《法鼓全集光碟版》第二輯 第一冊

《印度佛教史》

編者序

聖嚴師父《印度佛教史》、《西藏佛教史》、《日韓佛教史略》等三冊大作，原本為一合訂精裝鉅著，書名《世界佛教通史》（上），由法鼓文化的前身，東初出版社於一九六九年發行問世。

由於師父精嚴的學術背景，厚實的修證工夫，廣博的教育理念，與深切的菩提悲願，成就了本書的涵蓋面與獨特性。其內容深入淺出，史料完整豐富，考證精確詳實，文筆優美流暢，普遍受到教內外大眾的喜歡，並且也深獲學術界的重視好評，在同類著作中，誠為相當稀有難得。因之本書也多次再版，並於一九九三年收錄於《法鼓全集》當中。

《通史》原書嚴謹有序，條理井然，即使分章閱讀，也可視為三本結構完整的著作。法鼓文化一方面因應眾多讀者的熱烈回響，另一方面也鑑於時代的變遷以及閱讀的方便，於是將之重新整理編訂，依地區分為三冊，以平裝本的面貌與大眾見面，務求滿足讀者閱讀上的多元需求。

聖嚴師父曾說，要想對這個源遠流長又博大精深的宗教做宏觀性的瞭解，從歷史的角度切入是最好不過了。佛教發源於兩千多年前的印度，在因緣的變化流轉中，有部派佛教的分裂、大乘佛教的開展，有與各個不同民族文化結合後所呈現出的特色。這不僅只是

一個宗教的發展過程，它真正的意義在於這是人類文化、思想史上的里程碑。

從豐富的客觀史料著手，加上師父獨特的文筆見地，這是一套結合了歷史、哲學、宗教與文學的好書。全書以社會環境與時代變遷為背景，以教團活動及教理思想做經緯，不但有佛教徒必須具備的智識，也適合社會各階層人士研究閱讀，不論是任何背景的讀者，相信都將有滿意會心的收穫。

一九九七年仲夏，慚愧弟子張元隆恭寫於農禪寺

第一章 緒說

第一節 印度及其人民

環境

印度是一個大陸，也是一個半島。北方以世界最大山脈的喜馬拉雅山、喀喇崑崙山、興都庫斯山為屏障，而與大陸的我國西藏、西康、雲南接壤，又與西北方的阿富汗及東南方的緬甸為分界。但是印度的西面是阿拉伯海，東面是孟加拉灣，最南端是科末林岬，隔著保克海峽，與錫蘭相望，錫蘭之南即為印度洋。向北看，是大陸；向南看，是半島。南端尖突，北部廣闊，形成一個大三角形。

地理

現在，從東到西，闊有一千三百六十英里，從南到北，長則一千八百英里，海岸線長達三千英里，面積之大幾佔全球十五分之一，與全部歐洲（除蘇聯部分）相等。原來，西起東經六十二度之巴基斯坦西南邊境，東迄阿薩密東部之東經九十三度，寬佔經度為三十一度；北起喀什米爾北端之北緯三十七度附近，南迄錫蘭島中部之北緯七度附近，長佔緯度亦約三十一度。以北緯二十五度稍北，為全區的最寬處。大部分地區位於北回歸線以南，故其大半屬熱帶，小部分屬溫帶。

印度的地域，現可分為三大地區：

（一）喜馬拉雅山及其關隘地區：北起阿富汗，東至阿薩密省。西部則關隘甚多，而以基爾及（Gilgit）與白夏瓦（Peshawar）最富軍事價值，因其與中國、蘇俄、阿富汗接壤，今此二關隘，在巴基斯坦境內。印度本藉山水屏障，堪稱世外桃源，可是歷代外族的入侵，即是通過此等關隘而來。

（二）印度河及恆河流域地區：由印度河及恆河盆地所形成的平原，位於喜馬拉雅山麓，長約二千英里，闊約二百英里。這便是印度文化的發祥地帶，又可分為二區：1.以西方印度河為中心的五河地方，其地富於水利，土地肥沃，氣候溫和，宜於農牧。印度河的出口是阿拉伯海，其上游注入印度河的支流很多，而以五河最著。旁遮普（pañjāb）省之名，即由五（pañj）河（āb）的古波斯語而來。印度的名，即由印度河（Indus）而來，泛稱為信度（Sindhu），即是水或海的意思，首先僅用於稱呼印度河流域，後來成了全印度的名稱。2.以東南方恆河為中心的平原，恆河發源於雪山，途中集無數支流，灌溉兩岸廣大的平原，而以孟加拉灣為出口。

恆河最大的支流是閻牟那河（Yamuna），在此河的上流薩特雷池河（Sutlej）之間的區域即拘羅

（Kuruksetra）地方，即是婆羅門文明的中心地，婆羅門所稱的中國（Madhyadeśa），便是指這一區域，故又被稱為婆羅門國（Brahmāvarta）或雅利安邦（Aryararta）。佛教所稱的中國，乃是指恆河流域中的摩揭陀地方。

（三）德干高原：此在恆河以南，又可分為：1.中央高原，即起自頻闍耶山及薩波羅山，達印度洋，擁有孟加拉灣及阿拉伯海之間一帶地區。2.利於耕種的東部海岸地區。3.利於工商的西部海岸地區。4.現代國防上極有價值的半島極南地區。

人種

若詳細分別，印度種族約有數百，堪稱世界人種的博覽場。印度是一古文化的發達之地，在雅利安人尚未來到之前，她就有了很高的文化，在旁遮普（即五河）及信德（Mahenjodaro）的發掘，看出在五千年前，這裡已發展出人口眾多的大城，其文化已比同時的埃及、巴比侖還高。這不是雅利安人的遺跡，可能即是後來被雅利安人征服的土著文明。

印度自古即不斷地有外來民族自西北侵入，像波浪一般，層層相繼。以體質及文化的程度來看，大略可分為五類：

（一）委得人（Veddas）：他們的後裔，傳延到今日，他們具有最原始人類的狀貌，也分布在印度最遙遠的南端，專門研究此種人類的學者，都稱之為「生存的一種原人化石」。但他們也是外來民族，或許是最早侵入印度的一支。

（二）達羅維荼人（Dravidian）：五千年前在印度河流域創建文明的，可能就是此族。皮色暗黑，身體矮小，髮多而捲，面較長，鼻闊平，眸黑。一般人猜想其來

自土耳其斯坦，錫爾達拉河（Syrdarya）上游，侵入印度後，即把先到的委得人，趕到南方去，而佔據了印度的北部與中部。

（三）雅利安人（Aryan）：此族的體格高大，面方正，多鬚而鼻細高，黑眸，膚色與南歐人相似，其發祥地，一般說是來自中央亞細亞，但最早發源何處，至今尚無可靠的根據。雅利安人到印度的時代，據古蓮威（Grunwedel）說，是西元前兩千年，費爾古森（Fergusson）則說是西元前三千年，另有一位烏法維，卻主張在西元前一千五百年。此一問題，曾有許多史學家、語言學家、考古學家，著述爭論為時甚久。總之，他們戰敗了先到的達羅維荼人，將一部分收為奴隸，一部分趕向南方，而自己便在那裡居留下來。

（四）回教人：這一族侵入印度北部達七百年之久。此族是土耳其人與伊朗人的混血種，而保有土耳其人的成分較多。身材高大，膚白，睛黑或灰，多鬚髯，鼻細長而頗隆。

（五）蒙古人：此族最早侵入印度西北部的，是大月氏王丘就卻，於西元前二十六年滅了希臘王朝而創立了貴霜王朝。在此以前有希臘人彌蘭陀王，曾將大軍入印建都於奢羯羅。大月氏本為我國甘肅山谷間一小部落。以人種地理的分布而論，是屬於蒙古族的西蒙人，即是厄魯特人（Eleuts）。現在所稱的蒙古人，乃係指的蒙古人、西藏人、突厥人、伊朗人、緬甸人的混血種，保有中國人的成分較多。其居於西北印的，身材高大，鼻狹窄，頗似伊朗人；居於緬甸、阿薩密省、孟加拉省、不丹、錫金、尼泊爾的，膚色黃而面部平坦，視之如中國人無甚異。（此人種資料採自李學曾《亞洲種族地理》第二篇第二及五章）

語文

正由於許多民族相繼入侵，又彼此同化、相互通婚，故形成更多的混血人種。復以其生活習慣、宗教信仰、地域隔閡的緣故，印度語言之龐雜，也為世界之冠。約略可分三點述之：

（一）古印度雅利安人的語言為吠陀語，以後進化為梵文。梵文與波斯語、拉丁語為同一語系，由此演變而產生印度各種語文。

（二）佛教出現時，梵字已不普遍，代之而起的是各地方言，為了統一方言的標準語而有「雅語」（Sanskrit）的出現。至西元前四世紀間，梵字有了若干程度的改革而復興，成為印度古典學者採用的文字，大體與雅語相近，中國即稱之為梵語。由近代發現的古代碑銘文字及中國古代對佛經的音譯推知，釋尊當時所用的，現在雖不能確定，但很可能是用一般大眾的混成俗語的機會較多，此種俗語，再經若干變化，即成為巴利語，唯今日南傳所用的巴利語，既非佛世的原狀，亦與阿育王時代的有所不同，它是經過幾次變化而成的，但較梵語寫成的經律，可能略早。佛陀偶爾用雅語，來自各地的弟子們，則可用各自的方言，傳佈佛法。佛滅後王舍城（Rājagrha）第一次聖典結集，大抵是用混成的俗語。後來梵文復興，佛教的學者們，自不免又用了梵文；近世在尼泊爾、高昌、于闐等地發掘到了若干梵文佛典，足徵漢譯聖典的原本是無可置疑地出於梵文。

（三）印度方言總計達二百二十餘種之多，主要語文有十三種，今印度憲法規定為通用的語文者，則有印度語、巴利語、孟加拉語、阿薩密語、喀什米爾語、旁遮普語、拉基普特語、信德語、朗達語、蒙達語、奧

雷薩語、特魯古語、馬拉提語、卡納達語、塔米爾語、土魯語、馬拉雅拉語、錫蘭語。印度人常因回教與印度教的信仰衝突而流血，為了保護各族的語文，也會引起戰禍，可見其情況之一斑了。

第二節 印度的宗教

有人說：通觀印度的歷史，得於其中尋出世界一切宗教之模型，同時又能尋出希臘以來迄於近世之西洋哲學的重要思想；而尤足為印度誇者，此等宗教與哲學，自始即保持著一體不離之關係而前進。西洋則發生於希臘的哲學與發生於猶太的基督教，在古代本相衝突，至中世兩相調和，近世則再分離，而與印度大異其趣。（此語見於高楠順太郎及木村泰賢合著《印度哲學宗教史．緒論》）

四《吠陀》

印度民族眾多，宗教也多，唯以雅利安人的宗教為正統，那就是根據《吠陀》而來的一貫思想和信仰。佛經中的婆羅門教，現在的印度教，都是由此而來。

四《吠陀》的大致內容是：

（一）《梨俱吠陀》：含有一千零一十七篇長短不一的祭祀聖歌，其中僅十分之一是關於一般世俗的，十分之九皆是宗教的，尤以〈禮敬太陽神歌〉為最重要，乃為婆羅門僧侶朝夕禱頌的一首。其內容成立的時代不一，最遲則為西元前一千年頃編集而成，此一《吠陀》乃為考察雅利安人最古狀態的唯一資料。

（二）《莎摩吠陀》：計收聖歌一千五百四十九首，為婆羅門僧侶於酒祭時所唱者。

（三）《夜柔吠陀》：此與《莎摩吠陀》大致相同，是教導如何施行祭禮者，所不同的，大部分為《梨俱吠陀》中，尚未出現的獨創祭詞。

（四）《阿闥婆吠陀》：內容分二十卷，包括七百三十一首聖歌。此係雅利安人與印度原居民族接觸之後，吸收其若干信仰的要素而後集成，故其多屬神咒，為控制神鬼之法，僅少數為歌頌上帝之詩，所以多含迷信色彩。

四階級

婆羅門教的三大綱領是：1.《吠陀》天啟主義，2.祭祀萬能主義，3.婆羅門至上主義。這也可說是神教的特色。《吠陀》是由梵天上帝的啟示而來，所以神聖無上；依據《吠陀》的指導而行祭祀，所以無所不能；祭祀須由婆羅門僧侶職掌，所以婆羅門階級也是至上的。

實則，階級制度的出現，乃在雅利安人到了印度之後，由於《吠陀》詩歌的漸增，祭祀儀式的漸繁，始產生專職的祭司。祭司自私，為保自姓的利益，乃主張祭司的世襲，遂藉神職的權威而倡出四姓的階級：

（一）婆羅門：祭司階級的宗教師，由歷代子孫的繁衍而形成一大種姓，他們是生來的僧侶，但卻只有到年老時，始行林居的出家生活。（其分人生為：1.兒童教養期，2.結婚與家庭生活期，3.森林期，4.遁世潛修期）

（二）剎帝利：王者階級的武士族，這是為了對內的統治，主要是為對外的抗禦，而出現的武人種姓，是由於武藝的世襲、戰士的專職而形成。他們要藉婆羅門的祭祀而得神佑，所以是第二階級。

（三）吠舍：除了祭司和武士之外，尚有其他從事於農工商業的雅利安人，便成為第三階級。

（四）首陀羅：這是被征服的先到印度的達羅維荼人，是奴隸、是賤民。在此四大階級中，前三者有誦念《吠陀》及祭祀的權利，死後得再投生於世，故稱為「再生族」；非雅利安人的首陀羅族，既無誦經祭祀的權利，亦無轉世投生的希望，故稱為「一生族」。婆羅門族於死時只須拜神誦經，即可歸返宇宙本體之梵天，稱之為頓悟法；剎帝利及吠舍族，除誦經祭祀外，尚得苦練修禪，方生梵天，稱之為漸證法。

神的信仰

不用說，雅利安人的信仰是根據《吠陀》而來。在《梨俱吠陀》中，分宇宙為天、空、地的三界，每一界有十一神，計三十三神。然其實際神數頗多，看似多神教，唯其往往對某一主要神的讚頌，輒用最上的詞句來形容，故在主要神中，亦常變更其地位，因此有人稱之為交換神教（Kathentheism）。若從信者的主觀狀態而言，則顯然帶有一神教的意味，故被人視為單一神教（Henotheism），即在多神中只崇拜某一神的宗教。

通常地說，雅利安人崇拜太陽、天、雨、空氣、火，這五種天然力量的神格化。但對天之神婆樓那（Varuna）及雷雨之神因陀羅（Indra），特別崇敬。由於對因陀羅的特重，致有人以為印度之名，即由此神之名而來。

《吠陀》的神，是先由天神、空神而漸重地神。其原始的神為特尤斯（Dyaus），此神與希臘的宙斯（Zeus）及羅馬的朱彼得（Jupiter），同為由發光（dyu）之語根而成的神名，乃由光明而神化者。《吠陀》神界最有力的是婆樓那，其出現稍早於空界的主神因陀羅。火神阿耆尼（Agni），則為地界的主要神。

不論如何，《吠陀》的神數雖多，當他們禮拜各種神祇之時，並不忘懷宇宙的主宰，所以《梨俱吠陀》中說：「雖然，世人稱其為因陀羅、密多羅（Mitra 此神乃表太陽的恩惠者）、婆樓那，實則只是一個，不過詩人給予各種不同的名字而已。」（此節資料採自高楠順太郎及木村泰賢合著《印度哲學宗教史》及周祥光《印度通史》）

第三節 印度的哲學

印度哲學的分期

根據已故的印度總統，羅達克立須那博士（Dr. S. Radha-krishnan）所著《印度哲學》，將印度哲學的發展，分為四個時期：

（一）吠陀時期：自西元前一千五百年至西元前六百年頃，各森林修道院發生於此時，印度的唯心主義亦肇端於此時。此為人智初期狀態，迷信與思想，兩方正相鬥爭之時。《吠陀》中附屬的歌頌、《梵書》（*Brāhmaṇa*）、《奧義書》（*Upaniad*），即於此時記錄而成。

（二）史詩時期：史詩係指《羅摩所行傳》（*Rāmāyaṇa*）及《大戰詩》（*Mahā-bhārata*）兩部長詩，自西元前六百年至西元後二百年，此八百年中，始自《奧義書》的初期，終於各派哲學的發展期。各宗教如耆那

教、佛教、（印度教的）濕婆派及維修奴（又譯作毘紐笯或毘濕笯）派的成立，亦在此期中。六派哲學與初期的佛教同時，唯其六派書籍的寫定，乃是後來的事。

（三）經典時期：是指各宗派的學說之有文字記錄而成為經典的時代，此自西元第二百年之後。在此之前，多以口口相傳的方式，記誦其教義思想。

（四）註疏時期：這與經典時期，不易嚴格劃分。有了註解，即有字義之爭，故此為重文字而輕思想的時期。

印度的三大聖書

在漫長的吠陀時期中，包含有一個梵書時代，其時間大約是從西元前一千年至五、六百年。婆羅門教的「三大綱領」，即在此時樹立。其基礎則為當時經他們之手編纂的《梨俱吠陀》、《莎摩吠陀》、《阿闥婆吠陀》的各集本。《夜柔吠陀》開其梵書時代思潮之序幕，《梵書》則為圓熟此一思潮的神學書。《梵書》乃將《夜柔吠陀》的特質極力發揮，對關聯於祭典的事項，一一附於因緣、故事、來歷，而以散文來解釋它們。

在印度哲學史的分期上，《梵書》、《奧義書》，均列於吠陀時期。在此所要介紹的三大聖書，吠陀時期的即佔其二。現在分述如下：

（一）《吠陀經》：即是四種《吠陀》的集本。吠陀哲學的開出，是在《梨俱吠陀》的末葉，由對於向來所崇拜的自然諸神之懷疑，而在諸神之上，立一最高唯一的原理。從來未有獨立的神名，此時則出現了；從來未說宇宙的創造，此時則將抽象的唯一最高的原理，予於生主（Prajāpati）、造一切主（Viśvakarman）、原人（Purua）等的名。以此作為

有情與非有情的本體。宇宙即為此原理所統一而發生者。此在其〈無有歌〉（Nāsadāsiya Sūkta）、〈生主歌〉（Prajāpatya Sūkta）、〈造一切歌〉（Viśvakarman Sūkta）、〈祈禱主歌〉、（Brāhmaṇaspati Skūta）、〈原人歌〉（Purua Sūkta）各篇中表達出來。

（二）《奧義書》：《奧義書》的梵名為UPA + NI + AD，乃「近坐」的合成語，為肝膽相照的對坐之意，其目的在於教人不知的祕密教義。《奧義書》在形式上仍是婆羅門教正統的產物，而為《梵書》的一部分，它最古部分的時代，則在西元前七百至五百年間所作，這是由於時代思潮所趨，自由思想抬頭，尤其是王者的權力升高而予以鼓勵，故其內容有露出反傳統的鋒芒。此書有兩種集本：一是五十二種本，一是一百零八種本，均可稱為全集。此書內容之佳，叔本華曾說：「余得是書，生前可以安慰，死後亦可以安慰。」可見其價值之高。從本體論的梵=我，到現象論的梵之顯相，而到其結果的輪迴解脫，新穎而深邃，其對印度哲學思想的啟迪極大。

《奧義書》與佛陀的時代雖相連續，然佛陀是否知有此書，則殊屬疑問，唯其開明的內容，似已成了當時時代思潮的通途。（木村泰賢《原始佛教思想論》第一篇第二章）

據說，基督教也受有《奧義書》不少的影響。（尼赫魯《印度的發見》第四章第九節）

（三）《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gītā*）：這是史詩的一部分，它是《大戰詩》第六卷〈毘須摩品〉之第二十五章至四十二章的一段。大約創作於西元前四百年至二百年間的時期。當時的佛教正以新氣運的發展而壓倒了婆羅門教和其他教團，《吠陀經》的學者們便將

《奧義書》的思想，平民化於《薄伽梵歌》中，並把不合理的重加組織，把矛盾的調和起來，賦予新力量及新路向。經過長期的潛流，婆羅門教終於復興而為印度教，仍取佛教的地位而代之。此書甚至被亨波爾（William Von Humboldt）描寫為：「最美麗，甚或是任何已知言語中唯一的真正哲學之歌。」尼赫魯則說：「這聖歌的宣說不是宗派的，或者說是宣示給思想上的任何一個學派的。」（均見尼赫魯作《印度的發見》第四章第十四節）此聖歌在印度教徒心目中的重要，猶如《新約》之於基督徒。

以上三書在中國尚未見有全譯本，僅有糜文開編譯了一冊《印度三大聖典》的節本。

六派哲學

所謂六派哲學，即是產生於史詩時期之末，與佛教初期階段相近的婆羅門教哲學，其名稱即是：

（一）尼夜耶派（The Nyāya School）。

（二）僧佉耶派（The Sāṃkhya School）即數論派。

（三）毘舍迦派（The Vaiśeika School）即勝論派。

（四）瑜伽派（The Yoga School）。

（五）弭曼差派（The Mīmāṃsā School）。

（六）吠檀多派（The Vedānta School）。

此六派不但信仰梵天的存在，並且承認《吠陀》的存在價值。唯其前四派的立論不以《吠陀》為根據，後二派的立論則以《吠陀》為根據。

由《奧義書》激發的主要學派，為數論派、瑜伽派、有神派（以梵天為中心而產生維修奴與濕婆=自在天的信仰者）三潮流，吠檀多派亦屬其正系而成立較前三流為遲。瑜伽派較佛陀為遲；佛陀時代也尚無如今時僧佉耶頌所傳之數論派；與《奧義書》系思想相並，而認為是《梵書》系哲學思想的弭曼差派、勝論派、尼夜耶派，除尼夜耶派於間接關係上尚有討論之外，其餘諸派之成立，均較佛陀為遲。（木村泰賢《原始佛教思想論》第一篇第二章）

第二章 釋迦世尊

第一節 釋尊的時代背景

《奧義書》與佛教

在上一章第三節已經說到了《奧義書》的出現，是由於時代思潮的所趨，故其內容有反傳統的鋒芒。從大體言之，佛教亦可謂曾受此書的薰陶，例如業說，在《古奧義書》本為不公開的密教，到佛世則成為各教派所公認的思想；輪迴說，在梵書時代已萌芽，完成而為一般所承認，則自奧義書時代始；解脫說，乃為《奧義書》的最終目的。凡此，均足以推定，佛陀雖因《奧義書》為印度西部婆羅門教內的密教而未親見，但卻不能說佛陀未曾受到此書之自由思想的間接影響。因為，佛陀所說的業、輪迴、解脫，雖不盡同於《奧義書》，卻不能說其間毫無關係。

何為時代思潮

要講當時的思潮，須先說明當時的印度民族及社會的變遷。

雅利安人以拘羅地方為中心，建立了婆羅門教的文化思想，例如潘迦那（Pancala）、摩野（Matsya）、秀羅色那（Suracena）等國家，均以此為中心。可是，到了此時，被婆羅門的法典視為半雅利安半野蠻的下等種族，卻在恆河流域，特別是摩揭陀國，產生了新的文化思想。從《包達耶那法典》（*Bandhayāna Dharma Sūtra*）等看來，摩揭陀人似係吠舍種與首陀羅種的混血人種，他們的祖先，吠舍種的雅利安人，也較居於拘羅地方的雅利安人，更早來到印度，經過與賤族達羅維荼人的通婚，便成了新的獨立的種族。

這些獨立的種族，以摩揭陀國為中心，至佛陀時代，大國約有十六國，例如《中阿含經》卷五五第二〇二經的《持齋經》（《大正藏》一·七七二頁中）所載。其中以都於王舍城的摩揭陀、都於舍衛城的憍薩羅、都於憍賞彌的嗟彌、都於毘舍離的跋耆等國，較著名而強盛。

在這些新的邦國，雖亦受有傳統婆羅門文化的影響，但其自由文化的勃興，卻受到王者的保護。故在此一區域，雖也有四種姓的觀念，卻把剎帝利階級，置於婆羅門之上。這些王者，未必出於原來剎帝利的血統，然其仍以剎帝利種自居而領導四姓。因此，凡是新思想，均受到重視；婆羅門至上的觀念，則受到嚴重的考驗，反《吠陀》的思潮，則受到王者的保障。

反《吠陀》的沙門團

我們已介紹過六派哲學的名稱，那是傳統學派的繁衍，他們無一不承認《吠陀》的價值。這裡的沙門團，卻是否認《吠陀》價值的革新派。

事實上，在佛陀前後的一、二百年間，印度的思想界極混雜，歸納起來，大致可分四類：1.正統的婆羅門教。2.習俗的信仰，此係以史詩為中心的思想，他們是以梵天、維修奴、濕婆等三神為中心

的婆羅門教的通俗化。3.哲學，例如六派哲學之大部分已在成立中。4.反《吠陀》的沙門團。

反《吠陀》的各派，均有其特種的主義及其教團的組織，此等教團為了與婆羅門區別起見，即以沙門（Śramaṇa 勤息）來命名。故在佛陀介紹各派意見時，便稱之為「或沙門，或婆羅門」，各派之稱佛陀，也以「大沙門」或加上釋尊之姓「沙門瞿曇」呼之。

當時的沙門團很多，佛典中有九十六種外道的記載，其中最有名的外道沙門，便是六師外道。

六師外道

六師外道的有關記載，見於小乘經律的有很多，今以《長阿含經》第二十七經《沙門果經》為準，介紹他們的名字如下：

（一）不蘭迦葉（Pūraṇa-Kāssapa）：為倫理的懷疑者，否定善惡之業有其相應之根，故倡無作用論。

（二）末伽梨瞿舍利（Makkhali Gosāla）：此為邪命外道之祖，倡無因而有論。乃是耆那教的一派，在佛世極有勢力，除了耆那教，他是其餘五師中最盛大者。

（三）阿耆多翅舍欽婆羅（Ajita Keśakambala）：否定靈魂之說，倡唯物論，以快樂為人生之目的，排斥一切嚴肅的倫理觀念，此亦即是順世外道。

（四）婆浮陀伽旃那（Pakudha Kaccāyana）：主張心物永不消滅，倡世間常存論。

（五）散若夷毘羅梨沸（Sañjaya Belaṭṭhiputta）：為詭辯派或捕鰻論者，舍利弗（Śāriputra）及目犍連（Mahāmaudgalyāyana），即是此派出身而皈信佛教的。

（六）尼乾陀若提子(Niganṭha-Nātaputta)：這就是耆那教之始祖摩訶毘盧(Mahā-vira)，他出世稍早於釋尊，也是王子出身。此派以命（Jīva）及非命之（Ājīva）之二元論而說明一切，故也是否定有上帝造物觀念的無神論者。其實踐方面，則以極端的苦行及嚴守不殺生為特色。印度是禁欲苦行的風行國，故當佛教淪為密教之左道而行男女之大樂後即告滅亡，耆那教則歷二千五百年，迄今仍在印度流行。

六師外道，從佛典中看，可謂一無是處，實則考察彼等之思想，固然不及佛教之合理，但也未必盡如佛經之結集者們所以為的那樣。從此亦可反映出當時的佛教與外道之間的衝突，壁壘非常明顯。正信的佛子，也確不容存有模稜兩可的鄉愿意識。

六十二見

當時的外道思想，總括各沙門團及婆羅門之學說，加以整理分類，共得六十二種見解，此見於《長阿含經》卷一四第二十一經《梵動經》（《大正藏》一·八八頁中—九四頁上）。綜合六十二見，又可分為如下的兩說及十類：

（一）說過去世，或稱本劫本見者，五類十八見：

1.世間常住論，即是常見論，四種。

2.世間半常半無常論，四種。

3.世間有邊無邊論，四種。

4.異問異答論，即是詭辯派、捕鰻論、不死矯亂論，四種。

5.無因而有論，即是無因論，二種。

（二）說未來世，或稱末劫末見者，五類四十四見:

1.世間有想論，十六種。

2.世間無想論，八種。

3.世間非有想非無想論，八種。

4.眾生斷滅無餘論，即是斷見論，七種。

5.現法涅槃論，即無論在何種狀態，處於現世的即為最高的境界，五種。

婆羅門的思想，固有足以使人反對者，各沙門團的思想，新而激進，亦有趨於極端的偏見。然而，對於人心世道，過與不及均非所宜。因此而有釋尊應化人間的事蹟出現，佛陀特以無限的智慧及無上的悲心，起而唱中正穩健之教，以闢各派外道之偏見。於是，一時外道披靡，佛法即呈光芒萬丈的新氣象於我們的世界上了。

第二節 釋尊的降生與成道

佛陀的年代

印度的古代，雖有偉大的文化，卻沒有歷史的觀念。因此，釋尊雖為人間留下了珍貴的文化遺產，卻沒有告訴我們他在歷史上的確切年代。

迄至近世，從各種資料及角度的推論考究，關於佛陀的年代，已有七十多家的異說。我國古德，藉以星隕及地動等的古史記載，所以多信周昭王二十六年甲寅（西元前一〇二七年）為佛降生，周穆王五十三年壬申（西元前九四九年）為佛入滅之說，此可參閱《歷代三寶紀》卷一（《大正藏》四九·二三頁上）、《佛祖統紀》卷二

（《大正藏》四九·一四二頁上）之小字與低格註。然而，此說的證據，渺茫難憑，故不為近世學者所採信。

近世學者，有採用《善見律》的眾聖點記之說，此為分別說系南傳的上座部所傳，出入於西元前四百八十年左右；日人望月信亨的《佛教大年表》（《望月佛教大辭典》第六冊九頁）之紀年，即是採用此說，而以西元前四八五年，為佛滅第二年，即佛教紀元之元年。

弗利脫氏（J. F. Fleet），則據希臘的史料推定，佛滅紀元是西元前四八三年，略似眾聖點記。

錫蘭的傳說，西元前五四三至五四四年，為佛滅紀元之年，現由世界佛教徒友誼會第三次大會通過的佛滅紀元即是此說，而以西元前五四四年為元年，此係根據南印羯陵伽國（Kalinga）一位叫作迦羅毘邏（Siri Khāravela Mahā-Meghavāhana）王在優曇耶耆利（Udayagiri）之碑文所留年代而推算出來。所以歷史家斯密司氏（V. A. Smith）也同意此說。

日本的小野玄妙，根據一切有部的《十八部論》等所傳，佛滅後百十六年，阿育王即位，並經推定阿育王即位是西元前二六九年，故在西元前三八四年，即為佛滅之年。（小野玄妙著《佛教年代考》）

日人宇井伯壽，亦依據小野氏的同一資料推算考察，卻以阿育王即位於西元前二七一年，佛壽八十歲，乃是西元前四六六至三八六年。（宇井伯壽著《印度哲學研究》第二，五十九頁，昭和四十年，岩波書店）

宇井氏的學生，中村元博士，近來也依據宇井氏的資料，又用了新的希臘方面史料，考證之後，把佛陀的年代，訂正為西元前四六三至三八三年。（中村元監修《新·佛教辭典》二四五頁，昭和六十二年第八版，誠信書房）

我國的時賢、印順法師，也用《十八部論》及《部執異論》之說，以為阿育王即位於中國周赧王四十三年（西元前二七二年），故以釋尊入滅，應為周安王十四年（西元前三八八年）。西元前三八七年即為佛滅紀元元年。（印順法師著《印度之佛教》第五章第一節八四頁）

日本學者在中村氏之說未出之先，多採用宇井氏之說。根據上舉各家推論，佛滅當在西元前三百八十多年，已為多數學者所接受。

佛陀的家系

釋尊降生於東北印度之喜馬拉雅山麓，那是一個小國，釋迦（Śākya）族就是此國的主人。那是一個當時殘存的貴族共和國之一，居於羅泊提河（Rāpti)東北，面積約三百二十平方里之處，分有十個小城邦，再從這十城之中選出一位最有勢的城主，作為他們的王，迦毘羅衛城（kapila-Vastu）的淨飯（Śuddhodana）王，就是他們當時共和國的領袖，釋尊悉達多（Siddhārtha 一切義成）便是淨飯王的太子。

據舊來的傳說，釋迦族是雅利安人的剎帝利種，出於名王甘蔗之後裔，甘蔗王族則出於瞿曇又稱喬答摩（Gautama）仙人之後，故以瞿曇為氏。

但據近代的史家，例如日本的荻原雲來、藤田豐八，以及我國的印順法師等，均主張釋迦族不是白皮膚的雅利安人，而是黃種的蒙古人。

依據律部的考察，釋迦族與跋耆族等相近，而且釋迦族不與雅利安族通婚，彼此均被視為非我族類，釋迦族及跋耆族出身的比丘，也有以佛是我族的佛而誇耀。又據玄奘《大唐西域記》所記當他遊印時的人種分布狀況，釋迦族等的地區，乃為黃種人所居，今日的尼泊爾，當然更不用說，那是蒙古族的黃種民族。

此一發現，很有價值。不過，玄奘遊印時的人種分布狀況，也未必即同於相距千年之前的情形，根據外族入侵印度的次第而言，最早的黃種人之到來，似在大月氏之進入，大月氏又稱為塞族（Seythian），並以塞族所居之地為釋迦。但是，大月氏之入印，有史可考的乃是貴霜王朝，釋尊的時代之前，似尚未有黃種人入印。唯其釋迦族不是純正的雅利安血統，當無疑問，故在情感上與雅利安之間的互相歧視，乃非偶然。

迦毘羅衛的今址，是在尼泊爾國境內的畢柏羅婆（Pīprāva）地方，經已發掘到的古蹟予以證實，即在北緯二十八度三十七分，東經八十三度八分之處。

釋尊之母摩訶摩耶（Mahāmāya）夫人，是天臂（Devadaha）城主之女，此城位於盧尼河（今之Kohāna）之東，也是釋迦族中的十個城邦之一，所以這兩城之間，保持有傳統的姻親關係。摩耶夫人將要分娩之前，依時俗返回娘家生產，但在半途進入她父王的別宮—藍毘尼（Lumbinī）園休息時，即在一棵無憂（Aśoka）樹下，釋尊降臨了人間。

出家以前的菩薩

佛陀在尚未成佛之前，照例稱為菩薩。

釋尊究非常人可比，當他初降人間，即能自行七步，並舉右手，做師子吼：「我於天人之中，最尊最勝！」說完此語，即如平常嬰兒，不行走亦不言語了。

菩薩降生七日，摩耶夫人病逝，嗣後即由同時嫁給淨飯王的摩耶之姊，摩訶婆闍波提（Mahāprajāpatī）夫人，擔起撫養菩薩的重任。

釋尊七、八歲時，從跋陀羅尼婆羅門，受學《梵書》等六十種書，又從武師學習諸般武藝。十四歲出城郊遊，見了病人、老人、

死人、沙門，而興世間無常之感，並啟出家修道之念。十六歲時，父王憂慮太子出家，故設三時殿（三時，參閱《增一阿含經》卷四三之末的夾註，《大正藏》二·七八五頁下），廣聚婇女，期以五欲牽住太子的出家之心。十九歲，納天臂城主之女耶輸陀羅（Yaśodharā）為妃，生一子叫作羅睺羅（Rāhula）。

據《佛說十二遊經》（《大正藏》四·一四六頁下）說，太子有三夫人，一瞿夷、二耶惟檀、三鹿野。耶惟檀即是羅睺羅之母耶輸陀羅，關於羅睺羅的出生年，有三異說，可參閱望月氏《佛教大年表》頁四。

又據《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷三（《大正藏》二四·一一四頁中）也說悉達多太子有三妃子，一為耶輸陀羅，二為喬比迦，三為鹿王。同書卷四又說：「爾時菩薩在於宮內，嬉戲之處，私自念言：我今有三夫人及六萬婇女，若不與其為俗樂者，恐諸外人云我不是丈夫，我今當與耶輸陀羅共為娛樂，其耶輸陀羅因即有娠。」一般傳說釋尊指腹生子，若以人間的佛陀而言，寧信上說，較為合理。

出家修行

不論淨飯王用盡一切方法，豪華的宮廷，五欲的迷醉，都不能留住太子的心。終於，在一天夜裡，當大家都在夢鄉中的時候，太子起身，看了他那正在酣睡中的妃子及愛子最後一眼之後，便喚醒他的馭者車匿（Chandaka 有譯作闡陀、闡奴），跨上馬背，悄悄地離開了王宮，離開了迦毘羅衛城。拂曉時分，到了羅摩村（Rāmagrāma），自己剃除了鬚髮，披上袈裟（Kaāya），現了沙門相，並遣車匿回城代向他父王報告他已出家的消息。

首先到了毘舍離（Vaiśāī）城的跋伽婆（Bhārgava）仙人的苦行林，次至王舍城的阿羅邏迦藍（Ārāḍa-kālāma）仙人處，及鬱陀迦羅摩子（Udraka-rāma-putra）仙人處，求學解脫之道，但他們所示者，或以苦行或以修定，而以生天為目的，所以當釋尊領教之後，

均不能使他心服，便到伽耶（Gayā）城之南的優婁頻羅村（Uruvilvā）的苦行林去。不過，王舍城的兩位仙人是當時有名的數論派之先驅，以非想非非想處定為其解脫境，後來佛教即以非想非非想處定為世間的最高定，可見該二仙人給予佛教的影響了。

釋尊未行苦行之先，止於王舍城外槃荼山之林中，因至王舍城乞食而為摩揭陀國的頻婆沙羅王所見，並力勸他返俗，願分其國之一半與釋尊並治，但被釋尊謝卻了。王隨即要求釋尊，若成佛道，願先見度。接著，釋尊便與五位由他父王派來的侍者，進入苦行林，與那些外道沙門的苦行者為伍，因此也使他得了「沙門瞿曇」的稱號。

經過六年的苦行生活，僅以野生的麻米為食，日限一麻一米，以延續生命。結果，形體枯瘦如乾柴，尚未見到成道的消息，始知光用苦行，不是辦法，便放棄苦行，至尼連禪河（Nairañjanā）沐浴，並受牧女的乳糜之供，調養身體，以恢復健康，再到附近的畢鉢羅（Pippala）樹下，以吉祥草，敷金剛座，東向跏趺而坐，端身正念，發大誓願：「我今若不證無上大菩提，寧可碎此身，終不起此座。」靜心默照，思惟拔除人間之苦的解脫之道。

可是，當釋尊放棄了以功利觀念的苦行方法來求取解脫道之後，換用了出世間的立場、超越一切的態度、觀察萬法生滅的原理之際，原先伴了他六年的五位侍者，竟以為太子退了道心，便捨離而去。

成等正覺

釋尊出家，經六年苦行，然後成道，這是共通之說，至於出家及成道的年歲，卻有異說多起。古德多採用十九歲出家，二十五歲成道之說。近人則多採用二十九歲出家，三十五歲成道之說。

此等異說紛起之原因，乃在初期佛教不用文字記錄，但藉師師相承，以口傳口，時間越久，分派越繁，誤傳就難免了。特別是印

度民族，雖勤於思惟，卻疏於年月史事的釐訂。實則，縱然是以史聞名的我國，對於孔子、老子、莊子的年月，也未弄清；西洋人對於耶穌的生年月日，至今也不曾確定。此可謂是東西中外，無獨而有偶了。

釋尊以大悲大智的襟懷，奮勇精進的精神，在樹下宴坐了四十九日，克服了內外的魔障，遂於二月八日之夜，明星將升之際，悟透了一切法無非是緣起，緣起的一切法畢竟是無我的道理，於是:「生知生見，定道品法，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。」（《中阿含經》卷五六第二〇四經《羅摩經》，《大正藏》一·七七七頁下）廓然圓悟，成等正覺，自覺、覺他、覺圓，所以自稱為無上的佛陀（Buddha），皈依他的弟子們，則稱佛陀為世尊（Bhagavat）、為釋迦牟尼（Śākya-muni），「牟尼」（muni）是聖者、證得寂默（了諸種煩惱）之法的聖者，本為印度對於內外道仙人的通稱，即是久在山林修心學道的人，皆可稱為牟尼，釋迦族出身的聖者，故稱釋迦牟尼。

成道後的釋尊，喜悅無量，即在四七日間，於附近樹下，自己受用解脫之樂。第一七日，在菩提（Bodhivṛka）樹下。就是那棵畢鉢羅樹之下，因佛在此樹下成道，而被稱為菩提樹。

第二七日，在阿踰波羅（Ajapāla）樹下。此期有魔王波旬（Māra-pāpīmān）來請佛入滅而未果。

第三七日，在目真鄰陀（Mucilinda）樹下，遇暴風雨，目真鄰陀龍見之而即以己身護佛。此龍即受皈依，乃為傍生中的第一弟子。第四七日，在羅闍耶恆那（Rājāvatana）樹下。有二商主，一名提謂，一名婆梨迦，道經佛處，以麨蜜供佛，並皈依佛、法而去。此二人乃為最早的優婆塞（Upāsaka 親近而奉事三寶的淨信男）。

第三節 轉法輪

赴鹿野苑

釋尊在樹下自受其證悟的法悅之後，決意教化眾生，先向婆羅奈斯(Vārāṇiasī)城的鹿野苑（Mṛgadāva 現名薩爾奈德 Sarnath）行去，因為他知道，先前伴侍了他六年的五位侍者，捨離釋尊之後，就到了那裡，佛陀為了報答他們，所以先要度他們。那五位侍者，就是後來最有名的五比丘：阿若憍陳如（Ājñāta-Kauṇḍinya）、跋提（Bhadrika）、婆波（Vāpa）、摩訶男（Mahānāma）阿說示（Aśvajit）。

這是釋尊成道之後的初轉法輪，向五比丘說了佛陀親證的妙法。他們聞法之後，隨即證了小乘解脫的阿羅漢果。

法輪（Dharma-Cakra），可譯為正法之輪，這是將佛法比作轉輪聖王的輪寶。輪王出世，輪寶自現，輪寶引導輪王轉向四天下，諸小國王無不心悅誠服，兵不血刃而統一天下，實行仁政。這是印度人嚮往天下太平的傳說。同時，輪為兵器之一，亦以破敵為主。釋尊則用其所證的正法之輪，公布天下，利益群生，破碎異論邪說，所以取喻稱為法輪。

法輪的內容

法輪的內容，即是釋尊成等正覺時所得的成果。推動弘揚釋尊親證的正法，便是轉法輪。

正法（Saddharma）是什麼？根據原始聖典《阿含經》而言，佛陀最初說法，是四聖諦、八正道，後來的大小乘經律論的內容，也都是由四聖諦、八正道的開展而來。

在未介紹正法的內容之前，先應明白佛陀說法的目的。佛陀的教化，是在使得人人能與佛陀一般地同得解脫，不在增加世界及人

生的理論，而來滿足人們對於科學及哲學的興趣。此可參閱《中阿含經》卷六〇第二二一經的《箭喻經》（《大正藏》一·八〇四—八〇五頁下）。

可是，佛陀也不要求人們對他做盲目的崇拜，也不以麻醉式的安慰作為信仰的寄託。佛陀既是實際的宗教家，也是極富於批判精神的思想家，但他重視實際的倫理生活，反對空談的玄理，凡無助於解脫之實現者，均不甚為佛陀所注意。佛陀考察的對象，無疑的是整個宇宙，可是，佛陀最大的努力，是在對於人生的成立及其活動而加以說明；若離人生本位而考察世界，那不是佛的本懷。此可參閱木村泰賢《原始佛教思想論》第一篇第三章。

因為佛陀化世的宗旨，是在使得有情眾生達成解脫的願望。換言之，佛法是以有情眾生（主要是人）為中心，若離有情眾生的著眼而考察佛法，必會導致誤解。佛陀所證悟的四聖諦、八正道，便是為人生的解脫而施設。

四聖諦

佛初說法，稱為三轉四諦法輪。現在分述如下：

（一）四諦：

1.苦諦：人生如苦海，苦的內容有三大類，即苦苦、壞苦、行苦。苦苦之中又有八種—生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五蘊熾盛苦。

2.集諦：集是苦的原因，由煩惱而造業，由造業而招感苦的果報。

3.滅諦：滅是解脫苦果的可能，明瞭集諦之理，斷除煩惱之業，即可解脫眾苦。

4.道諦：道是滅苦的方法，修持八正道，即可滅除眾苦而獲涅槃解脫之果。

（二）三轉四諦：

1.示轉：說明此是苦、此是集、此是滅、此是道。

2.勸轉：說明苦應知、集應斷、滅應證、道應修。

3.證轉：說明苦者我已知、集者我已斷、滅者我已證、道者我已修。

這是佛陀初轉法輪的一個綱要。對於苦、集二諦的解釋，是緣生法，也就是十二因緣法。

十二因緣

十二因緣，乃是從佛陀的大悲智海中所流露出來的一種獨特的「創造論」，神教的信仰者，無不假託宇宙是來自神的創造，佛陀則以十二因緣說明宇宙的根源。

現在先介紹十二因緣的釋義如下：

（一）無明：即是無智慧，是貪欲、瞋恨、愚癡等的煩惱，也是種種蠢動心理的迷惑之源。

（二）行：即是前生造作的善惡諸業—身心的行為。

（三）識：即是由過去世的業力，感受果報之初起妄念而托母胎，投為今生的神識。

（四）名色：即是入胎後胎兒的身心狀態。

（五）六入：即是在胎中長成的眼、耳、鼻、舌、身、意等六種感覺器官—六根。

（六）觸：即是出胎後，自己的六根與外在的色、聲、香、味、觸、法等六塵相對接觸。

（七）受：即是由接觸外境所感知的苦及樂的心境。

（八）愛：即是厭苦欣樂而貪染財、色、名、食、睡等五欲的心理活動。

（九）取：即是因欲愛旺盛而對於貪染諸境起取著心。

（一〇）有：即是由於今生造作了有漏之因，而導致感受未來世的生死之果。

（一一）生：即是因了今生造作的業種，所感受來生的色、受、想、行、識的五蘊之身。

（一二）老死：來生既有了五蘊假合之身的出生，必將衰老而至死亡。

由十二因緣，說明人生的由來和生命的流轉，自前生、今生而到後生之間的因果關係，即稱為三世兩重因果。但在此十二因緣的迴還，又可用惑、業、苦的三連鎖來說明它。

惑業苦

由於無始以來無明之惑的蠢動，所以造作了前生的善惡諸業；由於前生的善惡諸業的引導，所以感得了今生的苦受之果；又由於今生的繼續因了惑而造作諸業，所以要感受來生的生死之果。這就是十二因緣生死流轉的連鎖法則。以十二因緣分配惑、業、苦三類的隸屬關係如下：

（一）惑：過去世的無明，現在世的愛及取。

（二）業：過去世的行，現在世的有。

（三）苦：現在世的識、名色、六入、觸、受，未來世的生及老死。

十二因緣的說明，目的是在使人明瞭四聖諦中的苦、集二諦的內容，人生是苦海，此苦由何而來？是由無明乃至老死的三世因果而來，為了便於記憶，再將其各各的關列表如下：



既已知苦，以及知苦之集（由來），接著就當設法斷絕這一苦海的根由，斷此苦根的方法，便是修行八正道。

八正道

八正道即是四聖諦中的道諦，它們的內容如下：

（一）正見：即是正確的見解。何為正見？則應以三法印來鑑定，什麼叫作三法印？到下面再介紹。

（二）正思惟：即是以正見為基礎，而來思量熟慮此正見的內容，這是「意」業的實踐工夫。

（三）正語：基於正確的意念，表達於「口」業的實踐工夫，不得對人妄言欺騙、綺語淫詞、兩舌挑撥、惡口罵辱，而且要做善言勸勉、愛語安慰。

（四）正業：即是正當的身業，不做殺生、偷盜、淫亂、使用麻醉物等的惡業。配合意、語二業，即是「身、語、意」的三業清淨。

（五）正命：即是正當的謀生方法，除了不做惡業，更應以正當職業，謀取生活所需。不得以江湖術數等的伎倆，騙取不義之財。

（六）正精進：即是策勵自己，努力於道業。惡之尚有未斷者，立即求其斷，善之尚有未修者，立即求其修；未起之惡令不起，已修之善令增長。

（七）正念：既已有了策勵精進之心，即應攝心制心，以不淨觀等方法，使心住於一境，不起物我之思。

（八）正定：循著前面的七階段來修持，必可進入四禪八定，最後再以空慧之力，進入滅受想定，便是涅槃的

解脫境界。

由八正道，開演出三十七道品，又歸納演化為六波羅蜜多（六度），但其均屬於戒、定、慧的三無漏學的範圍。

戒定慧

我們從《雜阿含經》見到八正道，從《長阿含經》見到三十七道品，從《增一阿含經》見到了六度，這是漸次發展的歷程。現存漢譯的《增一阿含經》，出自大眾部，由大眾部而再傳出了大乘思想。所以修道的內容也隨著時代而漸次開張，唯其基本原則，皆不出乎戒、定、慧的要求。現在製成兩表，以資說明如下：



由此表可見，八正道已含於三十七道品之中，至於三十七道品的七類分科之排列及其解釋，可以另檢《佛學大辭典》查閱。



惑、業、苦的三連鎖，是生死門的定律，在此戒、定、慧的三無漏學，乃是解脫門的定律。戒、定、慧的相互關係，也是連鎖形的或稱是螺旋形的。由持戒清淨之後，修禪才能得正定；由正定的定力，可以產生無漏的慧力；再由慧力來指導持戒。唯有藉著空慧或無漏慧的正見，持戒才會恰如其分，修禪才不致歧入魔境。

正見的最先確立，是靠佛陀所示的三法印。

三法印

三法印，即是用三句話來印證諸法，合乎這三句話的標準，便印可它是合於佛法的正見，否則便是魔外偏妄的邪見。在《雜阿含經》（《大正藏》二·七頁下）中，有很多這樣的問答：

佛陀問比丘：「五蘊等是無常否？」

比丘答云：「是無常。」

佛陀又問：「無常是苦否？」

比丘答云：「是苦。」

佛陀再問：「若是無常、苦，變易法，是我我所否？」

比丘答：「非我我所。」

佛陀隨即開示：就是如此的觀察五蘊（有漏法），乃是無常的、無我的，當下即是解脫（涅槃）。用三句話來標明，便是：

（一）諸行無常。

（二）諸法無我。

（三）涅槃寂靜。

什麼叫作五蘊，諸法又是什麼？這是為了便於對三法印的解釋，而將生死門中的有漏法，分別用五蘊之名來予以說明。

五蘊

凡夫均以為世間是永恆常住的，身心是我及我所保有的，在此既見為常又執為我的情形下，就要為著「我」而追求快樂，逃避苦難，追求名利，逃避毀損。實際上，世間之物，無一剎那不在變易，我人的身心也無一剎那不在變易，所以是無常的；再大的歡樂和名利，世間卻無不散的筵席、無不凋的花朵、無不死的人！所以，好戲收場，終必是苦；既是無常又是苦，又到何處去找真實的我，以及永恆的我所有的精神和物質呢？

佛教即借用五蘊來分析此精神和物質。五蘊即是：

（一）色蘊：人類的生理和外在的物理—即是由人的眼、耳、鼻、舌、身，及其所對的色、聲、香、味、觸。所以，色蘊含攝一切物質，包括了形色、彩色、極微色（如電子、原子）、迴遠色（如遠距離的星球）。

（二）受蘊：以領納為其功用，近於感覺的狀態。

（三）想蘊：以取相為其功用，近於知覺及想像作用。

（四）行蘊：有遷流及造作的功用，含有時間、空間、思想、行為的狀態；即是對於外境，生起貪、瞋等善惡功能的心理活動。

（五）識蘊：以分辨為功用，近於知識之義；以眼、耳、鼻、舌、身、意，為其所依而稱為六識身，負責對於物境的瞭解分別和記憶等作用，也就是心的本體之異名。

五蘊即是物與心的配合。第一色蘊是物理和生理的分析，後四蘊是心理的分析。以物理、生理、心理的分析，即說明了人生界及宇宙界的一切現象，無一不是無常的、無我的、苦的。若能證得此中道理，正作如是觀察之時，即是涅槃境界。

眾生的流轉生死，是由於十二因緣的因緣促成；眾生的身心世界，是由於五蘊的因緣假合。離了十二因緣，沒有生死流轉；離了五蘊假合，沒有身心世界。生死也好，身心也好，無非是因緣所生的，暫有幻現的虛妄法。如何勘破它？請用三法印。如何斷絕它？請修八正道。

第四節 釋尊的教團及行化

羅漢弟子們

釋尊在鹿野苑度了阿若憍陳如等五比丘，自此即有了教主、教法、教團的（佛、法、僧）三寶具足。接著又度了耶舍（Yaśa）及其親友數十人；滿慈子、大迦旃延、婆毘耶等，亦捨外道法而進入佛法。他們都成了離欲的阿羅漢。

在鹿野苑度過第一個雨季的安居生活，釋尊便囑咐弟子們各各遊化人間，弘揚佛陀的教義，乃至要弟子們不應兩個人同走一條路。佛陀自己也單獨去到優婁頻羅聚落，化度了事火外道優婁頻羅迦葉（Uruvilvā-kāśyapa）和他的兩個弟弟那提迦葉（Nadī-kāśyapa）、伽耶迦葉（Gayā-kāśyapa），以及他們三人的弟子共一千人。

釋尊為了履行成道之後去度頻婆沙羅王的諾言，便率領迦葉三兄弟及其弟子們到了王舍城。國王親率臣民迎於郊外，見到聞名於當時的迦葉三兄弟，均已成了佛的弟子，信心益加懇切，聞法之下，即得法眼淨（見道）。另有迦蘭陀（Kalanda）長者將他在王舍城外的竹園施佛，王即為佛陀在此園中建造精舍，這是第一所大規模的佛教道場。

佛陀成道第四年，六師外道之一的詭辯派的名匠舍利弗偶爾在路上聽到阿說示向他說了兩句：「諸法因緣生，諸法因緣滅」，「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」。便於言下得法眼淨，這是佛陀的根本教義，無怪舍利弗急忙把這從未聽過的妙法，轉告了他的同門知友大目犍連，於是，各率弟子共二百五十人，詣佛出家，證阿羅漢果。

又有摩訶迦葉（Mahā-kāśyapa），早已出家修厭離行，素為摩揭陀國的國人宗仰，他自己也說：「若不值佛，亦當獨覺。」但他在王舍城多子塔前遇到了佛陀，相形之下，自覺渺小，便迴心進入釋尊的法海。

佛經中常見的「千二百五十人俱，皆是大阿羅漢」的教團，到此便已形成。

佛陀成道第五年，即受到憍薩羅國（Kośala）首都舍衛城（Śrāvastī）的禮請，那就是須達（Sudatta 又作須達多）長者以重價購了一座祇樹給孤獨園奉施佛陀，作為弘法的中心。

同年，釋尊也應父王之召，回到祖國迦毘羅衛省親，父王預建精舍於尼拘律園，以接待釋尊。這次回國的場面很莊嚴，弟子們也都隨從而來，釋尊為父王說法，淨飯王即在聽法之際得法眼淨，宮人也多受了戒法，並度了異母弟（摩訶婆闍波提所生的）難陀，以及佛陀的親子羅睺羅出家。這次回國一共住了七天，便辭別父王返至王舍城，但卻在釋尊的座下，因此而增加了許多由釋迦王族來出家的弟子們。其中著名的，就有阿那律（Aniruddha）、阿難（Ānanda）、金毘羅（Kumbhīra）、提婆達多（Devadatta）等的追踪而至；為王子們理髮的賤民優波離（Upāli），亦於此時趕來出家，並且得到佛陀的特別優遇，讓他出家在諸王子之先，一則為表佛法的平等，一則為抑制諸王子驕傲的習氣。

後世傳稱的佛陀的十大弟子，除了須菩提（Subhūti）似乎出家較遲而外，到此為止，其他的九位，均已出現了。

佛陀的僧團

僧團就是僧伽（Saṃgha），當五比丘得度時，僧伽即已成立，但是，佛教的僧伽雖然以比丘為中心，它的內容卻含有七眾。

由於頻婆沙羅王的皈依佛教，在家的男女信徒即日漸增加。由於少年羅睺羅的出家，僧中即有了沙彌。由於摩訶婆闍波提以及釋種五百女子的出家，便有了比丘尼。由於女子之中尚有未成年的，便增加了沙彌尼。又有一些曾經嫁了丈夫卻不知是否受孕便來出家的女子，恐不久生了孩子，招致俗人的誹謗，便設置了一個為時兩年的式叉摩尼，以驗有孕無孕。順著次序等位來說，佛教的僧團就有了如下的七眾：

（一）比丘（Bhiku）。

（二）比丘尼（Bhikuṇī)。

（三）式叉摩尼（Śāikamāṇā）。

（四）沙彌（Śrāmaṇera）。

（五）沙彌尼（Śrāmaṇerikā）。

（六）優婆塞（Upāsaka）。

（七）優婆夷（Upāsikā）。

到佛滅之時，佛為七眾弟子們，均已完成了戒律的制定，通常所謂比丘二百五十戒，比丘尼五百戒，式叉摩尼六法，沙彌及沙彌尼十戒，優婆塞及優婆夷即是在家的男女弟子，有三皈五戒。七眾的界別，即是根據所受持的戒法而定，至於戒法的內容，則請參閱拙著《戒律學綱要》。

佛陀的傳記

自釋尊成道第六年後，即沒有詳細的年月及活動的地點可考，僅從有限的資料中，得知其歷年的雨安居處。因為在佛陀的傳記文學，例如《方廣大莊嚴經》、《佛本行集經》、《佛所行讚》、《過去現在因果經》、《本生經》等的記述，類皆敍述至佛成道後數年即行終止，未有一種能貫串佛陀一生事蹟的傳記可稽。

今謹依據《僧伽羅刹所集經》（《大正藏》四·一四四頁中）卷下，列記佛陀歷年雨安居的所在如下:

第一年在波羅奈國。第二、三年在王舍城附近的靈鷲頂山。第五年在脾舒離（毘舍離）。第六年在摩拘羅山（即王舍城附近的Pandava山）。第七年在三十三天（即上忉利天為母說法）。第八、十一、十三年在鬼神界（憍賞彌國之一部，即是婆祇國的恐怖林）。第九年在拘苫毘（憍賞彌）國。第十年在枝提山中（此山位

置不詳）。第十二年在摩伽陀（摩揭陀）閒居處。第十四年在舍衛國祇樹給孤獨園。第十五、十六年在迦維羅衛國。第十七、十八、二十年在羅閱城（王舍城）。第十九、二十一年在柘梨山（舍衛城附近的Calya山）。往後則又在鬼神界四回，舍衛城十九回，最後第四十五年則在跋祇（跋耆 Vrji）境界的毘將村安居。

釋尊晚年，不太順意。在王舍城方面，由於提婆達多要求釋尊將領導僧團的權力交卸給他，未能如願，即蓄意掀起反佛害佛的風潮，並且以神通的變化和極端的苦行做號召，爭取到了阿闍世（Ajataśatru）王的擁護，所以佛陀在最後十多年，寧願久留舍衛城而不去王舍城。

可是，在舍衛城方面，到最後也不安寧，南面的阿闍世王幽禁謀殺了父王頻婆沙羅而做了摩揭陀國的第六代王，北面憍薩羅國舍衛城的琉璃王子（Virū-ḍhaka），也在佛陀入滅之前不多幾年，驅逐了他的父親波斯匿（Prasenajit）王，奪取王位，舉大軍襲擊佛陀的祖國迦毘羅衛，那是一次滅族滅城的大屠殺，釋迦族人幾乎因此絕種。

雖然，經過教內的分裂及祖國的滅亡之後，提婆達多死了，琉璃王被阿闍世王擊敗，憍薩羅國歸入了摩揭陀國的版圖，阿闍世王也皈依了佛陀。但是，釋尊在數十年來的苦行、風霜、奔走、教化之後，他的五蘊色身，也垂垂老矣。

最後的遺教

經過四十五年的化度，終於，佛陀自知捨壽的時間快要到了，但他仍要把握最後的時光。首先召集了全體比丘們在毘舍離的竹林精舍會齊，做最後一次重要的教誨。接著便從毘舍離城向拘尸那羅城（Kuśinagara 古名稱拘尸那城），一程一程地步行而去，經過每一個村落，都停下腳來休息，利用休息的時間，向村民說法，最後到了拘尸那羅城外的娑羅（Śāla）樹林，釋尊就選擇了在這樣一個僻野的小國家野外的樹林中，作為他入滅的處所。

釋尊在阿難鋪好的僧伽梨（大衣）上，右脇臥下時，已經疲倦不堪，但當一位叫作須跋陀羅（Subhadra）的外道，要求阿難准許他晉見佛陀時，佛陀竟又強打起精神接見了他，並使他成為佛陀最後得度的弟子。

當佛陀即將捨壽之前，又對比丘們做了最後的教誡：「是故比丘，無為放逸，我以不放逸故，自致正覺。無量眾善，亦由不放逸得。一切萬物，無常存者。此是如來末後所說。」（《長阿含經》卷四第二經《遊行經》，《大正藏》一·二六頁中）。在《佛遺教經》（《大正藏》一二·一一一二頁中）中則說：「汝等比丘，常當一心，勤求出道，一切世間動不動法，皆是敗壞不安之相……是我最後之所教誨。」這是最最感人的情景了。正像一位偉大的慈母，即將遠行之際，唯恐幼稚的兒女們，不知照顧自己的飲食起居，所以叮嚀又叮嚀，叮嚀又叮嚀。

釋尊成道以來，調護眾生，善盡教化，不論處於何種環境之下，總是溫和寬大，持之中道，他沒有說過一句出之於激越的話語，也沒有有過一個訴之於情緒的動作。在他充滿了悲憫之心的襟懷之中，同時也蘊蓄著無限的智慧之光，所以他不論處理什麼問題，無一不是衡之於理性的考察。因此，佛陀是眾生的慈父，也是人天的導師，佛之為佛者，其在於此。

第三章 原始佛教與三藏聖典

第一節 原始佛教

佛教史的分期法

佛陀涅槃之後，釋尊便成了歷史的人物。近代的學者間，對於印度佛教史的分期法，則尚無定論。現舉五說，備供參考：

（一）我國太虛大師的三期說：1.初五百年為小彰大隱時期。2.第二五百年為大主小從時期。3.第三五百年為密主顯從時期（《太虛全書》四五五頁）。到他晚年，又改為小行大隱、大主小從、大行小隱密主顯從的三期（《太虛全書》五一四至五一七頁）。此一分期法，雖有價值，但嫌粗略。

（二）又有一種三期說：1.自釋尊至龍樹，為根本佛教的發達期。2.自龍樹至法稱，為大乘佛教的興盛期。3.自法稱至回教侵入印度後約一百年間，為佛教的衰頹期。此一分期法，以根本佛教概括了佛世的原始佛教以及佛滅約百年後的部派佛教，故亦有含混之弊。

（三）尚有一種三期說：1.自釋尊成道至滅後約百年之間為原始佛教期。2.自佛滅約百年後至龍樹間為小乘佛教發達期。3.自龍樹至第二法稱間為大乘佛教興盛期。此說與木村泰賢及宇井伯壽等略同。

（四）龍山章真等的四期說：1.原始佛教時代。2.部派佛教時代。3.大乘佛教時代。4.密教時代。此說將大乘佛教的後期，特設密教期並以部派佛教代替小乘佛教，原始佛教則為後來小乘及大乘各派發展的共同基礎，故堪稱有見地。

（五）印順法師的五期說：1.佛陀時代為「聲聞為本之解脫同歸」。2.佛滅四百年中為「傾向菩薩之聲聞分流」3.佛滅四世紀至七世紀為「菩薩為本之大小綜合」。4.佛滅七世紀至千年間為「傾向如來之菩薩分流」。5.佛滅千年以下為「如來為本之梵佛一體」。這是從思想及教團的發展演變上考察而得的。其理由類於太虛大師，而分析較為繁密。唯印公有其獨立的思想，可參閱其所著《印度之佛教》第一章四至八頁。

本書對各家分期法，不做取捨依準，僅做論列參考，所以本書章目是以問題為中心，不必即以時代做分割。

原始佛教的教理

原始的佛教，應該是指佛陀在世時的言行，以及經過佛陀親自印可了的弟子們的言行。這唯有從《阿含經》及律部中去找，而《阿含經》比律部更可信賴，雖然現在《阿含經》的內容，與初次結集時的已有增損，甚至可說現存的《阿含經》內容，已非全是原始佛教的真貌。但從《阿含經》素樸的記錄中，尚不難找出原始佛教的真貌。

關於原始佛教的教理，實在是很簡單而樸實的。佛陀從不做形而上的玄談，一切訴之於理性的經驗，佛陀教人實踐解脫道，但當弟子們問起他涅槃的境界時，他便默而不答。因為未得涅槃的人，縱然同他談上三天三夜的涅槃，還是弄不清楚，且對得到涅槃的實際，也毫無幫助。

佛陀極善於刪繁從簡，又極善於就地取材運用譬喻，每對弟子說法，總是要言不繁，絕少見有長篇大論。他所開示的內容，看來層出不窮，實則不外四聖諦、十二因緣、八正道等。這在第二章已經介紹過了。

不過，當你剛剛接近佛陀，而尚不知修學佛法之時，佛教便首先向你說：「身、口、意、命清淨無瑕穢者，若命終時，得生人中」，「惠施、仁愛、利人、等利」，「身壞命終，生善處天上」（見《增一阿含經》卷二三〈增上品〉之七，《大正藏》二·六七〇頁中；又參《增一阿含經》卷二四〈善聚品〉之四等，《大正藏》二·六七六頁中）。先以人天法，使你法天法人，使你成為一個可敬的人，當你善根增長皈依三寶，受持五戒之後，再用解脫法門開示你。人天善法是一般人共同信守的，解脫法門則是佛陀獨自證悟經驗的。要緊的是，佛陀不唯不以神教通用的「權威」來包攬你的「罪」而說代你贖罪，也不主張用任何祭式來求福祉與解脫，乃是

開示你簡明的方法，教你自己去依照方法實踐，所以在佛教的原始精神中，一切的神話與迷信，都是無從立足的。

原始佛教的世界觀

上章說到「若離人生本位而考察世界，那不是佛的本懷」，在《箭喻經》（《大正藏》一·八〇四頁上—八〇五頁下）中，佛陀對於弟子尊者鬘童子（Mālunkyāputta）所問：「世有常？世無有常？世有底？世無底？」等十個「不決問題」，態度非常清晰，佛說：「我不一向說此，此非義相應，非法相應，非梵行本，不趣智、不趣覺、不趣涅槃。」因為佛陀並不要使你先瞭解一切，而是要使你完成解脫涅槃，那時，你自然會雲開月見而真相大白。

然而，在佛典中確有關於世界觀的介紹，例如《長阿含經》卷一八至二二的《世記經》（《大正藏》一·一一四頁中—一四九頁下，別譯有《起世因本經》、《大樓炭經》），便廣泛地介紹了國土世界及有情世界的種種相狀。

因此，我們不能說釋尊絕口不曾說過這些事物，但當我們考察其來源時，則發現這大體是由於婆羅門教的《吠陀》世界觀及唯物思想的混合產物。佛陀的教化，善於就地取材與適時作喻，在向外道群眾說法的時候，難免會借用外道的傳說來啟引外道迴入佛法，所以這些世界觀念，的確曾被佛所引用，但其絕不會專為此事而作為說法的主題。很顯然地，因佛陀不對外道做毫不同情的攻擊，弟子們便以為這是被佛所許可的觀念。至於像《世記經》這樣有系統的長篇敍述，無疑是出於結集者的細心編輯，此經當成於阿育王以後，因在巴利文三藏的長部中沒有它，故它的內容，不即是佛陀的發明，而是印度當時文化的「共財」。佛陀利用此等觀念，是迎合而並非表示接受。例如《吠陀》諸神，特別是梵天，佛陀否定其實體而善用其信仰，但到佛滅之後的弟子們，即連梵天的實體觀念也接受了下來。

以須彌山為中心的世界觀，以現代地理學及天文學的考察，便無法成立，但這卻是佛世及佛前更早的印度地理與天文學的通說。

因此，佛弟子們應當重視佛陀應化的重心，是著重於人生的修為而至無明的解脫，不必以為佛陀已將一切的問題給我們做了解答。佛陀的任務在此而不在彼，不要捨本逐末，否則自己鑽進了死角，還要埋怨，那是咎由自取。

我們的心

佛陀既以人生的無明之解脫為著眼，人生的主宰則在於「心」，心不能自主，因為心的特性是念念相續地活動變異，故為無常，無常即無主體可覓，故為無我。可是，要了知無常無我而使其轉變異為不動，超凡夫為聖人，實在不易。

於是，佛陀特重於凡夫心的考察，使之得到疏導，由染污心成清淨心。不動的清淨心，僅一個名詞就夠了；變異不已的染污心，細考其狀態，那就多了。根據原始資料，予以分類歸納，其名目約有十二項:

（一）五蓋：貪欲蓋、瞋恚蓋、惛眠蓋、掉悔蓋、疑蓋。

（二）七結（使）：欲貪、有貪、瞋恚、慢、見、疑、無明。

（三）九結：以七結為基礎，但將有貪改為取，另加嫉、慳。

（四）五下分結：身見、疑、戒禁取見、欲貪、瞋。

（五）五上分結：色貪、無色貪、慢、掉舉、無明。

（六）四暴流：欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流。

（七）四漏：欲漏、有漏、見漏、無明漏。

（八）四取：欲取、見取、戒禁取、我語取。

（九）四繫：貪繫、瞋繫、戒禁取繫、是真執繫。

（一〇）三求：欲求、有求、梵行求。

（一一）十六心垢：不法欲、瞋、忿、恨、覆、惱、嫉、慳、諂、誑、剛愎、報復心、慢、過慢、憍、放逸。

（一二）二十一心穢：邪見、非法欲、惡貪、邪法、貪、恚、睡眠、掉悔、疑惑、瞋纏、不語結（覆藏罪）、慳、嫉、欺誑、諛諂、無慚、無愧、慢、大慢、慢傲、放逸。

佛陀在各個適當的場合，用了各種適當的語彙，來說明心的病態。像這樣的排列法，前十一項取材於龍山章真的《印度佛教史》，第十二項則取自《中阿含經》卷二三第九十三經（《大正藏》一·五七五頁中）。

如果再予以濃縮，實則不出貪、瞋、癡，佛稱之為三毒、三不善根、三火。

近代人有將三毒做如此解釋：「心是一種貪欲、行為與不滿足的相續進行而無止境的鍊子；由貪欲、行為與不滿足三者，構成循環。」（周著《印度哲學史》卷二第三章）這解釋不一定正確，但頗易理解。

由貪、瞋、癡，而分別出了許多心理狀態的名目，為了對治貪、瞋、癡，又分出了許多心理狀態的名目，這種分析的結果，便出現了後來所稱心王、心所、善心所、不善心所。

因此，佛陀對於心理的分析，不必純以現代心理學的角度視之，佛陀純以對治人之煩惱心而做疏導，現代的心理學則是介乎生

理學與社會科學之間的科學；若要勉強辨別，那麼，佛陀的心法是疏導人生之根本的，而現代心理學則是解析人生之表面的。

第二節 王舍城結集

何謂結集

結集（Saṃgīti）有等誦或會誦之義，即是於眾中推出精於法（Dharma）及律（Vinaya）者，循著上座比丘迦葉的發問，而誦出各自曾經聞佛說過的經律，再由大眾審定。文句既定，次第編輯，便成為最早的定本的聖典。

因於佛初入滅，即有愚癡比丘感到快慰地說：「彼長老—佛常言：應行是，應不行是；應學是，應不學是。我等於今，始脫此苦，任意所為，無復拘礙。」（此為聲聞經律的一致記載）

當迦葉尊者聽到這種論調之後，非常不悅，因而決心立即召開結集佛陀遺教的大會。因此，當迦葉辦完了佛陀的涅槃事宜，許多國王正在爭著迎取佛陀的舍利之時，他便採取更有意義的行動。

據錫蘭的《大史》第三章所傳，迦葉尊者自佛涅槃地趕至王舍城，由於阿闍世王的外護，即在毘婆羅（Vebhāra）山側的七葉窟（Sapta-parṇa-guhā）前，建築精舍，集合五百位大比丘，作為佛滅後第一次的雨安居處。在此安居期間，自第二個月開始一連七個月（北傳謂三個月），從事結集的工作。首由優波離誦出律藏，次由阿難誦出法藏。此即稱為「五百集法毘尼」，或稱「王舍城結集」，又名「第一結集」。

何時開始有法與律

法與律，雖自第一結集之後始定，但在佛陀時代，已有了專誦律的律師，且於每半月布薩，各比丘均須隨其方處而集合誦戒。

同時佛世也有可誦的經典，例如《根本說一切有部毘奈耶》卷四四（《大正藏》二三·八七一頁中），有長者要求國王准許於夜間點燈讀佛經的記載；又於同書卷四八（《大正藏》二三·八九二頁上），有「紺容夫人，夜讀佛經」，並說：「復須抄寫，告大臣卅：樺皮貝葉，筆墨燈明，此要所須便，宜多進入。」考察有部律的成立，是在部派佛教時代，此等記載，當係傳說，但於佛世即已有了可誦的經律，則不必置疑。故有謂：「釋尊在世時，聖典的集成部類，至少有法句、義品、波羅延、鄔陀南、波羅提木叉—五種。」（參閱《海潮音》卷四六第四期第四頁下欄）

釋尊最初未必先已決定何時說法、何時制戒，漸漸地因對於各種問題的處斷、疏解、規定，才分出何者屬於生活規制的律，何者則屬於離欲修定的法。後世則有將律、經、論，配合戒、定、慧，當時卻不必如此呆板的，唯其律是以戒為主，法或經是以定為主，慧即存於戒、定之中。

結集的內容

第一次 結集，究竟結集了些什麼？大致說是經律論三藏，《增一阿含經·序品》中則加雜藏為四藏，《分別功德論》及《成實論》又將雜藏分為雜藏及菩薩藏，成了五藏。

經是指的阿含部，但與現在所傳的《阿含經》恐有出入，現在的《阿含經》應是部派佛教時代的聖典，因其與巴利文的五《尼柯耶》（相當北傳的阿含部），也有多少不同。

律是指的八十誦律，因為優波離以八十次誦完律藏，故名。此已無從得見，今日所傳的各部律藏，均為部派時代的各派所誦，故其內容頗有出入。論藏的誦出，很有疑問。根據南傳的《善見律》及法藏部的《四分律》，雖說到阿毘曇藏，但未說由何人誦出。

《十誦律》說阿難出阿毘曇藏，《大智度論》亦作此說。《根本有部律雜事》，說大迦葉誦出摩呾里迦（Mātrikā）；《阿育王傳》卷四亦說迦葉自誦摩得勒伽藏；西所傳Dulva之二（*Life of Buddha*,p.150 ff），也說迦葉自己結集摩呾里迦，這是出於有部譬喻師的傳說。緬甸所傳謂阿那律誦出七論；真諦三藏所傳的《部執異論疏》，又說富樓那出阿毘曇藏。玄奘《大唐西域記》卷九（《大正藏》五一·九二三頁上），則說大眾部數百千人不預大迦葉結集之眾，另外集會，結集經、律、論、雜、禁咒，成為五藏。唯此等均為部派及其後所載的傳說，且彼此互異者多，故對王舍城結集時，出有論藏之說，已不為近世學者所採信。

初次結集的人員

我們已知道王舍城結集時，被大迦葉邀請的人，僅五百位上座比丘，據《摩訶僧祇律》（又作《僧祇律》）說是因許多上座比丘已經入滅了，例如舍利弗與目犍連，聽說佛將入滅，他們二人便趕在佛陀之前涅槃，有的大弟子得到佛陀已經涅槃的消息，也都紛紛相繼地涅槃。於是受邀出席結集大會的，只有四百九十九人。其中的阿難，幾乎也被迦葉摒棄於大會之外，說他沒有離欲，不夠參加大會的資格，結果阿難成了羅漢，便滿了五百之數。（除了《十誦律》，均作如此說）

然從多種資料的審查，王舍城結集僅是迦葉一派的人，是少數人的結集，是代表上座比丘之中苦行派的一個大會。唯因此一大會的成果很大，所以極有地位，並也由於排棄了持有異議的多數人，此一大會才得以順利的進行和迅速的完成，否則，大家為了若干異見而大肆爭論，問題就複雜了。可是，由於富蘭那長老一派，未被邀請，也為佛教留下了問題。

富蘭那長老

當王舍城的結集終了，在南傳《善見律》、北傳《四分律》、《五分律》，都說有一位富蘭那長老，率領了五百比丘從南方來到王舍城，亦說是南山（Dakkhiṇa-giri）來，重新與大迦葉論法及律。據南傳《律小品五百犍度第十一》（《南傳大藏經》第四卷，四三三頁）說出了富蘭那的異議：「君等結集法律，甚善，然我親從佛聞，亦應受持。」《五分律》卷三〇（《大正藏》二二·一九一頁下）的富蘭那則對大迦葉說：「我親從佛聞，內宿、內熟、自熟、自持食從人受、自取果食、就池水受、無淨人淨果除核食之。」這是律制的飲食問題，照大迦葉的意思說這是佛在毘舍離時，因逢饑饉，乞食難得而開禁，後來又制的，所以不以此七事為合法。依據優波離誦出的律文，犯此七事，均為突吉羅（惡作）罪。此雖小事，也可由之見出，除了王舍城結集的內容，尚有其他的異行異見被遺漏了，這也是導致部派分裂的原因。

此一富蘭那長老，當係釋尊第七位比丘，是耶舍的四友之一，而不是說法第一的富樓那。（《海潮音》卷四六第四期第八頁）

第三節 毘舍離城結集

第二結集的起因

我們已知道，佛世的印度，西方是保守的傳統中心，是婆羅門的化區，東方的摩揭陀一帶，則為新興的自由思想的天地。乃至《奧義書》與業力說，也是在東方的毘提訶（Videha）王朝，發展出來。佛陀的釋迦族，便是東方的一支，佛教也是藉此自由思想的環境而發達，所以，佛陀思想之重視實際生活，乃是一個原則。致到佛將入滅之時，恐怕後來的弟子們泥於小枝小節而有礙佛化的發展，便對侍者阿難說：「吾滅度後，應集眾僧，捨微細戒。」微細戒亦稱小小戒，即是佛世對弟子們在日常生活中小枝小節的規定。可見佛陀之重視實際生活的自由取捨，應時制宜，是始終一貫的。

但在第一次結集的大會上，阿難提出這一佛陀的遺訓，卻又忘了未能及時請示佛陀所稱微細戒的範圍何指，致引起一場爭論，最後則由大迦葉以大會召集人兼主持人的地位，做了決定：「隨佛所說，當奉行之，佛不說者，此莫說也。」（《毘尼母經》卷三，《大正藏》二四·八一八頁中）

上座長老總是比較保守的，若與一般的上座長老比較，大迦葉是保守中的保守者，第一結集的戒律內容，便是代表上座精神的標記，並為上座們鞏固了領導的地位。

然而，例如富蘭那長老所持的態度，雖不為大迦葉一派所接受，它卻潛移默化，受著東方年輕一輩的比丘們所重視。所以，這第二次的毘舍離城結集，從地域上看，是西方系的波吒釐子城與東方系的毘舍離城論爭的表現。因在佛滅之後，佛教的化區，已溯恆河的分支閻牟那河而上，向西擴展至摩偷羅（在今Jumna河西岸的Muttra），成了西系佛教的重鎮。此時東方以毘舍離城為中心的跋耆族比丘，對戒律的態度，即與西系的有所不同，這實是自然的現象。

七百結集的盛況

這時，律中雖說已距佛滅百年，若以參加此一盛會的長老是阿難的弟子而言，可能尚在佛滅後的百年之內。

由於西方系的長老比丘耶舍伽乾陀子（Yasa Kākaṇḍakal putta），巡化到東方的毘舍離城，見到東方的比丘們，於每半月的八日、十四日、十五日，用鉢盛水，集坐人眾處，乞白衣施錢，有的俗人不給錢，甚至也有譏嫌沙門釋子不應求施金錢的。耶舍長老便告訴求施的比丘們說，這是「非法求施」，又向那裡的俗人說：「汝莫作此求施，我親從佛聞，若有非法求施，施非法求，二俱得罪。」（《五分律》卷三〇，《大正藏》二二·一九二頁中）

因耶舍向俗人說了非法施之過，眾比丘便令耶舍向白衣做下意羯摩（向白衣謝過），耶舍做了下意羯摩，但仍懇切地勸導，並且受到許多俗人的讚仰。結果，耶舍不能見容於跋耆族的比丘，便到西方去遊說了幾位有名的大德長老，再來毘舍離召集大會辯論。

耶舍長老不惜跋涉千里，爭取到了以頭陀苦行著稱的波利耶地方的比丘（在摩偷羅西約五百里）、阿槃提地方的比丘、達嚫那（南山）地方的比丘，尤其重要的是爭取到了摩偷羅地方的三菩提長老、薩寒若地方的離婆多長老。跋耆族的比丘也四出拉攏，並以佛原出在他們的地區為由，要求大家助力。

終於，浩浩蕩蕩，共計七百人的大會，在毘舍離城揭幕。因人數太多，一齊參加辯論，恐怕得不到結果，經雙方同意，即各推（上座）代表四人。他們的名字，各部律典記載互異，今參合列舉如下：

薩婆伽羅、離婆多、三菩提、耶舍、修摩那、沙羅、富闍蘇彌羅、婆薩摩伽羅摩，加上一位受戒僅五歲而堪任教化並精識法律的敷坐具之人阿耆多（或阿夷頭），共九人。

九人的審查辯論，實際是代表了七百人的大會，故此稱為七百結集。

十事非法的問題

此一大會，起因雖為乞錢，討論內容則共有十項，稱為跋耆比丘的十事非法，那便是：

（一）角鹽淨：即是聽貯食鹽於角器之中。

（二）二指淨：即是當計日影的日晷，未過日中之後（橫列）二指的日影時，如未吃飽，仍可更食。

（三）他聚落淨：即在一食之後，仍可到另一聚落復食。

（四）住處淨：即是同一教區（界內）的比丘，可不必同在一處布薩。

（五）隨意淨：即於眾議處決之時，雖不全部出席，但仍有效，只要求得他們於事後承諾即可。

（六）所習淨：隨順先例。

（七）生和合（不攢搖）淨：即是得飲未經攪拌去脂的牛乳。

（八）飲閣樓嶡淨：閣樓嶡是未發酵或半發酵的椰子汁，得取而飲之。

（九）無緣坐具淨：即是縫製坐具，可不用貼邊，並隨意大小。

（一〇）金銀淨：即是聽受金銀。

毘舍離的跋耆比丘，以此十事可行，為合法（淨）；上座耶舍，則以此為不合律制，為非法。第二次結集的目的，即在審查此十事的律制根據。其結果，據各律典的記載，上座代表們一致通過，認為十事非法。

其實，若以佛陀的思想衡量，此十事，正是告知阿難的微細戒可捨的範圍。上座們格於佛制的尊嚴，所以都站在耶舍的一邊了，並且在律文中增補此十事為成文法。可知，第二結集之稱結集，只是為了十事非法的問題而已。

然而，跋耆比丘們，既在上座的代表會議上慘敗，內心還是不平，傳說即有東方系的大眾別行結集，遂與上座派分裂為二。更可注意的是毘舍離的國王，亦不滿客來的少數上座，而加驅逐。於是，東方系的大眾部，西方系的上座部，就此隱然出現了。

第三結集

佛教聖典的結集，傳說中尚有第三及第四的兩次，唯第三次結集，事或有之，而其經過及時代，則難得定論。據印順法師研究，其有上座系所出的三說：

（一）犢子系的傳說：佛滅百三十七年，波吒釐子城有魔，名眾賢，作羅漢形，與僧共諍十六年，遂有犢子比丘，集和合僧而息其諍，那時的護法者，為難陀王。故名第三結集。

（二）分別說系的傳說：佛滅二百三十年頃，華氏城（Pāṭaliputta）有賊住比丘起諍，阿育王迎目犍連子帝須（Moggaliputta-Tissa），集千比丘而息諍，是為第三結集。

（三）一切有系的傳說，佛滅四百年，迦膩色迦王因信說一切有部，集五百大德於迦濕彌羅，集三藏而裁正眾多的異說。（見印順法師《印度之佛教》第四章第三節六三頁）

有的則以第三項的傳說，稱為第四次結集。其事蹟到後面再為介紹。有關大小乘聖典結集的資料索引，可以參考望月信亨《佛教大辭典》九〇二至九〇四頁的敍述。

第四節 初期的聖典

聖典的開始

在此所講的初期聖典，是指佛典的初期及型態的完成階段，大約是從佛陀時代到阿育王時代，或更後至部派時代的初期。

在本章第二節，已說到佛陀時代，至少已有法句、義品、波羅延、鄔陀南、波羅提木叉的集成部類，那是弟子們為便於記誦，而將佛陀所說的，做了提綱性的分類編集。

佛滅後的第一次結集，據南傳《大史》所稱，是法與律，但未說出名目。《島史》則說第一結集的法之內容，是九分教。至於包括了論典的三藏之名，最初出現在南傳的《彌蘭陀問經》（Milindapañhā相當漢譯的《那先比丘經》，其時代為西元前第一世紀頃），但是也可確定，在佛陀時代，已經有了論的實質，雖尚未曾獨立一科。

律藏與法藏

律的最初型，已難考見，近世學者則以《巴利藏律》，以及北傳漢文系的《摩訶僧祇律》，比較近古。有人以為，律藏初出時分比丘及比丘尼兩大綱，每綱各分毘尼、雜跋渠、威儀法之三類；因此，古本的《比丘戒經》內容，也僅有四波羅夷、十三僧伽婆尸沙、二不定、三十尼薩耆波逸提、九十二波逸提、四悔過，共為一百四十五戒，眾學法，應屬威儀類，七滅諍，應出於雜跋渠類，非屬毘尼類。現在的二百五十戒，顯係後人為了學習的方便，而將眾學法及七滅諍法，附加在戒經之後。有人以為，在阿育王的碑刻中，已有「毘奈耶中，最勝法說」的記載，以之推知，於阿育王之前，已有了定型的律藏。實則根據上座部特重視戒律的原則判斷，第一結集時，必已完成了律藏的初型，那便是傳說中的八十誦律，並為後來根本部分裂為上座及大眾二部的律藏所依。部派佛教則多數各有其律。現存的律藏有六部：

（一）南傳上座部的*Vinayapiṭaka*，巴利文。

（二）大眾部的《摩訶僧祇律》四十卷，東晉佛陀跋陀羅共法顯譯。

（三）化地部的《五分律》三十卷，劉宋佛陀什共智勝譯。

（四）法藏部的《四分律》六十卷，姚秦佛陀耶舍共竺佛念譯。

（五）摩偷羅有部的《十誦律》六十一卷，姚秦鳩摩羅什譯。

（六）迦濕彌羅有部的《根本說一切有部毘奈耶》五十卷，唐義淨譯。

上座部應先於大眾部，可是南方的上座部，實是上座部中偏於大眾部的分別說系之一支，故仍較《摩訶僧祇律》為後出，其他四部也屬上座部的分部所出，上座根本部的律藏，今已無從求得了。

聖典的另一重要部分，是法。據近人研究，法的遞演，經過三期而後大定：1.集佛陀的言行為九部經（九分教）。2.演九部經為四《阿含經》。3.依四《阿含經》而立雜藏。由雜藏而出大乘藏、禁咒藏，那是大乘的範圍了。

九部經與十二部經

佛滅後，弟子們取佛的言行，依其性質，類集為九部經。那就是：

（一）修多羅（Sūtra）：即是散文的說法，通稱為長行。

（二）祇夜（Geya）：以韻文重將所說散文的內容頌出，通常譯為應頌或重頌。

（三）伽陀（Gāthā）：說法時全以韻文宣出，譯作孤頌或諷誦。

（四）尼陀那（Nidāna）：記述佛及弟子的事蹟、始終、本末，因以事緣常為說法之助緣，故譯為因緣。

（五）阿鉢陀那（Avadāna）：以譬喻說法，或凡因事而興感，皆名譬喻。

（六）闍多伽（Jātaka）：佛陀自說過去世的因緣，兼及重要弟子們的宿行，故稱為本生。

（七）伊帝目多伽（Itivṛttaka）：敍述古佛的化跡，故稱本事。

（八）阿浮達摩（Adbhuta-dharma）：明佛及弟子種種不思議的神跡奇行者，故稱未曾有，新譯為阿毘達磨。

（九）優波提舍（Upadeśa）：對於甚深而簡要的法義，用問答方式來解說，故稱為論義，後世的論藏，即脫胎於此。

在這九部經中，以前三部為最古而最近於原形佛典，故與今之《雜阿含經》相當，《雜阿含經》雖已多所演變，仍可見出其舊貌。因為釋尊的法義的教授，最先類集為修多羅、祇夜、伽陀的三部經；法藏《雜阿含經》的雜，與律藏雜跋渠的雜，其意相同，隨其義類之相應者而鳩集成編，所以，雜為相應之意，乃為原始結集的舊制。

至於第四部因緣至第八部之未曾有，此五部為釋尊景行之類集，性質與前三部大不相同。實則九部經的後六部，即由前三部中分出，初次結集時，是否已有九部之名，乃為近世學者置疑。

再說十二部經之名，根據《大智度論》卷三三（《大正藏》二五·三〇六頁下—三〇八頁中），則於以上九部之外，加上優陀那（Udāna）（即鄔陀南）即無問自說、毘佛略（Vaipulya）即方廣、和伽羅（Vyākaraṇa）即授記。可是根據小乘經律的考察，授記部是佛弟子因聞修多羅與祇夜而證果者，即別出授記一部。方廣部與大

乘的方等、方廣有關，乃是深法大行的綜合。至於優陀那，異名很多，內容不一，大致是後人蒐羅的種種有關法義精要的小集子，後來的雜藏，大抵由此而來。

然而，別以雜藏為後出，其中確有最古之部分，例如法句、義品、波羅延，均可入於優陀那之小集群中，它們卻是很古的，雖其現存的內容，未必全是最古的。

四《阿含》與五《阿含》

阿含是梵語，新譯為阿笈摩（Āgama），義為法歸，有萬法歸趣於此而無遺漏的意思。用巴利語，則名為尼柯耶（Nikāya），其義為集或部。因為南傳巴利文藏所用語文，接近佛世所用的俗語，故一般以為南傳五《尼柯耶》，較之北傳根據梵文譯出的四《阿含經》，更富於原始色彩，所以近世學者於原始資料的採證也多喜用巴利文聖典來校勘。尤其南傳五《尼柯耶》是由一部所出，北傳譯成漢文的四《阿含經》，所屬的部派不一。

據研究，一切有部有雜、長、中、增一，共四《阿含經》，今存《雜阿含經》及《中阿含經》；化地部加雜藏，成五《阿含經》，今均不存；法藏部亦有五《阿含經》，今僅存《長阿含經》；大眾部也有五《阿含經》，今僅存《增一阿含經》；南傳有巴利語的五《尼柯耶》。

漢譯的四《阿含經》，據宇井伯壽《印度哲學研究》一五〇至一六六頁第二說，便是將有部的《雜阿含經》、《中阿含經》，加上法藏部的《長阿含經》及大眾部的《增一阿含經》而成。至於漢文別譯的《雜阿含經》，是屬於飲光部。其他存於四《阿含經》中的別譯很多，亦屬於許多不同的部派。漢譯四《阿含經》，若與南傳的五《尼柯耶》比照，則為：

（一）北傳《長阿含經》，二十二卷三十經；南傳《長部》（*Dīghanikāya*），分為三品三十四經。

（二）北傳《中阿含經》，六十卷二二二經；南傳《中部》（*Majjhimanikāya*），分為十五品一五二經，其中有九十八經完全與北傳一致。

（三）北傳《雜阿含經》，五十卷一三六二經；南傳《相應部》（*Saṁyuttanikāya*），分為五品二八八九經。

（四）北傳《增一阿含經》，五十一卷千經以上，南傳《增支部》（*Aṅguttaranikā-ya*），分為一七二品二九一經，覺音以為其有九五五七經。

（五）南傳《小部》（*Khuddakanikya*），），大小十五經，其中主要的有六種：1.法句（Dhammapada），相當漢譯的《法句經》及《法句譬喻經》。2.自說經（Udāna），此即優陀那，漢譯中沒有。3.本事（Itivuttaka）相當漢譯的《本事經》。4.經集（Suttanipata），相當漢譯的《義足經》，即是古之義品、波羅延等。5.長老、長老尼偈（Thera-theri-gatha），漢譯中無。6.本生（Jātaka），相當漢譯的《生經》。

由此比照，可見北傳雖僅四《阿含經》，但是南傳的《小部》及第五《尼柯耶》中的大部分，漢譯已有，唯其內容稍有出入而已。

四《阿含》與雜藏

四《阿含經》的得名：1.《雜阿含經》，即隨事義之相應者如修多羅、祇夜、伽陀等類別而編次之，例如處與處相應為一類，界與界相應又為一類，故南傳稱為《相應部》，其義相應而文則雜碎，故名《雜阿含經》，非 如《開元釋教錄》解為「雜糅不可整理」之意。2.《中阿含經》及3.《長阿含經》，乃是以篇幅的長短得名，經文不長不短者名《中阿含經》，經文很長，則名《長阿含

經》。4.《增一阿含經》，是以數字相次而集經，一而二，二而三，一一增加，乃至多法，故名增一。

雜藏的性質，或為四《阿含經》所未收，或自四《阿含經》中集出。而其多數為優陀那的小集，或為本生等的傳說。其源本佛說而為《阿含經》所未集者，故別名謂之雜藏。

此與阿育王時的佛教大勢有關，當時西系上座之深入西北者，尊《雜阿含經》；西系之別為中系（分別說系）者，尊《長阿含經》；東系的大眾部則尊《增一阿含經》。三系所持意見互異。然而中系的目犍連子帝須，態度溫和，似得東系之合作，故在主持第三次結集時，分別取捨東、西各系之善，並對於優陀那小集和本生等傳說，雖有小異，亦視為可以存留，故集為第五雜藏，附於四《阿含經》之後。這也就是南傳五《尼柯耶》之末的《小部》了。

四《阿含經》的類集成編，時地雖不詳，但依各派均共許四《阿含經》為原始聖典的情形來判斷，其成立當在七百結集之前，唯亦未必即是第一次結集時就已出現。從四《阿含經》的內容推定，《雜阿含經》最先，其次《中阿含經》，再次《長阿含經》及《增一阿含經》；因其凡一事而並見於四《阿含經》中的，《雜阿含經》敍述，簡潔平淡，《中阿含經》猶相近，到了《長阿含經》及《增一阿含經》，便化簡潔為漫長，變平淡成瑰奇了。《雜阿含經》是將佛世的法義，化繁為簡，做提綱挈領的摘要，到後來，便又將那些綱領，化簡為繁，敷演成為組織性及辯論性、思惟性的作品，似乎這也算是恢復原貌的工作，於對外弘化的效能而言，是有必要的。

第四章 阿育王與大天

第一節 阿育王的事功

佛教分裂與阿育王

佛教經過第二次結集之後，在對律的態度上，雖已分成上座及大眾兩部，在教團的義理上，尚未有顯著的對立現象。但到阿育王的時代，則已從律制的爭執發展為義理的辯論，而且進步自由的大眾部，已在中印度取得了優勢，根據上座部說一切有部的《大毘婆沙論》卷九九（《大正藏》二七·五一一頁下）的記載，把阿育王牽了進去，說阿育王黨同賊住比丘大天的一派，把上座長老們的意見忽視了，所以逼使上座們進入西北印的迦濕彌羅，與中印的進步派分疆教化。

這雖是上座有部的一面之詞，但從深一層考察，摩揭陀地方始終是自由思想的溫床，保守派的不受多數人歡迎，當是可能的，進步派因合於時流為眾所歸，並受到國王的取決多數派而保護之，也是情理之常。

印度的王統

阿育王即是阿輸迦王（Aśoka），他是孔雀王朝（Maurya Dynasty）的第三位君主。印度是個文明悠久的古國，印度之有信實的年代可考，卻在阿育王的孔雀王朝開始。

因此，在未介紹阿育王以前，先略介印度的歷代王統，以觀印度史事演變的梗概。

（一）摩訶三摩多王統：這是最早的王朝，散見於《四分律》、《有部律破僧事》、《佛本行集經》、《眾許摩訶帝經》、《起世經》、《長阿含經》、《彰所知

論》等九種經律中，各傳王名不一，且亦沒有時間的記載。

（二）月統王統（Candravaṃśa）：見於印度神話辭書。

（三）日統王統（Śūryavaṃśa）：見於印度神話辭書。

（四）蘇修那迦王統（Śaiśunāga Dynasty）：這是孔雀王朝以前的摩揭陀國，也可以算是正史啟蒙時期，相當於西元前六、七百年或四、五百年頃。見於佛經中的十六大國，即在這個時代；但其每一王的年代，仍然不易清理。

（五）孔雀王統（Maurya Dynasty）：約在西元前四世紀至二世紀頃。此期間佛教大盛。

（六）熏迦王統（Śuṅga Dynasty）：約在西元前一百八十年頃至八十年頃。第四王補砂密多羅初年，中印有法難，南北印的佛教轉盛。

（七）迦納婆王統（Kaṇva Dynasty 又作康瓦王統、迦恩婆王統）：僅四十多年。

（八）案達羅王統（Andhrabhṛitya Dynasty）：西元前二十七年至西元二三六年。

（九）貴霜王統（Kusaṃ Dynasty）：此時印度的南方為案達羅，北方為貴霜，這是大月氏的一族，其有最著名的統治者便是迦膩色迦王。馬鳴、龍樹、提婆、達摩多羅、訶梨跋摩、彌勒等名德，均出此時代。為西元前數十年至第三世紀之末。

（一〇）笈多王統（Gupta Dynasty）：西元四世紀初至六世紀初的時代，無著、世親、羅什、戒賢、堅慧、覺音等均為此時期人。並有那爛陀寺的創建，密教亦開始漸

盛。中國的法顯此時赴印，安慧、陳那、清辨、護法等，也在這一階段出現。

（一一）戒日王統（Vardhana Dynasty 音譯伐彈那）：約當西元第六世紀初至第七世紀中葉。此時有龍智盛化密教，月稱在中印大弘空宗，玄奘西遊，法稱再興因明。

（一二）波羅王統（Pala Dynasty）：這個王朝並非直接繼承戒日王朝而來，然亦頗信佛教，此時密教特盛。

以上王統，多依摩揭陀為中心而予以介紹的。因為印度王統太繁雜，只能舉其大要。

戒日王朝以後，印度王邦林立，王朝迭起，到了西元十二世紀，回教入侵而王朝覆滅，佛教亦因而在印度絕滅！這已到了中國南宋寧宗的時代。佛教起於印度，垂一千六、七百年而亡，原因何在？到本書第十二章中再說。

阿育王其人

孔雀王朝的先世系統不明，但其不是純粹的雅利安人則無疑，有人說阿育王的祖母是賤民階級出身。在西元前三二三年，阿育王的祖父旃陀羅掘多王（Candrogupta）創立王業，經第二代賓頭沙羅王（Bindusāra），到第三代阿育王即位，是西元前二六八年，這是根據南傳《善見律》、《島史》、《大史》、緬甸傳說的記載，惟迄目前，阿育王即位之年代，尚有學者在努力考訂中。（參見本書三二、三三頁）

據傳說，阿育王生得很醜，性格頑劣，很不得父王的歡心，適巧北印度的德叉尸羅（Takkasilā）地方發生變亂，賓頭沙羅王即派他去平亂；這是有意送他去死的，所以軍隊的武器裝備都很差。想不到智勇兼長的阿育王，竟然達成了這個任務，做了那裡的總督。

因此深受朝臣的擁護，等待父王一崩，他就殺了很多的兄弟，自己掌握政權。大概是因基礎未穩，故到四年之後，在他二十五歲時，始行灌頂即位的大典。依傳說他有一百零一個兄弟，被他殺了九十九個兄弟，只留一個帝須未殺。但從當時所刻的勅文中，尚有述及他與各弟兄間的情形，可見傳說之不足全信。

據傳記所載，他的父王是受他脅迫而死，掌權後大殺昆仲，又置地獄之刑以處置人民，同時征伐南方的羯陵伽國（Kalinga）即今之阿里沙省（Orīssa），屠殺無數，所以他有一個「暴惡阿育王」的臭名。

據研究，阿育王皈依佛教，可能是在征伐羯陵伽的前一年；當他見了征伐殺戮的慘狀之後，便大生悔心，回來後即親近僧伽，修持佛法，並以輪王政治的理想自許，以和平的正法來建設繁榮安樂的社會，近代由大磨崖法勅第十三章中，也發現阿育王曾有：「依法勝，是為最勝」的誥諭。

阿育王與佛教

從此之後，阿育王的一言行，均與佛教有關，研究阿育王的資料，除了梵文的《阿育王譬喻》（Aśokavadāna）、漢譯的《阿育王經》及傳等之外，近代學者所注重的尚有：1.大磨崖法勅七處，分為甲篇十四章、乙篇二章。2.石柱法勅六處，甲六章、乙一章、丙二章。3.小石柱法勅四處，四種。4.小磨崖法勅，甲七處三種、乙一處一種、丙一處一種。5.石板。

此等古物是於西元一三五六年以後即被逐漸發現，到了西元一八三七年以後，始由甫林切補氏（J. Prinsep）陸續發現，而根據語源學並得到梵語學者的協助，譯成了英文。

根據大磨崖法勅第一至四章、十一章，及石柱法勅第五章、七章等的記載，阿育王在即位後曾特赦囚犯二十五次，每年開無遮大會一次，此外，禁殺生、行布施、植樹、修道路、鑿井、造佛寺，

並建佛塔，遍及全國。又設立正法大官（Dharma Māhamatras），巡迴各地以宣揚正法，廣施仁政，愛護萬民。阿育王曾親自巡禮佛跡，到處豎立石柱，刻勅紀念。此等石柱現尚有部分殘存，已被印度當作古文物的珍寶，收藏保護。阿育王愛護動物的遺風，在印度迄今不衰。

又從勅令的刻文中證實，阿育王曾派遣正法大官至外國弘化，見於法勅中的有希臘五王國：敍利亞、埃及、馬其頓、克萊奈、愛毘勞斯。此一地域是後來耶回二教的發祥地，佛教給他們的影響，可以想見。向東方則派到柬埔寨。根據佛教教義，以宣揚和平的重要，增進國際的親善。

因此，史家每以羅馬的君士坦丁大帝之擁護基督教，來比擬阿育王之擁護佛教。實則頗為不當，君士坦丁不容忍異教，且其目的是一種政治的手段；阿育王卻在石刻的勅令中告諭人民，不得誹嗤鄰人的信仰，印度教有名的《摩那法典》，也即在此時成立；宗教的容忍乃被視為當然；其弘揚佛法，乃純出於敬信佛教而奉行仁民愛物的正法。

當時印度的版圖之大，堪稱世無其匹，東部邊界到達孟加拉灣，北方的尼泊爾及喀什米爾兩個王邦，亦入其統轄範圍，南部疆界擴展至波娜河（Panna River）即今之海德拉巴省以南的吉斯特那河，西達阿拉伯海，西北則抵達今日阿富汗境內的一部分。

據《善見律》卷二（《大正藏》二四·六八四頁中）說，阿育王即位第十七年，請目犍連子帝須為上座，於華氏城召集長老一千人，從事第三次結集，費時九個月。又據說南方巴利藏的《論事》（Kathāvatthu），即是此次華氏城結集的具體成果。

結集之後，阿育王即派遣了大批的傳教師，分赴各地弘傳佛法。據《善見律》卷二（《大正藏》二四·六八四頁下—六八五頁上）所載，他們的領導者及其所到的地方如下：

（一）末闡提（Majjhāntika），派至罽賓、犍陀羅咤（Kaśmīra-Gandhāra），即今北印之喀什米爾等地。

（二）摩訶提婆（Mahādeva 即大天），派至摩醯婆末陀羅（Mahisakamandāla），即今南印之賣索爾等地。

（三）勒棄多（Rakkhita），派至婆那婆私（Vanavāsi），今地未詳，或云在南印。

（四）曇無德（Yonaka-Dhammarakkhita），派至阿波蘭多迦（Aparantaka），即今西印之蘇庫爾以北。

（五）摩訶曇無德（Mahādhammarkkhita），派至摩訶勒咤國（Mahāraṭṭha），即今南印之孟買。

（六）摩訶勒棄多（Mahārakkhita），派至臾那世界（Yonakaloka），即今阿富汗以西。

（七）末示摩（Majjhima）、迦葉波（Kāśyapa 又作迦葉惟）派至雪山邊（Himavantapadesa），即今尼泊爾一帶。

（八）須那迦（Sonaka）、鬱多羅（Uttara），派至金地（Suvaṇṇabhūmi），即今之緬甸。

（九）摩哂陀（Mahinda）等，派至師子國（Tambapaṇṇidīpa），即今之錫蘭。

由此可見，佛教在阿育王時代，即已成了世界性的宗教。他以佛教的教化，溝通了亞洲、非洲乃至達於歐洲的邊緣，負起了洲際的和平使命。

甚至有人以為，《歷代三寶紀》（《大正藏》四九·二三頁下）所說，秦始皇時代到達中國的西域沙門釋利防等十八人，雖其傳說無徵，卻與阿育王的時代相當，或即也是受阿育王派遣的一支傳教師罷。（印順法師《印度之佛教》第五章第三節九五頁）

阿育王對於佛教的功勞極大，對於印度歷史的貢獻至鉅，所以有了一個「正法阿育王」（Dharma-Asoka）的美稱。但他所建的偉

大寺院，現均無一倖存。其所建窣堵波，玄奘所見不下五百，現所發現者，只有二處：一為桑佉（Sañchi）之一聚，一為婆爾呼特（Bharhūt）之塔。其所建石柱或石幢，玄奘見有十六處，現只有九處了。

兩個阿育王

據南方所傳，佛滅百年，毘舍離七百結集，是在迦羅阿育王（Kālasoka）時，從此分為大眾上座二部。第三結集則在佛滅二百二十年頃的正法阿育王時，是為賊住比丘起諍而行結集，從此以後，即由大眾部分出東山等六部。

但以北傳所記，佛滅百年有毘舍離七百結集，國王為誰則不明，佛滅百一十六年後（《十八部論》，《大正藏》四九·一八頁上，謂百一十六年），《善見律》卷一（《大正藏》二四·六七八頁中）謂佛滅百一十八年後阿育王統領閻浮利地，因大天五事之諍而分為大眾及上座兩部，乃為阿育王時；佛滅二百年滿，因大天五事之諍，嗣後大眾部分出東山等三部。

因此，南傳有兩個阿育王，北傳只一個阿育王。南傳的第一個迦羅阿育王的年代，則相當於北傳的《十八部論》等所說的阿育王。南傳的第二個阿育王是第三結集的中心人物，第三結集也是出於南傳的記載，他卻比北傳的阿育王晚了一百多年。北傳《大毘婆沙論》卷九九（《大正藏》二七·五一一頁下），也明白地說：時國王阿輸迦（即阿育王），黨於大天，欲悉殺上座部之聖僧，故彼等去而往迦濕彌羅國。玄奘《大唐西域記》卷三（《大正藏》五一·八八六頁中），也有類似的記載。此兩說均謂在佛滅後第一百年的事。故此實為佛教史上最難清理的問題。

若細加考察，阿育王時的論諍是有的，但也未必就偏於大天一派的進步思想，依《善見律》（《大正藏》二四·六八三頁中）的記載，阿育王請目犍連子帝須為上座，選擇了一千位夠資格的比丘，評議論諍的誰是誰非，帝須被迎自阿烝河山中，他是波利東系 — 上

座部分支的人物，即是以上座部的立場而同情大眾部思想的分別說系，他之不為極端上座部所滿意，乃是可能的。他對大眾部的思想，做有分際的認可，也必是事實。此次之稱為結集，並且費了九個月，想必是從教義上做了廣泛的討論。但這年代，絕不如南傳所說的，在佛滅二百二十年頃。何以有此記載，則可能與北傳在二百年滿時的僧團為五事諍論有關。

至於南傳將阿育王分為兩個，迦羅阿育王，義為黑阿育王，「黑」在佛教多用作惡的意思，例如白業黑業，即與善業惡業同義。所以，南傳用迦羅阿育王代表未信佛前的暴惡阿育王（此在北傳《阿育王經》，稱為旃陀阿育王），又用達摩阿育王代表實踐了佛化的正法阿育王。若此說可信，則百年之隔的兩位阿育王之謎，便可揭開了。

此一見解，亦為日人荻原雲來氏，以及我國的印順法師所採取，其可信的程度如何，則尚可做進一步的研考。

第二節 部派佛教與大天

何謂部派

部派猶如中國的宗派，是由持論觀點的不同而個別分立，有的則係出於性格及趣味的相投或相異，便自然地形成道義的結合或者思想的對立。

因此，部派佛教的成立，固在佛滅後百年頃，其遠因卻在佛陀時代已經出現。例如《雜阿含經》卷一六第四四七經（《大正藏》二·一一五頁上 — 中），一共列舉了十三位大弟子，他們各有眾多比丘於近處經行：上座多聞者近於阿若憍陳如、頭陀苦行者近於大迦葉、大智辯才者近於舍利弗、神通大力者近於目犍連、天眼明徹者近於阿那律、勇猛精進者近於二十億耳、為大眾修供具者近於陀

驃、通達律行者近於優波離、辯才善說法者近於富樓那、多聞總持者近於阿難、分別諸經善說法相者近於迦旃延、善持律行者近於羅睺羅、習眾惡行者近於提婆達多。《增一阿含經》卷四六〈放牛品〉第四十九之第三經（《大正藏》二·七九六頁上），也說：「當知眾生根源皆自相類，惡者與惡相從，善者與善相從。」

唯在佛世，尚無門戶的分立；第一次結集時，始見門戶的徵候；七百結集後，便分成兩部；到阿育王之後，大眾部再次分裂。此次分裂，在年代上，南傳與北傳的資料，雖相差百年，大眾部的再分裂，卻是相同，而且與賊住比丘的起諍之說也相似。其中的關鍵所在，便是大天。

兩位大天

大天的梵名摩訶提婆，他的事蹟見於《異部宗輪論》、《十八部論》、《部執異論》者，均謂佛滅二百年，有外道名大天，於大眾部中出家，住支提山（Caityagiri），亦名制多山，於摩訶僧祇部中復建立三部。又見於《大唐西域記》卷三（《大正藏》五一·八八六頁中），說大天是在佛滅後第一百年，闊達多智，幽求名實，潭思作論，理違聖教，無憂王（阿育王）不識凡聖，同情所好，黨援所親，並謀屠殺上座聖僧，以致羅漢們用神通逃避到迦濕彌羅去。另在有部的《大毘婆沙論》卷九九（《大正藏》二七·五一〇頁中—五一一頁上），對大天的攻擊更甚，說他淫其生母、殺阿羅漢、又殺其生母，共犯了三項無間罪業；又指責他引起諍論的五事妄言。

這均出於上座有部的傳說，事實則未必如此。兩個大天相距也是一百年，可惜在大眾部方面沒有留下可資參考的史料。按諸實情，那位被指為犯了三無間罪的第一大天，即是後來被稱為外道於大眾部出家的大天，有部與大眾部，在見解上站於不兩立的立場，所以對他有犯了三無間罪的指控。

實際上，大天是當時時代思想的先覺者，雖受上座耆宿的攻擊，卻為多數的大眾所擁護。阿育王的王子摩哂陀出家，奉分別說

系的帝須為和尚，以有部的末闡提為具足戒阿闍梨，以大眾部的大天為十戒阿闍梨（《善見律》卷二，《大正藏》二四·六八二頁上）。足見阿育王並未偏黨那一方，大天也非如有部所傳的那樣罪惡，更非如傳說：阿育王時佛法隆盛，供養豐厚，諸多外道為了衣食而入佛教出家，是為「賊住」，並起紛爭，阿育王乃集眾檢校，然其尚有三百個聰明的外道，通達三藏，無可奈何，乃令他們另住一處，其中即有一人名叫大天，住於制多山，再與大眾部議論其五事，便又分大眾部為三部。

這些傳說，頗不易鑑別其真偽，但我們可以確信，大天不是賊住比丘，也不是被阿育王放逐別住的人物，因為他既是阿育王的兒子摩哂陀的阿闍梨（規範師），他之率眾前往制多山—或即是奉命至摩醯婆末陀羅（即今之賣索爾），也同末闡提等其他八位大德之派往各地弘化，是一樣的性質。

大天五事

大天五事是大眾部與上座部公開決裂的重點，在阿育王時即作明確的諍論，大天大概是佛滅百年左右的人。到第二百年，大眾部重論五事，五事係由大天而來，未必大天本人又在此時參與其事；因諍論大天五事而以為大天也出現於佛滅二百年時，想是出於誤傳。

什麼是大天五事？這是關於阿羅漢身心聖境的五樁事，有部的《大毘婆沙論》卷九九（《大正藏》二七·五一一頁中—下），說大天自己未證阿羅漢而說已證阿羅漢果，並且（鑑定）記別他的弟子也證了阿羅漢。羅漢已經離欲，但他在夜眠中，仍有遺精的事；弟子們受了證果的記別，弟子中自己卻有不知自己已證四果的；被大天記別證了聖果的弟子，卻仍然有疑惑；弟子雖被記別證了阿羅漢果，卻並不知道自己已經入了聖果；羅漢應有解脫之樂，大天卻常於夜間自喊苦哉苦哉。以此五事衡量大天，就被稱為五事妄言。

根據有部的看法：1.大天是思惟不正而失不淨（遺精）。2.大天是為討好弟子而亂作記別，說弟子已證四沙門果。3.羅漢既依無漏道斷了一切疑惑，羅漢何以尚有疑惑？4.羅漢有聖慧，豈會不自知入了羅漢果位？5.無漏聖道，應依加行而現復，豈會以言聲「苦哉苦哉」為聖道生起之原因？所以證明此為大天的五事妄言。

可是，大天卻將其所唱的五事編成一偈，向弟子們廣為宣揚：

「餘所誘無知，猶豫他令入，」

「道因聲故起，是名真佛教。」

五事非妄言

大天對其所唱五事的理由是：

（一）餘所誘：羅漢雖無淫欲煩惱而漏失不淨，卻有惡魔將不淨置於羅漢之衣。

（二）無知：無知有染污及不染污之二種，羅漢尚未斷盡不染污之無知。

（三）猶豫：疑有隨眠性的及處非處的二種，羅漢未斷盡處非處之疑惑，雖為獨覺聖者，尚有此惑。

（四）他令入：羅漢亦唯依他人記別，始識自己是羅漢，例如智慧第一的舍利弗及神通第一的目犍連，亦依佛陀授記而始自知已解脫。

（五）道因聲故起：至誠唱念苦哉，聖道始可現起。此當與四聖諦之苦諦有關，觀苦、空、無常、無我，即是聖道。

若以五事的本質而言，殊難論斷其為妄語，例如羅漢離欲是屬於心理的，生理上未必就與凡夫不同，況不淨之遺失，有夢遺，也有無夢而遺；有染心遺，也有因病而遺。男人的遺精猶如女人的月信。從律部看，佛世男羅漢有因風病而舉陽，竟遭淫女姦淫的；亦有羅漢尼仍有月信來潮而需用月經布的。若根據原始教理推論，大天五事，無一不可成立，有部論師不究實際，以人廢言，黨同伐異，似不足取。

何況，大天五事，亦未必出於大天的獨創，在南傳的《論事》（《南傳大藏經》五七卷二二一—二五八頁）中，傳有五事；北傳的真諦三藏及西藏傳的論說中，亦各傳有五事，所釋則不盡相同。所以，近世的學者之間，有人以為，此五事乃為大眾部本末各部的共說，大天不過是將之集為一類，用偈誦出而已。

若加考究，羅漢果位，確非常人可以躐等。然至後世，將羅漢境界理想化為高越不易企盼，則似由於部派間的高揚而形成。審察佛世的羅漢，似尚未至如此高越的程度。

第五章 部派佛教的分張

第一節 分系及分派

四眾

分派之因，多係思想的不同而起，這在前章已說到一些。到了阿育王時，分派之說卻是「四眾」而非二部。《異部宗輪論》及《部執異議》（此二論為同本異譯），均說僧眾破為四眾。

西藏傳的調伏天及蓮華生等，也說佛滅百一十六年，佛弟子以四種語言誦戒，乃分為四派。一切有部以雅語誦戒，係承羅睺羅的學統；大眾部以俗語誦戒，係承大迦葉的學統；（犢子系的盛行者）正量部以雜語誦戒，係承優波離的學統；上座部以（中印方言）鬼語誦戒，係承大迦旃延的學派，並見於西藏布頓所著的《佛教史》（*History of Buddhism* by Bu-ston）。

玄奘所譯的《異部宗輪論》（《大正藏》四九·一五頁上），所云四眾，是指：1.龍象眾，持律者如優波離之學徒也。2.邊鄙眾，破戒者如大天之流也。3.多聞眾，善持佛語諸經者如阿難之學徒也。4.大德眾，諸大論師如富樓那之學徒也。

此等分派之說，未必正確，然其至少亦可說明因了語言、地域、師承的關係而有派別之出現。

四大派與三大系

部派佛教的系統清理，是最令人頭痛的問題，但用科學的方法來予以考察，仍可得出一個條理。根據印順法師的研究，他把部派佛教分成四派、三系、二部、一味，其表如下：



這是部派佛教的基礎，由根本佛教，分成上座與大眾兩部。上座部東系的一支分別取捨上座及大眾兩部的思想，立足於上座部卻頗同情並吸收大眾部的一部分進步思想，所以成為分別說系。西系的上座部由於僻處西北印的迦濕彌羅，不與東方接觸，所以發展成為獨立的有部思想；後來內部思想有了歧見，又再分裂。據大眾部所傳，後來的紅衣（錫蘭銅鍱）部、法藏部、飲光部、化地部、均屬分別說系。它們不是極端的反大眾部者，後來大眾部轉出為大乘佛教，分別說系的聖典，多少亦有這種傾向，例如法藏部（曇無德部）出現較晚，該部所屬的《四分律》，被我國的道宣律師，視為通於大乘，也有其遠因存在了。

枝末的分裂

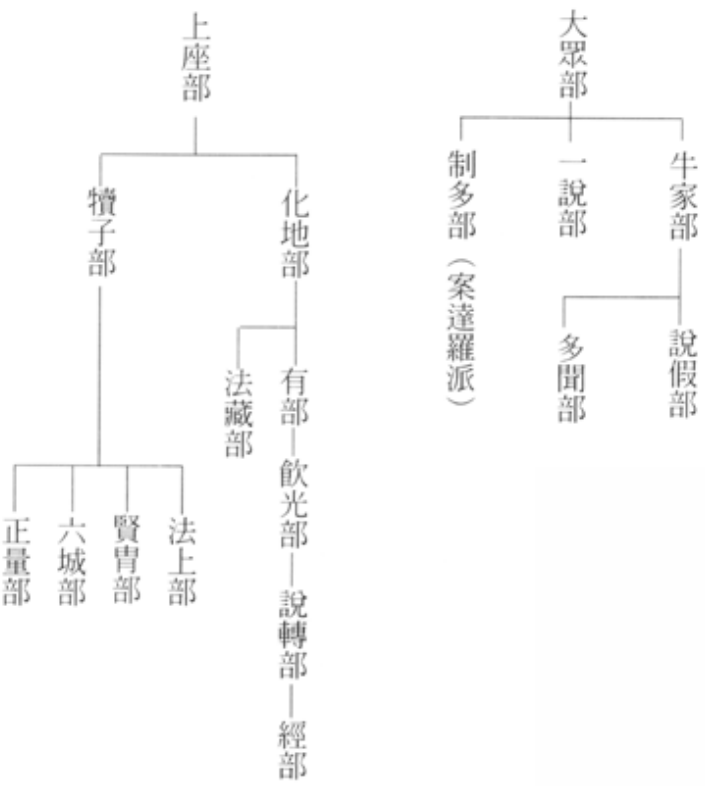
所謂枝末分裂，即是由大眾部及上座部的再分裂、又分裂，由此，二部、三系、四部、十八部、二十部，南傳的則稱為二十四部，便陸續出現。

在北傳的資料中，說到部派分張的有：西藏所傳《跋貝耶》（*Bhavya*）的教團分裂詳說；漢譯的《文殊師利問經》、《舍利弗問經》、《十八部論》、《部執異論》、《異部宗輪論》；南傳的有《大史》；大眾部有清辨造的《異部宗精釋》。據木村泰賢說，關於部派分裂，並有八種不同的傳說。

其中以南傳的《大史》，漢譯有部的秦譯《十八部論》（《大正藏》四九·一七頁中—一九頁下）、陳譯《部執異論》（《大正藏》四九·二〇頁上—二二頁下）、唐譯《異部宗輪論》（《大正藏》四九·一五頁上—一七頁中），和大眾部的《異部宗精釋》為重要。另有正量部所傳的亦足參考。

本書因為藏傳《文殊師利問經》及《舍利弗問經》的分派，與有部說大同，故從略，有部三論則以《異部宗輪論》（《大正藏》四九·一五頁上）為代表。茲列四表如下：

（一）南傳分別說系上座部的《大史》第五章所傳：



註:大眾上座諸派，於佛滅百至兩百年間分裂；雪山部以下，則在大眾部上座諸派以後分裂。



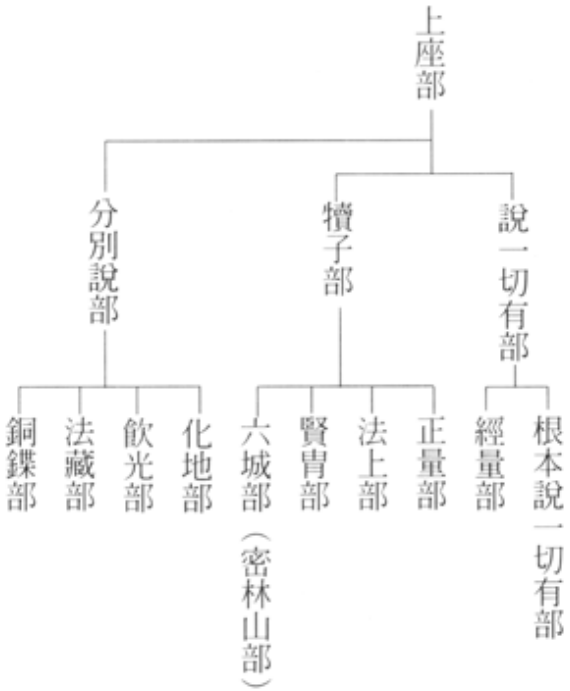
（二）北傳上座系有部的《異部宗輪論》所傳:

1 大眾部
2 一說部
3 說出世部
4 雞胤部
第一分裂——在佛滅後二百年中
5 多聞部
第二分裂——在佛滅後二百年中
6 說假部
第三分裂——在佛滅後二百年中
7 制多山部
8 西山住部
9 北山住部
第四分裂——在佛滅後二百年滿時



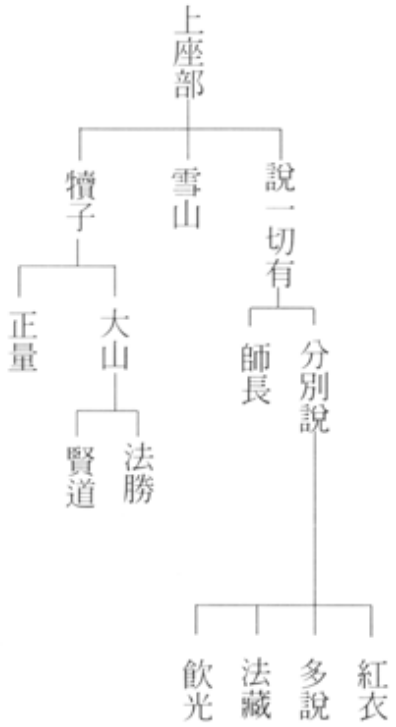
（三）大眾部系的清辨所造《異部宗精釋》所傳:





（四）正量部所傳：

大眾部一本末六部，同分別說系所傳，唯以雞胤稱牛家，並以制多山為牛家部所出。



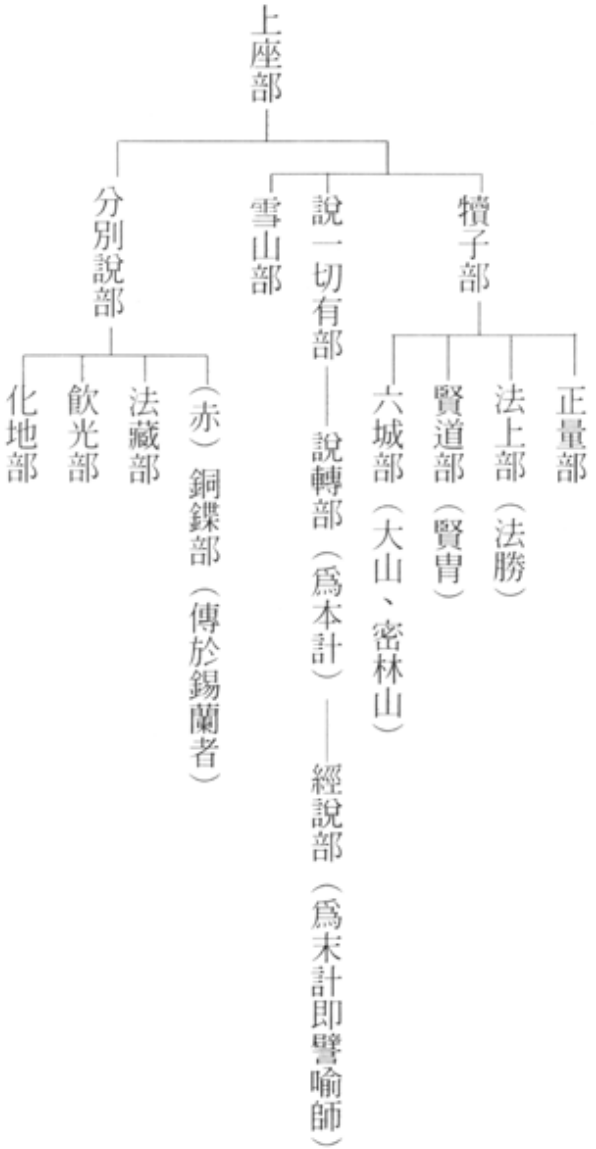
分部的推定

從以上列表看來，可謂洋洋大觀，但是各說互有出入，究竟以何為準，論者意見也不一致。因為各派均以自家的立場並欲提高自家的出身而做部派之間的說明，所以吾人不應盡信某一家之言，亦不應盡棄某一家之言，唯有集各家之言以做審查推論，始可得到近乎可信的史實之真貌。至於如何審查推論，就要靠我們的智慧來判別了。

就大致上說，各家所傳者，多以自宗列為基礎的本部。分別說系的，自以為是上座部的本部，說一切有部的，也以自宗為「根本」部，這是主觀的說法。故對上座部分派次第，宜以大眾部所傳的較可信，因其站在客觀立場，不必加入自宗的成見。

現舉印順法師的《印度之佛教》第六章第二及三節（一〇四—一二〇頁），及《說一切有部為主的論書與論師之研究》的〈序論〉（一二—一四頁）所見者，介紹如下：





上面的推定說，是以眾說一致者為定說，各說互異者則參考其客觀的方面來推論，並稽核其宗說之特質及先後相互之關係為準繩，所以是比較可取的。它的理由則請參閱原著，本書以篇幅所限故從略。

第二節 部派的思想

究竟有幾部

部派，大致是以各自所依的見解而分裂，相傳是十八部，加上大眾部及上座部的根本部，則成為二十部，但在現有的資料中，唯有上座部系的說一切有部及經量部的遺產最豐富，它們有許多部論典，可資吾人的研究。其他部派的思想，也是藉著有部論典中的間接敍述，而得到一些概念。特別是大眾部，它雖分有本末九部，它的論書是少得幾乎沒有。

說到律，我們必須知道，部派佛教之中，有的重視戒律，有的則對戒律不做爭論。重視戒律問題的部派，為了所持意見的不同，便依根本律的解釋而形成他們自己的律藏；對戒律不做爭論的部派，雖在某種意見上不一致，但仍採用他們根本部的律藏，作為僧團生活的依據。

因此，傳說中的二十部，既沒有二十部派的經論留下，也未必就有二十部派的律藏留下。實際上也不一定真有二十個部派，若細分析，又未必僅僅二十個部派。可是，二十部是北傳佛教的通說。

律分五部

從律藏的分裂而言，通常是說「律分五部」，律分五部的傳說，也有三類：

（一）《大集經》所傳：曇摩毱多，薩婆帝婆、迦葉毘、彌沙塞、婆蹉富囉。

（二）薩婆多部的師資所傳：曇無德、摩訶僧祇、彌沙塞、迦葉維（遺）、犢子。

（三）《僧祇律私記》、《舍利弗問經》、《大比丘三千威儀》、《佛本行集經》等所傳：曇無德、彌沙塞、迦葉遺、薩婆多、摩訶僧祇。

在此三類傳說之中，大致相似而略有出入，據印順法師的意見，是以第三說最能見其古意。至於今日傳存的六部律藏，本書已在第三章第四節中介紹。

何時分裂

各部派究於何時分裂，傳說也不一致。近代學者之中的望月信亨博士，在其《佛教大年表》中假定了如此的幾個上座部派：

說一切有部：佛滅後第三百四十五年（西元前一四一年）。

犢子部：佛滅後第三百八十五年（西元前一〇一年）。

法上部、賢冑部、正量部、密林山部，相繼自犢子部分出；化地部從說一切有部分出；法藏部又從化地部分出。均與犢子部的年代相近。

飲光部：佛滅後第四百二十五年（西元前六十一年）。

經量部：佛滅後第四百四十五年（西元前四十一年）。

這是以上座部根本分裂於阿育王時代的看法，是據南傳記載以阿育王即位於佛滅後二一八年（西元前二六八年）。實際上，大眾部的分裂要比上座部的分裂尚早出一百年，上座部受了大眾部思想的刺激，才有分裂的。若與北傳的《異部宗輪論》相比，尚約有百年之差。

二十個部派

根據《異部宗輪論》的記載，共有二十個部派。實際上最盛行的，只有大眾部、南方上座部、印度大陸的說一切有部、正量部、經量部，一共五部。五部之中有思想體系的，也只有大眾部、說一切有部、經量部，一共三部。三部之中思想最繁瑣的，僅是說一切有部而已。

不過，既有二十部的名目，我們應該根據《異部宗輪論》（《大正藏》四九·一五頁中）所列的介紹一下：

（一）大眾九部：

1.大眾部（Mahasaṇghikāḥ）：這是大眾根本部，音譯為摩訶僧祇。它的思想，到下一節再講。

2.一說部（Ekavyāvahārikaḥ）：此依其所立的宗義而命名，所以，《文殊師利問經》（《大正藏》一四·五〇一頁中）把它稱作「執一語言部」。窺基的《宗輪論述記》（《卍續藏》八三．四三七頁），說此部主張：「世出世法，皆無實體，但有假名。」因此近世學者有以為此與大乘般若的「無相皆空論」，以及與馬鳴龍樹所倡的「諸法實相論」，有一致的地方。

3.說出世部（Lokottaravādinaḥ）：此部也是依其所立的宗義而得名。《十八部論》稱它為「出世間說部」，《文殊師利問經》稱之為「出世間言語部」。此部主張：世間法從顛倒而生煩惱，由煩惱生業，由業生果報，果報是苦；出世間法是由道而生，修道所生的道果，便是涅槃。可見此派係對四聖諦做了認識的批判，苦、集二諦為妄非實，道、滅二諦是真實法。此雖與大乘的假、實、真、妄有距離（因為此是相對的，大乘是絕對的），但其仍被窺基及法藏等以為是分通大乘的教義。

4.雞胤部（Kaukkuṭikaḥ）：《部執異論》稱此為「灰山住部」，《十八部論》（《大正藏》四九．一八頁

上）稱其為「窟居部」，《文殊師利問經》音譯為「高拘梨訶部」，《宗輪論述記》以其為「憍矩昵部」。此部以經律二藏為方便教，以論藏（阿毘達磨）為真實教。所以主張「隨宜覆身」（有三衣無三衣均為佛所許可）、「隨宜飲食」（時食及非時食均為佛所認可）、「隨宜住處」（結界或不結界均非為佛所計較），但能求其速疾斷除煩惱，即是佛意。此派生活不滯於教條，自由而嚴肅，精進用功，修為過人。此在當時的印度，確是進步的、革命的新思潮。可是，如果不能精進用功，而僅高唱此派的三點主張者，佛教就要亡了。

5.多聞部（Bāhuśrutīyāḥ）：《部執異論》稱其為「得多聞部」，有博學之義。此部的祖師，祀皮衣羅漢，與《奧義書》的中心人物Yājña Valkya同名，故有人以為此部思想有參考《奧義書》的哲學形態。《部執異論疏》中說：「《成實論》從此部出，故參涉大乘意也。」唯據《異部宗輪論》介紹的，並不能發現它有大乘的深義。

6.說假部（Prajñaptīvādināḥ）：《文殊師利問經》未見此部之名，佛音（Buddhaghosa 或譯覺音 ）所著的《論事注》（Kathāvatthu-daṭṭhakathā），亦未說到此部。《十八部論》（《大正藏》四九·一八頁上）稱此為「施設論部」，《部執異論》以此為「分別說部」或「分別部」。此部以《施設足論》為其中心思想。此部對於「現在」的「法」，以為現實世界之一面是「假」的，另一面是「真」的，此假與真的思想，至《大乘起信論》時，便成了真妄兩面的大乘世界觀。窺基的《唯識述記》又說：「今說假部，說有分識，體恆不斷，周遍三界，為三有因。」如果此部真的有此「有分識」之說，那就可說大乘阿賴耶識的思想，是由有分識而開展來的了。

7.制多山部（Caityaśailāḥ）。

8.西山住部（Aparaśailāḥ）。

9.北山住部（Uttaraśailāḥ）。

以上三部，是大眾部最後分出，據《宗輪論述記》，說在佛滅後二百年滿時，外道大天在大眾部中出家，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍，分為三部。為了重詳五事而分裂，但此事應在大天南遊弘化數十年後，乃是承大天五事之大眾部學者，可能是為了思想及住處的隔離而分裂成數派。《部執異論》說這次分裂成支提山（即制多山）及北山住之兩部。《文殊師利問經》則說此次分為東山及北山二部。據佛音的《論事注》，稱東山、西山、王山、義成山之四部為案達羅派。據玄奘《大唐西域記》稱大案達羅，城側之東山、西山，有二古寺，舊屬於大眾部。

如果要問案達羅在何處？這要考察支提山的位置，據日本《國譯大藏經》論部卷一三附錄載，它是在吉斯特那河（Kistna R.）畔的別克士韋陀（Bexvada）市對岸的支提山。此處的案達羅，即是指南印度哥達瓦里河（Godavari R.）以南，並包括吉斯特那河以北的地區。這裡的土著，有其特殊的文化及信仰，大眾部佛教受其薰染而再分裂，是可能的。婆羅門教濕婆派的夜叉羅剎等，均為此等南方民族中的產物，在濕婆神像之中有同其妻擁抱淫褻之姿，今之印度教中，尚有男女生殖器的崇拜。到了大乘的密教，就有以男女性交為修持法門的情形出現。大眾部在案達羅派之後，即消融於大乘佛教，初期的大乘出現在南印度，大乘密教，也說由「開南天（竺）鐵塔）」而得。

（二）上座十一部：上座部最初分派，出了說一切有部，據說上座的根本部者，因見解不同而離開了舊住處，轉到雪山之麓，成為雪山部。所以，連雪山部算起來，上座雖稱十一部，卻有十二部的名目，可資介紹的則仍為十一部。

1.雪山部（Haimavatāḥ）：《十八部論》（《大正藏》四九·一八頁上）稱此為「先上座部」，《部執異論》名此為「上座弟子部」，《異部宗輪論》名此為「本上座部」。但此部的宗義，大多與一切有部相反，倒與大眾部接近的多，採用大天五事，即其一例。又主張沒有「中有」，亦與大眾部一致；一切有部是相信有情眾生在「欲色界，定有﹃中有﹄」的。因此，根據大眾部及分別說部（如《大史》）所傳，則將雪山部列入大眾部的末派。據印順法師的推定，仍以有部所說的為當。

2.說一切有部（Sarvāstivādāḥ）：此部思想嚴整而廣博，當以另節介紹。

3.犢子部（Vātsīpurowīyāḥ）：《部執異論》稱此為「可住弟子部」，《唯識述記》又稱此為「皤雌子部」。此部是繼承《舍利弗阿毘曇》的思想而來，對此思想之不足處，加以補充的解釋，由於所見不同而再分裂。此部雖自上座部分出，卻受大眾部教義的影響很深，而一般學者均以舍利弗持有大乘思想，故在犢子部，將如來一代教法分為五藏：過去、現在、未來（此三是有為法）、無為（無為法）、不可說（非即非離蘊之我），此五藏的「不可說藏」，就彷彿於大乘的如來藏。此部以本體論的中心，便是「非即非離蘊我」的不可說藏，破斥凡夫的「即蘊我」及外道的「離蘊我」，而以非即非離蘊我作為諸法的本體。因此，這一不可說藏，又相似於大乘阿賴耶識的思想了。但此部仍執有一個諸法本體的「我」，故被清涼國師在《華嚴玄談》卷八中評為「附佛法外道」。然其雖未及於如來藏或阿賴耶識的境地，卻為大乘的唯識思想先鋪了路。

4.法上部（Dharmottarīyāḥ）：《文殊師利問經》稱此為「法勝部」，《十八部論》（《大正藏》四九·一

八頁上）音譯為「達摩鬱多梨部」。

5.賢冑部（Bhadrayānīyāḥ）：《文殊師利問經》名此為「賢部」，《十八部論》音譯為「跋多羅耶尼部」，《部執異論》名之為「賢乘部」。

6.正量部（Saṃmitiyāḥ）：此部是犢子部下四部之中最盛的一派，《文殊師利問經》名其為「一切所貴部」，《十八部論》（《大正藏》四九·一八頁上）音譯為「三彌底部」，《部執異論》名為「正量弟子部」。窺基的《宗輪論述記》中說：「此部所立，甚深法義，刊定無邪，目稱正量，從所立法，以彰部名。」西元四三二年從印度到錫蘭去的佛音，在其撰著巴利文《論事注》時，正量部尚在流行；又從《大唐西域記》知道；玄奘遊印時（唐太宗貞觀三年至十九年，西元六二九至六四五年），正量部尚多行於中印、南印、西印地方，東印亦有少許；稍後義淨的《南海寄歸內法傳》（《大正藏》五四·二〇五頁上—中），也說到此部有三藏三十萬頌，並說當時此部行於西印之羅荼、信度地方者最多，摩揭陀以及南海諸州，亦有少部分傳存。可惜在現存的資料中有關犢子系下四部的記載太少，正量部的教義，則見於不知何人所撰及所譯的三卷《三彌底部論》（《大正藏》三二·四六二頁上—四七三頁上）。此部也是有我論者，大體與犢子部相同，唯其繼大眾部末派的思想而將大地、命根等「色法暫住」的思想加以分析，把色法的生滅觀，分為兩類：(1)心心所、聲光等，為剎那滅；(2)身表業色、不相應行、身山薪等，為一期滅。因此，若以西方哲學來看，正量部似屬於「現實的實證論」或者「經驗論」者。

7.密林山部（aṇṇāgarikāḥ）：《文殊師利問經》稱此為「彷山部」，《十八部論》（《大正藏》四九·一

八頁上）稱之為「六城部」，《部執異論》名之為「密林住部」。

法上、賢胄、正量、密林山，此四部所存資料奇缺，據《異部宗輪論》（《大正藏》四九·一六頁下）說是為了對一偈解釋的不同，而在犢子部下分為四派，那一偈便是：

「已解脫更墮，墮由貪復還，」
「獲安喜所樂，隨樂行至樂。」

此偈的異解，請參看《宗輪論述記》（《卍續藏》八三．四六一頁）。但在現存犢子部的教義中並沒有此一頌文，現存的《舍利弗阿毘曇》裡面也無此頌。

8.化地部（Mahīsāsakāḥ）：這就是傳有一部《五分律》的彌沙塞部，北傳《異部宗輪論》說它是從說一切有部分裂，南傳《大史》則說它是直由上座本部分裂，大眾部則以化地部為上座部分別說系之一，而與飲光、法藏、銅鍱三部一樣。《文殊師利問經》稱此為「大不可棄部」；《十八部論》以此為「彌沙部」；《部執異論》名此為「正地部」。另有「教地」、「彌嬉捨婆挹」、「磨醯奢娑迦」、「彌嬉捨婆柯」之名。《出三藏記集》卷三（《大正藏》五五·二一頁上）說：「佛諸弟子，受持十二部經，不做地相、水、火、風相、虛空、識相，是故名為彌沙塞部。」此部思想，本宗同義者，頗類於大眾部，末宗異義者，則繼承一切有部。據《成唯識論》卷三所言，化地部的「窮生死蘊」，相當於第八阿賴耶識。據《無性攝論》卷二所言，此部說有三蘊：(1)一念頃蘊（一剎那有的生滅法）。(2)一期生蘊（乃至到死的恆隨轉法）。(3)窮生死蘊（乃至得到金剛喻定時的恆隨轉法）。由此可知窮生死蘊相似於大乘第八阿賴耶識。此部的本體論，立九無為說，是受大眾部

的九無為思想啟示而成立，其中異於大眾部的有善法真如無為、不善法真如無為、無記法真如無為，此善、不善、無記之三性真如的思想，又相似於一切如如的大乘思想；其三性真如及不動無為之四項異於大眾部，宜為由大眾部過渡到大乘唯識，整理成六種無為思想的橋樑。《異部宗輪論》（《大正藏》四九·一七頁上）說此部主張：「佛與二乘，皆同一道，同一解脫說。」此「同一」的意思，似乎是說真智本體並無差別。且其又主張：「僧中有佛，故施僧者，便獲大果，非別施佛。」至其末宗，竟認為供養窣堵波（佛塔），所得功德少。此也不能不想到化地部已有「吾人即是佛」（人皆可為因地之佛）的大乘的先驅思想了。

9.法藏部（Dharmaguptāḥ）：《文殊師利問經》稱此為「法護部」，《十八部論》譯為「曇無德部」，嘉祥的《三論玄義》，以法護為人名，是目連的弟子。這個目連，可能不是佛世以神通著稱的大目犍連，而是阿育王時的目犍連子帝須，就是那位傳稱第三次結集的主持人，北傳的優婆屈多（Upagupta），也即是此人；曇無德，便是他的弟子。如據窺基的《宗輪論述記》及《義林章》所說，此部有經、律、對法（阿毘達磨）、明咒、菩薩之「五藏說」；但此菩薩藏是將大眾部的雜藏改變，其餘四藏亦多同大眾部。此部特重明咒藏（Mantra）及菩薩藏（Bodhisattva-piṭaka），而開後來大乘密教之端緒；日本東密以達摩鞠多為龍智菩薩的別名，而達摩鞠多與法藏部主Dharma-gupta（法藏）的梵語相同，密宗的龍智，或不即是法藏部主，然亦不無淵源。漢譯的《四分律》，即出於此部。此部承受大眾部的思想頗多，所以日本凝然的《通路記》，把法藏部攝於大眾部的一系。但它畢竟是上座部的分別說系所屬。

10.飲光部（Kāsyapīyāḥ）：《文殊師利問經》稱此為「迦葉比部」，《十八部論》稱為「優梨沙部」，《部執異論》稱為「善歲部」或「飲光弟子部」，另有「迦葉惟」、「迦葉遺」等，乃是以部主之名而得名。據日本《國譯大藏經》論部第五十二的結集史分派史說，此部可能是由阿育王時的迦葉惟被派至雪山地方弘化而興起的一派。據印順法師的《印度之佛教》第六章第三節一一八頁說：此部與化地部、法藏部，化行於印度大陸，於聖典多有改作，與大眾部系的多聞部、說假部，同其作風；或融入《吠陀》而尊為佛說，或仰推目犍連的神通以證實明咒之可信，或以破外及對內之論爭而別為撰集。

11.經量部（Sautrāntikāḥ）：《部執異論》名此為「說度部」或「說經部」，《十八部論》稱此為「僧迦蘭多」或「修多羅論」，正量部傳稱此為「師長部」，唯各部所傳均以此部為從說一切有部分出。說度部的梵名是Saṁkrantika（轉移）Vāda（說），故在南傳的《大史》，以為經部出於說轉部，實則說經及說轉，同為經量的本末二計。此部出於有部，但受大眾部的影響，而對有部思想採取批判的立場，後來大乘唯識思想，由經部而出者很多。例如色、心互薰的種子說，約「種子曾當」而說三世；唯識的「道理三世」，雖見於《瑜伽師地論》卷五一（《大正藏》三○·五七九頁上—五八四頁中），但在經部的鳩摩羅多論師，已是這一思想的先兆。又如經部的「細意識」說，以為「滅定細心不滅」、「執無想定細心不滅」，亦即是根本識第八阿賴耶識的先驅思想。不過，經部畢竟仍是小乘，它的色、心互薰說是二元論，唯識家則以萬法不離識，乃是一元論。由鳩摩羅多的細意識，到室利邏多則進而主張勝義我（勝義補特迦羅），此為微細而不可設相的「真實我」，大概可解為「法我」之執，所以仍是小乘。但由此往上一步，便是大乘「無我」的「實相」了。所以，「勝義

我」有常住不變義，乃是大乘「真常唯心」思想的先驅。

第六章 大眾部及有部的教義

第一節 兩個根本部派

兩部的特質

在阿育王時代，佛教自中印度向南印度發展的，是大眾部，以大天為中心人物；自中印度向西印度及西北印度發展的，是上座部，可能是以末闡提為中心人物。當南方的大眾部由一味而再三分裂，乃至消失於大乘佛教中時，由於南方王朝勢力的向西北方推進，西北方的一味的上座佛教，便受到新思潮的激盪，內部發生了再分裂。其中自以為是保持上座根本部思想的說一切有部，便是再分裂後最大的一派。

大眾部是重視佛陀的根本精神的發展，基於自由思想及實際生活的要求，一面在對佛陀的觀念上趨於理想化，一面在現實的生活上則要求人間化。

說一切有部則適巧相反，為對於原始的經義的保守，為基於對經律的整理疏釋的要求；一面在對佛陀的觀念上仍保持人間化，一面在現實的生活上則趨於學究化。

因此，大眾部終究盛大了大乘佛教，它所留下的典籍，卻僅有一部佛傳《大事經》，據說是大眾部下說出世部所傳，論典是一部也沒有。

要知大眾部的思想，尚須從有部等其他上座系的典籍中去找。至於說一切有部，它有以《發智論》為首的七論，到了迦膩色迦王時的第四次結集，又出現了一部二百卷的《大毘婆沙論》而集有部論書的大成。

有部對經義的疏釋及組織條理，是如此努力，對於律儀的發揮，也有超過任何一個部派的成績：先有西印摩偷羅有部的《十誦律》六十卷，以及解釋《十誦律》的《薩婆多論》；次有西北印迦濕彌羅的《根本說一切有部律》（略稱《有部律》）五十卷，但此部的律書為義淨三藏譯成漢文的，多達十八種，計一百九十八卷，傳譯到西藏去的律典，也是《有部律》的一部分。

正因為有部學者的學究氣味太濃，佛教便與人間脫節，也與實際的修道相背。要想學佛而知佛教者，必須出家，窮其畢生的歲月，在寺院中鑽究浩繁的論書。這不是平易近人的佛教，佛教學者也只求其自我的解脫。後來被大乘佛教貶為小乘的對象，多分是指的他們。

現象論

觀察萬有的活動，為現象論。大眾部主張「現在有體，過未無體」。有部則主張「三世實有，法體恆有」。同樣是說過去、現在、未來的三世，同樣是把萬法的變易，放在過去、現在、未來的三個位置上來觀察。大眾部只承認當下的現在為實有，過去的已成過去，未來的尚未出現，以為過去及未來是由現在法所推定而有的名稱。於現前一剎那，名為現在法，此乃是由於現在主觀的存在。過去及未來的客觀法，不能離開認識的主觀法而存在，所以稱為「過未無體」而「現在有體」。

這是基於緣起觀的思想，以為三世的存在，並沒有獨立的實體性。因為現在法永遠都在變成過去而進至未來，但其仍有暫住於現在的觀念，故被稱為「色法暫住」說。

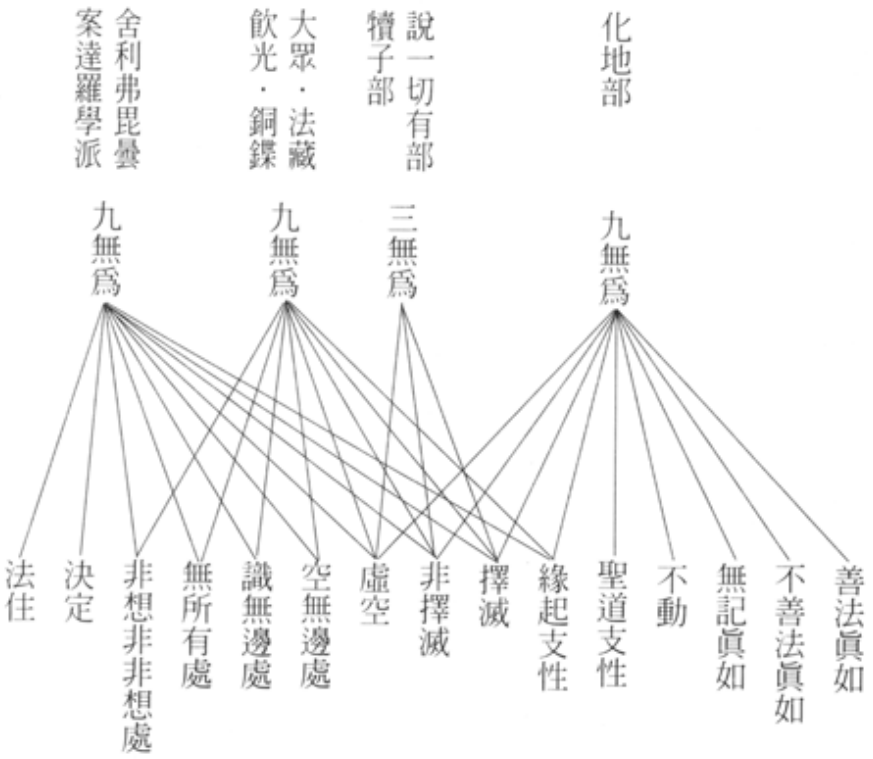
至於有部之稱為有部，《部執異論疏》謂：「其說一切有義故，用標部名。」主要是「三世實有，法體恆有」。有人以為，這是採用了外道的自然哲學的思惟方法，而完成的教系；有人並以此「有」為「實在論」的有；有人把此「實有」、「恆有」，說成「物質（能）不滅」、「勢力恆存」。卻更有人以為有部之「有」，是基於原始教義「諸行無常」的開展，乃是無常、無我的具體表現或延長。這種實有觀，有現代實存哲學（Existential philosophy）的傾向。因為三世是現在一剎那的內容，正如有人所說：「現在是過去的兒女，也是未來的父母。」現在的一剎那雖已不是過去，也不是未來，卻是過去的繼續，也是未來的源頭，所以是「三世實有」的。一切事象，均是生滅於剎那的變化，前一剎那到後一剎那，已不相同，無數事象在每一剎那，均不相同，因此，在一法（事象）之上，即建立有無數的法體，各各無數的法體，又無不涉及過去、現在、未來的三世，三世既是實有，其一一「法體」，也必是「恆有」的，然而，法體是使「色」（事象）能成為其自相，使其時時出現於現在而充足它自己。所以法體的「恆有」，是指它的每一剎那的自相的價值次第，而不是在時間次第上的「常有」。法既無常，必然是無我。

可見，大眾部是基於緣起觀而立論，說一切有部是基於無常無我而發展，開出的理念雖不同，基本的源頭則均是佛陀的遺教。

本體論

追究現象的根本，為本體論。大眾部的本體論，是「無為法論」。將一切法分成有為及無為的兩類，乃大眾部及上座部的通說，但其所立的內容，頗有不同，上座部的無為法，完全落於虛無的狀態，是屬於消極或否定的，大眾部則以「無為」有生起萬法的能力（所以這是化地部真如無為緣起的先驅），是規定有為法的根據和法則，是屬於積極或肯定的。

為便於明瞭兩部及各派對無為法的差別起見，列表如下：



看這表，我們不難知道：無為法的本體論，上座系是樸素而較保守小乘形態的；以大眾部的九無為法為主的，是理想發展趨向大乘形態的。屬於分別說系的四派，均是受大眾部思想的影響而成立，所以化地部進一步，建立三性真如及不動（見上節化地部條）；法藏、飲光、銅鍱三部，完全接受而全同大眾部；大眾部末計案達羅派，僅未取大眾部的「聖道」及「虛空」，而同舍利弗毘曇，改增「決定」及「法住」。舍利弗毘曇是上座部的，現存者卻與犢子部思想不盡合，倒近於分別說系。無為的本體原只是一，大眾部應實際要求而給了它九個名，它們原來的次第是：擇滅、非擇滅、虛空、空無邊處、識無邊處，無所有處，非想非非想處，緣起支性，聖道支性。大眾部以為；貫通並生起萬法的原理是緣起法；由覺悟緣起法而達到涅槃，並指出涅槃的理想境地；聖道，便是達到這種境地的法則。這就是九無為法的精神所在。

心性論與有情論

所謂心性，即是心的本性、本質，不是日常的分別心及肉團心，對於心的本性，大眾部是主張「心淨說」的，《宗輪論發軔》（明治二十四年，小山憲榮編撰）中說：「心性本淨，客塵隨煩惱之所雜染，說為不淨。」有情眾生的主體為心，心的本性本來是淨，由於客觀的煩惱染污，此心即成不淨而稱為凡夫。對此大眾部的心性本淨說，站在大乘的立場，有相宗及性宗兩種不同的看法，但它是後來真如緣起的先驅思想，可能是屬於眾生皆有佛性論的性宗系統。大眾部另有「心自緣」之說，《異部宗輪論》（《大正藏》四九．一五頁下）說：「諸預流者，心心所法，能了自性。」預流者是小乘初果聖人，他們的心及心的所緣之法，能夠了別其自心的本性。這與心淨說是一致。聖首返於心的本淨，所以心能自緣其自己的本性，這也與後來大乘菩薩心的作用一致。大眾部又有「隨眠」與「種子」說，它將隨眠與「纏」分開，以隨眠是煩惱的種子，纏是現行的煩惱；種子是潛伏著的因素，現行是發生了的事實。這一種子思想，也與後來大乘的唯識有淵源。

對於有部來說，則與大眾部相反，認為心性本來不淨，認為心不能自緣，認為隨眠就是煩惱。同時，《成唯識論》卷三（《大正藏》三一·一五頁上）中說到「大眾部阿笈摩（阿含）中，密意說此名根本識，是眼識等所依止故。」這個為眼等六識所依止的「根本識」，與犢子部的「非即非離蘊我」的「補特迦羅」類似。化地部承此而立「窮生死蘊」。正量部的「果報識」，經量部的「細意識」或「一味蘊」，作用大同，為業之所依而流轉生死。到了大乘佛教，便成了阿賴耶識的思想。大乘阿賴耶識，實由部派佛教而出，大眾部的根本識，則早已在原始聖典中胚胎於第六意識的功能。

有部看有情眾生，是基於無常無我的原則，以有情為五蘊的假合，乃是一種機械的實在論。對於有情生死的觀察，則唱生有、本有、死有、中有的四有說。「中有」是死後至投生期的靈體，是一

種微細的物質（色法），但這中有的觀念，卻不為分別說系的上座部所接受。

有情是無我的，但因各各的業力而有輪迴生死，因此，有部特別重視「業」說的分析。業在《阿含》經典，是一種「意志」，如說「業是思」。到了有部，則將業分為二：1.思業，2.思已業。前者為意業，後者為身、語二業。又將身語二業各分為二：1.表業，2.無表業。身表業的「體」是「形色」，語表業的「體」是「聲言」；無表業是業的餘勢，是留存於行為者心上的一種習慣性或影響力，因此意業即不另立無表業。由業分為二業，配合三業，再分為五業，如下表：



可見有部特別重視外表的業的分析。由表業而形成無表業，由無表業的相續，即招致將來的苦樂果報。但其立無表業的目的，是

補助表業（色法）的不負行為責任；至於吾人心中所想而不表現於身語的行為，不論思想何事，對吾人之心性亦無重大影響。像這種偏重於外表業而偏輕於思想業的觀念，則與原始佛教「業是思」的觀點不合，更無法接通大乘佛教的菩薩以意業為重的思想了。

修道論與果位論

佛教的唯一最高目的，是在求得眾生的解脫；要求解脫的方法，便是修道；修道的重心是戒、定、慧；以戒定慧三無漏學而包攝一切善法。戒定慧三學相互為用，乃為各派一致的見解。唯其大眾部重於慧，乃有「慧為加行」之說；分別說系重於戒律；說一切有部重於禪定，乃有「依空，無願，二三摩地，俱容得入，正性離生思惟」之言。依修定為解脫道的根本法，乃是印度內外道的保守派的本色。定有漸次，所以有部及犢子系對證入見道位的修行法，主張「四聖諦漸現觀」；大眾部及分別說系，則主張「四聖諦一時現觀」。所謂漸現觀，是以十五心或十六心中，次第而入見道位，證得初果預流；所謂一時現觀，是頓入四諦共相的空無我性，也就是觀一切法無常故苦，苦故無我，亦無我所。證入空寂無生之滅諦，即是見道。

所謂以十五心或十六心中次第而入，即是漸次修四諦觀，進八聖道以前的加行位上，便是十五心的次第，十六心即入見道位。（十六心以其名相闡釋較繁，請自參閱丁福保《佛學大辭典》一一三三—一一三四頁，在此從略）

在小乘聖果，分有學及無學兩類，自初果至三果為有學人，四果為無學人。四果又分為八輩：初果向、初果，二果向、二果，三果向、三果，四果向、四果，合稱為四雙八輩。第十六心位是見道位，自預流初果位至阿羅漢四果向位，均屬修道位，四果阿羅漢，即是無學道位，如云：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，知如真。」這就是證入寂滅的涅槃境了。

對於羅漢的看法，大眾部有大天五事說，與有部爭持不已，已見第四章了。另有大眾部主張三果之前有退，四果無退；有部則主張初果必不退，後三果容有退。大眾部以為「諸預流者，造一切惡，唯除無間。」（無間為五種大惡業：殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血。）有部則以為一旦證得初果，即不再造惡業。如照《雜阿含經》卷三九及四七的記載看，羅漢有退是正確的見解，因有三位羅漢在退失而復得之後，恐怕如果退了而尚未再得之時便命終死去，所以即在羅漢果位上自殺而入了涅槃，佛陀倒是贊成他們的。四果既有退，大眾部的預流者造一切惡，並否定有部所說的初果「忍不墮惡趣」，當然也有道理；這與有部認為「諸阿羅漢，猶受故業」，也是一致。因此，兩部思想，不妨綜合。

大眾部的果位論有三種，即是阿羅漢、菩薩、佛陀，並以佛陀為最後的目的。有部則以羅漢為目的，主張「佛與二乘，解脫無異，三乘聖道，各有差別。」菩薩是佛的因行，即是尚未成佛的佛。大眾部主張菩薩是超人間性的：「一切菩薩，入母胎中，皆不執受羯剌藍……（胎質）為自體……一切菩薩不起欲想、恚想、害想；菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往。」一切有部卻說：「應言菩薩，猶是異生，諸結未斷。」這是人間性的看法。

至於佛陀，大眾部也是從高調理想上立論：「佛以一音，說一切法。世尊所說，無不如義。如來色身，實無邊際，如來威力，實無邊際，諸佛壽量，亦無邊際。」「諸佛世尊，盡智、無生智，恆常隨轉，乃至般涅槃。」大眾部以佛的肉身是無漏，故無邊際，「常在定故」；並且全知全能；「一剎那心，了一切法」；答問不假思惟；佛語無一句不是轉法輪。大眾部的此等思想，是淵源於早期的聖典，即因緣、本生、譬喻等，尤以本生為甚。但在有部方面，仍從人間性的佛陀來立論：「非如來語，皆為轉法輪。」「非佛一音，能說一切法。」「世尊亦有不如義言；佛所說經，非皆了義，佛自說有不了義經。」並且以佛身為有漏，仍能使眾生生起漏法；佛一念智不能遍知；威力亦有邊際。

以上引號所用的字句，多採自《異部宗輪論》，讀者可以參閱。實則，此二部異見，亦不妨調和。人間的聖者乃至佛陀，當以

不違人間的尺度來敍說他們；至於不可思議的超人間性的境界，當以宗教經驗的神通觀念來接受他們。總之，大眾部的思想，每每都在接通原始佛教與大乘佛教之間的消息；上座部中的大乘思想，多少也是受了大眾部的影響而來。

第二節 阿毘達磨的發達

阿毘達磨的名稱

若想介紹小乘佛教，主要的內容，是在阿毘達磨（Abhidharma），甚至日人木村泰賢說：「沒有大略學過阿毘達磨，不能理解佛教為何事，此言絕不為過。」（木村泰賢《小乘佛教思想論》二九頁總敍第五節）。他又說：「使佛教成為盛大學問者，我想不論何人，都得承認是阿毘達磨的力量。」（同上引書第四節二七頁）

阿毘達磨被譯為對法、向法、無比法和大法等異名；音譯又有阿毘達磨、阿毘曇，簡稱為毘曇等名。它是無漏淨慧，以及得此淨慧資糧的有漏諸慧的總稱，也就是通常所謂的論典。阿毘達磨，又被稱為優波提舍（Upadeśa），或音譯為優婆提舍和鄔波第鑠；義譯為說義、廣演、章句等，而以「論議」之名為一般所通用。優波提舍是十二分教之一，例如《中阿含經．根本分別品》等，即屬此類。它的內容，或為釋尊以義解釋佛陀自己所說的教法（可知論藏也有佛陀親說的成分）；或由佛陀標出綱要而使大弟子們，為之作釋的；或有佛世諸弟子間互相論議而加以組織的。大迦旃延及舍利弗，對此用力特多。

但是，依經立論，解釋難句，闡明教意，貫通血脈，扶發宗要者，又稱為磨呾理迦Mātṛka p. Mātikat或音譯為磨窒里迦、磨呾履

迦、磨得勒迦、目得迦、磨夷等名，義譯則有母、本母、智母、行母等名，此乃從Māt（母）之語根而來。

優波提舍的性質，並未確定，據《大毘婆沙論》說，那是屬於論義；《大智度論》的看法，側重在解義；《瑜伽師地論》又將之作為一切論書的通稱。

至於磨呾理迦，從古典說，有兩類性質：1.是屬毘奈耶（律）的，如《毘尼母經》，以及《十誦律》的〈毘尼誦〉等，乃是僧伽規制的綱目。2.屬於達磨（法）的，如四念處、八正道等有關聖道修持的項目。後來逐漸嬗變，又出現了三類新型的磨呾理迦：1.銅鍱部的磨呾理迦，分為論母及經母。論母是三性及三受等一百二十二門，經母是明分法及無明分法等四十二門。2.經部不信阿毘達磨是佛說，而別說磨呾理迦；一切契經是佛說的，為了抉擇明了佛法的宗要，所以又說契經的磨呾理迦。3.磨呾理迦在大乘瑜伽學者如世親菩薩等，即是先標舉論旨又予以解釋的論書。此如世親的《無量壽經優波提舍》、《轉法輪經優波提舍》、《妙法蓮華經優波提舍》，以及無著的《金剛般若經論》等，均屬這種體裁。

再說阿毘達磨，起初只是用作稱讚佛的經法的泛稱，故在大眾部的《磨訶僧祇律》，一再說到：「九部修多羅，是名阿毘曇」（卷一四，《大正藏》二二·三四〇頁下），「阿毘曇者，九部經」（卷三四，《大正藏》二二·五〇一頁下），「阿毘曇者，九部修多羅」（卷三九，《大正藏》二二·五三六頁中）。但是，由於不斷的發達，阿毘達磨的涵義，就複雜起來，論師們對於「阿毘」的意義，也做了種種解釋，其中如銅鍱部的覺音（Buddhaghoa）的《善見律》卷一（《大正藏》二四·六七六頁中）所舉，他以五義解釋「阿毘」：1.意，是增上義；2.識，是特性義；3.讚歎，是尊敬義；4.斷截，是區別義；5.長，是超勝義。其他尚有《大毘婆沙論》舉出八種涵義；世友（Vasumitra）說有六義，脇尊者（Pārśva）說有四義。（參考印順法師的《說一切有部為主的論書與論師之研究》三七頁）歸納各家所說，阿毘達磨的要意是：1.明了分別，2.覿面相呈。也就是說：佛學中的修證方法和修證次第等，傳承下來，成為名和句的分別，即是論書，學佛的人依著它去分別瞭解，並經過

聞、思、修的工夫，進入實證境界—從證出教，再由教趣證，便包括了阿毘達磨的一切。

兩大部系的論書

阿毘達磨的發達而今世傳流的，是屬上座部系，尤其是南傳分別說系的銅鍱部及北傳罽賓的說一切有部最發達。其他部派的，則雖有而不多，特別是大眾部的論書，過去尚未在漢譯的釋藏中見到，有也僅得一部釋經的《分別功德論》。

但是，大眾部不是沒有論書，例如法顯留印期間，在巴連弗邑（pāṭaliputra）的大乘寺，得到了《磨訶僧祇阿毘曇》；玄奘留印期間，在南印度的馱那羯磔迦國（Dhanakaṭakā），學習大眾部的根本阿毘達磨數月之久，並且在帶回中國的梵本中，也有大眾部的論書，只是沒有譯出而已。

大眾部的根本論書，據龍樹造的《大智度論》卷二（《大正藏》二五·七〇頁上）說：「磨訶迦旃延，佛在時，解佛語，作蜫勒（蜫勒，秦言篋藏—此係譯註），乃至今行於南天竺。」《大智度論》卷一八（《大正藏》二五·一九二頁中）又說：「若人入蜫勒門，論議則無窮。」磨訶迦旃延是佛世的十大弟子中的論議第一，由他造的蜫勒成為大眾部的根本論書，極有可能，因在緬甸相傳大迦旃延造有Peṭakopadesa，但在梵語中的「篋藏」，是Peṭaka，音譯便是蜫勒。

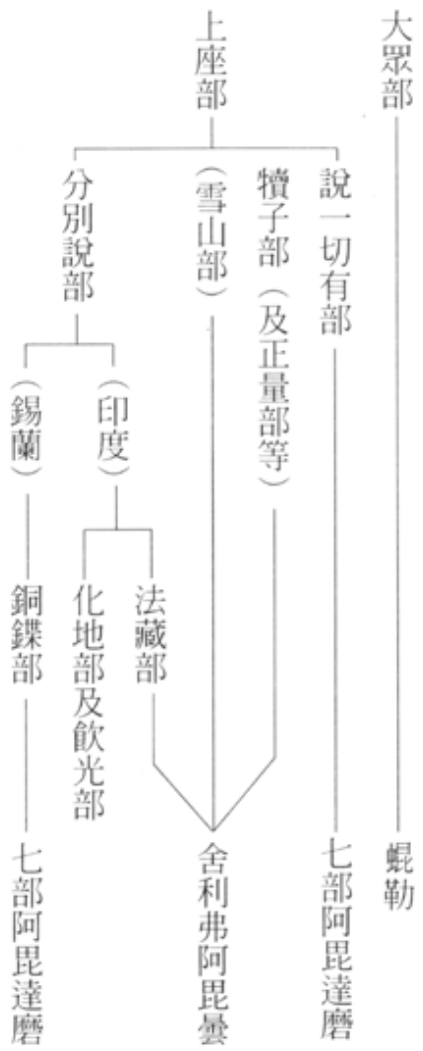
再說上座部的論書。由於部派不同而各有其所推重的論書，大致可分三系：

南方傳於錫蘭的銅鍱部，有七部阿毘達磨。

北方罽賓的說一切有部，也有七部論書。

犢子部也有根本論書，據《大智度論》卷二（《大正藏》二五·七〇頁上）說：「佛在時，舍利弗解佛語故，作阿毘曇。後犢子道人等讀誦，乃至今，名為《舍利弗阿毘曇》。」由犢子部分出的正量等四部，也以《舍利弗阿毘曇》為根本論書。甚至可以說，在上座部系之中，除了銅鍱部及說一切有部，各有七論之外，其他各部派，均以《舍利弗阿毘曇》為本論。此論有漢譯本，但其已非原始面貌，則可無疑。

現在參考印順法師的《說一切有部為主的論書與論師之研究》（見該書〈序論〉二一頁），將兩大部系的根本論書及關係，列表如下：



南方七論與北方七論

除了大眾部的蜫勒和犢子部系的《舍利弗阿毘曇》，重要的論書研究，是南方的七論和北方的七論。

（一）南方銅鍱部所傳的七論是：

1.《法集論》（*Dhammasaṅgaṇi* 達磨僧伽）。

2.《分別論》（*Vibhaṇgappakaraṇa* 毘崩伽）。

3.《界論》（*Dhātukathā*陀兜迦他）。

4.《人施設論》（*Pugglapaññatti* 逼伽羅坋那）。

5.《雙論》（*Yamaka* 耶磨迦）。

6.《發趣論》（*Patthāna* 鉢叉）。

7.《論事》（*Kathāvatthu* 迦他跋偷）。

以上的前六論，據說是佛說的，《論事》一書，相傳是阿育王時代，目犍連子帝須依據佛說而造作的。

（二）北方說一切有部所傳的七論，又和南方的不同：

1.《法蘊足論》：十二卷，玄奘傳為目犍連作；稱友的《俱舍論釋》所傳為舍利弗作。此為六足論中最古的一論，共二十一品，每品釋一經。此論與南傳的《法集論》同名。

2.《集異門足論》：二十卷，玄奘傳以其所釋的《長阿含經》之《集異門經》，為舍利弗所集，即以此論為舍利弗作；稱友以為是拘絺羅作。此論文義明淨，後來大乘《瑜伽師地論》的聞所成地之內明，即由此而演成。

3.《施設足論》：七卷，玄奘傳為迦旃延造；《大智度論》及稱友均以為目犍連造。《大智度論》傳為從《長阿含經》之《樓炭經》（即《起世因本經》，又作《起世經》）出，巴利藏的《長部》沒有《起世經》，疑其為出於阿育王之後的經典。

4.《識身足論》：十六卷，提婆設磨造，以其內容考察其時代背景，當為佛滅後三世紀所出。

5.《品類足論》：十八卷，共八品，四品為世友作，四品為迦濕彌羅論師作。世友是佛滅後五世紀時人，可知本論出世很晚了。

6.《界身足論》：三卷，玄奘傳為世友作；稱友《俱舍論釋》謂圓滿造。

7.《發智論》：二十卷，佛滅三世紀時，北印那僕底地方的迦旃延尼子作。

或有以為《發智論》為中心的本論，六足論為其輔翼，統稱為六足發智的七論，是一切有部的基礎論典，六分（足）為《發智論》所宗。實則，以時代而論，六足論未必均出於《發智論》之前。唯因《發智論》乃於舊有諸說，加以裁正，故由於《發智論》的出現，有部的思想，即大為進展。

此外漢譯毘曇部中，尚有屬於正量部的《三彌底部論》三卷，《舍利弗阿毘曇》三十卷，傳說《舍利弗阿毘曇》是屬於犢子部或正量部，但據研究，此論在諸上座部論中最有古意，最古的《法蘊足論》，亦取此論而與此論的問分非問分大同，原本的《舍利弗阿毘曇》雖已不存，最早的上座部必有一共尊的《舍利弗阿毘曇》，故在原則上，上座系是屬於舍利弗毘曇系。（見印順法師《印度之佛教》第七章第二節）

阿毘達磨的分期

木村泰賢把阿毘達磨的發達經過，分為四個時期：

（一）契經形態的時期：當時經論未分，論書性質的聖典，也被置於經的名位。從內容看，例如被攝於《長部》（《長阿含經》）的《眾集經》，被攝於《中部》（《中阿含經》）的〈磨訶吠陀羅斯他〉、〈俱拉越陀羅斯他〉等，乃是其最顯著的。

（二）經之解釋的時期：此在擔負經說的定義、分類、分別的工作，在阿毘達磨未出現之前，它擔任了從契經形態過渡到論典獨立階段的職務。例如南方聖典中，被收於《小部》的〈無礙道論〉、〈尼律沙〉（義釋）等是；四《阿含經》以外的《小部》（雜藏），也均可代表此一地位。漢譯六足論中的《法蘊足論》、《集異門足論》，似也近於這時期的性質。

（三）論的獨立時期：離開了經，有了獨立性的論書，以各經為主題，綿密分類，並含有其特有的一種主張，這便是隨各部派而生的阿毘達磨。其年代恐在佛滅後百五十年起；真正發揮其意義的，則在西洋紀元前後，為其頂點。如南方的七論，有部諸論（六足、發智、婆沙）、《舍利弗阿毘曇》，多屬這一期。

（四）綱要論的時期：代表各派的主要論書已告完成，為得其簡要，便出現了綱要書。由有部而出的：有法勝的《阿毘曇心論》，法救（音譯達摩多羅，佛元七世紀人）增補《阿毘曇心論》而出《雜阿毘曇心論》，世親依《雜阿毘曇心論》而作《阿毘達磨俱舍論》。在南方則有覺音作的《清淨道論》（《論事》），阿[少/兔]樓馱作的《阿毘達磨法要論》。

阿毘達磨的三流

據印順法師《印度之佛教》第七章第二節，認為在《法蘊足論》之後，阿毘達磨演為三大流：

（一）迦旃延尼子之流：作《發智論》揚三世實有之宗義，分別論究法之自相，極於微茫。以色、心、心所、心不相應，辨其攝受、相應、成就，極繁衍之能事。共有八蘊（章）四十四納息（節），次第雜亂而不以組織見長。繼之而起的是世友之繼婆須密的《集

論》（全名為《大乘阿毘達磨集論》）而作《品類足論》。

（二）瞿沙（意譯妙音）尊者之流：妙音源於《舍利弗阿毘曇》而作《甘露味毘曇》。《大唐西域記》傳妙音與阿育王同世人。又有吐火羅國的法勝，依《甘露味毘曇》而作《阿毘曇心論》，共十品，以組織見長；《大毘婆沙論》所指的西方尊者及外國諸師，即是此論的學者。古人以《阿毘曇心論》為《大毘婆沙論》的綱要，實則《大毘婆沙論》屬於有部東方的發智論系，《阿毘曇心論》自為有部西方的甘露味毘曇系。《大毘婆沙論》則獨尊《發智論》。

（三）鳩摩羅陀（音譯童受）之流：此為與迦旃延及妙音相先後的人，是犍陀羅地方的經量部譬喻師，作《喻鬘論》，對《發智論》站在批判對抗的立場，主張「無為無體」、「過未無體」、「不相應行無實」、「夢影像化無實」。又有大德及覺天尊者，承其餘緒，加以發揮。

以上的三系均屬有部的分化，唯其第一系自以有部正統為立足，二、三兩系屬經量部，第三系則受大眾系及分別說系的影響而出現。

論爭的統一

根據傳說（見《望月佛教大辭典》九〇三頁下），正因有部思想的分歧，當佛滅四百年頃，迦膩色迦王為求其一致，遂請脇比丘及世友為上首，集合了五百羅漢，在迦濕彌羅進行了第四次的三藏結集。這次的成果，便是集體撰作了一部二百卷的《大毘婆沙論》。此論雖以統一的目的為出發，卻是站在那僕底（北印之東方）《發智論》的立場，對妙音的見解尚有所取捨，對犍陀羅（北印之西方）譬喻師的見解，則完全加以破斥。

因此，《大毘婆沙論》的出現，更加地加深了有部東西兩系的分化。到了佛滅七世紀頃，遂有妙音系下法勝之《阿毘曇心論》的學者法救（達摩羅多），既不以譬喻師的離叛有宗為然，亦不以《大毘婆沙論》的繁廣瑣碎為然，乃取《大毘婆沙論》的精義，增補法勝的《阿毘曇心論》，作成《雜阿毘曇心論》，溝通了有部東西兩系的思想，而存有部之真。

此時，大乘思想日漸抬頭，故有室利邏多著《經部毘婆沙》，由於進步之經部思想日盛，便暴露了保守之有部學說的弱點。

世親論師乃依《雜阿毘曇心論》而著了一部三十卷的《阿毘達磨俱舍論》，雖宗本有部，卻取經部的態度來修正有部的弱點。正由於世親的有部觀點帶有開明的經部色彩，致有與他同時代的有部的眾賢論師，著了一部八十卷的《俱舍雹論》（後被世親改為《阿毘達磨順正理論》），又著了一部四十卷的《阿毘達磨顯宗論》，與世親辯難。以上三論均由玄奘三藏譯成漢文，《阿毘達磨俱舍論》則另有陳真諦舊譯的二十二卷本。《阿毘達磨俱舍論》是由小乘至大乘過程中最後的代表作，在佛教史上，它有崇高的地位。它的論主世親，著此論後不久，即迴小向大，成了大乘菩薩，成了唯識學系最偉大的論師。

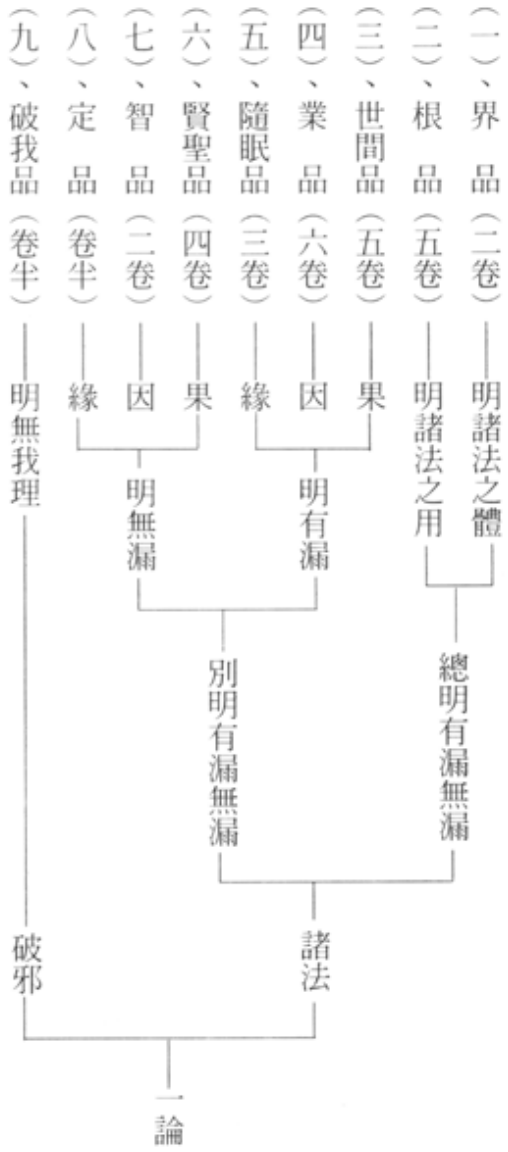
第三節 《俱舍論》概述

《俱舍》的品目

世親論師是犍陀羅國人，到迦濕彌羅國學《大毘婆沙論》之後，回國即出要義，計六百頌，再送到迦濕彌羅，當時有部的悟入論師，以其有違正統的教義，要他為頌作釋，世親便作了釋論，這便是《阿毘達磨俱舍論》（*Abhidharmakośa-śāstra* 以下略作《俱舍

論》）。此論現尚存有梵文論疏，及西藏譯的印度之註疏數種。中國近人演培法師作有《俱舍論頌講記》，可資參考。

《俱舍論》是巧妙地將有部極繁瑣的思想，予以整理、統一、批判、組織而成，其品目如下頁表。



《俱舍論》的品目記憶法，古來使用有一偈子：

「界二根五世間五，業六隨三賢聖四，
智二定二破我一，是名《俱舍》三十卷。」

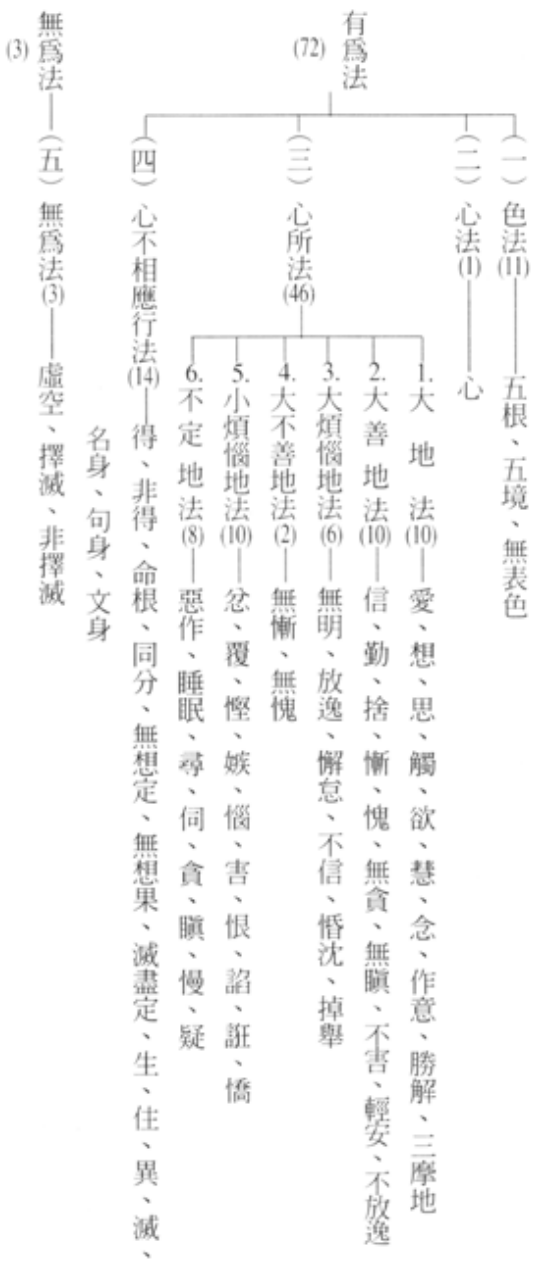
《俱舍》的七十五法

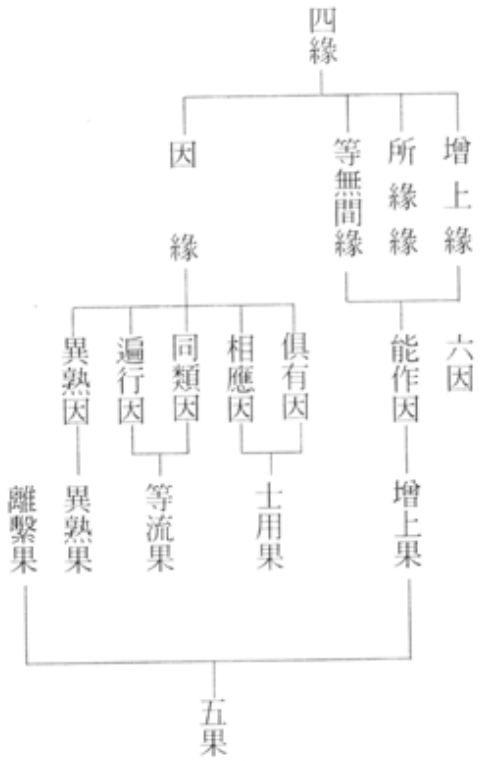
《俱舍論》將一切法分為有為法及無為法。凡依因緣造作而有時間的遷流，染淨的差別，即是一切世間的現象，均屬有為法；離有為法的性質，離一切作用的狀態，含有灰身滅智的涅槃義的，屬於無為法。

阿毘達磨多以五蘊、十二處、十八界的三科作為法的分類依準，《俱舍論》承此而復採用《品類足論》的色法、心法、心所有法、心不相應行法、無為法的五位，作為法的類別。雖然七十五法的確定，是出於後來普光的《俱舍論記》，因為在《俱舍論》中，尚未將心所有法中的不定法之惡作、睡眠、尋、伺等做數字的確定。七十五法之源出於《俱舍論》，則無可疑。現列其名稱如一四七頁表。

果因緣

《俱舍論》攝一切法為七十五法，但此諸法並非個別的獨立存在，而是存在於相互關連的關係之間，這就是因緣論（參閱木村泰賢《小乘佛教思想論》第二篇第六章），因與緣結合，即成為果，通稱為六因、四緣、五果，其表見一四八頁：


有爲法
(72)
(一) 色法(11)——五根、五境、無表色
(二) 心法(1)——心
(三) 心所法(46)
1. 大 地 法(10)——愛、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地
2. 大 善 地 法(10)——信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸
3. 大煩惱地法(6)——無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉
4. 大不善地法(2)——無慚、無愧
5. 小煩惱地法(10)——忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍
6. 不 定 地 法(8)——惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑
(四) 心不相應行法(14)——得、非得、命根、同分、無想定、無想果、滅盡定、生、住、異、滅、名身、句身、文身
無爲法(3)——(五) 無爲法(3)——虛空、擇滅、非擇滅



世間法

因果法，含攝了世出世法，但在世出世法之中，仍須加以分類。《俱舍論》的〈世間品〉、〈業品〉、〈隨眠品〉，是分析迷界的果、因、緣。迷界又分為有情世間及器世間。地獄、餓鬼、傍生、人、天，此五等為有情世間，乃為空間中的安立層次；有情的生死流轉，又分為生有、本有、死有、中有的四種狀態，依十二緣起而有三世兩重因果，乃是時間上的安立次第。欲界、色界、無色界，此三界為器世間在空間中的安立層次；又以成、住、壞、空的四劫，支配器世間的生滅循環，乃是器世間在時間上的安立次第。但是，若不出世間，世間法的安立，不論有情世間或器世間，總是迴還不已、無始無終、因果相續、因緣生滅。

眾生之不脫生死，是由造業而得的果報，本論的〈業品〉，即在對於業說的剖析。業分思業及思已業，意業為思業，身、語二業為思已業。又將身、語二業各各分為表業及無表業。

眾生之造業，是由於惑的驅使，本論的〈隨眠品〉，即為疏導惑的問題。隨眠是由業的活動而引生的苦果，它有煩惱的意味。煩惱分有根本的（六種或十種）及枝末的（十九種）。惑又分作迷理的見惑及迷事的修惑，見惑迷於四諦之理，配合三界則為八十八使；修惑即是根本煩惱中的貪、瞋、癡、慢的四種，三界共有十種，欲界四種，上二界除貪之外，各有三種。又有所謂百八煩惱，即是見惑的八十八使，加十種修惑及十纏而成。（各名相請自檢閱法數）

出世間

分析世間法的目的，是在進窺出世間的聖道。《俱舍論》的〈賢聖品〉、〈智品〉、〈定品〉，即是說明悟界的果、因、緣。智有決斷義，分為有漏智及無漏智。生得慧、聞慧、思慧、修慧的四種，稱為有漏智；法智、類智的二種，稱為無漏智。智的功能在斷見惑。至於定，分為生得定及修得定，此兩種定，各有四色界定（四禪）及四無色界定，每一定又分有近分定及根本定。由智及定的功用，可漸次證入賢聖的果位，斷惑證真的階位過程極為繁複，現在只能略述如下：

（一）賢位七階，分作兩類：1.三賢—五停心、別相念住、總相念住。2.四善根—[火*(面/火)]善根、頂善根、忍善根（忍善根又可細分為下、中、上的三品）、世第一法。

（二）聖位兩類，分作三道八輩：1.有學位分為見道的預流向，修道的預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向。2.無學位是無學道，即是阿羅漢果。這是有佛之世的聲聞果位。

無佛之世，有能自觀十二因緣而獨悟的聖者，稱為獨覺，梵名辟支迦佛（Pratyekabuddha）。釋尊的前生及至今生之尚未成佛以前，稱為菩薩，菩薩先修六度萬行，經三大阿僧祇劫，再經百劫植相好之業，最後證等正覺（成佛）。

最後的〈破我品〉，闡明佛教的無我之理，以破斥外教及異執的有我之說。

第七章 阿育王以後的王朝及佛教藝術

第一節 王朝的興替

孔雀王朝的沒落

印度的政局，在阿育王的祖父未建孔雀王朝以前，國內不能統一，異族也由西北不斷地入侵；孔雀王朝興起，驅走了由亞歷山大所留下的希臘勢力，至阿育王時，印度始出現大一統的局面。可是，阿育王信佛過盛，佛教因阿育王而大興，阿育王的崇佛，做廣大布施，動輒以百萬計，建佛舍利塔八萬四千座，修精舍，厚供僧，乃至使外道因貪利養之豐而入王建的雞園寺僧伽，破壞僧伽的和合，不能和合誦戒者達七年之久。阿育王對於佛教乃至三以閻浮（國土）施。

因此，引起三種後果：1.佛教因生活富裕而僧侶分子複雜墮落；2.國家因連年大做修福的佛事而庫府空虛；3.外道因見國王偏為佛教常做無遮大施而妒嫉憤慨。以致到王之晚年，王儲及大臣，制

王僅能取得半個阿摩勒果供僧。但這不是佛所希望的事，釋尊嘗有輒施之勸，及留乳之訓；也就是說，應當量力衡情而做布施。後世佛徒每勸信眾效菩薩精神，盡捨內外所有的一切，用意雖善而違世之常情，殊為可惜！

孔雀王朝三傳而至阿育王，三王皆崇佛教而國力日益強大，至阿育王而達鼎盛。阿育王一死，國勢頓變，固由於嗣君之無能、仇佛。即其子達摩沙陀那王，依耆那教所傳，嘗於五印度建立耆那教寺院；其孫十車王，則為邪命外道造三洞窟精舍；其重孫多車王，不孚眾望，被大將補砂密多羅（Pusyamitra）取得婆羅門國師之助，舉兵權而弒王自立。孔雀王朝歷六王經一百三十七年（西元前三二二—一八五年），至此而亡。佛教不為阿育王的子孫所重，且為所仇，僧徒因之四散而向西南及西北發展。同時，阿育王逝後，達羅維荼族勃興於南印，希臘及波斯人則進窺於西北印，印度又成分裂局面。

中印的法難

補砂密多羅是孔雀王朝多車王時的將領，得婆羅門國師之助而擁兵自立，仍都於孔雀王朝的華氏城，建立熏迦王朝，此王既以婆羅門為國師，故用其言，以孔雀王朝之衰亡，歸咎於崇信無神及無諍的佛教。因此，重行曾為阿育王所嚴禁的馬祀（Aśvamedha），行馬祀之後，西征而得小勝，婆羅門教士便大振厥辭。

於是，藉政治的陰謀，推行廣大的排佛運動。當時佛教所受苦厄的程度，傳記多不詳盡，唯據《阿育王傳》、《舍利弗問經》等而知其大略。《舍利弗問經》說補砂密多羅王，希望能與阿育王同樣的名事不滅，但他自知威德不及先王，先王造八萬四千塔並捨傾國的財物供養三寶而留盛名，他便相反地毀塔滅法，殘害息心（在家出家）的四眾佛子而留盛名。於是，對於比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼，不問少長，集體屠殺，血流成川，並壞寺塔八百餘所，諸清信士，也遭囚繫鞭罰。當時有五百羅漢，登南山而得倖免於劫。

又據《大毘婆沙論》卷一二五（《大正藏》二七·六五五頁中）之末的記載：「昔有一婆羅門王，名補沙友，憎嫉佛法，焚燒經典，壞窣堵波，破僧伽藍，害苾芻眾，於迦濕彌羅國一邊境中，破五百僧伽藍，況於餘處。」這就是指的補砂密多羅王西征得小勝時，在迦濕彌羅邊境，所做的排佛運動。《舍利弗問經》所指是在中印華氏城的情形，五百羅漢登南山，當是指的部分佛教僧人，離開中印的摩揭陀國，而到南印去了。

可是，摩揭陀的熏迦王朝在滅佛之後，傳到第十主地天王時，僅一百一十二年（西元前一八五—七三年），也由婆羅門大臣婆須提婆，又得婆羅門國師的讚許，而行篡位，別建迦納婆王朝，四傳至善護王時，計四十五年（至西元前二十八年），即為南印案達羅的娑多婆訶王朝（Sātavāhana）所滅。婆羅門教在中印的復興，終無以救摩揭陀王朝（即熏迦王朝）的衰亡！佛教在南印及西北印興，卻又見其國勢的強盛。

中印自此即為南印的案達羅所兼併，南方建立的案達羅王朝，即與北方的貴霜王朝對峙，成了南北朝的形勢。

案達羅王朝

阿育王後，摩揭陀帝國的領土，次第縮小，據於東南印度達羅維荼民族的分支案達羅族，即乘孔雀王朝的衰微而告獨立。在西元前二四〇至二三〇年頃，尸摩迦（Simuka）王，興起娑多婆訶王朝，建都於馱那羯磔迦（Dhanakataka）等地，領有德干（Deccan）高原地方。西元前二十八年，兼併了中印的摩揭陀，到了西元後一〇六年頃，喬達彌普特羅·悉達卡爾尼王（Gautamī-putra śātakarṇi），又將領土擴張至西印度，但在此王歿後，中印及西印的地方即告失離，西元二二五（亦云二三六）年頃，此一王朝即告滅亡。

在宗教信仰，案達羅的娑多婆訶王朝，諸王多信奉婆羅門教，其中亦有信仰耆那教及佛教的君王，並加以保護及弘揚，英主悉達卡爾尼王，及其母后，即對賢胄部的僧徒，布施洞窟精舍；又有娑

多婆訶王，以黑山峯的洞窟施與龍樹，推定此王即為於西元一七三至二〇一年頃的喬達彌普特羅·耶耆那舍利王（Gautamīputar yajñaśri）。

在錫蘭方面，有一位木扠伽摩尼王，在阿[少/兔]羅陀補羅，建設精舍、大塔、銅殿等，厚供僧伽。由於諸王的外護，佛教順利發展，佛教未至之前，本來為供尼乾子（耆那教徒）而建的無畏山寺，也轉而供給了大寺的長老摩訶帝須。其後又由諸多王臣的護持，建立的寺塔頗多。錫蘭佛教本屬印度的一支，本書當以另篇介紹，故此處從略。

彌蘭陀王

自亞歷山大入侵印度（西元前三二六年）之後，又有一位著名的希臘人德彌多利奧斯（Demetrois），率大軍再佔阿富汗而侵入印度，略信度河口，佔有恆河上游各地，建都於舍竭（奢羯羅 Śākala），彌蘭陀王即是德彌多利奧斯的族人。

彌蘭陀（Milinda）王，約在西元前一百六十年間即位。他對佛教有淨信，曾就那伽斯那（Nāgasena 譯作龍軍，或音譯那先）比丘問佛法，此事被集為一書，即是巴利文的《彌蘭陀問經》，漢譯的《那先比丘經》，與此大同。

據周祥光《印度通史》八八頁稱，當西元前一五五年間，喀布爾（Kabul）及旁遮普總督梅娜陀（Menander），率希臘大軍進攻摩揭陀國，於是，摩偷羅、阿踰陀（Ayodhyā）、秣第密伽（Madhyamika）相繼淪陷，至熏迦王朝的華氏城，雙方大戰，希軍敗退。不數年，補砂密多羅稱王行馬祀，凡祭馬所經之邦，若甘作祭祀國的屬邦者，即以軍士加入祭馬的衛隊，否則即發生戰爭。希臘軍隊即因此而與統率祭馬衛隊的補砂密多羅之孫，婆蘇密多羅（Vasumitra）交鋒，卒將希軍擊敗於印度河兩岸之地。

這位梅娜陀，便是彌蘭陀王，簡稱為彌蘭王，他先是印度大夏國駐喀布爾及旁遮普的總督，後繼承印度大夏國的王位。他統治的領土，包括阿富汗斯坦、印度河流域、拉伽普大那（Rajaputana）及東部印度的一部分。他死之後，印度大夏分裂為二，最後一王為項茂斯（Hermanes），於西元前五十年間降於大月氏（塞族 Scythian）的貴霜王朝。

貴霜王朝

繼希臘人之後，來到印度西北的，便是月氏族的入侵。據《漢書·西域傳》載：「大月氏本居敦煌祁連間，至冒頓攻破月氏，而老上單于殺月氏，以其頭為飲器。月氏乃遠去，過大宛，西擊大夏而臣之，都媯水北為王庭。」又說：「有五翎侯，一休密翎侯，二雙靡翎侯，三貴霜翎侯，四肹頓翎侯，五都密翎侯。」

《後漢書·西域傳》條下，又說：「初，月氏為匈奴所滅，遷於大夏，分其國為五部翎侯。後百餘歲，貴霜翎侯邱就卻，攻滅四翎侯，自立為王，國號貴霜，侵安息，取高附地，又滅濮達、罽賓，悉有其國。邱就卻年八十餘死，子閻膏珍代為王，復滅天竺。」

月氏族本為蒙古種人，被匈奴從中國的甘肅山谷間趕到大夏（今之土耳其斯坦的布哈爾州），此時大夏為希臘人的殖民地，由亞歷山大的部將建立小國。邱就卻打敗了希臘人，而建立貴霜王朝。希臘人敗退南下，進入西北印的迦濕彌羅（今之喀什米爾，即由此來），月氏人緊隨希臘人之後，也進入印度，到了閻膏珍的兒子迦膩色迦王（據V. A. Smith說，王在西元後一二〇年即位）時，便成了印度中部以北的共主。迦膩色迦王的即位年代尚無確定，若根據他所鑄銀幣考察，大概西元七十八年至一二三年，乃為其在位時期。（見周祥光《印度通史》一〇〇頁）

在印度佛教史上，迦膩色迦王的地位，與阿育王同被稱為佛教王。文治武功，雄才大略，先後堪相輝映。建都於布路沙布邏（Purua-pura 今之阿富汗與巴基斯坦交界處的白夏瓦），東到閻牟

那河流域，南自頻闍耶（Vindhya）山脈到印度河口，西與安息（今伊朗及阿富汗之一部）接壤，東北則達亘蔥嶺之東。儼然是一大帝國。

據查耶斯華（K. P. Jayaswal）氏說，貴霜王朝的三十三王之中，僅前之十八王統領至中印度，中期以後，在迦摩普（Campā）地方，有那伽斯那（Nāgasena）王朝（西元一五〇—三四八年）；在喬德（Gauḍā）地方，有喬德王朝（西元? —三二〇年），後來有普拉白維斯奴（Prabhavisṇu.）王出而將二朝合併。到了沙姆陀羅笈多（Samudra-gupta）王，創立笈多王朝，印度又歸統一，笈多王朝的基礎，則為其父旃陀羅笈多第一（Candragupta I）所奠立，那是西元三二〇年間，是由世襲的土王之名而改為君王的。

南方的案達羅王朝，亡於西元二三六年間，北方的貴霜王朝，亡於西元三二〇年間。接著便是笈多王朝的代興。

第二節 迦膩色迦王與佛教

三百年間的佛教

從阿育王到迦膩色迦王之間，約有三百多年的印度史，不論宗教或政治，幾乎是一片空白而不得其詳，近代以來，由於古代遺物的發掘、考察，以及利用各種間接而模糊的資料對比、審查，總算已得其大略。在此期的佛教，據呂澂依荻原雲來《印度之佛教》編的《印度佛教史略》本篇下一章第七節二段所述，大致有如下的五個區域:

最盛於南方的錫蘭。

次盛於印度西南的摩臘婆（Malava）。

又次為西北的信度。

再次為北方的迦濕彌羅、犍陀羅。

印度東北為耆那教的勢力範圍。

我們知道，中印度先為婆羅門教的復興地，自案達羅王朝滅了摩揭陀王朝之後，南方大眾部佛教思想也到了中印，乃至隨著案達羅朝的西進而使西方的有部佛教，接受了大眾部的感染，有部西方師經量部的出現，自非偶然。上座部有一部分學者之在東南印的，因中印法難而南避，接觸了大眾部的思想，形成了分別部的再進步。例如以波吒釐子城為中心的化地部及法藏部，法藏（即曇無德部）之有密教色彩，即是受了案達羅文化的影響，故與阿育王時的分別部不同，也即與先此分傳到錫蘭去的分別上座部不同。

在這階段，婆羅門教初期的根基地西印及北印，已為佛教的勢力所取代，在阿育王時盛行佛教的中印，反為婆羅門教所佔領；婆羅門又向南而成了案達羅族的信仰，並且由案達羅文化的混合而產生了濕婆派的新婆羅門教。又由於案達羅王朝之到中印，佛教便在中印再興。

南方錫蘭的，當以另篇介紹。案達羅方面的，所知很少；唯有北方的有部一系，所留典籍最多，故僅就此介紹。

迦膩色迦王其人其事

迦膩色迦王的名字，見於佛教的記載，西藏及蒙古，亦有所傳。西元一九〇九年，斯邦內博士（Dr. Spooner）在西北印掘得一舍利函，函蓋上即刻有迦膩色迦的名，此可證實古代印度確有其人，並在函之表面刻有「納受說一切有部眾」的字樣，可見他是有部佛教的護法之王。

唯據迦膩色迦王時所鑄的錢幣圖文之考察，王之信佛當是晚年的事，他早期發行的錢幣，形式最美，以希臘語題字，並刻日月神像；其次發行的，以希臘文題古代波斯語，所刻亦為希臘、波斯、印度所尊的神像，但未見有釋迦之像。

迦濕彌羅及犍陀羅的佛教，是始於阿育王時末闡提等之來化，因其環境特殊而漸自成一系，其特質是富於論典的撰述及對禪定的重視，故後來的論師、禪師，也十九是出於這一系的學者。

論師多了，便不能無諍，所以，迦膩色迦王對佛教的最大功德，即是促成第四次的結集。第四次結集有三種傳說：

（一）玄奘《大唐西域記》卷三（《大正藏》五一·八八六頁中—八八七頁上）載：王因以道問人而解答各異，問了脇尊者，尊者即答：「如來去世，歲月逾邈，弟子部執，師資異論，各據聞見，共為矛盾。」王甚痛惜，乃發心宣令，召集聖哲，結集三藏。共五百賢聖，以世友菩薩為上首，次第造論、釋經、釋律各十萬頌，計三十萬頌九百六十萬言，備釋三藏。

（二）《婆藪槃豆法師傳》（《大正藏》五〇·一八九頁上）中說：佛滅後五百年中，有迦旃延子羅漢，於薩婆多部出家，與五百羅漢及五百菩薩，共撰集薩婆多部阿毘達磨。

（三）西藏所傳：迦膩色迦王於迦濕彌羅國的耳林精舍，集五百羅漢、五百菩薩、五百在家學者，使結集佛語。自此以後，十八部異說，悉認為真佛教，又記錄律文；其經論有未記載的，今亦記錄。

以上三說，《大唐西域記》僅以世友一人稱菩薩，《世親傳》加上五百菩薩，西藏的又加上五百在家學者，並將此次結集形容成為通含一切的佛教，實則僅是一切有部的結集。因而，三說之中，當以《大唐西域記》較為可信。同時，此次結集的成果，是二百卷

的《大毘婆沙論》，可是現存的該論之中，卻有「昔迦膩色迦王時」的字樣，推想其內容業已經過後人的增補了。

王與馬鳴

中國及西藏所傳，均說馬鳴菩薩（Aśvaghoa）與迦膩色迦王有關。據傳說，王進攻摩揭陀國，該國不敵即獻佛鉢及馬鳴菩薩以求和。又據《大莊嚴經論》馬鳴所作的〈皈敬序〉，有「富那脇比丘」、「我等皆敬順」之句，可知馬鳴為迦膩色迦王時脇尊者的弟子了，傳說王亦師事脇尊者。至於《世親傳》（《大正藏》五〇·一八九頁上）說：「馬鳴隨即著文，經十二年，造《毘婆沙》方竟，凡百萬偈。」此將馬鳴說成為《大毘婆沙論》的著作者了。實則，馬鳴生於此時，且其又是一代大文豪，為《大毘婆沙論》潤色或有之，但他不是婆沙師，因他在《大莊嚴經論·皈敬序》中，對於富那、脇比丘、彌織（化地部）、薩婆室婆（說一切有部）、牛王正道者（或即雞胤部）等諸論師，他均一律「敬順」的。

不論如何，迦膩色迦王建國於中國與印度的通路之間，晚年護持佛教，而使佛教得傳於各民族之間。佛教來華初期，即由西域經陸路而至，宜乎王的功德，可與阿育王齊名了。

北印的法難

物極必反，似乎是世間法的鐵律。據迦濕彌羅的史書 Rājatanginī 所載，貴霜王朝在迦膩色迦王以前的二王，亦保護佛教，建築僧院及支提頗多，至迦膩色迦為迦濕彌羅之王的時代，佛教的勢力大振，並壓迫婆羅門教對於濕婆的信仰，致受到土邦龍（Nāga）族的反對，大肆殺害佛教徒，王亦曾為此一騷擾而躲避。當時又有甘陀羅提婆（Candradeva）婆羅門出而鎮壓佛教。到旃那陀（Gonanda）王三世，始停止對佛教徒的彈壓。

《大唐西域記》卷三（《大正藏》五一·八八七頁中），也說：迦膩色迦王既死之後，訖利多種，復自稱王，斥逐僧徒，毀壞佛法。後來由覩貨羅國釋迦種的呬摩呾羅殺了訖利多王，佛教遂得復興。

由此兩書大略一致的記載，可信迦王之後，確有婆羅門的土王毀佛之事。

法難後的影響

據印順法師說，在中印法難之後，佛教即引起了三種可慨的結果（印順法師《印度之佛教》第九章第二節）：

（一）急於外延而成分失其純真：因感於教難，乃本著世界宗教的見地，不先崇內、固本、清源，而日務外延，以隨方應化，雖釋尊所深斥者，亦不惜資借為方便。此固適應了環境，屢經教難而不滅者，以此之力，但已失去佛法的純真。

（二）法滅的流言造成了頹廢心理：正法住千年，為經律所舊傳，乃是遙指千年以形容聖教住世的長時，不因人去而法滅，乃是釋尊制戒攝僧的功能。但自教難勃興，古人即興起「千年法滅」之悲感，此與佛說，實是言同而心異。此一觀念一生起，佛教的雄健之風，便蕩然無存。哀莫大於心死，此真是個寫照。

（三）由佛子自力住持轉而外求王臣護法：佛弟子本來自視很高，無需政治力的幫助，也不忍受政治力的拘束。然在法難之後，即感自力維護的不足，乃將佛法轉而付囑王公大臣，且以僧團的清淨、佛法的流佈，均盼由外力之助成。聖典中原有天、龍護持的記載，此乃以自力而感致的外力，是來助而非去求助。但在

教難之後，外力護法的思想日盛，乃出之於卑顏求助了！

印順法師的這三點看法，確非出於假設，我們若能留心於後出的聖典內容，即可明白。

第三節 印度的佛教藝術

宗教與藝術的關係

所謂藝術，它的範圍和定義，可以言人人殊；但在普通的觀念，藝術是指的：建築、雕刻、圖畫、音樂，和各種文學作品。現代人往往把科學、宗教、藝術，分別地加以界說，認為：科學在於求真，宗教在於求善，藝術在於求美。事實上，未必真有如此的界限可求。因此，在藝術的立足點上，又可分有科學的藝術、宗教的藝術、藝術的藝術。

儘管近代人中有的是為了藝術而創造藝術的觀念；但是，追尋古代人類的遺跡，凡是偉大的藝術品，很少是脫離了宗教的信仰而獨立存在的。就建築而言，在希臘、在埃及，最偉大的古代建築物，乃是宗教的神殿，以及基於宗教信仰而來的金字塔；即在我們中國古代，最大的建築物，稱為「明堂」，《禮記》中載有一篇〈明堂位〉的文字；明堂是什麼，便是古代帝王拜天、祭祖、行政及推行教育的所在。

再說雕刻，現存古代的雕刻，大多是屬於宗教性的神像，縱然有人像，也是於宗教的信念而產生，例如《史記·周本記》所載：「周武王為文王木主，載以伐紂。」便是說，武王伐紂之時，用車子載著文王的木雕像，以代表文王，此到後來，便成了圖畫先人的遺像，以及供奉祖先的牌位。

至於音樂，在古代，用在宗教上的，遠較用在娛樂上的為多，唱頌讚神的詩歌，無不伴之於音樂，有音樂又會出現舞蹈。我們知道，印度的《吠陀》，原先，都是用來讚美神明的詩。再從古代壁畫的遺跡之中，發現許多神話人物的舞蹈姿態，優美異常。直到現代，尚有一些落後地區的土人，用歌唱及跳舞來祭神和謝神。

所以，在古代的人類社會中，藝術的創作，大抵是基於宗教的信仰而出現。當然，從性質上說，宗教和藝術，並不相同，因為宗教是在信仰，藝術則在表現，信仰了宗教之後，永遠得到安全感的依賴；藝術則唯有在表現的當時或在欣賞的當時，獲得美的安慰感。

因此，虔誠到了相當程度的宗教徒，他可以不需藝術的生活，也能保有一顆平靜安樂的心；一般的人則須仰仗藝術方法作為媒介，而進入宗教的信仰。所以宗教不一定要有藝術，只是有了藝術的表現，更能引導人群進入宗教。這從佛教的思想而言，正好說明了這樣的事實。

佛教的本質對藝術的迎拒

（一）原始佛教重修持、重解脫，未暇及於藝術：我們略具佛學知識的人，都知道作為一個比丘或比丘尼，他是不可以從事藝術工作的。

因為從緣生法所產生的一切現象，無一非假，既是假有和暫有的光影中事，就不必去重視它，同時應該設法去解脫對於這些光影中事的佔有欲和貪戀心。一個修道的人，若不超脫這些光影中事的束縛，他就得不到修道的實益了。所以，原始佛教的教義，無非是教我們速離生死業，急求解脫法。這是宗教信仰至相當境界之時的必然現象。特別是佛教，由佛陀的悲智之中，流露出來的因緣觀，在在促使我們覺察我們所生存的空間和時間，乃由五蘊假合的身心而暫時存

在，畢竟終歸於消滅，所以不要被外在的物質，色與聲所迷惑。藝術的表現，卻又必須仰賴於色與聲的媒介。

總之，在佛陀時代的人間教化之中，佛陀固然未嘗反對藝術，而藝術對於佛陀的教化工作，並不是很積極的被重視。因為，人生幾何，壽命無常，旦不保夕，求出生死苦海，急於燃眉，那裡還有閒暇從事於藝術的工作呢？故在原始聖典中，以及印度古代佛跡遺址的發掘中，在佛陀入滅之後二百多年的阿育王時代，始有佛教藝術品的出現。這是由於距離佛陀的時代越久，信仰者對於佛陀的聖格越難想像和捉摸，同時也受了其他宗教及文化的影響，才漸漸地產生了以聲色為表達工具的佛教藝術，故最初這些藝術品的創作，並非為了欣賞，而是為了藉以作為信仰的象徵。

（二）由小乘佛教至大乘佛教的藝術觀：在此，先要說明，在佛的時代，並無大小乘之分，只是一味的佛法，由於弟子們的根器不同，對於佛法理解，才有不同的程度。從對象而言，佛陀對出家弟子所說的法，是著重於離世出世的，對在家弟子所說的法，是側重於和世樂群的，而其目標則同為解脫的涅槃境。因為佛陀的常隨弟子多是出家人，佛滅後初次結集（編集）佛經的，也全是出家人，故從原始聖典中，雖可得到大乘思想的消息，原則上毋寧是偏重於小乘的。

但是，所謂小乘佛教，並非出現於佛世，而是在佛陀入滅之後，出家僧團由於地域分布的不同影響，對佛的教法，產生了各各不同的異解，分張出許多的部派，小乘佛教，便是部派佛教。最先分為老比丘派的上座部與青年比丘派的大眾部，後來又從上座及大眾兩派之下，各自分出了許多部派，據《異部宗輪論》的介紹，共有二十個部派，所謂部派，相當於中國佛教的宗派，或希臘哲學的學派。

在此許多部派的小乘佛教之中，以南印度的大眾部各派及流傳在西北印度的上座部下的一切有部，思想較為進步，故當著重於在家生活之教化的佛法再度復興之後，便是大乘佛教。南印的大眾部，即由小乘而漸漸地融入大乘。西北印的一切有部，也由小乘僧團之中，產生了許多大乘的宗師。（此請參閱第八章）我們知道，大乘佛教既然側重於和世樂群，大乘的精神，便是自度度人的菩薩行，菩薩行與世俗法，在表現上並無差別，只是在存心上有所不同。菩薩行是入俗而化俗，世俗法則是流俗而同於俗。所以，大乘的菩薩道，乃是外現世俗行，而內修解脫道的偉大法門。

既然入俗化俗，便有四攝法中「同事攝」的要求，先去隨順眾生的欲樂，再來導歸佛陀的正道。這樣一來，佛教藝術，也就很有需要了。故從進步的小乘部派所傳下的佛教聖典之中，我們就見到了繪畫及雕刻的記載。

在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一一（《大正藏》二四·二五二頁上），雖規定比丘不應作畫，但其若畫死屍或髑髏像者無犯。

在根本說一切有部所傳誦的《毘奈耶》卷三四（《大正藏》二三·八一一頁中），記載於寺門屋下，畫有壁畫，畫著生死輪迴相、地獄相、人天相、佛像，並以鴿像表貪染，以蛇形表瞋恚，以豬形表愚癡。並在周圍畫有十二緣生生滅相。

《根本說一切有部目得迦》卷八（《大正藏》二四·四四五頁下），有因為彩色的壁畫陳舊不清時，比丘予以重新再畫的記載。

在上座部的法藏部所傳的《長阿含經》中的《世記經》（《大正藏》一·一一四頁中—一四九頁下），描寫天上、人間、地獄、神道的各種世界，已完全是用藝術手法。法藏部在部派之中是比較晚出的，而且也是比較接近於大乘的，所以法藏部傳誦的戒律《四分律》，中國的律宗初祖道宣律師，也以為是「分通大乘」的。在大眾部所傳的《增一阿含經》卷二八（《大正藏》二·七〇六頁上），更有了優填王命巧匠「以牛頭栴檀，作如來形像，高五尺」的記載。

到了大乘聖典之中，佛教藝術的氣氛，當然是更加的濃厚了。縱然如此，在《大般若經》卷三二七〈初分不退轉品〉（《大正藏》六·六七四頁下），仍要說菩薩「於諸世間文章伎藝，雖得善巧，而不愛著」，因其皆為「雜穢語」、「邪命所攝」。

在此，我們必須指出，佛教藝術品的創作，固然是由於接引眾生以及表達信仰的熱忱，同時也有外在的因素，因為南印度的土著民族，有其獨特的文化和獨特的信仰，他們由庶物崇拜而發展成為神明的偶像崇拜，佛教為了化導當地的土

民，故也採用了他們所習慣的方式，將土民的神明，攝為佛教的護法神。所以，佛教最初有的偶像，倒不是佛菩薩像，而是護法的神像及天人像。

在西北印度，由於希臘政治勢力的南侵，帶來了希臘的文化。我們都知道，亞歷山大雖是馬其頓人，但他於西元前三二六年侵入印度的目的，便是將希臘的文明，加惠印度。到了西元前一百六十年代，又有一位希臘將軍，侵入印度，佔有了恆河上游各地，那就是《那先比丘經》中所記的彌蘭陀王。我們又知道，近代西洋文化的啟蒙，是淵源於希臘文藝的再興；同樣的，在印度的北方，也是受了希臘文藝的激揚。最具代表性的，便是犍陀羅地方所留下的佛像的雕刻藝術。

關於印度的佛像

（一）原始佛教是否已有佛像？這是一個值得重視的問題。至少，佛陀並不主張弟子們僅對他做形式上的崇拜，時時教誡弟子們，要以聖道的實踐，來表示對於佛陀的親近。否則自己不修聖道，縱然天天見到佛陀，也無多大意義。同時，從近代考古學的發掘之中，在印度尚未發現有關阿育王以前的佛像或表示佛教藝術的遺物。

但是，在部派佛教所傳的經律中，確有佛陀時代即有佛像出現的記載，現在試舉數例如下：

1.《增一阿含經》卷二八（《大正藏》二·七〇六頁上），記載因佛陀去忉利天為母說法，人間四眾弟子們，久久不見佛陀，非常渴念，尤其是優填王想念最切，如果再不見到佛陀，他就會因此而死，所以接受了群臣的建議，由巧匠用栴檀香木雕了一尊五尺高的佛像。當波斯匿王知道這個辦法之後，也請巧匠，用純粹的紫磨金，造了一尊五尺高的佛像。

2.《根本說一切有部毘奈耶》卷二八（《大正藏》二三·七八二頁中），記述因為佛陀坐於眾中之時，弟子們都能威儀整肅，佛陀不在座時，弟子們便無威德，所以給孤獨長者便請示佛陀，准許造像以代表佛陀，供於眾中，佛陀的回答是：「隨意當作，置於眾首。」

3.同在《根本說一切有部毘奈耶》卷四五（《大正藏》二三·八七四頁上）又載，摩揭陀國的影勝王，欲畫一佛像，送給遠地勝音城的仙道王，經向佛陀請示，佛說：「大王，善哉妙意，可畫一鋪佛像，送與彼王。」並且還規定了畫像的格式。

由此可證，《增一阿含經》及《根本說一切有部毘奈耶》，雖屬於部派佛教的聖典，我們也不可以說，佛教是不主張禮供佛像的。佛在世時，利用身教及言教，佛滅度後，便以像教為信仰的中心了。凡是有形像的佛教事物之能產生化世導俗的功用者，無一不是像教的範圍。

（二）佛像的出現：若據近代的考古發掘而言，印度最初的佛像，是南印薩特那地方的立像，乃是阿育王即位之後一百五十年（西元前一百年）頃的作品。在阿育王時代，雖已有了佛塔、石柱、石刻的遺留，卻尚未見有佛像的雕刻。薩特那立像，雖屬於佛教的藝術，

但卻仍是取的夜叉的形像，而此夜叉，即為南印土民達羅維荼人的民族神，後歸佛化而成為佛教的護法神。

佛教，原來唯重人格精神的內在建設，不重形式的崇拜，所以原始的佛教，沒有任何祭祀的儀式，故也用不著偶像的崇拜。此到我們中國的禪宗，尚能看到這樣的消息，例如丹霞禪師把佛像劈了烤火取暖，後來有的禪堂之中也不供任何佛像。因為佛在你我的心中，不在心外。此與專門誹謗佛教為拜偶像、拜木頭的基督徒比較，實在無法比喻，他們不拜偶像，卻以十字架代表偶像來下跪祈禱。

由上可知，佛教徒本不設立偶像，到了後來，佛法的化區漸廣，接觸到的異民族日眾，例如南印的達羅維荼民族，侵入西北印的希臘人和月氏人，均各有其所崇拜的神像。當他們接受了佛教的信仰之時，便有了崇拜佛像的要求。因此，在早期的南印方面，仿照夜叉像而造佛像，所以頂上沒有肉髻相，多以獅子為座；在此後的北印方面，則仿照希臘神像而造佛像，頂有肉髻，以蓮花為座，有鬚有髮，此在西元前後四百年間，即形成了有名的犍陀羅的雕刻藝術。

印度佛教的雕刻藝術

印度佛教的雕刻藝術，大致可分四個時期。

（一）由阿育王至案達羅王朝：無疑的，雕刻的技術，在佛陀時代已經有了，但在今日殘存的遺物來說，則自阿育王的磨崖石刻及石柱的雕刻為始。此時技術已極高明，例如阿育王立於鹿野苑的石柱，其柱頭如今存於印度的鹿野苑博物館，高七呎，柱頭上部雕四隻獅子，獅下為一鼓，鼓邊又有浮雕的象、馬、鹿、獅四

獸，四獅與四獸，皆極神似生動，磨琢也極光滑，故在世界藝術史上也佔有極高的地位。

在阿育王後百餘年，約為西元前第二世紀，則有婆爾訶特（Bhārhut）和桑佉（Sāñchi）塔的塔門及其欄楯的雕刻，遺留迄今。雕有獅子、金剛力士、夜叉、佛傳等的故事人物。不過，此時尚未出現真正的佛像，僅以蓮花象徵誕生時的佛，以菩提樹象徵成道時的佛，以輪寶象徵說法的佛，以塔婆象徵涅槃的佛。以上是屬於南印的佛教雕刻。

（二）犍陀羅地方的雕刻：犍陀羅在今日阿富汗及印度西北省地區，此一地區遺留有許多佛像雕刻，大約是經西元前後四百年間的孕育，到西元第二世紀，由於大月氏人所建貴霜王朝的迦膩色迦王等之保護而達於鼎盛。此期的雕刻，是以佛菩薩像為主，是用希臘的技術來表現佛教的信仰，故以佛像的形像而言，乃為希臘人種形的高鼻樑，蓄有鬚髮，並以厚厚的毛織物為衣飾。我們知道，剃除鬚髮是沙門相的基本精神，在印度的恆河流域，也用不著厚的毛織物禦寒。

案達羅王朝是由南印度人所建，貴霜王朝是由侵入西北印度的大月氏人所建，這在印度史上稱為南北朝時期。正由於南北兩種民族文化的彼此激盪，介於南北印度之間便出現了阿摩羅婆提（Amarñvat）大塔的欄楯雕刻，它是受了犍陀羅雕刻的影響，而仍保守著第一期純印度的手法。它的年代，約在西元第一至第二世紀之間。

（三）笈多王朝的雕刻：這是由希臘色彩回顧到印度本位化的雕刻，由於笈多王朝的保護鼓勵而達於頂點，這乃是西元三三〇年至六四〇年間的事。

此期是採犍陀羅佛像的技術，發揚古代印度的雕刻原則，其特徵是雕像的衣著極薄，緊貼身體，呈透

明裸露狀態，用極淺的曲線，左右均等地刻劃出雕像的衣褶紋路。與犍陀羅雕像比較起來，尚有很多不同之處：第二期的雕像的像背光圈，是單純的圓板，本期則在光圈上加刻了圖案；本期佛像的頭髮，多為螺形，且有白毫相及手足縵網相等三十二大人相，所以相好端正而富於慈愛的表情，均為第二期所不及。此乃表現了大乘精神，富於利他的理想。例如在鹿野苑的佛陀轉法輪像，以及西南印度阿姜他（Ajantñ又作阿闍恩陀）洞窟精舍中的像，便是本期作品的代表。

（四）密教的雕刻：西元第八世紀之後，有一個波羅王朝，偏安於東印，擁護佛法，虔信密教，達五百年之久。本期的佛菩薩像，均係根據密教的教理，對於像座、結印、光背、衣服，以及莊嚴飾物，都有一定的規定和比率。大致上說，兩眼向上鉤，顎部呈尖狀，以及多手多頭等的特徵。並且規定，在修某一種密法儀軌之中，必定是用某種式樣的佛菩薩像。

印度佛教雕刻藝術的最大寶藏，遺存於今的，則為位於印度西部的一個土邦，海德拉巴的阿姜他石窟寺，西元十九世紀初為歐洲學者傑姆斯（James Fergusson）所發現，共計二十九個洞窟，以其開鑿的年代而言，可分為三個時期：1.西元前二世紀至西元後一百五十年或二百年代，2.西元第四世紀至第六世紀中葉，3.西元第六世紀後半期至第八世紀初。其中包括有石佛、石門、石欄、石柱等的各種雕刻。西洋及日本的學者，對此石窟藝術，均已有了專著研究。

印度佛教的建築藝術

初期的雕刻，是附於建築而存在的，唯因上古的建築物，雖有殘存，亦已無從求其完整，縱由考古發掘，也僅得其基腳而已。

佛教建築，可分三大類：

（一）塔婆（Thūpa）：塔婆又稱窣堵波（Stūpa）。塔是簡稱，它的構成，分為基壇、覆鉢、平頭、竿傘等由下而上的四個部分。塔的形狀，則因時代的先後而不同，有在平頭的周圍造龕安置佛像；又有在覆鉢的前面安置佛像；也有以二重、三重的輪蓋作塔的竿傘，而表崇敬之意，更有以基壇作成三層或五層；最後便出現了塔基與樓閣結合的建築物，那就是中國及日本等地塔型的由來。今日南傳各佛教國家的佛塔，尚保有近乎原始形態的風格。

在今日的印度，尚有古塔的遺跡可求者，則有阿拉哈巴（Allahabad）西南一二〇哩處之婆爾訶特，以及中央州的皮爾沙（Bhilsa）以南六哩處之桑佉。前者的塔門和欄楯的雕刻，今藏於加爾各答博物館；後者大塔的直徑有一二〇呎，在十四呎高度的基壇上，置有四十二呎高的半球形覆鉢，覆鉢之上更有平頭及傘蓋，已於近代修補，此塔乃為古印度建築藝術的最佳標本。又據一般傳說，以上所載兩處，本為阿育王所建佛塔的遺址。另在摩偷羅地方的阿摩羅婆提大塔，規模也很可觀。

又據傳說，迦膩色迦王曾於富樓沙補羅，造一大塔，高達四十餘丈，莊嚴冠於全印。

（二）支提（Caitya）：又名制多，本與塔同，後來因了集會之用，便於制多置堂舍，稱為制多堂，主要用作每半月比丘誦戒布薩的場所，其構造大體為於長方形的室中，設一個半圓形的制多於室內的後壁正中。今日尚有殘存而著名者，則有南印的迦利（Karli）、那西克（Nāsik）和阿姜他等的石窟洞院，便是最古老的支提的遺跡了。

（三）毘訶羅（Vihāra）：支提是集會所，毘訶羅是止息睡眠處，那便是僧房。乃由多數的小屋集合而成。但

是，由多群僧房的集體建築物，又有一個名稱，叫作僧伽藍（Saṃghārāma）。也就是說：單純的僧房，稱為毘訶羅，集合食堂、講堂、禪堂等設備於一處的僧房，稱為僧伽藍。所以，真有藝術價值的佛教建築，乃是僧伽藍，例如經律中所載的祇園精舍和竹林精舍，規模均極莊嚴美麗。可惜的是，佛世的舊觀，今已無從考究，近世在印度各地發掘出土的精舍遺址，例如鹿野苑乃至那爛陀寺，亦均後世的增建，不是原來的舊貌了。

繪畫藝術

佛寺中有壁畫，始於《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷一七（《大正藏》二四·二八三頁上），佛許給孤獨長者，在寺中作壁畫，並指示如何畫、畫什麼？從門額一直到廁所，無一處不可作壁畫。

關於有部律之有此等記載的時代背景，已於前面分析，同樣的，今日所知的佛教繪畫，也有在犍陀羅雕刻的同一系統內發現。例如在犍陀羅之西的梵衍那（Bamian）地方，有描繪天女的壁畫於一大佛龕的內部，其東方之鄯善的彌蘭（Miran）佛寺寺址，亦發現西元三世紀間的同系統壁畫遺品。在巴古（Bāgh）的洞窟中，發現有作於笈多王朝末期（西元七世紀）的甚為精美的壁畫。

在南印的阿姜他洞窟中的壁畫，乃為印度繪畫的代表，它的製作年代，是自西元前一世紀到西元後七世紀的長期創作。沿著半圓形石山的內部石壁，開鑿有二十九個窟院，其中存有壁畫者計十六窟，所畫的題材，則以《本生譚》及佛傳為始，以及當時貴人生活的描寫。從其風俗、衣服等看，知其物質條件並不高，但從藝術看，佔有極高位置的作品卻不少。

文學作品

初期佛教聖典，文藝的氣氛不濃，大乘經典一通行，即多採文學的方式，例如《般若經》為否定的表現法，《法華經》、《維摩經》、《華嚴經》，採用象徵的表現法，《大無量壽經》則為感覺的表現法，密教的明咒乃是聲音的表現法。

佛傳如馬鳴的《佛所行讚》，乃是以優美的宮廷詩的格調寫成。《本生譚》則用民間故事的方式而寓佛教的意趣。

在九分教（九部經）中的偈頌（Geyya 祇夜）及重頌（Gāthā 伽陀），除了論部的頌，均富有文學的色彩。對於偈頌，有種種格律的規定，通常多用塞洛迦 （Śloka）調，此調規定一句有八音，四句為一頌，由三十二音成為一頌。這種韻文 譯成漢文後，雖已多成無韻，但仍不難想像。

在馬鳴的作品中，除了《佛所行讚》，尚有《孫陀利難陀詩》、《舍利弗戲曲》。另有在馬鳴之後而年代不詳的摩咥里制吒（Māṭrceṭa），他作有《四百讚》、《一百五十讚佛頌》，對此兩部作品，據義淨《南海寄歸內法傳》卷四（《大正藏》五四·二二七頁中）所載，印度凡是學造讚頌的，無不學習；出家人不論是大乘或小乘，誦得五戒及十戒之後，即應誦此二讚，可見此二讚的地位之重要。

在西元第七世紀前半葉，領有北印度的戒日王（Śīlāditya），為強調佛教的慈悲觀念而作了《龍喜記》（Nāgānanda）的歌劇，共分五幕。戒日王是篤信佛教的君主，也是一位文豪，另外他尚作有歌劇《喜見記》、《瓔珞記》，詩集則有《迦丹波黎》。

第八章 初期的大乘佛教

第一節 大乘佛教的根源

最早的大乘思想

大乘佛教是在部派佛教以後興起，部派佛教是由原始佛教而發展的，大乘佛教乃是繼部派佛教的發展，再回到佛陀的根本精神的復興。部派佛教尤其到了一切有部的論書，已由對於「法」的分析，及於枝末的固定，把活潑的佛法變成了嚴密的理論，將佛法範圍起來，築起了阻止前進的牆。

大乘佛教的宗旨是探求佛陀的本懷，放棄枝末問題的詮釋分析，而使佛法活潑潑地成為人間的、一般的、實用的、生活的，這種精神，便是在佛的《本生譚》中得到消息。大乘佛教是把握住佛法的原則（三法印），來發揮佛陀以兼濟眾生為目的之本懷—菩薩道的菩提心。

因此，大致上可說，部派佛教（小乘）是保守的分析的學問佛教，大乘佛教是開放的、原則的生活佛教。

在原始的《阿含》聖典中，佛陀未嘗以菩薩道開示其弟子，並且佛陀自己的生活也即是聲聞型的比丘身分。可是，佛陀以利他為要務的救濟工作，已說明了大乘菩薩的精神，只是當時的弟子們覺得，羅漢與佛的解脫雖同一味，羅漢終究不及佛的偉大，佛是由菩薩而成，菩薩也僅是指的未成佛前的釋尊。但在《阿含》聖典中，確有大乘的名目及大乘的思想。

《雜阿含經》卷二六第六六九經（《大正藏》二·一八五頁上），以行四攝法（布施、愛語、利行、同事）者為大士。

《雜阿含經》卷二八第七六九經（《大正藏》二·二〇〇頁下，以八正道的修持者，名為大乘；《根本說一切有部毘奈耶》卷四五（《大正藏》二三·八七五頁中），亦有：「乃至出家得阿羅漢果，或有發趣聲聞獨覺乘心者，或有發趣大乘者。」

《增一阿含經》卷一九（《大正藏》二·六四五頁中），明白載有大乘的六度。

不過，具體的大乘思想，在原始聖典中是不易找到的。

菩薩道與菩薩

菩薩道對於佛世的弟子們，雖然嚮往和實踐的人不多，但也並不陌生，那就是佛陀的《本生譚》之大行。現在的《本生譚》中，難免已加入了後人增訂的成分，所以那些《本生譚》的故事，有些也是久已在印度流傳的素材，佛陀則嘗以菩薩修行應當以《本生譚》那樣的大行為典型，這就暗示了要成佛，須修菩薩道，菩薩道的形態，便是累生累劫為了方便利人而現各種各類的身分，為外道、為王、為臣、農、工、商賈，乃至為禽獸。凡有利於眾生的，菩薩方便可以行殺、盜、淫、妄，這種大行，同聲聞的小乘行是不同的。但是，從這《本生譚》中，便不難進窺佛陀的本懷乃是以菩薩道為理想的；菩薩道的基礎是人天道及聲聞道，當時印度的環境，尚不能接受此一理想，所以佛世的教團，即止於聲聞境界。

在《阿含》聖典中，菩薩僅兩位，一是未成佛前的釋尊，一是當來在此世界成佛的彌勒。釋尊是沙門，彌勒也是現比丘相，在聲聞會中坐。在《長阿含經》卷六第六經（《大正藏》一·四一頁下），《中阿含經》卷一三第六六經（《大正藏》一·五一一頁中），《增一阿含經》卷四四〈十不善品〉（《大正藏》二·七八八頁中）、卷一一〈善知識品〉（《大正藏》二·六〇〇頁上、卷三七〈八難品〉（《大正藏》二·七五二頁中）等，均說到彌勒菩薩，並記別他將來人間成佛。

在大乘經中的在家菩薩，文殊及善財，是實有其人的，此外，毘舍離城的寶積、維摩詰等五百人，王舍城的賢護等十六人，也是確有其人的，可惜不載於《阿含經》，他們的詳情也不得而知。因在佛滅後數百年間，佛教在上座比丘的領導下，是以聲聞的出家僧團為主，未暇顧及其他。這些大乘的勝義卻在默默中流行。

一佛與多佛

在《吠陀》聖典中，立有七聖，在耆那教中有二十三勝者。在佛教的《阿含經》中，則立有七佛，這是從古到今的多佛相次在人間成佛，或者與《吠陀》的七聖說有關。既然過去有多佛，未來亦必有多佛，彌勒菩薩的未來做佛，即此說明。又在《長阿含經》中，毘沙門天王皈敬了三寶之後，另外又皈敬釋尊，可知現在除了此界的釋迦佛，尚有他界的其他佛。

因此，在原始聖典中，雖僅以釋尊一佛為主，卻已透露了三世諸佛的消息。到了《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷一四（《大正藏》二三·九八四頁下），佛即為兩個給佛做引導的童子授記：「於最後身得成無上正等菩提，一名法鼓音如來，二名施無畏如來。」有部是反對大乘佛教的，在其律典中，卻已有多佛思想，甚至更進一步，記載釋尊曾為叛佛害佛的提婆達多及未生怨（阿闍世）王，授記於未來做佛。

可見，人人皆有成佛的機會或可能，在《阿含》聖典及部派聖典中，已經存在，不過未曾受到聲聞僧團的重視而已。

大乘佛說非佛說

從原則上說，大乘聖典確係出於佛陀的本懷，初期的若干大乘經典，有的也是出於佛說，但其未能見重於比丘僧團，乃為事實。有些大乘經典則並非出於佛說，是由在家弟子的宣說而得到佛的印可，例如《維摩經》、《勝鬘經》便是。最大的《華嚴經》也唯有其中的〈如來隨好光明功德品〉（現為八十卷本的卷四八之下半卷，《大正藏》一〇·二五五頁下—二五七頁下），是佛說，餘均為諸菩薩說。佛經中也明白地顯示，佛法除了佛說的，尚有弟子說、仙人說、化人說、諸天說的。所以，我們實在不必為了大乘經典是佛說與非佛說的問題而爭論。同時，現存的大乘聖典，縱然在佛世

已有了其原型，如今所傳的，無疑是已經過增補，這不是後世佛子故意藉著佛的招牌而發揮自己的主張，乃是由於口口傳誦的師承之間，無意及有意中加進了新的材料。

每一個時代環境，必有其不同的時代思潮，這種思潮之影響於佛教的學者是可能的，老師將傳承於上一代的聖典，再傳誦給弟子們時，也很可能另外講授一些時代中流行的學問，傳了數傳，時代的產物與佛教的原典之間的界限，便會自然消失，所以這是無意的加入了新材料。有些資料，雖然從來未見師弟傳誦，可是竟在某種因緣下發現了，以佛的法印衡量，確不違背佛陀本懷，並且含有勝義，於是被佛教的學者視為佛陀的遺教，集輯起來，便成了增補的部分或新出的聖典，所以這是有意的加入了新材料。

這樣下來，大乘聖典的篇帙，便越久越豐富了，例如六百卷的《大般若經》，它是一部大叢書，八十卷的《華嚴經》，它的成立過程，也是相當的久。如果一定要說那全是佛在某時某地說出的，實有違背史的根據，而且也大可不必。因為，對於佛教來說，聖典之是否出於佛陀親口所說，並不值得爭執，但問聖典的內容是否合於佛法的原則?

在《大智度論》卷九（《大正藏》二五·一二五頁上）說有「法四依」，第一便是依法不依人；凡是根據三法印或四法印或一實相印而通得過的，那便是佛法，佛陀的悲智中流出了佛法的原理原則，卻未暇盡說佛法的本末終始；依律住，依法住，即如依佛住，佛法則不必要求其皆出於佛說。作為一個正信的佛子，應當具有如此的觀念。

大乘聖典的結集

但是，在佛教的傳說中，確有結集大乘經典的記載，試舉如下:

（一）《菩薩處胎經》卷七的〈出經品〉（《大正藏》一二·一〇五八頁上—中）說，佛滅七日，五百羅漢受了大迦葉之命，至十方恆河沙剎土，邀集八億四千比丘，以阿難為上首，結集了菩薩藏、聲聞藏、戒律藏；將三藏又分作胎化藏、中陰藏、摩訶衍方等藏、戒律藏、十住菩薩藏、雜藏、金剛藏、佛藏，計為八藏。

（二）《大智度論》卷一〇〇（《大正藏》二五·七五六頁中），則說文殊與彌勒帶同阿難，於鐵圍山結集摩訶衍（Mahāyāna 大乘）。

（三）《金剛仙論》卷一（《大正藏》二五·八〇一頁上），也說在鐵圍山外，二界中間，結集大乘法藏。

（四）真諦及玄奘所傳，則說第一次王舍城結集時，別有窟外的大眾結集，其中有大乘經。

此等傳說，若從史實的考察，可信的成分很少。晚出的小乘聖典，特別是大乘聖典，在數字上每喜運用印度的通俗觀念，動輒以八萬四千或恆河沙數做單位，然此僅作為數字很多的象徵，卻不必信為確有其數。因為古代的印度人，幾乎多有詩人的氣質，喜用象徵而淡於實數的統計。

以上四說之中，唯第四說略微近乎事實，那是由於富蘭那長老等的未被邀請參與第一次結集，而附會產生；因為從此種下了第二次結集的因；第二次結集造成了大眾部的分離；大眾部的開展，即催促了大乘佛教的成長及成熟。

第二節 初期大乘的興起

大乘興起的原因

佛滅之後，大乘的暗流雖在潛移默化，卻未能影響到它所處的時代思潮。直到西元紀元前後，大乘佛教依舊保持緘默的狀態。

促成大乘興起的原動力，乃是般若思想，般若思想則導源於大眾部的「現在有體」之因緣生法的基礎。在大眾部中即唱有「世出世法，悉為假名」的口號，據南傳的《論事》一九·二（《南傳大藏經》第五十八卷三六五頁）的記載：制多山部（案達羅地方的大眾部自由派）主張「空性含於行蘊」之說，此即是緣起空性的教理。

般若思想為大乘的先河，《般若經》出於南印案達羅地方，已為近世學者所公認。在現存的《小品般若經》卷四（《大正藏》八·五五五頁上）中也說：「般若波羅蜜，當流佈南方，從南方流佈西方，從西方流佈北方。」這已暗示了大乘佛教發展的路向，由南而西而北，生於南印而成熟於北印，西北印本為婆羅門的教區，所以流行梵文；為投合梵文環境，傳來中國的大乘聖典，也均出於梵文本的翻譯。

因此，大乘佛教，既是小乘佛教（大眾部）的延伸，也是對於小乘佛教（特別是有部）的反抗，它使得被小乘佛教定型而幾乎僵化了的佛法，重行回轉到佛陀的本懷而復活起來。大乘佛教站在出類拔萃的立場，即以小乘（Hinayāna）之名貶低部派佛教的地位。同樣的，部派佛教特別是有部的學者，站在自以為是正統的根本佛教的立場，對新興的大乘佛教，起而還擊，唱出大乘非佛說、大乘是魔說的口號。到了無著的《大乘莊嚴經論》、《顯揚聖教論》、《攝大乘論》，又竭力為「大乘是佛說」而辯護。若從實際上說，雙方均有理由，也可以說，雙方均有一點偏激，因為小乘既由原始佛教而開出，也是大乘佛教的源頭，未必全是自私自了的小乘；大乘既有原始教理的根據，縱非皆出於佛說，何至於即成為魔說！這一現象，若從其結果說，也都值得尊敬，倘不如此，新舊思想便分別不出，因其相反適相成。到了《法華經》中，大小三乘匯歸一乘，便調和了大小之諍。大乘佛教的圓熟，得助於有部的思想基礎者很多，有部對於唯識的成熟尤其有功。

發起大乘的人物及思想

大乘運動的骨幹，無疑的，有兩種人：

（一）聲聞僧團中的比丘們：大眾部的比丘們，從來便是進步自由的，大天是其典型的代表，也可說是大乘佛教的先知先覺者。後來由大眾部的案達羅派而影響到化地部、法藏部、經量部，終於開出大乘而化入於大乘之中。

（二）自由思想的在家信徒們：向來的上座僧團中，在家眾依出家眾而修學佛法。此時出現的大乘聖典，卻多以在家菩薩為弘法的中心人物，例如《維摩經》、《勝鬘經》，不僅僧俗平等，男女平等；乃至《維摩經》要將舍利弗作為聲聞比丘的代表人物，大肆奚落，藉以嘲笑固執保守的比丘僧團。

這是說明思想的趨勢，卻不必即代表大乘佛教的全盤史實。大乘佛教固然摒斥小乘行者的保守風格，大乘佛教的圓成者及發揚者，從史實的考察而言，仍是出於比丘僧中的歷代大師。

另外，我們已屢次說到的所謂時代思潮，也有兩方面的因素：

（一）佛教內部的相互激盪：部派與部派之間，乃至在同一部派之內的學者，也相互發明，彼此批判，這是為了法義之爭，而構成的現象。舊思想在爭持不下之時，往往即有新生一代的思想繼之而起。

（二）外教及外來思想的攻錯：所謂他山之石可以攻錯，當佛教的氣運壓抑了婆羅門教及其他外道學派之際，也正是他們企圖重整旗鼓之時。例如《大戰詩》的《薄伽梵歌》，此時已成立；數論及勝論等的外道哲學，此時已完成了體系；新的婆羅門教維修奴派及濕

婆派，已趨於隆盛。他們對於佛教的攻擊是不容忽略的。佛教一旦遭受攻擊，就會發現自身在人為方面的弱點，同時也發現了對方的優點，取長補短，或發揮所長、揚棄所短，乃是必然的結果。同時，我們已經說過，南印達羅維荼族的文化，北印來自希臘及波斯的文化，佛教也在容忍的精神下，在不違背佛陀本懷的原則下，容受了它們，融化了它們。經過數番的大開大合，大乘佛教便達於鼎盛。

部派時代的大乘學者

我們不能不說，初期大乘聖典的漸次結集而公布於世，乃是一代又一代的具有進步思想的無名學者，他們在默默中為了發揚佛的本懷而工作。直到龍樹菩薩出世，集數百年無名大乘學者的工作成果於一身，予以蒐集整理著述發揚，才確立了大乘佛教的地位。

但是，在龍樹之前，至少已有了下列數人，確已具有大乘思想：

（一）龍軍：這就是彌蘭陀王時代的那先比丘，從《那先比丘經》看，他雖是羅漢，所做的問答亦多為小乘的範圍，可注意的，便是他以為佛對「去事、甫始、當來事」，「悉知之」。佛能悉知三世諸法，同時也主張佛的智慧能對人的「從心念至身知苦、樂、寒、溫、麁、堅，從心念有所向，佛悉知，分別解之」。佛是全知者，佛智是無邊的，這就含有大乘的先驅思想了。

（二）脇尊者：這是迦膩色迦王時代的人，也就是促成第四次結集的人物，但他已經接受了由南印傳到北印的般若思想。所以他的學風，取直要而厭繁瑣，與有部發智論系的學者頗有不同。同時他對《方廣經》的解釋，竟說：「此中般若，說名方廣，專用大故。」

（三）世友：這是第四結集中的重要人物，著有《異部宗輪論》及《界身足論》，他本是有部的小乘學者，但在真諦譯的《部執異論》、玄奘譯的《異部宗輪論》、玄奘著的《大唐西域記》，均稱他是大乘菩薩。《大唐西域記》卷三（《大正藏》五一·八八六頁下）也載有世友的自白：「我顧無學，其猶洟唾，志求佛果，不趨小徑。」他對小乘的無學羅漢，也看同「洟唾」而不嚮往，他所求的乃是佛果，這便是不折不扣的大乘思想了。

（四）馬鳴菩薩：馬鳴（Aśvaghoa），《大正藏·史傳部》有《馬鳴菩薩傳》一卷（《大正藏》五〇·一八三—一八四頁），是迦膩色迦王時代的人，傳說他生於中印，本學婆羅門外道，長於音樂及詩歌，聲譽卓著，後為脇尊者所論破而皈依佛教。馬鳴的著作很多，現存於藏經中的有：1.《大乘起信論》一卷，真諦譯。2.《大宗地玄文本論》二十卷，真諦譯。3.《尼乾子問無我義經》一卷，日稱譯。4.《大莊嚴論經》十五卷，羅什譯。5.《佛所行讚》五卷，曇無讖譯。6.《十不善業道經》一卷，日稱譯。7.《事師法五十頌》一卷，日稱譯。8.《六趣輪迴經》一卷，日稱譯。其他著作，未見漢譯。

從以上八種馬鳴的著書中看，僅一、二兩書屬大乘性質，餘均小乘境界，故近代學者如日人境野黃洋等，懷疑《大乘起信論》不是馬鳴造，《大宗地玄文本論》亦疑非真諦譯。甚至有人以為《大乘起信論》是中國人託名馬鳴所造（如望月信亨、荻原雲來等）。境野氏認為《大乘起信論》縱是馬鳴造，也不是迦膩色迦王時的馬鳴，而是龍樹以後的人，乃是陳那與堅慧時代的學者，恐怕是世親的弟子，這是從《大乘起信論》的思想上分析而知。

在龍樹的《釋摩訶衍論》，舉出了六位馬鳴：1.釋尊同時的馬鳴，出於《勝頂王經》。2.另一釋尊同時的馬鳴，出於《大乘本法經》。3.佛滅後百年頃出世的馬鳴，出於《摩尼清淨經》。4.佛滅後

三百年頃出世的馬鳴，出於《變化功德經》。5.佛滅後六百年頃出世的馬鳴，出於《摩訶摩耶經》。6.佛滅後八百年頃出世的馬鳴，出於《常德三昧經》。其中的第五馬鳴，便是迦膩色迦王時代的人，一般相信撰著《大乘起信論》等大小乘論的馬鳴就是他。至於其中所稱的佛滅後多少年，因為佛滅紀年的推定，有眾多的異說，故此僅供參考，不必作為定論。

不論如何，迦膩色迦王時的北印，已有大乘教法的流行。脇尊者、世友，也都有了大乘的思想。生於中印的馬鳴，既與脇尊者等親近，當也不難受有大乘思想的感染啟發。

西方淨土

有人以為：從南印發展出的般若思想，是主智的大乘佛教；從北印（西域）開出的他力往生的淨土思想，是主情的大乘佛教。據印順法師說：「脇尊者信《般若經》，馬鳴菩薩則與西方淨土有關。《大悲經》謂北天竺國，嘗有比丘，名祁婆迦慤（Aśvaghoa即馬鳴），作大乘學，生西方極樂世界。馬鳴本信仰之熱誠，讚佛之本生、史跡，有往生他方佛土之信念，頗與其個性合。」（印順法師《印度之佛教》第十一章第四節）

又說：「若以經中暗示者解釋之，《般若經》（之一分）可謂源於東方，如常啼菩薩求法之東行；大眾見東方不動佛之國土。」「《大悲經》、《阿彌陀經》，明西方極樂，當為西方學者所集出。」（同上引書）其實，就印度佛教的大勢而言，東南方可以互用，西北方也可以互用。

彌陀淨土思想之發源於西方，可有兩種因素：

（一）原始佛教的開展：淨土救濟的思想，實在是從佛的本懷中流出。《雜阿含經》卷二二第五九二經（《大正藏》二·一五七頁中—一五八頁中）說，向佛走去一步，也有無量功德。《雜阿含經》卷三五第九八〇

經（《大正藏》二·二五四頁中）及《增一阿含經》卷一四〈高幢品〉之一（《大正藏》二·六一五頁上）說，念三寶可以除恐怖。《增一阿含經》卷二七〈邪聚品〉之七（《大正藏》二·七〇〇頁中）說，被迫供佛，也能六十劫不墮惡趣。到了《那先比丘經》卷下（《大正藏》三二·七一七頁中），便進一步說：「人雖有本惡，一時念佛，用是故不入泥犁（即地獄）中，便得生天上。」由生天而知求生當來佛的兜率天；由本界佛的淨土而知有他方佛的淨土；由佛的《本生譚》而知有佛的本願力。西方淨土便是阿彌陀佛的本誓願力所成。可見，釋尊雖未在《阿含》聖典中說到彌陀淨土，彌陀淨土的思想，確係由釋尊的本懷中流出。

（二）外來思想的激發：淨土的他力救濟，雖早存於原始聖典，但在未遇外緣的激發之先，尚不受人重視。一旦接觸到來自希臘、波斯等北方民族的宗教信仰時，為了接引異教迴入佛教，對異教的思想便不能不考慮其價值。他力救濟的祈禱崇拜，乃是神教的通性，佛教不信有神，但佛的本願力中，確含有他力救濟的功能。所以那先比丘見了希臘的彌蘭陀王，便說了念佛可以生天。到了馬鳴菩薩時，彌陀淨土的思想已經出現人間，彌陀聖典由口頭傳誦而被結集成為成文的經書時，便是西方淨土的當機應化。彌陀淨土之確有其事，與西方極樂之究在何方，應是兩個問題。「生則定生，去則不去」，這是對西方之在何方的最好解答。

第三節 大乘初期的經典

時代的推定

此所謂的初期，是指西元元年至二百年間，相當中國的西漢平帝元始元年至東漢獻帝建安五年，此為大約的看法。

主要的分期界限，是以龍樹菩薩的時代為準，他大約是西元一五〇至二五〇年之間的人。大乘佛教由於龍樹出世而確立，龍樹卻不即是大乘經典的結集者，他不過是利用了在他以前存在的大乘經典，疏解、選述、闡揚而樹立了大乘的佛教。

審查初期出現的大乘聖典，木村泰賢以為，可用兩種方法來確定：

（一）從龍樹的作品中所引用的經典查考：龍樹雖有種種作品，唯以《大智度論》、《十住毘婆沙論》引用的諸大乘經典最多，其中有的已不傳存，但其所用者，必定是在他以前即已成立。

（二）由中國譯經史上查考：到龍樹時代為止，凡在中國已譯的大乘經典，均可視為初期的。例如支婁迦讖（西元一六七年，東漢桓帝永康元年來華）、吳支謙（西元二二〇年，東漢獻帝亡國之年來華）、康僧會（西元二五二年來華）、竺法護（西元二六五年來華），這些是龍樹以前或被認為是龍樹同時的人，他們譯出的大乘經典，必是龍樹以前即已存在的。（木村泰賢《大乘佛教思想論》第一篇第三章第二節）

印順法師以為查考大乘經典的成立遲早，可分四種方法來探索：

（一）大乘經中每自述其流佈人間的時代。

（二）大乘經中常有引述其他經典：如《無量義經》敍及《般若經》、《華嚴經》；《法華經》又敍及《無量義經》；《大般涅槃經》又論及《般若經》、《華嚴

經》、《法華經》；《楞伽經》敍及《大雲經》、《涅槃經》、《勝鬘經》、《央掘魔經》；《密嚴經》又敍及《華嚴經》、《楞伽經》。

（三）大乘經中每有懸記後代的論師：如《摩訶摩耶經》中的馬鳴、龍樹；《楞伽經》中的龍樹；《文殊大教王經》中的龍樹、無著，皆足以推知該等經典出現的時節；同時，在經中所見印度的王、臣之名，也可作為推知其出世年代的佐證。

（四）依聖典之判教可以得知經典傳佈的先後：如《陀羅尼自在王經》、《金光明經》、《千鉢經》，均判為先說有、次說空、後說（真常之）中；《理趣經》則舉三藏、般若、陀羅尼。約理而言，乃是初說事有，次說性空，後顯真常。（印順法師《印度之佛教》第十一章第二節）

從宗教的態度看，聖典中的懸記，是出於佛說；從歷史的角度看，凡是懸記的年代及人物，均足以作為推定該一聖典出世的時地之參考。

以下讓我們介紹初期大乘的幾部重要經典。

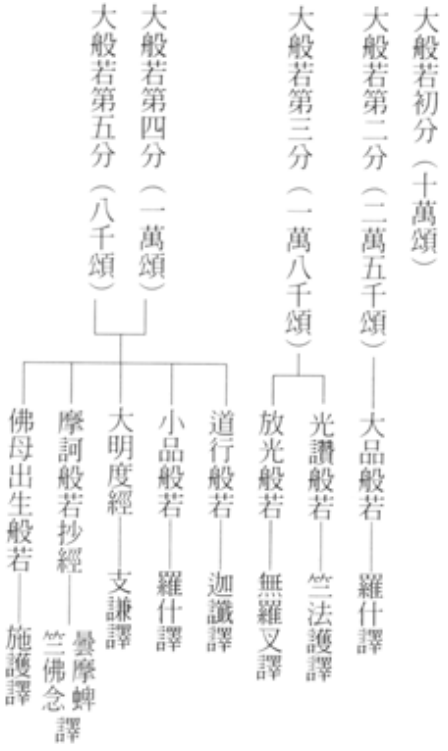
《般若經》

《般若經》通於大小三乘，也是大乘佛教之母。般若部所含經典極多，大至六百卷的《大般若經》，小至一張紙的《般若心經》。

在龍樹時代，所流行的般若是《小品般若》及《大品般若》；在中國，《小品般若》的初譯是後漢支婁迦讖的《道行般若》，《大品般若》的初譯是西晉竺法護的《光讚般若》；此兩種《般若》的漢譯，各有數種。現在根據龍山章真的《印度佛教史》第三

篇第二章，將《小品般若》及《大品般若》在《大般若經》中的地位及其異譯，列表如下：

（一）根本般若—初分至第五分：



（二）雜部般若—第六分至第十六分。

其中出現最早的，是《八千頌般若》，乃為近世學者所公認。據多羅那他（Tāranātha）所著《印度佛教史》說，此經是文殊師利現比丘相，為孔雀王朝第一主旃陀羅笈多王所說。此《八千頌般若》，從其發源上說，先在南印，到西印而至北印。又據西藏所傳 Siddhānta, Wassilief : Buddhismus 所引，案達羅地方的東山住部及西山住部，有俗語的《般若經》，這大概就是基於文殊師利所說而編成的《八千頌般若》了。

《八千頌般若》傳到北印（犍陀羅地方），即受到小乘有部學者的攻擊，故在《二萬五千頌般若》之中，說到了小乘教徒唱出大乘非佛說的論調。後漢靈帝光和二年（西元一七九年），《八千頌般若》即由支婁迦讖譯出而流傳於東土，可見出世之早了。

般若的思想是一個「空」字，般若可譯為智，空即是智的客觀面，智是空的主觀面。有智必可證入空性，證入空性的必是智。所以智慧與空，畢竟是同一物的兩種名稱。

但是，般若的空，絕不等於虛無的世界觀及人生觀，而是基於緣生性空無所得的正觀，不受我執或我欲的困囚，以達到一種無礙自由的心境及其活動。所以，《般若經》一面主張空，另一面又帶有泛神論的色彩。例如龍樹的《大智度論》卷七二（《大正藏》二五·五六三頁中）說：「般若波羅蜜中，或時分別諸法空是淺，或時說世間法即同涅槃是深。色等諸法，即是佛法。」也就是說，觀察諸法之性是空，乃係淺義，肯定世間諸法即同於寂滅的涅槃，才是深義；所以，色法等一切萬法，皆是佛法。空理是指諸法無性，不是要否定了諸法而說空。在此真空之中，已含有妙有的思想了。

《華嚴經》

《般若經》中已暗示了妙有的思想，繼承這思想而從淨心緣起的立場，開展廣大妙有之世界觀的，便是《華嚴經》。

漢譯有六十《華嚴經》及八十《華嚴經》，但在龍樹的著作中，只能證實當時已經有了《十地經》及〈入法界品〉。如從譯經史上看，迦讖、支謙，尤其是竺法護，所譯的華嚴部聖典而言，大部分的《華嚴經》，在龍樹時代已經出現了。《十地經》及《雜華莊嚴經》（即是〈入法界品〉或《不可思議解脫經》），現尚存有梵文本，可知此兩種乃為《華嚴經》的精要。

《十地經》是說菩薩修道的理論，分為歡喜、離垢、發光、焰慧、難勝、現前、遠行、不動、善慧、法雲十個聖階。此一十地思

想，在大眾部的分派說出世部的佛傳《大事》及《般若經》中，已經出現。唯於《大事》的十地名目，與《十地經》不同，並且，完備而明確地說出十地菩薩道的意義者，則有待於《十地經》的貢獻。

〈入法界品〉，是先由釋尊入定，以示所入法界之不可思議的境界，次說能入法界的普賢行願，而以善財童子南行參訪善知識的故事，貫串其間。善財受文殊之教而南行，最後在普賢座下證入法界。文殊代表佛的智慧，普賢代表佛的行願，善財代表修證的人。由信而解，由解而行，由行而證；〈入法界品〉完成了學佛的四大階程。

從華嚴的思想而言，是「三界所有，皆由於心」；「十二因緣分，皆依於一心」；「心如工畫師，畫種種五陰」。這是唯心論的論調。

華嚴的唯心，卻與西洋哲學的唯心，有所不同。因華嚴是基於緣起觀的立場，以清淨心為緣起的著眼，故也與般若的妄心緣起的立場不同。其他哲學的唯心論，則未嘗有緣起的觀念。緣起觀本為佛陀於菩提樹下所證悟的結果，由無明、行，而至老死，這可以稱為基於妄心而產生的「有」；若用真智觀照，此「有」是幻有，是空，般若的妄心緣起觀，即基於此一理論。可是經過「空」以後的緣起，從妙有的立場看，這個緣起，便是淨心緣起了。

我們知道，原始佛教是以解脫為宗旨，尚未暇論及形而上的本體問題。但從哲學的觀點而言，形而上的本體之建立，乃屬理論過程的必然。所以，到了《般若經》，即暗示了這個要求；到了《華嚴經》，便正大地開顯了這個要求，那就是「清淨心」的「妙有」。

什麼是清淨心的妙有？《華嚴經》認為全法界（宇宙），皆是法身佛毘盧遮那（Vairocana 大日）的顯現，清淨法身充遍全法界，這就是妙有的淨心緣起觀。這從哲學觀點說，便是泛神論的華嚴世界觀。唯佛教的泛神思想，又與一般的泛神論不同：一般的泛神哲學，只能要求人順乎「神」（本體），卻不能要求此神來愛人；佛

教的泛神之「神」的本體是法身佛，佛卻另有報身及化身，法身是諸佛的本體，報身是諸佛的個體，化身則為適應眾生的要求而做廣大的救濟。

正由於全法界皆是法身的顯現，故在每一法之中，即反映了全法界的共通性。所以，《華嚴經》即以為一即是一切，一切即是一；衝破時間及空間的藩籬，在一微塵中即含全法界，在一剎那間即含無窮遠；所謂芥子納須彌，須彌納芥子；所謂長劫入短劫，短劫入長劫，就是這個道理。到了中國註釋家的筆下，就成立了十重無盡的緣起。在現代科學的角度上，也可證明此一理念的正確性，相對論告訴我們，一個物體的運動，於接近光速（每秒二九九八〇〇公里）的狀態下，它本身所感到的時間和速率，便完全靜止。所以科學家們已知道太空人在他有限的生命之中，可以航行一千年，到太陽系以外的恆星，再返回地球。

《維摩經》

本經在中國，自支謙至玄奘，共有六譯，而以羅什所譯的《維摩詰所說經》，最能流行於世。

本經以「般若」為其背景，但它消極地論空，卻積極地肯定有。故從宇宙論而言，它與《華嚴經》相通處很多。

在世界觀方面，本經願以我人的人格即在現實生活中發現佛道的所在。以為我人的現實生活即是真如（法性）的顯現，差別的現象世界即是清淨的國土；把小乘解脫的涅槃境界，投置於現實的人格生活。它是繼《華嚴經》的思想，以全法界即是法身的顯現，而把佛法投向實際的人生，正好與小乘的逃脫人生的企圖相反。基於這個理由，便主張不捨道法而行凡夫之行，不斷煩惱而入於涅槃之境，能住於直心、深心、菩提心者，便是道場的禪定；真正的佛道，應從煩惱中、業中，發現佛種之所在。即煩惱而見菩提，不離生死而住涅槃，這便是《維摩經》的立場。

由於小乘人的偏重了生死，偏重出家生活，到了部派的末期，幾與人間大眾的生活脫節，《維摩經》的出現，確有振作精神以活潑佛教的氣象。本經的維摩詰居士，雖處於塵世，卻超越於世俗之上，發揮了偉大人格的力用，乃是菩薩身分的典型。他現身說法，振作了在家信者的意志，同時以舍利弗為中心而暴露了聲聞弟子的無見識及無力量。

這一思想，給中國的禪宗，很大的啟示，值得注意。

《妙法蓮華經》

《華嚴經》及《維摩經》，站在大乘的立場，排斥二乘（聲聞、緣覺），《法華經》則起而做調停，欲使一切眾生向於佛乘，而仍不悖於大乘的使命，這就使三乘歸入一乘，表現了佛陀化世的本懷。不唯菩薩可成佛，聲聞弟子比丘、比丘尼，乃至畜道的龍女，也能成佛。三乘開會，力說悉皆成佛，這是本經被認作諸經之王的理由。

《法華經》流佈的地域很廣，除了漢譯的，尚有西藏譯的，另有中亞胡語本的片段，亦發現了。梵文的《妙法蓮華經》（*Saddharmapuṇḍarika sūtra*）已有日本南條文雄校訂後於西元一九〇八至一九一二年出版。漢譯有三種，以羅什所譯的最流行。羅什譯的現存者有二十八品，但在當時譯出的，並沒有〈提婆達多品〉；〈普門品〉的重頌，也是後來增補的。據考察，除了〈提婆達多品〉，至第二十二品，是本經的原形，經過了兩次的增補，始完成二十八品的現行本。（見龍山章真《印度佛教史》第三篇第二章第三目）

據印順法師的主張：「《法華經》也不妨一讀，可用什譯的；除去羼入的〈提婆達多品〉；〈囑累品〉以後附加的成分，可以不讀。」（印順法師《大乘是佛說論》四九頁）

淨土經典

由來的聖典，都以現世的問題為中心，未嘗論及死後的救濟方法及其歸向；或以現世為出發點，而對未來永恆的彼岸，開始為佛陀或菩薩的淨土而經營，也未明白地指示死後去從的問題。淨土教系的思想，便是基於此一要求而出現。雖然淨土的救濟，確係佛的本懷，它的出現和成熟，卻要藉著各種因緣的和合。

淨土，大體可分為三大流：

（一）彌勒（Maitreya 慈氏）的兜率淨土：彌勒現居兜率天，將來此土成佛度眾生，這是《阿含經》已有的思想。到龍樹菩薩又引用了《彌勒成佛經》及《彌勒下生經》等。在沮渠京聲譯出的《觀彌勒菩薩上昇兜率天經》，即一轉而敍述此天之樂，而勸人往生兜率淨土，並以稱名為往生的條件之一。《那先比丘經》的念佛生天，尚未說稱名，可知此又進了一步。若考察稱名思想的淵源，則在大天的「道因聲故起」，發展至大乘淨土為稱名念佛，到了大乘密教，則為誦持陀羅尼。

（二）阿閦（Aksobhya 不動）佛的東方淨土妙喜國：此與般若思想有關，《般若經》中說到有阿閦佛，《般若經》出於東南印，常啼菩薩求法向東行，阿閦佛的淨土也在東方。阿閦佛的思想散見於諸經，把它編集起來的則有支婁迦讖譯的《阿閦佛國經》、菩提流志譯的《大寶積經》第六〈不動如來會〉。阿閦佛在因地做比丘時，立有自行願十六及淨土願二十三，計為三十九願。求生妙喜國的條件，是修六度行，並以修般若的空觀為主，故此比起彌陀淨土的他力往生，這算是自力的。妙喜國在理想化的程度上雖不及極樂淨土，在道德、社會、文化方面，則又勝過極樂淨土。

（三）阿彌陀（Amitāyus, Amitābha 無量壽、無量光）佛的西方淨土極樂國：在龍樹時代，從其《十住毘婆沙論》等所引用的內容而言，是近於現存的《二十四願經》，即支謙譯的《阿彌陀經》或《無量清淨平等覺經》的一種為其代表。在梵文的現存本，則為三十六願及四十六願，在康僧會譯的《無量壽經》，便成了四十八願。由此可見出其本願數目漸次增加的軌跡。漢譯彌陀經典，除了支謙及康僧會所出的，尚有《大阿彌陀經》、《大無量壽經》、《大寶積經，無量壽如來會》、《大乘無量壽莊嚴經》。梵文則為《樂有莊嚴》（Sukhāvati-vyūha），以及它的西藏譯本。

本願思想，原始於釋尊的《本生譚》，阿閦佛即開出三十九願，阿彌陀佛則由二十四願增加到四十八願，其中的演進過程，不難想像。尤其在四十八願中的「欲生我國，臨終接引」、「聞名供養、繫念，必生我國」、「志心信樂，十念來生」等語，已開出了他力淨土的一門。

由於佛本願力的建設，彌陀的樂土，有二大特色：

1.阿彌陀佛自身是無量壽、無量光，往生彼國的一切眾生，也是無量壽、無量光的。這在彌勒及阿閦的淨土是沒有的。

2.彌陀淨土可以帶業往生，凡夫也能生彼國土，一切眾生凡能志信十念者即可往生。這比《法華經》的會三乘入一佛乘，更加地通俗化及普及化了。《法華經》尚須專修至聖位而會歸佛道，此則凡夫均有往生的機會，而且「生我國者，一生遂補佛處」。此即龍樹《十住毘婆沙論·易行品》所說的「易行道」。

大乘經教的特色

對於小乘經教而言，大乘經教有很多特色。大乘經典，與部派佛教的經典，雖同樣採用「佛說」的形式，小乘多用記事記實的文體，很少演繹鋪張。大乘經則多用通俗的演義、故事、譬喻、偈頌的文藝筆觸。如《華嚴經》的〈入法界品〉，《法華經》的火宅喻、三車喻、化城喻、窮子喻、藥草喻，特別是《維摩經》，甚至被胡適說為「半小說，半戲劇的作品」。用淺近的方法，發揮佛陀的本懷，引生大眾的信仰，是大乘經的第一特色。但是，《密嚴經》、《解深密經》、《楞伽經》等經，頗有論書的色彩，正像《那先比丘經》本為論書，也稱為經。由大眾部到大乘教的許多論書，多有採取經的名稱而託為佛說，論書的性質與經書不同，是值得注意的。

部派的小乘經典，在結尾時僅說明聞法者的歡喜奉行便止。大乘經典為使其廣為流佈起見，經末往往有「囑累」菩薩、天神、王臣等的護持，並且強調受持、讀誦、解說、書寫等的功德。同時每說一經，輒用最上的字句來說明該經在佛法中地位之隆高。用最勝的形容，強調信奉及傳流的功德，乃是大乘經的第二特色。

小乘教以羅漢的解脫為目標，大乘教則以菩薩道的圓滿—成佛為目標。所以，菩薩之道，深廣無倫，其主要內容為：菩薩，發菩提心，行六波羅蜜多，歷十地而成佛。根據《大智度論》的三句話可以總括大乘教義：1.一切智智相應作意—一切智智即是無上菩提；2.大悲為上首—發大悲心以普濟眾生之苦；3.無所得為方便行—體證緣生空無我之義，忘我而為眾生服役，嚴淨國土。

根據《大日如來經》，也有三句話攝大乘教義：1.菩提心為因，2.大悲為根本，3.方便為究竟。

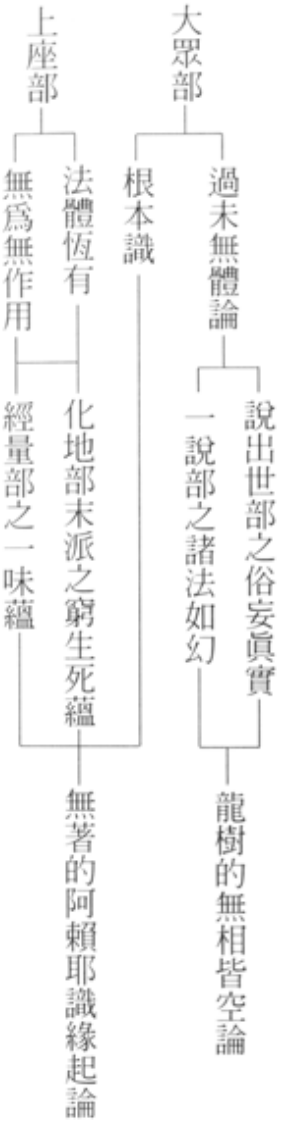
不過，切勿誤解「方便」的本義。以善巧的種種方法，達成便利眾生悟入佛智的任務，稱為方便。所以絕不可釋作「隨便」。

第九章 龍樹系的大乘佛教及其後的經典

第一節 龍樹菩薩

大乘思想的分系法

從整個的佛法而言，本是一味的；從發展的趨向而言，便不能無別。由思想的承上啟下而論，日本的荻原雲來，以為可分作兩大系統，茲列表如下（參考呂澂編譯的《印度佛教史略》及《現代佛學大系》第二十三冊：九五頁）



但在實際上，大乘佛教尚有淨心緣起的一系，因此，我國的太虛大師，經過三期的改進而分大乘為三系。初以1.空慧宗攝三論，2.唯識宗攝唯識及戒律，3.真如宗攝禪那、天臺、賢首、真如、淨土。（《太虛全書》三三一頁）

到了西元一九四〇年，太虛大師又將三系改為1.法性空慧宗，以法空般若為宗，2.法相唯識宗，以唯識法相為本，3.法界圓覺宗，包括法性及法相二宗，以盡一切法為界，而為任何一法所不能超越，

華嚴（賢首）、法華（天臺）、淨土、真如等，無不盡入此第三宗的範圍。（《太虛全書》五二三—五二五頁）

這是站在佛法原本一味的立場而開出「法界圓覺宗」以圓融一切佛法的。實際上，原始的根本佛教固屬一味，但發展後的枝末佛教，能否仍是一味而圓融得來，似有很大的疑問。雖然太虛大師是受了天臺及賢首「所判圓教，亦皆依佛智境界而闡說」的影響，才設立了法界圓覺宗以取代圓教的地位。可是，天臺及賢首的判教法仍有待商榷，此到中國佛教史中再討論。

因此，近人印順法師，根據佛教的發展過程及其思想體系，將印度大乘佛教分為三大流：1.性空唯名論，是以龍樹為首的初期大乘，2.虛妄唯識論，是以無著為首的中期大乘，3.真常唯心論，是以佛梵綜合的後期大乘。（參閱印順法師所著《印度之佛教》及《成佛之道》）

因要介紹龍樹教系的大乘佛教，故將大乘的分系說首先介紹如上。

龍樹傳略

在印度佛教史上被譽為第二釋迦的龍樹（Nagarjuna），可譯為龍猛或龍勝，據《龍樹菩薩傳》末所說：「其母樹下生之」，「以龍成其道」，「號卅龍樹」。

龍樹的傳記有異說多種，現舉三種如下：

（一）羅什譯的《龍樹菩薩傳》（《大正藏》五〇·一八四頁）：說他生於南印度婆羅門家，天聰奇悟，事不再告，先博學《吠陀》、術數、天文、地理、圖緯、祕讖。後與另三個契友，相率學隱身術，出入王宮，淫亂宮中美女，達百餘日，嗣後事敗，三友被殺而龍樹僅以身免，因而體悟「欲為苦本，眾禍之根」，遂入

佛教出家。先學小乘三藏，次於雪山塔中老比丘處受大乘經典，因其未得實義而起慢心，故有大龍菩薩見而憐憫，接他入海，在龍宮九十天，讀諸方等深奧經典而體得實利。於是回到南印大弘法化，摧破外道，從事著述。當他教化了南印的國王之後，知有一位小乘法師對他忿嫉，他便退入閑室，蟬蛻而去。

（二）西藏布頓（Bu-ston）的《佛教史》所傳：龍樹生於韋陀爾卜（Vidarbha今之貝拉爾（Berar），出家於那爛陀，就學於沙羅訶（Sāraha）婆羅門，以及長老羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra），後在龍（Nāga）國得《十萬頌般若》。遂到東方的派吐韋沙（Pataveśa）及北方的拘樓（Kuru）等地遊歷，建造寺院，從事著作。最後受一位國王的嗣子沙克帝瑪（Śaktimat）之請，自刎而化。

（三）《大唐西域記》卷一〇（《大正藏》五一·九二九頁上）所說：龍樹受到憍薩羅國之王，娑多婆訶（Stavahana引正）的皈信，為龍樹於跋邏末耆釐（Bhramara-giri 黑峯），鑿山建築伽藍，極盡莊嚴，功猶未半，府庫已因之空虛，龍樹即用藥物，滴石成金，濟成勝業。又因龍樹善閑藥術，餐餌養生，壽年數百，引正王亦得妙藥而壽亦數百，他的嗣子看看繼承王位，遙遙無期，因此向龍樹菩薩乞頭，龍樹自刎壽終，王亦哀痛而死。

以上第一及第三說，頗有演義性質，未必盡為史實，但也確有某程度史實存在其中。大致上說，龍樹出生於南印，先受案達羅大眾部的感化，次在有部出家，進而受《般若經》及《華嚴經》的影響而弘大乘，他雖遊歷全印度，他的活動則以南印為主，由於感化南印一位原來信奉外道的國王皈佛，大乘佛教乃得盛行。關於龍樹的年代，異說甚多，大致推定在西元一五〇至二五〇年之際，已為近世學者的多數公認。

龍樹的主要著述

龍樹菩薩是大乘的第一位偉大論師，一般傳說他享壽百二、三十之高齡，著有大量的論典。日本《大正新脩大藏經》收有龍樹著作二十五部，《西藏大藏經》收有龍樹著作百二十五部。因為龍樹之名太大，所以其中不免兼收有同名別師的著作，以及後人託名的著作。其主要而可靠的，約有如下數種：

（一）《中論頌》（*Madhyamaka-kārikā*）有關《中論頌》的釋論，有如下數種：

1.無畏注—一說為龍樹自撰，僅西藏有譯本。

2.青目注—此即羅什所譯的《中論》，梵文、藏文已無存。

3.佛護注—西藏譯為《根本中疏》。

4.清辨注—即是漢譯及西藏譯的《般若燈論釋》。

5.月稱注—即是梵文及西藏譯的《明句論》（*Prasannapadā*）。

6.安慧注—即是漢譯的《大乘中觀釋論》九卷。

（二）《十二門論》（一卷）。羅什譯，現尚未見梵、藏本。

（三）《七十空性論》。西藏譯。（以上三種為破小揚大之作）

（四）《迴諍論》（一卷）。毘目智仙、瞿曇流支共譯，現亦存有梵、藏本。

（五）《六十頌如理論》（一卷）。施護譯，西藏亦有譯本。

（六）《廣破經》、《廣破論》。也有西藏譯本。（以上三種以破外道的正理派 為主）

（七）《大智度論》（百卷）。羅什譯，係為《大般若經》第二會即《大品般若》（二萬五千頌）的釋論。西藏未傳。

（八）《十住毘婆沙論》（十七卷）。羅什譯，係為華嚴《十地經》的釋論，唯 其僅譯出初地及二地部分。梵本已不存，西藏亦未傳。（以上兩種為兩部主要大乘經的釋論）

（九）《大乘二十頌論》。施護譯。西藏也有譯本。（此為獨立的短論）

（一〇）《因緣心論頌》、《因緣心論釋》（一卷）。失譯。西藏也有譯本。（此為敦煌發現的小論）

（一一）《菩提資糧論頌》（六卷）。自在作釋，並與達摩笈多譯出。

（一二）《寶行王正論》（一卷）。真諦譯。西藏亦有譯本。此乃為梵文《寶鬘論》之一部。

（一三）《龍樹菩薩勸誡王頌》（一卷）。義淨譯，另有異譯二種。西藏也有譯 本，梵本已無存。（以上三種為討論修持問題以及佛教對於政治的看法）

其中最主要的，則為《中論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》。《中論》闡發緣起性空的深義，揭示生死解脫的根本，為三乘共由之門；《大智度論》採中道立場以顯不共般若；《十住毘婆沙論》以深遠之見而暢發菩薩之大行。

龍樹的思想

相傳龍樹享有高壽，在他一生之中，從事著作的時間很長。人的思想，尤其是一個大思想家，思想的幅度會隨著年齡及環境的不同而有伸縮變動，所以，我們由龍樹的全部著作來看，不能不說他的思想內容是複雜的，甚至是有自相矛盾的。

因此，有人為龍樹思想的不能自相統一，說有三點理由：1.著作的時間有先後。2.著作的對象因了大乘、小乘、外道的異執不同而各有異說的方便。3.著作的對象為了誘導不同時地階層的群眾而用各種方便的異說。

對於外道及小乘而言，當他面對外道時，站在佛教的立場，他固弘揚大乘，卻也同樣要給小乘地位，小乘確比外道強。因此，他雖在大乘的立場時，要批評小乘，站在應付外道的立場時，同樣也要利用小乘的經律論了。

可是，龍樹雖以般若空義為他的大乘教的重心，當他面對小乘之時，他便站在全部大乘的立場，即使是淨土教系的聖典，他也不予忽略，他以為任一大乘思想，也比小乘為佳。

當龍樹菩薩面對眾生的接引而著作時，為了適應各類的根性，設教便不能不有差別，以《十住毘婆沙論》為例：在教化的契機上，有時他用（大、中、小）三乘的分類，有時又用大、中（獨覺）、小（聲聞）、人、天五乘的分類。至於《大智度論》，包羅了種種的解釋、傳說、譬喻、人名、地名、部派名、經典名，無異一部佛教百科全書。

龍樹乃是總括了他所見到的一切佛教思想，以大乘為中心而予以高下不等的地位，從四方八面來發揮。這樣說明龍樹思想的龐雜，大概是正確的。也正因為如此，龍樹的招牌，可被各種立場的後世佛子所採用，龍樹之被仰為八宗、九宗的開祖，原因即在於此。

龍樹的立場

根據學者們的研究，龍樹雖有多方面的思想意趣，他的主要立場，卻在《中論》的主張，《中論》成於他的壯年時代，故有一股充沛的力量。《中論》有五百頌，分作二十七品，但是，它的主要思想，即在於〈八不偈〉，或加上〈三諦偈〉，若理解了〈八不偈〉，其他的從開頭的〈因緣品〉到最後的〈邪見品〉，就可順著此一原理而貫通下去了。現在對此兩偈略加介紹：

（一）〈八不偈〉：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」這是第一品的第一頌。（《大正藏》三〇·一頁中）

在《般若經》，雖已觀破五蘊、十八界、十二因緣的一切是空，但那主要是從實踐的立場說話，尚未進到理論的立場。龍樹的《中論》，便是把般若的真空說，進一步在辯證的論理上建立起來。

八不是基於緣起法的本質而說，緣起法的本質是空，空即無礙，不落空有即為中道，《中論》之名即是以其闡明中道而得。一般人觀察世界的狀態，皆用生滅、常斷、一異、來出（即來去）作為固定的觀念，故有凡夫的我執，外道的常見及斷見，小乘的法執生起。可是在緣起的尺度下，觀察世界的真相，乃是既不生起亦不消滅；既非常有亦非斷絕；既不能說是統一的亦不能說是差異的；既無新造出來的亦無還去本處的。一般教外學者，誤將此等說法解為詭辯、解為無是無非論、解為似是而非論，實則是他們未能明白佛教所講的中道觀，乃是基於緣起法的第一義諦上，透視世界的真相，它既空無自性可得；然而從俗諦上看，依舊照著緣生緣滅的軌則而存在。若執此緣起幻有的世界為實在或虛無，便落於凡夫外道的境

界；若以緣起之世界雖為幻有不實，但以觀緣起法而入涅槃境則為實在，那便落於小乘境界。這到中國的天臺家，便說凡夫外道執俗（假）諦，小乘聖者執真（空）諦，大乘聖者則否定真俗二諦而立於中諦的立場。唯有立於中諦者，才能入生死而不為生死所纏繞；入涅槃而不放棄對於眾生的救濟。

（二）〈三諦偈〉：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」這是《中論·觀四諦品》第二十四的第十八頌（《大正藏》三〇·三三頁中）。按此偈末句「亦是中道義」，如依藏文重譯，則為「斯是中道義」，表示即空即假即是中道義，而不另立中諦，正與中國三論宗只說二諦相合。

其實，在《中論》的本義，並未將此偈分作三諦，乃是即以眾因緣所生之一切法，為空、為假、為中。緣起無自性，所以是空；為了引導眾生，又不得不說種種的法，這些法既無自性，所以是假名而說。假名之法，即是世俗諦。小乘人基於對緣起法觀察的結果，是空；此空，仍是由第二義（世俗）諦相對而起，所以不算徹底，唯有將此空的觀念也一掃而空，才是大乘的第一義諦，也就是不落空有兩邊的中道。

因此，到了中國的天臺家，便引用此偈而成立了空、假、中的三諦說。但是，三諦之說，未必恰如龍樹的本義，龍樹未嘗立有三諦，這在他晚年撰著的《大智度論》卷三八（《大正藏》二五·三三六頁中—下）所說：「佛法中有二諦，一者世諦，二者第一義諦；為世諦故，說有眾生，為第一義諦故，說眾生無所有。」可以證明。

同時即在《中論·觀四諦品》中也說到：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」（《大正藏》三〇·三二頁下）《中論》的中，乃是掃

除了空有二邊的畢竟空，稱龍樹中觀之學為空宗的道理，亦即在此。

第二節 龍樹的後繼者

提婆傳略

在龍樹的弟子中，提婆（Āryadeva聖天，西元一七〇至二七〇間之人）是最傑出的一位。根據《提婆菩薩傳》（《大正藏》五〇·一八六頁下）的記載，他出身於南印的婆羅門家，但他智慧拔群，當時有一用黃金鑄造身長二丈的大自在天像，神靈異常，但不許人見，人有見者亦不敢正視，提婆卻非要一見不可，見到金像對他搖動兩眼而怒目視之，提婆即沿梯而上，鑿出左眼，後來他自己也挖一左眼，施自在天，因他只剩下一隻右眼，所以時人又稱他為迦那提婆（Kāṇ-deva）。由於此一因緣，他便捨外道入佛教，從龍樹菩薩出家受法，周遊揚化。

如同龍樹一樣，提婆也感化了一位本來信奉外道的國王，又以辯論的方式，摧破了外道，三月之間，度百餘萬人。有一外道的弟子，因其師遭提婆論破，懷忿在心，誓言：「汝以口勝伏我，我當以刀勝伏汝；汝以空刀困我，我以實刀困汝。」於是，有一天，提婆菩薩正在閑林經行，這個外道弟子便捉刀而至，並說：「汝以口破我師，何如我以刀破汝腹！」

偉大的提婆菩薩，雖已腹破而五臟落地，但仍哀憫此一兇手的愚癡，告訴他說：「吾有三衣鉢盂，在吾住處，汝可取之，急上山去，勿就平道。我諸弟子未得法忍者，必當捉汝，或當相得送汝於官。」

當弟子們趕到現場，有些未得法忍的人，便大哭大叫，狂突奔走，要追截兇手。提婆菩薩反而藉此機緣向弟子們開示：「諸法之

實，實無受者，亦無害者，誰親誰怨，誰賊誰害？汝為癡毒所欺，妄生著見而大號咷，種不善業。彼人所害，害諸業報，非害我也。汝等思之，慎無以狂追狂，以哀悲哀也。」告誡完畢，他便放身蟬蛻而去。

所謂菩薩的心行，必當如此，才算真菩薩；學佛觀空，必當如此，才算真受用；殉道者的精神，必當如此，才算真佛子。偉大的提婆菩薩，真是菩薩道的實踐者了。

提婆的著述

提婆的傳記，另有布頓的《佛教史》，說他是執師子（Siṃhala錫蘭）人，受學於龍樹，曾在那爛陀教化摩咥里制吒，作有許多的論書。在多羅那他的《印度佛教史》中，則說提婆在晚年時，自那爛陀去到南印度，於香至國（Kāñci今之Conjeveram）附近的蘭伽那達（Ranganātha），付法給羅睺羅拔陀羅，遂示寂。

因此，有關提婆菩薩的確實傳記，至今尚不完全明瞭。他的著述，在《日本大正新脩藏》中，收有六部；《西藏大藏經》中，收有九部，被認為主要而確係出於提婆之手的，則有如下的三部：

（一）《四百論》。西藏全譯，梵文現存有斷片。玄奘漢譯的《大乘廣百論本》，相當於《四百論》後半的二百偈。

（二）《百論》（二卷）。羅什譯。

（三）《百字論》（一卷）。菩提流支譯。西藏亦有譯本。

這些論書，是採用龍樹《中論頌》的論法，以破斥外道及小乘的教義為立場。後來的人，則繼承此一方針，而形成中觀派。

羅睺羅跋陀羅

龍樹之師，叫作羅睺羅跋陀羅（Rāhulabhadra），在《大智度論》卷一八，引用的〈歎般若偈〉，證明係此人所作。提婆的弟子，也名羅睺羅跋陀羅，究係同名異時的兩人，抑係一人而被誤傳為兩個，尚未完全明瞭。不過，羅睺羅跋陀羅尚作有《法華經讚》，以及《中論》初品之釋。能為《中論》作釋，似為龍樹以後的人了，老師為弟子的著述作釋的，畢竟是不尋常的。近人推定他是西元二至三百年間的人。

羅睺羅跋陀羅以後，有婆藪、青目。青目（Pingala照字義，應譯為黃目）作有《中論釋》，羅什所譯的《中論》，實即是青目菩薩的釋論；他大概是羅什來華以前的人了，至少也是西元三、四百年間的人。婆藪著有提婆的《百論本頌釋》。次有堅意，年代不詳，他作的《入大乘論》二卷，為我國北涼道泰等譯出，那麼，他大約是青目同時代的人罷？

中觀派

龍樹的性空學，自提婆以後，曾一度衰微，到世親時（西元三二〇- 四〇〇年），有龍友（Nāgamitra）的弟子僧護（Saṃgharakita），起而弘揚龍樹之學，然以其未見龍樹的大論，僅以《中論》及《百論頌》為弘通，故未見浹意。然到中印從僧護受學的，有佛護、清辨、解脫軍三人。三人中，以佛護、清辨二人較著。龍樹時代以來，並未成立何種學派，到清辨時，由於世親的弟子安慧作《中論釋》，以所謂佛的隱密意解釋唯識學（以為龍樹的一切皆空論，乃佛的密意說，所以只說到三無性，唯識學則同時立三自性），清辨以其有違龍樹的本義，所以起而反擊，自此而啟空有之爭端。同時，清辨與佛護的見解，也不相投。他們同樣站在論破異執的性空學的立場，佛護的論議法是從對方立論之中，找出其矛盾性，由各方面指責對方自相矛盾而證明其不能成立，破邪即所以顯正，並不進而說出自己的主張是什麼，所以此派稱為「必過

性空派」或「具緣派」（Prāsaṃgikaḥ）。清辨的議論法，乃是建立了自己獨特的論式，進而論破對方的立論，所以稱為「自意立宗派」或「依自起派」（Svātantrikaḥ）。

我們所說的中觀學派，即由佛護、清辨而成立。同時，中觀派成立之後，即與密教發生了關係，例如弘化於南印的佛護、清辨，轉入密乘，中印的月稱、智藏、寂護、靜命、蓮華戒，無不學密。密教抬頭，空有二系的大乘學者，終被融化於時代思潮之中。所以中觀派的最初成立，甚至可說是龍樹性空學的開始變化。

現列其三大流的系統如下：



佛護及清辨

佛護（Buddhapālita西元四七〇—五四〇年）是南印度咀婆羅國（Tambala）人，在南印羯陵伽之古都呾特弗利（Dantapuri）的伽

藍，弘其所學。他為《中論》作的註疏，西藏現有其譯本。據說是依無畏的《中論釋》而作，傳至月稱（Candrakīrti西元六〇〇—六五〇年）而大弘其說。月稱作有《中論》之註《明句論》，此書為各家《中論》註釋之中唯一現存的梵文本，所以極為珍貴；另作有釋提婆《四百論》的註，及西藏譯出的《入中論》。《入中論頌》，已有近人演培法師的講記刊行，讀者可以參閱。繼此系統而出的，有寂天（西元六五〇—七五〇年），作有《入菩提行論》、《集學論》、《集經論》，前二論現有梵、漢、藏三本，第三論在漢譯為《大乘寶要義論》。

清辨（Bhāviveka西元四九〇—五七〇年），這是一位偉大的論師，常隨弟子有比丘千人，於性空學的復興，厥功甚偉。他是南印摩羅耶囉（Malyara）王族出身。學成後回南印，領導五十餘所伽藍。他雖作論批駁佛護之說，主要的論戰對象，乃是無著系的唯識學家。據《大唐西域記》卷一〇載，其曾赴摩揭陀，要找唯識系的大論師護法，當面辯論而未果。清辨事事依乎因明而與重視因明論法的唯識學者論難，因明學即因此而成了空有兩宗共許並攻的顯學，論風之盛，極於一時。可惜的是，自清辨以下，論戰的對象是教內的問題，而不是對付外道的邪說了。

清辨作有《般若燈論》《大乘掌珍論》、《中觀心論頌》、《異部宗精釋》；第一種有漢、藏兩種譯本，第二種僅有漢譯，三、四兩種僅有藏譯。清辨的弟子觀音禁，作有《般若燈論》之釋。月稱依佛護之流而反駁清辨。智光（Jñānaprabh）與月稱同時，又據清辨之說而反對月稱。唯識家與中觀派論戰，中觀的兩派又互相論戰，情勢有似小乘部派佛教之末期，論書越多，異執越盛。

月稱及諸論師

月稱在印度佛教史上，有頗高的地位，當他主持那爛陀寺之際，安慧系的唯識學者月宮（Candragomin），特來寺中辯論，一

主性空，一主唯識，往復辯難，歷七年而月稱獲勝，因而為性空系的學者所激賞無已。月稱下傳大明杜鵑、小明杜鵑，至阿底峽（Atīśa）而入西藏，作《菩提道燈論》，影響西藏的佛教也極深。

又據印順法師說：「月稱以先，雖有佛護、清辨諸家，性空猶和合無諍，彼此亦不自覺其有異。月稱獨契佛護，直標『此宗不共』之談，乃有『應成』、『自續』之諍」。（印順法師《印度之佛教》第十六章第三節二九五頁）這是說中觀門內之諍是起於月稱，而把清辨駁斥佛護之見不算是性空系中的內諍。

在金山正好的《東亞佛教史》第十六章，則說月稱出而站在具緣派的立場，駁斥清辨的依自起派。依自起派又分裂為二：

（一）經量中觀依自起派：清辨、智藏（Jñānagarbha）屬之，智藏作有《二諦分別頌》、《解深密經彌勒品略疏》。

（二）瑜伽師中觀依自起派：寂護（Śāntarakita）、蓮華戒（Kamalaśīla）、解脫軍（Vimuktisena）、師子賢（Haribhadra）、覺吉祥智（Buddhaśrījñāna）等屬之。他們在清辨的依自起派之中加入了瑜伽行的學說，他們的論作中，富有佛教及外道在哲學方面的種種思想，方法很活潑。

寂護為西元七〇〇至七六〇年間人，學於那爛陀寺，後與蓮華生去西藏，著有《真理集要》。

蓮華戒，約為西元七三〇至八〇〇年間人，著有《金剛般若經廣註》、《菩提心觀釋》、《廣釋菩提心論》等。

師子賢，約為西元第八世紀人，作有彌勒造的《現觀莊嚴論》釋、《現觀莊嚴明般若波羅蜜多釋》等。可是《現觀莊嚴論》為彌勒之論，舊來未聞此說，然於波羅王朝之時，性空者融於真常唯心而大盛，《現觀莊嚴論》乃被視為彌勒五大部之一。西藏盛行真常唯心的密教，《現觀莊嚴論》亦風行於西藏。在此須有說明：為彌

勒此論作釋的，最早是學於僧護之門的解脫軍，解脫軍次第傳於小解脫軍—勝軍—調伏軍—靜命—師子賢及蓮華戒而大昌。

第三節 龍樹以後的大乘經典

中期大乘

從龍樹後至無著及世親等時代的大乘佛教，通稱為中期，密教盛行時則為後期大乘。何以會有中期及後期的開出，可說是時代及環境使然，尤其是大乘經典的陸續完成了結集的任務，而予佛教的學者們以思想上的啟發。

根據木村泰賢《大乘佛教思想論》第一篇第四章第一節而言，中期大乘經典的結集，是為要完成龍樹時代所留下的三個任務:

（一）關於真空妙有最終根據之說明的不足。

（二）一切眾生成佛的心理及其理論根據之說明的不足。

（三）關於佛陀論尚未完全，尤其是法身觀尚未完成。

發揮這三個意義的中期大乘聖典，可謂很多，其主要的，就是《如來藏經》、《不增不減經》、《大法鼓經》、《勝鬘經》、《無上依經》、《大乘涅槃經》、《解深密經》、《入楞伽經》，以及我國未曾譯出的《大乘阿毘達磨經》。現在介紹其中最受我國重視的數種如下:

《勝鬘經》

此即是《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。有兩種漢譯本：一為劉宋求那跋陀羅譯於西元四三六年，二為菩提流支譯於西元五〇三至五三五年之間。

此經在我國南北朝時代，流傳極廣。是以勝鬘夫人為人物的中心，以闡說十大受、三大願為始，而來處理攝受正法、三乘方便、一乘真實，以及如來藏等的問題。如來藏的闡說，則是《如來藏經》、《不增不減經》、《無上依經》所共說。

據印順法師《勝鬘夫人師子吼經講記》的懸論中說，本經有三大意義：

（一）約人而言，是平等義：本經主張三點平等：

1.出家與在家的平等。2.男子與女人的平等。3.老年與少年的平等。

（二）約法而言，是究竟義：本經有三方面的究竟：1.如來的功德究竟，不論從那方面看，唯如來的常住功德，才是究竟的。2.如來的境智究竟，境是佛所證悟的諸法實相，智是佛陀用來證悟諸法實相的平等大慧；從佛的無量無邊功德中，統攝為境與智，均超越二乘而圓滿究竟。3.如來的因依究竟，如來的「因依」，便是經中說的如來藏，即是佛性；人人有如來藏，故人人皆可成佛；從如來究竟的境智，推求此究竟境智的根源，便指出了如來究竟所依的如來藏。如來依如來藏之因，而成究竟如來之果；果已究竟，故其因亦究竟了。

（三）約人與法的相關而言，是攝受義：此即是攝受正法，就是接受佛法、領受佛法，使佛法成為學佛者自己的佛法，達到自己與佛法合一的目的。

此經主要是在發揮如來藏的思想，此說係根據《華嚴經》的三界唯心之「心」的系統而發展成功。如來藏，即是佛性、自體、法

身藏、法界藏、出世間上上藏、自性清淨藏，這是如來的境界、是涅槃、是常樂我淨。即所謂「如來藏中藏如來」，人人皆有如來之藏，藏有自體清淨的如來，只因為客塵（外緣）的煩惱所染污而現出種種非清淨的雜染相。這就是真空之中所顯的妙有；佛教本不主張有我，此則在一切皆空之後，所顯的本體真常、唯心清淨的「我」。《大乘起信論》所稱「如實空境」、「如實不空境」，即由此來；因客塵煩惱而現的雜染相是如實空的，自體清淨的如來藏是如實不空的。

《涅槃經》

大乘的《涅槃經》，乃由《長阿含經》的《遊行經》發展而來。對大乘而言，《遊行經》是小乘《涅槃經》；《遊行經》是以釋尊晚年的言行為主要的記錄，大乘《涅槃經》則不以事實的記述為中心，而以發揮其一定的教理為目的。

大乘《涅槃經》的成立，大約是西元二百至三百年間，近世學者並推測它最先出現的地方是北印度，是繼承般若、法華、華嚴等的思想，藉著小乘《涅槃經》的形式而完成。

在中國有兩種譯本：一為曇無讖譯的四十卷本《大般涅槃經》，稱為北本；一為慧嚴將北本修正為三十六卷本的《大般涅槃經》，稱為南本。此二種的內容相同，僅在品名及分章上做了修改。此經的梵本現已無存，西藏本亦係譯自漢文本。唯在中亞地區及日本高野山，各發現了一葉的梵文斷片。

大乘《涅槃經》的思想，乃是以《般若經》之「空」，以及大眾部的「心性本淨說」及「一音說法說」的教理，加上《法華經》的「會三歸一」說，予以發展而成。

從本經特有的教義而言，約有三點：

（一）法身常住：在《法華經》，將一切眾生成佛的可能性，求諸過去世的教化薰習，而對佛壽無量的根據，也說是過去久遠前所成的佛，尚未進至即內心而證明佛壽無量，這可算仍是歷史性的佛壽常住；到了《涅槃經》，則一轉歷史的佛陀，成為法身常住。即是說：釋迦佛是為應化人間而垂迹的化身佛，但他的本性是和生死無關的，本性即是法身佛；垂迹應化的色身，與本性的法身有別，法身是常住不變的本體，乃是無限永恆的大我。此乃即以色身佛的內心而證明佛壽無量。

（二）一切眾生皆有佛性：佛的色身既與法身非一非二，法身的垂迹應化即是色身。此一法身的性能，既是常住不變無限永恆的大我，那麼，一切眾生具有此大我，從本體上看，佛與眾生，平等平等。假如沒有平等的法身，眾生修學佛法也不能成佛；此一成佛的可能性，在佛稱為法身常住，在眾生即稱為佛性本具。

（三）一闡提可以成佛：所謂一闡提（Icchantika），《涅槃經》對於它的解釋為：不信佛法的人，斷諸善根、不信因果業報、不親善友的人。這種人據《涅槃經》看，眾生皆有佛性，一闡提當然也有佛性。既有佛性，即是法身常住，終究必當有接受佛法的開發而完成那佛性之圓淨的機會，所以一闡提也可成佛。

《解深密經》

以上《勝鬘經》、《涅槃經》所說的如來藏（佛性、法身），是為適應所謂「向上門」的要求而來。但是，基於這個立場而把雜染世界，給予說明的，雖有《般若經》、《華嚴經》、《維摩經》，認為三界一切所有，皆由於心的發動；亦即由於無明而有虛妄的世界顯現，由於心的清淨而有淨土的顯現。但這說明太簡單

了，《解深密經》就起來做了個更進一步的說明。本經在所謂無明住地，承認無意識的根本無明（心不相應的無明）；在淨識方面，也承認佛性、如來藏。但是，無明與淨識的關係怎樣？又怎樣的配合而開展出怎樣的世界呢？由於對這些問題的考察，就成立了所謂唯識的佛教，這部《解深密經》，便是唯識佛教的先驅。

本經在中國，有菩提流支譯的《解深密經》五卷，玄奘譯的《解深密經》五卷，以及求那跋陀羅所譯第七、第八兩品。近代在梵文及西藏方面，則未發現。本經最早出現的是第二至第五品，加入第六品後全經應該已完成，但在後來又加上了第一序品及第七、第八的兩品，便是現在的《解深密經》了。

本經是一部論書性質的聖典，它的特色雖有很多，但其主要的，則有如下的三點：

（一）阿賴耶識的思想：在龍樹，尚未有第七識的觀念，其後，承認在六識之內部，有如來藏等，把如來藏等改進為構成現實世界之原理，便成立了《解深密經》的阿賴耶識（ālaya-vijñāna藏識）或阿陀那識（ādāna-vijñāna執持識），以此作為第七識而來擔任眾生輪迴生死之中的主體，以後把阿賴耶識名為第八識，阿陀那識名為第七識，但在《解深密經》尚未做此區分。這雖由如來藏或佛性的發達而成立，然其遠因在大眾部的根本識，犢子部的非即非離蘊我，經部的色心互薰、種子說、細意識、一味蘊，化地部的窮生死蘊，已經建立了此第七識的基礎。

至於此第七識的性質如何？本經的解釋是：「阿陀那識甚深細，我於凡愚不開演，一切種子如瀑流，恐彼（凡夫）分別執為我。」（《大正藏》一六·六九二頁中—下）又解釋其名稱說：「此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。

亦名為心，何以故？由此識，色聲香味觸等，積集滋長故。」

（二）三相三無性說的生起：這是為了適應阿賴耶識的確立而生起。

三相即是：1.遍計所執相—此即是錯覺或幻覺。2.依他起相—此即是說因緣所生之法，其中含有從常識世界到科學世界的現象，一切均係依他之緣而生起之相狀。3.圓成實相—此即是諸法平等的真如實相。

三無性即是：將以上的三相，歸著於根本，都不離心。1.遍計所執相是心的表象，沒有特別的自性存在，此稱為相無自性。2.依他起相是因緣生法，因緣的總管也是心，故亦沒有特殊的自性，此稱為生無自性。3.圓成實相是清淨心所緣，同樣是離心即無其自性，此稱為勝義無自性。

（三）三時了未了說的提出：這是對於思想判釋的方法。本經認為，佛陀始對小乘人說四諦法，是未了義（不究竟）說；次對菩薩說諸法無自性，不生亦不滅，也是未了義說；本經說三相三無性，始為了義之說。本經對三乘佛法以了義未了義來判釋的方法，給予後世教判思想的影響很大。

《入楞伽經》

《入楞伽經》（*Lankāvatāra Sūtra*），簡稱《楞伽經》，梵文本現今尚存，漢譯有三種：1.劉宋求那跋陀羅譯於西元四四三年的《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，2.元魏菩提流支譯於西元五一三年的《入楞伽經》十卷，3.李唐實叉難陀譯於西元七〇〇年的《大乘入楞伽經》七卷。所以本經在研究上有很完整的材料，但其內容雜亂，欲在其全體上捕捉它的旨趣，頗有困難。

若從本經之思想而言，其主要觀念是在說明五法、三自性、八識、二無我。《解深密經》是乘著如來藏的思潮而起，本經則利用此一思潮再回到如來藏，在決定其理想目的之同時，往下說明如來藏的現實面。

在本經中，到處反覆地說明五法、三自性、八識、二無我。用此以釋人生宇宙的現象及本體。現在略介如下：

（一）五法：此在《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《成唯識論》、《佛性論》等均有說到。即是：1.名—事物的名稱。2.相—由名而浮起的想像。3.分別—對名與相的判斷。4.正智—是看破名相為非實的智慧。5.如如—作為智慧對象的平等真如。此五法是舉迷界的主觀（分別）客觀（名、相），及悟界的主觀（正智）客觀（如如），而打破迷界以進入悟界的經過，分作五個階段來考察之意。

（二）三自性：此在《解深密經》的三無性已說到，即是：1.遍計執性—妄分別性，2.依他起性—緣起性，3.圓成實性—真實性。本經對此三性的用途是在攝取前舉之五法：名、相，相當於遍計執性；分別，相當於依他起性；正智、如如，相當於圓成實性。

（三）八識：本經以《解深密經》的第七阿賴耶識為第八識，在第八識下，另立第七末那識（Manas意識），再加自原始佛教以來的前六識。然而，本經的八識論，雖比《解深密經》多了一層整理的工作，但其尚有很不消化之處，使人難以捕捉其適確意義的地方還很多。自古以來，各家對本經生起多種異解，原因即在於此。若總括來說，第八識的活動，是由前七識的分別而起，在第八識的本身並無自性，一切不外乎識海的波浪而已，這是本經的唯識觀。如何止息這個識海的波浪？接著講二無我。

（四）二無我：即是人空及法空。因為本經對於八個識均立有真相、業相、轉相之三相，其中真的本體，則是第八識的真相。前七識與第八識的業相、轉相，可由修行之力，特別是用人、法二空之觀法而消滅。消滅了這業相、轉相的當體，便是識海波浪的停止；它可叫作如來藏、真如、涅槃、法身、空、無垢識，乃是不生不滅、清淨無垢的當體。因此，本經是調和了如來藏思想與阿賴耶識思想，承認第八阿賴耶識含有淨與不淨兩方面的內容；從不淨方面，生起分別妄幻的現象界；從淨的方面又確立了法身、涅槃、真如的平等實體界。這與《大乘起信論》的「一心二門」的思想，是很相近了。

真常唯心

根據印順法師的意見（《印度之佛教》第十五章），《楞伽經》與《大乘起信論》的關係特深，《大乘起信論》所用之名相同《楞伽經》而義則異，乃為多數古人已知的事實。《大乘起信論》的心、意、識三者，與《楞伽經》的三相三識，可以對照相攝。因此，《大乘起信論》之不出馬鳴所造，不勞再辨。

印師又指出，《如來藏經》、《法鼓經》、《大涅槃經》、《勝鬘經》、《不增不減經》、《無上依經》、《楞伽經》、《密嚴經》、《圓覺經》等經，皆屬真常唯心的聖典。後期的密典，十、九亦屬真常唯心。可見，中期以後的大乘經典，多可納入真常一系了。

印師又稱，所謂真常心，它的名目可有很多，法性、如來藏、圓覺、常住真心、佛性、菩提心、大涅槃、法身、空性。此等，在真常論者並視為一事。

真常思想，確有原始聖典的暗示，例如佛說羅漢離欲，不復有變悔熱惱之情；或者化為「無煩惱熱，常住不變」。在《央掘摩羅

經》佛陀自稱「我常住大悲」。

至於真常唯心，乃是糅合了真常空及真常心而成立。此常我之論，乃係內本宗教經驗所見而外依佛說。固由原始佛教開出，卻不能說與印度其他學派及宗教的影響無涉。

本書不擬另章介紹真常唯心的問題，但此確是一個重要論題，所以在本節之末，略述數語如上。

第十章 無著系的大乘佛教

第一節 無著菩薩

時代的要求

上一章所舉的中期經典，有人說是西元二百至四百年間成立，並且，《大涅槃經》、《大法鼓經》，都說流行於南方，《楞伽經》則以南海之濱為其說法地。因此可說，這些經典與《般若經》同屬於南印度所成立。但是這些經典的思想，與前期南方的大乘有相悖處，乃為事實。進而考察，《勝鬘經》以中印的阿踰陀（Ayodhyā）為中心，無著、世親出身於北印，特別是無著，卻以阿踰陀為中心而發展唯識大乘。阿踰陀是笈多王朝於第四世紀之末向此移都之地，所以又有人以為中期的大乘經典，可能是笈多王朝（西元四至六世紀）時的文化產物。

不論如何，當龍樹組織了大乘佛教，他的特色是破小乘而發揮大乘的優越性；到了無著，就把在教理方面開展到龍樹之上，同時

也以小乘有部的繁瑣教理做基礎，而確立大乘佛教，乃是把小乘統合於大乘之內了。

義淨三藏留印時，在他的《南海寄歸內法傳》（《大正藏》五四·二〇五頁下）之〈序〉中說：「所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。」中觀行於東南印，瑜伽則盛於中北印，這都是時代及環境有以助成的結果。

為何稱唯識大乘為「瑜伽」？這也與唯識學的環境及時代有關。凡是巧修止觀而有契入的，名為瑜伽師，為瑜伽師所依住的，名為瑜伽師地，即如安世高所譯《修行經》、《大道地經》，覺賢所譯《修行方便》，均係瑜伽師地梵語的別譯。

可知，瑜伽師就是禪師，禪師多有內證的境界，故有從禪出教的事實，即是本於內證經驗而立說。小乘說一切有部的學者特深於禪，初來中國傳禪數之學的，也以西北印系的學者為主。瑜伽學者既多有從禪而出之教，起而整理組織此等教說的大師，便是彌勒；據近代學者的考證，這位彌勒乃係第二位歷史的人物，且是薩婆多（一切有）部的學者。

彌勒與無著

彌勒（Maitreya慈氏），我們在第八章第一及三節之中已經講到，他是兜率內院一生補處（最後生）的菩薩，是當來人間做佛的佛。

根據真諦所譯《婆藪槃豆法師傳》（《大正藏》五〇·一八八頁中，即是世親或天親Vasubandhu傳）所說，無著（Asanga）三兄弟，是生於北印度富婁沙富羅國（Purua-pura今之白夏瓦）的婆羅門家，長兄無著、二弟世親、三弟比鄰持跋婆，都在有部出家。無著後來得到來自毘提訶（Videha）的阿羅漢賓頭羅之教化，而得小乘之空觀，但他仍不滿意，便用神通去兜率天，向彌勒菩薩受教大

乘空觀及大乘經義，後來更把彌勒請來人間說法。因此，現傳是出於彌勒造的論書，其重要者有如下五部:

（一）《瑜伽師地論》（百卷）。玄奘漢譯。西藏譯出其中之一部分，卻說是無著所造。

（二）《大乘莊嚴經論頌》（一卷）。波羅頗蜜多羅譯，並存有梵文及西藏譯本。

（三）《辯中邊論頌》（一卷）。中國有真諦及玄奘兩譯本，並存有梵文及西藏譯本。

（四）《現觀莊嚴論頌》。存有梵文及西藏本，中國未譯。

（五）《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》（一卷）。有菩提流支及義淨兩種漢譯本。

可是，宇井伯壽認為彌勒是歷史上的人物（龍山真章《印度佛教史》第五章引），印順法師也贊成此說，而以為是薩婆多部的一位學者（印順法師著《印度之佛教》第十四章第二節）。木村泰賢則主張若要在歷史上承認彌勒是一位論師，還\應有若干之研究；他以為暫時雖說是彌勒之著，但不外於無著之說，大概是安全的。（木村泰賢著《大乘佛教思想論》第一篇第五章第一節）

若從宗教經驗及宗教信仰而言，我們確有理由深信這位彌勒即是兜率天的慈氏菩薩，因為，瑜伽師的定中所見，絕不會是他們的妄語，瑜伽師以定中的神通上天請法或請彌勒下來說法，那是可以辦到的。

若從思想史的角度看，那麼，彌勒當是通過了瑜伽師們的定境所表現的身分，無著不過是瑜伽師中的傑出者及代表者，《婆藪槃豆法師傳》（《大正藏》五〇·一八八頁下）中說無著「於薩婆多部出家後，修定得離欲」，可見他也是有部的瑜伽師無疑。又說大眾

「雖同於一堂聽法，唯無著法師得近彌勒菩薩，餘人但得遙聞，夜共聽彌勒說法，晝時無著法師更為餘人解釋彌勒所說」。

若從人物史的資料考察，無著的先輩中，也確有一位彌勒論師：1.姚秦時代有一位印度學者來華，讚譽羅什三藏為蔑帝利以來第一人。2.《道安傳》中有彌妬路刀利，與彌勒、眾護、婆須密，並稱為四大士。3.《薩婆多部記》目錄中說，三十五祖提婆、四十二祖摩帝麗，四十四祖婆修槃頭（世親）。4.《傳燈錄》之旁系，十祖為摩帝隸披羅，十二祖為世親。以上四例中的蔑帝利、彌勒、摩帝麗、摩帝隸披羅，同屬Maitreya一字的異譯，可見在提婆以後，世親以前，確有彌勒其人了。此一彌勒當是促成彌勒論書的重要人員之一，他也是當時的瑜伽師之一；全部的彌勒論書所代表的思想，乃是集合了許多瑜伽師的禪境所得而來；我們也可以承認，那是兜率天的彌勒所傳。這一學說的弘揚出來，乃是無著菩薩的功德。

無著及其著述

彌勒，大約是西元二七〇至三五〇年間的人，無著大約是西元三一〇至三九〇年間的人。當無著、世親弘揚大法之時，正是笈多王朝的盛世，約自沙姆陀羅笈多（Samudra-gupta西元三三〇—三七九年）之末年，經旃陀羅笈多二世（Candra-gupta II西元三八〇—四一四年）至鳩摩羅笈多（Kumāra-gupta西元四一五—？年）接位，亦即是法顯西遊，羅什東來的前後。

無著除了以彌勒之名傳出的許多論書之外，以他自己的名而傳流的論書也不少，其重要的則有如下數種：

（一）《顯揚聖教論》（一卷）。玄奘譯。

（二）《攝大乘論》（三卷）。有真諦、玄奘、佛陀扇多之三譯，西藏亦有譯本。

（三）《大乘阿毘達磨集論》（七卷）。玄奘譯。西藏亦有譯本。

（四）《金剛般若經論》（二卷）。達摩笈多譯。西藏亦有譯本。

（五）《順中論》（二卷）。般若流支譯。

（六）《大乘莊嚴經論》（十三卷）。波羅頗蜜多羅譯。現有梵文及藏文本。

其中初三種，正面闡述瑜伽派之意趣。第四種是揭示《金剛般若經》之意趣。《順中論》是《中論》的概說書。《大乘莊嚴經論》是基於彌勒的《瑜伽師地論》，解釋《大乘莊嚴經論頌》，以作為大乘佛教的概說書。

阿賴耶識

阿賴耶識（ālaya-vijñāna）是彌勒至無著的中心思想，現在根據《瑜伽師地論》中所說的，阿賴耶識有五種涵義：

（一）阿賴耶識依於兩種因素而活動：一是「了別」有分別的內在之執受心；二是「了別」無分別的外在之器世界。也就是維持內在身心的活動，以及了別外在器界的活動。

（二）阿賴耶識與作意、觸、受、想、思之五遍行心所相應。

（三）阿賴耶識與諸法有相互因果之關係：阿賴耶識又稱為種子識，藏種子而生一切法，種子即是顯現一切法之因，一切法是種子的現行，稱為「種子生現行」。這一作用在剎那生起而因果同時，阿賴耶識即是因，諸法即是果。由現行之諸法再薰習（影響）阿賴耶

識，而成為積聚的種子，便稱為「現行生種子」。這一作用的場合，現行的諸法是因，積聚的種子是果。但在阿賴耶識的種子，既能生起現行，也能和其他的種子剎那相續彼此影響，而又生起新的種子，這是自類相續，稱為「種子生種子」。

（四）阿賴耶識與諸識俱轉：其他諸識中凡有一識或二識活動時，阿賴耶識的內含亦即隨即變動。

（五）阿賴耶識有雜染與還滅的兩面：在生死流轉中，它是一切雜染的根本；在證悟而入涅槃時，是還滅功能的所依。這是採取了如來藏的思想。

無著的《攝大乘論》

唯識學發源於彌勒的《瑜伽師地論》，到了無著的《攝大乘論》而大成。此論是無著晚年的作品，有獨特的組織。此論是《大乘阿毘達磨經》之〈攝大乘品〉的釋論，乃是無著思想的代表作。內容共分十章，說明十種殊勝，並述有大乘佛教真是佛說的意趣。十種殊勝相可分為境、行、果的三類。一及二是境殊勝，三至八是行殊勝，九及十是果殊勝。

所謂十種殊勝相的內容，大意如下：

（一）所知依：「謂阿賴耶識，說名所知依體」。一切所應知的法，都依於阿賴耶識而立。也就是說，阿賴耶識為三性（遍計執、依他起、圓成實）所依。對三性有兩種見解：遍計執及依他起是雜染，圓成實是清淨。遍計執是雜染，圓成實是清淨，依他起通於雜染和清淨之二邊。照第一見解說，阿賴耶是虛妄不實、雜染不淨；照第二見解說，阿賴耶既是虛妄雜染，也是真實清淨。無著側重在第一種見解，世親則兼談兩種。

（二）所知相：「三種自性」，「說名所知相體」。所知就是相，名為所知相。即是將一切所應知的法，分為三相來說明：1.依他起自性—是仗因托緣而生起的、可染可淨而不是一成不變的一切法。2.遍計所執自性—是指亂識（幻妄）所取的一切法，毫無實體，不過是一種自己的錯覺意境。3.圓成實自性—是指由人空及法空所顯的諸法之真實性。

（三）入所知相：「唯識性，說名入所知相體」。由修唯識觀而悟入唯識性，就是悟入所知相的真實性。唯識觀有兩種：1.初步的方便唯識觀—以唯識觀觀一切法的自性為虛妄分別，所以了不可得。2.進一步的真實唯識觀—觀察諸法之境不可得，虛妄分別的識也不可得，心境俱泯，即悟入平等法性（圓成實性）。本論的唯識觀雖通於真實境（地上），但重於從凡入聖（由加行分別智到根本無分別智）的唯識觀。

（四）彼入因果：「六波羅蜜多，說名彼入因果體」。彼入就是入彼，即是說，要悟入彼（那個）唯識的實性，必須修習六種波羅蜜多（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）；尚未悟入唯識性時，所修者是因，證入唯識性以後，所修者即是果。

（五）彼因果修差別：「菩薩十地，說名彼因果修差別體」。進入初地以後的聖位菩薩，於十地中，仍是修習六波羅蜜多；地地增上，故說有十地差別。到佛果時，六波羅蜜多的修習，即告圓滿。

（六）修差別中增上戒：「菩薩律儀，說名此中增上戒體」。即是諸地之中菩薩所修的戒學，表明他們不是修的聲聞小乘戒，故稱菩薩律儀。地地修習、展轉、增加、向上，故名增上。

（七）增上心：「首楞伽摩，虛空藏等諸三摩地，說名此中增上心體」。此即是諸地菩薩所修的定學。定以心

為主體，故稱增上心。首楞伽摩，義為健行，就是首楞嚴大定，此定境界很高，為十住菩薩所修。虛空藏也是定名，能含攝、能出生一切功德，所以名為虛空藏。

（八）增上慧：「無分別智，說名此中增上慧體」。此即菩薩所修的慧學。無分別智含有加行智、根本智、後得智三者。菩薩遠離一切法執分別，故此三智皆稱無分別智。

（九）彼果斷：「無住涅槃，說名彼果斷體」。彼果，就是修習那戒、定、慧三增上學所得的果。那果就是斷煩惱障及所知障而得的果，故稱果斷。無住涅槃是不住於生死也不離於生死之義。

（一〇）彼果智：「三種佛身」，「說名彼果智體」。上面所說的那個果，就是智，故名果智。從果的斷障寂滅而言，是無住大般涅槃；從果顯現的智慧而言，是圓滿的無分別智，亦即是八識轉為四智而成就三種佛身：1.第八識轉成大圓鏡智、第七識轉成平等性智，即是「自性身」佛。2.第六識轉成妙觀察智，即是「受用身」佛。3.前五識轉為成所作智，即是「變化身」佛。第一種身是常住的，二、三種身是無常的。由自性身現起的受用身，受用一切法樂（自受用），並為地上的聖位菩薩說法（他受用）；由自性身現起的變化身，則為聲聞說法。

以上十殊勝的釋義，係參考印順法師的《攝大乘論講記》第一章。其中包括唯識境、唯識行、唯識果，在唯識學的立場，本論確是一部統一了全體大乘佛教的概論書。

第二節 世親菩薩

唯識學的淵源

自彌勒到無著所完成的唯識學，是以一切種子識為本，即是種子識變現的唯識學；到了世親的《唯識三十論》，是以三類分別識為本，即是分別識變現的唯識學。前者是由《瑜伽師地論》的〈本地分〉出發，是用種子識不一不異的「不異」之義為根據；後者是再回到《瑜伽師地論》的〈攝抉擇分〉，是用種子識不一不異的「不一」之義為根據。這是同一唯識的兩大分流。後世講唯識學者，多用世親之說，以為世親才是唯識學的集大成者；無著的一流，在中國，則另成為攝論學派的攝論宗。

故在未講世親之前，先介紹唯識的淵源。除了已在第九章第三節《解深密經》的阿賴耶識條下，說到了唯識思想在部派思想中的根據，現在再參考法舫法師的《唯識史觀及其哲學》第一篇第四、五兩章之材料綜合分列如下：

（一）三法印是唯識根源：《阿含》聖典的要義不外三法印，三法印即是：



涅槃寂靜，實是三觀的結果，雖可稱為四法印，其實仍是三法印。比照唯識學，「諸行無常」，即是虛妄分別的心、心所法，以及其所變現的諸法。「諸法無我」，即是由人空法空所顯的人無我及法無我義；《阿含經》中雖不分人法二義，實已含此二義。「有漏皆苦、涅槃寂靜」，也正是大乘發揮的勝義；大乘的「無住涅槃」亦由「涅槃寂靜」開出。

（二）蘊處界是唯識根源：為了解釋三法印的意義，《阿含》聖典即有五蘊、十二處、十八界。唯識法相的道理，就建立在這蘊、處、界上。

（三）四《阿含》中的唯心論：例如生死輪迴說、業感緣起說，都是以心為造作之主體的。

（四）唯識學的功用是闡釋《阿含經》：《百法論》是釋《阿含經》的「諸法無我」義；《五蘊論》是釋《阿含經》中的五蘊義；《大乘集論》和《瑜伽師地論》的〈本地分〉、〈攝抉擇分〉後二卷、〈攝異門分〉及〈攝事分〉等二十卷，大都是解釋《雜阿含經》等的經意的。

世親及其著述

世親，就是婆藪槃豆法師，他是無著的胞弟，他的年代約在西元三二〇至四〇〇年之間。根據《世親傳》的記載，他先佯裝瘋狂，潛入罽賓國，學有部論，十二年中聽《大毘婆沙論》數遍，文義已熟之後，即還本土，造成《阿毘達磨俱舍論》（又作《俱舍論》）三十卷，雖在說明有部的教義，但在若干地方卻用經部的教義，補充有部的教義。這在第六章中已經介紹過了。

世親尚未迴入大乘之前，據說著有小乘論很多，《俱舍論》是其中的代表作，同時他也著了一部有名的《七十真實論》，用來攻

破數論外道的《僧佉論》，因此得到阿緰闍（Ayodhyā又譯作阿踰陀）國王毗柯羅摩阿秩多（Vikramāditya）的三洛沙金之賞，世親即將此金分三分，起三寺。後又得到婆羅秩底也（Bālāditya新日）王的皈依，並令太子就世親受戒，王妃出家亦為世親的弟子。太子即位後，即與其母同請世親留住阿緰闍國。

當無著晚年時，想到世親學小破大，心中不安，便遣人由北印富婁沙富羅國（義為丈夫城）到阿緰闍國，請世親回去，說他病得很重。兄弟相見之後，無著即說：「我今心有重病，由汝而生……汝不信大乘，恆生誹謗，以此惡業，必永淪惡道。」世親因此迴小向大。當無著歿後，他便廣造大乘論書，例如《華嚴經》、《涅槃經》、《法華經》、《般若經》、《維摩經》、《勝鬘經》等諸大乘經的釋論。又造《唯識論》等。八十歲時，寂於阿緰闍國，而且說他：「雖迹居凡地，理實難思議也。」以上參考《婆藪槃豆法師傳》（《大正藏》五〇·一九〇—一九一頁下）。

根據布頓的《佛教史》說，世親自無著處得到《十地經》及《阿差末經》之後而歸大乘，以後至尼泊爾，教化破戒僧辛陀（Handa）。又研究了《十萬頌般若》。

世親的著作極多，傳說有小乘論五百部，大乘論五百部，故有「千部論師」之稱。如今傳存的，在《日本大正新脩藏》收有二十七部，《西藏大藏經》收有三十三部。其重要者有如下的十一種：

（一）《阿毘達磨俱舍論》（三十卷），玄奘譯。真諦別譯《阿毘達磨俱舍釋論》（二十二卷）。

（二）《唯識三十頌》（一卷），玄奘譯。

（三）《唯識二十論》（一卷），玄奘譯。真諦別譯《大乘唯識論》（一卷）。般若流支別譯《唯識論》（一卷）。

（四）《佛性論》（四卷），真諦譯。

（五）《攝大乘論釋》（十卷），玄奘譯。真諦別譯《攝大乘論釋》（十五卷）。達摩笈多別譯《攝大乘論釋論》（十卷）。

（六）《辯中邊論》（三卷），玄奘譯。真諦別譯《中邊分別論》（二卷）。

（七）《十地經論》（十二卷），菩提流支譯。

（八）《妙法蓮華經優波提舍》（二卷），菩提流支共曇林等譯。

（九）《無量壽經優波提舍》（一卷），菩提流支譯。

（一〇）《涅槃經本有今無偈論》（一卷），真諦譯。

（一一）《涅槃論》（一卷），達摩菩提譯。

此外尚有《五蘊論》、《百法明門論》、《勝思惟梵天所問經論》、《如實論》、《金剛般若論》等。

世親的思想

《磨訶止觀》卷七，稱龍樹「作千部論」；《百論序疏》說世親被「時人呼為千部論主」。這兩位在印度佛教史上的巨人，確有很多相似之處：著述之多，是第一點相似；涉獵之廣，是第二點相似；思想龐雜，是第三點相似。如果論到大乘佛教的集大成者，世親比龍樹尤其當之無愧。正因如此，要想對世親的思想做系統一貫的整理，也是不易辦到的事。

世親有小乘及大乘的兩種立場。在大乘的範圍內，又分有好多不同的立場，他對《法華經》、《華嚴經》、《涅槃經》、《般若經》、《維摩經》、《阿彌陀經》等，均有註釋。他對阿賴耶識思想及如來藏思想，都有註釋；在阿賴耶及如來藏之間，他雖更重於

阿賴耶，但他不像無著那樣；因為在無著的論書中，根本沒有發現如來藏、本有佛性、常樂我淨等的意趣，世親的《十地經論》及《佛性論》，就明白地在宣揚這些。

因此，木村泰賢將世親的大乘佛教，分成兩大系：1.自無著到世親系的瑜伽佛教。2.自《如來藏經》到世親系的如來藏佛教。若將此兩系來對照漢文世親論書的譯者，那麼，玄奘一派是屬於瑜伽系，菩提流支、般若流支、真諦等的立場，是屬於第二系。

《唯識三十論》

現在僅討論繼無著而來的世親思想，那就是《唯識二十論》及《唯識三十論》（又作《唯識三十頌》）的立場。《唯識三十頌》，則為世親唯識學的代表作。不過，世親僅作了《唯識三十頌》，沒有親自為頌作釋，後來所謂的唯識十大論師，便是為此三十頌作釋的人。中國的《成唯識論》，是玄奘應窺基的請求，將十大論師的釋論綜合而成。實際上因為玄奘之師戒賢，是護法系的學者，所以，《成唯識論》的內容，也以護法的見解為準；既不能說即是世親的思想，也不能代表十大論師的思想。

但是，從《唯識三十頌》，仍可見到世親思想的輪廓。

依照唯識家的分科法，《唯識三十頌》可分為三大綱：唯識相，即頭上二十四頌，是對宇宙萬有之現象界的說明。唯識性，即第二十五頌，是對一切事相之理性（本體）的說明。唯識位，即末後五頌，是對修行證果之位別程序的說明。在此三大綱目之中，以第一綱的唯識相最要緊。唯識相的說明，主要是在三種能變相。

根據梵文的頌句：「假說種種我及法，是由識轉變故有。」在漢譯的頌句是：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。」（《大正藏》三一·六〇頁上）也就是說，宇宙萬有的現象界，都是由於識的轉變而出現。這識的轉變，有三種能變之相：

（一）異熟能變—第八阿賴耶識。

（二）思量能變—第七末那識。

（三）了別能變—眼、耳、鼻、舌、身、意等前六識。

以一切萬法為八個識所變現，八個識有能變現一切萬法的功用，所以稱八個識為能變識，八識分三類，故稱三能變。

異熟，是因與果的時間不同和性質不同的意思。例如在桃樹上接了杏樹枝，將來成熟了果子，便是異時而熟的時間不同；果子的味道既非原來的桃，亦非原來的杏，便是異類而熟的性質不同。阿賴耶識是眾生生死的主體，它能生起一切法，故稱為一切種子識，由阿賴耶識而展開根身（人生界）及器世間（物質界）。此識常與觸、作意、受、想、思等五遍行心所（心理活動）相應，心所影響到阿賴耶識的質量變換，即是一切種子識的內容的念念生滅，這生滅轉變的情形，猶如瀑布的水流，粗視之好像一匹不動的白布掛在山壁上，然細究之，它的內容卻是瞬息不停地在變換相續。由心所影響第八識時，即成為它的種子（因），由種子而變為現象時，即成為它的現行（果），這因果的關係是異時而熟或異類而熟，故稱為異熟能變。

思量，是思慮及量度之意。第七識常恆地思量第八識而計度為我，依第八識、緣第八識、執持第八識為我，所以生起我癡、我見、我慢、我愛，故稱為思量能變。

前六識以意識為主而各各了別粗顯之境象，故名為了別境識。第六意識統一眼等前五識而與許多的心所相應，例如日常所現起的種種心理活動，即為此了別境識的範圍，故稱為了別能變。

明白了一切現象界，皆由八識的轉變分別而起，便知其非為真有，故稱為一切法皆是唯識現。這就是阿賴耶識緣起的唯識觀，也即是以三類分別識為本而變現的唯識學。

第三節 世親以後的諸論師

《大乘起信論》

世親以後，印度的大乘佛教，即進入後期。我們已知道，世親的思想中，尚有一系如來藏緣起的立場，雖然，世親的《佛性論》，在這方面尚未做到圓熟的程度，但到西元五世紀末的堅慧所著的《究竟一乘寶性論》、《大乘法界無差別論》，以及馬鳴的《大乘起信論》，便把它發展開了。

《大乘起信論》，從思想史的角度看，近人多有以為它的著者馬鳴，可能是世親的弟子或與安慧同時，故在世親之後，予以介紹。

本論為中國的天臺、賢首、禪宗等各家共同崇信，也可以說它是中國傳統佛教的一部重要論典，一向被視為佛學的概論書。然而到了近代，由於梁啟超根據日本望月信亨等的說法而做了歷史的考證，說是由中國人所作，並給予頌揚，說是人類智慧最高的產物。又有支那內學院的歐陽竟無師資，根據唯識學的立場起而非毀，王恩洋竟說是「梁陳小兒，無知遍計」而作，又說「膚淺模稜，剗盡慧命」，進而肯定是「非佛教論」。起來維護本論的人是太虛大師。其論戰的文字，可參考《大乘起信論真偽辯》一書。印順法師也有意見，可參閱他的《大乘起信論講記》之懸論。

不論如何，本論有其獨特的地位和不可忽視的價值。本書不做左右袒，僅願介紹它的大略：

由《華嚴經》的淨心緣起，至《如來藏經》的如來藏說，再到本論的一心二門說，如來藏緣起觀，即達於圓熟。

本論以「法」為「眾生心」，法是大乘法，眾生心即是如來藏；換言之，如來藏便是大乘法。眾生心含攝一切法，故名「一心」，由此一心向清淨界、光明界、悟界看，便是真如門；由此一

心向雜染界、無明界、迷界看，便是生滅門。真如門是自性清淨心，生滅門是雜染虛妄心；由無明而有虛妄生滅，由虛妄生滅的現實而修習向上，即可至究竟的果位，稱為一心法界。這一心法界在本體、功能、作用的三方面，即稱為三大：1.體大（本體），即是不生、不滅、不垢、不減的真如實性。2.相大（功能），即是真如含有無限的德相。3.用大（作用），即是能生世出世間之無漏有漏的一切善法。

一心、二門、三大，乃是《大乘起信論》的綱骨。

真如，是古人對於宇宙本體的命名，它是遠離了一切妄念後的實在心，一切法無不是真如。本論對於真如的界別，分有離言真如及依言真如、空真如及不空真如，著眼點是在不空真如之含攝無量功德，那就是常樂我淨的一心，也是我們修學佛法的目標。但此一心，眾生本具，悟時即可見此自性清淨的真如心了。

生滅，是由眾生心開展出來的現象界，它與真如對立，稱清淨的如來藏為真如，呼「不生滅」及「生滅和合」的最初狀態為阿黎耶識（新譯為阿賴耶識）。因了阿黎耶識而有無明，因了根本無明而有枝末無明，此無明的相狀即是心的活動。本論將無明的流轉，立三細六麤之說。所謂三細六麤，是統括生滅門的九種心的活動程序，稱為九相，此九相含攝了十二緣起的內容，也就是十二緣起的新的特別解釋法。不過，十二緣起是就外在的、是明此一身流轉三界的順序而說，本論的九相是專就內部的、是明此一心變化所行的順序而說。約眾生心識的次第開展而說，分為心、意、意識。約眾生心的惑障而說，又分為無明與染心。

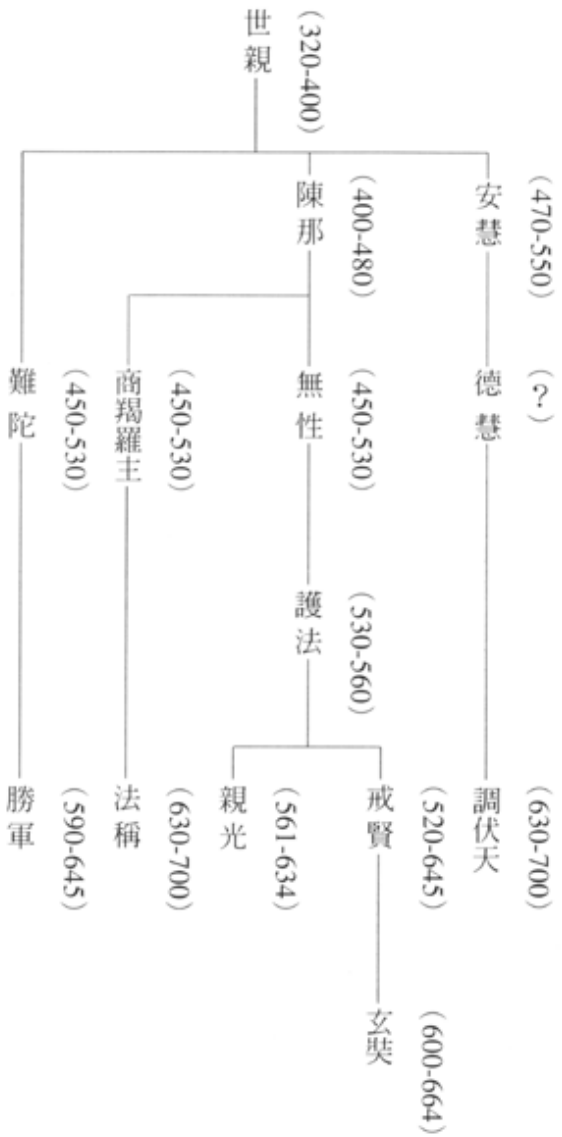
總之，本論所強調的是一心，這個心要比唯識家的識，更加堅強，迷悟不離一心，大乘法即是眾生心。換言之，信佛、學佛、成佛，也都是信仰我們自己的心，學習我們自己的心，成就我們自己的心；我們的現象界是由我們的心所促成，我們的本體界也要由我們對自己的心來開發。所以這在哲學上說，乃是絕對的唯心論。

《華嚴經》開出淨心緣起的花，《大乘起信論》是最後結成的果；中國的傳統佛教，就是沿著這一條路在走，無怪乎覺得《大乘

起信論》是如此的重要。

兩大派系

龍樹系下的中觀派，到了佛護、清辨，即分成兩個派的三大流。幾乎也在同時代中，世親下的瑜伽派，也分裂為安慧系的無相唯識和陳那系的有相唯識，其情形大致如下表（表中所附各師的年代，係用西元計算，同時也僅是大致如此，未必即已確定）：



世親以後，為其《唯識三十頌》作釋的，通常稱為十大論師，與中觀派做空有之爭的，也就是這些人或他們的關係人，在晚期的大乘佛教，論師輩出，頗有 百家爭鳴的景象。

在安慧的無相唯識系下，至調伏天，便影響了中觀經量派的師子賢；在陳那的有相唯識系下，至戒賢，便影響了瑜伽中觀自立派的寂護。終於空、有兩流，均被密教攝受而消失了他們原來的立場，這是西元第七、第八世紀間的事了。

所謂十大論師，據法舫法師的《唯識史觀及其哲學》第一篇第五章第四節所介紹的世親後共有十一位論師：陳那、德慧、安慧、護法、難陀、淨月、親勝、火辨、勝友、最勝子、智月。其中除了陳那，即是通常所說的釋《唯識三十頌》的十大論師。

其中的陳那、安慧、德慧，是世親的弟子（德慧又有人把他算作安慧系下）。難陀在世親系下，因唱種子新薰說，異於古來的種子本有說，故別出一派。親勝、火辨為世親同時代人，火辨是一居家的隱士。勝友、最勝子、智月，皆為護法的弟子，大都出現於西元五六一至六三四年之間。

現在我們要介紹其中最偉大的幾位論師。

陳那

陳那（Dignāga大域龍）是南印度人，先在小乘犢子部出家，後隨世親學唯識及因明，他著有《集量論》、《觀所緣緣論》、《掌中論》、《入瑜伽經》、《俱舍論注要義燈》、《因明正理門論》等。

對於唯識學方面，他在《觀所緣緣論》中成立了根塵唯識義，又在《集量論》中立心體為相分、見分、自證分的三分義。這心體三分之說，給後世的影響很大，所謂「安、難、陳、護，一、二、三、四」，就是指的四位論師對心體的分析觀。安慧主張自證分的一分說，難陀主張相分及見分的二分說，護法則主張相分、見分、自證分、證自證分的四分說。

不過，陳那對於因明的成就，更在唯識學之上，他的《集量論》（藏譯）及《因明正理門論》，改革了印度的舊因明而集印度論理學的大成。尤其是《集量論》，不但在佛教有無上的價值，即在印度哲學史上也有極高的地位。

因明，先以論辨法之名，出現於聖德格耶《奧義書》。又植根於以究理著名的外道勝論派及尼夜耶（正理）派，因明的創始人，傳說即為尼夜耶派的足目。尼夜耶派的《正理經》，立「量」等十六句義，約為西元二、三世紀之間的事。

佛教的論法，最初即採用正理派的量義而略加修改，到了笈多王朝時代，百家競相論爭義理之長短得失，非善用論術不足取勝，所以佛教諸師幾無不深研論法而卓然成家，稱之為因明。世親對於此學，即《論軌》、《論式》、《論心》之作，可惜今已無傳。

陳那的著述中有關因明者，計有八論，而以《因明正理門論》及《集量論》最著。前者「立破真實」，以詳正確的論式；後者「釋成量義」，以詳正確的知識。一重於悟他，一重於自悟。陳那的論式，是以與敵共諍之宗支為所成立，以與敵共許之因喻為能成立。「因」是基於九句因而立三相，此即是三支作法的新因明；所謂三相，即是遍是宗法性。同品定有性。異品遍無性。「喻」是因的三相的一分，即在「同品」、「異品」之二相，舉出「同喻」及「異喻」，自正反兩方面來證明所立論點的正確性。

因明不易懂，初學者不妨參閱慈航法師全集《相宗十講》之八、九兩講。

繼承陳那之因明學的是商羯羅主（Śaṃkarasvāmin，他作有因明學的入門書《因明入正理論》，現存有梵、藏、漢三種本子。

另外，學於世親及陳那門下的三寶尊，著有《一切如來讚》，陳那系統下的無性，著有《攝大乘論釋》。此下即為護法。

護法

護法（Dharmapāla）是印度後期大乘佛教史上的一顆彗星，他是南印度的達羅維荼國人，本為王子，極其聰慧，據稱他的「學乃淵於海濬，解又朗於曦明，內教窮於大小，聲論光於真俗」。他成名

很早，曾任中印那爛陀寺的住持，二十九歲即退居於佛陀成道的佛陀伽耶附近，三十歲（《唯識述記》則謂三十二歲）即死於大菩提寺。他對唯識學理，闡發精詳。著有《大乘廣百論釋》、《成唯識寶生論》、《成唯識論》等。《成唯識論》即是《唯識三十頌》的釋論，玄奘大師漢譯《成唯識論》，即以此論為依據，而略參入其他九師之說。

護法站在道理世俗諦的立場，宣說唯識的「真有俗空」，恰好與中觀派的「真空俗有」觀對立起來。他認為蘊、處、界的一切法皆是有，即以此立場來釋《唯識三十頌》。他的弟子是戒賢，再傳弟子即為我國的唐玄奘，到玄奘弟子窺基，唯識學即在中國成為一大學派的唯識法相宗。所以，護法在唯識學史上的地位，不在世親之下。

德慧及安慧

德慧（Guṇamati）是南印度人，一般以為他是世親的弟子，並以安慧為門師。他曾於摩伽陀降伏外道，後來住於那爛陀寺及伐臘毘等處，著有《俱舍論釋》、《隨相論》、《唯識三十頌釋》（此書今已不見，玄奘是見過的），他在他的《攝大乘論釋》中，主張種子的本有與新薰之合一論，即所謂「本性住種」與「習所成種」說。

安慧（Sthiramati）是南印度羅羅國人，他的著作很多，重要者有《辯中邊論疏》、《唯識三十頌釋》、《五蘊論釋》、《大乘阿毘達磨雜集論》、《大寶積經論》、《大乘中觀釋論》、《俱舍論實義疏》等。其中《唯識三十頌釋》，漢文未譯，現存梵文本，則為法國巴黎烈維博士的校本。安慧的立場與護法完全不同，他以阿賴耶識為一切雜染法種子的住處，一切法為阿賴耶識所藏的果，阿賴耶識是一切法的因，故說一切法即是阿賴耶識；由此阿賴耶識而生起思量識及了別識，結果又歸於阿賴耶識。

窺基的《成唯識論述記》（《大正藏》四三·二三一頁下），對於安慧的介紹說：「妙解因明，善窮內論。扇徽猷於小運，飛蘭蕙於大乘。神彩至高，固難提議。」一代宗匠，於此可見了。

第十一章 笈多王朝及其後的佛教

第一節 笈多王朝的佛教

王朝的興替

笈多王朝係於西元三二〇年，由旃陀羅笈多一世（正勤日王）所建，都於華氏城，領有中印度。第二主沙姆陀羅（西元三三〇—三七九年）即是新日王，征服印度之東部及南部。第三主旃陀羅二世（西元三八〇—四一四年），又攻略印度的西部及北部，領有印度平原及旁遮普之一部，並含加底阿烏爾半島的地域，這是笈多王朝的全盛時代。

然在另一方面，自西元第五世紀以來，北方的白匈奴族（即是嘌噠Ephthal），蠶食西北印度，先佔犍陀羅國。自笈多朝的佛陀笈多（Budha-gupta）王死後，至西元五百年頃，白匈奴族的吐拉摩那（Toramāṇa），即乘笈多朝的內亂而佔據了中印度，笈多王朝因此崩潰，吐拉摩那之子摩醯邏矩羅（Mihirakula西元五〇二—五四二年），即成為中印度之王。當時有摩臘婆國的耶輸陀爾曼（Yaśodharman）王，於西元五二八年征伐摩醯邏矩羅，並使之退到迦濕彌羅。中印地方，即由笈多王統的支裔，一個摩揭陀地方很小的侯國，繼續了後期的笈多王朝（西元五三五—七三〇年）。

在南印方面，案達羅王朝滅亡之後，波羅毘（Pallava）族據於建志補羅（Kāñci-pura），成立波羅毘王朝（西元二二五年頃—九〇〇年）。

婆羅門教的復興

笈多王朝的文化特色，可說即是婆羅門教的復古主義之抬頭。自迦膩色迦王到笈多王朝前期之滅亡，也就是西元二世紀到五世紀約四百年之間，因無外敵的入侵，復古主義也隨著王朝勢力的鼎盛而勃起。

婆羅門教，自阿育王以來，由於佛教之發展，傳統的信仰便潛入於社會的底流。至此時，已經過整理、修正、結合了民間通俗信仰的濕婆、維修奴的崇拜，成為新的印度教（Hinduism）的姿態起而復興，這是雅利安民族的文化與印度先到民族的文化之結合，它的起源，即是《大戰詩》中的《薄伽梵歌》。當小乘佛教日漸變成學術思想化，且在教內大肆爭執義理之優劣高下之際，對於民間的生活及通俗的信仰，卻日漸疏遠；印度教之復興，即是基於通俗化的信仰，並採取了佛教的哲理而予以補充其不足。大乘佛教即是為了挽救此時代的危機而出現。

笈多朝時，對於古典梵語（Classical Sanskrit）之復興，且被採作公用的語文，與婆羅門教的復興有關，大乘梵文佛典的完成譯寫的工作，大致也與笈多王朝的梵語復興有關。

笈多朝的諸王信仰，也以婆羅門教為基礎，例如沙姆陀羅笈多及迦摩羅笈多一世（Kumāra-gupta I）二王，舉行自熏迦王朝以來即未曾行於中印度的馬祀大祭，乃為顯著的事實。故對於佛教頗為冷淡。

但其諸王之中，以個人身分對佛教表示好感的，或進而尊崇佛教的，也不是沒有。例如在《世親傳》中，正勤日王秘柯羅摩阿秩多，曾施世親三洛沙金，新日王婆羅秩底也皈依了世親，世親也受

到新日王的嗣子及王妃的留請久住在阿緰闍，此雖未必盡為史實，至少反映了當時的王室對佛教尚有好感。

前面說到將白匈奴族的摩醯邏矩羅王征服逐退的，是摩臘婆國的耶輸陀爾曼王，玄奘所傳，征服匈奴王的，乃是後期笈多王朝的婆羅阿迭多二世（BālādityaII）。周祥光《印度通史》一一七頁則說是二王聯合擊退並生擒了匈奴王，可是又把他放了回去。婆羅阿迭多王，為了紀念征戰的勝利，便建了一座很大的佛寺，那便是有名的那爛陀。

北印教難

來自北方的侵略者摩醯邏矩羅王，極端仇視佛教，毀滅佛法。勢力所至，佛教凌夷。據說當他被放回北印之後，在迦濕彌羅一地，毀壞寺塔，即達一千六百所。《付法藏因緣傳》（《大正藏》五〇·三二一頁下）所稱的師子比丘，當時正在罽賓（即迦濕彌羅）大做佛事，而為「彌羅掘」所殺，法統因此而絕。彌羅掘，便是摩醯邏矩羅的異譯。亦有譯作密希訶羅（Mihirkula）。因此，史家每將此王與熏迦王朝的補砂密多羅並稱。

那爛陀寺

根據玄奘《大唐西域記》卷九（《大正藏》五一·九二三頁中）所載，那爛陀寺的初建，是在「佛涅槃後，未久，此國先王鑠迦羅阿逸多（唐言帝日），敬重一乘，尊崇三寶，式占福地，建此伽藍。」又經佛陀毱多王（覺護）、呾他揭多毱多王（如來）、婆羅阿迭多王（幻日）、伐闍羅王（金剛），歷代繼續增建，至戒日王時已是第六帝了。但在笈多王朝中，除了後期的婆羅阿迭多王，均無其人，戒日王乃是伐彈那王朝（即戒日王朝）的人。在西藏的傳說，無著、世親均曾於那爛陀寺弘通大法，但於漢譯未聞此說，而且在法顯及智猛的遊印記載中，也未見言及那爛陀寺之名。

根據多方的考察，玄奘所說的「佛涅槃後未久」即建此寺，乃是不確的。由後期笈多王朝的幻日王所創建，則比較可信。在所見的資料中，住持那爛陀寺的名德，是由德慧或護法開始，護法約為西元五三〇至五六一年間的人，後期笈多王朝則為西元五三五至七三〇年間。

不過，本寺寺址，原為佛世的菴摩羅園，佛陀曾於此處說法三個月。到了玄奘至印前後，正當戒日王在位，該寺食邑二百餘，日進大米穌乳數百石，九寺一門，周圍四十八里，常住僧徒一萬人，並為印度諸國所仰慕，儼然一所唯一的佛教最高學府。

見於記載的此寺住持之名，先後有德慧、護法、護月、堅慧、光友、勝友、智月、戒賢、智光、月稱，達摩鞠多等諸大論師。玄奘三藏是我國第一人知有此寺，並在此寺大振聲名。其次有義淨、道琳、玄照、道生、安道、智宏、道希、無行，到此求學。來我國弘法的印度僧人之中，例如波羅頗迦羅蜜多羅、地婆訶羅、善無畏、金剛智、般剌若等，也都曾在此寺求學。

從這些名德看來，那爛陀寺先是唯識學派盛行的學府，後來即成為密教大乘的學府。

佛教概況

從《高僧傳》卷三「法顯傳」（《大正藏》五〇·三三七頁下）所記載當時的印度（法顯於東晉安帝隆安三年出西域，義熙十二年返揚都，即西元三九九—四一六年），大乘小乘均頗盛行：

北印度七個國家，註明為小乘學的兩個，多學小乘的一個，大小乘兼學的一個，綜合起來是小乘教勢盛過大乘。

西印度四個國家，註明為小乘學的一個，大小乘兼學的一個，綜合起來，仍是小乘學佔優勢。

中印度十二個國家及城區，註明小乘學的一個，多小乘學的一個，大小乘兼學的一個，可想大乘較多。

法顯在東印華氏城，得到《薩婆多眾律》、《雜阿毘曇心論》、《誕經》、《方等般泥洹經》、《摩訶僧祇阿毘曇》等聖典。可見東印的當時，已為大小乘學的匯合之處。

據印順法師剖析當時的概況：1.無著、世親，自犍陀羅南來至阿踰陀（阿緰闍）為中心，沿西海岸南下，與南印的學者相接。這是西系唯識學者的向南活動。2.東方的摩揭陀，據法顯、智猛的目擊，華氏城的佛教賴婆羅門的大乘學者而住持。3.放海南下到師子國（錫蘭），亦是大乘及上座部二流並暢。4.當時由中印度來華的曇無讖、求那跋摩，多係譯介真常唯心論的聖典。真常大乘的根由，即是以大眾部及分別說系的「心性本淨」，融合了犢子系的「不即不離蘊我」而成之真常我。（印順法師《印度之佛教》第十三章第一節）

第二節 伐彈那王朝的佛教

戒日王統

由於小邦林立，後期的笈多王朝，在中印方面，雖仍是一個霸主，自號君王，並曾舉行馬祀，但國土有限，僅統治摩揭陀及孟加拉兩地。在當時的許多小邦之中，當推據於旁遮普東部地區的塔尼斯華爾（Thaneshvara），較為強盛，它的開創者為弗沙伐彈那（Pashyavardhana）經過四傳，到第五位酋長波羅羯羅伐彈那（Prabhakaiavardhana），始建立了伐彈那王朝，即是戒日王朝。波羅羯羅伐彈那有二子，一名羅闍伐彈那（Rajyavardhana），一名曷利沙伐彈那（Harshavardhana喜增），西元六〇四年，波羅羯羅伐彈那率二子將大軍東征匈奴，不幸卒於軍中；長子繼位，再率軍東征

馬爾華，又不幸中其土王之詭計所陷而死；遂由年僅十六歲的幼子即位，並以曲女城（Kanyakubja今之Kanauj）為首都那就是我國《唐書》中的戒日王（西元六〇六—六四七年），也即是玄奘所見的戒日王。

戒日王是印度古代史上最後的一位偉大的國王，他將版圖擴大，自雅魯藏布江之河口，一直到伽第瓦爾，包括了旁遮普、馬爾華、曲女城、比哈、孟加拉、阿里沙、阿薩蜜等地，除了西北邊疆之外，可謂整個西北印度都在他的掌握之中了。唯其版圖之擴張，固有憑藉武功的征服而來，然而，例如鳩摩羅國、摩揭陀、尼泊爾、喀什米爾、婆羅毘（今之古迦拉底）等自治土邦之歸屬戒日王朝，乃是由於戒日王之道德學問的感召。

戒日王與佛教

戒日王是一位多才多藝的君王，他在位四十一年，用兵僅六年，其他的時間即用於政治、文化及宗教。唐太宗貞觀十五年（西元六四一年），王與中國修好，我國於貞觀十七年（西元六四三年）派王玄策至印度，立碑銘於摩揭陀。戒日王的文藝造詣，已在第七章中略有介紹。

在宗教方面，戒日王本為印度教徒，後受玄奘三藏及小乘教的大德迭婆伽蜜多羅（Divakarmitra）之感化而皈信佛教，佛教屢遭法難，因此亦稍呈復興之機。他對佛教的功績之最著者，約有下列四事：

（一）禁止殺生，獎勵素食。

（二）依照阿育王對於弘揚正法的先例，建寺院、造石塔、築旅舍，以供沙門及朝禮聖跡者之用。

（三）每年召集沙門舉行佛學討論大會一次，賢者賞之，頑劣者懲戒之。

（四）每五年舉行無遮大會一次，並將財物布施民眾。

但是戒日王亦同樣對印度教持崇敬的態度，由《大唐西域記》說他在鉢邏耶伽（prayāga）大會時，先禮佛陀像，次日禮太陽神像，第三日禮濕婆神像，可見一斑。

玄奘三藏的光榮

奘師於唐太宗貞觀三年（西元六二九年）出中國經西域至印度，留學十七年而後返國。留印期間，從戒賢學瑜伽唯識，隨如來密、師子忍等習因明、聲明，又向勝軍學《唯識抉擇論》。回到那爛陀寺奉戒賢之命，講《攝大乘論》及《唯識抉擇論》，並會通中觀瑜伽二宗之義，著《會宗論》三千頌，以答覆當時在寺講中、百二論而破瑜伽教義的師子光，名望因此大振。

後與海慧、智光、師子光等四大德共赴戒日王之請，與烏荼國小乘論師對論，小乘論師製破大乘義七百頌，奘師申大乘義製一千六百頌名為《制惡見論》而破之，聲譽益隆。

貞觀十六年（西元六四二年）冬，戒日王又於曲女城，大會十八國王，大小乘僧三千餘人，那爛陀寺僧千餘人，耆那教徒二千餘人。奘師被請為大會論主，作《真唯識量頌》，稱揚大乘，並宣示大眾：若有一字無理而能難破者，請斬首以謝。如是經過十八日，竟無一人敢發議論。無怪乎玄奘的盛名，迄今仍為印度學者之所崇敬。

東印法難

當戒日王之父波羅羯羅伐彈那王在位時，東印的土邦金耳國，日漸強盛，國王設賞迦（月），挾武力西侵，所到之處，摧毀佛法，壞寺、坑僧，並伐佛成道處（佛陀伽耶）的菩提樹，佛涅槃處

（拘尸那羅）的佛教寺僧也被焚殺殆盡。玄奘之師戒賢論師，據說就是曾被此王所坑而逃脫的一人。

教難遍及恆河兩岸，一時法運頓衰，若非戒日王的皈依佛教，佛教的慧命即可能從此而斷！

戒日王禱於觀自在菩薩，一舉而戰勝了設賞迦王。可是，戒日王無子，故在他駕崩之時，亦即是戒日王朝衰亡之期，王僅有一女，嫁於南方婆羅毘邦的幼日王；戒日王死後，各邦又自行獨立，有的則不承認戒日王的繼承人選。當時有一位戒日王的大臣名叫有修，也想繼承王位，因其抗拒唐朝使節王玄策，而被玄策借西藏武力將他囚送到了中國。

戒日王之後，婆羅門教出了兩位傑出的學者，一是弭曼差派的鳩摩利婆多（Kumaril Bhatta），一是吠檀多派的商羯羅阿闍梨（Shankaracharya），這兩人在西元六五〇至七五〇年的一個世紀之內，恢復了《吠陀》經典原先的崇高地位，並對佛教做了無情的攻擊。

鳩摩利婆多的偉大著作是《吠陀真義評論》，婆羅門教的哲學因此大成，佛教的特色便因此消失，他雲遊全印，辯才無礙，弘揚其學說，攻破佛教。他是北印人，據說當他的南印派隆盛之時，佛弟子中竟無一人能夠勝過他們的議論；那爛陀寺的講學方式，一向公開，至此，因為無力降伏外道，只好改在內室講授。

至於商羯羅阿闍梨，他是南印度人，他在宗教哲學上的貢獻，被印度史家譽為是一種人類思想的結晶。他為弘揚教義，於印度的東、南、西、北的四方，建立四個傳道中心，等於在精神上他已統治了印度全國。據傳說，當他至藩伽羅地方，找著佛教徒辯論，但在佛教的法將之中，竟無一人能夠取勝於他，於是，即有二十五所道場被毀，五百位比丘被逼改宗其教；向東到歐提毘舍地方，情形也是如此！

人能弘道，非道弘人，人才的優劣，與法運的隆污，關係實在太大了。

第三節 佛教與外道的交涉

何謂外道

外道是佛典中的術語，梵語叫作底他迦（Tīrthaka），是指佛教以外之教道，或稱為外教、外學、外法。

《維摩義記》卷第一本（《大正藏》三八·四二八頁上）說：「法外妄計，斯稱外道。」

《三論玄義》（《大正藏》四五·一頁中）說：「至妙虛通，目之為道，心遊道外，故名外道。」

《首楞嚴經義疏經》卷二說：「不入正理，但修邪因，名為外道。」

凡是佛教以外的一切教道，以佛子視之，均為外道，初無輕藐之意；然以外 教學者無不捨自己的身心而別求安頓，所以含有向外求道的意思者，即為外道。

佛典中所指的外道，範圍極廣，在第一章所介紹的婆羅門教、六派哲學、六師外道、總為六十二見等都是。他們也都跟佛教曾發生多多少少的交涉，佛教在外道包圍的環境中出現、成長，也在外道包圍的形勢下變質、滅亡。這從《阿含》聖典、部派的阿毘達磨、大乘的各家論書中，見到所謂破外道的論鋒之銳利，便可知道佛教是在不斷地奮鬥中發展的。最後的密教，在實際上受了外道的同化，僅在心理上強調降伏外道，終於是接受了被外道消滅的命運！

在此僅就外道與佛教交涉之重要者，略述如下：

耆那教與佛教

《阿含經》中所稱的尼犍子若提子（即尼乾陀若提子），便是耆那教的開祖摩訶毘盧（大雄）之名，故通稱其教徒為尼犍子外道。他稍早於釋尊，他與釋尊的教化區域，大致也相同，所以兩教間交涉也較多。

耆那教與佛教，從表面的印象看，頗似一致，從教理的本質看，卻是不同。

先說兩教的相似處：同樣否定《吠陀經》的神聖地位，同樣否定婆羅門教的人格神而唱無神論，兩位教主同為剎帝利族王子出身，開祖的尊稱同為大雄、世尊、牟尼，同樣強調輪王思想及不殺生主義，同樣組有比丘及比丘尼的教團。

再說兩教的相異處：兩教的聖典之結集不同，兩教的歷史之傳承不同；耆那 教主張命（精神）及非命（物質）的二元論，站在生氣論的立場，重視「命」為常住的靈魂，佛教則站在緣生論的立場，主張無我，否認有常住的靈魂；耆那教以生天主義為解脫，佛教則以即現實而證涅槃為解脫；耆那教以苦行主義為修道的方法，佛教則以戒、定、慧三學為修道的階梯；兩教雖然同樣採用「業」、「漏」等的名詞，涵義卻頗不同。

事實上，耆那教與佛教，同為傳統的印度宗教所不容。所幸佛教亡於印度，卻傳到了外國，耆那教雖未傳出國外，卻以苦行的教條所限而未被印度教同化，苦行畢竟是感人的，所以耆那教在印度，迄今仍在傳流。

印度教

前面已說到，印度教（Hinduism）是以婆羅門教的《吠陀經》結合了通俗信仰的《薄伽梵歌》而起。

首先要說吠陀宗教的復興，約有四個因素：1.戒日王朝以後的五百年中，佛教僧侶入於密教而生活腐敗。2.佛教僧侶集中於義理的空談，僅在學術中心之地如那爛陀寺等處有其發展，而卻荒於對民間的深入普化。3.佛陀的四諦八正道之教學，對於一般民眾，不能即聞即知，也不能即知即行，愚夫庸婦於生活艱困之下，只知盼望有一救世主將他們帶往快樂的天堂。4.佛教四姓平等之說，破壞了婆羅門僧侶的特權，蓄意復興已達千年之久，此時趁著佛教的敗落及一般人心的願望，便結合民間信仰，採納佛教哲理，以新的姿態出現。

再說印度教的內容。它是根由《吠陀》神話及史詩神話而來，他們所信的神是唯一的最高的大梵天（Brahman），有時用宇宙的創造者大自在天（Īśvara）的名，有時用宇宙之破壞者濕婆（Śaiva）的名，有時用宇宙之保護者維修奴（Vaiṇava）的名，但其畢竟仍是唯一梵的多種立場而已。他們信仰這些神，也禮敬這些神的化身及其象徵的物。因此把《大戰詩》中的歷史人物黑天（Krishn）酋長、《羅摩所行傳》中的歷史人物羅摩王子，也都作為維修奴之化身，甚至將佛教教主釋迦世尊，也作為印度教之神的第九位化身，而被禮拜。加上其新的教義及戒律的修訂補充，使一般未曾深入佛法的人看來，他們似已包容了佛教，正好把淺見的佛徒們吸收了過去。

可是，正因為印度教將史詩中的人物當作維修奴的化身，以致把描寫黑天酋長與柯碧私戀的故事，亦當作經典而視為神聖。因此而有印度教寺廟之繪畫男女猥褻的形像，因此而以為自在天神也有一位配偶女神，叫作烏摩（Umā），濕婆的配偶女神叫作杜爾嘉（Durgā）。但是，請勿以為男女擁抱及相交之狀，即是淫褻之姿，這從文化人類學的觀點而言，自有它莊嚴的意義，此到下一章中再講。

印度教吸收了佛教

我們一再說到，新的婆羅門教吸收了佛教的長處，在此可舉一例：

上一節的末段，曾提到一位吠檀多派的大學者商羯羅阿闍梨（西元七〇〇—七五〇年），他的思想常被後世正統派的學者稱為「假裝的佛教」（PracchannaBuddhism）。在他的思想中，最著名的是「幻說」（Māyāvāda），他主張現象是虛幻的，最高的梵，是超越一切現象的，是無限的、實在的、精神的。由於梵的幻力而成為有限化的原理，那就是人格的自在神，由於幻力而創造一切的現象界，這便是自在神之創造力；這一被造的現象界，對於最高的梵而言，乃是有限的、非實在的、非精神的；此一現象界的非實在的虛妄性，便稱為幻性。

考察這一「幻說」的涵義，在正統的婆羅門教典籍中是找不到相當意味之用法的，但在佛教的《般若經》以及龍樹的《中論》，卻有類似意味的許多先例，比如《摩訶般若波羅蜜經》（《大正藏》八·二一七頁上）以十喻，說明諸法的空性：一切法，如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如犍達婆城、如鏡中像、如夢、如影、如化。因此他可能是借用了佛教的性空說而發展其神造說，並取一名卅幻說。

其次，商羯羅阿闍梨又立於真俗二諦的立場，來發揮他的哲學。他說由於真諦的立場，知有上梵（這個上梵是本體），產生上智而知最高梵的真實，便說一切現象界是虛妄；由於俗諦的立場，知有下梵（這個下梵是自在神或創造神），產生下智而知下梵的創造，便說一切現象界是實在。

考察這個二諦說的意味，它的根源乃是出於《中論》，特別是《大智度論》卷三八（《大正藏》二五·三三六頁下）所說的：「為世諦故，說有眾生；為第一義諦故，說眾生無所有。」

交涉的結果

當印度教融會了印度各種文化而復興之後，便訂定了刻板的教條，限制了人民的思想行為。印度教徒也變得唯我獨尊，認為他們是世界上獨一無二的神的人民，是世界上獨一無二的國家，他們的一切，無一不是世界上最優秀的。結果使得印度教僅能作為一個國族的宗教。

在佛教方面，戒日王以後，鑑於印度教復興的勢力浩大，便迎合民間的要求，也將印度教的特色吸收為佛教化。既然無力從辯論上取勝外道，便在心理上做武裝。忿怒金剛的出現，多手多頭的金剛薩埵的出現。金剛手菩薩的塑像，即是右足踏著大自在天，左足踏著自在天的配偶女神；印度教的種種神祇，也無一不被佛教的金剛降伏，這都表現了當時佛教的心理狀態。這番苦心的結果如何，到下章中再講。

第十二章 從密教盛行到近代佛教

第一節 密教的淵源

波羅王朝

上章已經說到，戒日王以後的印度佛教已趨於沒落，可是，由於波羅王朝的保護，佛教仍在東印一帶偏安了五百年，這五百年中的成果，便是大乘密教的由隆盛而至衰亡。

波羅王朝是起於孟加拉地方的小邦，在西元六六〇年略前，由瞿波羅（Gopala）王統一了藩伽羅國，又西取摩揭陀等地而成立王

朝，這在印度史上，是不太有名的小王朝，但此王朝傳承十八世，歷五百年，崇奉佛法世世不懈。其中最具熱忱者凡七主，稱為「波羅七代」，七代之中，以第四世達摩波羅（Dharmapala 法護）王時，國力最盛，曾將領土擴展到曲女城。此王對佛教的虔誠護持，亦最有成績，先在那爛陀寺附近，建立歐丹多富梨（Uddaṇḍapura）寺；又在其北建立毘鳩摩尸羅（Vikramaśī—la）寺，此寺譯名超戒寺，亦有稱為超岩寺，它有百零八寺，及六個研究院，規模之宏大，比起那爛陀寺的九寺一門或謂八院三百房，猶有過之。因此便奪取了那爛陀寺的地位，而成為當時佛教的最高學府。

中國的義淨三藏留印時，正當瞿波羅王在位，據義淨自稱，他在那爛陀寺，曾屢次入壇，可見當時該寺已經風行密教，到了西元第八世紀以後，達摩波羅所建的超戒寺中，人才輩出，也均為密乘的大德，該寺亦即是密教的中心道場，波羅王朝所擁護的佛法，自始便是密教。

早期所行的密教

所謂密教（Esoteric Buddhism），世界學者一般通稱為怛特羅（Tantra）佛教，也有稱為真言乘（Mantra-yāna）、持明乘（Vidyā-dhara-yāna）、密乘（Esoteric-yāna）、果乘（Phāla-yāna）、金剛乘（Vajra-yāna）等。

根據西藏所傳的密教，分為四部：1.事部，2.行部，3.瑜伽部，4.無上瑜伽部。

中國舊傳的密乘傳入日本的，分為兩部：1.金剛部，2.胎藏部。

近代學者將歷史上的密教分為三期：1.初期的雜密，2.中期的純密，3.後期的左道密。

如果將此三種分類法的密教，配合起來，它們間的關係相當，可用一表說明：



現在，我們先說初期的雜密，雜密是沒有教理可說的，它的原始成分，大多來自婆羅門教。雜密之被稱為「事部」，乃是它專重於事相的作法，所謂密教的「事相」，就是：1.明咒，2.瑜伽，3.護摩。明咒起源於《吠陀經》之咒術；瑜伽本為婆羅門教所修的禪定；護摩也本是婆羅門教的「燒供」作法，他們以物投火，藉火神阿耆尼之力而達於梵，以做求願的媒介。佛教本來反對事火，密教則以事火為求財、求事、求壽、求官的門徑，以致將食品、衣物、珍寶等有用之物，投向火中。密教採用上舉的三種事相，其有三種神祕作用，便是：1.息災避禍，2.增益致福，3.調伏鬼神。

原始聖典中的密咒

佛教成為密教，可謂是突如其來，也可謂是淵遠流長。所謂突如其來，因在釋尊的時代反對神祕，否定神權，破斥方技之術，一切咒語術數之學均非釋尊所喜。

《長阿含經》卷一四第二十一經《梵動經》（《大正藏》一·八九頁中—下）所載：「如餘沙門婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活。召喚鬼神，或復驅遣，種種[袖-由+厭]禱，無數方道，恐熱於人，能聚能散，能苦能樂……或為人呪病，或誦惡呪，或誦善呪……或呪水火，或為鬼呪，或誦剎利呪，或誦象呪，或支節呪，或安宅符呪，或火燒、鼠嚙、能為解呪，或誦知生死書，或誦夢書，或相手面，或誦天文書，或誦一切音書，沙門瞿曇無如此事。」

在《中阿含經》卷四七《多界經》（《大正藏》一·七二四頁上），也說：「或有沙門梵志，或持一句呪、二句、三句、四句、多句、百千句呪，令脫我苦；是求苦、習苦、趣苦；苦盡者，必有是處。」

可是，到了部派佛教的《四分律》卷二七（《大正藏》二二·七五四頁中）、《十誦律》卷四六（《大正藏》二三·三三七頁中）等，即有佛陀聽許持善咒治療宿食不消、毒蛇、齒痛、腹痛等記載。佛在《長阿含經》卷一二（《大正藏》一·八〇頁上—八一頁中）《大會經》中，為了降伏諸天，結了數咒。佛在《雜阿含經》卷九第二五二經，也向舍利弗說了毒蛇護身咒。可見，密咒的使用，早已出現在原始聖典中了。不過早期聖典中的咒法，係用作治病為主；降伏諸天，策使鬼神的密咒，大概是比較晚出的。若照佛陀的本懷而言，推定密咒之為晚出或增訂，是比較恰當的。唯其密咒之具有相當的效驗，則為不容置疑的事實，故而驗道和解脫道是不必相提並論的。

即以初期的大乘經典而言，也尚未見明咒，例如《心經》的「即說咒卅」是後增。《法華經》原來無咒，後來在〈囑累品〉後附加數品，即有了〈陀羅尼品〉。《仁王經》、《理趣經》原先無咒，到唐譯本即有了咒。

密咒在外道，是說不上哲學理論的，到了大乘密教的中期，咒語也被賦予高深的哲學觀了，在《大毘盧遮那成佛經疏》（即《大日經疏》）卷七（《大正藏》三九·六五〇頁中）說：「此真言相，聲字皆常。常故，不流、無有變易。法爾如是，非造作所成。」以真言密咒為法爾常住的實相，所以進一步說，真言之相即是畢竟寂滅之相，為了隨順眾生根機，而以世俗文字表示。如能觀誦純熟，證悟了即俗而真之義，融合於諸法之實相，便可獲得即身成佛的極果。

密咒即是真言，真言由如來說、菩薩說、二乘說、諸天、地居天（鬼神）說之五種來源。密教以真言之觀誦為主要修持法門，所以稱為真言宗。但其持咒亦頗有要求，《大日經疏》卷七（《大正藏》三九·六五七頁下）說：「若但口誦真言而不思惟其義，只可成世間義利，豈得成金剛體性乎？」

總之，密咒發源於婆羅門教，佛陀最初禁絕，繼而由於外道來佛教中出家的人漸多，他們習用咒語治病。至部派佛教如法藏部，推尊目犍連，盛說鬼神，咒法漸行。到了大乘密教，更進而以密咒哲學化，完成了高深的理論基礎。密咒之能產生效驗，那是無可置疑的，若言觀誦真言而能即身成佛，此所成之佛，是何等性質之佛？則尚有考察的餘地。

瑜伽與密教

密教又稱為瑜伽教，瑜伽（Yoga）在梵語中，是由馬和車軛結合之義的語根yuj而來，意譯為相應，此語最早用於《梨俱吠陀》中，後來沿用到奧義書時代，它的涵義是：依於調息等的觀行法，觀梵我一如之理，以合於梵而與梵相結。到了佛教中，即採用此

法，依於奢摩他（止）及毘鉢舍那（觀）之觀行，與正理合一相應的情態，便稱為瑜伽。換言之，瑜伽是以止觀為其主體。

佛教採用瑜伽，始自釋尊，但是，釋尊不以瑜伽為達到解脫的最高方法，需要配合了戒及慧，定（止觀）才受到釋尊的鼓勵。釋尊特重於八正道，八正道的首要是正見，八正道的範圍是戒、定、慧。此可參照第二章所講。所以佛陀不是修定主義的瑜伽行者，瑜伽行雖受佛的利用，佛卻不即以此為究竟。但到了中期密教的瑜伽法，卻受了瑜伽外道波曇耆梨（Patañjali 西元第五世紀數論派人）所著《瑜伽經》的影響，以為瑜伽即可達成世出世間的一切目的。例如《大日經疏》卷三（《大正藏》三九·六一三頁下）所說：「阿闍梨以於瑜伽得決定故，隨有所作，皆與三昧相應；如獻花時，即與花三昧相應；此中本尊，明了現前……。如是一一緣中，皆是入法界門，皆見善知識，旋轉運用，皆與理相應，不復臨事稽留，方始作觀，當知是人，堪作祕密阿闍梨也……。又於息災法中，即能以此方便增益降伏；或增益法中，即能以此方便降伏息災；於降伏法中，即能以此方便息災增益。隨彼彼相應之法，皆能善分別之，名善修瑜伽。」

密教以瑜伽法做如此的高調，也絕不是他們的妄語，瑜伽行者多有內證經驗，身心異於常人，所見也多屬實。唯其所驗，是否徹於佛的本懷，則有考察之餘地。因其重於心境的發現，境界固然屬實，若謂瑜伽行者的內證經驗，即是佛的境界而稱即身成佛，恐怕要落於增上慢了。這在佛世的小乘行者，由於修瑜伽法而自稱已證四果的，其實尚未離欲，佛陀不斥他們妄語，而稱之為增上慢人。

第二節 密教的興亡

大日如來

密教與顯教相對，是大乘佛教的判別。顯教是如來應化身（釋迦）的逗機方便說法，密教是如來報身（大日）的祕奧真實說法；顯教說歷三大阿僧祇劫修菩薩行而後成佛；密教則依於大日如來自受用報身所說內證自覺聖智之法，及大普賢金剛薩埵他受用報身之智，現生遇到曼荼羅阿闍梨，乃至灌頂受金剛之名號，由此而得甚深不可思議法，超越二乘聖者及十地菩薩，即身成佛。

可見密教是頓悟法，也是易行道，它兼有求生西方淨土及印度教之與梵天合一的雙重優點。在歷程上是速成法，在目的上是究竟法。此一思想的形成，是在《大日經》的結集，大概是在西元第七世紀左右，由《大日經》而完成純密的理論，唱即身成佛。稍後出現《金剛頂經》而導發了後期的金剛乘，也就是左道密教。《大日經》的主要思想是「即事而真」，原則上是來自《華嚴經》的「事事無礙」，又參考梵我一致的印度教思想而進一步地唱出即身成佛之教。但《大日經》是密教理論的建設者，由《金剛頂經》開出的，即將此一理論付諸於實際的生活。一切都成為「即事而真」、「事事無礙」的結果，淫、怒、癡的現象，以為即是究竟的涅槃道。這在密教的理論上可以通，在究竟的佛位上也正確，在現實的凡夫境界，卻未必真的能夠「即事而真」。左道密教之濫，原因即在於凡聖混淆而倒果為因！

法統

密教最重視法統的師承，傳受密法，必須金剛上師（祕密阿闍梨）的灌頂，修持密法的儀軌，必須請金剛上師的加持，因為金剛上師是由師師相承而來的大日如來的代表，也必是修法有了成就的瑜伽行者。因為密教是心法，不同顯教可藉語文而領受，密教必須師弟祕密授受。這一觀念在婆羅門教的梵書至奧義書時代，已很風行。

根據密教的傳說，密教是由大日如來（摩訶毘盧遮那 Mahāvairocana），傳金剛薩埵（Vajrasattva 又名金剛手、執金剛、

持金剛），金剛薩埵是大日如來的內眷屬，是諸執金剛的上首，處於金剛法界宮，親蒙大日如來的教勅而結誦傳持密乘，成為付授密法的第二祖。釋尊滅後八百年，有龍樹（龍猛）出世，開南天鐵塔而親向金剛薩埵面受密乘，為第三祖。龍樹傳其弟子龍智，為第四祖。再過數百年，龍智七百歲，傳付第五祖金剛智。金剛智便是唐玄宗開元年間（西元七一二—七四一年）來華的開元三大士之一。

然經歷史的考證，由龍樹開南天鐵塔，是密教學者附會龍樹入龍宮得大乘方等深奧經典的傳說，託古自重。龍宮何在？據考察，北印有土邦稱為龍族，或近之。龍樹於雪山及龍宮得大乘經而到南印弘通，此為密教由北印的瑜伽師為根源而融會東南印度達羅維荼族的信仰（為印度教成分之一）。密教的夜叉（Yakkha），原即為達羅維荼族的民族群神，由夜叉的勇健之姿而演為密教的忿怒尊，由夜叉尼而有密教的空行母（佛母）或明妃，乃為一例。

西藏多羅那他的《印度佛教史》也說，密教通途均以龍樹為源頭，此龍樹乃係出於婆羅門羅睺羅跋陀羅之下，但此羅睺羅跋陀羅又被學者疑為提婆弟子之訛傳；龍樹將密乘下傳龍智，勝天的弟子毘流波又嘗學於龍智之門，勝天則為稍後於護法的人。又有月稱的弟子護足，也曾從龍智求學。

因而就有人傳說龍智壽長七百歲了。

但據《密教發達志》卷三所說，金剛智的師承是師子國的寶覺阿闍梨，不是龍智。

又據呂澂的《西藏佛學原論》中說：「綜合各事觀之，彼傳密乘之龍樹者，其師羅睺羅，似出提婆之後，其弟龍智，又在勝天月稱之前，或即提婆月稱之間，有此一家，而與創弘大乘之龍樹別為一人也。」

不論如何，據多羅那他的《印度佛教史》二十二章中說：在僧護時代，事部及行部的二類，顯然已流行約有二百年了；但是，瑜伽及無上瑜伽二類，此時尚未出現，直到後來的波羅王朝時，始見弘傳。（呂澂《西藏佛學原論》一一頁所引）

四部密教

現在將四部密教，略為介紹如下：

（一）事部：即是雜密，亦稱作密，其修無相瑜伽，即妄以明空性之理，常我的色彩尚不濃。常聚佛、菩薩、神、鬼於一堂，尚未有胎藏界等的嚴密組織。雖結壇場、重設供、誦咒、結印，重於事相，尚未及作觀想。

（二）行部：亦稱修密，此部以《大毘盧遮那成佛神變加持經》（即《大日經》）（《大正藏》一八·一頁下）為主，以《大日經·住心品》中的：「菩提心為因，悲為根本，方便為究竟」三句為根本。又講十緣生，頗類於《般若經》的性空之說；但在「菩提心」的心中，已帶有常我的色彩。以大悲為本，以隨機的方便而度眾生，實在是表現了大乘佛教的偉大特色。

（三）瑜伽部：瑜伽部配合行部的方便為究竟而融攝世俗，故以如來做在家相（天人相）的大日為其中心，以金剛手等為其護翼，出家相的釋迦及二乘聖者，被置於外圍，此由胎藏界及金剛界的曼陀羅（Mandala 密壇，修密法的道場），即可以明白。這在理論上，是因大日如來為報身佛，是化身釋迦佛的本尊，本尊應居中心；在實際上，是圓融了外教的群神，且以外教的群神，均為本尊方便攝化的顯現，所以，印度一切的善神惡神，都為密教所攝。由降伏的意念轉為崇拜的意念，乃係出自事事無礙的即事而真，所以本尊應該是在家菩薩相。這可算是大乘密教從心理上做了左道化之大方便的準備。

（四）無上瑜伽部：這是最高的密法，此法修成，便是即身成就的佛，故在今日的西藏黃教，視無上瑜伽為最

難修持的密法。沒有數十年的苦修工夫，阿闍梨也是不教你的。這是經過淨化後的黃教觀念。

事實上的無上瑜伽，即是金剛乘法，即是左道密教，即是世俗化的大方便的實際行為。

無上瑜伽

在印度佛教史上，無上瑜伽乃是最後發展成功的密教法門，而且其來歷多不可考察。我們所能知道其根源的，只有從那爛陀寺座主勝天論師之門，出了一位毘流波，他向龍智學密而得悉地（Siddhi 是修三密相應而得成就妙果），他和龍樹之間的傳承關係是這樣的：



勝天論師的學系不可考，他是繼護法之後住持那爛陀寺的。

但是，無上瑜伽的密教，均說由於義蘊深妙，初不傳於人世，乃由一些獲得成就的大悉地師門，個別弘傳出來，所以，如同薩羅訶之於「佛頂」，盧伊波之於「遍行瑜伽母」，婆婆波之於「喜金剛」，這些密法的源流傳承，便無法考察了。

自後有曇毘弊流迦、婆日羅犍陀等相繼得道。又有婆羅波、俱俱囉羅闍、喜金剛、護足等同時並出而弘傳瑜伽密和無上瑜伽密之中的五部密法：「密集」、「歡喜金剛」、「明點」、「幻化母」、「夜摩德迦」。稍後，喜金剛的弟子，檀毘醯盧迦，又傳出

「佛頂輪」、「救度母」、「阿羅梨怛特羅」、「俱羅俱梨現證怛特羅」等。

又相傳，大閣梨中有位摩檀衹，是從提婆修學而證得悉地。又有護足，也說親承月稱授其「密集」、「明點」等本典，又說嘗見龍智而傳其宗。故於此後，龍樹、提婆、月稱等人的密典註書，乃大行弘出，密乘遂與中觀相涉而不可解了。

另於波羅王朝第四世達摩波羅王時（西元七六六—八二九年），王創建超戒寺，特別尊信師子賢，及其弟子智足。師子賢是王族出身，依寂護受《中觀》本論及諸論議，其說亦兼採清辨的所用唯識的邏輯中道立量派，而主弘密乘。

現在，我們可列一表以說明無上瑜伽密的主要人物的法系：



在傳說中，大乘學的諸大師，自龍樹、提婆、無著、世親以下，無不成為密乘的大師。實則，據多羅那他的《印度佛教史》二十二章說：僧護以前，祕密真言之法，不無流傳，而其修習，祕密藏護，未得成就之先，鮮有知其行徑者。以故在修持者固不互相知，而師弟傳習亦極為稀有。（呂澂《西藏佛學原論》一一頁所引）

無上瑜伽師

密乘多由外教來，故其源頭難考，上表系統，僅指其大概。然到智足之後，繼承超戒寺的寺主者，則多已有傳記可查了，其中最初的十二人，通稱為「調伏法咀特羅阿闍梨」。他們的依次相承的情形如下:

1.智足，遍弘事部、行部、瑜伽部等的三種本典，並弘傳「密集」、「幻網」、「佛平等行」、「月明點」、「忿怒文殊」的五種內道咀特羅。2.文殊賢。3.楞伽勝賢，弘「上樂」。4.吉祥持，弘「夜摩」。5.現賢，弘「明點」。6.善稱。7.遊戲金剛。8.難勝月。9.本誓金剛，弘「喜金剛」。10.如來護。11.覺賢，弘「夜摩」、「上樂」。12.蓮華護，弘「密集」、「夜摩」。這些都是承智足而專弘無上瑜伽的。

除了超戒寺寺主之外，其餘尚有許多密乘諸師，例如寂友、覺密、覺寂，則均弘三部密法；甚深金剛、甘露密，則弘無上瑜伽。到了波羅王朝第七代摩醯波羅王時（西元八四八—八九九年），又有毘覩波傳來無上瑜伽中最勝的「時輪怛特羅」，他的弟子時輪足，亦力為弘通。密乘之學，到此已經大備而達於頂峯了。

在波羅王朝十一代茶那迦王時，超戒寺的學風，堪稱最勝，護寺要職典掌寺門的諸師，號稱「六賢門」，那就是：東門寶作寂，南門智生慧，西門自在語稱，北門那露波，其次為覺賢，中則寶金剛和智吉祥友。他們博通五明，專弘密乘，尤其致力於無上瑜伽的「上樂輪」。並且也時時涉及顯教中的彌勒五論、法稱的因明七部—《正理一滴論》、《量決定論》、《量釋論》、《因論一滴論》、《觀相屬論》、《論議正理論》、《成他相續論》，同時亦注意寂天的《入菩薩行論》。

此後，超戒寺的法統雖不斷，卻無新的發展了，寺主之有名者則有吉祥燃燈智（即是去西藏的阿底峽）、梅咀梨波，以及阿底峽的五大弟子等。

無上瑜伽是基於大方便的融攝精神。本來是要從現實中降伏外道及惡魔，以達內外及身心之淨化；但此僅從內心觀想，降伏外道及魔而攝歸佛教，融入佛法。最後竟爾「即事而真」，觀外道諸神

即為本尊，本尊世俗化，行者亦即以世俗化的生活為究竟清淨。這純是以聖位菩薩的立場自居，作著唯心觀的設想。只要觀想清淨就是清淨，觀想本尊就與本尊合一，本尊現出世俗之相，行者即行世俗事了。所謂左道密教，也就因此出現。

左道密教

所謂左道密教，是對以《大日經》為主的純密或右道密教而言。大日如來既現天人（在家）相，受大日如來之教令現忿怒身以降伏惡魔的諸尊明王，當然也是在家相。天人有天后天女，密教的明王即有明妃，或稱明王為勇父，明妃為佛母（Bhagavatī），又有譯作空行母。根據密教的解釋：「明者光明義；即象智慧，所謂忿怒身，以智慧力摧破煩惱業障之主，故云明王。」（《真偽雜記》卷一三）又說：「明是大慧光明義」；「妃是三昧義，所謂大悲胎藏三昧也。」（《大日經疏》卷九）

可見，明王明妃，本為悲智和合的表徵，與所謂「以方便（悲）為父，以般若（智）為母」之理正合。但在修法之時的曼荼羅中，遂將各部部主給以配偶之女尊，稱為明妃，並且比照欲界天人的欲事而行：事部則彼此相視而悅，行部相握手，瑜伽部相擁抱，無上瑜伽部則兩身相交。此在《諸部要目》中說：「佛部，無能勝菩薩以為明妃；蓮華部，多羅菩薩以為明妃；金剛部，孫那利菩薩以為明妃。」為了表徵悲智相應，部主均有女尊為偶，修法者付之實際，便是行的男女雙身的大樂。後來，遂以金剛上師為父，以上師之偶及一切修密法的女性為空行母，竟至將上師修雙身法而遺的男精女血為甘露、為菩提心。佛教本以淫欲為障道法，密教的最上乘卻以淫行為修道法。由中國而傳到日本的密教，僅及於金剛界及胎藏界的純密，未見到最後的無上瑜伽之行法，所以日本學者稱它為左道密教。

正由於兩身相交的行法之開演，接著就出現了多種象徵的名詞。以男子生殖器稱為金剛杵，以女子生殖器稱為蓮華；以性交稱

為入定，以所出之男精女血稱為赤白二菩提心；以將要出精而又使之持久不出時所生之樂為大樂、妙樂。對於男性的修持者而言，女性的生殖器實在就是一個修持無上瑜伽法門的道場；藉此道場的修持，可得悉地；因此，便稱女子的陰道為「婆伽曼陀羅」（Bhagavtī-Mandala）。「婆伽婆」是「有德」或「總攝眾德」之義，密教則以「婆伽婆底」祕稱女性。所以，婆伽曼陀羅，可以解作修佛母觀的密壇。現在西藏的黃教喇嘛，他們戒律清淨，不近女性，但到修學無上瑜伽的時候，仍以作觀代替實際。初傳密教至西藏的蓮華生（Padmasambhava 西元八世紀人），他與寂護之妹結婚，乃是無上瑜伽的實際派，也即是紅教喇嘛的先驅。

但是，切勿以為此等修法即是縱慾，或是淫猥。其末流之輩，自不免藉修法之名而享淫樂之實；初期的此派學者，卻不是荒唐的淫亂之徒，他們既視此為最高的神聖，且亦有種種的儀軌限制。不過，此法原非出於佛教，並由於此法之實行而傷害了佛教的慧命。

大樂思想的源流

左道密教的大樂（Mahāsukha）思想，是出於《金剛頂經》，例如《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》卷上（《大正藏》一八·二〇九頁中）有偈：「奇哉自性淨，隨染欲自然；離欲清淨故，以染而調伏。」又說：「此是一切佛，能轉善哉相，作諸喜金剛，妙喜令增長。」

金剛（Vajra）是天神之通名，均為侍衛本尊佛的眷屬，而以金剛薩埵為上首。在密教說，金剛即是佛的顯現，所以也即是本尊。在同經的卷中，敍述世尊毘盧遮那，入各種供養三昧，其有一切如來適悅供養三昧、寶鬘灌頂三昧、歌詠供養三昧、舞供養三昧等等，各各三昧，均有大天女從自心出。並說：「由貪染供養，能轉諸供養。」這是欲界天人生活的祕密化。既有天女作諸供養，淫樂的行為，已經躍然欲出了。

再追踪此一思想的根源，它是來自印度教的性力派（Śākta），或者音譯為鑠乞多派。根據日本姉崎正治的介紹，印度教的濕婆派之分支，由對於濕婆神之威力崇拜而引出生殖力崇拜及女神崇拜。濕婆的威力之中，有男女的生殖之力，生殖則由其妻擔任，故而生起崇拜濕婆之妻的一派，這便是女神的性力崇拜。對於濕婆崇拜的右道派而言，於此女神的性力崇拜，便稱為左道派。

但此女神有惡與善兩方面的性格，她的威力使用於破壞之時，即是死之女神，稱為卡利（Kālī），她的形貌是散髮、張口、執劍、殺人，以血潤其喉，用骨環其頸。她的另一個名字叫杜爾嘉（Durgā），原係頻陀耶（又譯頻闍耶）山的處女神，從史詩時代之後，始成為濕婆的妻，她的形貌是全身金色、騎虎、十手執兵器、殺惡魔。

此一女神的性格實在是很難捉摸，所以她的名字也極多，約有一千個，例如又有愛慾女神迦彌息芙利（Kāmeśvarī），清淨女神維摩拉（Vimalā），大智女神摩訶般若（Mahāvidyā），生育女神與大母神摩訶摩底（ajahāmātṛ），戀愛肉慾女神那逸迦（Nāyikā），行法修驗的女神瑜伽（Yoginī）。總之，宇宙的任一部分，不論破壞與溫和，均為此一女神的屬性。萬物均由女神的性力而生，故此引起以肉慾的放逸為崇拜女神的極致。

此派既以恣意的肉慾為事奉女神及崇拜女神的方法，所以在他們集會崇拜之際，即以一個裸體女子為崇拜的本尊而圍繞，先飲酒（Madya），再食肉（Māṃsa）、食魚（Matsya）、期待性交（Maithuna），最後即以男女亂雜之歡樂（Mudra）為終結，合稱五摩字真言。他們將此集會密稱為聖輪（Gri-cakra）。最後的性交，乃是最祕密最緊要最神聖的儀式。

以此而被攝入密教的無上瑜伽，便配上了「先以欲鉤牽，後令入佛智」的觀念，就用明妃來相應，以佛母來相應，以性交為修行了。

又因女神崇拜性力派的經典，稱為怛特羅（Tantra），其數甚多，大抵是濕婆與他的妻的對話，其成立的年代雖不明確，唯其最

古部分似從第七世紀開始。故到密教的典籍，也以怛特羅為名了（見《印度宗教史》二六二至二六六頁）。若以怛特羅為因相、性相、果相三相相續成就的教說，乃為西藏密教的解釋。（見龍山章真《印度佛教史》二四三及二四四頁）

生殖崇拜

再查性力崇拜的源頭，乃是原始宗教由庶物崇拜而演化成功的。不過，據姉崎正治所說，庶物崇拜雖為印度原始宗教的形態，至於男女生殖器的崇拜，在《吠陀經》中並未發現，而且也不是印度土著的信仰，所以推斷是由外來文化的輸入，而被印度教所吸收的。但在《富蘭那》文學中，既以濕婆及其妻來作為宇宙之破壞力與再生力的表現，故亦採用男女生殖器來作為此兩種力量的表徵了。

梵文將男陰稱之為鄰伽（Linga），將女陰稱之為憂尼（Yoni）。但此男女生殖器的偶像，絕不可用人工雕刻，而是以天然石塊之形似男女生殖器者，作為崇拜的對象。可見此亦不過是由庶物崇拜的演變，原來僅以之象徵濕婆及其妻的破壞與再生的自然威力，毫無淫穢的涵義。但是由生殖器崇拜轉而為男女的性交，確係順理成章的事。（《印度宗教史》二一六—二一七頁）

如願考察的話，崇拜男女生理之神祕，幾乎是世界好多民族的共同觀念。這是在原始時代的一些先知先覺者，根據男女和合而得的結果，作為推測宇宙萬物生滅現象的原理；想像天地之生育萬物，亦如父母之生育子女。再推而演化，即以男女生殖器來象徵天地之威德，成為生殖器崇拜（Phallic Worship）。此種風俗，曾行之於希臘、羅馬等地，迄今仍殘存於印度教中。

即以中國的《易經》來說，多少也是生殖器崇拜的亞流。《周易》將龍形容乾，以牝馬形容坤，以乾坤稱天地，天地成陰陽，陰陽交而萬物生。又以⚊爻象徵乾，⚋爻象徵坤，實即男女生殖器的符號而已。

《繫辭》上傳第五章中說：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」這是說明了男女生殖器的動靜狀態及其功能。

《繫辭》下傳第四章又說：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」這是說明了陰陽和合的結果。

《繫辭》下傳第五章，說得更明白：「乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」這是由男女陰陽的觀念，推展而為天地神明的大道理。上傳四章已說到「一陰一陽之謂道」，是天地的自然之道，也是男女的人倫之道；又說「陰陽不測之謂神」，變化而不可捉摸的力量，就是神。古代以「神道設教」，其原則已盡備於此了。

《易經》的《繫辭》，是孔子對於周公所作《易經》卦爻的解釋，儒聖既做如此觀察，當不致有誤的了。但此確係先民對於宇宙人生的一種莊嚴而偉大的考察，以致後世的方士，將此演為房中術，印度的性力派，視之為實際的行事，由此看來，也是不足為奇了。

佛教的滅亡

當然，原始的先民，以男女生殖之事，演為宗教的信仰，我們不應抨擊其為愚蠢，如果今人而仍奉行原始先民的信仰，那就愚不可及了。

密教，也確有許多優點。真言密咒及瑜伽行法，也確有相當的效驗；縱然是雙身法及房中術等，也多少有些生理學上的根據。近代的中國密教學者，大多也對道教的方術深感興趣，原因即在於它們之間，確有相通之處。

但以佛教的本質而言，唯有理解並實踐四諦法，才能達成真解脫的目的；唯有實踐戒定慧三無漏學及四攝六度，才是真正的成佛

之道。若藉佛法之名而行外道之實，佛教豈能不亡！

因此，到了波羅王朝的第十七代，羅摩波羅王時，無畏現護即成了印度密學的殿軍。其後不久，第十八代夜叉波羅王時，大臣羅婆斯那篡位，波羅王朝即告覆亡，繼之以四代約八十年的斯那王朝。現將波羅王朝與佛教有關的大事年代，列表如下：

王名	西元	中國時代	大事
第一代瞿波羅	600-705	唐高宗至唐中宗時	波羅王朝開創，義淨赴印
第二代提婆波羅	706-753	唐中宗至唐玄宗時	善無畏、金剛智、不空來華，寂護與蓮華生相繼入西藏
第四代達摩波羅	766-829	唐德宗至唐敬宗時	始建超戒寺，師子賢及智足弘密
第七代摩醯波羅	848-899	唐宣宗至唐昭宗時	毘覩波及時輪足弘密，勝友入西藏
第十一代茶那迦波羅	955-983	後周世宗至宋太宗時	超戒寺出六賢門
第十三代涅耶波羅	1015-1050	宋真宗至宋仁宗時	超戒寺的阿底峽入西藏
第十八代夜叉波羅	1138-1139	南宋高宗時	大臣婆羅斯那篡位，王朝滅亡

然而，即在波羅王朝偏安之初期，回教的摩訶末將軍，就開始佔領了印度河流域。西元十世紀後半期，回教佔領喀布爾並奠都於彼，又侵旁遮普，遂入內地，先後達十七次。回教徒的戰士們，深信殺死異教徒為其求生天國的方法之一，所以每入侵，必將原有的佛寺焚毀，屠殺佛教的信徒，則更不用說。

到了十一世紀，波羅王朝末期及斯那王朝時代，回教軍隊更加深入，終將佛教的最後據點之東印一隅，也被一掃而光。於是，密

教的大師星散，多經喀什米爾諸地而避入西藏，部分則逃至尼泊爾一帶。碩果僅存的那爛陀寺，也只剩下七十餘人。不久王室改宗回教，未逃出的佛教徒，不改信回教，便入於印度教，西元十二世紀之末，佛教便在印度絕跡了。

從上可知，佛教之在印度滅亡，有兩大因素：一是佛教自身為了迎合印度的外道，結果也變成了與外道合流而使自己融入於印度教中。二是回教軍隊的屢次入侵與徹底摧毀，而使佛教沒有了容身之地。

第三節 印度的近代佛教

復興的曙光

經過回教殲滅之後的印度佛教，在我國南宋寧宗（西元一一九五—一二二四年）之時，即告消聲匿跡。在政治方面，回教人入侵之後，建立了莫兀兒帝國。相繼而來的是歐洲的白人，先後有葡萄牙人、荷蘭人、英國人、法國人，最後便由英國全面統治，而於西元一八七七年成立了英印帝國，英國的維多利亞女王，兼做了印度的皇帝。

迄西元一九四八年，始獲得獨立。但在獨立以前的一年，已經由於回教徒及印度教徒的相互仇視而在英國政府的監督下，將印度的版圖，分割為印度及巴基斯坦，成了兩個國家。

正由於異民族的長期統治，同時有若干知識分子也受了時代思潮的激動，所以爭取民族獨立，主張民權平等的要求，便日益迫切。為了團結全民以對抗外侮，為了同情賤民階級的悲苦生活，就有甘地先生應運而起。甘地堅持不合作及不用暴力的主義，以反抗英國政府；他穿上了賤民的服裝，以提高賤民階級的自尊。

我們知道，印度教是階級主義的宗教，印度教之能在回教入侵數百年後尚未滅亡，是由於他們的戰鬥精神，所以，甘地的非暴力主義及賤民平等思想，並非印度教的產物，倒與佛教吻合。甘地自己也說：「印度教中把不可接觸列為教規，那是一種腐化的部分，或只是一個贅瘤。」又說：「請看菩薩（係指釋尊）的慈悲，不但施於人類，而是廣泛及於一切生物。」（《甘地自敍傳》第七章）

事實上，今日的印度人民，已不仇視佛教，且以佛教發源於他們的國家為光榮，甚至印度的前總理尼赫魯說：「印度是佛陀的祖國，佛教教義崇尚和平，向世界宣揚佛的和平主義，是我們每一個佛子都應有的責任。」（星雲法師《海天遊踪》一六六頁，一九六四年初版，《覺世》旬刊社出版）

因此，佛教在印度，已經露現了復興的曙光，雖其人數的比例，尚是印度各大宗教中的第六位，它們的次第如下：

（一）印度教：三億零三百一十八萬六千九百八十六人。

（二）回教：三千五百四十萬零一百一十七人。

（三）基督教：八百一十五萬七千七百六十五人。

（四）錫克教：六百二十一萬九千一百三十四人。

（五）耆那教：一百六十一萬八千四百零六人。

（六）佛教：一十八萬零七百六十九人。

（七）拜火教（祆教）：一十一萬一千七百九十一人。

（八）猶太教：二萬六千七百八十一人。

（九）各部落原始宗教：一百六十六萬一千八百九十七人。

以上統計，係出於一九六〇年日本出版的《佛教大年鑑》一七頁。其中所列的錫克教（Sikhism），它由生於西元一四六九年的難能教主（Guru Nanak）所創，他出生於旁遮普地方的武士階級，鑑於印回兩教的衝突而研究各宗教教理，發現印回二教的上帝只有一個，它是超乎世間，而永恆存在。他主張內心的真純信仰，不同意偶像的崇拜。

重視佛教

近世以來的印度，除了其民族獨立運動需要佛教的思想，在國際上的許多學者，也給佛教帶來了新的希望，由於印度佛教遺跡的繼續發掘出土，以及梵文和巴利文佛典的研究考察，已向世界公布：佛教雖是古老，佛陀的教義，卻被發現仍是如此新鮮而合乎時代思潮的要求。

印度政府為了配合這一形勢，特別設有考古部，派員四處探尋佛教的遺跡，如今，凡是已被發掘出土的，均加保護，並整理其環境，同時在加爾各答及鹿野苑（Sarnath）等處，成立博物館，儲藏陳列各項佛教的古物，以供來自各國的學者及朝聖者的觀摩參禮。

據朱斐居士說：「印度政府在近十年來……將每一處通達聖地的公路上鋪了柏油，各處聖地也裝了電燈，並且在每一聖地，都建有政府的招待所，以接待各國來印朝聖的佛教信徒。政府機關首長的辦公廳裡，除了甘地先生的遺像外，多加上了一幅佛陀聖像。」（朱斐《空中行腳》三六頁）

印度重視佛教的表現，尚有在一九五六年，由政府主辦了釋尊滅度二千五百年紀念大典。一九六〇年，又在德里建設一所佛陀紀念公園（Buddhajayanti Park）。一九六四年，又由政府協助，在鹿野苑召開了第七屆世界佛教徒聯誼會。

正由於政府重視佛教，凡是去巡禮佛陀聖跡的外國人，無不受到印度朝野的竭誠歡迎。例如西元一九四〇年一月，太虛大師訪問印

度，即有這樣記事的詩句：「甘地尼赫魯太虛，聲聲萬歲兆民呼；波羅奈到拘尸那，一路歡騰德不孤。」又於一九六三年，白聖法師率團前往朝聖，也受到了印度總理尼赫魯的親切接見。

但是，要介紹近代的印度佛教，必須記得另外兩位偉大的居士，那就是達摩波羅及安培克兩位功臣了。

達摩波羅

達摩波羅居士（Dharmapāla Anagarika 西元一八六四—一九三三年），生於錫蘭可倫坡市的一家家具製造商的家裡，他的家人信佛，卻把他送往一間基督教的學校受教育，但他不願接受基督教的信仰。後來，他受到美籍的佛教徒鄔克德上校（Colonel Henry Stell Olcott 西元一八三二—一九〇七年）的感化，便對佛教的信念堅固起來，進而研究佛教，接著便宣誓將以復興佛教為其畢生的目的。

西元一八九一年，達摩波羅首先到印度巡禮了鹿野苑，見到昔日的聖地，竟是一片荒涼的景象，他又到了佛成道處的佛陀伽耶。當年他才二十九歲，正好是釋尊出家的年齡。這次造訪，給了他更多的啟發，於是下定決心，就在那年十月的下旬，召開了重興聖地的國際佛教徒會議。

西元一八九二年，他即以「印度教與佛教之關係」為題，初次在加爾各答傳道，並創設大菩提會事務所，創《摩訶菩提雜誌》，藉以聯絡各國教友。因此，他又訪問了美國、夏威夷、歐洲、日本等國家地區，在各國教友的援助下，他的大菩提會（Mahābodhi Society）終於成立。他以佛教已被放逐了八百年之後，現又重回故鄉而自慰，並且以此勉人。他說他要以佛陀超越一切階級的信條，來奉贈給印度的人民。

達摩波羅居士在印度為復興佛教，工作了四十多年，廣傳教義，培植人才，設立分支機構，便利朝聖的教友。例如在鹿野苑的

摩訶菩提社，對於前往朝聖的人，均予借住，唯膳食自理；現在加爾各答的該社，也有專供朝聖教友們住宿的房舍。

他病逝於西元一九三三年四月二十八日，但他給予印度佛教的生機再現之功德，將永為後世敬仰和讚揚。

安培克博士

安培克博士（Dr. Ambekar）本生於被印度教視為「不可接觸」（Caste）的賤民之家，故他在少年時代即遭受到各種場合的歧視和虐待，印度教的種種制度使他深深地感到不滿。後來有一位基督教的傳教士，認為他可以造就成為一個基督徒，便協助他留學英國，並取得法學博士的學位。二次大戰後，印度獨立，他被任命為第一任司法部長，又成為印度新憲法的起草人及新印度的指導者之一。但他感到，若要改革社會制度的弊端，最徹底的辦法，唯有實現佛教的四姓平等的社會，方能解救賤民階級的疾苦。於是，他便宣布，自己改信佛教，勸導他的賤民群眾信佛，並於一九五五年發起佛教主義運動。

終於，在一九五六年六月十四日，安培克博士夫婦，率領了他的群眾約五萬人，在印度中部拿格浦爾市（Nagpur）一個四十英畝大的廣場上，由印度當代最負盛名的司塔維拉法師（Ven. U. Chandramani Mahāsthāvira），主持典禮，代表僧團，接受他們的集體皈依。同時皈依的，尚有前高等法院院長尼奧基博士（Dr. M. B. Niyogi），以及梅令達大學院校長契拿司（Sri. M. B. Chitnavig）等社會名流。

可惜，這位虔信佛教的法學博士，竟於同年的十二月間，抱病出席於尼泊爾召開的世界佛教徒友誼會第四屆大會時，在他演說之後，即與世長辭了。

但是，他對佛教經過三十年的研究之後，所完成的一部《釋迦和他的宗教》，已於一九六八年十一月二十四日「全印度佛教會

議」中通過，被採用為印度新佛教徒的聖典。可見他對印度佛教的復興運動，影響之大而且深了。

佛教學者的活動

佛教在印度，自從印度教復興之後，已為印度教所吸收，他們不以佛教為一獨立的宗派，而是將佛教與濕婆崇拜及毘濕笯崇拜，視為同一個宗教。唯在錫蘭方面，仍以巴利語聖典的傳持，維繫著上座部佛教的純一的信仰。

近世以來，印度與錫蘭兩地，對於佛教雖各持不同的態度，但在研究方面，均有很多人才和許多貢獻。唯在印度的佛教學者，因其不能將佛教置於獨立的地位，總以印度教作為正統的思想，所以不無缺點。然而，印度學者接受了西方人的治學方法，故能持一客觀和批判的態度來研究佛教。他們研究的對象，初受錫蘭的影響，著眼於巴利語聖典；後來擴大範圍，乃以梵文及巴利文聖典為主，做語言學及文獻學的考察，旁及哲學、考古學、歷史學和美術等的研究。最近又增設了專攻佛教學的大學和研究所，同時派遣留學生至日本等地，研究佛教。

當然，印度佛教的復活，既是仰助於達摩波羅的反哺，在學術上的啟蒙，也不例外，達摩波羅的摩訶菩提協會創立之後，即有幾位印度學者，去錫蘭研究巴利語，因而奠定了印度近代佛學的研究基礎。

西元一八九二年，便由印度人，在加爾各答創立了佛教聖典協會（Buddhist Text Society）。在此之前，則有彌多羅（Rājendra Lāla Mitra 西元一八二四—一八九二年）、斯脫利（Hara Prasāda śāstri 西元一八五三—一九三一年）和達斯（SaratChandra Das 西元？—一九一七年）三人，為近世印度佛教學的草創者。彌多羅著有《尼泊爾佛教目錄》（*Sanskrit Buddhist Literature of Nepal* 西元一八八二年），西元一八八八年又出《八千頌般若》的校訂版。斯脫利曾協助彌多羅對於尼泊爾佛教文獻的整理，後來則親自到尼泊

爾做了兩次尋訪佛典的寫本，並且校訂了《不二金剛集》（*Advayavajra-saṃgraha G. O. S.* 西元一九二七年）。達斯乃為印度人研究西藏佛教的先驅，他進入西藏，踏訪藏文佛典，並對喇嘛教進行調查的結果，除了撰寫報告 *Indian Pandits in the Land of Snow*（西元一八九三年）等之外，又於西元一九〇八年校訂了西藏語的佛教史《如意法善樹》，西元一九〇二年則著成《藏英辭典》。

以上三人，也可算是「佛教聖典協會」的先驅者。此後，該會的工作是每年刊行年報、校訂原典、翻譯和出版，與孟加拉亞洲協會（Royal Asiatic Society of Bengal 西元一七八四年）合作，成為印度學者研究佛教的中心。

其次，要推達斯的弟子韋提耶勃莎那（Satis Chandra Vidyābhūaṇa 西元? 」一九二〇年），他曾協助達斯，擔任佛教聖典協會的事務。他初學於加爾各答大學，後至錫蘭研究巴利語佛教，歸國後便任加爾各答大學的校長，他的專長是印度論理學，著有《印度論理學史》（*History of Indian Logic* 西元一九二二年）等，乃為研究因明學的基礎書。他的繼承者是白羅亞（Beni Madhab Barua 西元? —一九四八年），擔任加爾各答大學巴利語的主任教授，他的主旨是在究明佛教之所以成立的歷史背景，故著有《佛教以前的印度哲學史》（*History of Pre-Buddhist IndianPhilosophy* 西元一九二一年）以及邪命外道之研究等的論書。

同在加爾各答大學內的印度佛教學者，尚有巴他茶利耶（VidhushekaraBhattacharya）與B.C.勞（Bimal Churn Law）兩位教授，前者以研究梵文及藏文文獻為主，後者則為巴利文文獻的大師。

巴他茶利耶曾於西元一九三一年，將龍樹的《大乘二十論》及提婆的《四百論》由藏文還原為梵文，西元一九二七年則將《因明入正理論》譯為印度文，並且著有《佛教的基本概念》（*The Basic Conception of Buddhism* 西元一九三二年）迄今仍以垂暮之年，校訂《瑜伽師地論》的梵本中。

B. C.勞的學術領域很廣，除了佛教教理的研究之外，對於佛教史、社會學、地理學、民族學和耆那教等，均有深入的研究，所以他的著作，已達五十冊，乃為近世印度學者之中著作量最多的一位。在研究工作上，他是白羅亞的後繼者，他的主要著述有巴利語聖典的校訂、英譯，和傳記的撰著，另有《巴利文獻史》（*History of Pali Literature* 西元一九三三年）、《古代印度之種族》（*Tribes inAncient India* 西元一九四三年）等。

同為白羅亞的弟子，尚有達脫教授（Narinaksha Dutt），他的最初著作有《大乘佛教的諸相及與小乘的關係》（*Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation toHinayāna* 西元一九三〇年）、《初期佛教的教團》（*Early Buddhist Monachism* 西元一九四一年），但他主要的特長在於梵文佛教，故於西元一九三四年校訂了《二萬五千頌般若》出版，一九五二年又校訂了《法華經》出版，此後繼續校訂含有《根本說一切部毘奈耶》及《三昧王經》的《吉爾吉特寫本集》，當他在加爾各答大學退休之後，即任孟加拉亞洲協會的會長等職。

由於以上諸位大學者的薰陶之下，加爾各答大學的佛教學者輩出，儼然形成了一個加爾各答佛教學派。其中包括現任那爛陀大學巴利文研究所所長馬克爾傑（Satkari Mukherje, *Buddhist Philosophy of Universal Flux* 西元一九三六年）；一九五六年去世的巴咯卻（P. C. Bagchi），乃是著名的中央亞細亞考古學者；麥琴達爾（R.C. Majumdar）是專攻東南亞佛教史的學者。

與加爾各答大學同為佛教學研究之中心的，則為維濕瓦巴拉迪大學（Viśva Bharati）這所大學的特色，是以梵文與漢文佛典的研究為主。在巴咯卻教授擔任副校長期間，出有《二種梵漢語彙》（*Deux-lexiques Sanskrit-chinois* 西元一九二七、一九三七年）、《中國的佛教聖典》（*Le Canon Bouddhique en Chine* 西元一九二七、一九三八年）。另有薩斯特利教授（N. Aiyaswami śastri）將漢文的《觀所緣論》、《稻芊經》、《大乘掌珍論》、《十二門論》等還原為梵文。Śānti BhiksuŚāstri則將《發菩提心經》、《發智論》等還譯為梵文。摩克波提耶（S. K.Mukhopadhyaya）教授校訂

了《三無性論》及《金剛針論》等書。帕羅塘（PralhadPradhan）教授校訂了《阿毘達磨集論》，於一九五〇年出版。

另有摩訶菩提協會，在鹿野苑設立出版社，將巴利語聖典，譯成印度方言出版，該會僧侶會員的攝化對象，多為印度人及歐洲人，因其不乏飽學的比丘。

現在佛陀的祖國，已有幾所研究佛學的中心，例如普陀那的伽耶斯瓦研究所（Kashi Prasad Jayaswal Research Institute）、那爛陀的巴利文研究所（Nālanda Pāli Institute）、波奈勒斯的印度大學等。

總之，在今日的印度，研究佛學的風氣，已不寂寞，並已有了相當的成就。（以上取材於日文《近代佛教講座》第一卷二六九—二七六頁）

教團的概況

今日印度的佛教，在文獻的整理和研究方面，雖不乏高人，在教徒的攝化方面，卻尚不夠理想。也就是說，知識的或學問的佛教，固然已經在上層結構的大學裡生根滋長；信仰的或生活的佛教，還未能夠滲入印度人的社會，更未能夠普及民間。縱然印度教徒也崇拜佛陀，那卻不是真正的佛教。據朱斐的《空中行腳》三七頁說：除了印度僧伽，現在錫蘭僧十五人、緬甸僧十二人、日本僧六人、中國及泰國僧各十人，信徒僅得四百萬人。又據查詢所知，印度比丘及沙彌約二十多人，能夠弘法的比丘，僅三、四人而已。這以印度人口的比率來說，實在是太少了。

佛寺的建築，現有印度的、錫蘭的、緬甸的、日本的、泰國的和西藏的。中國則有李俊承居士捐資、德玉法師督建於鹿野苑的中華佛寺，由果蓮比丘尼建於拘尸那羅釋尊涅槃處的極樂寺，由永虔法師建於佛陀伽耶的大覺寺，由仁證法師建於舍衛國的華光寺，由福金喇嘛建於那爛陀的中華佛寺。

正由於佛教的教團，在印度尚極脆弱，目前急需展開佛教信仰的復興運動，印度政府也有意協助。只是弘法及住持佛教的僧尼太少，所以，印度人以及在印度的中國人，盼望能有更多的僧尼前去印度，為復興印度的佛教而獻身。

~ 全書完 ~

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第二輯 第一冊
- 《印度佛教史》
- 編者序
- 第一章 緒說
  - 第一節 印度及其人民
    - 環境
    - 地理
    - 人種
    - 語文
  - 第二節 印度的宗教
    - 四《吠陀》
    - 四階級
    - 神的信仰
  - 第三節 印度的哲學
    - 印度哲學的分期
    - 印度的三大聖書
    - 六派哲學
- 第二章 釋迦世尊
  - 第一節 釋尊的時代背景
    - 《奧義書》與佛教
    - 何為時代思潮
    - 反《吠陀》的沙門團
    - 六師外道
    - 六十二見
  - 第二節 釋尊的降生與成道
    - 佛陀的年代
    - 佛陀的家系

出家以前的菩薩
出家修行
成等正覺
第三節 轉法輪
赴鹿野苑
法輪的內容
四聖諦
十二因緣
惑業苦
八正道
戒定慧
三法印
五蘊
第四節 釋尊的教團及行化
羅漢弟子們
佛陀的僧團
佛陀的傳記
最後的遺教
第三章 原始佛教與三藏聖典
第一節 原始佛教
佛教史的分期法
原始佛教的教理
原始佛教的世界觀
我們的心
第二節 王舍城結集
何謂結集
何時開始有法與律
結集的內容
初次結集的人員
富蘭那長老

第三節 毘舍離城結集
第二結集的起因
七百結集的盛況
十事非法的問題
第三結集
第四節 初期的聖典
聖典的開始
律藏與法藏
九部經與十二部經
四《阿含》與五《阿含》
四《阿含》與雜藏
第四章 阿育王與大天
第一節 阿育王的事功
佛教分裂與阿育王
印度的王統
阿育王其人
阿育王與佛教
兩個阿育王
第二節 部派佛教與大天
何謂部派
兩位大天
大天五事
五事非妄言
第五章 部派佛教的分張
第一節 分系及分派
四眾
四大派與三大系
枝末的分裂
分部的推定
第二節 部派的思想

究竟有幾部
律分五部
何時分裂
二十個部派
第六章 大眾部及有部的教義
第一節 兩個根本部派
兩部的特質
現象論
本體論
心性論與有情論
修道論與果位論
第二節 阿毘達磨的發達
阿毘達磨的名稱
兩大部系的論書
南方七論與北方七論
阿毘達磨的分期
阿毘達磨的三流
論爭的統一
第三節 《俱舍論》概述
《俱舍》的品目
《俱舍》的七十五法
果因緣
世間法
出世間
第七章 阿育王以後的王朝及佛教藝術
第一節 王朝的興替
孔雀王朝的沒落
中印的法難
案達羅王朝
彌蘭陀王

貴霜王朝
第二節 迦膩色迦王與佛教
三百年間的佛教
迦膩色迦王其人其事
王與馬鳴
北印的法難
法難後的影響
第三節 印度的佛教藝術
宗教與藝術的關係
佛教的本質對藝術的迎拒
關於印度的佛像
印度佛教的雕刻藝術
印度佛教的建築藝術
繪畫藝術
文學作品
第八章 初期的大乘佛教
第一節 大乘佛教的根源
最早的大乘思想
菩薩道與菩薩
一佛與多佛
大乘佛說非佛說
大乘聖典的結集
第二節 初期大乘的興起
大乘興起的原因
發起大乘的人物及思想
部派時代的大乘學者
西方淨土
第三節 大乘初期的經典
時代的推定
《般若經》

《華嚴經》
《維摩經》
《妙法蓮華經》
淨土經典
大乘經教的特色
第九章 龍樹系的大乘佛教及其後的經典
第一節 龍樹菩薩
大乘思想的分系法
龍樹傳略
龍樹的主要著述
龍樹的思想
龍樹的立場
第二節 龍樹的後繼者
提婆傳略
提婆的著述
羅睺羅跋陀羅
中觀派
佛護及清辨
月稱及諸論師
第三節 龍樹以後的大乘經典
中期大乘
《勝鬘經》
《涅槃經》
《解深密經》
《入楞伽經》
真常唯心
第十章 無著系的大乘佛教
第一節 無著菩薩
時代的要求
彌勒與無著

無著及其著述
阿賴耶識
無著的《攝大乘論》
第二節 世親菩薩
唯識學的淵源
世親及其著述
世親的思想
《唯識三十論》
第三節 世親以後的諸論師
《大乘起信論》
兩大派系
陳那
護法
德慧及安慧
第十一章 笈多王朝及其後的佛教
第一節 笈多王朝的佛教
王朝的興替
婆羅門教的復興
北印教難
那爛陀寺
佛教概況
第二節 伐彈那王朝的佛教
戒日王統
戒日王與佛教
玄奘三藏的光榮
東印法難
第三節 佛教與外道的交涉
何謂外道
耆那教與佛教
印度教

印度教吸收了佛教
交涉的結果
第十二章 從密教盛行到近代佛教
第一節 密教的淵源
波羅王朝
早期所行的密教
原始聖典中的密咒
瑜伽與密教
第二節 密教的興亡
大日如來
法統
四部密教
無上瑜伽
無上瑜伽師
左道密教
大樂思想的源流
生殖崇拜
佛教的滅亡
第三節 印度的近代佛教
復興的曙光
重視佛教
達摩波羅
安培克博士
佛教學者的活動
教團的概況

《法鼓全集光碟版》第二輯 第三冊

《西藏佛教史》

編者序

聖嚴師父《印度佛教史》、《西藏佛教史》、《日韓佛教史略》等三冊大作，原本為一合訂精裝鉅著，書名《世界佛教通史》（上），由法鼓文化的前身，東初出版社於一九六九年發行問世。

由於師父精嚴的學術背景，厚實的修證工夫，廣博的教育理念，與深切的菩提悲願，成就了本書的涵蓋面與獨特性。其內容深入淺出，史料完整豐富，考證精確詳實，文筆優美流暢，普遍受到教內外大眾的喜歡，並且也深獲學術界的重視好評，在同類著作中，誠為相當稀有難得。因之本書也多次再版，並於一九九三年收錄於《法鼓全集》當中。

《通史》原書嚴謹有序，條理井然，即使分章閱讀，也可視為三本結構完整的著作。法鼓文化一方面因應眾多讀者的熱烈回響，另方面也鑑於時代的變遷以及閱讀的方便，於是將之重新整理編訂，依地區分為三冊，以平裝本的面貌與大眾見面，務求滿足讀者閱讀上的多元需求。

聖嚴師父曾說，要想對這個源遠流長又博大精深的宗教做宏觀性的瞭解，從歷史的角度切入是最好不過了。佛教發源於兩千多年前的印度，在因緣的變化流轉中，有部派佛教的分裂、大乘佛教的開展，有與各個不同民族文化結合後所呈現出的特色。這不僅只是

一個宗教的發展過程，它真正的意義在於這是人類文化、思想史上的里程碑。

從豐富的客觀史料著手，加上師父獨特的文筆見地，這是一套結合了歷史、哲學、宗教與文學的好書。全書以社會環境與時代變遷為背景，以教團活動及教理思想做經緯，不但有佛教徒必須具備的智識，也適合社會各階層人士研究閱讀，不論是任何背景的讀者，相信都將有滿意會心的收穫。

一九九七年仲夏，慚愧弟子張元隆恭寫於農禪寺

第一章 西藏的歷史與環境

第一節 西藏的歷史

西藏的名稱

西藏民族的古代史，不甚了然，唯由中國內地古史記載中可獲一些消息。據舜竄三苗於三危的傳說，是漢民族藉著征伐苗族，進入藏地，而開漢藏兩族交往的端緒。但其真正的歷史記載，應從唐朝開始，西藏才與內地接觸。據《新唐書．吐蕃傳》上說：吐蕃本係羌族的一支，初有百五十餘種，散處河湟江泯間，內有發羌唐旄，居析支水西，祖名鵠提勃悉野，稍併諸羌，據其地。發蕃聲近，故其子孫稱為吐蕃而姓勃窣野。據《舊唐書》「吐蕃」條稱：吐蕃在長安之西八千里，本漢西羌之地也，其種落寞不知所出也；或謂其係南涼突髮利鹿孤之後裔，由突髮轉音為吐蕃。若以地理形勢而言，吐蕃當為羌族的後代，因在今之青海的羌族中有一名為「邛」的支系，乃在秦獻公時率其部族而南，出賜支河西達數千

里；該族大抵在南北朝時代，即以現在的拉薩為中心而建立了吐蕃王國，唯其仍不通於中原。

到了唐太宗時，吐蕃勢力強大，中國史書始有吐蕃的記載。元憲宗時，以忽必烈的武功，西藏遂入其版圖之內，稱之為土蕃或西蕃。迄明太祖既定天下，時稱土蕃為烏斯藏，這是由於元朝在土蕃地方建立的行政機構，計有烏斯藏、納里迷、古魯孫等三路宣慰使司都元帥府而來。烏斯兩字的西藏發音是「衛」（Usu），故又名為衛藏。烏斯之意為中心，藏（Tsang）的意思是清淨，烏斯藏即是清淨中心，是佛國淨土的意思。此乃是拉薩地方的一個州名，因為這個州的地理位置是在中國本土之西陲，故到清朝，即名為西藏了，其意是西方淨土。

因此，藏人自稱其族為「伯特」（Bod），稱其地為Bod-(kyi)yul，西洋人稱西藏為Tibet，我們又譯為「圖伯特」或「土伯特」。其中原因是出於轉音的關係，西藏人將「蕃」字讀成「伯特」（Bod），伯特是佛陀國的意思。中國唐代何以要在蕃字上加一個吐字，迄今未有定說，根據《舊唐書》及梵文的藏地古史，稱其民為「突髮利鹿孤子孫」，也許由此「突」字轉成的。然至元代以蒙語呼吐蕃，便成了圖伯特或土伯特，原音為Tobed，所以西洋人就譯成了Tibet。可見轉了數轉，仍係基於西藏人自稱的佛陀國而來。

以此考察，《新唐書》說的由發羌的發字轉為蕃字，又成了問題。據轉音考察，由佛陀（Buddha）讀為西藏的伯特（Bod）是無可置疑的，因為梵語稱西藏為僕吒（Bhota），唯其吐蕃之名始用於唐初，佛教傳入西藏的有史可考者，也在唐初，藏人究於何時開始自稱為佛國，這就不易查考了。但它另有「雪有國」（Gans-Can-Yul），「雪谷國」(Gans-Ljons-Yul)，及「赤面」（Gdon-Dmar）等名稱。

元朝以前的西藏

唐朝以前的西藏，雖有王國的成立，卻是部落性質的局面，尚未能夠統一，至西藏王統第三十世之時，棄宗弄贊（即松贊剛布Sroṅ-btsan-sgam-po）王即位，藏族始因武力強盛而有大作為，甚至常寇唐土的邊疆，彼此交戰，時有所聞。唐太宗終以聯婚方式，爭取西陲和平，將宗女文成公主於貞觀十五年（西元六四一年）下嫁藏王。在此稍前，藏王已以同一方式娶了尼泊爾國王女波利庫姬（Bhrkuti），當時西藏的國勢之盛，可以想見。由於兩位外國公主都是虔誠的佛教徒，而且都是來自文化很高的國土，故從此時開始，藏王接受了兩妃之勸，由漢土及印度請僧伽到西藏弘法，並派大臣端美三菩提（Thon-mi-saṃbhoṭa）等十六人赴印度留學，返藏後即以梵文（Deva nāgari）為基礎，創造藏文字母，翻譯佛典，藏王亦親自學習藏文的使用，自此，西藏進入了文明時代。

唐睿宗景雲元年（西元七一〇年），唐朝又以金城公主下嫁西藏王統第三十五世藏王棄隸蹜贊。當時漢藏間雖仍不斷構兵，公主對和平工作確也做得不少，在文化方面也將漢文的《毛詩》、《春秋》、《禮記》等書，輸入了西藏。往後於唐德宗建中四年（西元七八三年）及唐穆宗長慶元年（西元八二一年），唐與吐蕃兩度訂盟，刻有碑文，現在存於布達拉宮前的「甥舅聯盟碑」，即為長慶年間所立。

唐文宗開成三年（西元八三八年），西藏王統第三十九世朗達磨為贊普（藏王），這是一位信奉原始棒教的王，所以大肆摧滅佛法，故至唐武宗會昌二年（西元八四二年），乞離胡為藏王之時，佛法已摧滅殆盡，西藏政局亦陷於分崩狀態，此後百年之中，西藏的史事，入於黑暗。由於唐朝也日近衰亡，繼起的宋朝國力，又遠遜於唐，故與西藏關係中斷，史書亦無何著錄了。

臣服蒙古以後

成吉思汗建立蒙古帝國，西藏即成其領土之一部。蒙哥汗時，遣其弟忽必烈南征，元憲宗三年（西元一二五三年）克大理，並控

制東部西藏；忽必烈繼蒙哥汗為大汗之後，又於元世祖至元九年（西元一二七二年）遣平西王阿魯赤征西蕃，使藏人更進一步的臣服蒙古。忽必烈深知藏人勇猛善戰，不易僅以武力征服，故以藏人所信的佛教加以羈縻，恩遇薩迦派的第四祖大喇嘛薩迦班智達（Sakya Pandita），以取悅藏人的內向心。

其時，薩迦班智達又派他的姪兒發思巴（又稱八思巴、帕思巴HPhagspa）至蒙古，被忽必烈尊為國師，封為大寶法王，他製造蒙古新字，主持宣政院，總攝天下佛教及康藏政務。發思巴是喇嘛教薩迦派的第五祖，自此以後，即開西藏政教合一的基礎，西藏法王兼為藏王。

西藏與印度毗鄰，當回教征服印度之後，曾於元順帝至元三年至四年（西元一三三七—一三三八年），由馬立克尼克比（Malik Nikpai）統騎兵十萬及大量步兵，入侵西藏，結果為高原風雨所阻，疫癘流行，以致全軍覆滅。

但至元朝末葉，西藏政權漸由薩迦派轉入帕克木都（Phagmo-du）之手，後即成為藏王。

明朝建國之後，對於西藏一如元代舊章。明成祖永樂四年（西元一四〇六年），封迦舉派的哈立嘛（Halima）為大寶法王，十一年封薩迦派的昆澤思巴為大乘法王；明宣宗宣德九年（西元一四三四年），又封宗喀巴的弟子釋迦也為大慈法王。

西藏佛教的分派，當在另章介紹。以上所說的宗喀巴，是黃教的創始者，稱為格魯派。宗喀巴圓寂後，由其弟子二人以轉世方式，分別掌領衛（前藏）、藏（後藏），那便是達賴與班禪。唯其政權之取得，係在第三世達賴之時，因得蒙古阿爾坦汗（《明史》稱為俺答汗）的崇信，支持他成為西藏政教的領袖。到了明朝式微之際，又由蒙古和碩特部的固始汗，於明莊烈帝崇禎十五年（西元一六四二年）入藏，協助黃教領袖，廢除在後藏維持紅教的藏巴汗，平服了一切反對力量之後，固始汗留其一子駐藏，他又返回青

海。自是，蒙古與西藏之間，非但在宗教上同一信仰，政治及地理上也有緊密的關係，且蒙古諸汗也均以黃教的保護者自居。

清朝在西藏主權之確立

西藏本為中華民族的一支，迄今的藏人也不以他們是印度人。但自唐朝開始與內地接觸交往，固不絕於史，西藏卻從未屬於主權中國的一環。直到滿清興起，先將內蒙置於其勢力之下，因此而得與固始汗往還及達賴喇嘛的入朝（清世祖順治九年，西元一六五二年）。且由於滿清皇帝對黃教之信仰及對達賴五世之優遇，曾使外蒙古亦因之內附。

及清聖祖康熙二十一年（西元一六八二年），第五世達賴圓寂，權臣第巴桑節，密不發喪，在十四年間，一面暗中聯絡西蒙古的準噶爾汗噶爾丹，一面對清廷拖延。當五世達賴已圓寂的消息傳出後，桑節便宣布第六世達賴亦已尋獲，名為羅卜藏仁清札陽嘉穆錯。於是，固始汗之孫拉藏汗以桑節作偽，故另立伊西嘉穆錯為六世達賴，並將桑節擒而殺之。如此一來又引來西蒙古準噶爾汗的干涉，而將拉藏汗襲殺，另立達賴六世，到了康熙五十九年（西元一七二〇年），始由清廷以大軍平定了此一亂事，以拉藏汗的舊臣康濟鼐及頗羅鼐二人，分掌前後藏的政務。

清世宗雍正五年（西元一七二七年），又因前藏發生殺害康濟鼐的變亂，後藏的頗羅鼐在此事件中平亂有功，故被清廷封為「貝子」，總理前後藏事務。清廷大軍，於事平後兩個月始達西藏，因藉此次勝利，清廷便使不丹接受了中國的宗主權。嗣又因頗羅鼐之事，朱爾默特那木札勒謀變，而為駐藏大臣誘殺。從此清廷對西藏不再封賜汗王。

清高宗乾隆五十五至五十六年（西元一七九〇－一七九一年），廓爾喀(Gurka即今之尼泊爾）兩度犯藏，因藉此次勝利，清廷派大軍自青海入藏，直搗廓爾喀，結果也使尼泊爾接受了中國的宗主權。

清廷藉此大振軍威之時，遂於乾隆五十七年（西元一七九二年），對西藏的政治及宗教，做了本質性的變革和規定。自此使清廷的駐藏大臣權力增高，督辦藏中一切事務，得與達賴及班禪平等，達賴及班禪與皇帝間的來往，必須經由駐藏大臣轉奏，西藏對外關係如與尼泊爾、不丹、哲孟雄（錫金）之來往，俱由駐藏大臣主持。為使達賴、班禪等活佛轉世問題，不致發生蒙蔽及紛擾，故置「金奔巴瓶」於拉薩，呈報後以抽籤方式做決定。黃奮生著的《邊疆政教之研究》（商務版，八二—八三頁）將此時駐藏大臣的權職，歸納為如下的七項：1.駐藏大臣與達賴班禪平等。2.文武官吏選奏任免權。3.軍事指揮監督權。4.大喇嘛轉世監定權。5.財政監督審核權。6.通信檢查權。7.交通統制權。

實際上，這樣的措施實行後，已將西藏的政治、經濟、軍事、宗教、交通等諸項大權，完全統攝於駐藏大臣之手了。所以在西藏的完全主權，是在乾隆末世才告確立。

可是，乾隆崩後，清朝逐漸衰微，對西藏便有鞭長莫及之感了。既不能為西藏的內亂及外患做保護，西藏便日與清廷脫離，達賴喇嘛的權力又再度擴張。至十三世達賴，先由英軍侵藏而逃到北京，清廷昏庸無能，當達賴返藏後竟逼他由反英而成親英，逃亡印度，未幾清帝遜位，達賴便宣布西藏獨立。

英國人的經略

西藏位居亞州中心的高原，對世界而言，向來是個封禁之地，除與中國接觸之外，西洋人是絕對陌生的。但在明熹宗天啟四年(西元一六二四年)耶穌會的葡萄牙傳教士恩得路迪(Antienio Andarade)及馬爾奎（ManuelMarques），經喜馬拉雅山入藏，於西部西藏的擦帕朗（Tsap-arang）建立了第一所天主教會。

到了清高宗乾隆三十三年（西元一七六八年），英國的東印度公司決定對西藏進行調查，希望設立商埠。乾隆三十九年（西元一七七四年），英國駐孟加拉總督哈斯定斯（Hastings）遣使入藏訪

問班禪，此時英人以武力不斷欺壓並奪取不丹的領土，不丹在宗教上則受班禪領導，英人此舉實係對藏伸出了侵吞的觸角。

清仁宗嘉慶十九年（西元一八一四年），英人以邊境衝突為藉口，大舉侵略尼泊爾，二年後，尼泊爾被迫割地簽約。清穆宗同治四年（西元一八六五年），英人又以污辱使節為詞，進攻不丹，不丹亦被迫割地簽約，並先於清文宗咸豐十一年（西元一八六一年），已逼錫金成為英國的受保護國。不丹與錫金，自頗羅鼐治藏時起，即向西藏納貢，何況在宗教上一向屬西藏系統，藏人對此確有唇亡齒寒之感。

清德宗光緒二十九年（西元一九〇三年），英駐印度總督寇尊（LordCurzon），趁中英開會討論邊境問題，堅持其地點必須在拉薩，遂派榮赫鵬上校（Colonel Younghasband）率軍侵藏，翌年八月初，英軍直抵拉薩，結果使中國政府代西藏賠償戰費五十萬鎊，英國始正式承認了中國在西藏的宗主權。本來英人原想將西藏併吞，唯於自同治十年（西元一八七一年）起，俄國也連續派人進入蒙藏青海地區調查，且藉貝加爾湖周邊信仰喇嘛教的布里雅特蒙古人之來往西藏，更打開了俄國與西藏當局之間的接洽之門。英俄兩國當時共同恐懼德國勢力在歐洲的擴張威脅，所以才將西藏問題做了兩國的緩衝；否則，西藏已受英人的保護，殆無疑問。

二十世紀以來的西藏問題

當榮赫鵬率英軍侵入拉薩時，十三世達賴便由青海逃至北京。以所處不洽，故於次年返藏，清廷便派大軍入藏，鎮壓達賴，迫使達賴轉而逃入印度親向英國，清廷乃革除達賴的名號，促使達賴更為英人拉攏，以致今日西藏人中曾受英國教育的大有人在，也使西方的物質建設帶進了西藏。

辛亥革命之後，由於駐藏川軍發生變亂，遂於民國二年至三年（西元一九一三—一九一四年），接受英人調解，在印度的西姆拉（Simla）開會，中國派西藏宣撫使陳貽範為代表，西藏由親英的噶

倫霞札（Lonchen Shatra）為代表，英國以印度外務大臣麥克馬洪（Sir H. McMahon）為代表。結果，英人以仲介者的姿態，主張按照蒙古成例，劃成內藏與外藏，將青海的大部及川邊的一部、雲南的西北角劃為內藏，西藏屬於中國，但在外藏的內政，中央不得干涉，亦不得設文武官員及駐軍於外藏。並將印度國界北移，把不丹以東的大旺、提郎宗至西康察隅之南的土地都劃歸印度，是為「麥克馬洪線」。此一條約草稿雖經陳貽範簽了字，但終未獲中國政府的承認，迄今仍為邊境糾紛的一大問題。

十三世達賴親英，是由於清廷的逼迫，但當民國十二年（西元一九二三年）第八世班禪與達賴不和，遂轉道至北京，傾向中國，達賴在藏，也就掌握了更多的權力。

民國十七年（西元一九二八年），中國革命軍北伐完成，達賴派人向中央輸誠，中國與西藏關係因此恢復。民國二十二年（西元一九三三年），十三世達賴圓寂；民國二十六年（西元一九三七年）班禪正欲返藏，而亦圓寂於青海的玉樹。民國二十八年（西元一九三九年），當時的中央派蒙藏委員會委員長吳忠信入藏，主持第十四世達賴坐床大典，並在拉薩設立第一任駐藏辦事處；民國三十八年（西元一九四九年），中央又派蒙藏委員會委員長關吉玉，前往西寧主持第九世班禪的坐床大典。然而不久之後，國民黨政府撤離大陸，西藏則由中國共產黨接管。

一九五〇年十月，人民解放軍進入西康的昌都，西藏乃派代表往北平，與其簽訂了「和平解放西藏協議」十七條，其內容是：1.將帝國主義的侵略勢力自西藏驅逐出境。2.協助人民解放軍之進駐西藏。3.承認西藏的地方自治。4.保證達賴喇嘛之權職及其政治制度之存續。5.保證班禪喇嘛之權職及其地位。6.達賴與班禪之固有地位，由十四世達賴及九世班禪相互合作，以維持之。7.尊重人民宗教信仰與風俗習慣，保護喇嘛之收入。8.改編西藏軍隊為人民解放軍。9.發展西藏語文及學校教育。10.發展農牧工商各業。11.西藏之改革，委於地方政府。12.過去親於帝國主義及國民黨者，不得為官吏。13.進駐西藏之軍隊應維持紀律。14.對外交涉之事務，均由大陸中央統一處理。15.為保證本協定之實行，故設立軍政委員會及軍

區司令部。16.軍政委員會、軍區司令部、西藏駐軍之經費，均由大陸中央負擔。17.本協定於簽章之同時生效。

第二節 西藏的環境

世界屋脊

以西藏的地理環境而言，乃是世界第一高原，平均高度海拔一萬六千呎，低窪處及河流，海拔亦在一萬二千呎至一萬五千呎之間，故有世界屋脊之稱。西藏全境，層巒聳峙，在雪線以上的高峯，數以百計，亙古積雪不化，映人眼簾，因此又有雪國之稱。

西藏近於新疆北端的帕米爾高原，北枕崑崙山脈，南接喜馬拉雅山脈，中貫岡底斯山脈，又有唐古拉山脈東走青海與西康。可說西藏是由幾座世界最大的山脈連結起來的。

再從地圖上看西藏周圍的環境，北方與新疆接壤，東方與青海、西康毗連，南方與印度、不丹、哲孟雄（錫金）、尼泊爾緊鄰，西方乃有喀什米爾、巴基斯坦、阿富汗、蘇俄等國。所以西藏位居亞洲的中心，其地理位置在國防上極為重要。

幅員與人口

西藏面積有多大，各說不一。據陳澄之翻譯的《西藏見聞錄》第四、五頁記載：李察得（Richard）的《皇清輿地》說，西藏東西最長處一千二百英里，南北最寬處七百四十英里，其面積為四十六萬三千三百二十平方英里。日本人中村元的《西藏人的思惟方法》中則說八十萬平方公里。

可是英國政府的《西藏》一書內說，其東西長達一千三百七十英里，南北寬為八百零二英里，總面積達一百萬平方英里以上。這是將西康及青海都包括在西藏境內的算法，也就是所謂西姆拉會議上英人把西藏劃為內外藏的看法。

事實上，今日西藏位在東經七十八至九十六度，北緯二十七至三十五度。其最長處自東至西七百零一點三英里，南北最寬處為四百九十九點三英里。總面積為三十萬八千七百一十三平方英里。但根據世界地理學會的統計，西藏面積的正確數字是，四十六萬九千二百九十四平方英里。

至於西藏的人口，據中國大陸建立政權前的估計，在西藏境內的約為一百二、三十萬人左右，如果包括甘肅、青海、西康、雲南等地的藏族而言，共約二百七十萬至三百萬之譜。（《邊疆論文集》二六頁下）

據陳澄之翻譯的《西藏見聞錄》第二頁說：「藏人計有三百七十二萬二千餘口。分布在西藏、青海、西康、四川各地，均操藏語，信喇嘛教。」

又據日本的中村元說：「西藏人口的推定，約為四百五十萬至五百萬之間，其住於西藏者約二百七十萬，其餘大部的西藏人，則住於四川、雲南、青海等各省的邊境。」（《西藏人的思惟方法》第五頁）這是中國大陸建立政權後的統計數字。然在人民解放軍進入西藏之後，竟從內地向西藏移民了五百萬人，以五百萬人口來同化融合西藏本土的二百七十萬同胞，目的是為打破西藏原有的獨立文化、民族建制、宗教信仰以及風俗習慣（前書第四頁）。中國大陸的計畫，已有顯著的事實，例如以往拉薩附近的農村，慶祝收穫時，供佛祭神，現在卻改用毛澤東及劉少奇的圖像取代了佛像。

再說，西藏人也分有三大族類：

（一）藏巴，又作博巴（Bodpa），這是居於西藏本土的人，也就是雅魯藏布江河谷的農民及北部牧人的名稱。

（二）康巴，舊作喀木（Kham），其意為西康人，他們身材高大，故在各大寺中的警衛喇嘛，多選此族的人擔任，其主要分布於西康，兼有移向雅魯藏布江河谷居住的。

（三）安多，舊稱唐古特，亦作阿木多（Amdo），此原為蒙古對藏人的通稱，後用作甘、青、川地區藏人的專稱。

天然地勢及政治區分

凡是河流縱橫的地方，必可產生人文薈萃的文化，西藏也是一樣。西藏境內最富庶的區域，是喜馬拉雅山與岡底斯山之間由西東下的藏南縱谷，也就是雅魯藏布江的河谷流域。此為藏境第一大河，長約四千英里，其支流很多，例如流經江孜及日喀則的年楚河及經由拉薩的拉薩河，都屬之。唯有在日喀則上游的拉孜，是藏南縱谷的氣候分界線，拉孜以東，高原性的草原到處可見，且河流又多，故宜於農牧兼營；拉孜以西就只有宜於犛牛和綿羊生活的山牧地區了。

西藏的河流分為四大系。上述的雅魯藏布江是印度恆河系的最大支流。藏南縱谷的西部，有狼河、象泉河、獅泉河，會流於扎錫岡城，西北流經喀什米爾而入巴基斯坦；又有導源於瑪那薩羅沃池（大概這就是佛經中的阿耨達池）的狼楚河，流入薩特利日河而匯歸印度河；故此諸河均為印度河系。西藏東部，尚有發源於布喀池的喀喇烏蘇江，下流入西康，至雲南，經緬甸而入海，是為怒江系。西藏北部為內陸河系，例如天池（即是騰格里湖）及奇林湖，都是著名的大湖泊。

西藏地區雖大而人口稀少的原因，乃係藏北高原的廣大地區，多在雪線以上，且其山嶺與盆地，又重重阻隔，跋涉困難，故其南部僅有夏季藏族的山牧，北部亦只有回族的進山狩獵，大部地區是杳無人跡的曠野。

有人居住的地帶，在清代，除了安多之外，將西藏分為三個政治區域，共為六十六個宗（等於內地的縣）：

（一）衛，即是前藏，此由藏南的江孜，向藏北畫一條略向西傾的直線。首府設於拉薩，統轄三十個宗。

（二）藏，即是後藏，以日喀則為首府，統轄二十六個宗。

（三）阿里，此由尼泊爾邊境近西端向北畫一條弧線至喀什米爾，統轄十個宗。

西藏的宗教基礎

根據西藏人的傳說，認為他們的祖先，是觀世音菩薩化身的猴子，他攀越過喜馬拉雅山，於雅魯藏布江畔，跟一個女魔結了婚，住在孜塘深山裡的山洞裡，世代連綿，他們的後代便是西藏人。因此，藏胞將其古代的名王以及現在世世轉生的達賴，都視為觀世音菩薩的化身。觀音本住於印度南方的普陀洛迦山，故將他們的政教中心名為布達拉宮，即是普陀洛迦的轉音，他們以為西藏是一朵蓮花，布達拉宮即是蓮花中心的蓮臺，住的就是觀音的化身。

從這傳說看來，西藏老早就是佛化的地區了。其實不然，這個傳說的出現，當在佛教盛行之後，最早不出中國的隋唐以前。這是在佛教輸入西藏之後，西藏即以印度文化為主流的時代才有的觀念。因為這個聖猴的故事，發源於印度史詩《羅摩所行傳》（*Rāmāyaṇa*）。

西藏地接西亞，而在西亞及東北亞草原區域或游牧游獵的族群中，有一種共同的信仰，是一種原始宗教的「巫」的信仰，巫在西伯利亞人的口裡，稱為「薩滿」（Shaman），所以宗教學中稱這一系的信仰，謂薩滿教，它以西伯利亞為中心，而向四周伸展，蒙

古、滿洲、新疆（畏兀兒）、西藏等相同生活方式的民族社會中，均曾接受過它的信仰。

薩滿教是集幻術及符咒的大成者，它有巫的功能，也有中國道術的威力；它能治療疾病、占卜休咎、祓除邪祟、求雨禳災。但它為一般巫所不能者，便是大場面的降神。西藏的原始信仰稱為棒教（Bon），Bon即是蒙古語巫師的意思，可見棒教乃係薩滿教的一支，在佛教初盛於西藏不久，即由於棒教徒的嫉妒，而有信奉棒教的朗達磨王毀滅佛教。後來佛教復興，棒教歸化於佛教，以佛教充實棒教，便成了黑教；佛教同樣也吸收了棒教的成分，成為喇嘛教的特色，迄大陸建立政權之前，西藏佛寺的喇嘛們，仍有降神的佛事。那是密教的長處，印度的密教將印度教的神攝為佛教的護法，西藏的喇嘛教，則將棒教的神攝入於佛教中來。

因此，據西藏學者邱斯克尼門（Chos-kiy-ñi-ma）的研究，棒教在西藏的歷史，也分三個時期:

第一期為原始的棒教（ḥjol-bon）：此期的棒教師，尚無特定的精靈崇拜的儀式，也沒有完整的教義可述。

第二期為混雜的棒教（ḥkhyar-bon）：此期因有三位僧侶自迦濕彌羅入藏，為吉利貢幹普（Gri-gum bcan-po）王舉行了死者的儀式，所以又被稱為墳墓的棒教。

第三期為變革的棒教（bsgyur-bon）：這是受了佛教的影響之後，棒教的內容產生變革而重新發展。

第二章 前傳的西藏佛教

第一節 西藏佛教的源頭

印度的晚期佛學

西藏佛教史的分期，一般均以朗達磨王的法難為界，法難之先稱為前傳，法難之後稱為後傳。

西藏佛教的傳入初期，雖有從印度移入及中國移入的兩系，但在未久之間，中國系的即從西藏退出，唯印度系的一枝獨秀。

印度佛教也分有原始、小乘、大乘的三階，大乘佛教又分有早、中、晚的三期，此在印度的佛教中已經介紹。所以，同為傳自印度的佛教，中國系的是迄中期大乘為中心的大乘顯教，西藏系的則是以晚期大乘為主幹的大乘密教。因在中期大乘之世的印度，密教尚未開展，密教的隆盛，主要是在波羅王朝偏安期間（西元六○○—一一三九年），它的源流，則應自世親菩薩以下開始，世親的年代約為東晉元帝大興三年至東晉安帝隆安四年（西元三二○—四○○年）。因此，所謂晚期大乘，相當於中國自東晉時代直到南宋時代，歷時約八百年之久。此其間印度佛教經過多次的嬗變，初後頗多不同。其初二百餘年，學派紛紜，顯密異趣，而與昔來一貫的學風殊異；其後五百餘年，唯有密教由激揚而至於滅亡了。故將前者稱為分化期，後者稱為衰頹期。西藏佛教的輸入，便在後面的五百餘年之間，可是，密教為主的大乘佛法，並非不要顯教的基礎，所以，介紹西藏密教，仍須從世親的傳人說起。

世親的四大傳人

這一節的敘述，我將依據呂澂所著《西藏佛學原論》為主要的參考資料，呂氏所用的資料，乃係取自藏人多羅那他（Tāranātha）的《印度佛教史》，該書成於明神宗萬曆三十六年（西元一六○八年）。恐有掠美之嫌，故先說明。

世親在印度佛教的思想史上，乃是一位空前絕後的大菩薩，以他一人而集大乘佛法的大成，他的博大精深，以致在他之後的學者，竟無一人能夠通盤繼承。因此，他有四大弟子，分傳四個系統。

（一）由安慧傳承毘曇學：安慧生於南印度，據說他於世親的著書，無不重疏，但他特精毘曇，西藏傳其詳釋《俱舍論》，漢土也說他合糅《雜集》。他的弟子月官，是東印度人，對於一切聲明、經、咒，無所不悉，後住那爛陀寺，遍造五明諸論，廣弘《十地論》、《月燈三昧經》、《四十華嚴經》、《楞伽經》、《般若經》，造釋千部。安慧的再傳弟子，則有寶稱。同出於安慧門下的另有廣釋《俱舍論》的滿增，再傳則有勝友。勝友後入西藏。

（二）由陳那傳承唯識因明：陳那生於南印度，歷住那爛陀寺及歐提毘舍，相傳他熟持之經達五百種，無不融合。著述繁多，不下百部。後將他自著的唯識因明諸書，編輯剪裁，成為《集量論》，此乃因明學的集大成者。他的一傳弟子是護法，也是南印度人，通曉內外宗義，辨解自在，縱橫無礙，講說註疏，尤以依於唯識宗義解釋中觀的《四百論》，最為著稱。護法的剃度弟子法稱，善解三藏，熟誦經咒凡五百部；後又從陳那的另一弟子自在軍，受學《集量論》，悟解等同陳那，故為《集量論》作的釋論，詳略共達七部，又使他的弟子帝釋慧為他的釋論作釋，故到此時，唯識因明之學，已達極峯了。

（三）由德光傳承律學：德光生於摩偷羅的婆羅門族，淹貫三藏而於各部律論的成就最高，當他住於摩偷羅的阿伽囉弗利伽藍之時，共住比丘達於千數，莫不律儀清淨。他著有《律經》一部，通釋毘尼要義；又註說一切有部戒本，而被後起諸家，仰為準則。

（四）由解脫軍傳承般若學：解脫軍（Aryavimuktisena）生於中南印度之間的日婆羅國附近，學般若於世親之門，又曾問義於僧護。因修般若觀行，以《般若經》經文與慈氏的《現觀莊嚴論》（*Abhisamayālaṃkara-nāma*）不盡符合，得夢慈氏，遵囑而尋見由南方請來的二萬頌本的《般若經》，全與《現觀莊嚴論釋》相應。於是暢演《無自性義》而為《現觀莊嚴論》註解。《無自性義》是僧護、龍樹學的思想，但是解脫軍闡揚的《現觀莊嚴論》，卻為瑜伽學的祖師慈氏所作。所以他為瑜伽行中觀學派（Yogācāra madhyamika）的人。

以上四系的餘緒，均為後來的西藏佛教所吸收：安慧的俱舍學；陳那，特別是法稱的唯識因明學；德光的有部律學；解脫軍的瑜伽為中心的般若學。此即構成了西藏顯教大乘重要理論基礎之一大部分。若比之於中國系的大乘教典，《俱舍論》雖有翻譯，但不受普遍的重視；因明確也略有譯介，但是《集量論》和法稱的《七論》則付之闕如；有部律由義淨三藏譯出後並未有人弘揚，因已先有《四分律》了；至於《現觀莊嚴論》及解脫軍的《無自性義》註釋，中國一卷也沒有譯出。

中觀派及第三系

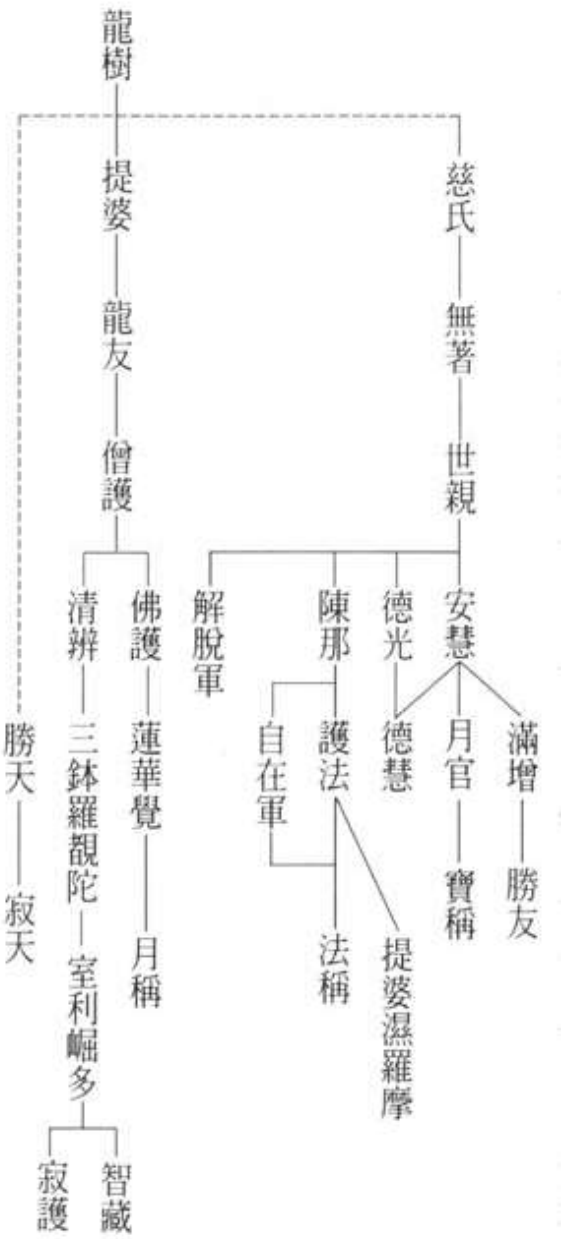
在《印度佛教史》中已說到，龍樹（Nāgārjuna)及提婆之世，中觀學派尚未成立，到了提婆傳龍友，龍友傳僧護，僧護之下出了兩位大弟子，各執一說，分成兩流，出現了中觀學派。

佛護生於南印的呾婆羅國，受龍樹宗義於僧護之門，修習專精而得勝智，故於龍樹及提婆諸書，多所註釋。他的名著是依據《無畏論》而寫成的《中觀論釋》。他的弟子為蓮華覺，再傳便是極受西藏佛教尊崇的月稱（Candrakīrti）論師，著有《入中論》（*Madhyamakaavatāra*又作《入中觀論》）等書。

清辨也是生於南印度，出身於摩賴耶羅王族，與佛護同門，卻於佛護去世後，對佛護的遺著展開攻勢，最有名的就是他的《般若燈論》。因而一時成為中觀學派的泰山北斗，此對後來的西藏佛教，也有莫大的影響。

現在再介紹第三系，即是瑜伽及中觀之外的別出一系。因在當時，清辨破佛護，乃為同一系統門內之爭。瑜伽派的安慧為《中論》作釋，清辨的弟子又起而非難；稍後，又有安慧的弟子月官，找著中觀派的月稱論辯；另有安慧及德光的弟子德慧，站在安慧的立場攻破清辨，清辨的弟子三鉢羅覩陀，便起而與德慧論爭；尚有護法的弟子提婆濕羅摩，註《中論》而破月稱。這都是瑜伽與中觀的兩派之爭，焦點則僅在於對龍樹《中論》解釋的立場不同而已。後來，清辨中觀系的三鉢羅覩陀的弟子有室利崛多，再傳則有智藏與寂護（Śanta-rakṣita），寂護便是前傳西藏佛教的第一位大師；瑜伽系的月官及法稱之說，傳於律天和無性，兩家的門戶相爭，更同水火之不能相容。但是，另有一位寂天論師，兼採龍樹、無著的兩家之學，卻不自入於那一系統之中。寂天本為蘇羅悉陀王子，避位至中印度，從那爛陀寺上座勝天出家。勝天的學系不明，他繼護法之後住持那爛陀寺。寂天從勝天受學而自得三昧，著有《集菩薩學論》、《集經義論》，而以《入菩薩行論》（又作《入菩薩行》、《菩提行經》流傳最廣。考察寂天的思想，乃是以中觀為主而抉擇瑜伽的學者。他對後傳西藏的佛法也有很大影響，例如阿底峽（Atiśa）的思想之中，論到戒增上學的菩薩戒時，除了依於《瑜伽師地論》的〈菩薩地戒品〉，即用寂天的《入菩薩行論》。

到此，我們可將西藏佛教源頭的印度三系人物之傳承關係，列表如下：



衰頹期的印度佛教

在世親以後的印度佛教，由於瑜伽和中觀的自相論爭，抵消了對外的攝化，外道日益興盛，不得已而攝取外教之物以成密乘的佛

法，佛法的觀念越來越高調，生活則越來越流俗，門內越是強調降伏外力，實際上卻日漸被外教吞沒。

據多羅那他的《印度佛教史》說，即當龍樹、提婆、無著、世親、陳那、法稱之世，大乘諸師，固屬勝者，但論其僧眾數量，則遠遜於聲聞眾。實則此期的小乘勢力，也較往昔衰退很多，十八部中，僅餘少數部派傳通而已。到法稱之時，東印、南印，均以外道跋扈而佛法遽衰；月稱之際，由於外道凌逼，那爛陀寺的一般講學者，皆不敢公開而改在堂內講說。可知世親以後的二百餘年之間，佛法已在日漸衰落之中。

此後，各顯教論師，均入於密乘，以超岩寺為基地的偏安五百年中，所見者，乃為瑜伽密與無上瑜伽密的發展而已。西藏地接印度，故當印度佛教受到毀滅之際，大師們由尼泊爾及迦濕彌羅而入西藏者不少。所以，西藏佛教的系統是屬印度晚期的大乘密教，密教之特受西藏民族所歡迎者，則由於西藏原有棒教的基礎。密教既能攝納印度的外道，進入西藏之後，自然也就使得棒教歸向。其間所不同的是印度外道已有相當高的神學基礎，故以其傳統勢力的地位而至駸駕乎佛教之上，終因回教入侵而將佛教流放於印度之外。西藏的棒教，雖亦曾一度挾傳統的勢力摧滅佛教，但它本身沒有理論基礎可資立足，所以終被佛教同化。

第二節 佛教的輸入

最早的傳說

根據傳說，西藏之有佛教，為時很早，早在中國周赧王二年（西元前三一三年），即有一位中印度王子，名叫出士夫地，因被鄰國打敗，東走雪山，到達西藏邊境，先後遇到西藏的有德之士十二人，問他來自何處？他僅以手指天，又見他的相貌舉止與眾不

同，遂以為天神下降，便紮木輿，將他肩回部中，擁為藏王，號為聶赤贊普，此為西藏王統之始。同時此王建立佛寺於卡伊蘭(Kailāsa 岡底斯)山之麓，從事佛陀教義的闡揚，故其亦為西藏輸入佛教之始。

後來傳了二十多世，到了陀朵[口*栗]思顏贊（Thothori Nyantsan）王時（當中國東晉之世，西元三七一年），突有四箱，自天降於宮殿樓頂，眾皆不知何物。適有五位僧人自印度來，開啟四箱，知為《寶篋莊嚴經》、《百拜懺悔經》、《六字大明寶玉刻》（即為唵嘛呢叭[口*彌]吽 Oṃ Maṇi Padme Hūṃ）、黃金寶塔，以及緊陀摩尼香等。同時又聞空中說話之聲：「自茲當俟五世，始曉此事。」國王雖不知此話的意思，總覺得這些天降寶物，應該修供奉祠，遂置於宮庫，王由此福業功德，享壽百二十歲，並致國泰民安。

又過了五世之後，即為棄宗弄贊王出世，他在十三歲時便繼王位。此王約生於隋煬帝大業十一年（西元六一五年），或者更早四十多年。據說他的容貌如玉，美好秀絕，額前現有「阿彌陀佛」梵字。當他繼位之後，便思念他的國土中，為了利益眾生的事，需要佛像禮拜，正作念時，王的心中忽即化現一僧，為王求得十一面觀音像。

王又思念，須出一位大灌頂者，正深思時，即有普賢菩薩啟請了阿彌提婆（阿彌陀佛？）同觸王首，為之灌頂。由此便現了許多不可思議的神變，生出許多不可思議的稀有之相，故其威力所被，四方震動。

以上三點，雖為傳說，但到棄宗弄贊王時，「威力所被，四方震動」，確為事實，佛教輸入之可以確證者，也在此時。故於傳說之中未必沒有若干史實的成分。

棄宗弄贊王與佛教

一位在人民解放軍進入西藏後，最後從拉薩走出來的西方人—寧康德（Amaury de Riencourt）在他所著的《西藏見聞錄》中說：「藏人本來是世界上最為悍勇好鬥的人，他們若不是以堅強的信仰，自制住原始的本性，一旦從世界屋脊上衝下來的話，亞洲撼怖，全球震懾。」

為什麼他會如此說？因為在佛教未化西藏之前，就出了棄宗弄贊這樣一位雄才大略的名王，有人將他在西藏史上的位置，比諸歐洲史上的查理斯大帝，我看他也有類似印度史上的阿育王處。當他即位不久，先將鄰近的各西藏酋長征服，然後屢次舉兵遠征。他曾侵入蒙古南部，又向中國交涉。因在唐太宗時，突厥及吐谷渾，皆尚唐之公主，棄宗弄贊也做同樣要求，唐太宗不允，他便率兵進攻吐谷渾。《舊唐書》卷九六〈吐蕃列傳〉中的記載是這樣的：「吐谷渾不能支，遁於青海之上，以避其鋒，其國人畜，竝為吐蕃所掠；於是進兵攻破黨項及白蘭諸羌，率其眾二十餘萬，頓於松洲西境。」最後吐蕃雖為唐軍所敗，但他仍來求婚，唐太宗遂於貞觀十五年（西元六四一年），將文成公主下嫁吐蕃。這便是中國史上所稱的吐蕃入寇。此時，在中國與西藏間所住的蠻族均為此王征服。同時，到了貞觀二十二年（西元六四八年），更有力發兵，協助唐使王玄策，討破中天竺。他在對唐用兵之前，已經征服了南方的尼泊爾，娶了尼王的公主波利庫姬，而且席捲緬甸，使之臣服。如果西藏史上多出幾位這樣的國王，亞洲的歷史，必已大大地改觀了。好在此後的西藏，接受了佛教的薰陶。

當他與尼泊爾及唐室通婚之後，接觸到了中印兩國崇高的宗教和文化；尤其是佛教，給他的感化力最強。所以他依據佛教的思想，頒訂了十善及十六要律的民眾守則。

所謂十善是：一不殺生，二不偷盜，三不邪淫，四不妄語，五不兩舌，六不惡口，七不綺語，八不貪欲，九不瞋恚，十不邪見。

所謂十六要律是：一要虔信佛教，二要孝順父母，三要尊敬高德，四要敦睦親族，五要幫助鄰里，六要出言忠信，七要做事謹慎，八要行為篤厚，九要錢財知足，十要報德酬恩，十一要如約還

債，十二要斗秤公平，十三要不生嫉妒，十四要不聽讒言，十五要審慎言語，十六要處事寬厚。

有人對此的看法是：「這是松贊剛布就佛教的精義，演為社會上共守的道德和行為標準，用以判斷民眾善惡和賞罰，可說是他提倡民眾信仰佛教以化其心，用佛教精義，制定政治信條以治其身。」（《邊疆政教之研究》七四頁）也可以說，由於佛教輸入之後，西藏才脫離野蠻而邁進文明的領域。

文明的開拓

棄宗弄贊王既已接觸到佛教文化之後，便想到陀朵[口*栗]思顏贊王時傳下的佛典，西藏尚無一人能夠瞭解，便派貴族七人前往印度研究，但卻歸於失敗；第二次又派大臣端美三菩提為首的十六個青年往印度學習佛教及音韻學等，為創造藏文而做準備。端美學成歸藏，即仿笈多王朝時代革新後的梵文，調和了西藏語而做成藏文字母；後來他又著成八種文法書，現尚存有兩種，並且將《大乘寶篋莊嚴經》、《百拜懺悔經》、《寶雲經》等譯成藏文，此為西藏譯經的嚆矢。

又據日本金山正好的《東亞佛教史》一八〇及一八一頁說：當時在西藏傳譯佛典的人，除了端美三菩提，尚有印度學者拘薩羅（Kusara）及婆羅門桑伽羅(Śaṃkara)，尼泊爾的學者息拉蒙啟（Śilamañju），中國的大天壽和尚，以及端美三菩提的兩個弟子達磨古薩（Dharmakośa）及道丘巴爾（Rdo-rje dpal）等人。可見開拓西藏初期文明的功臣，非僅端美三菩提一人了。

同時，我們也見到有三位唐僧，在文成公主之世經過西藏的記載，則為貞觀年間的玄照，經西藏赴北印度；道生由西藏遊印度；永徽年間的玄太，取道西藏至尼泊爾。

據說，棄宗弄贊王當端美三菩提返藏之後，為了研究文字，日夜學習，隱居不問政事者達四年之久，所以他也能用新造的文字，

寫作詩歌。上行下效，一時通令全國學習，前面所舉十善及十六清淨世俗要律的文告，即是用此新造的藏文寫成，而得遍行於藏土。故其不愧為後世學者譽為西藏文化之父了。

同時，由於兩位外國公主的下嫁，也各自從她們的祖國，帶去了法像文物，其中有阿閦金剛像、彌勒像、多羅（觀音）像、悉達太子像、釋迦世尊像，以及許多經論、法物，還有數位僧尼。因為兩位外國公主給西藏帶進佛法，故在西藏史上，以為她倆是觀音化身，將之崇拜為多羅天女（Tārā密部的女尊），文成公主是青（Doljang）多羅，尼泊爾的波利庫姬公主是白（Dolkar）多羅。棄宗弄贊王死後，也被仰為觀音菩薩，又有說是阿彌陀佛的化身。

為了禮敬三寶，便由好多工匠，建造了十多座寺院，首以拉薩為中心，建立布達拉宮，又分別為兩妃各建一寺，那就是大昭寺及小昭寺。文成公主的大昭寺供奉釋迦佛像，波利庫姬公主（藏人稱為萬妙天神）的小昭寺供奉阿閦佛像。

據說此王享壽八十二歲去世（約為唐高宗永徽元年，西元六五〇年），三十一年後，文成公主亦逝，他們一王兩妃的肉身，均被製成塑像，文成公主的肉身像，迄至晚近，仍在大昭寺中。

初期弘法的阻力

棄宗弄贊王的晚年，雖然極力弘揚佛法，但在當時的西藏，究係尚為半開化的狀態，一般人對於含有高深哲理的佛法，很不容易瞭解和接受，縱然是藏王的近臣們，也多半是由於王的意志而表面崇信，何況棒教的潛勢力根深柢固，故到棄宗弄贊崩後，佛教在西藏的推展，又退入了逆流。

佛法不能繼續傳播，繼位的王子尚年幼，遂由貴族中產生了攝政。這些貴族們，原是奉了王命而信仰佛教，王崩之後，對於王在時享有崇高地位的僧人，不唯不敬，反以敵視的態度相加。而且，

在另一方面，西藏又再向其鄰邦連年構兵，擴張版圖。因此，佛教的教化事業，更加受到了阻礙。

棄宗弄贊死後無子，係由其孫滿思隆滿贊繼位，稱為貢斯隆王，他的攝政是祿東贊，祿東贊死後，由其子欽陵兄弟專國。此期間，吐蕃兵力外侵，吞併諸羌，擊敗吐谷渾，又敗唐朝的行營大總管薛仁貴，故在《新唐書．吐蕃傳》說：「自漢魏以來，西戎之盛，未之有也。」

貢斯隆在位十四年而逝，由其遺腹子德斯隆滿格陂王繼位，此正是欽陵兄弟專權時代，西藏國力之盛，猶如旭日東昇。

繼承德斯隆滿格陂王位的，為其子棄隸縮贊王，也遣使至唐，求尚公主，唐中宗即以雍王守禮之女金城公主下嫁。金城公主乃一虔誠的三寶弟子，帶了中國沙門及好多佛典入藏。故在此王時代，曾將《百業經》、《金光明經》，以及數學、藥方等譯成藏文。

金城公主所生的王子，便是此後大興佛法的吃[口*栗]雙提贊王（Khri-Sroṅ-lde-Btsan），又名赤松德贊王，生於唐玄宗開元十六年（西元七二八年），在位時間至唐德宗貞元二年（西元七八六年）。可是，在王幼時，藏境黨爭激烈，擅權的人又是排斥佛教的首領，王雖崇信佛教，但因年幼而無力阻止，以致政府所頒法律，常與佛教的信仰抵觸，甚至沒收經文、封鎖佛殿佛像，並將最大的佛寺毀之改為屠畜場。所以佛教是處於被摧殘的地位。直到王成年，運用智慧，除去了專權的大臣，掌握實權之後，輝煌的佛教時代，才正式開始。

第三節 寂護與蓮華生

寂護入藏

大概在吃[口*栗]雙提贊王盛年親政之時，西藏國力向外膨脹，武功之盛，尤在棄宗弄贊王時之上。曾經東侵中國的青海及金川，常寇中國邊境，甚至一度使長安陷落，南方則征服印度的孟加拉灣。

但是，他的主要精神，還是致力於佛教的興隆，故向中國及印度禮聘僧侶，從事經典的輸入與譯出。先聘中國和尚二人及迦濕彌羅的阿難陀（Ananta）翻譯經典；又遣巴沙（pah-sa）赴尼泊爾，於唐玄宗天寶六年（西元七四七年）遇善海大師寂護即延請入藏。當時藏中佛法尚屬初行階段，舊有的棒教信仰仍盛，僧眾亦無一定的規範可言，寂護感覺弘化不宜，故又返回印度。不久再受藏王之請，駐藏十五年中，貢獻良多。寂護的師承屬於中觀清辨學派之一別系，與唯識學派也有淵源，但他為西藏帶來中觀派的論書，並且自己著有《二諦分別釋》，宣揚中觀之教法。

從史實中考察，寂護是一位學者型的宗教家。所以當他入藏，正值西藏的惡魔逞兇，雷電震動天地，降雹損傷農作，發生饑饉，疫癘流行。藏王請他降魔，他則回說：「我一生只專心致力於濟度眾生，故無降伏幽鬼惡魔之妙力。然若不將幽鬼與妖魔予以懲罰降伏，如何能建佛殿？欲成就此事，須從烏耆延那（烏仗那Udyāna）聘請蓮華生上師（Padma-saṃbhava）來藏，他不僅能退治生死大海中一切靈鬼羅剎及八種妖，並通一切陀羅尼（Dharni）祕法，若能得此知識，一切幽鬼，可以退治了。」

藏王遂派二人往西北印度的烏耆延那，招聘蓮華生上師入藏，抵達拉薩之時，藏王厚禮相迎。

蓮華生大師

西藏原有的棒教，乃係神鬼崇拜及巫術符咒信仰的宗教，故對寂護的理論實踐的佛教不易接受，蓮華生大師是一位密教的大成就者，他為西藏帶來陀羅尼及真言儀軌，以神咒降伏惡魔妖魅，神通廣大，所向無不敬服。同來有其弟子二十五人，均能降魔伏妖，各

化一方，這也正好投合西藏原始信仰的口胃。他不反對棒教，卻為民間的疾苦以神通來解救；當其施救之後，仍不自炫恩德，務使民眾自然產生對佛教的敬仰之心。故能不恃強迫，而導民眾皈依佛教。他對藏人施恩，對藏境作惡的鬼靈加威。所以他以神通威力摧伏外道，護持佛法，厥功甚偉。

蓮華生的學承系統不明，據近人呂澂推測：「後世為之史傳者，因附會其辭，涉於荒誕，於蓮華生學說傳承，反無著錄；又蓮華生自身亦無著書表見。今以寂護特相援引之一點觀之，所持學說，或即中觀而兼密乘者，後人謂之中觀自立派（清辨系）是也。」（《西藏佛學原論》二三頁）

據各家的西藏佛教史，一般多以蓮華生大師為西藏古派密教的初祖。所謂古派，便是紅教的寧瑪派（Rñin-ma-pa），因為蓮華生自己集譯出有〈金剛緊行根本咒〉，他的弟子巴爾傑桑吉（Dpal-gyi-seṇ-ge），又為之開講〈空行母火燄熾盛咒〉。（參考望月氏《佛教大辭典》三六一三頁下）

但據呂澂的考察，卻說：「此說難信。蓋藏土密乘流布猶在此後，則以印度學者法稱、淨友、覺寂、覺密等相繼北來，廣譯密典，兼傳其學。……舊派密學，實自此始。」（《西藏佛學原論》二三頁）

神異事蹟

蓮華生既是一位神異卓著的大師，因此有關他顯示神通的記載很多，現在抄錄如下：

（一）當他初入藏境，在堆隆谷地方，大臣及許多人來迎接拜謁，因為該地缺水，蓮華生大師以杖拄地，地下便湧出了清泉。

（二）一日蓮華生遊行某地，遇一厲鬼，獰惡無比，飛遣兩座高山，要將大師壓殺於山峽之間，師以神通飛越，超過山谷之上，並誦真言，將鬼制伏，不復為患。

（三）又有一次在某地方，有一條龍，突然降臨，現極大身，飛雪雨雹，向師攻擊，大師一面口誦〈六字大明咒〉，一面用手去接，龍身忽而縮小，落在大師掌中，掙扎良久，不能脫離，只得乞命皈依三寶，大師為他咒願之後，龍復本身而去，從此以後，該地再無雪雹之災。

（四）又有一次，遇到一鬼，以種種輪杵等的兵器，挾著陣陣的大雪，打擲大師，師乃作法，化積雪為一湖，鬼失託足之所，便落湖中，還想竭力逃脫，師又使湖水沸騰，厲鬼的骨肉因此糜爛不堪，但他尚要逃遁，大師又用金剛杵擊傷鬼眼，鬼乃皈命哀求，師為說法之後，才放他向空而去。

（五）另有一個幽靈，欲害大師，化為大白犛牛，引誘大師乘坐其上。大師自然知道，故當牛怪正要害師之時，師已飄然昇空。牛怪卻如繩綑索縛般地動彈不得了，良久始化為白衣少年，乞命皈依。大師即用梵音為之說法，令其歡喜而去。

類此的傳說，很多很多，這在宗教經驗上說，也是不容置疑的現象，所以站在宗教的立場，不宜將之視為無稽之談。

桑鳶寺的僧制初建

吃[口*栗]雙提贊王在寂護與蓮華生的指導下，便於唐玄宗天寶八年（西元七四九年），仿照中印度的歐丹富梨寺之模式，在拉薩

之東三十英里處，建造了桑鳶寺(Bsam-yas又有譯為桑耶寺）。此係一般的通說。

又見陳天鷗的《喇嘛教史略》一三頁說：「此桑耶佛殿的構造，據傳其下層肖土伯特（即西藏），中層肖唐，上層肖中印土。中供三世佛，四面四隅，象四大部洲八小部洲，薈萃驅魔之咒，日月之象。」又說：「自王年二十二歲時興工，至三十四歲時始成。」這一說法，是以桑鳶寺的建築藝術，為中國、印度、西藏三地文化的合璧，費時十二年，亦可知其雄偉。據說，當時的建築基地，今日猶依稀可辨。

桑鳶寺落成之後，依寂護的指使，向印度聘致持律比丘二十人，如律建立僧伽；復選藏土優秀子弟七人，從此二十人僧伽稟受具足戒，並且送往印度學法，以備後繼有人。在此之前，藏土尚無律制的僧伽，所以此為西藏僧制建立的濫觴。由於寂護及印度請來的二十位持律比丘，出家戒均採用小乘根本說一切有部所傳，因而西藏的比丘律，迄今仍然沿用說一切有部的律藏。

據望月氏《佛教大辭典》三六一三至三六一四頁稱，在此期間，另有寂護的弟子迦摩羅什羅（蓮華戒 Kamalaśīa）及毘盧遮那羅怯怛(Vairocana-raksita)等，應聘自印度入藏，從事翻經，宣揚佛教。其中特別是迦摩羅什羅，著有《中道莊嚴釋》等六種論書，鼓吹中觀思想，並與中國的大乘和尚辯論而獲全勝。毘盧遮那羅怯怛著有《八苦分偈》及《發信明燈》等書，並與濕連怛羅菩提（Surê-ndrabodhi）共同譯出《華嚴經》，以揚顯教。

從譯存於藏文藏經丹珠爾論部的覺密與吃[口*栗]雙提贊王及臣庶函件中，知道當時本可延致印藏英才如遍照（Vairocana）、龍幢（Klu-yi-rgyal-mtshan）、智軍等入藏土，但以藏王過於持重，致未成行。

又據金山正好的《東亞佛教史》一八一頁稱：在此期間，另有印度學者毘摩羅彌多羅（Vimalamitra）及西藏學者曲其南巴（Chos-Kyi Snan-ba）等譯出佛典；巴爾丘拘（Dpal-brtsegs）等撰

寫譯經目錄，迦濕彌羅的耆那彌多羅，規定了僧制。由於這些大德的努力，佛法便邁向於隆盛之途。

拉薩的論爭

在此時期，因了漢僧及梵僧的會集西藏，彼此所學的淵源又不盡相同，所以發生了摩擦。漢僧在藏講學的時間較久，其時勢力頗盛，為領袖者被稱為大乘和尚（Mahāyāna Hoa-Śan）。）。據《西藏佛學原論》二二頁至二三頁說：「其人持說，近似禪宗，以為直指人心乃得開示佛性，依教修行均唐勞耳。以是流於放逸，全無操持。此與寂護新建律儀之宗教，適相乖違，諍論囂然，久莫能決。時寂護弟子蓮華戒來藏，精通中道，雅善因明。於是藏王集眾，使兩家議論，定是非。蓮華戒陳詞破難，和尚無以應答，遂放還漢土，自此藏土中觀之學，遂代禪教而興矣。」

此在西藏佛教史上，是有名的「拉薩之論爭」，起於唐德宗貞元八年（西元七九二年），大乘和尚一若中國傳統的型範，主張大而化之的頓悟直指，貶斥思慮分別的教義演繹。可是，頓悟直指之法門，只合於心領神會的默照點破，若要拿到論場去爭一個高低，就派不到用處了。至於印度來的寂護弟子蓮華戒，恰好是從辯論的環境中長成的，印度佛教，自世親、僧護以下，無不注重論辯的技巧，蓮華戒精通因明的的論法，所以用他得意的論法，判斷正誤，善守善攻，組織緊密，無懈可擊。結果，大乘和尚的敗北，乃是必然的下場。

不過，根據近代學者的研究，當時的大乘和尚雖在論場上敗下陣來，禪宗的影響並未因此即在西藏消滅。因為由西藏的歷史書中，對於禪宗也有記載，知道達摩大師的禪，是源於摩訶迦葉，從達摩數到大乘和尚，則為第七祖。（見中村元《西藏人的思惟方法》一〇二頁所引）

從此之後，西藏的佛教，即以印度晚期主知的佛教為主流。論理的性格極強，對因明論書的翻譯，竟達六十六種，其中有六十三

種未被譯成漢文，可見漢藏佛教之間的偏重與偏輕之所在了。

第四節 佛教的隆盛與破滅

徠巴贍王與甥舅碑

吃[口*栗]雙提贊王時代，佛教雖已盛大，然其仍為草創階段，例如傳譯經籍，多恃口傳而無寫本，改易脫落，勢所難免，有待改訂之處甚多。而且當時的入藏諸師，體多衰邁，不勝繁劇。但是這位第三十五世的藏王，對佛教的貢獻之大，及其武功之盛，已超過前代諸王，故為西藏人奉為轉輪聖王，且以為是文殊菩薩的化身。可是，再傳三世，到三十八世藏王之際，始臻於前傳佛教的巔峯。

這位三十八世藏王，便是吃[口*栗]徠巴贍（Khri-ral-pa-can），他的在位年代是唐憲宗元和十一年（或元和十二年）至唐武帝會昌元年（西元八一六〔或八一七〕—八四一年）。當他即位之初，嘗寇中國邊境而獲勝利；和平解決之時，漢藏雙方曾兩度結盟立碑，第二度所立的「甥舅聯盟碑」，即在徠巴贍王之世，那是唐穆宗長慶元年（西元八二一年），一說是長慶二年（西元八二二年）。當時所立石碑，現仍存於拉薩，唯以年代久遠，字跡已剝蝕不可辨認，現將竺竹君抄自英倫皇家博物館的兩座碑文之一的古抄本，照錄於下，用供參考：

大唐文武孝德皇帝，大蕃聖神贊普，甥舅二主商議社稷如一，結立大和契約，永無淪替。神人俱以證知，世世代代使其稱讚，是以盟大節留傳知於後也。文武孝德皇帝與神贊普德之黎贊陛下，二聖睿哲，鴻被曉之。今永化亨矜愍之情，恩覆其無內外，商議計同，務令萬姓安泰，所思如一，成久遠大治之績。茲觀同心，以伸鄰好之義，共成厥美。令蕃漢二國所守見官封疆。洮岷之東，大唐國界，其塞之西，盡是大蕃土地，彼此不為殺敵，不舉兵革，不相侵謀。封疆或有積阻，捉生問事，設給以衣糧放歸。令社稷

山川無擾，各敬人神。然舅甥相好之義，苦難每須通傳，彼此相倚，二國常相往來，兩路所差，唐差蕃使，並於將軍谷交馬。其洮岷之東，大唐供應；清水縣之西，大蕃供應。須令甥舅親近之體，使兩界煙塵不聞，同揚盛德之名，頻無驚恐之慮。行人撤備，鄉土俱安。禮無相擾之犯，垂恩萬代，則稱羨之聲，遍於日月所照矣。蕃於蕃國受安，漢亦於漢國受樂，玆合其大業耳。各依此盟誓，永不移易。當三寶及諸聖日月星辰之下，且陳形俱為盟。設此大誓約，如有不依此誓，蕃漢背約破盟者，來其禍殃也。傾覆以及動陰者，不在破盟之限。蕃漢君臣並稽首告立，周細為文。二君之德，萬載稱揚，內外蒙庥，人民咸頌矣。

（見於西元一九六五年《星期雜誌》七五期）

碑文中有對「三寶」盟誓的記載，足徵此王虔信佛教。據說他對三寶的恭敬，甚至用他自己的頭髮，剪下製成坐具，奉獻僧寶為座，所以因此而得了徠巴贍之名，此名含有「有髮」之意。由他的虔誠提倡，西藏佛教及其翻譯事業，便進入一個新的里程。

譯經事業

徠巴贍王有鑑於歷來譯成的佛典，未臻完美，故派使者往印度廣事體請延攬，並集藏土英俊，從事協助。於是群賢畢集，印度學者有勝友(Jina-mitra)、戒帝覺（Surendra-bodhi）、施戒（Dāna-śila）、覺友（Bodhi-mitra）、吉祥帝覺（Śilendra-bodhi）、喜慶戒（Ananta-Śīla）、金剛戒(Vijaya-Śila) 等有名可考者不下二十人。西藏學者則有寶護、法性戒、智軍等人，共計著名者總在三十人以上。

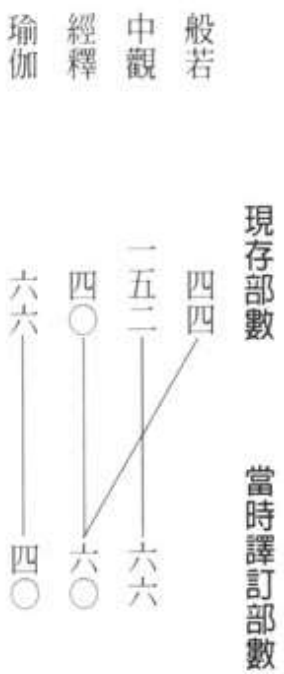
他們是採用嚴格組織的譯場制度。尚未開譯前，首先釐正譯語，凡為前代未經譯傳或譯不雅訓的，均加補訂。乃就大小乘諸典所出各種名及字，審定其譯語結構，悉使與文法脗合；遇有難解的，便分析其用語，以因明論法加以解釋後，再作為記錄；若有不能說明的，則隨其語性之所適，用意譯翻出來後，再修飾其藏文的

用字；若有已經適如原意而定名者，也在文字方面，加以精鍊。由此釐定名和字而編纂成書，那便是有名的梵藏對照大辭彙，叫作《翻譯名義大集》（梵名*Mahāvyutpatti*）。

勝友等完成了這部《翻譯名義大集》之後，奏請藏王頒行，便用以校補經部的各種舊譯本，自《大般若經》初分及三四分等，依次出經極多。論部則增譯大乘要籍，例如眾所熟知的龍樹、提婆、馬鳴、彌勒、無著、世親諸大師的論著，因而悉見流佈於藏土，現存《西藏大藏經》中的顯乘要籍，大半係由此時譯出，間有舊本亦經校訂。

在此時期，佛教雖屢經提倡，傳統的棒教勢力仍強，且影響於佛教之處極多。經寂護創建以來的僧制，不但未能夠普及，反受習俗感染，戒律瀕於廢弛。此時為謀根本改革，一方限禁密教典籍的傳譯，以杜傳統的神鬼信仰，藉密教的流佈而使佛教腐敗；一方則創行完密的戒律，故從印度通行之說一切有部，譯出全數戒本毘奈耶十七事及其律論，作為整頓僧制的準繩。

當時譯出的大乘經中，主要者有《法華經》、《阿彌陀經》、《華嚴經》、《維摩經》、《大日經》等。至於論典，可以現存於《西藏大藏經》中的部數做一對比，現抄呂澂《西藏佛學原論》二五頁所列的一表如下：



喇嘛及厚供

徠巴贍王之世，由僧制的整頓進展到僧階的確定，王室將僧位區分為師弟三等，自上而下即是喇嘛、禪修、弟子。喇嘛的原意為上師或長老，此到本書第六章另詳。師弟三等，均由政府供養，規定民間：「以五戶之租，歲給一僧，俾得安心修道，不事旁務，而僧伽律儀，自趨整肅。」（《西藏佛學原論》二六頁）；一說：「每人予平民七戶，供衣食之資。」（章嘉《西藏佛教略史》）如此供僧的規定，固見藏王的虔敬，但也不難窺知人民的負荷之重。

因此，史中雖稱：「由是藏地全境，俱享康樂。」（章嘉《西藏佛教略史》）但在民間，亦不免有些怨言，於是虔敬僧寶的藏王，便下詔書：「人民嚴禁蔑視聖僧並指摘嘲笑。今後如有犯此者，應挖其目，切斷其指。」（陳天鷗《喇嘛教史略》一七頁）如其屬實，則用刑罰來禁民眾辱僧，此一辦法的本身，就已該受檢

討。由此引起國民的不滿，再加上傳統棒教信仰者的仇視，遂有弒王滅佛的大悲劇產生。

但是，這位護法的君王，確以輪王的政治，化治藏民，用十善業道教導人民，同時也能以身作則。人民受惠，必係事實。又例如採用唐朝的大衍曆法，創始國家的史記，均為偉大的措施。唯其當時的諸大譯師，所學皆宗印度的晚期佛學，師法精嚴，由七眾律儀，益以瑜伽菩薩大戒；次及五明，而為大乘之集成，次第井然，博大高明。故其絕非一般民眾所能接受，何況禁止密乘典籍的傳譯，與傳統的棒教信仰，格格不入。由此諸種因素的聚會，便促成了朗達磨的滅佛運動。

朗達磨破滅佛教

吃[口*栗]徠巴贍王以新制養僧，僧數激增，民間不無因苦於重稅，影響生計，怨恨不平，對於佛法遂起反感。王之左右，於信佛大臣病逝後，便要求國王，停止養僧，阻撓弘法，王乃鬱鬱以終，一說係為王弟朗達磨的黨羽所弒。

接著繼承王位的，便是朗達磨王，這是一位棒教徒。當他即位後，藏土發生饑饉，獸瘟天災，相繼出現。朗達磨王藉此機會，利用民間怨恨僧侶的心理，便將一切災禍的原因，悉數歸咎於佛教，因對三寶展開殘酷的大迫害：禁止翻譯、焚毀經典、摧破佛寺佛像、勒令僧侶還俗、強迫成為屠夫及獵戶，凡不從命者，均遭屠殺，極盡暴虐之能事。幾將提贊王百年以來之培養，及徠巴贍王念載之盛業，毀於一旦。

當時的僧侶，聞風而逃避鄰國他鄉者，不乏其人，就中有名的有逃往敦煌的法成（Chos-grub），他照常從事譯經工作，由梵文譯成藏文的有《諸星母陀羅尼經》、《般若波羅蜜多心經》，另由漢文轉譯藏文的有《楞伽阿跋多羅寶經》、《金光明最勝王經》、《賢愚經》、《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼》等；又為談迅、福慧等人，弘講《瑜伽論》；法成自己也著有《釋

迦牟尼如來像法滅盡之記》，自稱藏土為「赤面國」，歷記西藏佛教的史事興衰。

再說朗達磨王的滅佛運動僅僅五年，至唐武宗會昌二年（西元八四二年），即為喇嘛吉祥金剛（Dpal-gyi rdo-rje）刺死。

惡王之死

關於此事，有一段生動的描述。吉祥金剛當時正在山間幽谷的洞窟中，修行三昧，忽有一位空行母在前出現，並對他說：「藏土能在佛教中表現功德者，捨汝莫屬，朗達磨王以殘酷手段謀將佛教滅絕，今殺此非法者的時機已到，吾與汝同在，莫恐怖。」空行母言畢即隱。吉祥金剛聞悉朗達磨的破佛罪行，生起無上的大悲憫心，若不殺此惡王，他將繼續造作重罪，也將增加未來的地獄苦報，為了使他不能繼續破佛，故以大慈憫心，方便將他刺殺。

吉祥金剛找到一匹白馬，用顏料將牠全身塗黑，自己則穿上一件黑面白裡的外套，貼身藏了弓箭，騎馬來到布達拉宮之前，表演奇妙的舞蹈之戲。恰巧此時的朗達磨王，正在宮前，閱覽「甥舅聯盟碑」上的文字；吉祥金剛且舞且行，低首為禮，行近國王；他一共低首三次，初次搭箭上弓，二次張弓待發，三次低首時，口中朗誦：「風環地，地環水，水滅火，金翅鳥勝水龍，金剛石穿寶石，天神制阿修羅，佛陀勝獅子王，我亦如斯殺非法之王。」言畢對準王胸，猛射一箭。王大聲而呼，兩手拔箭，倒地而亡。吉祥金剛立即將外套反穿，趁著眾人混亂之際，策馬而逃，途中經過一湖，又將馬身所塗的黑色洗去，變成了白衣白馬之人，逃過了追騎的眼目，到達安全地帶。

可是，朗達磨王死後，佛教並未能得復興，倒是因了王被喇嘛刺殺，王的親信，更加遷怒於僧徒，或被捕殺，或自逃亡，藏境僧人無一倖存。這麼一來，佛教文化固被滅除殆盡，一般文化亦同遭厄運。且於朗達磨王死後，諸子爭立，累年相爭，戰亂不已，藏境局勢，復由統一而成為分崩狀態，群雄割據，彼此殺伐。於是，全

藏陷入黑暗時代，約百年之久。其間縱然有人圖謀佛教之復興，亦因內亂受阻，故在此一階段，西藏民間，幾乎已將佛教遺忘。

此一破佛運動，其時間適與中國唐武宗的會昌法難相先後，兩地的毀佛因緣，亦如出一轍。但藏土佛法傳播未久，根柢不深，驟然遭此無情的打擊，為時之久，創痛之劇，則遠甚於會昌法難了。

第三章 後傳的西藏佛教

第一節 佛教的復興

復興之前

上章末節說到朗達磨王遇刺後的西藏，即陷入黑暗時代，約百年之久。又根據黃奮生的《邊疆政教之研究》七五頁說：「朗達磨被刺殺後，反佛派大臣立其嫡子母堅（相傳係大妃購買之貧兒），奉佛派大臣立其庶子朗德月松（光護），因此兩黨相攻，造成西藏的大亂，政權分裂，豪酋蜂起，佔山築塞以自雄，一塞保衛諸村，諸村供養此塞。酋長死後有時其妻女執政，故藏人有『塞在山上田在平原』之諺。直至唐末五代初葉七、八十年間，在政治上回復了松贊剛布以前的部落分立狀態，在宗教上呈現了委靡不振的現象……到了宋朝初年，佛教又漸漸復興起來。」

佛教怎會漸漸復興的呢？這還是要說到朗達磨王滅佛之時，當時在拉薩西南巴丘帕里（Dpal-chu-bo-ri）的山間，有拉普薩（Rab-gsal）、月格琴（Gyo dge-hbyuṅ）、瑪爾釋迦摩尼(Smar śākya-muni)三人，正在修定之中，忽見山中有僧人行獵，驚問之下，始知

惡王滅佛，逼迫僧人成為獵戶，於是收拾起經律書論，逃出西藏，先到霍爾（Hor 土耳其）國傳佈佛教，奈何以種族及言語之隔閡，所以又留於安多（Amdo青海省貴德縣附近）之南部。據章嘉《西藏佛教略史》所說，這三人是：「逃赴青康一帶，瑪隆朵吉札、然瓊南宗、及點迪解等地，修行之時，有見硫火光熾者，因生正信，從其剃度出家，名為善明，後心智漸開，咸稱謂思明云。」

當這位思明（Dgoṅs-pa-rab-gsal）要受比丘戒時，因為依照律制，中國（佛法盛行區）須二十比丘為戒師，邊地也不得少過五位比丘為戒師，現在他們只有三比丘，所以又請了兩位漢僧：開聞（Ke-Veṅ）、及聞（Gyi-Veṅ）。以五人僧為思明授了具足戒。從此之後，出家者漸眾，例如仲智幢、步覺幢等西康人士；又有龍祖及戒慧等「衛」「藏」地方的人士十人，赴西康出家，然後各各回到西藏，分化一方，重建寺院，傳佈佛教，各自皆有好多弟子，自成一家及至數家。這是朗達磨破佛之後，佛教由青海和西康等地反哺西藏的情形，當時雖無傑出的大師，僧眾日多，僧命不絕，卻為復興的機運做了鋪路的工作。唯其此時的佛教，「秉持密法，雜入神道，利弊參雜，未云善也。」（《西藏佛學原論》二七頁）

密教的復興

西藏佛教的復興，先是密教(Esoteric Buddhism)其次是顯乘的復興。密乘的第一位學者是林親桑坡（Rin-chen-bzan-po），他生於西藏西部的阿里地方，正當智光王讓位出家之世（西元十一世紀末即位），王因慨於當時咒術師的墮落、耽於淫樂為佛法，所以熱忱興學，希望改革，故遣林親桑坡等二十一人，留學印度，因係步行而往，學者大半病廢中道，林親桑坡至印度，從那露波（Naropa）、蓮花護、勝友等七十人學，故於教法義海，悉通極詣，尤精怛特羅乘各部，當他歸藏之時，請回印度學者息羅達卡羅梵孟（Śraddhākaravarman）、巴迪摩卡羅笈多（Padmākaragupta）、佛陀息利辛多（Buddhaśrīśānta）、佛陀波羅（佛護Buddhapāla）、鳩摩羅笈多（Kamalagupta）等人，攜歸論

部及四部怛特羅，尤其是多種的瑜伽部怛特羅，例如《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》等的譯出，同時又將過去譯出的怛特羅部分，重加校訂。

密乘中從前未曾譯出的典籍，此時也補譯很多。例如《吉祥上樂本續王略要》、《現說無上本續》、《瑜伽大教王經》、《吉祥月密明點大本續王》、《一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》、《青衣金剛手調伏三界本續》、《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》等等。是以密乘的復興，一時稱盛。

密乘的內容

密典翻譯完成之後，西藏佛教便分出顯密二門，自從寂護以來，西藏僧眾以戒律為規範，奉行的教義則以中觀為主的顯乘，現在由於密乘諸經的譯出，故形成為二門。顯乘為應化身釋迦牟尼佛所說，共備聲聞、獨覺、菩薩之三乘。密乘則有作密(Bya-rgyud)、修密(Spod-rgyud)、瑜伽密(Rnal-ḥbyor-rgyud)、無上瑜伽密(Rnal-ḥyor-bla-na-med-rgyud) 之四部。作密是報身金剛薩埵所說，修密及瑜伽密為報身大日如來所說，無上瑜伽密是法身普賢(Samantabhadra)所說。

作密的範圍是說的真言讀誦、供養儀式、結印法、護摩儀軌以及灌頂儀則。即是《藥師琉璃光七佛本願功德經》、《大寶廣博樓閣善住祕密陀羅尼經》、《佛母大孔雀明王經》、《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大光明王大隨求陀羅尼經》、《護命法門神咒經》等所說的法門。

修密的範圍是說三昧及灌頂之儀則，此為以《大日經》為始的密部諸經所說。

瑜伽密分為如來、金剛、寶生、蓮花、羯磨之五部，說各種曼荼羅及印契。又分方便及智慧二種，方便是指《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》等，智慧則指《般若理趣經》等的經軌。

無上瑜伽密的主要思想是在「大樂」，也就是捨棄戒律，以飲酒、食肉、行淫等為成就最上佛道的行持。其分父密、母密、無二密等三種。其中的父密，是指《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》、《青衣金剛手大暴惡藥叉金剛焰本續》、《無二平等最上瑜伽大教王經》等諸典所說。母密是指《大悲空智金剛大教王儀軌經》，以及《空行母》等的儀軌所說。無二密是指《吉祥時輪本續王》等所說。其中多數是由林親桑坡等請回而為新譯，特別是時輪金剛的教義，乃為印度密乘的最後產物，亦為密乘的最上法門，乃係祕密究竟之奧義。

為了這次譯出的密典，與前傳蓮華生大師以來所譯者，頗多不同，頗多增益，所以稱為新派密乘，以前的則稱為古派密乘。又合此新古二派，總稱之為寧瑪派，或稱大究竟派（Rdsogs-chen-pa）。但是，後傳佛教復興的偉業，猶待阿底峽大師的入藏而達於極峯。

阿底峽大師入藏

我們說過，朗達磨王的庶子光護王是信佛教的，光護的孫子日怙王，逃往阿里地方，依然信奉佛教，日怙王的孫子便是祥秋月（智光王）。阿底峽也是由於智光王及其王嗣菩提光的延請而到西藏。

據章嘉的《西藏佛教略史》說：智光王當時統兵征剿葛地之叛變，不幸兵敗而為賊兵俘獲，賊兵反佛，所以給智光王兩個條件，即是若非放棄佛教的信仰，便將等其身重的黃金去贖身，要他任選其一。智光王護持佛法猶恐不及，豈能反而放棄信仰，所以他的諸王子即籌贖金相贖，但是，智光王卻決定要走第三條路，他對諸子訓勉說：「我已年邁，黃金留作赴印聘師禮貲。」言畢而逝。繼為阿里之王的，是菩提光，他以為欲使藏土佛教去除垢穢和邪暗，必得聘請如日光明、精通五明的大師入藏；久聞吉祥燃燈智（阿底峽），名滿中天竺，遂遣黑肥譯師，齎黃金及無數財物前去敦聘，

到了迦摩羅師利（蓮華吉祥）地方，由印度的大德精進師子引見阿底峽大師，詳陳藏土佛教的實況、昔時的盛衰，以及現時的殘缺，並謂除了阿底峽大師之外，餘人甚難有所饒益。如此敦勸再三，大師終於勉受其請。

阿底峽大師的年代，各說不一，有謂是宋太宗太平興國八年至宋仁宗至和二年（西元九八三年—一〇五五年，竺松單傳的《西藏佛教》），有說是宋太宗太平興國五年至宋仁宗皇祐四年（西元九八〇年—一〇五二年，金山正好的《東亞佛教史》二六七頁）。有說他入藏的年代是中國宋仁宗皇祐二年（西元一〇五〇年，黃奮生的《邊疆政教之研究》七六頁），一說他入藏是宋仁宗景祐四年（西元一〇三七年，《西藏佛學原論》二七頁），一說阿底峽於印度超岩寺受請入藏，是在宋仁宗天聖四年（西元一〇二六年，望月氏《佛教大辭典》三六一五頁下），又說是宋仁宗寶元元年（西元一〇三八年，陳天鷗的《喇嘛教史略》二一頁），又說是宋仁宗慶曆元年（西元一〇四一年，日人楠基道抄譯的《西藏　佛教》五頁）。此真可謂眾說紛紜了！

但是，根據傳說，阿底峽入藏時，已屆六十高齡（《喇嘛教史略》二一頁）他在藏土為時十七年（《西藏佛教略史》）。這樣看來，他的世壽是七十七歲，比前面所舉兩說的均為七十二歲，僅多了五歲，推算他的寂年減去十七，應該是宋仁宗寶元元年（西元一〇三八年）或宋仁宗景祐二年（西元一〇三五年）入藏。這與《西藏佛學原論》及《喇嘛教史略》所載，正相近合。

阿底峽的教化

阿底峽和他的弟子勃隆斯頓(Bromston)自印度先到阿里駐錫三年，次到泥塘（Sñi-than），又至衛藏，最後寂於拉薩附近的泥塘。因藏人以為他是宋仁宗天聖五年（西元一〇二七年）到達拉薩，西藏即以那年為藏土的紀元元年。

當他巡化藏土各地之時，德行所感，上下皈依，挽救頹風，樹立新範，西藏佛教的面目，一時為之煥然一變。其間復事翻譯，並且著述。大譯師林親桑坡，亦嘗從其受學，特別是根基於阿難陀迦佛（Ānandagarbha）的說明，為瑜伽怛特羅做了整理與補註。受其正法灌頂的弟子極多，衛、藏、康諸地學者，紛紛來集，親近修學，最著名的弟子則有庫頓（Khu-ton śesrab brtson-ḥgrub）、諾庫（Rṅogblo-ldan śes-rab）、冬頓（Ḥdrom-ston）諸人。

阿底峽大師著有《菩提道燈論》（*Bodhipatha-pradīpa*）、《行集燈》、《入二諦論》、《中觀優婆提舍》、《十不善業道經》、《無垢寶書翰》等，現存於《西藏大藏經》中的有三十多種；其中以《菩提道燈論》為其代表作，抉擇顯密之大要，辨別邪正的界線，努力宣揚顯密貫通及觀行並重的大乘佛法。後來宗喀巴大師的宗教改革，其主要思想亦受阿底峽的理論啟導。西藏所傳密典，以及中觀派的論籍，亦因阿底峽的入藏而完成譯事，並且臻於美備。所以，阿底峽是西藏佛教史上的一大重要人物。印度佛教之輸入西藏，到阿底峽時代始竟全功。他對藏土佛教的貢獻之大，可謂前無古人後無來者。從此之後，印度佛教日趨衰亡，藏土則繼此餘緒而隆盛一時。故在阿底峽以後的西藏佛教，即由輸入階段進步到自行發展的境域，因而出現了好多派別，此乃發展時期的必然現象。

譯業的隆盛

阿底峽大師入藏以後的翻譯事業，和他有直接或間接關係的，可謂盛極一時。

林親桑坡的助手息羅婆（Grags-ḥbyor śes-rab）譯出《金剛亥母法》、《喜金剛》以及因明等書。

喜白霍特（Shi-ba ḥod）譯出阿難陀迦羅波作的《吉祥本初廣釋》，寂護作的《真理要集》等書。

深第耆那克爾第（Smṛtijñānakīrti），經尼泊爾至西康，建立《俱舍論》學系，並譯出其自著的《四座譯》等書。

來自迦濕彌羅的耆那息利（Jñanásri），譯出《金剛頂怛特羅》，以及法稱造的《量決擇》等書。

為《量決擇》造註的康迪羅羅呼羅（Candrarāhula）和勃尚婆（Tiṅ-ṅe hđsiṅ bzan-po）譯出了陳那的《集量論》等書。

奉藏王之命留學於迦濕彌羅的羅堂息羅婆（Blo-ldan śes-rab）等諸人，譯出因明等書。

無著的《大乘莊嚴經論》，寂天的《菩提行經》，在此期間流佈藏土。相傳為龍樹系統的《密集》、《喜金剛》、《金剛荼迦》、《四吉祥座》、《大神變母》、《呼金剛》等密部密法之書，以及《時輪藏成就法》等，均於此時譯成。

此時又有一位西藏的大翻譯家馬爾巴（Mar-pa lo-tshā-wa西元一〇一一—一〇九六年），他家住在西藏南部靠近不丹的羅布（Lhobu）地方，他曾三度遊學印度，嘗為那露波、摩的利巴陀（Maitrīpāda）、桑的鈸陀羅（Śān-tibhadra）、菲姆町（Phamthiṅ）等諸大密師的弟子，學得《密集》、《喜金剛》、《大神變母》、《四吉祥座》等無上瑜伽部的密法。據《密勒日巴尊者傳》中說，馬爾巴為去印度求法，將他的家產全部賣光，回來時帶了很多的經書；他的師承雖多，卻特別敬崇那露波，他說：「至尊那露波，十二大苦行，十二小苦行，大小種種二十四種苦行，他都忍受了。我自己也是不顧生命、不惜財產地來奉侍那露波上師。」可是他又說：「當我從印度把不可思議的三藏祕密、四乘心要、殊勝的口訣帶回西藏的時候，前來歡迎我的連一個老鼠都沒有。」當他在西藏成名之後，到了晚年來臨時，為了求一個「奪舍」法，又去了一次印度，拜見了那露波。這種為法忘身的精神，真是感人之極。

此外尚有很多譯師譯出了中觀、因明和密乘的典籍。

第二節 阿底峽的佛學思想

西藏佛學

西藏的佛學思想，由於時間的遞演，傳譯的師承學派，均有不同。例如最初的寂護與蓮華戒等所傳，乃係清辨系的中觀思想；其次的勝友等人所傳，則為瑜伽學系的思想；現在我們要說的阿底峽，他傳的乃是寂天和會了中觀及瑜伽的兩派之說，加上超岩寺的貫通了顯密二乘的思想。

以上三流，當其在西藏迻譯宣揚之際，固莫不各自成理而允為究竟，然於時過境遷之後，能夠不為時間所淘汰的，且對西藏後世有深遠影響的，那就唯有阿底峽一家而已。後來宗喀巴的思想淵源，固然植根於阿底峽，即使其他各派的顯密之學，亦多少與阿底峽思想關涉。所以，推論西藏佛學中的主要思想，求其足以綱維全局的，當以阿底峽為始。

阿底峽的著述，譯存於西藏的，不下三十多種。其中有專說「觀」的，如《入二諦論》；有專說「行」的，如《攝菩薩行燈論》等；至於兼說觀行、圓備無餘的，則推《菩提道燈論》，有譯作《炬論》（如大勇譯的《菩提道次第略論》等所引），此書尚未有漢譯。編著者不諳藏文，所以本節的資料，將以《西藏佛學原論》五七至六二頁的介紹，為主要的參考。

《菩提道燈論》之作，是在阿底峽入藏之後，因弟子菩提光之請而成，全文凡七十頌，頌文不易解，故又自作《菩提道燈論詳釋》，這部釋論，除了詳釋本頌的文義之外，更多敘出佛學的思想源流。如述小乘十八部，內敘一異之說，為他籍所未見；又說中觀的傳承著述，內敘《中論》的八註二疏，亦與常說略異。現在，就來根據這部論典，介紹阿底峽的佛學思想。

三士道的次第

《菩提道燈論》的大意，是說佛法的修行，由各人（士夫）的機宜不等而分等次，發大心者為大乘，僅發出離心者為小乘。所以，同樣是修布施及戒、定、慧等，結果卻各有不同。然而，人的根機勝劣，是由修習而成，非由無始以來即已有了不可改變的種性所致。

至於修習的進程，也是循著次第前進，不可超越躐等，否則便不能生起無上的功德。所以，本書開端的第二至第五頌，便是闡明三士的行相及其次第。所謂三士的行相次第，即是對於眾生根機的判別，以為士夫（眾生，主要是人）之向善，可分三等：

（一）有的在生死流轉之中，不以為苦，反以為樂，並且以希求自利為目的者，稱為下士。

（二）有的雖然厭棄生死流轉，並且遠離罪業，但其仍侷於自利之心者，稱為中士。

（三）有的既為斷盡自受之苦，並能兼濟他人而誓願遍斷一切有情眾生之苦者，稱為上士。

以上的下士是凡夫行，中士是二乘行，唯有上士為菩薩性，堪任大乘。可是，凡夫的善業，二乘人絕不遺棄；二乘人的出離行，在菩薩性的大乘者，也必包容無遺。後後勝於前前，而又前前攝入於後後之中，這就是修行的次第。

所以，說到大乘菩薩行的正軌，也就是上士發心的法門，是基於出離心而發廣大菩提心的。因其若是專求現世的衣食名利和恭敬，尚且不能進入佛子之列，何況欲求出世之法；既不能厭離三有（欲、色、無色）的有漏界之患，一定不能發起出離三有之心；既不能成為趨向出世，豈能成為菩薩？又假如不是菩薩，不能真實犧

牲自己的一切安樂而為饒益一切有情眾生者，任憑他修何種善法，都不是成佛的資糧，也不是菩薩的正行。

阿底峽將菩薩的正行，分顯密二門：以顯教的般若乘為其因，以密教的無上瑜伽乘為其果，因果之間則以發菩提心來連貫通透。其間的階次，先是顯密共行，以三皈三學為基礎。由戒得定，由定發生通慧而得以產生利他之行；然後智慧與方便雙運，也就是發大勇猛心，推展自他兼濟而重於利他的指導及行動的菩薩正行。由於悲智雙運，來積集福慧的資糧，再加上密乘的不共修行，便可速疾圓滿而證等正覺，是為菩薩行的圓滿究竟。

三皈的要義

阿底峽以三皈是進入解脫大城的要門，是發菩提心的所依。根據「普賢行願」所說，應對三寶供養財物，乃至成佛登菩提座，皆當以不退轉心七行供養；並且以決然之心三度皈命三寶而成其皈依。

依此三皈為根本，對諸有情眾生，發起大悲之心，審視考察在生死流轉中的各類眾生，他們所造的苦因為何？所受的苦果又為何？瞭解之後，再施予方便救拔，使他們解脫生死之苦，並使他們也能發起「無倒」的菩提之心。

阿底峽又說，發心的體相方便，古來諸師，多有異論，他是遵從龍樹及無著的二家所言，以一發心貫徹始終。或有將此發心分判為「因、果、道」三個階層的；或有將此發心分判為「願」及「入」兩個層次的。總之，一切的精進與廣學，不外乎充實增長這個發起的菩提心而已。

三皈既是如此的重要，所以，在《太虛大師全書》第三十一冊《文叢》一三七八頁，載有一篇關於阿底峽說三皈的短文：有一次班禪喇嘛告訴戴季陶居士說，阿底峽祖師由印度入西藏後，周遊全藏，處處講說，閱三、四十年（誇大了）；所講說的，唯是皈依三

寶。後來有一處，到會聽法的人都是緇素高德，阿底峽所講的，仍只是皈依三寶。座中即有很多人感到沒有興味，所以站起來請求大師：「我們聽上師說皈依三寶之義好多次了，我們均已知道，祈求另示甚深法要。」阿底峽的答覆是：「我是從印度來的佛弟子，只知皈依佛法僧，故亦唯說皈依佛法僧，不知除佛法僧外更有佛法；你們西藏若於佛法僧外更有深玄要妙，那就不是我所知道的了。」

這則傳說，頗類於白居易向鳥窠禪師問法，僅得「諸惡莫作，眾善奉行」兩句平常話的公案。一般人好高騖遠而不切實際，殊不知要是三皈不落實，一切的深玄要妙，均無用處。因為皈依三寶的作用，是在確立堅定不移的信心和敬意，若不先有敬信，那能談上修行。

太虛大師據此而推定西藏的喇嘛教，皈依上師，亦不過是由上師而得皈依三寶，並不如一般學藏密者謂有四皈依，除三皈三寶之外，尚有皈依上師。實則，西藏確有四皈依，詳見本書第六章第一節之介紹。

三學的要義

三學即是三無漏學，又稱為三增上學，現在逐一介紹如次：

（一）增上戒學：阿底峽以為，聲聞七眾律儀應與菩薩律儀並行，唯有經常具足七眾波羅提木叉（別解脫戒）的人，乃可獲受菩薩律儀。於聲聞七眾之中，依佛所說，以清淨梵行的比丘為最殊勝。這是說小乘戒以比丘最高，要受菩薩戒，又得首先受持聲聞的七眾戒。由這聲聞戒為基礎，再遵從無著（漢譯謂彌勒造）《瑜伽師地論》的〈菩薩地戒品〉所說的儀軌，正受菩薩戒。若無著的菩薩學處，仍有未盡之處，則參用寂天的《大乘集菩薩學論》（漢文有宋代法護等的譯本，但謂法稱所造）。

（二）增上心學：此又稱為增上定學，由戒生定，定的產生則有好多支分，如若壞失支分而修習禪定，便是徒勞無功。所謂支分，詳見於覺賢的《禪定資糧品》所舉，共有九分，但是修習禪定的方便，尚不在其中。所謂九分，便是：1.應離魔業，2.以聞為導，3.遣除戲論，4.不貪廣說，5.於相作意，6.念定功德，7.勤行對治，8.和會止觀，9.住食諳知方便。具備了此九個條件之後，至於如何善巧方便地實際修定，均有待於師授，因其已非文字所能盡述。

（三）增上慧學：定是一種「止」的工夫，但是，若僅修止，仍不足以此斷除業惑異熟法等之障，故尚須加上「觀」的工夫，那就是般若及瑜伽所說的慧學。然而，僅有智慧尚不能達於究竟，必須加上「方便」始成，如果智慧與方便相離，不唯不得究竟，倒能成其繫縛。什麼是方便？什麼是智慧？古來也有異說，阿底峽是依據覺賢的解見，把六波羅蜜分作二門：1.布施、持戒、忍辱、精進、禪定，屬於方便；2.般若屬於智慧。以方便為增上而修智慧，趣證菩提，即無障礙。可知，此一慧的內容，即是修行六波羅蜜。

如何修慧與修密

智慧的目的，是在悟入五蘊、十二處、十八界等的無生空性。要想入此諸法無生的性空之智，可由二門：一由理成，二由教證。所謂由理而成，可有四個因明論式：

（一）「四邊遮遣生法」論式：所謂「有則不復生，無則如空華，並則有俱失，故亦不得生。」

（二）「金剛句」論式：所謂「物不從自生，不從他及俱，亦非無因故，由自體無性。」此為龍樹所說。

（三）「離一多」論式：所謂「於一切諸法，依一多分別，體性不可得，故無性決定。」此為寂天所說。

（四）「緣生」論式：所謂「眾因緣生法，我說即是空」；「諸法性空，是緣生故」。此在龍樹的《中論》及《七十空性論》等，都有說到。

這些論式，均為已得悉地（成就）者所立的宗義，因為明白了一切法的自性不可得，故能修習無我觀，這種修習便是智慧。一切法均依分別而起，均以分別為自性，現在所說的這個智慧，乃是依無分別而修成；諸法因緣生，自性不可得，所以是無分別的。既依無分別而修，所以能夠斷離一切執著，達於最勝的涅槃境界。

以上僅就道理而論成無生之義。至於佛說的經咒之中，開示此一無生空智的地方，那也很多，依佛教說而成此義，便是由教而證了。

依照戒、定、慧三增上學，次第修行，便可漸次獲得煖、頂、忍等加行位，以至升到極喜地，乃至不久可成無上菩提。由此可見，阿底峽告訴我們的成佛之道，並不複雜，也不困難。

當然，以上是就顯密共通的修行法而說。如要更進一層，起修密乘不共之行，阿底峽以為，那就可以速疾圓滿。由顯入密，不必另外發心，只要從一切共同的陀羅尼儀軌（息災、增益、降伏、呼召等八種）開始修起，進而一直修到無上瑜伽等的本續（即是怛特羅，是泛指密乘的經典），藉著各種真言的神力可得寶瓶、寶劍、隱身、如意樹等八大悉地，便能疾備資糧，即登正覺，此即密乘倡導的即身成佛之說。然而，密乘欲求速疾圓滿、即身成佛的大法，若非由阿闍梨灌頂加持，縱然學會其修行的密法，還是不得受用。故在求法之人，應竭盡財物供養金剛上師（阿闍梨），獲得上師欣悅之後，才得蒙受灌頂，一受灌頂，即可罪業清淨，堪任悉地了。至於密法如何修行，也像修定一樣，應向阿闍梨親承教授，乃非文字所能詳述。

阿底峽的思想淵源

阿底峽的佛學思想，大抵已如上述，至於他的學承系統，是出於金洲及覺賢兩位大師，此在他《菩提道燈論》第六頌及《菩提道燈論詳釋》中已有說明：

「金洲之學，傳自慈氏、無著。

覺賢之學，傳自文殊、寂天；寂天傳自龍樹、提婆、清辨、月稱。」

這樣看來，阿底峽是兼帶傳承了龍樹及無著的兩家之學。我們知道，龍樹、無著的思想，在印度流傳之初，乃是一脈相承的，到了清辨，始建中觀旗幟以與瑜伽對抗，門戶相峙，久久不已，後起學者發覺兩派各有偏重，所以抉擇取捨，而有阿底峽這麼一位代表人物出現，其實，上章已經說到，寂天也非中觀子孫，乃是兩家之外的別出一流了。若就阿底峽的立論而言，寧屬於中觀系下，所以他釋三增上學中的心增上學，是採覺賢的《禪定資糧品》；於慧增上學，也獨宗諸法無生性空之說，他所舉的四個論式，亦大多出於中觀家言。在他的《菩提道燈論詳釋》中更引據古德著書，以為無著但解佛教之異門。可徵他的宗旨偏於中觀，僅將中觀系中不詳備的地方，檢取唯識學系的東西，以資補苴，例如他釋大乘發心及增上戒學，皆取無著所傳之書，因為中觀諸籍，對這方面的內容比較貧乏。

再說阿底峽對密乘次第的看法，他是根據《智慧金剛普集本續》的分判，將密典分作七類：

（一）作密：是指一切陀羅尼明王儀軌等的行法。

（二）修密：是指《大日經》、《金剛手灌頂》等所示行法。

（三）證密：是指《救度母出現三昧耶安立》等所示行法。

（四）兩俱密：是指《幻化網》等所示行法。

（五）瑜伽密：是指《攝真實性三世勝現證王》等所示行法。

（六）大瑜伽密：是指《密集》、《明點》、《黑赤地獄主》等所示行法。

（七）無上瑜伽密：是指《上樂》、《虛空等量》、《金剛空行》、《金剛四座》、《大幻化母》等所示行法。

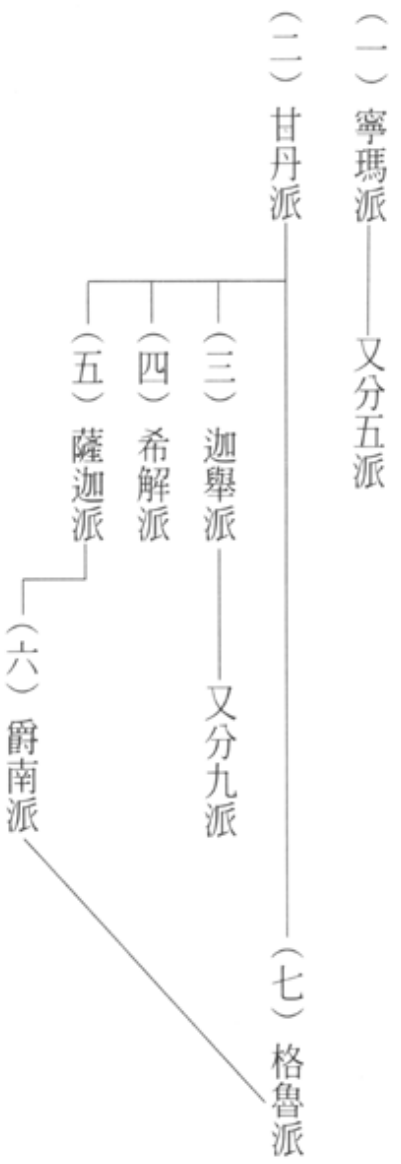
在此第七類的無上瑜伽之中，尚未出現「時輪」（Kālaaakra），可知阿底峽的密乘思想，仍是印度超岩寺初期的宗風，後來則以時輪金剛為最上行法。

由阿底峽入藏而開甘丹派，由甘丹派又分出了許多派，共計有七系二十一派，此便是下節的主題。

第三節 西藏佛教的宗派

甘丹派

在朗達磨王滅佛前後，西藏佛教尚未分派，自阿底峽到了西藏，始有派別出現，此在寂護與蓮華生入藏之後，約三百年了。前節所稱共有七系二十一派，也就是七個大派之中又有分出的支派，所謂七系，除了阿底峽以前所傳的總稱之為「寧瑪派」之外，其餘六大系，均與阿底峽有關係。現在先將派系關係，列一略表如下：



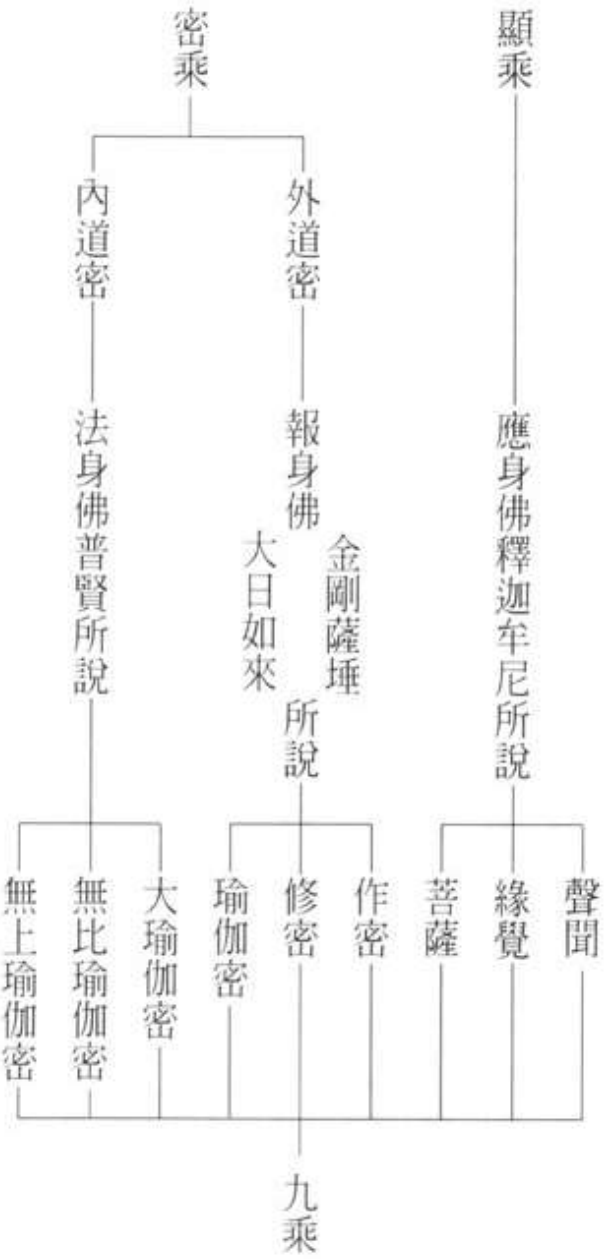
阿底峽在西藏的工作，乃有感於當時佛學界思想的混亂，所以希望依據印度通行的學說，給西藏佛教來一次統一。故其對於西藏佛教的改革，也不過是以純粹的印度新思想，來更換藏中神道混雜的思想而已。

當阿底峽的學說，由其高弟冬頓（西元一〇〇四—一〇六四年）繼起弘揚，針對舊傳密法的專尚咒術者，別立宗義，稱為甘丹（Bkaḥ-gdam-pa），甘是聖教，丹是教誡，合稱即為「一切聖教皆

資教誡」。他判三士教攝一切法，又奉釋迦、觀音、救度母、不動明王之四尊；修習《菩薩地》、《經莊嚴》、《集菩薩學》、《入菩薩行》、《本生鬘》、《法句集》之六論；以及作、修、瑜伽、無上瑜伽的次第四密。他以《上樂》、《密集》為最極致。他的思想，組織精嚴，昔無其匹。由此有甘丹派而開了藏土佛教分派的先河。

寧瑪派

寧瑪派(Rñiṅ-ma-pa)又稱為古舊派或大究竟派，這是由古派前傳蓮華生以來的密乘，加上後傳密乘新派，合而為一的通稱；這是密教與棒教混合的佛教，所以不重戒律，專持密咒，以無上瑜伽為其究竟；不如阿底峽以後的密乘那樣重視顯教，故其崇拜法身佛普賢。此宗的修學次第，分有九乘；又分顯密二類；再分應身（梵文Nirmāṇa-kāya，西藏文sprul-paḥi sku）、報身（梵文Saṃbhoga-kāya，西藏文Ioṅs-pyod-rdsogs-paḥi-sku）、法身（梵文Dharma-kāya，西藏文Choskyi sku）的三佛所說；密乘之中也分外道密與內道密。現在列表說明如下：



此派以為顯教三乘是人人皆可領受的，密教的外道三乘須由受了祕密灌頂的人修行，內道三乘更須經過上師授了各部大灌頂的人始可修行。此派行持從俗，不守律儀，以為觀念修法，即自然顯現淨智，契現空理而得解脫。

此派之下的支派，較著者有：拉尊派（Lhlatsün-pa）、噶爾托派（Kartok-pa）、那達派（Na-dak-pa）、敏珠林派（Mindollin-pa）、多吉札派（Dorje-tak-pa）等。此類支派名稱，係以各派的創始人或其代表性的寺院之名為名，例如拉尊派、噶爾托派皆取創始人之名，敏珠林派、多吉札派則取寺院之名。

迦舉派

迦舉派(Bkaḥ-brgyud-pa又稱迦爾居派、噶舉派）的創始人是馬爾巴，他曾三遊印度，師事阿底峽，也是最後受密乘之學於超岩寺那露波之門的人，得承金剛薩埵、娑羅訶、龍樹以來的密乘直傳，如此創行一派，故名迦爾居，意為「教勅傳承」。他精習瑜伽密的「密集」，和無上瑜伽密中「喜金剛法」、「四吉祥座法」、「大神變母法」，尤其對空智解脫合一的「大手印法」（Mahāmudrā)，最能洞其奧蘊。馬爾巴是一位大譯師、大成就者，但他不是比丘，他有妻有子，現處居家而常修梵行。所以由他傳出的弟子，多半也是在家人，他的嫡傳高弟是密勒日巴（Mi-la-ras-pa）。

密勒日巴（西元一〇三八—一一二二年，一說是西元一〇五二—一一三五年）的事蹟，由於一位「西藏瘋行者」為他寫了一部非常優美的傳記，而使他永垂不朽，並已譯成了世界好多國家的文字。漢譯部分也由張澄基教授譯出，現已被收入《中華大典》之中。據張氏漢譯本《密勒日巴尊者傳》一頁的序言中說：「他的生平像一首動人心弦可歌可泣的史詩，他的詩歌是至精至要千古不朽的教言。在修持上，他的造詣可謂獨步古今，比起其他許多佛教的聖哲來總覺有過之無不及。他說的法是人人能懂的，直截了當的。」又說：「密勒日巴所修的宗派和法要是所謂『無上密宗』，但他的作風和精神處處顯示出原始佛教中的樸實、堅苦、與實踐。他的言行和那些搖鈴打鼓、眩人眼目的密宗行者全不相同，許多地方都有點像似個禪宗的行者。他的詩歌中處處說般若、談心性，讀來全似禪宗的口吻！」又說：「密勒日巴尊者對佛法的最大貢獻，是以自己的生平來說明大、小、密三乘的不可分離性。」

密勒日巴的傳記告訴我們，他的一生分為兩個階段：先因七歲喪父，為報叔父及姑母的吞產之仇，所以學了咒術殺人及降雹之法，使他造了黑業。繼而生悔，所以求學正法的白業。但在上師馬爾巴座下，上師為要清淨他的罪業，故意給他苦行，修房子，修了拆，拆了再修，共歷八次大苦行和無數小苦行。終於罪業清淨，受了灌頂和修持的口訣。他以苦行聞名，又以美妙的歌聲化人，留有一部《十萬歌集》（Grubum），迄今傳誦於人世。他未受比丘戒，但當弟子們問他為何不跟馬爾巴上師一樣的蓄妻生子，他的回答是至尊馬爾巴為了度眾方便，他卻沒有這個必要。

九支派

密勒日巴的弟子很多，據說得大成就者二十五人，其中如心的弟子八人，如子的弟子十三人，如女的弟子四人。集此一派學說之大成者，則為其高弟達保哈解（Dwag-po lha-rje 西元一〇七七—一一五二年），他初學甘丹派，著有《菩提道次第隨破宗莊嚴》，是以阿底峽的《菩提道燈論》和會了密勒日巴的「大手印法」而宣揚。視其思想，乃是取乎佛護的中觀之說為解釋的根據。後來，由於此派流佈地方漸廣，傳習的觀法，亦次第差殊，遂又分為九小派：

（一）達保哈解自成達布派。

（二）達保的弟子求松肯巴（Dus-gsum-mkhyen-pa）開出迦爾瑪派（Karma-bkaḥbrgyud-pa），以迦爾瑪寺（Karma-lha-ldan）為根本道場。求松肯巴既死，又轉世再來，為此派第二祖，以後即遵沿此制，所以，活佛轉世的制度，即由此派創始。此派於明朝最盛，其第五世嘗與永樂帝友善，並且曾收宗喀巴為弟子。

（三）潑結木九巴（Phags-mo-gru-pa）開出潑結迦派（Phags-gruḥi bḳaḥ-brgyud-pa）。

（四）拉馬新（Bla-ma shan）開出新吒兒派（Shaṅ-tshal-pa）。

（五）潑結木九巴的弟子林青（Rin-chen-dpal）開出地康派（B.dri-khuṅ-pa）。佛元一七二一年於拉薩東北百餘英里建立地康寺。

（六）金巴日巴（Stsaṅ-pa-rgya-ras-pa）開出路結派（Ḥbrug-pa），以隆獨寺（Kluṅrdol）為其根本道場。

（七）大吉隆壇（Stag-luṅ-dam-pa）開出大隆派（Stag-luṅ-bkaḥ-brgyud-pa），建立大隆精舍，傳其法燈，以迄於今。

（八）達爾馬騰（Dharma-bdaṅ-phyug）開出勃隆迦派（Hbad-ron bkaḥ-brgyud-pa）。

（九）林普起吒（Rin-po-che-rgya-tsha）開出杜普派（Khro-phu-bkaḥ-brgyud-pa)，這是九支派中最後開出的一派。

如果第一個達布派算作迦爾居派的本系，則可另加一個由耶息生結（Ye-śes-seṅ-ge)開出的耶禪迦派(Gyaḥ-bzaṅ-bkaḥ-brgyud-pa)。

杜普派中曾經出有一位大學問家布頓（Bu-ston-rin-chen-grud生於元世祖至元二十七年，西元一二九〇—一三六四年），精通顯密兩教，博貫五明諸論，整理大藏，註解要典，於戒律及密乘，他均有所創獲，因其立說平允，極受後世學者的宗崇。他有一部《善逝教法史》，有人譯為《印度西藏佛教史》，完成於元英宗至治元年（西元一三二一年），當時他僅三十四歲，但是此書極受後世學者重視；書分前後兩編，前編總論佛說及印度佛教傳流的歷史，後編敘述西藏佛教史並附《大藏經》編目，故又稱為「語寶目錄」或「大目錄」。這也是藏文藏經最完備精審的一部目錄。有關此目錄

的內容，待到第五章再介紹。他的《布頓全書》達二十五帖四百一十三部之多。因他對於佛法貢獻極大，故被稱為「布頓一切智者」；後因他住於夏拉寺（Sha-lu），故將此派又名為夏拉派。

希解派

希解派也是甘丹派的一個分支，類似迦舉派。此派出現較晚，是以元初南印度伽拉新陀(Jarasindha)地方的大阿闍黎巴敦巴喪結(Pha-dam-pa saṅs- rgyas）為創祖，他經迦濕彌羅至阿里而遊於藏土者凡五次。後以西藏隱士馬貢（Rma-sgom）等為其法統的繼承人，這是行腳僧的一派。此派學系出於超岩寺，立說要點在以密乘滅除人生之苦惱，所以希解之意即是能滅。因其辭意淺顯通俗，流傳極廣。至於此派所奉行的怛特羅（密典），分有初、中、後三類，有《除滅三燈》及《夜魔帝成就法》等。

爵南派

（Jo-nan-pa），此派之建立，約在西元十四世紀之初，由圖解宗都創立，亦承甘丹派的祕密新說而加以略微改變者。建立爵南寺為其根本道場，所以稱為爵南派。至明朝神宗萬曆年間，此派出有一位大學者多羅那他（西元一五七五—一六三四年），博學能文，兼通梵語，乃為西藏譯經家之殿軍；他著有一部《印度佛教史》，極受學者推崇。書成於明朝萬曆二十六年（西元一五九八年），共分四十四章，敘述佛滅後的佛教史事極詳，尤其自二十三章以下，皆敘印度佛教的晚期史實，多為漢土未傳的資料。但至清初以後，此派的第五世大喇嘛，即改流歸宗於宗喀巴的格魯派，故今此派已經不傳了。因為多羅那他晚年巡化外蒙古，寂於庫倫，世世轉生即為黃教的哲布尊丹巴活佛。

薩迦派

薩迦派（Sa-kya-pa）為西元十一世紀之初的袞曲迦保（H.khondkon-mchog-rgyal-po 生於北宋仁宗明道二年，西元一〇三三年）所創，他先從譯經家釋迦智受學顯密諸典，後於薩迦（Sakya 後藏日喀則之西四十八英里）地方，建立寺院，聚徒講學，故稱薩迦派。此派學說，是以清辨系的中觀思想，作為解釋密乘之本義；又以顯乘的菩薩五位（資糧、加行、見、修、究竟），與密乘四部（作、修、瑜伽、無上瑜伽），對合而修，以為修此即自然修彼；於是在加行位中的煖、頂、忍三昧耶斷所取惑，世第一法三昧耶斷能取惑；同時以菩薩智慧本性光明照耀而入大樂定，此即達成顯密融合的境地了。其次的各位所修，例此可知，不必多舉。此種學說，不盡出於印度，而是另屬於迦濕彌羅的班禪（Pan-c'en大有智慧者）釋迦師利一系所譯傳的思想。因其與過去藏土所有的密乘之學大相逕庭，故又和古傳的寧瑪派相對，名之為「新學」。

以上所述各派，除了甘丹專事教化而外，其餘均有勾結土豪、干涉政治、濫用勢力的事發生。迦爾居派曾經攬握藏中政權，薩迦派與政治關係尤密。此派娶妻生子，以為法嗣，開祖之子孔迦寧保（Kun-dgaḥ sñin-pa）為第二祖時，嘗由元之成吉思汗給他西藏的統治權，並且受命於蒙古開教。到了第四祖孔迦嘉贊（Kun-dgah-rgyal-mtshan），學問精博，應元帝庫騰汗召入朝，並被尊為帝師，他的姪兒發思巴（又名帕思巴，藏名Chos-rgyal-ḥphagspa）為薩迦五世。幼極聰慧，長而博學，元世祖即位，入朝為帝灌頂，亦受國師封號，稱為大寶法王。當他歸藏之後，統一了藏土政權，臣屬於元朝，寂後被元朝謚號「皇天之下一人之上宣文輔治大聖至德普覺真智佑國如意大寶法王西天佛子大元帝師」，尊榮如此，可謂至極。因而西藏喇嘛亦隨著元朝勢力到了中國內地。僧眾倚勢驕縱，流弊至深，於是即有革新西藏佛教的宗喀巴應運而生。

宗喀巴所創者，為格魯派（Dge-lugs-pa），此到下章介紹。

紅黃白黑四大派

以其衣冠的顏色來分別西藏佛教的宗派，乃是通俗的看法。其實，在宗喀巴以前的西藏佛教，均可納入紅教之下，也就是說，除了格魯派，以上所舉的其他二十派，無一派不是紅教，他們的僧侶或喇嘛，均披紅色衣戴紅色帽，故稱紅衣派或紅帽派(Sha-dmar)。在宗喀巴之前，紅派盛極，後來由於內在的腐化加上黃派掌握政權以後對他們的壓力，所以日漸沒落；但在今日的尼泊爾，仍是紅教喇嘛的化區。後來，藏土的紅教也在各方面做了修正，已不復昔日的腐敗了。

黃教便是指的宗喀巴的格魯派，當他提倡宗教改革之際，為了有別於舊派，故將衣帽染為黃色，所以稱為黃衣派或黃帽派（Sha-gser這個黃色的原因，西藏有兩種姑妄信之的傳說：一說宗喀巴說教時偶爾把帽子反裡而戴，後來就以帽裡的黃色為誌；一說宗喀巴染衣時，其他色料均不成，獨有黃色鮮美，遂用黃色），今日的達賴與班禪，便屬此派，在二十世紀上半葉，黃教是藏土總攬政教大權的領導階層，也是實力最強大的一個宗派。

白教的產生時代，約與黃教相先後，有說原亦棒教之一派。然據白教自稱，也是迦爾居派的一流，例如金安一編的《密宗輯要》所說：「噶居巴（迦舉）通稱白教。」又說白教祖師中，不完全是出家人，二、三、四、五代祖師，均係在家白衣。五祖密勒日巴與其弟子常著白衣；復由於信奉白教之白衣，並不少於出家之喇嘛，故人皆以白教稱之。」此派雖以在家居士為主，卻因紅教的頹敗而趁機興起於後藏，高樹護教旗幟，嚴淨戒法，顯密兼弘，而以密乘為其指歸。然當黃教大盛之後，白教便趨於衰微，據說迄於二十世紀上半期，僅在後藏部分地區有八千餘人信奉白教。現將太虛大師對白教的看法，錄下參考：

頃閱蓮菩提譯之西藏白衣派——西藏有紅、黃、白、黑四派，傳除黑派為外道，餘皆佛教，明行道六成就法，自稱乃特出於密宗道次第無上部以上之密傳。核之，亦為無上部中所含之行法，但就其所側重點特殊發揮，自標其勝——紅衣派應更別有自標其勝之處，其實則大同小異而已。中以「靈熱成就」為特要基本，餘五皆依據之。「幻觀」、

「夢觀」甚平平，「淨光中陰」為最上成就，然亦為紅、黃派所共，「轉識成就」同作密之彌陀法，不過易彌陀為金剛大持耳。觀於「意變勝慧女身段」，頗能說明藏密無上部皆修欲樂定之祕密。（《太虛大師全書》第三十冊《文叢》七八五頁）

黑教本為棒教外道，祀奉天地日月、星辰雷雨、山川陵谷，乃至一切萬物。以詛咒禳祓為事，崇尚巫術，以降神為大祭。他們的衣冠皆黑，故稱黑教。佛教興起後，把它呼為棒（Bon）教，顯有視為「外道」「異端」的輕藐意味，因為Bon這個字的發音，正好和蒙古人稱「男巫」的音一樣，這表明黑教絕對不是佛教的宗支。然受佛教影響，黑教也分為左右兩派：左派近乎黃教，持戒重律，右派近乎紅教。現僅後藏薩迦及西康青海毗連地區三十九族部分信仰。無疑的，黑教的寺廟經典，以及有僧侶也有崇奉的祖師（智慧大師，藏語為丹巴喜饒）等等，是佛教的影響。

根據吳忠信於民國二十九年（西元一九四〇年）提出的「入藏報告」中，所記藏土的主要寺院計七十二座，紅教列有七座，黑教兩座，白教僅一座，黃教佔了六十二座。可見西藏各派宗教之中，黃教是後來居上，黃教之能如此，原因並不僅在於政治權力，乃在它有深厚的學術基礎，此到下章再講。

第四章 宗喀巴及其佛學思想

第一節 宗喀巴的生平

由出生致參學

宗喀巴（Tsoṅ-kha-pa）的年代，也有異說，有謂生於中國明成祖永樂十五年（西元一四一七年），有謂此是他的寂年；有謂生於元順帝至正十七年（西元一三五七年），寂於永樂十七年（西元一四一九年）；又有說是生於至正十三年（西元一三五三年）。總之，他是活動於永樂年間的一位大師。

宗喀巴出生於青海省湟中縣（西寧附近），即是住於宗喀地方的安多族人，原名羅桑札巴（Blo-bzaṅ grags-pa），後以他的出生地為名，故稱宗喀巴。他的父母頗窮，僅有二十頭牝羊及若干犛牛的財產。據說，一日其母浴於河，忽感胸中不適，昏倒於一塊大石上，此石刻有釋尊的讚偈，不久便生下宗喀巴。當他出生時，即有白髯，容貌莊嚴，舉止亦不似幼童，他雖寡言，每言則均含深遠的智慧。因此，傳說他三歲即出了家。初由來自西藏的高僧，因器重而為之教育。一說他是七歲出家，一說十四歲出家，一說十七歲時進入西藏的文化中心，追隨好幾位有名的學者，受學俱舍、般若、唯識、因明、戒律等之顯教，同時也學了密教。

他曾學於迦爾瑪派第五世之門，又於不丹附近羅札（Lho-brag）地方的南迦丘宗（Nam-Mkhaḥ rgyal-mtshen）門下受教，後傳冬頓之下七十八代僧主丘結桑巴（Chos-skyeb bzaṅ-pa）的法位，而紹甘丹派的正脈。一說他十四歲那年是出家於札什倫布（日喀則）的薩迦寺。實際他是繼承甘丹派的正統，旁接迦舉派下杜普派的布頓學說，所以他被稱為新甘丹派的創始人。當然，宗喀巴的學問，是包羅西藏佛學的全部，不能以某一派的源流來侷限或範圍他的。

不過，當宗喀巴的時代，西藏佛教由於與政治混雜，且因僧人的帶妻生子，並以兒子作為法嗣，所以顯教不受重視，戒律尤其廢弛，僧人競以密法作為惑世之術，吞刀吐火，移山填海，盜名欺世，道德淪喪，風教敗壞。宗喀巴有鑑於此，他雖出身於紅教的基礎，卻覺得這樣下去，絕非眾生之福。他以為類似的密術，乃為助道之行；道本唯心，若心道不立，術必無依。吞刀吐火乃光影間的幻法，應機而用，自無不可；若捨菩提道心而專一為之，則於世道人心，自度度他，不獨無益，且是為害無量。所以他要立志改革西

藏的佛教，終於竟其全功，乃被史家比擬為西藏的馬丁路德。其實這個比擬很不恰當，馬丁路德的基督教革命，是把獨身的教士變成了公開結婚的牧師；宗喀巴的佛教改革，乃是把世俗化了的在家喇嘛，變為清淨梵行的比丘生活，兩者是適巧相反的。

改革運動

宗喀巴在參學訪師之後，曾有一段時間隱於大雪山中的人跡不到之處，潛修苦行，雖其父母亦不晤面。嗣後出山到拉薩，便開始了他的弘法興教的運動。

由於他的真修實學，出山不久，高名大著，由西藏各地慕名來集的弟子達千餘人。正由於他的熱心提倡改革，遂與守舊派發生摩擦，他的教團越來越大，引起了薩迦派的大喇嘛的注意。據傳說，大喇嘛欲知宗喀巴的改革主張，是否真有奧義，所以特召宗喀巴晤談，宗喀巴卻拒不前往，大喇嘛只得親自去見宗喀巴，並期以他的權威能使宗喀巴皈向於他。

想不到這一趟晤見，反而促成了宗喀巴更高的德望。大喇嘛盛設儀仗，但他進入宗喀巴駐錫的僧房之際，一不留神，所戴的紅色僧帽忽然落地，此為失敗的先兆。

當時宗喀巴結跏趺坐於毛氈之上，手持念珠，並不理睬盛儀而來的大喇嘛。大喇嘛不暇計較，乃開始談話，欲證舊派教義實較革新派優越。可是，宗喀巴並未答覆他的論辯，竟然大聲喝阻他繼續未完的論詞，向他說道：「汝真為一徒事空言的頑迷之徒，汝正以指殺虱，我聞其號叫與苦悶，我正因此而悲。」原來大喇嘛邊在談話邊在捉虱子，用指壓殺，忘了佛陀設教，戒殺第一，故使他於言下大驚，不知所對；乃拜伏宗喀巴之前，承認他比自己更優越。從此之後，宗喀巴的改革事業，不再受到阻撓，迅速弘遍西藏。

這一傳說，既使我們敬佩宗喀巴的改革宗風，也使我們瞭解西藏佛教重理性的風格，一旦理屈，便甘拜下風。

改革的成就

宗喀巴改革之後的僧團，最顯著的是一律黃色衣帽；在印度，比丘有衣無帽，僧帽則為寒地所需，律中也有明文。西藏的僧帽形式，據說是由棒教師的黑帽而來，此與薩滿教巫師的神冠有關。近世有人將西藏喇嘛的高尖帽與羅馬天主教主教的高冠對比，認為是西藏受了天主教的影響，實則天主教與喇嘛教，都是受了薩滿教及其流類的影響，同是游牧民族的宗教產物。

黃色雖非佛世正規，純紅也非衣制之常。元朝的紅教喇嘛盛行，元世祖遂有「賜講經法師紅袈裟」的事例，這是漢僧披搭大紅祖衣的來源；到明初，規定「禪僧衣黃，講經僧衣紅，瑜伽僧衣蔥白」。明代重禪，也重黃色，所以太祖曾賜道初法師「金縷僧伽梨」；成祖賜雪軒禪師「金襴衣」（均見《釋氏稽古略續集》）。元朝重紅色，明朝重黃色，宗喀巴活動於明世的西藏，主實際修學，斥眩惑浮誇，他取明朝所重禪師的黃色，正合其宜。同時，南傳佛教也尚黃色。以此可見，傳說宗喀巴因為帽子偶爾反戴，或因他色染衣不成，始用黃色，似不可信。

宗喀巴以前的喇嘛僧侶，擅長術數變幻者，比比皆是。我們從《密勒日巴尊者傳》中，就可得知喇嘛之中，不乏放咒殺人、興雲降雹、趕鬼治妖的人物。宗喀巴便禁止了這些吐火吞刀、傷身害物的異門術數。

至於教化方面，宗喀巴及其大弟子們，均用和平方法，身教、言說、辯論，引導廣大的群眾皈信。他及他的學侶，都是持律唯謹的清淨比丘，比起舊派喇嘛的蓄妻、生子、酗酒，高尚得多；何況宗喀巴的學侶，均有廣博的佛學知識，精通顯教，熟諳五明，深窺密乘之奧。故在任何方面，均非守舊各派能及。

藏人深信宗喀巴是文殊菩薩的化身，所以中國五臺山文殊道場之成為黃教聖地之一，並非偶然；又信他是阿彌陀佛或金剛手的化身，所以由於他的應化，甘丹各派人士，多有向他集中之勢。據

說，第一次大集會，黃衣喇嘛即達萬二千人，那便是以元月十五日為中心的每年一度傳招大集會之起源。

在他晚年，於拉薩東北東約三十五英里的山中，創建噶勒丹寺（Dgah-ldanmam-par rgyal-ba），組織大僧團。噶勒丹意為兜率天，藏人信仰阿底峽居於兜率天，故求往生兜率天的多於求生阿彌陀佛淨土。後來由此寺名而以音調轉為此派的派名「格魯巴」（Dge-lugs-pa），其意本為噶勒丹派的學者，在讀音上又為律的奉持者，故又可譯作「德行派」。因宗喀巴嚴格遵守一切有部律的二百三十五條比丘戒，不蓄妻，不食肉，不飲酒，並制定比丘必備的缽、座具、大衣（外套Zla-gam）、黃色袈裟、黃帽，除帽係沿襲藏土棒教者外，餘皆印度古制。

另由宗喀巴的弟子斂樣於明成祖永樂十二年（西元一四一四年），在拉薩之西約三英里處建哲蚌寺；另一高弟斂欽於永樂十五年（西元一四一七年），又在拉薩之北約三英里處建色拉（Se-ra）寺；尚有他的大弟子根敦珠巴（後來的達賴）於日喀則建了札什倫布寺。合前面的拉薩三大寺，成為格魯派的四大寺院。著名的弟子尚有接插、凱珠（後來的班禪）、給勒杯桑、杯丹也、釋迦也、達爾麻仁欽等。

宗喀巴既是佛教的大修行者，也是佛學的大研究者。他是西藏佛學由古到今的第一集大成者，故其著書極豐，他的全集計有十八帙百六十六部，現在日本的東洋文庫中，備藏有他的全集。他的中心思想，則有兩部代表作，即為《菩提道次第》（*Lam-rim chen-po* 又作《菩提道次第論》）及《真言道次第》（*Gṅags-rimchen-po*），此二書均有廣略兩論。《菩提道次第廣論》（略稱《廣論》），已由近人法尊法師譯成漢文，同時也將《真言道次第》釋譯為《密宗道次第》；《菩提道次第略論》（略稱《略論》），則由近人大勇法師譯出。以下我們就來根據這幾部書為資料，並參考《西藏佛學原論》（六三－七一頁），介紹宗喀巴的佛學思想。

第二節 宗喀巴的佛學思想

《菩提道次第論》

《菩提道次第論》為宗喀巴學說的精要所在，共分廣略兩種，《略論》僅六卷，《廣論》計二十四卷，主在說明其學說淵源、說法師的條件、學法者的條件，然後闡明共下士道、共中士道、不共上士道。此在廣略二論，雖文有多少，而意義全同。唯於後分開出止與觀的論列，《略論》僅在第一卷及第六卷說到一部分，《廣論》則用三卷的篇幅論「止」，又用八卷的篇幅論「觀」，止依「瑜伽」，觀依「中觀」，詳敘各家學說；深廣抉擇其了義及不了義，尤其是修行止觀方法的指導，乃是《廣論》的特色。

現在臺北新文豐印有《菩提道次第略論》流通，極有研讀修學的價值。此書的《廣論》，因其文義甚深，非一般人所能讀，故未流通，但在臺灣我所知道的亦有兩部，據悉屈文六居士擬將之編入《續藏》之中。

當然，宗喀巴的弟子們，並非僅學他的著述，他的著述，只供修學佛法次第的指導。他的格魯派下，修學佛法，有一個非常嚴正和漫長的歷程：初進法門，先受優婆塞戒及沙彌戒，同時學習梵唄，諳誦偈頌，再學法稱的《因明釋論》；次為彌勒的《現觀莊嚴論》，以及師子賢的《現觀莊嚴論疏》；再學世親的《唯識三十頌》，以及安慧及律天的《釋論》；再學龍樹的般若《中觀論》，以及月稱的《入中論》；又次學一切有部律；最後則學世親的《俱舍論》。到此修畢顯乘，再依阿底峽甘丹派的修學次第，受學密乘法門。

因在宗喀巴出世之際的西藏佛教，已經脫離了阿底峽所示的修學軌範，眾皆貪巧，競以密乘的急速成就為務。所以他要起而提倡修密乘者，應以顯教為基礎；振興佛教，應以清淨戒律為根本，由沙彌戒、比丘戒、菩薩戒、金剛戒漸次增上，並謂：「非僅受時暫

起勇進，亦於受後各別隨行，終不違犯。設有違越，亦疾各依還淨儀軌除罪清淨。」（《略論》卷一·七頁），非如一般誤以密乘的金剛戒是可以不受比丘戒約制的。實則，金剛戒為最上乘戒，斷無受了最上乘戒反而破毀比丘淨戒之理。故說：「若不守護三昧耶及律儀而言修道者，是漂流於密法之外。」（《略論》卷六·四一〇頁）

《菩提道次第論》的主要依據是彌勒的《現觀莊嚴論》，別依阿底峽的《菩提道燈論》，故其論述次第，亦與《菩提道燈論》大同。不過《菩提道燈論》特別詳明大乘，《菩提道次第論》則通詳凡小，以為下士及中士之學，亦為上士所應共學；也就是說，沒有大乘法不概括凡夫二乘之善法的。故以三皈十善，為大乘與二乘共下士（凡夫）所學；四聖諦法，為大乘共中士（二乘）所學；至於發無上心，廣行六度，則為上士（大乘菩薩）的不共之行。這一思想，即係取自《現觀莊嚴論》，該論以三一切智智為般若，分屬八義，概羅全部般若經；所謂三智，即是以一切智為共聲聞（二乘）智，道智為共菩薩智，一切種智為不共的如來智；其中菩薩的道智，乃是下通二乘上接佛道的，故在《大般若經》卷四六二中說：「諸菩薩摩訶薩，應當遍知一切道相，謂聲聞道相、獨覺道相、菩薩道相、如來道相。」（《大正藏》七·三三七頁中）

論列菩薩道的地方，《菩提道次第論》與《菩提道燈論》也略有不同，《菩提道燈論》以戒定慧三學做分際，《菩提道次第論》卻以六度為統攝，而將戒定融於六度之中；此與《菩提道燈論》以戒定為發生神通的利他之因，福慧雙修為利他之果者，不無略異。尤其《菩提道次第論》在概論了六度四攝之後，又特別闡明修習止觀，詳示規範，乃為《菩提道燈論》所未盡，此益顯出《菩提道次第論》立說的精彩之處。

修止與修觀

前面已說到，《廣論》的止觀方面，是依瑜伽而釋止，依中觀而釋觀。

根據《略論》卷一．六〇頁所說：「有以分別慧觀察而修觀，及以不分別專一安住而修止。」「若爾，何道為修觀，何道為修止耶？卅：如對善知識修信心，及暇滿大義難得，念死無常、業果、流轉過患、發菩提心等，皆須修觀……倘心不能攝住於一所緣，為令如欲堪能安住之寂止時，若數數觀察，則心不能住，故於是處，則須修止也。」

其中的「暇滿大義」，是指沒有任何學佛的障難，所以有暇學佛；具足學佛的根器又有良好的助緣，所以稱為條件圓滿。

又在《略論》卷六．三五七頁說：「所言止者，謂內正住已，即於如是善思惟法，作意思惟，令此作意內心相續；如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名為止。」又說：「即於如是勝三摩地（定），所行影像，所知義中，能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若覺、若見、若觀，是名為觀。」可知，所謂止，是吾人此心繫於一念的相續安住；所謂觀，是以吾人之心，對諸法影像的思擇觀察。

止與觀，都是修定的前方便，由止觀而入定，初修之時，止觀是兩種交互並用的方法，止觀修成，實是同得一個結果。因此，始修須以止觀並用，修後乃成止觀雙運，平等如一。

《略論》卷一．六一頁說：「或不瞭解如是道理，謂黠慧者唯當修觀，諸姑薩黎應唯修止，此說非也。彼二種人，一一皆須雙修止觀。」

同書卷六．四〇一頁則說：「若未先得止觀，則無止觀雙運之事，故修雙運必須先得止觀。此復初得毘鉢舍那（觀），亦即獲得雙運，謂由前已得奢摩他（止）為依止乃修觀察。若時由觀察力獲得無功用運轉作意，即得雙運轉道。」

這兩段話的意思，前者是說任何人均應止觀兼修；後者是說依止修觀，若得觀時，即是止觀雙運。到了此時，即無昏沈及掉舉為障礙，亦復不須恆依功用，故稱無功用運轉作意，此為四作意的第四作意，即是進入初禪之境。

止的內容

據《西藏佛學原論》六四頁對此的介紹說：「修止資糧，凡有六種，依於順境、少欲、知足、離多所作、清淨律儀、離欲等分別，又悉如〈聲聞地〉所說。修止次第，九方便住心，八想對治，此又屬慈氏無著相傳之說。最後修止所緣，遍淨，淨行，善巧，淨惑，四種分別，又悉出於〈聲聞地〉。（上見《菩提道次第論》原本一九三頁以下）凡是皆遵瑜伽立說，而與《燈論》稟承覺賢者，大有異矣。」這是說明了《菩提道次第論》中所述修止的方法，及其所依學理的淵源，乃皆出於瑜伽學系的思想；〈聲聞地〉屬於《瑜伽師地論》的〈本事分〉。

現在將其中所列名相，略微介紹如下：

（一）修止的六種資糧，即是六種準備工作：

1.依於順境：衣食易得，沒有猛獸怨魔等的惱害，不致引起疾病的處所，有善友砥礪，沒有喧鬧來打擾。此即為順利修止的環境。

2.少欲：不求眾多上妙的飲食等供養。

3.知足：能有一些粗劣的飲食等資生便足。

4.離多所作：不營商牟利，不作醫卜等雜務，盡可能減少乃至斷絕與他人往返酬酢的因緣。

5.清淨律儀：嚴持所受的淨戒。

6.離欲等分別：思惟諸欲之過患以及無常等理。

（二）所謂八想對治，是用八種觀想方法，來對治五種過失，以利修止的工夫：

1.以淨信、希欲、精進、輕安的四想，對治修止初期的懈怠過失。

2.以正念想對治忘失聖言教授的過失。

3.以正知想對治沈沒掉舉的過失。

4.以作行功用之思，對治不起功用不作行的過失。

5.以不作行安住於捨，對治功用作行的過失。

以上的前三過失易明，至於四、五兩過，須有解釋。因在善行正念正知之際，沈掉生起雖無不知之過，然在沈掉生時，若不是將之當下斷除，仍是一種過失，所以要用「作行功用之思」來對治這個缺點，此亦即是當昏沈、掉舉生起時，立即以心使之斷除的一種思念。但在斷了乃至微細的沈掉之後，心入定境，相續之時，若起一種定心功用的執著，仍是過失，所以要把一切念頭都捨去。

（三）所謂九方便住心，是修止過程的九個階段。現依《略論》卷六，用六力、九住、四作意，配合了介紹：

1.聽聞力，成辦第一內住心：由初聞修定教授，隨順所聞，令心內住。此時便覺分別雜念，如同懸河；此為初識分別之相。

2.思惟力，成辦第二等住心：由數數思惟而修，初得少分相續安住。此時便覺分別如溪澗水，時隱時現；得分別休息之相。

3.念力，成辦第三安住心及第四近住心：於心散亂時，能速念前緣，令心安住；初以念力令心不散，從寬泛境，漸收其心，使其漸細漸高。此時便覺分別，

如潭中水，無違緣時，安靜而住，遇違緣時，即不能住；對於分別，起疲勞想。

4.正知力，成辦第五調伏心及第六寂靜心：初於正知了知，於分別及隨煩惱諸相流動的過患，令心不散；調伏柔和樂修三摩地的情緒，令心寂靜。

5.精進力，成辦第七最極寂靜及第八專住一趣之兩種住心：以精進力，雖最細分別與隨煩惱，皆能斷除，令心最極寂靜；由此精進，又令沈掉等心不使生起，心能相續，住三摩地。

6.串習力，成辦第九等持住心：到了此時，不須專依正念正知，其三摩地，亦能任運於所緣而轉。

再說四作意：（1）初住及二住心時，沈掉時多而正定時少，必須力勵，心方能住所緣，故於四作意中為第一力勵運轉作意位。（2）由第三住心至第七住心時，住定時雖多，而有沈掉障礙，故為第二有間缺運轉作意位。（3）第八住心時，雖須恆修功力，然而沈掉已不能為其障礙，能夠長時修定，故為第三無間缺運轉作意位。（4）第九住心時，既無沈掉為障，亦不須恆依功用，故為第四無功用運轉作意位。

（四）所謂修止所緣，即是修止時的心所緣法，共有四種，因為這是正念正知的正慧分別，故又叫作四種分別：

1.周遍所緣：其中又分四種——

(1)有分別影像，是指有觀察分別的毘鉢舍那（觀）所緣。

(2)無分別影像，是指無觀察分別的奢摩他（止）所緣。此處所說的影像，乃是由所緣的自相事物而在心中所現的影像。

(3)事邊際性，這是就所緣之境安立的，例如思惟諸法，本性如是，更無他性，名為如所有邊際性。

(4)所作成辦，這是就所修之果安立的，如說由於多修止觀的力，便能引生輕安等，是謂成辦所作的果。這四種非離以下的三大所緣而另有其體，並能遍於如下的三大所緣，故名周遍所緣。

2.淨行所緣：此有五種——

(1)多貪者緣不淨。

(2)多瞋者緣慈悲。

(3)多癡者緣十二因緣。

(4)多慢者緣界差別。

(5)多尋伺者緣出入息。

3.善巧所緣：也有五種——

(1)善巧色等五蘊。

(2)眼界等十八界。

(3)眼處等十二處。

(4)無明等十二緣起。

(5)從善業生可愛果為處，從不善業不生可愛果為非處。

4.淨惑所緣：有二種——

(1)從欲界至無所有處天，觀察下地粗相及上地淨相，暫伏煩惱種子。

(2)修無常等四諦十六行相，永斷煩惱種子。

觀的內容

在修觀方面，宗喀巴是以龍樹的中道為其指歸，因為龍樹為多數的顯密經咒之所懸記，且為世間共許是位登三地的菩薩，故其立義最足可信。但龍樹依般若等經，顯示一切法由自性無生滅等之理精微，唯提婆得其親傳，故與龍樹並稱為聖父子，仰為百世之宗則。「其能無倒解釋聖父子意趣為隨應破中觀者，則係佛護、月稱二大論師。」（《略論》卷六．三八〇頁）

因在龍樹、提婆之後，繼起的諸位中觀論師，例如佛護、清辨、月稱、寂護之流，立說時異。清辨破唯識宗立外境有，乃為「經部行中觀派」；寂護等又取瑜伽之說，於世俗外境是無，就勝義心亦非有，乃為「瑜伽行中觀派」。此為智軍論師的判別，這一判法卻又不能將月稱的思想概羅進去，因月稱立外境有，同於清辨，然又不可即謂月稱是經部行者。所以，後世藏土學者，皆判中觀為：1.清辨、寂護等的「自立量派」；2.月稱等的「隨應破派」。宗喀巴則取月稱的思想為準。

此係由於從阿底峽以來，都以月稱為最勝，因為月稱之釋《中論》，固然善取佛護之意，對於清辨思想亦多採納，唯於不契之點，乃加破斥，故以為月稱之說，最能見出龍樹、提婆的真旨所在。

《菩提道次第論》在修「觀」部分的思想淵源，現借《西藏佛學原論》六五及六六頁所列，錄之如下：

「其抉擇空見，釋入真實性次第，一本於《中論·觀法品》，以內外諸法，習氣寂滅一切我我所執清淨為真實性；又以證無我智斷

我見等煩惱為入真實次第。而其提舉綱要則卅：『瑜伽師欲入真實性者，應知一切煩惱皆依有身見而起，有身見之所緣為我，若不緣我則見斷，見斷則煩惱過失無餘悉斷。』此則全依月稱《入中觀論》之言也。」

「又抉擇人無我義，取車輪以為譬解，譬如輪輻與車，不可許為相即、相異、相應、相在等七種分別，如是我與諸蘊等，亦非一非異等，由以獲見無我。此又全同月稱《入中觀論》之說也。」

「又抉擇法無我，謂依以設施補特伽羅者，若蘊、若界、若處，皆為法，自體是空，是為無我。總略抉擇依於四邊遮遣生法，即非由自生，非由他生，非由俱生，非無因生；蓋由自生則成已生，應無生用等。此又全同月稱《入中觀論》之說也。」

由上可知，在修觀的方面，宗喀巴是採取了月稱論師的思想。修觀的條件，要在依止三種資糧：1.親近善士，2.聽聞正法，3.如理思惟。由此資糧而來抉擇瞭解真實義的正見，引生通達如所有性的毘鉢舍那。

以上所舉宗喀巴的思想依據，其作用即為「抉擇瞭解真實義的正見」；此處所說的真實性、真實義及如所有性，即是諸法的本性、即是空性。

凡夫為何不見諸法的本性、空性，是由染污的無明煩惱使然，要除去無明煩惱而瞭解真實義的如所有性，先得將我執排除，無我之後，即是拔出了生死的根本而入於真實義的空性。我執分有人我及法我，所以修觀的步驟是要分別抉擇人無我，再修法無我。我執的生起，是由法我執而生人我執，修斷我執，則應先修人無我，再修法無我。現在先介紹人無我的修法：

（一）人無我的修法——修持者當觀察如下的四事：

1.決定所破——吾人乃至熟睡之時，亦有我執堅持不捨，那便叫作俱生我執。吾人當觀此執，執何為我？如何執我？如是審細觀察這個俱生的我執，便

可明白，它不是執於身心總體上的假名安立，乃是執假立之我為有自體。這個我，就是我們修持者所當破的法。

2.決定二品——人我執的生起，如果是由五蘊假合之身心而得，那麼，吾人自己與五蘊之間，不是同一的，便是相異的，離此一異二品，沒有第三品可得。

(3)破一品——我與五蘊，若說是一體的，就有三種講不通的毛病：(1)所計之我當成無用。(2)我應成多。(3)我應有生滅。可知我與五蘊並不是一體的東西。

4.破異品——如果說所執之我與五蘊是異而非一，那麼，離了五蘊當另有一個我可得；實則，離了五蘊，卻沒有我了。

由以上四點分析觀察，便知吾人的身心上，根本沒有一個實在的俱生之我可執。到此境地，便是初得中觀（非二、非一、非異之真實性）的正見，若是宿世之中曾經習過此一正見，即有重獲所遺珍寶那樣地最極歡喜；若是今生始得此一正見，便有遺失極可愛物那樣地起大恐怖；如果沒有這兩種覺受，那是證明尚未了知人我執的被破，或者未能善加破除這個俱生的我執。

（二）法無我的修法——此當分作有為法及無為法的兩門抉擇，法我之執本無自性：

1.有為法無自性——有為法又分三門：(1)色法無我：觀察吾人心中堅執為我的身體，究係何物為我身？如何執身為我？若身為我，那一部分是我？予以分解之後，根本無身可得。可知身體亦無我的。(2)心法無我：吾人的心識，剎那變動，究係上午之識是我抑下午之識為我？前念為我抑後念為我？若念念是我，我當多得不可勝數。可知心識之中，亦無實

在的我。(3)不相應行法無我：例如一年十二個月，乃是假立的分別，並非實有，否則十二個月與一年，應當個別有體；事實上除了十二個月，並無一年的自性可求。

2.無為法無自性——如虛空界，有四方及中央，但此虛空方位是假立的名，並無其自性。如說有自性，則應將它分析觀察，虛空與方位，是一是異？若是一，那麼東方空中下雨，其餘各方應皆同時下雨，實則不然；若是異，那麼除了各個方位之外，當另有虛空可得，實則又不然。可知虛空這個無為法是無自性的。

止觀雙運，乃是佛教修持的特色，若僅修止，可得身輕安、心輕安，乃至到了九住心。修畢「心於所緣堅固而住，遠離喜動不寂靜性，乃是獲得正奢摩他，亦是已得第一靜慮（初禪）近分所攝少分定地作意。外道諸仙修世間道，於無所有以下離欲，及修五種神通等，皆須依止此奢摩他。」（《略論》卷六．三七八頁）佛子修此，若不修觀，觀人無我及法無我成就，便同外道修行，不能解脫生死。

修畢顯乘，便當進入密乘，因為：「此法較餘法特為寶貴，以能速疾圓滿（悲智）二資糧故。」（《略論》卷六·四〇八頁）

《密乘道次第》

此書有譯為《真言道次第》，或《密宗道次第》，與《菩提道次第》，並為宗喀巴大師的兩大論書，後者是修習顯乘的次第，此書為修習密乘的次第。

宗喀巴大師的密乘思想，大體同於阿底峽的《菩提道燈論》。他以為六度止觀法門，固為顯乘的修行階次，若就顯密一貫而言，

則又屬於顯密相共之道。由此六度止觀為基礎，乃應決定入於密乘。進入密乘之初，應如《菩提道燈論》所說，須竭盡所有，對阿闍梨施供，得其欣悅，授予密部根據所說之灌頂，而後始有堪任學法的資格。

至於修學密乘的次第，判為次第五品：1.清淨菩提心，此與顯乘相共。2.四類灌頂，此悉通於四部密典。3.守護律儀及三昧耶；律儀為菩薩共戒，例如〈菩薩地〉及《集菩薩學論》所說的，十八重四十六輕等；據《略論》卷六．四〇九頁說：「若犯本罪雖可重受，然道之功德，於身心生起極為難留，故當勵力毋令染污。粗罪不犯，亦當致力，設有所犯，亦當作諸還淨之方便，此乃修道之根本。」至於三昧耶，為密乘的不共戒，此於各種咒典，多有異說，但在無上瑜伽之經中，說到不護三昧耶及灌頂下劣、不了真實性的三種人，雖行修習，不論如何亦無成就。4.成熟根器的生起次第。5.悉地解脫的圓滿次第，這個圓滿次第，主要是以無上瑜伽的時輪、密集等諸法為指歸。

在密乘思想方面，宗喀巴與阿底峽也有不同之處，例如阿底峽以無上瑜伽的最極究竟是「勝樂」，宗喀巴則以「時輪」為最尊；又如阿底峽分析密典為七類，宗喀巴則約之為四部——作、修、瑜伽、無上瑜伽。此乃由於宗喀巴採納了後起如布頓大師等的新說，而加以改革完成的。

從各方面說，宗喀巴都是一位偉大的僧寶，故從明朝以來，五、六百年間，西藏的學者，雖以派別不同而致研學的方便容或有異；但對宗喀巴的學說，以其組織完滿，超越古今，故欲推論正宗，便捨此莫屬。

宗喀巴學風的特色

以宗喀巴的學說，和漢文中國的佛學來比較，他至少有兩點特色：

（一）備具印度晚期大乘之風範而極重於實踐：印度的大乘初期，例如龍樹、無著，類皆銜接小乘毘曇的學風，對於法門的辨析，往往不厭繁博，故於修學的要領，有待後人來做剪裁的工作。因此，其後的學者著述，多做要約的組合，例如《四百論》是為《中觀論》作的，《攝大乘論》及《顯揚聖教論》是為《瑜伽師地論》作的，但尚未能臻於簡要。到了寂天的《入菩薩行論》等典籍，就不同了，刪繁垂淨，貞實僅存，資於修行，簡當無比。其後對此風尚，頗為熾盛，乃至僅從師說，教授要訣，不復取乎繁詞。例如覺賢的《禪定資糧品》即如此說：「隨應能使心得定者，即此為適諮詢教師而加修習，此不必於七種量論、四類記論、七部毘曇、瑜伽五地等相而為作意也。」至於觀法的修持，也是取其最簡要而易入的，所以龍樹的四邊遮遣生法無自性之宗義，特見獨盛。此種求簡之風，由阿底峽傳入西藏，至宗喀巴而益發揚，他闡述月稱之學，對於清辨的縱橫辨難及唯識的嚴密組織，均不採取，原因即在此一求簡當而易實踐的學風使然。以之比起中國內地佛教的註疏演繹，捨本逐末者流，實在更加可取。

（二）即以實踐為原則而於諸家學說加以抉擇組織：印度的大乘，自《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉之後，即已有了組織儼然的菩薩學，然其條理尚嫌繁複；到了寂天，以六度為綱，綸貫經論，完成了他的《集菩薩學論》一書，始見簡要。至阿底峽，即是汲其餘流而造《菩提道燈論》，復本其意趣而取捨諸家，完全以當於修習者為依準，因此，即以實踐為目的而組織成其獨家之言，蔚為一時的學風，同時也由他將此學風帶進了西藏，更加發揮。故到宗喀巴出世，即以瑜伽學為廣行，以中觀學為深觀，綜合龍樹、無著兩大家，渾然為一大乘之學，是以實

際顯現，非託空言，以此學風而論修學佛法，的確非常的恰當。

太虛大師對於宗喀巴的《菩提道次第論》，也是推崇不已，例如他說：「而借觀西藏四、五百年來之黃衣士風教，獨能卓然安住，內充外弘，遐被康、青、藏、滿而不匱，為之勝緣者雖非一；而此（《菩提道次第》）論，力闡上士道必經中下士道，俾趣密之士，亦須取一切經律論所詮戒定慧遍為教授，實為主要原因。」又說宗喀巴：「雖未嘗不別有最勝之歸趣，而確定皆攝入次第之過程。於是不沒自宗，不離餘法，而巧能安立一切言教，皆趣修證。」（《太虛大師全書．文叢》七七八－七七九頁）此一下中上三士道的思想，與太虛大師所倡因緣生法為五乘共法、三法印為三乘共法、諸法實相至無礙法界為大乘不共法之說相近。但在太虛大師，猶謙稱他是「粗引端緒，語焉不詳」。故當他讀了《廣論》的漢譯本，見到三士道的總建立時，頗為欣悅。

不過，藏土佛學也有不足之處，例如漢譯的龍樹《大智度論》及《十住毘婆沙論》，皆於戒學有所發明，但卻不傳於西藏，所以藏土在大乘戒學方面，僅知〈菩薩地〉及寂天之書而已。又如無著的《顯揚聖教論》，乃為闡發現觀瑜伽的根本典籍，亦未傳於西藏，以致藏土的觀法，獨尊中觀，唯識家言全遭摒棄。

第五章 西藏佛教的文物

第一節 《西藏大藏經》

藏經目錄

《西藏文大藏經》雖在元代初年編纂完成，但其翻譯始於唐代，初期所譯，均錄於《旁塘目錄》(*Ḥphaṅ-thaṅ dkar-chag*)，這是西藏的第一部經錄，據說是在西元第八世紀之末的藏王牟提贊普（Mu-tig-btsan-pa）時代，是由譯師迦白普子結（Ka-ba-dpal-brtsegs）等，根據旁塘（Ḥphaṅ-thaṅ）地方的迦彌（Ka-me）精舍所藏經典，編錄而成。此錄現已佚失，內容不詳。

到了西元第九世紀中葉，由於徠巴贍王的大力護法，譯事盛極一時，出經極多，故又有普子結（Dpal-brtsegs）等，在土塘(Stod-thaṅ)的登噶爾瑪(Ldan- dkar-ma）伽藍，整理該處所藏經典，編成經錄，名為《登噶爾瑪目錄》（*Ldan-dkar-ma dkar-chag*），此錄現被收於丹珠爾集典中。這一經錄，依次三藏，分為十七個類目如下:

（一）大乘經: 般若部、華嚴部、寶積部、經集部，及由漢文轉譯的涅槃部等。

（二）小乘經: 《正法念處經》等，末附《法集要頌》。

（三）祕密經: 《不空羂索大相陀羅尼》等。

（四）至（七）: 名號、讚願及吉祥頌。

（八）律藏: 戒本、毘奈耶等。

（九）大乘經釋: 《十萬般若大疏》、《般若廣中略疏》、《現觀莊嚴論本釋》。

（一〇）中觀論: 《根本中論釋論》、《般若燈本釋》、《佛護釋論》、《無畏釋論》、《中觀莊嚴論本釋》。

（一一）禪定書: 《修行三次第》等。

（一二）唯識論: 《瑜伽師地論本釋》、《攝大乘論本釋》、《集論本釋》、《經莊嚴論本釋》等。

（一三）大乘論集：《集菩薩學論》、《集一切經論》、《寶鬘論》等。

（一四）小乘論：《俱舍論本釋》、稱友《俱舍疏》等。

（一五）因明論：《觀因果相屬論本釋》、《正理一滴論本釋》等。

（一六）藏土撰述：《聖教正量》、《慈悲大讚》等。

（一七）待考：《量釋論本釋》、《攝真實義本釋》等。

由此可以明白，此時的大乘經，已近大備，唯識一類也已粗備，中觀則缺月稱諸疏，因明則不見陳那的《集量論》，至於密部，僅有作、修、瑜伽三部，所缺之無上瑜伽，因係後出。

由之亦可見，當時的藏地諸家，所學尚多出於顯乘。

到了元初（西元十三世紀之末），後傳佛學的勢力昌盛，譯籍既備，故有《大藏》之開版，那是西藏第一次刻版藏經，稱為奈塘古版，或名為舊奈塘藏，係由世尊劍（Mchom-ldan-ral-khri）及其弟子軟語隱福（Hjam-ṅag gab-śis），從漢土集資，在札什倫布寺西五十里的奈塘（Snar-thaṅ）迦藍，創刊經版。世尊劍為這個

版本所著目錄，稱為《日光目錄》（*Ñi-maḥi ḥod-zer dkar-chag*）。此為第三種經錄。稍後又有策巴（Tshal-pa）的結白羅絡（Dges-baḥi blo-gros）在拉薩之東約五十里的貢塘（Guṅ-thaṅ）精舍，編纂藏經，較之奈塘古版的內容，更加增補，故又有《策巴目錄》（*Tshal-pa dkar-chag*）。此為第四種經錄。

西元第十四世紀中葉，另有布頓大師，校訂了《策巴目錄》，他自己則重編了一部大目錄，含有《松拉林保切（Gsuṅ-rab rin-po-che甘珠爾）目錄》及《價爾保分巴（Rgyal-po phreṅ-ba丹珠爾）目錄》。此為第五種經錄，也是最完備精審的一部《西藏大藏經》目錄。

其實，此一經錄，乃為布頓所著《善逝教法史》（*Bde-gśegs bstan-paḥi choshbyuṅ*）的附錄。

他將全部譯成藏文的藏經，分為甘珠爾（Bkaḥ-ḥgyur教勅部或佛部）及丹珠爾（Bstan-ḥgyur 論述部或祖部）。這是西藏藏經獨特的分類法，將佛說的經律，歸於甘珠爾，歷代祖師的釋論註疏，入於丹珠爾。從此以後，即成為西藏藏經的定式。

布頓的分類法

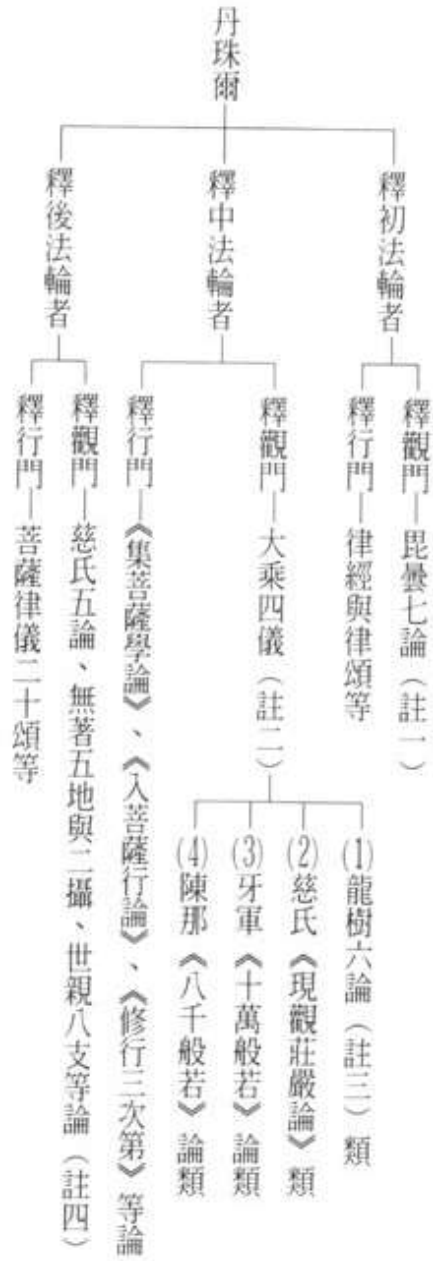
布頓是一位大學問家，他對於全部譯成藏文的佛典之門類判釋，完全是以學術的角度來做衡斷，所以他的思想大部為後來的西藏學者所遵循，宗喀巴大師也接受了他的若干影響。現就他對藏經分類的見解，分作兩門介紹於次：

（一）甘珠爾的分類：他將甘珠爾分為顯密二乘。顯乘中又按佛陀的一代時教，判攝為初、中、後的三法輪。

初法輪是佛於鹿野苑所說的四諦法和根本戒律等；中法輪是佛在靈鷲山說的無相法，如《般若經》等；後法輪是佛在毘舍離城等處所說的分別法，如《華嚴經》與《寶積經》等經。此可列表如左：



（二）丹珠爾的分類：佛部的甘珠爾既分三時法輪，對於祖師闡釋佛部所出的丹珠爾，遂亦判為三門：1.論釋初法輪的為小乘論；2.論釋中法輪的為中觀般若諸論；3.論釋後法輪的為瑜伽諸典。又將以上三門各開「觀」、「行」兩支。現亦列表說明如左：



布頓又從論典所論內容的不同而將丹珠爾分為三類：（一）說世俗諦論典；（二）說勝義諦論典；（三）說解脫道論典。現亦列其綱要如左：

（一）說世俗諦者，又分三門：1.一般性的世道論典，即是《百智慧論》、《攝生論》等。2.專門性的利他論典又分四項：(1)因明——釋現量、比量等六事如《集量論》（陳那），法稱的七支、七觀、八成、七重疏等（註五）(2)。聲明——釋字界、字像、諧切的三事如《波膩尼經》，又有韻律、詞藻、詩歌，亦附於此。(3)醫明——釋醫藥的如《八分心要論》等。(4)工巧明——釋鍊金等事如《鍊金論》等。3.利益自身的論典有一種，即是內明——釋蘊處界等的法相如毘曇及《集大乘相論》等。

（二）說勝義諦者，即是解釋四諦、能所無別、無所得等原理的如《分別二諦論》及《三十論》等。

（三）說解脫道者，即是《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉、寂天的《入菩薩行論》等，以及其撮要之作如《集論》與《俱舍論》等。

藏經版本

《西藏大藏經》的版本，也有很多，因自前傳迄後傳的西藏佛教，其間傳譯佛典的人，共達三百五十位，先後譯出計五千餘部，各期所刻藏經的內容也就互異。現舉其各種版本的名稱如下：

（一）舊奈塘藏：是在西元十三世紀之初，由世尊劍及其弟子軟語隱福從中國內地集資回藏，並由羅薩爾桑結蓬（Blo-gsal saṅs-rgyas ḥbum）、瑣南霍才爾（Bsod-nams ḥod-zer）、銀雀柏蓬（Byaṅ-chub-ḥbum）等諸師向各地蒐集經律與祕典，加以校對，刻成一藏書，被稱為奈塘古版，它的雕版及其印本，今已不存。

（二）里塘藏：原名里塘（Li-than）版，乃為釋迦也贊（Śā-Kya rgyal-mtshan)等在勤優（Ḥjaṅ-yul）地方雕成，但在清德宗光緒三十四年（西元一九〇八年），已為入境的清兵燒燬。

（三）德格藏：原名德格（Sde-dge）版，此在清世宗雍正七年（西元一七二九年）開始準備，翌年開刻，迄至清高宗乾隆九年（西元一七四四年）完成，先後歷十六年，動用勞務的人員達三百二十萬，佔西藏全人口的一半以上。以西藏一地而完成此一堪與漢文《大藏經》匹敵的雕版偉業，其人力物力的負擔之重，較諸漢文藏經的刻印，實有天壤之別。若非虔敬法寶，何克臻此！這一版本的內容，是採用里塘藏的甘珠爾部分，加上色羅舍爾剛（Sha-lugser-khan）所藏的丹珠爾部分的底本，依據布頓的經錄，加以增補而成。此一雕版，尚存於德格寺。日本的東洋文庫、河口慧海氏文庫、高野山大學等處，共藏有它的印本五部。

（四）新奈塘藏：原名奈塘新版，是奉第七世達賴喇嘛羅布格桑嘉穆錯的教勅，而於清雍正八年（西元一七三〇年）開工雕版，是以奈塘古版為底本，再參考《策巴目錄》及布頓的目錄，加以增補。其經版現存於日喀則西南約五十里處的奈塘寺，日本的大正大學、河口慧海氏文庫、京都帝國大學、大谷大學等處共計藏有此版的印本五部。

（五）卓尼藏：原名卓尼（Co-ne）版，卓尼是在甘肅境內的洮州地方，是安多系的藏胞所居地（《西藏之研究》五七頁）；一說是在青海境內（望月氏《佛教大辭典》三六一八頁及金山正好《東亞佛教史》四二九頁）。據說經版尚存，其開刻年代不詳，有人說是在德格藏之後。

（六）布那克藏：原名布那克版，現存經版於不丹的首府布那克（Punakha），這可算是西藏藏經的外國版。此藏僅有甘珠爾。

（七）傑昆彭藏：原名傑昆彭（Rjes rku-ḥbum）版，是在甘肅的昆彭（Rku-ḥbum）寺刻版。經版已失，且亦僅有甘珠爾。

（八）卻姆陀藏：原名卻姆陀（Cha-mdo）版，原藏於卻姆陀寺。經版亦失，雕時也僅有甘珠爾。

（九）永樂藏：原名永樂版，是明成祖永樂八年（西元一四一〇年），在中國內地根據奈塘古版複刻的甘珠爾部。經版已失。

（一〇）萬曆藏：原名萬曆版，是明神宗萬曆三十年（西元一六〇二年），照著永樂版的底本，重刻一次。經版亦失，它的印本現存者亦極少。

（一一）北京藏：原名北京版，是在清聖祖康熙二十二年（西元一六八三），於北京開刻，依據西藏色拉寺所藏甘珠爾部分的底本雕版；到了雍正二年（西元一七二四年），又刻印了丹珠爾部分。可惜其經版已於光緒二十六年（西元一九〇〇年），罹於兵火。所幸日本京都的大谷大學藏有其印本，近年已在日本影印流通，臺灣也請了三部影印本：兩部藏中央研究院，一部藏中央圖書館。

（一二）拉薩藏：原名拉薩（Lha-sa）版，是第十三世達賴喇嘛籌措開版，但僅完成甘珠爾部分。經版尚存。

此外，據說在柴霍（Za-hor）地方的夏布匝爾（Bshad-pa-rtsal），以及第五世達賴喇嘛時期，也有藏經甘珠爾等的雕版。同

時，在蒙古有蒙古文的《西藏大藏經》，在滿洲有滿洲文的《西藏大藏經》。

以上所舉的十二種版本之中，除了布那克、傑昆彭、卻姆陀、永樂、萬曆、拉薩等六種版本僅有甘珠爾之外，其餘均備甘珠爾與丹珠爾二部分。

藏經的內容

西藏藏經，大別為甘珠爾與丹珠爾兩部，各種版本，均屬一致，唯其內容細目各有互異，現在且舉有代表性的三種版本內容如下：

（一）德格藏的內容分為兩部二十四類：

1.甘珠爾——(1)律部十三函，(2)般若部二十一函，(3)華嚴部四函，(4)寶積部六函，(5)經部三十一函，(6)祕密部二十函，(7)總目錄一函。經部再分大乘經與小乘經；祕密部又分十萬怛特羅部、古怛特羅部，並附時輪經註釋、《陀羅尼集》各二函，總計一百函七百餘部。

2.丹珠爾—— (1)讚頌部一函，(2)祕密部七十八函，(3)般若部十六函，(4)中觀部十六函，(5)經疏部十一函，(6)唯識部十六函，(7)俱舍部十一函，(8)律部十八函，(9)佛傳（本生）部及(10)書翰部六函，(11)因明部二十函，(12)聲明部四函，(13)醫明部一函，(14)工巧明部五函，(15)西藏撰述部及(16)補遺經論部九函，(17)總目錄一函。總計二百一十三函三千四百餘部。

（二）新奈塘藏的內容分為兩部：

1.甘珠爾部中又分兩門——(1)因乘般若部：①目錄一函，②戒律部十三函，③般若部二十一函，④華嚴部六函，⑤寶積部六函，⑥雜經部三十一函，⑦涅槃部二函，凡收八十函三百部。(2)果乘祕密部：分為無上瑜伽祕經、瑜伽祕經、修祕經、作祕經之四種，凡收二十二函三百部。兩門總計一百零二函六百餘部。

2.丹珠爾——(1)讚頌部一函，(2)祕密部八十七函，(3)經釋部百三十函，(4)(4)聲明等五函，(5)目錄一函。凡收二百二十四函。

（三）北京藏的內容分為兩部：

1.甘珠爾—— (1)祕密部二十五函，(2)般若部二十四函，(3)寶積部六函，(4)華嚴部六函，(5)諸經部三十二函，(6)戒律部十三函。總收一百零六函一千部。

2.丹珠爾部中分為三門——(1)讚頌部半函六十四部，(2)祕經疏部又分時輪部等二十四項，計八十六函半四千三百部。(3)經疏部亦分般若部十二項，計一百二十二函半八百部。另附加十四函半的補遺經、西藏撰述、願文等，總收二百二十四函五千一百餘部。

藏文藏經的價值

世界佛教的藏經，以現存的文字及其版本來說，當以印度的巴利文三藏最古，此為傳於錫蘭、緬甸等地的小乘佛教文化所依據；次古的是印度的梵文三藏，此為傳於中國及西藏等地大乘佛教文化所依據；再次是中國根據梵文翻譯的漢文三藏，此為中國、韓國、日本的佛教文化所依據；最晚的則為西藏根據梵文及漢文翻譯的藏文三藏，它行於西藏及蒙古等地的喇嘛教區域。在此四種文字的三

藏之中，梵文本已經殘缺不全；巴利文本僅保留部派佛教時代分別說系的上座部三藏；漢文三藏雖包攝大小乘各期的印度佛教聖典，卻對印度晚期密教的咒經，缺譯甚多；唯獨藏文的三藏，既未忽略印度早期佛教聖典，尤其美備晚期密教的咒經。固有漢文藏經所備而為藏文藏經所缺的聖典，但在舉世三藏聖典之能與漢文三藏匹敵的，只有藏文三藏。故在文化遺產及研究佛學的價值上，藏文三藏居有極重要的地位。

由於多數譯存於漢文藏中的梵文原典已不存在，卻也同樣已從梵文原典譯存於藏文藏中，藏文由印度文字的改造而成，且其地理接近，所譯經文，多用梵文直譯，不像譯成漢文時因有許多觀念語意上的隔閡而不得不用意譯。

所以，對照漢藏兩種譯本，能使學者的理解更接近梵文原典的原義，或相當其原義；若再參比巴利文經本，則於佛學的研究及歷史的考察，便可大致獲得印度佛學的原貌。

漢藏兩種三藏的對比

根據布頓大師的經目，來與漢文藏經比較對勘，大體而言，藏文藏經有三個因受時代影響而構成的特點:

（一）舊本聖典而經過晚世編訂的，例如《般若經》及《寶積經》等經。

（二）舊本聖典因了晚出的註疏而得流行的，例如《現觀莊嚴論》等。

（三）舊時未曾發現而到晚期始行流出的，例如密乘中無上瑜伽等的咒經。

以上三種情形是漢文藏經所沒有的。如果更加分別，則可將甘珠爾及丹珠爾所蒐三藏目錄，分別與漢文三藏對勘，列兩表如下:

第一、甘珠爾經律與漢譯本對勘具缺表			
類別	藏傳本	漢譯勘同本	漢譯缺本
戒律類	二四	一二	一二
般若類	二三	一一	一二
華嚴類	一	一	○
寶積類	四九	四九	○
經集類	二七三	一六四	一〇九
涅槃類	二	二	○
咒乘類	四二七	九六	三三一
合計	七九八	三三四	四六四

漢譯勘同本共計三三四部，其中二四五部均為唐宋時代的晚期譯本，而且多屬顯乘諸經，例如《大般若經》、《華嚴經》、《寶積經》等經，以及《根本說一切有部律》等。至於密部，漢譯所缺，多達三三一部，以其四部的本典而言，就可見其大概:

（一）作密有四根本咒經，漢譯僅出《蘇悉地經》（唐輸迦頗羅譯）、《蘇婆呼童子經》（唐善無畏譯，宋法天譯），尚缺《一切曼荼羅祕密咒經》及《禪定外篇祕經》。

（二）修密有三根本咒經，漢譯僅出一部《大日經》（唐善無畏譯），尚缺外篇《大日經》及《金剛手灌頂咒經》。

（三）瑜伽密有二根本咒經，漢譯僅出《攝真實性祕經》（宋施護譯），尚缺其外篇。

（四）無上瑜伽分兩門：1.父部三類——漢譯僅出《密集》（宋施護譯），尚缺《赤黑夜摩金剛怖畏》、《金剛大阿羅梨咒經》。2.母部三類——漢譯僅出

《喜金剛》（宋法護譯），尚缺《勝樂》、《時輪》。

由此亦可推知，印度密乘之興，當在中國唐世以下，而西藏佛教正好接受此一時代印度佛教的學風及其成果，所以祕密乘的聖典，要比漢譯三藏完美得多。

第二、丹珠爾論著與漢譯本對勘具缺表			
類別	藏傳本	漢譯勘同本	漢譯缺本
般若類	四〇	四	三六
中觀類	一五二	二一	一三一
經疏類	四〇	四	三六
瑜伽類	六六	二七	三九
小乘類	六二	一〇	五二
本生類	八	三	五
雜撰類	四一	一	四〇
因明類	六六	三	六三
聲明醫明類	三五	○	三五
工巧明類	二五	一	二四
世論類	一二	○	一二
補遺類	一二三	一	一二二
合計	六七〇	七五	五九五

此表藏傳的六七〇部之中，漢譯僅出七五部，而其竟有五十九部是唐宋時代所譯。此可分四項說明其重點如下：

（一）龍樹的本論有二部，即是《七十空性論》與《中觀論》並重，漢譯則僅出《中觀論》；註疏龍樹之學的佛護及月稱二大論師之作，漢譯竟未獲一見。

（現在已有演培法師於一九六二年出版了月稱的《入中論頌講記》）

（二）無著所宗的慈氏五論，漢譯則缺其二。（現在僅缺其一，已見本節註四）

（三）在因明方面，紹世親之業者為陳那，其在藏傳之中有九部，漢譯僅出四種：《因明入正理論》、《因明入正理門論》、《觀所緣緣論本頌》及其釋，前兩部尚題為商羯羅主造。至於繼起推衍因明之學的大家法稱論師，漢譯竟一無所聞。

（四）關於密乘的解疏成就訣儀軌術要等，漢譯所缺者尤多。

從藏漢勘同具缺之中，亦可見出西藏佛教正是受著印度晚期佛教的時代影響。月稱與法稱以及密乘的無上瑜伽，都是在中國唐代以還，始出現於印土，傳入西藏，遂成為其一大特色。例如西藏所傳印度顯乘論典的作者，約有二百家，漢土所傳僅得二十七人而已。（本目所用資料，係出於《西藏佛學原論》五一—五五頁）

註解

註一、毘曇七部論詳見《印度佛教史》第六章第二節所舉的《發智》、《六足》等七部論。

註二、「大乘儀」的藏文原義為「車軌開啟者」，是指開創大乘宗派根本思想的大師。本來僅有龍樹及慈氏二人，布頓增入牙軍與陳那，其實牙軍主無性無相之說，不出龍樹中觀範圍；陳那是無著再傳，不立外境之說，仍屬無著嫡裔。所以在宗喀巴所著《現觀莊嚴論金鬘疏》中，對此布頓的四儀之說頗表反對。

註三、龍樹六論是指《七十空性論》、《中論》、《六十如理論》、《迴諍論》、《廣破論》、《假名成就論》（此論藏土未傳，或有以《寶鬘論》代替者）。

註四、

（一）慈氏五論是指《現觀莊嚴論》、《大乘經莊嚴論》、《辨中邊論》、《辨法性論》、《續上師論》，此中一及五的兩種無漢譯本，西元一九四二年已由法尊法師將第一種譯出。

（二）無著五地即是漢譯稱為慈氏所傳《瑜伽師地論》的〈攝本地分〉等五分，西藏傳則謂出於無著的〈根本諸地〉、〈攝抉擇〉、〈攝事〉、〈攝異門〉、〈攝釋〉；所謂「二攝」是指《阿毘達磨集論》與《攝大乘論》。

（三）世親的「八支」是指《唯識三十論》、《唯識二十論》、《五蘊論》、《釋軌論》、《成業論》、《大乘莊嚴經論釋》、《辨中邊論釋》、《緣起經釋》，此八支漢藏兩譯勘同。

註五、

（一）法稱的「七支」是指《正理一第滴論》、《量決定論》、《量釋論》、《因論一滴論》、《觀相屬論》、《論議正理品類論》、《成他相屬論》。

（二）「七觀」是指《觀所緣頌》（陳那）、《觀三世頌》（陳那）、《觀聞》（善護）、《觀量頌》（法勝）、《小本觀量論》（《觀量頌》的節本）、《觀破他頌》（善護）、《觀相屬論隨順論》（商羯羅難陀）。

（三）「八成」是指《成就一切智頌》（善護）、《成就外義頌》（善護）、《成就破遣論》（商羯羅難陀）、《成就彼世間論》（法勝）、《成就剎那滅論》（法勝）、《成就唯識性

論》（寶作寂）、《成就相屬論》（商羯羅難陀）、《成就因果性》（智吉祥友）。

（四）「七重疏」是指對於法稱七支的釋論，其中包括法稱自釋在內，另有帝釋慧、釋迦慧、慧作護、勝者、商羯羅難陀、日護、夜魔梨、律天、寂護、法勝、蓮華戒、勝友、阿祇陀等所作之釋論。這些因明論書，中國均未傳譯。

第二節 西藏佛教的寺院與法物

西藏的寺院

西藏既為佛國，故其寺院之數極多，有謂：「著名大寺，凡三千餘，尋常寺院，不可勝計，招提蘭若，無地無之。」（李翌灼《西藏及蒙古之佛教》二九頁）這可能有些誇大。據管理西藏宗教事務的大仲譯然巴氏口述，西藏全境有寺院一千七百餘所，喇嘛人數約五十萬（吳忠信《西藏紀要》五一頁）。人民解放軍進入西藏時，乃為二千四百六十九座寺院和十一萬多的僧尼（《邊疆論文集》一三四六頁）。

西藏寺院的建築，通常是在居高臨下、景色宜人之處，面向東，最好寺前能有一潭湖水。大寺院有若一座小城，房屋成排陳列，高兩、三層。由於藏土木材稀少，建材多係石塊及磚，一般為平頂屋，底層無窗，通常用作儲藏室，通往寺院的路上，幢幡成行，並有各種小塔及刻經石版。

現在將其著名的八座寺院略介如下：

（一）桑鳶寺：有譯作桑耶寺，位於拉薩東南約三十英里的雅魯藏布江北岸。此寺為吃[口*栗]雙提贊王，在寂護與蓮華生大師指導下建成。寺中包括一座大

殿、四大學院及其他建築，四周圍以高牆，環繞長約一英里半，其上有磚塔約一千零三十座，正殿大佛像，高達十英尺，寺中所供佛像，大多純金鑄成，並且飾以珠寶，佛前供器，亦幾全為金銀所造。所住僧侶約有千人，原為紅教道場，迄至民國二十九年（西元一九四〇年）以後，始由黃教高僧住持。

（二）布達拉寺：又名布達拉宮，原為藏王松贊剛布（棄宗弄贊）所建的宮室，唯因歷經變亂，舊時原貌已不復存。現在的布達拉寺，乃為第五世達賴喇嘛所重修，但也並非完成於他的一代，乃於明莊烈帝崇禎十四年（西元一六四一年）動工，歷時達六、七十年始竣全功。它建於拉薩之平地一座小峯的布達拉山上，寺址廣及山之一半，由無數殿宇組成，緣山建築十三層的高樓，中間金殿三座，殿前金塔五座。第十三層的最高點為九百英尺，比羅馬聖保羅大教堂頂上的金色十字架，尚高出七十英尺，見了像這樣偉大的石材建築物，誰還敢說西藏是個文化落後的地區呢？

（三）大昭寺：相傳是藏王棄宗弄贊為尼泊爾公主波利庫姬而建，用以供奉公主帶去的經像。此寺位於拉薩，坐東向西，樓高四層，上有金殿五座，欄杆殿宇皆係銅質鎏金。中殿供文成公主由中國帶去的釋迦像（兩位公主所帶的佛像，後來被對換供奉）。有棄宗弄贊及兩公主的塑像。

（四）小昭寺：相傳是棄宗弄贊王為唐文成公主思念中國而建，位在大昭寺北約半里處，坐西向東，樓高三層，上有金殿一座，內供尼泊爾公主帶去的阿閦金剛像及多羅尊女像。

（五）甘丹寺：此寺為宗喀巴大師所建，位於拉薩東北約二十五英里處的旺古爾山，其形勢同於布達拉寺，經樓及佛殿之莊嚴則似大、小昭寺，寺內供有許多著名聖像，例如愛染明王等的雙身像、安樂佛像、彌勒佛禪坐像，彌勒之旁為宗喀巴大師本人等量的雕像。最受瞻仰的則為宗喀巴大師的舍利塔，供於此寺正殿，由大理石及孔雀石（俗名松綠石）建造，上覆金頂，內置純金塔碑，大師遺體做端坐狀，上覆的五衣均附有陀羅尼偈。寺中另供有死主閻摩（Yama Rāja）即是主理死亡的神。此寺的住持繼承，與另外的兩大寺一樣，係由本寺及色拉與哲蚌三大寺推選高德喇嘛陞任，而非呼畢勒罕轉世。常住僧侶達三千三百人。

（六）哲蚌寺：此寺為宗喀巴的及門大弟子敘欽所建，位於拉薩之南三英里處，依山建築，層樓四布，金塔纍纍，乃為西藏寺院勢力最大的一座，也是今日世界最大的一座僧院。全寺分成七個各自獨立的學院，每院有一位大喇嘛「堪布」負責，它的財富據說不在西藏政府之下。全寺住眾七千七百人。

（七）色拉寺：此寺位於拉薩之北約三英里處的山坡之麓，係為宗喀巴的另一位及門弟子敘樣所建，層樓碉房，參差高聳，層層相疊，三座大殿，金頂插天，極其壯麗。全寺分成四個獨立的學院，住眾五千五百人。寺中藏有金剛杵一枚，長近二尺，一端如三稜鋼，一端成人頭形，相傳是在建造此寺之時，由西天竺飛來，藏人敬畏，每歲十二月（約二十七日）迎至布達拉宮，首由達賴頂戴，再傳返色拉寺，任由百姓前往頂禮。

（八）札什倫布寺：此寺位於後藏，與後藏首府日喀則東西毗連，近於雅魯藏布江之南岸與年楚河的出口會合之處。係第一世達賴喇嘛所建，背山臨河，殿宇

宏敞。共分四個學院，三院為學顯乘教義，一院進修密乘咒經；每院又各分四級，循序向上。自第五世達賴之後，此寺即成為班禪的系統。全寺住眾三千八百人，盛時則達七千人。

西藏佛教的法器

所謂法器，是指法物器具，包括供具和用具。這在佛世，就已規定比丘應備三衣、鉢、具、濾水囊等，在流傳於中國的梵網菩薩戒中，也規定頭陀比丘須備十八種物。不過，原始佛教，非常樸質，不若後世密乘之重視繁複的儀軌及各種場合所用特定的法器。因此，西藏佛教之重視法器，也是密乘的特色之一，主要是晚期印度佛教吸收了印度教中的可取之物而傳入西藏，其中也有受自棒教的。中國內地的佛教，古來對法器的使用也很樸質，後來受道教及密教的影響，特別是到元朝之後，法器的名目始日漸繁多。

西藏的法器，名目極多，現就其常用而主要的，可分為如下的六類:

（一）禮敬用的：1.袈裟，此與中國的衣，義同而式異。2.掛珠，此珠分有菩提子、金剛子、蓮子、水晶、珍珠、珊瑚、琥珀、瑪瑙、玻璃、青金、白金、木槵子、人頭骨等的種類；修何類法，即選用一定種類的珠子掛於項間。3.哈達，此為絹織特製的長方形紗帛，乃藏人社交中必備之物，送禮、拜客、謁見喇嘛，乃至與友通信，均須贈獻哈達，用表敬意；因有身分的不同，所用哈達也分大小、長短、闊狹，用時均有定制，不得混同。

（二）稱讚用的：1.鐘，此有各種大小不同的型式。2.鐸，此有金舌和木舌的二種。3.鼓，此分有大鼓、腰鼓、羯鼓、銅鼓等類。4.鈴，此分大小種種。5.鐃鈸，大

的稱鐃，小的稱鈸。6.篳，樣子同笛。7.骨笛，此用人骨製成。8.六弦琴等。

（三）供養用的：1.香鑪，式樣很多。2.燈臺，也有很多式樣。3.水盂。4.供獻器，例如瓶、盤、盆、鉢、盃、盌等等。5.幢，此有羽毛、寶合、絲絹等類，式樣有如旗節。6.旛，此有長短、大小各等，式樣如船上用的風旂。7.華蓋，也有種種不同的式樣。8.瓔珞，戴在頭上為瓔，掛於身者為珞，係用珠寶綴成。9.花鬘，分有長、圓、圈、條等式，也是用諸種花寶綴成。10.花籠，此係用作盛花的器具，質料分有金、銀、竹、木等類。

（四）持驗用的：1.曼荼羅，此為修持密法所用的壇，分有方、圓、三角等三種式樣。2.念珠，此與掛珠不同者，是珠粒較小，而且掛珠皆為一百零八粒，念珠則有一百零八粒與一千零八十粒的兩種（此一珠數正與印度教濕婆派之一所用者相同，然亦正合於佛教的百八煩惱之數）。3.金剛杵，此分有一股、三股、五股之三種，質料則有金剛與香木之別。4.杵鈴，也分有一股、三股、五股的三種。5.輪，其式樣甚多。6.鼓，分有大鼓與雞婁二種。7.引磬，此與中國所用的相同。8.木魚，也與中國所用相同。9.灌頂壺，此為喇嘛為弟子做祕密灌頂時所用的祕密水壺，式樣也分很多。

（五）護摩用的：1.曼荼羅，有種種式樣。2.爐，分有方、圓、三角的三種式樣，隨法而用。3.護身佛，以銅鑄成佛像，裝在銀盒內，或頂於頭，或佩於胸。4.祕密符印，此分有方、圓、三角之三式，又分有護身、護家、護國、鎮宅、驅邪、除災、增福等的種類。

（六）勸導用的：1.摩尼輪（Mani-hkhor），其形如桶，中貫一軸，以手撥之，即會旋轉，上刻〈六字大明

咒〉（又名〈六字觀音咒〉、〈觀音六字明咒〉、〈六字明咒〉）。2.祈禱筒，其式如摩尼輪而較大，係以風力、水力或器械來旋轉的。3.祈禱壁，用版刻上〈六字大明咒〉，掛之於壁。4.祈禱幢，幢上寫有〈六字大明 咒〉，以竿揭於屋頂。5.祈禱石，石上刻有〈六字大明咒〉，置於山麓或途中。此等均為西藏民間，家家戶戶在日常生活中，所用的法器。

西藏的齋節法會

西藏佛教的法會很多，現在舉其要者如次：

（一）傳招大法會：此為每年以正月十五日為中心的前藏全區性的大法會，由正月初三、四，至遲不過初五的一日，拉薩三大寺全體僧眾，集合於拉薩市區；其次定期在另一日的下午，前藏各寺院的僧眾均至大昭寺集合，次晨四時光景，集眾誦經，有茶及稀粥各人一碗，誦經後即做誦戒布薩；再次即為考取格西學位的辯論會，一日一人；至每日下午三時許，大眾又集合誦經，用茶而不設食；之後又為格西考選的辯論會，直至夜半方散。此一傳招大法會，要延續到正月二十日左右始結束。

（二）小昭寺集會：此一法會在二月舉行，儀式、人數、程序，與大昭寺的法會相同，不過在此會期，高德尊貴的喇嘛如不願參加，可以請假。所考取的格西學位，也次於大昭寺集會，而為第二等級。

（三）浴佛法會：每年四月八日，隆重舉行。

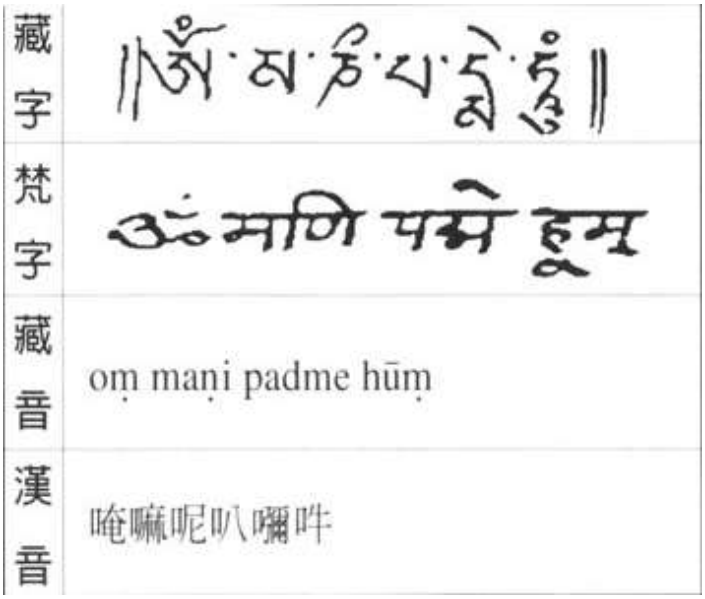
（四）寶貝佛涅槃大法會：寶貝佛是藏人對宗喀巴大師的尊稱，他的圓寂紀念日是十月二十五日，雖然不必集合三大寺的僧眾在一處誦經，但在各寺舉行的大

法會，情況要勝於浴佛節。黃教各寺，在此法會期中，無不極盡其莊嚴隆重之能事，陳列精巧燦爛的酥油燈，經過巧匠的構造，無一燈不顯出萬千的氣象，乃至民間也是家家戶戶，都懸點一座酥油燈，因之又被稱為「燈節」。

（五）齋月：西藏民間，以每年的正、二兩月為大齋月，或稱大祭月。元旦為跳舞祭，二日為飛繩祭，三日為翻杵祭，皆於布達拉宮舉行。正月六日至二十一日為大施祭，拉薩各寺僧眾，集合誦經，而且接受布施。正月十五為燈祭，十八日為驅魅祭，二十日為觀兵祭，二十五日為競馬祭，三十日為驅魔祭。二月十七日為舞蹈祭。藏地既為佛國，所以無有一種齋祭，不延僧侶，不做佛事。不論老幼男女，當在齋祭之月，無不至誠念誦〈六字大明咒〉，身佩護佛、舍利、經卷、念珠、護符等物，手持摩尼輪，旋轉不息。

六字大明咒

相傳釋尊住世之時，曾面囑觀世音菩薩，救度雪山（西藏）的眾生，此一懸記出於《文殊師利真實名義經》，所以西藏是觀世音菩薩的化土，在西藏佛教史上，佛法初傳西藏之時，即有觀音菩薩的〈六字大明咒〉，那便是刻在「寶玉」上的六個梵字，現將此六字的梵藏漢音對照列表如後：



此表的梵藏字體係摹自李翌灼的《西藏及蒙古之佛教》一一頁。在漢文藏經中雖亦有數種《六字明王經》，然均與此不同，所以此為西藏佛教的特色之一。漢文譯音讀成「唵嘛呢叭[口*彌]吽」，實則應當讀成「嗡嘛呢叭[口*特][口*彌]吽」，意為祈求在蓮華藏中的佛，日本學者把它與西洋人祈禱時所念「天上的父」並論。在西藏則將此六字視為一切萬法的原理，諸世出世法，無不盡在於此六字之中。以「嗡」字為佛部心，「嘛呢」字為寶部心，「叭[口*特][口*彌]」為蓮花部心，「吽」字為金剛部心：所以〈六字大明咒〉已包攝了理事或悲智的全部。具足萬德，成就萬行，只要念此〈六字大明咒〉，循環往復，持誦思惟，念念不絕，久久則心體顯現，即得證入無量法門，成就一切大功德聚。此咒以「叭[口*特][口*彌]」為咒心，「叭[口*特][口*彌]」即蓮花之意，蓮花即是眾生的本源心海。可知這個明咒威德不可思議，含有極深的哲理。故在西藏，到處可以聽得有人持誦它，也隨處可以發現此咒的文字，藏人之人人會念此咒而常念此咒，一如漢人之人人會念阿彌陀佛。

密乘重視咒法，因此，又有利用人之平常呼吸的入、住、出，在一口氣的往復之間，念出Oṃ, āḥ, hūṃ三個字，漢文譯音是「唵啞吽」，實則應當讀作「嗡啊吽」。這是三個極其神聖的字音，如果隨著呼吸不斷地念誦，念到不念而自念，念與不念了無差別，並且

晝夜無間，便稱為「金剛念誦」。一晝夜間可以念到二萬一千六百次的金剛念誦，即能與本尊合一，契入理體法性；因這三字代表本尊，本尊常在吾人的呼吸之間出入往復，吾人即住於本尊的法身而入於第一義諦的真理之中了。

以上所舉兩咒，為西藏通行的法門，漢文系的佛教雖不常用，但已收入焰口之中，故也並不陌生。同時也可藉以瞭解，現行焰口的壇場及內容，受有不少西藏佛教的影響，且其為時並不太古。

西藏佛教有很多特色，讓我們到下一章中再介紹吧！

第六章 西藏佛教的特色

第一節 何為喇嘛教

喇嘛的語意

西藏佛教俗稱為喇嘛教(Lamaism)，其中含有與其他地方的佛教相異之意。從原則上說，西藏佛教是晚期大乘的印度佛教，當這一支在西藏移植成功之時，印度的佛教就告滅亡，所以，西藏佛教是繼承印度佛教的餘緒而獨立發展。但是，既然說到「發展」兩字，它就不是純粹來自印度的要素了。所以，我們可以這樣說：所謂喇嘛教，乃是印度晚期大乘佛教加上西藏本土的宗教思想而完成。

自從蓮華生大師入藏時起，印藏合璧的密教，便打下了基礎，也為藏土人民所歡迎，後來雖經阿底峽大師提倡律儀，成立清淨僧團，結果並未成功；到了宗喀巴的銳意改革，始將雜亂的迷信，排之於佛教之外，可是，除了黃教的喇嘛遵守比丘律儀，紅教喇嘛依

舊不度比丘生活，何況縱然是黃教的內部，無形中也藏有好多西藏民族特有的色素。

「喇嘛」一詞，是根據藏語Bla-ma的漢字譯音，這本是個Bla（上）與ma（人）的複合詞，喇嘛連起來直譯，便是「上人」之意。上人本為佛子中高德者的尊稱，即是上德之人；內有德智，外有勝行，在人之上，故名上人；此與梵語印度教中的古魯（Guru）一詞相當，即是「師匠」或「師範」的意思。可知此非西藏的發明，西藏佛教最初在徠巴贍王時代，將佛子分為師弟三位，唯有在師位者稱為喇嘛。因為西藏佛教特別尊崇喇嘛，所以外人稱呼他們是信奉喇嘛教；好像我們中國佛教特別重視菩薩精神，許多寺院甚至僅供菩薩像而無佛像，因此南傳佛教徒就戲稱我們是信奉菩薩教。實則，西藏僧人既不人人皆是喇嘛，也不自稱是喇嘛教；中國佛子亦非人人自命是菩薩，更未把佛教自稱為菩薩教。

西藏佛教之稱喇嘛，一如中國佛教之稱和尚，和尚本為印度對於師尊博士的稱呼，也就是老師的意思，不限於男性，乃至不限於佛教專用，故在《雜阿含經》卷九第二五三經（《大正藏》二·六一頁下），外道也有和尚及和尚尼的稱呼。在藏文文獻中，也有稱婆羅門教的高僧為喇嘛的記載。和尚之在中國，最早也只用於高德的比丘，後來即泛指一切的男眾出家人，女眾則被列於和尚之外，這同樣是通俗之間對此稱呼的誤用，佛教本身並未如此使用。唯對西藏的男女僧人均可被安上喇嘛的稱呼，故與中國習俗又略有不同。

西藏人並不自稱是喇嘛教，而稱「撒蓋耶基確斯」（Saṅs-rgyas-kyi chos），意為「佛陀的教示」或「佛的宗教」；又稱為「南確斯」（Naṅ-chos），意為「正統的宗教」或「內道的宗教」，以別於外道的棒教；藏人將棒教則稱為「西藏宗教」，以表示佛教是由印度傳入的宗教。

根據達斯氏所著藏英字典中，對於喇嘛（Blama）一詞的語源，曾提出與Brahmin（神智者）或Brahmā(至上之神)，有關聯的說法。後來，俗間將所有的西藏佛僧普稱為喇嘛，紅教僧侶又極嗜酒，而且每飲輒醉，因此見到喇嘛就聯想到醉字，故在中國東北的

北部，喇嘛是「醉」字的通用語，這是離開此詞的本意越來越遠了。實則，西藏佛教對於一般僧人的稱謂是「札巴」（Grwa-pa），意為「寺人」或「入寺學佛的人」，唯有高德尊位者，始被稱為喇嘛，例如達賴與班禪等，才是喇嘛，普通僧人是不准濫用喇嘛這個尊稱的。

喇嘛崇拜

西藏是一個以佛教信仰為民族生命的地域，當他們由原始的棒教過渡到了佛教信仰之後，一切的傳說和歷史，均以佛教為中心，各部落酋族間的團結因素，也是為了有個相同的佛教信仰。因此，產生兩大特色：1.在個人方面，他們選定各自的宗教之師「喇嘛」作為絕對的皈依者。2.在社會方面，他們對於喇嘛組成的團體持有絕對皈依的態度。3.藏人的日常生活、生婚壽喪、疾病治療、農耕畜牧，乃至出外旅行，無不由喇嘛為之祈禱、占星而後，才能行事。

因據西藏人的信仰，西藏為佛陀指定觀音菩薩的化區，西藏是佛國淨土在人間的化現，是觀音菩薩救濟加護的國土。故將歷代西藏的名王及高僧，均視為觀音的化身，例如深信達賴喇嘛是觀音化身，班禪嘗為達賴之師，故亦信班禪喇嘛是阿彌陀的權現，或說是金剛持的應化。達賴自第五世起，世世名為聖觀自在，並仿印度南端觀音聖地普陀洛迦山（Potalaka）之名，稱達賴在拉薩所居之宮殿為「布達拉」宮，即是普陀洛迦山的轉音。又由於西藏的山岳重疊，藏人即自稱其為蓮花之國，拉薩是蓮花中央的蓮臺。所以，住在西藏，均是有福的人，住在拉薩，更是幸運。全藏人民均要朝禮拉薩，藏人負擔的稅額很重，拉薩的人則可享受免稅的優待。

因此，在西藏人的心目中，除了佛教，沒有國家觀念也沒有民族意識；除了佛教的高僧及佛菩薩的教義，沒有聖賢可敬也沒有倫理可以遵循。

根據原始佛教的思想，皈依佛教是指三寶的全體，皈依師的接受皈依，乃是僧寶或僧團的代表者，並無特定的個人崇拜。到了晚期的印度大乘密教，由於祕密法門的傳授，有採取印度外道的思想，有一類印度外道則特別重視師師傳授的師承關係，而且對於老師是抱百分之百的敬信——教你殺，你不得不殺；教你淫，你不可不淫。例如佛世的羅漢弟子鴦掘摩羅，本向外道學習之時，外道師教他殺千人可以生天、可以得道，他就照辦不誤。再有，禪定法門均須師承親傳，瑜伽師即恪遵此一軌範。密教襲取印度外道及瑜伽師者很多，重視師承乃意料中事，況且對宗教師的神聖感或靈威感，亦為棒教的傳統信仰。因為宗教師是人神之間的媒介，尤其他們具有好多種一般人所不能為的特長，此則各原始宗教共通的特質。

西藏人之崇拜喇嘛，尚有另一因素，即是佛教輸入西藏之後，藏人求法的精神，如飢如渴，為了學法，往往集眾結伴，遊學印度。可是，藏土氣候乾燥寒冷，印土氣候潮濕炎熱，由於水土不服、環境迥異，加上旅途的跋涉，遇險或病亡者極多，在十人、八人的一隊求法僧中，難得有兩、三個人生還藏土。當這些歷盡折磨艱險而學成返藏的僧人，回到本土，自然就會受到敬仰和崇拜而如神明。

皈依四寶

根據西藏的思想，以為學佛者首要在具信心，要對三寶、業果、四諦法等生信，特別要信師尊。如何信師？《金剛手灌頂經》云：「祕密主，學人於阿闍黎（梨）應作何觀？當視如佛。」因為常人於佛，皆不致生起尋過之心，唯有思其功德，於師亦應如此，故須視師是佛。同經又說：「當持師功德，無尋師過失，觀德得成就，察過不得成。」假如由於放逸及煩惱熾盛，對師生起尋過之心，應當勵力懺改，如此修習之時，縱見稍有過失，由於念德之心盛於尋過之心，仍不障礙信心。萬一於師失去信心，必將一無所成。（見《略論》卷一．四〇頁）

敬信阿闍梨，當視如佛的觀念，本為諸大乘經及律藏共同所說。但像西藏那樣，在三寶之上，更置一喇嘛，而成皈依四寶，則為密乘的特色。根據布頓之見，以為師及善知識，乃是理解金剛持的必備的條件，有師始知有金剛持，無師也就無佛。所以大譯師馬爾巴，每有讚頌，總是先讚他的喇嘛，而稱「稽首至尊那露波」；密勒日巴每有讚頌，也必先讚他的喇嘛，而稱「稽首至尊馬爾巴」。他們信佛學佛，卻殊少讚佛，因為他們的喇嘛，已經包括了佛、法、僧三寶的全部，除了喇嘛便沒有三寶。這種個人對其特定的喇嘛信仰和皈命，乃至以自己的身口意，悉數供養和皈投喇嘛的精神，確與佛陀設教的阿闍梨有所不同。日本學者以為這與印度教的古魯（師匠）崇拜，是相當的。

西藏僧人確信，在喇嘛之前，不聞有佛，雖千劫之佛，亦依喇嘛而存在。因為吾人若不依喇嘛的引導，不會知有佛教，不從喇嘛的教誨傳承，我們不能入佛，更不能夠成佛。所以，過去諸佛，佛佛皆由喇嘛的教授，而得信、解、行、證。喇嘛是救度吾人的導師，由喇嘛而有三寶，所以各自的喇嘛應在三寶之上，先皈依了喇嘛，然後才能皈依佛、法、僧三寶；喇嘛固以三寶開示弟子，弟子皈依的第一對象，卻是自己的喇嘛。喇嘛教雖無皈依四寶之名，確有四寶四依之實。喇嘛與三寶並列，統一三寶之實體卻是喇嘛；三寶不免抽象，喇嘛則是實際的實人實事，故也頗感親切。所以，喇嘛成了萬善萬德的總體，已集由來的佛法僧功德於其一身。奉侍喇嘛，即等於供事三寶；積聚善根的主要方法，也就是供事喇嘛。求取喇嘛的欣悅，便能除罪積福，為博喇嘛的滿足，縱使犧牲自身的生命也當在所不惜。這在《密勒日巴尊者傳》中，記載接受其師馬爾巴的再三再四的「無理」折磨，仍不對之生起邪見，結果始知那些折磨，並非無理，乃為使他罪除障消、獲大成就的一種方便權巧。

喇嘛崇拜的流弊

喇嘛崇拜的本意，是在尊師重道，為弟子者固須竭盡一切的財物來供奉喇嘛，身為喇嘛的人則非貪欲之輩可比。例如馬爾巴的一位弟子，為了求法，把全部財物奉獻出來，只剩下一隻跛腳的老山羊沒有帶來，馬爾巴便不肯傳他的灌頂和口訣，一定要他親自把那隻老山羊背了來，才非常歡喜地說：「所謂祕密真言乘的學人，就要像你這樣的弟子。其實，一匹老山羊，對我有什麼用呢？不過為了奉法和重法的緣故，這樣做，是必須的！」馬爾巴又曾告誡他的大弟子密勒日巴說：「如果為了財寶、名利、或希望受人恭敬、或因為個人的偏愛，而傳此法，那就犯了空行（即是明妃，密部的女性部主）的誓語！所以你應該特別謹慎珍惜這些口授，好好的依『訣』修行。若遇見有善根的弟子，縱然他非常貧窮，沒有任何物質的供養，也應該傳他灌頂口訣而攝受他以弘揚佛法。」又說：「要知道我對於財物的供養，根本就不在意；你拿努力精進修行來做供養，才是我真正歡喜的供養。」（均見《密勒日巴尊者傳》）

可是，喇嘛既受崇拜，就鼓勵了更多的人去學喇嘛，只要下定決心，不怕吃苦，努力修學，便有成為喇嘛的希望。喇嘛對於弟子的要求是財物的供養及絕對的服從，於是形成了喇嘛階級的特殊地位和權力。一般人民的財富便向喇嘛的寺院集中，結果便是治者階層與被治者階層的出現。一般人民淪為奴隸不如的生活，他們依舊毫無怨言，僧侶階層漸漸由於權力的威勢而墮落腐化，僅藉信仰為名而逐聲色貨利之欲。紅教喇嘛受了印度教濕婆派女神崇拜的影響，他們以飲酒、食肉、行淫為成佛的無上法門，所以視蓄妻生子乃為常經。

正由於喇嘛不持獨身生活，且以行淫為無上瑜伽的究竟法門，故有喇嘛在接受弟子供養的美名之下，將弟子的妻女佔為己有。在元朝時代，紅教喇嘛橫行，往往闖入民家，趕走男子，姦淫女子。加之西藏地方，並不重視處女貞操，一般信徒，竟有以妻女和喇嘛伴宿為光榮，女子以接納僧侶為受寵、為神聖，如果因之懷孕生子，亦被視為神聖。這就是喇嘛崇拜所引生的流弊了！

本性金剛乘

在佛教的根本思想，以淫欲為眾生生死的主因；行男女媾合，乃為障礙解脫道的惡法。故在居家的修道之士，亦應禁斷邪淫，出家沙門，則戒一切的淫行、淫語，乃至淫念的生起。

但到晚期的密乘，受了印度教性力派的影響，就有以淫行為修道的無上法門了。說起它的源頭，可從布列哈德《奧義書》第一篇第四章中發現：最初的宇宙，僅是一個原人（Atman）的自我，因覺得不快樂，便將自己一分為兩（Pat），於是便有丈夫（Pati）和妻子（Patinī），他擁抱她，人類便產生了。這是一種宇宙的創造論，和中國的陰陽或乾坤的思想正相同。既以人類的男女兩性作為宇宙的原理，男女兩性的交抱，自亦應當視同宇宙人生的最高原理了。

這種思想進入密乘，便賦予佛學化，以「般若」的大智、「方便」的大悲，來適應它，就成立了男性和女性的原理。將般若的「空」性，配合女性的陰戶；方便的「有」相，配合男性的陽具；於是般若可以指為少女、妹、母、娘、金剛女，乃至賤民的女性。經中也有諸佛以般若為母，方便為父之喻；女性既為佛母，方便則指為男性的種子。悲智雙運的結果，乃是涅槃的大樂（Māhasukha 大幸福），男女雙身的擁抱交合，即是無上瑜伽的極則；因而成立本性金剛乘（Sahajī-ya-Vajrayāna）。因為涅槃的大樂，是般若空性與方便有的融合，那是超越了有與無、主與客、清淨與雜染的絕對境界。

然而，密乘的無上瑜伽，雖行男女交會之事，卻與一般凡夫的情慾不同，若因性交而使「菩提心」下降（因高潮而出精），乃為絕大的禁忌，所以此法不是常人皆得而修的，若出精，便與凡俗無異。但若為給弟子加持，阿闍梨得以慈心下菩提心，故將所出之男女精血，稱為赤白二菩提心。

總之，密教的性瑜伽（Sexual Yoga），與印度教的性力派（Śakti），淵源特深。例如性力派有男女二神的擁抱交會之像，密

乘也有男女本尊合抱相應的雙身之姿；性力派的印度教聖典，名為怛特羅，晚期佛教的密典，也叫作怛特羅。

不戒女色

大樂的修道思想，以淫樂為修道的思想，為何不傳播於其他地區，卻在西藏及尼泊爾盛行，這與西藏的原始信仰有關，據陳澄之的《西藏見聞錄》一七七頁以下說：「西藏原始時代在播種的季節以及秋收後的歲末，舉行慶典時，把性交視若重大儀式之一。直到現在秋收大宴，狂飲高歌歡舞，依舊有著當年放縱男女性關係的蛛絲馬跡可尋。」

「安多人有著這麼一個古老的神話：辛瓦（潔淨之神）在他的妻子死了之後，心灰意懈，瘋瘋癲癲，投奔在林子裡痛哭愛妻。一個隱士的嬌妻在林子裡遇到辛瓦，不相信他那麼一個瘋子，還會有女人肯嫁給他。辛瓦惱了，就捉住那女人跟她發生了肉體關係。待那隱士闖來，辛瓦走了。隱士妻的陰戶上卻留有一朵蓮花，過了十個月，花落蒂墜，一個嬰兒生下來。」

「蓮花裡插羊頭木（一種野生奇堅的灌木）是雅魯藏布江兩岸最古老的男女性交的象徵。」

「察克雷普甲（後藏）一帶的人把性交視為非常神聖。」

這種思想和信仰，實與印度教性力派相為伯仲。性力派的修持法中，有五摩字真言，西藏也就全部接受，認為五摩為人生的基礎，其中之一，就是性交（Maithun）；性力派有「聖輪」(Sri-cakra)會的修法，西藏古時則有圈圈節，做的便是同樣的男女集體成雙的性行為。此可參閱另一拙著《比較宗教學》第四章第五節七目以下。

西藏密乘的性行為，稱為灌頂大法，現據印順法師的《印度之佛教》第十七章第三節所舉的兩種灌頂如下：

（一）密灌頂：為弟子者先得一清淨的明妃（女子），引至壇場（Maṇdala）。弟子以布遮目，將裸體明妃供養師長。師長偕明妃至幕後，實行和合之大定，弟子在外靜聽之。事畢，師長偕明妃至幕前，以男精女血（甘露）即所謂「赤白二菩提心」者，置弟子舌端。據說，此時的弟子，觸舌舌樂，及喉喉樂，能引生大樂。師長授予祕密甘露，故名密灌頂。

（二）慧灌頂：嚐了甘露味之後，弟子除去遮目之布，師長即以明妃賜弟子，並指明妃的「婆伽」（陰戶）而訓勉弟子：「此汝成佛之道場，成佛應於此中求之。」並剴切誨以一切，令其與明妃（智慧）入定，引生大樂。與明妃性交，明妃表徵智慧，故名慧灌頂。

此到宗喀巴改革之後的黃教喇嘛，已禁止實際的性行為，但在修到無上瑜伽的大樂行法，仍以「智印」（作觀）代表實際，正因如此，反被紅教批評為不究竟。

這種行法，看似不可思議，但在密乘，也有他們的理論。據布頓的解釋，大成就（Mahāsādhana）者，達於究極之境，便是無住處涅槃，那是一種不分有欲與無欲的境界。在大欲樂中，安住於定的工夫，絕非常人所能，所以此乃密乘的最上法門，沒有基本的修持，不得窺其祕奧。他們以男性之本尊表示方便，以女性之本尊表示智慧；以方便為父，以智慧為母，父母相應，便是瑜伽法的福智圓滿；男女雙身，便是悲智雙運；修持者觀想本尊，與本尊合一，便是即身成佛。因此，這個工夫分成四段：一是男女相視；二是男女相笑；三是男女握手；四是男女交抱。第四階段名為「大瑜伽怛特羅」（Mahāyoga-tantra），在強烈欲樂的交抱之際，能達成身心的統一，便是無住處涅槃的境界，便是成佛。這是一種無分別的境界，故於修成之後，對不淨之物，反以為淨，將大小便及男女性交所出的分泌物等，也被視為五甘露而取來飲食。這種思想與佛陀的根本教義配起來講，似乎也能講通，但此絕非常人的修持方法，所以宗喀巴要起而反對了。

然而，這一行法，確為密乘的特色，例如《歡喜金剛》中說：「智慧（明妃）滿十六（歲），以手相抱持，鈴（陰戶）杵（陽具）正和合，阿闍黎（梨）灌頂。」就是指的此法。經過這種灌頂的弟子，始能修行無上瑜伽，以女人的肉體為壇場，以陰戶為蓮花，由登蓮花而達於修持的終極——最高的歡樂（Paramānanda），以欲制欲而達於無欲，便是得大成就。通常是以十二歲至十六歲的少女為明妃，最多可至九位，這倒與中國道教房中術相傳黃帝以九鼎（九女）昇天，不謀而合。修行此法，有嚴整的儀軌與口訣，絕不許亂來。選擇少女的原因，是在少女的欲心不強，加以指導就可修行；否則，如遇女人的淫欲熾盛而不能自持，只顧淫樂放縱而不顧儀軌法則，那就修不成了。所以，真正修持此法的人，的確不是為了貪圖淫樂的享受；而且，在藏人的心目中，並不看重肉體的享樂，僅以肉體暫時的「操作」，達成精神的永恆解脫。此可在以下的討論中，使我們理解出來。

薄葬與食肉

因信人生的虛幻，五蘊之身無足可貴，要緊的是藉此色身而修證解脫。所以，人死之後，死屍已無價值，神識離了人身，已經他往，或者轉生，或者解脫，故對死人的觀念，藏人看得極其平淡。人死之後，即用穢毛布包裹起來，將屍體的兩膝綑於胸前，頭曲於中間，縛作一團，置於房屋的邊上。然後擇日發喪，把屍體放在一隻大銅缸裡，抬至荒野，由專業殯葬的賤民「雷噶牙布普」取出屍體，放在大石上，首先砍掉屍體的四肢，然後迅速地剖開肚皮，挖出內臟，拖擲在山崖上，口裡發出怪叫，山裡的兀鷹聞聲飛來，飽餐一頓，吃得越乾淨喪家越歡喜，西藏人稱此為「鳥散」。萬物既由地、水、火、風的四大假合而成，人死之後，便藉飛鳥之力而使此身歸於四大。此種葬法，在印度古代即有，稱為「天葬」。這在主張厚葬的民族看來，確有野蠻的感覺；若以佛理而論，能以此一無用的死屍，最後仍與飛鳥結緣，而且免除許多浪費，實在有其可取之處。在西藏則另有其環境使然的原因：第一，古代游牧者無法

保存亡者的屍體；第二，藏土木材奇缺，不便做棺材；第三，藏土多岩層，挖穴不易。

由於這一不重視肉體的思想，西藏雖也同為大乘佛教，卻不如中國佛教之主張素食。中國的梵網菩薩戒輕戒第三條，明文規定：「一切肉不得食，斷大慈悲性種子。」「不得食一切眾生肉，食肉得無量罪。」第二十條又說：「而殺而食者，即殺我父母。」西藏佛教則不然，他們以為修行人食眾生肉，是與被食的眾生結緣，吃了他們的肉而來修持佛法，他們的肉體雖被吃了，神識則因此而得超脫，所以食肉並無罪。不過，他們自己不殺生，牛羊的屠宰，乃是賤民及住在西藏的回教徒的專職；同時，他們另有一個自圓其說的理由，他們吃牛羊肉而不吃魚蝦，他們說同樣是吃眾生肉，一頭大的動物如牛或羊，可供多人分食，若是吃魚蝦蛤貝，那就需要好多眾生始供一人之飽，所以不論僧俗，只吃大的牛羊而不吃水產的魚蝦。其實，此乃由於西藏地處高原，雖以農牧兼營，農作不敷食用，也不足禦寒，所牧的家畜則以犛牛及羊為大宗。正如十四世的達賴所說：「在西藏，大多是氣候酷寒的地方，雖然有很多食物，但種類卻有限得很，不吃肉不能保持健康，而且在佛教未傳入以前，早已纏綿著這種習慣。西藏人以殺死任何牲畜為一種罪惡，不論任何理由，可是他們並不以為到市場去買一種已經死去了的動物的肉是有罪的。屠夫們宰殺獸類則認為是罪人和無賴漢。」又說，在他們西藏的「鳥類和野獸們」，「都信步而行，不怕人；因為我們的人民都是佛教徒，絕不會存心傷害一頭活活的生物的。」（見於《海潮音》四五·一一，可華居士所譯〈活佛的轉世〉）

可見，戒殺慈悲，亦為藏人普遍的信仰，故當阿底峽入藏之後，西藏便廢除了死刑，那是西元十一世紀。在藏僧之中也有素食主義者，例如現在的第十四世達賴喇嘛，就是一位。因此，西藏的農耕也忌用鐵器，唯恐殺傷了地下的蟲蟻，以致生產量大受影響。

長期苦修

藏人不重視物質的色身，卻主張利用此肉體的苦修而達到精神的解脫，所以在西藏的深山中，苦苦修行的僧人很多。一般僧侶要想有成就，總要經過這樣的階段：他們單獨地將自己封閉在山間的小石洞中，僅留一孔遞送飲食，通常每天只有一餐，在漆黑的洞內，主要是修習止觀。有人在洞中一住就是二十多年，便被視為聖者；如果發現送去的食物久久不被取用，就說明此一聖者已入涅槃，打開洞窟時，若其仍不出定，便把他葬了。

西藏有一句口頭禪：「呼吸急躁，思想粗暴。」他們在洞中的第一步工夫，便是在謀求思想作用與呼吸作用的相互為用，運氣正思而能操縱自如。第二步工夫，是逐漸消除不必要的思想，使全心集中在一個意念上，然後再將心念思想完全抽空。先使心境如風平浪靜的海面，平明如鏡，澄清見底，而後才是達於超直覺的純精神界，那便是自在無礙的無我解脫。

因此，要想成為一個有大成就的大喇嘛，首要的條件是先得吃上數十年的苦頭；吃苦修行之後，能否有所成就，尚得視個人的根器而定。他們的最大希望是在即身成就之後，轉世即成為喇嘛的貴族階級，那便是活佛。

第二節 活佛制度

呼畢勒罕

宗喀巴以前的薩迦派，法統是以父子相承為準，在印度的佛教是以師弟相承；然均不免有制度及思想上的紛歧，父子師弟之間，未必完全一致，所以教派學統不能維繫長久的穩定。宗喀巴因此而仿襲迦爾瑪派的制度，當他入寂之時，即命其八大弟子中的兩人，以「呼畢勒罕」世世為其傳人。

「呼畢勒罕」（Hoblighan,khublighan）在蒙古語中意為「自在轉生」，也即是「再來人」之意，詳釋語意，應謂：「身死後，能不昧本性，寄胎轉生，復接其前世的職位。」凡夫未除妄念，只有隨業轉生，不能自在，常轉常迷而不自知；若已除淨妄念，證實法性，便不為業轉，而能自主生死，自在轉生，隨緣度眾，即名為呼畢勒罕，藏語原名「珠孤」（Sprul-sku化身）。

這個自在轉生的思想，是由輪迴受生加上佛陀三身的信仰而完成。佛教深信一切已獲解脫的聖者，便能不受生死業力的束縛；大乘聖者行菩薩道時，皆可示現奇蹟，隨心所欲地應現種種形相、種種類別，隨機攝化眾生，此種變現的身形，即與佛陀三身之一的應化身同一性質。

所謂三身，即是：1.法身：此為無色無形、如如不動而又無不遍在的理想或本體的佛。2.報身：此為圓滿功德的表徵，即是修成福慧圓滿之時的結果。如果僅有遍在的本體法身，那便落於泛神論中，泛神論的宇宙本體是無意志的，佛陀的報身是有意志的；享受究竟寂滅的法樂，或為化度眾生而起的應現身，均為報身的功能。3.應身：此即為由報身化現的色身，可化為眾生和人，例如釋迦世尊，便是應身佛，縱然他是在此一身分的人而成佛，成佛之當下，他已另有圓滿的報身和遍在的法身，這個人間的色身不過是應現成佛與化世的應身。此一應身入滅，也就永不再來，要來則為化現另外的身分，因為時節機緣，處處不同，時時不同。至於諸大菩薩，他們雖亦各有功德所感而住的淨土，如觀音、勢至住於彌陀淨土，卻可不離本處而應化十方，這種由於悲願濟眾而做的自在應現，便是「呼畢勒罕」。

不過，生生轉世為同一名稱的同一職位，乃是西藏佛教的特色。此一制度為何只出現於西藏而不出現於其他佛教地區？據說因在佛教尚未輸入之前的西藏宗教——棒教，即有類似佛教化身之說的信仰，認為諸神可與人類混合其身體，可借用人的身體；例如西藏的降神，即是先將司祭者的神識脫離肉體，再由所降之神進入司祭者的肉體，宣達神意。同時，在密乘之中，也有一個「奪舍

法」，凡得心氣自在的行者，能依口訣將神識轉入他人的已死或未死之身體中。

呼圖克圖

呼圖克圖一作庫圖克圖(Khutuktu)，乃是經由呼畢勒罕而接替其前生所遺職位的職稱。此亦為蒙古語，意為「明心見性，生死自主」，亦即「能知前生後世，不墮輪迴，生死自如，死後還轉」。此在藏語亦稱為「珠孤」，意即「轉化之身」，此有「聖者」之意，也就是俗稱的「活佛」。亦有謂單指西藏的轉化聖者為呼畢勒罕，泛稱印度及西藏聖僧之轉身為呼圖克圖。（見金山正好的《東亞佛教史》四二一頁）

據說，宗喀巴圓寂之時，曾經囑咐許多的聖弟子為呼畢勒罕。又說西藏的呼畢勒罕，本多釋迦世尊座下的聖弟子，所以有的呼圖克圖，往往可將他們的「世系」，一直追溯到佛陀時代，即以達賴及班禪而言，傳稱在印度已經轉世十多次。

說得更明顯一點，呼圖克圖是受政府冊封的一種行政上的職銜，呼畢勒罕是轉生而仍不昧本性的修行者。所以，凡是呼圖克圖，必為呼畢勒罕，成為呼畢勒罕的行者，則未必盡受冊封為呼圖克圖。根據清朝理藩院的檔冊，乾隆至道光年間，共計呼圖克圖一百四十六位，其中以達賴、班禪、哲布尊丹巴、章嘉，稱為蒙藏佛教的四聖：以達賴統領全局，班禪輔佐達賴而領後藏，哲布尊丹巴領漠北蒙古（外蒙），章嘉領漠南蒙古（內蒙）。

實際上漠南蒙古，以章嘉為首，共有八大呼圖克圖，是清廷所封的八位高僧，即是：1.章嘉，2.錫埒爾（賽池），現居美國的迪魯瓦，即是此一世系的呼畢勒罕，3.敏珠爾（敏殊），4.阿嘉，5.喇果爾（棟果爾），6.濟隆（土觀），7.桑薩（香薩），8.察汗；其中除濟隆係生於西藏之外，餘均出自青海藏族的族系。這八大呼圖克圖平時常駐於北京，每年前往領域巡察一次，道路遠的亦有隔一年或至三年巡察一次；他們各有領域及駐錫的寺院，例如章嘉，在內

蒙、青海、五臺山，均有寺院。現在臺灣的甘珠爾瓦，不在八大呼圖克圖之列，他是其世系的第十七世，所常駐錫的寺院是黑龍江省呼倫貝爾地方的甘珠爾寺，受其攝領的有布萊雅特蒙古及新巴爾虎，並轄有八座寺院。

甘肅、青海、寧夏等處的蒙古部眾，為章嘉攝領。其餘的藏番族系，則由嘉木樣呼圖克圖攝領，他駐錫於拉卜楞（意為王公府第）的札喜連結寺，此寺為甘、青、寧一帶藏番族人的宗教中心之聖地。但在此寺，除了嘉木樣之外，尚有十八位活佛，那是第一世嘉木樣自西藏帶來的常隨弟子。此類活佛，不僅札喜連結寺有，塔兒寺也有好幾位，在西藏各地，一寺有幾位活佛的不算稀奇，其中固有曾受朝廷冊封為呼圖克圖的，亦有未曾受封的。例如《略論》的譯者大勇法師，他因入藏學密，也修成了自在轉世的呼畢勒罕，他於民國十八年（西元一九二九年）示寂，第二年即轉生於西康，到民國三十一年（西元一九四二年）時，他的第二世已成了沙彌。像這樣的活佛，當然很多，卻不可能享有呼圖克圖的職銜了。

據清朝入理藩院清高宗乾隆四十八年（西元一七八三年）檔冊的呼圖克圖，共計一百四十八位，西藏除達賴與班禪之外，另有三十位，其中有一位是女活佛，駐錫於羊卓湖畔薩丁噶鎮的桑廷寺，這是唯一的女呼圖克圖。據西藏史書記載，當清朝聖祖康熙五十六年（西元一七一七年），韃靼兵侵入西藏，一名將領至桑廷寺，對女活佛說：「傳稱妳是雷電母豬的化身，妳能一念咒就會變成豬的形態，除非親眼看妳變成豬，否則我們就要姦淫所有的女喇嘛。」女活佛的答覆是請他們退出去，使她們保持清淨。韃靼將領即在惱怒之下發兵攻佔該寺，殊不知一進寺院，不見一人，只見到處是豬，始將韃靼兵嚇退。從此這個地方就不再遭遇兵災外侮。西藏的女喇嘛雖較男的為少，她們卻別有寺院，紅教的女喇嘛則可雜居於同派的男寺。

同上冊列的四川地區共有五位呼圖克圖。

各蒙古共有哲布尊丹巴等七十八位呼圖克圖，其中以歸化城佔十二位，喀爾喀部佔十九位，乃為最多。

甘肅等處共有三十三位呼圖克圖。

據金山正好《東亞佛教史》四二七頁則說，蒙藏全部的呼圖克圖，共有一百五十八位。這是二十世紀初以後的新資料，因為當時北京袁世凱政府，又封贈了呼圖克圖多人，致使數量增加。

又據日人多田等觀的《西藏》二七至二九頁說，喇嘛教團，階級很深，大別為普通僧與貴族僧之二類，貴族僧即是轉世的大喇嘛，俗稱活佛，一出家即繼承其前世職位與生活待遇，不必像普通僧那樣苦苦修學之後，始有應試提昇的希望。這樣的化身喇嘛或貴族僧，有的在一寺之中多達三十位，全藏共計不下千位——這當然是指的呼畢勒罕而非全係享有呼圖克圖的名銜了。多田氏曾於民國元年（西元一九一二年）入西藏留學十三年，此一資料，當是正確的。

尋找活佛的方法

活佛既稱呼畢勒罕，當他們前一身死亡之後，必定接受下一身的生命。可是，羅漢有入胎之悶，菩薩有隔陰之迷，他們雖能自在轉生於何處，在轉生之後，縱然不忘前生，也是恍忽迷離，如在夢中做夢，不能確定是怎麼回事。因此，凡一活佛圓寂之後不久，就要開始找尋其後身的工作。

尋找轉生活佛的方法，有藉前一世臨終時的遺囑，有藉種種的徵兆，最主要是仰「垂仲」或作「拉穆吹忠」——神媒或祭師的降神指示。訪尋其死後誕生的靈兒，以各種徵兆來判斷是否屬於某一活佛的轉生；這在靈兒本身，只憑直覺接受試驗和問答，他不會明白自己是不是某一活佛的轉生。

其中的降神一事，在本書第一章就已提到，這是棒教的遺產，但已被西藏的佛教所接受和運用；棒教的諸神已經被密乘攝化，皈依了三寶，做了佛教的外護。棒教本為原始的多神信仰，可謂西藏境內，遍處有著各類的神。故在藏中以及蒙古旅行，常可在路旁見

到一個一個的土丘或石堆，上面飄著旗幡，行人經過，往往對之禮拜，祈禱路途的平安，他們稱此為「鄂博」。除此而外，西藏另有許多神湖，向那些神湖祈禱，也可使人在湖中見到異象的示現。這些信仰，均已化入西藏的佛教之中。

西藏的棒教師，一身要兼司祭者、預言者、醫師的三項職務。預言即是靠降神而得的神示；醫師也是神醫，藉符咒祈禱等治病。佛教的喇嘛，也就因襲了這三項職責。到了後傳佛教時期，始由印度傳入醫方醫書，喇嘛正式學醫而用藥物治病。這種情形，蒙藏相同，所以他們之中雖不乏無病不治的聖醫，總是可遇而不可多求。一般喇嘛的醫術，實在不太高明，所以中國內地謔稱庸醫為「蒙古大夫」，源出於此。

降神非常恐怖，首先集眾誦經祈禱，經過長期苦行的祭師登座，身配護胸鏡，手執寶劍，坐定之後遂使自己的神識出離肉體。漸漸地他臉上的血色消失，渾身的肉好像開始融化，在鼓樂喧天聲中，他的臉只剩下了骨頭，一層灰白色的皮，緊包在骷髏上，大跳大蹦，要由幾位強壯的喇嘛把他抓住按坐在壇上。這時的祭師已是神的化身，面目兇惡可怖，猙獰之至，皮色發青，牙縫裡吐泡沫，兩眼裡冒火星。降神禮畢，一陣瘋狂之後，祭師突然僵硬倒地，所降之神便離人體而去。（見寧康德所寫，陳澄之譯《西藏見聞錄》第十三節一四一—一四三頁）

這種降神，拉薩附近共有四處，非常著名：哲蚌寺旁的乃冲大神，桑鳶寺的仔烏馬布神，噶東寺的噶東大神，拉蒙喇錯湖（Lhamoi latso）的大神。此四處所供為西藏著名的護法神，達賴喇嘛的轉生及尋找，就靠這幾位大神的傳達。例如現在十四世達賴的轉生，便是藉著乃冲、噶東、仔烏馬布三位大神的一再降示而確定。

有關尋獲十四世達賴的文件所載，真是靈異不可思議。最初訪得十四個有異兆異象的孩童，結果是在宗喀巴大師的故鄉，訪到真正的靈兒。首先是由當時的攝政雲蒸熱振呼圖克圖，到拉薩東北約九十英里的曲科吉（chokhorgyal）的拉蒙喇錯湖，向對康旺母女

神，經過虔誠祝告和坐禪了好幾天，便在湖中見到了三個藏文字母，後來發現此三字母是達賴出生地的地名及附近寺名的縮語，同時也清楚地見到了達賴出生地旁的一座大寺的金色和綠色的屋頂，以及達賴俗家那所綠松兒石瓦的房子，這是青海西寧之南一個小鄉村內的農家。當尋找隊的人員到達時，十四世達賴才是個將近兩歲的小兒，竟能認出來人的身分和名字，取了十三世達賴所用的黑念珠、黃念珠、喚侍者用的小鼓，以及一根手杖；每樣配一付假的，這個叫作拉木登珠的小男孩，竟然毫不費力地選取了真的一套，並將念珠掛於項間。

這在十四世達賴的自傳中也記得很詳細，可惜當這報告呈到當時青海的最高行政長官之處，那位信奉回教的馬步芳將軍，開口就要十萬銀元的贖金，隨即再要求三十萬。這筆錢是照付了，達賴及西藏人對當時政府的這筆帳，卻牢牢地記著；雖在達賴坐床大典時，派了當時的蒙藏委員會委員長吳忠信入藏，送了厚禮，也對藏僧做了厚供。

本來，自從珠爾默特事變，清軍入藏平亂之後，於清高宗乾隆五十七年（西元一七九二年）即對達賴與班禪等大小活佛轉世，採取了干預政策，制定了兩個抽籤用的「金奔巴瓶」，一置北京雍和宮，一置拉薩大昭寺。若在拉薩舉行，則由駐藏大臣主持，將訪得的數位靈兒姓名及生年月日，用滿文、漢文、唐古特（藏）文並繕於牙籤，貯於瓶內，集眾於大昭寺，誦經七日，即由駐藏大臣監同抽掣。若遇特具靈異者，可由西藏方面呈請朝廷，特准免予掣籤，如第九世、第十三世及現在的第十四世達賴，均未採用抽籤法；一九五七年圓寂於臺灣的第十九世章嘉，也未用抽籤。

達賴及其轉生

關於達賴之名，此非藏語，而是藏語「嘉穆錯」（Rgyamt'so）的蒙古稱呼。嘉穆錯在藏語中是「海」的意思，乃為對高德喇嘛的尊稱，非限達賴專用，故在許多大喇嘛的法名之中，往往夾有「嘉

穆錯」的字樣，全部一共十四世的達賴喇嘛之西藏名號，也多有「嘉穆錯」的字樣夾於其間。

到了第三世達賴，由受封於明朝的順義王俺答汗——成吉思汗的十七世孫，蒙古的阿爾坦汗，遣使迎瑣朗嘉穆錯至青海的察卜齊勒雅，用蒙古語尊稱他為「達賴」（Dalai），其意仍為「德廣如海」，故有將達賴意譯為「大海」。這是明朝穆宗隆慶年間（西元一五六七—一五七二年）的事。由此，黃帽派的喇嘛教才流行於蒙古諸部，一說當時俺答汗給第三世達賴的封號是「達賴喇嘛金剛執持」。此後就用達賴之號通行於蒙古及中內地，乃至今日的全世界。

據說，西藏本土並不使用「達賴」這個名稱，僅在外交上使用。他們平時尊稱達賴用的是另外幾種：1.喜穆官林寶伽（Sky-abs-mgon-po-c,e），意為救護尊者。2.蓋瓦林寶伽（Rgyal-ba-rin-po-c,e），意為得勝尊者。3.達穆前堪巴（Tams-cad-mk'yen-pa），意為一切智者。達賴近側的人員，大多是稱呼他為「布格」（Sbugs），意為「大內」。

現將一共十四世達賴喇嘛的法名及其出生轉世的年代，照錄如下：

（一）羅倫嘉穆錯，即是宗喀巴的及門弟子根敦珠巴，生於明太祖洪武二十四年（西元一三九一年）。

（二）根敦嘉穆錯，生於明憲宗成化十二年（西元一四七六年）。

（三）瑣朗嘉穆錯，一作瑣南加錯，生於明世宗嘉靖二十一年（西元一五四三年）。

（四）榮丹嘉穆錯，生於明神宗萬曆十七年（西元一五八九年）。

（五）阿旺羅卜藏嘉穆錯，生於明神宗萬曆四十五年（西元一六一七年）。

（六）羅卜藏仁清札陽嘉穆錯，生於清聖祖康熙二十二年（西元一六八三年）。

（七）羅布格桑嘉穆錯，生於清聖祖康熙四十七年（西元一七〇八年）。

（八）羅卜姜白嘉穆錯巴桑布，生於清高宗乾隆二十三年（西元一七五八年）。始由金奔巴瓶掣名制產生。

（九）阿旺龍圖嘉穆錯巴桑布，生於清仁宗嘉慶十年（西元一八〇五年）。

（一〇）阿旺羅布姜巴丹尊楚稱嘉穆錯巴桑布，生於清仁宗嘉慶二十一年（西元一八一六年）。

（一一）阿旺格桑丹卓密凱珠嘉穆錯，生於清宣宗道光十八年（西元一八三八年）。

（一二）阿旺羅布丹貝甲穆參稱勒嘉穆錯，生於清文宗咸豐六年（西元一八五六年）。

（一三）阿旺羅布塔布克勒嘉穆錯，生於清德宗光緒二年（西元一八七六年）。

（一四）拉木登珠，生於民國二十四年（西元一九三五年）。

班禪額爾德尼

班禪本為宗喀巴的及門弟子，但他實際成為呼畢勒罕之名，則自第五世達賴之時開始。據說班禪與達賴，世世互為師弟，當第五

世達賴之時，請其老師羅桑闕接（一作恩沙巴羅桑卻接），住持後藏日喀則的札什倫布寺，圓寂之後達賴制令尋找其轉世的靈兒，即成為第二世班禪。因他駐錫於札什倫布寺，外人即有稱呼他為札什喇嘛（Tashi-lama），該寺原為第一世達賴根敦珠巴所建，此後即由班禪一系相承。

班禪之名，亦係漢字的音譯，原音是Pan-chen，它是梵語和藏語的合璧，它是梵語「班第達」（Pandita 有智慧者）及藏語「禪寶」（C'en-po 大）兩個字的簡化複合詞，連起來解釋，便是「大有智慧者」，也含有「博學廣大」之義，所以有譯為「大佛學師」。此本亦非他的專稱，本書第三章第三節中，已有一位班禪釋迦師利了。因為他是第五世達賴之師，故得此尊號。實際上他的擁有此名，已是他的第四世，至於以前三世的輩次名字，乃是由更晚的第九世班禪所口述。到了第五世時，於聖祖清康熙三十五年（西元一六九六年），被清廷加封為「班禪額爾德尼」，額爾德尼（Ertini,Erdeni）是滿洲語，意為「珍寶」或「如意寶珠」，因而他的全銜又成了「大寶師」或「大如意寶師」。藏人信其為阿彌陀佛的應現，與觀音菩薩之化現達賴，正好是師弟相應，相得益彰。

現將班禪的世系迄今共計十位的法名及其出生轉世的年代，照錄如下：

（一）凱珠，此即宗喀巴的及門弟子，生於明太祖洪武十八年（西元一三八五年）。

（二）瑣朗接昂，生於明英宗正統四年（西元一四三九年）。

（三）恩帥巴，生於明孝宗弘治十八年（西元一五〇五年）。

（四）羅桑卻接，生於明穆宗隆慶元年（西元一五六七年）。

（五）羅桑耶西，生於清聖祖康熙二年（西元一六六三年）。

（六）班宥益希，生於清高宗乾隆三年（西元一七三八年）。

（七）登畢尼瑪，生於清高宗乾隆四十六年（西元一七八一年）。

（八）登畢旺修，生於清文宗咸豐四年（西元一八五四年）。

（九）羅柔卻京，生於清德宗光緒九年（西元一八八三年）。

（一〇）宮保慈丹，生於民國二十七年（西元一九三八年）。

本來，黃教喇嘛的呼畢勒罕共有蒙藏四聖，除了達賴與班禪之外，尚有掌領外蒙古的哲布尊丹巴及掌領內蒙古的章嘉，此中後面的兩位，留到本書下章第二節的蒙古佛教中再為介紹。

第七章 政教關係及其制度

第一節 政教合一的始末

元帝與喇嘛教

元代起於漠北，為中國武力最強的一代，但對西藏，乃用懷柔政策，自太祖成吉思汗，即對喇嘛教表示敬意，到了世祖忽必烈時，喇嘛教便由西藏而遍傳於蒙古。此固由於政治上的一種方法，同時也是由於西藏佛教含有棒教素質，棒教又與蒙古的薩滿教的氣息相通，所以蒙古的領袖便選定西藏的佛教作為他們的信仰。

在元朝之初，西藏佛教正是薩迦派的盛世。忽必烈於元憲宗在位之時，率兵南下，自甘肅、經川西、渡金沙江、取大理、由雲南的昆明縣而入西藏。當時薩迦派第五祖發思巴，年紀尚小，但他七歲即能說法，並且縱橫無敵，故在晉見忽必烈時，深受優禮。及忽必烈為帝，遂定佛教為國教，迎尊發思巴為國師，授以玉印，並命製造蒙古新字。元世祖至元六年（西元一二六九年），將此新字頒行天下，直用到順帝由內地退還漠北之後。成吉思汗以來蒙古人所用者為塔塔統阿所授的畏兀兒字，故稱發思巴所製者為新字，字方形，頗似土蕃字，字僅千餘。

正由於元世祖尊信發思巴，封為大寶法王，以西藏十三萬戶酬庸發思巴為供養（至元十二年，西元一二七五年，發思巴返藏，途經青海、西康、前後藏，調查各地戶口，總計十三萬），實際是以藏地視同郡縣，設官分職，由發思巴以宗教領袖而兼掌西藏的政權。於是帝師的命令與元帝的詔勅，在藏土同時並行，這就是政教合一制——若以加封帝師而言，乃始於發思巴的叔父薩迦派四祖——從此建立薩迦王朝，直到元順帝至正五年（西元一三四五年），始為迦舉派所奪，先後統治西藏約近百年；每一帝師圓寂，即由同派的繼承人嗣位。同時也在京城廣建精舍寺院，以為東來喇嘛行館，上至皇帝、宗室、后妃，下至大臣、士庶，對於西藏佛教，莫不膜拜皈敬。因此，喇嘛教即遍行於中國及蒙古各地。

發思巴的弟子膽巴，也是一位天才神童，十多歲即已精通諸種密教壇法，後去印度求法歸來，神異卓著，來中國後亦被元世祖尊為國師。

據《元史》所載，此後由西藏來的大元帝師，依次是達爾瑪巴拉實哩、伊特札實琳沁、策喇實巴鄂爾嘉勒、札克嘉勒燦、多爾濟

巴勒、桑節札實、袞巴勒藏布、班珠爾戩藏。

元朝最後的皇帝為順帝，受其封為帝師的是伽璘真。順帝昏庸，惑於祕術，耽於淫樂。據《元史》稱，平章政事哈嘛，使其妹夫禿魯帖木兒勸西藏僧人於帝前行運氣之術，名為「演揲兒」（意為大歡喜或大喜樂，即是男女交接之術的無上瑜伽法），伽璘真即因達此祕法而被封為帝師，並任喇嘛僧侶為司徒，各取良家三、四名女子，稱為供養。順帝溺於此術，他的諸弟及寵臣也在帝前男女裸處，並將該處呼為「吐即兀該」（意為事事無礙）。佛教之弊，因此達於極點。

又據《元史》所載，由於喇嘛教的盛行，以及政治上的優待庇護，致使喇嘛橫行不法：盜墓、殺人，或受美女及寶物的賄賂，或私庇人民不輸公賦。這些都是薩迦派捲入政治權力以後的劣跡。

薩迦派沒落之後，即有迦舉派在西藏建立「舍塔王朝」，直到現代尚存於西康、不丹、錫金、尼泊爾及拉達克等地的紅教喇嘛，便是古迦舉派的支派。此派有一小支叫作哈宗派（Lha-tsun-pa），係由於拉薩東南的貢巴之喇嘛哈宗（本名Kun-bzaṅ-rnam-rgyal 西元一五九五—一六九？年），到錫金樹立教團，直到現代，此派在錫金拉卜楞（Labrang=Bla braṅ）寺的大喇嘛，被尊為「守護主」，除了作為該國教團的領袖，對於政權亦有很大的影響力。其僧徒則大多帶妻。

不丹的佛教，也是迦舉派下的一小支派，係於西元十七世紀自西藏的南部傳入，稱為南方派（Lho-ḥbrag-pa），此派教團的領袖被尊為「喇嘛寶王」及「法王」，第一世帶妻，以後均守獨身，享有政權，以至於今，他的寺院即是不丹的王宮。

迦舉派下迦爾瑪派第九代喇嘛雖於清世宗雍正三年（西元一七二五年），受錫金王禮請前往，自建寺院，然其後來的勢力極微。唯其於明莊烈帝崇禎八年（西元一六三五年）起而推倒「舍塔王朝」的藏巴汗，也是迦爾瑪派的人。

明朝的喇嘛教

明代對烏斯藏的政策，承襲元代的舊法，因其俗尚，崇其宗教。據《明史外傳》所載：「洪武之初，太祖懲於唐世吐蕃之亂，思所以制御之者，惟因其俗利用僧弟，使之化導以為善，乃遣使廣行招諭。又遣陝西行省員外郎許允德使其地，舉元之故官赴京師，而擬授以職。於是烏斯藏之攝帝師『喃加巴藏卜』，先遣使朝貢至京師。太祖喜而賜紅綺之禪衣及鞍帽錢物。」

但是，自元朝中葉迄明朝末年，西藏在政治上已由統一而形成部落分立的局面，所以明朝在對藏政策的實行上，也和元朝有了若干變更。元朝是以喇嘛中最高位之一人，尊為教主，中央集權，管轄全藏。明朝則將各派僧人的權力分割統治，一則由於薩迦派已趨於沒落，二則薩迦派本與退守漠北的元朝親密，故而另外提昇第二位喇嘛，與薩迦派大喇嘛，並治藏地。在明太祖之世，即封了四位大喇嘛，予以同樣的地位和特權。

及明成祖即位（西元一四〇三年），喃加巴藏卜已圓寂，乃對西藏七位大喇嘛，皆封以「王」的尊號，例如封迦舉派大喇嘛為大寶法王西天大自在佛，另封大乘法王及大慈法王等。

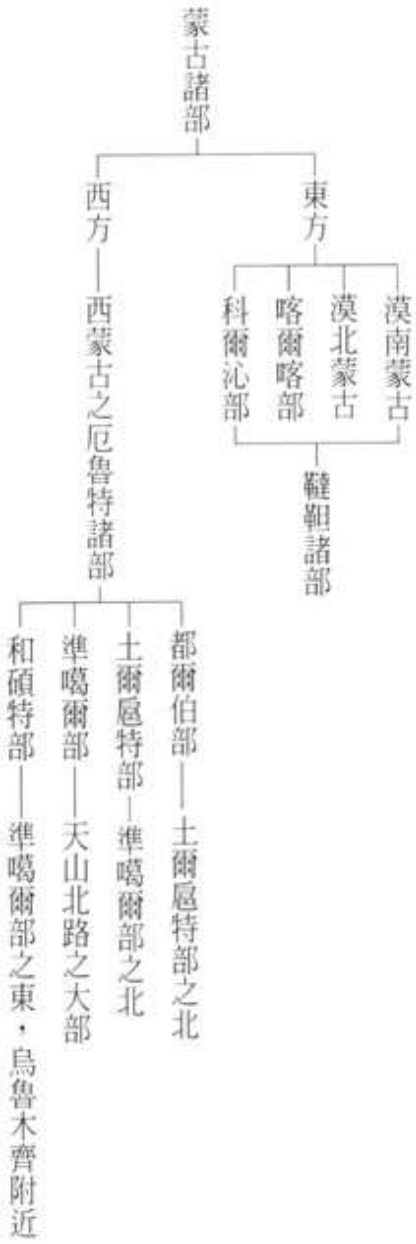
終明之世，被封為法王者八人，授西天佛子者二人，尊為灌頂大國師者九人，灌頂國師者十八人。並制法王以下圓寂後，封號由其法嗣承襲，每年朝貢一次。

明初即有改革家宗喀巴的新甘丹派興起，但對明朝政府，影響無多，故受封為王的大喇嘛，多為各紅帽派僧侶。到了明神宗萬曆四年（西元一五七六年），受封於明室的順義王俺答汗，始迎第三世達賴至蒙古弘化，黃教的教化遂伸入大漠南北。

清朝與喇嘛教

由於第三世達賴，東來甘、青、綏、寧一帶說法，感化了青海和河套的蒙古部族，致使一生用兵的俺答汗，率先皈依了黃教，偃武信佛，從此而使元順帝退歸漠北後即告中絕的喇嘛教信仰，再度傳入了蒙古各部族。

因為清朝的西藏佛教與蒙古各部族，有很多關涉，故在此處先當介紹蒙古主要的各部在當時分布的狀況，現列一表說明如下：



據《聖武記》所載，因達賴一世根敦珠巴，本為西藏王室的後裔，遂因利乘便，集國王教主於一身，漸使黃教掌有政教大權。實則第一世達賴之際，西藏各地，主要仍為紅教諸法王分治局面，達賴縱有政教之權，亦不過是局部。要到第五世達賴之時，由於游牧於烏魯木齊（迪化一帶）的蒙古和碩特部，在明末之世，移牧青海，首領固始汗，將其勢力伸至康藏地方，他使第巴桑節奉第五世

達賴居住前藏，由迦爾瑪派紅教的擁護者藏巴汗統治後藏。旋因第巴桑節向固始汗控訴藏巴汗虐待部眾、毀滅黃教，乞師誅討，固始汗即於清世祖順治二年（西元一六四五年）出兵攻滅後藏的藏巴汗，將後藏的札什倫布寺交給達賴之師班禪居住。固始汗雖使其子達顏汗留居後藏，管轄西藏政治，因其尊信達賴，所以，前藏政治仍由達賴座下的大臣第巴桑節主持。此為黃教統一西藏之始，亦為達賴與班禪分治前後藏之肇始，也是蒙古人為西藏藏王統治西藏之始。

第五世達賴之於清朝的接觸，最先是在清太宗崇德七年（西元一六四二年），達賴遣使至盛京（今之瀋陽），貢表稱「曼殊舍利大皇帝」，有謂「滿洲」之名，即由曼殊的轉音。清廷亦遣使報聘，並稱達賴為「金剛大士」。清順治九年（西元一六五二年），五世達賴至北京入覲，清廷封為「西天大善自在佛領天下釋教普通鄂濟達賴喇嘛」，此為黃教在西藏向中國政府取得合法的法王地位之始。不過，當時的達賴，雖為政教最高領袖，他的實際權力仍在於教務而不在政務，政治實權仍操之於第巴桑節之手。第巴桑節遂「挾天子以令諸侯」，以達賴之名而推行政令，故當五世達賴於清聖祖康熙二十一年（西元一六八二年）圓寂，第巴桑節密不發喪，並以達賴之名請准清廷封他為土伯特國王，而與固始汗在西藏繼立的孫子拉藏汗對立。到了康熙三十五年（西元一六九六年），清廷獲悉達賴已圓寂之後，第巴桑節乃密呈經過，並謂六世達賴已十五歲，名為羅卜藏仁清札陽嘉穆錯。旋因拉藏汗襲殺了第巴桑節而另立伊西嘉穆錯，於是鬧成真偽兩個達賴的局面。此事為第巴桑節所勾結的西蒙古準噶爾部不滿，故到康熙五十五年（西元一七一六年），拉藏汗又為準噶爾部的策旺阿拉布坦襲殺，復以拉藏汗所立的六世達賴為偽，故在青海的藏族中另立羅布格桑嘉穆錯，在青海坐床。結果是以第巴桑節所立者為六世，青海所立者則於清軍打敗準噶爾部之後，在康熙五十九年（西元一七二〇年）於拉薩正式坐床為第七世，有的記載仍以此為第六世。

此一亂事平定之後，即以拉藏汗的貝子康濟鼐掌前藏，臺吉頗羅鼐掌後藏。清世宗雍正帝即位後，捨其潛邸為喇嘛寺，即是北京的雍和宮，表示其對西藏佛教的尊崇。及雍正二年（西元一七二四

年），康濟鼐遇害，清廷平亂之軍尚未到達，亂事已為頗羅鼐平定，因其有功，被封為郡王，總理前後藏事，清廷遂留正副大臣二人領川陝兵二千人駐藏，此為設置駐藏大臣之始，亦為西藏正式成為中國領土的完成。

至清高宗乾隆十二年（西元一七四七年），頗羅鼐卒，其子朱爾默特繼位，竟於乾隆十五年（西元一七五〇年）欲藉準噶爾部之助而謀叛亂，結果為清廷駐藏大臣傅清等所殺，傅清等亦死於朱黨之手，清廷乃命四川總督策楞，率兵入藏討平。從此清廷的對藏政策一變，不再頒賜汗、王、貝勒、臺吉等的封號；改設四噶布倫以分掌藏政，而由達賴總理全局。於是，政教合一制，又告恢復。清廷的駐藏大臣，則處於監督的地位。

正當第六世達賴鬧著廢立真偽之階段，藏中的精神領袖乃由第五世班禪擔任，受清廷之命，移駐前藏，並遙領後藏政教事務。康熙三十四年（西元一六九五年）班禪應召至北京，頗受清帝厚遇，並加以「額爾德尼」的封號。

乾隆四十四年（西元一七七九年），第六世班禪入京，由於乾隆帝亦皈依了班禪，親受教義，皇族大臣及妃嬪太監等亦都敬之如佛；且其由藏來京，沿途所受供養的財物亦極多。不幸竟於次年因患痘而圓寂於北京，他的俗兄仲巴呼圖克圖，遂奉其遺骸及鉅資西歸，因為未將財物分給他信奉紅教的俗弟舍瑪爾巴，乃誘廓爾喀（尼泊爾）人入藏，大掠札什倫布。清廷乃命福康安為大將軍，由青海入藏，大敗廓爾喀兵，藏地又歸平靜。但經此番平亂之後，清廷在藏的權力大增，將駐藏大臣權力升高，督辦一切藏中事務，一切治權，悉操於清廷之手，達賴、班禪只管宗教事宜，對於行政的權力甚微，所以政教乃告分離。此種形式，一直維持到清代末年。

清末以後的西藏政教

到了清末，因為清廷處理不當，趙爾豐激進謀邊，以改土歸流政策，迫使十三世達賴出亡印度，致為英人所攏，並求英人對抗清

廷，清廷遂革除十三世達賴喇嘛名號，命駐藏大臣另外訪求靈童，以便重立新的達賴，以致世界輿論譁然，西藏與清廷的關係，遂趨惡化。及辛亥革命事起（西元一九一一年），十三世達賴從印返藏，一面宣布獨立，一面派兵進入川邊（今之西康省），直抵康定，企圖收復清廷邊疆大臣趙爾豐劃入中央領土的區域，排斥中朝，採取閉關政策。於是，駐藏大臣的制度中斷，北京政府所設駐藏辦事長官的新制度，也未能實施於西藏，達賴遂集前藏政教大權於一身。迄民國十三年（西元一九二四年），十三世達賴與第九世班禪意見不洽，班禪遂由青海到北平，班禪內向中朝，達賴便又恢復了前後藏統一的政教合一制。

當時的中央政府於民國十七年（西元一九二八年）北伐成功，故於民國十八年（西元一九二九年）派遣北平雍和宮喇嘛貢覺仲尼為慰問專員入藏，十三世達賴亦表歡迎，及貢覺仲尼返京，達賴即派其為西藏駐京總代表，加派楚臣丹增為副代表，在京設立辦事處，此為當時政府與西藏關係的初步恢復。到了民國二十八年（西元一九三九年），由於吳忠信入藏主持十四世達賴坐床大典之後，遂於次年在西藏設立駐藏辦事處，此一機構雖不能與清代的駐藏大臣衙門相提並論，但在雙方關係的增進上，卻極重要。

及抗日戰爭勝利，當時的國民政府還都南京，西藏特派一代表團到京慶祝；同年十二月二十五日，制憲的國民大會在南京開會，西藏亦派有十人代表出席。民國三十七年（西元一九四八年）行憲的國民大會在南京揭幕，選舉總統、副總統，西藏地方及暫時旅居內地的藏族共選出代表二十四人，大部到京出席。然而不久，國共戰起，西藏遂於一九四九年七月，強令中央駐藏人員離藏，於是雙方關係先後僅二十年而告中絕。

事實上當時派在西藏的人員，似乎也不理想，有一位在人民解放軍進藏之前最後離開西藏的西方人寧康德，在他的《西藏見聞錄》第十二節一三三頁，就有這樣的批評：「席間中國方面的大員陳先生和他的副手劉先生，我冷靜客觀看來，態度很不好，似乎對藏情根本無有深切研究，自大的氣焰，徒使西藏權威們容忍在心

裡。中國政府派此輩駐藏，何止乎難收相互融洽之功而已。」（陳澄之譯，正中版）

第二節 蒙古的佛教

蒙古人及其宗教

《多桑蒙古史》的第一卷開頭就說：亞細亞之中部，北有諸山系與西伯利亞為界，南鄰高麗、中國、土蕃、細渾（Sihoun）河及裏海，西起伏爾加（Volga），東抵日本海。自太古以來，屬於三種人種的游牧民族所居，世人可以通稱他們為突厥、為韃靼（Tatares）、為蒙古、或稱東胡、或稱女真。這些區別的依據，在語言上較形貌尤為重要。在中國古史中，一律將他們稱為北狄，嗣後有匈奴、鮮卑、拓跋、突厥、契丹、女真。此等好戰的游牧民族，歷代以來，屢為中國之患，由於成吉思汗的出現，竟使世界為之震動。

我們已經說過，中亞游牧民族的原始宗教信仰，學者間稱之為薩滿教。據《多桑蒙古史》的記述，韃靼民族的信仰與迷信，與亞洲北部的其他游牧民族或野蠻民族大都相類，皆承認有一主宰，與天合，名之卅騰格里（Tangri）。崇拜日月山河五行之屬。以木或氈製偶像，名為翁剛（Ongon），懸於帳壁，對之禮拜。以為死亡即由此世渡到彼世，其生活與此世相同。以為災禍乃因惡鬼為厲，或以供品，或請薩滿祓禳。薩滿即是此一原始宗教的宗教師，身兼幻術家、解夢者、卜者、星者、醫師等諸職，他們自以為各有其親近的神靈，告訴他們關於過去、現在、未來的祕密。擊鼓誦咒，逐漸激昂，以至迷惘，及神靈附身，則舞躍瞑眩，以言吉凶，人生大事皆詢此輩巫師，信之甚切。（馮承鈞中譯本三三頁）

在《馬可波羅行紀》第六十九章，也記有「韃靼人之神道」，說：「彼等有神，名稱納赤該（Nacigay），謂是地神，而保佑其子女、牲畜、田麥者，大受禮敬。各置一神於家，用氈同布製作偶像。」據沙海昂對此的註釋說：「據云，彼等信仰一神，是為一切有形無形之物之創造者，對於人類行為施以賞罰。」（馮承鈞中譯本二四六、二四九頁）

「騰格里」是天神的名，「納赤該」是地神的名，薩滿教雖有最高神之天的觀念，實則仍是信的多神。到了明神宗萬曆五年（西元一五七七年），西藏的黃教傳入蒙古，薩滿教便被融化而漸失其原有的勢力。

忽必烈與西藏紅教

成吉思汗叛離遼金而興起，但是，經過了他四個兒子及兩個孫子——窩闊臺、朮赤、察合臺、拖雷、貴由、蒙哥，八傳而至忽必烈，始滅南宋，統一中國，佛教受蒙古人的普遍信仰，也是從元世祖忽必烈的時代開始。在此之前，蒙古人仍多信仰薩滿教，且有基督教活動的跡象。

佛教何時始入蒙古？最遲是在元憲宗蒙哥之世。《多桑蒙古史》二卷五章說：蒙哥即位後，命皇弟忽必烈領治漠南漢地民戶，以僧海雲掌釋教事，李志常掌道教事；後又命西番僧那摩為國師，總天下釋教。此一「那摩」，應係喇嘛之誤，當係薩迦派的第四祖。魯克黑爾的《威廉旅行記》，也載有蒙哥汗時：「蒙古都城和林，曾來紅教喇嘛僧侶。」

又見《多桑蒙古史》三卷一章說：「先是發思巴未至以前，成吉思汗後王二人，曾自土蕃徵喇嘛名Sagtcha Pandita（薩迦班智達）者至，命製同類之字母，字未成而喇嘛死。」

足徵在忽必烈之前，蒙古已有佛教傳入了。不過，在此之前的蒙古諸汗，並不偏尊於某一宗教，由於忽必烈曾到土蕃，故在未即

位時已經皈依了佛教，當時的喇嘛們已將佛教信仰自畏兀兒、土蕃而傳佈於蒙古諸王的營帳中，忽必烈於蒙哥死後，自立為汗，即尊發思巴為帝師，並命製造新字，元世祖至元六年（西元一二六九年）詔令頒行，詔中有謂：「我國家肇基朔方，俗尚簡古，未遑制作。凡施用文字，因用漢楷及畏兀字，以達本朝之言。考諸遼金以及遐方諸國，例各有字。今文治寖興，而字書有闕，於一代制度，實為未備，故特命國師發思巴創為蒙古新字，譯寫一切文字，期以順言達事而已。」此對蒙古文化的貢獻，極其重大。

忽必烈即位後，仿漢制，建太廟於燕京，至元三年（西元一二六六年）太廟落成，命僧侶做佛事七晝夜，嗣後定為每歲的永式。至元二十二年（西元一二八五年），又命發思巴等參對勘定漢藏兩種藏經的經本，撰成《至元法寶勘同總錄》。

南宋亡於至元十七年（西元一二八〇年），元世祖歿於至元三十一年（西元一二九四年），其次便是元成宗納麻賀即位。成宗信佛極篤，故有必蘭納識里代帝出家，且受帝命，翻譯梵經為蒙文，歷仕數代，賜號「普圖明廣照宏辯三藏國師」。元武宗至大三年（西元一三一〇年），有西藏高僧法光至蒙古，為發思巴所造的蒙古新字加以增訂；又有中國及回鶻等地的佛學者，將西藏藏經譯出為蒙古文。嗣後歷仁宗、英宗、泰定帝、文宗、順帝，代代崇信西藏佛教。然到明太祖代興（西元一三六八年），元順帝退回他們的老家漠北之後，佛教信仰便在蒙古人之間一時中落，後經百數十年，始由黃教的輸入，蒙古佛教遂再度復興。

黃教的輸入

黃教傳到蒙古，主要是由於內蒙古鄂爾多斯部的阿爾坦汗（《明史稱為俺答汗》），最初入寇中原，後來歸服於明穆宗，受封為順義王，請得金字西藏藏經，又迎喇嘛，教化土民。但其最主要的關鍵，是在其從甥（表姪）徹辰鴻臺吉於征服西藏後，皈依了佛教，並帶了一位名叫巴克實的喇嘛回到蒙古。明神宗萬曆四年

（西元一五七六年）謁見俺答汗，並勸其皈信喇嘛教，俺答汗深為嘉許。同時在萬曆元年（西元一五七三年）俺答汗攻克了哈拉杜爾伯特之際，俘虜藏人，即有阿里克喇嘛，勸他皈依佛教。於是於萬曆五年（西元一五七七年），派遣專使入藏，迎請第三世達賴喇嘛瑣朗嘉穆錯巡錫蒙古，贈「聖識一切瓦齊爾達賴喇嘛」之稱號，並在綏遠的歸化城，為達賴建立一寺。俺答汗一生征戰，從此偃武崇佛，努力文治，且依佛旨，禁止部眾殺戮。此為黃教盛行於漠南蒙古（內蒙）之始。

及第三世達賴圓寂，轉生第四世，乃為俺答汗曾孫圖古隆汗，嗣位法號榮丹嘉穆錯，因係蒙古貴胄出身，故亦深獲漠北蒙古（外蒙）的愛戴。

外蒙古始有黃教，則為土謝圖汗的曾祖阿巴岱汗之功。據清聖祖康熙二十六年（西元一六八七年）喀爾喀部土謝圖汗的表文中載：「國內向無佛教，自我曾祖往謁達賴喇嘛，得蒙優禮，賜以瓦察剌賽音汗之號，於是我地佛法，炳如日星。」故在包滋得涅夫（Pozdneyeff）的《蒙古及蒙古人》之中說：「阿巴岱汗為喇嘛教最初弘佈於蒙古之人。」阿巴岱汗請第三世達賴的大弟子大慈邁達里呼圖克圖，於喀爾喀圖拉河邊的一寺，宣揚佛化，大受蒙古民眾的隨喜渴仰，因而贈予「大慈諾門汗」或「博碩克圖濟農」之尊號。

再說西蒙古厄魯特部的皈依佛教，可能是始於明末。萬曆四十四年（西元一六一六年），厄魯特部諸君長皆皈依喇嘛教，其地區包括科布多、阿爾泰、伊犁、塔爾巴哈臺、青海等地；其中準噶爾部的巴圖魯渾臺吉等，各以一子出家為僧侶，無子者以同族子為養子而使做喇嘛。準噶爾部的喀爾丹汗，曾入藏為喇嘛，達賴嘗授以「博碩克圖汗」之稱號。同部的策旺阿拉布坦於入藏襲破拉藏汗之後，亦受達賴所授「寶權大慶王」的稱號。並以伊犁河北建固爾札寺，伊犁河南建海努克寺，全境供養僧侶喇嘛達六千多人。

哲布尊丹巴與蒙古佛教

哲布尊丹巴(Rje-btsun dam-pa 至尊寶王）之出現，為外蒙古佛教史上最重要的一環。據稱他也是宗喀巴大師的弟子，從史實上說，他實係爵囊派的大學者多羅那他，晚年遊化於外蒙，後以爵囊派五祖駐拉薩的大喇嘛改歸格魯派，多羅那他轉生即為黃教的哲木尊達爾拉答，哲布尊丹巴之名，即是哲木尊達爾拉答的音轉。

他怎麼成為庫倫活佛的？此一制度，係始於準噶爾部策旺阿拉布坦之建寺供僧，由於該部與清廷為敵，當時禁止他與拉薩的達賴來往，因而他以「西勒圖」之名稱，請四位大喇嘛坐床，凡遇重大疑難及緊要計策，均向大喇嘛取決，樹立了另一系在教權上的威信。後以準噶爾部與喀爾喀部反目，由清聖祖派兵征服，清廷為表優禮蒙古佛教，對喇嘛賜以禪師及國師等號，並建立寺院多起，增封大喇嘛，授予特權。多羅那他遊化外蒙之際（即為阿巴岱汗之世，故亦有說多羅那他即是大慈邁達里），極受喀爾喀部之皈信，並於庫倫建寺供養，他也寂於該地。轉世再來，適逢清聖祖之世，受封為哲布尊丹巴呼圖克圖。康熙三十年（西元一六九一年）清聖祖巡幸察哈爾多倫諾爾之際，哲布尊丹巴始被引見滿清皇帝。據巴德雷（Baddeley）氏說，他生於明莊烈帝崇禎八年（西元一六三五年），寂於清世宗雍正元年（西元一七二三年）。據光緒《大清會典事例》亦載：「康熙三十二年封哲布尊丹巴呼圖克圖為大喇嘛，於喀爾喀建庫倫，廣敷黃教。」

由康熙至乾隆之間，哲布尊丹巴頗受清廷優遇，自康熙三十年（西元一六九一年）始見清聖祖之後，直至康熙四十年（西元一七〇一年）的十年之間，每年均受召至北京，皇帝賜予各種賞賚，殆有不忍分離之狀。康熙六十一年（西元一七二二年），仍以年邁衰病之身，勉踐聖祖七十、九十再聚之約，但他來京之時，聖祖已崩，他謁見帝之梓宮，又追弔其遺跡，第二年即雍正元年（西元一七二三年），未及返回庫倫，他就寂於北京的黃寺。

雍正帝清世宗，本為佛教徒，尤其由於皇考聖祖對哲布尊丹巴軫念極渥，禮遇至隆，聖祖升遐為甲午日，哲布尊丹巴圓寂亦為甲

午日，此證均非常人；是以不聽理藩院之諫止，世宗親破例臨其棺前弔祭，懸帕供茶，並授「啟法哲布尊丹巴喇嘛」之稱號；特派大臣護送其遺骸返庫倫。

庫倫建造之寺院為康熙五年（西元一六六六年），哲布尊丹巴之經常駐錫庫倫，則有謂始於清高宗乾隆六年（西元一七四一年）。乾隆二十二年（西元一七五七年），哲布尊丹巴於庫倫創辦札尼特高等宗教學院，由數個學部組成，每一學部分有數個學級，大致設有四個學部：

（一）顯教學部：研究佛教的一般學問。
（二）密教學部：研究西藏佛教的奧義。
（三）天文學部：研究星象及氣候自然
（四）醫藥學部：研究醫術及藥物運用
此二者原爲薩滿的職務，至此已成佛教化世的方便。

僧侶學成後，經過一定水準的考試，即由哲布尊丹巴授以學位。因此，庫倫既為外蒙政教中心，也是蒙古喇嘛教育的聖地，蒙古各地的僧侶，競相群集於此。據松筠《綏服紀略》載稱：「所謂庫倫者城圈也，該地有喇嘛木柵，故名庫倫。」

乾隆之初，哲布尊丹巴呼圖克圖來京，旅資加銀一萬兩，並賜於黃色圍牆。乾隆十九年（西元一七五四年），設商卓特巴，職司沙比納爾等俗事，稍後又設駐庫倫辦事大臣，對活佛權力稍加限制，並為防其勢力過大，命令應向西藏地區覓找其呼畢勒罕。嘉慶帝之對其第四世，道光帝之對其第五世，乃至咸豐帝，雖不及康熙帝之對其第一世，然亦均無顯著的抑損之跡。

到了清德宗光緒四年（西元一八七八年），情形即為之一變，庫倫的滿洲大臣志剛，廢除從來對哲布尊丹巴的三拜九叩禮，並令第八世哲布尊丹巴（西元一八七〇—一九二四年）對辦事大臣起立迎接，結果由蒙古辦事大臣之疏通而使志剛讓步。到光緒二十二年（西元一八九六年），滿洲駐庫倫的辦事大臣桂斌，又要求哲布尊丹巴起立相迎。清末朝廷腐敗，對於佛教大為冷落，例如光緒三十四年（西元一九〇八年），川滇邊疆大臣趙爾豐，奉旨經略邊疆，以為必須破壞喇嘛教勢力，以致當時清兵撕毀經卷作為靴底；同年十三世達賴抵北京，覲見及賜宴等，必須行跪拜禮；趙爾豐於清溥儀宣統二年（西元一九一〇年）率兵進駐拉薩，逼達賴出亡印度，並革去達賴名號；即在同年，由於庫倫的德義勇木鋪被搶，辦事大臣三多的乘輿為喇嘛擲石，三多擬嚴罰，哲布尊丹巴欲面見三多，請求穩便了事，三多不允，竟責令賠償木鋪損失，並將犯人送理藩院罰辦，同時奏請將掌管俗務及主計的高級喇嘛革職。結果，清朝覆亡，外蒙古亦於民國元年（西元一九一二年）宣布獨立，哲布尊丹巴呼圖克圖於庫倫自稱皇帝，成立「大蒙古國」，年號「共戴」。

外蒙獨立與佛教

民國元年（西元一九一二年）以大總統令宣布，凡效忠民國翼贊共和的蒙古各札薩克王公，均屬於大局有功，悉照原有爵位晉升一級，如汗及親王等已無更高之爵位可晉，則封其一子或一孫。於是到民國四年（西元一九一五年）六月，外蒙古即取消獨立，北京政府遂遣使往庫倫，冊封哲布尊丹巴為「外蒙古博克多哲布尊丹呼圖克圖汗」，在獨立中經哲布尊丹巴晉封的王公爵位，北京政府也

予以追認。在政治方面，仍由外蒙古政府自治，故在此一階段的佛教事業極盛。

到了民國八年（西元一九一九年），哲布尊丹巴及外蒙古王公，自請北京政府撤銷自治，政府遂派徐樹錚為西北籌邊使，督辦外蒙古一切善後，繼任者為陳毅。至民國十年（西元一九二一年）二月，白俄恩琴巴龍，攻陷庫倫，挾持哲布尊丹巴為外蒙古君主，造成外蒙古不自主的第二次獨立。又由外蒙古國民黨人蘇愛巴圖爾，聲討恩琴，得蘇聯紅軍之助，於同年七月攻入庫倫，建立「蒙古國民政府」政權，仍以哲布尊丹巴為元首。

到民國十三年（西元一九二四年），第八世哲布尊丹巴突然示寂。外蒙遂在帝國主義者的主導之下，將政府改組為「蒙古人民共和國」，廢除政教合一制度，不許尋覓哲布尊丹巴的轉生，召開國民會議，制定憲法，改走社會主義的無產階級專政的路線。廢止汗、王公、臺吉、呼圖克圖、呼畢勒罕等的尊稱及特權；禁止喇嘛參加政治活動，十八歲以下的青年亦不得出家為僧。民國十七年（西元一九二八年），「蒙古人民革命黨」第七屆大會，決議沒收寺產，強迫僧侶返俗。民國二十年（一九三一年），開始對佛教改採溫和政策。

可是，外蒙古憲法第八十一條規定，人民有宗教信仰及反對宗教信仰的權利，致使蒙古人民請僧侶唪經者日少，信仰熱誠漸衰，自願出家者亦日減。故在民國六年（西元一九一七年）時的外蒙古，有佛教僧侶十一萬六千五百七十七人，到民國二十一年（西元一九三二年）時，已減為八萬二千人。

不過，佛教信仰在外蒙古的潛力，仍不可小視。一九六四年，外蒙古及蘇聯，還派了佛教代表團，出席了在印度召開的世界佛教徒聯誼會第七屆大會。

內蒙古的章嘉活佛

章嘉(Lcaṅ-skya)是漠南蒙古（內蒙）的宗教領袖。他的開始，與哲布尊丹巴，幾乎是在同時。當清聖祖康熙帝，准內蒙古四十九旗比照外蒙古三部三十九旗，制定王公等各賜銀幣後，即依內蒙各部君長之請，由西藏迎得第五世達賴的弟子章嘉呼圖克圖，並為於多倫諾爾建立彙宗寺（東廟或黃寺），傳教於內外蒙各地。

章嘉本為青海人，名叫阿噶旺羅布桑卻拉丹，入藏親近第五世達賴等，求戒求學，成為第十四世章嘉呼圖克圖。後於康熙二十六年（西元一六八七年），至燕京謁見清聖祖，康熙四十四年（西元一七〇五年）受賜「灌頂普照廣慈大國師」之金印。康熙三十七年（西元一六九八年）正月、四十一年（西元一七〇二年）正月、四十九年二月（西元一七一〇年），聖祖三度幸行五臺山，重修大文殊寺成為內蒙喇嘛教的本山；清世宗雍正五年（西元一七二七年），帝又發金十萬兩，為十五世章嘉呼圖克圖，於彙宗寺之西南建善因寺（西廟或青寺）。乾隆六年（西元一七四一年）清高宗命十五世章嘉及第七世班禪等，將《西藏大藏經》尚未譯成蒙古語的丹珠爾部分，續譯完成，並且勅令刊行；乾隆二十三年（西元一七五八年），又命章嘉十五世及莊親王等，撰定《滿漢蒙古西蕃合璧大藏全咒》八十八卷，以及《同文韻統》八卷。

章嘉呼圖克圖，歷世內向，忠貞不渝，經常駐錫之地為多倫、北京、五臺山三地。雍正帝在潛邸時，曾就章嘉請示教義；並自言他於禪的造詣，乃得力於章嘉呼圖克圖。他在康熙年間，著力參禪，偶有省悟，禪僧性音便讚為大悟徹底；帝不自信，叩問章嘉，則不以為然，並更勉帝進步，故雍正帝對章嘉極端信仰，讚章嘉為：「乃真再來人，度大善知識也，梵行精純，圓通無礙，藩邸清閒，時接茶話者十餘載，得其善權方便，因知究竟此事。」（《御選語錄》卷一八〈後序文〉）又說：「秉質靈異，符驗顯然；且其教法流行，徒眾日廣。」（〈雍正帝善因寺御製碑〉）

一九五七年圓寂於臺灣臺北的第十九世章嘉，自幼即有靈異，據他來臺後與漢僧法師們閒中自述，當八國聯軍攻打北京之時，慈禧太后張惶失措，不知如何是好，便問年幼的章嘉活佛，由章嘉指

路而逃離脫險；有一次慈禧太后患腹痛不止，要求年幼的章嘉活佛用手按摩，手剛按下，太后的腹痛立止。

清朝結束後，袁世凱又為章嘉於清聖祖所賜的「灌頂普照廣慈」之下，加封「宏濟光明」四字；至徐世昌，又加「召因闡化」四字；後又有「護國淨覺輔教大師」的德號並曾任要職，故於圓寂之後，備極哀榮。

第三節 蒙藏佛教的制度

喇嘛的種類

蒙藏喇嘛教團，在清代以來，由於政教混合的緣故，名稱類別亦極為繁複，現在分條列舉如下：

（一）職銜的分類有八：1.轉世呼圖克圖，2.轉世諾門汗，3.呼圖克圖，4.諾門汗，5.班第達，6.堪布，7.綽爾濟，8.呼畢勒罕。

（二）任職的分類有十七：1.國師，2.禪師，3.札薩克達喇嘛，4.副札薩克達喇嘛，5.札薩克喇嘛，6.達喇嘛，7.副達喇嘛，8.虛銜達喇嘛，9.蘇拉喇嘛，10.商卓特巴，11.德木齊，12.格思規，13.格隆，14.班第。札薩克喇嘛以上者用印，以下至蘇拉喇嘛者受劄，德木齊以下者許有徒眾。又在陝（河南省陝縣）、甘（甘肅省張掖縣）、洮（甘肅省臨潭縣）、岷（甘肅省鞏昌縣）諸州，則置15.都綱，16.僧綱，17.僧正，各授以劄。

（三）以其住居分為四類：1.駐京喇嘛——即是分駐於熱河、盛京（今之瀋陽）、多倫諾爾、五臺山之各寺

者，此為章嘉呼圖克圖、敏珠爾呼圖克圖、噶勒丹錫栻圖呼圖克圖等。2.西藏喇嘛——即是達賴喇嘛、班禪額爾德尼等。3.西蕃喇嘛——即是住於浪莊、西寧、木里、乍雅、察木多、類烏齊等地蕃寺的喇嘛。4.游牧喇嘛——即是歸化城、土默特、察哈爾、錫栻圖庫倫、內札薩克四十九旗、喀爾喀、阿拉善等游牧地區的喇嘛。以上的1.、2.兩類須出於呼畢勒罕，3.、4.兩類則不一定要出於呼畢勒罕。

（四）起居於寺院的喇嘛分六類：1.顯教學部畢業者有蘭占巴喇嘛、噶布楚巴喇嘛、哈爾巴喇嘛。2.祕密學部畢業者有卡克林巴喇嘛。3.醫學部畢業者有滿蘭巴喇嘛、滿巴喇嘛。4.時輪學部畢業者有齊林巴喇嘛。5.四學部之各部部長為蘇尼特喇嘛、求次特喇嘛、滿巴喇嘛、顛噶爾喇嘛。6.四個學部之上的總部喇嘛稱為西雷喇嘛，直屬於西雷喇嘛者，亦有達喇嘛、副達喇嘛。

（五）普通僧尼可分七類：1.格隆，2.班第，3.學藝班第，4.臺吉之願做僧侶者，5.職銜或任職喇嘛的隨帶徒弟，6.烏巴什，7.女的尼僧稱為齊巴罕察。

現代西藏的寺院組織

西藏現代的大寺內必分若干中部的獨立學院，稱為札倉；每一中部又必分若干小部，稱為康村。每大寺選一適中之處建一總殿，為全寺僧眾早課誦經之所；每一中部又各有一殿，為該部僧眾於中午誦經之所；每一小部也有一殿，此殿多依僧房環繞，中間砌一丹墀。每一中部又必有一講經辯論場所，哲蚌寺分有七個中部，色拉寺分有四個中部，甘丹寺則分有兩個中部。

寺內職事分為二類：1.管理全寺財產者，稱為「機緒」，意為總管，有正副二人及助理多人，除為全體營謀生計之外，不管僧眾

的威儀。2.管理全寺大眾威儀者，稱為「義鄂」，意為首座，在全寺中，以此職位的權力最高；亦有正副二人及輔助多人。維那只管大殿舉經，領眾誦經，不管威儀。

每一中部的職事，又分三類：1.堪布，意為住持，負責一個中部大眾的教育及威儀的教授教誡，在辯論場中以堪布為主，與政府接洽寺內諸事，亦以堪布為主體；故此職非有真學識不能勝任，除特殊因緣者外，均以「格西」充任，每一個中部設堪布一人及其助理多人。2.當家，每一中部有當家數人及其助理多人，負責財產管理與經營，並支配其用途。3.糾察，藏名為「格果」，意為策善，此乃殿內及辯論場中，監督僧眾的威儀。當家及糾察兩職，即普通僧人亦可充任，不必要有格西學位。

在各小部中，亦有類似中部的職位，唯其掌管威儀者名為「康村格梗」，意為小部中本年新來者的導師。此多依來寺的年限而任，在小部中出家的人亦須任過康村格梗之後，才進入老學眾，才對本小部內的大小事宜的羯磨（會議）時，取得發言權；初來的新學眾，不得評議，也不得參加。

教育與考試

僧侶教育與考試，可分兩類：

（一）轉世續任：此即用於呼畢勒罕或呼圖克圖，選定靈兒並確認其為某大喇嘛的轉生之後，舉行坐床大典。同時選定一位學德兼尊的大喇嘛為師，另選若干有才學的人輔佐，教其每日學經等事，與普通僧同，只生活稍為富裕，且有人陪同研究講辯，較普通僧的因緣順足而已。滿二十歲時，受比丘戒，考格西學位，然後才正式行使其前生所遺下的職務與權力。

（二）考試晉任：此為三大寺的制度，由普通僧人先通顯教而考格西；考取格西後再進入「舉巴」精研密法；充任過舉巴的糾察等各職之後，再昇為舉巴的「堪布」，此為堪布之中最尊者；由舉巴的堪布昇為法王（全部僅兩位）；由法王再昇任甘丹寺的座主，稱為「甘丹墀巴」，乃為宗喀巴大師法座的傳人，是考試昇任中的最高最尊的名位。

不過，進入「舉巴」學密的，也分有兩類：1.未在三大寺考取格西而直接進入者，此類先當從一師長學習，熟讀《集密金剛大教王經》及經「儀軌」，至能背誦，再候舉巴的人數有缺時，始行考取，上下兩舉巴僅一千人，每舉巴以五百人為限。進入之後，五年之內做沙彌行，承事諸比丘，為做受食行水等事，至第六年，受比丘戒而受其他沙彌的承事；此類以學習密部儀軌為主。2.考取格西後進入者，此類在進入後第一年中，威儀如沙彌，殿堂不容或缺，但不須承事諸比丘；第二年後即同上座，諸事都有方便，如其學德超勝者，可以考昇堪布。

格西考試的步驟

在未考格西之前，有一個漫長的學習歷程，大致可分五個階段：

（一）五、六歲時入寺後的初二年中，依師學習初級因明的辯論方式。

（二）其次的五、六年中，廣學解釋《大般若經》的《現觀莊嚴論》，若對此論研究通達，則於三乘道的次第，尤其於大乘道的次第，便能獲得堅固不謬的定解。

（三）往下的兩三年中，精研月稱的《入中論》，此論分十品，講十地十行，特於第六品中廣明諸法緣起性

空之理。修中觀始能斷煩惱出生死，所以此論吃緊。

（四）再次二、三年中，精研戒律，因到此時，年將二十，將受大戒，所以必須詳明開遮持犯與止持作持。

（五）最後乃至未考格西之時，則須多學《俱舍論》，此乃對於生死涅槃、若總若別、因緣果等，詳細抉擇之論，即是阿毘達磨的要典。

同時，在此學程期間，每年冬季，必須兼學一個月的《因明論》。因在西藏特重論理方法，無論學何法、修何法、講何法，若不用正理辯論抉擇，便如泥上之釘，不能安穩堅固。

格西的考取，共分四等，此係在學《俱舍論》時，由各中部學院堪布量其學力，而批准的不同等級：

（一）頭等格西：在考格西前一年夏季，先至達賴喇嘛居所的摩尼園，與參加考試的十六個人彼此立宗，互相辯論，在辯論之時，由達賴喇嘛的侍讀堪布等為證法人，達賴亦常垂簾而聽；第一、二等格西名次，即在此時約略考定。再到冬季法會時，各中部學院年度應考的格西，即在各本學院辯論場中立宗接受辯論，有堪布及特選之大德為證法人。第三步便是由第一、二名格西在正月初一日，於達賴宮內各自立宗，對辯法義，有達賴及三大寺的堪布與政府一切要人在座參觀作證。最後即在傳「大招」時立宗，接受三大寺全體的問難辯論，等待此法會閉幕日，揭布其辯論次數，始得格西的學位。此乃為格西考試中最難的一種。

（二）二等格西：冬季在各自所屬的中部學院辯論，然後於次年二月在傳「小招」時，與三大寺的大眾辯

論。先一年夏間亦往摩尼園辯論，不過不如頭等格西的嚴格。

（三）三等格西：此僅在各所屬本寺的二、三中部的學院內，立宗辯論，不須與三大寺的全體辯論。

（四）四等格西：只在所屬本寺的大殿前，立宗少許，或請人代替接受辯論，此乃只有格西的年齡而無學問，或略學一論而年齡尚未到，徒取格西之名而已。

考取頭、二等格西之後的人，則有兩途可走：一為退隱山谷，精進修持；但亦有因政府需要人用，不容靜修而派出做堪布的。一為轉入舉巴，進修密乘，最高可昇任為甘丹墀巴。其餘的則於住了數年舉巴之後被派往他處支院任堪布等職。至於三、四等的格西，只有隱居靜修，大多不能為政府所任用。

總之，西藏人的唯一教育，便是研究佛學，他們研究佛學之講求方法，條理謹嚴，乃為任何國家之所不及。他們談那一部經論，就貼緊著該一經論來談，絕對不許旁徵泛引，或問東答西，或藉故規避，故其絕無駁雜混淆之弊。他們辯論時所用的詞句，均須依照因明論式問答，不許隨口亂說，否則便不應理。所以，西藏佛教能夠培養出普遍的人才。

~ 全書完 ~

Table of Contents

- 《法鼓全集光碟版》第二輯 第三冊
- 《西藏佛教史》
- 編者序
- 第一章 西藏的歷史與環境
  - 第一節 西藏的歷史
    - 西藏的名稱
    - 元朝以前的西藏
    - 臣服蒙古以後
    - 清朝在西藏主權之確立
    - 英國人的經略
    - 二十世紀以來的西藏問題
  - 第二節 西藏的環境
    - 世界屋脊
    - 幅員與人口
    - 天然地勢及政治區分
    - 西藏的宗教基礎
- 第二章 前傳的西藏佛教
  - 第一節 西藏佛教的源頭
    - 印度的晚期佛學
    - 世親的四大傳人
    - 中觀派及第三系
    - 衰頹期的印度佛教
  - 第二節 佛教的輸入
    - 最早的傳說
    - 棄宗弄贊王與佛教
    - 文明的開拓
    - 初期弘法的阻力

第三節 寂護與蓮華生
寂護入藏
蓮華生大師
神異事蹟
桑鳶寺的僧制初建
拉薩的論爭
第四節 佛教的隆盛與破滅
徠巴贍王與甥舅碑
譯經事業
喇嘛及厚供
朗達磨破滅佛教
惡王之死
第三章 後傳的西藏佛教
第一節 佛教的復興
復興之前
密教的復興
密乘的內容
阿底峽大師入藏
阿底峽的教化
譯業的隆盛
第二節 阿底峽的佛學思想
西藏佛學
三士道的次第
三皈的要義
三學的要義
如何修慧與修密
阿底峽的思想淵源
第三節 西藏佛教的宗派
甘丹派
寧瑪派

迦舉派
九支派
希解派
爵南派
薩迦派
紅黃白黑四大派
第四章 宗喀巴及其佛學思想
第一節 宗喀巴的生平
由出生致參學
改革運動
改革的成就
第二節 宗喀巴的佛學思想
《菩提道次第論》
修止與修觀
止的內容
觀的內容
《密乘道次第》
宗喀巴學風的特色
第五章 西藏佛教的文物
第一節 《西藏大藏經》
藏經目錄
布頓的分類法
藏經版本
藏經的內容
藏文藏經的價值
漢藏兩種三藏的對比
註解
第二節 西藏佛教的寺院與法物
西藏的寺院
西藏佛教的法器

西藏的齋節法會
六字大明咒
第六章 西藏佛教的特色
第一節 何為喇嘛教
喇嘛的語意
喇嘛崇拜
皈依四寶
喇嘛崇拜的流弊
本性金剛乘
不戒女色
薄葬與食肉
長期苦修
第二節 活佛制度
呼畢勒罕
呼圖克圖
尋找活佛的方法
達賴及其轉生
班禪額爾德尼
第七章 政教關係及其制度
第一節 政教合一的始末
元帝與喇嘛教
明朝的喇嘛教
清朝與喇嘛教
清末以後的西藏政教
第二節 蒙古的佛教
蒙古人及其宗教
忽必烈與西藏紅教
黃教的輸入
哲布尊丹巴與蒙古佛教
外蒙獨立與佛教

內蒙古的章嘉活佛
第三節 蒙藏佛教的制度
喇嘛的種類
現代西藏的寺院組織
教育與考試
格西考試的步驟

《法鼓全集光碟版》第二輯 第五冊

《日韓佛教史略》

編者序

聖嚴師父《印度佛教史》、《西藏佛教史》、《日韓佛教史略》等三冊大作，原本為一合訂精裝鉅著，書名《世界佛教通史》（上），由法鼓文化的前身，東初出版社於一九六九年發行問世。

由於師父精嚴的學術背景，厚實的修證工夫，廣博的教育理念，與深切的菩提悲願，成就了本書的涵蓋面與獨特性。其內容深入淺出，史料完整豐富，考證精確詳實，文筆優美流暢，普遍受到教內外大眾的喜歡，並且也深獲學術界的重視好評，在同類著作中，誠為相當稀有難得。因之本書也多次再版，並於一九九三年收錄於《法鼓全集》當中。

《通史》原書嚴謹有序，條理井然，即使分章閱讀，也可視為三本結構完整的著作。法鼓文化一方面因應眾多讀者的熱烈回響，另方面也鑑於時代的變遷以及閱讀的方便，於是將之重新整理編訂，依地區分為三冊，以平裝本的面貌與大眾見面，務求滿足讀者閱讀上的多元需求。

聖嚴師父曾說，要想對這個源遠流長又博大精深的宗教做宏觀性的瞭解，從歷史的角度切入是最好不過了。佛教發源於兩千多年前的印度，在因緣的變化流轉中，有部派佛教的分裂、大乘佛教的開展，有與各個不同民族文化結合後所呈現出的特色。這不僅只是

一個宗教的發展過程，它真正的意義在於這是人類文化、思想史上的里程碑。

從豐富的客觀史料著手，加上師父獨特的文筆見地，這是一套結合了歷史、哲學、宗教與文學的好書。全書以社會環境與時代變遷為背景，以教團活動及教理思想做經緯，不但有佛教徒必須具備的智識，也適合社會各階層人士研究閱讀，不論是任何背景的讀者，相信都將有滿意會心的收穫。

一九九七年仲夏，慚愧弟子張元隆恭寫於農禪寺

第一篇 日本佛教史略

第一章 古代的日本及其初期的佛教

第一節 日本及其人民

日本的地理環境

日本與中國，僅一衣帶水相隔，乃係同文同種的兄弟之邦，故以中國人讀日本史，頗感親切；日本人讀了中國史，方知其與中國文化有息息相通之誼，唇齒相依而發揚光大。但以日本人寫日本史，不免民族自尊的主觀色彩，而失之於偏頗。日本佛教之成長，賴於中國的輸入者，自隋唐以迄晚清，未嘗間斷。其為本國之開創，實在不多。然於日人所寫的日本佛教史，大多強調自國先賢的成就，而輕淡中國古德所遺的功績。

日本在地圖上的位置，北方遙望蘇聯，西邊隔日本海而與朝鮮半島對峙，西南越過東海又與中國呼應，東方則為太平洋。她是一個島國，自北而南，依次由北海道、本州、四國、九州等四個大島及其附近的許多小島，組成一個蠶形的國家。有人說她像一彎新月，實則更像是蠶。中國地圖像桑葉，蠶則以桑葉為其營養而繁殖滋長。她的面積共為三十八萬二千餘方公里，與中國的四川省相當。

日本境內，山嶽聳立，以本州的富士山主峯，為其國家精神的象徵。河流湍急，地殼脆弱而時有地震，所以養成勇敢進取的民族性。唯其氣候溫和，草木茂盛，景物宜人，有東方的瑞士之稱。

日本的民族

根據學者的考察，當中生代時，日本島嶼本和中國的東部及韓國相毗連，但至新生代的初期，亞洲東北部與美洲的西北部毗連之處，被海水沖斷而成為白令海峽，日本西部與亞洲東部的相接之處，也因地殼變動而陷落，成為日本海。

日本列島與大陸斷絕後，在長時間中，恐即成為無人的荒島。據近代考古學家及人類學家研究，日本始有人跡，是在新石器時代的末期，距今約為三千年前。

考察日本的民族，亦頗複雜，大致上可分三大系：

（一）舊蝦夷族：這是白種人，自亞洲西部，經西伯利亞，從庫頁島而至日本。現居日本東北一帶的蝦夷族，即為此族的後裔。

（二）通古斯族：原居亞洲西部，分先後三批移殖日本。第一批約與蝦夷族同時到達。第一、二兩批是零星的少數，第三批是大量的。第一、二兩批稱出雲族，第三批稱為天孫族。天孫族藉武力與智力的優越，以大

和地方為根基而經略列島，奠定了國家的基礎。此族即是日本民族的主幹，稱為大和民族，稱為原日本人（Proto Japanese）。

（三）其他的少數民族：這是到達較晚的外來移民，其中包括由南方渡海而去的印度支那族（Indo-Chinese）、印度尼西亞族（Indo-Nesians）、尼格利他族（Negrito）、馬來亞族（Malayans），以及由中國本部經朝鮮半島去的漢族。日本史上，被稱為準人、熊襲、國栖、佐伯、八掬脛、肥人、飛鰤人等，就是指的這些民族，日本人喜稱之為「歸化人」。

中國去的日本人

由中國的史書中看，有個家喻戶曉的「徐福入海求仙藥」的故事：徐福受秦始皇派遣，率童男女數千人，入海求蓬萊神山及仙藥，竟爾一去不返，不知所終。後來傳說，徐福到了日本，成了日本人的祖先，並且在日本也真有徐福的墓。但經近代學者的推想，徐福去日本的故事，未必實有其人，卻確有其事。他是中國人逃難避亂而向日本移民的象徵。西周之初，東周之末，中國內亂頻仍，人民不堪虐政的壓迫，相率而避難於日本，或經朝鮮半島而至日本。「徐福」為避秦始皇的暴政，所以藉神話傳說以說明史實。因此，根據近代學者研究，日本的出雲族，便是「秦」系的中國民族。

中國秦系的移民，對日本文化的貢獻極大。他們多業蠶桑與絹織，聖德太子非常讚美他們開發日本經濟之功，歎為「國家之寶」。他們後來因居邑封地而受姓的，有波多、波田、惟宗、時原、香登、高尾、已智、山材、櫻田、三林、長岡、奈良諸氏。

漢人東渡者，據源光大的《日本史·氏族志》「蕃別漢土」條所載：文、淨野、武生、櫻野、古志、栗栖、高道、檜前、桑島、豐岡、下日佐等十一氏為漢高祖之後。又有漢靈帝的苗裔，坂上、文部谷、山口、大藏、池邊、木津、高田、井上、石村、高向等三十七氏。實則，華人之東渡而入籍日本者，歷代以來，已不知凡幾了。

日本人的宗教

日本古代，一如其他原始民族，宗教信仰是由自然神的崇拜而至祖神及英雄神的崇拜。他們崇信的自然神，包羅日月星辰、山川草木、禽獸蟲魚、宇宙萬象，均在崇敬之列，號稱八十萬神。其中以農神的崇拜，尤占優勢。在鄉村之中，春季有豐作之祈願祭，秋季有收穫之感謝祭。

同時，對於建立功勳的明君賢相，以及出類拔萃的英雄豪傑，他們也被視之為神。

正因為把偉大的人物神格化了，日本各大族為了抬高自族的地位和出身，編造出種種祖先的神話傳說，並使各大族之間結合成為一個美麗的開國神話。

據日本古代傳說，天地初開，有七神相傳，稱為神世七代。又生八大洲，最後生天照大神、月讀尊、素盞嗚尊。天照大神乃教民耕作、養蠶、紡織等業。天照大神之孫瓊瓊杵尊，又叫作天孫，天孫的後裔，便是天孫族；由素盞嗚尊自高原天逐降出雲，其後裔便是出雲族。大神賜天孫鏡、劍、玉之三種神寶，天孫即率其兒到日向地方建都立國，這就叫作天孫降臨。

日本的第一位神武天皇，是天孫的重孫，故自有天皇之後，又分成兩大氏族：由神武天皇延續下來的後裔，稱為皇別氏族；由天孫直接延續的其他後裔，稱為神別氏族。於是，日本人在宗教神話

的基礎上，便分裂為好多階級。天孫族至尊至貴而有與生俱來的優越感。

他們的天照大神，乃是女性的日神，所以自稱為日本國，並以紅日作為他們國家的標誌。

他們敬畏神威而感謝神恩；古代的社會，是用「祭政一致」的方式，天皇是政治領袖，也是宗教領袖。皇居即是神宮，天皇被視為神。這種情形，到了武家政治時代，一度中落，明治維新之時，又復抬頭而形成對外擴張的侵略勢力。第二次大戰結束，日本無條件投降，天皇才又回復成了人的身分。但是，日本民族對於天皇的敬信，由來已久，故仍未便廢除。可見其基於宗教信仰的力量，是何等的深遠。

第二節 日本佛教史的開始

日本的歷史

日本之有信史，是從聖德太子的時代開始。因為在此之前，日本尚無曆法，年代也無從記錄。到推古天皇十年（隋文帝仁壽二年，西元六〇二年），始由百濟僧觀勒傳入曆書，於推古十二年甲子歲元月使用，這是中國劉宋文帝元嘉二十年（西元四四三年），由何承天所創的元嘉曆。中國曆以干支紀年，六十年為一元，二十一元（一千二百六十年）為一蔀。又按漢代的陰陽五行之說，相信每逢辛酉歲，國家必有大變革。推古天皇九年，即為辛酉，因而上溯一千二百六十年，定為神武天皇即位之年。實則此乃日本人的假定而已。

推古天皇時代之前，日本確已有了文化。其文化之開始，即是前面所說，由秦漢的移民輸入了中國的文化。故到聖德太子的時代，已知運用流行於中國大陸的儒釋思想。

佛教的最初傳入，是在繼體天皇時代（西元五〇七—五三一年）；佛教的公開傳播，則自聖德太子肇始。所以我們介紹日本史，也從此時起步。

時代的分期

對日本佛教史的分期法，學者間偶有不同，大致則可分為七期：

（一）飛鳥時代：自欽明天皇至文武天皇期間（西元五四〇—七〇七年），因其建都於大和的飛鳥地方，故稱飛鳥時代。

（二）奈良時代：自元明天皇至光仁天皇凡七帝約七十年間（西元七〇八—七八一年），因建帝都於奈良地方，稱為奈良時代。

（三）平安時代：自桓武天皇至後鳥羽天皇，凡四百年間（西元七八二—一一九七年），因於延曆十三年（西元七九四年），遷都至平安京，故稱平安時代。

（四）鎌倉時代：平安時代之末，皇朝勢力衰落，武人相爭，戰亂結果，由源賴朝統一全局，掌握實權，任命為征夷大將軍。於後鳥羽天皇建久三年（西元一一九二年），在鎌倉地方創設將軍幕府，開武家政治的端緒。直到後醍醐天皇元弘三年（西元一三三三年），北條高時滅亡為止。其間因以鎌倉為政治中心，故稱鎌倉時代。

（五）吉野及室町時代：後醍醐天皇，為欲收回政權，由於新田、楠、北等諸將之勤王，於元弘三年討滅了當時的「執權」北條高時，結束了鎌倉幕府。但又有足利尊氏，占領鎌倉，起叛天皇，進入京都，另外擁立

光明院。後醍醐天皇即奉神器，南遷至吉野地方，直到後龜山天皇於元中九年（西元一三九二年），回到京都，將神器傳交京都的後小松天皇，乃是日本史上的南北朝時代。南朝都於吉野，北朝的將軍幕府，開於京都之室町，故連稱之謂吉野室町時代。室町時代經約二百年，當其末葉，天下大亂，群雄割據，故又名為戰國時代。戰國之結束，是由大名織田信長及其部屬豐臣秀吉，相繼平定而告統一，接著便是江戶時代的來臨。

（六）江戶時代：戰國之終，由於織田信長，次第勘平，再經豐臣秀吉，完成統一之局。但在秀吉死後，德川家康又起而滅掉秀吉之子，遂於後陽成天皇慶長五年（西元一六〇〇年），開幕府於江戶（今之東京），直到明治維新（西元一八六八年），凡二百六十餘年之間，稱為江戶時代。

（七）明治維新之後：德川幕府第十五代將軍慶喜，於孝明天皇慶應三年（西元一八六七年），將大政奉還朝廷，明治天皇祚位，頒詔王政復古。第二年開始維新運動，是為明治元年。經四十四載，明治歿，大正開始，至西元一九二六年，大正崩而昭和繼位。明治迄今，不過百年，日本的進步，位居亞洲第一，足資吾人借鏡之處，實在很多。

佛教初傳日本的年代

比起中國，日本之有佛教，是很晚了。雖然中國人之移民日本，周秦時代已經開始，佛教的傳入，最初也由於中國移民的攜帶，但要得著此一攜帶佛教去日本的消息，卻已晚在中國南梁的時代。

根據皇圓撰述的《扶桑略記》一書，引用《法華驗記》的資料說：繼體天皇即位十六年（梁武帝普通三年，西元五二二年）二月，漢人司馬達到日本，結草堂於大和國高市郡坂田原，安置佛像，皈依禮拜。此係移民日本的華人所信，尚未及於日本民間。但是，華人遷至日本，除了由大陸直接飄海而去的，尚有經朝鮮半島而東渡的。朝鮮之有佛教，比日本早了一百五十年。於是，凡從這兩地去的華人或韓人，均可能帶去佛教的信仰。先在他們自己人之間流行，繼而亦無形中為日本民間的若干人士所接受。由民間信仰，再影響到上流社會的思想。這是佛教傳日的一大主流。

較前稍晚，根據《日本書記》所載，欽明天皇十三年（西元五五二年）十月，朝鮮半島的百濟國聖明王，遣臣姬氏達率怒唎斯致契等人，奉獻釋迦佛金銅像一尊，以及幡幢和經論。並且述其功德：「是法於諸法中，最為殊勝，難解難入，周公、孔子，尚不能知。此法能生無量無邊福德果報，乃至成就無邊無上菩提。譬如人懷隨意寶，遂所須用，盡依情；此法妙寶亦復然，祈願依情，無所乏。且夫遠自天竺，爰洎三韓，依教奉持，無不尊敬。由是百濟王臣明，謹遣陪臣怒唎斯致契，奉傳帝國，流通畿內，果佛所記，我法東流。」

這是佛教傳至日本的又一主流。日本學者習稱前一主流為私傳，後一主流為公傳。也就是民間傳入與政府傳入的分別。

百濟王為何將佛教奉獻給日本，因為當時的朝鮮半島，共有三國，百濟孤出半島西南端，東南為新羅，北方為高句麗。而以百濟國小民寡，其南鄰任那，即為日本勢力範圍，故常乞助隔海的日本以求自保。百濟王對日皇稱臣納貢，佛教為當時中國大陸的顯學，百濟王以佛教奉獻日皇的心態，一如利瑪竇將西方科學介紹給中國。

崇佛與排佛的爭持

百濟王以盛情，將佛教奉獻日皇之後，倒為日皇惹上了麻煩。因在當時的天皇，雖有至尊的名位，卻未有實權統治全國。全國分由神別、皇別、諸蕃等三十個氏族相互角逐。在天皇左右，尤以神別氏族的物部氏、中臣氏及皇別氏族的蘇我氏，相爭最烈。物部氏為開國以來的門閥，世業將帥，富於保守思想；中臣氏乃神道教之僧侶，擁護舊有神道。蘇我氏係新興勢力，嘗辦理外來移民事務，與華人及韓人接觸，富有進步思想。佛教傳入，日皇大喜，但仍不能決定如何處置，便交群臣公議。因此，三大氏族，便自然地分成兩派主張。

大臣蘇我稻目以為：「西方諸國，一皆禮之，豐秋日本，豈獨背也。」他是贊成禮佛的。

大連物部尾輿及大夫中臣鎌子，乃持反對意見：「我國家之王天下者，恆以天地社稷百八十神，春夏秋冬，祭拜為事，方今改拜蕃神，恐致國神之怒。」

兩派並峙，各不相下。欽明天皇便將佛像賜蘇我氏，試行禮拜。蘇我稻目乃捨其向原之家為佛寺，稱向原寺，或以地在飛鳥村之豐浦，而稱豐浦寺。此為日本貴族奉佛之始，亦為其有佛寺之始。適值當時天花流行，物部尾輿及中臣鎌子即以為疫病之起，實由敬佛所致，乃燒佛殿，並棄佛像於難波之堀江。可是災疫依然不息，復將佛像撈起，重建寺宇。

經此一來，兩派仇恨越深，鬥爭越烈了。

蘇我馬子與佛教

繼欽明天皇而登基的是敏達天皇，以稻目之子蘇我馬子為大臣，任尾輿之子物部守屋為大連。他們兩人仍為佛教問題而起糾紛。敏達天皇十三年（西元五八四年），馬子經營佛堂，奉安佛像，並且迎奉僧尼，從播磨國（兵庫縣之一部）迎得來自高句麗的還俗沙門惠便，以及由惠便剃度的司馬達等之女名島，出家法號為

善信尼，同時又由善信剃度的禪藏及惠善兩尼。此為日本之有出家眾之始。但此所說的司馬達等，恐係另一人，而非六十二年之前，由南梁去的那位司馬達，因為善信出家時，僅十一歲。但此三尼，均為中國或朝鮮的歸化人，不是日本人。

蘇我馬子所供佛像為另由百濟輸入的彌勒像等兩尊，他於自邸之東築佛殿，屈請三尼，大會設齋。司馬達等於齋食之上感得佛舍利，獻與馬子。馬子益信，遂將石川地方的自宅，獻作精舍。敏達天皇十四年二月，建塔於大野丘之北，再度大會設齋，並將前得之佛舍利，藏於塔頂柱頭。

然而，此時又有疫病流行，物部守屋及中臣鎌子之子中臣勝海，趁機上奏天皇：「何故不用臣言，疫病流行，國民將絕，恐及天皇陛下，豈非於蘇我興行佛法之所由耶？」天皇因之下詔，斷絕佛法。守屋即行焚燒寺塔，拋棄佛像，並迫馬子引渡善信等三尼，剝奪三尼法衣，禁錮於海石榴之街市，且遭鞭打之刑。至十四年六月，馬子再度奏准，請還三尼，造新精舍，奉事供養。

到用明天皇即位，佛法開始興隆，因為天皇之母，即是馬子之妹。用明天皇二年（西元五八七年），臥病之時，召群臣議，欲捨身三寶。物部守屋、中臣勝海以為，不可背國神而敬蕃神。蘇我馬子則引豐國法師入禁中，守屋愈為不快，即回到他河內國阿都地方的別墅去，顯示出形勢緊張，非同平常了。

用明在位僅兩年而崩，當其將崩，有善信尼之兄（或弟）鞍部多須奈，奉皇命刻佛像建寺而行出家，號為德齋法師。多須奈出家之前的兒子鞍部止利，是個精巧的雕刻匠，被稱為鳥佛師，現存於奈良法隆寺金堂的本尊像以及其他好多佛像，均出於此人之手。

用明崩後，為了皇位繼承，兩派終於引起了戰爭，結果蘇我氏勝利。馬子受用明之皇妹炊屋姬之命，討滅了守屋及為守屋支持而謀奪皇位的穴部惠皇子。當時年僅十四歲的廄戶皇子，也就是後來的聖德太子，亦參與了馬子討伐守屋的戰事。

馬子勝利，擁欽明天皇與蘇我氏女所生的第十二子即位，是為崇峻天皇。然而，蘇我氏得勢之後，雖然信佛，但以外戚而專權，崇峻即位，不過五年，即被馬子所弒，而由敏達天皇之后，即是用明天皇之妹炊屋姬，繼登大寶，稱為推古天皇。

推古以前的日本佛教

崇佛與排佛兩派的相抗，相當於中國隋代初期。崇佛派雖屢受挫折，但至敏達天皇時代，佛經、佛像、律師、禪師、比丘尼、咒禁師、造佛及建寺的工匠等，已相繼由百濟源源輸入日本。及至用明皇朝，物部氏滅亡，崇佛派的蘇我氏獨盛。討滅物部守屋之戰，實在非常吃力，由於馬子及廄戶皇子均係佛教徒，在進軍之際，廄戶皇子頭戴四天王像，並與馬子同作祈禱，願天佛相助，因之士氣大振。戰敗守屋之後，皇子建四天王寺於難波（大阪）的玉造地方，並以守屋之奴的半數及其舊宅，作為寺領產業。馬子也造法興寺於飛鳥地方。到了崇峻天皇元年，百濟遣來僧惠實等六人，以及寺工、爐盤工、畫工等數人。馬子也親向百濟僧問佛法。崇峻天皇亦於五年建造大法興寺。

可見，在推古以前的十多年間，佛法已很受到重視。及推古女皇即位，她本人自幼夙信佛教，被她立為太子，也就是她的姪兒廄戶皇子，又是虔誠的佛子。故自推古開始，日本佛教遂達興隆狀態。

第三節 聖德太子與佛教之興隆

廄戶皇子

未成為太子之前，廄戶的全名是廄戶豐聰耳皇子，簡稱廄戶皇子，是用明天皇的長子。生於敏達天皇三年（西元五七四年），那正是中國的北周武帝下令滅佛的一年，他的母親是穴穗部間人皇后。當他的姑母推古天皇即位，便被立為太子，攝理皇政。

廄戶幼時，尊信佛法，聰敏睿智。十四歲時，便奉姑母之命，與蘇我馬子共同討伐排佛派的物部守屋。被立為太子之時，尚不過二十歲，嗣後攝政三十年之間，對於佛法之興隆，對於國政之創革，均為日本史上的開山鼻祖。日本敬之若聖若神的程度，大致有類於中國儒家之推崇為周成王攝政的周公相似。可惜其壽不永，薨時僅得四十九歲。

聖德之名，乃是後人追仰其豐功偉績而給的尊稱。當時的太子也有好多尊稱，例如聖王、法王、法大王、法主，或者單稱為王。又因他的所居而被稱為上宮太子。

外戚蘇我馬子，雖然專橫一時，太子妃，也是蘇我氏之女，但到太子攝政，深知氏族社會的弊害，同時他對中國的文物制度，非常欽慕，所以著意經營，仿效改革。但因他與蘇我氏的關係太深，唯有弘揚佛法，才能達成改革的目的而又不致傷了蘇我氏的和氣，故於推古二年（隋文帝開皇十四年，西元五九四年）二月，給大臣馬子頒下興隆三寶之詔；到了推古十一年十二月，制定紫、青、赤、黃、白、黑等六種冠位，以臣、連、國造、伴造等的貴賤階級，糾正向來氏族的世襲制度。太子所制的冠位，則屬於因有功勳的個人，而分等級。因此一掃氏族國家時代世襲門閥政治的弊端，開啟登用人才之門，以確立朝廷政治的權威。

推古十二年四月，聖德太子又制定了憲法共十七條，以佛教的思想為精神的指導，用儒家的義理為政治的設施，採法家的原則為推行的方法，以期推行佛法，實施仁政，闡明君臣之義，宣示天皇神聖，暗斥當時豪族的跋扈欺君與禍國殃民。現在將其十七條憲法中的佛教思想介紹於下。

憲法中的佛教思想

憲法第二條條文：「篤敬三寶。三寶者佛法僧也。則四生之終歸，萬國之極宗。何世何人，非貴是法。人鮮尤惡，能教從之。其不歸三寶，何以直枉。」皈依三寶之功，能夠直曲杜枉；人雖或者向惡，若能教化得法，無不從善如流。教化之法寄於信仰的最高指導，唯有對於三寶的信仰，才是人間最高的指歸；不但是普天下的各國應以此為極高的指導原則，就是胎、卵、濕、化的四類眾生，若捨三寶，即無脫苦之門。大意如此，可見聖德太子對於三寶崇信之深切，可謂無以復加了！

憲法第十條的條文：「絕忿棄瞋，不怒人違。人皆有心，心各有執。彼是則我非，我是則彼非。我必非聖，彼必非愚，共是凡夫耳。是非之理，詎能可定。相公賢愚，如鐶无端。是以彼人雖瞋，還恐我失。我獨雖得，從眾同舉。」這一條的內容及形式，都有點像《四十二章經》的格調，乃是運用佛法以訓勉人民，當從自家心地上作工夫的。其中的用詞遣句，也都在盡力採用佛典語彙，例如「絕忿棄瞋」、「人皆有心，心各有執」、「共是凡夫」等，均甚明顯。

聖德太子之崇信佛教，並以皈敬三寶、實踐佛法而教國民，那是他的最高明處。他知道唯有以佛教信仰的啟發與自覺，人間始能達成真實和平的目的，以之對付氏族之弊，不過是其一端而已。

據余又蓀的《隋唐五代中日關係史》（臺灣商務印書館，西元一九六四年出版，二一頁）的意見說：「太子提倡佛教，其所收之效果，大約言之，為：1.以佛教之教義而養成和平和睦之精神，導動亂之人心趨於正途。2.接受佛教之文化以促進日本文化之發達。3.當時日本停滯於氏族社會階段，每一氏族各信奉其氏神，形成分裂之現象。太子提倡佛教，超越各氏族氏神之上，使人民普遍信奉佛教，由信仰統一以促成國家統一。」

佛教中心的飛鳥文化

推古天皇都於奈良縣的飛鳥地方，文化史上稱為飛鳥時代。此一時代的中心人物是聖德太子，此一時代的中心文化是佛教文化。聖德太子雖於當時中國大陸的各種學問，佛、儒、道、法與經籍史籍，無所不通，但他專注於佛教文化的推展，卻是事實。所以，當時的日本，是以佛教文化而放出燦爛的飛鳥文化。

飛鳥時代的佛教事業非常之多，現舉其重要者介紹如下：

（一）創建寺院：聖德太子建有在大和地方的法隆學問寺、中宮尼寺、橘尼寺、池後尼寺、葛城尼寺，以及攝津的四天王寺、山城的蜂岳寺（亦名廣隆寺），此七寺最有名。尚有蘇我馬子所建的法興寺等好幾個寺。到推古晚年時，計有寺院四十六所，僧侶三千三百八十五人。在這些寺院之中，以今之大阪的四天王寺及奈良縣的法隆學問寺最有名。四天王寺的興建緣起已如前述。法隆寺的用意在於興隆佛法。為建此寺，除了日本工匠之外，特向百濟招來寺工、瓦工、雕刻工、畫師等，大陸佛教藝術的輸入，一時達於鼎盛。其中以法隆寺的建築，日人稱為現存世界的最古木造建築物。原物係推古天皇十五年所建，但可能曾被火燒一次而於元明天皇和銅年間（西元七〇八—七一四年）重建，縱然如此，距今也有一千兩百五十多年的歷史了。

（二）講經製疏：聖德太子深達佛理，故於推古十四年秋，受天皇之請而講《勝鬘經》三日。其次又於岡本宮講讚《法華經》，頗得天皇嘉許，而將播磨國之水田百町施太子，太子轉施法隆寺。太子說法時，於俗服之上加著袈裟，宛如沙門，而以優婆塞之身分自居。唯僅以三日的時間，講完《勝鬘經》，其簡略可知。太子選擇《勝鬘經》，是因此經是敍述一位皈依釋尊的女性菩薩勝鬘夫人；推古天皇為女性，日本開

國神話中的天照大神，也是女性的太陽神，此可謂觀機逗教之舉。至於《法華經》，乃為中國佛教家譽為經中之王的一部重要經典，會三歸一，暢佛陀的本懷，示佛教的極致。中國的天臺智者大師，也正好活動在這個時代，此真所謂：「東海有聖人出也，此心同此理同；西海有聖人出也，此心同此理同。」

聖德太子不但講經，並且為經製疏。他作有《法華義疏》四卷、《勝鬘疏》一卷、《維摩義疏》二卷，合稱謂《上宮御製疏》。此為日本最早的佛教著述，其中的太子親筆草本《法華義疏》四卷，現仍存於日本的皇宮，珍為傳國之寶。

（三）對外交通：推古之世，太子的政治建設是在休養生息的原則下完成的，對內對外，皆不主張用兵。尤其對外政策，願以不亢不卑的對等地位，與中國接觸，並盡量吸收中國的文化，以助長日本的進步。從中日交通史上看，推古之世，遣使入隋，先後計有四次：初次是隋文帝開皇二十年，即推古八年；第二次為隋煬帝大業三年，即推古十五年；第三次為大業四年；第四次為大業十年。第一次在日史無記載，而見於中國的《隋書·倭國傳》。自第二次起，日本派遣了大批通曉中國文化的學者來中國留學，例如《隋書·倭國傳》中說：「大業三年，其王多利思北孤（案：即是推古天皇）

遣使朝貢，使者卅：『聞西海菩薩天子，重興佛法，故遣使朝拜，兼沙門數十人來學佛法。』」這就是使臣小野妹子及其所帶的一批人員。其中有名的有八人：倭灌直福音、奈羅譯語惠明、高向漢人玄理、新漢人大國、學問僧新漢人日文、南淵漢人請安、志賀漢人惠隱、新漢人廣齊。這些人名的頭上兩字如奈羅、高向、南淵、志賀，都是地名，漢人是指研究漢學的人，下面兩字才是名字。他們到了中國，留學時間極長，都在十五年至三十二年之間。直至唐有

天下，他們才回日本，將其所學，建設日本。比如學問僧日文，大化革新時被任命為國博士，且舉為僧官的十師之一。

當然，除了遣使入隋之外，對於朝鮮半島的往還，更加密切，故有惠慈、惠聰、惠觀、觀勒、曇徵等沙門，先後自半島赴日，傳播佛法。因此，又藉這些朝鮮半島的沙門為媒介，將盛行於中國南北各地的佛教及其他文化如天文、地理、方術、曆書，介紹到了日本。試看聖德太子在未遣使入唐之時，所講所疏的三部佛經，《勝鬘經》是劉宋文帝元嘉十二年（西元四三五年）自印度到江南揚都的求那跋陀羅，譯於丹陽，《法華經》及《維摩經》二經，是姚秦弘始三年（西元四〇一年）到長安的鳩摩羅什所譯。《勝鬘經》出於南方，《法華經》、《維摩經》出於北方。以此可見，到了飛鳥時代，盛行於中國南北朝時代的佛典，日本都已由朝鮮半島輸入了日本。不過，尚有一個事實，我們切不要忽略了，那就是直接由中國大陸移民而去的中國人，也是主要的文化使者。

僧官及僧尼令

由於政府提倡佛教的信仰，寺院及僧尼數目日增。推古天皇三十二年（西元六二四年），已有寺院四十六座，僧八百十六人，尼五百六十九人。天武天皇九年（西元六八一年）之勅中，有「京內二十四寺」之語，以此可以推知飛鳥京都的佛教盛況。持統天皇四年（西元六九〇年），於七大寺作夏安居的僧數，竟達三千三百六十三人。

僧尼人數激增的結果，必有流弊發生，是以在推古三十二年，開始設立僧官制度。僧官分為僧正、僧都、法頭的三等。迄大化革新之際（西元六四五—六四九年），又選十師任命為僧官。於天武天皇二年（西元六七四年），又有三綱之施設，即以僧正、僧都、律師，稱為三個僧綱。養老六年（西元七二二年）以後，置僧綱所於藥師寺。各寺亦設三綱，即為寺主、上座、都維那。僧尼本有戒律管理，但到養老年間，朝廷所頒的養老律令之中，即有專門為僧

尼而制的二十七條，稱為僧尼令，將僧尼納入政府法令的管束之下。它的隸屬系統，由上至下是：治部省→玄蕃寮→僧綱→三綱→僧尼。

初期佛教的思想

我們在未結束本章之前，應瞭解一下初期的日本佛教，其思想狀態究竟如何？

此所謂初期，是指奈良時代以前的飛鳥時代。

由於日本早期已有他們自己的風俗習慣及神祇的信仰，所以，佛教雖為日本接受，卻已和印度及中國所行者略有不同，此即日本化的佛教或佛教化的日本之特色，此與以後的發展頗有關係。

聖德太子深信佛法，但他卻於推古十五年，頒發祭祀神祇之詔；信佛崇佛，仍不廢日本古來的諸神崇拜。太子親率群臣，祭祝諸神，以作國民的示範。此在日本學者，以為是獨立性的文化自主的表現，為適應當時民間的要求而行的權巧方便。直至日蓮宗興起，也將天照大神列為禮敬對象之一。

由於祀神的舊習俗，初期的日本佛教，特重功德之祈禱，史家稱之為祈禱佛教。

物部氏滅亡之後，蘇我氏在政治上的勢力很大，待蘇我氏滅後，由孝德天皇即位（西元六四五年），繼聖德太子的餘緒而革新政治，稱為大化（年號）革新。在佛教方面，自推古十四年以來，規定各寺於每年四月八日及七月十五日設齋會，即是浴佛會及盂蘭盆會，這種儀禮的形式，迄今仍在盛行。

當時盛行的佛經有《金光明經》、《法華經》、《仁王般若經》、《金剛經》、《藥師經》、《觀音經》等，他們不求明白經

義，只期藉咒願之力而延長壽命、消災、癒病、祈雨、護國，他們仍以求神的心情奉佛，祈得現實生活的平安與如意。

其對淨土之信仰，也有可述者，古代日本對於墓窟的建築，非常講究。由古墓的發掘，見其凡為人間的生活所需之衣食器物，墓中一應俱全，尚有家畜、家禽及僕從奴婢的土製偶像，此係認為墓窟即是死人的國度。但至大化革新之際，鼓勵薄葬，代之而起的是沙門道昭隨佛教的輸入而帶去的火葬法。此時佛教的淨土思想，已為日本人所接受，取代了墓窟思想。在日本人看淨土，乃墓窟世界的昇華。接著，為求冥福，乃改原先的建墓思想而為熱烈地建築佛教的寺院。他們的建寺心理，有同中國人的修建宗祠。例如推古天皇二年，諸臣連（官階）等，各為酬報君親之恩而建佛舍，又如葛城氏的葛城寺、秦氏的廣隆寺、藤原氏的山階寺（即興福寺）、紀氏的紀寺，都可說明這一傾向。故而直到近世，日本之信佛與奉神，並行而不衝突，寺院及神社，也互通聲氣。日本佛教史上之有僧兵、一揆（匪類）之戰禍殺伐，皆為其他佛教地區之所絕無。原因在於日本初期的佛教思想之中，即混有日本神道教的成分了。

由於信仰佛教而著重現實生活的祈禱，故至文武天皇時代（西元六九七—七〇七年），有一位叫作役君小角的人物出現，這是一個道教化的佛教人物，他能役使鬼神，為之採薪汲水，若不用命，即以咒術縛之。他誦的有密教所傳的〈孔雀明王經神咒〉，他雖與道教關係密切，後世稱之為「修驗道」或山岳宗教的鼻祖，將之列為日本密教的一個旁支。

第二章 奈良時代的佛教

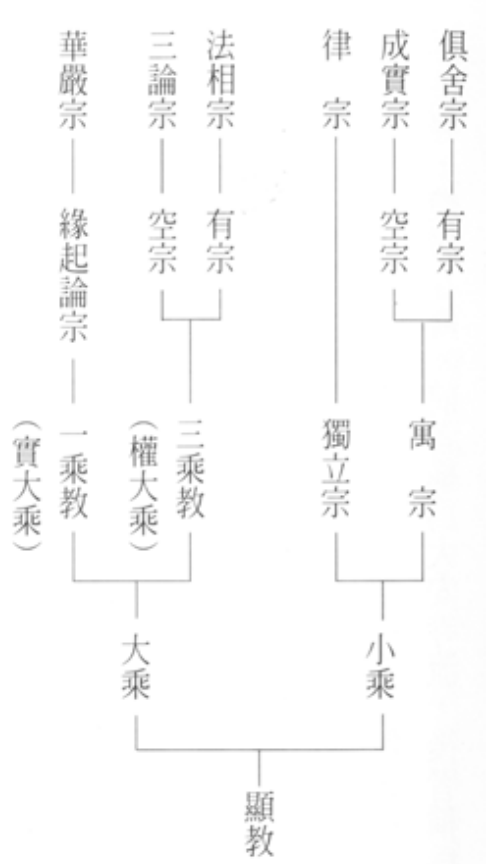
第一節 古京六宗

何謂古京六宗

所謂古京，乃後世史家為了便利稱呼，故以古京平城京與新京平安京，兩相對立。奈良時代定都於平城京，後人稱為古京。奈良時代的佛教，主要宗派的建立，共有六家，所以稱為古京六宗。

所謂六宗，即是：三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、律宗、華嚴宗。其實，成實及俱舍兩個小乘宗，是附屬於三論及法相兩個大乘宗而輸入，後來也無何發展，故被稱為「寓宗」。以此六宗而對後起於新京的天臺及真言兩宗，便可顯出全部日本佛教的源頭，再加上禪宗，取自中國佛教的財富，均盡於此了。

現將日人橋川正所著《概說日本佛教史》第四章，所列古京六宗的一表，抄下參考。（表見下頁）此表所標大小權實的立論，是根據凝然大德（四條天皇仁治元年至後醍醐天皇元亨元年）《八宗綱要》的觀點。凝然是華嚴宗的人，所以這是賢首教的判教法。



三論宗

日本的三論宗，最初是由高句麗沙門惠觀，於推古天皇三十三年傳入。此人曾來中國，親近嘉祥寺的吉藏大師，學習三論宗。後奉高句麗王之命，派到日本，住元興寺盛弘三論。於大化二年（西元六四六年），奉勅在宮中講三論；並創建井上寺於後河內。門下俊才頗多，著名者有福亮、慧輪、慧師、智藏、僧旻等人。實則於推古十年去日本的百濟沙門觀勒，也是三論法匠，但他未事弘通，所以日本以惠觀為三論宗初祖。

惠觀門下的福亮，祖籍中國江南，是歸化了日本的出家人。他學三論，兼通法相，又到中國研究三論奧義。返日之後，住元興

寺，任僧正。大化元年被選為僧官，成為十師之一。

此後，智藏與道慈，也入唐學三論。智藏本是福亮的俗家兒子，於天智天皇時代（西元六六二—六七一年）入唐，依吉藏大師學。持統天皇之世（西元六八七—六九六年）返日，住法隆寺，宣講三論，為三論宗的第二傳。

道慈是智藏的弟子，於大寶元年（則天武后大足元年，西元七〇一年）入唐，通學六宗，但以三論的根底而師事吉藏之法孫元康。養老二年（唐玄宗開元六年，西元七一八年）返日住大安寺，為三論宗第三傳。此人風格清高，長屋王（高市皇子的長子）招赴詩宴，他固辭不往，並謂：「僧既方外之身，何煩入宮赴宴。」他頗不滿當時僧風，著有《愚志》一卷，惜已不傳。

智藏門下尚有智光及禮光二人，頗崇西方淨土，同住元興寺。智光的著述很多，除了現存的《淨名玄論略述》四卷及《般若心經述義》一卷之外，尚有已失傳的《大般若經疏》二十卷、《法華玄述記》五卷、《淨土論釋》五卷、《盂蘭盆經疏》、《中觀疏記》等。所以這是一位奈良時代有名的三論學者。

道慈之後，尚有善議、安澄、勒操等次第相傳。智光之後，則有靈叡及藥寶、願曉等，燈燈互傳。前者稱為大安寺流，後者稱為元興寺流。

從大體上說，奈良時代以前，是以三論宗為佛教義學的主流。進入奈良時代，則為法相宗的全盛時期。至奈良末葉，三論宗已非常衰微了。

法相宗

法相宗的傳日，是由入唐留學於玄奘門下的道昭之功。當時玄奘自印度及西域諸國遊歷歸來，德望重於一時，門弟三千，七十賢士，上足四人。玄奘所傳唯識法相，乃當時最新的佛教思想。道昭

於孝德天皇白雉四年（唐高宗永徽四年，西元六五三年）入唐之際，正逢其盛。但是，道昭非僅一介義學沙門而已，他約於齊明天皇七年（西元六六一年）歸日之後，建禪院於元興寺之東南而住，收藏了許多經論。同時盡力於社會公益事業，周遊全境，於路旁穿井，於河口設船及造橋。文武天皇四年（西元六七六年）三月，世壽七十二歲示寂，是為法相宗初傳。

法相宗的二傳是智通及智達，於齊明天皇四年（西元六五八年）奉勅入唐，與道昭同學於玄奘門下，又學於窺基座下。智通返日後，於大和國創觀音寺，盛弘法相。

智通入唐後的四十五年，又有智鳳、智鸞、智雄，於大寶三年（西元七〇四年）奉勅入唐，師事中國相宗的三祖樸陽智周，合此三人為法相宗的第三傳。

智鳳門下出有一位智德兼備的大弟子義淵，他創有龍蓋、龍門、龍福、龍泉、龍象等五寺。大寶三年任僧正，被尊為一代耆宿。聖武天皇因尊其學德，乃賜姓岡連，而改其原有俗姓的市往氏，並以其俗家兄弟承傳此姓。

義淵門下龍象崢嶸，其中以玄昉、行基、良敏、宣教、行達、隆尊、良辨等最為有名，世稱為淵門七上足。若以三論宗的道慈列入，則為八上足，因為道慈亦嘗學法相於義淵座下。

玄昉於養老元年（唐玄宗開元五年，西元七一七年）入唐，也學法相於智周之門。唐玄宗深愛其才，准三品位，賜紫袈裟。於天平七年（西元七三五年）歸日，攜回經論五千餘卷，藏於興福寺。是為法相宗的第四傳。

以上法相宗共分四次傳日，初、二兩次，稱為南寺傳，即是元興寺傳，亦稱為飛鳥傳；三、四兩次，稱為北寺傳，即是興福寺傳，又稱為御笠傳。考察其源頭，南寺傳是受學於玄奘，北寺傳則汲流自智周，故其思想有所出入。但在南北兩寺之間，另有一派的相宗傳承，即是藥師寺、東大寺、西大寺。

奈良時代的相宗著名學者，有很多。行基門下出有法海、行信、勝虞。勝虞門下出有源仁、慈寶、泰演、守印、護命等人。玄昉門下出有慈訓、善珠、行賀、常騰等人。除此兩人之門，義淵之下的另外高弟所傳者，亦出有神叡、玄賓、賢憬、修圓、德一等人。可見奈良時代的相宗學者，幾已為北寺派所包辦了。

尚有可述者，以上各人之中，以護命及善珠二人的著作最多。神叡則與三論宗的道慈，並稱為教界的二大人物。護命及德一兩人，又是與天臺宗最澄論戰的兩大論敵。總之，法相宗在奈良時代，人才輩出，形成了當時佛教思想的最大主流。

成實宗及俱舍宗

成實宗是依《成實論》而得名，它在日本未嘗獨立成派，而是附屬於三論宗下的。天武天皇時代（西元六七三—六八五年），百濟沙門道藏，造有《成實論疏》十六卷。凝然之時（西元一二四〇—一三二一年），尚見到此書，但在日本史上，專門學成實的人，實在太少了。往往是由三論學者附帶研究的。

俱舍宗何時輸日，不得確知，大概是隨同著法相宗的道昭返日而附帶了去的。但是俱舍要比成實的情況較好，例如護命及明詮，都是俱舍學者。尤其護命，他承新羅的智平之說，主張「有為法體不生滅」之義，而與其他各人所主張的「有為法體生滅」之說相異。俱舍雖為法相的寓宗，但它卻被視為佛教的基礎學問，學習的人故亦較多。古來以東大寺為俱舍宗的根本道場。

華嚴宗及律宗

華嚴宗初傳日本，是在聖武天皇天平八年（唐玄宗開元二十四年，西元七三六年），由唐僧道璿首先帶去了華嚴章疏，但他並未

弘揚。當時有良辨，曾受道璿之教，至天平十二年十月，良辨始請了一位來自新羅的審祥法師，開講晉譯的《六十華嚴》。他曾入唐親從法藏大師受學，故係根據法藏所著的《探玄記》，連續講了三年，並集京師大德十六人為其聽眾。因此，日本即以審祥為華嚴初祖，良辨為二祖。

良辨門下出有實忠、安寬、鏡忍等，而以實忠為三祖，等定為四祖。聖武天皇天平二十一年，勅諸寺講說經論之際，因以《華嚴經》為本，並勅東大寺為華嚴本寺而稱為華嚴寺。聖武天皇極重華嚴，乃以華嚴思想而實現其政教一致的理想。故而華嚴宗在當時，已有帝王宗教之地位。

一般均以唐僧鑑真赴日，為日本律宗之始，實則前述之善信尼，嘗赴百濟受戒；推古天皇之世，亦有百濟律師抵日。天武天皇時代，更有沙門道光，奉勅入唐學習律藏，返日後奉勅作有《四分律抄撰錄文》一卷。天平八年，道璿至日，亦攜有律宗章疏，並在其駐錫的大安寺，講《行事鈔》，這是戒律思想的顯著流佈。道璿門下的善俊，也是明律之名匠。不過，到此為止，雖有戒律之講學，卻尚未能設置戒壇，未能如法如律以三師七證正式受具足戒。結界、登壇、受具的傳戒大法，則有待鑑真律師的努力。

鑑真律師

鑑真律師是揚州江陽縣人，十四歲時隨父入大雲寺，見佛像，受感動而求父親許他出家。唐中宗神龍元年（西元七〇五年），依道岸律師受菩薩戒，景龍元年（西元七〇七年）至長安。次年，受具足戒於西京的實際寺。嗣後即巡遊兩京，究學三藏。回到揚州，開始弘律，聲動江淮之間。唐玄宗開元二十一年（西元七三三年），道岸的傳人義威律師入寂後，他即以四十六歲的盛年，被許為天下授戒大師。據其弟子思託的《唐大和尚東征傳》載，當時的鑑真，已前後講大律及疏四十遍、律抄七十遍、輕重儀十遍、羯磨疏十遍。

正在講律傳戒期間，又興建寺院僧舍，供僧十萬眾，造像不知其數。

到了五十五歲那年，發起赴日之願。係由於當時隨使來華的兩位日僧，榮叡及普遍，懇請他「東遊興化」。他問眾中何人願去？眾人默然。且有他的大弟子祥彥，力持反對意見，認為大海難渡，去者「百無一至，性命難存」。於是，鑑真拍案而稱：「是為法事，何惜生命，諸人不去，唯我即去。」祥彥聽了也說：「大和尚若去，彥亦隨去。」因此，紛紛表示相同意願者，共二十一人。

可是，要去日本，真不容易，先後六次，歷十一年，五次失敗，第六次才如願以償。前五次不是被官方發覺，阻留不放，便是在海中遇風，船破折回。其中最艱難的是第五次，那是唐玄宗天寶七年（西元七四八年）乘船被漂至海南島的南端登陸，再由廣西、廣東一路傳戒向北。可是，由於旅途勞頓以及水土不服，為他而滯留中國多年的日僧榮叡，病死在梧州；常隨弟子祥彥，也病死在吉州的船上；他自己在韶州，因瘴患眼疾，而被一個外國庸醫，誤治成雙目失明。在他整個赴日的行程之中，總計有三十六個比丘先後死亡，道俗二百多人中途退出，唯有另一日僧普遍及鑑真的弟子思託，自始至終，追隨著他而同到日本。

唐玄宗天寶十二年，第六次出發，仍係隨著日本遣唐使返航日本而偷渡出境，經過三十四天海程，終於十二月二十日到達日本的鹿兒島南端。這次隨同鑑真赴日的，尚有他的親信弟子二十三人，中有智首等三位女尼，及三位胡僧。他也帶去了大批的法物，其中有佛肉舍利三千粒、佛像一批、金字《華嚴經》八十卷、《大佛名經》十六卷、金字《大品經》一部、《大集經》一部、南本《涅槃經》四十卷、《四分律》六十卷、法礪的《四分疏》五本各十卷、光統的《四分疏》百二十紙、《鏡中記》二本、智首的《菩薩戒》五卷、靈溪釋子的《菩薩戒疏》二卷、定賓的《飾宗義記》九卷及《補飾宗記》一卷、《戒疏》二本各一卷、觀音寺高律師的《義記》二本十卷、南山的《含註戒本》一卷及《疏》、《行事鈔》五本、《羯磨疏》等二本、懷素的《戒本疏》四卷、大覺的《批記》十四卷、《音訓》二本、《比丘尼傳》二本四卷、玄奘的真本《大

唐西域記》一本十二卷、南山的《關中創開戒壇圖經》一卷、《次第禪門》十一卷、天臺的《摩訶止觀》、《法華玄義》、《法華文句》各十卷、《四教儀》十二卷、《行法華懺法》一卷、《小止觀》一卷、《六妙門》一卷、《明了論》一卷，以及王右軍的真蹟行書一帖、王獻之真蹟行書三帖等。

開壇傳戒

鑑真律師到日本時，已六十六歲了，但他在日本所受的殊榮，也是空前的。可以說他是受到日本朝野舉國的歡迎和崇仰。他在至日後的第二年二月一日到了難波（今之大阪）港，唐僧崇道等已在恭迎。第三天，大納言正二位藤原朝臣仲麻呂，遣使奉迎；親來拜謁的日本高僧有三十多位。二月四日，入京都，聖武天皇派正四位上安宿王，親到羅城門外慰迎，安置於東大寺。二月五日，日本宰相、右大臣、大納言以下高官百餘人，親來禮拜問訊。並由天皇派遣剛由中國歸國不久的遣唐使吉備朝臣真備為勅使，傳達天皇口詔：「大德和尚，遠涉滄波，來投此國，誠副朕意，喜慰無喻。朕造此東大寺經十餘年，欲立戒壇，傳授戒律，自有此心，日夜未忘。今諸大德遠來傳戒，冥契朕意。自今以後，授戒傳律，一任大和尚。」過了幾天，聖武天皇又封鑑真為傳燈大法師。

聖武天皇於唐天寶八年讓位，成為上皇，自稱沙彌勝滿。於天寶十三年（西元七五四年），日本孝謙女皇天平勝寶六年四月，在東大寺大佛殿前建立日本的第一座戒壇。登壇受戒的第一個人，即是聖武上皇，接著皇后、皇太子等求受菩薩戒者四百四十餘人，捨舊所受戒而再稟具的亦八十餘人。此後即於大佛殿之西，設戒壇院，重疊三層，以表菩薩的三聚淨戒。

考察鑑真所傳的戒律思想，他是站在《四分律》分通大乘的立場，兼弘南山道宣及相部法礪的二家律學。自此，日本除東大寺外，尚於西國觀音寺（太宰府）及東國藥師寺（下野），各設戒壇一座，合稱為天下三戒壇，舉行傳戒。唯其東大寺准「中國」（佛

法盛行地）方式，以十師傳授，觀音寺則准邊地（佛法微弱區）授戒法，以五人僧傳授。

鑑真律師在日本弘律十年之後，即於天平寶字七年（西元七六三年）五月，以七十七歲高齡示寂。初五年住東大寺，後五年住於他自建的唐招提寺。他也精通醫藥，故對日本醫藥知識的貢獻亦至大。鑑真赴日之際，正是華嚴宗在奈良盛大之世。華嚴開啟理想之境域，戒律指導生活之規範，相得益彰。

第二節 東大寺與國分寺

聖武天皇與東大寺

聖武天皇是一位虔誠的佛教徒，熱心於佛教事業之推展，並以佛教思想來建設他的國政。當他即位之時，度僧三千，並請六百僧人於宮中轉讀《大般若經》。基於佛教慈悲精神而行大赦，禁屠宰、免稅、施藥、施米，以利眾生。

東大寺之建造，先後費時達十年，自天平十五年，勅諸國募化，為大殿奠基，至天平勝寶四年，始行落成。聖武上皇親率孝謙天皇及文武百官，蒞寺為大佛開光，請自天竺來的婆羅門僧正菩提遷那為導師，道璿為咒願師。此次法會之盛大，佛法東渡以來，前所未有。

東大寺的偉大處，是在建築工程之壯麗。大佛殿的規模，重疊四層，四面各十一間（兩柱之間的間隔），建坪一千三百五十坪，高十五丈六尺。南中門外，尚有兩座高三十二丈的七層塔婆，東西對峙。再看殿內的佛像，本尊毘盧遮那銅像，曾經八度改鑄始完成，像高五丈三尺五寸，鎔銅七十三萬九千五百六十一斤，鍊金一萬四百三十六兩。脇侍為各高三丈的二臂如意輪觀音坐像及二臂虛空藏菩薩坐像，分列本尊的東西兩側。此寺被稱為四聖建立，那就

是由於聖武天皇的心願，行基菩薩的勸化，良辨為之開基，菩提遷那為其導師。

東大寺與國分寺

考察聖武天皇創建東大寺的用心，實為受華嚴思想的啟示，以此作為其理想政治的象徵。他以東大寺為日本帝國的中心道場，令諸封國各建國分寺，為此中心的附屬。

華嚴教系的《梵網經》（《大正藏》二四．九九七頁下）中說：「我今盧舍那，方坐蓮華臺；周匝千華上，復現千釋迦；一華百億國，一國一釋迦。」盧舍那佛即是毘盧遮那佛的同名異譯，他是本尊，釋迦是本尊的化身，化身屬於本尊。因此，聖武天皇以東大寺象徵國都，以東大寺的本尊象徵天皇；以國分寺象徵諸國，以國分寺的釋迦象徵各國的國司；以百億釋迦象徵各國的人民。因此，可用一表對照說明：



講到國分寺的出現，先要介紹《金光明經》。自從天武、持統、文武天皇等歷朝以來，盛講之《金光明經》，為西涼曇無讖的四卷譯本，至聖武天皇時則用唐義淨的十卷譯本，叫作《金光明最勝王經》。聖武天皇神龜五年（西元七二八年），書寫金字《金光明最勝王經》六十四部，每國頒一部，並令轉誦，祈禱國家之平安。這是開創國分寺的預備工作之第一步。

天平九年，全國天花流行，為求禳災，為求福國利民，令各國各造釋迦丈六像一尊，並寫《大般若經》一部，這是第二步。

天平十年，令各國各造金光明四天王護國寺（僧寺）及法華滅罪寺（尼寺）一座，各寫《金光明最勝王經》及《法華經》一部，

分置僧尼二寺，並令各造七重塔一座，安置天皇所頒的金字《金光明最勝王經》。至天平十三年，便詔以僧尼二寺而建立國分寺。僧寺住二十人，封給五十戶，施水田十町（每町約為九千九百一十八平方公尺）；尼寺住十人，施水田十町。僧尼每月八日必須誦《金光明最勝王經》，每半月行誦戒羯磨，每月六齋日，禁止國人漁獵屠宰。於是，完成了佛化政治的理想。

思想源流

東大寺及國分寺的模式，乃是來自中國。推古之後，日本渴慕並移植學習中國文化制度，不遺餘力，佛法則是其最大的一環。隋唐時代的中國，佛教發展，如日中天，寺院之建築，亦極輝煌。現在列舉數端如下：

（一）隋文帝仁壽元年（西元六〇一年），雍州以下三十州，各建塔以分置舍利（《廣弘明集》）。

（二）則天武后天授元年（西元六九〇年），武后詔於東西兩京及天下諸州，各建大雲寺一座（《唐會要》、《資治通鑑》）。此乃根據《大雲經》的經名為寺名。聖武天皇則亦以《金光明經》護國及《法華經》滅罪為寺號。

（三）唐中宗神龍元年（西元七〇五年），於諸州置佛道二教寺觀各一，佛教為中興寺，道教為中興觀。同三年，改中興之名為龍興（《舊唐書·中宗本紀》）。

（四）唐玄宗開元二十一年（西元七三三年），令天下州郡，各建一大寺，號龍興寺及開元寺，並將武后時的大雲寺改為開元寺（《佛祖統紀》、《釋氏稽古略》）。

可見，聖武天皇的國分寺，淵源於隋唐，而非別出心裁。再說大佛像的鑄造，也是學自中國的風尚。例如唐高宗自咸亨三年（西元六七二年）開始，歷時三年多，在東都洛陽之龍門，造立了一尊盧舍那佛石像，身高八十五尺，脇侍二菩薩像，亦高七十尺。此後，又有則天武后，於久視元年（西元七〇〇年）發願在洛陽北邙山的白司坂，造大銅像。中宗神龍之初，加以修繕，而告竣工。

第三節 奈良佛教的文化及其利弊

慈善事業

奈良佛教的可貴處很多，慈善則是其一。於元正天皇養老七年（西元七二三年），在興福寺內設施藥院及悲田院。這要追溯到聖德太子的福田事業，他曾於四天王護國寺設置敬田、悲田、療病、施藥等四院。敬田是寺院的三寶部分，即是人民皈敬三寶的道場；悲田是貧窮孤獨者的救濟所，為養老院及孤兒院的性質；療病及施藥，是公共衛生的保健設施。聖德太子除令人民篤敬三寶之外，並設悲田、療病、施藥之三院，以立國家之大基。由此發展而有了奈良時代的慈善事業。

天平二年（西元七三〇年）四月，聖武天皇的光明皇后，將她宮職的經費，節省下來，設置施藥院，又置悲田院以濟貧病之輩。被皇后親身洗滌療養的癩病患者，亦達千人之眾。這種慈愛精神，史家傳為美談。她的女兒孝謙天皇，也繼母后遺志，於天平寶字元年，為了救濟貧病之徒，以墾田一百町，永遠撥給興福寺的施藥院。

同時，自飛鳥時代以來，佛教沙門，多精醫術。例如：法蓮以醫道濟民而於養老五年接受褒獎；鑑真律師亦精醫藥，雖已雙目失明，仍以鼻嗅辨別藥種，而為日本漢醫仰為其祖。聖武天皇臨崩之

際，受詔入內寢的看病禪師，達一百二十六人。佛教重視醫藥，乃基於當時盛行《梵網經》中所說：「看病福田，第一福田」而來。

一般的公益事業

從事公益事業者，有三位代表人物。一是法相宗的道昭，他巡錫全國，在人多之處及交通要道之旁，穿了很多井，造了很多橋。

另一位是行基菩薩，他和他的弟子，比道昭做的公益事業更多。遊行全國，造橋築堤，修路架屋，開發水利，而且工程浩大，非同小可。例如：木津川的泉大橋，淀川的山崎橋。又於攝津都西郡的比賣島崛川，開了一條長六百丈，廣八十丈，深六丈五尺的大港。又設布施屋於各交通要口，供給沒有川資的旅人住宿。行基的事業，實在感人，在他一生中，除了公益事業，尚設立道場四十九所。

還有一位是和氣法均尼，她是和氣清麻呂之姊，俗名廣蟲。當時孝謙天皇因沙門道鏡事件而出家為尼，廣蟲侍伴孝謙天皇出家，法名叫作法均。她也做了好多感人的事。天平寶字年間，有藤原仲麻呂（惠美押勝）之亂，平定之後，其黨徒三百七十五人，當處斬刑，由於法均尼向天皇乞諫而減處流刑。亂後天下發生大饑饉，人民多有將幼兒拋棄而不能顧的，法均尼派人收養者，達八十三個。

教育的普及

談到教育，又要說到聖德太子，他以法隆寺為研究佛法的學問寺，即是寺院中的教育機構。日本的學校教育，實即以此為發源。推古天皇十六年，隨使臣小野妹子來華者之中，即有四位學問僧及四個學生。其中的學問僧日文及高向玄理，到了大化革新時，被任為國博士；另一學問僧請安，返日之後，則成為中大兄皇子（即後

來的天智天皇）的老師，教授周公、孔子之教。可見當時的學問僧，乃是通內典與外學的。

根據佛教思想而發展教育的人，則為吉備真備。他於靈龜二年（唐玄宗開元四年，西元七一六年）入唐留學，天平七年（西元七三五年）返日。他是大政治家，也是大教育家，甚至有人說他是日本的倉頡；日文由他發明的傳說，固不足採信，但他設立教授內學及外典的「二教院」，雖是由推古時代的學問寺發展而來，卻將日本的學校教育，又向前推進了一步。

另有一位大納言石上宅嗣，他於寶龜十一年（西元七八〇年）出家，法名梵行，拾其舊宅為阿閦寺。在此寺之一隅，別設芸亭院，陳列內外典的各種圖書，公開由人閱覽。此乃是以佛教為中心的日本第一所公共圖書館。

可惜，以上的二教院及芸亭院的遺跡，今已不明其所了！

文學與美術

此時的日本文學，是以漢文學為主，以漢詩為盛。由於聖武天皇的提倡獎勵漢文學，例如：他親自抄錄隋唐人的作品中，又多係佛教文學——王維居士的詩，真觀法師的頌、詩、讚、奉請文，釋靈實的讚、雜文、祭文，釋僧亮的詩等。所以日本在此期間的佛教詩歌，也有不少，例如：作於天平勝寶年間的《佛足石歌》最最有名，共有二十一首。又如：智藏、辨正、道慈、道融等四人的詩，則彙於詩集《懷風藻》中，尤以道慈最為能手。

再說美術，當聖德太子薨後，其妃橘大郎女，為追懷太子而刺繡帷帳兩幅，描寫太子所期往生的佛國淨土的情形，後世稱此為天壽國繡帳，或稱為天壽國曼荼羅。這是合刺繡與繪畫為一的佛教美術。

由於中國美術品及美術家的不斷輸入，奈良時代的日本美術，較前代已有長足的進步。在雕刻方面，以東大寺法華堂的日光、月光二菩薩像，以及同寺戒壇院的四天王像，最為有名。在繪畫方面，則以藥師寺所傳的吉祥天女圖，最為有名。

政教混同的弊端

所謂奈良文化，其最大的功勞者乃是聖武天皇。他以保護佛教作為推行政治的建設，所以有天平文化之盛。但是，聖武天皇的目的，是在政教合一，故他讓位之時，即自號為沙彌。此後他的女兒孝謙天皇，也出了家。其經過是這樣的：天平寶字二年，孝謙讓位，淳仁即位。至五年，孝謙的寵臣藤原仲麻呂，企圖控制天皇及上皇，逼孝謙上皇及淳仁天皇，以臨時行幸之名，遷都至藤原仲麻呂所經營的近江保良宮。適孝謙上皇得病，詔沙門道鏡前去診病，奇驗，因得上皇的信任，自由出入宮廷。仲麻呂見勢，遂覺地位不保，而向上皇奏訴道鏡懷有野心，上皇聞之大怒，而還平城京的法華寺出家，法號法基尼。仲麻呂知道大勢已去，便於寶字八年（西元七六四年），起兵作亂，被稱為惠美押勝之亂。亂平，上皇重祚，即是稱德天皇。有了出家天皇，即起用出家的道鏡為太政大臣禪師，次年又授道鏡法王之位。同時起用沙門基真為法參議大律師，圓興為法臣。稱德天皇第三年，又為道鏡置法王宮職，行使任命大夫以下的官職之權，並用法王宮職之印。法王的供養，同於天皇。最後，道鏡竟起窺得皇位之念。稱德天皇第六年駕崩之後，道鏡終於失敗。一時政治混亂之極，故被日本史家詬病不已。

寫經佛教

日本與中國，同文同種，他們的片假名，是採用正楷漢字的邊旁組成，他們的平假名是採用草書漢字的邊旁組成。他們初有文化，均用漢文，因此，佛教由中國輸入，便省了譯經的工作。佛教

從印度傳到中國，不知耗費了多少人的智力精力，用在譯經上面。日本得天之厚，不必譯經，便將精神致力於寫經上面。由於大乘各經，多鼓勵讀誦、書寫、供養的功德。在印刷術尚未發達之時，流通佛典、廣佈佛法的唯一方法，的確也靠書寫。此在奈良時代，特別隆盛。例如：大寶律令中，規定政府的中務省圖書寮，司理寫經之職。奈良時代的皇后宮職，開有寫經所。聖武天平六年，詔設寫經司，置有長官專任其職，此為寫經的黃金時代。除了政府官設的寫經事業外，尚有寺院及貴族的私設寫經所。寫經運動對於日本文化的貢獻，實在很大，唯其流於形式主義而不以經義的實踐為重，故被史家將奈良時代稱為寫經佛教。

同時，由於朝廷全力提倡佛教，佛教的運動，便集中於京都所在地。天皇遷都，著名的寺院往往也跟著遷徙。據說天武天皇九年（西元六八一年），京內寺院有二十四座，養老四年（西元七二〇年），都下有四十八寺讀《藥師經》。寺院集中於都市，固然利於發展，但也難免因此而染上了市囂的塵習，僧尼生活，易受聲色所動而趨於墮落。

第三章 平安時代的佛教

第一節 天臺宗的開創與發展

新京的氣象

奈良末葉，政治綱紀頹廢，社會秩序混亂。至延曆十三年（唐德宗貞元十年，西元七九四年），桓武天皇自古京遷都至平安（今之京都），目的是在整頓綱紀，統一民心，刷新風氣。

對於佛教政策，也與上次遷都時不同，上次遷都，把飛鳥的寺院也遷至平城，這次則首先自延曆四年起，限制建寺，禁止將土地施入寺院，禁止寺院做營利事業。並且下令，整肅僧風，矯正政教一致的弊習。如今遷移新都，規定舊京的寺院，仍當留置原地。到了新都，另外創建東西兩寺，以莊嚴國都鎮護國家。於是面目一新，教界的新人物也開始出現了。最有名的，那就是開創天臺宗的最澄，以及密宗的鼻祖空海。

最澄傳教大師

最澄是近江國（滋賀縣）人。傳說他是我國後漢孝獻帝後裔，於寶龜十年（唐代宗大曆十四年，西元七七九年）十三歲時，投大安寺行表之門出家為僧，二十歲受具足戒於東大寺。見了平城京的佛教現狀，競以虛榮為事，頗為不滿，於是發金剛不壞不退之誓願，登比叡山，隱於山林，以建立道心之宗教，以絕「服飾之好」，以斷「嗜好之欲」。

此時，天臺教的典籍，已由鑑真律師傳到了日本。最澄先學唯識章疏，入山之後，專修天臺三大部及《四教儀》等。至延曆十六年（西元七九七年），由於內供奉壽興之推奏，列最澄為內供奉之一員，以近江國的稅收，受理比叡山寺的費用。所謂內供奉，是推選十位戒律精嚴德智隆高的大德，原係供奉於宮中之內道場，又稱為十禪師。次年，於山上講《法華經》。此後講筵年年不絕。二十年，邀請六宗七大寺的諸山大德來山，開大法會，命名比叡山寺為一乘止觀院。這個法會，是智者大師的圓寂紀念日，後來永為定式而改名霜月會。二十一年，由於和氣弘世及和氣真綱兩兄弟的發起，禮請最澄出山，至高雄山寺，啟建法華三大部之講筵。講筵終期，即奉天皇下達入唐求法之詔，遂應命上表，感淚皇恩，並謂於法華之深旨尚須探求貫通，於天臺之章疏尚未得其定本。

延曆二十三年，最澄隨同遣唐使，乘船來華。他的身分是還學生，以別於留學生。留學生是長時期的學習，還學生是做短時期的

視察觀摩。另有隨行的留學生圓基及妙澄，加上一個為他擔任譯語的沙彌義真。

最澄來華，於唐德宗貞元二十年（西元八〇四年）九月一日，船到明州（浙江寧波）休息半月，即南下至臺州，訪龍興寺座主道邃，適逢開啟《摩訶止觀》等的天臺講筵，最澄即在欣喜之下，傳受了天臺法門，並得到天臺章疏二百餘部。其次又謁佛隴寺的行滿，承傳天臺教義。道邃及行滿，均係天臺六祖荊溪湛然的弟子，最澄是做了天臺七祖的傳人。

可是，最澄留華期間，雖尚不足一年，他卻除了學習天臺教，又跟國清寺的惟象傳受了密教。在越州（紹興）的龍興寺，又受善無畏及金剛智的法孫曉順阿闍梨的密法灌頂，並得經疏一百餘部。同時又在禪林寺的翛然座下，傳受了禪法心要，此可能是南宗旁出之牛頭系下的禪法。

因為當時的道邃，盛唱臺、密、禪融和之說，行滿則主張臺、禪、律並修之論。最澄受其時風影響，便在中國承傳了臺、密、禪、律的四宗大法。日本天臺宗之不同於中國的天臺，便是在其融和了這四宗的思想而成。因為最澄所傳，非僅天臺而已，此實含有綜合佛教的傾向。

天臺宗的成立

貞元二十一年（延曆二十四年）五月，最澄返日。第二年，奏准天臺法華宗為古京六宗之外的獨立宗，並與六宗的地位相等。

但是，此一新宗成立之後，南都（平城）的法相宗，即起而與之做義理之論爭。其論爭焦點，是三乘一乘權實之問題。此實繼承中國佛教之爭議的餘緒。法相宗的主將是德一，他首先作《法華新疏》以難破最澄，他以法相宗的立場，判《法華經》為權教；最澄起而反擊，判《法華經》為一乘實教。德一為此著書，約十多部，最澄反駁之著，也有八、九種。

又有一個問題，從來日本全國僧尼受戒，即以鑑真所建的天下三戒壇為準；但於最澄歸國之後，認為天下三戒壇是小乘戒，他的天臺宗為求徹底的獨立，標榜要另設大乘戒壇。這對南都六宗，當然不會同意，因而又引起一陣論戰的糾紛。故而一直等到最澄圓寂後第七日，大乘戒壇始獲准建立。

最澄以五十六歲的壯齡，寂於弘仁十三年（西元八二二年）。四十五年之後，於清和天皇貞觀八年，謚號傳教大師。此亦為日本之有大師號的嚆矢。

最澄自立大乘戒壇，主要是看不慣奈良南都佛教的腐敗。南都為都市佛教，他所建立的是山林佛教，淡泊名利。所以他有兩句名言：「衣食之中無道心，道心之中有衣食。」

最澄寂後第二年，比叡山的一乘止觀院，更名為延曆寺。寂後第六年，大乘戒壇在山上建立完成。最澄門下數百，上足弟子則有義真、定光、圓澄、圓仁等。

義真即是初以沙彌身分，隨最澄來華任其通譯的人。最澄寂後，義真為比叡山第一代座主。根據大師遺志，於山上創建戒壇院，振興大乘圓頓之菩薩戒。義真門下，則出有圓珍，後為第五代座主。

圓仁與圓珍

圓仁出於最澄之門，但他又於仁明天皇承和五年（唐文宗開成三年，西元八三八年）來華。在中國凡九年，正好趕上唐武宗會昌法難，目擊沙門還俗者約三千人，佛像、佛經，摧毀殆盡！然其在中國親近的大德之多，範圍之廣，不讓其師。他依終南山的宗叡學悉曇；從嵩山寺的全雅傳受密教儀軌及曼荼羅等；於大興善寺的元政受金剛界之大法；於青龍寺的法全傳胎藏界之大法；又就醴泉寺的宗穎學止觀法。會昌法難，圓仁險遭池魚之殃，化裝成道士身分，始逃出長安，而於承和十四年，返回日本。

圓仁返日之後，一心發展比叡山的延曆寺，先後建立總持院、定心院、法華三昧院、常行三昧院等，一時殿堂達於鼎盛。同時承最澄之遺業，推展了舍利會、天臺大師供會、不斷念佛會等的法會。貞觀六年，以七十三歲之高齡示寂。貞觀八年，被諡為慈覺大師。其門下之有名弟子，則為安慧、慧亮、長意、相應、安然，尤以安然最為著稱，深達圓密兩教之奧旨，厭離名利之爭奪。

圓仁繼定光為第三代座主，其弟子安慧為第四代座主；第五代座主，則為義真門下的圓珍。

圓珍於十五歲時投義真門下出家，三十九歲，即是文德天皇仁壽三年（西元八五三年，唐宣宗大中七年），來華遊學。他在中國的路線是從福州、臺州、越州，復經河南的洛陽而入長安。此期間，他依良墌學天臺；又從福州開元寺的般若多羅、長安大興善寺的智慧輪、青龍寺的法全等，傳受密教。特別是法全，授他兩部之大法以及抄寫的儀軌。大中十二年，返日之時，攜去典籍四百餘部達一千卷，其對文化輸日之貢獻，可謂大矣！

圓珍歸去之後，貞觀元年，受大友氏之請，住近江三井的園城寺。八年，奏准以園城寺為天臺比叡山的別院。十年，以園城寺為傳法灌頂的道場。寬平三年（西元八九一年）七十八歲入寂，至醍醐天皇延長五年（西元九二七年）諡號智證大師。

良源及其門流

圓珍以後，天臺宗的座主，約七十年間，均由圓珍的系下產生，此所謂智證門徒。圓仁系下僅保有京都之法性寺、山科之元慶寺等山外的勢力，直到良源出來，成為第十八代座主，圓仁系才又恢復到山門（比叡山）的勢力，此所謂慈覺門徒。

良源十二歲出家，二十六歲參加承平七年（西元九三七年）於興福寺召開的維摩會中，即以理辯擊敗了南都的義昭；又於應和三年（西元九六三年），在清涼殿設法華會，論破了法相宗，世稱之

謂應和宗論，於是名聲大振。至康保三年（西元九六六年），遂繼位天臺第十八代座主，僧官位次累進為大僧正。自行基以來二百二十年間，已未見有僧正的任命，故此係為良源的殊榮。

當時，比叡山因曾受火災而寺舍失修，異常荒蕪，良源悉心為之中興，重舉學事，力行法會，恢復了昔日盛世的狀態。另有自最澄以來，共有三塔或三院，即是比叡山的東西兩塔，加上橫川一塔。在此之前，由於智證門徒，力量不及，所以橫川地方景況寂寥，至良源時代，三院則達於同樣的繁盛。此真是事在人為了。

良源於寬和元年（西元九八五年）化去，享壽七十四歲。其門下之盛，堪與孔子與羅什三藏相擬，所謂門徒三千，賢士七十，四哲為最。源信、覺運、尋禪、覺超，號稱四哲。四哲之外，尚有性空、增賀、安海，亦為一時龍象。

由源信及覺運之下，分為二流。

源信隱於橫川兜率谷之惠心院，專以著述為己任。著有《一乘要決》三卷、《大乘對俱舍抄》十四卷、《妙行心要集》六卷、《往生要集》六卷等，共有七十餘部百五十卷。寬仁元年入寂，世壽七十六歲。以其學風所被，弟子們即形成一種門風，自此以下，出一學派，仰源信為創祖而稱惠心流。

覺運，常住於檀那院，大張天臺教義，著有《一實菩提偈》、《觀心念佛》、《念佛寶號》、《草木發心修行成佛記》各一卷等。他與源信雖同闡天臺，意趣則互有出入。後人以其有別，故分之為惠心流與檀那流。由此二流又各出四流，總稱為山門八流。

八流與兩流

此八流是指良源之下的系統所分出。先由惠心流出覺超，三傳出忠尋；檀那流出遍救，三傳出澄豪，兩流並行，盛極一時。

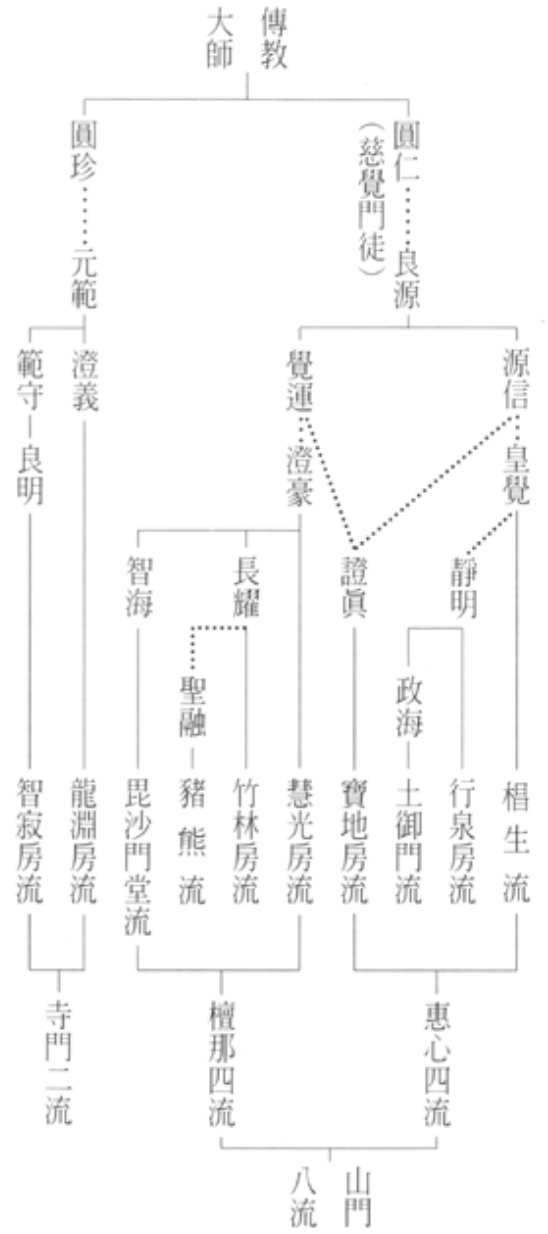
澄豪稱為慧光房流，澄豪門下頗眾，又出三流：長耀開創竹林房流（亦稱安居院流），智海開創毘沙門堂流，尚有聖融吸取竹林房流而開出豬熊流，總稱之為檀那四流。

忠尋門下的皇覺，開出生流。皇覺之後，經範源、俊範，至靜明而開出行泉房流。靜明門下出政海而開土御門流。由惠心流而兼吸檀那流的證真，復開出寶地房流。合稱之為惠心四流。

以上兩大系八支流，總名之為山門八流。

現在再說寺門二流。因在良源之後，比叡山上以慈覺門徒的勢力隆盛，智證門徒則處於劣勢，致到智證門徒的餘慶，出任第二十代座主時，受慈覺門徒的壓迫，就職僅三個月即辭退而去。餘慶受迫之後，率領智證門徒千餘人，下山移至三井的園城寺，而與山上的延曆寺對立，因此分裂為山門與寺門。自此之後，兩門之間，即屢有爭戰，互成水火。寺門派，後亦分為二流。由圓珍之門弟四傳而出千觀，經元範而出澄義及範守，範守之下的良明，則與澄義頡頏，爭辯義理。後世遂稱澄義一派為龍淵房流，良明一派為智寂房流。合稱為寺門二流。

為便於記憶，現將天臺宗的門派，列表說明如下：



臺密的發展

上面已經說到，日本的天臺宗，是承受了臺、密、禪、律四宗的思想而成。其中除發展天臺本宗的宗義之外，則以發展密教為最

可觀。因別於空海所傳的東寺密教，故稱為臺密。

臺密的主流有三個人，即是最澄、圓仁、圓珍，被分別稱為根本大師（最澄）流、慈覺大師流、智證大師流。最澄倡圓密一致說。圓仁主張圓密一致之中應有一分差別，密分理及事，圓密之關係，乃為理同而事別，也就是說，從理而言，釋迦與大日是相同的；從事而說，則有差別。臺密之大成者，乃是圓仁的弟子安然，他進一步而倡理同事勝，以為大日勝於釋迦，故不免有自失其臺教立場之嫌。

圓仁之下出良源，因其常住橫川，故稱川流。安然之下出皇慶，皇慶居於東塔南谷，故稱谷流。谷流之末，又有相實的法曼院流、良祐的三昧院流、榮西的葉上流、聖昭的穴太流。穴太流之末，又由澄豪創西山流。其以義爭而分之派別，總共有本末十三流。

第二節 真言宗的開創與發展

空海弘法大師

平安初期，日本佛教界出現了兩大彗星：一位是最澄；最澄生後七年，第二位便是空海的誕生。

空海於寶龜五年（西元七七四年），生於讚岐國造的後裔佐伯氏之家。佐伯氏這一族人，自大化革新之後，出了好幾位高僧，例如圓珍，即與空海同一血統。空海幼學《論語》、《孝經》等書，延曆十年入大學寮，修學明經道，此係儒學科目，專攻中國古聖先賢之書，但終不能使他感到滿足。於是發心皈依了三寶，並作《三教指歸》，以批判孔老釋「三教的優劣」，用述其入佛的大志。他評老莊為神仙小術，孔孟是俗塵微風。此書作於延曆十六年，當時

二十四歲。他的懷抱是「念念厭離朝市之榮華，日夕饑仰巖藪之煙霞」。欣求山林生活，與最澄相同。

空海出家，二十三歲，於東大寺受具足戒，此後即巡遊諸國，修煉苦行。他之成為密教的大師，也有其原因。他曾在佛前祈求：「吾從佛法，常求專要，三乘五乘，十二部經，心神有疑，未能取決，唯願三世，十方諸佛，示我不二。」由此而感一夢：有人指示他，《大毘盧遮那經》，便是他應所求的。遂於大和高市郡久米道場的東塔之下得到了此經，使他解決了一部分疑惑，但其仍有未足，因之發心來華，求受密法。

空海在中國

延曆二十三年，空海來華，和最澄坐的是同一艘船。先到福州長溪縣登陸，十二月下旬抵達長安，先住西明寺，再於青龍寺，遇到已有六十高齡的惠果阿闍梨。空海當時不過三十二歲，但是這位真言宗的第七代祖師，一見空海，竟如十年知交，被選為正嫡的傳人，嗣第八代祖位，號為遍照金剛。舉行灌頂大法，是在那年的六月十三至八月上旬，惠果竟於十二月十五日示寂，一如專門等待空海來傳受密法的。

空海所學者為金胎兩部，即是以金剛界開示大日如來的智德，以胎藏界宗本大日如來的理體，兩者互為表裡，此為密教教義之根源。就其教儀來說，有壇（曼荼羅）、有儀（念誦供養佛菩薩等之儀式軌則的書記文件）、有印契（以手指表徵種種之形物——法德的標幟）。密教重視教理教相之宣說，但更重視教儀的行法。稱此教儀行法的事相為之灌頂。灌頂之法，極為神聖，不得雜濫，否則傳者受者，並得重罪。此為密教之特色。

空海留華，前後三年（唐德宗貞元二十年至唐憲宗元和元年，西元八〇四—八〇六年），除了親近惠果，又在醴泉寺向罽賓僧般若及牟尼室利，學悉曇；從南天竺的婆羅門僧學梵語；韓方明授其書

法。當他回國之時，攜去經論章疏二百十六部四百六十一卷，圖像十鋪，道具九種，阿闍梨付屬物十三種。此對中日文化之交通，又是一大貢獻。

空海的偉業

返日之後的空海，先講《大日經疏》於久米寺。弘仁三年（西元八一二年），至高雄山寺，行金胎兩部之灌頂，復修天皇聖體安穩及鎮護國家之祈禱。弘仁七年，賜紀伊之高野地方為其入定之所。十一年，於東大寺行知識華嚴會。十三年，在東大寺建立真言院。此後即以此為密教的基地，故稱為東寺密或東密。這一年最澄示寂，空海遂集朝野之皈敬於一身了。他為平城上皇及廢太子高岳親王，行灌頂禮，尊榮極於一時。十四年，賜東大寺為真言宗道場，模仿我國長安之青龍寺，當時為鎮護京城的道場，號為教王護國寺，住密宗沙門五十人，禁止他宗門徒於此寺雜居。天長元年（西元八二四年），空海任東寺之別當，此為東寺長者制度之始。

天長八年，空海五十八歲，因病奏准，退居於入定地高野。次年，奏請宮中建立真言道場。天長九年（西元八三五年）的三月，他以六十二歲的世壽示寂。滅後二十二年，即是文德天皇天安元年，追封為大僧正；滅後八十六年，於醍醐天皇延喜二十一年，謚號弘法大師。

空海的著述很多，而以《三教指歸》及《十住心論》十卷為其中心思想之所寄。他以《十住心論》，立足於密教而批判佛陀一代之時教；他以《三教指歸》，立足於佛教而批判儒道釋三教之優劣。《十住心論》是於淳和天皇天長七年奉勅所撰，是當時的六部宗論之一。其他尚有華嚴宗的普機，三論宗的玄叡，律宗的豐安，天臺宗的義真，法相宗的護命，各寫了發揮自宗宗義的一論。俱舍宗與成實宗，則包攝在法相宗及三論宗內。

空海的門下

空海門下極盛，而以實惠、杲鄰、智泉、真濟、真雅、真如法親王、圓明、泰範、忠延、道雄，古來稱為空海的十大弟子。此外尚有真紹、真然、常曉、堅慧、道昌、圓行、惠運等，均為一時的碩匠。其中的實惠，最受空海所重，繼為東寺的長者。餘如真雅住弘福寺及東大寺，真濟住高雄山寺（神護寺），真然住金剛峯寺，也都是空海的親自付囑。實惠則受命為：「吾法之興，有賴汝力」，得授法灌頂之權，成為東密第二位阿闍梨，做諸弟子的依止。此後，真紹為第三阿闍梨，西寺之守敏則為第四阿闍梨。

長者之制度，其後亦有變更：自真濟始，同時任命兩位長者；昌泰元年（西元八九八年）增為三長者；至安和二年（西元九六九年）又增為四長者。

空海門下之來華留學者，有真如、常曉、惠運等。實惠雖想來華而因事未果，故由他的弟子圓行，和常曉同於唐文宗開成三年（西元八三八年）來華。真如是平城天皇的皇子高岳親王，他於唐懿宗咸通三年（西元八六二年）由真紹的弟子宗叡伴同來華。惠運則於唐武宗會昌二年（西元八四二年）來華。他們都在中國帶了很多的典籍和修法的道具回去。其中的真如法親王，到中國時，已有七十多歲，但他見到唐武宗滅法之後，佛教極其衰頹，因與兩、三道侶，萌發遠遊天竺之志，然其竟在中途的羅越國（今之馬來半島南端，許是新加坡的附近）逝去。此一壯舉與豪情，日本史家引為美談而追懷不已。

最澄、空海、圓仁、圓珍，加上空海之下的常曉、惠運、宗叡及圓行，日史合稱為入唐八家。

密宗的門流

日本係一島國，民性堅強，自尊之心高昂，故其密宗流派之開出，乃為必然之趨勢。

先由宗叡說起：宗叡初學天臺宗於比叡山，後學密教於實惠及真紹之門。宗叡門下出源仁，源仁之下出益信及聖寶，各自大弘密教，由此而引出東密之分裂為廣澤流與小野流。

廣澤流以益信為創祖，嵯峨地方的遍照寺為其中心道場。因為益信初學唯識於明詮座下，後受密法於宗叡及源仁之門。源仁也是由相宗而入密宗的人，故在源仁寂後，密宗東大寺的長者之一，即兼任了相宗東大寺的別當之職。

宇多天皇對於益信，備極敬仰，昌泰二年（西元八九九年）皈依、落髮、受戒。延喜元年（西元九〇一年）灌頂傳法而成為法皇，法號空理，灌頂號金剛覺，置其僧房於花園之仁和寺。自此，仁和寺即成為廣澤流之中心道場。

自宇多法皇經寬空，傳寬朝。寬朝則以嵯峨廣澤之遍照寺，為弘化中心。寬朝傳濟信，濟信出大御室性信法親王（三條天皇第四子），其下出寬助而名聲極於一代。寬助弟子極眾，大別又分出六派，稱為廣澤六流：

（一）由覺法法親王（白河天皇太子）開出仁和寺御流
——先由宇多法皇設置御室，後遂規定，仁和寺的住持職，均由皇子出家的法親王擔任，故稱為仁和寺門跡，或御室門跡，這是皇族寺院所謂門跡制度的開始。

（二）永嚴開出保壽院流。

（三）信證開出西院流。

（四）聖慧法親皇（白河天皇皇子）開出華藏院流。

（五）寬遍開出忍辱山流。

（六）覺鍐開出傳法院流。

再介紹以聖寶為創祖的小野流。

聖寶雖依空海的弟子真雅出家，卻在南都學了三論、法相、華嚴，尤其精於三論。此後故在東大寺起東南院，為基本道場，專弘三論；同時又慕役君小角的行跡而修煉行（驗道）於山林之中，後世稱之為修驗道的中興人物。他也由此而返回到密宗，在真雅示寂之後，即向真然受密法灌頂，又由源仁授他東密之奧密，他的聲譽遂和益信齊名。

聖寶先住於京都山科小野的曼荼羅寺，後於醍醐之山中建立一寺，為其修行道場。寬平九年（西元八九七年）列為官寺而與洛西的仁和寺並峙。

益信於延喜六年（西元九〇六年）示寂，享壽八十歲。德治三年（西元一三〇八年）諡號本覺大師。聖寶則以七十八歲寂於延喜九年，寬永四年（西元一六二七年）諡號理源大師。

由聖寶之下，便是觀賢，傳淳祐，傳元杲，傳至仁海，為小野流的極盛期。仁海與廣澤流的寬朝，稱為東密的兩大重鎮。仁海祈雨有奇驗，故被呼為雨僧正。仁海之下有成尊，成尊門下出義範、範俊、明算。義範下傳勝覺，範俊下傳嚴覺，由此二人各出三流，成為小野六流：

（一）勝覺之下的三流：

1.定海開出三寶院流。

2.賢覺開出理性院流。

3.聖賢開出金剛院流。

（二）嚴覺之下的三流：

1.寬信開出勸修寺流。

2.僧俊開出隨心院流。

3.宗意開出安祥寺流。

第三節 平安時代的佛教形態

入唐求法與密教法會

推古以來的日本朝野，對於隋唐文化的吸取，真是如飢如渴。日廷除了屢屢派遣使臣來華，並有留學生及學問僧的派遣，尤以僧人之來華，極受政府的獎勵。日僧來華之際，日廷恆賜予絁四十疋、綿一百疋、布八十疋，其量乃與遣唐副使相等。所以有唐一朝，來華求法的風氣，如火如荼。自唐高宗永徽四年（西元六五三年）至唐禧宗中和二年（西元八八二年）之間，前後來華的日僧之有名可考者，共計六十五人。平安時代則以天臺及真言兩宗的八家為最有名。平安朝正當我國密教盛行時期，他們攜去近九百部約二千卷的典籍之中，關係密教的亦占其大部，故在唐武宗滅法之後，中國密教失傳，而竟獨盛於日本。同時，會昌法難之世，日本吸收中國文化的程度，已達飽和。中國佛教在密教一度盛興之後，加上會昌法難的摧殘，則趨於衰頹景況。所以，有留唐僧人中灌，上書太政官，痛論唐末中國之凋弊多亂，日本的遣唐使因此即告終止。

平安時代以天臺及真言兩宗並盛，但在實際修持方面，則偏重密教。密教的內容，分教相及事相兩部，教相屬於教理，事相則為行法。所謂行法，即在加持祈禱的身、口、意三密，特別重視護摩（homa 意為焚燒）法，共有六種：1.消除惡難的息災法，2.增進福利的增益法，3.召集善神的鉤召法，4.折伏惡邪的降伏法，5.祈請諸佛菩薩之護持的敬愛法，6.祈求增長壽命的延命法。以致大至國家事變，小及日常茶飯，皆不離開密法的作持，形成了形式主義的佛教。

伴於密法之盛行而生的，又有許多法會，例如：大極殿之御齋會，藥師寺之最勝會，興福寺之維摩會，稱為南都三大會；圓宗寺的最勝會及法華會，法勝寺的大乘會，稱為北京三大會；加上宮中真言院的（年終）後七日的御修會。此外，尚有一代仁王會、臨時仁王會、灌佛會、盂蘭盆會、佛名會等等。經費均由政府支給，佛教卻只見到空洞的儀式了。

貴族佛教

平安時代，皇室與佛教的關係密切，例如最澄與空海，深受桓武天皇及嵯峨天皇之信仰；文德天皇及清和天皇，向圓仁結緣與受灌頂。第五十九代的宇多天皇則為益信的付法弟子。自此以後直至第七十七代的後白河天皇，共十九代約歷二百六十年之間的天皇，竟有十五位落髮而入僧儀。因此，與皇室有關係的寺院就很多了。由皇室所特建的，數其著者，即有嵯峨天皇的觀空寺，嵯峨皇后的檀林寺，淳和皇后的大覺寺，醍醐皇太后的勸修寺及醍醐寺，後白河天皇的蓮華王院等。

此外，由貴族所建的寺院亦不少，例如：藤原道長的法成寺，藤原賴通的平等院，係為其中之最有名者。

正由於皇室及貴族與佛教的關係深厚，皇室與貴族的人以出家為高貴，凡是出家的僧侶，其身分和所受的待遇，也就相等於貴族階級了。所以日本史家稱平安時代為貴族佛教。

貴族出家的動機，初期的確是為了宗教的信仰，但到後來就變了質。因由於貴族出家者，享有宗教的特權，依賴富裕的寺產，擁有經濟的實力，並藉其俗家的勢力背景，得任教界的重職。原為憑德學而選任的僧官僧位，至此則仗權勢而佔得。此所以形成了貴族寺主之世襲的門跡制度，此所云出家，實不過是其在俗生活的延長而已。

同時，僧官的名位，也落於不切實際的虛榮化。奈良時代以來，即已有了僧官的三綱，到了平安朝的嵯峨天皇時代，除了僧正，尚設大小僧都各一人，律師四人，但均有名無實。又分僧位及師位，此係為了表彰僧人的功勳，分別授予大法師位、法師位、滿位、修行位的四種師位。為使僧官的名位與一般的師位有區別，便又另立印法大和尚位、法眼大和尚位、法橋上人位，順序配置於僧正、僧都、律師的三等職位。於是，僧官與僧位交混，真是疊床架屋之舉！

僧兵的發生

在平安時代的中葉，由於藤原氏專權於中央的結果，武人階級抬頭。例如：坂東的武士及西國的海賊，以武力爭鬥，擾亂地方治安，殺伐之風，次第及於全國。各大寺院，除了專修學問的僧人所謂學侶之外，多數是由私度而來的所謂行人。這些本為衣食無著的遊浪之徒，出家的目的在於寄佛偷生，非為修行學佛。亂世之民多失正業，這些被視為惡僧與濫僧的分子，也就越來越多。

各寺院之間，由於各自受到外界不同勢力的激盪，為求自衛，便將這些行人武裝起來。接著由於寺院之間各貴族子弟的互爭權勢，也就訴之以武力。南都與北嶺之間的僧眾，為了信仰及門戶之爭，也以武力來對抗；地方的神社勢力之角逐，也利用了武裝僧侶。這就是僧兵的成因。

僧兵跋扈之甚者，乃是南都興福寺與北嶺延曆寺，通稱為奈良法師及山法師。他們各挾其地方勢力，以發動戰亂。

在第一節中，已說到天臺宗的分裂為山門與寺門，故其僧兵的主力，又為山門的延曆寺對寺門的園城寺。朝廷對之，也是無可奈何。

末法思想的出現

由於寺院生活的世俗化，以及僧兵的橫暴，殺伐縱火，鬥爭不已，日本教界即出現了末法來到的思想。

這是釋尊入滅之後，流行於佛教中的預言，分有三時說，以及五個五百年說。所謂三時說，即是在正法時期的佛子，具備教、行、證的三法；在像法時期，無證法而唯教與行；在末法時期，已無行法與證法，只有教法的存在。根據《大集經·月藏分》（《大正藏》一三．三七九頁下）的〈法盡滅品〉及《摩訶摩耶經》（《大正藏》一二．一〇一三頁下）中說，正法五百年，像法一千年。根據懷感的《群疑論》所引《大悲經》（《群疑論》卷三，《大正藏》四七．四八頁下），則以正像二法各一千年，以下便入末法時期。日本雖兩說並行，而以第二說為有力。他們以釋尊滅於周穆王五十三年（西元前九四九年），到日本後冷泉天皇永承七年（西元一〇五二年），便入末法時期。

五個五百年說，也出於《大集經·月藏分》（《大正藏》一三．三六三頁中）：佛滅第一個五百年，解脫堅固；第二個五百年，禪定堅固；第三個五百年，多聞堅固；第四個五百年，造寺堅固；第五個五百年，鬥爭堅固。

日本當時的教界，便將平安初期及此前的糾紛之多與造寺風氣之盛，配合第四個五百年。平安中世以後的僧侶墮落及僧兵之亂，配合第五個五百年。這是一種在無可如何之下的消極安慰及解釋。到了鎌倉時代，日本佛教卻因對末法的警覺，現出了蓬勃的生機。

彌陀信仰的興起

平安時代的中期之後，由於社會多亂，人民多感此一世界之危脆，遂有他方淨土的嚮往，彌陀信仰乃漸受重視。雖然在奈良時

代，即有三論宗的智光及禮光等，願生西方淨土，但其成為民間大眾化的信仰，則在空也上人出來之後。

空也名叫光勝，他於二十多歲時，即以沙彌身分，巡遊全國各地，普勸民眾念佛。朱雀天皇天慶元年（西元九三八年）入京都，往人群集中的市場內，勸大眾念佛，世人因而號其為市聖。天祿三年（西元九七二年）示寂，世壽七十歲。

又有源信，出於良源之門，盛弘彌陀信仰，著有《往生要集》，勸行念佛法門。寂於寬仁元年（西元一〇一七年），世壽七十六歲。

永觀律師也在京都之禪林寺，修念佛法門，日念一萬遍至六萬遍。著有《往生十因》，為當時淨土行者之所愛讀，逝於天永二年（西元一一一一年），享壽八十。

良忍又開融通念佛，他以天臺基礎而修淨土法門。當他四十六歲那年（永久五年，西元一一一七年）五月，在三昧中見到阿彌陀佛，感得融通念佛之偈：「一人一切人，一切人一人；一行一切行，一切行一行。」也就是說：一人念佛，能融通一切人，一切人念佛，融通一人；人人互相融通，行行互相融通，宛如燈燈相照，鏡鏡互映。這一思想，是從自力聖道門過渡到他力淨土門的媒介，是站在法華及華嚴的立場，旁接了淨土三經的觀念。此到鎌倉時代，便成熟為親鸞的真宗，日蓮的日蓮宗。

社會福利事業及文藝

繼續奈良時代布施屋的發展，有最澄於美濃設廣濟院，於信濃設拯濟院，置宿泊所，便利貧窮的旅客。另有越後的國分尼寺的法光尼，於渡戶濱，設布施屋，並以四十多町之農田收入，作為其經常費。此後，布施屋便由民間慈善事業而轉為國家經理的社會救濟，然其監管職掌仍由僧侶負責。

此時又有僧侶所設的好多濟貧事業，如武藏國的悲田處，相模國的救急院，太宰府的續命院，出羽國的濟苦院等。

空海為修水利，便民灌溉，在讚岐國開了一個萬農池。

空也上人，勸人念佛，但也為許多地方掘了好多的水井，時人呼為阿彌陀井。

淳和皇后於天皇崩後，從圓仁出家。宅心仁慈，成立孤兒院，收容孤兒，並設救治院，為僧尼療病。

永觀律師，常至監獄，教誨罪犯。

在此時代，日本文學之受佛教的影響極多。但就佛教本身而言，可從佛教說話集之編纂，而知其產量之豐富。主要者有：《日本國現報善惡靈異記》三卷、《三寶繪詞》三卷、《今昔物語集》三十一卷。尚有佛教歌謠之所謂和讚，例如：珍海的《菩提心集》、千觀的《彌陀讚》、後白河天皇御撰的《梁塵祕抄都》二十卷。此外，有源信的《往生要集》、永觀的《往生十因》等，均係一代名作。

藝術方面，平安初期，以密教美術為主，中期之後，即由淨土教的美術代起，稱為（彌陀）「來迎」美術。例如：宇治的平等院法華堂，日野之法界寺阿彌陀堂，其以丈六阿彌陀如來像等，最為有名。又如源信於高野山所畫的聖眾來迎圖，被稱為淨土教繪畫的最大傑作。

神佛合一的思想

自奈良時代以來，佛教漸次與日本的神道思想混合。此可溯源聖德太子，崇佛而不廢其固有神道的祭祀開始。佛教為適應日本的環境，遂將神佛界限廢棄。到了平安中期，竟學印度佛教的末期，以本地及垂迹的觀念，付一切外道之神以合乎佛法的地位，而將日

本的神祇，解說為佛菩薩的垂迹權化。故將各神祇，均配置以佛菩薩的身分。例如：比叡山和日吉山王七社之關係，興福寺與春日神社之關係，即是因此神佛混同的思想而結合起來。又說什麼神是阿彌陀佛的垂迹，什麼神又是觀音菩薩的化身。此到明治維新，倡神佛分離，才告結束。

第四章 鎌倉時代的佛教

第一節 南都佛教之復興

復興的機運

平安朝遷都之後，佛教的中心也到了新京，由天臺、真言兩宗的勢力，取代了奈良佛教的地位。奈良的六宗，僅能保持其命脈，卻已次第失去了昔日的光輝。但到了平安末期，新京的佛教也趨於沒落，相反地，又刺激了南都所謂古京六宗的復興。根據日人境野黃洋的《日本佛教史要》，說此新機運的到來，有四個因素：在平安末期，第一是事相隆盛之反動，第二是戰亂之影響，第三是僧侶墮落的結果，第四是宋日交通的啟發。

由於真言宗重視事相的形式，佛教又成了祈禱的空架；由於戰亂及僧兵的殘酷橫暴，以及貴族僧侶的墮落，引起了末法思想的醒覺；由於宋日交通的結果，再次輸入了新興的禪宗。日本的本身也開出了日蓮宗及淨土真宗。這是在多種因緣的促成之下，使得南都的佛教，對於佛陀的教法，做了一次深切的反省與再認識。他們認為：末法既已到來，吾人唯有回復到正法時代的精神，才能保持佛法於不墜，所以主張追慕釋尊，或依當來的彌勒，均宜推展復古運動。因此，新起的日蓮宗及禪宗，也是釋迦教。又有人以為：末法

之際的五濁惡世，人的意志薄弱，罪垢深重，唯賴他力淨土之救濟，故有淨土真宗的勃起。

華嚴宗的復興

在天曆元年（西元九四七年），有智光於東大寺建尊勝院，以期復興自宗，但其真正的復興，要到鎌倉時代之初。智光傳松橋及觀真，由觀真五傳出景雅，景雅之門出明惠上人高辨。由松橋七傳出宗性，宗性之門出凝然大德，高辨及凝然二人，才是復興華嚴宗的兩大重鎮。

高辨幼失怙恃，十歲出家，先學密教於醍醐寺的實尊之門，再從景雅修學華嚴。建永元年（西元一二〇六年），後鳥羽上皇勅賜栂尾山為其興隆華嚴之地，高辨即以《華嚴經》經句「日出先照高山」之意，取名為高山寺。高辨行解並重，尤謹於律，一時朝野皈敬。鎌倉幕府的執權北條泰時，亦常往禮敬，並請示治世之方。他的理想，是將釋尊當世的正法，實現在末法之世，故其因追慕釋尊之事蹟，而欲往印度朝聖，終以染疾未果。他的著述很多，有《金師子章光顯抄》二卷、《華嚴唯心義釋》二卷、《華嚴信種義》一卷、《華嚴修禪觀照入解脫門義》二卷、《摧邪輪》三卷等。由其師承的關係，他主張華嚴與密一致之說，願生彌勒的兜率淨土。他逝於貞永元年（西元一二三二年），世壽六十歲。門下有喜海與靜海，相繼住持高山寺。

宗性也是幼年出家，於東大寺專攻華嚴，兼通三論、法相、俱舍等學。文應元年（西元一二六〇年）五十九歲，就任東大寺的別當。正應五年（西元一二九二年）以九十一歲之高齡示寂。篤於彌勒信仰，著述極多，現存於東大寺者，尚有二百三十部四百五十卷。凝然即出於其門。

凝然大德，十五歲依東大寺的圓照落髮，從宗性學華嚴。又嘗於比叡山及京都等地，探究各宗奧義，自聲明、音律、國史乃至神

書，無不精通。蒙後宇多上皇之眷顧，繼圓照而住東大寺戒壇院。他的著述，多達一百二十七部一千二百餘卷，卷數之多，堪稱空前。他因特別敬仰聖德太子，於六十年之間，研究聖德太子的三經義疏，著註釋達一百十卷，故以三經學士自稱。最有名的是著有佛教入門書《八宗綱要》二卷，以及繼承宗性的佛教史學而著《三國佛法傳通緣起》三卷、《傳法傳章通》十八卷、《諸宗傳通錄》六卷。華嚴學因到凝然而集大成，成為華嚴的中興之祖，元亨元年（西元一三二一年）八十二歲示寂，加國師號。門下有禪爾、湛眷、盛譽等。

法相宗的復興

法相宗是奈良六宗之教學的核心，平安時代其雖式微，仍可維持教學之傳統。至平安末期，出有藏俊及覺憲等名匠。覺憲門下的貞慶出來，始為法相宗的中興。貞慶號為解脫上人，十一歲依覺憲出家，他是覺憲的俗姪。其後入興福寺專究法相宗義，建久二年（西元一一九一年）因列席宮中的最勝會，目睹眾僧競以美服為尚，殆念佛陀嘗有頭陀行之遺訓，慨嘆時下僧風之墮落。遂於次年三十八歲時，隱遁笠置山，達十六年之久。寂於建保元年（西元一二一三年），享壽五十九歲。他的代表作是註釋《唯識論》的《唯識同學鈔》六十二卷。他的思想結晶，則可從其《愚迷發心集》、《心要鈔》，一窺全貌。

貞慶在理想上，求生彌勒的兜率淨土，在實際生活上，重視律儀的嚴格操守。因此他又是關係南都律宗之復興的重要人物。

律宗的復興

平安時代的初期，由鑑真所傳的南都律宗，尚保持其傳承，平安中期之後，法脈遂告中絕。其原因有二：一為僧風之頹廢，一為

受了比叡山大乘戒壇之興隆的影響。嗣由於末法思想的醒覺，即有實範起而做了復興律宗的先驅。

實範出身於興福寺，號蓮光，又稱為少將上人，保安三年（西元一一二二年）著東大寺戒壇院受戒式。大治四年（西元一一二九年）創建成身院於奈良之東郊，努力於戒律之復興。繼其後者，有法相宗的藏俊、覺憲、貞慶、戒如，相承弘律。戒如門下則有覺盛、有嚴、圓晴、叡尊，號稱為戒如門下之四傑。

覺盛字學律（西元一一九三—一二四九年），先於興福寺學唯識及俱舍，因慨於律門不振而發心以扶律為己任。並於嘉禎二年（西元一二三六年）與圓晴、有嚴、叡尊，同在東大寺以瑜伽及《占察經》所說的自誓受戒法，求受比丘大戒，上接已經中絕的律統。後於寬元元年（西元一二四三年），移住唐招提寺，盛弘戒律，深受朝野之尊信，譽為鑑真之再來。寂後諡號大悲菩薩。

叡尊號思圓（西元一二〇一—一二九〇年），十七歲出家，先學密教於醍醐及高野等處。三十五歲時因自戒如及圓晴聽聞《行事鈔》之講義，故於次年自誓受戒。自此之後，即獻身於興教利生之大業，遊化各地，為民眾受戒。又因仰慕聖德太子的社會教化及救濟事業，而為乞丐及癩病患者授戒，並供給食物，施於沐浴。同時他也深受皇室及武家的崇敬，嘗為後嵯峨、後深草、龜山、後宇多、伏見等五代天皇的戒師。在他一生之中，鼓勵戒殺，不遺餘力。於全國各地，設立放生所，計達一千三百餘處。寂後由伏見天皇諡號興正菩薩。門下有信空及良觀。

良觀（西元一二一七—一三〇三年）十六歲出家，二十三歲投入叡尊門下，從事社會救濟，建立療病、施藥、悲田諸院；又因愛護動物而造馬病舍及動物病院。三十六歲，即得執權北條長時及北條業時兩兄弟之皈依，並稱之為生身的如來。寂後由後醍醐天皇諡號忍性菩薩。

北京律的興起

日本史上站在平城京的立場，稱奈良為南都或古京，又稱為南京。上面說的是古京律的復興。因於另一律宗新支，從中國輸入，在北方的京都弘揚，故被分別稱為南京律與北京律了。

北京律的興起，歸功於俊芿及曇照。俊芿（西元一一八六—一二二七年）又號不可棄法師，先學臺密，後悟三學之根底在於戒律，故於三十四歲時，正治元年（南宋寧宗慶元五年，西元一一九九年）入宋，在中國留學十二年。自明州景福寺的如庵了宏受學南山律，同時也在華亭縣超果院學了天臺宗，又至臨安與禪教律諸師論道。東歸時攜去大小部律文三百二十七卷，天臺教觀文字七百十六卷，華嚴章疏一百七十五卷等。故在回國之後，重興京都東山的仙遊寺，改名泉涌寺，大張臺律之講筵。寂後，後小松天皇賜號大興正法國師，明治天皇加賜月輪大師號。

曇照（西元一一八八—一二六〇年）曾兩度來華，第一次於南宋寧宗嘉定七年（西元一二一四年）入宋，與俊芿同在了宏門下學律。居留十四年後返日，建戒光寺，大振律風。宋理宗紹定六年（西元一二三三年）再度來華，居八年回國，又建西林寺及東林寺。

第二節 淨土宗與日蓮宗

源空與淨土宗的獨立

平安時代，雖已有了淨土教的流行，但仍未脫寓宗的地位，到了鎌倉初頭，由於源空的出現，淨土宗始告獨立。

源空，亦名法然上人（西元一一三三—一二一二年），十三歲登比叡山，學天臺教。後又遊歷諸方，參訪碩學，頗有才學之譽。仁安三年（西元一一六八年）以後，隱居比叡山之黑谷，尋覓出離之要道，披閱源信的《往生要集》，又見善導的《觀無量壽經疏》

（《大正藏》三七．二七二頁中）所說：「一心專念，彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，但能念念不捨，是名正定之業。」因而皈命，專修念佛。是年源空四十三歲，後人即以之為淨土宗的開教之年（西元一一七五年）。

自此之後，源空即下比叡山，大弘專修念佛之教，發展極為迅速。在平安時代的淨土行者，尚修其他諸法，源空則排除一切雜行，一心專念南無阿彌陀佛，此為淨土教之純化及簡化。六十五歲時，嘗受關白九條兼實之請，著有《選擇本願念佛集》二卷，說明他的宗教思想。

源空的新宗既能受到眾多人們的歡迎，其他各宗包括南都及北嶺（比叡山）的徒眾，即起而反對。比叡山一派於元久元年（西元一二〇四年）集議制止專修念佛之流行；南都方面則以源空輕忽佛戒，好謗他宗，排斥餘行的理由，於元久二年向朝廷奏請糾彈。故到建永二年（西元一二〇七年），朝廷即宣令取締，並處源空師徒於重刑：計判死刑者四人，流刑者源空等八人。至建曆元年（西元一二一一年），源空蒙赦歸京都，住於東山大谷，但他已是七十九歲的人了，第二年即示寂於彼。在他死後，他的自由教團，雖仍屢受舊派的迫害摧殘，然他畢竟是成功了。寬元二年（西元一二四四年）賜號通明國師，元祿元年（西元一六八八年）東山天皇諡號圓光大師。滅後五百年，又由中御門天皇賜號東漸大師。

源空門下的諸流

源空的門下很多，並且各自成派立宗。例如：聖光房辨長上人開出淨土宗鎮西派，善慧證空上人開出淨土宗西山派，皆空房隆寬律師開出長樂寺流，覺明房長西上人開出九品寺流，成覺房幸西上人倡導一念義，尤其又有親鸞聖人開出了淨土真宗的新興宗教。由西山流又分出了一遍上人所創的時宗。

淨土宗、淨土真宗、時宗，乃由源空系下分張設教的三大流，迄今仍為日本佛教最大的宗派者，也唯源空系下的門流而已，可見源空之對日本佛教的影響之大了。

辨長（西元一一六二—一二三八年）十四歲出家，二十二歲登比叡山學天臺。建久八年三十六歲入源空門下，受淨土教，弘佈念佛。建曆二年在其故鄉筑前，創立善導寺，世稱鎮西上人。著有《徹選擇集》二卷、《淨土宗要集》六卷、《念佛名義集》三卷、《末代念佛授手印》一卷。

辨長門下極盛，最著者首推然阿良忠（西元一一九九—一二八七年）。良忠十六歲出家，嘗學究諸宗教義。三十八歲時，師事辨長，伴隨二年，即於京都及關東等地，弘通宗義。自他以下，又分出京都三流及關東三流，後世則以寂慧良曉的白旗流及尊觀良辨的名越流較盛。

證空（西元一一七七—一二四七年）十四歲進法然上人之門，直到源空示寂，前後二十三年之間，未嘗離師門。源空的《選擇本願念佛集》，實係口述，乃由弟子筆受到使證空勘文之作。證空始於洛東之小坂，弘佈念佛，故稱其宗義為小坂義。建保年間（西元一二一三—一二一八年），受慈圓僧正之囑，住西山之善峯寺，後退住於西山之三鈷寺，世人因而稱之為西山上人。由其開出的宗義，稱為西山流。他著有《觀經疏觀門義鈔》四十八卷、《祕決鈔》二十卷、《自筆鈔》十卷、《他筆鈔》十卷等。其門下也分出四流，後世之發展，則以淨音的西谷流及圓空的深草流較著。

一遍的時宗

源空寂後二十七年，一遍出世（西元一二三九—一二八九年），七歲即學佛典，十五歲出家，其後登比叡山學天臺，因感與末法時機相應的唯一法門，乃是念佛，遂投聖達門下，取名智真，改學淨土教達十二年之久（西元一二五二—一二六三年）。聖達是

西山流祖證空的弟子。又結草庵閉門稱名者三年，以有證得，出而遊行全國，廣弘念佛之義趣。隨身所帶者為本尊彌陀及其正依之淨土三部經。就其偏重而言，恰與源空、親鸞，各得其一：源空以《觀無量壽經》為中心，親鸞以《大無量壽經》為中心，智真則以《阿彌陀經》為中心。智真於文永十一年（西元一二七五年）夏，在熊野地方的神社權現宮，齋戒祈禱一百日，而感得一偈：「六字名號一遍法，十界依正一遍體；萬行離念一遍證，人中上上妙好華。」感得此一所謂神勅偈之後，自覺已悟彌陀之真意，遂又改名為一遍。

此後，即隨身攜帶勸進帳及念佛算，前後十六年間，遊行教化。其念佛勸進（開示化導）的方法，全同於良忍的融通念佛。當他示寂之時，入其念佛算中的，則云：「決定往生，六十萬人。」此乃取其神勅偈的各句第一個字而成。記入勸進帳中的人名，亦達二十五萬人以上，可見其結緣之眾。他根據經說「踴躍歡喜」之義，提倡「踴躍念佛」。又以《阿彌陀經》中的「臨命終時」之句，一遍自呼其同修道侶為「時眾」，因號其派為時宗。他的時眾在他死後，均能繼承其遺風，以度遊化生活為原則。後來有了寺院，乃呼其住持為遊行上人，以表不忘其創祖不住寺院的精神。

親鸞與淨土真宗

親鸞（西元一一七三—一二六二年）號為善信房，又稱愚禿。初為比叡山常行堂的堂僧，建仁元年二十九歲時，依源空之教專修念佛。承元元年（西元一二〇七年）朝廷宣令禁止念佛，與源空同被判處流刑，配於越後國。在那裡先後住了五年，其間沈思默察，深有感悟。鑑於平安時代，有一位沙彌空也，弘揚念佛，而他自己則因於流放期間蓄妻而成了非僧非俗，故稱愚禿。他於獲赦之後，移住於關東，以常陸為其中心，弘通念佛，凡二十年。

親鸞的代表作是《淨土真實教行證文類》六卷。自五十二歲起，經過不斷的修訂，到七十五歲時，始告大成。一般人以為源空

與親鸞的宗教思想，都很平易淺近，實則，他們在實踐方面固然極為平易，是所謂易行道。但其宗教的體系，絕不平易，乃係經過信解行證的思想歷程而產生的。所以，如果缺乏準備的知識，要想理解親鸞的這部大作，殊不容易。

親鸞的門下很多，由他之下開出的門流，現在已有十派，主要的團體則有下野的高田門徒，下總的橫曾根門徒，常陸的鹿島門徒，以及本願寺系統。本願寺初為文永九年（西元一二七二年）營建於京都大谷之本廟，是親鸞的墳墓及影堂之所在，土地是其末女覺信尼（俗名彌女）所獻。本廟則由其門弟共同管理。留守之職仍由覺信尼的子孫相續承繼。到了親鸞的曾孫覺如，始發展而稱為本願寺。寺號的定名年代，大概是在正和及元亨之間（西元一三一二—一三二三年）。另有親鸞門弟真佛的高田派，傳至顯智而極其隆盛，以專修寺為中心。

法華信仰的獨立

在源空的專修念佛成立之後約八十年，又出了一位日蓮聖人，開創了以法華信仰為根本的日蓮宗。日蓮（西元一二二二—一二八二年）生於漁家，故其自謂：「日蓮乃日本國東夷東條房國海邊之栴陀羅子也。」十二歲入其故鄉的清澄寺，求學內外諸典，十六歲落髮，法名蓮長。此後，即歷訪南都北嶺等地的諸宗名師，深契《法華經》之妙理。建長五年（西元一二五三年）三十一歲，歸清澄寺，同年四月二十八日之晨，登山頂，面向由海上昇起的日輪，他便高唱「南無妙法蓮華經」之經題，是為開宗的起源。他向大眾宣稱：《法華經》是一切經的眼目，是諸宗的中心。同時他攻擊他宗之論鋒極其銳利，因此不見容於故鄉，移居鎌倉，結一草廬，同時改名為日蓮。

但他傳道之心熱切，常於鎌倉市區，高唱經題，並向來往行人，男女老幼，勸導說法，鼓吹法華信仰，論難念佛之非。受其感化而皈從之者，道俗皆有，而且日益增加。正嘉元年（西元一二五

七年），日本適遭大地震、大風、洪水、饑饉、時疫等災難相繼襲擊，日蓮為了探究其因，即於次年至實相寺，閱讀藏經並作冥想，結果，以為是由於專門弘通淨土及禪等諸宗的邪法而致正法不行的緣故。於是撰著《守護國家論》及《災難對治鈔》，以述其旨趣。到了文應元年（西元一二六〇年）七月，將其所作有名的《立正安國論》，獻於鎌倉幕府的前執權北條時賴。內謂若不容受法華信仰，也不停止念佛之教，則三災八難不免，外寇亦自遠來襲。對於這點，卻觸犯了執權北條長時的忌諱，所以大為憤怒，他的草廬，亦為舊有諸宗的徒眾擊破焚毀。日蓮本人，僅以身免。

受此迫害，卻更加堅強了日蓮的信心，依然猛烈地攻擊他宗，積極地倡導唱題成佛之說。於是，再度帶來了迫害！弘長元年（西元一二六一年），幕府將他流配到伊豆的伊東地方。文永元年（西元一二六四年），又遭反對派的伏擊，他的弟子之中，有幾位因此喪命，他亦負了創傷。

到了文永五年（元世祖至元五年），由於蒙古第二次遣使至日本對馬島，並擄島民二人而去，即知強敵將至，恰好為日蓮的預言所中。他便再度上書幕府，他說：非以《法華經》之功德，無以鎮護國家。並寫四句格言，分送鎌倉諸大寺，謂：「念佛者無間地獄業，禪宗天魔所為，真言亡國之惡，律宗國賊妄說。」這種激越之論，殊違乎常情，幕府不予受理，諸寺諸山則不能置之等閑。故於文永八年，即被判處斬罪，後減為流刑，遠配於佐渡。

日蓮及其門流

文永十一年，日蓮獲赦，再返鎌倉。由於波木井實長之請，隱於身延地方的山中，結草庵而居。但是慕名敬仰者，均從四方雲集而至，後來即以此處為法華信仰的中心道場，名為久遠寺。弘安五年，感病出身延山，移居武藏地方的池上宗仲所建之本門寺，開堂之日，他所講的就是《立正安國論》，但也就在這年的十月示寂了，享年六十歲。

縱觀日蓮的一生，為自己的信仰而赴湯蹈火在所不辭，顯出宗教家特有的生命之光輝。但是這種精神之產生，除了日本的民族及地理背景為其根源之外，那就頗不可能了。日本佛教的強固性，就靠這一精神的維繫；然也因了這一精神，宗派的門戶隔閡，也就牢不可破。唯其佛教的含融性與寬容性，終能促使各宗派間，相容並存。

日蓮的門弟很多，最有名的是日昭、日朗、日興、日向、日頂、日持，此六人稱為六老僧，再加上日常與日像二人，並稱為八祖。六老僧在身延山的日蓮祖塔之旁，各建一房舍，各率自己的弟子（稱為中老），輪次守塔。但到弘安八年（西元一二八五年），當日向輪番之時，檀越波木井氏，主張廢除交替輪值制，而由日向永遠留任看守祖塔之職。日昭與日朗等人同意了，日興則以為有違祖師遺命，遂與他們絕交而去，至駿河（靜岡縣）另開大石寺。這是日蓮宗的初次分裂。

日興的門流中出有日目，主張本門與迹門的勝劣有別義，故稱勝劣派。日朗的法孫，則對勝劣之說而主張本迹一致義，故稱為一致派。

六老僧中的日持，離開本島，於永仁三年（西元一二九五年）自奧州輕津，越松前，經樺太而至韃靼地方（今之沿海洲）。因此而為日本史家認為日持是往海外弘法的第一偉人。

日蓮宗的弘佈

日蓮宗在京都的開發，是從日朗開始。日蓮寂後第十三年忌日，日朗門下的九鳳之一，也是八祖之一的日像（西元一二六九—一三四二年），西上至京都，但卻經過了三度驅逐。在這三度進退之間，得到真言宗的實賢及妙實兩人的改宗，助力極大。故於元亨元年（西元一三二一年），首先得到許可在京都建立了日蓮宗的第一座寺院，稱為妙顯寺。此後，接引公家（朝廷）及武家（幕府）

者，也就是此寺之力。日像後來被尊稱為龍華尊者。他的弟子妙實，於曆應四年（西元一三四一年）將妙顯寺遷至（也在京都的）四條櫛笥，故稱為四條門流。

尚有日朗的另一弟子日印，也有弟子日靜，由於他與將軍足利尊氏的俗緣關係，而獲幕府的保護，故於貞和元年（西元一三四五年），將鎌倉的本寺，遷至京都的六條，所以稱為六條門流。

另有一位，本係比叡山的學僧，康曆二年（西元一三八〇年），當他六十七歲時，因閱及日蓮遺著《開目鈔》及《如說修行抄》等，大受感動，遂改宗而自號日什（西元一三一四—一三九二年）。往來於京都與東國之間，宣揚宗義。因他接近了將軍足利義滿，保護了當時的妙顯寺未受比叡山徒眾破毀。他在室町建有妙滿寺，在遠江、鎌倉、會津等地，亦建有寺院。他的派下稱為妙滿寺派或稱日什門流。

第三節 禪宗的輸入及其發展

早期的禪者

在奈良時代，法相宗的道昭，除了親近玄奘外，也在相州的隆化寺，謁見禪宗二祖慧可的弟子慧滿，並聽其宣講《楞伽經》等諸經。道昭返日之後，即於元興寺別建禪院，日本的禪者因之風從。

另有唐玄宗開元年間去日本的道璿，曾從玉泉神秀系下的普寂，傳受禪法，這是北宗禪，或稱為漸悟的如來禪。道璿自己也說：「我有心法，名如來禪。」

到了平安時代，與禪最有關係者，是最澄。他在入唐之先，嘗就行表受禪法。在華期間，又向行滿重受禪要，另依禪林寺的翛然

參學。根據最澄帶回去的章疏考察，最澄是傳南宗禪的旁支牛頭禪。

此後，有唐僧義空東渡，他是馬祖道一的法孫，所以日本古來均以義空為日本禪宗的初傳。北宋時來華的日僧奝然，亦曾學禪。另有比叡山的覺阿，聞南宋的禪宗盛行，便與奮然於承安元年（南宋孝宗乾道七年，西元一一七一年）來華，就杭州靈隱寺的佛海慧遠禪師，嗣法東歸。

臨濟宗的榮西

日本禪宗雖於奈良時代已經流傳，但其獨立成宗並且影響深遠者，則有待於榮西的出世。

榮西（西元一一四一—一二一五年）號明菴，十一歲落髮，學顯密兩教於比叡山，特別精通臺密，而成為葉上流之創祖。仁安三年（南宋孝宗乾道四年，西元一一六八年）二十八歲，入宋求法，歷遊天臺山及育王山等，於同年即攜天臺章疏二十餘部東歸。文治三年（西元一一八七年）再度入宋，參訪天臺山萬年寺的虛庵懷敞，傳受臨濟法脈。虛庵是黃龍派下的第七代祖的法孫。

榮西第二次來華，住了五年，於建久二年（西元一一九一年）返日，在博多建聖福寺，在鎌倉開壽福寺，在京都立建仁寺，鼓吹禪宗。但對南都北嶺的舊宗派，妨害很大，因之起而抗議。榮西遂著《興禪護國論》三卷，分述禪之由來以及國家於禪法之不可或缺。另作有《出家大綱》，以說明出家之天職為何。榮西非僅傳禪，禪則由他而盛，故被推為日本禪宗的開山祖師。他也精於醫術，尤其注意茶的養生方法，建保二年（西元一二一四年），因將軍源實朝罹病，榮西上獻手作之《喫茶養生記》，說明茶的功能，有遣困、消食、快意之效，是為日本之有「茶道」的開始。

榮西之後的諸師

榮西的弟子有榮朝、行勇、明全等。榮朝門下出圓爾辨圓（西元一二〇二—一二八〇年），辨圓於嘉禎元年（南宋理宗端平二年，西元一二三五年）來華，參徑山的無準師範而嗣其法。在宋六年，東歸後，受藤原道家之招，開創東福寺及普門寺等，而集公家及武家之皈依於其一身，奠定了鎌倉禪宗勢力的基礎。花園天皇賜其聖一國師之號，此為日本之有國師尊號之嚆矢。門下二十餘人，而以湛照為嫡嗣。

辨圓門下尚有一位無關普門，來華留學十二年，歸國後，龜山上皇捨其離宮為南禪寺，以普門為該寺初祖。

無住一圓，也是辨圓的門人，著有《沙石集》十卷、《雜談集》十卷等。

湛照門下則出虎關師練（西元一二七八—一三四六年），他有一部三十卷的名著《元亨釋書》，是受了中國梁、唐、宋各高僧傳的啟發，編成了一部日本的高僧傳，迄今仍為日本佛教史學史上的重鎮。

與辨圓同興禪宗的另一人是南浦紹明（西元一二三五—一三〇八年），紹明初學禪要於東渡之宋僧蘭溪道隆座下。正元元年（南宋理宗開慶元年，西元一二五九年）來華，參於虛堂智愚之門。文永四年（西元一二六七年）歸日，受後宇多上皇之召，嘉元二年（西元一三〇四年）住萬壽寺。辨圓是禪、密、戒並修兼行的人，紹明則始終是純粹的禪者。其門下有通翁鏡圓及宗峯妙超。妙超受到花園上皇的皈依，是京都大德寺的開山。妙超門下出關山慧玄及徹翁義亨，慧玄則奉花園上皇之命改其離宮為妙心寺。

中國禪師東渡

鎌倉時代，日本的禪師輩出，由中國前去的禪師亦復不少。其中以蘭溪道隆、兀菴普寧、無學祖元、大休正念、西澗子曇、一山一寧等最為有名。

蘭溪道隆（西元一二一三—一二七八年）是西蜀人，十三歲於成都大覺寺落髮，後參歷浙江諸山。南宋理宗淳祐六年（西元一二四六年）三十三歲東渡。因當時日本的舊派諸宗，逞私營利，腐敗墮落；純中國的禪家風骨，則寡欲樸質，不重寺院之宏大莊嚴，不拘泥於文字經典；主張苦修力行，不思居室之美，不貪衣食之富。這些都與源賴朝開創鎌倉幕府以來，所提倡的武士精神相吻合；又以禪寺所行百丈清規之嚴正，亦為重禮節尚志氣的鎌倉武士所欣悅。同時，此時掌握政權的北條時賴，亦想脫離舊都的諸宗，樹一新的宗教於鎌倉，使鎌倉成為政治及宗教的新的中心。故決採中國化的禪宗，邀道隆至鎌倉，開建長禪寺。弘安元年示寂，諡號大覺禪師，此為日本之有禪師號的創例。

普寧是受道隆之敦勸而於南宋理宗景定元年（西元一二六〇年）東渡，先至京都，後受北條時賴之請，繼道隆而住建長寺。時賴屢就普寧修禪，熱心參究，卒得普寧的印可。時賴死後，因舊派的誹謗，乃留一偈：「無心遊此國，有心復宋國；有心無心中，通天路頭活。」遂於南宋度宗咸淳元年（西元一二六五年）歸宋。

無學祖元（西元一二二六—一二八六年）是明州慶元府人，出家後參於徑山的師範之門，南宋恭宗景炎元年（西元一二七六年），他在溫州的能仁寺，因元兵至，眾皆逃避，獨祖元端坐堂中，元兵白刃加頸，他仍神色自若，並說一偈：「乾坤無地卓孤笻，喜得人空法亦空；珍重大元三尺劍，電光影裡斬春風。」元兵聽後，即默然離去。元世祖至元十七年（西元一二八〇年），因北條時宗之請，東渡日本，先住建長寺，又創圓覺寺，寂於日本，諡號佛光禪師。門下出有日籍高足高峯顯日及規庵祖圓。

尚有一位奉了元成宗的使命赴日的一山一寧。他是臺州人，初學顯密二教，後於天童育王承受禪要而住於普陀山。大德三年（西元一二九九年），奉命東渡，而為日本政府疑作間諜，被北條時貞

幽禁於伊豆之修禪寺，獲赦後住於建長寺、圓覺寺及京都的南禪寺。在日本二十年，備受朝野之皈敬，座下著名弟子有華籍的石梁仁恭及日籍的雪村友梅。

道元與曹洞宗

日本的禪宗，自榮西之後，共分二十四流，但總不出臨濟及曹洞兩派的分支。以上介紹的是臨濟宗，至於曹洞宗，是由道元開始。

希玄道元（西元一二〇〇—一二五三年），十三歲出家，原為榮西的法嗣明全的弟子，於南宋寧宗嘉定十六年（西元一二二三年），隨同明全來華，在明州天童山的長翁如淨座下得法。如淨是洞山第十三世法孫，道元受其涅槃妙心，承傳了曹洞的法統。在宋四年，東歸後，先在洛南，傳其禪風，又在越前國開創永平寺。道元持律謹嚴，並遵如淨之訓：「不可親近國王大臣。」當時的執權北條時賴，慕其道風，而招至鎌倉，叩示禪法，一時間臣屬及庶民之爭相皈依者風從。時賴雖待之以優沃，仍堅不受其久留鎌倉之請，而於半年之後，返回越前的永平寺。此與榮西的不抗權貴之接納者，適足兩相對照，後世即以此為樹立兩家不同的宗風。道元著有《正法眼藏》九十五卷、《永平廣錄》十卷、《永平清規》二卷、《學道用心集》一卷。門下以孤雲懷奘最為有名。

道元門下的孤雲懷奘，初在比叡山出家，後改師事道元，協助道元司理山務寺制。道元寂後，即著手道元著作之校集。他的門下出有義介、寂圓、義演、義準等人。義介開創大乘寺，其門又出寒巖義尹、瑩山紹瑾等人。

第四節 鎌倉時代的佛教文化

鎌倉幕府與佛教

南宋中葉以後，宋日交通日增，來往僧侶極眾。鎌倉幕府對於宋之佛教文化，抱有隆高的敬意。將軍及執權，多與宋僧或禪師交接。例如：第三代將軍源實朝，於西元一二一六年，竟有親自來華的計畫。因他於某夜夢入宋之某寺，見一長老陞座說法。夢醒問此寺名於僧，答以：「此京都能仁寺也。」「此長老為誰？」答卅：「此寺之開山，南山宣律師也。聖者難測，生死無隔，可隨處現，律師現再誕，即日本國實朝大將是也。」「此侍者為誰？」答謂：「侍者亦再誕，即日本國鎌倉雪下之供僧良真僧都也。」事後，實朝又問良真，良真亦以此夢作答。實朝遂信他是南山律師的後身，故欲親謁靈蹟而有造船入宋之企圖。終由於所造的船大而其出港太淺，不能出海而罷。

執權北條時賴之信禪僧，初只為政治上之利用，當其接近之後，漸次而熱心皈依，終成為禪法之修持者。後來讓職於北條長時，他竟就道隆落髮，在最明寺專修禪法，並得普寧之印可。當他臨終，安坐繩床，述遺偈而逝，已儼然一高僧的風範了。

及至執權北條時宗，對禪宗的信仰益隆，日人讚時宗為武士之典型，而其修養乃得力於禪宗。他自幼即受禪宗的薰陶，大休正念讚之為：「幼慕西來直指之宗，早悟即心即佛之旨。」他曾先後參學於道隆、祖元座下，並有深厚的禪功，養成果斷而鎮定之精神。當元軍大舉攻日，守衛困難之際，時宗竟能沈著應付，從容不迫，以息國難。此尤得力於祖元禪師之勉勵：「一句一偶，一字一畫，悉化為神兵，如帝釋天與阿修羅戰。我軍得神佛庇護，降伏魔軍，生靈皆安。」元軍卒因遇暴風破船，偃兵而退。

禪宗與武士道

日本武士的教義，實係神道精神、儒家思想、禪宗骨格之三流合糅。試看其要求武士的條件，是忠孝、武勇、慈悲、禮讓、勤儉

樸質、重名分、尚節操、一生死。其中的慈悲、勤儉樸質、一生死，便是禪宗的影響。

慈悲之旨，乃佛教的基本思想，故不論。且看百丈清規的一日不作一日不食，即為勤儉；不立文字，直指心源，是為樸質。祖元曾說：「若能空一念，一切皆無惱，一切皆無怖，猶如著重甲，入諸魔賊陣。魔賊雖眾多，不被魔賊害。掉臂魔賊中，魔賊皆降伏。」這是不畏死亡，無懼外界惡勢力的侵擾。道元也說：「生一時也，死亦一時也，亦如春而夏也，夏而秋也，秋而冬也。」但是也不要忘了祖元曾對元兵說的：「珍重大元三尺劍，電光影裡斬春風。」這就是生死如一、視死如生的精神之表露。

鎌倉時代，武士道精神之成熟，以及禪宗之特盛，乃係互為因果。所以，武士道並不壞。後來明治維新以後，以武士道的基礎，成長為軍國主義，欲遂其兼併大陸而奴役我中華民族的目的，實非武士教義的本質了。

中日交通與佛教

自唐末五代以來，中日僧侶之往來，可資介紹的實在很多。在此僅能述其大略。

五代時的吳越王，保護佛教最力，因此杭州西湖一帶，佛教獨興，所以此後日僧來華，亦多以拜謁此處的名山為目的。此時日僧來華之可記者不多，較著名的有寬健及日延二人。寬健客死中國，日延則攜吳越王錢弘俶之《寶篋印塔》東歸。當時中國文化中衰，經籍亦多散佚，吳越王曾託商客向日本以黃金六百兩，求《天臺論疏》的寫本。隨同寬健來華的澄覺，亦在後唐明宗長興年間（西元九三〇—九三三年），在洛陽長安等處講《唯識論》及《彌勒上生經》等；另一同來的寬輔，也傳瑜伽大教。日本佛教反哺我國，日人則開始自誇其文化已優於中國了。

我國北宋時代，日本由於外戚藤原氏掌政，對外力主閉關主義，來往交通不多。自南宋起，日本政權由外戚轉入武家平清盛之手，嗣後即獎勵海外貿易，中日交通日臻頻繁。

北宋時代來華日僧以奝然、寂照、成尋、仲回等最有名。奝然於太平興國八年（西元九八三年）與弟子成算等四人入宋，留三年，歷訪天臺、五臺及洛陽龍門等佛蹟，並晉謁宋太宗。歸國時所得的最大禮品，是攜去了中國最早的開寶版初印本《大藏經》。

寂照於宋真宗咸平六年（西元一〇〇三年）來華，在華三十餘年，客死於宋。

成尋於宋神宗熙寧五年（西元一〇七二年）偕弟子賴緣等七人來華，晉見神宗，命祈雨，奇驗。在宋九年，寂於此土。

仲回入宋，是奉了朝廷之命，以送達國書的身分而來，但卻由於日本對宋，持平等態度而未被中國接受。

到了南宋時期，日僧之來華者，先後達五十三人之多，乃極一時之盛。例如前面介紹的榮西、覺阿、俊芿、道元、辨圓等，均係此期入宋的人物。

有宋以前，日僧攜去經典，雖已不少；北宋以後，由於中國刻經事業的隆盛，有宋一代，日僧攜去者，竟有三種版本的《大藏經》。一是奝然請歸的蜀本，亦稱官本；二是福州東禪寺本；三是福州開元寺本。二、三兩種，均稱閩本或私本，分由重源（西元一一六七年入宋，住一年）及淨業（西元一二一四年或一二三三年入宋，住八或十四年）攜返日本。

新宗派的新風氣

到了鎌倉時代，日本佛教，有了三大中心區：奈良的六宗，京都的天臺及真言兩宗，鎌倉的禪宗。大體上說，新舊兩京的佛教，

與皇室信仰密切，鎌倉為武家的幕府所在地，故與幕府信仰密切。淨土的真宗及法華的日蓮，雖始於鎌倉時代，盛行則要到南北朝時代之後，唯其再加上禪宗，則為此期的三個新宗。淨土真宗及日蓮宗，是日本的特產，可謂日本自己的佛教，正像禪宗是中國文化的佛教產物。

所謂新宗派的新風氣，由於念佛的民眾化，遂使貴族佛教推展成為民眾的信仰；由於街頭傳道，乃至勸人隨處念佛及唱經題的結果，佛教的中心，遂由寺院開放，而普及於全民的日常生活之中。

由於新宗的源空、親鸞、一遍、日蓮等主張婦女同樣可得信仰的救濟，遂一反從來重男輕女，乃至凡為靈山聖境，都列為女人的禁地的思想；道元對輕視女性，亦評為「此唯誑惑世間至愚之人」。

第五章 南北朝及室町時代的佛教

第一節 禪宗的隆盛

時代大勢與臨濟宗

當鎌倉幕府末期，後醍醐天皇欲收回政權，下召諸將，勤王討幕。此日本史上，稱為建武中興。結果，鎌倉幕府滅亡，卻又有足利尊氏，叛離天皇，在京都另立光明院，天皇無已而南遷至吉野。這個南北朝的局面，直到足利尊氏的第三代義滿之時，才歸統一，恢復了幕府體制，稱為室町時代。幕府末年，群雄割據，便成了戰國時代。佛教在此期間的初頭，新興於前代的各宗派，都有長足的

發展。禪宗因朝廷及將軍家的皈仰，尤為隆盛，其地位恰如平安朝的天臺及真言兩宗。

南北朝時代，臨濟宗師有兩大重鎮，那就是夢窗國師及大燈國師。

夢窗國師（西元一二七六—一三五一年）號疎石，十八歲出家，依東大寺凝然受戒，遊歷諸方，學顯密二教。參訪建仁寺的無隱及建長寺的一寧，萬壽寺的顯日佛國禪師傳其心印。深得後醍醐天皇的敬仰，曾數度招入禁中說法。後醍醐天皇崩後，又得將軍足利尊氏及足利義直兩兄弟之皈仰，並且受足利尊氏之請，建天龍寺以追薦後醍醐天皇之冥福。他的國師號，即為後醍醐天皇所賜。其門下英才極多，嗣法者即有五十人以上，中以春屋妙葩、義堂周信、絕海牛津等，最為出色。

大燈國師（西元一二八二—一三三七年）號妙超，字宗峯，二十歲依佛國禪師出家，又入大應國師紹明之會下，參三年大悟而嗣其法。宗峯的禪風以峻嚴著稱，受花園及後醍醐兩天皇之皈依。當後醍醐天皇南遷吉野之後，宗峯即成為南朝的國師，而與北朝之師夢窗國師齊名。嗣法弟子之優秀者，為徹翁義亨及關山慧玄。

徹翁義亨，繼住宗峯所創的京都大德寺為第二代，第三代法孫則為一休宗純。

關山慧玄，奉花園上皇之命，將其離宮改為妙心寺，成為妙心寺第一代祖。此後的臨濟宗，即以妙心寺為主要中心而發展延伸，至其第六代法孫雪江宗深之門，便分出四派，此後遂為日本禪宗的最大主力。

五山十剎

臨濟宗各系法嗣相承，以京都及鎌倉為中心而極其繁榮。到將軍足利義滿時代（西元一三六八—一三九四年為其稟政期間），仿

效中國制度而建五山十剎制。以京都的天龍寺、相國寺、建仁寺、東福寺、萬壽寺，加上鎌倉的建長寺、圓覺寺、壽福寺、淨智寺、淨妙寺，兩個五山，合為十剎，受朝廷及幕府的崇敬而列為官寺。但又以京都的南禪寺置於五山的地位之上。

此一制度，為我國宋代仿效印度五精舍十塔而起。據余又蓀的《宋元中日關係史》說：「南宋寧宗時，仿印度五精舍十塔之故事，於江南之禪寺中，亦定其等級，有所謂禪院五山。其後又定十剎，次於五山之下。」據王輯五的《中國日本交通史》說：「按宋代之五山，為徑山萬壽禪寺、靈隱山景德靈隱禪寺、天童山景德禪寺、淨慈山報恩光孝禪寺、育王山廣利禪寺，此均於日僧有密切關係。」又說：「日僧圓爾辨圓、神山榮尊，入宋時曾參詣師範。歸日本僧之兀菴普寧、無學祖元，亦徑山師範之弟子。……至若距宋都臨安較近之靈隱、淨慈二山，日僧掛錫或參謁於此者，亦在在有之也。」因而「此等入宋禪僧歸國後，亦傳宋之五山十剎制於日本」。

不過，中國的五山十剎之名，是固定的，日本的五山十剎，則因時代而有改變。在京都及鎌倉的兩個五山之外，同時兩地各又加上十剎，合計成了三十個寺院的總稱。（參考橋川正的《概說日本佛教史》第二十一章）

曹洞宗

大致上說，臨濟宗的發展，與京都及鎌倉的公家、武家有關；相對的，於地方的大名及農民間的傳播，則為曹洞宗。

武士共分七階，由上而下的次第是：將軍（一位）、大名、旗本、御家人、陪臣、鄉士、浪人等七階。以武士（武家）為中心的封建制度，又分有好多階級的類別，例如（武）士、農、工、商，例如公家（朝廷）、武家、僧侶、神官、穢多（屠戶）、非人（乞

丐）。有一段時期，武家又有執權。朝廷受制於將軍，將軍受制於執權，是三頭政治，而以執權為政權的掌握者。

曹洞宗的道元禪師，雖受朝野各階層的敬崇，因其服膺如淨對他嘗說「不親近王臣」的師訓，所以獨對下層社會的教化努力。道元之門出孤雲懷奘，懷奘之下出徹通義介。義介被推尊為洞門太祖，其下出了瑩山紹瑾及寒巖義尹兩大禪師，曹洞宗因而大盛。

瑩山紹瑾（西元一二六八—一三二五年），先學於懷奘座下，後得義介之心印，創建城滿寺。又承襲義介而繼主大乘寺，再開永光寺，晚年則創總持寺。門下得法者有七人，中於明峯素哲、無涯智洪、峨山紹碩、壺菴至簡，稱為四哲。其後由明峯而開十二門派，峨山則有二十五哲，曹洞宗的門風乃為之大張。峨山二十五哲之中，尤其以大源、通幻、無端、大徹、實峯為最有名，而其通幻的門流特別繁榮，成為室町末葉曹洞宗的主流。

太源門下有梅山聞本、了堂真覺，其法系由東海及北陸而波及山陽等地。通幻之下出有了菴慧明、石屋真梁等十哲，其法系自東國、北陸，而及於九州，接近各地方的大名，又建立根基於農民之間。曹洞宗以北陸為中心，而向北至於奧州，向西到達九州。這與臨濟宗之以京都及鎌倉的五山十剎為根基地者，適巧成為對比。

第二節 日蓮宗與淨土宗的發展

日像及其門下

日蓮之下的日朗之門，出有日像、日輪、日印、日善、日傳、日範、日澄、日行、朗慶，號稱朗門九鳳，而以日像最著。初期日蓮宗，僅在東國及北國活動，到了日像，始向關西地方傳播。

日像七歲依日朗出家。日蓮入寂時，他僅十四歲，侍於病榻之際，受日蓮之遺囑，當向京都佈教。二十六歲，辭別日朗，巡拜祖蹟，而入京都，於四月二十八日在宮城東門，登東山，面對旭日，高唱《法華經》題，以為本宗在京都開教之發起，同時紀念日蓮逝世的十三週年忌日。

日像在京都佈教，招致舊有諸宗的反感而加以迫害，十五年間，先後三回，世稱為龍華之三黜三赦。龍華是日像所創的妙顯寺亦號龍華院，此為日蓮宗在京洛發展之濫觴。由於日像的精神感召，真言宗大覺寺的妙實，亦率其弟子，皈投日像門下。妙顯寺之建立，實係得力於妙實。日像臨終，亦將後事託付妙實。

妙實繼為妙顯寺的第二祖，門下出朗源。朗源出日霽、日實。日霽遷妙顯寺至四條櫛笥，改名妙本寺。日實開妙覺寺。日霽門下的另有弟子日實，開立本寺，日隆建本能寺及本興寺，日明繼主妙本寺。日明之下出日具，日具之門出日真而開本隆寺。目前則以本能寺為本門法華宗的本山，本隆寺為本妙法華宗（即八品派）的本山。

當時與妙實並稱，也在京都流佈日蓮宗的，尚有一位日印的弟子日靜，他於北朝貞和元年（西元一三四五年），應足利尊氏之請而入京都，後創本寺於鎌倉。

日朝、日祝、日親

在身延山守奉日蓮祖堂的第十一世為日朝，他於出家之後，嘗遊學於南都北嶺，通貫諸宗而迴歸日蓮。繼任期間，全力振興祖山，再建堂塔伽藍，整頓山中清規，世呼為日蓮再來，又稱為身延之中興。著有《祖書五大部見聞記》十七卷、《元祖化導記》二卷、《法華草案鈔》十三卷、《一代五時記》十八卷等。

日祝與日朗同時，是身延山第六世日薩的弟子，於京都開頂妙寺，晚年住頂源寺。

日祝同時的尚有日親（西元一四〇七—一四八八年），這是日蓮之後又一位態度激越而功績輝煌的大師。他十四歲出家，二十一歲入京都，因將軍足利義教頗有信仰法華之意向，日親遂效日蓮的《立正安國論》而造《立正治國論》一卷，獻於義教，並且一而再、再而三地勸說義教。終以其態度偏激，攻擊他宗過盛，引起義教之怒，捕下獄中。獄吏屢施水火之刑，終不能動其初衷，乃至將鐺（刀鞘之尾）燒紅如火，加其頂上為冠，因被號為鐺冠上人。坐獄計五百零三日，嘉吉元年（西元一四四一年），蒙赦出獄後，行化於北陸的山陽及九州一帶，席不暇暖，建立寺院達三十六座。

日蓮宗發展的結果，門派也紛紛出現。總名為「勝劣派」及「一致派」。勝劣派下分出顯本法華宗、本門法華宗、法華宗、本妙法華宗、日蓮正宗、本門宗，共計六派；因其日蓮正宗和本門宗，乃係同出於叫作日興的一位派祖，故又將此二派合一，而總稱為勝劣五派。一致派下分出日蓮宗（單稱）、不受不施派、不受不施講門派，這是名為一致三派。

天文法華之亂

由於人才輩出，日蓮宗的勢力日漸高漲，至室町之末，僅在京都一地，即有二十一寺，且其態度激進，致引起了與其他諸宗的爭鬥。

最初是由於教義宗名的爭辯，例如：永正年間（西元一五〇四—一五〇六年），山門（比叡山）的圓信，著《破日蓮義》，日憲出而與之筆戰，日澄也著《日出臺隱記》。結果對方便訴之以武力，天文元年（西元一五三二年）攻燒山科之本願寺。天文五年，又將日蓮宗在京都的二十一寺，全部燒毀。並將日蓮宗徒逐出都外。日蓮宗在京都的勢力，一時竟陷於絕跡的狀態。此在日本佛教史上，稱為天文法華之亂。到了天文十一年，又許日蓮宗徒返歸京都。天文十五年，便恢復了十五個寺。這是日蓮宗徒在論爭的措詞方面太過

激烈的結果，故在此後，再也不敢輕率破他，所以與山門之間，也能和平無事了。

淨土宗的分派

淨土宗自以然阿良忠為基礎，開出了鎮西流的六派，稱為京都三流及關東三流。

京都三流，即是：1.三條的真悟寺，了惠道光成立三條流。2.一條的華開院，禮阿然空開創一條流。3.宇治木幡的尊勝寺，慈心良空開出木幡流。

關東三流，即是：1.唱阿性真的藤田流。2.尊觀良辨的名越流。3.寂慧良曉的白旗流。

在此鎮西六流之中，以名越及白旗兩流最盛。

名越流，自尊觀，經明心、妙觀，而到聖觀、十聲，傳播於奥羽地方。十聲創磐城的專稱寺，此寺後為奥州一方之本山。聖觀門下的良榮，在下野大澤山開創圓通寺，成為大澤流之祖。名越流即以此二寺為本所，繁榮綿延以迄於今。

白旗流，是以武藏之白旗地方建一十樂寺而得名。自寂慧良曉，經定惠良譽、蓮勝，至了實成阿而出了譽聖冏。聖冏（西元一三四一—一四二〇年）九歲出家，自二十四歲遊學四方，探究諸宗，博學多聞，著述甚豐。內作革新之議，外則破斥異流，大張白旗流之教權。又定宗戒兩脈相傳之儀，即是傳其本宗法脈，亦傳律制的戒脈。其名著有《選擇傳弘決疑抄直牒》十卷，《釋淨土二藏頌義》三十卷，《破邪顯正義》、《觀心要決集》各一卷等。

了譽的弟子，西譽聖聰（西元一三六七—一四四一年），九歲出家，先學密教。二十歲會見了譽聖冏之後，始棄密教而入淨土，敷揚師說，力弘宗義，並開增上寺於武藏之貝塚（東京市）。

再說與鎮西流相對的另一派西山流。自證空上人之下，又分出了東山、嵯峨、深草、西谷等四流。東山及嵯峨兩派，法統傳承不久即告中絕，深草及西谷兩派，後世頗為繁榮。

深草派，是以洛南深草之真宗院的地名而得名，以圓空隆信而發展出來。此派宗義之大成者，則為圓空門下的顯意。顯意之下又出道意及壽覺。道意開創圓福寺，壽覺住於誓願寺。此後即以此二寺為本派的中心道場，而迄於今。

西谷派，是以法興淨音創光明寺於洛西之西谷而得名。法興之下出觀性及觀智。觀性繼承光明寺，觀智則住洛東之禪林寺。此後即以此兩寺為西谷派的發展中心。西谷派的中興人物，則為明秀（西元一四〇四—一四八七年），這是淨土教中最富於哲學思想的一人，但其宗義則平易近人，頗能迎合民眾的教化。

淨土真宗的分派

此期的真宗，除了本願寺，分有四大派：下野之高田派，京都的佛光寺派，近江國野洲郡木部的錦織寺派，越前的左道派。

高田派以高田之如來堂為其發展之中心，後改稱為專修寺。由真佛，經顯智及專空，而奠定此派的基礎。再歷定專、空佛、順證、定順、定顯。定顯之子真慧為第十世，遂將專修寺的寺基移到伊勢的一身田地方，而將此派的弘通，擴展於京畿、北陸等地，故被稱為高田派的中興之祖。真慧之下，門徒又分裂為二派：一擁應真，一擁真智，互爭為高田派的正統。真智即至越前另起專修寺，以之對抗伊勢的專修寺。經過百五十年的嫡庶派系之爭，最後復歸統一，仍以伊勢的專修寺為中心。

佛光寺派，由空性房了源立基。

錦織寺派，由慈空立其基礎。

另有高田派下，進入越前的一支，由如道而唱真宗的左道，排斥本願寺的覺如為邪義。此一系統後來出有四派：出雲寺派、誠照寺派、山元派、三門徒派。

本願寺與蓮如

對以上四派而言，京都大谷的本願寺派乃是獨立的，這是留守親鸞影堂，也即是由親鸞女兒覺信尼的子孫所傳的一派。由其曾孫覺如而將影堂命名為本願寺。但此派曾有一度沒落，直到蓮如（西元一四一五—一四九九年）出世，方見中興。營建本願寺於吉崎之山上，房舍達一、二百軒，並將教勢自北陸推展至奧州境內。從他所寫許多的「御文」之中，可以看出蓮如教化的重點，是在地方的民間。他的宗義平易簡明，深受民眾歡迎。

可是，越前專修寺的門徒，與本願寺門徒之間，也發生了軋轢。越前一派聯合了豐原寺、平泉寺及加賀的白山寺，因為蓮如成立第二山門而加壓力，卒因加賀地方的守護富樫親政，黨於真慧派的越前專修寺門徒，文明八年（西元一四七六年），率眾來襲吉崎的本願寺，蓮如因此退去。

文明九年，由於近江地方的門徒之請，又在山科地方建立本願寺。前後費時五年，完成莊嚴宏偉的伽藍，視之猶如佛國呈現，較之昔日的本願寺，規模大異。蓮如全力恢弘真宗之祖業，結果名實相應而感召了佛光寺的經豪，以及錦織寺的勝慧，豪攝寺的善鎮，先後皆來皈從蓮如。至此，真宗各派，又復合為本願寺及專修寺的兩大主流。

一向一揆

所謂一揆，是土匪、流寇、強盜的意思。這在室町時代，是政府最感頭痛的問題，前代有僧兵之禍，此期有一揆之亂。此在真宗門徒稱為一向一揆，以其一心一向彌陀如來的宗義而得名。在日蓮宗門徒，則稱為法華一揆。這純粹是因群雄割據，各霸一方的諸藩之間，彼此虎視，相吞相併。所以各皆利用宗教的宗派集團之間的矛盾，起而煽動宗派集團的武裝鬥爭，期藉宗派勢力的延伸，發展各自政治勢力的範圍。

文明七年（西元一四七五年），蓮如因吉崎的本願寺受專修寺門徒襲擊而離去，本願寺門徒遂對付政親，專修寺門徒皆助政親，於長亨二年（西元一四八八年）六月，開戰於高尾城。結果本願寺門徒大勝，並挾勝利餘威，長驅直入，而致越中、能登、越前等北國地方，頓形大亂。

此後，又在尾張三河地方，專修寺門徒協助德川家康，本願寺門徒即於永祿六年（西元一五六三年），結集大軍對抗家康，結果是以媾和終局。

室町末葉，大名織田信長，志在平定全國而成統一之局，故自尾張地方，起兵西上，並預選大阪石山之景勝地方，為其雄圖之策源地。故於元龜元年（西元一五七〇年），商請本願寺將石山的寺基遷移轉讓，但遭拒絕，因而激怒信長，舉兵進擊本願寺。本願寺飛檄全國門徒告急，門徒結集，死守石山，信長大敗，僅以身免。

元龜二年，信長捲土重來，攻擊長島之門徒，又敗。第二年再攻，第三年三攻，結果也以媾和收場。但卻陰謀設伏於城外，門徒出城，皆遭屠殺，長島的一揆，即因而絕跡。

天正三年（西元一五七五年），信長轉向越前，進入加賀，又將越加一揆漸次平定。自長亨二年以來，一向一揆之亂，至此已近百年了。本願寺門徒與織田信長開戰，亦達十一年之久，始於天正八年，雙方成立媾和盟約。

時宗及融通念佛宗

時宗在一遍之後，分出五派：二世他阿的遊行派、淨阿的四條派、聖戒的六條派，作阿的市屋派、心阿的奧谷派。在二祖他阿門下，又分出三派：內阿的當麻派、解阿的解意派、王阿的御影堂派。到了第八世國阿之下，又開出靈山及國阿兩派。再加上由一向所開的一向派及天童派，共計十二派。但其各派宗義無甚出入，現在他們也不再自唱派名。本來是法水一味，同一源頭。今以蓮華寺、金蓮寺、無量光寺、正法寺，為其大本山。

此期間的融通念佛宗，由於良尊的出現（西元一二七九—一三四九年），一度中興。他對河內大念佛寺的復興，使得一度中衰的本宗，又在東國地方弘通起來。

第三節 吉野及室町時代的佛教文化

寺院與經濟制度

在鎌倉時代新成立的禪宗、淨土宗、日蓮宗，均與上下各階層，普遍地發生密切關係，對於國民生活的接觸，非常深刻，所以在經濟方面的集散，也以寺院為中心了。那就是各地的寺院或神社，推行一種叫作「賴母子」的經濟制度，又稱為無盡錢。這是推行於中國唐代佛教，特別是與三階教有關的無盡藏法，由留學僧輸入日本的。是儲蓄生息或類於保險儲金的一種地方金融事業，故為地方帶來了經濟的安定與繁榮。

再說寺院本身的經濟。賴母子本係寺院之間的互助會，後來發展成為各地方服務的組織。可是寺院方面，仍有特殊的經濟制度，他們除了信眾隨時的布施及寺領的不動產為其收入之外，尚有一山共濟的制度，即在一山之內的共濟共榮。此可以妙心寺及長福寺的

辦法為代表。尚有對外營業的方法，基於福田思想的原則，寺院兼營藥劑及藥材的販賣；又基於布施屋旳延伸，寺院兼營了旅舍業務，稱為宿院。稍後寺院與旅舍雖分離，仍為寺院的業務之一。另與旅舍有關的，寺院經營浴室，稱為寺湯。

寺院與教育

僧侶為了教育其弟子及鄉里的兒童，而施行的教育，自奈良時代之前，業已有了。後來由於官設的教育衰微，到鎌倉時代以後，寺院即成了學問的中心，僧侶負起了民眾教育的責任，此被稱為寺學問。

寺學問的主要科目，是和漢兩種文字的學習，以及和漢書籍的讀誦和閱覽。除了知識的傳授，尤其重視精神生活的薰陶。當時所用的教科書，例如：《伊呂波歌》（いろはうた以四十七個假名集成的一句涅槃經偈）、《實語教》、《童子教》、《庭訓往來》，皆出於僧侶之手，故含有相當程度的佛教思想。

像這樣的所謂寺學問，非常普遍，但亦似有高低等級之分。

根據古拉斯的《日本西教史》以及蒙達農斯的《日本記》所載，當時在京都附近有高野、根來、比叡山等五個自由學校，各有學生三千五百名。所授課目有修辭學、歷史編纂學、天文學、詩、算術等，這是西洋人的記載。

不過，在下野國足利地方，當時有一所足利學校，那是當代最完備的教育機構，由將軍足利義兼創辦，在其盛時，有學徒三千，目的是在教育足利氏一族的子弟，但也收受海內各地的優秀學生。該校的校主由僧侶擔任，教師亦多是僧侶身分。當時的京都，由於五山文學是以詩文為主，對經學之研究，不甚重視。足利學校則受中國宋學新註（朱熹之學）的影響，重視經書之講授，特別對於《周易》之研究，成了該校的專長。

五山文學

所謂五山文學，是由五山十剎的禪僧發達起來的文學風格。因為五山禪僧，均直接或間接地與中國有很深的淵源，故此五山文學，實即中國文學在日本的發揚。包括詩、文、語錄、傳記、塔銘以及像贊等。

一般均以一山一寧為五山文學之祖，然以日僧而言，應推一寧的日籍弟子雪村友梅為其初祖。友梅於十八歲時，德治二年（西元一三〇七年）入元，遊歷江南名剎，結交當地名士。旋因當時元日交惡而疑友梅是間諜，本擬處斬，臨刑，友梅即誦出無學祖元的名偈，刑官聞之，感服不已，後聞於朝廷乃被赦。他在中國凡二十三年，故對中國文學有深厚的修養。友梅肇其始，後夢窗疎石，乃集其大成。

日本的漢文學，可分三期：初為平安朝貴族所作的中國文學，次為本期的五山文學，三為江戶幕府時代日本儒者所作的中國文學。但以五山文學為最優秀，毫無「和臭」意味。

五山文學的作品，其著名者有：東福寺虎關師鍊的《濟北集》、建仁寺雪村友梅的《岷峨集》、中巖圓月的《東海一鷗集》、天龍寺絕海中津的《蕉堅集》、南禪寺善堂周信的《空華集》。此外，別源圓旨的《南遊東歸集》、天岸慧廣的《東歸集》、愚中周及的《艸餘集》，也很有名。

正由於漢文學的發達，也就漸次注重到中國的儒學，所謂宋學的朱子學風，也由禪僧自中國傳入了日本。此固為江戶時代的儒學之盛，開了風氣，對於佛教的本身則未必有利。禪宗本以不立文字為原則，後因語錄的記載而有禪宗特有的文體。日本禪僧終致於貪著文學而轉向儒學，其結果，竟有僧侶返俗而成了儒者，此乃五山文學極盛以後的影響。

元日交通的影響

日本與元朝既以警戒的態度設防備戰，卻也不禁日人赴海外通商，其目的在獲取貿易之利。同時，元朝既對日本兩次出師均敗於暴風，便改懷柔政策，寬大待遇日商，因此，日商來元者，趨之若鶩。

此類商船，最早是為天龍寺的籌建經費而核准的。當時足利尊氏反叛後醍醐天皇而使其南遷吉野，但在後醍醐天皇崩後，足利尊氏及其弟足利直義，為了安慰其靈，以除生前所結之怨，乃決定在京都之嵯峨造天龍寺，以薦冥福。由於經費無著，遂用通商抽稅的辦法來解決，故名為天龍寺船。以後凡來中國的日船，元朝均以天龍寺船呼之。

既有商船往來，中日兩國的僧侶，亦多有交流。入元的日僧，人數不可勝計，據木宮泰彥的統計，有名可考者達一百五十三人，唯多平庸之輩，較有貢獻的則有可庵圓慧、龍山德見、雪村友梅、孤峯覺明、祖繼大智、古先印元等人。

至於元僧之東渡而有史可考者，計十二人，例如：一山一寧、西側士曇、石梁仁恭、東里弘會、東明惠日、靈山道隱、清拙正澄、明極楚俊、竺仙梵僊、東陵永璵等。他們各人對日本文化，均有深長的貢獻。最最傑出者，首推清拙正澄。他是杭州淨慈寺愚極智慧的法嗣，住上海之南的松江真淨寺。入元日僧，慕道來參者極眾，因而盛名騰於日本的禪林，執權北條高時遣專使招聘，於元晉宗泰定三年（西元一三二六年）赴日。因他長於詩文，對五山文學之發達，貢獻良多。他又將百丈清規傳於日本，使日本的叢林，有規矩可循。又因與多數武士接觸，對武士的精神生活之影響亦甚大。尤其是武士也採百丈清規的長處，盡入於武家的禮法之中，小竺原貞宗，乃日本武家禮法的鼻祖，他卻是正澄的弟子。

一山一寧居日本二十年，對日本的文學、書法、繪畫，有莫大的影響。日本的入元僧侶，除了攜返經卷典籍之外，也帶去了釋迦、觀音、文殊、普賢、十王、羅漢、達摩、布袋和尚、寒山、拾

得等像，以及山水、人物、動物、花卉等宋元名畫。此於日本書畫史上，促成了雄偉的書風與淡雅的墨繪。

第六章 江戶時代的佛教

第一節 江戶幕府的佛教政策

織田信長與佛教

戰國之末，織田信長起而舉兵，統一封建諸大名的割據局面，可惜禦下太嚴，卒致在往京都途中的本能寺，為部將明智光秀所弒，統一之業，功敗垂成。繼其遺志而統一日本的，乃是他的部將豐臣秀吉，先破明智光秀於山城之山崎，復與德川家康議和，又降西方九洲之島津氏，再滅東方之北條氏，而致群雄皆服，統一大業，終於告成。

再說織田信長，在他經略統一大業的過程中，受到佛教「一揆」的阻撓，所以，凡是與他為敵的寺院，均受到重創破壞，例如：自元龜元年（西元一五七〇年）到天正八年（西元一五八〇年）對於石山本願寺的攻略，元龜二年對比叡山的焚燒，加上天文年間的法華之亂，一時間真宗及日蓮宗的教勢，在京內外大為低落。正由於佛教徒被捲入政治紛爭的漩渦，信長即採對基督教保護鼓勵的政策，一則藉以攝受西洋新文化，一則用以牽制佛教。

豐臣秀吉與佛教

秀吉平定全國，為了紀念功業，大興土木，營建伽藍，鑄造大佛。此係實行兵農分離政策，解除民間武器，收歸公有，用以鑄造大佛而彰太平盛業。方廣寺大佛殿之地基，南北五十五間（以曲尺六尺為一間），東西三十七間，高一間半。大佛像純以銅鑄，堂高二十丈，像高十六丈。大佛殿後毀於地震，又毀於雷火，秀吉死後，到了其子秀賴手上，再修完成，銅佛像高達六丈三尺。也正因為建大殿鑄大佛，以及修整其他許多佛寺，秀賴所費不貲，此乃出於家康的陰謀獻計，用以擾亂秀賴的財政。且其竣工之期，因鐘銘刻有「國家安康」四字，以致德川家康藉故說秀賴不避家康之諱，大興問罪之師，結果招致豐臣氏的滅亡。

秀吉對於佛教政策，先來沒收寺領不動產，又以寄進（布施）的名目，發還其一部分，因此他就掌握了寺院的經濟命脈，剝奪寺院在中世時代的威力，同時又對比叡山、高野山、本願寺、興福寺等的復興，予以援助。總之，他對佛教是採取控制而懷柔的政策。

秀吉之世，立顯如的季子光昭為本願寺的第十二世，德川家康則立顯如的長子壽光為法嗣，另於烏丸七條地方，建東本願寺。從此，本願寺即分立為東西兩流。

德川幕府的法度與門跡

德川家康於豐臣秀吉歿後，即在慶長五年（西元一六〇〇年）建立江戶幕府（今之東京），此後二百六十餘年，即為德川幕府的江戶時代。

在織田信長及豐臣秀吉之時，日本的寺院勢力，已經大為下降；不如中世（從奈良鎌倉至室町時代）的寺院，在軍事、經濟方面，竟與公家、武家，鼎足而立。至德川氏的政權成立，對佛教乃站在保護與干涉的折衷地位，既然寄進（布施）諸大寺的寺領財產，又將佛教納之於他的封建政權的體系之中。

對於佛教制約，是用法度（法令）來制定各宗派寺院的本末關係。慶長十三年（西元一六〇八年）首先頒發比叡山的法度七條，其後陸續頒布了淨土宗諸法度，以及淨土西山派、真言宗、五山十刹、大德寺、永平寺、總持寺等諸法度。這些法度，大抵是嚴格規定寺格的區別，僧階、職制、座次、住職的資格，紫衣等袈裟及特殊上人之號的勅許，授戒法脈的限制，出家的規定，末寺對本寺之命令的遵守，說法的限制，募化財物的取締，寺社建立的限制，邪教流行的禁止等項。其中特別以寺院本末制度的確定，收效最大，此一制度在鎌倉末期，僅是法系上的本末關係，江戶時代則是法令上的隸屬規定，末寺必須服從本寺的命令及支配。各派宗內的事件，因此減少，諸宗之間若起爭執，則受幕府的干涉，並且強制執行其裁斷。

另有與法度有關的，就是對於公家佛教的規定，即是與皇室或朝廷有密切關係的寺院，所謂門跡、院家、院室等，歷來已久。德川幕府同樣剝奪了他們的實力，僅給予空位及空權。元和元年（西元一六一五年）頒發的公家諸法度之中，對於親王門跡（法親王主持的）寺院及攝家門跡（攝關家出身所主持的）寺院內，座位的決定，僧官的任敍，紫衣寺的信職，上人號的勅許，都做了明切的規定，一掃向來以俗家權力而做影響的弊風。通稱江戶時代的門跡寺院，計有二十五所：天臺宗的輪王寺、妙法院、聖護院、照高院、青蓮院、圓融院、曼殊院、毘沙門堂、圓滿院、實相院，真言宗的仁和寺、大覺寺、勸修寺、三寶院、隨心院、蓮華光院，淨土宗的知恩院，法相宗的大乘院、一乘院。以上均為親王門跡或攝家門跡。另有真宗的准門跡六所：東本願寺、西本願寺、興正寺、佛光寺、專修寺、錦織寺。

基督教政策與檀家制度

織田信長保護基督教以牽制佛教，豐臣秀吉則以基督教冒瀆神社佛閣，且窺之有領土的野心，故於天正十五（西元一五八七年）下令禁止，但仍歡迎與西洋貿易。基督教傳入日本，是在西元一五

四九年，係耶穌會教士薩維爾，由日人安治郎自馬來亞的麻六甲引導而至。等到德川家康於關原戰役（西元一六〇〇年）之後，專以貿易為本，吸引外資及技術支援，對基督教遂取默許態度。基督教得此復活機會，迅即遍及全國，至慶長十年（西元一六〇五年），信者激增至七十萬人。傳教師為佈教的便利起見，乃設學校以養成傳道之助手，並設醫院、孤兒院、癩疾收容所，以吸收一般的信徒。可是，基督徒的思想行為，動輒違抗君父之命，此與封建政治及倫常觀念，格不相融；且以英國及荷蘭因商業競爭而說西班牙在日本有領土野心，家康遂下令禁止基督教。為了禁教而引起了寬永十四年（西元一六三七年）的基督徒島原之亂，幕府深感基督教之弊害，便開始了所謂鎖國政策。

如何根絕基督教的潛移默行而防止其死灰復燃？幕府便利用佛教的基礎，建立所謂寺檀制度，以徹底肅清基督教的餘勢。

寺檀制度，是將全國每一個國民均納入佛教的組織，不論你加入那一宗派，均算合法。最初是為基督徒之轉入佛教者，須取得寺院之證明文件，叫作寺請證文，證明他確已脫離基督教而改信佛教。後來則使全民皆得歸屬於佛教的寺院，人人皆擇一宗之一寺而自為檀越，稱為檀家信徒，並負維持寺院費用及其住職生活的責任。更進一步，僧侶具有戶籍公證之特權，檀家信徒若遇結婚、生產、死亡，乃至移址、旅行、蓄奴婢等事，均得與所屬寺院聯繫勘錄而取得證明，以證明其身分。

由於寺檀制度的建立及法度的限制，寺院及僧侶生活有了固定的保障，但也失去了活潑進展的朝氣。

存應、崇傳、天海

德川家康的晚年，他所親近的僧侶，即是存應、崇傳、天海三人。

源譽存應（西元一五四三—一六二〇年），是增上寺的第十二代，天正十八年（西元一五九〇年）應家康之召，去關東，屢談法義，極為優遇，並為家康及其子秀忠，授圓戒宗要。

崇傳（西元一五六八—一六三三年）於慶長十年住南禪寺金地院，寺院法度的制定，他頗參預其事。因為家康初以寺院司理外交任務，三要元吉、西笑承兌擔任此職之後，即由崇傳繼之，使其得展長才於政治工作之中，故此深受家康之敬重。

天海，他的壽命很長，有說長達一百三十三歲，最低之說為一百零八歲，寂於寬永二十年（西元一六四三年），早歲登比叡山學天臺，深入閫奧而旁達諸宗。天正十六年（西元一五八八年）之後，歷住武藏的多喜院及下野的宗光寺。後為家康賞識，重修多喜院而稱為東叡山多喜院，又被任命為修建日光山的領管。元和二年家康薨，擇日光山建東照宮以為靈厝，天海則稱受家康遺命，主張用神道及佛法「兩部習合」來祭祀家康之靈。大祭之日，即以天海為導師，並據天海的意見，為家康追奉東照大權現之神號。日本刊行的第一部《大藏經》，稱為天海版或寬永版，即是由天海得到幕府的支持，而於寬永十四年開刻，經十二年而完成，計六千三百二十三卷。

第二節 隱元東渡與黃檗宗

唐船與唐寺

日本的政教風物，受唐代文化的影響極深，所以凡稱中國，不論是在唐朝以前或唐朝以後，乃至到了明清之後，一律名之為唐。故此所謂唐船，不是唐朝的船，而是江戶時代從中國去的商船。

江戶時代，日本對外關鎖，但對中國的商船進口，則採限制政策。當時的唐船，大多停泊日本南國的長崎港口，根據長崎實際的

記載：唐船「不分四季，以小舟載價值銀五、六貫，或十四、五貫之貨物，數艘俱來，作交互貿易，間有自願逗留，娶妻生子而安居於此者。」但是唐船進口，均受檢查，貞享四年（西元一六八七年）竟發現天主教的中文書籍走私進口者三十八種。此因康熙皇帝當時眷顧天主教，在中國的華南一帶頗為盛行，殊不知日本鎖國的目的，即為禁教，此乃唐船自找麻煩。

由於留住長崎的中國人多了起來，他們是外僑，不能適用寺檀制度，可是中國人也信佛教，這些來自南京、漳州、福州的華人，為了實際需要，便建立了屬於自己的寺院，這就稱為唐寺。當時在長崎有三大唐寺：江浙幫的興福寺、福州幫的崇福寺、漳州和泉州幫的福濟寺。這三座唐寺，迄今仍留於長崎市內，不過現在是由日僧主管，當年則是由中國請去的禪僧住持。隱元隆琦，即是由興福寺出名聘去的一位中國禪師。

隱元開創黃檗宗

隆琦禪師生於明神宗萬曆二十年（西元一五九二年），六十三歲東渡，八十二歲清聖祖康熙十二年（西元一六七三年），圓寂於日本。隆琦是福州林氏子，九歲入學，十歲即輟，而業耕樵。十六歲時，一天夜晚臥於松下，仰觀天河運轉，星月流輝，心竊異之，以為此非仙佛難明，遂啟慕佛之念。二十二歲，至普陀山，禮觀音，並投潮音洞主，為茶頭，日供萬眾，不以為苦。二十九歲，登黃檗山，正式落髮，天啟四年（西元一六二四年），參密雲圓悟，受心印。崇禎六年（西元一六三三年），費隱通容主黃檗山，舉隆琦為西堂；十年，補黃檗法席，大振禪風，復興古道，住山七載而退。十七年，主福巖寺，弘光元年（西元一六四五年），主常樂之龍泉寺，次年再返黃檗。清世祖順治十一年（西元一六五三年），率門弟二十餘人東渡。

隱元隆琦本為中國臨濟宗的法統，但他生活於明末清初之間，稍晚於蓮池大師雲棲袾宏，故其頗受蓮池所倡「禪淨合一」思想的

影響，與古來的臨濟宗風已有不同。他到日本之時，亦不能與早期傳去日本的臨濟宗相合。但他的宗風，卻極受日本諸禪僧的歡迎而競相參謁，轟動一時，尤其是妙心寺的龍溪、禿翁、竺印，先請他到妙心寺，又轉住普門寺。

此後，隱元頗有西歸之意，事為龍溪得悉，力加挽留，並且伴同至江戶，於萬治元年（西元一六五八年），謁見將軍家綱，受到幕府之信賴。次年返京都，由於龍溪的斡旋奔走，家綱以山城宇治之土地見賜，作為寺基，寬文元年（西元一六六一年）竣工，仍以他在中國所住的黃檗山萬福寺為其寺號，並遵幕府之命，祝國開堂。自此，黃檗宗即與原有的臨濟、曹洞並稱，而成為日本禪宗的第三大派。寬文五年，幕府布施寺領四百石，免除稅役。隱元則於寬文四年，功成身退，讓席於木庵性（西元一六一〇—一六八四年）。性續建堂宇，確定一山之清規，是以黃檗宗風益加振拔。

隱元門下之嗣法者二十三人，其中除龍溪、獨照性圓、獨本性源三人是日人之外，均為中國人。龍溪德學並秀，蒙後水尾天皇之信任，賜號大宗正統禪師，但他熱心於萬福寺黃檗宗的開創行動，頗受妙心寺一派的非難，故於寬文九年，乾脆脫離妙心寺而成為隱元的法嗣。

黃檗禪僧

隱元門下，木庵性與即非如一，稱為黃檗宗的二甘露門，尤以木庵為著。木庵繼主萬福寺法席之後，開三戒壇，為廣大的信徒授戒。又下江戶，見家綱，受寺領及金二萬兩的布施，以實萬福寺的經常費及增建費。又由木庵門下的鐵牛及潮音等之東下，在江戶開瑞聖寺；隨後，黃檗禪風因此而播於關東地方。

木庵門下的鐵牛、慧極、潮音，稱為三傑。

鐵牛道機（西元一六二？—一七〇〇年），以自牧子自號，繼席瑞聖寺。延寶六年（西元一六七八年）巡化下總地方，經營椿沼之

開荒事業，拓出新田（年產量）八萬石，晚年住於洛西的淨住寺。慧極道明繼鐵牛而主席瑞聖寺。潮音道海乃是神道及儒術兼學的人物，他在上野館林地方，開創廣濟寺。

另有兩位重要人物，一是鐵眼道光，一是了翁道覺，均於日本文化有重大貢獻。

鐵眼道光（西元一六二七—一六八二年），本是淨土真宗的人，後皈依隱元，又親近木庵，道譽極隆。天和元年（西元一六八一年）完成了《大藏經》六千七百七十一卷的刊行，此對天海版《大藏經》而言，有普及版的性質，稱為鐵眼版。但他最足感人的事蹟，是於天和二年的大饑饉時，對貧民救濟的工作，貢獻良多，時人因之呼為救世大士，他也就是在那年示寂。

了翁道覺（西元一六二九—一七〇七年），是隱元高足弟子高泉性潡的法嗣。寬文五年，他在江戶不忍池畔，開藥鋪，自甘清苦，所得利潤，悉數移作社會救濟，養育江戶市中的棄兒十多人。天和元年，長崎大饑饉，以及和元三年的江戶饑荒，他都做了賑恤救濟的工作，元祿七年（西元一六九四年），又在萬福寺之前，創建天真院。

黃檗山萬福寺的法席，木庵之後，經慧琳、獨湛、高泉等，均為中國人，直到第十三世竺菴淨印辭職之後，始由日僧龍統元棟於元文四年（西元一七三九年）繼其法統，他是慧極的法嗣。但至延享元年（西元一七四四年）龍統又舉清僧大鵬正鯤自代。可是自從二十一世大成照漢之後，因清僧絕跡而由日僧住持，以迄於今。第二次大戰結束時，有意交還中國僧人，竟因聯絡不上而罷！

第三節 諸宗的活動

學問的獎勵與檀林

在寺院法度的規定中，獎勵學問乃其重要的精神之一。僧侶之入山及出化，有其一定的修學年數和學業的程度。家康曾以「學問料」或「碩學料」之名（料是經費之意），頒發各寺院，以獎勵學問。於是，各宗紛紛興辦所謂檀林、學寮、學林等的教育機構，教育其宗徒，研究其宗學。

此在鎌倉末期，淨土諸宗及日蓮宗的宗學研究，稱為談議所，簡稱談所。繼此而興者，便是江戶時代的檀林。較早興起的檀林是在天文法華之亂稍後，永祿年間（西元一五五八—？年），由日蓮宗的日光、日諦、日詮等，成立了「三光無師會」；到了天正（西元一五七三—？年）之初，日生在京都松崎及下總飯高兩地，正式開創了檀林。江戶初期，就一致派而言，有關東八檀林及京都六檀林；勝劣派則有七檀林。

再說江戶時代的學寮，最先出現的是：長谷寺、智積院、增上寺、寬永寺及本願寺。元祿八年（西元一六九五年），本願寺改建於東中筋，便改學寮之名為學林。大谷派的學寮則始於寬文五年（西元一六六五年）。曹洞宗也在元祿五年開創學寮。

檀林或學寮的組織，亦有可言者，一宗的最高職位稱為學頭，以下則有化生、能化、講師等職稱，學員們被稱為所化。大體來說，江戶地方以學寮為盛，京都地方以檀林為盛。所化的學員，多數是寄宿的，故在檀林或學寮之內，包括講堂及寮舍的兩部。當初的所化人數，各處均為五、六十名上下，以後漸次增加，到了寶曆及明和（西元一七五一—一七六四—？年）之頃，增上寺的所化人數達二百至二百五十人之間。真宗本願寺派的學林，在明和及安永（西元一七七二—？年）之際，即超過了一千人；至江戶幕末的安政（西元一八五四—？年）年間，竟超過了一千六百人。至於大谷派，在天保九年（西元一八三五年），就已有了一千八百四十七名所化。

檀林的課程方面，以日蓮宗來說，先修《四教儀》、《集解》、《觀心》，此為法華三小部，共六年；《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》，此為法華三大部。《法華玄義》，又分

新、中、古的三級，共四年；《法華文句》及《摩訶止觀》的修學年數則無限制。再說淨土宗的科目，共分名目、頌義、選擇、小玄義、文句、禮讚、論、無部等九種，無部不限年數，其他八部則為每三年修一部。依照各人所修的年數，決定其僧職及僧階的資格。例如：真宗派是照各人所修科目及年數而區分為新隸、下座、中座、耆年、上座、臘滿等的階次，求學十六夏以上者，稱為臘滿。

由於學事興隆，各宗的學者也紛紛出現。

日蓮宗學者

日蓮宗是諸宗之中學問興隆最早的一宗，此期間，以日重、日乾、日遠最得令名，稱為日蓮宗的中興之祖。由於宗學興隆的結果，在宗義及宗風上，又開出了新的學派，那便是對於原來的受不施派，由日奧及日講二師唱出了不受不施派。

日奧（西元一五六五—一六三〇年），住於妙覺寺，當豐臣秀吉慶祝京都大佛殿落成之時，設千僧齋，日奧即唱不受不施，而拒絕參加，因慨日蓮宗門之墮落，遂隱於丹波。後於慶長五年（西元一六〇〇年）受德川家康之命，與大阪城妙顯寺的日紹對論，仍堅持己說，故被流於對馬島。嗣後雖獲赦，但此宗義即與基督教同樣地受幕府禁止，直到明治年間，始公開承認它的派名，而以日奧為其開祖。

日講（西元一六二六—一六九八年）修學其宗學於妙覺寺，深信日奧的不受不施義，並且起而倡導。於寬文六年（西元一六六六年）撰著《守正護國章》，獻於幕府，強調不受不施的宗義，因而獲罪，流於日向（宮崎縣），七十三歲時，即寂於該地。後被推為不受不施講門派之創祖。

天臺宗學者

此一時期，天臺宗出有妙立及靈空等諸師。

妙立寂於元祿三年（西元一六九〇年），五十四歲。他本為禪僧，後歸天臺，但他承受中國的四明知禮及靈峯蕅益的思想，根據《四分律》而反對天臺宗學以圓、密、禪三宗一致的宗風；反對比叡山由來所傳的大乘戒。因得輪王寺的宮辨法親王的皈依，故於元祿六年，在比叡山建立安樂院，專弘妙立的律學，稱為安樂律院，由其弟子靈空住持。

靈空（西元一六五二—一六九八年）是一位博學多聞而又持律堅固的名德，繼承師說，全力宣揚，著作有六十餘部二百卷。他除了安樂院又另於寬永寺建淨名院，在日光建興雲院，三山鼎立而盛弘其宗義。因以安樂院為其中心，故稱其所弘之律為「安樂律」。但此安樂派之成立，是由靈空的弟子玄門，於寬保三年（西元一七四三年）始制定其一派之條規。

此後，出有寬永寺淨名院的惠澄（西元一七七九—一八六二年），終生講學不倦，大振四明學風。

與靈空同時的義瑞，則遙承最澄傳教大師的學風，而與靈空作宗義之諍，稱為寺門派。此後，又有敬光、敬長、敬彥，次第出現而倡復古之論，敬彥痛論安樂派之出於山家而又反對最澄，乃是不忠不孝。

真言宗學者

在家康時代的慶長六年（西元一六〇一年），曾將高野的真言宗，分為學侶及行人的兩派，制定一山兩頭，其後兩派互爭權勢，訴之於幕府，幕府則出而一掃其紛爭，以服從命令為準。當時真言宗在教義方面，又分為新義派及古義派。

新義派有智山的運敞，豐山的亮汰。運敞（西元一六一三—一六九三年）的著述達二百餘部，藏書極多，稱為運敞藏。被人敬稱

為近代師，亮汰（西元一六二一—一六八〇年）著有《理趣經深密祕鈔》三卷等數十部。

古義派自慶長年間的西明寺明忍，自誓受戒之後，再興興正菩薩所倡的真言律，大張戒學的講筵。後來於元祿年間出有一位淨嚴，開創江戶的靈雲寺，慕明忍遺範而自誓受戒，繼續弘律。淨嚴之後，即有慈雲（西元一七一七—一八〇四年）出現，盛弘戒律，德化及四方，幕府以高貴寺為其弘律之本山。他將他所弘的戒律，稱為「正法律」，因其主張，大小威儀，百般規範，悉應遵照佛制，正法律之名稱，即出於原始的律藏。

臨濟與曹洞學者

臨濟宗在此期間，有五位人才可足介紹，第一位就是受家康信任的崇傳，他對江戶幕府基礎之建立，參與帷幄，頗著功績。諸宗諸寺的法度，多半係出其手。寬永十年示寂，生年六十五歲。

其次，大德寺的澤菴（西元一五七三—一六四五年），受到三代將軍家光之皈依，創東海寺於東京市的品川區，大振宗風。妙心寺的愚堂（西元一五七九—一六六一年），在江戶（東京市）開龍翔寺，盛弘所宗。愚堂第三代法孫白隱鵠林（西元一六八五—一七六八年），嗣道鏡慧端之法，先住松蔭寺，繼開龍澤寺，晚年再住松蔭寺；一生之中，巡遊各地，誘化道俗，並著《假名法語》，闡揚臨濟禪風。門下有東嶺、峨山、遂翁等人，今日自成一流，名為鵠林派。

與白隱同時者，尚有古月禪材（西元一六六七—一七五一年），他的法系傳至今日，稱為古月派。

尚有美濃盛德寺的師蠻，於元祿十五年（西元一七〇二年）著成一部七十五卷的《本期高僧傳》，蒐集日本各宗高僧一千六百六十餘人的傳記，乃係彼國最大部帙的僧傳書。

再說曹洞宗，此期間以永平、總持兩寺為一宗之本山，統一宗務，隆盛宗學。元祿年間，出有月舟及卍山二師，先由月舟復興古風，繼而卍山承其宏業，著有《宗統復古志》二卷、《廣錄》四十八卷。二師之後，又有天桂、指月、面山諸人輩出，講釋祖書及曹洞之宗學，因此奠定基礎。宗門學徒，多能兼學內外典籍，大開講肆。

延寶五年（西元一六七七年），又有清僧心越興儔，應水戶光之招聘而到日本，住祇園寺，盛名振於一時。

淨土宗學者

德川氏世代信奉淨土宗而為檀越，所以淨土宗因得江戶幕府之厚護，大揚宗風。增上寺受家康之皈依，大建伽藍，並訂檀林制度，振興宗學。除以此為中心的關東檀林之外，另有十八檀林，每一檀林，無不學徒雲集，那就是江戶檀林五所，田舍檀林十三所。因此，淨土宗的人才很多。

京都知恩院的滿譽，受二代將軍秀忠之皈依，又得後陽成天皇的信任，使皇子良純法親王成為知恩院的法嗣。

祐天愚心，受將軍綱吉及其夫人桂昌院之皈仰，並陞為大僧正。

袋中欲來中國未成，而至琉球開創桂林寺，後返日本，又在京都興建法林寺。

寬保及寬延年間（西元一七四一—一七四八—？年），出有貞極、關通、普寂、敬首、大我等諸大德。他們鑑於淨土宗風的頹弊，所以力倡改革，極重戒律，尤其是敬首，興起了念佛門中的律院制。此與天臺宗的安樂律，真言宗的正法律，在時代精神上有相通的要求。因受宋儒朱熹及陽明學派指責佛教無助於倫理實踐，故以振興戒律來挽救危機。

真宗學者

真宗分作西本願寺派及大谷的東本願寺派。西本願寺派在此時期，先有准如、良如、寂如等好學旳宗主。學林之能化，則有知空、若霖、義教、功存、智洞等人，次第出現，其中以知空及若霖門下的法霖，最為優秀；確立其宗學之體系者，特別是法霖的貢獻最大。法霖門下出僧樸，僧樸之門則有僧鎔、慧雲、崇廓、仰誓等人。至第十七世宗主法如之際，宗門多事，學林派的學者與非學林派的學者之間，發生了「三業惑亂」的紛爭，所以智暹著《真宗本尊義》攻擊法霖之說為始，結果是由幕府仲裁處斷而平息。

東本願寺派，首於正德五年（西元一七一五年），設置學頭及講師，由西福寺的惠空擔任，其後經慧然、慧霖，於寶曆四年（西元一七五一年）將學寮移至高倉，增建學舍，擴大規模。再經慧敞、深勵、宣明、大含、德龍等的歷任講師，人數越來越多。

但在江戶時代，雖受幕府的獎勵興學，在思想方面卻也受到幕府的控制，凡有新異之見，即遭幕府的取締，並且加之以刑獄。

佛教的黑暗面

江戶時代的日本，文化中心漸次由京都及大阪而移至江戶，同時儒學及國學勃興的結果，幕府極受影響，儒生漸次抬頭得勢，對佛教則頗不利。

在佛教方面，江戶時代雖然人才輩出，對於社會教育、文化、慈善，也做得很多。可是，僧人生活有了固定的保障，一般缺乏活潑的進取精神，思想沈滯，形成為「讀經佛教」的狀態。同時，僧尼之破戒腐敗，亦時有暴露，尤其是真宗出現了左道派，流行祕事法門或夜中法門。

於是，社會的人士，紛紛指責僧尼為無用之物，儒學盛行的水戶藩，因而首開廢佛之端，著手摧毀佛寺，淘汰僧尼，並將佛像鎔鑄大炮，這是天保十四年（西元一八四三年）的事。

由於儒學及國學者的復古思想積極推展，除了廢佛毀釋，更倡尊王攘夷的主義。由於尊王觀念的成熟，所以江戶幕府的將軍，便把大政奉還天皇，那就是明治維新的開始；攘夷觀念的成熟，所以要恢復神道信仰而排斥佛教，那就是明治時代神佛分離政策的執行。

第七章 明治維新以後的佛教

第一節 神佛分離與廢佛運動

維新政府與佛教

江戶幕府時代，佛教被列為幕府封建制度中的一個環節，幕府面臨滅亡，反幕府的力量，也就襲擊到了佛教。佛教在幕府的管制下，雖無衣食之憂，卻也失去了對外的攝受力及批判力。明治天皇親政之後，在技術上雖積極採用西方的科學文明，在觀念上是復古的君權神道主義，站在以神道為國粹的新政權的立場，佛教乃是應當排擊的外來宗教。

為了恢復神武天皇創業的神話理想，故有平田派的神道學者矢野玄道及玉松操等，於排佛之後，倡出「神道國家」的口號，主張以祭政一致為王政復古的中心綱領，天皇是政治領袖，也是神的化身，神道成了政治的中心，復設神祇官以處理宗教事務。佛教在此情形之下，便失去了原來的地位。

神佛分離之令

自中古以來，根據「本地垂迹」的思想，佛教均以諸佛的名稱，稱呼日本的諸多神道，所以，神社與佛寺之間的關係密切。但到慶應三年（西元一八六七年）十二月，宣布王政復古，慶應四年，即是明治元年（西元一八六八年）三月，便頒神佛判然之令，其要點是：恢復任命神祇官，全國神社與佛教分家，神社中凡是穿著僧裝的神職人員，應恢復神職之服飾，同時禁用佛語稱呼的神號，禁供佛菩薩形貌的神像，禁用木魚及梵鐘等的佛具。因此，沿用了一千多年的神佛合一的信仰，即在此一命令之下廢除，神社自行獨立，脫離了佛教的支配。由於這一棄舊更新的命令，神社中的佛味固然剷除一清，同時也趁此機會，形成了廢佛毀釋的狂潮。

不論新政府的政策，是否有意摧毀佛教，但在當時的神祇官的計畫，以及平田派及本居派的神道學者的行動，確有一舉把佛教撲滅的願望。他們廢棄佛像、佛經、佛具，並且迫害不願還俗的神社僧侶，焚燒佛教的塔寺。又有薩摩、信州松本等藩地，竟以各藩的命令，廢止了多數的佛寺，強迫僧侶還俗，又在真宗最盛行的富山藩，將一千三百二十餘所寺院合併為一寺。

這種暴烈的行動，實非國家之福，故而政府出面宣布此非明治政府的意旨，並令應該辨明禁止神佛混合，不即等於廢佛毀釋。此乃恐怕引起佛教之反抗，因為民心激昂，特別是真宗的力量，最不可忽視。事實上，廢佛的結果，還是引起了地方民眾的反動，例如明治四年，三河大濱的騷擾；五年，在信越地方的土民蜂起；六年，在越前大野、今立、坂井諸郡的暴動。這些都是真宗盛行的地方。

宣布大教與大教院

神佛分離之後，佛教終究不能消滅。但在管理方面，以往是神社附屬佛教，現在則神社屬於神祇官，佛寺則於明治三年，在民部省內，設一寺院寮，總理有關寺院及僧侶的一切事務。可是，各寺的寺領，除現前的使用地外，悉數沒官。此對真宗打擊尚輕，對天臺及真言諸名剎的影響極大。明治四年，廢止民部省，社寺一時均由大藏省掌理，實則仍是將佛教合併於神道範圍。

佛教雖不能消滅，但是佛教思想對於明治新政的觀念，卻不能相容；明治恢復神政，以獨一至尊的神格自居，此與平等的佛教抵觸。同時受了毀釋排佛的輿論影響，認為佛教在倫理實踐方面，不及朱熹、王陽明學派的儒家思想；在經濟建設方面，不及西洋科學文明，反為坐享其成的無業遊民；在政治目的方面，不及神道精神的愛國強國，因係外國之教。所以，在明治五年四月，解除僧侶食肉帶髮娶妻的官制；同年九月，又令僧侶使用俗姓。將佛教僧侶俗化之後，便利用他們宣傳神政的思想。那就是先於明治三年正月，下達「宣布大教」詔，唯以神道思想為其宣傳的課題，並計畫編纂大教宣布之教典，結果究因故未編成。

但是，明治四年七月廢藩置縣之後，各地政情不安，且為對治新來的耶教起見。故到明治五年四月，動員神官及僧侶，任命為教導職，教導人民，安定民心，有三條「教則」，其內容如下：

（一）當體事教神愛國之日。

（二）當明辨天理人道之事。

（三）當奉戴皇上，遵守朝旨。

教導職也分階級，自權訓導而至大教正，共有十四等。同時由於佛教各宗的聯合請願，著教部省於增上寺設置大教院，此外，於各府縣開設中教院一所，大小神社及各宗寺院，又設小教院而置於中教院的管轄之下。大教院及中教院所供的，則為天中主神、高皇靈神、神皇靈神、天照大神。這本來是佛教徒藉此政府利用佛教的機會，以訓練教導職之養成為名義，使佛教挽回業已失去的地位。

但是這樣一來，神官與僧侶，共同在一起唱讚神的祝詞，行神道的儀式。這種怪異的狀態，神佛兩教，都感到不滿意。

佛教再度獨立

在神道政治以及科學建設的新時代的浪濤襲擊之下，佛教之中的出家宗派，均已無以自保，在家的新佛教，卻發揮了強大的潛力。暴力反抗的，是真宗的表現，做文明之抗議的，初也是真宗的努力；啟發新佛教運動的，還是以真宗的學者為主。直到今日，日本仍以真宗及日蓮宗的實力最強大。二次大戰之後，復原得最快的是真宗；向美國推展最盛的，依然是真宗；因為它不是關在山門之內的佛教，它是大力在民間普遍而深入活動的佛教，所以它能擔任新時代中的重要角色。

正在神佛分合問題糾纏不清之際，真宗的西本願寺派，即於明治五年正月，派遣大谷光尊、梅野澤融、島地默雷、赤松連城等人，赴歐美考察。東本願寺派，也於同年十月派遣大谷光瑩、石川舜台等人，去歐洲考察。當他們歸國時，即以世界宗教之大勢，批評明治政府的宗教政策。其中以島地默雷，於明治五年十二月的旅途中，即向教部省申述，對於大教院的設施、神佛分離及三條教則，做了批判，並且建議應當確保宗教信仰之自由；明治六年歸國後，又向教部省強力地說服，神佛分離之後，神官及僧侶，應當站在各自的立場，教化國民，信教自由的權利，則必須確保。在此行動之中，尚有石川舜台、渥美契緣、大內青巒等人。

由於這番行動的先導，接著就有真宗的四派（東本願寺派、西本願寺派、高田派、木部——錦織寺派）推派代表，奔走接洽。於是，淨土宗的福田行誡、日蓮宗的新井日薩、真言宗的密道應、曹洞宗的諸嶽奕堂、臨濟宗的荻野獨園等，共商矯正僧侶弊風之大計，並且闡明佛法有益於國家，促請政府之醒覺。

因此，到了明治八年四月，停止神佛合同之說教；同年五月，解散大教院，並許於三條教則之外，可以宣說佛教各宗的教義。十年，便將教部省廢止，另於內務省設置社寺局。十七年八月，又廢止教導職，同時宣布神佛二教的各宗派，委任管長之制；也就是明令承認，政教分離，各宗獨立，這是吸取西洋近代文明，保障人民信仰自由的精神而得的結果。二十二年，頒布憲法，即以第二十八條，對信仰自由的觀念，賦予法律的規定。

第二節 新佛教的開展

新舊交替間的佛教人才

明治維新初期，佛教處於危如纍卵的狀態下，挽回這一空前危機之狂瀾的有力人物，有淨土宗的福田行誡，真宗本願寺派的大谷光尊、島地默雷、大洲鐵然、赤松連城、原口針水、北晶道龍，大谷派的大谷光勝、石川舜台、渥美契緣、南條神興，日蓮宗的新居日薩，真言宗的釋雲照，天臺宗的奧田貫昭、赤松光映，臨濟宗的荻野獨園、由利滴水、今北洪川、橋本峨山，曹洞宗的諸嶽奕堂、久我環溪、原坦山等人。這些人物，既是舊佛教的最後遺珍，也是新佛教的先驅英雄。他們既要對明治政府抗議、申辯，尤其要對皇政的絕對遵守與擁戴，同時要對再度隨海禁開放而湧入日本的基督教義，做抵制的活動。

另一方面，在明治二十七、八年（光緒二十、二十一年）時，與中國發生中日甲午戰爭，日本揚起帝國主義及軍國主義的高潮，佛教為求自存，表現了愛國的精神，成了帝國主義的支持者。即使到了第二次世界大戰期間，佛教仍為野心的軍人，用作對外侵略的工具，利用佛教徒的情感，高唱「大東亞共榮圈」的口號；因為東亞民族，大多是佛教的信仰者，所以日本佛教徒的對外活動，也極頻繁。但此乃係佛教徒的護法運動，是方法而非目的。

護法運動的三個方針

無可諱言，明治初期的廢佛毀釋，固由於政府政策的不當，但也有出於佛教本身自招的因素，所以護法的第一個方針，就是僧侶的自清自覺運動，一改以往無能墮落的弊風，積極展開教學，養成可用的人才，各宗設置教育機構，登用優秀的人才。同時，也一掃以往宗派之間自我尊大的思想，覓取各宗之間協調與合作旳途徑，故有「諸宗同德會盟」、「諸宗總黌」等聯合機構的應運產生，以期互相切磋琢磨，護持佛法之不墮。

其次，為了爭取政府的同情與重視，即以強調佛教的護國思想，為一大護法的方針。針對排佛的思想，闡明佛教傳入日本千餘年來，曾受列聖的尊信，對於民心的陶養，以及文化的發達，足徵佛教對於國家，有益無害。

為了適應新輸入的歐美文化，在江戶幕府，即有富永仲基主張將佛教當作合理的研究。為了抵禦基督教的迅速發展，又以闢邪顯正為護法的方針之一。特別是東西本願寺，各派遣本宗的英俊，至長崎、橫濱，研究基督教，努力於破邪學及護法學的鑽研。

新的學術研究

隨著政府新教育制度的確立，各佛教宗派，也確立了普通及專門的教育機關。為了接受西洋新的治學方法，在島地默雷等考察歐美歸國之後，即由真宗本願寺派，派出北道隆，大谷派派出南條文雄等，赴歐洲遊學。南條文雄於明治九年六月，與笠原研壽，同赴英國留學，文雄在英期間，依德國的大宗教學家馬克斯彌勒博士（Dr. Max Müller 西元一八二三—一九〇〇年），學習梵文，至明治十七年五月歸國。明治十四年二月赴歐遊學的北道隆，也在十七年

一月返日。他們回國之時，道經印度，深入內地，做了佛教聖跡的實地考察。

由於新方法的輸入，故在明治二十年前後，自由研究佛法的新風氣，便在日本普遍地展開，他們如飢如渴地吸收外來的新的東西，正像古代之對中國隋唐文化的渴慕一樣。因此，對於佛教原典的研究方面，出了南條文雄、笠原研壽、荻原雲來、高楠順次郎等梵文學者，又有河口慧海、寺本婉雅、青木文教等西藏文學者，以及高楠順次郎、長井真琴等的巴利文學者；對於佛教歷史的研究方面，出了村上專精、境野黃洋等學者；對西洋哲學與佛教的比較研究方面，出了井上圓了、清澤滿之、居士大內青巒等學者。這種新的學術風氣，延續到大正年間，成果更加輝煌，除了上列的學者，尚有生田得能、常盤大定、姉崎正治、木村泰賢、望月信亨等人，都是望重一時的權威學者。甚至我中國新佛教的運動，也是受了日本的鼓勵，當楊仁山居士以使臣身分留英期間，遇到南條文雄，允助仁山居士將中國佚失的佛典由日本供給；結果，仁山居士成立了南京的金陵刻經處，又創辦了祇洹精舍，開了佛教新教育的先河，後來的太虛大師及歐陽竟無居士，都是出身於祇洹精舍。

人才輩出，端賴於教育之養成，故於大正年間（西元一九一二—一九二五年），佛教各宗的專科大學，也紛紛出現，例如：真宗本願寺派的龍谷大學，真宗大谷派的大谷大學，日蓮宗的立正大學，真言宗的高野山大學，曹洞宗的駒澤大學，淨土、天臺及真言宗的豐山派，聯合創辦了大正大學。

新的研究方法一出現，對佛學的態度，便一反以往的含糊籠統而稱為圓融無礙的觀念。從明治後半期開始，即利用語言學的知識，站在歷史的角度，研究佛教思想的發展過程。因此而有大乘佛說非佛說論及佛教統一論的出現；而有原始佛教、小乘佛教、大乘佛教的分期研究。例如：清澤滿之對於《阿含》的研究，直探原始佛教的釋尊本懷。這種方法學自歐美，日本學者所得的成績，如今卻早已超過了歐美。

古典刊行與信仰運動

他們一方面發展新佛教的思想，一方面又做舊佛教的整理與刊行。明治十三年（西元一八八〇年）印刷了《一切經》，又所謂《縮刷大藏經》。此後，又有《卍字大藏經》及《續藏經》的刊行。自大正至昭和之間，集合許多人才，校勘各種版本的藏經，加註並附梵文名詞，出版了一部《大正新脩大藏經》。此外，尚有陸續出版的《大日本佛教全書》、《日本大藏經》，各宗的全書、叢書，諸祖師先德的全集等等。昭和以來（西元一九二六—年），又完成了《國譯一切經》（日文），以及直接由巴利文翻譯成日文的《南傳大藏經》的刊行。另有鷲尾順的《日本佛家人名辭書》，龍谷大學的《佛教大辭彙》，織田得能的《佛教大辭典》，望月信亨的《佛教大辭典》，宇井伯壽的《印度哲學研究》，辻善之助的《日本佛教史》，大東出版社的《佛書解說大辭典》，法藏館的《西域文化研究》和《近代佛教講座》，鈴木學術財團的《梵和大辭典》等，都是大部頭的文獻。

除了古典的刊行和整理，在信仰方面，也有了新的趨勢。明治三十年，清澤滿之倡出「精神主義」，標榜親鸞聖人；明治三十四年，高山樗牛倡出「日蓮主義」，標榜日蓮上人。以精神主義來醫治當前偏重物質的時代病痛；以日蓮主義來熱烈讚揚超人的自我靈性。他們兩人，均以治病之心，執筆為文，慇懃而嚴肅地宣說其主張，所以深受時人的感戴，解除了時人的苦悶。由精神主義，至明治三十五年，便發展為求道主義，到明治三十八年，又產生了無我愛的運動，至昭和時代，又引起了「懺悔生活」及「真理運動」。

到現在，日本的佛教，在西洋哲學及基督教的影響之下，完全脫離了中國佛教的形態和觀念。凡是普及於民間的教化運動者，才能有所發展，坐在山門之內修行而等著眾生來求度的，已在接受社會及現實的無情淘汰。明治之末的佛教信仰運動，操於真宗及日蓮宗之手。大正以後，民主思想抬頭，僧人獲得參政，佛教漸傾向於社會活動，例如：由創價學會於昭和三十九年（西元一九六四年）發展成為公明黨，勢力之大，已成了日本的第三大政黨。

新興教派

此乃由於東西方文化的接觸，使日本的神道及佛教，均起了反省及迎新的宗教改革運動，所以由神道教及佛教分裂出來的新興宗教，如雨後春筍般地紛紛出現。昭和二十年（西元一九四五年），即有四十四個教派團體，至昭和二十四年，不過四年期間，竟然激增至四百二十七個。即以佛教來說，根據一九五〇年出版的《宗教年鑑》統計，已從十三宗五十六派，增加到一百六十二派。

新興宗教分為大本教系統及法華信仰系統的兩大流。大本教是根據天理教及金光教的神話、信仰、教團而成立，乃受真宗及基督教的影響而來。法華信仰是由日蓮宗的再認識而產生，明治時代即有國柱會，後有靈友會，昭和時代又有妙道會、思親會、立正佼正會、創價學會等最為著名。以人數來說，立正佼正會及靈友會，均已超出百萬乃至三百萬，數年前立正佼正會以四十億日圓，建築了一座現代世界第一雄偉的佛教聖堂。創價學會則在急起直追，人數也由十萬而百萬千萬地上升之中。據一九六四年十二月三日的報章雜誌說：「今年十一月間的報導，日本九千九百萬人口中，創價學會擁有一千三百萬會員。」同時，尚在以每月增加十萬人的高速度上升之中。

這些新興宗教的共同原則，即是無不重視組織，他們以嚴密而堅強的組織力，來發展教務，吸收信徒。

佛教參政與團體活動

大正年間，民主潮流洶湧澎湃，佛教亦受其影響，往日以僧侶為「方外」的立場，至此有了改變。在大正三年，上屋詮教的〈宗制改革論〉中，即有三點主張：

（一）依據憲法第二十八條的精神，迅速完成新宗教法之制定。

（二）宗教法之制定，必須承認各宗之僧侶及教師，得與一般國民有同等之參政權。

（三）確認各宗派寺院為私法人，並予保護監督。

於是，在大正四年（西元一九一五年），佛教界的各宗管長，在西本願寺成了佛教連合會，同時於大會中決議了參政問題與宗教行政之確立的兩大提案。到了大正十二年，以佛教連合會與護國團兩個組織，在東京增上寺共同召開了「僧侶參政權問題佛教大會」，向政府請願，而使此一運動達於高潮。

這一運動在當時雖未獲致結果，但在教內，卻掀起了好多次佛教徒大會，特別是各宗派的大法會。例如：大正十年，延曆寺的傳教大師圓寂千百年紀念大會；法隆寺等的聖德太子逝世千三百年紀念大會，日蓮宗的宗祖誕生七百年紀念大會；大正十二年，真宗各本山的開宗七百年紀念大會，以這些大法會的舉行，來提高並回顧各宗宗祖的信仰與思想，同時也在希望藉此活動的聲勢，以促成僧侶參政權獲得的早日實現。

明治以後，日本佛教固然在國內求生存謀發展，同時也像西洋的耶教一樣，把目標投向國外的開發，明治七年（清朝同治十三年，西元一八七四年），東本願寺即創別院於我國的上海，同時也在琉球傳教。明治十年以後，又向朝鮮傳教。甲午中日戰爭之後，臺灣即有了日本佛教的傳佈。明治三十七年（清光緒三十年，西元一九〇四年），日俄戰爭之後，滿州與樺太，也有了日本的佛教。同時真宗的西本願寺派，更向夏威夷及美國等地展開傳教活動，而且成績輝煌。第二次世界大戰期中，真宗在美國的各項設施，雖因戰敗而受重創，但其復甚速。今日在南北美洲的佛教活動，即以日本的真宗為主力，他們初期是對日本的僑民佈教，現在已能純熟地運用美洲當地的語文及適合當地需要的方法，向美洲人傳播佛教。除了基本的思想精神是佛教的，看來他們已是基督教化的佛教。但也唯有深入社會，適應環境，才能吸收到近代的人來皈信佛教。

第三節 二次大戰以後的佛教

一般的光景

第二次世界大戰在佛元二四八九年（西元一九四五年），因日本投降而結束。

日本既是戰敗國，國內一切設施，均凋敝不堪，佛教在日本，當然也遭受到同樣的命運。

尤其是由於美軍佔領日本的政策，希望使日本變成美式化，對於宗教，則鼓勵基督教的傳播而給予多方面的便利。特別由於日本國民物資的缺乏，基督教的救濟品，便使貧窮的日本人，在昭和二十四年（西元一九四九年）三月，京都府下竟有一千五百人集體受洗，成了基督教徒。

同樣的，在美國的日本佛教之教會，也運送大批的物資來救濟日本本土的佛教徒，特別是淨土真宗，在這方面得到的成效最為顯著。其他宗派，亦求向外獨立開展，對於南美、北美的傳教工作，日本則有好多位有修養的學者及高僧前往。其中尤其是鈴木大拙在歐美的活躍，以及他優美的英文著作，而使禪學成為風靡世界的宗教顯學。

但是，由於戰火的破壞，在都市的寺院，如淨土與日蓮各宗，頗受重創。戰後土地政策的解放分配，又使淨土真宗以外的各宗，受到經濟的破產。因此，佛教的前途黯淡無光。

可是宗派受到破產之際，戰後即有新興的自由佛教的活動代之而起，或者開創單獨建立寺院的新風氣，或者編纂日譯的佛教聖典，建立在家的新佛教會，他們出入於政界，例如：花山信勝、田

島隆純、加賀尾秀忍。也有從事於監獄的佛教教誨師的工作。這為戰後的日本佛教，露出了希望的曙光。

至於各原來的宗派，也受了這種自由佛教徒的刺激，漸漸地要求有一個轉變步調的佛教運動了。

由於寺院經濟的困窘，寺院的住持們不得不去以做公教人員為副業，來維持生計，但這對於佛教教化的工作卻大受影響。另有許多寺院，則利用多餘的房舍，設辦保育園及幼稚園，戰後人口激增，故此也是供應社會實際的需要，全國各宗所辦的已有二、三千所。

現在，日本傳統的佛教，正受著新興佛教的攻勢，以《法華經》為中心思想的新佛教，其組織力之堅強，傳道精神之熱烈，信徒的數字，正在直線上升。但這稱作創價學會的新宗派，與全體佛教的統一，也是不可能的，因為原有的各宗派，和新興的佛教，頗有思想上的距離。

教育文化

教育與文化方面，倒是令人欣慰的，見於出版成果的，有《藏文大藏經》的刊行，《國譯大藏經》（日文）的續刊，成田氏的《梵語文典》，以及其他佛教關係的研究書、一般讀物、月刊、季刊、年刊等雜誌的發行，數量已很樂觀。

由於觀光事業的開發，在京都、奈良、鎌倉等地的古寺、名剎，固為信仰之所，亦轉而為觀光的對象。同時，寺院也因而有賴以維持佛教的命運。

戰後的日本佛教，已經大大地在變，日本由於民主教育及民主制度的建立，對各佛教宗派的刺激甚深，昔日的僧階、堂班等的權威，以及許多舊習慣的殘存，均已不受重視乃至自然放棄。各宗類

似的機構，正像皇室的制度，現僅作為象徵，所謂「門跡」時代的舊夢，再也不會重現了。

最明顯的，日本已從讀經佛教的風氣，轉變成了教化佛教的形態。一部分的寺院建築，也脫卻了舊時模式而採取新的近代化的圖樣。

他們的僧侶蓄髮，已成為平常。

到那時為止，日本的佛教，似乎尚在新與舊的過渡階段，他們似乎尚未找到最好的路，所以尚沒有統一發展的可能。

但是，日本這個民族是相當堅強的，即使國家的經濟尚有許多的困難，他們卻已是超過了戰前的建設。經濟成長的速度，仍佔亞洲首位，日本的佛教，也是如此，各宗派在極甚艱難的經濟狀況下，卻仍創造了足可使我中國人看了要無地自容的數字。

日本的佛教，在教育方面，有小學校九所，中學校五十一所，高等學校一百三十一所，短期大學四十一所，大學二十四所，那就是：東洋、上野學園、立正、大正、駒澤、愛知學院、同朋、日本福祉、京都女子、種智院、大谷、花園、龍谷、佛教、高野山、相愛女子、立正女大、東北福祉、淑德、武野藏女大、鶴見女大、光華女大、大谷女大、四天王寺女大。在這二十四所大學中設有大學院（研究所）的，則有東洋、立正、大正、駒澤、大谷、龍谷、佛教、高野山等八所。一般公私立大學之設有佛教課程的，則有東京大學、東北大學、早稻田大學、北海道大學、國學院大學、東京教育大學、東京都大學、天理大學、金澤大學、九州大學等。

從明治二十一年（西元一八八八年）至昭和四十二年（西元一九六七年），在七十九年之間，日本佛教界出了二百七十六位文學（研究佛教的）博士，戰後即佔了一百七十九位。至於碩士及學士的數字，真可以用「車載斗量」來形容了。他們有了那樣多的人才，佛教那得不興?

著名的現代學者則有宇井伯壽、鈴木大拙、中村元、金倉圓照、山口益、宮本正尊、花山信勝、西義雄、坂本幸男、水野弘元、舟橋一哉、玉村竹二、關口真大、長尾雅人、佐佐木現順、塚本善隆、布施浩岳、道端良秀、安藤俊雄、横超慧日、結城令聞、楠芳光運、平川彰、玉成康四郎、上田義文、外松真一、松濤誠簾、伊藤義賢。這些學者，均有卓越的研究成果。單是這些學者們在戰後所提出的佛教專門著作，數量已夠驚人了，至於一般的出版物，實在多得難以計數。

在文化方面，每日刊之中，以《佛教タイム》、《中外日報》、《文化時報》三種報紙為最有名的代表者。一般的報紙而闢「宗教欄」的，則有東京《每日新聞》、《讀賣新聞》，均於星期日刊出。有名的佛教雜誌，則有《大法輪》、《世界佛教》、《女性佛教》，最近復刊的英文佛教雜誌《東方佛教徒》（*The Eastern Buddhist*）。定期的雜誌、年刊、季刊、雙月刊、月刊、半月刊，共有三百六十多 種。其中含有二種英文佛刊：*Our Aspirations*季刊、*Young Buddhist's*不定期刊。

佛教的出版社及書店有四十三家，佛教的新聞社有十家。

社會事業

在社會事業方面，佛教的養老院有一百一十六所，救護院有十三所，醫療保護院有二十六所，殘廢院有三所，授產所有十六所，人事相談（調解）所有二十四所。

另有兒童福利設施，計二百二十餘所；社會教育設施的圖書館三十八所，博物館四十九所；佛教個人活動之服務於社會者，有監獄的教誨師，有人權擁護委員，有各種調停委員，有教育委員、社會教育委員、公民館長及主事等。

其他尚在文學、音樂、廣播、電影、舞蹈、演劇、美術、建築等方面的佛教事業，在此不能盡舉。

前面說到，日本今日的寺院經濟並不充裕，佛教徒中的佈教師，也得自己另謀兼職以維生計，他們卻把佛教由山門內送到了普及的民眾生活中去，為社會大眾的實際生活而服務，不是僅以誦經薦亡來餬口。他們在生活維艱的狀況下，維繫了佛教的慧命，並使之深入民間而適應時代的環境。他們為了求得安全的保障，便在各宗派內自行成立了「共濟會」，這種組織等於是保險制度，相互協助宗派內或有某寺某人的突發意外的災難。這種以宗派為大家庭的制度，自尚有檢討的餘地，他們如此的團結互助為發展保障本宗的努力與用心，實在就是日本佛教之所以不致被消滅的生存之道。

（以上資料係採自昭和三十六年出版的《佛教大年鑑》）

案：佛教在日本已經世俗化了，但是，時代的鞭子，正在催促著所有的宗教，都要走上「人間化」的道路，人間的，豈能脫離世俗的？否則，自己的生存也成了問題，焉能高唱超脫世間的高調？

第二篇 韓國佛教史略

第一章 佛教初傳的時期

韓國，實際上是中國民族及中國文化的分支或延伸。據傳說，在中國唐堯二十五年，有神人降於太白山（今之寧邊妙香山）的檀木上，國人立為君王，所以稱為檀君。但是關於檀君王於韓國的古傳，均係出於稗史神話，不足徵信。韓國最早封君的記載，該是出於《史記》卷三八的周武王封箕子於朝鮮而不臣。嗣後秦始皇統一天下，箕子的後裔箕否，便降於秦。到了漢朝代秦而有天下之時，箕否的兒子箕準，被燕人衛滿逐出了朝鮮；到了漢武帝元封三年（西元一〇八年），又滅了衛滿的孫子右渠，而將朝鮮分為真番、臨屯、樂浪、玄菟的四個郡，成了漢家的領土之一部分。

到了漢宣帝以後，漢江以南的半島地帶，漸次分成三韓而配三國，那就是：馬韓配百濟，辰韓配新羅，卞韓配任那；但是在崔致遠〈上大師侍中狀〉中卻說：「馬韓則高句麗，卞韓則百濟，辰韓則新羅也。」後者雖是錯誤的說法，以後卻將錯就錯，一直沿用了下來。這三國鼎立爭衡的局面，維持了六百八十一年（西元前一八—西元六六三年），最後由新羅統一了三韓。

佛教的傳入，是在高句麗立國後的四百零九年，第十七代小獸林王二年（西元三七二年）時，中國的秦王苻堅，派遣使節以及沙門順道，贈送佛像和經卷到高句麗，這是佛教傳入韓國的開始。自此十三年後，在百濟溫祚王第十五代的枕流王即位之年（西元三八四年），又有印度沙門摩羅難陀，自中國東晉孝武帝境內來化。新羅國亦自高句麗接受了佛教，但到第二十三代的法興王十五年（西元五二八年），始見其三寶之興隆。

不過，佛教初傳高句麗時期，仍與其原有的習俗相混，例如：小獸林王之弟繼承王位之後，稱為故國壤王，即下教詔，崇信佛法，但他為的是求福。又在《北史·高句麗傳》載：「常以十月祭王」，「信佛法，敬鬼神，多淫祠。」可見其尚非流行正信的佛法。

唯在道教尚未傳入之前，高句麗諸王，多信佛法，十九代廣開土王，二十一代文咨王，建有平壤九寺。然到第二十七代，榮留王七年（西元六二四年），受到逆臣蓋蘇文的遊說，遣使向唐高祖上表，請傳道教，遂有道士叔達等八人帶了《道德經》，到達高句麗。王即將道士館建於佛寺。到了二十八代寶藏王時，道教已取佛教地位而代之，由於國王的倡導，國人遂爭相信奉五斗米教（漢末張道陵派的道教）。道教大盛之後，佛教衰頹，國勢日危，終於在寶藏王二十七年滅亡。

可是，正在王室崇信道教的先後，高句麗的佛教雖不受其本國歡迎，佛教卻出了幾位名僧，例如：惠亮遷至百濟為僧統；僧朗入中國，受梁武帝的器重；惠慈遊化日本，為聖德太子之師；曇徵對於日本文化的貢獻也大。

在百濟，初期的佛教中，也出了幾位名匠，例如：第二十六代的聖王四年（西元五二六年），沙門謙益，自印度求法回國，他在印度學梵文五年，洞曉天竺語言，深攻律部，莊嚴戒體，與梵僧倍達多三藏，齎梵本《阿毘曇》及五部律歸國，受到聖王以羽葆鼓吹而迎於郊外，安於興輪寺，召國內名士二十八人，譯出律部二十七卷，而成為百濟的律宗之鼻祖。同時有曇旭及惠仁兩法師，著《律疏》三十六卷獻於王。

百濟的聖王，亦稱為聖明王，日本初有佛教，就是由於他的介紹之功。到了威德王時（西元五五四—五九七年），百濟佛教向日本的輸出尤其積極，佛像、經卷、經師、律師、禪師以及佛工、寺工等等，相繼贈與日本；其中以惠聰律師最著名，被許為三寶的棟樑。第二十九代法王元年（西元五九九年），下令禁殺生，放民眾所養鷹鷂，焚漁獵之具。第三十代武王（西元六〇〇—六四〇年）亦篤信佛法，有名的僧人例如寂於中國的惠現、遊化日本的觀勒等，均為武王時代的人。

再說新羅的佛教，雖早在第十代訥祇王（西元四一七—四五七年）時，已有了傳佈，民間之篤信佛教者，則在經過了一百十餘年後的法興王十五年時，才呈現興隆的氣象，十六年詔禁殺生，二十一年建大王興輪寺，乃為新羅王創寺之始。

到了第二十四代的真興王以後，新羅的佛教，突然現出了旭日昇天似的旺盛之勢，人才輩出，入印度及中國求法者甚多。例如玄光、圓光、元曉、義湘、慈藏、明朗、惠通等人，都是這一時代的新羅名德。

真興王奉佛甚篤，士人亦爭為皈崇，遣學僧覺德入梁求法，梁武帝贈佛舍利，王與百官奉迎於興輪寺之路前；沙門義信入天竺求法，白騾馱經而歸；當中國陳文帝時，遣劉思及學僧明觀，贈送給新羅的經論達一千七百餘卷。另有沙門玄光，入陳求法，向南嶽慧思禪師受業，得法華安樂行門，證法華三昧，返國後即弘傳天臺教觀。又有法師安弘入北周求法，與于闐沙門、毘摩真諦等二人回國，帶返《楞伽經》、《勝鬘經》二經及佛舍利。

真興王敬信三寶，恭敬沙門，晚年之時，自己祝髮為僧，他的王妃也入永興寺為尼，一代護法君王，堪稱徹底。

真興王以下是真智王，僅三年便是二十六代真平王（西元五七九—六三一年），這時的高僧很多，而以圓光及元曉二人最有名。圓光來中國求法時，尚是一個二十五歲的居士，聽經之後，即有出塵志，遂得陳主之許，落髮受具，遊歷講肆，學成實及涅槃，又入虎丘山修定，是以綜涉四《阿含》，通達八禪定，講《成實論》，釋《般若經》，名望播於嶺表，一時來學者甚眾。隋開皇年間（西元五八一—一〇〇年），真平王聞師之名，敦請回國之後，常講大乘經典，為王臣之所皈嚮。年齒既高，每乘輿入宮，而其衣服及飲食，均由王后親自料理，不許他人佐助，禮遇之隆，可以想見。

元曉生於真平王三十九年（西元六一七年），他是一位奇特的佛教人物，本預備入唐求法，途中夜宿野外，因係鬼鄉而多祟，乃悟三界唯心萬法唯識之旨，以為心外無法，便打消了入唐的念頭。自此，發言狂悖，示跡乖疏，乃至與瑤石宮寡公主私通，生了一個兒子叫作薛聰。可是，元曉父子，都是聰慧絕倫的人物。尤其是元曉，對於佛經的疏釋，多達八十一部，現存者，尚有十六部，他的疏釋範圍非常廣博，有《華嚴經》、《涅槃經》、《法華經》、《楞伽經》、《維摩經》、《般若經》、《勝鬘經》、《解深密經》、《大無量壽經》、《彌勒上生經》、《梵網經》等經疏，《大乘起信論》、《攝大乘論》、《中邊論》、《成實論》、《廣百論》、《阿毘曇》、《三論》等論疏。不過，元曉的思想雖有多少自相出入之處，而其主要的立足點，則為發揮一乘圓教。

新羅第二十七代善德女王的時代，出了一位慈藏法師，他在唐太宗貞觀十年（西元六三六年）來華求法，係一位持戒精進的比丘，真平王曾欲以斬殺之刑逼他出仕，他卻說：「吾寧一日持戒而死，不願百年破戒而生。」終於使王愧服，許他出家。來到中國以後，在終南山感得神人向他受戒，靈應極多，並得唐太宗賜絹二百疋；貞觀十七年，善德王上表唐太宗，請慈藏還國，太宗邀他入宮，禮遇優渥，並賜他《大藏經》一部，以及像旛花蓋，帶回本國。回國後擔任大國統，大弘法化，由是而使國中之信佛受戒者，

十之八九。到了第二十八代真德王三年（貞觀二十三年，西元六四九年），他使新羅服章，改準唐儀，這是新羅採用中國服儀之始。

密教入新羅，始於唐貞觀九年，即是善德女王四年，據《三國遺事》卷五的記載，是由於明朗於善德王元年入唐，入齡宮傳密教。但明朗的事蹟不詳，入齡宮似亦傳說的附和。此後，有沙門惠通於第三十代文武王五年（唐高宗麟德二年，西元六六五年）傳入密教。據《三國遺事》卷五記載，惠通入唐，是依善無畏三藏傳受印訣而歸，並且頗多神異，為王女驅除毒龍，治癒怪疾。然而，考諸史實，善無畏是玄宗開元四年（西元七一六年）來華，比高宗麟德二年晚了五十一年，所以頗有可疑。惠通所傳密教，可能是西晉帛尸黎密多羅以來所譯的密典。

到了文武王三年（唐高宗龍朔三年，西元六六三年）滅了百濟，文武王八年（唐高宗總章元年，西元六六八年），又由唐將李勣等協助攻滅了高句麗，便結束了三國鼎立而完成了韓國的統一。

文武王十年，高僧義湘自唐求法回國，弘傳華嚴宗。義湘（西元六二五—七〇二年）二十歲出家，初伴元曉入唐，過遼東邊界，戍軍以為是間諜，囚禁了數十天，又把他們放還新羅，到了文武王元年，始搭乘唐朝使節的便船，來到中國，於終南山謁華嚴二祖智儼，入室受華嚴妙旨。回國後創浮石寺，開演華嚴一乘，聖德王元年，以七十八歲的高齡入寂。義湘的操行高潔，貴在如說而行，講宣之外，精勤修煉，除了三衣瓶鉢之餘，曾無他物。著有《法界品鈔記》、《大華嚴十門看法觀》、《華嚴一乘法界圖》等。他的弟子很多，著名者有十大德：悟真、智通、表訓、真定、真藏、道融、良圓、相源、能仁、義寂等。其中的智通及表訓，頗有神異，義寂則頗多著述，現存於藏中的有《梵網經菩薩戒本疏》。義湘與法藏賢首大師是同門同學，法藏於唐中宗嗣聖九年（西元六九二年）曾派門人勝詮帶給義湘一信，並贈所著《華嚴疏鈔》及《探玄記》等，義湘為《探玄記》掩室研討了十來天後，令門人真定、相圓、亮天、表訓四人，各講五卷，並說：「博我者藏公，起予者爾輩。」法藏在信中對義湘也是推崇備至，尊義湘為「海東新羅大華

嚴法師」，又說：「如來滅後，光暉佛日，再轉法輪，令法久住者，其惟法師。」

與義湘同時而比義湘先來中國求法的，便是玄奘的大弟子圓測，據說他是新羅王之孫，三歲就出了家，到了中國，唐太宗賞其才，賜與度牒，先住京師元法寺，後隨玄奘三藏學，博通《瑜伽師地論》、《成唯識論》、《成實論》、《俱舍論》等論，以及大小乘經，並與窺基競爭，其成就可知。在則天武后垂拱年間（西元六八五—六八八年），新羅的神文王累次上表，請圓測回國，他雖一度回國，但又來到了中國，最後也終老在中國，享壽八十四歲，著有《成唯識論疏》等十三部。隨他入唐的弟子勝莊及道證，也都是著名的唯識學家，各有著述。

在神文王（西元六八一—六九一年）時，新羅尚有一位大著作家憬興法師，被神文王封為國老，著有《俱舍論鈔》、《大涅槃經疏》、《法華經疏》、《成唯識論貶量》等二十五部，現存者有《無量壽經贊》及《三彌勒經疏》。

到了第二十五代景德王（西元七四二—七六四年），又出了一位大著家大賢法師。大賢或名太賢，他是道證的弟子，是玄奘的第四傳，他先學華嚴，後入法相。據《三國遺事》記載，大賢亦頗多神異，當他住於南山茸長寺的時候，常旋繞丈六慈氏（彌勒）石像，石像之面亦隨大賢而轉；又於唐玄宗天寶十二年（西元七五三年）遇大旱，詔大賢入內殿講《金光明經》祈雨，宮內之井已天旱而枯，大賢默禱之時，即刻湧出高達七尺的水來。大賢深究相宗奧旨，刊定邪謬，遊刃於八識，所以後之新羅學者，亦皆遵其遺訓。著述計有四十二部，現存者尚有《藥師經古迹記》、《梵網經古迹記》、《梵網經菩薩戒本宗要》、《大乘起信論內義略探記》、《成唯識論學記》等。他的著述，多以「古迹」為名，以示他自己的謙抑，他是依諸家的疏釋，取要而錄之成書的，例如：《梵網經古迹記》，要義即是依據義寂與法藏之疏而製。

韓國，除了佛教的輸入早於日本，儒家的學藝，它也做了中日之間的轉運站，早在百濟古爾王五十二年（晉武帝太康六年，西元

二八五年），即送博士王仁至日本，並獻《論語》及《千字文》，可見儒學流於三韓，為時很早。在百濟近仇首王元年（東晉孝武帝寧康三年，西元三七五年），亦說王為太子時戰勝高句麗時，將軍莫古解卅：「嘗聞道家之言，知足不辱，知止不殆；今所得多矣，何必求多？」可見老莊之學輸入三韓，為時也不遲。到了新羅聖德王十八年（唐玄宗開元七年，西元七一九年）建立的廣州甘山寺〈彌勒造像記〉，及十九年同寺的〈阿彌陀如來造像記〉，已見有將老莊的逍遙物外與佛教的玄寂常照，兩者相為調和的文詞。

在佛教的藝術方面，當新羅統一的時代，正是中國唐代文化的極盛階段，自六朝以來的佛教文物之輸入韓國者，因此也達於頂點，例如：北魏形式的大佛像，有石雕的，有銅鑄的，雕刻藝術，均極精彩；又有三層塔、九層塔，及十三層塔等的建築，有以銅十二萬斤鑄一口大鐘者。唐代宗時，新羅景德王獻來萬佛山一座，係以沈檀木雕成，高丈餘，與明珠美玉鑲嵌雕刻成一座假山，「山有巉岩怪石澗穴……微風入戶，蜂蝶翱翔，鷰雀飛舞，隱約視之，莫辨真偽，中安萬佛，大者逾方寸，小者八九分……相好悉備，更鏤金玉為流蘇、幡蓋、菴羅、薝蔔、花果、莊嚴；百步樓閣，臺殿堂榭，都大雖微，勢皆活動，前有旋遶比丘像千餘軀，下列紫金鐘三，皆有閣、有蒲牢、鯨魚為撞，有風而鐘鳴，則旋僧皆仆，拜頭至地，隱隱有梵音，蓋關在乎鐘也。雖號萬佛，其實不可勝記。」（《三國遺事》卷三及《海東繹史》卷二七）如果此記屬實，則新羅的佛教藝術，在距今一千二百年前，已是非常的偉大了。

第二章 禪宗勃興的時期

韓國的禪宗，雖亦分有九山的門派，但皆源於中國禪宗的分支。

初傳禪宗於韓國的，是法朗及神行二人。

法朗在唐太宗時代（新羅善德王時）來華，傳授四祖道信之心要，所以他是道信以下的旁出一支，該與牛頭法融及五祖弘忍的時代相若而稍後。但他的傳記不詳，何時回國亦不得知。據崔致遠撰〈道憲國師智詵之碑文〉中說：「雙峯（四祖）子法朗，孫信行，曾孫遵範，玄孫惠隱，末孫智詵。」可見，信行為法朗的法嗣。

信行，也就是神行，年方壯，即學律，苦修二年後，見法朗於踞山而頓悟奧旨，勤求三年之後，渡海入唐，適逢凶荒，盜賊亂於邊界，中國官吏疑神行非善類，把他拘禁了二百四十天，事解，即參志空，志空是神秀的法孫，大照普寂的門人，參學三年，始開靈府。因此，他既是四祖的法孫，又是神秀的法孫，神秀也是四祖的法孫，輩分上懸隔了三代，而竟集中神行於一身。回國後，弘傳北宗禪法，至惠恭王十五年（唐代宗大曆十四年，西元七七九年）寂於斷俗寺，七十六歲。

當北宗禪的神行寂後四十餘年，又出了一位嗣法於西堂智藏的道義禪師，智藏是南宗馬祖道一的門人，與百丈懷海同時。道義於唐德宗建中五年（西元七八四年）來華，原來法號明寂。據《祖堂集》卷一七載：「後到曹溪，欲禮祖師之堂，門扇忽然自開，瞻禮三遍而出，門閉如故，次詣江西洪洲開元寺，就於西堂智藏大師處……大師猶若摭石間之美玉，拾蚌中之真珠，謂卅：『誠可以傳法，非斯人而誰？』改名道義。」他在中國一住就是三十七年，於唐穆宗長慶元年（西元八二一年）回國，弘傳南宗之禪。南宗是頓悟禪，與先傳的講究禪觀等學的北宗禪不同，他以「無念無修」的直指為心印，所以雖被尊為國師，他的際遇卻很寂寞，甚至被人謗為魔說，或以為虛誕而不予崇重。雖然由道義傳廉居，再傳至體澄而形成迦智山派，列為禪宗的九山之一，但道義的餘勢則不及洪陟所傳的興盛；門派的形成，也落於洪陟之後。

洪陟，亦作洪直，別名南漢祖師，在憲德王時來華，而於興德王即位之初返國，興德王三年勅修實相山，以洪陟為開祖，成為禪宗九山之第一山。興德王元年是唐敬宗寶曆二年（西元八二六年），比道義回國遲了五年，他傳的也是西堂心法，回國後受到興

德王（宣康太子）的皈依，門下弟子有千餘人，而以嗣法的秀徹國師為第二祖。

洪陟回國後的第五年，又有一位慧昭禪師自唐回國，他在三十一歲時來華求法，謁於馬祖的門人神鑑，神鑑為他剃度，並傳受印契，三十七歲至嵩山少林寺受具足戒。他在中國住了五十七年才回本國，受到興德王的迎勞，嗣後又受到閔哀王的降書餽賜齋費，並賜慧昭之號。寂於文聖王十二年（唐宣宗大中四年，西元八五〇年），七十七歲。他為人樸實，粗服糲食，貴賤老幼，平等接引，守真忤俗，善於梵唄，臨終時對弟子們說：「萬法皆空，吾將行矣，一心為本，汝等勉之。無以塔藏形，無以銘記跡。」心行如此，實不愧為一代名德。

慧昭歸國後之九年，又有一位同為傳受西堂心印的惠哲禪師返國，他在唐憲宗元和九年（西元八一四年）來華，留學了二十五年，於唐文宗開成四年（西元八三九年）回去，新羅景文王元年入寂，七十七歲，追諡為寂忍禪師。門下有道詵國師、如禪師等，形成桐裡山一派法系，也為禪宗九山之一。

惠哲返國後的第六年，也就是唐武宗滅佛的那一年（西元八四五年，新羅文聖王七年），無染禪師在唐求法二十多年以後回國，他先參馬祖之嗣如滿，又參同為馬祖法嗣的實徹，實徹寂後，他在中國，遊化四方，以恤孤獨、視病痛為己任，雖祁寒酷暑，亦了無倦容，因有聞名遙禮而稱他為東方之大菩薩者。歸國後，住聖住寺，歷四十六代文聖王、四十七代憲安王、四十八代景文王、四十九代憲康王、五十代定康王、五十一代真聖女王，受六代君王的優隆禮遇而為國師，真聖女王二年，以八十九歲的高壽入寂。他的資質恭謹而慈風滿室，食必同於眾，衣必均於人，勞作服役必率先而行，運水負薪則無不親躬。門下二千人，著名者有僧亮、普愼、詢父、僧光等。真聖女王諡號大朗慧。遂形成新羅禪門九山之一的聖住山一系。

唐文宗年間，尚有一位梵日禪師，來華參馬祖門人鹽官濟安禪師，於武宗會昌年間（西元八四一—八四六年）歸去。他在朝禮曹

溪祖塔時，有香雲繞於塔寺之前，靈鶴唳於樓臺之上。回國後以「莫踏佛堦級，切忌隨他悟」示人。由他以下，形成闍崛山一派。門下有朗圓及朗空等十人。

與梵日同年自中國回去的，另有一位道允，於唐敬宗寶曆元年來華，參禮南泉普願，並得普願嘆為：「吾宗法印歸東國矣。」

道允的弟子折中，七歲就出了家，十九歲參禮道允，得法後住於師子山，遂形成師子山一派。

以上所傳，多係馬祖一脈，唯由四祖旁出的法朗系下，也出了一位智詵禪師，他被崔致遠稱之為四祖的末孫。智詵是一位持律清苦、修持不懈的名德。自他以下，便形成曦陽山一派，弟子有楊孚、性蠲、繼徽等。

新羅僧參於青原行思系下的第一人，乃是行寂，他本來參於梵日，而於唐懿宗咸通十一年（西元八七〇年）來華，唐僖宗光啟元年（西元八八五年）歸國。他參石霜慶諸，慶諸是道吾圓智之嗣，圓智接藥山惟儼之法，惟儼是行思的法孫，希遷的法子。行寂於後梁貞明二年（西元九一六年）捨報，世壽八十五歲，神德王謚號朗空，弟子有信宗、周解、林儼等五百餘人。

傳入溈仰宗的，乃是唐宣宗大中十二年來華的順之，他參禮仰山慧寂，並願為弟子，慧寂便笑著說：「來何遲，緣何晚，既有所志，任汝住留。」回國後，有時表相現法，以示徒眾證理的遲疾，稱為圓相，其有四對八相，依○相配成、、、、、、、，加以往回的判釋，因其理繁，在此從略。總之，這種圓相的安立，實是溈仰宗的葛藤，因其易於流為定型刻板的作風。

又有傳承了玄昱及審希之法，而形成鳳林山一派。玄昱曾於唐穆宗長慶四年來華求法，至文宗開成二年返國。審希是玄昱的法嗣，玄昱寂於懿宗咸通九年，審希寂於後梁貞明四年。

我國後梁貞明四年（西元九一八年），正是高麗太祖的元年，再過十七年，新羅就亡了。

新羅將亡之際，慶猷及迴微二人，傳入了曹洞宗。慶猷於唐僖宗文德元年（西元八八八年）來華，參雲居道膺，雲居一見便說：「聞言識士，見面知心，萬里同居，千年一遇。」遂密傳法要。慶猷於後梁開平二年（西元九〇八年）返國，貞明七年入滅。迴微先參迦智山的體澄，後於唐昭宗大順二年（西元八九一年）來華，也參雲居道膺，膺說：「吾子歸矣，早知汝來。」遂密傳心印，他在唐昭宗天祐二年（西元九〇五年）返國。當時韓國僧同參於雲居道膺之門者，尚有高麗的利嚴及麗嚴二人，並稱為東海四無畏大士。

在新羅末季禪宗勃興，九山竟占其八，尚有須彌山一派，則在高麗境內。但是，天臺宗也出了一位義通惟遠，他在後晉天福年間（西元九四二—九四三年）來華，當時正是新羅亡於高麗之初。他先訪法眼宗的天臺德韶，有悟；再謁天臺宗的螺溪義寂，聞一心三觀之旨，遂留下受業。久之，道聲播於四遠，欲返國弘化，但在路過四明，將上船，被郡守錢惟治留下了，錢惟治即是吳越忠懿王錢俶的兒子，吳越王世代崇佛，現雖降於宋，但其遺風猶在。錢惟治對義通加禮屈留，咨問心要，並說：「如卅利生，何必雞林乎？」雞林是高麗的別名。到了宋太宗太平興國四年（西元九七九年）七月，太宗賜其寺額卅：「寶雲」；同年，四明知禮來從其學；太宗雍熙元年（西元九八四年），慈雲遵式來從其學。四明與慈雲同為宋初中興天臺的兩大師。可知，義通雖為韓國人，卻是中國佛教史上的重要人物，他在中國教化近二十年，且亦於太宗端拱元年（西元九八八年）寂於中國，壽六十二。

新羅王統末朝的佛教史上，尚有一位崔致遠居士，值得一提。他是新羅的文豪，新羅名僧的碑文，多成於他的手筆，為後人提供了許多佛教的史蹟。他也是中國留學生，十二歲來華，唐僖宗乾符元年（西元八七四年）十八歲中進士。二十八歲返國後做了幾任官，但於亂世多故，不唯不能行其志抱，而且有動輒得咎之累，於是他退隱於江海之濱及山林之間，以終其身。

高麗的興起，是由於新羅的衰弱。當時，群雄競起，各據一方，甄萱據南州，號稱後百濟；弓裔據高句麗之舊地，以泰封為國號。王建之父以松嶽郡投弓裔，弓裔即以王建為松嶽城主，時王建

年僅二十，出征四方而戰功卓越。到了中國後梁貞明三年，弓裔的部下推戴王建為王，便立國號為高麗。王建即位第十七年，新羅歸降，而結束了其五十六王九百九十二年的王統；第十九年，討平後百濟，三韓又歸統一。

因此，高麗太祖之時，正是新羅禪宗興盛之際，太祖的祖父嘗於晚年離俗居寺，且以讀佛典終其身；其父隆建則與道詵禪師交往甚篤。所以，太祖本人，也是一位護法的君王，且與禪僧的關係特深。

據《東國通鑑》卷一二及《高麗史·太祖本紀》說：太祖之二年，創法王、慈雲、王輪、內帝釋、舍那、天禪（普膺）、新興、文殊、圓通、地藏等十寺；四年，建大興寺於五冠山，迎利嚴居之；五年，捨舊宅為廣明寺，又創日月寺於宮城之西北；七年，創帝釋院、九耀堂、神眾院、興國寺；十一年，有新羅僧洪慶，得自後唐閩府的《大藏經》一部到來，太祖迎置於帝釋院。據〈白雲山內院寺事蹟〉云：「太祖勅諸州，建叢林，設禪院，造佛造塔，幾至三千五百餘所。」以此可見太祖對於佛教的熱心，絕非一般可比。

太祖對待僧人，也備極恭敬。對利嚴禪師執弟子禮；凡是當時境內的名德，無不禮迎問道，例如：傳曹洞宗的利嚴、慶甫、麗嚴，傳石霜宗風的兢讓，聖住山系的玄暉，曾經來華參詣投子山大同的璨幽，桐裡山系的允多；又待忠湛禪師以王師之禮，忠湛寂後，太祖還為他親製碑文。

禪宗九山之一的須彌山派，是由利嚴禪師的門下所形成。利嚴於唐昭宗乾寧三年（西元八九六年）來華，參雲居道膺，得法後於後梁太祖乾化元年（西元九一一年）歸國。高麗太祖十五年（西元九三二年）勅於開城（松嶽）西北海州之陽，擇靈山構精舍以利嚴居之，那就是須彌山廣照寺。利嚴寂於太祖十九年，六十七歲，門下之高弟有處光、道忍、貞能、慶崇等。到此時，韓國禪宗之九山門派，已完成了。

所謂九山，就是：洪陟系的實相山，道義系的迦智山，梵日系的闍崛山，哲鑑系的師子山，無染系的聖住山，玄昱系的鳳林山，道憲系的曦陽山，慧徹系的桐裡山，利嚴系的須彌山。這在前面，已經分別介紹過了。

第三章 禪教並行與祈禱佛教

高麗太祖在位二十六年，他是開國君王，但在上來的十九年中，尚是群雄分裂的局面，尤其是後百濟給他的壓力很大，甚至「與百濟王子月光戰，月光保美崇山，食足兵強，其敵如神，太祖力不能制。」（伽耶山海印寺之古籍）至第二主惠宗王，在位僅兩年，第三主定宗王也僅四年。所以，高麗文教的真正盛世，是從第四主光宗王開始。

光宗王在位也有二十六年，除了仿太祖之遺風，崇佛建寺敬僧之外，他也創了好多新制度；設立科舉，以詩、賦、頌及時務方策，進士取官，兼以明曉經籍、醫卜等而取業用；於是文風大興。又設僧科，仿照文官的科舉制度，遴選之後，授與僧階，分為禪師、大禪師、重大師、三重大師等德位。又創國師及王師的制度，至尊的高僧被禮為國師，次尊的高僧被奉為王師，此後，往往是以王師補缺國師的名位。

這一時期，所謂禪教並行，乃是指的禪宗及天臺、華嚴、唯識等，同樣受到尊崇和有其發達的機會。

在禪宗方面，由智宗傳入了法眼宗。智宗於後周顯德六年（西元九五九年）來華，先參永明延壽禪師，據〈永明傳〉中說，當時高麗僧有三十六人，承受了永明的印記；智宗次參於國清寺的淨光，學天臺。宋太祖開寶三年（西元九七〇年）返國後，大弘法化，他一生經歷高麗的定宗、光宗、景宗、成宗、穆宗、顯宗等六王，由大師、重大師、三重大師、禪師、王師，而至國師，德望之隆重，可以想見。

天臺宗傳入韓國，始於新羅的玄光，見南嶽慧思，證法華三昧。據《佛祖統紀》稱：「九傳而至荊溪，荊溪復傳而至新羅，卅法融、卅理應、卅純英。」月窗居士金大鉉所著的〈禪學入門跋〉，則說：「我東之新羅中葉，高僧法融、理應、純英，聯錫遊唐，俱得天臺下三世左谿東陽大師之妙法。」義天則說：「昔者元曉稱美於前，諦觀法師傳揚於後。」（《大覺國師文集》卷三）

總之，自玄光以後，天臺宗在韓國是受重視的。相反地，到了唐末五代，天臺的主要典籍，卻在中國找不到了，反而要去高麗求取了。據《佛祖統紀》卷一〇載：吳越王錢俶，因覽《永嘉集》而以「同除四位」（參《佛祖統紀》卷八）之語問德韶，韶答此是教義，可問天臺義寂，寂說：「此智者妙玄，位妙中文，唐末教籍，流散海外，今不復存。」於是，吳越王遣使致書，帶了五十種寶物，往高麗求取。高麗即派諦觀，持天臺教疏來華，見螺溪義寂，天臺宗因此在中國復振。前面曾說到新羅的義通，也是投於義寂的門下，他們二人，實是同時代的人，巧的是二人均在中國來而不去的，諦觀在螺溪門下留住了十年而寂，他給中國最大的貢獻，除了送還了天臺的教疏，還留了一部不朽的名著，那便是他所製作的《四教儀》。《佛祖統紀》卷一〇淨光旁出世家諦觀法師條「述卅：『（上略）

此書即荊溪八教大意，觀師略加修治，易以今名，沒前人之功，深所不可』。」

在這以後的一百二十年，又有一位天臺宗的名匠來華，那便是高麗文宗王的第四子義天，義天十一歲出家，十三歲就想入宋傳天臺教法，而沒有得到國王的許可，到了二十八歲（西元一〇八五年）才達成目的。那正是宋哲宗的時代，義天來華雖僅留了十四個月，卻是中韓兩國之間一件大事，哲宗兩度接見；他參遍了當時中國的各宗名德五十餘人；回國時帶去經書一千卷；受到高麗宣宗王及太后的熱烈歡迎，迎迓導儀之盛，被史家形容為前古無比。他的學德俱優，為韓國的佛教文化貢獻力量之大，堪稱空前絕後，寂年雖僅四十七歲，弟子幾達千人，有名者有百六十人，而他對於高麗佛教

的影響之大，概可想見。義天不單是傳天臺，他也自稱是「高麗國傳華嚴大教沙門」。

事實上，高麗的佛教，在光宗以後，極其鼎盛，名僧也很多，唯其各王的成績多在建寺、受戒、齋僧上面，目的則多為了禳災祈福，據《宋史·高麗傳》稱其王城，有佛寺七十區之多。各王所設齋會之大，往往飯僧一萬、三萬，乃至五萬人，因此，流為祈禱的佛教，佛事興隆而法門腐敗，流弊叢生，到了太祖逝後六年，就有：「子背父母，奴婢背主，諸犯罪者，變形偽僧，及遊行乞丐之徒，來與諸僧，相雜赴齋者亦多。」（《高麗史》卷九三）

在十一主文宗王時，諸州府縣，逐年設輪經，而外放官吏多憑此機會斂財自肥；並有託佛事之名而遂醉飽娛樂之實者。文宗王十年有制云：「今有避役之徒，托號沙門，殖貨營生，耕畜為業，估販為風，進違戒律之文，退無清淨之約……冠俗之冠，服俗之服，憑托修營寺院以備旗鼓歌吹，出入閭閻，搪揆市井，與人相鬥，以致血傷。」所以，文宗王要：「沙汰中外寺院，其精修戒行者悉令安住，犯者以法論」了。（《高麗史》卷七）

文宗王二十一年，偉大的興王寺落成，該寺費時十二年，凡二千八百間，竣工時，特設燃燈大會五晝夜，「王率百官行香，施納財襯，佛事之盛，曠古未有。」「諸方緇流，坌集無算。」「擇有戒行者一千赴會。」（《高麗史》卷八）

太祖的父親嘗與擅於風水陰陽之術的道說禪師友善，歷代君王也頗重視道說所傳的方術，因此到第十五主肅宗王時，竟有妖僧光器，偽造陰陽書，陰謀不軌；另有覺真，亦妄言陰陽以惑眾。十七主仁宗王時，有妙清利用陰陽密術誑王臣而造反。十五主肅宗王時，有后妃太子等登日月寺後之山岡，置酒為樂；又禁止群聚男女僧尼作萬佛會，因其實以宴樂為目的。但是肅宗王二年，設百高座於會慶殿，齋僧一萬；六年的仁王會，齋僧五萬；七年，設大藏會於神護寺，設齋飯僧，不可勝數。因為僧人太多了，國家卻窮了，肅宗王十年，就有如此的詔書：「今諸州郡司牧，清廉憂恤者，十無一二……流亡相繼，十室九空。」（《東國通鑑》卷一〇）人民貧

困如此，又有女真來犯，僧徒既多，也就派上用處了：「肅宗九年，選僧徒為降魔軍……每國家興師，亦發內外諸手隨院僧徒，分屬諸軍。」（《燃藜室記別集》卷一二）

這是非常明顯的，佛事太盛，未必就是佛法興隆，僧人太多，未必就是佛教的好現象，依佛偷生者多了，反而有損於教法，以致不得不藉王力來淘汰，來選擇！乃至徵用僧侶去從軍了！

當然，當時的高麗，尚能提倡文化及教育，例如第八主顯宗王雕刻藏經，雖其目的是為契丹大舉入寇，祈「依佛力攘敵」。義天自宋返國後，奏請自宋、遼、日本，購買釋典，刊行了一千零十四部，計四千七百四十餘卷，實在是空前絕後的偉業。文宗王也頗提倡儒學，所以出了一位被譽為海東孔子的崔冲，崔冲設九齋以教誨後進，所謂九齋，便是樂聖、大中、敬業、誠明、造道、率性、進德、大和、待聘。因此名儒輩出，總稱為高麗十二徒。而其十二徒的學生，多寓於龍興及歸法兩寺，是以見出當時的儒生，與佛教頗能融和。

在太祖之時有興華嚴的坦文。

到文宗王時，有法相宗的韶顯，其晚年考證慈恩大師的章疏三十二部三百五十三卷，並募工開板，印行流通。

在文宗王時，瑜伽密教，也有可觀，有鼎賢國師者，因他神異頗多，所以歷受成宗、顯宗、德宗、文宗四王的優遇，加有大師、王師、國師的德位。

第十三主宣宗王（西元一〇八四—一〇九四年），便是義天來華的時代，他的崇佛事蹟，與文宗王大同，也受菩薩戒，也設大法會，飯僧也每達三萬。值得一提的，是由於普濟寺貞雙等的奏請，準禪宗九山的參學僧徒，依進士之例，三年一選。到第十五主肅忠王六年（西元一一〇一年）又開闢天臺宗之大選，由當時天臺宗的大德教雄，主盟選拔。先在光宗王時所設的僧科，是全體性的佛教科舉，自此，即增加了禪宗及天臺宗宗內的僧選。前者為大選或佛選，後者為宗選。

第十七主仁宗王，在位二十四年，而其齋僧法會達三萬人者，前後凡十三次，由於君王大臣之信佛，多在祈福禳災，非為解脫生死，所以佛事越盛，越能培養妖妄之徒的野心，致有妖僧妙清，利用方術，惑亂朝廷而陰謀竊國！

第十八主毅宗王（西元一一四七—一一七〇年）以後，法門紊亂日深，王之元年，為求子嗣，勅講《華嚴經》五十日，真的使他如願，有了子嗣。十一年，有內侍榮儀進禳禬之說，謂國家基業之遠近，人君壽命之脩短，但視禳禱之勤怠而定，王惑於其說，乃令京內京外大張法會，又命諸寺以千萬日為法會之期限者。因此僧徒奔走爭寵，百姓之受害日深了！

第十九主明宗王（西元一一七一—一一九七年）天性懦弱，軍國大事，均委以武臣李義方，明宗王耽於聲色，而幸於諸寺，事於齋醮，一如前代各王。因此，權臣李義方，既專橫於朝廷，殺戮文官，也與僧徒發生磨擦。僧徒屢次集眾犯城，李義方則率兵殺僧焚寺，終為僧徒所殺。這是韓國僧徒干預朝政的集體行動之始。李義方死後，僧徒之得勢者，自由出入宮禁，致有出身於王室的僧徒，淫亂宮女及私通公主的穢聞傳出。自第二十一主至二十二主時（西元一二〇五—一二五九年），僧徒與崔獻忠黨爭殺伐，僧徒被殺者前後約八百餘人。王政與佛教，頹廢如此，難道是佛法本身的過失嗎？其實，諸王何嘗真的理解了佛法的正義！

當然，在此期間，高麗的佛教，也有好多清淨的僧寶，為著正法而努力。

正當宮廷佛教弊端叢生之時，出了一位李資玄居士。李資玄自號希夷子，他是高麗第十二主順宗王元年（西元一〇八三年）的進士，到第十三主宣宗王六年（西元一〇八九年），便棄官逃去，並自誓：「此去不復入京城矣」，所以他是民間佛教的代表。睿宗王召他入京，他不去，王只好親自南下漢城問道。以前的禪宗九山，均有師承，但他是無師獨悟的禪者，據他自稱，是讀到《雪峯語錄》中的「盡乾坤是箇眼，汝向甚麼處蹲坐？」便於此言下豁然自悟。同時，李資玄也極推崇《楞嚴經》，他說：「吾窮讀《大藏》，徧

閱群書，而《首楞嚴經》，乃符印心宗，發明要路。」（《東文選》六四）。大鑑國師（坦然）也曾遊於他的門下，他的風格，與高麗禪學獨立的第一人知訥禪師有相似處。

說起禪宗，在義天的同時，並與義天的道譽對峙者，有學一禪師，學一洞明禪旨而兼學三藏，尤於大般若而得三昧之力，能救療人之疾病。義天回國後，叢林衲子，屬於臺宗者，十有六七，以致禪宗凋零，學一便以倡興祖師禪的大責自任。當他以三昧力救治了肅宗王第四王子的重病之後，便受到王室的敬重，睿宗王臨終之前要拜他為王師，卻被他謝絕了。

坦然大鑑國師，十三歲即通六經之大義，十五歲即為明經生，故曾被肅宗王（在未即位時）招致宮中，作為其子睿宗王的師傅，但他竟然出家了。他受到肅宗、睿宗、毅宗，三王的禮遇，加有三重大師、禪師、大禪師、王師、國師。他有「廓落十方界，同為解脫門，休將生異見，坐在夢中魂」的遺偈傳世，可見他是得到禪味之真的人了。據說，坦然是黃龍慧南的第五傳，祖系是：黃龍慧南—晦堂祖心—靈源惟清—長靈守卓—無示介諶—坦然大鑑。坦然沒有來過中國，傳說是以所作的《四威儀頌》及《上堂語句》寄給介諶，介諶大為激賞，所以「即以衣鉢遙傳」（《補閑集》卷下）。如此草率的傳法方式，似乎頗不可信，但是坦然曾與介諶通信的事，則可不必置疑。

第四章 知訥的曹溪宗

現在，我們就來介紹高麗禪宗的獨創者，知訥禪師。知訥是韓國佛教史上一位很凸出的人物，他的時代是西元一一五八至一二一〇年，即中國的南宋高宗紹興二十八年至寧宗嘉定三年，這正是印度佛教滅亡的時候。

知訥，自號牧牛子，八歲出家，二十五歲中僧選，未幾即離京師南遊，他的門下雖有不少是王公大臣，死後也被第二十一主熙宗

王謚為佛日普照國師，但他確與李資玄相似，乃是民間佛教的代表。所謂民間佛教，乃是區別於雜修雜行而以福祿權勢為主的宮廷佛教，民間佛教是以真修實悟而甘於淡泊素樸為主。

知訥的無師自悟，主要是得力於閱讀的工夫，當他閱《六祖壇經》至「真如自性起念，六根雖見聞覺知，不染萬像，而真性常自在」句時，驚喜而起；一日讀到《大慧普覺禪師語錄》的「禪不在靜處，亦不在鬧處，不在日月應緣處，不在思量分別處。」便在句下契會。嘗讀《大藏經》，得李長者的《華嚴論》，搜抉索隱，而潛心於圓頓之觀門。因此，知訥經常勸人誦《金剛經》，演《六祖壇經》，以開闡李長者的《華嚴論》。

知訥不只是一位禪者，也是一位思想家及著述家，並且，他的禪是以華嚴的教觀為立腳，所以在他的著述中，引用宗密、澄觀及永明延壽的語句最多，這與宗密以華嚴學者而來條理禪的路向，頗為相近。

知訥的著述，有如下的幾種：

（一）《真心直說》：此書理路井然，有組織、有秩序、有思想，乃是知訥晚年成熟的作品。此書的內容，分為：真心的正信、真心的異名、真心的妙體、真心的妙用、真心體用的一及異、真心在迷之時、真心息妄的方法、真心通於四威儀、真心的所在、真心的出生死、真心以息妄為正眾善為助、真心的功德、真心的功用證驗、真心是無知、真心之所往。此書的思想體系，大致是以法界圓融來說明真心的遍在、永存、體用、染淨等，即以真心而包羅萬法，實在就是華嚴宗的思想。此書共分十六章，如今所存者僅見十五章。

（二）〈修心訣〉：此文附於《真心直說》之後，係為教誡初發心學佛者而作，詳細說明初機學佛者的用心，由此可以略窺知訥的性格及風範。〈修心訣〉重要的論點，是力主入道之門，不出頓悟與漸修的兩門，先悟而後修，是其著眼處。

（三）〈圓頓成佛論〉：此文係說明禪是契於華嚴奧旨的，以期疏解學教者對於禪的誤解。

（四）〈看話決疑論〉：此文係為破除學者的疑惘，而說明禪宗看話頭的本義而作，其內容與〈圓頓成佛論〉大致相似。

（五）〈念佛要門〉：知訥鑑於當時一般念佛者，但信念佛可往生極樂，卻不斷十惡，無視因果、諂曲邪會，所以憐憫之，為作〈念佛要門〉，立十種念佛法：戒身念佛、戒口念佛、戒意念佛、動憶念佛、靜憶念佛、語持念佛、默持念佛、觀相念佛、無心念佛、真如念佛。此即是以三業清淨的條件、動靜語默的時機、由觀相及持名而至無念而自念的一種念佛法門。以十種念佛而發一念之真覺，真覺時為頓悟，十種念佛是漸修。可知知訥的思想是彼此呼應的。

此外，尚有評論宗密、神會等見解的文字。

知訥開創了曹溪山修禪社，成為九山之外的別立一宗。

知訥的弟子很多，本為天臺宗的學者了世，後來也參於知訥門下；曹溪山的第二祖，則為無依子慧諶；繼承李資玄而振玄風的承迴，也嘗參於知訥的門下，此後以楞嚴禪之提倡而著名。

無依子慧諶（西元一一七七—一二三四年），相當於中國南宋寧宗及理宗時代的人，知訥死於南宋寧宗嘉定三年（高麗熙宗王六年，西元一二一〇年），他就奉王命繼主修禪社的法席，因為他是知訥最得意的一個嗣法弟子。當慧諶前去請求剃度的前夜，知訥曾在夢中見到雪竇重顯禪師入院而來，考驗之下，知道慧諶確非凡器。慧諶身歷高麗的熙宗、康宗、高宗等三王，弘化計二十四年。他著有《禪門綱要》一卷、上康宗王的〈心要〉一篇、《禪門拈頌》三十卷等。他一方面採集古來禪語，以資道學之用心，一方面也贊成以祈禱方式而祝天下之太平，形成了高麗佛教的特色，與中國的宗門，頗有不同。尚有值得注意的，慧諶主張禪儒一致之說，可見當

時的高麗，儒學的勢力已經不可忽視；因此，慧諶雖以禪的立場自居，而他的詩文，才氣縱橫，有詩集兩卷，據說他酷似宋之慧洪覺範。

慧諶門下，有白蓮社的天頙，然而天頙係受鉢於了世圓妙國師，晚年襲為國師。

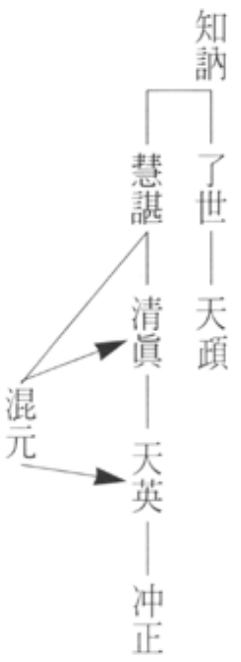
曹溪山的第三祖為清真國師。

曹溪山的第四祖，則為慧諶的另一位弟子混元真明國師。

真明國師之下，有天英禪師。天英十二歲時，參於慧諶，十五歲出家，繼而參三祖清真國師，後從真明國師咨問法要，所以，天英一身，參了曹溪山的二、三、四祖的先後三世。到了高宗王三十二年，柱國崔怡創立禪源社，先由真明主其法席，大張禪會，三十七年，高宗王即命天英主禪源社法席，忠烈王十二年入寂，壽七十二歲（西元一二一四—一二八六年），他便是曹溪山的第五世。

曹溪山第六祖，是冲止，他在十九歲時高舉狀元，後依天英圓悟國師剃度受具，天英入寂，他便被大眾舉為五世的繼承者。

到此為止，我們看知訥一系的法脈是這樣的：



在這期間，尚有一位居士，他在韓國佛教史上的地位，不下於新羅時代的崔致遠，那就是李奎報（西元一一六七—一二四一年），他是韓國一代文豪，窮究經史，遍覽佛書及道帙，著有《東國李相國全集》四十一卷，《後集》十二卷行於世。晚年篤信佛教，禮敬三寶，常誦《楞嚴經》，嗜讀《洗心經》。由於他讀了道書，所以他的風格，頗有類似中國魏晉的清談家之處，但他自稱：「我亦參禪老居士」，唯其仍落於小乘的空觀，並有當時韓國佛教思想的通病，讚揚祈福免禍的佛事。

又從李奎報寫的《志謙傳》中，知道在元宗王十四年（西元一二七三年），由於天象屢變，而設消災道場於宮中，集五教兩宗的僧徒，祈禱平定賊亂。所謂五教，是指戒律、法性、法相、涅槃、圓融（大約是指的華嚴）；所謂兩宗，是指禪寂、天臺。自義天歸國後，再興天臺，知訥之後，有了曹溪山的禪宗，而天臺亦被視為禪之一派，所以稱為兩宗。

但在忠烈王的時代，正是元世祖橫霸亞洲之際。位登九五、兵威八荒的元世祖，當然不會放棄對韓國的壓力，除了派遣斷事官達

魯花赤，監督高麗的政務之外，並將公主嫁給了忠烈王為妃，掌握了宮中的大權。元朝信奉喇嘛教，公主初對於高麗的佛教，頗存輕藐，專橫凌辱，王也唯有忍氣吞聲。嗣後來了一個吐蕃西藏的僧侶，自稱是奉帝師思發巴之命，來為韓國祈福的。此僧行為乖張，飲酒食肉，夜宿娼家；啟建道場四日，吹螺擊鼓，備置金帛、鞍馬、雞羊，用麵作人及塔各八百為供物，戴花冠、執箭，最後以兵甲弓矢的戰士，載棄其供物於城門之西。然因公主，施錢豐厚，致有他的徒眾爭奪錢財不均，終向公主告發，說他是假冒的，佛事也是偽作的。

到了忠烈王三十年（元成宗大德八年，西元一三〇四年），有一位中國禪師，江南的紹瓊，入韓弘化，傳載於《指月錄》，他是雪巖祖欽的法嗣。受到忠烈王的隆禮，圓明國師及冲鑑二人，亦向紹瓊請授禪法，並勅修百丈清規，開始行於韓國。這是中國禪師對韓國佛教的一大貢獻。

就在忠烈王時，韓國也出了一位大著作家，那便是一然禪師（西元一二〇五—一二八九年），此人有點像知訥，「不由師訓，自然通曉」、「禪悅之餘，再閱藏經，窮究諸家章疏，旁涉儒書，兼通百家，而隨方利物，妙用縱橫，凡五十年間，為法道稱首。」（《朝鮮金石總覽》上）

一然本名見明，於忠烈王九年，禮為國尊，國尊就是以往的國師，為了避諱元朝的國師，所以稱為國尊。他的著作很多：《語錄》二卷、《祖圖》二卷、《重修曹洞五位》二卷、《大藏須知錄》三卷、《諸乘法數》七卷、《祖庭事苑》三十卷、《禪門拈頌事苑》三十卷、《三國遺事》五卷等。

從一然的法系上說，他是屬於九山之一的迦智山門下，他就學於海陽無量寺，剃度受具於陳田寺，開堂說法於京師月禪寺，圓寂於義興麟角寺，均係迦智山派下的寺剎。

可惜的是，一然的著書雖多，學問亦博，但他同樣受著當時思潮的影響，他的思想及信仰，均不是純粹的佛法本位者。

當時時代思潮，就是祈禱佛教。

比如：到了第二十六主忠宣王時（西元一三〇九—一三一三年），嘗齋僧二千人，燃燈二千盞，一連五日，共為萬僧，稱為萬僧會；又齋僧一百零八萬，點燈一百零八萬，用於齋供的費用幾乎難以勝記！

一然的法嗣有混丘（西元一二五〇—一三二二年），混丘生來形貌端嚴，天性慈祥，親戚均以「小彌陀」呼之，所以在十歲時就出了家。參加禪宗九山的科選，登上上科，遂從一然參學，而玉嗣其法席，開堂說法。忠烈王下批為大禪師，忠宣王特授其為兩街都僧統，加大師子王法寶藏海國一之號；忠肅王冊為悟佛心宗解行圓滿鑑智王師；兩王樞衣請益，為前古所未有。著有《語錄》二卷、《歌頌雜作》二卷、《新編水陸儀文》二卷、《重編拈頌事苑》三十卷，行於叢林。

當時，尚有一位持律謹嚴的律師海圓（西元一二六一—一三四〇年），他兼通唯識，戒行清高，受到元朝西安王朔方向成宗帝的推崇，而招致入覲。武宗帝創大崇恩福元寺，仁宗帝皇慶元年落成，即命海圓為該寺第一世，因此道譽益著，名冠一時。

第五章 高麗後期的禪師及排佛運動

韓國的佛教，主要在於禪宗。但其禪風與中國則略有不同，韓國的禪師，能開新局面的也是不多。

高麗王氏王統的晚期，出了幾位禪師。最值得注意的，是一位來自印度的指空禪師，據指空《禪要錄·序》中說，他是自迦葉以後的第一百零八祖，名叫禪賢（Dhyana-bhadra），指空（Sungadisga）是他的號，元朝泰定年間（西元一三二四—一三二七年），見了晉宗（鐵木兒），論對佛法，頗能稱旨。由中國到高

麗，泰定四年，住於重修之乾洞禪寺。所到之處，法雨普被，而且神異頗多。他在未去高麗以前，住中國已經好多年了。

據他自稱曾祖及祖父均為伽毘羅國（Kaplia-Vastu）之王，父為摩揭陀國（Magadha）之王，母為香至國（Vanci-puea）公主，他是八歲出家，依那爛陀（Nālanda）寺講師律賢（Vinaga-bhadra）披剃，到南印度楞伽國（Lanka）吉祥山，傳普明（Samanta-Prabhasa）之法。

他是從北印度到燕京（北平的古名），再去四川至雲南，學會了雲南方言，請說戒經而燃頂焚臂者，官民皆然。羅羅人素不知佛僧，指空到時，也都全部發心，乃至飛鳥亦能唱念佛名；貴州元帥府的官員，因他而全部受了戒；貓蠻、猺獞、青紅、花竹、打牙、獦狫等諸山地土著，也都帶了奇異的菜肴，來求受戒。他到了高麗，又被元帝召了回來，元文宗親臨聽他說法，順帝的皇后及太子，迎他入延華閣請問佛法。因此，指空禪師既是韓國佛教史上的人物，也是中國佛教史上的人物。

有高麗人韋氏，請指空受戒，又有高麗人金氏，隨指空出家，並捨其在燕京的住宅為寺，請指空居之，指空題此寺額為「法源」。指空的壽命極長，雲南悟禪師七歲時隨他出家，他已是周甲之年，悟禪師七十五歲時，指空始入寂，那是元順帝至正二十三年（西元一三六三年），再過五年，就是明太祖元年了；再過三十年（西元一三九三年），高麗即亡於朝鮮。

指空著有《禪要錄》傳於世，《禪要錄》是以頓入無生大解脫門為指要，依以戒定慧三學而說解脫之道，其思想的基礎，是在於般若。

指空的相貌很奇特，辮髮白髯，神氣墨瑩，服食極侈，平居儼然，望而生畏。行化則棒喝並行，禪機峻峭，雖沒有長留高麗，然而高麗的禪觀，卻是由指空而再興，所以被譽為梵僧中的臨濟德山。

在曹溪圓悟國師天英之下，有復丘禪師，復丘十歲時就於天英剃度，未幾，天英圓寂，遺囑復丘隨大禪師道英請益，二十一歲，高中禪選的上上科。自此，觀心於泉石，逍遙於雲林，不近名利，十多年之後，住於月南的松廣大道場，前後凡四十餘年，所做福國利生之事，不勝枚舉。至正十二年，恭愍王冊為王師，寂於恭愍王四年（元朝至正十五年），八十六歲。

在恭愍王時，尚有一位普愚禪師，號太古，又名普虛。十三歲投檜巖寺的廣智出家。十九歲，參「萬法歸一」之話頭，一日，疑團頓消，而作「佛祖與山河，無口悉吞卻」之句。三十七歲，在松都（開城）的栴檀園，參究「無」字，次年正月初七日五更，豁然大悟，因作「打破牢關後，清風吹大古」之句。忠穆王二年，元順帝至正六年，四十六歲，來華。第二年，至湖州霞霧山天湖菴，見到石屋清珙，為其印證，並奇之，便問他：「子既經如是境界，更有祖關，知否？」普愚答稱：「何關之有？」清珙教他：「工夫正而知見白矣，然宜一一放下，若不爾也，斯為理障，礙正知見矣。」他卻回說：「放下久矣。」第二天，他們兩人又繼續問答了好多話，終將袈裟付與普愚，用表傳法之信。

普愚回國時，經過燕京，元順帝請他在永寧（或永明）寺開堂說法，並賜金襴袈裟及沈香等物。至正八年，回高麗，他希望韜光息影，躬耕山野，長養聖胎，但是恭愍王對他太敬重了，請他出山，封他為王師，請他說法，直到明朝洪武十四年（西元一三八一年），以八十二歲的高齡入滅，此時，距離高麗滅亡也僅十二年了。

從法系上說，石屋（福源）清珙，是徑山師範的第三傳，仰山祖欽的法孫，道場及菴（宗信）的法子，乃是臨濟義玄的十九代，楊岐方會的十二代。那麼，太古普愚是臨濟義玄的二十代，亦即第十九世孫了。

太古有其傳者雪棲所編的語錄行世，其中有一篇對恭愍王所說的心要，主旨在於提倡第一義。太古的看話工夫，是以公案來斷截分別知見，這與宋末圓悟大慧等的看話全同。他又有《示樂菴居士

的念佛略要》，主張「心外無佛，佛外無心」，「但有下念自性彌陀，十二時中，四威儀內，以阿彌陀佛名字，貼在心頭眼前；心眼佛名，打成一片……久久成功，則忽爾之間，心念斷絕，阿彌陀佛真體卓爾現前。當是時也，方信道舊不動名為佛。」這與宋末的念佛公案，也如出一轍。

高麗末期的另一位大禪師，便是慧勤，舊名元慧，號懶翁（西元一三二〇—一三七六年），他的世壽僅五十七歲，卻生歷高麗的忠肅、忠惠、忠穆、忠定、恭愍，及辛等六王，所以他也是有代表性的歷史人物。

慧勤在二十歲時，見一鄰友死了，他便有感而請問父老輩：「死何之？」父老輩中竟無一人能答，他便痛悼不已！因此而就出了家，先投功德山妙寂菴的了然祝髮，了然見他機根靈利，便囑他別求餘師。元順帝至正四年，在楊州天寶山檜巖寺，見日本的石翁和尚，精修四年，一日忽然開悟。至正八年三月，來華至燕京法源寺，初參梵僧指空和尚，在參學期間，與指空曾有幾度針鋒相對的機關話，從他們的對答中，可以看出雙方對於中國禪宗的公案，均相當的熟，而且運用靈活，應對自如，不落老套。離開指空和尚之後，又參平山處林，處林問他：「曾見什麼人來？」答：「曾見西天指空來。」又問：「指空日用何事？」答：「指空日用千劍。」「指空千劍且置，將汝一劍來。」慧勤便以坐具把處林打倒在禪床上，處林大叫：「這賊殺我！」慧勤連忙扶起了處林，便說：「吾劍能殺人亦能活人。」處林便哈哈大笑。留住數月之後，便將雪巖所傳及菴忠信的法衣一領拂子一枝付囑表信。

此後，又回到燕京法源寺，接受了指空的衣拂。

因此，慧勤的禪脈，是在中國傳去的，並且傳了西天指空及平山處林的兩支法脈。平山處林乃是石屋清珙的法兄弟，所以，懶翁慧勤又與太古普愚是同一法祖的法兄弟了。

至正十五年，元順帝詔慧勤住京師廣濟寺。

至正十八年春，辭別指空東還。回國後受到恭愍王的禮敬，弘化不懈。恭愍王十九年（明太祖洪武三年），也就是指空死後的第八年的秋季，住於檜巖寺，九月十日，奉召入京，在廣明寺，大會禪及天臺兩宗之衲子，舉行「工夫選」，恭愍王親臨觀察，慧勤拈香之後陞法座，對大眾說：「破卻古今之窠臼，掃盡凡聖之蹤由，割斷衲子命根，抖擻眾生疑網。操縱在握，變通在機，三世諸佛，歷代祖師，其揆一也。在會諸德，請以實答。」於是，大眾以次入對，曲躬流汗，皆卅未會，或者理雖通而礙於事，或者狂態失言，一句便退。最後來了一位幻菴混修，慧勤歷問三句三關，混修通透無遺。這也是高麗末期的一樁佛教大事。

慧勤的思想，與普愚不同，他著重四生六趣之存在，無非是法。又主張娑婆即淨土之說。他能文善詩，確為高麗末期難得之龍象。

在「工夫選」中最傑出的人物是混修（西元一三一九—一三九二年），混修是太古普愚的法嗣，也是懶翁慧勤的高足，明太祖洪武二十五年，七十三歲圓寂，他正好趕上高麗滅亡而朝鮮開國。他是以工夫選中出了名，所謂三句三關的對答，是如此的：

混修立於堂門階下，慧勤問他：「如何是當門句？」

修即上階而答：「不落左右中中而立。」

問：「如何是入門句？」

修即入門：「入已還同未入時。」

問：「如何是門內句？」

答：「內外本空，中云何立。」

慧勤即以三關審問：「山何岳邊止？」

修答：「逢高即下，遇下即止。」

問：「水到何渠成？」

答：「大海潛流，到處成渠。」

問：「飯何白米做？」

答：「如蒸沙石，豈成嘉餐。」

慧勤因此首肯。

洪武十六年，辛王冊混修國師；末代的恭讓王，再封他為國師。朝鮮太祖元年，混修圓寂，太祖謚為普覺國師。混修是一位禪匠，而且是一位大書法家呢！

同出於太古普愚門下的，據說有大禪師九十人，禪師及其他者千三百人。除了混修最著名之外，尚有王師圓應尊者粲英。混修門下有龜谷覺雲。從普愚下傳者共有七代：初祖普愚、二祖混修、三祖覺雲、四祖淨心、五祖智嚴、六祖靈觀、七祖休靜。

此期間尚有一位千熙（西元一三〇六—一三八二年），他在元順帝至正二十四年，五十八歲時來華，先到杭州，至正二十六年，參聖安寺的萬峯禪師，傳法授衣付禪棒。萬峯是千巖元長的法嗣、中峯明本的法孫，因此，千熙該是中峯國師的重法孫了。當年他就東還高麗，受到恭愍王的渥禮勞慰。至正二十七年，恭愍王封他為國師，懶翁普愚主持工夫選時，請他為證明師。著有《三寶一鏡觀》若干卷行世。

高麗末期的義學與禪宗，已無甚區別，可記的教學者，僅子安一人（西元一二四七—一三二七年），他在二十九歲時，即被拜為三重大師，主講《成唯識論》時，此宗之耆宿也都執卷聞教於其座下，主法之盛況，被形容為「前古未曾有」，撰述經論章疏，凡九十二卷，又疏記《心地觀經》，元之諸講師見了，亦無不讚美歡喜。可見子安是一位當時難得的義學家了。

然而，我們知道，韓國的佛教，是以高麗王朝的時代為黃金歲月，王氏共傳三十四王，計四百七十五年，沒有一王不崇信佛教，

沒有一年不舉行佛事，雖然宮廷佛教未必盡如佛法的理想，但國王的謁誠護法，確為佛教光大的主因，並將法雨普施於全體國民，佛教對於韓國國民的安慰貢獻，高麗的政權，功不可沒。可是，一到李氏王統的朝鮮之時，佛教就江河日下了！其實，這一現象，在高麗末期，已很嚴重了。

首先要說，高麗的文教風氣，自太祖以下，至成宗王時，已經立定了學政的基礎，文教制度的確立與改革，以儒學取士任官，而使文風大興。到了忠烈王十五年（元朝至元二十六年），安裕（又名安珦）隨王訪華至燕京，得到《朱子全書》，而輸入了宋之理學，朱子學在韓國的提倡，安裕為第一人，然而，倡道朱子學，即形成了排斥佛教的第一步，並種下了後來李朝廢佛毀釋的遠因。

安裕的學生白頤，又入元朝傳受程朱之學。元仁宗延祐元年（西元一三一四年），忠烈王已讓位，他自己則來中國，構築萬卷堂於燕京，並召李齊賢於府中，而與當時元朝的名儒閻復、姚燧、趙孟頫、虞集等交往，考究書史。當時又有博士柳衍等，自中國江南購返經籍一萬八百卷，元仁宗也賜忠烈王書籍四千三百七十一冊，計一萬七千卷。這對於韓國後來在儒學上的發展，幫助很大。

自安珦傳白頤，白頤傳李齊賢，李齊賢傳李穡，李穡傳權近，權近傳卞季良，這是高麗儒學的系統。唯李齊賢及李穡，尚為崇信佛教的儒者，而且李齊賢對於禪宗，參究頗有心得。與李穡同時的成均館博士鄭夢周，便以排佛作為宣揚儒教的方策了。李穡的學生權近，以及與權近同時的鄭道傳二人，因其後來掌握李朝初期的文教實權，毀釋排佛之舉，更見激烈了。

高麗末期，倡排佛論者已不少，但以鄭道傳的排佛論最為深刻而激烈。鄭道傳亦曾遊於李穡之門，並與鄭夢周為友，他也是成均館博士，恭愍王二十年，授太常博士，在辛王時結交了朝鮮太祖李成桂，並獻計廢除高麗最後之二王，逼恭讓王以禪位之美名，把政權交給了李成桂。所以鄭道傳既是朝鮮功臣，復是高麗的逆臣，高麗之亡，就是亡在他的手上。但到朝鮮太祖之七年，又因陰謀作亂而伏誅。他著有《三峯集》，在該書之卷九，載有〈佛氏雜辨〉等

文。他自己說著有〈佛氏雜辨〉十五篇，今所見者僅得十四篇，或加〈闢異端之辨〉共計十五篇。他的排佛闢釋論，讀來確實有氣勢澎湃之感，但自其文內容而論，他所讀佛典極少，除了以周濂溪的太極圖說，以及程朱之理氣論等為其依憑之外，別無其自發的見解，不過效顰宋儒之伎倆，陰採禪學的思想，陽造排佛的意氣而已。採拾禪家語錄的片言集語，斷章《楞嚴經》、《圓覺經》、《金剛經》等經的一句、兩句，肆意歪曲，並以韓愈〈諫迎佛骨表〉為其論證，雖然痛論激語滿紙，實亦類似兒戲，論理的基礎極其脆弱。

同時，崇佛過盛而不加約制之時，必有妖妄之徒，乘機惑世取寵。在恭愍王時，有妖僧遍照，不學無德，但他黠慧而機辯，喜於矯飾，枯槁其形，不論盛夏或隆冬，僅服破衲一襲，深得國王敬重，言聽計從，干預政事，於是，士大夫之妻，均以神僧視之，而來聽法求福，但他密受奸臣以兩個處女之淫供，恣威作福，斥去忠良。恭愍王竟封他為真平侯，又加保世功臣等等的職銜。終於更改在俗姓名為辛旽，權傾一時，而貪淫日甚，貨賂輻湊。居家則飲酒啗肉，恣意聲色，見王則清談茹素飲茗而已。國王信佛而弊害之盛如此，當非偶然。

恭愍王十年，遂有如此的禁令：「釋教本尚清淨，而其徒以罪福之說，誑誘寡婦孤女，祝髮為尼，雜處無別，……醜聲時聞，污染風俗，自今一切禁之。」（《東國通鑑》卷四七）

辛王八年，有妖人伊金，自稱是彌勒佛，宣說吃牛馬之肉者必死，有財貨而不分與人者必死，愚弄鄉民，惑亂大眾，眾人奔相皈信，敬之如佛，無賴之徒，和而從之，轉相誣誑。

因此，太古普愚有憂國憂教的言論。居士李穡，在恭愍王元年上書，論及佛教之頹敗及其救弊之道。恭愍王十九年，明太祖頒璽書，提出警告：「不敬不汰，則善惡不分。」主張禮敬德僧而汰除冗僧。

辛昌王即位之年（明洪武二十一年），典法判書趙仁沃，上疏：「近世以來，諸寺僧徒，不顧其師寡欲之教。土田之租，奴婢

之傭，不以供佛僧，而以自富其身，出入寡婦之家，污染風俗，賄賂權勢之門，希求巨利。」於是提出辦法：寺產應「載諸公案，計僧徒之數而給之，禁住持竊用；凡留宿人家之僧，以犯奸論；貴賤婦女，雖父母喪，毋得詣寺，違者以失節論，其為尼者，以失行論；取祝婦人髮者，加以重罪；鄉吏驛吏，及公私奴婢，勿許為僧尼，僧徒留宿人家者，俾充軍籍，其主家亦論罪。」（《東國通鑑》卷五三）

趙仁沃是排佛的人物，當無疑問，雖其誇大與強調僧徒之失行如此，卻也不是空穴來風，所以他的辦法是如此的苛刻。雖其未必全為當局者接受，然他的影響卻是不可忽視的。

因此，到了恭讓王二年（洪武二十三年）六月，便有一位前典醫副正金賁上書，說了公道話：「今狂儒之淺見薄識者，不顧三韓之大體，徒以破寺斥僧為懷。噫！聖祖（案：係指高麗太祖）

創業之深智（案：係指觀山水地脈而創寺祈福）

，反不如豎儒之計乎？伏望殿下，上順聖祖之弘願，重營佛寺，加給田丁，以興釋教。」（《高麗史》卷四六）

可是高麗王朝已到強弩之末，排佛論者，已經形成了優勢。故到恭讓王三年四月，禁令婦女往來佛寺。同時，有成均館博士金貂，上疏排佛，主張驅逐出家之輩，還於本業，請破五教兩宗，補充軍士。另有成均館之生員朴礎等，也上書，請勒令佛者還其鄉，以充兵賦，焚其書，以絕根本！

到此為止，韓國的佛教，在內部頹敗及儒生排擊之下，已是奄奄一息了！可見，佛教如不設法從淨化人間的實際工作上著手努力，而但從祈禱禍福等的觀念上做宣傳，縱然鼎盛一時，也必趨於衰亡！

第六章 李朝的興儒排佛運動

朝鮮的太祖李成桂，天資剛毅而聰敏，在高麗恭愍王時做官，先伐倭寇而獲奇勝，又與元將納哈出戰有功，至高麗恭讓王時，受到王的信賴，威望壓倒朝廷內外，到了明太祖洪武二十五年（西元一三九二年），放逐恭讓王至原州，他便自立為王，這就是朝鮮。

李成桂本人，尚能繼承前代信佛之餘緒，修於佛事，並尊信沙門無學，待之以師禮。無學善於看風水，所以為李太祖勘輿建新都之地，那就是後來的京城府。不過，李成桂的信佛見地不高，他協助幻菴混修造《大藏經》，安於瑞雲寺，目的是為求有為之功德；他拜無學為王師，不是為受無學的禪旨，而是求一看風水的相士；重創演福寺，重營伽耶山海印寺古塔，與群臣發願而安《大藏經》於塔中，是祈福國利民。故其仍不出於祈禱佛教的崇信。

可是，李成桂在位僅六年（西元一三九二—一三九八年），便讓位給第二子芳果，那便是定宗王，芳果便開始崇重儒學了，在京城內，設東南西北中之五部學堂，獎勵儒學。兩年之後，又傳位給太祖的第五子芳遠，這便是太宗。太祖很不喜歡芳遠，所以太宗即位後，太祖就到咸興去了，太宗請無學去遊說，才把太祖勸回京城，承認了芳遠的繼承權。

然而，自太宗（西元一四〇一—一四一八年）開始，便來了一連串的排佛措施。

太宗二年，從書雲觀上書的建議，將諸寺土田的租收，用作軍資，諸寺的奴婢，分屬諸官司。這是李朝排佛，先從控制佛教經濟下手的第一步驟。

太宗六年，由於議政府之啟動，減少寺剎的數量：曹溪及總持（密宗）二宗合為七十寺，華嚴宗、道門宗合為四十三寺，慈恩宗三十六寺，中道宗、神印宗合為三十寺，南山宗、始興宗各為十寺，共計僅留一百九十九寺。這比作當時實有數千寺的景況來，無異是在消滅佛教了！

太宗一生之中，做了唯一的佛事便是在十二年建開慶寺，印《大藏經》納之於海印寺。其餘的凡關於佛教的措施，都是排斥

的。十三年，大旱，承政院奏請，集僧祈雨，王說：「旱極必無雨，若有雨即不用釋氏之力。」並說：「卿等勿再論佛。」

韓國歷代王室的山陵乃至士大夫之墓旁，均建僧舍及齋菴，早已成為例規，但是，太宗則說：「山陵者，乃吾百歲後所往之地，有緇徒近於吾旁，吾必不安。」看他是多麼的僧恨佛教了。

第四主為世宗（西元一四一九—一四五〇年），他是太宗第三子，極崇儒學，乃至躬親講究經史。三年，以儒禮立太子。同年，廢止王室的年終還願；舊例，每歲年初，遣人祈福於佛宇山川，稱為年終還願。四年，又廢止經行之儀；所謂經行，是在春秋兩季的第二月，僧侶誦《般若經》，由鳴螺、執幡蓋及香火者前導，遊行於街巷，禳止災難的一種祈禱佛事。

世宗王六年，將佛教合併為禪教二宗。將曹溪、天臺、總持三宗，合為禪宗；華嚴、慈恩、中神（中道及神印；中道即三論宗，神印即結印之密教）、始興四宗，合為教宗。量宜置三十六寺，分隸兩宗，優給田地。揀取年行俱高者，為兩宗行首，令察僧中之事。在太宗時，尚有一百九十九寺，現在雖然「優給田地」，但是，合法的寺院，內外總共僅有三十六座了！又據《燃黎室記述》卷一三所說，世宗王元年時，命罷五教，只留兩宗，並盡革內外寺社之奴婢土田歸官。

正當儒生用事而朝廷排佛的時候，竟然出了一位天臺宗的行乎。「行乎於世宗王十九年（明英宗正統二年，西元一四三七年），重創興天寺，大聚僧徒，新受度牒者，一歲之內幾至數萬。太學生等上疏卅：『太祖嚴禁僧徒之禁，太宗減革寺社，十存一二，及我殿下，先廢內願堂，仍減宗門，且令僧徒禁入城市，今行乎住興天，民之敬服無異懶翁，雖以宗親貴戚，躬詣桑門，恭行弟子之禮，下令攸司，斷行乎頭，以絕邪妄之根。』」（《燃黎室記述》卷一三）

儒生仇視佛教如此，竟然奏請朝廷力斬高僧之頭。

「世宗癸卯，京外只留三十六寺，餘悉罷之。」（《名臣錄》）可知在京內已經不留佛寺，並且禁止僧人入城。

世宗王是一位聰明的君主，他自己通天文學，並發明天體運行的活動模型。韓國諺文的創製，也是他的功勞。二十八年（明英宗正統十一年）設置諺文局於禁中，命申叔舟及成三問等刱製子母音二十八字，由明人翰林學士黃瓚相助，合於漢字的音韻，字形模仿蒙古文，綴字發音則模仿梵語。據世宗御製的序文說：「國之語音，異乎中國，與文字不相流通，故愚民有所欲言，而終不得伸其情者多矣，予為此憫然，新制二十八字，欲使人人易習，便於日用耳。」在這以前，韓國通用漢字漢文，從此開始，才有了他們自己的文字，而其綴字發音，均係仿照梵語，佛教對韓國的貢獻可以想見了。

因此，到了世宗王晚年，又想到了佛教，二十九年，命首陽大君李，撰釋譜詳節，乃係「爰采諸經」而「繪成世尊成道之迹，又以正音加譯解，庶幾人人易曉而皈依三寶焉。」（該書首陽大君之序）同時在二十四年，營造壯麗的內佛堂，二十五年，設興天寺重修慶讚會，三十二年，命建內佛堂，雖有郡臣諫阻亦不聽。又命兩個王子（李、李瑢）往就俊和尚（可能是五冠山興聖寺的弘濬），學習經律。

首陽大君李，後來便是第七主世祖王（西元一四五六—一四六八年），第五主文宗王僅兩年，第六主端宗王僅三年，李殺了端宗及成三問等而即王位，即位第二年，又遇世子死了，所以頗有悔心，尤其他曾學過佛，並撰過佛書，故而手書《金剛經》，又命讎校《楞嚴經》、《法華經》等經，校正《永嘉集》諸本之同異，集印〈證道歌〉之彥琪、宏德、祖庭註，印行《法華經》、《楞嚴經》、《翻譯名義集》等。三年，教印出存版於海印寺的《大藏經》五十部，分藏於各道之名山巨剎，凡所用紙三十八萬八千九百餘貼，役糧五千石，可見其偉大了。

世祖王由於沙門信眉、守眉、學悅、學祖，以及太宗王的第二子孝寧大君之協助，而做了許多佛事，建寺、齋施、造塔、設法

會、印經。這算是李朝的一位護法君王。

到第九主睿宗王元年（西元一四六九年），定度僧之法，收丁錢正布三十匹，給一份度牒。又定禪教兩宗，每三年一選試，各取三十人。並許寺剎之新創及古蹟之重修，太妃為資世祖王之冥福而刱建奉先寺於楊州。

然而好景不長，第十主成宗王（西元一四七〇—一四九四年）即位後，便以文教之振興作為治國之要道，他自己精通經史百家之書，特別潛心於性理之儒學，因此而用儒生之言，排斥佛教。二年，禁止京中有念佛之所，驅逐城中所有的巫覡之輩。據《慵齋叢話》卷一說：「凡于佛事，臺諫極言其弊，由是士大夫家畏憲章物議，雖遭喪忌，俱依（儒）法行祭，不供佛僧，其因仍不廢者，惟無賴下民，然不得恣意為之。又嚴度僧之禁，州郡推刷無牒者，長髮還俗，內外寺剎皆空。」

六年，撤毀城內外尼寺二十三所，將經書藏於成均館尊經閣。

好在貞熹王后信佛，十一年，重修砥平的龍門寺；仁粹太妃也崇佛，十九年，重修海印寺。但是，儒生的力量很大，竟敢燒掉仁粹太妃所造的佛像，並且得到成宗王的支持，說：「儒生闢佛，可賞而不可罪。」

到第十一主燕山君（西元一四九五—一五〇五年）時，首先由於他的祖母仁粹太妃信佛，所以隨從太妃之意，為成宗王追福而設水陸法會，在圓覺寺印佛經，在廣州造奉恩寺；太妃又為燕山君祈壽祝福，發願印《大藏經》八千餘卷。可是，到他即位第十年，當太妃一死，忽然大肆排佛：下令搬出三角山藏義寺的佛像，而放逐僧徒，將教宗的首剎興德寺的佛像撤廢，寺舍供作官用；把禪宗首剎檜巖寺的佛像移出廢止；尤甚者，竟將圓覺寺改成了妓女院。

第十二主中宗王（西元一五〇六—一五四四年）即位之後，便將興天寺改作公廨，儒生又將該寺的舍利閣燒掉。二年，廢止僧科。七年，毀掉圓覺寺；並將慶州塔左的大銅像，銷毀改製軍器。十一年，令廢忌辰設齋薦福之國俗。十三年，撤棄城南之尼舍，毀佛

像。中宗王做了唯一的佛事，便是於十五年，命沙門學祖印出海印寺版的《大藏經》一部，並集百八法師，轉讀三日。

第十四主明宗王（西元一五四六—一五六七年）即位，由於其母文定王后攝政的機會，總算又把佛教稍微興了一興。王后敬信沙門普雨，光揚佛法。四年，就尼寺淨業院之舊基，構築新仁壽宮。六年，恢復禪教兩宗的僧科。王后為了復興佛教鼓勵出家，可是，未能制定一套制度，以致民家竟有四、五子全都出家為僧而避兵役者，於是僧徒日繁，軍額日縮。此期間，以奉恩寺為禪宗首剎，由普雨住持統攝之；以奉先寺為教宗首剎，由守真住持統攝之。

因為佛教復興，又引起了儒生的反抗，他們所選的目標，便是普雨。在李珥所謂「論妖僧普雨」的疏中說：「今茲普雨之事，舉國同憤，欲磔其肉，以至國子抗疏，兩司交章，玉堂進劄，累日不已。」（《靖陵誌》）普雨受到攝政后的敬信，大弘教化，在朝的儒臣，便視他如眼中之釘。文定王后在生之日，要想殺掉普雨是做不到的，但到二十年，文定王后一死，臺諫等便連名上書請誅普雨，王在重壓之下，乃把普雨流放到濟州去，明宗王沒有下令殺死普雨，普雨卻被該州的牧使所殺！為教殉難而死於儒生之手的高僧，行乎之後，又是一人了。二十一年，因普雨之力而再興的兩宗僧科又廢止。

從太祖以來，到此為止的一百七十五年之中，佛教的慧命，可謂是不絕如縷。但是也出了幾位名德。

朝鮮太祖的相士無學自超（西元一三二七—一四〇五年），十八歲有出家志，元順帝至正六年（西元一三四六年）冬二十歲，閱《楞嚴經》有悟。二十七歲入元，到燕京，參西天指空，又遇懶翁慧勤也正在中國，慧勤許他為：「相識滿天下，知心能幾人，爾與我一家矣。」無學於至正十六年三十歲東還。十九年夏，慧勤授佛，洪武四年，即付衣鉢，所以，無學是懶翁的法嗣。洪武二十五年，高麗恭讓王封他為王師，朝鮮李太祖於同年七月即位，十一月也封無學為王師。

無學的法嗣有己和（西元一三七六—一四三三年），己和號得通，以其所居之室稱為涵虛堂，後人多以涵虛堂稱他。他幼時學習經史文章，二十一歲時，深感人世無常而發心出家。洪武三十年到檜巖寺參無學，後來遊歷諸山，過了七年，再到檜巖寺，獨居一室，杜絕視聽，苦參苦修，曾有兩度悟境現前。又過了兩年，便出來講《般若經》，大弘法化，宣揚祖風。明成祖永樂十二年（西元一四一四年），在慈母山（平山）煙峯寺，選一小室，名為涵虛堂。著有《涵虛堂語錄》、《圓覺疏》三卷、《般若五家說誼》一卷、《顯正論》一卷等。己和具有衲僧的風格，只是他的「心常身滅」的見解，是跟著老莊的思想走了，與大乘禪的本旨，相去何止千里！值得注意的是他的《顯正論》，旨在破斥儒士排佛的謬論而顯佛教的正義，歸結是提出了儒釋一致論的看法，觀察他的論點，和宋人契嵩的〈輔教篇〉相似。

得通的門人有五冠山興聖寺的弘濬，弘濬可能就是朝鮮世祖王在做王子時所參學的俊和尚。

受世祖王尊信者，有信眉、守眉、學悅、學祖等人。

守眉初參龜谷覺雲，晚入碧溪正心（亦作淨心）之室，龜谷嗣混修，混修嗣幻菴，幻菴嗣太古，正心則嗣龜谷，唯其正心的法系很雜，據《佛祖源流》所說，正心「遠嗣龜谷，又入明傳臨濟宗下摠統和尚法印而來」。

守眉的法門，在世祖王時，學者麇至，鼎盛一時，被世祖王封為王師，賜號妙覺。

信眉是守眉的道友，稱為慧覺尊者，世祖王在潛邸（尚未即位）時，曾受信眉的輔導而皈信佛教，世祖王自己說：「自予潛邸以來，我與慧覺尊者，早相知遇，道合心和，每提攝於塵路，使我恆懷淨念，不沈欲坑，致有今日，非師功耶？」（〈五臺山上院寺重創勸善文〉，王之附記）

就在世祖王的時代，尚有一位金時習（西元一四三五—一四九三年），他三歲即能賦詩屬文，五歲出入於太學，被稱為神童，世

宗王聞其之名，召到承政院，由扑以昌試他，確實不凡，世宗王嘉其聰敏，賜帛五十匹。後來，聽說世祖王廢了端宗而自立，他便佯狂而入佛門，自號雪岑。金時習的學識淵博而心行灑落，所以很得道俗之敬重。世祖王召他赴法會，他竟自投廁圊中，僅露半面。四十七歲時，蓄髮、娶妻、吃肉，不久妻子死了，他又再度還山。此人不能算是僧人，但他的思想很清高，以「天子不得臣，諸侯不得友」自鳴。從他的《雜著》中，可以見其思想，雖以佛法為見地，仍本於儒教為主，與佛法的正義，多少有所違背。在他的《梅月堂詩集》中，所見的禪偈也很少，所以，他實在是個儒生而傾向於佛教者。在佛經方面，金時習撰有《法華讚》，他以為天臺教觀應屬於禪，但向來講《法華經》者，均泥於教文而不曾以禪的角度來勘辨它，因此他覺得可惜，他便以禪的見地來說明七卷《法華經》的大意。讚文有一千數百字，在此不能抄錄。

在中宗王時代，有一位智嚴（西元一四六四—一五三四年），他的骨相奇秀，雄武過人，自幼學書習劍，明孝宗弘治四年（西元一四九一年），隨成宗王討伐入寇的朔方，立有戰功，但於征罷之後，即嘆說：「大丈夫生斯世也，不守心地，役役馳勞，縱得汗馬之功，徒尚虛名耳。」因此，入山出家了，當時他是二十八歲。後來他也是碧溪正心的法嗣，與守眉有同門之誼。他於看大慧宗杲的語錄「佛性無」的話下，打破了向來的疑團，又看高峯原妙的語錄，頓時抖落以前的見解。因此，智嚴的平生所發揮者，乃是大慧及高峯的禪風，智嚴不唯弘揚禪風，同時也講經教，他的圓寂，便是正在講《法華經》到〈方便品〉的時候。有時以禪導，有時以教化；有時以《禪源集別行錄》引導初學，有時又用《禪要語錄》以除學者知解之病，舒卷自在，不可思議。因其所居稱為碧松堂，號為埜老，著有《碧松堂埜老頌》一卷。

現在，要說到那位死於儒生之手的普雨。普雨著有《虛應集詩》一卷、《禪偈雜著》一卷、文一卷。他的知見正確，尚不失為禪宗正統思想的繼承者，唯其太注重空觀，所以有時不免會墮於空寂的偏見。但在當時，能有他這樣的人，努力禪教之復興，已很難能可貴。

智嚴門下有休翁一禪（西元一四八八—一五六八年），一禪幼失怙恃，於十三歲出家，服勤三年，十六歲剃度，二十四歲以後參方，至知異山參智嚴，智嚴一見他就很器重，並示一偈：「風颼颼月皎皎，雲冪冪水潺潺，欲識個事，須參祖師關。」一禪因此即留心活句，樂而忘憂。明世宗嘉靖十五年（西元一五三六年），中宗王用僧軍防邊，一禪路經役場，飄然獨往，大官見他風采非凡，留他住了半月，京城士庶，聞其德音，爭來施捨，日多一日。因此，也被儒士控了一狀，以惑世罪名，拘禁起來，依法審訊時，他的態度從容，而且言直理通，所以把他放了。但他處於排佛之風非常激烈的時代中，仍念念不忘忠孝，其資質之純正，可以想見。

與一禪同門的，有芙蓉堂靈觀（西元一四九五—一五七一年），也是十三歲出家，投苦行禪子學法三年後落髮，不過他是有父母的，並且是私自逃出來的。到了中年之後才參智嚴，才消散了他二十年來的宿疑。靈觀的稟性溫雅，情無憎愛，雖得一匙飯，若見有人在側，也必分之共食。同時，他對星相、天文、醫術無一不通，常有懷《中庸》或挾《莊子》的人，來向他請教決疑。所以在湖嶺兩南（湖南及嶺南）地方的白衣而學通三教的，均是受了靈觀的影響。

芙蓉靈觀門下，有西山清虛堂休靜及孚休善修。尤其是休靜的化導力極大，因此此後的韓國名德，幾乎都是出於靈觀派下的子孫了。

第七章 佛教義軍及其龍象

在前面已經有過介紹，佛教在韓國史上，有僧兵或降魔軍的活動，那是出於政府排佛的一種手段。

到了明朝萬曆二十年，也就是李朝宣祖王二十六年（西元一五九二年），日本的豐臣秀吉，發大軍入寇朝鮮，韓兵大敗，宣祖王蒙塵出走至義州避難，國家危亡，猶如累卵。

李朝歷代排佛崇儒，此時正是佛教報國的時機，故有芙蓉靈觀的法嗣清虛休靜，以垂老之身，捨瓶鉢而執劍戟，自告奮勇，向宣祖王請命：「國內緇徒之老病不任行伍者，臣令在地焚修，以祈神助，其餘臣皆統率，悉赴軍前，以效忠赤。」僧人從軍，本為佛制不許，但在當時的韓國，這是求其自保而保國的最佳途徑，所以休靜的請命是很明智的抉擇。他統率了六千多名佛教義軍，與明朝派遣來的援軍並肩作戰，終於打敗了日本的倭兵。明朝的提督李如松、經略宋應昌等，也因聞休靜報國之名而送帖致敬。兵罷之後，即以兵事付囑他的弟子惟政等處理，他則依然還歸妙香山修持，宣祖王三十七年（西元一六〇四年），八十五歲圓寂。弟子千餘人，知名者七十人，為一方之宗主者，亦不下四、五人。著有《禪教釋》、《禪教訣》、《雲水壇》、《三家龜鑑》各一卷，《清虛堂集》八卷。

休靜門下的麟鳳甚多，而以松雲惟政（西元一五四四—一六一〇年）為第一高足，代理休靜盡瘁於國事而與休靜並稱，號四溟大師。

惟政十三歲時學《孟子》，一夕廢卷而歎卅：「俗學賤陋，世緣膠擾，豈若學無漏之學乎？」因而出家。他是一個禪教並重，善於詩文，又擅於辯才的人，所以在豐臣秀吉退兵之後，惟政便一度奉命出使日本，交涉國際事務。著有《四溟集》傳於世。但在清虛門下，惟政偏於教宗，另一位彥機禪師，則屬於禪宗。從他以下開出了松雲派。

彥機（西元一五八一—一六四四年），號鞭羊堂，他是惟政的同門，是休靜晚年的弟子，從幼年時代即生活在寺院裡，後傳了休靜的衣鉢，又參訪了許多耆宿長老，及其開堂說法，廣演禪教，因此而得悟解者，不勝枚舉。著有《鞭羊堂集》三卷。自他以下，便開出了鞭羊派。

休靜的另一高弟，叫作逍遙太能（西元一五六二—一六四九年），也是十三歲出家，後來在休靜會下，與雲谷冲徽、松月應

祥，號稱法門三傑。他在開堂揮麈、說法談玄時，年僅二十。忠君憂國，不讓惟政。遺有《逍遙堂集》，門下開出一派，稱為逍遙。

休靜之下，另有一位中觀海眼，他的生歿年月不詳，但他門下開出了一個中觀派，他自幼聰慧，有神童之稱，亦嘗舉義兵，參加壬辰（萬曆二十年）之役。著有《中觀集》一書傳於世。

海眼的同門，有一位靜觀一禪（西元一五三三—一六〇八年），自幼出家，精修博學，淹貫諸乘，參休靜，得心法，著有《靜觀集》一卷，他的詩偈，頗富禪味。他對於當時的法門，悲感非常，他在〈都大將軍兄〉之文中說：「於戲！季法之衰，世又亂極，民無安堵，僧不寧居，賊之殘害，人之勞苦，不可道也。而益增悽感者，僧衣俗服，驅使從軍，東西奔走，或就死於賊手，或逃生於閭閻，塵習依然，復萌于中，全忘出家之志，永廢律軌之行。希赴虛名，火馳不返，禪風將息，從可知矣！」這一段話說得何其痛心！

詠月堂清學（西元一五三三—一六五四年），也是休靜的弟子，著有《詠月集》一卷。光海君十年（明神宗萬曆四十五年），為了經營宮殿，召集僧侶與俗人，混雜一起，同服勞役，清學即上疏抗議，請施仁恩，使僧眾生得其所。可見當時朝鮮佛教之受凌虐困迫之甚了。

在壬辰之役，有一位為國捐軀的名僧靈奎，也是休靜的弟子。朝廷不重視佛教，佛門的僧人卻有一片報國的丹心，靈奎聽說日軍入寇，宣祖王蒙塵，痛哭了三天，便率領義僧數百人，自薦為將。臨危不退，戰死於沙場！

清虛休靜門下之知名者，尚有敬軒著有《霽月集》，印悟著有《青梅集》，性淨成立了性淨派，學粼、一玉等，均為清虛的入室弟子。

在休靜的同時，尚有同出於芙蓉之門的浮休堂善修（西元一五四三—一六一五年），但他卻與休靜的弟子惟政齊名，並稱為當時佛門的二難。浮休善修為人皤腹脩眉，長身豐頰，惟失左手。得法

後借覽相國盧守慎的藏書，凡七年，無書不讀。著有《浮休堂集》五卷，為其高徒覺性所編。寂後，光海君追加「弘覺登階」之號。

光海君是繼承宣祖王而登位的朝鮮第十六主，他就是徵集僧徒赴役，營造仁慶、慶德、慈壽三個宮殿的國王。設營造都監，由八路徵集木材，於是，發八路僧軍赴役，緇髡滿於京城，因其服此勞役而給僧徒之度牒。

惟政的弟子松月應祥（西元一五七二—一六四五年），他的功勞，便是於仁祖王二年，王集八道僧人築南漢山城，特命應祥為監工。後以功勞任其為八道都總攝，應祥則堅辭不受，可見應祥旨在藉此以護佛教，不在功名祿位也。

與應祥同時受命監工的，尚有善修的高足覺性（西元一五七五—一六六〇年）。這要說到第十七主仁祖王（西元一六二三—一六四九年），仁祖王元年，禁止僧尼入京城，但到二年，由於平安兵使李適叛逆，陷京城，王奉太妃出走公州，竟又命設僧軍，以城內之開運寺為緇營，隸屬於守禦營；並以沙門覺性為八道都總攝（僧大將），築南漢山城，覺性總算被王奴役有功，封為報恩闡教圓照國一都大禪師。雖然，政府對待佛教如此之苛虐，但僧徒猶能臨危受命以報國家。覺性著有《禪源集圖中決疑》一卷、《看話決疑》一篇、《釋門喪儀抄》一卷。

真所謂亂世見忠臣，在仁祖王十四年（明崇禎九年，西元一六三六年），清太宗即位，發大兵進攻朝鮮，長驅直入，逼於京畿，仁祖王避入南漢山城，又被清兵圍困，終於乞降稱臣。在此期間，有一位虛白堂明照（西元一五九三—一六六一年），領義僧、募義糧，堅守安州（平安南道）。明照是松月應祥的弟子，自清虛休靜至虛白明照，已歷四傳，他們都是在亂世的軍伍之中，做著懸若遊絲般的佛化工作。

應祥門下，尚有獲彥（西元一五九一—一六六〇年）及覺敏等，均為一時俊秀。

可是，李朝有一個不變的原則，那就是排斥佛教，儘管於國難之際，僧人之精忠報國者竟如此之多。所以到了第十九主顯宗王時（西元一六六〇—一六七四年），又下了一道破佛令：「禁止良民削髮為僧尼，並令各地官員使出家者一一還俗，違者科罪。」同時撤毀都城之尼院，以其材料改建北學。

這時，出了一位處能，處能是覺性的法嗣，為顯宗王的破佛，上了一份〈諫廢釋教疏〉，縱論古今治道之成敗與教法之污隆，博引經史，據內外之典籍，作堂堂正義之公論。這是一篇很有價值的護教之作，全文載於《大覺登階白谷集》。

鞭羊彥機的門下，有一位楓潭義諶（西元一五九二—一六六五年），器量宏深，聰慧絕倫，通解三藏之大法，以頓悟為其存心，扶樹宗門，被譽為海東中興之祖。弟子數百人，得其奧旨者四十八人，而以霜峯淨源、月潭雪霽、月渚道安、楓溪明察、雪峯自澄、青松道正、碧波法澄、幻宴莊六等人為最著。淨源、道安、雪霽，又各自成立一派。

消遙太能的法嗣，有枕肱懸辯及海運敬悅。懸辯著有《枕肱集》二卷，文才縱橫，通老莊及儒家之學，並有以諺文所作之〈歸山歌〉、〈太平曲〉、〈青鶴洞歌〉、〈往生歌〉，今收於《枕肱集》卷下。枕肱之嗣有護岩堂若休（西元一六六四—一七三八年），英祖王十二年（乾隆元年，西元一七四七年）任八道都總攝，為資憲大夫，僧軍大將，赴北漢山，又請止僧人之役丁，並撰清規，以正僧眾之威儀。

此所謂八道都總攝、僧軍大將等的名目，完全是李朝中世對佛教迫害所加的美名，旨在消滅佛教，故以僧為軍，以名德為將。

海運敬悅（西元一五八〇—一六四六年）下傳醉如三愚（西元一六〇六—一六六八年），三愚傳華岳文信（西元一六二九—一七〇七年）。

碧岩覺性之高弟有翠微守初（西元一五九〇—一六六八年），守初先在浮休門下為沙彌，當時的覺性為首座，有一天，浮休對覺性

說：「異日大吾道者必此沙彌，吾耄且疾，非久於世，以付汝，好自將護。」後來，守初遍參諸方宗匠，欲旁修外學，乃入京城，出入翰相之門，討論墳典，明嚼菁華。明崇禎二年，應大眾禮請，於玉川之靈鷲山開堂，學徒湊至。崇禎五年，抵關北，說法於通悟雪峯諸山，大振宗風於嶺外。崇禎十一年，南還，省覺性，後往曹溪道場先後十年，福慧雙修，道望越增。清康熙六年（西元一六六七年），憩於黃岡之深源，節度使成朽，別乘尹遇甲，皆來皈依。著有《詩歌》一卷，門人得其骨髓而為人之師範者，三十二人。

守初之宗風，乃以禪教融會，聖道與淨土之合一，雖稱臨濟宗之正傳，卻信往生淨土之說；但也不是專信他力之淨業，乃主張以雜善為往生之因。故他有兩句話：「泰華萬仞勞寸趾而可登，淨土九蓮修片善而能致。」（《翠微大師集》）

守初是位非常清高的名德，他說：「凡林下之人，內無所守，而挾外務利，往自以文身者，一朝失其所挾，則將未免顛覆叢林，污穢佛法之患矣，願師更勿以此事累及疏慵幸甚。」（《翠微大師集》）這幾句話出於答希古上人的一封信中，因為相國張維，命希古上人結社於北山，屢請守初前去主持，卻被他謝絕了。

柏菴性聰（西元一六三一—一七〇〇年），是翠微守初的法嗣，十三歲出家，十八歲參謁守初，徒學九年，傳其法。自三十歲遍遊名山，兼通外典，善於詩，當時之士大夫金文谷、鄭東溟、南壺谷、吳西波等，均因他而成了空門之友。性聰的最大貢獻，是對於諸經之刊行。據說：「康熙辛酉秋，千函萬軸之船，自無何而來漂湖南荏子島，至丙寅春，柏菴和尚得此全寶，剞劂而眼目人天。」（《天鏡集》所載之〈重刻金剛經疏記序〉）。這一條船不知從何處去的，性聰見到時，上面載有明朝的平林葉居士禎胤所校刊的《華嚴經疏鈔》、《大明法數》、《會玄記》、《金剛記》、《起信記》、四大師所錄淨土諸書等，計一百九十卷。但是，尚有流散於別處者，經過性聰不辭辛勞，遍蒐博訪，共得四百餘卷，經數年而刊行於世。他自己著有《私集》二卷、〈經序〉九首、〈淨土讚〉百詠，並行於世。照他的思想而言，也是歸心於淨土往生的人。

性聰的法嗣，是無用秀演（西元一六五一—一七一九年）。秀演十九歲出家後，即宴默經年。嗣受剃度師之教，參於枕肱座下，又依枕肱之示，謂柏菴性聰於曹溪山隱寂蘭若。他是宗教並重、學行雙修的人，但到最後，仍以專心念阿彌陀佛而逝。就他的思想而言，乃是立足於三教一致的見地，在其所著《無用堂遺稿》中可以見到，他的詩偈文章，多用老莊之遺意，又主張儒佛同詮之說。

無用秀演的法嗣，是影海若坦（西元一六六八—一七五四年），十歲投楞伽寺長老得牛，十七歲初見無用，十八歲披剃受戒，二十二歲受學經法，工夫精進，二十八歲以後篤信萬法唯心之旨，懇切參研，以致廢寢忘食，三十七歲受鳳山之請，初入慈受菴，來學者數百計。他的博學宏識，精於內典，兼通陰陽術數之學，操守清嚴，臨眾莊重，以禮法自持，著有《文集》三卷，已佚兩卷，現僅存詩一卷。

無竟子秀（西元一六六四—一七三七年），是清虛的第六傳，清虛—一禪—任性—圓應智根—秋溪有文—無竟子秀，是其法系。子秀長於詩文，著有《無竟集》，他也是三教一致論的主張者。

前面說到楓潭義諶的門下，開出三派。現在再予介紹：

月潭雪霽（西元一六三二—一七〇四年），十三歲出家，十六歲落髮受戒，後從楓潭，深受器重提獎，析達禪教之宗旨，亦出入於文藝詩書而能出口成章，最愛《華嚴拈頌》而每誦不絕口，大樹法幢，開導後學，得其旨者數十百人。門下出有喚醒志安，亦張鞭羊派之家風。

霜峯堂淨源（西元一六二七—一七〇九年），他出家雖早，但到三十歲才扣楓潭之室。此後，一鉢一錫，歷訪國內名山名德，所到之處，凡是拈鎚竪拂者皆敬而避座，向他摳衣問法者常滿座。住於伽耶山海印寺之際，定涅槃等三百餘部之口訣；在曦陽山鳳巖寺之時，造《都序節要科文》；淨源尤精於《華嚴經》，經有四科而逸其三，經其緣文究義遂定為三科，使讀之者能不遺其旨，後得唐本，相對參校，果然無有差違，因受學者歎服。

月渚道安（西元一六三八—一七一五年），他是楓潭的高足之一，窮通禪教二宗，身長七尺，風采莊重，望之如泰山，就之如薰風。常留心華嚴法界，彷彿清涼澄觀，每勸人念佛往生，依稀廬山慧遠。清康熙三年，自金剛山入妙香山，講究華嚴之大義，世稱華嚴之宗主，座下聽眾數百人，法席之盛，當世未有。著有《月渚集》上下兩卷。

月渚的法嗣有雪巖秋鵬（西元一六五一—一七〇六年），秋鵬接了道安的衣鉢之後，遊化南方，請釋之望其風者無不必醉，他精通經論而戒行高潔，接人無問貴賤，目光射人而談鋒如火。惟按其所著《雪巖集》三卷的內容，入於禪理者不深，道破禪之精髓的句子也很少，相反地倒含有幾分道家的色彩。另著有《雪巖雜集》二卷，第一卷已缺。

《禪門五宗綱要》的著者，喚醒堂志安（西元一六六四—一七二九年），是月潭雪霽的法嗣，十五歲在彌智山龍門寺落髮，受具於霜峯淨源，十七歲求法於月潭雪霽，得法後，精研內典，以致寢息俱忘。二十七歲聽說慕雲震言（覺性的法嗣）設法會於金山直指寺，便往從學，但是慕雲對他敬服不已，而對數百徒眾介紹他說：「吾今可以輟獅子座矣，汝等禮師之。」說完話慕雲即潛出而居於他山靜修去了。志安從此領眾，大振宗風。志安演法，異於尋常，辭旨幽妙，了無疑滯；並且所到之處，每現神異。清世宗雍正三年（西元一七二五年），設華嚴大法會於金溝（全羅北道）金山寺，會眾凡千四百人。雍正七年，遭人誣告入獄，未幾又流放至耽羅（今之濟州島），到此七日便示寂了。他的《禪門五宗綱要》，係採集諸書之要義而成，他的弟子涵月海源之序中說：「正其偽，補其闕，於雲門三句，引青山叟之解；於曹洞五位，引荊溪師之註。通其義，顯其要。」

晦菴定慧（西元一六八五—一七四一年），他是碧巖覺性的法重孫，慕雲震言的法孫，伽耶山葆光圓旻的法嗣。定慧的識見精敏，聰慧過人，日誦經文五百行，一讀能誦，一誦不忘。通曉《華嚴經》，講之數十遍，妙悟絕倫。著有《華嚴經疏隱科》、《諸經論疏句絕》、《禪源集都序著柄》、《別行錄私記書足》等行於

世。他是一位難得的名德，研究佛乘，使之一一消歸於自家之風光；披尋經藏，能夠言言契合於眾生之日用。所以他的講授方法之妙，乃是獨步於當時的。

第八章 朝鮮末期的佛教

清虛門下，分為松雲、鞭羊、逍遙、無染之四派。據稱，松雲傳教宗，鞭羊傳禪宗。松雲派，自松雲惟政、松月應祥、春坡雙彥、虛谷懶白、銘岩釋齊、月坡沖徽相傳。鞭羊派，自鞭羊彥機、楓潭義諶，月潭雪霽、喚醒志安、涵月海源相傳。這兩派到了雪松演初，便合而為一，故被稱為禪教混合。

因為，演初（西元一六七六—一七五〇年）初師釋霽，後參志安、皆傳其法故。

月渚的法孫，霜月璽（西元一六八六—一七六六年）也揚化於此時。十五歲落髮，十八歲參詣月渚之高弟雪巖秋鵬，既而又遍謁諸山之老匠。他聲如洪鐘，圓面大耳，坐若泥塑。他有一個特別的行持，便是每於子夜，必拜北斗，拜北斗是密教的作法，係依於《妙見菩薩神咒經》、《妙見菩薩陀羅尼經》等。他嘗對人說：「學者如無返觀工夫，雖日誦千言，無益於己。」又說：「一日念頭不著實功，便對食愧飯。」著有《霜月集》。

喚醒志安的上足有虎巖體淨，體淨的法嗣有楓嶽堂普印，也出現於此時。

龍潭愷冠（西元一七〇〇—一七六二年），是霜月璽的法子，三十三歲以後，開化門於迴門之深源，動樂之道林、知異之諸菴，以拈頌之旨，接引龍眾，以圓頓之法，主持叢林，凡二十餘年。從愷冠的遺偈：「先登九品蓮臺上，仰對彌陀舊主人」看來，他是主張極樂往生的。

其實，朝鮮時代的韓國佛教，深受中國宋明以後佛教思潮的感染，禪淨雙修，成為時風，談起教理，便是華嚴，這是因為圭峯以禪者合於華嚴的緣故，自牧牛子以來，韓國佛教的思想，便已成了定型。

得喚醒之心要的，有一位華月聖訥（西元一七〇三—一七六三年），接得心法之後，當喚醒設華嚴法會於湖南之金山寺之時，法眾千有四百，聖訥登座論道，便如何決風生，而使全體聆聽會眾，闃然無聲。

與聖訥同門的，尚有一位碧霞大愚（西元一六七六—一七六三年），他於經教之外，通於子史，晚年喜禪頌，手不釋卷。他的眉間有白毫，參問之者，一見他的面貌，也能消落妄念。

涵月海源（西元一六九一—一七七〇年），入喚醒之室四十餘年，盡得宗門之妙詮。修持嚴正而接眾溫慈，臨終念佛而逝。他曾為喚醒的《禪門五宗綱要》補綴並作序，海源自己著有詩集二卷，稱為《天鏡集》，天鏡乃是他的別號。

雪巖秋鵬的法嗣，尚有虛靜堂法宗（西元一六七〇—一七三三），他先參月渚，後得法於月渚之嗣秋鵬，成為月渚的法孫，著有《虛靜集》。

月波兌律（西元一六九六—一七七五？年），曾參謁慧月幻菴等之法席，依安陵之圓寂學《大乘起信論》及《般若經》等經論，又謁南詢、虎岩、影海、霜月等大宗師，究《華嚴經》、《圓覺經》、《楞伽經》、《拈頌》等。就中以虎岩之提攜，使其得力最大。後來在香山之佛智、松岳之盤龍、龍門之內院等處，大建法幢，達三十餘年，年過六十，以老病罷講，近八十歲時遺囑弟子，寂年不詳，著有《月波集》。

秋波泓宥（西元一七一八—一七七四年），泓宥是浮休的六世法孫，他是一個天才，十歲時即能讀書數十百卷，十七歲出家，先從學於龍潭冠公，後遍參諸山名師，終投寒嚴岸公之門，傳其心印，成為一代宗師，接人殆三十餘年。泓宥也像當時的其他宗師一

樣，兼通儒釋，並帶有老莊的遺風，歸心則為西方的淨土，如其臨終偈云：「衲子平生慷慨志，時時豎起般若刀，好從一念彌陀佛，直往西方極樂橋。」他是一個多血多淚的人，有熱情、有誠意，待人接物，溫熙如春，親切似蜜，這是其他宗師所少有的。尤其他每勸人忠孝於君親，語語能打動人之肺腑。

默菴最訥（西元一七一八—一七九〇年），十四歲投全羅南道樂安郡的澄光寺，十八歲為僧，十九歲始就曹溪的楓巖世察受經，四、五年間，所受所學，如器瀉瓶。隨後歷參虎巖、晦菴、龍潭、霜月等諸大宗匠。二十七歲復歸楓巖，開法席於大光寺之靈泉蘭若，於禪教兩門，每有發前人之所未發的新義。最訥對於今古典籍詩書百家之言，無不博通，三藏教海，尤有游刃之妙，可惜體弱多病，未能盡展其法幢於全國者為憾。最訥的著述有《華嚴科圖》及《諸經問答盤著會要》各一卷，《內外雜著》十卷，又有與蓮潭有一論性理之學的文字一篇。但因他的多病，所以有多神的迷信觀念，且以為他的病弱是由於惡神的作祟。且主張禪與儒合一的思想，說什麼：「詩、書、語、孟、學、中，格言不一，而禪亦在其中也。」

曾與默菴論戰的，有一位蓮潭有一（西元一七二〇—一七九九年），自幼即學經史，十八歲出塵，十九歲祝髮受戒，二十歲聽大芚寺之碧霞講《楞嚴經》，又隨寶林寺的龍巖學《大乘起信論》及《金剛經》。二十二歲隨侍海印寺的虎巖體淨，二十六歲參雪坡尚彥，研究《華嚴經》，頗多發明，二十八歲許入雪坡之室，前後共參十大法師，二十九歲之後，開演大法，一連三十餘年，常隨眾近百人。著述頗多：《四集私記》各一卷、《起信蛇足》一卷、《金剛蝦目》一卷、《圓覺私記》二卷、《楞嚴私記》、《玄談私記》二卷、《大教遺忘記》五卷、《諸經會要》一卷、《拈頌著柄》二卷、《林下錄詩》三卷、《文》二卷。從《林下錄》見其思想，乃是一心說的倡導者，他說：「聖凡人畜皆同，虛徹靈明，卓然獨存，不生不滅，亙古亙今，此如虛空，無處不在，無時間斷也。」他的立足是《大乘起信論》的唯心觀，但他一方主張絕對的唯心，另一方又力證客觀的地獄及極樂之實有。同樣的，有一的禪，也雜有老莊的思想，說什麼：「西竺仙經輸白馬，東關夫子駕青年」、

「記得南華曾解道，大鵬斥鷃本同遊。」但在朝鮮末期的佛教中，能有蓮潭這樣博學而著述豐富的宗師，實在覺得可貴。

朝鮮第二十三主正宗王（西元一七七七—一八〇〇年）創龍珠寺，為資福之齋社。並因向釋王寺當年太祖奉安的五百應真求得胄子，故於十四年施土田給該寺。在位二十四年，銳意政治之興革，最大的功績是對文學的重視，編纂刊行了許多大部頭的文獻，作風有類於清之康熙、乾隆二帝。

雪坡尚彥（西元一七〇七—一七九一年），就在這個時期弘揚大法。雪坡十九歲出家，後來受教於蓮峯及虎巖二老，又參於晦菴，以法系來說，雪坡是清虛的七世孫，又是喚醒的法孫。他在三十三歲開始陞座說法，三乘五教，無一不通，尤其精於《華嚴經》，過去清涼國師所撰的《鈔中疏科》，其義隱晦，為講者所病，經尚彥一看，以圈表之，謂疏謂科，各得其所。

正宗王的時代，尚有一位大宗師，鏡巖應允（西元一七四三—一八〇四年），應允也是一個天才，五歲入學，九歲即通經史，而能詩文，十三歲喪父，十五歲出家，遍參諸老，終歸於秋波之門。二十八歲開堂化眾，凡二十餘年，又從喚菴和尚受禪，因此而被學者推之為兩宗之大宗師，著有《鏡巖集》三卷，破斥儒士排佛，強調極樂往生，主張三教一致。

應允的同時，有一位兒菴慧藏（西元一七七二—一八一一年），歷事蓮潭有一及雲潭鼎馹，後拈香於晶嵒即圓。他酷好《周易》、《論語》，探究其奧旨，又於曆律、性理之書的精校研磨，亦非一般俗儒之所及，對於內典，則好《楞嚴經》、《大乘起信論》，著有《兒菴集》三卷。

朝鮮末期，有一位思想突出的人物，白坡亘璇（西元一七六七—一八五二年），十二歲出家，自幼穎悟。受西來之宗旨於雪坡尚彥，他的法統則受自雪峯日，雪峯日是尚彥的法孫、退庵的法子。開堂說法，來學者雲集，儼然是禪門的中興之大宗匠，並謂得律、華嚴、禪之精髓。著書等身，行於世者有：《定慧結社文》、《禪文手鏡》、《法寶壇經要解》、《五宗綱要私記》、《禪門拈頌私

記》、《金剛八解鏡》、《高峯禪要私記》、《龜鑑集》等，另在金剛山神溪寺藏有白坡著的《太古歌釋》及《識智辨說》二書。從白坡的著述之多，可以知道他是一位博學而且能文的名德。於教，是以不思議法界為旨；於禪，則以頓悟自性為宗，可謂能得禪教之妙諦了。唯白坡的禪，乃以荷澤、圭峯、牧牛子的格局為心要，這可說是自牧牛子以來韓國禪宗的特色。

可惜，白坡喜歡以自己的杜撰，偽託為古說，例如他說：「六祖示眾云：有一物，上柱天，下柱地（徹上徹下），明如日（用），黑如漆（機），常在動用中（一切處披露分明），動用中收不得（一切處摸索不著），汝等請人喚作什麼？神會童子，時年十三，出眾云：諸佛之本源，神會之佛性。祖卅：我喚作一物尚不中，那堪喚作本源佛性？汝他後設有把茅蓋頭，只作得箇知解宗徒。」（《定慧結社文》）實則此非六祖所言，《六祖壇經》亦無如此的文字。

白坡又信三處傳心之妄說：「格外禪法，亦不出此三處傳中：分座不變也，拈華隨緣也，槨示雙趺二義齊示也。」（《定慧結社文》）這指的是釋迦於三處傳心法給迦葉的故事，白坡用來配當殺活雙具的不變隨緣之說。以多子塔前之分半座，為唯殺無活；以靈山拈花微笑，為殺活雙具；以佛入滅後，迦葉趕到，佛自槨中出示雙腳，為殺活齊示。其實，以此三事配為禪宗的三處傳心之說，在史實上是沒有根據的。

白坡且以南嶽懷讓所得為祖師禪，以青原行思所得為如來禪，也是荒誕不經之判。所謂如來禪，是指的單殺不活的格外禪；祖師禪，是指的殺活兼具覓心不得的佛祖嫡子，一般的經教則稱為義理禪。

白坡又以如來祖師二禪配五宗，將溈仰、法眼、曹洞，判為墮於徧計所執性之妄情，而屬於如來禪。他自己是站在臨濟門下的，臨濟宗當然是向上一竅的本分真如的祖師禪了。雲門雖被他列入祖師禪下，仍以為：「但明截斷，而未能現說機用，故不及臨濟宗也。」這又是他的武斷的判析。

總之，白坡亘璇善於思想，可惜取材不夠慎重，組織不夠周全，想像每有武斷，往往失之於偏妄之見，以致引起後來好多人的駁斥。

草衣意恂（西元一七八六—一八六六年），就是起而痛擊白坡之說的人之一，草衣十五歲出家，十九歲後遍參知識，學通三藏，拈香於玩虎倫佑（倫佑是蓮潭有一的法孫，白蓮濤演的法子），受禪於金潭，演教之餘，學習梵文，又善繪神像，受學儒書，研習詩賦，精通教理而恢拓禪境，可見他是一位博學多才的人物了。著有《草衣集》二卷、《東茶頌》一卷、《一枝菴遺稿》等。

在草衣的《禪門四辨漫語》中，記其嘗遇到六隱老人白坡的法孫，論及白坡的《禪文手鏡》及《五宗綱要紀》，違反古義。他說：「古德云：祖師西來，特唱此事……持王子寶刀，用本分手段，殺人活人，得大自在……若分座果是單殺，是世尊非好手也，清源（青原）單傳殺，而不知活，則清源亦非好手也，豈有此理哉！」此駁很妙，如果青原果真如此，六祖豈會傳法給他？因為白坡主張：「分座之殺，但殺無活，故為如來禪；拈華之活，兼殺故，具足機用，而為祖師禪。」以草衣之見，這實在說不通。其他尚有各點駁斥，例如破白坡以為雲門宗不及臨濟宗的話說：「雲門但明截斷，而未能現機用，故未及臨濟。然則，離機用外，別有截斷隨波，離截斷隨波外，別有機用乎？是誠執言而迷義者也。」

意恂的同時，有默菴最訥的法嗣海鵬展翎（西元一八二六年寂），此人遊刃於禪教，德冠於叢林，文章珠聯，故亦名聞於士林，具有衲僧的風格，而為當時湖南（全羅南北二道）的七高朋之一（盧質、李學傳、金玨、沈斗永、李三萬、釋展翎、釋意恂，為七高朋），著有《壯遊大方錄》。

海鵬的同時，有月荷戒悟（西元一七七三—一八四九年），著有《月荷集》四卷，他的法系不詳。

雷默的法孫，仁峯的法子，有映虛善影（西元一七九二—一八八〇年），他的詩文集叫作《櫟山集》。雷默是涵月海源的法孫，翫月軌泓的法子。

聞名於當時的，尚有沖虛旨冊（西元一七二一—一八〇九年），此人好學而善於文章，尤愛老莊之學，精研經論，有拔群之譽。性仁慈而好施捨，每遺留食物養烏鵲，所以常有禽鳥成群隨其後。以詩偈與縉紳交遊，又長於筆札，通於曆術醫方，著有《沖虛集》，可見他是一位名士型的名僧了。

另有一位大德，翰醒枕溟（西元一八〇一—一八七六年），十五歲出家，受經於雲興寺大雲，受禪於龜巖寺白坡，二十八歲開講於松廣寺之普照菴。明年，移錫於仙巖寺之大乘菴，自此主講凡三十多年。枕溟是一位持戒謹嚴行持精進的名德，不與女人同室而坐，衣不搨練，食不美饌，日進兩餐必用鉢而不用盤鍮之具。或於子夜起坐而嘆卅：「古來佛佛祖祖，必從此路而得入也，而名相俱絕，真所謂摸索不得，如空裡栽花，水中撈月。」又每於子夜時分，必鳴鐸，大唱彌陀十聲，雖醉睡俗子，亦皆因而驚起，同聲念佛。

枕溟是浮休的十一世孫，他的弟子很多，傳法者：華山晤善、普運應俊、雪渚妙善、影巖尚欣、高巖大淳；傳講者：函溟太先；傳禪者：雪竇炯、優曇洪基、鏡潭瑞寬、龍湖海珠等。

浮休的末代法孫，優曇洪基（西元一八二一—一八八一年），早喪怙恃，天資穎悟，好讀書，至年弱冠，遍遊名山，忽生出塵之想，因而出家參學，後來開堂豎幢，來學者如市。他精於禪學而尤通於華嚴，平常言語，不及俗事，而其拈宗教、演禪旨，無不恰到妙諦，言波詞瀾，每如水湧風激。到晚年時，撰《禪門證正錄》一卷，以敍佛祖傳心之奧旨，用破白坡亘璇的《禪文手鏡》之妄見。

《禪門證正錄》亦名《掃灑先庭錄》，其實，優曇破了白坡的妄說，但他自己也有謬論，例如他說：「殺下出曹洞一宗，活下出臨濟、雲門、溈仰、法眼四宗。」同樣也是妄說。

在優曇洪基之同時，有元世煥（西元一八五三—一八八九年），世煥幼喪父母，十六歲出家，好學，通諸史百家，為影波聖奎的法孫，但他的文才縱橫，可惜去世太早了！著有《混元集》。

其次有梵海覺岸（西元一八二〇—一八九六年），十四歲出家，十六歲薙染，就荷衣受十戒，依草衣稟具足戒，參究內典之外，又受儒學。二十七歲佩縞衣始悟（可能就是草衣意恂乎）之法印，開堂於真佛菴，講《華嚴經》，論禪旨，說《梵網經》，演《毘尼》，被譽為三教學人之教父，十二宗師之嫡孫（十二宗師是海南即全羅南道由高麗道詵禪師時開創的大興寺，該寺歷代以來出有十二宗師及十二位講師。楓潭、醉如、月渚、華嶽、雪巖、喚醒、大愚、懷淨、璽、體淨、海源、有一，為十二宗師。覺岸就是得的該寺——後依山名改稱為大芚寺的縞衣之法）。覺岸的著述很多，計有：《警訓記》、《遺教經記》、《四十二章經記》、《史略私記》、《通鑑私記》、《古文真寶私記》、《東萊博議私記》、《四碑記》、《名數集》、《東詩選》各一卷，又有〈東師傳〉四篇、詩稿二篇、文稿二篇行於世。不過他的思想，並不太純，相信奇異事蹟，同樣的，他以禪者自居，又以淨業為歸。

當時有佛門三傑，其一即為函溟太先（西元一八二四—一九〇二年）。其二即為雪竇有炯（西元一八二四—一八八九年）。另一位是鏡潭寬瑞。他們的年庚相同，道學相等，門徒又相均，所以被稱為三傑。

雪竇有炯著有《禪源溯流》，以破草衣意恂的《禪門四辨漫語》及優曇洪基的《禪門證正錄》，而為白坡辯護。不用說，白坡妄謬在前，有炯出而為其辯護，當然也就不能不是訛謬之論了。

總之，朝鮮末期的禪，已經非常的衰頹，雖有少數名德，見解亦多涉妄謬。

我們現在所寫的人物，已到了朝鮮李太王的時代，這是朝鮮李王朝的最後第二個國王，末代李王僅四年，朝鮮就被日本兼併，結束了它的歷史。

李氏王朝共計二十八王，歷時五百十九年（西元一三九三—一九一〇年），李朝的政策是崇儒排佛。例如自仁祖王元年禁止僧尼入京城，二百七十三年後（光緒二十一年，西元一八九五年），才由於日本戰勝了滿清派遣去平壤、黃海的軍隊，訂立馬關條約之後，

日蓮宗的僧人佐野前勵到了朝鮮，促使朝鮮解除了這項禁令。但是，佛教並未因此而在韓國消滅，當朝鮮滅亡時，竟然尚有寺剎一千三百餘所，僧尼七千一百人。

相反地，由於崇儒的關係，朝鮮國內的書院林立，初為講論道義，後則評論朝政，往往一人先唱，隨即眾口同聲，傳檄國內，數旬之間即遍於全國，稱之為儒通。凡朝廷每任免一人，即造成儒士的議論沸騰；漸漸形成私怨的黨爭，相互攻擊，一進一退，朝廷人事，猶如潮汐（幣原氏《韓國政爭志》）！不得已，在李太王的父親大院君攝政之時，見其流弊太大，便把書院撤棄了。

附註：本文的原作係二十四開本長達五五五頁，約四十六萬字，以編年列傳的方式，共分：教學傳來之代（計六章）、禪道蔚興之代（計三章）、禪教並立三代（計十二章）、禪教衰頹之代（計十七章）四編。大概是以三韓的佛教、新羅的佛教、高麗的佛教、朝鮮的佛教，如此分編的。我在節譯的時候，為了篇章的字數，所以分成了八章。同時，在原則上，本文也是用的編年列傳式，但是為了敍述的方便起見，有時也不一定依照編年的次序。

第九章 近代的韓國佛教

我們知道，韓國最後的李氏王朝，是崇儒排佛的，迄至日本兼併之後，佛教始受到公平的待遇，而漸漸復甦。

始則設立佛教專門學校於漢城，繼則組織全國各地的佛教總會、佛教青年同盟、佛教研究會等，而使佛教納入統一的體系，從事於佛教文化思想的普及民間之工作，以導國民進於大乘入世的正信。這實是可喜的現象。

然而，韓國國土，南方為美軍佔領，北方為俄軍佔領。

因此，北部各寺，變成了軍營，佛像破壞，法物廢棄，僧侶離散。多數僧人以及其他的宗教信徒，被送至北滿州或西伯利亞，終

身服役於煤礦及其他的奴工，工作繁重而營養惡劣，凡被送去者，殊少再有生還的希望！

再說南部的佛教，雖未受到北部相等的厄運，美國也不曾以政治力傳播西方的宗教，但基督教對韓國的工作，卻付出了相當的努力，也得到了很多的方便。於是，佛教失去了維持的能力，碩果僅存的佛教專門學校，也變成了東國大學，佛教僅成為其哲學系中的一個分科而已。

可怕的韓戰終於佛元二四九六年（西元一九五二年）七月二十七日停止。然在戰爭結束之後，若干潛伏分子，間有隱匿於各佛教寺院的，因此也殃及於各寺的僧侶，遭受警察機關的監視和懷疑，一般的民眾信徒，為了避免無妄之災的涉及，對於佛寺，也就裹足不前了。

這是殘酷的戰亂帶給韓國佛教的景象。

本來，於一九四八年獨立後的韓國，其憲法第十二條即規定:「凡國民均有良心信教之自由；宗教與政治分離，不再有國教之存在。」並由立法院公布「寺院保護法」。所以佛教可不受政治的影響而自由發展，因此在一九四九年四月，南韓佛教聯盟，提出南北韓和平統一的願望，而在平壤召開了有北韓代表參加的南北協商會議。又於第二年佛誕日，雙方再派代表集會於平壤，正式成立了韓國佛教徒聯盟。

可惜，到聯盟成立的次年（西元一九五〇年），韓戰爆發，南北交通阻絕，有名的寺院如楊州的奉先寺、求禮的華嚴寺、京城內的曹溪寺之一部，也遭戰爭所破壞。由於政治的分裂，南北韓的佛教聯盟，也終歸於瓦解。

目前的韓國佛教，除了南北的分裂外，即在南韓一地，比丘僧與優婆塞僧，出家教士與結婚的教士之間，也有紛爭。不過，韓國的佛教，已在走向時代的新興之途。

現今韓國的佛教，分作兩大派：舊的曹溪宗，新的圓佛教。這兩派都是正信的佛教，前者是傳統的禪宗，後者是新興的時代佛教。

據五年前的統計，曹溪宗有大小寺院三百餘所，信徒約有三百萬人。

圓佛教創於一九一六年，由少太山九位志同道合的大宗師成立，以使佛教大眾化及生活化為宗旨，以勤儉之儲蓄，集成事業之基金，初在全羅南道設立而開拓耕地，以和樂共營過其共同的生活，現在已於全國各地分設有一百五十多個支部，每一支部即為一個佈教所，信徒已達百萬以上。其值得介紹者，約有如下四點：

（一）寺院（佈教所），不置於山中，而設於都市、農村、漁村等信徒之集中地區。

（二）信仰之對象，為真理與佛陀之表象，即是一圓相。

（三）廢止僧侶依靠施主佛供等為生活的制度，而以集團的共同作業，來營自給自足的生活。

（四）不偏重於僅做靈魂之救濟，必須根據現實生活而期得心物之兩全。

圓佛教的事業很多：

（一）教育事業：禪院兩所、大學一所、高等學校兩所、中學校兩所、高等公民學校兩所、幼稚園四所、夜學校六十三所。計有學生五千五百多名，教師二百三十六位。

（二）社會事業：孤兒院四所，學生九百人，教師四十人；養老院兩所，收容七十人，教師二十人。

（三）醫療事業：綜合病院一所、療養所兩所、漢方（中）醫院一所、診療所一所、藥房一所。

（四）其他：有果樹園、耕田、印刷所、劇場、煉炭工場等的生產事業。

韓國現代的佛教，除了圓佛教的圓光大學外，尚有曹溪宗的東國大學及海印大學，這三所佛教大學，即是佛教佈教師的養成所。圓光大學內另設有韓國佛教問題研究所，對於現今的韓國佛教，做多角度的廣泛慎重之長期研究。

在文化宣傳方面，圓佛教辦有機關雜誌《圓光》定期刊物一種；另有鎮海市仁寺洞一道傳山妙法寺辦有《法華》雜誌一種。

至於實施共產主義的北韓，在「朝鮮人民共和國」的憲法第十四條規定：「國民有宗教信仰及舉行儀式之自由。教會與國家分離，學校與教會分離。宗教團體得自由從事宗教事業與儀式之舉行。」北韓的佛教聯盟，要加入「祖國戰線」，其有六人之聯盟員，即為「最高人民會議」的代表員。

北韓雖也標榜宗教信仰自由，可是北韓的佛教活動卻等於零。我們所得到的資料，只是佛教之遭受破壞及迫害而已。

被破壞燒毀的寺院，著名者有：金剛山的榆岾寺之破毀，及該寺被視為國寶的五十三尊金佛像之盜走，其中二十餘尊已被運至莫斯科，其餘的則全部失踪！另有長安寺、神溪寺、安邊的釋王寺、咸興的歸住寺、妙香山的普賢寺、海州的神光寺、平壤的永明寺、九月山的見葉寺、安岳的成佛寺、安州的七佛寺等等，或被全毀，或被部分毀壞。

韓國史上的反佛王朝，嘗以僧侶作為戰士，名之為「僧兵」。北韓的政權，便沿用了這條古「例」，青年僧均被徵入「人民軍」。

（本章資料採自：1.《現代佛教文選》四六七—四六九頁，2.《佛教大年鑑》九一—九三、七八二頁）

案：本文是作者計畫中《世界佛教史綱》韓國部分的草稿，主要的參考資料是日本忽滑谷快天的《朝鮮禪教史》，那是一部數十萬字的鉅著，本文僅僅抽譯其精華。因此，此是編譯，而非撰作。同時，作者的日文水準不高，若有錯失之處，尚祈識者指教，以備再稿時補正為感。

附錄一 美國佛教的源流

首先謝謝本會副會長沈家楨長者為我所做的介紹。

美國佛教的歷史相當年輕，佛教在世界史上的活動，則源遠而流長。今天我們慶祝釋迦牟尼佛的聖誕，依照南傳上座部的算法，今年是佛滅紀元二千五百二 十年，加上佛陀的世壽八十年，正好是第二千六百個佛陀的聖誕日，所以意義特 別重大。

佛教的創教主釋迦牟尼佛，出生於印度，他的傳教活動，大概沒有超出恆河流域的範圍；當他滅度之後一百六十年，佛教始向印度的本土之外傳佈。由於佛 陀的弟子以及再傳弟子們各自的個性和專長的不同，加上各自所處地域及其社會 背景的各異，漸漸地便由統一的所謂原始的或根本的佛教思想，演變成了分張 的、發展的所謂部派佛教。我們通常所稱的小乘佛教，實際上便是指的部派佛教。

部派佛教之中，分門別戶，支派眾多，歸納起來，則不出上座部及大眾部的兩大主流。上座部流向國外，迄今依舊存活著的，便是錫蘭、緬甸、泰國等地流行的佛教；大眾部在印度，屬進步開明的部派，後來由於大乘佛教的隆盛，大眾部便隱沒了。

印度的大乘佛教，從其思想史的發展上看，分為初、中、後的三期，上面說到，自印度向南方國家傳出的是小乘佛教的上座部，另一支自印度向西北方傳到中國和西藏的是大乘佛教。傳到中國的，是印度初、中兩期而以中期為主的大乘佛教，傳到西藏的，則

為印度晚期的大乘佛教。到西元十二世紀末，由於回教王朝在印度興起，佛教遭受了徹底的消滅。幸好，在印度滅亡了的佛教，卻在印度之外的地區，得到了生存發展的因緣。

中國最初之有佛教，有信史可據的，是在西元六五年，即是後漢明帝時代，經過七百年漫長的歲月，於中印兩地許多傳法及求法高僧的不斷努力，將成立於印度的大小乘各種佛教典籍，譯成了漢文，到了唐玄宗的時代（西元七一三—七五六年），中國的大乘佛教，在思想的類別上，已形成了：三論、天臺、禪、華嚴、唯識、律、淨土、真言等八宗。

佛教在中國，發展了數百年之後，也向外國傳佈，首先是韓國，其次是日本，再次是越南。韓國最初有佛教是在西元第四世紀後半葉，日本則於西元第六世紀前半葉，先從韓國，再從中國引進了佛教。因此，韓國與日本的佛教，其思想系統和中國的一樣。

西藏之有佛教，是在西元第七世紀前半葉，正好是印度的大乘密教開始發展的時代，雖然密教的基礎也是建立在大乘顯教的理論上面，其特色則在重視師資傳承的密教儀軌（tantra）。唐玄宗時代傳到中國而今日仍行於日本的密教儀軌，僅到第三部的瑜伽密法，印度的晚期密教，則發展到了第四部的無上瑜伽，此為西藏密教特色中的特色。

可是，佛教在印度流行，不足一千八百年，而亡於回教王朝的摧毀，在中國大陸流行了一千九百年，而亡於西元一九六六年的所謂無產階級文化大革命；西藏則流行佛法一千三百六十年，於西元一九五九年因達賴喇嘛流亡印度而壽終正寢！然而，在太平洋及大西洋之間的今日美國，兩億多的人口中，已有將近一百萬的佛教徒了。雖然尚是一個少數人所信仰的宗教，但是很多美國人可能不知道其他許多新興宗教的名字，但不知佛教名字的是很少的。所以，佛教在今後美國發展的潛在性是極其樂觀的。

美國佛教歷史的開始，是在一八九三年為了紀念哥倫布發現新大陸四百週年，而於芝加哥開了萬國博覽會，有人提議，也在那裡召開一次萬國宗教會議。當時接受邀請的日本佛教界，由禪宗的臨

濟派、真言宗、天臺宗、淨土真宗，各派一位代表，組成一個四位僧侶的代表團，到美國出席大會。大會的主持人之一的美國人Paul Carus（西元一八五二—一九一九年），他的原籍是德國，一八八六年移民到美國，對於佛教，深感興趣，經過與日本禪宗的代表釋宗演（Shaku Soen 西元一八五九—一九一九年）的接談，他要求日本派一位通曉英語的僧侶，來美 國弘法。結果，受派來常駐的第一個人便是釋宗演的弟子鈴木貞太郎（Suzuki Teitaro 即是鈴木大拙 Suzuki daisetsu 西元一八七〇—一九六六年）於一八九七年來 美，當時他僅二十七歲，而精通中、日、英等語文，並且已將《佛陀的綸音》（*The Gospel of Buddha*）譯成了日文。此後協助Carus達十一年之久，在Carus的全 力支持下，出版定期刊物，翻譯經論，著作關於禪的佛教書籍，名聲日高，因他 而知有佛教和禪的歐美人士，日益增多。一九五〇年以後，接受洛克斐勒基金會 （Rockfeller Foundation）委託，在耶魯、哈佛、芝加哥、哥倫比亞、康乃爾、普林 斯頓等諸大學，擔任「東方文化與佛教」的講座，而在哥倫比亞大學的任期最 久，到一九五七年始結束。這是佛教由日本來美國，向學術界、向各大學推展的 主力。

另外，在宗教信仰方面的佛教，來到美國，最先是跟著日本的移民，到達夏威夷的淨土真宗，他們是阿彌陀佛的信仰者，他們的對象是清一色的日本移民，他們也未想到要向美國人傳佈佛法。到目前為止，以美國佛教徒的人數而言，淨土真宗仍可算是第一大的佛教組織，它有兩派，合計一百三十多座寺院，二百多位僧侶。而其信徒，依舊以日系的美國人為主。

向美國本土社會中傳播的日本佛教，還是禪宗。一九〇五年，釋宗演應美國富豪Alexander Russell的邀請，第二次來美，在舊金山（San Francisco）講授禪，當時他帶來一位在家弟子千崎如幻（Chisaki Niyogen 西元一八七八—一九五八年），在舊金山專門教禪，他的對象全是白人，設立「東漸禪窟」，一九三一年轉到加州南部，繼續教禪。和千崎如幻可資對比的，另有一位釋宗演的再傳弟子佐佐木指月（Sasaki Shigetsu 西元一八八二—一九四五年），於一九二二年到美國東部，在紐約市開創「第一禪堂」，專向白人教禪。

由此發展至今，美國已有一百二十多個禪中心（Zen Center）遍布各地，教師是日本人、美國人，甚至有韓國人，其中僅有少數是大規模的，多數是小規模的，有的甚至連固定的會所也沒有，而是輪流在各個會員的家中每晚坐禪數小時。

尚有一個人數相當多的佛教組織，也是來自日本，名為日蓮正宗（Nichiren-Sho-Shu）的創價學會（Soka-gakkai），在一九七〇年統計，美國已有二十五萬的該會信徒，而多半是白人和黑人，到現在，據說已近四十萬人。它的來歷很有趣，是在二次大戰後，美國士兵於日本駐紮期間，娶了大約五萬個日本太太，這些日本太太，大多來自下層社會，多半是日蓮正宗的信徒。到了美國，她們保持原有信仰，她們的美國丈夫，她們的子女，甚至丈夫的父母和親戚，也成了這個教派的佛教徒。

中國佛教來到美國的歷史，相當短，雖在一九二九年三月，太虛大師（西元一八八九—一九四七年）環遊世界，經過波士頓、紐約、華盛頓、芝加哥、舊金山、夏威夷等地，除在舊金山遇到千崎如幻，夏威夷遇到一位淨土真宗的開教師之外，並未接觸到佛教徒，也沒有留下作為弘法基礎的人員和地方。直到十多年前，始有三位比丘自香港去夏威夷，接著又有比丘分別自香港及臺灣等地，到了舊金山和紐約。到目前為止，中國的佛教道場在美國的，包括僧俗，已有二十六所，比丘及比丘尼的人數，尚不到三十人。在東岸的美國佛教會，在沈家楨居士的全力支持下，除了有計畫地翻譯大量的漢文經典成為英文之外，同時又在進行一座雄偉的莊嚴寺的籌建及弘法人才的培養。中美佛教會經常住有三十多位僧尼，其中絕大多數是美國白人，在宣化法師的住持攝化之下，也有多項的弘法計畫正在進行。

最後，要介紹西藏系的喇嘛教。從一九五九年西藏佛教發生教難之後，高級的喇嘛大多逃亡到了印度，後來又有從印度到了歐美各國，論在美國的歷史，比中國內地佛教之來美，還要遲一點。但是，日本的禪既能吸引美國人，西藏的密教，同樣也有吸引美國人的潛力，原因是同為東方宗教的神祕主義的經驗派系。因為從禪和

密的修持，能夠在生理和心理方面，給人予實用或兌現的印象。所以喇嘛教向美國人中發展的速度，很可令人注目。

（一九七六年五月九日講於美國佛教會佛誕法會）

附錄二 錫蘭的佛教

錫蘭是印度大陸南端的一個島國，她的民族和文化，幾乎也是大都來自印度 的移植。在佛教的發祥地，今天的印度，已經很少見到佛教信徒的情形下，錫蘭 在佛教國家中的地理、氣候及文化上乃是和原印度佛教最為相近的一個區域。

錫蘭的佛教，出現在西元前三世紀的中葉，當時有位佛教史上的名王阿輸伽 （Asoka），漢譯為阿育王的人，統一了印度，並且努力於佛法的弘揚和向國外派遣傳播佛法的高僧，阿育王的王子摩哂陀（Mahinda）比丘，即是九位受遣高僧中的 一位。他被派至今日的錫蘭，為錫蘭帶來了佛法僧三寶，很快地受到了當時錫蘭 統治者天愛帝沙（Devanampiya Tissa）的皈信，迅速地展開了弘法的偉業。

當時，是以印度佛教的形態傳到錫蘭，也以印度當時阿育王朝中心地區通用 的語文所持的三藏（ti-Pitaka）聖典，傳到了錫蘭，這便是近世佛教學界極為重視的巴利語（Pāli）聖典。至於緬甸及泰國等地的佛教，則是從錫蘭間接傳去的，正 像韓國的、日本的、越南的佛教，是自印度、經過了中國，間接傳播的情形一 樣。如說中國是大乘佛教的第二祖國，錫蘭便是小乘佛教的第二祖國。

自印度、經西域、到中國的是大乘佛教（Mahayana），站在自稱是大乘的立 場，自古以來，即將錫蘭系統的佛教，貶稱為小乘佛教（Hinayana）。但在錫蘭系 的佛教界，對此素為不喜，故在一九五〇年六月，於錫蘭召開第一次世界佛教徒友 誼會中，便通過一項提案，以後不再稱呼他們為小乘，應以「上座部」（Theravāda）佛

教稱呼他們，通常則被呼為南傳佛教或南方佛教，以區別於北傳的中國系的佛 教。至於上座部的根據，是因佛滅之後一百乃至二百年間，佛教的派別競起，傳 至錫蘭的一系，是屬於上座部的分別說系，故稱為上座部。

所謂上座，是指戒德隆高的比丘僧，所以，在錫蘭系的佛教地區，比丘僧是 佛教中心，比丘們以戒律為中心，嚴格地度著出家修持的清淨生活，他們真的做 到佛滅之後，比丘依戒為師、依律而住的佛陀遺訓。在持戒的先決條件之下，學 習經論。他們的目的在於求取解脫（nibbāna），所以比丘要擺脫一切世俗事務的經營，終其一生堅守二百二十七條比丘戒，以「三衣一鉢」為資身之物之外，不得另有長財的積蓄。專心一意，住於僧團（saṃgha 僧伽），皈仰佛陀（buddha），實踐佛陀遺下的教法（dhamma）。這就是構成為佛教的佛、法、僧的三寶。三者鼎足而立，成為佛教，所以，他們除了三寶便沒有佛教，皈依三寶，才算皈依佛 教。無論僧俗，對於三皈依文的獨唱及集會時的合唱，被視為表達信念的最好方法。

對於出家的僧人，在家的信徒是無條件的尊敬和供養，僧人在生活上的必需品，例如食物、衣料、居住等，均由在家信徒於不求酬報的方式下布施（dāna）奉獻而成為施主（dāyaka）。在出家人的方面，則以不為求取衣食的原則下，對於用物品的財施者的信徒們，將佛陀的教法，宣揚出來，稱為法施（dhamma-dāna），法施的功德，遠大於財施，何況比丘僧還是專修梵行的人呢？所以值得俗人的恭敬和供養。因此，若說小乘佛教的比丘們，都是只求自利的話，乃是不對的，他們的受施和用法施，乃是基本的生活方式，在生活方式的基礎上，要守二百二十七條的比丘戒律（中國的《四分律》通稱為二百五十條），並且學習經論以充實智慧（paññā），從事瞑想等的觀法以實踐禪定（jhāna），這樣地以戒定慧三學兼顧的原則，來求達成解脫的目的。

但是，到今天為止，錫蘭的佛教，已經過了好多次法難。西元十三世紀，南印度的秋羅人（Cholo）的統治者，侵入了錫蘭，也摧殘了佛教。西元十六世紀初，又有葡萄牙人侵入錫蘭之後，除了高

原的一小塊叫作康耿（Kandy）地方，尚為錫蘭人的小王國之外，其餘沿海的平原，全部成了不容許有佛教存在的外國殖民區域。

因此，到了西元十八世紀之時，錫蘭已找不到原來的佛教聖典，為比丘傳戒的人也沒有了。故於一七五三年，當時的國王Kirti siri Rajasinha派遣使者到暹羅請了傳戒的比丘，也請回了大批的聖典。

所以，今天的錫蘭佛教，乃是接受泰國以及緬甸的反哺而來，在僧侶的系統上，也就有了派別之分，大致如下：

（一）暹羅派（Siam-Nlkaya）：創始者是沙拉那伽羅（Saranankara），於一七五三年由泰國傳入。如今其下又分出四個小支派：1.阿斯羯利（Asgiri），2.曼爾瓦多（Malwatta），3.高德（Kotte），4.頻多羅（Bentara）。

（二）阿曼羅波羅派（Amarapura-Nikaya）：創始者是摩訶迦羅成（Maha-karawe Nanawimaltissa），於西元一八〇二年由緬甸傳入，其下分出五支：1.烏梵（Uva），2.那梵羅菴利耶（Nuwaraetiya），3.槃波羅比帝耶（Bambalapitiya），4.婆格訶比帝耶（Bogahapitiya），5.格羅多羅（Kalutara）。

（三）藍曼匿派（Ramanna-Nikaya）：創始人是印度沙婆（Ambagahawatta Indasabha），於一八六五年由緬甸傳入。其下則有三個支派：1.阿古勒沙（Akuressa），2.菴爾羯利瓦（Elgiriva），3.哥倫坡（Colombo）。

錫蘭這個島國的佛教，自西元十一世紀初頭以來，已經歷盡滄桑，於摩心陀五世（Mahin-da V 西元九七一—一〇〇七年）之時，受到印度的秋羅人侵略，這是一個濕婆教的民族，故對佛教的名剎如大寺、無畏山寺、祇院林寺等，均大肆摧毀。

西元十三世紀，再度受到來自印度的秋羅族的侵擾。

西元十四世紀，回教徒侵入錫蘭。

西元十六世紀初頭開始，基督教文化圈的歐洲殖民主義者，便相繼到了錫蘭。先是葡萄牙人登陸該島，至西元十六世紀末期，全島的大部，已入葡人的主權之內，運用各種方法，迫使佛教徒改信天主教。

進入西元十七世紀之後，荷蘭人也到了錫蘭，到了西元十八世紀終了，該島主權便移入荷蘭人的統治之下，這是基督教新教的殖民主義者，因而又迫島民改信基督教。

到了西元十九世紀的一八一五年，她的統治者又換成了英國人，同樣地壓迫島民信奉基督教。英國人相當狡猾，在表面雖許可信教自由，但在政策上是消滅佛教，教育上則以佛教為未開化的宗教，來向民眾宣化。結果，由於一位彌格陀瓦帝（Migettuvatti Gunananda）沙彌，出來公開向基督教挑戰，展開辯論，獲得全勝，佛教便再度受到島民的尊信，又加上一位靈智學會的創始人——美國的鄔克德上校（Olcott 西元一八三二—一九〇七年）到了錫蘭，皈依了佛教之後，大事弘揚。因為他是美國人，所以向政府追究，提出了改革的意見，設立佛教學校，發掘從事於巴利語等學術研究的學者。

到了一九四八年，錫蘭獲得了獨立，雖仍屬不列顛的國協之一，但已有了自己的政府。當她在長期的受到殖民主義者的壓迫之下，得到自主機會之時，復興佛教的工作，便成了他們的民族主義運動中的一個重要目標。

因此，目前的錫蘭，在其六萬五千六百多平方公里的面積之內，一千一百五十萬左右的全人口中，除了百分之七的回教徒、百分之八的基督教，以及百分之二十的印度教徒之外，佛教徒佔了百分之六十五。以人種的比率而言，百分之六十八是錫蘭的幸哈利人（Sinhalese），百分之二十三是來自南印度的泰米爾人

（Tamils）。信佛教的，多是幸哈利人；信印度教的，多是泰米爾人。

在錫蘭佛教史上的偉人，當然也有許多是值得介紹的。從錫蘭的古代歷史上說，她和印度的傳說多有關聯。錫蘭島的古代史書，最有名的便是《島史》（*Dipavamsa*）及《大史》（*Mahavamsa*）。古代的錫蘭，名為「銅掌島」（Tam-bapanni），或名「楞伽島」（Lanka）。在印度兩大史詩之一的《羅摩所行傳》（*Ramayana*）中，則把錫蘭描寫為羅剎居住的邊涯之地。考察現在錫蘭的民族，乃是來自印度孟加拉地方的一個王子韋祇耶（Vijaya），於西元前五世紀前半葉，帶了七百個人，向南方冒險，登陸該島，平定土著，建築城市，登上了王位。

從此約二百年後，佛教便傳到了錫蘭。天愛帝沙王皈依了摩哂陀長老，他的王族及人民，也進了佛法的教化之下，摩哂陀來時，尚帶了其他三位長老及一位沙彌，並且攜來了佛教的經律。國王皈依之後，便為長老們建了一座大寺（Mahavihara）。此在《大史》中，有這樣的一段記載：「此大難陀林，為如斯人，光大教場所，呼為光期林，王先為長老，速以火炬乾粘土，於泰薩遊園，造塔及營樓。樓塔以此故，而發黑色光。由此更巧造大菩提寺、青銅殿、籌食堂、食堂。眾多之寮舍、勝妙之蓮池、晝間處及夜間處等等亦設施。其人（長老）洗惡華池畔、寮舍名為善浴庵，島之燈明（長老）經行處，有寮呼為長經行。彼（長老）之達於頂果（阿羅漢果）等至定之處，因此而稱頂果寮。……」

總之，《大史》之中，對於天愛帝沙王與摩哂陀長老之間的描述，雖富詩境的意趣，但亦可以從中看出當時的佛教，的確受到了錫蘭王的擁護，並且以此大寺為中心，發展了上座部分別說系的傳承，由此而更傳至緬甸和泰國。

後來又在大寺的南方，為供奉佛陀舍利而建了塔波圖（Thuparama）。又有摩哂陀長老的王妹僧伽密多（Sanghamitta）比丘尼，應錫蘭王之招請，從中印度摩揭陀國佛陀成道的地方，分

切了菩提樹的南枝，移植到了該島，也成了該島的聖樹。據說，這是阿育王即位的第十八年的事。

天愛帝沙王後，代代國王無不熱心護持佛法，經過一百餘年，又出現了一位積極護法的國王篤達迦摩尼（Sutt-ha-Gamani 西元前一六一—一〇一年），《大史》用了十一章的篇幅，來介紹此王的功業。據說他是打敗他的弟弟之後，始繼承王位，接著又征服了外敵，而使該島統治在他的一傘之下，大振王威，篤信佛教，於其王都附近，建了摩利查瓦帝寺（Marichavatti Vihara），奉獻僧團，又造青銅殿，舉行盛大的供養儀式，於七日間，行大布施。其次更造大塔，中設舍利室，奉安由索那答拉長老帶來的舍利。此王信仰往生兜率淨土，死後生於天界。

此後又經數十年，瓦塔迦摩尼阿巴耶王（Vattagamani Abhaya 西元前一世紀頃）即位，他建造了無畏山寺（Abhayagiri Vihara），獻給摩訶帝沙（Mahatissa）長老。就在他繼承王位五個月後，即遭到南印度泰米爾人的侵略，逃亡達十五年之久，再復王位之後，首先著手的便是興建了無畏山寺，又建大塔，附屬該寺。這個精舍及大塔的遺跡，近代經過發掘而加以保護之中。

即在此王之世，錫蘭佛教分裂成了兩派。據說是起因於受到國王皈依的無畏山寺的摩訶帝沙長老，受到了大寺派的排斥，所以無畏山寺便成了獨立的一派，而被稱為無畏山寺派，或稱法喜派（Dhammaruci），從前以來的大寺比丘們，則被呼為大寺派。

同時，此王亦為佛教文獻做了整理的要求，佛教聖典原來多以口頭傳誦傳持的，到了此王之世，便將全島的比丘們，集合於阿羅寺（Aru），為令教法久住，令將聖典作成了筆錄。此一結果，恐怕即是用巴利語，也可能便是現存《巴利語聖典》的根源。

錫蘭佛教在分裂成兩派之後，約在二百五十年的歲月之間，大體是從平靜之中度過。在諸王的保護之下，各自從事於教團的發展與繁榮。此期間，也出現了幾位名人。有位迦摩尼王（Gajabahu Gamani 西元一一三—一二五年），攻略了印度本土，擊敗了泰米爾人的國王，這在長年受到泰米爾人侵略的錫蘭人來說，自是極感光

榮的事了。因此，為了慶祝那次勝利的慶典，已被錫蘭當作每年例行的宗教風俗，稱佩拉哈拉（Perraherra）。

值得注意的是，當在伏哈拉卡帝沙王（voharaka Tissa 西元二〇五—二二七年）之際，無畏山寺被來自印度的大乘系的韋陀勒耶（Vetullya）住了進去，他一共帶來了六十位比丘，他的思想，不用說，乃與上座部的錫蘭佛教的正統思想相背的，故被大臣迦比羅（Kapira）所放逐，並將他們攜來的聖典燒卻。

然而，他們已在無畏山寺，宣揚過韋陀勒耶派的思想，他們便率同已受其影響的比丘們，脫離無畏山寺而住於南寺（Dakkhina Vihara），此為錫蘭佛教的第二次分派，成為南寺一派，後世稱為祇陀林寺派（Jetavana Vihara），又名海派（Sagaliya）。到了喬答巴耶王（Gotabahaya 西元二四四—二五七年）之際，為了肅清教團，除了大力修築塔寺之外，並且將韋陀勒耶派的六十位比丘逮捕了，押送到印度本土，粉碎了此派的門戶。可是，其中有位叫作僧友（Sanghamitta）的比丘，又在偷渡的方式下，再度到了錫蘭，成了錫蘭兩位王子的教師，故當他的學生摩呵息那（Mahasena 西元二六九—二九六年）繼承王位，僧友即以王的權力，對大寺派行施報復，禁止人民對於大寺的比丘們供養衣食，如此達九年之久，因此，大寺的比丘沒有了，寺塔荒蕪了。相反地，在無畏山寺這方面，一時達到隆盛的頂峯，成了島上第一宏偉的佛教中心。

可是，摩訶息那王終究又接受了邁迦瓦那巴耶（Meghavannabaya）的感化，回到了正統的佛教立場，殺了暴戾的僧友，重興大寺，而此一派已經無力與無畏山寺相頡頏了。此王又將祇陀林寺（南寺）建於大寺之內，供給南寺派的比丘居住，事實上，仍是南寺一派佔了大寺，大寺派的比丘，已經失勢了。

由此看來，所謂大乘系統的韋陀勒耶等六十位比丘，在正統的錫蘭佛教方面看來，他們不過是一群惡法的外道，所以在錫蘭佛教史上，把僧友比丘寫成暴戾的惡人，事實上是否如此，頗足懷疑，正像印度佛教史上的大天比丘的事蹟一樣（參看拙著《印度佛教史》第四章第二節）。

此後，在相當長久的期間，錫蘭佛教均在無畏山寺派的繁榮景象之下，大寺派幾乎沒有活動可言。當摩訶息那王的兒子息利邁迦旺那王（Siri Meghavanna 西元二九四—三二四年）在位之世，從印度的羯陵伽地方迎來了佛牙，每年於無畏山寺舉行盛典，此一佛牙，今日供奉於康耿的佛牙寺。

當我國的法顯三藏西元第五世紀之際，訪問該島之時，也見到了無畏山寺繁榮的盛況，說在其都城之北有大塔，塔邊有一僧伽藍，名無畏山，住僧五千，並且記述了該寺佛殿的壯麗；又說在城中有佛牙精舍，以及佛牙精舍所行典禮的盛大。法顯三藏也記述了城南的摩訶畏可羅（大寺），住僧三千。

法顯遊印之後，大寺出了幾位了不得的註釋家，以佛音（Buddhaghosa）論師最為傑出。對於南方上座部所傳的三藏，完成了全部的註釋。其中的佛音，是用當時的錫蘭語。除了「小部經典」（Khuddaka-nikāya）的一部分，幾乎全用巴利語來作成了三藏的註釋書。這是進入西元第五世紀以後的大業。尚有不足的部分，未久之間，又出了一位護法（Dhammapāla），將之補足了。因此，在大寺派方面，學僧相次輩出，完備了正統派的聖典，並出了許多的綱要書及複注書。

當西元第七世紀前半葉，玄奘三藏訪問印度後，所寫的《大唐西域記》卷一一，也記述到了錫蘭的佛牙精舍及金像等。對於二大寺的記載，則說佛教到後二百餘年，分為二部：一是摩訶毘訶羅住部（大寺派），斥大乘而習小乘；二是阿跋邪祇鞞住部（無畏山寺派），兼學二乘，弘演三藏。由此可以旁證，大寺派是保守著上座部的正統而不妥協的，無畏山寺派則兼學大小二乘，容許方等部等的異部比丘共同居住；同時，對於世間的態度，也是開放的。

到了西元第八世紀中葉，不空三藏也訪問了錫蘭，而且受到了當時的錫蘭王西羅邁迦旺那（Silameghavanna 西元七二三—七六三年）的皈依，授了五部灌頂，據說還在該地得到了有關密教的諸種經論五百餘部，因而推定，在西元第八和第九世紀之頃，密教亦曾於錫蘭盛行。此一事實，從阿邁羅陀（Ameratta）城跡的發現中，

當時在錫蘭文字的銅板上，刻有交插著梵語真言的一點上，也能確認了。

由這種種，可使我們知道，佛教傳到錫蘭之後，曾經有過各式各樣的內容和形態。不過，如今的錫蘭佛教，則由於《巴利語聖典》的流傳和運用，仍屬上座部正統派的大寺一系的流行。

到了西元十一世紀初頭，由於對岸印度的秋羅人侵入該島，掠奪了黃金佛像，摧毀了佛寺佛塔，統治錫蘭達數十年之久。等到錫蘭王韋祇耶巴霍一世（Vija yabahu I 西元一〇四五—一〇九五年）起來趕走了秋羅人的統治，重興佛教之時， 於原先的僧尼或遭殺害，或已逃往國外，以致無人傳持錫蘭的佛法的情形下，便 向緬甸請來了長老比丘們，傳授戒法，重修三寺。

在西元十二世紀之世，錫蘭又出現一大景象，便是錫蘭史上最偉大的英主巴羅加摩巴霍王（Parakkam 西元一一四〇—一一七三年），大振王威，實行佛教教團的改革，召集各派長老舉行會議，由摩訶迦葉（Mahakassapa）擔任主席，以期達成三派合一的目的。但是太困難了，於是以其國王的權功，勒令大寺派的比丘之有惡評者，一律還俗，無畏山寺及祇陀林寺的比丘，則不論優劣一律令之還俗，給予相當的官職，以息他們的不平之氣。

因此，錫蘭佛教便走回了復古純正上座部的大寺派之一派獨占的局面。那位摩訶迦葉長老，在聖典的結集和對三藏註釋、編輯、整理也盡了力。同時，另有一位叫作舍利弗（Sariputta）的長老，也是高德的比丘，擁有許多的弟子，以研究佛學馳名於世。

到了西元十六世紀之後，錫蘭成了歐洲殖民主義各國的案上之肉，錫蘭本身沒有文化，佛教如被消滅，錫蘭在民族的自信心上便會落空，所以，任便歐洲人的殖民政府如何地禁壓佛教，他們的舉國上下仍以復興佛教為念。當荷蘭人統治時代，由於薩拉那迦羅比丘（Bhikkhu Salanakara）的努力，佛教有了轉機，特別在契帝息利拉羯幸哈王（Kittisiri Rajasinha 西元一七四八—一七七八年）的策動下，從泰國請到了十位大德僧伽，於一七五六年到達，在此前後，曾有數度向泰國（當時的暹羅）請來了有德的長老。

當在英國人統治錫蘭的時代，也許是因緬甸亦為英國的殖民地之關係，所以改向緬甸延請大德長老來島弘法傳戒了。如今錫蘭的三大派系，即是在歐洲殖民主義者的統治下所形成。

現在的錫蘭，乃是佛教國家了，從基督教的殖民主義國家的統治下獨立以來，對於基督教的處置，雖無反壓迫的情形，卻有反對基督教習俗的表現。例如於一九六六年開始，便廢除了以星期日為假日的慣例，而是代之以佛教的聖日「帕耶」（Poya）日為例假日，即是以每月的新月、上弦月、滿月、下弦月的四天為例假日。因係依照月曆計算，無法求得每週都是七天，但他們為了表示佛教的神聖，即以此四天為公定的假日。

錫蘭現有寺院數字，約在六千左右，僧侶數字沒有正確的統計，大約在一萬六千至一萬八千人左右，他們分成兩種生活方式：一種是住寺的僧人，另一種是阿蘭若處住（Āraññanikāya）的僧人，在人數方面當以住寺者為壓倒性的多數。

他們的寺院，分有三類：

（一）毘訶羅（Vihāra）：我們把它稱之為寺，或為塔寺，是寺院中的較大者。一般的毘訶羅，含有佛塔（thūpa）、菩提樹（bodhi）、佛殿（buddha-vihāra）、說法堂、圖書室及僧房（Pansala）等好多的建築物。

（二）阿梵薩（Avasa）：我們可以把它稱為小精舍，因它僅有僧房的建築物，容僧侶居住而不能做什麼集會活動的。

（三）比利維那（Pirivena）：這是佛教的教育機構，佛學院的建築。有許多佛學院，是附設毘訶羅境內的，但也有獨立建築的。

毘訶羅的建築，有在村中，有在市鎮，從遠遠地看到白色的佛塔之處，即知那裡建有毘訶羅（寺院）了。前面已說過，它是由佛

塔、佛殿、菩提樹、僧房等的建築物所構成的。

佛殿內部的正面，供著很大的釋迦佛座像，多數大寺院的佛殿正中央則為巨大的臥佛像，臥佛像的兩橫頭，又供座像及立像各一尊，臥佛並非表示涅槃的佛，乃是開著雙眼的，據錫蘭人說，此三尊佛像，是象徵著佛陀瞑想的三種姿態。佛殿中供人禮拜的地方很小，大多數寺院的佛殿中，僅能容下少數人禮拜，因為佛殿不是集眾的場所，集眾行事則在講堂（dhammasala）。此亦正如小乘經律中所見部派時代所傳佛世的情形相同。

佛塔的型式，幾乎一律是覆鉢型，佛塔的四方，供有明燈及鮮花。

寺院中的菩提樹，大多是相當大的大樹，樹下也供明燈及鮮花。

無論僧俗，都以佛塔、菩提樹、佛殿的三者，為禮拜的對象，禮拜的次序，也是以佛塔為首，菩提樹為次，佛殿為最後。對於我們而言，似乎需要加以解釋，才能理解這個順序的原因。

這是順乎歷史發展的次第而來，佛涅槃後，在家的信者們，即將遺骨（舍利）建塔供養，到阿育王時，又將佛舍利分送世界各地，建塔奉安，作為紀念佛陀的唯一聖物。至於菩提樹，是因佛陀在此樹下成道，佛陀滅後，即以此樹象徵成道的佛陀，而受到崇拜。阿育王分送佛陀舍利至外國，代表佛法的向外地流傳，阿育王的女兒僧伽密多，便將菩提樹的切枝移植到了錫蘭，故在歷史上比起佛舍利的外傳，晚了一輩。再說佛殿中供奉的佛像，雖在《增一阿含經》等部派時代的經律之中，說到佛世已有佛像，然依史實的考察，到了阿育王時代之後一百五十年頃（西元前一百年），才有佛像出現（參看拙著《印度佛教史》第七章第三節）。所以，禮拜佛殿中的佛像，置於第三位了。

講堂是寺院中說法以及舉行儀式的場所，內部為廣闊的空間，正面為僧侶陞座說法的講壇，本來不供佛像，但在近年以來，也有

在講堂的正面供了佛像的，形成一種佛殿與講堂，一物兩用的傾向。

僧房的構造，有接待室、客房、住持僧的寮房，以及大眾僧的房間，並有小佛像安置在各人的房間內。不用說僧房之中，也附有食堂（dāna-sala）、廚房、廁所等建築物了。

同時，在純粹佛教的佛寺中，附有神殿的建築物者也有不少。那是供奉著土著宗教及印度教和佛教混合而成的產物，即所謂佛教的護法神。僧侶們對這種神像，不禮拜不合掌，但為祈禱治病，而在神前誦經。這種情形，和中國的許多佛寺，也沒有什麼不同。

錫蘭僧人均披著褐色及黃褐色的下衣及上衣，名為糞掃衣（Paṃsukūla），另有一件大衣，通常是掛於肩上的，合起來即為三衣。

出家人方面，僅有男子的比丘及沙彌。比丘戒為二百二十七條；其中四條根本戒——不淫、不盜、不殺生、不妄語，是終生不能犯的，若犯其中之一，即使僅犯一次，即失比丘的資格，逐出僧團。沙彌的出家年齡，大多是在十歲左右，進入僧團，稟受沙彌十戒。這種情形，也和中國的相同。至於僧中的女性，本來錫蘭也曾有過比丘尼的傳承，但到後來絕跡之後，便無法傳授比丘尼戒了。

錫蘭寺院的日常生活，每天天明的六點鐘左右由沙彌開始鳴鼓，起床之後，先由淨人及當值的沙彌為大眾送飲紅茶，接著，沙彌的半數，持鉢外出托鉢（Piṇḍapāta），餘下的人，則清掃寺內環境，採集花卉，供於佛塔等處。他們的住持，整日間很難見他離開自己的房間，食物是從托鉢而來的大食堂中分取，他的房中附有洗浴的設備及便所。

到了早上八點之前，大眾已在食堂中吃過早飯，八點左右，大眾依順出家年次，列隊走僧房，到佛塔及菩提樹前，用座具敷地，低頭禮拜；再到佛殿，修持大約三十分鐘，讀誦總皈依文（Vandana）、佛陀的十號等各種的讚誦，他們通常所誦的，多係《三寶經》（*Ratna-sutta*）、《吉祥經》（*Mangala-sutta*）、《慈

悲經》（*Karuṇā Metta-sutta*）等極短的小經，這三種均屬於小部所收者。

這樣的勤行完了，便到住持的佛堂簡單地誦經，然後向住持禮拜問訊。

九點開始，沙彌們便由大學畢業的年青比丘，教讀巴利語及梵語等。十點半，比丘及沙彌三五成群地進行沐浴，然後再由半數的沙彌外出托鉢。

午飯之後，再上一課，三點吃茶之後，即行休息。到傍晚，又行打掃一次環境。

比丘們若有信徒佛事等，也在午前外出，接受施主的午餐供養，而後返寺；假如無事，整日之間，在自己房內，也很少出來。

晚上六點半，沙彌們再度自僧房列隊，禮拜佛塔、菩提樹，並在佛殿勤行。

在家的錫蘭佛教徒們，和出家人之間的關係，是建立在財施與法施的基礎上，出家人的教化和信徒的生活，也均以此為重心而展開。

在家信徒的生活，以皈依佛法僧三寶及授持1.不殺生、2.不偷盜、3.不邪淫、4.不妄語、5.不飲酒的五戒為基本的要求，並以此五戒的學處（Sikkhā-pada）為立身處世的人生必備的修養。當然，五戒是向比丘求受的。因為這是極重要的佛教生活，故在每天早上的電臺廣播中，將三皈五戒文向全國播送。

但是，不像中國的信徒家中，大多供有佛菩薩像，他們的信徒家中，不供佛像，也沒有祖先的神位。因此信徒們在自己家中，不可能拜佛。

中國的在家佛教徒之中，有人受持八關齋戒，乃係在六齋日受持。錫蘭的信徒，是在佛日，亦即前面提到過的公定例假日（帕耶）。所謂八關齋戒，即是出家生活的分日受持，比平日所受的五

戒多守三條：1.不非時食，2.不往觀聽歌舞伎樂及鬘飾香塗，3.不使用高廣大床。除了未持「不持金銀」之外，已和沙彌戒相同。這是鼓勵無法擺脫俗務的人們，也有機會體驗出家生活，以種出世之因。這在錫蘭，特別是滿月日的佛日，最為盛行。

在這例假的佛日，出家人不去外面托鉢，而是由在家人一律穿了白色的衣服，於朝晨六點左右，帶了食物，來寺中供僧，同時也帶來了鮮花及燈油，以備供養佛塔等處。

受持八關齋戒的，大多是婦女及兒童，七點左右集於講堂，為之授戒。因為這是一日一夜受持的戒法，過了一日，自然捨戒，下次逢到佛日，必須再向比丘求授。傳授之後，即去禮拜佛塔、菩提樹及佛殿，並做鮮花、明燈的供養。十點左右，再從家裡帶了午餐，去寺中供僧。中午十二點，又從家中帶了鮮花等物來寺，至講堂聞法，由住持與一位十四歲的沙彌登壇，說法約一個小時。之後再去巡拜佛塔寺，並做供養。到了晚上，有的寺中舉行佛事，參詣的在家男女信徒，集於講堂者，常有數百人。說法之前，有以鼓聲伴奏的民族舞蹈二十分鐘，接著由十四歲的沙彌代表住持向信眾說法一小時，縱然八關齋戒之中規定，不往觀聽歌舞伎樂，像這樣由兩名青年表演的民族舞蹈，卻不禁止觀看，這可能是當地的習俗，與佛制無涉。

也有的寺院在佛日的晚上，於寺中及其他場所，開敷法座，或在廣場，聽比丘說法，許許多多人們，均用草蓆敷地，靜靜地聞法。從這點看來，上座部的佛教，並非自了漢，他們仍是活潑潑地活躍在人群之間。

有些寺院在佛日午前，為兒童們開設了佛日學校，特別在城鎮中的寺院非常普遍。從八點至十一點之間，由青年比丘及在家的青年女子擔任老師將孩子們分成數組，向他們讀誦佛教的寓言，教他們背誦經句。

作為一種宗教的佛教，不論在何處，總不能不和喪葬的儀式發生關係。錫蘭人的家中，雖不供祀祖先的神位，對於亡故的親友，仍做佛事超度，除了葬禮，尚有第七日、滿一個月、三個月、一週

年，均要請好多的僧人來自宅誦經、說法、供養食物等。這樣的布施功德，主要是由活人受用而給先亡迴向。

錫蘭僧人特色之一，乃是阿蘭若處住的比丘生活，他們由數人乃至數十人，離開人煙集中的地方，在閑靜處所建一個僧舍共同生活，專念於自己的修行。像這樣的僧舍，今日的錫蘭，約有一百左右。建造簡陋而極清潔，就連通路也極乾淨。大多用岩石砌成，附有廚房、食堂，並且即以食堂兼作集會所，在僧房之外，另有布薩場（Uposatha-ghara）、水浴處、鐘塔等。他們的水浴設備很簡單，無須浴池。各僧房所不備者，乃為經行處，設於房間的前面走廊之下，或者獨立的設置一個經行處。

他們住在森林中，幾乎不和世俗的社會接觸，嚴守戒律，精修勤持，夜以繼日地以求達到解脫的目的。因為這種生活，非常清苦，故在普通的人，無法忍受，今日在錫蘭全國，不過二百至三百人而已。

像這般精進苦修的人，大多不是自幼出家的，而是青年或中年期出家的，尤其是從世俗事業中退休之後，晚年出家的人較多，而且很多是年長的沙彌。對於巴利語及梵語有了高深訓練的人，是極少進入阿蘭若處的。他們的主要修持，是禮拜及禪觀，而以禪觀為中心。

他們每天出外托一次鉢，但也一天兩餐，除了中餐也用朝餐。不過，對於信徒家的佛事及葬儀，和他們毫無關涉，有旳長老比丘，甚至終身不出僧舍一步。

禪觀的方法，有不淨觀、土想觀、水想觀等。

他們不收聽電臺的廣播，也不閱讀新聞報刊，唯有一心精勵於修持；他們不赴施主的法事供養，但卻極得信徒的尊敬，所以，自動去供養他們的施主，非常的多。甚至有的地方，由於希望布施的人太多了，要用分攤的方式來，輪值送供，一年之中，能夠輪到一天送供養者，已覺相當不易了。他們無貪心，除了米、菜蔬、水果及日用品外，別無所需。

他們在修不淨觀時，用死人的骸骨為道具，故在僧房之前，置有骸骨。土想觀的道具是用皿器盛土，置於座前。水想觀則用青色的圓格為道具。

他們住於林中的僧舍，不為衣食等資身之物分心，卻要和他們內心的種種欲望戰鬥，各種的修持，乃為戰敗這些欲望以達到從欲望中得到解脫的方法，為了解脫，他們不能不精勤於戒律的嚴守和禪觀的修持。

為了培養繼起不斷的出家人才，錫蘭佛教對於僧人的教育相當重視。十歲左右入寺為沙彌的兒童，和一般國民的學校教育，幾乎是完全隔離而成為佛教教內特殊教育的對象，那便是接受佛學院，所謂比利維那（Pirivena）的教育，這是寺院附設和獨立的僧教育機構，程度是由小學或私塾階段而至高中為止，內容及其規模則有大小不等之別。主修的科目乃為巴利語、巴利語的經典讀誦、佛教教義、佛教歷史、稱為幸哈利（Sinhalese）的錫蘭語文法及文學、梵語文法、英語，尚有數學及理科等項目。以本寺及附近寺院的沙彌為對象。

至於這種佛學院的教師資格，也有高低不等，大多是住於本寺的比丘。教師資格的養成所，則為可倫坡市內，設於一座寺院中的佛學院，集中全國程度較高的僧青年加以教育，因其水準最高，故於數年之前，已經改編於兩所國立的大學，那便是維特待耶（Vidyodaya）大學及維特耶朗卡（Vi-dyalanka）大學。尚有一所國立的錫蘭大學，也是佛教關係大學。若要進入這三所大學，必須通過兩次全國性的統一考試。因此，在僧教育的佛學院方面，也不得不盡其全力，提高教育素質了。

由於無法使得全體僧青年進入大學，故在數年之前，錫蘭佛教界便在可倫坡市的伐伽羅羅摩寺（Vajrarama）成立了一所比丘訓練中心（Bhikkhu Training Centte），但此仍是以優秀的沙彌為對象，且其僅能容納一百多人。故而另外在其古都，設了一所相當於大學程度的比丘大學（Bhikkhu Universliy of Anuradhhpur），可是此一學校迄未成為正式的大學。

（一九七一年九月二十日《慈航季刊》三十五號）

案：本文取材於日本著述中關於錫蘭佛教者一共六種資料，得到更多的資料後，將繼續寫下去，所以暫不註明出處。

~ 全書完 ~

Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第二輯 第五冊
《日韓佛教史略》
編者序
第一篇 日本佛教史略
第一章 古代的日本及其初期的佛教
第一節 日本及其人民
日本的地理環境
日本的民族
中國去的日本人
日本人的宗教
第二節 日本佛教史的開始
日本的歷史
時代的分期
佛教初傳日本的年代
崇佛與排佛的爭持
蘇我馬子與佛教
推古以前的日本佛教
第三節 聖德太子與佛教之興隆
廄戶皇子
憲法中的佛教思想
佛教中心的飛鳥文化
僧官及僧尼令
初期佛教的思想
第二章 奈良時代的佛教
第一節 古京六宗
何謂古京六宗
三論宗

法相宗
成實宗及俱舍宗
華嚴宗及律宗
鑑真律師
開壇傳戒
第二節 東大寺與國分寺
聖武天皇與東大寺
東大寺與國分寺
思想源流
第三節 奈良佛教的文化及其利弊
慈善事業
一般的公益事業
教育的普及
文學與美術
政教混同的弊端
寫經佛教
第三章 平安時代的佛教
第一節 天臺宗的開創與發展
新京的氣象
最澄傳教大師
天臺宗的成立
圓仁與圓珍
良源及其門流
八流與兩流
臺密的發展
第二節 真言宗的開創與發展
空海弘法大師
空海在中國
空海的偉業
空海的門下

密宗的門流
第三節 平安時代的佛教形態
入唐求法與密教法會
貴族佛教
僧兵的發生
末法思想的出現
彌陀信仰的興起
社會福利事業及文藝
神佛合一的思想
第四章 鎌倉時代的佛教
第一節 南都佛教之復興
復興的機運
華嚴宗的復興
法相宗的復興
律宗的復興
北京律的興起
第二節 淨土宗與日蓮宗
源空與淨土宗的獨立
源空門下的諸流
一遍的時宗
親鸞與淨土真宗
法華信仰的獨立
日蓮及其門流
日蓮宗的弘佈
第三節 禪宗的輸入及其發展
早期的禪者
臨濟宗的榮西
榮西之後的諸師
中國禪師東渡
道元與曹洞宗

第四節 鎌倉時代的佛教文化
鎌倉幕府與佛教
禪宗與武士道
中日交通與佛教
新宗派的新風氣
第五章 南北朝及室町時代的佛教
第一節 禪宗的隆盛
時代大勢與臨濟宗
五山十剎
曹洞宗
第二節 日蓮宗與淨土宗的發展
日像及其門下
日朝、日祝、日親
天文法華之亂
淨土宗的分派
淨土真宗的分派
本願寺與蓮如
一向一揆
時宗及融通念佛宗
第三節 吉野及室町時代的佛教文化
寺院與經濟制度
寺院與教育
五山文學
元日交通的影響
第六章 江戶時代的佛教
第一節 江戶幕府的佛教政策
織田信長與佛教
豐臣秀吉與佛教
德川幕府的法度與門跡
基督教政策與檀家制度

存應、崇傳、天海
第二節 隱元東渡與黃檗宗
唐船與唐寺
隱元開創黃檗宗
黃檗禪僧
第三節 諸宗的活動
學問的獎勵與檀林
日蓮宗學者
天臺宗學者
真言宗學者
臨濟與曹洞學者
淨土宗學者
真宗學者
佛教的黑暗面
第七章 明治維新以後的佛教
第一節 神佛分離與廢佛運動
維新政府與佛教
神佛分離之令
宣布大教與大教院
佛教再度獨立
第二節 新佛教的開展
新舊交替間的佛教人才
護法運動的三個方針
新的學術研究
古典刊行與信仰運動
新興教派
佛教參政與團體活動
第三節 二次大戰以後的佛教
一般的光景
教育文化

社會事業
第二篇 韓國佛教史略
第一章 佛教初傳的時期
第二章 禪宗勃興的時期
第三章 禪教並行與祈禱佛教
第四章 知訥的曹溪宗
第五章 高麗後期的禪師及排佛運動
第六章 李朝的興儒排佛運動
第七章 佛教義軍及其龍象
第八章 朝鮮末期的佛教
第九章 近代的韓國佛教
附錄一 美國佛教的源流
附錄二 錫蘭的佛教