

第二章 如來藏思想探源

第一節 如來與法身

(pp.19-28)

一、部派、初期大乘佛教啟發如來藏思想之盛行

(一) 淵源於印度神教

如來藏 (tathāgata-garbha) 是 tathāgata 與 garbha 的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！

(二) 思想的啟發

然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。¹

應該是：正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來²與藏³相結合而流傳起來。

所以如來藏的研究，從部派佛教及初期大乘經中，探索可能引發如來藏說的思想因素，是非常必要的！

(三) 結前啟下

不過自釋尊入滅以來，佛法在長期的發展中，有意無意的，足以啟發如來藏思想的，真可說頭緒紛繁，這裏只能就重要的幾點，分別的加以探究。

二、「佛法」中對「如來」之詮釋⁴

¹ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，p.167～：

佛弟子的修定——修心，引出了「心性本淨」，「唯心所作」（「唯識所現」）的二十大思想。西元三世紀，出現了如來藏 (tathāgata-garbha) 說，與二十大思想相結合，與修定也是不無關係的。

如來 (tathāgata)，佛法中是佛 (buddha) 的異名；在印度語言中，這也是神我 (ātman) 的別名。藏 (garbha) 是胎藏，有《梨俱吠陀》創造神話的古老淵源。所以如來藏一詞，顯然有印度神學的影響，但也不能說全是外來的，也還是「大乘佛法」自身的發展。

釋尊般涅槃 (parinirvāṇa) 了，涅槃是不能說有，不能說無，超越一切名言的戲論，不是「神」那樣的存在。但「在佛弟子的永恆懷念」中，是不能滿足初學者及一般民間要求的。在「本生」、「譬喻」等傳說中，漸引發出理想的佛陀觀……

² 參見：印順法師，《如來藏之研究》，pp.12～13：

如來，音譯為多陀阿伽陀 (tathāgata)，在佛教中，是佛的德號。……多陀阿伽陀，一般譯作如來，其實可以作三種解說。「如法相解」，是「如解」，約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。「如法相說」，是「如說」，約恰如其分的說法說，所以說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」。「如諸佛安隱道來」，是「如來」，約一切佛的平等解脫說。過去佛是這樣的，從安隱道來成佛，現在佛也是這樣的來成佛。……

³ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，p.16。

⁴ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈第三章 本生、譬喻、因緣之流傳〉，pp.159～175。

（一）佛住世時，如來是人間的釋尊

如來藏說，是以如來（佛）為重要主題的。在佛教界，如來是釋迦（Śākya）等一切佛的德號。

釋尊在世時，弟子們與如來共住，聽佛說法。佛與弟子們一起往來，一起飲食，談論，如來是那麼親切！什麼是如來？這問題簡直是不成問題。

不過對如來的崇敬、了解，由於弟子們根機利鈍的不同，觀感上可能有些差別。

特別是在宗教的領域中，無論是直接或從間接得來，如來有（p.20）超越一般的能力——通（abhijñā），一定是早已存在的。

然無論怎樣，如來總還是人間的釋尊。如來為三寶之一，為佛法住世的重要一環。

（二）佛涅槃後，發展成三種「如來身」之詮釋

1、被說為與與如來藏同一的法身

自釋尊涅槃以後，如來不再見了，由於信仰及歸依的虔誠，永恆懷念，被解說為與如來藏為同一內容的法身（dharma-kāya），漸漸的在佛教界發展起來。

2、明：三種「如來身」之詮釋

（1）教（法義）法身：依法、律修行

一、如來入涅槃後⁵，如來的遺體，由在家弟子供養、火化、造塔；如來的遺教，由出家弟子結集。

大眾感覺到，如來的肉身，已過去而不可再見了，好在傳誦在弟子間的法（dharma）與律（vinaya）還在，如《增壹阿含經》序說：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在」⁶。

如來在世，以法、律利益眾生。法與律長在人間，如依法、律修行，也就是見佛的法身了。

（2）功德法身

A、有部的法身說：現實、理性立場

二、上座部（Sthavira）一分，如說一切有部（Sarvāstivādin）所說，代表了現實

⁵ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.160～161：

一、佛涅槃後，火化佛的生身，收取舍利（śarīra），造塔（stūpa），這是在家弟子的事。出家弟子，由大迦葉（Mahākāśyapa）倡議，在王舍城（Rājagṛha）舉行結集大會，結集佛說的經法與戒律，使僧團和合，佛法能延續下來。結集的經法與戒律，就稱之為法身，如《增一阿含經》……「法本」，就是修多羅——經（或是「法波利耶夜」）。經法的結集宏傳，就是釋尊的法身長在。這一「法身長在」的思想，不是後起的，如《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳7，142）說……

但重律的律師，卻專在戒律方面說，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38……《佛所行讚》，《佛垂般涅槃略說教誡經》，都說波羅提木叉（Prātimokṣa）——戒經，是汝大師，與《雜事》相合。

這是尊重佛的經法與戒律，看作佛的法身；如心與法、律相應，也可說與佛同在了。

⁶（原書 p.27，n.1）《增壹阿含經》卷1（大正2，549c）。

的、理性的立場。我們所歸依的佛是什麼？

B、舉論明義

(A)《發智論》

《阿毘達磨發智論》卷2（大正26，924c15-17）說：「若法實有、現有，想、等想，施設、言說，名為佛陀，歸依彼所有無學成菩提法」。⁷

佛，不是因三十二相而名為佛的，由於有能成佛菩提無學法，所以名為佛。

(B)《大毘婆沙論》與《雜心論》

「發智」的釋論——《大毘婆沙論》說：「今顯此身父母生長，是有漏法，非所歸依；所歸依者，謂佛無學成菩提法，即是法身」⁸。

有漏色身與無漏菩提法，《雜心論》也稱為色身與法身⁹。

佛的實體，是「無學成菩提法」——法身；色身只是佛菩提的所依身，是有漏的，不是所歸敬的對象。

C、《俱舍論》近於經部說：有漏無漏皆是法身

⁷ 參見：

(1) 迦多衍尼子造·玄奘譯《阿毘達磨發智論》卷2(大正26，924c15-22)：

諸歸依佛者，何所歸依？答：若法實有、現有、想、等想，施設言說，名為佛陀，歸依彼所有無學成菩提法，名歸依佛。

諸歸依法者，何所歸依？答：若法實有、現有、想、等想，施設言說，名為達磨，歸依如是愛盡離滅涅槃，名歸依法。

諸歸依僧者，何所歸依？答：若法實有、現有、想、等想，施設言說，名為僧伽，歸依彼所有學無學成僧伽法，名歸依僧。

(2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷34(大正27，177a25-b13)：

諸歸依佛者，何所歸依？答：若法實有、現有、想、等想施設言說，名為佛陀，歸依彼所有無學成菩提法，名歸依佛。此中，**若法實有者**，顯實有佛體，以法為自性，此言為遮——「或有謂佛但名、但想、但假施設、無有實體」。**現有者**，顯佛體，如現實有非曾有。**等想者**，顯緣佛想等。**想者**，顯此想一切共起。**施設者**，謂依想施設名。**言說者**，謂依名言說轉。問：若彼無學成菩提法是真佛者，契經所說當云何通？如說：「長者何名為佛？謂有釋子剃除鬚髮，披服袈裟，正信出家，具一切智是名為佛。」答：以所依身顯能依法，故作是說，於理無違。問：若爾，惡心出佛身血，何故彼得無間罪耶？答：壞所依身，令能依法亦隨壞故，得無間罪。復次，彼緣無學成菩提法，起惡心故，得無間罪，謂彼憎惡，無學法故，損害佛身，得無間罪，非但起心欲出身血。

⁸ (原書 p.27, n.2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷34（大正27，177a）。

⁹ 參見：

(1) (原書 p.27, n.3)《雜阿毘曇心論》卷10（大正28，953a）。

(2) 法救造·僧伽跋摩等譯《雜阿毘曇心論》卷10(大正28，953a3-17)：

佛有二種身，謂生身及法身。法亦二種，謂第一義涅槃法及一切無我法。僧亦二種，謂第一義僧及等僧。為歸何等？答：「歸依彼諸佛，所得無學法，涅槃無上法，僧學無學法」。

諸佛所成就無學法名為佛。歸者，**歸佛所得無學法名歸佛，不歸佛所成就無諍等諸有漏法，自性不解脫故，以是故當知亦除生身。**若言「於如來所起惡心傷足出血，不得無間罪」者，不然！何以故？起惡心故，謂於佛所得無學法，起惡心而傷足故，得無間罪。復次，壞佛所得無學功德所依故，所依壞故依者亦壞，如瓶壞乳亦壞。

《俱舍 (p.21) 論》以為：依色身而能成佛，所以色身也應該是所歸依的佛¹⁰。

這近於經部 (Sūtravādin) 本師矩摩羅多 (Kumāralāta)，「佛有漏無漏法，皆是佛體」的主張¹¹。¹²

D、結有部說：無學無漏的五分法身

但佛涅槃後，色身已滅盡了，還能成為歸依處嗎！

能成佛菩提的無學無漏法，就是如來所有的無漏五聚（或寫作蘊）——戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身。

五無漏聚雖通於阿羅漢 (arhat)，佛是究竟圓滿的。

¹⁰ 參見：

(1) (原書 p.27, n.4) 《阿毘達磨俱舍論》卷 14 (大正 29, 76c)。

(2) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 14(大正 29, 76b24-29)：

歸依佛者，謂但歸依能成佛無學法，由彼勝故，身得佛名，或由得彼法佛能覺一切。何等名為佛無學法？謂盡智等及彼隨行，非色等身。前後等故，為歸一佛，一切佛耶？理實應言：歸一切佛，以諸佛道相無異故。

¹¹ (原書 p.27, n.5) 《阿毘達磨順正理論》卷 38 (大正 29, 557a)。

¹² 參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.541~542：

後代的學者，一致推鳩摩羅多 (Kumāralāta) 為經部的本師。但鳩摩羅多的作品，竟沒有傳譯過來（或可有《大莊嚴經論》一部）。所以鳩摩羅多的思想，及怎樣使說一切有部的譬喻師，成為不屬說一切有部的經部譬喻師，難以明了。只能從後代的經部師宗，想像一二而已。除鳩摩羅什(Kumārajīva)所譯的禪偈外，有關法義的，檢得四則：

1. 「若心欲起時，為他所障礙，當知是有對，相違是無對」。
2. 「若爪指舌端，無別增上用，動觸嘗肴膳，作用不應差」。
3. 「諸趣悉變化，唯除淨居天，隨業種種轉，無處不受生」。
4. 「佛有漏無漏法，皆是佛體。……又饒益他方得名佛，饒益他者多是俗智。又諸佛用大悲為體，此是有漏法，有情相轉故」。

這四則，都明說為鳩摩羅多所說。第一、有對與無對的分別，不像說一切有部的有對礙（十色處），有拘礙（心心所及根，對於自所取所緣的境界），而解說為有障礙。如心為他所礙而不得生起，就名有對；相反的就是無對。第二、經師引此以成立「內處」，「我於彼有增上用故」。頌文成立身根所攝的爪、指、舌，有不同的增上用，所以是內處所攝。第三，除了淨居天而外，菩薩是能隨業（願）往生，隨意化身而往各趣。這與大眾部，案達羅學派等相同，與大乘的意趣相近。第四、關於佛體，不像說一切有部，但取佛的無漏功德；也不同大眾部，以為佛的色身功德，一切是無漏的佛體。鳩摩羅陀立佛的有漏無漏法，都是佛體；這一見解，是非常實際的。

依《俱舍論（光）記》，還有幾頌，傳說也是鳩摩羅多說的，如說：

1. 「愚夫如手掌，不覺行苦睫；智者如眼睛，緣極生厭怖」。
2. 「能為苦因故，能集眾苦故，有苦希彼故，說樂亦名苦」。
3. 「觀為見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎啣子。執真我為有，則為見牙傷；撥俗我為無，便壞善業子」。

前二則，是承認有樂受的。《俱舍釋論》作「餘部師說」。《俱舍論法義》，也以為這是相對名樂，實無樂受的「有部異師」，因而懷疑普光的傳說。後二頌，抉擇有我與無我。肯定的說：一切法無真我，而承認世俗假我的價值。不立真我，與犢子部、說轉部不同。而對世俗假我的肯定，比說一切有部的假我說，更有積極的意義。從這一點來說，與龍樹 (Nāgārjuna) 的見地相近。

經上說：舍利弗（Śāriputra）阿羅漢的無漏五聚，並不因涅槃而消滅，¹³那末佛的五無漏聚——「五分法身」，當然也「法身不滅」了。¹⁴

「白法所成身」¹⁵，名為法身，約無學無漏的功德法說。

(3) 理法身

A、由宗教情懷而引生

三、如來已經涅槃了，儘管信仰歸依，而不能見佛，這是多麼令人失望的事！要求見佛的宗教情操，是可以理解出來的。

B、舉經、論明義：見緣起（法）即見佛

(A)《中論》

如《中論》卷4（大正30，34c6-7）說：「是故經¹⁶中說：若見因緣法，則為能見

¹³（原書 p.27, n.6）《雜阿含經》卷24（大正2，176c）。《相應部》〈念處相應〉（南傳16上，385）。

¹⁴ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.161~162：

佛的大弟子舍利弗（Śāriputra），在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀（Cunda）沙彌（或譯作均提、均頭），處理好了後事，帶著舍利弗的舍利（遺骨）、衣鉢，來王舍城見佛。阿難（ānanda）聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也！世尊」！戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，「身」是 khandha——犍度，「聚」的意思。但在後來，khandha 都被寫作 skandha——「蘊」，如八犍度被稱為八蘊。戒身等五身，就是「五蘊」。眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名「五分法身」。古代佛弟子的念佛，就是繫念這五分法身，這才是真正的佛。沒有成佛以前，有三十二相好的色身，但並沒有稱之為佛。所以不應該在色相上說佛，而要在究竟的無漏五蘊功德上說（不過，五分法身是通於阿羅漢的）。如歸依佛，佛雖已入涅槃，仍舊是眾生的歸依處，就是約究竟無漏功德說的。

¹⁵ 參見：

(1) 印順法師，《學佛三要》，p.165：

法身，即無邊白法所成身，或無邊白法所依身，都是不離法性而具足無邊功德的。所以佛證菩提，或成究竟智，皆以智慧為中心，而含攝得一切清淨善法。

(2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.196~197：

大德邏摩的白法習氣說，可說是彌補經部無漏種子的缺陷的，《順正理論》（卷28）說：「大德邏摩作如是說：……世尊昔在菩薩位中，三無數劫修諸加行，雖有煩惱而能漸除煩惱，所引不染習氣，白法習氣，漸令增長。後於永斷諸漏得時，前諸習氣有滅不滅。以於長時修加行故，證得無上諸漏永盡，然佛猶有白法習氣，言習氣有滅不滅故」。三無數劫，是菩薩修行的時間，這都是有漏的。但在這個時期，卻能漸漸的熏成白法習氣。習氣在經部，早已與熏習、種子打成一片。這白法習氣，也就是淨界或無漏種。它雖是有漏善熏習所引起的，卻能成佛而不滅。雖不能判明它是有漏還是無漏，雖不知是否大德的創說，但它確是給新熏無漏種子一個暗示，《瑜伽·抉擇分》與《攝大乘論》的有漏聞熏，成為生起無漏現行的因緣，不能說與這個思想沒有關係吧！

¹⁶ 參見：

(1) 北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷2（大正13，13a14-17）：

十二因緣義者即是法義，法義者即是如來。以是義故我經中說：「若有得見十二因緣則為見法，見法者為見如來。」見如來者即無所見。

(2) 北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷14（大正13，95b8-9）：

佛，見苦集滅道」¹⁷。¹⁸

(B)《佛藏經》

《佛藏經》引經¹⁹說：「若人見法，是為見我（佛）」²⁰。²¹見緣起就能見法，見法就是見佛，是引經²²的。

(C)《中阿含經》

能知眾生無我者，知諸法際離欲者，見法身者則見佛，即為供養十方佛

(3) 北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷 18(大正 13, 123a26-b1)：

若有不見佛不聞法者，魔得其便。若有菩薩常見諸佛而不著色像，常聽諸法而不著文字，以見法故則為見佛，以無言說故能聽諸法，是為菩薩能過魔界。

(4) 西晉·竺法護譯《大哀經》卷 3(大正 13, 424a11-15)：

其無人誼無所獲誼，其無獲誼則如來道，是十二緣，已了十二則曰法誼。其法誼者是則名曰睹見緣起，其睹緣起則見於法，其見法者則見如來。

¹⁷ (原書 p.27, n.7)《般若燈論釋》卷 14 (大正 30, 127c)。

¹⁸ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.480：

阿含「經中」(大集經中也有)這樣「說：若見因緣法，則為能見佛」；也就能夠「見苦集滅道」的四聖諦法。有的經中說：「見緣起即見法，見法即見佛」。雖沒有別說見苦、集、滅、道，總說見法，已可概括此四諦法了。

¹⁹ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉(大正 12, 524a28-29)：

若有人見十二緣者，即是見法。見法者，即是見佛。

²⁰ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第八章 如來藏佛性之抉擇〉，pp.261~262：

羅睺羅法師以常樂我淨釋八不，與〈師子吼菩薩品〉的思想，應該是很接近的。《中論》的八不中道，依《阿含經》的緣起中道而來；〈師子吼菩薩品〉依第一義空，而展開空、不空的中道說，可說是龍樹一切皆空的中道說，進入後期大乘的一般傾向。〈師子吼菩薩品〉說，也還是源於《阿含經》的，所以說：「我經中說：十二因緣其義甚深」。十二因緣義甚深，是《阿含經》多處所說到的。本經又說：「我於諸經中說：見十二因緣者即是見法，見法者即見佛。佛者即是佛性，何以故？一切諸佛以此為性」。所引的經說，是《中阿含》的〈象跡喻經〉。然上座部 (Sthavira) 所傳，只說「見緣起便見法，若見法便見因緣」，沒有說「見法即見佛」。大乘經所引，都有「見法即見佛」一句，可能源出大眾部

(Mahāsāṃghika) 所傳的。本經依此而加以解說，「佛者即是佛性」，因為佛是依此十二因緣空中道為體性的。這樣，以十二因緣空——中道為佛性，是源本於《阿含》，經龍樹學演進而來的。

²¹ (原書 p.27, n.8)《佛藏經》卷上 (大正 15, 786c)。

²² 參見：

(1) 水野弘元著·惠敏法師譯《佛教教理研究》，p.94：

《中部》《象跡喻經》：「見緣起的人見法；見法的人見緣起。」(《中部》I(PTS), p.190)；《相應部》：「見法的人見我（佛）；見我的人見法。」(《相應部》III(PTS), p.120)

(2) 唐·不空譯《慈氏菩薩所說大乘緣生稻稈喻經》卷 1(大正 16, 819a-b)：

慈氏菩薩摩訶薩告舍利子言：薄伽梵常為苾芻說如此義：若見緣生即見法，若見法即見佛。緣生者，所謂無明緣行，行緣識，……(乃至)生緣老死，如來說此是為緣生。云何是法？如來略說八支聖道果得涅槃，是名為法。云何是佛？覺悟一切法故，以聖慧眼證於涅槃，見作菩提所學之法，是名為佛。云何見緣生？如來說此緣生常住，無人無我無眾生無壽命不顛倒，無生無作無為無對無礙，見自性寂靜即見法。若見如是種類常住，無人無我無眾生無壽命不顛倒，無生無對無礙是即見法，從此已後即見法身，得見如來現證正智。

現存的《中阿含經》說：「見緣起便見法，若見法便見緣起」²³；《中論》所引的，可能是別部所誦的《中阿含經》說。

釋迦佛，七佛，都是觀緣起（*pratītya-samutpāda*）而成佛的²⁴，那末佛弟子如能觀緣起而證入，不是與佛同證，而見佛之所以為佛嗎？

(D)《義足經》與《大智度論》等

《義足經》說：佛從三道寶階，從天來到人間，弟子們都來見佛。「一比丘」想起了佛的教說，觀緣起無常、苦、空、無我，悟入了初果。那時，蓮華色（*Utpalavarṇā*）比丘尼，搶著在前禮佛。²⁵

《大智度論》(p.22) 卷 11（大正 25，137a16-18）說：「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」。

觀空無我法，也就是禮佛，如《增壹阿含經》所說。²⁶須菩提（*Sudhūti*）觀緣起空無我而證入，就是見佛。

(E)《佛垂般涅槃略說教誡經》

禪者稱悟人為「與佛心心相印」，「與佛一鼻孔出氣」，是與「見法即見佛」的理念相契合的。²⁷

如《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正 12，1112b11-12）說：「諸弟子展轉行之，則

²³（原書 p.27，n.9）《中阿含經》卷 7《象跡喻經》（大正 1，467a）。《中部》（28）《象跡喻大經》（南傳 9，340）。

²⁴（原書 p.27，n.10）《雜阿含經》卷 12（大正 2，80b-c）。又卷 15（大正 2，101a-c）。

²⁵ 參見：

（1）（原書 p.27，n.11）《義足經》卷下（大正 4，185c）。

（2）吳·支謙譯《佛說義足經》卷 2（大正 4，185c1-20）：

是時，有天子墮彼邏，被王教意，便化作三階——一者金，二者銀，三者琉璃——佛從須彌巔，下至琉璃階住……是使無數人民悉來會，欲見佛、欲聞法。是時蓮花色比丘尼，化作金輪王服，七寶導前，從眾力士兵，飛來趣佛……時有人貪著樂金輪王。

是時有一比丘，坐去佛不遠，便箕坐直身，意著檢戒。比丘見天樂會、亦人樂會，自生念言：「是一切無常、一切苦、一切空、一切非我，何貪是？何願是？已是何有？」

比丘即在坐得溝港道^{*}，已自證。佛知人、知天、知彼比丘生意所念，說偈言：「有利得人形，持戒得為天，於世獨為王，見諦是獨尊。」

※「溝港道」：梁·僧祐撰《出三藏記集》卷 1（大正 55，5a18-19）：「舊經溝港道（亦道跡），新經須陀洹。」

²⁶（原書 p.27，n.12）《增壹阿含經》卷 28（大正 2，707a-708c）。

²⁷ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈「法」之研究〉，pp.123～124：

「法」，是聖道——般若的現證；這是佛所自證的，也是方便開示，而引導弟子來同樣證入的名詞。……見道是最初悟入，是非常迅疾的（後代禪者，稱為直入、頓入）。妙音解說為「轉至於他心」。本為佛陀的自證，因佛的引導，而從弟子心中頓然顯現，被形容為「如新氈易染」。那時，「遠塵離垢，得法眼淨」，正是慧光朗徹的現覺（我從禪宗東山門下的「以心傳心」，而理會轉法輪的本義）。聖道的悟入，佛沒有闡述（所邊）悟的是什麼，而約（能邊）智慧現前說。「得法眼淨」，《轉法輪經》更廣說為「生眼、（生）智、（生）明、（生）覺」。以慧為主的現證內容，稱之為「法」，譬喻為輪那樣的迅疾，轉至於他心，是極為明確的。

是如來法身常在而不滅也」。

佛將入涅槃，弟子們懊惱悵悵，覺得失去了依止的大師，所以佛這樣的開示大眾。只要佛弟子能如法修行，那末佛的法身，就常在人間而不滅。

C、小結

因為有如法的修行者，就有如法的證見者，就有「見法即見佛」的。法身呈現於弟子的智證中，即是「法身常在而不滅」（如沒有修證的，法身就不在人間了）。

這一充滿策勵與希望的教授，勉大眾如法修行，比後代的法身常住說，似乎有意義得多！

(三) 結：三種「如來身」

上來三說，一是教（法義）法身；二是功德法身；三是理法身。

在少數出家人中，依法而受持，修行，體悟，達成了法身尚在的滿足。但對僧團內的青年初學，社會的一般信眾，懷念如來的內心依賴感，是不容易滿足的。

原因是：生身與法身的對立，法身限於無漏功德及體悟的諦理（p.23），否定色身是所歸依的佛。

《瑜伽師地論》引「體義伽陀²⁸」²⁹說：「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我（佛）」³⁰；這就是《金剛經》所說，「若以色見我」頌³¹。

²⁸ 參見：

(1) 印順法師，《雜阿含經論會編》（上），pp.19~23。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.35：

……祇夜，本來是世俗的偈頌。在（法與律）修多羅集出以後，將十經編為一偈頌，以便於記憶，名為祇夜。經法方面，又集合流傳中的，為人、天等所說的通俗偈頌，總名為祇夜。

遲一些傳出的偈頌而沒有編集的，如〈義品〉（Arthavargīya），〈波羅延〉（Pārāyana）等。如表達佛法的，後來別名為伽陀（gāthā）。如來有所感而說的偈頌，名「無問自說」——優陀那（Udāna）。在北方，優陀那成為偈頌集的通稱，如《法句》

（Dharmapada）名為「法優陀那」。

(3) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，〈九分教與十二分教〉，pp.512~518。

(4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.110~111。

²⁹ 參見：印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.509：

對於諸法的思擇，聲聞藏方面，是從「修多羅」與「伽陀」兩方面去思擇的。「修多羅」的思擇，如「攝事分」說，確指《雜阿含經》（《相應部》）中，「蘊品」、「處品」、「因緣品」（緣起、食、諦、界）、「道品」——念住等相應。

「伽陀」，指《雜阿含經》的「眾相應」，即《相應部》的「有偈品」等。思擇「伽陀」，從三方面去思擇：一、「勝義」，明空無我等深義。二、「意趣義」，明修行的宗趣。三、「體義」，依頌文而明法的體義。……

³⁰（原書 p.27, n.13）《瑜伽師地論》卷 19（大正 30, 382b）。

³¹ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1（大正 08, 752a17-18）：

若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

(2) 印順法師，《般若經講記》，pp.127~129。

沒有色聲相好的法身如來，在一般人來說，缺乏具體的人格性；一般人心目中的如來，是人那樣的（釋尊本來是這樣的），所以上座部（除一部分分別論者³²）為主的法身如來觀，不容易成為一般人的信仰。

（四）別明：大眾系信仰、理想的如來觀

1、二部對如來色身的不同詮釋

（1）大眾部系——生身是無漏的

大眾部（Mahāsāṃghika）系的如來觀，也在發達起來，那是信仰的、理想的如來觀。大眾部的信念是³³：

1. 「大眾部……諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。
2. 「如大眾部，彼作是說：經言：如來生在世間，長在世間，若行若住，不為世法之所染污。由此故知如來生身亦是無漏」。
3. 「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法」。

（2）有部——色身是有漏的

說一切有部等，立父母所生的色身與法身，以為如來的色身是有漏的。

（3）小結

大眾部以為：如來的色身，身中的一切，都是出世的，無漏的，大眾部的如來觀，顯然是超越常情的！

2、舉（大眾系）經、律、論明義

（1）《摩訶僧祇律》

³² 參見：

（1）印順法師，《性空學探源》，pp.101~102：

毘曇一名，本是佛教所共同的，現在專指聲聞藏的論典。這中間又有廣狹的三種意義：一、只要是佛弟子對法（達磨）的解釋，都可叫阿毘曇，所以《大智度論》卷1，名論藏曰阿毘曇；那麼，「毘勒」等也可包括於中了。這是廣義的。

二、有一部分學者特重於論議，如有部的一身六足，大陸分別說系的舍利弗毘曇，海南分別說系的七部毘曇等，都是在特重論議之下，發展為一類專以「毘曇」為名的佛典，這是狹義的。

三、有更狹的，如一切有部說：只有他們自己才是真正的對法論者（阿毘達磨論者），其他的只可稱為分別論者。毘曇幾乎成了他們一派的專名，那是更狹的了。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.208：

《大毘婆沙論》中，說到分別論者——毘婆闍婆提（Vibhajyavādin）的，共有五六十則。有部的毘婆沙師，極力予以評破，所以被解說為不正分別者的泛稱。

其實，分別論者或分別說者，是上座部（Sthavira）分出的兩大部之一——分別說部；分別說部再分化為四部：化地部（Mahīśāsaka），法藏部（Dharmaguptaka），飲光部（Kāśyapīya），赤銅鑠部（Tāmraśāṭīya）：這四部，都可稱為分別論[說]者。

赤銅鑠部遠在海南的錫蘭；流行印度的三部，就是《大毘婆沙論》所說的。

（3）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.412~421。

（4）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.170~172。

³³（原書 pp.27-28，n.14）1.《異部宗輪論》（大正 49，15b）。2.《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44（大正 27，229a）。3.《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 173（大正 27，871c）。

如《摩訶僧祇律》卷 31（大正 22，481a3-6）說：「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白佛言：聞世尊不和，可服下藥³⁴。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥！使來世眾生，開視法明，病者受藥，施者得福」。（p.24）

如來有病，由耆舊——耆婆（Jivaka）處方服藥，是諸部廣律一致的，³⁵但《僧祇律》以為：如來實際是不用服藥的，為未來的病比丘著想，所以才方便的服藥。

這是說：如來生身是無病的，不會患病的。依此推論，如來的飲食、睡眠、大小便利等，當然都不會有的。

（2）《增壹阿含經》：如來色身清淨無穢

屬於大眾部末派的《增壹阿含經》，就這樣說³⁶：「如來身者，清淨無穢，受諸天氣」。

「清淨無穢」，「受諸天氣」，是說如來生身，沒有便利等污穢，不受人間的飲食。所以，似乎有飲食、便利，其實都是方便示現，實際上如來身，並不是這樣的。

（3）《異部宗輪論》

如來身出世無漏的信念發展起來，如《異部宗輪論》（大正 49，15b25-c5）說：

「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

「諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義」。

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。……一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」。

「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」，是大眾部等如來觀的根本信念。

「轉法輪」等三句，表示如來說法的不可思議。

「如來色身實無邊際」以下，從多方面表示如來的究竟圓滿。（p.25）

「壽量無邊際」，是盡未來際，直到永遠的永遠；如來是恆有的，常住的。

「色身無邊際」，是身體的無所不在；色身的相好莊嚴，是無窮無盡的。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是心智的無所不知；不但無

³⁴ 參見：

（1）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 15（大正 25，173a12-13）：

譬如下藥，以巴豆為主；若除巴豆，則無下力。

（2）下藥：下品藥物。與上藥、中藥相對。《神農本草經》卷三：“上藥養命，中藥養性，下藥治病。（《漢語大詞典（一）》，p.332）

³⁵ 參見：

（1）劉宋·佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷 20（大正 22，134a17-b11）。

（2）姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷 52（大正 22，958b29-c9）。

（3）後秦·弗若多羅共羅什譯《十誦律》卷 27（大正 23，194b12-c11）。

³⁶（原書 p.28，n.15）《增壹阿含經》卷 21（大正 02，657b）。

所不知，而且還是念念無所不知。

「威力無邊」，是能力的無所不能。

如來身是無所不在，無所不知，無所不能，而又是永恆常在的，這是究竟圓滿的真實的如來。

3、與大乘經義之關涉

無漏的出世的如來身，從人間身中顯出，是人、天那樣有色相的。《法華經》說：

「微妙淨法身，具相三十二」³⁷，就是這樣的法身。

在初期大乘經中，人間生身與法身，起初是沒有嚴密分別的，³⁸後來才分別為法身與化身（後來更分別三身、四身等）。³⁹

³⁷（原書 p.28，n.16）《妙法蓮華經》卷 4（大正 09，35b）。

³⁸ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 44〈十不善品 48〉（大正 02，787b23-29）：
佛告阿難曰：「我滅度之後，法當久存。迦葉佛滅度後，遺法住七日中。汝今，阿難！如來弟子為少。莫作是觀：東方弟子無數億千，南方弟子無數億千。是故，阿難！當建此意：我釋迦文佛壽命極長。所以然者，肉身雖取滅度，法身存在，此是其義。當念奉行。」
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 9（大正 25，121c26-122a5）：
復次，佛有二種身：一者、法性身，二者、父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊，色像端正，相好莊嚴，無量光明，無量音聲，聽法眾亦滿虛空……種種方便度眾生，常度一切，無須臾息時。如是法性身佛，能度十方世界眾生。受諸罪報者是生身佛，生身佛次第說法如人法。以有二種佛故，受諸罪無咎。

³⁹ 參見：

- (1) 無著著·玄奘譯《攝大乘論本》卷 3（大正 31，149a19-26）：
三種佛身，應知彼果智殊勝：一、由自性身，二、由受用身，三、由變化身。
- (2) 無著著·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷 13（大正 31，661b16-20）。
- (3) 護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷 109（大正 31，57c20-58a6）：
法身有三相別：
一、自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依。……
二、受用身，此有二種：
一、自受用，謂諸如來三無數劫修集無量福慧資糧所起無邊真實功德，及極圓淨常遍色身，相續湛然盡未來際，恒自受用廣大法樂。
二、他受用，謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂。合此二種名受用身。
三、變化身，謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾、二乘、異生稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利樂事。
- (4) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.374~375：
從傳說佛身說，是從二身、三身而進展到四身的。
無著的《大乘莊嚴經論》立三身：〈敬佛品〉的三身，是自性身，受用身，化身；〈菩提品〉的三身，受用身作「法食」——法受用身（dharma-sambhoga）。……
《楞伽經》說三身，也不一致。經立法（性）佛（dharma-tā-buddha），從法（性）佛而頓現的報佛（niṣyanda-b.）與化佛——三（身）佛。……《楞伽經》後出的〈偈頌品〉，立四身：「所有法、報（等流義）佛，化身及變化」；「自性及受用，化身復現化」。化身（nirmāṇa-kāya），而《楞伽經》又依化身而立變化（nairmānika），大抵化身

法身或法性身，是色相莊嚴的。方便示現的如來雖涅槃了，而如來並沒有涅槃，是真實存在的；無時無處，不在應機而利益眾生。

三、初期大乘的「如來觀」

(一) 雖受大眾部之影響，但不主張壽量無邊際

「初期大乘」經所說的如來身，深受大眾部的影響。但起初，注意到人間成佛，涅槃的事實，所以多數大乘經，說如來壽命多少劫，然後入涅槃，沒有說「壽量無邊際」。⁴⁰

(二) 經深觀法性而體現理法身

大眾部系的如來觀，在大乘經中，通過了甚深法性的體現。

1、法身無色：真空觀

(1) 舉經明義

在對於如來的正觀，如《阿閼佛國經》⁴¹說：「如仁者上向見（虛）空，觀阿閼佛及諸弟子等，并其佛剎當如是」⁴²。

《摩訶般若波羅蜜經》說：「若法自性無，是為無所有。何以故？無憶故是為念佛」⁴³ ⁴⁴。

如釋尊，變化是隨類現身了。

以護法說為主的《成唯識論》立四身，是分別「受用身」為自受用與他受用。《楞伽經·偈頌品》所立四身，是分別化身為化身與變化身。

《現觀莊嚴論》立四身，是分別法（性）身為自性身與智法身。用意不同而安立各別，但同樣是從三身而進入四身說。

(5) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.472~478。

(6) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.284~285。

⁴⁰ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.106~107：

《首楞嚴三昧經》的意趣，與《華嚴》相近。東方的照明莊嚴自在王如來說……照明莊嚴自在王如來與釋尊，是二而一、一而二的。釋尊的壽命那麼久，還是「畢竟入於涅槃」，與傳統所說，前佛涅槃，後佛繼起說相合。西方的阿彌陀佛，壽命無量無邊，還是「然後般泥洹者，其虛樓亘[觀音]菩薩便當作佛」。

說得突出些的，如《妙法蓮華經》……《法華經》開權顯實，會三乘歸一乘，說法者是釋尊。接著，顯示釋尊的法身，成佛已經很久很久了！一則說：「常住不滅」；再者說：「壽命今猶未盡，復倍上數」——有數量是有盡的。成佛以來甚大久遠的，當然不是王宮誕生，伽耶（Gayā）成道，拘尸那（Kūśinagara）入滅的；燃燈佛（Dīpaṃkara）授記，也只是方便說。……佛的究竟實義，顯然的不可思議！但到底是常住不滅呢，還是有盡而後佛繼起呢？不過，《法華經》還是說本行菩薩道而成佛的。

⁴¹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.19：

「淨土法門」：阿閼（Akṣobhya）淨土與彌陀（Amitābha）淨土——東方與西方二大淨土，為初期大乘最著名的，當時大乘行者所嚮往的淨土。阿閼佛土是重智的，與《般若經》等相關聯；重信的阿彌陀淨土，後來與《華嚴經》相結合。二大淨土聖典的集成，約在西元一世紀初。二大淨土，各有不同的特性，流行於大乘佛教界，大乘行者有不同的意見，反應於大乘經中，這可以從大乘經而得到正確的答案。

⁴²（原書 p.28, n.18）《阿閼佛國經》卷 2（大正 11, 760b）。

⁴³ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 87〈次第學品 75〉（大正 25, 667b10-28）。

⁴⁴（原書 p.28, n.19）《摩訶般若波羅蜜經》卷 23（大正 8, 385b）。

《金剛般若經》說：「若見諸相非相⁴⁵，則見如來」⁴⁶。

《如幻三昧經》說：「察於如來如虛空界，……如來如虛空，虛空、如來則無二 (p.26) 矣」⁴⁷。

《諸佛要集經》說：「如來至真不可得見，……如來何在而欲見耶」？「諸如來等則為法身，無有色像，佛身無漏。……無像無見，不可捉持，(如)欲睹虛空而不可見」⁴⁸。

《文殊般若經》說：「不生不滅，不來不去，非名非相，是名為佛」⁴⁹。

《思益經》說：「不以色見佛，不以受、想、行、識見佛，是名歸依佛」⁵⁰。

《維摩詰所說經》說：佛「不可以一切言說分別顯示」⁵¹。

(2) 小結

《般若》及有關文殊 (Mañjuśrī) 的經典，念佛、見佛，著重於超越色相、有無的勝義 (如、法界等)，

如《諸佛要集經》卷上 (大正 17, 762c23-26) 說：「無形而現形，亦不住於色，欲以開化眾 (生)，現 (色) 身而有 (所) 教 (化)。佛者無色會⁵²，亦不著有為，皆度一切數，導師故現身」。

佛沒有色像，為眾生而現色像，色相莊嚴是示現的，不可以色、聲等相去擬想如來。

這是「法身無色」說，從「真空觀」來，是上座部 (說一切有部等) 色相非佛，功德、法性為法身的大乘化。

2、法身有相：色相莊嚴與法界不二

《般舟三昧經》的念佛、見佛，佛是具足色相莊嚴的。見佛而了解為「唯心所現」，然後悟入空性⁵³。⁵⁴這一思想，充分發達而表顯於《華嚴經》。

⁴⁵ 參見：

(1) 印順法師，《般若經講記》，p.5。

(2) 印順法師，《般若經講記》，pp.43~45。

⁴⁶ (原書 p.28, n.20) 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749a)。

⁴⁷ (原書 p.28, n.21) 《如幻三昧經》卷上 (大正 12, 139b)。

⁴⁸ (原書 p.28, n.22) 《諸佛要集經》卷上 (大正 17, 762c)。又卷下 (大正 17, 765b-c)。

⁴⁹ (原書 p.28, n.23) 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷上 (大正 8, 728a)。

⁵⁰ (原書 p.28, n.24) 《思益梵天所問經》卷 3 (大正 15, 48b)。

⁵¹ (原書 p.28, n.25) 《維摩詰所說經》卷下 (大正 14, 555a)。

⁵² 會：14.領悟；理解。(《漢語大詞典 (五)》，p.782)

⁵³ (原書 p.28, n.26) 《般舟三昧經》卷上 (大正 13, 905a-906a)。

⁵⁴ 參見：

(1) 後漢·支婁迦讖譯《般舟三昧經》卷 1 〈行品 2〉(大正 13, 899b23-c3)：

佛言：「善哉！颺陀和！色清淨故，所有者清淨。欲見佛即見，見即問，問即報。聞經大歡喜，作是念：『佛從何所來？我為到何所？』自念佛無所從來，我亦無所至。自念欲處、色處、無色處，是三處意所作耳！我所念即見。心作佛，心自見，心是佛心，佛

色相莊嚴與法界不二，佛超越一切，惟有虛空勉強的可以作為譬喻，然到底著重於從色相莊嚴的無盡無礙，去表現如來的究竟圓滿。⁵⁵

這是「法身有相」說，從「假相（勝解）觀」來，更近於大眾部「色身無邊際」的佛身。

在如來藏說（p.27）中，法身為如來藏的同義詞，⁵⁶色相莊嚴，是與《華嚴經》的如來相近的。

第二節 如來與界

（pp.28-41）

一、論述之核心

如來界（tathāgata-dhātu），是如來與界的結合詞。

在如來藏（tathāgata-garbha）說成立（p.29）以前，「初期大乘」經中，已有如來界一詞；而「原始佛教」中，「界」是極重要的術語。⁵⁷

心是我身。心見佛，心不自知心，心不自見心，心有想為癡，心無想是涅槃。是法無可樂者，設使念為空耳，無所有也。菩薩在三昧中立者，所見如是。」

（2）印順法師，《淨土與禪》，p.22：

《般舟三昧經》，這也是專明阿彌陀佛的念佛三昧。本經一名《十方現在佛悉在前立定經》。修觀成時，經裡說：「現在諸佛悉在前立」。專觀阿彌陀佛，而見現在一切佛，這與《觀經》的「見此事者，即見十方諸佛」，完全一致。由此可見，觀阿彌陀——無量佛，即是觀一切佛。

（3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.864~865：

到了三昧成就，佛現在前，不但光明徹照，而且能答問，能說經。然當時，佛並沒有來，自己也沒有去；自己沒有天眼通、天耳通，卻見到了佛，聽佛的說法，那佛到底是怎樣的？於是覺察到，這是「意所作耳」，只是自心三昧所現的境界。……嚴格的說，這是念佛三昧中，從「觀相」而引入「實相」的過程。然這一「唯心所作」的悟解，引出瑜伽師的「唯心（識）論」，所以立「唯心念佛」一類。

（4）印順法師，《印度佛教思想史》，p.403。

（5）印順法師，《華雨集（二）》，〈「中編 大乘佛法」〉，p.273。

⁵⁵ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第四章 如來藏說之孕育與完成〉，pp.95~96。

⁵⁶ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第六章 如來藏學之主流〉，pp.168~169。

⁵⁷ 參見：

（1）五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71（大正 27，367c21-26）：

問：何故名界？界是何義？

答：種族義是界義，段義、分義、片義、異相義、不相似義、分齊義是界義，種種因義是界義。

聲論者說：馳流故名界，任持故名界，長養故名界。……

（2）世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈分別界品 1〉（大正 29，5a4-10）。

（3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.50：

在佛法的發展中，界是怎樣的成立如來界，又進而與如來藏合流呢？這是非常有意義而值得探究的！

二、界之涵義與發展

(一) 初期聖典中，界是重於「多界」

在原始結集中，界與界相應而組成一類——「界相應」(dhātu-samprayukta)⁵⁸。「界相應」中，十八界、七界、六界等，數量是很多的。

《中阿含經》有《多界經》，共立六十二界⁵⁹，是說一切有部(Sarvāstivādin)所傳的⁶⁰。

南傳《中部》立四十一界，是銅鑠部(Tāmasāṭīya)所傳的。

趙宋法賢的異譯本，名《四品法門經》，立五十六界。⁶¹

「馱都」(dhātu)，一般譯為「界」，與舍利有類似的意義。「界」的含義很多，應用也相當的廣。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七一……在佛法中，如六界、十八界等，是有特性的不同質素，所以「界」有質素、因素、自性、類性的意義。

(4) 印順法師，《中觀今論》，〈中觀之諸法實相〉，pp.168~170：

界與法的語根 Dhṛ 相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。……在《阿含經》裡，界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。種類，可從兩方面說：如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。……

界字，本義為種類，同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。

(5) 印順法師，《佛法概論》，p.62：

界，即地、水、火、風、空、識——六界。界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。此六界，無論為通性，為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。

(6) 印順法師，《大乘起信論》，pp.65~67。

⁵⁸ (原書 p.39, n.1)《相應部》〈界相應〉(南傳 13, 210c)。《雜阿含經》卷 16、17 (大正 2, 114c 以下)。

⁵⁹ 參見：東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·多界經》卷 47(大正 01, 723b14-c13)。

⁶⁰ 參見：五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71(大正 27, 367c1-8)：餘契經中，世尊自說惡又聚喻。說此喻已，告諸苾芻：有情身中，有多界性。彼亦攝在此十八界。所依、能依，境界攝故。又佛於彼《多界經》中說界差別有六十二，彼亦攝在此十八界，即所依等三事攝故。問：何故世尊為眾說彼六十二界？答：為對外道身見為本。

⁶¹ 參見：

(1) (原書 p.39, n.2)《中阿含經》卷 47《多界經》(大正 1, 723b-c)。《中部》(115)《多界經》(南傳 11c, 58-59)。《四品法門經》(大正 17, 712c-713a)。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.965~966：……說到「界」(dhātu)，《雜阿含經》集有〈界相應〉；《中阿含經》集有《多界經》，說一切有部(Sarvāstivāda)所傳的，共六十二界。漢譯《雜阿含經》，說到「眾生界無數無量」。與之相當的南傳《相應部》，缺少這一句，然《相應部》相當的經，名

在早期的經典中，界是重於「多界」——種種界的。如《雜阿含經》說：「當知諸界，其數無量」⁶²，界是無量無數的⁶³。

（二）契經中「界」的涵義

界的重要意義，

1、界與眾生相應而成助力

一、「眾生常與界俱，與界和合」⁶⁴。如善心與善界俱，不善心與不善界俱；如善行者與善行者共俱，惡行者與惡行者共俱。

眾生與界和合，如「膠漆得其素，火得風熾然，珂⁶⁵乳則同色；眾生與界俱，相似共和合，增長亦復然」⁶⁶。

界不是現行心，也不是眾生，而是與（心）眾生相應、相和合，而助增勢力的。

2、緣界而生言說、施設等

二、「緣種種界，生種種觸」等，界是十八界。⁶⁷

言說，見，想，思，欲，願，士夫，所作，施設，建立，部分，顯示，受生，⁶⁸這都是緣（根、境、識）界而生起的⁶⁹。

3、依界而說流轉與解脫

三、眾生生死流轉，都緣界而起；離方面，解脫界——「斷界、無欲界、滅界」，是

pānā，是「生類」的意思，所以「眾生界」不外乎眾生類。

（3）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.73~74。

⁶² 參見：

（1）（原書 p.39, n.3）《雜阿含經》卷 16（大正 2，115a）。

（2）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·444 經》卷 16（大正 02，114c27-115a4）：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「譬如眼藥丸，深廣一由旬，若有士夫取此藥丸，界界安置，能速令盡，於彼界界，不得其邊。當知諸界，其數無量。是故，比丘！當善界學，善種種界，當如是學。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

⁶³ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·438 經》卷 16（大正 02，113b20-26）：

爾時，世尊告諸比丘：「譬如大地草木，悉取為鏹，貫大海中，一切水虫悉能貫不？」

比丘白佛：「不能。世尊！所以者何？大海諸虫，種種形類，或於細不可貫，或極大不可貫。」

佛告比丘：「如是，如是。眾生界無數無量。是故，比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

⁶⁴ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·445 經》卷 16（大正 02，115a5-11）：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「眾生常與界俱，與界和合。云何眾生常與界俱？謂眾生行不善心時與不善界俱？善心時與善界俱，勝心時與勝界俱，鄙心時與鄙界俱。是故，諸比丘！當作是學，善種種界。」佛說是經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

⁶⁵ 珂（巧古）：1.白色似玉的美石。（《漢語大詞典（四）》，p.531）

⁶⁶（原書 p.39, n.4）《雜阿含經》卷 16（大正 2，115a-c）。

⁶⁷ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·452 經》卷 16（大正 02，116a6-21）。

⁶⁸ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·457 經》卷 17（大正 02，117a3-20）。

⁶⁹（原書 p.39, n.5）《雜阿含經》卷 16、17（大正 2，116a-b、117a）。

修正觀而得的⁷⁰。

光界……滅界——七界，是正受（三摩跋提）所得的⁷¹。⁷²

4、小結

從上來所說，界的含義，是相當複雜的！

(三) 論典中「界」的詮釋

1、《瑜伽師地論》

《瑜伽論》說：「因義、……本性義，……是界義」⁷³。

界（dhātu），從 dhā⁷⁴ (p.30) 而來，有「根基」、「成素」的意義。構成事物的元素，

⁷⁰ 參見：

(1) (原書 p.39, n.6)《雜阿含經》卷 17 (大正 2, 118b)。

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·464 經》卷 17(大正 02, 118b21-c1)：

尊者阿難復問上座：「修習於止，多修習已，當何所成，修習於觀，多修習已，當何所成？」上座答言：「尊者阿難！修習於止，終成於觀，修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止、觀俱修，得諸解脫界。」阿難復問上座：「云何諸解脫界？」上座答言：「尊者阿難！若斷界、無欲界、滅界，是名諸解脫界。」尊者阿難復問上座：「云何斷界？乃至滅界？」上座答言：「尊者阿難！斷一切行，是名斷界；斷除愛欲，是無欲界，一切行滅，是名滅界。」

(3) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 29(大正 27, 148b8-19)：

問：斷、離、滅界，體是無為、無因、無果。云何乃說若奢摩他、毘鉢舍那熏修心者，依三種界而得解脫？

答：彼《契經》於緣涅槃勝解，以界聲說。謂修行者，雖加行時，精進勇猛，修習止觀二種資糧，若於涅槃不起勝解，決定趣證，畢竟不能斷諸煩惱，心得解脫。故緣涅槃勝解名界，依此界故，心得解脫。如彼經說……

⁷¹ (原書 p.40, n.7)《雜阿含經》卷 17 (大正 2, 116c)。

⁷² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·456 經》卷 17(大正 02, 116c13-117a1)：

……時，有異比丘從座起，整衣服，稽首禮足，合掌白佛言：「世尊！彼光界、淨界、無量空入處界、無量識入處界、無所有入處界、非想非非想入處界、滅界。如此諸界，何因緣可知？」

佛告比丘：「彼光界者，緣闇故可知；淨界，緣不淨故可知；無量空入處界者，緣色故可知；無量識入處界者，緣內故可知；無所有入處界者，緣所有可知；非想非非想入處界者，緣有第一故可知；滅界者，緣有身可知。」

諸比丘白佛言：「世尊！彼光界，乃至滅界，以何正受而得？」

佛告比丘：「彼光界、淨界、無量空入處界、無量識入處界、無所有入處界，此諸界於自行正受而得，非想非非想入處界，於第一有正受而得，滅界者，於有身滅正受而得。」

(2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 85(大正 27, 437c8-16)。

⁷³ (原書 p.40, n.8)《瑜伽師地論》卷 56 (大正 30, 610a)。

⁷⁴ dhātu：成分；要素(=mabhā-bhūta, 通常 kha または ākāṣa, anila, tejas, jala, bhū を指す)；身体の根本要素(七をとる場合は栄養液，血液，肉，脂肪，骨，髓，精子；五の場合は耳，鼻，口，心臓に，腹を加える；三の場合は doṣṣa に等しく風，胆汁，粘液を指す)；時に三徳(guṇa)を指す事もある；佛教界；地または山の要素：鉱物，金属(とくに赤色の鉱物)；語根，動詞の根；漢譯界，身界，世界，大，根，性，根性，種性，種，言根，舍利。(《梵和大辭典(上)》，

對成果說，是「因義」；約自體說，是「不失自性」的本質、質素（性）。

2、《俱舍論》

界是種種不同的，所以《俱舍論》說：「有說：界聲表種類義」⁷⁵。如地是堅性，水是溼性，立為「地界」、「水界」。

對他，是不同的別類（別性）；對同一性的，是共同的通類（通性）。不過遍通一切的大通性（界），在原始的教典中，似乎還沒有說到。

3、小結

界有「性」義，「類」義，「因」義，但因是依止因，如「無明緣行」，「根境識緣觸」，與後代的種子因不合。⁷⁶

三、與「法界」相關之語彙及其涵義

（一）《阿含經》之引述

1、《雜阿含經》：一切法攝屬法界

法界（dharma-dhātu），《雜阿含經》已經說到了。

在十八界中，與意根界、意識界相關的，是法界。依古人解說，法界的內涵極廣，十七界以外的，都屬於法界。⁷⁷

如約意識能知一切法來說，一切法都可以攝屬法界。

2、《中阿含經》：深達法界

《中阿含經》說：舍利弗（Śāriputra）自己說：世尊如在一日一夜到七日七夜中，以

p.641)

⁷⁵（原書 p.40，n.10）《阿毘達磨俱舍論》卷 1（大正 29，5a）。

⁷⁶ 另參見：印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，p.301：

三、依他起二義：「一者，依他種子熏習而生起故；二者，雜染清淨性不成故」。初義即從種子因緣生義，次義即不定為雜染清淨，可通二分。依他起性，「由分別（妄執）時成雜染性，無分別時成清淨性」。

依他雜染分——遍計執性，如土；清淨分——圓成實性，如金；通二分說依他起，如地界（礦藏）。依他起通二分，即雖染而成虛妄分別識，而識之本性清淨（經無分別智乃能證得）。雜染分即生死，清淨分即涅槃，依他起則雜染清淨所依，轉染還淨之樞要也。

⁷⁷《分別論》卷 3（《漢譯南傳》49，89a6-90a8）：

十八界者，是眼界、色界、眼識界、耳界、聲界、耳識界、鼻界、香界、鼻識界、舌界、味界、舌識界、身界、觸界、身識界、**意界、法界、意識界**。

……此中，如何為意界耶？是於眼識界之生，終滅等無間而生之心、意、故意、純利陀心、青白、意、意處、意根、識、識蘊。如是為意界。

……此中，如何為法界耶？是受蘊、想蘊、行蘊以所有色為無見無對之法處所屬者與無為界。……

此中，如何為無為界耶？是貪滅盡、瞋滅盡、癡滅盡也。是言無為界。以此說法界。

此中，如何為意識界耶？是於眼識之生，終滅等無間而生之意界，亦於意界生，終滅等無間而生之心、意、故意……乃至……如是為意識界。於耳識界之……乃至……鼻識界、舌識界、身識界生，終滅等無間而生之意界，亦於意界生，終滅等無間而生之心、意、故意……乃至……如是為意識界。意以法為緣而生之心、意、故意、純利陀心、青白、意、意處、意根、識、識蘊。如是為意識界，是言意識界。

異文異句而問同一意義，我也能夠在一日一夜到七日七夜中，以異文異句來解答同一意義。

佛讚歎舍利弗，的確能這樣的回答，因為「舍利子比丘深達法界故」⁷⁸舍利弗的「深達法界」，就是大智的「深入法界」⁷⁹，法界是什麼意義呢？

(二) 緣起法與法界之關涉

1、列舉《緣起經》相關之文句

佛為比丘說緣起法（*pratītya-samutpāda*, *paṭicca-samuppāda*），說到了法界。這一段文，與大乘深法性有深切的關係，引有關的不同譯文如下⁸⁰：

(1)《雜阿含經》

1、《雜阿含經》：「若佛出世，若未出世，此（緣起）法常住，法住，法界。……此等諸（p.31）法，法住，法空（？）、法如法爾，法不離如、法不異如，審諦、真實、不顛倒」。

(2)《舍利弗阿毘曇論》

2、《舍利弗阿毘曇論》：「若諸佛出世，若不出世，法住，法界（？），住彼法界。……若如此法，如爾非不如爾，不異不異物，常法，實法，法住，法定：如是緣，是名緣」。

(3)《阿毘達磨法蘊足論》

3、《阿毘達磨法蘊足論》：「若佛出世，若不出世，如是緣起，法住，法界。……此中所有法性，法定，法理，法趣；是真，是實，是諦，是如，非妄，非虛，非倒，非異：是名緣起」。

(4)《阿毘達磨大毘婆沙論》

4、《阿毘達磨大毘婆沙論》：「如來出世，若不出世，法住，法性。……」。

(5)《瑜伽師地論》

5、《瑜伽師地論》：「……。法性……法住……法定……法如性……如性非不如性……實性……諦性……真性……無倒性非顛倒性……此緣起順次第性」。

(6)《相應部》

⁷⁸（原書 p.40, n.11）《中阿含經》卷 5《智經》（大正 1, 452b）。《相應部》〈因緣相應〉（南傳 13, 81）。

⁷⁹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1126：

大乘佛法的特質，是「一切法本不生」，「一切法本寂滅」，所以一切不出於法界，也就可以從一一法而入法界。從前，大智舍利弗，被稱讚為「深達法界」；現在大智文殊師利所啟發引導而流出的法門，也就稱為〈入法界品〉了。

善知識所得的法門，分開來說，各得法界的一體，所以都說「我唯知此一法門」；如一切修學，綜貫融通，那就深入法界而趣入佛地了。

⁸⁰（原書 p.40, n.12）1.《雜阿含經》卷 12（大正 2, 84b）。2.《舍利弗阿毘曇論》卷 12（大正 28, 606b）。3.《阿毘達磨法蘊足論》卷 11（大正 26, 505a）。4.《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27, 116c）。5.《瑜伽師地論》卷 93（大正 30, 833a）。6.《相應部》〈相應因緣〉（南傳 12, p.37），今參照葉阿月《唯識思想之研究》（pp.317-318）。

6、《相應部》：「諸如來出世，若不出世，(法)界，法住，法定，即相依性。……如，不虛妄性，不異如性：此相依性名為緣起」。

2、釋要義

(1) 後代論典引用之差異

不同譯本的《緣起經》，有二節。《大毘婆沙論》僅引用前一節；《瑜伽師地論》是在解說後一節中，將解說的術語摘錄下來。⁸¹

(2) 歸納要點

從經文中，可以理解到幾點：

A、真如、法界為大乘法之要語

一、《大般若經》中，作為真如的異名，(真)如 (tathatā)，法性 (dharmatā)，法住 (dharma-sthititā)，法定 (dharma-niyāmatā)，法界 (dharma-dhātu)，不虛妄性 (avitathatā)，不異如性 (anayatathatā) 等，都可以從上引經文中發現。⁸²

在大乘法中，真如、法界等是極重要的術語，都見於《緣起經》，這實在是理解從聲聞佛法，而演化為大乘佛法的關鍵性經典。

B、「法空」為「法定」之誤寫

二、法住，梵語 dharmasthititā，巴利語作 dhammatthitā。

梵語的 dharma-niyāmatā，巴利語作 dhamma-niyāmatā，玄奘是譯作「法定」的，近人或譯為「法決定性」，「法確立性」。

在鳩摩羅什 (Kumārajīva) 的譯典中，有「法位」一詞。⁸³

⁸¹ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23(大正 27, 116c4-22)。

(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 93(大正 30, 833a18-29)。

⁸² 參見：印順法師，《空之探究》，〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉，pp.247~248：

(真)如，法界等，是形容緣起法的，而在大乘經中，真如有十二異名：「真如，法界，法性，不虛妄性，不變異性，平等性，離生性，法定，法住，實際，虛空界，不思議界」；而真如、法界等，是被解說為涅槃異名的。

一般說，緣起是有為，涅槃是無為。佛法本以緣起法為宗，而《般若》等大乘佛法，卻以真如、法界等為本；在解行上，形成嚴重的對立。

龍樹一以貫之，出發於緣起——眾因緣生法，但名無實，無自性故自性空。於是緣起是即空（性、涅槃異名）的緣起，空性是不礙緣起的空性。說緣起法性是如、法界，或說涅槃即如、法界，只是說明的方便不同，而實義是一致的。八不——空的緣起說，真是善巧極了！

⁸³ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 10〈法稱品 37〉(大正 08, 292a6-10)：

世尊！佛般涅槃後舍利得供養，皆是般若波羅蜜力。禪那波羅蜜乃至檀那波羅蜜，內空乃至無法有法空，四念處乃至十八不共法，一切智，法相、法住、法位、法性、實際、不可思議性、一切種智是諸功德力。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 72〈大如品 54〉(大正 25, 567c9-10)：

如破色等法已，如亦自空，是故言：「不。」法性、法位，乃至不可思議性，亦如是。

入「正性離生」(samyaktva-niyāma)，或作「正性決定」⁸⁴。入正性決定，或譯作入正決定，羅什是譯作「入正位」的。

niyāma——尼夜摩，羅什譯作「位」，所以「法位」是 dharma-niyāmatā 的別譯。

依此，《雜阿含經》的「法空」，比對其他譯本，可斷定為「法定」的誤寫。

C、法性、法界等是明「緣起法」的意義

三、《阿含經》說緣起法，法性、法住、法定、法界，是表示緣起法的意義。⁸⁵

緣起「法」是佛出世也如此，不出世也如此，有常住 (nitya-sthita)，恆住 (dhruva-sthitā) 的意義，所以分別論者 (Vibhajyavādin) 立緣起無為⁸⁶。

D、「界」是相依性 (因)

四、《相應部》但說「界」，說緣起法是相依性 (idappaccayatā)；《瑜伽論》沒有「法界」，而說「緣起順次第性」。

依因而果的次第決定性；「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅 (p.33) 故彼滅」的相依性，就是緣起法的「界」性，界是相依因。

E、中道說法是依「緣起法界」而表達出來

五、佛依中道說法，就是緣起。

依緣起而向兩方面展開：「此有故彼有，此生故彼生」，相依而起的因果次第，開示了世間生死。又從「此無故彼無，此滅故彼滅」——因滅則果滅的相依性，顯

⁸⁴ (原書 p.40, n.13)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 3 (大正 27, 13a-b)。

⁸⁵ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.24~25：

緣起，是佛出世也如此，不出世也如此，佛不過發見、現證了緣起，方便的教導弟子而已。緣起是「法」的又一內容，所以經中多方面表示緣起的意義。

如**法住** (dharma-sthititā)，是說緣起是確立而不可改易的；**法界** (dharma-dhātu)，緣起是一切的因性；**法性** (dharma-tā)，緣起是自然 (客觀性) 如此的；**法定** (dharma-niyāmatā)，緣起是決定 (各安自位) 而不亂的；**諦** (satya)，緣起是如實不顛倒的；如 (tathatā)，緣起是如此如此而不變異的。這一切，都表示了緣起的如實性——「法」。

(2) 印順法師，《性空學探源》，pp.19~20：

緣起聖諦的因果法則，是理解與對象、能說與所詮的一致，而且是必然的、普遍的，所以經中又說……所以說是法性，性有本來如此的意義。「住」是不動不變的意義；緣起法則，過去如是，現在如是，未來也如是，有其不變性，所以說是「法住」。「法定，法位」，是秩然不亂的意思；在緣起法則下，因者因，果者果，前者前，後者後，上者上，下者下，有其一定的決定的秩序與位次，絲毫不亂。「法界」的界字，作類性解，即是普遍性；如生者必死，此地的也好，彼處的也好，此人也好，彼蟲也好，生者必死的共同性，總是一樣，絕不會有例外。

⁸⁶ 參見：

(1) (原書 p.40, n.14)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 116c)。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.55~56：

從學派上看，一切有系是以緣起為有為法，是因；大眾分別說系，以緣起為無為法，是因果的理則。緣起無為者，也可說緣起法是不生不滅的，但不是中觀的正見。緣起有為者，可以在因果體用上，說不生不滅等，但也不是中觀的正見。

示了出世的涅槃。

這兩方面，就是有為與無為；佛稱歎為緣起甚深，寂滅更甚深⁸⁷。佛的處中說法，是依緣起法界——相依性原理而表達出來的。

F、正知緣起因果之必然性

六、釋尊的教說，依緣起中道而開顯，在修學上，是有先後性的：先知緣起，次得涅槃，所以說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」⁸⁸。

法住智，正知緣起因果的安住不亂。能知緣起，無明、我見為上首的「見煩惱」，被摧破了，貪、瞋等「愛煩惱」，也漸漸除滅；心無所取、無所著、無所住，能契入涅槃，得解脫自在。

悟入次第，部派間異說極多，⁸⁹這只是依《阿含經》說，略作條理而已。

四、初期大乘佛教中「法」界之意義

(一) 直示生死與涅槃不二為修證之法

「初期大乘」興起，在修證的方法上，與《阿含經》說是有些不同的。大乘直示生死與涅槃不二，說「一切法本不生」，「一切法本來寂靜」。⁹⁰

⁸⁷ 參見：

(1) (原書 p.40, n.15)《雜阿含經》卷 12 (大正 2, 83c)。

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·293 經》卷 12(大正 02, 83c2-21)：

爾時，世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。……為彼比丘說賢聖出世相應緣起隨順法，所謂有是故是事有，是事有故是事起。所謂緣無明行……如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。……

所以者何？此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。……」

⁸⁸ (原書 p.40, n.16)《雜阿含經》卷 14 (大正 2, 97b)。《相應部》〈因緣相應〉(南傳 13, 180)。

⁸⁹ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 110(大正 27, 572a27-b29)。

(2) 印順法師，《空之探究》，pp.150~152、pp.221~222)；《性空學探源》，pp.257~265。

⁹⁰ 參見：

(1) 印順法師，《空之探究》，〈《般若經》——甚深之一切法空〉，p.148：

《般若經》的甚深義，是空性，也就是涅槃。涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所——主觀與客觀的對立。渾然的無二無別（也不會覺得是一體）的現觀，是一切不可說、不可得的。

《般若》等大乘經，就是從這無二無別的甚深體驗中，來觀一切法，一切法不出於此，於是「一切法本空」，「一切法本不生滅」，「一切法甚深」，「一切法不可得」，「一切法本清淨」，「一切法本自寂滅」，「一切法皆如也」，「一切法不出於法界」，這一類文句，就這樣的弘傳出來。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.131：

龍樹以無自性義，成立緣起即空，空即緣起，也就貫通了「佛法」(大乘稱之為「聲聞法」)與「大乘佛法」的對立。如「佛法」說三法印——「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」；而大乘說一實相印，即一切法本空、本不生、本來寂滅。知一切行無常(anityatā)，無常故苦(duḥkha)，苦故無我我所(nir-ātman-mamakāra)，以無我我所執

依「原始般若」說：一切執著，一切分別想念，都與般若不相應。與分別想念相對應的語言名字，是虛妄而不可得的。

所以直從「但名無實」下手，於一切無所取著，能直入一切法無生。

（二）《般若經》以真如、法界示涅槃

《大品般若經》綜合了「如，法性[界]，實際」為一類⁹¹。

被解說為涅槃的異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷 17（大正 8，344a）說：

「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、離、寂滅、如、法性、實際、涅槃，須菩提！如是等法，是為深奧義」。

《般若經》所說的最深奧者，是重在勝義的。

真如、法界與空（*sūnyatā*），無生（*anut* (p.34) *pattika*）、寂滅（*vyupaśama*）涅槃（*nirvāṇa*），是同一內容的不同說明，可見《般若經》是以真如、法界等表示涅槃的，而這也就是一切法性。⁹²

（三）於文殊法門之詮釋

1、特別重視「法界」

如、法界、實際，在般若法門的發展中，更類集為十名或十二名；⁹³

而另一開展，與文殊師利（*Mañjuśrī*）有關的經典，除了引用如、法界、實際外，特別重視「法界」，並說到了種種界。⁹⁴

而得涅槃（*nirvāṇa*），是《阿含經》的一致意見。……

⁹¹（原書 p.40，n.17）《摩訶般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，219c）。

⁹² 參見：印順法師，《空之探究》，《〈般若經〉——甚深之一切法空》，p.145：

經的上文，說阿惟越致（*avaivartika*）——不退轉菩薩，然後說甚深義，空、無相等，這種種名字，都是涅槃（*nirvāṇa*）的異名，這是以甚深涅槃為主題的。所以說：為不退菩薩，遮遣（或譯「障」、「離」、「除」）色等一切法而顯示涅槃。這樣，空與無相等相同，都是涅槃的異名之一；這是依涅槃而說空的。這種種異名，可分為三類：

一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：《阿含經》以來，就是表示涅槃（果）的。

二、空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。

三、真如、法界、法性、實際：實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。

這三類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。

⁹³ 參見：

（1）唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 3〈學觀品 2〉（大正 05，13b27-c1）：

若菩薩摩訶薩欲通達一切法真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界，應學般若波羅蜜多。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.93~94：

（真）如（*tathatā*）、法界（*dharma-dhātu*）、實際（*bhūtakoti*），在《大般若經》中，類集為真如等十二異名。這些名字，如、法界等，《阿含經》是用來表示緣起法的，但在大乘經中，都作為勝義諦、涅槃的別名。

「佛法」與「大乘佛法」的所重不同，依此而可以明了出來。

⁹⁴ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.161~162：

2、舉經明義：法界有「我」之含意

(1)《文殊師利現寶藏經》等

如晉竺法護所譯的《文殊師利現寶藏經》說：「人種[眾生界]，法界，虛空界，而無有二」⁹⁵。

經末的「法界不壞頌」也說：我種，法界，人士[眾生]，慧壇，法界，塵勞，(虛)空種等一切平等⁹⁶。

經中所說的種，壇⁹⁷，界，依異譯《大方廣寶篋經》，都是「界」的異譯。⁹⁸

(2)《文殊師利所說般若波羅蜜經》

梁僧伽婆羅 (Saṃghavarman) 的《文殊師利所說般若波羅蜜經》，說到：

眾生界，如來界，佛界，涅槃界；法界，無相，般若波羅蜜界，無生無滅界，不思議界，如來界，我界——平等不二⁹⁹。

(3) 小結

《文殊般若經》的傳出遲一些，如來藏說習見的名詞，如如來界 (tathāgata-dhātu)，佛界 (buddha-dhātu)，我界 (ātma-dhātu)，都出現了。¹⁰⁰

《文殊般若經》說到了：眾生界，如來界，佛界，涅槃界；法界，無相(界)，般若波羅蜜界，無生無滅界，不思議界，如來界，我界，平等不二。如來界 (tathāgata-dhātu)，佛界 (buddha-dhātu) 與眾生界、我界平等，與《文殊師利現寶藏經》義大同。……與法界不二的我界與如來界，可能被解說為真我，……大乘法真如、法界等，本是涅槃的異名。在無二無別中，漸著重於佛果，更引用為「佛法」所否定的真我，早已滲入〈大般若經初分〉——十萬頌的《般若經》。〈大般若經初分〉，引用犢子部 (Vātsīputrīya) 的五法藏……又一反《般若經》常例，立「實有菩薩」。什麼是實有菩薩？世親 (Vasubandhu) 等解說：「實有空(性)為菩薩體」；這就是以真如為「大我」的意思。「初期大乘」的發展傾向，終於出現了「後期大乘」的如來藏說。

⁹⁵ (原書 p.40, n.18) 《文殊師利現寶藏經》卷下 (大正 14, 460c)。

⁹⁶ (原書 p.40, n.19) 《文殊師利現寶藏經》卷下 (大正 14, 465c-466a)。

⁹⁷ 壇：為「疆」之異體。(教育部異體字字典)

⁹⁸ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.160~161：

界 (dhātu)，是可以解說為因、依、本性的。與文殊師利 (Mañjuśrī) 有關的經典，重視法界，並說到了種種界，如西晉 (西元 270 年) 竺法護所譯的《文殊師利現寶藏經》說：「人種[眾生界]，法界，虛空界而無有二」。經末的「法界不壞頌」說：我種，法界，人士[眾生] (界)，慧壇，法界，塵勞 (界)，(虛)空種等，一切平等。

種與壇，依異譯《大方廣寶篋經》，都是「界」的異譯。我界 (ātma-dhātu)，眾生界 (sattva-dhātu)，與法界、慧——般若界並舉，平等不二。

我是眾生的異名，在神教中，是生命主體；佛法中解說為身心和合為一而沒有實體，是假名。現在稱為我界、眾生界，與法界不二，這顯然不是世俗的假名，而存有深義。

⁹⁹ (原書 p.41, n.20) 《文殊師利所說般若波羅蜜經》(大正 8, 737a)。

¹⁰⁰ 參見：

(1) 印順法師，《中國禪宗史》，pp.55~56：

《文殊說般若經》，共有三譯，道信所用的……這部屬於般若部的經典，含有明顯的如來藏說，如《經》(大正 8, 726c、729c) 說……「眾生界」，(菩薩界)，「如來界」，平等不二，為《無上依經》，《法界無差別論》等如來藏說經論的主題。

然《文殊師利現寶藏經》，已說到了我界，這是竺法護在泰始六年（西元 270）譯出的。與文殊有關的經典，所說的法界，也有「我」的意義，這留在下一節¹⁰¹去說。

3、別明：「法界」之要義

(1)「法界」為一切普遍的絕對真理

A、《入法界體性經》：大海、穀聚

(A) 舉經

這裡所要說的，文殊經典所說的法界，著重在「一切法入於法界，一切法不出於法界」，如《入法界體性經》（大正 12，234c）說：

「文殊師利！我不見法界有其分數。我於法界中，不見此是凡夫法，此是阿羅漢法、辟支佛法，及諸佛法。其法界無有勝[特殊]異[差別]，亦無壞[變異]亂。文殊師利！譬如恆河，若閻摩 (p.35) 那，若可羅跋提河，如是等大河入於大海，其水不可別異。如是文殊師利！如是種種名字諸法，入於法界中無有名字差別。文殊師利！譬如種種諸穀聚中，不可說別，是法界中亦無別名：有此、有彼，是染、是淨，凡夫、聖人及諸佛法，如是名字不可示現」。

(B) 釋義

《入法界體性經》，是隋（西元 595）闍那崛多（Jñānagupta）所譯，譯出的時代很遲，但本經的初譯——《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，如譯法界為「法身」，與後漢支婁迦讖（Lokarakṣa）的《阿闍世王經》相同，至少這是西晉時代的譯品。

《問法身經》中，也說到了四河入海與穀聚的比喻¹⁰²。

B、《須真天子經》：萬川入海合一味

(A) 舉經

竺法護（西元 266）的另一譯品，《須真天子經》也說：「萬川四流，各自有名，

《文殊說般若經》已從如來性空，眾生性空（般若本義），而進入「法界不二」說，與《楞伽經》的如來藏說一致。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.608～609：

六、「文殊般若」：本經的華文譯本有三：1. 梁天監五年（西元 524），曼陀羅仙（Mandra）譯，名《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，或作《文殊般若波羅蜜經》，2 卷。2. 梁僧伽婆羅（Samghavarman）譯，名《文殊師利所說般若波羅蜜經》，1 卷。僧伽婆羅起初參預曼陀羅仙的譯場；在曼陀羅仙去世後，又依據曼陀羅仙的梵本，再為譯出。3. 唐玄奘譯《大般若波羅蜜多經》（卷 574、575）第七分——〈曼殊室利分〉。曼陀羅仙本，「初文無十重光，後文有一行三昧」；僧伽婆羅本，「初文有十重光，後文無一行三昧」。

玄奘譯本，與曼陀羅仙本相合。曼陀羅仙的譯本，被編入《大寶積經》第四六會。這部經，也有藏譯本與梵本。「文殊般若」是以「般若波羅蜜」為主題，成為一部獨立的經典。但特別重視「眾生界」、「我界」、「如來界」、「佛界」、「法界」、「不思議界」，流露了後期大乘佛法的特色。不過還在演進過程中，沒有到達「如來藏」（或「如來界」、「佛性」（佛界）說的階段。

¹⁰¹ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，第二章，第三節，pp.41～58。

¹⁰² （原書 p.41，n.21）《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》（大正 12，237b）。

盡歸于海，合為一味。所以者何？無有異故也。如是天子！不曉了法界者，便呼有異，曉了法界者，便見而無異也。……總合聚一切諸法故」¹⁰³。

(B) 釋義

法界的獨到意義，在大海與穀聚的比喻中，可以理解出來。法界是一切法普遍的絕對真理，古人稱之為「一大總相法門」。¹⁰⁴

在法界中，一切法都無二無別，沒有數量的多少，也沒有質量的高下與勝劣。

本來，《般若經》所說真如、法界等，都是同一內容，（真）如也是一切法的本性，無差別、變異，與法界沒有什麼不同。

不過，《般若經》重於真如，重在於一切法中，顯無差別——如性。

(2)「假必依實」向「妙有」演進

A、傾向於「大一」

如，不即一切法，不離一切法，所以真如無差別中，可說一一法的如性，這是重於向上體悟的。¹⁰⁵

法界當然也含有這樣的意義，但傾向於「大一」¹⁰⁶，有從法界來了達一切法的意

¹⁰³ 參見：

(1) (原書 p.41, n.22)《須真天子經》卷 4 (大正 15, 111a)。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.963：

「法界」是不可說有別異的。在「法界」中，一切名字安立——染、淨、凡、聖等一切法，都不可說有別異。說明這點，經中舉了兩個譬喻：一、河水與海水，可說有差別的，但流入大海，就是同一海水，不能再說有別異了。二、穀類，是一類一類各別的，但歸入穀倉（穀聚），合而為一聚，不可再說為別異了。

¹⁰⁴ 參見：

(1) 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1 (大正 32, 576a8)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.64：

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。……當知一切法不可說、不可念故，名為真如。

(3) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，p.307。

¹⁰⁵ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.965：

「界」只是一切法空性，一切法不離於空，畢竟是空，所以說「入法界」。如《大般若波羅蜜多經》第二分，卷 472……向上體悟，推求一一法到性空無別，是「如」；這是「般若法門」所著重的。一切法空，從空中見一切法與空性（法界），同樣的「等淨如（虛）空」，是「法界」；重於方便的「文殊法門」，是重於「法界」的（「中品般若」的「後分」——方便道，已有此傾向）。「文殊法門」在「如、法界、實際」上，特重「法界」，更進而對「界」作廣泛的應用。

¹⁰⁶ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.457：

實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。有些宗教及哲學者（後期大乘學者也有此傾向），向外擴展，說世界的一切為整體的，這是大一；時間是無始無終的存在，不可分割，這是大常。大常大一的，即是絕待的妙有。這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，只有傾向不同。一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是同一思想的不同形態，都不過是一是常的實有。此自性實有的，不空的，就失卻因緣義。

思。

B、《須真天子經》：界是「依」義，也是「性」義

(A) 舉經

如《須真天子經》卷4（大正15 (p.36), 111a）說：

「譬若天子！於無色像悉見諸色，是色亦無，等如虛空也。如是天子！於法界為甚清淨而無瑕穢。如明鏡見其面像，菩薩悉見一切諸法，如是諸法及與法界，等淨如空」。

(B) 釋義

經文舉了兩個比喻：如虛空中現色像，如明鏡中見面像。

如像是明鏡所影現的，不離明鏡，並沒有像的實體可得。明鏡是明淨的，像也是明淨的，沒有穢染，平等平等。明鏡如法界，像如一切法。

又如色像在無色像的虛空中顯現，色像沒有實體，與虛空是沒有差別的。虛空如法界，色像如一切法。

在這兩個比喻中，表示了一切法在法界中不可得，又表示了依法界而現諸法的意義，界是「依」義，也是「性」義。¹⁰⁷

C、結說

從「大一」來說法法平等，《般若經》的如性，是沒有這樣說的。

如虛空，如像，是《般若經》常用的譬喻，但比喻一切法無所有、不可得，而不是表示虛空與明鏡為依的。

文殊法門顯然有了「假必依實」（超越的實理）的意境，向「妙有」（中國佛學的術語）而演進！

五、略析：「界」、「眾生」與「我」之關涉

(一) 眾生界是眾生類

《雜阿含經》說：「眾生界無數無量」。

在《相應部》中，眾生界（sattva-dhātu）作 pāṇa，是生類的意思¹⁰⁸。

《雜阿含經》的眾生界，也不外乎是眾生類。然在大乘經，尤其是與文殊有關的經

¹⁰⁷ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.964：

《須真天子經》的四流入海喻，與《入法界體性經》完全相同。「總合聚一切諸法」，似乎也與「穀聚中不可說別」相同。《入法界體性經》，重在「法界」的沒有別異可說，而《須真天子經》多一明鏡見像的比喻。明鏡喻的意思是：虛空是無色的，卻從無色的虛空而見一切色像。這樣，法界明淨如虛空，菩薩從法界中見一切法。「法界」是無色可見的；「是色亦無」，色也還是不可得的，所以諸法於「法界」中，是同樣的清淨。明鏡是明淨的，明鏡所見的像，雖有像而實不可得，也還是明淨的。鏡與鏡像不相離，是同樣的清淨。在這譬喻中，就表示出「法界」的特有意義。

¹⁰⁸（原書 p.41, n.23）《雜阿含經》卷16（437）（大正2, 113b）。《相應部》〈諦相應〉（南傳16c, 369）。

典，眾生界與我界（ātma-dhātu），都流行起來。

（二）界是構成之因素

眾生界，原意只是眾生類。虛空界（ākāsa-dhātu）就是空間，《阿含經》的六界之一。眾生是六界和合所成的，所以界是構成的因素（p.37）。

《般若經》常用虛空界作譬喻，比喻無數、無量、無所有等。《般若經》的虛空界喻：是世俗所共知而作譬喻的，起初並不含高深的意義。

（三）結：界與眾生、我之關涉

眾生與我，都是神我的異名，現在都稱之為「界」，與法界、虛空界無二無別。

法界已含有深義，如上文所說。¹⁰⁹經中的眾生界與我界，決不是世俗的假名我，而已存有深義。

「界」，已被作為形而上的真理的別名。¹¹⁰在「界」的意義中，一切是無二無別的，於是法界與眾生界，眾生界與如來界……，都無二無別，有超越名相的特性。

六、如來界（馱都）與如來藏之關涉

（一）讚佛舍利對如來藏思想之影響

如來界，與如來的舍利（śarīra）有關。¹¹¹

1、舉經明

¹⁰⁹ 參見：

（1）印順法師，《如來藏之研究》，第二章，第二節，p.34、pp.35～36。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.160～161。

¹¹⁰ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.967～968：

「我」是印度神學的中心論題。梵與法，在《長阿含經》中，為了適應世俗，有作為同一意義的用法，如「法輪」又稱「梵輪」，「法網」又稱「梵網」。這樣，「法界即是我界」，豈不是近似印度神學中「梵即我」的意義嗎？

以「法界即是我界」為本，而貫通了「眾生界」與「佛界」，「如來界」，同歸於無二無別。這一傾向，時代越遲，意義越是明顯。「如來藏」說的主體思想，是如來在自身——蘊界處內的通俗說，但不久就與「法界」、「我界」、「眾生界」、「佛界」、「如來界」等相融合。《大毘婆沙論》說：「種族義是界義，……如一山中有多種族」，這是以礦藏為喻的。《大智度論》說：「法性[界]者，法名涅槃，不可壞，不可戲論。法性[界]名本分種，如黃石中有金性，白石中有銀性，如是一切世間法中皆有涅槃性」，也是約礦藏為喻的。《攝大乘論》立「金土藏」喻：以「地界」為礦藏，而表示金質（喻圓成實性）本有的。「界」有礦藏義，「如來藏」是胎藏義，確有類似的意義，所以「法界」、「如來界」等，與如來藏說相融合——如來藏我，成為後期大乘經的特徵。

¹¹¹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.50～51：

「馱都」（dhātu），一般譯為「界」，與舍利有類似的意義。「界」的含義很多……在佛法中，如六界、十八界等，是有特性的不同質素，所以「界」有質素、因素、自性、類性的意義。

如來舍利也稱為如來馱都——「如來界」，起初應該是如來遺體所有的分分質素。如來舍利與如來馱都，一般是看作同樣意義的。……又如八王分舍利，南傳的《大般涅槃經》，也是稱為舍利的。馱都有類性的意義，也應用到普遍的理性，如「法界」常住。這樣，如來馱都——「如來界」（tathāgata-dhātu），就與「如來性」（tathāgatatva）的意義相通；在「佛法」向「大乘佛法」的演化中，這個名詞引起了重要的作用。

唐玄奘所譯的《甚希有經》，與失譯的《未曾有經》，是同本異譯。¹¹²經文讚歎為如來舍利造塔（stūpa）的功德，即使「佛馱都如芥子許」¹¹³，也是功德不可思議。

關真諦（Paramârtha）所譯的《無上依經》，二卷，分七品¹¹⁴。

〈校量功德品第一〉，就是《甚希有經》的異譯。第二品以下，是〈如來界品〉，〈菩提品〉，〈如來功德品〉，〈如來事品〉。這四品的內容，是如來藏法門。

2、如來馱都與「如來界」等的意義相通

如來藏法門，與讚歎如來舍利功德，怎麼會聯結在一起？

佛舍利，是如來的遺體。造塔供養的如來舍利，是茶毘（chapatti）以後所留下來的，粒形的舍利。

如來舍利，也名為佛馱都（buddha-dhātu），如來馱都（tathāgata-dhātu），就是佛界與如來界，或譯作佛性與如來性，這是部派佛教熟習的名詞。

如來舍利與如來藏的或名如來界，名稱竟完全相同！一向流傳於佛教界的「如來馱都」——如來界，對或名如來界的如來藏說，不能說沒有關係的。（p.38）

（二）造塔供養舍利以表對佛之永懷思念

1、古代依供養舍利而如親見如來之感

古代的造塔供養舍利，與念佛有關。佛弟子崇敬懷念如來，歸依如來，而佛涅槃以後，缺乏崇敬的具體對象，適應一般人的需要，所以崇敬如來的舍利。

如來舍利，是如來遺體的一分，所以佛舍利名佛馱都，「界」是「性」的意義。古人恭敬供養舍利，依舍利而直覺的想見如來，如親見如來一樣。

¹¹² 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.610：

再說《無上依經》，二卷，是梁真諦紹泰三年（西元五五七）譯出的，全經分七品……本來是一部獨立的經典，與失譯的《未曾有經》，玄奘譯的《甚希有經》，為同本異譯；內容為稱讚供養佛舍利，造塔的功德。佛的舍利，也稱為「佛馱都」、「如來馱都」。馱都（dhātu），譯為界，所以佛舍利是被稱為「佛界」或「如來界」的。也就因為這樣，從佛舍利的「如來界」，說到與「如來藏」同意義的「如來界」。《無上依經》的〈如來界品〉，說如來界（在眾生位），也名「眾生界」的體性。〈菩提品〉說明依如來界，修行而得菩提。說佛果的種種功德；依佛功德而起種種的業用。從〈如來界品〉到〈如來事（業）品〉，對如來藏說作了系統的有條理的敘述。

¹¹³ 參見：唐·玄奘譯《甚希有經》卷1（大正16，782a10-783b24）。

¹¹⁴ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，p.154：

《無上依經》，二卷，梁真諦譯，是一部經典形式的論典。全經分七品：一、〈校量功德品〉，二、〈如來界品〉，三、〈菩提品〉，四、〈如來功德品〉，五、〈如來事品〉，六、〈讚歎品〉，七、〈囑累品〉。從品的名稱，就可以看出：從第二到第五——「如來界」，「菩提」，「如來功德」，「如來事」，與《寶性論》的主題——「佛性」，「佛菩提」，「佛功德」，「佛業」，是完全一致的。

〈校量功德品〉第一，本為一部獨立的經典，讚歎造如來舍利（śarīra）塔的不可思議功德，與唐玄奘所譯的《甚希有經》等同本異譯。如來的舍利，佛教界稱之為如來馱都（tathāgata-dhātu），就是「如來界」，與如來藏別名的「如來界」，名字相同；也就這樣，本為稱讚如來舍利功德的經典，連類而稱讚如來（藏）界的不可思議了！

供養舍利，不止是形式的禮敬，虔信而懷念於佛的，可能有深一層的意義。

2、在佛教的傳說中，舍利有放光、動地等瑞應

還有，荼毘留下來的如來舍利，只是遺體物質，然在佛教的傳說中，不論是南傳、北傳、印度、中國，舍利有放光、動地等瑞應。¹¹⁵

在一般信眾的心目中，舍利是充滿神秘性的。舍利的神妙，與信仰中的如來，在宗教的意境中，是可能合一的。

3、經中開塔見佛之引述

開塔（見舍利而）見佛，就是這一宗教事實的說明。

(1)《妙法蓮華經》：依如來界而現見如來

A、舉經

如《妙法蓮華經》卷4（大正9，33b-c）說：

「釋迦牟尼佛以右指開七寶塔戶，出大音聲，如卻關鑰，開大城門。即時一切眾會，皆見多寶如來，於寶塔中坐師子座，全身不散，如入禪定。……多寶佛於寶塔中，分半座與釋迦牟尼佛，而作是言」。

B、釋義

多寶（Prabhūtaratna）佛是過去佛，已經涅槃了。

「如入禪定」的「全身不散」，是全身舍利。供養在七寶塔中的，是全身舍利——如來界，而開塔所見的就是多寶如來。

有分座的動作，有說話的聲音，經文暗示了如來常住，不般涅槃的深義。但從大眾所見來說，開塔見佛，就是依佛舍利——如來界而現見如來。

(2)《大方廣佛華嚴經》：開塔、得三昧見佛

A、舉經

又唐譯《大方廣佛華嚴經》卷68（大正10，366a-b）說：

「南方有城，名善度。中有居士，名鞞瑟胝羅，彼常供養栴檀座佛塔」。

「居士告言：善男子！我得菩薩解脫，名不般涅槃際。……我開栴檀座如來塔門時，得三昧，名佛種無盡。……我入此三昧，隨其次第，見此世界一切諸佛」。

¹¹⁵ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.78~79：

二、舍利的神奇與靈感：舍利的造塔供養，本為對佛誠敬與懷念的表示。然用香、華、瓔珞、幢幡、傘蓋、飲食、伎樂歌舞——這樣的廣大供養，形成一時風氣……這種造塔而廣大供養，顯然與世俗的宗教相同，不免失去造塔供養的本意。

這樣的宗教行為，會注意到舍利，引發神奇與靈感的信仰，如《善見律毘婆沙》……南方佛教國家，佛塔非常興盛，是不無理由的。

在北方，同樣的傳有神變的現象。《大唐西域記》中，所見的佛窣堵波，有的是「時燭光明」；有的是「殊香異音」；有的是「殊光異色。朝變夕改」；有的是「疾病之人，求請多愈」，佛弟子都注意到這些上來了。……隋文帝時，曾建造了一百一十所舍利塔，同一天奉安舍利，都有放光等瑞應。可見舍利造塔供養，已完全世俗宗教化了。

B、釋義

鞞瑟胝羅 (Veṣṭhila) 供養的佛塔，當然是舍利塔。開塔、得三昧見佛，與觀佛相好、得三昧見佛一樣。

當大乘興起，觀佛像相好而見佛的法門流行，也該有念佛舍利（早期的供養舍利，與後來的供養佛像，意義完全一樣）而見佛的，鞞瑟胝羅居士，就是實例。

116

(三) 結說

從舍利（如來界）而現見如來，與從如來藏（界）而顯出如來，思想是一脈相通的，都以「不般涅槃」的理念為前提。

如來界（藏）說的興起，與如來舍利有關，《無上依經》的結合，是不無理由的！¹¹⁷

第三節 如來與我

(pp.41-59)

一、佛教「如來藏說」思想，應注意「我」的詮釋

如來 (tathāgata) 的世俗解說，釋尊時代已經是神我 (ātman) 別名，所以在佛法流行中，如來而被作為神我型去解說，是非常可能的。

如來界 (tathāgata-dhātu)、如來藏 (tathāgata-garbha) 與如來有關，而如來與神我有關，所以討論有神我色彩的如來藏說，應注意佛教界對於「我」的意見！

二、釋尊以無我教對治傳統之「梵我說」

(一) 佛法核心：緣起、無我

釋尊的一代教法，以緣起 (pratītya-samutpāda)、無我 (nirātman) 為宗要，雖然在某些大乘經中，「無我」已被巧妙的譬喻，而判為方便說了！¹¹⁸

¹¹⁶ 參見：

(1) 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 50〈入法界品 34〉(大正 09, 717b28-718a2)。

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品 39〉(大正 10, 366a20-c11)。

(3) 印順法師，《青年的佛教》，〈青年佛教參訪記〉，pp.106~108。

¹¹⁷ 參見：印順法師，《華雨集(二)》，〈「中編」 大乘佛法〉，pp.265~266：

《法華經》中，過去的多寶 (Prabhūtaratna) 佛塔，涌現在空中。多寶佛的「全身不散」，並出聲讚歎：「釋迦牟尼佛快說是法華經！我為聽是經故而來至此」。《華嚴經》〈入法界品〉中，安住——毘瑟底羅 (Veṣṭhila) 居士，常供養栴檀佛塔。開塔時，得佛性三昧，見過去以來的一切佛。《法華》與《華嚴經》，都說到開塔見過去佛，意味著佛壽無量，不是二乘那樣畢竟涅槃的。無論是重信的，重智的；見現在佛，或開塔見過去以來的佛：初期大乘經的現見佛陀，是一致的。

¹¹⁸ 參見：

如尊重史實，那末釋尊的無我說，正是針對當時印度宗教的「我」，否定神我而樹立源本於正覺的正法（saddharma）。

（二）印度宗教主流的演變

1、奧義書時期「梵」是萬有的本體

印度古代的宗教文化，經吠陀（Veda）、梵書（Brāhmaṇa）而大成。

到了奧義書（Upaniṣad）時期，梵（brahman）為最高原理，為萬有的本體，一切由梵而化出。¹¹⁹

梵的神格化，就是梵天；梵天自稱是（p.42）常住不變，創造世界以及人類。¹²⁰

2、「我」受到重視，最終成立「梵我一如」說

在當時，人在世間的意義，生與死，生死流轉與解脫，受到神學的重視，「我」也就成為重要的問題。

我，只是常識中的自己，但在神學的要求中，尋求真正的自我，終於成立「梵我一如」¹²¹說。

梵是萬有的實體，我是個人生命的主體；我就是梵，在梵而成為眾生（sattva）時，我就是眾生的生命當體。論性質，我與梵是同一的。這樣的我，是神學的產物。

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489b3-20）。

（2）印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.321~322：

……因為，如來藏即是一切法空性——法無我性的異名。釋尊為了化度一般執常執我的眾生，使其信受佛法，進而趣向一切法空的真義，因此方便說如來藏。如來對如來藏的抉擇，《楞伽經》說得非常明確。

從前有些經中，將如來藏解說為我為眾生，是方便說；經《楞伽經》的抉擇，明確的指出，一切法無我性為如來藏，因此如來藏的真意，就顯了而不混濫外道的邪我了。

¹¹⁹ 參見：印順法師，《佛法是救世之光》，〈中道之佛教〉，p.145：

印度從吠陀時代到奧義書時代，婆羅門教的勢力已根深蒂固。婆羅門教的思想，把宇宙看為神祕的實在，是一種形而上的本體論者。這擬人的神而即是一切的本體，或叫生主，或叫祈禱主，或叫梵，或叫我，名稱雖隨時代而變化，而內在的含義，是一脈相承的。他們說：宇宙萬有是依梵為本體而發現的，人類也不能例外；人類內在有與大梵同性質的——常住、自在、喜樂的我，就是人類生命的本質。

¹²⁰ 參見：後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含·梵動經》卷14（大正1，90b16-c15）。

¹²¹ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈佛教之興起與東方印度〉，pp.46~47：

奧義書的重要建樹，有二：一、真心的梵我論；二、業感的輪迴論。如從思想的淵源上說，這不外吠陀以來思想的發揮。然而他的結論，可能達到傳統宗教的否定。創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理性化而成為宇宙的本原，為一神祕的大實在。

在奧義書中，稱之為梵。如顯現為人格的神，即梵天。有情的生命本質，即人們的真體，稱之為我（ātman）。在生死的歷程中，人類雖似乎是迷妄的、虛幻的；然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的。所以直探宇宙的本體於自我中，見我即見梵，高揭「我即梵也」（布利哈德奧義書1·4、10）的梵我一體論。

直探自我的本真，在以直覺的理智，照破虛妄，冥悟人生的奧秘；所以探索自我的結果，超過物理的、生理的、心理的現象，到達真淨常樂的唯心論。即自我的本體，為超經驗的純粹主觀，所以是「不可認識的認識者」。此認識者，一旦脫離世間的一切束縛，即完全的實現自我。

當時的宗教界，以為「自我」的證知，為解脫生死的關要；解脫就是自我的脫離流轉，復歸於梵，與梵合一。

我與梵同體，據一般的意見，我（與梵）是**常住不變的**，**喜樂的**，**知的**。

（三）小結

釋尊面對這印度宗教的主流（及其他形形色色的「我」），依正覺的證知，展開以「無我」為關鍵的佛法。

三、早期佛教之無我說

（一）以「無我」除凡愚對「我」之迷執

有身心活動的眾生，是世間的事實；自稱為我，釋尊也沒有例外。在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。

但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識中含有根本的謬誤，我見是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。

宗教學者，依直覺到的自己，進而探求「我」究竟是什麼，引出神秘的真我說，雖所說不完全一致，而都出於思辨與想像（分別我執）。¹²²

釋尊為了破除神學及一般人的迷執，所以宣說「無我」。¹²³

¹²² 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2(大正 16, 495a2-12)：

大慧！身見有二種，謂：俱生及妄想。如緣起妄想，自性妄想。譬如依緣起自性，種種妄想自性，計著生。以彼非有、非無、非有無，無實妄想相故。愚夫妄想，種種妄想自性相計著。如熱時炎，鹿渴水想。是須陀洹妄想身見，彼以人無我攝受無性，斷除久遠無知計著。

大慧！俱生者，須陀洹身見，自他身等四陰，無色相故。色生造及所造故，展轉相因相故，大種及色不集故。須陀洹觀有無品見，身見則斷。如是身見斷，貪則不生，是名身見相。

（2）彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 58(大正 30, 621b6-10)：

薩迦耶見者，於五取蘊，心執增益，見我我所，名薩迦耶見。此復二種：一者、俱生，二、分別起。俱生者，一切愚夫異生乃至禽獸並皆現行。分別起者，諸外道等計度而起。

（3）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.356：

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。

這到了宗教家，哲學家手裡，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

¹²³ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.21：

釋尊所說的正法，是東方的，如重現實，重變化，重自由思考；主張種族平等，反對吠陀（Veda）權威，與東方沙門團，採取一致的立場。然而，

一、抨擊極端的縱欲與苦行，唱導不苦不樂的中道說。

二、對阿耨多（Ajita-keśakambala）「命即是身」的斷滅論；尼乾子（Nirgrantha-jñātiputra）等「命異身異」的二元論；「色（心）是我，無二無異，常住不變」的梵我論，一一的破斥，而宣揚無常、無我的緣起中道。

三、對於否定道德，否定真理的傾向，釋尊舉揚正法（saddharma）——中道行，如實理，究竟涅槃，給以「法性、法住、法界」的意義。這是道德與真理的肯定，實現絕對的理

(二) 二類我見：「命異身異」、「命即是身」

依釋尊的正觀，種種的「我」說，不外乎「命異身異」，「命即是身」的二根本見¹²⁴。身（kāya）是身心和合的自身，命（jīva）是我的別名。

「命異身異」，以為我與身心不同，我是身心以外的另一實體。身體死了，身外的我還是存在的（p.43），流轉於生死中，這是常見（śāsvata-dṛṣṭi）。

「命即是身」，以為我不離身心，身死而我也就沒有了，這是近於唯物論的，是斷見（uccheda-dṛṣṭi）。

(三) 三門觀我不可得¹²⁵

1、舉經

遺除我執，如《雜阿含經》卷1（大正2，6b）說：

「彼一切色（受、想、行）……彼一切識，不是我，不異我，不相在，是名如實知」。

2、釋義

(1) 於蘊處界觀察

釋尊以為：現實存在的眾生，如加以分別，只是五蘊，或六處，六界的總和。所以經中依色等五蘊，而一一的加以觀察。¹²⁶

想。釋尊從自覺的聖境裡，陶鑄東西印度文明，樹立中道的宗教。

¹²⁴ 參見：

(1)（原書 p.58，n.1）《雜阿含經》卷12（大正2，84c）。

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·297經》卷12（大正02，84c16-23）：

緣生老死者，若有問言：「彼誰老死？老死屬誰？」彼則答言：「我即老死，今老死屬我，老死是我。」所言：「命即是身。」或言：「命異身異。」此則一義，而說有種種。若見言：「命即是身。」彼梵行者所無有。若復見言：「命異身異。」梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。

¹²⁵ 參見：印順法師，《性空學探源》，p.39：

無我，或分為「無我」、「無我所」二句。《雜阿含》中也常把它分為三句，如說色：「色是我，異我，相在」。反面否定辭則說：「色不是我，不異我，不相在」。這初句是說無即蘊我，第二句說無離蘊我，第三句也是無離蘊我，不過妄計者以為雖非蘊而又不離於蘊的。如說色蘊，若執我的量大，那就色在我中；如執我的量小，那就我在色中（若我與蘊同量，沒有大小，則必是即蘊我了）。對這不即蘊而不離蘊的執見，佛陀破之，蘊不在我中，我也不在蘊中，所以說「不相在」。

¹²⁶ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·272經》卷10（大正02，72b1-4）：

……我不說此甘露涅槃，依三見者。何等為三？有一種見如是如是說：「命則是身。」復有如是見：「命異身異。」又作是說：「色是我，無二無異，長存不變。」……

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈有情與有情的身心〉，pp.65~66：

……身，即身體及依身體而起的心理作用；命，即生命自體。

其中第三說，即印度傳統的婆羅門教。他以生命自體為「我」，此我為實有的，智識的，妙樂的，常在的，為一一有情的本體。此有情的「我」，與宇宙本體的「梵」同一。……婆羅門教以為此色等即真我，與真我無二無別，是真常不變的。

釋尊的時代，東方印度風行的新宗教，以及在此氣運中完成的學派，如僧伽耶、衛

(2) 三門觀

A、蘊非我

一、無論是色……是識，都不能說是我，這就否定了「命即是身」的「即蘊計我」。

B、蘊不異我

二、也不是離五蘊而可說有我——「不異我」，這就否定了「命異身異」的「離蘊計我」。

C、蘊、我不相在

三、也不可能「相在」，相在是（以為身與我不同，而又）執色等蘊（藏）在我中，或我（藏）在色等蘊中。

色等不在我中，我不在色等中，所以說「相在」也是不能成立的。

3、釋緣由

(1) 非即蘊我

A、舉經

色等蘊為什麼不是我呢？其理由如《雜阿含經》卷1（大正2，2a）說：

「比丘！色無常，無常即苦、苦即非我，非我者即非我所。如是觀者，名真實正觀」（受、想、行、識，也是這樣）。

B、釋義

色、受、想、行、識——我們的身心，所以什麼都不是我，原因為「無常故苦，苦故非我」。

一切是生滅變易法，不是常恆的。沒有常恆的，一切終歸於變壞，不安定，不徹底，所以是苦的。是無常，是苦，就不能說是我。

因為神學所說的我，是常住的，喜樂的；常樂的所以是我，(p.44)我是自由（主宰）的意思。

釋尊依現實身心去觀察，以「無常故苦，苦故非我」，否定了色等是我。¹²⁷

世、尼犍子，都建立二元論。以為生命自體，與物質世界各別，這都是命異身異的第二說。命異身異的「命者」，及即色為真常我的我，即神教徒所擬想的生命自體，為生死流轉中的主體，即一般所擬想的靈。

當時，有一分斷見的順世論者，雖在有意無意中，為實在的自我見所奴使，一切以自我為中心而企圖主宰一切。但他們以為我即是身，身體為無常的，可壞的，所以我也就一死完事，無所謂後世。

此三見，在現實生活中，於有情自體而直覺為有我，並無差別；不過推論此我與身的關係如何，見地多少不同而已。以有情為本的佛法，即適應此一思想潮流而出世者。釋尊的正觀，即於蘊、處、界作深切的觀察，否定這些異見，樹立無我的有情論；淨化情本的有情，使成為智本的覺者。

¹²⁷ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.240：

當時的印度宗教界，大都以為現實身心中，有「自我」存在。我是主宰；是常住的，喜樂

印度的神教，以為唯有證知自我，才能解脫。

依佛法說，「我」，無論是眾生的自我直覺，或宗教家的神秘真我，都出於同一的迷謬根源，正是生死根本。

唯有徹底的無我觀，體見正理，才能得到解脫。所以「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」，成為佛法的「三法印」。

是佛法與非佛法，了義或不了義，都依此為準繩而得到決定。¹²⁸

(2) 非離蘊我

A、舉經

色等法無常故苦，苦故非我，所以色等都不能是我，那為什麼不能離色等而別立真我的存在呢？《雜阿含經》卷2（大正2，11b）說：

「諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我」。

B、釋經：皆依蘊而起我

印度的婆羅門，是傳統的宗教。如奧義書等所代表的。

沙門（śramaṇa）是東方新起的宗教，如耆那教（Nigaṇṭha）等。¹²⁹

的，自在的。釋尊指出：是無常，是苦，那當然不會是我；沒有我，也就沒有我所了。

¹²⁸ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262經》卷10(大正02，66b14-16)：
……闍陀語諸比丘言：「我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」
- (2) 唐·義淨譯《根本說一切有部毘奈耶》卷9(大正23，670b29-c3)：
時摩竭魚聞是語已，於世尊所深生敬信。世尊即為說三句法，告言：「賢首！諸行皆無常，諸法悉無我，寂靜即涅槃，是名三法印。」
- (3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷22(大正25，222a28-b1)：
問曰：何等是佛法印？
答曰：佛法印有三種：一者、一切有為法，念念生滅皆無常；二者、一切法無我；三者、寂滅涅槃。
- (4) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，pp.209～220：
……依據這部經，可以正確了解到佛法的心要——一切經法的根本特質是什麼，所以這部經就叫做《法印經》。法印（Dharmodāna）是佛法準量的意思；作為佛法的準繩，可據此而衡量所說的是否合於佛法，是否徹底。在一切經中，這部經特別被稱為《法印經》，可想見這部經的重要了！……
- (5) 印順法師，《佛法概論》，〈三大理性的統一〉，p.157：
三法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。

¹²⁹ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.4：

沙門團很多，佛教稱之為外道的，著名的有六師：^[1]富蘭迦葉（Pūraṇa-kāśyapa），^[2]末伽黎拘舍羅子（Maskarī-gośālīputra），^[3]阿夷多翅舍欽婆羅（Ajita-keśakambala），^[4]鳩（羅）鳩陀迦旃延（Kakuda-kātyāyana），^[5]散惹耶毘羅梨子（Saṅgai-vairāṭīputra），^[6]尼乾陀若提子（Nirgrantha-jñātiputra），六師都是東方的一代師宗，有多少學眾隨從他（尼乾子即耆那教，現在還有不少信徒）。……

傳統的、新起的宗教，都是主張有神我的。他們所計著的我，雖多少不同，而都是依於現實身心——五受陰（新譯作「五取蘊」）而起執著的。

如離去五取蘊，那怎麼會知道有我呢！如《奧義書》所說，我是常的，樂的，知的。

喜樂是受蘊，知是識蘊，依於現實的受與識，而推論想像為微妙的，神秘的「樂」與「知」。如離開現實的五蘊，那裏會有樂與知的概念？

所以，不可以為五蘊不是我，而想像為並非沒有我，可能還有「我」的存在！

（四）結前啟下

觀五蘊非我，也不能離五蘊立我，「不是、不異、不相在」，說明了一切我不可得的「無我」。還有 (p.45)，無我的實踐意義，由於我不可得而遣除我見——一切煩惱的根源。¹³⁰

印度宗教界，如耆那教、數論（Sāṃkhya）等，也說到了無我無私，以為應遣除私我的妄執，自我才能得解脫，這仍舊是有我的。

在佛法中，不但五蘊無我，即使證入正法，也還是無我——「不復見我，唯見正法」¹³¹。體悟的「正法」，是自然法而非人格化的，這是佛法與神教的重大區別。

如形容「正法」而人格化的，那佛法也就有傾向有我論的可能。

四、部派佛教傾向有我論的解說

（一）有我論部派的出現

1、初期佛教：「諸法無我」之共論

人類感覺到自己的存在，覺得自己就是自己，一直是這樣。

性格的定型，身心現象的微妙，外道就以「揚眉瞬目」¹³²，「呼吸」，「睡、醒覺」等現象，為自我存在的證明。¹³³

釋尊的開示，論證五蘊「不是、不異、不相在」，「我」是一切處求都不可得的，達

¹³⁰ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.315：

我見是生死根本，是一切有情，一切凡人所共同直覺到的。所以，常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的，自有、常有、獨有的自我，為我見的根源；實為佛說無我的主要對象。

¹³¹（原書 p.58，n.2）《雜阿含經》卷 10（大正 2，67a）。

¹³² 揚眉瞬目：2.一舉眉，一轉眼。形容時間極短。（《漢語大詞典（六）》，p.752）

¹³³ 參見：

（1）Charles N. E. Eliot 著，李榮熙譯，《印度思想與宗教》，pp.249～250：

在五部古代《奧義書》中，都記載有一個寓言，證明呼吸是人的根本不可少的維持生命的要素。……「我」或精神，就人來說有時候被認為就是呼吸；就自然現象說就是空氣、蒼天或虛空。

（2）Charles N. E. Eliot 著，李榮熙譯，《印度思想與宗教》，p.257：

信仰就是靈魂經過精神上的修練，無須死亡以後，即可與梵結合為一。……《奧義書》的教義和後期學說比較，則是複雜的，沒有系統的。較古的章節中說，靈魂有三種狀態，和覺醒、有夢睡眠、無夢沉睡這三種身體狀況。

到了「諸法無我」的定論。早期的佛教，保持了佛教的這一正統的見地。

2、受到世俗神我之熏染而分化出有我論的部派

約在西元前二、三世紀間，佛教內分化出有我論的部派，就是被稱為「附佛法外道」的犢子部（Vātsīputrīya），及再分出的部派。

這是上座部（Sthavira）系的通俗派，信眾極多。以後，還有別的有我論，及類似有我論的部派出現。¹³⁴

佛教的這一演變，可能受到世俗神我說熏染，而主要是，佛法的某些問題，不能使一般信眾了解與信受，終於採取了修正過的神我說。

(二) 部派之二系說法

1、依蘊立我¹³⁵

(1) 一般人理解難佛教之「無我說」¹³⁶

佛說無常、無我、涅槃，是佛法的最甚深處，對一般人來說，是非常難以理解（難以信受）的。

A、關於「記憶」的問題

如人類有「記憶」現象，但無常而論到徹底的剎那生滅，也就是最短的時間，還是生而即滅（p.46）的。

¹³⁴ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，p.47：

部派佛教而立「我」的，有犢子部及其流派，說轉部（Saṃkrāntivādin），而這都是從說一切有部（Sarvāstivādin）分化出來的。

¹³⁵ 參見：悟殷法師，《部派佛教上編—實相篇、業果篇》，p.10：

探討三世實有論者「依蘊立我」——在五蘊和合的身心相續中，建立「世俗補特伽羅」的理論基礎，還是立本於「自性實有」的信念：「一切法各住自性」，是實物有，即實法我；因緣和合，由諸法現起的作用，是施設有，亦即假名我。諸法恆住自性，不增不減，故沒有轉變差別；諸法之作用剎那生滅，亦「定無少法能從前世轉至後世」。因此，在（不離法體的）諸法現起的作用和合相續上，假名安立為補特伽羅，作為有情生命的輪迴體。

¹³⁶ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《俱舍論》卷30〈破執我品9〉（大正29，156c2-28）：

若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。然薄伽梵於契經中，說諸有情無明所覆，貪愛所繫，馳流生死，故應定有補特伽羅。……若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所有久相似境，何能憶知？剎那滅心於曾所受，久相似境何能憶知？如是憶知從相續內念，境想類心差別生。

(2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.688~689：

犢子部與說一切有系，原有親密的關係。但為了無力成立無常無我的業果相續，而取通俗的有我說，成立與蘊不一不異的不可說我。

世親對於犢子部的有我說，是非常慨歎的……犢子部的不可說我，是依蘊施設，而不可說與蘊是一是異的；是六識所能了知的。論主約依五蘊而安立，為六識所了知——兩大妄執，層層難破，並引經以說明補特伽羅我體的非有。

犢子部提出的經證，也給予一一解說。但問題還在：「為說阿誰流轉生死？」這是流轉中的主體問題。「若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所有久相似境，何能憶知？」這是經驗的記憶問題。剎那生滅，怎麼後心能知前心所知的。如解說為「憶念力」，那又誰在憶念？誰能憶念？這些才是說我、執我，非有我不可的問題所在。

如剎那生滅——無常，那前一念所知所見的，剎那間就滅去，後念生起時，早已沒有前念了。前念與後念，異生異滅，怎麼會有記憶的可能？

記憶，總要有一貫通前後的，才能保持過去的經驗到現在，而有再憶念的可能——這是「記憶」問題。

B、關於「業報」的問題

當時的印度宗教界，承認前死後生，一生一生的死生相續。問題與記憶一樣，前生所造的業，早已剎那滅去，至少也隨這一身心的死亡而過去。

前生的業已滅，怎麼能感後生的果報？死了而又再生，前死與後生間，有什麼聯繫——這是「業報」問題。

C、關於「縛脫」的問題

如生死繫縛的凡夫，經修證而成為聖人。凡夫的身心、煩惱雜染都過去了，聖者的無漏道果現前，滅去的雜染，與現起的清淨，有什麼關聯？

如凡夫過去了，聖人現前，凡聖間沒有一貫的體性，那凡夫並沒有成為聖人，何必求解脫呢——這是「縛脫」問題。

D、小結

這些問題，一般神教就說有我：我能保持記憶；我作業，我受果；我從生死得解脫。有了常住不變的自我，這一切問題都不成問題。

然在佛法中，「諸行無常」，剎那剎那的生滅；生滅中沒有從前到後的永恆者，無常所以無我。這樣，這些問題都不容易說明，至少不能使一般人滿意而信受。

(2) 有我論出現於佛教界的實際意義

A、舉論明義

佛法越普及，一般信仰的人越多；在一般人中，無常無我的佛法，越來越覺得難以理解信受了，這就是有我論出現於佛教界的實際意義。¹³⁷如¹³⁸說：

1. 「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？……若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所受久相似境，何能憶知」？(p.47)

「若我實無，誰能作業？誰能受果？……若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果」？

2. 「實我若無，云何得有憶識、誦習、恩怨等事？……若無實我，誰能造業，誰受果耶？……我若實無，誰於生死輪迴諸趣，誰復厭苦求趣涅槃」？

B、釋義

¹³⁷ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.400：

部派佛教中立「我」的，只是為了解說記憶、業報等問題，而不是以「我」為體證的諦理。

¹³⁸ (原書 p.58, n.3) 1. 《阿毘達磨俱舍論》卷 30 (大正 29, 156c、158b-c)。2. 《成唯識論》卷 1 (大正 31, 2a-c)。

補特伽羅 (pudgala)，義譯為「數取趣」，意義為不斷的受生死者，是「我」的別名。

佛教內的犢子部等，與神教的有我論，所以非有我不可，其理由是完全相同的。

不過佛法是「諸行無常」論者，所以雖採取有我說，而多少說得善巧一些。「常我」，在部派佛教內，還不敢違反傳統而公然提出來。

(3) 明佛教「有我說」之部派

部派佛教而立「我」的，有犢子部及其流派，說轉部 (Samkrāntivādin)，而這都是從說一切有部 (Sarvāstivādin) 分化出來的。

我在《唯識學探源》、《性空學探源》、已一再的加以論述¹³⁹，這裏再作簡要的說明。

A、說一切有部之主張

(A) 立「假名我」

《異部宗輪論》(大正 49, 16c) 說：

「說一切有部：……有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。

說一切有部立「假名我」——世俗補特伽羅 (saṃvṛti-pudgala)。

有部以為：在世俗法中，一一有情 (sattva) 營為不同的事業，作不同的業，受不同的果報，這是世間的事實。由於有情執取當前的身心為自己，所以成為一獨立的有情，一直流轉不已。

有情是依「有執受」的五蘊而假立的，雖然有世俗的補特伽羅、卻沒有實體的我可得。¹⁴⁰

(B) 法性恆住，作用隨緣

原來，說一切有部以為：一一法 (色蘊 (p.48) 等)「恆住自性」，法性是如如恆住的。

依於因緣，安住未來的法，剎那起用，入現在位；作用又剎那滅，入過去位。¹⁴¹ 有三世不同，而一一法性卻始終恆住自性，沒有變異。¹⁴²這可說「法性恆住，作

¹³⁹ (原書 p.58, n.4) 拙作《唯識學探源》(編入妙雲集中編三, 52-68)。《性空學探源》(編入妙雲集中編四, 170-182)。

¹⁴⁰ 參見：印順法師，《唯識學探源》，p.62：

假名補特伽羅，依實有的五蘊和合而假說，並非實有的存在。把有部的思想總結起來，就是：諸法實有的當體，是實法我，是真實有。在諸法 (有情的身心) 生起作用，和合相續上說，是可以假名為補特伽羅的。假使執為實有，那便是「諸法無我」所要無的我。

¹⁴¹ 參見：悟殷法師，《部派佛教上編—實相篇、業果篇》，p.8, n.7：

有部認為：一切法恆住自性，三世一如；因緣和合，由恆住自性的法體上現起的作用生滅，安立三世：未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。

¹⁴² 參見：印順法師，《空之探究》，pp.87~88：

說一切有部說三世實有，說過去與未來是現在的「類」，是同於現在的。但在未來與過去中，

用隨緣」。

依法的體性與作用來說，都沒有什麼是從前世到後世的，也就沒有移轉可說。

但剎那起用時，不但有同時的「俱有」、「相應」、¹⁴³又能引發後後的「相續」；依五蘊的和合、相續，假名為補特伽羅，也就依假名補特伽羅，可說有生死相續，從前生到後世了。

說一切有部的解說，是站在體（法性）用（作用）差別的見地；不過體與用的關係，雖不一而還是不異（沒有別法）的。

B、說轉部

(A) 辨部名

了解說一切有部所說，說轉部的見解，就容易明白了。如《異部宗輪論》（大正49，17b）說：

「其經量部本宗同義；謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。……有根邊蘊、有一味蘊。……執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部」。

銅鑠部（Tāmraśāṭīya）所傳，從說一切有部分出說轉部，又從說轉部分出說經部（Sūtravādin），也就是經量部。

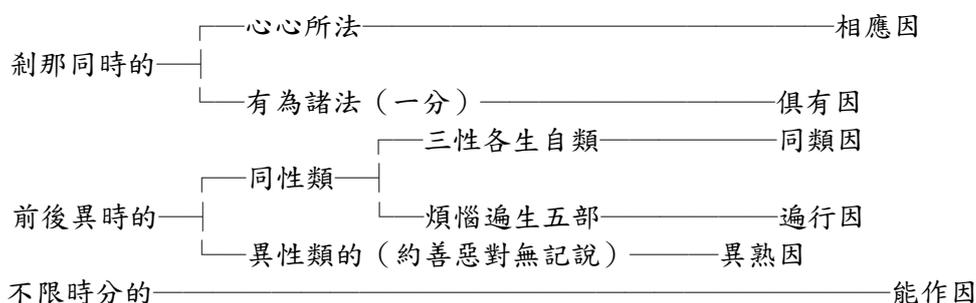
《異部宗輪論》是說一切有部所傳的，以為說轉與經量，是一部的別名。¹⁴⁴然

色法沒有極微的和集相，心法也沒有心聚的了別用。卻說過去與未來的法性，與現在的沒有任何差異，所以說「三世實有，法性恆住」。說一切有部的法性實有，從現在有而推論到過去與未來；過去與未來的實有，有形而上「有」的傾向。

¹⁴³ 參見：

(1) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.189~190：

「因緣」：契經但說四緣，論主創立為六因——相應因，俱有因，同類因，遍行因，異熟因，能作因。佛在經中，通泛的稱為因，稱為緣，而因緣對果的關係，實際上是多種多樣的。所以論師們依佛的教說，而歸納為種種不同類的因或緣。論主根源於古師的傳說，精密論究而成立六因。茲列表以略明六因的大意如下：



(2) 楊白衣，《俱舍要義》（靈泉禪寺印），p.232：

a、俱有因：俱有因是因果同時互相為因為果的力量。

b、相應因：心王和心所相應於所依、所緣、行相、時、事的五義，緣一境的時候，這種心王和心所的互相相應，即名為相應因。

※此二項同樣為同時的因。

¹⁴⁴ 參見：

(1) 印順法師，《唯識學探源》，p.59：

從特有的教義來說，這是說轉部，與後起的經量部不合。

(B) 略述宗義：二類五蘊

a、與他宗之差異

說轉部以為：五蘊有二類，有可以移轉到後世的；有勝義——真實的補特伽羅。從說一切有部出，而與說一切有部略有不同。¹⁴⁵

所說的「有根邊蘊，有一味蘊」，唯識學者解說為種子與現行，是不正確的！¹⁴⁶

b、舉論明義

(a) 舉論

如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）說：

「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊；前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，而共和合成一有情」。

(b) 釋義

二蘊說，沒有說明是什麼部派，但比對《異部宗輪論》，可斷定為說轉部的教

《異部宗輪論》說：經量部主張有蘊能從前世移轉到後世，所以又稱為說轉部。錫蘭的傳說：經量部從說轉部流出，並不是一派。後期的經量與說轉部，思想上確有很大的距離。

我國古德雖說它是一部，也分別經部的本計與末計。經量本計——說轉部，初從有部流出，是有部與犢子系的折中者，也建立勝義補特伽羅。末計——依譬喻論師所流出的經部，時間稍晚，大約成立在西元二世紀末。它已放棄補特伽羅，有轉向分別說系的趨勢。

(2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.528~529。

(3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.605~606。

¹⁴⁵ 參見：印順法師，《性空學探源》，pp.176~177：

常住的根本蘊就是《宗輪論》的一味蘊；無常的作用蘊就是根邊蘊。實際上也就是有部所說的法體與作用。法體恆住自性，所以是常（雖然有部不許法體叫做「常」）；作用生起，剎那即滅，所以是無常。「根本作用二蘊而共和合成一有情」，就是說：在這常住與無常二蘊的總體上，建立起我（有情）來；這我，就叫「勝義補特伽羅」，它就是真實我。依這我，可以從前世移轉到後世。他從體用綜合（作用的互相關涉，不離法體的互相關涉）的見地建立起我。由此，可見得他與有部的不同。……

經部本計的說轉部卻不同，它從有部分流出來，觀察有情流轉的前生後世間，應該有個常住相續的連貫者；於是他接受了有部的體用說，卻又把體用綜合起來，建立成為勝義補特伽羅。其真實性，是比有部更強化了。

¹⁴⁶ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.157~162：

……論文說得明白，是從諸蘊的移轉得名的。那能移轉的諸蘊，是怎樣的呢？《異部宗輪論》說：「有根邊蘊，有一味蘊」。二蘊的含義，《宗輪論》與各種論典，都沒有詳細的說到；只有窺基的《述記》……他把一味蘊，看做微細的心心所法，是沒有色法的四蘊。一味相續的細心，是生死的根本，是間斷五蘊所依而起的根本。這一味而轉的細心，與論文的「諸蘊從前世轉到後世」，不無矛盾。……

這二蘊，拿種子思想來說，就是種子與現行。種子說，雖是依一味蘊等演化而成，但在時間上，比較要遲一點。……說轉部的二蘊說，是從有部分出的初期思想。異部宗輪論，除了幾點特殊的教義而外，也說說轉部與有部大體相同。所以用有部法體與作用的思想去解說它，比種子說要正確得多。

義。根本蘊就是一味蘊，作用蘊就是根邊蘊。

c、二蘊說與有部教說之異同

實際上，二蘊就是說一切有部的法體與作用的不同解說。

法體「恆住自性」，有部只許說「恆住」，不能說是「常住」，然在其他部派看來，恆與常是一樣的。

所以《俱舍論》曾評斥說：「許法體恆有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」¹⁴⁷！

有部的法體恆住，說轉部立為常住的根本蘊（即一味蘊）；作用起滅，立為無常的作用蘊（即根邊蘊）。

d、立勝義補特伽羅以解說業報等難題

二蘊「和合成一有情」，就是在常與無常的二蘊統一中，建立勝義補特伽羅（paramârtha-pudgala）。

從體用統一的見地，所以成立的補特伽羅，不是假名的，而是有真實性的我。依勝義補特伽羅，五蘊就有移轉——從前到後的可能。

記憶與業報問題，也就可以解說了。《大毘婆沙論》的二蘊合為有情說，正是為了說明記憶問題。¹⁴⁸

C、犢子部及其支派

(A) 總說

犢子部及其支派——正量部（Sammatīya），法上部（Dharmottarīya），賢胃部（Bhadrayānīya），密林山部（Channagirika），都成立不可說我（anabhilāpya-pudgala）。

(B) 犢子部依假施設立不可說我

a、雖立不可說我，但與有部之假名我無大差異

犢子部從說一切有部分出，與說一切有部的論義相近，僅「若六若七與此不同」¹⁴⁹。主要的不同，就（p.50）是不可說我。

犢子部立「五法藏」：過去法藏，現在法藏，未來法藏，無為法藏，不可說法

¹⁴⁷（原書 p.58，n.5）《阿毘達磨俱舍論》卷 20（大正 29，105b）。

¹⁴⁸ 參見：五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55a16-c19）。

¹⁴⁹ 參見：

（1）（原書 p.58，n.6）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2（大正 27，8b）。

（2）五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2（大正 27，8b17-26）：

問：今此論宗與犢子部何相關預而敘彼說？

答：為令疑者得決定故。謂彼與此所立義宗，雖多分同而有少異。

謂彼部執：^[1]世第一法唯以信等五根為性；^[2]諸異生性一向染污，謂：欲界繫見苦所斷，十種隨眠為自性故；^[3]隨眠體是不相應行；^[4]涅槃有三種，謂：學、無學、非學¹⁴⁹無學；^[5]立阿素洛為第六趣；^[6]補特伽羅體是實有。

彼如是等若六、若七與此不同，餘多相似。

藏。三世法是有為法，有為與無為法以外的不可說藏，就是不可說我。¹⁵⁰

如《異部宗輪論》（大正 49，16c）說：

「犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉」。

犢子部與說轉部，都是依補特伽羅，說明前生後世移轉的可能。

犢子部的補特伽羅——不可說我，是「依蘊、處、界假施設名」，在原則上，與說一切有部的假名我，是沒有太大不同的。¹⁵¹

b、犢子部所立的三類補特伽羅¹⁵²

(a) 舉論

犢子部所立的補特伽羅，分為三類，如《部執異論》（大正 49，21c）說：

「犢子部——可住子部……攝陰、界、入故，立人等假名。有三種假：一、攝一切假；二、攝一分假；三、攝減度假」。

屬於犢子部系的《三法度論》，說到「受施設，過去施設，減施設」——三種施設¹⁵³。

《三彌底部（正量部）》¹⁵⁴立三種人：「依說人、度說人，減說人」；「說者，亦名安，亦名制，立名假名」¹⁵⁵。

(b) 釋義

假名，施設，說，都是 *prajñapti* 的義譯。¹⁵⁶施設，說，與《部執異論》的

¹⁵⁰ 參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.459：

犢子部立五法藏，就是這三世有為、無為、不可說——三類。不可說，就是「不可說我」。

¹⁵¹ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.66~67：

依蘊界處安立，在有部看來，就是假有，沒有自體。假使有體，就不能說依蘊安立。犢子部的意見：「四微和合有柱法，五陰和合有人法」（見《大智度論》卷1），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

¹⁵² 參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.458~460；pp.465~467。

¹⁵³（原書 p.59，n.7）《三法度論》卷中（大正 25，24b）。

¹⁵⁴ 參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.466~467：

論名《三彌底部論》，以部派名為論名，這是不曾見過的。其實，這是譯者所立，並非論的本名。在《論》的末後（大正 32，473a）說：「依說論竟」。梵文原本，經論的名字，都是安在末後的。……所以，這部論原名《依說論》。……

「依」，應為 *upādāna*，正譯為取。古人每譯為受，如稱五取蘊為五受陰。《三法度論》的「受施設」，就是「依說」。依，梵語為 *upādhi*（億波提）；音與義，都與取相近。所以，「依說」就是「受施設」，為梵語 *upādāna-prajñapti* 的義譯。這部論重在成立不可說的補特伽羅；雖分三類，而主要為依「執受諸蘊立補特伽羅」；也就因此，論名《取施設論》（依說論）了。

¹⁵⁵（原書 p.59，n.8）《三彌底部論》卷中（大正 32，466b）。

¹⁵⁶ 參見：水野弘元著，惠敏法師譯，《佛教教理研究》，p.537：

在註釋時代以後的巴利佛教，此施設一詞被用來作為表示「名稱」或「概念」之意的特別術

「假」相合。¹⁵⁷

犢子部系的不可說我，依蘊、界、處而施設的；約現在的，過去的，涅槃的，立為三種補特伽羅，都是施設假。¹⁵⁸

(C) 餘論書中之引述與疑難

a、《俱舍論》

(a) 提問

依說一切有部，立「實法有」與「假名有」的差別，假名有是沒有自性的。

(p.51)「我」既依蘊、界、處施設，是假有，就沒有自性，怎麼又立有「不可說我」呢？

這在說一切有部（及經部）的立場，是難以通解的，所以《俱舍論》問他：到底是實有，是假有？¹⁵⁹

(b) 答覆：我「不離蘊」亦「不即蘊」

犢子部的意見，如《阿毘達磨俱舍論》卷 29（大正 29，152c）說：

「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅。……此如世間依薪立火。……謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一」。

說一切有部的責問，到底是實是假，被犢子拒絕了。

犢子部以為，依蘊立我，是假施設，但我與蘊是不一不異的。如依薪立火那樣，火不能離薪，但火也並不是薪。

這樣，我是不離蘊的，但依蘊立我，我並不等於蘊，所以別立不可說我。

b、《大智度論》中引述

《智度論》說：犢子部「四大和合有眼法，如是五眾和合有人法」¹⁶⁰。如依四大成柱，柱是依四大施設的，但柱有柱的體相、作用，與四大是不同的。

所以，說一切有部是「假無體」說，犢子部是「假有體」說。

施設而可說有體，所以不可說我，不能以實有或假有去分判的，只能這樣說：不可說我不是有為（無常），不是無為（常），而是不可說的有。¹⁶¹

語。因為施設一詞本來含有「設定」、「制定」之意，所以它被解釋成「被設定為名稱或概念」。

¹⁵⁷ 參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.137：

波羅聶提（prajñapti），可以譯為「假」，也可譯「施設」。

¹⁵⁸ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.73：

犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。

¹⁵⁹ 參見：

(1) 世親造·玄奘譯《俱舍論》卷 29〈破執我品 9〉（大正 29，152c9-29）：

(2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.65~68。

¹⁶⁰（原書 p.59，n.9）《大智度論》卷 1（大正 25，61a）。

¹⁶¹ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.66~67：

犢子部的不可說我，似乎非常特出，其實依蘊施設，與說一切有部的假名我，說轉部的勝義我，一脈相通，只是解說上有些差別而已。¹⁶²

c、《中論》中疑難

(a)《中論》等之引述

犢子部立不可說我，當然用來說明記憶、業報的現象，還有執取根身的作用，如《中論》卷2（大正30，13b）說：

「有論師言：先未有眼等法，應有本住，因是本住，眼等諸根得增長。若無本住，身及眼（p.52）、耳諸根，為因何生而得增長」。¹⁶³

本住（vyavasthita），指不可說我而說。¹⁶⁴

依《般若燈論釋》說：「唯有婆私弗多羅[犢子]立如是義」¹⁶⁵。人在結生相續的胎中，身根等漸漸增長起來。

《阿含經》說：「緣識有名色」，依識的執取而漸長。¹⁶⁶

(b) 犢子部之回應

然犢子部以為：這是不可說我的力量，如不是先有「本住」——我，識是不能執取而使諸根增長的。

在生死相續，根身漸長中，不可說我有生命主體的意義，與神教的神我說相

假、實的思想，有部與犢子誰是正確的，這裡無須討論；要說的，是它們對於假實，有著不同的思想。依蘊界處安立，在有部看來，就是假有，沒有自體。假使有體，就不能說依蘊安立。犢子部的意見：「四微和合有柱法，五陰和合有人法」（見《大智度論》卷一），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

¹⁶² 參見：印順法師，《性空學探源》，p.171：

學派分流中，「我」的安立有假名我（薩婆多部等）與勝義我（犢子部等）的兩大派。其實，這是理論所逼出的差別，最初都是依蘊處界而安立的，是同源異流，不是截然不同的兩條路。

¹⁶³ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.193~194：

若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。

前離法無人破的顯正中，是依法有我無的思想而顯示的。這即法無人破的顯正中，是依我空即法空的思想而顯示的。……

這裡是說：假使「眼耳等」的諸「根」，「苦樂等」的「諸法」中，沒「有」實在的「本住」；本住沒有，那裡還有眼等、苦樂等的諸法呢？所以說：「眼等亦應無」。

前者是破人我，顯示了我空；後者是破法我，顯示了法空。在清辨論中，沒有這顯正的一頌，破後接著就是結呵，似乎要文氣相接些。現在依青目釋本頌，所以別判為顯正。

¹⁶⁴ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.184：

本住是神我的異名。住有安定而不動的意義；本是本來有的意思。本有常住不變的，就是我。本論譯為〈觀本住品〉，餘譯作觀受受者。佛法中，犢子系的不即五蘊不離五蘊的不可說我，經量部的勝義補特伽羅我，都是在一切演變的流動中，顯示有不變不流動者。這存在者，能感受苦樂的果報。外道所說的神我，也是建立於自作自受的前後一貫性；沒有這貫通前後的神我，自作自受的業感關係，就沒法建立。

¹⁶⁵（原書 p.59，n.10）《般若燈論釋》卷6（大正30，82b）。

¹⁶⁶ 參見：後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷10（大正01，61b8-22）。

近。

d、《順正理論》中引述

又《阿毘達磨順正理論》卷 38（大正 29，556c）說：

「婆雌子部作如是言：補特伽羅是所歸佛」。

什麼是所歸依的佛？婆雌子——犢子部以為：歸依不可說我，歸依於成正覺的所依蘊而立的不可說我。佛就是「我」，是不可說與蘊是一是異的「我」。

(D) 小結：犢子系對如來大我之影響

犢子部一系，在中印度、西印度一帶，非常興盛。以不可說我為佛（如來），對後期大乘的如來大我說，應有不容忽視的影響！

2、依心立我¹⁶⁷

(1)《成實論》中之引述

佛說：一切沙門、婆羅門、都是依五蘊而執我的。依五蘊（界，處）立我，說一切有部，犢子部，說轉部，都謹守這一原則。然在佛教中，還有依心立我的學派，

A、舉論

如《成實論》卷 5（大正 32，278c）說：

「又無我故，應心起業。以心是一，能起諸業，還自受報。心死，心生，心縛，心解（脫）；本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。¹⁶⁸又（p.53）佛法無我，以心一故，名眾生相」。

B、釋義

佛法是沒有實我的，但世俗法中，一一眾生的死生、縛脫，作業受報，記憶等是有的。

依「一心論者」的見解，這是一心的作用，依一心而有眾生相——死生、縛解、業報等。¹⁶⁹

¹⁶⁷ 參見：悟殷法師，《部派佛教上編—實相篇、業果篇》，p.10：

現在實有論者「依心立我」——在有情一心相續上，安立假名補特伽羅。其學理依據則是：在剎那生滅的心心所法上，別有一心相續不斷；亦即在六識外，別有細心相續不斷，是六識生起的所依，亦是有情生命緣起的中樞。

¹⁶⁸ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.92~93：

《成實論》（卷五）主的批評說：「若心是一，即為是常，常即真我。所以者何？以今作後作，常一不變，故名為我」。反對者的意見，固然把它看成外道的神我；但在一心論者，卻認為非如此不能建立生命的連鎖。

若剎那生滅前後別體，無法說明前後的移轉。《成實論》敘述它的意見說：「以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力」。本著剎那生滅不能安立因果連繫的觀點，才考慮到心性的一體。這不但一心論者如此，犢子的建立不可說我，經量本計的一味蘊，也都是感到剎那論的困難而這樣的。

¹⁶⁹ 參見：印順法師，《唯識學探源》，p.92：

一心論者，不像犢子系建立不同外道的真我，因為佛法是無我的；但不能不建立一貫通前後的生命主體，於是建立一心論。

(2)《大毘婆沙論》中之引述

A、舉論

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11 (大正 27, 55b) 說：

「有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一。如是可能憶本所作，以前後位覺體一故，前位所作，後位能憶」。

B、釋義

「覺性是一」，所以能憶念，正是一心論者的見解。一心論者的「一心」，《成實論》也明說「覺性」。¹⁷⁰

「一心」，不是常住心，是念念滅而又心相續的。前心與後心雖不同，而同一覺性，所以可依心而立為眾生相。

(3) 依心立我的理由

A、以心識來說明有情的染淨業報

依五蘊中的心來安立有情，在佛法是有理由的。依神教，「我」是造業、受報，繫縛與解脫的主體，所以「我」又名為「作者」(也有說是「受者」的)。

佛法否定了神我的作受說，對於有情的染淨業報，都以心識為主來說明，如說¹⁷¹：

1. 「長夜心(為)貪欲所染，瞋恚、愚癡所染，心惱(雜染)故眾生惱，心淨故眾生淨。……譬如畫師，畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類」。
2. 「心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轆¹⁷²于轍¹⁷³」(為善，例)。¹⁷⁴

¹⁷⁰ 參見：印順法師，《唯識學探源》，pp.90~93：

這一心相續論者，論文雖沒有明白的說是分別論者，但它的心性無別，與分別論者，確是完全一致的。相續中的染心與不染心，有部等說體性各別，分別論者卻說心性是一的。同一的本淨心性，依《成實論》(卷三)的解說，只是覺性。眼識也好，意識也好，有煩惱也好，無煩惱也好，這能知能覺的覺性，並沒有分別。《婆沙論》卷 11，還有覺性是一論者，其實也就是分別論者一心論的異名。……

¹⁷¹ (原書 p.59, n.11) 1. 《雜阿含經》卷 10 (大正 2, 69c)。2. 《法句經》(大正 4, 562a)。

¹⁷² 轆(ㄉㄨㄛˋ)：1. 車輪輾軋。(《漢語大詞典(九)》，p.1338)

¹⁷³ 轍(ㄉㄨㄛˊ)：1. 車輪碾過的痕跡。(《漢語大詞典(九)》，p.1333)

¹⁷⁴ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 51(大正 02, 827b11-18)：

……佛告王曰：「當以此方便，知**意根最為重**，餘二者輕。」爾時，世尊便說斯偈：

心為法本，心尊心使，心之念惡，即行即施，於彼受苦，輪轆于轍。

心為法本，心尊心使，中心念善，即行即為，受其善報，如影隨形。

爾時，波斯匿王白世尊言：「如是，如來！為惡之人，身行惡，隨行墮惡趣。」

(2) 《法句經·雙品》卷 1，《漢譯南傳》26, 13a7-8：

諸法意為導，意主意造作。人若染穢意，或語或〔身〕行，苦事則隨彼，如輪隨獸足。

(3) 姚秦·竺佛念譯《出曜經》卷 28(大正 04, 760a11-b7)：

B、心識為一切法的主導者，取代了神我的地位

心、意、識是無常的，無我的，為一切法的主導者，取代了神我的地位。《雜阿含經》的緣 (p.54) 起說，有「齊識而還」的十（或九）支說¹⁷⁵，也是這一意義。

依五蘊而立有情，如集土地、人民、治權而成為國家。依心識而立有情，如以中央政府的元首，代表國家。

「識緣名色，名色緣識」，心識與根身等有相依的關係，心識是不能獨存的；如國家元首有權力，治理民眾的政治，而又依賴於民眾的支持一樣。

C、小結

心識，取代神我而成為有情的主導者，所以有情（我）與心識，有聯合的可能性。如來藏說有「我」的特性，其後與心識相聯合，也是有其可能性的。

五、大乘佛教傾向有我論的思想

(一) 般若經典

1、大乘佛教興起後，修正的神我說出現¹⁷⁶

大乘佛教興起以前，「勝義我」，「不可說我」，已在「部派佛教」中流傳。大乘興起以後，到了西元 2 世紀中，修正了的神我說，也在大乘佛教界出現，

(1)《大般若經》之「初、二、三分」

如《大般若波羅蜜多經》（「初分」）卷 4（大正 5，17b-c）說：

「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀！實有菩薩；不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行；……」。

玄奘所譯《大般若經》的「第二分」、「第三分」，經文相同¹⁷⁷。

從「原始般若」以來，菩薩但有名字，「小品般若」更廣說一切我、法皆空，而與《十萬頌般若經》相當的「初分」，卻說「實有菩薩」，不能不感到意外！

(2) 與第二、三分相當的譯本，皆無「實有菩薩」

考晉竺叔蘭於元康元年（西元 291）所譯《放光般若經》，竺法護於太康 7 年（西元

心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轢于轍。

爾時世尊告諸比丘：「自今以後先說勸食偈，然後乃食。」舍衛城里有二乞兒，至眾僧中乞食，正值聖眾未說勸食之偈，其中有一乞兒，嫉妬心盛便發惡心：「設我後得自在為國王者，當以車輪轢斷爾許道人頭。」說偈之後，乞兒乞食得貲無央數，出在路側飽滿睡眠，數百群車路由其中，轢斷其頭，死入地獄受苦無量。

心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，福慶自隨，如影隨形。……

¹⁷⁵ 參見：

(1) (原書 p.59, n.12)《雜阿含經》卷 12 (大正 2, 80b-c)。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈法之施設與發展趨勢〉，pp.238~239。

¹⁷⁶ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 10 章，第 5 章，pp.692~698。

¹⁷⁷ (原書 p.59, n.13)《大般若波羅蜜多經》(第二分)卷 402 (大正 7, 11b-c)。又(第三分)卷 480 (大正 7, 433b)。

286) 譯出的《光讚般若經》，姚秦鳩摩羅什於弘始 5 年（西元 403）所譯的《摩訶般若經》，

與玄奘所譯的「第二分」、「第三分」相當，都沒有「實有菩薩 (p.55)」一句。

〔3〕奘譯始有「實有菩薩」等之文句

在西元 3 到 5 世紀初，中國的古譯都沒有，而 7 世紀的玄奘譯卻有了。

安慧 (Sthiramati)《雜集論》這樣說：「如是十種分別，依般若波羅蜜多初分宣說」¹⁷⁸。「實有菩薩」等經文，唯識學派 (Vijñānavādin) 以為是對治十種散亂分別¹⁷⁹ 的。

特別點明是「初分宣說」，可見安慧的時代（西元 5 世紀），「實有菩薩」還只是「初分」所特有的，以後的「第二分」、「第三分」，也補入這一句，奘譯才與古譯不合了。

2、「實有菩薩」與「如來大我」之關係

〔1〕唯識家以真如空為菩薩的實體

菩薩是菩提薩埵 (bodhisattva) ——覺有情，「實有菩薩」不等於實有「我」嗎？玄奘所譯的世親 (Vasubandhu)《攝大乘論釋》卷 4 (大正 31, 342c) 說：

「此中無相散動 (亂) 者，謂此散動，即以其無為所緣相。為對治此散動故，般若波羅蜜多經言：實有菩薩。言實有者，顯示菩薩實有空體，空即是體，故名空體」。

依玄奘所譯來說：沒有遍計所執性 (parikalpita-svabhāva)、依他起性 (paratantrasvabhāva) 為體的菩薩，但不是什麼都沒有，菩薩空性 (śūnyatā) 是實有的，這不過圓成實性 (pariniṣpanna-svabhāva) 空是實有而已。

然真諦所譯本說：「由說實有，顯有菩薩以真如空為體」¹⁸⁰。

¹⁷⁸ 參見：

(1) (原書 p.59, n.14)《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14 (大正 31, 764b)。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.696：

安慧 (Sthiramati) 是西元五世紀人。在他釋譯造成《雜集論》的時候，「十種分別」還只是依《般若經》「初分」宣說，所以特地提到依據「初分」。

¹⁷⁹ 參見：

(1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 140a1-5)：

散動分別，謂諸菩薩十種分別：一、無相散動，二、有相散動，三、增益散動，四、損減散動，五、一性散動，六、異性散動，七、自性散動，八、差別散動，九、如名取義散動，十、如義取名散動。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.251~255：

……十、「散動分別」：這是大乘「菩薩」不共所對治的「十種分別」。散是散亂，動是流動；因這散動分別為障礙，使無分別智不得現前，使我們不見諸法的真實性。

《大般若經》中說的無分別智，就是對治這散動分別的。這十種散動分別依《大般若經》而立。雖然，整個《大般若經》都是遣除十種分別，而〈學觀品〉有一段文，特別說得具足。……

無性 (Asvabhāva) 的《釋論》也說：「謂實有空為菩薩體」¹⁸¹。

這都是說：菩薩是實有的，真如 (tathatā) 空是菩薩的實體。

(2) 由於佛的真如清淨，故佛名為「大我」

沒有世俗的菩薩實體，卻有勝義的實有菩薩，這可與如來大我比較研究。如傳為無著 (Asaṅga) 所造的《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 603c) 說：(p.56)

「清淨空無我，佛說第一我，諸佛我淨故，故佛名大我。…… (釋)：第一無我，謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」。

說菩薩，菩薩以真如空為體。說如來，如來清淨真如也是佛的我自性。由於佛的真如——我最清淨，所以佛名為大我。

(3) 小結：「實有菩薩」是「真我」的別名

所以，《般若經》的「實有菩薩」，依唯識論師的解說，菩薩真如空性，就是菩薩的「我」自性。「實有菩薩」，只是「真我」的別名。¹⁸²

3、實有菩薩與五法藏的不可說我關係之推想¹⁸³

(1) 《大般若經》中的「五種所知海岸」

《大般若波羅蜜多經》(「初分」) 卷 54 (大正 5, 306b) 又說：

「住此六波羅蜜多，佛及二乘能度五種所知海岸。何等為五？一者過去，二者未來，三者現在，四者無為，五者不可說」。

《般若經》在說明第六地菩薩時，說到了「佛及二乘能度五種所知海岸」。《般若》「第二分」、「第三分」，也是這樣說¹⁸⁴。

「五種所知海岸」，顯然是引用了犢子部的「五法藏」。

《俱舍論》也稱「五法藏」為「五種爾燄」¹⁸⁵，爾燄 (jñeya) 是「所知」的音譯。

¹⁸⁰ (原書 p.59, n.15) 《攝大乘論釋》卷 5 (大正 31, 189c)。

¹⁸¹ (原書 p.59, n.16) 《攝大乘論釋》卷 4 (大正 31, 405b)。

¹⁸² 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.694~695：

……《金剛仙論》與《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》，也都說到《般若經》的對治十種「散動分別」。般若能對治一切分別執著，當然是沒有問題的，問題在經初的「實有菩薩」一句。「實有菩薩」，與經說的「但有假名謂之菩提薩埵」，直覺得有點不調和。……原來瑜伽學者，是以「空」為「空所顯性」，圓成實(空)性是真實有的。實有空(性)為菩薩體，為「如來藏」、「大我」說的一種解說。……

一切眾生，一切菩薩，一切諸佛，平等無差別，名為真如。真如是佛的我自性——最清淨自性，所以佛稱為大我。在眾生位，就是「眾生界」、「如來藏」；在菩薩位，是「菩薩界」、「菩薩實有空體」。以清淨空性為菩薩體，這是不能說沒有的。如以為沒有，那就是「無相散動」；為了對治這種妄執分別，所以佛說「實有菩薩」；這是瑜伽學者對於《般若經》義的解說。

¹⁸³ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 10 章，第 5 章，pp.698~699。

¹⁸⁴ (原書 p.59, n.17) 《大般若波羅蜜多經》(第二分) 卷 416 (大正 7, 86a)。又(第三分) 卷 490 (大正 7, 494a)。

¹⁸⁵ (原書 p.59, n.18) 《阿毘達磨俱舍論》卷 29 (大正 29, 153b)。

(2) 從中國古譯本可推知，「五種所知」應是後來才補入「第二、三分」的

然中國的古譯本——《光讚般若》《放光般若》，《摩訶般若》，《大智度論》所解釋的《二萬二千頌般若經》，都沒有說到「五種所知」，

依「實有菩薩」為例來推論，這也是「初分」——《十萬頌般若經》所有，後來才補入「第二分」、「第三分」的。

(3) 「實有菩薩」引起「不可說我」的意解

《大般若經》「初分」，引用犢子部的「五法藏」。

其中「不可說」，雖可解說為如、法界的別名、然在佛教界，對《大般若經》的「不可 (p.57) 說」，不可能不聯想到犢子的「不可說」，而引起「如」就是「不可說我」的意解。從引用「不可說」(我)而論，「實有菩薩」也只是這一意義。

如犢子部以為，歸依的佛，以補特伽羅為體，那菩薩也當然是補特伽羅為體，補特伽羅就是「不可說我」。

4、小結

西元 150 年後，《大般若經》引用了「不可說我」，「我」在大乘中漸漸的被接受融會了！

(二) 文殊經典

鳩摩羅什所譯的《清淨毘尼方廣經》，宋法海所譯的《寂調音所問經》、與晉竺法護所譯的《文殊師利淨律經》，是同本異譯。

1、諸譯本中之差異

(1) 舉經¹⁸⁶

羅什與法海的譯本，比竺法護的譯本，末後多了一段，如《清淨毘尼方廣經》(大正 24, 1080c) 說：

「如金器、銀器、……瓦器、木器，其中空界，器雖種種，其空無異。如是一法性 [界]、一如、一實際，然諸眾生種種形相各取生處，彼自體變百千億種種形色別異，謂地獄色，……佛色，以平等故色等 (如)，如等故色等，空等故色等。善男子！文殊師利以是事故，說一切世界等，乃至一切眾生等」。

(2) 釋義

這一段經文，主要在說明眾生與佛等平等。

舉虛空界 (ākāśa-dhātu) 為譬喻說：如空界遍在一切處，隨器具而不同，金器空，瓦器空，隨器雖有種種，而虛空是平等不二的。

這比喻法性 (dharma-dhātu)，如 (tathatā)，實際 (bhūtaḥ) 是平等不二的、而眾生現起種種，地獄色相，……佛色相，這都是「自體」所變作的。

¹⁸⁶ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.880：

物有種種，而虛空界平等，所以文殊說「我今不去」。這部經，從東西二土的法門不同，表示出文殊師利法門的特性。

特出的經句是：「自體變百千億種形色別異」¹⁸⁷。(p.58)《寂調音所問經》，譯為「我分化成若干千色」¹⁸⁸，可見自體是我 (ātman) 的異譯。

2、自體變到如來藏說

約如、法界、實際說，一切色相差別而如、法界不異，與一般大乘經說相符。

然從「自體變」作來說，「我」變化一切凡、聖，似乎有差別而我體不二。我與真如、法界，看作同一內容，就是如來藏說了。

3、結說

「自體變」作一段，是竺法護初譯所沒有，可能為後來增補的。

不過與文殊師利 (Mañjuśrī) 有關的聖典，眾生界 (sattva-dhātu)、我界 (ātma-dhātu)，已受到了重視。

《文殊師利現寶藏經》也說：「此人種[眾生界]、法界、虛空界，而無有二」¹⁸⁹。「界」與「我」，已在西元3世紀，這樣的興起而融入大乘了！

第四節 佛子與佛種性

(pp.60-66)

一、揭發：「佛子」、「佛種性」對如來藏說之啟發

如來藏 (tathāgata-garbha) 是胎藏的藏，與懷妊、誕生，也與種性 (gotra) ——血統有關。從譬喻¹⁹⁰而發展起來的「佛子」與「佛種性」，對如來藏說，是有啟發作用的。

二、明「佛子」之涵義

(一) 聲聞佛教中之「佛子」

1、阿羅漢即是佛子

佛子，是阿羅漢 (arhat) 的通稱。佛讚五百阿羅漢說：「汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財」。¹⁹¹

印度的婆羅門 (Brahmā)，自以為從梵天口生，從梵天化生，所以佛說：阿羅漢們是從聽聞佛口說法聲 (所以名為聲聞) 而生，從法——法性寂滅的證入而成的。

¹⁸⁷ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《清淨毘尼方廣經》卷1(大正24, 1080c25-26)。

¹⁸⁸ (原書 p.59, n.19)《寂調音所問經》(大正24, 1086b-c)。

¹⁸⁹ (原書 p.59, n.20)《文殊師利現寶藏經》卷下(大正14, 460c)。

¹⁹⁰ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，p.16：

大乘佛教在發展中，如來與藏(界藏與胎藏)，是分別發展的；發展的方向也是極複雜的。超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏的教說。

¹⁹¹ (原書 p.65, n.1)《雜阿含經》卷45(大正2, 330a)。《中阿含經》卷29〈請請經〉(大正1, 610a)。

2、能繼承如來的大業：須菩提

佛子，表示了有佛那樣的聖性，能繼承如來覺世的大業，所以名為佛子。經中或稱之「佛之愛子」。¹⁹²

在《小品般若波羅蜜經》卷6，解說（大正8，562b）為：「須菩提為隨佛生。隨何法生故名隨佛生？諸天子！隨如行故，須菩提隨如來生」。

須菩提（Subhūti）是著名的聖者，被稱為隨如來生。如來是從如（tathā）而來：須菩提是隨順真如而行的，所以名為隨如來（佛）生。

3、以輪王長子喻為佛子：舍利弗

阿羅漢，古代是稱為「佛子」，「勝者之子」，或「如來之子」的。

在「佛子」中，有如來的長子，如《雜阿含經》（1212經）說：「汝（舍利弗）今如是為我長子，鄰受灌頂而未灌頂，住於儀法，我所應轉法輪、汝亦隨轉」。¹⁹³

在佛經中，每以輪王（Cakravartī-rāja）的正法化世，比喻如來的出世法化世。

輪王的長子，有繼承輪王事業的義務（p.61），也就用來比喻舍利弗（Śāriputra）的助佛揚化。

4、主導結集者喻為佛子：摩訶迦葉

由於舍利弗在佛涅槃以前就涅槃了，所以釋尊的茶毘大典，結集經律，由摩訶迦葉（Mahākāśyapa）出來領導，摩訶迦葉也就以輪王長子為喻，表示自己是如來長子了！¹⁹⁴

（二）大乘佛教中之「佛子」

¹⁹² 參見：

（1）（原書 p.65，n.2）《相應部》〈蘊相應〉（南傳 14，133）。《中阿含經》卷 29〈說無常經〉（大正 1，609c）。

（2）《相應部經典》〈蘊相應〉卷 22（南傳 15，123a13-124a2）：

徧知五之蘊，七正法為境[3]，善士應讚歎，此佛之愛子。

[3]「七正法」，信、慚、愧、多真、發勤、在念、慧之七種（原註）。

（3）東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·120 說無常經》卷 29（大正 1，609c19-610a5）：

無著第一樂，斷欲無有愛，永捨離我慢，裂壞無明網。

彼得不移動，心中無穢濁，不染著世間，梵行得無漏。

了知於五陰，境界七善法，大雄遊行處，離一切恐怖。

成就七覺寶，具學三種學，妙稱上朋友，佛最上真子。

成就十支道，大龍極定心，是世中第一，彼則無有愛。

眾事不移動，解脫當來有，斷生老病死，所作辦滅漏。

興起無學智，得身最後邊，梵行第一具，彼心不由他。

上下及諸方，彼無有喜樂，能為師子吼，世間無上覺。

¹⁹³（原書 p.65，n.3）《雜阿含經》卷 45（大正 2，330b）。《相應部》〈婆耆沙長老相應〉（南傳 12，330）。《中阿含經》卷 29〈請請經〉（大正 1，610b）。《增支部》〈五集〉（南傳 19，208）。

¹⁹⁴（原書 p.65，n.4）《雜阿含經》卷 41（大正 2，303c）。《相應部》〈迦葉相應〉（南傳 13，323-324）。

1、舉經明：菩薩為真實佛子

等到菩薩思想興盛起來，菩薩將來要繼位作佛，當然也是佛子。

進一步，要簡別佛子，推尊菩薩為「如來真實佛子」，如《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會〉(大正 11, 634b-c) 說：

「迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通，懷妊生子。於意云何？是王子不？不也！世尊！如是迦葉！我聲聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子。迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子，雖出下姓，得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死，隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子」。

「迦葉！譬如轉輪聖王而有千子，未有一人有聖王相，聖王於中不生子想。如來亦爾，雖有百千萬億聲聞眷屬圍遶，而無菩薩，如來於中不生子想。迦葉！譬如轉輪聖王有大夫人，懷妊七日，是子具有轉輪王相，諸天尊重，過餘諸子具身力者。所以者何？是胎王子，必紹尊位，繼聖王種。如是迦葉！初發心菩薩亦復如是，雖未具足諸菩薩根，如胎王子，諸天神王深心尊重，過於八解大阿羅漢。所以者何？如是菩薩名紹尊位，不斷佛種」。

2、釋義

《寶積經》的王子譬喻，說明了菩薩才是真實佛子。

(1) 以「種性」喻真佛子

第一則喻，「王大夫人與貧賤通」，生 (p.62) 下來的並不是王子，因為不是聖位的血統——種性 (gotra)。

聲聞聖者雖然與佛一樣的證入法性，但由於雜有貧賤（沒有悲願，獨善）的因素，不能說是真實的佛子。

父家長時代，種性是依父親而定的，所以聖王與使女生子，反而是王子。這如還在凡夫位的菩薩，但有了如來——悲願的特性，也就是佛的真子了。

(2) 以「胎藏」喻為紹如來位

第二喻，說到了胎（藏）有轉輪王相，與《如來藏經》九喻中的「貧賤醜陋女，懷轉輪聖王」喻，非常近似。

但《寶積經》重在初發心菩薩，能「紹尊位，不斷佛種」。

三、明惟菩薩具「佛種性」

(一) 以輪王種性喻菩薩才是真實佛子

1、阿含經之輪王喻

依《中阿含經》〈王品〉所說，輪王種性是代代相承的。

輪王到了頭生白髮（老了），就退位而由王長子來繼承。王子遵循王家的舊法，修行

仁政，於是七寶¹⁹⁵出現，成為轉輪王。如不修仁政，輪王種性就斷絕了。

輪王的世世相承，與如來出世，前佛後佛的佛佛相承一樣。

2、大乘佛教之說

輪王是父子相承，前佛與後佛間，也是父子那樣的，所以菩薩發心（求成佛道），稱為佛子。如修行圓滿，就「位登補處」，如立為太子；再進一步，就成佛了。

在佛佛相承出世中，「佛種性」與「佛子」，聲聞聖者怎麼也是沒有分的，所以《寶積經》說：菩薩才是「如來真實佛子」。

輪王的種性相承，從胎兒的確定是輪王種性，經王子而登上輪王大位，是王子的一生經歷。

而比喻中的佛種不斷，是從菩薩發心，修行到成佛，要經歷長時間的修證過程。

(二) 以輪王繼承明菩薩修行之次第

說明菩薩從發心到成佛的過程，就有以王子的一生經歷為喻，成立菩薩行位的先後歷程。

1、說出世部之十地說

如說出世部（Lokottaravādināḥ）的（p.63）《大事》，說到菩薩的十地，十地是：

一、難登（durārohā），二、結慢（baddhamānā），三、華莊嚴（puṣpamaṇḍita），四、明輝（rucirā），五、廣心（citta-vistara），六、妙相具足（rūpavatī），七、難勝（durjayā），八、誕生因緣（janmanideśa），九、王子（yauvarājyātā），十、灌頂（abhiṣeka）。

《大事》十地的後三地——誕生因緣、王子、灌頂，正是以王子的誕生，立為王子，灌頂為輪王，比喻菩薩的修行成佛。第六妙相具足，似乎可以解說為胎內的根相等具足。

這一十地說，與大乘的「十住」與「十地」，都有關係。

2、大乘經之十住說

(1)《華嚴經》

現在要指明的，以輪王的繼承為譬喻，以說明菩薩行位的，主要是大乘的十住說。

十住的先後傳譯，譯名略有不同，今舉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）譯的六十卷本《華嚴經》，實叉難陀（Śikṣānanda）譯的八十卷本《華嚴經》，梵本 Gaṇḍavyūha 所說，對列如下：

六十華嚴	八十華嚴	Gaṇḍavyūha
初發心	初發心	prathamacittotpādika [發心]

¹⁹⁵ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 14(大正 01, 512a3-5)：

阿難！彼大天王成就七寶，為何謂耶？謂輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士寶、主兵臣寶，是謂為七。

治地	新學	ādikarmika [新學·別作治地]
修行	修行	yogācāra [修行]
生貴	生貴	janmaja [生貴] (p.64)
方便道	方便具足	pūrvayogasampanna [方便具足]
成就直心	成就正心	śuddhādhyāśaya [正心成就]
不退	不退	avivartya [不退]
童真	童子	kumārabhūta [童真]
深忍	法王子	yauvarājyata [王子]
灌頂	灌頂	abhiṣeka [灌頂]

十住行位的名目，充分表示了輪王登位過程的譬喻。

生貴，是出生（誕生）在貴勝家——生在佛家。

方便具足，如悉達多（Siddhārtha）太子的學書、學武、學一切技術。

童真，是沒有結婚以前。

立為太子，是王子位。

受灌頂而成為輪王，是**灌頂**位。

這五位，明顯的以王子的一生為比喻，所以初發心，不妨比擬為最初入胎。

(2)《般若經》

十住說，古代最為流行，《大品般若經》沒有名目的十地，內容與十住相合。¹⁹⁶

¹⁹⁶ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷6〈發趣品 20〉(大正08, 256c14-257c7)：

菩薩摩訶薩住**初地時行十事**：一者、深心堅固、用無所得故。……復次，須菩提！菩薩摩訶薩住**六地**中當具足六法。何等六？所謂**六波羅蜜**。復有六法所不應為。何等六？一者、不作聲聞、辟支佛意。二者、布施不應生憂心。三者、見有所索心不沒。四者、所有物布施。五者、布施之後心不悔。六者、不疑深法。……

復次，須菩提！菩薩摩訶薩住**七地**中應遠離**二十法所不應著**。何等二十？一者、不著我。二者、不著眾生。……復有**二十法應具足滿**。何等二十？一者、具足空。二者、無相證。三者、知無作。四者、三分清淨。五者、一切眾生中慈悲智具足。六者、不念一切眾生。七者、一切法等觀，是中亦不著。八者、**知諸法實相**，**是事亦不念**。九者、**無生法忍**。十者、無生智。……

復次，須菩提！菩薩摩訶薩住**八地**中應具足五法。何等五？順入眾生心，遊戲諸神通，見諸佛國……復次，須菩提！菩薩摩訶薩住**九地**中應具足十二法。……須菩提！十地菩薩當知如佛。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.710~711：

「下品般若」的菩薩行位，還在「十住」的成立過程中。「中品般若」成立「十地」行法，是「十住」說，但沒有一一的敘列名字。到「上品般若」，以十地為極喜等十地，於是菩薩行位的般若古義，漸隱沒而不明了！

又如說：「欲生菩薩家，欲得鳩摩羅伽童真地，……當學般若波羅蜜」。¹⁹⁷

(3)〈入法界品〉

《華嚴經》的〈入法界品〉，也是採用十住說的。¹⁹⁸

(三)「種性」於修行中退不退之詮釋

1、聲聞、大乘佛教中種性之界說

(1)《華嚴經》

《大方廣佛華嚴經》(〈十住品〉)卷8(大正9,444c)說：

「菩薩種性，甚深廣大，與法界、虛空等，一切菩薩從三世諸佛種性中生」。

(2)《舍利弗阿毘曇論》立「性人」

從部派佛教以來，就有種性(gotra)一詞，或略譯為「性」。

如《舍利弗阿毘曇論》，(p.65)〈人品〉中立「性人」。¹⁹⁹

(3)《增壹阿含經》有「種性人」

《增壹阿含經》立九種人、四向、四果以前，有「種性人」。²⁰⁰

¹⁹⁷ 參見：

(1) (原書 p.65, n.5)《摩訶般若波羅蜜經》卷1(大正8,219b)。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷29(大正25,275b18-29)：

「欲得鳩摩羅伽地」者，或有菩薩從初發心斷婬欲，乃至阿耨多羅三藐三菩提，常行菩薩道，是名鳩摩羅伽地。

復次，或有菩薩作願：世世童男，出家行道，不受世間愛欲，是名為鳩摩羅伽地。

復次，又如王子名鳩摩羅伽，佛為法王，菩薩入法正位，乃至十地故悉名王子，皆任為佛。如文殊師利，十力、四無所畏等悉具佛事故，住鳩摩羅伽地，廣度眾生。

復次，又如童子過四歲以上，未滿二十，名為鳩摩羅伽。

若菩薩初生菩薩家者，如嬰兒；得無生法忍，乃至十住地，離諸惡事，名為鳩摩羅伽地。

¹⁹⁸ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1075~1076：

十住，在《華嚴經》的各部分(品)中，是主要的菩薩行位。如〈入法界品〉中，海幢(Sāgaradhva)比丘為菩薩眾說法，有「坐菩提道場諸菩薩」、「灌頂位」、「王子位」、「童子位」、「不退位」、「成就正心位」、「方便具足位」、「生貴位」、「修行位」、「新學」、「初發心諸菩薩」、「信解諸菩薩」，共十二位。初發心以前，立信解菩薩，灌頂以後，立坐菩提道場菩薩，比十住說更完備，但到底是以十住說為主的。

¹⁹⁹ 參見：

(1) (原書 p.65, n.6)《舍利弗阿毘曇論》卷8(大正28,584c-585a)。

(2) 姚秦·曇摩耶舍共曇摩崛多等譯《舍利弗阿毘曇論》卷8(大正28,585a14-20)：

云何性人？若人次第住凡夫勝法，若法即滅，上正決定，是名性人。云何性人？若人成就性法，何等性法，若無常苦空無我，思惟涅槃寂滅不定心，未上正決定如實人；若受、想、思、觸思惟覺觀，見慧解脫無癡，順信悅喜心進，信欲不放逸，念意識界意界，若如實身戒、口戒，是名性法。若人此法成就，是名性人。

²⁰⁰ 參見：

(1) (原書 p.66, n.7)《增壹阿含經》卷40(大正2,767a)。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷40(大正02,767a19-22)：

今有九種之人，離於苦患。云何為九？所謂向阿羅漢、得阿羅漢、向阿那含、得阿那

(4) 大乘共十地

大乘十地說先後成立的**共十地**，第二為「性地」。²⁰¹

2、退、不退之辨析

(1) 決定不退

從修行的階位，立「性人」、「性地」，雖還沒有證入聖位，但已成出世法器，能入聖位。到了性地，一般以為決定不退了。

(2) 有退之可能

但《異部宗輪論》說：大眾部（Mahāsāṃghikāḥ）等以為：「性地法皆可說有退」。²⁰²

(3) 小結

如以世俗的種性來說，在入胎、誕生後，可能有夭折的；大乘所說的生在佛家，也有退與不退二類。²⁰³

所以發心趣求佛道的，都是**佛種性**所攝，不過起初還可能退失的。²⁰⁴

舍、向斯陀舍、得斯陀舍、向須陀洹、得須陀洹、種性人為九。

²⁰¹ 參見：

(1) (原書 p.66, n.8)《摩訶般若波羅蜜經》卷 17 (大正 8, 346b)。

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈深奧品 57〉(大正 08, 346b4-15)：

佛言：「菩薩摩訶薩具足乾慧地、**性地**、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地，具足是地，得阿耨多羅三藐三菩提。……

²⁰² 參見：(原書 p.69, n.9)《異部宗輪論》(大正 49, 15c)。

²⁰³ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1082~1083：

《大智度論》說：「有二種菩薩家：有退轉家，不退轉家」。生菩薩家，或生在如來家，如王子的生在王家一樣。菩薩家有可退的，不可退的，那可以這樣說：「生貴住」約可退說，「生誕因緣」約不可退說。聯想到《般若經》的一段文字，如《摩訶般若波羅蜜經》卷 1 (大正 8, 219b) 說：「欲生菩薩家，欲得鳩摩羅伽[童真]地，欲得不離諸佛者，當學般若波羅蜜」。「不離諸佛」，依《般若經》〈方便品〉，是法王子住。

²⁰⁴ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》卷 2(大正 08, 831b7-15)：

善男子！習忍以前，行十善菩薩，有退有進，譬如輕毛，隨風東西。是諸菩薩亦復如是，雖以十千劫行十正道，發三菩提心，乃當入習忍位……能以一阿僧祇劫，修伏道忍行，始得入僧伽陀位。

(2) 唐·不空譯《仁王護國般若波羅蜜多經》卷 2(大正 08, 841b10-14)。

(3) 唐·窺基撰《妙法蓮華經玄贊》卷 29(大正 34, 672b8-13)：

不退有四：一、信不退，十信第六名不退心，自後不退生邪見故。二、位不退，十住第七名不退位，自後不退入二乘故。三、證不退，初地以上即名不退，所證得法不退失故。四、行不退，八地已上名不退地。

(4) 印順法師，《寶積經講記》，pp.19~20。

(5) 印順法師，《佛在人間》，〈人間佛教要略〉，p.101：

《起信論》說：信心成就——發菩提心成就，才不退菩薩位而能次第進修。初學發菩提心，學修菩薩行的，是在修學信心的階段。

《仁王經》稱此為十善菩薩，也即是十信菩薩。凡夫的初學菩薩法，還沒有堅固不退時，都屬於此。依經論說：這一階段，也要修學一萬劫呢！

四、結說

在佛種性中的菩薩，修行、成佛，以王子的一生為比喻。種性，住胎，誕生等，都是引發如來藏說的助緣。

種性，是從發心修行進趣而說的；如來藏說是約本有說的，所以沒有發心以前，如來已具足在胎藏中了。

新學菩薩，要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。