



印度大乘佛学 概述

田光烈

释迦牟尼佛生于公元前 565 年，灭于公元前 486 年（一般传说为公元 544 年），年八十岁。公元前 530 年，他三十五岁，是年成道。

佛成道后，经过四十九日到鹿野苑，第一次为五比丘说法，开始讲苦、集、灭、道四谛，谓之初转法轮。第二次讲“四谛”在人生实践中的意义，即苦应知、集应断、灭应证、道应修，谓之二转法轮。第三次讲佛自己已实践“四谛”所应达到的要求，即苦已明、集已断、灭已证、道已修，谓之三转法轮。“四谛”以苦为根本，苦以八苦（生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得、五取蕴）中之“求不得”为总因，而又以五取蕴（色、受、想、行、识等五蕴与取连结而产生的贪欲）为因中之因。五比丘中之憍陈如由闻佛所说，而证得阿罗汉果，由是三宝具足。

由四谛说而产生缘起说，认为宇宙间一切事物，都是互相联结、互相制约的。用缘起说观察人生，便产生十二因缘说。十二因缘说是与轮回联系讲的。从缘起说观察宇宙人生，便提出了三个命题，谓之三法印。即“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”。以上所述四

谛、十二因缘、三法印，这些就是原始佛说的主要论点。

佛陀入灭后百余年，佛教内部由于对教义的见解不同，遂分裂而为两大派：一派叫大众部，一派叫上座部。两派展转分裂，到佛灭后六、七百年左右，就有十八部派之多（玄奘译《异部宗轮论》）。这些部派，他们都或多或少地继承和发展了佛陀的某些教义，称为部派佛学。后来大乘佛学成立之后，便贬称他们为“小乘”。他们都主张“心外实有”、“境在心外”、“心境相离”、“心依于体”，对哲学上思维与存在的关系的基本问题，作了朴素的唯物主义的解答。不过他们都有一个共通的缺点，诚如最胜子等在所著《瑜伽师地论释》上所说的：“多着有见。”“有见”就是他们不能辩证地看待问题，对宇宙间的事物，作一概实有的形而上学地理解，这样就是和佛陀所讲的“缘起”、“无常”、“无我”等辩证观点相违背了。

此时，南印度毗连婆国出生了一个最伟大的佛学家龙树。他的生卒确实年代不可考，大约是佛灭后七百年（公元 150 年至 250 年之间）的人。当时小乘有部、

譬喻、分别论等争论异常激烈,外道如胜论、譬喻等也组织完成,各树异帜。南传大空派方广部的方广道人一派的思想,是大小乘过渡时期的产物,见解又驳杂不纯,学术界的思想异常混乱。这时大乘经典陆续出现,如讲性空幻有的《大般若经》、中道唯心的《华严经》、《宝积经》,弹偏斥小、叹大褒圆的《维摩诘经》,开权显实、会三归一的《妙法莲华经》,还有宣扬东方妙喜世界的《阿閼佛经》、西方极乐世界的《阿弥陀经》、结合净土与般若思想而成的《般舟三昧经》与最特胜的《首楞严三昧经》(首楞严有健步如飞之意。《涅槃经》二十七谓首楞严三昧有五种名:一者首楞严三昧、二者般若波罗蜜、三者金刚三昧、四者狮子吼三昧、五者佛性,随其所作,处处得名。菩萨修行,须经十地,地地都修三昧,最后一地名首楞严三昧,由此三昧一跃而入佛地),此外还有《华手经》、《思益梵天所问经》等等。这些经典,虽已甚流行,但无人弘扬,在混乱的佛教哲学思想界不发生扫荡廓清的作用。所以《龙树传》上说:“世界法中律涂甚多,佛经最好,以理推之,故有未尽,未尽之中可推而演之以悟后学,于理不违,于事无失,斯有何咎。思此事已,即欲行之,立师教戒,更造衣服,令附佛言而有小异。”

龙树面对当时的现实,本想推演佛理,另创“小异”于佛法的新宗的,但后来继续钻研了许多前所未见的大乘经典之后,他的野心被摄伏了。他于是根据《般若》、《宝积》、《法华》、《华严》诸经的要义,提倡中道。中道也名“中道观”,或简称“中观”。“中观”就是不著二边、离有离无。由“中观”作锁钥,把烦恼与菩提、生死与涅槃、世间与出世间等等大乘要义的法门都打开了。

龙树在所作《中论》第二十四品中,对“中观”作如下的解释:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。”这就是有名的“三是偈”,天台宗称为“三谛偈”。此颂表明中观思想是由缘起空思想发展而来的。“众因缘生法”就是缘起法。缘起法有两方面:第一无自性;第二诸法虽空,并非全无,而有假名(即名言施

设)。二者互相联系,诸法因其无自性,才是假设,因为是假设才是空。既不着有,亦不着空,才是中道。中道观,是针对有部执一切法实有,与一类大乘思想认为因缘法是空,这两种极端思想提出来的。

在《中论》开头的两个归敬颂中,还提出了“八不中道”的思想,与“三是偈”同属于他的认识论。颂云:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。能说是因缘,善灭诸戏论。”“八不中道”是龙树根据《般若经》里所提出的各种偏见(执着),归纳出来的。偏见不止这八种(如《涅槃经》二十七便谈到生灭、常断,一二、来去、因果等十不。他本人所作的《大智度论》七十四举出生灭、增减、垢净、来去、一异、常断、有无等十四不),但这八种也可概括一切,在他看来,这八种都是边见,执着边见,便不能真正了解缘起法,谓之戏论。戏论指一切不正确、无用的名言概念。离开这些边见执见而不执着,则谓之“八不中道”。“八不中道”是息灭一切戏论(当时部派佛学偏执于生灭,外道偏执于常断、一异、来去等见,统谓之戏论),用般若直接证会诸法实相(境),这种对诸法实相无间隔、无中介的证会,又叫现观。它与概念无关系,谓之“根本般若”。“根本般若”必先息灭戏论,所谓“无所得”。由根本无所得再向前发展的认识,叫“后得智”;后得智重新与概念联系,由此而认识诸法实相。

对实相的认识、应用而显示的究竟境界谓之涅槃。诸法实相的完全显现谓之无余涅槃。在达到无余涅槃之前的一切实践,六度万德,无非利他,众生无穷,我愿无尽,行健不息,名无住涅槃。生死流转谓之世间,超生死流转谓之涅槃。世间一切事物的实相为毕竟空,而毕竟空也为涅槃的内容。以空为实相,就把生死与涅槃、烦恼与菩提、世间与出世间等等矛盾都统一起来了。

以上所述空、假、中三谛,八不中道,实相涅槃,这些就是龙树大乘学说的要义。龙树既然统一了生死涅槃、世出世间的矛盾,所以他对世学亦很重视。世学内容,后来归纳为五明(声、内、因、医方、工巧),他本人就

是一位多才多艺的佛学大师。

龙树奠定了大乘学说基础之后,他的弟子锡兰人(今斯里兰卡)提婆继续发挥,将大乘学说的发展,向前推进了一大步。在破斥方面,发展了龙树的学说:原则上,龙树主张“破邪即显正”;提婆进而主张“破而不立”。在方法上,龙树用二分法,即破有破无而得中道;提婆用三分法,即破有破无之外,亦有亦无亦破。在方式上,龙树多用假言推理,即先假设一论题,然后加以否定;提婆常用双刀论法,即提出的论题是两面,从两面推论,得出两者都不能成立的结论。观行方面,在龙树空观的基础上,他进而提出破想的观法。三论宗谓之“破想不破法”,想包括想(识)与所想(境)两方面。提婆破想的重点,不在能想而在所想,所想即诸识所行之境。观境无我,无我即无颠倒,无颠倒即无识,无识即诸有(三有指生死轮回)悉无,五蕴皆空。

再次,龙树认为佛说有时用世俗谛,有时用胜义谛,谓之二谛,世俗谛所讲的道理,是语言文字来表达的、一般人所能理解的常识;胜义谛却只有用“现观”才能得到。但如要使别人理解,又离不开表达的工具语言文字(世谛),“若不依世谛,不得第一义”。三是偈中所说“亦为是假名”,假名就是指名言施设的世谛;“我说即是空”就是指胜义谛。不偏于俗,不偏于真,是为中道。所以他的中道观,有统一真假二谛的意义。提婆仍以二谛分别佛所说法,但他于龙树的空(法本性)、不空(假名)之外提出真有和假有的说法。《广百论·教戒弟子品》有云:“诸世间可说,皆是假非真,离世俗名言,乃是真非假。”就是说通过语言文字所了解的都是俗有,离语言文字所了解的法才是真有,他以真假判二谛,发展了龙树的学说。

提婆的弟子有罗睺罗者,对大乘思想的发展,也做了贡献。在他所作的《赞般若偈》中,认为佛、般若、涅槃“三者一相,其实无异”。后来《大涅槃经》说涅槃有法身(所)、般若(能)、解脱(自相)等三说,就是从罗睺罗的思想发展而来的。

龙树、提婆之后,继续有大乘经出现。主要的有

《大涅槃经》,阐扬一切众生皆有佛性,皆可成佛(前分“一阐提”除外,后分则否)之义。其次是《胜鬘经》,说三乘归于一乘,四谛归于灭谛,继续肯定一切众生皆有佛性,而提出空如来藏(就客尘言)与不空如来藏(就本净之心言)之义。再次是《菩萨藏经》,它以“四无量”、“六度”、“四摄”为纲,而将大乘菩萨道有关的重要法门重新加以组织。再次是属于论藏的《菩萨藏摩怛理迦》,即后来收入《瑜伽师地论·本地分》十七地之一的《菩萨地》,它提纲挈领地解释佛说关于大乘道(实践方法)、果(实践效果)的宗趣,可作为发挥佛说的根据。所以谓之“本母”。它的主要思想表述在《菩萨地·真实品》里。此品把真实按浅深不同分四个等级:一、世间极成真实,二、道理极成真实,三、烦恼障净智所行真实,四、所知障净智所行真实。还有《真实义品》认为一切事物都具备两重性质:一、假说自性,指事物通过名言而了解的自性,此自性为无;二、离言自性,即离开名言而显现的事物本身的自性,此自性为有。不执前者之无为有,不执后者之有为无,离有离无,谓之“无二”中道(比较龙树中观在概念上的实无假有,进了一步)。这时,还有一种纯粹论藏性质的《大乘阿毗达磨经》,它将经与论放在一起而成为“论经”,又名“佛说阿毗达磨”。它以十殊胜语概括大乘的所有方面。十殊胜语的第一句叫所知依。所知指宇宙间的一切法,一切法之所依是什么?是阿赖耶识即藏识。另外,是所知相,即一切法的自相,有三种:一、遍计执,二、依他执,三、圆成实。再次,是《解深密经》,它同样是一部具有议论性质的经典。内容以七义抉择:一、胜义,二、心意识义,三、三性义,四、三无性义,五、奢摩他毗钵舍那义,六、诸地义,七、三身义。七义所谈的内容,大致与《大乘阿毗达磨经》所讲的类似。《解深密经》于第八识阿赖耶(能藏)之外,又提出“阿陀那识”。“阿陀那”意为执持,言第八识于能藏之外,还有执持根身、种子之意。

以上所述《涅槃》、《胜鬘》主题思想是如来藏,如来藏讲自性清净心为客尘所染,根本是心性之净,一

切理论都围绕净法开展。《伏乘阿毗达磨经》、《解深密经》主题思想是阿赖耶与阿陀那,根本是心相之染,一切理论围绕染法开展,二者立说各异。接着,出现了《楞伽经》、《密严经》,对二者持调和态度,认为阿赖耶有染也有净,如来藏与阿赖耶名异而实同。这些续出大乘经的思想,对瑜伽缘起论或唯识论的诞生,都起了启迪的作用。

当龙树、提婆师弟逝世之后,印度大乘学说,曾经一度呈现衰歇之势。因龙树、提婆的中观学说,一般人不好好地理解,陷入“沉空滞寂”的思想障碍之中。幸有无著、世亲兄弟崛起,继承龙树、提婆的业绩,补苴二家之说以矫正时俗,使大乘学说又走向复兴之路。

无著、世亲兄弟是北印度健驮罗国的人,生卒的确实年代也不可考,大约是佛陀死后九百年左右(即公元四、五世纪之间,后于龙树二百年)的人。无著初习小乘,一无所获,既而转宗大乘。他的学说在中印一带极为盛行,继承其学者,为其幼弟世亲。

无著、世亲兄弟,远承《般若》(狮子贤说:“无著曾在兜率听受《般若》诸经,和《瑜伽师地论》以及许多大乘经教”),无著由《般若经》所提的问题,曾造《三自性论》,近据晚出大乘诸经理论组织其学,对大乘思想作进一步发展。一、缘起问题,是佛家各派都讲的问题。龙树讲缘起是从认识领域,而以能所取(亦叫能受用)为依据的“受用缘起”。能取的内根,所取的外境,自性本空,但不能恶取。依胜义谛是空,依世俗谛说是有,非空非有,谓之中道。无著、世亲兄弟进而提出阿赖耶识来说明缘起,阿赖耶识不仅限于人生,而是宇宙间一切法之总依。阿赖耶识含藏诸法自性各别的名言种子。种子既是各别不同的名言概念,认识以之为依据,所认识的事物现象,也就因之而各别不同。如何才能认识诸法(一切事物)实相呢?他们提出“三性说”。第一,根据名言概念所表示而执为实有的认识,是不正确的,谓之“遍计所执性”。第二,“遍计执”之生起,亦有所依,它所依的自性,仗因托缘始能生起,其所仗托的因缘即名言种子。谓之依他,所以叫“依他起性”。

第三,去掉“依他起性”上的不实在的“遍计所执”,即能见到诸法实相,谓之“圆成实性”。“遍计执”是无,“依他起”是有。虽有而非真,谓之假有,“圆成实”谓之真。非有非无,有假有实,这种中道观,较龙树的分析,更为细致。

三性说的中心思想是“依他起性”。一切法都依他而起,所以“依他起”就是一切法,它就是依存于阿赖耶识中的名言种子。名言种子是由前七识见闻觉知所熏习而存留于阿赖耶识中的印象,见闻觉知不外乎认识,所以一切法都是认识构成的,而认识即是“识”的了别作用,就自然得出了“万法唯识”这样一个权威性的命题。他们的学说和先行的瑜伽师有关(在龙树时,有难陀、波罗摩斯那、三藐萨底耶三位著者,奉持瑜伽行唯识家宗风,造了若干论典,在阿毗达磨中解释阿赖耶的问题上,这三位著者称为前瑜伽师,无著兄弟称为后瑜伽师,但他们不是前者的追随者),后世称之为瑜伽行学派,其学说谓之瑜伽缘起论或唯识论。此外他们对这时期大乘佛学的另一贡献,就是在论证推理上运用并发展了因明。

瑜伽行学派以唯识学为中心,在发展过程中,有两个学风不同的系统:一派偏于保守,以难陀(与前者时代不同)与安慧的无相唯识说为代表,谓之唯识古学;一派重在创新(在不违背无著、世亲学说的基本精神范围内),以陈那与护法的有相唯识说为代表,谓之唯识今学。

难陀发挥《摄大乘论》三事成立唯识的道理,确认八识各有见相二分。见分为自体,相分是变现出来的,虚妄不实。他不但认为相分无实体,见分也无行相,后世称之为无相唯识。在八识种子的来源问题上,他主张新熏说,有漏种来自新熏,无漏种也来自新熏,对五种姓之说,自然也就不再坚持了。德慧的弟子安慧继承难陀(相、见二分说)、陈那(相、见、自证三分说)二家之学,而主张三分说。但他认为识的分别是虚妄的,在此虚妄分别上的见相二分,即二取,二取不实,谓之“二取无”,谓之遍计所执,只有自证分才是实在的,谓

之依他起。他认为相、见二分都不实在,见分亦无行相,仍谓之无相唯识说。后世称二家为唯识古学。

六世纪时,南印人陈那著《观所缘缘论》,也主张唯识无境,所缘即境,不在心外,所缘即相分,有实体,令能缘识(见分),托彼而生。其次,能缘识生时,带彼相而起,即能缘识生起以后的分别中,有它的行相,能缘(见)是能量,所缘是所量,二者相交,必有其果,谓之量果,即自证分。二分都是实在的(安慧只承认自证分实在)。另有南印人护法,在陈那三分说的基础上主张四分说。于相、见、自证三分之外,加证自证一分。相、见二分是外缘,自证分与证自证分为内缘。内缘中以证自证为能,自证为所。陈那认为三分都是实在的,护法则认为四分都是实在的,谓之有相唯识说。关于种子来源问题,难陀主张新熏,护月主张本有,护法则调和二家之说,主张本有新熏同时存在,同时发生作用。陈那、护法二家,后世称为唯识今学。

护法的弟子戒贤,戒贤的弟子亲光,师弟二人均著有《佛地经论》(西藏译了戒贤的,玄奘译了亲光的),主要是根据弥勒的《庄严经论·菩提品》阐扬佛地中“转八识以成四智”、“束四智以成三身”的境界。所谓“转八识以成四智”者,即转第八识以成大圆镜智,转第七识以成平等性智,转第六识以成妙观察智,转前五识以成所作智。所识“束四智以成三身”者,不是每一身都具四智,而是四智(心法)加法界(境)以构成三身,圆镜为法身,平等为受用身,妙观察、成所作作为变化身(布顿《佛教史大宝藏论》六十六页,据《观庄严论》谓“大圆镜即法身,平等性、妙观察即报身,成所作即化身”,其说稍异)。这就是转依以后达到的佛地境界,解决了佛地以后的唯识问题。至此瑜伽行派唯识学中的重大问题,差不多都解决了。

护法时(六世纪)有佛护、清辨两家,他们标榜龙树、提婆之学而建立中观学派。二人同为注《中论》八大家之一。清辨对与自己不同的内外学说,均持批判态度,著《掌珍论》等,加剧了空有之争。特别反对瑜伽行派的三性说。第一,关于染净问题,他认为依他

起与遍计执一体,遍计执之外,别无依他起,与圆成不同,其性是染;瑜伽行派则认为遍计是染,圆成是净,依他起非染非净。第二,关于真俗问题,清辨认为依俗谛则三性俱有,依真谛则三性俱无,谓之俗有真无;瑜伽行派则认为依俗谛则三性无,依真谛则三性有,谓之俗无真有。第三,关于二智问题,清辨认为只有根本智才是圣智(即般若、无分别智),后得智随顺圣智而已,并非圣智;瑜伽行派认为根本智是根本般若,后得智是方便般若,同是般若,同为圣智。第四,清辨承认心外有境,外境也由极微积聚而成,反对唯识说。中观、瑜伽二派都自称继承龙树、提婆之学,而上宗《般若》,所以清辨也推尊瑜伽行派之弥勒而怀疑其说,发愿要长生,待弥勒当来继佛,面决是非。

瑜伽行派中,陈那学的量论部分,得护法门人法称祖述其说而有所发展,法称把量论贯彻到佛教全体,认为释迦是“为量者”即最正确地体现了量的人,他对任何对象都能正确地理解,他是无所不知、无所不解的一切智者。这是法称因明学的最大成就。

瑜伽行派中的另一位学者月宫,七世纪时人,义净去印度时,正当他的晚年,他精通内外之学,曾和清辨后的另一位中观学者月称辩论。月称用中观无自性说讲中道,月宫用瑜伽唯识三性说讲中道。月称对瑜伽行派的攻击,有下列论点:第一,瑜伽行派所说的依他起(依他起上无遍计之染为空)为他性空,而不是自性空;第二,业报自身相续发生作用,而不需要阿赖耶识存其种子;第三,赖耶与前七识互为因果,赖耶不需要,前七识也不应有;第四,任何事物不能自为能所,如刀不能自割,手不能自触,所以自证分也不应有;第五,心与境是平等的,境无心也无,故不说心外无境。两家往复论难达七年之久。一般评论,认为月称所传中观派之学,有可取,也有不足之处;月宫所传瑜伽学则完全可取。

中观后来分为三派:佛护,月称(马鸣、利他也属此派)为中观应成派,即中观行派;坝嘉等为中观经部行派;慧心、吉祥隐、寂护、莲性、狮子贤等为中观瑜

伽行派。

七世纪玄奘在印度那烂陀寺时，值中观派之师子光与瑜伽行派之戒贤两派对立，玄奘作《会宗论》调和二家之说，谓中观、瑜伽同出《般若》，可以互补，并行不悖。

中观、瑜伽合流之势，到八世纪寂护之创瑜伽中观派而始完成。瑜伽行派之唯心说，从观行开始，而后扩大到解释宇宙一切森罗万象：首先主张唯心无境，肯定了心，否定了境；其次，主张境无心也无，心、境俱不可得，连心也一起否定了。寂护同意这种说法，认为在世俗谛是唯心无境，在胜义谛心境俱无。并以为只有从唯心无境的观点出发，才能真正理解法无自性（即诸法无我），于此，中观、瑜伽之说，可以合而为一。

继承寂护之学者，有其弟子莲华戒与师子贤二大家，师子贤从寂护受教之外，并从遍照贤学习《现观庄严论》。此论是弥勒应无著之请，从现观角度以贯通《般若经》而讲说的，师子贤弘扬此论，所以他调和中观、瑜伽两派的特点，是以般若贯通瑜伽而发挥其说的，这正与瑜伽行派之原始说相契。无著在《显扬圣教论·成瑜伽品》中有云：“依止三摩钵底发起般若波罗密多胜行，即此正慧能到彼岸，是大菩提最胜方便，故名瑜伽。”

是故瑜伽者，为无上觉之方便，也即是般若，而三摩钵底（即等至，乃定之总名，通有心无心）则其依止也。是以中观、瑜伽原非异趣。

中观、瑜伽皆谓之大乘显教。六世纪顷，另有大乘密教兴起，由微至著，几与显教分庭抗礼。由教理方面言之，显教以无明缘起为根本义，理平等而事差别，事理未尝相即不二；密教则立本有之道理，以为事理平等一多无尽，“现象即实在”，“万有即一神”。万有皆摩訶毗卢遮那之本体，吾人亦其一部分，乃至无一尘亦不外此。所有经典出自法身大日所说，亦与显教之应身释迦牟尼所说有别。密教最重事相、加持祈祷以及通俗之信仰仪式。身语意所行悉含秘密之

意，而诸法之本真，如真言、印契、曼荼罗、字门等，皆秘密之表象。所谓秘密者，非谓隐蔽，谓愚见之所不及耳。

由上所述，印度大乘佛学，以约在公元一世纪出现的《般若经》为总源，其后分裂而为中观、瑜伽两派，继而中观接受瑜伽之说，两家又复归于《般若》。六世纪以后，密教与显教并行。十世纪以后，伊斯兰回教不断入侵印度，佛教遭受严重打击，极度衰微。十三世纪初，大乘佛学在印度终于随佛教之绝迹而绝迹，在中国内地和西藏却得以继承，并发扬光大。

大乘佛学在中国兴盛的原因，除了已具社会的、政治的条件而外，主要是它和中国先哲的思想精神相契。古德谓“中土多大乘根器”，指的就是这种与大乘相契的思想精神。大小乘的区别是多方面的，主要有以下几点：第一，大乘以一切众生皆有佛性，皆可成佛为终极目的（《显扬圣教论》卷八，谓与七大性相应为大乘。即法、发心、胜解、胜意乐，资粮、时、成满等七大性）；小乘以达到阿罗汉为究竟。第二，大乘主张人、法二无我；小乘主张人空法有，只承认人无我（小乘上座部也主张法无我，但不彻底）。第三，大乘不强调出家过禁欲生活，小乘坚持出家苦行。第四，大乘重菩提，小乘重解脱。第五，大乘重无住涅槃，小乘重无余涅槃。第六，大乘为出世而入世，小乘为出世而出世。第七，大乘利己利人，小乘利己。在我国先哲的思想范畴中，如：“人皆可以为尧舜”的观点，“己饥己溺”的悲心，“天下有道丘不与易”的宏愿，“民胞物与”的襟怀，“有为者亦若是”的气概。这些就是大乘“根器”，大乘思想在中国兴盛的原因。

（本文曾发表于中国社会科学院南亚与东南亚研究所《南亚研究》编辑部所编的《印度宗教与中国佛教》论文集，第61—72页，社会科学出版社，1988年）