第十三章、笈多王朝之佛教

第一節、王朝之盛衰與佛教

（pp.219-223）

上開下仁法師 指導

學生 釋法智敬編

2016.01.02

**壹、笈多王朝之興盛與佛教**

**（壹）笈多王朝與梵文學偕興**

**一、笈多王朝之盛況，上追孔雀王朝**

乘南北朝之衰，中印民族得徐徐[[1]](#footnote-1)恢復其勢力。佛元七百零八年，有旃陀羅笈多者，出孔雀王朝名臣之裔，創立笈多朝，[[2]](#footnote-2)都阿踰陀。[[3]](#footnote-3)子沙母陀羅嗣立，統一五印，一時國力充實，文事[[4]](#footnote-4)大啟[[5]](#footnote-5)，上追孔雀王朝之盛也。

**二、早期的印度語言並未統一，自中印毀佛後，婆羅門教復興與梵文學流行**

**（一）早期的印度語言並未統一**

初，印度之語言文字，隨方各異，動輒彼此不相通。佛世前後，有耶斯卡、巴爾尼等，[[6]](#footnote-6)據《吠陀》、《梵書》、《奧義書》之語法而整理之，成文法精密之梵文。

釋尊化世，務求平易近人，「聽隨國音讀誦，但不得違失佛意」[[7]](#footnote-7)。故佛弟子之語文不一，四大派以四種語。[[8]](#footnote-8)安達羅學派以南印之俗語集經；摩哂陀南化於錫蘭者，於佛元三百零一年，無畏波陀伽摩尼王，集僧於大寺，審訂三藏，聞即以巴利語出之。[[9]](#footnote-9)蓋時梵文雖興，猶未遍行於全印，如彼迦王之刻文，亦即隨地而稍異也。[[10]](#footnote-10)

**（二）自中印毀佛後，婆羅門教復興與梵文學流行**

自中印毀佛，婆羅門（p.220）教再起，雖政治之角逐[[11]](#footnote-11)，卒告失敗，受制於異族者凡二百餘年；而從事文化之新生，則頗有所成。西北印，婆羅門文化發祥[[12]](#footnote-12)之地也，佛教傳布於此者，多以梵文寫經，亦事理之當然者。迦膩色迦王時，北印流行之大乘經，說一切有部之經論，即以梵文寫之。馬鳴之詩篇及《三啟無常經》，即梵文文學之傑作也。[[13]](#footnote-13)

**三、結說**

笈多王朝與梵文學偕興，史家稱之為古典時代，或印度之文藝復興。如彼訶利陀沙之史詩、戲劇，雖千載以下，讀之猶令人嚮往。[[14]](#footnote-14)雕刻、建築，亦多崇高、圓熟之作。

以梵文之興，梵我論之神學，「數論」、「勝論」、「正理」、「瑜伽」諸學派，亦日見隆盛。佛教於此時，如唯心論之確立，因明之大成，則亦特放異彩[[15]](#footnote-15)者也。

**（貳）笈多王朝之三系概況**

**一、龍樹系雖北盛於西域，南行於南印，猶未能大通**

龍樹、提婆宏大乘，雖北盛於西域，南行於南印，然外、小交脅，猶未能大通。

**二、東西二系（唯識與唯心）並峙之概況**

**（一）西系以阿踰陀為中心的「虛妄唯識論」**

無著、世親，學出說一切有譬喻論者，承「性空論」之衰，唱「虛妄唯識論」。事則現在幻有，理則真實常在，與龍樹學異。

無著、世親自犍陀羅來，以國都之阿踰陀為中心，沿西海岸南下，與南印學者接。如世親及門上首之安慧，南（p.221）印羅羅國人；[[16]](#footnote-16)陳那多住摩訶剌陀，作因明於安達羅；[[17]](#footnote-17)德慧遊化於伐臘毘，[[18]](#footnote-18)此西系之唯識論也。[[19]](#footnote-19)

**（二）東系以摩竭陀為中心的「真常唯心系」**

**1、法顯、智猛所見的摩竭陀**

時東方之摩竭陀，於佛元八百年頃，法顯、智猛，目擊華氏城之佛教，賴婆羅門大乘學者而住持。智曰：「遇大智婆羅門羅閱宗」。[[20]](#footnote-20)顯曰：「有一大乘婆羅門子，名羅汰和婆迷，賴[[21]](#footnote-21)此一人，弘宣佛法。師名文殊師利，國內大德沙門，諸大乘比丘，皆宗仰也」。[[22]](#footnote-22)大乘《大般涅槃經》，即於此得之。[[23]](#footnote-23) 東出濱海之耽摩栗底，法事甚盛；[[24]](#footnote-24)放海南下，師子國亦大乘、上座二流並暢[[25]](#footnote-25)。[[26]](#footnote-26)

**2、從傳譯真常唯心論者，來看摩竭陀的思想特質**

考其時來華傳譯真常心論者，如曇無讖，中印人，持《大涅槃》、《大集》、《金光明》、《地持》等經來；[[27]](#footnote-27)求那跋陀羅亦中印人，與求那跋摩，經師子國來，出《勝鬘》、《楞伽》等經。[[28]](#footnote-28)傳說現存之《楞伽經》，即那爛陀寺之殘本。

於蘊、處、界中不即不離而有真常之覺性，乃「真常唯心論」之特徵；其學蓋以大眾、分別說之心性本淨，融犢子系不即不離蘊之真我成之。

摩竭陀本上座分別說之化區；南印之大眾學，沿東海岸北來；流行於雪山、恆河間之犢子系，（華氏城北毘舍離，東之伊爛拏[[29]](#footnote-29)缽代伐多；迦毘羅衛、舍衛、波羅奈、鞞索迦、劫比他、以玄奘所見（p.222），並宏犢子系之正量部），[[30]](#footnote-30)南下而交流於此。摩竭陀（故都所在）之「真常唯心論」，西與阿踰陀並峙。

**（三）結說**

東系存大眾、分別說之舊，編集者不以名聞；西系則富說一切有系之精神，乃推思想之傳承於彌勒而論視之。

**三、旁論那爛陀寺之修建，約始於笈多王朝之世**

「虛妄唯識論」，以無著、世親之宏闡，一時大盛，東行於摩竭陀，那爛陀寺之爭論以起。那爛陀寺，奘傳鑠迦羅阿迭[[31]](#footnote-31)多（帝日）王始功，迄戒日王，凡歷六帝，七百年。[[32]](#footnote-32)

藏傳無著、世親，並於此弘通。[[33]](#footnote-33)然漢傳無東下之說，法顯、智猛亦未嘗言及；那爛陀寺之蔚為中印最高學府，實世親以後事也。[[34]](#footnote-34)建寺之六帝，戒日而外，笈多及伐彈那王朝，均[[35]](#footnote-35)無其人。[[36]](#footnote-36)

考玄奘留印之時，戒日王中印，而摩竭陀別有王統，「今王祖胤繼接無憂，王即戒日王之婿矣」。[[37]](#footnote-37)其父滿冑王，嘗建鞮[[38]](#footnote-38)羅釋迦寺，作大銅佛像，與戒日王並世而早卒。[[39]](#footnote-39)

蓋摩竭陀雖受命於笈多朝，而王統猶未絕也。那爛陀寺之修建，應即摩竭陀諸王之功，而今莫可詳考矣。地本佛世之庵摩羅園，六帝相承，廣事修建，約始於笈多王朝之世。

**貳、笈多王朝之衰亡與佛教**

**（壹）佛元853年時**

匈奴族，被逐於漠北，遠走中亞，西侵歐洲；東則於佛元八百五十三年頃，（p.223）掠北印，佔健陀羅。[[40]](#footnote-40)時笈多王塞建陀在位，悉力禦之，始得遏[[41]](#footnote-41)其南下，然笈多朝自此衰矣。

**（貳）佛元873年時**

八百七十三年，那羅新哈笈多（奘傳作婆羅阿迭多，即幻日[[42]](#footnote-42)）立，匈奴復大掠，占北印。其酋多拉馬拉，立匈奴王國，勢力日強。

**（參）佛元898年後**

八百九十八年，匈奴王密希拉古拉立。逞其劫掠民族之特性，北印佛教乃陷入法難之厄運。[[43]](#footnote-43)

《付法藏》之師子比丘，於罽賓大作佛事，為彌羅掘所殺，法統乃絕。[[44]](#footnote-44)

《西域記》摩醯邏矩羅[[45]](#footnote-45)（大族）毀滅佛法，並即此事也。

匈奴之鐵騎，南下大掠，那羅新哈出走，避之於海島，計破密希拉古拉而生獲之。笈多王朝宜可以復興矣，惜那羅新哈縱密氏歸，而己亦旋卒（九百二十八年）。不數年，密氏重占北印，毀佛更甚。[[46]](#footnote-46)五印各族，咸[[47]](#footnote-47)據地自為，笈多王朝乃亡。

第二節、小乘學之餘輝

（pp.223-230）

**壹、部派分化的始末**

自十八部分流，聲聞極一時之盛。爾後，或衰竭，或融合，或迴入大乘；加以經、律既定，思想以辨而愈明，成三系、四派，末宗乃漸無聞焉。

**貳、說一切有系之分化**

**（壹）概說**

說一切有系（p.224），初為《發智》、《心論》、譬喻之分。[[48]](#footnote-48)次以《大毘婆沙論》之編集，內為自宗別系之相拒，外為大乘性空之所掊擊[[49]](#footnote-49)，相摩[[50]](#footnote-50)相盪[[51]](#footnote-51)，思想又有新啟發，終乃導出「虛妄唯識論」也。[[52]](#footnote-52)

**（貳）分化**

**一、法救的《雜心論》重申一切有之本宗**

健陀羅《心論》系之法救，於七世紀作《雜心論》，溝通《婆沙》、《心論》，申一切有之本宗。[[53]](#footnote-53)

**二、譬喻者本末之辨** [[54]](#footnote-54)

**（一）第一期**

經部師初從說一切有系中出，立三世恆爾之「一味蘊」，作用起滅之「根邊蘊」，說「異生位中亦有聖法」，此則以三世恆爾之染淨法體，為不離現在作用而存在者。[[55]](#footnote-55)

**（二）第二期**

**1、經部本師鳩摩羅陀**

迨[[56]](#footnote-56)鳩摩羅陀[[57]](#footnote-57)出，立說[[58]](#footnote-58)漸備[[59]](#footnote-59)。雖一反有部之舊，說過未無體；無有中有[[60]](#footnote-60)；隨眠異纏[[61]](#footnote-61)；無色界有色，無心定有心；與大眾、分別說近。然立論大本[[62]](#footnote-62)，緣起是有為，化有部之體用為種現；和合相續，仍有部假名說之舊，則猶不妨其為說一切有系也。[[63]](#footnote-63)

**2、譬喻者的精義**

譬喻者之精義，為種子。業力感果，其說明頗難。前生之業力，剎那即滅，何由能感後果？過去非實有，則業力必潛存於現在無疑。乃自種子生果之事例，悟入業種（如生果之能力）不離所依（心心所法）而潛流，依心心所之相續演變（如根芽之相續），種業增長成熟而感果（如結果）。[[64]](#footnote-64)其說於《婆沙》猶隱而未詳，龍樹《中觀論》則敘而破之；種子（p.225）說之確立，約為《婆沙》、《中論》間。[[65]](#footnote-65)

**（三）第三期**

**1、世親同時之先德──室利邏多**

自《婆沙》出，一切有之分化彌甚[[66]](#footnote-66)，譬喻者融有部諸異師，其說乃大昌[[67]](#footnote-67)。

世親同時先德，有室利邏多[[68]](#footnote-68)（執勝，《順正理論》呼之為上座），於阿踰陀國著《經部毘婆沙》，[[69]](#footnote-69)以《順正理論》所敘者觀之，則大反《發智》者也。[[70]](#footnote-70)

**2、思想的異同**

經部譬喻學者，立種子義大同，而於種力不離之所依，其解說間異。

◎室利邏多師資，仍譬喻者之舊，立滅定有心，乃以心心所（六識）相續為受熏及所依。

◎先軌範師，用有部舊義，滅定無心，乃立六處（色心）為所依。

◎一分經為量者，於六識外，別立一集起心，為受熏及所依，則經量迴入大乘之學者也。[[71]](#footnote-71)

**（參）傾向經部而反對《發智》《婆沙》的思想**

**一、世親的《俱舍論》**

**（一）世親學出有部，意取經部之善說**

經部既盛，說一切有之本宗，為之搖搖欲墜，乃有世親作《俱舍論》以救之。

世親，犍陀羅人，於說一切有部出家，精說一切有三系之學，乃取精用宏而為之折中成《俱舍論》。論承《阿毘曇心論》及《雜心論》之統，雖以《婆沙》為己所宗，而不事盲從。其組織次第，同《雜心》而少為改作，頌文仍《雜心》之舊者，亦十之四五，此可勘而知之。[[72]](#footnote-72)然《俱舍》意取經部之善說，則非復《雜心》之舊矣！

**（二）俱舍抉擇有部舊義，尊信經部先軌範師**

《俱舍論》於「阿毘達磨」，不信其為佛說，視為「傳說」，（p.226）破《發智》學者偏執師承之固陋[[73]](#footnote-73)；[[74]](#footnote-74)於經部之過、未無體，[[75]](#footnote-75)種子熏生，[[76]](#footnote-76)不相應行無實，[[77]](#footnote-77) 多所引述。每藉論議往復[[78]](#footnote-78)，以彰[[79]](#footnote-79)有部舊義之有待修正。於辨論不決時，每以「經部不違理故，婆沙我所宗故」，[[80]](#footnote-80)不了了之；其明宗《婆沙》，意存經部之善說，蓋明甚也。然《俱舍》所尊信之經部師，乃先軌範師，不取上座師資，此可於種子之六處受熏，解緣起、緣生之別而知之。[[81]](#footnote-81)先軌範師，乃經部而折中有部之學者也。以是，俱舍論主之在當時，實《雜心》系之先覺者，非全捨《心論》及《發智》之說以從經部也。流通頌云：「迦濕彌羅義理成，我多依彼釋對法，少有貶量我為失，判法正理在牟尼」[[82]](#footnote-82)，蓋確論也。

**（三）眾賢崛起造論以駁俱舍，種種傳說難有確論**

迦濕彌羅有眾賢者，悟入之弟子，青年英俊，頗不以《俱舍》之明宗暗抑為然。乃竭十二年之心力，以其人之道治之，為《俱舍論》作釋，名「俱舍雹」，亦曰《順正理論》。於世親猶疑取捨處，一一翻破，譏世親之未善《婆沙》，兼斥時行之經部。

又約《順正理論》之正義，成《顯宗論》。[[83]](#footnote-83)《婆沙》大義，自有所難，必欲一一為釋，反墮於失宗之譏。如以有法能礙解非擇滅，出《婆沙》正義外，後人乃以新薩婆多稱之。[[84]](#footnote-84)

眾（p.227）賢曾挾論南下，求與世親面論，世親聞而避之。眾賢至秣[[85]](#footnote-85)底補羅，病卒，乃不果。

舊傳世親潛入迦濕彌羅，從悟入受《婆沙論》；次還健陀羅，講《婆沙》，日攝其要義為一頌，乃至以金請釋云云；又謂眾賢死時，遺書世親懺謝，乃為易名《順正理》云云，並出唯識學者之傳說，[[86]](#footnote-86)不足置信，此不暇廣辨也。

**（四）小乘論師雖不乏其人，然大乘之勢已然成形**

時悟入曾作《五事毘婆沙論》；[[87]](#footnote-87)私淑[[88]](#footnote-88)眾賢之無垢友，[[89]](#footnote-89)世親弟子德光，作《辨真論》等百部，弘一切有義；[[90]](#footnote-90)安慧則致力於《俱舍》。[[91]](#footnote-91)然迴小入大之勢[[92]](#footnote-92)成，大乘阿毘達磨興，而西北印之小乘，自此衰矣（匈奴之掠，亦其一因）。

**二、訶梨跋摩的《成實論》**

**（一）訶梨跋摩學出有部、經部，乃至引數論入佛**

傾向經部而反《發智》、《婆沙》者，復有訶梨跋摩（師子鎧）。訶氏中印婆羅門子，善數論，出提婆、世親間。初學說一切有之《發智》，恨其支離[[93]](#footnote-93)；乃東遊華氏城，從大眾系學者遊，作《成實論》，力闢[[94]](#footnote-94)說一切有。[[95]](#footnote-95)多用經部說，而亦不拘所宗。[[96]](#footnote-96)

引數論義以入佛，乃謂四微和合為四大，四微實而四大假，特異於諸家之說。[[97]](#footnote-97)

**（二）成實論之特義**

成實以滅三心為滅諦，初滅假名心，則我空（柱等假名亦空）也；次滅法心，即法空；次滅空心，則空相亦遣。三乘同見一滅諦而得道，滅三心以契（p.228）真，真非即無性之謂。[[98]](#footnote-98)蓋一經部學者，融大眾、分別說之空義成之；[[99]](#footnote-99)於大乘性空，則猶有所滯也。

**參、大眾分別說系之分流──以錫蘭的銅鍱部為主**

**（壹）概述**

大眾、分別說、犢子諸宗，以記載不詳，苦無可論。唯覺音之南遊師子國（錫蘭），則確予海南佛教以深大之影響者也。

**（貳）銅鍱部分為大寺派（舊）與無畏山派（新）**

摩哂陀南化，開上座分別說之銅鍱一宗，國王建眉伽精舍以處之，即後之大寺也。[[100]](#footnote-100)佛元三百年頃，無畏波伽摩王，信心轉深，乃建無畏山寺。[[101]](#footnote-101)因之，新舊對立為二部：「一曰摩訶毘盧住部，斥大乘，習小乘；一曰阿跋那祗釐住部，學兼二乘」。[[102]](#footnote-102)

**（參）無畏山寺的考察**

**一、傳說**

無畏山寺之建，疑有名德自大陸來者，以大陸流行聲聞兼大之佛教，傳入師子國，乃引起紛諍；惟事無可徵[[103]](#footnote-103)，闕疑[[104]](#footnote-104)而已。

**二、銅鍱學者的傳說**

銅鍱學者傳說：此時無畏王集五百眾於大寺，審定三藏，以巴利語寫經，乃歸於一致云。[[105]](#footnote-105)銅鍱者拒外來之新義，乃記錄巴利語為經以固己宗，事或有之。

**三、印順導師的看法**

然無畏山寺乃無畏王所立，學兼二乘，發揚如故，初不以巴利語之錄集而稍衰。提婆自錫蘭來；法顯於其地得化地律等；譯「真常唯心論」者，如求那跋摩，求那跋陀羅，均遊化於此；[[106]](#footnote-106)玄奘於達羅毘荼國，遇自師子國來之覺自在雲等三（p.229）百餘僧，從之問大乘瑜伽義；[[107]](#footnote-107)唐永徽年來華之那提三藏，特精中觀，曾於師子國搜集經論梵本五百餘筴[[108]](#footnote-108)。[[109]](#footnote-109)是知師子國之佛教，不但銅鍱一派，中觀、瑜伽，即秘密教亦曾暢行其地。[[110]](#footnote-110)

摩竭陀有「摩訶提婆（大天）僧伽藍，其先獅子國王之所建，多執獅子國僧」。[[111]](#footnote-111)玄奘留印之世，摩竭陀為大乘中心，師子國僧遊化其間，何有不弘通大乘於故鄉之理？考玄奘目擊之大陸佛教，大眾系似少衰；[[112]](#footnote-112)摩竭陀，羯𩜁伽，跋祿羯呫婆，蘇刺陀，及傳聞之獅子國，並大乘與上座（分別說）兼行。[[113]](#footnote-113)獅子國之無畏山寺派，即此；其上座分別說與銅鍱近，而會歸及不礙大乘則異。

今日海南佛教之同宗銅鍱部，乃由復古思想之反流而成，非初即爾也。[[114]](#footnote-114)

**（肆）覺音開啟海南佛教的新機運**

覺音本中印學者，精識三藏，有感於大陸佛教之未盡，乃承師命而南遊錫蘭。時佛元八百年頃，法顯西遊時，或曾一見之。[[115]](#footnote-115)覺音留學錫蘭，精巴利語（佛世方言之一），乃作《清淨道論》，並以巴利語注釋聖典，大為時眾所重。[[116]](#footnote-116)

時大陸佛教，為梵文復興之氣勢所使，初期之方言佛教，演變日多，不特將會歸大乘，且有流露佛梵融合之傾向。覺音殆[[117]](#footnote-117)有感於此，乃南遊於巴利語盛行之錫蘭歟！以其語為佛世之（p.230）摩竭陀語，以其學為上座分別說之根本，雖有乖事實，而發揚保存方言佛教之一，與梵文相格拒[[118]](#footnote-118)，則頗予海南佛教以新機運也。

**（伍）覺音以後的佛教發展情形**

覺音以後，師子國仍有大乘流行。[[119]](#footnote-119)其為巴利語佛教所統一，遠及緬、暹，或疑有一大力國王以統一之，吾以為不然。大乘佛教之末流，情勝於智，辨[[120]](#footnote-120)過於行，華飾而不實，惟恃不斷之創新立異以圖存。迨大陸佛教衰，思想失其創新之源，即流於滯礙[[121]](#footnote-121)消沈[[122]](#footnote-122) 。

銅鍱者本初期佛教之精神，平實樸質，加以巴利語之助，乃逐漸得勢耳。此如中國佛教，一失傳譯上不斷之創新，臺、賢、唯識，莫不陷於沒落。平實樸質之禪宗，乃得獨盛。[[123]](#footnote-123)此雖興衰之原因不簡單如此，要亦可為例證也。臺、賢於中國之思想界，關涉頗深，而文字尤國化，乃得漸次復興，則亦猶巴利語之於錫蘭也。

彼辨飾而無行，繫瑣而不要，文字思想不能融化者，縱有大力者之助，恐亦難以久存歟！（本無文化之民族，例外）。

第三節、因明之大成

（pp.230-234）

**壹、辨論術之興起與對佛教之影響**

**（壹）辨論術之興起與創始者**

（p.231）因明，胚胎[[124]](#footnote-124)於辨論術，其始不可得詳。昔《奧義書》時代，學者競[[125]](#footnote-125)留意於窮理達本之學，論風漸熾[[126]](#footnote-126)。擊鼓以求是非，其優勝者，國王且從而優禮之。《聖德格耶奧義書》，有辨論法之名；以究理著名之「勝論」及「尼夜耶」（正理）派，並興起於此時。以辨論法為學而研探之，謂其始於此時，亦無不可也。初於斯學深研者，屬諸外學之「尼夜耶派」，傳說創始者名足目云。

**（貳）辨論術對佛教之影響**

迦膩色迦王侍醫遮羅迦，其著述旁及論法之典則；[[127]](#footnote-127)馬鳴《大莊嚴論》，有五分作法之名。[[128]](#footnote-128)「尼夜耶派」之於此時，已頗有進展，或已影響佛教矣！彼派之《正理經》，立量等十六句義，[[129]](#footnote-129)約成形於佛元六七世紀頃。龍樹作《迴諍論》，《精研經》，力斥其義，[[130]](#footnote-130)然亦病[[131]](#footnote-131)其執有自性，非世諦假名無是非邪正之謂也。有《方便心論》者，傳龍樹作，開論法為八，[[132]](#footnote-132)析過類為二十，[[133]](#footnote-133)以譬喻為首；雖開合有異，次第順《正理經》見邊以下諸句。蓋佛教之論法，初固有取於正理派，略事剪裁[[134]](#footnote-134)，以備顯正破邪之用。《方便心論》所謂「如為修治菴婆羅果，而外廣植荊棘之林。今我造論，亦復如是，欲護正法」是也。[[135]](#footnote-135)

真諦譯《如實論》〈反質難品〉，舊傳世親作，陳那（p.232）力辨其非，[[136]](#footnote-136)此佛家因明之古說也。笈多朝文化復興，百家競進，非雅善論術，幾無以自存。佛弟子乃深研論法，卓然成家，名之曰因明；於此特多功績者，則瑜伽學者也。

**貳、辨論術論法之意義及其發展**

**（壹）尼夜耶派的辨論術**

尼夜耶派之重視論法，意在深知事理之真以得解脫，故以量為初。量者，正確之知識也。正知因四事得：現見所得者曰現量，依現見而推比得者曰比量，引譬類而例證得者曰譬喻量，依聖典聖說而得者曰聲量（即聖教量）。以此四而得正知；正知（量）之所依，即是因也。《方便心論》以知四量為「知因」，[[137]](#footnote-137)以此。

然印度論法，初意本在悟他，即研求論議之軌式[[138]](#footnote-138)，俾得依之以判是非，曉[[139]](#footnote-139)未悟。故論法中，不單為論理之是非，即論場，評證者，語言之巧拙，詭辯，咸在論求之列。昔世親之師，即以言辭不次[[140]](#footnote-140)而被判為墮負。[[141]](#footnote-141)吹求[[142]](#footnote-142)於形式，頗涉漫衍[[143]](#footnote-143)之弊！

**（貳）無著、世親系的辨論術──始創因明之名**

迨無著傳《瑜加論》，始創因明之名，釋為「於觀察義中諸所有事」，[[144]](#footnote-144)（《顯揚》即作論議，《集論》作論軌），[[145]](#footnote-145)則猶辯論法也。論以自性、差別二者為所成立；以立宗，明因，引喻，同類，異類，現量，比量，至教量八者為能成立。[[146]](#footnote-146)

世（p.233）親於此學，傳有《論軌》、《論式》、《論心》之作，[[147]](#footnote-147)惜乎無傳。

窺基以《論軌》「說能立有三：一宗、二因、三喻」，則化五支之繁冗[[148]](#footnote-148)為三支論法，世親實啟其緒[[149]](#footnote-149)。[[150]](#footnote-150)

**（參）陳那系[[151]](#footnote-151)**

佛元九世紀頃，南印有陳那（大域龍）者，親及世親之門，於因明特深研尋。其著述之有關因明者，凡八論，以《因明正理門論》、《集量論》為著。[[152]](#footnote-152)《門論》明「立破真實」，詳正確之論式；《量論》則「釋成量義」，詳正確之知識。一重悟他，一重自悟，二論相資發明，未可輕重其間也。

陳那於論式，以立敵共諍之宗支為所成立，以共許之因、喻為能立。因具三相，固「已善成宗法」，惟因支特詳「遍是宗法性」，故於「同品定有性」、「異品遍無性」之二相，舉同喻、異喻，自正反兩方證成之。[[153]](#footnote-153)喻即因之一分，因明乃名符其實。此與古學之以譬喻為首，迥乎異矣！於《量論》，不取聲量，不僅所量唯自相、共相之二，亦以各守宗承為是，難以見事理之臧否[[154]](#footnote-154) 也！其於立、破，現、比，辨析精嚴，可謂斯學之泰斗[[155]](#footnote-155)矣！

其弟子有天主，著《因明入正理門論》。[[156]](#footnote-156)有自在軍，亦善此學。

佛元十一世紀，南印鳩陀摩尼國，有法稱者，從自在軍受《集量論》。反復（p.234）研尋[[157]](#footnote-157)，深見陳那之意，乃作《正理一滴》等七支論以釋之。[[158]](#footnote-158)又使弟子帝釋慧為釋，凡三易[[159]](#footnote-159)稿而後當意[[160]](#footnote-160)。 法稱於因明，間有廢立[[161]](#footnote-161)，如以喻為非支，宗[[162]](#footnote-162)過[[163]](#footnote-163)無不極成等，蓋受耆那教因明之影響也。

**參、佛教自因明大盛，學風為之一變**

**（壹）後期佛教的學風**

佛教自因明大盛，學風為之一變；造論，講學，無不奉以為規矩[[164]](#footnote-164)。[[165]](#footnote-165)後期佛教論理之多細密，實受其賜[[166]](#footnote-166)。昔之視論法為外學者，今則「佛法當於因明處求」。[[167]](#footnote-167)抉擇事理，起信、生解，在在有賴於因明，因明乃成入佛之要學也。

**（貳）後期之性空論者與唯識學者**

後期之性空論者，清辨、月稱輩，且以之而立說有異。唯識學者，以不立教量，唯理為宗，故陳那以後，流出「隨理行」之唯識。[[168]](#footnote-168)

**（參）結說**

因明本於論法，雖量論重自悟，然為之者多用以申自摧他。知以因喻證成己之所立，求得敵者之信解；於創發新知，即依已知以推所未知，則其用殊尠[[169]](#footnote-169)。

今之西藏，抵掌雄談，猶有五印之風，而陳陳相因，於文化亦未見所益[[170]](#footnote-170)即就論法而言，勝軍二十年立一量，玄奘以為有過；[[171]](#footnote-171)清辨立「真性有為空」[[172]](#footnote-172)量，唐人[[173]](#footnote-173)競出[[174]](#footnote-174)過難[[175]](#footnote-175)，而十異八九；[[176]](#footnote-176)玄奘立真唯識量，或為之出決定相違：[[177]](#footnote-177)立量之不易又如是。重論式而論式不易，宜[[178]](#footnote-178)斯學在中國之晦[[179]](#footnote-179)也！

【附錄一】

一、印順導師《印度佛教思想史》，pp.349-352：

在瑜伽行派以前，從辯論術而來的論理學，是稱為正理──尼夜耶（naiyāyika）與因論（hetu-śāstra）的。「正理」，本是真理的意義，其後演化為思惟論究真理的方法。大抵由於種種沙門團興起[[180]](#footnote-180)，印度傳統的婆羅門（brāhmaṇa）教徒[[181]](#footnote-181)，迫得發展辯論術。其中特重思辨以求真理得解脫的，形成尼夜耶派，有《正理經》；勝論（Vaiśeṣika）也以究理著名；數論（Sāṃkhya），彌曼薩（Mīmāṃsā）等，婆羅門教分流出的教派，都多少有論理的學風，西元一世紀起，漸漸的流行起來。

尼夜耶派的《正理經》，明十六諦（或作十六句義）。

一、量（pramāṇa），立現量，比量，譬喻量，聲量（教量）。量是正確的知識，可作為知識的準量。正確的知識，依此四量而得，所以《方便心論》說知四量名「知因」。

二、所量（prameya），是所知的對象。

三、疑（saṃśaya），四、用（prayojana）：對所知見的事理，不能確定[疑]；所以有求解決的作用。

五、宗──悉檀（siddhānta），是立者所主張的，有遍所許宗，先稟承宗，傍準義宗，不顧論宗──四宗。

六、喻（dṛṣṭânta），是舉例。

七、支分（avayava），就是比量的五支：宗，因，喻，合，結（決定）。

八、思擇（tarka）。

九、決（nirṇaya），義理決定。

以上，是論證的重要事項。

以下，是實際論辯，論證的謬誤或失敗，如

一０、論議（vāda），彼此互相論議。

一一、紛議（jalpa）；

一二、壞義（vitaṇḍā）；

一三、似因（hetu-ābhāsa）；

一四、難難（chala）；

一五、諍論（jāti）；

一六、墮負（nigrahasthāna），論議失敗。

從十六句義，可見與未來因明的關係。

思惟分別與論辯，依龍樹（Nāgārjuna）的中道觀，是不能證知正理而得解脫的，所以龍樹作《迴諍論》與《廣破經》，徹底的評破了《正理經》。然思辨正理的方法，主要是為了自宗與他宗間的辯難；受一般異教學風的影響，佛教也不得不採取、修改正理派的論法，作為維護佛法的方便。魏吉迦夜（Kiṅkara）譯出的《方便心論》說：「如為修治菴摩羅果，而外廣植荊棘之林，為防果故。今我造論，亦復如是，……為護法故。」《方便心論》，經錄都佚名，「高麗藏本」也如此，但「宋藏本」以下，都作「龍樹菩薩造」，是不足信的。又有陳真諦的《如實論》「反質難品」，「如實」可能是「正理」的異譯。「反質難品」，與《集量論》所破的「成質難」相合。傳說是世親所造，為陳那所否認。《方便心論》與《如實論》，都是佛教徒，參照《正理經》的論法，多少修正，作為立正破邪的方便。

《瑜伽師地論》「聞所成地」，以為「五明處」是三乘學者所應該正確了解的。五明中的因明，是「於觀察義中諸所有事」。「諸所有事」，共七種：「一、論體性，二、論處所，三、論所依，四、論莊嚴，五、論墮負，六、論出離，七、論多所作法」。七事，都是有關對敵[論]方立論的事，瑜伽行派早期的修學因明，顯然還是辯論法。七事中的「論所依」，為辯論的主要依據。立論：「所成立義」，有自性與差別；「能成立法」有八：「一、立宗，二、辯因，三、引喻，四、同類，五、異類，六、現量，七、比量，八，正教量」。《顯揚聖教論》所說相同，名之為「論法」。《大乘阿毘達磨集論》，名為「論軌」，簡略些，內容大致相合。只有「能成立法」的前五法，作：立宗，立因，立喻，合，結，那是與《正理經》的五支作法，完全一致了。傳說世親有《論軌》，《論式》，《論心》的三部著作，都已失傳！

二、虞愚〈因明學發展過程簡述〉（現代叢刊42冊《佛教邏輯之發展》）pp.3-13：

**《正理經》十六句義：**

一、知識工具Pramana，the means of knowledge，舊譯為量。能知的主覌(量者)從它而知道物件是什麼(所量)，就叫做知識工具。

　　二、知識物件Prameya，the objects of knowledge，舊譯所量。所量是對能量而說。能知的主覌，即有覺之實(自我)為能量，知識的物件叫做所量。所量的範圍相當寬，包括尼也耶派所說的我、身、根、境、覺、意、作業、煩惱、彼有、果、苦和解脫。  
　　三、疑問Samcaya，doubt，看見東西不清楚，把這個東西當做那個東西，或者不同的意見發生抵觸而要做決定的時候就有疑問。如荀子解蔽篇所說:“冥冥而行者，見寢石以為伏虎也；見植林以為後人也”；就是個明顯的例子。  
　　四、目的Prayojana，purpose，——人們常常為了達到某事、或者是為了放棄某事而有所作為，這某事，就稱為目的。  
　　五、見邊Drstanta，examp1e，義譯為譬喻，也就是例證。正理經上說，“凡聖見解一致的事例，叫做見邊”。後來無著Arya Asanga解釋更明顯。他說，“立喻者謂以所見邊與未所見邊和合正說”。師子覺說，“所見邊謂已顯了分，未所見邊謂未顯了分；以顯了分顯未顯了分，令義平等，所有正說，是名見邊”。  
　　六、公共真理Siddhanta，accepted truth，音譯為悉檀。悉檀有四:

一、薩瓦坦出拉悉檀sarvatantra－siddhanta，任何學派以及自己學派沒有覌點抵觸的理 論。

二、普拉提檀出拉悉檀Pratitantra－siddhanta，相近學派所許可而其他學派不許可的理論。三、阿底羯拉那悉檀adhikarana－siddhanta，指如果許可這一理論而其他理論也隨之而

成立。

四、阿烏拍迦瑪悉檀abhyupagama－siddhanta，這是指善於辯論的人常常利用敵人的理

論不加以評論而引申它的意義，結果暴露了敵人理論的謬誤。  
　　七、推論式部分Avayava，member ofsyllogism，把自己或別人的議論分為宗、因、喻、合、結五部分，就是推論式，簡稱為五分論式(Pancaavayovas):  
　　1.宗　Pratijna——命題　The proposition  
　　2.因　Hetu——理由　The reason。  
　　3.喻　Udaharana——說明的例證　Theexplanatory example。  
　　4.合　Upanaga——應用　The application  
　　5.結　Nigamana——結論的陳述　The statement of thc concluslon  
　　再以五分論式舉例如下:  
　　1.宗:此山正燃著火The hill is on fire，  
　　2.因:因為它有煙Because it smokes，  
　　3.喻:分同喻異喻。同喻:凡有煙必有火，如廚房Whatever shows smoke sho－ws fire， e.g.kitchen.異喻:凡無火必無煙，如湖what－erer has no smoke is not fiery，e.g.1ake.  
　　4.合:此山也是這樣　So is this hill，  
　　5.結:所以此山正燃著火　Therefore this hill is on fire.  
　　八，間接論證Tarka，indirect Proof，是對直接論證而說的。從一個判斷推出另一個新判斷來的叫做直接論證；從兩個或兩個以上的判斷推出來的新判斷，叫做間接論證。間接論證經常運用一種反面證明 reductio ad absur－dum，如要證明“人是具有文化的動物”論題的正確而先假定“禽獸是有文化的動物”，但假使“禽獸是有文化的動物”，為什麼它們不能創造生產工具，也沒有發達的意識思維呢?由此反證:“人是具有文化的動物”的正確性。間接論證是比較複雜的推論過程；也可以說是可靠的理論的壓縮。  
　　九、真理的決斷Nimaya，determinationof the tmth，由躊躇考慮避免各種錯誤，然後得到真理的決斷。  
　　十、討論Vada，discussion，簡稱為論式說。如兩家持不同之論式立不同之說，一家主張“諸法有我”，一家主張“諸法無我”，有我、無我，就是所謂論或說:我們根據邏輯法則反復推論以判定其真偽，就叫做討論。  
　　十一、無理性爭辯 Jalpa，wrangling，即辯論的目的不在辨別真偽而在於淆亂是非以取得勝利，就叫做無理性的爭辯。

十二，破壞性批評Vitanda，cavil or des－tructive criticism，指辯論目的只在破壞敵方言論而自己並沒有提出任何主張，就叫做破壞性批評。

十三、錯誤理由 Hetvabhasa，fallacious reason，這方面正理經分有五大類:  
　　1.不定savyabhicara，or the inconclu－sive，leading to more conclusion than 0ne.因為“中詞”(理由)有問題，使結論無法獲得或導致多種結論，叫做不成。

2.相違virnddha，or the contradictory即所用的中詞(理由)只能成立相反的命題，不能成立原來的命題，叫做“相違”。

3.不成asiddha，or the unreal reason，謂非真實理由(中詞)用它來成立命題，叫做“不成。

4.平衡理由satpratipaksa，or the coun－tcr－balanced reason，指一個理由(中詞)成立這樣命題，同時另有理由證明其命題的反面，這種情況叫做“平衡理由”。

5.自違badhita，or a reason is said to be contradicted，指用一個理由(中詞)來和一個經驗相反的命題相推論，叫做“自違”。

十四、故意的曲解chala，quibbling，謂利用雙關語來打擊別人，叫做“故意曲解”，這是因推理上所用的語言而生者。

但是各國語言互異，所以言語上之曲解自有不一致之點。

十五、無效的抗議jati，futile objections指用荒唐的理由推出錯誤論題，叫做“無效的抗議”。

十六、譴責的原由nigrahasthana，occa－sions for reproof，是指辯論時設各種譴責的原由，稍犯錯誤，就算是失敗。這在正理經中列有二十二項(龍樹Nagarjuna方便心論upa－yu－hanslyahrdayas從之)，除理論上的錯誤外，多屬辯論的過失。如辯論時使對方無言可答，或不能瞭解；又如講話沒有倫次，沒有意義，或者是所說太多或太少，也算是失敗。

【附錄二】

**《瑜伽師地論》之七因明：**

佛滅後八百年彌勒Maitreya(about 400 A.D.)“瑜伽師地論”出世，才開始有了因明的名稱，這是我們研究因明學發展過程所必須注意的。瑜伽師地論第十五說: “雲何因明處?謂于覌察義中諸所有事。”所建立法(後陳賓辭名所立)，名覌察義。如立聲是無常，或立聲是常，常或無常的賓辭，即立敵爭論之所在。能隨順法，(宗、因、引、同、異、現、比、教八支)名諸所有事。諸所有事，即是因明。從此以後，因明這一名稱，就確定了，瑜伽師地論第十五卷又陳述了七因明:  
　　第一，論體性　The subject of debate——指辯論的題目，析有六種:一言論，二尚論，三諍論，四譭謗論，五順正論，六教導論。  
　　第二，論處所　The place of debate——指辯論的地點，也有六種:一于王家，二於執理家，三於大眾中，四于賢哲者前，五於善解法義沙門婆羅門前，六于樂法義者前。  
　　第三，論所依　The means of debate——指辯論的方法，析有十種。

就所成立義有二種:一、自性(主辭)，二、差別(賓辭)；

就能成立法有八種:

一、立宗 A proposition，tcnet or conclusion［siddhanta］，二、辯因reason(hetu)，

三、引喻Example udaharana，四、同類(The affirmative example［sad-karmya］)

五、異類The negative example［Vaidharmya］，六、現量Perception［(pra-tyaksa］，

七、比量Inference［anumana］，八、正教Scripture［agama］。  
　　第四，論莊嚴　The qualification of a debater——指辯論者應具備的條件。略有五種:一、善自他宗，二、言具圓滿，三、無畏，四、敦肅，五、應供。

若有依此五論莊嚴興言論者，複有廿七種稱讚功德:一、眾所敬重，二、言必信受，三、處大眾中都無所畏，四、於他宗旨深知過隙，五，於自宗旨知殊勝德，六、無有僻執，於所受論情無偏黨，七、于自正法及昆奈耶，無能引奪，八、於他所說速能了悟，九、於他所說速能領受，十、於他所說速能酬對，十一、具語言德令眾愛樂，十二、悅可信解此明論者，十三、能善宣釋義句文字，十四、令身無倦，十五、令心無倦，十六、言不騫澀，十七、辯才無盡，十八、身不頓顇，十九、念無忘失，二十、心無損惱，二十一、咽喉無損，二十二、凡所宣吐，分明易了，二十三、善護自心，令無忿怒，二十四、善順他心，令無憤恚，二十五、令對論者，心生淨信，二十六、凡有所行，不招怨對，二十七、廣大名稱，聲流十方。  
　　第五論墮負　Points of defeat(nigraha-sthana)——指被擊敗的論點，謂有三種:一、舍言，謂立論者以十三種謝對論者，舍所言論；二、言屈，指立論者為對論者之所屈伏；三、言過，謂立論者為九種過，汗染其言。  
　　第六，論出離　attending a place of debate——指參加辯論會，謂立論者先應以彼三種覌察，覌察論端，方興言論，或不興論，名論出離。三種覌察者:一、覌察得失，二、覌察時眾，三、覌察善巧及不善巧。  
　　第七，論多所作法　confidence of a de-bater——指辯論者的信心。一、善自他宗，二、勇猛無畏，三、辯才無竭[附注5]。  
　　因明學是從單純的辯論術到邏輯的逐漸發展的過程。彌勒瑜伽師地論所論七因明，正是古代因明學中辯論術部分的極其槪括的總結。至於我們要知道瑜伽師地論邏輯部分的材料，就必須將“攝決擇分中菩薩地之七”證成道理的五種清淨相與七種不清淨相，做一番具體的分析。

【附錄三】

印順導師《印度佛教思想史》pp.352-353：

玄奘所譯的，商羯羅主（Śaṅkarasvāmin）的《因明入正理論》，是依《集量》、《理門》而作的，陳那因明論的特色，如《瑜伽論》等立三種量，陳那但立現量（pratyakṣa-pramāṇa）與比量（anumāna-pramāṇa）──二量。至教量或聖教量──每一教派的經說（如吠陀，佛經，新舊約），如不為對方所信受，就不能成為定量。如經教所說，正確而可以為他所接受的，那一定是符合現量與比量的。所以但立二量，不取聖教量，也就是以理為宗，而不是信仰為先的。明顯呈現而離分別的智，是現量。現量有四類：（五）根識所了；意（五俱意）也有離分別的；心與心所的自證分；瑜伽者離分別的直觀。比量是推理的正確知識，有自比量與他比量。自比量，是自已推理的正知；以自已的正知，為了使他了解而立量，是他比量。舊時是五支作法，陳那簡化為三支：宗（siddhānta），因（hetu），喻（dṛṣṭânta）。如立「聲無常[宗]，所作性故[因]。諸所作者，皆見無常，如瓶等[同喻]；諸是常者，見非所作，如虛空等[異喻]」。比量的三支中，因三相是最重要的，三相是「（遍）是宗法性；同品定有性，異品遍無性」。《順中論》說到：若耶須摩論師說言……「彼因三相」；因三相是「朋[宗]中之法，相對[異]朋無，復自朋成」。《成實論》說：「十六種（句）義，是那耶修摩（所）有」。若耶須摩或譯那耶修摩（Naya-suma），是正理學徒的意思。《如實論》說：「我立因三種相：是根本法，同類所攝，異類相離」。這可見「因三相」是陳那以前所舊有的，陳那是對「因三相」作更合理的論列。如《因輪決擇論》，就是說明因三相的正因，及不具三相的過失。在因明論理的卓見外，依佛法來說，是將重於認識論的現識變現，與重於論理學的正知──量論，結合起來；也是為了成立唯識變現，所以在認識論與論理學上痛下功夫。如唯識學中，立相分、見分、自證分；因明中，立所量、（能）量、量果──自證。又在現量中，立瑜伽者的直觀，與修持佛法的宗教經驗相結合。陳那的因明，或稱量論，不是一般的，而是以世俗的「因論」，作為成立、理解唯識現的方便。

1. 徐徐：1.遲緩；緩慢。（《漢語大詞典》（三），p.980） [↑](#footnote-ref-1)
2. 依據印順導師《印度之佛教》〈附錄：印度佛教大事年表〉（p.335）可知，笈多王朝的年代，於佛元八世紀，西元於四世紀，相當於中國之晉朝，而在位期間為佛元708-928年。 [↑](#footnote-ref-2)
3. （1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第五節，第一項〈論主訶黎跋摩〉，（p.575）：

   **巴連弗邑**（Pāṭaliputra）**，就是華氏城。這是笈多**（Gupta）**王朝的首都**；那時也就是笈多王朝創立的前後。

   （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第五章，第一節〈後期大乘經〉，（p.157）：

   **阿踰陀為笈多王朝的文化發達地區**，無著傳出《瑜伽師地論》，就在此地。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 文事：1.文德教化之事。2.非軍事方面的事情。（《漢語大詞典》（六），p.1521） [↑](#footnote-ref-4)
5. 啟：3.開拓；開創。（《漢語大詞典》（三），p.394） [↑](#footnote-ref-5)
6. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.99，註2）：

   吠陀支分有六種：一、劫波經，包括法經、天啟經、家庭經。二、式叉論，是吠陀之聲音學，西元前四世紀波爾彌（Panini）以前之著作。三、毗伽羅那論，是吠陀的文法書，自西元前五世紀耶斯卡（Yaska）始至波爾彌乃完成。四、尼祿多論，是吠陀的註釋書，為耶斯卡所作。五、闡陀論，是研究吠陀韻律學的書。六、樹提論，是天文學書。 [↑](#footnote-ref-6)
7. （1）佛陀耶舍共竺道念譯，《四分律》卷52（大正22，955a17-23）：

   有比丘字勇猛，婆羅門出家，往世尊所頭面禮足却坐一面，白世尊言：「大德！此諸比丘眾姓出家，名字亦異破佛經義，願世尊聽我等以世間好言論修理佛經。」佛言：「汝等癡人！**此乃是毀損，以外道言論而欲雜糅佛經**。」佛言：「聽隨國俗言音所解誦習佛經。」

   （2）佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷26（大正22，174b14-21）：

   有婆羅門兄弟二人誦闡陀鞞陀書，後於正法出家，聞諸比丘誦經不正，譏呵言：「諸大德！久出家，而不知男女語、一語、多語、現在、過去、未來語，長短音，輕重音，乃作如此誦讀佛經！」比丘聞羞恥。二比丘往至佛所，具以白佛。佛言：「**聽隨國音讀誦，但不得違失佛意**！不聽以佛語、作外書語；犯者，偷蘭遮！」 [↑](#footnote-ref-7)
8. （1）印順導師，《印度之佛教》第六章（pp.102-103）：

   調伏天、蓮華等，並謂佛滅百十六年，佛弟子以四種語誦戒，佛教乃裂為大眾、上座、說一切有、犢子四派，與「大眾破散，凡有四種」之說合。其說四派云：一切有部以雅語誦戒，承羅睺羅之學統；大眾部以俗語，承大迦葉之統；正量部（犢子系之盛行者）以雜語，承優波離之學；上座部以鬼語，承大迦旃延之學統。此以師承及言語之別，敘四部分裂之因，頗有合佛子內以師承之異，外緣不同民族之語言、文化，而聖教乃為離破之實。

   （2）印順導師，《佛法概論》（pp.38-39）：

   依調伏天等解說：當時佛弟子用四種語言誦戒，所以分為四派：一切有部用雅語，大眾部用俗語，正量部即犢子系的盛行學派用雜語，上座部用鬼語。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第八章，第三節〈神秘力護持的仰信〉，（p.520）：

   錫蘭傳說：在毘多伽摩尼王（Vaṭṭagāmanī）時，錫蘭因多年戰爭而造成大饑荒。西元前43─29年間，比丘們**感到佛教前途的艱險**，**憂慮憶持而口傳的三藏會遺忘**，所以在中部的摩多利（Mātale）地方，集會於阿盧精舍（Aluvihāra），**將三藏及注釋，書寫在貝葉上，以便保存**。（另見，《島史》，南傳60，p.134；《大史》，南傳60，p.378） [↑](#footnote-ref-9)
10. 周祥光，《阿育王及其石訓》，《海潮音》卷38，（p.10）：

    據《阿育王及其石訓》記載：阿育王所有敕令，均用**自然語**（Prakrit）所寫，可是此種自然語的字母，在西北部方面，則用阿剌米亞文（Aramaic，即古之敘利亞文）字母為之，其他各地則用婆羅米（Brahmi）字母為之。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 角逐：競相爭逐。（《漢語大詞典》（十），p.1350） [↑](#footnote-ref-11)
12. 發祥：3.泛指開始建立基業或興起。（《漢語大詞典》（八），p.557） [↑](#footnote-ref-12)
13. （1）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.101，註6.a）：

    依據印順導師之研究，馬鳴精於梵語文學，富有文藝天才，所以他的作品，以**偈頌為主**。如《佛所行讚經》，《分別業報略經》。三啟中的歸依頌，發願迴向頌，禪集等等。他擅長以偈頌宏法，為印度文字史上有數的詩家。而且，通曉音樂，曾作伎樂，不但按譜填詞的作曲，還能親自去演奏，如《付法藏因緣傳》卷五說：「馬鳴……作妙伎樂，……其音清雅哀婉調暢，宣說苦無我之法。……令作樂者演暢斯音。時諸伎人，不能解了曲調音節，皆悉乖錯。爾時，馬鳴著白氎衣，入眾伎中，自擊鐘鼓，調和琴瑟，音節哀雅，曲調成就。」由此。顯然地馬鳴是大乘行者風範，在嚴格的聲聞律中，穿白氎衣，親目演奏，是不容許的。這與龍樹的躬持赤幡，奔走於王前七年；提婆的受募，為王作宿衛，**方便救世的大乘風格，完全一致**。（參《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.324-340；吉迦夜共曇曜譯，《付法藏因緣傳》卷5，大正50，315a21-b1。）

    （2）義淨，《南海寄歸內法傳》卷4（大正54，227a13-17）：

    （馬鳴集出之《三啟經》）所誦之經多誦三啟，乃是尊者馬鳴之所集置。初可十頌許，取經意而讚歎三尊。次述正經，是佛親說。讀誦既了，更陳十餘頌，論迴向發願。節段三開，故云三啟。

    （3）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，（p.519）：

    三啟就是三段落：初，讚歎三寶；中，誦經；末，迴向咒願。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 糜文開，《印度文學歷代名著選》下冊，（pp.527-533，pp.730-746）：

    訶利陀沙，或譯「加里陀莎」（Kalidasa），他是**大詩人，也是戲曲作家**，作有羅怙系譜（Rghu-Vansa）和童子的出生（Kumara Sambhava）大詩歌，以及雲使（Megha-duta）和時令的循環（Ritu）來在爪哇附近的巴里島（Bali）發現，雲使、時令的循環二部長講，為加里陀莎之代表作。另外，加里陀莎作的戲曲，只留存三部：莎昆妲蘿（Auhijnana Sakerntra）七齣，勇健與廣延（Vikramorvasi）五齣，摩羅毘迦與火天友（Malauikagnimitra）。

    以上加里陀莎之詩歌與鮮曲的主要內容，可參閱糜文開編譯之《印度文學歷代名著選》。另外，《印度佛教史》第十五章（pp.126-129），亦有「詩聖迦利陀沙傳」。 [↑](#footnote-ref-14)
15. （1）異彩：亦作「異采」。（《漢語大詞典》（七），p.1350）

    （2）異采：5.比喻突出的成就。（《漢語大詞典》（七），p.1347） [↑](#footnote-ref-15)
16. 窺基，《成唯識論述記》卷1（大正43，231c19-23）：

    梵云悉恥羅末底，唐言安慧，即糅雜集，救俱舍論，破正理師。**護法論師同時先德**，南印度境羅羅國人也。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。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 玄奘，《大唐西域記》卷11（大正51，935b6-25）：

    （案達羅國）孤山，山嶺有石窣堵波，**陳那（唐言授）菩薩於此作《因明論》**。（《大唐西域記》卷10 ，大正51，930b12-14）（伐臘毘國）國東境有大山，疊嶺連障，重巒絕巘。爰有伽藍，基于幽谷……阿折羅(唐言所行)阿羅漢所建。……伽藍大精舍高百餘尺……昔陳那菩薩多止此伽藍。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《大唐西域記》卷11（大正51，9361-3）：

    （伐臘毘國）國去城不遠，有大伽藍，阿折羅阿羅漢之所建立，**德慧、堅慧菩薩之所遊止，於中制論**，竝盛流布。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.103n.12）：

    按：創唯識學說的無著、世親，是犍陀羅人，弘揚於笈多王朝的新都阿踰陀，以此為中心，之後，沿著西海岸南下到摩臘婆、伐臘毘等，如**安慧、陳那，此是西系的唯識學**。從阿踰陀東下，至摩竭陀那爛陀寺的，是**東系的唯識學，如護法、戒賢**。無著、世親唯識學傳到中國，形成三系：一、北魏菩提流支，翻譯世親之《十地經論》，成地論學派。二、真諦翻譯無著的《攝大乘論》、世親的《攝大乘論釋》等，成攝論派。三、玄奘傳譯大量的唯識經論，尤其是糅合十大論師而以護法系為主的《成唯識論》，成法相宗（或說唯識宗）。 [↑](#footnote-ref-19)
20. （1）僧祐，《出三藏記集》卷15（大正55，113c4-11）：

    （後秦弘始六年（404），智猛從長安出發前往印度）至華氏城，是阿育王舊都，有**大智婆羅門，名羅閱宗，舉族弘法，王所欽重，造純銀塔，高三丈。**沙門法顯先於其家已得6卷《泥洹》，及見（智）猛，問云：「秦地有大乘學不？」答曰：「悉大乘學。」羅閱驚歎曰：「希有希有！將非菩薩往化耶？」猛就其家得《泥洹》胡本一部，又尋得《摩訶僧祇律》一部及餘經胡本，誓願流通。於是便反，以甲子歲發天竺。

    （2）慧皎，《高僧傳》卷3（大正50，343b26-c3）：

    華氏城，是阿育王舊都，有**大智婆羅門，名羅閱宗，舉族弘法，王所欽重，造純銀塔高三丈**。既見（智）猛至，乃問：「秦地有大乘學不？」猛答：「悉大乘學。」羅閱驚歎曰：希有希有！將非菩薩往化耶？」猛就其家得《泥洹》梵本一部，又得《僧祇律》一部及餘經梵本，誓願流通。於是便反，以甲子歲發天竺。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 賴：3.依靠；憑藉。（《漢語大詞典》（十），p.279） [↑](#footnote-ref-21)
22. 法顯，《高僧法顯傳》（大正51，862b2-12）：

    東晉．隆安三年（弘始1年．A.D.399），法顯從長安出發前往印度，他到了摩竭提國的巴連弗邑、巴連弗邑，是孔雀王朝阿育王所治城。時「有一大乘婆羅門子，名**羅汰私迷，住此城裏，爽悟多智，事無不達，以清淨自居**……年可五十餘，舉國瞻仰，賴此一人弘宣佛法。……師亦名文殊師利，**國內大德沙門，諸大乘比丘，皆宗仰焉**。」 [↑](#footnote-ref-22)
23. （1）法顯，《高僧法顯傳》（大正51，864b16-29）：

    （法顯從）波羅㮈國東行，還到巴連弗邑。法顯本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫，是以遠涉乃至中天竺，於此摩訶衍僧伽藍得一部律，是《摩訶僧祇眾律》，佛在世時最初大眾所行也。於祇洹精舍傳其本。自餘十八部各有師資，大歸不異，然小小不同，或用開塞，但此最是廣說備悉者。復得一部抄律，可七千偈，是薩婆多眾律，即此秦地眾僧所行者也；亦皆師師口相傳授，不書之於文字。復於此眾中得《雜阿毘曇心》，可六千偈；又得一部經，二千五百偈；又得一卷**《方等般泥洹經》，可五千偈**；又得《摩訶僧祇阿毘曇》故。法顯住此三年，學梵書、梵語，寫律。

    （2）《高僧傳》卷3（大正50，338a17-20）：

    （法顯）至中天竺，於摩竭提邑波連弗，阿育王塔南天王寺，得《摩訶僧祇律》，又得《薩婆多律抄》，《雜阿毘曇》、《心綖經》、《方等泥洹經》等。顯留三年，學梵語、梵書，方躬自書寫。 [↑](#footnote-ref-23)
24. （1）《高僧法顯傳》（大正51，864c6-10）：

    摩梨帝國，即是海口。**其國有二十四僧伽藍，盡有僧住，佛法亦興**。法顯住此二年，寫經及畫像。於是載商人大舶泛海西南行，得冬初信風，晝夜十四日到師子國。

    （2）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.105）：

    《南海寄歸內法傳》卷2（大正54，212b8-17），「十、衣食所須」，記載到義淨到耽摩立底國，所見寺院規制和僧眾行儀。另，卷4（大正54，227a4-b15），「三十二、讚詠之禮」，亦記載東聖方耽摩立國之僧徒軌式。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 暢：4.旺盛。（《漢語大詞典》（五），p.816） [↑](#footnote-ref-25)
26. （1）《高僧法顯傳》（大正51，864c24-865 b13）：

    （師子國佛教）僧伽藍，名無畏。山有五千僧……無畏精舍東四十里有一山中有精舍名支提，可有二千僧。……城南七里有一精舍名摩訶毘可羅，有三千僧住。

    （2）《大唐西域記》卷11（大正51，934a10-19）：

    僧伽羅國先唯宗淫祀。佛去世後第一百年，無憂王弟摩醯因陀羅捨離欲愛，志求聖果，得六神通，具八解脫，足步虛空，來遊此國，弘宣正法，流布遺教。自茲已降，風俗淳信。**伽藍數百所，僧徒二萬餘人，遵行大乘、上座部法。**佛教至後二百餘年，各擅專門，分成二部：一曰摩訶毘訶羅住部，斥大乘，習小教。二曰阿跋耶祇釐住部，學兼二乘，弘演三藏。僧徒乃戒行貞潔，定慧凝明，儀範可師，濟濟如也。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 《高僧法顯傳》（大正51，864c24-865 b13）：

    曇無讖……明解呪術所向皆驗，西域號為大呪師。……進到姑臧（又名「涼州」，今之武威）止於傳舍。……嵩朗等更請廣出諸經，次譯**《大集》、《大雲》、《悲華》、《地持》、《優婆塞戒》、《金光明》、《海龍王》、《菩薩戒本》等六十餘萬言**。 [↑](#footnote-ref-27)
28. （1）《高僧傳》卷3（大正50，344a5-9）：

    求那跋陀羅，此云功德賢，中天竺人。以大乘學故世號摩訶衍，本婆羅門種，幼學五明諸論，天文書算醫方呪術靡不該博。後遇見《阿毘曇雜心》，尋讀驚悟，乃深崇佛法焉。

    （2）《高僧傳》卷3（大正50，340a15- 341a27）：

    求那跋摩，此云功德鎧。本剎利種。累世為王治在罽賓國……至年二十出家受戒，洞明九部博曉四含，誦經百餘萬言，深達律品妙入禪要，時號曰三藏法師。……後到師子國觀風弘教……後至闍婆國……時京師名德沙門慧觀、慧聰等遠挹風猷，思欲餐稟，以元嘉元年九月，面啟文帝，求迎請跋摩……元嘉八年正月達于建鄴……元嘉三年。徐州刺史王仲德於彭城請外國伊葉波羅譯出《雜心》……并**先所出《四分羯磨》《優婆塞五戒略論》《優婆塞二十二戒》等，凡二十六卷**。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 拏（ná ㄋㄚˊ）（《漢語大詞典》（六），p.435） [↑](#footnote-ref-29)
30. （1）《大唐西域記》卷7（大正51，908b5-6）：

    （吠舍釐國）宮城西北五六里，至一伽藍，僧徒寡少，習學小乘正量部法。

    （2）《大唐西域記》卷10（大正51，926a15-21）：

    伊爛拏鉢伐多國……伽藍十餘所，僧徒四千餘人，多學小乘正量部法。天祠二十餘所，異道雜居。近有隣王廢其國君，以大都城持施眾僧。於此城中建二伽藍，各減千僧，並學小乘教說一切有部。

    （3）《大唐西域記》卷6（大正51，900c22-28）：

    劫比羅伐窣堵國……宮城之側有一伽藍，僧徒三十餘人，習學小乘正量部教。

    （4）《大唐西域記》卷6（大正51，899a8-12）：

    室羅伐悉底國……伽藍數百，圮壞良多，僧徒寡少，學正量部。

    （5）《大唐西域記》卷7（大正51，905 a29-b5）：

    婆羅痆斯國……伽藍三十餘所，僧徒三千餘人，並學小乘正量部法。

    （6）《大唐西域記》卷5（大正51，898c10-13）：

    鞞索迦國……伽藍二十餘所，僧眾三千餘人，並學小乘正量部法。

    （7）《大唐西域記》卷4（大正51，893a17-20）：

    劫比他國……伽藍四所，僧徒千餘人，並學小乘正量部法。

    （8）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.107n.21.h）：

    按：根據《西域記》記載，玄奘旅印所見正量部的化區非常廣大，除了以上七處外，尚有：卷4，堊醯掣呾羅（大正51，892c27- 893a1）；卷5，阿耶穆佉國（大正51，897a8-11）；卷10，羯羅拏蘇伐剌那國（大正51，928a17-21) ；卷11，摩臘婆國（大正51，935c5-12)、伐臘毘國（大正51，936b16-20）、阿難陀補羅國（大正51，936c5-9）、信度國（大正51，937a22-29）、阿點婆翅羅國（大正51，937c15-23)、臂多縶羅國（大正51，938a29-b5）、《大唐西域記》卷11：「阿軬荼國」（大正51，938b13-18）。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 迭（dié ㄉ一ㄝˊ）（《漢語大詞典》（十），p.757） [↑](#footnote-ref-31)
32. 《大唐西域記》卷9（大正51，923b13-c15）：

    那爛陀(唐言施無厭)僧伽藍。聞之耆舊曰：此伽藍南菴沒羅林中有池，其龍名那爛陀，傍建伽藍，因取為稱。從其實議，是如來在昔修菩薩行，為大國王，建都此地，悲愍眾生，好樂周給，時美其德，號施無厭，由是伽藍因以為稱。……佛涅槃後未久，此國先王鑠迦羅阿逸多(唐言帝日)……其子佛陀毱多王(唐言覺護)……呾他揭多毱多王(唐言如來)……婆羅阿迭多(唐言幼日)王……其王之子代闍羅(唐言金剛)……尸羅阿迭多（唐言戒日）復於此西建立伽藍。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.108n.23）：

    無著入滅後，世親繼為吉祥那爛陀寺主。 [↑](#footnote-ref-33)
34. （1）《大唐西域記》卷11（大正51，935c9-10）：

    五印度境，兩國重學，西南摩臘婆國，東北摩揭陀國，貴德尚仁，明敏強學。

    （2）《大唐西域記》卷10（大正51，927a25-27）：

    城西二十餘里有跋始婆僧伽藍，庭宇顯敞，臺閣崇高，僧徒七百餘人，並學大乘教法，東印度境碩學名僧多在於此。

    （3）義淨《南海寄歸內法傳》卷4（大正54，229a5-7）：

    （西方學法）多在那爛陀寺(中天也)或居跋臘毘國(西天也)。斯兩處者……英彥雲聚商搉是非。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 均：4.皆；都。（《漢語大詞典》（二），p.1059） [↑](#footnote-ref-35)
36. （1）印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第一節〈瑜伽與中觀論師〉，（p.322）：

    首創者鑠迦羅阿迭多，可能就是鳩摩羅笈多的兒子塞建陀笈多（Skandagupta）。

    （2）印順導師，《佛教史地考論》，〈十三、論笈多王朝的王統〉，（p.327）：

    以鑠迦羅為塞建陀，以佛陀笈多繼承塞迦陀，是不會錯的。

    （3）印順導師，《佛教史地考論》，〈十四、世親的年代〉，（p.337）：

    婆羅阿迭多──即那羅新哈笈多，推論為490到530年在位，也極為合理。

    （4）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.108，n.25）：

    按：統一的笈多王朝，大抵在鳩摩羅笈多晚年（A.D.455）就分化了，史書傳說之王統也異說紛紜。西元六世紀，中印地方，有伐彈那王朝興起，戒日王即是曷利伐彈那王（606-648頃在位）。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 道宣，《續高僧傳》卷4（大正50，450c14-16）：

    （摩竭陀王）今王祖胤繼接無憂，無憂即頻毘娑羅之曾孫也，王即戒日之女婿矣。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 鞮（dī ㄉ一）（《漢語大詞典》（十二），p.202） [↑](#footnote-ref-38)
39. （1）《大唐西域記》卷8（大正51，913b21-23）：

    鞮羅釋迦伽藍。庭宇四院，觀閣三層，崇臺累仞，重門洞啟，頻毘娑羅王末孫之所建也。

    （2）《大唐西域記》卷9（大正51，924, b4-8）：

    鍮石精舍，戒日王之所建立……東二百餘步垣外，有銅立佛像，高八十餘尺，重閣六層，乃得彌覆，昔滿胄王之所作也。

    （3）《大唐西域記》卷8（大正51，915c20-21）：

    摩揭陀國補剌拏伐摩王(唐言滿胄)，無憂王之末孫也。 [↑](#footnote-ref-39)
40. （1）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.109n.28a）：

    匈奴族是一遊牧民，原居於中亞細亞大草原。秦、漢時期，即是國防大患。漢武帝時，遣衛青（B.C.124）、霍去病（B.C.121）討伐匈奴，至皋蘭（蘭州），過居延（張掖），匈奴遠走中亞。一支往歐州，散佈於東部及中央各地，名「黑匈奴」；**一支往波斯與阿富汗斯坦，再到印度，名為「白匈奴」**。（《漢書．匈奴傳》，pp.3765-3770；周祥光《印度佛教史》，pp.116-117）

    （2）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.109，n.28b）：

    **嚈噠，西方史書稱為「白匈奴」**，據《魏書．西域傳》記載：嚈噠國，大月氏之種類，亦曰高車之別種，其原出於塞北。自金山而南，於于闐之西，東去長安一萬一百里。其王都拔底延城，蓋王舍城也。其城方十里餘，多塔寺，皆飾以金。風俗與突厥略同。其人凶悍，能鬥戰。西域康居、于闐、沙勒、安息及諸小國三十許皆役屬之，號為大國。自長安（北魏文成帝）以後，每遣使朝貢。永熙（孝武帝）以後，朝貢遂絕。其國南去漕國（即漢時罽賓國）千五百里，東去瓜州（即敦煌）六千五百里。孝明帝熙平中，肅宗遣王伏子統宋雲使、沙門法力等使西域，訪求佛經。時有沙門慧生（或作惠生）者亦與俱行，正光中還。慧生所經諸國，不能知其本末及山川里數，蓋舉其略。隋代，又稱「挹怛國」。如《隋書．西域傳》說：挹怛國，都烏滸文南二百餘里，大月氏之種類也。勝兵五六千人，俗善戰。都城方十餘里。多寺塔，皆飾以金。南去漕國千五百里，東去瓜州六千五百里，在大業中，遣使來貢。（《魏書》卷102，pp.2278-2279；《隋書》卷83，p.1854） [↑](#footnote-ref-40)
41. 遏：動詞。1.抑制；阻止。（《漢語大詞典》（十），p.1032） [↑](#footnote-ref-41)
42. 長慈法師的解讀：「bālāditya，字典所給的解釋是  “the newly risen sun , morning sun”，此梵語詞為 bāla 與 āditya 之複合。bāla 有 young, childish, infantine, not full-grown or developed……等意思，就梵語 bāla 來看，譯為「幼」是比較貼切的。「幼」與「幻」形近，或許是引起訛誤的原因吧。」 [↑](#footnote-ref-42)
43. 印順導師，《佛教史地考論》，第十二，〈五、罽賓滅法與師子比丘〉，（pp.306-307）：

    罽賓滅法與師子比丘事件，實是古老的傳說……所以此次罽賓滅法事件，約為西元200至250年間事。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 《付法藏因緣傳》卷6（大正50，321c14-18）：

    復有**比丘名曰師子，於罽賓國大作佛事**。時彼國王名彌羅掘，邪見熾盛、心無敬信，於罽賓國毀壞塔寺、殺害眾僧。即以利劍用斬師子，頂中無血，唯乳流出，相付法人於是便絕。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 案：「密希拉古拉（Mahirakula）」=「彌羅掘」=「摩醯邏矩羅」。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 《大唐西域記》卷4（大正51，888b22-889a20）：

    奢羯羅故城……即此（磔迦國）國之故都也。數百年前，有王號摩醯邏矩羅(唐言大族)，都治此城，王諸印度，有才智，性勇烈，隣境諸國，莫不臣伏。機務餘閑，欲習佛法，令於僧中推一俊德。時諸僧徒莫敢應命，少欲無為，不求聞達；博學高明，有懼威嚴。是時王家舊僮，染衣已久，辭論清雅，言談贍敏，眾共推舉，而以應命。王曰：「我敬佛法，遠訪名僧，眾推此隸，與我談論。常謂僧中，賢明肩比，以今知之，夫何敬哉？」於是宣令五印度國，繼是佛法並皆毀滅，僧徒斥逐，無復孑遺。摩揭陀國婆羅阿迭多王(唐曰幼日)，崇敬佛法，愛育黎元，以大族王淫刑虐政……時大族王治兵將討。……幼日王守其阨險，輕騎誘戰，金鼓一震，奇兵四起，生擒大族，反接引現。……大族王弟還國自立，大族失位，藏竄山野，北投迦濕彌羅國……率其邑人，矯殺迦濕彌羅王而自尊立。乘其戰勝之威，西討健馱邏國……**毀窣堵波，廢僧伽藍，凡一千六百所**。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 咸：形容詞。1.皆；都。（《漢語大詞典》（五），p.216） [↑](#footnote-ref-47)
48. 印順導師，《印度之佛教》，第七章（pp.131-133）：

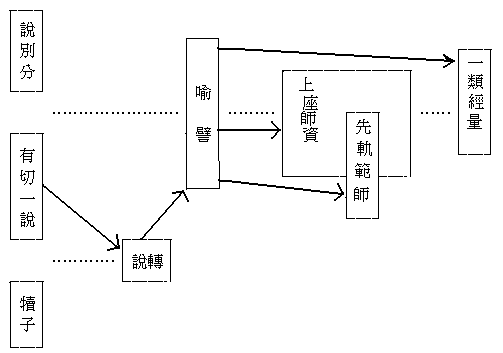
    詳說一切有之論典，同源於《舍利弗阿毘曇》，以《法蘊》、《集異門論》為早出。其後即演化為三大流：一、佛元三世紀，至那僕底之迦旃延尼子，作《發智論》，於舊師之說，多所裁正；揚三世實有之宗，分別諸法之自相，極於微茫。……二、瞿沙尊者（妙音※），《西域記》傳與迦王同世。源《舍利弗毘曇》而作《甘露味毘曇》，多存古跡，並依經文作之。別有《生智論》，未詳。吐火羅國之法勝論師，依《甘露味毘曇》而編次之，末附「論品」，一一以頌文標舉，作《阿毘曇心論》，凡十品，以組織見長。……與迦濕彌羅之《發智》系，隱然東西並峙焉。……三、與迦旃延、妙音相先後者，有犍陀羅之譬喻尊者鳩摩羅陀（童受），作《喻鬘論》等，宗經為量，不以《發智論》為本於佛說，特唱「無為無體」、「過未無體」、「不相應行無實」、「夢、影、像、化無實」等，以抗《發智論》三世、無為實有之偏。有大德、覺天尊者，並承其遺意。……此三者，皆說一切有系之分化，而譬喻系則近於大眾、分別說系。

    ※印順導師，《印度佛教思想史》，p.193：「《阿毘曇甘露味論》：失譯，二卷，十六品；作者瞿沙（Ghoṣa），與四大論師的妙音同名，但論義多不合，應該是另一位瞿沙。」 [↑](#footnote-ref-48)
49. 掊（póu ㄆㄡˊ）擊：打擊；抨擊。（《漢語大詞典》（六），p.704） [↑](#footnote-ref-49)
50. 相摩：相摩亦作「相靡」。亦作「相磨」。2.互相切磋。（《漢語大詞典》（七），p.1161） [↑](#footnote-ref-50)
51. 相盪：相盪亦作「相蕩」。1.相推移；來回運動。（《漢語大詞典》（七），p.1164） [↑](#footnote-ref-51)
52. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.112，n.32）：

    按：西元200年或稍遲些，妙音造《甘露味論》；吐火羅法勝造《阿毘曇心論》。優波扇多註釋《阿毘曇心論》成《阿毘曇心論經》。西元350年頃，健陀羅法救造《雜阿毘曇心論》（非四大論師之譬喻師法救）。至於《大毘婆沙論》裡的有部譬喻師，則在西元2、3世紀脫離有部，成為經部譬喻師。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 印順導師，《印度之佛教》，第七章（p.133）：

    《婆沙》出而譬喻師之分化日深，《發智》系與《心論》系亦不無諍論。於是《心論》系之學者達磨多羅，出佛元七世紀，不以譬喻者之離宗為然，亦以《婆沙》之繁廣瑣碎為難，乃取《婆沙》之精義，增補《心論》而成《雜心論》，以溝通東、西二系，存有部之真。凡六百頌、十一品，多《心論》之舊，而增一「擇品」。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 印順導師，《唯識學探源》（pp.71-74）：

    依據漢譯的論典，檢討經部思想的演變，我認為是這樣的：

    ◎《異部宗輪論》所說的經部（說轉），建立勝義補特伽羅，和一味相續的細蘊，大體還繼承有部舊義。從他的有我論說，可說是有部和犢子部的折衷者。從有部的法體恆住自性，轉化到一味蘊，確是在向種子思想前進。這是經部初期的學說（佛滅四世紀中）。

    ◎西元二世紀後的鳩摩邏多，才奠定了經部譬喻師的基礎。他針對有部的三世恆有，無為實有，倡導無為無體，過未無體，不相應行無體，夢、影、像、化都非實有說。放棄經部初期的細蘊說、真我說，建立了三相前後，諸法漸生的相續轉變說。離思無異熟因，離受無異熟果，把業力與業果歸結到內心，接受了滅定有心說。譬喻論者，確是有部系中接近分別說系與大眾系的學者。這是經部第二期的學說。

    ◎《俱舍》、《順正理論》與無著論師師資的著述中，關於經部後期的學說，有相當的介紹。這時，種子思想已大體完成（龍樹菩薩時代，已相當成熟）。但關於滅盡定的有無細心，意見上不無出入，可以歸納為三系：(一)、《順正理論》所抨擊的上座室利邏多，和他的弟子大德邏摩，主張滅盡定有細心而沒有心所。上座師資，繼承發揚譬喻論師的學說，雖有多少演變，還可說是正統的譬喻宗。(二)、《俱舍論》所說的先代軌範師，先舊諸師，即《俱舍》論主所欽服的經部師，他們是不許滅定有心的。但要建立種子的相續，所以倡導心與根身互為種子說。他多少修改了譬喻師的宗義，接近有部，似乎是《婆沙》所擯棄的有部異師，與譬喻學者的合流。它與大乘阿毘達磨，有深切的關係。(三)、《大乘成業論》中的一類經為量者，在六識外，別立持種受熏的集起心。它已經超出六識論，進入了七識論的領域。依思想發展的程序，該是比較後起的學派，或許是受了大眾和分別說系的影響。 [↑](#footnote-ref-54)
55. （1）五百大羅漢造，玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11（大正27，55b22-26）：

    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**，如是可能憶本所作，以作用蘊所作事，根本蘊能憶故。

    （2）世友，《異部宗輪論》（大正49，17b2-6）：

    其經量部本宗同義，謂說諸薀有從前世轉至後世，立說轉名。非離聖道有薀永滅。有根邊薀，有一味薀。異生位中亦有聖法。執有勝義補特伽羅。

    （3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.529）：「依阿育王（Aśoka）於佛滅百十六年登位來推算，說轉部的成立，約為西元前一世紀。」

    （4）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.113，n.34a）：

    此為「說轉部」思想，與西元2、3世紀脫離有部，主張現在有為實有的「經部譬喻師」不同。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 迨（dài ㄉㄞˋ）：3.等到。（《漢語大詞典》（十），p.768） [↑](#footnote-ref-56)
57. （1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.528）：「西元二、三世紀間，從說一切有部中分出的經部，光芒萬丈，可說是後起之秀。經部的思想，不僅有關於聲聞乘，更有關於大乘佛教。」

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.534）：「晚期論書的經部與譬喻師，是沒有什麼嚴格界別的。晚期的經部譬喻師，與《大毘婆沙論》的譬喻師，同處是很多的，但有一根本差異，就是：**《大毘婆沙論》的譬喻師，是三世有的，是說一切有部譬喻師；而晚期的譬喻師，是過未無而現在有的，是經部譬喻師。**譬喻師從說一切有部中分化出來，改取現在實有說，這才以種子熏習說為中心，而發展為經部譬喻師。傳說為經部本師的鳩摩羅多，也許就是這一發展過程中的重要大師。」

    （3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.536）：「先後一百多年──西元一二０頃，到二五０頃，佛教界有這四位大師；那末「四日照世」的傳說，也不太離奇了。鳩摩羅陀，約為西元二、三世紀間的大師。」 [↑](#footnote-ref-57)
58. 立說：猶立論。（《漢語大詞典》（八），p.738） [↑](#footnote-ref-58)
59. 備：1.完備；齊備。（《漢語大詞典》（一），p.1592） [↑](#footnote-ref-59)
60. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.114n.35e）：

    「中有」，現在實有論主張「**都無中有**」（世友，《異部宗輪論》，大正49，16a3），三世實有論者主張**「唯欲、色界定有中有**」（世友，《異部宗輪論》，大正49，16b19-20）。《大毘婆沙論》裡的有部譬喻師，還是三世實有論者，故仍贊成有「中有」（《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正27，359b20- 360c16）；經部譬喻師是現在實有論者，但上座室利邏多主張「若命終處即受生者，**中有便無**」（《阿毘達磨順正理論》卷24，大正29，478b12-13）。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 印順導師，《唯識學探源》，下編，第三章，第二節〈微細潛在的煩惱〉，（pp.131-136）：

    大眾系分別說系，一致以隨眠為心不相應行，與纏不同。……心性本淨論者，它怎樣重視性淨塵染的思想……覆障淨心的客塵，就是隨眠。……。據《順正理論》（卷46）的記載，分別論者的隨眠，只許七種。或許分別論者立七隨眠，大眾部等以三不善根為隨眠吧！總之，在凡夫位上，隨眠是從來不相離的。因隨眠生起貪等不善心所，才是相應。它把相應解釋做「與不善根相扶」，依一般共同的見解應該是說心所與心相應。眾生的心性本淨，又沒有貪等煩惱現起，然而還是凡夫，不是聖人，歸根是隨眠在作障。這依隨眠的存在，分別凡聖的界線，窺基的《宗輪論述記》，與智周的《唯識演祕》，都曾經說到……大眾系與分別說系，根本不許有無心的有情，怎麼依無心有惑的見解，來成立隨眠是不相應呢？大眾部的見解，不思不覺間也有隨眠存在（見《順正理論》卷45），它不像相應心所的纏，要在心識活動中出現。它雖不與心相應，卻也展開它的黑影，影響那清淨的心性，使它成為有漏。隨眠與纏，確是種子，現行的關係……隨眠是現行貪等種子，可說毫無疑問。但勿以為它是種子，就輕視它的力量。它雖沒有積極的活動到精神界去，它在不生現行的時候，還是染汙淨心的。隨眠比較心性，雖說是客塵，但無始以來就有，隨眠也該是本有的……大眾系他們發現了煩惱的潛在力，這或是本具，或是新熏的，最初展開了種子生現行，現行熏種子的思想。……煩惱的潛能是隨眠；業是動力，大眾部各派，都不許它是色性，把它建立在內心的活動上。這內心的活動，至少大眾部是承認有熏習的。明淨的心性，在相續的演化下，成為無漏和善法的根據。惑業的能力，遇相當的現緣，招感一切色法。這要不要業力以外的種子，還值得注意。怕由心所生的論調，大眾部它們還是非常徹底的呢！ [↑](#footnote-ref-61)
62. 大本：根本，事物的基礎。（《漢語大詞典》（二），p.1330） [↑](#footnote-ref-62)
63. （1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第一章，第二節〈經部的鳩摩羅多〉，（p.543）：

    **日出論者**以為：色法的確是剎那滅的，從此到彼的動，不能成立。但身表就是「行動」，就是在前剎那滅，後剎那生中，以心差別為因，引起行動。行動不是從此到彼的動，是使手足等異方生起的原因。**日出論者的見地，與說一切有部譬喻師，三業唯是一思、表業無實體說不同。別立身表色，是折衷於說一切有部及正量部的。**《成實論》以身口的造作性為身口業，與日出論者所說相近。

    （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第三節〈經部興起以後的綜合學派〉，（pp.220-221）：

    **有部的譬喻者，開始脫離有部而獨立發展的**，可能是玄奘門下所傳，「經部祖師」或「經部本師」的鳩摩羅羅陀（Kumāralāta），義譯為「童受」。……。傳說童受「《造喻鬘論》，《癡鬘論》，《顯了論》」〔《俱舍論記》卷2，大正41，35c〕所以被稱為日出（譬喻）論者。……鳩摩羅羅陀在西元二、三世紀間造這部論，更為合理。羅陀所造《大莊嚴（經）論》─《喻鬘論》，是譬喻文學，一般教化的書。傳下來的羅陀說，幾乎都是偈頌；他又是禪者，與譬喻者的風格相同。……日出論者肯定有為法是剎那滅的，身表是色處所攝，與有部說相同。但身表就是「行動」，在剎那的前滅後生中，以心為因，依手足而起別法──行動，使手足等有此處滅彼處生的現象，就與有部不同了。童受以為：「**佛有漏無漏，皆是佛體**」，不同於有部，也不同大眾部（Mahāsāṃghika）說。又說：沒有真我而有俗我，肯定俗我的存在，容易說明業報等事。平實而不落玄想，對一般教化來說，應該是適當的！ [↑](#footnote-ref-63)
64. 詳參印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（pp.549-552）。 [↑](#footnote-ref-64)
65. （1）龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯《中論》卷3，〈觀業品第十七〉（大正30，22a11-b7）：

    如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續，從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。……若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.550）：「《中論》所說，顯然是經部譬喻師的業種說。雖然《中論》頌沒有說明是什麼部派，而漢譯《般若燈論釋》，還說是「阿毘曇說」（不知《般若燈論》西藏本怎樣說），但決非說一切有部論義。據《俱舍論》、《順正理論》所說，可斷定為經部師說。以種子為比喻，《阿含經》也有說到。但如《中論》的業種相續生果說，《大毘婆沙論》也還沒有說到。所以這一思想，推定為成立於《大毘婆沙論》集成以後，龍樹（Nāgārjuna）──《中論》的作者以前。西元二、三世紀間，恰好是鳩摩羅陀（Kumāralāta）在世的時代。」 [↑](#footnote-ref-65)
66. 甚：2.厲害；嚴重。（《漢語大詞典》（一），p.572） [↑](#footnote-ref-66)
67. 昌：5.指使昌盛。（《漢語大詞典》（五），p.589） [↑](#footnote-ref-67)
68. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（pp.560-561）：

    室利邏多（Śrīrāta），《順正理論》稱之為「上座」（Sthavira）；譯義為「勝受」，或「執勝」，這是經部的一代大師。室利邏多從北方到東方來，在阿瑜陀國（Ayodhyā）造《經部毘婆沙》，為大成經部的名學者。室利邏多與世親（Vasubandhu）、眾賢（Saṃghabhadra）同時，而是他們的前輩。眾賢作《順正理論》時，室利邏多是耆年的老上座，如《順正理論》說：「但是上座，其年衰朽」。「彼恆尋思粗淺異論，尚年已過，居衰耄時」。《順正理論》，是眾賢不滿世親的《俱舍論》，經十二年的功夫造成的。當世親造《俱舍論》時，上座的《經部毘婆沙》，已經流行，《俱舍論》已引述上座的教說。在眾賢看來，世親是明宗阿毘達磨，而實有隨順上座經部宗的傾向。所以說：「經主於中，朋附上座所立宗趣」。依此推斷，上座應為西元四世紀的大師。造《經部毘婆沙》，約為西元三五０年頃。室利邏多的其他事跡，都沒有傳述；《經部毘婆沙》，也沒有傳譯過來。但《順正理論》所引的上座說，在一百則以上，所以上座的教說，還能大概的明了。 [↑](#footnote-ref-68)
69. （1）《大唐西域記》卷11（大正51，896b4-19）：

    阿踰陀國……髮、爪窣堵波北，伽藍餘趾，昔經部室利邏多(唐言勝受)論師於此製造經部毘婆沙論。

    （2）窺基，《成唯識論述記》卷4（大正43，358a9-14）：

    **譬喻師是經部異師，即日出論者，是名經部**。此有三種：一、根本，即鳩摩羅多；二、室利邏多，造經部毘婆沙，正理所言上座是；三、但名經部。以根本師造結鬘論，廣說譬喻，名譬喻師，從所說為名也。 [↑](#footnote-ref-69)
70. （1）印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第三節〈經部興起以後的綜合學派〉，（pp.224-225）：

    在經部師中，被尊稱為上座的室利邏多（Śrīrāta）義譯為「勝受」或「執勝」，比世親的年齡要長一些。到阿瑜陀（Ayodhyā）來弘法，造了一部**《經部毘婆沙》，大成經部的思想。眾賢造論的時候，世親已轉入大乘**；那時的上座，「居衰耄時」，門人眾多，受到佛教界的尊重。所以造《經部毘婆沙》的年代，大約是西元350年頃。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第四節〈上座師資的經部學〉（pp.562-569）：

    上座遠承法救（Dharmatrāta）的學統，在現在有的基石上，成為經部譬喻師的大宗。《順正理論》引述的上座說，不一定是上座的創見，但是他繼承古說，而給予系統的完成。為了評破《俱舍論》而造《順正理論》，但對上座說，作了最嚴密與無情的抨擊。上座的經部學，在說一切有部論師，是感到威脅而憤怒了！

    **一**、阿毘達磨論者，一向以為：論（多分）是了義說，而經多分是隨機的方便說，有餘說；所以「正理為量」，稱應理論者。經部譬喻師，是「以經為量」的。尊重經說，以為佛說是了義的……經部師到了上座的時代，雖標榜以經為量，實際已等於論義。例如上座雖以「佛有說處，我則信受」的態度，而否認阿毘達磨論的特義……然而自己所立的舊隨界，八心現觀，也還是無經可據。總之，**晚期的經部譬喻師，以經為量，不過對抗阿毘達磨是佛說的權威而已**。……

    **二**、上座時代的經部師，對於古傳的譬喻師說，有多少不同。從三世有而改說現在有，那是最主要的一著。

    **三**、上座所宗的經部，肯定剎那相續的前後因果性，而否認同時的因果性。所以說：「諸行決定無俱生因」。這樣論到根境為緣生識，上座也以為不是同時的，而是「根境無間，識方得起」。經部師又著重於切要的因果性，所以說：「非一切法皆能作因及增上緣」。……

    **四**、譬喻師宗，非實有法是可以為所緣境而生識的。這在《大毘婆沙論》中，譬喻師早就這樣說：「有緣無智」。上座繼承這一思想，也說：「智緣非有，亦二決定」。上座說：過去未來無；法處色及觸處的所造色，不相應行，無為，夢影等都是非實有的。繼承古代譬喻師的「境無實體」說，更發展為：根與境都是非實有的。……如上座說：「識是了者，此非勝義」。……經部譬喻師，肯定諸行的因果實性──界；而在依根緣境，成為認識的活動中，是沒有自性的──處門。界門的因果諸行，等於《瑜伽論》師，實有依他離言自性。而所緣境的非實有性，更直接的，為唯識無境說的先聲，與唯識學合流。

    **五**、……上座是特別重視緣起的。上座說：「緣起有（內、外）二」，與龍樹的《十二門論》一致。以為「所說緣起，皆據生因」。由於肯定前後的因果性，著重切要的因果性，所以彈斥說一切有部的剎那緣起說，分位緣起說。……

    **六**、關於色法，上座與說一切有部阿毘達磨論者不同。上座不許身表與語表是實色（所以說大種與造色，都是無記性）；不許法處所攝色；不許觸處有所造色。所以，色法只是五根、色聲香味及觸──四大。上座成立色法是「同處不相離」的，因為：「二類極微，俱無分故，住處無別」。……說一切有部阿毘達磨論師，以為極微與極微是相礙的，彼此不相觸的，而上座以為是不相礙的，因此也認為：「此若觸彼，彼定觸此。……若異此者，極微展轉無相攝持，應不和合」。

    **七**、……上座「別立現觀次第」。……說一切有部阿毘達磨論者，八與八智，是間雜而起的。忍是無間道，智是解脫道。上座所立的諦順忍，等於八忍，可說見諦，而還沒有智證解脫。等到苦法智生起，就是預流初心，頓斷三界的三結。……上座的預流八心，不離說一切有部（犢子部）漸見四諦的大原則。漸見四諦，而又說見苦諦時頓斷三結，是多少調和了頓證頓斷的思想。……這一現觀次第，最能看出上座的出入於說一切有部，及大眾、分別說部，而進行協調的精神。室利邏多的現觀次第，的確可以自成一部了。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第三節〈經部興起以後的綜合學派〉，（pp.228-229）：

    種子、熏習，到底依什麼而相續轉變生果呢？共有四說。

    **一**、「心心相續」說：《中論》所引是這樣說的，到世親的時代，這也還是經部師的一般意見；所以《順正理論》評破經部，總是說到心法上去。心心相續，一般是六識說，因而有六識前後相熏，或熏「識類」的見解。

    **二**、「六處受熏」說：六處──眼等五處是色，意處是心。上座室利邏多說：「是業煩惱所熏六處，感餘生果」；上座立六處受熏，也就是六處相續為所依的。本來，譬喻師與分別論者一樣，「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。佛經雖有無色界及無心定──無想定、滅盡定的名稱，其實無色界是有色的，無心定是有心的。有情，是根身（色）與心的綜合，所以論到種子的所依與受熏，當然不只是色，不只是心，而是色根與心──六處受熏了。

    **三**、「色（根）心互熏」說：世親在《俱舍論》中說：「先代諸軌範師咸言：二法互為種子。二法者，謂心有根身」，世親採用此說。這與六處受熏，似乎相差不多，但《俱舍論》是有部阿毘達磨化的。依有部的阿毘達磨說：無色界是無色的，無心定是沒有心的。依據這一見解，所以說：色根能為色法、心法種子的所依，心也能為心法及色法種子的所依。這樣，無心定以後，可以從依色根的心種子而起心法；無色界以後，也可以從依心的色種子而生色。

    **四**、「細心相續」說：《大乘成業論》說：「一類經為量者，所許細心彼（無心定）位猶有」。一切種子依細心相續，所以無心位中，細心能為種子的相續所依。「一類經為量者」，如世友（Vasumitra）所造《問論》──《尊婆須蜜菩薩所集論》說：「滅定猶有細心」。原則的說：「無有定而無心者」的譬喻師，都以為無心定中有細心的，不過是微細的意識；論所依相續，也不會專依細心說的。**如專依細心為種子的相續所依，那就轉進到瑜伽行派的唯識論了**。經部的相續所依，應以前二說為主。 [↑](#footnote-ref-71)
72. （1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十三章，第一節〈世親及其論書〉，（p.656）：

    本論──《發智論》，釋論──《大毘婆沙論》，足論──六足論，是阿毘達磨論──對法論。《俱舍論》能攝對法論的一切勝義，所以名《對法藏論》。在名稱上，顯然是阿毘達磨論的一部。所說的「依彼，從彼引生」，決非每天講《大毘婆沙論》的攝頌，而是在攝《發智》，《毘婆沙》論義的。在《阿毘曇心論》，《雜阿毘曇心論》的基礎上，廣攝六足、《發智》、《婆沙》的勝義而成。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十三章，第一節〈世親及其論書〉，（p.657）：

    《心論》的〈界品〉、〈行品〉，明一切法的體用。〈業品〉、〈使品〉、〈賢聖品〉、〈智品〉、〈定品〉，別明雜染法與清淨法。這是一項良好的組織次第。但法勝受《甘露味論》的組織影響，又立〈契經品〉、〈雜品〉，加一〈論問品〉──後三品仍不免雜亂無緒。**《雜心論》間雜了更多的論義**，又別立〈擇品〉，在組織上，更為雜亂。世親的《俱舍論》，對品目作了重要的改革。別立〈分別世間品〉於〈業品〉之前，容攝《施設論》、《大毘婆沙論》，有關器世間與有情世間的眾多法義，及一向被編入〈契經品〉的十二緣起、七識住等論義。〈分別世間品〉，與〈業品〉，〈隨眠品〉，別明有漏法的生、業、煩惱──三雜染。**《雜心論》的後四品**，徹底廢除；將各品所有的論義，隨義而一一編入前八品中。《俱舍論》八品的組織，條理與次第，在所有阿毘達磨論書中，可稱第一。

    （3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十三章，第一節〈世親及其論書〉，（pp.657-658）：

    **《心論》二百五十頌，《雜心論》擴編為五百九十六頌，有改作的，有增補的。**世親進一步的嚴密論究：對於內容，阿毘達磨的重要論義，以能盡量含攝為原則。對於頌文，無論是修正，增補，都以文字簡略而能含攝法義為原則。所以五百九十六頌的《雜心論》，在《俱舍論》中，被保存而簡鍊為三百餘頌；另又增補二百餘頌，總為六百頌。論頌數，與《雜心論》相近；而內容的充實，不是《雜心論》所能比了！《俱舍論》不愧為阿毘達磨論的傑作。《俱舍論》不再是《心論》那樣的阿毘達磨概要，而是阿毘達磨的寶藏。後來眾賢略改幾頌，成《阿毘達磨顯宗論》本頌。

    （4）參考印順導師，《印度之佛教》，第七章（pp.136-137）。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 固陋：閉塞、淺陋。（《漢語大詞典》（三），p.626） [↑](#footnote-ref-73)
74. （1）世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷1（大正29，1b19-20）：

    若離擇法定無餘，能滅諸惑勝方便，由惑世間漂有海，因此傳佛說對法。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十三章，第一節〈世親及其論書〉，（pp.658-659）：

    《俱舍論》不再是《心論》那樣的阿毘達磨概要，而是阿毘達磨的寶藏。……早在法勝造《心論》，已表示出一項傾向──對迦溼彌羅的毘婆沙師，存有不滿的情緒。這在《心論》的論義中，可以清楚地看出來的。……本來，上座系的阿毘達磨，是重思考，重理性的，所以自稱為「正理論者」，「如理論者」，「應理論者」。以理為準則，解說一切契經；契經的是否了義，盡理不盡理，以正理為最高的判斷，而不是依賴傳統的信仰。……迦溼彌羅論師，推重《發智論》為佛說，看作阿毘達磨的最高準則。集成大毘婆沙論，評破百家，以迦溼彌羅師說為正義，不容少有異議。……世親有西方系阿毘達磨的傳統，對於阿毘達磨論義，是非常崇敬的。所不能同意的，只是迦溼彌羅論師所說──「阿毘達磨是佛說」的權威性。因為這是足以腐蝕阿毘達磨──重理性，重思考的精神，而**流為宗派成見的點綴物**。所以首先喝破：「因此傳佛說對法」。撤除了思想上的束縛，然後讓不同的思想表露出來。從相互的立破中，了解彼此間的真意義，彼此的差別所在。充分發揮自由思考──阿毘達磨的真精神，也就是世親的治學精神。 [↑](#footnote-ref-74)
75. （1）《阿毘達磨俱舍論》卷20（大正29，105a27-106b4）：

    然彼（有部）所說「恒與有為諸相合故行非常」者，此但有虛言，生滅理無故。許體恒有說性非常，如是義言，所未曾有。依如是義，故有頌言：許法體恒有，而說性非常；性體復無別，此真自在作。又彼（有部）言「**世尊說故，去來二世體實有**」者，我等亦說有去來世。謂**過去世曾有名有，未來當有，有果因故。依如是義，說有去來，非謂去來如現實有**。（有部：）誰言彼有如現在世？（經部）非如現世**，**彼有云何？（有部：）彼有去來二世自性。（經部：）此復應詰：若俱是有，如何可言是去來性？故說彼有，但據曾、當因、果二性，非體實有。世尊為遮謗因果見，據曾、當義說有去、來。……是故此說一切有部，若說實有過去未來，於聖教中非為善說。若欲善說一切有者，應如契經所說而說。經如何說？如契經言：「梵志！當知：一切有者，唯十二處」，或「唯三世」。如其所有而說有言。……毘婆沙師作如是說：如現，實有過去未來。所有於中不能通釋，諸自愛者，應如是知：法性甚深，非尋思境，豈不能釋，便撥為無！

    （2）參見印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（p.663）。 [↑](#footnote-ref-75)
76. （1）《阿毘達磨俱舍論》卷20（大正29，106a11-12）：

    然業為先，所引**相續、轉變、差別，令當果生**。

    （2）《阿毘達磨俱舍論》卷4（大正29，22b23-28）：

    謂諸聖者見修道力，令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中，無復功能令其現起……聖者所依身中，無生惑能，名煩惱斷。或世間道損所依中煩惱種子，亦名為斷。與上相違，名為未斷。

    （3）《阿毘達磨俱舍論》卷5（大正29，22c1-9）：

    善法有二：一者、不由功力修得，二者、要由功力修得，即名生得及加行得。不由功力而修得者，若所依中種未被損，名為成就；若所依中種已被損，名不成就。謂斷善者，由邪見力，損所依中善根種子，應知名斷；非所依中善根種子畢竟被害說名為斷。要由功力而修得者，若所依中彼法已起，生彼功力自在無損，說名成就；與此相違，名不成就。

    （4）《阿毘達磨俱舍論》卷4（大正29，22c11-15）：

    此中**何法名為種子？謂名與色，於生自果所有展轉隣近功能。此由相續，轉變，差別。**何名轉變？謂相續中前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。

    （5）參見印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（pp.671-673）。 [↑](#footnote-ref-76)
77. （1）《阿毘達磨俱舍論》卷5（大正29，22c19-21）：

    如是成就，遍一切種唯假非實。唯遮於此，名不成就，亦假非實。毘婆沙師說此二種皆有別物，實而非假。

    （2）《阿毘達磨俱舍論》卷5（大正29，24a9-11）：

    有別實物，名為同分。謂諸有情展轉類等，本論說此名眾同分。……即如是類諸行生時，於中假立人同分等，如諸穀麥豆等同分。

    （3）《阿毘達磨俱舍論》卷5（大正29，24b15-26a22）：

    （**有部論師**：）若生無想有情天中，有法能令心心所滅，名為無想，是實有物，能遮未來心心所法令暫不起，如堰江河。……如是二定（無想定、滅盡定）為是實有，為是假有？（**有部**）應言實有，能遮礙心令不生故。有說（**經部師**）：此證理不應然，由前定心能遮礙故。謂前定心與所餘心相違而起，由此起故，唯令餘心暫時不轉，此能引發違心所依令相續故。唯不轉位，假立為定，無別實體。此唯不轉分位假定，入前出後兩位皆無，故假說此是有為攝。（**經部異釋**）或即所依，由定心引，令如是起，假立為定。應知無想亦復如是。謂由前心與所餘心相違而起，由此起故，唯令餘心暫時不轉，唯不轉位，假立無想，餘說如前。（論主：）**此非善說，違我宗故**。

    （4）《阿毘達磨俱舍論》卷5（大正29，26a25-b20）：

    （有部論師：）命體即壽。故對法言：「云何命根？謂三界壽。」此復未了何法名壽？謂有別法能持煖識，說名為壽。……（有部）是故定應許有別法，能持煖、識，說名為壽。（經部）今亦不言全無壽體，但說壽體非別實物。（有部）若爾，何法說名壽體？（經部）謂三界業所引同分住時勢分，說為壽體。由三界業所引同分住時勢分，相續決定，隨應住時；爾所時住故，此勢分說為壽體。**如穀種等所引，乃至熟時勢分；又如放箭所引，乃至住時勢分。**

    （5）《阿毘達磨俱舍論》卷5（大正29，27b23- 28c26）：

    經部師說：「何緣如是分析虛空？非生等相有實法體如所分別。所以者何？無定量故。謂此諸相，非如色等有定現、比或至教量證體實有」。……生等唯假建立，無別實物。為了諸行本無今有，假立為生。如是本無今有生相，依色等法，種類眾多，為簡所餘，說第六轉言色之生、受之生等，為令他知此生唯色，非餘受等；餘例亦然。如世間說栴檀之香石子之體；此亦應爾。如是住等，隨應當知。

    （6）《阿毘達磨俱舍論》卷5（大正29，29b24-c3）：

    世尊說頌依於名及文生者，此於諸義共立分量，聲即是名，此名安布差別為頌。由如是義，說「頌依名」。此頌是名安布差別，執有實物，不應正理；如樹等行，及心次第。或唯應執別有文體，即總集此為名等身。更執有餘，便為無用。毘婆沙師說：有別（實）物為名等身，心不相應行蘊所攝，實而非假。所以者何？非一切法皆是尋思所能了故。

    （7）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.123，n.45g）：

    按：**有部立足於三世實有**──「自性實有」的根本學理，主張「主張不相應行法實有」，自然會主張得、同分，乃至名、句、文身等**不相應行法，都是實有**。同理，**有部譬喻師主張「不相應行蘊無有實體」**（《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11，大正27，198 a16-17），必然會主張得、同分，乃至名、句、文身等不相應行法，都非實有。經部譬喻師繼承了有部譬喻師思想，主張「不相應行非實有」，故「得」等亦非實有。

    （8）參見印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（p.681）。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 往復：1.來回；往返。（《漢語大詞典》（三），p.938） [↑](#footnote-ref-78)
79. 彰：5.揭示；昭示。（《漢語大詞典》（三），p.1131） [↑](#footnote-ref-79)
80. 《阿毘達磨俱舍論》卷4（大正29，22 c19-22）：

    如是成就，**遍一切種唯假非實**；唯遮於此，名不成就，**亦假非實**。毘婆沙師說此二種，皆有別物，實而非假。**如是二途，皆為善說**。所以者何？不違理故，我所宗故。 [↑](#footnote-ref-80)
81. （1）《阿毘達磨俱舍論》卷4（大正29，29 c25-50a3）：

    頌曰：此中意正說，因起果已生。論曰：**諸支因分，說名緣起；由此為緣，能起果故**。諸支果分，說緣已生；由此皆從緣所生故。如是一切，二義俱成，諸支皆有因果性故。若爾，安立應不俱成？不爾，所觀有差別故。謂若觀此名緣已生，非即觀斯復名緣起。猶如因果、父子等名。

    （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第三節〈經部興起以後的綜合學派〉，（pp.228-229）：

    「色（根）心互熏」說：**世親在《俱舍論》中說：「先代諸軌範師咸言：二法互為種子。二法者，謂心有根身」，世親採用此說。**這與六處受熏，似乎相差不多，但《俱舍論》是有部阿毘達磨化的。依有部的阿毘達磨說：無色界是無色的，無心定是沒有心的。依據這一見解，所以說：色根能為色法、心法種子的所依，心也能為心法及色法種子的所依。這樣，無心定以後，可以從依色根的心種子而起心法；無色界以後，也可以從依心的色種子而生色。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 《阿毘達磨俱舍論》卷29（大正29，152b11-12）：

    迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法，少有貶量為我失，判法正理在牟尼。 [↑](#footnote-ref-82)
83. （1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十三章，第二節〈順正理論與顯宗論〉，（p.695）：

    眾賢是迦溼彌羅悟入（Skandhila）的弟子，精通毘婆沙義的大學者，是毫無可疑的。……眾賢所造的論，有二部：一、《阿毘達磨順正理論》，玄奘於永徽4、5年（西元653─4年）譯出。這是二萬五千頌的大論，譯為80卷。依《俱舍論頌》而次第廣釋，凡不合毘婆沙正義的，一一加以評正。《俱舍論》依經部義而破毘婆沙的，一一為之辯護。針對《俱舍論》而造，被稱為《俱舍雹論》的，就是這一部論。二、《阿毘達磨俱舍顯宗論》，玄奘於永徽2、3年（西元651─2年）譯出，共40卷。《順正理論》，是依《俱舍論頌》的，僅改第二〈分別根品〉名為〈辯差別品〉。**《顯宗論》雖也是解釋《俱舍論》，凡不合毘婆沙義的頌文，就刪了改了（並不多）。內容大體為節出《順正理論》顯正義的部分**。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十三章，第二節〈順正理論與顯宗論〉，（pp.695-696）：

    眾賢造論的本意，有破斥《俱舍論》，重申毘婆沙義的自信與決心，而被傳說為《俱舍雹論》的。時在世親晚年（應為西元5世紀初），也就沒有面決的機會。《大唐西域記》的傳說，插入眾賢病重將死，作函向世親懺謝，世親為他改名《順正理論》；這都是不足信的妄說！……傳說《順正理論》是世親改題的，全不足信！如《顯宗論》序頌（大正29，777a）說：「我以順理廣博言，對破餘宗顯本義。……已說論名順正理，樂思擇者所應學。文句派演隔難尋，非少劬勞所能解。為撮廣文令易了，故造略論名顯宗。飾存彼頌以為歸，刪順理中廣抉擇，對彼謬言申正釋，顯此所宗真妙義」。**《順正理》，顯然是眾賢自己立名的。** [↑](#footnote-ref-83)
84. （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷32（大正27，164b18-c8）：

    此滅由何而得？答：由緣闕故。……由緣闕故，畢竟不生；由此不生，得非擇滅。……此非擇滅，唯於未來不生法得。所以者何？此滅本欲遮有為法令永不生；若法不生，此得便起，如與欲法繫屬有情，現在正行、過去已行、未來當行，皆有生義，故於彼法不得此滅。

    （2）《阿毘達磨俱舍論》卷6（大正29，34a17-18）：

    離簡擇力，由闕緣故，餘不更生，名非擇滅。如殘眾同分中夭者餘蘊。

    （3）普光，《俱舍論記》卷6（大正41，127c11-15）：

    離簡擇力，但由闕眾緣，餘後更不生名之為滅。滅不由擇，名非擇滅。如人應受百年，五十便死，餘五十年，名殘眾同分；中夭者，餘蘊闕緣不生。

    （4）《阿毘達磨順正理論》17（大正29，434b13-17）：

    非唯闕緣名非擇滅，然別有法，得由闕緣，此有勝能障可生法，令永不起，名非擇滅。若無別法能為障礙但由闕緣法不生者，後遇彼類緣和合時，前不生法今應還起。

    （5）印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第三節〈經部興起以後的綜合學派〉，（p.234）：

    玄奘門下，弘傳世親學，所以世親總是對的，反而說眾賢不合毘婆沙義，而稱之為「新薩婆多」（新說一切有）。其實，眾賢所說毘婆沙義，與世親不同的，或是毘婆沙義的（彼此）取捨不同。如「緣闕」與「能礙」，「和合」與「和集」，「作用」與「功能」，「自性受」與「境界受」等，只是**依毘婆沙義而說得明確些**。**《俱舍論》與《順正理論》，有關經部與有部的互相辯難，核心問題，是「有」與「無」的見解不同，是非是難有定論的**。

    （6）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十三章，第二節〈順正理論與顯宗論〉，（pp.697-698）：

    **在《俱舍論》中，阿毘達磨毘婆沙義，處於被鑑定，被批判的地位。不但沒有反駁的機會，連為自己辯護的時間也不充分。**所以，據《俱舍論》而論說一切有部與經部的短長，是難以公允的。眾賢的《順正理論》，至少對他而一一反擊，對自而一一辯護，有了說一切有部的自己立場。世親與眾賢的論書，對說一切有部與經部，使我們得到較多的了解。不過，過去的《俱舍論》學者，受到世親菩薩威望的影響，幾乎是一邊倒的，世親總是對的；反而眾賢是不合毘婆沙義，而被稱為新薩婆多。在我看來，這是不公平的。對阿毘達磨毘婆沙義，應確認阿毘達磨毘婆沙義的發展性。從《發智論》到《大毘婆沙論》，論義是在進展過程中的。《大毘婆沙論》集成，樹立評家正義，被稱毘婆沙師。但《大毘婆沙論》成立，二百多年來，毘婆沙師當然也在發展中的。對於評家正義，或依固有文句，作精密的新解說。或《大毘婆沙論》所沒有說到的，更有新的論義提出。《大毘婆沙論》與毘婆沙師，涵義是並不相同的。西方系的阿毘達磨論師，自《阿毘曇心論》，到《雜阿毘曇心論》，不僅是舊說的取捨不同，也一直是在進展中的。就是世親與眾賢，對於阿毘達磨論義，都不是古典、舊義的纂輯，而是對發展中的阿毘達磨論義，通過自己的智慧抉擇（案：1、阿毘達磨的發展性；2、毘婆沙義的取捨不同；3、新義與古義），而進行論究。**確認阿毘達磨毘婆沙義的發展性，對《俱舍論》與《順正理論》，相信會有更公平，更合理的理解。** [↑](#footnote-ref-84)
85. 秣（mò ㄇㄛˋ）。（《漢語大詞典》（八），p.65） [↑](#footnote-ref-85)
86. （1）《大唐西域記》卷3（大正51，887b7-c9）：

    （迦濕彌羅）新城東南十餘里，故城北，大山陽，有僧伽藍……伽藍南十四五里，有小伽藍，中有觀自在菩薩立像。……小伽藍東南三十餘里，至大山，有故伽藍，形製宏壯，蕪漫良甚，今唯一隅起小重閣。僧徒三十餘人，並學大乘法教。**昔僧伽跋陀羅（唐言眾賢）論師於此製《順正理論》。**

    （2）《大唐西域記》卷4（大正51，891c16-892a27）：

    （秣底補羅）德光伽藍北三四里，有大伽藍……是眾賢論師壽終之處。論師，迦濕彌羅國人也，聰敏博達，幼傳雅譽，特深研究《說一切有部毘婆沙論》。時有世親菩薩，一心玄道，求解言外，破毘婆沙師所執，作《阿毘達磨俱舍論》，辭義善巧，理致清高。眾賢循覽，遂有心焉。於是沈研鑽極，十有二歲，作《俱舍雹論》二萬五千頌，凡八十萬言矣。……於是學徒四三俊彥，持所作論，推訪世親。世親是時在磔迦國奢羯羅城，遠傳聲問，眾賢當至。世親聞已，即治行裝。……尋即命侶，負笈遠遊。眾賢論師當後一日至此伽藍，忽覺氣衰……門人奉書至世親所……（世親：）此論，**發明我宗，遂為改題為《順正理論》。**

    （3）真諦譯，《婆藪槃豆法師傳》（大正50，189a23-b24）：

    迦旃延子次第解釋八結，諸阿羅漢及諸菩薩即共研辯，義意若定，馬鳴隨即著文，經十二年，造毘婆沙方竟，凡百萬偈。毘婆沙，譯為廣解。表述既竟，迦旃延子即刻石立表，云：今去，學此諸人，不得出罽賓國。八結文句及毘婆沙文句，亦悉不得出國，恐餘部及大乘污壞此正法。以立制事白王，王亦同此意。……阿緰闍國有一法師，名婆娑須拔陀羅，聰明大智，聞即能持，欲學八結毘婆沙義於餘國弘通之，法師託迹為狂癡人，往罽賓國，恒在大集中聽法，而威儀乖失，言笑舛異。……於十二年中，聽毘婆沙得數遍，文義已熟，悉誦持在心，欲還本土，去至門側，諸夜叉神高聲唱令：「大阿毘達摩師，今欲出國。」即執將還，於大集中，眾共檢問，言語紕繆，不相領解，眾咸謂為狂人，即便放遣。……法師既達本土，即宣示近遠，咸使知聞。云：我已學得罽賓國毘婆沙，文義具足，有能學者，可急來取。……罽賓諸師後聞此法已傳流餘土，人各嗟歎。

    （4）圓暉，《俱舍論頌疏論本》卷1（大正41，814a21-b14）：

    五百羅漢既結集（《大毘婆沙論》）已，刻石立誓：「唯聽自國，不許外方。」勅藥叉神守護城門，不令散出。然世親尊者，舊習有宗，後學經部，將為當理。於有宗義，懷取捨心，欲定是非。恐畏彼師情懷忌憚，潛名重往，時經四載。屢以自宗頻破他部。**時有羅漢，被詰莫通，即眾賢師悟入是也。**悟入怪異，遂入定觀，知是世親，私告之曰：「此部眾中未離欲者，知長老破，必相致害，長老可速歸還本國。」于時世親至本國已，講毘婆沙。若一日講，便造一偈，攝一日中所講之義，刻赤銅葉，書寫此偈。如是次第成六百頌，攝大婆沙，其義周盡。標頌香象，擊鼓宣令，云：「誰能破者，吾當謝之。」竟無一人能破斯偈。將此偈頌使人齎往迦濕彌羅。時彼國王及諸僧眾聞皆歡喜，嚴幢幡蓋，出境來迎標頌香象。至國尋讀，謂弘己宗。悟入知非，告眾人曰：「此頌非是專弘我宗，頌置『傳說』之言，似相調耳。如其不信，請釋即知。」於是國王及諸僧眾發使往請，奉百斤金，以申敬請。論主受請，為釋本文凡八千頌，寄往，果如悟入所言。 [↑](#footnote-ref-86)
87. （1）《大唐西域記》卷3（大正51，887c14-17）：

    （迦濕彌羅）佛牙伽藍東十餘里，北山崖間，有小伽藍，是昔索建地羅大論師於此作《眾事分毘婆沙論》。

    （2）印順導師，《華雨集》（第三冊），〈讀《大藏經》雜記〉（p.243）：

    一五五七、阿毘曇五法行經─漢安世高譯；

    一五五六、薩婆多宗五事論─唐法成譯，

    二本是同本異譯。是一五四一《眾事分阿毘曇論》「五法品」，一五四二《阿毘達磨品類足論》「辯五事品」的異譯。《阿毘曇五法行經》，五法前有苦法黠[智]等八智的解說，應是抄寫者附錄上去的。一一五五《五事毘婆沙論》，是「五事品」的廣釋。《大正藏》所注不分明。

    （3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.519）：

    法救所造的論書，還有《五事毘婆沙論》，這是解說世友（Vasumitra）《品類論》的「辯五事品」。玄奘譯，上下二卷。在五事中，僅解說色、心、心所有法。心所有法中，僅解說一小部分，這還是未完成的譯本呢？梵本早有殘缺呢！ [↑](#footnote-ref-87)
88. 私淑：私自敬仰而未得到直接的傳授。（《漢語大詞典》（八），p.20） [↑](#footnote-ref-88)
89. 《大唐西域記》卷4（大正51，892b4-22）：

    （秣底補羅國）菴沒羅林側有窣堵波，毘末羅蜜多羅(唐言無垢友)論師之遺身。論師，迦濕彌羅國人也，於說一切有部而出家焉。博綜眾經，研究異論，遊五印度國，學三藏玄文，名立業成，將歸本國。途次眾賢論師窣堵波也，拊而歎曰：「惟論師雅量清高，抑揚大義，方欲挫異部，立本宗業也，如何降年不永！我無垢友猥承末學，異時慕義，曠代懷德。**世親雖沒，宗學尚傳，我盡所知，當製諸論，令贍部洲諸學人等絕大乘稱，滅世親名，斯為不朽，用盡宿心。**」說是語已，心發狂亂，五舌重出，熱血流涌。知命必終，裁書悔曰：「夫大乘教者，佛法之中究竟說也。名味泯絕，理致幽玄。輕以愚昧，駁斥先進，業報皎然，滅身宜矣。敢告學人，厥鑒斯在，各慎爾志，無得懷疑。」大地為震，命遂終焉。當其死處，地陷為坑。同旅焚屍，收骸旌建。時有羅漢見而歎曰：「惜哉！苦哉！今此論師，任情執見，毀惡大乘，墮無間獄。」 [↑](#footnote-ref-89)
90. （1）《大唐西域記》卷4（大正51，891b27-c16）：

    （秣底補羅）大城南四五里，至小伽藍，僧徒五十餘人。**昔瞿拏鉢剌婆(唐言德光)論師於此作《辯真》等論，凡百餘部。**論師少而英傑，長而弘敏，博物強識，碩學多聞。本習大乘，未窮玄奧，因覽《毘婆沙論》，退業而學小乘，作數十部論，破大乘綱紀，成小乘執著。又製俗書數十餘部，非斥先進所作典論。覃思佛經，十數不決，研精雖久，疑情未除。時有提婆犀那(唐言天軍)羅漢，往來覩史多天。德光願見慈氏，決疑請益。天軍以神通力，接上天宮。既見慈氏，長揖不禮。天軍謂曰：「慈氏菩薩次紹佛位，何乃自高，敢不致敬？方欲受業，如何不屈？」德光對曰：「尊者此言，誠為指誨。然我具戒苾芻，出家弟子，慈氏菩薩受天福樂，非出家之侶，而欲作禮，恐非所宜。」菩薩知其我慢心固，非聞法器，往來三返，不得決疑。更請天軍，重欲覲禮。天軍惡其我慢，蔑而不對。德光既不遂心，便起恚恨，即趣山林，修發通定，我慢未除，不證道果。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十四章，第二節〈說一切有部論書〉，（pp.718-719）：

    **德光的《辯真論》，是二萬五千頌的大論。玄奘所學的，還有《隨發智論》，雖不明作者是誰，但就文意來說，也極可能是德光所作的。**秣底補羅（Matipura）為說一切有部的化區，眾賢（Saṃghabhadra）、無垢友（Vimalamitra），都在此國去世，德光也在此造論。玄奘傳說：德光本是學大乘的，後「因覽《毘婆沙論》，退業而學小乘，作數十部論；破大乘綱紀，成小乘執著」有德光上升兜率，見彌勒（Maitreya）而不拜的傳說。玄奘以德光為反大乘者，因而有不利德光的傳說。但據西藏所傳：德光為世親（Vasubandhu）弟子，精通聲聞三藏及大乘經，持阿毘達磨。傳說他暗誦（自宗及異部）十萬部律，特重律儀。領導的清淨僧團，如早期諸阿羅漢護持的一樣。德光實為世親門下的重律學派；西藏的律學，就以德光為宗。當時的經部學，對大乘瑜伽來說，等於為回小入大作準備，聲氣互相呼應。而德光重說一切有部律，說一切有部阿毘達磨，無論是義理與事行，都不免與大乘瑜伽學小有隔礙。這就是玄奘所傳，德光退大學小，破大執小的原因了。

    （4）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.130，n.55d）：

    按：依據《西域記》記載，《集真論》是大眾部的論書，作者是佛地羅論師；**《辯真論》的作者，才是德光論師。**普光傳德光造《集真論》，可能是筆誤。 [↑](#footnote-ref-90)
91. （1）《成唯識論述記》卷1（大正43，231c19-21）：

    悉恥羅末底，唐言安慧。即糅《雜集》，救《俱舍論》，破正理師。

    （2）《俱舍論記》卷1（大正41，22a23-25）：

    安惠菩薩俱舍釋中，救云：眾賢論師不得世親阿闍梨意，輒彈等字。 [↑](#footnote-ref-91)
92. 勢：3.形勢，情勢。（《漢語大詞典》（二），p.813） [↑](#footnote-ref-92)
93. 支離：1.分散；分裂。（《漢語大詞典》（四），p.1385） [↑](#footnote-ref-93)
94. 闢：5.駁斥。（《漢語大詞典》（十二），p.174） [↑](#footnote-ref-94)
95. 僧祐，《出三藏記集》卷11（大正55，78c3-79a21）：

    訶梨跋摩者，宋稱師子鎧。佛泥洹後九百年出，在中天竺婆羅門子也。若人之生也，固亦命世而誕，幼則神期秀拔，長則思周變通。至若世典圍陀，並是陰陽奇術，提舍高論，又亦外詰情辯，皆經耳而究其幽，遇心而盡其妙，直以世訓承習弗為心要也。遇見梵志導以真軌，遂抽簪革服，為薩婆多部達摩沙門究摩羅陀弟子。其師既器而非凡，即訓以名典，迦旃延所造《大阿毘曇》乃有數千偈，而授之曰：「此論蓋是眾經之統例，三藏之要目也，若能專精尋究則悟道不遠。」於是跋摩敬承鑽習，功不踰月，皆精其文義，乃慨焉而歎曰：「吾聞佛旨虛寂，非名相所議，神澄妙絕，罕常情攸測，故為先達之所遵崇。我亦注心歸仰。如今之所稟，唯見浮繁妨情、支離害志。經云：『相竟無妙異。』若以為先聖應期適時之漸，斯則教之流非化之源矣。」遂乃數載之中，窮三藏之旨，考九流之源，方知五部創流盪之基、迦旃啟偏競之始，紛綸遺蹤，謀方百轍，由使歸宗者昧其繁文，尋教者惑其殊軌。夫源同末異，乃將衰之徵然、頹綱不振，亦弘道者之憂也！遂抗言五異，辯正眾師，務遵洪範當而不讓。……時有僧祇部僧住巴連弗邑，並遵奉大乘，云是五部之本，久聞跋摩才超群彥，為眾師所忌，相與慨然，要以同止，遂得研心方等，銳意九部，採訪微言，搜簡幽旨。於是博引百家眾流之談，**以檢經奧通塞之辯，澄汰五部**，**商略異端，考覈迦旃延**，**斥其偏謬，除繁棄末，慕存歸本，造述明論，厥號《成實》。**崇附三藏，准列四真，大明筌極，為二百二品，志在會宗，光隆遺軌，庶廢乖競，共遵通濟。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第二節〈訶黎跋摩的成實論〉，（pp.578-580）：

    在聲聞部派中，《成實論》屬於那一派呢？**《成實論》是多用經部義的，但不能說就是經部。**依《俱舍論》、《順正理論》所見的經部譬喻師宗，主要為成立業種感果說。《成實論》是現在有派，並沒有種子或功能的「相續轉變差別」生果說，依然應用「過去曾有，未來當有」──現在有派的一般論義。《成實論》與西元四世紀大成的，室利邏多（Śrīrāta）的經部學，並不相同。《成實論》與西元2、3世紀間的，日出論者──鳩摩羅陀（Kumāralāta）的思想，就現存僅有的資料，可看出密切的關係。……《成實論》有許多特殊的論義，如論修證次第，而類同我空、法空、空空──大乘的三空觀，這不是經部所能範圍了的。所以，判別《成實論》的部派問題，……訶黎跋摩，從阿毘達磨而入經部，更深入五部。終於考覈異同，尚論是非，不僅是取眾師之長，而是直探「三藏中實義」。……而訶黎跋摩那一番直探三藏本源，而不依傍宗派門戶，精神是值得崇仰的。《**成實論》近於經部義，而不能說是經部。如果說宗派，《成實論》是可以自成一宗的。** [↑](#footnote-ref-96)
97. （1）訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯《成實論》卷3（大正32，261a8-11）：

    色陰者，謂四大，及四大所因成法，亦因四大所成法，總名為色。四大者，地水火風，因色香味觸故，成四大。因此四大成眼等五根，此等相觸故有聲。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第二節〈訶黎跋摩的成實論〉，（pp.584-585）：

    色法中，佛法的一般論義，是四大為能造，五根、五塵為所造。本論（大正32，261a）說：「色陰者，謂四大，及四大所因成法，亦因四大所成法。因此四大成眼等五根」這確是非常特殊的論義。數論說：從五塵生五大，從五大生五根等。**本論確有隨順數論的傾向，但代以四塵生四大而已。四塵成四大，四大是和合假名有的**；五根與聲從四大生，當然也是假有了。這樣，約初門二諦而作假實的分別，那末色、香、味、觸是實有，四大、五根、聲──十法是假有。假有與實有合論，共有十四色法。說一切有部譬喻師的古義，法救（dharmatrāta）於四大種外，別立所造色；覺天（Buddhadeva）是「四大種外無別造色」。所以，本論可說是覺天說的修正，以四塵──色、香、味、觸，代四大而為一切色法的本質。 [↑](#footnote-ref-97)
98. （1） 印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第三節〈部興起以後的綜合學派〉，（pp.223-224）：

    《成實論》有許多特出的思想：……無為法：但**滅諦是無為；見滅名為得道，是一時見諦說，修證是有次第的**。……心，是能緣的心，緣假名法的心，名「假名心」；緣色等實法的心，名「法心」；「若緣泥洹，是名空心」。修證次第是：先緣法有滅假名心，是聞、思慧。……如能見實法，就能破假名心。進一步，以空心滅法心，在修慧（四加行）中。……這是事理二諦；如緣涅槃空，就能滅法心。再進一層：有緣空的心，還是不究竟的；在滅盡定時，入涅槃時，空心也滅了，才是證入滅諦。……這一次第，是假名空，法空，空空──空也不可得。在聲聞四諦法門中，這是非常特出的！《成實論》引經來說明法空，大抵是《智論》所說，三門中的「空門」，所以雖溝通大乘空義，而與龍樹（Nāgārjuna）的一切法空說，還隔著一層。《成實論》對一切法空[無]，是不以為然的，所以廣破「無論」（〈破無品〉……〈世諦品〉，共七品）。這與後來的瑜伽行派（Yogācāra），先依依他起（心）有，達遍計所執（境）空；而後依他起也空（有的只說是「不起」）；空相也不可得，才是證入圓成實性。次第契入，倒有共同的意趣。《成實論》，在反對阿毘達磨陣營中，是綜合而有獨到的學派。

    （2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第二節〈訶黎跋摩的成實論〉，（p.587）：

    **〔**《成實論》**〕這一現觀次第，從一時見諦來說，同於大眾、分別說者。但修行過程，實融攝了說一切有部的漸入。**說一切有部論宗，本立假名有與實法有。但以為見道，是漸見四諦的理性。在那時，已形成假實二諦，事理二諦的二重二諦。所以本論的二重二諦，與說一切有部有密切關係，只是以滅諦代四諦理而已。就是在見諦以前，也立暖、頂、忍、世第一法，與說一切有部論宗相同。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 參考印順導師，《性空學探源》，pp.240-242，pp.249-257。 [↑](#footnote-ref-99)
100. （1）僧伽跋陀羅，《善見律毘婆沙》卷2（大正24，686c1- 687a12）：

     爾時摩哂陀，次第到母國已，母出頭面作禮，作禮已竟，為設中食，即立大寺，名卑地寫。時摩哂陀少時住寺，而作是念：「此間所作已訖，時可去不？」摩哂陀復自思念：「我今且當待阿育王遣使往師子洲，授太子天愛帝須為王竟，然後我往。使彼太子若登位者，得阿育王拜授為王，并聞如來功德，必大歡喜。我伺其出遊眉沙迦山，是時我與相見」…爾時諸大德，到師子洲中已，摩哂陀為上座。**於時佛涅槃已，二百三十六歲，佛法通流至師子洲中**，應當知之。

     （2）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第七章，第一節〈佛教的向外發展〉，（pp.407-408）：

     傳為阿育王的兒子，傳法到錫蘭的摩哂陀，在北傳典籍，特別是《阿育王傳》，竟沒有說到。**唯有《分別功德論》，說到摩呻提到師子國興隆佛法，但以摩呻提為阿難（ānanda）的弟子。**唐玄奘在南印度，訪問從錫蘭來的大德，說摩醯因陀羅（Mahendra）是**阿育王弟**。**印度大陸佛教界，對傳法去錫蘭的摩哂陀，是這樣的生疏！**法顯從師子國回來，也沒有傳來摩哂陀的故事。玄奘說到的摩醯因陀羅，實在是錫蘭神山的名字，如烈維（Sylvain Levi）《正法念處經閻浮提洲地誌勘校錄》（馮承鈞譯商務本21、65）說：經：「過羅剎渚，有一大山，名摩醯陀。……於閻浮提六齋之日，四天王天住此山上，觀閻浮提……。如是四天王於摩醯陀羅山，觀閻浮提」。考校：「摩醯因陀羅山，必為錫蘭島中央之高峰，今名亞當峰者是。據史頌[乙丙本]：猴使賀奴末（Hanumat），置跳板于摩醯因陀羅山上，由大陸一躍而至楞迦。此山在古事集中，為Bhāratavarṣa七山系之一，即今自Orissa達Gondvana諸山也」。摩醯陀、摩醯陀羅、摩醯因陀羅，顯然從因陀羅（Indra）得名。因陀羅是印度的大神，即佛教的帝釋（Śakradevānām indra）。山名大因陀羅，是四王天在此觀察人間善惡，而報告帝釋的大山。在羅摩（rāma）故事中，猴使從大陸此山一躍而到楞伽（Laṅkā）。後來，錫蘭傳說的佛遊錫蘭而留足跡說，摩哂陀飛騰虛空而入錫蘭說，都受到這一神話的影響。摩醯因陀羅──摩哂陀，應為從印度傳入錫蘭的因陀羅的人化。摩醯因陀羅──從印度傳來的神與山，受到錫蘭人的尊敬。佛教從印度傳入錫蘭，也就傳說為摩醯因陀羅傳來的了。將佛教傳入錫蘭的「摩醯因陀羅」，與摩醯因陀羅山（及神），是那樣的巧合！這可能與目犍連子帝須一樣，當時確有一位叫帝須的分別說者，但名字是經過傳說演變的。摩哂陀這一名字，是神話化的；但將佛法傳入錫蘭的，是帝須弟子的比丘，應該是有的，也許名字與摩醯因陀羅有點類似。 [↑](#footnote-ref-100)
101. （1）印順導師，《以佛法研究佛法》（p.235）：「錫蘭的佛教，是阿育王時代傳去的，為大寺派的赤銅鍱部。不久，又有佛教傳入，住無畏山寺，成為無畏山寺派，兼學大乘，與大寺派的爭執很熱烈。」

     （2）印順導師，《青年的佛教》（p.190）：「摩哂陀傳佛法到印度東南的錫蘭島，屬於上座部，巴利文系的佛教。後來，錫蘭也曾弘揚大乘，有大寺派與無畏山寺派的對立。但末後，大寺派大盛，大乘教衰落了。從錫蘭又傳到緬甸、泰、高棉、寮。這稱為南傳的佛教；雖然教區不大，信眾不多，但造成舉國上下一致的信仰，成為現代佛教最堅強的一派。」

     （3）印順導師，《印度之佛教》（p.334）：「三０一年，八七年（武帝後元二年），師子國大寺與無畏山寺共諍，大寺始以巴利語寫經。」

     （4）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》（pp.331-332）：「錫蘭方面，從大寺（Mahāvihāra）又出法喜部（Dhammaruci即無畏山部Abhayagiri），及海部（Sāgaliya 即祗園寺部Jetavanavihāra）──二部，但這些是不在十八部以內的。」 [↑](#footnote-ref-101)
102. 《大唐西域記》卷11（大正51，934a10-19）：

     僧伽羅國，先時唯宗淫祀。佛去世後第一百年，無憂王弟摩醯因陀羅捨離欲愛，志求聖果，得六神通，具八解脫，足步虛空，來遊此國，弘宣正法，流布遺教。自茲已降，風俗淳信。伽藍數百所，僧徒二萬餘人，遵行大乘上座部法。**佛教至後二百餘年，各擅專門，分成二部**：一曰**摩訶毘訶羅住部**，斥大乘，習小教。二曰**阿跋耶祇釐住部**，學兼二乘，弘演三藏。僧徒乃戒行貞潔，定慧凝明，儀範可師，濟濟如也。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 徵：3.證明；證驗。（《漢語大詞典》（三），p.1077） [↑](#footnote-ref-103)
104. 闕疑：遇有疑惑，暫時空着，不作主觀推測。（《漢語大詞典》（十二），p.150） [↑](#footnote-ref-104)
105. 印順導師，《印度佛教思想史》，第三章，第三節〈方便易行的大乘〉，（pp.113-114）：

     結集的聖典，一直在口口相傳的傳授中。錫蘭傳說：西元前42──29年間，比丘們在中部摩多利（Mātale）的阿盧精舍（Aluvihāra），誦出三藏及注釋，書寫在貝葉上，以免聖典的散失遺忘。〔出自《島史》南傳60，134，《大史》南傳60，378-379〕這是錫蘭的傳說，而在「大乘佛法」初期傳出中，如《般若經》，《法華經》，《阿閦佛國經》等，都說到了書寫經卷，可見「**寫經」成為這一時期的學風**。 [↑](#footnote-ref-105)
106. （1）《高僧法顯傳》（大正51，865c24-26）：

     法顯住此（師子）國二年，更求得《彌沙塞律》藏本，得《長阿含》、《雜阿含》，復得一部《雜藏》。此悉漢土所無者。

     （2）印順導師，《印度佛教思想史》，第四章，第三節〈提婆的「百」論〉，（p.147）：

     龍樹的弟子提婆（Āryadeva），印度南方的錫蘭人，從犢子部（Vātsīputrīya）出家。那時**錫蘭的無畏山（Abhayagiri）派，態度寬容，容許別部及大乘者共住。**提婆到了南印度，從龍樹（Nāgārjuna）學。留傳下來的提婆事跡，主要是到處去破斥外道，破斥小乘的妄執，後來為外道所殺。

     （3）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下），（p.136，n.63b）：

     按：法顯在師子國的年代，是東晉義熙六年至七年，西元410-411。 [↑](#footnote-ref-106)
107. 慧立本，彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷4（大正50，241c12- 242a5）：

     達羅毘荼國(南印度境)，國大都城號建志補羅……建志城即印度南海之口，向僧伽羅國水路三日行到。未去之間而彼王死，國內飢亂。有大德名菩提迷祇 (抑鷄反)濕伐羅(此云自在覺雲（241d，n.33）)，阿跋耶鄧瑟𠻯羅(此云無畏牙)，如是等三百餘僧，來投印度，到建志城。法師與相見訖，問彼僧曰：「**承彼國大德等解上坐部三藏及《瑜伽論》，今欲往彼參學**，師等何因而來？」報曰：「我國王死，人庶飢荒，無可依仗。聞贍部洲豐樂安隱，是佛生處，多諸聖跡，是故來耳。又知法之輩無越我曹，長老有疑，隨意相問。」 [↑](#footnote-ref-107)
108. 筴：1.夾取東西的用具。（《漢語大詞典》（八），p.1150） [↑](#footnote-ref-108)
109. 《續高僧傳》卷4（大正50，458c14-25）：

     那提三藏……曾往執師子國，又東南上楞伽山。南海諸國，隨緣達化，善解書語，至即敷演，度人立寺，所在揚扇。**承脂那東國盛轉大乘佛法崇盛，贍洲稱最。乃搜集大小乘經律論五百餘，夾合一千五百餘部**。以永徽六年創達京師。 [↑](#footnote-ref-109)
110. 贊寧等，《宋高僧傳》卷1（大正50，712b26-c11）：

     （釋不空）既達師子國……始見普賢阿闍梨，遂奉獻金寶、錦繡之屬，**請開十八會金剛頂瑜伽法門毘盧遮那大悲胎藏建立壇法，并許含光、慧辯等，同受五部灌頂。**空自爾學無常師，廣求密藏及諸經論五百餘部，本三昧耶，諸尊密印，儀形色像，壇法幖幟，文義性相，無不盡源。一日王作調象戲，人皆登高望之，無敢近者；空口誦手印，作於慈定，當衢而立，狂象數頭頓皆踢跌，舉國奇之。次遊五印度境，屢彰瑞應，至天寶五載還京。 [↑](#footnote-ref-110)
111. （1）《大唐西域記》卷8（大正51，918b6-c13）：

     菩提樹北門外摩訶菩提僧伽藍，其先僧伽羅國王之所建也。庭宇六院，觀閣三層，周堵垣牆高三四丈，極工人之妙，窮丹青之飾。至於佛像，鑄以金銀，凡厥莊嚴，廁以珍寶。諸窣堵波高廣妙飾，中有如來舍利……僧徒減千人，習學大乘上座部法，律儀清肅，戒行貞明。……故**此伽藍多執師子國僧**也。

     （2）義淨，《大唐西域求法高僧傳》卷1（大正51，5a19-b17）：

     覩貨羅僧寺，元是覩貨羅人為本國僧所造……大覺寺西有迦畢試國寺，寺亦巨富多諸碩德，普學小乘，北方僧來亦住此寺……大覺東北兩驛許有寺名屈錄迦，即是南方屈錄迦國王昔所造也，寺雖貧素而戒行清嚴。近者日軍王復於故寺之側更造一寺，今始新成，南國僧來多住於此。諸方皆悉有寺，所以本國通流，神州獨無一處，致令往還艱苦耳。那爛陀寺東四十驛許，尋弶伽河而下至蜜栗伽悉他鉢娜寺(唐云鹿園寺也)，去此寺不遠有一故寺，但有塼基，厥號支那寺。古老相傳云，是昔室利笈多大王為支那國僧所造(支那即廣州也，莫訶支那即京師也，亦云提婆弗呾羅，唐云天子也。)于時有唐僧二十許人，從蜀川䍧牫道而出(蜀川去此寺有五百餘驛)，向莫訶菩提禮拜，王見敬重，遂施此地，以充停息，給大村封二十四所。於後唐僧亡沒，村乃割屬餘人。現有三村入鹿園寺矣，准量支那寺，至今可五百餘年矣。現今地屬東印度王，其王名提婆跋摩，每言曰：「若有大唐天子處數僧來者，我為重興此寺，還其村封，令不絕也。」誠可歎，曰：「雖有鵲巢之易，而樂福者難逢，必若心存濟益，奏請弘此誠非小事也。」**金剛座大覺寺，即僧訶羅國王所造**。」 [↑](#footnote-ref-111)
112. （1）《大唐西域記》卷3（大正51，888a7-9）：

     大眾部伽藍，僧徒百餘人。昔佛地羅論師於此作大眾部《集真論》。

     （2）《大唐西域記》卷10（大正51，930c11-15）：

     馱那羯磔迦國……伽藍鱗次，荒蕪已甚，存者二十餘所，僧徒千餘人，並多習學大眾部法。

     （3）《大唐西域記》卷12（大正51，939c26-940a2）：

     安呾羅縛國……伽藍三所，僧徒數十，然皆遵習大眾部法。

     （4）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.138，n.68）：

     按：根據以上《西域記》記載，玄奘旅印時期，奉大眾部法教的寺院與僧徒已不多了。 [↑](#footnote-ref-112)
113. （1）《大唐西域記》卷8（大正51，918b6-15）：

     （摩竭陀）崇重志學，遵敬佛法。伽藍五十餘所，僧徒萬有餘人，並多宗習大乘法教。

     （2）《大唐西域記》卷8（大正51，910c11-13）：

     鞮羅釋迦伽藍……僧徒千數，並學大乘……鞮羅釋迦伽藍西南九十餘里，至大山……山西北三十餘里，山阿有伽藍，負嶺崇基，崖峙閣。僧徒五十餘人，並習大乘法教。

     （3）《大唐西域記》卷8（大正51，918b21-c15）：

     摩訶菩提僧伽藍，……僧徒減千人，習學大乘、上座部法。

     （4）《大唐西域記》卷10（大正51，929a2-4）：

     （羯凌伽）少信正法，多遵外道，伽藍十餘所，僧徒五百餘人，習學大乘、上座部法。

     （5）《大唐西域記》卷11（大正51，934 a10-18）：「（跋祿羯呫婆）伽藍十餘所，僧徒三百餘人，習學大乘上座部法。」p.28n.112.4

     （6）《大唐西域記》卷11（大正51，935c1-2）：「（蘇刺陀）伽藍五十餘所，僧徒三千餘人，多學大乘上座部法。」

     （7）《大唐西域記》卷11（大正51，936c15-16）：「僧伽羅國（師子國）……伽藍數百所，僧徒二萬餘人，遵行大乘上座部法。佛教至後二百餘年，各擅專門，分成二部：一曰摩訶毘訶羅住部，**斥大乘，習小教**。二曰阿跋耶祇釐住部**，學兼二乘，弘演三藏**。」 [↑](#footnote-ref-113)
114. 印順導師，《無諍之辯》，〈與巴利文系學者論大乘〉，（pp.168-169）：

     錫蘭自稱自賞的上座部佛教，實是上座三大流中一流──分別說，分別說中的一支。上座系本是西方的耆老系，但從他流出的分別說，曾流行到東方，與東方的青年大眾系有深厚的關係，也即是分別說部的內容，有深厚的大乘傾向。不過傳入錫蘭的一支，與大陸佛教脫節，陷於保守停滯的階段而已。分別說系承認的小阿含，即是雜藏的前身，雜藏即是大乘藏的先驅。分別說系，四阿含中重視《長阿含》，但《長含》中毗沙門讚佛偈，已意許十方佛的存在。《長含》的「普入八眾」，不就是圓應十方，應以何身得度即現何身而為說法的肖影嗎？《長含》的《大會經》，《阿吒劍智經》，是些什麼內容？巴利文的《長阿含經》疏，名為「世間悅意」，這不就是融攝世俗，適應世俗的明證嗎？巴利文系的佛典，早不是原典了。……**現代佛教的研究，不是宗派主義的。需要從佛教前後的發展中，彼此同異中，掘發出釋迦的真諦。吐棄不適時代的附著物，淨化佛教，接受各部派的積極成果，讓他適應新的時代而復興，實現釋迦化世的本懷！** [↑](#footnote-ref-114)
115. 《高僧法顯傳》（大正51，864c3-866b18）：

     法顯本心欲令戒律流通漢地，於是獨還。順恒水東下十八由延，其南岸有瞻波大國佛精舍經行處及四佛坐處，悉起塔，現有僧住。從此東行近五十由延到摩梨帝國，即是海口，其國有二十四僧伽藍盡有僧住，佛法亦興。法顯住此二年寫經及畫像，於是載商人大舶泛海，西南行得冬初信風晝夜十四日到師子國。……法顯發長安六年到中印國，停經六年，還經三年達青州。 [↑](#footnote-ref-115)
116. 印順導師，《印度佛教思想史》，第六章，第二節〈譬喻．分別說．正量．大眾部〉，（pp.211-212）：

     分別說部傳入錫蘭的一支，是赤銅鍱部。西元前43─17年間，因戰亂而發起書寫三藏，一向為佛教中心的大寺（Mahāvihāra），就嚴守這一次所集成記錄的。戰亂平復，毘多迦摩尼王（Vaṭṭagāmaṇi），建無畏山寺（Abhayagirivihāra），盛大供養，引起大寺與無畏山寺的不和。不久，跋耆子派（Vajjiputta）──犢子部比丘法喜（Dhammaruci），與弟子們來錫蘭，受到無畏山寺僧的禮遇共住，無畏山寺也就稱為法喜派。「大乘佛法」傳入錫蘭，也受到無畏山寺派的接受。無畏山寺派是「大小並弘」的，玄奘稱之為「大乘上座部」。大寺派嚴守舊傳，與無畏山寺派處於嚴重的不和狀熊。赤銅鍱部的《小部》中，〈譬喻〉的《佛譬喻》（南傳二六‧九、一一）說：「此世有十方界，方方無有邊際，任何方面佛土，不可得以數知」。「多數佛與羅漢，遍集而來（此處），我敬禮與歸命，彼佛及以羅漢」。現在有十方佛，十方佛土，赤銅鍱部已於西元前容認了，也就開啟了大乘的通道。不過為了與無畏山寺派對抗，拘守舊傳，不再容受一切。西元5世紀初，法顯去錫蘭，在那裏得到了《五分律》與《雜阿含經》；《五分律》是化地部的，《雜阿含經》屬於有部。可見當時以無畏山寺為中心的錫蘭佛教，應有各部派的比丘前來弘法。玄奘知道錫蘭有瑜伽大乘；唐不空（Amogha-vajra）在這裏受學十八會金剛界瑜伽，那是西元8世紀的事了。錫蘭佛教成為大寺一統的局面，覺音（Buddhaghoṣa）是一位重要人物。覺音是中印度人，在佛陀伽耶（Buddhagayā），錫蘭僧眾所住的大菩提寺（Mahābodhivihāra），依離婆多（Revata）出家，修學巴利文三藏。覺音到錫蘭，住在大寺。**西元412年，與大寺僧眾，以巴利語寫定全部三藏；以巴利語為釋尊當時所用的語言，提高巴利語三藏的權威信仰。**覺音為四部（與四阿含相當）及律藏作注釋，並以戒定慧為次第，寫成最著名的《清淨道論》。這部論，是依據優波底沙（Upatissa）的《解脫道論》（梁僧伽婆羅譯為漢文），修正，補充，說明聲聞解脫完備的修道歷程。但當時，二派仍在對立中。錫蘭因戰亂頻仍，佛教也受到傷害，衰落得幾乎消滅。以巴利三藏、大寺派舊制而復興，是曾由錫蘭比丘去泰國弘法，再由泰國比丘來錫蘭，再度成立僧伽，那已是西元18世紀了。 [↑](#footnote-ref-116)
117. 殆：8.大概；幾乎。（《漢語大詞典》（五），p.158） [↑](#footnote-ref-117)
118. 格拒：抵抗格鬥。（《漢語大詞典》（四），p.993） [↑](#footnote-ref-118)
119. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.141，n.73）：

     **依據淨海《錫蘭佛教史》記載，覺音以巴利文寫定三藏及註釋三藏，約在西元四一二年，這是「錫蘭佛教第三次集」。之後，師子國還有大乘流行，至西元六世紀末，印度因明學發達，流行公開辯論。**時師子國王最勝菩提第一在位（568-601），印度來的護明上座，與方等部舉行公開辯論大會，結果代表方等部的陀他波沙提居士辯輸。據《部集論》記載，自護明辯勝方等部，就少人再信仰方等部及無畏、祇園兩派，而願在大寺派勢力之下。雖然如此，玄奘大師之《西域記》記載，師子國佛教有二部：斥大乘習小乘的大寺派，學兼二派二乘的無畏山派。到迦葉王第二（641-650）時，這時僧人及佛教徒已開始風行研究阿毘磨及論藏註釋。最勝菩提第四（658-674）時，護持大寺、無畏山寺、祇園寺。佛教首次有「守護經」文念誦的儀式。「守護經」的內容，集有《三寶經》、《五蘊護經》、《孔雀護經》、《阿吒曩胝護經》、《幡幢護經》、《央崛摩羅護經》、《吉祥經》、《慈悲經》等八種，是為消除疾病和災難之儀式時念誦的。至今已經普遍為南傳佛教徒所誦念。而且，唐．不空到師子國學密及帶回密典，顯然師子國曾流行聲聞（銅鍱部）、大乘、密教等。（參考淨海，《南傳佛教史》，p.32-46）錫蘭第一次結集，由摩哂陀領導；第二次，毘多迦摩尼王時，由佛授與來帝須領導。 [↑](#footnote-ref-119)
120. 辨：11.通「辯」。爭論；辯論。（《漢語大詞典》（十），p.494） [↑](#footnote-ref-120)
121. 滯礙：滯礙阻礙；不通暢。（《漢語大詞典》（六），p.83） [↑](#footnote-ref-121)
122. （1）消沈：見「消沉」。（《漢語大詞典》（五），p.1201）

     （2）消沉：2.情緒低落。（《漢語大詞典》（五），p.1201） [↑](#footnote-ref-122)
123. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（pp.141-142，n.24）：

     中國佛教在隋唐時代非常興盛，形成所謂大乘八宗，不但各自發揮得自於佛法的體會，開創越之佛教哲學，教導一條修行解脫之路；而又有從印度不斷輸入新的思想，彼此激盪波揚其間，形成多姿多彩的佛教特色。然則，自安史之亂、會昌法難及之後國家的衰亂，三論、天台、華嚴、唯識等義學即衰弱，唯有禪宗開東南山區素族的平民佛教，維持中國佛教的命脈。五代南越王錢泓俶遣使高麗取回天台章疏，宋初高麗義天攜來華嚴章疏，天台、華嚴得以復興。考中國佛教興盛，佛典之不斷傳譯，新思想的不斷輸入有關。迨宋朝以後，傳入而翻譯之典籍，大都為印度後期的密教，神秘色彩濃厚，神秘欲樂之教，不符合此土風尚，**作風高簡之禪宗獨盛，故影響不深，而義學已無過往之興盛了**。

     詳細情形，請參《中國佛教史略》，八、〈南北東西與中華〉（印順導師，《佛教史地考論》，pp.64-77）。 [↑](#footnote-ref-123)
124. 胚胎：2.比喻事物的開始或起源。（《漢語大詞典》（六），p.1222） [↑](#footnote-ref-124)
125. 競：2.趨。（《漢語大詞典》（八），p.403） [↑](#footnote-ref-125)
126. 熾：2.昌盛；興盛。（《漢語大詞典》（七），p.262） [↑](#footnote-ref-126)
127. （1）《付法藏因緣傳》卷5（大正50，316c10-12）：

     有一醫名曰遮勒，善解方藥，聰敏多聞，利智辯才，慈和仁愛。罽昵吒王素聞其名，每常推覓。

     （2）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.143，n.77）：

     按：遮羅迦，是迦膩色迦王時代之名醫，著有《遮羅迦本集》。《遮羅迦本集》敘述論議的原則，共有四十四項：**論議、實、德、業、同、異、和合、宗、立量、反立量、因、喻、合、含、答破、定說、語言、現量、比量、傳承量、譬喻量、疑惑、動機、不確定、欲知、決斷、義準量、隨生量、所難喆、詰問、反詰、語失、語善、詭辯、非因、過時、顯過、反駁、壞宗、認容、異因、異義、負處。**（宇井伯壽《印度哲學研究》2，pp.431-471；《正觀觀誌》8，沈劍英〈《遮羅迦本集》的邏輯學說〉，可資參考） [↑](#footnote-ref-127)
128. 馬鳴菩薩造，後秦鳩摩羅什譯，《大莊嚴論經》卷1（大正4，259c23-27)：

     如僧佉經說有五分，論義得盡：**第一言誓，第二因，第三喻，第四等同，第五決定**。……僧佉經中說：鉢羅陀那不生，如常。 [↑](#footnote-ref-128)
129. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.143，n.28）：

     《正理經》十六句義：**量、所量、疑、動機、見邊、宗義、論式、決了、思擇、真論義、紛論義、似因、詭辯、倒難、墮負、壞義。**

     ※參見【附錄一】。 [↑](#footnote-ref-129)
130. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.143）：

     《迴諍論》：後魏．毘目智仙與瞿曇流支譯出偈頌與釋義，錄於《大正藏》第三十二冊。《精研經》，即《廣破經》。此二部論，都是破印度正理學派的著作。 [↑](#footnote-ref-130)
131. 病：7.缺點；錯誤。（《漢語大詞典》（八），p.289） [↑](#footnote-ref-131)
132. 吉迦夜譯，《方便心論》卷1（大正32，23c5-8）：

     如此八種深妙論法，我當略說，為開諸論門，為斷戲論故。**一曰譬喻，二曰隨所執，三曰語善，四曰言失，五曰知因，六、應時語，七、似因非因，八、隨語難。** [↑](#footnote-ref-132)
133. 《方便心論》（大正32，27c19-28a2）：

     欲難同者，作如是言：色以眼見，聲為耳聞，云何言同？若色異聲，色自無常。聲應是常。若難異者，以色根覺故無常，我非根覺故常。瓶我俱有有，若同者，瓶既無常，我亦應爾。若說瓶有異我有者，可言我常而瓶無常，常有既同，我應無常。如斯難者，有二十種：一**曰增多，二曰損減，三、說同異，四、問多答少，五、答多問少，六曰因同，七曰果同，八曰遍同，九、不遍同，十曰時同**，**十一、不到，十二名到，十三、相違，十四、不違，十五、疑，十六、不疑，十七、喻破，十八、聞同，十九、聞異，二十、不生。是名二十問答之法。** [↑](#footnote-ref-133)
134. 剪裁：4.特指刪減。（《漢語大詞典》（二），p.719） [↑](#footnote-ref-134)
135. 《方便心論》（大正32，23b15-23）：

     今造此論，不為勝負，利養名聞，但欲顯示善惡諸相，故造此論。世若無論，迷惑者眾，則為世間邪智巧辯所共誑惑，起不善業，輪迴惡趣，失真實利。若達論者，則自分別善惡空相，眾魔外道邪見之人，無能惱壞作障礙也。故我為欲利益眾生造此正論，又欲令正法流布於世。如為修治菴婆羅果，而外廣植荊棘之林，為防果故，今我造論，亦復如是，欲護正法，不求名聞故。 [↑](#footnote-ref-135)
136. （1）印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，（p.351）：

     《方便心論》，經錄都佚名，《高麗藏本》也如此，但《宋藏本》以下，都作「龍樹菩薩造」，是不足信的。又有陳真諦的《如實論》〈反質難品〉傳說是世親所造，為陳那所否認**。《方便心論》與《如實論》，都是佛教徒，參照《正理經》的論法，多少修正，作為立正破邪的方便。**

     （2）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.144，n.82a）：

     陳那《集量論》第一品，釋「現量」正義訖，舉頌：「《成難》非師作，無用相推許，一分餘說故，以是我當辨。」（大正32，98c）按：《如實論．反質難品》，真諦三藏翻譯，今收錄《大正藏》第32冊。 [↑](#footnote-ref-136)
137. 《方便心論》（大正32，25a26-27）：

     問曰：何名知因？答曰：知因有四：一、現見，二、比知，三、喻知，四、隨經書。 [↑](#footnote-ref-137)
138. 軌式：2.規範，法式。（《漢語大詞典》（九），p.1200） [↑](#footnote-ref-138)
139. 曉：3.告知使明白；開導。（《漢語大詞典》（五），p.832） [↑](#footnote-ref-139)
140. 不次：1.不依尋常次序。（《漢語大詞典》（一），p.410） [↑](#footnote-ref-140)
141. 真諦譯，《婆藪槃豆法師傳》（大正50，189c18-190a29）：

     [頻闍訶婆娑外道]自謂其法[《善僧佉論》]最大無復過者，唯釋迦法盛行於世，眾生謂此法為大，我須破之，即入阿緰闍國，以顯擊論義鼓，云：我欲論義，若我墮負，當斬我頭；若彼墮負，彼宜輸頭。國王馝柯羅摩阿祑多，譯為正勒日，王知此事，即呼外道問之。外道曰：王為國主，於沙門、婆羅門心無偏愛，若有所習行法，宜試其是非，我今欲與釋迦弟子決判勝劣，須以頭為誓。王即聽許，王遣人問國內諸法師：誰能當此外道？若有能當，可與論義。于時摩㝹羅他諸師、婆藪槃豆法師等諸大法師悉往餘國不在。摩㝹羅他，譯為心願。唯有婆藪槃豆法師佛陀蜜多羅法師在。佛陀蜜多羅，譯為覺親。此法師本雖大解，年已老邁，神情昧弱，辯說羸微。法師云：我法大將悉行在外，外道強梁復不可縱，我今正應自當此事。法師即報國王，王仍剋日，廣集大眾於論義堂，令外道與法師論義。外道問云：沙門為欲立義，為欲破義？法師答云：我如大海，無所不容。汝如土塊，入中便沒，隨汝意所樂。外道云：沙門可立義，我當破汝。法師即立無常義云：一切有為法，剎那剎那滅。何以故？後不見故，以種種道理成就之。是法師所說，外道一聞，悉誦在口，外道次第以道理破之，令法師誦取誦不能得，令法師救之救不能得，法師即墮負。**外道云：汝是婆羅門種，我亦是婆****羅門種，不容殺汝，今須鞭汝背，以顯我得勝。****於是遂行其事**。……婆藪槃豆後還，聞如此事歎恨憤結，不得值之，遣人往頻闍訶山覓此外道，欲摧伏其慢，以雪辱師之恥。外道身已成石。天親彌復憤懣，即造《七十真實論》破外道所造《僧佉論》，首尾瓦解，無一句得立。 [↑](#footnote-ref-141)
142. 吹求：1.猶言吹毛求疵。謂刻意尋找毛病。（《漢語大詞典》（三），p.236） [↑](#footnote-ref-142)
143. 漫衍：1.流溢；泛濫。（《漢語大詞典》（六），p.87） [↑](#footnote-ref-143)
144. 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷15（大正30，356a11-18）：

     云何因明處？謂於觀察義中諸所有事。此復云何？嗢拕南曰：「論體論處所，論據論莊嚴，論負論出離，論多所作法。」當知此中略有七種**：一、論體性，二、論處所，三、論所依，四、論莊嚴，五、論墮負，六、論出離，七、論多所作法。**

     ※參見【附錄二】。 [↑](#footnote-ref-144)
145. （1）無著造，玄奘譯，《顯揚聖教論》卷11（大正31，531a14-19）：

     論法多種者，嗢柁南曰：「論體論處所，論據論莊嚴，論負論出離，論多所作法。」論曰：論法有七種：**一、論體性，二、論處所，三、論所依，四、論莊嚴，五、論墮負，六、論出離，七、論多所作法**。

     （2）無著造，玄奘譯，《大乘阿毘達磨集論》卷7（大正31，693b13-15）：

     何等論軌決擇？略有七種：**一、論體，二、論處，三、論依，四、論莊嚴，五、論負，六、論出離，七、論多所作法。**

     （3）彌勤造，玄奘譯，《瑜伽師地論》卷15（大正30，356c9-16）：

     云何論所依？當知有十種。謂所成立義有二種，能成立法有八種。所成立義有二種者：**一、自性，二、差別所成立**。自性者，謂有立為有，無立為無所成立。差別者。謂有上立有上，無上立無上；常立為常，無常立無常；如是有色、無色；有見、無見；有對、無對；有漏、無漏；有為、無為，如是等無量差別門，當知名所成立差別。 [↑](#footnote-ref-145)
146. 《瑜伽師地論》卷15（大正30，356c17-19）：

     能成立法有八種者，**一、立宗，二、辯因，三、引喻，四、同類，五、異類，六、現量，七、比量，八、正教量。** [↑](#footnote-ref-146)
147. （1）神泰，《理門論述記》卷1（大正44，77b27-c1）：

     言《論式》等，則等取《論軌》及《論心》，此三論並世親所造。

     （2）窺基，《因明入正理論疏》卷2（大正44，96a15-16）：

     世親所造《論軌》、《論式》等，法雖全備，文繁義雜。

     （3）呂徵，《印度佛學思想概論》，（p.370）：

     世親著有《論軌》、《論式》二書。《論軌》，經考定即是西藏翻譯的《解釋道理論》。至於《論式》，只有別的因明論書上片段引有而已。 [↑](#footnote-ref-147)
148. 繁冗：1.繁瑣龐雜；繁雜冗長。（《漢語大詞典》（九），p.983） [↑](#footnote-ref-148)
149. 緒：3.開端；頭緒。（《漢語大詞典》（九），p.876） [↑](#footnote-ref-149)
150. （1）窺基，《因明入正理論疏》卷2（大正44，93c28- 94a2）：

     古師又有說四能立，謂宗及因、同喻、異喻。世親菩薩《論軌》等，說能立有三：**一、宗，二、因，三、喻。**

     （2）《因明入正理論疏》卷1（大正44，96c13-27）：

     世親以前，宗為能立，陳那但以**因之三相同喻，異喻而為能立**。……陳那等意，先古皆以宗為能立，自性、差別二為所立。陳那遂以二為宗依，非所乖諍，說非所立；所立即宗。……因及二喻成此宗故，而為能立。

     （3）印順導師，《印度佛教思想史》，pp.353-354：

     陳那再傳第子法稱（Dharmakīrti），造了七部量論，《釋》量論是最重要的一部。法稱的論書，文字艱澀，起初不受人尊重。後得弟子天主慧（Devendramati）與釋迦慧（Śākyamati）的精研注釋，才流行起來。玄奘沒有提到法稱，也許他的著作，還不大流行；義淨就說到「法稱則重顯因明」了。法稱的論書，與天主慧等釋論，西藏都有譯本。近來法尊譯出的《釋量論》；及依僧成的《釋量論疏》，略出《釋量論略解》，多少可以了解一些。《釋量論》是依據《集量論》，解說而有所修正發展的。如**陳那的宗、因、喻──三支，還是傳統五支說的簡化**。對他而成立自宗，或評破對方的主張，一定要先揭出自已的見解（或否定對方的主張）──宗；其次說明理由──因；然後從同類、異類兩方面，舉事例來證成──喻。宗、因、喻的三支次第，主要是適合於對他的辯論。法稱修改為近於喻、因、宗的次第：如凡是所作法，都是無常的，如瓶盆等；聲也是所作法；因而得到「聲是無常」的結論。這一次第，近於西方邏輯的三段論法，是順於自已正確推理的次第（自比量）。法稱著重於自己正確的推理，使這一方法，能普遍應用於自已對佛法的正確思惟，所以《釋量論》四品，第一品就是「自義比量品」。 [↑](#footnote-ref-150)
151. 參見【附錄三】。 [↑](#footnote-ref-151)
152. （1）《大唐西域記》卷10（大正51，930b5-14）：

     （案達羅國）瓶耆羅城側，不遠有大伽藍。……阿折羅(唐言所行)阿羅漢之所建也。……所行羅漢伽藍，西南行二十餘里，至孤山，山嶺有石窣堵波，陳那(唐言授)菩薩於此作《因明論》。

     （2）《南海寄歸內法傳》卷4（大正54，230a6-7）：

     因明著功，鏡徹陳那之八論(一、《觀三世論》，二、《觀總相論》，三、《觀境論》，四、《因門論》，五、《似因門論》，六、《理門論》，七、《取事施設論》，八、《集量論》)也。

     （3）印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第一節〈瑜伽與中觀論師〉，（pp.324-325）：

     陳那，南印度人，依犢子部（Vātsīputrīya）出家。**傳說不滿犢子部的「有我」說，離開了來親近世親。曾在東（南）方歐提毘舍（Oḍiviś）的巖洞中專修；後應那爛陀寺眾的邀請，來那爛陀寺，廣破外道。**在那爛陀寺，著作了阿毘達磨的《俱舍論釋》；唯識的《觀所緣頌釋》，玄奘譯為《觀所緣緣論》；般若的《佛母般若攝頌》，趙宋施護（Dānapāla）譯出，名《佛母般若圓集要義論》。還有有關因明（hetu-vidyā）的《因明正理門論》，玄奘譯；《因輪決擇論》等。玄奘所譯商羯羅主（Śaṅkarasvāmin）的《因明入正理論》，西藏傳說也是陳那造的。陳那再回到歐提毘舍，將有關因明的種種論義，匯集而成著名的《集量論》。 [↑](#footnote-ref-152)
153. 《因明入正理論》（大正32，11b6-7）：

     因有三相，何等為三？謂遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。 [↑](#footnote-ref-153)
154. 臧（zāng ㄗㄤ）否（pǐ ㄆ一ˇ）：1.善惡；得失。（《漢語大詞典》（五），p.237） [↑](#footnote-ref-154)
155. 泰斗：泰山北斗比喻德高望重或有卓越成就而為人們所尊重敬仰的人。亦省作「泰斗」。（《漢語大詞典》（五），p.1028） [↑](#footnote-ref-155)
156. 《因明入正理論疏》卷1（大正44，91b15-20）：

     爰有菩薩，號商羯羅，聖者域龍之門人也。既資善誘，實號多聞。挹慧海於深衷，竦義山於奧腑。故乃鑿荊岑而採璞，游蛤浦以求珠。祕思優聚，乃製宏論。其旨繁而文約，其理幽而易曉，寔法戶之樞機，乃玄關之鈐鍵矣。 [↑](#footnote-ref-156)
157. 研尋：研究探索。（《漢語大詞典》（七），p.1009） [↑](#footnote-ref-157)
158. 印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第一節〈瑜伽與中觀論師〉，（pp.325-326）：

     南印度的法稱（Dharmakīrti），精通世間的學問。到摩竭陀來，從護法出家修學。後來從自在軍聽講陳那的《全因明要集》。一用聽受，**發覺陳那所說的，還有可以改進的地方**；自在軍就鼓勵法稱為陳那的因明作注釋。法稱到處破斥外道，後到頻陀耶山（Vindhaya）區，專心著作，作了七部量論──《量論評釋》，《定量論》，《正理一滴論》，《因一滴論》，《觀相屬論》，《成他相續論》，《論諍正理論》。法稱的著作，成為量論的權威，得到很多學者的研究與注釋。 [↑](#footnote-ref-158)
159. 易：3.改變，更改。（《漢語大詞典》（五），p.633） [↑](#footnote-ref-159)
160. 當意：稱意；合意。（《漢語大詞典》（七），p.1399） [↑](#footnote-ref-160)
161. 廢立：2.廢棄或存置。（《漢語大詞典》（三），p.1280） [↑](#footnote-ref-161)
162. 宗：11.根本；本旨。（《漢語大詞典》（三），p.1348） [↑](#footnote-ref-162)
163. 過：15.過失；錯誤。（《漢語大詞典》（十），p.955） [↑](#footnote-ref-163)
164. 規矩：3.一定的標准、成規。（《漢語大詞典》（十），p.325） [↑](#footnote-ref-164)
165. （1）《南海寄歸內法傳》卷4（大正54，229a2-7）：

     閑斯釋已，方學緝綴書表、制造詩篇，致想《因明》、虔誠《俱舍》，尋《理門論》比量善成；習本生貫，清才秀發。然後函丈傳授，經三、二年，多在那爛陀寺(中天也)或居跋臘毘國(西天也)。斯兩處者，事等金馬、石渠、龍門、闕里，英彥雲聚，**商搉是非**。

     （2）《大唐西域求法高僧傳》卷上（大正51，1c8-16）：

     [玄照]住闍闌陀國，經于四載，蒙國王欽重，留之供養。學經律，習梵文；既得少通，漸次南上，到莫訶菩提，復經四夏。……留住三年，**就勝光法師學《中》、《百》等論，復就寶師子大德受《瑜伽十七地》，禪門定㶑，亟覩關涯。**

     （3）《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正51，9a6-10）：

     [智弘]到大覺寺，住經二載，瞻仰尊容，傾誠勵想，諷誦梵本，月故日新。閑聲論，能梵書；學律儀，習對法；既解《俱舍》，復善因明。於那爛陀寺，則披覽大乘；在信者道場，乃專功小教。

     （4）《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正51，12a20-26）：

     [法朗與義淨相隨同越滄海，]未經一月，屆乎佛逝。亦既至此，業行是修，曉夜端心，習因明之祕冊，晨昏勵想，聽《俱舍》之幽宗。既而一簣已傾，庶罔隤於九仞。三藏虔念，擬剋成乎五篇。弗憚劬勞，性有聰識。復能志託弘益，抄寫忘疲，乞食自濟，但有三衣，袒膊塗跣，遵修上儀。

     （5）印順導師，《教制教典與教學》，〈十一、論佛學的修學〉，（pp.162-163）：

     佛學的修學傳習，到了大乘佛教時，義學的分科修學，與初五百年略有出入。我們時常憧憬印度那爛陀寺的佛學，那寺成為印度佛教中心的時代，佛學的修學次第與類別，在唐義淨三藏的著作中，有著明白的敘述。如《南海寄歸傳》說：「學法次第先事聲明。……必先通文字，而後方能了義」。然後，「致想因明，虔誠俱舍。然後函丈傳經（指大乘法），多在那寺，或伐臘毘」。義淨在《求法高僧傳》中，說到玄照的修學次第，是：「沈情俱舍，清想律儀。後之那寺，就勝光學中百，寶師子受瑜伽」。智弘的修學次第是「既解俱舍，後善因明。至於那寺，則披覽大乘」。法朗的修學次第是：「習因明之秘冊，聆俱舍之幽宗。既而虔誠五篇（律）」。這可見，當時的修學佛法，首先是通文字。其次是佛教的論理學──因明，代表三藏──法毘奈耶的俱舍與律儀。然後修學大乘，即是中觀與瑜伽（唯識）。大乘佛教時代，不重經而重論，因為契經都是適應一類眾生，闡明某部分的法義，而論才是究盡性相的實義。這種重論的學風，到超岩寺為印度佛教中心的時代，也還是如此。如傳入西藏的佛學，主要的稱五大部，就是《因明》，《戒律》，《俱舍》，《中觀》，《現觀莊嚴論》。這與**義淨時代傳學的佛學，可說大體一致。只是以傳說為彌勒所造的《現觀莊嚴論》，代替傳說為彌勒所造的《瑜伽論》而已**！ [↑](#footnote-ref-165)
166. 賜：3.給人的恩惠或財物。（《漢語大詞典》（十），p.259） [↑](#footnote-ref-166)
167. 曇無讖譯，《菩薩地持經》卷3（大正30，902c19-903a5）：

     菩薩求法者，何法求？云何求？何故求？何法求者，略說求菩薩藏、聲聞藏、外論、世工業處智。十二部經，唯方廣部是菩薩藏，餘十一部是聲聞藏。外論者，略說有三種：因論，聲論，醫方論。世工業處智者，謂種種事業，如金師、鐵師、水師等，及餘種種，明處所攝。明處者，有五種：一者、內明處，二者、因明處，三者、聲明處，四者、醫方明處，五者、工業明處。此五種明處，菩薩悉求。 [↑](#footnote-ref-167)
168. （1）印順導師，《攝大乘論講記》（pp.12-13）：

     世親繼承無著《攝論》及〈攝抉擇分〉的思想，又有所發揮。他的名著《唯識三十論》，是繼承〈攝抉擇分〉而作的，繼承無著世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的一系；至於護法的思想，不能說是無著唯識的繼承者。他的偉大，在於融合《瑜伽》《攝論》兩大思想，而把唯識學建立在《瑜伽論‧本地分》的思想上。故護法《成唯識論》說諸識差別；王所差別；心色各別自體；種子本有（本地分）新熏（攝論及抉擇分）合說。這和代表無著唯識學的《莊嚴》與《攝論》的思想，是有點不同的。有人說安慧學是唯識古學，護法學是唯識今學。護法的時代遲，他的學說，或許可稱今學；其實，他並不什麼新，反而是復古的。看他《成唯識論》的思想，是復回到最初〈本地分〉的思想上去了，這不是復古嗎？西藏說世親唯識學的真正繼承者是安慧論師。護法的老師陳那，是傳承世親的因明學；**陳那與他的再傳弟子法稱，關於唯識的思想，叫做隨理行派**。陳那與他的弟子護法，思想上反流到〈本地分〉，與經部有部更接近了。《攝論》的思想，決與護法的唯識思想有所不同；所以要認識《攝論》的真意，須向本論好好的探討一下，同時取《中邊》、《莊嚴》等論互相印證發明，方可瞭然。

     （2）印順導師，《華雨集第一冊》，〈辨法法性論講記〉（pp.227-228）：

     依唯識學說，依是阿賴耶識，是業力所感的果報識，現起一切的種子識，所知一切法的依住處，所以名所知依。不過照中國一般所了解的，唯識學一定說七識、八識；其實不一定如此。**在印度，唯識有二大派：一派名隨教行派**，就是依經文怎麼說，就怎麼說；這依經說的一派，都是立第七識與第八識的。**另一派名隨理行派**：以為經文所說，每有隨機方便，不了義說。**隨理行派以理為宗，如世親菩薩門下的陳那菩薩，是『因明』──佛教論理學的權威；陳那的弟子名法稱**。這一派說唯識，不立七識、八識，也還是一樣的唯識學。不過在中國，這一派沒有傳來。如立第七識、第八識，依一切種、果報阿賴耶識為「依」；如不立第七識、第八識，那就依異熟──果報意識為依。在部派中，如說一切有部，立「命根」為有情依。

     （3）印順導師，《印度之佛教》第十六章（pp.298-299）：

     無著師資之學，含有幾多之岐義，後學者隨所重而貫攝研辨之，乃顯然分化矣！**藏傳陳那、法稱系，特重《集量論》及七部因明，流出「隨理行」派**。其中有相分實有，相分假有二派。相分假有中，又有有垢、無垢派云云。隨理行者，以客塵垢染之心光明性，建立究竟一乘。以賴耶非現量、比量所得，乃但說六識。不取教量，唯理為宗，末流所趨，大異於無著、世親之舊矣。傳來中國者，初有菩提流支，次有真諦，後有玄奘。玄奘所傳，特宗護法，於同系諸師悉加摒棄。護法師陳那，而其學不若「隨理行」者之偏激；疑「隨理行」者，法稱後乃漸宏闡焉！玄奘宗護法，雜糅十師，是非難言！參酌眾說，其爭論所在，猶可見一二。 [↑](#footnote-ref-168)
169. 尠（xiǎn ㄒ一ㄢˇ）：同「鮮」。少。（《漢語大字典》p.565） [↑](#footnote-ref-169)
170. 益：12.引申為有益。（《漢語大詞典》（七），p.1422） [↑](#footnote-ref-170)
171. 《成唯識論述記》卷4（大正43，352a16-b8）：

     有大名居士，德重智高，芳振一時，英流八表。時人不敢斥其尊德，號曰抱跋迦，此云食邑。以其學業有餘，理當食邑，即是勝軍論師。四十餘年成立一量，云：諸大乘經皆是佛說，宗也。兩俱極成非諸佛語所不攝故，因也。如《增一》等阿笈摩經，喻也。注在《唯識決擇釋》中。時世久行，我師[玄奘]至彼，而難之曰：此亦不然，且《發智論》亦極成非佛語所不攝，彼宗自許真是佛語。雖聖者集本是佛說，亦外道等及汝大乘者，兩俱極成非佛語所不攝，非如《增一》等。若以《發智》為宗，因犯兩俱不成，宗犯違教失，不以為宗，故知此因有自不定。為如《發智》兩俱極成非佛語所不攝故。汝大乘教如自所許《發智》非佛語耶？為如《增一》等兩俱極成非佛語所不攝故，大乘是佛語耶？若直言為如《發智》極成非佛語不攝，小乘即違自宗，自許是佛語故。故今應言：為如汝自許《發智》極成非佛語不攝，彼大乘非佛語耶？以不定中有自有他，及兩俱過，此犯自失。**由此理故，遂正彼云：自許極成非佛語所不攝故，簡彼六足等非自許故，即無前失。** [↑](#footnote-ref-171)
172. 清辯《大乘掌珍論》（大正30，268b21-22）：

     真性有為空（宗），如幻（喻），緣生故（因）。

     無為無有實（宗），不起（因），似空華（喻）。 [↑](#footnote-ref-172)
173. 釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.152，n.97）：

     如清辨、窺基、慧沼、智周等。 [↑](#footnote-ref-173)
174. 出：6.出現；顯露。（《漢語大詞典》（二），p.474） [↑](#footnote-ref-174)
175. 難：6.責難；詰問。（《漢語大詞典》（十一），p.900） [↑](#footnote-ref-175)
176. 窺基，《大乘法苑義林章》（大正45，250c25- 251a14）：

     清辨等朋輔龍猛般若經意，說諸法空，雖一切法皆不可言，由性空無，故不可說為空為有，乃至有為、無為二法，約勝義諦，體雖是空，世俗可有。故說頌言：「**真性有為空，如幻，緣生故。無為無有實，不起，似空華**。」乃至不立三性唯識。此由所說勝義諦中皆唯空故，名為邊主。列中主者，謂天親等輔從慈氏深密等經，依真俗諦說一切法有空不空：世俗諦理，遍計所執情有理無，有為無為理有情無；勝義諦中，雖一切法體或有或無，由言不及，非空非有，非由體空，名不可說。《成唯識》說：勝義諦中，心言絕故，非空非有。寄言詮者故，引慈氏所說頌言：**「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空，有無及有故，是即契中道。」**此即建立三性唯識，我法境空。真俗識有，非空非有，中道義立。即以所明說一切法非空非有中道之義，以為宗也。 [↑](#footnote-ref-176)
177. （1）《因明入正理論疏》卷2（大正44，115b21-116a21）：

     問：且如[玄奘]大師，周遊西域，學滿將還。時戒日王，王五印度，為設十八日無遮大會，令大師立義。遍諸天竺，簡選賢良，皆集會所，遣外道、小乘，競申論詰。大師立量，時人無敢對揚者。**大師立「唯識比量」云：真故極成色，不離於眼識，宗。自許初三攝，眼所不攝故，因。猶如眼識，喻。**何故不犯世間相違？……然有新羅順憬法師者，聲振唐蕃，學苞大小，業崇迦葉，每稟行於杜多；心務薄俱，恒馳誡於小欲。既而蘊藝西夏，傳照東夷，名道日新，緇素欽挹。雖彼龍象不少，海外時稱獨步。**於此比量，**作**「決定相違」**，乾封之歲[公元666-667]，寄請師釋。云：真故極成色，定離於眼識[宗]。自許初三攝，眼識不攝故[因]。猶如眼根[喻]。

     （2）《因明入正理論疏》卷1（大正44，12a12-14）：

     相違決定者，如立宗言：聲是無常，所作性故，譬如瓶等。有立聲常，所聞性故，譬如聲性。**此二皆是猶豫因，故俱名不定。**

     （3）印順導師，《印度佛教思想史》，第九章，第二節〈瑜伽學的發展〉，（p.354）：

     **陳那在「宗過」中，有「決定相違」：如甲方以三支比量，成立自宗**；乙方也成立一比量，與甲方的立義相反，而比量的三支卻都沒有過失。這就成了立敵雙方對立，相持不下的局面，名「相違決定」。「相違決定」，近於西方邏輯中的「二律背反※」。法稱不立「相違決定」，以為正確的思惟，必有所決定，也就是正理定於一，所以否定了「相違決定」。然身在相對的世間，運用世間的名言分別，思惟世間的事理，陳那立「相違決定」，可能還是正確的！

     ※二律背反：參見傅偉勳《西洋哲學史》，台北 三民書局，1996年，pp.402-403。

     （4）釋悟殷，《印順導師《印度之佛教》勘訂與資料彙編（下）》，（p.153，n.98a）：

     按：玄奘大師於唐高宗高麟元年2月──西元664年入寂；依據《大慈恩寺三藏法師傳》卷五記載：**戒日王為玄奘大師召開曲女城大會，係宣唱《制惡見論》**（大正50，247a25-248a11）；新羅順憬法師事跡，見《宋高僧傳》卷4（大正50，728a4-b10） [↑](#footnote-ref-177)
178. 宜：9.猶大概；似乎；恐怕。表示不十分肯定。（《漢語大詞典》（三），p.1373） [↑](#footnote-ref-178)
179. 晦：（1）形容詞。4.昏暗；不明亮。（《漢語大詞典》（五），p.739）

     （2）動詞。5.指義理深微；隱晦。（《漢語大詞典》（五），p.739） [↑](#footnote-ref-179)
180. 相對於六派哲學的六師外道——富蘭那迦葉、末伽梨拘舍梨、 阿夷多翅舍欽婆羅、婆浮陀伽旃延、三若夷毘婆利沸、耆那教教祖大雄。──參考 水野弘元著，郭忠生譯《原始佛教》（台北 靈山 民71），pp.44-49。 [↑](#footnote-ref-180)
181. 印度傳統的婆羅門教徒（即六派哲學——正理派、勝論派、數論派、瑜伽派、彌曼薩派、吠檀多派）──參考 姚南強《因明學說史綱要》（上海 三聯 2000），pp.6-15。 [↑](#footnote-ref-181)