们自由采用方言，这个规定被后人遵循信守。化地部突然改用吠陀语，已是一个大的变革，又牵涉到内容的差异，自然会引起分部。所以说分部与语言也有关系。不过，从现存资料看，还只有梵文、巴利文两种，尚未发现其他不规则的语文。中国翻译化

地部典籍少，与它所使用的语言特殊，也许有些关系。

各部派的主张，即反映在各自的三藏中，特别是“论藏”，系统地反映出他们的学说观点。所以要研究各部派学说，应对其论藏详为分析。上座系的论，汉译有一部完整的，也是惟一的《舍利弗毗昙》。此书是姚秦代译出，共三十卷。旧译《十八部论》、《部执异论》都认为此书是犍子部的，说犍子之所以分为四部，就是因为对此书解释不同导致的（真谛即持此说）。因此，后人一向信从，未加研究。事实上，此书与犍子部主张大多相反。如犍子的特点主张有补特伽罗，此书即未谈到；又犍子讲六道轮回（多阿修罗一道），此书则只讲五道。显然是被前人弄错了。

汉译的《舍利弗毗昙》是从化地、法藏系统传下来的，按理南传也应该用此毗昙才对，因为南传上座实际就是法藏一系。为什么南传却是用的七论呢？对此应进行分析。南传七论是：《法聚》、《分别》、《界说》、《人施設》、《论事》、《双对》、《发趣》。其中除《论事》外，其余六论与《舍利弗毗昙》基本一样。传说论书在第一次结集时就有了，《论事》则是阿育王三次结集时编纂的，因而是以后添进去的。其余六论，在组织与内容上也各不相同。早年日本学者椎尾、木村两家对七论曾作过研究，和其他毗昙对比的结果，断定七论与《舍利弗毗昙》相近。他们所注意的是《分别》与《人施設》两论的形式，如《分别》的法、门类，都与《舍利弗毗昙》相似。《人施設》是将各式各样的人由实践的观点加以分类，《舍利弗毗昙》也有这一部分。现在日人研究尚未超出这一水平。我们的研究不是从形式出发，而是要从根本上寻找其原因。毗昙原是解释佛说的，佛也对他本人的说法作过解释，所以也有佛说毗昙。佛弟子中有迦旃延、目犍连、舍利弗三大家的解说。三人中尤以目犍连、舍利弗最为佛所赏识，认为最能理解他的意思，曾叫人有问题可向他们二人请教。《中阿含》里面，还保存有舍利弗等代佛说法的材料。舍利弗的毗昙是采用五分法，五分是各自独立的，每分都可以成为几部。《舍利弗毗昙》传到南方为

什么会发展成六论呢？这大概是受到一切有部以“六足”形式组织毗昙的影响。我们发现六论与《舍利弗毗昙》各方面都有关系，除日本学者指出的两论外，我们看出《界说》与《舍利弗毗昙》的《揖》、《相应》两分完全相似。《双对》也是《揖》的一类。此外，《发趣》讲二十四缘，《舍利弗毗昙·处所》也讲十缘，非但内容同，名称也同（“处所”，玄奘在《法住记》中即译为“发趣”）。所以南方的六论，就是从《舍利弗毗昙》发展而成的。

南方六论	《舍利弗毗昙》
《发趣》	《处所》
《法聚》《人施設》	《无问》
《分别》	《问》
《界说》	《揖》《相应》
《双对》	《揖》的一类

研究各派主张，除了各派的“论”而外，还可从各部记载分派的典籍中吸取资料，如《异部宗轮论》、《论事》等，都是站在不同的部派立场，提出了当时各派特殊学说的。

各派的主张多，不易掌握，但这里有个方便，即利用《成实论》。

《成实论》的作者是诃梨跋摩。他造论的目的是为了评议各部派的说法，因此，他归结各家的根本主张为十论，作为批评的对象（见《成实论》卷二）。十论（十个主题）是：（一）法，客观存在是否实在？不仅讲现象，还讲时间，就是说，现在实在，过去、未来是否实在？这叫“二世有无”？（二）一切有无？即一切现象是否都有？（三）“中阴”有无？人死到再投生，中间的过渡状态叫“中阴”，有没有这个过渡？（四）渐、顿现观问题。在实践上领会四谛，谓之“现观”，这种现观是渐得还是顿得？（五）罗汉有退还是不退？（六）随眠（使人烦恼的习气）与心相应还是不相应？（七）心性是否本净？（八）未受报业是否还存在？（九）佛是否在僧数？（十）有无人我？这十项包括了当时各派的重要主张，《论事》第一品也列举了类似这样的问题。以“十论”作标

准，可以把上座系的思想确定下来。上座对十个问题的主张是：

（一）否定二世有实体；（二）认为并非一切法都实有；（三）否定有中阴；（四）现观是顿得；（五）主张罗汉不退；（六）随眠与心不相应（南方有时也讲可相应）；（七）主张心性本净（南方认为心性不一定净）；（八）否定未受报业有体；（九）上座各派对佛是否在僧数看法不一致，化地特别主张佛在僧数，不能把佛孤立在外；（十）否定有人我。

佛家的理论一般是从境、行、果三个方面进行阐述的。境，就是他们对世界的认识；行与果是一种宗教的实践活动，也就是他们对世界的改造吧。下面就上座系对这三方面的学说要点，进行分析。

境的理论，原始佛学阶段是把重点放在人生现象上，以人为中心。而人是五蕴合成的，所以又归结到对五蕴的分析。到了部派佛学阶段，境的范围扩展到一般宇宙现象方面了，分析就随之而扩大为“三科”（五蕴、十二处、十八界）。《舍利弗毗昙》对于“三科”的看法，把“处”（旧译为“入”）放在第一位（该书是五分法，初分是“问”，有十品，第一即“入”品）。十二处分内外两类：内六处即六根，外六处即六尘。这是根据人的认识来分的。感觉（五官）、思维（意根），是能认识的；色、声、香、味、触、法处，是所认识的对象（前五五官对象，后一思维对象）。上座系以“处”作重点来说明宇宙现象，其特殊所在即在于对“法处”的解释上。据《舍利弗毗昙》记载，“法处”有五十二种。其中一类是对原始佛教五蕴（色、受、想、行、识）的“行蕴”加以分析。有一类行是与心相应的（同心俱起、同一境、同一缘），叫“相应行”，也即是心所。心所属于心，不能独立，与心一起才发生作用。还有一类是与心不相应的，叫“不相应行”，如生、老、死等分位概念，是一段一段构成的，也叫做“行”，与心一道，但与心不相应。上座系指出“相应行”有二十八种，“不相应行”有八种。此外还有“无表色”。表是表示，如语言、行动等能使别人感受到的，是以物质为基础表示出来的色；所谓

“无表色”，是一种心思活动。它也会留下形迹，也会有物质的，但看不到，摸不着，却能通过比量（概念）感知它。再有一类是“无为”。有些事物不待作为而存在。如几何学中的公理不是谁创作的，它自然存在。这一类东西，都属于“法处”。总的说来，“法处”的内容相当多，共五十二种。上座系如此分析宇宙现象，就比较详细了。

按照十二处来分析宇宙现象，似乎很复杂，但归结起来，不出“色”、“心”两类。这一点，在南方上座的论书中，表示得极明显，如七论的第一部《法聚论》，即以《心品》《色品》来概括一切法的。这样，他们的二元论性质是非常清楚的。哲学上真正的二元论是没有的，最后总有所偏重，上座部也如此，他们最终是主张唯心的。从他们的社会的阶级的根源看，也必然只能是唯心的。《毗尼母经》明确提出“二法不可违”：一是佛法，二是王法。这就是他们学说的最后立脚点。实际上，佛法还是服从王法的，所谓二法不可违，就是王法不可违。表明他们是站在剥削阶级一边，为剥削阶级利益服务的，因而理论也不可能是唯物主义的。再就他们的学说本身看，讲色讲心，似乎是二元的，可是他们讲色的一边，总离不开心的一边，讲“法处”都是就“所知”上说的，如色是所见的，声是所闻的等等。所以尽管有“法处”，但决非独立存在，而是必须与心相连，以心为前提存在的。另外，他们讲“诸行无常”，把无常讲到刹那灭的程度算是够透彻的了，所以后人称化地部为“刹那论”者。问题是，他们讲刹那灭不是以时间为标准，也是联系心来讲的，因为心是刹那灭，被心所知的对象——外界才是刹那灭的。这就必然会否认时间的客观物质性，只能走上唯心论一途了。上座系根据这一观点推论现象中只有现在这一刹那是实在的，过去、未来，都不实在。以上即是上座系有关境的学说的特点。

实践方面，也就是行、果方面，上座系将解脱的主体归之于心，达到心解脱，就谓之解脱了。这样，就会要讨论到心的性质问题，因为它决定着能否解脱与怎样解脱。对此，上座系也有其特殊理论，即

“心性本净，客尘所染”。他们认为心的自性原是清净的。那末，为什么还发生解脱、不解脱的问题呢？这由于心为外来的烦恼所污染了的缘故。关于心性问题，他们是分两段讲的，心自性清净，这是第一段，为客尘所染，这是第二段（“客尘”即非主体，是外来的，而且来历不明，突如其来），两段连起来合成一个命题。这就回答了两个问题：一、心可以解脱；二、解脱的方法是去掉客尘。

由如何去掉客尘而引起与此有关联的另一问题是：烦恼与心是一种什么关系？它们是否相应？上座部认为，要作具体分析。烦恼有两个方面，一是随眠，指烦恼的习气，如人处于睡眠状态一样，它是一种潜存的势力，与心是不相应的。一是缠，指烦恼的现行，这是与心相应的。依上座系看，不论与心相应或不相应，烦恼的染污并不影响心的本质。心尽管与烦恼同时同起，仍然是离烦恼的。这也是他们不同于其他派系学说的一个特点。

上座系的实践，就在去掉客尘，恢复本性。采用的方法与原始佛学是一致的，即先见（见道）而后修（修道）。见道是明白四谛的道理，所谓现观四谛，修道即修行，主要是用禅定。佛家修道的方法是禅定，上座系特别重视这一方法。所以《舍利弗问经》在谈到化地部特点时，用“禅思入微，究畅幽密”来形容，可见该派的禅定功夫很深入，对禅定的理论讲得很细致。《异部宗轮论》提到化地部主张时，也说“道支皆是念住所摄”。道支一般都讲三十七菩提分，而化地却以念住（定）为中心，各菩提分皆与念住有关，可以看出他们重视禅定的特色。又如《舍利弗毗昙》的《道品》中，从一支道（即一条路）到十一支道共组织为十一道，他的一支道就是身念处（身念住）。身念住是四念住中第一念住，他们视为惟一的道路来理解，即此亦可见他们对禅定所持的极端态度。

他们的禅定并不是简单的不动心，而是从禅定中对心性加以认识、分析和研究。他们对心理过程的分析是非常细致的。南方上座的《法聚论》，对心的性质好坏、地位、阶段等详加分析，得出八十九种范

畴，由此再归纳为一般表现的心理作用为十二心，再概括十二心为九类，是为“九心”。（一）在平静的状态时，称为“有分心”；（二）动念时生起警觉，好像从睡眠醒来一般，名“转向心”；（三）由此随着五根有五类感觉作用，称为“见心”；（四）有了见便对境界感受苦乐，名“受持心”；（五）由此分别善恶，名“分别心”；（六）又安立了境界的相状，叫“令起心”；（七）这样决定发起作用，名“速行心”；（八）假使境界强盛，便继续引起反省或熏习的作用，名“果报心”；（九）从这里仍旧恢复到平静状态，复名“有分心”。在唐人的著作中，如《唯识枢要》等，通称以上所说为“九心轮”，形容其周而复始，轮转不息。九心轮共有十二种作用，它可以体现在一件事情上，也可体现在人的一生的过程上。人从有生命一开始，谓之“结生心”，以后按照九心轮发展下去，直到寿命完结，谓之“死心”。由“结生心”至“死心”之间，中间不知经过多少次的“有分心—有分心”轮转，所以人的一身，九心循环往复，直至“死心”这一有分心时，才告结束。

上座系把结生后的有分心看成为最初的，把死亡前的有分心看成为最后的，这一理论，使佛教的学说带有“我”的倾向了。原始佛学本是否认有作为人生主体的“我”的，但不承认是一回事，在实际中却又大讲“业力”和“轮回”，承认“业力”、“轮回”，没有“我”便讲不通，这就使得后来的犍子部就公开主张有补特伽罗，别的部派则采取了变相的说法。上座的“有分心”贯彻生死，成为生死之间的主体，也就是一种变相的“我”了。南方如此，在北方的化地部发展成为“穷生死蕴”。化地主张诸行（蕴）有两种运行方式，一是“一念蕴”（即刹那灭行），一是“一生蕴”（即从生到死相续的）。所谓“一生蕴”，不仅承认一期生死，而且承认还要再生，直到最终解脱才能结束，所以名之为“穷生死蕴”。这种主张，与南方的有分心完全相似，更是一种变相的“我”了。上座系学说出现“我”的倾向，这实际上也是原始佛学未能解决的问题逻辑地发展必然要有的结果。

在解脱理论上，上座部对原始佛学也是有所发展的。原始佛学只讲“人我空”，上座部讲到三解脱门（即空、无相、无愿——也是一种禅定方法）中的空解脱门时，就进而讲到了“法无我”。这一理论，在南方上座的著作中有明白的解说，北方上座的著作中则不甚明了。一般认为小乘不讲法空、法无我，并且还以此为大小乘区分的标准，这可能由于北方材料不全而引起的误解。由“人空”到“法空”，应该看成是对原始佛学的新发展。

最后，讲讲上座部的方法论问题。上座是主张分别说的，他们自己也承认，如南方上座自称是“分别说上座”。不过，北方对此性质则甚模糊。所以，在化地、法藏外，又另立一个“分别论者”的名目，似乎另有一派似的。特别是有部的《婆沙》中，还拿它作为一个重要论敌。由于对部派学说了解不足，因此大家对“分别论者”不知其所指，也就出现了各种议论。近代学者，如早年日本的赤沼，用《婆沙》中引“分别论者”的主张四十条，与其他部派相比较，认为“分别论者”指的是化地部。后来木村泰贤反对其说，认为从《异部宗轮论》看，这些主张确是化地的，但是从南方《论事》看，既同于化地，也同于案达。因此，他以为案达是属于大众系的，“分别论者”是大众部的东西，但不是大众部全体而是属于大众系的游军。赤沼是专门研究巴利文的，竟连南方佛教这样重要的《论事》一书也忽视了。木村反对赤沼，却又连这一点也给反对掉了。事实上，两人都未能解决这个问题。《婆沙论》所谈到的“分别论者”，只是泛说当时一般采用分别说的态度和方法，并没有指定哪一派，其中既有化地，也有南方上座，甚至于案达的大众部，因为方法论是大家都可以通用的。不过上座系与“分别论者”的联系更为密切而已。

参考资料：

1. 吕澂：《略论南方上座部佛学》（见附录）。
2. 《异部宗轮论述记》卷下。

3. 《南传小乘部执》，载《内学》第2辑。
4. 《成实论》，论初《有相品》至《有我无我品》，藏要本，上册，第27—41页。
5. 《舍利弗毗昙》，问分，道品，一支道，藏要本，第1—9页。

第三节 说一切有部学说的要点

说一切有思想的来源——从阿毗达磨师到部派的形成——三藏编纂——旧师说——譬喻师的前驱者那先比丘——贵霜王朝下的地方派别——西方师法胜、胁尊者、世友等四家僧护等——迦湿弥罗师迦旃延尼子及其弟子等——有部主要学说与上座系的对立——五事的区分——说有与说因——三世实有的四家解释——禅数学的组织对于后来学说的影响

所谓说一切有，是因为他们认为一切法皆有其自性，是一种实在的有，而不是由一些其他材料混合起来的假有。这种思想怎样产生的？我们可以从其形成部派后在《识身足论》中对自己主张的解释，看出他们思想的渊由来。这种思想，基本上是由于他们对人我（补特伽罗）的否定而来。因为没有人我，那就只能有五蕴了。佛家通常讲的人我，即由五蕴组合而成。每一种蕴都是集合体（蕴即聚意），这里就包含着过去有、现在有、未来有的意思。如以色蕴说，就包含过去色、现在色、未来色。所以从而可以看出五蕴的成分是实在有。不过说现在有，这是常识所承认的，至于过去、未来也是有，则不是一切派别都承认的。而说一切有部却从否认人我出发，承认五蕴，因五蕴包含三世有，最后必然走到承认一切法有的地步。一切有思想的构成过程，就是如此。《异部宗轮论》在谈到一切有主张时，一上来就说：“一切有部本宗同义者……过去未来，体亦实有”，可见这是此派学说的重要特点。

这种主张，佛说的经、律中并无明文可寻，而是从阿毗达磨的解释

推论出来的。其初，有特别提倡阿毗达磨的阿毗达磨师，其后渐渐扩大构成一个派别，这就是一切有部。此派的构成还是在反对化地不承认过去、未来法有的争辩中形成的。成立的时间，难以确定，不过可以断定这种思想出现得比较早。在阿育王时代，目连子帝须结集时，这一派的思想就有了酝酿；后来派遣上座到各地宣教，派遣到西北印度去的几家，大概具有这类思想的人较多，后来终于在那一带形成了说一切有派。时间大约从阿育王到孔雀王朝覆灭（公元前250—前185年）不到一百年的当中。

这一部成立之后便有了自己的三藏，当然三藏的组成也是经过一个时期的。据后来该部律文——《说一切有部毗奈耶杂事》（卷三十九）的记载，佛灭后第一次结集（五百结集）时，就形成了自己的三藏。经也是四阿含，但次第与别部有异，是将《相应》视为根本经典，置于首位。《相应》阿含的结构是四分十诵。（诵，因结集是会诵形式，一回诵出的为一诵。相应是十回诵出的，所以有十诵。）其他三种阿含，也是这些内容，不过再按各篇长短和法数关系另外编排一番而已。律，体裁也是十诵，名《十诵律》。可详分为八十个小段落（八十部）。论，是讲种种法的，名为“法蕴”，是一些佛说阿毗达磨性质的经，共计二十种，构成一部法蕴。

关于此派三藏的汉文译本情况是：汉译的《杂阿含》就相当于《相应阿含经》。这一点前人是弄不清楚的，经过我们的研究才弄明白。

《瑜伽师地论》后面十四卷（即八十五—九十八卷）就保存了《杂阿含》的本母（本母是说可以依据发挥的要旨）。我们即根据它对《杂阿含》进行了整理，断定汉译《杂阿含》就是根本说一切有部的《相应阿含》。他们的《长》和《增一》阿含，没有汉译。《中阿含》，我国有翻译，这是近来由日本学者从西藏寂住天的《俱舍论注》中发现的。寂住天注有一个特点，他把《俱舍论》中所引的经典出处都指了出来，特别对于引用《中阿含》处，指示尤为详细。《中阿含》全部组织一般是每十经为一捍颂的体裁（即每十经有一个颂，把它归为一

类)，寂住天的注，把引文在第几偈颂，第几篇都指出来了，这样，找起来就容易多了。经过查对可以看出，《俱舍论》所引用的就是汉译的《中阿含》。《俱舍论》既然是属于一切有部的，这就证明汉译《中阿含》也是属于一切有部的了。律的部分，我国也有译本。姚秦译的《十诵律》，是个略本。说一切有部律有两种流行本，一是在罽宾流传的略本，一是在摩偷罗流传的广本。所谓略本，即是略去了广本中的因缘、譬喻、本生，姚秦译的就是略本。其后唐义净专门去印度寻律，带回的律中即有它的广本，他翻译的题名是《根本说一切有部毗奈耶》。当时此律在印度甚为流行，可惜现存本已不完全，前面几部分都有，后面关于二十七事的部分残缺了。论，即是玄奘译的《法蘊足论》。论中解释的法蘊各经，共二十经，内容完全。

从上述情况可以看出说一切有部的三藏与别部的都不同。在汉译中，经律论各部分都有些。梵文则除律尚有残本外，别的全没有了。

一切有部的学说是逐渐发展、完善的。一开始的议论，后世称为“旧阿毗达磨师说”。在《大毗婆沙论》中还保存了旧师说的片断。例如解释四谛（可看做旧师说的主要部分）就有这样不同的说法，他们是用五取蘊来解释的，认为克实八苦的根本，就是五取蘊。它所指的五取蘊，不是一般的五蘊，而是具备有漏、染污性质的取蘊。为什么会成为有漏？其原因在烦恼，这就成功为集谛。集谛要灭，如何灭呢？就需要智慧。由智慧彻底认识苦因，得到断灭，佛家术语叫“彼择灭”（“彼”，苦因；“择”，抉择、认识；“灭”，断灭）。这是积极的对治办法，成功为灭谛。对有漏因的择灭，要做许多功夫，这就是道谛。道谛也就是一切有学、无学阶段所应修习的道的综合。

根据以上的叙述看，一切有部初期（旧师说）的学说，还是粗而不精的泛泛之谈。后来逐渐发展，就日趋深刻、细密了。其著名人物有那先比丘（译为“龙军”），传说他与当时西北印度的弥兰陀王（是孔雀王朝灭亡后，由希腊人统治的国家）有过问答，并感化弥兰陀信仰佛教，甚至还讲弥兰陀舍弃王位而出家了。一番感化的说法留下的记

载，即汉译《那先比丘经》（有两卷本、三卷本两种译本）。在南方上座的巴利文典籍中也有一种《弥兰陀王问经》，内容较汉译多，共七卷，是经过后人补充的。南方很重视它，缅甸将其编在《杂部》里，视为与佛说有相等的价值。从汉译本看，那先是有部的。他与弥兰陀王的问答完全是用的比喻形式，甚似后来的譬喻师，可以称为譬喻师的先驱者。这一时期，有部学说比较旧师说不论内容或形式都精细多了。那先说的主要内容是阐明无我，但也讲到有轮回，还讲到佛涅槃后的情形。从那先与弥兰陀王问答的内容看，是当时一般人对佛教理论不了解的问题，借弥兰陀王的发问提了出来，那先代表佛家用比喻形式作了解答。如轮回就是当时的一个问题，轮回怎样从此身过渡到彼身？那先用“如火传薪”，给予解答。如有两支蜡烛，甲烛燃烧将尽传火给乙烛，乙烛则继续燃烧。人的轮回从此身过渡到彼身，情同于此。对于轮回的主体就像火一样，既不能说此火即是前火，也不能说与前火无关。又如业力不失，当时也提出了问题，那先即以“如种有果”来回答。种果人种的是种子，而收获的是果子，如果偷窃树上的果子算不算犯法呢？能否说偷果非偷种，你种的是种子，我摘的是果子呢？当然不能。业力不失即如由种子终于得果实一样。可见那先的议论已不似旧师那样泛泛而谈了。

西北印度有较长时期处在希腊人的统治之下，佛教传入到这些国家，按理说，希腊思想与佛教思想是会互相影响的。从《那先比丘经》中可以看出佛教思想对希腊思想的影响，而希腊思想对佛教有过哪些影响？具体情况如何？这都有待于进一步的研究，《那先比丘经》就是提供我们研究的一种好材料。

公元第一世纪，贵霜王朝势力侵入西北印度，后来定都健陀罗。该王朝第一代，据中国历史文献记载，名“丘就却”，信仰佛教。第二代名“阎膏珍”，信仰婆罗门。第三代迦腻色迦王，也信仰佛教。两代信佛的国王，都是支持有部的，因而有部势力得到极大的发展。健陀罗一带是重点的发展区，此外，凡贵霜王朝势力所及之处，如迦湿弥

罗等，有部学说也广为流行。这样，有部就逐渐地形成一个地方派别了，又因为内部主张分歧，复分裂为迦湿弥罗师（东方师）和健陀罗师（西方师）。双方人数都多，议论各不相同。

西方师第一代的代表人是法胜，年代约在贵霜王朝的初期。他的观点集中地表现在根据最古的佛说毗昙经所作的《阿毗昙心论》（有汉译）中。其范围超过了说一切有部的所谓法蕴，因为从最古毗昙来看，法蕴只是九分中之一分而已。《阿毗昙心论》的规模大，相当法蕴的九倍。法胜之后有胁尊者，年代约较迦王稍前一点，著作有《四阿含论》（即《四阿含优波提舍》，中国未译）。其后是世友，著有《五事论》、《问论》，两书都编入品类论内，即玄奘所译《品类足论》。他还著有释经的一般毗昙，叫《解经论》，汉译题名《婆须蜜所集论》（婆须蜜即世友）。世友的著作相当多，汉译还有一部《异部宗轮论》。他的年代，传说不一，有人认为《品类足论》、《婆须蜜所集论》、《异部宗轮论》的作者不是一个人，只是同名而已。现在看来，可能还是一个人。玄奘说他与迦王同时，实际上怕要早一点。与世友同时的还有一位法救，被称为“大德”，也有阿毗达磨的著述，不过书名已不详，有的称它为《法救论》。现在所传有部所用的《法句经》，就是经他改订过的。还有一位妙音，曾著《生智论》，汉译中有名《甘露味毗昙论》的，是否即其书，现在还不清楚。最后一家名“觉天”，他的著作不清楚。这四家——世友、法救、妙音、觉天，从后来的《毗婆沙论》看，有同等重要的地位，故有“四评家”之称（即在许多议论中，四家之说可作权衡的准则）。他们的时代，大致相同。另外，还有一家僧伽罗刹（众护），传说为迦王国师，汉译有他的《僧伽罗刹所集经》，内容偏于佛的行事，如将佛一生四十五年的安居地点作了记载等，对佛史的研究，颇有参考价值。

东方师中最主要的代表是迦旃延尼子，是迦王前一百年的人。他著作的《发智论》，将经中所有要义用种种阿毗达磨形式加以解释，有释文义的，有分别法门的，有抉择性相的，也有破除异说的，内容充

实，是各种阿毗达磨中最为详细的。全书分八蕴：杂、法、智、业、大种、根、定、见。把阿含中内容相同的，编排合并，成此八类。汉译初名《八犍度论》，后玄奘改名《发智论》。当时印度人信仰此论的很多，迦旃延尼子的门人对论又详为注释，成为《鞞婆沙》（广说之意）。门人名字传下来的较少，汉译传说有三家：一是达悉，其说极繁；二是鞞罗尼，其说过简；三是尸陀盘尼，只有他的分量适中，汉译名《十四卷鞞婆沙》，流行很广。迦湿弥罗一带，有部势力特别是迦旃延尼子徒众的势力，相当强大，他们为了排斥异己，想编辑一种超出众家之上的经典，于是以《发智论》为根本，引用六部论作补充，称为“六足论”。同时也采取各家之言（如西方师胁尊者等说，其中也包括对他们的批评），最后编成了《大毗婆沙论》，取得代表有部学说的地位。关于此书的编纂，产生了种种传说，有说编书是在迦王特别支持下召集五百罗汉进行的；有说是以胁尊者发起，世友为上座编辑的；还有说文章是马鸣写的。后来传说更加扩大，说不止编辑了此书，还编辑了三藏，并说此次编辑是佛涅槃后的第三次结集（王舍城五百人结集是第一次，吠舍离七百人结集是第二次）。如果把阿育王时帝须的结集算进去，这次应是第四次了。但是北方没有提到阿育王时的第三次结集，如同南方没有提到迦王时的这次结集一样。不过应注意的是，北方是推崇迦王的，所以他们传说的第三次结集也是不可信的。总之，种种传说都是为了提高自宗地位加以编造的。

说一切有部实际是从上座系化地部分出的，所以其重要学说，都与化地不同，几乎各方面都是对立的。这从《异部宗轮论》所列举的五十余条两家歧义和《成实论》所概括的十个论点对照上，都可以看出。这些对立的产生，有些是与理论有内在联系的，有些就恐怕只是故意立异了。

在对立意见中，值得注意的是心性净不净的问题，烦恼的随眠、缠是否与心相应的问题。

有部不主张心性本净，对随眠和缠也不像上座部那样用现行和习

气来区分，认为两者都是烦恼，只是由于表现不同，给予缠和随眠的异名。据他们解释，随眠是跟着有情转的，而且是一向跟着，密不可分，有随缚之义，并无现行、习气之分。他们指出，有七种带根本性的烦恼叫“七随眠”，即欲贪、瞋、有贪、慢、无明、见、疑。既然随眠是烦恼，经常有的，所以与心相应，也是一类心所。这就说明心是杂染的而非本净的。心性既然不是本净的，又何以得到解脱呢？原来他们把心区分为杂染心、离染心两种，去掉杂染心，实现离染心就得到解脱。

此外，两派也有些共同性的理论，例如，说一切有部将一切法最后归为“名”“色”两大类，“名”是五蕴中除去色蕴的其他四蕴，即相当于上座系所讲“心”的部分。关于“名”与“色”的关系，也和上座系一样是以“名”（心）为出发点，如说色是所见，声是所闻等等。其次，讲到有为法时，他们和上座系同是刹那灭者，认为有为诸法都是刹那生灭的。

说一切有部对一切法的分析是有发展的，但不是向细微分析方面发展，而是综合散见于各种经典中的零星说法予以系统化。这项工作世友完成得尤为出色，可以作为有部的代表。他在《品类足论》里，把佛所有的说法归为“五事”（事指法类。论的第一品即为《五事品》，是一个独立性的篇章）：（一）色法，（二）心法，（三）心所有法（即相应行），（四）心不相应行，（五）无为法。每一类法中，他又列举了可以作为基本的、具有自性的法（基本单位）。这种包括在五大类中的各基本法，是可以构成其他的复合法的，例如：（一）在色法有四大种（地、水、火、风）和四大种所造色（眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触、无表色）共计十五种；（二）心法六种，即六识；（三）心所法，去掉重复的，可归结为二十七种；（四）不相应行法有十六种；（五）无为法三种。总计六十七种。这五事六十七分法，后来的人多少有些变动，但规模是这时定下来的。

所谓说一切有，就是说这五类六十七法有其自性，并还进一层说，

这些法是相待、相依以缘起的形式而存在的，也就是说互为因果、处在因果联系之中的。如A法为B法之因，A法即以因的性质出现，这种因是实在的；如A法为B法之果，A法以果的性质出现，这种果也是实在的。总之，有部不仅认为一切法实在，而且因也实在，所以它还有个标志这一显著特点的名字：“说因部”。其他部也说因，但确定因的实在，对因有所分析，实为有部的特色。南方的《法聚论》，讲二十四缘，北方的《舍利弗毗昙》，讲十缘，都讲得头绪纷繁，相当芜杂，有部却把它简化了，只列举了南北两论中的前四种，即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。四种中还有重点，“因缘”是其中起主要作用的，可以谓之“因中之因”。他们对因缘详加分析，连同其他为缘之因，构成六因说：（一）相应因。各种认识，都是依赖心和心所的合作才能实现。它们要同时生起，同一所依（根），同一所缘（境），同一行相（分别），这样的四事等同了，更互相望，便有相应而存在的意思。（二）俱有因。凡是同时而起的种种法，对于生果有着同一作用的，像心与心所，随心而转的身业，语业或不相应行，还有并起的四大种，彼此相望，都属此类。（三）同类因。这是关涉异时因果的。如过去的善性法，对未来或现在同一界系的善性法，现在的善性法，对未来的善性法；又三世不善法的相对（无界系限制）、无记性的相对，都是此因。这还可以远推到过去之望过去，未来之望未来，凡前生的善等法望后生的善等法，也有同类因义。（四）遍行因。这是从不善法的同类因中区别出来的，指的是一些烦恼法带有普遍生起后果染法的因性而言。（五）异熟因。这是从得果的性质来区别的，和以上两种都不同，所指的是善不善性、有漏心心所法，并包括随心转的色和不相应，对于所感召后世无漏无记性的色、心、不相应行（命根、众同分）种种果法说的。另外，身语业法、无想定、灭尽定等不相应行法，能生异熟果的，也属于此。以上五种，概括了亲能生果的一切因缘。（六）能作因。这只有帮助的作用，或者消极地不相障碍而有利于果法生起的，如等无间、所缘、增上这三类的疏缘。它的范围最宽泛，

可说除了法体本身外，所余的法都有成为此因的资格。

关于六因的学说，是有部的一个创作。其他部派不但没有此说，就连名目也没有。这一学说渊源是哪儿来的呢？据有部自己讲，是从综合佛经中各种不同说法总结出来的。在六因中，很明显地看出有部特别注意心法，如将相应因放在第一位，讲心与心所和其他法的相应。又六因中的前五种，可以包括一切因缘，后一种，就概括了四缘中的后三缘。由于有部一方面讲四缘，另一方面更注意对因的分析，因而使因缘的学说更加完备了。他们之所以获得“说因部”的称号，是不为无因的。

上面是从法的因果联系上看的。另外，从法的时间方面来说，有部是主张三世实有的。他们论证这一问题时，采用体用分别的方法，认为法体是三世俱存的，法用则是现在才有。无体即无用。没有过去的体，就没有现在的法，更没有现在的用。现在是过去的继承，同样，未来又是现在的延续。这种说法与他们的刹那灭理论是有联系的。在他们的不相应行法中有“得”（成就）与“非得”（不成就）二法，认为“得”是实在的。凡法与“得”联系起来，则过去未来都有，反之，“非得”则只现在有，过未均无。

对于三世的区分，有部各家还有不同的议论，具有代表性的是四大家（一）法救，主张按类分。过、现、未的法体是一，只是类不同而已。如金子制为饰物或器皿，就赋予它以杯、环等不同名字，实际上都是金子。（二）妙音，主张以相分。过、现、未的法体是一，相则不同，体与相结合，就可确定它属于哪一世的。（三）世友，主张以位分。三世的位置不同，遂有过、现、未的区别。如算术的筹码是一（1、2、3），但放进的位不同（个、十、百）就有了不同的意义。（四）觉天，主张按待分。待是相望、相待的意思，三世只是相望不同（如现在望过去为现在等），法体是一。如一个女人，相望于父母是女儿，相望于子女又是母亲。这四种说法，经过后人的评定，认为只有世友的主张最合理，一方面既说明了法体只有一个，同时又说明了由于位置不同而三世有别。因此，最后统一地取用其说。对其他三说的

批评是：以类而分，与数论派的转变说相混淆，被认为是不纯；以待而分，说明一个事物具有双重身份，显然是混杂的；以相而分，也会陷于混乱，一法不变，但可以与各种相相联系。所以，有部的所谓三世实有，就是指一法三位而言。

世友之说被作为定论，是和他在有部的威信高有一定关系。他的威信高，与他所著《品类足论》在有部被当作经典性的著作来看待有关。佛家真正的阿毗达磨，应是佛说的九分毗昙，但有部只以法蕴一分为根本，自然感到不足，但是要表示本部的特殊（认为法蕴才是他们自己的），又不肯采纳九分之说。世友的书把九分重新组织，材料全包括进去了，具有九分之实际内容而无九分之名目，弥补了这一缺陷，遂成为有部基本的阿毗达磨。后人取它补充《发智论》，称之为“足”，而且是重要的一足。这是世友之所以受到重视的原因。因此，有人说他是将来定要成佛的菩萨，还说《大毗婆沙》的结集是他主持的等等，都反映他在有部的地位和威信是很高的。

有部的学说，基本上是从阿毗达磨发展而来，阿毗达磨注重思辨、分析，所以在有部的实践中也带有偏重知解的倾向。原来上座系重视禅定的传统，有部就未能全部接受。他们也不废禅定，而是在阿毗达磨的基础上运用禅定。中国翻译家传说有所谓“禅数学”的，“数”即是阿毗达磨（阿毗达磨译为“对法”，有时也称“数法”，即用种种法门数数加以分别之意）。“禅数学”就是一面讲禅，一面讲数。这一学说在中国得到了发展，并对中国佛学有相当的影响。例如，中国自有正式翻译起，安世高所译佛典，就重点介绍了禅数学。其中特别重要的是众护（僧伽罗刹）的《修行道地经》。它是以观察五蕴的阿毗达磨说为禅定的基本内容，并就同类禅定区分为三乘（声闻、缘觉、菩萨）高低不同的阶段。“道地”，就是修道的层次。众护此书有其代表性，所以到西晋竺法护手里又重译一次。重译的是七卷的广本。继姚秦之后罗什又译出了《坐禅三昧经》。此书是罗什把西方佛学者特别是有部各家禅要著作加以编辑而成的，其中包括童

受、世友、众护、众军、近护、胁尊者、马鸣等有部各大德的说法。与此同时，觉贤也译了《达磨多罗禅经》（觉贤是禅师，有师承，罗什则凭自己所知加以辑述）。禅经的作者有两家，一是达磨多罗（法救），一是佛大先（觉军）。而现存禅经却只有佛大先的，达磨禅法或者后来已成秘传之故而不公开了。中国的禅宗即曾借重达磨多罗作为他们的初祖。从上述事实看，有部有这样一些重视坐禅的人，并且传译至中国而得到了发展。

最后略谈有部学对于后来的影响。有部的保守思想很浓，坚持一往之谈，一边倒，非常顽固。上座系各派还有通融灵活之处，如《异部宗轮论》所记，上座说法常与大众相同，有的竟融而为一了。其他派系，主张也不是始终一致的。惟独有部，保守到底。所谓一切有，实质与上座学说一样，都可归结为唯心的二元论。同时，他们所说的一切有，不是指人类宇宙的一切事物，只是如后来他们在《品类足论》中所肯定的五事六十七法的范围。他们根据什么来肯定这些法呢？就是从他们的实践出发的。在实践上，他们感到应该建立的，就说成实在的，应该肯定的。在这种基础上建立的理论，发展到最后，一方面，变成了经院哲学，只对佛说作种种证明，证明其实在；另一方面，又把这些法的实在性仅仅看成是概念的东西，真实的实在倒无足轻重，概念的实在才是惟一的实在。这就很像西方经院哲学中的唯实论了。有部后来构成了印度佛家四大宗之一的婆沙宗，具有很大的势力，同时并促成了它的反对者中观宗的建立。中观宗就是反对婆沙这种对概念实在的极端论而形成的。中观宗后来得到极大的发展，可说与婆沙宗的议论走向极端有关。所以说，有部学说，无论正面或反面的影响都是大的。关于有部的材料保存下来的很多，有进行研究的余地。

参考资料：

1. 吕澂：《略述有部学》（见附录）。
2. 吕澂：《阿毗达磨泛论》（见附录）。

3. 《异部宗轮论》，卷下，有部宗义部分。
4. 《出三藏记集》，卷十，经序中有关部分。
5. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇下，第1章第4节。

第四节 犍子系学说的要点

犍子部名的异说(犍子、跋耆子、可住子弟子)——它流行的地区(从中部到西印度)——三藏内容的推测——部派再次的分裂——续出的经论——主要学说与有部的异同——有我说——业论与七道说——唯物思想的发展

在以后部派佛学发展中，由犍子分化出来的正量取代了犍子部正统的地位，所以有时也把犍子说成“正量部”。如义净《南海寄归传》指出当时印度小乘分四大派，正量即是其中之一，这一派下再分为四部。可见正量已取代犍子的地位了。正因如此，后来对犍子的本名，反倒不甚明了，产生了种种说法。在《异部宗轮论》里，玄奘译的部名是犍子，并介绍其名称由来说，犍是种族名，梵音为跋蹉 Vatsa，他们原建有自己的国家侨赏弥。佛初转法轮在波罗奈斯，侨赏弥应在波罗奈斯之西。这一部之所以取名犍子，即因为部主跋是蹉族人，故称为“跋蹉弗多罗”(Vatsa-Putra)，前为犍义，后为子义。但在南传的小乘分部里，则叫它“跋耆子”。跋耆也是种族名，梵文为 Vrji，玄奘音译为“弗利特”。这个跋耆族原是构成吠舍离共和国的八族之一，应在印度的东部，这样，与犍子国的距离就很远了。为什么南传会有如此差异的说法呢？原因是南传在二次结集时，跋耆子有异议，另成一派，这样，“跋耆子”一名就成了正统派视为异派的代名词。犍子原与化地对抗而分派，南方尊重化地，因此把“跋耆子”一名加在与化地对立的犍子身上了。真谛译和西藏译既不名跋耆，也不名犍子，而叫可住子(Vāsa，住义)，原名已不清楚，也可能是 Vāsati-putra，他们把这

部叫“可住子弟子部”。对这名称的由来，解释很曲折。据说可住是仙人的名字，仙人一族中有妇人也叫可住，她的儿子就名“可住子”。可住子的徒众构成的部派因而名“可住子弟子部”。这种曲曲折折的解释，窥基也认为“其理难解”。这种迂回曲折的解释，可能即与此部得名原因不明有关。

上述种种异说的背后，却存在着不同的含义，这是值得注意的。称它为“犍子部”，是因它流传的地点偏西；称它为“跋耆子”，是因它与化地对抗，表示它是反对派；称它为“可住子弟子部”，是因它信奉《舍利弗毗昙》。据说可住子一系是罗睺罗所传。罗睺罗是佛的儿子，佛成道六年后回家时他才出家的，以舍利弗为和尚，由于这一传承关系，可住子一系即以《舍利弗毗昙》为典据了。

犍子部流行的地区，据文献及考古资料（施主捐献留下的刻文）看，是从中印度逐渐到西印度，最后在西印度落户。义净去印度时（7世纪），它们的势力已很强大，在摩腊婆形成一个佛教中心，与中印度的那烂陀相抗衡。同时还可看出，犍子部的发展与那时外来的塞族人侵势力有关。塞族原是我国新疆地区的少数民族，因月氏受匈奴压迫而迁动，月氏又迫使塞族向印度迁移。大约在公元前2世纪，塞族侵入印度，并在北印度、西印度、中印度建立了国家。靠近中印度所建的国家在摩偷罗，据考古资料证明，犍子部即在这一地区开始流行的。在西印度所建的国家是以摩腊婆为中心，至公元1世纪，更侵入西南印度的摩诃刺陀（靠近孟买），犍子部也相继在这些地区得到发展。塞族国家在印度是以商业发达著名的，特别是西边临海，可与西方的波斯、阿拉伯以至罗马通商。从考古资料中看出，支持犍子的也多是商人（经典中常提到长者、居士，就是这些人）。这种社会情况，也影响到犍子部的学说。他们的许多主张，正是反映了这一阶层的意识。

从跋耆结集的传说看，犍子部也应有自己的三藏。这在事实上也是有的，玄奘就曾搜集了十四部犍子三藏带回来，他在印度还专门学习了两年犍子的根本毗昙。据义净《南海寄归传》记载，犍子部三藏分

量很大，当时印度小乘四大部派的三藏，大都是十万颂，而正量的却是二十万颂，多了一倍。律藏分量也大，有三十千（三万）颂，译出也在百卷以上。论藏情况义净没有提到。可惜的是，这些三藏的内容，已无法知道了。别的部派在现存律（译本）里，都记载各自三藏的内容，虽然不很充分，但仍可以了解一个大概。而犍子部现在仅存一部二十二颂的《明了论》（律论），过于简略，难以根据来研究其三藏的内容。现在只能从其他记载中加以推测。据《俱舍论》保存的资料，犍子部所诵的经，在汉译杂阿含、中阿含里都有。汉译杂阿含、中阿含我们已断定是有部的，犍子也同诵这些经，可见两部的经有很多是相同的。律也有类似的情况，从《明了论》看，他们的律与有部也相近。举例说，戒中有一类为波逸提（堕），各部的条数不同，有九十条和九十条以上的，而犍子部与有部则同是九十条。另一类尼萨耆波逸提（舍堕戒），各部都是三十条，但排列次序有异，犍子系的最后十条与有部的排列次序相近。从这两点可以看出两部的律藏也相差不多。论，他们是信奉《舍利弗毗昙》，各家的传说以及罗什译的《大智度论》中都是这样说的，不过这与汉译本大有出入，如犍子承认有我，讲六道轮回，而汉译本里则反对有我，讲五道轮回。这是什么原因？很有可能他们是用的另一个本子。各家传说也未指明他们是用的哪个本子，玄奘在印度学过他们的毗昙，把它叫“正量部的根本毗昙”，未提《舍利弗毗昙》这个名字，那很可能即是犍子用的。毗昙内容也可能是五分结构，问分、非问分……。还很可能在非问分中的《人品》（译本《舍利弗毗昙·非问分》中有《人品》）有些特殊的地方，因为他们主张有我是怎样有，应在这一品中有所交代，这可从南方毗昙推测而知。南方毗昙把有补特伽罗作为反对的重点，并为了论述补特伽罗之假有而特别编了一部《人施設论》。另外，《论事》（南方毗昙）的第一品也是讨论这一问题的，与犍子部的议论针锋相对。那么，犍子坚决主张有补特伽罗，并以此与别部相对立的，也应该有一品专述此义。不过，这些已无文献可证，只能推测而已。

据《异部宗轮论》及真谛所传，犍子系后来曾分裂过一次。分裂原因，据《异部宗轮论》记载，是由于对“已解脱更堕”一颂的解释不同引起的。这一说法不甚可信，不可能为一点细小事故造成分裂。据真谛传说，是由于对《舍利弗毗昙》解释不同，各家自造解释补充发挥引起的，这一说法，可能是有来历的。犍子分为四派，贤胄、法上是一边，正量、密林山是一边。分派以后各有自己独立的著作，汉译中现都保存一些，如《三法度论》（异译本名《阿含慕钞》），就属贤胄一边的，作者世贤（“贤胄”一名，即指世贤后代的意思）；《三弥底部论》，就属正量一边的，三弥底就是正量的音译。这两边的学说，也不全同。如讲轮回，犍子开始是讲六道，正量、密林山仍讲六道，而贤胄就只讲五道了。他们分裂的时间，可能很晚，《异部宗轮论》只在最后提了四部的名字，对他们的主张说得很简略。后来才逐渐补充起来，如真谛译的《部执异论》对犍子本宗同义就补充了十几条。西藏所译清辩的有关异部宗义的书也对正量之说补充了几十条。

犍子再次分裂之后，还陆续出了一些经论。例如，《正法念处经》，据唐人传说是正量部的。经的内容，主要讲业报、轮回，关于五道、六道问题，此经详细讲了阿修罗，但没有明确把它分为一道。从内容分析，此经可能属贤胄一系。经的最后还讲到四念住的身念住，与《舍利弗毗昙》的一支道（也为身念住）相似。所以，肯定它是再次分裂以后的经无疑，是为了补充《舍利弗毗昙》而作的。此外，论藏后来续出的有《三弥底部论》、《摄正法论》（把《正法念处经》所说，集成颂文。汉译名《诸法集要经》）、《圣教实论》（未传。瞿沙波著，专门承认有补特伽罗的）等，可见此系不但有论，而且相当丰富。

犍子部的主要学说是与化地对立的，而有部也与化地对立，因之，犍子与有部的分歧就不多。从有部替它保存的资料看，如《异部宗轮论》，只举出八条不同的主张；后来《大毗婆沙论》也只举出六七条，但与《异部宗轮论》所举的不尽同。从《大毗婆沙论》卷二所载犍子与有部的不同主张，主要有如下几点：（一）犍子认为随眠与心不相

应；（二）涅槃有三类，学、无学、俱非（佛学通常只举有余、无余二种）；（三）轮回有六道，阿修罗也算一道（一般只讲五道）；（四）补特伽罗实有。可见犍子与有部的分歧并不多。不过后来正量从犍子分了出来，学说有所发展，彼此的分歧就越来越大了。

但是，即使犍子与有部的歧义不多，关系却很重要。犍子主张补特伽罗有，把它看成谛义（实在的东西，不似镜花水月之假有）、胜义（不是传说中得来，而是可以实证的）。这一主张，不但在佛教内部各派看来极为特殊，即在佛教以外的学派看来，也是很特殊的。《成实论》把各派学说特点归纳为十论，对犍子就只举此一条。佛教与其他学派不同处，就在主张无我（在印度，除遮缚伽——顺世论外，只有佛教不承认有我）。其他学派均承认有我，而与婆罗门的承认神我一致。因此，犍子的主张，使人感到特殊。不过，从理论来看，他们提出这一主张，不是简单从事的。《异部宗轮论》说：“其犍子部本宗同义，谓补特伽罗非即蕴（与五蕴不是一回事）离蕴（也不是两回事），依蕴处界，假施設名。”其后正量部的《三弥底部论》，对此就发挥得更详细了。总的说来，他们对佛教内外各学派关于我的不同主张，都经过一番考虑的，既不赞成佛教其他部派的简单否认有我，也反对佛教以外学派的简单承认有我，他们的理论，是把我与五蕴联系起来谈的。

本来，我与五蕴的关系，在原始佛学时期就曾提出，即身与命是一是异，相即还是相离的问题（身即五蕴，命即是我），但是，原始佛学回避了它，不加答复。现在重又提出，要想继续回避，势不可能。犍子部作了回答说，不能片面地看待这问题，既不能简单地说一、说异，也不能单纯地说常或无常，从而提出自己的看法是：“非即蕴离蕴依蕴处界假施設名”。这样，把佛学的有关说法给予了调和。另外，又把我归结为另一类法。针对有部，他们把佛所说之法归为五类：（一）过去；（二）现在；（三）未来（此三属有为法）；（四）无为法（超时间的。有部亦有此类法）；（五）不可说法（即不可定说）。补特伽罗即归在后一类法中，对它不能说死，要是片面地说为即蕴、离蕴，就

有种种过失。从这里，可以明显地看得出他们是想调和各部派在此问题上的矛盾。各部在表面上反对其说，而暗中却是采纳了的，如大众部说的“根本识”，化地部说的“穷生死蕴”，有部说的“同随得”等，不都是补特伽罗的异名吗？

上述主张是从他们自己的《三弥底部论》看出来的。再从别的部派对他们的批判中，还可看出，其说并非只是空谈，而是有其实际意义的。例如，《成实论》卷三的《无我品第三十四》、《有我无我品第三十五》反对有我的主张；又《大毗婆沙论》、《俱舍论》都有记载。特别是《俱舍论》还单独有一《破我执品》（本文无此品，注解中才在解释本文外添此一品，专批判犍子及外道的有我说）。从批判中可以看出犍子主张有我是有这些实用意味：（一）人们的认识活动，如感觉、思考等，最后要有统觉起统一作用，这统一作用由谁来主持；（二）人们有记忆的作用，这也需要有保存记忆的主体，否则，记忆就不可能；（三）人们的行为，有好有坏，并且要对别人发生作用，因而每个人应对自己的行为负责，相信轮回的人，更把这种行为扩大到来生去，这也应该有个主体；（四）在宗教实践上，即在修道的实际中，要使所积累的道行获得善果，也该有个主体；（五）在佛教经典中常有关于“我”的立说。根据这些事实，不承认有我，一切都会说不通。这些就是从别人的批判中看出犍子主张有我的实际用意。

犍子部对批评意见，也作过反驳。当时各派争论都以佛说为根据，犍子在《三弥底部论》及《三法度论》中，也将佛说涉及有我处加以综合，即所谓三种“假施設名”：（一）受施設（也译作“依假”）；（二）过去施設（也译作“度假”）；（三）灭施設（也译作“灭假”）。受施設，受指执受，主要对色蕴说。色蕴范围广，包括山河大地、人身等，山河大地无执受，非我，人身有执受，施設为我。过去施設如佛有时说今我（佛自称）即过去顶生王。这里佛也假设了我。灭施設，灭指涅槃，如佛在讲两种涅槃时，用我作自体来加以区别。犍子部把这三类归纳为佛说我所施設的一些名称，有我法，才能

有施設，所以它不应该是假的。其他部派都不是这样明确地公开地主张有我，只是从心法方面用不同名字来说的。到了后来，经量部（说转部）就跟着犍子部明白地承认有“我”了。

犍子部主张有我，与他们的业力说有关。因为，既然承认有业报、轮回，有过、现、未三世，就应该有一生命的主体——补特伽罗。犍子是怎样解释业力的呢？他们认为业力是一种物质性的东西。这说法特别是针对有部及唯心色彩较浓的派别的。有部等把业力归之于“思”，即意志的作用。所谓业（行动）不是指行动本身，而是指发动行动的意志。动作、语言等这些表现，称为“业道”，也称之为“表业”。业道、表业既然不是真正的业，因而不能对它作善恶的判断，是无记性的。犍子部不这样看，认为身语表业也有善恶。这说明，业并不完全属于心理方面，而是具有物质性的了。其次，关于轮回的区域，一般只讲五道，犍子则讲六道，后来还讲成七道。增加的两道，一为“阿修罗”，另一为“中有”。阿修罗的意义是非天，是说它的能力像天，但不等于天。它原是印度古代神话中的神，古代人对日月蚀的现象无知，说成是阿修罗去抓日月而把日月的光遮盖了。古代人把它的能力看得非常大，但性格是多怒的、好斗的，所以称为“非天”。后来佛教把它列为轮回的一道，分在下善的果报类。按他们的说法，天属上善，人属中善，阿修罗虽也是一种善，但动机不好，或生于瞋，或出于谄，不能与人天的善相比，而属第六道。犍子把阿修罗扩大为一道，多少也反映了当时社会和阶级的状况。《正法念处经》说阿修罗住于海中，凡有四层（海也分层，与天方向相反，天是向上，海是向下）。犍子部有一部分是在印度西部，那里近海，商业繁荣，但对海洋现象无知，产生了神秘心理，以致制造四层海之说，还把阿修罗放进去了，可见他们对海的重视。另外，犍子还主张“中有”为一道，因为在轮回中，离此道至彼道之间，还应有一个中间过渡的道。这一轮回主体，还是属于五蕴的，离不开物质的因素。由此，他们把生命看成是物质性的这一意义，不论是从业的理论或者从轮回诸道的理论，都很

明显地看得出来。

犍子学说是反映了当时支持他们的第三阶级意识的。所谓第三阶级的长者、富商的意识就是：（一）以个人为中心；（二）重视物质利益；（三）由于商业要冒风险，难于有把握，所以十分相信命运。这些思想，正好反映在犍子的主张中。与此同时，在佛教流行区，还同时流行着耆那教，耆那教也得到商人的支持，犍子与耆那之间不会没有相互影响之处。耆那教讲七谛，主要是“命”、“非命”……。在“非命”中就有补特伽罗。照他们理论讲，补特伽罗是物质性的，而且是发动生命现象的东西。生命之成为生命，全靠补特伽罗的发动，如人们的思想、说话、呼吸等现象之所以产生，即在于有补特伽罗的发动。这样，“非命”的补特伽罗与“命”的我结合异常密切，就进一步把生命作了物质性的解释。犍子把补特伽罗当成生命的我，带有物质性的意义，这与耆那教的说法就相似了。仔细推究，相互影响是可能的。

《异部宗轮论》列举犍子主张中有一条说：诸法不完全是刹那灭，有些法是暂住的。一般讲刹那灭是联系心的刹那灭讲的，因为别的东西不是一下子就看得出生灭的。犍子认为，心的一起一灭是刹那的，心外诸法如灯焰、钟声等也是刹那灭的，可是另外一些法，如大地、山河、草木等，则是暂住的。虽然在时间过程中也有变化，但在一定时期内是相续的。这些议论，与其他部派以色心同时起伏讲诸行刹那灭的不同。犍子认为：心法刹那，此外则大部暂住。这样，把色心分开，色可以在心外独立存在，就有一些唯物的倾向。这一理论，后来到了正量部，更是大加发展，从而与巩固唯心阵地的，特别是大乘中的唯识论，不得不发生尖锐的斗争。玄奘在印度时，还遇到过多次这种斗争集会，发表了他自己的看法。这在佛教中也是一宗公案，留待讲正量部时再详谈。

参考资料：

1. 吕澂：《略述正量部佛学》（见附录）。
2. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇下，第1章第4节。

3. 《异部宗轮论述记》卷下，犍子部宗义部分。
4. 《成实论》卷三，三十四品、三十五品。

第五节 大众系学说的要点

大众系在北印度的发展——南印度的派别(案达派与制多的崇拜)——改编的经律——论藏的变化(九分毗昙与毗勒)——与上座系反对的学说——案达派学说的开展——与大乘学说的关系

大众系是在传说的第二次结集时开始分裂出来的。当时，它们代表进步的一派，赞成它的人数多，所以流行很普遍。后来，上座系的化地部与有部在北印度占有优势，它们的力量就逐渐被削弱。不过，它们在北印度的流行从未中断，直到玄奘去印度时，在西北印度有部势力最盛地区，还有大众部。义净也谈到，在北印度也偶尔见到大众部。只是人们对它们前后发展的经过，一般都模糊了。再加上资料不充分，别人对它们的历史又不免根据需要加以虚构，如《异部宗轮论》中所述说的，就非大众部的真相，既不完整，又有曲解。另外，大众部在南印度倒比较发达，因而也有以南方大众部为重点的著述，如斯里兰卡的《论事》和我国西藏保存大众本系自己的传说，都是。现在必须参考所有文献和考古资料以及它们的学说，才能对它们作出比较全面的介绍。下面先说北方大众部的情况。

大众系与上座系的对立，一开始是表现在对佛说解释的方法上。上座系采用分别说，认为对佛说应该加以分别的解释；大众系采用的是一说，认为佛说是一往之谈，应该作全盘肯定的解释，所以大众部又有“一说部”的称号。关于“一说”的意义，据清辩的解释，佛以一刹那智慧就能知一切法，而施設言说，故名“一说”。这正好与分别说相对，因分别说是讲佛说法有了义，也有不了义，应加分别。但据《异部宗轮论述记》的另一解释，说此部认为一切法皆无实体，但有一个假

名，“名”就是“说”，所以称之为“一说部”。这很明显是与有部对立而立说的，大众系一开始未必就有如此完整的对法体的看法，看来这一说法是晚出的。此后，大众系内部又有分化，认为佛所说法都是出世间的，所以又得到“说出世”的称号。《异部宗轮论述记》说此部注重论，认为经律反而是不实在的，因为经律所说，前后往往不一致，不如论所说的前后一贯，因而他们专宣扬论，不宣扬经律。这种主张，恐怕也是受有部影响后才有的，因有部提倡论，大众部与之抗衡也就来专弘论藏。上面是从它的主张与学说方面来命名的。另外，也有按它的住地命名的。他们住在灰山，也称为“灰山部”。灰字的梵文是 *Kukūla*（灰烬），与之相近的一字 *kukkuta* 是“鸡”。在《异部宗轮论》中就有称它为“鸡胤部”的，说它们的部主是鸡的后代，这是含有诬蔑性的称呼，实际灰山的部名更正确些。灰山是地名，这在汉译中还可找到佐证，如真谛译作“灰山住”，秦译《十八部论》中译作“窟居”，可见他们是以住地得名的。南方的《论事》则说此部主张“诸行灰烬”，一切法都是处在烦恼火的燃烧中。这一解释恐怕是从“灰”这个词望文生义引申而出，没有原始材料的根据。

再后一些，就有弘扬迦旃延毗昙的了，这个毗昙也是九分，每分都加有“施設”字样，如《世间施設》《定施設》《慧施設》等等。但有时把“施設”翻译成“假”或“分别”，于是又把它们叫做“说假部”，有时叫做“分别说部”。更后一些，便进一步提倡对佛说采用“论门”的形式加以解释，内容包含整个三藏，范围就扩大了，也就是说，比以前的九分毗昙只对佛说加以编纂的，规模宏廓了。所用的典籍是《毘勒》（传说亦是迦旃延所作）。这样，由于他们学说深广，所以又得到“多闻部”的称号，旧译为“得多闻”。大众系在北方最后就是发展到多闻部。后来的大乘经律如《舍利弗问经》等提到他们的特点，说是“勤学众经，宣讲真义”，比别部更胜一筹，应穿中央的颜色黄衣服。《大集经》卷二十二讲到五部的情况，特提出大众部，认为他们“广博遍览五部经典”。这说明大众系发展到多闻这一时期，大家对它

的看法就不同了，尽管也是五部之一，但似乎更能贯通于一切方面。

现在再来看大众系在南印度发展的情况。

大众系在南印度得到了突出的发展，那个地区似乎成了它们独占的世界。关于这一情况，北方所保存的资料是不清楚的，如《异部宗轮论》只提到此部在制多山成立了制多山部，由于争论五事，又分裂为西山住和北山住。提得并不完全。真谛所译《部执异论》提得更少，只讲到北山住。南方的记载就比较详细，如觉音的《论事注》，说从制多山部以下又分成四派：东山住、西山住、王山、义成。四派都在案达地方，很占势力，所以又总称为“案达派”。又说，所谓大天五事，是东山住的主张，西山住只承认五事中的一事，王山、义成则完全反对。由此看来，案达的分部确是由五事引起的。此外，还有雪山部、北道部，也都同大众系有关系。雪山可能是北方多闻部的讹传，因为它的部主传说是由雪山修道出来的。而北道，也就是北方所传说的北山住。

南方大众各派，都是崇拜制多作为学说重点，从文献记载，制多部原名“说制多”，其名即有以制多为其主要主张之意。分部原因，则由于五事争论。从考古资料看，他们崇拜制多，在遗物上亦斑斑可考。

说制多部的中心地点是在驮那羯磔迦 Dhana kataka，位于印度的东南部（比阿育王用残酷手段征服的羯陵迦还往南一些），玄奘曾到过那里。此处有大塔，通称“阿摩罗缚提塔”。塔身刻文名“大制多”，即属东山、西山等派的。此塔一直保存到公元 1895 年才被人力破坏，塔基被挖成池塘。塔外栏楯（礼塔时绕塔三匝之绕道的外栏）高一丈，石砌，上有精致的雕刻。塔基与栏楯高度相同，也有同样精致的雕刻。雕刻内容，包括佛一生行事和本生事迹，还有未刻佛像前作为佛的象征的图案，如法轮、脚印等。雕刻艺术有独特风格，在南印度形成了独立的一派，名“阿摩罗缚提派”，可与犍陀罗派、摩偷罗派鼎足而三。塔基周围有一百五十余米，外围栏楯有一百八十米。高度不详，砌塔的石片被毁后，大都捣成了石灰；发现后抢救出五百多件，现在分存于印度和英国的博物馆。此塔图样犹存。我们从这个塔上刻的

各部的名字，可以看出它们都是崇信制多的。另外，除此大塔外，各地（制多活动地区）也还有几个与此类似的大塔，不过结构比较朴素。但有一个共同特点，即它的四周各伸出了一方，成✚状，每一方的上面，都有五个柱子，名“阿耶迦柱”，柱上刻有对某派的供养等铭文。这种特色，与北方塔的结构，有明显的区别。在《摩诃僧祇律》（大众部律）中记载这种特点，称做“方牙四出”。单看结构，也就知道这些塔是大众系的。

总的说来，案达诸派虽主张不同，对制多的崇拜是一致的，他们也都是从制多山部分裂出来的。分裂的原因，与大天五事有关。北方对此情况，不甚了解，加之大众系对阿罗汉贬得过低，引起北方各部尤其是有部的反感，因而对案达派给了许多歪曲的说法。如有部硬说第一次根本分裂即因大天五事之说引起的。但后来南方案达也有大天五事，有部只好说那是另一大天，如是就有了两个大天五事了。其实第一次的分裂是关于另外的五事，即《摩诃僧祇律》讲的“五净法”（律中可以开许的五类事）。后来案达派的五事，才是大天五事。有部把第一次根本分裂说成是由于大天五事，并对大天进行人身攻击，这就纯属臆造和有意无意的中伤了。

大众部分派后就有结集三藏的事，通常称之为“大结集”或“大众部结集”。南传的传说，它们更动了上座结集的内容，废除了好些经律，也增加了一些经律。经的排列次第改变了，律的附属部分取消了，律中本生部分的人名、行事等都有改动。现在它们经律的原本都不存在，剩下一部《大事》（即律中本生佛传部分）的梵本，标明是说出世部所传。西人已将此书校刊出版，日本还有专门研究的学者。此书内容在汉译《佛本行集经》内有保存。《佛本行集经》是综合五部佛传而成，其中对大众部的异说，都指明出来，也说大众部的佛传叫《大事》。经方面，汉译《增一阿含》，公认是大众部的。前有序品，结构是增一到十一。据解释《增一》的《分别功德论》（从序品起，只解释了几品，看来不是全文）说，有部的《增一》无序品，结构

是增一到十。可证汉译本是有部以外的传本。再从内容看，与大众部的说法，基本一致。据《分别功德论》讲，内容还有与大乘相通之处，这也是大众部的特点。论虽未明说是大众部的经，根据内容大体可以这样断定。从论的解释中，还知大众部四阿含的排列是：增一、中、长、杂。增一内容，便于教化，运用便利，这样排列，显然有它们的深意在（化地的排列是：长、中、杂、增一；有部是：杂、长、中、增一）。律方面，汉译《摩诃僧祇律》，书名即标明是大众部的，内容有五净法等，规定可以接受金银，确定是它们的律无疑。不过，我国传说此律是犍子部的，这可能把大众部作为多数的通称，犍子部也是多数派的关系。所以，大众部的经律，在汉文资料里都保存了一点。除四含外，它们还有一个杂藏，如《大事》，汉文即无译本，仅在《佛本行集经》中保存了它的一些内容。论方面，据《摩诃僧祇律》记载，在五百结集时，只产生了经与律，未提及论藏。这更符合事实一些：因为开头结集，不可能即有论藏。但是，从《增一阿含·序品》看，则有有关于论藏的记载。解释序品的《分别功德论》，还说该论是迦旃延在佛生时编辑，并经佛认可的。这论就是九分毗昙。这一说法，也有来历：《异部宗轮论》中也有类似的话，认为大众部后来分出说假部来，即同迦旃延此论有关。好像在分部前，大众部对此论不甚重视，说假部对之特别加以弘扬（九分毗昙的九类，均以“施設”为题，“施設”就是假设之意）。这样看来，至少在说假部时，论藏已经有了。

大众部的论藏以后有了变化。据《大智度论》的记载：当时在一般阿毗达磨之外，还有一种解释佛说的方法，叫“毘勒”（毘同毗）。我国《智论》开始流传的写刻本误作“毘勒”。何以知道“毘”是“毘”之误呢？因为译者在此词下注云：“秦言篋藏”，亦即三藏之藏。近代日人获原云来作了考证，说藏字在巴利文是“毘勒”Pela，等于梵文的Petā，因而“毘”应是“毘”之误才能对音。同时斯里兰卡方面也传有一种叫毘勒的优波提舍（藏的解释），而且作者就是迦旃延，大概即《智论》里所说之毘勒。《论》介绍这一毘勒时说，原文三百二

十万言（约十万颂），后来有所谓“诸得道人”采用此书的略本（约十分之一），在南天竺颇为流行。这一情况，正是大众系最后发展到多闻部阶段时期的情况，所谓“诸得道人”，就是指多闻部人而言，因为多闻部旧译为“得多闻”。《智论》这一说法，也证明大众系分裂到多闻部时就有毘勒，这与以前所传如《异部宗轮论述记》等材料所说，大致相同。

关于毘勒的内容，《智论》也曾举例说明。总的说来，它不似阿毗达磨那样对法相作机械的分别，而是以种种论门去探求佛说的真意。解释佛语，不局限于文字的表面，也不是随便附会，而是采用假设有若干论门，依着分别的论点来谈。如“随相门”这个论门，用来解释佛叫人受戒时说的一句话：“自净其意”。按字面讲，净意就行了，但意是心法，心则有心所，所以也得净心所。再者，但说“自净其意”，便知与“诸恶莫作，诸善奉行”等相关联的法都包括在内。所谓“随相门”就是“举一反三”的意思。又如“对治门”，这是说了解佛法不要仅从一面去理解，应看到正反两个方面。如佛常讲四颠倒法：常、乐、我、净，这是佛从颠倒一面讲的，进行解释时还应看到另一面，那就会得出四念住来：身、受、心、法。如此，三十七菩提分法都有其颠倒的一面，都可用对治门方法去理解。《智论》举了这方面的例子后还说，假如用“毘勒”方法进行论议，那就会使议论无尽，非常广泛。这是九分毗昙外的一种独立的论门，再加上大乘的空门，就成为鼎足之势。三者（阿毗达磨门、空门、毘勒门）各具特点，也各有缺陷：毗昙走向极端则堕于“有见”，空门走向极端则堕于“未见”，毘勒走向极端则堕于“有、无”。

大众系到多闻部阶段，特别提倡“毘勒”，影响很大。后来从多闻部出家的诃梨跋摩作《成实论》，就采用毘勒的方法。书一开头就是《论门品》，即直接受了毘勒的影响。最初讲“二谛法门”，是从世俗门、圣贤门讲的，佛说法有时候随世俗，有时候随圣贤。再如讲因果关系，说有时可以因中说果，有时可以果中说因。像这样，《论门

品》一共分了十四门类，其中也有随相门。

以上是大众部论藏前后变化的情况，下面谈谈大众部的学说要点。

大众系与上座系的学说一开始就是对立的。首先，在方法论上，大众系是一说，上座系是分别说。这种分歧，据《异部宗轮论》记载，主要表现在对佛的看法上。《论》中列举了大众系对佛的看法有十五条：（一）诸佛世尊，皆是出世；（二）一切如来，无有漏法；（三）诸如来语，皆转法轮；（四）佛以一音说一切法；（五）世尊所说无不如意；（六）如来色身实无边际；（七）如来威力亦无边际；（八）诸佛寿量亦无边际；（九）佛化有情令生净信，无厌足心；（十）佛无睡梦；（十一）如来答问，不待思维；（十二）佛一切时不说名等，常在定故，然诸有情，谓说名等，欢喜踊跃；（十三）一刹那心，了一切法；（十四）一刹那心相应般若，知一切法；（十五）诸佛世尊，尽智、无生智恒常随转，乃至般涅槃。由此看出大众系对佛的描述是采用一说的方法。上座系相反，采用分别说的方法，它们认为非如来语皆转法轮，非佛一音能说一切法等等。大众系还连带讲到佛的前身——菩萨，《论》也列举了六条，也是无分别说的。如说，如来色身无有边际，人们肉眼所见仅是一部分；讲到佛的处胎、降生，完全神话化了，说是从右胁生出，与常人有种种不同。所以大众系的宗教色彩十分浓厚。

其次，关于心性及其解脱的问题，大众系的主张与上座系乃至有部都是对立的。以前上座系讲：“心性本净，客尘所染，净心解脱”。有部就不承认染心可得解脱，解脱的是净心。大众系也讲“心性本净”，但它不是讲心原来就净，而是指其未来的可能性，未来可能达到的境界，而且一达到净即不再退回到染去。这样，它强调的就是染心得解脱。如衣有污垢，未洗时脏，洗后即净，先后并非两衣，仍是一衣。有部则主张心是染的，解脱时去掉染心，由另外一种净心来代替，前后是两个心，不是一个心。化地部认为心性本净，去掉染污就会出现净心，主张也不同。过去一般认为心性本净是大众部的主张，

上座系无此观点，以致有许多地方讲不通。现从各方资料综合研究，上座系也讲心性本净，南方上座系就明显地具有这一论点。问题不在于两者讲不讲的上面，而是两者所讲的含义大相径庭；一个是指心所固有的，一个则指心的可能性。

大众系的学说，对其他派以及后来的大乘发生影响，这是案达派以后的事。案达派对大众系学说，做了大量的发展和丰富的工作，因而影响也随之显著起来。北传资料对案达派学说记载得不多，如《大毗婆沙论》把它的学说，都摆在“分别论者”的题目下来谈，而且讲得也不完全。可是南传的《论事》，列举各派学说时，案达派列举的最多，达七十余条。把案达下分出的四派的不同主张也举了一些，受案达派影响而产生的北道（北山住）派学说，也举了不少。作为研究资料是很丰富的。

案达派学说基本上是二元论。就其整体言，当然是唯心的，不过其唯物思想较之其他各部派要多一些。例如，在讲到四大性质时，他们断定四大是可见的，是有实质的物体。他们的论证是：四大分析到极微时，还是可见的，虽然这类眼不能见，另一类眼还是可见的。这就承认了极微的物质性。有部就不然，认为四大不可见，只是四大的性质（坚、湿、暖、动）可由触觉把握到。有部也认为四大种可以分成极微，不过极微不是实在的，而只是人的意识分析成的（慧分析），因之极微是假设的，仅存在人的概念中而已。其次，案达对三界中的无色界，不认为是绝对的无色，不过色细微一些就是。这就承认物质的普遍存在了。第三，案达还反对上座系关于地遍处的唯心思想。上座系依地来观想，认为在定中可以见到的法皆具有地的作用。如地的作用是不可入和硬，那么定中所见到的一切法如水、火等，都是不可入和硬的了。这显然是一种唯心的幻觉。所以案达派批评它们是颠倒智，而非真智。

案达派比其他部派对物质的认识进了一步，是有其社会根源的。它们流行于南印度，而且主要是在第三阶级的工农群众中发展的。当

时南方处在案达罗王朝的统治下，统治者信奉婆罗门教，佛教在最高统治阶级中得不到支持，于是转而向下层民众发展。为了取得群众信仰，他们把佛神圣化，提倡制多崇拜，借以迷惑群众。当时灾难深重的人民，也只能寄希望于神的信仰，所以南方大众系学说能反映工农群众的一些思想意识，原因即在于此。工农群众是从物质生产的阶级，实际生活使他们对世界带有朴素唯物的看法。这种思想反映在大众系学说里，就使它具有较多的唯物思想倾向。现在有关的资料太少，《论事》中虽保存了一些，但也是由他们的立场出发经过一番取舍的，并不完全。所以要弄清案达派的学说，还有待于新资料的发现。

关于大乘学说思想的来源，各国学者的研究尚未得到明确的结论。对大乘学说的形成，佛教各个部派都曾给予了一定的影响，但一般认为大乘与大众部的关系，更密切些。根据何在呢？本来大小乘的区别是多方面的，但主要的有下列几点：（一）在宗教实践上，大乘以成佛为目的，而小乘则以达到阿罗汉为究竟。（二）在理论上，对法空的解释，小乘对佛说很拘泥，认为（特别是有部）凡佛说的都实在。只要佛说有这类法，有这类概念，也就有这类实在。这是一种概念的实在论。因此，它们不承认万法皆空，最多只承认人无我，所谓人空法有。小乘中也有主张法无我的，如上座部，但也是用分析方法得出来的，如茶杯现在是完整的，它终有一天要被打破；如用分析方法去看，它也是不完整的，是无自性的。这样来理解空，当然很不彻底。如果一件东西要待打破时才能认为空，那么未破之前，很难有此认识。大乘的看法就不然，认为一切皆空，法的自性也是空，所以说一切法的存在如幻如化。（三）小乘认为要实现自己的理想，非出家过禁欲生活不可；而大乘，特别在其初期，则以居家的信徒为主。并且有些事只有在家才具备条件去做，例如布施中的财施，出家人不许集财，就不能实行。因此，大乘一开始，就很重视在家，不提倡出家。

从以上几点大小乘区别来看，与大乘更为接近的是大众系。大众系后来分裂出来许多部派（不在十八部之内），如南传之方广部，又名

大空宗，即是其中之一。方广部在斯里兰卡，有个时期很占优势，曾以无畏山寺为根据地。从现存资料看，他们与大乘思想的联系，甚为密切。例如，（一）他们主张佛不住人界而住天界，人界所见只是佛的化身。这一思想就通于大乘以后所讲的报身和化身。（二）他们又说，佛是不说法的，现在所传佛说，也是出于变化。还说，对佛布施无多大果报，因为佛不接受布施，只是示现接受的样子。这样，佛、布施都是空，与法自性空的理论很接近。因而也就获得大空宗的名字。他们的主张还有许多，仅上述两点就已具有万法空的思想，以致龙树对它都有“方广道人恶趣空”的呵斥。说空达到极端，就不止于法无我而已了。（三）方广部还主张“一意趣可行淫”。就是说，出家人在信仰和愿行（供奉）一致的条件下，可以结合为夫妇。这样，就打破了在家出家的界限。据《论事》记载，案达四部都如此主张。可见方广部即由案达四部发展出来的。总之，这个主张与大乘初期在家的主张是有联系的。大乘初期信徒的组织生活还不清楚，只知他们有个团体，成员称“菩萨”，团体名称即叫“菩萨众”（伽那，三人以上者。小乘叫“比丘众”，称“僧伽”，四人以上者）。具体情况，还待研究。

参考资料：

1. 《异部宗轮论述记》（有关大众系各部宗义部分）。
2. 《南传小乘部执》，载《内学》第2辑。
3. 《增一阿舍经·序品》，附《分别功德论释》。
4. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇下，第1章第4节。

第三讲

初期大乘佛学

(公元 50—400 年,案达罗王朝

中期——笈多王朝初期)

佛学发展到大乘阶段,学说有了很大的变化,可以说起了部分的质变。大乘思想发生的年代,现在还不能确定,但它是与大乘经相伴而来,所以一般也都从大乘经谈起。与此有关的原始资料,印度已经没有了,后来有些说法,大都为附会之辞,不甚可信。学者们一般都是从中国的翻译史上来刊定。

中国的译经始于后汉,几乎一有译经,就有了大乘经典。据经录的记载,最初翻译大乘经的是支娄迦讖。他到中国,在汉桓帝末年,即公元 2 世纪的中叶。支娄迦讖是西域月支人。由这个年代推论,从印度产生大乘经传到西域,再传到中国,需要有一个相当长的过程,我们暂以百年计算,则印度有大乘流行,当在公元 1 世纪中叶。现代学者有的推到公元前 1 世纪,这可能是根据大乘经自己说的,它们在佛灭后四百多年不到五百年就出现了,但这说法无确实根据,是不可靠的。我们姑且采用第一种说法,假定大乘经的发生在公元 1 世纪。

有了大乘经,就有大乘思想,后来又有大乘学者,即龙树及其弟子们,把它组织成体系加以宣扬,这也需要百年左右的时间,以后又经过相当时期才有显著的变化。我们把这定为大乘初期阶段,年代约为公元 1 世纪中叶至 4 世纪。

这时期印度的统治王朝经历了两代:案达罗与笈多。公元 1 世纪

时是案达罗王朝，它原在南印度，阿育王死后孔雀王朝衰弱，案达罗即宣告独立。公元前 28 年，它灭了摩揭陀地方的康缚王朝，从而在中印度开创了一个较大的统一局面，成为横亘德干北半部两面临海的大国。其后经过二百多年，到公元 225 年灭亡。如果从它南印度创国时算起，前后经历了三十代，共四百五十年。大乘经典产生时，正是案达罗王朝的中叶。案达罗王朝覆灭后，印度又恢复了地方割据的局面，而且为时很长。公元 4 世纪初，摩揭陀有一小国，国王尸利笈多（吉祥护），其国弱小，但它与北方强大民族离车（吠舍离八族组成的国家中最强大的一族）通婚，借其势力，吞并周围小国，最后占有摩揭陀中印一带，建立了笈多王朝。第一代国王名月护，具有雄才大略；第二代名海护，亦甚英武。经过两代经营，于是国势益盛，统一形势足与阿育王相比。笈多王朝不仅政治上有此盛况，而文化上亦曾一度繁荣，大有文艺复兴之概。大乘初期思想的末尾，正处于这一王朝的初期。

案达罗、笈多两王朝，都崇奉婆罗门，对佛教等教派，不甚热心。但作为统治者的宗教政策，也并未将婆罗门定于一尊，对佛教等加以排斥，正如阿育王崇信佛教，对耆那教、邪命外道等仍予保护一样，一般统治者大都熟悉这套手法的。另外，两王朝好像有了一个统一的局面，实际上印度西北部一直为外族所侵占，先是希腊人，后来又有塞族、月氏，不断向内地侵略。几百年间，始终没有改变这种随时可能发生战争的状况。这就不能不使两王朝的文化发展受到了一定的影响。

第一节 初期流行的大乘经典 及其主要思想

大乘思想的根源：历史的和社会的——最初出现的《般若经》：性空幻有的思想——《般若经》流行的地区：从南印度经西印度到北印度——东印度续出的《宝积》、《华严》类部分经典：中道唯心思想——

《法华》、《维摩经》：对小乘佛学的看法——一类净土信仰的经典——大乘经与学说组织的关系

关于大乘思想的起源，现在的研究已取得一定的成绩，但还没有完全解决。早年日本曾动员十几名学者专门研究，发表了《大乘佛教の成立史的研究》一书，但是受到资料限制，也未能从根本上解决问题。西洋人的研究就更差了，他们占有的资料更不完备。因此，我们对这问题也不能说得很详细。

大乘学说的源流，可以从两方面来看，一是历史根源方面，二是社会根源方面。历史根源方面，可从保存下来的文献里去探究。从现存资料看，大乘学说是从部派佛学发展来的，各部派对它都有或多或少的影响，其中大众系的几派，对它的影响尤深。大众系各派的思想，后来渐趋大乘化，逐渐发展，终于有了独立的大乘的一派。当然这并非说部派后来转化成了大乘，而是说大乘吸收了各部派的特长独立发展的。从大众系保留下的许多学说中，有些就很接近大乘思想，如前面所说的方广部就是。不仅如此，后来的大乘学者们自己也有此看法。汉译资料中有真谛译的《部执异论》，据他在译《记》里说，大众系内部分裂，即因对内部流行的大乘经有信有不信引起的。他还说，多闻部的分出，是由于有个在雪山修行的人（多闻部主）出来宣扬一种深奥思想。所谓“深”，就是超出小乘的大乘思想。后来玄奘去印度时，还有这样的传统看法：原在南方的大众系，以后发展出案达部，再后有方广部，它们以斯里兰卡的无畏山寺为根据地，那里本来是流行上座系的，这时方广与上座取得调和，同时并存。玄奘认为无畏山的上座已非纯粹的上座，应名为“大乘上座”。据此，玄奘似乎也把方广看得与大乘差不多了。

从上述事实看，大乘思想与大众系的关系，完全可以肯定。但是，大乘思想，还与其他部派有关。以法藏部说，它发展了本生说，编成为一类《菩萨藏》，这是很特殊的。其他部派只把本生放在杂藏

内，或分散于各经籍中，并不独立为一藏。大乘扩大菩萨在成佛以前的修行方法，把与之相关的种种行事分为六类（六度、六波罗蜜）而都可以得到解脱。这一思想，就与法藏部的重视本生有关。其次，正量部关于业力的说法，六道（有阿修罗道）的说法，五类法（即三世、无为、不可说法）的说法，也都为大乘所吸收。

再从大乘思想发生的社会条件看，它产生并流行于案达罗和笈多两王朝，也不是偶然的。当时两王朝在政治上已出现了一个统一的局面，而佛教内部日趋分歧，各行其是，实难以适应形势的发展，这就迫使佛教不得不向统一的方向努力。但是，小乘各部因循守旧，是不大讲通融的，只有新兴的大乘，既超然于各部之上，又能吸取诸部之长，有资格担负组织新说、适应统一形势的重任。再说，案达罗和笈多两王朝对佛教都不大支持，这就迫使大乘向下层发展以求得群众的支持。关于这点，大众部与正量部都是有基础的。南方大众系案达部，是向劳动群众宣传的，正量部主要受到商人的崇信，大乘就是在两部已有的群众基础上兴起的，所以在学说中，就反映了这些阶级的思想意识。劳动群众从事物质生产，有自发的唯物思想，商人追求物质利益，也有些唯物思想，因而大乘思想里就多少表现出唯物的倾向了。另外，商人为了牟利，常与统治者发生矛盾，希望政治有所改良，大乘经中有一部分讲到治理国家的问题，这当然只是从维护商人利益出发的，不能说即符合工农的要求。从这些背景看，可以认识到大乘学说产生的社会基础。

大乘学说产生的根源，由于资料不足，只能介绍这些。原典中虽也保存一些说法，但有的是后来加进去的，要加分析。上面讲的，也还参考了一些金石铭刻，那上面有赞扬大乘人物的记载，可以从中看出他们的社会地位来。

大乘思想就是菩萨乘思想，他们相信释迦成佛以前的菩萨阶段，其实践与所依据之理论都较声闻乘、缘觉乘更广大，所以称为“大乘”。阐明这类思想的经典，后来积累日多，就有种种类别。但究竟哪一类是最初出现的呢？学者们有大致相同的看法。

一般承认，般若类是较先出现的。理由有三点：（一）《般若经》内容，主要讲对佛所说法不可执著，法无自性，即所谓“法空”思想。这一思想正是由部派佛学自然而然发展下来的。部派佛学，特别是有部学说发展到极端，认为佛说的法都有自性，都是实在的。反对这种极端，一转入大乘，就必然走向“实有”的反面而出现“性空”思想。

（二）很多大乘经典如《法华》、《华严》等的主要思想，都建立在般若的基础上，所以理应先有《般若经》才能随之发展出其他的经来。

（三）更有力的理由是，大乘经开始流行，同它之前的佛经性质和形式一定要有联系，即与公认的诸经相类。以前诸经按内容和形式分类有九分教或十二分教，其中有一分名“方广”（义译。梵音译“毗佛略”，巴利文音译“为陀罗”），是指它说的道理方正，范围广阔。当时小乘部派承认在“方广”一类经中有般若。如有部的胁尊者，在《大毗婆沙论》（一百二十六卷）中介绍十二分教时，就是这样说的。

《般若经》一出现，即采取了“方广”的形式，也从而证明般若类是最早出现的大乘经。

《般若经》后来发展得相当庞大，究竟有多少种，迄今亦无法确定。据玄奘搜集并编纂而成的《大般若经》，共有十六种（或称“十六会”、“十六分”）。开头五分是根本般若经，其余归为杂类，叫“杂般若经”。根本五会，内容相似，仅文字详略不同。第一会最详，有十万颂（汉译四百卷，接近四百万字）；第二会，有二万五千颂；第三会，一万八千颂；第四会，一万颂；第五会，八千颂。其中二、三两会的内容差不多，四、五两会的内容也相似。现在要问，这五会中哪一会是先出现的呢？学者们的看法也不相同。既然有详有略，就有两种可能：一个可能由详到略，而详本在先；一个可能由略发展为详，而略本较早。按实际情况分析，先略后详，先有小本而后发展为大本，还是合理一些。第一，般若尽管是以方广形式出现，开始的分量，不能与部派公认的诸经分量相差太远，那样会叫人不容易相信的。第二，从传播方面看，部派诸经是凭口传的，大乘经一上来就有文字记录，按

写作规律讲，开始不可能太详，太大。所谓“大本”“小本”，主要内容都同，只是大本的文字敷衍些而已。第三，从中国翻译史方面看，第一个译大乘经的支娄迦谶，译出的是《道行般若》（三十品），在五会中相当于四会，过了一百年，西晋时才译出《放光》、《光赞》，两部经相当于五会中的第二会。至于初会，是到玄奘编纂《大般若经》时才有的。从这里看出它的发展是先简后详的。当然，从翻译的前后不能即确定它们出现的先后次序，但也可以作为推断的根据之一。

（由于《道行》比《光赞》篇幅要小，所以后来习惯叫前者为“小品”，后者为“小品”。）

另外，“杂类般若”的内容，很不相同。其中有中国极为熟悉的《金刚经》，玄奘把它放在第九会，分量最小，只三百颂，也可看成是般若的一个略本，因为根本般若的重要思想它都有了。以后无着、世亲加以分析，认为经中有二十七主题，实际包括了全部般若的主要思想。它的形式，较之大、小品，更加接近于九分教和十二分教以及后来的阿含形式。例如，经一开始就讲释迦住在王舍城，他的团体比丘有千二百五十人，并叙述到讲道的过程等等，这些都是原始经典的格式。而根本般若，就是“小品”，形式也不是这样，讲的是五千人，并说这些人都具有种种功德成就，同后来大乘的铺张说法相类似。这说明，《金刚经》的般若形式，比“小品”还更早一些。其次，南方有位学者觉音，他在解释十二分教中的“方广”时，是从它的形式讲的，他说，“方广”是问答体，在每一问题得到圆满解答的基础上，继续追究，步步深入，他举了巴利文的五部作例证。我们看《金刚经》的体裁，正是如此（其他般若经就不这样显著），第一个问题结束后，接着提出第二个问题。所以无着、世亲解释说，须菩提对不了解的地方共二十七处，这二十七处是“展转相生”的。又《金刚经》的问题是借须菩提提出的，他是佛的十大弟子之一，是得了无净三昧，以解空著名的。《金刚经》但明“空”理，故借重他来发问。可是“小品”的内容就较芜杂，人物有舍利弗、弥勒，甚至还有帝释等等。这说明，般

若类最早出现的是略本，而略本中又以《金刚经》出现得更早一些（它在我国翻译较晚，但产生应早）。

通过《金刚经》的二十七个主题，更易掌握般若的要点。般若思想不外说明诸法“性空幻有”的道理。所谓“性空”是说佛所说的一切法即一切现象都没有实在的自性；但空非虚无，法虽然自性空，假有的现象仍是有的，即所谓“幻有”。“幻有”含有二重意思：（一）幻有并非无有，是相对于实有说其非实在的；（二）幻有非凭空而现，它的产生是要有条件（因缘）的。所以般若思想是由一真空、幻有构成的，不能单执著某一个方面。关于性空的思想，在部派佛学时也有。如上座讲人空外也讲法空，不过他们的性空进一层发展就成了方广，趋向极端，连幻有也否定了，所以龙树批评它为“恶趣空”，虚无主义。这种否定一切的虚无主义，与般若性空之说，是不一样的。

《金刚经》全部讲的是性空而幻有的问题，最后归结为一颂：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”（完满的说法，应为九喻，秦译只有六喻）。其次，讲性空幻有，应联系到佛说，般若思想反对有部认为佛说的一切法都有自性的极端态度，主张佛说法不是实有，而是幻有。佛为什么要说法呢？在他们看来，是因实践的要求加以假设而已。佛法并非实有，只是我们概念上对它加以分类而成的假有。这种思想《金刚经》表现得非常集中，它有这样一套说法的形式，如：“佛说般若，即非般若，是名般若（概念的假设）。”之所以要假设佛法，据他们讲是为了救度众生这一实践要求。《金刚经》随处都是这种思想，所以说般若的主要思想，《金刚经》都有了。

还有一个问题，《般若经》最初是在什么地方编纂的？这已无法讲清楚了，不过它的流行地区，倒是可以从经的本身记载中看得出来。据《大般若经》三百零二卷中说，开头是在东南方，以后流传到南方，然后到西方，逐渐到北方、西北方，最后到达东北（中国地区）。这个记载与实际情况是符合的，因为这个流传路线与大众部发展的地区相一致，与正量部活动的地区也一致，前者是在东南、南、西方活动，后者

是以西印度为中心，然后到达西北。大乘思想，前面已经分析是与大众部、正量部有联系，也是得到部派的承认的，所以流行于与他们思想相接近的部派区域内，以后又发展到西北等处，是合理的，而一旦传到月氏，就得到人们的信仰，并经过西域传播到中国来了。

大乘经有了般若之后，又陆续地在各个地方出现了别种经典，到后来还不断地在发展扩大。有的从小品逐渐充实内容变为大品，有的由一部分发展成多部分的丛书性质，如《宝积》、《华严》等就是。这类经典的流行及制作地点，现在只能从经典所使用的语言上去推定。现在留下这类经的原本梵文（特别是颂文部分），大概都不是纯梵文，而是混合梵语。纯梵文，文法非常严密，而大乘经的原本梵文却夹杂俗语或带有俗语语尾。这样就可以用这部分俗语来研究它最初流行与制作地点。现代的梵文学者正从事这方面的研究，如我国季羨林的研究就很有成绩，他认为那些俗语是东印度以摩揭陀为中心的俗语。这一结论是依据阿育王“法敕”进行勘定得出的。阿育王派人到各地刻的“法敕”，内容相同，但采用的是各地方的方言，现在它已成为研究古代印度语极为宝贵的资料。经此推定，大乘这类经典的流行及制作地点就是东印度一带。

首先产生的是《宝积经》之类的小本子。《宝积经》后来发展成有四十九会的大丛书，但最初出现的是里面最原始的一种，中国前后译过四次，开始是支娄迦讖译的，名《佛遗日摩尼宝》（佛遗日，即毗佛略，意为“方广”；摩尼，为“如意珠”），后来又译名《宝严经》，或名《迦叶品》（后由单卷编入大部，因大部也有《迦叶品》，遂改名《普明会》），最后译的名为《迦叶问正法经》。四个译本，名称不同，但都是小本《宝积经》的异译，原经叫什么名字已不清楚。

小本《宝积经》，是继般若之后出现的大乘经类之一，其内容较般若更为丰富。不过基本理论仍出于般若，只是在一个方面，大大地发展了。全部分为十六门，都是属于大乘教授的，具有重要的意义。其中谈到了大乘出家，即戒律的问题，谈到定慧学，以大乘和小乘相比较

指出其优劣。更值得注意的是，它提出了大乘的一个重要思想：“根本正观”。就是说大乘应该具有什么观点去观察一切。它们认为应该用般若去观察。菩萨乘就是提倡般若。所以《宝积经》的根本正观是来自般若。具有智慧，就掌握了判别正与不正的方法，从而使他们的理论超出了单纯的空观，提出所谓“中道”来。“空观”原对“实有”而言，“实有”固然不对，若定以空为实在的“空”，那也不对，离去“空观”、“实有”的两边。他们主张“中道”。“中道”原在部派佛学时期也偶尔谈到，现在大乘把它扩大，而且固定在“正观”方面运用，这就是从小品宝积开始的一个重要思想。小品宝积在讲“中道”时，还详分为十三种“正观”，后来大乘的讲述，也未超出这个范围。小品宝积还特别指出，“有见”很坏，但“有见”走向极端即使大如须弥山，也还有办法破除；如果着了“空见”，那就不可救药了。可见，《宝积经》一类比“空观”进了一步，它破空破有，提倡“中道正观”。小品《宝积经》，以后编入大部《宝积经》四十九会中的第四十三会。

其次，与《宝积经》同时，《华严经》类也出现了。《华严经》发展到最后成为七处八会（即在编经过程中，说经地点换了七个，又集会了八次）。中国译本有六十卷的、八十卷的，原本究竟多少卷，无法知道。据传说，中等的本子便有五十万颂，就是小本也有十万颂，中国译的是略本，三万六千颂，有三十九品。最早的译本是支娄迦讖的，名《兜沙经》，是后来大部中的序分（《名号品》）。“兜沙”之义为“十”，里面讲的都是十数的法，主要说十方佛刹都有佛，又说菩萨行有种种十法。若想成佛须经历种种十法阶次，如十住、十行、十无尽藏、十回向、十地、十定等六类。这六类，也就是成佛的六个步骤，每一个步骤，就是一个十法阶次。后来出的大部《华严经》，即依此目录陆续组织的，也可说以此为提纲而加以详细补充的。

这部经对大乘学的贡献是，扩大了成佛的范围，把成佛的修行方法推广到一切有情，这种思想就超过了部派佛学。部派佛学只承认现在世界有一个释迦牟尼佛，过去曾有六佛，将来有弥勒佛，佛的出世有先

后，不能同时有两个佛。这样，对人们的成佛就有极大的限制。《兜沙经》打破了这一限制，认为在空间上同时有无量无边的国土布于十方，即可以有无数无边的佛，即使大家一时成佛，也安排得下。所以十方成佛的思想，是此经很特出的主张。同时此经也指出，成佛并不是轻易的，因此，他们把成佛分为六类、十法阶次。部派佛学的说出世部在《大事》中也说，释迦成佛前，经过了十个层次。但大乘认为这太简单，他们将《大事》所说的“十地”，仅视为修行的初步，等于六个十法阶次的第一阶次“十住”，以后还需经历五个如此的十法阶次。

《兜沙经》的十数目字的产生，还反映大乘思想出现的社会条件与阶级根源。印度对外贸易一向发达，贵霜王朝从西北印度同西方交涉，使得这种对外贸易，到1世纪格外活跃，而案达罗王朝统一印度之后，在这一基础上又前进了一步。由于贸易发达，计算方法就要求提高，因而引起了数学的发展。在此之前，印度计算进位方法无一定规则，一般是用七进法，例如，讲到“极微”展转积成粗重时，即以七进法算出的。到了这一时期，则改用了十进法，还规定出十法数字符号。以前计算到十数时空位加一点，用“·”表示；这时发明了“○”，用“○”代替了。“○”名“舜若”（空），还是空，不过也等于一个数字。这种变化，今天看来，不值一说，但当时却是一个大的发明。它通过贸易，经波斯、阿拉伯传到西欧，发展成为世界通用的阿拉伯数字。我们从《兜沙经》里看到以十法为等级，就是反映了科学上的这一进步。这也说明大乘的产生与商业发展是有联系的。同时也可确定《兜沙经》的写作时间，不能早于公元1世纪。至于“○”也代表一个数字，与大乘认为空也有用处的思想，有一定的关系。

此外，《华严经》的另一部分是西晋竺法护译的《渐备一切智德经》，后来编入大部为《十地品》。此经后来还译名《十地经》。经中阐述了菩萨如何入地、住地、出地以及不断胜进的问题，叙述时是采取十进位法，每一地的人住出，都要具足十法最后才能功德圆满。这十地，又紧密配合菩萨行的十度（他们在六度基础上，增加方便、愿、

力、智，扩大为十度）。在第六地，把十度中的第六度般若作为中心，由此也可见般若是一切大乘经的中心。在这一地里，还明确地提出一个重要思想：唯心论。据《十地经》说，用智慧观察宇宙人生时，宇宙本质是什么？他们的答复：都是唯心。他们的重要命题是，“三界所有，唯是一心”，“十二有支，皆依一心”。本来关于宇宙本质的问题，原始佛学是避而不谈的，部派佛学乃至大乘般若对此解答也不明确，到了《华严经》，就作了如上明白的回答。心似乎是单纯的，为什么能有三界区别呢？他们认为，既然心会转变成各种相，因而就可以对三界进行区别；既能区别就有三界了，但其本质还不过是心而已。关于人生，经中则讲十二因缘“依于一心”。十二因缘包括了人生一切现象，从无明到老死无非都是心，都依于心，人生不过是十二因缘的继续，因而也就是唯心了。这样，“三界唯心”与“依于一心”是对宇宙人生的两种基本观点。这两种观点，使大乘后来发展成为极端的唯心论是极有关系的。

除《宝积经》、《华严经》之外，还有《法华经》、《维摩经》。这两类经的思想都是依据般若，与以上两类经基本相同，是采用中道正观的方法，其所得则为“诸法实相”。两经同讲实相，但《法华经》略，《维摩经》详。两经对小乘的界限都划分得很清楚，虽然确认小乘出于佛说，但以为只是佛的权宜之说，非究竟之谈。所以《法华经》称小乘为“譬喻化城”。化城的来历是：说有一位导师引导众人远行，行至中途，众人疲倦，就有人产生退缩思想，导师遂变幻一个城市，让他们进去休息，休息之后，再告诉众人，还得继续前进。这即是说，小乘只是方便假设的化城，而不是要到达的目的地，真正要到的地方是菩萨乘、佛乘。因此，大乘才是真实的。《法华经》的思想，诚如后来天台宗所讲的，主要在“开权显实”，即区别小乘而显示大乘。经过这种区别，最终达到“会三归一”使三乘统一起来。《维摩经》对小乘也有类似的看法，但表示方法不同，它竭力宣传小乘如何不到家而显示大乘的解脱法门如何殊胜。据中国学者研究，《维摩经》

的中心思想是“弹偏斥小”，“叹大褒圆”，是从破小的看法上建立自己的观点的。所以它在“破”的方面多些，《法华经》则在“立”的方面多些。

《法华经》、《维摩经》在三国时就有了汉译本，以后又重译到六七次之多。《法华经》的梵本还有保存（后来有些增添），《维摩经》则只有一些梵本的片断了。

另外还有一类主要是关于信仰的经典，说释迦佛所处的国土而外，其他的国土也有佛。这样，当然更可以满足宗教信徒们的要求了。这类经典有：（一）关于东方阿閼佛（阿閼是不动意）的《阿閼佛经》。据说，东方有个妙喜世界，内有阿閼佛，国土极好，各种情况都是此方求之不得的。这种向东方追求的思想，原在《般若经》的后两品中就有了，那是讲寻找般若法门的事。它说找到门路很不容易，以常啼为例，常啼费了很大功夫找法门，后来闻空中有声，要他向东方，最后在东方遇到法上告诉他般若的道理云云。但到了《阿閼佛经》则专讲这一佛土的殊胜。佛的“本愿”，只要人们专心想念他，就可往生其国，享受快乐。（二）关于西方的《阿弥陀佛经》（阿弥陀是无量光、无量寿之意），也是说这一极乐世界如何美妙，人们只要专念此佛，即可生到那一世界去。

这种对东方、西方追求的思想，反映了当时印度的国外贸易状况和地理环境的。印度东西方都是无边无际的大海，当时人们对海外的知识又不多，在本土求之不得的东西，只好寄希望于遥远、渺茫的海外。再说，当时印度社会动荡不安，净土之类的幻想，是很容易欺骗群众的。现代学者认为希腊、波斯的宗教信仰与阿弥陀、阿閼佛有关（指相信光明的神等这一思想）。我们认为这是可能的，不过不重要。

除此之外还有《三昧经》，其中有净土同般若思想结合而成的，叫《般舟三昧》。经言，如专心念佛，则可见“佛现前”，这与净土的念佛是相联系的；另一面也讲要具有般若的智慧念佛，这又与般若相联系。重视三昧，本是大乘特征之一。部派佛学也讲三昧，不过那只是

三解脱门（空、无相、无愿）的三昧，而大乘讲的三昧很多，如小品般若就讲到百八三昧、六万三昧。此时的三昧，已非原来意义的三昧，范围很广，成为“功德”的一类。三昧经典最早出的是《般舟三昧》，此经前后共有九译。另外还有《首楞严三昧》（首楞严有健步如飞之意），因菩萨修行的十地都要有三昧，而最后一地叫首楞严三昧，表示一下子即可跳到佛地。同时十地也都贯彻着首楞严三昧，因为前边各地都是为最后一地作准备的。此经也是传译得较早的，我国也前后翻译过七次。

以上所讲即初期大乘的经典。从它们制作后百余年，约在公元3世纪，就有学者对它整理，组织成大乘的独立学说。每种经原来各有重点，根据不同的内容，有的放在实践方面，有的放在理论方面，也即按佛家传统的所谓境、行、果加以分类编纂。因此，大乘学说中的哲学意义就比以前更进一层，明白地解答了本体论的问题。另一方面，宗教色彩也更为浓厚，对佛的看法，越加超人化、神秘化了。净土思想，一开始即夹杂其中，宗教味浓，性质也很复杂。但是，宗教实践与学说理论也不是紧密得不可分的，我们还是可以把学说部分暂时划分出来进行研究。应当注意，初期大乘的净土思想对群众的影响是大的，因为当时印度社会正处于由奴隶制向封建制过渡时期（一般认为封建制始于贵霜王朝，完成于笈多王朝），各阶级的思想都空前动荡，变化激烈，对一般非知识分子的基层群众讲，净土的宣传，作用更大一些。而大乘佛学则把所有这一切（理论、宗教信仰等）都吸收在里面，因此我们还是可以分别对待，即专就其学说理论方面进行研究的，同时这也是可能的。

在此顺便说明两点，即西洋人对大乘的研究，有些说法是不甚正确的。（一）大乘佛学的基本著作，大都保存在汉译中，他们由于对中国造的《大乘起信论》分辨不明，把马鸣的评价给抬高了，认为大乘学说先是从那上面发生的。因为马鸣出生在龙树之前，所以他的学说也给放在龙树之上了。这当然是错误的。《大乘起信论》并不是印度人的

著作，根据已站不住，立论当然就不能成立了。日本学者虽认为《大乘起信论》是印度人作的，但他们把马鸣放在无着、世亲之后，所以对讲大乘还没什么影响。（二）大乘初期，除佛学外，还有别的学说也在流行，如胜论派、数论派、正理派等。到大乘佛学开始，这些学派的学说也成熟了，自然会影响到佛学。另外，婆罗门教已发展到信仰一神的宗教，或信梵天，或信毗纽天，或信湿婆天，后来在此基础上成为印度教。这种一神教的形式也在大乘佛学的初期，这也会影响到大乘。西洋人过分夸大了这种影响，似乎大乘的主要思想都是受到别教以及婆罗门的影响而成的。这种看法也不正确。我们认为，外教对大乘的影响是有的，但是大乘与别教的界限也很清楚。如“缘起”“无常”的思想，都未变化。这是佛学区别于其他宗教的非常主要之点。因此，西洋学者在这一方面也是有偏见的。

参考资料：

1. 李稼年译：《10世纪前印度简史》，第67、68、79—84页。
2. 虞愚译：《佛家哲学》第三段，载《现代佛学》1959年第2期。
3. 《出三藏记集》卷二、卷七、卷八（略阅）。
4. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇下，第2章第2节。

第二节 龙树的学说

龙树的时代：甘蔗王朝（公元3—4世纪）——学习弘扬大乘的经过——主要著述：汉藏所传之不同——大乘学说最初的体系：以菩提资粮为中心——中观及其方法论的意义——空义的再认识——八不缘起说与实相涅槃说——龙树学说对于后来大乘学发展的影响

大乘经流行一个相当时期，积有很多种类之后，就有学者据以组织学说，进行宣扬，开头做这件工作并做得很有成绩的就是龙树。

龙树，梵文 Nāgārjuna，分析为 nāgā, arjuna（梵文连音规则，头一个单字尾与第二个单字头是相同的母音组成一复合词时，要发生音变，如两个 a 连用时，读 a 的长音，所以玄奘把它音译成“那伽阇树刺”），玄奘译为“龙猛”。Nāga 是“龙”义，arjuna 译为“猛”，可能是取了印度大史诗《摩诃婆罗多》里般度族五兄弟第三人 arjuna 的意思。因为史诗中他是最勇猛的一个，所以 arjuna 也就代表勇猛。这是新译。罗什旧译为“龙树”，传说其师姓龙，他是在树下出生的。西藏译为“龙成”，这是照原文字义译的，因 arjuna 的语根 ar 是“成”的意思。

由于龙树是大乘学说的创始人，后人对他备加崇敬，因此关于他的生平，有不少附会的传说。比较可靠的原始记载，是鸠摩罗什译的《龙树菩萨传》。罗什是最先介绍龙树学说到中国的人，他编译的这本传是有些根据的。传说中龙树是南印度的婆罗门族，小时即通晓婆罗门经典，后来皈依佛教。当时南印度已经有大乘经典流行，所以他就接受了大乘思想。《龙树菩萨传》说他出家时是到山里的佛塔受的戒，这就暗示了这样一点，龙树出家的地方，是大众系有大乘思想的一部分人所常住的塔庙里。当时流行的大乘经本不多，他凭着聪明，很快就通达了。他感到不足，又到北印度雪山地方，也是住在相信大乘的塔庙里，那里一个老比丘给他一些大乘经典，读了后仍感不足，于是周游各地。在这过程中，可能还陆续学了一些大乘经。他还与诸外道和部派佛学者们辩论，所向无敌，因之产生骄傲，认为佛教理论不过如此，便想独出心裁，自创一派。就在此时，有个大龙（可能是宣传大乘经典的人）把他引去龙宫（大概是北印度龙族所住之处），给他看了很多且更深奥的经典，他于是满足了，感到在龙宫看见的一部分已比外间流行的多十倍。这一点暗示了：龙树后来组织学说所根据的经典不只是当时流行的，还有一部分是个人保存尚未流行的。从龙树所著的《十住毗婆沙》与《大智度论》中所提到的诸经，同中国译经史上比较地来看，在此之前中国未译的大乘经，大都是经龙树的宣扬才问世的。

龙树在通达了大乘经以后，又回到南印度，着手创立学说，广事宣

传。他得到了住地憍萨罗国王的支持，为他在黑峰山用九亿金钱修建一座五层伽蓝（法显、玄奘去印度时，还见到这个伽蓝的遗址）。晚年，他还到了东南印度靠近阿摩罗缚底大塔西北五十公里的吉祥山，一直住在那里，最后便自杀了。龙树自杀的原因，大约与政治有关。据玄奘传说，他得了长生术，也使信仰他的皇帝长命不死，最年轻的太子久久不得继承王位，于是有人给太子出主意说，菩萨一切都能舍的，你可以向龙树要求把他的头施舍给你吧。龙树只好自杀（见《大唐西域记》卷十）。另外据传记说，龙树宣扬大乘，与部派佛学以及婆罗门等教派有斗争，后来有个小乘法师给他一重逼迫，他就死了。从这两个材料看，当时不但有思想斗争，也有政治斗争，而且斗争相当激烈。

关于龙树的年代，有许多说法，罗什说他是佛灭后八百年的人。不过罗什所信佛灭年代（称为“罗氏年纪”）为公元前637年，与一般要相差二百年左右。据他所说的推算，龙树生年应是公元3—4世纪。佛徒们传说龙树活了二百岁、三百岁，大概是因为他自杀，未得终其天年，乃以长寿之说来弥补其缺陷的吧，实际上顶多活上一百岁。所以，龙树的年代在公元3世纪比较合理。3世纪初（公元225年）案达罗王朝灭亡，继之而来的又是分裂割据的局面。东南印度是属甘蔗王朝统治，时间约有百年的光景。20世纪初，在那一带发掘出许多塔庙遗迹，这种塔与阿摩罗缚底大塔一样，四面有伸展出的牙柱，柱上刻有奉献者的姓名，从那些姓名看，都是这一王朝的皇帝、皇妃和皇室中人物。由于这一发现，连带也找到了吉祥山，当地土人称为“龙树山”，可见此山确是龙树住过的。这些考古资料与《龙树菩萨传》记载是符合的。

从龙树组织学说的经过看，他的大乘思想原是东南印度大众系发展出来的那一部分。随后他到各地访求以及最后大龙把他引入龙宫，见到当时尚未流行的大乘经，这一部分则是由他才开始介绍的。《龙树菩萨传》里有这个记载，龙树自著的《大智度论》最后一卷也说到，有许多大部头的大乘经是在龙宫、阿修罗宫里藏着的，说最小的篇幅也有十万颂。当时流行的二万五千颂般若，人们已感到分量重，难于接受

了，十万颂则只能藏之龙宫，待人而传了。这种传说，据后人研究，还是有事实根据的。北印度一带，对龙的传说很普遍，他们说的龙不在天上，而是在雪山。地上常年流着的江河，都发源于雪山，所以北印度传说山上有雪水积成的大湖，龙就住在那湖里，称之为“龙宫”。如果说龙树确由龙宫中得到大乘经，这就是说他从北印度雪山深处去取得的。至于说雪山有老比丘等，也只是暗示分布在那里的部派佛教中思想比较前进一些的学者而已。

龙树后来仍回到了南方，并在那里度他的晚年，这与支持他的王朝有关。其先，案达罗王朝是不信佛的，到甘蔗王朝则有几代由于新兴的大乘而引起了他们的信仰。当时要宣扬、推广一种新的学说，得不到强有力的支持，是很困难的。所以，宣传的范围，也就只限于这一带。而在这里，龙树也得到了他的继承人提婆，大乘思想以此为中心，就逐渐传播、扩展开来了。

龙树的著作很多，有“千部论主”之称。他的学说传播以后，特别在西域一带，得到了相当的发展。鸠摩罗什又尽量把它传译到我国，因此，他的著作汉译现存的约二十种，其中有托名的伪书，据考证，真正属于他的只有十七种，但大都是很重要的。

在龙树著作中，有一类是释经的，主要有《大智度论》。这部书在他的传记里也提到过，说他著有《优婆提舍》（议论）十万颂。这种体裁是解释经文，并加以发挥的，可能就是指的《大智度论》。它解释了当时最大的一部经《小品般若》，译本一百卷，尚非全书。据说对般若第一品的解释是全译了的，即达三十四卷，其他各品照此译下去，当在千卷以上。罗什认为中国人不习惯这种烦琐的议论，从第二品起，就择要译出，共成一百卷。另一部是《十住毗婆沙论》，是注释《华严十住经》（后来译本名《十地经》。此经是《华严经》的中心部分）的。“毗婆沙”为广论之意，注释的不是经的正文而是经的重颂部分（经有正文，有颂，颂又有前有后，后边的叫重颂）。汉译有十七卷，只讲到第二住，也非全文。此书是罗什之师佛陀耶舍口传的诵

本，他只记得这些，所以译得不全。但是此书在龙树学说中地位是颇为重要的。

另有一类组织学说的著作，主要有《菩提资粮论》。这书是隋代译传的，颂本计一百六十五颂，是龙树写的，释文是自在比丘写的。书的分量不大，译本只有六卷。《龙树菩萨传》中也提到这本书，说龙树作《庄严佛道论》五千颂，大概包括了他自己的注解。在《十住毗婆沙论》里也提到这本书，名《助道品》。因此，书的译传虽然较后，仍可信为龙树的著作。

再有一类论战性质的，是对部派小乘以及其他学派进行破斥从而显示自宗的所谓“立破之作”。最主要的是《中论》，书中对部派的偏见作了彻底的破斥，也是龙树基本理论之所在。亦由罗什译出。本文五百颂，加上青目的注共四卷（此书在罗什时就有七十多家的注，罗什认为青目注最好，所以一同译出）。《龙树菩萨传》中提到此书说“……造《无畏论》十万颂，于《无畏》中出《中论》也”。意思是说，《中论》的注解包括在《无畏论》中。印度有这种著作习惯：写作一种对自己多种著作的自注。《无畏论》十万颂，其中有《中论》的注。此外，有《十二门论》，是《中论》入门的书。《中论》二十七品，《十二门论》只有十二门，就简化多了，它是解释《中论》的根本道理的。书的分量不大，只有很少的颂，大概全文都出自龙树之手，内容系破除小乘偏见，显示自己主张。针对佛教以外其他学派的，汉译有《回诤论》一书，主要针对正理派。正理派是从认识论角度立说的，讲种种量，以量成立各种的实在，这与龙树主张空、无自性的自然是直接冲突的。龙树要使对方放下最有力的武器，所以作了仔细的辩破。此书也是后来才传译的。

最后一类是与政治有关的著作。大乘学说与以前佛学不同，是将世俗事与出世事融合起来的。当时龙树受到甘蔗王的支持，因而有对统治者的说教。此类著作汉译有两种：一是颂文体裁的《宝行王正论》（陈真谛译）。“宝行王”即玄奘、义净译的“引正王”，梵文

“婆罗婆汉那”，原是案达罗王朝的姓，因为过去人们的历史知识不足，此时虽已改朝换代成了甘蔗族，还错误地把前一朝代的族姓沿用下来。此书是专门对甘蔗王讲如何治理国家，如何信仰佛教等等，表达了大乘的政治观点。二是书信形式的《劝诫王颂》，我国前后经过三译。王，也是指的引正王。据《南海寄归传》卷四介绍，印度当时流行许多著名的赞颂，龙树此书就是其中之一，称为《密友书》。它以诗代言，劝引正王相信三宝，如何对待臣民，特别是劝王要支持佛法。信的内容也寻常，但文字很优美，所以在印度十分流行，有点像中国过去的《千字文》之类，成了家喻户晓的读物。

龙树著作的重要部分，已经汉译的，有上述八种。这些书大都已无梵本，只有《中论》的颂文，保存在月称释的牒引中，1903年至1913年的十年间，俄国编印的《佛教文库》将其校订出版了。另外，《宝行王正论》，尼泊尔还藏有梵本，1934年，被西洋人发现后也印出来了。除此两种外，其余的梵文原本，尚未发现。又《十二门论》，印度国际大学在1954年已将它从汉文还原为梵文了。

在西藏文译本中，龙树著作保存得相当多。因为西藏把龙树看成是密教的祖师，十分重视。在西藏大藏经里，计有译本一百一十八种，内容相当芜杂，许多是密教的。分类而言：（一）赞颂十九种，（二）密教解释五十一一种，（三）显教解释及杂著四十八种。其中与汉译重复的，只有十一种，不到它的零头。所以研究龙树学说，应当注意藏文中保存的资料。这些著作中，主要是有关显教方面的，开头是《正理聚》，共计五种：（一）《中论》，（二）《六十颂正理论》（赵宋时有汉译，译得不好），（三）《七十颂空性论》（汉译《十二门论》中提到过此书），（四）《回诤论》（有汉译），（五）《广破论》（此书比《回诤论》更进一步详细破了正理派的十六谛）。以后到了宗喀巴时代还加了一部《宝鬘论》，即《宝行王正论》。此外，还有一部值得怀疑的书：《二十颂大乘论》，西藏人相信它是龙树的著作，并发现了梵本，1956年，意大利罗马将其作为《东方丛书》的一种印行。另

外，还有一种把许多大乘经贯串起来的书《一切经集论》，宋代有过汉译，名《大乘宝要义论》。以上是西藏方面保存龙树著作的情况。

据《龙树菩萨传》记载，龙树开始读大乘经，感到道理还欠完备，想加以推演，创立学派，后来在所谓龙宫中看到了大量的大乘经，就又感到不是少，而是多得研究不完，便打消了独树一帜的念头，仍照佛学的基础进行组织。本来，大乘思想的产生，是适应当时内外环境需要的。从佛学内部讲，在大约五百年的流行时期内，部派分裂，主张各异，其中不少学说趋向极端，致使内部很不统一。从佛学外部讲，其他教派这段时期都有较大的发展，势力日趋强盛，佛学要是还继续分裂下去，连存在都会成问题的，因此这时就有统一并使之面貌一新的要求。适应这一形势，大乘经典陆续地出现了，并取得佛学内外一部分人的信仰，已不感到突如其来。到了龙树时期，印度重又分裂，社会处在显著变迁之中，反映到意识形态上也不能照老样子下去，至此，酝酿了一百年的大乘思想应该有个总结，应该有所组织，龙树就是在这一形势下来担任组织大乘学说的工作的。要想完成这项任务，使之向前发展一步，就要从两方面着手：第一，要从广的方面做工作，从佛教根本精神出发，以当时已有的大乘思想为中心，吸收和概括佛教各方面的学说，比较全面地组成大乘的思想体系。第二，从深的方面做工作，应尽量批判一切学说（包括内外各学派），加以鉴别，采取其中对大乘学说有用的，以丰富自己的理论。龙树所组织的大乘学说体系，在深广两方面，都做得相当好，相当出色。

从学说广的方面看，他首先抓住了佛学的根本问题，即究竟的境界问题（佛的境界）。他认为最究竟的境界应以菩提为目标。而部派佛学则多偏重解脱，如《异部宗轮论》说三乘之不同在于解脱之不同，并辨解脱之道有同不同。大乘则着重于菩提、智慧。佛陀，就是觉者，已含有菩提的意义在内。但是，完全把菩提当作佛体，在部派时代还不是大家能同意的，如《论事》是上座系的主张，它所反对的论点之一，即有以菩提为佛说。这种论点是那时北道部的主张，北道部属大

众系，后来的发展接近大乘。此时龙树，即抓住这一根本问题，然后从多方面来丰富它，组成大乘学说的体系。菩提的内容，从《般若经》中看，它包括了“一切智”、“道相智”、“一切相智”三个方面。“一切智”是部派佛学的最高智慧，意思是什么法相都能知道（其实是一种“共相智”）。“道相智”，不仅有了懂得一切的智慧，还连带知道得此智慧的方法，方法还不限于一种，包括大小乘的道都在内。“一切相智”，则非但知道一切法的共相，而且知道一切法的自相。从这三方面来阐述菩提，内容显然比部派佛学讲得更完备了。

所有大乘思想，都是为了成就这个菩提，为了菩提得以形成的资粮（条件、材料），用这一思想组成的著作，名《菩提资粮论》。龙树写的是颂本，还有他本人的注释。据《龙树菩萨传》的记载，注释有五千颂，已经失传，现在只有自在比丘的一个简注，还很扼要。从注释看，论的体系，是把有关大乘的说法都融合在六度之中，并旁通四处（实、舍、寂、智）、四无量（慈、悲、喜、舍）。不仅四处为部派佛学所公认，而且四无量还是佛教外诸学派都相信的梵行（认为四无量可以带来往生梵天的幸福，是诸学派共同追求的目的）。《菩提资粮论》把这些思想都贯穿在里面，可见包括得很宽。但它也不是简单地汇集，而是比部派和其他学派讲得都更深了。例如四无量中的“舍”，小乘的解释，就是舍弃一切和无执著的意思；龙树的解释是“入甚深法界，灭离诸分别，悉无有功用，诸处自然舍”。意思是说，入甚深法界，万法一如，无有分别；既无分别，自然不着，不着自然舍。把所有的学说都融会贯通于一论中，这是龙树学说广的一个方面。

此外，《论》中还讲到求得菩提的方法，这方法就是“修集”（修习）。“修集”有两重意思，一是反复地学习，一是把知识积累起来，两者又是统一的，即在反复学习中积累。《论》中对此讲得很具体，并照顾到当时佛教一般的修习形式，以取得调和。修习有二，一是“福业”，二是“慧业”。讲修“福业”时，有所谓忏悔、称赞、回向等等。讲修“慧业”时，特别提倡方便，即提倡智慧的运用。在《般

若经》中本也有这类内容，讲智慧也讲要善巧的运用，但经文散漫，不容易看出，经龙树如此一提示，就很明显了。（他将《小品般若》分成前分着重智慧的本身，后分着重于方便——般若的运用。泛泛地看是看不出的，经他发挥就感到明显、集中了。）可见大乘的智慧，不能脱离方便，尽管还是用一般的“三解脱门”（空、无相、无愿），但因着重于智慧的运用，对三解脱门，都是“学而不证”，就是说，学习了而不要求立即得到结果。所以，在大乘看来，修习这些资粮的究竟，拿最后的涅槃来讲，并不是无余涅槃，而是无住涅槃。这就超出了涅槃的一般意义了。另外，在修习过程中，因人的能力不同而有不同的修习方法，能力充足的可用直接的方法，一般的人还需要有各式各样的辅助办法。这样，《论》就把大乘经所说的如念佛三昧、般舟三昧、菩萨藏教授等等方法，都吸收进来了。所以这一组织，相当广阔，既有重点，又有系统。

再从学说的深度方面看，对方法论更有一番创新，这就是《宝积经》里讲的“中道观”。它比空观更进一层，有空观而不着空观。但龙树对空观的运用和解释，又比《宝积经》前进了。他以此作为根本的方法论，在意义上与《宝积经》也不尽相同，是对部派偏执一边的说法给予彻底批判的。对这问题的具体阐述，见于所著《中论》一书。

《中论》对“中观”下了一个定义，见该论第二十四品《观四谛品》的末颂（印度写作习惯，无一定格式，看行文方便，到要紧处，画龙点睛，一语道破全书要义。定义不一定在论的开头提出。《中论》有五百颂，二十七品；论的本宗二十五品，此颂见于第二十四品）：“众因缘生法，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义。”汉译把原意的精神基本上表示出来了，但仔细推敲，还觉犹未尽，原文尚在，可以勘对。中国佛学家也很重视这一颂，特别是后来由此论立宗的各派，如三论宗、天台宗，更为注意。因颂中有三个“是”字，遂称为“三是偈”。天台把“空、假、中”看成是实在的谛，所以又称此颂为“三谛偈”。颂的原意是批判部派佛学的偏见。佛学的根本原理是缘

起，部派佛学对缘起的说法不尽相同，其中有部的说法，最为片面。他们主张“一切有”就以缘起为根据，如讲六因、四缘，结果把凡是因缘故而生的法，都说成是实有的了。龙树此颂，主要就是针对有部。

“众因缘生法”，就是指缘起。缘起之法有两个方面，第一，是无自性，即空，“我说即是空”。这个空是存在于认识之中的，是以言说表现出来的，所以说“我说”。所谓“法”，事物、现象等本身，无所谓空与不空。有部的说法则认为法在概念上是实有。龙树又指出，仅仅这样来认识空还不够，所以第二，还应明白诸法是一种“假名”：“亦为是假名”。这就是说，如果光说空，不就否定一切了吗，世界上何以又有千差万别的事物呢？为了不产生这样的误会，所以说法虽然是空，而还有假名。《大智度论》把“假”音译成“波罗聂提”，别处也译为“施設”、“假设”，意思一样，都是指概念的表达。概念表示不外乎语言、文字（佛学也叫“名言”）。由此看来，对缘起法，不仅要看到无自性（空），而且还要看到假设（假有）。二者又是相互联系的，因其无自性才是假设，因为是假设才是空。用这种方法看待缘起法就是“中道观”——既不执着有（实有），也不执着空（虚无的空）。这就是龙树讲的中观方法，是他对中观所下的定义：实际上，中观思想是直接由缘起空思想发展来的。

中观思想是怎样发展的？《观四谛品》对这问题的来龙去脉也有明白的解释。“中”是从“空”发展出来的，是对“空”的进一步认识，由此而连带着产生“假”，又综合“空”“假”而成立“中”。但一般人不这样认识，把“空”看成极端而发展到“零”、“否定”。部派佛学者的认识就是如此。他们讲，如果把缘起看成无自性、空，就会破坏佛说的一切。佛首先讲了四谛，如否定了四谛，依之修习的人也不会得到四果，四果既被否定，作为它预备阶段的四向也没有了，这样就无僧宝，无僧宝也就无法宝，无佛宝，总之，一切都没有了。非但如此，佛说的因果既已全无，世间因果也不能离佛说因果而存在，也就破坏了世间法。但龙树认为这不过是对空的一种误解。为了清除这

种误解，对空的真义作进一步说明，也有一颂：“汝今实不能，知空空因缘，及知于空义，是故自生恼。”意思是说，你们对空的三重意义不了解，所以才产生误解。空的三重意义是：（一）空的本身，（二）空的因缘（所为），（三）空的意义（空义之“义”原有两重含义：一作境界、对象解，二作用处、意义解。此处是第二种意思）。这意思就是说，应该首先了解空的本身是什么，同时也要知道为什么要讲空，最后还要了解空的实际应用，它的意义所在。空的所为，乃在于显示胜义谛。佛学把佛所说法分成层次，有了层次才能了解佛法的真义，要分层次就得有个标准，这标准叫谛。一般以二谛为标准，以世俗谛来说一切法是有，以胜义谛来说一切法空。所以说“空”的作用之一是它可以显示胜义谛。空的实际应用就在于有空才能有种种设施，如四谛、四果、四向、三宝等等。如果没有空，一切法都有决定的自性，那就无法作这些安排。对于“空”能做这种理解，就不会把它看成是简单的虚无了。佛学所施設的一切，都是放在空的方面来讲的，要先将不正确的看法去掉（空），才能给予正确的安排。由此看来，中观把空同假名连带起来看，乃是对空进一步认识所必然得到的结论。

龙树的主要思想，集中地表现于所著《中论》一书中，如果原始要终地讲，就是该《论》所提出的“八不缘起”和“实相涅槃”两种理论。前者属于他学说体系中“境”的部分，后者则与“行”“果”部分相联系。从哲学角度看，八不缘起相当于对世界的解释，实相涅槃相当于变革、改造世界。掌握了这两种理论，对掌握这一家学说的要点也就差不多了。

八不缘起见于《中论》开头的两个归敬颂，原不计在本文之内，只作为本文的引子，但对全论来说，正如青目的《释》指出的，它解明了写这部论的目的。不仅如此，后来无着为解释此二颂，还写了《顺中论》一书，论的全名是《顺中论义入大般若初品法门》。般若那时发展得很大了，“初品”指的是广本十万颂，那么大分量的般若经，照无着看，从此二颂就可入门。他在《顺中论》开头还说：“如是论偈，是

论根本，尽摄彼论”。说这两颂把《中论》的全部思想包摄无遗，可见其重要了。这可以代表印度学者们的看法。中国方面，罗什传译了龙树学说后，就出现了“三论宗”。三论宗人，对此二颂说成是“诸佛之中心，众圣之行处”，说是诸佛用心之所在，众圣所行之事都在于此了。同时还说是“正观之旨归，方等之心髓”，是大乘正观的根本。可见也将它看得特别重要。

为什么要重视这两个颂呢？当然也是有根据的。原来佛学的根本思想，就在于正确地说明因果现象，即说明所谓缘起的道理。在原始佛学时期，是以人生现象为重点来讲十二因缘的，用十二因缘把人生现象串连起来，并且说明它们互相依持的关系。这种关系不是空泛的，而且各个环节之间都有必要的条件，如“行”的发生，必要条件是“无明”。当然也还有其他条件，但“无明”是不可缺少的，起决定作用的。其他各支，都是按此方式加以组织。这就是他们对人生现象的所谓正确解释，而他们的全部境行果理论，都建立在这个基础上。后来缘起学说有所发展，不但涉及人生现象，而是以人生为中心扩大到宇宙的一切现象去，把宇宙的一切现象也看成是互相依持，并看出其中的主要条件所在。当然，这种扩大了缘起说，也要有一种所谓正确的解释，但是已非那种仅限于人生现象的缘起说能够说明的了。因为原始佛学讲的缘起是有所偏重的，如讲生灭无常，这个理论联系到实践，是对人生的一种价值判断，认为无常故苦，苦则应灭，以至到涅槃清净。诚然，当时人们固然有苦，但苦的真正原因却不是佛学能说清楚的。这种学说在原始佛学时还能维持过去，而且也发生了一定的作用。但是把它扩大到对整个宇宙现象进行解释，尽管这种解释也与人生现象有关联，如只简单作生灭无常、苦等价值判断，那已显然不够，而且也不能说明事物的真相。因此，就在缘起的基础上发展出两种极端看法：一是有部的看法，认为一切现象都是实有。为什么呢？因为它们都有缘起作根据，不是凭空产生，是有条件的。另一极端看法是大乘思想中认为因缘生法为空，不实在的，这是对实有说的直接反动。它虽然

纠正了“有”的极端，却又陷入了“空”的极端，一切虚无，一切都落空。当然，这两种极端看法都是不正确的。所以现在的问题是怎样正确地理解空。这就是缘起理论在龙树以前所经历的一个发展过程。

到龙树时期，他认为释迦提出的缘起论是全面的，不单纯说有或说无，而是有无的统一。如从因果关系上说有无，所能推论出来的不外乎生灭、常断、一异、来去等现象，这些都是由时空上因果相望而说的。但是真正的缘起说，在龙树看来，对八个方面都是不能执著的，如果执著了，就等于戏论。戏论是个比喻，印度把人们认识上的概念也看成是名言，尽管未说出口，但构成了概念，就是无声的言说。名言有有用的、无用的、正确的、不正确的，无用或不正确的名言，就是戏论。照龙树的说法，在缘起论上单纯执著生灭等，是不正确的，所以是戏论。而佛所说的缘起，是超出戏论，是消灭戏论，也可以说是寂灭状态。所以颂说“善灭诸戏论”。这句话，据梵藏本有两层意思，一是息诸戏论，二是息戏论后成为寂灭状态。汉译只谈灭戏论，将另一层意思略去了。用以上这种观点讲因果，是过去所有各种因果说中说得最好的，所以对佛致最高的敬礼。意思是说照佛这样的说法，加以发挥，就是此论的宗旨。

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

而龙树统归之为“戏论”。龙树的缘起理论超出了这一切戏论，认为只有如此，才能得出对现象实在的认识，达到真实，也可叫“实相”。

龙树这种理论在哲学上的意义是怎样的呢？他以为用平常的概念，是不可能认识世界实相的。但是，人的认识又离不开概念。假使说，完全不用概念，那么只有下列两种情况才可能：第一，与感觉联系的直觉，即直观地听到见到就是，这样就不能发展思想，这样的认识是片断的，不是正常的思维规律。第二，像古希腊末期的直观派主张的神知，不借助任何概念，直接认识神，与神合而为一。龙树的缘起理论，就含有一点这种神秘直观的意味。他主张息戏论，用般若（智慧）与对象直接交通，中间没有任何间隔，也无须任何媒介，这种作用，他们名之为“现观”。后世对此现观还有一个很好的比喻：“如哑受义”（见《揖大乘论》。受，领受。义，指境界）。不会说话的哑人，对境界不仅有一般的感觉，而且有所领受，但不能言说。俗话说所谓“哑巴吃黄连，有苦说不出”，他的感受比能用言语来表达的更为清晰深刻。可见“现观”是面对面的直接体会，而且体会得更深刻。从这方面讲，龙树的“现观”就带有神秘直观的色彩。但是他讲般若并不局限于“根本般若”上，他是主张先掌握了“根本般若”后再发展它，这也是合乎人们思想规律的。他们把这发展了的认识叫“后得智”。所谓“后得”就是在“根本”以后还要有一种认识，而这种认识同概念又有联系了。所以从“根本”上说是“无所得”，这与概念没有关系，但“根本”以后还是“有得”，这与概念有联系。还可以推想，为什么“根本”是“无所得”呢？那是因为“根本”之前的所得是戏论，戏论灭自然是“无所得”，所以要先扫除戏论（息灭诸戏论），到达根本无所得阶段——这是要经过实践的，然后再与概念联系对世界认识，那时才能得到实相。如龙树《中论》的皈敬颂就是得到了实相的认识。“因缘所生法，我说即是空”。“因缘法”虽出自佛说，但是被曲解了而有戏论偏执，即要否定而说是“空”，再进而认为这是“假名”。假名还是与概念联系着的，但这种概念已是恰如其分的假名，

是与空联系着的假名，而不是实有之类的戏论，这就是中观。龙树缘起说的哲学意义就是如此。

八不缘起的理论，讲的都是关于认识“境”的方面。

其次，从“行”与“果”的实践方面看，佛学的最终目的在追求涅槃。开头所追求的涅槃是消极的，是如同吹熄灯火一样消灭完事。这是从判断人生现象为苦作出发点的。既然人生是苦，当然进入消灭了的状态要更好些。后来涅槃理论有所发展，特别是由于缘起说的发展，就不是消极的了。讲涅槃也联系到一切法，应该是去掉不相干的戏论，显示一切法的本来面目，即实相。所以，龙树讲的涅槃，其实践的基础就是“显示实相”。这个涅槃究竟境界乃来自对实相的认识和应用。这究竟境界，当然也有一个极点（绝对的地步），那就是“无余涅槃”。从前讲无余涅槃是把苦灭尽，直到人死后焚骨扬灰什么也没有了才行；龙树在此讲的“无余涅槃”则是指实相的完全显示而言，要能达到究竟，完全显示一切法的实相，才是极限。在达到这个极限之前，叫“趋向涅槃”，即在趋向无余涅槃过程中，也可以说是一种涅槃境界，相对无余而言，就叫“无住涅槃”。在趋向过程中随时可以停下来，但一停下来就是无余涅槃，所以他不主张停下，而主张“无住”。怎样才会无住呢？这是从缘起的认识出发的。他们认为，世界一切都是互相依持、互相联系的，人与人、人与生物也是互相联系的，人不能看成是个体，而应看成是整体。所以在趋向涅槃实践中，不是要一个人的单独行动，而是要全体都行动起来。单独趋向是自利，在缘起的条件下，单独自利是不可能的，要自利利他，甚至要以他为自。这样，把自己融合在众生的汪洋大海中，利他就是自利。因此，在趋向涅槃的道路上，就觉悟到有许多事要做，实现究竟涅槃的行为是完不成的，是停不下来的，这就有了无住的境界。这是无住意义的一个方面。另一方面，从实相看来，一切法的实相就是指的与涅槃相持的世间事物实相。世间是流转生死的，涅槃是超出生死流转的，但是世间一切现象是毕竟空，以空为实相，这实相也就成为涅槃的内

容。所以世间与涅槃是一回事，由实相把两者统一起来了（当然两者不可混同）。这样，在趋向涅槃的过程中，只要世间是无尽的，就不会歇下来，就不会离开世间去另求涅槃。世间即涅槃，所以从这个意义上讲，涅槃也应该是无住的。

龙树《中论》中的主要思想大概如此。八不缘起与实相涅槃即可以概括他的学说。

最后，讲一下龙树学说对以后大乘发展的影响。这种影响主要有四点：

一、他的理论完全是从认识论角度来讲的，处处与认识论联系在一起，如讲对宇宙现象应该如何认识，怎样认识才算正确，还讲到应当怎样运用概念才得到正确认识等等。这个方向指出来以后，就决定了后来大乘佛学发展变化的途径。龙树的主张，有的同意，有的反对，所以既有发展，也有分裂，但是都没有超出他所指出的方向，也就是说，都建立在认识论的基础上。例如，三是偈中提到的“假名”这一概念的发展就是一个例证。“假名”的原意是“假设”“施設”，梵文是 Prajñāpti。后来从这个字又引出 Vijñapti 一字，汉文常译作“了”或“表”（如表业、无表业）。Vijñapti 这个字是由“识”（Vijñāna）变化而来，是识的过去分词，不但是识义，且有“识所表现出来的”意义。龙树第一次提出“假名”这一范畴，“假”用语言表示谓之“假名”，而在思想上的表现则谓之“了”，即“识”。后来就说成缘起法是空，但另一方面是“唯假”。向后发展，就说缘起法但有思想上的表现，谓之“唯表”，也就是“唯了”。由“唯假”到“唯了”（唯识）的思想变化，是很值得注意的。初期把“假”与“表”两个字看成一个字，曾经通用，后来才分清界限，表示两个不同的意思。这就说明：“唯假”、“唯识”这两种思想是有先后的、内在的关系。龙树的思想是指示了向唯识发展的这一方向。

二、龙树的思想带有浓厚的唯心主义色彩。如他所说的“实相”，所谓正确的认识，并不是从客观实际出发的，所以他讲到“根本

般若”部分就不能不带有神秘直观的性质。再从社会根源看，他的学说是为统治阶级服务的，也得到了当时统治者更多的支持，这就注定了他为维护统治者的利益而不能不具有唯心论的色彩。当然，他所依据的《般若经》也有唯心论的倾向，但其程度远不如他所组织的学说那样浓厚。他在《大智度论》（二十九卷）讲念佛三昧时，也就引到《华严·十地经》关于“三界唯心”的说法。在其他地方，他也尽量贯穿唯心思想。这对以后大乘的发展，特别是对无着、世亲等建立的瑜伽行学派，影响是相当大的。瑜伽行派以唯识为中心，唯心论更浓厚了，其根源不能不追溯到龙树。

三、龙树的学说有立有破，但主要的还是破。这种以破为立的方法，到了他的弟子提婆，更是发展了。建立得不多，对反面批驳用的力量却很大。一部《中论》二十七品，有二十五品是以破的方式出现的。既然要破人家，就要以理服人，这就牵涉到思维的逻辑性问题。这也是印度的一种传统，他们是很注意逻辑的，其先叫“正理”，佛教加以发展后叫“因明”。龙树所著《回诤论》、《广破论》都是专破正理派的。正理派的“量”是正面的认识。“量”的应用就是推理，正面的是“论证”，反面的是“驳斥”，都有一定规则。正理派在逻辑上比佛学先走一步，有所发展，龙树此时以破为立对其学说加以驳斥。他在《回诤论》中根本驳倒了认为“量”可以认识一切的说法。龙树认为“现量”和“比量”都不可以作为认识的手段，这不与他自己的学说矛盾吗？不然。龙树对正理论的驳斥，只驳斥他们片面的、执著的方面，驳斥他们不能超过单纯的推理阶段，不是全部否定的。龙树所用的方法，超过单纯的逻辑推理，虽也用逻辑的方法，但不片面、单纯而是带有辩证的意味，这与他的中观思想是一致的。中观不片面讲空，不片面讲假，二者统一不分离才是中，就是比较辩证地看问题的。这种方法对大乘发生了极大的指导作用，后来的大乘学者对此都有进一步的发展。龙树在这里指出了方向，也提出了问题，这就是人们在思想上怎样运用概念的问题。龙树以为若运用概念会落入戏论，这是很

自然的，如果叫它不落人戏论就会有矛盾，矛盾怎样解决，这就是他所提出的问题。他所指出的这个方向以及他的解决问题的方法，对后来大乘的理论发展是有影响的。

四、在实践观上，由于龙树把世间与涅槃打成一片，因而主张对世间服务的知识都要研究，后来归结为“五明”（声、内、因、医方、工艺）。不仅包括世间的哲学学说，而且有文字学、工艺、医术等等。在他所著的《菩提资粮论》中已经可以看到这些主张。据传记记载，龙树本人是多才多艺的，他懂得化学（炼金术），会绘画、雕刻、制香等等。关于这方面的著作，西藏还有译本。汉译的《五明论》，已佚。这种对世间学多方面的研究，也促使了大乘的发展，并制约着大乘发展的方向。到后来瑜伽派，五明并重，在那烂陀寺学府还是实际贯彻了的。这种风气还流传到蒙藏地区，喇嘛庙宇对天文地理、医药艺术，各种都学。从一方面讲，佛教对一般文化的研究，其目的在把它作为帮助推广学说的手段，另一方面，从而也影响到文化的发展与交流。例如，中国不仅受到大乘佛学的影响，同时也受到他们所带来的印度文化的影响。佛学源源不断地传入中国，从文化交流这个角度看也是一种很自然的现象。

参考资料：

1. 秦译：《龙树菩萨传》。
2. 王沂暖译：《印度佛教史》，第15章。
3. 林志钧：《藏译印度佛学论著录目》，载《现代佛学》1953年第2、3期。
4. 秦译：《中论·观因缘品第一，观四谛品第二十四，观涅槃品第二十五》（均略阅）。
5. 隋译：《菩提资粮论》，颂本，又藏要本，首大科。
6. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇下，第2章各节。

第三节 提婆及其后的传承

提婆的生平和著述——破执方法的发展——破想的正观——二

谛真假义——罗睺罗跋陀罗的赞般若——西藏所传龙树学的传承——龙树学在西域的传承与罗什

继承龙树而使大乘学说深入一步发展的，乃是提婆。龙树的门人按理讲是不少的，但现在知名的就只提婆了。

提婆，也叫“圣天”，因他只有一只眼睛，又名“迦那提婆”。从罗什编译的《提婆菩萨传》和后来的传说，他是斯里兰卡人（月称《四百论释》、玄奘《大唐西域记》等都如此说），是一个王子。开始学婆罗门学说，能言善辩。这时，龙树已届晚年，住侨萨罗的吉祥山，名声远播。提婆在斯里兰卡，与东南印度仅一水之隔，就想找龙树辩论。龙树也久闻其名，听说他来了，叫学生端一满钵水给他，没说一句话；提婆见到一钵水，即从身上取针一枚投入，也没说话。龙树看了深为惊讶，认为是个聪明人，即请他进去。这是什么意思呢？一满钵水，是龙树表示自己绝顶聪明，如水一般，无器不满，无往不在；提婆投针则表示自己如针沉水，可以一探到底。因而龙树觉得他很聪明。提婆的来意是想找龙树辩论，但是一接触龙树，深为折服，就跟他当学生了。

此时中印度，特别是摩揭陀的波吒厘子（华氏城旧都）原是佛教盛行之地，却被其他学派势力侵入，压制佛徒，禁止在寺庙击犍椎集众，实际就是禁止佛徒的活动，达十二年之久。龙树在南印度闻此情况就想去找外道辩论，挽回颓局。于是提婆自告奋勇，愿意前去。龙树恐其不能胜任，即在家里自扮外道与他辩难数日，卒不能屈，就同意他去了。提婆一去，果然破了外道，重兴佛学，当地人特为此建立一个“重建犍椎塔”来纪念他。这个塔，玄奘去印度时尚见到。由此开始，提婆连续在中、北印度一带做破外的工作。在宰禄勤那、钵罗耶伽两地，还流传许多关于他破外的故事。说他的《广破论》就是在钵罗耶伽写的。当然，他去过的地方决不止此两处，不过两地流行他的故事较多。不久，他又回到南印度，这大概是龙树死了以后的事。那

时南印度一个皇帝不信佛，提婆去教化了他，同时还使许多外道也信佛了。最后，他隐居森林著书立说，就在此时被外道暗杀了。

传说提婆的著述很多，但流传下来的却比较少。他的主要著作都以“百论”作为总题。“百”的梵文为 śatāka，含有双关义，全字是把一百个东西集拢来（举成数）的意思，字根 śat 又有破坏之义。所以就著作形式言，他用的颂体（或其他体裁）都与一百个数目有关的；就内容言，完全是对不同学说进行破斥的。现存百论书分量最大也最主要的是《四百论》，共计四百颂，十六品。此论实际可分前后两篇，前八品自成一篇，后来称作“说法百义”，后八品则称为“论议百义”。因为前八品是直接叙述其教理的，后八品则着重放在批驳异说上。此论梵文尚存有一些片断，1914年，印度人曾连同月称的注释一并印行，后来法国人又重新校订，把里面的残缺部分根据藏文还原成梵文。我国西藏有此书的全译本。后八品也独立流通，汉文有玄奘的译本，名《广百论》（“广”是相对于分量更小的《百论》言，不是对《四百论》说的），并有护法的释。《四百论》原来就分作两部分流通，所以护法只注了后八品，玄奘也只译了后八品。

另外一部著作《百论》，分量小，只有一百颂，原文不存了。罗什的译本，共计十品，是一种修多罗体裁。修多罗有二义，一指三藏中的经，一指简而又简的略论文体。罗什译时，连同婆薮开士的释也译了。为什么叫《百论》呢？就是把其中修多罗所构成的颂（三十二字为一颂）凑起来，恰成一百颂。据僧肇《序》文说：“论凡二十品，品各五偈，后十卷，其人以为无益此土，故阙而不传。”那么，汉译的《百论》就不是全本了，原文二十品一百颂，如果略去十品就只有五十颂了，可是拿译本《百论》与《四百论》对照，僧肇的说法，恐怕弄错了。《百论》第一品名《舍罪福品》，译文分量相当大，内容则概括了《四百论》前八品的要义。另外九品，则相当于《四百论》的后八品。这样看，《百论》的内容，并未删略，更无后十品之可言。提婆的《百论》为《四百论》入门之作，犹龙树《十二门论》为《中论》入门之作

一样，如果二者内容一致，就谈不上删节，僧肇的传说值得怀疑。

提婆最后的一部著作《百字论》，更加短小，不是用颂计算，而是一百个字（以梵文音节为单位），也是修多罗体裁。汉译较晚，是元魏菩提流支译的。有人误会为汉文的一百个字，翻译时为了硬凑字数，还略去了原文的几个字。译文不是顶好。论的原文已不存，印人据藏文还原为梵文，则只有三颂。印度颂的体裁有多种，此颂属三十二字为一颂的“首卢伽”，是印人极为通用的一种颂体。还原为梵文的《百字论》是用“阿梨耶”颂体，每句字数长短不一，义译为“圣章”体。传说《百字论》是提婆被刺以后，未死之前，用自己的血写下的。这暗示此论是提婆的重要著作，是临死时忍痛写出的。事实确也如此，在他的几部“百论”中，最概括、最扼要的就是《百字论》，懂了它也就懂了其他“百论”的基本精神。西藏说此书是龙树写的，这不对。汉文是连同注解译出的，本文只是后面的一百个字。注者是谁，译人未说。

提婆著作的汉译除上述几种外，还传有《破楞伽经中外道四宗论》和《涅槃四宗论》，这一说法是错误的，因为《楞伽经》的出现是在提婆以后了。

藏译保存的比汉译多些。关于显教的有八种，其中也有错误，如将陈那的《掌中论》同注释看成是提婆的就错了。此外，也还有一些是可疑的。西藏有人还把提婆看做密教的大师，因而也传译了他的密教著述十余种，也大多不足凭信。研究提婆的学说，只能根据可以确认为他的著作的几部百论。

提婆著作以“百”字命题，就表示着破灭一切之意，所以他对龙树学说的发展之处，也是在破斥的方面。他的破斥原则与破斥方法都比龙树彻底。

首先，在破斥原则上。一上来他就确定了破他执的基本原则。这些原则在龙树的《中论·观五阴品》最后两颂也提到过，只是译者注意不够，未能将这一精神译出来。那颂文说：“若人有问者，离空而欲

答，是则不成答，俱同于彼疑。若人有难问，离空说其过，是不成难问，俱同于彼疑。”原意是说，龙树破他执是以“空义”做武器，同时也主张自己的武器也是空。空义是全面的，否则，人家会反击：为什么你自己却保留了“空”？先说明自己的武器也是“空”，就不会给对方以反击的余地。原则如此，运用起来却有困难，因争论时只能一个问题一个问题地破，而争论中所涉及的问题总是有限的，不可漫无边际地什么都谈到，这就得先声明，我的立足点是以一概全。我说到的是空，我未说到的（因时间，著述篇幅限制）也是空。龙树在所著《无畏论》中，特别说明这两颂是一切空义章中最重要的，但青目释未引这句话，罗什的译文也忽略了。这两个颂按照梵藏文本应作：“若依空论议，可随应说难。然一切非难，应同所立故。又依空作释，可说随一过，然一切非过，应同所立故。”《无畏论》释云：“若以各别空义论诤，可以随一非空者为难；然此应知与所立宗相似不能成难也。盖论宗是以一切法解空，而所说为各别法空。或以有余法疑难别有不空，故今例云同所立也。”《无畏论》又云：“此二颂为一切空义章中要义”。

上述原则，提婆重新提了出来。在《四百论》有两个颂，就是表述这个原则的，因它在前八品中，所以从汉译《广百论》中找不到，但在其后继者如坚意作的《入大乘论》中，即引用了它。两颂是：

一法若有体，诸法亦复然。

一切法本无，因缘皆悉空。

这话的意思是，主张有的（如说一切有部），则一法有，一切皆有；现在讲空也是这样，若说空则一切皆空。这是他的论点。然后接着又说：

真实观一法，诸法不二相。

谛了是空已，则见一切空。

意思是，如真实地观一法是空或有，其余的也不会例外（不二相）。正因为如果真实地了解了空，那么必然一切皆空。《中论》中两颂虽也是这意思，但说得隐晦，提婆说得就清楚多了。用“空”来破斥异

论，是提婆的基本原则，他的《四百论》一直贯彻这一思想。最后一颂还讲到一切宗都破，自己也无所保留，因而再有什么反驳也都无从下手。这一颂就成了《四百论》的总结。由此看来，他发展到以破为目标，可说是“破而不立”。自己的立也在破之列。龙树的主张是“破邪即显正”，在提婆看来，这理论必然不能彻底。为了贯彻破的精神，就需一破到底，“破而不立”。所以提婆提出“不立自宗”的主张，这就远比龙树更为彻底，因此也更为极端。

其次，从方法论方面看，提婆也比龙树彻底，他的著作题目就很显眼。龙树的《中论》是讲破的，但各品都冠以“观”字，是比较客气含有商讨的意味，这与所破对象都属佛教内部的偏见有关。提婆的《百论》就不然，各品都以“破”字当头，一点不客气，这也与所批判的对象主要是异派有关。特别是当时势力大的数论以及与它相联的婆罗门（声论），胜论以及与它相联的正理论。龙树破异论所用的方法常是两面的，即二分法，就是相待的方法。如破有破无而得中道，实际上这个方法对不同意见还不能完全地概括。提婆的方法是三宗，即三分法，如破有破无，除此而外连亦有亦无也破了。这样，比二分法更彻底、更全面了。

在破的方式上，《中论》用得最多的是假言推理，先假设一论题，然后加以否定。一般是一面的，而提婆用的常是双刀论法。即提出的论题是两面，从两面来推论，结果得出都不能成立的结论。中国佛教受《中论》、《百论》的影响，也会使用这方法，名之为“纵夺”、“关并”。“纵夺”是一个一个地破，“关并”是设两个关口（双关），推演其或者这一个，或者那一个，二者之中总有一个不对。在《中论》里，这一方法大致是用于反驳人的论题上，而提婆则用于论据上，即采取“逐因破”，进行追击式的破。我们看到提婆在破的方法和运用方面，都比龙树深入。因为他有此本领，所以对当时的外道采取无畏的姿态，到处去破，如中印度、北印度都去过。后人在龙树山（吉祥山）发现的考古资料，提到斯里兰卡的长老曾去北印度十二个地

方弘扬佛法，这可能有些夸张。这个资料证明提婆是斯里兰卡人，并去过健陀罗等地，也证明提婆在北印度与外道辩论过。传说那时即有“提婆宗”之称，这个说法后来还影响到中国的禅宗。中国禅师也以龙树、提婆为祖师，提婆是第十五祖。马祖即曾讲过，在禅宗内部，“凡有言句，皆提婆宗”。意思是说，禅宗主张不立文字、语言，但假如可以说有什么语言的话，都要用“提婆宗”去理会。后来对此，转语很多。可见提婆破而不立的方法，还影响到中国的禅宗。正因为提婆是“破而不立”的，在消极的一面使龙树学说有一部分又重新堕入了恶取空，“解空不善巧”。

提婆学说也有积极的一方面。首先，他对龙树的空观方法，进一步提出了“破想”的正观。《四百论》梵藏本都有“瑜伽行”的字样，全名是《瑜伽行四百论》。罗什在《中论》和《成实论》的翻译中，注意及此，遂译为《四百观论》。“观”字就是与“瑜伽行”对应的。又《四百论》后八品，除最后一品外，品名都是“破……修习”。不是单纯的“破”，而且还要“修习”的。但此义在玄奘所译《广百论》中没有表达出来。这些都说明提婆是以“破”为“观”，不是空谈破什么，而且还构成一种观点，作者对一切有自己的理解，对中观空的方面有更为具体的看法。

关于这一点，中国方面传“关河旧说”（指罗什在关中长安一带的说法）的“三论宗”，提到《百论》的观法叫作“破想不破法”。他们根据的出处是《百论》最后《破空品》解释“取相故缚”的地方。解释是婆藪开士作的。据他的解释说，既然一切法都是自性空，为什么还要破呢？这是因为未得般若智慧的人，在分别里执取种种“相”，为相束缚，连带产生种种烦恼、惑业而引起痛苦，因而要破。这种破实际上并没有破什么，即是说，破的是“想”而不是“法”。释者还打了个比喻，如愚人在热天看见阳焰（沙漠地带经常出现的一种现象，由于光线作用，看到远处像有水一样）就去追逐，结果一无所获而疲劳不堪。当智者告诉他，那只是一种假相后，他就不再去追逐了。这比喻

的意思很明显，他们破的正是愚人所执取的水相，并非把水也破除了，所以叫“破想不破法”。

三论宗人对提婆的说法，理解不清楚。这一“取相故缚”之意，提婆在《广百论》里自己也提到过，原文是：“虚妄分别缚，证空见能除。”意思是说，证得空见才能破除虚妄分别的相缚。这证明罗什所传是有根据的。问题是对“想”的解释。据他们传说，所谓“想”是指心理上能起构画作用的想像能力，所谓“破想”就是破除这种想像能力。但是，推究提婆的观法本意，并非如此。在《广百论》中，他曾提出他的观法原理，并专门有一颂作了说明。这颂见于《破执品第六》的最后：“识为诸有种，境是识所行；见境无我时，诸有种皆灭。”“诸有”是指生死领域，生死领域就是三有。生死的根本是“识”（在十二因缘也是将识看作生死之本），所以讲解脱就要讲“去识”。但分析“识”的来源，在于有思虑，“行”即指思虑而言，如人行路，必有境为行处；“境”即是所思虑的对象，有“境”才能生起“识”来，因此要破识，首先得破境，识无所行之地就自然灭了。由此谈到“观”的问题，对于境要观其无我；无我就无颠倒，无颠倒就无识，无识也就灭了诸有种。总的说来，关键在灭识，方法就是从观境无我下手。这样看来，提婆所破的着重点不在“能想”，而在“所想”，即主要是破“境”。这层意思三论宗人是没有理解到的。实际上提婆讲“取相故缚”的“相”字即是“想”字。这可从印度人运用文字方法来说明。梵文“想”字不仅代表“能想”，由想所构成的“境”（所想）也谓之“想”，这就是所谓“果中说因”，如不说吃饭说吃米也可以（因中说果）。但翻译时要考虑汉文习惯，因而常把“想”（所想）用“相”来代指，而原文可能不是“相”而是“想”。这样，有时就会译错。我们弄清了提婆的基本观点，就明白他所破的是“所想”而非“能想”。进而还明白《百论》中所破都是这种意义，如破神（我）、破一异，都指的是执著的对象。当然，执著的方面都是错误的概念，不是实在的东西，所以他破的方法也是在概念分析上，找出其内

在矛盾加以破斥，所谓以子之矛攻子之盾。这就是提婆对龙树空观方法所作的更具体的解释。这种解释也更生动地把《中论》二十五品所破的总的精神显示了出来。这是提婆学说积极的一面。

提婆学说积极的另一面是对二谛的说法提出了“真假”的问题。二谛，就是俗谛和胜义谛。俗谛也译作“世谛”，胜义谛也译作“真谛”、“第一义谛”等。谛，即真实、实在的道理。二谛，就是两种实在的道理。二谛之说，部派佛学时期就有了，后来大乘《般若经》中提到它，龙树的《中论》中也提到它。龙树讲二谛，与他用分别说方法解释佛说有关。他认为，对佛说要分别看待，有时佛以世俗谛说，有时以胜义谛说，所以二谛之说，原来就有的。也许有人要责难，既然以胜义谛为真实何必还要世谛呢？龙树解释说，世谛是必要的，“若不依俗谛，不得第一义”。世谛所理解的道理，就是常识，常识是用语言文字表达的（凡与语言有关的都列在世谛之中），用语言文字讲道理，使大家有所了解，就是俗谛。第一义谛，按照龙树说法是要凭“现观”才能得到，但要别人了解它，也离不开语言（俗谛），所以说，不依俗谛不得第一义。龙树《中论》所说“亦为是假名”，“假名”就是言说施設，是与俗谛相应的，而“我说即是空”就显示了第一义谛。因此，他的中道就含有统一二谛的意义，不偏于俗，不偏于真，这才是中道。

提婆对佛说的分别也应用二谛，但他在龙树的空（法本性）不空（假名）之外，还提出“实有”和“假有”的说法。他的《广百论·教诫弟子品》中一颂说：“诸世间可说，皆是假非真；离世俗名言，乃是真非假。”即是说，以语言了解的法都是假有，离语言所了解的法才是真有。《广百论》的解释还说，法若是可说的，那末一定是假非真；如果是真的定不可说。这就说明可用世谛来解释真谛，而且必须用世谛来解释，否则，真谛是不可说，怎样使人了解？但是，既然是为了使人了解而说，那只不过是假设而已，所以世谛谓之“假有”，离开假有，即离开世谛而进入第一义谛才是“真有”。对二谛这样解释，在

以后的发展中不但沿用了，而且在中观形成一派时，还把它当成根本原理。别的学派也把二谛的真假看成中心问题而有种种主张。可见真假的说法，给了他们很大的启发。这种发展也影响到《中论》、《百论》传授的人，使他们认为《中论》就是以真假二谛为宗（中心）。事实上，提婆之说是《中论》以后的事。这还影响到翻译的人也用“假”字于翻译，例如《中论》的“三是偈”也用了“真”“假”等字眼。

就提婆学说总的倾向讲，是唯心论的。他以破执的态度立说，所破的又是当时的主要学派数论、胜论等。这些学派有很多是具有唯物思想的，如胜论主张极微说，就与科学有关，数论则是二元论者。提婆对他们破得很彻底，这场斗争，实质上也是唯物论与唯心论的斗争。

提婆之后有一位名罗睺罗跋陀罗的，据我国西藏和内地所传，他是提婆在南印度建志城收的弟子，出身有说是婆罗门，有说是首陀罗，不大清楚。著作有一些还存在：一是《赞般若偈》二十一颂，《大智度论》卷十八引了这个赞，但未说作者是谁；吉藏在《中论疏》卷二十中说是罗睺罗法师所作。另外，梵本八千颂般若写本上，大都在开头写了这些颂，其中一本在颂后写明此颂是罗睺罗作。这与中国所传相符，可以证明确为罗睺罗作。这里就产生一个问题：提婆门人的作品怎会出现在龙树的著作中呢？这是可能的，三人同时，前辈的著作引用后辈的话，并不足为奇，龙树的《无畏论》就引了提婆的《四百论》，所以《大智度论》引用罗睺罗的颂，也不是不可解释的。有人据此遂认为罗睺罗是龙树之师，是不正确的。二是《法华略颂》，还存有梵本，是解释《中论》“八不”颂的，将“八不”与“四倒”（常、乐、我、净）联系起来讲的。这是中国方面的传说。

《赞般若偈》对般若性德的各方面描写得很彻底，值得注意的是第四颂，它把佛、般若、涅槃三者统一起来，认为“三者一相，其实无异”。后来《大涅槃经》发展了这种思想，说涅槃是总相，其内容有三德：法身、般若、解脱。法身是指所的方面，般若是指能的方面，解脱

则是其自相。这种思想就是开始于罗睺罗的。他的《赞般若偈》（十六颂）说：“言说为世俗，怜愍一切故，假名说诸法，虽说而不说。”意思是：言说是世俗谛，这是因为怜愍众生才说的，为了说各种法，才假设了许多名字，这样的“说”，也就是“未说”。在这里他提出“说而不说”，便把俗谛和真谛统一起来了。

罗睺罗的著作虽不多，但是比较重要，对以后佛学思想的发展是有影响的。后来在别人的著作中还引到他一些零碎的颂文，如《顺中论》引了他的空观说：“空不空俱不爱”（不要对空和不空有所执著）。

《入大乘论》引了他的涅槃方面的理论，认为涅槃应该入，但是由于“大悲故，住生死而不舍”。这里所说不入涅槃，就是无住涅槃之意。

罗睺罗跋陀罗以后，龙树一派的传承就不清楚了。考古资料方面，在龙树山一带发现了佛像题铭，有个材料说龙树弟子是胜光，胜光的弟子是月光，这尊佛像是月光奉献的。问题是，胜光为公元7世纪时人，与玄奘同时，称为“龙树弟子”，决不是亲承，只能算私淑。此外，印度方面就再无这一方面的材料了。

我国西藏方面却有些晚出的说法，如多罗那他《印度佛教史》第十七章，就举出了龙树的好些弟子，但大都与密教有关，如龙吟、辛迦波、释迦光、摩腾迦、龙智。而这些人的历史都不明了。其中龙智还知道一些，说他寿命很长。中国唐代开元时（8世纪）也有密教传入，当时三大家中的金刚智就自称是龙智的弟子，并说那时龙智尚健在，可见其寿命之长了。玄奘到北印度，在磤迦国曾遇一长寿婆罗门，有七百岁，自说见过龙树，得到龙树的亲传，玄奘向他学习了《百论》、《广百论》（见《慈恩传》卷二）。由于这一记载，后人还附会玄奘所遇的就是龙智。当然，这些都不过是一些传说而已，实际龙树的传承早已不清楚了。

此外，西藏还传说提婆到摩揭陀降伏了一个叫无能胜黑（迦罗）外道，他的名字很多，还叫“马鸣”，又叫“母奴”（摩唎哩制吒），说他做了提婆的弟子。他有许多赞颂体的著作，有《四百赞》、《一百五

十赞》。其中《一百五十赞》在印度很出名，同马鸣的《佛本行赞》差不多，文字极为华丽，现在还留存一些梵文片断。义净曾译成汉文，并在《南海寄归传》卷四中介绍说，印度刚出家的人都会念这个赞。但是，母奴为提婆弟子的传说却不足信，这故事也见于《马鸣菩萨传》。马鸣原在中印度一带十分横行，以后胁尊者降伏他，收为弟子，并做了许多赞颂。母奴故事可能就是这一故事的翻版。母奴其人和其作品还是有的，但说他是提婆弟子则不可信。

龙树学在西域有其传承，罗什的师承即来自西域。据《高僧传》记载，罗什十三岁以前学的是小乘，后来由龟兹到莎勒，遇见莎车（似即后来的斫句迦或子合国）王子须利耶苏摩，才知道大乘，知道有龙树、提婆，由此始深入研究龙树一系的学说。后来又回到龟兹，经过二十年的钻研，然后才到中国。从罗什师承关系看，可能来自青目一系，所以后来由罗什传的三论宗，为本宗做了个世系表就是这样排列的：龙树——提婆……青目……须利耶苏摩——鸠摩罗什。由此看来，罗什对龙树思想之深情，不是偶然的。龙树提婆的学说，在印度经过后来学者们的发挥，已是面目全非，而罗什所得则更真实一些，所以这个传承是值得重视的。

罗什把龙树学说传来中国以后，对中国的佛学发生了极为深远的影响，并使龙树的地位在大乘佛学中特别突出。罗什介绍了“三论”（《中论》、《百论》、《十二门论》）或“四论”（再加《大智度论》）以后，得着他的传承（关河旧说）而发展的一批人组织成了三论宗。这一宗完全是发扬龙树提婆之说的，自然龙树成了这一宗的开山祖师。后来，智顓受到三论宗启发，首创天台宗，它虽上承慧思、慧文之学，但也与《中论》、《大智度论》有关系，所以远推上去，他们也是传承龙树的，因而也以龙树为祖师。再后有贤首宗（华严宗）也尊龙树为他们的祖师，因为龙树作了《十住毗婆沙论》对《华严·十住品》有注释，有发挥，他们向印度方面找师承，也就把龙树看成自宗的祖先。虽然华严宗近宗世亲，但按资格龙树要老些，因而世亲反列入

到以后去了。再就是净土宗，一般认为这是义学以外的捷径法门。但这法门如何与义学调和呢？龙树在《十住毗婆沙论·易行品》中，有过这样的议论，说净土法门较易实行，道理也简单，对能力差的人实为捷径；至于能力强的，仍应走义学的大道。这番话，净土宗就以此作为调和义学的根据，也就把龙树拉扯为自宗的祖师了。以后还有密宗，其中称为“开元三大家”之一的金刚智，自称其师龙智是龙树的弟子，这样，龙树又理所当然地成了密宗的第一代了。

这样一来，中国佛学中的几个主要宗派，都以龙树为祖师，因而龙树在中国佛学界的地位就特别高，也特别重要。

另外，南朝齐梁时，律宗大师僧祐在律宗传承上也记载有这样一个传承，说萨婆多部的师承计有三十五人（人名是用各方面材料凑合编成的）。开头是用流行的说法，即迦叶、阿难……历代相承，其中也把龙树、提婆编进去了，龙树为三十四代，提婆为三十五代。在龙树、提婆前后的一些人，在其他传记中是看不到的。僧祐这一说法，见于他著的《萨婆多部记》中，书已佚，只剩下目录、序文，载在《出三藏记集》第十二卷内。龙树的学说受大众部的影响较多，这从其著作中可以明显地看出，至于龙树在哪一派出家（当时出家总要关系到部派中的一派），传记却无明文记载，不过从《大智度论》中讲到律的地方看，似乎与说一切有部关系密切。但他是否就是在说一切有部出家呢？尚待研究。僧祐把龙树编入萨婆多部（说一切有部）当然有些来历，不过这样的排列次序毕竟是缺少根据的。

由于那时存在着这么一个传承，就出现了许多误会。特别是《付法藏因缘传》（元魏昙曜编，托名译本）编了一个二十四世的世系传承，大概就是凑合了和僧祐所传目录同一起来源的说法而成。从佛开始，中间也有龙树，把马鸣作为十二代，比罗十三代，龙树十四代，提婆十五代。这里龙树靠近了马鸣。此后，禅宗据此也编了个自己的世系，又加上四代，成为二十八代，然后接上传到中国来的第一代达磨。于是龙树又作了禅宗的祖师。

从上述情况看，罗什传入龙树学说以后，对中国佛学产生的影响是相当普遍的。

参考资料：

1. 《提婆菩萨传》。
2. 《大唐西域记》卷四、五、八、十（有关提婆各段）。
3. 王沂暖译：《印度佛教史》第17章。
4. 《广百论本》第八品（略阅）。
5. 《大智度论》，第十八卷《赞般若偈》。
6. 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上册，第10章第1节。

第四讲

小乘佛学

(本宗学说：时期约为公元 150—500 年)

“小乘”一名，是大乘佛学成立并盛行后对部派佛学的贬称。“小”的梵文是“醯那”Hina，含有卑劣、下贱和道德上属于“恶行”的意思。当然，部派佛学自己是不会接受这一贬称的，不过后来文献上应用开了，大家看惯了，也就习以为常。现在用“小乘”一词，并不含有贬意，仅表明这样一个事实：在大乘学说流行以后，部派佛学还在继续，不过蒙受大乘影响，学说有所改变，而进入了一个新的发展阶段——小乘阶段。这个阶段延续的时间相当长，可说与大乘佛学相始终。而在整个延续发展过程中，后期与前期是有区别的，我们把它的前期称为本宗学说的“构成时期”，后期称为“流行时期”。

本宗学说构成时期，从时间上说，是上接部派佛学，约从公元 150 年，经过三百五十年时间，到 5 世纪終了。为什么说这一阶段截止于 5 世纪末呢？这与印度的社会情况，特别是政治情况有关。小乘本宗阶段的三百五十年，是历经案达罗和笈多两王朝的。到公元 500 年末，笈多王朝基本上宣告灭亡，也就算小乘本宗阶段的结束。尔后外族入侵，小乘学说也有某些改变，所以把 5 世纪末，即笈多王朝大势已去的时候，作为小乘的前期结束时期。

现在即简述这一阶段印度社会的政治情况。公元前 28 年，案达罗王朝建立，直到公元 225 年覆灭，接踵而来的又是分裂的局面。4 世纪初（公元 320 年），笈多王朝兴起，开头两代，都很英武，奠定了国家

统一的基础。第三代是月护二世，文治武功极一时之盛，他把西北印度300年来陷于塞族统治的地区全部收复了，这是近阿拉伯海海口的区域，收复了它，就打通了向西方贸易的路线。这样，印度与阿拉伯、埃及以至罗马的贸易权都控制在他的手里，财富日增，国力因此更为强大。同时笈多王朝也大力提倡文化，特别对国粹的婆罗门教，推崇备至。由于推崇婆罗门，便连带与婆罗门有关的学说、文化也被推动起来。婆罗门是重视梵文的，所以当时的梵文被提高到国语的地位，文学作品全用梵文写作。一时宫廷文人学者辈出，有所谓“九宝”之称，其中如近年所纪念的世界文化名人之一的迦梨陀娑（诗剧作家），即为当时知名人物之一。他的作品有的已译成汉文，如《沙恭达罗》。月护二世在位的年代是4世纪末376年至5世纪初414年，因为他政绩显赫，被人尊之为“超日王”（超日王是印度古代传说中一位非常有能力的皇帝）。

5世纪初的10年，恰是我国法显去印度的时期，正碰上超日王国势昌隆的年代，所以还目睹了月护治下的一些情况。在法显《历游天竺记》中所反映的当时的历史资料，在印度本土倒是语焉不详了。笈多王朝虽不排斥佛教，但推崇的是婆罗门，所以法显所接触的不是政治上的显赫人物，留下的资料也多是当时一般的情况。尽管如此，也可以看出其时人民安居乐业，很有些“太平景象”的味道。但是，过了这一时期，笈多王朝也就日趋衰弱了。

当时西北印度有一个白匈奴（中国的记载称“吠哒”，即月氏的后裔）民族，逐渐强大，先后侵入波斯、阿富汗一带，5世纪中，侵入印度。初期印度还可以抵挡一阵，可是到5世纪末（公元480—500年）觉护王在位时期，白匈奴大举入侵，笈多朝抵御不住，西北印度终于落入白匈奴之手。此时，笈多王朝退到了摩揭陀，保有中印度一带，历时也不过几代即告终止。通常把这几代叫“后笈多王朝”。

我们所说的小乘本宗阶段，就是在上述时期内（不包括后笈多王朝）发展流行的。

这时期小乘发展了好几派，主要有：有部、经部、正量部等。他们流行在中印度、西北印度一带，正量部还流行于西印度。由于政局变迁，特别是白匈奴的入侵，使印度的文化受到严重的破坏。白匈奴当时尚处于游牧的部落阶段，不惯于城市生活，对城市发展的文化，自然不知爱惜，因此，这一带的佛教也受到摧残。传说在6世纪初，白匈奴出了一个大族王（他父亲即消灭笈多王朝的头罗曼），一直侵入到摩揭陀。头一次入侵，大族王被打败活捉了，因他表示悔改，印度人把他释放了。但是回去后，他依附西北的迦湿弥罗国，卷土重来，这一次，带有复仇性质，破坏得更厉害，相传杀了几亿人。佛教遭受的破坏也严重。佛教典籍如法灭的《莲花雨经》、玄奘的《大唐西域记》，对此都有记载（《大唐西域记》卷四磔迦国就是指的那地方）。后来甚至把所有的坏事，都加到大族王头上，成为“天下之恶皆归焉”，那就不免有言过其实之处。总之，小乘佛学的前期至5世纪末，印度总的形势就是如此。

在这三百五十年中，小乘主要的部派就是上述的有部、经部、正量部。此外，还有上座部，但其本宗是在斯里兰卡，对印度本土没有什么代表性。还有大众部，但它的学说接近大乘，大乘学说一流行，即不受人注意了。所以，本讲对上座、大众两部就从略不提。

第一节 有部及新有部的学说

《大毗婆沙论》与毗婆沙师——法胜毗昙(心论)注释的论与毗婆沙师——法胜毗昙(心论)注释的发展——《杂心论》与《俱舍论》——四谛说的体系——三科法体假实的分别——众贤的反对说——《顺正理论》与新有部说——一切有说的再检讨——新说的开展及其趋向

在部派佛学时期，有部分为东西两派；以后东派得势，曾总结其学

说，编为《大毗婆沙论》，形成毗婆沙师一派，颇得贵霜王朝的支持，遂取得代表整个有部的地位。

关于《大毗婆沙论》的编纂，有种种传说。现存诸说中较早的为“智度论说”，它以为《大毗婆沙论》是迦旃延的弟子们所编，用以解释《发智论》的。此事本很平常。其后真谛译的《婆薮槃豆传》中也言及此事，说迦旃延的《发智论》是同五百罗汉一起搜集当时各地关于阿毗达磨的材料综合而成，后来又同这些人对《发智论》作解释，请马鸣执笔记录，前后经过十二年才写定为《大毗婆沙论》，最后把它刻石，不许外传。这已经把事情夸大了。玄奘到印度时又听到另外的传说（见《大唐西域记》卷三，迦湿弥罗国），说《大毗婆沙论》是在迦湿弥罗国所写，由国王召集，极为郑重。除编写此论外，还编了关于经律的解释，都有十万颂，编成后，就铸在铜上。这里把事情就夸大得更厉害了。

实际上，《大智度论》的说法是比较合理可信的。《大毗婆沙论》的编纂，不过是迦旃延的弟子辈为了宣传其师学说而作。一方面对《发智论》作解释，一方面对异说，特别是当时流行的譬喻师、分别论师加以彻底的破斥。这一点，从中国的译经史上也可以得到证明。《大毗婆沙论》的全文，是玄奘译出的，在此之前，曾经有过几次翻译，都不全。其中有个译本是十四卷的《鞞婆沙》，据道安的《序》（见《出三藏记集》卷十）说，当时撰《鞞婆沙》的有三家，或详或略，只有尸陀盘尼注的这十四卷本很适中，在印土也很盛行。道安所说的十四卷本，基本上同于后来玄奘所译二百卷的《大毗婆沙论》；可以说，十四卷本是后来二百卷本的一个母本。由上述的汉译历史看，《大毗婆沙论》的编纂，既不是迦旃延本人，也不是什么马鸣。汉译的好几种本子，都有编著者人名的，如十四卷本的作者是尸陀盘尼，二百卷本的作者是五百阿罗汉等。

有部的这一著作，对当时流行的说法，都曾加以驳斥，而大乘的经典此时已出了不少，如《般若经》还是胁尊者相信的，那末它对大乘是

否也有所反映呢？有的，但反映得不明显。为什么呢？这与他们的学说立场有关。在大乘方面，主张以大摄小，把小乘有的说法也吸收了，所以大乘包含小乘，等第小乘。在大乘经里对小乘学说的看法，一目了然。小乘对大乘的态度就不一样，开头，它们不承认大乘，提出“大乘非佛说”的口号根本予以否定，既然如此，所以在小乘的著作里对大乘学说就不能明显地反映。不过，对照大乘的著作，他们对大乘学说的反映还有蛛丝马迹可寻，下面略举数例明之。

以龙树的《大智度论》为例。《大智度论》是大乘最早期的著作，又是明显反对有部的，它在说到有部处，可同有部代表作《大毗婆沙论》对照。如关于怎样才可以称为菩萨的问题，菩萨原是指释迦未成佛以前的那一段实践过程，后来大乘把这一点推广了，认为凡是“发心作佛”、“行佛之行”的人都可称为菩萨，并根据这一点进一步主张人人都可以成佛。有部当然不能接受这种思想，在《大毗婆沙论》中的反映是：菩萨要经过三阿僧祇劫积集相报业（即感得所谓三十二大人相，然后才能成佛），过程极不简单，要一点一滴地积集业因，把这些积集起来了才能称为菩萨。从菩萨到佛，还要经过不断地上进，最后才能成佛。因此，他们批评当时的人动辄自称菩萨，一施一戒，一行一定也是菩萨，未免“增上慢”了。这些话，就暗含着对大乘说的批驳。《大智度论》对有部把菩萨说得难之又难的思想，作了彻底的驳斥。

从上述资料看，大乘学说包摄了小乘，如认为菩萨是佛的准备阶段；同时大乘又认为小乘见解浅陋，进一步超过小乘而提出菩萨是每个人都可以做到的。在这里也看出小乘虽对大乘根本否认，但对大乘的学说仍是暗中作出反应，有所反驳的。

有部对于大乘并非一笔抹煞仅止于反驳而已，同时也有据以修正己说，或与大乘说多少取得调和的地方。例如，讲到佛有十八不共法（即与罗汉辟支不一样），有部原与大乘不同。大乘讲的是佛有十八种不同的功德，如身无失、口无失等等（略同于《异部宗轮论》关于大众系四部本宗同异中所列各条），认为佛的动作、说话都没有任何错

误，是最为圆满的；有部讲的却是指十力、四无畏、大悲、三念住等。大乘不同意他们这种解释，认为这是另一件事，因而讽刺他们见识不广。并且大众系（见《大事》一分）和南方上座系，也不同意有部的解释。有部受到《大智度论》的驳斥后，也感到自己讲得不合适，像十力、四无畏等是一种重复，因而承认另外有一种十八不共法，如一切智等，便偷偷地把大乘所列的三种也列了进去。——这是《大智度论》以后的事，在《大毗婆沙论》中所见的还是有部原来的主张（十力、四无畏等）。可见大乘对小乘是有影响的，而且小乘受到影响后也是有变化的。

此外，有部西方派也受到大乘影响，而且发生的变化更大。这从法胜著《阿毗昙心论》的注释开始。《阿毗昙心论》是西方派的主要著作，有许多家注释，详略不同，其中一家亦名“世亲”，为与以后的世亲相区别，称之为“古世亲”（他也是后世亲之祖，其弟子如意论师比后世亲早两代）。他的《阿毗昙心论》释，有六千颂之多，被称为“宏远玄旷，无所执著”，就是说，他不像有部那样执著，“于三藏（部派）者为无依虚空论也”。古世亲这一注释已佚，从上述评价看，它是受大乘空论影响而有所发挥的。可见法胜《阿毗昙心论》之说，后来是有发展的，而且可以推想，这种发展是受到大乘影响的。

还有一个情况：这时有部感到大乘不好对付，各自为战不行了，必须集中内部力量，因而有要求做统一内部学说的工作，同时借此机会，也可使内部学说有所通融变化。在这项工作上，法救（非部派佛学时期四大家之一的法救）出了很大的气力。他注释健陀罗系统的《阿毗昙心论》，是采用迦湿弥罗系统的《大毗婆沙论》可取之说，作了补充整理的。他的著作名《杂阿毗昙心论》。所谓“杂”，是以他自己的文字杂在《心论》中间。《心论》是二百五十颂，《杂心论》补充整理，发展到了六百颂（增长一倍多。有人说是五百颂，实际是六百零六颂）。有些议论补充不进原文的，还在《心论》原有的十品外，另增一个《择品》，把《婆沙》中比较重要的说法，例如二谛、三世有等都

加进去了。有部的这种内部调和，实际是学说的改组，是为一致对付大乘而形成的。

法胜的毗昙，有了《杂心论》的注释后，还有进一步的也是最后的发展，这就是世亲所著的《俱舍论》。

世亲是健陀罗人，兄弟三人都出了家，长兄无着，他排行第二。先在一切有部出家，研究有部的学说，后来又到了东方阿逾陀一带。阿逾陀是笈多朝超日王收复西北印度后，为了便于统治，由华氏城（摩揭陀）迁过来新建的国都，在摩揭陀西北，靠近舍卫城。由于是新建的国都，文化随之发展起来，成了当时印度的一个文化中心。据《婆薮盘豆传》说，有个叫婆娑须跋陀罗的，曾经假装疯癫，到迦湿弥罗把《大毗婆沙论》偷学回来，从而传到阿逾陀，世亲也有机会学到它。同时该地还流行着新兴的经部学说，思想比较自由，与有部主张相反，世亲又学到了这些新说。这样，他深感有部的固执、保守等缺点，于是以《杂心论》为基础，参考了当时各种进步学说，对有部尤其是《大毗婆沙论》写下了批判性的、总结性的著作《俱舍论》。

《俱舍论》的体裁，表面上还是尊重《大毗婆沙论》，跟随《杂心论》的（《杂心论》是以《大毗婆沙论》来调和东西师说而加以统一的），但并不讳言《大毗婆沙论》的缺点，并尽可能地加以批判。换言之，表面上是推尊《大毗婆沙论》，实际上则同情新说。不过，它对《大毗婆沙论》没有作出否定性的结论，只在文字上使用“传”、“许”等字眼，就是说按有部相传如何，说法如何，以表示他不是绝对赞同其说而已。《俱舍论》对于当时那一带流行的各种小乘学说，如西方有部、毗婆沙、经部等，也做了统一的工作，因此该论后来盛行一时。世亲门下，人才济济，世亲以后又改宗了大乘，所以门下既有大乘学者，也有小乘学者，不少知名学者都对《俱舍论》作过注释，加以阐扬。此后，这类注释还不断出现。对有部说来，《俱舍论》简直有取代《大毗婆沙论》地位而被看成有部的代表作了。

由于《俱舍论》盛行，地位日高，有部方面对它的制作，就出现了各种传说。玄奘在印度就听到过这样的传说：世亲为了学《大毗婆沙论》也到迦湿弥罗去偷听，回到健陀罗后，就为大家讲说。因为是新事，听众特别多，世亲每讲一天，就归纳成一颂，讲了两年，共做成六百颂。颂传到迦湿弥罗，婆沙学者认为是世亲根据《大毗婆沙论》写的提要，很概括，便于学习，非常高兴。但是，一位塞建陀罗（悟入）看出了问题，认为它不是阐扬而是批评《大毗婆沙论》的，仅就颂文看，意义不明显，让他作出解释，就会清楚了。于是便送去重金请世亲注释。注释出来，果然是以经部说批判《大毗婆沙论》的，这时婆沙学者才开始想办法去对付它了。这一传说是《俱舍论》有了代替《大毗婆沙论》地位之势，为了抬高《俱舍论》的声誉而制造的，当然不可信。从《婆藪盘豆传》看，到迦湿弥罗偷听《大毗婆沙论》的原是婆娑须，世亲时《大毗婆沙论》已流传于外。显然这是把婆娑须的传说与世亲搅混在一起了。

再从《俱舍论》和《杂心论》比较，事情更明显了。《俱舍论》结构是以《杂心论》为基础的，好多处还保存有《杂心论》的原文。《杂心论》又是由《心论》发展的，甚至《杂心论》中保存《心论》的原文，《俱舍论》也有。一般都知道《杂心论》不是《大毗婆沙论》的提要，由之而发展的《俱舍论》自然也不会是《大毗婆沙论》的提要。

《俱舍论》是《杂心论》发展而来的这种性质，中国学者从前都没有注意到，玄奘译出《俱舍论》后，在中国流传了一个时期，甚至出现过俱舍师，但他们对《俱舍论》性质都不清楚，一度以为就是《大毗婆沙论》的提要。《俱舍论》后来流传到日本，并构成为专门的一宗（宗有师承，不可自由讲解），此宗学者就有人认为《俱舍论》是依《杂心论》作的。近代学者木村泰贤，作了更进一步的研究（他的研究论文，是他博士论文的一部分），比较科学地证明《俱舍论》实是随《杂心论》而来。现在这一说法在佛学界已经成为定论了。

《俱舍论》虽然是依《杂心论》而来，但对它是彻底地加以改造了的，而不是如《杂心论》之依《阿毗昙心论》那样，只简单地作些补充而已。《杂心论》有六百多颂，《俱舍论》也有六百颂，但不是互相吻合，而是把《杂心论》的颂，加以合并、增删、重新组织结构过的。不仅对颂文如此，里面的篇章、段落也是重新整理过的。《阿毗昙心论》是十品，《杂心论》加上《择品》是十一品，《俱舍论》则改为八品。后来世亲作注释时又加了一品，是附加的，与本文无关。这八品的组织，表明了世亲对有部学说重新组织的体系，那就是以四谛为中心。以四谛为中心的组织体系，是小乘常用的方法，因为四谛本是他们学说的中心问题。但是有部东方派的《毗婆沙论》却没有这种组织，只是西方派的健陀罗才这样做的，一开始，表现在《阿毗昙心论》上。由于中国译了《阿毗昙心论》和《杂心论》，所以对这样的体系还是明了的。现在保存下来的焦镜《杂心论序》，就很明白地指出了这一点。他说：“位序品次，依四谛为义：《界品》直说法相，以拟苦谛；《行》《业》《使》三品，多论生死之本，以拟集谛；《贤圣》所说断结证灭之义，以拟灭谛；《智》《定》二品，多说无漏之道，以拟道谛；自后诸品，杂明上事，更无别体也。”（见《出三藏记集经序》）。《俱舍论》也以四谛来组织学说体系，但它与《杂心论》及以前的旧说不完全相同，更能够显示四谛真正的意义来。

四谛是有部各家所公认的，但各家说法的内容就不完全一致：有部毗昙师（旧师）和后来迦旃延这一派（毗婆沙师），说法就不一样；有部中的譬喻师，说的又不同（详见《毗婆沙论》卷七十七）。西方有部法胜《阿毗昙心论》一派，所讲与譬喻师大致相同，它是既不同于旧师，也不同于毗婆沙师的。

《俱舍论》讲四谛，更是别具特点。《论》分八品，采用譬喻师的说法，相当突出。用《杂心论》为基础，但对它原来的组织，作了整理。八品的结构是：（一）《界》；（二）《报》，是属总论四谛的性质；下面六品，则分讲四谛；（三）《世》，讲苦；（四）《业》；

(五)《随眠》，讲集；(六)《贤圣》，讲灭；(七)《智》；(八)《定》，讲道。这一组织就不同于《杂心论》。《杂心论》一开始就讲苦，无总论部分。此外，《世品》是《俱舍论》增加的，“世”，就是指有情世间和器世间。把世的内容放到四谛里来讲，就是世亲提出的。其余内容，与《杂心论》大体一样（把“业”、“随眠”看成是集，这是借用譬喻师说。详见讲者《略述有部学》、《俱舍论》两文）。《世品》，就一个方面说，把《阿毗昙心论》的漏洞弥补起来了，而且很有意义。原来《阿毗昙心论》的规模是根据九分毗昙（佛说阿毗达磨）来的，在九分毗昙中，本有《世间施設》一品，而《阿毗昙心论》和《杂心论》都略去了，世亲重新注意到这一点，就利用《世间施設品》材料，组织成《世品》。九分毗昙的这一品，在印度方面可以代表佛家对宇宙结构和宇宙现象的总的看法，所谓“须弥山中心说”。世界是怎样构成的呢？即以须弥山为中心，其他大地、山河、星球等等都围绕着它而排列。这种说法成为佛家后来的共同说法。当然以前也有关于这方面的说法，但明白地有体系地这样讲，还是从《俱舍论》开始的。

世亲的宇宙论，一方面是对《阿毗昙心论》、《杂心论》的补充，同时也反映了当时（笈多朝）印度文化、科学，特别是天文学发展的水平。笈多王朝时期，印度的文化、科学发展到一个新的阶段，可以称为印度的文艺复兴时代。不仅文学方面百花齐放，艺术方面也具有特色，佛教美术在这时期也构成了一个笈多派。科学方面的成就，也是巨大的。笈多王朝被认为是封建社会的完成时期，生产力得到解放，商业也很发达。商业发达也就促进了手工业和农业的发展，生产大发展又要求科学有相应的发展，因此，当时的一般应用科学和天文、数学等，都发展到可称为印度史上的一个跃进时代。世亲的宇宙论，无疑是受到当时天文学的影响，反映了当时印度天文学的发展水平的。

总的说来，以四谛说为中心，对有部学说作了重新组织，这是《俱舍论》的一个特点。其次，《俱舍论》的根本态度，是对《大毗婆沙

论》的极端说法表示不满。《大毗婆沙论》的中心论点是说一切法实有，发展到以后，甚至把佛说的一些名目、概念都看成是实有，至于这些名目是否有实际存在，那倒不管了。这就有些类似唯实论了。经部起来反对、批判，也未说有部都不对，只提出应该分别对待，有的法确是实有，有的则是非有。《俱舍论》批判《大毗婆沙论》也是参考了经部的说法，但还有自己的见解，它是用蕴、处、界三科来批判论证的。

首先，对《大毗婆沙论》所说三科中的法是否都是实有呢？经部认为要作分析，分析后的结论是：“界”是实有。世亲则认为：“界”是实有，“处”也是实有，而“蕴”则是假有。“蕴”为什么是假有，据世亲的论证，“蕴”是一类一类事物的集合体；既然是集合体，就可以分散，分散了，就不成为一种集体，所以说它是假有。可是这就牵涉到说一切有部的根本主张了，因为只有在贯彻三科实有的前提下，才能谈得上一切法的实有。有部的学说是以法体实有、三世实有这两个概念统一而成的，两者缺一不可。否定“蕴”的实有，就破坏了他们主张的这种完整性。据有部认为，“蕴”是色、受、想、行、识等类的合成，对于色等的完整意义还应包含内外、粗细、远近的色，即不仅是空间上种类的聚集，而且也包括过、现、未时间上的各类在内，这样时间空间的统一，才构成一个“蕴”。如果按《俱舍论》说，“蕴”是假有，那就连带对构成类的时空性等的实有都成了问题，特别是三世实有的主张，岂不是连有部的根本都动摇了吗？

此外，《俱舍论》还对三科中别的法，也一种一种地加以研究，结论是，有的假，有的实，总之反对有部的一切实有。在分析到无为法时，认为无为法（虚空、择灭、非择灭）不是独立的实有。有部主张，三种无为是在有为法之外的实在。《俱舍论》批判这种看法，认为无为法有虽有，但不能独立，必依有为而存在。

《俱舍论》对这些法作了分析批判以后，还作了总结，把构成宇宙万法的基本要素归纳为五位、七十五法。五位，是据世友“五事”而来。七十五法是：色法十一，心法一，心所法四十六，不相应法十四，

无为法三。这个结论，对以后讲有部学说的人有很大的影响。《俱舍论》传到中国和日本以后，讲《俱舍论》的，都以此五位、七十五法作为入门，就像讲《瑜伽》学说的先讲“百法”一样。

由于《俱舍论》对《大毗婆沙论》作了批判，引起了保守的、不轻易放弃己见的毗婆沙师们的辩护，其中最为有力的一家，是悟入的弟子众贤。众贤钻研《俱舍论》达十二年之久，写成了二万五千颂的破论：《俱舍雹论》。据传，论写好后，他和弟子去找世亲面决是非。世亲其时在磔迦国（北印度），听到此信，就躲开他向中印度方面去了。众贤到达秣底补罗，身体不好，不能继续前进，就给世亲写信说，自不量力，竟敢对前辈提出批评，用意无他，不过为了扶持有部正宗之说而已，至于议论对否，还请指示云云。同时表示，如果他死了，他的著作能够流传，就满意了。信连同论一起，交给一个有辩才的弟子送给了世亲。不久，众贤果然死了。世亲看完之后，斟酌很久，认为“理虽不足，辞乃有余”，而且阐发有部正宗，总算做了点工作，不妨并存，就给它改名《顺正理论》（此论玄奘有译本）传了下来。这当然是一种传说，实际上，众贤这书原来就叫《顺正理论》，因为他还写了个节本叫《显宗论》，在该论开头的颂中提到他写了几部大论，叫作《顺正理》，怕人们嫌它太繁，所以删削枝节，只留下正面文章，以显本宗。从这里看，《顺正理》就不是世亲给它改的名称了。

《顺正理论》的体裁，是采用评释的方法，即对《俱舍论》作出批评性的注解。它对《俱舍论》的说法，并不是百分之百地抹杀，只是将“意朋经部”和批评《大毗婆沙论》的地方，有些辩驳，而且辩驳得相当彻底。不但在义理上加以驳斥，而且指出《俱舍论》批评《大毗婆沙论》所根据的是经部学说，即从其理论来源作了寻根究底的追索。

《顺正理论》的作者，是有部毗婆沙师反对异说最为有力的一家。

《顺正理论》的基本立场，既然是驳斥经部、纯洁婆沙正统有部说，重点当然是从道理上来辩护的，道理越辩越深入，因而对《大毗婆

沙论》原说不可能没有发展，甚至改动。（因为《大毗婆沙论》本身存在缺点，辩护时不能强为之辞，多少是有改动的。）所以，尽管它标榜只是扶持本宗，实际上，通过辩论还是把有部的理论推进了一步。因此，一般把它看成是新有部说。其实，《俱舍论》已开始做了革新有部的工作，不过没有得到有部的代表——毗婆沙师们的公认，而《顺正理论》对《俱舍论》有的加以肯定，有的给予驳斥，看起来似乎更全面，更新颖，因而得到承认，正式成为新有部说。

新有部对原来学说变动最主要之处，是关于一切有的说法。有部各家著述，对于“有”有各种说法，说得都不明白，这主要是因为毗婆沙师的著述基本上依据《发智论》的，而《发智论》本身对一切有就没说清楚，所以各家的说法无法取得一致。到《俱舍论》时，对各种说法加以总结，对一切有作了另外的论证。

《俱舍论》的论证，是采用二教、二理（教、理有多种，此二为最有根据，最主要的）。二理之一是“心不缘无法”，认为心必有境。法体如果没有，就不会有别它的心出现。例如，各部派争执最大的一个问题，即一切法三世有的说法。一切有部认为，一切有含有两层意思，一是一切法体有，二是三世均有。三世中的现在有不成问题，过去、未来有，许多部派就不赞成。《俱舍论》对此总结说，按心必有境的原则，既对过、未有所认识，那也一定有作为认识对象的过、未之法（境）。这就是《俱舍论》总结提出的二理之一。

众贤对这问题也有发挥，即抓住二理之一的这一理为重点，在《显宗论》开头，对有部以外各家不同说法，一一列举，并借口《法集经》说佛是预先知道这些不合理说法的，总计有四十四条，都是有部不赞成的重要说法。其中最后一条是“心亦缘无境”，众贤把这条作为他所反对的最后一条，就表明他是强调“心必有境”，并把它作为主张的重点的。实际上，这也就更正了以前不完备的说法，对“一切有”说作了重新的检讨，比《大毗婆沙论》说得更清楚了。有此一番更正，也就证明过去的说法是不完备的。

《顺正理论》经过“心必有境”这番论证，从而把一切有的“有”更加推广了。众贤认为，除了实在的有算“有”外，假有也算“有”。他首先对实在的“有”加以区别，说有的“有”是体用兼备的，有的则仅有体而无用。从用的方面讲，有的有功能，有的无功能。其次，在假有中，他认为有些假有是直接依实有而施设的，如瓶是假有，但瓶所依的水土等材料则是实有。有些假有是依“假”而施设的，如军队、树林是假有，但它们是依个体的树、人等集合而成，树与人的本身就是假有，像人是五蕴和合的，五蕴则是假有。两种假有中，不管是哪一种，一概都是有。所以，“有”在广义上可以包括一切，因为心必有境，有此心就有此境。问题是：如果泛泛地说有，则假有也是有，如果仅指真实的有，则有又须分别真假。

由于把实有的体用分开来讲，又把用分为有功能、无功能，所以实有的范围还是相当大的，而且通用于三世。过、未法是有体无用，如过去“业”已得了果的，将来就不会再有作用了，但它的体还得承认其存在，而且还属实有的范围。这种解释，则无一不有，无时不有，实有的范围，就相当广阔了。

新说除对“有”的发展外，其他方面也有发展，如关于色法的“极微”理论等。“极微”，有部原来的说法是从智慧上将法分析到不能再分析的程度，就是极微。这种极微不仅肉眼见不到，就是所谓“天眼”也看不见，即已不属于眼根的境界。这种说法，就可以被人斥为假有而非真有。《顺正理论》对此有了新的解释，它认为个别极微眼见不到，但由七个极微构成的单位——“阿耨”，则是可以看到的，而非假有。

“阿耨”按说不是极微了，为什么还叫极微呢？他们认为阿耨是同类和集的极微，而非异类和合的聚，极微总是在固结状态中才能存在，没有不和集单独体，所以阿耨是能感觉到的实有，而且仍然是极微。这种发展，承认极微的物质存在，比较接近于唯物论的说法了。

又如，新有部配合二谛来讲实有假有，实有属胜义谛有，假有是世俗谛有，而对假实的分别，则认为假依于实。如瓶是水土等材料构

成，瓶为假有，而水土等则为实有，所以假有分析到最后还是与实有有关，假依实立。因此，世俗有原是胜义有的一分，世俗谛依胜义谛而立，这样，便把二谛统一起来了。这也是对旧说的一个发展。

再如，新有部在关于法有可以作为心的境界这一问题上也有发展。有个新说，认为此法为彼法的所缘（六因四缘中的所缘缘），那么无论什么时候它都具有所缘的性质。现在时能成为所缘缘自无问题，但过、未无能缘之心，怎能有过、未所缘之境呢？新有部对此的解释是：过、未没有心存在，能缘是没有，但过、未这个法仍然有，而且仍然具有心之所缘的性质，一旦心生起了，可以它为所缘，心不生起，它也仍然存在，视为所缘。因此，这种所缘就是抽象的、潜在的，如同薪在未烧时也是燃料一样，因为它随时可以燃烧。

众贤以上这些新说，许多地方与胜论派无意中接近了。比如，胜论派讲极微，也认为集聚起来的极微才成为种种现象，这样就承认了极微的客观存在。又如，胜论派观察世界万事万物，而得出六种抽象的句义。这六句义是最高的范畴，外延最大，内涵最小。如“实句义”就是舍去了具体事物的属性而得出的抽象实体——地、水、火、风、空、时、我、方、意等九实。新有部最后把概念说得也很抽象（如所缘缘只是个抽象的东西），即接近这种句义的形式。众贤的老师悟人也写了一部《人阿毗达磨论》，表面上是给初学者学习的，实际也是针对《俱舍论》而发的议论。它把有部的最高范畴归为八句义：五蕴、三无为法（五蕴是有为法，不包括无为，所以把三无为加进去），这很明显是针对《俱舍论》说五蕴是假有，无为是半假有而说的。悟人把五蕴、三无为都当成实有提出，他的说法更靠近胜论了。不仅如此，他在对句义的意义，也与胜论相似，胜论讲解脱实践分为两个部分，一是应知，二是应行，首先是知，要理解六句义。悟人把最高范畴归为八句义，因之，在实践上也看成是应该理解的全部了。

由上述看来，新有部发展的趋向是接近胜论派的，胜论派的唯物倾向比较多些，新有部的这一趋势也就是向唯物论靠近了一步，因而它和

唯心论色彩浓厚的大乘的界限也更明显。后世印度佛学以外各派看待大小乘，也都是从这一点来作区分的。

附带说一个问题：世亲对《顺正理论》为什么抱着不置可否的态度？因为那时世亲已在晚年，又改宗了大乘，对这些属于小乘内部是非的问题，就不再关心了。他写《俱舍论》阶段，还写信有部，想对有部加以改革，改宗大乘后，就放弃这一计划了。不过，他的弟子辈如安慧、陈那等，在注解《俱舍论》时，并未放弃对《顺正理论》的驳斥。中国曾有这样的传说：安慧作《杂集论》，是把注解与本文（《集论》本文是无著造）糅合在一起的，“杂”不是拼凑，而是天衣无缝地糅合，其目的，据说即是为《俱舍论》辩护的。中国玄奘一系列的学者还做过这样的工作，即尽量找出《杂集论》对《俱舍论》说法加以辩护的地方。实际上，《杂集论》是不是为《俱舍论》辩护的，还可以研究。但从这里可以看出，世亲的弟子辈，并未对《顺正理论》放松过攻击，如中国现存玄奘门下普光的《俱舍论记》，有好多处就是反驳《顺正理论》的。

参考资料：

1. 《大智度论》，藏要本，卷四（第44—47、55—59页），卷二十六（第344—345、349—350页）。
2. 《大毗婆沙论》，频伽藏本，卷一七六，一七七（八，三右——八左，略阅）。
3. 《出三藏记集》，卷十（婆沙、杂心序）。
4. 《大唐西域记》，卷三（迦湿弥罗国），卷四（磤迦国、秣底补罗国）。
5. 李稼年译：《10世纪前印度简史》（“笈多王朝国家的兴起”一章）。
6. 吕澂：《略述有部学》（见附录）。
7. 吕澂：《毗昙的文献源流》（见附录）。

第二节 经部和正量部的学说

经部的前驱者譬喻师——譬喻异师与《成实论》——经部的兴起及其学说要点——正量部与犍子部的代兴——正量部学说及其与经

部的关系

经部是部派佛学中比较晚出的一个派别。在北方的《异部宗轮论》和南方的《论事》中，都把它列为从有部最后分裂出来的一派，其后，它发展成为一大宗。后世分佛学为大乘与小乘两大阵营，它与毗婆沙就成为小乘的代表。毗婆沙代表了除经部以外的所有小乘，与之对峙的就是经部。

经部的根本典籍，经、律固然没有了，就是“论”，虽然相传它有根本毗婆沙和其他同类的著作，也一无所存。现在只能从别的部派著作分散地引用到它们的片断作依据，讲述它的一些重要传承关系。要对经部的源流作确切的讲述，那是很难了。

参照真谛、玄奘所传，可以说经部的前驱者是譬喻师。他们这一批人的主张和学说都差不多，玄奘甚至还说譬喻者是根本经部。譬喻师原是些什么人呢？他们原属于说一切有部，一般推鸠摩罗多（童受）为最初的倡导者。童受是北印度咀叉尸罗人，后来西域羯盘陀有个阿育王，很敬重他，用武力强行把他请去，特别为他造了大庙，玄奘路过其地时还曾看见大庙遗迹。童受写了不少著作，其中有《喻鬘论》（现名《譬喻庄严经》）。“鬘”是作装饰用的花环，“喻鬘”即以譬喻作庄严的意思）、《痴鬘论》（《百喻经》亦名“痴华鬘”，可见“痴鬘”也是比喻的意思），乃是以故事的方式来解释道理，“以事喻经”。从他的著作看，他是譬喻师的创始者。《喻鬘论》，早在四十年前，在我国新疆、龟兹一带发现了梵文残本，在尾叶上，明白地写着此论为鸠摩罗多所著，内容与罗什译的《大庄严论经》相同（《大庄严论经》的钞、刻本，误题为《大庄严经论》，因此后人就把它与无着著的《庄严经论》并列，其实两者相差很远）。罗什说《大庄严论经》是马鸣的著作，文章写得相当好，故事也很曲折生动，从题材与文笔看，确像是马鸣写的，在《喻鬘论》的梵文残本被发现之前，法国学者莱维对它作过研究，还写了论文，名《大庄严经论探源》。莱维对《喻鬘

论》的作者未作专门研究，还是沿用罗什的说法，探讨主要放在《喻鬘论》中所有材料的出处上，也涉及到马鸣，把马鸣著的《佛本行赞》等拿来与此论比较，因而附带断定此论作者是马鸣。莱维的论文发表后十余年，梵文残本被发现，题为童受作，随即由德国梵文学者刘德士加以介绍。莱维看后，不以为然，认为罗什的题名是正确的，因为罗什学有传承，而且时代较早，不会搞错。梵文残本后出，是把名字题错了等等，驳斥了刘德士。尽管如此，人们依然将信将疑，究竟作者为谁，一直未有定论。

我们认为，童受和马鸣活动的时间是相近的，两人著作可能混同，或者童受在马鸣原著基础上加以改订。既然是改订，那就有可能用原来的书名了。再说，从马鸣的学说上看，不管他是否写过《大庄严论经》，他也可以算在譬喻者的名下。

譬喻师中著名人物，除马鸣、童受外，在有部四大家之数的法救、觉天，也可算是譬喻师的中心人物。譬喻师的学说资料，作为反对和批判的对象被保存在《大毗婆沙论》中，前后引用，不下八十余处。

综合那些材料看，譬喻师的学说主张是怎样的呢？一开头，很明显地看出他们所根据的要典是《法句经》。《大庄严论经》以故事解释佛说，在每讲一段故事之前就先引《法句经》，它所庄严的就是《法句经》。《法句经》是颂文体，《大庄严论经》就是以该经的颂标宗，然后围绕着颂讲故事。不过罗什译《大庄严论经》时未注意到这点，有时把颂译成了散文，因而对上述的性质没有明显地表示出来，使人看不出它的出处。

《法句经》是把部派佛学所依据的四阿含中重要的颂文抄录出来，按照义理分品构成的，是一种集钞。各家的集钞分量不同，品目也有出入。有部集钞的《法句经》，后经法救改订整理，并由原来的二十六品，增为三十三品，法救还有因缘解释的著作，汉译名《法句譬喻经》。

譬喻师的学说也是以四谛为中心组织的，但对四谛的解释却与别家不同。例如苦谛：毗婆沙师认为是五蕴，分别论者认为是有漏八苦，

譬喻师则认为是名色。集谛：毗婆沙师认为是有漏因，分别论者认为是招后有爱，譬喻师则认为是业惑。灭谛：婆沙师认为是择灭，分别论者认为是爱尽，譬喻师则认为是业惑尽。道谛：婆沙师认为是学无学法，分别论者认为是八正道，譬喻师则认为是止观。可见譬喻师所讲的四谛是有重点的，从而也看出它们的学说是从《法句经》来的（《法句经》所讲的四谛就是有重点的）。其次，《法句经》讲四谛以心法来贯串，譬喻师也是如此。他们认为：“心依名色乃成苦体，又由惑业系缚而心垢，止观调心而垢净，所以四谛安立，系之一心”（见《略述经部学》）。他们认识到的心是无间断的，一般说，心有多方面的功能，眼看、耳听等都是心的功能，就其每一类来说，总是有间断的，但若混为一体观之，从生至死，心则始终没有间断。就佛家的实践讲，止观达到灭尽定期间，意识似乎断了，有部说，灭尽定是无心无识的。譬喻师认为，灭尽定仍有心活动，不过不是粗心而是细心。这就是所谓细心说。

譬喻师的重要主张，可说就是上述两点。到了以后（成立经部前），它们的学说又有发展，担负这发展工作的是童受的弟子诃梨跋摩（师子铠）。他开始信受师说，后来觉得那些还是有部旧说，没有摆脱《大毗婆沙论》的拘束，散漫支离，没有得到佛说的要领，因此，他离开老师到了阿逾陀。当时那一部的部派佛学中僧祇一部已到了多闻阶段，学说规模宏大，不拘守一宗一派之言，并采用大乘的说法，开展了综合性的学风。师子铠随多闻部学习，最后写了一部综合性的著作：《成实论》。

《成实论》表示了作者开头所学和以后的成就，反映了他前后思想的变化。这从书名也可看得出来，“实”指四谛之谛，“成实”即成立四谛。四谛是佛说，原无再成之必要，但他认为，各家对四谛的内容所说各异，因而他要成立四谛的确实所指。例如，他说苦谛是五取蕴，但对五蕴再作分析，色蕴四大是假，只有四尘（色香味触）是实

(声尘是两物相撞，有起有息，亦不是实)。这种说法，既与旧譬喻师不同，也与有部之说对立。其次，关于集，他认为苦的原因固然是烦恼与业，而烦恼中，贪欲最要。关于灭谛，他还有特别的说法，提出灭要经过三个次第，与之相应而灭三类心。(一)灭假名心。一般认为，人我是在五蕴上假设的，因此是假名，讲灭，首先要破除人我，灭此假名心。(二)灭实法心。假名灭后，只剩实法，如灭人我就剩下五蕴等。有部到此便停下来，因为他们认为五蕴实有，不能破，旧譬喻师也承认名色实有，不能破，《成实论》认为名色中有实法有假法，不管假实，一律要破，这就是法无我，破法心。(三)灭空心。先破假名心，次破法心，最后剩下的是空心，《成实论》认为连这空心也要破。讲到灭谛，他们就要灭这三心。这种说法，显然有异于部派佛学的通说，特别是超出了有部。因为有部只讲人无我，而不讲法空，相反，大乘则讲法空。龙树、提婆等人，空也还要破，即空亦复空。同时并不以空空为止，而是讲中道。可见《成实论》之说是受到龙树、提婆的影响而接近于大乘了。《成实论》第一零五品，即《三受业报品》中，还引用了提婆《四百论》中一句话“小人身苦，君子心忧”，用以成立它们所说“忧”也属于苦受。平常不把忧当成一回事，在业报中无地位，此品则承认忧和苦一样，都可以得到业报。这句话，在龙树、提婆学说中并不重要，但由这一事实，说明师子铠是读过提婆著作的，因而会受到影响就不是奇怪的事了。

尽管《成实论》有了大乘空亦复空的思想，但其学说始终没有摆脱小乘的局限，他把最后的灭空心只分为两种，即证涅槃和人灭尽定，以此作为最高的境界。这与大乘如龙树、提婆等人就相差远了，因为大乘是主张无住涅槃的。此外，《成实论》除引用了提婆那句不甚重要的话外，对于当时流行的其他大乘学说，一概未提，所以它仍然没有超出原来的范围来成立学说。从经部看来，它并不能说是譬喻师的正宗，只可说是别派。真谛说《成实论》就是经部的著作，还有人说它是经部导师，都不恰当。

《成实论》著作的地点是在沙勒，即罗什遇莎车王子改宗大乘的地方。那里有过大乘流行，靠近西域，故其学说对西域也有很大的影响而有相信的人。罗什适逢其会，学到了此论，并传译到了中国，译出之后，在中国就出现了成实师。他们认为《成实论》与《中论》、《百论》不一样，不仅有破，而且有自己的说法。如《成实论》篇首十论的一大段，即是对小乘十种议论加以批判的，讲得非常细致而有条理，其中有七论专破有部毗昙。像这样的态度，内容如此充实，似乎与龙树、提婆的著作相差不多，又是罗什译出的，看来是要把它与龙树、提婆学说相辅而行，因而误认它也是大乘一类。所以不仅成实师讲，大乘师也讲。罗什译此书的目的，原不过以之与龙树、提婆学说对照一下，借以说明小乘讲空，以空为终点，无所得为究竟，到《成实论》，已叹观止矣。而大乘讲空，则为利他，以空为用，不以空为止境，即所谓“以无所得为方便”义，这是《成实论》所根本想像不到的。不料译出之后，人们把“相形”看成是“相成”，不是对照《中论》、《百论》以显其胜，而是把两者混为一谈了。无怪罗什要慨叹中国人没有见识。三论宗怕《成实论》与大乘相混，以讹传讹，也曾费力地进行过辩论，如吉藏著《三论玄义》（导言性质），即有专章分析，相当彻底，可以参看。至于在印度，《成实论》的学说并无流传。可能是由于此论出于偏西的地方，也可能还有其他的原因。

笈多王朝时代，在其统治地区——中印度一带，陆续有新的大乘经典出现和流行。主要有《涅槃经》（非后来译的大本，只相当于大本的初分）、《胜鬘经》等等。这类经籍的出现与当时社会情况有关，其内容多少反映了当时的社会，所以从经本身即可看出它出现的时代。就在这些经里，有性质较为特殊的一种，即《大乘阿毗达磨经》。

在小乘佛学诸派中，例如有部，是推崇阿毗达磨的，他们将其归为佛说，也可称为广义的经。但是，有部的佛说阿毗达磨，乃是由迦旃延把分散各处的佛说收集编纂而成，《大毗婆沙论》在解释《发智论》

为佛说时，就指出：内容为佛说，编者是迦旃延。譬喻师也很尊重阿毗达磨，说它是大迦旃延所编，是收集分散的佛说，编为九分毗昙。可见小乘佛学所说的毗昙，其性质都是编纂的佛说。《大乘阿毗达磨经》与这些完全不同，它有始有终，整然一体，不是出自编纂，而是原来就是佛说的一般经典体裁。《大乘阿毗达磨经》即是构成当时中期大乘佛学的重要素材，可惜原本不存在了。玄奘去印度，按理应会搜集到这部经的，但未见到有译本，可能是未来得及或因其他原因而未译出。因此，关于此经内容，只能从其他著作引用的片断（现在只找出九段）以及涉及此经处，进行了解。经的体裁，大概全是颂文，怎样分品，尚待研究。

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

从内容上看，《大乘阿毗达磨经》的内容十分丰富，据后来其他著作引以为据的，均集中在“无始时来界，为诸法等依”这一问题上。这是一个重要的哲学问题，是要探讨宇宙一切现象以何为依的问题。原始佛学，对此类问题是避而不谈的，前期部派佛学，对此回答得也不明确，以后大乘也曾讨论过，到了此经，则有更进一步的解释。据上引之语，它认为宇宙现象总的根据是“界”（蕴、处、界的界），同时在时间上是“无始时来”，就是说，时间是无始的。所以宇宙本身无始，宇宙现象的原因也是无始的。此经认为用“界”来表明总的所依还不够，还给“界”安上另一名字，即“阿赖耶”。“阿赖耶”原义为家宅，是收藏的意思（旧译为“家”或“宅”，后来翻定为“藏”），以它作为一切现象的种子仓库，这样，“藏”就成了诸法的总因了。

而且，是无始相续连绵下去，这就有因果关系，界是因，现象是果。

“界”有种子的涵义，无始时来就有种子，并构成界，种子遇到条件生起各种现象，这就是所谓现行。这是一重因果。反过来说，诸法对藏也有因果关系，诸法是不不断把新种子放进藏里去的，否则，家当也会变完，这样，诸法为因又为藏而产生新的种子。这又是一重因果。这两重因果：种子生现行，现行熏种子，就构成了互为因果，循环不已。这一重要理论，对譬喻师，特别是由譬喻师发展而成的经部，发生了影响。经部的主要观点，与此有很密切的关系。

经部的著名学者，现在所知道的有室利罗多（胜受）。据玄奘所传，他在阿逾陀作了经部的根本毗婆沙（此指书的性质，非书名）。经部各家并非完全同意其说，但这书包括了经部的重要学说。胜受就是受了《大乘阿毗达磨经》的影响，吸收譬喻师的说法，建立起他的“随界”说的。“随界”一词，并非胜受所创，在其他经籍中早就提出过，但解释却不尽相同。其他经典的“随界”来自“随眠”，所谓随眠，是烦恼的潜伏状态。对人说来，这种状态时间相当长，程度相当深，可以构成为界，故叫它“随界”，表示它跟随人转，如影不离形，不是表面上的东西，而是很潜隐的。胜受使用这词时范围扩大了，凡是一切潜伏的功能，都归之“随界”。“随界”之所随是指什么呢？指心。胜受这里吸收了譬喻师的细心说，认为有一种细微的心，使人心理活动相续不断，即使入了灭尽定，细心仍然存在。这就把随界说和细心说联系起来：“随界”（一切法的潜伏功能）无始以来就存在。

同时，以胜受为代表的经量部，又是二元论者。他从二元论立场出发，综合譬喻师的细心说与《大乘阿毗达磨经》的藏识说，把“随界”解释为二元论的性质。二元论者，是讲名、色的，人为五蕴和合而成，其本质则为名（心）色（物）。他们讲细心时，以为心与色相依，从而也就同色联系了，所以“随界”之所“随”也包含有色的方面。关于界的构成，是色心互为因果：色可以构成界以存于心，心亦可以构成界以存于色。而构成界，则是通过“熏习”，如华香熏物，色

熏习心构成色的种子，心熏习色构成心的种子，这也叫“心色互熏”。由此，随界之界，包含有心界、色界，以至于心色互熏。这种理论显然是吸收了譬喻师细心说，又受到《大乘阿毗达磨经》藏识说的启发的。但是，《大乘阿毗达磨经》以藏识为主，先有藏识，后有色境，这纯粹是唯心论的。经部却主张色法与心法可以互依互熏，而留习气以成界，抹煞了心物的先后、主次，明显地是一种二元论。所以理论上自然与该经有所不同，后来又在此基础上发展出许多说法。这些学说与有部的距离越来越远，其中有的说法对后世大乘却很有影响。

经部与有部对立的一个说法，是关于根境识不同时说。有部主张刹那灭，经部原出自有部，也主张刹那灭，认为一个现象灭了，接着另一个现象发生。法是刹那灭，法的种子（界）也是刹那灭。这里与有部的分歧之点是：有部认为因果同时，如以根境与识来说，它们是同时产生的；经部的主张则不然，认为因果是异时，在时间上因先果后。如根境识，根境是一个刹那，等这个刹那过去，识才产生，识是另一个刹那，就是说，根境在先，识在后。这就直接反对了有部过去法实有的理论。有部有六因说，是用以论证过去法体实有的依据，六因中以“俱有因”为基础，而主张因果同时。或现在，或过去，因果必同时。其意即为有过去能缘之心，必然已有过去所缘之境。它的六因说，侧重说因，以因论证法体恒有。到《顺正理论》时，对六因作了有力的补充，以“心不缘无境”为依据，侧重说境，以境来论证法体的三世有。如说，有过去的识，必有过去认识的对象。经部对有部上述这些说法完全予以破斥。经部从一切法刹那生灭出发，其论证的次序是这样的：既然一切法刹那生灭，因果即不能同时，必然是前一刹那为因，后一刹那为果。既然作为因的前刹那灭了，这因就不能是实体，这样就反对了有部的因果同时说（根境在过去，识在现在，因果不同时），也反对了《顺正理论》的心不缘无境说（过去因已灭，何能有实体？）。总之，经部从根本上动摇了有部的主张，因之有部对它极为深恶痛绝。无怪乎《顺正理论》对《俱舍论》采用经部观点十分恼怒，

要予以彻底的批判了。

以上系对经部学说要点的提示，详见另文《略述经部学》。

其次，经部学说对后世大乘学说发生影响之处，可举出主要的两点来谈谈：

第一，心法缘境的“带相”说。经部认为心之缘境不是直接的，心缘之境非境本身，而是以境为依据，由心变现出来的形象（变相）。心所知的，是心自身的变相。一般说，感觉是直接的，知觉才是在心里依感觉而构成的影像，所以认识过程是：先有感觉，这是直接的，而且是可以透过它了解境界本身的，比感觉更进一层的是知觉。感觉和知觉都是认识的低级阶段，也是认识的基础。所以认识绝不能离开感觉、知觉的对象而仅仅以“影像”为认识的依据。经部却以为通过感觉、知觉不能了解境界本身，只有通过自己重变出来的变相（或影像）才能认识。换言之，心法缘境都是间接以影像为凭的。这一观点与它的因果异时论有关，第一刹那是根境，第二刹那识生时已没有实物了，一定要依赖于带相，否则即不能自圆其说。经部的带相说，后来陈那将其导入瑜伽学说体系内，并有所发展。

第二，“自证”理论。经部了解对象的心同时有自证的意义（了解正确谓之证）。“自证”本有两种意思：（一）心自己了解自变之相，谓之“自证”。经部此处所说，不是这层意思，而是：（二）心在了解对象的同时，还对本身有反省的作用。譬如点灯，灯光四射，既照亮了余物，同时也照亮了灯的本身。心也一样，如眼见草青青，天苍苍，既见到草天的颜色，同时也了解自己这是“见”了。这种了解是无意的，是自然而然的，但是；怎样证明是“见”了呢？是后来通过回忆知道的。如我们从前见过一本书，现在回忆时，把注意力集中在“见”上，我们就可以知道，从前我们有过“见”的领受，不然的话，就不会说“见过”，既然现在有“见过”某一本书的记忆，就证明我们有“见”的经历、本领。这就是他们对于心法能够“自证”的说明。这一理论是经部的特殊发明，他们对此分析得很细微，也很实

在，对唯心论起了促进作用，所以后世大乘采用这个理论，也由陈那导入瑜伽体系之内了。

由于后来大乘引用了经部的学说，这使经部的地位大为提高，成为以后佛教四大派别之一，而在小乘中就与有部平分秋色了。经部学说与大乘的关系，颇似《成实论》与《中论》、《百论》的关系，好像还未能了解《中论》、《百论》之时，可先看《成实论》为开导一样，未能了解大乘瑜伽之时，可先看经部说为开导。

正量部是犍子一系分出的四部之一。它对犍子本宗的主张，如补特伽罗实有、业力不空等，都有发展，这从现存正量部著作《三弥底部论》中可以看得出来。

此部流行的地区是在西印度，以后发展到西南印度。他们在这些地区得到工商阶层的支持，因而势力逐渐增强。大乘思想开始传播时，途径是由东南印度、南印度、西南印度、西北印度这样的方向流行的。正量部与大乘的学说思想互有影响，与他们的传播地区大体相当不无关系。正量与大乘在学说体系相联系的地方，如代表初期大乘思想的《大般若经》中，有五所知法（五类应理解的法），其中第五类是不可作决定说。正量部也是这样的分法，把补特伽罗归在第五类，认为补特伽罗与五蕴是一是异，不可定说。又如，在讲到界趣时，大乘一开始即讲六趣，正量部也是这样讲，把阿修罗道归为第六趣。

以上是从学说体系方面看两者的联系。另外，从其他方面还可以看到一些正量与大乘相联系的事实。不单只正量一部，恐怕作为犍子部的全体都有这种相联系的情况。例如在中国译籍中，有大乘的作品《大丈夫论》，作者题名为“犍子部提婆罗大菩萨”。犍子本是小乘，但作者却自称菩萨，从论的内容看，也完全是讲大乘菩萨的布施、大悲、大愿等等。另外，正量部的兄弟部派贤胃部也有一著作，汉译名《三法度论》，此论注释者僧伽先（众军），也称为“开士”（菩萨的义译）。据此论汉译后记及序称，僧伽先是一位大乘学者。由以上两

事看，犍子一系与大乘的联系是十分密切的，有的小乘学者为大乘写书，有的大乘学者为犍子部论作注。

再有，还可从大乘学者特别注意犍子的学说著述方面，推论两者关系是密切的。如真谛是大乘学者，他译了小乘的著作《部执异论》（《异部宗轮论》的异译）。在书中，真谛还特别把犍子部后来才发展出来的十一条学说加了进去。这十一条，在《异部宗轮论》和《十八部论》中都见不到，西藏译的《异部宗轮论》也没有。真谛还译了正量部的律论《明了论》（二十二颂，简要本）。他又在所译《摄大乘论》里，把正量部的“果报识”增加进去。这说明真谛这位大乘学者对正量部学说是何等关心，研究是何等深刻，这也恰好反映大乘与正量部的关系密切。至于两者密切的程度与关系的实质如何，尚待进一步的探究。

由于正量部发展了犍子本系的学说，流行地区的社会条件很好，又与大乘有这些关系，就使得它在犍子部中占有特殊的地位。而且这种地位越来越高，以至可与犍子部并驾齐驱，后来甚至取犍子部的地位而代之。不过，关于犍子部兴旺发达过程的年代，现在还不能确切地指出，只能从下列资料中看出一个大概来。首先，从《论事》看，它把各部派的不同主张基本上都列举出来，但未指明哪条是哪家哪派的，所以单从《论事》中，还不能明其原委。后来觉音对《论事》作了注疏，把书中所列举的二百一十六条，百分之九十以上都指出部派所属，我们可以借助这个注来看一下正量部在部派佛学中所占的地位。觉音的注只举出犍子部的两条根本主张，一是补特伽罗实有，一是阿罗汉有退（这两条是部派佛学时争论的中心），而正量部的主张却举出了二十二条，比犍子多十一倍。可见觉音之前，正量部的地位就已经超过了犍子部。其次，还可从考古资料来看，考古资料发现在4世纪初就有以正量、犍子并名记载的实物，可知当时正量部的地位就不在犍子部之下了。最后，从玄奘、义净所传来看，到玄奘、义净时代，正量部已发展成小乘四大宗之一，完全代替了犍子部的地位。如义净《南海寄归

传》说，印度佛教有四大宗，正量部是一大宗，它下面再分四部。玄奘还把正量部看成与瑜伽派相对抗的劲敌。从这些记载看，在部派佛学时期，正量部已有代替犍子部之势，到玄奘、义净去印时代，不仅完全取代了犍子部地位，而且在整个印度佛学界也成了不可忽视的势力。

关于正量部的主要学说，首先，它对人我实有，有许多补充，因其属于犍子本宗，暂且不谈。现在就它受大乘思想影响对业力说的发展方面谈谈。大乘思想，经龙树、提婆组织以后，对有为法（业亦有为法之一）的看法，不主张偏执一面，而主张非断非常。业一定要有果报，业在未受报前是相续存在的，否则，报无从起。但问题还有：已受报的业是否还存在？这类问题，部派佛学时是经常争论的，大乘对此，认为不能看得那样死，要辩证地看：既不能看成是常，也不能看成是断。这种看法是与大乘的“中道”理论有关的。正量部受此影响，首先，它把业力归为佛说的“不失法”（不失法佛经中早就有，主要指业而言，说业力不失）。正量部并进一步以世俗借债立券作比，认为业力就像借人家的债给立了字据一样。其次，对于这“债券”的性质解释，正量部也是受了大乘的影响，认为不能把它说成或断或常，应是非断非常。在整个过程中，有业必有报，而业的性质，是相续、转变而有差别的。换言之，一方面它确实相续下来的，应看成非断；另一方面它又有转变差别（差别指业由弱增强，然后在其他条件帮助下实现报应），应说是非常。正量部的这些说法，就是受了大乘的影响。

正量部受到大乘影响这一事实，还可以从罗什、青目对《中论》引正量部的一个颂的看法上得到佐证。《中论·观业品》引了正量部一个颂：“虽空而不断，虽有而不常，诸业不失法，此法佛所说。”这是为了批判正量部非断非常的业券说而引用的。认为他们说得太浅太混，并有执著处，不如大乘的根据更确实、深刻，讲得当理。但罗什在译《中论》时却忽略了这一点，以为这颂是论的正面文章，青目作《释》时也未注意到。罗什为什么搞错呢？是否出于一时的误译？

不是。在《大智度论》里也有这一个颂，罗什也当作正面文章处理的。显然不是一时的误译，而是由于对非断非常未作很好的分析，或者对当时正量部与大乘的关系不清楚而造成的误会。由此可见，非断非常的理论是大乘所特别注重的，同时也看到正量部受大乘影响之深，表面上竟到如此相似的程度，以至连罗什、青目都难以分辨了。

正量部对业力说有所发展，同时还进一步对业力说各方面的性质也有所阐明，尤其是将业力说和它们的色法在心法之外，色法性质非完全刹那灭等理论联系起来。它们认为色法、心法是分立的，色法在心法之外，其性质也非刹那灭，而会继续存在一段时间，由此出发，它们对业力说的各方面就作了特别的发挥。首先，它们把表色看成是业的一类。所谓表色，就是受到意的发动表现于外的语言、行动，一般只谓之业道，不认为是正式的业。正量部则特别重视表业，认为它才是正式的业，发动业的意倒是次要的。其次，表色行动是实在的、固定的，因而才能说到由此及彼，否则，何以称为“行动”？这行动不成为假的了吗？

关于业的不失法，正量部也有新的阐明。不失法还含有积聚的意义，因为它是逐渐积累的。所谓“不失”，是依什么而不失？这必然与补特伽罗（我）有关系。我是主体性质的东西，生死流转，业力果报，均得以它为依。这样，不失法的内容就增多了。不是平常所讲的单纯的业因，而是逐渐把一切业综合而成的合成体。真谛在《摄大乘论释》里称此为“果报识”。后来在译《显识论》时，还将“果报识”换译为“不失法”。从这也可以看出，正量部的“不失法”与以后大乘所讲的“果报识”、“异熟识”（即业与报不是同时而是异时成熟的）、“阿赖耶识”虽不完全相同，但是有关系。大乘思想的发展，对正量部一些主要说法是有所吸收的。

正量部在当时的部派中占有特别的地位，和它同时的经部地位差不多，都属新兴力量。经部的学说尽管起源早，但构成一部，还是此时的事。这两个新兴部派间是否也有关系呢？有的。正面的反面的都有。

从正面的关系看，正量部是从犍子部分出的，犍子部原是宗论的，

尊奉《舍利弗毗昙》为学说根据和抉择道理的标准。正量等四部之所以分出的原因，据真谛《部执异论记》所传，是感到《舍利弗毗昙》有所不足，各派另加补充，因而从犍子部分离出来，但是宗论的状况未变。事实上，宗论的情况也是有变化的，正量部那时虽然还是以《舍利弗毗昙》为宗，但对经也同样重视起来了。关于这方面的材料，正量部本身留下的较少，只能从其他方面的材料加以研究。正量部的兄弟部派贤胄有《三法度论》一书，汉文有两译，其另一译名《四阿含暮钞》。从两书的译序看，此论是用三分法把四阿含中所有的理论提纲挈领组织而成，名为“钞”，实是个纲要。这说明，贤胄也以经（阿含）为其学说根据，不再是专宗论的了。这情况，大概犍子系四部都相同。另外，从真谛《部执异论》举了正量部十一条主张中，最后一条认为佛说经有三义，恰与《三法度论》三分的根本精神一致，这就说明正量部对于经的看法与贤胄《三法度论》相去不远，也是既宗论又宗经的。这一点就与经部的基本态度靠近了。再者，经部的宗经是以了义经为标准。（佛说经有的是“了义”的，有的是“不了义”的。所谓“不了义”，指在文义上不太明了，可以作这样解释，又可作那样解释的；反此为“了义”。）正量部以三法来解释经，实际也是一种了义的标准。所以宗经又重在了义，这也可能是受了经部的影响。

《异部宗轮论》在叙述到经部主张时，最后一条是“执有胜义补特伽罗”。这一条整个犍子系都是一致的。从经部的全部主张看，这一条也是它们整个理论体系必然会有的归结。因为经部一上来就主张“一味蕴”（相续不断的蕴），可以从前世转至后世，因而有“说转部”之称，这是它们的一个特点。《论事》也说此部先名“说转”，后成经部。《异部宗轮论》则把二者合而为一，事实上是有发展先后之分的，《论事》所说，更符合事实些。先是说有可以从前世转至后世的名“一味蕴”。一味蕴有许多异名，如细意识、心种子等，或说它是五蕴中除去色蕴的四蕴。既有转世的一味蕴，就应该有“所依”，这个所依即补特伽罗，而且是“胜义的”，不是如镜花水月般假的。正

量部的补特伽罗虽然在内容上与经部的不一致，但表面上却很相似，这也可以说是正量部与经部相关联的地方。

但是关于经部的执胜义我，发生了不同的看法。清辩在叙述小乘各部学说的著作中，说经部主张胜义补特伽罗不可得，世亲也有同样的看法，《俱舍论》是完全用经部说来批判其他派别的，特别是有部，它在六百颂的解释外，又增加了《破执我品》，主要即破犍子系之胜义补特伽罗说，这样看经部自然就不会主张胜义我了。不过，《异部宗轮论》是玄奘所译，明写经部执有胜义我，似不应有错，而藏译的《异部宗轮论》以及律天所叙述的经部学说都与奘译所说一致。因此，这个问题，需要研究。但也可能各家对“胜义”的解释有分歧，因为这个阶段胜义、俗谛的标准不一，至少有双重意义，甚至三种、四种意义，这样，各家所持标准不同，对同一问题就可能产生不同的看法。胜义是真，非假。大家一致认为经部的补特伽罗不假，但真到什么程度，各家看法就不一致了。

从反面的关系看，正量部与经部作为两个不同的派别，异点就更多了。有一点值得特别注意的是，正量部主张境在心外；经部是二元论者，也承认心外有境。双方主张差不多。但讲到心与境的关系，两家就不一致了。正量部认为心缘境是直接的，如手取物，手到擒来，但经部认为心不能直接缘境，而是通过心变现的形相，即带相而缘的，如同镜子里的影子。正量部与经部的这一主要不同，最应分清，因为这是哲学问题。后来正量部对大乘唯心学说有过攻击，也即是从直接取境这方面发展而来的。

参考资料：

1. 《法句譬喻经》，频伽藏本，藏六，第一卷《无常品》。
2. 《出三藏记集》，频伽藏本，结一，第十一卷《河梨跋摩传》。
3. 《三论玄义》，卷上，《排成实第三》第一段。
4. 吕澂：《略述经部学》（见附录）。
5. 吕澂：《略述正量部学》（见附录）。

第五讲

中期大乘佛学

(此期时代约当公元5—6世纪之二百年间)

中期大乘佛学是大乘佛学的极盛时期。此时在初期的基础上，并依它所指出的方向，使大乘佛学有了很大的发展。由于内外的有利条件以及经过几家学者的努力，一时形成为百花烂漫的盛况。此后，虽也还有一段群芳竞秀的局面，可是就在其间便呈现了一些衰退的征候，特别是密教思想的渗入，所以，那只能称作大乘佛学的晚期了。中期大乘佛学从时间讲，上接初期大乘，约当第5、6世纪之间；从地区讲，是以中、西印度为中心而发展起来的。这正是笈多王朝和后笈多王朝（5世纪是笈多王朝，5世纪以后是后笈多王朝）统治时期，总共有二百年的光景。

第一节 时代背景

笈多王朝的盛衰——帝室佛教信仰的抬头——那烂陀寺的建立
与世亲——大乘非佛说的争论引起新文献的创作

5世纪初月护二世超日王在位时，是笈多王朝经济文化最发达的时期，我国法显当时正在印度游历，目睹其盛，并留下了记载。不过，这种繁荣，仅延续了二十年左右，此后，国势便处于守成的局面。5世

纪中叶，白匈奴由西北印度侵入，那时是塞建陀笈多在位（公元455—480年），开头还能抵抗一阵，后来就无法抵御，国势日颓，民穷财尽，以致不得不借改革货币来维持现状。到他的下一代觉护（公元480—500年），终于丧失西印度，宣告笈多王朝的实际终结。最后，仅在摩揭陀、阿逾陀一带，保持残局，是为后笈多王朝。

笈多王朝（公元320—500年）是封建制的完成时期。社会制度也从种姓制逐渐分化，形成为类似中国的门阀制，即在原来的种姓中，依据职业的不同，又分出许多姓阶来，并且是世袭的，所谓“工之子恒为工，商之子恒为商”。每一姓阶之间，不得互通婚媾，从而使姓阶制度更为巩固。而且姓阶愈分愈多，数以千计，这就使得农村公社的残余长期不能改变。因为每一公社都是一个自给自足的经济单位，附属有一整套手工业行业。这一制度，即使到了后来变化也是不大的。

以上的变化，对当时的文化，如宗教、哲学等等，都发生了一定的影响，以大乘佛学来讲，它的变化就是适应这一王朝的盛衰形势的。笈多王朝初期，信奉婆罗门教，对佛教并不重视，如塞建陀笈多于公元459年打退白匈奴侵略后，庆祝胜利，特修建一座华美的毗纽天神庙，举行了盛大的祭祀典礼。当时佛教对统治者的态度，像《涅槃经》中所表示的，只要求国王给予外护就可以了。从佛教立场来谈政治的《王法正理论》，也只希望统治者常常与沙门婆罗门咨询政事。这里用了“沙门婆罗门”字样，没有单独提出佛教来，与龙树作《宝行王正论》的情形已大不相同。那时龙树完全站在佛教立场，要国王不亲近崇奉外道，是因为案达罗国王信仰佛教对龙树十分尊重的缘故。现在的情况，笈多国王仅是对佛教不排斥而已，因此，说话的口气就不能那么硬了。但是，真谛译的《婆薮槃豆传》中说到世亲很得正勤日王和新日王两代的信仰（笈多王朝帝王除以笈多为名外，还以阿迭多——“日”为名），特别是新日王跟世亲受过戒，正勤日王的妃子随世亲出了家，后来新日王和他母亲又请世亲常住于阿逾陀。另外，玄奘到印

度，按照传闻记录了那烂陀寺建造的历史，说该寺建立的历史很早，开始于笈多王朝的帝日王（即塞建陀笈多王），后来觉护王、幼日王等历代国王都有所扩建（觉护王时代已有资料可考，帝日是觉护的前一代，大概相当于塞建陀笈多，这是按世系次序推算而得，并无文献可征）。从真谛和玄奘所记述的事实看，笈多王朝到塞建陀王时，就开始改变了政策，对佛教已重视起来。这可能与其国势日衰有关，塞建陀王开始还能抵御外侮，并取得一次胜利，曾建婆罗门信仰的大庙庆祝，后来一蹶不振，不得不改变他的宗教政策，借以振作人心。

另外，从当时流行的《胜鬘经》中也多少反映了皇室信仰佛教的情况。经在序品有这样一段叙述：佛在世时，舍卫国波斯匿王和他的妃子末利夫人信佛后，想到嫁给阿逾陀友称王的女儿胜鬘，就写信派使者去劝说她信佛。胜鬘果然听从了父母的话，佛教就在那里传播开来，她还发誓弘扬，得到佛对她说了一番道理，结果夫妇都成了佛教徒。不仅如此，他们还教化阿逾陀一国的民众，从七岁以上一概都倾向大乘云云。这当然不会是真事，因为佛在世时尚无大乘，再说阿逾陀也不是当时经济文化的中心。但通过这一传说，却反映了阿逾陀有大乘流行过，也有统治者改信佛教的事实。

那烂陀寺的建立与笈多王朝有密切的关系。据义净《求法高僧传》卷上说，那烂陀寺是帝日王为北印度一个叫曷罗社槃社的比丘兴建的。后来历代扩建，到玄奘去印度时已有六大院，义净去印度时则发展到八大院，规模异常宏伟。据《婆薮槃豆传》记载，世亲深得笈多王朝正勤日王和新日王两代的信仰，所以他们扩建那烂陀寺就不能不与世亲有关。传称世亲第一次同数论外道辩论胜利后，正勤日王（据现在历史考证即颇罗笈多，在位时间是塞建陀笈多稍后一点）就赠予三洛沙金（三十万金），世亲用它在阿逾陀建了三个大庙，其中即有大乘庙。后来在新日王时，世亲又与胜论外道（弥曼差派）辩论获胜，国王母子也赠予三十万金，他又用以在阿逾陀建庙。这些记载，就反映

了笈多王朝这两代国王扩建那烂陀寺的情况，世亲所建的寺，恐怕就是那烂陀寺。另外，《大唐西域记》里也说到世亲在阿逾陀寿终。玄奘去印度时还看见过世亲讲学的场所，规模很大，据说受教者中有各国国王、各学派的学者。从这些记载可以看出，在世亲的时代，那烂陀寺确已建立。关于历代扩建的帝王名字，玄奘所传与一般历史说的还不一致，相同的只幼日王、觉护王两人，其他尚待研究。不过可以肯定，那烂陀寺是在笈多王朝时建立，后来逐渐扩大的，这一点已没有问题。玄奘、义净均先后留在那里学习过，均记载了有关大院、住房、寺塔、组织等等情况。他们说那烂陀寺常住三千人，有庄园二百所。义净还曾绘制过一个图，附在《求法高僧传》内，可惜现在失传了。那烂陀寺一直维持到12世纪末，伊斯兰教侵人才被烧毁的。

那烂陀寺遗址，从1915年开始，由印度考古学家根据发现的线索，参照《大唐西域记》内的记载，做了三十多年的发掘工作。现在遗址全部出土，大院不止八个，有十多个，还有雕刻、金币等遗物，金币上有的提到新日王、童护王的名字，证明那烂陀寺确实在那个时代就建立了。

那烂陀寺建成后，就以无著、世亲学说为中心（《南海寄归传》把无著、世亲并提，因为据义净了解，两人的著作均用无著名义，共计八部），对各种佛学思想同时弘扬。此后这一系的大学者辈出，据玄奘《大唐西域记》所列举的，有护法、护月、德慧、坚慧（安慧）、光友（即后来到中国之明友）、胜友、智月等等，最后说到玄奘的老师戒贤，真是人才济济。这里有两个系统，一是护法系统，一是德慧安慧系统，后来安慧一系向西印度发展，那烂陀寺就单属护法一系了。

由于那烂陀寺是国家兴建的，所传学说虽以无著、世亲为中心，同时还网罗了当时大小乘学者以及世俗的各类学者在那里讲学，形成了各抒己见、百家争鸣的自由讨论的风气，因而在构成瑜伽行学派的同时，也把中观学派刺激起来，出现了佛护、清辩以后还有师子光、智光等人物，重明龙树提婆之学，而有意地与瑜伽行学派相对峙。同时，那烂

陀寺在讲学中，还对全体佛学加以分科组织，即不以对峙的态度处理各派，而是把它们作为一个全体来分科。这样，讲学的规模日趋完整，学者们都从全体着眼而不拘于一家之言了。我国的玄奘、义净都在那里受到过这样全体的教育。我们替它整理一下，发现当时那烂陀寺共有五科，玄奘、义净等都能把五科的精华，传回我国。后来也由另外的学者把五科规模传入我国的西藏，不过那是后来的事，已无玄奘、义净时期的精彩，徒具其形式而已。那烂陀寺的这种学风，也是使大乘学说能达到极盛的一个重要原因。

与此同时（5世纪末）笈多王朝衰落，西印度部分已被外来的摩伊陀罗迦族（属伊朗族）占领，他们以伐腊毗城为中心建立了国家。起初白匈奴在这一带，这个国家臣属于白匈奴，后笈多王朝击退白匈奴之后，它就乘机独立。因为其地居海外贸易中心，经济文化都很繁荣，因而也吸引了许多佛教学者，逐渐形成为大乘佛学中心之一。德慧、安慧离开那烂陀寺就是在这一带活动。所以无著、世亲的学说，特别是世亲开头讲的《俱舍论》，在这一带很流行。到7世纪，这里的大寺已可以与那烂陀寺相比。这对中期大乘佛学的发展，也很有关系。

再从当时佛学本身情况看，大乘思想一发生，部派佛学方面就有人反对，批评大乘经典不是出于佛说。这一点，在《般若经》内即有所反映，但不是部派佛学全体的看法，例如马鸣之师胁尊者，就相信《大般若经》是十二分教内的方广一分。大乘经典是否佛说，当时确有不同的意见，但并未展开争论，从文献上也看不出来。大乘思想流行以后，经过龙树师弟的组织，对部派佛学，尤其是有部大加攻击。部派佛学方面，当然不会缄默，这是可以想像到的，不过，在文献上还是看不出来。只有继此以后，大乘发展到中期，继续出现了大乘经，这才开始有反映：如《大涅槃经》内，对部派否定大乘经典的议论，给予了驳斥；之后，一些大乘学者的主要著作内，也把这一问题提到了第一位。无著在《大乘庄严经论》第二卷《成宗品》中，即列举了七种理由（梵本是七因，汉译把“有无有”分为二，成了八因），坚决认为大乘

是佛说。七种理由是：先不记，俱行，非余境，应极成，有无有，能对治，义异文。世亲对此，解释得很繁，此处不一一分析，仅将其中比较重要的两条理由，略为解说。

一是俱行，认为大小乘的经典是同时流行的。所谓同时流行，是指有文字记载的经典而言，不是指口传的阶段，口传无凭，是无从证明的。小乘有文字记载是从《大毗婆沙论》开始的，传说该论编成后刻在石上，应当算是有文字记录了。大乘经一上来就有文字，胁尊者说般若是方广，显然不是指的口传，而是他看到了文字记录。既然文字的记载是同时流行的，那就很难辨谁先谁后，谁是佛说谁非佛说了。大小乘经典形式都差不多，都以“如是我闻”开始，怎能说小乘是真而大乘经就非佛说呢？这条理由，小乘很难反驳，所以很重要。

二是义异文。这条理由是说，佛说都用文字（名相）表示的，而文字有意趣（即佛说法都有所为）与秘密（指文字中含藏的微言大义）。大乘经的文字、义理，确非泛泛地一看就能理解的，小乘若攻击大乘非佛说，即可据此论辩：佛说有种种意趣，不能拘于表面文字，应追究为什么如此说。这种解释佛说的方法即所谓“蠅勒法门”，初期大乘已开始运用，它发挥佛说的意趣极为深入。另外，佛说不但有有意趣，而且还有秘密——深奥的内涵，人们对它的领会自然不会一样。以后大乘凡遇有与小乘在文字理解有矛盾时，都用这条理由去解释。

此外，无著在《显扬圣教论》里讲了这个问题，还把七因扩大为十因，后来《成唯识论》也引《庄严经论》再一次提出这个问题来，说明当时大乘学者对它都很重视。不过，七因都是一般的理由，而且是大乘单方面的，除此还有更为具体、小乘也承认的理由，《庄严经论》也提出过的，那就是“三法印”（与部派时期的三法印不同）。“三法印”是：人修多罗（经），随顺毗尼（律），不违法相（论）。这是判别是否佛说共同承认的标准。大乘讲，用这三法印来判别的话，大乘是佛说。首先，大乘人修多罗，原来三藏的组织是十二分教，其中就有“方广”，大乘经从形式言，动辄万颂，从内容说，上下古今，都是

相当方广的。其次，大乘经也是对治烦恼的，因此也随顺毗尼。第三，大乘经的重要法相如四谛、十二因缘等，也都不违法相，只不过解释不同而已。

三法印本来出自小乘，大乘用这个标准，当然可以取得公认。不过三法印中的修多罗以十二分教来说，并不是一切部派佛学甚至大乘自己所一致承认的。十二分教是新说，在此之前还有九分教的旧说，旧说就不包括“方广”。小乘中有些笃守旧说的，大乘中如《法华经》，就只谈九分教，这样，第一法印就有点说不通了。由此发展下去，上述的三个标准，就变成大乘“自乘”的标准，从而出现了独立的大乘经、律、论。这种具体的辩论，在《庄严经论》中没有充分开展，后来坚慧做《人大乘论》（汉译有两卷）几乎用了整整一半篇幅（上卷《义品》）来谈三法印，论证大乘为佛说。这里就反映一个情况：在此时期内，有了比初期大乘更新的经典出现，而且是属于三藏性质的文献，否则，坚慧那些议论就没有根据了。所以，也可以说，在大乘是佛说非佛说的争论过程中，引起了新文献的创作。

参考资料：

1. 潘尼迦：《印度简史》第6章“笈多王朝的统治”。
2. 《婆薮槃豆传》。
3. 《大唐西域记》，卷九（有关那烂陀寺的记事）。
4. 《求法高僧传》，卷上，末，附录。
5. 《上乘庄严经论》，卷一，《成宗品第二》。
6. 《人大乘论》，卷上，《义品第一》。

第二节 续出的大乘经及其主要思想

《涅槃经》类的佛性说——《胜鬘经》类的如来藏说——《菩萨藏经》与大乘思想的再组织——《菩萨藏摩坦理迦》（本母）——议论性质的《大乘阿毗达磨经》——《解深密经》的七义抉择

在龙树、提婆之后，继续有大乘经出现，其中最流行的就是《大涅槃经》。此经本文即暗示了它成立的年代，所谓佛灭后七百年魔破正法等等说法，就是说，约在公元3世纪之后。最早年限，约在笈多王朝初期，它就开始出现。经的梵本，已经没有了，中亚地方及日本仅保存下几页。汉文、藏文各有两个译本，藏译中有一个是从汉文转译的。

从汉藏文译本及有关文献看，《大涅槃经》全文有二万五千颂，分前后两分。前分四千颂，相当于原本《大众问品》的一品，东晋法显和觉贤共译的，译本重新分为十八品。后分二万多颂，北凉昙无忏译出，译本有八品。以后到唐初，在此两分外，会宁还在印度找到并译出又一个后分，说的是佛涅槃以后诸事，如火葬、分舍利等等。材料与《小乘涅槃经》类似，因而义净对它有怀疑，不承认是大乘涅槃经。由此看来，《大涅槃经》恐怕也只有前后分，而且还是分别流行的，流行的时间也先后不同。前分是法显于第5世纪初（公元401—403年）在印度华氏城（摩揭陀首都）一个婆罗门家抄来的，以后义净在印度所见的也只是《大众问品》，9世纪西藏译出的也只是这初品（藏译在译本后还说这是大本二万五千颂的一品）。后分是北凉昙无忏由西域传入的，印度本土似乎反而没有流行。

《大涅槃经》不是一时所出，前后两分，主题虽同，解释却有出入，说明它们是分别反映了出现的时代社会一些变化的。从前分看，主要内容是就佛涅槃一事讲起，而提出佛身是“常”的概念来。所谓涅槃，一般就是指人死了，这里的问题是，佛身是同常人一样死了就完呢，还是永恒的？经中肯定佛身是常，如金刚一般坚固不坏，不同常人的父母生身，而是所谓“法身”。这种思想在初期大乘经中即提出过，如《法华经》的如来寿量无边际的说法。龙树《大智度论》提出佛有两身等，此经继承其说，但特别提出“我”的概念来。这里含有两层意思：一是佛身有其自体，有其作用，一是佛身常恒不变，这样的“我”也就是“法身”。与法身是“常”是“我”相联系，连带也讲佛身有“乐”有“净”（脱苦离染），因此，法身就具有“常、乐、我、

净”四德。四德被凡夫所误解，因而执著，谓之“四颠倒”。小乘虽不执著常、乐、我、净，但回避它，或否定它。而《大涅槃经》则肯定了佛身的四德，这是本经的显著特点之一。

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

“乔多啰”是在姓阶的血统基础推论上去的更大宗族。社会上姓阶的划分达几千种，但最后都同于一大宗，大宗即“乔多啰”。《大涅槃经》前分把“一阐提”分出为一大宗，也为后来五种姓说开了端。可见佛教五种姓（即五乔多啰）的说法，是模仿当时社会划分姓阶的方法，连“乔多啰”（种姓）一词也是借用当时社会习用的名词。

《大涅槃经》后分，对佛性的说法就有了变化，不再讲得那样固定，范围也宽了些。例如，《师子吼品》就把“佛性”说成“法性”，亦即“胜义空”，把能了解空性的智慧（空性慧）也包括在佛性之中。

这里把能（智）所（佛性）统一起来，通称“佛性”。这时认为“一阐提”也可以成佛。这一变化，正反映了后分出现时社会情况与前分出现时不同了。前分流行人于笈多王朝初期，统治者对佛教疏远，也包括其时小乘不信大乘，所以，《大涅槃经》就认为这些人是“一阐提”。后来笈多王朝信仰佛教的多起来，小乘也有转向大乘的，《大涅槃经》后分的说法也相应地变化了，认为“一阐提”也可以成佛，给这些人开放门户，对自身学说的发展也更为有利。

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

与《大涅槃经》同时，还有别的经如《大法鼓经》、《如来藏经》，也有“如来藏”的说法，精神与《大涅槃经》一致，但分量较小，可以归为“涅槃经类”。

跟着“涅槃经类”出现的另一类经，就是“胜鬘经类”。胜鬘是人名，经即以她为因缘把佛说的道理记下的。经的部头小，译本仅一卷。汉文有两译，菩提流支译本收入《大宝积经》内的第四十八会，经名也叫《师子吼》，内容主要讲佛性，特别以“如来藏”为主题。全经结构分十四门，即有十四义；说法基本上与《大涅槃经》的后分一致，但着重结合心的法性讲的。心的法性，即是心的本质。心以什么为本质？他们认为，心以“清净”为本质。由此本质来说心，就是“自性清净心”。《胜鬘经》又提到如来藏，即把它限定在这个范围

内，这与《大涅槃经》后分的精神是相同的。

同时，《胜鬘经》也把“如来藏”联系于对“自性清净心”的理解能力方面，即“空性智”，就是说，要以“空性智”来观察才能认识。空性智对心的理解有两个方面：（一）从自性清净心讲，一切众生皆有此心，但现时不能觉察，乃因烦恼障蔽，即所谓“心性本净，客尘所染”。净心与客尘是同时并存的，但两者性质不同，又是分离的，即所谓“与客尘俱，而性相离”。怎样知其相离呢？这就是空性智的理解，“由智而见其不实”，从而可以把客尘断掉。这样，如来藏即具有“空”的意义，即“空如来藏”。这是从正面的理解。（二）从反面理解，如来藏未来可以发生什么作用呢？可以成佛，可以使之具有佛的各种功德，因此，它是具有功德的，尽管现在未发现功德，但功德的基础是存在的。这样，藏与功德的关系，即被看作“不俱而不离”。就是说，现在虽然尚未实现佛的功德，但如来藏里早已摄藏了实现它的基础，如同幼儿已具备了成年人的基础一样，总有成长为成年人的一天。所以从智慧看来，它也是圆满无欠缺的。这样，如来藏又具有“不空”的意义，即“不空如来藏”。由此看来，《胜鬘经》对佛性说更加肯定，它继承了以前说法而且有所发展。它把佛性扩展到心性，这实际上是佛家的人性说，是他们对于人性的理解以及人生根据的说明。

《胜鬘经》共讲了十四义，除上述外，还有其他一些重要说法，例如，三乘归于一乘，即暗示一切众生（包括一阐提在内）都可以成佛。又如，四谛归于灭谛，从此可以看出四谛有有作、无作两方面的意义（此说以后还有发展，但此处已见端倪）。像《胜鬘经》这类说法的还有《不增不减经》、《无上依经》等等，性质相仿，流行时间相同，也可归之为“胜鬘经类”。

另外，还有《菩萨藏经》，它不像《大涅槃经》、《胜鬘经》那样有重点地讲述问题，而是把以前及当时出现的大乘说法全面地进行组织。本来初期大乘经典如小品宝积就曾讲到菩萨藏的十六门教授，也

是对大乘思想进行纲要性的组织，以后还有龙树的《菩提资粮论》，组织得就更为具体。这个时期，根据新的发展，对于大乘全体又有所组织，这就是《菩萨藏经》。菩萨藏的理论根据就是法门，此经对大乘的重要法门都提到了，因此，对了解这一时期的学说具有极为重要的意义。玄奘是传播这一学说系统的瑜伽行派的人，自然对此学说原委了解得很清楚，所以非常重视此经。他归国后最先翻译的就是这部经（玄奘贞观十九年正月入京，从五月开始译此经，十月译完，共二十卷）。

《菩萨藏经》的内容，是讲大乘菩萨道的组织。它以“四无量”、“六度”、“四摄”为纲，把有关法门统摄在这三类里。首先它特别提出“四无量”来，这情形和《菩提资粮论》差不多，是与外道说法相照应而内容却不相同，包括了外道的说法而有所变化，以适应大乘自己的体系。对外道说变动的方面，是剔除了他们所说的梵天等理想。婆罗门以梵天为解脱目标，修行的结果是达到与梵天共住。修行的手段之一是修“慈悲喜舍”四无量。大乘认为这还是贪欲，是低级要求，因而主张四无量是无染心的。吸取和利用外道所说的四无量，在龙树时就已经这样做了。此经继承这一方法，把四无量列在六度之先，以四摄为六度的推广，构成了以六度为中心的组织体系。因此，它把以前及当时的一切说法加以简别，最后把重点放在“智度”上。这从经的最后带有结论性的颂文里也表示了出来。

此经不但把智慧放在首位，而且还讲到如何才能构成智慧。它认为构成智慧需要有十善巧：“蕴”、“界”、“处”、“谛”、“四无碍”、“四依趣”（此点《维摩诘经》和《大涅槃经》已提出过）、“资粮”、“三十七道品”、“缘起”、“一切法”（包括有为、无为）。对这十个方面，过去与当时都曾有各种不同的说法，此经认为应对十个方面有个正确的认识（善巧），这就是作者自己对它的理解。

此经对《大涅槃经》、《胜鬘经》所提到的问题也涉及到了，但无所偏重，而是包罗了各个方面。如讲“界”善巧时，它不用“佛性”而用“我界”解释；说“我界”就是“法界”的意思，也就是“法性”的

意思，这在实际上与《大涅槃经》、《胜鬘经》一样。另外，在“谛”善巧内，也提到四谛归于灭谛，这与小乘讲四谛以苦谛为中心者相反。关于谛，平常只讲二谛：胜义谛和世俗谛，此经加了一个相谛，成为三谛。它认为相谛是无相，把一切归于无相。通常讲胜义谛只讲一切法自性空，它认为这样讲空还不够，应该以无相为基础，建立一切相。无相与一切相，非一非异，诸法不一，归为无相，这是异中见一，无相非相，乃是一切相之共相。这种说法，对后来的有关说法很有影响。在讲四谛内容时，一方面肯定了可用五蕴解释，即五取蕴是苦，因而有了苦集灭道。但另一方面，也可以从能所取来解释，由于能取所取的执著，也会形成苦。这是针对有部说的。有部把十二处看成实在的法，即把眼、耳、鼻、舌、身、意看成是内能取，把色、声、香、味、触、法看成是外所取，这从《菩萨藏经》看来，这种执著就属于苦谛。此外，还提到涅槃与生死是无区别的；又提到成就瑜伽师地得方便慧的问题等等，可见它与后来的瑜伽行派有着千丝万缕的联系。因此，它对大乘学说讲得很全面，很扼要，可以看成是对大乘思想的重新组织。玄奘虽然首先译出它是重视它的一个表示，可惜的是他本人并没有说明此经对大乘学说有这样多的发挥。

那一时期全面组织大乘学说新出的文献，除《菩萨藏经》外，还有《菩萨藏摩呬理迦》，即后来收入《瑜伽师地论》作为本地分十七地之一的《菩萨地》。它的梵本还在，英人在印度获得一部，现藏英国的牛津；日本也收集到一部，三十年前，荻原云来曾将它合校出版。二十余年前，印度人罗睺罗在我国西藏搜到一部梵文的《瑜伽师地论本地分》，其中却无《菩萨地》，是否把它单独流行的，就不清楚了。我国在北凉和刘宋（都在5世纪初）曾先后译出，到唐玄奘，又译一次。另外，西藏也有译本。

“摩呬理迦”（本母）是论藏的别称，但与通常称作“阿毗达磨”（对法）的论藏稍有不同。首先，“摩呬理迦”出于佛说，也包括有部

分佛弟子说，而“阿毗达磨”则主要是佛弟子说。其次，内容方面，“摩咀理迦”不但解释经，也解释律，范围广泛；而“阿毗达磨”则主要是解释经，其解释律的叫“阿毗毗奈耶”，后来归在律里去了。最后，体裁方面，“摩咀理迦”是提纲挈领地解释佛说宗趣，所以叫作“本母”，有可以作为发挥根据的意思；“阿毗达磨”重在法门分别，把法相分成各式各样的门类，则有枝末的意思。《菩萨地》之为“本母”，是将散见的关于大乘道（实践方法）、果（实践效果）的佛说加以综合编辑而成，现存《菩萨地》的本子，则是以“持、相、分”等十法来总括大乘道果的。

《菩萨地》十法中最根本的一法是“持”。持是支持的意思，所以是基础。而起支持作用的法又有三类：第一，自乘种姓。自乘，是大乘对小乘的自称，他们认为自己的种姓不同，能够成就菩萨地，修这种道的只有自己这一类人才行。这是受到当时社会族类划分的影响，在佛教内也分种姓。第二，发菩提心。尽管属于自乘种姓，如果无意于发成就菩提的决心，缺乏主观努力也不成。第三，具有菩提分。发心之后还得有获得菩提的各种具体办法，这一点与《菩萨藏经》说的差不多，只是次序以四摄开头，六度居中，四无量在后，与该经恰好相反。这是“持”的三个组成部分。

这种组织所包含的主要思想，可以举出两点：第一，它在解释菩提分之前，提出它的理论根据，构成为《真实义品》（真实义就是他们所谓的真理）。在这品里，他们把真理按深浅次第分为四个等第：（一）“世间极成”，这是属于一般公认的常识性的知识。（二）“道理极成”，这比前一项深了一步，即对自己提出的论据，进一步用逻辑论证，带有道理的性质。（三）“烦恼障净智所行”，讲道理总有立场，难免出现偏见，这是由于有烦恼的缘故，因此，应去此障，使心地干净，用智慧去了解真实义。（四）“所知障净智所行”，烦恼还是属于感情、情绪方面，所知障则属于理性、思维方面的障蔽，必须去掉此障，才有真正的智慧，见到最后的真理。这是有所指的。其先龙树提

出空义来，主要为了破斥有部执一切法有这一最大的偏见的；但破了有执，后世又趋向另一极端：恶取空（对空理解不善巧）。所知障净智就要求认识到此种偏见，只有去掉这种偏见，才能得到真理。

《真实义品》最后还讲到真实的内容究竟如何的问题。他们认为一切事物、现象都有两种性质：（一）假说自性，即指人们对于事物、现象借助名言的了解；（二）离言自性，即指离开名言的事物、现象的本身。初期大乘否定了执著假说自性为实有的看法，这是对的，但并未否定离言自性。而陷入恶取空的人，则连离言自性也否定了，成为虚无主义，不仅假名是无，事物本身也是无，总之，一切都归于无有。

《真实义品》纠正了这些看法，强调了假说自性和离言自性的统一。就是说，既应看到假说为不实，同时也应承认假说是对事物的假说，如果连事物本身都否定了，怎么还能假设？真实必须靠假说来表现。这种统一，名曰“无二”——执假说自性为实，是有见，说离言自性为无，是无见，这二见都不应有，所以叫“无二”。《真实义品》还讲到理解真理（无二）的方法，这个方法叫“四寻思”，即对假说自性作名、义、自性假立、差别假立四个方面的分析。

《菩萨地·真实义品》关于四种真实以及得到真实的途径，是他们的重要理论根据，也是对大乘学说的发展。龙树的中观，是概念上的实无、假有，而《真实义品》的无二中道，即认为概念上的假说为不实，同时还认为事物本身是真实的，这就堵塞了走恶取空的道路。再说，四寻思的方法，龙树也使用过，往往流于诡辩，《菩萨地》此时讲得就更有条理了。

《菩萨地》主要思想的第二点是：讲六度时，于戒度中提出菩萨自乘的律仪戒。佛教出家者皆须受律仪戒，过去，由于大乘无律仪戒，大乘出家者都在小乘部派中受戒，如龙树即在有部受戒等。现在，《菩萨地》中编出一套四重、四十三轻的律仪戒来，就有了大乘自己的律仪戒了。按照佛家传说，律是由佛制定的，大乘这四十七学处（每一戒即一学处）能说是佛制的吗？他们的解释是，虽不是佛亲自制

定，但都是佛说，是将散见各处的佛说组织的，所以还同于佛制。这理由是说得通的，因为小乘各部的戒律，同样也是经过一个过程才逐步形成的。《菩萨地》对这一理由很强调，他们认为自己关于道果的学说，也都是各处散见的佛说的重新组织。同时，说这四十七条戒出于佛说，还是《菩萨地》的重点。因此，在刘宋译出时即全部作为戒经看待，名为《菩萨善戒经》（十卷），并将其中四十七学处提出单行。可见菩萨戒是《菩萨地》的一个重点。从这里也反映了一个事实，那时大乘的势力比初期强大多了，以前对小乘还在戒律上有所依附，现在自制律仪，就完全独立于小乘之外了。这有点像中国的禅宗，原是住在律寺别院内的，以后自成一套清规，就另外自立门庭了。

此时期还流行有纯粹属于论藏性质的新大乘经，即《大乘阿毗达磨经》。本来经、律、论因各有特殊性质而分成为三藏，此经却将经与论放在一起而成为所谓“论经”。此经又名“佛说阿毗达磨”，这是要特别强调它是出于佛说的。其他佛说阿毗达磨是把散见各处的佛说加以编纂而成，《大乘阿毗达磨经》则是首尾完整有系统的佛说。它原来的组织如何，由于原本已失，只能从他处引用的片断上看出个概貌。例如，无著的《摄大乘论》和《阿毗达磨集论》中都有关于此经的材料，尤其是《摄大乘论》与此经关系密切，可以从中探得不少消息。

《摄大乘论》我国隋、唐都有翻译，据隋译“释”唐译“本”的末尾说明看，《摄大乘论》是解释此经的《摄大乘品》一品的，而非解释全经。但是，陈译、魏译、藏译却说《摄大乘论》是依据经来说明大乘所有法门的，因此名“摄”大乘。这样说，解释的就不是其中的一品而是经的全体。并且有无“摄大乘品”也很难说。这个说法看来要符合事实些，因为从《摄大乘论》内容看，不像是专门解释现成的经文，而是出于作者的编纂。因此，《大乘阿毗达磨经》的实际情况如何，什么体裁，是否分品，都难揣度。《摄大乘论》明引该经原文的只有三个颂，另外有两段散文，已难说是原文了。除此还有“举颂释余”的

办法，在论释有未尽意处，常在一段末尾说：“此中有颂”，表示有颂可以补充解释的不足。但这些颂，并未说明作者是谁，据唐人注疏家（窥基等）说，其中有些即出自《大乘阿毗达磨经》，这可能是有根据的，或即为玄奘所传，这是一种暗引，数量也相当多。再从引用的散文只有两处来推想，此经的体裁，主要是颂文体。

《大乘阿毗达磨经》所涉及的内容，十分重要，从《摄大乘论》有关部分看，它也是以“十殊胜语”（即“十法句”）概括了大乘所有的方面，与《菩萨地》的十法，相差不多。十殊胜语的第一句，叫“所知依”（所知，是大乘指宇宙一切法的称谓），这是一切法的总依据。总依据是什么？此经明确地指出，它是“阿赖耶识”，即“藏识”。因为“赖耶”是包摄一切法种子的总体，而一切法的发生全靠种子，所以“赖耶”是一切法的所依。赋予“阿赖耶识”这样的功能，这是以前大乘经典所没有的，是一种新说。其次，是“所知相”，这是指的一切法的自相，真理也包括在内。这里，它指出一切法的自相有三，也可以叫“三自性”（“性”“相”通用）：（一）“遍计执”，（二）“依他起”，（三）“圆成实”。用《真实义品》所讲的“假说”、“离言”二性来对照，“遍计执”相当于“假说自性”，“圆成实”相当于“离言自性”，它又在两者之间安上一个联系的枢纽：“依他起”。“遍计执”是染性的，“圆成实”是净性的，“依他起”本身既不是染也不是净，同时又可以是染或净，这要看它与谁结合。如果认为因缘生法是实在的，这便与“遍计执”结合，这不是真实的认识，而是染位的阶段。如果认为因缘生法只不过是唯识显现，这便达到了真实的认识，是净位的阶段，与“圆成实”结合了。这种提法也是其他经内没有的新内容，是一个十分重要的思想。同时，该经还提出如何“入（理解）所知相”的问题，这就是关于唯识性的说法，即凭借着对唯识性的了解，认识“唯识”是怎样一回事，就可以理解所知相。这也是一种特殊的说法，对这个时期大乘学说也发生了很大的影响。

在《大乘阿毗达磨经》之外，具有同样论议性质的经典，还有《解深密经》。它是以抉择的形式组织的，就是对大乘经的义理，凡属深奥隐秘的都加以解释决定。经的内容，共有七种要义，大致与《大乘阿毗达磨经》的主题相呼应。一上来就举了“胜义谛”，提出他们的真理性标准，也是在“离言自性”的基础上安立言说。言说，是表达一种意义而设的假说，离开言说的自性才是实在的，明确了“假说自性”与“离言自性”结合的关系，才能认识真理；并说这样的“胜义谛”超过一般的寻思（名言的思辨作用）。《解深密经》提出“胜义谛”之后，往往提出了心、意，识、法相，理解法相的瑜伽方法以及实践的层次地、度（共十地），最后提到佛事（佛所做的事）等等。对这些题目所作的抉择，大致同于《大乘阿毗达磨经》所讲的“所知依”、“所知相”等。

但是，《解深密经》对阿赖耶识作了更为切实的补充，它在阿赖耶识之外，又提出一个“阿陀那识”的概念。这与阿赖耶识实际上是一个东西。“阿陀那”是“执持”义，表示它有保持的作用。阿赖耶识（藏识）的收藏，是消极的被动的，阿陀那的执持，则有能动的意思。所谓能动与否，是指它与根身的关系说的。根身就是人的整个形体（把眼等五根统一在一起称为“根身”）。阿陀那对根身的执持作用表现在哪里呢？根身是有感觉的，它之所以有感觉，即在于有阿陀那的执持；所以，人死后形体犹在，但无感觉，就由于阿陀那离开了根身的缘故。另外，《解深密经》也认为阿陀那有执持种子的作用，种子得到它的执持，才会逐渐转变、加强，而后才能现行。因为种子的现行必须有一定的条件，同时，种子本身的功能也在逐步加强，这种加强即出于阿陀那识的执持作用，所以，说阿陀那识表示有执持作用，比说阿赖耶识只是收藏的，更加生动。这一点，《解深密经》对阿赖耶识的解释是进了一大步。此经最后用一个颂来总结阿陀那识说：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。我于凡夫不开演，恐彼分别执为我。”就是说，阿赖耶识是活动的总体，一切东西都离不开它，如瀑布

一旦下冲，泥沙随之而下，一切跟着识活动，也是如此。对于阿赖耶识的这种说法，佛在别的地方没讲说过，因为担心不了解真义的人会执它为我。《解深密经》避免用我，这与《大涅槃经》明确提出“我”，完全不同。

关于法相，《解深密经》也讲遍计、依他、圆成三相。这里产生一个问题：别处讲三无自性，也就是空相、空性，此经则讲三自性，两者是否一致？《解深密经》连带着解决了这一问题。它说，三自性是了义说（道理说得清楚、究竟），一般说的三无自性是不了义说（道理讲得含蓄、不究竟），两者只在了义不了义的程度上有区别。同时，无相、无性是以有相、有自性为基础的，有三相然后才能谈到无相。因此光说无相是空泛的，按其实际，就是三自性。根据这种说法，此经还对释迦的一代说法作了考察，认为有这样三个层次：一开头，只讲四谛，是对小乘声闻人说的，这时的说法偏于“有”的方面；其次，讲无相、无性法门，是对大乘人说的，这时是偏于“空”的方面，这些都不是究竟之说；最后，讲三相、三自性，是向一切乘的人说的，这才是究竟之说。《解深密经》就自称是究竟之说的代表。

以上就是《解深密经》的主要思想。

另外，此经还讲到方法论。它的方法是瑜伽方法，对他们自己所说的止观，作了详细的解释。此经结构，与其他的经不同，重点在解释七义，每一义都可以分出单行，所以初传译时（刘宋、北魏都有译），都是一品一品译出，构成了各品单一的经。

上面所讲的陆续出现的大乘典籍，不但具有经的性质，而且也有律和论的性质。如《菩萨地》即具有律的性质，所以有人将它译成为《菩萨善戒经》（刘宋时译出），而且还加上一个序品以“如是我闻”开头，构成经的形式。实际上，它以律为重点，所以一般称之为“经中之律”。再如《大乘阿毗达磨经》，虽然是经的形式，实际是以论为重点，所以也称之为“经中之论”。可见陆续出现的大乘经已具备了大乘三藏，这是与当时辩论大乘是否佛说的“三法印”标准相配合的。

再就内容说，续出的大乘经，前后重点，并不一样。例如，《胜鬘经》、《大涅槃经》的主题是放在如来藏上，后出的《大乘阿毗达磨经》、《解深密经》等等，就未提如来藏，而是提出阿赖耶识和阿陀那识。这些非但名字不同，意思也有出入。如来藏是指自性清净心为客尘所染，所以其根本是心本净，一切理论都围绕净法来讲，而阿赖耶或阿陀那，则以杂染为本，一切理论都围绕染法来说，因此，二者立说各异。接着，出现了《楞伽经》、《密严经》，对上述两说，采取了调和的态度，说阿赖耶与如来藏只是名称不同，法体是一，义理也是一，认为阿赖耶不仅有染，而且有净，这是有意把染净二说加以综合的。同时，《解深密经》把阿赖耶发展到阿陀那，赋予它那样能动的性质，对唯识的意义讲得也差不多完备了。这些经，对于这一时期的大乘思想，都是极有影响的。

参考资料：

1. 《出三藏记集》，卷八、九，《涅槃经》《胜鬘经》序，《善戒》《地持》二经记。
2. 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第10章，上册第391—402页。
3. 《阅藏知津》，卷二、三、六、廿五，有关《涅槃》、《胜鬘》、《菩萨藏》（宝积内）、《深密》各经的部分。

第三节 无著世亲的学说

无著世亲学的师承与瑜伽师——他们的主要著作——三性中道说与般若理论的调和——唯识说的建立——方法论上因明的运用

组织中期大乘学说的代表学者是无著、世亲。从现存的比较可信的传记《婆薮槃豆传》看，他们是笈多王朝（公元320—500年）后半期的人，所以年代应该是在5世纪。无著大约是公元400—470年，世亲大约是公元420—500年，这是一个假定的年代。另外，玄奘的《大唐

西域记》以及散见于唐人注疏的传说，则认为无著生于佛灭后九百年，真谛一系的说法，认为生于佛灭后一千一百年。不过玄奘、真谛对佛灭年代的计算，各有不同的标准，两者虽有差异，但推算起来，也都近于第5世纪。但是，后世佛教史学者的议论，与我们上述的假定年代，最大的差距有一百年，有说无著是公元320年的人，有说是420年的人。十年前，奥国学者弗劳华诺尔曾有专文论证世亲的年代，他主张有两个世亲，说无著的弟弟世亲是4世纪的人，而写《俱舍论》的世亲是5世纪的人，想调和两种说法。当然，他的理由是不充分的。还有人用中国翻译史来证明世亲的年代，说罗什译的《菩提心论》相传是世亲的作品，他译的《百论注》题为婆藪作；也有人认为是世亲的作品，罗什于5世纪初来中国，他能译出世亲著作，自然世亲是4世纪的人了。这些说法，考究起来都是错误的，因为上述著作并非世亲的作品，而是出于误传。看来，世亲的确切年代还待研究，我们姑且假定他是5世纪的人。

无著、世亲是北印度犍陀罗人，兄弟两人都在有部出家。无著先是修习小乘空观，感到不满足，后经弥勒的指点而改信大乘，所以他所传习的是弥勒学说。世亲对有部的阿毗达磨很有研究，著《俱舍论》，表示对小乘很有自信，所以那时他的立场是反对大乘的，后来得到无著的帮助改宗大乘，兄弟两人就共同弘扬弥勒的学说。

弥勒的学说是以《瑜伽师地论》为根本。此论内容丰富，全体有五部分，主要部分是“本地分”，“本地分”的中心是《菩萨地》。

《菩萨地》很早即单独流行，性质属于经的一类，并不是在无著、世亲弘扬瑜伽大乘说时才有的。那么，在此之前是谁在宣扬这种经的呢？应该说，恐怕是在他们之前的一批瑜伽师。瑜伽师的存在，从《大毗婆沙论》就可以看得出来，像有部的世友、僧伽罗刹（众护）就是属于这一系统的。不过后来逐步倾向大乘的是其中哪些人，现在还不能详细知道，但可以肯定，无著、世亲是确实继承了这一系统的。

一般说，无著、世亲的学说出自弥勒，而弥勒并非实在的人，而是

住于兜率天内将来要成佛的菩萨。这样，一方面说无著、世亲继承了瑜伽师系统，瑜伽师是有史实可稽考的，另一方面又说他们的学说来自弥勒，弥勒是神，这就使许多学者疑惑了。早在四十年前（1921年），日人宇井伯寿就主张，除传说的天上弥勒外，还应该有历史上的弥勒，这个人就是无著、世亲所师承的。宇井的根据是这样的：一般所说的无著传弥勒之学只有《瑜伽师地论》一书，可是现存署名弥勒的著作，不是出于无著口传的并不少，因此，应该有个实际的人物才能接得上头，不过，后人把这个地上实际的人同天上的弥勒混同了。宇井此说，并未获得学术界的公认，但他始终坚持，直到最近作《瑜伽师地论研究》，也还是用的这种说法。当然，也有部分人是赞同其说的。据我们想来，无著、世亲以前，应该有一批瑜伽师，就是无著、世亲学说之所自，至于他们是否托名弥勒，就很难断言了。

无著、世亲的著作，我国汉译，藏译都有。无著的著作，汉、藏译本合计，约三十种，世亲的著作就更多了，他原有“千部论主”之称，现存汉、藏译本有五十余种，现在只谈他们主要的著作。两家所传以弥勒署名的书有五部：（一）《瑜伽师地论》，是五论中主要的一部；（二）《分别瑜伽论》，我国无译本，不过《解深密经》里有一个《分别瑜伽品》，内容是弥勒就瑜伽法门向佛发问，由佛作答的，与该论相当；（三）《分别中边论》，亦名《辨中边论》；（四）《大乘庄严经论》；（五）《金刚般若论》；最后两部是关于经的论。五部书都是弥勒说，所以称为“弥勒五论”，无著、世亲并有注释。西藏也说有“弥勒五论”，但内容不同。

无著、世亲除了传弥勒著作外，自己也有著作。无著的重要著作有下列几种：（一）《显扬圣教论》，它是对《瑜伽师地论》从学说上重新有所组织的纲要性的著作。（二）《顺中论》，是配合《中论》而写的大般若初品法门的书（释《中论》初二颂），全名是《顺中论义大般若初品法门》。（三）《金刚经论》，是提出七句义来解释《金

刚经》的。（四）《大乘阿毗达磨集论》，（五）《摄大乘论》，两书都与《大乘阿毗达磨经》有关，是总括大乘义理的著作。（六）《六门教授习定论》，是讲瑜伽方法的著作。

世亲的著作比较多，发挥弥勒学说的，有《大乘庄严经论释》、《辨中边论释》、《金刚经论释》。解释无著著作的，有《摄大乘论释》、《习定论释》。阐述自己观点的，主要有《成业论》，是对小乘关于“业”说所作的批判，《二十唯识论》（论本二十颂，自作解释）、《三十唯识论》（有颂无释，恐怕是他晚年的作品），都是很重要的。此外，他对大乘经还作了许多注释，如解释华严系统的《十地经论》，汉译之后，影响很大，以致出现了一批“地论师”；对《无量寿经》所作的注，汉译之后，也成为我国净土宗的根本典据。其他还有注释《法华经》、《缘起法门经》、《无尽意经》、《宝髻经》等等的著作。关于小乘的著作《俱舍论》，尽管他本人不怎样重视，但影响很大，他的门人广为传播，还流行了相当长的一个时期。

无著、世亲两家的著作，与以后构成瑜伽学派有关系的有八部，这在义净去印度时，就已被印度佛学家归为一类，名“无著八支”。据《南海寄归传》卷四说：“瑜伽毕学，体穷无著之八支。”就是说，学习瑜伽学要讲毕业的话，就得体会研究无著的这八部书。但八支中也有世亲的书，这是怎么一回事呢？据义净讲，世亲之学是来自无著，受了无著的启发，因之，两家的重要著作，统以无著之名发表。这八部书是：《二十唯识论》、《三十唯识论》、《摄大乘论》、《大乘阿毗达磨集论》、《辨中边论》、《缘起论》、《大庄严经论》、《成业论》。两家的主要学说都包括在这八部书里。

无著、世亲的学说主要是根据后出的论议性质的大乘经组织的。在思想渊源上，虽与初期大乘有联系，同时又由于大乘学说的总源头是般若，也还可以把他们的思想上推到般若。但是，除继承前人的思想外，显然还有他们自己的特点。

两家的学说，一开头就讲缘起问题，这个问题是佛家各派都要涉及

的。原始佛学时期是从人生现象来讲的，因之那时讲的是“十二支缘起说”。后来范围扩大了，不仅讲人生现象，连宇宙现象也涉及到了。这时就产生了两个极端：一是执有，一是执空（恶取空）。执有的势力很大，曾经风靡一时。此时龙树的学说出现了，主要反对有部的执有，同时也反对恶取空，创立了中道观。龙树这个阶段所讲的是以能所取（也叫能受用）为依据的“受用缘起说”。为什么叫能所取呢？这主要是从认识方面说的。人们的认识是从感性到理性，而感性的感觉无非是由内根与外境的相互作用而产生的。龙树认为内根是能取，外境是所取，二者都是自性空。这种说法，人们不易领会，于是更进而提出二谛来，分别一切法的实相亦以二谛为标准，说“胜义谛”是空，“世俗谛”是有，把两者统一起来的认识就是中道观。所以，龙树的缘起说，主要是从认识角度来说的。

到了无著、世亲时代，不仅不满意从人生现象讲，而且也不限定在一般认识领域内讲缘起。他们要把范围扩展到对整个宇宙、一切现象的宇宙观上，当然，这就不是“受用缘起说”所能为力的了。因此，他们特别提出阿赖耶识来说明缘起（阿赖耶，首先是《大乘阿毗达磨经》提出的，无著、世亲给了它更新的内容），这叫“分别自性缘起说”。他们认为，阿赖耶识是一切所知法的总依，它能发生一切法。但各种法都有不同的自相（自性），是怎样区别开的？他们说，这是因为阿赖耶含藏有自性各别的诸法名言种子。换言之，名言种子的自性不同，一切法因之就有区别。这样的区别是属于认识方面的。所谓种子，实质上也就是名言的、概念的东西，人的认识就以它们为根据，因而诸现象之间的区别，也都是由于认识上的原因。

在缘起说里加上了名言种子的内容，要理解一切法的实相（真实义），就不能单纯从二谛标准来看了，因此，他们又提出“三性说”。所谓“三性说”，就是随名言区别而来的：（一）以名言表示而执为实有，这样所得的认识是不实在的分别，谓之“遍计所执性”；（二）遍计执亦非凭空而来，是有所依的，它所依的自性，谓之“依他起性”

(即依各种因缘而生起)；(三)安立在依他起性上的遍计执当然是不真实的，去掉它就能得到诸法的真实性，这样所认识的，最完备，也最真实，谓之“圆成实性”。所以，从自性缘起说来看，理解诸法的实相，就要详细分别三性，对实相的认识，也就是对三性的认识。

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

无著的中道观就是把三性这样统一起来的认识，并认为这是惟一的达到真理的认识。显然，这些说法与以前的学说有联系，其源可以一直上溯到《般若经》，只是经文没有提得这么明确罢了。无著自己也说他的三性说来自《般若经》，并把它与《般若经》的道理加以会通（见《摄大乘论》）。他说，《般若经》讲的空、无，不是泛泛之谈，而是指一切法的遍计执；讲的如幻如化，是指的依他起性，有而不实；还讲到知行均清净，使人在理解上得到正确认识，在实践上得到解脱，即所谓“法性本净”（包括得到清净的手段在内）等等，就是指的圆成实性。还可以这样说，不用三性去解释经中这些道理，便解释不透，三性说乃是《般若经》道理必然的归宿。

《般若经》后来仍有发展，如大品般若第二分末，又新出了《慈氏

问品》。这一品说，一切法（如色法）都有三类分别，即遍计的（色）、分别的（色）、法性的（色）。这与三性说，不仅道理一致，连名称也几乎一致了。这一品，在罗什、玄奘的译本中都没有，西藏译本虽有，但在目录中也说明它是后出的。另外，无性写的《摄大乘论释》中引用了这一品关于三性的说法，可见在无性时代，这一品已经有了。这些都可证明《慈氏问品》是后来加上去的。其实，《般若经》有了空无、如幻如化、法性本净等道理，即足以证明三性说出自《般若经》了，有无此品，关系不大。

以上所讲的三性说，乃是无著、世亲学说的特点之一。

三性说的中心是依他起性。《菩萨地》只说到“假说自性”和“离言自性”两方面，无著、世亲嫌其简单，还不足以说明认识的关系，因而又加上了“依他起”作为两者的枢纽，这样，“依他起”便成了三性说的中心。依他起指的就是一切法，树立了依他起便把一切法都系属于一心了。所谓“他”，就是各种法的名言（概念）种子，都藏在阿赖耶识里，依阿赖耶而存在。这些种子的现行，便产生了森罗万象的世界（一切法）。那么，种子是怎样构成的呢？前七识有所见闻觉知，即留下印象在第八识上，谓之“熏习”，熏习所成即是种子。见闻觉知不外乎认识，可见种子就是由认识构成的，当然森罗万象的宇宙也是认识构成的。进而还可以反问，整个宇宙除了各种不同的认识而外是否还有实体？他们说，没有了。因为一切法存在于认识中，认识无非是心意识的分别作用，这样便构成了唯识说。世界上实实在在的东西，在唯识说者看来，只不过是“所分别”，而所分别又属于分别的一部分，隶属于分别，总之一切都是精神性的。所以唯识说就是彻底的唯心论。

唯识说，是无著、世亲整个学说体系必然导致的结论。早在无著所著《摄大乘论》里已有发端，如在讲三性的《所知相分》中，即讲到依他起是诸识（共十一类）的分别，这就是说，诸法皆待缘生。而其

实，所谓缘生，也就是识的分别。到世亲时，唯识说更加细密，并提出了种种论证，可以说唯心论就此完全建立起来了。

世亲叙述唯识说的著作有两部：《二十颂论》与《三十颂论》。前者有他自己的长行解释，后者只有颂。这两部书，都是用心、意、识来说明唯识理论的。《二十颂论》主要以成立唯识学说为宗，据早年发现的梵本，它的书名即题为《成唯识》，护法为它作的注解亦题名《成唯识宝生论》，即此可见它的内容与性质之所在了。

《二十颂论》的唯识说要点是“识生似（转变）外境现”。意思是说识生起以后有一种作用，能把识的一部分转变成为心的对象。由于人们对“识所变”没有真实的认识，因而把它执为外境，其实呢，外境并不存在。那么为什么人们会有这种执著呢？它说，这好比病目见空华，空华是没有的，凡夫（病目者）执以为真，就是遍计所执。空华虽然没有，但毕竟总有那样一个形象吧，这个形象是属于内还是属于外呢？它说这也是识所变现的，属于识内，不在识外。既然一切统属于识，所谓识的内境，唯识说的根据就建立了。

不但如此，它还要人们对唯识的原委有个正确的认识，就是说要知道“境”是以识为性（本质）的，境不过只是认识的一部分。这样，唯识学说既有了否定（否定外界的真实），又有了肯定（对唯识的正确认识）。而且不止是对个别事物，对一切事物都应该如此认识，就是说，要把对唯识说的认识构成普遍的真理，这就是他们的所谓“唯识观”。

以上是《二十颂论》的主要观点。此外，它还提出了种种疑难加以沟通。至于正面文章，如识怎样变成境等，在《三十颂论》中才有详细的发挥。上述学说要点，是无著、世亲学的极高峰，显然对大乘初期的说法，有了极大的发展。不过也应看到，从认识论角度构成的唯心理论，在龙树时就指出了方向，所以，从龙树到世亲，他们立说的精神仍是一脉相通的。

无著、世亲学说最后一个特点，是方法论上运用了“因明”并加以

发展。印度关于逻辑的学问，称为“因明”，很早就佛学以外的学派中有了组织，特别是正理派，即以逻辑思想作为他们学说的中心，所以，一般也把它称为“正理”。又因为它主张以充足的理由来证明真理，对“因”特别注重，又称它作“因论”。

初期大乘如龙树、提婆在方法上也多少采用了“因论”，不过反对外派过分重视其中“量”的作用。外派认为“量”是达到真理的惟一途径，是构成知识的惟一标准和方法。量有属于感觉范围的“现量”，有属于思维范围的“比量”，还有以前人现比量为根据的“声量”（言教等）。据龙树看来，这些作为一般经验范围内运用的工具还可以，外派把它看作真理的完全依据，就是过分夸张了，所以，著了《回诤论》、《广破论》（无汉译）专门破斥正理派的以量为中心说。这种态度，也同他们自己重在破他的方法论有关，他们是破而不立，而且破得非常彻底，与正理派有关的“因论”自然也在被破之列，所以龙树、提婆对“因论”并没有予以重视。

到无著、世亲时代就不同了，因为他们所根据的晚出大乘经典，都谈到了这方面的学说。如《菩萨地》把世间各方面的学问像“声论”（语言学）、“因论”（逻辑学）、“医方论”、“工巧论”（手工艺）等都包括在菩萨所学的范围，再加上本宗的学说，构成为菩萨所学的“五明”。后出的《大乘阿毗达磨经》内，想来也会涉及到这些内容，不过此经不存，只是从与它有关的《阿毗达磨集论》讲到了“因明”而推测出来的。其次，《解深密经》最后一品讲到佛所作事问题，所作事之一就是对他人的言教。其中本母部分就讲了四种道理，其一即“证成道理”（用种种量能证明的道理），也是属于“因明”一类。既然晚出的经典都涉及到因明，据以组织学说的无著、世亲必不可免地会要涉及。

他们学说的基本典据是《瑜伽师地论》，此论《本地分》（本地分共有十七地）中的“闻所成地”（闻，即学法）是专讲应学习什么的，也讲到了五明，并对“因明”的结构有详细说明（见汉译本第十五

卷)。该论说，因明的结构是用七类与论议有关的事来辨明问题，因明的运用，重点是同别人辨别是非，所以要用论议的形式。所谓七事，即（一）论体性，（二）论处所，（三）论所依，（四）论庄严，（五）论堕负，（六）论出离，（七）论多所作法。这些就叫“七因明”。随后无著写《显扬圣教论》以及他参考《大乘阿毗达磨经》所写的《阿毗达磨集论》中都重复地讲到“七因明”，内容少有出入，但大体相同。从上述著作可以看出，无著参考了佛学外其他学派讲的正理、因论，加以改动，构成了自己的学说。

到世亲时，学说的范围又加扩大，不仅提到这方面的资料，而且有专门的著述。据玄奘门下所传（大约得自玄奘的口述），世亲有三部属于因明的著作：《论轨》、《论式》、《论心》。三部书的梵本不存在了，汉文也无译本，只从其他书的引用中简单地知道前两书的一点内容，《论心》则仅知有此一书，内容完全不了解。此外，据陈那的《集量论》说，传说《成诤论》是世亲作的（汉译为《成质难论》）。陈那认为“传说”，可见并不真信为世亲所作。还有真谛所译《如实论》，也传为世亲作，共计二品，译本与经录都没有作者题名，后来（大约是唐代）则有人相信是世亲作的，内容与《成诤论》相同，既然《成诤论》传为世亲所作，此书当然也可能是世亲作了。

根据以上的传说，世亲的因明著作是很多的，他非但运用了因明，而且有所发展。发展的主要表现是，他认为应该用“因相”来表示充分理由的性质（因明的“因”就是表示充分理由的），后来又说，充分理由应该具备“三相”。“因相”与“三相”之说，在因明中都是很重要的。“三相”的来源，在无著《顺中论》里偶尔提到过，说出于若耶须摩学派。这个学派的名字很少见，从翻译的音义来推断，有种种说法，有说它与正理派有关，有说与耆那教有关，究竟是哪派，不能断定，但肯定不是佛教内的部派。无著书中虽提到“三相”，但没有重视，也未加运用。到世亲时，从有关资料看，他是吸收了“三相”说的，后经陈那刊定，就组成了完整的因明学说，此后并得到更大的发

展。另外，世亲晚年著作如《二十唯识论》中，建立唯识学说，驳斥异见和沟通疑惑等等，也运用了因明这一工具。所以，在方法论上运用因明，是世亲学说的一个特点。

事实上，把世间所有学说组织到大乘方面的做法，早在龙树的《菩提资粮论》里已经指出了方向，无著、世亲时期，则是实现了龙树这一指示，具体地做了。另外，无著、世亲之所以吸取外派学说，也是大势所趋。因为当时外派如正理派等的学说，都有发展，且有完备的组织，在此情况下，若不了解外学，没有学说上的这种重新组织，要同外派辩论，发扬自宗，就有困难。因此，适应客观形势的需要，佛学也不得不有此组织。

参考资料：

1. 《婆薮槃豆传》。
2. 《大唐西域记》，卷五（阿逾陀国条）。
3. 王沂暖译：《印度佛教史》，第22章（无著兄弟时代）。
4. 《出三藏记集经序续篇》卷四（有关诸论序）。
5. 吕澂：《印度佛教史略》，本篇下，第2章第4节第2段。
6. 吕澂：《因明纲要》，第1章引论。

第四节 瑜伽行派和中观学派

世亲学派传承与瑜伽行学派——难陀、安慧的无相唯识说——陈那、护法的有相唯识说——量论的组织——戒贤、亲光的佛地学说——坚慧对如来藏思想的发展——清辩与中观学派

无著、世亲以后，大乘学说内部有了鲜明的分立，主要有两派：一是瑜伽行派，一是中观派。

瑜伽行派是从无著、世亲这个系统下来的，重要的典据是《瑜伽师地论》。“瑜伽师”是汉译名，从藏译看，原名是“瑜伽行”，所以一

般称这派为“瑜伽行派”，简称“瑜伽派”。为了避免同六派中瑜伽派相混，还是称“瑜伽行派”。与此同时，有些学者自称要以龙树、提婆学说为典据，恢复其学说的本来面貌，实际上对龙树、提婆之学已有很大发展，这就是组成的中观学派。中观、瑜伽两派，在重要学说上都是对立的，尽管有人想调和两家，仍无济于事，后来的发展，愈趋分裂，始终未能统一。

首先讲瑜伽行派。此派应从世亲的传承说起。在世亲时，那烂陀寺已经建立，他本人是否在该寺主持过讲坛，已无可考，但他的一派学者，主要是在该寺活动，则是可以肯定的。那么，世亲这一派的传承是怎样呢？这个世系，一直是不明了的，在中国传世亲学的学者有好几家，前有菩提流支、真谛，后有玄奘，他们对此也都没有明确的说法。流支所译《金刚仙论》（即《金刚经论》注），论末附注云：《金刚经论》是世亲作，《金刚经论注》是世亲弟子金刚仙作，展转三传至于菩提流支云云。此说不是出于流支本人，只是后人的一种说法，未必可信。玄奘译了《三十唯识论》，还译了十家的注（不是十家分译，而是把十家的注糅合在一起译的），名《成唯识论》。他的门人窥基作《成唯识论述记》，在初发论端里，说到有关十家的一点情况，从中多少可以看出十家与世亲的一些关系。十家中，亲胜、火辨两家是与世亲同时的，后八家与世亲时间相距有一百多年，他们是否世亲的弟子，《成唯识论述记》都未谈到，只说到德慧是安慧的老师；另外还提到胜友、胜子、智月与护法有师承关系。至于亲胜、火辨、德慧、护法与世亲之间的关系，就不清楚了。《成唯识论述记》记载十家情况如下：

- | | |
|------------|----------------|
| 一、护法（世亲后） | 二、德慧（世亲后，安慧之师） |
| 三、安慧 | 四、亲胜（世亲同时） |
| 五、难陀 | 六、净月（安慧同时） |
| 七、火辨（世亲同时） | 八、胜友（护法门下） |
| 九、胜子（护法门下） | 十、智月（护法门下） |

总之，从上述记载的十家，还看不清世亲的世系。

西藏在这方面倒有比较详细的记载，说世亲以后有四大家：

（一）安慧。他和世亲的年龄相差很大，据西藏所传的神话，安慧原是世亲讲学时在那儿听讲的一只鸽子，后来转生南印度，七岁时，又重到世亲处受学。可见两人年龄的悬殊了。还说，安慧对世亲四科学说中的毗昙科特别擅长，这个说法倒是符合事实的，安慧确实对世亲关于毗昙的著作，有很多注疏。例如，《俱舍实义疏》，分量相当大，有藏译本，汉译略本的残卷是在敦煌卷子中发现的。其后此注，还由他弟子满增重疏，名《随相疏》，流行很广，在西藏几乎成了佛学的重要参考书。另外，他又糅合《阿毗达磨集论》和师子觉的注释而成《杂集论》（师子觉为无著的弟子）。作此论的目的是为了补救人们对《俱舍论》的攻击，虽是糅合成书，但对世亲学说已有所发展。实际上，安慧的著作还不限于注疏毗昙的几种，他还有《大乘庄严经论疏》、《辨中边论疏》、《三十唯识论释》等等。此外，对小品宝积经也有释，汉译名《宝积经论》。

（二）陈那。也是南印度人，婆罗门姓。他不在十家之内，主要是传世亲因明方面的学说。此外，他对《俱舍论》也有注。同时对小品般若经也有注释，汉译名《圆集要义论》，是个颂本。关于因明的著作，重要的有八部，称为“因明八论”。

（三）德光。主要是传世亲的律学，现存著作有他对《瑜伽师地论》开头几品的注，又有菩萨地的《戒品》注。另外，他对声闻乘的律也有纲要性的著述，名《律经》（此处的经，指略论的体裁，即纲要），是说一切有部的律，后来很盛行，凡学有部戒的都以它为主。因他对瑜伽行派及有部的戒都有发明，故也算一家。不过玄奘对德光是抱有歧视态度的，从《大唐西域记》记载有关德光的事情可以看得出来。后来义净去印度，倒很推崇他，说他“再兴律藏”。

（四）解脱军。这一家在汉译中连名字也没有，西藏说他是传世亲的般若学的。他除传《金刚般若论》外，还传《现观庄严论》。

《现观庄严论》有藏译本，后世传说是弥勒作的，同《大智度论》一样是解释小品般若的。玄奘时还不知道有此书，可能是后出的。西藏认为解脱军有这方面的著作，所以也算一家。

从西藏所传的材料看，世亲的世系有此四人，至于他们的年代，与世亲有无直接传承关系等等，还是不清楚。不过世亲之学，因有这些人而得到发扬光大，从而形成一个与其他学派相对立的一派，这是很明显的。

尽管世亲的学说，规模大，方面广，可是以后形成为瑜伽行派的发展过程中，却始终是以唯识说为主导的。在唯识说的发展中，又有两个系统，其一是比较偏于保守的，注意保持世亲学的原来精神，甚至连文字上也尽量保持原貌。由于他们与另一系比较起来，偏于重视旧说，所以一般称之为“唯识古学”。

唯识古学的代表先有难陀（注释《三十唯识论》十家之一）。窥基的《成唯识论述记》里，对他虽有所介绍，但过于简略，只说他注《三十唯识颂》外，曾作过《瑜伽师地论》的注解。这两种注的原本，都不存在，只在《成唯识论》中保留了他的将近二十条的主张。难陀的时代，因为是上接世亲，下有传承他学说的胜军，大概是比安慧稍前一点。安慧约是6世纪中叶的人，难陀对他讲来可算是与护法同时的一位前辈。因为安慧《辨中边论注》的梵本犹在，所以还能看到其中有些说法，与唐人所传难陀之说相同，这大概是他引用了难陀之说。

难陀唯识说的重要根据是世亲的几部论：《二十唯识论》、《三十唯识论》等，甚至可以追溯到《摄大乘论释》、《辨中边论释》中关于唯识的思想。难陀把上述各书的唯识说贯穿起来，并加以发挥。因此，要了解难陀的主张，先应读其思想渊源的《摄大乘论》。《摄大乘论》中曾提出了三点成立唯识的理由：（一）由唯识无义。“义”即境，就是说，心法中只有识而无境。心法的对象都是无体的，不实在的，所以成立了唯识。（二）由有见相二。虽无实境，但它毕竟有个

来源，它的来源仍然是识。为什么？因为心与境是以“见”“相”关系统一在一种识里的，如眼识属于“见”，所见的各种色识就是“相”，色识也统一在眼识中，成为一组，总的谓之眼识。因此，这也成立了唯识。（三）由种种相生起。前五识都各有自己的确定对象，如眼限于见色，耳限于闻声等，到第六识，范围就宽了，它可遍缘十八界，但仍属于“相”的一边，所生起的种种“相”，仍在识的范围内，所以也成立了唯识。以上只是《摄大乘论》成立唯识的几个论点，其余尚有论证，此处从略。

《摄大乘论》成立唯识的三个理由完全根据它把识总起来讲。诸识总的说来，凡有十一类，即身识、身者识、受者识、应受识、正受识、世识、数识、处识、言说识、自他差别识、善恶两道生死识。以这十一类总摄一切识。如说眼识，就可归于身识，色识，归于应受识等等。这十一类识在现行时，看具体情况来配合，哪一类的识属哪一识的见或相，并不是固定的。难陀根据《摄大乘论》的说法有了发展，他把见相固定了，把八识分开来讲。说每种识都个别的有其见相，如眼与色相对，耳与声相对等，分工明确，不相紊乱。就是说，每一种识生起都有两种作用，一是能取境的，一是它转变成为所取的境。因此，见相固定在每一种识上，能取的就叫“见分”，所取的就叫“相分”。那么，按实言之，这二分是都同为识的自体呢，还是各一分为识的自体？难陀认为，二分中见分为自体，相分是转变出来的，所以是不实在的虚像。如以三性区分，相分是虚像，属遍计所执性；见分因有分别作用，属于依他起性；只有到它转变成净的性质以后，即认识到这相分是不实在的以后，那时所显现的才是圆成实。

难陀从《摄大乘论》出发，首创见相二分说，同时又与种子说相联系而创种子新熏说。在他看来，见相分之转变、显现，是由于种子的功能，种子则由熏习而起。所谓熏习，就是前七识有了分别而留习气于第八识上，这些习气将来是可以发生现行的，所以叫它种子。种子的来源，都是熏习。难陀进而认为，种子既是由熏习来，则熏非本

有，而是现熏。人们把他这种说法称为“新熏说”。

把新熏的理论贯彻到实践修行方面去，认为修行所取得的清净法种子（无漏种子），也是熏习而成，但它不像一般种子是由过去多生熏习留下来的，而是有待于新熏的。既然无漏种子是新熏而成，因此，连带五种姓的说法也有了变动。五种姓的区别，主要是说声闻等三乘的实践能得净法，要有各别决定性种子的存在。依难陀讲，各种姓的熏习都可以从现在开头，就是声闻乘的人也可以熏成菩萨乘的无漏种子。这样，五种姓的说法就不一定要坚持了。这是难陀的主张特殊的地方。

不过这里产生了一个问题，人还有先天性的、本能的行为，如婴儿的会吃、会哭等，这是从哪儿来的种子？难陀的解答，只能求救于轮回，认为这些行为可以追溯到过去世，是过去世熏习留下来的种子。

难陀的唯识说与世亲比较接近，虽然有所发展，但基本精神还是来自世亲。难陀的发展是他明确地指出相分是无体的，见分也无其行相。因此，后世称他的学说为“无相唯识说”。

唯识古学的代表，难陀之后还有安慧。据西藏传，安慧年代与世亲接近，并说直接受教于世亲。但据玄奘所传，他是德慧的门下，因此有必要先讲一下德慧。德慧曾作《三十唯识论》注，窥基在《成唯识论述记》里对他也有介绍，但内容十分空泛。《大唐西域记》记载，说他曾在那烂陀寺活动过。他的著作，现存有西藏译的《释轨论注》（《释轨论》是世亲著，主要解释经的要义方法，详细内容尚无人研究）。另外，有《中论注》，已不存了（他是后世所传注《中论》的八大家之一），只在后世学者观誓所著《般若灯论疏》中有过片断引文。汉译中，还保存有他《俱舍注》的残本，真谛译名为《随相论》（只解释论中四谛十六行相一段）。这是他的著述。关于他学说的特点，义净在《南海寄归传》中，对他曾有“专长定学”的评语，不过这方面的著作已见不到了。从他注《俱舍论》、《中论》、《释轨论》的举动看，说他与安慧有师弟关系，大概可信。因为安慧在这几方面也有注。由此可

以推知安慧恐怕没有直接受教于世亲，西藏所传，恐系误会，而且为了把安慧说成直接受教于世亲，反把德慧说成是安慧弟子了。

安慧的唯识说，因其著作《三十唯识论注》（后来律天为注作疏，也保存下来）、《辨中边论注》的梵本、藏译均存，所以能够搞清楚。他的学说大体是继承了难陀的精神，尽量保持旧说的原貌。但在他与难陀之间还隔有陈那一家，对他不无影响，因此，先简单讲述一下陈那的唯识主张。陈那对难陀的心分说有发展，难陀把见相固定在每一种识上，陈那认为心不仅有见相二分，而且是三分，除见相分外，还有自证分。见相交涉的结果，就是见了解相，这种了解，是亲切的自知，所以叫它“自证”（证指触证，如手亲自摸到而无间隔）。自证是用来作为心的自体的，同时用来证明自体的作用。换句话说，当见分发生作用时，自证分便给以证知。

安慧基本上继承了难陀，同时吸收了陈那之所长，把二分说、三分说同《摄大乘论》、《辨中边论》中的唯识说融合一起。虽然他的说法还是三分说，但他用《辨中边论》开宗明义第一颂的意思，认为识法分别只是“虚妄分别”，在此分别上的见相二分即“二取”（见分属能取，相分属所取），是遍计所执性，都是不实在的，所以谓之“二取无”（这与难陀说法不同）。只有自证那一分才是实在的，属于依他起的性质。所以从心分来说，三分说反而成了一分说了。

安慧关于种子新熏的说法，与难陀差不多。由于他这种唯识说，主张相分不实在，甚至连见分也是不实在的，亦无行相，所以也属“无相唯识说”。

瑜伽行派的另外一系，态度比较自由、进取，在不丧失无著、世亲学说基本精神的范围内，对其学说，大加发挥，甚至对他们的著作，在文字上也作了一些改动。这比之难陀、安慧等古派来说，是一个新派，所以可称之为“唯识今学”。

这一系的代表人物首推陈那。依西藏佛教史家所传，他是世亲的

门下。但玄奘《大唐西域记》说他是南印度人，先就有专门弘扬因明学的志愿，后经文殊的启示，方决定弘扬《瑜伽师地论》，同时兼弘因明，记中并未提到他与世亲有师弟关系。从他的著作看，《圆集要义论》（解释八千颂小品般若的）关于三性的讲法等等，都还是依照无著《摄大乘论》的规模。唐人还传说他对世亲的《二十唯识论》也有注，但已不存。从这些可以看出他与世亲有些关系，但是否师弟就不明确了。除上述著作外，陈那有关因明方面的著作很多，后世将其编成一组，称为“陈那八论”，甚为当时学者所重视。义净在《南海寄归传》中曾说：“因明著功，镜彻陈那之八论。”并列举了八论的名字：（一）《观三世论》、（二）《观总相论》、（三）《观境论》、（四）《因门论》、（五）《似因门论》、（六）《理门论》、（七）《取事施設论》、（八）《集量论》。这些著作大致都有译本存在：

有汉译本存在的：《观总相论》、《理门论》、《取事施設论》。

有藏译本存在的：《观三世论》、《集量论》（此论义净曾译成汉文，后佚）。

汉藏文译本都存在的：《观境论》（即《观所缘论》）。《因门论》、《似因门论》没有译本存下，但藏译中有《因轮论》一书，不知是否即《因门论》。

在上述著作中有许多讲到唯识的地方，特别是《观所缘论》就是成立唯识无境的著作。陈那说的“所缘”就是“境”，此境不是在心外。陈那认为，能够称得上“所缘”的应具备两个条件：（一）“有实体，令能缘识，托彼而生。”就是说，所缘（境）必须是实体性的事物，还必须能够引起能缘（心）攀缘而生。（二）“能缘识，带彼相起。”就是说，在能缘识生起以后的分别中，要有它的行相。这个行相虽然似境，但却是从心中生出来的，如镜显影，但产生影的功能却在于镜子本身。考究这两个条件，境不会是在心外的实物，而在心内，是心的一部分（心的相分）。由此看来，陈那也是主张唯识说的。不过，他的说法有其特点：相分引起见分，见分所得的行相与相分一模一样，因此

这个相分（所缘）也就是内境。这样，第一，相分是有实体的，实在的；第二，见分也有其行相。这种唯识说一般称之为“有相唯识说”。

陈那见分带行相的说法，可以在经部找到渊源，相分是实在的主张，也与经部之说相关。另外，在《观所缘论》中，也讲到识上的种子与相分相互为因的关系，认为这个法的种子可以存在于那个法上边，那个法的种子也可以存在于这个法上边。再者，它对于八识也是混合起来说的，统摄之为“能缘识”而无明白的区分。这都是同于经部，随顺经部的说法。因此，后世也说他的唯识说是随“理”的，而不是随“教”的。

另外，在《集量论》里，他对见相的关系还有所发展。他从量（人的认识，如同以尺量布，所以喻之为“量”）的角度来看，能缘（见）是“能量”，所缘（相）是“所量”，在两者发生交涉后还应该有个结果，这叫“量果”，如以尺量布应有一个知道它长短的结果。关于“量果”的概念，并非陈那的独创，别的学派讲到量时也推论到有一个量果。不过，他们把量果都推到心以外去，而陈那说的量果仍在心内。他认为量的性质是自己了解自己，这也叫“自证”。这样，从心分来讲，在见分相分之外，陈那又加上“量果”一分，也叫“自证分”，而组成三分说。难陀主张二分说，安慧虽说三分，但只承认自证分是实在的，实际等于一分说，而陈那则认为三分都是实在的，所以他的唯识说是三分说。

这一系的另一家是护法，他也是南印度人，是建志城一个大臣家的子弟。出家以后，便去那烂陀寺。据西藏传，他在那烂陀寺入陈那之门，其后并在该寺当住持，年事很轻，仅二十余岁。他还在中印度一带，对外道、小乘加以很不客气的破斥。《大唐西域记》中记载有这方面的故事。他在那寺做住持时，得到比他大一岁的戒贤为弟子，成为他门下非常出色的高足。护法在二十九岁那年，感到身体不适便退休了，离开那烂陀寺到佛成道地伽耶，在大菩提寺住了三四年，修习禅观与从事著作，年仅三十二岁就死了。后世传说他在退休几年间写了

大量著作，现在知道的有《广百论释》（他将提婆的《四百论》分作两份，前分叫法说，后分叫论议，他注释的是后分）、《观所缘论注》。西藏虽然传说他是陈那门下，实际上是不是还不清楚，不过他的说法是与陈那有关。传说他对因明有很多著作，内容不详。此外，他对世亲的《广五蕴论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》都有注。他在声明（文字学）方面有很高的造诣，义净传说，他的声明著作，达到了登峰造极的地步，学声明的必须学了他的著作才算到家。唐人传他有《杂宝声明论》二万五千颂，好几十卷，可惜这些书都不传了。与唯识有关，也是特别重要的，乃是《二十唯识论释》和《三十唯识论释》两书。前者义净有翻译，后者则为玄奘所独传。玄奘关于此书有一个传说：护法把《三十唯识论释》写成后，并未外传，而将手稿交给当地一个信徒，嘱其得人而传。玄奘去印度，即得到这份手稿，回国后，以它为基础，吸收其他九家的注，就编译为《成唯识论》。因此，护法此释在印度反而没有流传，而成为玄奘独家的传译本了。

从玄奘所传的《成唯识论》看，护法的唯识说有了很大的发展，比较特殊的看法有下列各点：

首先，他对世亲《三十唯识颂》作了改动，中间修改了唯识性的一个颂。他将三十颂分为三大段，开始二十四颂是一段，讲唯识相；中间一颂是一段，讲唯识性；最后五颂是一段，讲唯识位。这种分法，与忠于世亲原本的安慧所传相比较，前一段落还很清楚，中间一颂与唯识性很不相称，可见护法对此一颂是作了改动的。

其次，关于心分，护法主张四分说。这是在陈那三分说基础上，引用后出的《密严经》的说法构成的。他认为“见”“相”二分是一重关系，对于心的全体来说，这是比较外围的一部分。到了“自证”，就属于心的核心部分，属于内缘，而内缘复有能所。能，就是“证自证”，所，就是“自证”。这又是一重关系。由这两重关系就构成了四分说。唯识说发展到四分说算是最完备的了。

第三，关于种子说。难陀主张新熏，一切种子均由熏习而成，后

来还有一家护月，主张本有，不是新熏，这都是一种极端的说法。护法则调和两家，认为种子既有本有，也有新熏，在发生作用时，两者均发生力量。因为本有与新熏的重点都是放在无漏方面，护法认为本有、新熏都可以有无漏种子。就是说，他既同意本有种可以有无漏的，也同意新熏种也可熏成无漏的。不过，难陀新熏说连带认为种姓是不固定的，而护法却认为种姓是固定的。

第四，关于唯识的性质问题。一般认为唯识的含义是：一切法说到究竟，性质上属于识的一类，以识为性，所以是唯识。护法则认为一切法只要不离识就可以，不单独脱离识而存在就是唯识。

最后，从护法的学说里我们还可以看出这样一个问题：其时那烂陀寺的学风已有转变。护法的主张的重要根据都出于较晚的《密严经》。经中提到有个超世界的地方，即所谓密严净土，佛就住在那里。佛身是无形色的，是变易身，虽然可以被看到，但并无形象。这种说法显然带有密教的色彩。护法对这部经很重视，这说明在他主持下的那烂陀寺，学风已有改变。那烂陀寺的学风，原是对各派学说，采取兼收并蓄的态度，此时密教开始兴起，而且也在调和之列。那烂陀寺除瑜伽行派之外，还有中观派，例如，清辩、佛护就是标榜自己为中观派。清辩虽未去过该寺，但寺中也有他的学说。密宗，那时已有萌芽，所以那烂陀寺当时已是三者合而为一：以中观为性，瑜伽为相，密教为密的结合。这种调和，在护法的著作《广百论释》中答复清辩不同主张时，就有反映。在此之前，清辩听到护法学说在那烂陀寺很有影响，就想找他面决是非，比个高低，但其时护法已退休去伽耶大菩提寺了；他又想去大菩提寺，听说必须实有所得的人才可进入该寺，清辩自忖无此资格，只得作罢。但问题并未解决，于是又写信约护法辩论，护法似乎避免同他面谈，即在此释中答复了中观派提出的疑难。

有相唯识说和无相唯识说的观点，有很多不同，而且牵涉到一个根本的三性问题。特别是三性中的依他起究竟何所指？在实践中究竟断不断？说法有分歧。这些分歧的说法，先后都传译到中国，后

来学者们不明白其原因，因而产生许多误会。例如，在玄奘时期即有新译旧译异义之争。玄奘译传的是有相唯识说，因其译文风格特殊，名曰新译，他之前所传译的是无相唯识说，属于旧译。二者所宗各别，说法当然不会一致，于是互相是非，发生了许多争论。现在，这些资料都能找到，可以说明其争论的真相了。但在玄奘当时，由于材料不足，学说源流不明，以至把争论的原因误认为是由译文的表现方法不同而引起的。

陈那的学说，在唯识方面除了提出有相唯识说之外，他还从因明的角度来组织学说。由于他对因明作了独立的发挥，从而使这门学问另辟了一条途径。本来，瑜伽行派是把因明的重点放在论议一方面的。论议，实际上是对自说加以证明，这叫“立”，对于异说加以反驳，这叫“破”，谈因明只是为了立破，因而是有局限性的。陈那对因明的发展，即打破了这一局限，把它贯串到佛学的全体，成功了一种佛家的认识论，即“量论”。它不仅用于论议，而且还用于如何认识真理、实证真理，这就包括了他们所谓“道”（行为）“果”（究竟）的全体。大乘佛学中的菩提行也就是“道”，陈那的量论把这些都包括进来加以贯串。这是达到佛果的准备，等到一切功德都圆满了，便可以证得佛果，那时候便体现了所谓真正的量，可以称得起“为量者”，成为真理性的标准了。这种说法，在瑜伽行派中是另辟蹊径的，晚期大乘佛学竟把它推进成了一条滚滚的巨流。

陈那关于量的学说，散见于他的八部代表作中，而最能表示其体系的是最后一部《集量论》。“集”就是总结、合而为一的意思，此论即总结其有关“量”的著作，所以题名《集量论》。论的原文不存，有藏译本，计二百五十颂，有陈那自己的注及另一家的注，所以全书的结构，在藏译本中可以具见。论分六品，每品都先明本宗，然后破斥异说。为什么采取这样的结构呢？因为当时佛家以外各学派也相当繁荣，所以在论议中一般都要牵涉到各种异说。加之陈那的量

论，对其他学派的讲法又有很多简别的地方，所以书中破外的分量占的比重就很大。明宗部分，大体上是依照他的《理门论》的基础而另加一些补充的。

陈那量论的要点大致有下述的几方面：

(一) 对于量的种类，他有一个决定的说法。量，从认识方面说，乃是怎样得到正确知识的准绳，如想知道物的轻重，必须加以衡量一样。当时印度各派对量的种类，说法极多，约可分为六种：现、比、声、喻、义准、随生。“现量”是感性的，“比量”是推理所得，这是一般获得知识的方法。“声量”是诸派各自信仰的圣教，如婆罗门一系视为正统的六派，都相信《吠陀》可以为量，对它就不必再亲自推理了。它亦名“圣教量”或“圣言量”，因为是通过语言而来，故名“声量”。“喻量”就是类推，如我国孟轲好辩，他常用的方法就是类推。

“义准”，即举一个而准知另一个。“随生”，即一个跟随一个出现，如进房无人，即随知主人不在家。后面三类，都属于直接推理的。陈那组织量的工作，第一步就是把量的种类确定下来。他认为，六类中只有现量、比量才是有意义的，其余各类，不能独立，只可隶属于比量，而比量又出于现量。因此，他简别的结果，肯定了现、比二量。

(二) 他对现、比二量的定义，还有独到的看法，认为离开概念的为现量，运用概念的为比量。同时，他对概念的构成也有特殊的说法，认为概念都不是从正面表示意义，而是通过否定一方承认另一方的方法，所谓“遮诠”构成的。例如，青色的“青”这一概念是怎样构成的呢？就是表示“青”为非“非青”。由否定一方（遮）来表示另一方（诠）。这种遮诠说，也是陈那量论的一个特点。

(三) 他对“过类”作了特别的简别。以前的正理学派和佛学中的古因明师，都曾经讲到“过类”（辩论中出他人过失时，有时所指并非是真的过失，但它是过失的一类，所以叫“过类”），而且构成为因明中的一大类。《集量论》对此特别作了研究，对以前的说法作了简别，专门成立一品，名《观过类品》。

以上几点，都影响到以后的量论，而且后人对他的说法还有很大的发展。

护法的学说在那烂陀寺弘扬以后，对寺学产生了很大的影响。那烂陀寺不是专讲一宗一派的，护法主持寺学时，主要是瑜伽行派。时间虽不太长（二十九岁离寺，三十二岁死去），但门人不少，其中且有许多出色人物。属于唯识十大家的胜子、胜友、智月，都是他的学生，而胜子尤为著名。胜子著有瑜伽论的总释（类似导言），玄奘有翻译。藏译中有胜子的《菩萨戒品释》。此外，还有《集论释》（玄奘译本认为是师子觉所著，藏译本说是胜子著）、《三十唯识论》注等。护法的另一著名弟子就是戒贤，三十岁时就很有成就，曾代表护法外出破斥外道；护法退休后，即继续主持那烂陀寺讲座。到玄奘去的时候，他已一百零六岁。戒贤门下除玄奘外，还有亲光、胜军也很出名。

戒贤、亲光的学问都很渊博，在那烂陀寺不拘一家的学风熏陶下，他们通晓各家各派。相传他们的著作各有十余部，但是传译我国的，则两家都只《佛地经论》一种。亲光的一种，玄奘译了，戒贤的一种，西藏译了。亲光释是在戒贤释的基础上加以补充发挥的，汉译本实际上即含有戒贤释在内，玄奘题名“亲光等造”，或许已非原来结构，而是糅合几家注释的。但亲光是戒贤弟子，师弟之间，说法想是一致的，现在即从此释来看他们学说上的特点。

一般讲唯识，都是从平常人的经验来谈的。如果把唯识无境的说法推论到佛地，是否还可以运用这一条原则？按理说，唯识的原则佛地也不能例外，否则，唯识就不能成立了。不过，这一方面大有进一步推论的余地，而戒贤、亲光就是向这方面作研究的。研究的结果，就表现在《佛地经论》里。他们研究的依据，大概是弥勒《庄严经论》的《菩提品》。

《庄严经论》的结构很特殊，它采取了《瑜伽师地论·菩萨地》的品名，但议论、解释完全是依照别的经典编纂的。所谓“庄严”，如人

的衣饰，当然取材于身外的东西打扮的。所以论的《菩提品》也是取材于他经，包括《佛地经》在内来庄严的。戒贤、亲光的学说，就是依据这一品来推阐的。《庄严经论》的汉译者是波颇密多罗，此人或系戒贤的门人，在唐初武德年间，玄奘尚未去印度时来我国传授那烂陀寺学说，特别是戒贤的学说。《庄严经论》译出后，当时李百药曾作过一篇序文，对《菩提品》作了提要的解释。他说：“其菩提一品，最为微妙，转八识以成四智，束四智以具三身，详诸经论所未曾有，可谓闻所未闻，见所未见。”这几句话，确抓住了一品的中心，也确是其他经论没有讲过的问题，回答了到达佛地以后唯识是怎样的情形。所谓“转八识以成四智”的“四智”，即“圆镜、平等、妙观、成事”，这是成佛时才有的。本来，瑜伽行派在实践上有个特点，它不像别的学派那样常讲解脱、涅槃等等，而是讲“转依”。这一说法更把握了实践的具体的关键。“转依”这一概念，也是根据他们理论“所知依”的“依”来的。“所知依”原是染，把它转为净就是究竟了；原是迷，把它转为悟这就解脱了。《庄严经论》的转八识以成四智，也就是转依达到最后的结果，达到四智的佛地了。所谓“束四智以成三身”的“三身”，就是“法身”、“受用身”、“变化身”。这里不是每一身都有四智，而是四智加法界（四智为心法，法界为四智之境）适当配合，分别构成三身。如“圆镜”为“法身”，“平等”为“受用身”，“妙观”、“成事”为“变化身”。两家对这一点，可说是发挥得详尽之至。

戒贤、亲光在此时发挥佛地的学说，主要是回答在佛地以后的唯识问题，这是反映了实践的要求。当时不论大乘内部或是一般思想界，都对这问题有兴趣。另外，密教此时已有萌芽，其根源也出于此。密教就是以佛为基础讲到现实世界，现实世界的人如达到了佛的地步，也会达到这样神秘的境地。这种思想都是出于同一的社会根源。

晚出的大乘经（如“大涅槃经类”、“胜鬘经类”）提出了“如来藏”，但在无著的著作中对这一思想没有好多发挥。旧传世亲有一部

专讲这一问题的著作《佛性论》（真谛译），但此书译文有许多可疑之处，所以后来玄奘一系并不顶信用它。世亲之后，传说曾注过《十地经论》的坚慧，则对如来藏作了进一步的研究。坚慧留传的著作有《法界无差别论》（武周时译出）、《究竟一乘宝性论》（北魏时译出）。后一书，译时没题作者名，直到译《法界无差别论》的译者才说也是坚慧的作品，但是藏译本，却说它是弥勒的著作，并尊为弥勒五论之一。此书有颂、有长行，并说颂为弥勒作，长行是无著作，还存有梵本，1950年，印度学者曾校刊出版。坚慧的这两部书，都是以如来藏作为中心思想的。

坚慧的名字，《大唐西域记》在介绍那烂陀寺著名学者时曾提到过，并且是与德慧并提的。不过，这个坚慧恐怕是指的安慧，非上述两书的作者。后来还有人认为北凉时译出的《入大乘论》作者坚意就是坚慧，书是北凉时译出的，原文约在4世纪，是世亲以前的人，就不会是注释世亲著作的坚慧了。总之，坚慧的生平，还待进一步考证。

坚慧的思想鲜明地表现在《究竟一乘宝性论》里，所谓“宝”，指佛法僧三宝；“性”，是讲三宝的本质。另外，还说它所讲的都是究竟的说法，所以加“最上要义”（汉译“究竟一乘”）字样来形容。从坚慧自己对此书的命名，表示了他所讲的很“究竟”，很高深。

全书所讲共有七句（七个主题），除“三宝”（三句）及“性”外，还有“菩提”、“功德”、“业”，而中心是在“性”句上。在这句里他提出“一切众生皆有如来藏”这一命题。成立这一命题的理由，就是认为一切众生皆有法界。法界的“法”，本来指的是一般事物，此处则重点指一切功德的法，拿最高标准来讲是佛的功德。“界”就是因，在印度人的用法上，“界”字不仅指范围、界限，而且有“因”（素）的意思。因此，所谓一切众生皆有法界，因而一切众生皆有如来藏，即无异是说一切众生皆有佛性。

坚慧讲如来藏的特点，在于把《胜鬘经》、《如来藏经》中的义理，尤其是如来藏对般若空性智关系的说法，大加发挥，并贯串到整个

实践的过程中去。在两部经中把如来藏当作境界，既然是境界，要使它的功德显现就得先亲证（即见到）如来藏，也就是说，有待于空性智的证知。这样显现出来的功德就是果。无著、世亲的唯识理论，后来讲得愈加繁密，坚慧则一概予以刊落，直接提出如来藏借助于空性智实现功德的说法，以此来贯通整个实践，因而不同于无著、世亲的说法。这就为大乘理论开辟了一条新路，对晚期大乘发生了相当的影响。特别是在《法界无差别论》里，还以实践的意义，用“菩提心”来代表如来藏，后来密教就直截了当地运用了他的说法。此说传至西藏后，又与中观派发生了联系，所以，西藏推尊弥勒，说他不仅是瑜伽师，而且也是中观派方面的重要人物。

正当无著、世亲的学说日渐扩大其影响的时候，同时出现了佛护、清辩两家，标榜恢复龙树、提婆的学说，建立了中观学派。关于两家的学说渊源，在汉文材料里仅提到清辩上接青目，藏文材料里则说两人都是众护的门人。众护即僧伽罗刹，藏译还有《僧伽罗刹所集经》，此人与世友年代相近，也是很早的人物了。所以说佛护、清辩上接青目或者说是众护门人，恐怕都是从学说渊源上看的。

众护是一般的瑜伽师，不是瑜伽行派，当然也是与瑜伽师地说法有关系的人。他的著作《修行道地经》，书名与《瑜伽师地论》是一样的，思想必然也有些相通。佛护、清辩出自他的系统，可以说，中观派与瑜伽行派都是来源于瑜伽师的同一系统，不过后来对“地”字有不同的看法，遂发展成为相对立的两个派别了。

佛护为《中论》作的注，有藏文译本（译文不完全），并无多少精到的见解，似乎整个地用了传说是龙树自注的《无畏疏》。再说，《无畏疏》精彩之处在后一部分，藏文没有译出，因而此注就更无可取了。但是，就方法论讲，佛护却有明显的特点。自龙树、提婆以来，中观学者都以破而不立为其趋向，到了佛护时代，因明已有广泛的运用，他也就吸收了这一方法，与破而不立精神相结合，遂构成“就敌论随言出

过”这样一个“应成”方式。这一方式常用的格式是：若照你那样讲，应该成为怎样怎样的反面。就是说，从敌论的本身指出它的过错，自己并不提出正面主张。

清辩的学说比佛护广阔，著作也多。他是与佛护同为注解《中论》的八大家之一。他的《中论注》别名《般若灯论》，汉译是波颇密多罗译的，共十五卷。此外，他还有通论中观的著作，名《中观心论》（心，枢要之意），有颂有释，释文别名《思择焰论》，计十一品，八千颂，藏译三十卷（约合汉文十卷）。这部书的提要即《掌珍论》，有汉译。《般若灯论》与《中观心论》这两部书有个共同的特点，即方法论上与佛护相反，认为不管是破是立，都应该自己立量，即用因明格式采取比量（类似三段论法格式）。另外，他对佛学内部大小乘以及佛学以外各派，凡与他的说法不同的，一律予以批判。这种批判态度与方法论特点，在《般若灯论》里到处可见，在《中观心论》里更为集中地分出各品加以发挥。他对瑜伽行派还特别写了一大段附在《观涅槃品》（《中论》最后一品）后面，针对三性说，专加批判。因为三性说是瑜伽行派的中心思想，清辩就是从这一要害处开刀。可惜这一段，被波颇密多罗翻译时删掉了。这可能是因为波颇本人是瑜伽行派，感到自己的译著中出现批评本宗的说法不大好，所以就删去了。那他根本不译这书不行吗？这又牵涉到波颇学问规模的问题，当时那烂陀寺的学风是要兼通性、相、密三方面，他于是译出了《庄严经论》——相，《般若灯论》——性，《宝星陀罗尼》——密，表示他是精通这三方面的。波颇删去的这一段，藏译中译出来了。此外，清辩在《中观心论》第五品《入抉择瑜伽行真实品》（入抉择即探讨的意思），针对瑜伽行派的所谓真实作了专门的批判。这些批判包括了瑜伽行派各种重要说法，如三性、唯识等等。此品汉文亦未翻译，但它的要点唐人已集入《掌珍论》中了（唐人还把这一品开辟出来，名《入真甘露品》）。该品的全文，我们过去曾经译出过；日人山口益也有一个译本。

清辩的中观学派与瑜伽行派不同的主张，概括起来，集中在下列三

个方面：（一）辨三性中依他起性与遍计圆成二性是一还是异？由佛家说来，一切法均可分成染净二类，是二分法；依他起是介乎染净之间的，染是从它与遍计执的关系言，净是从它与圆成实的关系言，这样，就产生了各种的议论。但清辩根本不相信三性说。然而瑜伽行派之说三性，有教理作根据（前有《般若经》类，后有《解深密经》），要反对三性说，对其教理的根据必须作出自己的解释来才行。因此，他就提出了依他与遍计圆成的一异问题。（二）争论的进一步是三性说是按世俗谛还是按胜义谛而言的问题。如按世俗言，那是自由的，多一些名目也无所谓；如按胜义言（胜指正智，义是境界，正智的境界，就是究竟真理），三性究竟是有还是无，特别是其中的依他起性？（三）最后，因同是从世俗谛或胜义谛出发，而所得的结果却不同，因此，就又发展到对二谛解释方面的争论。

清辩对上述三个问题的看法是：依他起与遍计执是一体的东西，在遍计执性外，无所谓依他起，与圆成实不同，所以依他起性染。而瑜伽行派则认为遍计是染，依他起本身无所谓染与不染。其次，从有无看，清辩认为以世俗谛可以说三性有，但在胜义谛则都无，这叫俗有真无。瑜伽行派与此相反，认为世俗谛为无，胜义谛为有，因为胜义谛是圣智之所行，如果说圣智所行为无，未免说不过去了。最后，讲到胜义与世俗的定义时，清辩也有新的说法。在《中论》讲到的真俗二谛，原是指说法（言教）的格式，如讲缘起、蕴处界，就是世俗谛的说法，而菩提、涅槃，则为胜义谛的说法。清辩对二谛的解释，已超出言教的范围，而是指境界说的了。一般说，世智（凡智）的境界属世俗，般若智（圣智，亦即根本无分别智）的境界属胜义。圣智有根本的也有后得的，而清辩认为只有根本智才是胜义的，至于后得智是顺乎圣智的，但不就等于圣智。

清辩之说，仍来源于后来瑜伽行派所表现于《辨中边论》中的思想，不过他不完全同意《辨中边论》的说法而已。瑜伽行派认为此论是弥勒所作，清辩则有怀疑，因此，他的批判就归结到要取得弥勒说真

相到底如何。他去找过护法，护法没有接见他，他就发愿长生，要等待弥勒出世，面决两家是非。这个传说，出于《大唐西域记》，表明他表面上与瑜伽行派对立，骨子里还是与《辨中边论》有关。因为他的学说有这样的性质，所以后世追随者还说他与瑜伽行派有微妙的错综的关系。我国玄奘门下对于护法、清辩两家之同异上有各种解释，可参看《成唯识论学记》中的记载，这也有助于了解清辩的面貌。护法在《广百论释》最后一品《教诫弟子品》中，还是答复了清辩在《般若灯论》中提出的问题的。

中期大乘佛学到最后分裂成瑜伽行与中观两大派，他们自己都说学说渊源可以中经龙树、提婆而上溯到般若。中观学派的清辩还同瑜伽师有关系，他也推崇弥勒。（瑜伽师中，世友、众护等人是被尊重的，弥勒则更被推崇。据说贤劫，即我们这个世界已有过释迦佛，在释迦前有三个佛，释迦后应是弥勒成佛，世友、众护等人又都是随着弥勒而要成佛的。）甚至在同护法辩论时，护法说是弥勒的主张，清辩有怀疑，还要等弥勒出世再面决是非。虽然他们的渊源这样相近，但学说的发展越来越有分歧，到他们的后辈，更是达到了分河饮水，不可调和的地步。其所以如此，原因是多方面的，但他们学说的社会根源以及偏于唯心或唯物之不同，是诸多原因中最根本的原因。

瑜伽行派是在笈多王朝衰弱时期改变信仰的条件下，受到该王朝的支持成长起来的，所以，它的学说是与笈多王朝相结合并为王朝统治者服务的。这种学说必然是唯心主义的，如承认当时社会秩序是合理的，种姓制度是不可更易的。这种思想的表现就是他们坚持五种姓的说法。从原始佛学以来就带有根本反婆罗门种姓制度的精神，至此就大相径庭了！

中观派的情况就不同，如佛护、清辩等人都不是那烂陀寺出身，而是来自民间。清辩的历史尚不清楚，从《大唐西域记》的记载看，他在社会上的活动，似乎不是以佛徒身份出现，而常跟数论学派一起，作数论派学徒模样的打扮，看来与群众是较为接近的。在他的学说中，

即含有唯物的因素，承认心外有境，反对唯识，对外境也说是由极微积聚而成的。同时，也未看到他主张种姓说。如果从与中观相通的坚慧学说看，还是反对种姓说的。坚慧特别发挥了如来藏思想，主张一切众生皆有佛性。这种思想与当时社会的种姓制是矛盾的，但它更符合原始佛学，更与群众思想相一致。

他们的学说既反映社会根源之不同，又有采取唯心或唯物的观点的区别，因而根本上是无法调和的。这就是对中期大乘佛学的归结。

参考资料：

1. 王沂暖译：《印度佛教史》第23章、第25章第1、2节。
2. 《成唯识论述记》，卷一“初发论端，教兴主门”。
3. 梅光羲：《相宗新旧两译不同论》（略阅）。
4. 《集量论》本科段，载《内学》第4辑。
5. 《大唐西域记》，卷十（案达罗国、达罗毗荼国）。
6. 《般若灯论序》（《出三藏记集续编》卷四）。
7. 《成唯识论学记》，卷一“显宗出体门”（显宗部分）。

第六讲

晚期大乘佛学

(此期时代约当公元7世纪
到10世纪之四百年间)

在中期大乘佛学的最后阶段，学说有了很大的发展，外表看来蓬蓬勃勃，实际却局限在“寺学”范围以内，例如，先在那烂陀寺，后在超行寺，对一般社会的影响并不大。同时，学者的著作，也大都具有浓厚的思辨、烦琐的气味，可以说是为著作而著作，甚至大家如护法，作了《三十唯识论注》竟然感到不宜公开，必须待人而传。虽然传说此著只落于玄奘之手，其间或许有些夸张，但从后来印度方面的资料中的确也未发现它在别处流行过的痕迹。正是因为这种脱离群众的思辨烦琐学风，所以，虽在繁荣发展之际，就已流露出衰退的萌芽。尽管此后还有一段自然发展过程，也还有些新颖学说产生，但终于难以挽回大乘佛学的颓势。再要持续发展，就得借助于密教，那也就是名存实亡了，因为密教终究是与印度教的精神合流的。这一期从时代上看，是从公元7世纪前后直到12世纪末佛教在印度消灭时为止。其间依据学说著作的情况还可以给它划分一个阶段，著作中表现比较纯粹大乘思想的在10世纪之前还有，再后就成为密教的附庸，谈不上是大乘佛学了。所以，晚期大乘佛学，可以看作是从7世纪到10世纪告一段落的。

第一节 时代背景

戒日王的统一印度——波罗王朝的勃兴——毗俱罗摩尸罗寺

(超行寺)的建立——大乘佛学的密教化

当时印度的政治局面是：笈多王朝宣告崩溃，继之而来的又是割据的形势。笈多的后裔退到中印度一带，称为“后笈多朝”。到6世纪末，北印度（中印度偏北）出现了一个萨他泥湿伐罗的国家，开头几代的国王情况不清楚，第四代的国王名光增，逐渐吞并邻小，势力扩展到五河一带（印度通外门户）。他的儿子王增继位后，因无子嗣，由弟喜增（戒日王）接替。喜增很有才能，把势力扩展到了中印度、东印度。东印度位于孟加拉一带有一金耳国，戒日王战败了它，获得了很大一片土地，一时的统一局面可与笈多王朝相比。据玄奘的记载，戒日王东征西伐，六年之间就“臣服五印”。这话说得有些夸张，事实上，此国对外扩张不自戒日王始，因之不能说六年之间就臣服了五印。再说，戒日王势力所及也仅限于中印度、北印度以及西印度一部分，东南印度始终没有归入他的版图。不过，应当承认他是创建了一个较大的统一大国的。加之他能精兵简政，治理有方，因而造成了一段时期的太平景象。这时候，玄奘正好在印度留学，亲睹其盛，从他留下的记载里我们还可以想见其概。玄奘所遇的印度统一盛况，一如法显所遇的笈多王朝统一局势相同，但法显未能接触到社会上层，因之，记载的面就不及玄奘之广博了。

戒日王的宗教政策，也仿效阿育王对各种宗教一律平等看待。他本人是信奉印度教的，后来对佛教也很重视。那烂陀寺能够继续维持那样的规模，就是在他的保护下获得的。其时大乘佛学有所振兴，一方面是因为戒日王的支持，同时也与玄奘在那里的活动有关。当时外学小乘声势极盛，小乘的正量部，把大乘压得不敢与之抗衡，正濒于一蹶不振。玄奘去后，破外学小乘，挽回了局势，因使大乘再度兴起。由于玄奘的这番表现，所以深得戒日王的敬仰，替他在国都曲女城开了长达十八天的盛大法会，用来宣扬玄奘的主张。跟着，还在钵罗耶伽举行了无遮大会，大会之所以在这里举行，是因为这里是地处两河之间

的平原，有很大的广场。玄奘的活动，对扩大当时的佛学影响，确实有很大的帮助。

戒日王（公元 590—648 年）统治的时间不长（在位年代为公元 606—648 年），在玄奘回国后的第三年就死了。他不但政治上是个有才能的人，还长于文学，在印度戏剧史上有相当的地位。他的剧作流传至今的还有三篇：《钟情记》、《璎珞记》、《龙喜记》。最后一种取材于佛的本生故事，描写佛在修菩萨行时，舍身为人的精神。故事说佛曾一度作过云乘太子，据印度传说，有一种金翅鸟，专门吃龙。云乘有一次看到金翅鸟要吃一条小龙，就要求用自身替代小龙，终于使金翅鸟受到感动，从此就不与龙为敌了，于是龙们皆大欢喜。这个剧本有藏译，义净在《南海寄归传》中也提到过。现在，有日文译本，我国前几年有吴晓铃的译本。由于戒日王是文学家，他网罗了一些文人学士，其中有一位叫波那的，给他写了《戒日王所行赞》的传记，他的一生行事，由此而得以流传下来。当然，玄奘对他的生平，记载得也很详细。总之，在戒日王时代，大乘势力一度有重振之势，但是戒日王死后，印度又回到了割据局面，大乘佛学也受到了影响。

自此以后，印度的分裂继续了约五百年，到伊斯兰教入侵时，凭借其势力才得重新统一。在此数百年间，大国互相争霸，战争迄无宁日，很有点像我国春秋战国的形势。大概在 8 世纪末，即分裂了一百年以后，出现了比较大的三个国家：中印度一带是波罗提诃罗王朝；南印度从前一直是独立的，此时则确立了较大的罗悉陀罗俱陀王朝；东印度孟加拉原属金耳国的一带，成立了波罗王朝。这三个大国，各据一方，不断进行争霸的战争，互有胜负。其中与佛教有关系的，乃是波罗王朝。

波罗王朝是在金耳国基础上建立的，其地在 8 世纪中（公元 750 年）情况很乱，民众推举瞿波罗做了统治者。瞿波罗比较贤明，积极安定乱局，逐渐形成了和平局面。因为这个王朝是由他建立的，所以后继各代都带有“波罗”名称。波罗王朝第二代是达摩波罗（约公元

770—810年），为人十分英武，在他治下的四十年，国家治理得颇有升平盛世之慨。这个王朝的年代很长，虽中经盛衰，却维持到11世纪，才为斯那王朝所替代。

波罗王朝的势力，曾到达了摩揭陀以及曲女城一带，占领曲女城以后，在那里举行了盛大的祭典，庆祝武功，参与祝捷的有当时南北印度诸侯十二国，波罗则属霸主。当然，波罗王朝统治者，也必然要利用宗教，他们对佛教也相当推崇。当时那烂陀寺够宏伟的了，但达摩波罗犹嫌其规模不大，又在恒河南岸的小山上，另建了一座新寺院。寺院是以王的另一尊号命名的，叫毗俱罗摩尸罗寺（超行寺）。此寺遗迹，今已荡然无存。据西藏传说资料记载，规模比那烂陀寺还大，中心是一个大菩提佛殿，四周围绕有一百零八个小寺院，其中一半属于密教的内道部分（密教也分层次，有内有外，高等的属于核心部分的叫内道），另一半属于密教的外道部分和显教。从这里也可以看出，超行寺是以密教为中心的。寺的墙壁，绘画了主持该寺的著名学者的图像。住寺学者，经常有一百零八人，执事有一百一十四人。在寺院学习毕业时，成绩优秀者，国王给予“班底达”（学者）学位称号。特别有成就的学者称“守门师”，后世有“六贤门”（六门指东西南北四门和中央的两道门）之称。由于此寺的兴建和重视学习，此后凡有名的学者大都出身于此，因此它成为晚期大乘佛学的中心。寺院以密教为主，当然更适应群众的信仰。以密教为方向提倡佛学，对统治者也是有利的，所以王朝各代对它均予以支持，一直存在到下一个王朝。到13世纪初（1203年），才为伊斯兰教在印度的统治者所焚毁，跟着印度的佛教也就消灭了。因此，超行寺的毁灭，也象征着印度佛教的毁灭。

后期大乘佛学的性质可以说是逐渐向密教化方向发展，最后则完全融合于密教之中。密教的发生是在7世纪初期，当时那烂陀寺对陀罗尼就很加重视，义净在寺时，已经有了作为密教根本典籍的《持明咒藏》的编纂，并有作为他们传法、诵咒所用的坛场（音译为“曼荼

罗”），坛场中供养他们所信仰的神。密教的性质逐渐同印度教相接近，印度教是婆罗门教的变种。婆罗门教原是多神信仰，到大乘佛学时期，它在民间的信仰逐渐变成一神的崇拜。所谓一神，就是在例如梵天、毗纽（遍净）、湿婆（大自在天）几个神中，挑选一个作为信仰的对象。崇拜的方法，是向神作种种供养、持咒、念诵等。这个时期的大乘佛学，由于烦琐的理论不为群众所接受，为了争取群众，便采取了印度教的方法，这就是密教发生的主要原因。

那时婆罗门教哲学已经发展到“吠檀多”阶段（吠檀多是吠陀达到究竟的意思。在吠陀学说以后有奥义书，奥义书又发展一步便是吠檀多），其时对“吠檀多”加以阐扬的是商羯罗，他的年代大概在8世纪。他注释了《吠檀多经》，特别发挥了梵我不二的思想。婆罗门教相信造物主是梵，这是大我，或叫“大宇宙”，而每个人又有个小我，或叫“小宇宙”。那么，梵同我的关系是怎样的呢？以前都认为是梵我不二，但关于梵我不二的内容却有种种说法，商羯罗在注释中提出了自己的主张，说梵我不二是一元的关系，就是说梵我完全一体。还说，人们由于无明，便把小我从大我中分化出来了，但这是幻像；如果有了智慧，一旦认识到我就是梵，就会同梵重合为一，那时便得解脱。这种说法，与婆罗门教原来相信的梵（大宇宙的主宰）我（小宇宙的个体）并非一元的主张就很不同了。而且商羯罗采取了佛家的许多说法，例如梵我的分裂出于无明、小我如幻如化等；还说，看的真便是真，看的不真便是假，这也是采取佛家“空”及“二谛”的说法。另外，《吠檀多经》里有一段批评佛家的话，因为文字简略，究竟批评的是哪一家，说法不一，商羯罗在注释中则肯定了是批评瑜伽行派唯识说的。这样，他本人的立场就很明显是中观派的了。

商羯罗是一个很有才能的人，生在南印度，信仰印度教，著述很多。他立说巧妙，吸取了佛家的长处，学说曾风行一时。他的足迹遍历五印，到处都得到大量的信徒，并在各地替他建立根本道场，大的有四个。后来他成为这一宗的宗主了。他这一宗以后又分成了十派，势

力越来越大，如用他的理论组成的湿婆派，就是一大派。最后，他死在北印度。

由于商羯罗的影响大，世人对他很崇拜，因此产生了不少的神话，佛教方面也有关于他的传说，这也影响到佛教的本身，以致后来印度教批评他是一个伪装的佛教徒。事实上，他对佛教确实产生了影响，由此开了中观与密教相结合的途径，密教即以中观思想为中心，而使中观势力大为抬头。后来印度教还有变化，把湿婆的配偶女神突伽作为崇拜的对象，构成性力派。这一派相当堕落，完全以男女的贪欲行为作为宗教仪式，公然提倡性欲，主张借性力达到解脱。而佛教的密教化，也与此平行，出现了左道密教，他们的言行同样堕落。所以尽管还标榜般若，但更强调方便，肯定烦恼作为方便的妙用，肆无忌惮。这种学说终于成为印度佛教最后期的主流。

参考资料：

1. 潘尼迦：《印度简史》第9章“帝国时期——戒日王”，第11章“印度教的改革”。
2. 《大唐西域记》，卷五（羯若鞠阇国）。
3. 《大唐慈恩三藏法师传》，卷五。
4. 王沂暖译：《印度佛教史》绪言、第30章（达摩波罗王之时代）。
5. 汤用彤：《印度哲学史略》，第12章第1节（吠檀多论之历史）。
6. 李荣熙译：《佛教在印度的兴起和衰弱》，载《现代佛学》1956年第9期。
7. 吴晓铃：《龙喜记》译本小序。

第二节 法称、月官与瑜伽行派

法称的生平及其著述——对于量论学说的发展——法称以后的各家传承——月官著述及其学说——瑜伽行派与中观派的纷争——瑜伽行派与正量部的争论——瑜伽行派的末流

陈那学说量论的部分，得到法称一家替他作了很大的发展。在中

国，义净是第一个介绍法称学说的人，他在《南海寄归传》里对法称有“重显因明”的评价。事实也是如此，因明经法称重新组织发挥以后，打开了新的局面。西藏方面，还将他与陈那并称为“陈那法称之学”，同以前的“龙树提婆之学”、“无著世亲之学”等量齐观，合称此六家为“六庄严”。

关于法称的历史，西藏所传较详。他生于南印度侏陀摩尼国（此国现在地点还不清楚）的一个婆罗门家里。据说他在十七八岁时就博通婆罗门学说，后来改信佛教，到那烂陀寺入护法之门。护法对陈那的唯识说虽有发展，但因明学方面好像未直接涉及，而是通过陈那门下天主（作《因明入正理论》的）才接触到陈那的因明学。天主在因明的运用上有很大的推进，对陈那的说法有好些补充，可以说破立的轨式，经天主的发展，始臻完备。护法受其影响，在运用因明方面也非常细致。对陈那的量论学说，护法是否也有发展，尚无资料可以证明。法称在那烂陀寺学习时，感到护法在这方面有所不足，于是又去陈那门下自在军处受教。传说法称十分聪明，他学《集量论》一遍，就“见与师齐”，学第二遍，便超过老师而与陈那比肩，到第三遍，终于发现陈那学说上的缺点。自在军觉得他学业优异，便鼓励他为《集量论》作注。

法称给《集量论》作的注是带有批评性质的，对原书有肯定，有补充，也有订正，书名即叫《量评释论》，是颂体。《集量论》原为六品，《量评释论》把原书的组织略加变动，成为四品。《集量论》开头有一皈敬颂，用量来推尊佛是最能够体现量的“为量者”，是正确知识的标准。法称大加发挥，把这一颂扩大成为一品，名《成量品》，他从量（量的定义，什么是量）讲起，直讲到释迦这个人可以成为“为量者”。这一品共有二百八十五颂半。接着讲现量、比量。讲现量的《现量品》，有五百四十一颂。讲比量的又分两品：一是《为自比量品》，有三百四十二颂，这是对自己来讲的，属于思维方面的比量。二是《为他比量品》，有二百八十六颂，这是自己认识以后还告诉别人

的，属于语言方面的比量。四品合计共一千四百五十四颂半。后来他对《为自比量品》作了注，其余三品未作。后人因为法称对第三品作了注，想必很重要，于是把它置于卷首，遂把原来的次序改动了。

《量评释论》的梵本早就遗失，直到1936年，印人罗睺罗（《印度史话》的作者）在我国西藏霞鲁寺发现了梵文的残本，《量评释论》的颂文已不完全。此外，他还发现了注本（包括法称自注和别人的注）。1938年，他把这些本子拼凑起来，参考藏译本（《量评释论》的颂本及注，西藏都有翻译），还原《量评释论》的颂本校印出版。

另外，法称还采取前书的一些材料，写了《量决择论》，分量适中，梵本已失，只有藏译。又有一本《正理一滴论》，是他学说提要性的著作，相当简略，印度耆那教也注意因明，对法称学说很重视，《正理一滴论》就是他们保存下来的，早几年从耆那教的书籍中发现以后，即校刊印出。此书的出版，引起了西方学者研究法称的热潮，他们详尽地讨论了这本书。此书除有梵文本外，还有藏译本（及注本），所以最近五十年来，研究法称学说的多取材于此。

《量评释论》、《量决择论》、《正理一滴论》三书是法称学说的中心，三者内容同属一类，不过详略不同。另外，法称还有几种专题研究的书，如对比量的“因”（在比量方面，因是重要部分），他就写了《因一滴论》；又如《观相属论》（讨论逻辑关系，关于概念方面的书）、《成他身论》（关于怎样认识别人存在的）、《议论正理论》（内容像《集量论》中讲过类那样，此书有梵本及藏译本），都是补充上述三部主要著作的。前三书是从总的方面讲的，后四书对其中的特殊部分作了专门的发挥。前者可以说是他学说的身子，后者相当于四肢，合起来统称为法称的“七支论”（最后四书，梵本不全，藏译全有）。

以上是法称的生平和著作。

法称算是一个能文的人，但他的《量评释论》的颂文，却写得艰涩难读，可能是由于他过分矜持，刻意修辞的结果。他本人也有这种感觉，后来印度人所选诗集（13世纪选的）中选了他一首小诗，就表示自

己的文章是曲高和寡。玄奘在印度时，法称的著作大概都完成了，但玄奘对他只字未提，可能与他的文章风格有关。倒是义净对他作了称赞，这是其时在那烂陀寺法称的因明已占了主要地位的缘故。

法称以陈那学说为基础作了很大的发展，特别是发展了关于量的学说，这也可说是法称学说的主要部分。这从他的《正理一滴论》也可以看得出来。从逻辑、认识论角度讲，他确有比陈那高明的地方。

第一，法称掌握了语言与思维一致的原则，因而解决了为他比量中一些纠纷问题。比量分两类，（一）为自比量，这是自己了解事物，属于思维方法方面的；（二）为他比量，这是将自己的知识传授给人，或者提出自己主张加以论证，属于语言表达方面的。以前认为这两方面的正确程度可以不一致，有时思维正确语言不正确，有时语言正确思维不正确。法称对此，有所抉择，坚持二者的一致性，把那些不一致的说法，在其量论中都取消了，否定了。例如，陈那承认在辩论中两家各有自己的理由，可以相持不下，名为“相违决定”；但法称否定了它在逻辑上的意义，认为正确的思维不可能出现这种情况，因此，在言论中各执一辞可以并存是不能承认的，从思维来讲，如果是正确的思维，必含有决定。

第二，他对比量的格式也作了改革。以前佛家通用宗、因、喻、合、结五支论式，到陈那则改为三支，这是很大的进步，不单是形式上的简化，实际性质也改动了。三支论式的次序是：断案、小前提、大前提（用西方逻辑比较），它与现代逻辑三段论式大前提、小前提、断案的次序是相反的。试举例明之：

断案：某处有火（宗）。
小前提：发现了烟的缘故（因），
大前提：〔若是有烟处就会经验到有火，
 〔好像厨房等处（同喻），
 〔若没有火处一定见不着烟，
 〔好像池塘等处（异喻）。

这样的结构，与西方逻辑的从一般到个别的演绎格式不同，倒像是一种

归纳法了。也与一般人的语言习惯不一致，就是说，一般人没有用这种格式说话的。法称对这次序加以改革，把喻体的部分（大前提）提到前面，且把同喻异喻分开，认为可以单独使用，断案部分则因义势已具而常常不说出来。试举一例（以同法式与纯粹的自性因相结合为例）：

- （大前提） 随便哪种存在的事物都是无常的，
好像瓶盆等（与同喻相似）。
（小前提） 现在声是存在的（与因相似）。
（断案） 所以声是无常的（与宗相似）。

这一改革，不单是简化了格式（同异喻分别独立，宗省略），而且也与一般人的思维活动相一致了。就是说，一般人是用这种格式去思考，是用这种格式来表述的。思维有了这种适合的语言表述格式，就为因明的运用开辟了广阔的前途。同时，运用这样的格式，就能使每一个“宗”又能成为普遍定理，从而使论证展转相续，可以无穷开展。

以上所讲是法称对陈那学说的发展。此外，还应该指出的是他的《成量品》，他在这一品中详细地说明了释迦本人就可以为“为量者”的道理。他认为释迦是一切智者，能够正确地告诉人们关于四谛的道理，也能够正确地指导人们如何实证四谛——知苦、断集、证灭、修道。因为释迦具有这些能力，所以他是一切智者，是最究竟地体现了“量”的人。量的一般意义是人们要行动能达目的所必须预先具备的正确知识，也可以说是关于对象的正确的了解。说释迦是最究竟地体现了量的人，当然是说他无所不知，无所不解，对任何对象都正确地了解了。这样，就把量论贯彻到佛教全体里去了。陈那早就有这样做的企图，但从他的著作中还看不出有这个组织来；法称却在这一品里实现了陈那的理想，这可以说是法称发展量论的最大成就，也是他主要的目的。

法称以后继起弘扬他学说的学者，人数很多，有直接出于他门下的，也有属于别的师承的。可以说，瑜伽行派以法称之说为一契机，从原来主要是单纯的唯识学说，转到依量论的解释来成立唯识理论方面

来了。法称一系的因明资料，梵文留下的不多，但在西藏方面，可能由于时（传得较迟）地（靠近当时印度佛学中心东印孟加拉）等有利条件，保存得倒相当完备，前后翻译的论著不少，而且有所师承。从西藏大藏经看，法称之后有好多大家，单是注释法称“七支论”的就有十五家，著作二十一部，其中注《量评释论》的有八部。这二十一部书，如译成汉文约合四百卷，可见分量之大。此外，与这方面有关的著作，据现在人的统计，约有六十部左右。由于家数多了，所以见解就难完全一致，从七部书的注家来说，依俄国彻尔巴茨基的研究，可以分为三大类。

第一类，属于文字注疏方面的，可以称为“释文派”。这派的代表是出于法称门下的天主慧，《量评释论》第三品是法称自己注的，其余三品是天主慧注的。据说，天主慧的注写过三次，每次写完送给法称看，都不满意，未加许可。第三次完稿，法称还是不满意，不过也没有什么改进的办法了，只好通过，留传下来。这部注是对法称颂本的解释，非常详细。继之有释迦慧，又在法称注及天主慧注的基础上加以扩充，作了疏解，那就更详细了。

第二类，不但解文，而且要探讨原著的义理，这属于哲学、逻辑、认识论方面的，可以称为“阐义派”。这一派，时间前一些的可提出是8世纪的法上。他对法称著作，除《量评释论》外，都作了注。《正理一滴论》梵本，就是由他的注而得以保存下来的。时间比他晚一些的有商羯罗阿难陀，他作了《量评释论》的注，但不完全，只有部分。因为他出身婆罗门，所以后来不大称他的名字，而称为“大婆罗门”。

第三类，不但解文推义，而且还从佛教方面解明教理，可以称为“明教派”。这派的代表有慧护，他对《量评释论》后三品作了评注，并且在每段之间，还约要地作了颂附上去（提要性质的颂，夹在注里）。他的注别名《广严疏》，因他有此疏，所以后世也称其为“广严师”。此疏梵本也是罗睺罗在西藏发现的，早年已校刊出版。随他之后也还有好多出名的，如胜者、月护、阎摩梨。这三家也各有自己的

见解，不完全相同。

如上所说，可以看法称学说的三类传承。如果把它们按地域来划分，情况是这样：第二类流行在迦湿弥罗，即北方一带。后来伊斯兰教把这一带和印度本土隔而为二，法上等阐义一派便流行于北方，慧护等明教派则流行于东方孟加拉一带。这两派的说法不同，传承不同，流行的地区也不同。释文派跟着法称，算是直接地传承，流行在南方（法称是南方人），后来传入我国西藏。但在西藏，著述是自由的，并不拘于一家之言，因之，对法称的学说也还有相当的发展。

在晚期瑜伽行派中还有另外一大家——月官（旃陀罗瞿民）。他是公元7世纪的人。义净去印度时，正当他的晚年，《南海寄归传》第四卷中对他有简略的介绍。说他是东印度人，在家佛徒，称赞他为“大才雄菩萨”；并介绍了他的一首小诗，内容讲毒境之为害尤烈于毒药云云。西藏关于他的材料更详细，说他博学，精通内外学说。传说他对世间的声明、工巧，佛家的赞颂、义理等四类著述各有一百零八部，总计四百三十二部。而他平日对于《般若经》、《华严十地品》、《入法界品》、《月灯三昧经》、《楞伽经》等五部经，讲述弘扬，努力宣传。月官著作汉译的一部也没有，藏译的有四十余部，其中过半是关于密教的。不过这些著作是否都是他的，还可以研究。另外，属于赞颂的只一部，名《忏悔赞》；属于义理的，关于菩萨地律仪的有《菩萨律仪二十论》（以二十颂概括菩萨戒的内容）；关于本生的（也可说是戒律类）有《世间欢舞》；此外，还有给弟子们的信名《与弟子书》（是韵文长诗），是文艺作品，梵本尚存，可以窥见他在文学方面的造诣。最后，关于声明（文字学）的著作有多种。声明的根本经典是《波腻尼经》，月官对它有个发挥其说的注解，通常称为《旃陀罗记论》（记论指关于声明方面的书）。除了这个大部头外，还有一些讲文字结构等的小册子。月官的声明著作，在西藏很受尊重。本来，印度注解《波腻尼经》的有八大家，传入西藏的只两家，月官以外，另一

家为自在铠。自在铠著有《迦罗波经》。两家中，因为月官是佛教徒，所以更受重视。但是，月官一家比较难懂，人们把这一派的人称为“难学论师派”；自在铠一家比较容易学，他本人是刹帝利出身，所以把这一派称为“易学王者派”。这两家的声明著作都是西藏研究梵文者通常要学习的。

月官的四百多部著作，只留下了十分之一，梵文留下的更少，只有那封信了。月官对瑜伽行派学说应该有不少发扬，但留存的著作，仅那部《菩萨律仪二十论》讲到了瑜伽的学说，而且很简单，只把菩萨戒的每个学处（戒律的每一条）中心提出来，立个名目，结为偈颂，以便学习而已。他所立的名目，与玄奘译本比较，也有些出入，奘译为四十七条（四重戒、四十三轻戒），月官则把轻戒开为四十六条，多出了三条，但这只是对原戒所作的开合工作，内容并无变化（有的奘译一条，他开为两条）。由这上面也表示两家的传承不同。西藏方面，对菩萨戒的说法，就是完全按月官传承的。

据西藏佛教史资料的记载，对月官的评价相当高。当月称（清辩以后中观派的大家）在那烂陀寺大弘中观时，月官作为一个瑜伽行派的学者特地去找他议论。两人以前没有见过面，月称对月官只是慕名，相见之后，月称自然要问问来人的学问程度如何，月官很巧妙地回答说，我没什么学问，只不过精通三部著作而已：一是《波腻尼经》，二是《一百五十赞》，三是《文殊真实名经》。月称一听，认为来人极不简单，因为精通了这三部书，基本上把世间和内外之学全掌握了。声明是四明中最难学的，精通它，其余三明就不用说了。《一百五十赞》是佛教中显教著作，《文殊真实名经》是佛教中密教著作，精通两经则显密都掌握了。月称便说：这么说你一定是月官了。因为这三部书除了月官之外，别人是没有这么大的能力精通的。月官很自信地回答说：是的，别人都称我月官。这也可见当时月官的名声很高。

两家中，一是用中观无自性的说法来讲中道，一是由瑜伽唯识性的说法来讲中道，往返争辩，达七年之久。这次辩论还是公开进行的。

按照那烂陀寺的制度，不是一般学者都可公开对外辩论，只有少数有学问的大家才具有这种资格，月称是当时惟一有此资格可对外公开辩论的人。月称与月官的公开论辩，当时参加旁听的群众很多，七年之内，使群众对两家的学说，也有不少的了解，甚至牧童们也懂得一些。大家对两人辩论最后所作的评价是：“噫龙树宗义，有药亦有毒。”这是说，月称所传的龙树学，有可取的，也有不足取的。又说：“难胜（弥勒）无著宗，诸众生甘露。”就是说，月官所传的瑜伽学则完全可取。从这些反映看，月官对瑜伽行派的学说是发展的。推想，这也是符合实情的，因为清辩、月称曾对瑜伽行派有过批判，月官如果仍然保守旧说是行不通的了。月官在这场争辩中获得好评，必然是他对瑜伽学说有了发展。不过这仅是一种推想，具体内容，已无法弄清楚了。

本来，瑜伽和中观之争是由清辩引起的，他的《中观心论》就是这场争论的导火线。但清辩反说争论是无著、世亲乃至陈那（自然也包括护法在内，但未明指）引起的。清辩说他们曲解了龙树、提婆学说，并且荒唐地认定：能够真正证得真实的只有瑜伽行派。因此，他才抱不平，对瑜伽行派进行了批判，最后，清辩简直出了恶声，进行谩骂。清辩以为瑜伽行派提到的恶取空是诽谤中观学派的，说这是血口喷人。其实瑜伽行派并无此意，无著也注释了龙树的《中论》，名《顺中论》，其中并无轻视龙树之处；至于菩萨地里批判的恶取空，也不一定就是指龙树一系的人。所以，清辩的说法，只是给这场争论找个借口。清辩既已引起争论，后来他的门下也一直与瑜伽行派争论不绝。关于这方面的资料，在西藏保存了下来。

争论的主要事实是：瑜伽行派的安慧曾对《中论》作过注（宋译名《中观释论》），清辩的门人对他的解释不满，特地去那烂陀寺找安慧的门人辩论，结果，清辩方面胜了。同时，德慧也为《中论》作过注（安慧、德慧都在注《中论》八大家之数），还很流行，清辩的门人也感到不满，去找他辩论，这一次却失败了。另外，护法的弟子天护（提婆湿摩）也作了《中论》的注，对德慧之说，进行声援。这些都是

关于两家之争在后世传存的资料。这些书，安慧的、清辩的都还有，德慧与天护的说法，只在清辩的书中有片断的引用。实际上，清辩的《中论注》好多处还是因袭了安慧之说。他对护法不满，但对护法的弟子天护之说，则很同情。天护也主张在破他时，但破不立，清辩认为这种方法论，和自己的一样。因此，说两家是水火不相容的，也不符合事实。不过，到了以后，情况就复杂些，从现存资料看，其中还夹杂了月称与清辩的争论。两人虽然都是中观派，但月称是整个反对清辩的。清辩与瑜伽行派有联系，月称在反对他与瑜伽行派接近时，连带也反对了瑜伽行派，这就加深了两家的分歧。比方说，清辩反对瑜伽行派只有百分之六十的程度，中间夹杂了月称，就加重了程度，达到了百分之八十了。

在中观、瑜伽争论的过程中，玄奘到了印度，因而也与闻其事。当时那烂陀寺中观派有师子光，瑜伽行派有戒贤，相互对立。玄奘是戒贤门下，事实上他的造诣，远过其师，因为戒贤只传护法一家，犹有局限，而玄奘旁通各派，曾在该寺一度讲护法以外的瑜伽学说，是戒贤所未讲到的。因此，玄奘就为瑜伽行派增添了光彩。师子光起初对他不满，想用中观之学加以批判，但玄奘却无意压倒中观，还从中调和，认为两家并行不悖，作《会宗论》三千颂，这就把师子光给说服了。师子光感到惭愧，辞职离开那烂陀寺到大菩提寺去了。但师子光还想叫同学月师子来为他争回点面子。月师子一去就感到未必能够办到，未加辩论就走了（这些说法见《慈恩传》）。可惜《会宗论》一书，没有流传下来。玄奘亦只是把两派的争论，暂时停息一下，此后的争论仍然继续不已。

瑜伽行派在与中观派争论的同时，与小乘，特别是正量部也有很长时期的争论。据玄奘所传，那时（7世纪）小乘佛学中正量部的势力相当强盛，它们曾提出反对瑜伽行派的议论。这些议论，集中在唯识无境的论点上。它们认为，唯识无境在凡夫的情况里还勉强说得过去，

到了佛地，便说不通了。这是对陈那、护法以来在所缘缘中带相的说法，加以批评。据说，正量部的反对说提出之后，瑜伽行派有十二年未能给予圆满的解答。直到玄奘去印度，正量部又有南印度的般若毘多（智护）作了七百颂的《破大乘论》，重新提出破大乘的说法。当时那烂陀寺准备派人去当面辩论，但去的人表示没有信心。当时玄奘也参加了，并自告奋勇充当辩论的代表，说我是中国人，辩论获胜自无可说，万一失败，对那烂陀寺也不会招致影响。最后，因其他原因，玄奘没有去成，却专门写了一部一千六百颂的《制恶见论》，反驳正量部相当彻底。因而引起了戒日王的重视，特为玄奘召集了一次盛大法会，邀请各地的内外学者参加，让大家讨论批评。结果，竟无人发表异议，这样便将正量部反对说压服下去了。

这次辩论的具体内容，没有详细的资料可资印证，《制恶见论》的梵本已佚，玄奘回国后又未译传，只在窥基的《唯识三十论》和《因明入正理论》两书的注疏中简单地提说了一些情况。不过，从中还是可以窥见一点消息。瑜伽行派遭受攻击的是带相的说法，说由带相才可以为所缘缘，所以心境在内而不在外。窥基在注疏中还提到在大会上，没有提出《制恶见论》全文，只是三支比量，也叫“真唯识量”（三支比量全文见窥基的《入正理论疏》，并有窥基的解释）。从这些资料看，正量部反驳的就是关于所缘缘的说法。在大乘看来，如果一种境界在心上有其行相，这个行相就是心内作所缘缘的那部分（心内的境）。正量部主张心外有实境，心对它的认识、了解，是直接发生关系的，而带相说认为心不能直接取境，需要在心上变出一个外境的相貌来，心、境之间多了一个中间环节。正量部反驳说：这在凡夫境界中还勉强说得过去，到达佛境根本无分别智时，是与境界的实体（本质）直接发生关系的所谓“亲证”，决不会有另外变出来的“行相”，这时候就不能说是带相了。因此，它归结说，唯识理论只限于根本无分别智以外的部分。按理，认识应以根本无分别智所得为最高标准，唯识说既然被认为只勉强在凡夫境界适用，对最高标准无用，这不就被看成

是无用的学说了吗！

的确，这一非难相当有力，击中了唯识说的要害，瑜伽行派经此一击，弄得十二年不能开口。玄奘提出了新的解释才解了这个围。玄奘把“带相”的“带”与“相”作了两层新的说明：（一）所谓“带”，并不限于“变带”一义，还有“挟带”一义；有时候因“变”而成带，有时候也可以由“挟”（两物相并而起）而成带。在根本无分别智亲证真如时，是亲切的理解，认识的同时便挟带着行相（无相之相）一道起来。（二）所谓“相”，可以就相分方面说，也可以就见分方面说，而唯识家之说行相，是侧重在见分方面的。所以，尽管是根本无分别智了解境界的本质，也应该有行相，不过这行相是无相之相（是无分别的行相。虽无分别，但仍有其理解的行相）。正量部由于不了解“带相”里有这些内容，所以提出了质难，当玄奘重申“行相”的意义时，他们便哑口无言了。

至于在法会上提到的唯识量，窥基在《因明入正理论疏》中并未将上述的意义直接表示出来，只说唯识的意义，就是境不离识，离开识，别无单独存在的境，唯识量的精神，就表现在这一点上。想来，唯识量的说法，也就是《制恶见论》的中心说法，它把论文的要义用比量的格式提出，然后围绕比量解释其他议论。清辩的《掌珍论》就是这样的体裁，开头以两个量为中心，全部论述即围绕此中心而开展。《制恶见论》的体裁，可能也是如此，以唯识量为中心与正量部辩论有关瑜伽行派的说法。正量部破大乘，不仅破瑜伽行派，对中观派也同样破了，玄奘著论，一定也有反驳，但这方面的内容更弄不清了。

这场争论，以瑜伽行派得胜而暂告平息，当时法会上是没有异议了，事实呢，争论并未根本解决。义净去印度时，正量部的势力也还是压倒了小乘其他各派的。

瑜伽行派的学说，到了戒贤、亲光的阶段，可说是发展到了顶峰，后来虽然还有些学者出现，也不过是重复先前的观点，并无创见。这

些学者，在玄奘时有智光（继承戒贤主持那烂陀寺），义净时有宝师子等，他们都没有留下什么著作。在西藏所传人物中，8世纪时有律天一家，他的学说来源不明，但著作不少，对法称的因明著作有多种注解，体裁属于释文一派，在文字上作了详细的解释。另外，对唯识的有关著作《观所缘论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》等都有注。《三十唯识论》解释的是安慧注，《二十唯识论》则是解释世亲本人的注，多属消文释句，没有什么发明。不过，可以看出他是跟着安慧走的，属安慧系统。例如，安慧讲唯识是一分说，认为见相二分都是遍计所执的性质，都不实在，只有自证一分是依他起性质，才是实在的，律天也如此主张。另外，讲到量，安慧是讲三种量，承认圣教（声量）是独立的量，与陈那只讲现比二量不同。律天尽管解释的是陈那、法称的书，但还是按安慧的三量说讲的。

到9世纪，安慧还有再传弟子胜友以及相信安慧说而与胜友同时的施戒。他们去西藏后，译了大量的瑜伽行派著作，也是以安慧说为主。由此可以想见，印度后来瑜伽行派的末流，恐怕只是安慧一系了，护法之说反而默默无闻。安慧一系，也只是注解旧说，对于当时的中观派、小乘正量部等不同说法和提出的责难，在他们的著作中，既无反映，也未辩护，这表明此时瑜伽行派完全丧失了生命力了。

参考资料：

1. 王沂暖译：《印度佛教史》第24章（戒日王时代）、第26章（法称时代）、第27章（瞿毗旃陀罗王时代）。
2. 吕澂：《佛家逻辑》（见附录）。
3. 林志钧：《藏译印度佛学论著目录》，载《现代佛学》1953年第2、3期。
4. 三木：《关于因明的一篇资料》（第2、3节），载《哲学资料汇编》第1辑。
5. 吕澂：《略述正量部佛学》（见附录）。

第三节 月称、寂天与中观学派

月称的中观学说——对于瑜伽行派的评破——寂天著述和他的

学风——中观学派的末流、寂护和师子贤

中观学派从清辩开创局面以后，跟着来的大家有月称。月称出于佛护一系，佛护弟子有莲花觉，他就是莲花觉的门下。他是南印度萨曼多人，婆罗门族，少年出家，精通佛家学说。后来在那烂陀寺当住持，是当时有名的学者，曾同月官有过辩论。著作现存的梵文藏文本都有，共十余部。就西藏译本言，关于密教的有九部，显教的也有九部。龙树的五大论，他对主要的《中论》、《六十颂正理论》、《七十颂空性论》都有注；提婆的《四百论》，他也有注。此外，还有中观通论性质的《人中论》，有颂文、有长行，是他的一部主要著作。月称的《中论》注解很详细，别名《明句论》，有梵文本，西洋学者已校刊出版。其中头一品《观缘品》，与本宗的最后一品《观涅槃品》，经俄罗斯彻尔巴茨基译成英文，译得很好，很清楚。近年来，日本荻原云来译出六品，山口益也译了十一品。宗喀巴的《菩提道次第论》、《辨了义不了义论》两书，引了《明句论》的原文，也可从中看得出一部分内容，两书已由法尊译成汉文。《人中论》，西洋学者也已校印，法尊也从藏译本全译出来，月称的学说传入西藏的很完整，再加上后来宗喀巴的提倡，所以在西藏十分盛行。

月称的中观学说，比清辩更纯一些，也更极端一些，这是由于历史条件造成的。龙树、提婆时代，主要是针对有部，重点讲空、无自性。虽也讲中道，而中道本身是无自性，从无自性说发展到不落一边。到了无著、世亲时代，虽也讲无自性，但讲的已与龙树、提婆时不一样了；清辩是无著、世亲以后的人，他不可避免地会与瑜伽学有联系。月称则不同，走向了极端，非但同瑜伽对立，就是对清辩的态度也加以肃清了。这点可以从中观破除异见的地方看得出来，他的立场，与清辩是截然相反的。他是佛护的传承，佛护之说，清辩是反对的，月称要为佛护辩解，就得驳斥清辩。

首先，月称主要是在方法论方面发扬了佛护说。在方法论上，中

观派本是破显宗的，即自己不另外建立，把重点放在怎样破他上，《中论》就是这种方法的典型著作。只要指摘出敌论的过失，就算达到了目的。如《观缘品》讲缘起就是专门破他，一般讲缘起是讲生，而龙树讲缘起是讲无生，实际上是破四生（自生、他生、共生、无因生）的偏执。佛护即继承了这个传统，他对这品的解释就表现了这一特点。如破自生，他说：如果是自生，则“生应无用故”，“生应无穷故”。意思是说：“自生”就是说法本来就有的，不应该再生，说它生，就毫无意义了；同时，“自生”就应该是无穷无尽，永远存在。这样，就指出了自生说的矛盾，使对方的说法不能成立。这种方法概括起来就是：如果按照你的说法，则“应”如何如何。这不是因明的格式，而是佛护特用的方法。清辩在《般若灯论》里，不同意佛护这种方法，认为在破他时要提出自己的正当理由（因明把这个叫因、喻。理由叫因，理由的证明叫喻），要用比量的格式来出过，才能使人信服。到月称时，为了挽救佛护的说法，就为之辩护，说佛护的方法是正确的，而清辩的方法是错误的。因为中观派的根本精神是认为一切事物都是无自性的，因明的因、喻也应该是无自性的。而清辩要自立量，那就应该承认自因、自喻是实在的，只有先肯定了这点才能有立量，否则，如说无自性，便自相矛盾，因而不能成立。所以，运用因明的结果，就会形成自己理论上的混乱。

这样，清辩与月称两家就显出了分歧，并进而在中观内部形成了两个系统。月称一系是采用“应战”的方法，即随着对方的说法加以破斥，所以被称为“随应破派”。清辩一系，是自由独立的，议论不一定跟随敌论走，而采取比量的格式，被称为“自立量派”。

其次，关于胜义、俗谛的有无问题。中观派是以二谛立说的。按胜义谛说，一切都是无自性的，两家在这一点上是一致的。但是，世俗谛是否一切无自性？清辩承认，由世俗谛讲，一切法有自性，月称则不同意，认为俗谛（世间）看着像有自性，这是由于被无明所蔽的缘故，那是一种“覆俗”（根本颠倒），所以从俗谛讲也是一切法无自

性。两家在这一点上有很大的分歧。

月称继清辩之后，对瑜伽行派做了许多评破的工作。他的评破着重在瑜伽行派之说依他起有自性。月称认为，依他起是表示缘起的，而缘起的性质，一方面即是无自性。所以若承认缘起，便不能同时承认还有自性。瑜伽行派虽也讲空，但讲得不彻底，认为在依他起法上没有遍计执法便是空，并不是依他起本身就是空。如视绳为蛇，把蛇执去掉就是空，并不认为绳也是空。因此，瑜伽行派所说的空是他性空，而不是自性空。月称认为这样讲不合理，要空就是自性空。他说瑜伽行派依他法的根本性质是识，而一切识的根本是阿赖耶，所以月称也反对阿赖耶说，认为阿赖耶是一种假立，并无其识。何以见得呢？瑜伽行派要成立阿赖耶有许多理由，其中重要的一条是，如无阿赖耶，便不能成立业报，因为业在未受报之前，应该是存在的。它存在何处？按瑜伽行派说，业是以种子的形式存在于阿赖耶识中。月称批驳说，阿赖耶识是多余的，业由于自身的相续是不会消失的。业的现行虽然消失了，但它的性质、势力并不消失，这只是业的状态不同，明显时是现行，潜伏时是消灭，事实上还是相续的。只有等到受报以后，才会真正消失，因而并不需要有个阿赖耶识保存它。月称既反对阿赖耶识，便连带着也反对前七识。

另外，瑜伽行派也主张自证。认为人之有记忆，包括对见闻觉知的记忆，是因为当见闻觉知之时，就曾自己对自己作过了解，这种了解就是自证。由于自证，就可证明自己是存在的，而不必由其他理由才存在。月称也反对这一点，他说，任何事物不能自为能、所，犹如刀不自割，手不能自触。

最后，月称也批判了瑜伽行派心外无境的唯识说。唯识说以梦为喻，论证有心无境；梦中所见，只是心的构想，醒后所见，也同样是一种心的构想；梦与非梦，仅是深浅程度不同而已，并无原则上的区别。只有到达真正的觉悟时，才能认识到所谓境界，不过如幻如化。月称

讲，心与境是平等的，如果似梦中无境，同样也应无心。他不承认睡梦中有心无境。

月称对瑜伽行派的这些指摘，也是有理由的，并未受到瑜伽行派的反驳。这就看出，他对中观无自性的说法，发展得比较彻底。发展到后来，便把缘起性空的理论成为性空缘起，就是说，正因为无自性才可以说是缘起。这一说法的实际意义，就是在世俗上肯定了无其名（性空），而有其实（缘起）。密教很崇拜月称，即利用其说，肯定烦恼，美其名为“方便”，实际上是纵欲。他们之牵涉到月称，不是没有原因的，因为月称也与密教有一些联系。

中观学派在月称以后的大家是寂天。

寂天的著作，我国赵宋时即有传译，但是未传其名，因此，汉文资料里几乎不知道有这一家。据西藏资料，他是南印度梭罗修多罗国德铠王的儿子，原名寂铠，寂天一名是出家后改的。他做王子时，感到统治阶级的生活不合理，轮到他登位时就出走了，投奔到东印度第五代师子王处，并在那里服务了十二年。由于他勤学，博通了内外各派学说，后到那烂陀寺出家，入胜天（护法的后辈）之门。据此推算，寂天大约是7世纪末的人。他在那烂陀寺，据说是“内勤修学，外示放逸”（即默默地钻研，外表却显出懒散的样子），大家都不喜欢他，叫他“三行者”，就是说只会吃、睡、大小便。最后想驱逐他，为了找个理由，就召开了读经大会，要每人在会上背诵所学的经典，估计寂天背不出，即可借此驱他出寺。轮到寂天背诵时，三千大众特地脱下衣服堆成高座，请他坐在上面背。寂天很神奇地坐上高座，并很自信地问大家：是背诵已有的经典，还是背诵没有的？大家很惊讶，要他背诵没有的经典。于是，他出口成章，一下就背出一千颂，这实际是他的著作《菩提行经》，一共八品，主要内容是关于人菩提行的，即大乘佛学学者应该作些什么修养等等。当他背到第七品般若波罗蜜多品时，有这样一颂，说心不住外相，而得无缘寂灭（第三十七颂）时，据说人

们都看不见他的身影，只能听到声音。这暗示这一句是此经的顶点，也是他学说的要点。

以后，寂天还是离开了那烂陀寺，回到南印度。由于他在那烂陀寺显示的奇迹，所以被目为非凡人物，那烂陀寺请他回去，他拒绝了。他背诵《菩提行经》的第三品（《护戒品》）的末尾，曾提示，学法的人应该学习三本书：《虚空藏经》（此经收入汉译大部《大集经》内）和龙树的《诸学处要集》、《诸经要集》，并说要扼要地学习的话，应以后两种为必读书。《诸学处要集》的分量大，所说的范围比较广；《诸经要集》则比较简略。但是，这两种书，大家都未听说过，于是请他口传，由来人记录而去，这样，龙树的这两部书就得以流传下来了。其实，这两部书应该算是寂天的著作，正如《瑜伽师地论》名义上是弥勒著书，实际是无著所述的。

上述寂天的三部书，现在都存在。《菩提行经》的梵文本，已校勘出版，还附有智慧作的详注，本文还有法、日文的翻译；日译并有河口的旧译与中村的新译两个本子。汉译是赵宋时译出，作者题名龙树，译文拙劣，错讹甚多。藏译本较好，迦当派对它极重视，列为必学的六论之一，看作是中观派的代表著作。藏译除本文外，译的注释就有十一家之多。《学处要集论》的梵文本也校印出来了（俄罗斯佛教文库），题名寂天作。汉译也是赵宋时译的，名《大乘集菩萨学论》，共二十五卷，作者题名法称，译文也劣。此书原文是提纲式的经钞，作者本人并无多少议论，不过从它的取材、编排上，也可看出作者的思想体系。书是颂本，计二十七颂，释是长行，计四千二百颂，分十九品。它的可贵之处是所钞的大乘经，许多已无原本，通过它的抄录片断，可以使人了解原本的概貌。例如《维摩诘经》，汉文译得挺好，但梵本不存，无从了解其原来的样子，译本总是隔着一层，此书引了经的八个片断，就可从之看出原文的一些精华。诸如此类，全书共计引经达一百零五部之多。《诸经要集》梵本不存，藏译本题名龙树著，汉译名《大乘宝要义论》，赵宋译，无作者名。体裁与《学处要

集论》相似，也是提纲式地点一下，然后引经，不过比较简略，引经也比较少。

从这三部书来看寂天的学说，总的讲，他是站在中观无自性立场上来谈问题的。在《菩提行经·般若品》的前二十几颂，就特别批判了瑜伽行派的唯心之说。唯心说证明心的存在最主要的理由是自证，而有关自证的作用中又特别提到记忆，寂天对于自证、记忆等说，都一一给予了有力的驳斥，可见他是站在中观无自性立场上的。

寂天对佛学的贡献表现在对学风的转变上。他的学风有两个特点：第一，守约。一般治学者容易趋向两边，或者简约，或者广博。简约者，知识面不广，广博者又泛滥无归。合理的学风是由博而约，因为这是建立在综合大量材料基础上的概括。寂天即属于这种学风。他的《学处要集》、《诸经要集》都是要约的，同时又很广博。第二，见行相应。历来有两种传承，或偏于见（观点、理论），或偏于行（实践），寂天则是见行相应，虚实并举。他的著作不多，都是从实践方面来的；他的理论观点就完全贯串在他所讲的实践之中，从而使理论观点显得很突出。后来大乘学说如果说有发展的话，就是依着这个路子下去的。寂天这种学风，以后被阿提沙传到西藏，宗喀巴就大加宣扬而产生了深远的影响。

中观学派的末流，在学术思想上出现了一个转回的趋势，以胜义谛性空说为基础，吸收了瑜伽行派的若干说法，混合而成为一个新学派——瑜伽中观派。它们关于中观的方法论和对二谛的解释，不同于月称，而与清辩相似，是自立量的，不是随应破的。

瑜伽中观派的创始人是寂护（藏译为静命，其实梵文 Śāntaraksita 应译为寂护），他是 8 世纪东印度人，曾做过那烂陀寺主讲。他在中观学系中，与稍前一点的智藏及寂护自己的门人莲华戒，并称为清辩之后的“东方自立量派三大家”。三个人之所以著名，是因为他们都有弘扬中观学说的专著。智藏的著作是《分别二谛论》，原本不存，只有

题名寂护注释的藏译本。但西藏人对它有怀疑。论有颂有释，可以从
中看到智藏的学说。寂护的著作是《中观庄严论》，本文一百个颂，
注释六百个颂。莲华戒的著作是《中观光明论》，二千七百颂，有藏
文译本。三家的思想都与清辩有继承关系。

但是，明确地把瑜伽行派学说采入中观的则是寂护。他在《中观
庄严论》一开头，就提出他的中观无自性的看法。当时各家学说对所
谓自性的执著，不外乎是一或多，他则认为应离一离多，方成无自性。
他先批评一多的说法都不合理，最后提出他的主张：应从唯心无境的观
点出发，才能真正理解到法无我（即无自性）；并说这也是瑜伽、中观
两家都应该掌握的，因而两家可以合而为一。从这里，明显看出他混
合两家的立场，把唯心说吸收到中观方面来了。

但是，寂护的吸收唯心说，只限制在观行（也叫观照，即怎样去看
待诸法实相）方面。本来，瑜伽行派的基本理论，唯心说的思想来源
也是从观行开始，尔后才扩大到去解释宇宙一切现象的缘起，这时才把
宇宙现象解释为心里显现的影像。他们首先说唯心无境，肯定了心，
否定了境；后来再进一层，心亦不可得，把心也否定了。所以从瑜伽
行派来看，在观行中，唯心说乃是达到说明心亦不可得的桥梁。这一
思想，《辨中边论》中就已明显地提出。清辩反对瑜伽行派，主要也
反对这一点，他说，与其这样转弯抹角地说，毋宁干脆就说二者并无。
这像无须先在泥潭里打个滚再去洗澡那样，先说有，后说无。但在寂
护时，仍然吸收了说法，说在世俗谛，是唯心无境，在胜义谛，心
境俱无。这是寂护学说的要点。

另外，寂护对法称学说，也有所发展。他曾注释法称七书中的最
后一部：《论议正理论》。此注有藏译本。他还著有《摄真实论》，
部头很大，三千余颂，三十一品，把佛家以外各派所说的“真实”，
都加以驳斥。他的学生莲华戒对此书作了很详细的注释，梵本还存，
有藏文、英文译本。因为它保存了很多佛家以外的资料，可以作为研
究印度哲学的很好的参考书。也正是因为混合中观、瑜伽学说，再

加上他著作的参考价值大，所以寂护在印度佛学历史上是一个很有影响的人物。

寂护与我国的西藏还有一段因缘：当时西藏墀松得赞王（金城公主的儿子，生于公元730年。按传统习惯十三岁登位，时间是742年。死于797年），邀请寂护去藏，对西藏佛教的传播起了很大的作用。原来西藏虽有佛教流行，但与西藏的巫教斗争很激烈，在这个斗争的背后，还反映了统治阶级内部有支持这两种宗教的政治力量，因而斗争十分复杂。寂护去后，大力奠定了纯正佛教的基础，而且建立了佛教大庙“桑耶寺”，寺的规模是模仿印度高翔寺的图样（印度除那烂陀、超行等大寺外，还有许多大寺，高翔寺即是其一）。接着，又建立了正式的僧团组织。此后，寂护又把一个有法术的莲华生邀去，压服了巫教。再后，又把自己的学生莲华戒召去西藏。莲华戒同禅宗经过激烈的辩论，把禅宗赶回了内地。这样，在西藏就只剩下印度的中观派势力了。莲华戒著有《修道次第论》，共计三编，初编的梵本还存在，由意大利罗马东方丛书校印。汉译题名《广释菩提心论》，宋代译出。书的体裁与寂天著作类似，也是引用各经编纂而成。此书在西藏很有影响，因而也就更加强了寂护在中观派中的地位。

跟着寂护、莲华戒之后而来的瑜伽中观派大家是师子贤。他在寂护门下受教，同时从另一大家遍照贤学习《现观庄严论》，因此，他是从中观的底子来弘扬《现观庄严论》的。

《现观庄严论》一书，传说是弥勒作的。说是无著对《般若经》感到文章好像有次序，又好像无次序，有许多疑难，无法贯通，就去请教弥勒，弥勒即为讲说此论。“庄严”是一种文体，以颂来解释义理的；此论即以这种文体来发挥现观的意义。所谓“现观”，就是亲证，即亲切明了地认识真理。讲现观的书很多，原始佛学和部派佛学时期就有这一名称。此论用现观的意义来贯通了全部《般若经》，写得非常巧妙，共分八品，每品又各有若干要义，总计为七十个句义。八品是以境行果的次序安排的，所谓“境”，就是一般所说的佛智的全体内

容，共分三类：（一）一切种智，（二）道相智，（三）一切智。这一佛智的全体，就构成修行的最后目标，也就是所谓“境”。为了达到这个目标还有方法，即四种现观：（一）一切种现观，即对三类智全体的、总的看法，这是第一步；（二）顶现观，即由一门深入的看法；（三）渐次现观，即有次第的看法；（四）一刹那现观，这是他们主张的现观究竟——顿现观，到最后一下子完成，有点类似质变的过程。这四种现观，即属于所谓“行”的方面。最后讲“果”，就是证得法身，叫法身现观。内容是四身、五智。四身即法身、自性身、受用身、变化身。五智即法界智、圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。《现观庄严论》即以这八品七十义来分析解释全部《大般若经》的。这里说的《大般若经》是指二万五千颂的般若经。《现观庄严论》以八品七十义与经文逐段配合，这就使经文组织得很有条理了。所以后世出现的二万五千颂的梵文本《大般若经》，都把这八品颂文置于经前，把七十句义插入于相应的段落间。日本印大正藏时曾尝试采用这一方式，但未获成功。

把二万五千颂这样大的著作，加以分析，形成系统，当然不简单。不过这里也还有些问题，前后传的大品般若不相同，而且颂与论文也有出入。世亲弟子有个叫圣解脱军的，他是传弥勒的般若学的，他对照颂与论不能一致，就产生过怀疑。后来他在一次斋会上见到从南方普陀洛传来的一个二万颂的本子（与二万五千颂的本子大同小异），与论完全相同，以后就通行这个本子。当然，这在文字上已有过些变动了。这就是《现观庄严论》的来历。

师子贤学了《现观庄严论》以后，对经论这种相互发明的关系很有心得。他除了对二万五千颂本用论来贯通外，还用此论通释了八千颂本的小品般若（相当玄奘译的《大般若经》的第四会，但不完全相应，还包括第五会的一部分）。后来又对八千颂般若的提要著作《宝德藏般若》（颂本），也用论把它发挥得淋漓尽致。

事实上，大、小品般若的内容基本一致，但也不尽相同。中国最

初由鸠摩罗什译传的般若，近乎原貌，从它可以看出《小品般若》自身的特点：总共分两大部分，前分是讲般若实相（般若本身）的，后分一小部分专谈般若的运用，即属于方便的。而《小品般若》则把讲方便的这一部分省略了。《现观庄严论》对般若经的分析只是笼统地解释，对大、小品的这种不同之处，就不能从它看出来。

《现观庄严论》的梵文本，日本荻原云来已校订出版。载在二万五千颂《般若经》内的论，俄国彻尔巴茨基师弟亦已校刊印行。此论传入西藏后，一直为西藏学般若的人所尊重。

师子贤的学说非但与前两大家（寂护、莲华戒）一样混合了瑜伽、中观之说，而且用般若加以融通。这一方向，其实在瑜伽行派初期就已经指了出来。如无著所著《显扬圣教论》是发挥瑜伽要义的，它对现观，即辟有专章《成现观品》来讲述，并以《成瑜伽品》专章来解释瑜伽，在那里就很明确地说瑜伽即是般若，二者是一回事。因为般若是能够得到大菩提的最胜方便，所以谓之瑜伽，瑜伽也是为了得到菩提，因此实质上也就是般若。另外，以般若贯通瑜伽，在《辨中边论》里，已经开始。师子贤只是根据前一辈人的思想更进一步有所发挥而已。这样，在佛学思想上就出现了转回的情形。开始，瑜伽、中观分裂；尔后，中观接受瑜伽的说法，二者趋向统一；最后，统一复归于般若。到了这个时候，也就是大乘佛学的最后阶段了。

参考资料：

1. 王沂暖译：《印度佛教史》，第24、25、29、30章。
2. 林志钧：《藏译印度佛学论著目录》，载《现代佛学》1953年第2、3期。
3. 敬之：《佛护、月称中观宗问题讲座》，载《现代佛学》1959年第3、4、8期；1961年第1期（略阅）。
4. 《菩提行经》，（藏要本）卷四《般若品》1—29颂（参照校注）。
5. 王森：《现观庄严论》（佛教百科全书词目，稿本）。

余 论

11—12 世纪二百年间印度的政治与宗教——波罗王朝与斯那王朝统治下密教的开展(金刚乘、易行乘、时轮乘)——大乘佛学在密教学说体系中的地位及其归宿——佛学主要思想发展经过的简单回顾

到了公元 10 世纪时，印度的大乘佛学便已十分地衰颓了，但是佛教还以密教形式，在印度残存了二百年的光景。大乘佛学也就在此情况下，不绝如缕地也维持了二百年。在这二百年中，印度的政治文化各方面，也是一个酝酿着大的变化时期。在此以后，政治被伊斯兰教所统治，文化也受到了伊斯兰教的影响。

公元 8 世纪初，伊斯兰教国家在波斯、阿富汗一带的统治便已根深蒂固了，但还未来得及侵犯印度。10 世纪末，约公元 963 年左右，在中亚细亚沙曼尼伊斯兰教国家内，有个军队的奴隶（军队募集来的老兵），土耳其人，名阿尔普提金，在阿富汗山地一个名叫迦色尼的小城建立了一个小国。到他的第二代，就并吞了阿富汗，成为一个伊斯兰教大国。他的第三代，是苏丹马诃慕德，便开始侵入印度五河地区，并继续向东，即向恒河流域扩展。大概从 10 世纪末到 11 世纪前半叶，即从公元 997—1030 年的三十多年中，几乎是周期性地向印度进行了十七次的侵略。这种侵略不是以夺取城池为目的，而只是掠夺财富和破坏。伊斯兰教是绝对排斥异端的，特别反对偶像崇拜，因此，印度教、佛教都是它破坏的对象。曲女城、摩偷罗等佛教圣地都受到严重的摧毁，这对佛教来说，是个很大的打击。

当时，佛教中心已移到东方奔伽尔波罗王朝治下的角落去了。由于受到伊斯兰教国家的侵略，波罗王朝感到有必要在政治上振作一番，

宗教是政治统治的工具，因而便进一步利用宗教，以期共同抵御外患。在这种情势下，佛教以密教形式还得到了发展。从佛教本身说，由于异教的侵入，促使它更加与印度教联合起来，共同对敌，这就是密教愈益同化于印度教的原因。

到 1030 年，苏丹马诃慕德死后，对印度的侵略，暂时停了下来。直到 12 世纪快结束时，即 1191 年，阿富汗又出了一个土豪性质的君主，名穆哈马德。他建立根据地于廓尔地方，向外扩张势力，占领了迦色尼，统一了阿富汗，又大举入侵印度。他的侵略富有政治野心，不是单纯地掠夺财富；他继续向印度内地侵入，一直深入到恒河流域，终于在 12 世纪末占领了奔伽尔。那时波罗王朝第十八代已被斯那王朝所代替，12 世纪末，廓尔的穆哈马德把斯那王朝消灭了。13 世纪初，把印度仅存的超行寺烧毁，以此为标志，佛教在印度本土便宣告绝踪。我们所要讲的密教，就是在 1030 年伊斯兰教停止入侵到 1191 年再次侵略时这段时期发展起来的。在这百多年外患“中间休止”的时期，东方波罗王朝和斯那王朝还能苟安，在它们的统治下，密教因而还得到了一段时间的发展。

密教开始于 7 世纪。到 8 世纪以后，性质逐渐同印度教相接近，愈益离开了佛教的面貌，一般称之为“左道”。以后的发展，更加不纯，特别是主张性欲的瑜伽，一般也称为“左道瑜伽”。由于他们也讲般若、苦等教理，主张空性，并说这种空性，犹如金刚，是不变的，为了与大乘小乘相区别，又称之为“金刚乘”。

在波罗王朝于 11、12 世纪建立了超行寺以后，金刚乘密教更有一番变化。它逐渐泛滥于民间，而不一定集中于寺院了。教理也更为通俗化，更加没有什么规律，简单易行，所以人们称之为“易行乘”。所谓易行，就是区别于一般佛教难行的实践而言的。他们认为一般的佛教方法比较难，民众不易接受，行不大通，因此要采取易行的办法。其实，金刚乘密教的成佛办法就比较容易了，主张即身成佛，而易行乘

密教的方法更简单，主张立地成佛。他们的所谓成佛是指的常人“快乐”的境地，这种“快乐”与一般佛教的所谓涅槃常乐我净的乐是不同的。他们的“快乐”最后归之于男女的性欲，所以他们的瑜伽方法，必须是同女人配偶，称此为“手印”，其中有许多淫秽之处。也正因为他们的方法简易，提倡低级的东西，很能得到社会一部分愚昧群众的欢迎，流传很广、很快。在流传过程中，形式也有变化，如金刚乘有自己的经典，名“坦特罗”，里面有种种仪轨（用什么方法供养本尊，用什么咒语等），仍很繁杂。到了“易行乘”，则不尊经，而是尊师，尊重他们的导师、上师，认为只要照导师的指导做就行了。导师教的是一些歌诀之类（现在存下来的还有“多诃”这样的诗歌），或谓之“金刚曲”。这类语言文字，都在可解与不可解之间，十分暧昧，一般也称之为“密语文学”。西藏有许多译本，在尼泊尔一带还遗留下很多原本，有些已被校刊出版。所以，密教不但方法逐渐有变化，而且所信奉的典籍也有变化。这就是11、12世纪时期密教流行的情况。

密教发展到最后，还有所谓“时轮乘”。他们特别崇拜的是本初佛，认为释迦牟尼之上还有最初的佛，是那个最初佛发生一切的。同时，他们还对人的生理作了很多研究，提倡用瑜伽的方法来控制身体内部的所谓“有生命的风”（相对外部自然界的风说的），就可以使人的生命不受时间流转的影响，而得长寿，以至于脱胎换骨，变人身为佛身。时轮乘的教义，也反映了伊斯兰教对佛教的影响：他们反抗伊斯兰教，并且设想，诅咒将来有一天伊斯兰教的灭亡。到了这时，也就是密教发展的最后阶段了。

从上述情况来看，在波罗、斯那两王朝的二百年间，密教还是有发展的。这种发展有两个系统。一是以寺院（那烂陀寺、超行寺）为中心，他们也谈教理，把密教的教理与显教的教理混合来谈。如师子贤就是达摩波罗时代的国师，他提倡般若，同时又是密教里的重要人物。他的弟子觉智足，则更是将般若与密教混合起来讲的。到11世纪中叶，超行寺还有一位大家名阿提沙，他曾到我国西藏去复兴佛教（因西

藏佛教那时一度被破坏)，也是一个双谈显密二教的人。除寺院这个系统之外，在民间还有一个系统，这是通俗化的密教，其内部情况也非常复杂。后来人们把密教得了成就（悉地）的大师列举出来，共有八十四家，其中包括了各式各样的人物，甚至连龙树、提婆也被包括在内，此外，还包括了民间各阶层的人物。同时还给这八十四家作传，收集他们的著作，给他们作赞歌等等，我们即可从这些资料中看到所谓密教人物与其传教方法的一斑。

在这二百年中，大乘佛学也还是存在的，但只是寄生在密教的下边。因为寺院仍为知识阶层的活动领域，寺院密教对大乘教理不能不有所资取，因而大乘佛学就能在密教体系中取得了附庸的地位。密教把大乘佛学看成为初步的阶段，称之为“波罗蜜乘”；密教自身则是高级的阶段，名为“真言乘”。同时对大乘内部的中观和瑜伽两派也还有个高低的眼光，他们重视中观，对瑜伽仅运用其一部分。这一点，阿提沙介绍其学到西藏时，表现得很明显。阿提沙所著《菩提道灯论》，在西藏很有影响。它讲菩提道是按三学来说的，开头的戒学，就是取自瑜伽行派，因为《瑜伽师地论·菩萨地》，总结了菩萨学处为四十七种，很有条理，中观书籍里没有这样完整，因此它不得不取材于瑜伽。但是讲到定学与慧学，就全是采用中观家言；尤其是定学，几乎完全用了觉贤一家的说法。对寂天的议论，也还重视，因为觉贤与寂天属于一个系统。总之，阿提沙比较重视中观，然而也有瑜伽之说，是混合的组织。后来宗喀巴在阿提沙基础上，对学说体系有了进一步的发展，即在定学上也采用了瑜伽的说法，在他的体系中，瑜伽、中观两派的地位是相等的。他说，瑜伽行讲“行”，这是“广行”；中观讲“观”，是“深观”；广、深应当结合起来。

总之，密教发展起来的学说，对于大乘，不论是哪一派，只要对他们有利，他们就随意剪裁，割裂。因而至此，大乘佛学，不论哪一派再也不能独立发展，不能成为一个体系了。

印度的佛学思想开始流行，是在公元前5世纪，以后逐渐发展、扩大起来，一直到公元10世纪大乘佛学在印度衰微，前后经历了一千五百年。在这漫长的时期里，它的学说本身也经历了好几次大的变化。由原始佛学到部派佛学，再后又发展成大乘和小乘，大乘本身也还有初、中、晚期之分，这是很明显的几个阶段。在不同的发展阶段上，每个阶段的主要思想也是互相有些区别的，现将其中若干比较重要的思想归纳如下：

第一，印度佛学始终都是为了他们所谓实践的目的，去寻求人生和宇宙的“真实”而开展起来的。他们的所谓实践，并不是积极地参与社会政治、经济等生活，而是消极地企图脱离现实生活而求得所谓解脱。为了达到这样的目的，他们自始至终在寻求人生乃至宇宙事象的“真实”。他们的“真实”，仿佛我们今天所讲的“真理”，但并不就等于我们所讲的“真理”。我们讲的“真理”，是指人们对客观事物规律的正确反映，而他们的“真实”则不是客观的，是从其佛学角度出发，自认为是人生、宇宙的本质的东西。当然，各阶段讲的“真实”，内容也不完全一致，讲的有简有繁，涉及的范围有大有小，但就其整个思想历程来说，是先由人生这一部分开始，继之是人与宇宙交涉的问题，最后则涉及到全体人生、整个宇宙。这种思想发展，既有佛学自身的逻辑脉络，又有受佛学以外学说的影响，其中的线索都是可以找得出来的。

佛学讲的“真实”，尽管在各个阶段有所不同，但剔除其各阶段的具体特征，探求其本质的话，它究竟是什么东西呢？上面已讲到，它与科学的“真”是不同的，佛学的“真”，是道德方面的所谓“善”；所以他们通常区分“真实”与“虚妄”的标准，是同染净联系在一起的。据他们看来，净善就是“真”，染恶就是“妄”，检验真与伪的尺度是道德。这就是佛学的“真实”的最根本的意义。整个佛学都以此为基础，只是在各个发展阶段上有不同的表现形式而已。到大乘中期，曾有人对“真实”作过专门的总结。这项工作，是由《辨中边论·

辨真实品》来完成的。它归纳自己学派以前有关“真实”的说法，共计十种，最后它把这十种说法通归结为三性的真实。

第二，印度佛学整体的基本精神，是奠定在缘起说基础上的。从缘起理论加以推衍，跟着就有“无我”的说法。所谓“缘起”，就是说，任何事物都不是单一的、独立的存在，而是和其他事物相依相待的。从这种理论出发，必然会得出“无常”的结论来；因为事象只要有一点变化，那么与此相连，其他事象也就随之变化。所有事物，永远在变，时时在变，这就成为“无常”的了。但是，就人之常情言，由于自然生活的要求，却总希望能够保持常恒，常的要求与变化不居的事物因而有了矛盾，矛盾不得解决，便会招致痛苦，于是佛教的根本教义“无常故苦”便由此而生。这种苦恼，就是不自在，就失去了“我”的意义；因为所谓“我”就是自己能够主宰，既然不自在，也就是“无我”的了。对人说来是如此，对事物说来也是如此，事物时刻在变，也不能说它有一定的自体，这就是“法无我”。坚持人、法二无我的理论，就构成了佛学的基本精神，也是佛学区别于印度其他学派的根本之点。

当然，在一千余年发展中，佛学内部对“缘起”说的理解、说明，是不一致的，甚至出入很大。例如，犊子部、正量部就有人我”的主张；后来大乘佛学发展到瑜伽行派时，他们从缘起方面而说法有自性，因而得出“三自性”（依他、遍计、圆成）的理论，这就似乎有“法我”的主张。这些都是出入。但是，就在他们似乎承认“人我”、“法我”的同时，也还有这样的说明：尽管说人法有自性，仍与其他学派把人、法、我建立在常住、惟一，不变的基础上的说法不同。他们之所以主张人法有自性是有其实践的目的，如犊子部开头提出“人我”说，其实践意义是出于道德的责任感。为了使业报不落空，就必须承认有承担业报的主体，自己造的罪过，总不能让别人代受报应。出于这种道德上的责任感，便是“人我”说的实践目的。“法我”的主张，在认识领域内也有它特别的意义。必须划清事物不同的界限与范围，以便利于思维活动的开展，否则，思维就会处在一种完全捉摸不定的状态中。这好像形式

逻辑之用同一律，尽管前后的事象不可能完全一律，但为了便于思维开展，必须把概念肯定下来，使其具有一定的意义。所以，就佛学的基本精神来说是“无我”，而有的主张似乎“有我”，也无非是由于他们的实践要求而造成的。

第三，佛学中有关认识论的问题。佛学中所指的对“真实”的认识，不同于一般的思维活动。一般的思维活动，他们称之为“识”，或“了别”，对“真实”的认识则称为“智慧”，即“般若”。“智慧”也不是脱离识的什么特殊的心理过程，不过是比“识”、“了别”更有限定的范围，即不过是把“识”、“了别”加以精炼而已。佛学的前后发展中，对“智慧”的形式和内容，有不同的说法，到大乘佛学阶段，便提出了“无分别智”来。所谓“无分别”，并不是不要分别，而是指去掉不必要的分别，去掉在道德修养上无益的、有害的，颠倒的分别；并且在达到这种无分别境界前后，也还有许多活动的过程和形式。自然，后来学说的发展，对这方面的发挥，更为详尽。瑜伽行派的《显扬圣教论》里，列举了九种不应该分别的事情，即所谓“九不思议事”，认为对这些事的分别，与他们的实践无益。《摄大乘论》里，主张离开五种无分别，比如，睡眠状态是无分别，而这种无分别完全处在什么也不知道的状态，是应该离开的。“无分别智”的“无分别”与睡眠状态完全不同。《显扬圣教论》说要离开不应该分别的，《摄大乘论》说要离开类似睡眠状态等等的无分别，这些说法的共同精神，都认为认识应是高级的智慧活动。两书的说法，都有助于我们正面地去了解他们的学说。

第四，关于佛家的认识论还应该注意的是陈那、法称的量论。对“真实”的认识应有般若的智慧，这在大乘后期，到陈那、法称阶段，他们的量论，正是侧重于这方面的学说。发展到这个阶段，与无分别智的内容有关系的议论就相当丰富了。

大乘学说最初提出“无分别智”来，随之就探讨这分别的来源，认为分别的来源，就在于“戏论”。所谓“戏论”，是他们形容思想

上的某些概念（名言、意言）。在他们看来，有一些概念常引起染恶的身心活动，对于他们的道德实践有害无益，所以他们把这些概念叫“戏论”。既然“戏论”相当于概念，这里就产生了矛盾：概念是人的思维活动的必然阶段，现在说它是戏论，是不能认识真实的，那么，概念在我们的认识中价值究竟如何？概念的认识是否不能或者妨碍对真实的认识呢？大乘佛学对于这些问题，曾经很含糊地讲过，但不彻底；到陈那、法称的时候，发展了量论，才对这个问题讲透彻了。他们对概念的构成、性质，在认识真实过程中如何运用概念等，都作了适当的解释。所以，从这一点看，印度佛学对认识论是有一定的贡献的。

以上几点就是印度佛学前后发展的脉络。

另外，印度佛学从其道德实践要求出发，一上来对哲学问题，即对思维与存在关系的问题是不加理会的。在他们看来，主要是应该求得解脱，至于哲学一类问题，则非当务之急。同时，当时其他学派，对哲学的讨论，议论纷纭，莫衷一是，在理论上得不到什么结论，在实践上也得不到什么现实利益，所以佛家认为，这类空谈还是置之不问为妙。后来向前发展，他们也逐渐地涉及到整个人生宇宙的范围，因而对哲学问题也就不能不管了。一般说来，印度的哲学，除顺世派唯物主义者外，多倾向于二元论；佛学，当其发展到谈哲学问题时也倾向于二元论。说它倾向于二元论，就是说它并不真是二元论，它的哲学基本路线毋宁说是唯心论的。他们受实践要求的限制，认为理想的境界可以由心来实现；人的行为可以由心来作主，不受自然、社会的影响和支配。这种由心说的唯心论，可说始终贯串在佛学内部的各个学派。大乘如此，小乘也如此。不过，少数部派，例如正量部，唯物主义因素比较多一些，它甚至与唯心倾向更浓厚的瑜伽行派作过斗争，但其主流，还是唯心的。所以，印度佛学发展虽然时间长，流传范围广，但在其内部并未展开唯物、唯心两条路线的斗争，应该说是以唯心路线贯彻始终的。从前有人怀疑，好像佛学自身很复杂，似乎可以分成唯

心、唯物的路线，但按其实际是看不出这种路线斗争的。

参考资料：

1. 潘尼迦：《印度简史》（译本）第12、13章（前半，第145页止）。
2. 王沂暖译：《印度佛教史》第30—38章（略阅）。
3. 吕澂校刊本：《成就八十五师祷祝》（《汉译藏密三书》本），又同本导言XV—XVI页。

附 录

谈南传的佛灭年代

现今南方上座部佛教通用的佛灭纪元，基本上以佛灭于公元前 544 年^[1]计算。这一佛灭年代说，从我国佛教历史文献上看，并不是太生疏的。早在一千三百余年前，玄奘游印归国，便已传来了有关的说法，并还相当重视——这就是《慈恩传》卷三所载玄奘在拘尸那地方听到的四种佛灭年纪的第一种。

传文说：“自（佛）涅槃以来，或云千二百岁，或千三百，或千五百，或云过九百未及千年。”在这里四说平列，好像无所轩轻，其实放在第一位的千二百年说是玄奘认为比较可信的。因而那时亲近他的道宣、道世两位受到了启发，在他们的著述里，都曾想依据这一说法试算出佛灭以来精确的年数。像道宣的《释迦方志》卷上便记载他计算的结果说：“至今贞观二十年则经一千二百一十二年矣，此依菩提寺石柱记也。”道世的《法苑珠林》卷二十九又举出另一种算法说：“至今龙朔三年则经一千二百年，此依菩提寺石柱记也。”

我们首先从道宣、道世两家特别声明奘传第一种佛灭年纪出于菩提寺石柱所记的一点，明白了这年纪的地方性。菩提寺就是印度摩揭陀国的摩诃菩提僧伽蓝。依据《大唐西域记》卷八和《法苑珠林》卷二十九所引《王玄策行传》，这僧伽蓝是公元 4 世纪中师子国王功德云施款建筑，作为他国内僧人来此展敬圣迹时住宿之所。那伽蓝里后来有了关于佛灭年代的石刻，当然是采用南方所说，自不待言。

其次，我们从两家算出的年数不一致这点看，又理解到奘传所说千二百年，原来不能照字面讲，以为玄奘得着年纪之年，便恰恰满了二百

[1] 佛灭纪元每年从公元纪年的 5 月间开始，要跨到公元次年 5 月才满一岁，因而两者换算的时候，如不严密区别，就会算出相差一年的数字。南传佛灭年代，以此有时也说成公元前 543 年。关于此点，可参照 R. Mitre, *Buddha-Gaya* pp. 214, 231. W. Geiger. *The great chronicle of ceylon*, intro, p. XXV W. 3.

的整数，另外有它术语性的意义。依照印度佛教史家用佛灭纪元的惯例，都是以每一百年为一纪来计算。譬如从佛灭后一年到一百年，即用术语称为“第一[个]百年”，汉文翻译也略称为一百年。又从佛灭后一百零一年到二百年，术语称为“第二百年”，汉译略称二百年。以下类推。奘传“千二百年”一语，正是这样用法，它只表示那时为佛灭后第十二个百年，并未指出确定的数字。由此，道宣和道世才会同样地依据它却算出了不同的年数——在这里道宣误解了奘说，以为玄奘到拘尸那之年即贞观八年恰当佛灭后千二百岁，所以在贞观二十年计算时便加上了十二年。那时笔受撰述《大唐西域记》的辨机也有同样误会，以为撰记那年已超过千二百之数，就写作“自佛涅槃，诸部异议，或云千二百余年”。其实这个“余”字是不应该加的。

那么，菩提寺石柱所记佛灭相当于公元何年呢？或者就依道世算法，以玄奘到拘尸那的贞观八年为佛灭后千一百七十一年推算上去可不可以呢？我们以为这一数字的来源还欠明了，不忙轻信，要解决问题只有另寻线索。恰好，西藏的文献里便存在着极重要的资料可供应用。据布敦的《善逝教法史》(bdegs chos-hbyung)说，在公元13世纪之初，喀切班禅释迦师利曾传入一种佛灭年代于西藏，以为当那时丁卯年(公元1207年)佛灭已过去了一千七百五十年，这样上推佛灭年代为公元前544的丁巳年(但在西藏史家用藏历推算常作为公元前545的丙辰年)。当时萨迦班禅就指出这一年纪发源于大菩提寺。他还提到，这是从前尊成就主和作福主兄弟俩发愿为菩提寺造像而感得栴檀瑞像，才特别记下了当时佛灭已过了若干年，后来印度、迦湿弥罗、尼泊尔等地学者都信用了它为佛灭年代(但在萨迦班禅本人却批评它计算错误，难以置信；详见《善逝教法史》英译本 *History of Buddhism by Buxton, Part 11, p. 107*)。我们以此说对勘《王玄策行传》(《法苑珠林》卷二十九所引)记载的菩提瑞像缘起，正是大同小异，出于同源。从而可知当时菩提寺铭刻的佛灭年代即公元前544年的那一种，而玄奘在印所得第一佛灭年代也就是它。现在试以玄奘到拘尸那的一年公元

634年的数字结合起来计算，那年是佛灭已过一千一百七十七年，所以传说为第十二个百年即千二百年，恰恰合式。

由于西藏的历史文献证明了玄奘所传菩提寺石柱的佛灭年代即公元前544年，而此一年代又就是南传之说，所以我们说它早就传来了我国，只不过没有留下明确的年数而已。

在此之外，还有较早的一种南传佛灭年代说，也传播了过来，那便是萧齐永明七年（公元489年）僧迦跋陀罗所传的“众圣点记”（见《出三藏记集》卷十一、《历代三宝记》卷十一）。其说随着《善见律毗婆沙》的翻译而流传，又依了律藏末尾的加点而计数。《善见律毗婆沙》早经刊定为南传律藏释论（即觉音所著 Samanta-pasadika）的抄译，译家又禀受南方律师的传承，附带传来的佛灭年代是当时南方通行之说更毫无疑问。依那年代推算，佛灭于公元前486年。《善见律毗婆沙》说及阿育王在佛灭后二百一十九年灌顶即位，近人用佛典以外的独立史料考定它最下限为公元前268年（这是依照阿育王即位后十一年遣使所到的西方各国国王同时在位年代而考出的）。现在另用佛灭486年说来计算阿育即位之年，如合符节地也是公元前268年。因此，这一年代比较起其他各种来，历史的正确性最高，我们也给以最大的信用。今人虽也有对于从佛灭到阿育王即位中间为二百一十八年那一数字表示怀疑（这是误会此数为南方臆造，其实乃中印度、北印度关于那时一段时距记忆的普遍反映），但并不能否定“点记”本身的价值。

两相比较说来，“众圣点记”可称南传旧说，而前544年说为新说，这新旧的嬗递是在何时呢？近人研究斯里兰卡史籍的像盖伊格氏（W. Geiger）也曾想解决这一问题。在他英译《大史》的序言里，以为斯里兰卡流行前544年说开始于公元11世纪中间，而在其前是一向遵行从佛灭二百一十九年阿育王即位一论据推出的公元前483佛灭年说（用“点记”的数字计算即是486年；参照 *The great chronicle of ceylon-introd*, pp. xxv iii xxx）。他这一说，未免粗疏。他没有注意到在我国东晋义熙年间到过斯里兰卡的法显就另外传来当时流行的一种佛灭年

代。以义熙七年（公元 411 年）为佛灭以来的千四百九十七年，由此上推佛灭于公元前 1086 年（见《历游天竺记》，此说大概是用佛教史家的加倍计年法，实际折半，佛灭于公元前 338 年，这和玄奘所传第四种佛灭年代相符）。可见在南传新旧两种佛灭年代的中间，至少还夹杂着这一说。

不过在“点记”前 544 年说在年数的计算上虽有参差，而其间不无脉络相通之处，还是可以寻究的。它们计年的差数大体是六十年，这便透露了一点消息，两种年纪的转变，也许和印度历法用木星纪年（Vrihaspati Chakra）以六十年为一周的计算方法有关。假使一个年代的周期没有掌握得准确，一差违便上下了六十年。这在我国佛教史籍里，用甲子纪年计算时，有时就会遇到这样的错误。譬如，宗喀巴诞生于丁酉年，这本是元代至正十七年的丁酉（公元 1357 年），却也有人没弄清第几个甲子，便以为是明代永乐十五年的丁酉（公元 1417 年），为此就有六十年的出入。从“点记”的佛灭于公元前 486 年差错一周为前 546，再移动一两年而转成前 544 年，事实上是很有可能的，特别是佛灭年代这一类容易变动的计算^[1]。将来如从这一方面深入研究，南传新旧异说中的真正关系，或者能彻底明了也未可知，现在且不加讨论。

从东晋以来，我国佛教和南传佛教交涉日繁而内容愈见丰富，连带着保存有用的史料也不少。现在我们以随喜南传佛教的佛灭纪元二千五百年盛大纪念之故，谈到年代问题，举出一些传播变迁的往事因缘，借以见两方向正在发展的友谊早就有了深厚的基础，这应该是很 有意义的吧！

（1956 年 4 月 7 日初稿）

[1] 此可由西藏所传各种不同的佛灭年代比较甲子纪年而得其理解。参照胜巴堪布：《如意宝树史》排印本 Pag-sam jon-zang, pp. 48—49。

略论南方上座部佛学

通常所说南方佛学,乃指以前由印度传到斯里兰卡并逐渐远播东南亚各处的佛学而言。“南方”这一名词虽然不太恰当,但用来表示这一系统的佛学确有它特殊的性质,还是很方便的。这一系佛学原来属于上座部,在它传播的漫长岁月中,曾有过一些变化,像掺入了方广道人的理论或者密教的做法,可是作为它的中心思想的,始终不外乎上座部学说,而且后来仍旧是恢复了它的纯粹性的。

现在,就全体佛学看来,南方佛学可说比较接近于原始佛学,值得重视,但它谨守上座系统的旧规模,不免有它的局限性。我们从这样性质来理解它,可以在部派、典籍、学说、实践等方面分别举出些特点来说一说。

第一,就部派说,南方佛学可算是保有着上座系统中和法藏部相类的面目,或者说它是法藏的南系也无不可。根据律家所传,上座部是在释迦佛灭度以后百余年教团开始破裂时分了出来的,是代表保守的一派。其后还继续有分裂,所以最初的派别称为“根本上座”,南方佛学就曾经被看作是这一类。当然,根本上座部早先曾流传于印度本土各处,像叙述佛学部派最著名的《异部宗轮论》便说从上座分出说一切有部的时候,本上座转名“雪山部”(依清辩的解释,这因依雪山居住而得名),这说明了印度北方雪山一带原来是上座部流行的重要地区。不过其后说一切有部在北方的势力发展了,上座乃逐渐消失。因此,从无著世亲时代(公元5世纪)以来,即将斯里兰卡所传的佛学看成上座部的代表(像世亲的《成业论》里说到承认“有分识”的上座部,玄奘所译的一本称为“赤铜牒部”,这就是斯里兰卡的城市名字用来代表上座部的)。到了律天时代(公元8世纪)更认为整个上座部都存在于斯里兰卡(律天所著《异部宗轮论部执略集》说上座部分为大寺、无畏山、祇陀林住三派,完全照斯里兰卡当时的派别而言),大概那时候散在印度各地的上座部都已式微了。

不过,南方流传的上座部学说,实际并不纯粹是正宗。从来印度的佛教史家都把它看作上座部的别传,常常用“分别说”这一名目加以区别。有如玄奘所译无性释《摄大乘论》说到上座部称阿赖耶识为有分识的一段(论卷二),结论就作如是等分别说部云云。而清辩叙述当时(公元7世纪)大众部和正量部所传的佛学部派,另用“分别说部”的名目概括上座系统中除去说一切有部所余的一些派别(像化地部、饮光部等。详见清辩所著《异部分别论释》)。由此可见,属于分别说范围内的南方佛学,算不得是根本上座。现在,我们从南方七部毗昙中《论事》一书的叙述刊定它学说之所宗,特别以各部派争论得最厉害的十个中心问题(依《成实论》卷二《十论品》所举)说,南方佛学是主张:(一)过去未来法无体,(二)并非一切法都实有,(三)四谛可以顿得现观,(四)一定没有“中有”,(五)阿罗汉不退,(六)没有真实的“补特伽罗”(详见《论事》第一品六、七、八章,第二品九章,第八品二章,又第一品一、二章)。这些主张都和从上座部分出来的化地部相同。不过化地部最重要的一种主张是佛在僧数,它的涵义说佛和二乘(声闻、缘觉)同一解脱并同一修道,而南方佛学反对此说,主张佛和二乘修道不同(参照《论事》第八品五章),这倒更接近于化地部分出的法藏部。另外,我国萧齐时僧伽跋陀罗翻译了南方律论《善见律毗婆沙》,因为论中所译的戒本很像法藏部的四分戒本,所以一向误认为四分律论,这也可证明南方佛学和法藏部是有密切关系的。我们说,南方佛学不妨看法藏南系,其理由在此。

第二,明确了南方佛学的部派所属以后,我们对于南方佛典为何在文字上内容上都和北方的显然不同,也可了解它的原因。据真谛的《部执异论疏》(吉藏、圆测诸家著述所引)说,化地部分派的原因之一,即在于它变更了佛典所用的语言。晚世西藏佛教史家也传说着佛家根本四部(上座、大众、有部、正量)用语各别,上座部用一种中间语,介于梵语和讹略的俗语之间(详见布敦《善逝教法源流》英译本 *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston, Part II, p. 100*),这当然指化地部等上座派别而说。至于从化地部再分出法藏部,依照

《大集经》卷二十二说，他们受持十二部经，书写读诵，颠倒解义，颠倒宣说，以倒解说复隐法藏，故名“达磨（法）毘多（藏）”。由此法藏部的经典对于其他部派的特别是化地部的，非但解释不同，并且各部分的次序亦复歧异。现在我国翻译的佛典里就有大众部系统的《中阿含经》、《增一阿含经》，又有化地部的《长阿含经》、《杂阿含经》，用来作对照的资料看南方的四部（中、增、长、杂）经典，文字上（从音译的专名说）次第上都凿然各别，这应该是和南方佛学属于法藏系统的一事有关的。

就这一点，如果从南方佛典里的论藏去看，尤觉显著。南方有七部论书，它的顺序是：《法聚论》、《分别论》、《界说论》、《人施設论》、《论事论》、《双对论》和《发趣论》。这里面除去《论事论》一种，其余的都相传为佛说。但这些论书的结构很参差，里面好像没有一定的联系。从前学者间也尝将它们和北方佛学里的各种毗昙作过比较研究，大抵认为对于《舍利弗毗昙》最相类似（像日本的学者椎尾辨匡、木村泰贤都作此说）。我们知道，属于法藏部的《四分律》（卷五十四）以及律论《毗尼母经》（卷三）说到论藏来都列举有问、无问、摄、相应、处所这五分，实际即系结构《舍利弗毗昙》的五个部门，所以法藏部的毗昙当然为《舍利弗》一类，而南方佛学由于部派的关系，也必在论书方面看到这样交涉的情形了。这还可以进一层去研究。根据我国译籍里的资料（像《分别功德论》《撰集三藏传》等所说），最原始的毗昙结构出于佛说，而由大迦旃延结集，呈佛印可。依真谛法师所传，这就是“九分毗昙”（九分名目，见圆测《解深密经疏》所引，但文字有讹略处，现经考订，应该是戒、世间、因缘、界、随眠、慧、定、业和诸蕴，这些都连着“分别说”而立名，如说“分别说戒”等）。最初用毗昙方法解释“九分毗昙”的至少有两大派：随文分析的是目键连系统，现在北方所传《施設足论》还保存它一部分的雏形；另外以义为类的是舍利弗系统，现存《舍利弗毗昙》也可看成它的缩影，但这些原本都不存在了。我们以为，南方论书大体即由《舍利

弗毗昙》的各分发展变化而成，这像《法聚论》、《人施設论》出于无问部分，《分别论》出于有问部分，《界说论》出于摄和相应部分，《发趣论》出于处所部分，它们中间的脉络都比较容易弄得清楚。因此，我们可以说，从论藏方面去看南方佛学和法藏部的关系，它们有密切的联系是极其显著的。

第三，就由于部派的限定，南方佛学在基本理论上突出了两个特点：（一）心性本净说，（二）佛道不共说。心性本净的典据是南方《增一部》经文。《增一部·一法品》的第六节有对举体裁的两段，大意说：“心性本净，为客尘染，凡夫未闻故，不如实知，亦无修心。”“心性本净，离客尘垢，圣人闻故，如实知见，亦有修心。”这样解释心性本净，在佛家各派用“分别说”方法理解佛说的都相信它，只是对于自性净心和客尘烦恼的内在关系，看法各有不同。有些部派以为客尘所染的心便夹杂着染污，在离染的时候，必须转变染污部分成为清净。又有些部派以为客尘所染不会影响到心的本质，它依旧是离染的，所以解脱之时只是使染污不再生起而已。南方佛学同于后一说法，主张从离染得解脱（见《论事》第三品三章）。他们根据这一看法解释一切，乃至最重要的“灭谛”概念，也以为是后有爱的消灭，使后有不生（见《分别论》第四《谛分别品》，梁译《解脱道论》卷十一《五方便品》释四谛段也用此说）。

其次，佛道不共说和法藏部的主张相关。法藏部执，佛和声闻乘等同一解脱而不同一修道。声闻系等的共同修道是什么呢？依《长部》、《中部》的经文所说，这以四念住为重点，从一方面看，念住是一行道，也是一乘道，可以贯彻始终而达到究竟的[由此，化地部系统都相信“道支皆是念住所摄”（见《异部宗轮论》）]。但佛道在此以外，还有不共的施戒等十波罗密。南方经典《小部》（即“杂藏”）的最末一种《本行藏》就集录了有关各类波罗密的本行事迹，具备了后世所谓“菩萨藏”的雏形，这可以证明南方佛学是怎样地重视佛道的。（“杂藏”和“菩萨藏”都是法藏部独有的经典体裁，见《四分律》卷

五十四、《异部宗轮论述记》卷中。)至于佛道和声闻等道之所以截然两途，在发端时即已有其根据，声闻等始于厌离，佛始于悲，所以发展就各各不同了。南方《论事》第十八品三章，特别破斥北道派所主张佛无慈悲的异说（北道误解悲和贪着为类，所以有那样主张），用意即在这上面。

第四，南方佛学对于实践方法有一套组织完备的说法，它的本典大概是种瑜伽类书。其先有优波底沙上座的注解，题名《解脱道论》，这在我国梁代僧伽婆罗便已翻译了。其后觉音尊者到了锡兰（今斯里兰卡——编者注），重整理那部论书，并作了解说，就是现存的名著《清净道论》。此论全用当时锡兰大寺派的正宗学说，对于不同说法驳斥无遗，像上面提到的《解脱道论》，也在他所破之列。他组织的清净道，大体依着戒、定、慧三学的次序，而以定学作中心。本来上座一系列的学说最有精彩的部分就是定学。此学在北方发展为修行道地，最后组成了《瑜伽师地论》那样的规模；而在南方，也由根本瑜伽论典逐渐结构为《解脱道论》、《清净道论》。从前玄奘去印度求法的时候，就很了解这一情况，他以为瑜伽学说有南北两系是应该全部通达的。这在《慈恩传》卷四里曾一再提到。开头说，是时闻海中有僧伽罗国（即斯里兰卡），有明上座部三藏及解瑜伽论者。继而又对着僧伽罗的僧人说，承彼国（即斯里兰卡）大德等解上座部三藏及瑜伽论，今欲往彼参学。最后，经过玄奘摘引瑜伽要文大节征问那些了解僧伽罗学说的僧人，也不能超出戒贤所解的范围。这似乎在北方就可得着它的究竟了，但实际上南北瑜伽是有显著的区别的。南方定学从十遍处特别是从地遍处入手，应用到地色的曼荼罗，保存了上座系里化地立教的宗风（这在《大集经》卷二十二、《瑜伽师地论》卷三十六都提到）。这样从十遍处修学，一一都能达到四种禅定的阶段；并且在十遍处以外，还有十不净观、十随念、四梵住、四无色、食厌观和界差别观，合成四十种“业处”。随着学者性格不同，这些“业处”各有所适（像贪行的人适用十不净观和身至念，瞋行的人适用四梵住和四种色遍

处等），并对欲界、色界定境也各有配合（像十遍处和安般念通于四禅，而除安般、身至以外的八随念、食厌观和界差别观则限于欲界的外定阶段等）。如此学法比较北方以遍处等作禅定的功德看待的（见《瑜伽师地论》卷四十三、《显扬圣教论》卷四），就更觉具体且切实了。

另外，南方佛学关于瑜伽所依的心法生灭作用等解释得也很透彻。在《解脱道论》和《清净道论》里都扼要地将平常心思的起伏经过归纳为十二种作用，而概括为九类。（一）在平静的状态时称为“有分心”。（二）动念时生起警觉，好像从睡眠醒来一般，这叫做“转向心”。（三）由此随着五根有五类感觉作用，这都称为“见心”。（四）有了见便对境界感受苦乐，这名“受持心”。（五）由此分别善恶，名为“分别心”。（六）又安立了境界的相状，叫做“令起心”。（七）这样决定发起作用，名叫“速行心”。（八）假使境界强盛，便继续引起反省或者熏习的作用，这名“果报心”。（九）从这里仍旧恢复到平静状态，所谓“有分心”。在唐人的著述里（如《唯识枢要》等）通称以上所说为“九心轮”，形容它周而复始地流转不息。以这九类心作基础，再加以三界、三性、世出世等区分，便有八十九种差别。从这上面判明怎样由散心到定心，又怎样由染心到净心，修道方法都应该顺差别心的性类而行，所以详细的分别是有其必要的。

南方佛学具有比较完备的典据，又经过长时期的发展，义理是十分丰富的。上文只从它的部派性质上抉择了一些特征，不过当作研究的发凡而已。详细解说，请俟异日。

（原载《现代佛学》1955年第10期）

略述有部学

印度部派佛学里说一切有部(简称“有部”)思想的起源,是和佛灭度后一些论议师的提倡阿毗昙(对法)有着密切的关系的。这一部后来信奉的古典毗昙凡有六种,通称“六分毗昙”(见《大智度论》卷二),也称为“六足论”(见普光《俱舍论记》卷一,依靖迈《法蕴足论后序》所说,“与对法为依故目之为足”)。其中可作建立有部学说典据的,要推《识身足论》。相传此论是提婆设摩(天护)所造。关于六足论的作者,本有种种说法,只这一部论,汉译和梵藏所传资料却无异辞(参照荻原云来和译称友《俱舍论疏》卷一,第20页)。提婆设摩的生平无考。《大唐西域记》卷五说他造论的地点在鞞索迦城南大寺,或者他就是中印度一带的人。又从论文开始一部分驳斥沙门目乾连的“过去未来无,现在无为有”说法来看,它正对南传目乾连子帝须所集《论事》一书的重要主张而发(参照《论事》小品第六章破一切有论、第七章破过去蕴论,佐藤密雄等日译本第130页以下)。《论事》到第三次结集以后才出现,那末,发表驳论的提婆设摩至早也生存于佛灭后第四百年中了。就由这些材料见得有部的思想是在第三次结集前后逐渐成型的,而它流传到印度西北地方以至构成独立的派别,大概即以结集终了遣散各家的一事作它的契机。到了佛灭后第五百年(公元1世纪)迦旃延尼子在至那仆底著《发智论》(参照《婆薮槃豆传》,又《大唐西域记》卷四),将有部各种学说作了严密详明的组织,一派的规模才算毕具。此后因流传区域的扩大,更有了迦湿弥罗和各地方的小派别。在迦湿弥罗的论师称“迦湿弥罗师”,余地的称“外国师”、“犍陀罗师”、“西方师”。这些论师除了《发智论》外,还兼用其他论书,像法胜的《阿毗昙心论》,世友的《问论》,妙音的《甘露味论》等等,意见分歧,莫衷一是。

在学风上,外国师等也和迦湿弥罗师的一味保守异趋,走上了自由批判以理为宗的途径。及至迦腻色迦王以后(公元2世纪末),迦湿弥罗师

得着统治阶级有力的支持,为了更好地排斥异己,便发起《毗婆沙论》的结集,将解释《发智论》不同的说法逐一刊定,归于一尊,于是有了“毗婆沙师”的称号。有部学说发展至此,可谓告一段落。跟着来的便是新兴大乘学系龙树、提婆诸大家和《成实论》作者诃梨跋摩等的反对,在他们的著作里都对《毗婆沙论》所说彻底加以批判。这自然也影响到毗婆沙师,多少会使他们改变一些主张,不过现在除了我国梁唐两代的译本上发现少数异文而外,还没有详细资料可举。再后到佛灭九百余年(公元5世纪),世亲论师在阿逾陀学通了当地流传的婆沙论义(见《婆薮槃豆传》),受到自由学风的熏陶,终于写成《俱舍论》,采用经部主张,纠正毗婆沙师种种偏颇见解。这激起了众贤论师的愤慨,连续著作《顺正理论》(原名《俱舍论》,意欲给《俱舍》以致命打击)、《显宗论》,竭力为婆沙辩护,可是暗中也偷换了一部分说法,所以后来称呼他的学徒为“正理师”或“新有部”。其说可以看成有部进一步的发展,却也就算有部最后的一个段落,再没有继起的大家。就像悟入论师,所著《入阿毗达磨论》,也是步趋正理,别无新义的。

现在来谈有部的重要学说,即以《毗婆沙论》为中心,在它以前的称旧说,以后的称新说。至于婆沙本论虽然不能概括有部学说的全貌,可是当时有部中心在迦湿弥罗,大部分有部师也都以婆沙思想自限,因此不妨将婆沙说作为有部本宗之说。我们从婆沙极其繁复的论题里可以提出一个最基本的论点,即“有因”。有部主张一切法实有最后的根据在此,所以也称有部为“说因部”(见《异部宗轮论》)。据清辩的解释,说过、现、未所生的一切是有,故名“说一切有”,即说此已生正生将生的一切莫不有因,故名“说因”(见《中观心论释》第四品,窥基《异部宗轮论述记》卷上用“所以”来解释“因”字,未免空泛)。本来佛家学说和别宗最有区别之处为说因善巧,能离开无因论、不平等因论,而以独到的“缘起说”为中心,有部对这一层特有发挥,所以偏得“说因”的称号。另外,说一切有这一命题包含着一切法有和三世有两个部分。对有部以外的各部说,三世中的现在实有

还没有什么问题，只是过去和未来的有不能得到共许，因而这一部分的实际不外说过未二世实有。依着“世无别体，依法而立”的道理（见《大毗婆沙论》卷七十六），过未有的建立也必归根到有因的上面，这更是有部独得“说因部”名的一种缘由。

有部本宗怎样解释三世一切法的因呢？它把因周密地区分为六种（详见《大毗婆沙论》卷十六至二十一）。先从人们的认识方面说起，第一种是相应因。每一种认识都依赖心和心所的合作，它们是同时生起，同一所依（就根说），同一所缘（就境说），同一行相（就分别说），这样更互相望，四事同等，便有相应而存在的意义。其次，推广些说，有第二种俱有因。凡是同时而起的种种法对于生果有着同一作用的，像心和心所，心和随心而转的身业、语业或不相应行，还有并起的四大种，彼此相望，都属于这一类。第三种关涉异时因果，名“同类因”。此即过去的善性法对于未来或现在同一界系的善性法，现在善性法对于未来的善性法，同样地三世不善法相对（这没有界系的限制），无记性法相对，都是此因。这还可远推到过去之望过去，未来之望未来，凡前生的善等法望后生的善等法也有同类因义。第四种遍行因，这从不善法的同类因中区别出来，所指的是一些烦恼法带有普遍生起后来染法的因性的。第五种异熟因，这从得果的性质作区别，和以上两种又都不同。所指的是善不善性有漏心心所法，并包括随心转的色和不相应行（这些实际就是和意业相关的一切），对于所感召后世无记性的色、心、不相应行（命根、众同分等）种种果法说。另外，身语业法、无想定灭尽定等不相应行法能生异熟果的，也属于此。以上五种概括了亲能生果的一切因缘。最后第六种能作因，只有帮助的功能，或者消极的不相障碍而有利于果法的生起，所以是等无间、所缘、增上这三类疏缘。它的范围最广泛，除了法体的本身而外，所余的都有成为此因的资格。有部就这样用六因的解释将三世一切法存在于各种因果关系中的意义彻底显示出来；只要因果不虚，三世一切法自必实在。有部的说一切有，实际如是。

其次，有部解释诸法的因果关系，还和刹那生灭的理论相联系（有部被称为“刹那论者”，见于窥基《唯识二十论述记》卷三），所以其说不同于常见或断见；并且有部学说具备了很浓厚的实践意味，它建立一切法的实有，同时即为了否定“人我”。所谓“人空而法有”，正是有部实践观法的具体内容。以上所说就是有部本宗学说的要点。

下面再说一下有部新说的要点所在。这可用众贤的《顺正理论》和《显宗论》为依据，两论原是为发明有部正义的（见《婆薮槃豆传》）。在《显宗论》序品中，列举了佛于《集法经》中悬记的重要异执四十四条，和这些相反的才是佛家正宗，也就是有部自许的宗义。那里面最后一条异执是“或说心心所法亦缘无境”，相反的说法自然是“识境实有”了。此义可说是一切异执归宿的论点，同时也可说是有部新说的基本论点。我们以为，正理师的重要理论都是环绕着它而开展的。拣些例子来说，像辩论过去未来法是有的一论题，《俱舍论》卷二十在《大毗婆沙论》卷七十六原有的异熟果不虚的一种理由而外，更举了缘过未心必有实境的理由，《顺正理论》卷五十一、《显宗论》卷二十六都很重视它，特别引来教证说，如世尊言各各了别彼彼境相名识取蕴，所了谓色至法，非彼经说有识无境；这样来加强理由的说服力。又如《俱舍论》卷六，辨无为法是实，以为灭若非有，不能成为第三圣谛（灭谛），论文没有详解，《顺正理论》卷十七便加以有力的补充说：“以若无境，慧必不生，如何见无为第三谛？”这也是从心必有境的论点出发的。由此推论建立一切法有的依据，便集中在法为识境的一义。因为一切法，特别指的实法（假依实立，应归结到实法），都是所缘缘，很合理的一切实法就应有它的自性，而成立一切有宗。

有部新说在色法方面还发展了极微的理论。这也是从构成所缘的条件来立说的。人们感觉虽不能直接缘到个别的极微，但按实境界的当体并非极微和合的假相，而是和集了的极微。和合与和集的意义不同，清辩解释得最清楚。他以和合为异类法的成聚，和集则是同类法的成聚（见《中观心论释》第五品）。依着《顺正理论》卷四的说意，

没有极微不在和集状态中存在着的，所以感觉所得常为和集安排好了的极微。唐人本着此意，便说极微相资各各有一种和集相，其相实有，可作所缘（见《唯识二十论述记》卷三）。这着重在相上说，就和正理师的原意不尽相符了。

有部新说从所缘实有一义开展，有几点理论很突出，而与旧说不同。第一点是关于二谛的解释。依《顺正理论》卷五十、五十八，《显宗论》卷二十六、二十八的说法，无所待也就是当体直接能生起心法分别的都是实有，实有法即胜义谛。另外，能够显示实义的“名”（不相应行法），它的法体也是实有，所以得成世俗谛。以名义区分真俗原为世友的主张，但正理从名为实法的一点去推阐，归结到世俗谛只是胜义谛的另一面（随概念所得理解的一面），它由法体的实在而成其为谛，和胜义理无别致，如此也不妨说二谛为一。另一点是所缘缘性安立不变。《顺正理论》卷十九说，假使此法为彼法的所缘，那末，即在未被缘时也成为所缘性，这就通到一切法以为所缘而实有的论断上去了。最后一点，因为强调了所缘的实有，在和它相应的实践方面，正理师便很自然地偏重知解，理境也趋向概念化，以至胜义谛里也包括了所谓别相的“类”（见《顺正理论》卷五十八），而一切法又归纳为“句义”的形式（如《入阿毗达磨论》说善逝宗有八句义）。这使有部原以极微说多少接近胜论宗的，到此在理论上更加靠拢了胜论。

我们已依着佛家学说一般区分境行果的方式，从境的方面解说了有部学说要点，行果之说，姑且从略。

（1956年5月7日初稿，原载《现代佛学》

1956年第6期）

阿毗达磨泛论

一、阿毗达磨与小乘派别之关系

佛典三藏，阿毗达磨居其一。究其制作渊源，颇有异论。或谓出于佛说，与经律同，如旧时上座部一切有部等小乘，以及与有部相关之大乘，皆主此说。或谓非是佛说，但后人造，如小乘中后起之经量部，以及今人考证^[1]，皆主此说。二者异诤，平心论之，各有未当。盖云阿毗达磨藏，内容至为繁复，有以标释研寻详解法义为阿毗达磨者，此实应名邬波第钵（后亦谓为摩咀理迦^[2]），即有佛说者在；又有以研究经文宣畅宗要为阿毗达磨者，此实应名摩咀理迦，多是佛弟子说；又有以抉择法门分别法相为阿毗达磨者，此乃纯粹阿毗达磨，惟是弟子所出。后人等视三者为一类，而概称之曰阿毗达磨，如说尽出佛说，或说尽非佛说，皆无当矣。

以阿毗达磨为类名与经律二藏对称，事实晚出。阿毗达磨本意为对法，乃对教法解释之一种法门。佛在世时，弟子间盛为应用，佛亦从而奖励之，其形式则或法数分类，或诸门解析，渐成定式，但未有一类论书统名阿毗达磨也。后来小乘分派，解经各别，或重视论书为教证，势陵经律。于是论书地位特殊，有合佛说佛弟子说统为一藏者，即谓之阿毗达磨。其事殆在阿育王时代与那先比丘时代之间，当佛灭后一百余年至于五百年也^[3]。阿毗达磨藏之独立既本于小乘之分派，故其制作种类与派别极有关系。今言大略，凡有二端可见焉。

[1] 参照木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第12页。

[2] 佛说十二分教中论议原名邬波第钵，但在大论卷二十五等处解作摩咀理迦。又参照《内学》第1辑第91页。

[3] 参照木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第一篇。

其一，小乘各派非即各有阿毗达磨也。旧传小乘分裂为十八部^[1]，其后屡有分合，如北方大众部末派与余部合为分别论者^[2]，南方大众部末派又裂为案达罗各派^[3]，至于后来更成四大宗之对峙^[4]。如谓每派各有阿毗达磨，就现存典籍观之，太形不足，反勘事理，则各派间如大众部等，本不认佛说有不了义经，经说既详，解经之阿毗达磨则无关轻重，其籍自鲜^[5]。又正量等部晚出，即共用一种阿毗达磨，少分异解而大体无所改作^[6]。以是小乘派别虽繁，而阿毗达磨种类当寥寥可数。

其二，小乘阿毗达磨即只有数大类也。此其实际，可由《大智度论》得之。《智论》论理繁广，大小乘最初之交涉历历皆见。论第二卷，谓解佛语之籍有四：一为身义毗昙，身谓《发智论》，义谓《大毗婆沙》；二为六分毗昙，即六足，谓《品类》等六论；三为《舍利弗毗昙》，传是佛时舍利弗所作；四为毘勒，传是佛时大迦旃延所作。此段文末又云有三类毗昙，勘宋元明三藏，皆以身义及六分为第一类，舍利弗为第二类，毘勒为第三类。但丽藏本意云，前三种为三类，第四毘勒广比诸事以类相从非阿毗昙^[7]。今考《智论》第十八卷云，入三种法门观察佛语，一毘勒门，二毗昙门，三空门。此以毘勒与毗昙并举，又说以随相等门为毘勒，解诸法义为毗昙，两者差别显然，则丽藏本之说当也^[8]。

[1] 真谛：《部执异论》，义净：《南海寄归传》卷一，锡兰《岛史》第五、《大史》第五等处，皆说小乘分十八部，盖是古说。

[2] 参照木村泰贤：《说分别论者与部派之所属》，文载《宗教研究》二卷六号。

余尝考证分别论者为西北印度大众上座两部末流之混合派，以分别论者之说详于《婆沙》，《婆沙》列举小乘异宗甚多，独于西北流行之法上、密林山、雪山、说假等部不一涉及，但说分别论者，或此数部末流已合为一也。木村论文证成分别论者为大众末流，益见此说可信。

[3] 参照《论事》英译本 Points of Controversy, p. 5.

[4] 《南海寄归传》卷一，说诸部流派大纲唯四，以正量为一大宗分出四部，盖就当时情势言之也。

[5] 《慈恩传》卷四载玄奘从苏部底苏利耶二僧学大众部根本阿毗达磨。又《南海寄归传》卷一注云，大众三藏各有十万颂。此皆可为大众部有阿毗达磨之证，但亦后出之籍也。

[6] 参照《异部宗轮论述记》卷中，宁刻本第10页右。

[7] 参照日本缩印藏经，往一，第18页左。

[8] 木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第134页，依荻原云来之说，以毘勒为南方毗昙，今勘《智论》所解，其说未可信。

由是龙树时代流行之小乘阿毗达磨只此三类，身义毗昙与六分，同是一切有部所宗，可无待论。此外，以《舍利弗毗昙》并举为言，极可注意。其本初传我国，译者道标序之曰：此论于先出阿毗昙，虽文言融通，而旨格各异。又道安序《八犍度论》亦云：佛以身子五法^[1]为大阿毗昙也，佛涅槃后迦旃延以十二部经浩博难究，撰其大法为一部八犍度云。乃至吉藏《三论玄义》亦说毗昙六类：一佛说，二舍利弗论，三迦旃延论，皆视《舍利弗毗昙》与有部本论地位相当者，此究为小乘何部所宗耶？《智论》卷二谓犍子道人等诵之，则宗此论者有犍子部可知，但着“等”字，即不止此一部。《异部宗轮论述记》中卷，旧解云正量等四部释舍利弗阿毗达磨，可知四部亦宗此论也。又《四分律》五十四卷云，第一次结集毗昙为有难无难系相应作处五分。释律之《毗尼母经》亦云，毗昙为有问无问摄相应处所五类。此均与《舍利弗毗昙》之品目（问非问摄相应绪分）大同。《四分律》是法藏部（一说法上部）所传，则知法藏部亦宗此论也。又现存译本《舍利弗毗昙》立义，如无中有（论卷八）、心性本净（论卷二十七）、九无为（论同上）等，皆与婆沙时代分别论者之说相近，而多处说无我、五道等，皆与犍子宗义相违，故此译本非犍子所传，或即出于分别论者也。分别论者为大众部等末流合成，则此数部亦宗此论也^[2]。由此言之，除有部另有一类毗昙而外，所余各部殆皆用《舍利弗毗昙》，龙树以二类并举，岂无故欤。

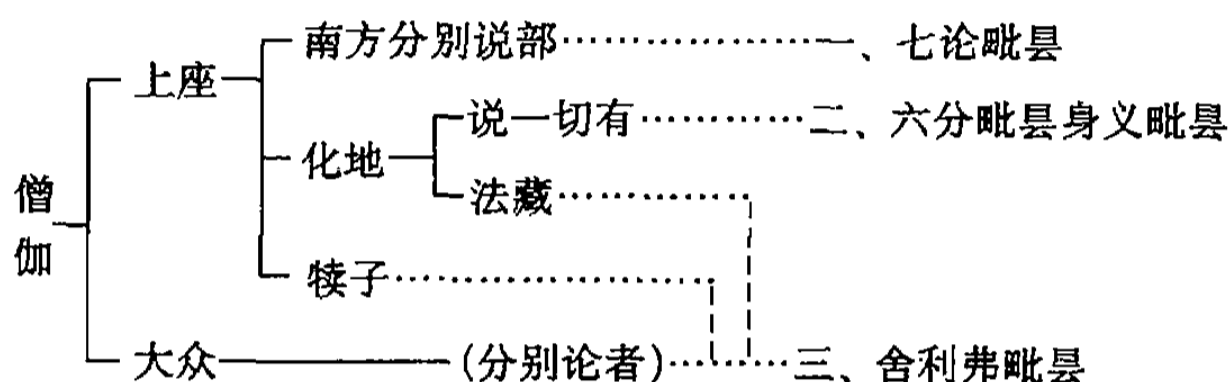
但在其时，南方锡兰（今斯里兰卡。——编者注）上座分别说部实另有一类毗昙，即《法聚》、《分别》、《界说》、《双对》、《发趣》、《人施設》、《论事》之七论。此与印度本土学说关系较疏，故龙树未言及。至与印度本土各类毗昙相较，在昔以为仅有名目相似而内容无涉，近年屡经学者考证，知其间脉络仍相贯通。举要言之，则

[1] 身子是舍利弗旧译。五法指五分而言。

[2] 参照木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第二篇第三章。

南方七论中较古之《分别论》等，组织形式即与《舍利弗毗昙》大同，解释法相章门亦合^[1]。更以《舍利弗毗昙》与六分毗昙相较，又有一分相似，因知《舍利弗毗昙》实为南北阿毗达磨关合之枢机，必其结构最古，而后两方阿毗达磨因以改造，乃各呈异观。今细勘之，其间固有相贯者矣^[2]。

如上所说，小乘阿毗达磨至少有三大类可以断定，有部毗昙为一类，舍利弗毗昙为一类，南方七论又为一类也。所属派别源流，今以一表明之^[3]。



二、初期有部阿毗达磨

上述三类阿毗达磨中，有部一类种别最繁，传译最备，而与大乘论书亦最相关。考有部学说自阿育王时代以后，千余年间发达不绝，凡可分三时期。第一，旧传佛灭后二百余年阿育王在华氏城举行结集，上座帝须自撰《论事》，遍斥异宗。其书首章即破一切有义，可见有部思想当时已经萌芽^[4]。继而阿育王派遣长老末闍地等布教迦湿弥罗、健陀罗各处，后均为有部之根据地，而宗师辈出，造论释经，一变风尚，是为学说建立时期。第二，约在佛灭后四百年至六百年

[1] 参照木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第二篇第二章第一至三节。

[2] 如《舍利弗毗昙》解眼人，第一论门同《法蕴论》及《分别论》，第二论门同《分别论》。又解法人，第一论门同《分别论》，第二论门同《法蕴论》，皆见《舍利弗毗昙》之为二论所共本。日人赤沼智善谓先有《分别论》，次有《舍利弗毗昙》，后有《法蕴论》（见《宗教研究》二卷五号），未可信。

[3] 表中部别源流，依锡兰《岛史》等传说。

[4] 参照本刊《南传小乘部执》。又 Journal of Pali Text Society, 1904—5, p. 69.

间，迦旃延尼子、法胜等相继著作，组织旧言，有部宗义，渐以大备，是为学说组织时期。第三，约在佛灭六百年至千年来，迦湿弥罗与国外有部各禀师承，立说竞异，颇相水火。继以余宗说盛，大乘教兴，论师撰述沟通，历有变迁，是为学说派别变化时期。有部一切论书，即可依此三期分别观之。

初期有部论书莫要于六论，后来婆沙师尊为六足论者是也。六论次第与其作家，玄奘旧传一说，梵土称友释《俱舍论》又传一说，西藏他拉那他及布敦等又传一说，互有同异^[1]，而均不可见诸论原来著作之先后次第。今加考证，最初出者当为《法蕴论》，此有数证：（一）靖迈后序谓此论为阿毗达磨之权舆，一切有部之宏源，乃至《发智》、《婆沙》皆挹此清波，分斯片玉云云。此说论文最古，当有所据。（二）有部旧律《十诵》，说第一次结集阿毗达磨为近事五戒等（卷六十），即同于《法蕴论》之本经。结集传说虽不可信，然可知有部推尊此论为最古也。（三）西土传说论是舍利弗所作，有部本信佛时舍利弗与佛后迦旃延尼子为法尔二大论师（《婆沙》卷一），此论称舍利弗作，当然甚古。至于论文体裁全是摩咀理迦，二十一品，每品皆解一经也。大小乘共信之佛说阿毗达磨，殆即指此论本经而言。

其次出者为《施設论》。旧有译文七卷，因至宋代方译，失造论人名，文又不全，故俱舍学者不视为六论之列。但今人依西藏译本对勘，乃知译本即六论中《施設》原文略出。盖西藏译文三品，已不完全，旧译又只有一品也^[2]。《智论》卷二说此论从《楼炭经》出，是目乾连作，即指今论第一品《世间施設》而言，其余品或又为后人所续矣。论文亦非阿毗达磨体裁，但包罗极富，阿毗达磨所难摄者皆有论

[1] 参照 Journal of Pali Text Society, 1904—5, pp. 73—82, 各说异同略表于下：

	集异门论	品类论	识身论	界身论	法蕴论	施設论
奘传	一、舍利弗	二、世友	三、提婆设摩	四、世友	五、目乾连	六、迦旃延
称友传	六、拘绵罗	二、同上	二、同上	五、圆满	三、舍利弗	四、目乾连
西藏传	六、同上	五、同上	四、同上	三、同上	一、同上	二、同上

[2] 参照木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第三篇。

列，故有部极重视之^[1]。

又次出者为《集异门论》，此乃解释《集异门经》之作^[2]。旧因经是舍利弗出，说论亦是舍利弗出，但西土传为拘絺罗释，明与出经者为异人也。经文缘起谓当时离系亲子（即尼乾子）徒众分裂，舍利弗引为佛徒之戒，及佛在世结集法数以为预防云。勘巴利文此经缘起，离系亲子作跋闍比丘^[3]，似此论即以佛灭后第二结集跋闍子（北传为犍子）分派之事实为背景。且跋闍子部奉《舍利弗毗昙》，此亦以舍利弗说为宗，又见其针锋相对，故此论当为有部已经确立后之作。

又次出者为《品类论》，旧称《分别论》^[4]。此论极为重要，《智论》言六分毗昙数此第一，下逮《婆沙》亦视为制作规矩^[5]。全论八品，其中《千问》一品，即补《法蕴》而作。盖《法蕴》解佛说阿毗达磨，但有经文分别，《千问》举总别二十经各历五十门以成千问，则论门分别也。有经论二分别而后阿毗达磨之形式备，宜有部重视之也。

又次出者为《识身论》。此因破我执而归诸六识身，种种分别而成，较前各论范围更狭，宜在后出。《大唐西域记》卷五，谓作者提婆设摩是佛灭后一百年人，今详论文第一品《目乾连蕴》，破过去未来无现在无为有之说，似对目乾连子帝须而发^[6]。第二品《补特伽罗蕴》破有我之说，又系对犍子宗而发，可知此论作者必在犍子分部乃至帝须立说以后。且此论《补特伽罗蕴》先举他宗胜义谛义补

[1] 《大婆沙论》引用此论最多，据木村所辑，已有七十处。又依《婆沙》、《发智》释通《施設》亦有数处，皆可见此论之重要。

[2] 《集异门经》即旧译长阿含卷八《众集经》，巴利文长部曰《结集经》，宋施护又译其别生本曰《大集法门经》，内容皆不一致。

[3] 参照 Journal of Pali Text Society, 1904—5, p. 99。

[4] 凉译六十卷《婆沙》作波伽罗那，译云记别，分别。陈译《俱舍》即作《分别道理论》。

[5] 《婆沙》卷七释《发智》立章先识后智之故，以为依据经论旧法，论即指《品类足》，以其曾说智门识门也。

[6] 参照橘惠胜：《印度佛教思想史》第 179 页。

特伽罗是有之言，而后反复征破，至于八章，此种体裁全与帝须《论事》破我章门相似^[1]。但《论事》以此为首章，本论即于其先加破帝须之说，是在《论事》以后制作可无疑义。故作者年代当为佛灭三百年内也。

最后出者为《界身论》。此论从《品类论·七事品》节出大地法等以为本事，再加各门分别，故在后出。窥基序云，原有大本六千颂，今译中本九百颂。所谓大本，殆即指《品类论》^[2]，西土传作论者为圆满，与《品类》异其作家，其说可信。《婆沙论》中有望满大德，亦有部师，或即其人也。

以上六论，时代不一，性质亦殊，后世婆沙师推尊《发智》，以六书为辅翼，概称阿毗达磨，并云足论。今细按之，纯粹为阿毗达磨者，惟一《品类论》而已。此论流行极广，各地有部师皆有诵本，大略别之，迦湿弥罗西方及余外国师诵本即三类也。其传译于我国亦较余论为早，刘宋求那跋陀罗即已译之，名《众事分阿毗昙》，此为西方诵本。后玄奘重译，亦西方本，但又经改订，非其旧矣^[3]。论文八品，《辨五事》、《诸智》、《诸处》、《七事》、《随眠》、《摄等》、《千问》、《抉择》。《智论》卷二言，四品是世友作，四品是迦湿弥罗罗汉作，但不明指何品。今以《舍利弗毗昙》之形式勘之，《诸处》品与《舍利弗毗昙·问品》相同，二者叙述三科均以处为第一，尤可注意。又《七事》、《随眠》品与《彼非问》品中标释相当。又《摄等》品即与《彼非问》中摄法及摄品相应品相当。此可证《诸处》等四品实为一类。又阿毗达磨有“分别”、“抉择”二法门，抉择又分“识所识”、“智所知”、

[1] 参照 Points of Controversy, pp. 8—63.

[2] 参照羽溪了帝：《西域之佛教》第 491 页。

[3] 《婆沙》卷十八，西方尊者诵《品类足》云，九十八随眠，二十七遍行，六十五非遍行，六应分别。今勘宋译唐译二论第三卷，全同此文，可见其为西方本。又《婆沙》卷十六云，《品类足》说，有苦谛以有身见为因乃至除未来有身等，评曰，应说除未来有身见及彼相应法等。今勘唐译卷十三，全同评家，又可知其本曾经改正也。

“使所使”、“三科所摄”四门。言其依据，则识门观人（即处）立，智门观谛立，使门观种立，摄等门观界立^[1]。以此勘《品类论》，《诸处》品言人，《七事》品言谛界，《随眠》品言种，《摄等》品则依以抉择，此又可证四品之为一类。世友旧作，或即此四，而言纯粹阿毗达磨者，亦应取则于是矣。

三、第二、三期有部阿毗达磨

有部学说组织时期，造论者数家，尤要者为迦旃延尼子与法胜。迦旃延尼子著《发智论》，对于有部旧师（所谓旧阿毗达磨师）之说颇多裁正，如旧说信等五根无间入正性离生，类似犍子部惟以五根为世第一，今即改云，根非根相应心心所为世第一法^[2]。如是之例，不一而足，盖有部之说至此而另成一系统也。又三世有之义，亦至迦延而大详，故分别论门定以三世，遂极繁衍之能事^[3]。其他解释经文，沟通旧论，遍破他宗，皆使有部立说益以彰著。论有八蕴，以类相从，细分为四十四纳息^[4]，次第颇复凌乱，或论以性相求不以次第求故尔。至于作者时代，迄无定说，但《婆沙》之制作在迦腻色迦王以后，此论之先《婆沙》又应有相当时日^[5]，则或前于迦王，亦未可定也。我国陈唐两译即为先后两种诵本，对勘可知^[6]。

吐火罗国法胜继起，依据《阿毗昙经》，组织西方诸师之言，造

[1] 参照《杂心论》宁刻本卷十一，第19页右。

[2] 参照《发智论》卷一，《大毗婆沙论》卷二。

[3] 如论卷四一行纳息，依六句七句对问各法，又用世定，凡有历六、小七、大七等门，问答繁复，皆迦延所创也。

[4] 旧译跋渠，义云品也。今译纳息，于梵文无征，或是诵时停息，即告一段落也。参照 Journal of Pali Text Society. 1904—5, p. 83. note.

[5] 《发智》制作以后，有各种异本，各种注书，而后集成于《大毗婆沙》，其间非相去稍久，不合事实。《智论》云，迦旃弟子造《婆沙》，殆指其徒众，未必直传弟子也。

[6] 《婆沙》卷三十三解《发智论》云何无学慧章，凡有四种异诵。一本无学正见智，评为最善，二本无学八智，三本无学作意相应止观，四本无学智见明觉现观，皆评为太总，今勘陈译同第三本，唐译同第一本，其为先后改本可知。

《阿毗昙心论》，恰与迦延东方之说相对峙。论文十品：界、行、业、使、贤圣、智、定、经、杂及论。焦镜旧序谓此品目拟佛说之四谛，亦不尽然。盖作者以《阿毗昙经》源流广大难卒寻究，是以探其幽致别撰斯部号之曰心^[1]。所谓《阿毗昙经》，即论中《契经品》所释，其经目大同《法蘊论》本经，有部称为佛说毗昙者也。论品目次第即依经序抽绎其有关毗昙抉择之各类，编列为《界品》至《定品》。故其结构渊源颇存家法，此既大异于《发智》矣。况所立义以颂文括举^[2]，多启西方师、外国师异说之端，如论四云色界十七天，即为西方师说别开大梵天所本。又论二云十六净心见法，即启外国师说十六心见道所本。是又《发智》以外别树一帜者矣。

有部第三时期学说，即因《发智》、《心论》之传承分合，极其变化之观。关于《发智》，先有各地诵本，又有各家著书，如世友之《集论》^[3]，妙音之《生智论》，法救之论等，皆引申《发智》之说，时有异同。关于《心论》，则有各种广略释论，如四卷极略本、优婆扇多八千颂本、一师万二千颂本，又古世亲六千颂本，皆不主一家之说，但以理长为宗。而其末流外国诸师，遂大反于《发智》^[4]，由是儒墨竞构，是非纷然。迦延之徒在迦湿弥罗势力既盛，爰集大众造《毗婆沙》，抑正众说，则尊一家之言，自小乘异宗，有部异派（西方师等）

[1] 见《出三藏记集》卷十，慧远《心论序》。又论卷四《契经品》长行云，虽有一切阿毗经义，然诸契经应具分别，是以上各品说经义，而今分别各经，亦可见论之性质。今人木村泰贤信《三论玄义》之说，谓论系《婆沙》纲要，又举论中说六因等，为有部立义圆熟以后之证。然此但可见论在《发智》之后，不必关系《婆沙》。且《心论》长行，考系后来迦湿弥罗论师之作，尤不可据以推证也。

[2] 《心论》原本似但有颂文，此有数证：慧远序备赞其歌咏格调，一也；后出各注但解本颂，不及长行，二也；现存四卷长行每注其人以为云云，乃译家觉为不合颂意者，三也；论卷三解愿智有七智除心等云云，论经即谓此系迦湿弥罗师说，尤可为长行非法胜所作之据，四也。《杂心论》卷一附注云，诸师解《心论》者不同，又云法胜所释最略，上下文意矛盾，即不可信。

[3] 此即旧译《颇须蜜所集论》，所立各说，勘与《婆沙》中世友之言大致相同。至于论之品目亦仿《发智》，尤可见二者之关系。旧序此论与《发智》并兴外国，盖特重视之。

[4] 如扇多论卷三释随眠四义，全同外国师，又释十五心是见道，又同东方之说，可见其不主一家也。至外国师立说最为极端，尝谓《发智》是异论不必须通，见《婆沙》卷十七。

乃至同系诸师（如世友等）悉致破斥，态度专横，极端主张一切法皆是实有，不容稍事分别。但其对于《发智》，寻绎文义，颇善引申。或会通旧师异说，或抉择有余之辞，至于推衍法相，尤极繁广^[1]。盖《发智》未备之义，皆为补苴，而引旧论六种以为辅助，遂有一身（《发智》）六足（六论）之刊定，自成其一派学宗，后来称为毗婆沙师，或迦湿弥罗婆沙师也。

玄奘传译此论，谓为迦腻色迦王时五百罗汉举行结集，铜牒雕镂，石宝深藏，国外鲜得观览云云。今考之情理，当时帝都为健陀罗而严禁流传，世友为上首而备遭破斥，种种乖违，难为置信。更勘论文，已有昔迦腻色迦王时之言（卷一百十四），其在王后成书可无疑^[2]。况以我国凉唐二译对勘，其文曾经增订，形迹显然，则并镂牒珍藏之说亦未足信矣^[3]。要之，此论乃迦延之徒多人所作，则无疑耳。

《婆沙》既出，有部不纯之说皆遭排弃，而与譬喻等部渐有同化之势，于是法救沟通西方与迦湿弥罗两地异宗，重申正义，著《杂心论》，此释《心论》本颂，而增补甚多，故号为“杂”。论首颂云：“我今处中说，广说义庄严。”谓以《婆沙》之说相杂，实为沟通两地学说之意也。今考论文，依《婆沙》制作新颂固多，而存西方异说亦不一而足。如无作假色（论一）、共有因互为果（论二）、悔通无记（论二）等，皆是其例。若说色界或十六（论八）、存十七天与十六天两说，尤可见作者调和之苦心。至于新增《择品》，于有部旧宗三世有、中阴有、四谛渐现观、阿罗汉退等，一一重为申明，作者当时必有所感而发，盖可知也。

此后经部势力大盛，有部旧说受破之弱点益复显然。加以大乘潮流

[1] 如《婆沙》卷四十六至五十，解释三结等章数行，凡有三万五千言，又卷七十一以下解释二十二根等章数行，凡有十五卷，其广说也可知。旧译十四卷《婆沙》，即辑此等论门而成。

[2] 说详木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第四篇。

[3] 凉译论卷十八云，云何无学慧身，答若智乃至若现观等，评曰，此说可尔，但应说尽无生智不摄无学慧。唐译论卷三十二，答语全同评家之说，可知其曾经改订也。

激荡，西方世亲谙其短长，又于《杂心》重事增订，概括一切对法藏义，成《俱舍论》^[1]。其立说之态度，仍以《婆沙》为宗，而少有贬量自暴其短，欲待智者评较是非^[2]，故多引他部，设为论难，至不可决时，辄结云婆沙是我所宗如是，其意固隐朋他部矣。迹其用心不必即全从外说，但欲显示有部立义所穷，以见非有改易不可存也。而外国说与婆沙说之短长，亦借以表见。遂谓世亲绍西方论宗以理为断之系统，亦无不可。惟然，婆沙师中颇有不能满意者，则如众贤论师，竭十二年之心思，批解《俱舍》，破其所朋上座之义，正其颂释犹预之辞，作《顺正理论》，又约要义为《显宗论》，其意固欲为《婆沙》解难，自示无瑕，然而立义强通，仍失其本。如以和集解五识所缘（论四），有法能碍解非择不生（论十七），皆出《婆沙》正义以外，此不啻依世亲之意而改易有部旧说矣。后人即谓之新有部宗。盖有部立说变化至此而势竭，以后论书鲜出，无可言者。

四、大小乘论书之交涉

大乘教由龙树而复兴，自始即有与小乘阿毗达磨相涉之处。考龙树之时代约在《毗婆沙》成书百年以后，旧说佛灭后四百年迦湿弥罗结集《婆沙》，而五百年龙树出世，其相去约百年。今说《婆沙》成于佛灭后六百年顷，而龙树于七百年出，其相去亦百年也^[3]。因知大乘之骤兴，实乘《婆沙》学说之积弊。盖其时义学受《婆沙》影响，一切有宗遍行各地^[4]，而形式流于烦琐，主张偏趋极端，未免潜蕴反动之机。

[1] 《俱舍》颂文与《杂心》之关系，参照木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第五篇，又《内学》第1辑，第86页。

[2] 见《俱舍论》卷十九流通颂。又日人林常《俱舍论法义》卷一。

[3] 参照木村泰贤：《阿毗达磨论之研究》第256页；堀谦德：《解说西域记》第797页。

[4] 《论事》第一品末章，再破一切有，注家谓是案达罗部义，可证主张一切有者，不止有部。但案达罗部晚出，当亦受有部学说影响而然耳。参照 Points of Controversy, p. 108.

故龙树一倡大乘，势遂大畅。唐代诸贤说教兴缘起，每谓佛后小乘执有，龙树因而说空^[1]，其言应可信也。

龙树立说与阿毗达磨相涉如何，可观其根本著书《大智度论》。此论解大品经文，前三十四卷完译，后则略出。其性质本非毗昙，但引文不下三十余处。汇而观之，乃于各类毗昙持分别去取之态度，盖龙树以为佛说诸法皆先分别，后出实相（论卷二六），论文奉为圭臬，每释法义，先以分疏，如言一切法空，必解一切法为一法二法等，措定其体，再说皆空（论卷三一）。当时大乘犹无独立毗昙^[2]，其分别法相所资，自必取诸小乘之籍矣。

但龙树区别小乘毗昙有三大类：六分、身义与舍利弗。其间取舍颇复精严。若六分中《品类》一论，殆最重要。如言一切法摄入二法中，名色色无色等凡二百二法，论释不详，即指如《千难品》说（论十八）。又四念处种种分别，亦指如《千难品》（论十九）。又四圣种几界系等，亦指如《千问品》（论二十八）。所云千难、千问，即大同现存《品类论》中《辨千问品》^[3]。又辨一切法云如《阿毗昙摄法品》说（论二十七），按此即《品类论》中一品，而径称为阿毗昙，殆以《品类》即同于毗昙矣。又辨十智种种分别云是阿毗昙门而仍同于《品类论·智品》。又有上无上法分别云如阿毗昙说，而仍同于《品类论·摄等品》，此则但称为毗昙而不分品目矣。其他如此之例，不一而足，可知龙树于《品类论》之信用也。

然一言及《发智》，则态度大异。论卷二谓佛灭后百年阿输迦王作无遮大会，诸大法师论议异故有别部名字，以后展转至姓迦旃延婆罗门道人，欲解佛法作《发智论》八乾度云云。此称迦延为婆罗门，外之也。其人外，其说自外矣。更勘论二十六，解十力四无畏等非十八

[1] 参照窥基：《杂集论述记》卷一等。

[2] 旧传鸠摩罗什尝语人云，使我为大乘毗昙，必胜于迦旃延。因知至罗什时大乘毗昙犹付阙如，其先更可想矣。

[3] 《智论》说二百二法如《千难品》，但今论此文见《摄等品》，则龙树时之《千难品》不必即与今论全合也。

不共法，或难迦旃延尼子如彼说，答谓此所以名迦旃延子，若释子则不如是说云。按释子是佛徒通称，此不目为释子，意又可知也。又如论十三说不杀戒诸分别，迦延毗昙说皆不备。又论十说修罗入鬼趣，评云，佛无此说，但迦旃延子说。由此可知《发智》之说乃在龙树所排斥之列也。

至对于《婆沙》，所谓迦旃延子弟子辈言，则更深恶痛绝，如婆沙师说菩萨相必三大劫后种三十二相业方称菩萨^[1]。龙树评云，是辈生死人不读大经，不知诸法实相，自以利根智慧于佛法中作诸论议诸使智定等义尚处处有失，何况欲作菩萨论议（论卷四）。又婆沙师说影是实。龙树评曰，此非毗昙说，但释毗昙义人所说（论卷六）。皆见其说之不足据也。至于再辨菩萨三劫后修相义，直云此婆沙中说，非三藏说（论二十八）。此则绝之甚矣。

其余毗昙明文较少，但如犍子说九十八随眠，同于迦旃，则不采用（论卷七）；说有六道，不同婆沙，则全取裁（论卷十）；是于中有简择取舍，而其标准亦约略可知也。此种反对《发智》、《婆沙》而以理长为宗之态度^[2]，后来大乘遂永以为典则而不改。

自龙树倡导空义以还，有部以外之小乘受其影响颇深，论书制作亦多改观。其最可注意者，为诃梨跋摩之《成实论》。论即依据小乘宗义以明空^[3]，而以灭空心为究竟，则空空解脱门之意也。其解法相亦不主一家，惟于有部多致破斥。如诤四大实有，心所实有，不相应行实有等，皆反对毗昙。至谓诸论师习外典故造阿毗昙说别有凡夫法等（论卷七），其不满意之情可想。但本论体裁仍解佛语（论初颂文），解佛语者不为毗昙必为毘勒（《智论》卷二），今论其毘勒一

[1] 《智论》云，此文见《婆沙·菩萨品》，勘今《婆沙》无此品名，惟一百七十七卷下文意类此。

[2] 《智论》取用小乘各部之说甚多，如说十二因缘配三世（论五），则同旧有部说；大梵天别有处所（论七），则同西方师说；有六度（论八），则同外国师说；有缘无心（论六），则又同于譬喻者；皆理长为宗之证。

[3] 参照吉藏：《三论玄义》卷上，宁刻本第12页以下。

类欤。盖尝证之，毘勒谓是大迦延造（《智论》二），今论解十二分教中论议亦云是大迦旃延等广解佛语（论卷一），意即推尊毘勒，若在有部固应尊舍利弗矣，此一证也。毘勒解佛语不用有色无色等分别，但依随相等门而为论议（《智论》十八），今论亦有论门一品说同相等门，而无毗昙分别（论卷二），此二证也。毘勒行于南印，又经诸得道人重为删略（《智论》卷二又卷十八），考小乘中惟大众等部南行，其末派多闻部真谛即传为得多闻，又即远溯以迦旃延为宗，诸得道人当即指此。今论主学从大众，系出多闻，旧有其说^[1]，考其宗义，如心所无别体，不说相应等，亦均与大众末派相近，此三证也。毘勒论者失传难考^[2]，得《成实论》见其雏形，流传而北，于后来论书制作自应多有关系矣。

五、大乘阿毗达磨

《智论》以后，至于大乘阿毗达磨之成，历时甚久。其间具备过渡之形式者，则《瑜伽师地论》也。本论去《智论》又百余年，乃依瑜伽师一派学说而为组织。此派源流经过，今已难详，惟瑜伽师是修行者通称，似在佛时即有，如《婆沙》一百零一卷引经云，须达问佛，瑜伽师见谛为渐为顿，可为一证。又佛灭后弟子中有专事修瑜伽者，渐成一派。如《毗尼毗婆沙》说坐禅人诵《杂阿含》，又《分别功德论》卷一说阿难灭后弟子专习禅定，均指此事。后其势愈盛，遍行各地，东传我国则为禅教之学，末流遂有禅宗。西土亦逐地立异，有北方瑜伽师南方瑜伽师等称^[3]。其先此派本致力止观，所为学说但以定境为

[1] 参照荻原云来：《印度之佛教》第181页。

[2] 日译本《印度佛教文学史》第217页云南方论中现存此论，内容待勘。

[3] 见《大毗婆沙》卷一百三十六。又参见宇井伯寿：《印度哲学研究》第一，第370页。

主，入后亦谈法相，与小乘旧毗昙师时有出入。如旧毗昙师说五识能互为等无间起，瑜伽师说不然，五识皆从意识无间而生。此种异诤先见于《婆沙》^[1]，后来立说更有开展。如北方师与譬喻者立义相通，譬喻者说止观是道谛，而北方瑜伽师亦以止观贯彻修行各位，有五瑜伽地之说^[2]，渐至有以大乘宗义为之组织大成者，其人则弥勒也^[3]。

弥勒著论即《瑜伽师地论》，立说仍依观境^[4]，故别为十七地，见其界域。现存论文五分，惟第一《本地分》说地，次第井然，或瑜伽师根本之学在是。至第二《抉择分》亦传为弥勒说，而与《本地》立义颇有差违。真谛《世亲传》云，无著请弥勒讲《十七地经》，且传且释，此分或无著之释也。至第三分《摄释》，说摩呬理迦作法。第四、五分《摄异门》、《摄事》，引用古摩呬理迦，皆见本论之依据。盖论文体裁又意在摩呬理迦也。

论卷六十四解摩呬理迦云，是十七地四摄，此明指本论而言。又论卷二十五解十二分教之论议，谓为一切摩呬理迦阿毗达磨，研究甚深素咀纆义，宣扬一切契经宗要。此则以摩呬理迦为解经要之作，与拘拘法门分别者有异^[5]。是故《摄事分》广引经律摩呬理迦本文，累十余卷，皆见作论之正宗所在，无取乎小乘毗昙矣。然本论非绝对排斥毗昙，特欲因而广之，故又说经律摩呬理迦以外可有分别法相摩呬理迦。此先序事即立章，后广辨即论门（论卷一百）。序事以染净细分，其目与《心论·契经品》所叙大同。色界分别谓十七地，尤与西方师说相合。至于广辨，品类抉择以外，又有异门、体相、释词等，即较一切毗昙为广也。论但标此体例，而制作未遑焉。

根本此意而为大乘之阿毗达磨，实自无著之《集论》始。以今所

[1] 《大毗婆沙》卷一百三十一载此文。勘《瑜伽师地论》卷三立说全同，可知大论瑜伽师即承此而来。

[2] 参见《显扬圣教论》卷二十。

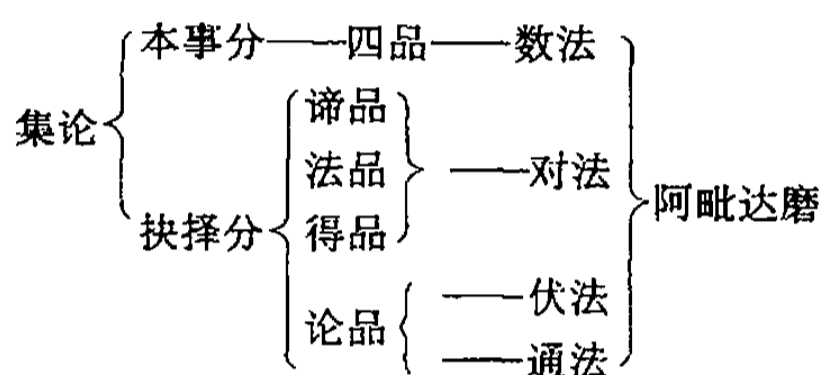
[3] 弥勒为史的人物，参见宇井伯寿：《印度哲学研究》第一，第355页以下。

[4] 如论卷三说五识生后无间意识必起，依《智论》卷八说，此人禅中方知。

[5] 于此可见本论与《成实》隐有相通之点。又摩呬理迦与阿毗达磨分别，见《内学》第1辑，第91页。

知，大乘之独立阿毗达磨似亦只此一种。以其制作较晚，旧论体制悉听取裁，故得大备。后世亲《庄严经论》及《摄大乘论释》，皆解阿毗达磨意义有四端，其一对法，谓以四谛道品等说，趋向于涅槃。其二数法，谓以思择法门数数分别法相。其三伏法，谓说论议能伏他异诤。其四解法，亦称通法，谓释规式通晓文义。此种解释之标准阿毗达磨，即《集论》也。论之《本事分》四品，标章分别，即是数法。

《抉择分》四品，《谛品》解瑜伽所缘，《法品》解瑜伽修，《得品》解瑜伽成就。此宗即以瑜伽对向涅槃，故此三为对法。《论品》或说论议，或说释经，即伏法与通法也。今更列表明之。



《集论》内容虽甚繁复，然以成法相格，惟数法一端可称纯粹阿毗达磨，故无著特题为《本事分》。此以《舍利弗毗昙》与《品类论》之品目比较，可见其组织全同也^[1]。至与大论《本地分》名称近似，而实不伦。以阿毗达磨之成分言，大论《抉择分》与此相类，而非《本地分》也。唐贤解即以《集论》二分仿大论以立名，误矣。又本论释义多与大论不合，唐贤解，此论以瑜伽法门释阿毗达磨经宗要，说与《瑜伽》不同，皆依经文处也。今既无彼经，莫由取证。但细勘《抉择分》，多处散引各经，即不拘于一部。又释论谓此遍摄一切大乘阿毗达磨经中诸思择处，似乎亦非一经。故释经宗要之说可疑。今谓论与《瑜伽》不同，此乃无著之自说耳。

《集论》后有释论数家，觉师子释尤见精彩。安慧即因以糅合本文成《杂集论》，此名曰杂，乃仿《杂心论》例。《杂心》以《婆沙》

[1] 此说在早年日人宇井伯寿已发之，参见其《印度哲学研究》第一，第401页。

庄严《心论》，《杂集》则似以经部上座等义庄严《集论》。经部上座义者，世亲《俱舍》之所朋，而众贤《正理》力致驳斥者也。今复取而用之，故说此论为救《俱舍》而作^[1]。此种立说或与《集论》之本旨未当，然而大乘论书反对婆沙师之精神固已贯彻无余矣。自后阿毗达磨遂鲜继作者。

(1925年5月研究部第四期讲稿改订，

原载《内学》第2辑)

[1] 此说见窥基《唯识述记》卷一，但其文句读有疑，待考。

略述正量部佛学

印度的部派佛学势力足以同大乘佛学抗衡的,开始是说一切有部,后来便是正量部。正量部从龙树时代起逐渐抬头,直到玄奘、义净去印度的时候还是很盛。奘净说到当时小乘佛学四大部,都以正量和上座等并举(见《大唐西域记》卷十一、《南海寄归传》卷一),实际上晚期大乘佛学里常常涉及的小乘部派也正是正量部。因此,我们要彻底明了大乘学说,就得对这一部有相当的认识。可惜的是旧籍零落,难得其详,现在只能简单地叙述一些要点,以供研究参考。

先谈源流。正量部梵名三弥底耶(Sammitiya),原系创派的人名,所以从前也译作“正量弟子部”。另外,旧译和西藏译作“一切所贵部”,这是部名原文转作娑摩底耶(Sammatiya)的缘故。这一部乃从犍子部分裂出来,各家传说差不多一致。至于分裂的原因,据《异部宗轮论》说,是为了解释“已解脱更堕”云云的一个颂,各家的意见不同,犍子部一时分成四派,正量便是其中之一。又据真谛所传,犍子部原来推崇《舍利弗阿毗昙》,后来各家感觉毗昙所说还不完备,便各自造释补充,如是意见分歧,因而分派。照此一说,那有问题的颂文应该和《舍利弗阿毗昙》有关,但在汉文译本里还找不出来,并且颂文简略,意义也不易明了。窥基的《异部宗轮论述记》采取旧说,举出四家不同的解释,大体上是谈阿罗汉退堕不退堕的问题。我们另从南方所传叙述部执的《论事》一书看,犍子部本宗和正量部都主张阿罗汉有退(见《论事》第一品第二章),而这一主张在各部派的异执里还占很重要的地位,所以《论事》特别将它列为二百一十六种异执的第二种。对于退堕的解释不同,当然可以成为分派的原因。不过四部中正量和犍子本宗关系比较密切,正量所有的新主张最初都被看作犍子变化之说,并不用正量的名义出场。因此在《毗婆沙论》编纂的时代(公元2世纪),犍子部的主张只有和说一切有部不同的六七条(见《毗婆沙论》卷

二),到了龙树著作《中论》时(公元3世纪)便说犍子更有“生生”等十四种俱生法和“不失法”之说(见《中论》的《观三相品》、《观业品》)。这些都是正量部分出以后的新说仍旧归之于犍子名下的。

正量部的名目到安慧、清辩时代(公元6世纪)才十分显著。之所以有这一变化,大概是正量部关于业一方面的理论得到发展的缘故。此后势力日盛,像玄奘在《大唐西域记》所载,当时(公元7世纪)印度除了北印以外,都有正量部的传播,明文列举了十九国,僧徒合计六万多人。摩腊婆国是西印度佛学的中心地,而正量部僧众就有两万人,可见它在各部派中如何地占有势力。因此,像《慈恩法师传》卷四所说,当时南印度老婆罗门般若邈多(智护)发挥正量部的说法,作了《破大乘论》七百颂,不但为各派小乘师所一致推崇,而且使那烂陀寺答应戒日王的请求去参加辩论的各位印度大德都丧失了自信。这也可说明正量部的议论在当时发生如何的影响。其后,虽然经过玄奘《制恶见论》的破斥,又有过曲女城无遮大会的扩大宣传,但它的势力依然存在,三十年后义净到印度之时,还相当地盛行,一直维持到波罗王朝的时代(公元8世纪以后)。

次谈典籍。正量部后来既成为一大宗,便和其余上座部等大宗一样,也具备了它独有的经、律、论三藏,这从《慈恩法师传》卷六说玄奘曾由印度带回正量部的经、律、论一十五部,可以证明。不过那些经律早已散失,详细内容现无可考。只有关于经藏即四阿含里面的重要义类,可以从和正量部渊源最近的贤胄派(犍子部分出的四派之一)著述《三法度论》(东晋译)见得一斑。另外律藏也有《明了论》(正量部律师所造,陈译)略摄大义。至于论藏,以《舍利弗阿毗昙》为根本,汉译有其书,但不完全。此外还有些解释毗昙的论书,现存的《三弥底部论》(失译,今勘应附梁陈录)就是一种。又《慈恩法师传》卷四说玄奘在北印度钵伐多国所学的《摄正法论》、《教实论》,也都是有关正量部的书。《摄正法论》或者就是宋译的《诸法集要经》,原系观无畏尊者从《正法念处经》所说集成颂文,阐明罪福业报,正是正量部的中心主张,而《正法念处经》唐人也认为是正量部所

宗的。《教实论》也就是《圣教真实论》，瞿沙所造，没有译本，相传是发挥“有我”的道理，为犍子部之根本典据。玄奘在钵伐多国学习正量部的根本毗昙，同时兼学这一书，可见也是正量部所重视的。

再谈正量部的主要学说。这里面有笃守犍子部本宗旧说的，有依据旧说作进一步推论的，也有正和大乘学说对峙的。最先，守旧之说，就是犍子部独有的“有我论”。“我”这一名词，系“补特伽罗”的旁译，因为说“补特伽罗”（正翻“数取趣”），说“我”，说“有情”，说“命者”，都指的是一种事实，而这些名目原来是作同义语看待的。所谓“有我”，就是这一种法体在谛义上（实有的意义）胜义上（究竟的意义）是可得的，存在的。犍子部的这种主张对于正统佛学无异是叛逆之说，佛学根本发明无我道理，而犍子偏偏主张有我，岂非背道而驰？但这只是表面的。实际上它和佛家以外的学派所说的“有我”并不全同，而对佛家余义也取得一些调和，所以尽管不断地受到批评、破斥，但它依旧流行，并还影响到其他部派，为他们暗地里所采用。像大众部的根本识、化地部的穷生死蕴，乃至说一切有部的同随得，都不妨看作变相的有我说。正量部对于这种理论有比较详尽的解说，见于《三弥底部论》，据此论所说，犍子部有我说学的建立乃是经过略简了内外各种异论而后完成的。这些异论，像佛家部派中的无我说、片面的有我说（或者离蕴，或者即蕴，或者是常，或者无常等），以及有我无我不定说，还有余宗的实有我论（一异断常等等说法）都是的。离开种种不正确的说法，所建立的“我”和五蕴的关系便不得说一，也不得说异，它的性质也是非断、非常，而推论的结果，它是归于五种所知法（即对象）里面的不可说法的。

另外，佛之说我可以看它是施设的假说，分成三类，一依假，二度假，三灭假（这三类名称在《三法度论》的译文中作受施设、过去施设、灭施设）。佛说有时指现在有执受的内蕴等（如有情血肉的色蕴等）为我，这属于依假。譬如火之依薪，我对所依蕴等是一是异，都不可说。佛说有时又通三世来作假设，比方在种种本生上说，今我

（佛自称）即是过去顶生王等；又比方作种种授记说，汝慈氏未来当作佛等。这些各有自体，相续不乱，属于度假（度即三世转移之义）。佛说还有时在有余的暂时灭（但舍此身）和无余的永久灭（不受后有）方面也用我作自体来区别，但一异断常都不可胶执，这就是灭假。即由三类假说，不妨承认有我，归在不可说的一类法中。正量部对有我作这些解释，不用说是含有补充的意味的。

其次，推阐的新说，这是关于业报的理论。本来犊子本宗主张有我的用意在于成立生死解脱的不落空，但推究怎样才有生死或解脱，这就会牵涉到业力的一方面，因此，有我论的骨干必然是业论。正量部阐明此义，有很多新解。比方说，业的存在并不是业法的本身，因为身口意业起灭无常，都是不能久住的。业之能招致果报，乃由于它熏习积聚的力量。那种积聚是不相应行，和心一道起灭，却不相应；它既无所缘对象，又是无记性质（这些都是和业自身显然有别的。详见《论事》第十五品第十一章）。还有业的积聚可以总分四类，欲界的业和它的习气以类积为一聚，其余色界、无色界、无漏也同样地各以其类各为一聚。这些业积相续存在，不是一期生死即了，必须相随到了修道或入涅槃方才消灭。佛所常说的“不失法”便是指此而言。这很像借债人所立的券契，凭着它就需还欠。正量部以此解释业的决定，比较周到，《中论》的《观业品》引了他们的主张，有这么一个颂：“虽空而不断，虽有而不常，诸业不失法，此法佛所说。”（此颂在青目的注解里变成了正面文章，好像是龙树所答，但依清辩的《般若灯论》看，这明明是正量部的主张。）

由于有不失的业券说法，对于业的性质便进一步得着种种阐明。第一，表色不妨看成业的一类；第二，表色可以认作律仪；第三，色法也有善恶性的区别（这些详见《论事》第八品第九章、第十品第十章、第十六品第七章）。还有正量部说表色是业，是用行动来作解释的，由此便牵涉到色法不尽是刹那灭的问题（色法暂住不灭，才可以有从此到彼的行动现象），又牵涉到灭法待因的问题（行动表色不像灯焰铃声等自然歇灭，就必等待灭因）。这些说法，都由业论推究出来，成为

以后各家争论的主题（参照《大乘成业论》）。至于业的积聚，即所谓不失法对“我”又是怎样的关系，这可用通常所说业的自作自受来予以说明。一方面，由于我对业的执持，在生死流转之际，业的积聚不至与死心俱灭，所以谓之“自业”。另一方面，我之死此生彼，舍弃这一类五蕴而联系另一类五蕴，完全依于业积聚的限定。如此我既执持业聚，又为业聚所限，两者关系成为因果不离，并且自有生以来一直到涅槃相续不断。这一理论很多地方和大乘佛学中阿赖耶识的说法相通，阿赖耶识便是能执持一切法的种子而又同时为业法种子的异熟果的。因此，从前真谛翻译《摄大乘论释》中阿赖耶识的异门一段，便添上了声闻乘正量部名为果报识云云的文句（这在别家译本都没有），并且他翻译的《显识论》又将果报识换译为不失法。这些可以说明，依真谛的认识，正量部的业说是和阿赖耶识说有类似之处的。

最后，对破大乘之说，主要是破瑜伽学系关于所缘缘的说法。正量部分析心色二法的性质，以为心法刹那灭，而色法有时暂住，这便使色心分离，各自独立，对于瑜伽学说是根本相反的。像无著所著《显扬圣教论》成立色法念念灭就是以色随心而说的（见论卷十四《成无常品》）。正量部又主张心之缘境可以直取，不待另变相分，这更与瑜伽学说大相径庭。瑜伽学说流行之时正量部也势力全盛，它们中间会发生正面的激烈冲突，像《慈恩法师传》卷四所载玄奘痛破般若毘多之说并引起曲女城无遮大会里扩大宣传的那一番因缘，可算是势所必至的。可惜般若毘多破大乘的原作和玄奘反破他的著述都已失传，彼此往返的议论，不得其详，只有唐人留下一些传说，以为正量部师般若毘多所破的是大乘所缘缘带相义，玄奘在无遮大会上也针对此破予以反驳（见《成唯识论述记》卷四十四）。又说，无遮大会上玄奘所提出的是一个成立唯识道理的比量（见《因明入正理论述记》卷五）。依据这些传说，正量部破瑜伽学说乃是集中在所缘缘的一点，可以无疑。

瑜伽系从陈那以来，为了成立唯识，对于所缘缘曾作过进一步的分析。像《观所缘论》所说，心法（特别是属于感官的前五识）所缘的境

界，必须具备是因性和有显现行相（即带相）性这两个条件，由此，真正的所缘只限于心内的境界，这样成立了“唯识”。正量部的破义就着眼于这一说法，以为在平常的情形里容或如此，但到了瑜伽系所说无分别正智生起的时候，智所缘的是直接领会的“真如”（这从唯识理论的体系来说，所指的是心识的实体没有被曲解为种种施設形象的本来面目），就不应该再变现相状（即带相），那末，像《观所缘论》所强调的两种条件之说，岂不成为空谈？如果在正智那样心理状态里可有例外，那么唯识道理就是不完全的。正量部这一质难可谓击中要害，所以从前传说当时瑜伽系的学者对它沉默了一十二年（见《宗镜录》卷七十），直到玄奘去印度，才救了转来。依《成唯识论述记》（卷四十四）说，玄奘之救乃将带相的“带”字分作变带和挟带两解，寻常心识的所缘是变带相状，正智的所缘则是挟带体相。这样和瑜伽系所缘缘的定义就不违背，所以唯识的根本原理即心识不缘外境的原理还是破不了的。玄奘这一解答，据我们看来，它的重要关键并不只是带相里带的一面，同时对相的一面也已兼顾到了。依照陈那《集量论》第一品解释，带相的相即是行相，可以就相分说（即所行之相），也可以就见分说（即行解之相）。正量部所出的质难，但知道相分上的行相，却不明了大乘说行相本来侧重在见分上的行解（见《成唯识论》卷二）。因此，玄奘之说实在是重新声明行解的意义来解了围（正智缘真如时，见分作无相的行解，所以真如有显现行相的性质，得成所缘）。至于无遮大会上的比量形式组织的严密，固然是无懈可击，而内容上也另将护法用能缘所缘体不相离而成唯识的精义扼要地显示出来。不离的唯识义乃是陈那以后分别了所缘的亲疏关系才发展的新说，玄奘特别提出，也可见正量部议论的尖锐，单凭旧义已应付不来了。总之，正量部的主要学说和大乘佛学好多方面均有交涉，深入研究，实在是不可少的。

（1955年10月22日改写稿，原载《现代佛学》

1955年第11期）

毗昙的文献源流

——《阿毗昙心论讲要》序言之一

从佛教的文献说，毗昙（论藏）是三藏之一。现存小乘各部的毗昙种类很多，其中比较有组织的，在北传的佛典里有说一切有部的身（《发智论》）、足（《法蕴足》等六足）七论，南传的佛典里有上座部七论（《法聚论》等），此外还有部派不明的《舍利弗毗昙》（内有五分）。这些虽然各成组织，但每类组织的来由已不易说明，各类相互间的关系就更难言了。现代学者，对于这方面的问题，始终在探讨着，只是还未能得到定论。我们以为要解决这一难题，必须上溯毗昙的本源，才会有比较合理的答案。

据佛家的传说，毗昙（对法）即对佛说法的解释，它的制作是起源于佛世的。佛的说法，有时带有分别解释法相的意味，此即毗昙的雏形。相传当时大迦旃延那尝撰集这一类的教说，并略加解释，成为佛说毗昙，呈佛印可，而成定本（见《分别功德论》卷一，又《撰集三藏传》）。这就是所谓“九分毗昙”（《大智度论》卷二称此论为“毘勒”，即藏论）。九分的名目，在圆测的《解深密经疏》（卷二）、《仁王经疏》（卷一），引用真谛的《部执论记》，曾举了出来，即是分别说戒、分别说世间、分别说因缘、分别说界、分别说同随得、分别说名味句（名句文）、分别说集定、分别说集业、分别说诸阴（蕴）（《俱舍论法宝疏》卷一，说及九分毗昙，列名稍异，但未详所据）。这些名目的意义，可从真谛别的译书和唐译本对照而知。如真谛译《俱舍论》中有“分别说世间”一语，在唐译本里作“世施設”，由此可知“分别说”相当于“施設”。又在真谛译《显识论》及《随相论》里，都有“同随得”一词，对照唐译本，是说种子习气的聚集，大不同于随眠。集定、集业，即是杂定、杂业之义。至于九分的分量，据真谛

说，各分皆有六千颂，九分合有五万四千颂。在《大毗婆沙论》（卷七十四）里，说到八万法蕴即八万法门，每一法门各如《法蕴足论》之量有六千颂。这正当于九分最末的诸蕴分，从此也可以看出《法蕴足论》和九分的关系。

解释九分毗昙的，相传最初有目乾连、舍利弗两大家。目乾连的解释是随文而解或抉择要义，舍利弗的解释则以义归类，这有些像中土春秋经之有三传并行，遂为后来各种毗昙著作的张本。其中舍利弗的释文尤为重要，他以义区别佛说成了问、非问、摄、相应、处所五分，后来流传其节略本，即是现存的《舍利弗毗昙》。又北传的《品类足论》也是依据它改编而成（此论为北传毗昙中主要的一种，相传为世友所作，实则《五事品》是世友之作，余品则是各家之言）。目乾连的释文，现只存北传的《法蕴足论》一种，当于九分的末分，其余八分都失传。至于迦旃延那原来的释本，北传毗昙中《施設足论》即从它蜕化而成。但此论汉译本只有因施設一门（相当于九分之分别说因缘分），此外世间施設门（相当于九分的分别说世间分）只存名目。藏译本具备世间、因、业（此相当于九分的分别集业分）三施設，其余也散失了。只在《大毗婆沙论》里引《施設足论》之文有不属于汉藏译本所见者，应该就是已经散失各分的片段。另外，在北传毗昙中有《立世阿毗昙论》，像是从九分中分别说世间分集成的一种。又有《佛说阿毗昙经》，原有九卷，今存两卷，文字不很连贯，像是从九分中分别说戒分集成的一种。

以上是说毗昙文献流传的大概，明了这些就可以谈《阿毗昙心论》在全部毗昙中的地位。

推原佛说的九分毗昙，现已不可得见。从它派生出来的各种毗昙，现亦零落不全，而且异义纷披，很难得其真相。幸而现存《阿毗昙心论》一书，实际具备九分毗昙的雏形，并还兼采各论的精要，它实是一种毗昙提纲之作，极可珍贵。这部论是法胜所作，从曹魏时（3世纪）来中国的西域僧人，即十分称赞它。其后百余年，到道安师弟才

请译师译出，经过慧远刊定成为定本，还替它作了序文（收在《出三藏记集》卷十）。那里面略叙译家的说法，以为此论“管统众经，领其宗会，故作者以心为名；其人以《阿毗昙经》源流广大，难卒寻究，是以采其幽致，别撰斯部”。从这些话，可见法胜之作此论是要对《阿毗昙经》提要勾玄的。不过隋唐时的学人，如吉藏等，不明《阿毗昙经》的原委，错认《阿毗昙心论》是《大毗婆沙论》的节要之作。这大概是不很清楚原来有那样巨大篇幅的《阿毗昙经》，一见到“广大毗昙”字样，便想到《大毗婆沙论》，因而误解。如依真谛所传，《阿毗昙经》全部九分有五万四千颂，以五百颂译作一卷计算，也应有百余卷，其分量实较旧译（梁代译）《大毗婆沙论》为多，所以序文有广大难究之说，并非无据。

现在再从《阿毗昙心论》的结构上看，也见得它的殊胜。《阿毗昙心论》结成二百五十颂，区分为十品，从第一“界品”到第八“契经品”，是根本部分，名称与真谛所传九分毗昙之说相应，而九分之所以没有涉及“戒品”，这大概是后人将这品材料归到戒律中去处理的缘故（同样从《阿毗昙经》撰出的《甘露味论》即有“戒品”）。本来佛说经中，有法有律，界限并未分别得那样清楚。就像《增一阿含经》里，即夹杂戒经之说。从前道安对于译家不知道简别这一部分省略不译（因印度习惯，这部分不容许沙弥和白衣同看），还有过责备。可证佛经中法律俱备，而释经的毗昙也就法律俱释了。后来编纂三藏的人，替它们分别归类，关于说法的归入毗昙，说律的归入毗奈耶，这样后世论师也就略去戒品不放在毗昙内说了。

《阿毗昙心论》的主要八品是界、行（因）、业、使（同随得）、贤圣（世间）、智、定、契经（诸阴），这些和《阿毗昙经》九分的名目大同，只次第略异。九分中原译有定而没有智，似乎不可解；但细寻其故，乃知是翻译上的错误，已另译为名味句了。因为梵文中的“味”字为便缮那（Vyañjana），“慧”字为般罗若（Prajñā），两个字的前一部分形状相近（就悉昙的书法而言），后一部分的声音又大同，

所以会传写错误，翻译的人乃随之误译（译家对这个字也有些怀疑，所以特别加注说，这非饮食之味，味即是“字”）。由此，《阿毗昙心论》主要的八品，实际和《阿毗昙经》的八分相符。这一层久已无人领会，假使没有保存真谛的旧说，恐怕经论的源流，再也辨别不出了。

另外，从《阿毗昙心论》所谈的义理上看，实际是兼采各种毗昙的长处的。像开头《界品》用三科的区分来谈有为法，是用了《舍利弗毗昙》解经的特点；《契经品》用识、智、使三门来解释诸蕴，又采取了《品类足论》解经的方法；这些都是选取成说，它之名为“心论”，就还不止限于一《阿毗昙经》的要义了。

还有《阿毗昙心论》的体裁，全篇韵文，也算是独创。慧远依着译人的赞扬，称为拟象天乐。现在此论的梵本不存，它的声韵之美，难以领略，不过就从它蜕化而成的《俱舍论颂本》而观，也可间接地知道此论颂文的优美（《俱舍论颂》即是《阿毗昙心论》、《杂心论》展转改订而成，博得当世“聪明论”的称号）。这因为佛说九分教或十二分教中间的颂，大都和经文有关，而多重述义理为之。颂的体制很严密，音节格律不能稍乱，这比较中土的律诗为难工。如用义理来作颂，选字酌音还比较容易；至于律、论，主要运用法相名数的，造颂就觉得更难，所以十二分教中戒分、论分很少有作颂的。各种毗昙先无颂体，法胜独首创之，可见其功力之深。在曹魏嘉平中（公元249—253年）西域僧昙柯迦罗初传戒本来中土，他就曾自述，开头学习外典，精通文辞，曾自负没有难解的文章。后在某寺见到《阿毗昙心论》，反复不得其解，心里很为奇怪。及请寺僧解说，乃叹服佛法深广，而发心出家（见《高僧传》卷一）。因此，《阿毗昙心论》在内容和形式上，都达到上乘地步，它之能驰誉全印度，并影响于后世的毗昙，并不是偶然的。

（原载《现代佛学》1961年第1期）

略述经部学

经部是印度部派佛学里很晚出的一派，因而后世区分佛学为四宗（即婆沙、经部、瑜伽和中观），将它放在十八部（都归于婆沙一宗）以外。但是它和大乘佛学的关系却异常密切。就像依据经部的前驱譬喻师说而结构的《成实论》，在我国梁陈时代常被认为“中观”的阶梯，甚至说是大乘一类。其次，采用经部本宗学说批评有部而成的《俱舍论》，隋唐时代的研究者也自卓然成家，作为“瑜伽”的羽翼。再后，发展的经部说被吸收在陈那、法称的著作里，以致有随顺经部的瑜伽系（同时也有了随顺量论的经部系）。从这些上面，都可看出经部的学说怎样地和大乘声气相通。只是旧籍零落，经部学说前后发展的详细经过，已无可考，现在仅能说明它的一个大体轮廓。

先从经部的名称说起。照唐人所解，他们唯依经为正量，不依律和对法，所以称为“经量部”（见窥基《异部宗轮论述记》卷中）。此说并不完全正确。经部本名应该是“说经部”（见陈译《部执异论》），梵文音译为“修多罗婆提那”（见失译《舍利弗问经》，原文系 Sūtravādinah），它末尾的“婆提那”，就是“说”的意义。这样名称正和“说一切有部”、“说假部”等同例，巧用一部的中心主张来作标帜的。就实际言，各种部派都以佛说为宗，没有不谈到经的，为什么这一部说经便成了特别的主张呢？这自然是关于它所说的并非一般的经，而是另有所指。像解释《俱舍论》一部分的《随相论》（陈真谛译本）就称此部为“经优婆提舍师”，便很好地说明了经部所重视的经是优婆提舍，属于十二分教中的论议，《成实论》的译本里即称之为“论经”。经部原来以论经为宗，随后乃广泛运用一切经，所以仅仅看它是以经为量，还说明不了它的真相。

就从这一部的名义上，可以推论出它的思想本源乃出于佛灭以后“持法者”的一个系统。这些持法者中间有只信九分教的，也有相信十二分教

的。十二分教比九分多出了因缘、譬喻、论议三类。它们原始的结构如何,已没有明白的记载,但从律藏像《四分律》等所提到的各种分教即“杂藏”来看,大概也是编辑佛说的偈颂而成的。由此演绎出好些因缘譬喻经类,在我国译本中还保存着(如《百喻经》、《贤愚经》、《撰集百缘经》等)。但是譬喻师开始是重点地采用《法句经》一经作枢纽来组织学说的。他们或者从《法句经》的本末次第去推求说法的缘起和印证,这样成为譬喻者或譬喻师(依照《成实论》十二部经品所说,本末次第说即是譬喻)。或者就《法句经》推求义理而专走论议的路子,这又成为论经师。他们对于《法句经》的处理,只要看晋法炬等译本《法句譬喻经》和唐玄奘译《瑜伽师地论》所引《法句经》旧释称为论议的(见论卷十八、十九),就可了然。而他们最喜用的《法句经》,乃是法救改订本,题名《忧陀那聚》(Udānavarga)。就“忧陀那”语源分析,可以作“日出”解(以忧陀为出,陀那为日,所以秦译《法句经》作《出曜经》),因而信奉《法句经》的学人也称为“日出论者”。这样,譬喻者、论经师、日出论者都属一类,都是经部的前驱。

在有部的论书《异部宗轮论》和大众部、正量部所传部派源流(据清辩《中观心论释》所引)里,经部被看作有部的一个支派,这大概近于事实。有部的一群禅师们,像马鸣、僧伽斯那等,都有譬喻类的撰述。特别是改订《法句经》的法救,即系有部四大家之一,而他和另一大家觉天有好多主张和譬喻者相同(散见《大毗婆沙论》各卷),实际上他们是赞成譬喻师说的。其后,由譬喻者吸收余部学说逐渐组成独立的经部一派,乃和有部对立起来。他们中间最显著的不同点,即是有部重论(对法),而经部重经(论经),典据范围是很有出人的。

旧传譬喻者学说的实际组织者是鸠摩逻多(童受)。他的著作有数十部之多,其中很重要的一部《喻鬘论》早年在龟兹故地发现了梵本残篇,内容和我国秦译的《大庄严论》相同。但秦译本题为马鸣所作,似乎真正的作者是谁还有疑问,不过据梁代僧祐所传《萨婆多部师资记目录》(见《出三藏记集》卷十二),鸠摩逻多和马鸣后先相接,他的作品很有补订马鸣旧制而成的可能,所以新发现的残篇和旧译作者

题名会不一致。就从《大庄严论》的内容看，可见譬喻者的所谓譬喻并不全同于经律中泛泛的喻言，而是引用一些故事来发明《法句经》的意义，这就称为“庄严”（用具体事物说便是“华鬘”）。如《大庄严论》九十事，每事开端常举出《法句经》数语（像论卷二、第四事首云“夫听法者有大利益，增广智慧，能令心意悉皆调顺”，这就是《法句经·多闻品》“多闻令志明，已明智慧增”云云，其余可以类推），再引故事证明，使人有更深刻的认识。《成实论》说叙述本末次第为譬喻，正是此意。另外，鸠摩罗多年代因为比较马鸣稍后，应该生在佛灭度后七百年（公元2世纪）。唐人也说他是佛去世后一百年的人，这是误会了《大唐西域记》里说到和他有关的竭盘陀国阿育王就是从前摩揭陀的阿育，所以有很大的出入。唐人又传说鸠摩罗多的著作有《痴鬘论》、《显了论》等（见普光《俱舍论记》卷六），又造“九百论”，这些都已遗佚。现在剩有解说禅法的四十三颂，保存在秦译《坐禅三昧经》里（参照《出三藏记集》卷九所载僧叡经序），又有数颂见于《俱舍论》、《人大乘论》的引文。

鸠摩罗多的弟子有诃梨跋摩（师子铠），著《成实论》。旧传他著书的用意是“偏斥毗昙（有部），专同譬喻”；真谛三藏也说他用经部义，检《俱舍论》所引经部，和他很多相同（见《三论玄义》卷上）。经部本来从譬喻师说蜕化而成，所以同于譬喻也就会多同经部。但诃梨跋摩著书所说，已不能算是譬喻者的正宗。这看玄畅所作诃梨跋摩的传记（见《出三藏记集》卷十一）就可知道。传称他不满意于师说，而和他所认为五部本源的僧祇（其实是分别说部）共鸣，于是用“淘汰五部、商略异端”的方法来著《成实论》。其先鸠摩罗多著《喻鬘论》即已有了和会各家的倾向，因而论首所归敬的人，除有部诸论师而外，还有牛王行道者（即犍子部），到了诃梨跋摩更采用分别说部的议论，对于原来譬喻师说，可谓有了进一步的开展。

从譬喻者嬗递为经部，这须归功于室利罗多（胜受）。他在阿逾陀郊外著作了经部的根本毗婆沙（见《大唐西域记》卷五，又《成唯识

论述记》卷二十一），此书现已失传。它的篇幅相当大，玄奘游学印度的时候，曾在禄勒那国费去一冬半春的光阴才学习完毕（见《慈恩法师传》卷二）。室利罗多的重要主张，散见于唐译《顺正理论》（论中引文称他为上座而不名）。其后有大德逻摩（西藏传作罗多），著书不详，但《顺正理论》也引用了他的学说数条。

譬喻者转成经部师之后，仍有一部分坚持异见的不与合流，所以《顺正理论》（卷二十五）指出上座的亲教门人和同见者对于上座有不承信的，而《顺正理论》、《中观释论》等常常并举经部和譬喻者的说法。在经部看来，那时的譬喻者也可算是经部异师（见《成唯识论述记》卷二十一）。现在这一方面的著作要推陈译的《四谛论》为代表。论的作者是婆薮跋摩（世铠），生在世亲之后，大约是公元5世纪末叶的人。从他著书的序颂看，在他以前，解释譬喻者中心宗义四谛的，有迦旃延的略论和佛陀蜜（觉亲）的广论。迦旃延的人世不详，佛陀蜜则明明是世亲的老师（见陈译《婆薮槃豆传》）。他的广论除了广释文句和义理而外，还有次第（即因缘本末）和庄严（即为帮助了解而引证的故事），这完全是譬喻者的作风。至于《四谛论》引用经部不同的说法，都明白区别出来，又还常以《俱舍论》所说为典据，可以见到后来譬喻师立说态度的一斑。

经部的源流大概如上，现在来叙述它的主要学说。这随着它的前后变迁，可以分作经部前期（即譬喻者）说、经部本宗说和经部后期说三类。

为经部前驱的一群譬喻者，见解虽不完全一致，但他们的中心思想，依据《大毗婆沙论》所引用的资料，不外下举的几方面。最先，譬喻者是以四谛概括佛说来制作他们主张的纲领的。这看现存有关譬喻师的著述《成实论》（实，就是谛）、《四谛论》的结构莫不如此，便可了然。另外，和譬喻者相对立的有部简别譬喻学说，也是就四谛上着眼的。像《大毗婆沙论》卷七十七，就很明显地指出旧对法师、分别论者和譬喻者解释四谛的不同。譬喻者说苦谛是名色，而旧对法师

则为五取蕴，分别论者又说为有漏八苦。譬喻者说集谛是业惑，而旧对法师为有漏因，分别论者又为招后有爱。譬喻者说灭谛为业惑尽，而旧对法师为择灭，分别论者又为爱尽。譬喻者说道谛是止观，而旧对法师为学无学法，分别论者又为八正道。譬喻者这些特别说法，后来《顺正理论》（卷五十七）还加以批评。以为只说名色是苦谛，乃因它的实体即是五取蕴之故；又只说业惑为集谛，乃由于惑力能够系心令向余趣，业力令其自体各别的缘故；又只说烦恼灭为灭谛，乃因灭了烦恼就会于色等得到解脱；又只说止观为道谛，乃因止观可以摄受一切的圣道。这样，譬喻者对于四谛的解释，不免是适应时机，别有用意，并非究竟之谈。如此批评满怀成见，当然难言平允。实际譬喻者之重视四谛，又作特别的解释，都有它的典据，就是依照《法句经》的要旨为组织。《法句经》说：“八直最正道，四谛为法迹”（见吴译本卷下《道行品》）。又说：“道为八直妙，圣谛四句上”（见秦译本卷十三《道品》）。这些都是以谛和道并举的，可见譬喻者之宗四谛，完全准据修道的方针。由此解释各别谛相，也一依修道而说。像《法句经》说：“鹿归于野，鸟归虚空，义归分别，真人归灭”；又说：“若不自烦恼，犹器完牢具，如是至泥洹，永无尘垢翳”（上均见秦译本卷二十三《泥洹品》）。这是说修道究竟归宿涅槃，而涅槃乃是惑尽的意义。又如说：“深入止观，灭行乃安”（见吴译本卷下《沙门品》）。这以止观为修道。又如说：“数自兴烦恼，犹彼器败坏，生死数流转，长没无出期”（见秦译本卷二十三《泥洹品》）。这以惑业为生死因，即是集谛。又如说：“一切名色，非有莫惑”（见吴译本卷下《沙门品》）。这说于名色起惑，属于苦谛。以上都是譬喻者解释四谛的典据，不能说它不依谛相。

其次，譬喻师的四谛理论完全用一心法作贯穿。心依名色乃成苦体，又由惑业系缚而心垢，止观调心而垢净，所以四谛安立，系之一心。此说也出于《法句经》。现在看南传佛典中所保存的《法句经》旧本，开宗明义第一章就是“心为法本，心尊心使”云云的两个颂（参

照吴译本卷上《双要品》），是特别标出心性本净的根本要义的。这样的心法，譬喻者还给以很扼要的形容，就像《法句经》（吴译本卷上《心意品》）所说：“独行远逝，寝藏无形”（唐译《瑜伽师地论》卷十九引文作“心远行独行，无身寐于窟”）。依照旧解，这有四方面。

“远逝”是说心的过去、前际很难了知。“独行”是说它现在次第生起，不会同时而有多心。“无形”是说它生起刹那即灭，并无实体。

“寝藏”是说它未来住在四种识住（色、受、想、行）中能往后世。为四谛枢纽的心法便是具备这些相状的。它既前后相续，又隐微难辨，因之也称为“细心”；并且连类而来的，更有心法次第起、没有相应（见《大毗婆沙论》卷十六、五十二、九十、九十五、一百四十五），寻伺即心的粗细状态、遍于三界（见《大毗婆沙论》卷四十二、五十二、九十、一百四十五），灭定有心（见《大毗婆沙论》卷一百五十二）等等主张。

最后，譬喻者运用分别说的方法，对于一切所知境界联系修道实际来区别假实，很多与有部相反。例如说有为相、因缘、表无表业、择非择灭等都无实体，这便引起有部激烈的争辩，而使譬喻者和它对立的情势更加显明。

譬喻者的学说到了诃梨跋摩著《成实论》时，得到新的发展。它吸收分别说部的所长来批评各家，但重点仍在于有部。像《成实论》首篇十论的各品（秦译本卷二、卷三）就有七论正破有部的主张。另外，它和譬喻旧说的不同点，如说苦谛为五取蕴，灭谛为灭三心等，都是针对有部立言。《成实论》主张五取蕴是假名，而四尘（色、香、味、触）为实法（因五蕴从四大起，四大又由四尘成，故只有四尘实在），这就和有部之说相反。至于灭三心的次第，依二谛论门，观假说我法是世谛无，而五取蕴为胜义有，更进而观五取蕴于世谛假，而空于第一义是真。如是两重展转，达到究竟，完全采取分别说部的理论，这就和有部相去愈远了。

经部本宗的学说，在《异部宗轮论》里曾列举了几条。它的中心

思想表现在有微细的、一类相续的诸蕴，因此说诸蕴法能从此世移转到后世，而得到“说转部”的名称。此种思想显然是由譬喻师细心说发展而来。它有些像犍子部的有我主张，但不承认胜义谛中的实在补特伽罗。所以《毗婆沙论》卷五十六引用譬喻师说“能系结是实，所系事是假，补特伽罗亦假”，世亲依经部义作《俱舍论》，最后就痛破犍子部胜义补特伽罗之说。从上面这些可以见到经部本宗真正的主张。《异部宗轮论》说经部执有胜义补特伽罗，那明明是一种误传（清辩《中观心论释》详叙小乘部执处，即谓经部本宗说补特伽罗于胜义中不可得，可为旁证）。

经部本宗更重要的主张，见于上座胜受的著书。现在依据《顺正理论》引用的资料，知道它的重点是随界说。这也和细心说法相关。胜受以为一切法生起之后会有熏习，留下了功能，此即是界。界有种子、种姓、种族等含义。既然说熏心，就应有能熏所熏，这又如何分别呢？依胜受的解释，色法和心法可以互依互熏而各留习气以成界。众生相续存在之时，界必随逐，故称“随界”。它和色法心法的当体，不能决定说是一是异（因此也说六处为界。后来大乘瑜伽学系就有类似的说法，以种姓为六处殊胜、六处所生等）。但随界在相续存在的中间，逐渐变化，展转殊胜，成为后来再生那样法体的因性。这一因果的理论大大改变了旧说的面目。其显著之点是：（一）因法刹那灭（法灭不必待因）；（二）过去法作因（以前后法为因果）；（三）因法自性各别（法各有界，数量无边）；（四）因法无体（过去法灭故）。如此就同说一切有部主张六因以同时因果的俱有因作基础的看法根本相违，而在四缘中对于所缘缘的解释也有了很大的出入。

旧说各种心心所法的所缘各有它的不同条件。比方前五识所缘只限于现在法，而第六识则可通缘过去未来一切法，由此六识缘境有三世的不同。又就心心所而言，缘现量境凡有三种情况：前五识依根的现量必定与境同时，第六识觉了现量可通异时，心所受的领纳现量则到后来随念的时候才觉苦乐等等，这些很不一致。胜受对这方面，另有他

的创见。他将所缘缘赅摄在因法中，因法又只限于过去，于是前五识和第六识、心王和心所，都看成同样的觉了现量，所缘缘的意义便归于一律。这就是说，各种心法的缘境，在第一刹那根境为先，到第二刹那识了方起。当根境先行时，假说为见，实际第二刹那才是了别。所以不问是前五识或第六识，也不问是心或心所，所缘境都在过去，后念觉了方成现量。如此解释，就有好些特点：其一，旧说对于根识和境的关系曾有根知境和识知境的两种不同看法，现在和会三者而说，根但假名为见，但又不能离根而知境。其二，由三法和合而生的触心所是假有，说和合也非实在。因为根境一刹那，识又是一刹那，本不同时，但从完成了别一件事上假名和合。其三，所缘和缘一致，可不另加简别。譬如见杌以为真人，虽是错觉，但杌既为所缘，也就成缘。假使以时间分别，前念为因也就是境，可不别说。其四，现量不是一刹那间的事，但所缘属于第一刹那，随此刹那法体或有或无，第二念所缘可作有无分别。其五，所缘既在过去，故境不必实，但当前念境现前时有无各别，后念缘虑随之不同（以上所说见《顺正理论》第十五、十八、十九各卷，又第五十一卷）。这些也都是和说一切有部所说绝对相反的。

有部在前阶段的特点是善于说因（像《发智论》略简因性建立了六因四缘的理论），后一阶段的特点在善于释境（像《顺正理论》将成立一切法有的根据放在六识现量所缘是实的上面），现在都被经部推翻了，无怪他们会对经部深恶痛绝，破斥它不遗余力。但经部学说正反影响于其他各派的地方却很多、很大。像瑜伽学系的建立诸法以种子为因，固然和经部的随界说一脉相通，而到了唯识理论发展之后，难陀主张以五识的种子作五根，陈那又谓五根就是识上色法的功能（均见《成唯识论》卷四），这些也都由经部所缘缘以根境为先的理论推阐而出（因根识不必同时，故可在种子上安立根的名字）。及至最后法称重显因明，将同时意识说成第二刹那，以前念根识的对象相续为所缘，依然符同经部所缘缘的理论（参照 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*,

Vol. II . p. 26) 。

就在经部师对因缘的解释有了显著变化的同时，他们学说的全体组织也采取分别论者的论点作了好些修改。像譬喻师旧时解说四谛，以名色为苦谛，本没有什么简别，但到了经部时代，则参用分别论说，以为无情的外色只是苦而非谛，苦谛必有它的相状（如三苦、八苦等），外色但由集因而得，可说为苦，却无共相，所以不属苦谛（见《顺正理论》卷一）。又如集谛，譬喻师义通指业惑，但到了经部，就只取爱法为集（见《俱舍论》卷二十二）。他们主张此说最力，虽有人提出经文就胜而言来作解释，他们还是坚持不为稍动。这就和分别论者以招后有爱为集谛的说法极其相近。推究这些变化的原因，也可归结到经部立说方法从来就偏于分别说的一点上。像譬喻师所宗的《法句经》里对于法的解释就很明显地说“法归分别”，因此，他们理论的发展，自然会逐渐和分别论者合流。我们所见到的经部完成时候的四谛解说，便与分别论者相去无几了（参照《四谛论》各卷）。

还有，经部在实践方面，运用分别论法，也建立了一些新说。本来从譬喻师说发展的《成实论》承认法无我而有灭三类心的次第观法，已经大同于分别论者，经部学说更进一步作了分析。像以五蕴和三无为总摄一切法而言，五蕴由多种同类之法聚积假说，在二谛分别上属于世俗谛，就是假有（见《顺正理论》卷五十八）。又三无为中无触对名虚空，由智慧简择之力余法不生名择灭，但由缘缺而不生名非择灭，都无实体（见《顺正理论》卷十七），这样总说一切法的体空。又如以十二处总摄一切法而言，从极微和合而成诸识的依或缘，在二谛门中也非实在（见《顺正理论》卷四），这样说一切法的体空。所以经部有比成实论师更积极的法空理论根据，使它的地位和大乘佛学愈加靠拢。经部对蕴、界、处三科诸法，只说界是实在，而界以种族各有自性作解释，完全属于认识方面的看法。大乘瑜伽学系在认识论的基础上也将生起诸法的亲因缘归之于自性各别的名言种子（由此，《摄大乘论》说从名言种生诸法为自性缘起），经部所说正

与它的用意相同。

另外，在梵藏文典籍里所见的经部本宗学说，还有很关重要的两点：其一是心法缘境的带相说，另一是心法自缘的自证说。先谈带相说。一般部派佛学都承认心外有境，但正量部主张心能直接缘境，余部则有两种说法，或谓由境引生心的印象，或谓境映于心变现为一定表象再加了别。经部就采取后一说。他们以为心法生时必定变带所缘境界的表象，成为心法的相分。换句话说，心法缘境都是间接以表象为凭的。从前唐代佛学家对于这一层，似乎不很了然，所以常说除正量部而外，所有小乘学派都主张心法带相而缘境（见《成唯识论述记》卷十五）。但据梵藏文资料，仅经部有带相之说，并且此说原来和经部根境为先、后方识了的理论相照应（因为境在过去，所以识了之时须有变带行相以为媒介），余部就没有这样根据。后世的批评家将经部本宗和所余小乘部派综合为婆沙宗的相对比，常以有无带相之说为一异点，也出于这样的缘故（参见 S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, Vol. 1, p. 621）。

经部的带相说，由陈那开始导入瑜伽学说体系之内。他在所著《观所缘论》里分析构成所缘的必要条件，其一就是能缘方面带有它的表象；又在有总结性的著作《集量论》第一《现量品》里用能量所量的观点来解释心法的了别境界，以为只得着心上显现的种种行相（参见《内学》第4辑《集量论释略钞》第11页）。这些都采取了经部学说的优点。但经部和瑜伽学系的区别何在呢？这如《智慧藏集论》所指出，即在于“非无积聚色”（见藏文丹珠尔德格版 Tsha, p. 27a）。经部许有存在于心外的色境，乃是由极微积成的和合色。（参见《二十唯识论述记》卷三。《述记》说经部主张极微展转和合，由小成大，体虽是假，但五识上有其相，就成五识的境界；至如各各极微，有一实体，只是意识所缘。）而瑜伽学系所说心法的相分完全由名言熏习的功能变现，并无须用心外实境来作为依托。

次说经部的自证理论。这在月称的《人中观论》第六地里特别提

出作为经部的主张而予以批判。依论文所说，先由譬喻门成立。譬如火点着时，一时间便照见了它自身和瓶等物体，又像声音发出时，也是一时表白了自己和各种语义，意识正是这样，生起的时候了别境界也了别自体，所以应该有自证这一回事。再由忆念门证成。见过某种境界的，以后会记忆起来，可以证明在见境的当时就对见的本身有一种领受，否则不能有“见过”的记忆的。这也是成立自证的理由（参见法尊法师译《人中论》卷3第17页，又 Possin 校刊原本 *Madhyamakavatara*, pp. 167—168）。经部此说，也可看成从受心所具有自性受和境界受的双重意义推演出来。以心比受，应有对于自体和境界的双重了别，再加以后时的记忆，所以决定心法能够自证。它的性质与计度分别无关，属于现量，由此在旧说的根现量、俱时意识现量和定心现量以外，还可加上一种自证现量。

经部的自证说也由陈那导入于瑜伽系学说。他著《集量论》，在“现量品”里不但承认了自证现量，并还在量果方面发展了自证的意义，以为心法生起之时都自然地显现出它自身和境界两部分，而各有了别或领纳。在这中间了别境界是量，了别自体才是量果（参见《集量论释略钞》第9页，又第11页）。它这样地微细解析，很引起余派学者的不满，像清辩就在所著《中观心论》第五品第二十颂以下对于其说痛加驳斥。他以为显现境界就是整个心法的作用，更无显现自体的余地，由此连带着不承认有自证之义（见藏文丹珠尔德格版：dsa, pp. 218b—221a）。但到护法，依据《密严经》众生心二性一颂，仍将心法的缘虑内容分析为内外缘两部分，各有能所，便建立了四分（见《成唯识论》卷二）。其说传来中国，更获得了玄奘门下各家的发挥。

以上是经部本宗学说的大概。

最后说到后期经部师。他们宗经以外更信奉法称所作的七部量论，成为一种随理的派别。所以其学说比较突出之点是，结合着量论的自相共相的区分来解释二谛。照法称的量论说，凡法有效用能生结

果的都属于自相，胜义实有，也就是现量所得。什么是效用呢？这像色以距离人目的远近会使所见形象清晰的程度有种种不同，便是效用。如没有这样效用的，那是共相法，比量境界，世俗假有（参见 *Buddhist Logic*, Vol. II, pp. 33—38）。后期经部接受这种说法作为二谛的解说，就和本宗以一物或多物设施为有而分胜义或世俗的不很相同（参见嘉木样一世的《宗派安立论释》*Grub-mthah bshag-pahi nam-bcad* 第 154 页以下）。依我们的看法，这也和譬喻师中成实论者的议论有些渊源，《成实论》说四大为假，四尘为实，就是从他们能否为五识的直接对象而决定的（见《成实论》卷三）。

另外，后期经部对于识法的带相也作了更加深入的分别。依西藏学者们所传，这有三种不同解释。有说，能听取两方面的数量是相等的，譬如眼见锦绣等杂色的东西，具备青黄等种种色彩，眼识上便照样有各各行相。有说，只是总相不异，尽管对象有多种色彩，而眼识上的行相还是杂色一味。又有说，行相是多样的，不过次第而取，作为一整体的想法（参见嘉木样一世同书第 152 页以下）。在这些说法里，对照经部原来主张一心次第生起来看，第三说更觉理长。

后期经部还有些极端的主张，像由无为非实有的论点出发，将四谛中的灭谛解作如灯光灭，但无所有，就是一例（参见《四谛论》卷三）。至于其余学说，多同本宗，可不详谈。（嘉木样一世书中总括西藏有关经部学说的资料，列举经部后期的要义若干条，除上面所论及的以外，像诸法刹那灭、七部毗昙非教、极微有方分或无方分、有为法无实质、因果不同时、罗汉无退失，乃至佛有生身有法身，都是和本宗之说相同的。）

经部立说，本来从反对有部出发，到了后期，这种情势更觉明显。有部尝受到贵霜王朝统治者的支持，建立学派的中心地带在迦湿弥罗，保守色彩极为浓厚。经部学说则大成于东方阿逾陀等思想素来自由的地带，所以能发扬世亲以理长为宗的求真精神，而终于对

有部成了极端相反的局面。后世密教论书像《上师相承次第论议》(bla-ma brgyud-qahi rim-nahi mannag)等,也判经部为初级大乘,是不无所见的。

(1956年1月3日改写稿,原载《现代佛学》

1955年第12期)

佛家逻辑

——法称的因明说——

一、概 说

佛家逻辑通称“因明”，它是从印度一般逻辑学说所谓“正理”发展出来的。“正理”学说的形成很晚，佛家之有“因明”并加以重视，为时更迟。在公元前后，印度学术文献里没有“正理”学说中心五分论式的形迹可寻。直到公元2世纪迦腻色迦王时候，才见到和王同时的人物遮罗迦（医师）、马鸣的著作涉及五分论式^[1]。这与希腊的形式逻辑比较起来，未免太落后了，因此有人揣测希腊逻辑的三段论式受了印度正理说的影响，当然是不正确的。不过，就从公元2世纪起，印度这类思想顿然开展，构成正理学派（传说创始的学者是足目），并有了专门的著作和“十六谛”严整组织的学说。那时候，佛家方面大乘的思想虽然也很广泛地在流行，却对于此种学说持反对的态度，在龙树的五部主要著述里，就有两部是专破正理的^[2]。这好像很奇怪，难道大乘思想不要遵循逻辑的途径吗？不是的。龙树在思维方法上的发展，已经超过正理阶段，到达了辩证范围，他所著的《中论》就是一种辉煌的典范。佛家既已有了高一着的思维方法，自然对于正理学说不加重视了。但小乘佛家受到正理学说的影响，就发生了专门研究。西藏学者传说佛家最初的一部因明著作是法救的《论议门论》^[3]。此书

[1] 参见宇井伯寿：《佛教论理学》第45—49页。

[2] 这是指的《回诤论》和《广破论》。后一种只有藏译本，题名 *Shib-mornam-Par-hbhag-pa*，收在西藏奈塘版《丹珠尔》经解第十七函（*mdio bsa*）。

[3] 西藏译名 *bsban-bcos smva-bahi sgo*。见萨迦派《贡庆全集》第三帙（*kun-rakhyen bkah-hbum-ga*）第2页下。

已失传，内容也许和汉译《方便心论》相仿佛，因为此论也是传说为佛家因明的创作并且早在龙树时代就已有了的。

此后隔了些时，弥勒、无著的学说代兴，他们倒觉得正理学说可以采取，而改组它成为“因明”。这在结构上完全属于论议一类，保存了正理原来着重论证方面的特质^[1]，同时还确定了“因明”这一名称^[2]，又重视它是和佛家自宗学说所谓“内明”相待相成的^[3]。世亲跟着努力发扬，著了《论轨》和《论式》两书。《论轨》经我们考定就是西藏翻译的《解释道理论》^[4]，至于《论式》现只有别的因明论书上片段引文而已。另有《成质难论》，就是汉译的《如实论反质难品》，当时也误传为世亲所作^[5]。

到了世亲的弟子陈那（意译为“域龙”），更大大地发展了这种学问。他先著了好些小品论文，据西藏所据有一百零八部，但义净只举了七部^[6]。最后，他自己加以总结，成为一部大著《集量论》，共六品，二百四十七颂，自己还作了长行注解。这一部论的各品都有陈那的创见，以及对于本宗旧说和他宗异义的批判。它的性质是一种集大成的固不用说，而随处阐明思维逻辑里运用矛盾律的法则，与着重同一律的希腊逻辑对照看来，显然放了异彩。陈那门下的自在军、天主等，都在有关论证的一方面特加发挥，我国玄奘所传译和弘扬的因明理论也偏重于此，实在不能算是完整的。其在印度，此学到后来还有一番极大的发展，这要推功于法称。

法称的名字最初见于义净所著《南海寄归传》和译本《观所缘论

[1] 见《瑜伽师地论》卷三十八，《阿毗达磨集论》卷七。

[2] “因明”一词为佛家所专用，他宗不一定同意，像晚近印度出版的《正理藏》(Nyayakosa) 大词汇第三版，里面搜罗有关正理学说的术语二千五百多个，却无“因明”一词。

[3] 见《瑜伽师地论》卷三十八，《大乘庄严经论》卷五。

[4] 西藏译本题名 rnam-par bsad-pahi rigs-pa，收在奈塘版《丹珠尔》经解第五十八帙 (mdo si)，《成业论》曾引用此论，现即由《成业论》汉藏文对照得着刊定。

[5] 这也是我们所考定，见《内学》年刊第4辑《集量论释略钞》第58—59页。日人宇井伯寿尝反对此说，见其所著《佛教论理学》第175—176页。但他所举的理由并不充分，我们仍维持原来的主张。

[6] 见《南海寄归传》卷四。

释》^[1]，大概法称就是和义净时代相近即公元7世纪的人。他先学习了陈那的《集量论》，感觉有好多论点不能满意，就著了《量评释论》四品，千四百五十四颂半，还自注其中的《为自比量品》^[2]。法称另外又著了六种书，从各方面来成立量论，连前一种，并称“七支”。从他的著作整个议论来看，是带着扬弃瑜伽学系理论里唯心成分的意义，所以后人也将法称看作随顺经部（主张实有外境的学派）的学者。他的学说影响极大，后世注释他著作的，现存的藏译本中就有十五家，二十一部，四百余卷之多^[3]。因此，法称的学说盛行于西藏，并经过公元14世纪萨迦派的萨班庆喜藏再加总结，著了《正理藏论》，努力阐扬，影响至今未衰^[4]。此外，晚近五十年来，东西方各国研究因明的人也多取材于法称的著作，特别是比较精要的《正理一滴论》一书。因为它有梵文原本，意义明确，所以研究的人都集中于此。试举他们的成绩，就有梵、藏文原典的校印，有专门词汇的编纂，有俄、德、英、法、日等文字的翻译，还有各种专题的研究。这些都是了解法称因明说最方便的资料，也是和现代逻辑研究相衔接的途径。我们现在讲佛家逻辑，就以法称《正理一滴论》为主要典据，并随处联系其前各种学说，用以解释渊源，刊定真义。

二、现 量

佛家因明到了陈那的时候，就从论议的性质变成了“量论”。量

[1] 《观所缘论释》有一段说：“又若自许不于识外缘其实事，应有‘有法自相相违过’，然法称不许。”这就是说法称的因明理论里不许有那样过失。此一资料系日人渡边照宏所发现，从前人不知道法称的因明学说，所以不能正确地解释那一段译文。参见渡边所译法称《正理一滴论》第一品序文，“佛教大学讲座”本第5页。

[2] 这一品的次序应该是全论的第二品，但因法称有了注解，后人补注余品，便把它移在论的最初，如是相沿，成为一论的首品。参见金仓圆照：《印度精神文化研究》第366—367页。

[3] 这些书收在西藏奈塘版《丹珠尔》经解第95至112帙（mdo ceze）。目录见《西藏佛学原论》第114—116页。

[4] 元明间，西藏学者很重视这部著作。我们于1926年在北京发现永乐刻本西藏佛学五门要典，其中《比量论》一部分就是以庆喜藏此著与法称的《量评释论》并刊的。宗喀巴门下贾曹也曾替它作了注解。

是有关知识的，所以“量论”带着认识论的意味，其后瑜伽一系列的学者就依着“量论”的解释成立他们的唯识理论^[1]。印度诸学派对于量各有一种看法，主张很不一致。佛家因明其先也承认有现、比、声三量，后来陈那分析量的对象即“所量”，不出于“自相”（即特殊性质）和“共相”（即共同性质）的两类，由此判定只有现、比二量。法称遵从其说，也以现量、为自比量、为他比量来概括因明的全部内涵。

量的一般意义是人们要行动能达目的所必须预先具备的正确知识，也可说是关于对象的正确了解。它只有现、比两类。其中现量是离开了分别并且不错乱的。用离分别这一条件来限定现量的性质，原是陈那的创见。在他以前，佛家旧说和他宗异说，都是从现量的表面即各种感官和它们对象接触的关系上找解释，但陈那着眼于思维的阶段，而以没有达到分别的程度为现量的界限^[2]。一超过这界限，便不是真正现量，或者竟成为比量了。什么是分别呢？这是思维从可以用名言（概念）解释的角度去了解对象，换句话说，也就是在思维上构成适用名言（概念）表白的心像。这样的心像并非单纯从感觉而来，乃是和别种经验的记忆发生联想、加了判断而后构成的。概括地说，这时思维活动已经是到达了概念的范围了。陈那原来解释分别的意义比较狭隘，似乎一定要和名言相结合^[3]。法称更详细地分析，以为只要适用名言表白的心像，都属于分别的范围，所以没有了解名言的小儿，思维里也一样地有这样的分别。

构成真现量的另一条件——不错乱，是法称所补充的。怎样的不错乱呢？这要从内外各种原因所发生的错觉去加以区别。有些错觉是由于内在的原因，像眼睛有了翳障便见着空华等。有些是由于外面的原因，像见了旋转的火焰以为火轮等。又有些是兼有内外两方面的原

[1] 见《成唯识论》释第十七颂长行末段，金陵刻经处刊本卷七第15页。

[2] 见《因明正理门论》释现量段，本颂。《内学》第4辑所载《理门论证文》第14页。

[3] 见《集量论释》第一品，第四颂释文。《内学》第4辑所载《集量论释略钞》第8页。

因，像乘船见着河岸的移动。另外还有些是出于病态的，像生热病的人会见闻错乱等。真正的现量是一定要离开了这些错觉的。如此，由离分别并且不错乱所得的知识，范围较小，可说是纯粹的感觉。

但是，从现量的形式上仍可以区别出四种来：第一，五根现量。就是与五类感官相联系的，像眼的见色、耳的闻声等，都属于原始的基本的现量。第二，意识现量。这是思维发展向概念活动的过渡阶段。它和感官认识及其对象关系密切，就以感官认识作它的“等无间缘”。它一定是感官认识所引起（这是“缘”），中间没有夹杂（这是“无间”），并可以看作在一类“心相续”的里面（这是“等”）。而它所认识的对象又是跟其前的感觉对象相似相续而来，所以它还是离分别、不错乱，可说为现量的。现在要问，意识现量的同时五根现量还存不存在呢？后来五根现量要不要再生起呢？关于这类的问题，法称以后的各家更进行了详细研究，所得的正确结果是：五根现量一刹那便完了，第二刹那一定是意识的活动，即意识现量，其后即可纯由意识开展，无须再有五根现量来夹杂的^[1]。第三，自证现量。这是“心法”和“心所法”对于自身的了解，也就是自己意识。“心法”了解对象的总相，“心所法”则了解对象的某一方面，或某种意味。在它们了解对象的同时，也对自身有一种了解。譬如眼见色像觉得赏心悦目，在这见色的时候，不单是了解对象为色，并还了解是“见”；又在觉得愉快的时候，也了解这是愉快之“感”。这些都是从后来记忆上会生出“是见”、“是感”的印象，所以推想当时见、感对于自身一定是有过了解的，并且它们在时间上、性质上都不容有分别、有错乱，所以也属于现量。这如要用常见的事情来作比方，最好不过于灯火了。点着了灯，照见物像，同时也照见自己，那么，心法和心所法有自证的一回事是说得通的。第四，瑜伽现量。瑜伽指心理极其安定而与道理契合的状态。在这样的状态里，对于事物的了解，也是现量的。这类现量要

[1] 见 Th. Stecherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. II, app. III.

依据随应一种道理结合了事物，在意识上反复显现（这就是“修习”），到了极纯熟的地步，就会生起对于那一种道理的实证；这时道理明明白白地显现在意识上，无异乎五根之对五境，完全放弃了文字上的了解，也不会发生错乱，所以说为现量。从形式上区分现量，只有以上四种。

各种现量所缘的境界，即对象，是否有共同的性质呢？有的，这就是对象的各别自相——各各特殊，不关名言的相状。要是具体一些解释，可以依着五根现量的对象加以分析，举出它的特征。像眼耳根和色声境相对，一定有空间的距离，因而分得出远近。对象的相状如果依着距离远近，会在思维里现出不同程度的明晰印象，那就是“自相”的，因为它是完全受着对象自身限制的。假使不管距离远近，所现的印象总是同样清晰，那便由思维结构而成，和对象本身无关，而不属于自相了。所有自相，都是真实的存在，并还是属于“胜义”（这和名言假设相对而言）的存在，有它的独立性和作用的。和这些意义相反的相状叫做“共相”，它是比量的对象。法称这样解释自相，承认对象和思维分离，实在带有扬弃瑜伽一系学说原有唯心成分的意味，他在这里就是随顺着经部的学说的。

最后说一说量的作用和它的结果。量，譬如用尺量布，一尺尺地去量是量的作用，了解的长度是量的结果。量和量果对于现量知识即现量智的关系是怎样的呢？正确地说，现量智的本身就是量果。因为量的作用如能符合境界、得到正确的了解，就算有了结果，这了解的本身就是现量智，用不着另外去寻找的。那末，量的作用又是怎么一回事呢？这还是可在现量智本身得到的。但是，这是从它反映对象即生起印象的一方面而言的。有了印象，才有了了解，所以从了解分开来说为量的作用。或者疑惑量和量果一体，不是因果混杂了吗？这也不然。这里不用能生所生那样的因果关系去解释，只说它们相待安立，不妨各作智的一部分。印象与了解既不是一回事，也就无所谓混杂了。后世唯识家相、见、自证三分学说，就是在这样根据上成立的。

以上关于现量各方面的解释，法称所说的和陈那、天主所说基本相同，不过采用经部学说，承认实有外境，它的唯物倾向是很明显的。至于“似现量”，法称没有谈到，这可以参考因明大、小二论（即《理门》和《入论》）。简单地说，“似现量”不能视为比量，因为它的对象还是自相，但有分别、有错乱，不成现量，所以说它为似量。

三、为自比量

人们的正确知识，除掉现量，就只有比量。现量以纯粹的感觉为主，范围狭隘，比量却通于思维的绝大部分，思维逻辑是完全包括在内的。这可分作两类：自己了解事物作用的叫“为自比量”；将自己的知识传给别人，或者提出自己的主张来加以论证的，叫做“为他比量”。两类比量的性质、成因都一样，不过为自比量用思维，为他比量用语言，形式上显然不同。而思维和语言原来密切相关，所以也可说，为自比量是结构语言的思维，为他比量是发表思维的语言，二者只各有偏重而已。现在先说为自比量。

比量属于间接的知识，乃是依据已知经验来推度未知事物的。推度的方法要凭借一定的理由即“因”来作媒介，从已知的部分通到未知去。这样的因，应该具备三种性质即“三相”。由此，为自比量也说为从三相的因所生的知识，而这知识的本身就是量果，和前文所说的现量的情形是相同的。现在问：因的三相是些什么呢？第一，在所推度的事物即“所比”上的确有因；第二，在和所比同类的事物即“同品”方面决定和因相关；第三，在和所比异类的事物即“异品”方面决定与因无涉。这里所用的“所比”、“同品”、“异品”这几个术语，还需略加解释。所比，是说思维里要加以“某种差别”判断的事物。某种差别的术语叫“法”，含有这种差别的事物便叫“有法”，因此，所比不外是一种有法。同品呢，就是所比以外的一些有法含有所作判

断的共同性质的。

在因明的典籍里，常常举当时各学派所争论的一个主题来作说明的例子，就是：“声是常呢，还是无常？”声在这里主要地指概念说，不单是泛泛的声音^[1]。有些学派像属于婆罗门一系的，认为概念原在事物以外永久存在着，或者概念一经构成以后就再也不会变化、消灭，这些都是说“声常住”的。佛家不然，说“声无常”。现在还可以用这个例子来作上文的说明。假使我们要对声加以“无常”的判断，这里声就是所比，在它以外的事物像瓶、盆等日用器具，也会有我们所要判断的无常性质——这只指一切无常现象的共同性质而言——那些就可看做声的同品。至于异品呢，原来是“非同品”的意思。这可从最宽的范围说，同品以外的一切事物，都是异品。又可从最窄的范围说，和同品正相反对的才是异品。也可以直截地说，没有同品意义者就属于异品。现在仍以声无常那一判断作实例，印度多数学派都承认有纯粹的虚空，它和包涵其中的物质变化无关，不会有无常的意义，所以可当作异品。明白了所比、同品、异品的所指，我们就可以总结说，对于“声无常”这一判断要举出它的正当理由即“因”来，一定是在所比的声上面含有的，也和同品瓶盆等决定相关的，而对异品虚空决定却是无涉的。这样说那个因，是具备了三相的。

具备三相的因又有三样：不可得的、自性的、果性的。这些都从因和所要加的判断“法”的关系上来区别。首先是不可得因。像在某一处作没有“瓶”那样东西的判断，而以没有认识到“瓶”为理由，便是一例。这在我们思维里已经有了可以发现瓶的一些条件，如相当的空间、明度，乃至意识的期待等等，假使真有瓶那样东西，一定是会认识到的，现在却不然，自可说是没有瓶了。不可得因就是如此构成的。人们的思维常常要和从前的经验比较，并随处用矛盾律作决定，不可得因可算是一个最突出的例子。其次是自性因。这是说只有所要

[1] 参见宇井伯寿：《佛教论理学》第30—38页。

加的判断“法”的本身才是这样的。如判断这是一棵树，因为认识了它是杨柳的缘故，杨柳属于树的一类，说杨柳即含有树的意义在。这全用概念的外延关系来作判断，晚世因明里论证偏重形式的也常用这类方法。像唐代玄奘所作有名的“真唯识量”就是这样的。但这样论证的效果有时只限于形式上的正确，而不一定能服人之心。最后是果性因，这是依据经验上时常连带生起而可说为广义的因果的两件事，取它的果来推因。好像由于某处已经有了烟的缘故，便判断那里会有火。这在经验上已认识到烟是有火的结果，所以由烟就可以推出作它的原因的“火”来。多数比量均属这类型式，范围极宽。以上三样因，第一因应用于否定判断，第二、第三因应用于肯定判断，但它们成为正确理由的根据完全相同，一定要和所加的判断“法”有相随不离的关系。

人们思维作否定判断的时候，对于所否定的事物必须有过经验，这样从清晰的记忆意识到现在不能再发现它，才决定说它没有。否则像时间、地点乃至它本身都很遥远的境界，即使未曾发现也不能判断它的有无，作了判断也没有意义，因为无法去作检验的缘故。现在由这样的根据来说不可得因，照它运用的方式，可以区别为十一种^[1]。

第一，是总相的，叫做“自性不可得因”。譬如说，现在这里有了一些可以认识到烟的条件，而烟不可得，当然是没有烟的了。这是从烟的本身不能认识来作否定。第二，联系到果性因，而有“果不可得因”。例如，在这里没有烟的认识，就可以否定发烟的原因“火”。第三，联系到自性因，而有“能遍不得因”。像前文所说，自性因可用两个有种属关系的概念为依据，这两个概念必定是互相交遍的，范围较宽的一个（上位概念）叫做“能遍”，较窄的一个（下位概念）叫做“所遍”。假使没有“能遍”概念所表示的事物，当然“所遍”的也没有，譬如在这地方判断没有“能遍”的“树”，自不会再有“所遍”的

[1] 在法称的几部主要著作里，所说不可得因的种数不尽相同，《量评释论》举了八种，《量决定论》举了十种，《正理一滴论》则举十一种。这里是据《正理一滴论》说的。

“杨柳”。其次，否定判断不必限于事物正面的不可得，如有同这事物相反的现象可得，同样地能否定那事物，所以在上面所举三种不可得因以外，还有种种相违可得的否定因。由此，第四，为“自性相违可得因”，这直接从自性不可得因推了出来。如在这里见着火，便可否定冷的感觉，因为火同冷觉的自性是相反的。第五，联系果性因又推出了“相违果可得因”。尽管没有相反的事物，只要发现了它的结果，一样地可用作否定判断的根据。如在这里有了烟，我们就可否定冷的感觉，因为烟是冷觉自性相违法火的结果，有烟一定是会有火的。第六，联系自性因，运用概念，成了“相违所遍可得因”。这说明否定判断的根据也可采用相违法所遍的事物，不过它同所否定的事物相望，时常是反对的，而不一定互相矛盾，因此它的性质特殊，可以除外不用。例如，在这里发现了燃烧着的东西，而要否定冷觉，但燃烧物也许只是星星之火，同冷觉反对并不矛盾，那判断的决定性就不大了。第七，再联系到果性因，用同事物结果相违的法来作否定判断，成为“果相违可得因”。例如见到了火，就可否定气温的降低。因为火同低温的结果冷觉相反，由此展转推到冷的原因低温上，也是相反而能够予以否定的。第八，联系自性因成为“能遍相违可得因”。假使这里有了同某种事物能遍相反的现象，也可展转否定了那事物，譬如见到了火，就不许再有冰霜的感觉。因为冰霜的能遍法是冷觉，它同火相反，有火，冷就不存在，冰霜之感当然也不会有了。第九，从果性因的关系倒转来推度，不由果推因，而由因度果，这便成了“因不可得因”。譬如见不着火，否定了烟；火是烟的原因，火不可得，自然没有它的结果烟了。第十，“因相违可得因”。这从同因相反的事物展转推到结果上去，譬如由靠近火炉，否定了战栗。战栗的因是冷觉，由火否定了它，也就否定了战栗。第十一，是比较曲折的一些否定判断，叫做“因相违果可得因”。只要发现了同因相违的事物的结果，一样地可用来作否定判断的根据，如在这里见到烟而否定了战栗。这连结上面所说的例子看，是很容易了解的。

以上十一种不可得因从“果不可得”到“因相违果可得”一共十种，只是运用的方式不同，论其性质都可归到“自性不可得因”里去。这些格式常在思维里运用着，使否定判断愈加明确，所以属于自比量的差别。

四、为他比量一

次说为他比量，这是表白具备三相因的语言。比量原来指的知识，现在又说为语言，是因为有了语言就能发生比量的知识，知识是果而语言是因，因上假立果名，所以也可称语言为比量。这样语言运用起来有一定做法。在陈那以前，佛家通用宗、因、喻、合、结的“五分”，后来经过陈那精简改为宗、因、喻的“三支”。五分变成三支，这不单是形式上的简化，实际性质也改动了。比量所用正确的因，必须具备三相，这从陈那加以刊定后才确实了解其意义^[1]，而三支做法正是清楚地表白这样三相出来，和五分泛泛地用譬喻比度的方式完全不同。试举一例，如推论某处有火，用五分做法可以这样说^[2]：

某处有火（宗），
发现了烟的缘故（因），
好像厨房等处（同喻），
现在某处也一样地有烟（合），
所以那里有火（结）。

这是用同喻的格式，要是用异喻，可以从三分起改说：

好像池塘等处（异喻），

[1] 陈那刊定九句因性质的专著是《因轮论》，参见《内学》第4辑所载《因轮论图解》。

[2] 旧译五分的格式有几种不同说法，这里是依正理学派说的，参见宇井伯寿：《印度哲学研究》第5卷第331—332页。

现在某处不是那样而有了烟（合），

所以那里有火（结）。

假使用三支做法，就可这样说：

某处有火（宗），

发现了烟的缘故（因），

若是有烟的地方就会经验到有火，好像厨房等处（同喻），

若没有火的地方一定见不着烟，好像池塘等处（异喻）。

在以上做法里，因的一支表白了因的第一相“所比定有”，同喻支表白了因的第二相“同品定有”，异喻支又表白了因的第三相“异品定无”。如此因的作用就完全得到发挥，足以成立比量，再不须另说其他部分了。这可见三支做法的特点在于正确表白具备三相的因，是不同于五分的。陈那以后，佛家发展三支的用法，显然很有分歧的趋势。一方面有要求各支形式上更加精密的，这由护法、清辩等完成这工作，而经玄奘传来中国益见进步，在现存的各种著述里随处可见。另一方面又有要求各支形式简单化的，这由佛护、月称等完成这工作，而传播于西藏，也影响到一般的著述。法称生当这思潮激荡的时期，也感觉三支形式有重加考虑的必要，就提出另一种方案来，这在他解释为他比量的语言格式上表现得很清楚，是可以特别注意的。

他以为，为他比量的语言依着运用方便，可有两种不同的格式：一种是带着“同法”性质表示因和同品相合的，一种是带着“异法”性质表示因和异品相离的。这两式只是合离的形态不同，实质完全一样，都能表白因有三相，而属于完全的比量。法称这样将同法式和异法式分开，认为可以单独运用，再和为自比量中三样的因分别结合，便构成种种式样。先举用同法式和不可得因连结起来的例子，可以这样说：

在某一处具备了可以认识那样事物的条件，而没有认识到它，就可说它是没有的，像龟毛、兔角。现在某处有了可以认识到瓶的条件，却没有见着瓶。

这些话表白了不可得因的三相。从“某一处到龟毛兔角”，是和

三支中同喻做法相似的，正面表白因的第二相同品定有，反面连带表白因的第三相异品定无。“现在某处”云云，那句话和三支中因的做法相似，表白因的第一相所比定有。由此，这几句话表白三相具足，可算是完全的为他比量。

其次，用同法格式结合自性因，比较复杂。

(一) 如用纯粹的自性因，可以这样说：随便哪一种存在的事物都是无常的，好像瓶盆等等。这从无常性质的本身演绎出另一种普遍的概念“存在”，它和无常性可说是一体，凡属无常的事物均没有不暂时存在的。

(二) 如将自性因略加限制，可以这样说：若是有生起现象的事物，那就是无常的，好像瓶盆等等。这从“存在”因的本身区分出较有差别的部分来说，依旧属于自性因。因为存在的事物也许时间长久，不容易觉得它的无常，现在举出存在的差别性质“有生”，有生必有灭，便很清楚的了。

(三) 还可以在自性因上加以特别限制而这样地说：若是所作的事物，那就是无常的，好像瓶盆等等。这又从有生的本身分析出“所作”的一特点来，所以是更加特殊的自性因。另外像说“一经努力便会发生的”或者“随着因缘而不同的”等理由，也是特殊自性因的一类。只要人们已认识到“存在”、“有生”、“所作”等和所判断“无常”有一定不离的关系，那末，现在凭借记忆，应用它们，自然都是正确的理由，不容多加解释的。

以上三类自性因所举的例子，还要补充一句说：现在声是存在的，或者是有生的，或者是所作的。这样连结上文，完全表白了具备三相的因，成功为他比量。

再次，用同法式结合果性因，可以这样说：随便哪一处有了烟，一定也有火，好像厨房等等，现在彼处是有了烟。这也是表白了三相的为他比量，不过烟与火的因果关系，须是以前经验过的，否则便容易错乱。

再说用带异法的格式。先结合不可得因，可以这样说：随便哪一

种实有的事物，有了可以认识它的条件，一定是会被认识到的，好像那苍苍的颜色，但在这里可以认识到瓶的条件具备了，而见不着瓶。开头几句话表白因（具备了条件而没有认识到）和异品（实有的事物）的相离，就是因的第三相“异品定无”，连带着表白因的第二相“同品定有”。末尾一句话表白因的第一相“所比定有”。由此三相具足，构成为他比量。

其次，和自性因结合，可以这样说：不是无常的事物就不会是存在的，或者有生的，或者所作的，但现在声是存在的，或者有生的，或者所作的。这些话也表白了因的三相，成功为他比量。

最后，结合果性因，这样说：随便哪一处没有火，也就没有烟，而这里是有了烟的。这也是表白因三相的为他比量。

现在要问：上面所举的那些例子，由同法式只能明白因和同品的相合，怎会决定因和异品的无关呢？由异法式只能明白因和异品的相离，又怎会决定因和同品的交涉呢？（实际有同品和异品里都含有着的“共因”，也有都不包涵的“不共因”，不明白说出来，是难以区别的。）这就要依靠语言的“义势”（意之所至，即“义准”）来作检验了。一般地说，如果因真是和同品相合，或和异品相离，达到了它能表白与所判断的“法”有一定不离性的程度，那么这个因也就不会再通于异品或者离得开同品，所以不管同法式也好，异法式也好，单用一种尽可以表白因的三相具足，而无需同法异法并举的。因在自性因和果性因，只要性质确定，用来固然不会错误，就是不可得因正反相形，也很容易了然的。

可是这里另有一个问题，那些式子虽说了因的三相，却没有明白结论，就是没有三支里面的“宗”，难道这也不须说出来的吗？是的，若在说因三相的语言里，已由义势令人明白一定是怎样的宗，那便不必再说它了。（像前文所举同法式或异法式连结不可得因的例子，都可由义势明白它的“宗”是“这里没有瓶”，所以不必再说。其余各例，也可类推。）

五、为他比量二

像前面所说，同法式或异法式的为他比量（即比量的语言）都可以不说宗，但有时为了完足语意起见，自不妨将宗标举出来；并且在语言里含蓄着的宗，究竟怎样才合式，也应该有种明确的认识。因此现在解释一下宗的构成条件，还是很需要的。关于这一层，从陈那的《理门论》、《集量论》以来，就有精密的传统说法^[1]，法称也沿用了它，以为正确的宗必须具备自性的、自己的、意乐的三种性质，并还要离开各种错误。先解释各种性质。第一，宗只限于自性的。在比量的语言里，以宗对因说，它借因而成立，即以所立作自性。真正的宗必定是说比量时认作所立的。譬如讨论“声是无常的”，举出“是眼所见”来作理由，这就成了问题，也可以先行讨论，而带了临时的所立性质，但它并非原意所要成立的，所以不是真正的宗。第二，宗又是属于自己的。自己，指当时立论的人而言。一般立宗的依据都出于自他双方共认的典籍，但这不限制立论者思想上的自由，并还尊重“他”的自由，所以正确的宗应该是立论者自己所选择而不受典据上的限制的^[2]。第三，宗又是意乐的。真正的宗要依立论者意之所在而定，不能拘泥于表面的语言。如数论学派想论证“神我”的存在，可方便地用比量的语言说：“眼根等等由各种成分积聚起来的，一定为另外一种法所受用，这如同床席等（为人所用）一般。”这里所说另外一种法的意思指着“神我”，虽未明说出来，却可以一样地当它是宗而加以讨论。

[1] 《理门论》简别宗的性质说：“是中唯随自、意乐，为所成立，说名宗，非彼相违义能遣。”此解很为精密，《集量论》便完全据以立说。参见《内学》第4辑所载《集量论释略钞》第21、22页。

[2] 这些典据大都是解释“经”的“论”，引“论”立宗，而不一定依照作论者所说，所以称为“不顾论宗”，也就是《理门论》所谓“随自”。法称的学说很强调这一种性质，在错误的宗即“宗过”里便废除了“自教相违”不谈。

其次，宗具备了三种性质，不一定就正确，还要避开各种同很明显的现象相矛盾的错误。这可举出四种来：第一，同现量相矛盾，也就是为现量所否定的。如说“声音不是用耳所听到的”，这显然同感觉现象相违，不能成宗。第二，同比量相矛盾的。如说“瓶是常住的”，虽然瓶现在还完好，但是它终会归于毁灭，这可以想像得到的，所以那样说法与比量的结果相违，不能成宗。第三，同一般人公认的事实相矛盾的。如说“太阳不是恒星”，这非常识所允许，不能立宗。第四，同自己的话相矛盾的。如说“比量不是量”，这话自相冲突，更显然不成为宗。凡是真正的宗一定要离开这些错误^[1]。

现在，再来解释正确的说因语言要避免些什么错误。首先，因所说的是三相，假使有一相未曾说及，自然是错误的，这叫做“缺因过”。不过像前面所说用同法或异法的比量格式，表面好像三支不备，但义势已经具足，就算不得缺因。

其次，虽说了三相，而立论者或敌论者不承认或有疑义，也算是错误的。这又可分三类：

第一，关于因的第一相即“所比定有相”，若立敌双方不承认或疑惑时，都是“不成”的错误。如辩论“声是无常的”，提出“非耳所闻”作理由，这在立敌双方都难承认，叫做“两俱不成”。又如尼犍子建立“树木有意识”的宗，举了“剥皮就会枯死”的理由，立论者也许依据人们有皮肤就有意识这一点而说，但人们的死亡是以一切根识消灭了为断，而这样的意义，在树木上找不出来，所以那剥皮会死的说法便不成为有意识的理由。又如建立“苦乐等感情都是无意识的”，提出“有生灭无常”来作理由，但说这些话的是数论学者，他们的本宗只承认一切现象有转变而无消灭，所以那样的理由是连他们自己也不允许的。以上两种错误合称“随一（即立敌任何一方）不成”。又因的本

[1] 四种“宗过”的名目，依次为“现量相违”、“比量相违”、“（世间）极成相违”、“自语相违”。

身有疑义，也属于不成的错误。譬如，远远地看到好像是烟的现象，而实际是蒸汽，是灰尘，是雾气等，还不能决定，要是就用来证明那地方会有火，当然也是错误的。这叫做“犹豫不成”。又如因所系属的地方不能确定，像听到山谷里孔雀在叫，便指定某一处有孔雀，但某处距离既远，是否真在那里发出雀声呢，无法决定。这样理由也犯了犹豫的错误，可称为“所依不成”。又因所依靠的“有法”本身有问题，连带地使因变为不成。如胜论学者主张随处有和灵魂同样的“我”，举了“随处可以发现知觉、感情等属于我的性质”作理由。现在姑不谈那理由是否正确，而在敌论者里面像佛家，首先就不承认有所谓“我”，那理由又从何处发生呢？这种错误由有法连带而来，所以叫做“有法不成”。以上六种是为一类。

第二，关于因的第三相“异品定无”，如果不成或有疑义，都属于“不定”的错误。如说“声是常住的”，举了“可以认识得到”为理由，这在“常住”的同品虚空上固然会有，在异品瓶等上也全部会有，究竟声是和瓶等一样的无常呢，还是和虚空一样的常住，无从决定，就叫做“共不定”。又如举出了理由，在同品异品方面都有，却不是全部的，这些也是“共不定”。详细分别可有“同品遍转（即全部含有因法）、异品分（一部分）转”、“同品分转、异品遍转”、“俱品（同异两品）一分转”三类^[1]。又因的第三相有疑义的时候，也是不定。如要证明某人不是“一切智者”，举了他能辩为理由，在这里，我们对于这一论题的异品“一切智者”虽可看他作寂默的人（智者称“牟尼”，有寂默的意义），但他是否讷于语言，并不明白，就不能用来反证非一切智者一定会辩，而成为疑问了。所以那样理由对于因的第三相“异品定无”构成犹豫，依旧是“不定”的错误。以上五种又为一类。

第三，颠倒了因的第二、三相，便成了“相违”的错误。正确的因

[1] 这些“共不定”的实例，可参见《因明入正理论》，金陵刻经处刊《大疏》本，卷六，第17页以下。

应该在同品方面一定有，异品方面一定没有，假使现在倒转来变为同品定无而异品定有，那末，恰恰可以成立与原来主张相反的宗，所以叫做“相违”。这有同品全无而异品全有的，譬如成立“声是常住的”，提出“所作性”为理由，这在常住的同品虚空上完全没有，而在异品瓶等上全部都有，结果反证明了与原意相违的“声是无常的”的主张。又有同品全无而异品分有的，譬如主张“声是常住的”，举“由努力而发生”作理由，这在同品的虚空上完全没有，在异品电等自然现象上虽也没有，但在异品瓶等人为现象上便有，依旧证成了相违的主张“声是无常的”。以上两种又为一类。

三类犯错误的因里，第一、第二都附带有犹豫性的而言，第三类似乎只限于决定的，但事实上会遇着有犹豫的情形，这也算错误，不过属于“不定”，却非“相违”。譬如声论学者要证明某人是“一切智者”，举了“能说话”为理由。这就异品说，非一切智的人也会说话，不成问题，但同品的一切智者呢，是否即以会说为特征，无从决定，所以那样的理由在两可之间，不能判断宗的是非，就成为“不定”的错误。这是因在异品定有而在同品有无犹豫的例子。另外还有因在同异品双方都是有无犹豫的。譬如胜论学者要成立“人们活着的身体里一定有我”，举了“具备呼吸、瞬目等生命现象”为理由，这理由正确与否，自该看它和同异品的关系如何而定，但此处的同异品就有问题。像敌论者佛家根本不承认有“我”，由此立论者所举同品在敌论者都视为异品，而敌论认为异品的在立论者又成了同品，这样同异品上有因无因便很难说了；并且同异两品同时是犹豫的，更没有方法互相推论。如是暧昧不明的理由，判断不了主张的是非，所以归于“不定”的错误一类。

像前面一再说到的正确比量语言，能将因的三相完全表白出来，就足够建立自己的主张，完成为他比量的效用，所以不须像往日采用三支的习惯，另举所谓“喻”的来作因以外的一支。不过在那些比量语言里还未能完全排除旧的成分，从前常用的“如瓶”、“如空”等个别事例，也可说为狭义的“喻”，仍然被保留下来。它们自也有一些作用，

就是关于因和所立法不相离的性质，虽已有了概括说明，可以引起人们的记忆，来对照当前的事实，承认那比量的判断不错，但是再举些个别例子，使人记忆的印象更显明而具体，这对论证或辩难是不无意义的。因此，为着比量语言的彻底正确，就须兼顾到这些残余部分，不令犯一点错误，以免贻累于全体。像从前三支比量里所有各种喻过，都应该了解而注意避免^[1]另外，从前喻过里的“不成”、“不遣”，只说决定性的，其实带着犹豫的同样是错误，这可以增加种种“犹豫不成”、“犹豫不遣”等过失名目。还有从前喻过里“无合”、“无离”，应该区别不能构成“合”、“离”和没有说出“合”、“离”的两类。这样一推衍，正当的喻过就该有十八种了^[2]。

最后，比量的语言犯了错误，经他人指摘出来，不管用什么形式说，只要能妨碍立论者主张的成立，都叫做“能破”。有时候，原来的主张并无过失，而举错了，这是“出过”的一类，或类似过失，从前就称做“过类”，因明里叫它做“似能破”。正理学派的经典对于“过类”有很详细的分析，陈那加以简别，只承认十四种比较合理^[3]，但这些都仍可对照因喻的错误辨别出来，用不着另立名目，所以无需讲说。还有“负处”一类，在立敌辩论的时候，双方都应注意避免，旧说很繁琐，这可另行略简，此处也就从略了^[4]。

六、结 论

佛家因明原是在和他宗学说斗争的过程中发展起来的，法称的论议

[1] 喻过详见《因明入正理论》《大疏》本，卷七，第22页以下。

[2] 这是在《因明入正理论》所举十种喻过以外，再加“能立犹豫不成”、“所立犹豫不成”、“两俱犹豫不成”、“不说合”、“所立犹豫不遣”、“能立犹豫不遣”、“两俱犹豫不遣”、“不说离”八种。

[3] 参见《内学》第4辑《因明正理门论本证文》第16页以下。

[4] 法称著有小品《净理论》一书，专门批判“负处”之说。现存藏文释本，名rtshod-pahi rigspa，收在奈塘版《丹珠尔》经解九十五帙（mdoce）第384—416页。

发挥这种精神，尤其积极^[1]。此外，他还凭借陈那的业绩，用犀利的批判方法，使因明学说更迈进了一大步。这可举几点略加说明。

第一，法称重新改革了为他比量三支格式的意义。在他以前，陈那刊定了三支，虽已变更了旧式五分的实质，但形式上、名目上还保留一些旧物，特别是同喻异喻，性质变了，仍依然称之为“喻”，这在名实之间就显明地存在矛盾。陈那的《理门论》对于这一点，也曾很费气力地加以解释^[2]，但始终不能令人释然。到了法称，便坚决主张合因喻为一体，不必再沿用“喻”的名目（见上节）。这样消除了实际的矛盾，而为他比量语言之为整个“因”的表白，其意义也就极为明确了；并且，法称统一了因喻，又还颠倒了它们的次序，将相当于“喻体”的一部分提到最前面，应用上便另有其意义。从这样的格式里，可以看出每一个“因”都是成功普遍定理的性质，才用来作判断的依据，而比量思维是从一般认识应用到个别事例上面的演绎方式，也随着明明白白地表示出来。由此，很容易令人想及西洋逻辑的三段论式以“大前提”、“小前提”、“断案”为次序，法称的改革三支，和它很相近。是不是有意参酌采用的呢，这在现今还不能论断，毋宁说，他是随顺“为自比量”的性质，要做到语言和思维的一致，自然而然地创造了那样的格式。不过，由此新途径打开以后，思辨活动在语言中的表现，相随着扩充了很大的范围。因为三支改成因宗衔接的次序，证成了宗，就可用作新的因去作进一层的推论，展转相续，可以开展无穷。在印度佛学界实际运用中，像月称等，都有很好的成绩，而他宗如声论学者也跟着主张改动五分的次序。可见法称改革三支的影响是很大的。

第二，法称掌握了语言应与思维一致的原则，因而解决了为他比量

[1] 关于法称学说中针对他宗的议论，见于莲华戒所著《正理一滴论所破略说》（rigs-pahi fnigs-pahi phyogs snga-ma mdor-bsdus-pa），此书收在奈塘版《丹珠尔》经解第一百一十帙（mdo shc）第106—115页。

[2] 参见《内学》第4辑《因明正理门论本证文》第10页。

里一些纠纷的问题。这主要表现在废除“不共不定”、“相违决定”的两种因的错误上。原来陈那用“九句因”的图式分析因的正确与否，到了第五句“同品无、异品也无”，便发现一种特殊情形。在这一句里的因，只限于当时成问题的事物（即有法）上才有，它是独一无二偶的性质，对于同品异品都无法结合，也就与成宗无关，这自然是错误的。可是只能视作“不定”一类，叫它为“不共不定”，其实和一般“不定”以同品异品都有因而成错误的原理完全不符。法称从根本上推翻这一“不定”错误的说法，他以为平常思维里并不会会有“不共不定”那样的情形。因为比量思维都从同异比较上着眼，假使当时想到的理由只限于所比的事物才有，自不会进行比量，那又何从表现于语言？所以关于因的后两相错误，只能推及同时犹豫的程度为止，决不能再有“不共不定”之说。不过，陈那所判也有事实的根据，当时声论学者便曾用“所闻性”的理由来成立他们“声是常住的”主张。“所闻性”只限于声上才有，岂非“不共不定”的例子？这个还牵涉到分外一种所谓“相违决定”的因的错误问题。“相违决定”在陈那也视作“不定”因过之一，而情形又很特殊。因的正确与否，一般只就比量语言中因的本身而言。如果它三相具足，一无问题，也就算正确了。“相违决定”却不然，尽管所举的因单独看来是正确的，而在立论的人有时候不得不承认另外的理由可以成立相反主张的，也三相具足，表面正确，那末，这两种因碰到了一起，就会使立论者自己也糊涂起来，究竟谁是谁非，无法决定。这样从另外一种因来使原先视为正确的因变成不正确，只可归类为特殊的“不定”错误。这也有实例。如胜论学者对声生论者说“声是无常的”，以“所作性”作理由，声生论者便可提出反主张“声是常住的，所闻性故”，还可加上个同喻“如声性”。因为胜论本宗也承认有声性，就是声的同异性（此即种类的概念），自然连带着不得不承认“所闻性”因的正确，于是构成“相违决定”。胜声两家的主张都犹豫莫决了。

法称对于这一种错误有比较深刻的看法，他以为这在正常的比量中

也是不会发现的。只要任何一种因能充分地成立了宗，就是再举得出别种因来，也自会相顺相成，否则原来的因本身就有问题。话虽如此，但胜声两家主张的矛盾事实俱在，又如何解释呢？法称以为，这只是不信任经验，但凭言教演绎比量，以致对于所讨论的问题构成这样的混乱。其实，有些教条观察不真，认识不足，很容易发生种种不正确的说法，那都是经不起现量或比量考验的。法称这样分析“相违决定”的真正根据，证明它并非正常比量里所有的现象，所以语言上也不该有这种错误。他还另外举了一例。如胜论学者主张在一切事物之外另有一种最为普遍的“有性”，事物结合到它才会有“存在”的意义。现在问，究竟有没有那样的“有性”呢？这很容易明白，只凭经验好了。我们可直接地用不可得因来作比量说：“凡是具备了认识条件而认识不到的事物，都是没有的，如龟毛，兔角。”现在在一切现象上并不能直接经验到“有性”，那自然是没有的了。这时候如还要相信胜论之说，不肯放弃他们的教条，就会依着经典另作一种因性的演绎，而这样说：“凡是一时现见它会和一切现象相结合的，那一定普遍地存在，有如虚空。有性正是一时候连结到一切现象的，所以它也普遍地存在。”这一比量，在胜论学者无批判地信仰其本宗的，自会碰到了上面所说的不可得因形成犹豫不决。其实只看他是相信经验还是相信教条，就会解决这一问题的。

第三，法称重视经验的事实，为因明理论建立了更稳固的基础。如比量方面，因和所立法的“不相离性”本以现象间的相属关系为根据，但从前的解释，不是分类烦琐（像佛家古师说五种，数论学者说七种等），便是意义模糊。法称改从经验的事实出发，简单明了地限定它为自性的和果性的两类。自性的是就一种特质或概念加以分析而得，果性的则由平常的因果关系而来，这样的相属，自身便有了保证，再也不致犹豫。至于不可得因，从反面证明有相违的自性或相违的果性，以见事物的本身不容存在，这也是同样地易于确定的。还有，这些依据经验便自然有个限度，要是不能现量经验的境界，或者时间太

久，空间太大，乃至自体太微细，超出了感觉范围，那都归于存而不论之列，这在上文已一再说过了。

以上各点，都是法称学说的精到处，而大大地发展了因明理论的。此外还有关于比量由遮诠运用概念的一种理论（术语谓之“阿颇谟”），法称也特有发挥^[1]，这拟另题介绍，此处从略。

（1954年1月28日—3月25日改正稿，

原载《现代佛学》1954年第2—4期）

[1] 法称的《量评释论》第一品四十二颂以下详说此义。