

略述印度佛教史

許楚群

佛教在印度興起的契機

- 一・印度地域
- 二・風土特色
- 三・人種複雜性
- 四・吠陀時代的社會
- 五・婆羅門教
- 六・業報輪迴
- 七・沙門思潮
- 八・六師外道
- 九・悉達多創教

原始佛教

- 一・佛陀的生平
- 二・出家修行
- 三・轉法輪
- 四・晚年的不幸
- 五・佛入涅槃
- 六・佛陀在世的思想
- 七・佛在世的教義

部派佛教的分裂及主要學說

- 一・教團的成立
- 二・比丘生活方式
- 三・戒律體系與僧伽
- 四・第一次結集
- 五・第二次結集
- 六・分裂傳說
- 七・統一國家出現
- 八・第三次結集
- 九・部派的發展
- 十・三藏的成立
- 十一・部派主要學說
- 十二・主要部派的主張

南傳上座部佛教

- 一・南傳上座部
- 二・南傳上座部佛教的主要文獻

大乘佛教的興起及主要早期大乘經典

- 一・婆羅門勢力
- 二・印度教的形成
- 三・大乘佛教的興起
- 四・初期的大乘經典

大乘佛教的思想體系

- 一・南印度的情勢
- 二・龍樹
- 三・空的論證法與中道
- 四・大乘佛教的總合
- 五・龍樹的後繼者
- 六・佛典的梵語化
- 七・有部與經量
- 八・大乘經典的新傾向
- 九・如來藏思想⁽¹⁾
- 十・瑜伽師與唯識思想
- 十一・唯識說的體系化

印度中期佛教及晚期佛教

- 一・如來藏思想⁽²⁾
- 二・中觀自續派中觀經量派
- 三・有相唯識與無相唯識
- 四・瑜伽行派與中觀派
- 五・大乘學說二派的命運

密教的形成

- 一・密教的特點
- 二・真言乘
- 三・金剛乘
- 四・時輪乘
- 五・初期的論師

回教徒入侵印度與佛教的滅亡

佛教在印度興起的契機

一 印度地域

印度的地形，位於亞洲大陸的南部，突出於印度洋的半島，面積有四百十五萬平方公里。印度北部被稱為世界屋脊的喜馬拉雅山和興都庫什山等山脈把它與大陸的其它部分隔開，東臨孟加拉灣，西瀕阿拉伯海，南以科摩林海與印度洋相對。這樣的地理條件對印度獨立的文化體系形成很大作用，這一文化體係表現印度的孤立性，與西洋對立的東方文化圈內，它與波斯、中國是有區別的。

從印度半島自身的構成，地理特色有三個部份：

- (1) 印度河流域：北部、西部以克什米爾及巴基斯坦的山嶺，南部包括拉賈斯坦沙漠地帶。
- (2) 恒河流域：由恒河和朱木拿河、恒河和布拉馬普特拉河互交會而成，形成不等四邊的印度斯坦平原。
- (3) 溫德亞山脈以南的地區：橫斷半島中央部的溫德亞山脈以南的地區，為三角形的德干高原。

二 風土特色

印度地形從熱帶到溫帶過渡地帶，一般說屬於熱帶地域。它與亞洲大陸和印度洋的特殊關係，在一年的一半時間東北風向海洋吹，這季風相應，印度季節大體分為暑季（三月至五月），雨季（六月至九月）、涼季（十月至二月）三季節，對居民日常生活有很大影響。有人認為，氣季酷熱，高度濕潤，大氣清澄乾燥三種情況，給予了居民以被動的、忍從的、思索的性格。

三 人種的複雜性

印度的民族包括捫達人、達羅毗荼人等原著民族，入侵的雅利安人和本系統的其它族人，雅利安人與原居民混血。情況極為複雜，難以想象。

達羅毗荼人在上古，他們用石器及銅器、青銅器生產，主要務農，並馴養牛羊等牲畜，手工業及商業也相當發達，城市設計水平高，然而這種文化到了西元前二千紀上半葉衰落。至公元前二千紀中葉就滅亡，原因至還不能確證，但有一假說為

被入侵操印歐語系的雅利安人所滅，雅利安人原居波蘭到中亞之間廣大平原，在公元前二千紀至一千紀年，一支南下印度河上游，一支向西南進入波斯，還有一支遷入亞細亞。自從雅利安人入侵印度後，印度的歷史文化發生了變化，此後印度歷史，開始有了文字資料，這主要靠吠陀文獻。

四 吠陀時代的社會

雅利安人早期歷史和西元前二千紀中葉後，印度歷史的最古資料是「吠陀」。吠陀文字屬印歐語系，稱吠陀梵文，吠陀原意「知識」，共有四部吠陀：「梨俱吠陀」最古，形成於西元前一千五百年至一千年，文獻為對神的贊歌的合集，其中對自然現象、威力，如風、雷、雨、電等構成要素，以抽象觀念等予以神格化，作為崇拜對象。諸神被配置於天、空、地三界，據稱有三十三位神（或作三千三百三十九位神）。吠陀設祭壇，祭祀獻牲，奉敬多神中的一神，在祈禱中期待得到現實利益。梨俱吠陀的思辨，首先贊頌宇宙由「造一切者」、「祈禱之主」、「黃金之胎」等創造的「創造贊歌」，其次是贊頌從布路沙（原人）產生萬物的「原人贊歌」，最後則是贊頌宇宙的本原是「彼之唯一物」的「無非有歌」，至此而達到「極限」。

「擧摩吠陀」、「耶柔吠陀」、「阿闍婆吠陀」大約形成在西元前一千年至六百年，所收內容包括獻祭儀式頌詩、儀法、咒語等，他們所反映的時代稱為發展期吠陀時代。每部吠陀經都有各種注釋性的散文集，被稱為「梵書」，後面部份叫《阿蘭若書》《森林書》，其後，還有評注性的附加部份稱為《奧義書》，含義深奧的哲理。

雅利安人意為出身高貴，他們指原住民是黑色，沒有鼻子，稱原居民為「蔑戾車」，意指蠻人，或稱「達薩」，意為敵人。早期吠陀的雅利安人沒有城市，依畜牧為主，向神禱告主要是盼望神賜給牛，發起戰爭主要目的為奪牛。進入印度河流域後漸學農耕，手工業也發展，被征服的「達薩」成為奴隸。《梨俱吠陀》的末卷，首次提到社會地位四個等級，即婆羅門（祭司）、刹帝利（武士）、吠舍（農民、手工業者）、首陀羅（非雅利安人的部落平民，地位低下）。

進入後期吠陀，四等級的發展成為種姓制度，雅利安人東遷至恆河流域，利用鐵器及耕牛務農，手工業及商業生產力提高，商人地位也提升，奴隸制度已確立，有血緣為組織的原居民部落瓦解了，以軍事首領通過戰爭目的在掠奪，擁有很多土地及奴隸，軍事領袖成為當地世襲的統治者。

四種姓中婆羅門為最高，掌握神權及教育權，主持宗教祭祀，教授吠陀經典；刹帝利掌握軍政權；普通的村社農民、牧民、手工業者、從事商業的廣大平民階層，成為吠舍種姓；其後從吠舍種姓中也形成具有眾多土地財富的奴隸主，但吠舍絕大多數為小生產者，有些也淪為奴隸，吠舍種姓以納稅及布施等形式供養前兩個種姓。首陀羅包括被征服的土著居民，失去村舍，不能獨立從事生產，成為奴隸，不能接受教育和參加宗教祭祀儀式。

五 婆羅門教

根據吠陀文獻，早期雅利安人崇拜自然神，認為宇宙萬物，一切自然現象皆受神靈支配，以為祖先神靈不滅，英雄人物死後進身為神祇，崇拜泛神論，有天神（生主，後稱梵天）、雷電神（因陀羅，為戰神）、司法神（婆樓那）、日神（計有蘇里耶、薩毗陀羅、普善等）、火神（阿耆尼）、風神（伐由）、雨神（帕闍尼耶）、酒神（蘇摩）、祖先神（闍摩）等等。

雅利安人的原始宗教，在吠陀本集後面附有《梵書》、《森林書》、《奧義書》，一部分為祭祀、用具、咒語等的規定和解釋，也有一部分充滿哲學，探討宇宙和人的本質，人與自然關係，提出「梵天」創造世界和人類及萬有，一切社會現象。婆羅門壟斷講授、解釋吠陀經典，主持祭祀，掌握天文、地理、曆數，祭司為世襲。

認為吠陀經典傳承天意，是一切知識本源，社會法則依據，借仙人之口傳到人間，約在西元前二世紀至西元二世紀的《摩奴法論》，按，指梵天從火神、風神、日神擠出以〈梨俱〉、〈夜柔〉、〈沙摩〉為特征的永恒三吠陀，還說：法（按此處相當於行為規範）的根是全部吠陀。

祭祀獻供，祈求現世及來世利益，吠陀文獻中有不少關於王室獻祭儀式，舉行力欽祭，每年連續十七天，認為這種儀式可增加中年國王的力量，而且可成為有權勢的大王。國王加冕時舉行灌頂。舉行馬祭，為期三天，預備儀式則持續一年以上至二年，參加儀式有四個祭司，國王的四個妻子，四百名侍衛及大批觀眾，每次獻祭殺大量牛羊牲畜為祭品，還須向祭司獻巨額酬金。《摩奴法論》列舉祭詞有梵祭、祖先、天神、精靈、人祭（供養客人），天神祭是把供品投入火中，稱「燒供」，傳說獻給太陽，可使太陽生雨，此外，還有谷祭、季末祭、冬至夏祭，蘇摩祭等。在早期佛教經典《阿含經》中，可看到佛陀對婆羅門教獻祭宰牲的批評。

吠陀文獻以神的名義對社會的種姓制度作肯定，宣稱梵天（或由梵天創造原人補魯酒）用口創造婆羅門，用手創造刹帝利，用雙腿創造吠舍，用雙腳創造首陀羅。婆羅門從事教授吠陀，主持祭祀，接受財物布施，刹帝利進行統治，作戰和懲罰罪犯，吠舍從事畜牧業、農業、商業、放債，首陀羅從事工業及作奴隸。《摩奴法論》關於四種姓的地位和職業說法，婆羅門至上，有理智，人最優秀，世上任何東西全是婆羅門的財產，有資格享有一切。原始佛教經典《中阿含經》、《雜阿含經》多處提及佛與弟子反對婆羅門（梵志）種姓至上的觀點，針對當時婆羅門到處宣揚自有「清淨」、「第一」、「最尊」、「他人卑劣」而提出批評。

在吠陀本集的附屬文獻中，《梵書》多說祭儀，《森林書》注重祈禱，唯《奧義書》最富有哲理，但種類多，據說有二百餘種，現已匯為總集或為百零

八書，或百二十書，自古認為最有價值的不過十餘種，中國近年所出版的由徐梵澄譯的《五十奧義書》收有五十種奧義書，其中有些古奧義書認為在佛教產生之前已經存在。我們可從一些重要篇章括出以下的宗教觀點。

宇宙萬物有統一本質「性靈」，就是「自我」，因它清淨無染，稱為「梵」，是世界萬有、動物、人，一切自然的社會現象為依據，本原，在時間是永恒，範圍是無邊際，稱「大梵」，每個人都有自己本質「靈性」，也是「自我」稱「小我」，每個人的「自我」與「宇宙自我」並無二致，是合一的，此即「梵我一如」，對一個人來說「生命氣息」為重要，視為人的根本，「自我」的本來含義是「氣息」、「呼吸」，然而表述「自我」以「生命氣息」表示「性靈」、「靈魂」本質。

把「宇宙自我」人格化，稱「梵天」、「自在天」，說梵天造就了日月水火，世間萬物及人類，甚至說眾天神、鬼怪都是梵天造的，從「萬事萬物」，皆出乎自我。「大梵」就是因陀羅神，就是諸天，也創造「十大仙」、「眾天神和天神的住處」。認為「大梵世界」至真、清淨，是「永生」的所在，眾生之所以不能到達這一境界，受到「虛偽迷誤」，想回歸「大梵世界」，就應修持「貞行」，即祭祀、玄默（禪定）、齋戒、隱居林間修行等，唱贊《奧義書》。

六 業報輪迴

業（羯磨）指人的行為，婆羅門教宣傳人的善惡業為將來帶來不同果報，有殺生者，死後轉為下等種姓或畜牲、植物。如習吠陀、苦行、行善，死後轉生為上等種姓，以至成為天神，與「大梵」合一，從「梵我一如」個人的靈魂（我、自我）與宇宙靈魂同等，自然自我清淨無染。對於業與靈魂的關係沒有詳說，以種種理論來表顯婆羅門至上的種姓等級制度作辯據，廣大下層民眾不為滿意，到西元前六至五世紀，婆羅門教面臨各種新思潮挑戰。

七 沙門思潮

西元前六至五世紀，恒河流域農業、工業，商業很大發展，勢力的增長，舊有的階級制度發生變化。在佛教的原始經典（如《阿含經》）中關於當時的階級或身份，舉出六種：「王族、婆羅門、庶民、隸民、屠夫、清道夫。」並且記載，即使是出身為隸民的擁有財寶、米谷、金銀的工商業主，也得到來自

王族、婆羅門、庶民的敬意。相對在婆羅門種姓當中有亦醫生、佣人、樵夫、商人、牧人、屠夫、獵人、商隊的嚮導，婆羅門種姓的敗落由此略見一斑。

這種社會環境促成了自由革新思潮產生，傳統的權威衰落，社會上形成新的統治階級領導集團。佛教文獻中提到作為新統治階級的組成包括：受過灌頂的刹帝利國王、地方豪族、將軍、村長、行會首領、氏族首長。

據佛教的原始經典、阿育王碑文和希臘的拉丁文獻等推論，在初期佛教時代（西元前五至三世紀），與婆羅門教對立的新的精神指導者「沙門」，處有強力的地位。

沙門是這個時代革新思想家的總稱。他們游歷各地或在森林修行，或在村落說教，作為說法的報酬，人們布施他們食物，他們依此維持（乞食）生活。他們因生活表現不同而被稱游行者、遁世者，苦行者、行乞者（比丘）等，作為團體的指導也尊稱為沙門。沙門是僧伽，宗教的共同體之主，教團之主。古代的婆羅門社會主張血統的純粹，婆羅門種姓自認為諸種姓中地位最高，而沙門共同體卻不問階級和身份，都允許出家，佛教和耆那教的創始人都出身刹帝利種姓。這時代，農村社會姑且不論，在城市中，刹帝利取代婆羅門提高了地位，國王雖被認為是社會上最高統治者，但不被認為是神聖的。他們對宣說人人皆應尊奉之法的沙門，親自拜訪受教。

在沙門之中，有些圍繞著世界和人生的重大哲學、果報、生死輪迴、精神解脫等宗教理論、思考、辯論，提出各種的宗教理論和實踐方式。佛教經典把婆羅門教及以外的沙門學派，稱為「外學」或「外道」。在佛教創立時有很多外道，有的佛經說有九十五種外道，有講九十六種，甚至有四十九千邪命外道，四十九千外道出家。其中有六人的學說影響較大，在佛經稱為「六師外道」。

八 六師外道

1.富蘭那・迦葉（不蘭迦葉）

姓迦葉，從母得名富蘭那。否認因果報應論，認為是無因無緣論和無道德論。他說：「無福無施，無今世後世善惡之報。」〈《增一阿含經》〉因為萬有無生無滅，事物之間不存因果聯繫，自然行善得善報，行惡得惡報的業報輪迴論就不能成立，他說：「一個人無論是自己去殺害眾生，還是教人殺害眾

生，都不算作惡。自己或教人去偷盜、淫佚、妄語、放火，也沒有罪，不會有報應。相反，到處布施行善，也沒有福報。人們道德好壞是自然的，是無因無緣。」

2.末伽梨・俱舍梨子（末伽梨瞿舍梨）

從母得名俱舍梨子，末伽梨是字。認為人的一生是命運決定，個人意志和行為

是宿命論，因此從事任何道德修行和行善都沒有意義。他說：「無力，無精進，無士夫方便，無士夫精勤等等的一切人，一切眾生，一切神，無方便，無力，無勢，無精進，無堪能定分，相續轉變受苦樂六趣」；「苦樂常住，生死定量。」〈《長阿含經》〉。

還否認善惡因果報應和三世輪迴論，反對婆羅門倡祭祀布施，他說：「無施無為，無祭祀法，亦無善惡，無善惡報，無有今世，亦無後世，無父無母，無天，無化眾生。」《長阿含》《沙門果經》。實際否定婆羅門教宣揚的梵天創世說法。末伽梨被認為是古印度重要的哲學派「邪命外道」創始人。邪命外道是佛經中的譯法。原意「嚴格遵守生活規則的人」。這派別在後世與佛教、耆那教都有較大的影響。

3.阿耆多・翅舍欽婆羅

阿耆多是字，欽婆羅是粗敝衣名。認為人從「四大」地水火風構成，否認靈魂存在。他說：「受四大取命終時，地大還歸地，水還歸水，火還歸火，風還歸風，皆悉壞敗，諸根歸空」，「若愚若智取命終者，皆悉敗壞為斷滅法。」《長阿含經》《沙門果經》。也反對善惡果報和輪迴理論，對婆羅門教的祭祀及當時的苦行法，持否定態度。他的學說以四大因素作為世界的本原和基礎，具備唯物主義。被認為古印度唯物主義派別「順世論」先驅者。

4.婆浮陀・伽旃那

亦作迦羅鳩馱・迦旃延。迦旃延是姓，從母得名迦羅鳩馱，他認為構成世界和生命的七種因素：地、水、火、風、樂、苦、命（靈魂）。它們獨立永恒地存在，不生不滅。眾生的身體也由這七種因素構成，但他們之間有空隙存在，並未形成有機的整體。因此用刀殺人，刀只是在七種原素間的隙中穿過，「容刀往返，亦不害命，於彼無殺無殺者」《雜阿含經》。他既承認地、水、

火、風，四大因素是世界的基礎，又承認樂、苦、命，這些精神因素為世界的基礎，在哲學上是二元論者。

婆浮陀・伽旃那又否認因果報應，眾生受苦受樂皆由定命論，不可改變。他說：「無力，無精進人，無力，無方便，無因無緣眾生染著，無因無緣眾生清淨。一切眾生有命之類，皆悉無力，不得自在，無有冤仇，定在數中，於此六生中受諸苦樂。」《長阿含》《沙門果經》。既說命運決定一切「定在數中」，又說無因無緣，實屬矛盾。但他說七種因素，對印度的勝論派有很大影響。

5.刪闍耶・毗羅尼子。（散若夷毘羅梨沸）

從母得名毗羅尼子，刪闍耶是字。回避對事物作出肯定或否定，持懷疑論的觀點，如有人問因果報應，他回答：「此事實，此事異，此事非異非不異。」《長阿含》《沙門果經》。不主張積極修行，認為經過「八萬劫」（可概釋為無窮盡的時間）自然可達到精神解脫。

6.尼乾陀・若提子。

若提子從母得名，尼乾陀是出家號，意為「脫離束縛」，從肉體及精神的束縛中解脫。本名筏駁摩那，是耆那教創始人，稱為「大雄」，相傳他出生於吠舍離的一個刹帝利種姓家庭。年三十出家修行，四十二歲成道，在鷲伽、摩揭陀、跋蹉、拘薩羅等地傳教三十餘年。他在世時與釋尊大致相同。尼乾陀認為構成世界的原素有靈魂（命）和非靈魂（非命）兩種。非靈魂的有物質和不定形物質兩種，物質由原子組成，不定形物質包括運動之因（法），靜止之因（非法），虛空和時間四種元素。物質由原子組成，帶有下降的屬性，而靈魂本身則具上升的屬性，可自由流動。眾生的靈魂由於受到由物質組成的「業」束縛而不能自由，不能從生死輪迴中解脫。從他的解釋中，在哲學上是多元論者。

尼乾陀對世界基礎解釋，主張宿命論的業報輪迴的宗教理論。在《中阿含》《尼乾經》。他認為眾生現世所受苦樂都由宿業（「本作」或「本作惡業」）決定的。由諸種因素「合會」造作的，要宿業達到解脫，是修種種肉體及精神苦行，如裸體不穿衣受日曬雨淋、絕食、常立不坐，睡刺床、火烤身等等，宣稱「若本作惡業」，「彼業皆可因此苦行而得滅盡。」《中阿含》《尼

乾經》。達到解脫，堅守五戒：無相害、不妄語、不偷盜、不淫、無所得（不積私財和不貪財利）。從行動、語言、思想三方面「不復作惡不善之業」，使靈魂不再受業力而輪迴於生死苦惱流轉中。

在佛教產生前後，印度思想家百家爭鳴，上述六師思想是其中最具代表性影響大的學說。此外，還有很多思想學說流行。佛經上記載有「六十二見」及「二十二見」，耆那教經典記載有三百六十三種見解。可見當時各種思想家，提出了種種主張，從所看到的資料分析，當時爭論焦點總歸三個問題。

第一，世界和人類是如何形成？決定人、事現象根本是什麼？有的主張「大

梵」（或稱尊祐），自在天創造世界和人類；有的以四大因素解釋世界萬物和人類的構成；有的以「宿命」決定；有的主張「無因無緣」論；有的對世界永恆或不永恆（常、非常）、有限或是無限（有邊，無邊）等問題爭論。

第二，人有沒有靈魂？有沒有業報輪迴？除了阿耆多·翅舍欽婆羅的樸素唯物

論外，一般的承認人有靈魂（命、想），圍繞人死靈魂滅或不滅（死後有想、無想、斷滅）的問題提出很多見解。

如承認有靈魂，人死後將到何處？轉生到不同地方的力量是甚麼？業報輪迴，在吠陀本集中沒有提出業報輪迴思想，後期《奧義書》才開始接觸這些問題，直到佛教產生之前，對此說還沒有系統，似乎「輪迴」一詞也剛提及。當時社會對業報輪迴普遍關注，思想界的爭論十分激烈。提及業報輪迴必然聯系到道德行為問題。因為輪迴要有一個主體，他生前的業力，將決定他輪迴趣向，六師中的耆那教尼乾陀對靈魂和業報作出了解釋，否認業報輪迴者持無因論，有的否認有過、現、未三世的存在。

第三，怎樣擺脫現實苦難的精神解脫？婆羅門教以最高修行目的回歸「大梵」，其次通過業力轉生為神；六師中尼乾陀主張「苦行」、「持戒」來解脫；有的以為自由自在的生活就是涅槃解脫；有的以為修持禪定達到精神解脫就是涅槃。

在沙門中，流行種種修行方法，其中大部分都屬於苦行。《中阿含》《獅子經》記載佛陀在世時「外道」的諸種苦行方法，計有裸體、有以樹葉為衣，

有不食魚肉，甚至連水也不喝，有的一天只喝一、二口水，有以六七日吃一頓飯，有以只吃野果樹根，有以披頭散髮，有以剃髮，有以拔髮，有以站立不坐，有以光蹲著，有以臥刺床等等形式，也有在深山野林靜坐修禪觀。

九 悉達多創佛教

悉達多原是迦毗羅衛國釋迦族太子。從小愛沉思，常思考人生問題。父淨飯王擔心他受當時修行者影響出家，便提供給豐厚財寶和眾多美女讓他享受人間最高的歡樂，但悉達多見到人生有老的時候，有病時，最後誰都不能擺脫死亡，感到人的一生充滿痛苦及煩惱，同時世間現象無常。在他出城外遊看到瘦弱駝背老人，呻吟痛苦的病者，看到哭泣的親人抬著死屍，又見剃髮托鉢行走修行者。回宮後，決心棄捨太子地位而出家，對父王說：「諸有生者，會有離別。若人覺知世間之中皆有別離而不能捐別離法者，此非善利。又如有人作事不成，死時將至，而不疾為，此非善智。」又作一偈：

「若睹一切決無常，諸有之法終散壞，寧忍世間諸親別，死命欲至事須成。」〈《佛本行集經》〉

可見，悉達多太子看到人事現象無常，為了在精神上擺脫人生苦惱，決心出家。

淨飯王聽到後，心內十分痛苦，見勸無効，以種種方法阻止。悉達多潛伏在馬車，帶一個家奴，在一深夜逃出城。途經跋伽婆仙人苦行林時，打發家奴回國，自己走入森林，剃髮出家。後又到王舍城外的盤荼婆山，繼續修苦行和禪定。後又到尼連禪河邊伽耶附近象頭山下的苦行林，在一棵樹下敷草靜坐。據《普曜經》說：「日服一麻一米」，日夜結跏趺坐，不避風雨，苦行六年。

《佛本行集經》說他「身體羸瘦，喘氣甚弱，如八九十衰朽老公，全無氣力。」

經六年苦行，認為修苦行不能達到徹底解脫，放棄苦行，到尼連禪河中洗澡，上岸受牧女獻乳糜，恢復體力，走到一棵畢鉢羅樹下坐禪，誓言：「不成正覺，不起此座！」據說悉達多連續坐禪思慮了七日七夜，得到覺悟。人事現象逃脫不了因果報應，他創了獨立的原始佛教。

原始佛教

一 佛陀的生平

釋迦牟尼・釋迦，為族名，能仁之義；牟尼，寂默之義。誕生於古印度東北之喜馬拉雅山麓，迦毗羅衛城，是一個小國，釋迦族是此國主人，是當時的貴族共和國之一，於羅泊提河東北（今尼泊爾），分有十個小城，再從十小城選出一位最有勢力的城主作領袖，迦毗羅衛城城主淨飯王，為當時的共和國領袖，太子悉達多（一切義成），母摩耶夫人。出生後七天，母逝，由姨母摩訶波闍提撫養。年七歲，習文藝、武術。年十九，納拘利城主善覺王女耶輸陀羅為妃，嗣一子名羅睺羅。釋尊少年時受到王室良好教育，過著尊榮富裕生活，豪華宮庭，但不感到快樂，故數度出城遊歷，卻起了不滿現實的意念，遂決意出家。傳說：<一>由於在田野裡，見農耕而引起，如《佛所行讚》說：「路旁見耕人，墾壞殺諸蟲，其心生悲惻，痛踰刺貫心。又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬髮而流汗，塵土坌其身。耕牛亦疲困，吐舌而急喘。太子性慈悲，極生憐憫心。」釋尊見貧農（農奴）勞苦而不得休息，眾生互相殘害，不覺慈憫心起，因而在樹下作深長靜思。<二>由於外遊，見年老的龍鍾艱苦，病者疾患纏綿，死人形容變色，深感人世間無常。在當時解脫的宗教風氣影響下，發心出家，願修道證悟後，廣度眾生。年二十九（有說年十九），一日夜半（時十二月初八日），帶僕乘馬車潛出王城，跨上白馬健陟，往東方藍摩國，剃髮為沙門。

釋尊從小就被稱許為：「若當出家，成一切種智，若在家者，成轉輪王。」轉輪王，是不以武力，不為民族移植，經濟掠奪，而是以十善教化，使世間和平、繁榮、安樂、統一的仁王。一切種智就是佛，佛是徹悟人生實相，闡揚正法教化，而使人間實現真正的平等與自在。

二 出家修行

出家修行為沙門，為東方新宗教。依佛說：「家」為男女互相佔有，物質私私組合，依此發展，人間起互相侵略，苦迫不已。出家，只是為了勘破自我，捨卻我所有，以求解脫。釋尊向南遊行，往毘舍離國跋伽婆仙，摩揭陀的阿羅羅仙（阿羅羅迦藍，或作阿羅羅伽羅摩）習前四禪（有色定），再參訪鬱陀羅仙（鬱頭藍弗，亦作優陀羅摩子）習比前四禪更微細更深人的四無色定，明瞭進入最高禪定（非想非非想處定），一旦出離禪定，苦的現象依然，但習

成後，還不能解脫，婉拒繼承師職。又到優樓頻螺村，修苦行。調息、止息、節食、斷食，精嚴苦行，頻臨死亡，還不能解脫，遂捨棄禪定、苦行。

釋尊受優留頻羅村牧女的乳糜供養，在尼連禪河中沐浴，恢復體力，才到林北的伽耶村（今菩提伽耶），畢波羅樹（菩提樹）下，端然靜座禪思，敷草結跏趺，誓言：「我今若不證，無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座。」至二月八日晚，夜觀明星而悟，得一切種智。成為大覺者，為人天之大導師，時年三十五。（諸經論中亦云十九歲出家，入雪山修行六年，出山後，在迦耶山菩提樹下，得悟世間無常，緣起諸理，有說在三十歲成道。）

釋尊成佛後，曾作七七日禪思，享受解脫法樂。感正法深奧，眾生的貪戀，有作不想說法的傳說。釋尊成佛，凡年四十五（有作四十九）載，跋涉遊化，踏遍恆河兩岸，化導眾生，在鹿野苑初轉法輪，說四聖諦，八正道。成道後，在四七日間，於附近樹下，自己受用解脫之樂。第一七日，在菩提樹下，佛在此成道。第二七日在阿踰波羅樹下，有魔王波旬，來請佛入滅而未果。第三七日，在目真鄰樹下，遇暴風雨，目真鄰陀龍見之而即以己身護佛。此龍即受皈依，及為傍生中的第一弟子。第四七日，在羅闍耶恆那樹下，有二商主，提謂、婆梨迦，道經佛處，以蜜供佛，並皈依佛、法而去，此二人乃為最早的優婆塞（奉事三寶的淨信男）。

三 轉法輪

佛法是甚深，但不是世俗學問的精深，而是眾生本性剛強（獸性、人性、神性）的癥結窟宅，不易突破，就難以解脫。傳說，自稱人類世界的創造者「最高神」印度名為梵天，殷勤請佛說法，眾生的確難以度脫，但也有利根而可能達解脫。釋尊到迦尸國波羅奈，為五比丘，阿若憍陳如、馬勝、跋提、摩訶男、十力迦葉，於鹿野苑初轉法輪，證阿羅果，稱五比丘。釋尊以依八正道而成佛，為眾生說法，弟子依法修行，八正道就出現於弟子心中，從佛心而轉到弟子心，降伏一切煩惱，如輪寶般的從此到彼，故名轉法輪。法輪以「八正道」為體。釋尊與五比丘開始僧伽生活，法味共賞，財味共享。不久，隨法出家的弟子達百人，釋尊囑付弟子分頭教化，弘揚正法。翌年，釋尊遊化王舍城，頻婆沙羅（平沙）王受歸依。佛二大弟子，舍利弗、大目犍連，加入釋氏沙門僧伽。那時出家弟子有一千二百五十人。釋氏「以法攝僧」，出家眾的

「和樂清淨」集體生活，在僧伽中，人人平等，依德化的法治，依戒律而生活，在和諧團結，身心安樂，清淨健全的僧伽，努力修證。釋尊成道第五年，受拘薩羅國舍衛城須達多長者的禮請，住進祇園精舍，此乃第二個弘化中心。同年佛陀回祖國迦毘羅衛省親，並度親子羅睺羅出家，接著釋迦族的王室青年及佛陀的姨母和妃子也受度出家。

釋尊曾勸優波離住在僧中，勸大迦葉放棄頭陀行而住僧中。離眾的苦行，受當時東方摩竭陀國與央伽國民間無數人崇敬，釋尊的戒律精神，是集團體的僧伽，佛法在人間的具體形象，釋尊在恆河兩岸，平等教化。五十歲後，體力漸衰，經過四十五年的跋涉遊化，但多住王舍城。

四 晚年的不幸

釋尊的言教身教，隨類攝化，不分貧賤，不別男女老幼，一路程程步行，處處說法，佛法相當興盛。釋氏晚年，有三件不幸事項。

<一>提婆達多的「破僧」叛教。釋尊與釋族密切的東方比丘，覺得佛法
是我

們的。釋尊堂弟提婆達多（阿難菩薩的胞兄），有領導僧眾的企圖，但得不到釋尊的支持。釋尊的見解，佛法不是種族的、國家的、而是世間全人類的，不應以某一族為主體。釋尊說：「我不攝受眾，亦無所教令。」釋尊不以統領自居，也不交與大弟子統領，何況提婆達多！因此，提婆達多率五百初習比丘，脫離佛陀自立門戶，說苦行的「五法是道」（五法內容，異說紛紜）依說一切有部毘奈耶破僧事所傳，指不食乳酪、不食魚肉、不食鹽、受用衣時不截其縷續、不住村舍而住阿蘭若處。又據〈五分律〉所載，不食鹽、不食酥乳、不食魚肉、乞食而不食他食、春夏八月露坐而冬四月住草庵。另〈十誦律〉也有不同說法。

提婆達多趁佛行經靈鷲山下時，投大石欲殺之，佛陀受到石子打擊而足趾出血。

雖由舍利弗與目犍連說法，使初習者回歸於佛法的僧伽，而教團分裂的不幸，影響於未來。

<二>釋族被滅。佛陀祖國迦毘羅衛，早淪為波斯匿王的橋薩羅國的附庸。波

斯匿王向釋族索婚。釋族感非我族類，但又恐開罪，結果，喬裝一婢女，冒充釋女下嫁，後來生下王子毘琉璃。當毘琉璃王子回釋族省親時受到羞辱，才知道了母親和自己的身分，後來登位成了毘琉璃王，就立心進軍迦毘羅衛國，以雪身份之辱。消息傳至沙門團，提議給予實力的支援，然受苦行厭離的時代思潮，不能實現有力的援助，佛陀以大慈悲無畏精神，在毘琉璃王的大軍通過的大路邊，釋尊安閑坐在一株沒有枝葉蔭蔽的舍夷樹下。毘琉璃王聞佛於此，過來禮拜問訊，不理解獨坐枯樹下用意。佛陀說：「我現在沒有蔭蔽的人了！」毘琉璃王聞後，聽「親族之蔭，勝餘人也」的慈訓，感動而退軍。毘琉璃王在部屬挑撥再次出兵，見佛陀還在，又再撤軍。第三次出兵，繞道出發。釋族本身又是僥倖而沒有自信，見兵臨城下，主戰派最先受制裁。是和？是守？一番辯論，殺主戰派首將，開城迎敵，甘受敵人屠城。

傳說佛陀悉聞釋族被滅時，頭痛多日，目睹祖國與親族不幸，佛陀指導人間的

佛弟子，應該關切自己的國家民族的自由獨立與生存。可見釋尊內心，雖然出家，卻沒有忘卻國家及民族，也不能不有所感動。

<三>舍利弗與大目犍連入滅。舍利弗、大目犍連稱「雙賢弟子」，釋尊晚年，

遊他各方，使佛法得到正常的展開。很不幸，大目犍連為婆羅門所襲擊，傷重而死；舍利弗也回故鄉入滅！對佛法的展開，是很不幸的，如《雜阿含經》說：「若彼方有舍利弗住者，於彼方我（釋尊）則無事」；「我觀大眾，見已虛空，以舍利弗、大目犍連涅槃故。我聲聞（弟子），唯此二人善能說法，教誡教授。」

五 佛入涅槃

釋尊年八十那年，在毘舍離安居。而在五十歲後，體力走下坡，體弱有病，自說「朽車」般。在毘舍離居住三個月，率阿難等比丘向北遊行，在波婆，受純陀的供養飲食，引發病勢急劇惡化。勉力前進到拘尸那，於該天夜半，釋尊在婆羅雙樹間涅槃。涅槃前體極虛弱，還化度須跋陀羅為最後弟子。諄諄的教誨弟子：「我成佛來所說經（法），戒〈毗奈耶〉，即是汝護，為汝

等（怙）持」〈《長阿含》「遊行經」〉；不要以為世尊入涅槃，就沒有依怙。諸行是壞法，精進莫放逸，此是如來最後之說。

諸行無常，必然滅壞，佛的色身也沒例外。釋尊在世說法四十五年（有說四十九年），感化無數人民，其勢力遠駕婆羅門教之上；釋尊實一慈悲智慧說法不倦之老比丘，應機指導，未賞自組教義，亦沒對其它異派攻擊，對眾弟子，極其親切，又其生活，至為樸素，戒行嚴明，以平民圓滿人格，留模範於人間；住世八十年入於涅槃。

關於佛滅的年代古來有各種說法，由於古印度傳承缺乏歷史性，所以難以確定。在佛教相傳記載中，有很多與教團有關事件發生在佛滅若干年的說法。確定如下兩個要素：（1）歷史上某事件發生的確切年代；（2）佛滅與事件之間的年數，可以往前推算佛滅的年代。因此，關於佛滅的年代，中外學者有各種說法。關於要素（1）與希臘歷史有關，孔雀王朝的旃陀羅笈多的即位年代（西元前 317）和阿育王的即位年代（公元前 268）是最確實的；（2）據斯里蘭卡上座部（分別說部）的傳承（南傳），阿育王即位是佛滅 218 年，而據克什米爾（說一切有部）的傳承（北傳）是「百有餘年」（或 116，或 160 年），如此，南北傳佛教相差約一個世紀。如根據南傳說法，佛滅的年代是西元前 485 年（268 加 218 減 1）；北傳則認為西元 383 年（268 加 116 減 1）。在以往說法中，對阿育王即位的年代的確有些變化，所以對佛滅的年代有不同看法。一般說法，歐洲學者多以南傳說法進行推算，日本學者則持北傳說法推算。

六 佛陀在世的思想

釋尊是位國際主義者，對軍閥的爭雄，根本不表同情。「戰勝增怨敵，戰敗臥不安，勝敗兩俱捨，臥覺寂靜樂」，這是佛陀對侵略者著名的教訓。釋尊悲憫眾生如一子心境，因種族歧視，互相侵略，國陷民生悲慘，痛心眾生自殘，而有別闢坦途的必要！釋尊倡佛教的解脫論，沒有忽略世間。正確的出世觀，配合世間淨化。釋尊倡種族平等論，消除種族間的歧視、對峙、非法壓迫。抨擊野心者侵略的殘殺，鼓吹無諍的和平。組織大智大悲自由集團，就是社會的自由族。和平共存，多少予當時紛爭的印度以有效的救濟。一切活動，

從倫理的宗教出發。釋尊沒有忽略人間，更沒有忘記祖國。那些以為信佛出家，不問朝政及國家民族的存亡者，無疑是佛的叛眾。

釋尊出家，不但常被外人視為小乘學者，也常誤為消極厭離。釋尊出家目的，是不忍人世殘酷的殺戮，不忍貧農的胼手胝足而不溫飽。在佛本行經太子觀耕故事中，可明白看出。人與人，人與自然間種種的苦惱與缺陷，是佛教觀察的對象。人類愛欲剛強的自私，父母、兒女、兄弟，都在揣度私利，互相誹謗，這種情況擴大，就是民族國家的侵占掠奪。佛陀所說的苦，不只老死，解脫目的，勘破自我愛取，以改變自我的業力淨化。

七 佛在世的教義

<1>佛法以因緣為立義。佛法的特色「因緣論」，每一法生起，必須具備某些條件；凡是能生起的法，皆由緣起。緣起法或因緣法是指法則。宇宙的一切現象在遷流不息生滅中，是因緣假相，可是人性習慣浮現自我執著為中樞，不能察覺人生真實相貌，這狹小假相的我，是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣熏起現行，四緣缺一不會熏起。

佛陀發現見證緣起，方便教導弟子而已。緣起是「法」的又一內容，所以經典多方面表示緣起的意義。如法住，是說緣起確立而不可改易的；法界，緣起是決定的因性；法性，緣起是自然如此的；法定，緣起是不亂的；諦，緣起是如實不顛倒的；如，緣起是如此如此而不變異的。這一切，都表示緣起的實性「性」。

緣生法的「法」指現象或事物，即是緣起理則下而呈現的現象或事物，就是由各種因緣條件和合而生起的種種現象或事物，在佛法看來，由因緣所生的現象及事物，是暫有的，不能永恒存在，所以是無我的，是無常的，所以又說是「虛妄」。空，即是說一切皆由因緣所生的，佛法說「空」，幻象宛然前後生滅相續不斷，並非空無，佛法對宇宙人生的一切物質現象及精神現象所說的真理，只說「變滅」而不說「斷滅」，就是「空」，即一切有為法緣生緣滅，故說為「空」。

<2>四聖諦。是佛陀覺悟的主要內容，佛陀應用他所覺悟的因緣法考察輪迴及解脫的因果關係而發現的真理。佛說四聖諦，教導眾生離苦得樂，教導眾生所作的一切，須對自己負責，為度眾生解脫生死，離苦得樂。

<3>八苦。佛說八苦，是指心身受苦時所生的苦，包括生、老、病、死、求不得、愛別離、怨憎會及五蘊熾盛苦。由於對自我的執著，總希望一切美好的事物永遠保有而壞的事物遠離，但人生變化無常，快樂的時刻終究不能永遠存在，即一切事物遷流不得安定，人生的種種痛苦使心靈創傷。佛陀說解脫方法，眾生要捨棄執著。

<4>十二因緣。是說明有情生死流轉過程，以十二因緣，包括三世二重因果，起惑、造業、受生等一切因果，周而復始，至於無窮，緣起推動我貪、我瞋、我癡、我慢等迷惑的六根煩惱造業，引發身、口、意，顛倒夢想，一切有為法，所謂「百憂其心，萬事勞形」，由惑、業、苦三者連鎖，惑、業、苦，總是自心昏迷妄為，因惑造業，因業受苦，因苦生惑。佛法要習者有覺照，澄清妄念，轉迷為覺，明心見性。一切的惑、業、苦，都是因緣的假相，本性是空，心無執著，妄念也無依據。

<5>八正道。佛說四聖諦之道諦，說明人生修道才能證得涅槃真理。八正道可分為戒、定、慧三學，三學能够互相支持，互相助益，但不能互相取代。持戒，能够堅忍，攝己的身、口二業，斷惡修善；持定，以禪定之靜慮心，掃除心的染習氣，散亂妄念；持慧，重視自我心觀，觀身心無常、無我，證五蘊四大相的因緣假和合，緣起皆空，斷滅一切熱惱，直達涅槃，以求解脫生死流轉。

原始佛教的基本教義以「三法印」或「四法印」加以表述。四法印是諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜（以上三法印）、一切皆苦。其根本則可從「四聖諦」來加以說明。

苦諦：謂生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五陰熾盛苦；總括就是苦苦、壞苦、行苦。是對現實世間的認識，是人生的真理。

集諦：這個原因是，色、受、想、行識的五取蘊；以及無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死的十二有支，說它們前後之間互為因果，互為生滅的條件，是六根對境生起積集苦惱的原因。

滅諦：就是滅除了一切煩惱，苦不再生起。以不殺、不盜、不淫、不妄語、不飲酒，守五戒，修持十善為根本，以清淨的身、口、意三業，不再墮生死輪迴。

道諦：就是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

原始佛教重視對人生問題進行分析，提出五蘊論的主要目的是為了論證人生無常、無我，充滿苦惱。色蘊指人的物質身體，受想行識蘊（稱為名）指人的精神現象。五蘊根源（集），在人們對物質或精神追求或貪愛，帶來「喜樂」（味），但是五蘊變幻無常，歸根到底帶來「苦惱」（患）。因此，對五蘊和五蘊和合而成的人生，應當捨棄（離）。所以論證人生無常、苦、無我的問題。

五蘊論是原始佛教基礎，由五蘊與人生的關係，進一步論證苦、集、滅、道四聖諦，揭示苦因，滅苦道理。由五蘊聚散合離，再推論三法印：「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」；還可推論出「一切皆苦」，成四法印。五蘊的聚合散離，眾生的生與滅，取決於眾生對五蘊是持貪愛或厭棄的態度，故五蘊論又與十二因緣論密切相結合。

原始佛教主張「諸法無我」，即客觀外界不存在一個絕對的主宰者，主體的人也沒有一個起主宰作用的靈魂。這是不是對靈魂的徹底否定？婆羅門教主張宇宙有大我，個人有小我，「我」確實有宇宙靈魂和個體靈魂的意義。因此，佛教說「諸法無我」是反婆羅門教的靈魂主張。原始佛教中「眾生」、「餓鬼」、「地獄」包含鬼神，「天」有濃厚的神秘色彩，其中「人」包含有前世、今世、未來世。佛典紀載佛陀在菩提樹下觀眾生在三界六道中輪迴。沒有把人與靈魂相區別。此後，產生四有說法，即把輪迴於三世的生命分為四個階段：生有（入胎和出胎的剎那）、本有（生死之間）、死有（死時的剎那）、中有（死後到轉生的中間的生命），可見「中有」即靈魂，但這有別於其他主張具常恒不變的靈魂。到了部派佛教時期，關於輪迴主體的靈魂問題，是爭論激烈問題之一，中有（中陰）學說之外，有的部派以「補特伽羅」為輪迴的主體。

原始佛教主張有因果，反對無因論。因果論從總體來說是：「此生故彼生，此滅故彼滅」，即有因必有果，因滅故果滅。這種因果論具體運用，一.是

四諦，有苦因（集）則有八苦，苦因滅則苦滅。二是十二因緣的三世二重因果。

在佛教的體係中，善惡報應、三世輪迴是屬於低層次的教義，《阿含經》中所常提到的「施論、戒論、生天之論」說法，因為它易於一般信徒接受，所以影響很大。**部派佛教的分裂及主要學說**

一 教團的成立

依《律藏大品》傳說，佛陀成道後，在鹿野苑對五比丘作最初說法，他們皆信受成為弟子，是佛教團的初度成立。佛陀對六十名弟子教誡：「汝等已解脫一切束縛，應為利益眾生而遊行。」這是教團初期生活方式簡單規定。

初期佛教的沙門稱為「釋子沙門」，其教法稱「釋子之法」就是佛教被認為當時遊行者的一派。早期，佛教沒有派別的傾向，以推行「法」的普遍化為目的。佛陀的覺悟稱為正等覺，佛滅後，教團也不推舉領導者，而指示以自己與法為依止處。由於法的普遍化，於各地域的「現前僧伽」，以及橫的關係「四方僧伽」的理念形成，遂使釋子沙門的共同體，原始小僧團，發展成為皈依唯一本師與法的教團。

二 比丘生活方式

印度的氣候，每年從六月中旬以後的三個月時期，降雨量大，河川暴漲，常發洪水，比丘的遊行生活以嚴格限制，比丘在這個期間必須停止遊行，尋避難場所，成為遊行者團體之間的共同習慣。

比丘必須托鉢乞食，住處須選擇於街市或村落之外。由於定居環境之差異，乃形成兩種安居的定居處所，即「園」與「住處」。起初「園」、「住處」不過是安居期中的定居處所。安居三個月間的團體生活，制定了布薩、自恣、迦繩那衣等儀式。因有人向僧伽生活供養，致於行乞規定遂失去其必然性。園與住處，變成半永久的定居。住處並不是有組織的僧院，乃構成僧伽的集團。從遊行生活轉到定居生活，形成初期的僧團，加上戒律形成，遂使比丘僧團的修道者集團。

「住處」原為比丘的暫住處，安居完滿後，則荒廢。「園」在郊外的「花園」、「果樹園」，都是由擁有者的個人永久地獻給僧伽，充作宗教的集會或

禪定的修習與法的討論場所，此名為僧園（僧伽藍）。隨著遊行者的漸成定居，以及訓練比丘的依止，有關法的討論，布薩、自恣、迦繕那衣等集合儀式的發展，他們集會的會堂，以致僧院告成。 僧院，據有五種，即精舍、平覆屋、殿樓、樓戶、窟院，其中精舍與窟院應用最久。

三 戒律體系與僧伽

《梵網經》有指示小戒、中戒、大戒。《沙門果經》也含有與此相應內容，這些戒的集成，稱為「聖戒蘊」。具足此戒蘊則內心得感受無垢清淨安樂。戒並不是禁止的命令，乃是自動的要求。小戒的最初是教誡「捨離殺生、不與取、非梵行、妄語」，這與外道習慣法相通的。撇開戒經最重罪四波羅夷法，戒經是立足於當時遊行者團體的共通法。

然而，戒經（波羅提木叉、戒本）全部條文，可分類為八：波羅夷法、僧殘法、不定法、尼薩耆波逸提法、波逸提法、提舍尼法、眾學法、滅諍法，對違反僧伽生活規則，規定有罪或無罪。據傳戒條的制定是「隨犯隨制」的，「戒經」以來的目的，逐漸地組織在定住地發展的集團生活，個人生活裏的檢舉，「戒經」條文形成廣泛的律體系。

佛滅後，沒有指定教主，又沒有統制的絕對權威存在。形成同一「住處」有二團僧伽共居，成為諍論原因。因此有承認分派為合法的必要。為了維持僧伽的和合，有僧伽羯磨的必要。所以乃有僧伽的議事及裁判等事程序。

在發展階段的僧伽組織，可分為七種：

1. 比丘：二十歲以上出家男子。
2. 比丘尼：二十歲以上出家女子。
3. 沙彌：未滿二十歲出家男子。
4. 沙彌尼：未滿二十歲出家女子。
5. 式叉摩那：預習比丘尼（二年）。
6. 優婆塞：在家男子信徒。
7. 優婆夷：在家女子信徒。

以上稱七眾，一至五又稱五內眾，比丘與比丘尼各自獨立；僧伽依僧伽會議經

營自治。僧伽至少由四人組成，舉行授具足戒儀式的僧伽按規定在十人（邊地五人以上），比丘的所有物分為四方僧伽（四方僧物）、現前僧物、個人的等類。

僧伽的教義，所謂「三法印」或「四法印」，又，根本立場依「四聖諦」以認識論的方式說明。十二因緣、五蘊，說明其形成世間生起的原因。以修持八正道，有達成理想世間的方法。

四 第一次結集

據佛陀指示，佛滅後的教團，應以「法」及「律」為依止，所以佛陀一代教法的整理與傳承是必要的。佛陀是隨機說法，教法沒有一定形式，因此，後人乃將教法加以整理，統一編集，以適合傳承。又隨時代轉異，對於法，加以解說。在初期的傳承以口傳，佛法隨得存在，需要具備暗誦一部教法的專門能力。有持律者、持法者、說法者、持論母者、持論者、持經者等專門人才。

據佛教歷史紀載，有幾次結集傳說。所謂結集，是教法合誦的意思，共同誦讀比丘集會中的聖典，承認佛教所說的。附於「律藏犍度部」的末後的二章，有記述第一、第二結集傳說。

第一結集，據說佛陀寂滅當年，在王舍城由五百比丘集會舉行。大迦葉為主持者，優波離誦律，阿難誦法。雖有某些學者對第一次結集的歷史性表示懷疑，但「律」、「法」是最初期的片段內容，是王舍城集會所承認的，這一點被認為此傳說的原始形態。

關於第一次結集，佛經中有各種不同說法，有說集結了佛經、戒律、也有說集結了經、律、論三藏，有說集結了經、律、論、雜集、禁咒五藏。從佛教歷史考據，第一種較為可信。

據《五分律》《摩訶僧祇律》佛陀大弟子摩訶迦葉，在拘尸那辦理佛陀葬事後，率眾比丘到王舍城，自任上座，征得眾比丘的同意，首誦「法藏」，阿難為佛陀身邊侍者「多聞第一」，眾比丘推選任誦集法藏，阿難根據記憶，把佛陀在不同地方對各種人所說的教法，一一講述，說：「我是聽佛這樣講的（如是我聞）。」，阿難所講述在座比丘對其內容，認為符合佛陀原意的就示認可，凡認為不正確或有遺漏就予以糾正或補充。這樣，便會誦確定出最早的佛教經典，有《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》、《增一阿含經》。

接著，推選以「持律第一」的優波離誦集律藏（戒律），確定最早佛教戒律總集，一般八大部分（八段）組成，合並內容稱「五篇」，在最後附僧團受戒，說戒及日常的生活，犯重戒（淫、盜、殺、妄語）逐出僧團。在結集經法、戒律二藏後，摩訶迦葉宣佈：

「從今以後，佛所不制，不應妄制；若已制，不得有遺，如佛所教，應謹學之。」〈《五分律》卷三十〉

原始佛教團所宣說教法、戒律，在佛陀一代又一代的帶領，向社會各階層傳教。第一次結集所編出的經、律二藏，沒有寫成文字，按佛教傳教的慣例，通過師徒之間口頭傳承方式傳到後世。

五 第二次結集

佛滅後一〇〇（或一一〇）年有毘舍離的跋耆族出身的比丘等提倡十事：

1. 可以蓄鹽於角器中。
2. 可以規定時間後二指量（日影）之時間內進食。
3. 可以飯後，向其他村再食。
4. 可以在同一教區內之居院各別舉行布薩。
5. 預測能得應到之比丘之同意，則雖不足規定人數出席，仍可舉行羯磨。
6. 所習淨，可按和尚阿闍梨（導師）的慣例舉行事。
7. 可以飲食未經攪拌之乳。
8. 可以食用未發酵之椰子汁。
9. 無緣坐具淨，可坐縫製無貼邊之坐具。
10. 金銀淨，可接受金銀布施。

跋耆比丘以此十事為合法淨。對這十件事，保守的長老比丘認為違法而加以反

對，遂於教團內舉行諍論。在毘舍離集會的七百比丘檢討結果，排斥跋耆族的比丘所主張的十事為非法。這是第二次結集（毗舍離城結集、七百集法）。這傳說有歷史根據。

六 分裂傳說

「律藏」第二次結集，對於結集以後教團分裂，沒有記載。依後世的史傳南傳《島王統史》、《大王統史》記載，西蘇納加王朝迦羅育王治世，對於此次結集事議不滿的一萬名比丘，曾另行結集。遂使教團分裂傾向保守的上座部，與傾向於進取的大眾部，此名為根本分裂。依北傳，根本分裂原因則是大天所提倡五事，1.餘所誘、2.無知、3.猶豫、4.他令入、5.道因聲故起。這是對上座部的最高覺悟者「阿羅漢」的非難。大天於布薩之日，將五事以偈誦出，因而引起僧伽評論，仲裁此事的國王將上座部移往迦濕彌羅。上座部與大眾部根本分裂。原載此事的《大毗婆沙論》沒有記載事件的年代及當時治世國王名。在世友（波須密多羅）所著的《異部宗輪論》〈《十八部輪》、《部執異論》、藏譯《異部宗輪論》〉中所載，此事發生在佛滅後一一六（或一六〇年）年，為阿育王執政的時候。又真諦譯《部執異論疏》與《婆沙論》有出入的傳說記載。其它，清辨的正量部傳承，為佛滅一三七年難陀王統的摩訶波陀治世。又同是清辨的上座部傳承，為佛滅一六〇年孔雀王朝阿育王治世，〈舍利弗問經〉「大眾部傳承」記載為佛滅後二〇〇年以前（孔雀輸迦王）。有關分裂的傳說，南北傳說年代不一。又依南傳，大天是在第三結集後在南印度佈教的長老，依佛音的《論事注》，五事是大眾部的支派「案達羅派」。又，北傳也以此為大眾系諸派之說。因而推究，屬大眾部之支派的大天與五事傳說，和根本分裂的傳說相結合，再以說一切有部之諸事，反映出來的就是《婆沙論》等傳說。

第二次結集的發端，據說起因於比丘們接納受金銀的問題，此項事件包含在十事內。因律的條文是佛陀規定的，已制定的規則，不容廢除。隨社會的變化，於是條文上附加條件而不抵觸規則的「淨法」產生。第二結集所見十事提倡，視為主張上附加細節的淨法，在違法行為中找出合法性，而採取寬大立場的持法者與採取嚴格立場的持律者之兩集團的抗爭。

又大天五事指出上座部所崇尚理想果位「阿羅漢」之不完全，主張對律的淨法的容納，可以視為持法者對持律者的非難。兩種傳承，是由持律者與持法者彼此抗爭所形成的。可推想教團在初期就有傾向保守與進步的兩派存在，他們的抗爭漸成表面化，發展成為相互間不能融和的兩個部派。

七 統一國家出現

佛陀以後，印度諸王朝不斷盛衰交替，小國被專制國王所支配的大國併吞，以摩揭陀國勢力較強。在哈爾央迦、西蘇納加、難陀等王朝之後出現的是孔雀王朝。此王朝建立了大統一的國家，領域幾乎遍及全印度。

西元前三二七年，亞歷山大帝入侵印度，進兵印度河，但部下拒進軍，他改沿印度下游，後轉向西進軍，西元前三二三年七月病死於巴比倫。當時恆河平原在難陀王支配下，西元前三一七年，旃陀羅笈多打倒難陀王朝創立孔雀王朝。

繼賓頭婆羅之後即位的阿育王，一面擴充祖父旃陀羅笈多所統一國土，另一面盡力於文化的發展。其國版圖南達半島南端，西至阿富汗斯坦與阿羅哥西亞，成為印度大帝國。在位時推行諸種事業，皆成為法敕並令人銘刻於岩壁或石柱，這些石刻法敕為古印度歷史提供唯一確實資料。

阿育王征服羯陵伽地方時，爆發慘烈戰爭。結果使他成為熱心的佛教徒，阿育王為了將自己信仰的佛法使人民生信、實踐及增長，乃下令銘刻法敕並傳布各地，是以一般人民為對象的道德訓誡為主要內容。阿育王親自為法巡行國內各地，對各地人民教誨正法。又廢除過去諸狩獵習慣，改為巡禮佛蹟。在宮廷廢除以往為宴會而大舉屠殺的慣例。對地方官，令其五年巡迴其所轄領域，並特設「正法官」，對佛教僧伽、婆羅門教徒、耆那教徒、邪命外道，採取寬容態度，為一切宗教有益增長於「法」，給予平等的保護。為人民及動物，建設兩種療養院，栽培藥草及菓樹，道路立標誌，多掘井泉以供人畜之用，對囚犯行恩赦。

阿育王又增築當時一般人信仰的過去佛拘那含牟尼的佛塔，大興供養，派遣佛教傳導師往帝國邊地，遠及希臘與埃及等國，以「法施」施行親善和平外交。

八 第三次結集

華氏城的第三結集，源於後期的傳承，其內容，在南北兩傳之間也有顯著的差異，要有系統的解釋是非常困難的。依南傳《島王統史》、《大王統史》、《善見律毘婆沙》所載，因阿育王對於佛教僧伽供養比較豐富及恭敬，引起達六萬外道「賊住」在僧伽中，使阿輸迦園七年間不曾施行布薩。阿育王為了處理僧伽的混亂，乃從阿呼恆伽山，招請目犍連子帝須。他廢棄分別說以外的非正統說者，並集一千阿羅漢作成《論事》一書。這所謂第三結集，時為佛滅二三六年。對於此事，北傳的第三結集已如前所述，其他部派則未提此

事，也許是了解第三結集實況。但是，在僑賞彌、鹿野苑、山琦等地曾發現見阿育王對於破僧伽之訓誡碑文。

九 部派的發展

佛教在第二結集時，發生關鍵性變化，此所謂的根本分裂。大約到西曆紀元前後間，產生了十八部乃至二十部的部派。關於諸部派發生的情形及分派系統，乃至部派的名稱等，諸傳說間各有異說，並未一致。南北兩傳分派系統內容如下：

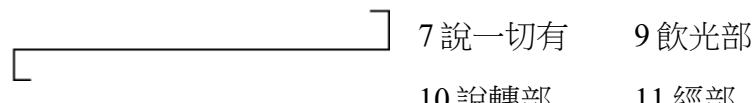
一..〈島王統史〉〈大王統史〉（分別說部所傳）



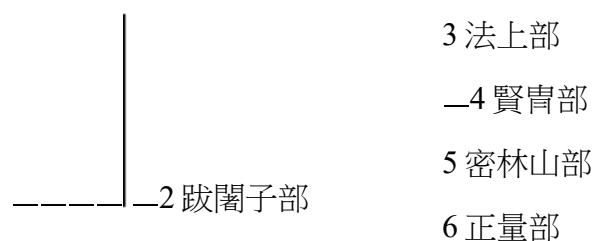
—一.大眾部

— — 2 一說部
5 制多山部

二・上座部：



— 8 法藏部



1 雪山部

2 王山部

——其後印度分裂 3 義成部

——— 4 東山部

5 西山部

6 西王山部

〈大王統史〉所傳

1 大寺派

——其後錫蘭分裂 2 無畏山派——法喜部

—— 3 祇陀林寺派——海部

二. 〈異部宗輪論〉 〈十八部論〉 〈部執異論〉 (說一切有部所傳)

1 —說部

2 說出世部

3 鷄胤部

——— 大眾部 4 多聞部

——— 5 說假部

6 制多山部

7 西山住部

8 北山住部

3 獢子部

4 法上部

5 賢胄部

6 正量部

1. 說一切有部

—二. 上座部

7 密林山住部

8 化地部 —— 9 法藏

10 飲光部 —— 善歲部

11 經量部 —— 說轉部

— 2. 雪山部（本上座部）

這些部派因其所主張之學說各異，或以指導師長、前輩為中心，或者雖然其思想及學說相差不多，因地域遙隔而另成一派等種種原因，形成各個不同的僧團。他們共同宗奉佛陀的教義，但其徽章（自派的標幟）、三衣的顏色，以及其著衣法，乃至日常之行義等，派別之間，各具獨特的內涵。

至於部派地理分佈，說一切有部、經量部、大眾部、法藏部、飲光部等，主要遍及於西北印度諸地。以正量部為中心的犢子部、法上部、賢胄部、義城部等，則以摩臘婆、阿槃提為根據地，向西南印度普及，再弘布於西印度的沿海地方及秣菟羅、信度諸地。大眾部、一說部、說出世部、牛家部（雞胤部）諸派是弘布於自中印度到西北印度。制多山部及由此派分立的東山部、西山部等南方大眾部是以南印度的阿摩羅婆提為中心。錫蘭也有所謂方等派或大空派等部派的存在。

佛陀以其活動主要地方語言（摩揭陀語）說法，佛教經典、戒律起初以摩揭陀語流傳。佛教發展至各地，在各地形成教團，種種俗語乃被採用當方言。無論如何，有力的部派有其獨自編纂而傳持三藏。據說以語言傳承的部派是在西元前一世紀（西元前八八——七六年）才開始用文字記錄，而作始者為錫蘭的上座部。

十 三藏的成立

佛教聖典可分為律、經、論三藏。三藏之中以律、經成立較早，論則比較晚出。

首先說律藏，因為是部派所屬，現存的律藏多知其所屬部派之名。其主要者，具有完全形態的廣律有六種：《摩訶僧祇律》（大眾部）、《巴利律藏》（分別說部）、《四分律》（法藏部）、《彌沙塞部和醯五分律》（化地部）、《十誦律》（說一切有部）、《毘奈耶》（根本說一切有部）。廣律是教團中的個人生活規定，表示律最初期階段注釋「戒經」的「經分別」與記錄教團團體生活規定的「犍度」；以及後期的摘要、附則的「附隨」構成。「經分別」與「犍度」所包括的內容，在部派之間是共通的。律藏的組織，大眾律與上座部律之間是有顯著差別。又廣律之外，有各派部分殘存。

經藏，在最初期的形態被稱為法，是佛教的片段集成。後人將其教法整理，稱為法門。記載在阿育王法敕的七種法門，是教誨日常生活的倫理是考察原始形態資料。其後這些教法依內容形態及編集形式，可分為九分教或十二部經。

九分教

1. 修多羅（貫經、亦稱契經），經中「直說者」，即散文體經文；
2. 祇夜（重頌，應頌），與修多羅相應，重宣教義，採用頌體；
3. 伽陀（諷頌，孤起頌），偈體有韻的經文；
4. 尼陀那（因緣），記述佛說經律的因緣，「一切佛語緣起」；
5. 阿波陀那（譬喻），經中譬喻部分；
6. 伊帝曰多伽（如是語，本事），佛說弟子過去因緣的經文。
7. 阿浮陀達磨（未曾有，希法），記載佛現種種神通的經文；
8. 閻陀迦（本生），佛說自己過去世因緣的經文；

9. 優婆提舍（論議），問答和議論諸法意義的經文；
在九分教後再發展成十二部經：
- 10 和伽羅那（授記），佛給弟子預言未來修行果位的經文；
 - 11 優陀那（自說，無問自說），無人發問，佛自說經；
 - 12 毗佛那（廣經或方廣經），佛說方廣正大教義的經文。

所謂九部、十二部的分類是佛經發達之後對以往佛經體裁，結構成分的概括說

法，在早期佛經的口頭傳承，其中有些體裁（如本生、本事、方廣等）形成比較晚。在佛經的口頭傳承其中的內容由簡到繁，佛經的體裁和構成分是由少到多的。

十一 部派主要學說

部派最初分裂是大眾部與上座部，爭辯的內容，有種種傳說，但至少是對佛說的解釋方法和看法上有根本分歧。上座部對佛說採取「分別說」的態度，以為對佛說和解釋佛說要有分別地看待；大眾則主張「一說」的態度，認為對佛說要全部肯定。故此，上座部稱為「分別說部」，大眾部稱為「一說部」。

佛教部派，後來各部分遣許多大德到各地弘法，每到一處，自成一派，各派都有類同。這些派別，後來愈說愈多，南傳有二十四部，其中有些名稱是重複，如要列舉即有四十多個。從考古推究，發現的銘文碑刻上，記載部派名稱有二十多個，根本的十八部中，除了大眾部的鷄胤與說假尚未發現，其餘部派全有。

部派諍論的主要內容，是依佛教理論是否承認「補特伽羅」的問題，至西元六世紀，這些部派即歸為四大系統：一、上座部（北傳以化地、法藏為代表，南傳以大寺為代表。大寺又分無畏山、祇多林住），二、正量部（犢子為代表），三、大眾部，四、說一切有部。（諸部派的思想，從異部宗輪論，詳加探究）。

十二 主要部派的主張 〈異部宗輪論〉

(1) 佛陀觀

此中大眾、一說、說出世、鷄胤，本宗同義者，四部同說諸佛世尊，皆是出世，

一切如來，無有漏法，諸如來語，皆轉法輪；佛以一音說一切法；世尊所說；無不如義，如來色身，實無邊際，如來威力，亦無邊際，諸佛壽量，無有邊際，佛化有情，令生淨信，無厭足心，佛無睡夢。如來問答，不待思惟，佛一切時不說名等，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍，一剎那心，了一切法；一剎那心，相應般若，知一切法，諸佛世尊，盡智無生智恒常隨轉，乃至般涅槃。

說一切有部本宗同義者：佛與二乘，解脫無異，三乘聖者，各有差別，佛慈悲等，不緣有情，執有有情，不得解脫。應言菩薩，猶是異生（即凡夫），諸結未斷。八支聖道，是正法輪；非如來語，皆為轉法輪。非佛一音能說一切法，世尊亦有不如義言。佛所說經，非皆了義，佛自說有不了義經。

（2）論世間萬有

大眾、一說、說出世等「過去未來，非實有體；一切法處，非所知，非所識，是所通達。」

「現有體用，可名實有；去來體用無，故並非實有；曾有當有，名去來故。」

無為法有九種：一.擇滅、二.非擇滅、三.虛空、四.空無邊處、五.識無邊處、六.無所有處、七.非想非非想處、八.緣起支性、九.聖道支性。

一說部「此部說世、出世法皆無實體，但有假名，名即是說，意謂諸法唯一假名，無體可得。」

說出世部「此部說明世間煩惱從顛倒起，此復生業，從業生果，世間之法，既顛倒生，顛倒不實，故世間法但有假名，都無實體；出世之法，非顛倒起，道及道果，皆此是實，世間皆假。」

說假部「以依積聚，緣亦積聚，積聚之法，皆是假故，雖積聚假，義經於蘊，蘊體無假，無依緣故，不名為意；人過去時，方名意處，依止義成，體非現在。問：十八界等若為假實？答：亦有依積聚假義故，此亦非實。」

（《俱舍論》關於五位七十五法，略說）說一切有部「一切有為如相不同，生亦各異，為有諸法決定俱生，有定俱生，謂一切法略有五品：一.色、二.心、三.心所、四.心不相應行、五.無為。」

(《品類足論》) 色云何？謂諸所有色：一切四大種及四大種所造色，四大種者，謂地界、水界、火界、風界，所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、香、味、所觸一分及無表色。

《異部宗輪論》

說一切有部本宗同義者，謂一切有部諸法有者，皆二所攝：
<一>名、<二>色。過去未來體亦實有。一切法處，皆是所知，亦是所識，及所通達，生、老、住、無常相，心不相應，行蘊所攝。

說一切有等，謂一切有者有二：
<一>法一切，謂五法，即心、心所、色、不相應行、無為；
<二>時一切，謂去、來、今、各對諸部，名色攝一切法。

(3) 大眾部系的「心性本淨」說：客塵隨煩惱染，故名煩惱染，非心無始本性，

故名客塵。問：有情無始有心稱本性淨，心性本無染，寧非本是聖？答：有情無始心性亦然，有心即染，故非是聖。問：有心即染，何故今言心性本淨，說染為客？客主齊故。答：後修道時，染乃離滅，唯性淨在，故染稱客。〈《異部宗輪論》〉

(《大毗婆娑論》) 或有執，心性本淨，如分別論者（按，屬大眾部系統）。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。

(4) 關於補特伽羅 《異部宗輪論》

犢子部。其犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界，假施設名。

謂實有我，非有為無為，然與蘊不即不離。佛說無我，但無即蘊離蘊，如外道等所計之我，悉皆是無，非無不可說，非即蘊離蘊。我既不可說，亦不可言形量大小等，乃至成佛，此我常在。依蘊處界假施設名者，謂我非即離蘊，處界亦爾。然世說言色是我，乃至法亦是我，但依蘊等假施設此我名，我實非蘊等。

諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅，可說有移轉。

化地部。亦有齊首（齊首：即無色界最後一天「有頂天」）補特伽羅。

經量部。其經量部本宗同義，謂說諸蘊有從世前轉至後世，立說轉名……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅。

「一味者，即無始來展轉和合，一味而轉，即細意識，住生死根本，故說為根。由此根故，有五蘊起，即同諸宗所說五蘊。然一味蘊是根本，故不說言邊，其餘間斷五蘊之法是末起，故名根邊蘊。」

說一切有部。有情但依有執受相續假名，說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉，活時行攝，即無餘滅，無轉變諸蘊。

(5) 說一切有部的修行解脫論〈《大毗婆娑論》〉

或自讀素怛纏藏、毗奈耶藏、阿毗達磨藏，令善熟已，作如是念：三藏文義甚

為廣博，若恆憶持，令心厭倦，三藏所說要者，唯有十八界、十二處、五蘊，作是念已，先觀察十八界，乃至此名意識界……自相者，謂此是眼界自相，乃至此意識界自相。共相者，謂十六行相（即四諦十六行相）。所觀十八界十六種共相，所緣此界修智修止。……

此十八界即十二處，故應略之入十二處，謂十色界，即十色處，七心界（六識加意根）即意處，法界即法處。此十二處除無為即五蘊故，應略之入於五蘊，謂十色處及法處所攝名即色蘊，意處即識蘊，想即想蘊，餘心所法，不相應行即行蘊……此五蘊並無為，即四念住故，應略之入四念住，謂色蘊即身念住，受蘊即受念住，識蘊即心念住，想、行蘊並無為即法念住。……此四念住，除虛空、非擇滅（說一切有部立無為法有三種：虛空、擇滅、非擇滅），即四聖諦故，應略之入四聖諦。謂有漏法果分即苦諦，因分即集諦，擇滅即滅諦，對治即道諦。

觀察此四聖諦時，立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者，謂此名苦諦，乃至此是道諦。自相者，謂此是苦諦自相，乃至此是道諦自相。共相者，謂四行相。所觀苦諦四種共相：一苦、二非常、三空、四非我，四行相。所觀集諦四種共相：一因、二集、三生、四緣，四行相。所觀滅諦四種共相：一滅、二靜、三妙、四離，四行相。所觀道諦四種共相：一道、二如、三行、四出。彼緣此諦，修智修止。於四聖諦修智止時，如見道中漸次觀諦，謂先別觀

欲界苦，後合觀色，無色界苦；先別觀欲界集，後合觀色，無色界集；先別觀欲界滅，後合觀色，無色界滅；先別觀欲界道，後合觀色，無色界道，如是觀察四聖諦時，猶如隔絹觀諸色像，齊此修習，聞所成慧，方得圓滿；依次發生思所成慧，修圓滿已，次復發生修所成慧，即名為暖，暖次生頂，頂次生忍，忍次生世第一法，世第一法次生見道，見道次生修道，修道次生無學道，如是次第善根滿足。

南傳上座部佛教

南傳佛教上座部，指現今盛行於斯里蘭卡、緬甸、泰國、柬埔寨、老撾及中國雲南傣族地區等地佛教，它是部派佛教中一個派系，從其源流及地理而說。這個派系由印度南傳到斯里蘭卡（錫蘭）後發展起來。

一 南傳上座部

佛滅後（一說：佛滅翌年）即年，由上首弟子摩訶迦葉主持，召集五百長老於摩揭陀國首都王舍城，在阿闍世王供養及協助之下，誦集佛陀生前所說的教法和戒律。法（達摩）被編成五集（阿含經）：長部、中部、相應部、增支部、小部。這些經典與戒律編集後，分別付託一些導師授弟子，以口授方式保存。佛史稱「第一結集」，結集是口誦或會誦。

佛滅一百餘年後，摩揭陀國迦羅阿輸迦（黑阿育）王在位，僧團發生分裂，主要對於戒律見解分歧。當時吠舍離為根據地東部比丘，違背原始教規，西部（摩偷羅）的耶舍比丘加以反對，邀請東部地方七百位長老，在吠舍離舉行第二次結集，從人數說名「七百結集」，又以地名稱為「吠舍離結集」，雙方爭執十點違背戒律，即所謂「十事非法」。東部大多數僧人不同意決定，有地位的上座長老們所決定，雙方也無可奈何，唯另外集會一處，用會誦方法，另訂正戒律，退出原來教團主體，自成一派，因人數多，稱大眾部。僧團分裂為「大眾部」（進取派）和「上座部」（保守派）對峙。以後，更明顯分裂，在四、五年間，分成十八部或二十部。佛教史稱「部派佛教」。

佛陀以後，印度地方諸王朝盛衰交替，專制君主統治的大國吞併小國，其中摩揭陀國最為強大。繼哈爾央迦、西蘇納加（龍種）、難陀，諸王朝而起的孔雀王朝，建立橫貫印度全土統一大國。

西元前三二七年，亞歷山大帝入侵印度，進兵印度河，因部下兵將不肯戀戰，亞歷山大帝東下印度河，轉向西進兵，西元三二二年七月，亞歷山大帝在巴比倫首都病逝。當時恒河平原在難陀王朝統治下。約在西元前三一七年左右，旃陀羅笈多（月護王）推翻難陀王朝，建立孔雀王朝。旃陀羅笈多在西北印度驅逐希臘軍統治，以強大權力建設推進種種國家事業。由於印度與伊朗接觸，產生希臘文化與亞洲文化交流。當時，敍利亞派遣美加蘇得尼斯與台瑪高；埃及派遣迪翁西歐斯，到孔雀王朝首都波吒里子城（華氏城，今巴特那）駐任大使。繼賓頭沙羅即位的阿育王（阿輸迦・無憂），在擴大其祖父建設統一國家偉大事業時，盡力在文化上的建設。其版圖南至印度半島南端，西至阿富汗和興都庫什山。在位時，以法敕形式刻在岩壁或石柱上。法敕與所在地同時提出，共分六種。

阿育王征服羯陵伽帶來的悲慘結局，促使阿育王成為熱心的佛教徒的契機。阿育王為了使自己信奉的佛法也能為人民信奉實踐佛法，因而發布法敕、銘刻法敕。又親自到全國各地進行佛法巡行，施行佛法教誨。他廢除過去諸王的狩獵巡行，把巡行改為巡拜佛跡。嚴禁為宮廷宴會殺生。

阿育王命地方長官，應每隔五年在各地的自領區巡回一次。設立正法大官，對諸宗的宗教，採取寬容態度，阿育王增建迦那牟尼佛塔以作供養。

對於第一、第二兩次結集的傳說，起源於根本分裂以前的共同傳承。華氏城的第三結集，是源於後期的傳承，其內容，在南北兩傳之間也有顯著差異，要有系統解釋非常困難。傳說阿育王為供養眾多佛教僧伽，因為有六萬外道混雜在內，在鷄園寺七年不能施行布薩。阿育王為了處理僧伽混亂，乃從阿呼恒伽山，招請目犍連子帝須，驅逐了分別說以外的非正統說論者，召集一千名阿羅漢，編纂一部《論事》。這在佛滅二三六年後的事，叫第三結集。

第三結集。編纂《論事》會誦比較完整的經律主要成份，今存在上座部巴利語三藏。這次大會，作出另一項重要決議，派遣傳教師到世界各地弘揚佛法。這些僧伽，由一位著名傳教師及另外四位長老組成，不但弘佛法，還建立新比丘僧團。被派往僧訶羅（斯里蘭卡，古師子國），是由阿育王兒子摩哂陀率四位長老和一位沙彌，在提婆南毗耶，帝沙統治時期（西元前二五〇—二一〇年）抵該國。國王臣民信仰佛教，建立僧團，創建佛塔，著名的大寺等。

之後，摩哂陀胞妹僧伽密多，被派往斯里蘭卡，建立了比丘尼僧團，並從菩提伽耶佛陀坐在樹下成道那株菩提樹上折下一幼苗帶去栽在大寺內，至今尚存，視為國寶。從此，斯里蘭卡才有佛教。

摩哂陀傳入三藏經典，屬於分別說系的上座部，當時仍以傳統的記誦方法。因國家有時發生內亂，教團的長老們體會到，只有依賴某些人用不可靠的生命對記誦方法保存經典，是一件冒險的事。長老們於西元前一世紀，伐多伽摩尼·阿巴耶王時（西元前一〇一——七七年）在斯里蘭卡中部馬特列地區的阿盧寺，舉行一次重要結集，由羅揭多主持，五百長老參加，誦出上座部的三藏和義疏，決定把一向口口相傳的三藏經典第一次用巴利文寫在貝葉上保存。這對後期上座部佛教長期流傳有著決定性作用。「保存在印度早已失傳的巴利文上座部聖典，是僧訶羅民族對人類文化遺產最偉大的貢獻。」〈《錫蘭簡明史》〉，上座部的史書中認為這次是第四結集。北傳佛教記載，約在一世紀，迦膩色王時，在迦濕彌羅第四次結集，南傳佛教史書無記載。

佛教傳入斯里蘭卡後，建立僧團，國王把自己的王家公園布施給比丘，建著名的大寺，為僧團中心。在家信徒歸依三寶，遵守五戒，禮佛塔及菩提樹以示敬崇佛陀，約在一世紀，才開始以佛像作為禮拜對象。

西元一世紀，僧團都承認大寺權威。到了伐多伽摩尼·阿巴耶修建一座宏大的無畏山寺，獻給大寺的摩訶帝須，率五百徒眾離大寺往無畏山另創一家。是斯里蘭卡第一次分裂，之後，又有一部份比丘退出無畏山去達古那山寺，推舉該寺的薩伽羅為領袖，另立宗派，稱「薩伽利耶派」。到了摩訶舍那王建祇陀林寺，獻給此派的古哄帝須，他們以該寺為中心稱「祇陀林派」。斯里蘭卡的僧團分成三派。這三大派都是屬上座部，主要的巴利文三藏經典是相同的。而無畏山和祇陀林的長老都各自著有解釋經典的注疏。對於經典某些章節的解釋，則與大寺僧人所作的注疏有些不同。後來，這些注疏的原作都不存在，唯有大寺派的思想體係流傳至今，這和覺音有著密切聯繫。

覺音是南傳上座部巴利語系佛教的一位杰出著作家，約五世紀前半期人，生於北印度菩提伽耶附近的婆羅門族，在菩提伽耶一座僧訶羅人建的寺出家，於摩訶耶摩王時（西元四一〇——四三二年）去僧訶羅首都阿努拉達補拉，住大寺，專研巴利三藏和僧訶羅文的注疏。覺音依據大寺派的思想理論，對巴利

三藏聖典寫了重要注釋，並著了一部著名的《清淨道論》，論述三藏和義疏的精要。

上座部佛教在斯里蘭卡盛行後，同泰國和緬甸等盛行上座部佛教的國家有密切聯繫，教徒之間，互相往來、互習、相互補救。在斯里蘭卡的上座佛教，把大寺的學說傳播到泰國、緬甸，到了佛教衰落時期，又從泰國及緬甸把上座部佛教傳回。見《錫蘭簡明史》。斯里蘭卡南傳佛教和中國佛教文化交流，很早就有關係：約在四一〇年，我國的法顯訪問師子國，在無畏山住了兩年，他的遊記描繪了錫蘭首都、民情和佛教盛況。約在公元 433 年，有獅子國鐵索羅比丘尼到達中國當時劉宋的都城建康（南京），為慧果等三百餘人授比丘尼戒，在中國建立比丘尼僧團，中國比丘尼於二眾中受戒，是從慧果開始。比丘尼僧團在錫蘭傳承一千多年，約在十一世紀而絕跡，此後，南傳上座部盛行國家，至今仍未恢復合格的比丘尼僧團。覺音在五世紀前期在錫蘭用巴利文寫成的《善見律毗婆沙》，約在五世紀後期傳入中國，譯成漢文流布，當年在中國流傳「眾聖點記」的佛滅年代說，隨這部書傳進來的。

南傳上座部佛教有四次重要結集，據各種史書記載，還有不少次的結集，不斷地修正南傳上座部經典。據緬甸說法，一八七一年，敏東（曼同）國王（一八五三——一八七八）在曼德勒召開上座部佛教第五次結集，用三年多的時間重新校對巴利文大藏經。同時建立一片塔林，稱「古道陀」石經院（一說庫托道藏經塔庫），把新校對的巴利文大藏經，全部刻在七百二十座石經塔上，得至長期的保持存在。一九五四年——一九五六年，緬甸政府在首都仰光舉行最大規模的第六次結集，出席者有緬甸、泰國、斯里蘭卡、柬埔寨、老撾、印度、巴基斯坦等國長老比丘二千五百人，根據非常嚴格的校勘，把各國的版本，對巴利文的經、律、論三藏典籍進行校勘，並且把這次校勘的典籍全部陸續刊印出來，作為現代世界上最有權威的巴利文大藏經新版本。

二 南傳上座部佛教的主要文獻

基本屬分別說部的南傳上座部巴利語三藏，即律藏、經藏、論藏。最主要的部分，編於佛滅之年便舉行的王舍城第一次結集。佛滅百餘年後舉行的毗舍離第二次結集有所發展，佛滅二百餘年後舉行的華氏城第三次結集，基本上編

成了全部三藏。三藏經典由摩哂陀傳入僧訶羅（斯里蘭卡），後來佛學者用巴利文寫的論著和注解更多。

<一>律藏，分三部：（1）〈經分別〉，又分為波羅夷和波逸提二部，是比丘

和比丘尼戒條，包括制定戒律的緣起、誦戒的儀式。（2）〈犍度〉，又分大品和小品二部，明確地補充敍述〈經分別〉，記載第一次結集及比丘戒的儀式。

（3）〈附篇〉，講授戒律內容的手冊，可能是後來在錫蘭編成的，書中提到摩哂陀到錫蘭傳教以及早期幾位錫蘭長老和國王等名。

<二>經藏，分五大部：（1）《長部》，漢譯《長阿含經》，最重要是第十六《大

般涅槃經》。（2）中部，漢譯《中阿含經》。（3）《相應部》，漢譯《雜阿含經》，最著名是《轉法輪經》，即佛陀成道後的第一次說法。（4）《增支部》，漢譯《增一阿含經》。（5）《小部》，舊漢譯缺，據錫蘭版本，小部包括：〈小誦〉、〈法句〉、〈自說〉、〈如是語〉、〈經集〉、〈天宮事〉、〈餓鬼事〉、〈長老偈〉、〈長老尼偈〉、〈本生經〉、〈義譯〉、〈無礙解道〉、〈譬喻〉、〈佛陀史〉、〈行藏〉。

<三>論藏，有七部；（1）《法聚論》（2）《分別論》（3）《論事》（4）《人施設論》（5）《界論》（6）《雙論》（7）《發趣論》。

<四>巴利文佛學者的主要著作：《島史》，提供很多早期佛教的史料。
《清淨道論》，南傳著名的論作，覺音著，有葉均譯為漢文版。《善見律毗婆娑》，南傳上座部律藏的注釋，覺音著。《本生注》，全部有五百四十七個教事，覺音著前二冊一百五個故事。《法句譬喻》是《法句經》的注釋，有很多文學故事，覺音著。《大史》，敍述西元前三世紀至西元後六世紀的一部大史詩。

《大菩提樹史》，優波音沙著，記載阿那拉達羅的聖菩提樹故事。《攝阿毗達摩義論》，十二世紀阿耨樓陀著，是一本阿毗達摩手冊。《佛牙史》，達摩揭帝著及《小史》，是《大史》續編。《塔史》梵吉沙羅著。以上所舉為著名的作品。

大乘佛教的興起及主要早期大乘經典

一 婆羅門勢力

從佛教成立期到孔雀王朝時期（西元前六至三世紀）的印度，從舊有的雅利安文化角度來看，是東方邊境之新開發地。摩揭陀為中心而發展其新興勢力的發展期，主要推動者是掌握強大權力的王族與都市資產階層。佛教與耆那教的急遽發展，可說是全靠這些新興勢力支持。當時，婆羅門教喪失其《奧義書》時代以前所表現的創造力，而採取守舊的立場，但其勢力不見衰微。他們在佔有國家的大部分且為生產基盤的農村社會，在社會或在宗教上，他們仍具有相當勢力。中央文化指導權也完全在他們的手中，國家的統一與安定也全部取於他們決定。婆羅門以研究「吠陀聖典」為中心，組織祭事學的體系（包括《天啟經》、《家庭經》、《律法經》、《祭壇經》）並整理音韻、韻律、天文、語源、文法等學問，此稱六種〈吠陀〉輔助學。同時在另一方面，對新開拓地區逐漸地扶植其勢力。

孔雀王朝崩後數世紀（西元前至西元二世紀），婆羅門勢力漸強大。再掌握社會、文化、宗教主權。概括起來說明：（1）社會上，以《家庭經》、《律法經》為權威而規制農村生活。（2）文化上，確立婆羅門使用梵語文化，以之為全印度的文化語言。（3）宗教上，將殘存在各地的部族信仰包括「吠陀聖典」權威，而編入正派之中。有關於第一點《摩奴法典》製作之後，分裂之諸國共同認之為比王權更有強力，印度社會以婆羅門為最高級，所謂階級制度乃告確立。這一制度是變現自由貿易，為農村式閉鎖社會的自給自足的經濟所維持。第二點，將鼎盛燦爛的笈多王朝，摩揭陀國的印度再統一。第三點，印度教的形成。

二 印度教的形成

以婆羅門為中心的雅利安人的發展，吸收舊有各地的土著宗教，配合雅利安的社會制度，這所謂部族社會的「雅利安化」，傾向已在《阿達婆吠陀》咒法的要素及《奧義書》的新思想。國家統一後，雅利安化更加廣泛急速。但是吸收大量新成的結果，婆羅門教本宗也加以變化。雅安人只承認「吠陀」權威，僅止於祭祀實行方法，或是階級制度的根本。信仰上非雅利安的土著要素

佔有較大比重，「吠陀聖典」所述諸神權威，混淆著俗信宗教成新宗教，為今日印度人信仰的宗教淵源，一般都稱為印度教。

印度教的形成，核心要素，（1）毘瑟笯神崇拜的一神教信仰，與（2）結集於濕婆神崇拜原始諸信仰——精靈、生殖器、母神相結合。其中毘瑟笯崇拜在尊稱唯一神為薄伽梵信仰之，謂應得之果報是仗著神的恩寵，使信者皆得救。其起源，據推測在瞿曇佛陀以前的時代，為混血雅利安人王族間所產生的。薄伽梵，早被認為是「吠陀聖典」中之一神——毘瑟笯。闡述這種信仰的代表聖典，在今日猶被印度民間尊為根本聖典的《薄伽梵歌》。強調對神信仰，遠勝《奧義書》所述的由智性的認識而得解脫，也比「吠陀」式祭祀更好的解脫之道。此書已被編入大敍事詩《摩訶婆羅多》之中。《摩訶婆羅多》中，有很多關於毘瑟笯崇拜，都表現此信仰與王族之間的關係。

毗瑟笯崇拜的特點，是化身（權化、權現）的思想，《薄伽梵歌》述及教示毘瑟笯崇拜的吉粟瑟拏為其化身。又，另一敍事詩《羅摩所行傳》的主角羅摩，後被認為是毘瑟笯的化身，敍述唯一神之信仰。吸收各種信仰集於其中，此種方法為印度教的發展。

濕婆崇拜，內容複雜而混淆。濕婆原是山神，其本身有濃厚的土著風格，古時以苦行者團體中有此信仰。其後濕婆神與同是土著的生產神「母神」結合，其陰陽二原理說，得到宇宙生成的創造神地位。這種二原說，在《奧義書》與後來的數論思想家也有關連，實際上其信仰接近原始的生殖器崇拜，編入正統思想則比毘瑟笯信仰為遲，對後世密教之形成卻起了很大作用。毘瑟笯崇拜與濕婆崇拜互相影響而發展，於西元後，重新編纂富蘭那而確立印度教的萬神殿。在那裏，毘瑟笯、濕婆、梵天並肩，被視為三神一體。

三 大乘佛教的興起

受印度教的刺激，與印度教形成相對應。佛教在西元前二世紀開始掀起了新的動態。部派佛教以出家者為中心，此從阿毘達磨的研究，並漸趨向於專門化。其後，針對此點，新的運動是以在家信徒為中心而興起新運動。

瞿曇佛陀入滅之際，荼毘的儀式委讓給在家信徒之手，根據信徒要求，佛舍利被分在八處，據初期經典所述，由各處立佛塔以供奉之。管理佛塔的事是在家信徒的任務，不久以佛塔為中心的信徒成為集團。相對於出家眾之遵守佛

陀遺訓（以佛的教法為根本）而護持教團；守護佛塔者，則以遵守教法內容，不如以憧憬釋尊人格為信仰的依止處。如此憧憬與讚仰逐漸使佛陀超人化、神格化。此傾向，在大眾部系統的教理可看出來，但是其背後可能有在家信徒的鼓舞。

此種信仰的佛教，與印度教的巴克提崇拜類似，不僅是特殊的出家者，即使不能出家的大眾也同樣得拯救為目的宗教。這種拯救依據的就是佛陀的慈悲精神，從而產生了代替佛陀而實踐慈悲的理想化的人形象，即名為菩薩。菩薩原意為「求正覺者」，是對成道以前的佛陀的稱呼。在本生經中，進一步的使用佛陀前身（本身）的稱呼；並認為菩薩為眾生行布施等善行，功德累積，結果修證成佛陀。本生經是為了教化民眾而創造的故事集，而讚佛為基本論調。基於慈悲的布施，是「六波羅蜜」，以此可以不斷產生新的菩薩，所謂救濟眾生無非是實現發心之際所立的誓願（本誓），所謂慈悲行，即將得正覺之果德轉給眾生（回向）。

這種新運動思想，為表現其獨特，編纂出新的經典，自稱其道為大乘，而把以往的佛教則貶稱為小乘。相對於利他為主的菩薩道，而以小乘為耽於自利的聲聞道。基於此一名稱，新的運動稱為大乘佛教。

四 初期的大乘經典

（1）《般若經》

大乘經典的成立，據學者推定，大約在西元前一世紀至後一世紀之間，但是其中以何者為最古，則難以判斷。但是闡述大乘經典的基本教理，以確立其思想立場的功績，則應歸之於〈般若經〉。

《般若經》，現以玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》（六〇〇卷）為首，龐大的分量與多數的種類是眾所周知。其中最近於原型的是《八千頌般若》（小品般若）。據推論，將其漸次增廣而成的是《一萬八千頌》、《二萬五千頌》（羅什譯〈大品般若〉）、《十萬頌》等，另一方面，述其精華，或以經中之一主題而作成的是小部般若經類（例如：《金剛般若經》、《文殊般若經》、《般若心經》或《般若·理趣分》等），玄奘所譯的六百卷則當是最後的集成者。

《般若經》以說六波羅蜜中最後且最基本的般若波羅蜜為主，將菩薩實踐的究極置之於此。般若波羅蜜所開顯的真理，是以「無所得・空」表現的。所謂空，不過原來所說「諸行無常、諸法無我」的緣起法則的新表現名詞。這一主張的內容之意涵，可以是對有部等傳統佛教所主張的「法體實有說」的反駁。從教理上考察，是用以對抗舊傳佛教所傳經典，而確立新經典權威的一種不可缺少的手段。但只靠在家的信徒力量是不能承擔此一大事，所以可以推想也許有舊來屬於部派佛教而抱不滿的出家眾曾參與其事。

又，《般若經》自述：「興起於南方，而廣布西北。」但如上述，與有部的對抗，是可推知該經原形之成立處是在北印度。

(2) 《法華經》

以《般若經》所說空為基調，繼承讚佛與佛塔崇拜的觀念，並加上新的佛陀觀的是《法華經》，全名是《妙法蓮華經》

《法華經》的主題，以為拘尸那羅入滅是佛陀的方便法門，而釋迦佛的本體是久遠已成的。佛陀教法的根源是在久遠已成的「法身佛」，聲聞、緣覺、菩薩三乘教不過是方便之說而已，真實地則唯有一佛乘。意思是以小乘教為方便說吸收入大乘之中活用，同時積極的保證「授記」聲聞也能成佛，此外又敍述觀音菩薩的化導等，以顯揚菩薩的方便與慈悲行。又此經巧妙譬喻的高度文學性，也吸引了不少人。但是由於過分的強調受持、讀誦《法華經》的功德，似乎產生了排他的傾向。在這裏乃反映出大乘初期教團的地位與性格。

(3) 《華嚴經》

同樣以《般若經》的空思想為立足點，並視之為佛陀正覺的內容，而表現自內證世界為妙有的就是《華嚴經》。此經典的現存形式（《大方廣佛華嚴經》，佛馱跋陀羅譯六十卷，實叉難陀譯八十卷，西藏譯等）是同類經典的集大成，也可推知是漸次增廣的。其中記載菩薩修行階段的《十地經》與善財童子求道故事為主的〈入法界品〉（《不可思議解脫經》）成書的時代較古。

本經的構想，為佛陀成道後三七日的三昧（亦稱海印三昧）內觀，於彼所現的世界（法界），是毗盧遮那（大日）的顯現。因此，一切的存在皆是重重無盡的緣起，不出毘盧遮那佛之外。毘盧遮那佛從教理上說是法身。法身是真理本身就是佛，佛就是法。法身的本質在於覺悟的正覺智慧，用太陽的光明來

作譬喻，則是佛命名的由來。所謂慈悲行，是周遍於法界之智慧光明的自然而起行動。

這樣的真理觀，反過來說，就是要求菩薩必須透過六波羅蜜的實踐，以觀得三界唯心。《十地經》將此置於第六地，以為般若波羅蜜修習而能達成者。並且又加上四地於其後，且追加與其相應的四波羅密。此十波羅蜜之最後，是為濟度眾生而生作用的佛智，與般若波羅蜜結合而強調自利利他相即的道理。此十地說，其後更見發展，為大乘菩薩道之基本形態而被重視。

(4) 淨土經典

以正覺為普遍目的之大乘佛教，其理論的歸結，是認為有三世十方諸佛的存在（特別是現在多方佛）。依此，改革已往的一時一佛說。同時，佛教信仰，講求對諸佛的崇拜與依賴諸佛的救濟。以為十方諸佛各有其固定的佛國土，與此世界（娑婆世界）相異的理想境地（淨土）。正覺被往生淨土代替，這與一般印度教所說的生天果報相對應，是佛國獨有的構想。這種果報觀，淨土思想的表現，早已出現在彌勒現居之兜率天的說法。不久，十方現在佛與往生其佛國土之說漸形有力。其中較著名者，是東方阿閦佛的妙喜國與西方阿彌陀佛的極樂世界。尤其後者，與其經典的整理想應，漸漸成為根深柢固的信仰而廣為普及。

記載阿彌陀佛之經典群（《阿彌陀經》）的起源，據推測，應追溯到西元一世紀。在教理上，可看到是受《華嚴經》的影響，可能是在那些經典出現之後才固定為現存的形態。

阿彌陀佛，有無量壽、無量光二名。其內容如其二名所示。此佛為法藏菩薩（或比丘）的後身，相傳係經過長期修行的結果，實現其發心之際所立之救度眾生的誓願，以佛陀的身份居住在極樂世界而不入涅槃，故名無量壽。這是《法華經》久遠成佛之思想的開展。又智慧之光遍及無限的十方，以之救度一切眾生，故名無量光，從此又可以窺見與《華嚴經》毘盧遮那佛相似的性格。這象徵著佛在時間上、空間上的無限性。

阿彌陀佛崇拜的特色，重視法藏比丘的誓願；將佛慈悲的基礎置之於此，對彌陀的信仰，以稱名，念佛來表示。以為由此可以使眾生往生極樂，且能與佛同位，此種純粹、簡明的信仰方式，是普及民間的最大原因。此等信仰可令

人想見其與毘瑟笯派接觸之深，更能使人想見其所受波斯宗教的影響，所以其成立之可能在西北印度。

(5) 其他的源泉

阿彌陀佛崇拜的念佛與觀佛，原是須入禪定（三昧）才能達到。因此，三昧的修習也對大乘佛陀觀的發達有很大貢獻。

初期的大乘經典，含有很多觀佛的記載，有關三昧的實踐方法指導書，特別是《般舟三昧經》、《首楞嚴三昧經》曾經起過很大作用。不僅是佛陀觀，關於《般若經》的空說，也以為修習三昧才能體證得空觀。《華嚴經》的唯心觀，也許可以說對於這種兼顧佛、法兩面之觀照作理論考察的結果。

此外《維摩經》比《般若經》的空思想更進一步，主張生死（輪迴）與涅槃、煩惱與菩提的不二性。以為穢土即淨土，在現實日常生活裏可以尋出理想境界，強調在家的意義。又在《郁伽長者經》與《華嚴經·淨行品》裏面，可以看到敍述當時在家團體之實態故事，這種在家性可說是大乘佛教的本質。維摩居士，可說是大乘在家主義的象徵性存在。但是，關於教理的組織化。三昧的指導等方面，出家修行者所盡的任務是相當大的。雖然經典形成的背景，不可忽視在家信徒的巨大力量，但教團實權之逐漸移入出家者手中，是可以想見的。與部派佛教相關之諸點，則還有待於今後進一步研究。

大乘佛教的思想體系

一 南印度的情勢

西元三世紀，南印度出生的龍樹（西元一五〇至二五〇年）的出現，顯示了大乘佛教之飛躍發展。據傳，南印度為《般若經》的故地，被認為是與大乘佛教有深厚因緣的地區。所以擬回溯到西元前二世紀，以其地與佛教的關係為中心，探討當時歷史情勢。

北印度，自從希臘系諸王朝，塞族、貴霜族支配下，時代不斷變遷，頻陀山脈以南版圖雖有消長，一直在娑多婆訶王朝的案達羅王國支配下形成安定社會。此王國在德干高原中部歌達維利河上游附近的部族國家，曾受孔雀王朝管轄，王朝崩潰後獨立，以拜登為都，漸向東部擴張勢力。西元前一世紀，娑多迦爾尼王時代，東滅羯陵伽王國，西自那爾摩達河口，東到歌達維利河與訖里

瑟那河口，廣大的地域。西元一世紀，由於塞族進出西印度，一時失去西方領土。但其後由瞿曇笈多王再度奪回西印度，以後到三世紀末一直保持強大的國勢。西元後，此王國之繁榮，與從海路和羅馬帝國交易一事頗有關係。

佛教進入此地區是孔雀王朝以後的事，同時南印度也是婆羅門勢力的新興地域。娑多訶王朝，積極採信奉婆羅門教，並推行該國的雅利安化，形成印度教的新要素中，南印度的世俗信仰（那伽崇拜等）相當多，其給予佛教的影響不少。案達羅國內的佛教據點，西包括那那迦多、那西克、迦羅拉的石窟寺院群。東部的訖里瑟那河口附近的阿摩羅娑提僧院也是頗著名的。此中，西部的石窟寺院群屬於犢子部系統、阿摩羅婆提為大眾部系的制多山部所屬。又，據說為龍樹所設立的龍樹城僧院也保存有大眾部系的碑文，巴利佛教以案達羅派名義記錄大眾部，所以案達羅的佛教，大眾部之持有主力是可想而知。果真大乘佛教是興起於南印度的話，則如傳說，應與大眾部有密切的關係。同時，其運動隨著傳播西印度，而與犢子部、上座部有交涉。進一步的，以塞族與其他教團為媒介，而影響及於北印度是後人可以推知的。所以《般若經》的記述以歷史事實為背景，是可想像的。

二 龍樹（龍猛、龍勝）

龍樹誕生於德干高原維多兒波，佛滅後七百年。馬鳴菩薩弟子、加毘摩羅尊者之弟子，提婆菩薩之師，大弘揚佛法，摧伏外道。年少習隱身術，潛入王宮縱欲，睹三友死於亂刀，是時始悟欲為苦本，眾禍之根，敗德危身。後得脫。入山詣一佛塔，出家受戒，九十日中，誦三藏經典，更求異經，都無得處。遂入雪山，山中有塔，塔中老比丘以《摩訶衍經》與之，誦受愛樂，雖知實義，未得通利，週遊諸國更求餘經，於闍浮提，徧求不得，認為佛教理論仍未圓滿，故有獨創新派，另設教戒服式的意圖。這意圖並沒有實現，是避免諍論，或誤為叛離佛教。

其後龍樹入海於龍宮得到大乘經典《華嚴經》（相傳此經由文殊菩薩與阿難尊者結集，經龍神收入龍宮，後龍樹入龍宮見之，有上、中、下三本，下本十萬偈，中本四十九萬八千偈，上本十三千大千世界微塵數偈，龍樹受其下本，受讀九十日中通解，心深入體得實利，流傳於闍浮提）龍樹年輕時精通婆羅門教義，後皈依佛教出家（有部）不滿部派之學，為求大乘經典，四出遊

歷，最後終於體會大乘教理，而成偉大的教義。相傳他晚年回南印度，受娑多婆訶王朝保護，住訖里瑟那河的黑峰山，逝世於龍樹城。有說其晚年還到東南印度靠近摩羅縛底大塔西北的吉祥山，最後自殺。另有說與政治有關，又有說他宣揚大乘，與部派佛學、婆羅門教有爭鬥，後有一位小乘法師給他一重逼迫而死。龍樹是如何逝世說法很多，無從考究誰的說法是正確。據推測，他學習大乘經典的處所，是在貴霜王治下的北印度。

龍樹的主要貢獻：（1）著作《中論》等，成立般若經性空思想的論理基礎。（2）隨著此一論理基礎，確立了空觀立場的論證法。（3）著作諸種大乘經典的註釋，顯明大乘佛教的綜合體系。此外，又有對娑多婆訶國王教誡政治要道的《寶行王正論》，顯示大乘佛教的社會、政治觀等方面的貴重資料。

三 空的論證法與中道

《中論（頌）》，始於「緣之考察」，共二十七品，將性空思想整理為五百頌。開宗明義即提出佛教的根本真理——緣起，為超越生滅、去來、一異、斷常（八不）對立，徹底排斥世人之執取固定的見解。其否定的理論叫做空，明示空性即是緣起。其根據諸法無自性之理。所謂緣起==無自性==空，無非是諸法實相。這是本來就超出言語表現領域的，為應修行者實踐的方便，須用言語來表現，這種立場稱為假（施設）。視諸法為有的看法，究竟地說，實是應該排除的戲論；然而因方便而以假的立場說，或者仍可以容許。超越言語表現的立場叫做第一義諦（真諦、勝義諦），方便的立場稱世俗諦（俗諦，言語的立場）。龍樹以第一義諦為立足點，批判舊傳的四諦、十二緣起、涅槃、業等等說法，否定去來，染淨、作作者等對立觀念。同時承認言語表現的相對價值，所謂空，是包括成立二諦的根據，如此離有無二邊，稱為中道，此為《中論》命名之由來。從這裏可以發見佛教的實踐原動力。二諦說與中道，後來為大乘佛教的真理觀與實踐觀的根本，扮演重要角色。

龍樹為破反對論所用的論法，叫做相對（相關）論法。這是徹底的探究對方論理的矛盾，而使對方承認錯誤的方法。《迴諍論》、《六十頌如理論》等，是應用此種論法以論破外道教義的論書。

四 大乘佛教的總合

上述二諦，與《法華經》的一乘真實、三乘方便之說，以及法華經》、《華嚴經》所探討的法身、化身的佛身觀，是相關連的，以此等說法為背景而成立，它們之間有密切關係，更重要的是，二諦學說是以佛教教義的綜合為目的。同樣的總合，由另一面達成的是《大智度論》，此書是《大品般若》的註釋，其中引用各種大乘經典，吸收部派佛教的學說，幾乎有佛教百科全書之形態。該書之基本看法，以《般若經》所說般若波羅蜜是大乘的普遍原理，並稱此原理為共般若；而以法華、華嚴等所說者為由佛立場之特殊形態，而稱為不共般若。又《十住毘婆沙論》是《華嚴經》十地說的解說，也曾引用許多經典以說明菩薩思想，教團方式、實踐修行等。其〈易行品〉展開了淨土思想，而基本論則是三界唯心之說。

五 龍樹的後繼者

繼承龍樹的正統學說，弘揚性空思想，出身於南印度的提婆（聖天）。提婆過於積極地排斥外道的主張，終於被外道教徒所殺害。他的思想，著有《四百論》、《百論》、《百字論》諸書以破邪為主。與〈吠陀〉說，或《奧義書》論師以及當時初形成的數論派或勝論派之諍論，是其書主要內容。《百論》在中國和龍樹的《中論》、《十二門論》並稱為三論，並於此三書而成立了三論宗。提婆之後，由羅睺羅跋陀羅繼承，其後傳則不清楚。撰寫《中論》之註釋書的青目或《百論》的註釋者婆蘗等，據推測為三至四世紀時，龍樹學說的活躍後繼者。以《中論》為所依的中觀派的形成，而復活龍樹的傳統，是六世紀以後的事。

六 佛典的梵語化

西元五世紀初，在笈多王支援下，建立佛教大僧院於那爛陀。此事是一種象徵，在佛教來說，是表示此統一國家出現的結果，佛教中心再度移到故鄉摩揭陀。大乘佛教在這時期開始其根據地於恒河流域，有部雖然根據地猶在迦濕彌羅或犍陀羅，但已開始逐漸地再度進出此地區。之後，在西元七世紀時，中國留學僧玄奘法師所傳的記載，那爛陀是大小乘兼學之地，這種狀況是在笈多王朝時代所醞釀形成。

這時代的佛教面臨一個不可回避的課題，是與婆羅門教的競爭，並預料其事而從事於經典的梵語化。在西元前三世紀，梵語作為文化語漸已趨固定，佛

典的梵語化，早在貴霜王朝與塞達羅王國已進行。佛教比丘馬鳴，同時為梵語宮廷詩的先驅，龍樹的著作也是完全的梵語。這些外來人所建立的國家或處邊境的國家，反而熱望雅利安化，受其保護的佛教對此也只有贊成。但在二世紀頃的佛教，除了有部，或受其影響較大的一群大乘經典之外，仍有使用俗語，或混入很多俗語的不完整語（佛教梵語）的。

笈多王朝以梵語為公用語，使此傾向更激烈。為了與婆羅門教學對抗，以及能於中央取得權威而梵語化的佛教，給予婆羅門教學的影響固然增加，但背地裏，對本身的反面也產生。原捨棄俗語主義是違反佛教的基本立場，並且與民眾的距離拉遠，和教學的專門化成正比更拉長。尤其曾批評過部派教學的大乘佛教，從此時起，急速成為阿毘達磨化，這時期決定佛教命運的重大規定現象。

七 有部與經量部

在貴霜王朝時編纂《大毘婆沙論》，確立教學體係的有部，其後分別為迦濕彌羅系及犍陀羅系。出諸後者系統是世親（傳記後述）的《阿毘達磨俱舍論》。

《俱舍論》將一切法歸納為七十五法，其次論業、煩惱。之後，說聖者的階位與定、慧的實踐、依照此等形式以整理有部的教學，後成為該派之綱要書的代表。但此書包含著從經量部的立場批評有部的內容，所以迦濕彌羅系不認可，乃有眾賢出而著《順正理論》對世親所說一一加以反駁，且另造《阿毘達磨顯宗論》述本人的主張。《俱舍論》特別受法救的《雜阿毘曇心論》影響，其中可看出〈毘婆沙論〉相異傾向。而犍陀羅系本身與保守的迦濕彌羅系或有不同，與經量部則較有密切關係。

經量部是有部的分派，《大毘婆沙論》論及而斥之為異說的譬喻師們：童受、舍利羅多等人即為其先驅。對於有部之重視阿毘達磨，而此部則重視修多羅（即經藏）。其名稱為修多羅論（經量部）。其說深受大眾部影響，主張法「假有」，並立「種子」說，以色心互熏來說明「業」。認為種子能引生業，是流轉輪迴的主體，這說法對大乘阿賴耶說的成立提出很大影響。屬此系統者，訶梨跋摩的《成實論》以四諦設定其組織，曾受龍樹的空思想的影響，主張人我、法我二空。其成立約在三至四世紀。

(世親的年代，普遍被推定為西元三二〇至四〇〇。一說為西元四〇〇年至四八〇年，從其與笈多王朝的關係上來說，後說較妥當，但從與《楞伽經》的關連則有問題。)

八 大乘經典的新傾向

由龍樹曾作一番綜合的大乘佛教，隨教理的發展，更有新經典製作需要。在二至四世紀。除了對《般若經》、與《華嚴經》的增廣或集成之外，完全說新教理的各種經典也出現。大體的特色，相對於如《中論》將重點置於諸法的考察上的態度，新經典傾向則立足於前所確立的空思想，又以此而為主體之側的問題，將主眼置於心的本質之究明上，視為〈華嚴經〉唯心思想的繼承及展開。同時發展該經的法身思想，與淨土教的佛陀觀合起來，完成了法、報、應三身說，是值得注意。

這兩個問題，即佛陀觀與實踐的主體，眾生心的問題，相互糾纏產生了兩種思想。一種是從與佛共通的思想面來考察心，此即如來藏說；另一種是從現實的機能上分析心，此即唯識說。前者的系統有《如來藏經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等；後者的代表經典《解深密經》。兩系統都陸續地著作論書，而將其組織化。但經典本身顯著地論書化，除一部分之外，大乘初期經典所具有的文學性的喪失，也許可視為此時代的新傾向之一。

九 如來藏思想（1）

實踐的主體（心）的考察，是原始佛教以來的課題。基本的思想，表現在「自淨其意」。特別是大眾部系統，主張「心性本淨」，煩惱不過是客塵的染「自性清淨心」。以自性清淨心為依據，舉出法身的普遍性與佛慈悲，產生大乘佛教的「心性本淨」說。自性清淨向上發展，則是「菩提心」，清淨心的存在使其有達成菩提果的可能性。將菩薩的實踐與自性清淨心連結起來說經典，有現集成《大集經》所包含的諸經；求證法身思想者有《智光明莊嚴經》說自性清淨心的根據。

對於具有如此性格的心，最初給與「如來藏」一名是《如來藏經》。此經根據〈華嚴經・性起品〉所說的佛智遍滿，法身之普遍性，宣言眾生皆皆在「如來」所攝中，是「如來的胎兒」（如來藏），以種種說明。這種思想為《不增不減經》、《勝鬘經》所繼承，但後者則說如來藏為「在纏位的法

身」，同時，《勝鬘經》強調《法華經》所主張的一乘思想，視如來藏為其歸結。

對這種如來藏與佛的本質之一致性稱為「佛性」是《涅槃經》。《涅槃經》以佛陀入滅為敍事背景，採用原始佛教的《涅槃經》，同時以一乘為基本，說明如來法身，常住不變性與佛性的遍在性（一切眾生有佛性），對後世佛性思想的展開極大影響，特別是被認為無佛性的一闡提，也終於被認為有成佛的可能性，最顯特色。

如來藏思想到五世紀，由《寶性論》加以有組織系統的論證。

十 瑜伽師與唯識思想

大乘佛教中具有獨特思想，而自有特色的一團，是比較早期形成而被稱為瑜伽師（瑜伽行者）的一群。所謂瑜伽師，是以禪觀的實踐為主的比丘，與阿毘達磨論師並列。有部等也有此一系統，可由《修行道地經》或《達摩多羅禪經》等推測知，或在各種三昧經典之中，有幾種由同一系統的人所造成的也說不定。也許與此有部的瑜伽師有關係的一群之中，特別接近《華嚴經》，而以其唯心觀的體驗為實踐目標，編出所謂唯識觀的獨特觀法，將其內觀理論化的結果，而造成了心的本質為阿賴耶識（阿黎耶識）的唯識說。作為其理論據有《解深密經》，將實踐的體系加以組織化是《瑜伽師地論》（原名與《修行道地經》等同）。

《解深密經》，以般若的空思想為密意，闡述此經密意的思想為了義、為最後法輪、而以為前此的教說未了義。其了義說，具體地說，是指龍樹所說的一切法無自性義的解說，分為遍計所執、依他起、圓成實三性。第一種是凡夫的迷執所成立之相；第二種為由迷執而成立的基本「緣起性」；第三種為從正覺方面所觀的諸法實相；此三性究竟無自性。又說，由此三性顯現的諸法，是與心態狀況有關。所謂「依他起性」，即眾緣起，即眾生的心，此為顯現遍計所執的種子，稱為「阿賴耶識」或「阿黎耶識」，此識是輪迴的主體，若除去此識，便失去了覺悟的基礎。這種說法，曾受有部、經量部等的心識說極深的影響。

《瑜伽師地論》將《華嚴經》的十地加以推展，由聲聞、緣覺、菩薩三乘的階位立其綱領，全部共有十七地。地的區別係依種姓而有差別，所以將此歸

納為五姓各別說，乃成為前述如來藏說的對立思想。十七地之中，「菩薩地」最為重要。在此表示大乘瑜伽師之特色。這是原來獨立的書，古時視為經（《菩薩地持經》、《菩薩善戒經》）。現存此論中，有關十七地的部分為〈本事分〉，末後加上〈攝決擇分〉以下四分。該書引用《解深密經》，對阿賴耶識及其它唯識說的重要教理進行解釋，它的問世要稍晚一些。

瑜伽行派在什麼時候由誰創立？印度的史實一向非常曖昧，這點也不很清楚。大概五世紀中葉時，笈多王朝最盛的時期，無著、世親兩兄弟出家。無著開始在說一切有部（一說：化地部）出家，藉禪定達到離欲，尚未領悟「空」的本質。苦惱而欲自盡，頻達羅阿羅漢聞知，從瓦迪哈國到來，指導他小乘空觀，立即體會，藉神通至兜率天，會彌勒菩薩，懇求指導，彌勒授與大乘空觀，並且將彌勒的授說傳於世，也懇請彌勒夜間到世說教。有些學者從無著的神秘體驗瑜伽行的成立，這種靈感，起自埋首於瑜伽修行的無著，他能見彌勒菩薩，受到啟示，體會瑜伽的蘊奧。後來無著將此蘊奧系統地發表，表示起源是托為彌勒所說。也有人視無著為瑜伽行派始祖，但瑜伽行的學說卻非他獨創。

無著、世親兄弟，對龐大且多的彌勒菩薩教義，綜合整理，歸納為更合理更緊密的體系，弘法世間，以唯識說統一，從彌勒的教義以實踐目的為體系，對唯識說的理論，尤其是世親以這種理論，對他派進行積極批判，而提高學派的自覺思想。

十一唯識說的體系化

《瑜伽師地論》據推想為彌勒所作。無著當係以中印度阿喻陀為根據地的活躍人物。是瑜伽師之一，其將向來的瑜伽師學說集成為《瑜伽師地論》，是可推想而知。但關於其實在性，因與未來佛的彌勒菩薩相混，因而尚有疑問。被推定為彌勒所撰的書，除此之外有：（1）《大乘莊嚴經論》，（2）《中邊分別論》（3）《法法性分別論》，（4）《現觀莊嚴論》，（5）《金剛般若經釋論》七十頌，依藏傳，《寶性論》（本頌）包括在內（皆韻文）。此中，在唯識說佔有重要性的是（1）至（3）諸書，（1）為〈菩薩地〉的要點，總括大乘經的特質；（2）、（3）為法的本質論，皆以三性為基礎而解說空，如來藏說也被納入。

介紹彌勒學說，且將唯識說組織體系化的是無著與世親。他們出身於犍陀羅國首都布路沙布邏城，為婆羅門族。據說出家後較早皈依大乘的無著，勸服了著作《俱舍論》後正在活躍的胞弟世親，改習大乘。

無著祖述師說，並撰《攝大乘論》，其於唯識說以確立大乘的實踐體系。以《大乘阿毘達磨集論》分類整理《瑜伽師地論》以來所使用的唯識說用語。

《攝大乘論》是依據《大乘阿毘達磨經》與《大乘莊嚴經論》的書，全體分十章（十相），以初三相說阿賴耶識、三性、唯識觀。次五相為六波羅密、十地、大乘三學等修行論，最後二相論得果的轉依、無住處涅槃，以及佛智作用的自性、受用、變化三身。轉依是轉識得智，表現解脫的唯識說術語。其他《順中論》（《中論·緣起品》的解釋）、《顯揚聖教論》、《六門教授習定論》等亦為他所著。

世親轉向皈依大乘後，註釋彌勒與無著的著作宣揚唯識說，晚年自著唯識的綱要書《唯識二十論》（頌與釋）、《唯識三十頌》。前者論破佛教內外諸異說，以揭出唯識外境非存在之看法。後者，以前半說從阿賴耶識轉變諸法的次第，最後說及入唯識觀轉依的實踐次第。他另著有《三性論》，比三性說較為著重識的轉變，是世親學說的特徵。後來的唯識說專以註釋〈三十頌〉為主。他更著《大乘百法明門論》、《大乘五蘊論》以整理唯識說的法相，此外，還對《法華經》、《十地經》、《無量壽經》、《金剛經》等大乘經典註釋。又著《成業論》[\[01\]](#)等，其學說活動幾乎涉及大小乘之各方面。

無著與世親的後繼者，依舊來的傳說，稱為瑜伽行派，同時，依其學說被稱為唯識論者。

印度中期佛教及晚期佛教

佛教深刻地影響了印度哲學宗教。佛教自開始時就採取批判分析的辦法（推求論），在印度的哲學，佛法的開展過程中佔中心位置，婆羅門教及耆那教都在佛教的直接刺激下成長了起來，宗派支流湧起無數，在這一緊迫，種種的教義都系統化，種種論疏都著作出來。對理則學和認識論就特別重視。精確的術語

得到發展浩瀚的論藏因而形成。印度哲學又具批判性又外延宏富，變得有根源又有內縱深。

佛教本身曾起許多遽烈的分化及轉變，佛法具有一種瞬息的生命力，宗教的支流，都在依照佛教的標準加以清理，都是理還亂剪不斷。這自行分派的支流自立門戶，又同在傾向很早的佛陀教法。為抉擇佛陀的正信，汰除偽托疑，舉行好幾次結集大會。論事以巴利語寫諸部派教義相異的最古記錄說三轉法輪。

初期佛教，盡遣虛無觀點即斷見（一切法皆看作自性實有）。因此一種（錯誤的）實在論的妄念就越生越發顯著。佛陀演說教法，否定論的立場卓著即遮遣義壓倒一切。然後期經典卻傳述種種不同程度的真實性相，三性，從經驗的真實性（世俗諦）的立場，說諸法妄想分別相（偏計執性）但屬虛無，諸法因緣起自相（依他起性）為真實有，這兩相的究竟相（圓成實性）為絕對真實性即第一義諦的表現。止息邊見，是了義教而無所諍。反之，轉法輪教說，則是不了義的方便說，是有所諍的，這是唯識宗的說法。可是中觀派卻言：「佛陀始於教說諸法空無真實自性，不生不滅，法爾涅槃，本來寂靜，為已入大乘者轉第二期法輪。如是妙教開示性空緣起義理……」依中觀宗，初、後期經典，都是方便隨情說，唯有中期教法是了義稱心。把比喻和宗派的色彩剝去，意味著佛教史上有三個主要發展時期。

（1）初期：包括小乘諸部派，上座部和分別說（一切有）部的實有說，是多元論時

期。叫阿毘曇宗。經量部就是這種實有說教條的部份修正品。

（2）中期：倡導性空說（絕對論）的龍樹、提婆，中觀系的時期。

（3）後期：無著、世親瑜伽系，與後起陳那、法稱唯識說的唯心論時期。

中觀系是佛教的樞紐，它是中心的關鍵教系，催生了佛教思想史上的一個徹底革命。在學習方面，是徹底的多元論（百法論）作為究竟不二的絕對主義（不二論）的革命。從多元分立的基本（諸法）到綿亘於這些存在之下的基本統一體（法性）的變革。自認識論說來，是從經驗、獨斷論（見論）到證辯說批判論（性空論即中道論）的革命。倫理說，從一己之私的度脫理念到一切眾生無緣遍度的理念，目的不但要解脫生死（流轉）苦海，更直接掃除障蔽真如的無

明，得涅槃圓滿佛果。從阿羅漢的果位到菩薩的果位。菩薩的慈悲與圓智（般若、空性）同體，純粹實踐理性融一的。

佛教以那爛陀為根據地，透過瑜伽行、中觀兩派的論譯以發展教學。有部、經量部等猶為有力的部派而繼續存在著。

一如來藏思想（2）

如來藏思想對於唯識說的法身思想與佛身等的形成曾有甚大的影響，其組織化可能由瑜伽行派所推行。《寶性論》是堅慧的釋論，引用《大乘莊嚴經論》，多用唯識說用語，但不曾言及阿賴耶識。同系有《大乘法界無差別論》，又《無上依論》或以為係世親所作的《佛性論》，當係比《寶性論》的改作。繼承如來藏思想，卻將如來藏與阿賴耶識視為同一而企圖融合的是《楞伽經》（《入楞伽》）。此經在世親的著作與《寶性論》皆引未用，故可推想為在其後的作品。其素材則相當古老，從漢譯於西元四四三年判斷，其成立在五世紀初，全體的基調是唯心說。

和《楞伽經》同樣視阿賴耶識與如來為同一，論述全體為真如的展開是《大乘起信論》。其著作是馬鳴，無論如何，絕對不是在二世紀的佛教詩人（馬鳴）所作，也有人認為是中國人所撰。

此論或《佛性論》等譯者真諦（西元四九六至五九六）譯有不少唯識學書籍，特別重視如來藏思想。或許在瑜伽行派中也有如此的一系存在。然而，有將如來藏與阿賴耶識視為同一的必要，則是表示此思想失去獨立性而有被唯識說吸收的必然性。

二中觀自續派中觀經量派

應成中觀派佛護、月稱教系，以清辯為開祖另一流中觀自續派。依清辯，認為龍樹論軌之行使，應依與論理法則一致所構成的論證，以補益龍樹所語。若佛護之因喻皆來具有者，於破敵殊不充分，須構作因，喻整備的論證。自應成中觀派言，無使用論證之必要時，而欲自立完整論證，此種論證乃自立、自力的論證、而主張者稱自續派。中觀論證者能所俱滅空性勝義的究極，應成然、自續然，無有別。然對應成堅持批判、遮遣，則自續主正面論證的提出，於方法論，生起兩派之區別。此自續派，為難破敵如用自立、自力之論證，有自意立法存在。此派對瑜伽行派為證唯識無境而出「如夢中識無境」之喻，謂夢中

識亦一分於實有境上，又對瑜伽行派出「吾人現前所見，如眼病者見第二月，乃虛妄也」之喻，謂虛妄而於世俗立實有境者。此派使用自立、自力論證，對瑜伽行派立的自性有法，依他起識，加以反對。

瑜伽派倡唯識無境，相對此派的世俗諦立外境，色與心並存，與經量部立有色心二法者適等。瑜伽行派言勝義諦曰「無之有」，欲將勝義諦於智之世間法，此派倡勝義畢竟空無一點，與相對有部無為法為實有的主張，而經量部則否定無為法為實之點。因而稱中觀經量派，或自立經量派。

瑜伽唯識對照，此派學說特徵依三界唯心教說，主張唯識無境，認為有心而否認有色，以唯識說，謂有內外十二處的學說相違，認有內外處的世間（日常事實）亦相違故。主張三界唯心時，以色實無，妄分別執取之遍計所執，故實無者，如物有相而分別執取，能取之識，雖亦非實，分別識故，為遍計所執相，能取所取皆非具自性。依中觀經量派，瑜伽行派遍計所執之所取能取，與認為有依他起、圓成實同為實有，為具自性有。唯識說以遍計所執性，乃識虛妄顯現為能取所取，於實為無，故分別智前二取滅無。則與吾人相關的法，始終為無。唯識說無，謂凡夫所增益的二取相無，依他起、圓成實的法則是有。此非凡夫語言若之自性法，為諸法境界，是勝義諦而為捨離世俗。欲依若是之有，除損減過失，足以「若無世俗法，不解勝義諦」的聖教相違。

總之，瑜伽唯識說，謂凡夫智了得境地故無，欲依智、識而決定物無。反之，中觀經量派，則欲依物體而決定物有。

中觀經量派，三性獨為非有性，為表示三性相狀，即依他起是生無性。是物生起，構成諸部份的剎那和合，故不得具有自性。其次，遍計所執是相無定性，吾人於物認作實性之相，非表實性，於究極義無有是。最後，圓成實為勝義無性，示於物有實有性者。

三有相唯識與無相唯識

清辯以後的中觀經量派，得以確切把捉之憑藉固無，依於清辯對抗瑜伽行派的有自法者，與瑜伽行派應成者的對論。唯識派的德慧，曾自瑜伽行派立場難清辯，而日護曾視龍樹、無著、世親之間無何差別而論證。在中觀兩派間應成派的月稱，曾評清辯，月稱又為唯識派護法弟子提婆設摩，自瑜伽行派立場予以論難之矣！

無論於自成派，與唯識派進行論諍，歸於提婆的「智心髓集」覺賢註，歸於清辯「中觀寶燈論」等所傳，兩派展開論諍之唯識派中，曾有二派畫分。一為有相家，另一為無相家。有相家為世親弟子陳那所創，護法、法稱為承乎足之學流，而唯識的「識」詳細分說其為識之位相，而具有置重主張唯心云云心性的傾向。

德慧與提婆設摩兩唯識派論師與中觀派抗論，德慧為無相家安慧弟子，提婆設摩為有相家護法弟子，而兩人皆曾註《中論》，瑜伽唯識兩派學者各造《中論》註，以與中觀抗衡。瑜伽唯識，雖同於中觀欲以開顯無自性義為言，但瑜伽唯識，對般若中觀以隱密相說，以顯了相說之點，或於中論註釋之上行。然唯識兩論師的《中論》釋不傳，具證的資料亦未可得。

寂護、蓮華戒系統：瑜伽中觀自續派所採的瑜伽唯識，唯識二派中的有相唯識，而同一瑜伽中觀自續派中，更有取無相唯識之一流。創始者傳為獅子賢。無相唯識者，乃強調識雖現能取、所取二分相，但以能、所為遍計所執故，能所顯現者實無一點之學說。故獅子賢，謂曾採「彼必滅無之能所雜染乃非本性者，識實應有之本性，當為非非本性雜染即客塵之清淨。」自性清淨心，如來藏說。此如來藏思想，於獅子賢一著述《現觀莊嚴論》中。

《現觀莊嚴》在印度佛教史上所浮現者，實為獅子賢所完成《現觀莊嚴》《現觀莊嚴論偈》，乃彌勒為開導流轉中困憊有情，明瞭般若波羅蜜理趣而造者，無著於此作《諦決擇釋論》，世親作本疏，其次聖解脫軍作疏，又大德解脫軍造大疏，經此等傳統，獅子賢自造新疏。

四瑜伽行派與中觀派

世親之後，唯識說占五至六世紀那爛陀學問的主流。當時論師輩，不久即成為二派對立。即德慧、安慧（西元四七〇至五五〇）所代表的無相唯識派，與繼承陳那（西元四二〇至五〇〇）、無性系統的有相唯識派。前者著重於勝義諦的立場，否定阿賴耶識究極的實在性，近於古說立場。安慧除對世親所作唯識學說或《俱舍論》等作闡述之外，並為《中論》作註釋。其中以《三十頌釋論》為此派代表作最重要。前述真諦也屬於此一系統。對於這點，後者由理世俗立場而主張阿賴耶識的實有，解說八識或心的屬性的獨立性。其大成者為護法（西元五三〇至五六一），他對於〈三十頌〉的註釋《成唯識論》，由弟子

戒賢（西元五二九至六四五）之後，玄奘傳至中國，造成法相宗的基礎。此派主張為新說，即有部傾向之再現。自另一角度觀之，則可說是瑜伽行派的歸結。護法以後，此派可能占了瑜伽行派的主流，據傳安慧的系統曾擴張教線於西印度。

中觀派對抗瑜伽行派，而以龍樹的《中論》為根本聖典，強調空思想，成立於六世紀初，稱為中觀派。先驅者是佛護（西元四七〇至五四〇）與清辯（西元四九〇至五七〇）。前者強調龍樹的相對論，沒有特立自派主張，清辯卻認為與唯識說對抗上需要另外確立自派主張，他除了撰有《中論》註釋之《般若燈論》外，並著《中觀心》與自註之《中觀心論思擇焰》；以大事攻擊唯識說。此派由其論證法而被稱為自立派（或自依派、自續派）；而佛護系統則稱為必過性空派（或具緣派）。兩派互相論諍，後來必過性空派出有月稱（西元六〇〇至六五〇），撰《中論》之註《明句論》以及《入中論》等書。兩派中，此派較占優勢。

五大乘學說二派的命運

以部派佛教教理的批判為出發點的大乘佛教，最初其論法頗為發達。龍樹的相對論法，對象為部派，以及婆羅門教學的哲學諸派。但在論諍也使婆羅門教學說理論研究發達，以此為專門的正理派乃告獨立。在瑜伽行派，則《瑜伽師地論》將與《正理論》，或與約在迦膩色王時成立的《恰拉迦本集》、《方便心論》等一致的論理說，用因明加以闡述。在無著的《阿毘達磨集論·議論品》內，則應用正理派所立論證之五分法（宗、因、喻、合、結）；在《順中論》中，則反駁數論派的因三相說。世親的《如實論》或《釋軌論》等，對於理論的發達很大貢獻。

繼承其後，確立佛教論理學是陳那。著《集量論》、《因明正理門論》等書。主張量（認識根據），限於現量（直接知覺）與比量（推論）二種。又將向來的五分作法代之以宗（主張命論）、因（理由概念）、喻（實例），確立三支作法。更依九句因，而確立了因的三相（理由概念的周延關係）。他的學說名為新因明，以別於古因明。陳那的論理學影響正理派，六世紀後半烏得越多加羅即曾採用的三相說。其後正理派與佛教在論理學上的論諍互相影響，延續至九世紀方止。

陳那之後，商羯羅主著《因明入正理論》。在七世紀中葉出現的法稱，又作《正理一滴論》、《釋量論》等。後者後來著有很多註釋書，曾被廣泛研究。他的推論立有「根據因」與「經結果來判斷」兩種。這些人都屬於有相唯識派。該派的論理學之所以盛行，清辯的挑戰曾給予相當大的刺激，是可推想。八世紀之後，中觀、瑜伽行二派皆失去其創造力，同時急速衰落。其原因之一，相傳是由於彌曼差學派的鳩摩利羅（八世紀前半）或吠檀多學派的商羯羅（八世紀後半）的佛教批評。據說前者原為佛教徒，而後者的幻影說曾受佛教的極大影響，是為諷刺的事。

值得注意的是寂護的《真性要集》（諸哲學批判之書）；寂天的《入菩提行論》、《大乘集菩薩學論》、《諸經要集》，與獅子賢的《般若釋現觀莊嚴光明》等。最末一書是解釋彌勒的《現觀莊嚴論》者，其書以八階段的現觀次第以解釋《八千頌般若》。依現觀次第理解《般若經》，是瑜伽行派傳統的方法。其它有很多同類註釋書傳譯於西藏。寂天屬中觀派以外，這些人皆持兩派中間傾向，有時可稱之為中觀瑜伽派。又，他們同時為密教師，也許是時代的特色，表示僅僅作為學派的大乘思想。

瑜伽唯識本為般若顯了相，故如是統一事，蓋有其因由，然若是統中觀、瑜伽於《般若經》而把捉的事，自歷史而觀之，非由於瑜伽中觀自續派興起八、九世紀以後，瑜伽唯識綜合攝收於中觀而獨立存在一事。此等時期印度大乘，義淨與地婆訶羅所報告的中觀與唯識兩流並存而諍論的情勢已成過去，而將唯識綜合攝收於中觀的瑜伽中觀自續派的時代，即中觀派時代形成。

中觀派與「中觀的密教化」曾有關涉。此事歸於清辯之《中觀寶燈論》具有可謂瑜伽中觀自立派的內容，與其中漸見密教思想抬頭。

密教的形成

印度的密教，要從印度七世紀初的王朝說起，在耶牟那（朱木那）河上游的塔尼斯華爾（坦涅薩爾）出了戒日王（西元六〇六至六四八在位），建都曲女城，強有勢力，恢復笈多王朝時代政治統一及文化昌盛。戒日王歿後不久，王朝旋即瓦解，再次陷入眾多小王朝對峙局面。戒日王文武雙全，著作好幾首詩及戲曲。他在中年以後信奉佛教，相傳著作《八大靈塔梵讚》、《晨朝讚》二

篇作品，讚歎佛德、佛蹟。唐朝玄奘留學北印度，將其所見聞的佛教情景，記述在《大唐西域記》及《大慈恩寺三藏法師傳》（《慈恩傳》）之中。戒日王在位與中國唐朝有交換使節，當時保護印度教、佛教，在首都有很多佛教寺院與僧尼，那爛陀寺作為佛教的研究中心，在當時最為繁榮興盛。

戒日王歿後，直至回教徒在政治上建立安定局面的十三世紀以前，在北印度存在著比較有勢力的三個王朝，是德干高原地方的拉修突羅庫達朝（西元七五〇至九七五）、及經西印度以占領恒河上游地區的波羅提哈羅朝（西元七五〇至一〇〇〇）、東印度孟加拉奧立沙地方的波羅朝（西元七五〇至一〇〇〇）。此中，對佛教進行保護，特別對密教的發展極大影響是波羅王朝。

七世紀末葉，北印度在政治及文化上，對全印度已喪失影響力。反之，周圍各地王朝的勢力消長受到顯著的影響。在戒日王以後，以曲女城為都的波羅提哈羅（巴利哈爾）王朝，從西北進入印度的諸民族混血的後裔建立的。他們蔑視農商，自稱武士階級的子孫，故被稱為拉及普都（拉奇普特）。他們確立封建的支配制度。這在印度史上被看作中世紀開始。拉及普都採取以封建的武士階級為中心的支配制度，對回教徒入侵以武力對抗，但部族之間，激烈對峙嚴重，彼此不能團結。無法有效抗敵。他們對印度的傳統很忠實，但對佛教沒有好感。因此，佛教的中心移到當時商業和西方貿易據地，西印度卡提瓦半島的伐臘毘地方。此時，在印度留學的玄奘結束，到淨義赴印度求法以前的三十年間，此期佛教急速密教化。

波羅王朝以前的七世紀至八世紀之間，代表佛教不同學說的論師，可分為二個系統。淨義將他在印度時的佛教分為婆沙、經量、中觀、瑜伽四派，但其主流派是後二派。屬於後二派的學者以月稱、寂天、法稱等人較為有名。此外，月官是七世紀頃的人，對於印度古典文法學作出很大貢獻，而且是多羅菩薩、觀世音菩薩的信仰成為密教的論師。

東印度孟加拉地方，在八世紀中葉興起的波羅王朝。到九世紀初，其勢力偏及恒河上流地域，定都華氏城（一說：帕塔里普特拉）進入全盛期。由於西方波羅提哈羅王朝，南方拉修突羅庫達王朝的抗衡，乃不能再擴張其領域。波羅王朝統治延續到十二世紀中葉，被塞納王朝所滅。塞納王朝原在南方，受到十世紀以後逐漸強盛的南印度恰羅（朱羅）王朝逼迫而北遷，被北進的吳那王朝所

滅。現有關波羅王朝的系譜及年代等，今人仍有很多不明瞭之處，大約經歷四百年的存在，經歷十五、六代國主，該王朝一貫保護佛教。

波羅王朝始創者瞿波羅（噶帕拉）西元七五〇至七七〇在位，在摩揭陀建立了歐丹多富梨寺（飛行寺），該寺遺址今人還不詳其所在，古來相傳十分華麗。據說西藏模仿該寺建立大佛教寺院於桑鳶（桑耶寺）。其後達摩波羅西元七七〇至八一〇在位，也同樣在摩揭陀的恒河邊建立超戒（超岩）寺，此寺院面積廣，居住僧侶人數在印度佛教史上具最大規模。不單是佛教寺院，也傳授佛教以外論理學、文法學、哲學、邏輯等印度一般古典文化，從印度以外的留學僧雲集此寺。以那爛陀寺，歐丹多富梨寺（飛行寺）、毘鳩摩尸羅寺（超岩寺）這三個寺院為中心，當時印度的佛教教義，全以密教為主，尤其是毘鳩摩尸羅（超岩）寺，是印度佛教最後據地，此寺的佛教組織、教學、典籍等有很多原封不動依其原形傳到西藏，促成西藏佛教的形成。

繼達摩波羅之後，提婆波羅王（西元八一〇至八五〇在位），在北孟加拉的巴哈普（巴加爾普爾）再建特來庫達加（托蘭庫達卡）寺院，改名為蘇摩普利寺。又，十一世紀中葉，羅摩波羅（拉馬波羅）王，在北孟加拉建立加克陀羅（闍迦達拉）寺。十一至十二世紀頃也在北孟加拉建立德維哥達（德瓦科達）寺，在東孟加拉琦塔貢（吉大港）建立龐帝達（班底達）寺等，護持許多僧尼居於各寺，使之成為密教的修學中心。

一密教的特點

「密教」是「秘密佛教」的簡稱，混合複雜的因素而成立。要簡單下定義是很困難的，它的特徵有如下兩點：一、為系統組織化的禮儀的咒術；二、為神秘主義。所謂咒術，是向神與命運及自然現象等（即對我們的幸與不幸能給予很大影響的對象），通過運用神秘的手段加持祈禱，以達到願望實現圓滿的一種意圖方法。所謂神秘主義，能夠感受得為宇宙中心，絕對的神等存在，與自己內心結合的心理狀態；簡單說，就是對神的直接感知。咒術與神秘主義雖然不是完全同一，卻是彼此互相結合而難分的，無論如何，宗教無不包含這種咒術及神秘主義要素。在佛教內部中，早期的經典也可以認出這兩個要素的痕跡，隨時代的演進，其存在逐漸表面化。在大乘佛教經典中，咒術及神秘主義兩個要素，密教與其根本教義密切相結合，逐漸成本質化。此事一面可說是大乘佛

教對於各種的宗教立場的極其寬容的思想傾向，同時也可視為反映各種大乘經典成立的社會背景。

由於佛教興起，受到極大打擊的婆羅門教，混合民間信仰，與印度社會組織結合更密切的必要，以印度教的形式復興。印度教的宗教特徵以毘瑟笯神、濕婆神為中心的一神教信仰，而與泛神論的傾向並存。此等印度教的影響下，大乘佛教從七世紀中開始急劇地密教化。傳統向來的禮拜佛、菩薩之外，取入許多密教的諸尊像於佛教中，成為禮拜的對象。

二真言乘

從初期佛教經典所看到的密教，主要的是護身、禳災及招福而唱頌念咒文的禮儀。大乘經中，為了此等目的而述有不少陀羅尼（咒）。相對於這些所謂的雜密，而另有依據被認為係在七世紀後半期成立在西印度的《大日經》以及被認為繼此立於西或南印度的《金剛頂經》兩經為其根本經典，稱為「真言乘」亦稱「純密」，是中國、日本的真言密教教義的基礎。

此兩經所說的中心思想是智慧與方便，大乘佛教的空思想，在密教也成為教義的根本。密教認為，空性的認識是智慧，此智慧的實現就是現實狀態的肯定，密教經典是宣說追求智慧心（菩提心）與救濟眾生的慈悲與達到此一目的的手段（方便）。密教的修道方法是瑜伽，瑜伽是印度佛教共通而廣用的修道方法。在密教中，把瑜伽與陀羅尼（咒）、母陀羅（印契、印相）、曼荼羅（壇場、輪圓具足）等相連結起來解說，這是大特徵。陀羅尼是咒文，與曼陀（怛）羅（真言）是同義語；母陀羅是印契即手結印的印相狀；曼陀羅是瑜伽的對象，即壇或圖像作為禮拜。這些真言、印契、曼荼羅、更與佛、菩薩、明王等複雜地組合起來，並作有詳細的規定。這樣，密教的形式，無論在教義及儀禮、崇拜尊像，都漸漸地變形，與向來的大乘佛教迥異不同，發生巨大變化。

密教又名密宗，修行持祕密真言，故又名真言宗。以《大日金剛頂經》為依據，傳三密之法，即口誦真言（語密）、身結契印（身密）、心作觀想（意密），謂三密同時相應，可使凡身成佛。此宗在印度最後，蓋自龍樹開南天鐵塔，受法於金剛薩埵，始開宗而傳法於世；唐朝善無畏、金剛智、不空、一行等相繼抵中土，傳金剛、胎藏二果教軌，一時稱盛，旋即衰退；至今唯西藏盛

行，稱藏密，日本頗盛行此宗，稱東密。此宗以大日如來為教主，大日如來於色究竟天之界心殿，開始胎藏、金剛兩界的祕密（「胎藏」以地、水、火、風、空五大及清淨菩提心為本具之理性，此理性攝一切諸法，具足萬德，猶如母胎含藏子體，故稱「胎藏」；「金剛」即《金剛般若波羅密經》）。

金剛薩埵親受灌頂即位，為第二祖，金剛薩埵承祕法，待人傳弘。一說：龍樹菩薩開南天鐵塔，親禮金剛薩埵，受傳法儀軌，為第三祖；龍樹傳龍智，為第四祖；龍智授金剛智三藏，為第五祖；金剛智抵長安，弘密教，為中國密教第一祖（善無畏雖先到中國，未開立宗，無繼承者，故不入列祖之數），不空三藏從龍智菩薩傳受密法，為第六祖，亦為中國第二祖；惠果為不空門下上首，惠果為第七祖，亦為中國第三祖，惠果以後，中國無繼承祖者。而日本空海和尚入唐，亦受不空所傳密藏，為第八祖，回國為日本密教始祖。

密教諸宗以如來加列祖中者，密教之相承，以親就師受灌頂為限，與顯教相承僅為法之傳承，不問年代之距隔者不同。密教為對未灌頂者不許顯示之教法，日本空海《顯密二教論》：「法佛談話，謂之密藏，言祕奧實說。」又「自性受用佛，自受法樂故，與自眷屬各談三密門，謂之密教。」該宗對修其它法門者，稱為顯教。

密教的三部經《大日經》、《金剛頂經》、《蘇悉地經》，為金剛界諸經總名。梵本凡十萬偈十八會；中國現流行三本：<一>為不空所譯三卷《教王經》，詳稱《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》，乃於十八會之第一會四品中僅譯其第一品者。<二>為施護所譯三十卷之《教王經》，詳稱《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧教王經》，盡譯第一會之四品者。<三>為金剛智所譯四卷《略出經》，詳稱《金剛瑜伽中略出念誦經》。此三本皆稱《金剛頂經》，但普通所云的《金剛頂經》，皆為第一本。

三金剛乘

七世紀末，奧立沙的三婆羅（薩木波羅）王因陀羅浦諦（因陀羅菩提）西元六八七至七一七年，組織創立金剛乘。金剛乘的金剛是指我與法、具有如金剛石似地不變化的自性之意。實現金剛性的方法叫「金剛乘」。此金剛性被視為與大乘佛教所說的空性同一，金剛乘亦稱空性乘。特別是修行法的瑜伽連結於性的快樂結合。真言乘以智慧和方便為教義中心，在金剛乘中，「智慧」具靜的

性格比作女性，「方便」具動的性格故作男性。把男女的交會，則以瑜伽來表示。這不過是用佛教的智慧與方便的用語加以改寫，實是印度教《怛特羅經》中的濕婆與性力的關係。從根本上來說，兩者完全沒有區別。然而，智慧與方便所達到的境地看作涅槃，則為兩者的混合而不可分別，故名為「般若方便」，此稱為「大樂」或「普賢」，實是男女交會的境地。如此可見，金剛乘的瑜伽，全與性行為是為一致，與真言乘的形態顯著不同，被稱為「左道密教」，與後者「右道密教」不同，也有人視之為墮落佛教。

關於金剛乘的最古文獻，可舉出《文殊師利根本儀軌經》、《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》或後一部經稱《祕密集會怛特羅》。有人認為這兩部經的成立可追溯到西元二、三世紀，實際此兩經原型大約出現在西元八世紀前，到九世紀發展成現在的型式。《文殊師利根本儀軌經》中可看到很多印契、咒文、曼陀羅、為最初的有體系的怛特羅。《祕密集會怛特羅》是印度、中國西藏的金剛乘被重視的怛特羅，為男女兩性和合的教義加以體系化開始，也是後來左道教義的根本。此外，在《薩達那摩拉》這部收有三百十二種的短文教義書，名為《成就法鬘》，也含有屬於兩經同時代的作品。

沙羅訶（七至八世紀），相傳為金剛乘最先修行者，其與因陀羅浦諦之間，有學匠數名之傳承。其中，盧伊巴被稱為魔術師，留有孟加拉語寫的書。因陀羅浦諦，據說有二十三種著作，其中特別重要的是《智慧成就法》簡稱《智成就》。然此書內容，曾被其妹羅珂修明迦羅（拉克修米迦羅）所著《不二成就》一書，作極大膽的改變。其妹的教儀叫「俱生乘」，其信徒稱為「俱生教徒」或「薩哈闍」今尚能在孟加拉地方發現其痕跡。

四時輪乘

金剛乘分出的另一支派，時輪乘。在十世紀時已流行，該乘曾言及回教徒的侵入，也是印度密教的尾聲。時輪乘的教義，局限於現在、過去、未來三世的迷妄，主張信仰本初佛而得解脫。

十一世紀初葉，大約與摩醯波羅一世（西元九八八年即位）同時代，金剛乘、時輪乘的論師可以舉出阿提沙（西元九八〇至一〇五三年）、不二金剛、寶藏寂、般若迦羅摩諦、那洛巴等人。在他們中，阿提沙於西元一〇四〇年，擔任

為超戒寺的首座。西元一〇四二年，受西藏王祥秋月（意希沃）邀請，入西藏復興佛教；不二金剛著有《不二金剛善說集》簡稱《不二金剛集》。

諸論師的著作，由八世紀至十二世紀被稱為金剛阿闍黎者，或稱「成就者」的八十四人寫成，所著的密教文獻（即佛教怛特羅），大部分被譯為藏文。並收人在西藏大藏經的經部、論部，其總數達三千數百部之多。這些密教修行者的年代與傳記，大部分都不明確，著作的內容也很多不甚清楚，有待日後的研究。

五初期的論師

八世紀中葉，在東印度，孟加拉地方興起的波羅王朝，到九世紀初勢力擴張，進入全盛期，波羅王朝一貫維護佛教。波羅王朝初期的論師中，最有名的是寂護，他出生於孟加拉王族，為那爛陀寺的首座（教學長），他的學系具中觀立場而合於瑜伽行派，即所謂中觀瑜伽派。他的著作《攝真實頌》或稱《真性要集》及對法稱《諍正理》的註釋，今存梵文本與藏語譯本。他受西藏王赤松得贊邀請，於八世紀中葉（西元七六〇年）入西藏。此後，蓮華生上師，與其稱為大乘論師，倒不如稱為大樂思想的修行者。他繼寂護之後入西藏，成為西藏喇嘛教的實際創始者。此外，據說寂護弟子的蓮華戒，註釋《攝真實論》之後入西藏，壓倒中國禪宗系的頓悟說，確立了瑜伽行派的漸悟說。達摩波羅王的時代，超戒（超岩）寺的初代首座師子賢出現，他是王族出身。這些學者雖在著作中都採用中觀派的立場，但其根本思想卻是瑜伽行派。密教的修行方法是以瑜伽為中心，而以此瑜伽行派教學為形而上學的哲學基礎展開密教瑜伽，是可想像，另一方面，也可推想，原為異教的密教行法，成為能夠主張正統地位的根據。

回教徒入侵印度與佛教的滅亡

七世紀前半期，在西亞成立的回教，擴張領域，普及推向東方。到七世紀後半期，伊朗、中亞細亞、阿富汗等地好幾個國家樹立為回教國，印度逐漸受到回教徒勢力逼迫。西元七一二年，阿拉伯的回教徒曾一度占領印度河下游的信度（信德）地域。其後，阿富汗的突厥（土耳其）系加慈尼（伽色尼）王朝。在

西元九八六年以後開始征服印度，先占領白夏瓦（白沙瓦）。西元九九七年即位馬穆德（馬默德），在西元一〇〇一至一〇二七年間，前後十七次遠征北印度，北印度西半部全陷入其中。馬穆德的遠征，使異民族改宗回教，並進行掠奪，奴隸、物產為主要目的。雖然沒有長期對占領地施行統治，但對佛教與印度教的寺院及聖地的破壞，對財寶的掠奪，僧尼的虐殺，在世界史上是無與類比的徹底實行。相傳由於此等遠征，乃使阿富汗諸城市充滿了印度奴隸和印度財富物品。馬穆德歿後，加慈尼王朝被西方的沙猶克（塞爾柱）勢力所逼迫而逐漸東移，終於被繼起的高羅（廊爾）王朝所滅。高羅王朝原居赫拉特的東南方高羅的土耳其系回教徒（穆斯林）其王義耶典（加斯·烏德·丁）穆罕默德，在西元一一七三年，將加慈尼王朝從其據地廢除，而任用其弟西哈弗典（西哈布·烏德·丁）穆罕默德，為加慈尼總督。西哈弗典，穆罕默德在一一七五年後，數度遠征五河、傍遮普、古伽羅德。一一九〇年及翌年，兩度在塔來因，舉指揮拉及普都（拉吉普特）聯軍的普利多毘羅就（普里托毗拉辛）會戰，終於西哈弗典·穆罕默德獲勝，決定了回教徒在北印度進行統治，一二〇二年其勢力擴張到孟加拉灣。一二〇六年西哈弗典·穆罕默德死後，其部將窟特不典（庫特布·烏德·丁·艾伯克）即愛巴克，自立為王，是印度的回教徒統治者，在普利多毘羅就舊都德里，建立印度穆斯林統治者最初的宮廷。這就是印度歷史上的奴隸王朝的開始。

東印度孟加拉地方，在十二世紀末，完全淪於回教徒統治，一二〇三年超戒寺被破壞，從此佛教在印度本土失去踪影。關於以那爛陀寺為中心的毗訶羅（比哈爾）地方的佛教滅亡的情況，西藏巡禮僧達摩沙明（達磨斯瓦命）於一二三四至一二三六年旅行毘訶羅，曾作詳細報告。

印度佛教的滅亡，不僅是由於外來侵略的要因，根本最大的原因應該是在佛教本身上追究。瞿曇·佛陀以來，佛教經常是婆羅門教的批評者，可是，佛教勢力最強盛時，卻不能完全壓倒婆羅門教。婆羅門教以印度教形態復興後，佛教逐漸與它接近，以致出現與印度教融合，在本質上與印度教的性力派難區別的金剛乘。雖然對佛教以決定性打擊的是回教徒，但是在前的佛教，可以說已經消失在印本土。

由於回教徒破壞超戒寺等毘訶羅許多寺院時，居其寺院的許多僧尼逃難到西藏、尼泊爾，也有的逃難往南印度。當時積極保護佛教，深受超戒寺佛學影響的西藏，收容大量從印度來避難的僧人，同時也傳入龐大的佛典。現存西藏大藏經的基本部份，就是來自印度超戒寺的藏書。西藏的密教教學即成立於超戒寺教學的傳統。

十三世紀初葉，佛教中心據點被回教徒軍隊蹂躪以來，除了特殊地方的尼泊爾、錫金、東孟加拉、喀什米爾的拉達克等之外，佛教教團逐漸在印度消失，印度境內迎接印度教與新支配者的回教對立並存的時代。印度教內部，在回教影響下，以純粹信仰的一神教之色彩濃厚的宗教改革運動相繼出現。其中，錫克教積極地採取回教教義，並且從印度教中有獨立的教團組織出現。另一方面，回教中與印度思想有類似之處的蘇非派的神秘主義甚為流行。睦加爾（蒙古）皇帝阿可巴兒是其信奉者，一五四二至一六〇五年，挺身而欲為教祖，圖兩教之統一。但當時是印度的社會改信回教與印度教徒，按一比三的比率，這種情況一直延續到近代。

在這種形勢下，佛教已被人遺忘，但不能說已完全失去影響力。毘瑟笯派從古以來，把佛陀看作是毘瑟笯的化身。又對於不殺生的教說，印度教徒曾表示承受於佛教、耆那教者甚多，同時以為無論如何，佛教是印度教的一派，這是印度一般的看法。這在現在的知識界，也是根深柢固的想法，實際上，殘存的佛教徒漸成為印度社會之一階級，並被吸收入毘瑟笯派中。

從十九世紀初以來，在所謂印度的復興和宗教改革的運動，以及民族獨立運動，佛陀的名字，在印度人之間，再度被想起並且被尊為一偉大先覺者。跨越二千餘年以上的年代，佛陀的影響，可以從宗教改革者維吠迦難陀、詩人泰戈爾，以及甘地與尼赫魯那樣的獨立運動的領導者的言行中看出來。又，由英人開拓的印度古典研究方面，有很多優秀的佛教學者出現在印度人之間，他們對於闡明佛教原來的形態，作過研究，對近代認識佛教作出很大貢獻。