**比較佛教哲學概論（講義）**

 **（香港）新亞研究所 吳 甿**

**一、釋題：「比較佛教哲學」即何而言「比較」**

印順法師謂佛教非宗教非哲學，又謂佛教亦宗教亦哲學。本論謂佛教亦宗教亦哲學亦歷史。

本論今即佛教之為宗教為哲學並為佛教哲學史，即佛教哲學史而言佛教哲學，而着重從「比較」的觀點，討論佛教各階段各教派哲學思想之形成與發展，包括：

1、釋迦牟尼創立佛教，與當時古印度本土主流思想（婆羅門教）之異同比較。

2、佛教原教旨（世界觀與人生觀）與中國之儒家、道家思想之根本性格比較，以至與西方耶穌教思想之比較。

 2･1佛教言「苦」、「集」，儒道言「性」、「命」。

 2･2佛教言「滅」、「道」，儒道言「乾道變化，各正性命」。

 2･3從宗教觀之七條看佛教與儒、道、耶諸教之異同。

3、從原始佛教思想所遺留之問題，看佛教與部派佛教之比較。

4、佛教共法之般若學與魏晉玄學三家之格義：六家七宗之比較研究。

5、僧肇對六家七宗之批評：肇論般若學思想與六家七宗之比較研究。

6、般若學精神與中觀學（三論宗）比較研究。

7、從般若學（空宗）遺留之問題看大乘有宗之出現。

8、般若學――唯識學――如來藏真常教：佛教三大哲學系統之比較與義理關連。

9、唯識學（有宗）要義及前後期唯識學之比較。

10、從唯識學遺留之問題看真常教之出現。

11、大乘佛教天台宗與華嚴宗之比較研究。

12、教外別傳之禪宗及其「自性」義之轉向。

「比較」之為「比較」，就宗教哲學而言，固謂首須辨識其宗其教，如何區別于他宗他教，而首重其教之宗的之確認，此確認本身就是從其所在之思想文化背景中由比較而發現者。

當立心要建立一宗教，必震動于一曠古爍今之感觸，唯感觸不能立教，故須更從所在世界發現對之之說明，或曰須對所在世界有一洞見（insight），透悉其終極歸向，從而選擇你對存在的說明，基于世界存在的說明，進而選擇你的生命態度，當你的人生態度由順應對存在的說明，而轉向，徹法源底追問存在的終始、存在的意義目的，從而選擇建立人在宇宙間的自我定位，並反觀之，而立言立教。須得如此，方得有宗教可言。有宗教可言，則隨之更有與其他宗教之比較可言。此是就宗教與宗教之宗際、教際而言比較。就佛教內部言，佛教哲學即佛教哲學史，佛教哲學史即佛教義理形成之批判史、義理比較史。「依義不依語，依法不依人」此是同；有義、有語、有法、有人，此是異；由有同、有異、而有依有不依，再有諦不諦、有圓不圓，而唯以佛教終極目的（成佛）之實踐之可能，為判教之標準，為比較佛教哲學之言說方向，故本論又常以「某某學遺留之問題」為義理開展之說辭。

**二、古印度思想之批判與繼承：原始佛教之基本性格**

**（一）婆羅門教之實在論思想與苦業意識**

 古印度信奉婆羅門教。吠陀經、奧義書、吠檀多學派，大皆認為世上一切有情生命都來自大梵（Brahma）或天神，而由有情眾生（《成唯識論述記》卷一：「梵云薩埵Sattva，此言有情，有情識故。今談眾生，有此情識，故名有情。」）之生死流轉，思一超於一一有情生命之上、恆常遍滿之「實有」（External Reality）。大實有之梵天既是宇宙之根源、本體，又是一切有情眾生之主宰，更是有情生命之「我」之最終歸宿，以及解脫（Vimukta‚Mukti‚Moksa。《成唯識論述記》卷一：「言解脫者，體即圓寂。由煩惱障縛諸有情，恆處生死；證圓寂已，能離彼縛，立解脫名。」「縱任無礙，塵累不能拘，解脫也。」《顯揚聖教論》卷十三：「能脫種種貪等繫縛，故名解脫。」）之可能之超越的根據。由梵天之永恆遍在圓滿具足，個人之「我」既來自梵天，「我」當可以還歸大梵，從生死流轉之三世苦業中超拔，與梵為一。

 婆羅門教對世界存在的「說明理論」（對人與人的世界之存在的說明）基本上屬於泛實在論，包括：大實在之「梵」、一一實在之「自我」，以及實在的一一「法」（一一存在）。與此說明理論對應相配的「實踐理論」遂是：生命須服從最高主宰，由最高神（梵天）攝收而得解脫。

 有情生命既來自實在之大梵之分生，即所謂「業」之流。既是分生，故生命的本質就是「欠缺」（即自身不能圓滿具足），由欠缺而「有情」（有情識，虛妄分別，希望期求）。欠缺者不能自足自在，如是一一有情生命之存在皆為「在欠缺中不斷追求滿足之存在」，此則「苦」又為伴隨「業」而來的又一生命本質。「業」與「苦」構成古印度思想之基本觀念。由業與苦所說明的人生，其終極實踐自必是解脫。然而，解脫是要求中止大梵對我所施加之活動？抑只中止一一有情生命自身之造作、以完全委身順從於大梵？若是業力決定，又何以可能有「我」之「造作」（包括自我之意識、苦業之自覺醒悟），以及可能自力中止造作？我即使可能完全無所造作，又如何可能有所影響於梵天之活動（若梵天與我只是一分生：全與分，或造與被造之關係）而有助於我之被大梵攝收？又，「解脫」之義若唯在從業力中超脫而離苦，則無所造作、不受業、不沾戀即等同解脫，何須梵天攝收？若解脫之義唯在由生命之無造作而得梵天攝收，則解脫之義豈不轉成為一無所造作之清靜生命之重返萬有本原之梵天，參與造作新一期之輪迴，亦即構作新一輪的業與苦，此與解脫原意豈不相違？……此源自苦業意識之世界觀人生觀所引生的問題，因古印度婆羅門教而深植，成為印度傳統思想的核心課題。以反婆羅門教而興起的佛教，正是以此組問題的解決為契機與動力，開展其漫長而持續的以此組問題之回應為宗教主旨的、「有宗有教」（有終極目的之關懷，有說明理論與實踐理論）之歷史。

 理論困難只發生在思想者的思想中，信仰者則恁藉理論困難作其信仰之呈現條件。宗教要成為理性的宗教，須展示其克服理論困難之思想途徑。思想要獲得成為行動之主導地位，須證示其觀念之涵蓋性與超越性，並在一一生命反思中獲得對之默識之真實性。缺乏思辨理性緊張的宗教，一如欠缺超越信念緊張的純粹思辨，皆有違理性生命之真實，而只能是抽象的、平庸的，或是偏執的、狂熱的。智的直覺信念與思辨理性兩者兼備本來就是健全思想之基本要求，更何況是一個宗教。佛教由始至終自覺要求這種亦宗教亦哲學的性格（印順和尚稱佛教「亦宗教亦哲學，非宗教非哲學」）。創教者釋迦牟尼即秉持此種立場反抗當時的婆羅門教。

 婆羅門教的實在論的梵天信仰及其種姓制度遭到當時印度思想界的普遍懷疑。到西元前六世紀，各種反婆羅門教的思想人物十分活躍，他們被統稱為「沙門」（Śramana）學派。「沙門」即出家人，捨棄世俗生活，特立獨行，或以苦行、默想代替祭祀，反對種姓制度。沙門學派之教派眾多（據佛經說共有九十六種之多），思想紛繁。有否認實有之靈魂、來世者，有否認因果者，以至有反對苦行，主張縱欲者。懷疑論、虛無主義十分流行。其中由尼乾子創立的耆那教，堅持信奉業報輪迴，以苦行求解脫之路。

**（二）與中國文化歐洲文化鼎足而三之印度文化**

 釋迦牟尼創立的佛教，即一方面反婆羅門教，一方面批評沙門學派各種外道（即不從存在的苦業感受入路的思想型態），同時吸收各派思想觀念而賦予新解釋。釋迦牟尼的佛教最後成為古印度傳統的最大批判者和繼承者。依梁漱溟《東西文化及其哲學》之「文化三路向」說、德哲卡爾・雅斯培《歷史的起源與目標》之「軸心時期」說[[1]](#footnote-1)，印度佛教文化、西方二希文化、中國儒道文化，鼎足而三，構成人類文化之三大軸心，或說三種基本型態、基本取向。創造此三大文化之根本意識，牟宗三先生嘗說之為：苦業意識（印度）、驚怖意識（西方）、憂患意識（中國）。可見講佛教不能不從苦業（苦諦，Duhkasatya，《雜集論》卷六：「謂有情生及生所依處，即有情世間，器世間如其次第若生，若生處，俱說名苦諦。」集諦Samudayasatya亦名「習諦」，即所謂「業」。「謂諸煩惱及煩惱增上所生諸業。」講起。從生命之為業力所挾持與生命之本質是欠缺、這個對生命世界之說明開始講起，亦即由人生之負面意識為入路，建立佛教對生命世界之說明理論，從而講佛教之實踐理論、佛教之終極關懷（解脫）及種種對治苦業之道。此則與西方宗教文化之從萬物源自神之創造而有理有則（此希臘傳統），人背棄上帝而自入於罪惡（此希伯箂傳統），為求免於神的震怒懲罰，成為生命的根源動力和意識，即此而建立耶教文化關於生命世界之說明理論與實踐理論，由是講奉獻、救贖及種種神的恩典、試探，從而將實踐之路神學化，講成拯救，不同；亦與儒家、道家之從人生之正面意識入路，講仁義內在、無為而無不為，自由主體之自我實現、孔顏樂處，講人文化成，歷史無欺，天道有情，世界無窮願無盡，但願人長久、千里共嬋娟，不同。

 話雖如此，梁漱溟、雅斯培沒有提及的是：中國早在距今一千七百年前的漢魏時期，開始大量吸收佛教思想文化，直至盛唐，歷經七百年，至唐末完全消化，宋代以後唯以一適當位置成為中國文化之組成部分。儒、道、釋三教並行不悖。但佛教在其祖國印度却早在一千年前即喪失其主流地位，被重講「梵我」（ātman）的印度教取代。而西方宗教文化亦在六百年前發生人文主義轉向，史稱「文藝復興」。究其原因，佛教從人生負面之苦業意識入路而講的一大套，終說不過從人生正面（或道德理性、文化理性，或自然主義、唯生論，或唯理論之神學）入路講的另外各大套也。然從人生正面入路講的各套無論怎樣正面、合理，終極樂觀，却又在悉達多王子當年出東門、西門、南門、北門所面對的生命最直接表現生、老、病、死的面前，必須領會這份無奈與痛苦。這不僅是個人生命的生老病死，而是每一有情生命不可逃之生老病死以及由生老病死透露的消息：生命的本質就是無奈、無常，就是欠缺與痛苦。此從生命的負面意識入路，說業說苦，再而問何以有業、何以有苦，從而尋得從業苦中解脫之道，構成佛教思想發展的根本線索。佛教眾多門派及紛繁的思想觀念（名相）之確義，亦須緊沿這條思想路線而叩問之，方可得到相應之了解。

**（三）釋迦牟尼――古印度思想之繼承者與批判者**

 釋迦牟尼Śākyamuni，意即釋迦（sākyā 意為「能」）族的聖人牟尼（muni，意為仁、儒、忍、寂默）。釋迦牟尼全名即意為「能仁、能儒、能忍、能寂」，原名悉達多（Siddhartha）約西元前566年（另說西元前595年）生於迦羅國（Kapilavastu），為凈飯（Suddhodana）國王之長子。母名摩耶（māyā）夫人，產後不久去世。悉達多王子從婆羅門學者習文武各學，十六歲成婚，生一子。優裕的王室生活，讓悉達多感觸最大者，自然不是物質生活的匱乏困苦，但亦不是權位之繼癈，亦不是歷史文化之興滅繼絕。看來，悉達多自懂事起，必沉浸在母親為生他而身亡的事故陰影中，隱痛亦必與日俱長，成為王子最根源致命的「咒」（存在主義者所言之「咒」）。這與中國諸聖哲孔子、孟子之出生，西聖耶穌之出生，各所承受的痛苦與愛，以及由此所直接觸發的思想路線及生命歸向，對之或可有一心理學方面之討論與比照。雖然這種心理學的討論，最後無助於加深佛教之作為人類思想文化三大型態之一之必然性之理解。

 生命若以他者之死來成就，或以自身之死來對顯，則生命之義（在存有上及在價值上）何在？婆羅門教不能提供令人滿意的答案。某夜，悉達多王子帶着困惑潛行離家捨國，出走求道，時年二十九歲（一說十九歲），遍訪各門派，苦行六年。一日，入尼連禪河沐浴，受一牧女之牛乳，坐於菩提樹（Pippala）下，立誓證道。終徹悟。其後五十年（或說四十五年）宣說此所悟之道，直至八十歲圓寂。釋迦牟尼誕生地之藍迦尼園，悟道地之菩提迦耶，初轉法輪之鹿野苑，圓寂處之拘尸那迦，是為佛教四大聖蹟；此四大聖蹟與其他聖蹟之確認，主要根據中國高僧法顯（東晉）、玄奘（唐代）等之記載。

 釋迦牟尼建立佛教，既是古印度婆羅門教之批判者，同時又是反婆羅門之沙門（Śramana）學派之批判者，其雙重批判者身份，主要表現於下列三點：

 1、佛教自始否定任何獨立之實有，無論梵天、神、人，以至萬物、一一法，皆無自性，不能視為一實在論之實有。 因此反對由一實在論之實有之最高神攝收而得解脫之有關思想。

 2、眾生平等，反對種姓思想及制度。

 3、佛教以人之業障由人自作，故解脫亦須自力且能達致。不同於婆羅門教之重祭祀祈禱，亦異於耆那教之有信自然解脫者，亦不似數論之以人之神我為其自性所拘限，難以自脫；亦不同於彌曼差之由一常恆之聲所示之法，而得超越世間之無常者。

 凡此種種外道教派之思想，皆信有一實在論之實有之神我、自我，而釋迦牟尼之佛教說法，正謂人由信有一常在之神我、自我而執着，造種種業，流轉三世，即其招種種苦之根源。必須見得人所執之神我或自我，皆本來無有，然後可去此執，而超出流轉，可自一切苦業中解脫。

 但另一方面，佛教是印度傳統思想之延續者，主要表現於下列兩點：

 1、認為人生痛苦，苦與生俱來，如何自苦中解脫成為人生之終極關懷。

 2、苦與生俱來，然生並不隨個人生命之終結而終結。一切有情生命於其所在世界所作之業，不會因一生之終結而散失，並依此業力之不散失而有生命之三世流轉，三世流轉即無窮流轉；而此三世流轉之生命所遇之世界亦無窮流轉。 生命之苦之無窮亦由業力之無窮而無窮。

 此兩點，則佛教與古印度傳統思想完全一致。

 作為宗教，佛教與西方有神教的最大分別，在：西方宗教多訴諸於「信仰之權威性」，而唯重宗行，其教義之部多以強化其信仰為依歸，自行萎縮其義理至於只能說教，故唯神教多被稱為有宗（有信仰、終極目的）而無教（欠缺說明理論之完整一致性）。佛教則把其信仰（成佛、解脫）完全結合於其佛教義理之開展從而悟得之智慧之逐漸圓熟中。佛教之教義無他，唯通過世間一切法以至一一法之充分的根源的說明（法相論、法性論Pharmadhātu），依此說明而建立其宗行（信仰與實踐）之道，實踐其即世間而出世間之修行理想，成為佛教之「道論」。由言世間之苦，苦之原於業，業之原於執有我之惑；解脫之道首先破此有我之惑，以至破一切法執；由此破我法二執，自形成一在生活上精神上心靈上之修持之道，自形成此世間及世間之苦之超拔，亦即自此苦之存在根源──心色諸法之無盡集結所成之業──之超拔，以達於一特殊義之寂滅寂凈之究竟樂而言「成佛」。此則由佛教之相論、道論而言果論也。此佛教教義有相論之說明理論，道論之實踐理論，果論之目的境界，特顯其繁複且繁富，更非其他宗教可比。此佛教界人士常自謂佛教亦宗教亦哲學，或謂佛教非宗教非哲學。自西方之名辭言之則可存此二說；自中國名辭言之，謂佛教有宗有教，佛教當之無愧。

**三、原始佛教要義**

 此處說原始佛教，非謂草創、未成熟也。說佛教原始教義乃謂佛教作為一特定宗教其所以為此宗教之專有之核心觀念及其根本洞見，由此所成之相論、道論、果論（關於世界存在之說明理論，實現理想之修行實踐論、工夫論，終極關懷所繫之目的境界論）之不可違之最早之根本說法。

 佛教之原始教義，自佛教徒言，乃釋迦牟尼立教時本人宣說之教義，由弟子記誦口傳，後結集為經，即各本《阿含經》（阿含 Āgamasūtra，意譯「法歸」、「教」、「無比法」。意為「師弟展轉，傳來於今」，「容受聚集義名阿含」〔《善見律毗婆沙》卷一〕）。以中譯本說，為：長阿含、中阿含、雜阿含、增一阿含。其最重要之基本觀念有：三法印、四聖諦、十二因緣。

**（一）三法印**

 法印者，不可移易之宗義標識也。三法印乃佛教對人的生命及其所在世界之存在性相之三個根本觀法。

 **1、諸行無常**──人的意欲活動（行，saṁskara或sankhara）就其為生命因欠缺而求滿足言，總是動之愈出、永無厭足、變易無常；「諸行無常」即揭示生命之本質就是欠缺。自然生命以求自然滿足為其意欲活動之常，此故自然主義尚自然求獲之常，唯自然生命之自然滿足本身雖以生存為定向但亦常常無常。人的意欲原超出自然滿足，故不能以求自然生命之滿足為其常。就世間之人的生命表現而言，任一滿足皆可喚出更多更高層級的欠缺而引發新的意欲活動，而無窮。此即自意欲活動而言之世間生命之存在性相。

 **2、諸法無我**──「我」即獨立自主，自己而然。有情眾生以至世間一一存在、一一法，皆為條件關係之組合，每一條件及關係又在條件及關係之組合中，以至無窮。如是所言之一一法，實為眾因緣依生命意念活動之有向有感，而自執起現或被執起現，起現為有我、有一一法，而其實並無有我、無有一一法，以並無一法有自性故，有我故。世間之人之意念活動自身亦復如是，亦在種種之條件關係之糾結中作如是起念、如是起現。此「諸法無我」即自存有論而言世間諸法之存在性相。

  **3、有漏皆苦（或作「諸行皆苦」）**──「有漏」即流失。生命存在以流失（亦即永遠欠缺）為本質。有漏、欠缺即不能自足、自存、自在，在生命感受言即苦。然則生命以苦為本質，快樂只是欠缺之苦（自然生命之維持，心理之渴求、焦慮、緊張，佛教概之為八苦：生、老、病、死，為自然生命之苦，怨憎會，愛別離，求不得，為心理生命之苦，五盛陰為身心自知之苦。）之暫得滿足而被遮掩。凡自覺中的生命自知流失故必不斷形成新欠缺，又以自覺故必從原有之生命存在之結構中冒起，而形成破裂與感受欠缺。故自覺中的生命必是痛苦的生命。此即自感受方面言世間生命之存在性相。

 此「有漏皆苦」有另說為「湼槃寂靜」。此則由「諸行無常」、「諸法無我」直接轉出「還滅」之實踐理論。在義理上，此說其實無相應之必然性，以「諸行無常」、「諸法無我」其實不會引生反身還滅此世間一切法之實踐要求。相反，有不少外道亦正以「諸行無常」、「諸法無我」而引生「及時行樂」之主張。故三法印之前二法印說「有漏」，第三法印須即之言「苦」，方能相呼應地顯示其佛教之立場。就經籍所載亦是「無常」、「無我」、「為苦」。再由「無我」而轉出其對治之實踐理論。

 三法印思想散見於各經論，其中有佛與弟子間一段對話直接涉及以上所論：

汝等比丘，於意云何，色為常耶？為無常耶？世尊，無常。一切此無常之物，為苦歟？為樂歟？世尊，為苦。一切為此苦而變異之法，是否可認出此我之物、此為我、此為自我？世尊，否。（《雜阿含經》）

此最後一句強調無我，以無我為對治痛苦之根本大法。若有質疑謂既曰無我，則何可說事主而曰無常？何可說業主而曰有漏？何可說苦主而曰有漏皆苦？佛必答曰：以無我而無所可說，正是徹法源底之清凈法也。故經云佛圓寂前遺下一句：我說法五十年，未曾說一字。此佛教從一開始即選擇從證苦證業證漏，說「不可說之清凈無漏」為宗之出世間之教。

**（二）四聖諦**

 諦（satya）者，真實義，真實之覺知證見也。吉藏《二諦論•上》有曰：「諦是實義，有於凡實，空於聖實，是二皆實。」意謂世間法（有於凡實，俗諦）出世間法（空於聖實，真諦）是二皆實。 四聖諦者，佛教由世間通達出世間之道之說明理論、實踐理論與境界理論，其根本教旨實義有四，為苦諦、集諦、滅諦、道諦，是四皆實。

  **1、苦諦**──義如三法印之所述，生命之存在的實感、真相就是痛苦，那裡有生命那裡就有痛苦。自然生命 逃不過「生、老、病、死」之苦，有情世間更平添「怨憎會、求不得、愛別離、五盛陰」之苦，《湼槃經》約為「八苦」。這是從存在的感受說生命之本質。若從生命存在之結構說生命之本質，則生命存在之本質就是欠缺，欠缺構成生命活動之目的與動力。當生命一無欠缺，意謂現實之生命終止或轉為另一意義之生命存在，則無可言苦，實亦無可言樂。

 **2、集諦**――世間一切之被說為存在者皆只是多重條件關係之集結。這被集結之條件關係，超越地分解之，可包括客境方面之種種條件與關係（種種色法心法及兩者之集結），主體方面之種種條件與關係（身心之種種條件與關係之集結、前此之我、未在之我與現在之我之種種條件與關係之集結），以及主客雙方種種條件與關係之集結，「同時互倚」與「異時依生」兩種關係串系之集結，一時集結之而說：「這是某物！」「這是生！」「這是我！」「這是我的！」由是，可說世間存在唯是一動態的條件關係網之無窮無盡開展，而動之愈出，世間一一物原是此活動的無窮盡的條件關係網中之一一「結」（知識論所謂關係項），而結原非結，唯是人的情意觸動，有所執為而起現為結、為集合、為關係項。質言之，所謂條件關係網云云亦只是有為法之一大集合、一大集結，所謂緣起。

 《雜阿含經》如是說：

比丘等，何謂一切？謂眼與色，耳與聲，鼻與香，舌與味，身與觸，心與法；比丘等，以此名為一切。無論何人，若有不如是言者，我將捨此一切之說，而願問他一切之說。（中略）吾友，恰如二束蘆，得互相倚立。如是，以名色為緣而有識，以識為緣而有名色。（中略）二束蘆中，如取去其一時，他一必仆；如取去其他時，其他之一束亦仆。如是，吾友，依於名色滅，則識滅；依於識滅，則名色滅。[[2]](#footnote-2)

 集諦與「諸法無我」皆是以現象之還原說世間相之存在實義。此則世間任一法之存在之實相皆只是條件關係網中之一糾結而起現為一法。世間之存在之實義既是糾結、因緣生，則可接說滅、道二諦。此見佛教言條件關係之「集」，乃消極地言「集」，消極地言「因果」；是消極地以泛說的因果，來解構、解消一切法之實有，而非積極地說因果、說一切法有實在性並在決定中。故有論者謂集諦所言，其意旨在指「一切法受條件決定」、「由集諦而揭示自我之『不自由』及『束縛』，故『滅諦』亦可視為針對 『苦』及『集』二諦而言。」[[3]](#footnote-3) 這種對集諦的理解已經落於佛教最反對的法執之實在論，而為似是而非、斷裂而失解之辭。苦、集二諦皆屬從存在的實感、或從存在的實義說現世間之存在為如何、之「如實見知、如實起現」之說明理論。佛教此一理論完全異於所謂客觀實在論之各種說明理論。佛教此特殊之說明理論，實內涵一說現世間一切法本原於因緣和合，故皆無自性、無實體，皆可解消、可捨離，更可轉識成智、依智顯實，由世間法無自性之說明，接講解除我法自性之執之解脫論之工夫論，此即滅諦、道諦接着苦、集二諦而說出之義理關連。是滅、道二諦接着苦、集二諦而發展出，不是「針對『苦』及『集』二諦」而另起頭說的。

 由滅、道二諦，可進入佛教之實踐的目的論與境界論。佛教繼承古印度傳統思想之「出離現世間之苦」之解脫觀，但又極力反對其「由最高神攝收而得解脫」之神道論，而另立佛教自己的自力滅度論之目的論與滅度論之工夫論。唯佛教之滅度論又非一實在論的死滅論，而是真實的踐行滅度之道之論。佛教亦唯依此踐行滅度之道之義，證如證解，說其果境，以根本區別於婆羅門教以及其他外道之解脫理論。

  **3、滅諦**──滅諦乃佛教以寂滅為目的之終極解脫理論，亦即佛教之果境論，名「湼槃」（Nibbuna 或 Nirvana）。唯「滅諦」所滅者，非針對「苦」及「集」二諦而言，而正是接着 「苦」、「集」二諦所證示的「苦」之根在「業」，業之成乃由人之信一有自性之常在之自我而執之，執之以為真有「一有自性之常在之自我」以及「有自性之常在之一一法、一切法」在造種種業，而為招種種苦報之本，更流轉三世，永無窮盡。又為離苦，信大梵為實有常在之最高神，信有「神我」為真我，執此自我為大梵攝收以為解脫。既有此我執、神執、法執，執而又執，是更難言超越生死流轉，自煩惱苦業中解脫。然則由「苦」、「集」二諦所示，必須見及世人所執之自我或神我，以至由此自我所遇之世間一一法，皆只是種種心色法之糾結集合而起現為「我」、為「法」；「我」及「法」皆無自性，本來無有。「滅諦」即承接此「苦」、「集」二諦之義而立佛教終極解脫論之目的論。由苦、集二諦說此種種心色法之集結起現外，更無一為常、為有之「大梵」或「我」能自外主持此種種心色法。「滅諦」遂以還滅一切有知、有心、有念、有執，悉歸於一切集結之解消，一體平舖如如，為義。其中之理論關鍵，正是「集諦」所說一切法皆因緣生、無自性、非實在，故而可生可不生，以至可滅、可寂。

 苦諦可說為從感受心說的人生存在之真相，集諦可說為從認識心說的人生存在之實相，滅諦則可說為承接苦、集二諦而從意欲心說的人生終極目的之自我實現之果境，而道諦則是從反省心說的人生的當下與目的、體用與性相之相應貫徹之知行境。其中滅諦當為佛教之為佛教、自區別於他教的核心觀念，所謂佛之本懷所在；以佛教從人生負面入路，必以捨離還滅為其教宗教旨故。其他宗教亦可證苦證集，以不從人生負面入路故，不歸於還滅。如儒家從人生之正面入路，千言萬語，歸於孔顏之樂，更說興滅國、繼絕世，傳大人之學，世界無窮願無盡，亦因此而證罪、證惡，證聖人臨終仍不免嘆一口氣，天地雖大、人生終有憾；却說這就是人生而正面承擔；學而不厭，誨人不倦，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至；故必以誠諦代滅諦。如道家則不從生命之正面入路，但亦不從生命之負面入路。道家認為無論說生命是正面或負面都已是生命之對其自己而後有的事，亦即都是生命離其自己以投向一目的、即目的而言生命是正面、負面，而生命遂從此陷于不幸。故道家寧雙向排拒，復歸生命之在其自己之道，而言齊物論、逍遙遊；即此自然無為之道，說一切文明必陷生命於破裂，而導致不幸。是道家似在儒家、佛教之後，在一切「有」、「宗」、「教」之「後」（後設學的後），體會絕對之「無」，此「絕對之無即老子之「樸」、「道」，「樸散而為器」，「大道廢有仁義，慧智出，有巧偽」，對治之道在反樸歸事，在觀復，在凌虛觀照。故道家雖亦從文明之負面入路，指陳文明之原罪、罪在破裂造作，而逍遙遊必在齊物論，是即文明而超文明、即有為而超有為、即目的而無目的，是以自然無為無目的而自然合目的為終極目的，而非以還滅為目的，以還滅仍是有為故、有目的故，非自然故。是道家必以無為諦，而無苦、集、滅諸諦，而只有道諦一諦。自儒家言之，誠諦為體，道諦為用；自道家言之，神無方而易無體，無為即誠，道通天下，儒術為用，唯道為諦。佛教既以還滅為目的，則必在苦、集二諦之後，立滅諦以為宗，以示佛之教旨。由滅諦之立，方有最末一諦之道諦可言。即佛教道諦必在滅諦之後，以須先立教旨教宗，方有實踐之方法道路可言也。有論者持發生學之先後次序說道諦應在滅諦之前，以須先行道方可入滅為據。這是全無義理思考之論。道諦為四諦之最後一諦，自有深意存焉，容後再予申論。

 由苦、集二諦入路而說滅度，必歸於以苦主、事主、業主之主體性之撤消為義。又以佛教反對一切實在論，此苦、集、業諸我法之滅，必由說苦、集諸法（感受主體與其所感所受，構造主體與其所施設集合）之執為實有，與意欲自身（捨離解脫之意欲）與意欲所對（成佛）之執為實有，之一齊自我撤消、還滅，所謂「我法二空」為義。

諸賢云何愛滅苦滅聖諦？謂眾生實有愛內六處，眼處、耳、鼻、舌、身、意處，彼若解脫，不染不著，斷捨，吐盡，無欲，滅，止，沒者，是名苦滅。

訶梨跋摩著之《成實論》（Satyasiddhiśāstra後秦鳩摩羅什譯。「實」指四諦，「成實」即證立四諦。）則集中以滅三種心說「滅諦」，曰：

滅三種心，名為滅諦，謂假名心、法心、空心。問曰云：何滅此三心？答曰：假名心或以多聞智緣滅，或以思維因緣智滅。法心在煖等法中以空智滅。空心入滅盡定滅，若入無餘泥洹斷相續時滅。（《成實論》卷十三）

 所滅三種心：假名心者執假名以為實有而起念之心；法心者聞佛法而起執之心；空心者，體法空而執之為唯一真心者也。由三種心而心法無限，色法無限，無始以來，因緣和合，法界無窮盡，眾累惑網亦無窮盡。以因緣生故、業力故，一生永生，一在永在，無始無終；亦以因緣生故、互倚故、因果依生故，集諦故，生可滅，滅亦可滅。以萬法唯名無體，故無可滅；唯心生名執名，故唯心可生可滅；心生則心法色法俱生，心滅則心法色法俱可滅；生滅唯心，故佛教以心滅為滅諦實義。法無可滅，心則可滅；法無可病，偏執有病；然滅心者亦唯心，滅心之心，空心也，空心亦滅；空心若入無餘泥洹（湼槃）斷相續時之滅盡定滅。無餘湼槃斷相續時，此佛教之終極理想。滅度論之解脫論，實即以終極捨離世間而出世間永不退轉作為果境也。

 此以「解脫」（mokka）、「湼槃」（Nibbana）為目的的捨離世間而出世間之佛教終極理想之「果境論」，就人格論言之即理想人格論，佛教則曰「佛性論」、「佛格論」。由於各人對之之理解不同，後來發展為各種型態之解脫論，佛教所謂大、小乘，以及大乘佛教之各宗派，以至所謂印度佛教與中國佛教之分別；分別之成，主要由於對世間與出世間兩者之關係之理解不同。以魏晉玄學語言說之，世間與出世間之關係，為「同」乎？為「異」乎？為「離」乎？為「合」乎？佛教則歸於視世間與出世間為一或為二之問題。大乘佛學即以能深觀世間與出世間之不二，為大乘之進於小乘者；小乘則以世間與出世間必為二，更符合佛教原始教義之旨。單以「滅諦」之「入無餘湼槃斷相續時之滅盡定滅」之「滅」義說之，亦似為二，此則須另立一「斷滅」後之湼槃境，以與世間出世間之湼槃境相對，而不免重入二元實在論。世間與出世間亦似為一，以互依故，此則「滅諦」之「滅」須是全落在即俗顯真、即假顯實之「即」上。「還滅」者，即性破性，即相破相，即世間出世間也。密義精義全在此「即」。最能顯此佛教之為在世間與出世間二者之中如何步步相依相即、依而復即地即苦、集二諦而徹法源底，去執去染，無意無念，還滅世間諸法，以顯出世間之功德之教義者，為四諦之終結之「道諦」。故「滅諦」之「滅」義，最後還須放在「道諦」之如何由世間而出世間之「道」義中理解，方不失義。

  **4、道諦**──道諦之安排為四諦之終，本身必有深密義，是此安排實示滅諦雖為佛教之終極解脫之「果境」而似當為四諦之終，然依佛所說，如何由現世間之可捨離，進而次第實踐此捨離之道，更攝終極解脫之「果」義於此無限精進方便之生命實踐之「行」義、「道」義之中，以示佛教終極關懷之所寄，非在寂滅湼槃後之如何如何（如如何喜樂清凈，如何法力無邊），而在現世間與出世間之間，人當如何修持行道，二者可在生命中如何之得過渡或如何之連接。滅諦所示之佛果，正由人之如何修持行道，世間與出世間在其生命中得何義之連接過渡，而自擇其所欲成為者為何型態之佛，是定而未定。道諦所示之人由世間而出世間之修持行道，在佛教言，是定而必定。定而必定者，出世間之目的方向必定，出世間即世間必定也。故四諦非以滅諦為終結，而以道諦為終結；以道諦為終結，即以不終結為終結，終結於成佛之道也。有論者認為此四諦之排列有錯亂，當以滅諦為終結，是亦淺識之至。

 人當如何實踐成佛之道，以實現世間與出世間二者在生命中之連接？《中阿含經》Madhyamagama說道諦之義為「八正道」，曰：

道諦者，謂八直聖道，正見乃至正定。

云何苦滅道諦？謂正見、正志、正語、正業、正命、正精進（正方便）、正念、正定。（卷七）

 東晉僧人釋道安（314-385）在〈比丘大戒序〉（南朝齊梁僧祐著《出三藏記集》卷十一載）結為「三學」（Triśiksa之意譯），謂：「世尊立教法，有三焉；一者戒律也，二者禪定也，三者智慧也。」世稱：「戒、定、慧」。本文認為實應倒轉說為「慧──定──戒」，由「正覺」之「智慧」（般若智、佛智，或屬於康德所謂「反思判斷力」、「智的直覺」轉出之特殊之智）立「八正」之「定」（屬意志力、願力），行「正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定」之「戒律」（生命活動行為之守則）。全部佛學實亦不過 「三學」。

 相關的說法，著名的還有《大品般若經》（Mahāprajñāpāramitā Sūtra，或稱《大般若波羅密多經》、《大般若經》。佛教般若學方面經典之滙編。唐玄奘譯為六百卷。）卷一之「六波羅密」（六度Satpāramutā：布施、持戒、忍、精進、禪定、智度）之說：

菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅密中。（案：「以不住法住般若波羅密中」意即「般若波羅密」〔由般若智得由此岸度至彼岸〕非一外在指實語，而是一開示語，以啟動生命活動自我意識之還滅。自我還滅，故不可得、不可住，故曰「以不住法住般若波羅密中」。此語開示「以一撤消萬有之般若智慧捨離世間即出世間，此般若智本身亦自空，而無一法可得、可住」；「世間」不可住，「彼岸」亦不可住，「度」固不可住，「般若」亦不可住。唯以生命體現此「不住」、「無所住」為「道諦」究竟。下說此「以不住法住般若波羅密中」可分為「六度」，雖云可分為六度，但仍須以不住法住之，方為具足。）以無所捨法應具足檀那（布施）波羅密，施者受者及財物不可得故。（案：意即以無所捨法施捨、以無所施法布施，方為具足布施度。布施又分為財物施、無畏施、法施；然依般若智，施者、受者，以及財物等等皆因緣和合，不可得有施、捨、受；雖皆不可得，却是須行布施，以無所捨法施捨，以無所施法布施，應具足布施度。）罪不罪不可得故，應具足尸羅（持戒）波羅密。（案：罪、不罪，亦非一外在指實語，而係一自訟自律語；依佛教，罪在業緣中不可避亦不可得，故不應以住不罪為持戒，而須以罪不罪不可得、不可住而持戒，亦即以根本撤消業緣、捨離世間法包括世間所謂罪、不罪，為持戒，方具足持戒度。）心不動故，應具足羼提（忍）波羅密。（案：意即有心有不忍則有動心，無心無不忍則無動心。無動心、心不動則難行能行，難忍能忍，應具足無生法忍度。）身心精進不懈怠故，應具足毗梨耶（精進）波羅密。（案：精進不懈怠於自我滅度，在世間而出世間；以不住故，亦精進不懈怠於出世間而即世間，是應具足精進方便度。）不亂不昧故，應具足禪那（禪定）波羅密。（案：禪定定於無明覆而破無明。不亂不昧，無無明亦無無明盡故，應具足禪定度。）於一切法不著故，應具足般若（智）波羅密。（案：不著於一切法者，不著於世間一切法，亦不著於出世間一切法，亦不著於不著法。故曰「以不住法住般若波羅密中」。

《八千頌》說「如來無所住，無所住名為如來。」「是心不住，住於寂滅，無所依止。」故「如來」亦名「如去」， 如來如去。「住於寂滅」者，「寂滅」非一實指名辭，而係一動辭；住於寂滅，即「住」於「不住」、「無所依止」。一切澄空、一切澄明，一切唯心；心無所住、無所依止，唯無所住而生其心、立一切法、空一切法，止於寂滅，是謂「八直聖道，正見乃至正定」，是名「道諦」。《金剛經》（Vajracchedikā Prajñāparamitā Sūtra ，通行後秦鳩摩羅什譯本，一卷。全稱《金剛般若波羅密經》）曰：「諸菩薩摩訶薩應如是生清凈心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺）。不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。」說「應無所住而生其心」，此「心」是即出世間之世間心，是一切生滅法之存在的根源。 說「應生無所住心」，此「無所住心」是即世間而出世間心，一切還滅法之存在的根源。然則萬法唯心，心生滅，心還滅，心不生滅不還滅，理寂不起，「從無住本立一切法」，是四諦終結於「離一切諸相」之道諦。說大乘教義之中國佛教亦原由原始佛教發展出來，並無離異印度原教旨之中國佛教。

**（三）十二緣起**

 「三法印」、「四聖諦」乃就一切法，即着相應之存在的感受作存在的說明，並即之說如夢幻泡影，人所感所餘唯是苦，人當如何解脫之道。至於個別生命及其所在世界一一法之存在之根源的說明及即之之解脫之道，則由「十二緣起」說之。《雜阿含經》Samyuktāgama卷十二說十二緣起為：

我今當說因緣法及緣生法。云何為因緣法。謂此有故彼有。謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。（……）若佛出世，若未出世，此法常住。法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺。為人演說，開示顯發。（……）謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱苦，此等諸法。法住，法空，法如，法爾。法不離如，法不異如，審諦真實，不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明，行，識，名色，六入處，觸，受，覺，取，有，生，老，病，死，憂，悲，惱苦。是名緣生法。（《雜阿含經》卷十二）

 「十二緣起」之總原則是：依此有故彼有，此生故彼生。此即以因果法為世間一一法之存在法則。既依因果法，則世間一一法之存在，在窮盡之倒溯中必超越地指向一終極因∕最高因。此終極因、第一因，西方思想交給一外在的超絕的實在（若實在論的理型，或人格化的神，以至神學化了的「歷史理性」）。以外在故、超絕故，都落了空（非實證故，二律背反故）。儒、道、釋三教則認為，此「第一因」、「終極因」之義及名，實皆來人的自我反省，由自我反省而自為地提出者，提出之以自誠明、自明誠地自我實現為獲擁第一因、終極目的者，亦即自我實現為存在的持續的反省者，證悲、證道、證如者。換言之，世界之存在及世界存在之秩序只會在人的生命存在之自我意識中得到說明，亦只會在人的生命存在的參與中得以呈現，呈現為已在與未在，合理與不合理，合目的與不合目的。然則世界存在及存在之秩序不離一活動的、自我超越的（「活動」之本義即自我超越）因而內在的（「自我超越」之本義即必一端為已在的、內在的，而另一端為未在的、超越的），亦即內在而超越的心靈精神之作用或表現。此當即康德「實踐理性」、「自由概念之宇宙論意義」等義。

儒家必以世間一一法之存在之根源為仁心震動、知體明覺之感應，由是而一體而動，進入「成為善、成為自由」之目的性實踐，並開為一一法之存在，即實踐而言實體、實在之終極存在因。

道家則攝世間一一法於「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」之玄觀中，而為獨化妙有，妙有不言因果。以因果法則為有為法，無欲妙有為無為法，是道家的一心開二門。有為法既為世間一一法之說明原則，無為法為超世間精神實現道遙自在自處之自然原則（在特定限制中實現其獨特表現之自由之自然獨化原則，實即人的主體性一一剝落，還原為一無主體性之純粹我，守母待子，無為無不為），由是寂照同時，所遇者化，所存者玄；虛室生白，吉祥止止。

佛教「十二緣起」則以無始以來生命受無明覆蓋，觸發種種行為亦在無明中，為世間一一染法之存在的根源。其說「依此有故彼有，此生故彼生」，非積極地以因果說萬法之創生自精神生命之躍動，而唯是消極地以緣起安排萬法，以至萬法之根源，終極因亦在緣起中。在緣起中故，一一法之存在皆無自體自性。然則依緣起，任一法之存在必引生新的存在以至永恆，此業力說、輪迴說之所本；但同時任一法之存在其自性自身並不存在，此所謂「緣起性空」，般若學所力證者。如是，無論一一法之存在與不存在皆無自性，由無自性而皆得到根源的說明，此根源的說明即「一念無明法性心」是也。就「十二緣起」而言，此根源的說明又帶有發生學的色彩，而為屬於個別生命及其所在世間一一法之起現的「存在之關連」的說明。在「依此有故彼有，此生故彼生」之總說下，開為十二次第緣起，其首為「無明」，是不以精神生命之自由自主、知體明覺之躍動，為世間一一法存在之根本因∕起現因，而相反地，是以精神生命之昏昧，為世間一一法之起現因，此所以世間一一法為污濁法也。十二緣生順次為：

 1、無明：由欲念統治的迷惘昏昧狀態。

 2、無明緣行：以欲望追求為生命表現，並由之緣生種種活動（諸行），是種種活動皆源於此由欲望驅使的昏昧狀態。是謂「無明緣行」。

 3、行緣識：由「無明」直接緣生「行」，是意欲先行，次第開展其世間穢濁行程（所謂刧）。世間行為之為世間行為，是以區分（「虛妄分別」）為特質，虛妄分別者「識」也，故謂 「行緣識」。

 4、識緣名色：由意欲之所向，而分別起現所對（對象），由識加以名判分別，如是有主客，有同異，有名有色（名相）。是謂「識緣名色」。

 5、名色緣六處：由認識能力所識別之對象（一一表象、外境）既呈分別，如是有名（名之有，源自意識之作區別、對偶）有色（眾多現象）。名色既呈、認識機能之分工進一步定在化，往趣結生為六處（內六處之眼耳鼻舌身意六根，外六處之色聲香味觸法六境）。是謂「名色緣六處」。

 6、六處緣觸：經驗主體分別六處接觸不同現象。

 7、觸緣受：六處所觸緣生不同感受。

 8、受緣愛：因不同的接收感受，而有取捨沾戀，如是有情（愛）。

 9、愛緣取：有愛、有取捨、有分別，於是有取起執。

 10、取緣有：由對一一現象之起執，起念，形成具體主體性，以及具體主體之「有」，以及現象之客體義之「有」，以至一一法（包括種種想法、心法）之「有」。

 11、有緣生：有有、有我、有一一法，如是有取、有愛、有觸、有六處、有名色、有識、有行，如是依此有故彼有，而有生。

 12、生緣老死：由有而有生，依此生故彼生。依此生而有此生之有老、有死，依有老死而有生死流轉，進入輪迴。 所謂「有情輪迴生六道，猶如車輪無始終」。此為「順觀」十二因緣。「六道眾生」為「地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天」，若能修證佛道，則可以超凡入聖，由人道而進入「聲聞、緣覺、菩薩、佛」四聖道，終極出輪迴。

 為何須從人道進至四聖道，而不是從天堂道而進？因天堂道表示人的生命在此無限得到滿足，一無欠缺，喪失存在的理想目標，成為無方向無可為之無求狀態。無苦固是幸福（若幸福義為隨心所欲），但無願無求却又與佛無緣，以無助於意志力與判斷力之自我培養也。故須既達天堂境界，仍重返人間世，即世間出世間。而有「逆觀」之十二因緣。

眾生可愍，常處闇冥，受身危脆，有生、有老、有病、有死。眾苦所集，死此生彼，從彼生此，緣此苦陰，流轉無窮，我當何時曉了苦陰，滅生、老、病、死？復作是念：生死何從？何緣而有？即以智慧觀察所由，從生有老死，生是老死緣；生從有起，有是生緣；有從取起，取是有緣；取從愛起，愛是取緣；愛是受起，受是愛緣；受從觸起，觸是受緣；觸從六入起，六入是觸緣；六入從名色起，名色是六入緣；名色從識起，識是名色緣；識從行起，行是識緣；行從痴起，痴是行緣。是為緣痴有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老、病、死、憂、悲、苦惱，此苦盛陰，緣生而有，是為苦集。菩薩思維：苦集陰時，生智、生眼、生覺、生明、生通、生慧、生證。（《長阿含經》卷一）

於時，菩薩復自思惟：何等無故老死無？何等滅故老死滅？即以智慧觀察所由，生無故老死無，生滅故老死滅。有無故生無，有滅故生滅；取無故有無，取滅故有滅；愛無故取無，愛滅故取滅；受無故愛無，受滅故愛滅；觸無故受無，觸滅故受滅；六入無故觸無，六入滅故觸滅；名色無故六入無，名色滅故六入滅；識無故名色無，識滅故名色滅；行無故識無，行滅故識滅；痴無故行無，痴滅故行滅。是為痴滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老、死、憂、悲、苦惱滅。菩薩思維：苦陰滅時，生智、生眼、生覺、生明、生通、生慧、生證。爾時，菩薩逆順觀十二因緣，如實知、如實見已，即於座上成阿耨多羅三藐三菩提。（《長阿含經》卷一）

 由順觀十二因緣，展示佛教對世間法源自生命之昏昧之說明理論；由逆觀十二因緣，展示佛教之即世間出世間之解脫實踐理論。逆順觀十二因緣，即入如實知，如實見，生智、生眼、生覺、生明、生通、生慧、生證，立時證成阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺）。由世間法之根源的說明，揭示出世間之解脫法門，此十二因緣說在佛教理論之重要地位。

**四、從原始佛教看佛教與儒、道二家之異同**

**（一）佛教言苦、集，儒道言性、命**

 苦諦可說是從存在的實感之批判而建立的關於生命存在之本質之說明。集諦可說是從存在的呈現相之批判而建立的關於世界存在與生命存在（包括個別生命與眾生生命、有情世界）之根源的說明。苦、集二諦雖是佛教所立，其為生命存在之本質的、根源的說明，則有普遍意義，而無人可反對者。二十世紀初在歐洲興起的存在主義哲學，要求批判西方傳統哲學之疏離於生命，漠視存在，只重概念的抽象思辨的非存在性格。存在主義者所證所悟，其入路正是苦、集二諦。中國原有的儒、道二家於苦、集二諦，本亦可說有至深之體會，故自古即有「性」、「命」之觀念。

 唯儒家說「立命」，是即義言命；道家說「安命」，是即化言命；則又自始不從「生命的本質是欠缺，是追求滿足」說生命存在因永不能滿足而為苦，即苦言業，即業言命，言還滅捨離；而是從超越的角度，說人的生命存在是原自目的性活動並將趨向其自我發現之目的，為此，生命當不斷排除外來目的之干擾，或與外來目的共融達成共同目的，並因此把人所在之世界帶進人的目的性活動中。儒家講「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」、「命日降，性日生」、「天行健，君子以自強不息」；道家講「損之又損，以至於無為，無為而無不為」；是從「自性自為」（積極的自為或消極的自為）說生命存在的本質。自為者，意謂一理性生命即一創造活動之中心，一方表現其自行選擇目的理想之能力，同時即依其所選擇的目的，轉動∕揚棄（有揚有棄）自身生命與其所在世界之存在，使合目的的成為存在，不合目的的成為不存在，而自身趨向於成為超越的目的者之存在。唯此目的者自行選擇之目的永在自行選擇中，在終極目的（超系統之絕對目的）之不斷照臨批判中，日新又新，由是其依目的理想而轉動自身生命及其所在世界，此轉動∕揚棄因而永在自我肯定與否定中，永在自我超越中以至無窮。由是而有「文化」，而有「歷史」，而有所謂「人文化成」之無窮無盡，「命日降，性日生」之無窮無盡，「乾道變化，各正性命」之無窮無盡。個體生命以至整體人類生命之存在本質，即在此自我創造、自我實現，並在「成為自由」、「成為人」之終極目的之嚮往與轉進中體現並被理解、被說明。由此理想目的與現實存在之離、合、同、異而照顯之現實生命存在之有限、破裂與欠缺，以及每次理想、目的之冒出並實現之之勝利與喜悅，將永作為感受性存在專屬於人類這一理性的存有，而為其「性」、「命」，為其「天地之性之對其自己之特權」。至於成與敗、得與失，吉與凶，則唯歸於由人的天賦而又自我培養的判斷力（反思判斷力與決定性判斷力）自我提立之原則，自為地判斷之、承擔之，而不免「天地雖大，人生終有憾」。現實生命本此先天的超越目的（成為自由，成為目的）與後天的幸福意欲（有待的、相對的、歧義的）而行動，實現種種目的，唯每次的實現均形成其原有目的性（亦即超越性）之喪失，而歸於生命無目的∕「滿足」。滿足而至於中止反思判斷及由反思判斷所提之目的性原則，即意味着喪失由超越目的照臨而有之緊張、欠缺、挫敗與勝利、幸福之感，同時喪失生命存在之方向，以及由生命存在方向所證成的生命存在。此之謂「價值失落」、「無方向狀態」。然儒家深信「天命之謂性」，一個根源的、因而超越的終極目的永在超越生命、牽動生命，並將現實生命顯露於其照臨之下而為欠缺、永待完成，因而永在「命」中作自我創造、自我實現。苦不可免、業不可逃，唯所有依自由合目的性原則、理性原則而有的現實生命行為及其成果，通轉呈為實現自我為自由之終極目的者之歷程中之事情、環節、業報、力作，而互為目的手段、互為因果、互為體用、互為本末之生命存在；而為那終極目的（成為自由者、自為目的之目的者）之目的所貫穿。儒家因此說「立命」（自覺承擔並實踐此兼積極義與消極義之「命」），道家因此說「安命」、「任命」（以超目的∕無目的性原則自然順成此「命」）。故儒道二家皆不立「苦」、「集」二諦，「苦」、「集」之義皆被攝而轉作為「性」、「命」。

**（二）佛教言「滅」、「道」，證如不證悲；儒道言「乾道變化，各正性命」、「神無方而易無體」**

 儒道二家不言「苦」、「集」，亦不言「滅諦」。天下萬物以起現為現象言，固無自性而集散無常。唯一一業力之依因待緣，互為體用、參與起現為現象世界之存在，並可集可散，無而可有，有復可無，亦可說為即其自性之一種表現。周易說「元亨利貞」，說「乾道變化，各正性命」，「君子尚消息盈虛，天行也」，「大明終始，六位時成」，說的正是這個表現作用之有序而無限（辯證的無限。無而可有，有而可無故），而「神」、「易」自身方是自性自體，是存在的迴旋中心，亦即寂感同時，寂照同時之道樞。儒道此中心、道樞必是正面的肯定的，或是虛靈全照的、嚮往存在與存在的意義的、創生的和贊嘆的、欣趣的；與佛教之說存在之無常、煩惱，而思如何撤消存在，捨離、解脫，最後折返回到此存在中心自身而言寂滅（寂感同時、寂照同時之寂，終而滅之，而曰寂滅、湼槃），歸於心寂一切寂，心滅一一滅，此基本入路與終極關懷，全不同。唯三教即着中心之感、照、寂、動，而說存在、說存在之意義與終極目的，而非離開存在的中心之寂感寂照說存在，或離開存在說存在中心之寂感寂照；則儒、道、佛三教相同。

 佛教以無明覆蓋為世間法根本，而說苦、集，故立滅諦還滅之。至於還滅之根據亦可基於「解脫」此一意欲原則，似無須另立一超越原則，此則成為自力對治論。（1）以一一意欲之即起即苦即集即煩惱即自求還滅，說解脫以至永久解脫，說人自度以至普度眾生皆基於此即煩惱即自求還滅；此處實須預設一感受主體，此主體以「常樂我淨」為理想目的，以對照現實之無常常樂無我不淨，而還滅之曰解脫。（2）眾生未度亦一大煩惱，故亦須求普度之。此處亦須預設一悲感主體、或曰仁體、感通心，否則無來由講普度眾生。但佛教於此似無深入論證，只說一句「無緣大慈，同體大悲」（實只說「眾生緣慈悲」、「法緣慈悲」、「無緣慈悲」所謂三緣慈悲」），故牟宗三判佛教為「證如不證悲」（《五十自述》）。佛教這種即世間出世間之對治原則，實以清凈解脫為目的之精審原則為依據。故四諦最後是「道諦」，強調即世間出世間之道，此則無須另立一超越的實在實有之清凈法，作世間煩惱法染污法之存在的憑依。以無明插入，清凈法受無明覆蓋，而入染污煩惱，而有諸行無常、諸法無我、有漏皆苦，而有苦、集二諦，亦因此有滅、道二諦之還滅諸法而曰「無無明亦無無明盡」。至於若無本自清凈之超越之我，世間之人如何可自知苦業而求解脫，後之唯識學如何可說轉識成智，遂成為佛教之內在問題。而佛教由原始佛教發展出現般若學、唯識學、佛性學三大系統，其中之理論關連，亦圍繞上述問題而為中心。以般若為共法，攝唯識學於佛性學，而言如來藏自性清凈心，以至發展為「一心開二門」之成熟型態，生滅還滅即於一心。說是發展、成熟，其以解脫義之意欲論並援精審原則為其立教之根本原則始終無變。

 若以先秦儒道二家比觀之；由告子即生言性，言生之資與生之能之有待（唯告子不即生言苦，只即生言性），而有孟子之仁義內在，即心言性之有待而可無待，是另立一超越的生命存在之本質目的與苦樂根據，歸於孔子即有限而無限之感通之仁；莊子逍遙遊之即鵾鵬尺鷃言有待，另立一超越的無名、無功、無為、無我之神人至人真人之無待逍遙，歸於將老子即無言道、言有、言玄，轉為即有言玄、言無、言道。儒道二家皆不即生言苦言業，而皆即生言變化、言超越、言樂山樂水、言人文化成、言立命安命。就生命存在之感受態度言，儒道二家是正面的，一立道德主體文化意識，一開藝術境界自然意識；與佛教之為負面的，可謂對立。然即生言自然之性（內在之性）與超越之性、言自然之性與超越之性之綜合，而為自我實現之目的論，則儒、道、釋三家相同，而與實在論的大梵，或上帝創造一切、攝收一切、安排一切之說，全異。唯儒家以證心見性知天為成德之道，道家則以自然無為之道為全德，是儒道二家皆即心言性並即性言心，證能證所、證覺證悲、證道證境。佛教則即性言苦言業，證集證如，歸於我法二空、入湼槃為宗的；即此點而言，亦可說佛教「證如不證悲」。「證如」者，如實也；實者實相也，「實相一相，即是無相，即是如相」，「如實觀，如實知，真實行」也：如實觀；如實知者，苦諦也，集諦也；真實行者，滅道二諦也。始終不證悲。「不證悲」者不從道德意識立論，不即悲而證悲也。雖設共業之說，更立大願「眾生不度，誓不成佛」，亦仍是證如，以眾生不度，共業故，無人可成佛也；並無依道德目的而能自行選擇進入實踐活動（「成為善」）之存在的根源的說明。佛教原為解脫之論，自不必證悲，而唯證縛證解、證病證法，對症下藥藥到病除。病在執有，藥唯證空。由是攝有歸境，攝境歸識，虛妄唯識，真常唯心，真實唯如。一路證識、證覺、證心、證如，證本末究竟等，唯從未證悲。證悲則感之愈出，出而愈有，有必生天生地，有物有則，有等有秩，有體有誠；有體有誠則愈感愈動而愈有。周易所謂 「生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。」此與佛教之歸寂、無體、空如，全異其趣。難怪宋代理學家言必遠釋。借《壇經》「風動？帘動？心動？」一案喻之，則儒家是風動、帘動、心動皆實不虛，互證互明；唯心動與心是主，風動與風、帘動與帘是客。不僅如此，儒家更要為風動、帘動尋個所以然，以及風帘該作如何動定個應然；而心動亦要為自身尋個所以然，以及心該作如何動自立個應然。又，進一步還問：此實然、所以然，與應然，如何可能統一而自然？依何原則而必然統一？此所有問題即構成儒學特別是宋明理學的課題，實是儒學之永恆課題。於此案六祖只說「人者心動」；以「何期自性本自清淨」計，有情心動讓無明插入，所見盡皆虛妄不實，唯即此虛妄不實之風動帘動，直探根本，知「何期自性能生萬法」而重歸「何期自性本自清淨」，無所沾戀，心寂一切寂，心如一切如，如風、如帘、如動，如此而已，豈有他哉！

 儒家以「成德」（成為真正自由自律者、善意志者）為終極目的並以之貫穿其生命存在；此則攝存在於道德實踐之一一活動歷程，曰「誠者物之終始，不誠無物」。既實化一一存在，攝存在於目的價值，證能證所；又虛化一一存在，化目的於無目的，依仁據德，化德成運，證道證悲；故曰「立命」。道家以「自然無為」（無目的而自然合目的）齊觀一一存在，此則攝存在於玄覽，既排拒形而上學之理式化一一存在，又排拒形而下學之量化及形構化、器化一一存在，而為一反形而上學之形上之道之學，同時為一反形而下學之泛現象學，或曰「意象」學；又因此而「無以全有」、「守母待子」地保此萬有之「不禁其性，不塞其源」。

道家雖反對目的論「目的──手段」之系統性的隸屬關係論，但又反對終極還滅論之「徹底源底，我法二空」之循法滅法，沿識滅識之系統性的連環對治關係論。道家只說主觀意欲之損之又損，撤消人為之知性判斷及目的性之立法，還原一一存在於中止判斷之無相、無體、無用、無目的之自在世界，各復歸其根，其根在存在之在其自己（thing in it-self），歸根曰靜，復命曰常，知常曰明。此則攝存在於一純觀照之世界──一在人的意向所執成之存在世界之「先」之自在世界，玄學家所謂「獨化」世界。「萬物靜觀皆自得」之步步澄明，同時即人類意向活動之自我純凈、無目的化，而自忘，返璞歸真、「致虛極、守靜篤」；是既虛化一一存在，攝有歸玄，超忘能所，正因此又護持一一存在於有無之間，「玄之又玄，眾妙之門」；是化德為觀為守，證道證智，故曰「任命」、「安命」。是儒、道二家皆不言「滅」而唯言「德」、言「道」也，合而言之，「道德」也。

 儒道二家之言「道」言「德」，非只是一價值意識、實踐理論之所謂人生哲學，而是深刻關連於生命及其所在世界之存在，要求一根源的貫通的說明，必同時為一存有論之說明理論。即此而言，儒道二家與佛教全同，同是有宗有教，亦宗教亦哲學。沒有存在之說明理論為根基之價值論實踐論是落空的；沒有價值論實踐論為目的實證的存有論是虛構的；沒有終極目的論開示透顯的存在秩序，以之綜合實踐理論與說明理論，則存有論、價值理論與實踐理論必將成為互不相干，而為斷裂的、存疑的。子曰「智及之，仁不能守之，雖得之，必失之」之謂也。以上所說儒、道、佛三教之同異，大體應作如是觀。至於儒家重倫重制、道家重樸重真、佛教重解重捨；或正可分別顯示生命存在之三大關懷：文化與道德理性、自然與生命本真、感受與存在限制。就三大關懷而分別立教，道並行而不相悖。西哲康德謂：「一個理性存在者產生自行選擇目的的能力（從而是在自由中）就是文化。因之，關於人類種族，我們有理由歸於自然的最終目的的，只能是文化（而不是幸福）。」（另參閱牟宗三中譯《判斷力之批判》§83，頁136）康德此意近儒家。道家在此「理性――自由――自然目的――文化」之論述之後，加一句：「後其身而身先，亡（忘）其身而身存。」而佛教則似康德所說：「人所意謂的幸福以及那事實上構成人之特有的最後一級的自然目的（對反於自由之目的）者，亦從未為人所達到。因為人之自己的本性生來就不是可以停止於滿足於任何享有或享樂者。」（同上，頁134）轉而依精審原則，說無生法忍，苦集滅道。是見佛教與中國原有思想之生命態度有根本歧異。亦以此與中國原有思想文化之根本歧異，佛教以代表一以幸福（究竟樂）為中心關懷的出世間的宗教在中國得到特殊保留和發展。

 一般理論，認為佛教思想是國人先以道術觀之，再由魏晉玄學與般若學與之格義，而有六家七宗，再有肇論，三論宗，中觀學，隨着般若學（佛教共法，所謂「空宗」）的徹底吸收消化，蕩相遣執，性空唯名，知一切離心之自性有皆來自妄執，知妄執之為妄執，即證一自性清凈心。所謂虛妄唯識，真常唯心。中國接受並消化佛教特別是吸收佛教大乘教義之路，全依中國主流思想儒道二家之心性論而開展，是見佛教思想性格與中國吻合。相比之下，西方耶穌教信仰亦多有傳入中國的機會與實驗，但並無大影響，以至於後來音訊全無（以景教為例），足證耶穌教信仰不符中國思想性格。這一般的見識當然都是對的，但都只是淺顯的，未經深思的。本人今則認為國人之接納佛教，佛教之曾經在中古大盛，至宋代式微，消退至今千年之後，今日似有復興之勢，其根本原因在佛教之終極關懷不與儒道二家相同，故能彌補儒道二家之所忽略或欠缺。儒家重成德重責任，端肅凝重；道家重自在重自然，空靈灑脫；無非一言德一言道，說足夠似亦足夠，說不足夠，即可指出儒道二家皆置人的幸福於成德或遊玄之精神境界之中，並無有獨立的關注和安排，而成為中國思想之一片空白地。佛教以理智的精審，徹法源底探討關注幸福之於人是否可能，更提供一條自力而究竟的避苦趨樂的實踐實證之道。這無疑是儒道二家以及西方耶教所故意或無意地忽略的，或意想不到的，來自一己生命意欲的福音。

 佛教既以精審原則（康德語，意謂周全計慮）對治人的貪瞋痴、苦怖歎，最能吸引一心追求平安喜樂而自覺困厄迷惘、業障深重之自罪心、自責心重的人，而其教理特適合用於對治顛倒妄想、欲念重而又慣於使用理智的生命。佛教所開啟的是一條以理智的選擇，行堅忍的意志，避究竟苦，趨終極樂，「忍不可忍者，萬福之原。」（《大度集經》）的人生道路。俗語謂「世道愈亂，佛教愈盛」亦可從現實人心說出佛教這種特性。這條道路可表現人類宗教最高的辯才與無盡的應機智慧，接引有情眾生，成就最大的宗教慰藉。佛教之以還滅為其教旨，還滅而達至生命之歸寂亦是一義之自我純凈。生命純凈亦正是道德實踐之必要條件，寂天寞地而必有事焉，此儒家必攝佛教此義以同歸於天德流行，而道家必攝佛教此義而止於玄覽玄德，守母待子。是儒、道、釋在中國並行不相悖之智慧。

 但這儒、道、釋在中國之並行不相悖，一方可說是三方均有此雅量、有此自信、有此智慧，另一方亦可說是中國人欠缺保守意識、排他意識，急於共融、國族認同。以至三教並行各失其旨；落到俗世，更是無別；亦可說是由寬容而要付出的沉重代價了。

**（三）從宗教七條看佛教之區分于儒、道、耶諸教**

 佛教界學者釋印順法師這樣描寫他所看到的現實狀況：「經四、五年的閱讀思維，多少有一點了解，也就發現了：佛法與現實佛教界間的距離。我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經、禮懺；生活與俗人沒有太多的差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數帶髮的女眾，是『先天』、『無為』等道門，在寺廟裡修行，也說他是佛教。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。」（釋印順《遊心法海六十年》，台北正聞出版社，1985年）

釋印順在〈我之宗教觀〉分七個方面說宗教：一、宗教的意義是「自證」化他。二、宗教的本質是人類意欲的表現（案此與梁漱溟同），「依佛法說：宗教的本質，宗教的真實內容，並不是神與人類的關係。宗教是人類自己、是人類在環境中表現著自己的意欲。」三、宗教的特性是順從或超越。雖然所有宗教都兼具兩者，但從着重點來說，他力宗教著重順從；自力宗教著重超越，如佛教。四、宗教有五層次，是多神、神、梵我、唯心、正覺。前四者其實同一內容，都是自性見（我見）的變形。佛教否定有神教、我教、心教，實現為人間正覺的宗教。五、宗教的類別有自然宗教、社會宗教和自我宗教。「自然宗教為人類意欲表現於自然界的、顯示了人類對於自然的態度。自我宗教為人類意欲表現於自己身心，顯示了怎麼的傾向於身心淨化、自我完成。」「所以佛教的人間性、人間成佛，才從自我宗教的立場。」六、宗教的價值是強化自己、淨化自己，一切在乎自己，不但自求多福，就是外力的援助也是自力（自善根熟，或自心誠切）的感召，須經由自己而表現出來，即使是他力的神教，也是藉他力以強化自己為主的。七、宗教理想是實現永生、無生和新生。永生與無生看似相反，其實是可以相通的，都是為了得到新生。「所以佛說無生，不是死了完了，是要在現實人生中，徹底的來一番自我革命，使自己實現為無限清淨的『慧命』，這樣的無生――新生，要在現前去實現。」

 印順所說宗教七條，今可沿之再看佛教與儒家、道家，以至耶穌教之比較。第一條「自證化他」。儒家這方面意識甚強，道家甚弱，耶穌教太強，佛教恰當。第二條「宗教是人的意欲之表現」。儒、道、釋都同意宗教是人的意欲之表現，而不是基于什麼生產關係、物質基礎，亦不同于耶教以神與人之關係說宗教。第三條「宗教的特性是順從或超越」。他力宗教着重順從；自力宗教着重超越。儒、道、釋都是自力宗教，故都重超越。唯儒家着重從倫理天命講超越。道家着重從性命講超越。耶教着重從服從上帝講超越。佛教則着重從修行講超越，各教者要求兼具兩者。第四條「宗教有五層次，是多神、神、梵我、唯心、正覺」。儒家是唯心正覺，知性知天。道家是無心自然，歸根復命。耶教是唯一神。佛教是虛妄唯識，正覺歸寂。第五條「有自然宗教、社會宗教和自我宗教」。儒、道、釋三教都不是自然宗教，而都是自我宗教。唯儒家之自我宗教兼重家庭、社會、國家、天下而寄情自然。道家之自我宗教特重個人與自然。耶教之自我宗教寄託于天國，注目于社會而排拒自然。佛教之自我宗教則重叢林（自然道場）與社會。第六條「宗教的價值是強化自己、淨化自己」並且「自力」。儒家特重自強不息。道家特重自然無為。耶教特重藉他力以強化自己。佛教則特重自淨自度。第七條「宗教理想是實現永生、無生和新生」。儒家是藉文化生命與人格力量實現永生與新生。道家是藉復歸自然來實現永生與新生。耶教是藉投向上帝得拯救恩典來實現永生與新生。佛教是藉無生法來實現永生與新生。

**五、原始佛教遺留之問題**

 原始佛教之理論，可遺留以下三大問題。

 據「諸行無常」，「諸法無我」及「集諦」，一切存在者及我皆無自性，而為因緣和合所集成，並隨因緣分離而滅。然則「苦」自何來？曰：來自對一常在之諸境（包括一一法、我）之信有而執著者。然既本來無我，則此執著「有我」、「有一常境」者誰？若謂此執自性見（我見）有常者為一無明者，則此一自問自明者是誰？再反身而可問：說一切法無自性、諸法無我，其所依為何法？曰依因緣法、集諦。然則此因緣法、集諦憑何而有？何人當說一法而兼旁顧左右前後、綜攝諸相而云因果、互倚相待，而說因果法、說集諦？是集諦、因緣法唯依於一前後相望、左右旁顧而計執之，造作為「因緣法」、「集諦」之計執造作者？今既謂要從此存在之網中解脫，却又要藉此存在相之計執所成之法，證無有存在者。然則計執之法為有、計執者為有、存在之網亦為有，唯獨自問自言之存在者自身為無有？若存在者真我為無有，則何可言從存在之網中逃逸之解脫者、修行者，以至何可言參與輪迴者與出輪迴者之有？

 說「集」、「緣起」即表示有一統覺，有一持關係論之「我」，以此「緣起觀」說現象在緣起中故性空。故有部派佛教之「說一切有部」之「三世實有」及「有我」，「說經部」之說「剎那有」。但描述現象界的命題皆在遍計執及不相應行法（時空、思想範疇、因果）之軌約原則中構成，如是則不能描述實相；因緣生亦只是假名，在軌約中。此即逼現一執我並且同時執境之「我」，更說此境我二執之我有判斷與反思之作用，既執境我，又執反思判斷中之目的理想境與理想人格之目的我，以反照現前之境我，而有所謂「受緣愛，愛緣取，取緣有」，如是緣生一感受主體。此感受性主體――對於無常、無我、不由自主，因而產生痛苦之苦感之主體，此感受主體所感受之苦，正來自此感受主體之希望「常、樂、我、凈」，並將其所希望之「常、樂、我、凈」放進概念網絡中以實在義去執持，向現實去求而不得；此即苦之根源。三法印、四諦、十二因緣，原始佛教教義所遺留之問題，可簡說為如下三點：

 （1）「諸行無常」涉及「即生言性」，「諸法無我」涉及個體性、自性，「有漏皆苦」涉及感受主體及其所感；是就「即生言性」而言「無常」，就自性、我性言「無我」，就「無常」、「無我」、「有漏」而言「苦」。問題是：只憑「無常」、「無我」、「有漏」其實不能直接說另有一「我」、另有一感受主體並就着無常、無我、有漏而言「苦」。除非就着無常、無我、有漏而反思地建立一常、一我、一樂、一凈，立以為理想目的，即此理想目的，依合目的性原則，而言世間生命諸行無常、諸法無我、有漏，有違目的，而言「有漏皆苦」、「苦諦」。然則佛教之中心論題，當為：人之反思判斷所自我發現的生命存在的理想目的、是應為「常樂我凈」，由「常樂我凈」所照顯的世間相依合目的性原則觀之、是不合目的，故必為染污惡穢，現實生命是必有漏皆苦。然則反思力愈強者其自我提立的理想目的愈是清凈純粹，其所反照的現實生命及其所在世間則愈現穢濁相、無常相、苦相。反思力弱者、對世間存在欠缺正面或負面感觸者，豈不自然具足，無苦集滅道、無智亦無得？然則佛教既選擇作為一解脫的宗教，更選擇作為一即世間出世間的宗教，其解脫、實踐之道，據以上之批判而言之，其據以立教之說明理論之原則，是否正是其實踐理論全力要捨棄、否定之原則？

 （2）「集諦」，「十二因緣」涉及諸因緣及種種關係之結集、「統覺」，以及泛說的因果法則之運用，然則此造作結集、統覺、借用因果法則以描述世間一一法者，其主體是否亦在緣起、在自我結集、自我統覺中。集諦、十二因緣亦只是此番造作，有為法所成之計執？若是，則皆是有為法，皆是「無明風動」？或所謂「不相應行法」而由「遍計所執性」執成？依此路說法，豈不是「天下本無事，離人自擾之」？若果是離心自擾，此其中種種說明理論，又當依何前題而可稱是「如實觀」？其緣起法種種又依何前題而得稱為存在的說明？

 （3）據「無我」、「無自性」說，此則無從解釋一參加輪迴之主體，亦無從說明湼槃境界之有，無從說一實踐而得解脫並有意普渡眾生之來回於世間出世間、出世間而世間的如來如去之自由主體。

**六、從原始佛教到部派佛教**

 **――從原始佛教遺留之問題看部派佛教之兩大派系**

 按原始佛教理論，既然一切存在（包括人）都在無常、無我、有漏、集結緣起中，則不應有一離開無常無我緣起系統之觀照者感受者，即其所觀所感而言「苦」言「集」，如是亦不能言「滅」言「道」。今言「苦」「集」「滅」「道」，則顯示佛教已預設一能如此感受者，如此言說者，及要求解脫者。此能如此言說、感受、要求解脫者，唯是一即着世間一一法而行反思活動者，既即着自身生命存在反思一己之存在目的，又即着所對之世間一一法反思其存在之目的，更依反思判斷力所與之合目的性原則，要求自身存在及所在世間一一法之存在為合目的，而今自身之存在及所在世間一一法之存在皆不合目的，不合目的而要求合目的，故言「苦、集、滅、道」，言湼槃、解脫。然終極解脫、湼槃者是否意謂沿此常樂我淨之理想目的所照顯之諸行無常、諸法無我、有漏皆苦而歸根復命地還滅之，而言解脫？抑或即此反思活動而隨緣不變，不變隨緣？或一念三千，十如是、本末究竟等，而言解脫？則成為佛教內部的大課題，而不僅止於表面之「生滅滅已，寂滅為樂」矣！

 佛圓寂後，佛教分化，約於西元前300年形成部派佛教時期，初分為大眾部與上座部，以後一再分化成為十八部。此分化從佛陀晚年已開始，至佛教東西方的對立，更為明確。以阿難為代表的東方系，「是尊重大眾（僧伽）的（見阿難答雨勢大臣問），重法的，律重根本的，尊重女性的，少欲知足而非頭陀苦行的，慈悲心重而廣為人間教化的。」（見印順《初期大乘佛教之起源與開展》頁281）。以迦葉為代表的西方系則重律。終分化為大眾部、上座部，「大眾部是多數派，青年多；上座部是耆年多，少數派。大眾部是東方系，重僧伽的；上座部是西方系，重上座的，這是決定無疑的事實。」（同上，頁296）部派分化的進一步發展，是在思想教義上。佛教的根本分裂在西元前300年之前，第二階段分裂即部派分裂則在西元前270年左右開始，上座部已有「分別說部」（剎那有部）與「說一切有部」的分化；大眾部則有「一說部」與「說出世部」的分立。至西元前230年左右，進入部派分裂的第三階段，約於西元前100年前後，部派十八部全部成立。（同上，頁300）

上座部分化為「說一切有部」與「剎那有部」（分別說部）。說一切有部認為依緣起說，過去的思想行為產生結果，由因而有果，則「因」是實在的，果不能產生於空無，不能「無中生有」。因此，「三世實有」。其中犢子部更把世界分為五類實有：「過去」、「現在」、「未來」、「無為」、「不可說」（即「我」――靈魂，與人身不即不離，為輪迴的承負者）承認有「我」，與原始佛教之「無我」相對立。此即成為後來俱舍宗、「有宗」之先導。

剎那有部（分別說部）則認為一切事物僅僅當前存在，反對「三世實有」，而主張「剎那有」。依《大毗婆沙論》（Abhidharmamahāvibhāsāśāstra唐玄奘譯，二百卷。毗婆沙意為廣解、廣說。）佛說過去有與未來有，是說「曾有」與「當有」，是假有，與現在有的實有，性質不同，故是「二世無」派。由剎那有說剎那生滅，說無我，說「空」。事物的存在之標誌唯在發揮特定作用而產生一定結果，此則意味事物永在轉化為下一種存在方式，而亦當事物轉化為下一種存在方式時，才是實存的。因此：事物是剎那存在。「存在的性格即不存在」，由此既否定現實之永恆實在性，亦否定湼槃境界之永恆實在性，而只是剎那。此則成為後來般若宗「空宗」先導。

**七、魏晉時期般若學在中土之傳播與發展**

 魏晉時期乃佛教正式傳入中土，並得到當時名士及王室之青睞，如上所論，以為有所補救中土思想之欠缺者。佛教以避世間苦趨究竟樂為教為宗，轉中土傳統之性理承擔與道德關懷，為以福報與輪迴為中心，更以入身破身、入家破家、入國破國之大破解精神，吸引「逃楊必歸墨，逃墨必歸儒」的讀書人――這時的讀書人正試圖「逃儒必歸玄」，而為名士時期。

鳩摩羅什來華之前，印度般若學已傳入中土，有支婁迦讖、竺佛朔傳譯《般若道行品經》，竺叔蘭、朱士行（或衡）等傳譯《放光般若》、《光贊般若》。魏晉學佛者將玄學與《般若經》思想格義，以格義故，形成六家七宗。

**（一）六家七宗及其代表人物**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  六家 | 七宗要旨 | 代表人物 |
| 一、 本無家 | （一）本無宗：境心本無（二）本無異宗：無本生有，有生於無 | 釋道安（本姓衛314-385），竺法琛、竺法汰 |
| 二、 即色家 | （三）即色宗：色冥執有 | 支道林 |
| 三、 識含家 | （四）識含宗：境無識有 | 于法開 |
| 四、 幻化家 | （五）幻化宗：境幻神有 | 釋道壹 |
| 五、 緣會家 | （六）緣會宗：境無緣有 | 于道邃 |
| 六、 心無家 | （七）心無宗：境有心無 | 竺法蘊、支愍度、道恆 |

**（二）魏晉般若學六家七宗要義略述**

**據（唐）元康《肇論疏》：**

梁朝釋寶唱作《續法論》一百六十卷云：宋莊嚴寺曇濟作〈六家七宗論〉，論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家為二宗，故或七宗也。

**1、本無宗：釋道安**

 史載符堅嘗曰：「朕以十萬之師取襄陽，唯得一人半，……安公一人，習鑿齒（襄陽高士）半人也。」是見釋道安在當時之社會地位。

 本無（形上界）末有（現象界），此則「無」與「有」之關係近乎實在論的關係。「本無」乃「真如」之古譯。 以真如為「本無」，本無者，非謂虛豁，而指諸法之本體論性格。以「無」為「真如」或「空」，作諸法之本體，故謂「本無」。

如來興世，以本無弘教，故方等深經（方等意指方廣平等，泛指一般大乘經論），皆備明五陰（五陰即五蘊，Pancaskandha之意譯指色受想行識，五種世間法之積聚）本無。

夫冥造之前，廓然而已。至於元氣陶化，則群象稟形，形雖資化，權化

之本則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉！由此而言，無在元化之前，空為眾形之始，故謂本無。非謂虛豁之中能生萬有也。

宅心本無，則斯累豁矣！夫崇本可以息末者，蓋此之謂也。（梁慧皎著：《名僧傳抄．曇濟傳》）

 釋道安：世俗者，可道之道。無為者，常道。（安澄《中論疏記》）

道安弟子慧遠《肇論疏記》：因緣之所有者，本無之所無。本無（空寂）之與法性，同實而異名也。

釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空為眾形之始。夫人之所滯，滯在末有。若宅心本無，則異想便息。

安公明本義者，一切諸法，本性空寂。故云本無。（吉藏《中觀論疏》卷二）

案：此則明顯地以王弼注老之貴無論思想，釋般若之空義。重視本體義之空寂，貴無息有。

**2、本無異宗：竺法深（或琛），竺法汰**

次琛法師云：本無者，未有色法，先有於無；故從無出有，即無在有先，有在無後。故稱本無。（安澄《中論疏記》）

夫無何也？壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖有生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空生也。（安澄《中論疏記》）

 案：重視宇宙論義之生起。此則主「有生」。不合佛教無生義。

**3、心無宗：支愍度、道恆、竺法溫**

竺法溫用心無義。心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即外物之境不空。（吉藏《中觀論疏》卷二）

安澄：山門玄義第五云：第一釋僧溫，著心無二諦論云：有，有形也。無，無像也。有形不可無，無像不可有。而經謂色無者，但內止其心，不空（或「滯」）外色。

有為實有，色為真色。（安澄《中論疏記》卷三）

 〔南朝〕梁慧皎《高僧傳》：道恆執「心無」，慧遠主「心有」，往復論難。恆神色微動，未能即答。慧遠遂曰：「不疾而速，杼柚（如梭子之來回徘徊）何為？」是譏道恆既主「心無」，何來躊躇。

 案：此則心無境有，義近玄學家裴頠「祟有論」。

**4、即色宗：支道林**

 支道林（314-366年，俗名：關循），《世說新語》載其對王羲之說莊子逍遙遊：「作數千言，才藻新奇，花爛映發。」「撥新理於向郭之外。」令王羲之「披襟解帶，留連不能已。」

支道林著《即色遊玄論》云：夫色之性，色不自危，不自，雖色而空；知不自知，雖知而寂。彼意明：色心法空，名真；一切不空色心是俗也。

吾以為即色是空，非色滅空（案義見《維摩詰經》）。斯言至矣！ 何者？夫色之性，不自有色。色不自有，雖色而空；知不自知，雖知恆寂。然尋其意，同不真空；正以因緣之色，從緣而有，非自有故，即名為空，不待推尋破壞方空。

青黃等相，非色自能，心若不計，青黃等皆空。」（轉錄於安澄《中論疏記》）

 案：此宗意謂：色（萬象）不自有色，青黃等相，非色自能，而有待於「色色」（心計）亦即知解區別者。「色」與「色色（心計）」互倚故空。此則偏於色與「色色」（心計）之有待、互倚而言色即為空，未解即色非色，心色俱無自性故空。

**5、識含宗：于法開**

于法開立識含義：三界為長夜之宅，心識為大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。（吉藏《中觀論疏》卷二．大正藏四十二》）

 案：此宗謂三界萬象為心識之夢境，有非真有。然心識為大夢之主，大夢既覺，三界都空，唯餘心識之在其自己，是時無所從生，而靡所不生，意近王弼注老之「守母待子」也。

**6、幻化宗：釋道壹**

釋道壹云：世諦之法，皆如幻化。是故經云：從本以來，未始有也。（吉藏《中觀論疏》卷二）

釋道壹著神二諦論云：一切諸法，皆同幻化。同幻化故，名為世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道？（誰）隔凡成聖？故知神不空。（安澄《中論疏記》）

 案：此宗著神開二諦論，以世諦為幻化門，真諦（第一義）為神真門。諸法幻化而心神猶真不空，其義有近《大乘起信論》之「一心開二門」。唯此處「神不空」之「神」如指「識體我」則不合般若本義。

**7、緣會宗：于道邃**

于道邃明緣會故有，名為世諦。緣散故，即無，稱第一義諦。（吉藏《中觀論疏》卷二）

緣會二諦論云：緣會故有是俗，推拆無是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實。（安澄《中論疏記》卷三）

 案：此偏於說緣散故空，只及「析法空」，未及「體法空」、當體空，更未說「我空緣會法亦空」。

**（三）小結**

六家七宗多落於實在論析法空上說空。 實在論以「有――無」、「體――用」為實在，析法空則以此分解法、緣起法為實在；總落在一計執中，不能當體即色說空，即不能體法空，亦不能說我法二空。

**八、僧肇之般若學**

 ――續般若學在中土之流行與發展

 鳩摩羅什來華，譯出經論甚多，主要工作則在闡明般若教義，介紹龍樹中觀思想。「諸法亦非有相，亦非無相。」「諸法不有不無者，第一諦也。」龍樹「幻月」之喻，水月非真月，亦非無月。（龍樹《大智度論》、《中論》）案：其實天上月亦復如是。人月對望而皆無自性，皆空。

鳩摩羅什云：佛法有二種，一者有，二者空。若常在有，則累於想著；若常觀空，則舍於善本。若空有迭用，則不設不過，猶日月代用，萬物以成。（見僧肇《註維摩詰經》）

**（一）肇論**

鳩摩羅什弟子僧肇（俗姓張，384-414）著《肇論》（〈不真空論〉、〈物不遷論〉、〈般若無知論〉，另有〈湼槃無名論〉不確定為肇所著。），為中土般若學之成熟代表。世稱：「解空第一」。直以「緣起無自性、自性空」解空，是為體法空，而非析法空。

〈不真空論〉：中觀云：物從因緣故不有，緣起故不無。尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉！ 譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也！若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起；起則非無；以明緣起故不無也。

然則萬法果有其所以不有，不可得而有（案非有）；有其所以不無，不可得而無（案非無）。何則？若言其有，有非真生；欲言其無，事象既形；象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣！故放光云：諸法假號不真，譬如幻化人。非無幻化人，幻化人非真人也。

案：此則以「不真」說「空」，而空非真空，故曰「不可得而有，不可得而

無」，亦即以「不可得」（不可作有無肯斷）之「非有非無」解空。此乃「現象之為現象，不增不減，就其為現象而如實觀之」之現象本義也。

〈物不遷論〉：由夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之則謂塞，順之則謂通。苟得其道，復何滯哉？傷夫人情之惑也久矣！目對真而草覺。既知往物而不來，誰謂今物而可往？往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往；是謂昔物自在昔，不從昔以至今；今物自在今，不從今以至昔。故仲尼曰：回也見新，交臂非故。如此，則物不相往來明矣。既無往返之微朕，更何物而可動乎？……言常而住，稱去而遷。不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。

 案：俗見以「動」之義為昔物不至今，今物自在今，證物換星移，世事無常。此俗見所證唯在物像、古今、變遷為實有。僧肇則以昔物不至今，今物不至昔，證物不遷，所證唯在破物像、古今、變遷為實在、為法性。是肇論所證非單提物不遷，而是物與非物、遷與不遷兩皆不可得。故曰「不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。」勿單舉「物不遷」以為肇論本旨也。

**（二）僧肇對六家七宗之批評及其以不真說空以歸本旨**

1、對本無宗之批判：「本無者，情尚於無多，觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無即無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此真好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉！」（〈不真空論〉）

案：批評本無宗有無分離，而情尚於無，近玄學貴無派。唯王弼言「貴無」，同時即主體用不二，「言不盡意」。

2、對心無宗之批判：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。」「得在於神靜，失在於物虛。」僧肇本人則主「即萬物之自虛，不假虛而虛物也。」（〈不真空論〉）

案：批評心無宗心物分離，而情尚於神靜，不解物虛。

3、對即色宗之批評：「即色者明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉！此直語色不自色，未領色之非色也。」（《不真空論》）

 案：批評即色宗認為「色色而後為色」，現象有待於識心之執，故曰「即色是空，非色滅空」。此則偏於從「色色」說空，未解現象本身（色）即無自性而為空也。僧肇之批評即色宗，與其後之論說者有不同。安澄直以即色宗比於〈不真空論〉：

即色論云：吾以為即色是空，非色滅空。……然尋其意，同不真空，正以因緣之色，從緣而有，非自有故，即名為空，不待推尋破壞方空。……然不偏言無自性邊，故知即同於不真空也。（安澄〈中論疏記〉）

僧肇〈答劉遺民書〉：且夫心之有也，以其有有。有不自有，故聖心不有有；不有有，故有無有；有無有故，則無無；無無故，聖人不有不無；不有不無，其神乃虛。何者？夫有也無也，心之影響也；言也象也，影響之所攀緣也。」（《肇論》）「萬法云云，皆由心起（大正藏卷三八，頁356）「夫有由心生，心因有起，是非之域，妄想所存；故有無殊論，紛然交競者也。（大正藏卷三八，頁377）

4、小結：僧肇認為六家七宗皆先分設主、客、境、心、本體、現象之區分，而立有、無，再以體、用、本、末、緣起配之，如此說般若空義。此實非般若學所說之實相般若。 般若學非積極地說因果，亦非離現象求本體，或去境說心，去心說境，而是消極地，雙遣雙遮，蕩相遣執，說非有非無，說般若非般若。故六家七宗皆未得般若學要旨。

**九、般若學精神及中觀學之性格**

 中國吸收佛教是從吸收般若學開始（與道家玄學格義）。東晉之六家七宗是環繞般若學以了解佛教者。般若學之真精神自鳩摩羅什來華始大白於世。其所傳譯的龍樹《大智度論》是解釋《大般若經》之論，簡稱曰「大論」，空宗之大論也，亦如《瑜伽師地論》之為有宗之大論。

**（一）般若智要義：蕩相遣執**

般若智之妙用即所謂「蕩相遣執」，「一切法不合不散，無色無形，無對一相，所謂無相。」「實相一相，所謂無相，即是如相。」認為一切事物之真實存在狀況為「無自性」，並即以無自性說「空」。根據緣起說，萬物都是因緣和合，而非自生自存。此即無內在的實在性。故曰：「緣起性空」從緣起（分析地說）性空，同時批判執有和執空（惡取空）。事物的存在既處於緣起狀態，即不能自主，不能有常無變，亦不能無常而從其存在之關連中切離出來；萬有無體，無自性，無獨立性；故當體即空，如幻如化；既無常性，亦無「無常性」。

 《大般若經•散華品第十九》：須菩提言：菩薩摩訶薩行般若波羅密，不見色生，不見色滅；不見色受，不見色不受；不見色垢，不見色淨；不見色增，不見色減。何以故？舍利弗，色、色性空故。受想行識亦不見生，亦不見滅；亦不見受，亦不見不受；亦不見垢，亦不見淨；亦不見增，亦不見減。……如是，舍利弗，菩薩摩訶薩為一切法不生不滅，不受不捨，不垢不淨，不合不散，不增不減故，學般若波羅密能到一切種智，無所學無所到故。」牟宗三案曰：「此見般若經之獨特性格。此一性格即是不分解地說法立教義，但只就所已有之法而蕩相遣執，皆歸實相。實相一相，所謂無相，即是如相。即使佛、一切種智、湼槃，亦復如此。故云色、色性空，識、識性空，乃至一切種智性空。如有一法勝過湼槃，亦是如幻如化。（《佛性與般若》上冊，頁11）

 般若經之性格是「不分解地說法、立教義」，是「只就所已有之法而蕩相遣執」。這兩句甚要緊。是知任何積極地作肯斷的語句（說法），無論是關於一現象或一觀念，皆有可諍處，是故任何命題，皆不能如實描述實相。如說「生」：

 （1）A生A――自生

 （2）非A生A――他生

 （3）A及非A生A――共生

 （4）A不由A生，亦不由非A生――無因生

 四句皆不合法。故生不可說，無生。此即所謂「點空說法，說四句相。」（智者《法華玄義》卷五）「四句相」即「不自、不他，不共、不無因生」之四句。

**（二）即空、即假、即中**

 客觀地說：緣起性空。主觀地說：般若智。

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。（中論•觀因緣品）

若有生，則

 1、一法二體過（能生，所生二體，不可說）

 2、無因生過

 3、無窮生過。

龍樹《中論•觀四諦品》：眾因緣生法，我說即是空（因緣法本身亦是空），亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。（三是偈）

 空：「緣起」即無自性，無自性即空。然空亦即緣起而說空，而緣起法本身亦在緣起中。

 假：「假名」乃主體以分別心施設認知網絡於客境而有，是為「施設有」，「遍計執」，而主體亦因施設認知網絡，而自執為主體為有，而為法執我執之有。

 中：綜合「空」（無體、無自性）與「有」（計執之有、假名有），是則非無非有；既曰非有非無，即有非有，即無非無，兩極歸宗，而稱為「中」（中道之中）。

若人不能知，分別於二諦（案指空有兩邊、真俗二諦），則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得湼槃。汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。」因此，「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。（中論．觀四諦品第二十四）

 描述現象之命題皆在遍計執中，以不相應行法（如時、空、範疇、概念）在軌約中構成，並不能如實到達實相。「因緣生」本身亦依此前後相望之計執而作成，亦只是假名。

**（三）般若中觀學及中論之性格**

《大品般若經》開篇，弟子問如何行般若波羅密。佛答：菩薩摩訶薩行般若波羅密時，應如是思維：『菩薩但有名字，佛亦但有字，般若波羅密亦但有字，色但有字，受想行識亦但有宇字』舍利弗，如我但有字，一切我常不可得。眾生、壽者、命者、生者，養育眾數人者，作者、使作者、起者，使起者、受者、使受者，知者、見者，是一切皆不可得。不可得空故，但以名字說。菩薩摩訶薩亦如是行般若波羅密，不見我、不見眾生，乃至不見知者、見者，所說名字亦不可見。菩薩摩訶薩作如是行般若波羅密，除佛智慧，過一切聲聞、辟友佛上，用不可得空故。所以者何？是菩薩摩訶薩諸名字法、名字所著處，亦不可得故。

1、只就一切緣生法（一切現象以及就現象而分解分析之法）而遮其自性（既遮一切法之自性，又遮緣生法之自性）。

2、說一切法源於緣生，而說「緣起性空」，只是「體法空」，於一切法之法源並無說明，即此無說明為說明，而只是即性破性，即相破相，以「體法空」深化小乘之「析法空」，即由小乘之折法說空，而徹底化、絕對化地，依邏輯義而貫徹下去，為「體法空」，體法空亦即「從無住本立一切法」，一切法立於無住無本，此則中止一切法之存有論方面之說明之要求。

3、亦以此故，無對一一法之存在，有具體的存在之根源的說明。其「緣起性空」只籠統地即感觸界現象（唯識學八識之前五識與意識所現）而破之，並邏輯地以此「析法」自身亦無自性、亦空，而歸於無住無本，而未進至感觸界之外，以及六識後之第七識（末那識∕自我識）、第八識（阿賴耶識∕根本識）。

4、不涉悲願，證如不證悲。

5、無「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念（毘盧遮那佛法身倒映之無量佛法佛性）。

6、無眾生皆有佛性之主張。

7、吉藏之窮盡邏輯義之中觀學以顯一存在之進路之般若實相之中觀之道，並以此能行此中道之道以破性、破相而顯實為佛性，非因非果，非一非二，非體非用；佛性即行此道、行此道即佛性。即吉藏由般若學進而說湼槃。

8、是即中觀學可直契三因佛性，緣因佛性為斷德與解脫相應，了因佛性為智德與般若相應，正因佛性為中道第一義空與法身相應；特契正因佛性之客觀義之中道空，而以緣了二佛性為主觀義之佛性；由主觀之單提覺佛，至客觀之法佛，而超主客觀。

**十、三論宗**

 **――中觀學在中土之流衍與發展**

 三論宗創立者為吉藏（549-623），著《三論疏》、《三論玄義》、《大乘玄論》；所據為中觀學之三論：《中論》、《十二門論》、《百論》。發揮龍樹、鳩摩羅什、僧肇中觀思想。「有」、「空」不是一實在論的實有，而只是純粹概念，屬於人的知性之其中之思想範疇，或以之對一對象作決定性判斷，謂其為「有」或「空」；或反之，由一對象之具體性相反思其所歸屬為「有」或「空」。唯「空」「有」互倚源自人人的知性之區分（先驗區分），唯識學所謂「遍計所執性」。人若能收回知性施設所言之空、有，回到「判斷之前」、「判斷之本源」，則可回到存在之在其自己、事物之在其自己（thing in it-self）之本真。

 《三論玄義》：「有不自有，因空故有。空不自空，因有故空。」是從空有互倚說空、說有，再說不落兩邊，非空非有。 是為其思想之特色。

**（一）八不中道**

 三論宗繼承般若中觀學之八不緣起：

龍樹（Nāgārjuna，約3世紀）《中論．觀因緣品第一》：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（去）；能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。」

生滅、常斷、來去、一異是相對範疇、是俗諦，說一切有部所謂「八相」；「八不」是無對，是不入相對性，是要回到實相，是真諦，不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去。 若四緣（因緣、次第緣、所緣緣、増上緣）如說一切有部視之為實有，則必推至有第一因，始因。 龍樹認為四緣本身也從因緣而生，是「因緣」、「生滅」亦假名，故「點空說法，說四句相」曰「不自、不他、不共、不無因生」，而曰「無生」，說「不生不滅」。

並無一獨立的「常」，亦無一獨立的「斷」，常斷只是心之從「常執」則看物無常，從「斷執」則看得物常。並無一自性常、自性斷。一異、來去亦如是。

**（二）破因緣**

空，破一切法，唯有空在。空，破一切法已，空亦應捨，以是故，須是空空。復次，空緣一切法，空空但緣空。……又如服藥，藥能破病，病已得破，藥亦應出。若藥不出，則復是病。以空滅諸煩惱病，恐空復為患，是故以空捨空，是名空空。 復次，以空破十七空故，名為空空。（龍樹《大智度論》卷三十一註大品般若經十八空之空空）

案：生滅、常斷、一異、來去等「八相」，乃由人從時空因果相望而執持開出者（即康德所謂由時空所表象並由概念範疇所決定），此即人以時空範疇網套上經驗界，而有八相，依因緣而說「緣起性空」，說「諸行無常、諸法無我」，又情執以「常」為樂，以「無常」為苦，而有「有漏皆苦」。然而此則現象無自性，而「因緣」有自性――作為「律」之自性。四緣（因緣、次第緣、所緣緣、増上緣）為實有，則可推至第一因、始因之實有（此小乘說一切有部之主張），若果真如此，則主體亦落在此四緣中無自由可言，無期盼可言，亦本無所謂苦。然「因緣」果為實法乎？能獨立凌空而存在乎？曰：因緣法仍無自性，仍不能獨立自存（如休謨、康德之論因果律），因緣法自身亦不能獨立於「緣起」之外，不能離主體之執（由主體之執所執成之時空維、範疇網、感受網、認知網，以至緣起網）。龍樹即就此緣起義徹底地普遍地充其極，就緣起順俗假名說「八相」，再從八相可說八苦。就「八相」之可離（主體不落入迷執）而說「八不」（生滅、常斷、一異、來去各皆無自性，故皆可蕩遣，歸於不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去），如實觀，如實知此「八相」（俗諦）、「八不」（真諦），即中觀，即可由般若學而證得「湼槃」：「無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名湼槃。」（《中論．觀湼槃品）》「受諸因緣故，輪轉生死中。不受諸因緣，是名為湼槃。」（同上）是即主體不受知性、感性所施設妄加之任何條件決定，從認知網、感受網中解脫，而得佛教義之自由。

**（三）吉藏之四重二諦：（橫豎、單複說二諦）**

四重二諦說根據在《中論．觀四諦品》：諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。 若人不能知，分別于二諦，則于深佛法，不知真實義。

 《百論．破空品》：諸佛說法常依俗諦、第一義諦，是二皆實，非妄語也。

吉藏《大乘玄義》：他（龍樹）但以有為世諦，空為真諦。 今明，若有若空，皆是世諦，非有非空，始名真諦。 三者：空有為二，非空有為不二，二與不二皆是世諦，非二非不二，名為真諦。 四者：此三種二諦，皆是教門，說此三門，為令悟不三，無所依得，始名為理。

有不得無，無不得有；有不能無用，無不能有用；二不能不二用，不二不能二用；橫豎皆礙。」（同上），依吉藏，凡相對相反為用者，是橫；凡上下層相貫者，是豎。 有無相對相反為橫；有而非有，無而非無，不二于二，二于不二，為上下而相澈貫，即是豎。是知真俗互倚，不能離真說俗，離俗說真。

圖示如：

空 （若空：空而不執，才是真諦）

真諦（若空）：

（豎）

一重二諦

（破毘曇師事理二諦）

有有

有空

（橫）

一重世諦（若有）：

「非若有非若空」 「不二與二亦見不二」

真諦

（若空若有不二）：

破成實師之空有：

「汝空有二諦是我俗諦。」

（真諦中道稱為「中後假」、「用中」）

（豎）

二重二諦

若空

（世諦中道）

若有

（橫）

世諦（若空若有為二）：

破大乘師、攝論師之依他、分別：與依他無生、依他無相之不二，之二諦

「非二非不二」

真諦：若空若有

（豎）

三重二諦

真諦（真諦中道）

若空若有為二

（橫）

世諦：「若空若有為二」 「非若空非若有為不二」為二

四重真諦：「三」與「不三」不二

（忘言絕慮，無所依得，從無住本立一切法）

明體中

「三」與「不三」不二

四重二諦

「初明性空，次後明假，

第三明用中，第四明體中」

四重世諦：「三」與「不三」為二

空有非二非不二

 （三重二諦）

 明用中

 空有為二、為不二

非空非有

（二重二諦）

明假

 若空若有

空

（一重二諦）

 性空

 有

「二諦為教，不二為理」（大乘玄論卷一）

「如來說有，為表不有；說無，為表不無。 說二，令識不二。」（同上） 若「聞有住有，聞無住無」、「聞二住二」，則皆是「迷教于諦」而「住教遺理」。

 佛教義的自由不是在限制中實現「人」（康德所謂「理性之存有」）自行選擇的目的，在事實上實現人作為自然之最高目的者，從而構造文化之自由。佛教作為宗教不是從道德入路，亦不是從文化意識入路，而是從苦業意識入路、從生老病死入路，故以終極避苦趨樂為其中心關懷。但佛教以理智的精審，洞悉「人之自己的本性生來就不是可以停止於滿足於任何享有或享樂者」，包括以文化之名義建立的享有與享樂，「人所意謂的幸福以及那事實上構成人之特有的最後一級的自然目的（對反於自由之目的）者，亦從未為人所達到。」（康德語）故佛教不認為可以在世間構築任何幸福喜樂的享有條件，且認為任何幸福的意謂不單止是虛假，當將之放進認知網並實在論化、由感受主體執持，更可成為一切苦厄恐懼產生的根源。

 佛教的自由義唯是表現在：「人實有知性，因而結果亦實有一種能力去把其慎審選擇之目的置於其自己之前。人實是這樣一個存有。若把人視為地球上（世上）唯一的這樣一個存有，則人確然是自然之合格的主人，而且設若我們視自然為一目的論的系統，則人便是生而就是『自然之最後一級的目的』（der letzte Zweck der Natur）。但其為自然之最後一級的目的總是依據如下之條件，即：他須有睿智與意志去把『對於另一種目的之關涉』給予於自然並給予於他自己，這所關涉到的另一種目的乃即是那『能夠是自足而獨立不依於自然』的目的，因而結果也就是說，是那『能夠是一終極目的』的目的。但是像『終極目的』（final end，Endzweek）這樣一種目的必不可在自然中被尋求。」（牟宗三譯註《康德：判斷力之批判》下冊 §83，頁135）一如人類其他偉大宗教之目的，佛教之目的亦不可在自然中被尋求，不僅這樣，佛教以其睿智與意志，所選擇給予自然並給予他自己的終極目的，唯是「湼槃」（寂滅）。佛教既不選擇在自然限制中堅持自行抉擇，從而在自由中，「依道德的概念而為實踐之者」（康德）在創造文化的同時，自我實現為有文化教養者、道德者，如儒家所為；又確然不是以自然界最高目的者之幸福為其終極目的，雖然終極趨樂避苦原是佛教思想之入路，並一直是佛教宗教終極關懷之核心。

**十一、由般若到湼槃：大乘有宗之出現**

**（一）般若學（空宗）所遺留的問題**

 般若學乃佛教之共法，無論大小乘以至各宗派皆不能背離般若。舊說習慣以般若學為空宗，置般若於空宗門下，與有宗為對，甚為不妥，仿彿有宗反對般若學。其實有宗何嘗反對般若，只是沿般若遺留之問題，由「析法空」進至「體法空」，進至追問「相分」（客境）、「見分」（主觀）之所以可能之「自性分」之「情有理無」之「理」歸於何處之問題

。

 1、一一經驗存在（萬法）之存在之根源？

 2、修行之主體、般若智自身之有無？

3、湼槃境界之有無？

 大乘空宗（般若學）以「空」（無自性）說萬有，離有無而中觀，將現象之「獨立實有」全部解消於「緣起」觀念中。另一方面，緣起之為一法，其之有，須有一說明，亦即般若智心之有，須有說明。般若學雖預設主體性，然只重「蕩相遣執」，只重破除，其主體性為一立空理之主體（心），此立空理之心又未直言其為「真我」。此外，成佛之根據及佛的境界（湼槃）――即「覺」之可能及「覺」之境界――皆未言及。因為，

1、若現象界如幻如化，人亦在因緣中如幻如化，而人却能在幻化中抽身而出，虛執生滅、常斷、來去、一異（此有似康德知識論所謂先驗範疇）八相，更由此等不相應行法，對現象世界行虛妄分別。虛妄分別已，又竟生取捨愛憎之念，是由知識區分之所謂虛妄（以不相應故、非實在故）引生情感區分之虛妄執着。由虛妄執着而言八苦，即康德所說「人所意謂的幸福以及那事實上構成人之特有的最後一級的自然目的（對反於自由之目的）者，亦從未為人所達到。因為人之自己的本性生來就不是可以停止於滿足於任何享有或享樂者。」（見前引）眾人以為可以達到他所意謂的幸福以及作為大自然的最高目的者身份，佛教亦認為可以達到。但眾人用的是分別智、量智，結果是愈計量分別愈痛苦；佛用的是性智、般若智、佛智，知道人的本性是不可以停止於自然感性之滿足者，計量追逐，虛妄分別正是苦怖之根源；故反身向後，逐一還滅妄執求滿足之種種目的。人究為何可從存在網中脫離而「有執」？為何有此執而又能去執？（此起執去執本身亦已即「平地起土堆」），而此「去執」之「執」本身即是一「有」（離因緣條件而起），此「有」之存在義，須有一解答；亦即心之存在狀態，「覺迷之有」，須有說明。（小乘似即於現實有情生命之互相否定，欲望之不能滿足而證苦、無常，不必另設一常樂我凈來對照苦、無常。）

 2、般若學將現象界萬有之「獨立實有」全部解消於「緣起」觀念中，則「緣起」之為「緣起」亦是「有」，此緣起法之「有」之存在義，須有一解答――法之有，緣於法執而有；法執須待執之者，此「執之者」須說明。

 3、如實知現象界所有一切被視為實有者乃出於人之「有執」，知現象界所有一切皆在「緣起性空」中，此「如實知」本身亦是一「有」，此「有」之存在意義，須有一解答――「自證如實知之自覺」、「自證分」之有之說明。

 此則離「有」不能說空。此「有」可以是現象之有（相分），由現象之有說無常，說緣起，由緣起說無自性，說空；此「有」可以是現象之有之起現之根據，由現象之有之起現之根據（見分），說緣起，說無自性，說空；此「有」又可以是由「現象」（色）後返而設想「色之本」（色色）之有，由此後返計執，說集、說緣起性空；此「有」又可以是「計執之為計執，孰計？孰執？」之「計執之所依」之有（自證分）；由此有「相分」、有「見分」、有「自證分」、以至有「證自證分」之「有」；由此等等「有」說住、說本，由說住、說本，說顛倒想，說虛妄分別，說貪瞋痴，說善不善，說苦怖嘆；由苦怖嘆，說解脫，說還滅，說遮撥，說「空」；則「空」即「有之遮撥」。「空」無自性，依「有」言空；「有」非實有，即空為有；不滯有，亦不滯空，非空非有，不住一邊，是般若思想之必然發展。三論宗既是般若學由般若向湼槃發展之重要一步，亦是從般若智心說佛性之理論成果，以及由般若學發展為天台宗之重要過渡。

**（二）三論宗之佛性義――從般若到湼槃**

 「人既知有佛道，更問人是否實有能行此道而成佛之性。」（唐君毅《中國哲學原論，原道篇三》頁119）《湼槃經》傳為釋迦最後所說經，然中國早有心性學，論證人實有希聖希賢並能成聖成賢之性。鳩摩羅什傳般若，竺道生即言佛性，為得佛之理之性，並謂一切眾生皆有此佛性。

 吉藏依中道言佛性，會通般若、湼槃二經之旨。

 《大乘玄論》卷三，謂當時言佛性者有十一家說，並約為三意：

 1、以眾生為正因，或以六法（五陰與假人）為正因，或以六道輪迴為因，亦即以境為因，境界因。

 2、以心為正因，或以冥傳不朽，避苦求樂之真神，阿賴耶為正因。雖體用真偽不同，並以心識為正因也。亦即以主體之覺識感受為因，緣因。

 3、以當果，或得佛理，或真諦，或第一義空為正因，即以理為正因，倒果位為因位，果因，目的因。

 吉藏更一一破之。然後次第說其佛性論。既破諸說，歸於言非真非俗中道，是為正因佛性。

 吉藏引《湼槃經》：「佛性有因，即是境界因，謂十二因緣也；有因因，即是緣因，謂十二因緣所生觀智；有果，即三菩提；有果果，即是大般湼槃。」

唯此四者依因果說，因果差別，即非正因，唯湼槃經所言「非因非果」乃是正因。非因非果，即是中道，名為正因。就一實踐主體之宗教實踐而言，分別說因說果、說前後內外，皆非中肯，以一實踐者之宗教實踐必因中有果、果中有因，前後對望，內外轉動不已，非可以妄加區分者。故《湼槃經》曰：

佛性在因，性佛在果；故果因名佛性，因果名性佛。此是不二二義。不二二，故二即非二。故云二不二是體，不二二是用。以體為用，以用為體，體用平等，不二中道，方是佛性。一切諸師釋佛性義，或言佛性是因非果，或言是果非因，此是因果二義，非佛性也。

 吉藏標出非真非俗之中道為佛性，唐先生解之曰：「即以道之一名，乃指由內之主觀以外通於客觀，或由居下之現實以上通向理想之名。此較理之一名恆偏自客觀義言，心識之一名偏在主觀言，眾生之一名偏在現實之眾生上言者，皆有所不同。……今吉藏改此三說而言此非真非俗之中道為佛性，即言此眾生由其主觀心識，以通向性空之理，得佛之理之悟會，而行於此中道，以拔俗而向真如為佛性。此佛性在此道，即不在主觀或內，亦不在客觀或外，不在俗亦不在真，而為『居於其中以由內而外，由下之俗而上達於真』之一『道』。唯在此『道』之為人所行、所能行處，見人之有此佛性。」（見上引唐書）

 《大般若經》：「時諸天子問善現言：豈可湼槃亦復如幻？善現答言：設有法勝湼槃者，亦復如幻，何況槃。」（555卷）

 《維摩詰經‧觀眾生品第七》

（文殊師利）又問：善不善孰為本？

 答曰：身為本。

 又問：身孰為本？

 答曰：欲貪為本。

 又問：欲貪孰為本？

 答曰：虛妄分別為本。

 又問：虛妄分別孰為本？

 答曰：顛倒想為本。

 又問：顛倒想孰為本？

 答曰：無住為本。

 又問：無住孰為本？

 答曰：無住則無本。文殊師利，從無住本立一切法。

僧肇解鳩摩羅什曰：「法無自性，緣感而起。 當其未起，莫知所寄。……無住，則窮其根源更無所出，故曰無本。無本而為物之本，故言立一切法也。」曰：「譬如面臨涌泉而責以本狀者，未之有也。倒想之興本乎不住，義存乎此乎？一切法從眾緣會而成，體緣未會，則法無寄，無寄則無住，無住則無法，以無法為本，故能立一切法也。」（僧肇《維摩詰經註》）

 此「窮其根源更無所出」、「無本而為物之本」者，「譬如面臨湧泉而責以本狀」者，從「無寄」、「無住」、「無法」為本，而「能立一切法」者，故可還說為「緣會」、「緣感」之在其自己；但從「成佛之道」計，從「居於其中以由內而外，由下之俗而上達於真」、「以拔俗而向真如為佛性」計，則可說為「眾生皆有佛性」之佛性。此佛性豈不就是一能即着幻變無常之萬法，而「窮其根源」、究詰「善不善孰為本？」以至「無住孰為本？」者？更由「無住孰為本？」進問「本為何義？」而當下立悟此「本」實乃經由一認知義之本體之「本」之窮盡落空，須轉由緣感者主體一力承擔一切法之存在的根源的說明，如是一切法皆可隨緣感者主體之轉識成智、轉迷為覺，而即染轉凈，共赴清凈真如，此即「以拔俗而向真如為佛性」。

 「余修多羅（經）中，皆說一切空，此（論）中何故說：有真如佛性？」（《寶性論．本為何義說品》）

 「處處經中說，內外一切空，有為法如雪，及如夢幻等。 此中何故說，一切諸眾生，皆有真如性而不說空寂。」（同上）答曰：「以來怯弱心，輕慢諸眾生，執着虛妄法，謗真如佛性，計身者神我，為令如是等，遠離五種過。」（同上）

 僧肇在《維摩詰經註》中 述鳩摩羅什意云：「佛法有二種，一者有，二者空。若常在有，則累於想著；若常觀空，則舍於善本。若空有迭用，則不設不過，猶日月代用，萬物以成。」正亦說此義。

 由空有迭用，不設不過說佛法，則佛性義思過半矣。此由般若學（所謂空宗）過渡到有宗的思想環節，實亦是佛教內部其說明理論與實踐理論之銜接問題。

**十二、唯識學（法相宗）**

 唯識學乃小乘上座部「說一切有部」吸收般若中觀學以後之發展。西元四至五世紀由無著、世親兄弟創立，即大乘有宗瑜伽行派（Yogācāra），主張「萬法唯識論」，故名「唯識」。「唯遮境有，執有者喪其真。識簡（閱也、簡別也）心空，滯空者乖其實。」唐窺基大師在《成唯識論述記》說唯識宗之出現：後護法（約西元6世紀，著《三十唯識論釋》，立見分，相分，自證分，證自證分。）等，依上經論採撮精要廣釋頌文，名成唯識。故此即以唯識為宗。識有非空，境無非有。以為宗也。雖具明諸法，皆不離識也。在〈明論宗體〉中，總論出體略有四重：

1、攝相歸性，皆如為體。故經說言，一切法亦如也。至於彌勒亦如也。

2、攝境從心，一切唯識。如經中說三界唯心。

3、攝假隨實。如不相應色心分位。《對法論》說是假立故也。

4、性用別論，色心假實各別處收。《瑜伽論》說色蘊攝彼十處全等。

由此內識體性非無，心外我法體性非有。便遮外計離心之境實有增執；及遮邪見惡取空者，撥識亦無，損減空執。即離空有，說唯識教。有心外法，輪迴生死。覺知一心，生死永棄。（窺基《成唯識論述記》卷一）

 所據經論：經：《解深密經》（唐玄奘譯）

 《入楞伽經》（南朝求那跋陀羅譯。佛入楞伽山所說經）

 論：《瑜伽師地論》（簡稱地論。傳彌勒口述，無著記錄，唐玄

 奘譯。）

 《攝大乘論》（簡稱攝論。無著著。真諦，玄奘前後有譯

 本。）

 《唯識三十論》

（成論，亦稱成實學派，以研習鳩摩羅什所譯訶梨跋摩著《成實論》得名。）

 《成唯識論》

 《十地經論》

印順這樣總結唯識為何出現：「佛教思想的發展與分化，與一個嚴重而急待解決，就是業果相續的輪迴問題有關。（中略）」「他們的意見，誠然是龐雜的、分岐的，但把他們的思想歸納起來，依舊現一致的傾向：都是以現實的存在作思想的出發點；從間斷的推論到相續的，從顯現的到潛在的，從粗顯得到微細的，從差別的到統一的，或者從無常的到常住的，從無我的到有我的。他們都是在相續的、潛在的、微細的、統一的、或常住的、有我的理論上，建立前後不即不離不斷不常而不違反諸行無常的東西，拿來克服這嚴重的困難。他們提供的意見，都與唯識學的本識、種子有關。」（《唯識學探》）

**一、三自性（《解深密經》）與三無性**

**甲、三自性**：「三種自性，皆不遠離心、心所法。謂心、心所及所變現，眾緣生故，如幻事等，非有似有，誑惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫於此橫執我法，有無一異，俱不俱等，如空華等，性相都無，一切皆名遍計所執。依他起上，彼所妄執我法俱空，此空所顯識等真性，名圓成實。是故此三不離心等。」（《成唯識論》卷八）

 **（1）遍計所執性**：妄執「常有、實有」，周遍計度、虛妄分別之「性」。此即以遍計執所橫執之有無、一異、俱、不俱等（如數、時空、範疇）為實有，投射為外境，並以之判斷經驗。 現象界之「有」（與主體對立、並互相對立，分別呈現對象義）乃因人之「遍計」（虛妄分別）活動，即「識心」活動，而有種種「相」，而有種種「名（概念）」並將之實在化，以構建經驗內容。 是則現象（萬有）之被判斷妄執為有、為無，為一、為異、俱、不俱等之根源在「識心」：「萬法唯識」。 如實知於此橫執我法、虛妄之為虛妄，如空華水月，性相都無，一切皆名遍計所執，無非此性。

 **（2）依他起性：**客觀存在之性格為「依他起」（否定依自性），即緣起，此「依他起」即外境存在的理則。一切存在事物皆在此理則下展現，則此展現為「非存在」（是「有」，但非實在論之「有」。）或曰「非有似有」：「眾緣所引，自心心所，虛妄變現，猶如幻事，陽燄，夢境，鏡像，光影，谷響，水月，變化所成，非有似有。」（同上）依他起性有二：「有漏有為」之染依他，「無漏有為」之凈依他。

 **（3）圓成實性：**破妄執後覺境之「自性」，以之為目的破妄執，轉識成智，離「遍計執」，純「依他起」，即「念念無得」，「念念無住」，即證現圓成實性――即佛境。故佛境是「有」却是「境界之有」，即即識即境而無染、無住、無執，即中道證覺性之有。「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。 圓成實於彼，常遠離前性。」（《唯識三十論》）

 **乙、三無性**

即依此三性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。初即相無性，次無自性性，後由遠離前，所執我法性。此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。（《唯識三十論》）

 案：「三自性」不能離主體（心、心所）而自存，而只表示主體之三種活動，故此「三自性」無對象性或離主體之活動而外在的存在性。因此《解深密經》立「三無性」為：「相無自性性」、「生無自性性」、「勝義無自性性」。「三無性」即為凸顯主體性之以「覺」（即染轉凈）為性。

**二、百法**

 《百法明門論》乃世親造，唐玄奘譯。世親在此展示現象學的人性論，或說人性現象論

 世親喜分析，缺乏理想主義之情調。分別能所，為橫列順取之型態，故為平列的八識現行論，不允許「境智無差別」，故其真如只為「凝然真如」，為如如智之「境」，與「智」為二。

一切法者，略有五種；一者心法，二者心所有法，三者色法，四者心不相應行法，五者無為法。一切最勝故，與此相應故，二所現影故，三位差別故，四所顯示故，如此次第。（《百法明門論》）

 1、心法又分為八，即八識： 眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶。（詳見下文）

 2、心所有法分為五十一，指種種心意活動分為：

 （2･1） 有觸等等

 （2･2） 有欲等等

 （2･3） 有信等等

 （2･4） 有貧瞋痴等等

 （2･5） 有忿等等

 （2･6） 有悔等等，六組共五十一法。

 3、色法分為十一：眼、耳、鼻、舌、身五根，色、聲、香、味，觸五處，以及意識所執之對象性，共十一。

 4、不相應行法分為二十四，包括：時、空（方）等，以及種種範疇（形式概念）包括：得、無想定、滅盡定、無想天、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生法、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合、不和合，等共二十四法。

 5、無為法分為六，指覺境各種非自然現象之境界：虛空無為、擇滅無為、非擇無為、不動滅無為、想變滅無為、真如無為。

 如是共「百法」。百之數目只為整數，不必有理論必然。百法中，大部分有生滅，唯第5類無為法，是無生滅。

 「從印度哲人看來，時空根本是虛妄不實的，所以印度族是世界上唯一不重歷史的民族。 印度人看見自然界的東西鬱鬱蓊蓊、蕃衍無窮，忽生忽死，時間的意識完全沉到豐富的自然下面去了。（……）一切事物因時間而無常，因無常而虛妄，所以時間乃虛妄之本。三論宗的八不，其根本義唯在不生不滅（中論吉藏疏卷一即言為不生不滅而說餘六事）。一切佛法派別無不重視諸法不生不滅之義，常言生滅是時間的作用，他們明諸法之不生不滅，是要拆穿時間的虛幻。」（參閱唐君毅〈中國哲學中自然宇宙觀討論〉）

**三、八識：**

 **1、八識系統：**1､眼，2､耳，3､鼻，4､舌，5､身，6､意，7､末那，

 8､阿賴耶（Ālaya）。簡述其義可平列圖表為：

思量能變識

了別能變識、境識

異熟能變識、根本識

1、眼2、耳3、鼻4、舌5、身

6、意

7、末那

8、阿賴耶

（Ālaya）藏識

自我經驗意識

判斷、推理、記憶、分別之機能，與前五識一起活動為五俱意識，另有不俱意識：

１ 獨散意識∣∣不伴隨前五識，獨自回憶聯想，但仍以前五識之知識為前題。

２ 定中意識∣∣不以五識之知識為前提，直接生起真實思考，如禪定、哲學沉思。

３ 夢中意識。

思量、計度，分別有我、非我，執阿賴耶（第８識）以為「自我」，墮入無明者。

與五感官相應之識

所藏∣∣ 種子之藏所。

執藏∣∣ 無間斷地被末那識迷執為自我。

能藏∣∣ 攝藏前七識諸法種子（功能、潛能、潛勢力）。

 「此能變唯三，謂異熟、思量及了別境識」（《唯識三十頌》）

 「諸識皆名心意識，隨義勝說，第八名心，第七名意，餘識名識。」（《成唯識論》卷5之3）

 窺基：「第八以集起義勝，故獨名為心」（《成唯識論述記》卷3）故唯識論又可名唯心論，「三界唯心，虛妄唯識」。以阿賴耶之系統性格言，又為區別於真常教之「真常唯心」，一般仍稱唯識論。

 **2、八識系統之理論意義：**

 （甲）經驗主體義以及自我義

復何緣故，此識說名阿賴耶？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故，又即此識於彼攝藏為因性故，是故說名阿賴耶。或諸有情攝藏此識為自我故，是故名阿賴耶。（《攝大乘論》卷一）

 （乙）種子（Bija）義以及持藏種子義（持藏構成世界的基本精神業力）

 種子現行，即重「三法展轉」義，每現行即加強，否則即轉弱。

 種子有兩大來源及一合用：

 （1）本有：無始以來法爾本有（先天具有）。

 （2）新熏（始起）：後天熏習而成。

 （3）本新合用。

 種子非元素義，非單位義，非原子義，乃是功能義，力用義；若只言本有，不能解釋其現行或不起現行。性決定（種子隨其為善、惡、無記而起現行），謂隨因力，生善惡等功能決定方成種子。（《攝大乘論》）

由種子故，建立因緣；由自性故，立等無間緣；由所緣境故，立所緣緣；由所依及助伴等故，立増上緣。（……）因緣（種子）一種，亦因亦緣，餘唯是緣。（《瑜伽師地論》）

 種子有六義：

 （1）剎那滅義；

 （2）恆隨轉義：種子滅後即生另一近似種子；

 （3）果俱有義：果已在種子中；

 （4）待眾緣義：

 （5）引自義：起現之果與種子必具相同性質；

 （6）性決定種子性質，決定其現行之勢態。

 （丙）「我法二空」義：「唯遮境有，執有者喪其真；識簡心空，滯空者乖其實。所以晦斯空有，長溺二邊；悟彼有空，高履中道。」（《成唯識論述記》卷一）

 （丁）一一法存在的具體的根源說明：萬有為識所變（「境不離識，唯識所變」），阿賴耶為一一法（迷執萬有）之根源，故亦是撤消萬有之可能根據，而為一切心法之所依義。

 （戍）阿賴耶緣起與種子積集現行之關係：

《唯識三十論》之說阿賴耶：「初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受，是無覆無記，觸等亦如是，恆轉如暴流，阿羅漢位捨。」

可分十點：1、異熟：藏有過去業習（不分善惡），有「果」義。

 2、一切種：起現一切，有「因」義。

 3、不可知：非認知對象義。

 4、執受：能執受一切種子，為「被動」義。

 5、處了：了別現行，為「主動」義。

 6、常與「觸、作意、受、想、思」相應：與五心所相應義。

 7、唯捨受：不別苦樂，唯「捨受」義。

 8、無覆無記：不可說善惡，亦非染非凈義。

 9、觸等亦如是：五心所亦無覆無記義。

 10、恆轉如暴流：無始以來，念念生滅義。

 阿賴耶識亦名「心」，是因它是種種法所熏習成的種子之積集處故，或直說為「所積集成」。對諸轉識而言，全部阿賴耶識可說為是一種子，全部「心體」是一種子，既是「依止處」同時是一大堆種子之所積習而成，而可以「積集滋長」。離却種子積集便無阿賴耶，亦無識體。

 （己）阿賴耶緣起可以有三型態：

（1）一種七現：「一種（阿賴耶識）現行七識（七現）。此為由阿賴耶直接縱貫地現行七識之縱貫說

 （2）一本現六轉現（七現行）：「一本」阿賴耶（阿陀耶）

 六識（六轉現）――末那

（3）橫列說：「八識現行」――八識差別平列

 三型態只是本識底種子義與識義之偏重觀，本識本身既是識又有其所持之種子，不一不異而混融為一，故可有偏重之不同。然屬同一阿賴耶系統。

 （庚）以阿賴耶系統為凈染覺迷之根本可能之根源，亦是撤消萬有之可能關鍵。而對此可形成三種解釋：

 （1）地論宗以阿賴耶為「真識」（清凈識），

 （2）攝論宗另立第九識名阿摩羅識為真常識，

 （3）後期之成唯識宗以阿賴耶為非凈非染，為「無設」，覺迷之責唯在末那識。

詳說見下節。

**四、前後期唯識學：**

 **1、地論宗（《瑜伽師地論》）**

 以阿賴耶識為清凈，為「真識」：「前六及七同名妄識，第八名真。」（地論師說集大成者（隋）慧遠《大乘義章•八識義》）以第八識為「如來藏」，為「自性清凈心」，又是「一切虛妄法之所依處。」（案：「所依」此處意指辯證地憑依。）

 **2、攝論宗（《攝大乘論》）**

 阿賴耶為一切法所依，強調其雜染義，則阿賴耶為染污及煩惱之根本。「阿羅耶識（即阿賴耶識）是無常，是有漏（有流，生死流轉）法。」「阿羅耶識而是一切煩惱根本，不為聖道而作根本。」（《決定藏論》）是故，「攝論宗」另立第九識「阿摩羅識」（無垢識）為覺凈之根本而為最高之主體性：

斷阿羅耶識，即轉凡夫性。捨凡夫法，阿羅耶識滅。此識滅故，一切煩惱滅。阿羅耶識退治故，證阿摩羅識。

阿摩羅識是常，是無漏法。得真如境道故，證阿摩羅識。（《決定藏論》）

 **3、成唯識宗（《成唯識論》）**

 阿賴耶為根本識，末那識執持阿賴耶而為自內我，起虛妄分別、我與非我，而有生死流轉。 覺凈之途亦唯依阿賴耶之無漏種子起現修行，而曰「轉依」。無漏種子寄存於阿賴耶，修行者在法雲地末段

 （案：法雲地乃菩薩修行第十階位。），無分別智起，消阿賴耶，現行無漏功德，轉識成智。

案：十地，指修行之十個階位，分二說；一為三乘（聲聞、緣覺、菩薩）十地――為大乘十地，乃菩薩修行十階位，至第十地名法雲地（意謂法身如虛空、智慧如大雲）。另說十地分為施、戒、忍、精進、靜慮、般若、方便善巧、愿、力、智，簡稱「十波羅密」，對治十障，證十真如。（華嚴經卷二十三，成唯識卷九）

此中轉阿賴耶故，得大圓鏡智。……轉染污末那故，得平等性智。……轉意識故，得妙觀察智。……轉五識故，得成所作智。（大正藏卷31，頁438）

 印度世親、中土唐玄裝及近代內學院為代表，以阿賴耶（字義意「無設」）識非凈非染，故名「無覆無記」（未定性），迷覺只在能否「轉識成智」，因阿賴耶識本身即有「無漏種子」和「有漏種子」（生死流轉之個別特性），故為無記。一切雜染煩惱皆由「末那識」執持第八識而有起。

初能變識，大小乘教名阿賴耶。此識具有能藏、所藏、執藏義故。謂與雜染互為緣故，有情專為自內我故。此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。（《成唯識論》）

 以阿賴耶為無覆無記之主體，則其因個別主體由其阿賴耶中之「種子」不同，便有「種性」之不同：「有五種性別故，應定有法爾種子，不由熏生。」（《入楞伽經》）五種性為：

1、種性2、獨覺種性3、菩薩種性4、不定種性5、無性有情

此則入種性說之定性論。

 案：依牟宗三先生之判，無著攝論之阿賴耶本識與前七轉識之關係為互為因果之關係。就轉識之現起而以本識為因種言，本識是因，轉識是果。就本識受熏始現起言，則轉識是因，本識是果。

 縱貫地說，名為「一種（本識為種∕本識之「種子」）七現（轉識為現行）」偏重於阿賴耶之「種子」縱貫地變現為根、塵、我，了。橫列地說，由本識變現末那，如是成為八識現行的八識差別識。

 無論縱貫或橫列，仍是妄心為主，正聞熏習為客的阿賴耶緣起系統。此妄心為主，正聞熏習為客之阿賴耶緣起，為萬法之根源、凈染覺迷之根本。「世親為橫列順取，能所分別之型態。」（《佛性與般若》頁410）

**五、玄奘成唯識宗要義**

 玄奘（596-664），隋唐，十三歲出家。貞觀初年赴西域，入印度；貞觀十九年返長安。譯《成唯識論》，弟子窺基助之。《成唯識論》依世親之《唯識三十論》立說，或稱「法相唯識宗」。

**（一）「萬法唯識」**

唯阿賴耶識（異熟識），即以阿賴耶識為萬法之根源：境為識變，我法二空

 《成唯識論》卷一：「外境隨情而施設，故非有如識；內識必依緣因生，故非無如境。」一一法隨情施設，法無自性故外境非有，如識變現。我（內識）亦必依因緣生，雖無自性，非無如境。

 窺基：「唯遮境有，執有者喪其真；識簡心空，滯空者乖其實。所以晦斯空有，長溺二邊；悟彼有空，高履中道。」（《成唯識論述記》卷一《大正藏卷四十三，頁229）

**（二）「相相似」、「共相種子」**

 各阿賴耶異時熟，而處所無異；眾生各有一阿賴耶，則各不相同，如此如何有普遍之緣起？「雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明，各徧似一。」（《成唯識論》）

 「誰異熟識（阿賴耶）變為此相（大地山河）？……現居及當生者，彼異熟識，變為此界。……諸業同者皆共變故。」（同上）

 案：此謂賴耶異熟識雖各不相同，然必有同業，如眾燈雖各有所偏，然必有同照。

**（三）末那識「有覆無記」**

 末那識執阿賴耶為自我――「阿賴耶為依，故有末那轉。」將「無自性」之種子暴流（「本有」種子與「新熏」種子）誤作「有自性」之「自內我」，而起「恒審思量」，遂有煩惱迷執。故阿賴耶識及內五根為「無覆無記」，而末耶識則「有覆（染）無記（無善惡）」。

 案：此謂賴耶識作為根本識「無覆無記」。「有覆」起於末那識之將其執持為「自內我」，而「有我」則有分別心、妄心。成為妄心為主，正聞熏習為客的緣起系統。 至於如何有覆無記而無覆無記或無覆有記，則待轉依之義。

**（四）五重唯識說**

 玄奘大弟子窺基《大乘法苑義林章》有五重唯識觀：

（1）「遣虛存實識」：虛指遍計所執性，實指圓成實。

（2）「捨濫留純識」：濫指境，純指識，識有境無。

（3）「攝末歸本識」：「末」指「相分」「見分」，「本」指「自證分」、「證自證分」。（相分、見分、自證分、證自證分，「四分」指識體的四種作用）。

（4）「隱劣（所）顯勝（能）識」：「劣」指「心所」，「勝」指「心王」。

（5）「遣相證性識」：「相」指事相境相，「性」即圓成實。

 五重唯識者，五重由境歸識、由所返能、由量智返性智之工夫，工夫所至即圓成實性。

 四分：相分、見分、自證分、證自證分。認識主方即見分、能緣；被認識之客方即所緣、相分。此即「二分說」。「二分家」由古印度難陀代表。陳那認為二分應有所依的自體，即自證分，自稱為三分家。護法則在三分說上提出證自證分，即自證分之再證，能量、所量、量果、證量果之四分家。見、相二分為外二分，後二分為內二分，旨在證「唯識無境」。

**（五）種子因緣說**

 由境無自性、相分無自性、見分無自性、自證分無自性，所量、能量、量果、量智之無自性，轉說唯識自性；由三自性之遍計所執性之遮遣而純依他，說圓成實自性；此遣、依、成唯識，亦唯是緣；如是不得不引入種子說，只有種子，亦因亦緣，餘唯是緣。案：其實種子亦唯是緣，思覺者、起現者方是因緣。

由種子故，建立因緣；由自性故，立等無間緣；由所緣境故，立所緣緣；由所依及助伴等故，立増上緣。……因緣一種，亦因亦緣。餘唯是緣。（同上）

**（六）五位（唯識行位）與二種性說**

由唯識自性，可立唯識修行之階位，而有五位說。

1、資糧位（求住唯識性之階段。即對唯識義深信求住。）

2、加行位（初觀唯識。即克服能所分別，初得唯識真見階段。）

3、通達位（見道見真。即所住見道，得無分別智之階段。）

4、修習位（伏斷諸障。即由無分別智，「數數修習，伏斷餘障」之階段。）

5、究竟位（住無上正等正覺。即究竟斷惑證理，「出障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性」之階段。）

如是所成唯識相性，誰於幾位如何悟入？謂具大乘二種性者，異於五位漸次悟入。何謂大乘二種種性？一、本性住種性，謂無始來依附本識，法爾所得無漏法因。二、習所成種性，謂聞法法界等流法已，聞所成等熏習所成。要具大乘此二種性，方能漸次悟入唯識。（同上）

1、自身須有無漏種子（本有之覺悟能力）為因。

2、「正聞熏習」為緣。

此則不肯定眾生皆有佛性。

**（七）「轉依」義：轉識成智**

 **轉**――「轉，謂轉捨，轉得」（窺基《成唯識論述記》）若謂「轉捨」是捨末那識執持阿賴耶，則其「轉得」是得寄存之無漏種子，然何故無漏種子其不即起現行？又謂種子現行須待緣，故曰「依他起」。所依為：1、因緣，2、所緣緣，3、等無間緣，4、増上緣。然則轉捨者須有其所依，所依者唯是其轉得之得。果復為因，因復為果。

 **依**――「依，謂一切有生滅法，仗因托緣而得生住。 諸所仗托，皆說為依。」（《大正新修大藏經》卷31，頁20）「依」亦是「因」：「因相者（阿賴耶之為因相）謂即如是一切種子阿賴耶識，於一切時與彼雜染品類諸法，現前為因。」（《攝大乘論》本卷）「所依即是阿賴耶識，是彼因故，能引彼故。」「此中因相，即彼雜染品類諸法，熏習所成功能差別，為彼生因，唯是因性之所建立。」

 阿賴耶識所攝藏種子亦須憑藉外境熏習始得増長。但境不離識，謂「識所緣，唯識所現」，「此心如是生時，即有如是影像顯現。」然則所謂「依」者所依，唯是「唯識所現」。正聞熏習豈不就是自熏自習？

**十三、如來藏系統――真常之教**

 Tathāgatagarbha直譯「如來胎」，即胎藏於眾生中的如來，即佛性。而有三義：所攝藏（眾生為如來所攝藏）、隱覆藏（如來隱藏，為煩惱覆）、能攝藏（如來能顯現能攝眾生）。

**一、般若學與唯識學所遣留的問題**

**（一）「心、理為二」問題**

 在唯識學，此心、理為二之問題，實即由現象論如何可以說明捨離現象，而轉為一實踐論之解脫論之問題。既言「境不離識，唯識所變」，然何故而深自不安，自捨其境？又，既捨舊境，何故又趣湼槃境（見五重唯識：遣虛存實，捨濫留純，攝末歸本，隱劣顯勝，遣相證性），另設一以向上意志（覺）否定墮性（迷、染、不善）之「境」？此境既是湼槃境、果境，而「境不離識，唯識所變」，則「覺」（向上意志）之所依唯在「識」矣！理是唯識，心是清凈心向上意志，此覺心在唯識學中的地位，地論宗定為即「第八識」，攝論宗則另立「第九識」（阿摩羅∕無垢識）；在成唯識宗則以第八識中含無漏種子而有待正聞熏習，此則須進而肯定超越的真心之「覺」（向上意志），為唯一根源，攝識從心，心理不二。故唯識學發展到最後必不以種子為論，避免陷入種性論及二重本體。

 近儒熊十力以「體用不二」之旨，求之於唯識論而不得，評之曰：以「新緣起說」（案指「種子――熏習――現行――」），攝相歸識，就識性言種性、種子，「其用意信美矣。然其立論，極逞臆想。」「建立本有種子，為宇宙初因，頗近多元論；而後建立藏一切種子之賴耶識，又近神我論。」既立種子之我矣，又須轉識成智，還滅歸如，由是，「種子，真如，是二重本體，有無量過。……其種子明明是萬法本原，而又說真如是萬法實體。如此，則何可避免二重本體之嫌。是乃鑄九州鐵，不足成此大錯。」「大空談體而廢用，卒致性相皆空，由其有趣寂之情見在。大有繼大空而興，獨以破法相為未是，故創新緣生論，建立種子肯定法相，此其用意未可非，獨惜其理論不得圓成。」（熊十力《體用篇》台北：台灣學生書局，1976年4月影印本，頁156-159。）

 人為何須以清凈心向上意志否定向下意志？若以去苦求樂作解釋，此則須解釋苦樂之感之根源以及苦樂之標準根據，更須說明解脫還滅何以是極樂的唯一可能，且成為佛教實踐的終極目的及動力。前後期唯識學於此作過不同的嘗試，而在中土，終利用佛教原有之經典立論開為真常教，肯定一如來藏自性清凈心，以回答解脫之動力與理想目的之來源問題。

**（二）「共業共境」問題**

阿賴耶中共相種子變現山河大地，「諸業同者，皆共變故」（《成唯識》卷二）而各人之五根及根身，乃賴耶識中不共相種所變、或共相種所變？然則各人之所變有共同之變與共同之反應乎？儒家直認人同此心，心同此情此理，是以感通（仁）說心，即心說性，即性說實境實事；康德則以感性境為殊、知識境（量境）為共。

**（三）唯識學的決定論色彩：種子說及「一闡提無覺性」**

 心、理為二，即有可能只有「迷」（向下意志）而無「覺」（向上意志），只有有漏種子而無無漏種子。

**（四）「真我」問題**

小乘無「真我」義，唯識學攝境歸識，攝存在於三法展轉（種子、現行、熏），攝成佛於轉依。般若學雖預認主體性，但只重破除，未直言「真我」。竺道生（鳩摩羅什弟子，約360年）力言「真我」。據《維摩經》：「於我無我而不二，是無我義。」道生註曰：「無我本無死生中我，非不有佛性我也。」案：「佛性我」就覺性言，然「覺」相對於「迷」，必依同一主體之自反自照而成立。故「真我」實可覺可迷，所謂「湼槃生死不二」。然則真我即自覺為自由主體之我，由此自覺為自主之我，佛教認為必以自性清凈為其終極目的理想，亦即以實現為常樂我凈之理想人格為自由之自明自證。 故此真我雖可覺可迷，却正須即此可覺可迷證本自清凈，並永在此自證與證自證中，宣示真常佛性。

 依牟三先生之說唯識學是妄心為主，正聞熏習是客，這樣一個阿賴耶緣起系統。自妄心為主說，從本識緣起地起現經驗現象，可作成一就經驗現象之存在性加以一認識論的先驗決定而充分作成的執的存有論；然而，就湼槃還滅言，以正聞熏習是客，即是經驗的，有待「聞他言音」而熏得的種性，而無必然性。還滅的動力根源落在經驗熏習的不定，則連三乘究竟亦不可得而必。 故順唯識思想，可進一步轉其「妄心為主」為「真心為主」，真心即如來藏自性清淨心，此則而為真常教。

**（五）小 結**

（1）只就看現象經驗而以緣起法分解分析之，遮其自性，再以「八不中道」破緣起法之自性。於經驗現象之存在、一切法之法源，唯以「性空」說之，即性破性，即相破相，歸于「從無住本立一直法」、「以有空義故，一切法得成。」「即空、即假、即中」，一切法之法源皆以「性空」說之，然此「說一切法之根源為無體、無本、性空」之「說」（言說者之有此說）並未自反有根源之說明。

（2）「緣起性空」未涉及一一法具體存在之根源說明，亦未涉及虛妄之根源說明。唯識學以前六識負責對一一法之存在作根源說明（熏習起現），以末那識和阿賴耶識負責虛妄煩惱之根源的說明。唯阿賴耶系統為「妄心為主」，正聞熏習是客。自本識緣起地起現經驗現象，再加遍計執之不相應行法（即康德之知識網絡）以控御，則可作成一認知世界之存有論。然就解脫言，以「聞他法音」而熏得無漏種性並無必然性。還滅的可能落在經驗熏習的不定。此則解脫不得究竟的說明。

（3）即唯識阿賴耶之為「妄心為主」之系統，則為何要求解脫，亦不得說明、

（4）由種子說，則有決定論色彩（一闡提有情無性）。

（5）既由唯識學建立一套充份之分析的主體系統攝境歸識，攝存在於于三法屬轉（種子――現行――熏），歸成佛于轉依；則順此，可進一步轉此「妄心為主」為「真心為主」，而為真常心系統。唯此真常心如何避免實在論之嫌，真心為主又自在無為不為主，歸于如如，又成為問題。

**二、佛性論（真常教）要義**

 《湼槃經》「一切眾生悉有佛性」之佛性思想所涉問題：

 〈寶性論〉（堅慧）之三義：法身遍滿（如來法身遍滿遍攝眾生），真如無差別（如來之性與眾生之性〔真如性與法性〕本來無別），有如來種性（眾生自具成佛之因〔胎〕，必進現為如來，證如來種性實有）。

 1、眾生成佛之所以可能，

 2、依何型態而成佛方是究竟（涉及悲願），

 3、成何型態之佛。

**（一）佛性即中道（即世間出世間之道）**

 由體會宇宙本體，並以實踐體現宇宙真實而得解脫。

云何為佛性？以何義故，名為佛性？何故復名常樂我凈？若一切眾生有佛性者，何故不見一切眾生所有佛性？ 善男子，汝問云何為佛性者，諦聽諦聽，吾當為汝分別解說：

善男子，佛性者名為第一義空。 第一義空名為智慧。（……）智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。 空者，一切生死；不空者謂大湼槃。乃至無我者，即是生死；我者，謂大湼槃。見一切空，不見不空，不名中道。中道者，名為佛性。以是義故，佛性常恆，無有變易。無明覆故，令諸眾生不能得見。（《大般湼槃經師子吼菩薩品》）

 此即即世間一一法而反思其存在之終極目的，而兩極歸宗，即生滅常斷，一異、來去而雙遣之，力行不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去之道，此即八不中道，即八不而接合生命存在之終極目的。既在力行實踐中，故我與非我不二，人人可見中道，見中道則真我呈現，即證人人有佛性。

**（二）佛性即真心**

 佛性乃見中道之智慧，是知佛性不是「本質先於存在」之本質，而是即存在之自我超越言佛性。此則由「妄心為主、正聞熏習是客」的賴耶系統，轉向「真心為主」：

 1、《勝鬘夫人經》首言「空如來藏」（解脫）、「不空如來藏」（佛性）、「自性清凈如來藏」、「自性清凈心」，是即覺言性、即心言性。。

2、《楞伽經》接說「如來藏藏識」。從如來藏藏識說真心。

 3、到《大乘起信論》直說「顯示正義者，依一心法有兩種門，云何為二？ 一者心真如門，二者心滅門，是二門皆各總攝一切法。此義云何？以有二門不相離故。」「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。若離心念，則無一切境界之相，是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說假名無實，但隨妄念，不可得故。」由起信論之真心，一心開二門，可總攝般若學之言緣起性空，「不壞假名而說諸法實相」之作用地具足一切法（而對一切法並無根源的說明），進而存有論地具足一切法，更存有論地具足生滅法、妄心之執的存有界與還滅法、真心之無執的存有界，而言心真即法真、心如即法如，心法不二，智如不二。

**（三）佛性即中道種子（潛能）**

佛性者即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺）中道種子。

佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為湼槃。師子吼菩薩摩訶薩白佛言：世尊，若佛與佛性無差別者，一切眾生何用修道？

佛言：善男子，如汝所問（……）佛與佛性雖無差別，然諸眾生，悉未具足。（……）一切眾生未來之世，當得阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切眾生現在悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相，八十種好。（同上）

善男子，汝言：眾生若有佛性，不應假緣，如乳成酪者。是義不然。何以故？若言五緣成於生酥，當知佛性亦復如是。（……）眾生佛性，不名為佛，以諸功德因緣和合，得見佛性，然後得佛。有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法從眾緣生（異部宗輪論）

 雖說「佛性」不是「先於存在」之「本質」，但又是眾生本有之清凈種子，惟種子須功德因緣和合方得呈發。

**（四）佛性與「覺」（菩提心）非一非二**

若諸眾生有佛性者，何因緣故，一闡提等斷壞善根，墮於地獄？若菩提心是佛性者，一闡提等不應能斷。若可斷者，云何得言佛性是常？若非常者，不名佛性。若諸眾生有佛性者，何故名為初發心耶？以是義故，當知眾生悉無佛性。（……）

（佛答：）汝言眾生若有佛性，不應言有初發心者。 善男子，心非佛性。何以故？ 心是無常，佛性常。

世尊，若使眾生從本已來無菩提心，亦無阿耨多羅三藐三菩提心，後方有者，眾生佛性亦應如是，本無後有。 以是義故，一切眾生應無佛性。

（佛答：）此菩提心（覺心）心實非佛性（覺性）。（案：佛性與菩提為二） 善男子，以是義故，我說二因：正因、緣因。正因者名為佛性，緣因者發菩提心。

**（五）佛性與緣起（三因佛性：正因、緣因、了因）**

 「三因佛性與三德秘密藏相應。緣因斷德與解脫相應，了因智德與般若相應，正因中道與法身相應」（牟宗三《佛性與般若》下冊，頁240）

師子吼言：世尊，如佛所說，一切諸法有二種因：一正因，二緣因，以是二因，應無縛解。 是五陰者念念生滅；如並生滅，誰縛誰解？（……）

善男子，如日垂沒，山陵堆阜，影現東移，理無西遊。眾生業果，亦復如是。（……）含愛無明，二因緣故，所見境界皆悉顛倒。（……）以四倒故，作善惡行；煩惱作業，業作煩惱，是名繫縛。以是義故，名五陰生。（……）是人若得親近於佛，及佛弟子，諸善知識，便得聞受十二部經；以聞法故，觀善境界；觀善境界故，得大智慧。大智慧者，名正知見。得知見故，於生死中而生悔心；生悔心故，不生歡樂；不生歡樂故，能破貪心；破貪心故，修八聖道；修八聖道故，得無生死；無生死故，名得解脫。（……）佛性亦爾，一切眾生雖復有之，要須修習無漏聖道，然後得見。（同上）

（案八聖道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）

善男子，若言：諸業定得報者，則不得有修習梵行、解脫、湼槃。當知是人非我弟子，是魔眷屬。若言諸業有定，不定；定者，現報、生報、後報；不定者，緣合則受，不合不受；以是義故，應有梵行、解脫、湼槃。當知是人真我弟子，非魔眷屬。善男子，一切眾生，不定業多，決定業少；以是義故，有修習道，修習道故，決定重業可使輕受。 不定之業，非生報受。（同上）

 佛教本言緣起，無自性；今說如來藏自性清凈心，此自性清凈心之體性須有說明，即如何一方須為世間一切法之存在作根源之說明，一方即此為解脫之可能提實踐之說明。

**（六）知眾生皆有佛性**

諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清凈故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗，如來但以一佛乘故，為眾生說法；無有餘乘，若二，若三。（《法華經･方便品》）

（……）云何為知？知無有我無有我所，知諸眾生皆有佛性；以佛性故，一闡提等捨離本心，悉當諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗云：何名諸佛世尊

唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清凈故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利得成阿耨多羅三藐三菩提。（《大般湼槃經･高貴德王菩薩品》）

 案：此則佛性與本心為二。 須待大乘起信論出，直說如來藏自性清凈心，以真心為主，熏習是客，以真心與佛性為一。

**三、佛性真常心成立之根據：**

 佛教本言緣起、一切法無自性，今說如來藏自性清凈心，此自性清凈心之自性（體性）須有所說明，即如何一方須為世間一切法之存在提供根源的說明，一方即此建立解脫之可能的根據，此亦即佛性論（真常心）成立之根據問題。牟宗三先生在《佛性與般若》作如下說明：

 （一）從現實機緣說，既已有佛，則真心是佛斷盡無明，呈現「如如智證如如境」之如如智，如如智即清凈心真常心即佛性。「此心即是自性清凈心，又名真如，亦名佛性，復名法身，又稱如來藏，亦號法界，復名法性。善男子，汝問云何為佛性者，諦聽諦聽，……。」（古本止觀法門）而眾生必亦有與佛相同無別之真心，惟在迷中不顯。故必肯定有一真心，以為成佛之可能之超越的根據。 而就流轉還滅言，亦必同時肯定此真心為墮迷染緣起現生死流轉。萬法唯心所造，一切生死流轉法依止於此在纏的真心，則此真心同時即是還滅之可能之根據；故還滅中一切法、清凈法亦必依止於此真心。此真心同時是染法、凈法之所依止，及成佛所以可能之根據。

 （二）從內在義理說，《金剛般若經》之「菩薩應無所住而生其心」即是不住於色聲舌味觸法而生其心，以至不住於一切法而生其心；此心既是立一切法之心，同時即般若清凈心。今說真常心，則從般若清凈心無分別智心而轉說為一切法所依止之空如心，亦即轉般若清凈心為一豎立的真心，而為一法界之大總相，且為一切法門之體；亦即以如如智心為主綱，將諸法之如境空性吸收於此真如智心上而與此智心為一。原初，空如是不能為體的，緣起性空，依他無性；但到真心成立，空如理與其心為一；空如理因真心故而為一實體字，空如為體，實即真心為體。空如理被吞沒於真心而從心。此則成為一條鞭地唯真心，為諸法之體，此則真心便有實體性意味。 此真心成一實體性的實有，此即不空如來藏也。

 （三）此將般若智如境之平平境凸起而為一豎立的真心系統，即成一緊張狀態（如儒家），在佛教則須轉返為平平境，而視豎立緊張為權現、權說，所成之佛亦是權佛（緊張相）。此則須將此真心說為純活動功能義、依他無住義（即義），住而無住、念而無念，攝存在於活動，即活動而無住無體，即無住無體而為體為本立一切法……。此等問題即成為天台宗之成立之導因。

 「佛性」之原語有三：buddha-dhātu（佛界），tathāgata-garbha（如來藏），buddha-gotra（佛種性）（見日本學者小川一乘《如來藏佛性の研究》，霍韜晦《絕對與圓融》頁374）。主要是buddha-dhātu，直譯為佛界，即佛所覺悟之世界，或佛所成就之世界。故佛界與真實世界、法性、真如為同義詞，則佛界即絕對真實。而從存有論看，便變成一切法的根據，此則為第二序義、本根義。雖為現象虛妄所障蔽，但當發般若智，佛界展現。故所謂因果階位其實祗就佛性（佛界）之隱顯上說，而並非從佛性的作用上說。

**十四、大乘佛教三宗**

印度原有《法華經》（《妙法蓮華經》）、《湼槃經》、《華嚴經》諸經所含佛性義、真常心義、法界義，乃經由原始佛教、部派佛教，以至唯識學，對其所遺留之問題而有之回應、發展、轉進。唯此諸經之自性清凈心義、真常心義、佛性義、法界義，在印度被長期忽視、湮沒不聞。在中土則不僅特受關注，並暢發之，先後有大乘三宗之成立，為天台宗、華嚴宗、禪宗。

**一、天台宗**

 《般若經》教實相般若。《涅槃經》教法身常住、無有變易。《解深密經》教阿賴耶系統。《勝鬘》、《楞伽》、《密嚴經》（《厚嚴經》）諸經教如來藏系統。《維摩詰經》教不二法門《華嚴經》教法界圓融。 唯《法華經》教開權顯實、發迹顯本，以明佛之本懷而屬第二序。

天台宗所據經論：《妙法蓮華經》（簡稱《法華經》）、《大湼槃經》。

 創宗者：

　　智顗（智者大師）創宗。

 傳承（宗系）初祖龍樹――慧文――慧思――智顗（創宗）――灌頂――智威――慧威――玄朗――湛然（天台九祖）

 性格：從傳承般若學發展而特出主體性――真常心。「自行唯在空中，化他三千赴物。」（智者大師）

天台宗的重要觀念，其實是圍繞着《湼槃經》佛性論遺留之問題：

 1、若以第一義空智慧為佛性，則佛性為已覺或被覆（被覆之覺智）？

 2、佛性是一是多？

3、佛性與本心是一是二？何故有顯有隱？理佛性與覺佛性（「行

 佛性」）是一是二？

由《湼槃經》遺留之問題，天台宗形成以下各義。

**（一）三因佛性**

今《法華》定天性，審父子，非復容作，故常不輕。深得此意，知一切眾生正因（即理佛性）不滅，不敢輕慢；於諸過去佛現在若滅後，若有聞一句，皆得成佛道，即了因（即觀空之智慧）不變；低頭舉手，皆成

佛道，即緣因（即解脫之善緣）不滅也。一切眾生，無不具此三德。（《法華玄義》卷六下）

 牟宗三：「三因佛性與三德秘密藏相應，緣因斷德與解脫相應，了因智德與般若相應，正因中道與法身相應。」（《佛性與般若》頁240）

 三因佛性即以正因、緣因、了因為佛性三德，回應佛性是一是多、是覆是覺等問題。

**（二）「三智」、「一心三觀」與「三諦圓融」**

 「三智」：欲以道種慧（智）具足一切智，（……）欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。（《摩訶般若波羅密多經•序品》）

 一切智：普遍地之觀空，知空，

 道種智：具體地即假觀空，知假，

 一切種智：即空即假即中。

一心三觀」：「中道第一義觀者，前觀假空，是空生死；後觀空，是空涅槃。雙遮二邊是名二空觀，為方便道得會中道，故言心心寂滅，流入薩婆（薩埵即菩薩）若海。又初觀用空，後觀用假，是為雙遮方便，入中道時，能雙照二諦。（同上，卷五）

龍樹：眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。（《中論•觀四諦品》）

三智一心」（即「一心三智」）說：「從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀；二觀為別得入中道，雙照二諦心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。」（《摩訶止觀》卷五）

 真諦：空諦――一切智，抽象的解悟――慧眼；

 俗諦：假諦――道種智，具體的解悟――法眼；

 中道第一義諦：中諦――一切種智，具體而普遍的解悟――佛眼。

 智者大師認為：空、假、中並非認識活動之先後次第關係，而是一心中同時存在，相連相即，互不妨礙。一空一切空，無假無中而不空，是「總空觀」；一假一切假，無空無中而不假，是「總假觀；一中一切中，無空無假而不中；見「總中觀」。

一念心起，即空、即假、即中，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。（《摩訶止觀》）

 講空，則假、中在空中

 一念心起 講假，則空，中在假中 以「一念心」總攝三觀三智。

 講中，則空，假在中中。

 「三諦圓融」： 三一無礙，舉一即三，全三是一。 一空一切空，無假、中

 而不空。一假一切假，無空、中而不假。 一中一切中，

 無空、假而不中。 一三三一，即空即假即中。

三界無別法，唯是一心作。（……）一念心起，即空，即假、即中者，若根若塵，並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。（《摩訶止觀•輔行傳弘決〔訣〕》）

云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性，並皆即中當知一念即空、即假、即中，並畢竟空，並如來藏，並實相。（同上）

非三而三，三而不三（同上）

**（三）一念三千**

 「一念無明法性心即具三千世間法。」案：「一念心」即「質多者天竺窨，此方言心，即慮知之心也。」「無明乃就十法界之差別說」、「法性就空如說。」（大正藏三三，頁829）

夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。（《摩訶上觀》卷五）

 十法界：地獄，餓鬼，畜生，阿修羅，人，天，聲聞，緣覺，菩薩，佛。

 百法界：十法界互攝互轉互具升沉，而有百法界。

 三世間：每法界分三世間：五蘊世間、有情世間，器（國土）世間，一法界又具十法界，而有三十法界，百界乘以三十種世間而有三千法界。

**（四）十如是**

《維摩詰經•觀眾生品》說：「從無住本立一切法」，智者大師釋之曰：「法性即無明，法性無住處；無明即法性，無明無住處。無明法性雖皆無住，而與一切諸法為本故云：從無住本立一切法。」

《妙法蓮華經•方便品》：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」

 十如（十如是）：「十如是」之「是」即一切現象的真實性相範疇（諸法實相之十個範疇）。範疇既為一念所立，故一念即十如、即三百、即三千。而所歸處為究竟等。「相，性，體，力，作，因，緣，果，報，本末究竟等」無非一念所開，故曰「如是」：

相以據外，覽而可別，名為相。性以據內，自分不改，名為性。主質名為體。功能為力。構造為作。習因為因。助因為緣。習果為果。報果為報。初相為本，後相為末，所歸趣處為究竟等。（智顗：《法華玄義釋籤》卷二）

如是報（間接果）

如是果（直接果）

如是緣（輔助條件、助緣）

如是因（主要條件、主因）

如是作（活動）

如是力（功能）

如是體（實體）

如是性（本性）

如是相（表象）

事

 如是本末究竟等（九者互攝相即究竟平等）

理

 此則「十如是」意在於「假」，一切法無非如幻如化，但非無幻化、非無幻化者。唯所謂「幻化」、「幻化者」亦如幻如化。相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。相即而不能確分確定，而只是一念所攝所分，其實本末究竟平等如如。

 而九事（經驗界範疇）與一理（實相）亦「本末究竟等」。

 由十如是亦可即說三千如：三界每界十如，十如互攝為百如，故三千如。慧思（智顗之老師）將之翻轉，而為

是本末究竟等如

是報如

是果如

是緣如

是因如

是作如

是力如

是體如

是性如

是相如

 「十是如」：

 此則意在於「空」，解消一切法之體性, 唯餘如如。

 於《摩訶止觀》卷五之「總釋」為：「相如是」（夫相以據外，覽而可別。《釋論》云，易知故名為相。」）、「性如是」（性以據內，總有三義：一不改名性，《無行經》稱不動性，性即不改義也；又性名性分，種類之義，分分不同，各各不可改；又性是實性，實性即理性，極實無過，即佛性異名耳。」、「體如是」（主質故名體，此十法界陰、入，俱用色心為體質。」）、「力如是」（「如是力者，堪任力用也。」、「作如是」（身、口、意三業之「運為建立名作。」）、「因如是」（「招果為因，亦名為業。」）、「緣如是」（「緣名緣由，助業者皆是緣義。」）「果如是」（「克獲為果」。）、「報如是」（「酬因日報，習因習果，通名為因，牽後世報，此報酬于因也。」）、「本末究竟如是」（「相為本，報為末」，本末皆由因緣生，故「本末皆空」而為「等」。）

 智顗再増一說法，而為「十是」：

本末究竟等如是

報如是

果如是

緣如是

因如是

作如是

力如是

體如是

性如是

相如是

 此則意在於「中」，綜合前二說。「約如明空，一空一切空；點如明相，一假一切假；就是論中，一中一切中。非一二三而一二三，不縱不橫，名為實相。」（智者《法華玄義》卷二•大正藏卷33頁672）

十種相性祗是三軌。如是體即真性軌。如是性，性以據內，即是觀照軌。作者是萬行精勤，即是資成。因者是習因，屬觀照。緣者是報因，屬資成。果者是習果，屬觀照。 報者是習報，屬資成。本末等者；空等即觀照，假等即資成，中等即真性。 直就一界十如論於三軌。（《法華玄義五下）

 案：真性軌，即法的本質體性。 觀照軌，即法的認識範疇。資成軌，即法的作用。

夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若心無而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。（……）若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此則是橫。縱亦不可，橫亦不可。祗心是一切法，一切法是心。故非縱非橫，非一非異。玄妙深絕，非識所識，非言所言。（智顗：摩訶止觀卷五）

 介爾有心，一念動處即具三千世界。 亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後；亦不言何者是真性，何者是觀照，何者是資成；非縱非橫，非一非異，本末究竟等。　介爾一念心就是一切，沒有介爾一念心也就無從言有一切。

 《法華經》性格為不說第一序之問題，只說第二序之問題，亦即佛意、佛之本懷是為權實、迹本之問題，實即即世間出世間之問題，亦即如何使豎立之系統相歸於如如平地之問題，而此問題須有一非分析的方法，亦即由「依」而歸於「即」的還原方法。由依轉即者，非謂有三千世界法相依緣起，而是三千世間法之即世間出世間之「理」（存在之理，即存在即不存在之理，以至相依轉為相即之理），源自「祗心是一切法，一切法是心」源自一念，且即于一念。此「一念」除以反思判斷理解之，不能有另外之理解。（參閱吳甿〈反思判斷與一心開二門〉）

**小結：**

 1、萬法交互融攝義：萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？（湛然《金剛錍》）案：此則以萬法交互融攝之「即」義，反對「無情無佛性」，而主「無情有性」，即「眾生悉有佛性」義。

 2、一心（心即理之智心、反思心）為萬法之根源義：亦即「性具善惡」義，四聖六凡同具善惡二性。佛不斷性惡，但斷惡行；一闡提不斷性善，但斷善行。「不斷斷」義。

 3、主體絕對自由義：眾生皆有佛性，唯一心自主，時可為聖亦可為凡。

 4、「三諦圓融、一心三觀」即主體自由義：由體驗存在之終極目的（所謂宇宙真相）而得解脫義。

**（五）六即（成佛之次第）**

 1、理即：理即者，一念心即如來藏理；如故即空，藏故即假，理故即中。三智一心中具，不可思議（……）是名理即。即是菩提心。（《摩訶止觀•輔行傳弘決》）

案：眾生在理上與佛不離，理上是佛。

 2、名字即：名字即者，理雖即是，日用不知，以未聞三諦，全不識佛法，如牛羊眼，不解方隅；或從知識或從經卷，聞上所說一實菩提，於名字中通達解了，知一切法皆是佛法，是為名字即菩提。（同上）

案：通過名言知識而聞佛初覺。

 3、觀行即：觀行即者，若但聞名口說，如蟲食木，偶得成字，是蟲不知是字非字；既不通達，寧是菩提？ 必須心觀明了，理慧相應；所行如所言，所言如所行。（……）此心口相應，是觀行菩提。（同上）

案：覺而能觀能行，心口相應。

 4、相似即：相似即菩提者，以其逾觀逾明，逾止逾寂，如勤射鄰的，名相以觀慧。（同上）

案：觀止日進，但未中的。

 5、分真即：分真即者，因相似觀力，入銅輪位，初破無明見佛性，開寶藏，顯真如，名發心住，乃至等覺；無明微薄，智慧轉著。

案：銅輪位指「十住菩薩」，得佛部分之真。（同上）

 6、究竟即：究竟即菩提者，等覺一轉，入於妙覺。 智光圓滿，不復可増，名菩提果。大涅槃斷，更無可斷。 名果果，（……）故名究竟菩提。（同上）

案：究竟成佛也。

**二、華嚴宗**

華嚴宗所依經論 ：《大方廣佛華嚴經》，《華嚴經探玄記》（賢首），《華嚴一乘教義分齊章》（賢首），《華嚴經義海百門》（賢首）

創宗者：杜順――智儼――法藏賢首（正式立宗）

傳承（五祖傳承）：杜順――智儼――法藏（賢首）――澄觀、宗密

**（一）三界唯心與華嚴「性起」（「緣起性空」之倒說為「性空緣起」）**

 《華嚴經》（十地品）之「三界唯心」（晉譯「三界虛妄，但是一心作」，唐譯「三界所有，唯是一心」）。三界：欲界（上有六欲天，中有人間四大部洲，下有八大地獄）、色界（初禪天，二禪天，三、四禪天）、無色界（四空處、四空天）。「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造」（卷十九•夜摩宮中偈贊品）「塵無自性」、「塵是心自觀」（《華嚴經義海百門》）「統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。」（《注華嚴法界觀門》）

 由阿賴耶緣起到如來藏緣起，雖有妄心真心之別，然皆屬分解的進路，或經驗的分解或超越的分解。至華嚴宗，則順此超越的分解而至其極而立「法界緣起」，即就毘盧遮那佛法身法界中之法，以緣起觀之而說為法界緣起，而實亦只是「緣起性空」之展轉引申，引申之以表示佛法身法界之無邊無盡、圓融無礙；此與賴耶緣起、如來藏緣起之說明一切法之根源者不同。阿賴耶緣起是以一兩頭通（上通清淨無垢，下通染污惡濁）的中性系統為根源說緣起。如來藏緣起則以一自性清淨心（實即由佛境之果境為超越之真心）為根源說緣起，亦即由二者之似為豎立者而今盡化轉為如如平地、倒果為因的由佛境之果境倒說因地、而即果即因、即因說地說緣起，全不相同。此「法界緣起」是以佛法身之神力墮眾生根欲之所樂見而起現示現，是隨就眾生機感客觀之法而言起現示現，非就佛之主觀的心而言也。佛心是絕對圓明清凈無所謂染凈相也。由佛境而起現，自然是圓融無礙，法界緣起之展示因而皆是分析的，是緣起性空的展轉引申而倒說為性空緣起。既是佛之示現，故可曰「性起」，即佛之性能性德之起現也。

 所謂緣起，因緣生起，即待緣而生起，以無明為緣（無明插入）起現諸法。所謂性起，體性現起義，不待他緣，依自性本具之性德而生起。性起者，在如來果上，有如法性，順自性起為世出世間一切諸法，所謂性海無風，金波自湧。即所謂「依體起用，名為性起。」〈普賢行願品疏鈔〉云：「一心法界成諸法，總有二門。一性起門，二緣起門。關鍵中約親疏也。」故〈探玄〉云：「真理名如名性，顯用名起名來。即如來名為性起。」

 〈六要鈔〉云：「寶王如來，此非佛名，是指法性。緣起有二，一無明熏真如，成染緣起；二真如熏無明，成凈緣起。 染成萬類，凈至成佛。」

〈行願品疏鈔〉云：「緣起門有二，一染緣起；二凈緣起。染緣起者，謂諸眾生雖中全有如上真性及性所起過塵沙之善法，良由迷之不自證得，便顛倒遍計別執過塵沙之惡法，故云染緣起也。」「緣起有二，一染，二凈。凈謂如來大悲菩薩萬行等。染謂眾生惑業等。若以染奪凈，則屬眾生；故唯緣起。今以凈奪染，唯屬諸佛，故名性起。《華嚴經義海百門》（第2卷第二冊，頁116）云：「一切事法，依心而觀，念既無礙，法亦隨融，是故一念即見三世，一切事物顯然。」

**（二）法藏賢首之「三性六義」**

 以「本末」套上唯識宗攝論之「三性」理論（依他起、遍計執、圓成實）而成「六義」：

 真（圓成實）中二義者：一不變義，二隨緣義。

 依他二義者：一似有義，二無性義。

所執中二義者：一情有義，二理無義。（法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷四）

 本三性――「不變」、「無性」、「理無」無異

 末三性――「隨緣」、「似有」、「情有」無異

 三性六義相即一體，舉一全收。 三性同一，三性一際，性無障礙。

相對而統一，互倚並立，由不變顯隨緣，由隨緣顯不變；不變之為不變正通過隨緣而理解，隨緣亦通過不變理解。

 不變――隨緣

 性無――似有

 理無――情有

**（三）法界緣起**

 法界緣起闡述各類現象生起，其各法相依相資，互為因果，相即相入，圓融無礙，故又稱「無盡緣起」。此無盡緣起與般若觀一一緣起（就一一法而說緣生）、唯識之觀百法，不同。法界緣起者，着眼於在一界域中眾多法之互依相攝，「一切攝一，一攝一切」，而此即「法界」之性。合此眾法而成一法界，而說每一法與法界之關係，以至部分與整體之關係、法界與法界（界域）之關係，由此有華嚴宗之法界緣起說。唯法界緣起云云，既曰緣起，總得有緣起之根源，緣起之根源既不說為在大因緣網之外，必說為大因緣網之互為因緣，然則只能是緣起性空之展轉引申，展轉引申之以表示佛法身法界之無盡無邊、圓融無礙而至其極，而倒說為性空緣起，性空者法界，法界性空，故曰法界緣起。

**1、六相圓融**：

智儼以六相解說法界緣起

 六相 ： 總 別

 同 異

 成 壞

初列名者，謂總相、別相，同相、異相，成相、壞相。（……）總相者，一含多德故；別相者，多德非一故；別依止總，滿彼總故。同相者，多義不相違，同成一總故；異相者，多義相望，各各異故。 成相者，由此諸緣起成故；壞相者，諸義各住自法不移動故。（法藏《華嚴一乘教義分齊章》）

 案：概念範疇必在對偶中與其它概念互為限制、互為條件，在關係中成立。一一「法」亦只在「界」中成立而獲得意義，而曰相即相融。

以屋舍為喻：

問 ： 何者是總相？

答 ： 舍是。

問 ： 此但椽等諸緣，何者是舍耶？

答 ： 椽即是舍。何以故？為椽全自獨能作舍故。若離於椽，舍即不成；若得椽時，即得舍矣。

問 ： 若椽全自獨作舍時，未有瓦等亦應作舍？

答 ： 未有瓦等時不是椽，故不作，非謂是椽而不能作。（……）椽是因緣，由未成舍時非因緣故，非是椽也。（同上）

 是故一切緣起法，不成則已，成則相即鎔融，無礙自在，圓極難思，出過情量。（同上）

 結言為：「總即一舍，別即諸緣。同即互不相違，異即諸緣各別，成即諸緣辦果，壞即各住自法。」（同上）

又，法藏於《華嚴金師子章》中以金師子為喻，謂：

 金師子是總相，眼耳是別相；

 眼耳為同一緣起是同相，眼耳不同是異相，

 眼耳和合成獅是成相，眼耳獨立是壞相。

 如是整體與部分，無差別與差別相即相入，圓融無礙；離總無別，離別無總，離同無異，離異無同，離成無壞，離壞無成。

 頌曰：一即具多名總相，多即非一是別相；多類自同成於總，各體別異現於同；一多緣起理妙成，壞住自法常不作；唯智境界非事識，以此方便會一乘。（同上）

**2、「四法界」（俗眼見、慧眼見、法眼見、佛眼見）與「一真法界」（法界即真心所現，四法界即真心四觀）**

**2･1 事法界**（世俗所見由事物差別性所成之界）

 澄觀《華嚴法界玄鏡》：「事法名界，界是分義，無盡差別之分齊故。」以無盡差別為事之共性，然事物之各有差別不能離於吾人之以某同（標準）為理，而云差別。各事物皆有現為現象之理而總為一事法界。此則為「情計之境」。

**2･2 理法界**（慧眼所見，由事物之同理性所成之境界，以現象所依之理不異，不離心真如故，心即理故，理唯空理。）

 澄觀：「理法名界，界即性義，無盡事法同一性故。」事之同一性自佛智觀即空性，或如宗密所說乃是「理法果也，原其本體，但是本心」。故理即本心、真如、佛性。諸法之體性相同（真相）故圓融無礙。

 中觀之破斥最後只唯理（空理）而無事。唯識之依他起是事，圓成實是理，而為二。

**2･3 事理無礙法界**（法眼所見，事法界與理法界不一不異，圓融無礙。）事法界既為心之情計顯為事法、為界，而皆為空理所涵，故事理無礙，色空無礙。

 若水（理）即波（事），波即水；水波無礙，波水無礙。

 五重無礙：相遍：一一事中，現皆全遍。

 相成：無理不成事，無事不成理。

 相奪：或以事奪理，或以理奪事。或隱或顯。

 相即：差別即無差別，無差別即差別。

 相非：理非事，事非理。

 澄觀：「無礙法界，具性分義，不壞事理，而無礙故。」（同上）以「共性義」與「性分義」說事理無礙。 《大乘起信論義記》：「如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理徹於事也。亦許依他緣起無性同如，此則事徹於理也。」

**2･4 事事無礙法界（佛眼所見，萬法唯心所現，心無執即事事無礙）**

由水波無礙，進說波波無礙。 此就事法畀之一一法（現象）彼此間，雖現差別，然皆可顯真如及其他善法；一即一切，一切即一。事事皆不離理，皆顯真如法性，故事事無礙互顯。以事事無礙互顯，故全世界如「因陀羅網」（天帝頭戴的珍珠網結帽冠），網上每顆珍珠都反照全部其它珍珠，其他每顆珍珠亦反照其他全部，交相映照，重重無盡。

 澄觀：「總該萬有，即是一心。 然心融萬有，便成四種法界。」（宗密《注華嚴法界觀門引》）

明鏡照染」之喻：「法藏又為學不了者設巧便，取鑑十面，八方安排，上下各一，相去一丈餘，面面相對。中安一佛像，燃一炬以照之，互影交光。學者因曉剎海涉入無盡之義。（《宋高僧傳》）

案：就此喻而言遺留二問題，一是雖十方明鏡，八方安排，何誰燃炬以照之？二是明鏡染塵，何能使復明交光互影？

 四法界是「一真法界」之義相： 法界緣起最後是「清凈心緣起」，「如來藏自性清凈心」即一真法界。

 心即理之理心之即求明理、即性言理，開為四法界與一真法界：

「自性清凈圓明體」（法藏賢首）

「一真法界為玄妙體」（澄觀）

 故說「總該萬有即是一心。然心融萬有便成四法界。」然則萬有與一心、四法界與一真法界，是一是二。

**3、「十玄門」**（十玄緣起）：《華嚴•乘教義分齊章》由「事事無礙法界」講十玄緣起。立十玄之義，由十個論點申明「唯心迴轉」以說法界緣起之義。總原則是由互攝互入相即，進言所因所由為「唯一真心所現」。

 一者同時具足相應門，

 二者一多相容不同門，

 三者諸法相即自在門，

 四者因陀羅網（智網）境界門，

 五者微細相容安立門（萬法於微細一念中安立），

 六者秘密隱顯俱成門，

 七者諸藏純雜具德門，

 八者十世隔法異成門，

 九者唯心迴轉善成門。以上諸義（案指因果、理事等）唯是一如來藏為自性清凈心轉也。 但性起具德，故異三乘耳。此上諸義門悉是此心自在作用，更無餘物，名唯名轉等。（……）

 十者，托事顯法生解門（主伴圓明具德門）。以上諸義，隨託之事以別顯別法，謂諸理事等一切法門。」「此華蓋等，從無生法忍之所生起等，意明一切因生一果，一果即具一切故，非是託此別有所表也。」（同上．卷四）

 案：是見十玄緣起屬事事無礙「性起」義：由清凈心緣起（「唯一心所

現」、「唯心迴轉善成」）而有四法界、九玄門、六相，此則「唯一真心」與四法

界、九界有別，「自性清凈圓明體」、「一真法界」與四法界、九界有別（故曰

「別教一乘圓教」），此因以分解的方法必如此故。「真如在迷，能生九界」

（荊溪），真如心全顯、成佛，則九界自絕，此等於說九界差別全是隨緣起現、隨緣修行過程上的事，修行圓滿成佛，則過程自捨，故曰「緣理斷九」。

**（四）華嚴宗遺留之問題**

 由如來藏緣起悟入佛法身，再就此佛法身分析地而言法界緣起。此佛法身專就毘盧遮那佛佛法身而言，故此緣起與阿賴耶緣起，如來藏緣起層次不同，意義亦不同。這佛法身所緣起無盡之法，是於海印三昧中將因地中普解普行者一時頓現，而始可說法界緣起。故法界緣起只是因地中之緣起相倒映於佛法身而隨眾生根欲之所樂見而一時頓現為緣起相，實皆是佛法身之實德，而非緣起。

**三、天台、華嚴之同異**

**（一）天台、華嚴同本《大乘起信論》**

 《大乘起信論》原題馬鳴造，真諦譯。或認為是真諦自造。是以「真心為主，正聞熏習是客」之典型系統，提出「一切法之依止，成佛之真實可能之超越根源」皆根源於「如來藏自性清凈心」。

顯示正義者，依一心法有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門，是二種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。（《大乘起信論》）

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心，不生不滅。

 案：唯開真如門能開生滅門，唯開生滅門而能一一熄滅之，才得云還滅門、真如門；亦唯開真如門，以實證故，必開生滅門即一切法。一心雖開二門，然任一門皆可「各總攝一切法」；生滅門是流轉地總攝一切法，真如門是還滅地總攝一切法（世間法與出世間法）。而生滅還滅只繫於一念，法仍是那些法，故曰總攝一切法。如是，真心遂為一切法所依止，而豎立為似有實在性意味的真心，而有外道梵我之嫌。故《勝鬘夫人經》即云本有空如來藏、不空如來藏之說，《楞枷經》盛辨此有我如來藏與無我如來藏之權說與經說之別。

復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，

以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所言空

者，從本已來，一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心

念故。當知真如自性非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱

相；非一相，非異相，……乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分

別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變，凈法滿足，則名不空；亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。（同上）

 空與不空融而為一，此即中道。唯以轉妄言可空、可言空。如是空即於不空，以轉空以言不空。亦唯以真心可言妄、言轉妄，如是不空即於空，空亦須空之以顯實。

 天台、華嚴皆宗本「真心為主，正聞熏習是客」，亦皆說「一心開二門」，是天台、華嚴之同。

**（二）天台、華嚴之判教之異**

**1、天台智者大師之「五時八教」**

 （1）華嚴時：佛成道於菩提樹下說大乘無上法門《華嚴經》。唯此經高深，只能逗引個別菩薩之機，不錄小乘，如日初出，高山先照，雖為頓教之說，但不辨如來說頓之意。如來說頓之意在開權顯實、發迹顯本。此則不能渡小乘。華嚴時說法共27日，凡十二年。

 （2）鹿苑時：於鹿野苑說小乘教四阿含經，通說無常，知苦斷集，證滅修道。 唯灼然說小而已，「不明如來曲巧說小之意」。鹿苑時凡八年。

 （3）方等時：「方等」通稱大乘經，如《維摩經》、《金光明經》、《楞伽經》等，斥小彈偏，歎大褒圓。唯並說對揚，未就佛意開權顯實，「不明並、對、訶、讚之意」。凡二十二年。

 （4）般若時：說淘汰融通，「論通（共般若）則三人（聲聞、緣覺、菩薩）同入，論別（不共般若）則菩薩獨進。唯「不明共別之意」，亦即不明佛意、說共不共在開權顯實之意。凡八年。

 （5）法華涅槃時：說真常，立圓教。以《法華經》攝《湼槃經》，略斥三修（藏、通、別）」，「漸頓通時，大事因緣（開、示、悟、入），究竟終訖」。此為佛陀在世最後所說經典。

 八教：化法（教理）四教：

 1、藏：三藏（經、律、藏）教，小乘，化聲聞緣覺。

 2、通：大乘始教。化菩薩。 義通大小。

 3、別：大乘終教，專化菩薩。

 4、圓：究竟，最上利根之菩薩。

 化儀（方式、階次）四教 ：

 1、頓：華嚴

 2、漸：阿含、方等、般若

 3、秘密：暗示、默悟，「同聽異聞，互不相知」。

 4、不定：頓、漸、自悟、不定

**2、華嚴賢首大師之判教**

 賢首：「聖教萬差，要唯有五：一、小乘教，二、大乘始教，二、大乘終教，四、頓教，五、圓教。」（《華嚴一乘教義分齊章》卷一）

 （1）小乘 ：我空，法不空。阿含經。

 （2）大乘始教 ：般若、唯識之學。般若經、中論、解深密經、唯識論。

 （3）大乘終教 ：真常之教。楞伽經、大乘起信論。

 （4）頓教：禪。維摩經。

 （5）圓教：華嚴經（別教一乘圓教）與法華經（同教一乘圓教）。認為《華嚴經》地位最高。

（另有慧遠之判教）

**（三）、華嚴、天台之圓不圓**

**1、圓教之問題：**

一純粹理性之概念分析之系統，其正題有其系統之完整性（例如第一因，世界為有限）；然以其為概念分析的故，其必形成反題，其反題亦有其系統之完整性（如無第一因，世界為無始無窮無限）；故成為二律背反，不能證明，正題、反題皆不能是圓教。雖其各自之構成的條件串系都可以是完整，但不是圓教。 無著《攝大乘論》開始即云：「無始時來界，（法之系統）一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」亦只是此義之完整性，不是圓教。以至各大教之系統若套在一特定言說系統中即都不是圓教。故圓教只能是即分別說之一一法而對消之，由正題反題之並立對消，而顯一理境、意境；即此正反對消而顯之理境意境而說圓。又，此理境、意境須有實證相應之直覺覺證之，方得云圓實之圓。此即由分別說而非分別說，化議論歸樸實，攝二門歸一心，陸象山所謂易簡工夫，「坦然明白」、「勝義樸實」。老子之「損之又損，以至於無為」。本論則說之為「兩極歸宗」，兩極固由分別說，歸宗之宗由分別說而歸于非分別說，唯此非分別說之「宗」固是形上義的逆覺之「宗」且是未來義的目的論之終極目的。

是故，凡一言說之系統有一概念分析之完整性，必成正反，而不會是圓教，以其有諍故，二律背反故。必須性具正反，九法界與一真法界互具如水，方得可為圓教。

若謂結佛界水為九界冰（隨緣作九），融九法冰歸佛界水（破九顯理）；

此猶屬別。若知十界互具如水（生滅門每種法即總攝一切法，還滅門

每種法亦總攝一切法），情執十界局限如冰；融情執冰，成互具水，斯為圓理。（知禮《金光明經玄義．捨遺記》卷二）

**2、「緣理斷九」**

真心佛性是「空不空但中」之「理」，為「真如在迷能生九界」（荊溪），「但理隨緣作九，全無明功」（知禮）。此但中之理仿如一外在的標準、或一超越本體，在迷隨緣作九，在覺則緣理斷九。此則九法界仍無存在的真正必然性，而真心隨緣亦無理論支持，故謂「全無明功」。

 天台批判華嚴「緣理斷九」，猶結佛界水為九界冰再而融九法冰為佛界水；此則九界猶冰，佛界猶水，水冰有別，故不究竟。天台主性具，一念三千，則十界互具如水；佛界與九界無別，只在一心開二門，一念之即染即凈。

 華嚴為「性起」（法界緣起）――唯一真心迴轉，空妄顯實，實證相應。

 天台為「性具」（性具凈染善惡）――開權顯實，染凈相即。

**3、「海印三昧」與「法界緣起」**

「海印三昧」：海喻大三昧即正定清凈，能印現無盡無邊法界。法界緣起只是清凈心照現萬法為大圓鏡之境，稱緣起實只是印現。

 「法界緣起」則歸結為唯一真心之迴轉。隨緣起現、隨緣還滅。此則所因在終教，不在圓教，故說被譏為「所因處拙」。所因處為究竟真心之果地佛境之倒映，倒果為因地說為法界緣起，而實只是印現。

**4、「性空」與「性具」**

 華嚴性起――一切法皆稱性而起，非從虛妄分別而起，是從佛境之倒映而云從佛真性起，從本以來不増不減。「性起者，明一乘法界，緣起之際，本末究竟，離於修造。……由是緣起性故，起即不起，不起者是性起。」（智儼〈孔目章〉大正藏卷四五580頁）此性起之「性」是果地、佛心，純凈不染，故稱「別教一乘」，以別於三乘之尚在修行中之有不凈。故亦不與三乘相對，而無權可開，而為究竟真心之果地境界，由究竟真心之果地倒為因，而說之為法界緣起。

 案：賢首曰：「雖復隨緣成於染凈，而恆不失自性清凈，衹由不失自性清凈，故能隨緣成染凈。」此後一句却不確，因真心不分析地涵着能隨緣也。隨緣終是無明插入，真心辯證地轉為「念」（阿賴耶）而出現。 但從海印三昧中之佛法身（毘盧遮那佛佛法身）法界上講則是分析的（必然的）。 因佛法身佛界並無無明，而只是隨眾生根欲所樂見而一時頓現，即此頓現說隨緣成染凈，而恒不失自性清凈。

 天台性具――祇心是一切法，一切法是心；即縱即橫而非縱非橫，一念三千，煩惱即菩提，生死即涅槃；性具凈染善惡，唯斷惡行染行，不斷性法，是謂去病不去法，即九法界而成佛。 由此非分解的「相即」轉立一圓成之教理。

 案：性具則一切法為心性所具，開權顯實，權實一本，凈染相即。

**四、禪 宗**

**一、教外別傳**

禪宗原屬真常心系。「教外別傳」乃是教內之「教外別傳」，非真教外也。故禪宗不能獨立講，須在佛教方向中講。也不能空泛的說「不立文字，直指本心」，須在佛教義理之窮盡處說「無法可說」、「教外別傳」。「無法可說」、「言語道斷，心行路絕」乃共法共義，不僅佛教然，儒道亦然。禪宗之宗風，可以華嚴宗會之，亦可以天台宗會之；然究以天台會之為通宜也。

 傳承譜系：達摩初祖――慧可――僧璨――道信――弘忍――六祖慧能

 禪宗宗風：心性論之回歸。「教外別傳，不立文字」，直指本心，見性成佛。

 北宋道原著《傳燈錄》三十卷，記禪宗傳法世系史事。有一段記初祖達摩說「心要」：

光（二祖慧可神光）曰：諸佛法印可得聞乎？

 師曰：諸佛法印，非從人得。

 光曰：我心未寧，乞師與安。

 師曰：將心來與汝安！

 曰：覓心，了不可得！

 師曰：我與汝心安竟。（宋《傳燈錄》卷三）

 禪宗認為凡透過言說確定表達者，都是教內之法，唯「宗乘」是不可說，故是「教外別傳，不立文字」。禪即觀行，存在地實踐，禪而至極，則為宗乘。

《壇經》師言：汝聽吾語，看吾所見處，心地無非自性戒，心地無亂是自性定，心地無礙自性慧。

師言：汝師戒定慧勸小根智人，吾戒、定、慧，勸上根人，得悟自性，亦不立戒、定、慧。

一切萬法盡在自身心中。何不從於自心，頓見真如本性。」「戒本源自性清淨。識心見性，自成佛道。」

**二、別子為宗：慧能（638-713）《六祖壇經》要義**

 《壇經》之被尊為經，特顯「別子為宗」之意。

 1、不拘經論：「尼（名「無盡藏」）乃執卷問字。師曰：字即不識，義

 即請問。尼曰：字尚不識，曷能會義？ 師曰：諸佛妙理，非關文字。」（《壇經‧機緣品》）「三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有。不能自悟，須求善知識指示方見；若自悟者，不假外求。 若一向執謂須他善知識望得解脫者，無有是處。」（同上，般若品）

 「心迷法華轉，心悟轉法華。誦經久不明，與義作仇家。無念念即正，有念念成邪。有無俱不計，長御向牛車。」（同上，機緣品）

 2、定慧一體：「我此法門，以定慧為本。大眾勿迷，言定慧別。定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。」（同上，定慧品）

 「迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，妄不起心，即是一行三昧。作此解者，即同無情，却是障道因緣。」（同上，定慧品）

 「觀有人教人坐，看心看凈，不動不起，從此置功……。此法門中坐禪，元不看心，亦不看凈，亦不言不動。」六祖斥那種教人坐禪，「看心看凈，不動不起，從此置功」者為是病非禪，即同無情。

 慧能與神秀弟子志誠問答：

 「師曰：汝師若為示眾？」

 「對曰：常指誨大眾，住心觀凈，長坐不臥。」

 「師曰：住心觀凈，是病非禪；長坐拘身，於理何益？聽吾偈曰：生來坐不臥，死去臥不坐，元是臭骨頭，何為立功過！」（同上，頓漸品）

 「不行直心，非佛弟子，但行直心，於一切法上，無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直心坐不動，除妄不起心。」

 3、禪門頓教（法無頓漸，人有利鈍）――「三無」工夫：無念、無相、無住。「善知識，我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，人之本性。」（同上，定慧品）

 「善知識，是人性本自淨，萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡行，思量一切善事，便修於善行。知如是，一切法盡在自性。自性常清淨，日月常明，只為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠（慧）風吹散，卷盡雲霧，萬象森羅，一時皆現。」

**三、禪之「自性」（見性成佛）義**

善知識，小根之人，聞此頓教（法無頓漸，人有利鈍），猶如草木根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能増長。……般若之智亦無大小，為一切眾生自心迷悟不同。迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根。 若開悟頓教，不執外修，但於自心常起正見；煩惱塵勞，常不能染，即是見性。

不悟，即佛是眾生；一念悟時眾生是佛。

世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽。

若識自性，一悟即至佛地。

善知識，凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。」（同上，般若品）

自性迷即是眾生，自性覺即是佛。（同上，決疑品）

 五祖為慧能說金剛經至「應無所住而生其心」，「慧能言下大悟：一切萬法不離自性。遂啟祖言；何期自性本自清凈，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法！」

六祖以「念般若」代替五祖之「念佛名」（一字佛）。佛與般若本無分別，但一般人將「佛」每解為外在的十方三世佛，不免向外覓佛；或有求加持，求攝受的他力傾向。六祖禪是直探根本，將一切發願，懺悔、歸依、佛，都直從自身去體見，從自身本有「菩提般若」中去悟得「三身在自法性，世人盡有，為迷不見，外覓三如來，不見自色身中三身佛。」「凡夫不解從日至日，受三歸依戒；若言歸佛，佛在何處？ 若不見佛，即無所歸。」

 「一行三昧中，於一切時中，行住坐臥，常直心是。凈名經云：直心是道場，直心是凈土。莫心行諂曲，口說法直；不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直心坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。作此解者，即同無情，却是障道因緣。」（同上）

**十五、唐以後佛教各支之融通及回歸儒道**

 宋代延壽《宗鏡錄》：「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。」後倡「禪凈一致」。

 明代智旭（1599-1655）：「禪者佛心，教者佛語，律者佛行。……不於心外別覓禪、教、律，又豈於禪、教、律外別覓自心？如此則終日參禪、看教、學律，皆與大事大心正法眼藏相應於一念間矣！」（《靈峰宗論‧法語三》）

 北宋天台宗學者智圓（976-1022）：自號「中庸子」。自稱「以宗儒為本」，「非仲尼之教，則國無以治，家無以寧，身無以安。」「國不治，家不寧，身不安，釋氏之道何由而行哉！」（《中庸子傳上》）

 真可（1546-1623）：認為儒、佛、道三家「門牆雖異本相同」）

 德清（1546-1633）：「為學有三要：所謂不知春秋，不能涉世；不精老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。」（《憨山大師夢游全集‧說學要》）

**十六、佛教哲學思想源流圖**

原始佛教（公元前六、五世紀）

部派佛教（公元前四至一世紀）

上座部

小乘「說一切有」部

大眾部

「說空」

犢子部

「有我」

說經部

「無我」

大乘佛教（公元前一世紀至公元後七世紀）

大乘空宗（「性空唯名」）

「緣起性空」、「中觀」

《般若經》從現象之分解入路、

蕩相遣執，破相、破性、我法二空

 **↓**

龍樹般若學「八不緣起」

〈中論〉〈大智度論〉

 **↓**

道安及其弟子 六家七宗

 **↓**

鳩摩羅什及其弟子 僧肇

肇論：「不真空論」

 **↓**

吉藏「三論宗」

「四重二諦」

大乘有宗（瑜伽行派）

「境無識有」

前期唯識（「虛妄唯識」）

無著、世親：唯識宗

阿賴耶系統

「三界唯心，萬法唯識」

「唯識緣起」

「三自性」

後期唯識（回歸印度無著世親）

法相唯識宗（唯識宗）

玄奘（600-664）

「轉識成智」「共相種子」

「心理為二」妄心為主，正聞熏習為客

如來藏（真常）系統（真常唯心）

《湼槃經》竺道生（355-434）湼槃宗

「真空妙有」

「般若無我，佛性有我」

 **↓**

《大乘起信論》（馬鳴造、真諦譯

498-569，546至中國）

「一心開二門」

「真如緣起」

真心為主，正聞熏習為客

天台宗（《法華經》）

智顗（智者大師538-597）

「三諦圓融」

「性具實相」、「性具善惡」

湛然（荊溪大師711-782）

「無情有性」

華嚴宗（《華嚴經》）法藏（賢首大師643-712）

「四法界與一真法界」

「一即一切，一切即一」

澄觀（737-839）

「有情有性，無情無性」

（法界緣起）

禪宗《金剛般若波羅密多經》

六祖惠能（638-713）

「見性成佛」，頓悟

「定慧不二」、「無念、無相、無住」不依經論，別子為宗，教外別傳

**附篇一：化悲歸如、非縱非橫與佛教現象學**

**一、佛教義理之開展與歸復：**般若學――唯識學――真常教――性空緣起（如如）

1、由般若學破自性，我法二空，撤消萬有，唯餘如如。

2、由唯識學攝境歸識，境識皆無自性，境無住，識亦無住，若此，亦無解脫可言。故另說「轉識成智」。

3、既言解脫，即須一反照反觀，顯凈照染。染不顯染，唯凈顯染；凈不顯凈，唯凈具足相應，照染顯淨。故必歸真常心，再言「一心開二門」，二門各總攝一切法。

4、唯真常心一往不返必至緣理斷九，故須返回自消其體，轉依為即，方可言佛教圓教之出現――「即」的智慧，由「即」而返言佛教現象學

**二、佛教關於現象世界之存在的說明，**是現象之為現象，不增不減，如實觀之，其共同性格，為緣起性空，無體無住，如幻如化。此般若經之根本要旨，佛教大小乘之共法，以般若智撤消萬有，我法二空，不住生死，不住湼槃。此佛教對世界存在之說明理論，轉手即可成為佛教之實踐理論，其中之理論關節，在如何證立一存在的真正主體──存在的樞紐：存在之照明者與轉動者。

在般若學之後，遂有唯識學之出現。唯識學由般若學之泛說緣起性空，轉講一存在的樞紐，存在之認明者與轉動者，此即八識系統（阿賴耶系統）。唯識學之觀世界之方法為「攝存在于覺識」、「攝存在于意向」，凡存在皆以相應作用為義，「境不離識，唯識所變」，故曰「唯識」。但唯識宗另立種子，種子須熏習現顯，雖云「種子――起現――熏」三法展轉，種子究不能獨立作體，而終于「無體」、無住無本、非有非無。即此非有非無而純依他，則曰轉識成智，是唯識學終轉向真常教之佛性學，由虛妄唯識，意向於生滅，即生滅而證苦集，證苦集即證滅道，即證真常唯心，證真如佛性如來如去。「如來無所住，無所住名為如來。」「是心不住、住於寂滅、無所依止。」（八千頌）「從無住本立一切法」，「應無所住而生其心」，無住于色亦無住于心，唯餘如如（如是如是），是曰真如，而歸於徹底的現象論。

**三、佛教關於人生終極理想目的之說明，**是解脫、還滅得度論：然還滅解脫原義不是毀滅，而是即有無有，於相無相，於念無念，「從無住本立一切法」亦即「還一切法於本無住」，即此言「如實觀，如實知，真實行」。生命的理想目的轉為逐一撤消那法爾本有之生命目的，即自然機制之不斷的念念目的而還滅之，即目的而無目的，而歸于解脫之目的，此則為一無限歷程，而並無一所謂終極之目的，「滅三種心，名為滅諦。謂假名心、法心、空心。」（成實論卷十二）煩惱即菩提。「湼槃與世間，無有少分別；世間與湼槃也無少分別。湼槃之實際，及與世間際，如是二際者者，無毫釐差別。」（龍樹）亦即不住生死，亦不住湼槃。

**四、佛教唯識學關於現實世界之說明**是「境不離識，唯識所變」，則現象經驗世界不能離開人的識心之種種功能（攝收、統覺、呈現功能）而獨立存在；反之，人的識體、識心（所謂認識主體）之為識心識體，亦不能離開可經驗可起現而為象之客境而獨立存在，而互倚地互存地俱起俱寂。

1、若五蘊熾盛，色受想行識（俗謂生命力）熾如火輪旋轉在生死苦海，「有情輪迴生六道，猶如車輪無始終。」「三界虛妄，唯是一心作。」「三界唯心」，「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」（華嚴經十九）是則念念相續，生死輪迴，種種有為法，薪盡火傳，而可說火無住無本無體。

 2、若就現象而為現象而觀之，不施加任何有為法，不施加遍計所執性之計執妄作人為的決定，更起我執、法執，而如實觀之，不增不減，即現象之為現象，就是空，就是緣起，故般若智亦不離緣起法，正是「心如工畫師，能畫諸世間」而無所說（無所作概念之決定），歸于如如。如是能畫者畫而不畫，現而無自性，即現即空。空不異色，色不異空；空即是色，色即是空；唯作如是觀，如幻如化，一切唯識，一切唯色。

 3、若就現象之為現象而如實觀緣起性空，即緣起性空說無自性，說無生法，說我法二空，則為解脫的佛教。就着緣起而橫觀之，化體化用以歸相，而為如如境論亦即現象論的佛教。或由橫觀而窮盡之而虛折向上，即一一物事反思其存在之目的，而有一虛說的實在論的如來藏自性清淨心之「一心開二門」。「一心開二門」者，一者心真如門，二者心生滅門，是二種門皆各總攝一切法，以二門不相離故。不相離者，心真如門即顯心生滅門，唯心生滅門以其生滅故即顯心真如門，即生滅而還滅，煩惱即菩提、生死即湼槃。生滅門是流轉地總攝一切法（即世間而出世間），真如門是還滅地總攝一切法（即出世間而世間），「復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本已來一切染法不相應故，謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性非有相，非無相，非非有相，非非無相；非有無俱相，非一相，非異相，……。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故。即是真心常恒不變，淨法滿足，則名不空；亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。」（大乘起信論），故有「空如來藏」、「不空如來藏」（勝鬘）。以轉妄言空，言空即于不空，而不空即于空（能空），唯空顯實（不空）。所有的工夫全落在立性、破性、破相、顯實（慧遠判教之「四宗」）上；最後所顯之實際實相即是無相，即是如相，唯是一解脫滅度之理想之順着九法界之一切法作染淨翻轉之無盡實踐。「一念無明法性心」之一心，開二門即依二門，復二門相依，復依一心，一心無住開二門，之相依無住廻旋翻轉而無限。以唯真心故，終緣理斷九（若起信論、華嚴宗）；以應無所住而生其心故，以不斷斷，以不住法住九法界，以不住法住佛界，九法界與佛界互具如水（若天台圓教）；以不住法住「二門」，以不住法住「一心」，二門一心畢竟空。「畢竟空」正是如來藏自性清淨心之「自性」，亦正是禪宗六祖「何期自性本自清淨，何期自性不生不滅，何期自性本自具足，何期自性能生萬法。」之「自性」。以「以有空義故，一切法得成」故，一切法與佛法以空義得成。畢竟空者，即不空而空之，即空亦空之之無限寂化之謂。是知佛教之根本教義教路，唯是攝所歸能，染淨翻轉，色心不二，化悲歸如，如者空如，空空如也，之歸寂歸如工夫之無窮無盡的修行開展。

 五祖為慧能說金剛經至「應無所住而生其心」，慧能言下大悟：一切萬法不離自性，遂啟祖言：「何期自性本自清靜，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」「善知識，我此法門，從上以來，先立無念為宗（於念而無念），無相為體（於相而無相），無住為本（不住生死，不住湼槃）。無相者於相而離相，無念者於念而無念，無住者，人之本性（本性無住，從無住本立一切法）」（壇經）是純依他住，並無自住、依而復即，「三位一體」即無三無一無體。故曰：「亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」「若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此則是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心。故非縱非橫，非一非異。玄妙深絕，非識所識，非言所言。」（智顗《摩訶止觀》卷五）是化悲歸如，中止判斷，非識所識，非言所言，回到現象之如如。

**五、佛教現象學之基本思想**

1、佛教之苦諦意謂：就生命存在之目的理想言，即使排除所有精神價值文化意義之目的，此生命存在本身亦可以其之持續存在為其目的；然生命之為生命即永在欠缺之中，永在生老病死之中，亦即永在此生命之喪失其持續存在之中（即或個人已超越此以持續存在為生命之目的，但仍因此，而更不忍于他人生命之不能持續存在，不忍于他人生命不能以其持續存在以修道而進于其更高之自由之生命目的）此即苦諦之深層意蘊。由此苦感，佛教證悲言悲，立無生法，解消將生命執為一我。生命還原為緣起性空，並無一持續之我之生命及其生命目的，而只有生命現象，不生不滅，不來不去，不常不斷，不一不異。如是無我、無生，只有現象如如。

2、唯識學攝境歸識，同時即識即境，境識互倚依他無住，然則一切唯識，亦即一切唯色、唯聲、唯臭、唯味、唯觸，唯如是如是。

3、「一心開二門」二門各總攝一切法，以二門不相離故，是則即生滅門見真如門；離生滅門，實無真如門。如是即現象即生滅即不生滅即空如。以至如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、緣、果、報，如是本末究竟等。

4、一心開二門，二門總于一心，此一心亦只能歸于開二門，生滅門即還滅門從無住本立一切法，仍是無體無本、無住、不住于一心，如是，仍是歸于現象之如如而不住不染、不斷斷。

5、是則成佛亦是即九法界而成佛，成佛且須即色即聲即一切法而成佛，而一切法在無執無為如如地現而無現，無現而現。

**附篇二：佛教造像藝術的文化意義與精神價值**

佛教造像藝術之文化意義與精神價值，可分為宗教信仰的、品評的、學術的、美學的，以及藝術史的，等多個層面，而又互相關連，作單一之表現、唯一之表現。

**（一）佛教造像之宗教信仰意義與價值**

 佛教研究專家馬拉拉塞克拉Dr.C.Malalasekera 曰：「佛像不過是一個象徵、符號、代表，有助于觀想和回憶佛陀。對於崇拜之目的而言，像之有無，無關緊要。但一尊佛像、一圖像，或一些象徵性的物品，對于集中意念很有幫助。……佛教修行者在對佛陀敬禮的時候，在自己心中憶起大師生活的形貌，以使他的崇拜生動而有意義，證明佛陀雖然逝去，其感化力仍然持續。」

由追憶佛陀之生命，體會佛陀生命原是無限的慈悲，佛的初懷原在救有情眾生于生死苦海，四十九年說法弘教，若離此悲懷則全無意義，故佛陀將寂時說「四十九年說法未曾說一字」，正為的表示所曾說種種法，雖重證如，說苦、說集、說無常還滅，然全發自佛的慈悲初懷，不能離此悲懷，視種種所說為實法（實在論的實有）；為外在於修行解脫（成為清凈無為者）之實踐目的之所謂客觀存在秩序，反過來支配人的生命者。「四十九年說法未曾說一字」整句所言就是這意思。

 由此「四十九年說法未曾說一字」，體會佛陀生命原超拔于各部派大小乘佛教種種說。從種種議論紛爭浮動，回到佛的本懷、佛的生命本身，原是不可言表的沉定莊嚴。觀想者遂摒除先前習得的種種說，息滅一切離念，內心產生一種似曾相識却又久違了的平靜的崇敬與純凈的激情，頓入三十二相（謂佛陀天生不同凡俗的三十二相貌，及八十種微妙吉祥之特徵，合稱「三十二相八十種好」）[[4]](#footnote-4)，更由佛陀之「相好」而思眾生皆有佛性，三十二相眾生身俱具，如來之藏常住不變，垢衣（俗念塵垢）所纏，淪為眾生而已。此則由觀悅佛相而直探佛本懷，由欣喜佛「相好」而思慕凡聖等一，覺時眾生即佛。「如來藏自性清凈，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏；如來之藏常住不變，亦復如是。」（《楞枷經》）

「深信含生凡聖同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自他，凡聖等一，堅住不移；更不隨於言教，此即與真理冥，無有分別，寂然無名。」（《二入四行》）

「法佛者，本性清凈心，真如本覺，凝然常住，不增不滅。」「從本已來，身心清凈。」（《達摩禪師論》）

此是從宗教信仰者、修行者之立場，說佛像藝術之意義。這自是宗教意義的。

**（二）佛教造像藝術之感觸的、興會的、慰藉的精神意義與價值**

 當一個人，或在藝術圖冊，在美術館中，遊名勝看古剎，逛文物店，忽然遇到佛教造像，你的目光、腳步、呼吸，以至心思，一下子定住、停駐，如遇故人，如釋重負，平日累積的人生感觸、種種衝突緊張，頓時冰釋；種種對立紛馳的心情感受、千言萬語、委婉曲盡一齊投射到諸佛菩薩造像身上。他們常散發一種莊重秀美氣，飄逸凝重氣，蒼桑新銳氣，以至閒適的勇猛氣、持重的俊俏氣、柔美的倔強氣、稚拙的嬌憨氣、簡約的富貴氣，神秘而坦率、兇猛而嫵媚，嚴肅得精奇，抽象到精緻，深刻至濃鬱甘美，包容得任何金碧輝煌、慣縱至一切奇工異巧，蘊藉而奔放。無論所遇何人，世間出世間，佛像還他一抹永恆的微笑。

 俗世的煩惱，遊子的倦，時代的感嘆，家國的破碎，貧的、富的，清的、貴的，逆的、順的，在這抹微笑之前，暫時化為一縷清煙消散無踪。也不分這微笑，是健陀羅的、秣菟羅的，或南傳的、北傳的；西亞印度的、克什米爾的、尼泊爾的，或東亞諸國的，中原顯教的，或藏傳密教的。以至于不知這莞爾綻放的是北魏的硬朗精奇而幽玄的笑，還是北齊靜謐含蓄而由衷的笑，是隋代的平直倔硬，還是唐朝的莊盛婀娜，是宋的清麗端莊，還是金元的雄壯、明代的典雅，清代的規範。

 也未及理會這抹引人沉思的微笑，仿佛在哪裡見過？是親人、是孩童、鄰家子女，或從漫長中世紀走過來、終於深深呼吸過人間空氣的意大利蒙娜麗莎的笑，還是西斯庭聖母的聖潔的笑。

**（三）佛教造像之發現、追尋、考古、印證之意義與價值**

 佛教造像既來自宗教，來自對世尊的追慕崇仰，來自佛教特殊的宗教理論、宗教人物與佛教故事，故佛像原是一宗教文化符號、一象徵。所謂「盡意莫若象，盡象莫若言。」面對一佛像文物，在美的感興讚嘆時，即湧出一求證此造像之佛教身份、原先供奉所在之寺廟所屬何方、哪宗哪派、造于何年代、屬何種文化傳承，以至作者、作坊，此造像的流傳之緒，保存狀態、造像之材質、技術、沿革，等等。不同的文化區域重視不同的佛教人物造像，代表何種宗教追求，什麼時代凸顯何種教理之代表人物之崇拜，又說明什麼問題，等等。而佛教造像之本土化，與當地藝術同化之問題，更不待說是。

 如在佛教誕生的印度（古印度）等地，流傳最多的是石雕釋迦佛的八聖道造像，以釋迦一生八階段之聖相為一組來表現（如下天、入胎、誕生、出家、降魔、悟道、轉法輪、湼槃），表示古印度佛教徒注重佛陀的生平事迹，希望觀想其修行成佛之經歷，以仿效之以求道解悟。中國佛教造像則以佛三尊為最流傳，主尊佛加兩脅侍（如釋迦主尊左右為阿難、迦葉脅侍，或釋迦加觀音、金剛手（或虛空藏菩薩），或釋迦加文殊、普賢。是中國信徒樂見釋迦佛有弟子輔助也。

 或主尊阿彌陀佛加觀世音、大勢至兩菩薩。

 或藥師佛（無量壽佛）加日光菩薩、月光菩薩兩脇侍。此中國佛像之主導態勢。民間佛像則多觀音菩薩，或以其必善解人意故。

 日本佛教造像則多彌陀佛，民間則多地藏菩薩，以凈土思想盛，及眾生輪迴之念重。

 中國知識分子則喜禪畫禪詩。禪之為禪，頓悟也、活脫也、不拘一格也。

**（四）佛教造像之美學解讀之精神意義與價值**

綜合宗教信仰的、主觀感受的、客觀印證的，而作整體性觀照，以達至佛教藝術之美與佛教終極關懷（解脫）之相應：「美是道德的象徵。」（康德），「美是理念的感性顯現。」（黑格爾），「藝術是生命之表現。」（Dilthey），而由「相」（現象）悟入「無相」（牟宗三），或化無情有情、導有情入法界緣起，事理無礙、事事無礙，頓入一真法界。

**（五）佛教造像在中國各時期所表現之精神氣質**

**――以生命成長之階段性格為觀照中心**

**1、北魏時期**

 模仿、摸索階段的莊肅與純真畏却。由童真畏怯進入傳移模寫，以至骨法用刀，抽象而嚴肅，在損之又損中尋找自己的語言，成功北魏造像之典範：童年期之「秀骨清相」。

**2、北齊時期**

 少年期的美悅明凈，與玄學流風浹洽吹拂。

**3、隋朝時期**

 青年期的方頤壯碩。

**4、盛唐時期**

 壯年期成熟豐盛而不乏試探和飛揚，婀娜嫵媚與端莊雄偉並存。世間出世間的自由揮灑、淋漓盡致。其中水月觀音造像成為穿越時代地域不可逾越的造像藝術巔峰。

北魏至唐代的佛教造像遺留至今的多是石雕及少量金銅造像，木雕、泥塑、夾紵造像存世甚少。此當然亦與材料之保存性有關。

**5、宋代**

十一世紀佛教在印度本土早已衰落以至「絕跡」。中國佛教在唐代以後唯餘小乘及禪在民間及文士中自然流傳。宋代理學興盛，取代佛教之主流地位。與此相應的是佛教藝術特別是石雕造像大不如前。木雕造像承唐代遺風而轉向凝歛灑脫雋永。

**6、元、明、清**

各類造像多軟弱無力，欠神氣風韵，呈衰老之態。偶有精美者，多為金銅造像。

**（六）附錄：大自在的微笑**

**――中國佛像藝術的啟示**

 瑞典學者斯里仁（Siren）在一九二六年出版的《中古時期的中國雕刻》一書中就文藝復興大師作品與中國佛像進行比較，他認為前者只不過重視生命表面的一些漣漪，而後者則體現了生命淵澤之整體靜穆和大和諧。「就拿米．開朗基羅的作品和某些中國佛像、羅漢像比較，試把摩西放在龍門大佛旁邊；一邊是變化複雜的姿態、突起的肌肉，強調動態和奮力的戲劇性的衣褶；一邊是全然的休憩、純粹的正向，……幾乎沒有個性，也不顯示任何用力、任何欲求之個性。這面容流露的神情溶注於整體大和諧中。任何人看到這雕像，即使不知道它代表什麼，也會懂得它具有宗教內容。它是先知？還是神？這並不關緊要。這是一座完美的藝術品，一種精神性的追求在波動着，並感染觀者。這樣的巨構，使我們意識到文藝復興的雕刻雖然把個性的刻劃發揮極至，其實那只不過是生命淵澤之上一些浮面的漣漪。」

 在經歷了諸行無常，諸法無我，有漏皆苦，湼槃寂靜之後，佛選擇了笑。

 佛像表現的固然是生命淵澤的靜穆和全然的自我觀照，「沒有任何離心力的運動」。但佛亦正因此可應機示相接引眾生，而開展佛的「世情環節」：湼槃――悲憫――寬容――微笑。恐怕正是佛的微笑，使尼釆認定「佛教是歷史上唯一眞正實證的宗教」。

 尼釆說：「許多動物跟人一樣會哭喊，但只有人會笑。」佛選擇了笑，顯示佛的人間性。

 記憶所及，埃及造像一般沉默，耽於「永恆的死」的冥想；古希臘人企望阿波羅的清明和戴奧尼索斯的迷狂，但都不大會笑；雅典青年有天眞的放縱，是朝夕間的漫爛；羅馬諸神平列，威嚴卻毫無生氣；漫長中古有的是釘在十字架上的巨痛沉酣的耶穌和憂愁門生。直到文藝復興，西方諸神回歸人性之渴望流露無遺。但似乎只餘一抹蒙娜麗莎神秘之笑，似笑非笑，決非西方女性所有。此畫背景經考證繪的竟然是中國山水，然則她的微笑，論者謂是達．芬奇從菩薩面相中捕捉得來的。蒙娜麗莎的笑來自六朝菩薩？

 「（佛）厭棄令人醉狂的東西，厭棄一切加速膽汁和血液循環的情緒，既不為自己心煩，也不為他人操心。既不規定慰藉人的觀念，也不藉造作觀念令人愉快。他捨離一切，卻不捨善良和慈悲。佛教排除祈禱，也不要苦行；沒有無上命令，也沒有任何強迫，即使在僧團中也沒有強迫。」（《上帝之死》）尼釆看來很明白佛為何笑，雖然在現實世界尼釆自己懊惱一生，終無緣笑。《大智度論》云：「笑有種種因緣。有人歡喜而笑，有人瞋懸而笑，有人輕人而笑，或見異事而笑，或見羞恥之事而笑，或見殊方之異俗而笑，或見稀有之難事而笑。今是為第一稀有之難事也，為眾生說法欲使之得解脫，是為第一之難事也，……是以難事故而笑。」佛為第一稀有之難事、為眾生說法欲使之得解脫，而笑，是為第一勝義笑！是笑而無不笑，不笑而笑。這莊嚴曼妙不可言喻的笑一日西來，與中國孔子的光風霽月、老子的樸拙天眞水乳交融，鑿鑄成中國佛像世間出世間的偉岸俊朗、深幽嫵媚之笑，一笑傾天下。

 中國佛像典範，魏晉為第一期。六朝玄風，令佛菩薩的笑慧黠淵深，更似思維者、先知。以這尊石灰岩雕立佛像為例，全身方圓剛直，兩腿緊併，一氣而上。軀幹衣褶，減至無可再減，亦滿至無可再滿，把岩石的張力推到極至。頭顱正挺，肉髻特高；潔淨上揚的眉彎，下是深長美目；鼻溝至唇角間便是那種覺者的笑。右手向前施無畏印（施無怖畏與眾生），左手半垂向外施與願印（應眾生之祈願）。他自從岩石中站起，至今一千五百年，多少娑婆塵垢，蝕痕斑駁，只為證見佛性瀰漫。六朝造像由北魏的「秀骨清相」發展到北齊的「明淨舒展」，可謂到達高峰。

 佛教至唐代已完全中國化，佛像造形亦更入世。試看這座白石菩薩像，結迦趺坐於巨大蓮花座上，胸膛開闊豪邁，全身衣褶線條剛勁流暢。圓實的臉龐，雙頰鼓脹，彷彿吹彈得破；兩眼瞪起，小嘴輕抿，小巧的下頦下，是娃娃般肥胖的大下頦。左邊嘴角有一道極細的笑紋，透露她的秘密。她原是鄰家女，只是佛與眾生不二，一日「頓悟花情已，菩提果自成」（《壇經》）。大自然向人生成（西哲康德語），而人向聖向佛生成，而佛聖亦轉向人生成。此尊菩薩像是唐代佛像個性化之突出範例，是佛理念之最感性顯現，大唐無拘束的風華正茂。

 宋代以下佛像多以木雕出之，往往從容自若，這尊木雕遊戲坐觀音像，屈膝盤腿）坐姿略帶放任而優雅，稱「遊戲坐」，又稱「勇猛坐」，為宋元觀音之典型坐姿。身上金箔至少有七八層，為歷代所加，但多剝落。左手持物疾提，右手則撘膝低垂，一疾一舒。頭戴觀音標記之化佛冠，眉目清俊，灼灼有神。最攝人者，是她上翹的嘴唇，滲出高貴典雅的笑――還是北魏開始的那種笑，實證世間出世間圓融無礙。

 英國學者斯力柯Silcock說：「中國人吸收外來文化，將之融注於傳統文化之中，他們有特殊的容受力，極像食蟲花之吸取飛蠅，只吸收消化其精髓，而將軀殼糟粕遺棄。」

 但願中國佛像的笑，再次傾倒眾生。

 （原載於香港《明報月刊》1992年9月號）

1. 卡爾・雅斯培著，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》（北京：華廈出版社，1989年）。參閱本人撰〈從軸心說看中國文化的命運與人類前途〉一文。 [↑](#footnote-ref-1)
2. （雜阿含經十二閣本，頁554-556） [↑](#footnote-ref-2)
3. 見勞思光撰：《新編中國哲學史》（二）（台北：三民書局，民國七十六年九月）頁185。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 三十二相 梵文Dvātrimśmahāpurusalaksana 的意譯，亦稱「三十二大人相」、「三十二大丈夫相」、「三十二大士相」、「四八相」等。教義用語。謂佛陀生來不同凡俗，具有超人的容貌，有三十二個顯著特徵，與微細的特徵 \*八十種好，合稱「相好」。據《大智度論》卷四，是：（1）足下安平立相；（2）足下二輪相（也作「千輻輪相」），腳心有輪寶（神奇的戰車輪）的肉紋；（3）長指相；（4）足跟廣平相；（5）手足指縵罔相，手足指間如蹼狀；（6）手足柔軟相；（7）足趺高滿相；（8）伊泥延膊相（或「腨如鹿王相」），股骨如鹿那樣纖好；（9）正立手摩膝相；（10）陰藏相（陰部如馬）；（11）身廣長等相；（12）毛上向相；（13）一孔一毛生相；（14）金色相；（15）丈光相，身光照四面各一丈遠；（16）細薄皮相；（17）七處（兩手、兩足、兩肩、脖頸）隆滿相；（18）兩腋下隆滿相；（19）上身如師子相；（20）大直身相；（21）肩圓好相；（22）四十齒相；（23）齒齊相；（24）牙白相；（25）師子頰相；（26）味中得上味相；（27）大舌相；（28）梵聲相，聲音清凈深遠；（29）真青眼相；（30）牛眼睫相；（31）頂髻相；（32）白毛相，眉間有白毛，也稱眉間白毫相，平時卷縮，伸開達一丈五，從這裡放出的光叫毫光、眉間光。

八十種好 梵文 Aśītyānuvyañjanāni 的意譯，亦稱「八十隨形好」、「八十隨好」、「八十微妙種好」、八十種小相」等。教義用語。謂佛陀生來容貌超越凡俗，其顯著之點稱 \*三十二相，其微細隱密難見之處稱八十種好，即容貌的八十種特徵。其順序與名稱異說紛紜。據《大般若經》卷三百八十一載，主要講佛的頭、臉、鼻、口、眼、手、足等長相奇特。如第一好，佛的指甲狹長薄潤，光潔明凈，色如赤銅；第二好，手足指頭圓而細長柔軟，不見骨節；第二十八好，唇色紅潤光澤，上下相稱；第三十一好，聲音宏偉，如象王吼聲明朗清澈；第三十三好，鼻梁修長，不見鼻孔；第三十六好，眼睛青白分明；第四十二好，耳輪闊大，成輪埵形；第四十七好，頭髮修長，稠密紺青；第五十七好，面形長寬均稱，皎潔如秋月；第七十一好，聲音不高不低，應眾生心意，和悅與言；第七十三好，以一音說法，有情之類各得其解；第八十好，手足及胸，皆有吉祥喜旋之相（即卍字）等。 [↑](#footnote-ref-4)